

الإهداء

- إلى رفيقة الدرب التي تكلفت عناء الصبر طيلة مدة هذا البحث وأسهمت في مساعدتي على كتابته.
- إلى ابنتي العزيزتين دعاء وآلاء.
- إلى أساتذتي وأصدقائي.
- إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث من قريب أو بعيد.
- إلى هؤلاء جميعاً أهدي هذا البحث.

شكر وعرافان

اعترافا منا بالجميل والفضل لأهله أتوجه بخالص الشكر والاممتان لصاحب هذا الفضل الكبير: الأستاذ الفاضل الدكتور المصطفى البوعزاوي، وذلك على تكرمه وقبوله تشریفنا بإشرافه على هذه الرسالة، وعلى سعة صدره وحسن تعامله وتقديمه التوجيهات والملاحظات القيمة لنا دون ملل ولا كلل، وكذلك بذله جهدا في تخصيص حيز من وقته لأجل رعاية هذا العمل، ولهذا أقول له: إليك سيدي الفاضل يرجع الفضل لظهور هذا العمل فلك الشكر والثناء على هذا الجميل الذي لا ينسى.

كما لا يفوتني تقديم الشكر الخالص إلى كل من كان لهم دور كبير في تحفيزنا على التفكير في إنجاز مثل هذه البحوث

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله وحده والصلاة والسلام على خير المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن النبي محمدا مبعوث رحمة للعالمين بشيرا ونذيرا ، قال ربنا جل وعز في كتابه الكريم: "إِنَّ هَذَا

الْفُرْقَانِ يَهْدِي لِلَّذِينَ هُمْ عَنْ أُمَمٍ أُمَّةً

إن القرآن الكريم معجزة خالدة، خصها الله بالحفظ وضمن لها الاستمرار على مر العصور والأزمان، وجعلها معجزة عقلية بها تحدى الأقسام، معجزة ذات ألفاظ وتراكيب ومعان متفرقة هي وجه الإعجاز فيه والبيان، هذا الإعجاز والبيان حرك العلماء وجعلهم يبحثون فيه ويحومون حوله من كل الأقطار وفي كل العصور والأزمان، فيرتشفون بعض فرائده من جواهره، ويأخذون القليل أو الكثير من توجيهاته، لذلك ظل ولا يزال محط تدبر وتأمل لا يفنى، وغاية حميدة ترتجى، فهو بحر زاخر بعلمه ومعارفه، مملوء بجواهره ودرره، يعطي من فيضه للجميع دون أن ينضب معينه، ولا تنتهي وجوه إعجازه ولا تنقضي عجائبه، وإنني أحمد الله كثيرا حيث منّ عليّ من فضله أن يسر لي طريقا للبحث والعلم في ظلال القرآن الكريم، وإنني أظن أنه ليس هناك أفضل فضلا ولا أهدى هداية من الغوص في هذا الكتاب

المعجز بلاغة وبيانا، وبخاصة إذا ما كان البحث في لغة هذا الكتاب، وتعد كتب التفسير من الكتب التي تُيَسَّرُ البحثُ في القرآن الحكيم، حيث تتأسس على علوم كثيرة منها علوم اللغة، وهي علوم تحاول استكناه مقاصد الخطاب القرآني استنادا لمختلف مستويات الدرس اللغوي، والغاية خدمة معاني القرآن الكريم واستنباط أحكامه، وهي علوم أساسية لأنها من أهم الأدوات التي يوظفها علم التفسير بقصد فهم القرآن الكريم، وهي مجال خصب حافل بالظواهر اللغوية ذات الأثر الكبير في توجيه الدلالة وترجيح معنى على آخر، ويعد تفسير محمد الطاهر بن عاشور "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل المجيد من تفسير الكتاب المجيد" المعروف اختصارا بتفسير "التحرير والتنوير" من أبرز كتب التفسير في العصر الحديث التي اهتمت بمستويات الدرس اللغوي، وقد ساعده على ذلك سعة معارفه اللغوية نظرا لاطلاعه المعمق على كتب النحو والبلاغة وملكته الحادة ووعيه اللغوي، لذلك جاء تفسيره حافلا بالقضايا الصوتية والصرفية والمعجمية والتركيبية والدلالية والبلاغية، وهذه المستويات اللغوية اللسانية تتساند في تحقيق الدلالة، ولها أثر كبير في تفسير الآيات القرآنية واستنباط الأحكام والمعاني وهي أحد الوسائل لفهم القرآن الكريم وطريق من طرق التحليل، وهو ما جعل من كتابه مرجعا في تداخل مستويات اللغة الصوتية والصرفية والمعجمية والنحوية والدلالية.

وإنني أرى أن هناك ضرورة للبحث في هذا الموضوع: "مستويات الدرس اللغوي في تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور" وذلك لإيماني بكون هذا التفسير يحتاج إلى مزيد وقفات في جانب القضايا اللغوية التي أوردها الطاهر بن عاشور نظرا لأهميتها ولكون هذا التفسير يوظف مستويات الدرس اللغوي على اختلافها تيسيرا للفهم وتفسيرا للدلالة وتقريبا للمعاني.

إشكالية البحث

إن إشكالية البحث مرتبطة بطرق توظيف مستويات الدرس اللغوي عند المفسر في فهم القرآن الكريم، وهو ما يجعل البحث في تفسير الطاهر بن عاشور يروم الإجابة عن السؤال: " هل يمكن اعتبار توظيف ابن عاشور لمستويات الدرس اللغوي في التفسير يُبيِّن إدراكه لآليات وإجراءات الدرس اللساني في التحليل؟ "

ومن هذه الإشكالية الرئيسة تفرعت تساؤلات مرتبطة بها وهي:

- ماهي أهم المباحث اللسانية اللغوية الواردة في تفسير التحرير والتنوير؟
- إلى أي حد استطاع صاحب التحرير والتنوير توظيف مستويات اللغة على اختلافها في إزالة ما علق عند المفسرين واللغويين من مشكل وتعقيدات؟
- هل يمكن اعتبار ابن عاشور من خلال دراسة المستويات اللغوية في تفسيره قد مثل رؤية لغوية خاصة به؟
- هل كان يهدف ابن عاشور في دراسته لبعض الظواهر اللغوية إلى تأكيد قاعدة لغوية وبيانها أم كان مسعاه هو الكشف عن الدلالة ؟

الدراسات السابقة:

إن هناك مجموعة من الدراسات السابقة والبحوث التي تناولت كتاب التحرير والتنوير بالدراسة والتحليل في جانب أو جوانب من مستوياته اللغوية، حيث ركز بعضها على بيانه وبلاغته والبعض الآخر على طرق ترجيح الدلالة والمعنى، بينما اهتمت دراسات أخرى بالقراءات والتناسب، ومن هذه الدراسات السابقة أذكر:

- أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور من خلال كتابه التحرير والتنوير لمشرف بن أحمد الزهراني، وقد وظفت هذه الدراسة علوم الدلالة اللغوية وأدواتها وذلك بالبحث في طرق بيان المعنى عند ابن عاشور وبيان إعجاز القرآن الكريم وتقرده.

- التناسب السياقي ومستوياته في تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، وهو دراسة لفضيلة عظيمي قامت بها منتبحة قضايا المعجم والدلالة في هذا التفسير، وقد حاولت الدراسة الإحاطة بالتناسب السياقي من خلال الصوت والصرف والمعجم، وتبقى هذه الدراسة دراسة مهمة لكونها حاولت أن تحيط بمستويات أكثر من تفسير محمد الطاهر بن عاشور.

- الطاهر بن عاشور وجهوده البلاغية في ضوء تفسيره التحرير والتنوير: علم

المعاني والبديع لرانية جهاد إسماعيل الشوبكي وقد قام البحث باستقراء مجموعة من

القضايا البلاغية المتصلة بعلمي المعاني والبديع ومناقشة ما جاء فيها من بلاغة.

- مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، وهي دراسة

قام بها شعيب بن أحمد بن محمد الغزالي تناولت مباحث التشبيه والتمثيل في هذا

التفسير.

- الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره

التحرير والتنوير لمحمد بن سعد بن عبد الله القرني، وهو دراسة انصبت على

القراءات وبعض القضايا اللغوية ذات الارتباط بالجانب الصوتي.

- خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالاتها البلاغية في تفسير التحرير والتنوير

لإبراهيم علي الجعيد وهو بحث درس مجموعة من القضايا المرتبطة ببناء الجملة في

القرآن الكريم ومنها التوكيد والتقديم والحذف والتعريف والإنشاء.

وإن ما يميز هذا البحث عن هذه الدراسات والبحوث السابقة هو جمعه بين جوانب

لغوية مختلفة من تفسير التحرير والتنوير لأن مستويات الدرس اللغوي تجمع بين

مجالات لغوية متعددة من قراءات ومعجم وبلاغة وتركيب ودلالة وما يرتبط

بالإعجاز اللغوي.

دوافع البحث

إن لكل بحث في موضوع ما دوافع ومنطلقات، وهي دوافع ذاتية وأخرى موضوعية:

الدوافع الذاتية: إن اشتغالي أثناء إنجاز رسالة الماجستير على جوانب من

تفسيرات الطاهر بن عاشور جعلتني أقف عند تناوله لبعض الآيات القرآنية بطريقة

خاصة في التحليل تجمع بين مستويين من مستويات الدرس اللغوي أو بين جميع

مستوياته في تحديد الدلالة الأمر الذي دفعني إلى تقوية الرغبة في البحث في

موضوع "مستويات الدرس اللغوي"، وكذلك إيماني بكون هذا التفسير لا يزال في

حاجة إلى وقفات في جانب القضايا اللغوية التي وردت فيه.

الدوافع الموضوعية: لا شك أن الذي يروم الاشتغال على كتب تفسير النص

القرآني، أنه يروم علماً من العلوم الشائكة والمتشعبة، التي تقوم على معرفة اللسان

العربي ذي المعارف الخصبة المتعددة، وهي فرصة للاطلاع على هذه المعرفة

وزيادة التكوين في اللسان العربي وامتلاك آلية من آليات التفسير القرآني، وكذلك

لكون القرآن الكريم أجلاً مجال يصرف فيه الطالب وقته لمعرفة بيان اللغة العربية

وضبط أصوله، كما أن كتب التفسير تحفل ببلاغة لا توجد في كتب البلاغة.

منهج البحث

أما عن منهج البحث الذي اعتمده في هذه الدراسة فهو **المنهج الوصفي** و**المنهج التحليلي** لكوني أسعى إلى توضيح خصائص النظم القرآني وجماليته في تفسير ابن عاشور، وتوظيف هذا المنهج الوصفي والمنهج التحليلي يساعد على فهم مكونات الدرس اللغوي والكشف عنها في تفسير التحرير والتنوير كما يبين الطرق المعتمدة عند صاحبه في توظيفها ويمكن من الوقوف عند لطائفها وأسرارها وصورها البيانية والبديعية وكذلك خصائصها اللغوية والإعجازية المميزة له، وقد اقتضى مني البحث في هذا التفسير الاشتغال في مواضع مختلفة منه وذلك بهدف أن تكون الإحاطة أكثر بهذه المستويات المختلفة وأن تكون التمثلية من التفسير أكثر.

كما استدعى هذا البحث الوقوف عند مجموعة من الدلالات النصية والبلاغية من خلال ما ورد في كتب التفسير بهدف استخراج مجموعة من خصائص النظم القرآني، وقد نال كل من تفسير الزمخشري "الكشاف"، وكذلك تفسير ابن عطية الأندلسي "المحرر الوجيز"، وتفسير أبي حيان الأندلسي "البحر المحيط"، وتفسير أبي عبيدة "مجاز القرآن"، وتفسير "روح المعاني" للألوسي، وتفسير الإمام البقاعي "نظم الدرر"، وتفسير الرازي "مفاتيح الغيب"، وتفسير الشعراوي "الخواطر"، وتفسير القرطبي "الجامع لأحكام القرآن" الحظ الأوفر في بحثي وذلك لكون هذه الكتب من

التفسير تميل أكثر إلى تفسير القرآن انطلاقاً من مستويات الدرس اللغوي، وهي تقيّد أكثر في الإجابة عن إشكالية البحث، وهذا لا يعني أنني أهملت باقي كتب التفسير فقد وقفت عند أهم كتب التفسير الأخرى على اختلاف مذاهب وفلسفة أصحابها، كما أضفت إلى هذه الكتب مجموعة من المصادر والمراجع والبحوث والمقالات ذات الارتباط الوثيق بالموضوع وخصوصاً كتب اللغة والمعجم، وقد تمكنت من الحصول على نسخ منها ورقية أو إلكترونية وقد أثبتت هذه المصادر والمراجع في آخر هذا البحث.

صعوبات البحث

أما عن الصعوبات والعوائق التي واجهتني فهي مرتبطة بصعوبة البحث في هذا التفسير نظرا لطوله وكثرة مجلداته وأجزائه، لذلك كنت أقف عند نماذج فقط من التفسير تمثل لمستوى من مستويات درس اللغة باعتبارها مثلا يُضربُ وعلى أساسه أستخلص فائدة منه أعتبرها طريقا اعتمده ابن عاشور في توظيف ذلك المستوى في كتابه، وقد حاولت الوقوف عند هذه المستويات اللغوية في مواضع مختلفة من التفسير، وأما الصعوبة الأخرى فتتمثل في كون البحوث السابقة في مجال مستويات الدرس اللغوي لم تكن تتطرق إلى هذه المستويات متساندة وإنما كانت تهتم بجانب أو جانبين من مستويات الدرس اللغوي، كما واجهتني ندرة في مصادر ومراجع هذا البحث التي تدرس مستويات الدرس اللغوي في كليتها باعتبارها كلا يتحقق، ومن الصعوبات كذلك تعدد محاور البحث ومجالاته ذلك أن مستويات الدرس اللغوي كثيرة وكل مستوى يتأسس على مجموعة من العناصر والمكونات مما استدعى الوقوف عند بعض العناصر والمكونات وعدم التفصيل في مجموعة من المكونات والقضايا اللغوية الأخرى، وتبقى أهم صعوبة في البحث هي كونه بحثا في تفسير ضخم لكتاب الله المعجز الذي يحتاج إلى امتلاك مجموعة من الآليات والعلوم قصد البحث في أسلوبه شكلا ومضمونا.

خطة البحث

أما عن خطة البحث فقد استدعت أن يكون في مقدمة وبابين: باب نظري وآخر تطبيقي وخاتمة، وقد تفرع كل باب إلى فصول ومباحث تتدرج تحتها مطالب، وذلك وفق الآتي:

الباب الأول: حددت فيه مفهوم مستويات الدرس اللغوي ومداخلها والعلاقة القائمة بين الدرس اللغوي وبين القرآن الكريم، ومكانة ابن عاشور العلمية وموقع التحرير والتنوير ضمن مسار كتب التفسير، وقد قام هذا الباب على ثلاثة فصول، وكل فصل تأسس على عدة مباحث:

- **في الفصل الأول** عرفت بمفهوم مستويات الدرس اللغوي وموقعها في التراث العربي ومداخلها، وقد قاربت في المبحث الأول مفهوم مستويات الدرس اللغوي وموقعها في التراث العربي، وخصصت المبحث الثاني للتعريف بمداخل مستويات الدرس اللغوي في كتب التفسير.

- **وفي الفصل الثاني** حاولت تحديد العلاقة القائمة بين الدرس اللغوي وبين القرآن الكريم، تناولت في مبحثه الأول دور القرآن الكريم في نشأة الدرس اللغوي العربي، وتضمن مبحثه الثاني الكيفية التي جعلت الدرس اللغوي ينتقل من التأليف إلى

التعليم، أما المبحث الثالث فحاولت أن أقارب فيه جدلية التأثر بين النحو والقرآن الكريم، والفوائد التي تحصلت بفعل ذلك عند المفسرين.

- وفيما يخص الفصل الثالث فقد عرفت بابن عاشور وبتفسيره التحرير والتنوير، ذكرت في مبحثه الأول تعريفا بالطاهر بن عاشور ومذهبه وعقيدته، أما في مبحثه الثاني فقدمت وصفا لتفسير التحرير والتنوير وموقعه ضمن مسار كتب التفسير القرآني

وقد كان هذا الباب بابا نظريا عرفت فيه بمفاهيم البحث وبأدوات وآليات الاشتغال، أما الباب الثاني وهو الباب التطبيقي الذي خصصته للوقوف عند تجليات مستويات الدرس اللغوي في كتاب التحرير والتنوير، وهو ما جعل هذا الباب أطول من سابقه لكونه جاء غنيا بتحليل الآيات القرآنية انطلاقا من تفسير ابن عاشور وبالاعتماد على كتب تفسير أخرى، وقد جاء هذا الباب مكونا من ثلاثة فصول:

- في الفصل الأول: ذكرت تجليات المنطق الصوتي والصرفي في تفسير التحرير والتنوير، وقد خصصت المبحث الأول للمستوى الصوتي ووسمته بالوسم الآتي: الصوت في خدمة دلالة التفسير عند الطاهر بن عاشور، وأما المبحث الثاني فكان حول المستوى الصرفي وإسهامه في الدلالة التفسيرية عند ابن عاشور.

- في الفصل الثاني: أشرت إلى تجليات المستوى المعجمي والمستوى التركيبي عند ابن عاشور، وجعلت مبحثه الأول في ذكر تجليات الدرس المعجمي عند الطاهر بن عاشور، وأما المبحث الثاني فخصصته لذكر تجليات المستوى التركيبي عند الطاهر بن عاشور.

- في الفصل الثالث: ذكرت تجليات المستوى الدلالي والبلاغي في التحرير والتتوير، وقد أشرت في مبحثه الأول لقضية التحول الدلالي للألفاظ ودلالة الجملة الاسمية والجملة الفعلية ودلالة الخبر والإنشاء عند الطاهر بن عاشور، والمبحث الثاني بينت فيه طريقة توظيف الدرس البلاغي في تخريج الدلالة عند ابن عاشور.

وقد ختمت البحث **بخاتمة** ضمنها نتائج البحث المستخلصة.

وفي الأخير أسأل الله أن يوفقني في بحثي هذا وينيلني به أجرا، والحمد لله رب العالمين.

الباب الأول

مفهوم مستويات الدرس اللغوي

ومداخلها وتعريف الطاهر بن

عاشور وتفسيره

الفصل الأول

مفهوم مستويات الدرس اللغوي

ومداخلها

المبحث الأول: مفهوم مستويات الدرس اللغوي وموقعها في التراث العربي

المطلب الأول: مفهوم مستويات الدرس اللغوي

1-1- مفهوم مستوى

إن مفهوم المستوى يعد من المفاهيم التي يصعب تحديدها باعتباره مفهوما لم يرد بشكل واضح وجلي في المعاجم العربية القديمة بهذا الجذر فأغلب المصادر المعجمية القديمة تتحدث عن فعل "استوى" بل وأفاضت في هذا الفعل بشكل كبير ولكنها لا تكاد تتكلم عن "مستوى" أو "مستويات" مما يدل على أن هذا المفهوم قد يكون من المفاهيم المستحدثة في ثقافتنا العربية الإسلامية الداخلة إليها عن طريق الترجمة، وقد ورد في معجم مقاييس اللغة لابن فارس وهو يعرف "استوى" أن: "السين والواو والياء أصل يدل على استقامة واعتدال بين شيئين"¹ وورد كذلك في نفس المعجم "عن الكسائي قال: كيف أمسيتم، فيقال: مستون صالحون"².

وفي لسان العرب "سويت الشيء، فاستوى وهما على سوية من هذا الأمر: أي على سواء"³ و"هم سواسية إذا استووا في اللؤم والخسة والشر"⁴

وقد ورد كذلك في نفس المعجم "الاستواء فعل لازم، من قولك سويته فاستوى، وقال أبو الهيثم: العرب تقول استوى الشيء مع كذا وكذا بكذا"⁵.

¹ - أحمد بن فارس(ت395هـ)، مقاييس اللغة، باب السين والواو وما يثلثهما(س.و.ي)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط1979، ج3، ص112.

² - المصدر نفسه، باب السين والواو وما يثلثهما(س.و.ي)، ج3، ص112

³ - جمال الدين بن منظور(ت711هـ)، لسان العرب، فصل السين المهملة(س.و.ي)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج4، ص411.

⁴ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل السين المهملة(س.و.ي)، ج4، ص408

⁵ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل السين المهملة (س.و.ي)، ج4، ص410.

ولعل ما يمكن الوقوف عنده من خلال هذين المعجمين أن هناك نصيبا من المعنى الذي أبحث عنه، فهذا الجذر "سوي" يرد على معنى الاعتدال والاتزان والمساواة وكلها معان محسوسة ومفهومة مستويات بهذا الجمع لم يرد في المعاجم العربية القديمة، ثم إنهم لم يحددوا اسم المفعول أو اسم المكان من فعل "استوى" لأن اسم المكان يصاغ من غير الثلاثي على وزن اسم المفعول.

أما في المعاجم اللغوية المعاصرة، فإني أجد المفهوم متحدثا عنه، ففي معجم اللغة العربية المعاصرة ترد كلمة "مستوى" بمفهومها ومعانيها المتداولة، بل وإنه ذكر أنها اسم مفعول من استوى ومستويات جمع له: "مستوى (مفرد) "ج" مستويات : اسم مفعول من استوى/ استوى على، ومن معانيه : معيار الحكم ، نسبة المقارنة درجة ، مستوى عقلي أو فكري أو علمي، درجة المعارف أو التطور العقلي عند الفرد رتبة أدبية أو علمية أو مادية، مستوى اجتماعي"¹ .

من خلال التعاريف السابقة أجد أن المعاجم تربط كلمة مستوى بالاعتدال والاتزان والمماثلة، وترتبط أكثر هذه الدلالات بالأمر المحسوسة، لكنه مع المعاجم المعاصرة، صار المعنى أكثر تجريدا سواء بشكله المفرد أو بشكله الجمع (مستويات).

أما اصطلاحا، فيرد المفهوم في معجم المصطلحات اللسانية بمفهومه الذي يراد في هذا البحث، وقد جاء في معجم المصطلحات اللسانية بمعنى "رتبة"²، حيث أجد

¹ - أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، (س.و.ي)، ط2008، 1م، ج2، ص1144.

² - عبد القادر الفاسي الفهري، معجم المصطلحات اللسانية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ص114-169-170-172-203-205-251-266-298-302-345

في المعجم أن: "هناك المستوى الجملي، والمستوى الصرفي، والمستوى الصوتي، وهذا ما يدل على أن اللغة بنية مؤلفة من الوحدات ... مما يبرز تراتبية معينة"¹ على العموم يمكن أن أخلص إلى أن المقصود بمستويات هي تلك المراتب التي بها يتحقق معنى من المعاني أو بها يحدث نظام وتساند للوصول إلى مراد وتراتبية معينة.

1-2 - مفهوم الدرس اللغوي

أما مفهوم "درس" في لسان العرب، فمعناه "درس الشيء والرسم يدرس دروسا بمعنى عفا... ودرسه ، والدرس والدرس"² .

وجاء في اللسان لابن منظور أيضا قيل: "درست : قرأت كتب أهل الكتاب، ودارست ذاكرتهم"³.

وفي مقاييس اللغة لابن فارس ، ورد أن : " درس: الدال والراء والسين أصل، واحد يدل على خفاء وعفاء، فالدرس: الطريق الخفي...ومن الباب درست القرآن وغيره، وذلك أن الدارس يتبع ما كان، كالسالك للطريق يتبعه"⁴.

فالدرس إذن عند ابن فارس الذي نقصده هو تتبع الخفي وتقفي أثره.

¹ - عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية، الرباط2002م، مطبعة النجاح الجديدة، ص84.

² - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الدال المهملة(د.ر.س)، ج6، ص79. (سبق ذكره)

³ - المصدر نفسه، فصل الدال المهملة(د.ر.س)، ج6، ص79.

⁴ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الدال والراء وما يثلثهما(د.ر.س)، ج2، ص268(سبق ذكره)

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة: "درس، مفرد، جمع أدراس ودروس، وهي مقدار من العلم يدرس أو يلقيه المعلم المتعلم في وقت معين"¹.

إن المقصود بالدرس هذا العلم الذي يدرس، ولا يقصد به معنى الخفاء والاندثار كما ورد في المعاجم القديمة، فالدرس الذي نشغل عليه هو ذلك المكون اللغوي من مكونات اللغة التي نسعى لدراستها وفق آليات وضوابط محكمة تتحكم في عملية تشكل المعنى.

أما مفهوم "لغوي" ، فيأتي من: "لغي يلغى إذا تكلم وصوت، وقد ذكر السيوطي أن معنى : لغوت : تكلمت، كما أن اللغة هي "من لغي يلغى أي من باب رضي إذا لهج بالكلام"².

وهي عبارة عن الألفاظ الموضوعية للمعاني، وهذا ما يشبه قول ابن جني بكونها : "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، فإنها من "لغوت: أي تكلمت وأصلها لغوة ككرة وقلة وثبة، كلها لاماتها واوات، لقولهم : كروت بالكرة وقلوت بالقلة، وقالوا فيها لغات ولغون...وقيل من لغي، يلغى إذا هدى"³

وفي لسان العرب يرد تعريف اللغة كالاتي: "اللسن، وحدها أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، وهي فعلة من لغوت أي تكلمت والنسبة إليها لغوي ولا نقل لغوي"⁴.

¹ - أحمد مختار عمر(ت1424هـ) وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 2008، مادة (د.ر.س)، ج2، ص1144

² - عبد الرحمان جلال الدين السيوطي(ت911هـ)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد عبد الرحيم، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2005، ص29

³ - عثمان أبو الفتح بن جني(ت392هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، ج1، ص34

⁴ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل اللام(ل.غ.و)، ج15، ص252(سبق ذكره)

وفي مقاييس اللغة ورد أن : "اللام والغين والحرف المعتل أصلان صحيحان، أحدهما يدل على شيء لا يعتد به، والآخر على اللهج بالشيء، فالأول اللغو: ما لا يعتد به ... والثاني قولهم : لغى بالأمر، إذا لهج به ويقال: إن اشتقاق اللغة منه أي: يلهج صاحبها بها"¹ .

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة : "لغى الشخص لغى، تكلم.. ولغى في قوله: أخطأ وقال باطلا، وذلك إذا تكلم من غير روية ولا فكر، وقال الذين كفروا لا تسمعون لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون."²

وفي معجم متن اللغة لأحمد رضا: "اللغة : فعلة بضم الفاء، قال الجوهري: أصلها لغى ولغو والهاء عوض وزاد أبو البقاء: ومصدره اللغو، وهو الطرح، فالكلام لكثرة الحاجة إليه، يلغى به، وحذفت الواو تخفيفا، جمع لغات ولغون ولغى، والفعل لغا يلغو لغوا إذا تكلم"³.

المقصود باللغة إذن هو الكلام واللهج والنطق بها، أي الكلام المنطوق المدون الذي يلهج به أصحابه، ويعبرون به عن أغراضهم.

إن المقصود بمستويات الدرس اللغوي إذن هو تلك الأنظمة المتعددة المتداخلة التي تكون آلية اللغة، مثل الأصوات والحروف التي منها تتكون الكلمات ومنها الجمل وأشباه الجمل، والتراكيب التي تجيء عليها والدلالات المقصودة منها وفق نظم معين وكذلك التأويل الصحيح للمعنى حال وروده مجازا، وكلها وحدات تسعى إلى تحقيق المعنى الذي تحققه الألفاظ، فهذه المستويات تتساند وتتعاقد من أجل الوصول إلى المعنى، أي أن الدرس اللغوي نظام وبنية كلية تنتظم وتتداخل وتتضافر وفق

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، باب اللام والغين وما يثلاثهما (ل.غ.و)، ج5، ص256(سبق نكره)

² - أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة(ل.غ.و)، ج3، ص2019. (سبق نكره)

³ - أحمد رضا(ت1372هـ)، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1985، مقدمة المؤلف، ج1، ص

مجموعة من الأنظمة الجزئية المكونة للمعنى، وهذه الدراسة ستقف عند هذه الأنظمة الجزئية المكونة للمعنى في تفسير ابن عاشور باعتبارها الجزء الذي إذا ما تم إدراكه سيعين على فهم الكل.

المطلب الثاني: مستويات الدرس اللغوي في التراث العربي

2-1- موقع المستويات اللغوية في الدرس اللساني العربي

إن العلماء العرب المتقدمين في دراساتهم اللغوية قد عمدوا إلى تحليل اللغة العربية وفق أجزائها وأنظمتها الأولية المشكلة لها، وتوصلوا إلى فهم كثير بخصوص حقيقتها، وتجلوا أبعادها المتمثلة في مجموعة من الوحدات اللغوية المتنوعة، بدءاً من الأصوات اللغوية، مروراً عبر الكلمات المشكلة لمعان معجمية والتي إذا ما ضمت وجمعت إلى بعضها البعض كونت معنى مستقى من نظام الربط النحوي- التركيبي وكذلك المرتبط بالمساقات المحيطة به.

فعلماء العرب المتقدمين كانوا قد نظروا إلى اللغة على أساس أنها مجموعة من المستويات وعلى أنها كتلة غير قابلة للتجزئ وأن كل جزء يتناسق ويتعاقد ويتساند مع الآخر ليشكل المعنى المبحوث عنه.

وهذا عينه ما توصلت إليه النظريات المعاصرة، ذلك أن العرب في دراساتهم اللغوية القديمة، كانوا قد وقفوا عند المستويات اللغوية واعتبروا أن تفصيل وتقسيم النظام اللغوي إلى مستويات صوتية، وصرفية، ونحوية، وتركيبية ودلالية، وهو عملية قسرية الهدف منها تنظيم تصوراتهم للغة، فهذه المستويات لا تتفصل عن بعضها البعض عند الاستعمال فهي بمثابة الأعضاء المشكلة للجسد الواحد إذا أسقط منها عضو عانى الجسد وغابت عنه القوة والتماسك واحتاج إلى سند يقويه، فهذه المستويات تتشابه في علاقة عضوية متماسكة في إيصال المعنى المراد من اللغة في حد ذاتها.

إن كل مستوى من مستويات هذا النظام اللغوي يسهم في تحقيق معرفة باللغة، وقد كان العرب المتقدمين على دراية تامة ومهمة بتساند هذه المستويات، فإذا كان كتاب سيبويه وثيقة علمية قيمة جمعت أدق النوادر من آراء العديد من أساتذته السابقين الذين أخذ عنهم في مجال النحو العربي، فإن هذا الكتاب شمل تصور سيبويه تحدث فيه عن أنظمة اللغة المختلفة سواء تلك المرتبطة منها بالكلمة أو بترتيب الأصوات والحروف وكذلك المرتبطة بالجملة، فسيبويه على ما يبدو من خلال تبويبه لكتابه كان على علم وافر وسديد بأنظمة ومستويات اللغة العربية المتداخلة والمشكلة لآلياتها وكأن سيبويه، وإن لم يصرح بهذه المستويات اللغوية التي يتحدث عنها المعاصرون وعلماء اللسانيات، كان على دراية وعلم رصين بها، حيث إن أبواب كتابه تقوم على ترتيب يحترم مستويات الدرس اللغوي بدءاً مما يتعلق بتكوين الجملة مروراً بما يتعلق بتراكيب الكلمة نهاية بالحديث عن الأصوات ومخارجها وصفاتها، وتغييراتها، وهذا الذي تنبه إليه سيبويه تجده عند علماء التفسير، حيث يقرون بوجود تلك المستويات، وعلى الرغم من أني قد أجد بعض الخلط أو ما أراه خطأ عند القدماء في التمييز بين هذه المستويات اللغوية إلا أن هذه النظرة المتكاملة كانت حاضرة، وهي التي أفادت من جاء بعدهم في تحليل النصوص وفق هذا النظام اللغوي الذي يكمل بعضه بعضاً، ويؤدي جزؤه إلى إدراك كله، فصاحب التحرير والتنوير يقول في مقدمة تفسيره "ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني الجملة كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله"¹.

ففي هذا القول يؤكد ابن عاشور على أن فهم القرآن الكريم لا يرتبط بالمفردات ولا بالجمال على أساس أنها فقر متفرقة وإنما فهم يقوم على مجموعة من المستويات تؤكد كلها انسجامه وروعة الجمال فيه، ففي هذا التفسير نجد المفسر وقف عند كل المستويات المرتبطة بدرس اللغة من الصوت والحرف إلى الدلالة البلاغية والجمالية

¹ - محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، دار التونسية للنشر، تونس 1984، ص8.

مع الاهتمام بالسياق وعلم المناسبة وقد أكد هذا الأمر أخذه عن الإمام الغزالي في تقسيم العلوم حينما قال: "إن علم القرآن ينقسم إلى ما يتعلق باللفظ كعلم القراءات ، وإلى ما يتعلق بالمعنى كالتفسير ... وإلى ما يتعلق بالأحكام"¹ .

فهذه المستويات التي يسميها ابن عاشور بالمتعلقات هي المقصودة بمستويات الدرس اللغوي، وقد تحصلها من العلوم التي درسها عند سابقه من أهل اللغة والتفسير.

إن علماء العرب المتقدمين إذن لم يغفلوا هذه المستويات اللغوية، ولكنهم كانوا على علم بها واشتغلوا بها في تحليلهم اللغوي، وربما كانوا على علم بها ودراية تامة حيث اعتبروها مستويات ضرورية وعلماً بدهيا لا محيص عنه ولا يحتاج إلى بيان أو مزيد تأكيد، ولعل عدم تسميتهم لها راجعة إلى كونهم لا يفضلون الفصل فيما بينها باعتبارها تتشكل وتتساند معضدة للمعنى، وهذا شاهد على ذلك الثراء اللغوي الذي خلفه العرب وخصوصاً أثناء حديثهم عن قضية اللفظ والمعنى، وما أنتجه من علم بالكلام حول هذه القضية بجميع تفاصيله وأدق دقائقه حتى إنه لا يتسع أن تشمله المصنفات بالقول، ولعل قضية اللفظ والمعنى خير شاهد وممثل على تمثل العرب بحق مستويات الدرس اللغوي، ويمكن اعتبار نظرية النظم الجرجانية مثالا قويا على تمثل العرب لقضية المستويات في تحقق المعنى، وقد وصل الجرجاني إلى ذلك انطلاقاً ممن سبقوه كابن جني الذي مهد لهذه النظرية بعد سيبويه أثناء تعريفه لعلم النحو حين يقول: "هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره، كالثنائية والجمع والتصغير والتكبير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم وإن شد بعضهم عنها رد به إليها"² .

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتوير، ج1، ص14

² - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، ص35(سبق ذكره)

من خلال هذا التعريف يتبين أن ابن جني يتعامل مع مستويات الدرس اللغوي على أنها وحدة متكاملة ومترابطة بين كل مستوى وآخر، فالمستوى الصرفي يفيد ويؤثر في المستوى النحوي وهي مؤثرات على المستوى التركيبي والعلاقات الصوتية والصرفية التي تحكمها إلى أن وصل إلى المعنى والدلالة التي بها يحكم على الجملة والكلام، فيحقق الفائدة المرجوة أم لم يحققها وبها يعرف الشاذ من غير الشاذ في كلامنا بهذه اللغة، فابن جني لم يفصل بين هذه المستويات في معالجة القضايا اللغوية لأن النصوص اللغوية وحدة لا يمكن أن تُجزأ ولكنها تعمل كلها لخدمة المعنى والهدف الأساسي من الخطاب /النص.

فالمقدمون يدركون مدى الارتباط بين هذه المستويات لكونها سلسلة واحدة ولا يمكن ولا يصلح الفصل بين فروعها وكل فرع يعتمد على الآخر، ولا يستقل عنه وكأنه شبيه بالجسد الواحد، إذا سقط منه مستوى أو جزء أو عضو سقط منه المعنى وضاع.

وإذا كان كمال بشر في كتابه "التفكير اللغوي بين القديم والجديد" يرى عكس ذلك ويؤكد أن العرب لم يكونوا مدركين لهذه المستويات في الدرس اللغوي وأن تمثلهم لها ناقص وفيه بعض الخلط، لكنه حينما يقول هذا الكلام يأتي ليقدم نظرة لسيبويه وهو يفسر ظاهرة الإدغام، هاته التي يعتبرها مسائل متفرقة تؤكد بعض ملامح الربط بين هذه المستويات، رغم أن العلاقة بين الصرف والنحو عند سيبويه هي علاقة لا شك فيها ولا يمكن تصورهما غير موجودين لأنهما "كالعلاقة بين مادة البناء والبناء نفسه، ولا شك أن الهدف والمقصد الأسمى إنما هو البناء الذي يستطيع الإنسان أن يفيد منه إفادة مباشرة من إيواء ووقاية ومتابعة ومتعة كذلك، وهو حال النحو الذي يتعامل مع الجمل والكلام المنطوق المشتمل على عناصر الفهم والإفهام ووسائل ربط

الإنسان بأخيه الإنسان في المجتمع"¹، ومعنى هذا أن النحو: "هو خلاصة البحث اللغوي على كل المستويات"².

إذا كان هذا الكلام يؤكد أن النحو هو خلاصة هذه المستويات اللغوية، وكذلك يعد الركيزة والمحور الأساسي لمستويات الدرس اللغوي، فإن بحث سيبويه في كتابه الخاص بالنحو هو مجهود كبير ينم عن دراية تامة بهذه المستويات كما أشرت إلى ذلك سابقاً.

2-2- مستويات الدرس اللغوي عند علماء التفسير.

إن علماء التفسير كانوا على دراية بهذه المستويات وإن لم يصرحوا بها بشكل واضح، ولكنها واردة في أقوالهم، ويعتمدون عليها في بحثهم عن المعنى والدلالات الواردة في الآيات القرآنية، فأبو حيان التوحيدي يذكرها بشكل غير صريح يذكرها أثناء تحديده أساسيات علم تفسير كتاب الله تعالى، وذلك بضرورة الوقوف على عدة وجوه هي³:

- علم اللغة اسماً وفعلاً وحرفاً

- معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة أفرادها ومن جهة تركيبها.

- كون اللفظ أو التركيب أحسن وأفصح.

- تعيين مبهم وتبيين مجمل، وسبب نزول ونسخ

¹ - كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص294

² - كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والجديد، ص294

³ - خطبة كتاب البحر المحيط في التفسير لمحمد أبي حيان أثير الدين الأندلسي (ت745هـ)، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط1420هـ، ج1، من ص14 إلى ص16.

- معرفة الإجمال والتبيين والعموم والخصوص والإطلاق والتقيد ودلالة الأمر والنهي وما أشبه هذا.

- الكلام فيما يجوز على الله تعالى، وما يجب له، وما يستحيل عليه والنظر في النبوة.

- اختلاف الألفاظ بزيادة أو نقص أو تغيير حركة أو إتيان بلفظ بدل لفظ وذلك بتواتر وآحاد.

فبهذه الوجوه السبعة يتضح -وبجلاء- أن علماء التفسير كانوا على دراية وعلم كبيرين بمستويات الدرس اللغوي في تحليلهم للآيات القرآنية واستكشاف المعاني وإنهم يذكرونها بل وإنهم يشيرون في مقدمات تفاسيرهم إليها، فأبو حيان كان على علم بأن مستويات الدرس اللغوي: صوتية وصرفية ونحوية وتركيبية ومعجمية ودلالية بل وأكثر من ذلك سياقية، وكل ما من شأنه أن يمنح دلالة أو إضافة إلى المعنى في التفسير، فنجده يقول "التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت ذلك"¹، وقد زاد أبو حيان الأندلسي في البحر المحيط توضيح هذه القولة ليكشف عن حقائق مستويات الدرس اللغوي، حيث قال: "وقولنا يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن هذا هو علم القراءات وقولنا ومدلولاتها هي مدلولات تلك الألفاظ وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم، وقولنا أحكامها الإفرادية والتركيبية، هذا يشمل علم التصريف وعلم الإعراب، وعلم البيان وعلم البديع، وقولنا معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب يشمل ما تدل عليه بالتحقيق وما تدل عليه بالمجاز."²

¹ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1، ص26(سبق ذكره)

² - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1، ص26

من خلال هذا القول يتضح أن أبا حيان الأندلسي كان على دراية تامة بآليات التعاضد والتعزيز اللغوي على اختلاف مستوياتها في فهم آي القرآن الكريم واستتطاق ألفاظه وجمله وتراكيبه بغية الوقوف عند المعنى المراد والحكم المستفاد تسهيلا لإدراك المعنى للعباد، كما يجب ألا نغفل أن أبا حيان لم يكن أبدا يغفل آليات فهم القرآن الكريم غير اللغوية والخارج نصية المتعلقة بأسباب النزول ودواعيه والظروف المحيطة به وقت النزول وحال المخاطب وقت النزول ومعهوده في التخاطب والقول والبيان.

معنى هذا الكلام أن آليات التعاضد والتعزيز اللغوي على اختلاف مستوياتها كانت حاضرة وبشكل واع في أذهان المفسرين لكتاب الله الحكيم، لكنهم لم يعلنوا أثناء تحليلهم عنها بشكل واضح وجلي لأنها كانت في نظرهم مسألة اعتباطية بل وبديهية في التحليل، حيث لم يفصلوا بينها كما في الدراسات اللغوية المعاصرة لأن قضية الفصل بين هذه المستويات قضية إجرائية فقط، ثم إنها تؤثر على مسألة الفهم وتنقص من المعنى، لذلك كانوا في بحثهم عن معاني ألفاظ القرآن الكريم وتراكيبه يركزون على المستوى الأكثر ظهورا والأنسب في الكشف عن مراد الله سبحانه وتعالى من الخطاب الرباني المعجز، وهذا أمر يثبت على أنه رغم تنوع مذاهب المفسرين في إقبالهم على استجلاء معاني القرآن الكريم وكشفها فقد جعلوا من علوم الدلالة اللغوية على اختلاف مستوياتها وأدواتها من أرفع المنازل في التحليل لأنه بها أسرار معاني الخطاب الرباني تُسْتَنْبَطُ وجمالية آياته تُسْتَمَدُّ ودرره ولآئله تُسْتَخْرَجُ، ووجوه إعجازه وتفرده تُكْتَشَفُ.

إن مستويات التحليل اللغوي في التفسير وضعت لبناتها وركائزها الأولى مع ابن عباس رضي الله عنه، فهو يعد المؤسس الأول للاتجاه التفسيري اللغوي للقرآن الكريم من خلال مجموع الإشارات الدلالية التي أحال عليها في تفسيره للقرآن الكريم ومن بعده طَوَّرَ علماء التفسير هذا الاتجاه اللغوي بالتأمل والخبرة والدرية والمراس فأطلوا على أسرار معاني كتاب الله العزيز وأغواره ، فتوسعوا في تناول علوم الدلالة اللغوية، وتعمقوا في التعاطي لها بعناية فائقة، وهو ما يؤكد مشرف بن أحمد جمعان

الزهراني في مقدمة أطروحته العلمية لنيل الدكتوراه حول تفسير ابن عاشور وتعمقه في الدلالة اللغوية التفسيرية: "ولعل الطاهر بن عاشور من أعمق علماء عصره تناولوا علوم الدلالة اللغوية وأوسعهم باعا في تعاطيها فقد عني في تفسيره باللغة عناية خاصة وظاهرة، فاعتنى بالمفردة القرآنية من جميع زواياها الدلالية واهتم اهتماما كبيرا بالتركيب النحوي وإضاءاته وركز على الأساليب البيانية وعطائها الدلالي بما يتعانق كله في خدمة التفسير القرآني"¹

لعل هذه القولة تشهد أن علماء التفسير اعتنوا بالدلالة اللغوية على اختلاف مشاربها الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية والدلالية في تحقيق الفهم والإفهام، وهو ما وصفه صاحب هذه القولة بمفهوم التعانق في خدمة التفسير، وقد بدا لي أن مصطلح التعانق مرتبط بالتساند والتعزيز الذي تقوم به مستويات الدرس اللغوي في تحقيق المعنى.

إن هذا الكلام يقود إلى الحديث عن إشكالية التعانق بين علوم العربية وبين علم التفسير، فما كان لعلماء التفسير بُدًّا من إهمال علوم اللغة العربية بمختلف مستوياتها لأنهم أدركوا أنها وسيلة تحقق الفاعلية في الوقوف على الدلالة والتصور الدقيقين، خاصة وأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي، وعلم التفسير يخوض في علم القرآن والإحاطة به تقتضي تعرف حدوده وأصوله لأنه: "حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن وبحقيقته (وفنه) وحده إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم، والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مع حفظ من العلم الجملي بالعلم الذي يحاول الخوض فيه"².

¹ - مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، شعبة التفسير وعلوم القرآن، 1424هـ، ص6

² - عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت478هـ) "إمام الحرمين"، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1997، ص7

من خلال كلام إمام الحرمين الجويني في مقدمة كتابه أقف عند كون حتمية الإحاطة بعلم ما تستدعي إدراك العلوم التي تساعد على إدراكه ، وعلم التفسير وعلم أصول الفقه وغيرهما من العلوم المرتبطة بالنص القرآني تقتضي إدراك العلوم المرتبطة به من أجل الخوض فيه لأن: "القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقتها، ومن علمه انتفت الشبه التي دخلت من جهل لسانها"¹ .

فالشافعي يؤكد على أن إيضاح علم كتاب الله عز وجل والكشف عن معانيه لا يتم إلا بالعلم بلسان العرب على سعته لأن الله خاطب بكتابه العرب على ما تعرف من معانيها ولسانها، فالقولة تثبت أن البحث في علم ما لا يتم إلا بالإحاطة بلسانه، ولسان العرب ومعهودهم في القول والبيان وطرقهم المخصوصة في التعبير لا تُدرَكُ إلا بالعلم بلسان العرب، لذلك فإن علم التفسير لا يستقيم دون الارتباط بعلم هذا اللسان وتداخلها، ذلك أنها تخدم العلم، لأن: "العلم الخادم هو ما كان آلة من الآلات التي يتوصل بها العلم المخدوم إلى تقرير أحكامه واستخراج مسأله"²، أي أن: "ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره، لا بد أن يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل، وما يتعلق بكيفية عمل لا بد أن يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره"³.

إن القولتين معا تؤكدان أن الآليات التي يتم بها تحصيل علم من العلوم يكون امتلاكها وتعلمها واستعمالها ضروريا، ولعلها القواعد نفسها التي أكدها علماء أصول الفقه بقولهم: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وفهم وفسر كتاب الله الكريم لا

¹ - محمد بن إدريس الشافعي(ت204هـ)، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ، ص47

² - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، دون سنة طبع، ص84

³ - محمد بن علي التهانوي(ت1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون بيروت، ط1، 1996، ج1، ص6.

يتم إلا بالإحاطة بعلوم اللغة العربية لذلك فإن تعلمها واجب، و"علم العربية علم يحترز به عن النحل في كلام العرب لفظا وكتابة"¹.

وقد قسمها التهانوي إلى اثني عشرًا قسمًا، منها الأصول ومنها الفروع، فالأصول منها الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع والعروض والقافية والفروع وعلم الخط وعلم عروض الشعراء وإنشاء النثر من خطب ورسائل وعلم التواريخ².

وإضافة إلى ذلك فعلم التفسير يحتاج إدراك آيات أخرى هي العلم بالقراءات وإسنادها وغير ذلك مما يرتبط بفهم مراد الشارع عز وجل من الخطاب، لأن: "العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض"³.

والعلماء الذين توجهوا إلى التفسير كان لزاما على كل واحد منهم: "أراد أن يتعاطى التفسير، لزمه عند علماء المسلمين، في خمسة عشر علما هي :

اللغة والنحو والتصريف والاشتقاق وعلوم البلاغة الثلاثة (المعاني- البيان -البديع) وعلم القراءات وأصول الدين وأصول الفقه وعلم أسباب النزول والتقصص وعلم الناسخ والمنسوخ والفقه والحديث وعلم الموهبة"⁴

وقد عد السيوطي أن أول علم يبني عليه التفسير ويبتدئ به المفسر قبل الشروع في شرح مراد الله عز وجل في الخطاب القرآني المعجز هو البدء بالعلوم اللفظية للغة العربية لأنها الطريق المؤدي لفهم الحقيقي لألفاظ القرآن الكريم وتبيان أساليبه وإعجازه وفرادة طرق نظمه: "وأول ما يجب البدءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة

¹ - محمد بن علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ، ج1، ص17.

² - محمد بن علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ، ج1، ص17.

³ - محمد أبو حامد الغزالي(ت505هـ)، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ط1، 1974 ، ج1، ص209.

⁴ - عبد الرحمان جلال الدين السيوطي(ت911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1974، ج4، ص213-214.

فيتكلم عليها من جهة اللغة ثم التصريف والاشتقاق ثم يتكلم عليها بحسب التركيب، فيبدأ بالإعراب بما يتعلق بالمعاني ثم البيان، ثم البديع ثم يبين المعنى المراد ثم الاستنباط ثم الإشارات¹

فمن خلال هذا القول يظهر أن جلال الدين السيوطي يؤكد على ضرورة حضور فكرة التعزيز والتساند بين علوم مختلفة في فهم مراد الشارع عز وجل من الخطاب الرباني المعجز والمكلف.

ومن هنا يتبين أن علاقة التفسير باعتباره علماً لا ينضج ولا يكتمل إلا في علاقته بعلوم مختلفة أهمها علوم اللغة العربية، لأنها ذات علاقة وطيدة وهي وسيلة وأداة منهجية وعلمية لها قدرة كبيرة بشكل من الأشكال على تمهيد السبل نحو الفهم والدراسة إلى جانب علوم أخرى، لأن علم اللغة العربية ليس وحده الكافي والمحقق للفهم - كما أشرت إلى ذلك سلفاً - من خلال تعداد السيوطي في الإتيان لأصناف العلوم المختلفة التي ينبغي على المفسر التبحر فيها لأن كتاب الله تعالى "لا يتفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه"².

ومن هذه العلوم المعرفة بأسرار اللغة العربية وأوضاعها لأن " ذلك يعين على فهم الآيات التي لا يتوقف فهمها على غير لغة العرب"³.

فعلماء اللغة العربية المتقدمين كانوا على وعي تام بمحورية علم التفسير، لذلك جعلوه علماً موسوعياً تلتقي فيه أصناف مختلفة من العلوم الإسلامية أهمها العلم باللغة العربية ومعهود أهلها في القول والبيان بما يخدم فهم المراد من الخطاب بلا زيادة

¹ - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج4، ص227-228

² - عبد الحق أبو محمد بن عطية (ت542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، المجلد1، ص35.

³ - ابن عطية، المحرر الوجيز، مجلد1، ص12.

ولا تكليف، و"علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلوماً، فالزيادة على ذلك تكلف"¹.

إن علم التفسير إذن علم تتداخل فيه علوم إسلامية متعددة بهدف فهم الخطاب الإلهي وإدراك مراد الشارع عز وجل، لأن خطابه يقتضي تكليفاً فكان لزاماً على علماء التفسير قبل الخوض في علمهم إدراك العلوم الخادمة له، ولعل علوم اللغة العربية هي علوم يجب على المفسر إدراكها وإتقانها نظراً لكون الشريعة الإسلامية عربية و نظراً لكون الخطاب الإلهي نزل بلسان عربي مبين وفق معهود العرب في القول والبيان، ثم إن علم التفسير يوظف جميع آليات الدرس اللغوي العربي في استنباط المعنى واستجلاء الدلالة.

إن هذه العلوم من صرف وصوت ونحو وتركيب ومعجم ودلالات تتداخل وتتعاقد ويعزز بعضها بعضاً في الفهم والإدراك دونما تكلف ولا زيادة، فإذا كان جانب من هذه الجوانب الأقدم منها على إيضاح المعنى يتم الاكتفاء به والجوانب الأخرى تعززه وتعضده.

من خلال ما سبق أقول إن فهم الخطاب القرآني يتطلب معرفة باللغة والمساقات المرتبطة بالنص القرآني، لأن الخبرة اللغوية وحدها غير كافية في توضيح معاني القرآن الكريم، وإنما يتطلب الأمر كذلك فهماً مطلقاً للخطاب الشرعي بوعي ومعرفة علمية تتخطى اللغة إلى السياقات الزمانية والمكانية وحال المخاطب وقت التنزيل ومعهوده في القول والبيان وأيام العرب وأفراحهم وأتراحهم وصحرائهم وأسباب النزول وغيرها مما يعد مسهلاً للفهم، وأي تكلم في مراد الله بالقول في معنى ما دون الفهم أو الدراية بطرق تحليل هذا الخطاب الإلهي المعجز يعد تجاسراً وتجرؤاً على كلام الخالق عز وجل، وقد يؤدي إلى التهلكة ومن هنا كان القول: زلة عالم خطأ أمة، وإن كان القول مصيباً فذلك ما يسعى إليه ويرجى ويستحب.

¹ - إبراهيم أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفا، ط1997، ص57

فلا بد من الانطلاق من منطلقات صحيحة تخرج من الحرج والتكلف في استخراج مراد الشارع عز وجل، فكلام الله يفهم ويستنبط من مستويات لغوية تثبت إعجازه الذي شهد له بها أشد المعارضين لصاحب الرسالة القرآنية الكريمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، حيث وصفه الوليد بن المغيرة وصفا دقيقا جميلا بالقول " والله إن له لحلاوة وإن عليه طلاوة، وإن أسفله لمغدق وإن أعلاه لمثمر وما هو بكلام بشر"¹.

وهو الكلام الذي أجده عند السكاكي: "واعلم أن نشأة الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن يدرك ولا يمكن وصفها ومدرك الإعجاز كان عندي هو الذوق ليس إلا"².

ومن مستويات خارج اللغة ومنتمة لها تسهل عملية بسط المعنى حتى إنك لتجد أن المفسر لغوي ومفتٍ ومقرئ ونحوي وكلامي وصرفي، فالدراسة التي تنصب على فهم الخطاب القرآني الكريم تختلط علومها فيما بينها من أجل الوقوف عند الدلالة بشكلها الصحيح.

وهذا سبيل من سبل المنهج السليم للبحث العلمي، أدركه المفسرون منذ زمن الوحي، فهم كانوا على علم ودراية تامة بمناهج البحث العلمية في تعاملهم مع فهم كتاب الله عز وجل لأن منهج البحث العلمي "قد اتخذ طابع العمومية وأحاط بمجموعة القواعد العامة للبحث والاستدلال والحكم التي تعمل طبقا لها كل العلوم"³، كما أنهم وظفوا الأدوات المناسبة لاستنباط المعنى والمراد من كلام الشارع في خطابه القرآني، فالأدوات النظرية والعلمية التي ينبغي أن يتحلى بها الباحثون عند الإقدام العلمي

¹ - الطاهر بن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، دار التونسية للنشر، تونس 1984، ج1، ص107

² - يوسف بن أبي بكر السكاكي(ت626هـ)، مفتاح العلوم، تعليق وضبط نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1987، ج1، ص416

³ - محمد محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط1999، ص14

كانت متوفرة لديهم ومعلومة بوعي تام، فهم كانوا يتقنون عمليات الاستقراء والاستنباط والتحليل والتركيب إلى أن حقق علم التفسير درجة عالية من الاكتمال والدقة وصار نموذجاً يحتذى به في بقية العلوم الشرعية من حديث وفقه وقراءات وغيرها، كل هذه الصرامة المنهجية والعلمية في فهم كتاب الله عز وجل نابعة من سحر كلام الله عز وجل لأن القرآن الكريم سحر العرب من لحظاته الأولى، وهو ما جعل أسياد قريش وكبراءهم ينهون عن سماعه لما له من تأثير فيهم، ولعل ما يدل على ذعرهم واضطراب نفوسهم أثناء سماع القرآن الكريم هو قولهم " لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون "¹.

فهذا دليل قاطع على خوف كفار قريش ومعارضى الرسالة المحمدية الشريفة من إعجاز هذا الكلام وسحره، ولأنهم كانوا على وعي تام بذلك وأن سماعه يجعل الإنسان مأخوذاً إليه بالقلوب والوجدان، بل إن أسياد قريش كانوا يتسللون خفية في الليل لسماع هذا الكلام الجميل المعجز لغة وأسلوباً وبياناً وتشريعاً ومنطقاً وغيباً وفي أمور كثيرة، فهم كانوا يقرون بذلك بطريقة غير مباشرة ولكن عنادهم ومعارضتهم للرسالة المحمدية جعلتهم يقولون هذا الكلام وهم يعلمون أتم العلم أنهم جاحدون وأن حججهم واهية.

والكلام الذي يجمع هذا كله هو أن علم التفسير لا ينحصر على علم واحد لتعدد أوجه إعجازه، ثم إنه حتى علم التفسير علم قائم بذاته له أبوابه وآلياته وقواعده وملكات جعلته مضبوط الحد ومتفرد الميزات، وإن كان بعض العلماء يرون "أن التفسير ليس من العلوم التي يتكلف بها حد لأنه ليس قواعد أو ملكات ناشئة عن مزاولة للقواعد كغيره من العلوم التي أمكن لها أن تشبه العلوم العقلية"².

¹ - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، ط17، 2004م، ص14

² - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مكتبة وهبة القاهرة، ط2، 1421هـ، ج1، ص12

ولعل أول ما يمكن التنبية عليه في القواعد التي ينبغي الإحاطة بها للخوض في هذا العلم المعرفة باللسان العربي، لأن اللغة العربية "تمثل من علم التفسير لحمته وسداه، فهي معتمده ومرتكزه وإيضاح دلالاته والإبانة عن مراميه"¹.

وهذا لأن علوم اللغة العربية المختلفة من تصريف ونحو وبلاغة ودلالة وسياق وغيرها من الآليات الضرورية في التفسير مرتكزات أساس لهذا العلم، لأن فهم كتاب الله وخطابه وتكليفاته تقتضي استخدام المعارف اللغوية وضبط الاستعمال العربي للألفاظ والتراكيب ومعهود العرب في القول والبيان والعلم بأيامهم وعاداتهم وتقاليدهم ومواقيت التنزيل، وذلك ضروري قبل البدء في استنباط الأحكام وتوضيح المعاني وكشف الغموض وإزالة الإبهام لأن العرب "لا يجدون علما من العلوم الإسلامية ففهمها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّن لا ينفع ومكشوف لا يتقنع، وبهذا اللسان مذاقاتهم في العلم ومحاورتهم وتدريسهم ومناظراتهم وبه تقطر القراطيس أقلامهم"²

فهذا الكلام يعني أن الحاجة في تعلم اللغة العربية فرضتها الضرورة اللغوية باعتبار كتاب الله المبين نزل بلسانها العربي، ومن هنا كانت قوة هذه اللغة لا لأنها لغة أفضل من جميع اللغات الأخرى، وإنما يعود الأمر أولاً لنزولها في معجزة النبي الكريم صلوات الله عليه، وقوة الدعوة الإسلامية وعموميتها ف "قوة العربية من قوة الخطاب القرآني ولا شك في ذلك، فلا فضل للغة على لغة إلا بما تحمله من قيم غنية وحضارة شامخة وتشريع شامل يحل مشكلات البشر في كل زمان ومكان، فلا

¹ - مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، شعبة التفسير وعلوم القرآن، 1424هـ، ص25

² - جار الله أبو القاسم الزمخشري(ت538هـ)، المفضل في صناعة الإعراب، تحقيق علي بو ملح، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993، ص18.

فضل للغة على لغة إلا بما يسندها ويدعمها من خارجها، كما سبق أن قلنا مثلما لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى¹.

من خلال هذا القول يتبين أن عبد الرحمن بودرع يعترف للغة العربية بقوتها وأفضليتها المستوحاة من قوة الخطاب القرآني الذي نزل بها ومنحها هذه القوة والمجد التي ربما لن تكون لها لو لم ينزل بها القرآن الكريم، وهذه القوة والمجد والأهمية هي التي عرفها العديد من المفسرين وعلماء اللغة العربية وأدركوها وقدروها، فهم جعلوا فهم هذه اللغة ضرورة بالاستناد على عدة أسس ومرتكزات - سنتحدث عنها في مبحث قادم- لا يتحقق الفهم إلا بها، ولذلك صار من الواجب على كل من أراد الخوض في هذه اللغة الإحاطة بمستوياتها وعلومها المتعددة، لأنها لغة تمتح من ميادين متعددة "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان"².

وإن المبتدئ في فهم الشريعة، فهو يفهمها على قدر اطلاعه على علوم اللغة العربية المتعددة والمتشعبة، ومن هنا كان تعدد مستويات فهمها ومعرفة معانيها لأن اللغة "حقل شاسع متسع الجهات، فإن هذا الافتراض يستلزم منا أن ندرس تلك الجهات ونمثل لها في جهاز النحو بمستويات وصفية تصف نظام اللغة"³.

وهذا التعدد والتنوع هو الذي جعلني أقول بأن تفسير القرآن الكريم يتطلب الوقوف عند مستويات اللغة المتعددة نظرا لاتساع حقل اللغة وتنوع مواضيعها، فعلماء اللغة وعلماء التفسير والفقهاء وغيرهم حينما بحثوا في اللغة العربية كانوا على وعي تام بتعدد المستويات حيث ألفوا تصانيف كثيرة ومتعددة في صنوف الظواهر اللغوية المتعددة نحوا ومعجما وصرفا وصوتا وبلاغة وأسلوبا ودلالة وتداولاً، وهي نفسها

¹ - عبد الرحمن بودرع، في اللسانيات واللغة العربية، قضايا ونماذج، دار كنوز المعرفة، ط 2016، 1، ص 26.

² - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ص 42 (سبق ذكره)

³ - عبد الرحمن بودرع، في اللسانيات واللغة العربية، ص 31. (سبق ذكره)

المجالات التي تبحث فيها علوم اللسانيات على اختلاف مشاربها ونظرياتها بدءاً من ظهور هذا العلم على يد سوسير، حيث اكتملت النظرة اللسانية عنده باعتباره اللغة نظاماً قائماً على عدة عناصر تتعاقد وتتآزر ويساند بعضها بعضاً في علاقات متداخلة ومعقدة هي التي تمنحها دلالة، وهذا هو المرمى والمقصد الذي نسعى إلى البحث من خلاله عن مدى تماسك وقوة علم التفسير باعتباره علماً اعتمد على هذا النظام في تحقيق المعاني المستقاة من الكتاب المعجز الذي نزل بلسان عربي على نبينا محمد صلوات الله عليه وسلامه، بل إن علماء التفسير تجاوزوا هذا المفهوم المعروف بالتحليل بالمستويات اللغوية بإضافة أصناف من العلوم المساعدة على إدراك المعنى بالإضافة إلى هذه المستويات الصوتية والصرفية والمعجمية والدلالية وغيرها من مستويات التحليل اللغوي التي تحكمها تراتبية خاصة وتخدم عملية الفهم واستخراج المعنى من آيات القرآن الكريم.

2-3- مفاهيم لسانية عربية

لقد عني علماء العرب بالمعنى عناية خاصة وراحوا يبحثون عن طرق استنباطه واستخراجه باعتباره أثار قضايا نقدية كثيرة، فهو لب الحياة والإنسانية، وقد كانت قضية اللفظ والمعنى - كما أشرت إلى ذلك سابقاً - من القضايا التي شغلت الناس وملاّت الدنيا عند علماء اللغة المسلمين لزمان غير يسير باعتبارها تتجاوز القضية اللغوية إلى قضايا عقدية وفقهية، ويمكن اعتبار هذه القضية تجاوزاً بداية الدرس اللساني عند العرب لكونها تصب في صميم اللغة وتتعلق بمستويات تحليلها وفهمها وإدراكها وتأويلها، فقد أدرك علماء اللغة العرب بأن اللغة نظام تركيبى عام يخضع لمستويات متعددة في تحقيق الفهم وحصوله، يقول الفرابي: "الألفاظ الدالة: منها مفردة تدل على معان مفردة، ومنها مركبة تدل على معان مفردة، ومنها مركبة تدل على معان مركبة"¹.

¹ - محمد أبو نصر الفرابي (ت339هـ)، كتاب في منطق العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، جمهورية مصر العربية، 1976، ص7.

فالظاهر من خلال كلام الفرابي أن الاهتمام بالدال والمدلول من المحتمل أن يكون ظهر قبل الدراسات السوسيرية، فحديثه عن الألفاظ الدالة متعلق بالمعاني التي تحققها وكأنه حديث عن تلك العلاقة بين الدال والمدلول التي حددها سوسير بكونها علاقة اعتباطية، وعلى الرغم من كون كتاب الفرابي في المنطق إلا أنه يحاول تحديد العلاقة بين اللفظ الدال ومدلوله وكأنها علاقة منطوقية، ولعل ما يعزز كلامي بكون الدرس اللساني من الممكن أنه قد بدأ عند العرب ما ذهب إليه الغزالي في كتابه معيار العلم، حول وجود العبارة، وهذه القولة سنفصل فيها لاحقاً في الفصل القادم حول علاقة القرآن الكريم بعلوم الدرس اللغوي.

إن اللغويين العرب المتقدمين بهذا المفهوم قد وظفوا علم اللسانيات في مصنفتهم دون أن يشيروا صراحة إلى هذا العلم المسمى اللسانيات، ولكنهم كانوا على وعي تام بآلياته ووظائفه، الأمر الذي يؤكد لي أنهم وإن لم يسموا علمهم باللسانيات كما ظهر مع سوسير ومن جاء بعده إلا أنهم كانوا يطبقونه ويوظفون مناهجه وتقنياته وطرق بحثه التي ظهرت بعد سوسير، والتي لاتزال تظهر في عصرنا الحالي من مناهج وأطر نظرية خاصة بعلم اللسانيات، لكن كلامي هذا لا يعني أنني أعترف لهم بتأسيس علم اللسانيات - كما جاء مع سوسير ومن جاء بعده- قائم الذات ومكتمل الآليات والمنهج، ولكنهم كانوا على وعي تام بأهمية هذا العلم في تحليل اللغة وإدراكها، فإذا كان علماء اللسانيات قد تحدثوا عن العلائق بين الجمل الدالة والجمل غير الدالة، أو بعبارة أخرى الجمل الصحيحة تركيبياً والخاطئة دلالياً والجمل الصحيحة دلالياً ولكن تم التعبير عنها بطريق غير صحيح، وإذا كان علم اللسانيات يبحث عن الجمل الممكنة والجمل غير الممكنة، فإن سيبيويه مثلاً قد قال كلاماً يشبه هذا الحديث، حيث يقول: "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة، فمنه مستقيم حسن ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب"¹.

¹ - عمرو بن عثمان سيبيويه (ت180هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج1، ص25

إن تأمل هذا الكلام يجعلني أرى أنه يبني على أسس لسانية علمية، فالكلام الدال هو الذي يحترم حسن التأليف في تركيبه والسلامة في أسلوبه وطريقة بنائه، ومطابقته للواقع ومقبوليته ووظيفته، فهذا القول عند سيبويه يؤكد لي تمثله للتفسير التركيبي الدلالي أثناء الحديث عن اللامقبولية، أي أن الكلام إذا لم يطابق الواقع فهو غير مقبول، وكذلك أجده يصف الكلام بالاستقامة وفي ذلك حديث عن نحويته ولا نحويته، وفي هذا الصدد يقول عبد العزيز العماري: "عندما نقرأ كتاب سيبويه قراءة متأنية واعية فاحصة نكتشف أنه يتوفر على أفكار لسانية تنظيرية وتطبيقية مؤهلة لأن تصبح أدوات لسانية واصفة ومفسرة، في هذا الكتاب تتداخل مستويات التحليل وتتكامل: التركيب والصرف والأصوات والدلالة والمعجم، ولا مبالغة ولا إسقاط إذا قلنا هذا الكتاب يتضمن ما سيسميه تشومسكي في النحو التوليدي التحويلي مكونات النحو الأساسية، التركيبية والدلالية والصوتية والمعجمية وغيرها"¹.

معنى هذا الكلام أن المؤلفات اللغوية العربية السابقة قد بلغت تمامها واكتمالها منذ سيبويه في كونها تضمنت أفكارا لسانية من الجانب النظري بل وأكثر من ذلك فإنها كانت شاهدا حيا على الجانب التطبيقي حيث إنها كانت تنظر لجانب من جوانب الدراسة اللغوية وتأتي بالتطبيق والشرح والتحليل، وهو الأمر الذي بلغ تمامه واكتماله مع صاحب الخصائص ابن جني، يقول ميشال زكريا: "إن الباحث المتتبع للمؤلفات اللغوية العربية لا يلزمه وقت طويل لكي يلتقط أن أمهات الكتب يعود تاريخها إلى ما بين القرن الثاني الهجري والقرن الرابع الهجري، وأن الوصف اللغوي الخلاق عند القدامى قد بلغ تمامه وانتهى مع ابن جني في القرن الرابع الهجري"².

¹ - عبد العزيز العماري، أفكار لسانية في كتاب سيبويه، أعمال الندوة العلمية الدولية حول "مركزية سيبويه في الثقافة العربية، شعبة اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب تطوان، 14-15 دجنبر 2016، منشورات فريق البحث الأدبي والسيميائي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، المغرب، ص 649.

² - ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية، الجملة البسيطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1986م، ص 19

تشير هذه القولة إلى مجموعة من الأمور تلخص الكلام الذي سبق ذكره، فالمؤلفات اللغوية القديمة ومنذ عصر التدوين ما بين القرن الثاني للهجرة حيث انتشر التدوين وعم مجالات عديدة وما بين القرن الرابع حيث ازدهرت الحياة الفكرية والثقافية عند العرب تجد الفكر اللغوي واللساني حاضرا في معظم مصنفات اللغويين العرب، وهي نظريات ومواقف وصل إليها العلماء العرب بفضل سعة اطلاعهم وبفعل انكبابهم على دراسة النص القرآني المعجز الذي شغلهم آنذاك ومنه وصلوا إلى ما وصلوا إليه حتى إنه مع ابن جني بلغ الدرس اللغوي تمامه واكتماله ومن جاء بعدهم استفاد كثيرا وواصل البحث وبين يديه تراث لغوي لسانی مهم ساعد كثيرا على ظهور نظريات لغوية وأساليب في تحليل الخطاب وتعد نظرية النظم الجرجانية من بين أهمها، كما استفاد من النظريات الغربية في هذا المجال، فاستفاد أكثر وأفاد، ولعل ابن عاشور قد شرب من هذه العلوم كلها مما سيمكنه من بناء طريقة في التحليل تستفيد من مختلف العلوم اللسانية وغير اللسانية القادرة على تبیین الدلالة وإخراجها.

المطلب الثالث: أساسيات ومرتكزات في علم التفسير:

3-1- استيعاب نظم القرآن الكريم واللسان العربي والقدرة على التأويل:

إن البيان في القرآن الكريم يعتمد على خرقه للعادة في الأسلوب والبلاغة، والخروج عن المؤلف من القول بجمعه بين البلاغة المبينة والإعجاز، وهذا الخروج أو الإعجاز البياني اللغوي هو الذي يطرح إشكالات لغوية متنوعة ومتشعبة قد تجعل المرء يزول - أثناء قراءته وفهمه للنص القرآني - عن قصديته ومقصده الأسمى، ومن أجل إزالة هذا لا بد من مراعاة الأمور الآتية أثناء التفسير:

فهم نظمه وتناسبه:

إن ما يطرح إشكالات لغوية في هذا البيان القرآني هو سوء فهم نظم القرآن وعدم إدراك التناسب بين أجزائه من حيث تكوينه الخاص ومن حيث مواده الخاصة، فوقع الخلل في فهم وجه هذا النظم والتناسب يفسد النظام ويشكل الفهم، فالقرآن الكريم

ترابطت أجزاءه وتماسكت كلماته، وترتبت صورته وأحكمت آياته والتحمت جملته وعبارته وفق نظم بديع وصل مبلغا لا يدانيه فيه كلام، لذلك ينبغي فهمه وفق هذا التركيب المتفرد لنظامه و تأليفه اللغوي، والذي إنما وجد للإفادة والإفهام، أي أنه يُبلِّغ أغراض المتكلم للمستمع، ذلك أنه آلة للتبليغ وهذه غايته القصوى، وللخروج مما يمكن أن يظنُّه البعض إشكالا لغويا لا بد من إدراك خصوصية النص القرآني وميزته في النظم والتركيب، لذلك يتعين التركيز في فهم نظم القرآن إدراك تميز جملة التي تحتوي على ألفاظ متناسقة على ترتيب خاص، ومعانٍ مقابلة لها ودالة عليها، وكذلك الإدراك بأن المعنى لا يتحقق إلا من خلال معرفة العلاقة بين اللفظ والمعنى حيث إنه يوجد تناسق دلالي وتلاقٍ معنوي على الوجه الذي يقتضيه العقل، وإن أي تفسير خارج عن استيعاب النظم القرآني يطرح الإشكال اللغوي.

الاستيعاب الجيد للسان العربي ومعهوده في القول:

إن ما يميز لسان العرب هو تميزه واتساعه وكثرة ألفاظه، حيث إنه يصعب استيعابه كليا والإحاطة به، لذلك إن إدراك معهود العرب في القول وسنتهم في التخاطب كفيل بجل ما قد يجده المرء من إشكال لغوي، يقول الإمام الشافعي في الرسالة: "لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرهم ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي"¹.

لذلك فإن تفسير الخطاب القرآني يكون باستثمار منطوقه لأجل استدرار معانيه من نظمه ومفهومه ومعقوله وذلك له طريق مخصوص، وهو كونه جاء موصولا في ألفاظه ومعانيه بما تعرفه العرب من طرق بيان درجت عليها وملابسات خطاب، وتفسيره قاصر إذا لم يفهم المفسر طرائق العرب في الخطاب ومقاصدها في كلامها وأساليبها في معانيها.

¹ - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، منشورات مكتبة الحلبي مصر، ط1، 1940م،

لذا فإن مقارنة النص القرآني وتفسيره ينبغي أن توافق معهود التخاطب بين المتكلمين وأعرافهم وعاداتهم المطردة، فالمفسر ينبغي أن يكون أعرف بالمتكلم وقصده وبيانه، وعاداته أما إن كان جاهلاً بتنوع واتساع لسان العرب في التخاطب وتداخل معانيه خلط وأشكل في فهم خطاب الله تعالى.

من هنا أقول إنه يجب مراعاة العناصر الآتية أثناء تفسير القرآن الكريم:

- تفسير حقيقة الألفاظ المفردة التي نزل بها القرآن الكريم حسب مفهومها وتداولها عصر النزول، لأن اللفظ المنزل قد يعتريه إسقاط دلالي في الحاضر لا يدل على معناه في الماضي.

- تفسير الأساليب التي عهدتها العرب وقت النزول بما في ذلك المعرفة بالصحراء والقيعان والسحاب والغمام والنجوم وغيرها مما كان يحيط بالعربي من محيط وبيئة.

- العلم بأحوال البشر وقت النزول.

التوفيق بين العقل والنقل في الفهم:

إن علم تفسير القرآن الكريم يأتي من تنوع التأويلات للمضمون اللغوي للقرآن، والتفسير إنما يتطلب إخضاع التأويلات لمجموعة من المتغيرات أهمها:

- المجال المعرفي الخاص الذي يحدد أهداف التأويل وطرقه، إذ أن تعدد الأهداف وتباين الطرق في التأويل قد يخلق إشكالا في تفهم النصوص.

- طبيعة وماهية العلم الذي يؤول النص الشرعي، لأنه نص يتميز بخصوصية في عملية تأويله وتفسيره إذ لا بد من استحضار مجموعة من العلوم الشرعية في عملية التأويل لاستنباط مقاصده.

إن التأويل في فهم القرآن الكريم مرتبط بقيود خاصة توافقت بين العقل والنقل بحيث لا تناقض ولا تعارض في الفهم ووفق أصول ثابتة متفقة مع العقيدة.

إنني أقول إن تفسير القرآن الكريم ينبغي أن يقوم على حركة ذهنية أو عقلية وفق أبعاد دلالية أعمق للنص القرآني وباستعمال الأدوات العلمية (اللغة وعلوم القرآن) لاستنطاقه وإزالة إشكاله بحيث لا يظهر تعارض في الفهم بالدليل العقلي والنقلي إذ أن صحة الأدلة النقلية موقوفة على صحة البرهان العقلي.

3-2- معرفة الإعجاز والمجاز والعلم بالدلالة والقصدية:

الخطاب الرباني خطاب معجز فمنذ نزول القرآن الكريم انكب العلماء على تحديد وجوه الإعجاز فيه بين ما هو لغوي وبين ما يحمله من غيبيات وأخبار الأولين وما يشير إليه من حقائق علمية وبين الطريقة الفريدة التي انتظم بها هذا الخطاب، ولذلك فإن الباحث في تفسير القرآن الكريم لابد أن يضع هذا المعطى أثناء التحليل كما يجب عليه أن يحيط بالمقاصد الربانية التي جاء من أجلها هذا الدين الإسلامي الحنيف إلى جانب المعرفة الجيدة بعلم الدلالة والمجاز القرآني والاعتراف بوجوده في الخطاب الرباني، ومنه فإن المفسر لابد كذلك من أن يكون ممتلكاً للأمر الآتية:

الإقرار بوجود المجاز:

إن الجهل بوجود المجاز أو إنكاره هو إنكار وجهل بشطر الحسن في القرآن الكريم، فالعلم بالمجاز هو علم بالجمال البياني اللغوي في كتاب الله، والانزلاقات التي تحدث في تفسير النص القرآني ناتجة عن غياب الإحساس بهذا الجمال اللغوي في البيان وجمال العبارة وطراوتها، فالمجاز هو مدار الاستقامة البيانية وقطب رحاها، بل إنه يعد حاجة ملحة للمفسر في تفسيره وأداة لحفظ الدين، ذلك أن التوجس من المجاز في التأويل قد يوقع في الإشكال ويبتعد عن كشف الحقيقة العقدية والبيانية لهذا الدين القائم شريعته على الفهم والإفهام.

إنني أؤكد على أن أي تفسير للقرآن الكريم يحتاج إلى ضبط معالم المجاز وضروبه ورسومه من أجل بلوغ أسرار العبارة وإزالة إشكالاتها وتخليصها من لبس الخرافة

والتلبيس، فإنكار المجاز يزور حقائق النص القرآني ويعتدي على نسيجه ويطمس جماليته وبيانه.

فإذا كان للمنكرين حججهم وأدلتهم التي يدعون بها صدق موقفهم ومنها عدم إدراك المتلقين كلهم للمجاز وكيفية استخلاصه، فإنني أقول بأن الخطاب القرآني راعي مستويات المتلقين وأفهامهم الحسية في مجازه، فالكل يفهمه حسب مقدرته على الفهم والتأويل، ثم إنه وافق بلاغتهم في التخاطب والتواصل، لذلك تعد البلاغة وسيلة للكشف الأسلوبي وأداة وظيفية لإدراك خفايا النص وكنهه، وإن تجاوز البلاغة في فهم النص منبع الإشكال لأن ذلك اعتداء على حرمة النص الشرعي وشرفه¹.

وإذا كنت قد قلت بضرورة إقرار المجاز فإنني أؤكد أن منكريه كان لهم جانب من الخوف على تشويه معاني النص الشرعي حال المبالغة في المجاز لأن ذلك يبعده عن المقاصد، فإذا ربطت الحقيقة بالخيال قُلبت الموازين واعوجَّ الفهمُ وحيداً عن الطريق المستقيم فللمجاز شروطٌ ومواضعٌ لا يكون إلا فيها، ثم إن التعبير بالحقيقة أولى، فأما المجاز فلا يحضر إلا إذا كان التعبير به أبلغ من الحقيقة.

قصديّة الدلالة في النص القرآني:

إن النص القرآني نص قصدي، ولإدراك قصديته لا بد من الاستعانة بالنظم اللغوي الفريد الذي يحمل بين ثناياه خطاباً واضحاً لا إشكال فيه يحول دون وصول القصد، وهذا الخلل الذي قد يحدث فإنما ينتج عن أزمة لدى المتلقي في فهم النظام اللغوي، فالمخاطب في القرآن الكريم يعي جيداً تكوين النظام اللغوي للغة ويمتلك خاصية الخطاب المتجسدة في اللغة وآلياتها، وعالم بطرق التعبير والتأويل حسب مقتضيات البلاغة والبناء الناظم للغة ومدرك لمقصد محاوره ومتفهم لروح الفكرة المتضمنة.

¹ - عزيز محمد عدمان: مقال البناء النصي للقرآن الكريم بين الوفاء للحقيقة واتساع المعنى، دراسة في إشكالية المجاز عند بديع الزمان النورسي، ورد ضمن مقالات مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، مؤسسة اسطنبول للثقافة والعلوم، يوليو 2014، العدد 10، ص13

إنني أؤكد على أن تفسير الخطاب القرآني دونما إدراك لقصدية ناقص، ولتجاوز هذا العائق أدعو للالتفات إلى المفردات والألفاظ والمصطلحات باعتبارها مدخلا لفهم المقاصد، لأنها مهمة في تحقيق فهم معاني القرآن فهي زبدة كلام العرب ولبه، عليها اعتمد الحكماء والفقهاء في استنباط الحكم والأحكام.

إن قصدية لغة القرآن الكريم تعني أن الألفاظ وضعت قاصدة ومقصودة في ذاتها وفي موقعها وفي تركيبها وفي ترتيبها، ذلك أن اللفظ في موقع وتركيب معين يعطي معنى وفي ترتيب آخر يكون له معنى مخالف ومغاير، وتفهمه بالمعنى الذي قصد في التركيب الأول للمعنى الثاني هو ما يشكله، فالكلام إنما سره وروحه في إفادته للمعنى، لذلك يجب التزام المتلقي مقاصد النص وطرق بيانه لإبراز المعنى والكشف عنه لأن دلالة الخطاب تابعة لمراد المتكلم وغايته بلفظه، أي أن إدراك الخطاب القرآني الكريم إنما مناطه مرتبط بفهم المدلولات المقصودة وليس بالصور اللفظية المنطوقة.

يجب أن أشير هنا إلى أن إدراك المقاصد والمراد ليس أمرا هينا لأنه مرتبط بجوهر المعنى وسياقات الكلام.

إدراك واستيعاب القرائن ومقتضيات الأحوال:

إن إدراك الخطاب القرآني في كليته يتطلب تملك أساليب ووسائل تساعد على تغليب معنى دون غيره، وترجيح دلالة على حساب أخرى من الدلالات المحتملة، وهذا ما عمل به الفقهاء والمفسرون والأصوليون حيث إنهم لم يكتفوا بمجرد التعرف على الدلالات اللغوية وحدها، وإنما راعوا مجموعة من القرائن ومقتضيات الأحوال التابعة لقصد المتكلم وإرادته، لذلك فإنهم في تحليلهم للخطاب القرآني نظروا إلى مساقات الكلام اللغوية والمقامية، وكذلك العامة والخاصة والقريبة والبعيدة، ومن هنا فإنني أقول بأن أي محاولة لتفسير الخطاب القرآني يجب أن تراعي هذا الباب في فهم بنائه وإزالة التباساته اللغوية المطروحة، فالسياق مُبينٌ ومُعِينٌ على الفهم وقاطع مع الدلالات المحتملة للألفاظ، إذ أن المعنى جزء منعدم في حال تم تغييب المعنى

الكلي، وإن لمراعاة القرائن ومقتضى الأحوال في فهم القرآن دورا يتعدى الدور التفسيري إلى الترجيح وإزالة الإشكال وتأكيد الاحتمال أو إبطاله.

يعد السياق إذن قرينة مؤثرة في الخطاب، وهو يكون مقاليا لفظيا أو مقاميا حاليا، فالمقالى أو اللغوي هو المرتبط أشد الارتباط بالقرينة اللغوية.

وهو مزيل ورافع للغلط لذلك أكد الفقهاء والأصوليون على أن علم المعاني والبيان الذي يُعرف به الإعجاز القرآني وكلام العرب إنما يدور كله على معرفة وفهم مقتضيات الأحوال، فإدراك هذا المقتضى رافع لكل مشكل في فهم الكتاب، أما السياق المقامي فهو المرتبط بالمعنى المراد من الخطاب وهو يشمل كل ما يحيط بالخطاب لإدراك دلالات النص الشرعي والكشف عن معانيه بدقه ووضعها في الإطار الذي جاءت فيه.

إنني أقول بأن تفسير القرآن الكريم إنما مرده إلى تحكيم قواعد اللغة ومراعاة الظروف المحيطة بالنص الشرعي تجنباً للوقوع في الغلط والمغالطة، وقد كان لعلمائنا الأوائل فضل كبير في الكشف عن دور السياق في فهم الخطاب وما يؤكد كلامي هو أنهم انبهروا وسحروا بجمال أسلوب القرآن وروعة كلماته وإعجاز تعابيره ثم إنهم فهموا مقاصده وغاياته بل حتى من عارضه لم ينعته بالمشكل في الفهم لأنه كان على علم بمسألة القرائن ومقتضى الأحوال، بل وصفه بالحلاوة والطلاوة والسمو والعلو.

استحضار الإعجاز القرآني:

إن المتأمل في آيات القرآن الكريم يجده في حروفه وكلماته منظوما على مألوف العرب ومعهودهم في القول والبيان، ولكنه يتميز بتفرد وتميز خاص ونظم معجز بنيت عليه هذه التراكيب إلى درجة بهر بها فصحاء العرب وبلغاءهم لحسن مبادئ آياته ومقاطعته وتماسك كلماته واتساق تراكيبه حتى أعجز أهل الحكم والبلاغات وأخرس الألسن التي تدعي غير ذلك، لذلك فإن تفسير كتاب الله ينبغي أن يُردَّ إلى الإعجاز اللغوي البياني الفريد الذي يقوم على اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن

المعاني قصد الإيضاح والتأثير وفق طريقة وأسلوب انفرد به تأليف كلام القرآن جعل العلماء قديما وحديثا يقرون بأن له أسلوبا خاصا مغايرا لأساليب العرب في الكتابة والخطابة والتأليف جعله رائع الأثر خالدا ومتميزا ومتجددا مع العصور .

هذه أهم الأساسيات التي ينبغي الاستعانة بها في تفسير القرآن الكريم لما يمتاز به نظمه الفريد وأسلوبه الجميل وال جذاب في التعبير، والباحث في مستويات الدرس اللغوي يجب أن يراعي هذه الخصوصية وهذه اللطائف البلاغية واللغوية والدلالية التي تعتبر من مبتكرات القرآن الكريم وتدخل في باب إعجازه.

المبحث الثاني: مداخل مستويات الدرس اللغوي في كتب التفسير

المطلب الأول: المدخل الصوتي والصرفي والمعجمي

1-1- المدخل الصوتي والصرفي:

لقد اهتم العرب منذ القديم بالمدخل الصوتي والصرفي في فهم النصوص والخطابات على اختلافها، فقد كانوا على وعي تام بما تحققه الدراسة الصوتية والدراسة الصرفية من دلالة ومعان، ولعل الاهتمام بالجانب الصوتي والصرفي لم يكن غريبا عن علماء اللغة العربية حيث أولوه عناية خاصة وعدوه مجالا خصبا في تحقق الفهم، لذلك فقد حرصوا على البحث فيه إذ نجد أن الاعتقاد بالأهمية اللغوية لهذين العلمين كانت حاضرة عند اللغويين العرب منذ القديم، فقد تحدثوا عن بعض الظواهر اللغوية الصوتية والصرفية من قبيل التنعيم الذي يكشف عن وظيفة دلالية ونحوية مهمة تقوم مقام الإشارة وتكشف عن المواقف التي يعبر عنها المتكلم فقط من نغمة صوته، وهذه الظواهر اهتمت بها الدراسات اللغوية العربية القديمة وغيرها من الظواهر كثير، وهو ما نجد اللسانيات الحديثة تتحدث عنه وتبحث فيه وتكشف عن دلالاته في إطار ما يسمى بالفونولوجيا التطريزية (فوق القطعية)، وقد يلاحظ أن العرب المتقدمين اهتموا بما لهذه الظاهر اللغوية من أدوار دلالية في مستويات اللغة وإن لم يكونوا قد وظفوها بتلك الطرق العلمية التي تتحدث عنها اللسانيات اليوم، وقد ألفوا في ذلك مصنفات كثيرة، فمنهم صاحب كتاب فقه اللغة وسر العربية الذي خصص أبوابا من كتابه للحديث عن الأصوات وحكاياتها، ومنهم من بحث في دلالاتها وبعضهم بحث في مخرجها وخصائصها النطقية إلى غير ذلك فيما يرتبط بالصوت أشد ارتباطا، فهم كانوا على دراية كاملة بكون علم الصوت وإن كان متعلقا بالفيزياء فإنه يرتبط بعلم اللغة أشد ارتباطا ومن ثمة له ارتباط آخر بالعلوم الإنسانية الأخرى وخاصة الدقيقة منها، فهي هو صاحب معجم العين تجده قد رتب أبواب معجمه باعتبار الصوت، وقد استهله بحرف حلقي لا يتغير في البنية الصرفية وهو حرف العين، ولعل ذلك ما كان سببا في تسمية معجمه بكتاب العين، كما نجد أن بعضهم

جعل علم الأصوات من العلوم التي لا غنى عنها في دراسة اللغة، ونفس الشأن نجده في اهتمامهم بعلم التصريف وأهميته وأدواره الدلالية ونظرا لما هذين العلمين من أهمية في تحليل الخطاب والخطاب القرآني بشكل خاص فإن علماء التفسير قد عدوا هذين العلمين من المداخل الأساسية في تفهم النص القرآني وتفسير الخطاب الإلهي وفهمه وتأويله، بل إنهم وصلوا إلى فهم كثير وأبعاد دلالية عجيبة وشرح عميق للخطاب الرباني، لذلك فإنني أعتبرهما من المستويات اللغوية التي لا غنى عنها في تحليل الخطاب والتي لم يهملها علماء التفسير في كتبهم، بل كانوا من الأوائل الذين تنبهوا إلى أهمية هذين العلمين في مستويات التحليل والتفسير اللغوي للقرآن الكريم، وبما أن الأمر كذلك فإنني ارتأيت أن أقدم لهذين المستويين كما سأقدم لباقي المستويات الأخرى بتعريفات تقرب منها وتعطي نظرة عنها

1-1-1- في معنى المستوى الصوتي:

قدمت الدراسات العربية السابقة مجموعة من التعريفات الدقيقة للصوت اللغوي باعتباره أصغر وحدة صوتية توظف في تشكيل الكلام ويكون لها تأثير واضح وكبير في تحقق المعنى، فقد جاء في لسان العرب لابن منظور أن: " الصوت إطلاقا هو الجرس"¹.

وهذا الكلام عند ابن منظور معناه أن الصوت هو ذلك الجرس الذي يحدثه، أي أن في التعريف تركيزا على الأثر الذي ينتج عن الصوت عند المتلقي عن طريق السماع، ويكون مصدره الإنسان، ويرتبط بجهاز النطق والسماع، وكأن ابن منظور قد ركز في هذا التعريف على صفته وأثره، وهو ما يؤكد أبو الفتح بن جني في كتابه سر صناعة الإعراب بقوله: " الصوت عرض يخرج من النفس مستطيلا

¹ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الصاد المهملة (ص.و.ت)، ج6، ص35 (سبق ذكره)

متصلاً، حتى يعرض له الحلق والنفم والشفنتين، مقاطع تشنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً¹.

إن تعريف ابن جني مرتبط بخصائص الصوت اللغوي النطقية ومرتبب بما له علاقة بمخارجه، وقد اعتبره يخرج من النفس متصلاً لا منفصلاً والمقطع منه هو الذي يسمى الحرف، فابن جني يعتبر الصوت اللغوي حينما يخرج فإنه يعد حرفاً.

ويعد ابن جني من العلماء الرواد في هذا المجال لأنه أسس لهذا العلم وقعد له بنظرية صوتية في كتابه "سر صناعة الإعراب" حتى إنه أول من وظف مصطلح علم الأصوات، يقول: "وما علمت أن أحداً من أصحابنا خاض في هذا الفن هذا الخوض، ولا أشبعه هذا الإشباع"².

وكذلك أجد بعد ابن جني ممن عالجوا وتطرقوا إلى الصوت اللغوي ابن سينا خاصة في مؤلفه المعنون بـ "رسالة في أسباب حدوث الحروف"، حيث ذكر الصوت في مؤلفه هذا وأشار إلى عملية حدوثه، وقد جاء في التعريفات بأن "الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها إلى الصماخ"³

فلقد اهتم العرب إذن قديماً وحديثاً بالصوت اللغوي وحاولوا مقارنته وتعريفه ووضع أسس لهذا العلم، وقد كان من معهود العرب وعاداتهم في القول والبيان أنهم يسمون القبائل انطلاقاً من دلالات الألفاظ العامة والأصوات بشكل خاص، وقد حاول ابن دريد أن يربط بين دلالات الصوت ومعانيه في بعض الأسماء العربية، وذلك لما للصوت من وقع في إحداث المعنى، بحيث نجده يقول: "هذيل من الهذل، وهو

¹ - عثمان أبو الفتح بن جني (ت392هـ)، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1985، ص6

² - أبو الفتح بن جني، سر صناعة الإعراب، ص63.

³ - علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت816هـ)، التعريفات، لبنان، ط1، 1996، ص177

الاضطراب وقضاة من انفضع الرجل عن أهله إذا بَعَدَ عنهم، ومنه قولهم: تقضع بطنه إذا أوجعه"¹.

فعلماء اللغة العرب قديما اهتموا بالصوت وأدركوا حقيقته وأسسوا لهذا العلم، وقد حدا حدوهم العلماء المعاصرون وبشكل أكثر تخصصا علماء اللسانيات العرب الذين وعوا وعيا تاما بأهمية الصوت اللغوي باعتباره أصغر وحدة في اللسانيات النقطية، فإذا كان مارتينه يرى أن الصوت اللغوي "تخلو عناصره من المعنى"²، وإذا كان بلومفيلد "يعده أصغر وحدة من وحدات السمات الصوتية المتميزة"³، فإن علماء اللسانيات العرب وخاصة في دراستهم للصوت العربي يرون أن اللغة العربية يتميز صوتها بكونه حمّالا للمعنى وللدلالة وإن كان وحدة صغرى من وحدات الكلام، والبحث في هذا العلم الذي اختلفت المدارس اللسانية حول تحديده بدقة وحول تسمياته إنما هو بحث في وظائفه كما نجده عند لسانيي مدرسة براغ اللغوية حيث ذكرت أن الغاية من هذا العلم هو "ذلك الفرع من علم اللغة الذي يعالج الظواهر الصوتية من ناحية وظيفتها اللغوية"⁴.

إن علماء اللسانيات العرب اعتبروا علم الأصوات هو ذلك "العلم الذي يهتم بدراسة الأصوات المنطوقة في لغة ما وتحليلها وتصنيفها بما في ذلك طريقة نطقها وانتقالها وإدراكها"⁵.

¹ - محمد أبو بكر بن دريد (ت321هـ)، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص176.

² - مصطفى حركات، الصوتيات وال fonولوجيا، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 1986، ص8

³ - محمد محمود غالي، أئمة النحاة في التاريخ، ص19.

⁴ - أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، 1977، ص66.

⁵ - سامي عياد حنا وكريم زكي حسام الدين، معجم اللسانيات الحديثة، ناشرون، مكتبة لبنان، لبنان، ب.ط، ص103.

وهذا التحديد المعجمي اللساني الدقيق يؤكد أن للصوت اللغوي علما يهتم بدراسته في لغة معينة حينما يُنطق فيتم تحليله وتصنيفه وتحديد وظائفه وطرق إدراكه، وهو الكلام الذي يجعل الصوت اللغوي وإن كان أصغر وحدة لسانية في الكلام حمّالا للمعنى والدلالة، وبهذا يكون البحث في الصوت اللغوي هدفه هو الوصف والتصنيف وتحديد دلالاته ومعانيه" فمعظم اللغويين يخصصون المصطلح Phonology للدراسة التي تصف وتصنف النظام الصوتي للغة معينة"¹

فالبحت في الصوت توسع كثيرا في اللسانيات الحديثة، خاصة بعد تقدم البحث فيها، وهو ما جعل علم الأصوات بدوره يتوسع ويتفرع إلى أقسام عدة أكثر دقة، حيث صار الحديث عن علم الأصوات النطقية والفيزيائية والسمعية والتجريبية العملية، وغير ذلك من التخصصات كثير، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الإمكانيات الهائلة والمتعددة التي يمكن أن تمنحها الدراسة الصوتية لعلم اللغة والبحث اللغوي، لأن: "دراسة الأصوات لذاتها تعد عوناً لنا على ما نريد، ولقد فطن علماء اللسان في عصرنا إلى هذا الأمر بعد تردد، ثم إنهم استغلوا أبحاثاً أسسها غيرهم.... كانوا قد جهزوا علم اللسانيات بعلوم مساعدة حررت اللسان وعلمه من بطش الكلمة المرسومة"².

لذلك صارت تعد مستوى مهما من مستويات التحليل اللغوي للنصوص، ولا يمكن الاستغناء عنها في الكشف عن الإمكانيات التأويلية والدلالية المهمة التي يمكن أن تمنحها للنصوص، فهذه الظاهرة الطبيعية تحدث أثراً مهما في اللغة، يقول إبراهيم أنيس: "الصوت ظاهرة طبيعية ندرك أثرها قبل أن ندرك كنهها، فكل صوت مسموع

¹– Lyons john. Linguistics. Penguin books. 1972. P21.

²– فردينان دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الرباط، 2008، ص52.

يستلزم وجود جسم يهتز على أن تلك الهزات قد لا تُدرَكُ بالعين في بعض الحالات¹.

فهذا القول يؤكد ما للصوت اللغوي من أثر قوي يحدثه عند مَنْ يتلقاه ويسمعه فهو يهتز باهتزازاته وأثره أبعد من أن يرى بالعين لأنه يصل إلى الأعماق.

انطلاقاً من هذه الأهمية التي يمتاز بها الصوت اللغوي فإن علماء اللغة العرب الذين بحثوا في القرآن الكريم وعلومه المختلفة ومن بينهم أهل التفسير لم يكونوا في منأى عن الوعي بالأهمية التي يحققها الصوت في القرآن الكريم، ولا ترتبط فقط بالجمال والإيقاع، وإنما له ارتباط وثيق شديد بالدلالة والقصد الرباني خاصة أن القرآن الكريم يمتاز بخصوصيته الصوتية دون سائر النصوص الأخرى تتجلى في الترتيل مما يجعله "متلوا لا يُملُّ على طول التلاوة ومسموعاً لا تَمُجُّ الأذان، وغضاً لا يخلق من كثرة الترداد"².

وذاك يعود إلى إعجازه الذي شغل الناس قديماً ولا يزال يشغلهم، وسيظل كذلك خاصة أنه جاء بمعهودهم في القول والبيان وعلى ما ألفوه من أسلوب وطرق خطاب ومنطق، غير أنه أعجزهم فيما عهدوه في لغتهم من القول، يقول الرافعي في هذا الصدد: " رأى بلغاؤهم أنه جنس من الكلام غير ما هم فيه، وأن هذا التركيب هو روح الفطرة اللغوية فيهم، وألا سبيل إلى صرفه عن نفس أحد العرب، أو اعتراض مساعيه إلى هذه النفس، إذ هو وجه الكمال اللغوي الذي عرف أرواحهم، واطلع على قلوبهم بلهو السر الذي يفشي نفسه وإن كتموه"³.

¹ - إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ط، ص5

² - علي بن عيسى أبو الحسن الرماني، النكت في إعجاز القرآن، دار المعارف، مصر، ط3، 1986، ص89.

³ - مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ص134.

فلم لا تكون هذه المكانة وهذه الأهمية للقرآن الكريم خاصة وأن متته هو أرقى متن على الإطلاق، امتاز بقوة صوته وجرسه ووقعه على الآذان وتأثيره العميق على نفس متلقيه حتى إنه عُدَّ من آيات إعجازه لما يمتاز به من قدرة وتغنٍّ خارقة، وقد ذكر البخاري في الصحيح الحديث الشريف: " ليس منا من لم يتغن بالقرآن"¹.

فمن هذا المنطلق وهذه الخصيصة الصوتية التي ينماز بها القرآن الكريم عن غيره من الخطابات الأخرى فإن "علماء التجويد انطلقوا من الدرس الصوتي لتأصيل علم التجويد، فوضعوا عشرات المصطلحات الخاصة بالأداء الصوتي الدقيق للقرآن الكريم فيما يسميه علماء الأصوات اليوم ب(علم وظائف الأصوات) phonology"²، وذلك لأن الصوت اللغوي يعد من بين العناصر التي تشكل أي لغة من لغات المجتمعات كيفما كانت وبهذا العنصر يعبرون عن أغراضهم، وهو ما أكده ابن جني بقوله في تعريف اللغة "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"³.

ولعل هذا الحد الذي قدمه صاحب الخصائص للغة في جعلها أصواتا تعبر عن الأغراض إنما ينم على معرفة كبيرة بأهمية الصوت اللغوي، وهو ما أفاد به علماء القرآن الكريم عامة وأهل التفسير بشكل خاص، لأنهم أدركوا ما للصوت من أهمية في تحقيق الدلالة وكشف المعنى، وهم بذلك يشتركون مع علماء التجويد في مجموعة من الأمور الصوتية الواردة في القرآن الكريم، ومن هذا المنطلق يكون المدخل الصوتي من أهم المداخل اللغوية في كشف المعنى وفهم الخطاب الرباني، لذلك ساعتمد هذا المستوى في التفسير القرآني بالبحث في القضايا الصوتية كقضية

¹ - محمد أبو عبد الله بن اسماعيل البخاري(ت256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب، دار ابن كثير دار اليمامة، بيروت، ط3، 1987، ج6، ص2738.

² - ماجد النجار، مقال بعنوان: من ملامح الدلالة الصوتية في القرآن الكريم، مجلة أهل البيت، العدد4، 2006، ص244.

³ - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، ص33. (سبق ذكره)

الإدغام والنبر والتتغيم والإبدال وغيرها من الظواهر الصوتية الواردة في تفسير ابن عاشور.

1-1-2- في معنى الصرف:

يعد الصرف من الأركان الأساس لمكونات التحليل اللغوي ذلك أنه يتداخل مع علم الأصوات اللغوية في تحقيق الدلالة، حتى إنك لا تكاد تجزم بين العلمين، فهما بمثابة وجهين لنفس العملة، لأن كل واحد منهما يرتبط بالآخر، ذلك أن بعض الظواهر الصوتية تجد لها تعليلاً في علم الصرف وبعض الظواهر الصرفية تجدها تبدأ في علم الصوت، فهما من المستويات التي لا يمكن تغافلها في التحليل اللغوي لأي خطاب، وهما يتداخلان مع كثير من الظواهر المعجمية، وهو ما سأحدث عنه لاحقاً في دراستي هاته، وقد عزف الكثير من اللغويين عن الدرس الصرفي لكونه علماً صعباً المأخذ وذلك يعود إلى دقته، وإنه علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلمة والتي ليست إعراباً أو بناءً، ويعرف هذا العلم باسم الصرافة في اللسانيات الحديثة morphology، ويعد من العلوم اللغوية العربية التي نشأت قديماً، وقد استمد العلماء قواعده من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام العرب الفصحاء، واعتبروه من العلوم الشريفة من حيث القدر لأنه يسعى إلى فهم كتاب الله تعالى وخطاب نبيه الكريم سيدنا محمد عليه أفضل الصلوات والسلام.

والصرف في اللغة يعني "التحويل والتغيير"¹، ومنه قوله تعالى: "إِنَّ فِي خَلْقِ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْقُلُوبِ لَآيَاتٍ لِّعِبَادٍ يَعْرِفُونَ

¹ - معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، تحقيق المهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1408هـ، باب الصاد والراء والفاء مستعملات، ج7، ص109/ معجم تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد الأزهرى (ت370هـ)، تحقيق مجموعة من الأساتذة، القاهرة، 1974، أبواب الصاد والراء، ج12، ص162/ لسان العرب لابن منظور، فصل الصاد المهملة، ج9، ص189/ معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس، باب الصاد والراء وما يثلثهما، ج3، ص343.

الْبَحْرِ بِمَا يَنْبَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا
بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ
وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ¹،
ومنه أيضا الانتقال.

أما في الاصطلاح: " فهو علم بأصول تعرف بها أحوال صياغة أبنية الكلم وما
يعرض لآخرها مما ليس بإعراب ولا بناء"².

ولهذا العلم من المزايا الشيء الكثير في فهم اللغة العربية لما لها من مزية اتساع
أبنيتها وتعدد صيغها، لذلك فعلم الصرف له أثر عظيم في تحديد المعاني والدلالة،
حتى إن علماء اللغة ومفسري القرآن الكريم اعتبروا أن من فاته علم هذا التصريف
فقد فاته المعظم، يقول هنداوي أحمد يوسف حاثا على تعلمه: " التصريف فإن من
فاته علمه فاته المعظم"³.

وهذا يؤكد ما لهذا العلم من فائدة عظيمة في تعرف الخطابات عامة والخطاب
القرآني بشكل خاص لأن هذا العلم هو " ميزان العربية لأن جزءا منها يؤخذ بالقياس،
وبه نتوصل إلى معرفة الاشتقاق، فهو معرفة نوات الكلم في أنفسها من غير
تركيب"⁴.

¹ - سورة البقرة، الآية 163.

² - حسن بن محمد ركن الدين الاستريادي (ت715هـ)، شرح شافية ابن الحاجب في علم التصريف، تحقيق عبد
المقصود محمد عبد المقصود، نشر مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط1، 1452هـ، ج1، ص166-171.

³ - هنداوي أحمد يوسف، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، مكتبة بيروت العصرية، ط1، 2008، ص7.

⁴ - سقال ديزيره، الصرف وعلم الأصوات، دار الصداقة العربية، بيروت، ط1، 1992، ص10.

لذلك يُعدُّ علم الصرف أو ما يسميه البعض الآخر علم التصريف من العلوم المهمة لمن أراد التبحر في فهم القرآن الكريم وتفسيره، وذلك لأن هذا العلم كباقي العلوم اللغوية الأخرى يكشف الكثير من المعاني ويرجح مابين المعاني ونجد أن الكثير من المفسرين قد عنوا بهذا العلم في مصنفاتهم التي أنتجوها في تفسير كتاب الله تعالى، ومن بينهم نذكر ابن عطية الأندلسي في المحرر الوجيز وأبا حيان التوحيدي في البحر المحيط والطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير.

هذا المستوى الصرفي يتكامل مع المستوى الصوتي وكذلك مع مستويات اللغة الأخرى في تحقق الفهم وتبيين المعنى بجلاء ووضوح ف " الألفاظ تعقد فيما بينها حسب ترتيبها في سلسلة ضروبا من العلاقات المبنية على الخاصية الخطية الطولية للسان"¹، لأنها تشكل بهذه العلاقة فيما بينها مستويات اللغة، فهذه المستويات تتفاعل فيما بينها وعلى هذا الأساس يقوم الفكر اللساني الحديث وبخاصة تفاعل المستوى الصرفي مع المستوى الصوتي "حيث ربط تشومسكي بينهما، وأكد أن النظام الصوتي الصرفي مستويان متميزان، ولكنهما يعتمد الواحد منهما على الآخر، ويرتبطان بنظام القواعد عن طريق القواعد المورفونيمية"².

وقد دعا كثير من اللغويين والباحثين العرب إلى ضرورة الربط بين الدرسين الصوتي والصرفي لأنهما درسان يكملان بعضهما البعض الآخر، ومن أمثال الباحثين الذين دعوا إلى ذلك نذكر: كمال بشر، وعبد الصبور شاهين، وإبراهيم أنيس، وذلك لوجود تبعية للدرسین معا ولا يمكن وصف اللغة بدقة وتعرف أبنيتها إلا بالاهتمام بالمجالين معا دون ترسيم نوع من الحدود بين المستويين نظرا لما يقدمه مستوى لمستوى آخر، فالمستوى الصوتي مثلا يعد مفجرا لما بعده من مستويات وبخاصة المستوى الصرفي

¹ - دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، ص181. (سبق ذكره)

² - خالد حسين أبو عمشة، مقال بعنوان: " تعالق المستوى الصرفي بمستويات اللغة الأخرى ودوره في تبيان الدلالة في تعليم العربية للناطقين بغيرها"، المؤتمر الدولي للغة العربية الثالث، 7-8-9-10 ماي 2014، دبي، الإمارات، ص3.

فمثلا "اكتشاف الفونيم يعد واحدا من أهم الإنجازات التي حققها علم اللغة... إن ذلك يعادل اكتشاف الطاقة النووية لأن هذا الكشف في مجال علم اللغة أدى إلى ثورة في التفكير اللغوي، كما أن كشف الطاقة النووية أدى إلى ثورة في العلوم التقنية"¹

فالمعرفة الصوتية تلعب دورا بارزا في تفسير مجموعة من الحقائق والمعارف الصرفية والتي لولا علم الصوت لكان العلم بها غير كاف وناقص غير قادر على تفسير اللغة "ويظهر أن سيبيويه كان على وعي تام بأن دراسة الأصوات مقدمة لا بد منها للدراسة اللغة ، بل لعله كان يرى في النظام الصوتي جزءا لاحقا أو من دراسة الصرف نفسها"².

لقد مثلت هذه الدراسات الصوتية والصرفية رافدا من الروافد التي امتح منها علماء التفسير لما لها من قيمة علمية في فسر كتاب الله الحكيم، فقد عضدت فكرهم وسهلت تمثلهم لمعاني آيات القرآن الكريم وفتحت الطريق أمام الباحثين لولوج هذا الخطاب الرباني المعجز، فقد وعوا تماما أهمية هذين العلمين والعلاقة بينهما التي لا ينكرها منكر: "وعجيب أن نجد بعد ذلك من يتصدى لتدريس الصرف العربي دون اعتماد على أفكار علم الأصوات اللغوية"³، فالعلمان يرتبطان ارتباطا وثيقا بالمستويات اللغوية الأخرى، فهما يمكنان من تفسير العلائق الداخلية للبنى اللغوي ويوصلان إلى المستوى الدلالة: "وهذا المدخل الصوتي و الصرفي من المداخل التي لا يمكن تجاوزها في علم التفسير فبهما يوصل إلى المعنى داخل الخطاب القرآني، إذ لا يمكن أن يتحقق فهم دون تساند لهذه المستويات اللغوية، إذ لا يمكن أن يتحقق علم للدلالة بلا صرف، ولا علم للصرف بلا أصوات"⁴.

¹ - أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، ط2006، ص166.

² - حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة المغرب، ط1994، ص50.

³ - محمد يحيى سالم الجبوري، مفهوم القوة والضعف في أصوات العربية، دار الكتب العلمية، ط2006، ص10.

⁴ - تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص144.

فاللغة العربية من اللغات التي تتساند فيها مستويات اللغة على اختلافها بغية تحقيق الفهم والإفهام، ولأن مدار الكلام عند الفقهاء وعلماء أصول الفقه وعند المفسرين هو فهم كلام الله و إفهامه وتوضيحه وتفسيره كان من اللازم البحث عن طرق التوصل إلى المعنى وقراءته، وقد كان المفسرون يسعون إلى إزالة لبس الفهم والبحث عن القرائن المفيدة في ذلك، أيا كانت تلك القرينة لغوية صوتية أو صرفية أو نحوية أو دلالية وغير لغوية تتحقق بمشيرات أخرى مصاحبة لما هو لغوي لأن الأساس هو الإفهام و الفهم "وقد خلقت اللغات أساسا للإفهام والفهم وإن أعطتها النشاط الإنساني استعمالات أخرى فنية ونفسية، فإذا كان من الممكن الوصول إلى المعنى بلا لبس مع عدم توفر إحدى القرائن اللفظية الدالة على هذا المعنى فإن العرب كانت تترخص أحيانا في هذه القرينة اللفظية الإضافية لأن أمن اللبس يتحقق بوجودها وبعده"1.

من خلال هذا الذي ذكرت في هذا المطلب يتبين ما للصوت وما للصراف من علاقة تسانديه وتعاضدية في تحقق الدلالة، ويعدان من المداخل الأولى في فهم الخطابات، وقد اعتمدها علماء التفسير في كتب التفسير التي ألفوها، ولعل الطاهر بن عاشور في التحرير والتتوير قد اعتبرها من المداخل الأساس في الوصول إلى معنى كلام الله عز و جل، وهو ما سيتم الوقوف عنده لاحقا في هذا البحث حيث سأقوم باستخراج الآليات اللغوية الصوتية والصرفية التي انطلق منها الطاهر بن عاشور في تفسيره ليصل بها إلى فهم كتاب الله وإفهامه.

1-2- المدخل المعجمي:

إن الجهود التي قام بها المفسرون منذ نزول القرآن الكريم كانت تقوم على إدراكهم كون اللغة هي السبيل الأول لفهم ألفاظ القرآن الكريم بغية الوصول إلى دلالاته والمقصدية من الأحكام الربانية، وكانت معاني الألفاظ القرآنية من المحفزات الكبيرة

¹ - تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص233. (سبق ذكره)

لعلماء تفسير القرآن في البحث، وبذلك يمكن أن نعتبر ذلك اللبنة الأولى لنشأة فكرة المعجمية، ولعل تلك المصنفات الضخمة من كتب التفسير لتعد مصنفات في معاجم دلالة الألفاظ العربية حيث عُدَّت وعاءً لألفاظ القرآن الكريم بشكل خاص واللغة العربية بشكل عام.

وأما ما يتعلق بتعريف هذا المدخل فقد جاء في لسان العرب "كتاب معجم إذا أعجمه كاتبه بالنقط، سمي معجماً لأن شكول النقط فيها عجمة لا بيان لها كالحروف المعجمة لا بيان لها"¹، فالظاهر من كلام ابن منظور أن المعجم معناه الخفاء وعدم الإفصاح والوضوح، وقد جاء في مقاييس اللغة مادة (ع.ج.م) "العين والجيم والميم ثلاثة أصول: أحدها يدل على سكوت وصمت، والآخر على صلابة وشدة والآخر على عض ومذاقة فالأول: الرجل الذي لا يُفصِح، هو أعجم، والمرأة عجماء بينة العجمة ويقال صلاة النهار عجماء، إنما أراد أنه لا يُجهر فيها بالقراءة... وكتاب معجم وتعجيمه تنقيطه كي تستبين عجمته ويضح"²، يقال أيضاً: "العجمة مصدر الأعجم، وهو نقيض الفصيح"³.

على ما يظهر من هذه التعريفات أن المعجم لغة يعني الخفاء وعدم الإفصاح والسكوت والصمت والإعلام، وهو ما يؤكد صاحبه الخصائص بقوله: "ألا ترى أن تصريف (ع.ج.م) أين وقعت في كلامهم إنما هو للإيهام و ضد البيان"⁴.

أما في الاصطلاح: فالمعجم يطلق على ذلك الكتاب الذي جمع مجموعة من الألفاظ اللغوية بمختلف تصريفاتها واشتقاقاتها وفق ترتيب معين موضحاً دلالاتها

¹ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل العين المهملة (ع.ج.م)، ج12، ص389. (سبق ذكره)

² - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب العين والجيم وما يثلثهما (ع.ج.م)، ج4، ص240. (سبق ذكره)

³ - نشون بن سعيد الحميري اليمني (ت573هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين العمري ومطهر الإرياني، ويوسف عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1999، مادة (ع ج م)، ج7، ص4398.

⁴ - ابن جني، الخصائص، ج3 ص77. (سبق ذكره)

وفق استعمالاتها والمجالات التي تختص بها، أي أن المعجم هو وعاء لمفردات اللغة لأنه "الكتاب الذي يجمع كلمات لغة ما ويشرحها ويوضح معناها، ويرتبها بشكل معين"¹.

وقد احتل العرب السبق والريادة في التصنيف المعجمي نظرا لارتباط هذا العلم بالقرآن الكريم ومحاولة تيسير فهمه، وهو ما يشهد به غير العرب لهم، حيث يقول المستشرق جون هاي ود: "احتل العرب مكانة الصدارة بين أمم العالم في عمل المعاجم فلم يسبقهم فيه أحد"².

لذلك تجدهم قد سعوا إلى تأليف معاجم لغوية تشتمل على جميع ما يستعمله المجتمع من مفردات لغوية للغة ما، وهو الذي يجعل من الصعب الإحاطة بها من قبل فرد من أفراد ذلك المجتمع نظرا لضخامة المعجم فمن "طبيعة هذه القائمة الضخمة التي هي في حوزة المجتمع في عمومه ألا يحيط بها فرد من أفراد هذا المجتمع مهما بلغ حرصه على استقصائها"³.

فالمعجم إذن وعاء لمجموعة من الكلمات والمفردات اللغوية الكثيرة واللا محدودة والتي لا يستعمل منها الفرد إلا النزر القليل، فهو جزء من اللغة الصامتة التي لا تصير كلماتها ملفوظة حتى ينطق بها الفرد ويحولها من نظامها الصامت إلى نظامها الكلامي الملفوظ بالفعل "ومن تم يكون المعجم صامتا كصمت اللغة ويكون ذلك منسجما مع كونه جزءا من اللغة، وحين يتكلم الفرد يغترف من هذا المعين الصامت فيصير الكلمات والنظم من وادي القوة إلى وادي الفعل"⁴.

¹ - أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1982، ص16.

² - haywod.j.a.arabic lexicography.1960.leiden.e.brill.p7

³ - حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص315. (سبق ذكره)

⁴ - حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص316. (سبق ذكره)

وبهذا الكلام الذي أورده تمام حسان يظهر أنه قدم تعريفات اصطلاحية للمعجم باعتباره مجموعة من المفردات اللغوية الضخمة التي تجمع بين دفتي مؤلف ضخمة كبير، هذه المفردات صامتة ولا تصير كلاما حتى يغترف منها متكلم معني بتلك اللغة فيصيرها ألفاظا منطوقة، وهو ما تؤكد الدراسات المعجمية العربية الحديثة وكذلك الدراسات الغربية بكون "نظام اللغة العام قائم على نظامين فرعيين: أولهما هو نظام المعجم وقوامه الوحدات المعجمية، وهي رموز من اللغة ترجع أو تحيل إلى موجودات من خارج اللغة، وثاني النظامين هو النحو وقوامه التراكيب النحوية، وهي مكونة بلا شك من الوحدات المكونة للمعجم لكن هذه عندما تنتظم في التركيب النحوي تصبح ذرات تركيبية"¹

فعلم المعجم هو ذلك النظام المكون من مفردات لغوية لا محدودة للغة معينة لمجتمع من المجتمعات.

وعلم المعجم أو المفردات هو من العلوم القديمة التي تنتمي إلى الدراسات اللغوية التي نشأت قديما بهدف البحث عن المعنى وذلك بتجميع الرصيد الشامل من الوحدات المعجمية لكل ما يستعمله أهل جماعة معينة مهما كبرت أو صغرت، ويعد العرب من أوائل من تخصصوا في علم المعجم حيث كانوا من الرواد الذين صنفوا في المعاجم تحت مسميات "علم اللغة" لأن مفردة المعجم لم يتم استخدامها للدلالة على مصنفاتهم في تلك العهود، فغالبا ما كانوا ينعنونها بمصطلح الكتاب ككتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ولسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروزآبادي.

ويعد علم التفسير القرآني من العلوم التي كان لها باع كبير في إغناء وإثراء هذا المدخل المعجمي باعتباره من المداخل الأولى في الفهم اللغوي للقرآن الكريم، خاصة وأن التفسير يتشابه في منهجه مع منهج علم المعجم، لأنه " علم يبحث عن كيفية

¹ - إبراهيم بن مراد، مقال بعنوان المعجم العربي بين التطوير والتطبيق، سلسلة محاضرات كرسي مارغريت وايرهاوزر جويت للدراسات العربية، الجامعة الأمريكية في بيروت، دون دار نشر، 2009، ص4.

النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمت ذلك"¹.

فالمتمأل في هذا التعريف الذي قدمه أبو حيان الأندلسي لعلم التفسير لاشك أنه سيجد فيه شيئاً مما ذكرت بصدد تعريف المعجم، فإذا كان المعجم هو مجموعة من معاني المفردات اللغوية الخاصة بجماعة لغوية ما فإن علم التفسير أعم وأشمل من ذلك لكونه يبحث عن كيفية النطق بهذه المفردات وكذلك مدلولاتها وأحكامها الإفرادية وهنا يَدْخُلُ المعجم، ويُخْرَجُ تلك المفردات إلى علم التركيب عندما يبحث عن مدلولاتها التركيبية، فعلم التفسير كان له أثر واضح وبيّن في حركة تأليف المعاجم لأن " الدراسات التفسيرية الأولى التي قامت حول القرآن الكريم كان لها أكبر الأثر في حركة المعاجم العربية"².

فالتفسير بهذا القول كان مُحَفِّزاً ومنشأً لعلم المعجم، لأن جميع العلوم التي يستدعيها علم التفسير جعلته مُحركاً لها ومؤسساً لها ويعد علم المعجم منطلق علم التفسير القرآني ومُنْتَهَاهُ فالغاية من هذا العلم هي فهم كلام الله عز وجل وإفهامه، وكانت الحاجة ماسة إلى بيان ما في كتاب الله من معانٍ مجملة وتوضيح أخرى غامضة وفك إشكاله وتقريب جميع أحكامه وغيرها من العلوم والمعارف التي لا يُستغنى عنها في فهم القرآن الكريم، وقد كان هذا المدخل المعجمي من المداخل التي اعتمدها الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير حتى إن تفسيره لما اكتمل وخرج إلى الوجود خرج ضخماً متعدد الأجزاء غنياً بالشروحات والتوضيحات حتى وكأنه أحاط بهذه اللغة التي لا يمكن أن يحيط بها إلا نبي نظراً لما يتصف به لسانها من اتساع ووجوه على الحقيقة أو على المجاز ولكثرة فنونها ومذاهب أهلها في القول والبيان، ثم إن

¹ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق إبراهيم محمد رمضان، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1991، ج1، ص21.

² - أماني بنت عبد العزيز بن عبد الله الداود، الأثر الدلالي للمفسرين في المعجم العربي، التهذيب نموذجاً، بحث ماجستير، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، السعودية، 1423هـ، ص2.

هذا التفسير أولى عناية كبيرة بالجانب اللغوي وبشكل خاص في تفسير المفردة القرآنية وتحديد دلالاتها مما يجعلني لا أغامر في نعت تفسير ابن عاشور بالمعجم الحديث لمفردات القرآن الكريم مع تضمنه لمعلومات صوتية و صرفية ونحوية وهذه خصائص مميزة لمعاجم اللغة وزيادة على ذلك فتفسير ابن عاشور توسع في مجموعة من القضايا اللغوية وأحاط بها بشكل أكبر من معاجم اللغة لأن هدف صاحبه هو الإحاطة بالمفردة القرآنية وكل ما يتعلق بها قصد تفهم المعنى، وهذا يأتي من تخصص تفسير التحرير والتنوير في المفردة القرآنية والتخصص يقتضي التعمق في الدراسة من جوانبها المختلفة، وذلك ليس بالأمر الغريب لأن: " يكون التفسير المركز على المجموع الملتئم أثرى مادة من المعجم، فيه من المعرفة والشوق والمتعة ما لم يتوفر إلا في القليل النادر من معاجمنا ولعلنا لا نجازف إن دعونا إلى إدراج هذا النوع من التفسير من أمثال التحرير والتنوير مصدرا من مصادر المعجم الحديث"¹.

فمحمد رشاد الحمزاوي يرى أن تفسير التحرير والتنوير قد أثرى المعاجم العربية الحديثة لما يزرخ به من المعارف اللغوية اللا متناهية وما يتضمنه من أخبار وفوائد ممتعة ومشوقة لا تكاد تجدها إلا نادرا في المعاجم، ويرى الحمزاوي أن ذلك يتحقق لهذا التفسير بالمبادئ المنهجية التي أقام عليها ابن عاشور مؤلفه التفسيري هذا، وقد سماها في مقدمات هذا المؤلف الضخم استمدادات علم التفسير، "ويعني بذلك المصادر والمراجع التي تستوجب ضرورة وكفاية لمقاربة تحرير التفسير القرآني، أو وضع المعجم اللغوي العربي"².

إن النظر إلى تفسير التحرير والتنوير من حيث هو معجم فإنما يعود إلى ثقافة صاحبه الغنية بالفكر اللغوي والتاريخي والديني والجغرافي والعلمي، وأخبار المجتمعات وعاداتها وتقاليدها وفنونها مما جعل مؤلفه معجما موسوعيا فاق المعاجم

¹ - محمد رشاد الحمزاوي، من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986، ص70

² - المصدر نفسه، ص68.

اللغوية التربوية، ولعل في تعريف ابن عاشور لعلم التفسير في مقدمات هذا المؤلف ما يؤكد أنه سينحو منحى معجميا في بحثه عن المعنى القرآني حيث يقول: " هو اسم العلم الباحث عن بيان معاني القرآن الكريم وما يستفاد منه باختصار، والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل"¹.

ومن هذا القول أرى أن ابن عاشور يوظف التفسير توظيفا معجميا ويحاول رصد الدلالة المعجمية للمفردة القرآنية بيانيا وأسلوبيا.

إن هذا المدخل المعجمي يعد مستوى آخر من مستويات الدرس اللغوي المعتمدة في تفسير التحرير والتنوير حيث سأرصد هذا المدخل المعجمي في مؤلف ابن عاشور وأحدد الكيفية التي وظف بها مدخل المفردة القرآنية من حيث هي مفردة معجمية والطريقة التي بها حصل على المعنى الدلالي لهذه المفردة انطلاقا من هذا المدخل.

المطلب الثاني: المدخل النحوي - التركيبي

2-1 - في معنى المدخل النحوي - التركيبي:

يعد المستوى التركيبي من المستويات المهمة في عمليات التحليل اللساني اللغوي للخطابات والنصوص، ويعد المستوى النحوي هو نفسه المستوى التركيبي، لأن النحو عند النحاة واللغويين هو ذلك العلم الذي يدرس الكلمات عندما تدخل في عمليات من النظم والتضام والالتحام فيما بينها، والنحو هو ذلك الخيط الناظم بين دخول هذه المفردات في عمليات التركيب بينها لأنه هو الذي يحدد صحتها أو سلامتها اللغوية تركيبيا ومعنى أو أنه يرفضها، ومن هذا المنطلق فإنني سأعد المستوى النحوي والتركيبي مدخلا واحدا لأن النحو هو التركيب وهو ما صرح به النحاة القدماء وبعض المحدثين وإن كان بعضهم يرى عكس ذلك ويرى "أن المستوى التركيبي يقوم بوضع المفردات في أبسط صور للتضام لتحمل المعاني الكلية للفكرة المراد التعبير عنها، أما في المستوى النحوي فيدرك المتكلم ومنتج اللغة العلاقات التي تربط

¹ - التحرير والتنوير، 1/27.

عناصر التركيب ببعضها بعضا من خلال سلسلة من العلاقات الوظيفية (النحوية)، أي أن المستوى النحوي ما هو إلا جسر يسهل الوصول إلى معنى التركيب وهو جزء منه فقط¹

و في هذه الدراسة سأعتبر كلا من التركيب والنحو دالا على نفس المدلول وألا فرق بينهما، فما معنى التركيب إذن؟

التركيب لغة: يعني الضم ووضع البعض على البعض، جاء في تاج العروس: " وركبه تركيباً: وضع بعضه على بعض فتركب، ومنه ركب الفص في الخاتم والسنان في القناة"².

وجاء في لسان العرب: " وتراكب السحاب وتراكم: صار بعضه فوق بعض... وركب الشيء: وضع بعضه على بعض"³.

وفي مقاييس اللغة لابن فارس جاء ما يأتي: " ركب: التاء والراء والكاف والباء أصل واحد مطرد منقاس، وهو علو شيء شيئاً....ومن الباب رواكب الشحم وهي طرائف بعضها فوق بعض في مقدم السنام"⁴.

هذه التحديدات الواردة في هذه المعاجم تلتقي حول معاني الضم والجمع والاقتران بين أمرين فأكثر، أي أن التركيب هو تأليف بين وحدتين أو أكثر من وحدتين مع بعضهما البعض وبين وحدات بعضها متآلف مع البعض، وهذا هو التحديد اللغوي.

¹ - عبد القادر سلامي، مقال بعنوان التركيب وأهميته اللسانية بين القدماء والمحدثين، مجلة آفاق علمية، المركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، العدد13، أبريل2017، ص137.

² - محمد بن محمد مرتضى الحسيني الزبيدي(ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، مادة (ر ك ب)، ج2، ص527..

³ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الراء(ر.ك.ب)، ج1، ص432. (سبق ذكره)

⁴ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الراء والكاف وما يثلثهما(ر.ك.ب)، ج2، ص432. (سبق ذكره)

التركيب اصطلاحاً: يقصد به تتبع الكلمات أو المفردات المعجمية داخل نسق من العلاقات فيما بينها وهي مركبة ومتضامة مع بعضها البعض وهي قد دخلت في علاقات انتظام داخل نسق معين للاطلاع بوظيفة معنوية تتحدد بحسب موقعها داخل ذلك النسق المنتظم الذي انتقل بنا من الجزء البسيط إلى الكل المركب، أي أنه " مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصة حتى تكون صالحة عند تركيبها لبيان المراد منها"¹.

هذا التعريف الذي قدمه تمام حسان إنما هو تعريف للنظام النحوي، وهو ما يقصد به نظام التركيب، لأنه في النحو تنتظم تلك المفردات المعجمية التي كانت تدل على معان كثيرة في إطار مجموعة من العلاقات تجعل تلك المفردات تؤدي معان خاصة بها أثناء التركيب، وذلك لا يتحقق إلا بالتضام بين هذه المفردات، ذلك التضام هو الطرق الممكنة في رصف جملة ما فتختلف طريقة منها عن الأخرى تقديماً وتأخيراً وفصلاً ووصلاً، ويبقى الهدف الأسمى -كما جاء في كتب المعاجم- هو تحقق البيان.

ولعل هذا ما قصده الجرجاني عبد القاهر بالنظم، إذ يقول: " واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه شك، ألا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب ذلك"².

فالتركيب إذن هو ترتيب وتأليف بين الكلم حيث يعلق بعضها ببعض ويبنى على بعض، ولعله هو ما أشار إليه صاحب لسان العرب في المعنى اللغوي بـ: " صار بعضه فوق بعض"³.

¹ - تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص216. (سبق ذكره)

² - عبد القاهر أبو بكر الجرجاني(ت471هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق وتقديم محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار قتيبة، ط1، 1403هـ، ص46.

³ - ابن منظور، لسان العرب، فصل الرء (ر.ك.ب)، ج1، ص432. (سبق ذكره)

التركيب بهذا المعنى هو ذلك التجميع بين الكلمات في أنساق دلالية معنوية حيث إنه ذلك النسيج من العلاقات التي تربط بين الكلمات والحروف.

الغالب في هذه التعريفات الاصطلاحية للتركيب هو اتفاقها على مجموعة من الأمور منها: انتظام المفردات في إطار علاقات ودخولها مع بعضها البعض تحت نظام لغة متكلم ما، وهو ما قدمه تشومسكي لهذا التركيب من تعريف بابتكاره لنظرية النحو التوليدي التحويلي التي تعتبر قواعدها هي ذلك: " النظام الموجود لدى متكلم للغة ما، والذي من خلاله -النظام- يستطيع أن يميز الجملة الصحيحة من غيرها"¹.

وهذا الكلام نفسه يؤكد محمد علي الخولي بقوله إن: " القواعد التوليدية هي نظام من القوانين تتعهد وصف تركيب جمل لغة بطريقة في غاية الوضوح، وهذا الوضوح هو المزية الرئيسية لمثل هذه القواعد"².

فهذه الطرائق التي تنتظم بها المفردات وفق مقاصد الكلام وغاية المتكلم هي المتحكمة في طرق تأليف الكلم فيما بينه بحسب ما يُراد الوصول إليه من أغراض ومعان تجعل مؤلف الكلام يركبه تركيباً يشبه الأصباغ ويؤلفه بصور ونقوش غاية في الإبداع على نحو منسجم، وهو ما يذكره عبد القاهر الجرجاني بقوله: " فكما أنك ترى الرجل قد تهدي في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج إلى ضرب من التخير والتدبر في أنفاس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجها لها وترتيبها إياها إلى ما لم يتهد إليه صاحبه فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب، كذلك حال الشاعر والشاعر في توخيها معاني النحو ووجوهه التي علمت أنها محصول النظم"³.

¹ - رفعة كاظم السوداني، المنهج التوليدي والتحويلي دراسة وصفية تاريخية، منتدى تطبيقي في تركيب الجمل في السبع الطوال الجاهليات، أطروحة دكتوراه، آداب بغداد، 2000، ص 89.

² - محمد علي الخولي، قواعد تحويلية للغة العربية، دار الفلاح، عمان الأردن، ط 1999، ص 8.

³ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 106. (سبق ذكره)

إن هذا النظم الذي ينتظمه الكلام مع بعضه البعض وفق قواعد وإجراءات لغوية متعددة المستويات الصوتية والصرفية والمعجمية والدلالية والسياقية تظهر في المستوى التركيبي الذي لا ينفصل عن مستويات اللغة الأخرى المتأخية والمتكاملة مع بعضها البعض، وهو ما أشار إليه محمود توفيق سعد بـ: " تعليق الكلم بعضها ببعض، ومهمته بناء نتاج النظم التركيبي للكلام في بناء متكامل متأخ بحيث يكون كل عنصر من عناصر هذا البناء المتكامل آخذا بحجر بعضه"¹.

فالتعريفات اللغوية وكذلك الاصطلاحية لمصطلح التركيب- النحو تكاد تتمحور كلها حول فكرة تأليف الكلمات وتأليف الجمل أو نظم الكلمات والجمل، وقد توافق هذا التعريف لمصطلح التركيب مع فريديناند دي سوسير عندما اعتبر التركيب هو: " تأليف وحدتين أو عدة وحدات متتابعة في السلسلة الكلامية"².

فدي سوسير لا يعتبر التركيب حتى يكون هناك تأليف بين وحدتين أو أكثر من الوحدات التي تتابع في سلسلة كلامية وفق نظم محدد ونظام لغوي لجماعة لغوية ما لها قواعدها التركيبية الخاصة بها.

ويعد هذا المستوى التركيبي- النحوي ذا جدوى كبير وأهمية عظيمة في تحليل أي خطاب لأنه الموجه لعملية استخلاص المعنى واستدرار الفوائد العظمى والدلالات الظاهرة والخفية لأي لغة والتميز بين صحيحها وسقيمها، وبين حسنها وقبيحها وممكنها ومحالها، وهذا ما يجعل المستوى التركيبي يتبوأ هذه المكانة ضمن مستويات الدرس اللغوي لأنه يرتبط بفهم البنية النحوية التي ينتظم وفقها تركيب مفردات اللغة وكذلك بفهم البنية الدلالية لهذا النظم التركيبي بين هذه المفردات، لأنه إذا حافظنا على نفس المفردات اللغوية وغيّرنا عملية التأليف والنظم لا شك أن البنية النحوية

¹ - محمود توفيق سعد، البقاعي ومنهاجه في تأويل بلاغة القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1424هـ، ج1، ص278.

² - عبد السلام قدارة، المبحث التركيبي في الدراسات اللسانية الحديثة، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2005/2004، ص38.

ستتغير وهذا يقتضي بالضرورة تغييرا جذريا في المعنى والدلالة، والموضوع الذي تدور حوله الدراسة في هذا المستوى لا يرتبط بالصوت أو الحرف أو المفردة وإنما يتعلق بالجملة أي بوحدات أكبر لأن: " محور الدراسة في المستوى التركيبي هو الجملة أو التركيب اللغوي"¹.

فالمستوى التركيبي هو ذلك النظام المتكامل والمنسجم من الكلمات المتناسقة صوتا وصرفا ودلالة وهو صورة اللغة وقد تجسدت في الواقع لأن المتكلم حينما يرغب في التواصل مع الآخر لا يقدم مفردات أو أصواتا متفرقة وإنما يختار مجموعة من المفردات ويركبها بشكل منتظم ومتآلف قصد تحقيق مبتغاه.

فالمستوى التركيبي هو ذلك النظام المتكامل والمنسجم من الكلمات المتناسقة صوتا وصرفا ودلالة وهو صورة اللغة وقد تجسدت في الواقع لأن المتكلم حينما يرغب في التواصل مع الآخر لا يقدم مفردات أو أصواتا متفرقة وإنما يختار مجموعة من المفردات ويركبها بشكل منتظم ومتآلف قصد تحقيق ما يريد من بيان.

2-2- علم التفسير والمستوى التركيبي - النحوي

إن تركيب المفردات في القرآن الكريم يخضع لدقة متناهية ونظم محكم لذلك فإن علماء التفسير عدوا النظم القرآني وتركيب الجملة وانتظامها وتآلفها من الأمور المعجزة فيه ، بل إن منهم من عد الإعجاز القرآني يكمن في نظرية نحوية تركيبية تعود إلى النظم يقول عبد القاهر الجرجاني: " ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها"².

فالتركيب النحوي لجمال القرآن الكريم يتميز عن غيره من التراكيب لأنه قد تخير لتركيبه ما حير العلماء وجعلهم يعلقون على تدبره وينقبون عن معانيه وفوائده في

¹ - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، الكويت مكتبة دار العروبة، 2001، ص10.

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص101. (سبق ذكره)

تراكيبه المميزة ، ثم إن الباحثين في تفسير القرآن الكريم كانوا على دراية تامة لما لهذا المستوى من أهمية في الفهم ومن فوائد تُجنى من جملة المعجزة ، وقد اهتموا بهذا المستوى النحوي لأنه فيه يتحقق الكلام الرباني لقيامه على نظم الكلمات في جمل " والفائدة لا تجنى من الكلمة الواحدة، وإنما تجنى من الجمل ومدارج القول"¹ .

لذلك حرص علماء التفسير على مزج الفكر النحوي بالمعنى، بل إنهم كانوا أكثر اتساعا وضبطا في فهم التراكيب النحوية القرآنية من النحاة أنفسهم، إذ يقومون بالربط بين القواعد النحوية والتراكيب بل إن النحاة والفقهاء والمفسرين تقاسموا مجموعة من المصطلحات في كتبهم من باب: السماع أو المطرد، النادر، الضعيف، الشاذ... وغيرها من المصطلحات التي تدل على تداخل علم التفسير مع علوم أخرى، وعلى رأسها علم النحو الأمر الذي جعله يهتم بالتركيب القرآني أكثر من غيره بل إنه تعدى ذلك النحو الجملي المرتبط بتركيب المفردات داخل جملة إلى توظيف ما يمكن أن يُنعت بالنحو النصي، أي إنه اعتبر النص القرآني في كُليته نظاما نحويا مكتملا، فقد تحدث علماء التفسير عن علم المناسبة وعن الخطاب القرآني في كليته، إذ تجده يُفصل أحيانا ويُجمل أحيانا أخرى وهي أمور لا تُدرك في الفهم داخل الجملة الواحدة وإنما تُفهم في كلية الخطاب القرآني من بدايته إلى نهايته، فالجملة بناء لغوي " يكتفي بذاته وتترابط عناصره المكونة ترابطا مباشرا أو غير مباشر بالنسبة لمسند إليه واحد أو متعدد"².

أي أنها وحدة متكاملة تقدم معنى مكتملا في ذاته، فعلماء التفسير وهم يتناولون التركيب القرآني بالدراسة والتحليل كانوا على دراية متعمقة بهذا التركيب القرآني، لذلك فقد تجاوزوا في تفسيرهم للخطاب الرباني مفهوم الجملة ونحو الجملة إلى مفهوم النص القرآني بأكمله. لأن نحو النص بالمفهوم الحديث هو ذلك الذي يتجاوز وصف الجمل باعتبارها وحدات مستقلة إلى وحدة أكبر من الجمل وهي النص، والخطاب

¹ - ابن جني، الخصائص، ج2، ص331. (سبق ذكره)

² - جوزيف ميشال، دليل الدراسات الأسلوبية، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1984، ص40.

الرباني لا يمكن أن يفسر مجزؤا وإنما يفسر في كليته وهذا ما تنبه إليه علماء الفقه وأشاروا إليه بكلية الشريعة الربانية.

والنص القرآني نص كلي لا يخضع للتجزىء، وإذا كان العلماء قد حددوا معايير مجتمعة لتحقيق النصية وهي: "السبك، والحبك، والقصد، والقبول، والإعلام، والمقامية، والتناص"¹.

فإن النص القرآني قد فاقها إعجازا ونظما وبلاغة، فهو نص مكتمل معجز مبين، وإذا كان هاريس وفان ديك قد بحثا في هذا المجال وحددا له شروطا وغايات فإن الخطاب الرباني فاقها علوا ومكانة وهذا أمر تنبه له علماء التفسير منذ زمن طويل ووظفوه في سياق بحثهم عن المعنى في الخطاب الإلهي.

ومن خلال هذا التوظيف السليم لعلم النحو أو ما نسميه اليوم علم التركيب من قبل علماء التفسير فقد تمكن علم التفسير القرآني من وضع اليد على مجموعة من المعاني الصحيحة لكلام الله عز وجل واستطاع الباحثون في التفسير القرآني توظيف هذا المدخل النحوي- التركيبي في تحليل الآيات القرآنية لا باعتبارها جملا منفصلة وإنما باعتبارها وحدات لنص قرآني لا يمكن الفصل بين جملة وسوره، وإنما هو نص كلي لا يكتمل فهمه إلا من خلال الأخذ بعين الاعتبار أنه يُفهم كلا لا جزءا، وإلا فالفهم سيبقى في حاجة إلى المزيد من التوضيحات، وقد كانت الإحاطة بعلم النحو وتركيب الجمل وتمييز صحيحها من سقيمها من شروط المفسر وهو ما جعل كثيرا من رجال التفسير في بداياتهم من أئمة النحو العرب حيث نلمس أن المزج بين علم النحو وعلم التفسير حاضر في كتب المفسرين بل إن بعض المفسرين كان أكثر دقة وضبطا في معالجة القضايا التركيبية النحوية من النحاة أنفسهم، إذ تجد عندهم كمال المنهج ودقة الاستنباط والحذر في الاجتهاد والحكم بهدف يسعون له هو بلوغ المعنى القرآني بدقة ولطف وروعة وجمال، فقد أدرك المفسرون أن التركيب القرآني يتميز بالدقة والتفرد، وبالنظم المعجز في كل جانب من جوانبه وأهمها ما يتعلق بالجانب

¹ - أهد عفيفي، نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهرة الشرق، القاهرة، ط1، 2001، ص30.

اللغوي فيه وفي تركيبه وفق قوانين لغوية محكمة ودقيقة خاضعة لنسق لغوي فريد هو مظهر من مظاهر تفرد الكلام الرباني عن بقية الكلام الآخر، لذلك لم يدرس علماء التفسير النص القرآني خارج سياق إعجازه ولا باعتباره جزءا منفصلا بعضه عن بعضه، لذلك استحضروا علم المناسبة في دراسة التركيب القرآني: " وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم، المتلائم الأجزاء"¹.

ولا يكون تفسير التركيب القرآني مكتملا ودقيقا حتى يربط المفسر بين تراكيبه بعضها ببعضها الآخر من غير تجزئ ولا تقطيع، وهو ما يذكره الزركشي بقوله: "وقال بعض الأئمة: من محاسن الكلام أن يرتبط بعضها ببعض لئلا يكون متقطعا"².

وقد تنبه المفسر إلى هذه الأمور حيث لم يغفل الحديث عن علم المناسبة وهو يحل النص القرآني باعتباره نصا مكتملا ومنسجما لا مجرد آيات وجمل تربطها علاقات تركيبية وتؤدي معان مستقلة عن بعضها البعض وإنما النص القرآني لا يفهم إلا في كليته، فقد تعامل أهل التفسير مع جمل القرآن الكريم وقد ارتبط بعضها ببعض على أساس أنها جزء من ذلك الكل الذي يمثله الخطاب الرباني من أول القرآن إلى آخره والجمل القرآنية هي وحدات متماسكة العناصر مع بعضها البعض وفق نظم معين وعلاقات داخلية محددة منصهرة داخل الكل، وقد تعامل المفسر مع لغة القرآن الكريم بتمكن وإلمام كبير لمداخلها ومخارجها وأحاط بأغوارها، بل إنه على معرفة متعمقة بالتركيب القرآني ومتبصر بدقائقه وعلى دراية بالطرق المفضية إلى فهم التركيب القرآني ومعرفة المقاصد الربانية من الخطاب الجليل التي يقتضيها النظم القرآني الكريم، وقد كان المفسر يفقه ما لمعاني التركيب القرآني من فروقات حال ورودها بنفس الصيغة ولكن بأوجه نحوية مختلفة وبنظم وتركيب مغاير، فإنه قد يبدو للقارئ

¹ - بدر الدين أبو عبد الله الزركشي (ت794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، مصر، ط1984، المجلد1، ص35-36.

² - المصدر السابق، ص36.

أنه المعنى نفسه ولكن الأمر غير ذلك الذي يُقصد، لأن تغيير النظام التركيبي - النحوي يؤدي إلى اختلاف في المعنى، وعلى هذا الأساس نشعر باللذة أثناء قراءة تفسير المفسرين لمجموعة من الآيات ولدراساتهم النحوية لها ولا نحس بالملل ولا الكلال لأن الهدف من وراء هذا التحليل النحوي عندهم هو القبض على المعنى لا مجرد دراسة العلاقات الظاهرة بين الكلمات المشكلة لتركيب جمل القرآن الكريم وآياته، وهذا ما يجعل من كتب التفسير تشعرك بالحلاوة في معالجة التراكيب النحوية لأن دراسة النحو بهذه الصيغة تبعد عن التحليل النحوي جفافه، وهو ما يشير إليه فاضل السامرائي بالقول: "إن دراسة النحو على أساس المعنى علاوة على كونها ضرورة فوق كل ضرورة تعطي هذا الموضوع نداوة وطلاوة وتكسبه جدة وطلاوة، بخلاف ما هو عليه الآن من جفاف وقسوة"¹.

والمفسر لم يكن يبحث في جمع الأحكام النحوية ولا إقرار القواعد المتعلقة بها، وإنما كان يسعى إلى تفسير النص القرآني وإجلاء الغموض عن كل ما يعتري التراكيب القرآنية من فهم ناقص جراء تطبيق قاعدة نحوية على جفافها، فقد كان وهو يؤلف تفسيره يبحث عن كشف المعنى وهو من الأمور الجليلة والصعبة، وقد اعتبر السامرائي من يبحث عن المعنى ولا يسعى إلى التأليف في النحو إنما يبحث في أمور جليلة: " وموضوع المعنى موضوع جليل، وحسبك من جلالته أن اللغة ما وجدت إلا للإفصاح عنه"².

وقد كان الشغل الشاغل للمفسر وهمه الذي لا يزول هو محاولة القبض على المعنى داخل النص القرآني المتميز ببنائه الفريد وجمله الحافلة بالمعنى والثراء الدلالي وكذلك بكونها تتجدد وتدعو إلى المزيد من البحث والتأمل وهذه خاصية تنماز بها الجملة في اللغة العربية، يقول نعمان عبد السميع متولي: " الجملة في العربية بناء

¹ - فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2000، ج1، ص8.

² - فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ج1، ص9.

حافل فيه الغنى والثراء والتجدد ما جعله جديرا بالبحث والتأمل، والجملة كائن حي له كيانه وسماته وعلاقته، يتغيرن ويقوى...ويتطور وينتقل من حال إلى حال بمرور العصور"¹.

فإذا كان الأمر كذلك في اللغة العربية عموما فما بالنّا إذا كانت هذه اللغة لغة القرآن الكريم المعجز، وقد كانت ثقافة ابن عاشور النحوية وعلمه بتركيب اللغة العربية من العوامل التي أهلتة للخوض في هذا المجال والاجتهاد فيه بل وفي مخالفة النحاة أنفسهم في بعض المسائل النحوية وهو ما سأقف عند بعضه في دراستي هاته، وذلك عندما سأقف عند آليات التحليل التركيبي- النحوي التي وظفها ابن عاشور في تفسيره من أجل إخراج المعنى الدقيق، وقد كثر هذا النوع من التحليل عند ابن عاشور بل وأبدع فيه وتفنن في إخراج وإجرائه في العديد من المواضع في تفسيره بطرق محببة وأكثر حلاوة وطلاوة بعيدة عن الجفاف الذي قد تجده عند النحاة وهم يؤصلون لقاعدة نحوية في تراكيب اللغة العربية فإنك تجد ابن عاشور لا يهتم إقرار القاعدة النحوية بقدر ما يهتم إقرار المعنى وبطريق محبب يعشقه كل باحث عن الجمال في المعنى القرآني الناتج عن النظم التركيبي لجملة، وقد حظي البحث عن المعنى داخل التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم باهتمام كبير في هذا التفسير، ونتج عن ذلك الاهتمام مجموعة من الفوائد في الكشف عن مرمى القرآن الكريم والوقوف عند أسراره وجمالياته وأحكامه وتشريعاته، وليس بالغريب أن تقف عند غنى وثراء الدراسة النحوية التي يتميز كتاب التحرير والتنوير بها، وذلك لأن علم التفسير قد أنما وأنضج مجموعة من المعارف النحوية لأنها نشأت في أحضان التفسير وبرزت أهميته فتلقفه النحاة وطوروه بما لديهم من معارف لغوية، ثم عاد إلى التفسير قويا لتلتقطه الكتب الخاصة وتسهم في تطويره وعقد لوائه ويعود مرة أخرى من حيث أتى ويصب في التفسير .

¹ - نعمان عبد السميع متولي، مكونات الجملة والأسلوب في اللغة العربية، دراسة تطبيقية/ دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، دسوق، ط1، 2014، ص13.

وقد حرص ابن عاشور على أن يغني المدخل النحوي في تحليله لآيات القرآن الكريم وتراكيبه باجتهاداته وتحقيقاته النحوية وكذلك بمواقفه من بعض القضايا النحوية التي اختلف حولها النحاة، فكان يبدي موقفه ورأيه الصريح مع بعض الإضافات أو أنه يثبت رأياً ويعارض آخر، وكل ذلك بأسلوب علمي جميل ينم عن وعي كامل بالتراكيب النحوية للغة العربية عامة ولغة القرآن الكريم بشكل خاص، الأمر الذي يؤكد تعقب ابن عاشور بشكل أكثر للدلالة النحوية بدقة تؤدي إلى ثراء المعاني القرآنية، والعناية بالدلالة التركيبية في التفسير لما لها من فوائد عظيمة ومنها تقريب الفهم من مراد الله تعالى في خطابه لعباده، وقد أزال ابن عاشور عن النحو ضيق مجاله وفسح له باب البحث بتسخيره كل ما يملكه من مؤهلات وطاقات لغوية تقرب مجال التفسير من متلقيه، وتمد الباحث في تفسير القرآن بهذه الآلية النحوية وفق منهج دقيق ومضبوط يدعو إلى توظيف كل الجهود اللغوية النحوية في الكشف عن المعنى بعيداً عن تقرير القواعد النحوية بشكلها الجاف على اعتبار أنها ليست مجرد قواعد تخضع لأحكام وضوابط لغوية صارمة وإنما هي قواعد تابعة لمراد الله تعالى من الآيات الكريمات والتراكيب القرآنية الواردة في تلك النصوص القرآنية بعمق في الإدراك ودقة في تأمل النصوص مع ميزة كانت تميز ابن عاشور إلى جانب بحثه عن الدلالة في تفسير المعاني القرآنية للتراكيب النحوية أو الأحكام الشرعية المنبثقة عنها فإنك تجد الرجل يبحث عن مكامن الإعجاز القرآني في ذلك التركيب القرآني، وتبيان محاسنه، كما أن ابن عاشور كان يشير إلى لغات العرب وأفانينهم في القول، ويذكر بعض ما يميز لغات العرب بعضها البعض في تطرقه لبعض المسائل النحوية وتخريجه لبعض المعاني والأحكام الشرعية في تركيب نحوي ما، بناء على اختلاف نحو لسان عرب قبيلة عن أخرى، واختلاف نحو القبائل العربية في الجزيرة العربية كان متداولاً بين المفسرين وعلى أساسه كانوا يبنون تخريجاتهم التفسيرية لبعض التراكيب القرآنية، يقول ابن سلام الجمحي نقلاً عن أبي عمرو بن العلاء في كتابه طبقات الشعراء:

" ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا"¹.

ولعل هذه الإحاطة بتراكيب لغات القبائل العربية عند صاحب التحرير والتنوير من الأمور التي ساعدته كثيرا على التحقق النحوي الذي يتبعه تدقيق في المعنى القرآني، وصحة في استنباط الحكم الشرعي، وهو ما نجده في تبنى ابن عاشور للحديث النبوي الشريف: " إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه"².

مع تأكيده على أن لغة القرآن الكريم وتراكيبه نزلت بلغة قريش على اعتبار ما انمازت به من كمال وعلو وفصاحة وبيان، أما ورود تلك التراكيب اللغوية من بعض اللغات الأخرى فمن أجل التيسير والتخفيف على غير قريش من القبائل الأخرى، وقد أورد ابن عاشور ذلك في سياق حديثه عن حركة جاءت بها كلمة في القرآن الكريم هي كلمة (بخل) على حركة الكسر والأصل في لغة قريش هو الضم، يقول: "بلغة غير أهل الحجاز جاء القرآن لخفة الكسرة والفتحة ولذا لم يقرأ بها"³.

فابن عاشور إذن كان على دراية كبيرة بلغات العرب وكان يوظف ذلك في سياقات تحليله لآيات القرآن الكريم من حيث الصوت والكلمة والتركيب كذلك مما جعل تفسيره غنيا بشتى أنواع التحليل للنحو القرآني المعتمد على اختلاف تراكيب بعض لغات القبائل العربية غير لغة قريش، كما عني بنحو قبائل العرب المختلفة التي جاء بها القرآن العظيم، وقد كان هذا الاهتمام وهذه العناية منبثقة من مدى حرصه واهتمامه بالدلالة النحوية الناتجة عن اختلاف الألسن، يقول ابن عاشور: "إن

¹ - محمد بن سلام الجمحي(ت232هـ) ، طبقات الشعراء، تحقيق محمد سويد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1،1418هـ، ص12.

² - محمد أبو عبد الله البخاري(ت256هـ)، الجامع المسند المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري) تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، ج3، ص122- كذلك في البخاري: كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ج4، حديث رقم4706

³ - التحرير والتنوير، 182/4.

اختلاف لغة البشر آية عظيمة فهم مع اتحادهم في النوع كان اختلاف لغاتهم آية دالة على ما كونه الله في غريزة البشر من اختلاف التفكير وتنوع التصرف في وضع اللغات وتبدل كفياتها باللهجات والتخفيف والحذف والزيادة بحيث تتغير الصول المتحدة إلى لغات كثيرة"¹.

هذا المدخل النحوي التركيبي هو من المداخل الأساسية في التحليل وهو من مستويات الدرس اللغوي التي اعتمدها ابن عاشور وأجاد فيها وأفاد وقد حاول من خلاله تتبع المعنى باعتماد المعنى الكلي للقرآن الكريم، وهذا ما سأقف عنده في قادم الفصول محاولاً الكشف عن هذا المستوى اللغوي من مستويات التحليل في تفسير التحرير والتنوير وكيف أفاد ابن عاشور بدراسة مجموعة من القضايا المتعلقة بهذا المستوى كقضية التقديم والتأخير والحذف والفعلية والاسمية وغيرها مما يدخل في المستوى التركيبي

المطلب الثالث: المدخل الدلالي

3-1- في معنى المدخل الدلالي

جاء في معجم العين باب الدال واللام مستعملان أن معنى دل يقصد به ما يأتي: " الرجل يدل على أقرانه في الحرب، يأخذهم من فوق، والبازي يدل على صيده، والدالة مما يدل الرجل على من له عنده منزلة أو قرابة قريبة، شبه جراءة منه، والدلالة مصدر الدليل (بالفتح وبالكسر)"².

وهذا التعريف يتضمن إشارة إلى أن من معاني الدلالة الإحالة أو الإشارة إلى أمر ما، كما يشير إلى أن من معناه الدلالة على القرابة، وأن الدلالة تُنطق بفتح وبكسر حرف الدال، وقد جاء في لسان العرب لابن منظور: " دله على الشيء يدلّه دلا

¹ - التحرير والتنوير، 73/21.

² - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق المهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دون سنة طبع، باب اللام والدال مستعملان(د.ل)، 8/8

ودلالة، فاندل: سدده إليه، ودلته فاندل¹، وجاء أيضا: " وقد دله على الطريق يدلّه دلالة (بالفتح) ودلالة (بالكسر) ودلولة، والفتح أعلى"².

فابن منظور أضاف أن نطق الدلالة بالفتح أعلى من النطق بها بالكسر، وأن من معانيها التسديد إلى أمر والإرشاد إليه، وكذلك الإبانة عنه بأمرة، ولعل هذا ما نجده في مقاييس اللغة لابن فارس، حيث جاء فيه أن " دل: الدال واللام أصلان، أحدهما الإبانة عن شيء بأمرة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء، فالأول قولهم: دللت فلانا على الطريق، والدليل الأمرة في الشيء، والأصل الآخر قولهم: تدلل الشيء، إذا اضطرب"³.

فالظاهر من خلال هذه التعريفات اللغوية لمعنى "دل" أنها كلها تدور حول معاني الاضطراب والتمايل والغنج والتدل، وحول معاني التسديد والتوجيه والإبانة عن الشيء بأمرة، فالدلالة هي كل ما يمكن أن نصل به إلى معرفة الأشياء عن طريق مجموعة من الأمارات التي قد تكون إشارة أو رمزا أو لغة وغيرها، وقد جاء في مفردات الراغب الأصفهاني: " هي ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعاني، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب..."⁴.

إذن فالدلالة لغويا تعني كل ما يُعين على تحقيق المعرفة بالأشياء بواسطة الاستعانة بعلامة أو أمانة دالة على الشيء، والتي يمكن أن تكون ألفاظا أو دلالات أو إشارات أو باستعمال الرمز والكتابة أو العقود وغيرها من العلامات الدالة على الشيء، وهذا الشيء قد يكون هو المعنى، وهو ما يُبَحَث عنه من خلال هذه

¹ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الدال المهملة (د.ل.ل)، 247/11 (سبق ذكره)

² - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الدال المهملة (د.ل.ل)، 249/11

³ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الدال وما بعدها في المضاعف والمطابق (د.ل.)، ج2، ص259. (سبق ذكره)

⁴ - الحسين أبو القاسم الراغب الأصبهاني (ت502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ، ص317

الدراسة، والدلالة ليست محصورة في المفردة اللغوية وإنما تتحقق بفضل مؤثرات أخرى.

أما في الاصطلاح فالدلالة هي " كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص"¹.

فالدلالة حسب الجرجاني هي كل العلم بشيء يلزم العلم به معرفة أمر وشيء آخر، والراغب الأصفهاني زاد على ذلك حيث يقول: " كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حي"²، حيث قال تعالى: "فَلَمَّا فَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاتَهُ، فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِثُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ"³، أي أن الدلالة تتحقق بوجود علامة دالة على ذلك فموت نبي الله سليمان لم يعرف إلا بأمارة وعلامة دلت على مماته وهي دابة الأرض، أي أنه ذلك العلم الذي يتحقق به معنى من المعاني كالحركة الدالة على الحياة والسكون الدال على غياب الحياة، فالدلالة هي العلم الذي يبحث عن المعنى ويدرسه ويحلله، وهو جزء من تلك المستويات والمدخل اللغوية الضرورية في فهم الخطاب، وهو من العلوم التي نبه العرب إليها وإلى ضرورة تعلمها والمعرفة بآلياتها، والمراد بها الوصول إلى المعنى وهي غاية الدلالة، فيها يتحقق الفهم بفهم أمور مرتبطة به، أي أن الدلالة هي حاصل تلك العلاقة بين الدال والمدلول، وهما اللفظ باعتباره دالا والمعنى باعتباره مدلولاً.

¹ - علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص104(سبق ذكره)

² - الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 104. (سبق ذكره)

³ - سورة سبأ، الآية 14.

ولهذا كان الاهتمام كبيرا باللفظ لاعتباره الدلالي، فهو من الأدوات المهمة في تحقق الدلالة، وقد عني علماء اللغة به كثيرا في البحث عن الدلالة وإن كانوا يعتبرونه مرادفا للكلمة مع ما يمكن أن يكون قد حدث فيه خلاف بينهم في مسألة اللفظ والكلمة لأن " أداة الدلالة هي اللفظ أو الكلمة، وتكاد تجمع المعاجم العربية على أن الألفاظ ترادف الكلمات في الاستعمال الشائع المؤلف فلا فرق بين أن يُقال أحصينا ألفاظا للغة أو كلمات للغة"¹.

وعلم الدلالة *sémantique* يعد فرعا من فروع الدرس اللغوي العام لأنه علم يهدف إلى ضبط قوانين المعنى وحصره والكشف عن أسراره وقد " اشتقت هذه الكلمة الاصطلاحية من أصل يوناني مؤنث *sémantiké* مذكره *sémantikos* أي: يعني، يدل، ومصدره *sema* أي: إشارة، وقد نقلت كتب اللغة هذا الاصطلاح إلى الإنجليزية وحضي بإجماع جعله متداولاً بغير لبس *sémantics*"².

فعلم الدلالة يجمع كل هذه المستويات المتعددة وإن كان فرعا من فروعها، فهو مرتبط بعلم اللغة العام صوتا وصرفا وتركيبا ومعجما لأن الغاية كلها هي الوصول إلى دلالة اللفظ على معنى من المعاني قصد الفهم والإفهام، وهو الأمر المراد من كل خطاب، ولذلك فإنك معرفة الدلالة تعد قمة تحصيل المعنى فهو: " قمة تحليل المعنى اللغوي على كل هذه العناصر"³.

وذلك لأنه يعد المتحصلة الأساس من البحث في المستويات اللغوية على اختلافها لأن الغاية هي تحصيل المعنى وتعرفه، وكل دراسة تجعل من مستويات اللغة المختلفة طريقا إنما تسعى للإحاطة بالمعنى والإمساك بالدلالة في ذلك النظام المتعدد والمتكامل والمتساند والذي يعضد بعضه بعضا ويمسك تاليه بأوله ويرتبط

¹ - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1976، ص38.

² - فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية، دار الفكر، دمشق - سورية، ط2، 1996، ص6

³ - حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 353. (سبق ذكره)

الكل فيه في إطار وحدة متماسكة فهي ذلك " النظام الصوتي والنظام الصرفي والنظام النحوي والظواهر الموقعية والمعجم وتحديد المقام ثم ما يرتبط بكل ذلك من قرائن حالية أو مقالية كإشارات اليدين وتعبيرات الملامح وغمزات العينين...."¹.

فالدلالة من خلال هذا القول هي ذلك الناتج من هذه الأمور كلها، وقد عدها العرب قديما هي علم البيان: ذلك حينما اعتبروا علم البيان من المداخل المهمة في تحقيق الدلالة لما يحققه هذا العلم في الدلالة من فتوحات على مستوى تحرير المعنى وتقريبه، لأن الهدف منه هو الوصول إلى المعنى المبطن الذي يحتاج إلى تفجير ألفاظه وعباراته قصد الرواء منه، يقول ابن خلدون في ذلك: "وهو من العلوم اللسانية لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده، ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني"².

فعلم الدلالة بهذا القول متعلق بالألفاظ وما ينتج من إفادة عنها، أي أنه ما يتوصل به إلى معرفة المعنى، وإن كان علماء اللغة العرب عبروا عنه بعلم البيان فإنهم يقصدون به فرعا من فروع علم اللغة ومستوى من مستويات الدرس اللغوي به تناولوا وعالجوا مجموعة من القضايا المرتبطة بنظريات المعنى، فهو " علم لغوي يبحث في الدلالة اللغوية ويلتزم فيها حدود النظام اللغوي والعلامات اللغوية دون سواها ويكون مجاله على صعيد المفردات والتراكيب"³.

أي أنه علم لغوي همه وشغله الشاغل هو البحث والكشف عن الدلالة اللغوية قصد الوصول إلى المعنى والإحاطة به واستخراج درره واستنباط مقاصده، وهو علم يلتزم حدود النظام اللغوي للغة وهو ما يفهم من عدة علامات لغوية وإشارات لغوية للغة

¹ - حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص353.

² - عبد الرحمان بن خلدون(ت808هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ضبط وشرح وتقديم محمد الاسكراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص419.

³ - علاء عبد الأمير شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية في كتب معاني القرآن، مؤسسة دار الصادق الثقافية، العراق، ط1، 2013، ص102.

ما دون سواها، هذه العلامات والإشارات اللغوية محصورة في نطاق المفردة والتركيب اللغوي المتعلق بقوانين منظمة للغة الدالة، ولذلك قد يعد علم الدلالة اللغوية ذا منزلة رفيعة لأنه يقوم بالكشف عن المعنى وسبر أغواره وهذا الفهم لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الإحاطة بالطرق والملابسات، هذه الإحاطة ليست من الأمور الهينة والسهلة لأنها تقتضي العلم بمجموعة من القواعد والضوابط، وهذه هي الدلالة " فالفهم عن طريق الوقوف على تلك الظروف والملابسات عملية تتم قبل الفهم للنص اللغوي أو العبارة المنطوق بها"¹، وهذه الدلالات تتحقق عن طريق الرجوع إلى مجموعة من الاعتبارات تكون محددة للدلالة، منها ما هو صوتي ومنها ما هو صرفي ومنها ما هو معجمي ومنها ما هو تركيبى ومنها ما هو بلاغي بياني وكل الظروف المحيطة بالخطاب.

فالدلالة تتحقق من النص المنطوق به بالإضافة إلى ما يحيط به من ظروف " تلك هي الدلالات المتعددة التي يمكن أن تستفاد من النص المنطوق به أما تلك الدلالات الأخرى التي تستمد من الظروف والملابسات أو ما يسمى أحيانا بسياق الكلام فمتشعبة معقدة"².

إن إبراهيم أنيس من خلال هذا القول يعتبر الدلالة علما متعدد المشارب والمداخل ويستفاد هذا العلم اللغوي من المنطوق ومما يحيط به من ملابسات، ويعتبر إبراهيم أنيس علم الدلالة من العلوم اللغوية المتشعبة والمعقدة خصوصا فيما يرتبط به من ظروف وملابسات محيطة بالخطاب، فالدلالة اللغوية تتحصل لدينا من اللفظ ومما يحيط به أثناء توظيفه والنطق به في الخطاب، ويعتبر هذا العلم من العلوم اللغوية التي شغلت الفكر البشري منذ القدم حيث راح العلماء يبحثون عن العلاقة بين اللفظ والمعنى وي طرحون مجموعة من التساؤلات الفلسفية حول ذلك محاولين تحديد العلاقة بين الاسم والمسمى أو اللفظ ودلالته باعتبارها علاقة اعتبارية أو اصطلاحية كما

¹ - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 45. (سبق ذكره)

² - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 51. (سبق ذكره)

اهتم بها العرب في بداية وضعهم للمعاجم اللغوية إذ اهتموا بالدلالات التي يمكن أن تنتج عن اللفظ مقدمين مجموعة من الدلالات لذلك اللفظ الذي يحاولون تقريب معناه، وأهل البلاغة كذلك اهتموا بقضية الدلالة والعلاقة بين اللفظ والمعنى حينما بحثوا في الحقيقة والمجاز وقد كان بحثهم دلاليا خالصا، وقد تنبه علماء أصول الفقه إلى علم الدلالة وأولوه عناية خاصة وذلك أنه معين على تفهم مضامين النص القرآني واستجلاء معاني الخطاب الرباني، ولعل أغلب الدراسات اللغوية في هذا المجال تجعل علم الدلالة هو نفسه علم المعنى وهذا أمر بدهي لأن البحث في المعنى هو في الأصل بحث في الدلالة، فالاهتمام بالدلالة يعتبر من بين أقدم القضايا اللغوية والفكرية التي شغلت اللغويين والفلاسفة والبلاغيين وأهل المنطق والأصول عربا وغير عرب، وغيرهم ممن يبحثون عن المعنى أو معنى المعنى، يقول محمود فهمي حجازي: " وتعد قضية الدلالة من أقدم قضايا الفكر في حضارات مختلفة أسهم فيها فلاسفة ومناطق ولغويون وبلاغيون وأصوليون من العرب وغيرهم"¹.

والبحث في علم الدلالة هو البحث في مجال لساني يمكن التنبأ بالخطاب وإتاحة إمكانات مهمة في الفهم والتأويل والاستيعاب وتسهيل الوصول إلى المعنى، وقد ذكر محمود فهمي حجازي أن الدلالة تتم عبر عدة مناهج عددها فيما يأتي²:

- علم الدلالة الوصفي: يرتبط بالدراسة الوصفية ويتعلق بالبحث في لغة واحدة أو لهجة واحدة في مكان محدد وزمان معين.
- علم الدلالة التاريخي: دراسة لغوية تاريخية يبحث كذلك في لغة واحدة أو لهجة واحدة ممتدة عبر الزمن.

¹- محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 129.

²- محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، ص 131-132. (سبق ذكره)

- علم الدلالة المقارن: يرتبط بالدراسة اللغوية المقارنة ويبحث في مجموعة من اللغات من أصل واحد.

- علم الدلالة التقابلي: يعد دراسة لغوية تقابلية يهدف إلى البحث عن الفروق بين لغة ولغة أو لغة ولهجة أو لهجة ولهجة أو لهجة ولغة.

هذه المناهج التي ذكرت تعد من أشهر المناهج التي تعتمد في البحث عن المستوى الدلالي لخطاب من الخطابات وهذه المناهج تعتبر أن الكلمة ليست مجردة عن المعنى بل هي جزء لا يتجزأ عنه.

بهذا نقول إن المستوى الدلالي يعد من المستويات المهمة في تحليل الخطاب وفق مستويات الدرس اللغوي، لأن الهدف منه هو الإبانة كما حدد ذلك أصحاب المعاجم وهم يعرفون الدلالة لغويا، وهو مستوى يعين على تحقيق الفهم وتحديد المعنى بل ومعرفة ما يسميه البعض بمعنى المعنى، وهذا الأمر يتحقق عبر الإحاطة بالنظام اللغوي المعين للخطاب، والذي يشمل الصوت والصرف والتركيب والمعجم، أي كل العلامات اللغوية المرتبطة باللفظ والتركيب بالإضافة إلى الإحاطة بالظروف والملابسات والمناسبات التي ورد فيها ذلك الخطاب مما يمكن أن نجعله في ما يسمى بالسياق، وهذا كله شغل اللغويين العرب حيث أولوا نصيبا من العناية الكبيرة بالبحث في المستوى الدلالي بدراسة مجموعة من القضايا الدلالية المعقدة والشائكة كالحقيقة والمجاز والترادف والمشارك اللفظي والأضداد، ولعل قضية الحقيقة والمجاز تعد أهم قضية دلالية أبانت عن وعي علماء اللغة العرب بعلم الدلالة، وقد حققوا بذلك نتائج مهمة وعظيمة في تحديد المعنى وبشكل خاص حينما ارتبطت هذه القضايا الدلالية بنص مقدس هو النص القرآني، وقد اعتنى علماء التفسير بهذه القضية كثيرا ووظفوها في تفسيرهم حتى إنهم أتوا من خلالها بفهم كثير وخراسات جميلة وتوصلوا إلى معان جليلة وعظيمة ولا يزال هذا المستوى من مستويات اللغة يتيح عدة فتوحات عند من يبحث في تفسير القرآن الكريم.

3-2- علم التفسير والمدخل الدلالي

إن طبيعة النص القرآني تجعل من البحث في تفسير آياته والكشف عن معانيها وأسرارها لا تتوقف عند مستوى من مستويات التحليل اللغوية، وذلك لأنه لا يمكن الجزم في معنى من المعاني القرآنية في غياب اعتماد مجموعة من المشيرات اللغوية وغير اللغوية، فنظام المعنى في القرآن الكريم نظام متكامل ومتساند يعضد بعضه بعضاً، لأن البحث في المعنى القرآني هو بحث في نص يحتاج آليات العقل قصد تأويله وتحليل تراكيبه المعجزة، وذلك لأنه نص إلهي متفرد عن غيره من النصوص "فإن لم يفصح النص عن مكنونه المعجز وفحواه الصحيحة التي أراد الله لنا فهمها والعمل بها، تكون مهمة التفسير قد فشلت في الاستفادة الحقيقية من النص الحكيم"¹.

لذلك فإن علم التفسير لا يمكن أن يصل إلى فحوى النص القرآني من غير توظيف علم الدلالة وإدراك أهميتها وفحواها في الكشف عن أسرار الخطاب الرباني المعجز، وذلك عن طريق إدراك المفسر ومعرفته الواسعة ما بين معرفة اللغة وبناء المعنى، وكذلك الربط بين الإعراب والتأويل وغيرها من العلوم مما يحتاجه المفسر داخل الإطار التفسيري الذي يشتغل فيه، وتعد الدلالة اللغوية من الركائز والأرضيات المهمة التي وقف عندها المفسرون قصد بيان معاني القرآن الكريم، وذلك لأنه "لا تكتسب الدلالة فحواها ومنطقيتها إلا من خلال التركيب اللغوي"².

¹ - عبد الرحمان طعمة، توظيف علم الدلالة المعجمي في حقل التفسير القرآني، مقارنة تحليلية في علم الدلالة التفسيري، كنوز المعرفة، ط1، 2018، ص16.

² - عبد الرحمان طعمة، توظيف علم الدلالة المعجمي في حقل التفسير القرآني، ص19.

لأن الدلالة تبحث في المعنى قصد فهمه والتعمق فيه والكشف عنه لا بهدف وصفه فقط ولم يكن البحث باعتباره " كيانا مستقلا أو كيانا تملكه الكلمات، وإنما هو فهم لماهية الكلمات والجمل أي تكون هذه الكلمات والجمل ذوات المعنى"¹.

ولذلك كان المفسرون يولون عناية كبيرة للبحث في الجانب الدلالي للخطاب القرآني ويوظفون كل ما يملكون من أدوات لغوية وغير لغوية قصد ذلك الفهم الصحيح، بل إن التمكن من الدلالة وطرق الوصول إليها يعد من العلوم اللازمة التي يجب على المفسر الإلمام بها، لأن لغة القرآن لغة متفردة ومتميزة عن غيرها حتى إن المفردة في السياق القرآني تكون ذات حمولة مشعة نابضة في الحياة وخارج هذا السياق تصير دلالاتها غير تلك التي حققتها داخل النظم القرآني، وهذا الأمر المعقد والجميل في الآن نفسه هو ما يجعل للمستوى الدلالي أهمية كبيرة في حصر المعنى الدلالي للمفردات داخل الأسلوب الرباني المعجز، وقد أدرك علماء التفسير أهمية ذلك وأشاروا إليه وجعلوه من الأمور الضرورية في المفسر إلى جانب مؤهلات أخرى -سبقت الإشارة إليها في بداية هذه الدراسة - مكتملة لذلك، فالمفسرون أشاروا إلى هذا المستوى الدلالي بمجموعة من الإشارات كالتصديق الدلالي أو المعنى أو المراد أو السياق وغيرها من الأمور التي تعد من أساسيات علم الدلالة، فابن قتيبة مثلا يقول في كتابه الموسوم بـ " تفسير غريب القرآن": " كتابنا هذا مستنبط من كتب المفسرين وكتب أصحاب اللغة العالمين، لم نخرج فيه عن مذاهبهم، ولا تكلفنا بشيء منه بأرائنا غير معانيهم، بعد اختيارنا في الحرف أولى الأقاويل في اللغة وأشبهها بقصد الآية"².

فابن قتيبة يشير إلى كونه اعتمد الدلالة في التفسير بالإشارة إلى أنه اعتمد ترجيح الرأي في الدلالة ولم يتكلف في ذلك شيئا وإنما جاء بمعان هي نفسها المعاني

¹ - علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث واللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية بغداد، ط1986، ص91.

² - عبد الله أبو محمد بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ)، غريب القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار الكتب العلمية، الطبعة 1978، ص2

والدلالات التي أشار إليها من سبقوه إلى ذلك، فكان هذا الأمر يعينه على تحديد القصد من الآية، ولعل هذا الأمر لا يتحقق إلا بمعرفة السياق كذلك باعتباره من أساسيات المستوى الدلالي وهو ما يؤكد الإمام الجويني أثناء حديثه عن طرق تحصيل المعنى من القرآن الكريم حيث يقول: " إن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق"¹.

البحث في القرآن الكريم وبشكل خاص في حقل التفسير لا يمكن اكتماله دون فهم للنظم والسياق ودون معرفة دلالة السياق ودلالة اللفظ أو الكلام خاصة إذا كانت دلالة اللفظ تحتمل معان فإن ترجيح الدلالة هو الفيصل في هذه الأمور أثناء تفسير كتاب الله تعالى لأنه " إذا احتمل الكلام معنيين وكان حمله على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى"².

فالتفسير دون الحمل على المعنى الواضح والأشد موافقة للسياق يكون غير سليم وغير سديد، ولا بد للمفسر إذن من الإحاطة بهذا الأمر وبهذا المستوى من مستويات التحليل اللغوي للخطاب المعتمد على تحديد الدلالة والمعنى وما يحيط بدلالة اللفظ من قرائن ومشيرات لغوية وخارج لغوية توضحه لأن: "الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية"³.

¹ - إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص870 (سبق ذكره)

² - عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، اعتناء رمزي سعد الدين دمشقية، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1987، ص220.

³ - تقي الدين أبو العباس بن تيمية الحراني "شيخ الإسلام" (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، 2004، 14/6.

وقد اعتبر الزركشي أن التوصل إلى فهم الخطاب القرآني يتحقق بمعرفة علم الدلالة المتعلق باللفظ واستعمالاته حيث يقول: " وطريق التوصل إلى فهم القرآن النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق"¹.

ولعل الشيخ رشيد رضا قد حاول تجميع ذلك الذي ذكره مجموعة من علماء التفسير حول أهمية المستوى الدلالي في التفسير القرآني والتعامل مع النص المعجز بقصد استخراج درره بقوله: " قد قالوا: إن القرآن يفسر بعضه ببعض وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق من القول واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته"².

لقد اهتم المفسرون إذن بالمستوى الدلالي في القرآن الكريم بهدف الوصول إلى المعاني القرآنية التي يحملها الخطاب الرباني المعجز، وكان من بين الأسس التي بنى عليها المفسرون تقاسيرهم وعلى أساسها يستنبطون المعاني ويستخلصون الأحكام بهدف بيان هذا النص الذي شغل الناس وقت التنزيل ولا يزال إلى يومنا هذا بحرا لا ينضب بالمعاني إذ في كل الأوقات وفي كل الأزمنة والعصور وفي كل الأمكنة تقف عند الدلالات الواردة في القرآن الكريم متجددة وتتجدد بتجدد العصر والمكان، وقد كان المستوى الدلالي أشد المستويات تعلقا بعلم التفسير لذلك فلا غرابة أن نجد المفسرين قد رجعوا إليه في دراسة النص القرآني المبارك وأتوا منه بفوائد عظيمة وأسرار كثيرة وكشفوا به حقائق مهمة.

لقد عني المفسرون بالمستوى الدلالي في تفسيرهم عناية بالغة، حيث نجدهم يعنون باللفظ القرآني ويحددون دلالاته من الجوانب المختلفة ويتعمقون في تتبع المفردة القرآنية، وقد ساعدتهم على ذلك ما يملكونه من مؤهلات لغوية ومعرفة كبيرة جدا بالعلوم الشرعية وتبحرهم العميق في معرفة كلام العرب نثرا وشعرا ومعهودهم في

¹ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص172.

² - محمد رشيد رضا (ت1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار"، الهيئة المصرية للكتاب، ط1990، ص22

القول والبيان، ولذلك نجدهم يوظفون هذه العناصر كلها من أجل إدراك المعنى الصحيح وتحديد الدلالة الصحيحة حيث يفردون لذلك حصة كبيرة ويبدلون جهدا مضنيا ويبحثون بإسهاب قصد الإفادة والوصول إلى روح المعنى وقطف ثمار المستتبط من الخطاب الرباني المعجز حيث يقفون وقفات مطولة عند المفردة القرآنية ويتأملونها ويحددون دلالاتها وفق معناها في لغة العرب ثم الدلالة المكتسبة داخل سياق نظمها لتحديد معناها المراد الذي يحتوي على معان جليلة ومقاصد ربانية كبرى، وقد كانت لهم مكانة عظيمة في توظيف الدلالة تبيين فعلا عن سموخ هذا العلم في علوم التفسير، فهذا المجال ساعد قراء التفسير كثيرا على إدراك المعاني المرادة من الخطاب القرآني العظيم، حيث يقومون بتتبع اللفظ وتحديد دلالاته وما لحقها من تغيير داخل النظم القرآني وذلك لأن دلالة اللفظ داخل النص القرآني قد شُرُفت وعظُمت فهي بلغة العرب ومعهودهم في القول والبيان لكنها وقعت في نص قرآني معجز بطريق غير مألوف عندهم الأمر الذي جعل كل ما في القرآن الكريم معجزا صوتا وحرفا ولفظا وتركيبا وغير ذلك مما يتشكل منه هذا الخطاب الرباني الذي لا يزال يحمل بين ثناياه أمورا معجزة تشغل الباحثين وتدعوهم للبحث فيها.

وقد أسهم ابن عاشور في تفسيره التحرير والتتوير وغيره من المفسرين الذين سبقوه في علم التفسير في ضبط وتحديد الدلالة اللغوية لمجموعة من الألفاظ ورسم حدود لدلالاتها وذلك لأن ألفاظ اللغة العربية تتميز بسعتها وعدم القدرة على الإحاطة بها جميعها، ومعانيها متعددة فاللفظ الواحد متنوع الدلالة ولا يمكن الوقوف عند معناه دون معرفة طريق النظم الذي يحدد معنى دون غيره، وعلى الرغم من ذلك فإنك تجد ابن عاشور يبذل مجهودا مضنيا في سبيل القبض على دلالة اللفظ رغم كون اللسان العربي أوسع المذاهب وأكثرها لفظا، يقول الإمام الشافعي: " ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها لفظاً ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى يكون موجودا فيها من يعرفه"¹.

¹ - الشافعي، الرسالة، ص42. (سبق ذكره)

فالتعدد اللفظي وتعدد المعنى ميزة خاصة في اللغة العربية تتيح لمستعملها إمكانية التعبير عما يريد بدقة حيث يختار للفظ النظم الذي يقتضيه ذلك المعنى والذي إن وضع في نظم آخر نتج عنه معنى آخر، ولهذا كان لابد للمفسر من معرفة النظم القرآني والمعنى المتحقق من ذلك النظم فليست المعاني متشابهة بتكرار اللفظ وتغير النظم وهذا جانب آخر من الجوانب التي تقتضي ضرورة الإحاطة بالمستوى الدلالي في تفسير القرآن الكريم وقد كان ابن عاشور ملماً بنظريات النظم وبالإعجاز القرآني اللغوي الأمر الذي سهل عليه الوصول إلى دلالة اللفظ ومعناه الذي يقتضيه، وهذا الأمر سوف أقف عنده في ثنايا دراستي هاته وأنا بصدد الوقوف عند المستوى الدلالي عند ابن عاشور وهو يحلل الآيات القرآنية فالكثير من القضايا الدلالية التي تشير إليها الدراسات الحديثة نوقشت في تفسير ابن عاشور وفي التفسير التي جاءت قبله وبعده، فقد كان ابن عاشور يمتلك آليات التحليل المختلفة حيث يقوم بتفكيك النص إلى مفرداته وجمله ثم بعد ذلك يلجأ إلى الربط الدلالي بين هذه العناصر المكونة له وكأنه كان يوظف علم اللغة الدلالي المرتبط بنحو النص، وهو علم حديث يبحث في الدلالية النصية، يقول صبحي الفقهي: " وليس تفكيك النص عند التحليل يعني أننا نكتفي بوصف التتابعات الجميلة وصفا شكليا دون النظر إلى الربط الدلالي بين هذه التتابعات"¹.

فالتحليل من خلال هذا القول لا يمكن أن يؤدي الغاية المرجوة منه ولا الفائدة المبتغاة إذا لم يراع هذا التفكيك ثم الربط بين عناصره المفككة، ولعل هذا الأمر في التحليل لم يكن مغيباً عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، ولأن النص القرآني نص مقدس فإن تحليله لا مجال فيه لإدخال الأفهام والمعاني أياً كانت، وإنما لابد من إتقانه ومعرفة مجموعة من الضوابط اللازمة في التعامل مع النص القرآني وهي أساسيات ومرتكزات لابد من مراعاتها في تفسير وتحليل الخطاب الرباني وقد أشرت إليها في فقرات سابقة من هذه الدراسة.

¹ - صبحي الفقهي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص60.

إن علماء التفسير ومن بينهم ابن عاشور كانوا قد أدركوا أن المعنى يجب أن يتم أخذه بوضع مجموعة من الاعتبارات التي لا بد من استحضارها في تحليل النص وتقريبه وتفسيره التفسير الصحيح، وهذه الاعتبارات هي بالدرجة الأولى اعتبارات دلالية-معنوية بعضها يرتبط بالنص القرآني باعتباره نصا مقدسا معجزا ويتضمن كلاما شرعيا تنتج عنه دلالات ومعان شرعية وبعضها الآخر يتعلق بقصدية النص الشرعي والغاية التي قصدها الشارع في النص وهو يخاطب متلقيا يتلقاه بقصد التكليف والاعتبار الثالث ما يرتبط بالدرس اللساني اللغوي لأن النص القرآني نزل بلسان عربي مبين، وهذه الاعتبارات التي عمل بها المفسرون وهم يفسرون كلام الله تعالى إنما أخذوها عن علماء الأصول لأنهم اعتبروها محددات في تقريب دلالة الخطاب الشرعي، وهذه الاعتبارات نجدها عند الكثير من علماء أصول الفقه وقد أشاروا إليها بشكل واضح وجلي ونجدها عند جدهم، يقول ابن تيمية وهو يحدد هذه الاعتبارات في "مجموع الفتاوى": "اعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازا وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه وسياق الكلام الذي يعين أحد احتمالات اللفظ، أو يبين أن المراد به هو مجازه إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع"¹.

هذه الاعتبارات هي الأمور والضوابط التي يركز عليها تحديد الدلالات.

نخلص إذن إلى أن المستوى الدلالي يعد من مستويات درس اللغة ويسهم بشكل كبير في تحليل النصوص وتحديد معانيها فهو مستوى يدرس اللغة ويتتبع البنيات الدلالية للمفردات اللغوية ويحاول دراسة المعاني المتعلقة بالجمل لكونها تتضمن مجموعة من المكونات اللغوية إلى جانب دراسة العلاقة بين الألفاظ وبين الحقائق الخارجية التي تدل عليها، كما يدرس هذا المستوى هذه العلاقات بين المفردات من

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5، ص128-129. (سبق ذكره)

قبيل الترادف والمشارك اللفظي والتضاد وغيرها من الأمور والقضايا الدلالية المرتبطة بالمفردة اللغوية، وهذه الأمور الدلالية أشار إليها علماء اللسانيات وهم يحاولون تحديد علم الدلالة بقولهم: إن "علم الدلالة فمعني مباشرة بمفهوم المعنى"¹.

فبول ريكور يعتبر أن علم الدلالة علم يقع مباشرة على المعنى لأنه علم يهتم بالمعنى ويدرس معاني الكلمات وهذا الكلام الذي جاء به بول ريكور يؤكد ببيير جير بقوله إن علم الدلالة هو علم "يدرس معاني الكلمات"².

وهذا التحديد الذي جاء به جير لعلم الدلالة وهو يتوافق به مع بول ريكور يؤكد كذلك إينو أن وهو يعرف علم الدلالة "الدلالة هي الدراسة العلمية للمدلولات اللغوية"³.

ولهذا فإنني أعتبر البحث في المستوى الدلالي بحثاً في المعنى وفي المدلولات اللغوية، والطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير الذي أشتغل عليه إنما يبحث عن المعنى ويحاول الوصول إلى المدلولات اللغوية للألفاظ والمفردات من أجل فسر كتاب الله عز وجل وهو ما سأقوم بتحديده في الباب القادم وأنا أحاول تحديد آليات التحليل الدلالي عند ابن عاشور أثناء اشتغاله على الخطاب الرباني المعجز.

¹ - بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى ، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص48.

² - la sementique، Pierre guiraud،Ed.puf.paris- 1972. P5

³ - Anne Henault. les enjeux de la semantique. Ed. puf- paris. 1979. P184.

الفصل الثاني:
الدرس اللغوي والقرآن الكريم

المبحث الأول : دور القرآن الكريم في نشأة الدرس اللغوي العربي

لم يجد العرب الأوائل أية إشكالات في فهم اللغة العربية وتوظيف أساليبها، فكانوا هم أهل لغة بامتياز، وبالآتي لم يكونوا ليشيروا بعض القضايا التي طرحت في ما بعد، ومرد ذلك إلى جملة أسباب نوردها بشكل مختصر:

إن انحباس العرب الأوائل في صحرائهم وانشغالهم بفنون القول، خاصة نظم القريض، جعلهم ينصرفون عن البحث في قضايا اللغة، وحتى مسألة النقد التي عرفت عن العرب في المواسم الشعرية فإنه كان نقدا عفويا خاليا من الأحكام المعللة، ويعود ذلك إلى تفوقهم ودرابتهم التامة بلغتهم، كما أن انشغالهم بنشر الدعوة بعد مجيء الإسلام عند نزول القرآن أخر مسألة الخوض في القضايا اللغوية، فاكتفوا في ذلك بأحكام تزوقية انطباعية خالية من التعليل، وحقيقة القول إنهم لم يكونوا يلتفتون للظواهر اللغوية المرتبطة بمتونهم من نحو وبلاغة وتفسير، وقد كان توظيفهم للغة وأساليبها عفويا دونما تصنع، وبالآتي لم يجدوا سببا كافيا للتعلمق في هذه الدراسات، اللهم بعض الإشارات التي جاءت متناثرة في بعض كتب التاريخ والنقد. ومن الأسباب التي جعلت العرب ينصرفون عن مناقشة الظواهر اللغوية المرتبطة بالقرآن، ما ذهب إليه أبو عبيدة " فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه وعمّا فيه ممّا في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص"¹.

ولما جاء القرآن وانتقل العرب من مرحلة المشافهة إلى مرحلة التدوين، ودونت المتون، وبدأ التأصيل للنصوص يعرف طريقه إلى البروز لمجموعة من الأسباب اختلفت باختلاف البيئات العلمية، وكان النص القرآني من الكتب الذي حظيت بقسط وافر من الدراسة والتأمل، فتوزع مجال البحث فيه بين البلاغيين والمفسرين والنحاة والأصوليين.... ومدار الأمر كله على عربية لسانه، فجاءت النتائج يانعة ارتقت معها العربية إلى أوج الازدهار.

¹ - معمر أبو عبيدة بن المثنى (ت209هـ)، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة،

يقول تمام حسان في معرض حديثه عن الظروف التي نشأت فيها علوم العربية: "أشرنا في ما قبل إلى أن القرآن كان الدرة الثمينة التي حرص المسلمون عليها وحفوا إلى الذود عنها واختصاصها بالعناية، فكان لهم بإشعاعها وببريقها ما أضاء لهم عقولهم بالمعرفة، فأنشأوا وألفوا ما يعين على صحة تلاوته، وعنوا باللغة لبيبنوا عروبة كلماته وفصاحة نصه وأنه نزل بلسان عربي مبين"¹.

فكان الاهتمام بمتن النص القرآني وبسبر أغوار معانيه أحد الأسباب الرئيسية التي فجرت ينبوع الدراسات العربية، ثم هناك مسألة أخرى وهي نزوله باللسان العربي، إذ لم يجد العربي بُداً من الإفصاح عما في مكنونه، وكيف لا وهو ابن اللغة وعلى سوقها شب، الأمر الذي جعله يتفاعل مع هذا النص تفاعلاً واضحاً مظاهراً، وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية في الاقتضاء "إن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، ولم يكن سبيل إلى ضبط هذا الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان، صارت معرفته من الدين أقرب إلى معرفة شعائر الدين"².

فقد كان نزول القرآن عربياً سبباً كافياً لتمجيد هذه اللغة وتبويئها مكانة عالية، فلم يعد الأمر متعلقاً بكونها لغة تواصل كسائر اللغات، بل أصبح الإسلام مرتبطاً بها وأضحى كل تدين يحيد عن العربية تديناً ناقصاً لا يكتمل إلا بالتمكن من لغة الكتاب المقدس، فاعتبروا "العربية خير الألسنة والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم والمعرفة ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش... و لو لم يكن في الإحاطة بخصائصها والوقوف على مجاريها و تصاريفها والتبحر في جلائها إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن"³.

¹ - تمام حسان، الأصول، دراسات ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي عند العرب، منشورات دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1981، ص 296

² - تقي الدين بن تيمية الحراني (ت728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق ناصر عبد الكريم، نشر دار عالم الكتب، بيروت لبنان، ط 7، 450 / 1

³ - عبد الملك أبو منصور الثعالبي (ت429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق عبد الرزاق المهدي، منشورات إحياء التراث العربي، ط1، 2002 م، 1 / 15.

وقد ذهب نفر كثير إلى أن سر بقاء اللغة العربية بلا شك يعزى إلى ارتباطها بالنص القرآني، الكتاب الخالد، فلما كان الكلام الإلهي باقيا محفوظا بشهادة القرآن نفسه، فإن المنطق يقتضي البقاء على هذه اللغة محفوظة باقية، "وقد قيل كثيرا إن اللغة العربية بقيت لأنها لغة القرآن، وهو قول صحيح لا ريب فيه، ولكن القرآن إنما أبقى اللغة لأن الإسلام دين الإنسانية قاطبة وليس بالدين المقصور على شعب أو قبيلة، وقد ماتت العبرية وهي لغة دينية أو لغة كتاب يدين به قومه، ولم تمت العبرية إلا لأنها فقدت المرونة التي جعلها لغة إنسانية وتخرجها من حظيرة العصبية الضيقة حيث وضعها أبناؤها منذ قرون " بل " إن هذه الفضيلة الإنسانية التي لا تفرق بين العربي والعجمي ولا بين القرشي والحبشي، لهي التي أنهضت لخدمة اللغة أناسا من الأعاجم خافوا عليها من حيف الأعجمية." ¹.

والحق يقال إن علماء ولغويين كثيرا ليسوا من أصول عربية جندوا أنفسهم بحثا وتنقيبا في أسرار اللغة، فجاءت نتائجهم مبهرة، وظلت أعمالهم خالدة، أليس "الكتاب" لسيبويه الفارسي من كتب النحو التي جعلها اللسانيون المعاصرون أسسا لأفكارهم وتطبيقاتهم اللسانية المعاصرة؟، لقد تهافت هؤلاء الأجانب من فرس وغيرهم على المتن اللغوي قرآنا وحديثا وشعرا بمختلف أغراضه تنظيرا واستقراء واستنباط، حتى وصلت اللغة إلى برجها السامق.

المطلب الأول: أثر القرآن الكريم في نشأة البحث البلاغي

لا يخفى على أي دارس أو باحث الأثر الذي أحدثه القرآن الكريم في نشأة علوم البلاغة، ولا نبالغ إن قلنا إن البحث في الجانب الإعجازي لكتاب الله هو الذي أرسى أسس الدرس البلاغي بمختلف أركانه وأبوابه، والعرب المتقدمين كانوا يتفنونون في الأساليب بمختلف أنواعها فاشتهروا بفصاحة الكلمة وبلاغة القول، وما خلفه العرب من آثار شعرية ونثرية يبين بجلاء مدى تمكنهم من فن القريض، إذ وصفوا فأجادوا،

¹ - مجلة البحوث الإسلامية، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، باب حقيقة التلازم بين الإسلام والعربية، 95/1.

وشبهوا فقاربوا، حتى ظهرت البلاغة عندهم على مستوى عال من التوظيف والإتقان، أما البلاغة بالمفهوم التعليمي التي تدرس الأبواب وتوصل القول وتقسم وتجزئ فلم تكن من اختصاصهم، فما عرفوا كناية وما قسموا استعارة وما فصلوا تشبيها وما بينوا مجازا، أما استعمال الألوان البلاغية فقد كانوا فيه أسيادا وفرسانا، ولما نزل القرآن الكريم قويت ملكة النقد لديهم لأن العربي كان يسمع القرآن ويقرأ آيات التحدي، فينظر فيها ثم يتمعن في كلام البشر، فيتبين له مواقع الإعجاز في كلام الله ومواطن الضعف في كلام البشر.

ولما جاء القرن الثالث الهجري، وانفتح العرب على الأقاليم الأخرى انفتحا بينا، تنوعت الاتجاهات الفكرية واشتد الخلاف بينها، واتصل الجدل بالقرآن وأخذ الإلحاد يصوب سهام الطعن بشكل مباشر نحو كتاب الله، فتكونت فرق كلامية جندت نفسها للدفاع عن قداسة القرآن الكريم والبحث في مواطنه الإعجازية، والتي نال فيها الجانب البلاغي حظا وافرا، فتعجز الدرس البلاغي: "إن الرغبة في خدمة القرآن كتاب الله المجيد وحرصا على إبراز بعض جوانب إعجازه البياني، جعلت المسلمين يجتهدون بحثا وتنقيبا واستخراجا حتى وضعوا علوم البلاغة"¹، والبلاغة العربية منذ مرحلة التأسيس مع أبي عبيدة اعتمدت في جوانب كثيرة من مباحثها على القرآن الكريم، بل إن السبب الرئيسي لتأليف هذا الكتاب (مجاز القرآن) كان الدفاع عن عربية القرآن، والتأكيد أن أساليبه جاءت على معهود العرب في القول والخطاب، فأثار الكتاب قضايا بلاغية مهمة، يقول صاحب المجاز:

" ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كلف عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، وما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين"².

وكان إيمان أبي عبيدة قويا في أن البلاغة هي العلم الذي يفتح ما استغلق من معاني القرآن، وما ذهب إليه أبو عبيدة نجد له صدق عند أبي هلال العسكري

¹ - عبد الرحمن بن حسن حنكة، البلاغة العربية، الناشر دار العلم، دمشق الدار الشامية بيروت، ط1، ص

² - مجاز القرآن، أبو عبيدة، ص18. (سبق ذكره)

(ت395هـ) عندما اعتبر أن الإحاطة بأسرار القرآن الإعجازية إنما يكمن في إحكام المرء قبضته على مقومات البلاغة.

يقول: "وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخل بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حيث حسن التأليف وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع والاختصار اللطيف وضمنه الحلاوة وجلله من رونق الطلاوة"¹

هذا وقد وصلت البلاغة إلى ذروتها عندما تصدى المتكلمون بمنطقهم ودلائلهم الحاسمة، حاملين سلاح اللغة وهاجا، ورغم خلافهم وتباين آرائهم ومذاهبهم، فإن ما أنتجوه من أفكار بلاغية ناضجة كان القرآن الكريم هو المحرك الأساسي لها تنظيرا وتطبيقا، وهذا ما ذهبت إليه عائشة عبد الرحمان في معرض حديثها عن خدمة البلاغة للإعجاز القرآني: "والواقع أن المصنفات الأولى في الإعجاز على اختلاف مذاهب أصحابها، جاءت أشبه بمباحث بلاغية مما قدروا أن إعجاز القرآن يعرف بها، وإن استوعبت أقوال المتكلمين في وجوه الإعجاز، فرسائل الخطابي السني، والرماني المعتزلي، والباقلاني الأشعري، تأخذ مكانها في المكتبة البلاغية، وبعد أن استقلت البلاغة بالتأليف والتصنيف ووجهت إلى خدمة الإعجاز البلاغي."²

والمتفحص لهذه المصنفات يجد أن مدار الأمر فيها كله حول القرآن الكريم، فرغم ما تفردت به من قضايا بلاغية كبرى، ورغم أن إشكالية التأليف عند أغلبهم تدور حول البحث عن الجوانب الإعجازية، فإن النفحة البلاغية كانت طافحة وواضحة للعيان، فنأخذ على سبيل المثال لا الحصر "رسالة الرماني" (386هـ) الذي جعل محاورها حول بيان وجوه إعجاز القرآن، والتي حددها في: "ترك المعارضة مع توفر الدواعي، وشدة الحاجة والتحدي للكافة، والصرفة والبلاغة، والأخبار الصادقة عن

¹ - الحسن أبو هلال العسكري (ت395هـ)، الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ، ص1.

² - عائشة عبد الرحمن حسن "بنت الشاطي" (ت1419هـ)، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي، دراسة قرآنية لغوية وبيانية، ط 2، الناشر دار المعارف، دون سنة طبع، ص94

الأمر المستقبلية ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة¹، والمتأمل لكلام الرماني هاهنا سيعتقد أنه سيولي أوجه الإعجاز السبعة أهمية بالغة بدون مفاضلة، إلا أنه سرعان ما وجه العناية في رسالته إلى الوجه الرابع وهو البلاغة" تاركا الوجوه الستة الأخرى إلى آخر الرسالة، فقد احتلت البلاغة، وهي أحد وجوه الإعجاز، معظم صفحات الرسالة، مما يعني أن الرماني قصد في رسالته توضيح الإعجاز البلاغي للقرآن، وأن معجزة الرسول الكبرى التي قصرت دونها قوى البشر هي معجزة بلاغية، أما بقية المعجزات الأخرى فتكملها وتدعمها².

ولو اتسع المقام ولولا مخافة الإطالة، لكان الوقوف عند كل كتاب ألف في البلاغة لنبيين من خلاله أن إشكالية التأليف الحقيقية إنما فجر ينبوعها القرآن الكريم، وأن دواعي التأليف التي يصرح بها أصحاب المصنفات البلاغية لا تكاد تخرج عن السياق القرآني سواء على مستوى التنظير أو التطبيق.

المطلب الثاني: الآثار اللغوية لعلم التفسير

نشأ علم التفسير مرتبطا بالمتن القرآني من أجل الدفاع عن عربيته، ولا شك أن الظروف التي أملت نشأة علوم البلاغة هي نفسها التي شكلت لبنات هذا العلم، فالدفاع عن عربية القرآن جعلت مصنفات التفسير في كثير من جوانبها مباحث لغوية، ومن ذلك كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيدة باعتباره كتاب تفسير في الأصل والذي توزعته مباحث بلاغية ولغوية شتى قد جاءت فصوله كلها دراسات ذات طابع لغوي في الشق التحليلي.

وحتى كتب التفسير التي تواترت في ما بعد، فإن الجانب اللغوي فيها حظي بقسط أوفر، فهذا الطبري يطرح هذه القضية في "جامعه" في معرض حديثه عن عربية القرآن: "فإن كان ذلك كذلك فبيّن إذ كان موجودا في كلام العرب الإيجاز والاختصار والاجتزاء والإخفاء من الإظهار وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال

¹ - علي بن عيسى بن الحسن الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ط3، 1976، ص 75

² - مليكة حقان، قضية الإعجاز القرآني وآثارها في ثنائية اللفظ والمعنى خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف الدكتور محمد المالكي (2003 / 2004)، ص 190

وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها ونحن مبينو ذلك في أماكنه إن شاء الله¹، والملاحظ من خلال هذا النص أن الطبري في الهدف الذي رسمه "لجامعه" يسعى إلى كشف اللثام عن الظواهر اللغوية (نحوية كانت أو بلاغية)، فجاء كتابه هذا موزعا بين حقل التفسير وحقل الكشف عن الظاهرة اللغوية، متسلحا في ذلك بثقافته النحوية واللغوية والبلاغية ومعرفته الكثيرة بأشعار العرب وثقافته السنية المعتدلة.

والأمر نفسه ينسحب على المصنفات الأخرى في علم التفسير، ومن أقواها دراسة للظاهرة اللغوية نجد "كشاف الزمخشري" الذي نحا في تفسيره منحى بلاغيا بامتياز، إلى درجة أن كتابه هذا عد من أهم المراجع البلاغية في المكتبة العربية، فلا يكاد يقف عند تفسير آية من آي القرآن الكريم دون الإشارة إلى المَلح البلاغية واللطائف النحوية التي تحويها، والاستشهاد بأشعار العرب، والاستعانة بها في تأويل ما لم يساير مذهبه الاعتزالي، والذي يهمننا في هذا المقام، هو ذلك الكنز البلاغي والنحوي المبتوث في هذا المصنف بعيدا عن الأفكار الاعتزالية.

وأقف مع نموذج من هذا التفسير اللغوي للقرآن الكريم عند الآية الكريمة: " خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ "²، "فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار، قلت: لا ختم ولا تغشية تم على الحقيقة وإنما هو من باب المجاز ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل، أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم ... لأن الحق لا ينفذ فيها...وقد جعل بعض المازنين الحبسة في اللسان ختما عليه فقال:

خَتَمَ الْإِلَهُ عَلَى لِسَانِ عُدَاوِرٍ
خَتَمَا فَلَيْسَ عَلَى الْكَلَامِ بِقَادِرٍ

¹ - محمد بن جرير الطبري(ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 2001، 12/1.

² - البقرة، الآية 6.

فإن قلت: فلم أسند الختم إلى الله تعالى وإسناده يدل على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطرقه وهو قبيح لقوله تعالى: "وما أنا بظلام للعبيد" قلت: القصد إلى صفة القلوب لأنه كالمختوم عليها ويجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله فيكون الختم مسندا إلى اسم الله على سبيل المجاز¹، إن الزمخشري بمثل هذا التحليل صرف كتابه عن التفسير إلى التحليل البلاغي حيناً وأحياناً أخرى إلى التحليل النحوي أو الصرفي، بل إن تحليله جاء على شكل مناظرة يفترض فيها الخصوم، بل ويفترض ردودهم وحججهم ثم يرد عليها بقواطعه البتارة، متسلحاً بزد لغوي رصين. وبعيدا عن الخلافات الناشئة بين المعتزلة والأشاعرة، فإن المستفيد الأكبر من الصراع الدائر بين الفريقين هو اللغة العربية، فجاء صرحها شامخ البنيان، والأمثلة من هذه التفاسير والتفسيرات أكثر من أن تحصى.

المطلب الثالث: البحث الأصولي وآثاره اللغوية

ساهم الأصوليون -سواء المتقدمون منهم أو المتأخرون- في إثراء الحقل اللغوي بنقاشاتهم وتفرعاتهم القيمة، وذلك أثناء تقديم أقوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية، وقد انطلق الأصوليون من مسلمة أساسها أن القرآن نزل باللسان العربي، وبالآتي فإن الأحكام المبنوثة في الكتاب المبين لا سبيل إلى الاستدلال عليها إلا عن طريق التسلح بالمبادئ اللغوية، وإلى هذا يشير إمامهم بقوله: " وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها"²، فالشافعي يؤكد أكثر من مرة على ضرورة سبر أغوار آي القرآن الكريم، والاطلاع على ما عهدته العرب من عوائد تخاطبية، الأمر الذي أفضى إلى نقاشات لغوية بين الأصوليين أثمرت دراسات ناضجة فاقت في كثير من الأحيان ما توصل إليه أهل الاختصاص من جهابذة اللغة الأوائل، وما كان ذلك ليتأتى لهم لولا اعتناؤهم بالألفاظ والمعاني وجعلها ركيزة

¹ - جار الله الزمخشري، "الكشاف"، 51_50/1. (سبق ذكره)

² - الشافعي، الرسالة، ص 47. (سبق ذكره)

أساسا في منهجهم، وهذا ما ذهب إليه إمام الحرمين: " اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني ولن ويستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة ولكن لما كان هذا النوع فنا مجموعا... فقد اعتنى الأصوليون بما أغفله أئمة العرب واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان"¹

والحق يقال إن الأصوليين تجاوزوا دراسة المتن إلى مناقشة أمور فكرية دقيقة عُدَّت من صميم الدرس اللساني الحديث، ورغم أنها جاءت عفوية، إلا أنها تتم عن وعي أصحابها بأهميتها ومدى قدرة اللغة على العطاء، وأن هذه اللغة ليست لغة مبسطة محصورة في التبليغ والإبلاغ، بقدر ما هي شبه معقدة تحتاج إلى بصيرة لفك شفراتها ورموزها، فكان القرآن متنا مهيجا لعقول خصبة أثمرت آراء سديدة في حقل اللغة.

ولنتأمل هذا النص الذي أبدعه الإمام الغزالي، والذي تجد اللسانيات البنيوية جذورها في تربته الخصبة، وأعتقد أن الإمام لو أراد أن ينتج في هذا الحقل لجاد بالشيء الكثير، وأما أن يأتي كلامه هذا في معرض شرحه لمعاني أسماء الله الحسنى، فهذا هو العجب العجيب، يقول: "فنقول في بيان حد الاسم وحقيقته، إن للأشياء وجودا في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا في اللسان، أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان فهو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي، فإن السماء مثلا لها وجود في عينها ونفسها، ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا، لأن صورة السماء تنطبع في أبصارنا ثم في خيالنا، حتى لو عدمت السماء مثلا وبقينا لكانت صورة السماء حاضرة في خيالنا، وهذه الصورة هي التي يعبر عنها بالعلم، وهو مثال المعلوم فإنه محاك للمعلوم ومواز له، وهي كالصورة المنطبعة في المرآة فإنها محاكية للصورة الخارجية المقابلة لها. أما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات قطعت أربع تقطيعات، يعبر عن القطعة الأولى بالسين وعن الثانية بالميم وعن الثالثة بالألف وعن الرابعة بالهمزة،

¹ - عبد المالك أبو المعالي ركن الدين الجويني "إمام الحرمين" (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق

صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997، ص43

وهو قولنا سماء، فالقول دليل على ما هو في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له ولو لم يكن له وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم ينطبع في صورة الأذهان لم يشعر بها إنسان ولو لم يشعر بها الإنسان لم يعبر عنها باللسان فإن اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية، وربما تلتبس على البليد فلا يميز البعض منها عن البعض¹

جاء الغزالي بهذا الكلام في كتابه "المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى" وبالضبط في الفصل المتعلق "ببيان معنى الاسم والمسمى والتسمية"، فجعل هذه المقدمة اللغوية كشأن أغلب الأصوليين رفعا للبس وتصحيحا للمفاهيم، فقدم الإمام تعريفا ذا طبيعة منطقية للاسم، متجاوزا في ذلك تعريف النحاة الذين ذهبوا إلى أن الاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان أو حدث، محددين له دلائل وعلامات معروفة في معهودهم²، وأعتقد أن ما توصل إليه الغزالي يمكن أن يؤسس نظرية بالمفهوم العلمي للنظريات اللغوية اللسانية، لامتلاكها الإطار التصوري والدقة والوضوح والبساطة والتكامل والانسجام، وهذه من مقومات قيام النظرية، الأمر الذي تفتقده الكثير من النظريات اللغوية في العصر الحديث، لقد سقنا مثال الغزالي من أجل إيضاح مدى مساهمة الأصوليين في إنضاج الدرس اللغوي بكل أبوابه

¹ - محمد أبو حامد الغزالي (505هـ)، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، الناشر الجفان والجابي قبرص، الطبعة 1، 1987، ص 25 - 26

² - حاصل ما ذهب إليه الإمام الغزالي في القرن الحادي عشر الميلادي، نجد صداه يتردد عند العالم اللساني فيرديناوند دي سوسير قبيل القرن التاسع عشر للميلاد، فالغزالي ذهب إلى أن للاسم صورا ثلاثة: الصورة البصرية: وهو ما عبر عنه بالوجود العيني والصورة الذهنية: وهو الانطباع الذهني والصورة اللفظية: وهو القول الدليلي ولم يكتف الغزالي بتفريع هذه الصورة، بل إنه ذهب إلى تحديد خاصية كل قسم على حدة، بشكل منطقي غاية في الإحكام.

يقول دي سوسير في معرض حديثه عن العلامة اللسانية وعلاقتها بالدلالة: "فالدلالة اللسانية لا تجمع اسما بمسمى، ولا تربط الشيء باللفظ، بل إنها توحد تصورا مع صورة سمعية، وليست الصورة السمعية صوتا ماديا، بل إنها أثر سيكولوجي ناتج عن الصوت، أي التمثيل الذي تعطيه إيانا حواسنا، فالصورة ناتجة إذن عن أعضائنا وقدراتنا الحسية" (فيرديناند دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبدالقادر قنيني، منشورات إفريقيا الشرق، 1987، ص 85 - 89).

وتفريعاته، ومدار الأمر كله على النص الشرعي القطعي الثبوتي، الشيء الذي أنتج أفكارا سديدة في عصر كانت فيه أدوات البحث العلمي محدودة وبسيطة جدا. وبهذا يكون البحث في القرآن - الموزع بين مختلف التخصصات - قد أضاف نوعا جديدا من التفكير اللغوي، بحث اتسم بالدقة والنجاعة، نظرا للسمة التجديدية التي طبعت التفكير عند علماء العربية، بالإضافة إلى الحرص الشديد لهؤلاء على أن تكون اللغة مدخلا أساسا للبحث، حتى قال الشافعي: "أصحاب العربية جنس الإنس يبصرون ما لا يبصر غيرهم"¹، وعلى هذا الأساس، تكون هذه الطائفة من العلماء قد أسدت للعربية نفعا جليلا جاء بأطياب الثمار.

قد يلاحظ في آخر هذا المبحث أنني أغفلت الحديث عن أثر القرآن الكريم في نشأة علم النحو، إلا أن الأمر كان مقصودا، خاصة وأني سأفرد مبحثين قادمين أتحدث فيهما بقدر من التفصيل عن هذه المسألة.

¹ - عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت327هـ) ، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق عبد الغني بن عبد الخالق، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1424هـ ص 112

المبحث الثاني: الدرس اللغوي من التأليف إلى التعليم

المطلب الأول: الدرس اللغوي وإشكالية النشأة

تعد قضية نشأة النحو العربي من القضايا التي تكلم فيها الدارسون والباحثون بإسهاب، وبالآتي فإنني لن أسلك المسلك الذي سلك قبلنا، حتى لا أسقط في الاجترار والتكرار، وبؤرة القول إن النحو ارتبط بتفشي اللحن على الألسن وقد اختلف الدارسون قديما وحديثا حول الفترة التي ظهر فيها اللحن، وقد ذهبت طائفة إلى أنه ظهر في اللغة قبل مجيء الإسلام بحجة مصادفتهم لبعض الشواهد التي تخالف التعميد النحوي متناسين أن هؤلاء تكلموا باللغة قبل التعميد لها، ولي في هذا رأي خاص، وذهبت طائفة إلى أن اللحن ظهر بظهور الإسلام مختلفين في ذلك حسب درجة شيوعه باختلاف الفترات الإسلامية .

أما الطائفة الأولى القائلة بتفشي اللحن في العصر الجاهلي، فإنها نقبت في المتون اللغوية على كل شاهد لم يساير النسق اللغوي على الشاكلة التي وضعها النحاة إلا أنني أقول: إن اللغة في العصر الجاهلي لم تعرف اللحن لا من قريب ولا من بعيد، إذ إن ما اعتبر لحنًا في أشعار الجاهليين هو إما قصد إلى إخفاء المعاني عن طريق التورية أو هو من العوائد اللغوية للخطاب عند العرب، ومن أمثلة ما اعتبره الدارسون لحنًا في شعر طرفة بن العبد عند قوله:

يا لك من قُبْرَةٍ بِمَعْمَرٍ خلا لك الجوّ، فبيضي واصقري
قد رُفِعَ الفُحُّ، فماذا تَحْذَرِي؟ ونقري ما شئت أن تُنقري
قد ذَهَبَ الصَّيَّادُ عنك، فابشري لا بدّ يوماً أن تُصادي، فاصبري¹

والشاهد في الأبيات هو قول طرفة: "فما تحذري؟" إذ قيل إن الصواب هو "فما تحذرين" بالإبقاء على النون لأن الفعل المضارع هنا من الأمثلة الخمسة التي ترفع بثبوت النون وتجزم وتنصب بحذفها، وعدم وجود عامل النصب أو الجزم يوجب الحفاظ على النون، هذا مذهب من قالوا بتفشي اللحن في العصر الجاهلي.

¹ - ديوان طرفة بن العبد، دار صادر، بيروت، دون سنة طبع، ص 46

وأقول إن معهود العرب في الخطاب جرى على نحو ما جاء به طرفة، خاصة وأنه شاع عندهم حذف هذه النون بدون مسوغ وقد جاء القرآن الكريم في بعض أساليبه على هذا النهج، وهذا ما ذهب إليه أبو عبيدة في كتابه مجاز القرآن في معرض حديثه عن مجاز قوله تعالى: "أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَيَّ أَمْ مَسَّنِي الْكِبَرُ فِيمَ تُبَشِّرُونَ"¹، "فيم تبشرون: قال: قوم تكسرون النون وكان أبو عمرو يفتحها ويقول: إنها إذا أضيفت لم تكن إلا بنونين لأنها في موضع رفع، فاحتج من أضافها بغير أن يلحق فيها نونا أخرى بالحذف، حذف أحد الحرفين إذا كانا من لفظ واحد، قال أبو حية النمري:

أُ بِالْمَوْتِ الَّذِي لِأَبْدِ أَنِي مَلَاقٍ لَا أَبَاكَ تُخَوِّفِينِي

ولم يُقَلَّ "تُخَوِّفِينِي"²، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تحصى، فهؤلاء الذين تقصوا مظاهر اللحن في ما قبل الإسلام غالبا ما يجدون أنفسهم في وضع حرج عندما يصادفون مثل هذه التقاليد اللغوية في القرآن سيما وأنه نزل بمعهود العرب في القول والخطاب وهذه حجة بالغة رفعت اللحن وأشكاله عن كلام العرب في هذه الفترة. يقول ابن الجوزي في معرض حديثه عن موافقة القرآن لتصاريف اللغة: "لما كانت اللغة تنقسم إلى قسمين أحدهما الظاهر الذي لا يخفى على سامعيه ولا يحتمل غير ظاهره والثاني المشتمل على الكنايات والإشارات والمجازات وكان هذا القسم هو المستحل عند العرب، نزل القرآن بالقسمين ليتحقق عجزهم... فنزل القرآن على عادة العرب في كلامهم... ومن عاداتهم زيادة الكلمة "فاضربوا فوق الأعناق" ويزيدون الحرف "تنتبت بالدهن" و"ينكرون" عاما يريدون به الخاص "هؤلاء ضيفي"³. ومن مظاهر هذه العوائد ما جاء في معلقة امرئ القيس حين يقول:

¹ - سورة الحجر، الآية 54

² - أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص 352 (سبق ذكره)

³ - جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي (ت597هـ)، المدهش، تحقيق مروان قباني، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2، 1985، ص 37.

فَظَلَّ طُهَاهُ اللَّحْمِ مِنْ بَيْنِ مُنْضَجٍ صَفِيفٍ شِوَاءٍ أَوْ قَدِيرٍ مُعْجَلٍ
كَأَنَّ نَبِيرًا فِي عَرَانِينَ وَبِلِهِ كَبِيرُ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ مَزْمَلٍ¹

والشاهد في البيت الأول "قدير" التي حقها النصب لأنها معطوفة على "صفيف" المنصوبة على المفعولية لاسم الفاعل العامل "منضج" لولا أنها جاءت مجرورة لمجاورة اسم مجرور وهو "شواء"، والشاهد في البيت الثاني هو "مزمَل" المجرورة وحقها الرفع لأنها نعت لـ "كبير" لولا أنها جرت لمجاورتها اسم مجرور وهو "بجَاد".

من هنا يمكن القول إن اللحن لم يعرف سبيله إلى اللغة في فترة ما قبل الإسلام وحتى لو افترضت أن ثمة لحنًا، فأين هو الجهاز الواصف لتمييز اللحن من الصواب وهذا الجهاز هو النحو الذي وضع بعد تدوين المتون اللغوية، فالزبيدي في معرض حديثه عن الظروف التي فشا فيها اللحن يوضح قائلاً: "ولم تزل العرب تتطق على سجيته في صدر إسلامها وماضي جاهليتها حتى أظهر الله الإسلام على سائر الأديان فدخل الناس فيه أفواجا وأقبلوا إليه أرسالا واجتمعت المتفرقة واللغات المختلفة ففحش الشاذ في اللغة"²، وهذا ما ذهب إليه أغلب المهتمين بموضوع نشأة النحو وعلاقته بفساد الألسن، أما عن الروايات التي تؤرخ للبدايات الأولى لنشأة هذا العلم على مستوى التأليف فهي متعددة وتتفق في أمر واحد، يتعلق بالتدرج المرحلي لنشأة هذا العلم، كما أن جل الروايات التي وصلت إلينا تقر أن واضع علم النحو هو أبو الأسود الدؤلي، ومما ورد في هذا الصدد "أن دخل أبو الأسود الدؤلي في وقدة الحر بالبصرة على ابنته فقالت له: يا أبت ما أشد الحر؟ فرفعت أشد فظننا تسأله وتستفهم منه أي زمان الحر أشد؟ فقال: شهرا... فقالت يا أبت إنما أخبرتك ولم أسألك"³،

¹ - حسين أبو عبد الله الزوزني (ت486هـ)، شرح المعلمات السبع، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1423، ص ص71-76

² - محمد أبو بكر بن الحسين الزبيدي (ت379هـ) ، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد الفضل، دار المعارف، 1974، ط 2 ، ص 12/11

³ - علي بن الحسين أبو الفرج الأصبهاني (ت256هـ)، الأغاني، تحقيق سامر جابر، دار الفكر، بيروت، ط 2، دون سنة طبع، 347 / 1

وليس المهم عندي هاهنا أن أقف عند مختلف الروايات التي تبين نماذج من أمثلة فساد الألسن بقدر ما أود وضع اليد على المواطن الأولى التي شكلت أسس بناء النحو العربي، فكما ذكرت سالفاً فإن "واضع علم النحو في صورته الأولى هو أبو الأسود الدؤلي بطلب من علي بن أبي طالب بعد أن ازداد خطر اللحن على القرآن الكريم ثم حمل تلامذته من بعده عبء هذه الرسالة إلى أن انتهت إلى عبد الله بن إسحاق البصري في بداية القرن الثاني الهجري"¹، ورغم تعدد الروايات وتضاربها في ما يتعلق بهذا الشأن فإن طائفة من الباحثين شكك في مصداقيتها وفي صحتها، حتى قيل إن منشأ علم النحو غامض، وإن جذوره الأولى لا يعرف لها أصل، وإن الروايات التي وصلت هي روايات مشكوك في أمرها، ولي في هذا رأي خاص .

ومن الآراء الحديثة التي نحت هذا المنحى، ما ذهب إليه أحمد أمين حين يقول: "تاريخ النحو في نشأته غامض كل الغموض فإننا نرى فجأة كتاباً ضخماً هو كتاب سيبويه ولا نرى قبله ما يصح أن يكون نواة تبين ما هو سنة طبيعية من نشوء وارتقاء، وكل ما ورد ذكره من هذا القبيل لا يشفي غليلاً"²، وإذا كانت دواعي نشأة النحو سلكت وجهة واحدة مجسدة في وضع قواعد للناس تخلصهم من الانزلاقات اللغوية، وتصحح ألسنتهم من العثرات، فإن من الدارسين من فضل القول في هذه القضية وذهب بها مذاهب مختلفة فتمام حسان في سياق حديثه عن الأصول التي أقام عليها العرب علومهم من بلاغة وفقه لغة ونحو يحدد ثلاثة عوامل ساهمت بنسب متفاوتة في نشأة هذا العلم وله في ذلك آراء جديرة بالمناقشة، وأول هذه العوامل في اعتقاده :

العامل الديني : سبق وأن أشرت سالفاً إلى الدور الذي اضطلع به القرآن الكريم في نشأة علوم العربية، والنحو نفسه الصرح التي شيد القرآن لبناته، "فقد تسرب لحن

¹ - شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، مصر، دون سنة طبع، ص 18

² - أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط 10، 2/ 285

الوافدين الجدد على الإسلام إلى قراءاتهم القرآن وضعفت المنّة بعد قليل حتى عند خاصة أصحاب العرب كعبد الملك والحجاج، كان عبد الملك يقول: شيبتني خشبتان: النعش والمنبر، وشهد يحيى بن يعمر على الحجاج باللحن في كتاب الله أثناء الصلاة فنفاه الحجاج، ولهذا رأينا أبا الأسود ينهض لنقط المصحف ضبطاً لإعرابه، فكانت هذه البداية التي لا جدال حولها للنحو، أما الروايات التي تربط نشأة النحو بأمر علي أو عمر رضي الله عنهما أو بزياد أو ابنة أبي الأسود فإنها ليست على هذا المستوى من اليقين وهي جميعاً عرضة للنقد والجدال"¹.

يؤكد تمام حسان إذن أن لِمَنْشَأَ النحو مقصد ديني يرتبط بحفظ إعراب القرآن الذي يؤكد صحة المعنى، ومن ثمة الربط بين السلامة اللغوية والاتجاه الصحيح للدلالة، كما أنه يؤكد أن اللحن وبشكل قطعي، لم ينتشر في اللغة إلا مع بداية الفتوحات الإسلامية واختلاط العرب الخُلص بالأقوام غير العربية، كما أن الروايات التي تذهب بالنحو إلى أبعد من أبي الأسود الدؤلي هي روايات مشكوك في أمرها لكونها لا تستند إلى ركيزة أساس وبالاتي فتمام حسان يجعلها محط نقد وجدال.

العامل القومي: انتشرت الفتوحات الإسلامية واتسعت رقعة دولة الإسلام، ووجد العرب أنفسهم وجهاً لوجه أمام حضارات قائمة (الساسانية في العراق، وفارس وما وراءهما من الثقافة اليونانية والرومانية) إلى غير ذلك من الحضارات وتأمل العرب في ثقافتهم فوجدوا أن كل ما يمتلكونه هو فن القول، الشيء الذي جعلهم يفكرون في إنشاء ثقافات وليس ثقافة واحدة من أجل مجابهة هذه الثقافات المجاورة، يقول تمام حسان في هذا السياق: " لم يمض وقت طويل حتى وجد العرب أنفسهم قوامين على أمم ذات حضارات قديمة وثقافات ذات تنوع... وكان على العرب أن يختاروا إما أن يكون أصحاب رسالة لا تستند إلى ثقافة... وإما أن يسلكوا الطريق التي تليق بأمة قائدة فسعوا جاهدين إلى إنشاء ثقافة قومية... وليس الأمر هنا أمر المحافظة على نص القرآن كما كان مع العامل الديني وإنما الأمر أن يكون القرآن محور الجهد

¹ - تمام حسان، الأصول، ص ص 25_26 (سبق ذكره)

الثقافي العربي، ومن ثم لا يعود الأمر أمر النحو فقط ولا فقه اللغة مع النحو، بل أمر ما اصطلاحنا عليه من بعد على تسميته بالثقافة الإسلامية جملة وتفصيلاً¹. إن كان ما ذهب إليه تمام حسان من كون العرب الأوائل تحركت فيهم نزعة قومية لإنشاء ثقافة تضاهي ثقافة الأمم الأخرى وتتفوق عليها في كثير من الجوانب فإن هذا العامل نفسه تشوبه بعض النواقص من قبيل أن طائفة كبيرة من الذين ساهموا في بناء هذا الصرح ينتمون إلى أصول غير عربية مما يجعل هذا العامل عند تمام محط نقد وجدال، ويحاول الباحث نفسه أن يستدرك هذا النقص فيذهب في العامل الثالث إلى أن الأمر في نشأة هذا العلم هو عامل سياسي.

العامل السياسي : ما إن جاء بنو أمية إلى الحكم بانقضاء العصر الراشدي حتى أحيوا العصبية القبلية وقربوا العنصر العربي وأحلوه مكانة ومناصب سياسية ووجد الموالى أنفسهم على الهامش بسبب عدم تمكنهم من اللغة، ومن هنا وما إن سنحت الفرصة حتى أقبلوا على تعلم اللغة اعتماداً على ما أنتجه النحاة الأوائل حتى بادروا إلى أخذ مشعل هذا العلم فحولوه من منهج علمي إلى منهج تعليمي أعانهم على التمكن من زمام اللغة، فاللغة كانت حاجزا عن تولي الموالى المناصب السامية في الدولة الأموية، وقد تأتى لهم ذلك مع الدولة العباسية: "لقد استطاع الموالى منذ نهاية العصر الأموي، أن يشاركوا في الحياة العامة في العراق حتى إذا ما قامت الدولة العباسية على أكتافهم استأثروا بالمكان الأول فيها لأن لغة الدين والدولة أصبحت ملكة عندهم فلم يقم الجهل بها حاجزا بينهم وبين السلطة، ولم تؤد السياسة إلى دفع الدراسات النحوية فحسب بل أدت إلى ازدهارها وإخضاعها للتطبيق والانحراف بها إلى الطابع التعليمي"².

وقد أشرك تمام حسان مسألة استئثار العامل القومي بالأهمية في نشأة النحو ليؤكد مرة أخرى على الدور الذي اضطلع به الموالى في إقامة حجر هذا العلم، فتداخل

¹ - تمام حسان، الأصول، ص 25 - 26 (سبق ذكره)

² - تمام حسان، الأصول، ص 28 (سبق ذكره)

السياسي بالقومي، "إذ انتزع الموالي الراية النحوية من أيدي العرب فكانت جمهرة النحاة منهم ونشأ النحو على أيديهم ووضع على أعينهم، فلا ترى بعد الطبقة الأولى نُحاة عربا إلا قلة لا تكاد تذكر كأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وأبي عثمان المازني وعدد قليل يعد على الأصابع"¹.

واعتقد في هذا السياق أن إشكالية نشأة النحو العربي ها هنا لا تزال قائمة خاصة وأن طائفة من الباحثين أكدوا غموض منشئه، والذي حير هؤلاء هو كتاب سيبويه في هذا العلم، حيث ظهر فجأة باعتباره كتابا قائما بالمفهوم العلمي للتأليف على حد قولهم، على هذا الأساس أردت أن أقف مع هذا الكتاب أستنتق بعضا من فصوله عله ينبئني ببعض خبايا هذا الغموض الذي غدا بؤرة مركزية لنشأة هذا العلم وذلك بعد أن كثرت الروايات وذهبت في ذلك كل مذهب.

يقول ابن خلدون في هذا الصدد: " ثم كتب الناس من بعده (يقصد أبا الأسود الدؤلي) إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي في أيام الرشيد أحوج ما كان الناس إليها... وأخذها عنه سيبويه فكمّل تفاريحها واستكثر من أدلتها وشواهدا ووضع فيها كتابه المشهور الذي صار إمام كل ما كتب فيها من بعده ثم وضع أبو علي الفارسي وأبو القاسم والزجاج كتبا مختصرة للمتعلمين يحذون حذو الإمام في كتابه"².

إن هذا النص التراثي يبين بجلاء التطور الذي حصل في درس النحو ويلمح إلى الأسباب الكائنة وراء هذا القيام والمآل الذي آل إليه النحو بعد أبي الأسود وبعد سيبويه نفسه، فأول من كتب فيه هو أبو الأسود والخليل بن أحمد إلا أن التفريعات والتقسيمات تمت مع سيبويه قبل أن يأتي بعده من سار على دربه في التقسيم والاستشهاد .

ولعل في كتاب سيبويه ما يميظ اللثام عن بعض الإشكالات التي ظلت عالقة من قبيل:

¹ - تمام حسان، الأصول، ص 28(سبق ذكره)

² - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة ، ص 625(سبق ذكره)

- ← القول إن نشأة النحو غامضة (رأي أحمد أمين)
- ← الشك في الروايات المتعددة حول نشأة النحو (تمام حسان)
- ← مدى أنفة الناطق بالعربية من اللحن.

وعند مباشرتي لمتن كتاب سيبويه استوقفتني مقدمة المحقق والتي جاء فيها المحقق "عبد السلام هارون" بمادة لغوية غنية، خَبِرَ فيها أمهات المصادر والمراجع فجاءت كل رواياته موثقة توثيقاً أميناً وهذا الأمر جعلني أستنتج جملة أشياء سأتى على ذكرها لما استفدته منها من شواهد واستدلالات.

جاء في مقدمة الكتاب: " وخبر آخر يرويهِ حماد بن سلمة أنه جاء إليه سيبويه مع قوم يكتبون شيئاً من الحديث قال حماد: فكان في ما أملت ذكر الصفا فقلت: صعد رسول الله (ص) الصفا وكان هو الذي يستمل (يقصد سيبويه) فقال: صعد النبي (ص) الصفاء، فقلت: يا فارسي لا تقل الصفاء لأن الصفا مقصور، فلما فرغ من مجلسه كسر القلم وقال: لا أكتب شيئاً حتى أحكم العربية"¹.

لقد تضافرت الروايات المؤكدة طلب سيبويه علم الحديث لولا الحرج الذي كان يقع فيه بسبب عدم إحكامه القبض على العربية وأسسها وهذا عامل آخر، عامل نفسي يضاف إلى العوامل المساهمة في قيام صرح علم النحو، فشعور سيبويه بالحرج في مجلس إملاء الحديث جعله يقلع عن هذا العلم ليشد الرحال إلى علم يجد نفسه أحوج إليه.

كما أن مقدمة المحقق كشفت عن عدد كبير من الذين تتلمذ سيبويه على أيديهم الشيء الذي تستحيل معه النشأة الغامضة للنحو ويستحيل القول إن النحو لم يظهر إلا مع سيبويه ظهوراً فجائياً، فمن شيوخه:

حماد بن سلمة البصري

الأخفش الأكبر

يعقوب بن إسحاق بن أبي إسحاق الحضرمي البصري

عيسى بن عمر الثقفي البصري

¹ - سيبويه، الكتاب، 1/ 8 (سبق ذكره)

أبو عبد الرحمان يونس بن حبيب الضبي

الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري

أبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري

وأما الذين روى عنهم فمنهم :

أبو عمرو بن العلاء قارئ البصرة

عبد الله بن زيد بن إسحاق بن الحارث

الرؤاسي.

فمع هذه الطائفة من العلماء الذين أشرفوا على التكوين اللغوي لسيبويه حتى أخرج كتابه المعروف، أعتقد جازماً أنه من مجانية الصواب القول إن النحو نشأ غامضاً، بل إنه عرف نوعاً من التكامل والبناء تدريجياً حتى وصل إلينا مستويًا على سوقه.

وهذا ما أشار إليه أحد الباحثين المعاصرين: "صحيح أن التاريخ الحقيقي للبحث العلمي لا يكاد يصل إلى جهود سابقة لما سجله سيبويه إلا أن الكتاب يتضمن إشارات هامة إلى آراء عدد من اللغويين الرواد الذين سبقوا سيبويه فأخذ عنهم وحفظ لنا قدراً من جهودهم وهذه الإشارات تمثل أقدم مرحلة وصلت إلينا من البحث النحوي عند العرب"¹.

ولي في مقولة يونس بن حبيب الخبير الشافي: " قيل ليونس بن حبيب: إن سيبويه ألف كتاباً من ألف ورقة في علم الخليل، فقال: ومتى سمع سيبويه عن الخليل هذا كله؟ جنوني بكتابه، فلما رأى كتابه ورأى ما حكى قال: يجب أن يكون هذا الرجل قد صدق عن الخليل في ما حكاه كما صدق في ما حكاه عني"².

والشاهد عندي في هذا المقام أن سيبويه جمع ما ذهب إليه شيوخه قبله من أمثال الخليل وابن يونس بأمانه علمية صادقة دون تحريف أو مبالغة مستفيداً من مرحلة

¹ - رفيق البوحسيني، معالم نظرية للفكر اللغوي العربي، منشورات إفريقيا الشرق، ط الأولى، 2013، ص 49

² - سيبويه، الكتاب، مقدمة المحقق، 1/ 20 (للإشارة فالقولة أوردها كل من السيرافي والزبيدي وياقوت الحموي)

التدوين حيث جمعت المتون اللغوية التي كانت مناط استنباط الأحكام اللغوية والنحوية.

إن ما ذهب إليه الباحثون بخصوص النشأة الفُجائية للنحو يتناقض مع السنة التي نشأ بها كل علم حديث فالنحو: "نشأ في العراق صدر الإسلام لأسباب نشأة عربية على مقتضى الفطرة ثم تدرج به التطور تماشياً مع سنة الترقى حتى كملت أبوابه غير مقتبس من لغة أخرى لا في نشأته ولا في تدرجه"¹.

إن الذين يذهبون هذا المذهب (أقصد النشأة الغامضة للنحو) غالباً ما يتعاملون على هذا العلم فيحاولون نسبته إلى ثقافة أخرى وخاصة الثقافة اليونانية، وهذا رأي جمع غفير من المستشرقين الذين "زعموا أن علم النحو علم منقول من لغة اليونان لأن وضعه في العراق إنما كان بعد اختلاط العرب بالسرّيان وتعلم ثقافتهم وللسرّيان نحو قديم ورثوه عن اليونان، قال "ليتمان"²: "اختلف الأورباويون في أصل هذا العلم فمنهم من قال إنه نُقل من اليونان إلى بلاد العرب، وقال آخرون ليس كذلك وإنما كما تنبت الشجرة في أرضها كذلك نبت علم النحو عند العرب ... ونحن نذهب في ذلك مذهبا وسطا وهو أنه أبداع العرب علم النحو في الابتداء وأنه لا يوجد في كتاب سيبويه إلا ما اخترعه هو والذين تقدموه"³.

وحقيقة القول إنه لا يوجد في كتاب سيبويه ما يؤشر على أن النحو مستنبطة قوالبه من ثقافة غير الثقافة العربية الأصيلة، وأما كتاب سيبويه فلا شك أن الأسباب اجتمعت له كاملة حتى بدا في تأليفه مؤلفاً بالمعنى العلمي للتأليف، فالمادة اللغوية وافرة محققة نقية خالصة من الشوائب، والفكر العلمي فيها رزين متزن مرده إلى الشيوخ الذين ارتووا من معين العربية ارتواء تاماً، أضف إلى ذلك أن أصول البحث

¹ - الشيخ محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، تحقيق عبد الرحمن بن إسماعيل، الناشر مكتبة إحياء التراث الإسلامي، ط 2005، ص 20

² - ايتو ليمان مستشرق ألماني (1875 - 1958)، ترأس بعثات عديدة، إلى الشرق في مهام علمية درّس في جامعات عالمية مشهورة، من تلامذته طه حسين.

³ - الشيخ محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، محمد بن إسماعيل، منشورات مكتبة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2005، ص 21

العلمي بالمفهوم المنهجي كانت لا شك قائمة، وهذا ما ذهب إليه ابن النديم في الفهرست: "قرأت بخط أبي العباس ثعلب اجتمع على صنعه كتاب سيبويه اثنان وأربعون إنسانا منهم سيبويه والأصول والمسائل للخليل"¹، ويعلق عبد السلام هارون على ما أورده ابن النديم في سياق انتفاع سيبويه بجهود النحويين السابقين دونما التقليل من فضل هذا الرجل (سيبويه) ودونما تبخيس من قيمته العلمية ومن النفع والجليل الذي أسداه للغة القرآن: "وليس يعني هذا النص إلا أن سيبويه انتفع بجهود النحويين قبله الذين بلغ تعدادهم هذا القدر، وهذا النص الذي قد يشعر بنقص سيبويه إنما يعبر عن حقيقة علمية وهي أن كتاب سيبويه إنما هو لقاح جهود النحاة الذين سبقوه، إذ لا يُعقل أن يبدع سيبويه هذا العلم المتأصل دون أن يفيد من تلك الأصلية التي رسمت كثيرا من أصول النحو ومسائله ومقاييسه وعلمه"². ولست أدري مع كل هذه المتون اللغوية التي دار حديثها حول هذا الكتاب من أية وجهة يمكن القول بغموض نشأة هذا العلم، فالذي شكك في ترقى مراتب هذا الظهور بحجة أن أول ما وصلنا بالمفهوم العلمي للتأليف هو كتاب سيبويه، لن يعدم نفسه من التشكيك في هذا الكتاب نفسه.

إن الصراع المذهبي الذي دار بين الفرق الكلامية صراع محموم من مظاهره الخلاف الذي نشأ بين نحاة البصرة ونحاة الكوفة، صراع وخلاف ما كان ليمر في اعتقادنا دون أن يكشف عن تأثير نشأة علم النحو بالثقافات الأجنبية، وهو الأمر الذي لم يحدث، أضف إلى ذلك أن أغلب من بحثوا في اللغة لم يكونوا عربا خُلصا، وهذا من شأنه أن يكشف هو الآخر عن هذا التأثير غير الكائن أصلا، فهذا أبو عبيدة بن معمر المثني الذي عد من السابقين إلى التأليف لم يكن أصله عربيا، فحسب ما ورد في مقدمة المحقق لكتاب المجاز فإن أصله يمتد إلى اليهود وهو فارسي الأصل، وقد تعصب لأعجميته وكان أحد زعماء الحركة الشعبية واستخدم ثقافته في الطعن على العرب، ومع ذلك فقد نحا منحى موضوعيا في البحث في كتاب الله حينما أدرك

¹ - سيبويه، الكتاب، مقدمة المحقق، 1/ 25 (سبق ذكره)

² - سيبويه، الكتاب، مقدمة المحقق، 1/ 25 - 26 (سبق ذكره)

"خطورة الجهل بمذاهب العرب في القول على تحريف مدلول النص القرآني وفهم معانيه فبادر إلى تأليف مجاز القرآن"¹.

المطلب الثاني : درس النحو من التأليف إلى التعليم .

مع توالي عمليات التأليف في علم النحو أخذ هذا العلم ينأى شيئاً فشيئاً عن المنهج التألفي إلى المنهج التعليمي بغية إعانة من ليس لهم باع في اللغة العربية على تعلم فنون القول الموصولة إلى فهم معاني كتاب الله من جهة، والموصلة إلى الترقى في المراتب الاجتماعية من جهة أخرى: "إذ سرعان ما حول الموالى النحو العربي من منهج علمي إلى منهج تعليمي، وشتان بين المنهجين، وبالسعي إلى تحقيق الغاية التعليمية وجدت المؤرخين من النحاة يكتبون المختصرات منذ عهد الكسائي لا ليؤدبوا بها أبناء الخلفاء وأبناء أعيان الدولة فقط ولكن ليجعلوا تعليم اللغة في متناول من شاء من المولدين"²، ومن هنا تحول النحو تدريجياً إلى أداة تعليم، فانتشرت المختصرات والمطويات في شرح القواعد ليتم الانتقال بهذا العلم من التقعيد إلى تدريس التقعيد، وأعتقد في هذا المقام أن الأمر كله يرد إلى ارتباط العربية بالقرآن وارتباط القرآن بالعربية، إذ تأسست قناعات لجميع الفئات وهي أن الإقبال على كتاب الله لا يتأتى إلا بإحكام المرء قبضته على أحكام العربية نفسها، يقول ابن تيمية في السياق ذاته: " معلوم أن تعلم العربية وتعليم العربية فرض على الكفاية وكان السلف يؤدبون أولادهم على اللحن، فنحن مأمورون أمر إيجاب أو أمر استحباب أن نحفظ القانون العربي ونصلح الألسن المائلة عنه، فيحفظ لنا طريقة فهم الكتاب والسنة والاقتماد بالعرب في خطاباتها فلو ترك الناس على لحنهم لكان نقصاً وعباً"³، ومن هنا تحول النهج في النحو من منهج تألفي استنباطي للقواعد من المتون اللغوية بمختلف أنواعها إلى منهج تعليمي، واختلفت الطرائق التعليمية من نحو منشور بشرح تفصيلي مبني على إيراد الأمثلة والشواهد، إلى نحو منظوم تيسيراً لحفظ القواعد، منها

¹ - عباس ارحيلة، مقال في مجلة الدارة، ع 3 _ 12 ربيع الثاني، 1407 هـ، ص 237

² - تمام حسان، الأصول، ص 28 (سبق ذكره)

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ص 252 (سبق ذكره)

من كان موفقا ومنها من دخل بالنحو في نفق ضيق مغرقا إياه في الاستثناءات والشواذ، وهذا ما ذهب إليه ابن خلدون في معرض حديثه عن التطورات التي طرأت على هذه الصناعة: "ثم طال الكلام في هذه الصناعة وحدث الخلاف بين أهلها... وتباينت الطرق في التعليم وكثر الخلاف في إعراب كثير من آي القرآن باختلافهم في تلك القواعد وطال ذلك على المتعلمين، وجاء المتأخرون بمذهبهم في الاختصار فاختصروا كثيرا من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نُقِلَ كما فعله ابن مالك في كتاب التسهيل وأمثاله واقتصارهم على المبادئ للمتعلمين، وبالجملة فالتأليف في هذا الفن أكثر من أن تُحصَى أو يُحاطَ بها، وطرق التعليم فيها مختلفة، فطريقة المتقدمين مغايرة لطريقة المتأخرين"¹.

تلك كانت المراحل التي قطعها النحو العربي أثناء مراحل النشأة تدرجا حتى وصل إلينا على الشكل الذي نراه عليه بعيدا عن القول بغموض نشأته أو بتأثره بمنهج ثقافة أجنبية وبعيدا عن كثرة التأويلات التي صاحبت روايات الحجر الأساس.

¹ - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ص755 (سبق ذكره)

المبحث الثالث : جدل التأثر بين النحو و القرآن الكريم:

المطلب الأول: النحو وتوجيه الدلالة في القرآن الكريم:

في معرض حديثنا عن أثر القرآن الكريم في نشأة الدراسات اللغوية أشرت إلى الخدمة الجليلة التي أسداها هذا الكتاب إلى علم النحو فالقرآن كان نقطة ارتكاز لقيام هذا العلم، ويبدو -بشكل جلي- الاعتماد على الأمثلة المُستقاة من الكتاب المبين، كما أن الشواهد الأولى التي جاءت في مصنفات النحو الأولى أغلبها شواهد قرآنية، وأعتقد أن ما قيل في أن البلاغة نشأت على راية القرآن الكريم ينسحب على نشأة النحو، فأغلب الروايات الواردة هذا الشأن تفيد تسرب اللحن إلى القرآن الكريم الدافع الأساسي لنشأة هذا العلم، وفي معرض حديثه عن عوامل نشأة النحو يتحدث تمام حسان عن هذا الربط الحاصل بين الأمرين: " نشأت فيهم ناشئة لا تقيم أسنتها بلغة آبائها، وتسرب لحن هؤلاء إلى قراءتهم القرآن وضغفت المنة بعد قليل حتى عند خاصة العرب كعبد الملك والحجاج.... لهذا جاء أبا الأسود لينهض لنقط المصحف الشريف ضبطاً لإعرابه"¹، وإذا عدنا إلى الكتب التراثية القديمة وإلى المصنفات الأولى، نجد الكثير منها يشدد على العلاقة القائمة بين النحو والقرآن، لقد كان الإيمان راسخاً في كون الغوص في معاني آيات الله لا يتم إلا من خلال الارتواء من بحر اللغة العربية بمختلف علومها والنحو أحد ركائزها، وهذا ما يشير إليه ابن هشام بصريح القول: " فإن أولى ما تقترحه قرائح وأعلى ما تجنح لتحصيله الجوانح ما تيسر به فهم كتاب الله المنزل ويتضح به معنى حديث نبيه المرسل فإنها الوسيلة إلى السعادة الأبدية والذريعة إلى تحصيل المصالح الدينية والدنيوية وأصل ذلك علم الإعراب الهادي إلى صوب الصواب"².

يعتبر ابن هشام علم النحو الذي يسميه علم الإعراب هو الوسيلة الكفيلة بسير أغوار معاني القرآن الكريم وفهم مراميهِ وغاياته ومقاصده فهما صحيحاً، وقد أفرد

¹ - تمام حسان، الأصول، ص 24 (سبق نكره)

² - عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري(ت761)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، دار الفكر، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، الطبعة الثانية، 1969، ص1.

المفسرون والأصوليون والفقهاء والباحثون اللغويون وكل من يشتغل على قضية المعاني الثاوية وراء الآيات القرآنية، مباحث هامة يؤكدون فيها على ضرورة الأخذ بزمام اللغة بمختلف مكوناتها حتى يكون التنقيب في معاني القرآن تنقيباً مشروعاً خاصة العلم المرتبط بالإعراب: "فمن الواجب على كل من عرف أنه مخاطبٌ بالتنزيل ومأمورٌ بفهم كلام الرسول غير معذور في الجهل بمعناها ولا مُسامحٌ في ترك العمل بمقتضاها أن يتقدم فيتعلم اللسان الذي أنزل الله به القرآن حتى يفهم كلام الله وحديث رسول الله إذ لا سبيل لفهمها دون معرفة الإعراب وتمييز الخطأ من الصواب لأن الإعراب إنما وُضِعَ للفرق بين المعاني فلو ذهب الإعراب لاختلطت المعاني ولم يتميز بعضها عن بعض وتعذر على المخاطب فهم ما أريده منه فوجب لذلك فهم هذا العلم إذ هو من أوكد أسباب الفهم فاعرف ذلك ولا تجد غنى عنه" ¹، من هنا أجمع العلماء قاطبة على أن المتعاطي مع كتاب الله عامة والمفسر خاصة لا بد وأن يكون ضليعا في علوم اللغة العربية.

وحتى أبتعد قليلا عمّا هو نظري أحببت في هذا المقام أن أبسط الحديث عن نماذج من الأحكام المستنبطة من القرآن الكريم والتأويلات التي منحت لأي الكتاب والاستنتاجات الدلالية التي حظيت بها المعاني في ضوء قواعد النحو.

يتحدث صاحب "الكوكب الدرّي" في مقدمة كتابه عن أهمية العربية في استنباط الأحكام فيقول: "وأما العربية فلأن أدلته من الكتاب والسنة عربية وحينئذ فيتوقف فهم تلك الأدلة على فهمها والعلم بمدلولها على عملها" ²، وقد أورد صاحب "الكوكب الدرّي" مسائل يبين من خلالها آثار المسائل اللغوية على الأحكام الفقهية المستنبطة من القرآن معتمدا على الركيزة النحوية، ومن المسائل التي أوردها "حالة عودة

¹ - مولاي إدريس ميموني: (مقال مستلزمات الإبلاغ اللغوي في الخطاب الأصولي)، أشغال ندوة : المقاصد وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية 22 فبراير 2001 (برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، المغرب)

² - جمال الدين أبو محمد الإسنوي الشافعي (ت772)، الكوكب الدرّي في ما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، تحقيق محمد حسن عواد، دار عمان، الأردن، ط 1، ص 186

الضمير"، فهذه القضية تطرح إشكالات لغوية تترتب عنها إشكالات دلالية قائمة، وعن هذا الاختلاف نشأت اختلافات في تفسير بعض آي الكتاب العزيز.

ومن هذه المواضع قوله تعالى: "فَلَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"¹

يقول: "والكثير من المفسرين لم يقفوا عند هذا الإشكال رغم ثقافتهم النحوية ومن أمثال هؤلاء نجد الطبري الذي أشار إلى معنى "الفسق" حين قوله: " أو إلا أن يكون فسقا يعني بذلك: أو إلا أن يكون مذبوحا، ذبحه ذابح من المشركين من عبدة الأوثان لصنمه أو آلهته"²، والضمير في " لحم خنزير إنه رفس" اختلف فيه العلماء أيعود على الخنزير أم اللحم؟ بمعنى، أتراها النجاسة في الخنزير نفسه أم في لحمه، وقد لمح الرازي في " مفاتيح الغيب" أن الرفس في اللحم حين قوله: " أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ ومعناه أنه تعالى إنما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا فهذا يقتضي ان النجاسة علة لتحريم الأكل"³، وحتى الذين تناولوا القرآن تناولوا إعرابيا فان منهم من فصل فصلا تجريديا بين المعنى المُستنبط من البنية النحوية وبين الترتيب النحوي في الآية ومن ذلك ما ذهب إليه صاحب الجدول في إعراب القرآن، محمد بن عبد الرحيم الصافي المتوفى في(1376هـ)، وإن كان بعض المفسرين واللغويين من أغفلوا المعاني النحوية في تطبيقاتهم فإن طائفة أولت هذا المقصد عناية كبرى ونورد رأيين اثنين في مسألة عودة الضمير في الآية أعلاه حسب ما أورده الإسنوي.

¹ - سورة الأنعام، الآية 146.

² - الطبري، جامع البيان، 190/12 (سبق ذكره)

³ - فخر الدين أبو عبد الله الرازي(ت606هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، ص 168

رأي أبي حيان: " الضمير إذا سبقه مضاف ومضاف إليه وأمكن عوده على كل منهما على انفراد كقولك مررت بـغلام زيد فأكرمته فإنه يعود على المضاف دون المضاف إليه لأن المضاف هو المُحدِّثُ عنه والمضاف إليه وقع ذكره بطريق التبع وهو تعريف المضاف"¹. ويُفهم من هذا الكلام المُحدِّد لطبيعة العلاقة بين الضمير وبين ما يعود عليه هو عودته على المضاف ليكون الرجس واقعا في اللحم على حد ما ذهب إليه أبو حيان في تفسيره.

أما رأيا ابن حزم والماوردي فقد أبطلا هذا المذهب، فذهبا إلى أن النجاسة متعلقة بالخنزير لا بلحمه وقالوا: " الضمير في قوله تعالى فإنه يعود إلى الخنزير وعلوه بأنه أقرب إلى منكوه، إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة ما إذا قال له: عَلَيَّ ألف درهم ونصفه، فالقياس أن يلزمه ألف وخمسمائة لا ألف درهم ونصف درهم وهكذا القول في الوصايا والبياعات والوكالات وغيرها من الأبواب"²، مما يجعل الرجس منسوبا إلى الخنزير إذا ما تم روم القياس وإذا كانت قضية عودة الضمير تثير هذه الإشكالات فإن ثمة قضايا أخرى لا تقل أهمية عن ذلك، ومنها مسألة الترتيب في اللغة العربية وأثرها في التدليل على المعنى، وعن هذا الترتيب تتفرع مسائل مثل التقديم والتأخير أو ما يعرف في الدرس اللساني الحديث بالتبئير، ولما كان الإشكال قائما فإن النحويين أخذوا هذا الأمر على محمل الجد وبوأوه المكانة اللاتئة به، ومن ذلك ما أشار إليه المبرد حين قوله: "وإنما يصلح التقديم والتأخير إذا كان الكلام موضحا عن المعنى، نحو ضرب زيدا عمرٌ لأنك تعلم بالإعراب الفاعل والمفعول"³، والمعنى الذي يتحدث عنه المبرد هو المعنى النحوي، ويثير قضية أساسية في بنية النحو العربي وهي جدلية الرتبة والإعراب في الكشف عن المعنى، فإن كان الإعراب متعذرا في حالة الإعراب التقديري فإن الحفاظ على الرتبة الأصلية يصبح أمرا

¹ - ابن علي الإسنوي، الكوكب الدرّي، ص 202 (سبق ذكره)

² - المرجع السابق، ص 202 - 203

³ - محمد بن يزيد أبو العباس المبرد (ت285هـ)، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، ط

3، دون سنة طبع، ص 94-95

مطلوبا تجنبنا لكل التباس ولكل تصريف معنى على غير وجه حق، وإلى ذلك يشير ابن جني بقوله: " فقد تقول ضرب يحيى بشرى فلا تجد هناك إعرابا فاصلا، وكذلك نحو قيل: إذا اتفق ما هذه سبيله مما يخفى في اللفظ حاله الزم الكلام من تقديم الفاعل وتأخير المفعول ما يقوم مقام بيان الإعراب فإن كانت هناك دلالة أخرى من قبل المعنى وقع التصرف فيه بالتقديم والتأخير نحو أكل يحيى كمثري¹. ومن هنا فإن الرتبة في القرآن الكريم لا يمكن تجاوزها دونما إمعان النظر في حيثياتها بل إن الأمر في بعض الأحيان يجعل الباحث عن الدلالة المقصودة مضطرا لإعادة تركيب المعنى وإلا فالمراد يبقى بعيدا والمبتغى يظل متخفيا على هذا الأساس: "فإن مُعربي القرآن عند اهتمامهم بالمعنى يعيدون تركيب الجملة لفهم ذلك المعنى، فالبنية السطحية عندهم تفسرها بنية عميقة ترتبط أشد الارتباط بالدلالة التي يعين على إبرازها السياقان المقامي واللغوي، وتمتد ظاهرة إعادة الترتيب لتشمل إعادة ترتيب الجمل والمفردات وصولا إلى الدلالة (أو المعنى المقصود) أو الانطلاق من هذا المعنى الذي ساهم في تكوينه العناصر اللفظية للجملة (أو الجمل) التي ترتبط بالتالي ارتباطا معنويا"²، وأمثلة ذلك في القرآن مما يعتمد فيه على إعادة الترتيب كثيرة ونورد نموذجين على سبيل التمثيل:

قال تعالى: " أَلَمْ يَصِّ كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ، وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ"³، فالعلاقة بين "أُنزِلَ وَتُنذِرَ" هي علاقة تلازمية مردها إلى السببية القائمة بينهما قال الفراء: "لتنذر به مؤخر ومعناه المص كتاب أنزل إليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه"⁴.

¹ - ابن جني، الخصائص، 36 / 1 (سبق ذكره)

² - محمد أخضر خضير، علاقة الظواهر النحوية بالمعنى في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة محمد عبد الكريم، 2001، ص 11

³ - سورة الأعراف، الآية 1

⁴ - يحيى بن زياد بن منظور الديلمي الفراء (ت207هـ) ، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف النجاتي ومحمد النجار، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط 1 ، دون سنة طبع، ص 370

على هذا المذهب الذي نجاه الفراء يمكن القول إن جملة " فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرْجٌ مِّنْهُ " جملة معترضة بين جملتين متلازمتين تجمع بينهما علاقة السببية .

ومن المواضع التي نجد فيها الدلالة القرآنية كامنة وراء المعاني النحوية الآية الرابعة والعشرون بعد المائة من سورة البقرة إذ يقول تعالى: " وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ"¹، إن المتأمل للترتيب النحوي في هذه الآية الكريمة إذا " لم يكن ريانا من النحو واللغة "على حد قول إمام الحرمين، فإن الأمور ستختلط عليه وستأخذ السُّبُلُ ليقول في كلام الله بغير حق، والشاهد عندي هو: "يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" ففي تعابيرنا البسيطة ننتج جملا من قبيل: "نال فلانُ مراده" وبتغيير الترتيب نحصل على بنية "نال مراده فلانُ " ليكون "فلانُ" فاعلا مؤخرا و"مرادُ" مفعولا به مقدما، والأمر يختلف في الشاهد القرآني، إذ لا تغيير ثمة في الترتيب، فالرتبة هي نفسها في اللغة العربية: فعل +فاعل + مضاف +مضاف إليه + مفعول به، ليُطرح السؤال عريضا، أين النائل وأين المُنال في الآية "لا ينال عهدي الظالمين": النائل هو عهد الله والمنال هم الظالمون وطبعا هذا النوال لن يتحقق، لأنه منفي بحكم إلهي، بمعنى أن عهد الله لا ينال الظالمين وفي هذا إعجاز ما بعده إعجاز، ومن المفسرين لا تكاد تجد مثل هذه الإشارات إذ غالبا ما يجرون وراء الشرح الميكانيكي لآيات القرآن دونما مراعاة للقصد من الترتيب النحوي فهذا الرازي يقول في معرض تفسيره للآية موضوع الاهتمام " لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على أن منصب الإمامة والرياسة في الدين لا يصل إلى الظالمين"²، ولم تتم الإشارة إلى إن إحلال العهد محل الفاعل دال على الاقتدار والتمكن والقداسة، فعهد الله في برج عال ويشرف على الكل ويختار من يرى الله فيه القدرة على إحقاق الحق ورفع

¹ - سورة البقرة، الآية 123.

² - الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، ص 31 (سبق ذكره)

الظلم، أما "الظالمين" فهم في واد سحيق بعيدين كل البعد عن الله فأنى لهم أن يدركهم عهده وتكون عليهم حظوة الاختيار، ومن البنيات القرآنية التي جرت هذا المجرى قوله تعالى: "وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ"¹، فيبدو من خلال الآية أن "أربعين" نائب عن الظرف المفعول فيه (ليلة) الذي جاء مُمَيَّزًا وكأن وعد الله تم في أربعين ليلة، والمعنى بهذا المذهب مختلف تماما، والأصل أن "أربعين" مفعول به ثان للفعل "واعد" ونظير ذلك قوله واعد الرجل الفقير العطاء فالواعد هو الله والمواعد هو موسى والمواعد به أربعين ليلة، وبهذا يتحقق انسجام المعنى في الآية القرآنية وقد وجدت تباينا بين ما ذهب إليه الطاهر بن عاشور في "التحرير والتنوير" وما ذهب إليه عبد الرحيم الصافي في "الجدول في إعراب القرآن"، يقول الطاهر بن عاشور: "وقوله أربعين ليلة انتصب على أنه ظرف لمتعلق أي مناجاة في أربعين ليلة"² وإذا كان ابن عاشور قد اعتبر "أربعين" منصوبة على نائب الظرف فإن صاحب "الجدول" قد ذهب مذهبا آخر، فيقول وبشكل مباشر: "موسى، مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة المقدرة على الألف (أربعين) مفعول به ثان منصوب وعلامة النصب الياء فهو ملحق بجمع المذكر السالم"³، وقد نحت عزيزة يونس بشير المنحى الذي ذهب إليه الصافي تقول الباحثة: "المقصود أربعين، أتت هذه الكلمة منصوبة لأنها بنظرنا النحوي، نائب عن ظرف الزمان حسب القاعدة ولكن هل هي هكذا في الاعتبار القرآني؟ البيان: موسى مفعول به أول منصوب وعلامة نصبه الفتحة المقدرة، أربعين مفعول به ثان منصوب وعلامة نصبه الياء لأنه ملحق بجمع المذكر السالم، ولو كان الإعراب غير ذلك لفسد المعنى في الاعتبار القرآني، إذ ليس وعده في

¹ - سورة البقرة، الآية 50.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ص 499.

³ - عبد الرحيم صافي (ت 1376 هـ)، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دار الرشيد دمشق مؤسسة الإيمان،

بيروت، ط 4، دون سنة طبع، 1/ 126

أربعين ليلة بل وعده بأربعين ليلة¹. على هذا الأساس يتضح أنه لا يمكن إغفال البناء النحوي في أثناء التعاطي مع الدلالة القرآنية بأي حال من الأحوال، فقانون اللغة لا بد وأن يُحترم فباللغة نزل القرآن، وباللغة يُفهم، وبها تُستنتق آياته، وإن مَنْ أراد التفقه في الدين لابد أن يمتلك الزاد اللغوي فأغلب الاختلافات التي وقعت بين العلماء مردها في كثير من الأحيان إلى اختلافهم في تصاريف اللغة: " فظهر الخلاف بين الفقهاء الذين لم يصدروا فيما اختلفوا فيه عن هوى وتعصب، بل استندوا إلى مناهج وأصول واتباع للدليل وكان من أسباب اختلافهم في فهم النصوص التشريعية الذي يرجع في أصله إلى فهم اللغة العربية، ومن يطالع الكتب المتخصصة في الفقه يرى حشدا كبيرا من المسائل الفقهية التي انبنت على أسس لغوية ونحوية"².

ومن أشهر المسائل الفقهية المُختلف فيها مسألة الترتيب في أفعال الوضوء بين من قال هو سنة ومن ذهب إلى القول إنه فريضة، وإن كان سبب الاختلاف يُرَدُّ إلى الأحاديث النبوية الواردة في هذا المقام فإن السبب النحوي لا يمكن إغفاله على الإطلاق .

يقول ابن رشد: " وسبب اختلافهم شيئان: أحدهما: الاشتراك الذي في واو العطف وذلك أنه قد يعطف بها الأشياء المرتبة بعضها على بعض وقد يعطف بهذا غير المرتبة وذلك ظاهر من استقراء كلام العرب ولذلك انقسم النحويون فيها إلى قسمين: فقال نحاة البصرة: ليس تقتضي نسقها ولا ترتيبها وإنما تقتضي الجمع فقط وقال الكوفيون، بل تقتضي النسق والترتيب، فمن رأى أن الواو في آية الوضوء تقتضي الترتيب قال بإيجاب الترتيب ومن رأى أنها لا تقتضي الترتيب لم يقل بإيجابه"³.
أما السبب الثاني والذي ليس موضوع اهتمامنا فهو اختلافهم في أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم أهي أفعال وجوب أم أفعال نذب.

¹ - عزيزة يونس بشير، النحو في ظلال القرآن، عمان، دار مجدلاوي، ط 1 ، دون سنة طبع، ص 24

² - هارون محمد بدر الدين، اللغة والشريعة، دار كنوز المعرفة، ط 1 ، 2008 ص 11

³ - محمد أبو الوليد بن رشد (ت 595 هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق عبد الحليم، ط 2 ، دار الكتب

المصرية، ط 2004 ، ص 41

ومدار الأمر في هذا السياق حول الآية الكريمة: "يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا فُتِمُّوا إِلَى الصَّلَاةِ بِأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"¹.

ولقد فصل القول في هذه الآية واختلف في الدلالة الحاملة لها، وقد تسلح العلماء بأقوال اللغويين في وظيفة هذه الواو وذهبوا في ذلك مذاهب شتى لكل منهم دليله الخاص، وليس قصدي هاهنا التفصيل في أركان هذه القضية بقدر ما أود بيان الدور الذي تضطلع به اللغة وعلومها في استنتاج النصوص القرآنية، ومما قيل في هذا الصدد: "أما الدليل الذي يستدل به الشافعية فهو أنه تعالى يقول: "يَأْتِيهَا

الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا فُتِمُّوا إِلَى الصَّلَاةِ بِأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"، والأرجل معطوفة على الوجوه والأيدي ففصل بين المنصوبات:

"وجوهكم -أيديكم -أرجلكم" بمجرور وهو (برؤوسكم) أو بين المغسولات بممسوح وعادة العرب إذا ذكرت أشياء متجانسة وغير متجانسة جمعت المتجانسة على نسق واحد ثم عطفت غيرها عليها، لا يخالفون عند ذلك إلا لفائدة فلو لم يكن الترتيب واجبا لما قطع النظر عن نظيره"². من هنا يتضح جليا أن علاقة الدرس الغوي بالشرعية وثيقة ولن يمتلك الفقيه أو المجتهد ناصية التأويل ولن يدرك الغاية المنشودة من استنباط الأحكام إلا إذا حقق قدرا كافيا من الإشباع اللغوي بجميع فروعها (النحوي والصرفي والبلاغي والمعجمي والصوتي...) وإلا فالنتائج ستأتي غير محمودة العواقب، وتلك جدلية العلاقة القائمة بين النحو والمعنى في القرآن.

¹ - سورة المائدة، الآية 7.

² - عبد القادر السعدي، أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام التشريعية من القرآن، ط 1، عمان، دار عمان، ص 15

أحببت في خاتمة هذا المطلب أن أورد نصاً لأحد أئمة الأصوليين، الإمام الشافعي حين يقول: "وإنما بدأت بما وضعت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها ومن علمه تفرقت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها"¹

المطلب الثاني : علم القراءات وأثره في الدرس النحوي

1-2 - بين يدي علم القراءات :

تباينت تعاريف القراءات عند علماء التفسير وعند علماء القرآن وأقف في هذا المقام مع تعريفين اثنين أكشف من خلالهما حدود هذا التعريف، يقول الإمام الزركشي: "واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والإعجاز والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كفيئتها من تخفيف وتثقل وغيرهما ولا بد من التلقي والمشاهدة لأن القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسمع والمشاهدة"²، وحسب هذا التعريف فإن القراءة ترتبط بأداء ألفاظ الوحي وهذا الأداء مؤداه إما نطقاً أو كتابة على مستوى الرسم، ويبدو من خلال التعريف أن هذه الاختلافات على مستوى الألفاظ الموسومة بالقراءات القرآنية لا بد لها من التواتر والتداول على السنة القراء بكيفيات معلومة، فبالمشاهدة يتم روزها وبالسمع يتم اختبارها، وإن كانت المؤاخذة قائمة عند الزركشي حين اعتبر القرآن والقراءات حقيقتين متغايرتين.

أما التعريف الثاني فنورده للزرقاني: "القراءات في الاصطلاح مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها"³،

¹ - الشافعي بن إدريس ، الرسالة، ص47(سبق ذكره) (سبق ذكره)

² - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 319(سبق ذكره)

³ - الزرقاني محمد عبد العظيم(ت1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 3

، دون سنة طبع، 412/1

يتضح من خلال هذا التعريف أن ما يمكن الاصطلاح عليه بالقراءات لا بد وأن يكون قد صدر عن أحد القراء المشهورين السبعة منهم أو العشرة ، وقد وقع اختلاف بائن بين العلماء في ما يتعلق بأصل هذه القراءات ومدى مقبوليتها، ويعلق الدكتور فضل عباس¹ على ما ذهب إليه الزركشي من تعريف فيقول: "إن كان الزركشي رحمه الله قصد من قوله إن "القران والقراءات حقيقتان متغايرتان" جميع القراءات الواردة المتواترة منها وغير المتواترة الموافقة لخط المصحف والمخالفة له فإن قوله صحيح وذلك أنا لا أقول بقرآنية ما لم يثبت متواترا من القراءات، لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر أما إن عنى بقوله هذا القراءات المتواترة فقوله فيه نظر"²، ومن خلال هذا الرد تتضح طبيعة الخلاف الذي نشأ حول هذه القراءات من حيث إمكانية تنزيلها منزلة القرآن شكلا ومضمونا، ومهما قيل في هذا الموضوع فإنه وقع شبه إجماع بين العلماء والمفسرين على أن القراءات المتواترة المنقولة رواية وسماعا لا تنفك عن كونها أجزاء من القرآن فكل "قراءة متواترة تمثل صورة صادقة وكاملة عن وجه من وجوه أداء هذا القرآن كاملا كما أنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم"³، ولست في هذا المقام بغرض التفصيل في تاريخ نشأة القراءات علمها ولأعن تاريخ القراء وأشهرهم ولا نحن بصدد الكشف عن الواجب أو الجائز من هذه القراءات، ولكن مرادي في هذا المطلب هو استقصاء الآثار التي أحدثتها هذه القراءات في التقعيد النحوي، حيث شكلت هي الأخرى متنا لغويا استنبطت منه القاعدة اللغوية، ولا شك أن هذه القواعد المستنبطة من القراءات سيكون لها شأن خاص على مستوى التدليل على المعنى في القرآن.

¹ - فضل عباس أستاذ مادة التفسير بجامعة اليرموك، كلية الشريعة بالأردن

² - محمد عبد العزيز، الوجوه البلاغية في القراءات القرآنية المتواترة ، أطروحة قدمت في جامعة اليرموك الأردن بتاريخ 2005-02-16

³ - عباس فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن ، عمان -الأردن ، دار الفرقان، ط 1 ، 1997، 2/

2-2- القراءات في أعين النحاة

لا جدال في أن النحاة على قدمهم وحدائهم توسلوا بالقراءات القرآنية على مستوى الاحتجاج، كما احتجوا بعموم كلام العرب، والمتفحص لكتب هؤلاء يرى العناية التي حظيت بها القراءات على مستوى الاستدلال، ورغم الروايات التي نُقِلت إلينا في شأن رد بعض اللغويين والنحويين لقراءة ما والطعن فيها فإن الأمر لا يعدو أن يكون إلا مسألة متعلقة بعدم تواتر هذه القراءة، فالأمر الذي تم الإجماع عليه هو أن كل القراءات المتواترة هي حجة بالغة عند النحاة .

ومن القراءات المرادودة عند النحاة ما رده الزجاج على أبي عمرو بن العلاء عند إدغام الراء في اللام في (ويغفر لكم) "القراءة بإظهار الراء مع اللام، وزعم بعض النحويين أن الراء تدغم مع اللام فيجوز (ويغفر لكم) وهذا خطأ فاحش، ولا أعلم أحدا قرأ به غير أبي عمرو بن العلاء وهو خطأ في العربية لأن اللام تدغم في الراء والنون تدغم في الراء نحو قولك: هل رأيت من رأيت، ولا تدغم الراء في اللام إذا قلت: مر لي بشيء لأن الراء حرف مكرر فلو أدغمت في اللام ذهب التكرير وهذا إجماع النحويين الموثوق بعلمهم"¹، وإنه رغم بعض الخلافات الواقعة بين النحاة في قبول قراءة ورد أخرى، باستثناء الزمخشري² الذي وقف من بعض القراءات موقفا خطيرا، ولما كانت اللغة سابقة عن التقعيد، ولما كانت المتون اللغوية هي الموجهة لقانون التقعيد والقراءات، فإن النحاة كانت لهم اهتمامات عديدة في استنباط القاعدة النحوية من القراءات نفسها، وإن كثيرا منهم اعتمد على سلامة المنهج والسداد في المنطق العلمي، فاحتج للنحو ومذاهبه بهذه القراءات خاصة منها المتواترة المتمسمة بالدقة اللغوية الأمر الذي لم يتأت لكثير من الشواهد النحوية الأخرى من شعر وغيره من كلام العرب، سيما وأن طائفة من القراء خاصة منهم الكوفيين الذين كانوا من

¹ - إبراهيم أبو إسحاق الزجاج (ت311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1988، 398 / 1

² - الزمخشري في كتابه "الكشاف" يوغل في رد القراءات وتغليب أصحابها وذلك في مواضع كثيرة من كتابه معتقدا أن القراءات ما هي إلا آراء للقراء وأنها ليست توقيفية

كبار اللغويين والأمر معروف لا خلاف فيه فكان "هؤلاء القراء أفقه في اللغة من كثير من النحويين ذلك لأن النحويين اعتمدوا قواعدهم النظرية ولم يسمحوا لأنفسهم ولا لغيرهم أن يخرج عن هذه القاعدة، والذي يطلع على لهجات العرب يجد أن القراء كانوا أحفظ وأحصن لها من النحويين وهذا يعترف به كثير من المفسرين الذين اشتهروا بالنحو وبلغوا فيه أوجاً عظيماً، كما يقره علماء العصر الحديث"¹، والحق يُقال إن ما ذهب إليه فضل حسن حقيقة لا اختلاف فيها إذا علمنا أن الصرح النحوي الذي نشأ في قلعة الكوفة -حصن اللغة المنيع- حمله القراء على الأكتاف قبل اللغويين فجاءت التمار يانعة والنتائج مباركة، فالقراء هم أصحاب المتن الأقوى والشواهد الرصينة التي لا سابق قبلها ولا لاحق.

لقد كان القراء على ثقة تامة بصحة نسب ما وصل إليهم من طرق الأداء في طرق القراءة حتى صار عندهم من المُسلَّم به تطويغ القاعدة النحوية لتتناسب مع الشاهد إذ لا يمكن تطويغ الموصوف ليناسب الوصف قال الداني: "وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل وإذا ثبتت الرواية لم يردّها قياس عربية ولا فشو لغة لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"².

على هذا الأساس كانت بعض المؤاخذات على بعض اللغويين الذين رفضوا الاحتجاج ببعض القراءات لعدم تمكنهم من تطويغ نسقهم النحوي لتتناسب الجهاز الواصف للغة، الأمر الذي جعلهم يصفونها غالباً بالقراءات الشاذة.

وأقف مع بعض النماذج القرآنية التي ساهمت في تشكيل الدرس اللغوي ولحمته: عديدة هي أمثلة القراءات التي بُنيت عليها قواعد نحوية إلى درجة أن هذه القراءات أثرت في بعض المؤلفات النحوية، ومن المسائل النحوية التي تأثرت بالقراءات النحوية أجد:

¹ - عباس فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن ، 2/ 189 (سبق ذكره)

² - أبو عمرو الداني، جامع البيان في القراءات السبع، جامعة الشارقة، الإمارات، ط 1، 2007، 860/2

2-2-1- أحوال الاسم الممنوع من الصرف:

قسم النحاة الأسماء المعربة إلى قسمين، سموا أحدها متمكنا أمكن أو مصروفا وعلاماته الإعرابية الضمة رفعا والفتحة نصبا والكسرة جرا مع تنوينه، وسموا الآخر متمكنا غير أمكن أو ممنوعا من الصرف فلم ينونوه وجعلوا الفتحة النائية عن الكسرة علامة جره وجعلوا صرف الأسماء هو الأصل وإقصائها من الأصل لا يكون إلا لعل طارئاً عليها وقرر النحاة أن الضرورة ترد الأسماء إلى أصولها، ولذا فإن صرف الاسم الممنوع من الصرف للضرورة أمر مطرد بين النحاة لا خلاف فيه، كما حدد النحاة عللا يتم بمقتضاها منع الاسم من الصرف وفصلوا القول في فروعها ولست في هذا المقام بغرض التفصيل النحوي إلا بالقدر الذي توجبه علي الأمثلة قيد الدرس .

يقول السيوطي: "يجوز صرف ما لا ينصرف لتناسب أو ضرورة فالأول نحو: "وَجِئْتِكَ مِنْ سَبَأٍ" النمل22، و "سَلَسِلًا وَأَعْلَلًا" الإنسان4، و"وَدًّا وَلَا سُوعَاءً وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا" نوح23 والثاني كقوله :

تَبَصَّرْ خَلِيلِي هَل تَرَى مِنْ ظَعَائِنٍ تحملن بالعلياء من فوق جرثم¹

فجعل السيوطي التناسب والضرورة من دواعي صرف غير المتصرف وإلى هذا المعنى يشير صاحب الألفية :

وللاضطرارِ أو تناسِبِ صُرِفَ ذو المنعِ والمصروفُ قد لا ينصرف²
وأقف مع الآية: " إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلْسِلًا وَأَعْلَلًا وَسَعِيرًا " ³,

والشاهد عندي فيها هو تنوين "سلاسلا" وهي اسم حسب القواعد النحوية ممنوع من الصرف لأنه من صيغ منتهى الجموع وحقه أن لا ينون. فقد فُرى قوله تعالى:

¹ - عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد

هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، دون سنة طبع، 1/ 131

² - محمد بن عبد الله بن مالك الطائي (ت 672 هـ)، ألفية بن مالك، دار التعاون، دون سنة طبع، ص 57

³ - سورة الإنسان، الآية 4.

"سلاسلا" بالتثنية، قرأها نافع وأبو بكر وهشام عن ابن عاصم والكسائي¹. هذا وقد اتفق اللغويون في حقيقة هذه القراءة، وقدموا تخريجات عديدة أفضت إلى بناء قاعدة نحوية من قبيل ما أشار إليه السيوطي وابن مالك في ما سبق ذكره، وإلى هذا أشار ابن هشام أنه "يجوز صرف الممنوع من الصرف منها إرادة التناسب كقراءة نافع والكسائي (سلاسلا) (قواريرا)"²، وقد صارت هذه القراءة وما تولد عنها من أساس نحوي قاعدة مطردة قال بها جمع غفير من النحاة المتقدمين منهم والمتأخرين، وإن غالى بعض اللغويين في التأويل وحملوا الأمر أكثر مما يحتمل، كما ذهب في ذلك الزمخشري الذي اتهم القراء بأنهم متأثرون بلغة الشعر الأمر الذي قد يفهم منه أن القراء إنما يقرأون حسب ما تمليه عليهم طبائع ألسنتهم، وهذا أمر لا يليق. ومن النحاة المتأخرين الذين أيدوا الرأي الذي ذهب إليه ابن هشام... الخصري والساوي والأشموني والمكودي، ومن المحدثين عباس حسن فقد رأى أن الممنوع من الصرف يمكن أن يصرف في حالتين: الضرورة الشعرية ومراعاة التناسب ومنها الآية الكريمة³.

2-2-2- حذف نون المضارع لغير عامل :

من القراءات كذلك التي ترتبت عنها قواعد نحوية القراءة التي قرأ بها نافع قوله تعالى: " قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تَبَشِّرُونَ " ⁴، والشاهد عندي في الآية الكريمة هو: فبم " تَبَشِّرُونَ " إذ قرأها نافع بالكسر وحقها الفتح، وهذه النون كما هو معروف بين النحاة علامة رفع الفعل المضارع الذي لم يتصل به جازم ولا ناصب وحقها الفتح، وقد قرأ نافع بالكسر، و في الأمر فيه احتمالان كما سيأتي

¹ - جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ)، مجمع الجوامع، ج 1، ص 121 (سبق ذكره)

² - جمال الدين بن هشام (ت 761 هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ط 1، دار إحياء التراث والعلوم، بيروت، 1981، ص 387

³ - عبد الحي مقيم، القواعد النحوية في ميزان القراءات القرآنية، بحث لنيل درجة الدكتوراه، كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية. إسلام آباد، باكستان، موسم 2004، ص 523

⁴ - سورة الحجر، الآية 54.

التدليل عليه: فإما أن أصل " تُبَشِّرُونَ " هو تُبَشِّرُونَنِي، فحُذفت نون الرفع وبقيت نون الوقاية مكسورة بدون إضافة ياء المتكلم. وإما أن نافعاً قرأ بكسر نون الرفع مباشرة، ولا أشك قطعاً في تواتر القراءة وصحة نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم نطقاً وسماعاً.

يقول مكي بن أبي طالب معلقاً على قراءة نافع: "حذف نافع النون الثانية التي دخلت بين الفعل والياء لاجتماع المثليين، وكسر النون التي هي علامة الرفع لمجاورتها الياء وحذف الياء لأن الكسرة تدل عليها وفيه بعد لكسر نون الإعراب وحققها الفتح لالتقاء الساكنين"¹

ورغم أن من اللغويين من أنكر هذه القراءة كما حُكي عن المبرد فإنه شبه إجماع بينهم على أنها حقيقة قرآنية ما جعلهم يجتهدون أكثر في البحث لها عن قاعدة تليق بمقامها، حتى يكون تعليلهم تعليلاً منطقياً لا يحيد بالمعنى عن مراده وقصده، ومن مظاهر السجال النحوي الذي دار بين اللغويين حول هذه المسألة المتعلقة بالنون التي وردت مكسورة في قراءة نافع يقول النحاس: "فبم تُبَشِّرُونَ (بفتح النون) قراءة أكثر الناس، وقرأ نافع بكسر النون وحكي عن أبي عمرو بن العلاء رحمه الله أنه قال: كسر النون لحن، يذهب إلى أنه لا يقال: أنتم تقوموا بحذف نون الإعراب، قال أبو جعفر، قد أجاز سيبويه والخليل مثل هذا، قال سيبويه: وقرأ بعض الموثوق بهم قال: أتجاجوني، و: فبم تُبَشِّرُونَ وهي قراءة أهل المدينة والأصل عند سيبويه فبم تُبَشِّرُونَ بإدغام النون في النون ثم استثقل الإدغام فحذف إحدى النونين ولم يحذف نون الإعراب كما تأول أبو عمرو وإنما حذف النون الزائدة (يقصد سيبويه نون الوقاية في رأينا)²، وعن هذا الاختلاف الذي ترتب عن قراءة نافع على خلاف الفتح الذي قرأ به أكثر الناس حسب النحاس توزعت أقوال النحاة إلى مذاهب وأراء، يمكن إدراجها كما يأتي:

¹ - عبد الحي مقيم ، القواعد النحوية في ميزان القراءات القرآنية، ص 338-539(سبق ذكره)

² - أحمد أبو جعفر النحاس (ت 338 هـ) إعراب القرآن، تعليق ووضع الحواشي عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ، 2/ 241.

- أن الأصل في " تُبَشِّرُونَ " تُبَشِّرُونَنِي ثم حذفت نون الرفع وبقيت نون الوقاية من الياء، فأصبحت " تُبَشِّرُونِي " ثم حذفت الياء أيضا ودلت الكسرة على حذفها وإلى هذا الرأي ذهب الخليل وسيبويه كما في القولة أعلاه التي أوردها النحاس.

- الثاني: ذهب فريق من النحاة إلى أن النون المحذوفة هي نون الوقاية مع الياء أما النون الباقية فهي نون الرفع وهذا الرأي لأبي علي الفارسي حيث قال: "الوجه في قراءة نافع أنه أراد تُبَشِّرُونَنِي إلا أنه حذف النون الثانية استتقالا لأن التكرير بها وقع ولم يحذف النون الأولى التي هي علامة الرفع"¹.

أقول في خاتمة هذا المطلب إن القراءات القرآنية أثرت الحقل النحوي، ولو رمت تحديد المسائل النحوية المستتبطة من القراءات القرآنية للزمني الأمر بحثا كاملا، إن هذه القضايا كثيرة ومتعددة ساهم الخلاف فيها في تشكيل الصرح النحوي قائما، لذا لم يعد الأمر مقتصرًا على وصف نمطي للمتون اللغوية من أجل نمذجة القواعد ومأسستها، ولكن الأمر تعداه إلى التنقيب في خبايا الأمور وفي مواطن الأداء القرآني للقرآن التماسا للوصف الدقيق لهذا الأداء فأجد المسألة النحوية قد تفرعت فروعًا والسبب في غالب الأحيان يعود إلى تعدد القراءات وصحتها، فهي قراءات متواترة صحيحة السند رواية ومشافهة وبالآتي تفرض نفسها على اللغويين فينهضون اجتهادا واستقصاء للقاعدة المناسبة، ولو تعلق الأمر بالمتون الشعرية وما حملته من ظواهر لغوية لقليل كان ذلك لضرورة شعرية ألزمت الشاعر وكفى، ولكن عندما يتعلق الأمر بكلام لا اختلاف في صحة نسبته إلى أصله فالأمر يختلف، وهذه أمور ساهمت في إنضاج علوم اللغة في جميع الجوانب.

إن القراءات لم تؤثر فقط في النحو بل أثرت في جميع العلوم المرتبطة بالعربية بشكل متفاوت، فتجد بصمتها حاضرة بالخصوص في علم الأصوات، من همز ووقف وإمالة وإدغام وإعلال وإبدال وجهر وهمس وشدة ورخاوة إلى غير ذلك من الظواهر المرتبطة بالدراسات الصوتية، كما أن القراءات أثرت في الجانب المعجمي

¹ - القواعد النحوية في ميزان القراءات النحوية، ص 541 (سبق ذكره) .

على المستوى التأليفي للحروف، وما واكب ذلك من تأثر الدلالة بكيفية القراءة، (ننشر -ننشز) فالدلالة تتغير لتغير الصوت، وهو ما وسمته بتعدد مستويات الدرس اللغوي.

وكما لا يخفى على المرء الدور الذي اضطلعت به القراءات القرآنية في إنضاج الدرس الصرفي، فكثير من الظواهر الصرفية المرتبطة بالقالب الصيغي قد نوقشت تحت ضوء علم القراءات، وما كان ذلك ليتم لولا الأهمية التي أولاها اللغويون والعلماء لهذا المتن اللغوي الخصب، والذي لا يزال في نظري حقلًا بكرًا رغم ما قيل عنه وفيه وما استتبط من العلوم المرتبطة به من ظواهر.

وفي ختام هذا الفصل الموسوم بالدرس اللغوي والقرآن الكريم أقول: إن العلاقة التواصلية تبدو واضحة بين الأصل والفرع، فعلم اللغة العربية جميعها جاءت مرتبطة بالقرآن تحقيقًا للوظيفة المثلى التي يعد فهم السنن اللغوي أحد مقوماتها، وقد وجدت أن كل ما أشرت إليه من علوم البلاغة وعلم التفسير وعلم النحو وعلم القراءات كلها شكلت دعائم أساسية لتحقيق الوظيفة اللغوية المرتبطة بالمتن القرآني في جميع مناحيه، لقد وعى الرعيل الأول المكانة الرفيعة للخطاب القرآني فوجدوا أن لا سبيل لفك شفرات معانيه إلا بالاهتمام بالعلوم التي تدور في فلكه، فكانت بحق الوظيفة الأساسية لهذه العلوم هي الوظيفة اللغوية بامتياز، ومن هنا كان لزامًا وأنا أشتغل في باب التفسير أن أراعي تعدد هذه المستويات من الدرس اللغوي.

الفصل الثالث:

محمد الطاهر بن عاشور وتفسيره التحرير
والتنوير

المبحث الأول: تعريف محمد الطاهر بن عاشور ومذهبه وعقيدته:

المطلب الأول: موجز عن حياة محمد الطاهر بن عاشور ومؤلفاته:

هو محمد الطاهر بن عاشور، من الأسر التي هاجرت من بلاد الأندلس لتستقر بالمغرب مدة ثم بعدها طاب لها المقام في مدينة تونس، المدينة التي نبغ فيها وبزغ فيها اسم مفكر وعالم من علماء اللغة والفقه والأدب والتفسير، وقضى فيها قدرا غير يسير من حياته تجاوز الخمسين سنة تقريبا، وأما اسمه الكامل فهو: "محمد الطاهر الثاني بن محمد الطاهر الأول بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور"¹ الشريف الأندلسي ثم التونسي، ومغربي المولد "مدينة سلا"، بعد أن هجر والداه بلاد الأندلس فرارا، والأب ينتمي إلى الأسرة العاشورية الناشطة والمشتغلة في مجال نشر الدعوة الإسلامية، ولد سنة 1879، وتوفي سنة 1973، وقد لقب بشيخ المالكية، اشتغل في عدة مهن ومناصب أهمها: الإفتاء والقضاء الشرعي، أما لقبه فنسبة إلى مذهب المالكي الذي استوعبه جيدا وهضمه وسلخه سلخا، عمل شيخا بجامع الزيتونة بتونس، كما كان خطيبا بنفس الجامع، وقد ساهم في إصلاح مناهج التعليم التونسية، كان تقيا ورعا ولا يخشى في قول الحق لومة لائم ولا يخضع ولا يذل لسلطان، حامل لكتاب الله محيط بعلوم شتى في مجالات متعددة، وصفه بالموسوعية تصدق عليه ضمن علماء عصره الذين عاشروه واعترفوا له بالفضل في قضايا علمية وفكرية ودينية كثيرة، وذلك نظرا لغيرته الكبيرة على هذا الدين وقد حرص أشد الحرص على جعل التعليم بؤرة، ومن هنا لا يسعني إلا أن أقول: إنه شخصية متفردة في زمانه وعصره فهو "من أعلام العرب والمسلمين في العصر الحديث، ممن كان لهم تأثير كبير في مسيرة العلم والتعليم والتأليف في إفريقية (تونس)، طيلة سبعين عاما من القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي"².

¹ - أحمد خالد ومحمد الطالبي وعبد القادر المهيري ومحمد العروسي، دائرة المعارف التونسية، بيت الحكمة، تونس، ط1، 1990م، ص40.

² - إياد خالد الطبايع، محمد الطاهر بن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، دار القلم، دمشق، ط1، 2005م، ص5.

إن ابن عاشور إذن، من خلال هذا القول، يعد سيد عصره في علوم شتى أتاحت له مكانة عظمى بين العلماء الذين عاصروه، وإلى يومنا هذا لا يزال محط اهتمام كثير من النقاد والباحثين، لأنه شعلة العصر الحديث ومنطلق معرفة علمية متجددة، وقد سمحت له مجموعة من الظروف بأخذ مكانة التفرد والتميز في عصره، ولعل أولها نشأته في بيئة علمية وأسرة ذات مكانة علمية في تونس، تمتلك المخطوطات النادرة في شتى صنوف العلوم، إلى جانب كونه أئقن حفظ القرآن الكريم منذ صغر سنه، ولربما "حفظ المتون الفقهية واللغوية كسائر علماء عصره من التلاميذ وتعلم بعض اللغات كاللغة الفرنسية"¹.

فقد أخذ الطاهر ابن عاشور منذ صغره في تكوين شخصيته العلمية التي منحته الريادة في العصر الحديث في علوم اللغة والفقه والأدب والتفسير، إذ يمكن اعتباره مكملاً لما بدأه الأولون وبرعوا فيه من علوم وبشكل دقيق ومنهجي، فإذا كان مقاتل بن سلمان قد بدأ تفسير كتاب الله والزمخشري جار الله استفاد منه وأفاد، والجرجاني برع في ابتكار نظرية النظم، والشاطبي في الكليات، وابن خلدون في العمران، فإن ابن عاشور قد شكل "إضافة نوعية لجهود الإصلاح والتجديد، بما توفره مساهمة ابن عاشور من بعد تنظيري وقواعد منهجية ومعرفية لجهود الإصلاح لتلافي الوقوع في فقدان الرؤية وافتقاد المنهج"².

كان ابن عاشور ذا عقل راجح ورغبة كبيرة وقوية في الاندفاع إلى العلوم، كما عرف بشخصيته القوية والمميزة ذات السمات الحسن والرغبة في إصلاح الأمة الإسلامية عامة والمجتمع التونسي بشكل خاص، كما عُرف عنه أنه ممن لا يقبلون الجمود والاتكال، بل كان يحارب الكسل والجمود، ويدعو إلى البحث والاجتهاد من أجل استخراج الدرر من بطون الكلام وأمّهات الكتب اللغوية " كان رحمه الله جم النشاط،

¹ - بلقاسم الغزالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1996م، ص40.

² - بدران بن لحسن، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد 40، دبي، الإمارات، 2012، ص24.

غزير الإنتاج، تزينه أخلاق رضية، وتواضع، فلم يكن على سعة اطلاعه، وغزارة معارفه مغرورا كشأن بعض الأذعياء، ممن لم يبلغ مستواه¹. وهذه الصفة الشخصية هي التي أدت إلى أن "تتميز أعمال الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بالعمق والدقة المنهجية، والضبط اللغوي، ولئن تجلت هذه الصفة في مختلف أعماله فإنها تبدو في تفسيره أكثر وضوحا"².

ولعل هذه الدقة المنهجية وهذا التفرد والتميز والضبط اللغوي الدقيق هو ما جعل الرجل يُعد من العلماء المجددين الذين أوقفوا حياتهم من أجل ذلك ونصبوا أنفسهم كمنافحين عن هذه الأمة لإخراجها من براثن الهوان والظلم والاستعباد الذي عانتها بفعل الاستعمار إلى سماوات من المجد والعلاء، ويعد قضاؤه زهاء الخمسين سنة في كتابة التفسير شاهدا حيا على كونه وهب حياته وعمره لهذه الأمة، وهذا الأمر هو الذي خول للرجل تقلد عدة مناصب علمية وفكرية وإدارية في تونس، حيث تقلد وظيفة التدريس بجامع الزيتونة مدرسا متطوعا وشارك في عدة مناظرات في التدريس وفاز فيها، وقد خول له ذلك تَمَكُّنُه من مجموعة من اللغات الأجنبية كالفرنسية وإطلاعه على الثقافة الأوروبية وإحاطته العميقة بالثقافة العربية الإسلامية وتبحره في علوم اللغة العربية في وقت كان فيه الصراع على أشده بين تيار المحافظة والتشبث بالثقافة العربية الإسلامية وتيار التجديد والحدثة، حيث إن ابن عاشور من الأوائل الذين دعوا إلى التوفيق بين التيارين والأخذ بما يفيد ويعزز المعرفة الإنسانية، ويفيد في فك مجموعة من الأمور الغامضة التي تحتاج إلى التجديد والحدثة، وإلى جانب تقلد ابن عاشور التدريس بجامع الزيتونة فقد امتهن مهنا إدارية أخرى منها نيابته عن الدولة في نظارة جامع الزيتونة، كما تولى مهمة الإفتاء لما يمتلكه من مؤهلات ونضج فكري يؤهله لذلك، كما تولى مسؤولية القضاء لأنه قد حصلت لديه مؤهلات ومعرفة كلية بالقواعد والأصول التي تُبنى عليها مسؤولية القضاء، وكان

¹ - محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2008م، ج3، ص306.

² - عبر الرحمان حلي، المشكاة، العدد 14/13، 2016/2015م، ص13.

أهلا لها لإحاطته بالكليات والجزئيات وعلمه الحصيف بها، وهي مؤهلات تسمح له بذلك، وهذه المؤهلات التي تسمح بذلك ذكرها سابقا شيخ الإسلام ابن تيمية أثناء حديثه عن أهل علم من العلوم وما يجب تحصله عندهم لتولي مهمة ما ذات شأن علمي، إذ يقول: " لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات وكيف وقعت وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم"¹.

إن هذه المؤهلات التي أهلت ابن عاشور لتولي منصب القضاء هي التي جعلته يدافع عن الحق ويرفض الباطل ولا يخشى في ذلك لومة لائم، حتى إنه صرح وبشكل علني على كونه لا يخشى أحدا في تطبيق أحكام الله من خلال قوله الشهيرة: "صدق الله وكذب بورقيبة"².

وذلك إبان الحملة التي شنّها الحبيب بورقيبة ضد فريضة الصيام والتهجم على القرآن الكريم وسنة نبينا عليه أفضل الصلوات والسلام، فابن عاشور قد نصب نفسه مُنَافِحاً عن العقيدة الإسلامية في وقت اختلطت فيه الآراء واعوجت فيه معالم الحياة، فكان منارة من الهدى ونبراسا للطريق السديد، قضى زهاء التسعين سنة في جهاد العلم وتكسير قيود الجمود والمحافظة والتقليد التي وقفت أمام عقل المسلم وجمّدت فكره عن التفاعل مع الحياة العصرية ومع معجزتها المتجسدة في الكتاب الحكيم.

فهذه الريادة وهذه المواقف الشجاعة في رفض الباطل والدفاع عن الحق هي التي جعلت العديد ممن عاصروه يشهدون له بذلك، فقد قال فيه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: " الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور علم من الأعلام الذين يعدهم التاريخ الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في

¹ - شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مجموع فتاوى ، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1995م، ج13، ص209.

² - محمد العزيز بن عاشور، جامع الزيتونة المعلم ورجاله، دار سراس للنشر، تونس، 1991م، ص125.

الاستدلال لها، واسع الثراء من كنوزها، أقرأ وأفاد وتخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي"¹.

فالظاهر من قول محمد البشير الإبراهيمي أن الرجل علامة ومفخرة من المفاخر العلمية التي ينبغي الإشادة بها في القرن الرابع عشر الهجري لما قدمه من زاد واجتهاد في ميادين كثيرة ولتبحره في علوم اللغة والعلوم الدينية، والذي يطلع على التراث العلمي الذي أنتجه يتأكد وبكل وضوح وجلاء أن ابن عاشور من الأئمة الأوائل في الاجتهاد بأرائه السديدة واجتهاداته وتفرداته البلاغية وتعليقاته النحوية ونفاذه إلى كنه النصوص وأعماقها واعتراضاته كذلك البلاغية والنحوية ودقته المنهجية، وهذه الأمور عبر عنها ابن عاشور نفسه إذ يقول: "وإني أحمد الله على أن أودع في محبة العلم والتوق إلى تحصيله وتحريره، والأنس بدراسته ومطالعتة، سجية فطرت عليها فخالطت شغاف قلبي وملأت مهجتي ولبي، وغرزت في غريزة نمتها التربية القويمة التي أخذني بها مشايخي - طيب الله ثراهم وطهر ذكركم - حتى أصبحت لا أتعلق بشيء من المناصب والمراتب تعلقي بطلب العلم، ولا آنس برفقة ولا حديث أنسي بمسامرة الأساتيد والإخوان في دقائق العلم ورقائق الأدب، ولا حُبِّبَ إليَّ شيءٌ ما حُبِّبَ إلي الخلوَّةُ إليَّ الكتاب والقرطاس"².

فهذه القولة التي جاءت على لسانه شخصياً تؤكد ما قلت سابقاً حول تبحره في العلم وتعلقه به وأخذه عن الشيوخ واعترافه بفضلهم عليه، وعدم حرصه على تقلد المناصب ومواجهته بالحق أياً كان، وجهره به ومحاربته الباطل، وعدم امتثاله لطاعة الساسة في ما يعارض الشريعة الإسلامية.

¹ - محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام، جمع وتحقيق أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997م، ج3، ص549.

² - مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في تفسير الطاهر بن عاشور، أطروحة دكتوراه، جامعة القرى، المملكة العربية السعودية، 1462هـ/1427م، ص33.

وقال فيه صديقه محمد الخضر حسين: "شب الأستاذ على ذكاء فائق وألمعية وقّادة، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم ولما كان بيني وبينه من الصداقة النادرة المثال كنا نحضر دروس بعض الأساتيد جنبا لجنب"¹، فصديق ابن عاشور يشهد له بالذكاء الفائق والألمعية ونبوغه العلمي، وقد فسر ذلك بمواصلته الحديث عنه قائلا: "كنت أرى شدة حرصه على العلم ودقة نظره متجليتين في لحظاته وبحوثه"² أما بخصوص بيانه وبلاغته وسعة اطلاعه فقد قال فيه: "وللأستاذ فصاحة منطق وبراعة بيان، ويضيف إلى غزارة العلم وقوة النظر صفاء الذوق وسعة الاطلاع في آداب اللغة، وانعقدت بيني وبينه سنة سبع عشرة وثلاثمائة وألف صداقةً بلغت في صفاتها ومتانتها الغاية التي ليس بعدها غايةً، وصداقة بهذه المنزلة تقتضي أن نلتقي كثيرا، وأن يكون كل منا يعرف سريرة صاحبه ما يعرف من سريرته فكنت أرى لسانا لهجته الصدق وسريرة نقيه من كل خاطر سيء، وهمة طماحة إلى المعالي، وحبا في العمل لا يمسه كلل ومحافضة على واجبات الدين وآدابه، وبالإجمال ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه وسماحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم"³.

فمن خلال هذه الشهادة التي قالها صديقه نستشف أن ابن عاشور يمتاز ويتفرد بالصفات والأخلاق والمؤهلات الآتية:

- الفصاحة والبيان واستقامة المنطق.
- غزارة العلم وقوة النظر وسعة اللغة.
- الصداقة الصافية والسريرة النقية والصدق في القول.
- الهمة العالية والطموح والجد في العمل.

¹ - محمد الخضر حسين، شيخ جامع الزيتونة الأعظم في تونس، مجلة الهداية الإسلامية، عدد شوال 1351هـ، ص118.

² - المصدر نفسه، ص118.

³ - محمد الخضر حسين، شيخ جامع الزيتونة الأعظم في تونس، ص118.

- الحرص على المحافظة على الواجبات الدينية.

- العبقرية المتفردة.

إذن فصديقه محمد الخضر حسين يشهد له بالتفرد والعبقرية ويثبت له ذلك، وهذه الأمور إنما اكتسبها الرجل بحرصه على تطبيق الشرائع السماوية والحفاظ عليها والدفاع عنها بكل ما تتطلبه من قوة ورجاحة عقل ومواجهة، وهو ما يؤكد الشيخ محمد الغزالي في حديثه عن ابن عاشور بقوله: "هو رجل القرآن الكريم وإمام الثقافة الإسلامية المعاصرة"¹.

فهذا القول يؤكد حرص ابن عاشور على الحفاظ على الثقافة الإسلامية ومحاولة تحديثها وفق ما يقتضيه العصر من تحديث إلى جانب حرصه على شرح وتفهم معاني القرآن الكريم، وهو الكلام الذي وصفه به الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة، حيث قال فيه: "وهو نمط فريد من الشيوخ لم نعرف مثله بين معاصريه أو طلابه أو من كان في درجتهم من أهل العلم، إذ كان انكبا به على الدرس متميزاً"².

فهذه الشهادة من تلميذه تؤكد ما ذكرت سابقاً حول تفرد ابن عاشور في زمانه وفي عمله ومنهجه وطريقته في معالجة القضايا الدينية والمجتمعية التي عاشها خلال عصره، وهذا الأمر هو الذي جعل مجموعة من أصدقائه وتلاميذه وشيوخه ينظمون فيه قريضاً من الشعر، ومما قيل فيه من قبل الشيخ محمد الخضر حسين :

"مساعي الوري شتى وكل له مرمى ومسعى ابن عاشور له الأمد الأسمى

فتى أنس الآداب أول نشئه فكانت له روحاً وكان لها جسماً"³.

¹ - مجلة الوعي الإسلامي، العدد 28، أبريل 1986م، ص 11، ص 44.

² - محمد الحبيب بن الخوجة، مقالات شيخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 315. (سبق ذكره)

³ - علي رضا الحسيني، مقالات الإمام محمد الطاهر بن عاشور، روائع مجلة الهداية الإسلامية، طبعة الدار الحسنية للكتاب، 2001م، ص 29.

وهذه الأخلاق والصفات والفضائل التي اتصف بها، ابن عاشور جعلت علي الرضا الحسيني يقول: " إنما كانت أخلاقه هي مكارم الأخلاق التي رسخها ورأسها سيد الأخلاق والفضائل، وسيد العالم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم"¹.

إن هذه الشهادات التي قيلت في ابن عاشور هي التي جعلته "علما بارزا من أعلام الفكر العربي الإسلامي، وممن تبوأ مكانة عالية مرموقة وقدم إصلاحات عظيمة، وأثرى المكتبة الإسلامية والساحة الفكرية بمؤلفاته القيمة العظيمة"².

فابن عاشور إذن يعد علما من أعلام المفكرين العرب الذين كانت لهم مكانة عظيمة في إصلاح هذه الأمة وإغناء المكتبة الإسلامية والساحة الفكرية العربية بمؤلفات عظيمة يصعب حصرها، وفي مجالات مختلفة في التفسير والحديث والأدب والتاريخ والفقه والبلاغة والنحو، وقد بلغت نحو أربعين كتابا تأليفا وتحقيقا، ومن هذه المؤلفات نذكر:³

علم التفسير:

- تفسير التحرير والتنوير.

علم الفقه وأصول الفقه:

- آراء اجتهادية.

- الأمالي على مختصر خليل.

¹ - المرجع نفسه، ص20.

² - محمد بن سعد بن عبد الله القرني، الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير، رسالة جامعية لنيل الماجستير، جامعة أم القرى: كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، 1427هـ، ص19.

³ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد في الشريعة الإسلامية، تقديم حاتم بوسمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 2011م، وعن محمد بن سعد بن عبد الله القرني، الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير، ما بين ص30 و ص33.

- رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم.
- الفتاوى.
- أليس الصبح بقريب.
- قضايا وأحكام فقهية.
- حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول للقرافي.
- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة.

علم الحديث النبوي الشريف:

- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.
- تعليقات وتحقيق على حديث أم زرع.
- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح.

علم اللغة:

- تحقيق وتعليق على كتاب خلف الأحمر (مقدمة في النحو).
- التعليق على المطول بحاشية السالكوتي.
- غرائب الاستعمال.
- موجز البلاغة

في الأدب:

- الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصبهاني.
- قصيدة الأعشى الأكبر مدح المحلق.
- شرح ديوان الحماسة.
- شرح معلقة امرئ القيس.

- ديوان النابغة الذبياني.
- قصة المولد النبوي الشريف.
- كتاب تاريخ العرب
- شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام.
- تحقيق سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن سام النحوي.
- شرح وتحقيق ديوان بشار بن برد
- تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس للطبيب بن زهر.
- الأمالي على دلائل الإعجاز للجرجاني.
- تصحيح وتحقيق وتعليق على كتاب الاقتضاب في شرح أدب الكاتب لابن السيد البطليوسي.
- تراجم لبعض الأعلام.
- كما للشيخ ابن عاشور مجموعة من المقالات في الدوريات والمجالات والصحف التونسية والعربية الإسلامية.
- هذه إذن، بعض من مؤلفات ابن عاشور وإنتاجاته ذكرت بعضها فقط وقد عددها محمد بن سعد بن عبد الله القرني في رسالته لنيل الماجستير بنحو أكثر من أربعين مؤلفاً وعشرات المقالات، ذكر فيها كل ما تجود به خاطرته وضمنها اجتهاداته العلمية وآراءه الفقهية وعقيدته ومذهبه.

المطلب الثاني: محمد الطاهر بن عاشور عقيدته ومذهبه:

إن المكانة العلمية التي حظي بها الرجل والمنزلة الفكرية المتميزة والدراية المتعمقة في الفقه الإسلامي وأصوله جعلت من ابن عاشور يسمى بشيخ الإسلام المالكي، وقد أهله لهذه المكانة "ما امتاز به من عمق التفكير ودقة الملاحظة وممارسته المهنية التي تؤهله أكثر من غيره لخوض بحر هذا العلم، فاخصاصه في العلوم

الشرعية تدريسا وتأليفا وتوليه منصب القضاء والإفتاء جعله أكثر قربا من غيره لما يحاصر الشرعية الإسلامية من ضغوط وما يعلق بها من شوائب"¹.

فابن عاشور باعتبار هذه المؤهلات التي يمتلكها خاصة في العلوم الشرعية جعلت منه إماما وشيخا للمالكية في عصر صعق فيه المواطن المسلم ونقش الفساد واستبد الحكام وكثرت فيه الكوارث والفتن والجهل والفوضى والانحراف و"الحياة العلمية في البلاد الإسلامية قد بعدت عن الابتكار وانغلقت على نفسها، فلم تعد سوى كتاب لا يستجيب لعصره يُدرّس أو متن يُحفظ أو جملة تُعرب أو شرح على متن أو حاشية على شرح، أما علوم العصر فلقد خلت منها المعاهد العلمية فتحجرت العقول، وتبدلت الأفهام وانتشرت الأوهام و الخرافات"².

فهذه الوضعية جعلت من الرجل أهل الافتاء في العقيدة الإسلامية، فكان أن أخذ هذا المنصب "شيخ الإسلام المالكي"، فقد حفظ المتون وهو في مراحل متقدمة من عمره، وكان متن ابن عاشور في الفقه المالكي من المتون التي حفظها وفهمها وهو لا يزال آنذاك طفلا صغيرا، كما أن البيئة التي نشأ فيها الرجل يعتنق أهلها المذهب المالكي فكان أهلا للتقوى في الفقه المالكي، وكان كذلك " من كبار المجتهدين في الفتوى، ومستقل الرأي أحيانا، ناقدٌ لآراء الفقهاء، محققٌ من كبار المحققين لمختلف المسائل العلمية، مُعرضٌ عن التقليد"³، ولعل هذا الفكر الإسلامي والفقه المالكي قد تحصل عند ابن عاشور من اعتماده على الفكر المقاصدي الشاطبي، وجعل المعرفة الفقهية تنتج انطلاقا من فكرة مركزية القرآن الكريم في استخلاص المقاصد والكليات، واعتبار الحديث النبوي الشريف أولوية في تفهم الأحكام وإعطاء الأهمية للمجتمع : " كل دارس لابن عاشور - عليه رحمة الله - يدرك الخط الفكري الذي تموقع فيه، ولا

¹ - حاتم بوسمة، مقدمة كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، ص42. (سبق ذكره)

² - بلقاسم الغزالي، من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور: حياته وآثاره، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط1، 1996م، ص17.

³ - بلقاسم الغزالي، من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور: حياته وآثاره، ص149.

يجد من له أدنى تأمل صعوبة في معرفة أن الخط الذي أسس له كل من الشاطبي وابن خلدون - عليهما رحمه الله - قد اجتمعت روافده في ابن عاشور، فإذا كان الإمام الشاطبي رائداً أكبر في هذا المبحث الإسلامي المتميز - أي المقاصد - على مستوى العالم كله، فإن ابن عاشور هو مستأنف هذه الريادة في عصرنا الحديث¹.

فهذه الأمور جعلت من ابن عاشور من الأوائل الذين لقبوا بشيخ المالكية، وهي من الألقاب التفضيحية والتعظيمية إلى جانب كونه رئيساً للمجلس الشرعي الأعلى للمالكية بصفة رسمية، وإن الاهتمام عند ابن عاشور بتبني عقيدة المذهب المالكي من الأمور الطبيعية، لكونه نشأ في بيئة تتبنى المالكية كما ذكرت سابقاً، وهو ما يصرح به ابن عاشور بشكل علني وواضح بالقول: "ولما نشأت النشأة الدينية اتبعت مذهب إمام دار الهجرة مالك بن أنس، وتلقيت علوم الشريعة في سنة 1309هـ، وتدرجت بها وحذقتها، ثم درست أصول الفقه، وزولت كتب السنة، وتوسعت في علم الخلاف بين العلماء، وأقرأت كتباً جمة من الفقه والأصول والحديث، وجالست العلماء وجادلتهم أو ذكرت وجادلت²".

فابن عاشور يبني الأحكام التي يستخلصها وفق المذهب السني المالكي لما تلقاه من علم في هذا المذهب الفقهي، ولتعمقه في دراسة أصول الفقه واطلاعه على كتب السنة ومعرفته العالمية في مواضيع الخلاف بين العلماء والفقهاء وعلماء أصول الفقه وعلماء الحديث النبوي، وهذا ما جعله أحياناً يرد ويخالف الإمام مالكا نفسه مما يؤكد أنه "لم يكن متعصباً لمذهبه، بل كان أحياناً يرجح مذهباً مخالفاً لمذهب الإمام مالك"³.

¹ - بدران بن لحسن، مقال بعنوان: ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، عدد 40، 2012م، ص 23.

² - عبير بنت عبد الله النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، ط 1، 2015م، ص 38.

³ - عبير بنت عبد الله النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، ص 39. (سبق ذكره)

وهذا الأمر نجده وهو يعارض شيخه في مسألة الانتفاع بجلد الميتة إذ دُبغ، فالإمام أحمد بن حنبل يعتبره غير طاهر حتى إذا تم دبغه، أما الإمام مالك فيقول: " يطهر ظاهر الجلد بالدبغ لأنه يصير صلبا لا يداخله ما يجاوره، وأما باطنه فلا يطهر بالدبغ"¹، إذ يعلن ابن عاشور عدم قبوله لهذا الفكر الفقهي المالكي مصرحا: "وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح"²، فابن عاشور كان يمتلك باعا عميقا في فهم المذهب السني المالكي وهو ما يشهد له به تأليف كتاب في مقاصد الشريعة الإسلامية على غرار ما ألفه الإمام الشاطبي.

والمذهب المالكي هو مذهب يُنسب إلى الإمام مالك بن أنس أحد الفقهاء الذين بنوا مذهبها فقها سنيا ينسب على مذاهب وأصول قواعد هامة، وللإشارة فالإمام مالك لم يؤسس هذا المذهب وإنما أسسه بعض تلامذته وأصحابه وأحبابه، سار الإمام مالك على نهج السلف السابقين وعلى منهج أبي حنيفة إلا أنه فاقه بالاجتهاد والتميز واستعمال الرأي والقياس المحدود، وهذه العقيدة المالكية تنبني على عدة أصول في الاستنباط الفقهي صرح بها الإمام مالك نفسه، وهي "حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الصحابة التابعين، ورأيي، وقد تكلمت برأي وعلى الاجتهاد، وعلى ما أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، ولم أخرج من جملتهم إلى غيره"³.

فهذه القول يكاد يُجمل الأصول الفقهية التي يستنبط بها الإمام مالك الحكم الفقهي، فهي طبعا القرآن الكريم كلام الله، والسنة النبوية كلام الرسول الكريم، ثم كلام الصحابة، وكلام التابعين، ثم الرأي والاجتهاد وما وجد عليه أهل البلد، ويقصد هنا أهل المدينة، وما يتضح من خلال هذا التنبني أن هذا المنهج الفقهي هو منهج دقيق جدا، حرص فيه أصحابه على تقديم الأدلة القوية بالترتيب، كلام الله وكلام النبي

¹ - التحرير والتنوير، 2/116.

² - المصدر نفسه، 2/116.

³ - أبو الفضل القاضي عياض، ترتيب المدارك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، دون سنة طبع، ج2، ص72.

الكريم وكلام الصحابة وكلام التابعين والرأي والاجتهاد، ثم عمل أهل المدينة، ومدار الأمر كله إنما يكون عند قاعدة جلب المصلحة ودرأ المفسدة، وهذه الأصول يمكن تلخيصها في :

- **الأصول النقلية:** وهي أولى في مراتب الاستنباط يمثلها القرآن الكريم في البداية والحديث النبوي الشريف، وفي تفسير الطاهر بن عاشور رجوع لها ذاتها في استخلاص واستنباط الأحكام، ومنها أيضا الإجماع وعمل أهل المدينة.

- **الأصول العقلية :** وهي لا تتعارض مع الأصول النقلية فكلاهما لا يتعارضان ويكاملان بعضهما البعض، وقد ألف في ذلك علماء كثر يشرحون العلاقة بين النقل والعقل كشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل، وهذه الأصول العقلية هي: الاجتهاد بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف والعادة والاستصحاب.

إن هذه الأصول الفقهية حاضرة عند ابن عاشور إلا أنه حاول أن يقدم لنا نموذجا في الاجتهاد التطبيقي لهذا العلم الذي عرف جمودا بفعل التعصب المذهبي الذي سبب حسب ابن عاشور تعطيلاً للشرعية وحال بينها وبين التجديد مما جعلها عاجزة عن معالجة قضايا العصر المستحدثة وعائقا نهضويا، فابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية " يهدف إلى: " تقديم نموذج يُقْتَدَى به في مجال الاجتهاد التطبيقي، وأن يضع بين أيدي أهل الفقه والقضاء والإفتاء أداة يستلهمونها في اجتهاداتهم، التي قد يضطرون إليها تحت وطأة المستجدات المتلاحقة بحكم التطور"¹، فابن عاشور أعاد المذهب الفقهي المالكي وجدد فيه بل إنه أحياه من جديد حتى إن بعضهم قال عنه: " ولم أر بعد الشاطبي -رحمه الله تعالى- من بحث المقاصد بحثا مستقلا إلى أن جاء ابن عاشور فألف كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية

¹ - الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، تقديم حاتم بوسمة، الإسكندرية، مصر، 2010م، ص 57.

وأتى فيه بمباحث جديدة¹، فهذا القول يؤكد أن الإمام ابن عاشور قد جدد في أصول الفقه وأضاف إليه مباحث جديدة، الأمر الذي يتناسب والفكر التجديدي الذي نحا ابن عاشور منحاه في جميع العلوم التي برع فيها لأنه من رواد الدعوة إلى التجديد وعدم الركون إلى ما خلفه الأسبقون والاعتماد عليه في كل الأمور حتى المستحدثة منها، ولعل ما جعل ابن عاشور يسير في هذا الاتجاه الفقهي هو تشبعه بالعلوم الشرعية واتصاله برموز الإصلاح وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده ومعاصرتهم للصراع الذي كان حامي الوطيس في زمانه بين دعاة التجديد ودعاة الأصالة.

يقول ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية: " وإذا لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام على الإصلاح العام في الإسلام، فَلِنَلُو عنان القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد، وفي صلاح الأنفس، وفي صلاح عمل العبادات، ولنثني ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية، وهي ما يعبر عنه بجلب المصلحة، ودرء المفسدة"².

فالكلام الذي قاله ابن عاشور في كتابه يفسر سعيه إلى الاجتهاد والتجديد من أجل مواصلة صلاح الأمة بصلاح المعتقد وصلاح النفس والعبادة على أساس أن يبني العمل كله في هذا العلم وهذه العقيدة الفقهية هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، وفي إطالة قصيرة لأبواب وعناوين كتاب ابن عاشور 'مقاصد الشريعة الإسلامية' نجد قد حرص على اتباع العقيدة المالكية في أصول استنباط الأحكام الفقهية مع الدعوة إلى التجديد في هذا العلم من أجل الاستفادة منه أكثر.

إن ابن عاشور قد نهج في عقيدته منهج السلف في أبواب العقيدة، فهو اتبع منهج الأشاعرة في معالجة عدة قضايا عقدية، ولم يفرد لذلك بابا خاصا وإنما جاءت آراؤه العقدية موزعة في ثنايا تفسيره التحرير والتنوير وسار فيها سير السلف خاصة في

¹ - محمد سعد بن أحمد البيوني، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، ط1، 1998م، ص70.

² - محمد سعد بن أحمد البيوني، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص182. (سبق ذكره)

باب تأويل الصفات، وكان غالبا ما يناقش المعتزلة في مسائل متعددة ويفند ادعاءاتهم ويدحضها بالدلائل ويبين والخرافات والأباطيل التي تأتي بها الفرق الأخرى من معتزلة، ولعل ابن عاشور قد سلك عقيدة الأشاعرة لكونه نشأ في بيئة شمال إفريقيا التي يسود فيها المذهب الأشعري غير أن ابن عاشور لم يكن متعصبا لهذا المذهب، وإن كان قد حرص على السير وفقه واتباع أصوله ومبادئه، فقد كان يخالف في مرات كثيرة أقوال السلف في تأويل بعض الصفات، غير أنه كان يُثني عليهم ويعتذر لهم ولا يؤنبهم أو يعنفهم أو يتهمهم بالسفه لأن الرجل لم يعرف قلمه الكلام النابي، وكذلك لم ينطق لسانه بما ينقص من قيمة أحد، حتى إنه إذا رد على أحد تشعر به متأدبا محترما رأي الآخر غير منتقص له ولا مستخف به، والمثال الذي قد يؤكد لنا هذه المعارضة المتأدبة ما أورده ابن عاشور في تفسير الآية "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"¹، إذ يقول: "فأما السلف من الصحابة فلم

يخص منهم فيه سائل ولا مسؤول ولا تطلبوا بيانه من الرسول، وذلك سنتهم في أمثالها حين كانت عقائد الأمة سالمة من الدغل"²، وعموما فإن ابن عاشور كان يصح بمذهبه الأشعري ويقرره حينما كان يرجح في عدة مسائل، فقد مهد ابن عاشور لجوابه عن السائل الذي يسأله عن ذلك بأنه في زمان النبي الكريم لم يسأل السلف عن المعنى لأن عقيدتهم كانت سالمة من الدغل والتحريف والتطاول، وكانوا يسدون باب الخوض فيها ويبتعدون عنه، وتبعهم في ذلك من جاؤوا بعدهم وابتعدوا عن الخوض فيه، حتى إن الإمام مالكا قال فيها: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة واعتبر الإيمان بذلك واجبا والسؤال عنه بدعة، إلى أن جاء المتكلمون وسلخوا في ذلك طريق التأويل خاصة في باب الصفات ومتعلقاتها، وابن عاشور بذلك يمهد للرد على الأشاعرة ولكنه يتبع طريق الاحترام والتوقير حيث قال: "إن السلف أُرشدوا إلى

¹ - سورة طه الآية 4.

² - محمد الطاهر بن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 2008م، ص11.

تطلب السلامة من الخوض في مثله خشية قصور الأفهام والتورط في الشك، فلما لم يصغ الناس إلى نصحهم وأبو إلا السؤال وإدخال الشك تعين سلوك طريقة الخلف، فهي أعلم¹، فهو هنا يعترف للخلف الذي خلف السلف ويقصد بهم علماء الكلام عامة والأشاعرة بشكل أخص بالفضل وأن طريقتهم أكثر علما لأنهم مارسوا التأويل وهو ضرورة فرضها كثرة سؤال الناس عن صفة الاستواء وكيفيته، واعتبر أنهم أقدر على بيان التأويل لأن منهجهم قائم على القواعد العلمية الرصينة واعتبر أن كلا الطريقتين اللتين سلكهما السلف والخلف صحيحتان، ثم بعد ذلك يأتي ليقول: " قال جمهور الأشاعرة وفي مقدمتهم إمام الحرمين: إن معنى الاستواء القهر والغلبة والاستيلاء"²، ثم بعدما ما أورد قول إمام الحرمين، جاء ليقول: "وهذا هو التأويل الشائع بين طلبة العلم، وعندني أن معناه ضعيف"³، فالكلام هذا يؤكد لي تمام التأكيد أن ابن عاشور وإن صرح باتباعه عقيدة الأشاعرة إلا أنه كان يخالفهم في عدة أمور، ولكنه كان يسلك مسلكا لطيفا لا ينقص فيه من قيمة أحد ولا يسخر منه ولا يوظف كلاما نابيا في حقه، وقد عارض في هذه الآية الكريمة إلى جانب إمام الحرمين، الإمام الرازي كذلك.

وعلى الرغم من معارضته للأشاعرة في غير ما مرة إلا أنه كان يثبت لهم صحة المذهب الذي هم عليه، كما في قوله: "فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفح به الكتاب والسنة من الأدلة"⁴.

إن ابن عاشور قد سلك العقيدة الأشعرية والترجم بها على الرغم من عدم تعصبه لها وتميز بمعارضته للفرق الكلامية وعلى رأسهم المعتزلة وهذه المعارضات نجدها بكثرة حاضرة في تفسيره المعروف بالتحليل والتنوير وفي كتابه تحقيقات وأنظار في القرآن

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص12. (سبق ذكره)

² - محمد الطاهر بن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص13.

³ - المصدر نفسه، ص13.

⁴ - التحليل والتنوير، 257/1.

والسنة، ففي تفسيره نجد الأمثلة على معارضته للأشاعرة كثيرة ومتنوعة، نذكر منها ما يأتي:

- إنكار ابن عاشور على الزمخشري تزييفه بعض القراءات المتواترة بحجة ضعفها وذلك بهدف الانتصار لمذهبه، حيث ذكر أن "ما خالف الوجوه الصحيحة في العربية ففيه نظر قوي لأنه لا ثقة لنا بانحصار فصيح كلام العرب فيما صار إلى نحاة البصرة والكوفة، وبهذا نبطل كثيرا مما زيفه الزمخشري من القراءات المتواترة بعلة أنها جرت على وجوه ضعيفة في العربية"¹.

فهذا القول يؤكد أن ابن عاشور ينكر على الزمخشري إنكاره لبعض القراءات الصحيحة بحجة أنها جرت على وجوه ضعيفة وكونها بعيدة عن فصيح كلام العرب، لكن ابن عاشور يرى أن اعتبار الكلام العربي الفصيح منحصرًا فيما وصلنا من نحاة البصرة والكوفة فيه نظر قوي لأنه يعتبر أن هناك وجوهاً أخرى صحيحة في اللغة العربية قوية لا تقف عند نحاة البصرة والكوفة.

- معارضته الأشاعرة في مسألة الحقائق الشرعية وعلاقتها باللفظ وطريقة استعمال الشرع له، يقول: "وقالت المعتزلة الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات وقال صاحب الكشاف: الحقائق الشرعية مجازات لغوية اشتهر في معان، والحق أن هاته الأقوال ترجع إلى أقسام موجودة في الحقائق الشرعية"².

هنا يثير ابن عاشور قضية مهمة في الحقائق الشرعية ومسألة الألفاظ المتعلقة بها، فإذا كان بعض المعتزلة لم يعتبرها حقائق لغوية ولا مجازات وإنما وضعت بوضع جديد فالأمر يطرح عدة إشكالات في الفهم من مراد الشارع، وتغيب صفة الفهم والإفهام التي عليها مدار التكليف الرباني، ثم إن سبيل الفهم سيتعقد أمام الوضع الجديد للفظ ومسألة أن الله خاطب المكلفين بمعهودهم في القول والبيان خير رد على

¹ - التحرير والتنوير ، 61/1.

² - التحرير والتنوير، 234/1.

هذا الفريق، وإذا كان صاحب الكشف قد اعتبرها أنها مجازات لغوية اشتهرت في معان، فالأمر كذلك يطرح إشكالات كبيرة فلا يمكن اعتبار الحقائق الشرعية دائماً مجازات، وربما هذا الوصف هو الذي جعل بعض السلف ينكر مسألة وجود المجاز في القرآن الكريم، وهو أمر كذلك مردود لأن لغة العرب على الحقيقة وعلى المجاز تحمل لوجود قرائن، وابن عاشور في هذه المسألة يعتبر أن هذه الأقوال ترجع إلى أقسام موجودة في الحقائق الشرعية وليست في كلها، أي أن بعضها يحمل على اللفظ في حقيقته اللغوية والبعض الآخر على المجاز والبعض الآخر وضع جديد للفظ.

- معارضته لهم في مسألة "إثبات الرؤية" في تفسير الآية "لا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَرَ وَهُوَ أَلْبَسَرٌ" ¹، إذ يقول: "ولا دلالة في هذه الآية على انتفاء أن يكون الله يرى في الآخرة، كما تمسك به نفاة الرؤية، وهم المعتزلة"²، فابن عاشور يؤكد أن هذه الآية ليس فيها دليل صريح على عدم القدرة على رؤية الله بالبصر، كما يتمسك بهذا الموقف الذين ينفون جواز رؤية الله تعالى في الآخرة ويعدون ذلك تكلفاً، ويضيف رأيه مع رأي أهل السنة: "فأثبتته جمهور أهل السنة لكثرة ظواهر الأدلة من الكتاب والسنة مع اتفاقهم على أنها رؤية تخالف الرؤية المتعارفة"³، فابن عاشور يتفق مع هذا الرأي الذي يجيز الرؤية والتي تخالف الرؤية المتعارفة.

- معارضته لهم في مسألة التعذيب بدون ذنب، يقول: " والتقيح عند المعتزلة وإحالتهم الظلم على الله إذا عذب أحداً بدون فعله، وهو أصل مختلف فيه بين الأشاعرة والمعتزلة، فعندنا أن تصرف الله في عبده لا يوصف بالظلم خلافاً لهم

¹ - الأنعام، الآية 104.

² - التحرير والتنوير، 415/7.

³ - التحرير والتنوير، 415/7.

على أن هذا الدليل مبني على أساس الدليل الأول، وقد علمت أنه غير سالم من النقض¹.

فابن عاشور هنا يأتي برأي مخالف للمعتزلة وموافق للأشاعرة، وزاد من تبني الطرح الأشعري في هذه المسألة بقوله: " فعندنا " وهو ينفي أن يوصف الله بالظلم، وجاء ذلك في تفسير الآية: " بِأَيِّ ذَنْبٍ فُتِلَتْ "².

هذه بعض الأمثلة من تفسير التحرير والتنوير تثبت معارضة ابن عاشور للعقيدة الاعتزالية وتبني العقيدة الأشعرية في معالجة بعض المسائل، وفي كتابه تحقیقات وأنظار في القرآن الكريم والسنة نجد كذلك أمثلة على معارضته الأشاعرة، نذكر منها على سبيل التمثيل ما يأتي :

- معارضته صاحب الكشاف في مسألة الجلوس على الكرسي أو الاستواء، فإذا كان صاحب الكشاف يعتبر ذلك من سبيل الكناية وأن المراد بالاستواء هو معنى الجلوس وبالعرش هو كرسي الملك، وكان بذلك كناية عن الملك ولا معنى في الاستواء ولا في العرش، فإن ابن عاشور يقول: "وأما الآية فلا يصح فيها إرادة المعنى الأصلي لما هو معلوم لكل مؤمن من استحالة جلوس الرحمن على العرش فلا يصح التكني به عن معنى الملك المقصود من الآية، ولا يغني عن ذلك قول صاحب الكشاف، وإن كان لم يقعد على السرير البتة، لأن الذي نظر به تجوز فيه إرادة المعنى الأصلي والآية لا يجوز فيها ذلك، فكيف يصح في الآية الانتقال من المعنى الأصلي إلى المعنى الكنائي"³.

فابن عاشور هنا يعارض المعتزلة في هذه القضية الاعتقادية المرتبطة بصفة الاستواء على العرش، لأن المعتزلة ينكرون ذلك والأشاعرة يثبتونها للخالق سبحانه

¹ - التحرير والتنوير ، 147/30.

² - التكوير 9.

³ - محمد الطاهر بن عاشور، تحقیقات وأنظار في القرآن والسنة، ص15. (سبق ذكره)

وتعالى، فإذا كان الزمخشري يعدها كناية فإن ابن عاشور يعتبرها من باب الاستعارة التمثيلية في مجموع التركيب والمفردات في هذا النوع من " الاستعارة التمثيلية ليس فيها إطلاق مفرداته على غير ما وضعت له، بل مفرداته باقية في معانيها"¹.

- ومن المعارضات التي عارض بها ابن عاشور كذلك المعتزلة تفسير يوم التغابن ومعناه، حيث أورد أن الزمخشري وأتباعه ذهبوا إلى: "أن المفاعلة هنا هي أن يغبن أهل السعادة أهل الشقاوة، إذ ينزلون منازل الجنة التي كان يمكن لأهل الشقاوة أن ينزلوها لو عملوا عمل السعداء، وهذا يشبه الغبن"²، فالمعنى الذي أعطاه المعتزلة للغبن هو معنى استعاري، وقد اعتبر الزمخشري كذلك أن غبن أهل الشقاوة هو تهكم، ولذلك فإن المعنى الذي أعطاه المعتزلة لهذه المفردة القرآنية يكون فيه استعمال في مجازين مختلفين، وابن عاشور يعد ذلك مجانباً كثيراً للصواب، إذ يقول: "وهذا المعنى ينحو إلى تفصيل كلام مجمل نقلاً عن ابن عباس وهو تفسير بعيد جد البعد"³، فابن عاشور يرفض ذلك ويعتبر أن المعنى لا يتحصل من مراعاة معاني المفردات لا على وجه الحقيقة ولا على وجه المجاز، وإنما يتحقق من مجموع التركيب.

هذه إذن بعض الملامح الأشعرية في عقيدة ابن عاشور وغيرها كثير يصعب حصره وعده، وهي إشارات تؤكد تبني ابن عاشور لعقيدة الأشاعرة ومعارضته للفرق العقدية في مسائل متفرقة، إلا أن ابن عاشور وإن كان أشعري العقيدة ومالكي المذهب فإنه كان لا يجد أي حرج في معارضة أهل عقيدته ومذهبه إن وجد ما يؤكد صحة الفرق العقدية والمذهبية الأخرى.

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص 15.

² - محمد الطاهر بن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص 17.

³ - محمد الطاهر بن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص 17.

المبحث الثاني: تفسير التحرير والتنوير وموقعه ضمن مسار كتب التفسير

المطلب الأول : تعريف التحرير والتنوير

يعتبر تفسير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المسمى اختصاراً بـ: " التحرير والتنوير" من أوائل كتب التفسير الكاملة التي صُنفت في تونس على مر التاريخ، وهو أضخم كتاب في التفسير في عصرنا الحديث يقع في أجزاء متعددة، طبع في دور نشر كثيرة، ويقع في ثلاثين جزءاً في طبعة دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، موزعة عبر اثني عشر مجلداً، ويعد كذلك هذا المؤلف الضخم ثمرة جهد لسنوات طوال عند ابن عاشور قاربت الخمسين سنة وهو يفكر في تأليف هذا الإنتاج الوافر في تفسير القرآن الكريم، وقد أشار ابن عاشور في مقدمات تفسيره إلى كونه فكر مراراً عديدة قبل الخوض في هذا العلم مخافة الإقدام عليه والوقوع في الخطأ في تأول وفهم كلام الخالق عز وجل، لذلك فإنه تردد كثيراً حتى أحاط بعلوم لغوية وفقهية شتى سمحت له - إلى حد ما - في خوض غمار هذا العلم ومخِر عُباب بحره، وكان تفسير القرآن الكريم أمنية عند ابن عاشور وقد تحققت في تحريره وتنويره: "فقد كان أكبر أمنيّتي منذ أمد بعيد، تفسير الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العرى الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاهد استنباطها والأخذ قوس البلاغة من محل نياطها، طمعا في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع وتفاصيل من مكارم الأخلاق"¹.

فهذا القول يؤكد أن ابن عاشور كان منذ زمن طويل يمهد لإخراج كتاب في التفسير، غير أنه لم يخض غمار هذا العلم حتى تهيأت له المقدرة على ذلك، وسبب هذا التأخر في خوض هذا العلم هو كونه علماً يحتوي على كليات العلوم كما يصرح بذلك، لأن علم التفسير - كما أشرت إلى ذلك في بداية بحثي - يتطلب المعرفة بعلوم شتى، كما أن فهم هذه الآيات يقوم على عدة أسس ومرتكزات كونها تتضمن تشريعات ومعاملات وأخلاقاً، لذلك فإن ابن عاشور تربيّت كثيراً قبل إخراج هذا

¹ - التحرير والتنوير، 5/1

الكتاب حيث يقول: " كنت على كلفي بذلك أتجهم التقم على هذا المجال وأحجم عن الزج بسية قوسي في هذا النضال، انقاء ما عسى أن يعرض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة، أو فلتات سهام الفهم وإن بلغ ساعد الذهن كمال الفتوة"¹، فابن عاشور لم يغامر حتى اكتملت له المؤهلات والقدرات الميَّسرة والمُساعدة على تفسير آيات القرآن الكريم نظرا لتعدد وجوه إعجازه ونكت بلاغته وأساليب استعماله، وذلك كما يقول ابن عاشور لأن "معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف موزعة على آياته، فالآيات مبينة في آيات الأحكام، والآداب في آياتها والقصص في مواقعها، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنين من ذلك أو أكثر"².

إن ابن عاشور كان حريصا على تجويد منتوجه وإعطائه حقه خاصة وأن تفسير القرآن الكريم قد سبق إليه مفسرون كثير في أزمنة قريبة من زمن الوحي أو تالية له أو جاءت بعده مستفيدة مما ذكره المفسرون الأوائل، فكان لزاما على ابن عاشور أن يأتي بتفسير يتضمن زبده ما ذكره الأولون والتابعون، وتظهر فيه العلامة على الإضافة التي سيأتي بها ابن عاشور في تفسيره الضخم والغني بشتى أصناف العلوم والنكت البلاغية.

أما عن نشر هذا التفسير الذي يبدو فيه الانتصار للمعنى على اللفظ واضحا في عنوانه " تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد "، فقد كان في البداية عبارة عن مقالات تُنشر في المجالات التونسية، ثم طُبعت بعض الأجزاء منه تضمَّن بعضها تفسيرا لبعض السور أو بعض الأجزاء بشكل مستقل إلى أن طُبِع كاملا سنة "1984م"، " وفي عام 1404 هـ / 1984م طُبِع الطبعة الكاملة في 15 مجلدا، عدد صفحات الجزء الواحد تزيد عن 300 صفحة-غالبا"³.

¹ - التحرير والتنوير 6/1

² - المصدر نفسه، 8/1

³ - عيبر بنت عبد الله النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، دراسة تأصيلية تطبيقية، ص53

والملاحظة من خلال ما ورد في مقدمة المفسر أن تفسيره لم يكن من باب الترف العلمي الذي بلغه الرجل ولم يكن كذلك مجرد إنتاج يتضمن جرذا وافرا من أقوال وجهود المفسرين السابقين، وإنما كان هذا الإنتاج من أجل تضمين تلك الروح التجديدية وبنها في كتب التفسير رغم خصوصيتها، خاصة وأن ابن عاشور يُعدُّ من الممجدين لفكرة التجديد وإعادة بناء الأمة، وعدم الاستمرار في اجترار ما خلفه الأولون، لأن العصر يتطلب إعادة بث روح جديدة في الفكر الإسلامي، ولعل اختيار فكرة تنوير العقل الجديد ضمن تسمية التفسير تعد إشارة كبيرة ودالة على دعوة ابن عاشور إلى التجديد كذلك في هذا العلم وإعادة النظر في منتوج المفسرين السابقين، وذلك بقراءة النص القرآني، وفق الآليات نفسها التي اعتمدها الرواد ولكن بالبحث عن الإشراقات الجديدة في فهم النص القرآني رغبة في النهوض بهذه الأمة، وهو الأمر الذي كان ابن عاشور يسعى له رفقة شيوخه وتلاميذه، حيث حرص هو ومن معه في الجامع الأعظم على تحصيل كل العلوم الفكرية الخارجية عن العلوم الأصلية وكذلك علوم الآلة والشريعة وكل ما يتعلق بعلوم اللغة العربية، كل ذلك بهدف التجديد في علوم العصر ومن بينها تفسير التحرير والتنوير.

من خلال هذا الذي ذكرت يعد تفسير التحرير والتنوير مرحلة مهمة من مراحل التفسير القرآني، عمد فيه صاحبه إلى تجميع كل ما قيل في كتب التفسير مع الجدة والابتكار في الفهم وتأويل الآيات والحرص على احترام خصوصيات هذا العلم القوي، لذلك فإنه قبل الولوج إلى تفسير ابن عاشور تجد نفسك مطالبا بقراءة مقدمات في علم التفسير بها يَسْهُلُ فهم ما وصل إليه ابن عاشور من فهم آيات الله سبحانه وتعالى، وهي آيات لا بد من استحضارها في التفسير، سأحاول الوقوف عندها بشكل مختصر، هي كالاتي:

- المقدمة الأولى: في التفسير والتأويل وكون التفسير علما: ضمن ابن عاشور في مقدمته هذه تعريفا للتفسير، وهو: " الفسر: الإبانة والكشف لمدلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح لمعنى المفسر عند السامع"¹.

فهذا الكلام يؤكد أن التفسير عند ابن عاشور يرتبط بإبانة وتوضيح مدلول للكلام أو لألفاظ القرآن الكريم بما هو واضح بيّن لا إشكال فيه .

أما التأويل اصطلاحا فهو: "اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يُستفاد منها باختصار أو تَوْسُّع والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل"².

فالتفسير إذن حسب ابن عاشور هو علم يبحث في المعاني المستفادة من القرآن الكريم بشكل مختصر ومقتضب أو شرح وتوسع، وبالبحث كذلك في المناسبات بين المعاني الأصلية والمعاني المنقولة، وهو علم يختلف عن علم القراءات لأنه يتميز عنها بحسب موضوعاته، وقد اعتبره ابن عاشور من أوائل العلوم الأساسية التي ظهرت عندما خاض بعض الصحابة رضوان الله عليهم بالسؤال عن بعض معاني القرآن، وقد كثر الخوض فيه حين دخل غير العرب في السجية إلى الإسلام: "وكثر الخوض فيه حين دخل في الإسلام من لم يكن عربي السجية، فلزم التصدي لبيان معاني القرآن لهم، وشاع عن التابعين وأشهرهم في ذلك مجاهد وابن جبير، وهو أيضا أشرف العلوم الإسلامية"³، فارتباط التفسير بالقرآن الكريم جعل أمر ظهوره ضرورة ملحة خاصة بعد دخول غير عرب السجية والطبائع إلى هذا الدين المجيد، فكان من اللازم الخوض فيه بكثرة قصد تسهيل الفهم وتقريب المدارك لهم، وقد كثرت المصنفات في هذا العلم.

¹ - التحرير والتنوير، 10/1

² - المصدر نفسه، 10/1

³ - التحرير والتنوير، 14/1

أما التأويل عند ابن عاشور فقد اعتبره مساويا للتفسير لا مباينا له، حيث يقول: "وقد جرت عادة المفسرين بالخوض في بيان معنى التأويل، وهل هو مساو للتفسير، وأخص منه أو مباين، وجُماع القول في ذلك أن من العلماء من جعلهما متساويين"¹، ويضيف: "وهذه كلها اصطلاحات لا مشاحة فيها إلا أن اللغة والآثار تشهد للقول الأول.... والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده منه المتكلم به من المعاني، فساوى التفسير"².

هذه المقدمة الأولى في تفسير التحرير والتنوير توضح معاني التفسير وغايته ومكانته ضمن العلوم الإسلامية وبعض مراحلها وتصانيفه الأولى، والعلاقة بين التفسير والتأويل، كما أن صاحب هذا التفسير أشار إلى بعض الذين تأثر بهم في تفاسيرهم وخصهم بالذكر من أمثال الزمخشري وابن عطية.

– المقدمة الثانية: في استمداد علم التفسير.

أشار فيها ابن عاشور إلى العلوم التي تمد العون والغوث لعلم التفسير والتي يتوقف عليها كل من أراد الخوض في هذا العلم، ورغم كون هذا العلم يمتح من علوم كثيرة فإن ذلك لا ينقص من قيمته وإنما يزيد منها علوا ومرتبة "واعلم أن استمداد علم التفسير، من هذه المواد لا ينافي كونه رأس العلوم الإسلامية كما تقدم، لأن كونه رأس العلوم الإسلامية، معناه أنه أصل لعلوم الإسلام على وجه الإجمال"³. ومن هذه العلوم التي يستمد منها علم التفسير ذكر ابن عاشور، العلوم والمعارف الآتية:

– المعرفة بالعربية: وذلك علم كبير يتطلب إحاطة بمعرفة مقاصد العرب وطرق تخاطبهم وأحوالهم وعلوم لسانهم واستعمالاتهم وبياناتهم.

¹ – التحرير والتنوير ، 16/1

² – التحرير والتنوير ، 16/1

³ – التحرير والتنوير، 27/1

- الإحاطة بعلم البلاغة العربية.

- المعرفة بالشعر.

- الآثار التي نقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع فيها إشكال أو إجمال.

- المعرفة بأسباب النزول.

- المعرفة بالإجماع في تفسير المعنى.

- المعرفة بأخبار العرب وعاداتهم وتقاليدهم وأيامهم.

ثم أضاف ابن عاشور بأن علم القراءات لا يُحتاج إليه دائماً وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني، ومن العلوم كذلك التي لم يكن يحتاج إليها علم أصول الفقه، ولكن بعضه يعد من مادة التفسير وإن كان علماً متأخراً عن علم التفسير.

في هذه المقدمة الثانية أشار ابن عاشور كذلك إلى الأدوات التي من الواجب على المفسر امتلاكها للخوض في هذا العلم.

- المقدمة الثالثة: في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه.

في هذه المقدمة وقف ابن عاشور بشكل مطول في مسألة الصحة في التفسير بغير المأثور والتفسير بالرأي، وذكر كل ما يتعلق بأقوال في النهي عن التفسير بالرأي، محاولاً الإجابة عنها، وأشار إلى أن الخوض في علم التفسير يتطلب القيام على مستند من نقول صحيحة عن المفسرين، وعن صاحب تفسير ضليع في العلوم التي منها يستمد هذا العلم "علي أن أنبه إلى خطر أمر تفسير الكتاب والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين المفسرين أو إبداء تفسير أو تأويل من قائله إذا

كان القائل توفرت فيه شروط الضلالة في العلوم التي سبق ذكرها في المقدمة الثانية¹.

- المقدمة الرابعة: فيما يحق أن يكون غرض المفسر.

إن الهدف والغرض من التفسير القرآني هو الصلاح العمراني وحفظ النظام وإصلاح الاعتقاد والتشريع، ولا يتأتى ذلك إلا بصلاح أغراض المفسر التي يجب أن تكون حقيقة عنده في تفسيره، لأن غرضه بيان ما يقصده الله تعالى في كتابه أتم بيان، وإيصال المعنى بشكل أدق وواضح " فغرض المفسر بيان ما يصل إليه، وما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم².

- المقدمة الخامسة: في أسباب النزول.

بين ابن عاشور في هذه المقدمة أهمية معرفة المفسر لأسباب النزول في تفهم الآيات القرآنية، وذكر كذلك أن عديدا من المفسرين اهتموا بهذا العلم وتكففوا فيه، وذكر أقسامه الخمسة وفوائده العظيمة، يقول: " وتمة فائدة أخرى عظيمة لأسباب النزول وهي أن في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إعجازه من ناحية الارتجال، وهي إحدى طريقتين لبلغاء العرب في أقوالهم، فنزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنه أساطير الأولين³.

- المقدمة السادسة: في القراءات.

ذكر فيها صاحب التحرير والتنوير تعلق علم القراءات بعلم التفسير وذكر معنى نزول القرآن على الأحرف السبعة واختلاف العلماء حول ذلك وذكر مراتب القراءة الصحيحة وشروطها وطرق الترجيح بينها، وأشار إلى كونه تبني في تفسيره قراءة

¹ - التحرير والتنوير، 37/1

² - التحرير والتنوير، 41/1

³ - التحرير والتنوير، 51/1

قالون عن نافع " وأبني أول التفسير على قراءة نافع برواية عيسى ابن مينا المدني الملقب بقالون لأنها القراءة المدنية إماما وراويا ولأنها التي يقرأ بها معظم أهل تونس"¹.

– المقدمة السابعة: قصص القرآن.

أشار فيها ابن عاشور إلى معنى القصة في القرآن الكريم ومميزاتها وما تفيده من دلالات وأثرها في التفسير ودلالات تكرارها وجماليات ذلك " فيقتصر على موضع العبرة منها في موضع وبذكر آخر في موضع آخر فيحصل من متفرق مواضعها في القرآن كمال القصة أو كمال المقصود منها"².

– المقدمة الثامنة: في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها.

تحدث ابن عاشور في هذه المقدمة عن أسماء القرآن وآياته وسوره، وذلك الترتيب التي جاءت به، واعتبر ذلك متصلا بالقرآن والتفسير به تتحقق منافع كثيرة وفوائد جلية، حيث يقول في بداية هذه المقدمة: " هذا غرض له مزيد اتصال بالقرآن، وله اتصال متين بالتفسير، لأن ما يتحقق فيه ينتفع به في مواضع كثيرة من فواتح السور، ومناسبة بعضها لبعض فيغني المفسر عن إعادته"³، وقد عرض ابن عاشور في المقدمة هاته لأسماء القرآن بعدما عرف القرآن تعريفا محيطا ليذكر أسماءه وما اشتهر به منها، وما يعد منها اسما وما يعد وصفا أو جنسا، كما تحدث عن الآية وتعريفها ومقدارها وتكلم عن الفاصلة القرآنية وتوقيفية ترتيب الآيات، كما عرج على الوقف في القرآن الكريم وذكر بعض الخلاف في ترتيب السور بعد أن عرف معنى السورة وذكر كذلك مسألة القراءة على ترتيب المصحف وهي ملزمة أم غير ملزمة.

¹ – التحرير والتنوير ، 63/1

² – التحرير والتنوير، 69/1

³ – التحرير والتنوير ، 70/1

- المقدمة التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها.

فيها عرض ابن عاشور إلى إعجاز معاني القرآن الكريم التي تأتي من كلماته وتراكيبه وإعرابه ودلالاته والحقيقة فيه وكذلك المجاز والكنائيات وكل ما يتضمنه من بداعة: "جاء القرآن على أسلوب أبدع مما كانوا يعهدون وأعجب، فأعجز بلغاء المعاندين عن معارضته ولم يسعهم إلا الإذعان"¹.

وقد اعتبر أن المحامل التي تسمح بها معاني القرآن إذا لم تقض إلى خلاف المقصود من السياق فيجب حمل الكلام على جميعها كلمات وتراكيب وإعرابا ودلالة وحقيقة ومجازا وغير ذلك مما تحمل عليه.

- المقدمة العاشرة: في إعجاز القرآن.

في هذه المقدمة تحدث ابن عاشور عن إعجاز القرآن الكريم وخلاف العلماء مكن ذلك، وبحثهم المستفيض فيه " لم أر غرضا تناضلت له سهام الأفهام، ولا غاية تسابقت إليها جياذ الهمم فرجعت دونها حسرى واقتنعت بما بلغته من صباية نزرا مثل الخوض في وجوه إعجاز القرآن"²، وقد حاول ابن عاشور ذكر جهات الإعجاز في القرآن الكريم وقد عدها ثلاثا هي:

- بلوغه الغاية القصوى في مراتب الكلام.

- المعاني الحكمية والإشارات والحقائق العلمية المودعة فيه.

- إبداعه في أفانين التصرف والنظم في الكلام.

كما ذكر في هذه المقدمات مبتكرات القرآن التي تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب وأشار كذلك إلى عادات القرآن الكريم من نظمه وكلمه.

¹ - التحرير والتنوير، 93/1

² - التحرير والتنوير ، 101/1

من خلال هذه النظرة الموجزة في مقدمات ابن عاشور العشرة لتفسيره يظهر أن المفسر قد سار على نهج بعض من سبقوه إلى علم التفسير من أمثال الطبري وأبي حيان والألوسي والقرطبي وغيرهم كثير في مسألة وضع مقدمات لتفسيرهم تعد بمثابة أدوات وآليات خاصة تسهل لقارئ هذا التفسير منهج التعامل وطريق المؤلف في تأليف تفسيره ووجهة نظره ومعتقده لبعض القضايا والمسائل المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذا العلم، وقد تجاوزت هذه المقدمات عند ابن عاشور المائة صفحة بعشرين صفحة هي بمثابة قانون ضابط لتفسيره.

ومباشرة بعد هذه المقدمات يقف تفسير التحرير والتنوير عند سورة الفاتحة وقبل خوضه في تفسير هذه السورة، وكما باقي تعامله مع سور القرآن الكريم الأخرى تجده يذكر أسماء السورة وسبب التسمية ومعلومات مرتبطة في الغالب بعلوم القرآن بصورة دقيقة وتتم عن منهج علمي رصين عارف بعلوم التفسير واستمداداته بشكل واضح وجلي " وهذه المعلومات هي من أدق وأمتع ما كتب في هذا التفسير، من التحقيق العلمي"¹.

ثم بعد هذه المعلومات تجد ابن عاشور يتحدث عن النزول وعن المكي والمدني وترتيب السور في المصحف، وعدد آياتها والغرض الذي جاءت من أجله وأسباب النزول وكل ما يتعلق بالسورة الكريمة، ثم يأتي إلى تفسير الآيات بطريقة تفكيكية تحليلية تكاد تكون تكراراً واجتراراً للطريقة التقليدية التي اشتغل بها المفسرون ويقوم كذلك بتدعيم تفسيراته بما يلزم من آثار وأحاديث نبوية شريفة وأشعار وكلام للعرب.

أما بخصوص المصادر والمراجع التي اعتمدها تفسير التحرير والتنوير فمتنوعة ومتعددة "ولقد اعتمد ابن عاشور في تفسيره على مصادر في أبحاثها العلمية، ومختلفة مشارب أصحابها وأهوائهم الفكرية، والعقدية، فكانت مصادره في مجملها

¹ - جمال محمود أحمد أبو حسان، تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير: دراسة منهجية ونقدية، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، 1991، ص61

تزيد عن أربعمائة وخمسين مصدرا¹، فابن عاشور أشار إلى مجموعة من المصادر التي اعتمدها في تفسيره وحاول المفاضلة كذلك بين بعضها وهو ما نجده في مقدمة تفسيره، حيث يقول: " وإن أهم التفاسير تفسير الكشاف والمحرر الوجيز لابن عطية ومفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، وتفسير البيضاوي"².

و قد ذكر مجموعة من التفاسير لكنه كان غالبا ما يشير إلى الكشاف والمحرر الوجيز أثناء تفسيره.

إن تفسير التحرير والتنوير إذن، تفسير جمع فيه صاحبه معلومات كثيرة، وجدّ فيه وأبدع وأولاه عناية خاصة، حتى إنه يعد من أضخم كتب التفسير في العصر الحالي بمنهجه الدقيق، ومعلوماته المستفيضة، ومصادره المتنوعة وقوة علم شخصية مؤلفه.

المطلب الثاني : موقع التحرير والتنوير ضمن مسار كتب التفسير

ما لا شك فيه كون علم التفسير قد عرف محطات كثيرة بدءا من فترة الوحي إلى عصرنا الحالي، فنزول القرآن الكريم على هذه الأمة كان سببا كافيا لنشأة هذا العلم الجليل والشريف ذلك أنه يسهل عملية فهم شرائع الله وفرائض هذا الدين الجديد، ولعل فترة نزول القرآن الكريم على أهلها كانت مهياة له، " فالعرب أهل فصاحة وبلاغة فأنزل الله القرآن الكريم في الذروة منهما، وتبوأ المكان الأسمى، فكان مثلهما الأعلى، وأتى الله جل وعلا محمدا صلى الله عليه وسلم جوامع الكلم فكان أفصح العرب، ففهم القرآن الكريم جملة وتفصيلا بما كان عليه من الفصاحة والبلاغة والذكاء أولا، وبما علمه الله سبحانه وتعالى ثانيا"³، فالعرب إذن من خلال هذا القول كانوا على استعداد لنزول هذا الكتاب الحكيم والنبوي الكريم أوتي جوامع الكلم وبلاغة العرب وفصاحتهم حيث رضع لبانها ومضغ سهام بلاغتها وكان القرآن ميسرا مفهوما

¹ - جمال محمود أحمد أبو حسان، تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير: دراسة منهجية ونقدية، ص45(سبق ذكره)

² - التحرير والتنوير، 7/1

³ - مساعد مسلم آل جعفر ومحي هلال السرحان، مناهج المفسرين، دار المعرفة، ط1، 1980، ص15-16

سهل البيان، بل إن حتى أشد معارضي هذه الدعوة النبوية الكريمة لم يكونوا في حاجة إلى من يفسر لهم كلام القرآن الكريم وبلاغته وأحكامه فقد جاء ميسرا مفهوما سهل البيان، وتفسيره بل حتى أشد معارضي هذه الدعوة النبوية الكريمة لم يكونوا في حاجة إلى من يفسر لهم كلام القرآن الكريم وبلاغته وأحكامه وإن من بعض الصحابة رضوان الله عليهم مَنْ كان على دراية كبيرة وعلم متعمق بالآيات القرآنية من أمثال عبد الله بن مسعود، الذي روي عنه أنه قال: " والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت، وأين نزلت ولو أعلم أحدا علم بكتاب الله مني"¹.

كما أن البعض الآخر كان يتحرج من تفسير القرآن الكريم من أمثال عبد الله بن عمر، بينما البعض الآخر لم يكن يجد حرجا في ذلك ولعل عبد الله بن مسعود أول من حمل مشعل هذا العلم الجليل العظيم والذي لا يقدر على حمله والخوض فيه إلا من كان أهلا له علما وقدرة وورعا، فكانت البداية ككل البدايات التي تنشأ عليها جميع العلوم، وبما أن أغلب العلوم التي نشأت عند العرب إنما هي مرتبطة بالقرآن الكريم فقد كان لا بد من ظهور هذا العلم الذي بدا خافتا إلى أن شع وازدهر وشاع بين الناس حتى صار الحديث عن مدرستين تفسيريتين: مدرسة تعنى بما نُقِلَ عن الرسول صلى الله عليه وسلم من آثار، وأخرى تضيف إلى ذلك الاجتهاد وإمعان الفكر وفق قواعد مضبوطة وصارمة، وهاتان المدرستان هما المعروفتان بالتفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، فالأول هو ما يُنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة والتابعين من تفسيرهم للنصوص القرآنية أو الآيات الكريمة أو لألفاظه، وهي "أول مدارس التفسير ظهورا، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يفسر ما أُشكِلَ على الصحابة فهمه من القرآن الكريم"².

¹ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 156/2 (سبق ذكره)

² - مساعد مسلم آل جعفر ومحي هلال السرحان، مناهج المفسرين، ص33 (سبق ذكره)

وكتب التفسير في هذا النوع كثيرة منها: جامع البيان عن تأويل أي القرآن لابن جرير الطبري، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير، والدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي، والكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعلبي النيسابوري.

والثاني هو ما يتطلب إلى جانب ما نُقِلَ عن النبي الكريم والصحابة والتابعين الاجتهاد والقياس، ويُطلق كذلك على مدرسة التفسير بالرأي مدرسة التفسير بالقياس، والرأي في التفسير هو " توضيح معاني القرآن الكريم بموجب وجهة نظر خاصة لا تعتمد على غير المعتقد والفكرة التي يحملها المفسر وما أُوتيه من تمكن في علوم اللغة والشريعة والثقافة العامة"¹، وكتب التفسير في هذا النوع كذلك كثيرة وفي أزمنة مختلفة، نذكر منها: مفاتيح الغيب للفخر الرازي، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، وفتح القدير للشوكاني، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي.

لقد ظهر علم التفسير ونما وأخذ ألوانا كثيرة وتأثر بثقافة العصر والانتماءات العقدية فانقسمت كتب التفسير إلى لغوية ونحوية نظرا لتشعب أصحابها بالفكر اللغوي والنحوي كتفسير البحر المحيط لأبي حيان، وإلى فقهية تأثر أصحابها بالمذهب الفقهي الذي ارتضوه لأنفسهم ونشأوا عليه، والأمثلة على ذلك كثيرة كمجمع البيان للطبرسي، وفتح القدير للشوكاني المتأثرين بالفقه الشيعي، وأحكام القرآن لابن عربي المالكي، والجصاص الحنفي، وإلى تفاسير عقدية كمفاتيح الغيب للفخر الرازي، وتأويلات أهل السنة للماتريدي، والكشاف للزمخشري، ولطائف الإشارات للقشيري.

ونما علم التفسير وازدهر إلى أن ظهرت المدارس الحديثة في التفسير وهي في الواقع امتداد للتفسير القديم بكل منهجيته وأسلوبه: " سوى أن التفسير في الوقت الحديث اتسم ببيان الأصول لبعض العلوم التي ظهرت مؤخرا في القرآن الكريم كما أن استخدام بعض المصطلحات العلمية الحديثة في تفسير القرآن الكريم بدا واضحا"²

¹ - مساعد مسلم آل جعفر ومحي هلال السرحان، مناهج المفسرين ، ص97

² - مساعد مسلم آل جعفر ومحي هلال السرحان، مناهج المفسرين، ص257(سبق ذكره)

فعلم التفسير حسب هذه القولة استمرار لما كان عليه منذ نشأته الأولى غير أنه تخصص أكثر في مجموعة من المسائل وصار يوظف مجموعة من المصطلحات العلمية الحديثة العهد، بل وأكثر من ذلك صار بعض علماء التفسير المعاصرين يفسرون مجموعة من الآيات القرآنية بالمقارنة مع ما توصلت إليه العلوم من حقائق علمية ويحاولون ربطها بما ورد في الآيات القرآنية من معلومات وحقائق تثبتتها البحوث العلمية، والحقائق التي تظهر في عصرنا تؤكد لنا ذلك، ومثل هذه الأمور نجدها مثلاً في تفسير سيد قطب في ظلال القرآن الذي صاغه " صياغة عصرية بأسلوب أدبي ممتع، وتحليل وعرض تتوسم فيهما جمال الصياغة وحسن الديباجة ووضوح العبارة وبلاغتها"¹.

وكان هذا التفسير من التفاسير المتفردة في زمانها لأنها كانت تستلهم روح العصر وثقافة أهله، وهو الأمر الذي منح لهذا التفسير مكانة وجعله يلقي رواجاً كبيراً لما تضمنه من محاولة جادة ومبدعة في فهم كتاب الله العزيز وفق روح أهل عصره. كما يمكن أن نتحدث عن وجود كتب تفسير حديثة نسجت على منوال المفسرين القدامى، ثم فصلت فيما يقتضيه علم من العلوم مما يصلح لتفسير هذه الآيات، ووجود كتب تفسير اختارت التخصص والتركيز أكثر على آيات بعينها في القرآن الكريم وفق ما يقتضيه علم من العلوم دون أن تراعي ترتيب الآية في المصحف الكريم، وهو ما صار يعرف بالتفسير العلمي أو التفسير العصري، وفي ذلك ظهر تياران اثنان:

- تيار معارض إطلاقاً ويرفض الحديث عن العلوم في القرآن الكريم التي لم تكن معهودة عند العرب وقت التنزيل، وهو ما يمثله مجموعة من العلماء وعلى رأسهم الشاطبي، وإن كان لم يصرح بذلك بشكل جلي واضح.

- تيار يرفض طرح المعارضة بدعوى أن القرآن الكريم لم يقتصر على العرب وحدهم، وإنما خاطب جميع البشر عرباً وغير عرب، حكماء وأميين فهو دعوة

¹ مساعد مسلم آل جعفر ومحي هلال السرحان، مناهج المفسرين ، ص 267

عالمية ولجميع الخلق بمن فيهم الملائكة والجن، لذلك نجد الطاهر بن عاشور يرفض طرح المعارضة ويشدد في الرد على الشاطبي لأن القرآن الكريم "تذكر حقائق لم تكن معروفة زمن نزول القرآن، ثم اكتشفها العلم الحديث واتفق فيها مع ما ذكره القرآن بشأنها"¹.

فالاعتراف لما في القرآن من علم توافق العلوم يكون حاضرا عند المفسر من أجل شرح الآيات والترويح فيها: " كما جاء عن الشيخ محمد الطاهر بن عاشور عندما اعتبر أن جلب المسائل العلمية في شرح الآيات يكون على سبيل الاسترواح لا على سبيل القصد والغرض الأصلي للآية"².

من خلال هذا الذي ذكرت في هذا المطلب يتبين أن تفسير التحرير والتنوير هو من التفاسير المعاصرة التي قامت على أساس متين وعلى أساس استلهام روح العصر وثقافة أهله مع الاستمرار بالأخذ من التفسير القديم ومن مناهجه وأساليبه، وإذا كانت جميع العصور التي تلت الدعوة النبوية الكريمة بعد زمن النزول لم تخلُ من اهتمام بالتفسير القرآني وتقريبه من المتلقي فإن ابن عاشور في تحريره وتنويره قد سعى إلى ذلك وكان هدفه الأسمى وغرضه الكبير هو إيلاء تفسيره عناية خاصة في زمنه وذلك بغية الوصول إلى الإيضاح والبيان وإصلاح الفساد الذي عم الحياة في كل مناحيها، وعلى الرغم من استفادته من تفاسير سابقة ومتقدمة في الزمن إلا أن ذلك لم يمنع هذا التفسير من إيلاء عصره وثقافته الأهمية التي يستحقها، وقد جعله صاحبه متفردا بأن ضمنه التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول غير أنه أكثر واسترسل في التفسير من جهة المعقول " ولذلك أفاض صاحبه في بيان حالاته ومعانيه، إلا أن معقوله من القسم اللغوي أي البلاغي النحوي، وقد ركز الشيخ ابن

¹ - هند شلبي، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، تونس، 1985، ص50

² - هند شلبي، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص63

عاشور على هذه المسألة أيضا في مقدمة تفسيره حيث بين أهمية هذا الجانب في فهم الذكر الحكيم وإدراك وجوه إعجازه¹.

فقد ركز ابن عاشور على ضرورة التجديد والاجتهاد العقلي خاصة فيما له اتصال بالجانب اللغوي وبشكل أدق في بلاغة القرآن ونحوه، لكن هذا لا يعني أنه لم يكن يدعو إلى النظر العقلي في كل ما يتعلق بالمسائل المستجدة في عصره خصوصا وأن العصر الذي عايشه الرجل كان العالم الإسلامي والعربي فيه يعيش ويلات الاستعمار ويعرف حالة من التدهور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري، وبما أن الطاهر بن عاشور كان منفتحا على المناهج العلمية والأدبية العربية فإنه كان من دعاة توظيفها بشكل إيجابي لتساير روح العصر، وهو الأمر الذي دعاه إلى التأليف في مجالات مختلفة ومن ضمنها في مجال التفسير القرآني مع الانفتاح على هذه المناهج المختلفة بغض النظر عن أصولها ومنطقاتها الفلسفية لذلك فإنك تجده يكشف عن مضامين جديدة لم يتم الكشف عنها في كتب التفسير السابقة، وهو ما أشار إليه في مقدمة تفسيره بالقول: " فجعلت حقا علي أن أؤدي في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها"²، ويضيف كذلك كاشفا عن هذه النقطة بالقول: " وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه وما أجلبه من المسائل العلمية مما لا يذكره المفسرون، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة، ولست أدعي انفرادي به"³، فهذا القول يجعلني أقول بأن موقع التحرير والتنوير ضمن مسار التفسير إنما يتموقع ضمن لائحة التفاسير المعاصرة التي استفادت من المسار التاريخي الكبير لهذا العلم وتبنت التفسير بالعقل والاجتهاد مع استلهام روح العصر وقضاياها وابتكار الجدة في علم التفسير مع الاهتمام بالمسائل العلمية التي توردها الآيات الكريمت، وهو الأمر الذي جعل من هذا

¹ - عبد القادر موفق، التأويل النحوي بين الخرق والمعيارية لابن عاشور، رسالة دكتوراه في اللغة، الجزائر، جامعة أبي بكر، تلمسان، 2013، ص16

² - التحرير والتنوير، 7/1

³ - التحرير والتنوير، 7/1

التفسير نموذجاً عظيماً من نماذج كتب التفسير ضمنه صاحبه خلاصة ما انتهى إليه علماء التفسير وما وصلوا إليه، وفيه خَبْرُ العصر والحياة التي يعيشها أهل عصره، فهذا التفسير لم يكرر ما ذكره المتقدمون ولم يكن مجرد اجترار لما ورد في كتب التفسير السابقة، وإنما جعله صاحبه من التفاسير المميزة والمنفردة عن غيرها بتضمينه مسائل من روح العصر والاستفادة من نتائج العلوم، وكثيراً ما نجد بعض التعليقات عنده مرتبطة بعبارات من قبيل: والوجه عندي، وقولي في ذلك... الأمر الذي يؤكد أن الرجل كان على ثقة كبيرة بمنهجه وطريقته في التحليل العقلانية، وهذا الأسلوب المتبع في تفسير التحرير والتنوير يوقعه ضمن المسار التجديدي من المشروع الإصلاحية الذي تبناه صاحبه في جميع مناحي الحياة والوجهات التي اشتغل عليها ونظرتة الجديدة في فهم القرآن وتفسيره وجعله معينا على بلورة تلك الثورة الإصلاحية الشاملة التي تزعمها عدد من رواد الإصلاح في العالم العربي وعلى رأسهم ابن عاشور نظراً لوجود "علاقات تأثر وتأثير بين هذه الحركات....، فقد اشتركت هذه الدعوات كلها في اعتماد العنصر الديني قاعدة لعملها، واتخاذ القرآن الحكيم أساساً عاماً لذلك، وإن اختلفت بعد ذلك الطرائق والمناهج حسب أحوال كل منطقة، وقناعات رواد الإصلاح بها"¹.

فهذا القول يثبت أن كتب التفسير في هذه المرحلة بالعالم العربي تزامنت مع انتشار الفكر الإصلاحية والتجديدي في فهم القرآن الكريم وهو ما انعكس أيضاً على تفسير ابن عاشور.

¹ - عبد الحفيظ شريف، مستويات الدرس اللغوي في تفسير مجالس التنكير من كلام الحكيم الخبير للإمام ابن باديس، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة تيزي وزو، الجزائر، 2015، ص305.

الباب الثاني

تجليات مستويات الدرس اللغوي

في تفسير التحرير والتنوير

الفصل الأول:

تجليات المنطق الصوتي والصرفي

في تفسير التحرير والتنوير

المبحث الأول: الصوت في خدمة دلالة التفسير عند الطاهر بن عاشور

المطلب الأول: شدة الصوت وأثره في الدلالة التفسيرية عند ابن عاشور

إن أي لغة لا يمكن أن تتشكل عناصرها وتنتج كلاما مكتملا وذا معان يتحقق بها التخاطب والفهم والإفهام دون أصوات ولذلك يعد الصوت أسَّ أي لغة، لأنه ذلك الخيط الدقيق الذي به تتألف اللغات وتتسج معانيها ودلالاتها، فهو ذو وظيفة دلالية وكذلك فنية وجمالية لأنه به يحدث الجمال والتأثير الفني، ويعتبر النص القرآني المعجز أنموذجا لتشكل الصوت وتأثيره، وقد عني علماء التفسير بهذا المجال عناية خاصة عندما اهتموا بالجانب الصوتي في القرآن الكريم باعتباره جزءا لا يتجزأ من هذا الكل المتكامل من الموجودات على هذا الكون الرباني البديع الخلق، فعلماء التفسير وهم يقفون عند أصوات القرآن الكريم وجدوا عدة دقائق صوتية هي جزء من هذا الكمال الرباني المتفرد، فإذا كان القرآن الكريم خطابا كونيا فإنه يعد جزءا من هذا الكمال الرباني في كونه، وقد تحدث علماء التفسير عن هذا الجانب الصوتي وأبعاده الدلالية والتأثيرية وكذلك الجمالية، ولعل ابن عاشور لم يكن بعيدا عن المفسرين في حديثه عن هذا الجانب، فقد كان على دراية واسعة بما للصوت من قوة دلالية، فقوة الصوت من قوة اللفظ وجلال المعنى يتحقق به، ولذلك فابن عاشور تلمس ذلك في تفسيره القرآني محاولا الربط بين دلالة الصوت ولفظه وعلاقته بالمعنى، وتلك قمة البحث عن الدلالة والمعنى الشريف، ولعل هذا الشرف ذلك ما نجده قد ورد عند علماء البلاغة حين أشاروا إلى شرف المعنى بشرف ألفاظه، وبما أن الصوت جزء من هذا فإنه قد حاز جانبا من ذلك الشرف عندما ارتبط بالنص القرآني المجيد، وقد أشار الجاحظ إلى ذلك بقوله: " ومن أراد معنى كريما فليتمس

له لفظا كريما، فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف"¹، فالصوت لا يخرج عن هذه العظمة والشرف والجلال، لأنه جزء من هذا الكل المنتظم، وأجزاء الكلام بعضها يأخذ ببعض حيث: " يقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلاحم الأجزاء"²، ومن هذا فإن جمال المعنى وروعته وكماله يتحقق بهذا التناسق الصوتي وباقي أجزاء ومستويات اللغة الأخرى حيث إنه: " لا يمكن لكائن أو شيء مؤلف من أجزاء عدة أن يكون جميلا إلا بقدر ما تكون أجزاؤه منسقة وفقا لنظام ما"³.

إنه مما لا جدال فيه أن هناك فرادة للصوت القرآني وجمالا متولدا عن دقة اختيار أصوات ألفاظه، وهو ما منحه تأثيره القوي على القلوب وكذلك على الأسماع لحلاوته وطلاوته وإعجازه، ولذلك تم تخصيص هذا المطلب حول مدى اعتماد ابن عاشور على مميزات في اللفظ القرآني انطلاقا من الصوت باستثمار قوته وشدته أو في تكراره وما ينتج عن ذلك من أثر دلالي وإن كان تفسير ابن عاشور قد غيب الحديث عن بعض الظواهر الصوتية في مؤلفه لأسباب لا نعلمها وقد تكون لدواع عقديّة أو مذهبية.

من الظواهر الصوتية التي لم يتطرق ابن عاشور إليها بشكل واضح وجلي ظاهرة النبر والتنغيم في القرآن الكريم وأثر ذلك في الدلالة، بينما نجد لهذه الظواهر ذكرا عند بعض المفسرين الذين سبقوه وإن أشاروا إليها بمسميات أخرى، فالزمخشري في

¹ - عمر أبو عثمان بن بحر الجاحظ(ت255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق درويش الجندي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2005، ج1، ص 91

² - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص36. (سبق ذكره)

³ - داني هوسيمان، علم الجمل، ترجمة ظافر الحسن، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون سنة طبع، ص41.

الكشاف أشار إلى همز بعض الكلمات وعدم نطقها ساكنة لئلا يتم الابتداء بساكنين، ومن ذلك حديثه عن "سَم": " وأصله سمو، بدليل تصريفه كأسماء وسُمِّيَ وسميت، واشتقاقه من السمو لأن التسمية تنويه بالمسمى وإشادة بذكره، ومنه قيل للقب النبر، من النبر بمعنى النبر، وهو رفع الصوت"¹، فالملاحظ من قول الزمخشري وهو يشير إلى هذه الظاهرة الصوتية هو تعريفه لها برفع الصوت أثناء الابتداء بـ" باسم الله الرحمان الرحيم"، وفي المقابل نجد في تفسير القرطبي كلاما وتعليقات تنكر هذه الظاهرة الصوتية وتكرهها كراهة شديدة، حيث أورد رواية عن مالك أنه سئل عن النبر في القراءة: " وروي عن مالك أنه سئل عن النبر في قراءة القرآن في الصلاة فأنكره وكرهه كراهة شديدة وأنكر رفع الصوت به"². والظاهر من هذا الكلام أن علماء التفسير قد اختلفوا حول ظاهرة النبر بين مؤيد لها وداع إلى ذكرها في القرآن ومؤكد أن قراءة القرآن تقوم على حسن الصوت به، وذلك: " لأنه إذا حسن الصوت به كان أوقع في النفوس وأسمع في القلوب"³، أما المنكرون للظاهرة الصوتية القائمة على رفع الصوت في القرآن الكريم فيحتجون بكراهة الغناء به حيث يقولون: " إنما هو غناء يتغنون به، ليأخذوا عليه الدراهم"⁴.

¹ - جار الله الزمخشري (ت538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ، ج1، ص5.

² - شمس الدين القرطبي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية القاهرة، ط2، 1964، ج1، ص10.

³ - شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص11.

⁴ - محمد الأمين بن عبد الله الأرمي الشافعي، تفسير حقائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، مراجعة هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت لبنان، ط1، 2001، الفصل2، المقدمة، ص26.

أما صاحب التحرير والتنوير فقد أشار إلى هذه المواقف في معرض حديثه عن مراتب القراءات الصحيحة والترجيح بينها، حيث جاء في تحريره وتنويره: " سئل مالك عن النبر في القرآن، فقال: إني لا أكرهه كراهة وما يعجبني ذلك، قال ابن رشد في البيان: يعني بالنبر ها هنا إظهار الهمزة في كل موضع على الأصل، فكره ذلك واستحب فيه التسهيل على رواية ورش لما جاء من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن لغته الهمز"¹. فابن عاشور يرى أن مسألة الاختلاف في القراءة بالهمز أو بغيره إنما هي مسألة نشأت عن ترخيص النبي الكريم تيسيرا على الناس لكون بعض القراءات تكون أظهر من جهة الإعراب وأصح في النقل، وهو ما يؤكد اختيار رواية ورش في بعض الأقطار وذلك: " لما فيها من تسهيل النبرات وترك تحقيقها في جميع المواضع، وقد تؤول ذلك فيما روي عن مالك من كراهية النبر في القرآن في الصلاة"²، إن مسألة النبر باعتبارها ظاهرة صوتية عند أغلب المفسرين ترتبط بحرف الهمزة وتؤول إلى مراتب القراءة الصحيحة، فهي ظاهرة مجالها علم القراءات القرآنية والتجويد، والواضح- من كلام ابن عاشور- أن النبر وارد في قراءة القرآن الكريم ومسألة تكريهه هي مسألة مرتبطة بأهل البلد ولسانهم، فكلما كان النطق بنبر الهمز قد يؤثر على لسان أهل بلد لم يتعودوا ذلك كلما ابتعدوا عنه حتى في قراءاتهم لكتاب الله عز وجل، وكلما كان أهل بلد ينبرون الهمز كلما كانت قراءاتهم للقرآن الكريم تنبر الهمز في مواضعه. ولعل هذا الأمر هو الذي يؤكد تكامل الصوت في القرآن الكريم مع لسان أهل البلد الذين نزل عليهم، وهذه خصيصة مميزة للقرآن الكريم وهو ما يجعله كتابا معجزا ومكملا للوجود البشري الكوني، فالصوت في القرآن الكريم في مجموعه مكمل للوجود الإنساني على هذا الكون الرباني البديع، ولعل

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص62.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص62.

مسألة الاختلاف حول ظاهرة النبر الصوتية - أقصد هنا نبر الهمز- تؤكد ما ذكرت، وقد كان صاحب التحرير والتوير على وعي كبير بذلك حينما يناقش هذه المسألة في علاقتها بمسألة التسهيل والتيسير اللذان يتوافقان مع لسان أهل بلد ووفق معهودهم في القول والبيان، لأن كل ما يسهل ويبسر اللفظ والنطق ويترجم المعنى هو الغاية المثلى من كل لفظ، فالهدف البعيد من نبر الهمز أو تركه هو تحقق الفهم والمراد هو التيسير والتسهيل، وهو ما نجد له صدى عند صاحب البصائر والذخائر: "سمعت شيئا من النحويين يقول: المعاني هي الهاجسة في النفوس والمتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعاني"¹، فهذا الكلام يكشف عن حقيقة أراد أهل التفسير إثباتها هي كون كل ما يخدم المعنى ويؤثر على النفس والقلوب هو الهدف الأسمى، ويمكنني اعتبار ظاهرة نبر الهمزة وكذلك نغم القرآن الكريم -الذي تمنحه له فواصله القرآنية وإيقاعه- إنما مرده إلى تحقق المعنى عند أهل لسان ما وفق معهودهم في القول والبيان.

إن للنبر والتنغيم من هذا المنطلق دورا دلاليا يكمن في انسجام الأصوات وتعاضدها محققة نبرات ونغمات متكاملة ومن الصعب حصر ذلك في الضغط على حرف أو مقطع من كلمة صعودا أو هبوطا، وإنما هو يشمل مجموعة من المتعلقات به تجمع كل ما هو صوتي متمثل في طريقة النطق والأداء والوقف والإبدال وكذلك حتى الإيقاع باعتبار النص القرآني يشمل كل هذه العناصر لأن مضامين الخطاب الرباني المعجز تضمنت وعودا ونواه وأوامر وإعلامات وتنبهات وتحذيرات وتوصيفات مما يجعل من غير المعقول أن يكون النص القرآني قد نزل بنغم واحد وبنبرات موحدة وإيقاع متشابه.

¹ - أبو حيان التوحيدي(ت400هـ)، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، بيروت، 1988، ج1، ص174.

كل هذا الذي ذكرت كان الهدف منه التأكيد على أن مسألة النبر والتنغيم في القرآن الكريم هي مسألة لا خلاف في وجودها في كتاب الله العزيز، وأما إغفال بعض المفسرين لها- بوعي أو عن غير وعي- فإنما يعود إما لعدم تمثلهم لها والإلمام بها أو إما لكونهم اعتبروها من المسائل المتعلقة بعلم القراءات القرآنية واختلاف القراء حولها، ولكنهم قد تناولوا بعض القضايا المتعلقة بها وهم يفسرون كتاب الله عز وجل، ولم يكن ابن عاشور قد أغفل الحديث عن هذه الأمور المرتبطة بهذه الظواهر فوق المقطعية لأنه كان واعياً بأن القرآن الكريم قائم على التناسب والتآلف والتلاؤم بين أصواته ومعانيه، وهو ما يسميه البعض اليوم بالانسجام الصوتي في القرآن الكريم، يقول إبراهيم أنيس: "الأصوات في تأثيرها تهدف إلى نوع من المماثلة أو المشابهة بينها ليزداد مع مجاورتها قربها في الصفات أو المخارج، ويمكن أن يسمى هذا التأثير بالانسجام الصوتي بين أصوات اللغة"¹.

إن لهذا الانسجام والتناغم الصوتي أثراً في الدلالة حيث إنه لا يمكن الفصل بينهما، وهو ما نجده عند الجرجاني إذ يقول: "إن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق"²، فالقرآن الكريم حسب الجرجاني متلائم بين ألفاظه ومعانيه ولا وجود لنص يفوقه تلاؤماً وانسجاماً وتناغماً حيث إن هذه الألفاظ مكونة من حروف وإن كل حرف من هاته الحروف يعد جانباً من إعجازه

¹ - إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص145. (سبق ذكره)

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 204. (سبق ذكره)

وتفرد، يقول الرماني: " المتلائم في الطبقة العليا القرآن العظيم كله، وذلك بين لمن تأمله"¹.

يعد القرآن الكريم إذن أعلى مراتب التلاؤم والانسجام الصوتي والدلالي، وهذا يحققه له طبعا كونه كلام الله سبحانه وتعالى وكونه معجزة لنبينا محمد صلوات الله عليه، ونظرا لما يتميز به النبر والتنغيم من أهمية بالغة في تحقق المعنى القرآني ولجماليته البلاغية فإن إغفال الحديث عنه إغفال لجانب من جوانب الحسن والجمال في كتاب الله عز وجل، والأمر الذي لا خلاف فيه هو كون القرآن الكريم معجز في كل جوانبه وفي مواد بنائه نسا وصوتا ودلالة ونظما وكذلك في نبره ونغمه.

ومن الأمور التي تثبت كون النغم ذو أثر في القرآن الكريم هو أنه جلب الأسماع إليه وقت النزول ولا يزال كذلك في أيامنا هذه، كما أثر على أفئدة متلقيه وعلى عقولهم، بل إنهم سحرهم القلوب وجعل الأبدان تقشعر لسماعه، قال تعالى: " إِنَّ اللَّهَ

نَزَّلَ أَحْسَنَ الْكِتَابِ مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَفْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَفُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن

هَادٍ"²، فالحق سبحانه وتعالى من خلال ما نفهمه من الآية الكريمة يشهد لكتابه بأثره على عباده ونخص بالذكر هنا الأثر النفسي عند المتلقي، والإيقاع القرآني من

¹ - أبو الحسن الرماني(ت386هـ)، النكت في إعجاز القرآن، ص 87. (سبق ذكره)

² - سورة الزمر، الآية 22.

المسهمات في هذا الأثر النفسي، مما يدفع إلى الإقرار بأهمية هذه الجوانب الصوتية في التأثير على المتلقي لكتاب الله.

وبما أن منهجية ابن عاشور في التحليل نظرت إلى هذه الظواهر الصوتية المتعلقة بالنبر والتنغيم من جانب قوة الصوت ونطقه، فإنني لم أجد حضوراً في التفسير لهذه الظاهرة بنفس التسمية، غير أنه نظر إلى الكلمات التي تحدث فيها هذه الظواهر الصوتية وتحدث عن كلمات ذات قوة في الصوت واللفظ تصحبه قوة في الدلالة ووقع وجرس قوي في الآية، ومن هذا المنطلق نقف عند طريقة وقوف ابن عاشور عند هذه الكلمات ذات الأصوات القوية والأنغام الرنانة باعتبارها تمثل جانبا من الدلالة القرآنية كما نقف عند بعد الظواهر الإيقاعية مثل الفاصلة وظواهر أخرى مثل الإدغام والإبدال.

ترتبط الأصوات بالمعاني، وقوة الصوت في الكلمة يزيد المعنى قوة وتأكيداً، ومن الآيات التي ورد فيها هذا الارتباط ما جاء في الآية 84 من سورة مريم:

" أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكُفْرِيِّينَ تَوَظَّؤُهُمُؤْ أَزَّآ¹.

الشاهد عندي في هذه الآية هو لفظ الأز حيث يتم رفع الهمز في هذا الفعل على قراءة ورش، وفي نبر هذا الهمز تأكيد على معنى ودلالة قوية، خاصة أن الأز حسب ابن عاشور هو: " الهز والاستقرار الباطني، مأخوذ من أزيز القدر إذا اشتد غليانها، شبه اضطراب اعتقادهم وتناقض أقوالهم واختلاف أكاذيبهم بالغليان في صعود وانخفاض وفرقة وسكون"²، فابن عاشور من خلال هذا التفسير لمعنى الأز

¹ - سورة مريم، الآية 84.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 16، ص 165.

يعتبره بمعنى فعل هَزَّ، رغم أن هناك اختلافا في الصوت، حيث جاء في النظم القرآني الفعل مهموزا لا بحرف الهاء، ورغم أن الحرفين معا من نفس المخرج إلا أن في نطق الفعل بالهمز قوة وشدة لا تتحقق نفسها بحرف الهاء، وهذا ما يجعلني أُقِرُّ أن الهز في أَرَّ يكون أقوى وأكثر، وإذا كان ابن عاشور لم يشر إلى ذلك، فإنه لمح إليه عندما اعتبره مأخوذا من أزيز القدر أثناء شدة غليانه، حيث يرافق ذلك صوت واضطراب وغليان، وكأنه يحاول الربط بين دلالة هذا الصوت الذي يحدث في القدر أثناء غليانه وبين معنى الفعل، أي أن الشياطين تجعل معتقداتهم وأقوالهم المتناقضة والمضطربة تشبه غليان القدر في صوته ومشهده، وقد زاد ابن عاشور تفصيلا في الدلالة على شدة الصوت في الفعل بالقول: "وفرقة وسكون"، فهذا المعنى لا يمكن أن يتحقق دون الإشارة إلى أزيز القدر، واللفظ يؤدي نفسه هذا المعنى، ولعل هذا الترابط بين الألفاظ والمعاني هو ما سماه صاحب الخصائص بتصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني، حيث جاء في كتابه أن الهز والأز متصاقبان أثناء تفسيره للآية: " أي تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى تهزهم هزا، والهمزة أخت الهاء، فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين، وكأنهم خصوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهز، لأنك قد تهز ما لا بال له كالجذع مساق الشجرة ونحو ذلك"¹، فابن جني ينطلق من هذا المنطلق الذي سماه تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني أي أن الأصوات الأقوى يكون معناها أقوى وأعظم في النفس وأكثر تأثيرا إذا وجدت في ألفاظ متشابهة وتدل على نفس الدلالة غير أنها تكون فيها الدلالة أشد وأكثر وضوحا وقوة إذا كان لفظها أقوى، وهذا المعنى لم أجد ابن عاشور يشير إليه غير أنني ألمس أنه يحيل على دلالة الشدة، ويبدو أنه يقصد ذلك الذي قصده صاحب الخصائص، ويقول المراغي: " الأز والهز والاستقزاز: شدة

¹ - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج2، ص 148. (سبق ذكره)

الإزعاج والمراد الإغراء على المعاصي والتهيج لها بالتسويلات، وتحبيب الشهوات¹، فمعنى الشدة والتهيج والإغراء والقوة من المعاني التي تبدو مشتركة بين مجموعة من المفسرين، ومنهم كذلك ما جاء في الكشاف: " الأز والهز والاستغزاز أخوات، ومعناها التهيج وشدة الإزعاج"²، فلفظ الأز قوي في صوته ونبره ونغمته، ولما كان الأمر كذلك فإن معناه ودلالاته أقوى وأشد وأكثر تأثيراً في الأسماع والعقول، فكمال الدلالة لم يكن ليتحقق من غير لفظ الأز، لأنه إذا ما وُظف لفظ غيره فإن المعنى سيكون غير ذلك المقصود وذلك لأن الأز لفظ جماع لمجموعة من الدلالات وهي المرادة في هذا السياق القرآني، وقد تنبه المفسرون لذلك وحاولوا البحث عن الدلالات المتحققة بهذا اللفظ ذي الأصوات الشديدة وفي مقدمتها صوت الهمزة الذي يفوق في قوته صوت الهاء، وقد كان ابن عاشور من بين المفسرين الذين حاولوا الربط بين هذه القوة والدلالة وإن كان لم يشر إلى هذا بشكل واضح جداً مثل ابن جني الذي ربط بين توظيف الجانب الصوتي والدلالة عندما قرن قوة الهمزة على حرف الهاء بقوة الدلالة على فعل هز، وهذا لا يخالف معهود العرب في تخاطبهم فقد كانوا يسمون الأشياء ببعض أصواتها كخير المياه وهدير البحر لأن في صوتها وقعا ودلالة ومن هذا المنطلق اعتبر ابن عاشور أن أز من أزيز القدر وفي ذلك وسما للفعل بصوته.

ومن الآيات كذلك الذي جاء فيها الصوت مؤثراً بقوته في الدلالة الآية 37 من سورة فاطر: " وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ

¹ - أحمد بن المصطفى المراغي (ت1372هـ)، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1946، ج16، ص82

² - جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج3، ص42. (سبق ذكره)

أَذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوْلَمَ نَعْمِرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَس تَذَكَّرَ
وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِّن نَّصِيرٍ¹.

قد جاء في تفسير ابن عاشور لدلالة يصطرخون باعتبارها تشتمل على حروف ذات وقع شديد أن: " يصطرخون مبالغة في يصرخون، لأنه افتعال من الصراخ وهو الصياح بشدة وجهد، فالاصطراخ مبالغة فيه، أي يصيحون من شدة ما نابهم"²، ما يستفاد من هذا التفسير لدلالة الفعل عند ابن عاشور أنه يتضمن مبالغة وشدة وجهدا في الصياح، وهذا يعني أن اللفظ نفسه يحيل على معنى القوة والشدة في الصوت وهذا الأمر يتحقق من نطقه، ولعل قوة النطق والشدة في اللفظ تحيل على الصراخ، والصراخ يحتاج لقوة وشدة ليتحقق لأن فيه مبالغة في رفع الصوت، ويثبت هذه الدلالة صاحب البحر المحيط حين يذهب في تفسيره للفعل اصطرخ: " ويصطرخون بني من الصرخ، يفتعل وأبدلت من التاء طاء، وأصله يصرخون والصراخ شدة الصياح"³، نرى أن هناك التقاء بين ابن عاشور وبين أبي حيان في تحديد الدلالة المتعلقة بفعل يصطرخون، غير أن أبا حيان تحدث عن الإبدال بين حرفي التاء والطاء باعتبارها من الظواهر الصوتية التي يقتضيها الفعل والتي يفرضها الحرف المجاور لحرف التاء المزيد في افتعل، حيث أبدل التاء طاء ليناسب حرف الصاد ثم ليناسب دلالة اللفظ المتطلبة لمعنى الصياح في الصراخ، وهو صياح شديد لا يُفهم إلا من دلالة اصطرخ لأنه يُراد منه طلب الإغاثة حسب ما ذكره المراغي:

¹ - سورة فاطر، الآية 37.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج22، ص 318.

³ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج9، ص 36. (سبق ذكره)

" يصطرخون أي يصيحون أشد الصياح للاستغاثة"¹، فهو صياح شديد يريد أصحابه من ورائه طلب الغوث والنجدة، ويقول الزمخشري: " واستعمل في الاستغاثة لجهد المستغيث صوته"².

الملاحظ إذن أن أغلب المفسرين قد ذهبوا إلى الربط بين الكلمة ودلالاتها الصوتية المتحققة فعلا في الصراخ الشديد، وهذا المعنى ما كان ليتحقق بغير الأصوات المشكلة للفعل ومن غير ذلك الإبدال الصوتي للفعل بحرف عوض التاء ونقل اللفظ إلى الشدة في نطق الفعل تدل على معنى الصياح القوي، فحرف الطاء كان وقعه أقوى وأشد وهو ما جعل الدلالة على الصياح أشد وأكثر جهدا ومبالغة وهو جهد يتحقق حتى في النفس أثناء القراءة، وقد يشير هذا الفعل إلى دلالة الصياح الشديد أثناء الفزع أو المصيبة³، لكنه يزيد على ما دُكر سابقا أن الاصطراخ به دلالة على الاستغاثة والتكلف: " واصطرخ القوم وتصارخوا واستصرخوا: استغاثوا، والاصطراخ: التصارخ: افتعال، والتصرخ: تكلف الصراخ"⁴ أي أن في دلالة الاصطراخ زيادة على الصياح الشديد استغاثة وتكلفا.

لعل هذا الربط بين دلالة حرف الطاء ودلالاته في لفظ الفعل اصطرخ هو ما يزيده تأكيدا على شدة الصراخ والتكلف فيه وطلب الاستغاثة، وهو ما أسعى لتأكيده أو نفيه من خلال دلالة صرخ بدون طاء منقلبة عن تاء في الكلمة أي بصيغته الثلاثية غير المزيدة كما جاء في الآية الكريمة 24 من سورة إبراهيم، قال تعالى:

¹ - أحمد المراغي، تفسير المراغي، ج 22، ص 132. (سبق ذكره)

² - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج 3، ص 615. (سبق ذكره)

³ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الصاد المهملة (ص.ر.خ)، ج 3، ص 33. (سبق ذكره)

⁴ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الصاد المهملة (ص.ر.خ)، ج 3، ص 33.

" وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا فُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ
 بِأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ
 لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَوْلَمَوْا أَنفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ
 إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"¹.

جاء في التحرير والتنوير أن: " الإصراخ هو الإغاثة...أصرخه إذا، كما قالوا:
 أعتبه"²، فابن عاشور يرى أن الصراخ هو طلب الإغاثة أو العتاب، أي هو صراخ
 دون شدة ودون تكلف، كما فصل في مسائل صوتية في اللفظ: " وأصله بمُصْرِخِيَّ
 بياءين أولاهما ياء جمع المذكر المجرور، وثانيهما ياء المتكلم وحقها السكون، فلما
 التقت الياءان ساكنتين وقع التخلص من التقاء الساكنين بالفتحة لخفة الفتحة"³،
 وعلى ما يبدو أن ابن عاشور حاول أن يربط هذا التخلص بعلم القراءات القرآنية فيه
 تسهيل وتيسير للنطق، وهذه ظواهر صوتية سنتحدث عنها في المطالب القادمة، وقد
 كان ابن عاشور منسجماً مع تفسيره حيث لم يعتبر اصطرخ هي نفسها صرخ بدلالة
 أن الصراخ عنده هو الإغاثة والصياح ولكن الاصطرخ كما أشار إليه هو شدة
 الصراخ وطلب النجدة، وهو نفسه التفسير الذي نجده عند الإمام الشعراوي: " إنها
 مشتقة من أصرخ أي سمع صراخك فأغاثك وأنجذك، فمصرخ مغيث ومنجد"⁴، وهذا
 التفسير معناه اعتبار الصراخ هو طلب الإغاثة والنجدة وليست هناك شدة فيه، وقد

¹ - سورة إبراهيم، الآية 24.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج13، ص220.

³ - المصدر نفسه، ج13، ص220.

⁴ - محمد متولي الشعراوي (ت 1418هـ)، الخواطر، مطابع أخبار اليوم، 1997، ج3، ص 1656.

التقى أغلب المفسرين في هذا التفسير لدلالة الصراخ على الإغاثة عكس الاصطراخ الدال على ذلك لكن بزيادة معنى الشدة والقوة، يقول المراغي: " أي ما أنا بمغيثكم مما أنتم فيه من العذاب"¹، وكذلك يقول الزمخشري: " والإصراخ: الإغاثة"²، كما نجد أن الطبري يشير إلى نفس الدلالة: " أصرخت الرجل، إذا أغثته"³.

إن قوة وشدة الحرف في اصطرخ جعلت المعنى أكثر دلالة على الشدة في الصراخ والتكلف في الإغاثة، وهو ما يظهر من خلال كتب التفسير وتناولهم لهذه الدلالة، وقد كان ابن عاشور من الحريصين على الربط بين الصوت القوي والمعنى في دلالة اللفظ عندما كان يشير إلى الدلالة المعنوية المتحققة من اللفظ والمتجلية هنا في شدة الصراخ الآتية من لفظ اصطرخ، والصراخ بدون شدة المتحقق من لفظ صرخ.

ومن الآيات كذلك التي تزيد من تأكيد هذا الذي سمّيته بقوة الصوت في اللفظ من قوة الدلالة ما يحيل عليه لفظ صرصر في الآية:

" وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوهَا أَهْلِكُوهَا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ"⁴.

حاول ابن عاشور أن يحدد دلالة الصرصر بدلالة الكلمة الصوتية، حيث نجده يقول: " الصرصر: الشديدة يكون لها صوت كالصرير"⁵، فالكلمة تتكون من أصوات قوية، وهي الصاد والراء المضاعفتان وفي ذلك شدة وقوة هي التي تحققها كلمة

¹ - أحمد المراغي، تفسير المراغي، ج13، ص 145. (سبق ذكره)

² - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج2، ص 551. (سبق ذكره)

³ - محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، جامع البيان، ج16، ص 561. (سبق ذكره)

⁴ - سورة الحاقة، الآية 5.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص116.

الصرصر، وما يستفاد من ابن عاشور حول دلالة اللفظ هو أنه شديد وهذه الشدة مرتبطة بمعناه لأنه يشبه الصرير، وقد ذكر صاحب الفروق اللغوية هذا المعنى: "ريح صرصر عاتية: أي مبالغة في الشدة"¹، وقد اعتبر صاحب الخصائص أن لفظه صرصر في باب إمساس الألفاظ أشباه المعاني أن اللفظة تحيل على صوت متقطع، وقد استعان في هذا التعليل بقول الخليل في هذا الباب: "قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدًا فقالوا صررًا، وتوهموا في صوت البازي تقطيعًا فقالوا صرصرًا"²، والذي يُستنتج من كلام ابن جني أن الريح الصرصر هي الريح المتقطعة، أي يُسمع لها صوت ثم ينقطع ثم يعود الصوت الشديد، وهو ما يسميه ابن جني بمساوقة الصيغة للمعاني، لأن في تقطيع صرصر دليلًا على تقطع الصوت، وأما الزمخشري فيضيف إلى معنى الصوت والشدة معنى آخر وهو البرودة الحارقة والعاصفة: "وقيل الباردة من الصر، كأنها التي كرر فيها البرد، وكثر فهي تحرق لشدة بردها"³، أي أنها شديدة وباردة جدا، وهو ما زاد تأكيده الطبري في جامع البيان حيث قال: "ريح صرصر: يعني باردة عاتية"⁴.

إن ما يتحقق من فهم في تفسير المفسرين وعلماء اللغة لهذه الآية وخصوصا لفظه صرصر هو أنهم جعلوا من دلالة الصوت المتحقق عنها معنى من المعاني المقصودة، والطاهر بن عاشور في تفسيره لهذه اللفظة جعل الدلالة المعنوية للكلمة آتية من معنى الصوت الشديد الناتج عن الريح، وإن كانت الدلالة الصوتية غير

¹ - الحسن أبو هلال العسكري(ت395هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دون سنة طبع، ص 230.

² - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج2، ص154. (سبق ذكره)

³ - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج4، ص559. (سبق ذكره)

⁴ - ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج23، ص 573. (سبق ذكره)

واضحة من خلال معنى الصوت ولكنها تلتصق في الصوت الشديد الناتج عن الريح، وهذا ما أكده غيره من المفسرين في الصوت المتقطع والذي حاول صاحب الخصائص أن يربطه بدلالة المعنى في لفظ صر المتقطع والمكرر مرتين وبين صوت العقاب المتقطع، وهذا إنما يدل على وجود مناسبة بين اللفظ ومدلوله فالألفاظ مناسبة للمعاني، وهذا المعنى يؤكد ذلك صاحب المزهري عندما يذكر قصة أحدهم سأل عن معنى كلمة " ادغاغ"، فقال: " أجد فيه يبسا شديدا ولعله الحجر"¹.

إن لقوة الحرف أو المقطع أو الصوت في الكلمة قوة تدل على معنى من معاني تلك الكلمة، وهو قوة تتحقق صوتا ونغما وفي ذلك معنى من المعاني المراد تحقيقها عند المتلقي الذي تحكّم عملية تلقيه للكلام عدة عناصر وعوامل منها الجانب الصوتي والإيقاعي الذي يكون له أثر نفسي تدركه النفوس والأسماع والعقول، فاللغة العربية تحمل بين أصواتها مجموعة من المقومات الدلالية وكذلك الجمالية: "فهي في جملتها فن منظوم منسق الأوزان والأصوات، ولا تنفصل عن الشعر في كلام تألفت منه ولو لم يكن من كلام الشعراء"².

أنتقل إلى مثال آخر يؤكد هذا الذي أحاول تأكيده المرتبط بقوة الصوت في اللفظ وعلاقته بقوة الدلالة، وهنا أعتمد على مثال لتكرار لفظ يحمل قوة في الصوت وهو مثال الحاقة: "أَلْحَافَّةٌ مَّا أَلْحَافَةُ ﴿١﴾ وَ مَّا أَدْرِيكَ مَّا أَلْحَافَةُ ﴿٢﴾"

كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْفَارِغَةِ³

¹ - جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ص46. (سبق ذكره)

² - محمود عباس العقاد، اللغة الشاعرة، مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1995، ص8.

³ - سورة الحاقة، الآيات 1-2-3.

لفظ الحاققة في الآية هنا له دوي في حرف القاف يتميز بشدته، كما أن هذه اللفظة جاءت مكررة وفي تكرارها زيادة في ذلك الإيقاع المدوي إضافة إلى كونها جاءت بصيغة مخالفة لمعهد العرب في القول، فقد جاءت لوصف يوم القيامة وهو يوم يتميز بهوله وعظمته ولا يمكن أن يناسب وصفه إلا لفظ يحمل هذه الدلالات في أصواته وإيقاعه، يشير ابن عاشور إلى أن الحاققة أمر عظيم، ولعل عظمتها هي التي تحققت من خلال تكراره تهويلا له: " والمعنى الحاققة أمر عظيم لا تدركون كنهه"¹، وهذه الدلالة على عظمتها تحققت صوتيا من خلال تكرار اللفظة لما لها من وقع على الآذان وتأثير في القلوب، وكذلك من خلال تشديد حرف القاف في اللفظة حيث جعلها مدوية زاد من دويها التكرار ثلاثا، يقول سيد قطب في ظلال القرآن: "الرنة المدوية في القاف، والهاء الساكنة بعدها سواء أكانت تاء مربوطة يوقف عليها بالسكون، أو هاء للسكت مزيدة لتنسيق الإيقاع"²، فهذه الشدة في حرف القاف جعلت للفظ داخل سياق نظمه وقعا خاصا، وما زاد من دلالة اللفظ كونه لفظا رُكِبَ تركيبا جديدا مخالفا لمعهد العرب في الصياغة والقول والبيان، يقول أحمد ياسوف: "وكذلك اشتقت الحاققة من الحق، والقارعة من القرع، والواقعة من وقَع يَقَع، والطامة من فعل طَمَ يطم"³، فكمال اللفظ هنا وجلاله هو كونه لفظا معانيه معروفة عند العرب لأنه مشتق من بعض الألفاظ المستعملة عندهم غير أنه جاء في تركيبه مخالفا لمعهدهم ليناسب الدلالة الجديدة باعتباره وصفا ليوم القيامة، فهي مشتقة من كلام العرب، أما ورودها بهذه الصيغة فيعني أنها: " أي شيء هي تفخيما لشأنها

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص113.

² - إبراهيم حسين الشاذلي سيد قطب(ت1385هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط17، 1412هـ، ج29، ص75.

³ - أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، دار المكتبي، دمشق، ط2، 1999، ص216.

وتعظيماً لهولها"¹، فالحاققة أمر عظيم ومهول لذلك جاء بهذا اللفظ الذي شُدِّدَت قافُه مما أكسبه التفضيم والتعظيم وذلك لأن يوم الحاققة يوم حق لا غبار في ذلك عليه ولا إنكار له، وصياغته على غير المعهود جعلته يكسب هذه الخاصة التي ميزته عن لفظ حق، ووقع الصوت فيه شديد على الأسماع ومؤثر في النفوس: "إن الكلام إنما يقوم على ثلاثة، لفظ حاصل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا نرى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه"²، فالرمانى يرى أن هناك علاقة ثلاثية لا بد من توفرها في الكلام وهي اللفظ والمعنى الرابط الذي ينتظمها، وتحقق الحاققة بهذا اللفظ يدل على معنى من معاني الشدة والعظمة والتهويل، وما ربط بين الاثنين هو ذلك اللفظ الذي يحمله اللفظ في طريقة نظمه على خلاف معهود العرب وفي تكراره، وهو مازاده عظمة وتهويلاً، وإذا كان الطاهر بن عاشور لم يفصح كثيراً عن هذه العلاقة فإنه أشار إلى ما يحققه اللفظ من دلالة على الشدة والتهويل والعظمة وهي معان لا يكفي تحققها من اللفظ وحده وإنما تتحقق من الأصوات المشكلة للفظ نفسه.

ومن الآيات كذلك التي تزيد من تأكيد هذا التعالق بين اللفظ ومدلوله، الآية 29 من سورة الذاريات:

"بِأَفْبَلَتْ إِمْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ بَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَفِيمٌ"³.

¹ - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 598. (سبق نكره)

² - حمد بن محمد أبو سليمان الخطابي (ت388هـ)، بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد زغلول سلام ومحمد خلف الله، مصر، دار المعارف، ط3، 1976، ص24.

³ - سورة الذاريات، الآية 29.

إن لفظ صرة هنا جاء في هذه الآية يحمل دلالة صوتية قوية تحققت من الصاد والراء، والصرة هي الصياح، وقد ذكر ابن عاشور هذه الدلالة في التحرير والتتوير: "الصرة: الصياح، ومنه اشتق الصرير"¹، وما يُفهم من هذا التفسير للفظ الصرة أن هناك تبريراً دلالياً لها في تحققها الصوتي وهو الصياح، وفي ذلك مناسبة مع ما جاء في قصة سارة زوج النبي إبراهيم أنها بُشرت بمولود فصرخت صراخاً شديداً وهي تلطم وجهها تعجبا على عادة النساء في ذلك العهد لكونها عجوز وعقيم، وابن عاشور جعل من الصرة هي ذاك المعنى الصوتي المتحقق عن اللفظة والمتمثل في الصياح الناتج عن تعجب، وقد ذكر صاحب مفردات القرآن أن الإقبال في الصرة: "معناه في تقبض واستتكار"²، أما صاحب جامع البيان في تفسير القرآن فيرى أن الصرة: "يعني في صيحة"³، وهو بذلك يذهب إلى كون الصرة تتحقق دلالتها في أثرها الصوتي المتمثل في الصياح، أما الزمخشري فيرى أن دلالة في صرة هي: "في صيحة، من صر الجندب، وصر القلم والباب، ومحلّه نصب على الحال... كانت في زاوية تنظر إليهم لأنها وجدت حرارة الدم فلطمت وجهها من الحياء"⁴، وهو كذلك يرى أن في الصرة صيحة وهي مأخوذة من صوت الصر عند الجندب أو نتيجة صوت من قلم أو باب وفي هذا التفسير تأكيد لدلالة التحقق الصوتي للكلمة وهو

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج26، ص 360.

² - عبد الحميد الفراهي (ت 1349هـ)، مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، تحقيق محمد أجمل أيوب الإخلاصي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002، ص 293.

³ - ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج22، ص 426. (سبق ذكره)

⁴ - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج4، ص402. (سبق ذكره)

الصياح وزاد أن فيه من الحياء نصيب، أما عند الشعراوي فصر معناه " إنها أتت وجاءت بضجيج، لأنها عجوز وعقيم ويستحيل عادة أن تلد"¹.

إن ما يبدو من خلال هذه التفسيرات أن أهل التفسير كانوا على وعي تام بما يقدمون من شرح وتأويل وتفسير لمفردات القرآن، فإن كنت قد وقفت سابقا عند لفظة صرصر فإنني وجدتهم يؤكدون على الصوت ويضيفون إليه الشدة، وإن في تقطعه وتكراره دلالة على التقطع، ولكنهم عندما وقفوا عند الصرة فقد حاولوا ربطها بالصرير لكنهم لم يشيروا إلى شدته وتقطعه، وهو الأمر الذي يثبت لي أن كل لفظة وإن تشكلت من نفس الصوت فإن تكرارها لا يعني أنها تحمل نفس الدلالة ولعل هذا جانب من جوانب الكمال الإلهي في الخطاب القرآني.

وإذا كان صاحب مقاييس اللغة قد اعتبر أن صر تدل على معان منها هذا المعنى الذي ذكرت فإنه قد أشار على خلاف ما ورد عند المفسرين أن في ذلك صياحا في شدة: " وأما الرابع، فالصوت من ذلك الصرة: شدة الصياح"²، حيث أجد أن ابن فارس إنما أشار إلى معنى الشدة في الصياح ولم يميز فيه بين دلالة صر بدون تكرار وبين دلالة صرصر بتكرار، غير أنني أرى أن الصرة هي دالة على صوت الصياح لكنه ليس شديدا ولا متقطعا كما ذهب إلى ذلك أغلب المفسرين، فالمصادر المضعفة مثل صرصر تأتي للدلالة على التكرير لأن فيها إعادة لدلالة، فصر تدل على صوت وتكرارها تدل على شدة الصوت وتقطعه، جاء في المزهري نقلا عن ابن جني: " قال ابن جني: وقد وجدت أشياء كثيرة من هذا النمط، من ذلك المصادر

¹ - متولي الشعراوي، الخواطر، ج3، ص 1696. (سبق ذكره)

² - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الصاد وما معها في الذي يقال في المضاعف والمطابق (ص.ر)، ج3، ص 284. (سبق ذكره)

الرباعية المضعفة تأتي للتكرير نحو الزعزعة والقلقلة والصلصلة والقعقة والجرجرة والقرقرة¹، فهذا القول يؤكد ما ذهب إليه أهل التفسير من أن الصرير يدل على التقطع والشدة والصر يدل على الصياح بدون شدة وبدون تقطع.

ومن الآيات كذلك التي تؤكد هذا الذي نتحدث عنه الآية 51 من سورة يوسف:

"قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَأَوْتَنِّي يَوْسُفَ عَن نَّفْسِهِ فَلَنْ حَسَّ إِلَيْهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ فَأَلَّتْ إِمْرَأَتُ الْعَزِيزِ إِلَيْ حَصْحَصَ الْحَقِّ أَنَا رَأَوْتُهُ عَنِ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ"².

إن لكلمة حصص وقعا شديدا في الآية، كما أن اللفظة تحتاج ارتفاعا في الصوت أثناء النطق بها، وذلك ما يؤدي إلى وظيفة دلالية تتكامل مع الصوت في تحقيق المعنى، والمعنى الذي تحققه اللفظة هنا هو ثبات الحقيقة واستقرارها، يقول ابن عاشور: " وحصص ثبت واستقر"³، والثبات والاستقرار يتحقق بهذه اللفظة لما فيها من دلالة على غياب الحركة الشديدة الصوت وذلك لأن الموقف والسياق هو سياق إقرار بحقيقة وما يناسب هذا الموقف هو الثبات والاستقرار والطمأنينة للدلالة على الثبوت في الحقيقة ووضوحها، قال ابن فارس: " الحاء والصاد في المضاعف أصول ثلاثة: أحدها النصيب والآخر وضوح الشيء وتمكنه، والثالث ذهاب الشيء وقلقه"⁴،

¹ - جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص41. (سبق ذكره)

² - سورة يوسف، الآية 51.

³ - التحرير والتنوير، ج12، ص291.

⁴ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب ما جاء من كلام العرب في المضاعف والمطابق أوله حاء وتفرع مقاييسه(ح.ص)، ج2، ص12. (سبق ذكره)

فمعنى اللفظة الوضوح والتمكن وذلك لأن الحصص: "تحريك الشيء حتى يستمكن ويستقر"¹، وفي تحريك الشيء دلالة على البحث عن حركة تضمن له الاستقرار والهدوء والتمكن، واللفظة في الآية جاءت غالبية في قوتها ولأن المعنى المراد تحقيقه من الآية هو ثبات واستقرار حقيقة مرادة امرأة العزيز ليوسف بشهادتها شخصيا في موقف الثبات لا بشهادة شاهد من أهلها كما كان في البداية حتى يبرز الحق في وجه الباطل، كما ذكر الزجاج في معنى حصص: " أي برز وتبين، واشتقاقه في اللغة من الحصه، أي بانث حصه الحق وجهته من جهة الباطل"²، ومعنى هذا أن اللفظة تشير إلى زيادة بروز الحق إقرارا من امرأة العزيز أي: " ضاق الكذب وتبين الحق"³.

إن علماء اللغة العرب وكذلك علماء التفسير وإن لم يذكروا هذه الظواهر فوق المقطعية من نبر وتنغيم في تشكيل المعنى فإنهم كانوا يحاولون ربط الدلالة الصوتية للكلمة أو للحرف بالمعنى المراد، وهم بذلك يقدمون تفسيراً دلاليا للمفردة يقوم على أساس صوتي، وهو ما وُجد في التعليقات السابقة للآيات القرآنية التي تم الوقوف عندها، وقد تبين أن هناك وجودا لعلاقة تكاملية بين الدلالة وبين الصوت عند المفسرين ومنهم ابن عاشور الذي يحاول الربط بين الدلالة الصوتية والدلالة الفعلية للكلمة باعتبار العلاقة بين المكونين علاقة تلازمية تكاملية ووجودية، حيث إنه: "لا

¹ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب ما جاء من كلام العرب في المضاعف والمطابق أوله حاء وتقرع مقاييسه(ح.ص.0)، ج2، ص12. (سبق ذكره)

² - إسحاق أبو إبراهيم الزجاج(ت311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، 1988، ج3، ص115.

³ - يحيى بن زياد الفراء(ت207هـ)، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف النجاتي وعلي النجار محمد وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1، دون سنة طبع، ج2، ص48.

يتكون فقط من المعاني والأصوات بنفسها، ولكن من ربط أصوات محددة بمعنى محدد"¹.

ولعل رأي بلومفيلد بهذا الخصوص كما ورد في هذه القولة يؤكد هذا الترابط والتكامل وهذا التحقق الفعلي للصوت في الدلالة وهو ما أشار إليه علماء التفسير الذين أخذت عنهم هذه التفسيرات ومنهم ابن عاشور، حيث ركزوا على قوة الصوت وشدته في تحقق الدلالة، وهو ما يسميه المحدثون اليوم ومنهم رواد اللسانيات الحديثة بظاهرتي النبر والتنغيم لما لها من أثر واضح في السمع والنفس، كما أنني وجدت بعض التفسيرات أشارت إلى الحركات والإيماءات كتصوير زوج إبراهيم وهي تلطم وجهها والحال التي أقبلت عليها مما يسمح بمعرفة طريقة نبر الكلمة وإن لم يعبر ابن عاشور وغيره من المفسرين عن ذلك بشكل صريح، ولكن هذا يؤكد أنه كان يعلم هذه الظواهر التي تدخل في موسيقى الكلام والمصاحبات اللغوية، وهذه السمات الموسيقية في الكلام تشمل أشياء مثل النبر والتنغيم²، ويعد النبر روحا للكلمة كما يقول جوزيف فندريس: " فكأن النبر ينفث الحياة في هيكل الأصوات العظمى أو على حد تعبير مجازي لقدامى النحاة النبر روح الكلمة"³.

فهذه الظواهر حاضرة في الدلالة عند المفسرين وإن لم ترد عند صاحب التحرير والتتوير إشارات واضحة إلى هذه الظواهر بمصطلحها المعروف إلا أنه غالبا ما

¹ - آن إينو، مرانات دراسة الدلالات اللغوية، ترجمة خليل أحمد وأوديت بتيت، تقديم أسعد علي بولين كريمة، دار السؤال سورية، دمشق، ط1، 1980، ص58.

² - جون ليونز، اللغة وعلم اللغة، دار النهضة العربية، ط1، دون سنة طبع، ص32.

³ - جوزيف فندريس، كتاب اللغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950، ص 87.

يربط الدلالة التفسيرية للآيات بما للصوت من شدة وقوة وعلاقة ذلك بالمعنى المتحقق.

المطلب الثاني: الإدغام والإبدال والفاصلة القرآنية وأثرها في الدلالة عند

ابن عاشور

2-1- الإدغام:

يُعد الإدغام من الظواهر الصوتية المهمة في مصنف ابن عاشور لما له من علاقة بمجال القراءات القرآنية، والإدغام هو تسكين للحرف الأول وإدخاله في الحرف الثاني إذا اجتمعا في الكلمة الواحدة، وقد لا يجتمعان في كلمة واحدة لأن هذه الظاهرة قد تقع بين حرفين من كلمتين متجاورتين، يقول صاحب لسان العرب معرفاً للإدغام هو: " إدخال اللجام في أفواه الدواب، وأدغم الفرس اللجام: أدخله في فيه"¹، ولعل في التعريف دلالة واضحة على أن الإدغام إدخال الحرف في الحرف الآخر حتى يصيرا حرفاً واحداً وهو ما يؤكد ابن منظور بقوله: " وإدغام الحرف في الحرف مأخوذ من هذا"²، فالإدغام هو إدخال الحرف في مدخل ما، لأن دَغَمَ تدل على هذا المعنى: " الدال والغين والميم أصلان: أحدهما من باب الألوان، والآخر دخول شيء في مدخل ما"³.

الإدغام إذن من خلال هذه التعريفات هو إدخال حرف في حرف حتى يصيرا حرفاً واحداً، ولا يمكن إدخال أي حرف في حرف آخر إلا بشروط، فهذه الظاهرة تستحسن

¹ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الدال المهملة، ج12، ص 203. (سبق ذكره)

² - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الدال المهملة(د.غ.م)، ج12، ص 203.

³ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الدال والغين وما يثلثهما(د.غ.م)، ج2، ص 284. (سبق ذكره)

في حروف ولا تستحسن في أخرى لأنه توجد في حروف المعجم صفات يُعرَفُ بها: "ما يحسن فيه الإدغام وما يجوز فيه، وما لا يحسن فيه ذلك ولا يجوز فيه"¹، والإدغام يكون بهذا القول الذي أشار إليه سيبويه بين حروف ولا بد من تحقق بعض الشروط ليقع الإدغام ومنها تقارب الحروف وخاصة من مخرج واحد ويكون الإدغام فيها حسناً، بل إن بعضهم من أمثال ابن جني يرى أن الإدغام قد يكون واجباً: "ومن الأمر الطبيعي الذي لا بد منه ولا وعي عنه، أن يلتقي الحرفان الصحيحان فيسكن الأول منهما في الإدراج فلا يكون حينئذ بد من الإدغام"²، وقد يصحب الإدغام شد وعلّة ذلك أن الحرفين من جنس واحد: "إن علّة شد ومد نحو ذلك في الإدغام إنما هي اجتماع متحركين من جنس واحد"³، أما صاحب المفصل فيرى أن هناك نوعاً من الإدغام سماه الإدغام الشاذ: "ومن الإدغام الشاذ قولهم: ست، أصله سدس... قد وقع فيها الإدغام على غير قياس وكثر ذلك عنهم فصار شاذاً في القياس مطرداً في الاستعمال"⁴، وقد فصل ابن يعيش كثيراً في هذا الإدغام وذكر الواجب والجائز منه وموانعه، فالإدغام ظاهرة صوتية متعددة ومتشعبة تدخل في باب تيسير النطق والقراءة وكذلك تدخل في باب تحقيق المعنى وقد تتداخل مع بعض القضايا الصرفية الأمر الذي قد يجعلني أتحدث عن هذا المستوى الصوتي المتحقق فعلاً في علاقته بالمستوى الصرفي.

¹ - سيبويه، الكتاب، ج4، ص 436. (سبق ذكره)

² - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، ص 94. (سبق ذكره)

³ - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، ص 163.

⁴ - يعيش بن يعيش علي الأسدي (ت643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، تقديم إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ج5، ص 559.

وقد تناول علماء التفسير هذه الظاهرة الصوتية في غير ما آية في القرآن الكريم وفصلوا في بعضها ومنهم من ضعفه في بعض المواضع ومنهم من استحسنته ومنهم من ذكر ضرورة الإظهار والفك ومنهم من أشار إلى وجوبه، ونظرا لما لهذه الظاهرة من أهمية فإن الطاهر بن عاشور كان يشير إليها كثيرا وسأذكر طريقة تناوله لها في بعض المواضع من تفسيره.

من المواضع التي جاء فيها الحديث عن الإدغام ما جاء في الآية الكريمة من سورة البقرة: "فَإِذَا فَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَاءَكُمْ ءَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلْقٍ وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ"¹.

أشار ابن عاشور إلى أن كلمة مناسككم تُقرأ عند الجميع دون إدغام الكافين مع وجود استثناء عند أبي عمرو السوسي الذي قرأها بإدغام كبير² حيث يشير ابن عاشور هنا إلى وجود ظاهرة الإدغام على قراءة وهو الإدغام الكبير، وهو إدغام بين حرفين مثلين أو جنسين أو متقاربين متحركين معا، وسُمي كبيرا لأنه لا بد من تدخل بين حرفين وذلك بتسكين الحرف الأول وإدغامه في الثاني، وكأنك بهذا الإدغام تقوم بعملين هما التسكين ثم بعد ذلك الإدغام ولذلك سمي كبيرا، وقد أشار ابن عاشور إليه كذلك في الآية الكريمة:

¹ - سورة البقرة، الآية 199.

² - الطاهر بن عاشور التحرير والتتوير، ج2، ص 224.

" وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ
الْخَاسِرِينَ"¹.

فأغلب القراء قرأوا الآية بإظهار حرف الغين بين يبتغ وبين غير إلا في قراءة أبي عمرو حيث ذكر ابن عاشور هذا الإدغام، وهذا النوع قد أنكره بعضهم: " فأما ما يحكى من الإدغام الكبير لأبي عمرو.....فليس بإدغام عندنا"²، ولعل ابن عاشور وإن لم ينكر هذا الإدغام الكبير إلا أنه كان يشير إلى ذلك بقوله عند جميع القراء ولا يذكر إلا أبا عمرو ممن أدغموا هذا الإدغام الكبير، وذلك لأن الإدغام لا يكون دائما في الكلمة حتى وإن تحققت شروطه لأنه قد يؤدي إلى لبس إذا ما أدغم المثلان.

جاء في تفسير ابن عاشور للآية الكريمة:

" وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ
الرِّضْعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا
تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ
بِوَالِدَيْهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنِ تِرَاضٍ
مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوهُنَّ

¹ - سورة آل عمران، الآية 84.

² - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج5، ص 515. (سبق ذكره)

أَوْلَدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ¹.

"قرأ الجمهور لا تضارّ، بفتح الراء مشددة على أن لا حرف نهى وتضارّ مجزوم بلا
الناهية، والفتحة للتخلص من التقاء الساكنين الذي نشأ عن تسكين الراء الأولى
ليتأتى الإدغام وتسكين الراء الثانية للجزم، وحرك بالفتحة لأنها أخف الحركات"²، إن
الفعل هنا حسب هذا التبرير هو تضارّ وسبقه نهى فجاءت الراء الأولى ساكنة
والثانية ساكنة للجزم وبالتالي تم تحريك الرائين بالفتحة والإدغام، والفعل هو ضار
المضاعف بهذه القراءة، إلا أن هناك قراءات أخرى تقرأ لا تضارر وفي ذلك أنهم
جعلوا من الفعل ضار هو يضير غير أن صاحب البحر المحيط يرى أن هناك من
قرأها بالرفع وراء مشددة، وهناك من فتح الراء باعتبارها نهياً، وما تبع ذلك من التقاء
الساكنين وإعمال قاعدة التخفيف ليحرك الأخير بالفتح لوجود تجانس بيت الألف
التي تسبق الراء والفتحة، كما أن هناك من قرأ بالراء المشددة وبالراء ساكنة دون
تشديد، ولكن أبو حيان يرى أن القراءة: " برفع الراء المشددة وهذه القراءة مناسبة لما
قبلها"³.

وعلى الرغم من تعدد القراءات إلا أن أغلبها شدد على الإدغام بين حرفي الراء،
ويرى صاحب المفصل أن في القراءة: " بالفتح أتبعوا الفتح الذي قبله وصوت الألف
لأنه مجزوم بالنهي لا تضارر، فأما على مخرج الخبر ومعنى النهي فتستوي فيه

¹ - سورة البقرة، الآية 231.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص434.

³ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج2، ص 502. (سبق ذكره)

اللغتان في الإدغام¹، والظاهر مما ذكرت بخصوص هذه الآية أن هناك إدغاماً في حرف الراء، وسواء أرفعناه أم فتحناه أم كسرناه، فالأمر مرتبط بقضية صوتية متعلقة بمناسبة صوتية وملاءمة ويقصد التخفيف أو مطابقة لمعهد لسان قوم ما، وذلك الجانب الصوتي هو الذي يجعل القراءات القرآنية على اختلافها يكمل بعضها البعض الآخر ويجانسه وجوداً وتحققاً، وكأن هذا الجانب الصوتي المتجلي في ظاهرة الإدغام جزء من الكمال الرباني.

ومن أمثلة الإدغام كذلك التي جاءت في تفسير ابن عاشور ما جاء في تعليل لفظ لَا يَضْرُكُمُ كَمَا فِي الْآيَةِ: "إِنْ تَمَسَّسَكُمُ حَسَنَةً تَسُوهُمُ وَإِنْ تُصِيبَكُمُ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرُكُمُ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ"².

قد اختلف القراء في قراءة لَا يَضْرُكُمُ بين من كسر الضاد وأسكن الراء يَضْرُكُمُ وبين من ضم الضاد وشد الراء يَضْرُكُمُ، وقد حاول ابن عاشور أن يفسر ذلك الاختلاف بين القراء برد هذا الاختلاف إلى الجانب الصوتي في نطق الكلمة، فقد اعتبر البعض أن الفعل هو ضار يضير، والبعض الآخر اعتبره هو ضَرَ يضرُّ، وابن عاشور اعتبر قراءة الضم هي المتواترة: "الضمة ضمة إتباع لحركة العين عند الإدغام للتخلص من التقاء الساكنين: سكون الجزم وسكون الإدغام، ويجوز في مثله من المضموم العين في المضارع ثلاثة وجوه في العربية: الضم لإتباع حركة العين، والفتح لخفته، والكسر لأنه الأصل في التخلص من التقاء الساكنين، ولم يقرأ إلا

¹ - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج5، ص297. (سبق ذكره)

² - سورة آل عمران، الآية 120.

بالضم في المتواتر"¹، يحاول ابن عاشور أن يفسر هذا الاختلاف في أن الأمر جائز في الفعل المضارع إتباعاً لحركة العين، والهدف من هذا الاختلاف كله هو هدف صوتي يتوخى الخفة والتخلص من التقاء الساكنين، ولعل التخلص من الساكنين بقصد التخفيف الهدف الأسمى من القراءات وتسهيلاً للنطق وتيسيراً للقراءة وموافقة لمعهد العرب في القول والبيان على اختلاف مشاربهم.

ويرى ابن عاشور أن المتواتر في قراءة اللفظ هو الرفع من ضار يضير، وإن كان محي الدين درويش يرى أنه: "من ضاره يضيره، أي يضره"²، فالفعلان كما يرى هما بنفس الدلالة، ويحاول أبو حيان التوفيق بين هذه الاختلافات في كون الفعل: ضار يضير أو ضار يضرور كلاهما بمعنى ضر³، وأشار إلى الاختلاف حول حركة الراء بين الإعراب بالرفع أم إتباع ضمة الضاد وهو مجزوم، والغالب أن القراءة هي تشديد الراء وإدغامها دون فك الإدغام لأن فكه يضرركم قليل نادر عكس سائر لغة العرب التي تدغم هذا الفعل، وإن كان الزجاج يرى: "أن الأصل لا يضرركم ولكن كثيراً من القراء والعرب يدغم في موضع الجزم"⁴.

إن الإدغام في لا يضرركم دون فك الراء حسب ابن عاشور هو قضية صوتية هدفها تسهيل وتخفيف النطق لالتقاء الساكنين، وإنني أرى أن هذا التخفيف من ضرر يقابله تهوين وتخفيف من كيد الأعداء وفي ذلك مناسبة بين القراءة المخففة لالتقاء

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص69.

² - محي الدين بن أحمد درويش (ت1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سورية، دار اليمامة، دار ابن كثير، دمشق بيروت، ط4، 1415هـ، ج2، ص43.

³ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج3، ص323. (سبق نكره)

⁴ - إبراهيم أبو إسحاق الزجاج (ت311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988، ج1، ص464.

الساكينين بإدغام الرائين وبين معنى الضرر الذي قد يلحق المؤمنين من كيد الأعداء، حيث إن الله تعالى يُهَوِّنُ من كيد الأعداء في سياق الآية ويبث أمر النصر للمؤمنين، وهذا المعنى ظهر في القراءات القرآنية المتواترة التي تدغم الرائين تخفيفاً وتحقيقاً لراء وإخفاء لأخرى وهو ما يتناسب مع معنى الكيد من خفاء وحيآكة في تخفٍ وتخفيفاً للثانية قليلاً من شأن ذلك الكيد الذي يُحاكُ خفية ضد المؤمنين، وهذا كذلك جانب من جوانب الكمال في إعجاز القرآني المتحقق في القراءة.

ولقد أورد ابن عاشور في تفسيره كذلك لكلمة الضرر كما جاءت في الآية:

"لَا يَسْتَوِي الْفَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْفَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْفَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا"¹.

في هذه الآية جاء لفظ الضَّرَر دون إدغام وقد أشار ابن عاشور إلى امتناع الإدغام بين المثليين هنا عكس يضركم لوجود خفة في عين فعل ضرر: "ولأجل خفته لفتح العين امتنع إدغام المثليين فيه، فقيل: ضرر بالفك وبخلاف الضر الذي هو مصدر ضره فهو واجب الإدغام إذ لا موجب للفك فيه"²، فالمستفاد من قول ابن عاشور أن بعض الألفاظ يجب الإدغام فيها والبعض الآخر وجب الفك لأنها مخففة في الأصل، فالإدغام بهذا عند ابن عاشور هو التخفيف في النطق والتيسير في القراءة.

¹ - سورة النساء، الآية 94.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص 171.

ومما يشهد على الإدغام كذلك ما جاء في الآية الكريمة: " قَالَ أَدْخُلُوا فِيَّ مِنْ أُمَّمٍ
فَدَخَلْتُ مِنْ قَبْلِكُمْ مِّنَ الْجِبِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلْتُ
أُمَّةً لَّعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرِينَهُمْ
لِأَوْلِيهِمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَعَاتَيْنَهُمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ " ¹.

في هذه الآية جاء الإدغام بين حرفي التاء والdal بقصد التخفيف في ادَّارَكُوا، وهذه
خاصية إدغامية وردت في القراءات القرآنية في آيات كثيرة وفي أفعال كثيرة، فالتاء
أبدلت دالا وأدغمت في الأخرى تخفيفاً: " ادَّارَكُوا أصله تداركوا فقلبت التاء دالا
ليتأتى إدغامها في الdal للتخفيف، وسكنت ليتحقق معنى إدغام المتحركين لتقل ²،
فإذا كان أصل الفعل تداركوا وجب إبدال التاء دالا وإدغامها في الثانية تخفيفاً من
ادَّارَكُوا، والهمزة في بداية الفعل هي لوصل الكلمة حيث لا يمكن الابتداء بالساكن،
وقد اعتبر ابن عاشور ذلك مستحسنًا لأنه قلب غير متعين كما في بعض الأفعال
مثل ازداد: " واجتلبت همزة الوصل لأجل الابتداء بالساكن وهذا قلب ليس بمتعين
وإنما مستحسن ³، والمعنى من هذا الإدغام الصوتي هو: "لتحقيق استيعاب
الاجتماع، أي حتى إذا اجتمعت أم الضلال كلها ⁴، يفهم من هذا ربطاً بين الإدغام
والدلالة المرتبطة باستيعاب أهل الضلال في النار أجمعين إذ سيدخلون كلهم

¹ - سورة الأعراف، الآية 36.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8 ب، ص 121.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8 ب، ص 121.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8 ب، ص 121.

ويستوعبون جميعا وهو ما اقتضى أن يستوعب حرف الدال في الفعل تدارك حرف المضارعة التاء بإبداله دالا وإدخاله في الآخر، فالدلالة اقتضت هذا القلب وهذا الإدخال ومعناه الشمولية والتفاعل الكلي بين أهل الضلال الذين شملهم هذا الفعل، فهذه الظاهرة الصوتية المتحققة في الإدغام أشارت إلى معنى الإدخال الكلي للظالمين إلى جهنم وبعضهم يركب بعضا مما يؤكد أن هناك مناسبة بين الأصوات والدلالة وتكاملا بين المكونين في تحقيق المعنى.

إذا كان الإدغام يهدف إلى التخفيف ويصح في مواضع ولا يصح في الأخرى وإن توفرت شروطه، فإن ابن عاشور تحدث كذلك عن المواضع التي لا يستحسن فيها الإدغام ومن الأمثلة الشاهدة على ذلك ما جاء في تفسيره للآية:

" أَلذِي أَنْفَضَ ظَهْرَكَ ¹"

إن حديث ابن عاشور عن الإدغام في تفسيره التحرير والتنوير ورد مرات كثيرة وبما أن الأمر كذلك فيصعب دراسة جميع حالات الإدغام باعتباره مستوى من مستويات الدرس اللغوي في هذا التفسير، وسنقف عند هذه الآية: " أَنْفَضَ ظَهْرَكَ"، يقول ابن عاشور: "اتصل حرفا الضاد والطاء وهما متقاربان في المخرج ولربما يحصل من النطق بهما شيء من الثقل على اللسان ولكنه لا ينافي الفصاحة إذ لا يبلغ مبلغ ما يسمى بتناثر الكلمات"²، فابن عاشور يرى أنه رغم تقارب مخرج الحرفين هنا معا فإنه لا يصح الإدغام ولا ينافي في ذلك الفصاحة وإن اجتمعا رغم بعض الثقل في نطق الحرفين معا: "فإذا اقتضى نظم الكلام ورود مثل هذين الحرفين المتقاربين لم

¹ - سورة الشرح، الآية 3.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص 410.

يعبأً البليغ بما يعرض عند اجتماعهما من بعض الثقل"¹، إن الحرفين معا هنا وإن اجتماعا في الكلام لا يصح إدغامهما بل لا بد من الإظهار هنا وهذا قد يتناسب مع دلالة النظم المرجوة من الآية، وهي أن الله جعل توحيد في الآذان مقرونا بذكر رسوله الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، أي أن الله أظهر توحيد بإظهار اسم محمد مع هذا الآذان: "جعل ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم مقرونا بذكر توحيد الله في الآذان وفي كثير مما يذكر الله جل وعز"²، وجاء في تفسير السمعاني: " أي أثقل ثقلا يسمع منه نقيض ظهرك، وهذا على طريق التشبيه والتمثيل، يعني: لو كان شيئا يتقل، يسمع من ثقله نقيض ظهرك"³، وسواء أكان المعنى الأول أو الثاني فكلاهما يتناسبان مع الدلالة الصوتية لأن في الإظهار هنا وعدم الإدغام ثقلا وفي اقتران اسم الجلالة مع نبيه الكريم لا يجوز الإخفاء بل يجب الإظهار، وهذا يعني أن هناك علاقة بين النظم وبين الدلالة ثم إن هناك حملا ثقلا نتج عنه صرير وصوت من شدة، وترك الإدغام يجعلك تحس بهذا الصوت وهذا الصرير: " أنقض الحمل ظهر الناقة إذا سمعت له صريرا من شدة الحمل"⁴، ولعل هذا الثقل من شدة الحمل يظهر أثناء القراءة وهو ما يجعل القارئ يشعر به أثناء القراءة دون إدغام فيتمثل المعنى تمثلا واضحا: " أما الصوت فيقال لصوت المفاصل نقيضها... لأنها تنتقض فيسمع لها صوت عند ذلك"⁵.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص 410.

² - أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص341. (سبق ذكره)

³ - منصور أبو المظفر منصور السمعاني(ت489هـ)، تفسير السمعاني، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس غنيم، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط1، 1997، ج6، ص 249.

⁴ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج10، ص 500. (سبق ذكره)

⁵ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب النون والقاف وما يثلاثهما(ن.ق.ض.)، ج5، ص 471. (سبق ذكره)

إن ما يفهم من ترك الإدغام هنا هو كونه يصبح ذا صلة وثيقة بالدلالة القرآنية المرجوة من النظم القرآني، وإذا كان ابن عاشور يحلل هذه الظاهرة من الجانب الصوتي فإنه لم يكن مهتما بالدلالة المتحصلة من وجوب الإدغام ومن فكه وتركه وذلك لأنه كان يبحث عن المعنى الكلي للآية وقد أغفل الحديث عن مجموعة من الأمور الجمالية التي يحققها الإدغام أو تركه.

2-2- الإبدال:

يعد الإبدال من الظواهر الصوتية الفريدة في اللغة العربية لأهميته الصوتية والدلالية والإعجازية كذلك، وهو إبدال صوت بصوت أو حرف بحرف: "الإبدال ومعناه: حذف حرف، ووضع آخر في مكانه، بحيث يختفي الأول، ويحل في موضعه غيره"¹، فهو ظاهرة صوتية تقوم على إحلال حرف مكان حرف آخر، وهذا الكلام لا يعني أنه جميع الحروف يمكن أن تحل محل أخرى بل إن هناك ضوابط وقواعد صرفية تحكم هذه الظاهرة: "ينحصر "الإبدال الصرفي اللازم" في تسعة أحرف؛ يبدل بعضها من بعض؛ هي: "الهاء، الدال، الهمزة، التاء، الميم، الواو، الطاء، الياء، الألف". وقد جمعها بعض النحاة في قوله: "هدأت موطيا"²، فالإبدال إذن هو: "حقيقة الإبدال جعل حرف ... مكان غيره بعرف الصّرف"³، ويعد الإبدال ظاهرة صوتية في الغالب تأتي مصاحبة لظاهرة صوتية أخرى تسمى والإعلال وهما ظاهرتان متشابهتان: "الإبدال إزالة حرف، ووضع آخر مكانه. فهو يُشبه الإعلال

¹ - عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، ط15، دون سنة طبع، ج4، ص757.

² - عباس حسن، النحو الوافي، ج4، ص761

³ - عثمان بن عمر بن الحاجب(ت646هـ)، الشافية في علم التصريف، تحقيق حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية، مكة، ط1، 1995، ج2، ص77.

من حيث أن كلا منهما تغييرٌ في الموضع إلا أن الإعلال خاص بأحرف العلة، فيقلبُ أحدها إلى الآخر، كما سبق. وأما الإبدال، فيكون في الحروف الصحيحة، بجعل أحدهما مكان الآخر، وفي الأحرف العلية، بجعل مكان حرف العلة حرفاً صحيحاً¹، وليس الإبدال هو البديل كما نجد عند العديد من أهل اللغة حيث يسمون البديل إبدالاً ومنهم ابن عاشور، حيث قصد به مرات كثيرة البديل كما في تفسيره للآية الكريمة من سورة الفاتحة:

" إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٥﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴿٦﴾ "

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾²، فقد جاء في التفسير أن الآية صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ: " بدل أو عطف بيان من الصراط المستقيم، وإنما جاء نظم الآية بأسلوب الإبدال أو البيان"³، فابن عاشور يسمي البديل في كثير من تفسيراته بالإبدال ولا يقصد به هذه الظاهرة الصوتية التي أتحدث عنها هنا، وإنما أقصد إبدال حرف بحرف في لفظ يقصد تحقيق لطيفة صوتية ودلالية، وإني أجد أن ابن عاشور كان في الغالب يربط حديثه عن هذه الظاهرة الصوتية بالحديث عن الإدغام، ومن الأمثلة على هذا المكون الصوتي في تفسير ابن عاشور نجد أنه ورد حديث عن ذلك كما في الآية 45 من سورة يوسف:

¹ - مصطفى الغلايني(ت1364هـ)، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط28، 1993، ج2، ص120.

² - سورة الفاتحة، الآية 5-6-7.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص192.

" وَقَالَ أَلِدِ نَجًا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ
فَبِأَرْسِلُونِ"¹

فقد ورد الفعل في الآية أدَّكَرَ، على وزن افتعل، لكن التاء باعتبارها صوتا متحققا لم يتحقق في النطق وأخذ صفة حرف آخر لتقاربهما، حيث تم تشديد الدال وغابت التاء، وهذا الأمر تشترك فيه ظاهرتا الإدغام والإبدال، يقول ابن عاشور: "وادكر بالبدال المهمله أصله انذكر، وهو افتعال من الذكر، قلبت تاء الافتعال ذالا لتقلها ولتقارب مخرجيهما ثم قلبت الذال ليتأتى إدغامها في الدال، لأن الدال أخف من الذال، وهو أفصح الإبدال في ادكر"²، فابن عاشور يرد الأمر إلى المستوى الصوتي، حيث وقع قلبان في الفعل، الأول هو قلب التاء دالا والثاني هو قلب الذال دالا ليتناسبا، ولعل في ذلك الأمر دلالة وإشارة لطيفة، ففي الآية ما يشير إلى نسيان الساقى لطلب يوسف عليه السلام لمدة بأن يذكره عند الملك، لكن الساقى نسي طلبه، فلما كان الأمر كذلك وجاء وقت الذكر اختفى النسيان والأمور بعد ذلك أبدلت وقلبت بعد ذكر يوسف، بل إن أعداءه غيروا أقوالهم وذكروا المناسب منها وأوضحوا الحقيقة، ويرى ابن جني أن هذا القلب في حرف الذال وجعله دالا من باب تدرج اللغة ومن معهود العرب في القول: "ومن ذلك قلبهم الذال دالا في ادكر وما تصرف منه"³، ويعود هذا القلب إلى تقارب مجرى الحرفين: "غير أنه أجريت الذال لقربها من الدال بالجهر مجرى الدال فأوثر الإدغام لتضام الحرفين في الجهر فأدغم"⁴، أي إن

¹ - سورة يوسف، الآية 45 .

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص283.

³ - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، ص352. (سبق ذكره)

⁴ - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج2، ص144.

داعي ذلك الإبدال هو داع أساسه صوتي، فتقارب الحرفان من حيث المجرى وكذلك كونهما حرفان مجهوران جعل في "انتكر" هي "اندكر" ثم صارت "اددكر"، فأدغمت الدالان معا فصار "أدكر" بتشديد الدال، ونجد أن ابن يعيش في شرح مفصل الزمخشري يقول: " إنما هو إبدال إدغام وقد قلبوا تاء افتعل مع الذال بغير إدغام دالا"¹، أي أن هذا الإبدال في الفعل إنما اقتضاه ما يسمى بإبدال الإدغام.

إن الأمر يتعلق بظواهر صوتية جعلت اللفظ يبدو على غير أصله إذ وقع فيه إبدال ثم إدغام ما جعل الحرف قويا مشددا، وفي ذلك قوة وشدة في المعنى لأن ادكر تعني الجهد في الذكر والقوة في ذكر الأمر، وذكر العبد الساقى للملك ليوسف فيه قوة وتأكيد على قدرة يوسف تفسير الحلم، وإن كان ابن عاشور لم يشر إلى هذه الدلالة غير أنه تحدث كغيره من المفسرين عن هذا المستوى الصوتي المتجلي في ظاهرة الإبدال.

ومن الآيات كذلك الشاهدة على هذه الظاهرة الصوتية في تفسير ابن عاشور ما جاء في الآية الكريمة:

"الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمْ
اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا"².

في هذه الآية الكريمة ورد فعل أَعْتَدْنَا الذي جاء من الإعداد، وفي فك دَالِيهِ ثَقْلٌ وفي إدغامه يوجد تخفيف لكن وكما قلت فك الإدغام يجعل النطق غير سهل فيكسر

¹ - ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص410. (سبق ذكره)

² - سورة النساء، الآية 37.

الفصاحة، وأصل أَعْتَدْنَا هو: " أعددنا، فأبدلت الدال الأولى تاء لثقل الدالين عند فك الإدغام باتصال ضمير الرفع"¹، ولأن: " الإدغام أخف أظهروا وأبدلوا الدال تاء ومن ذلك قولهم: عتاد لعدة السلاح، وأَعْتَدُّ جمع عتاد"².

إن ابن عاشور يقف عند هذه اللفظة من الجهة التي وقع فيها إبدال، أي أنه يفسر التغيير الذي لحق الفعل من الجانب الصوتي، فأصل الفعل أعددنا ثم أبدلت الدال تاء طلباً للتخفيف فصارت أعتدنا، ومعنى ذلك أن الأمر يتعلق بالإعداد: " أعتدنا أي أحضرنا وهياًنا وكان الأصل لهم، ولكنه قال تعميماً وتعليقاً للحكم بالوصف وإعلاماً بأن ذلك حامل الكفر"³، فالبقاعي حاول أن يربط الفعل بالدلالة ويبحث عن مناسبة لذلك حيث نجده يرى أن المقام هنا مقام إعلام ووصف، وإذا كان الأمر كذلك فإنني أرى أن وصف أولئك الناس الذين يأمرون بالبخل وكتمان النعمة وأن مصيرهم هو النار، وهو مصير مصرح به وعذابهم حقيقة واضحة كأنها ظاهرة، ولما كان الأمر كذلك فإن ترك الإدغام وإظهار الحرف اقتضاه المقام، فعُدِلَ عن الإدغام إلى فكه بل وأكثر من ذلك أبدلت التاء دالا زيادة على تأكيد ذلك الإظهار حتى في قراءة الإظهار دون الإدغام.

إن ما أستنتجته من تفسير ابن عاشور وهو يعرض لهذا الفعل في آيات كثيرة هو تركيزه على هذا الجانب اللغوي الصوتي رابطاً تعليقه بطلب التخفيف، وهو ما نجده

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص 53.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص 53.

³ - إبراهيم أبو بكر البقاعي(ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، دون سنة طبع، ج5، ص 279.

مؤكدًا عند جل المفسرين باستثناء بعض الإشارات القليلة وغير الكافية عند الإمام البقاعي التي تحاول الربط بين التركيب الصوتي للفظ والدلالة المرجوة من النظم.

إن ظاهرة الإبدال والقلب الصوتي عند ابن عاشور من الظواهر اللغوية التي تنشأ في الصوت هدفها التخفيف والتسهيل وتحقيق الفصاحة، وقد تعرض ابن عاشور لهذه الظاهرة بشكل مفصل لأنه كان على وعي تام بتكوين الكلمات ومستوياتها الصوتية ولذلك نجده كلما بحث عن دلالة لفظ ما إلا وتعرض لهذه الجوانب الصوتية ودورها في تحقيق المعنى وعلاقته بالدلالة.

2-3- الفاصلة القرآنية:

من الظواهر الصوتية الواردة في تفسير ابن عاشور ظاهرة الفاصلة القرآنية والسجع، فالفواصل القرآنية في أغلبها تناسب صوتي اقتضاه الإيقاع القرآني إلى جانب الدلالة، وهذه المسألة اللغوية الصوتية موجودة عند العرب المخاطبين بالقرآن الكريم وقت التنزيل لأنهم كانوا يعيرونها اهتماما جاء في الخصائص: " وآخر السجعة والقافية أشرف عندهم من أولها والعناية بها أمس والحشد عليها أوفى وأهم، وكذلك كلما تطرف الحرف في القافية ازدادوا عناية به ومحافظة على حكمه"¹، والمستفاد من كلام ابن جني أن أهل اللغة العربية كانوا يهتمون بأواخر الجمل ويعتنون به شعرا ونثرا ويحاولون المحافظة عليه لأن في ذلك حُكماً وحِكماً تُستفاد وعلى هذا الأساس جاء الكلام في القرآن الكريم محافظاً على هذه الخاصية لأن: "فواصل القرآن كلها بلاغة وحكمة، لأنها طريق إفهام المعاني التي يُحتاج إليها في أحسن صورة يُدَلُّ بها

¹ - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، ص85. (سبق ذكره)

عليها¹، فالرمانى يرى أن الفاصلة القرآنية لا ينحصر دورها في الصورة الصوتية الجميلة فقط، وإنما في ذلك بلاغة وحكمة حيث إنها من طرق تحقيق الإفهام والدلالة، ويرى ابن عاشور أن الغاية من ذلك الإبانة: " والعلة بأنه يريد أن يبين للسامعين معاني الكلام"².

إن مسألة الوقف على السجع وتحقيق الفاصلة القرآنية مسألة متحققة في كلام العرب حيث وافقت معهودهم وفاقته دقة وإعجازا، كما أن ذلك مسألة دلالية بيانية قبل أن تُعدَّ مجرد ظاهرة صوتية وما يزيد من تأكيد هذا الذي ذهبت إليه بخصوص الدلالة والبيان في الفاصلة القرآنية وهو العدول عن مسألة الفاصلة القرآنية المتناسبة إلى فاصلة قرآنية تختلف عن سابقتها اقتضاها المعنى والسياق، حيث إن الإيقاع القرآني ليس واحدا رتبيا وإنما يتغير بحسب مجموعة من المحددات وهذه خاصية أخرى من خصائص إعجاز القرآن الكريم وتفرد لم يكن العربي يألفها، وقد حاول الطاهر بن عاشور دراسة هذه الظاهرة الصوتية والوقوف عند الدلالة المتحققة بها في آيات كثيرة حيث أشار إلى هذه الظاهرة الصوتية بشكل أكبر من إشارته إلى ظاهرة الإدغام والإبدال، ومن الآيات التي جاء فيها الحديث عن الفاصلة القرآنية:

" وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُؤْفِنُونَ "³.

¹ - علي بن عيسى بن الحسن الرمانى (ت384هـ)، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1976، ص98.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص76.

³ - سورة البقرة، الآية 3.

نجد أن الآية الكريمة تشير إلى أصحاب الإيمان القوي واليقين التام بما أنزل على النبي الكريم من معجزات وعلى الأنبياء السابقين، ثم إن إيمانهم بالآخرة إيمان متحصل، وفي تحليل الآية من جوانبها الصوتية المرتبطة بالفاصلة القرآنية نجد ابن عاشور قد أشار إلى الجانب الفني الإيقاعي الجمالي وإلى ما اقتضته الدلالة في ذلك بيانا للمعنى، ففي الجانب الأول يقول: " ذكر الإيقان هنا لمجرد التفنن تجنباً لإعادة لفظ يؤمنون بعد قوله والذين يؤمنون بما أنزل إليك"¹، إذ نستفيد من هذا القول أن تقدير الآية وبالآخرة هم يؤمنون، وفي ذلك تفنن وسعي إلى تقادي التكرار والإعادة وضمنا لموافقة الإيقاع واستمراره، وفي الجانب الثاني يقول: " وبالآخرة هم يوقنون تقديم للمجرور الذي هو معمول يوقنون على عامله، وهو تقديم لمجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة"²، فابن عاشور يرى أن في الأمر تقديماً وتأخيراً وذلك لتحقيق التناسب بين الفواصل في الآية، إلا أن هذا وحده ليس هو المتحقق من ذلك التقديم والتأخير وإنما هو للاهتمام والثناء على أولئك الموقنين بنبيهم والمعجزات الربانية وبيوم الآخرة، ويزيد ابن عاشور رأياً خاصاً به في هذا الموضوع: " وأرى أن في هذا التقديم ثناء على هؤلاء بأنهم أيقنوا بأهم ما يوقن به المؤمن فليس التقديم بمفيد حصراً"³. إن هذا القول يؤكد لي أن الفاصلة القرآنية مكتملة للدلالة وهذا نوع من الكمال في القول الرباني صوتاً ودلالة، فالصوت رعاية للفاصلة وبهذه الرعاية قُدِّمَ وأُخِّرَ وتحققت الدلالة التي يرى ابن عاشور أنها هي الزيادة في الثناء عليهم ولم تأت لتنفيد الحصر ويعارض بهذا القول صاحب الكشف، ثم إن الإيقان أعم دلالة لأنه: "صفاء العلم وسلامته من شوائب الريب ونحوه، من يقن الماء وهو ما نزل من

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص240.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص240.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص240.

السماء فانحدر إلى كهف جبل فلم يتغير من قرار ولا وارد¹، أي أن "يوقنون" في دلالتها أكثر دقة من "يؤمنون" حسب ما جاء في كلام الإمام البقاعي وهو يعرض لدلالة هاته الآية، والمسألة بهذا التعبير ليست من أجل إعادة التكرير وإنما الأمر متعلق بكمال المعنى، وفي هذا الوصف لأولئك تقرير وتبكيث لمن سواهم².

فالإمام البقاعي بدوره يرى أن الأمر لا يعدو أن يكون فقط مجرد قصد إلى إحداث السجع ومراعاة الفاصلة بل يتعداه إلى الدلالة، وفي هذا تأكيد لما نحب أن نسميه بـ "كمال المعنى في الخطاب الرباني تجلٍ من تجليات كمال الخلق الإلهي".

ومن الآيات كذلك التي تعرض لها ابن عاشور ذاكرا فيها الفاصلة القرآنية:

"وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ
وَيَكُونَ الرِّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ
عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرِّسُولَ مِمَّنْ يَنْفَلِبُ عَلَى عَفْوِيهِ وَإِنْ
كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ
إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ"³.

¹ - الإمام البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج1، ص89. (سبق ذكره)

² - الإمام البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج1، ص89.

³ - سورة البقرة، الآية 142.

فالفاصلة القرآنية في هذه الآية تتناسب مع سابقتها من الآية 142 من سورة البقرة "سَيَقُولُ السُّبَّهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيَهُمْ عَسْفِئَتِهِمْ أَلْتِي كَانُوا عَلَيَّهَا فُلٌ لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ"¹، وقد استدعى تناسب الفواصل وقوع تقديم وتأخير، وفي ذلك تحقيق لدلالة بلاغية ومعنى مقصود من الخطاب، جاء في التحرير والتنوير: "وتقديم رؤوف ليقع لفظ رحيم فاصلة فيكون أنسب بفواصل هذه السورة لانبناء فواصلها على حرف صحيح ممدود يعقبه حرف صحيح ساكن"².

إن ما يفهم من هذا الكلام عند ابن عاشور هو أن في الآية مراعاة لتناسب الفاصلة القرآنية في السورة كلها لذلك وقع تقديم رؤوف ليقع لفظ الرحيم: "لرؤوف رحيم"، وفي الأمر دلالة تتحقق وهي رافة الله التي كانت رحمة منه لعباده المؤمنين، وفي هذه الآية كذلك وقع تقديم وتأخير للآية حيث إنها بهذا الترتيب: "إن الله لرحيم رؤوف بالناس". لكن هذا النظم القرآني وفق هذا الترتيب لا يحترم الفاصلة القرآنية وفق ما كان معهودا عن العرب وقت التنزيل، كما أن معنى "رحيم رؤوف بالناس" وفق هذا النظم سيقع الاهتمام على رحمته أولا ثم بعد ذلك على رأفته ثم بعدها الناس، ومنه فإن قوة الدلالة وجماليتها تتحقق بالتركيز على لفظ "رحيم" باعتباره جاء أولا في الكلام، ولكن النظم القرآني جاء بترتيب عدل فيه عن ذلك بتقديم الناس على الرافة ثم الرحمة، وفي ذلك الترتيب تناسب ورعاية للفاصلة وعناية بلفظ الناس: "وتقديم الناس على متعلقه وهو رؤوف رحيم للتنبيه على عنايته بهم إيقاظا لهم ليشكروه مع

¹ - سورة البقرة، الآية 141.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص26.

الرعاية على الفاصلة¹، إن ابن عاشور يؤكد دائما وهو يتعرض للفاصلة القرآنية أن الأمر يرتبط بالجانب الصوتي الإيقاعي وبه أيضا تتحقق الدلالة القرآنية، فهما معا يتكاملان إلى جانب مستويات لغوية وأخرى غير لغوية في تحقق الدلالة، حيث إن مراعاة الفاصلة زاد في تحقق معنى العناية والاهتمام بالناس وإيقاظهم لشكر الله على هاته النعم التي أنعم الله بها عليهم، ومن هاته النعم الرأفة وهي: "عطف العاطف على من لم يجد عنده منه وصلة فهي رحمة ذي الصلة بالراحم"²، ولذلك فالرحمة هي: " نعم من لا صلة له بالراحم"³، أي أن الرحمة أبلغ وأشد وألطف وأوسع من الرأفة، وكأننا سنفهم من كلام البقاعي أن الرأفة خاصة بالعباد المؤمنين والرحمة تشمل جميع المخلوقات والموجودات، ولذلك جاءت متأخرة في الآية علامة على أن الله رحيم بكل ما في هذا الكون من موجود، فمن باب العدل الإلهي على عباده أنه خص المؤمنين منهم بالرأفة وميزهم عن غيرهم بها، فهي خاصة لهم وحدهم وهي من رحمته تعالى العامة، وفي ذلك التخصيص تشريف ورفعة لهم، وهي كذلك تكليف منه سبحانه وتعالى لهم بالحفاظ على هذا الوسام الرباني الذي خصهم به دون سواهم من مخلوقاته ويتطلب الحفاظ عليه شكره سبحانه وتعالى، قال أبو حيان: " الرأفة والرحمة متقاربان في المعنى وقيل الرأفة أشد الرحمة"⁴، فالرأفة حسب أبي حيان نوع من الرحمة الشديدة، وهو ما يؤكد ما وصلت إليه من خلال التفسيرات السابقة بكونها خاصة بنوع من عباد الرحمان، وقد قال العسكري: " إن الرأفة أبلغ من الرحمة ولهذا

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص26.

² - الإمام البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج2، ص215. (سبق ذكره)

³ - الإمام البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج2، ص215.

⁴ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج2، ص75. (سبق ذكره)

قال أبو عبيدة إن قوله رؤوف رحيم تقديمًا وتأخيرًا أراد أن التوكيد يكون في الأبلغ في المعنى فإذا تقدم الأبلغ في اللفظ كان المعنى مؤخرًا¹.

إن الرحمة إذن جاءت مؤخرة في الكلام وتقدمها لفظ الرؤوف مع زيادة تأكيده بلام التوكيد، وذلك لأن الأبلغ في اللفظ تم تقديمه حسب ما جاء في كلام أبي هلال العسكري، والأمر كما ذكرت سابقًا إنما مرده هو مراعاة الفاصلة القرآنية وموافقة الدلالة المرجوة من النظم.

إذا كانت الفاصلة القرآنية ظاهرة صوتية إيقاعية فإن أغلب علماء التفسير القرآني يربطونها بالدلالة القرآنية والنظم القرآني المرجو، ولأن الدلالة قد تكون هي المراد الأقوى فإنه أحيانًا قد يتم العدول عن تناسب الفواصل القرآنية بهدف معنوي وتحقيقًا لدلالة معينة اقتضت هذا العدول إلى جانب ضرورة إحداث التغيير الإيقاعي الصوتي ليناسب المعنى، ومن الأمثلة الكثيرة التي عدل فيها عن الفاصلة القرآنية والتي فصل فيها صاحب التحرير والتنوير نذكر ما جاء في تفسير الآية الكريمة التي وافق فيها النظم الفاصلة القرآنية: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكِئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"²، فالفاصلة القرآنية في هذه الآية جاءت متطابقة مع سابقتها حيث إنها جاءت موافقة لها: "فَالْيَقَادِمُ أَنْبِيئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ

¹ - الحسن أبو هلال العسكري (ت395هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر دون سنة طبع، ص 195.

² - سورة البقرة، الآية 33.

أَلَمْ أَفَلْ لَكُمْ إِيَّيَ أَعْلَمَ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمَ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ¹، حيث يظهر أن بين الآيتين وقع تناسب في الفاصلة، يقول ابن عاشور: " وفي هذا العدول عن مقتضى الظاهر مراعاة لما تقتضيه حروف الفاصلة أيضاً"²، والظاهر أن ابن عاشور يرى أن الفاصلة هنا اقتضت عدولا عن الترتيب في الكلام مراعاة للدلالة: "وقد رتب الأخبار الثلاثة في الذكر على حسب ترتيب مفهوماتها في الوجود وذلك هو الأصل في الإنشاء"³ أي أن هذا التناسب راعى الفاصلة القرآنية وراعى الدلالة وهو ما أشرت إليه في الأمثلة السابقة.

أما فيما يخص العدول عن التناسب في الفاصلة القرآنية فإن ابن عاشور كان دائما يشير إلى مراعاة الفاصلة وإن اختلفت الفاصلتان، فهو كان يرى أن هناك تقاربا بين الحروف وهو ما يجعلها متناسبة، ومن أمثلة ذلك ما جاء في تفسير الآيتين الكريمتين:

" أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْفَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾⁴.

في هاتين الآيتين الكريمتين لم يتناسب الحرفان ولكن الإيقاع الصوتي متناسب بين طباقا وسراجا، والضياء الذي خص به الله تعالى الشمس وصفه بالسراج وذلك يعود

¹ - سورة البقرة، الآية 32.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص427.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص427.

⁴ - سورة نوح، الآيتان 15-16.

إلى أن وصف الشمس بذلك قد يحدث ثقلا في القراءة، وهو ما جعل الوصف بالسراج أنسب وأبلغ، يقول ابن عاشور: " ولم يخبر عن الشمس بالضياء كما في آية سورة يونس هو الذي جعل الشمس ضياء، والمعنى واحد وهو الإضاءة، فلعل إثارة السراج هنا لمقاربة تعبير نوح في لغته"¹ أي أن الأمر يتعلق بالمقام وبالخطاب وسياقه، وهو الذي يؤكد أنه ليس في القرآن الكريم تكرار لألفاظ تؤدي نفس المعنى، فاللفظ نفسه يتكرر ولكن المعنى يختلف بحسب المخاطبين وبحسب السياق، ولما كان المخاطب هنا هو نوح وليس يونس عليه السلام تم استعمال لفظ السراج عوض الضياء، أضف إلى هذا أن الأمر اقتضته الفاصلة القرآنية تقاديا لأي ثقل في الكلام: "لأن الفواصل القرآنية التي قبلها جاءت على حروف صحيحة ولو قيل ضياء لصارت الفاصلة همزة والهمزة قريبة من حروف العلة فيثقل الوقف عليها"²، لأن اللفظ الموظف يتناسب مع الفاصلة القرآنية المعتمدة ولم يكن همزة، غير أنه لم يناسب سابقه تناسبا كلياً وذلك لأن دلالة: " السراج تناسب الشمس ولا لفظ يقوم مقامه في هذا التعبير لأنها: "ملتبهة وأنوارها ذاتية فيها صادرة عنها إلى الأرض وإلى القمر مثل أنوار السراج تملأ البيت وتلمع أواني الفضة ونحوها مما في البيت من الأشياء المقابلة"³، أي أن في هذا اللفظ مراعاة للدلالة قبل مراعاة تكرار الحرف الأخير - وإن كان ابن عاشور يرى أن في ذلك تناسبا للفاصلة القرآنية - وإنني أرى أن في الأمر جانبا من جوانب الإعجاز القرآني الذي جعل القرآن الكريم يفوق كلام العرب من جميع الوجوه.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص 203.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص 203.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص 203.

ومن الآيات كذلك التي تناولها ابن عاشور من جهة الفاصلة القرآنية التي غاب فيها التناسب المطلق بين الحروف وعُدل عنه بحرف مماثل له ومسائر للدلالة والنظم القرآني: "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا" ¹.

فهذه الآيات الكريمت من سورة النصر جاء فيها لفظ توبا بها الصيغة متلائما في نظمه مع الفاصلة السابقة أفواجا، وهنا ألحظ أن الاتفاق والتناسب لم يقع في الحرف الأخير وكذلك في الوزن إلا أنك لا تحس بغياب التناسب والتوازي في الفاصلة القرآنية، وهذا جانب آخر من جوانب الإعجاز في الفاصلة القرآنية، وإذا كانت الآية السابقة لم تنته بنفس التقارب الموجود رعاية للفاصلة إلا أن هناك حرف واو يدل على أن الجملة معطوفة على سابقتها وقع تمامها في "أفواجا"، وبدأت الجملة الثانية مع حرف الفاء الواقعة في بداية الجملة " جواب الشرط" لسابقتها، فالنظم راعي الفاصلة بين أفواجا وبين توبا، غير أن هناك اختلافا في الحرف الأخير ولكنهما تطابقا في الوزن: بين أفواجا /0/0/0، وبين توبا /0/0/0.

ويرى صاحب التحرير والتنوير أن هناك تناسبا وتشابها بين حرف الجيم والباء، يقول: " ولأن وصف تواب أشد ملاءمة لإقامة الفاصلة مع فاصلة أفواجا لأن حرف الجيم وحرف الباء كليهما حرف من الحروف الموصوفة بالشدة، بخلاف حرف الراء فهو من الحروف التي صفتها بين الشدة والرخوة" ²، أي أن ابن عاشور يرى أن النظم القرآني اقتضى توبا لا غفارا مراعاة للفاصلة القرآنية حيث إن الجيم والباء حرفان

¹ - سورة النصر .

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص 598.

شديداً وهما يتلاءمان في الفاصلة القرآنية، أما إذا كان النظم "غفارا" فإن حرف الراء شديد ورخو وهو لا يلائم أفواجا، ويظهر بشكل واضح التعليل الصوتي لهذه الظاهرة الصوتية عند ابن عاشور مما يجعلني لا أعالى في نعت تفسيره بكونه تفسيراً متكاملاً في البحث عن الدلالة القرآنية من جميع المستويات، فهو هنا يوظف الصوت ليفسر هذه الفاصلة القرآنية كما أن دلالة التواب بصيغة المبالغة والتتوين أكثر مناسبة لسباق السورة العام من لفظ غفارا، وكان هو مقتضى الظاهر في الآية: " إنه كان غفارا"، إلا أنه عدل عنه للطفة وذائقة بلاغية وهي كما يوردها ابن عاشور: " فعدل عن ذلك تلطفاً مع النبي صلى الله عليه وسلم بأن أمره بالاستغفار ليس مقتضياً إثبات ذنب له لما علمت أننا من أن وصف تواب جاء من تاب عليه الذي يستعمل بمعنى وفقه"¹، أي أن لفظ غفارا قد يشير إلى إثبات ذنوب للنبي الكريم ولكن تواباً جاء ليزيل هذا الفهم ويثبت أن الله وفق نبيه بأن تاب عليه فما وقع صلى الله عليه وسلم في ذنب يقتضي عليه استغفارا.

إن الفاصلة القرآنية من خلال ما ذكرت مقصودة في النظم القرآني تراعي الجانب الدلالي وتوافق معهود العرب في القول والبيان باعتماد التطابق بين أواخر الفاصلتين في الحرف الأخير أو بتقاربهما، وتعد جانباً من جوانب الإعجاز عند الطاهر بن عاشور حيث يقول: " واعلم أن هذه الفواصل من جملة المقصود من الإعجاز لأنها ترجع إلى محسنات الكلام وهي جانب لفصاحة الكلام، فمن الغرض البلاغي الوقوف عند الفواصل لتقع في الأسماع فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل"²، وجملة ما يستفاد من هذا القول أن الفاصلة القرآنية محسن بلاغي في الكلام يؤثر

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج30، ص 598.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج1، ص76.

في النفوس كما يقع تأثرها بقافية الشعر وسجع الكلام لكنه فاق الاثنين بمراعاة الجانب الصوتي وكذلك الدلالي، وهذا ما يجعلني- وأنا أبحث في هذه الظاهرة الصوتية في تفسير التحرير والتنوير- أجد أنها تتكامل مع المستويات الأخرى الصرفية والمعجمية والتركيبية في تحقق المعنى القرآني مكتملا، وهي تسهم إلى جانب مجموع الظواهر الصوتية التي وقفت عند بعضها في هذا التفسير في تحقيق كمال التفسير ولم يكن ابن عاشور متغافلا عنها بل إنه كان يشير إليها أحيانا بشكل صريح وأحيانا بإشارات وإيماءات.

وما أختم بهذا المبحث هو التأكيد على عناية ابن عاشور بالجانب الصوتي في علاقته بالدلالة القرآنية في تفسيره، وهو ما حاولت الوصول إليه من خلال الوقوف عند بعض الظواهر الصوتية الواردة في التحرير والتنوير وكلها تشهد بالإمام صاحبه بالمسائل الصوتية ومناقشته لمجموعة من القضايا اللغوية في كتابه من هذا الجانب الصوتي.

المبحث الثاني: المستوى الصرفي وإسهامه في الدلالة التفسيرية عند ابن

عاشور

إن المستوى الصرفي يسهم بشكل جلي هو كذلك في تحقيق الدلالة عند المفسرين، وقد وجدت أن هذا المستوى يتداخل كثيرا مع المستوى الصوتي وخصوصا عند دراسة ظاهرة الإبدال والإدغام فقد وجدت أن هناك مقتضيات صرفية أسهمت في بعض الظواهر الصوتية، ومن هنا فإن الحديث عن الأبنية الصرفية وعن المشتقات من الأمور التي لم يغفل عنها ابن عاشور خاصة عندما تتألف هذه الأبنية مع المستويات المعجمية والتركيبية والدلالية، وتعد كتب التفسير مرجعا كبيرا لمجموعة من الظواهر الصرفية على اختلافها ما تعلق منها بالأسماء وما تعلق منها بالأفعال، ولكون هذا العلم من العلوم الواسعة التي يصعب حصرها جميعا في كتب التفسير، سأقف عند بعض هذه الظواهر عند صاحب التحرير والتنوير وذلك بهدف الكشف عن الكيفية التي اعتمدها في توظيف هذا المستوى لتحديد الدلالة.

المطلب الأول: دلالة الأفعال المجردة:

1-1- الفعل الثلاثي المجرد:

"فعل": لا يخرج الفعل الثلاثي المجرد عن ثلاثة أبنية هي "فعل" و"فعل" و"فعل"، ومن هذه الأبنية ما يأتي متعديا ومنها ما يأتي لازما، أما مصادر هذه الأفعال فعديدة ومختلفة وقد عدها بعضهم اثنين وثلاثين بناء¹، جاء في شرح المفصل: "قال صاحب الكتاب: "للمجرد منه ثلاثة أبنية: "فعل"، و"فعل"، و"فعل"²، ومن هذه الأبنية

¹ - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج4، ص46(سبق ذكره)

² - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج4، ص425.

يبني الفعل المضارع من البناء الأول "فَعَلَ" على "يَفْعَلُ" و"يَفْعُلُ"، ومضارع "فَعِلَ" على "يَفْعَلُ" و"يَفْعُلُ"، والثالث على وجه واحد غير متعد هو "يَفْعُلُ".

قال تعالى في سورة النساء: " وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ

الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ

وَالصَّالِحِينَ وَحَسَنَ اذُّوْلَئِكَ رَافِئاً"¹، الآية اشتملت على فعل (حَسَنَ)

بضم السين لقصد المدح وأصل الفعل من الثلاثي هو حَسَنَ بالفتح، وقد وقع فيه

تحويل لغرض مقصود هو المدح والتعجب كذلك، جاء في التحرير والتنوير: "

(حَسَنَ) فِعْلٌ مُرَادٌ بِهِ الْمَدْحُ مُلْحَقٌ بِنِعْمٍ وَمُضَمَّنٌ مَعْنَى التَّعْجِبِ مِنْ حُسْنِهِمْ، وَذَلِكَ

شَأْنُ فَعْلٍ - بِضَمِّ الْعَيْنِ - مِنَ الثَّلَاثِيِّ أَنْ يَدُلَّ عَلَى مَدْحٍ أَوْ ذَمٍّ بِحَسَبِ مَا دَّتْهُ مَعَ

التَّعْجِبِ"²، فالفعل قُصِدَ به المدح وقُصِدَ به التعجب لذلك حُوِّلَ بأن ضُمَّت عين

حَسَنَ، وأصل كل بناء من الثلاثي على وزن "فَعَلَ" هو الدلالة على المدح أو الذم

بحسب المادة التي يتكون منها فهي للمدح أم للذم زيادة على معنى التعجب: " وَأَصْلُ

الْفِعْلِ حَسَنٌ - بِفَتْحَتَيْنِ - فَحُوِّلَ إِلَى فَعْلٍ - بِضَمِّ الْعَيْنِ - لِقَصْدِ الْمَدْحِ وَالتَّعْجِبِ"³،

وهذا التفصيل الهدف منه هو تحديد الدلالة حيث إن ابن عاشور يناقش هذا الفعل

من ناحية البناء الصرفي بهدف تحديد الدلالة والتي جعلها المدح مع تضمين

التعجب، وهو بهذا يزيد من كشف المعنى المراد في الآية، حيث إنه لا يرتبط فقط

بالإشارة إلى الحسن صفةً للرفقاء وإنما هو تمييز لهم بمدحهم مع تضمينه تعجبا من

¹ - سورة النساء، الآية 68.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص116.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص116.

حسنهم، وفي التعجب كذلك رفع من شأنهم، كما أنني أسجل أن ابن عاشور زاد من اعتبار فعل حَسُنَ من أفعال المدح الملحقة بـ"نِعْمَ"، والأخفش لا يعده كذلك وهو يتعرض لدلالة الآية: " فليس هذا على نِعْمَ الرجل لأن نعم لا تقع إلا على اسم فيه الألف واللام أو نكرة"¹، فهو يرى أن الدلالة هنا لا تحيل على مدح مثل نعم ولا يمكن اعتباره كذلك حيث إن نعم الدال على المدح يكون الاسم الذي تقع عليه إما معرفاً "بأل" أو نكرة وهنا وقع اسم الإشارة بعد نكرة منونة، ويخالف صاحب البحر المحيط ابن عاشور حيث يرى أن الفعل لم يقع فيه تحويل وإنما هو بصيغة "فَعُلَ": "و(حَسُنَ) بضم السين وهي الأصل"²، ورغم الاختلاف بين المفسرين في صيغة الفعل فإن أغلبهم يجيز إلحاقه بباب نعم وبفعل التعجب، ويقول الفراء أن (حَسُنَ) لا تدل على التعجب المفرد، وذلك لأن: "حَسُنَ أولئك رفيقا لأن الرفيق هنا لا يدل على مفرد"³، فالفراء يرى أن هذا الاستعمال الدال على صيغة التعجب بحَسُنَ لا يجوز إلا في موضع كهذا، ولعله من باب الإعجاز الرباني في توظيف اللفظ محولا عن صيغته، حيث يظهر الإعجاز في طريقة النظم وفي الدلالة المعجزة بين المدح وتضمن معنى التعجب، فإذا كان الفعل هو حَسُنَ بالفتح وأريد به المدح المتضمن للتعجب ضُمَّتْ عينُ الفعل: " قال قوم لك أن تذهب بسائر الأفعال إلى مذهب نِعْمَ وبئس فتحويلها إلى "فَعُلَ"، فتقول: عَلَّمَ الرجل زيد...وإذا تعجبت فهو مثل نعم الرجل

¹ - سعيد أبو الحسن المجاشعي الأخفش الأوسط (ت215هـ)، معاني القرآن، تحقيق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990، ج1، ص261.

² - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج3، ص702. (سبق ذكره)

³ - الفراء، معاني القرآن، ج1، ص268. (سبق ذكره)

زيد، تمدح وأنت متعجب"¹، فالصيغة "فَعَلَ" إذا قصد منها المدح مع تضمين التعجب ضُمَّتْ عَيْنُ الْفِعْلِ، وهذا من معهود العرب ومن طرائق قولهم.

أرى أن ابن عاشور كان أكثر وظيفية في تحديد دلالة حُسْن، فإذا كان الفعل هو حَسَنَ بفتح العين وأريد به التعجب والمدح حُوِّلَ إلى فَعُلَ بضم العين.

الصيغة الصرفية إذن تتكامل مع كل المستويات اللغوية الأخرى في تحقيق الدلالة، فإذا كان أصل البناء هي "فَعَلَ" وحول إلى "فَعُلَ" دل على تعجب متضمن للمدح، ومثال هذا البناء المحول في القرآن الكريم كثير ومنه ما جاء في الآية الكريمة:

"مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَإِنْ يَفْضُلُونَ إِلَّا كَذِبًا"²، فقد ضُمَّتْ كَبُرَ هنا ضمة تحويل الفعل للتعجب، ومن

الأفعال كذلك على صيغة فَعَلَ مضارعه يَفْعُلُ ما جاء في الآية 22 من سورة النمل:

"فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحْسَبْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ

سَبَاءٍ نَبَأٍ يَفِيئُ"³، فالفعل هنا هو مَكَتَ وهو ثلاثي مجرد مفتوح العين، وقد أشار

ابن عاشور إلى أنه من هذا الباب بقوله: "وفعله من باب كرم ونصر"⁴، أي أنه من باب كَرَمَ يَكْرُمُ وَنَصَرَ يَنْصُرُ، أما عن دلالاته فهي البقاء والبطء، فالمكث: "البقاء في

¹ - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج4، ص392. (سبق ذكره)

² - سورة الكهف، الآية 5.

³ - سورة النمل، الآية 22.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج19، ص 248.

المكان وملازمته زمنا ما"¹، وبهذا القول حسب ابن عاشور يكون المكث دالا على البقاء في مكان ما مدة طويلة وملازما له دون أن يغادره، وتوظيفه في هذه الآية من باب المجاز، يقول ابن عاشور في ذلك: " وأطلق المكث هنا على البطء لأن الهدد لم يكن ماكتا بمكان ولكنه كان يطير وينتقل، فأطلق المكث على البطء مجاز مرسل لأن المكث يستلزم زمنا"²، وما يجب التأكيد عليه أن ابن عاشور يركز على دلالة الفعل هنا وعلى أنه من باب الثلاثي مفتوح العين على الرغم من كون بعض القراءات القرآنية قرأته من باب مضموم العين، ويرى صاحب المحرر الوجيز أن هذه القراءات بصيغة فَعُلَ مضمومة العين فيها بعض ما يعاب وأن قراءة الفتح أحسن وإن دلا على نفس الدلالة: " ومعناه في القراءتين أقام، والفتح في الكاف أحسن لأنها على لغة القرآن في قوله ماكتين، إذ هو من مكث بفتح الكاف ولو كان مكث بضم الكاف لكان جمع مكيث"³، فابن عطية يفاضل صيغة فعل بالفتح ويرى فيها أنها أحسن انسجاما في فعل مكث مع ما جاء في القرآن الكريم في جمعها " ماكتين"، وهو ما يتناسب مع الفتح، وأما إن كانت الصيغة الفعلية هي الضم فإن الجمع هو مكيث، ويرى الأزهري أن الصيغتين واردتان: " هما لغتان مكث ومكث"⁴، ولكنه يضيف أن ضم الكاف أكثر في كلام العرب: " وضم الكاف أكثر في كلام العرب وكان أبو حاتم يختار النصب، لأنه قياس العربية، ألا ترى أنه يقال مكث فهو ماكت ولا يقال

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج19، ص 248.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج19، ص 248.

³ - ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4، ص 255. (سبق ذكره)

⁴ - محمد بن أحمد بن الأزهري(ت 370هـ)، معاني القراءات، مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ط1، 1991، ج2، ص 235.

مكيث"¹، أي أن قياس الاطراد في الصيغة هنا هو فتح العين ولكن الاستعمال الأكثر هو ضمها، وما جاء في القرآن الكريم يؤكد صيغة الفتح بجمع ماكثين لا بجمع مكيث، ومنه فإنني بدوري أرى أن قراءة الفتح في الفعل مكث أحسن من قراءة الرفع كما يقول ذلك صاحب المحرر الوجيز، وما يزيد من تأكيد صيغة الفتح ما جاء في الكتاب: " وقالوا مَكَّتْ يَمَكُّتُ مَكُوثًا، كما قالوا قَعَدَ يَقْعُدُ فُعُودًا"²، فسيبويه يرى أن الفعل من باب فَعَلَ يَفْعُلُ وليس من باب فَعَلَ، وهو بذلك يثبت قراءة الفتح.

إذا كان بعض علماء التفسير وبعض علماء اللغة قد أفاضوا حديثا في صيغة هذا الفعل مَكَّتْ فإن ابن عاشور لم يفصل كثيرا في هذه الصيغة غير أنه اعتبرها من باب نصر وكرم وهما فعلا مفتوحا العين، وبالتالي فإن الدلالة الموافقة هي الإقامة بمكان والبطء فيه وهو ما يتناسب مع ما جاء في القرآن الكريم من وصف لهذا الفعل في الجمع بالماكثين لا بالمكيث، وهو ما يؤكد أن هناك تكاملا بين دلالة الصيغة الصرفية للفعل وبين دلالاته المتحققة في المعنى.

"فَعِلَ": من الصيغ الصرفية التي ناقشها الطاهر بن عاشور صيغة "فَعِلَ" بالكسر، ومثال تفسيره لهذه الصيغة ما جاء في الآية الكريمة من القرآن الكريم:

" فَإِذَا بَرَقَ الْبَصَرُ"³، فالفعل هنا هو بَرِقَ من باب "فَعِلَ" بالكسر وضمَّ عينه في

المضارع "يفعل"، والاختلاف الوارد هنا في هذا الفعل هو عين صيغة الفعل الماضية خصوصا عند القراء بين الفتح والكسر، جاء في تفسير ابن عاشور: " وَبَرِقَ قَرَأَهُ

¹ - الأزهرى، معاني القراءات، ج1، ص 235. (سبق ذكره)

² - سيبويه، الكتاب، ج4، ص 10. (سبق ذكره)

³ - سورة القيامة، الآية 7.

الْجُمْهُورُ بِكْسِرِ الرَّاءِ، وَمَعْنَاهُ: دُهْشَ وَبُهَتْ، يُقَالُ: بَرِقَ يَبْرِقُ فَهُوَ بَرِقٌ مِنْ بَابِ فَرِحَ فَهُوَ مِنْ أَحْوَالِ الْإِنْسَانِ"¹، والمستفاد من هذا الكلام أن الفعل من باب "فَعِلَ يَفْعُلُ"، ويدل على أحوال الناس، وهو هنا يحاول أن يربط بين الفعل ودلالات صيغة فَعِلَ على أحوال الناس، ومثلها فَرِحَ، وهنا يدل على حال الشخص الذي يُبْهَتَ بصره نتيجة البرق، ويعتبر ابن عاشور أن في الدلالة إسنادا إلى البصر مجازا عقليا: " وإنما أُسند في الآية إلى البصر على سبيل المجاز العقلي تنزيلا له منزلة مكان البرق"²، ففي الصيغة إذن دلالة على مجاز عقلي وتنزيل الفعل منزلة البرق، أما القراءة بصيغة الفتح في بَرِقَ ففيها دلالة على معنى اللمعان: "أي لمع البصر من شدة شخوصه... وإسناده إلى البصر حقيقة"³، فالملاحظ أن في القراءتين دلالة على القرع وعلى الرعب، ويرى الإمام البقاعي أن: " قراءة الجماعة بالكسر مشيرة إلى مآله فإن معناها تحير ودهش وغلب، من برق الرجل إذا نظر إلى البرق فحسر بصره"⁴، فقراءة الكسر تشير إلى مآل الفعل وهو الحيرة والدهشة والإصابة بحسرة البصر أثناء النظر إلى البرق، قال أبو حيان: " بَرِقَ بكسر الراء : فزع ودهش، وأصله من بَرِقَ الرجل إذا نظر إلى البرق فدهش بصره"⁵، أي إن في الكسر دلالة على الإصابة بالقرع والدهشة إثر النظر إلى البرق، وقد أضاف ابن عطية معنى الشق والحيرة: " بَرِقَ البصر بكسر الراء بمعنى شخص وشق وحاد"⁶، وميز ذلك عن

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص344.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص 344.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ، ج29، ص 344

⁴ - إبراهيم أبو بكر البقاعي(ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج12، ص91. (سبق ذكره)

⁵ - أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط في التفسير، ج10، ص 341. (سبق ذكره)

⁶ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج5، ص403. (سبق ذكره)

الفتح بمعنى البريق واللمعان: "وبرق بفتح الراء بمعنى لمع وصار له بريق وحرار عند الموت"¹، وزاد الأزهري في تفصيل الدلالة أن برق بالفتح معناه شخص من الفرع وبرق بالكسر إذا رأى البرق وأصابته الحيرة²، وكأن هناك تمييزاً بين دلالة الفعل برق بصيغة الفتح وبين دلالاته بصيغة الكسر.

إن ابن عاشور - ومعه المفسرون وعلماء اللغة - وهو يتناول هذا الفعل حاول أن يصل إلى الدلالة من خلال صيغة الفعل الثلاثي برق، ولعل أغلب المفسرين يميلون إلى التأكيد على أن في كسر العين دلالة على المعنى المراد من الآية وأن في الفتح كذلك نفس الدلالة غير أنه هناك فروقا ودقائق بلاغية في المعنى بالكسر والمعنى بالفتح، وأرى أن دلالة الكسر هنا أشد صلة بالمعنى كما أرى أن هذا البحث في الصيغة وغيرها من الصيغ عند الطاهر بن عاشور إنما هو بحث في الدلالة الكاملة وتفصيل في المعنى، وقد كان محيطاً بهذه المعاني كلها ويظهر من خلال تفسيره للآية ودلالة الفعل أنه يرجح قراءة الكسر في برق لأنها تناسب الدلالة المقصودة من النظم.

إن المفسرين واللغويين - وهم يتناولون هذا الفعل - حاولوا أن يصلوا إلى الدلالة من خلال صيغة الفعل الثلاثي برق، ولعل أغلبهم يميل إلى التأكيد على أن في كسر عينه دلالة على غنى المعنى المراد من الآية، ويتبين كذلك من خلال هذه الإطلاقة السريعة على أن للصيغة نصيباً في الدلالة، فالفعل الواحد إذا ما جاء بصيغتين فإن في تلك الصيغة التي يرد بها دون الأخرى دلالة تمتاز بها هذه الصيغة عن الأخرى، ولذلك كان البحث في المجال الصرفي ميداناً خصباً عند المفسرين وهو ما نجده

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، ج5، ص403

² - الأزهري، معاني القراءات، ج3، ص106. (سبق ذكره)

واردا ومثبتا في تفسير الطاهر بن عاشور يبين من خلاله جلال الكلام الرباني وهو يتحقق فعلا في خطابه لعباده.

إن كلا من صيغة فعل بفتح العين وفعل بضمها وفعل بكسرها وردت في تفسير ابن عاشور بشكل شائع جدا وخصوصا صيغة الفتح وصيغة الكسر وذلك يعود إلى كونهما الأكثر ذيوعا في الاستعمال في اللغة العربية، وقد يعود اتساع استعمال الصيغة بالفتح لخفتها في البناء وكثرة استعمالها لذلك فإن الدلالات التي تحيل عليها هذه الصيغة واسعة، ويليهما صيغة فعل بالكسر من حيث الاستعمال التي تستعمل كذلك لدلالات أكثر اتساعا وتبقى صيغة فعل بالضم أقل استعمالا وأكثر دقة وحصرا في دلالاتها، كما أن الصيغتين السابقتين شاع معهما التعدي واللزوم بينما صيغة فعل فتأتي لازمة، وقد سبق وأن ذكرت لمثل هذه الصيغة عندما حاولت تتبع الفعل حسن الذي حوّل إلى حسن ليدل على المدح مع تضمين التعجب، وأما ورودها في تفسير ابن عاشور فجاء الحديث عنها بشكل قليل مقارنة مع الصيغتين الأخريين وربما يعود ذلك إلى قلة استعمالها في القرآن الكريم، وهي تدل على المدح المتضمن لمعنى التعجب أو لمعنى الذم المتضمن للتعجب، كما يمكن أن تدل على معان أخرى غير ذلك، ومثال ورودها في القرآن الكريم: "وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ بَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَفْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"¹.

¹ - سورة البقرة، الآية 220.

الشاهد عندي في هذه الآية هو فعل يَطْهَرْنَ باعتبار صيغة الفعل طَهَّرَ بضم العين، جاء في التحرير والتنوير: " والَطَّهْرُ بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طَهَّرَ بضم الهاء"¹، فابن عاشور يؤكد على صيغة فَعَلَ بضم العين في الفعل وذلك دلالة النقاء من الوسخ والقذر، بل إن ابن عاشور يضيف أن الأمر يرتبط في الحقيقة بالنقاء المعنوي: " وحقيقة الطهر نقاء الذات، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي"²، وذلك معناه أن دلالة طهر بضم العين تعني أن الطهارة من دم المحيض حتى ينقطع، يقول الأزهري: "ومن قرأ حتى يَطْهَرْنَ فالمعنى يطهرون من دم الحيض إذا انقطع الدم، وجائز أن يكون يطهرن الطهر التام بالماء بعد انقطاع الدم"³، والمستفاد من المعنى الذي حدده الزهري هو الطهارة الذاتية لا المعنوية، وقد جاء عند صاحب البحر المحيط: " وقرأ الباقون من السبعة يَطْهَرْنَ مضارع طَهَّرَ"⁴، أي أن الصيغة هي فَعَلَ من الثلاثي المجرد، وقد زاد أبو حيان القول بأن يطهرن من الثلاثي: " وهو ثلاثي ورجح الطبري التشديد، وقال هي بمعنى تغتسلن"⁵، فأبو حيان يأتي على ذكر بعض ترجيحات المفسرين ومنهم الطبري حيث رجح القراءة المشددة يَطْهَرْنَ ومعناها الاغتسال وقد حاول الإمام البقاعي أن يربط بين دلالات القراءتين تخفيفاً وتشديداً، ففي التخفيف جواز القربان دون الإتيان وفي التشديد منع للقربان، يقول: " ربما دلت قراءة التخفيف على جواز القربان لا الإتيان

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 367.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 367.

³ - الأزهري، معاني القراءات، ج1، ص 202. (سبق ذكره)

⁴ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج2، ص 424. (سبق ذكره)

⁵ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج2، ص 424.

وذلك بالمباشرة فيما سفل عن الإزار"¹، فهنا أجد أن الإمام البقاعي يحاول أن يجد تكاملا بين دلالة القراءة المخففة ودلالة القراءة المشددة وعلاقتها بالمعنى، لكن صاحب التحرير والتنوير زاد من تأكيد الدلالة على أن المعنى هو الاعتزال وليس التباعد بالأبدان كما كان عند اليهود: "جاء النهي عن قربانهم تأكيدا للأمر باعتزالهم وتبيينا للمراد من الاعتزال وأنه ليس التباعد عن الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القربان"².

ما يمكن إثباته هو أن ابن عاشور ومعه أغلب المفسرين يثبتون للفعل هذه الصيغة الثلاثية مضمومة العين لفعل طهّر لكونها تدل على معاني اعتزال النساء في المحيض وعدم وطئهن ولا يقصد بها التباعد والاعتزال البدني، وفي ذلك تفريق بين طهّر وتطهّر لأن في الأولى دلالة على انقطاع دم الحيض وفي الثانية الاغتسال، ولعل الدلالة المستفادة من هذه الصيغة هي التحول من المحيض إلى انقطاعه وقد تدل أيضا على الخصال، جاء في كتاب سيبويه في باب سماه بابا في الخصال التي تكون في الأشياء أن طهّر من هذا الباب³، وقد عد صاحب الخصائص أن هذا الفعل قد يدل على الفاعل: "ومما عدوه شاذا ما ذكروه من فعل فهو فاعل، نحو طهّر فهو طاهر، وشعر فهو شاعر وحمض فهو حامض.... ولذلك نظائر كثيرة"⁴، أي أن الفعل قد يدل على الفاعل وهو مما عدّه العرب شاذا وهو من باب تركيب اللغات، فهو لغات تداخلت ودلت هذه الأفعال على هذه الدلالة.

¹ - الإمام البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج3، ص 276. (سبق ذكره)

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 366.

³ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص 376. (سبق ذكره)

⁴ - ابن جني، الخصائص، ج1، ص 376. (سبق ذكره)

طُهر إذن بصيغة فعلٍ أثارت خلافاً بين المفسرين لكن أغلبهم يرجح دلالة توقف دم الحيض ولا يرجح الاغتسال، بدليل أن الفعل لم يأت مشدداً، وفي تشديده دلالة على الاغتسال وإن كانت بعض القراءات تشدده، وهذا يدل على أن هناك تكاملاً بين صيغ الأفعال وبين دلالاتها وهذا التكامل هو جزء من كمال الخلق الإلهي المتجلي في الوجود الكوني والذي يظهر في الكتاب الحكيم.

1-2- الرباعي المجرد: بعدما ذكرت توظيف الطاهر بن عاشور لصيغ الثلاثي المجرد باعتبارها تفيد في تحديد الدلالة القرآنية وباعتبارها مدخلاً من المداخل التي توصل إلى الدلالة والتي لا يمكن إغفالها في التفسير القرآني وباعتبار هذه الأفعال الثلاثية بهذه الصيغ هي أكثر كلام العرب: " وأما ما جاء على ثلاثة أحرف فهو أكثر الكلام في كل شيء من الأسماء والأفعال وغيرها"¹، فبعد الوقوف عند الثلاثي المجرد سنقف عند الفعل الرباعي المجرد، ولابد من الإشارة إلى أن هذا النوع من الأفعال ورد في القرآن الكريم بضع مرات تكاد لا تصل إلى سبع وهي:

"وَإِذَا الْفُجُورُ بُعِثِرَتْ"²

"إِذَا زُلْزِلَتْ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا"³

¹ - سيبويه، الكتاب، ج4، ص 229. (سبق ذكره)

² - سورة الانفطار، الآية 4.

³ - سورة الزلزلة، الآية 1.

" قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَأَوْتَسْ يُوسُفَ عَنِ نَفْسِهِ فُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا
عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتْ إِمْرَأَتُ الْعَزِيزِ إِنِّي حَصَّصْتُ لِحَقِّهِ أَنَا رَأَوْتُهُ عَنِ
نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ¹"

" كُلُّ نَفْسٍ ذَائِفَةٌ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُؤَقَّبُونَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْفِيئَةِ
فَمَنْ زُحِرَ عَنِ الْبَارِ وَادْخَلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ بَارَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا
إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ²"

" فَكُتِبَ لَهَا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوِرُونَ ³"

" فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ
سُوءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن
تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ⁴"

" وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَّعَسَ ¹."

¹ - سورة يوسف، الآية 51.

² - سورة آل عمران، الآية 185.

³ - سورة الشعراء، الآية 94.

⁴ - سورة الأعراف، الآية 19.

هذه الأفعال إذن هي بعثر وزلزل وححص وزحزح وككبك ووسوس وعسعس،
وبعضها ورد في غير ما آية مثل فعل وسوس وزلزل.

إن الغالب الأعم في هذه الأفعال الرباعية أنها مضاعفة باستثناء الفعل بعثر وهذا التضعيف هو الذي جعل بعض علماء اللغة والمعاجم يعتبرونها أفعالاً مضاعفة من باب ما أسماه بالثنائي المضاعف، وأما بخصوص ما جاء في تفسير ابن عاشور عن هذا الباب من الفعل الرباعي فقد سبق التطرق إلى بعض منه أثناء الحديث عن صيغة ححص وقوة الصوت في الفعل المتمثل في تكراره وعلاقة ذلك بالدلالة، وسأقف عند الدلالة المتحققة من صيغة فعلل في الفعل ككبك، كما ورد في الآية الكريمة: " فَكَبَّكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ"²، فالفعل ككبك فعل رباعي

مضاعف، وقد جاء الحديث عنه في تفسير التحرير والتنوير بأنه من الأفعال التي وقع فيها تكرير: "ومعنى ككبكوا فيها كبا بعد كب، فإن ككبكوا مضاعف كبوا بالتكرير"³، وما يستفاد من هذا القول أن ابن عاشور يرى أن الفعل من باب المضاعف وأن الفعل هو كب وقع فيه تكرير وكأن ذلك التكرير تأكيد للفعل: كبوا وكبوا وفي ذلك تأكيد وتضعيف وتكرير للدلالة، وذلك لأن الفعل المضاعف في حروفه فيه دلالة على الزيادة في معنى الفعل والمبالغة فيه، يقول ابن عاشور: " وتكرير اللفظ مفيد تكرير المعنى مثل ككفكف الدمع ونظيره في الأسماء جيش لملم أي كثير، مبالغة في اللم"⁴، وهذا التأكيد على تكرير الفعل زاده بإعطاء مماثلات له في

¹ - سورة التكويد، الآية 17.

² - سورة الشعراء، الآية 94.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج19، ص 152.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج19، ص 152.

الفعل "كف" الذي يأتي مضاعفا ككفف الدمع ويعني كَفَّهُ إلى درجة أنه منعه من البكاء ولملم معناه لَمْ ثم لَمْ للدلالة على المبالغة، ويضيف ابن عاشور: " فكان التضعيف في مرادفه لأجل الدلالة على الزيادة في معنى الفعل"¹.

يظهر أن الطاهر بن عاشور يحاول أن يربط بين دلالة الفعل ودلالة الصيغة الرباعية المضاعفة والمكررة، وكأنه يحاول أن يجد معنى الكب في الفعل لأن تكراره أضاف إلى الفعل كبا بعد كب، وهو نوع من المبالغة في الكب والتكثير فيه، وهذا التكامل بين صيغة الفعل وبين الدلالة لا يتحقق إلا في القرآن الكريم وهو ما يجعله متناسبا مع سياقه ومع معانيه، وما يشهد للفظ القرآني بكماله واكتماله، ولم لا يكون كذلك وهو كلام الخالق جل وعز ومعجزة نبيه الكريم صلوات الله عليه، جاء في معاني القرآن وإعرابه للزجاج: " معنى ككبوا طرح بعضهم على بعض.....وحقيقة ذلك في اللغة تكرير الانكباب كأنه إذا ألقى ينكب مرة بعد مرة"²، أي أن هذا الفعل يتضمن معنى التكرير والمبالغة وأغلب علماء اللغة والتفسير يركزون على هذه الدلالة، قال السيوطي: "أصله كبا فيها على رؤوسهم في جهنم مرة بعد مرة، وكررت حروفه دلالة على تكرير معناه"³.

وقد ذكر النحاس اختلاف بعضهم حول الفعل ككب هنا في الآية، فهناك من يرى أن أصل الفعل كببوا: " فأبدل من الباء كافا استتقالا للتضعيف"⁴، ومنهم من يرى

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ، ج19، ص 152.

² - الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4، ص 94. (سبق ذكره)

³ - السيوطي، معترك الأقران، ج2، ص 238.

⁴ - النحاس، معاني القرآن، ج5، ص 89. (سبق ذكره)

أنه: " مشتق من كوكب الشيء أي معظمه والجماعة من الخيل كوكب"¹، لكن أغلب علماء اللغة وأصحاب المعاجم والمفسرين يرون أن الفعل هو ككب وأن أصله كب لحقته زيادة وتضعيف².

إن الفعل الرباعي المضعف لم يرد في القرآن الكريم إلا في آيات كريمة معدودة وأغلب الأفعال الرباعية المجردة الواردة جاءت من ذلك النوع الذي فيه تكرير، وقد حاول بعض المفسرين الربط بين دلالة هذا النوع من الأفعال ومعاني التكرير والمبالغة، وقد كان ابن عاشور من بين المؤكدين على دلالة هذه الصيغة من الرباعي المجرد ولعل هذا الربط بين الصيغة التي جاء بها اللفظ وبين الدلالة المتحققة به هو ما ذهب السيوطي إلى تسميته بإتلاف اللفظ وإتلاف المعنى³، ويضعه صاحب الخصائص في باب تداخل الأصول الثلاثية والرباعية التي تدل على الكثرة⁴، وفي جميع الحالات فإن هناك تعالفا بين هذه الصيغة الرباعية (ففع) وبين الدلالة وهو ما أكده صاحب التحرير والتنوير مستفيدا من جهود علماء اللغة السابقين ومن بعض المفسرين كذلك.

المطلب الثاني: دلالة الفعل المزيد:

2-1- الثلاثي المزيد: الزيادة هي أن يلحق الكلمة ما ليس فيها من حروفها أصلا، والزيادة تكون بحروف هي التي يجمعونها في عبارة: "سألتمونها أو" لا

¹ - النحاس، معاني القرآن ، ج5، ص 89.

² - الإمام البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج10، ص 127، وكذلك ابن فارس، مجمل اللغة، ص 766. (سبق ذكرهما)

³ - السيوطي، معترك الأقران، ج1، ص 295. (سبق ذكره)

⁴ - ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 55. (سبق ذكره)

أنسيتموه" أو "وأناه سليمان"، والقياس هو أن الزيادة لا تكون إلا بغيرها: "فلا تكون الزيادة إلا بحروف "سألتمونيها"¹، غير أنه هناك زيادة تتم بطرق أخرى كالسماح مثل تكرير الحرف: " قد كرّروا العين واللام، قالوا: "صَمَحْخٌ" للعظيم الضخم، كرّروا العين واللام للإلحاق بـ"سفرجل"، ومثله قالوا: "بَرَهْرَهَةٌ" للصافية اللون، كرّرت فيه العين واللام²، والزيادة المتحدث عنها هنا هي الزيادة القياسية التي تتحقق بالحروف الزائدة التي أشرت إليها بحروف الزيادة، والزيادة لا تكون بجميع هذه الحروف في الفعل الواحد وإنما تتحقق ببعضها فقط وفي بعض المواضع من الكلمة: " ما قبل الفاء وما بين الفاء والعين وما بين العين واللام وما بعد اللام ولا تخلو من أن تقع مفترقة أو مجتمعة"³، والزيادة التي يتحدث عنها صاحب المفصل إنما ترتبط بالأسماء فأما الأفعال فالزيادة تقع قبل الفاء أخرج أو ما بين الفاء والعين اضطرب أو ما بين العين واللام قتل، وتختلف بين زيادة حرف أو حرفين أو ثلاثة.

2-1-1- المزيد بحرف: لا يخرج المزيد بحرف عن ثلاثة أوزان هي أَفْعَلٌ وَفَعَلٌ وَفَاعَلٌ، وهذه الأوزان في الغالب إنما تدل تباعا على التعدية والتكثير والمشاركة:

دلالة أَفْعَلٌ: أَفْعَلٌ في الغالب تستعمل للدلالة على التعدية، وهي أكثر الصيغ ورودا في اللغة العربية مقارنة مع غيرها من الصيغ الثلاثية المزيدة، وذلك لأنها تشبه فَعَلَ من حيث الخفة في الاستعمال، وهما صيغتان قد يكونان بنفس المعنى وقد يتضادان: "يكون بمعنى فَعَلَ نحو أَسْقَى وَسَقَى وَأَمَحَصَهُ الْوَدَّ وَمَحَصَهُ وَقَدْ يَتَضَادَّانِ

¹ - ابن يعيش، شرح المفصل، ج4، ص159. (سبق ذكره)

² - ابن يعيش، شرح المفصل، ج4، ص158

³ - ابن يعيش، شرح المفصل، ج4، ص158. (سبق ذكره)

نحو نَشَطَ العُقْدَةَ إِذَا شَدَّهَا وَأُنْشَطَهَا إِذَا حَلَّهَا¹، ولذلك يردان بكثرة في الاستعمال كأن يقعان مع بعضهما وقد يتعارضان، وهذه الصيغة أَفْعَلَ تحيل إلى معان كثيرة تتعدى دلالتها على التعدية فقط: " ويكفي أن تنتظر في معنى صيغة مثل " أَفْعَلَ " لتجد أن معناها يكون التعدية ومصادفة الشيء على صفة والسلب والإزالة وصيرورة الشيء ذا شيء والدخول في شيء والاستحقاق والتعريض والتمكين"²، فهذه الصيغة المزيدة بحرف الهمزة قبل فاء فَعَلَ تدل على معان كثيرة أشار إليها تمام حسان وهي التعدية ومصادفة الشيء على صفة من الصفات وأحيانا قد تدل على الإزالة والسلب أو تحول شيء من حالة إلى حالة أخرى يصير إليها أو معنى الدخول في شيء ما وقد تدل كذلك على معاني الاستحقاق والتعريض والتمكين أيضا، فالصيغة هاته ذات معان كثيرة تتحقق بها وذلك ما يفسر وجودها بكثرة في الاستعمال: " وَأَفْعَلَ للتعدية غالبا، نحو: أَجْلَسْتُهُ، وللتعريض، نحو: أَبَعْتُهُ، ولصيرورة ذا كذا، نحو: أَغَدَّ البَعِيرُ، ومنه: أَحْصَدَ الزَّرْعُ، ولوجوده عليها، نحو: أَحْمَدْتُهُ وَأَبْحَلْتُهُ، وَلَسَّابٌ نحو: أَشْكَيْتُهُ، وبمعنى فَعَلَ، نحو: قَلْنُهُ وَأَقْلَنْتُهُ"³، وهناك من اللغويين من يسمي هذه الهمزة بهمزة التعدية والجعل أو همزة النقل، وقد اقتصت بالتعدية في الغالب لأنها تجعل من الفعل غير المتعدي متعديا والمتعدي إلى مفعول متعديا إلى مفعولين أي أنها تجعله متعديا وتنقله من غير متعد إلى متعد أو من متعد إلى مفعول واحد إلى متعد إلى

¹ - عبد الملك أبو منصور الثعالبي(ت429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2002، ص258

² - تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها، ص164. (سبق ذكره)

³ - عبد القاهر أبو بكر الجرجاني(ت471هـ)، المفتاح في الصرف، تحقيق علي توفيق الحمّد، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، عمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1987م، ص49.

مفعولين: " الأفعال التي تتعدى إلى مفعول واحد كلها إذا نقلتها من "فعل" إلى "أفعل"¹، فابن السراج هنا يسمي تلك الهمزة التي تقوم بتعدية الفعل همزة للنقل.

إن صيغة أفعل تدل على عدة معان حصرها بعضهم في اثني عشر معنى: " ولها أحد عشر معنى: الجعل، والهجوم، والضياء، ونفي الغيرة، والتسمية، والدعاء، والتعريض، وبمعنى "صار صاحب كذا"، والاستحقاق، والوجود، والوصول"².

وقد ذكر ابن عاشور هذا الصيغة كثيرا في تفسيره وغالبا ما ربطها بمعنى التعدية، ومثالها فعل "آمن"، كما في الآية الكريمة: " وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ

إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُؤْمِنُونَ "³، أشار الطاهر بن

عاشور إلى عدة معان تحققت من هذا الفعل أمن الذي لحقته همزة التعدية أمن فصار آمن، ومن هذه المعاني ذكر التعدية والمبالغة والجعل: " وَيُؤْمِنُونَ مَعْنَاهُ يُصَدِّقُونَ، وَأَمَّنَ مَزِيدٌ أَمِنَ وَهَمَزَتُهُ الْمَزِيدَةُ دَلَّتْ عَلَى التَّعْدِيَةِ، فَأَصْلُ أَمَّنَ تَعْدِيَةُ أَمِنَ ضِدَّ خَافَ فَأَمَّنَ مَعْنَاهُ جَعَلَ غَيْرَهُ أَمِنًا"⁴، فالهمزة في فعل آمن يعتبرها ابن عاشور مزيدة على الفعل الثلاثي أمن مما جعل المعنى الذي تدل عليه هو التعدية، أي جعل غيره آمنا، وهو بذلك يتضمن معنى المبالغة كذلك لأن آمن: " على تقدير أنه آمن نفسه من أن تخاف من كذب الخبر مبالغة في أمن كأقدم على الشيء بمعنى تقدم

¹ - محمد أبو بكر بن السراج (ت 316هـ)، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، دون سنة طبع، ج1، ص177.

² - علي بن مومن بن عصفور الإشبيلي (ت 669هـ)، الممتع الكبير في التصريف، مكتبة لبنان، ط1، 1996، ص127.

³ - سورة البقرة، الآية 3.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص230.

إليه وعمد إليه¹، وقد صار الفعل من كثرة الاستعمال فعلا قاصرا عن نصب مفعوله ونزل الفعل منزلة اللازم: " ثم صار فعلا قاصرا إما على مراعاة حذف المفعول لكثرة الاستعمال بحيث نزل الفعل منزلة اللازم، وإما على مراعاة المبالغة المذكورة أي حصل له الأمن أي من الشك واضطراب النفس واطمأن لذلك لأن معنى الأمن والاطمئنان متقارب، ثم إنهم يُضَمِّنون آمن معنى أقرَّ فيقولون آمن بكذا أي أقر به كما في هذه الآية، ويضمنونه معنى اطمأن²، الظاهر من معاني الصيغة المزيدة بحرف الهمزة عند ابن عاشور أنها تتعلق بمعنى التعدي لكن كثرة الاستعمال جعلت الفعل قاصرا عن نصب المفعول ويحتاج إلى التعدي بواسطة حرف الباء، كما أن هذا الاستعمال من آمن إلى آمن المزيدة بحرف الهمزة جعل من الصيغة تشتمل على معاني المبالغة، ويضيف صاحب البحر المحيط إلى هذا الفعل دلالة أخرى هي الصيرورة: " وأمن به: وثق به، والهمزة في أمن للصيرورة كأعشب، أو لمطاوعة فعل كأكب، وضمن معنى الاعتراف أو الوثوق فعُدِّي بالباء، وهو يتعدى بالباء واللام (فما آمن لموسى)، والتعدي باللام في ضمنها تعد بالباء، فهذا فرق ما بين التعديتين³، وهنا يناقش أبو حيان مسألة التعدي في هذا الفعل أمن المزيد بحرف الهمزة والتي غالبا ما ترتبط بدلالة التعدي إلى المفعول فكثرة استعمال هذا الفعل كما أشار إلى ذلك ابن عاشور جعلته فعلا قاصرا عن مفعوله ولذلك يتعدى بواسطة حرف الباء كما في هذه الآية وبواسطة حرف اللام كما في الآية: " فَمَا ءَامَسَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص230.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص230.

³ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1، ص65. (سبق ذكره)

فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ¹، ويرى صاحب البحر المحيط أن التعدية باللام متضمنة لمعنى التعدية بالباء، وقد زاد أبو حيان إلى جانب دلالة التعدية والمبالغة في دلالة الفعل آمن معاني الصيرورة أي صار مؤمنا وفي ذلك كذلك دلالة على التحول والتغيير، كما زاد كذلك معنى الاعتراف والوثوق.

من الأفعال التي ناقشها ابن عاشور في دلالة الزيادة بالهمزة دلالة الفعل أمدَّ ودلالة نفس الفعل بدون هذا الهمز: "اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ"².

يقول ابن عاشور: "وقيل يختص أمد المهموز بالخير نحو: أْتَمِدُّونَ بِمَالٍ (النمل: 36)، أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ (المؤمنون: 55)، ويختص مد بغير الخير"³، فحسب ما أورده صاحب التحرير والتنوير أن أمد المهموز يختص بالخير ولذلك ميز بهذه الزيادة المتمثلة في حرف الهمز، ويرى أن مد بدون همز يدل على غير الخير، أما بخصوص دلالة التعدية فالفعل مدَّ متعد بالأصالة ولا يحتاج إلى واسطة للتعدية أو لزيادة حرف قصد التعدية، بل إن من المفسرين من يرى أن تعدية مدَّ باللام إنما تكون للدلالة خاصة في الدلالة على الزيادة في العمر والإمهال⁴، ويرى الزمخشري أن مدَّ بمعنى أمدَّ: " وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ مِنْ مَدِّ الْجَيْشِ وَأَمَدُهُ إِذَا زَادَهُ وَأَلْحَقَ بِهِ مَا

¹ - سورة يونس، الآية 83.

² - سورة البقرة، الآية 14.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 295.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 295.

يقويه ويكثره. وكذلك مدّ الدواة وأمدها: زادها ما يصلحها"¹، فدلالة الهمزة هنا لم تكن للتعدية وإنما لها علاقة بارتباطها بغير الخير والفعل هنا ليس مهموزا لأنه ارتبط بالمدد في الطغيان للذين يظنون أنفسهم يستهزؤون بالخالق، والفعل متعد ولا يحتاج إلى همزة تعدية: " فعل مشتق من المدد وهو الزيادة، يقال مده إذا زاده وهو الأصل في الاشتقاق من غير حاجة إلى الهمزة لأنه متعد"². وقد غلب استعمال الفعل بالهمزة للدلالة على الزيادة والتغليب: "وغلب استعمال أمد المهموز في الزيادة للمفعول من أشياء يحتاجها نحو أمده بجيش: أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ (الشُّعْرَاءُ: 133)"³، إن الزيادة في الفعل الثلاثي الخاصة بزيادة همزة في فَعَلَ بحيث تصير أَفْعَلَ تتضمن عدة معانٍ وأهم هذه المعاني التي تضاف إلى الفعل هي الدلالة على الزيادة والتغليب وهو نفسه الأمر الذي ما فتى ابن عاشور يكرره كثيرا مع مجموعة من الأفعال التي جاءت على هذا البناء الثلاثي المزيد بهمزة قبل فاء الفعل، غير أنه مع دلالات التعدية تحدث ابن عاشور عن بعض الدلالات الأخرى التي تتحقق بفعل مثل هاته الزيادات، كما أنه أشار إلى كون بعض الأفعال زيدت فيها هذه الهمزة بقصد التعدية ومع كثرة الاستعمال صارت تلك الأفعال قاصرة عن نصب المفعول كما في فعل آمن، كما ذكر أن بعض الأفعال هي في نفس المعنى بِفَعَلَ وكذلك بِأَفْعَلَ مثل مدّ وأمّد، كما أنه ذكر أن أفعالا تختص بزيادة الهمزة في أولها تؤدي معان خاصة بزيادة الهمزة هي ليست نفس المعاني التي تؤديها دون همزة كما ذكرت ذلك في فعل أمدّ و مدّ.

¹ - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج1، ص67. (سبق ذكره)

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص295.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص295.

دلالة فَعَلَ: يُعدّ تضعيف فاء فَعَلَ من الطرق التي تكثر في الدلالة على زيادة الفعل، ويأتي هذا البناء بعد أَفْعَلَ من حيث الاستعمال، وهو بذلك يزيد من التوسع في دلالات الفعل، بل إنه من الصيغ الدالة كذلك على التعدية ويمثل زيادة الهمزة في أَفْعَلَ، غير أنه يضيف إلى ذلك معنى التكثير: " كسرتها وقطعتها، فإذا أردت كثرة العمل قلت: كسّرتَه وقطّعتَه ومزّقتَه"¹، فهذا البناء عند سيبويه يدل على معنى الكثرة، كما يدل على التعدية: " وقد يجيء الشيء على فَعَلْتُ فيشرك أَفْعَلْتُ، كما أنهما قد يشتركان في غير هذا؛ وذلك قولك: فرح وفرّحته، وإن شئت قلت أفرّحته؛ وغرم وغرّمته، وأغرّمته إن شئت؛ كما تقول: فرّعتَه وأفرّعتَه"²، يبدو أن صاحب الكتاب يرى أن من دلالات فَعَلَ أَفْعَلَ زيادة على التكثير ويمثل زيادة الهمزة في أَفْعَلَ، ويرى صاحب شرح شافية ابن الحاجب أن هذا البناء الزائد على فَعَلَ فيدل في الغالب على التكثير مثلما يدل أَفْعَلَ في الغالب على النقل: " وَفَعَلَ لِلتَّكْثِيرِ غَالِباً، نحو غَلَّقْتُ وَقَطَّعْتُ وَجَوَّلْتُ وَطَوَّفْتُ وَمَوَّتَ الْمَالُ، وَلِلتَّعْدِيَةِ نَحْوُ فَرَّخْتُ، وَمِنْهُ فَسَّقْتُ، وَلِلسَّلْبِ نَحْوُ جَلَّدْتُهُ وَقَرَّدْتُهُ، وَبِمَعْنَى فَعَلَ نَحْوُ زَلَّتُهُ وَزَيَّلْتُهُ، أقول: الأغلب في فَعَلَ أن يكون لتكثير فاعله أصل الفعل، كما أن الأكثر في أفعال النقل"³، ويفسر ذلك بمسألة أن التكثير يكثر في المتعدي أكثر من الفعل اللازم، ولذلك فإن الدلالة الغالبة في فَعَلَ هي التكثير لا النقل كما في أَفْعَلَ: " ثم إن التكثير يكون في المتعدي كما في غَلَّقَ وَقَطَّعَ، وقد يكون في اللازم كما في جَوَّلَ وَطَوَّفَ وَمَوَّتَ"⁴.

¹ - سيبويه، الكتاب، ج4، ص64. (سبق ذكره)

² - سيبويه، الكتاب، ج4، ص55.

³ - نجم الدين محمد بن الحسن الرضي الأسترابادي (ت686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق وضبط محمد نور الحسن ومحمد زفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1975، ص92.

⁴ - نجم الدين الأسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب، ص93. (سبق ذكره)

إِنْ فَعَلَ إِذْنٌ تَسْتَعْمَلُ فِي الْغَالِبِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى التَّكْثِيرِ وَهَذَا هُوَ الْأَكْثَرُ وَالْأَظْهَرُ، كَمَا تَسْتَعْمَلُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّعْدِيَةِ: " فَعَلَ الْمَضَاعِفُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلتَّعْدِيَةِ كَانِ الْمَقْصُودُ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى التَّكْثِيرِ"¹، وَقَدْ جَاءَ الْحَدِيثُ عَنْ هَذِهِ الْمَعَانِي فِي تَفْسِيرِ ابْنِ عَاشُورٍ فِي شَرْحِهِ لِلآيَةِ الْكَرِيمَةِ مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ: " وَوَلَدًا - أْتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَقَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَجَرِّيفًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيفًا تَفْتُلُونَ"².

فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ وَرَدَ فِعْلَانِ بِنَاءِ مَضَاعِفٍ وَهُمَا قَفَّيْنَا وَكَذَّبْتُمْ، فَهُمَا فِعْلَانِ ثَلَاثِيَّانِ مَضَاعِفَانِ، جَاءَ عِنْدَ صَاحِبِ التَّحْرِيرِ وَالتَّوْوِيرِ أَنْ: " (قَفَى) مَضَاعِفٌ قَفَا تَقُولُ قَفُوتَ فَلَانًا إِذَا جِئْتَ فِي إِثْرِهِ لِأَنَّكَ حِينَئِذٍ كَأَنَّكَ تَقْصِدُ جِهَةَ قَفَاهُ فَهُوَ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمَشْتَقَّةِ مِنَ الْجَوَامِدِ مِثْلُ جِبْهَةٍ"³، ابْنُ عَاشُورٍ يَرَى أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ هُوَ مِنَ الْأَفْعَالِ الَّتِي تَشْتَقُّ مِنَ الْجَوَامِدِ، وَمِنْ مَعَانِيهِ الْمَجِيءُ إِثْرَهُ وَتَتَبَعُهُ فَفِي ذَلِكَ دَلَالَةٌ عَلَى الْمَشْيِ وَرِأَاهِ وَالْحَرَصِ عَلَى الْمَرَاقَبَةِ وَالْإِتْيَانِ بَعْدَهُ، وَالْمَعْنَى فِي الْآيَةِ أَنَّ اللَّهَ يُرْسِلُ رُسُلًا مِنْ بَعْدِ رِسَالَةٍ: " مَعْنَى قَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ أَرْسَلْنَا رُسُلًا وَقَدْ حُذِفَ مَفْعُولُ قَفَّيْنَا لِلْعِلْمِ بِهِ وَهُوَ ضَمِيرُ مُوسَى"⁴، وَالْفِعْلُ هُنَا لِلدَّلَالَةِ عَلَى التَّكْثِيرِ خَاصَّةً أَنَّ لَفْظَ الرُّسُلِ جَاءَ جَمْعًا:

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج1، ص10.

² - سورة البقرة، الآية 86.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج1، ص593.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج1، ص593.

"الجمع في الرسل للعدد والتعريف للجنس وهو مراد به التكثير"¹، يبدو أن الطاهر بن عاشور لم يشر إلى أن قَفَّيْنَا المضاعف في معنى الكثرة بشكل مباشر لكنه أشار إلى ذلك من خلال ورود لفظ الرسل جمعا للدلالة على العدد الكثير كما جاء معرفاً وهو ما أفاد معنى الكثرة، ويرى صاحب البحر المحيط أن التضعيف في هذا الفعل لم يفد التعدية لأن الفعل يتعدى بنفسه دون زيادة ودون واسطة: " والتضعيف الذي في قفينا ليس للتعدية، إذ لو كان للتعدية لكان يتعدى إلى اثنين، لأن قفوت يتعدى إلى واحد. تقول: قفوت زيدا، أي تبعته"²، ولعل في تفسير أبي حيان ما يثبت دلالة فَعَلَ على التكثير أكثر من دلالتها على التعدية، وإذا كان ابن عاشور يرى أن الفعل مشتق من جامد فإن أبا حيان يرى أن الفعل هو من باب "قفوت" والتضعيف جعل الواو ياء: "وقفينا: هذه الياء أصلها الواو، إلا أنها متى وقعت رابعة أبدلت ياء، كما تقول: غزيت من الغزو"³، فالفعل بهذا القول وقعت واوه رابعة فأبدلت واوا، ونجد لهذا الكلام لذا جاء في تفسير البحر المحيط صدى عند الإمام الشعراوي: " وتقول قفوت فلاناً أي سرت خلفه قريباً منه"⁴، غير أن صاحب المحرر الوجيز يرى أن الفعل من قفا يقفون: " وَقَفَّيْنَا مأخوذ من القفا، تقول قفيت فلاناً بفلان إذا جنئت به من قبل قفاه، ومنه قفا يقفون إذا اتبع"⁵، ما يؤخذ من أغلب كتب التفسير هو كون الفعل يدل على الإلتباع والسير خلفاً وعن قرب والحرص على ذلك، كما أن أغلب المفسرين ومنهم ابن عاشور يشيرون إلى دلالة التكثير في توظيف هذا الفعل داخل هذا السياق

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ، ج1، ص593.

² - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1، ص479. (سبق ذكره)

³ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1، ص479.

⁴ - محمد متولي الشعراوي، تفسير الخواطر، ج1، ص444. (سبق ذكره)

⁵ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، ص176. (سبق ذكره)

والنظم القرآني وذلك لكونه يناسب المقصود من الخطاب، فدلالة التكرير وحدها ليست هي المقصودة فقط وإنما هناك معانٍ آخر تُستنتج من ذلك وتُكمل دلالة التكرير التي جاء بها هذا الفعل، ففي ذكر كثرة إرسال الله جل وعز للرسل بعضهم يتبع بعضا لبني إسرائيل دلالة على فسادهم وعدم اتعاضهم من المرات السابقة: " فكأنه في كل فترة كان بنو إسرائيل يبتعدون عن الدين....ويرتكبون المخالفات وتنتشر بينهم المعصية. . فيرسل الله رسولا يعدل ميزان حركة حياتهم.....ومع ذلك يعودون مرة أخرى إلى معصيتهم وفسقهم....فيعث الله رسولا جديداً....ليزيل الباطل وهوى النفس من المجتمع ويطبق شرع الله....ولكنهم بعده يعودون مرة أخرى إلى المعصية والكفر"¹، أي أن بني إسرائيل يكثر من المعاصي والباطل ويفضلون أهواءهم وابتعدوا عن شرع الله فيرسل الله لهم الرسل يتعظون في تلك الفترة ثم بعد ذلك يعودون في مرات كثيرة لذلك ذكر الله كثر تقفيته الرسل لبني إسرائيل وفي ذلك دلالة على كثرة فساد هذه الأمة، فتوظيف قفينا المضاعف الدال على الكثرة إنما الغاية منه إشارة إلى معنى آخر هو كثرة فساد بني إسرائيل، وهو ما يتناسب مع اعتبار دلالة فعل هنا هي التكرير لا التعدية، وما يزيد من دلالة التكرير ورود فعل مضاعف يؤكد دلالة المبالغة والكثرة وهو فعل كذَّبْتُمْ: "إذ شكوا غير مرة فيما يخبرهم عن الله تعالى وأساءوا الظن به مرارا في أوامره"²، إن ابن عاشور يورد هذا الكلام في سياق حديثه عن معنى كذَّبْتُمْ في الآية حيث إنهم شكوا غير مرة في صدق الرسل بل وأساءوا الظنون بأنبيائهم مرات كثيرة وفي هذا دلالة على التكرير في الفعل كذَّب.

¹ - محمد متولي الشعراوي، تفسير الخواطر، ج1، ص443. (سبق ذكره)

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتوير، ج1، ص598.

يتضح إذن من خلال الذي ذُكِرَ أن الطاهر بن عاشور ومعه مجموعة من المفسرين يرون أن دلالة فَعَل المضاعف ترتبط بمعاني التكثير أكثر من ارتباطها بالتعدية.

دلالة فاعل: يُعد بناء فاعل مزيدا بحرف مد بعد فاء الفعل وهو من الأبنية المزيدة في الفعل الدالة على المشاركة بين الفاعل والمفعول، جاء في الكتاب: " اعلم أنك إذا قلت: فاعلته، فقد كان من غيرك إليك مثل ما كان منك إليه حين قلت فاعلته، ومثل ذلك: ضاربتَه، وفارقتَه"¹، أي أن هناك مبادلة بين الطرفين في دلالة ذاك الفعل، فالفاعل والمفعول يشاركان في الدلالة، وكأن المفعول هو نفسه فاعل، والفاعل الصريح يتقاسم مع المفعول الصريح هنا في الجملة الفعل، ففي جملة: "ضارب زيدٌ عمراً"، نجد أن ضارب هنا يدل على أن الطرفين يتقاسمان حدث الضرب فكلاهما قام بالفعل ووقع عليه أثر من الفعل: "وذلك أن ضارب في مثالنا متعلقٌ بالأمر الآخر، وهو عمرو، وتعلُّقه به لأجل المشاركة التي تضمنها، فانصب الثاني لأنه مشارك - بفتح الراء - في الضرب لا لأنه مضروب، والمشاركُ مفعول"²، فالرضي الاسترابادي يرى أن المفعول هنا مشارك في الحدث، ولعل هذا ما يمنح هذا البناء هذا التميز عن غيره من الأبنية المزيدة، فهو يتضمن معانٍ أخرى كالتعدية والتكثير كضاعف وكذلك دلالة فَعَل مثل سافر غير أن دلالة المشاركة هي الأكثر بروزا في معنى هذا البناء، وقد وردت في القرآن الكريم في مواضع كثيرة غير أنني سأقف عند موضع قد يطرح إشكالا في الفهم الذي قد تدل عليه في الفعل خادع، وإن المفسرين وقفوا كثيرا عند هذا الفعل خصوصا في دلالاته على المشاركة، جاء في الآية 8 من سورة البقرة: "يُحَدِّثُونَ اللَّهَ وَالدِّينَ ءَامِنُونَ وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ

¹ - سيبويه، الكتاب، ج4، ص68. (سبق ذكره)

² - نجم الدين محمد بن الحسن الرضي الإسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب، ص96. (سبق ذكره)

وَمَا يَشْعُرُونَ¹، ففي هذه الآية جاء فعل خادع مضارعا على وزن فاعل الدال على المشاركة، والأمر هنا يتطلب نوعا من التريث في تحديد دلالة المشاركة خاصة في فعل خادع، يقول ابن عاشور: "والخداع مصدر خادع الدال على معنى مفاعلة الخدع"²، فالظاهر بن عاشور يشير إلى أن الفعل من باب مفاعلة الخدع أي مشاركة الخدع، غير أنه يضيف إلى هذا الكلام ما يثبت أن معنى المشاركة قد لا يكون واردا هنا: "والخدع هو فعل أو قول معه ما يوهم أن فاعله يريد بمدلوله نفع غيره وهو إنما يريد خلاف ذلك ويتكلف ترويجه على غيره ليغيره عن حالة هو فيها أو يصرفه عن أمر يوشك أن يفعله"³، أي أن الخداع يتعلق بأفعال أو أقوال مصحوبة بالقول تتضمن وهماً يوحي أن في ذلك منفعة لغيره، ولكنه في الواقع لا يريد إلا عكس ما يفعله أو يقوله مع ذلك الفعل كما أنه يقوم بتغيير حالة أو يصرف الآخر عن أمر قد يكون الآخر يريد القيام به، الإشكال الذي قد يرد هنا هو مخادعة المنافقين للخالق سبحانه وتعالى ومشاركتهم في خداعه وهو الله سبحانه العليم بكل ما تخفي النفوس، ثم إن الخداع فعل مذموم، وأما يخادعون هنا ففيها دلالة على أن الله يعلم ما في نفوسهم من خداع ولذلك يعاملهم مثل معاملتهم: "وأما مخادعتهم الله تعالى المقتضية أن المنافقين قصدوا التمويه على الله تعالى مع أن ذلك لا يقصده عاقل يعلم أن الله مطلع على الضمائر والمقتضية أن الله يعاملهم بخداع"⁴، فالله سبحانه وتعالى عليم بذلك الخداع فهم كأنهم يشاركون أنفسهم في خداع أنفسهم لأن

¹ - سورة البقرة، الآية 8.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص274.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص274.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص275.

الله يعلم كل ما ينافقون به، نلاحظ أن الطاهر بن عاشور يدرك جيدا أن في بناء فاعل من فِعْلٍ يُخَادِعُونَ يصعب الحكم على وجود دلالة المشاركة فيه، وإن كان البناء متضمنا لمعنى المفاعلة كما يذكر ذلك في شرحه لدلالة يخادعون، ويستشهد في إثبات ما وصل إليه من كون دلالة المشاركة في الخداع هنا مغيبة، بالقول: "وكذلك صدور الخداع من جانب المؤمنين للمنافقين كما هو مقتضى صيغة المفاعلة مع أن ذلك من مذموم الفعل لا يليق بالمؤمنين فعله فلا يستقيم إسناده إلى الله"¹، فصدور الخداع على معنى المشاركة من جانب المؤمنين للمنافقين لا يليق بالمؤمنين، وبالتالي فإنه من غير المستقيم أن يتم إسناد المفاعلة إلى الله جل وعز، ومن هذا فإن دلالة المفاعلة تتطلب توظيف التأويل في عمليات التفسير وهو ما أشار إليه ابن عاشور حيث يقول: " كل ذلك يوجب تأويلا في معنى المفاعلة الدال عليه صيغة يخادعون أو في فاعله المقدر من الجانب الآخر وهو المفعول المصرح به"²، فالأمر يتعلق إذن بوجود الحاجة إلى التأويل في معنى المشاركة المتعلق بدلالة يخادعون في فاعله المرتبط بالمنافقين ومفعوله الصريح هنا في الآية، والتأويل الذي ذهب إليه ابن عاشور هو: " أن مفعول خادع لا يلزم أن يكون مقصودا للمخادع"³، أي أن الخداع هنا لا يُقصدُ به أن مفعوله هو الله جل وعز، بل قد يقصد به خداعهم للمؤمنين، وفي خداعهم للمؤمنين خداع لمن شرع للمؤمنين هذا الدين: " فلما كانت مخادعتهم المؤمنين لأجل الدين كان خداعهم راجعا لشارع ذلك الدين"⁴، هذا التأويل الذي أشار إليه ابن عاشور هو واحد من ثلاثة تأويلات أول بهما معنى

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص275.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص275.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص275.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص275.

المفاعلة في فعل يُخَادِعُونَ، وأما التأويل الثاني فهو إرجاعه إلى الاستعارة التمثيلية نفلا عما جاء في الكشف: " ما ذكره صاحب «الكشاف» أن يخادعون استعارة تمثيلية تشبها للهيئة الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله¹، حيث إن اعتبار يخادعون من باب الاستعارة التمثيلية يخرج معنى المشاركة لوجود علاقات التشبيه، فكأن في معاملتهم للمؤمنين ولدين الله ما يشبه المخادعة، وما يشبه المخادعة ليس هو نفسه المخادعة، وأما التأويل الثالث فهو كون فاعل هنا ليست بدلالة المشاركة وإنما هي بدلالة فَعَلَ بقصد المبالغة في الفعل: " أن يكون خادع بمعنى خدع أي غير مقصود به حصول الفعل من الجانبين بل قصد المبالغة²، أي أن خادع وإن جاء على هذا البناء المتضمن لمعنى المشاركة لا يُقصد منه المشاركة وإنما يقصد منه المبالغة في الخداع: " وهذا يرجع إلى جعل صيغة المفاعلة مستعارة لمعنى المبالغة بتشبيه الفعل القوي بالفعل الحاصل من فاعلين على وجه التبعية³، وبهذا يكون تأويل الخداع هنا من باب الفعل غير المزيد جاء بهذا البناء بهدف الدلالة على المبالغة، حيث استعير المفاعلة لتشبيه الفعل القوي بالفعل الحاصل من فاعلين على وجه التبعية.

لقد كان هدف ابن عاشور من مناقشة بناء فاعل لفعل خادع هو إزالة الإشكال الذي قد يُطرح عند تفسير معنى المخادعة على دلالة المشاركة بين الفاعلين وذلك لأن فعل الخداع مذموم، ويؤكد هذا ما ذهب إليه في نهاية تأويله: " وهذا إنما يدفع الإشكال عن إسناد صدور الخداع من الله والمؤمنين مع تنزيه الله والمؤمنين عنه، ولا

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص275.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 275 .

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 275.

يدفع إشكال صدور الخداع من المنافقين لله¹، فالهدف من نقاش هذا البناء هو دفع الإشكال في صدور الخداع عن المؤمنين وعن الله تعالى لكونه فعلا مذموما لا يصدر إلا عن غير الله وعن غير المؤمنين، بل إنه قد يختص بالمنافقين الذين يخدعون أنفسهم فقط، وهو ما يشير إليه الكثير من المفسرين، ومنهم الطبري في جامع البيان: " فهو لنفسه بذلك من فعله خادعٌ، لأنه يُظهر لها بفعله ذلك بها، أنه يُعطيها أمنيَّتها، ويُسقيها كأسَ سُورها، وهو مُورِدُها به حياضَ عَطْبِها، ومَجْرَعِها به كأسَ عَذابِها"²، فالطبري يرى أن في الخداع هنا لا يوجد خداع لله وللمؤمنين وإنما هو خداع للنفس، وكأنه يظهر لها بفعله غير الذي يريده فهو يخادع نفسه ويعلم أن الله عليم بما يضمّر من نفاق.

من خلال هذا الذي ذُكِرَ يبدو أن علماء التفسير ومنهم ابن عاشور كذلك قد خصوا بناء فاعل بالدلالة على المشاركة، غير أنه إذا ورد في القرآن الكريم ما يطرح إشكالا في دلالة المشاركة على الفاعلين كما في لفظ خادع فإنهم يلجؤون للتأويل قصد إزالة الإشكال.

2-1-2- المزيد بحرفين:

تَفَعَّلَ: يعتبر هذا الفعل مزيدا بحرفين، حيث وقعت الزيادة قبل الفاء وتضعيف العين، ومن الدلالات التي تدل عليها هذه الأبنية الفعلية في اللغة العربية، نجد دلالة التكلف والصيرورة، يقول سيبويه: "وإذا أراد الرجل أن يدخل نفسه في أمرٍ حتى يضاف إليه ويكون من أهله فإنك تقول: تَفَعَّلَ، وذلك تشجّع وتبصّر وتحلّم وتجلّد،

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 275.

² - محمد بن جرير الطبري(ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000، ج1، ص 273.

وتمراً، وتقديرها تمراً، أي صار ذا مروءة¹، أي أن من معاني هذا البناء أن يدخل الفاعل نفسه في أمر وذلك بغية أن ينضاف إليه ويكون ممن يتصفون بذلك الفعل، وهو ما يمكنني أن أقول بأنه دلالة على الصيرورة، وقد أشار إلى ذلك صاحب الكتاب بشكل صريح عندما قال أي صار ذا مروءة، وأما دلالة التكلف فترد أيضا في هذه الصيغة المزيدة تفعل، وقد أشار إليها صاحب الشافية في علم التصريف: "وتارة يجيء للتكلف ... نحو تشجعت بلا تصلف"²، ومعنى التكلف هو إدخال المرء نفسه مع جماعة من الشجعان مثلا فنقول تشجع، كما يجيء للدلالة على المطاوعة والتكرير كتجرع واستفعل كتكبر³، ويأتي هذا البناء متعديا مثل تلقف وتخبط، كما يأتي لازما مثل تأثم (ألقى الإثم عن نفسه)، وقد حصر ابن عصفور معاني هذا البناء في ثمانية هي:⁴ مطاوعة فعل ومثاله تكسر، والتكلف أو الإضافة والدخول في الشيء مثل تشجع وتحلم، وأخذ جزء بعد جزء ومثاله تجرع، والختل ومعناه الإعاقة عن فعل أمر ومثاله تغفل، والتوقع مثل تخوف، والطلب مثل تنجز، والتكثير مثل تعطى، والترك مثل تحوب.

إن هذا البناء يأتي على معان كثيرة، والغالب فيها حسب ما جاء في أقوال علماء الصرف والنحو هي المطاوعة والصيرورة والتكلف، وقد ذكر صاحب التحرير والتنوير هذه المعاني في تفسيره لكتاب الله عز وجل، وقد أشار إلى معنى التكلف

¹ - سيبويه، الكتاب، ج4، ص71. (سبق ذكره)

² - عثمان جمال الدين بن الحاجب (ت 646هـ)، الشافية في علم التصريف، تحقيق حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية، مكة، ط1، 1995، مجلد2، ص23.

³ - جمال الدين بن الحاجب، الشافية في علم التصريف، مجلد2، ص23.

⁴ - علي بن مؤمن بن محمد أبو الحسن بن عصفور (ت 669هـ)، الممتع الكبير في التصريف، مكتبة لبنان، ط1، 1996، ص126-127.

أثناء وقوفه عند الآية 36 من سورة البقرة: "فَتَلَفَّى آءَادَمُ مِّن رَّبِّهِءَ كَلِمَاتٍ
فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ"¹، فهذه الصيغة جاءت متحققة في
الآية من خلال فعل تَلَفَّى، والفعل مزيد بالتاء وبالتضعيف، يقول ابن عاشور: "
التلقي استقبال إكرام ومسرة"²، وهذا التعليل عند ابن عاشور يروم من خلاله
تخصيص دلالة الفعل بالإكرام من عند الله تعالى المصحوب بالمسرة: "وجه دلالاته
على ذلك أنه صيغة تفعل من لقيه وهي دالة على التكلف لحصوله وتطلبه وإنما
يتكلف ويتطلب لقاء الأمر المحبوب"³، فهذه الصيغة التي جاء بها الفعل تَلَفَّى تدل
على تكلف الفاعل في الحصول على تلك الكلمات ورغبته في طلبها والحرص عليها
لذلك أدخل الفاعل نفسه في طلبها لأنها أمر محبوب، وما كان لهذا المعنى أن
يتحقق بفعل دون صيغة تفعل، وفي هذا التضعيف معنى لحضور الفاعل بقصد
ورغبة وتلهف لتلقي تلك الكلمات لجلالها وجمالها وكونها تحمل الخبر السار ولا
تتضمن زجرا: " فالتعبير بتلَفَّى هنا مؤذن بأن الكلمات التي أخذها آدم كلمات نافعة
له فعلم أنها ليست كلمات زجر وتوبيخ بل كلمات عفو ومغفرة ورضا"⁴، ما يستشف
من تفسير ابن عاشور هو تركيزه في هذه الصيغة على دلالة التكلف وذلك لأن هدفه
هو اعتبار معنى تفعل هنا من المعاني التي يتكلف الفاعل في الدخول إليها
والإضافة إليها وذلك لأن في دلالة الآية ما يشير أن الله أعلم آدم بكلمات فيها خبر
سار ومُحَبَّبٌ إليه وهو راغب في تلقيها لذلك تكلف هذا المعنى، وما يزيد من إثبات

¹ - سورة البقرة، الآية 36.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 437.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 437.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 437.

هذا المعنى هو ما جاء بعد فعل تلقى من ثواب ورحمة، ومن الأفعال التي جاءت على هذه الصيغة فعل تولّى، وقد جاء في الآية الأولى من سورة عبس: "عَبَسَ وَتَوَلَّى" ¹، الفعل هنا تولّى جاء على صيغة تفعل، ولعل الجميل في هذه السورة هو استهلالها بهذين الفعلين المتتاليين، وهو الأمر الذي يوحي بوجود أمر عظيم في السورة، كما أن الفعلين يدلان على إضمار فاعلهما تشويقاً لما قد يأتي بعدهما، والمشوق أن الموضوع مرتبط بحادث وقع للنبي صلى الله عليه وسلم عندما جاء أحدهم يستفسره آية من القرآن الكريم غير أن النبي الكريم أعرض عنه، حيث إنه عبس في وجهه، والعبوس هو: "تقطيب الوجه وإظهار الغضب" ²، كما أن الفعل الذي تلا العبوس هو التولي، وهو: "أصله تحول الذات عن مكانها، ويستعار لعدم اشتغال المرء بكلام يلقي إليه أو جليس يحل عنده، وهو هنا مستعار لعدم الاشتغال بسؤال سائل ولعدم الإقبال على الزائر" ³، فالمستفاد من هذا الفعل أن الرسول الكريم قد أبدى نوعاً من عدم الاهتمام بسؤال هذا السائل الذي جاء مستفسراً عن أمر في الدين، فتولى عنه النبي الكريم ولم يقبل على إجابته، فالدلالة هنا تتضمن نوعاً من التكلف كذلك في الفعل، فالنبي الكريم أبدى ذلك في عبوسه وظهر أكثر في توليه، فالنبي لم يذكر رفضه وعدم إقباله على السائل وإنما تكلف ذلك بقسمات الوجه والتصرف تجاهه دون الإشارة لذلك صراحة وهذا فيه نصيب من دلالة التكلف، كما نجد أن هناك دلالة على فعل لأن فعل التولي فيه نوع من التفعيل.

¹ - سورة عبس، الآية 1.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص 104.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص 104.

إن صيغة تَفَعَّل تدل على عدة معان غير أن المعنى الأكثر حضوراً في هذه الصيغة هو معنى التعدية ومعنى التكلف في الفعل إلى جانب معان أخرى كلها تدور في فلك هاته المعاني، وفي تفسير ابن عاشور تجد تكراراً لدلالة التعدية ودلالة التكلف وكذلك دلالة التدرج في الفعل.

أَفْعَلٌ: هذه الصيغة مزيدة بحرفين، هما الهمزة وتضعيف اللام، وهي من الصيغ الصرفية النادرة في القرآن الكريم، والصيغة هاته تدل على معنى محصور عند اللغويين والمفسرين وهو قوة اللون والعيب، وورودها في القرآن الكريم نادر جداً مقارنة مع باقي الصيغ، ويرى بعض أهل اللغة أن أَفْعَلٌ أصلها أَفْعَالٌ فوق نوع من التقصير بغية التخفيف في هذه الصيغة: " وقد يُقَصَّرُ "أَفْعَالٌ" لطوله، فيرجع إلى "أَفْعَلٌ"¹، أي أن افْعَلٌ هي من افْعَالٌ غير أن العرب وجدوا في ذلك طولاً فقصروه وصار معهوداً، يقول سيبويه: " واسْوَدَّ وَاَبْيَضَّ وَاخْضَرَ وَاَحْمَرَ وَاَضْفَرَ أَكْثَرَ فِي كَلَامِهِمْ، لِأَنَّهُ كَثُرَ فَحَذَفُوهُ وَالْأَصْلُ ذَلِكَ"²، فسيبويه يرى أن هذه الصيغة كثرت في كلام العرب فحذفوا ذلك الألف للتقصير، ومن الآيات التي جاءت فيها هذه الصيغة الآية 107 من سورة آل عمران: " وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ بِنِعْمِ

رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"³، ففي هذه الآية جاءت الصيغة افْعَلٌ في الفعل ابْيَضَّتْ، وكان قد سبقها فعل بنفس الصيغة في الآية 106 وهو فعل اسْوَدَّتْ، وهذه الصيغة تدل على قوة اللون هنا في هذه الآية الكريمة، يقول ابن عاشور: " والبياض

¹ - ابن يعيش ، شرح المفصل للزمخشري، ج4، ص 443. (سبق ذكره)

² - سيبويه، الكتاب، ج4، ص 26. (سبق ذكره)

³ - سورة آل عمران، الآية 107.

والسواد بياض وسواد حقيقيان يوسم بهما المؤمن والكافر يوم القيامة، وهما بياض وسواد خاصان لأن هذا من أحوال الآخرة فلا داعي لصرفه عن حقيقته"¹، ومن هذا القول الذي يورده صاحب التحرير والتنوير نستفيد أن هناك دلالة على اللون في الصيغة بل إن المفسر يرى أن هذا البياض والسواد حقيقيان ولا داعي لتأويلها بعيدا عن اللون، وإن كان ابن عاشور هنا لا يشير إلى معنى قوة اللون غير أن تشديد اللام فيه دلالة على تلك القوة في الصيغة، ولعل في ذكر ذلك تهويل وتعظيم من شأن هذا اليوم: " وفي تعريف هذا اليوم بحصول بياض وجوه وسواد وجوه فيه، تهويل لأمره، وتشويق لما يرد بعده من تفصيل أصحاب الوجوه المبيضة، والوجوه المسودة: ترهيبا لفريق وترغيبا لفريق آخر"²، فهذا اليوم عظيم ولذلك خصه الله سبحانه وتعالى بهذا الوصف لتهويل أمره وكذلك تشويقا لأصحاب الوجوه التي تبيضُ وكذلك يتضمن ترهيبا للوجوه التي تسودُ.

يتبين إذن أن الطاهر بن عاشور يحصر دلالة ابيضُّ في اللون، وهي نفسها الدلالة التي تحدث عنها علماء الصرف الخاصة بأفْعَلَّ في الدلالة على قوة اللون والعيب.

انْفَعَلَ: إن صيغة انْفَعَلَ من الصيغ المزيدة بحرفين هما الهمزة والنون وهي من الصيغ التي تحدث فيها علماء التصريف واللغة عن معنى المطاوعة: "كل فعل ثلاثي، متعدد، دال على معالجة حسية، فمطاوعة القياسي هو: " انْفَعَلَ "، ما لم تكن فاء الفعل واوًا، أو لامًا، أو نونًا، أو ميمًا، أو راء"³، فدلالة المطاوعة من الفعل الثلاثي المتعدي تكون بهذه الصيغة قياسا حسب حسن عباس، وهي دالة على معنى

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص 44.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص 44.

³ - عباس حسن(ت1398هـ)، النحو الوافي، دار المعارف، ط15، دون سنة طبع، ج2، ص168.

المعالجة الحسية، لكن معنى المطاوعة قد يأتي على صيغة افتعل إذا كانت فاء صيغة هذا الفعل واوًا، أو لامًا، أو نونًا، أو ميمًا، أو راء، وقد ذكر صاحب الكتاب أن معنى المطاوعة يكون في الفعل ب **انْفَعَلَ** و**افتعل**: " لأن المعنى للمطاوعة معنى **انْفَعَلَ** و**افتعل**"¹، ولعل سيبويه يرى أن صيغتي **افتعل** و**انْفَعَلَ** تؤديان نفس المعنى وهو المطاوعة، ويؤكد سيبويه أن حرف النون لا تلحق بالفعل زائدة إلا في هذه الصيغة حيث تقع قبل الفاء: " ولا تلحق النون أولًا إلا في **انْفَعَلَ**"²، وقد زاد بعضهم أن صيغة **انْفَعَلَ** لا تأتي إلا للدلالة على مطاوعة فعل وما أتى على غير المطاوعة فهو شاذ ولا قياس عليه: "**وانْفَعَلَ** لا يكون إلا مطاوع فعل كقولك كسرتَه فانكسر، وحطمتَه فانحطم"³، كما أن هذه الدلالة لا تكون إلا في العلاج والتأثير: " ولا يقع إلا حيث يكون علاج وتأثير"⁴، والمطاوعة تتضمن معنى وقوع أثر من فاعل على آخر يتقبل ذلك الأثر: " المطاوعة قبول فاعل **فَعَلَ** أثر فاعل فعل آخر يلاقيه اشتقاقًا، وإن شئت قلت حصول الأثر من الأول للثاني مع التلاقي اشتقاقًا"⁵، أي أن في دلالة المطاوعة معنى القبول للأثر فدلالة كسرتَه فانكسر تعني أن فاعل انكسر قبل أثر فاعل كسر، وهما يتلاقيان في الاشتقاق الفعلي لفعل كسر.

¹ - سيبويه، الكتاب، ج4، ص66. (سبق ذكره)

² - المصدر نفسه، ج4، ص283.

³ - جار الله الزمخشري (ت 538هـ)، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق علي بو ملح، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993، ص373.

⁴ - المصدر نفسه، ص373.

⁵ - محمد أبو العرفان الصبان الشافعي (ت1206هـ)، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ج2، ص129.

إن دلالة صيغة إنْفَعَلَ تدل على معنى المطاوعة حسب أغلب علماء التصريف واللغة، ومثال ورود هذه الصيغة في القرآن الكريم كثير، وقد تحدث علماء التفسير عن دلالة المطاوعة في آيات كثيرة، ولم يكن ابن عاشور في تحديد دلالة المطاوعة مخالفا لعلماء اللغة في هذا الفعل بصيغة إنْفَعَلَ، ومن الآيات التي جاءت بهذه الصيغة في القرآن الكريم ما جاء في سورة الكهف:

" بَانْطَلَفَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ فَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّبُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّ بِأَقَامِهِ، قَالَ لَوْ شِئْت لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً" ¹.

المثال الشاهد عندي هنا في الآية هو فعل يَنْفَضُّ، من الثلاثي قَضَضَ، فهنا الحائط نفسه تضمن علامات قبول أثر السقوط والانقضاض، فكأنه يطاوع فعل السقوط وحده ويحتاج فقط لمن يحاول دفعه ليستجيب لفعله، يقول ابن عاشور: "ومعنى يريد أن ينقض أشرف على الانقضاض، أي السقوط، أي يكاد يسقط" ²، فعلامات السقوط بادية على هذا الحائط مما جعله مطاوعا للسقوط: " وذلك بأن مال، فعبر عن إشرافه على الانقضاض بإرادة الانقضاض على طريقة الاستعارة المصروفة التبعية بتشبيهه قرب انقضاضه بإرادة من يعقل فعل شيء" ³، وقد عبر صاحب التحرير والتنوير عن هذا المعنى بعلاقة المشابهة بحذف المشبه والتصريح بالمشبه به على سبيل الاستعارة، فقد تم تشبيهه فعل الانقضاض في الجدار بإرادة كائن يعقل الأشياء، وفي

¹ - سورة الكهف، الآية 76.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص8.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص8.

معنى الإرادة دلالة على المطاوعة: " فهو يوشك أن يفعله حيث أَرادَه، لأنَّ الإرادة طلب النفس حصول شيء وميل القلب إليه"¹.

إنَّ صاحب التحرير والتنوير هنا يحيل على هذا المعنى الدال على المطاوعة بشكل غير مباشر حينما يلحق الدلالة الفعلية لفعل انقض بمسألة الاستعارة التصريحية حيث شبه فعل الجدار بفعل الإنسان العاقل الذي يقبل أثر الفعل بأن يريد السقوط، وقد جاء في البحر المحيط أن إنقَضَ من فعل: " انقاض أي هدمته فانهدم"²، ولعل في هذا التبرير دلالة المطاوعة بإلحاقه بباب هدمه فانهدم، وإرادة الانقضاء هذه -كما ذكر ابن عاشور- فلا يمكن أن تكون من الجدار لأنه ليس كائنا وإنما المقصود بها أن هناك فعلاً يشبه ذلك: " والجدار لا يُريد إرادة حقيقية، إلا أن هيئته في التهيؤ للسقوط قد ظهرت كما تظهر أفعال المريرين القاصدين، فوصف بالإرادة إذ الصورتان واحدة، وهذا كثير في الشعر واللغة"³، فالزجاج هو أيضاً يذهب إلى وجود تشابه في هيئة السقوط تشبه فعل المرير القاصد للسقوط، وقد ذكر أن هذا من معهود العرب في القول حيث ورد في لغتهم وأشعارهم، وهذا الوصف بالإرادة فيه دلالة القبول لأثر الفعل وذلك معنى المطاوعة: " وصفه بالإرادة، وهي من صفات الحي تشبيهاً لميله للوقوع بإرادته"⁴، فالسيوطي بهذا الوصف للإرادة يؤكد دلالة ومعنى المطاوعة في الفعل.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص8.

² - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج7، ص210. (سبق ذكره)

³ - الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص306. (سبق ذكره)

⁴ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج1، ص191. (سبق ذكره)

إن صيغة انفعال إذن تدل على معنى المطاوعة وهي مطاوعة قد يحال عليها في التفسير القرآني بمعنى المجاز كما في فعل انقض عند الطاهر بن عاشور.

أَفْتَعَلَ: تعد هذه الصيغة كذلك من الصيغ المزيدة بحرفين هما الهمز قبل الفاء والتاء بعد الفاء، وتشارك هذه الصيغة مع انفعال كثيرا في الدلالة على المطاوعة بل إنهما صيغتان يكونان بمعنى بعضهما فانفعال بمعنى تفعل والعكس كذلك صحيح، وقد سبقت الإشارة أثناء الحديث عن صيغة انفعال أن انفعال وافتعل تكونان معا بمعنى المطاوعة، جاء في كتاب المنصف لابن جني: " اعلم أن أَفْتَعَلْتُ قد تأتي في معنى انْفَعَلْتُ للمطاوعة وذلك قولهم: "شويته فانشوى" وقالوا في معناه: "اشْتَوَى"¹، حيث إن صيغة أَفْتَعَلَ كصيغة انْفَعَلَ في الدلالة على المطاوعة، فمعنى انْشَوَى بصيغة انْفَعَلَ هو نفسه معنى اشْتَوَى بصيغة أَفْتَعَلَ حسب ما ذهب إليه ابن جني، كما ذهب كذلك إلى أنها تشمل معنى تفاعل الدال على المشاركة بين الفاعلين، كما قد تدل على فَعَلْتُ، وتأتي من الفعل المتعدي واللازم: " وتأتي بمعنى تفاعل نحو: "اجتور القوم" أي: تجاوزوا، واغْتَوَوْا، أي: تعاونوا، وتأتي بمعنى فعلتُ نحو: قَرَأْتُ وَتَقَرَّرْتُ واَقْتَرَأْتُ، وَقَرَوْتُ الأَرْضَ واَقْتَرَيْتُهَا، وتكون "افتعلتُ" متعدية وغير متعدية"²، يفهم من هذا القول بأن صيغة أَفْتَعَلَ زيادة على دلالة المطاوعة يمكن أن تدل على معاني المشاركة ومعنى الفعل الثلاثي فَعَلْتُ المتعدي وكذلك غير المتعدي، وقد زاد الزمخشري معنى الاتخاذ كذلك في دلالة هذه الصيغة، يقول في المفصل في صناعة الإعراب: " وبمعنى الاتخاذ نحو ادبح وأطبخ واشتوى إذا اتخذ ذبيحة وطبيخاً وشواء

¹ - أبو الفتح عثمان بن جني(ت392هـ)، المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، دار إحياء التراث القديم، ط1، 1954، ص75.

² - ابن جني، المنصف، ص75.

لنفسه، ومنه اکتال واتزن"¹، وقد وقف علماء التفسير عند هذه الصيغة في آيات كثيرة خاصة وأن هذه الصيغة ترتبط كثيرا بظاهرة الإبدال وكذلك بظاهرة الإدغام وما يلحق الصيغة من تغيير صوتي وصرفي، وقد جاء الحديث عن هذه الصيغة عند ابن عاشور في آيات كثيرة، نذكر الآية الكريمة من سورة البقرة:

"وَلَيْكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ"².

الشاهد في هذه الآية على الصيغة الفعلية التي نبحت فيها في الفعل اشْتَرُوا حيث جاء على صيغة افتعل من فعل اشترى المزيد بحرفين، ولعل دلالة المطاوعة حاضرة في الفعل هنا حسب ما ذكر ابن عاشور أثناء حديثه عن دلالة هذا الفعل: "والاشترى افتعال من الشري وفعله شري الذي هو بمعنى باع كما أن اشترى بمعنى ابتاع فاشترى وابتاع كلاهما مطاوع لفعله المجرد"³، والمستفاد من هذا الكلام أن الفعل اشترى مثل فعل ابتاع في المعنى، وهو مأخوذ من المجرد شري والاشترى مطاوع لفعل شري، ويضيف ابن عاشور إلى هذا التعليل على المطاوعة بأن فاعلها هو الذي قبل الفعل: "أشار أهل اللسان إلى أن فاعل هذه المطاوعة هو الذي قبل الفعل... فدلوا بذلك على أنه أخذ شيئا لرغبة فيه، ولما كان معنى البيع مقتضيا آخذين وباذلين كان كل منهما بائعا ومبتاعا باختلاف الاعتبار"⁴، حيث إن صاحب

¹ - جار الله الزمخشري (ت538هـ)، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق علي بو ملح، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993، ص373.

² - سورة البقرة، الآية 15.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص298.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص298.

التحريير يناقش مسألة الدلالة في اشترى والدلالة في ابتاع، فكلا الفعلين يدلان على معنى المطاوعة بالفعل المجرد باع وشري وبالفعل ابتاع واشترى، غير أن دلالة البذل في باع وشري أكثر بروزا ودلالة الأخذ في ابتاع واشترى أكثر حضورا، ولما كان الأمر كذلك فإن اشترى أولئك المنافقين للضلالة كان عن رغبة في الأخذ لأنهم حريصون على ذلك ومصرفون على القيام بفعل مطاوعة أنفسهم على الضلال، وقد ربط ابن عاشور الدلالة هنا بالاستعمال المجازي: " وإطلاق الاشتراء هاهنا مجاز مرسل بعلاقة اللزوم، أطلق الاشتراء على لازمه الثاني وهو الحرص على شيء والزهد في ضده أي حرصوا على الضلالة، وزهدوا في الهدى إذ ليس في ما وقع من المنافقين استبدال شيء بشيء إذ لم يكونوا من قبل مهتدين"¹. فالفعل هنا يدل على أن فعل اشترى يدل لزوما على حرصهم الشديد على الضلالة والأمر يقتضي كذلك لزوما أنهم مصرفون على أخذ الضلالة.

ما يستفاد من اعتماد ابن عاشور على هذه الصيغة الفعلية افتعل أنه وإن كان يقف عند دلالتها التي قد تكون المطاوعة أو دلالة أخرى من دلالاتها التي ذكرت سابقا فإنه كان دائم الحرص على تقديم تعليقات على ذلك المعنى المستفاد من دلالة الصيغة كما في ما ذكّر له في دلالة اشترى لأنها احتاجت إلى تبين وتوضيح في معنى المطاوعة.

2-1-3- المزيد بثلاثة أحرف:

استفعل: تعد صيغة استفعل من أكثر الصيغ الفعلية المزيدة بثلاثة أحرف ورودا في كلام العرب، وقد حاول أهل اللغة والتصريف تحديد دلالة هذه الصيغة وقد ذهب أغلبهم إلى كونها تتضمن دلالة الطلب: "جعلوه للطلب لما فيه من تقدّم حروف زائدة

¹ - الطاهر بن عاشور، التحريير والتنوير، ج1، ص 298.

على الأصول كما يتقدّم الطلبُ الفعل¹، فالسيوطي هنا يعده داخلا ضمن الصيغ التي تأتي للدلالة على الطلب ويتحقق بتقدم الحروف الزائدة على الأصول وهي الهمزة والسين والتاء وهي ثلاث زوائد مجتمعة وردت قبل الفاء، ويرى ابن جني أنه زيادة على معنى الطلب الذي تحققه هذه الصيغة فإنه قد تتحقق بها معان أخرى كالدلالة على الهيئة ودلالة الفعل الثلاثي فَعَلْتُ أو التنقل من حال إلى حال: "ويكون استفعلت للشيء تصيبه على هيئة ما، نحو استعظمته أي: أصبته عظيما واستكرمته أي: أصبته كريما، وقد تأتي استفعلت بمعنى فَعَلْتُ منها نحو مرّ واستمر، وقرّ واستقر، وقد تأتي للتنقل من حال إلى حال نحو استتوق الجمل، واستتيست الشاة"²، أي أن هذه الصيغة تدل على معاني الطلب والإصابة والتحول ومعنى الفعل الثلاثي كما يمكن أن تدل على معنى تَفَعَّل³.

إن أكثر ما وردت عليه صيغة استفعل في القرآن الكريم يدل على معنى الطلب، وقد جاء الحديث عن هذا المعنى المتحقق من صيغة استفعل عند الطاهر بن عاشور في آيات كثيرة ومنها ما جاء في تفسيره لهذه الآية: "وَإِذِ اسْتَسْفَىٰ مَوْسَىٰ لِفَوْمِهِۦٓ بِفُلْنَا إِضْرِبِ بَعْصَاكَ الْحَجَرَ فَاَنْبَجَرَتْ مِنْهُ إِثْنَتَا عَشْرَةَ

¹ - جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص 41. (سبق ذكره)

² - أبو الفتح بن جني، المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، ص77-78. (سبق ذكره)

³ - ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص132. (سبق ذكره)

عَيْنًا فَذَعَلِمَ كُلُّ نَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كَلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا
تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ¹.

الصيغة المزيدة على الفعل الثلاثي بثلاثة أحرف في هذه الآية هي متحققة بالفعل استسقى من فعلها المجرد سقى، وهي هنا واردة بمعنى الطلب، وهو ما أشار إليه صاحب التحرير والتنوير بالقول: " فَقَوْلُهُ: اسْتَسْقَى مُوسَى صَرِيحٌ فِي أَنَّ طَالِبَ السَّقْيِ هُوَ مُوسَى وَحْدَهُ"²، ومن هذا التفسير لدلالة الفعل نجد أن ابن عاشور يؤكد دلالة الطلب في الفعل استسقى حيث يؤكد أنه طلب صريح من موسى لربه بالسقي، وقد زاد ابن عاشور مفصلاً بكون هذا الاستسقاء هو نعمة من نعم الله على عباده لما لها من ضرورة في استمرار الحياة وهي نعمة تفوق نعمة الطعام من حيث الأهمية: "وتلك نعمة كبرى أشد من نعمة إعطاء الطعام ولذلك شاع التمثيل بري الظمان في حصول المطلوب"³، وذلك لأن نعمة الماء هي من أظهر النعم على وجود الخالق جل وعز، ومن المفسرين كذلك الذين تحدثوا عن معنى الطلب في دلالة استسقى نذكر صاحب البحر المحيط: " والاستسقاء طلب الماء عند عدمه وقتله"⁴، فأبو حيان يرى أن الاستسقاء هنا هو طلب للماء ويزيد أن هذا الطلب يكون عند عدمه أو عند قلته وهو ما يجعله أعز مطلوب ومرغوب فيه.

¹ - سورة البقرة، الآية 59.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص518.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 517.

⁴ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج1، 365. (سبق ذكره)

يبدو جليا أن أهل التفسير قد تحدثوا عن دلالة صيغة استعمل في آيات كثيرة ولم يكن ابن عاشور مختلفا عن باقي المفسرين في تحديد هذه الصيغة ودلالاتها وخاصة دلالة الطلب باعتبارها الدلالة الأكثر حضورا في القرآن الكريم.

2-2- الرباعي المزيد: يُعدُّ حضور الفعل الرباعي المزيد في القرآن الكريم شبه منعدم إلا في حالة الحديث عنه في الصيغ غير الفعلية، أما في الصيغ الفعلية فيمكن الحديث عنه في فعل **إقشَعَرَ بصيغة افعَلَّ**، ويبدو أن هذه الصيغة في الفعل هي "افعللل" فوق إدغام في اللامين: " وتلحق ألف الوصل في أول الأفعال من بنات الأربعة وتضاعف اللام، فيكون الحرف على "افعلَلَّ" نحو: "اطمأننْتُ واقشعررت" ويدركهما الإدغام كما أدرك باب "احمررت"¹، ويستفاد من هذا التعليل الصيغي عند ابن جني أن أصل اقشعرَّ هو اقشعرر فتوالت اللامات في آخر الصيغة فأدغمت الأولى في الثانية: " اعلم أن أصل "افعلَلَّ افعَلَلَّ"، فعلى هذا ينبغي أن يكون أصل "اطمأننَّ: اطمأننَّ" فكرهوا اجتماع مثلين متحركين، فأسكنوا الأول ونقلوا حركته إلى ما قبله، ثم أدغمت اللام الثانية في اللام الثالثة، فصار "اطمأننَّ" كما ترى"²، وهذه الصيغة من الرباعي المزيدة بحرفين لا تكون متعدية: " افعَلَلَّ: لا يكون متعديًا أبدًا، نحو: اطمأننَّ واقشعرَّ"³، فابن عصفور ينفي على هذه الصيغة معنى التعدية حيث لا تكون إلا متعدية بواسطة، ومن معاني هذه الصيغة المبالغة في الوصف والفعل، ومن الآيات التي جاء فيها الفعل الرباعي مزيدا بهذه الصيغة:

¹ - أبو الفتح بن جني، المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، ص 89. (سبق ذكره)

² - أبو الفتح بن جني، المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، ص 90. (سبق ذكره)

³ - ابن عصفور أبو الحسن، الممتع الكبير في التصريف، ص133(سبق ذكره)

" إِيَّاكَ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْكِتَابِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَفْشَعِرُّ مِنْهُ
جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَفُلُوبُهُمْ إِلَىٰ
ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا
لَهُ مِنْ هَادٍ ¹ .

إن هذه الآية الكريمة قد اشتملت على فعل رباعي مزيد على صيغة افعلل وهو الفعل
تَفْشَعِرُّ، جاء في التحرير أن الفعل هنا ورد في سياق الوصف لمثاني هذا الكتاب
المعجز: " وهذا الوصف مرتب على الوصف قبله وهو كون القرآن مثاني ²، فابن
عاشور لم يتحدث عن صيغة الفعل الرباعي وعن الزيادة فيها فقد باشر التفسير في
دلالاتها دون الحديث عن الوزن والزيادة فيها، بل فصل في دلالة الوصف بهذا
الفعل: " وهو وصف كمال لأنه من آثار قوة تأثير كلامه في النفوس ³، ولعل الدلالة
المستفادة من هذا التفسير هي المبالغة في تأكيد قوة وتأثير كلام القرآن الكريم في
النفوس وهو ما يجعلها تتأثر وتنفعل به: " وَكُنِيَ عَنْ ذَلِكَ بِحَالَةٍ تَقَارَنُ انْفِعَالَ الْخَشْيَةِ
وَالرَّهْبَةِ فِي النَّفْسِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا ارْتَاعَ وَخَشِيَ اقْشَعَرَ جِلْدُهُ مِنْ أَثَرِ الْانْفِعَالِ
الرَّهْبِيِّ ⁴، أي أن الفعل استعمل في معنى الكناية عن تقارن حالتين في الآن نفسه

¹ - سورة الزمر، الآية 22.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص387.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص 387-388.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص 388.

وهما حالة الانفعال خشية وحالة الهبة في النفس وهما الحالتان المؤديتان إلى اقشعرار الجلد من أثر ذلك.

إن ابن عاشور هنا لم يتحدث عن صيغة الفعل الرباعي المزيد ولكنه ذهب إلى تحديد الدلالة وهي إظهار الصفة أكثر والمبالغة في المعنى والوصف وهذه من دلالة صيغة افعلّ.

يبدو من خلال تتبع الصيغ الصرفية الفعلية المزيدة في تفسير ابن عاشور أنه كان يحاول أن يربط دلالات الزيادة بالمعنى المقصود من الصيغة وإن كان أحياناً لا يفصل في الصيغة ولا يحدد دلالة الزيادة وذلك لأن هدفه لم يكن بحثاً في الصيغ وفي علم الصرف بشكل مخصوص وإنما كان بحثه في تحديد الدلالة وضبط المعاني ثم إن هذه الدلالات التي يمكن أن تتحقق بالزيادة إلى أصل الصيغة هي مجرد دلالات حاول علماء الصرف تحديدها وهي ليست دلالات ثابتة تصلح لكل فعل وفي كل سياق فيمكن لصيغة ما داخل نظم ما أن تدل دلالة غير تلك الدلالات التي حاول علماء اللغة والصرف حصرها.

المطلب الثالث: الظواهر الصرفية المرتبطة بالأسماء وعلاقتها بالدلالة عند ابن عاشور:

يعد البحث في المجال الصرفي بحثاً في الكلمة منعزلة عن التركيب ويتعامل معها بالبحث في بنيتها وعناصرها الصرفية المختلفة، فيبحث في دلالة الكلمة بدون زيادة وبزيادة بعض اللواحق أو اللواحق، ويرتبط هذا المستوى بالفعل وأبنيته وكذلك بالأسماء واشتقاقاتها، خاصة وأن هذا الاشتقاق يعد خاصية مميزة للغة العربية ويعد هذا الباب المرتبط بالأسماء باباً واسعاً ويصعب الإحاطة به من جميع جوانبه، وفي هذا المطلب سيتم الوقوف عند بعض منها.

3-1- المصدر: المصدر هو حدث مجرد غير مقترن بزمان كالحرث والشرب والأكل والضرب، وهو لا يرتبط بزمن معين عكس الفعل الذي يدل على الحدث ويرتبط بزمن قد يكون ماضيا أو حاضرا: " واعلم أن المصدر كل اسم دلّ على حدث وزمان مَجْهُول وهو وفعله من لفظ واحد وَالْفِعْلُ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمَصْدَرِ"¹، فابن جني يرى أن المصدر هو كل اسم يدل على الحدث لكنه غير مقترن بزمان محدد، وهو ما يجعل زمانه مطلقا مقارنة مع الفعل الذي اشتق منه، ولعل في تعريف ابن جني إشارة إلى كون المصدر أصل للمشتقات بربط اشتقاق الفعل منه، والمصدر يأتي على عدة أنواع فمنه الصريح ومنه المؤول ومنه الميمي ومنه الصناعي ومنه مصدرا المرة والهيئة، أما أوزانه فغير محددة وذلك لأن مصادر الثلاثي سماعية لا تتضبط لقاعدة أما المصادر غير الثلاثية فقياسية.

وأما فيما يتعلق بدلالات المصادر فإنها لا تخرج عن تلك الدلالات التي حاولت ذكر بعضها أثناء تعرضي في المطلبين السابقين لدلالة الفعل المجرد ودلالات الزيادة في الثلاثي والرباعي، وسأحاول الوقوف عند توظيف ابن عاشور لهذه المسألة في تفسيره وكيفية تعامله مع المصدر باعتباره من مكونات مستويات البحث الصرفي في التحرير والتنوير.

جاء عند ابن عاشور وهو يفسر الآية الكريمة من سورة البقرة:

" أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ"²، أن الهدى مصدر

وأن في توظيف المصدر عوض الفعل "هُدًى" لطيفة بلاغية ودلالة لا تتحقق إلا

¹ - أبو الفتح بن جني(392هـ)، اللمع في العربية، تحقيق فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، دون سنة طبع، ج48، ص14.

² - سورة البقرة، الآية 1.

بتوظيف المصدر: " حصل من وصف الكتاب بالمصدر من وفرة المعاني ما لا يحصل، لو وصف باسم الفاعل فقيل هاد للمتقين"¹، فالوصف هنا بالمصدر هدى وإن كان المقصود هو أن الكتاب هاد للمتقين وذلك لأن توظيف المصدر جعل من المعنى أوسع وبه تحققت معان ما كانت لتحصل باسم الفاعل لأن في الوصف بالمصدر توسيعاً في الدلالة الزمانية وإطلاقاً لها باعتبار الكتاب: " أنه هدى في المستقبل للذين سيقون في المستقبل وتعين عليه هنا قرينة الوصف بالمصدر في هدى لأن المصدر لا يدل على زمان معين"²، كما أنه تحدث عن كون ذلك الهدى فدل على الماضي والحاضر والمستقبل ولذلك جاء وروده في الآية بالمصدر وإن دل على اسم الفاعل وذلك لأن القرآن الكريم هدى في زمن الحال: " القرآن هدى في زمن الحال لأن الوصف بالمصدر عوض عن الوصف باسم الفاعل وزمن الحال هو الأصل في اسم الفاعل والمراد حال النطق"³، وهذا الإطلاق في الزمان بتوظيف المصدر جعل ابن عاشور يستنتج هذه الدلالة ومنها يستنتج أن ذلك التوصيف بالمصدر دلالة تعظيم ورفع من شأن القرآن الكريم: " فهذا ثناء على القرآن وتنويه به وتخلص للثناء على المؤمنين الذين انتفعوا بهديه، فالقرآن لم يزل ولن يزال هدى للمتقين"⁴.

من خلال هذا المثال البسيط لتوظيف المصدر في تفسير ابن عاشور أرى أنه حاول توظيف دلالة المصدر على الزمن المطلق وعلى الحدث وهي بذلك قد زادت من

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 226-227.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 226.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 226.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 227.

المعنى وأفادت أكثر من توظيف صيغة أخرى، بل إنها تفيد في الفهم الواسع أكثر من توظيف الفعل، وفي هذا نجد أن ابن عاشور كان محيطاً بدلالات المصدر ومعانيه وكان يستغل معرفته اللغوية بالمصدر وباقي المشتقات في تعليل توظيف صيغة دون أخرى في الآيات القرآنية ومنها كان يخرج بمجموعة من المعاني الدقيقة واللطائف البلاغية.

3-2- اسم الفاعل: يعد اسم الفاعل من الصيغ الصرفية المشتقة الدالة على من قام بالفعل، وهناك من يعتبره من الأسماء المتصلة بالأفعال كما جاء في مفصل الزمخشري: " قال صاحب الكتاب: هي ثمانية أسماء: المصدر، اسم الفاعل، اسم المفعول، الصفة المشبهة، اسم التفضيل، اسما الزمان والمكان، اسم الآلة"¹، فالزمخشري يعد اسم الفاعل من الأسماء التي تتصل بالأفعال وذلك لأنه يتعلق بها وهذا الكلام لا يعني أنها مشتقة به -حسب ابن يعيش- لأن: " تعلقها بها من جهة الاشتقاق، وأنّ فيها حروف الفعل، فكان بينهما تعلق واتصالاً من جهة اللفظ، إذ كانت تنزع إلى أصل واحد، وليس المراد أنها مشتقة من الأفعال"²، وأما بخصوص تعريفه له فيرى أنه: " هو ما يجري على "يَفْعَلُ" من فعله كضارب، ومكرم، ومنطلق، ومستخرج، ومدحرج،

ويعمل عمل الفعل في التقديم والتأخير والإظهار والإضمار، كقولك زيد ضارب غلامه عمراً، وهو عمراً مُكْرَمٌ، وهو ضارب زيد وعمراً، أي وضارب عمراً"³، وهذا يعني أن اسم الفاعل يشبه الفعل المضارع يَفْعَلُ في الدلالة على الحال والاستقبال

¹ - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج4، ص45. (سبق ذكره)

² - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج4، ص45. (سبق ذكره)

³ - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج4، ص84.

كما أنه يشبهه في لفظه ومعناه، ونستفيد من هذا التعليل كذلك أنه يعمل عمل فعله في الرفع والنصب والإظهار والإضمار والتقديم والتأخير، غير أن علماء التصريف واللغة وضعوا شروطاً ليعمل اسم الفاعل عمل فعله وقد حددوها في أن يكون معتمداً على أل، أو أن يدل على الحال والاستقبال ويعتمد على كلام قبله: "لأنَّ اسم الفاعل لا يعمل عملَ الفعل حتَّى يعتمد على كلام قبله من مبتدأ، نحو: "زيدٌ ضاربٌ أبوه"، أو موصوفٍ، نحو: "مررتُ برجلٍ ضاربٍ أبوه"، أو ذي حالٍ، نحو: "هذا زيدٌ ضارباً أبوه"، أو على استفهام، أو نفي بخلافِ الفعل، فإنَّه يعمل معتمداً وغير معتمد¹، وأما عن شروط صياغته فيصاغ من الفعل الثلاثي على وزن فاعل ومن غير الثلاثي على وزن مضارعه بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر: "ويأتي وصف الفاعل من غير الثلاثي المجرد بلفظ مضارعه، بشرط الإتيان بميم مضمومة مكان حرف المضارعة، وكسر ما قبل الآخر مطلقاً؛ سواء كان مكسوراً في المضارع؛ ك"منطلق" و"مستخرج" أو مفتوحاً ك"متعلم" و"متدرج"²، ومعنى هذا الكلام أن اسم الفاعل يوصف بلفظ الفعل المضارع مع شرطي إبدال الياء بالميم المضمومة وكسر الحرف ما قبل الآخر، أما عن مسألة دلالته فهو أقرب إلى الدلالة على الحدث في الحال والاستقبال ولا يدل على ثبات الصفة ولزومها كما هو الشأن بالنسبة للصفة المشبهة، ولكن هذا لا يعني أنه لا يشمل على دلالة الثبوت، لأن السياق هو الذي يحدد الدلالة غير أن تغليب دلالة الحدوث فيه لقوة حضورها من دلالة الثبوت: "والحقيقة هي أن لا تناقض بين القولين وإنما يقع اسم

¹ - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج1، ص243.

² - جمال الدين بن هشام(ت761هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون سنة طبع، ج3، ص215.

الفاعل وسطا بين الفعل والصفة المشبهة¹، فالسامرائي يرى أن اسم الفاعل يجمع بين الداليتين ولا تناقض في ذلك لأنه وقع وسطا بين الفعل الدال على الحدث والتجدد وبين الصفة المشبهة الدالة على الثبات والاستقرار، غير أن اسم الفاعل يختلف عن الاثنيين بكونه: "أدوم وأثبت من الفعل ولكنه لا يرقى إلى ثبوت الصفة المشبهة"²، وقد ناقش الفاسي الفهري هذه المسألة أثناء حديثه عن الطبيعة المقولية لاسم الفاعل: "عندما نتفحص خصائص اسم الفاعل التوزيعية والانتقائية نجده ذا طبيعة مقولية مزدوجة، إذ يمكن القول إنه بين الفعل والصفة، فخصائصه الداخلية هي خصائص الفعل، بينما خصائصه الخارجية هي خصائص الصفة"³، فالفاسي الفهري لا يختلف مع مجموعة من اللغويين القدماء في مسألة جمع اسم الفاعل لصفة الثبات ولصفة التجدد باعتبارها بين الفعل وبين الصفة.

وقد حاول ابن عاشور التحدث عن هذه الدلالة التي تتحقق بصيغة اسم الفاعل في تفسيره، ومن الآيات التي ذكر فيها هذه الصيغة الآية الكريمة من سورة الأعراف:

" وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ الْبَارِ أَن فَدِّ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا فَأَلَوْا نَعَمَ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ⁴.

¹ - فاضل السامرائي، معاني الأبنية في العربية، دار عمار للنشر والتوزيع، ط2، 2007، ص41.

² - فاضل السامرائي، معاني الأبنية في العربية، ص41.

³ - عبد القادر الفاسي الفهري، البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، دار توبقال للنشر، ط1، 1990، ص154.

⁴ - سورة الأعراف، الآية 43.

جاء اسم الفاعل في هذه الآية الكريمة في صيغة الظالمين الدالة على الجمع المصاغة من الفعل الثلاثي على وزن فاعل، قال ابن عاشور في دلالتها: " والتعبير عنهم بالظالمين تعريف لهم بوصف جرى مجرى اللقب تُعرَف به جماعتهم"¹، ولعل في هذا التفسير ما يشير إلى معنى الثبات في الوصف لأنه جرى مجرى اللقب واللقب يشير إلى وصف ثابت، غير أن ابن عاشور زاد في التفسير بما يحيل على معنى التجدد: " وشأن اسم الفاعل أن يكون حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال، ولا يكون للماضي"²، ولعل في هذا التفسير كذلك ما يحيل على دلالة الحدوث عندما يربط وقوع اسم الفاعل في الحال ومجازا في الاستقبال لا في الماضي، فالفائدة المتحصلة عندي من هذا التفسير لاسم الفاعل عند ابن عاشور هو مناقشته لمسألة دلالاته على الحدوث والتجدد: " فذلك لقصد ما يفيد المضارع من تكرر حصول الفعل تبعا لمعنى التجدد"³، وكذلك على الثبوت وكأنه وضعه في موقع بين الفعل وبين الصفة المشبهة، وهو ما ذهب إليه علماء اللغة ومنهم ما ذكره وناقشه الفاسي الفهري في مقولة اسم الفاعل في كتابه البناء الموازي، فهذا التفسير الذي قدمه ابن عاشور لدلالة اسم الفاعل غايته هو تغليب دلالة الحدوث والتجدد على دلالة الثبوت وإن كانت واردة لوقوع مقولة اسم الفاعل بين الاثنين ولا تناقض في ذلك وإنما الغاية هو جعل السامع يفهم من الصيغة حال التجدد: " وكل ذلك اعتماد على قرينة حال السامعين المانعة من إرادة المعنى الحقيقي من صيغة المضارع وصيغة اسم الفاعل،

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج8-ب، ص138.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج8-ب، ص138.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج8-ب، ص138.

إذ قد علم كل سامع أن المقصودين صاروا غير متلبسين بتلك الأحداث في وقت التأذين¹.

لقد وضع ابن عاشور دلالة اسم الفاعل من خلال هذا التفسير بين الفعل وبين الصفة، غير أنه غلب الدلالة على الحدث والتجدد أكثر في هذه الصيغة.

3-3- اسم المفعول: لا يختلف اسم المفعول كثيرا من حيث دلالاته عن اسم الفاعل، فهو كذلك من الأسماء المشتقة المتصلة بالفعل المبني للمجهول والدالة على من وقع عليه الحدث: " واسم المفعول شأنه شأن اسم الفاعل قد ينصب مفعوله وينتقي نفس الفضلات التي ينتقيها الفعل"²، فحسب الفاسي الفهري فإن اسم المفعول لا يختلف عن اسم الفاعل في خصائصه كما أنه يعمل عمل فعله، غير أنه يختلف عن اسم الفاعل: " وأما مشكل جهة البناء وهو شيء يختلف فيه اسم المفعول عن اسم الفاعل فإننا نرجئ الكلام عنه إلى الفصل الخامس، حيث نتبين خصائص اسم المفعول الجهية بموازاة مع خصائص الفعل المبني لغير الفاعل"³.

هذا الكلام يدل على أن اسم المفعول يرتبط عمله بعمل الفعل المبني لما لم يُسمَّ فاعله أي أن عمله هو رفع نائب الفاعل وما يأتي بعده، وهو يعمل عمل الفعل المضارع مما يؤكد تلك الدلالة المرتبطة بالحال والاستقبال: " واعلم أن اسم المفعول من هذا الباب يجري مجرى الفعل المضارع الذي لم يُسمَّ فاعله من هذا الباب"⁴،

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج8-ب، ص138.

² - عبد القادر الفاسي الفهري، البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، ص 173. (سبق ذكره)

³ - عبد القادر الفاسي الفهري، البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، ص 174. (سبق ذكره)

⁴ - أبو الفتح بن جني، المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، ص 271. (سبق ذكره)

فابن جنى يرى في اسم المفعول أنه يُصاغ من فعل ويجري مجراه في العمل عمل الفعل المضارع لما لم يسم فاعله، وإذا كان اسم الفاعل ما يدل على حدث وفاعله فإن اسم المفعول: " هو ما دل على حدث ومفعوله"¹، أما شروط عمله فلا تختلف عن اسم الفاعل: " ويعمل عمل فعل المفعول، وهو كاسم الفاعل؛ في أنه إن كان بأل عمل مطلقاً، وإن كان مجرداً عمل بشرط الاعتماد، وكونه للحال أو الاستقبال"²، أما عن صياغته من الثلاثي فعلى وزن مفعول ومن غير الثلاثي فعلى وزن اسم الفاعل من غير الثلاثي بشرط فتح ما قبل آخره: " ومن غيره بلفظ مضارعه، بشرط الإتيان بميم مضمومة مكان حرف المضارعة، وإن شئت فقل: بلفظ اسم فاعله؛ بشرط فتح ما قبل الآخر"³.

وقد جاء الحديث عن اسم المفعول في تفسير ابن عاشور في آيات كثيرة ذكرا شروطه وخصائصه ومميزاته ومحددا دلالاته، ومن الآيات التي جاء فيها الحديث عن اسم المفعول:

" فَبَرِحَ الْمُخَلَّبُونَ بِمَفْعَدِهِمْ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْهَرُوا فِي الْحَرِّ فُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ"⁴.

¹ - جمال الدين بن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج3، ص196. (سبق ذكره)

² - جمال الدين بن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج3، ص196.

³ - جمال الدين بن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج3، ص217.

⁴ - سورة التوبة، الآية 82.

في هذا الآية جاء اسم المفعول من الفعل غير الثلاثي المضعف العين خَلَّف وقد صيغ على وزن اسم الفاعل من غير الثلاثي مع فتح ما قبل الآخر، وجاء هنا في موقع الفاعلية لفعل فرح، أما عن دلالاته فهي: " فالمخلفون هم الذين تخلفوا عن غزوة تبوك استأذنوا النبي صلى الله عليه وسلم فأذن لهم"¹، فهذا الكلام يقصد به ابن عاشور أن أولئك المخلفين تخلفوا عن غزوة بطلب منهم حيث استأذنوا النبي الكريم على التخلف وغيرهم من الصحابة كانوا يتسابقون على الغزوات ولعل هذا يدل على أن النبي علم سبب طلبهم هذا الطلب وخبر نفاقهم ولذلك أذن لهم: " وكانوا من المنافقين فلذلك أطلق عليهم في الآية وصف المخلفين بصيغة اسم المفعول لأن النبي خلفهم"²، وفي هذا التوصيف لهم دلالة على كون اسم المفعول يشير إلى دلالة الثبات في الوصف غير أنه ثبات لا يرتبط بدوام كما هو حال الصفة المشبهة، فهو وصف يرتبط بهم حال اتصافهم به وقت تخلفهم عن الغزوة، وقد أذن لهم النبي بذلك وليس من المتوقع أن يأذن النبي لهم إن كانوا مؤمنين حقا ولكنه علمك بما في قلوبهم من نفاق وبأنهم لن ينفعوا في الغزوة فإذن لهم وفي ذلك تنقيص لهم: " وفيه إيماء إلى أنه ما أذن لهم في التخلف إلا لعلمه بفساد قلوبهم، وأنهم لا يغنون عن المسلمين شيئا"³، وقد كان اختيار النظم القرآني لهذا اللفظ دون غيره لما له من معان بلاغية لا تتحقق إلا به: " ومن نكتة اختيار لفظ خلاف دون خلف أنه يشير إلى أن قعودهم كان مخالفة لإرادة رسول الله حين استتفر الناس كلهم للغزو"⁴، فاختيار هذا

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص 280.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص 280.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص 280.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص 280-281.

اللفظ يرتبط ارتباطاً شديداً بمعنى مخالفة أمر رسول الله الذي يستنفر الناس كلهم للغزو لكنهم خالفوا وتخلفوا عن الحدث.

إن ابن عاشور يناقش دلالة اسم المفعول من حيث دلالة اللفظ التي تحققت لا من حيث دلالة اسم المفعول باعتباره صيغة من الصيغ الصرفية، غير أنه يمكن أن أستنتج دلالة اسم المفعول من خلال هذا التفسير للفظ الذي تحقق به حيث أشار إلى الحدث وهو المشاركة في الغزو الذي دعا إليه النبي أصحابه واستنفرهم من أجله كما تحضر دلالة الوصف وهو وصف أولئك المنافقين بالمخلفين لكونهم تخلفوا عن الغزو دون سبب وخالفوا بذلك إرادة النبي لما علم بنفاقهم له.

وإلى جانب توظيف ابن عاشور صيغة اسم المفعول في تفسيره فإنه كان يتحدث عن توظيف صيغ أخرى تؤدي معاني صيغة اسم المفعول، نذكر منها:

- صيغة اسم الفاعل الدالة على اسم المفعول كما في الآية الكريمة:

" وَخَلَقَ الْجَانَّ مِمَّ مَّارِجٍ مِّمَّ بَارٍ"¹

فالمارج في الآية صيغة اسم فاعل من غير الثلاثي، وإذا كان الأصل في اسم الفاعل الدلالة على من قام بالفعل فإن من قام بالفعل هنا هو الخالق عز وجل ولذلك فإن صيغة اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول: " والمارج: هو المختلط وهو اسم فاعل بمعنى اسم المفعول مثل دافق، وعيشة راضية"²، فالمارج يعني في دلالته اسم المفعول مثل ما في الآية الكريمة عيشة راضية والمقصود مرضية.

¹ - سورة الرحمان، الآية 13.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص 245.

- المصدر الدال على اسم المفعول كما في الآية الكريمة:

" أَلَمْ تَلِكْ ءَآيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ " ¹.

الوصف هنا لكتاب الله جاء بالحكيم تشبيها له بحكمة الإنسان ويجوز أن المقصود به هو الكتاب المحكم على صيغة اسم المفعول: " ويجوز أن يكون الحكيم بمعنى المحكم بصيغة اسم المفعول وصفا على غير قياس كقولهم: عسل عقيد، لأنه أحكم وأتقن فليس فيه فضول ولا مالا يفيد كمالا نفسانيا" ²، فابن عاشور يرى أن في هذا الوصف وصف اسم مفعول جاء بصيغة على غير القياس وهو من معهود العرب في القول والبيان كما في وصفهم للعسل المعقود بالعقيد، وفي هذا الوصف إفادة لكمال آيات الكتاب وإتقانها، كما أن في توظيف هذه الصيغة الحكيم دون المحكم لطيفة بلاغية ومظهرا من مظاهر إعجاز الكلام الرباني وهو مناسبة السياق العام للسورة وبراعة استهلال فيها لما تلمح إليه من حكمة عند نبي الله لقمان: " وفي وصف الكتاب بهذا الوصف براعة استهلال للغرض من ذكر حكمة لقمان" ³، فابن عاشور يحاول تفسير العدول عن صيغة دون أخرى ودلالاتها البلاغية وجمال توظيفها في سياق دون آخر.

- اسم المكان على وزن على اسم المفعول: " وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ

رَبِّكَ لَا مَبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ ؕ وَلَسْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا " ⁴.

¹ - سورة لقمان، الآية 1.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج21، ص 140.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج21، ص 140.

⁴ - سورة الكهف، الآية 27.

في هذا الآية جاء اسم المكان على وزن اسم المفعول وهو من الأمور التي يشترك فيها اسم المفعول من حيث الصياغة مع أسماء المكان والزمان من غير الثلاثي حيث تصاغ هذه الأسماء من غير الثلاثي على وزن اسم المفعول وتدل على زمان أو مكان وقوع الفعل والسياق هو الذي يحدد الدلالة المقصودة، وهنا وإن جاءت الصيغة على وزن اسم المفعول فإن الدلالة السياقية تشير إلى اسم مكان: " والملتحد: اسم مكان ميمي يجيء على زنة اسم المفعول من فعله، والملتحد: مكان الالتحاد، والالتحاد: الميل إلى جانب"¹.

كما جاء الحديث عن ذلك أيضا في الآية: " أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصُطَةً فَأَذْكُرُوا ءَالَآءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"².

فقد جاء في تفسير ابن عاشور أن المصدر خلق يجوز أن يكون بمعنى مخلوق: " والخلق يحتمل أن يكون مصدرا خالصا، ويحتمل أن يكون بمعنى اسم المفعول، وهو يستعمل في المعنيين"³، فابن عاشور يشير إلى دلالة اسم الفاعل المتحققة من مصدر الخلق لأن فيها دلالة المخلوق، غير أن هناك اختلافا في دلالة المصدر وفي دلالة اسم المفعول وهو فرق في الدلالة على الحدث والتجدد وفي الدلالة على

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج15، ص304.

² - سورة الأعراف، الآية 68.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج8 ب، ص205.

الثبات، ولعل قول ابن عاشور باستعمال اللفظ في المعنيين دلالة على كون اسم المفعول مثل اسم الفاعل في وقوعه بين الفعل والصفة.

3-4- صيغ المبالغة: تعد صيغ المبالغة من القضايا الصرفية التي وردت في تفسير ابن عاشور بشكل كبير لما لها من ورود كبير في القرآن الكبير ولاتصالها بالصفة المشبهة في القرآن الكريم، وصيغ المبالغة كثيرة وأوزانها عديدة منها القياسي ومنها السماعي: " العرب تبني أسماء المبالغة على اثني عشر بناء: فَعَالٍ كَفَسَاقٍ، وَفَعْلٍ كَغُدْرٍ، وَفَعَالٍ كغدار، وَفَعُولٍ كَغُدُورٍ، وَمِفْعِيلٍ كَمِعْطِيرٍ، وَمَفْعَالٍ كَمِعْطَارٍ، وَفَعْلَةٌ كَهَمْزَةٌ لَمْزَةٌ، وَفَعُولَةٌ كَمَلُولَةٌ، وَفَعَالَةٌ كَعَلَامَةٌ، وَفَاعِلَةٌ كَرَاوِيَةٌ وَخَائِنَةٌ، وَفَعَالَةٌ كَبَقَاقَةٌ لِلْكَثِيرِ الْكَلَامِ، وَمِفْعَالَةٌ كَمِجْرَامَةٌ"¹، والمقصود بهذه الصيغ هو الدلالة على الكثرة والمبالغة في المعنى: " وأن مدلول صيغ المبالغة هو المبالغة والتكثير"²، وهي كذلك من الأسماء المشتقة الواقعة بين الفعل والصفة: " أما الصفة الصريحة فالمراد بها: الاسم المشتق الذي يشبه الفعل في التجدد والحدوث، شبهًا صريحًا؛ أي: قويًا خالصًا " بحيث يمكن أن يحل الفعل محله" ولم تغلب عليه الاسمية الخالصة"³، فعباس حسن يعتبرها كما الأسماء المشتقة التي ذكرت سابقا صفة صريحة تشبه الفعل في التجدد والحدوث، وهي كذلك تعمل عمل اسم الفاعل وبشروطه، وقد جاء الحديث عن هذه الصيغ في تفسير ابن عاشور بشكل كبير نظرا لورودها في القرآن الكريم ومن الآيات التي جاءت فيها صيغة المبالغة نذكر:

¹ - جلال الدين السيوطي، المظهر في علوم اللغة وأنواعها، ج2، ص212. (سبق ذكره)

² - تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص99. (سبق ذكره)

³ - عباس حسن، النحو الوافي، ج1، ص387. (سبق ذكره)

"يَأْتِيَتْ إِنْىَ أَحَافٌ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّن الرِّحْمَنِ فَتَكُونُ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا"¹

فقد جاء في الآية ما يفيد معنى المبالغة والتكثير وهو لفظ عصياً، فهذه الصيغة جاءت هنا للدلالة على المبالغة في كثرة العصيان والمبالغة فيه: "وَجُمْلَةُ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرِّحْمَنِ عَصِيًّا تَغْلِيلٌ لِلنَّهْيِ عَن عِبَادَتِهِ وَعِبَادَةِ آثَارِ وَسُوسَتِهِ بِأَنَّهُ شَدِيدُ الْعِصْيَانِ لِلرَّبِّ الْوَاسِعِ الرَّحْمَةِ"²، فابن عاشور يعلل هذه الآية بدلالة سياقها الذي يدعو فيه الله عباده إلى عدم إتباع الشيطان لأنه يضلهم بعصيانه الذي يفوق كل المخلوقات، وقد أشار ابن عاشور إلى معنى المبالغة بقوله أن الشيطان شديد العصيان، وبعد هذا التفسير جاء ليذكر سبب توظيف صيغة المبالغة: " وذكر وصف عصيا الذي هو من صيغ المبالغة في العصيان مع زيادة فعل (كان) للدلالة على أنه لا يفارق عصيان ربه وأنه متمكن منه، فلا جرم أنه لا يأمر إلا بما ينافي الرحمة، أي بما يفضي إلى النعمة"³، فالدلالة هي المبالغة في العصيان وما زاد تأكيدها هو توظيف الفعل كان لأن الشيطان لا يفارق العصيان ولا شغل له سوى العصيان، كما أن هذا الوصف لا يدل على ثبات وإنما الشيطان يسعى إلى العصيان وجعل الناس يتبعونه فالوصف عصيا يشمل معنى الحدوث والتجدد وهذا هو الحال الذي يوجد عليه منذ أن غضب عليه ربه: " فمن كان هذا حاله فهو جدير بأن لا يتبع"⁴.

¹ - سورة مريم، الآية 45.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص117.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص117.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص117.

يتبين كذلك أن من دلالات صيغ المبالغة في القرآن الكريم حسب ما جاء في تفسير ابن عاشور الدلالة على الكثرة والشدة والمبالغة في المعنى إلى جانب الدلالة على الحدوث والتجدد، كما أن ابن عاشور كان يناقش -وهو يتعرض لهذه القضية- مسألة الصفة المشبهة وخصوصاً أثناء تعرضه لأسماء الله وصفاته الحسنى، حيث ترد بما يشبه صيغ المبالغة ولكنها لا تشمل معنى المبالغة لأنها صفات إلهية ثابتة كما في صفة الرحيم: " وأما الرحيم فذهب سيبويه إلى أنه من أمثلة المبالغة وهو باق على دلالاته على التعدي"¹، فسبويه يعد هذه الصيغة دالة على المبالغة ولكن الزمخشري لا يعتبرها كذلك: " وصاحب الكشاف والجمهور لم يثبتوا في أمثلة المبالغة وزن فعيل فالرحيم عندهم صفة مشبهة أيضاً مثل مريض وسقيم، والمبالغة حاصلة فيه على كلا الاعتبارين"²، فالصيغة هنا هي دالة على الصفة المشبهة رغم كونها جاءت على وزن من أوزان المبالغة كما يقال في وصف الإنسان مريض وسقيم وعليل، وإن كانت كذلك فإنها تشمل معنى المبالغة: " والحق أن استفادة المبالغة حاصلة من تتبع الاستعمال وأن الاستعمال جرى على نكته في مراعاة واضعي اللغة زيادة المبنى لقصد زيادة في معنى المادة"³، فابن عاشور يرى أن معنى المبالغة حاصل في الصيغة وإن كانت صفة مشبهة لأن فيها زيادة في المبنى. تلك الزيادة يقصد منها زيادة في معنى المادة بالنظر إلى صفة الرحمة، وقد زاد ابن عاشور في التوضيح على وجود المبالغة إذا أُطلقت على غير الله تعالى: " ومدلول

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص171.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص171.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص171.

الرحيم كون الرحمة كثيرة التعلق إذ هو من أمثلة المبالغة ولذلك كان يطلق على غير الله تعالى كما في قوله تعالى في حق رسوله بالمؤمنين رؤوف رحيم"¹.

3-5- التصغير: يعد التصغير بابا من أبواب الصرف لأنه تغيير يلحق في أصل الكلمة بهدف إلحاق معنى من المعاني إلى الأصل مع تحوير في ذلك الأصل وغالبا ما ترتبط الدلالة بزيادة معنى التحبيب أو التحقير إلى الدلالة الأصلية في الكلمة: " قاعدة أغلبية لا تتخلف إلا في زيادات معروفة موضوعة لزيادة معنى جديد دون زيادة في أصل معنى المادة مثل زيادة ياء التصغير فقد أفادت معنى زائدا على أصل المادة وليس زيادة في معنى المادة"²، فهذه الزيادة لا تفيد زيادة في معنى المادة الأصلية وإنما تفيد معنى زائدا على الأصل وهذا ما يجعل هذا المعنى الزائد على الأصل هو التحبيب والتعظيم والتقريب والترحم والتقليل والتقبيح والتحقير، غير أن المعنى الأكثر ورودا فهو التحبيب والتحقير لأن بعض علماء الصرف كانوا يسمون التصغير بالتحقير كابن جني مثلا³، أما فيما يخص التصغير فإن له قواعد تخصه وشروط تنظمه وأحيانا موانع من تطبيقه على بعض المفردات، كما أن هناك أسماء وصفات جاءت على هيئة التصغير وليست بتصغير، وقد ذكر سيبويه أن أوزان التصغير لا تخرج عن ثلاثة: " اعلم أن التصغير إنما هو في الكلام على ثلاثة أمثلة: على فُعَيْلٍ، وفُعَيْعِلٍ وفُعَيْعِيلٍ"⁴، أي أن الأسماء المصغرة لا تخرج عن هذه الأوزان الثلاثة فُعَيْلٍ كُرَجَيْلٍ لتصغير رجل وفُعَيْعِلٍ كَجُعَيْفِرٍ لتصغير جعفر

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص172.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 170.

³ - أبو الفتح بن جني، اللع في العربية، ص211. (سبق ذكره)

⁴ - سيبويه، الكتاب، ج3، ص415. (سبق ذكره)

وَفُعَيْعِيلَ كَعُصَيْفِيرٍ لِتَصْغِيرِ عَصْفُورٍ، وَقَدْ وَرَدَتْ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْأَلْفَاظِ عَلَى هَيْئَةِ الْمَصْغَرِ كَشَعِيبٍ وَقَرِيشٍ وَغَيْرِهَا.

وقد جاء الحديث عن هذه الظاهرة في تفسير ابن عاشور نادرا جدا نظرا لقلّة ورودها في القرآن الكريم وكان يناقش دلالة التصغير بل إنه أورد حتى الأسماء التي جاءت على هيئة المصغر كقریش وشعيب وعزير، وقد جاء التصغير في اسم ابن في آيات كثيرة، ومنها ما جاء في سورة يوسف:

" قَالَ يَبْنِيَّ لَا تَفْضُصْ رُءُيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ"¹.

الشاهد عندي هنا في الآية لفظ بُنْيٍ حيث جاء مصغرا تصغيرا دالا على التحبيب والتقريب إلى النفس وأصل هذا الاسم المصغر وقع فيه مجموعة من التغييرات الصرفية أثناء نسبه إلى ياء المتكلم: " وَبُنْيٍ - بكسر الياء المشددة- تصغير ابن مع إضافته إلى ياء المتكلم وأصله بُنْيُوي أو بُنْيِيي على الخلاف في أن لام ابن الملتزم عدم ظهورها هي واو أم ياء"²، فتصغير ابن هو بُنْيُو أو بُنْيِي ثم أضيفت له ياء المتكلم بُنْيُوي أو بُنْيِيي فكان لابد من إلحاق بعض التغييرات الصرفية تيسيرا للنطق وتقاديا للاستتقال: " وعلى كلا التقديرين فإنها أدغمت فيها ياء التصغير بعد قلب الواو ياء لتقارب الياء والواو، أو لتماثلهما فصار (بنِيي)، وقد اجتمع ثلاث ياءات فلزم حذف واحدة منها فحذفت ياء المتكلم لزوما وألقيت الكسرة التي اجتلبت لأجلها على ياء التصغير دلالة على الياء المحذوفة، وحذف ياء المتكلم من المنادى

¹ - سورة يوسف، الآية 5.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص212.

المضاف شائع، وبخاصة إذا كان في إبقائها ثقل كما هنا، لأن التقاء ياءات ثلاث فيه ثقل¹، فابن عاشور يناقش هذه المسألة الصرفية بدقة وبضبط كبير لمسائل الصرف في اللغة العربية وما يقتضيه تصغير اسم من تغييرات صرفية، وبعد أن ناقش ابن عاشور هذه المسألة الصرفية وما تطلبتة الكلمة من تغييرات لتتناسب النطق الفصيح دون استئثار جاء إلى ذكر الدلالة من وراء التصغير: " وهذا التصغير كناية عن تحبيب وشفقة، نزل الكبير منزلة الصغير لأن شأن الصغير أن يحب ويشفق عليه، وفي ذلك كناية عن إحاض النصح له"²، فقد ذكر أن الغاية من هذا التصغير هو الكناية عن المحبة والشفقة من أب نحو ابنه كما تشير الدلالة كذلك إلى تقديم النصح الخالص من أب محب لابنه يقدم له نصحا خالصا.

إن البحث في متعلقات علم الصرف من الأسماء يصعب حصره لكونه يحتاج مصنفات تفوق قدرة هذا البحث لما لهذا الباب من اتساع لا يمكن أن يحيط بعلمه شخص غير نبي، غير أنني يمكن أن أخرج بفائدة من هذا الباب وهي أن ابن عاشور كان على دراية تامة بعلم الصرف ومسائله قديما وكذلك حديثا حيث إنه يناقش قضايا صرفية مهمة متعلقة بدلالة هذه الصيغ سواء على الحدث والتجدد أو على معان مخصوصة تختص بها صيغة دون أخرى، كما أن ابن عاشور لم يكن همه توظيف الدرس الصرفي ومساءلة القضايا الصرفية بقدر ما كان مسعاه هو الوصول إلى المعنى القرآني الكامل وبلطائفه البلاغية.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص212-213.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص213.

الفصل الثاني:

تجليات المستوى المعجمي

والمستوى التركيبي عند ابن عاشور

المبحث الأول: الدرس المعجمي في التحرير والتنوير وتجلياته

يعد المستوى المعجمي من مستويات الدرس اللغوي المهمة في كتب التفسير خاصة وأن بعض كتب التفسير كان هدفها هو معجمة ألفاظ القرآن الكريم وتوضيحها، فقد كثرت التفسيرات التي كان منطلقها هو تحديد دلالات اللفظ القرآني لأن أصحابها فهموا أن السبيل الأول لفهم ألفاظ القرآن الكريم وإدراكها هو البحث عن معانيها، وكان هذا النوع من التجميع لتلك الألفاظ بداية فكرة نشأة المعجم عند العرب، وتعد بعض كتب التفسير القرآني وعاء لألفاظ القرآن الكريم بشكل خاص واللغة العربية بشكل عام، فكانت مهمة الدرس المعجمي هي تبين الكلمات وشرح معناها من ناحية المبنى ومن ناحية المعنى مما يسهم في إدراك مقاصد المتكلم، ولعل هذا ما يجعل هذا المستوى الذي يبحث عن دلالة اللفظة داخل النظم القرآني يتكامل مع غيره في تحقيق الفهم الصحيح، وسنحاول الوقوف عند بعض الظواهر المعجمية عند علماء التفسير وطريقة توظيفهم لها في إخراج الدلالة، ومن هذه الظواهر التي سنعتمد عليها في هذا المستوى: المشترك اللفظي والترادف والتضاد.

المطلب الأول: المشترك اللفظي وأثره في الدلالة المعجمية عند ابن

عاشور:

إن ألفاظ اللغة تأتي أحيانا متفقة ولكن ذلك لا يعني أنها تؤدي نفس الدلالة والمعنى، وهذا هو الذي يسميه علماء اللغة بالمشترك اللفظي، فهو: " اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل اللغة"¹، أي أن المقصود به هو اشتراك اللفظ في الدلالة على معان مختلفة، جاء في المزهرة نقلا عن ابن فارس: " قال ابن فارس في فقه اللغة: باب الأسماء كيف تقع على المسميات: يسمّى الشيطان المختلفان بالاسمين المختلفين وذلك أكثر الكلام كرجل وفرس، وتسمى

¹ - عبد القاهر أبو بكر الجرجاني(ت471هـ)، درج الدرر في تناسب الآي والسور، ، ط1، 2009، تحقيق طلعت صلاح الفرحان ومحمد أديب شكور، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 2009، ج1، ص65.

الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد نحو عين الماء وعين المال وعين السحاب، ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو السيف والمهند والحسام¹، فتسمية الأشياء حسب هذا القول إما أن تكون بألفاظ مختلفة بحسب دلالة كل اسم، أو أن الأشياء الكثيرة تسمى بنفس الاسم، وإما أن الشيء الواحد يسمى بمسميات مختلفة، فالأول هو المشهور والغالب في تسمية الأشياء أما الثاني فهو المشترك اللفظي والثالث فهو الذي يسمونه الترادف، وقد وقع خلاف كبير بين العلماء حول مسألة وجود المشترك اللفظي من عمده غير أن أغلبهم يقر بوجوده، وقد ناقش ابن عاشور هذه المسألة منذ البداية، فقد أشار في المقدمة التاسعة من مقدمات تفسيره إلى ذلك: " من أجل ذلك اختلف علماء العربية وعلماء أصول الفقه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى من مدلوله اختلافاً ينبئ عن ترددهم في صحة حمل ألفاظ القرآن على هذا الاستعمال. وقد أشار كلام بعض الأئمة إلى أن مثار اختلافهم هو عدم العهد بمثله عند العرب قبل نزول القرآن"²، فابن عاشور يؤكد أن هذه المسألة اختلف حولها علماء اللغة وعلماء أصول الفقه خاصة فيما يتعلق بمسألة حمل اللفظ المشترك على مدلولاته التي يحيل عليها، ويذكر اختلاف العلماء والمسائل التي عللوا بها ذلك ثم يتبنى رأيه الخاص بهذا المشترك: " والذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني، سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة"³، أي أن اللفظ المشترك يجب اعتماد معانيه المحتملة كلها أو بعض منها بحسب ما تقتضيه الدلالة في الآية: " وَمِنْ أَدَقِّ ذَلِكَ وَأَجْدَرِهِ بَأْنُ نُنبِئَ عَلَيْهِ فِي هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنِيهِ أَوْ مَعَانِيهِ دُفْعَةً"⁴ فذكر المعاني المشتركة

¹ - جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص292. (سبق ذكره)

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص98.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص99.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص98.

للفظ تزيد من توضيح الدلالة غير أنه لا يمكن أن يدل اللفظ على معان متضادة ومناقضة للدلالة المقصودة في النظم القرآني وهذا هو الذي جعل ابن عاشور يعتبر هذا النوع من المشترك اللفظي من مبتكرات القرآن الكريم وأساليبه المتفردة التي انماز بها عن نوعه من الخطابات، وقد صنفت مصنفات كثيرة في ألفاظ القرآن الكريم تتناول هذا الموضوع غير أنها لم تسمه بهذا المسمى لاعتبارات دينية وعقدية والاسم الذي كان يحب المؤلفون تسميته لهذه الظاهرة هو الأشباه والنظائر أو الوجوه والنظائر.

1-1- لفظ عين:

ومن الآيات التي ذكر فيها أهل التفسير المشترك اللفظي ما جاء في سورة الكهف: " فَاتَّبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَبْدَأُ الْفَرْزَانِ وَإِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا"¹. الشاهد في هذه الآية هو لفظ العين، فهي تستعمل للدلالة على معان مشتركة منها البصر ومنها الماء ومنهم من يقصد بها الجوايسيس، فاللفظ مشترك والمعاني مختلفة، وهذا ما قد يجعل المفسر لكتاب الله يحتار في تحديد المعنى المقصود من الآية، وخصوصا بين عين البصر وبين عين الماء، جاء في تفسير ابن عاشور: "والعين منبع الماء"²، فهو هنا يخصص اللفظ ويخرجه من دلالاته المشتركة، بل إنه يزيد في تأكيد ذلك بوصفها حمئة، أي: "حارة من الحمى وهو الحرارة، أي أن ماءها سخن"³، وفي هذا الوصف إخراج للدلالات المشتركة مع لفظ العين، وهو ما يؤكد صاحب الكشاف: " من حمئت البئر، إذ صار فيها الحمأة،

¹ - سورة الكهف، الآية 84.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص25

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص25.

بمعنى حارة¹، بل ويزيد في التأكيد على كونها عين ماء بقوله: " أي عين ماء ذي طين وحماً أسود"²، لكنني وجدت عند بعض المفسرين ما يدل على أن اللفظ قد يحمل على المُشترَكين ماء وبصراً: " تغرب في عين، أي فيما ترى العين"³، وهذا الكلام يدل على أن احتمال تأويل اللفظ على دلالة البصر وارد في إشارة إلى بعد ذلك المكان: " ويجوز أن تكون هذه العين من البحر.....أي تغرب عند عين"⁴، وسواء أخذنا بالمعنيين في هذا اللفظ فإن الدلالة لا تخرج عن المراد وهو عين ماء حارة وحامية تقع في مكان لا تدركه العين البشرية لأنها في مغرب الشمس، ومن المفسرين من ذكر أنها عين نطف⁵، وأما اعتبارها العين المبصرة فذلك يشير إلى بعدها، ولفظ العين في القرآن الكريم لم يرد إلا بالمعنيين، وهما البصر والماء، بينما له معان كثيرة في غيره، جاء في معترك الأقران: "عين له في القرآن معنيان: العين المبصرة، وعين الماء، وله في غير القرآن معان كثيرة"⁶، فالسيوطي يذكر أن لفظ عين في القرآن الكريم جاء دالاً على معنيين فقط هما عين البصر وعين الماء، غير أن أهل التفسير قد ذكروا لهذا اللفظ معان أخرى أشار إليها الجوزي: " وذكر أهل التفسير أن العين في القرآن على خمسة أوجه: أحدها: العين الباصرة، ومنه قوله تعالى في الأعراف: "أم لهم أعين يبصرون بها"، والثاني: منبع الماء الجاري، ومنه قوله تعالى في البقرة: "فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا"، والثالث: الحفظ. ومنه قوله تعالى في القمر: "تجري بأعيننا"، والرابع: المنظر، ومنه قوله تعالى في الأنبياء:

¹ - جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج2، ص743. (سبق ذكره)

² - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج2، ص743. (سبق ذكره)

³ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن، ج7، ص221. (سبق ذكره)

⁴ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن، ج7، ص221.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص26.

⁶ - جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ج2، ص615.

"فَأَتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ" أي: بمنظر منهم، والخامس: القلب، ومنه قوله تعالى في الكهف: "الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي"، وزاد بعضهم وجها سادسا فقال: والعين: النهر، ومنه قوله تعالى في هل أتى: عينا يشرب بها عباد الله¹، إن هذه المعاني المشتركة للفظ قد جاء الحديث عنها في تفسير ابن عاشور محاولا ضبط وتدقيق دلالة اللفظ وفق سياق النظم القرآني، وهذا ما يستحسن في الكشف عن المعنى ووضوحه: "ومما لا شك فيه أن التأليف في المعاني اللغوية يقتضي كشف العلاقة بين معاني الكلمات من حيث وضعها الدلالي، ومن حيث وضعها السياقي، فالسياق له دخل كبير في وضوح المعنى، والوجوه لا ينكشف معناها ولا يتضح مفهومها إلا في ضوء السياق القرآني"²

1-2- لفظ الأمة: ومن الألفاظ كذلك التي تدخل ضمن المشترك اللفظي لفظ الأمة وقد ورد في آيات كثيرة يحمل معان متنوعة كالفرقة والجماعة من الناس والدين والقوة والوقت، ومن الآيات التي جاء فيها هذا اللفظ:

" وَمِنْ قَوْمٍ مُّوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْذَلُونَ "³

" وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْفُونَ "⁴

" وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي فِرْعَوْنَ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ

مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثِرِهِمْ مُّفْتَدُونَ "¹

¹ - جمال الدين أبو الفرج الجوزي (ت597هـ)، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط1، 1984، ص 443-444.

² - عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، ط1، 1996، ص44.

³ - سورة الأعراف، الآية 159.

⁴ - سورة القصص، الآية 22.

" إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً فَاِنْتَأَىٰ لِلَّهِ حَنِيبًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ " ²

" وَقَالَ أُلذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ
فَبِأَرْسُلُونِ " ³.

والشواهد على مثل هذا اللفظ كثيرة غير أنني حاولت أن أقدم لكل مثال المعنى الذي يدل عليه، ففي المثال: " وَمِن قَوْمٍ مُّوسَىٰ أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْذَلُونَ "، فالمعنى الذي قد يفيد اللفظ هو القوم والجماعة والطائفة من الناس: " وأمة: جماعة كثيرة متفقة في عمل يجمعها، وقد تقدم ذلك عند قوله تعالى: أمة واحدة في سورة البقرة، والمراد أن منهم في كل زمان قبل الإسلام " ⁴، يشير ابن عاشور إلى أن معنى الأمة هنا هو الجماعة الكثيرة المتفقة فهو لا يذكر مجمل المعاني المتحققة من اللفظ وإنما يحيل على المعنى الذي يتحدد للفظ من خلال سياق النظم في الآية، كما أن الأمة في مثل هذا السياق من النظم يقصد بها: " والأمة: الطائفة من الناس الذين اتحدوا في أمر من عظام أمور الحياة كالموطن واللغة والنسب والدين " ⁵.

وفي تحديد دلالة أمة في الآية: " وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ " أن الدلالة هي الجماعة الكثيرة العدد: " والأمة: الجماعة الكثيرة العدد " ⁶، أما في تحديد دلالة الأمة في الآية: " إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ " أن الدلالة هي الدين والملة: " والأمة: الملة وأعظم ذلك

¹ - سورة الزخرف، الآية 22.

² - سورة النحل، الآية 120.

³ - سورة يوسف، الآية 45.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج9، ص 142.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص188.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج20، ص 99.

عبادة الأصنام"¹، وفي ما يخص معنى أمة في الآية: " إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً " فالدلالة هي تتضمن معنا بديعا في وصف نبي الله إبراهيم عليه السلام بلفظ الأمة: "ووصف إبراهيم- عليه السلام- بذلك وصف بديع جامع لمعنيين: أحدهما: أنه كان في الفضل والفتوة والكمال بمنزلة أمة كاملة"²، أي أن إبراهيم بمثابة أمة كاملة لما جمعه من فضل لأخلاقه العالية وفتوته، والمعنى الآخر: " والثاني: أنه كان أمة وحده في الدين لأنه لم يكن في وقت بعثته، موحد لله غيره، فهو الذي أحيا الله به التوحيد، وبنه في الأمم والأقطار، وبنى له معلما عظيما"³، أما المعنى الآخر الذي حدده ابن عاشور لأمة في الآية " وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ " فهو المدة من الوقت: " أي بعد مدة طويلة كمدة عصر كامل"⁴.

إن مجمل المعاني التي حددها ابن عاشور للفظ الأمة هي المدة من الوقت والقدوة والإمامة والكمال والدين والملة والجماعة والقبيلة والطائفة من الناس، وقد فصل ابن عاشور في اشتقاق هذا اللفظ أثناء تفسيره للآية الكريمة من سورة البقرة:

" كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ، وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ "⁵.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 106.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج14، ص 315.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج14، ص 316.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص 48.

⁵ - سورة البقرة، الآية 211.

لقد اعتبر صاحب التحرير والتنوير أن الأمة مشتقة من الأمّ، ومعناها القصد والغاية الواحدة: "والأمة بضممة الهمزة: اسم للجماعة الذين أمرهم واحد، مشتقة من الأم بفتح الهمزة وهو القصد أي يؤمنون غاية واحدة"¹، وقد زاد من تخصيص الدلالة على الجماعة بلفظ أمة: " وإنما تكون الجماعة أمة إذا اتفقوا في الموطن أو الدين أو اللغة أو في جميعها"²، وهذا القول يزيد من تخصيص معنى اللفظ، فالأمة تقال لكل جماعة بشرط الاتفاق في الموطن أو الدين أو اللغة أو في بعض من هذه العناصر أو جميعها، ويلاحظ أن ابن عاشور وهو يفسر هذا اللفظ يقوم بإيراد الدلالات الأخرى التي يؤديها اللفظ، كأن ينفي هنا معنى الدلالة على القبيلة: " والوصف ب (واحدة) في الآية لتأكيد الإفراد في قوله (أمة) لدفع توهم أن يكون المراد من الأمة القبيلة، فيظن أن المراد كان الناس أهل نسب واحد، لأن الأمة قد تطلق على من يجمعهم نسب متحد"³، كما أنه يورد المعاني المحتملة للفظ والتي منها الدلالة على الملة والدين: " فيحتمل أن يكون المراد كانوا أمة واحدة في الحق والهدى أي كان الناس على ملة واحدة من الحق والتوحيد"⁴.

لقد أشار ابن عاشور إلى مجموعة من الدلالات التي تستفاد من لفظ أمة كما جاءت في القرآن الكريم وقد حاول أصحاب مؤلفات الوجوه والنظائر تحديد تلك الدلالات كما وردت في آيات الكتاب المبين، وقد حددها أبو هلال العسكري في عشرة أوجه وهي⁵: الجماعة والملة وأهل الإسلام والملة والحين (المدة) والقوم والإمام والأمة الخاصة بكل رسول وأمة محمد والوجه العاشر هو الكفار من أمة محمد، فلفظ الأمة ورد

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص300.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص300.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص300.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص300.

⁵ - الحسن أبو هلال العسكري ت395هـ)، الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007، الصفحات من 32 إلى الصفحة 36.

حمالاً لهذه الأوجه في القرآن الكريم وهي أوجه حاول ابن عاشور الإحاطة بها في الدلالة القرآنية للفظ غير أنه كثيراً ما كان يشير إلى الجماعة، والغالب عند المفسرين في دلالة اللفظ خمسة أوجه: " وذكر أهل التفسير أن الأمة في القرآن على خمسة أوجه: أحدها: الجماعة... والثاني: الملة... والثالث: الحين... والرابع: الإمام... والخامس: الصنف"¹، وهذا يتناسب مع الدلالة على وجود ألفاظ تحمل معانٍ مشتركة لأن الألفاظ محدودة والمعاني لا متناهية فلا يمكن للمتناهي أن يحيط بغير المتناهي: " الأصل في الألفاظ: أن تكون مختلفة بحسب اختلاف المعاني، لكن ذلك لم يكن في الإمكان، إذ كانت المعاني بلا نهاية والألفاظ مع اختلاف تراكيبها ذات نهاية، وغير المتناهي لا يحويه المتناهي، فلم يكن بُد من وقوع اشتراك في الألفاظ"².

1-3- لفظ بعل: يعتبر هذا اللفظ أيضاً مشتركاً في الدلالة بين الدلالة على الزوج والسيد وكذلك في الدلالة على الصنم، فمن المعنى الأول ما جاء في الآية الكريمة من سورة النساء:

" وَإِنْ إِمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبيراً"³، فالبعل في هذه الآية يقصد به الزوج، أما فيما يتعلق بالوجه الثاني للفظ فهو كما في الآية الكريمة من سورة الصافات:

¹ - جمال الدين أبو الفرج الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص 143-144.

² - الحسين أبو القاسم الراغب الأصفهاني (ت502هـ)، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد عبد العزيز بسبوني، كلية الآداب جامعة طنطا، ط1، 1999، ج1، ص2.

³ - سورة النساء، الآية 127.

" أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلِيفِينَ"¹، ففي الآية لا يقصد بالبعل الزوج، وقد تعرض ابن عاشور لدلالة هذا اللفظ محاولاً ضبط الدلالة المتحققة منه داخل سياق النظم القرآني وإن كان ابن عاشور في الغالب يحاول أن يورد المعاني المعجمية المحتملة من اللفظ ما لم يكن هناك مانع من إيرادها، فقد تحدث عن دلالات هذا اللفظ في سورة البقرة عندما وقف عند الآية:

"وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ
مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ"².

ففي هذه الآية ورد لفظ "بُعُولَتُهُنَّ" فحاول ابن عاشور أن يبين دلالة هذا اللفظ من بين دلالاته المشتركة: " البعولة جمع بعل، والبعل اسم زوج المرأة"³، ونجد من خلال هذا التفسير أن ابن عاشور قد قدم الدلالة المتحققة من النظم في الآية والمرتبطة بالمعنى الأول للفظ وهو معنى الزوج، ثم بعد ذلك ذهب يورد المعاني الأخرى وذلك بتحديد أصل الكلمة: " وأصل البعل في كلامهم، السيد. وهو كلمة سامية قديمة"⁴. إن ابن عاشور هنا يبحث في الأصل المعجمي للكلمة ودلالاتها الأولى وهي السيد، وهذه الكلمة من الكلمات القديمة في اللغة السامية، بل إن الكنعانيين كانوا يصفون

¹ - سورة الصافات، الآية 125.

² - سورة البقرة، الآية 226.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص393.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص393.

بها الأصنام بهذا الوصف: " فقد سمي الكنعانيون (الفينيقيون) معبودهم بَعْلًا، قال تعالى: " أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلْفِيِّنَّ"¹، وهو هنا يذكر المعنى الثاني المقصود وهو الصنم باعتباره سيذا لهم وهذه الدلالة هي التي جعلت لفظ بعل ينتقل إلى الدلالة على معنى الزوج لأنه يصير سيذا لزوجته: " وسمي به الزوج لأنه ملك أمر عصمة زوجه، ولأن الزوج كان يعتبر مالكا للمرأة وسيذا لها، فكان حقيقا بهذا الاسم"²، أي أن اللفظ في أصله كان دالا على السيد ثم انتقل للدلالة على الزوج بمبدأ الأحقية كما يقول ابن عاشور، والبعل يدل أيضا على الذكر: " بعل النخلة: ذكرها"³، ولعل هذا ما يناسب الدلالة على الزوج والذكورة لأنه كان ذلك معناه عند الكنعانيين: " و(بعل) اسم صنم الكنعانيين وهو أعظم أصنامهم لأن كلمة بعل في لغتهم تدل على معنى الذكورة"⁴، فهذا اللفظ كان اسما لصنم لذلك فإنه قد يدل على الصنم وقد يدل على الزوج الذكر كما ورد استعماله في القرآن الكريم، وإن كان ابن عاشور يورد المعاني المشتركة فإنه يشير في البداية إلى الدلالة المتحققة من اللفظ في النظم القرآني وحسب السياق غير أنه لا يكتفي بذلك وإنما يشير إلى جميع الدلالات التي قد يحيل عليها اللفظ ما دامت لا تتعارض مع المعنى المراد، فالآية: " أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلْفِيِّنَّ"⁵ هي التي يحقق فيها لفظ بعل دلالة اسم الصنم وهو أعظم صنم عند الكنعانيين: " فلفظ البعل يطلق على الذكر، وهو عندهم رمز على الشمس"⁶، أما المعنى الآخر وهو الدال على

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص393.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص393.

³ - أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 2008، ج1، ص227.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص166.

⁵ - سورة الصافات، الآية 125.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص166.

الزوج فيتحقق بالآية: ﴿ وَإِنَّ إِمْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا ¹، يقول

ابن عاشور مؤكدا هذه الدلالة على الأخرى: " والبعل زوج المرأة" ².

إن ما ألاحظه في تتبع ابن عاشور لدلالة هذا اللفظ المشترك في دلالاته بين الدلالة على صفة الزوج الذكر واسم الصنم هو أن ابن عاشور يورد الدلالة الراجحة في اللفظ ولا يغفل الحديث عن الدلالة المتحققة باللفظ نفسه في حال لم يكن هناك مانع من إيرادها وتعارض في الدلالة.

1-4- لفظ الفتح: جاء اللفظ بصيغ مختلفة وبمعان مشتركة منها النصر والإرسال والقضاء والحكم والفتح الذي يقابله الإغلاق، ومن الآيات الدالة على معنى الفتح المقابل للإغلاق: "وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِّحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ" ³، أما المعنى الدال على الحكم والقضاء فيتحقق في الآيتين:

" وَيَفُولُونَ مَتَى هَذَا الْبَيْتُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٨﴾ فَلْيَوْمَ الْبَيْتُ لَا يَنْبَغُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانَهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ⁴، وبخصوص المعنى المرتبط بالنصر والظفر بالنجاح فيتحقق في الآية:

¹ - سورة النساء، الآية 127.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص215.

³ - سورة الزمر، الآية 70.

⁴ - سورة السجدة، الآيتان 28-29.

"فَتَرَى الَّذِينَ فِي فُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَىٰ أَنْ تُصِيبَنَا دَآيِرَةٌ ۚ فَعَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْبَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ ۖ فَيُضْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرُوا بِحِ أَنْفُسِهِمْ نَدِيمِينَ"¹.

وقد ورد هذا اللفظ في آيات كثيرة والمعنى المشترك لهذا اللفظ هو الفتح ضد الإغلاق والظفر والنجاح والحكم والقضاء، وأثناء الوقوف عند دلالة هذا اللفظ في تفسير ابن عاشور تجد أنه يغلب من هذه الدلالات والمعاني السابقة معنى النصر: "كثير إطلاق الفتح على النصر المقترن بدخول أرض المغلوب أو بلده ولم يطلق على انتصار كانت نهايته غنيمة وأسر دون اقتحام أرض"²، أي أن الفتح يكثر إطلاقه على معنى النصر ويزيد من تضيق الدلالة وتوضيحها بالقول أنه نصر مقترن بدخول أرض أو بلد ولا يسمى الانتصار فتحا دون اقتحام أرض ثم إن الفتح يشمل النصر ولكنه أعم منه: "فتح البلاد هو أعظم النصر لأن النصر يتحقق بالغلبة وبالغنيمة فإذا كان مع اقتحام أرض العدو"³، فابن عاشور يقرر في تفسيره المعنى الغالب وكما ذكرت سابقا فإنه يورد دلالات اللفظ المشتركة ما لم يكن هناك داع يناقض الدلالة في إيرادها، ففي تفسيره للآية: "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا"⁴، يحاول أن يذكر هذه الدلالات المشتركة لمعنى لفظ الفتح، فقد أشار كما ذكرت إلى المعنى الأكثر في اللفظ وهو الدلالة على النصر غير أن ذلك لم يمنعه من الإشارة إلى المعاني الأخرى، فقد يكون من معاني اللفظ القدر: "نقول استعمل فتحنا بمعنى: قدرنا لك الفتح، ويكون هذا الاستعمال من مصطلحات القرآن لأنه

¹ - سورة المائدة، الآية 54.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج26، ص143.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج26، ص143.

⁴ - سورة الفتح، الآية 1.

كلام من له التصرف في الأشياء لا يحجزه عن التصرف فيها مانع"¹، وهذا التخير في اعتبار دلالة قدرنا لك الاستفادة من فتحنا لك من السورة حسب ابن عاشور هي معنى وارد باعتبار أن الخالق في نصره لنبيه قدر اختاره له، وهو بذلك لا يبعد كثيرا في الدلالة على معنى النصر والظفر، كما أن ابن عاشور أشار إلى معنى الفتح الآخر وهو الفتح الذي يأتي بعد إزالة الإغلاق: "والفتح: إزالة غلق الباب أو الخزانة قال تعالى: لَا تُفْتَحْ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ (الأعراف:40)"²، وأورد ابن عاشور المعنى الآخر المستفاد من لفظ الفتح وهو الحكم والقضاء: "وأطلق الفتح على الحكم قال تعالى: وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"³، وعندما يشير إلى هذه الدلالات والمعاني يغلب معنى النصر في دلالة الآية ويشير إلى أن المقصود بهذه الدلالة هو توظيف المعنى مجازا، وهذا يجعلني أقول بأن صاحب التحرير والتنوير لم يكن يوظف المستوى المعجمي وحده وإنما كان يستعين بالمستوى الدلالي والتركيبي في ضبط المعنى وإن كانت دلالة اللفظ مشتركة بين عدة معان، ويأتي في آخر تفسيره للآية ليؤكد لي أن اللفظ قد استعمل في دلالاته على النصر وعلى الفتح عاذاً ذلك من أوجه الجمال والإعجاز في توظيف اللفظ في القرآن الكريم: "وعلى هذا فالمجاز في إطلاق مادة الفتح على سببه ومآله لا في صورة الفعل، أي التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لأنه بهذا الاعتبار المجازي قد وقع فيما مضى فيكون اسم الفتح استعمل استعمال المشترك في معنياه، وصيغة الماضي استعملت في معنيها فيظهر وجه الإعجاز في إثارة هذا التركيب"⁴.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج26، ص144.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج26، ص143.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج26، ص144.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج26، ص144.

1-5- لفظ ظن: ورد لفظ ظن في القرآن الكريم بصيغة الفعلية والاسمية مفرداً ومثنى وجمعاً أكثر من ثلاثمائة مرة، وقد أدى هذا اللفظ عدة معانٍ ودلالات في هذه الآيات منها الدلالة على الجزم واليقين كما في الآية:

" الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلَكُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ¹ .

ومنها دلالة حسب كما في الآية:

" وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنْنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ ² .

ومنها الدلالة على الشك وعدم اليقين كما في الآية:

" وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ³ .

وقد عد المفسرون وأهل اللغة مجموعة من المعاني لظن غير أنهم يجمعون على معنيين هما معنى الشك ومعنى اليقين: "الظاء والنون أصيل صحيح يدل على معنيين مختلفين: يقين وشك"⁴، فأحمد ابن فارس يعتبر أن هذا الأصل الصحيح يشترك في معنيين هما اليقين: " فأما اليقين فقول القائل: ظننت ظناً، أي أيقنت. قال الله تعالى: الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّالِكُوا رَبِّهِمْ ⁵، والمعنى الثاني هو الشك: " والأصل

1 - سورة البقرة، الآية 45.

2 - سورة فصلت، الآية 21.

3 - سورة البقرة، الآية 77.

4 - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الظاء وما معها في المضاعف والمطابق (ظ.ن)، ج3، ص 462. (سبق ذكره)

5 - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الظاء وما معها في المضاعف والمطابق (ظ.ن)، ج3، ص 462.

الآخر: الشك، يقال: ظننت الشيء، إذا لم تتيقنه"¹، وهذه المعاني نجدها مذكورة عند أبي هلال العسكري: "الظن في العربية على وجهين: شك، ويقين، وقد جاء في القرآن كذلك، قال الله: (إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةً)"²، فالتعليل هنا بالآية "إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةً" على دلالة اليقين، أما دلالة الشك فقد أورد فيها الآية: "والآخر قوله: (إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ)"³، ويناقش أبو هلال هذه الدلالة المرتبطة بمعنى اليقين والجزم معتبرا إياها دلالة ليست أصلية وإنما نشأت عن الاستعمال: "وليس ذلك في أصل اللغة، وإنما صار كذلك في الاستعمال، ومن جهة الاستعارات وكثرتها في الكلام"⁴.

وقد كان ابن عاشور من المفسرين الذين وقفوا عند هاتين الدالتين المشتركتين حيث نجده في تفسير الآية: "الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُكَلَّفُونَ رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَىٰ رَاجِعُونَ"⁵ يشير إلى ذلك: "المراد من الظن هنا الاعتقاد الجازم وإطلاق الظن في كلام العرب على معنى اليقين كثير جدا"⁶، أي أن دلالة الظن يغلب فيها الجزم واليقين وهذا من معهود العرب في القول والبيان، حيث إنهم يغلبون معنى اليقين كثيرا، وهو ما يفيد في الآيات الكثيرة التي وردت في القرآن الكريم تحمل دلالة اليقين، ومنها الآية السابقة من سورة البقرة: "الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُكَلَّفُونَ

¹ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الظاء وما معها في المضاعف والمطابق (ظ.ن)، ج3، ص463 (سبق ذكره)

² - أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، ص322. (سبق ذكره)

³ - أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، ص322.

⁴ - أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، ص322.

⁵ - سورة البقرة، الآية45.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص480-481.

رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ وَإِلَيْهِ رَاجِعُونَ¹، وليثبت ابن عاشور ذلك استعان ببيت شعري لشاعر من شعراء الجاهلية وهو أوس بن حجر² حيث وظف فعل ظن للدلالة على الجزم واليقين: " قال أوس بن حجر يصف صيادا رمى حمار وحش بسهم: فَأَرْسَلَهُ مُسْتَنْقِنَ الظَّنِّ أَنَّهُ ... مُخَالِطٌ مَا بَيْنَ الشَّرَا سَيْفِ جَائِفٍ"³، وهذا التعليل على اللفظ من أقوال الشعراء ومن معهود العرب في القول والبيان وارد جدا في تفسير ابن عاشور باعتباره من الشواهد التي يدعم بها تفسيره للألفاظ، فعلماء التفسير يغلبون في هذه الآية دلالة اليقين، غير أن صاحب المحرر الوجيز يزيد من تضيق دلالة اللفظ وضبطه: " والظن في كلام العرب قاعدته الشك مع ميل إلى أحد معتقديه، وقد يوقع الظن موقع اليقين في الأمور المتحققة"⁴، فهو يقول بأن الغالب في الظن في كلام العرب هو الميل إلى الشك لكنه قد يوظف بمعنى اليقين في الأمور المتحققة ويزيد في التوضيح: " لكنه لا يوقع فيما قد خرج إلى الحس، لا تقول العرب في رجل مرئي حاضر أظن هذا إنسانا وإنما تجد الاستعمال فيما لم يخرج إلى الحس بعد"⁵، أي أن دلالة اليقين تستعمل في معنى لم يخرج إلى الحس، وما خرج إلى الحس فلا يجوز أن نوظف معه دلالة الظن.

أما ما ذهب إليه ابن عاشور في تفسير ظن في الآية: " وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ

1 - سورة البقرة، الآية 45.

2 - أوس بن حجر - بقاء وجيم مفتوحتين، ويغلط من يضم حاءه ويسكن جيمه - وهو من فحول شعراء بني تميم في الجاهلية وكان فحل مضر قبل النابغة وزهير، فلما نبغ زهير والنابغة، وهذا البيت من قصيدة أولها: تنكر بعدي من أميمة صائف فبرك فأعلى تولب فالمخالف

3 - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص481.

4 - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، ص 138.

5 - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، ص 138.

وَلَكِنَّ ظَنَنْتُمْ أَنْ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ¹ فهو يرى أن هذا الظن يدخل في باب المحرم لأن فيه حسبا بأن علم الله أقل من علمهم: " إذ ظنوا خفاء بعض أعمالهم عن علمه مع أنه ربهم وخالقهم فكيف يخالقهم وتخفى عنه أعمالهم"²، وهذا الظن غير اليقيني ظاهر من سياق نظم الآية، لأن الله هو خالقهم فكيف تخفى على الخالق أعمال مخلوقاته وهم أنفسهم يعلمون ذلك: "والعدول عن اسم الله العلم إلى بربكم للتبنيه على ضلال ظنهم"³، فمن خلال هذا التفسير للفظ ظن هنا أجد أن ابن عاشور لم يذكر دلالة الجزم واليقين في الفعل وذلك لأن الأمر لم يكن فيه جزم قاطع بل حتى أولئك الذين يظنون يشكون في ظنهم ولذلك فمعنى ظن هنا يميل إلى الشك ويبعد عن اليقين عكس الآية السابقة، ويظهر معنى الشك وغياب اليقين جليا في الآية: " وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ "⁴، كما جاء في تفسير البقاعي رحمة الله عليه: " تأكيداً لنفي العلم عنهم"⁵، ولخطئهم، والظن في القرآن الكريم من خلال ما جاء في تفسير ابن عاشور لا يخرج عن معنى اليقين وهو كل ما جاء بهذا اللفظ مقترنا بعمل محمود أما الدال على الشك والخطأ وعدم الجزم فهو كل ظن اقترن بعمل مذموم.

إني أرى من خلال تتبعي لبعض ألفاظ المشترك اللفظي في القرآن الكريم أو ما يسميه البعض الأشباه أو الوجوه والنظائر كما تناوله ابن عاشور يؤكد تكامل هذا المستوى مع مستويات لغوية أخرى في تحقق الدلالة القرآنية، فهذا باب من أبواب إعجاز وتميز ألفاظ القرآن الكريم، وحمل الدلالة على معنى من معاني اللفظ أو

¹ - سورة فصلت، الآية 21

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج24، ص272.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج24، ص272.

⁴ - سورة البقرة، الآية 77.

⁵ - الإمام البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج1، ص492. (سبق ذكره)

معنيين أو أكثر إذا لم يكن هناك عارض وتناقض في إيراد تلك المعاني زاد في كمال وحسن المعنى، وقد كان توظيف ابن عاشور لهذا المشترك اللفظي قائماً على استحضار معاني اللفظ جميعها أو بعض معانيه ما لم يوجد عارض من إيرادها ثم إنه أحياناً يستشهد بكلام العرب ومعهودهم في القول على صحة استعمال هاته المعاني أو على تغليب معنى للفظ دون غيره في سياق من المساقات، أو أنه أحياناً يكتفي بالإشارة إلى الدلالة الأصلية للفظ ويذكر أن تلك الدلالات الأخرى ناشئة عن الاستعمال وهذا ما يجعلني أرى أن صاحب التحرير والتنوير مؤمن بقاعدة كمال الخطاب الرباني في توظيف الألفاظ، فقد تكون الدلالة اللفظية مشتركة ولكن بعضاً من معانيها المشتركة تزيد من حسن اللفظ في الدلالة والوقع النفسي ولا بد من استحضارها أثناء التفسير.

المطلب الثاني: الترادف ودوره في الدلالة التفسيرية عند ابن عاشور:

الترادف: يعني التتابع، فإذا "تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف، والجميع الرادف"¹، والتتابع هو المعنى اللغوي للترادف، جاء في الآية الكريمة:

" إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنْ

أَلْمَلَكَةِ مُرْدَفِينَ"²، فمردفين في الآية معناها متتابعين، وهو ما يثبتته قوله

تعالى: "يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ﴿١٠﴾ تَتَّبِعَهَا الرَّادِفَةُ"³، أما المعنى

الاصطلاحي للترادف فهو: " ما كان معناه واحداً وأسماءه كثيرة، وهو ضد المشترك،

¹ - محمد بن أحمد أبو منصور الأزهرى (ت370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، مادة ردف، ج14، ص68.

² - سورة الأنفال، الآية 9.

³ - سورة النازعات، الآيتان: 6-7.

أخذًا من الترادف، الذي هو ركوب أحد خلف آخر¹، أي أن الترادف هو أن يشترك في أداء المعنى ألفاظ كثيرة، وهو عكس المشترك حيث يشترك اللفظ الواحد في المعاني الكثيرة، فكلاهما يشتركان في الدلالة على الاشتراك غير أن المشترك في الاشتراك اللفظي هو اللفظ وفي الترادف هو المعنى، ولذلك: "قال الإمام فخر الدين: هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد"²، أي أنه كما يذكر سيبويه: "اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين. وسترى ذلك إن شاء الله تعالى.

فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب. واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق. واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدت عليه من الموجدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة، وأشباه هذا كثير³ والذي يستفاد من هذا أنه: "يُسَمَّى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو السيف والمُهَنْد والحُسام"⁴، غير أنه ذهب مجموعة من علماء اللغة إلى إنكار وجود الترادف بدعوى أن اللفظة المختلفة وإن دلت على نفس المعنى فإنها لا تصح أن تكون في مكان الأخرى، يقول السيوطي: "لسنا نقول: إن اللَّفْظَيْن مختلفتان فيلزمنا ما قالوا هو إنما نقول: إن في كل واحدةٍ منها معنى ليس في الأخرى"⁵، أي أن اللفظ المختلف يحمل معنى ليس حاضرا في اللفظ الأخرى مثل قعد وجلس وقام ووقف، وقد انقسم المفسرون بين منكر للترادف وبين مثبت له، والترادف الذي نقصده هنا هو أن تكون كلمتان بمعنى واحد،

¹ - علي بن محمد الشريف الجرجاني(ت816هـ)، التعريفات، تحقيق وضبط جماعة من العلماء تحت إشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص199.

² - جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص316. (سبق ذكره)

³ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص24. (سبق ذكره)

⁴ - جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص316. (سبق ذكره)

⁵ - جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص318.

أي: " هو عبارة عن الاتحاد في المفهوم، وقيل هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد"¹، فالترادف إذن خاصية مميزة للغة العربية حيث توجد ألفاظ مفردة تدل على نفس المفهوم، فتتحد في الدلالة على المفهوم وقد أسهمت هذه الظاهرة في تعرف معاني الألفاظ وكشفها وهي حاضرة في كتب التفسير بشكل صريح أو بشكل ضمني، وتعتبر دراستها من مستويات الدرس اللغوي الداخلة ضمن الدرس المعجمي لأن البحث فيها أسهم في تجميع الألفاظ الدالة على نفس المعنى أو التي تؤدي نفس المعنى غير أنها تفوق اللفظ الآخر في الدلالة، وقد كان ابن عاشور من المفسرين الذين أشاروا إلى هذا الترادف والفروق بين اللفظين من حيث الاشتراك في المعنى والاختلاف في بعض جزئيات المعنى من خلال اختلاف اللفظ، وسأحاول الوقوف عند بعض النماذج من الألفاظ المترادفة لتحديد الطريقة التي وظفها ابن عاشور في تناول هذه الظاهرة من أجل إخراج الدلالة القرآنية:

2-1- انبجس وانفجر: من الآيات القرآنية التي تحدث فيها ابن عاشور وغيره من المفسرين عن ذلك، الآية 160 من سورة الأعراف: " وَفَطَّعْنَاهُمْ إِثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْفَاهُ فَوْمَهُۥٓ أَن إِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَاَنْبَجَسَتْ مِنْهُ إِثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَدَعَلِمَ كُلُّ أَنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَمَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّٰنَ وَالسَّلْوَىٰ كُلُّوا مِمَّن طَيَّبَتْ مَا رَزَقْنٰكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ"².

¹ - الشريف الجرجاني، التعريفات، 1983، ص56. (سبق ذكره)

² - سورة الأعراف، الآية 160.

وكذلك ورد لفظ انفجر في الآية: " وَإِذِ اسْتَسْفَىٰ مَوْسَىٰ لِقَوْمِهِ ۖ قَفُلْنَا
 إِضْرِبِ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ۖ فَبَاجَرَتْ مِنْهُ ۖ إِثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ
 كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا ۖ فِي
 الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ¹، واللفظان هنا هما انبجست وانفجرت، ومعناهما سألت
 وانفجرت وانشقت، والسيلان والانفجار والتشقق مرادفات للفظ انبجس، قال ابن
 عاشور: "وانبجست مطاوع بجس إذا شق"²، فهو يعتبره بمعنى الشق، وجاء في
 البحر المحيط: " انبجست، عرقت وانفجرت وسألت، وقال الواحدي: الانبجاس:
 الانفجار"³، فأبو حيان يعطي مرادفات للفظ ومنها انفجر وسأل، ومعناه الكثرة والغزارة
 مع الانفجار، جاء في إيجاز البيان عن معاني القرآن: " انبجست، وهو رشح الماء
 والانفجار خروجه بكثرة وغزارة لأنه انبجس ثم انفجر"⁴، ففي معنى الانبجاس انفجار
 وسيلان للماء، أي أن الانبجاس يعني بشكل خاص انفجارا شديدا مع سيلان للماء:
 "البجس انشقاق في قرية أو حجر أو أرض ينبع منه الماء، فإن لم ينبع فليس
 بانبجاس"⁵، وهذا يعني أن الانبجاس غير الانفجار، حيث يكون أقوى مع حدوث شق
 وخروج للماء، لذلك وظفت اللفظة عينها ولم يتم توظيف مرادف لها لأن المعنى
 المراد هو شدة الانفجار مع سيلان وخروج للماء، ويرى الزمخشري أنهما بنفس
 المعنى " فانبجست: انفجرت، والمعنى واحد، وهو الانفتاح بسعة وكثرة"⁶، أي أن

¹ - سورة البقرة، الآية 59.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج9، ص144.

³ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن، ج5، ص193. (سبق ذكره)

⁴ - نجم الدين أبو القاسم النيسابوري (ت550هـ)، إيجاز البيان عن معاني القرآن، تحقيق حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1415هـ، ص100.

⁵ - علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، ج10، ص316. (سبق ذكره)

⁶ - جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج2، ص169. (سبق ذكره)

اللفظين بنفس المعنى وهو الانفتاح والسعة، غير أنني أرى أن هناك معنى الانفجار ولكن مع زيادة في القوة وترافق ذلك بنبع للماء بشكل قوي، يقول الإمام البقاعي: "فانبجست: أي فانشقت وظهرت ونبعت"¹ بمعنى الشق والظهور للماء، وقد زاد بعضهم معنى الضرب والقوة: "أي فاضرب فانفجرت"²، أي أن الانبجاس هو ذلك الانفجار القوي الذي ينجم عن ضرب قوي وشديد فيحدث شقا وسيلانا للماء.

هذه المعاني كلها إذن تتكامل مع بعضها محققة المعنى المراد من الآية، فالكمال هنا ما كان ليتحقق بهذا الحسن والجمال إلا عن طريق تألف هذا اللفظ مع غيره ومع مرادفه، وإن كان بعض المفسرين يفسرون اللفظين: انفجر وانبجس بمعنى واحد، غير أن لفظ الانبجاس أخص وأكثر ضيقا في مدلوله من الانفجار، لأن الانفجار مرتبط بالخروج من المكان الضيق ومن المكان الواسع لكن الانبجاس هو خروج للماء من المكان الضيق وفي ذلك معنى من معاني الانفجار، وانفجر وتفجر وارد في القرآن الكريم ومعناه خروج الماء من مكان قد يكون ضيقا وقد يكون واسعا، لكن الانبجاس لا يعني إلا خروج الماء من مكان ضيق، ولذلك خصص بهذا اللفظ: "والانبجاس يقارب الانفجار، إلا أن الانبجاس لا يكون إلا ضيقا، والانفجار يستعمل في الضيق والواسع، فكل انبجاس انفجار وليس كل انفجار انبجاس"³.

من خلال تتبعي للفظ انبجس وجدت أن المفسرين كانت لهم نظرة متكاملة وشمولية لمعنى اللفظ حيث حاولوا إعطاء مرادفات ومقاربات له مع تأكيد أغلبهم أن اللفظ انفجار في مدلوله غير مرادف لـ "انبجس" بل يشمل جزءا من معانيه أو أنه تربطه به علاقة عموم وخصوص، وهم بهذا - في الغالب - يرون أن الترادف لا يحدد المعنى

¹ - إبراهيم أبو بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج8، ص133. (سبق ذكره)

² - أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ج2، ص363. (سبق ذكره)

³ - الحسين الراغب أبو القاسم الأصفهاني(ت502هـ)، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1، 1999، ج1، ص206، وكذلك المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ، ص108.

بدقة وإنما يقربه وذلك لأن كل لفظ في القرآن الكريم له دلالاته الخاصة داخل النظم تتغير بتغير نظمه ومناسبته، بل إنه قد يدل على معنى غير معناه إذا ما فُرن بالألفاظ لها صفات خاصة، وهذا ما يزيد من التأكيد على النظرة الكاملة عند المفسرين للقرآن الكريم النابعة من إيمانهم بأن الخالق جل وعز أوجد جميع الموجودات كاملة في أحسن صورة وما يتحقق في النظم القرآني جزء من هذا الكمال، وقد راعى ابن عاشور هاته الدلالات المتقاربة وحاول التفريق بين الانبجاس باعتباره شقا وبين الانفجار باعتباره ضربا ينتج عنه شق أو لا ينتج: " وأما تقدير الشرط هنا أي فإن ضربت فقد انفجرت"¹، وهذا ما يجعلني أرى أن هاته الطرق في تناول الألفاظ المترادفة والمتقاربة دلاليا عند ابن عاشور لا تختلف عن طرق المفسرين في تحليل مثل هذه الآيات، يقول عبد الرحمن طعمة: " نرى كيف أن المفسر للنص قد يتوقف عند مفردة واحدة متأملا تداخلها وتراكبها ومحيطها المعجمي واستعمالاتها في لغة العرب، ليفهم كيفية وضعها في السياق التركيبي للذكر الحكيم.....ولذلك كان الحس اللغوي أهم عدة يتغياها المفسر والمحلل للنص الكريم"²، والذي يستفاد من هذا القول أن المفسر للنص القرآني في تناول لفظة واحدة يتأمل ويبحث في تداخلها وسياقاتها التركيبية ودلالاتها المعجمية وطرق استعمالها على الحقيقة وعلى المجاز في لغة العرب بغية الوصول إلى الدلالة المرجوة من النظم القرآني لهاته المفردات وهو ما جعل المفسرين يمتلكون حسا لغويا هو العدة والسلاح التي يحلل بها القرآن الكريم.

2-2- الصب والسكب: يعد لفظا صب وسكب من الألفاظ المترادفة وقد وردا في

القران الكريم في الآيات الآتية:

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص519.

² - عبد الرحمن طعمة، توظيف علم الدلالة المعجمي في حقل التفسير القرآني، مقارنة تحليلية في علم الدلالة التفسيري، دار كنوز المعرفة، ط1، 2018، ص69-70.

"فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ"¹

"ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ"²

"وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ"³.

جاء في لسان العرب أن السكب بمعنى الصب: "السكب: صب الماء. سكب الماء والدمع ونحوهما يسكبه سكباً وتسكاباً، فسكب وانسكب: صبه فانصب"⁴، أي أن دلالة سكب هي الصب، وهو صب الماء بالأساس، ويرتبط هذا المعنى بنزول المطر في معهود المغاربة، ويرى أبو هلال العسكري أنه يوجد فرق بين السكب والصب: "أن السكب هو الصب المتتابع"⁵، وهذا معناه أن في السكب دلالة على الصب المتتابع، أي أنه هناك معنى في اللفظ لا يوجد في اللفظ الآخر، ومنها في قوله تعالى: "وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ"⁶: "لأنه دائم لا ينقطع"⁷، أما دلالة الصب فهي أنه يكون دفعة واحدة: "والصب يكون دفعة واحدة، ولهذا يقال صبه في القالب ولا يقال سكبه فيه لأن ما يصب في القالب يصب دفعة واحدة"⁸، وما أستفيدة من هذا التفريق عند

1 - سورة الفجر، الآية 13.

2 - سورة الدخان، الآية 45.

3 - سورة الواقعة، الآية 33.

4 - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل السين المهملة، ج1، ص 469. (سبق نكره)

5 - الحسن أبو هلال العسكري (ت395هـ)، معجم الفروق اللغوية، تحقيق الشيخ بيت الله بيات ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط1، 1412، ص279

6 - سورة الواقعة، الآية 33.

7 - أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص279.

8 - أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص279.

أبي هلال العسكري هو كونه ينفي وجود ترادفات بين السكب والصب لوجود فروق دلالية بين اللفظين، غير أن أهل المعجم يعتبرون السكب والصب مرادفين: "السين والكاف والباء أصل يدل على صب الشيء"¹، وهو نفسه ما ذهب إليه ابن عاشور في تفسيره للآية: " وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ"²، حيث اعتبر أن سكب هي صب: "وسكب الماء: صبه، وأطلق هنا على جريه بقوة يشبه السكب وهو ماء أنهار الجنة"³، وزاد في الشرح والتوضيح لمعنى السكب حيث اعتبره صبا قويا، ولما كانت الدلالة هنا مرتبطة بمعنى الاندفاع القوي فيكون السكب بمعنى الصب، لأن فيه تتابعا وعدم انقطاع لارتباطه بوصف الجنة وهي دائمة والإنسان فيها خالد، ثم لأن فيها الكثرة والقوة في الخيرات المتدفقة، فكان السكب هنا متناسبا وسياق النظم القرآني بوصف نعيم الجنة وإن كان يحمل جزءا من معاني الصب لأن فيه قوة غير أن الصب ارتبط بوصف العذاب وحال أهل جهنم كما في الآيتين: " فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ"⁴، و " ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابٍ الْحَمِيمِ"⁵، والله أعلم، وفي تفسير ابن عاشور لهاتين الآيتين المتضمنتين لفعل الصب لم يشر إلى هاتاه الفروق الدلالية فقد حاول أن يذكر المعنى من جهة المجاز والاستعارة رابطا إياه بدلالة القوة في التعذيب: "والصب: إفراغ الشيء المظروف من الظرف وفعل الصب لا يتعدى إلى العذاب لأن العذاب أمر معنوي لا يصب"⁶، فهو يعد أن صب هنا لم يأت بدلالته الحقيقية حيث إنه أمر يرتبط بالمحسوس والعذاب أمر معنوي لا يصب،

¹ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب السين والكاف وما يثلثهما (س.ك.ب) ج3، ص 88. (سبق ذكره)

² - سورة الواقعة، الآية 33.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص 300.

⁴ - سورة الفجر، الآية 13.

⁵ - سورة الدخان، الآية 45.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص315.

وقد تم توظيفه هنا على سبيل الدلالة المجازية: "فالصب مستعار للتقوية والإسراع فهو تمثيلية اقتضاها ترويع الأثيم حين سمعها"¹، غير أن ابن عاشور قد أشار إلى دلالة الصب التي ذكرها أبو هلال المتمثلة في كونه يندفع مرة واحدة في تفسيره للفظ في الآية: " فَصَبَّ عَلَيْهِمْ"، غير أنه يعتبره مرة أخرى على وجه الاستعارة: " وهو هنا مستعار لحلول العذاب دفعة وإحاطته بهم كما يصب الماء على المغتسل أو يصب المطر على الأرض"²، وفي هذا تمييز بين دلالة السكب ودلالة الصب، ورغم أن ابن عاشور لم يذكر ذلك بشكل صريح غير أنه يستفاد من تفسيره أنه كان يميز بين الألفاظ المترادفة بتحديد بعض الفروق بينها، وقد يفهم من هذا أن ابن عاشور يعتبر أن لفظ السكب يتعلق بالدلالة الحقيقية والصب يستعمل على سبيل الاستعارة، وقد حاول عبد الرحمن طعمة تفسير هذا التوظيف بين لفظ سكب وبين لفظ صب: " فالقوة والعنف مع الصب والهدوء والسلامة مع السكب"³، كما حاول أن يربط توظيف السكب بالحديث عن نعيم الجنة والصب بالحديث عن حال العذاب الذي يصيب أهل النار.

2-3- الضيق والخرج: الضيق والخرج من الألفاظ المترادفة التي وردت في القرآن مقترنة مع بعضها البعض واللفظ الأول يعانق الآخر تأكيداً لدلالة الضيق في الآية الكريمة:

" فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ، لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ، يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص315-316.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص322.

³ - عبد الرحمن طعمة، توظيف علم الدلالة المعجمي في حقل التفسير القرآني، مقارنة تحليلية في علم الدلالة التفسيري، ص66. (سبق ذكره)

يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ¹، ولفظ الحرج اعتبره كثير من أهل التفسير واللغة مرادفاً للفظ الحرج، يقول ابن عاشور: "وَالضَّيِّقُ - بتشديد الياء بوزن فَعِيلٍ - مبالغة في وصف الشيء بالضيق، يقال ضَاقَ ضَيْقًا - بكسر الضاد - وَضَيْقًا - بفتحها - والأشهر كسر الضاد في المصدر والأقيس الفتح ويقال بتخفيف الياء بوزن فَعَلٍ، وذلك مثل مَيِّتٍ وَمَيِّتٍ، وهما وإن اختلفت زَنْتُهُمَا، وكانت زِنَةُ فَعِيلٍ في الأصل تفيد من المبالغة في حصول الفعل ما لا تفيدُه زِنَةُ فَعَلٍ"²، أي أن الضيق هنا تتضمن صيغته معنى المبالغة في الضيق مما يؤكد دلالة المبالغة في الوصف، وما زاد من هذا التأكيد على دلالة الضيق الشديد إيراد لفظ مرادف له: " والحرج - بكسر الراء - صفة مشبهة من قولهم: حرج الشيء حرجاً، من باب فرح، بمعنى ضاق ضيقاً شديداً"³، ومعنى هذا التفسير عند ابن عاشور أن الضيق هو الحرج وإن لم يشر إلى كونه مرادفاً غير أنه يوظف دلالة الحرج على الضيق الشديد، وكأن في الحرج دلالة غير تلك الدلالة الموجودة في الضيق والغاية من هذا النظم هو تأكيد معنى الضيق الشديد: "وإتباع الضيق بالحرج: لتأكيد معنى الضيق، لأن في الحرج من معنى شدة الضيق ما ليس في ضيق"⁴، وهذه الدلالات التي يتميز بها معنى الحرج عن الضيق إنما أخذها ابن عاشور من المعاجم العربية ومن كتب أصحاب الفروق اللغوية، فابن فارس يقول: " الحاء والراء والجيم أصل واحد، وهو معظم الباب وإليه مرجع فروعه، وذلك تجمع الشيء وضيقه"⁵، ويضيف إلى ذلك: " الحرج الإثم، والحرج الضيق"⁶، ومعنى هذا من كلام ابن فارس أن الحرج مرادف لتجمع الشيء

¹ - سورة الأنعام، الآية 126.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج8-أ، ص 58.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج8-أ، ص 59.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج8-أ، ص 59.

⁵ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الحاء والراء وما يثلثهما(ح.ر.ج)، ج2، ص50. (سبق ذكره)

⁶ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الحاء والراء وما يثلثهما(ح.ر.ج)، ج2، ص50.

وضيقه، أما أبو هلال العسكري فيقول في التفريق بين الحرج والضيق أن: " أن الحرج ضيق لا منفذ فيه مأخوذ من الحرجة وهي الشجر الملتف حتى لا يمكن الدخول فيه ولا الخروج منه"¹، أي أن دلالة الحرج تعني الضيق الذي لا يمكن الخروج منه تشبيها له بالحرجة وهي كثافة الشجر والتفافه حول بعضه البعض بشدة وقوة حتى أنه لا يمكن أن تدخل إليه أو تخرج منه لكثرة التفافه وشدة ضيقه، وكأن اللفظ تخصيص لدلالة الضيق الأولى لأنه تشمل الضيق الشديد وغير الشديد، فجاء اللفظ الثاني في الآية مؤكداً للأول وهو ما يسميه بعضهم بالتأكيد الصناعي في القرآن الكريم بواسطة اللفظ المرادف لسابقه: "وهو تكرار اللفظ الأول إما بمرادفه، نحو: (صَيِّقًا حَرْجًا)"²، أي أن المسلك في القرآن الكريم يكون بهدف تأكيد الدلالة والمعنى بتكراره بلفظه أو مرادف له: " تقرير معنى الأول بلفظه أو مرادفه فمن المرادف"³، لقد ذكر المفسرون هذا الترادف بين لفظتي الضيق والحرج باعتبارهما لفظتين مترادفتين، ومن المفسرين من لم يشر إلى الترادف بشكل صريح غير أنه كان يحيل عليه ومنهم صاحب التحرير والتنوير، فهو ذكر أن المعاني متقاربة بين اللفظين وفي ذلك احتراز من ذكر الترادف لأنه في تفسيره يعتبر الترادف في اللغة غير موجود ويقرر: "أن الأصل في اللغة عدم الترادف"⁴، وأن هذا التقارب في المعنى هو من باب التنفن في الكلام وتأکید المعنى السابق وذلك لأن كل لفظ يختص بمعنى لا يوجد في اللفظ الآخر حيث نجده في مواضع كثيرة يشير إلى أن ذلك من باب التنفن في القول تجنباً لإعادة اللفظ: "على اعتبار ترادف الكلمتين أنها جرت على التنفن في الكلام تجنباً لإعادة اللفظ في غير المقام المقتضي إعادة

¹ - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص305. (سبق ذكره)

² - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج1، ص256. (سبق ذكره)

³ بدر الدين الزركشي(ت794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1957، ج2، ص385 .

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص97.

اللفظين مع قرب اللفظين"¹، غير أن هذا التعليل في نظري في جانب يمكن الرد عليه حيث كرر الله سبحانه وتعالى بعض الألفاظ في سياقات متعددة كالقارعة والحاقة وغيرهما من الألفاظ لغاية وفائدة مرجوة من النظم.

2-4- الفج والسبيل: يعد الفج والسبيل من الألفاظ المتقاربة والتي يتضمن كل لفظ منها جزءا من معنى اللفظ الآخر ولهذا فهي من الألفاظ المترادفة، وقد جاء اللفظان في الآيتين الكريمتين:

" وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ"²

" لِّتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا"³.

لقد ورد اللفظان في آيتين بترتيب مخالف حيث جاء في سورة الأنبياء: "فِجَاجًا سُبُلًا"، وفي سورة نوح: "سُبُلًا فِجَاجًا"، ولعل في هذا الترتيب لطيفة من لطائف النظم القرآني، أما في ما يخص دلالة الفجاج والسبل فيقول ابن عاشور أن: "الفجاج: جمع فج، والفج: الطريق الواسع، والسبل: جمع سبيل، وهو: الطريق مطلقاً"⁴، أي أن الفج والسبيل كلاهما يدل على معنى الطريق غير أن الفج يخص دلالة زائدة وهي الطريق الواسع أما السبيل فدلالته لعموم الطريق، وهذا التعليل إنما هدفه التمييز بين اللفظين باعتبارهما غير متطابقين ومترادفين في الدلالة إلا أنهما يتقاربان في المعنى من جهة اشتراكهما في الدلالة على الطريق، وقد حاول ابن عاشور تفسير هذا الاستعمال للفظين المتقاربين بكونهما يؤكدان معنى الطريق الواسع الذي سخره الله لعباده رحمة منه بهم: " والمقصود إتمام المنة بتسخير سطح

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص97.

² - سورة الأنبياء، الآية 31.

³ - سورة نوح، الآية 20.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج17، ص57.

الأرض ليسلكوا منها طرقا واسعة ولو شاء لجعل مسالك ضيقة بين الجبال كأنها الأودية"¹، أي أن هذا التسخير لهذه الطرق الواسعة والممتدة في السهول والهضاب وفي الجبال والأماكن الوعرة هو من نعم الله على عباده، وقد ذكر بعض أهل المعجم أن الفج هو: "الطريق الواسع في الجبل، وكل طريق بعد، فهو فج"²، أما السبيل فهو: "الطريق وما وضح منه"³، وهذا يعني أن الفج هو الطريق في الجبل بينما السبيل فهو الطريق في الجبل وغير الجبل، يقول صاحب كتاب عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: "الفج كل شقة يكتنفها جبلان"⁴ وهذا القول يعني أن الفج هو الشق في الجبل، غير أن ابن عاشور لم يذكر الشق ولكنه أشار إلى أنه يكون في الجبل: "والفج: الطريق الواسع، وأكثر ما يطلق على الطريق بين جبلين لأنه يكون أوسع من الطريق المعتاد"⁵، وبهذا المعنى يكون الفج هو الطريق في الجبل خاصة، وإني أرى أن ابن عاشور قد حاول أن يضل منسجما في تفسيره للسبيل والفج بين الآيتين من حيث دلالة أحد اللفظين على معنى خاص في اللفظ الآخر، فالفج معنى خاص من معاني السبيل لأنه يكون في الجبل على شكل وديان: "وهي في الجبال على شكل شِعَاب ووديان"⁶، وهذا الأمر يدعو إلى الإقرار بأن في إيراد لفظ يحمل جزءا من دلالة لفظ آخر دون واو عاطفة هو تأكيد وزيادة في دلالة ذلك اللفظ لا من باب تكراره وإنما من باب إحداث معنى غير المعنى الوارد في اللفظ الأول: "مما يدفع وهم التكرار في مثل هذا النوع أن يعتقد أن مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج17، ص57.

² - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الفاء (ف.ج)، ج2، ص339. (سبق ذكره)

³ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل السين المهملة (س. ب.ل)، ج11، ص319.

⁴ - شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (ت756هـ)، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1، 1996، ج3، ص202.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص205.

⁶ - متولي الشعراوي، الخواطر، ج15، ص9582. (سبق ذكره)

انفراد أحدهما فإن التركيب يحدث معنى زائدا وإذا كانت كثرة الحروف تقيد زيادة المعنى فكذا كثرة الألفاظ"¹، فالزركشي يؤكد من خلال هذا القول أن وجود لفظ مكرر لا يعني أنه مكرر بنفس الدلالة والمعنى ووجود المترادف ينبغي أن لا يحمل معناه على نفس مرادفه لأن في ذلك التركيب دلالة زائدة وإذا كان أهل اللغة يقولون إن الزيادة في المبني تعني الزيادة في المعنى والزركشي يقيس عليها ويقول أن كثرة الألفاظ عن طريق مرادفاتها تعني زيادة معان غير المعاني المتحققة في سياق نظمي سابق أي أن كل لفظ يرد في القرآن إلا ويحمل دلالة خاصة به كالتوائم تتشابه شكلا لكن كل توأم يختلف عن الآخر في العمق.

إن ابن عاشور لم يتعرض في دلالة ترتيب الفج والسبيل في الآيتين ومعلوم أن النظم القرآني وترتيب الألفاظ وتخيرها هو الذي يعطي للكلمات معانيها، فتقديم الفجاج على السبل في الآية أو تأخيره إنما يرجع إلى تناسق الألفاظ ومناسبة المقام، وتقدم لفظ الفج على السبيل للإشارة إلى الطريق الجبلي وتأخره ليناسب سياق الطريق السهلة المنبسطة كما أن المعنى في الآية الأولى اتصل الفعل فيه بالنون الدالة على عظمة الخالق عز وجل وهذا الاتصال يناسب الشق في الجبل بينما في الآية الثانية اتصل الفعل فيه بما يدل على الإنسان وما سهل الله عليه من طرق في السهول وفي الجبال كل هذا بهدف تأكيد نعم الله على عباده التي تشهد على أن الخالق جل وعز أوجد هذه الموجودات على الأرض ليسهل على عبده عبادته ويظهر نعمه عليه، وقد أغفل ابن عاشور الحديث عن دواعي هذا الترتيب في نظم الآيتين بتقديم لفظ على آخر غير أنه كان يشير إلى أن ذلك من تسخير نعم الله على عبده: "والمقصود إتمام المنة بتسخير سطح الأرض ليسلكوا منها طرقا"².

2-5- كل وأجمع: يعد لفظا كل وأجمع من الألفاظ الدالة على معان متقاربة، وقد جاء اللفظان متتابعان في الآية:

¹ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص477. (سبق ذكره)

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج17، ص57.

" فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمْ ۖ أَجْمَعُونَ ¹"

في هذه الآية جاء لفظ أجمعون كما يقول بعض المفسرين مؤكدا للفظ كلهم: "وكلهم أجمعون تأكيد على تأكيد"²، فالظاهر بن عاشور لم يتحدث هنا عن تقارب اللفظين من حيث المعنى أو أن أحدهما يدل على معنى أخص متحاشيا الحديث عن ظاهرة الترادف ومعتبرا أن الغاية هي التأكيد بعد تأكيد، ومعلوم أن التأكيد إنما يتم بتكرار اللفظ أو تكرار مرادفه، وهو هنا يشير إلى تأكيد التأكيد حيث وقع تأكيد الجملة بكل ثم بعد ذلك أكد كل بأجمعين، وهو ما ذكره النحاة في سياق حديثهم عن تأكيد التأكيد، فذكر الاسم هنا أجمعون هو بهدف التأكيد: " ولكنه تثنى الاسم توكيدا"³، ويزيد سيبويه في تفسير الدلالة على التوكيد انطلاقا من لفظ هو بدل من الآخر⁴، وكأن سيبويه يعتبر أن أجمعون هو بدل من كل، وفي البديل دلالة على الترادف واشتمال لفظ على جزء من معنى اللفظ الآخر الذي وقع معه هذا الإبدال، غير أن صاحب البرهان في علوم القرآن يرى أن هناك فرقا دلاليا في توظيف اللفظين: " {كلهم} يفيد الشمول والإحاطة فلا بد أن يفيد: {أجمعون} قدرا زائدا على ذلك وهو اجتماعهم في السجود هذا في اللفظ"⁵، وهذا التفسير للفظين إنما يعني أن لفظ كل يشير إلى الشمول والإحاطة ولفظ أجمعين يدل على معنى يزيد في الشمول والإحاطة عن كل، وقد اعتبره السيوطي من باب التوكيد الصناعي المعنوي الذي يفيد رفع توهم المجاز والشمول: " فائدته رفع توهم المجاز وعدم الشمول، وادّعى الفراء أن (كلهم) أفادت ذلك، وأجمعون أفادت اجتماعهم على السجود، وأنهم لم

¹ - سورة الحجر، الآية 30.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج14، ص45.

³ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص150. (سبق ذكره)

⁴ - سيبويه، الكتاب، ج2، ص387.

⁵ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص388. (سبق ذكره)

يسجدوا متفرقين"¹، أي أن كلهم أفادت الشمول في السجود ورفعت توهم فهم ذلك على المجاز، أما أجمعون في الآية فأفادت أن سجودهم لم يكن متفرقا ولا خاصا بفئة دون أخرى بل سجدوا جميعا في آن واحد، وقد ذكر السيوطي كذلك أن من دلالات لفظ كل: " أن تكون توكيدا لمعرفة، ففائدتها العموم، وتجب إضافتها إلى ضمير راجع للمؤكد، نحو: (فسجد الملائكة كلهم أجمعون)"²، فالسيوطي يفهم من كل الدلالة على العموم ومن أجل توكيد المعرفة المتجلية في الآية في لفظ الملائكة، وقد دل على ذلك أنها جاءت مضافة إلى ضمير يعود على ذلك اللفظ المؤكد، وبهذا نفهم أن لفظ كل جاء توكيدا معمما ثم جاء بعده توكيد آخر مخصصا بلفظ أجمعين، وقد ذكر صاحب الخصائص كلاما قد يؤكد دلالة التأكيد في الآية بلفظ مرادف للفظ الذي سبقه، وهو أنه من عادات العرب أنها تميل إلى الإيجاز وتبتعد عن الإكثار وإذا أرادت تأكيد معنى أو المبالغة فيه فهي أحيانا تكرره غير أنها لا تكرره بلفظه: "واعلم أن العرب - مع ما ذكرنا- إلى الإيجاز أميل، وعن الإكثار أبعد"³، ويضيف كذلك: " فعدلوا عن إعادة جميع الحروف إلى البعض تحاشيا - مع الإطالة- لتكرير الحروف كلها"⁴، أي أنه من معهود العرب في القول والبيان أنهم يتحاشون الإطالة بالعدول عن تكرير حروف اللفظ نفسها ولعل ذلك ما يجعلهم يؤكدون كل بلفظ أجمع.

من خلال تتبع اللفظين نجد أن ابن عاشور لم يدخل في الحديث عن الفرق بين لفظ كل ولفظ أجمع مكتفيا بإيراد التعليل النحوي للفظين وهو تأكيد التأكيد، وهذا التعليل نفسه يشير إلى دلالة حضور الترادف أو ما يجب أن يسميه ابن عاشور بدلالة التقارب في المعنى.

¹ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج1، ص256(سبق ذكره)

² - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج2، ص247.

³ - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، ص84. (سبق ذكره)

⁴ - أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، ص84.

يبدو أن الطاهر بن عاشور كان يحتز في توظيف مصطلح الترادف انسجاماً مع موقفه منه، غير أنني أجد أن هناك في آيات كثيرة إشارات إلى هذه الظاهرة مما يدل على أن صاحب التحرير والتنوير واعٍ بأهمية هذه الظاهرة في تحديد المعنى وإن كان هناك عدم تصريح بالترادف اللفظي في القرآن الكريم إلا أن هناك مفردات قرآنية جاءت بمعان متقاربة أو يشتمل بعضها على جزء من معنى الآخر وهو ما يدعو إلى ضرورة العمل بهذه الظاهرة باعتبارها مساعدة على تمثيل المعنى مع الحرص على إظهار الفرق بين اللفظين المتقاربين، واعتماد ابن عاشور على مبدأ التقارب المعنوي والدلالي بين الألفاظ يجعلني أدرك أنه وسع مفهوم الترادف عما هو متعارف عليه عند المثبتين له.

المطلب الثالث: دور التضاد في استجلاء المعاني عند ابن عاشور:

إذا كان الترادف هو تقارب المعنى بين الألفاظ فإن التضاد هو اختلاف المعنى وتضاده، وقد يصدق اللفظ الواحد على المعنى وضده يقول أحمد مختار عمر: "لا نعني بالأضداد ما يعنيه علماء اللغة من وجود لفظين يختلفان نطقاً ويتضادان معنى كالقصير في مقابل الطويل والجميل في مقابل القبيح، وإنما نعني بها مفهومها القديم وهو اللفظ المستعمل في معنيين متضادين"¹، وهناك من يدخله في باب المشترك اللفظي: " هو نوع من المشترك"²، والتضاد من سنن العرب في القول والبيان حيث إنهم اعتادوه في لغتهم ووظفوه في تخاطبهم: " قال ابن فارس في فقه اللغة: من سنن العرب في الأسماء أن يُسَمُّوا المتضادين باسم واحد نحو الجَوْن للأسود والجَوْن للأبيض"³، غير أن العلاقة التي تكون بين اللفظين هنا هي علاقة تضاد سلبية¹،

¹ - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط5، 1998، ص191.

² - جلال الدين السيوطي، المظهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص304. (سبق ذكره)

³ - جلال الدين السيوطي، المظهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص305.

وهو ليس التناقض لأن: " التناقض يكون في الأقوال والتضاد يكون في الأفعال²، أي أن التضاد لا يدخل في مسمى التناقض، فالضدان هما: " كل شيئين يمتنع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر كالحركة والسكون"³، والتضاد هو كل معنى يقابل معنى آخر ويمتنع وجود أحدهما بوجود الآخر، وقد عني علماء التفسير بهذا الباب من التضاد لما له من دور في تدقيق الدلالة وإثبات إحداها دون غيرها، وقد انقسم الناس تجاه هذه القضية إلى فريقين فريق منكر لها وفريق مثبت لها وبين المثبتين من وسع دلالة التضاد ومنهم من قام بتضييقها، وقد ألفت كتب كثيرة في هذه القضية منها كتاب الأضداد لابن الأنباري والسبب المعقول لتأليف هذا الكتاب هو محاولة إثبات وجود الألفاظ الأضداد في القرآن الكريم ردا على الحركة الشعوبية: " كما يبدو أن التعرض لألفاظ الأضداد القرآنية وتفسيرها كان بدافع الرد على الشعوبيين الذين كانوا يزرون بالعرب ويرمونهم بكل نقيصة، ويرمون لغة العرب بأنها خلت من الحكمة وافترقت إلى الدقة والبلاغة في إطلاق الألفاظ وتحديد المعاني"⁴، فأحمد مختار عمر يؤكد من خلال هذا القول أن الهدف من التأليف في مثل هذه الموضوعات هو الرد على الشعوبيين من أجل إثبات براعة اللغة العربية ومن ذلك توظيفها للفظ الواحد الدال على معنيين متضادين، وقد تعددت أسباب نشأة كلمات الأضداد بين اختلاف اللهجات والاقتراض من اللغات المجاورة ولأسباب اجتماعية كالتأدب والتفاؤل والتشاؤم أو المجاز وغيرها من الأسباب.

¹ - بطل أبو عبد الله، محمد بن أحمد بطل (ت633هـ)، المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب، دراسة وتحقيق وتعليق مصطفى عبد الحفيظ سالم، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط1988، ص54.

² - أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص144. (سبق ذكره)

³ - نشوان بن سعيد الحميري اليمني (ت573هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين بن عبد الله الحميري ومظهر بن علي الإرياني ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، ج6، ط1، 1999، ص3888.

⁴ - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ص200. (سبق ذكره)

ومما ينبغي التأكيد عليه في هذا الموضوع هو أن المفسرين أقرّوا بوجود ألفاظ التضاد في القرآن الكريم وتحفظ بعضهم في القول بذلك، ويعد الطاهر بن عاشور ممن تحفظوا من ذكر وجود ألفاظ التضاد في القرآن الكريم فأحيانا يتجنب الإشارة إلى ذلك، وأحيانا أخرى يذكر أن اللفظ من الأضداد كما في حديثه عن لفظ (من الغابرين): " فهو من أسماء الأضداد"¹، وأحيانا أخرى ينفي التضاد كما في حديثه عن لفظ (وراء): " فتوهم بعض مدوني اللغة أن (وراء) من أسماء الأضداد "²، وهذا القول لا يعني أبدا أن ظاهرة التضاد غير واردة في تفسير التحرير والتنوير، فإذا كان ابن عاشور قد وسع من مفهوم المشترك اللفظي فهو في قضية الترادف يبدو أنه من المضيقين لهذه القضية، وهذا ما سأحاول تحديده أثناء الوقوف عند نماذج من قضية ألفاظ التضاد في القرآن الكريم عند ابن عاشور:

3-1- تفكّهون: عدّ المفسرون لفظ تفكّهون من الألفاظ الأضداد وقد كانت الآية الكريمة من سورة الواقعة قد اشتملت على لفظ تفكّهون:

قال تعالى: " لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطْمًا فَظَلَمْتَ تَفَكَّهُونَ"³.

و الشاهد هنا في الآية هو لفظ تفكّهون، جاء في البحر المحيط: " فظلمت تفكّهون، قال ابن عباس ومجاهد وقتادة: تعجبون، وقال عكرمة: تلاومون، وقال الحسن: تندمون، وقال ابن زيد: تنفجعون، وهذا كله تفسير باللازم، ومعنى تفكّهون: تطرحون الفكاهاة عن أنفسكم، وهي المسرة، ورجل فكه: منبسط النفس"⁴، والذي يستفاد من هذا القول أن تفكّهون تعني اللوم والفجع والتعجب وهذا هو ما يستفاد من الآية، وذلك المستفاد سماه أبو حيان بالمستفاد باللازم، أي المعنى المستلزم لأن تفكّهون تدل

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8 ب، ص 237

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 16، ص 12.

³ - سورة الواقعة، الآية 68.

⁴ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن، ج 10، ص 89. (سبق ذكره)

على معنى الفكاهة والمسرة، وفي ذلك تضاد في معاني هذا اللفظ، لأن المعنى المقصود هو الندم، يقول الزجاج: "أي تتدّمون"¹، بتشديد الدال، وهو شدة الندم، ويرى السيوطي أن ذلك الاختلاف والتضاد مرده إلى اختلاف اللهجات: " فأما تَفَكَّهُوا، فتعجبوا فصحيح، وكذلك فسر في التنزيل قوله تعالى: فظلمت تَفَكَّهُونَ أي تعجبون، وتميم تقول: وتَفَكَّنون تتدمون"²، فاللفظ يتضاد ويختلف باختلاف اللهجة، ومعنى اللفظ التعجب والندم حسب السيوطي، فاللفظ الواحد هنا يدل على معان غير متقاربة وبينها علاقة تضاد والتعجب غير الندم وغير المسرة، أما صاحب التحرير والتنوير فيقول عن اللفظ: " الفكاهة المسرة والانبساط، وادعى الكسائي أنهما من أسماء الأضداد واعتمده في القاموس، إذ قال تفكّه، أكل الفكاهة وتجنب عن الفكاهة ضده"³، ابن عاشور هنا يشير إلى التضاد بطريق غير مباشر عندما ينسب الكلام إلى الكسائي، وقد زاد توضيحا: " وهذا كله لا يخص اللفظة، أي هو تفسير بحاصل المعنى دون معاني الألفاظ"⁴، وقد تعرض إلى دلالة الفعل في ذلك في سورة يس في الآية: "إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ"⁵، حيث جاء هذا الفعل على صورة اسم الفاعل: "والفাকে: ذو الفكاهة بضم الفاء، وهي المزاح بالكلام المسر والمضحك"⁶، ودلالة الصيغة هنا هي المسرة والانبساط، أي أن هذه الدلالة في الآية ليست هي الدلالة نفسها في الآية التي جاء فيها الفعل تفكّهون، وقد ذكر ابن عاشور أن هذا الفعل لم يسمع له فعل ثلاثي مجرد لقلة استعماله عند العرب: "

¹ - إبراهيم بن سهل أبو إسحاق الزجاج(ت311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988، ج5، ص114.

² - جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص182. (سبق ذكره)

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص322.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص322.

⁵ - سورة يس، الآية 54.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص41.

وعن بعض أهل اللغة: أنه لم يسمع له فعل من الثلاثي، وكأنه يعني قلة استعماله¹، وهذه الدلالة في فاكهون ليست منسجمة مع تفكهون لأن سياق الآية مختلف، فدلالة اللفظ هنا غير الدلالة المرتبطة بالمسرة والانبساط وإنما المعنى هو تطرحون الفاكهة عن أنفسكم فالمقصود هو التلهف على ما فات والندم: " ذلك أن فعل تفكهون من مادة فكه والمشهور أن هذه المادة تدل على المسرة والفرح ولكن السياق سياق ضد المسرة"²، وإذا لم يكن هذا معناه ودلالاته فإن الدلالة المحتملة هي الدلالة المضادة لذلك وقد نقل ابن عاشور عن الكسائي كلاماً يثبت أن اللفظ من الأضداد: " وهو- أي فعل تفكهون- من الأضداد تقول العرب: تفكّهت، أي تتعمت، وتفكّهت، أي حزنت"³، وما يُستشف من هذا أن ابن عاشور يحاول ألا يذكر أن اللفظ من الأضداد بل إنه يقول: " وادعى الكسائي أنها من أسماء الأضداد واعتمده في «القاموس» إذ قال: وتفكّه، أكل الفاكهة وتجنب عن الفاكهة ضده"⁴، والتفكه عند العرب يعني التمتع ويعني الحزن، وهما معنيان متقابلان ومتباعدان جداً، أي أن اللفظ قد يدل على النعمة وقد يدل على زوالها: "رجل فكه إذا كان مسروراً منبسط النفس، ويقال تفكه إذا زالت عنه الفاكهة فصار حزينا"⁵، وينتهي ابن عاشور رغم ممانعته لمن يصف أن اللفظ من الأضداد إلى التأكيد على أنه يجوز حمل اللفظ على المعنيين: " فتحصل أن معنى الآية يجوز أن يكون جارياً على ظاهر مادة فعل تفكهون ويكون ذلك تهكماً بهم حملاً لهم على معتاد أخلاقهم من الهزل بآيات الله، وقرينة التهكم ما بعده من قوله عنهم إنا لمغرمون بل نحن محرومون، ويجوز أن يكون محمل الآية على جعل تفكهون بمعنى تتدمون وتحزنون، ولذلك كان لفعل تفكهون هنا وقع

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص41-42.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص322.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص322.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص322.

⁵ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج2، ص118. (سبق ذكره)

يعوضه غيره"¹، وقد أشار ابن الأنباري أن اللفظ من الأضداد في القرآن الكريم: " وقال بعض أهل اللغة أيضا: المتفكه من الأضداد، يقال: رجل متفكه، إذا كان متنما مسرورا، ورجل متفكه، إذا كان حزينا متنما"².

لقد كان ابن عاشور منسجما مع نفسه في تناول هذا اللفظ حيث تحاشى ذكر كون اللفظ من الألفاظ الأضداد ولكنه كان ينسب انتمائه إلى ذلك انطلاقا من أقوال بعض علماء اللغة والمفسرين، ثم إن إشارته إلى جواز حمل اللفظ على المعنيين المتضادين إقرار منه بشكل غير صريح لوجود الألفاظ المتضادة في القرآن الكريم والتي قصدت بها في بداية الحديث عن هذا الموضوع اللفظ الواحد الدال على معنيين متضادين.

3-2- عسعس: لقد صنف المفسرون وعلماء اللغة والألفاظ أن لفظ عسعس من ألفاظ الأضداد في القرآن الكريم، جاء هذا اللفظ في سورة التكوير: " وَالْيَلِّ إِذَا عَسَّعَسَ"³.

وقد كان ابن عاشور وفيما لنهجه في التعامل مع قضية الألفاظ الأضداد حيث أشار إلى أنه من الأضداد انطلاقا من أقوال بعض المفسرين وأهل اللغة والمعجم: "وقال المبرد والخليل: هو من الأضداد يقال: عسعس، إذا أقبل ظلامه، وعسعس، إذا أدبر ظلامه. قال ابن عطية: قال المبرد: أقسم الله بإقبال الليل وإدباره معا"⁴، ويظهر بشكل جلي أن ابن عاشور لا يريد أن يذكر مسألة اللفظ من جهة الأضداد ولكنه يشير إليها وينسبها إلى المفسرين نقلا عن ابن عطية ونقلا عن أهل اللغة والمعجم كالمبرد والخليل، وهذا اللفظ يدل على الإقبال والإدبار في الليل فهو يجمع بين المعنيين المتقابلين، وقد اعتبره الأنباري أنه من الألفاظ الأضداد في القرآن الكريم

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص 322.

² - محمد أبو بكر الأنباري (ت328هـ)، كتاب الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1987، ص65.

³ - سورة التكوير، الآية 17.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص 154.

لأنه يدل على معنى الإقبال والإدبار وهي سنة كونية في خلق الله لليل: " وعسعس حرف من الأضداد. يقال: عسعس الليل، إذا أدبر، وعسعس إذا أقبل"¹، أي أن لفظ عسعس يشير إلى دالتين مختلفتين بينهما علاقة ضدية، وهو ما يدخله في باب المشترك اللفظي القائم على التضاد، وهو لفظ يستعمل في الكلام دالا على قدوم الليل ورواحه: "يقال: عسعس الليل: إذا أقبل وإذا أدبر وهو من الأضداد"²، أما صاحب المخصص فلا يخرج عن الكلام السابق في إثبات دلالة اللفظ على المعنيين المتضادين: "عسعس الليل: أقبلت ظلماؤه، وعسعس ولي، وأنشد: حتى إذا الصبح لها تنفسا وانجاب عنها ليلها وعسعا"³.

وهنا أجد أن المفسرين قد اعتبروا أن اللفظ ورد بهذين المعنيين ولا تتناقض في ذلك: "عسعس الليل إذا أقبل، وإذا أدبر (فضلّ الضوء في كثافة الظلام) قال الزجاج إنهما يرجعان إلى شيء واحد هو ابتداء الظلام في أول الليل وإدباره في آخره"⁴، وذلك ما يجعل توظيف هذا اللفظ في القرآن الكريم من مبتكرات النظم القرآني ومميزاته التي جعلته يفوق كلام العرب بلاغة وجدة وحلاوة جعلت فصحاءهم وبلغاءهم يقرون بذلك ويشهدون له بتميزه عن كلامهم: "وفي ذلك من حسن البلاغة ما يعجز عنه أولو الفصاحة"⁵، ويحاول السيوطي تعليل هذا التوظيف للفظ عسعس باعتباره يدل على فترة آخر الليل حيث يزول ظلامه ويتسع ضوءه: " وهذا أرجح، لأنّ آخر الليل

¹ - أبو بكر محمد الأنباري، كتاب الأضداد، ص32. (سبق ذكره)

² - سلمة بن مسلم الغوثي الصّحاري(ت511هـ)، الإبانة في اللغة العربية، تحقيق عبد الكريم خليفة ونصرت عبد الرحمن وصلاح جرار ومحمد حسن عواد وجاسر أبو صفية، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، سلطنة عمان، ط1، 1999، ج3، 493.

³ - علي أبو الحسن بن سيده(ت458هـ)، المخصص، تحقيق خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996، ج4، ص 178.

⁴ - محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها)، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010، ج3، ص 1462.

⁵ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج1، ص 163. (سبق ذكره)

أفضله، ولأنه أعقبه بقوله: (والصبح إذا تنقَّس)¹، فالمستفاد من هذا التعليل أن الإقبال والإدبار في اللفظ يعودان إلى نفس المعنى وهو أن الظلام يقبل في أول الليل وينتهي في آخره وهو ما جعل النظم القرآني يتبع عسces بالصبح إشارة إلى إدبار الظلام: "والمعنيان يرجعان إلى معنى واحد، وهو ابتداء الظلام في أوله وإدباره في آخره"²، فالمعنيان معا لا يجعلان حملهما معا فيه تناقض ولعل هذا ما جعل ابن عاشور يقول: "وبذلك يكون إيثار هذا الفعل لإفادته كلا حالين صالحين للقسم به فيهما لأنهما من مظاهر القدرة إذ يعقب الظلام الضياء ثم يعقب الضياء الظلام، وهذا إيجاز"³، أي أن توظيف هذا الفعل في سياق هذه الآية جاء متناسبا لغاية النظم وإيجازا في الكلام، وما يثبت ذلك حسب ابن عاشور هو عطف الصبح عليه: "وعطف عليه القسم بالصبح حين تنفسه، أي انشقاق ضوءه لمناسبة ذكر الليل"⁴.

ما أخلص إليه من تفسير ابن عاشور لهذا اللفظ هو أنه يؤكد على إمكانية حمل اللفظ على الدالتين المتضادتين ما لم يكن هناك تناقض في فهم الخطاب كما أنه لا يجب أن يذكر الأضداد وإنما يشير إلى ذلك انطلاقا من الإحالة على أقوال بعض المفسرين وعلماء اللغة مما يجعله محترما لنهجه في الابتعاد عن إثبات الألفاظ الأضداد في القرآن الكريم.

3-3- أسرّ: يدخل هذا اللفظ ضمن الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم واعتبرها المفسرون وأصحاب المعجم واللغة من الألفاظ الأضداد، وقد جاء اللفظ في الآية الكريمة من سورة سبأ:

¹ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج2، ص 607.

² - عبد الرحمان أبو زيد الثعالبي(ت875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، ج5، ص 558.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص 154.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص 154.

" وَفَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعِبُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ
وَالنَّهَارِ إِذْ تَامُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا
النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَلَ فِي آعْنَاقِ الَّذِينَ
كَبَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"¹.

ولفظ أسرَّ يعد لفظاً دالاً على الإظهار والإخفاء مما يجعله من الألفاظ الأضداد: "وأسر الشيء: كتمه وأظهره، وهو من الأضداد، سرته: كتمته، وسرته: أعلنته، والوجهان جميعاً يفسران في قوله تعالى: وأسروا الندامة"²، وصاحب لسان العرب يؤكد انتماء هذا اللفظ إلى الأضداد بتضمنه لمعنيين متقابلين وهما الكتمان والإظهار، كما يشير كذلك أن الوجهين واردان في تفسير الآية الكريمة: "وأسرُوا النَّدَامَةَ"، أما ابن عاشور فعبر عن دلالة الأضداد في اللفظ بطريق غير مباشر باعتداده أقوال سابقيه من المفسرين: "وذكر الزمخشري وابن عطية: أن من المفسرين من فسر أسروا هنا بمعنى أظهروا"³، فهو هنا يأخذ من أقوال الزمخشري وابن عطية ما نقلوه عن اعتبار بعض المفسرين أن دلالة أسروا هي أظهروا، بل إنه يشير إلى أن ذلك يعد من زعم المفسرين: "وزعم أن (أسر) مشترك بين ضدين"⁴، أي أن بعض أهل التفسير يزعمون أن هذا اللفظ هو من الأضداد وهو بذلك يستمر في عدم ذكر وجود الألفاظ الأضداد غير أنه يستشهد بأقوال المفسرين في ذلك دون أن يتعرض للرد عليهم وهو في نظري إثبات بطريق غير مباشر، وقد استشهد في تفسيره على دلالة الإظهار والكتمان ببيت لامرئ القيس نقله عن الزوزني: "وقد فسر الزوزني الإسرار بالمعنيين في قول امرئ القيس:

¹ - سورة سبأ، الآية 33.

² - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل السين المهملة، ج4، ص 357. (سبق ذكره)

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 209.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 209.

تجاوزت أحراسا إليها ومعشرا علي حراسا لو يسرون مقتلي¹.

وقد عارض ابن عاشور إنكار ابن عطية لدلالة التضاد في اللفظ: " وأما ابن عطية فأنكره، وقال: «ولم يثبت قط في اللغة أن (أسر) من الأضداد»، قلت: وفيه نظر، وقد عد هذه الكلمة في الأضداد كثير من أهل اللغة²، وما يبدو من هذا القول أن ابن عاشور يتجنب ذكر وجود الألفاظ الأضداد في تفسيره وبالمقابل يستعين بأقوال المفسرين في هذه القضية بل وأكثر من ذلك فإنه أحيانا ينكر بعض أقوال المفسرين التي نفت الأضداد كما هو الحال هنا حينما قال بأن قول ابن عطية فيه نظر وذلك لأن الكثير من أهل اللغة أدخل اللفظ في الأضداد، ومن الذين أدخلوه في باب الأضداد السيوطي في معترك الأقران: "(أسرُوا) أظهروها، وقيل كتموها، يعني كتمها العظماء من السفلة الذين أضلُّوهم، فهو من الأضداد"³، فالسيوطي يرد دلالة اللفظ إلى معنيين متضادين، وهما الإظهار والكتمان غير أنه زاد أن هذا الكتمان إنما يخص فئة من الناس وهم أولئك العظماء السفلة الذين أضلوا غيرهم، ويزيد الأنباري من توضيح دلالة هذا الفعل واختصاصه أكثر بالدلالة على الكتمان أكثر من الإظهار: "وأسررت من الأضداد أيضا، يكون أسررت بمعنى كتمت وهو الغالب على الحرف، ويكون بمعنى أظهرت"⁴، أي أن الغالب في أسررت هو دلالة الإخفاء غير أن ذلك لا يعني أنه يدل على الإظهار، كما في الآية: " وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ"، وأضاف الأنباري أن الدلالة على الكتمان توجد في الآية: "لَهِيَّةَ فُلُوبِهِمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ؛ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ"⁵.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 209-210.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 210.

³ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج2، ص 18. (سبق ذكره)

⁴ - أبو بكر محمد الأنباري، كتاب الأضداد، ص 45. (سبق ذكره)

⁵ - سورة الأنبياء، الآية 3.

فمعنى وَأَسْرُوا النَّجْوَى في هذه الآية يدل على الكتمان وهو الغالب في دلالة فعل أسررت: " يعني أسروا ها هنا كتموا"¹.

ومحصلة القول فيما يخص هذا اللفظ هو أن توظيف اللفظ لا يدل دائماً على أنه يستعمل في معنياه المتضادين وإنما نظم الكلام ومناسبته هي التي تمنح للفظ دلالة واحدة أو الداليتين معا وإن كانتا متضادتين ما لم يكن هناك تناقض وسوء فهم للمعنى، وقد التزم ابن عاشور بنهجه في التعامل مع هذا اللفظ باعتباره من الألفاظ الأضداد في الآية وأسروا الندامة وإن كان لم يصرح بذلك لأن موقفه من التضاد غير واضح ويتميز بعدم المغامرة بإقرار وجود التضاد في القرآن الكريم.

3-4- وراء: يدخل لفظ وراء عند مجموعة من المفسرين ضمن الأضداد الموجودة في القرآن الكريم، جاء اللفظ في آيات كثيرة من الكتاب الحكيم، وكان في الغالب لا يثير مسألة الأضداد إلا في آيتين كريمتين اختلف العلماء والمفسرون حول مسألة الأضداد فيها، وهما:

" مِّنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئاً وَلَا مَا
اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"²

"أَمَّا السَّعِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدَتْ أَنْ أَعِيبَهَا
وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَعِينَةٍ غَصْباً"³

وفي الآيتين ذكر بعض المفسرين مسألة دلالة اللفظ على الأمام والخلف بالنسبة للفظ وراء وعُدَّوه من الأضداد: " في قوله "وراءهم مَلِكٌ" وجهان: أحدهما: أنه خلفهم، وكان رجوعهم عليه ولم يعلموا به، قاله الزجاج، الثاني: أنه كان أمامهم، وكان ابن عباس

¹ - أبو بكر محمد الأنباري، كتاب الأضداد، ص 45.

² - سورة الجاثية، الآية 9.

³ - سورة الكهف، الآية 78.

يقراً: "وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ"¹، أي أن الماوردي اعتبر أن في الآية وراءهم ملك دلالة على وجود الأضداد في وراء وقال بأن اللفظ يحمل وجهين وهما قول الزجاج على أنه يدل على الخلف وهو نقيض الأمام الذي قال به العباس على قراءة، وزاد الماوردي أن اللفظ وراء في العربية يحمل على أوجه هي: " واختلف أهل العربية في استعمال وراء موضع أمام على ثلاثة أقاويل: أحدها: يجوز استعماله بكل حال وفي كل مكان وهو من الأضداد، قال الله تعالى "مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ" أي من أمامهم وقدامهم.... الثاني: أن وراء يجوز أن يستعمل في موضع أمام في المواقيت والأزمان لأن الإنسان قد يجوزها فتصير وراءه ولا يجوز في غيرها، الثالث: أنه يجوز في الأجسام التي لا وجه لها كحجرين متقابلين كل واحد منهما وراء الآخر، ولا يجوز في غيره"²، وهذا التعليل يجوز دلالة التضاد في اللفظ انطلاقاً من معهود العرب في القول والبيان مقدماً لتعليلات على ذلك فأهل العربية استعملوا لفظ وراء للأمام والقدام وكذلك سمع توظيف لهذه الدلالة في المواقيت والأزمان وهو ما يجوزها وكذلك توظيفها في الدلالة على الأجسام قد يجعلها تحمل على معنى القدام، وقد يعضده ما ذهب إليه الماوردي من دلالة الأمام في لفظ وراء ما ذكره الألويسي في روح المعاني: " مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ: أي من قدامهم لأنهم متوجهون إليها أو من خلفهم لأنهم معرضون عن الالتفات إليها والاشتغال عما ينجيهم منها مقبلون على الدنيا والانهماك في شهواتها"³، وصاحب روح المعاني يحاول أن يجد مناسبة للمعنيين أمام ووراء للفظ دون أن يقع خلط في فهم الآية: "والوراء تستعمل في هذين المعنيين لأنها اسم للجهة التي يوارىها الشخص فتعم الخلف والقدام"⁴، وقد ذكر الأنباري كذلك أن

¹ - علي أبو الحسن الماوردي(ت450هـ)، تفسير النكت والعيون، تحقيق السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون سنة طبع، ج3، ص 330.

² - الماوردي، تفسير النكت والعيون، ج3، ص 330-331.

³ - شهاب الدين الألويسي(1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، ج13، ص 142.

⁴ - شهاب الدين الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج13، ص 142.

لفظ الوراء هو من الأضداد: " ووراء من الأضداد، يقال للرجل: ووراءك، أي خلفك، ووراءك أي أمامك، قال الله عز وجل: من ورائهم جهنم، فمعناه من أمامهم، وقال تعالى: وكان من وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا، فمعناه: وكان أمامهم"¹، وهو هنا يقدم دلالة وراء على الأمام في الآيتين معا من سورة الكهف: "وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا"²، وكذلك من سورة الجاثية: "مِّنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئاً"³، وذلك لأن دلالة الأمام لا تتحقق في جميع الآيات التي ورد فيها لفظ وراء في القرآن الكريم.

أما ابن عاشور فقد ذكر هذه الدلالات المحتملة للفظ في تفسيره وناقش مسألة اعتباره من الألفاظ الأضداد ليبقى وفيها لمبدئه في عدم الإقرار بوجود الألفاظ الأضداد في القرآن الكريم: "وراء اسم الجهة التي خلف ظهر من أضيف إليه ذلك الاسم، وهو ضد أمام وقدام"⁴، أي أن لفظ وراء يدل على اسم الجهة التي توجد في الخلف وهذا يعني أنه لا يدل على أمام وقدام وهو ما أشار إليه ابن عاشور بقوله أنه ضد أمام وقدام، ولعل في إيراده لهذا القول غاية تتعلق بمسألة ورود اللفظ يحمل دلالة الضد، وقد زاد في التوضيح لهذه الدلالة بقوله: "ويستعار (الوراء) لحال تعقب شيء شيئا وحال ملازمة طلب شيء شيئا بحق وحال الشيء الذي سيأتي قريبا"⁵، أي أن اللفظ قد يستعمل للدلالة المجازية ويستعار في معنى حال التعقب والملازمة والإتيان قريبا، وكلها دلالات تشير إلى دلالة الخلف على وجه المشابهة بين معنى وراء وبين هذه الأحوال التي يستعار للدلالة عليها: " كل ذلك تشبيهه بالكائن خلف شيء لا يلبث أن

¹ - أبو بكر محمد الأنباري، كتاب الأضداد، ص 68. (سبق ذكره)

² - سورة الكهف، الآية 78.

³ - سورة الجاثية، الآية 9.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص 11.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص 11.

يتصل به¹، وبعد هذه الإشارات ذكر ابن عاشور أن بعض المفسرين حملوا اللفظ على دلالة الأمام: " وبعض المفسرين فسروا وراءهم ملك بمعنى أمامهم ملك"²، وهذا الحمل على هذه الدلالة حسب ابن عاشور جعلت أهل اللغة يتوهمون أن اللفظ من الأضداد: " فتوهم بعض مدوني اللغة أن (وراء) من أسماء الأضداد"³، وليدفع ابن عاشور هذا التوهم الذي وقع فيه بعض مدوني اللغة يجب أن يحملوا اللفظ على دلالة المجاز، فهي التي تجوز أن يدل هذا اللفظ على الأمام وهو ضد وراء، ولم يتبن في ذلك قولاً له وإنما جاء بقول للفراء في ذلك: " وأنكره الفراء وقال: لا يجوز أن تقول للذي بين يديك هو وراءك، وإنما يجوز ذلك في المواقيت من الليالي تقول: وراءك برد شديد، وبين يديك برد شديد. يعني أن ذلك على المجاز"⁴، وكان ابن عاشور ينكر من اعتبر أن هذه الدلالة أصلية في لفظ وراء بل هي قادمة عن طريق الاستعمال وفق المجاز والتوسع في اللغة، وهو جانب من جوانب حدوث الأضداد في اللغة: "ويرى بعضهم أن اللفظ إذا وقع على معنيين متضادين فالأصل لمعنى واحد، ثم تفرع إلى معنيين على جهة الاتساع"⁵، ويختتم ابن عاشور كلامه بقول الزجاج: " قال الزجاج: وليس من الأضداد كما زعم بعض أهل اللغة"⁶.

وهذا القول الأخير يدعو إلى تأكيد مبدأ ابن عاشور في عدم الإقرار بوجود الألفاظ الأضداد في القرآن الكريم، غير أنه يمكن للفظ أن يدل على معنيين متضادين في سياق نظم قرآني جعل اللفظ يحمل دلالة مضادة للفظ من باب الاستعمال على وجه المجاز، ثم إن مسألة دلالة اللفظ على معنيين متضادين لا تعني وجود تناقض في

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص 11.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص 12.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص 12.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص 12.

⁵ - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 206. (سبق ذكره)

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص 12.

الخطاب الرباني لأنه خطاب معجز وهذا وجه من وجه إعجازه وباب من أبواب مبتكراته كما يحب أن يسميه ابن عاشور، ومن هنا يجوز أن أقول إن صاحب التحرير والتنوير لا يغامر في إقرار التضاد في القرآن الكريم ولا يصح إطلاق التضاد على هذه الألفاظ إلا إذا كانت معانيها حقيقة ثابتة ولا خلاف حولها، وإذا كانت مسألة التضاد قد نشأت بفعل عوامل كثيرة ك: " قلب اللفظ إلى ضده، بسبب التصحيف، أو لضياع المعنى الأصلي له، أو قلبه إلى ضده تفاقماً، أو خوفاً من الحسد، فهذه العوامل وغيرها جاز وقوعها في لغة العرب لأنهم بشر، ولا يجوز وقوعها في كتاب الله لأنه كلام الله، لذلك خلت لغة القرآن من ظاهرة التضاد"¹، ولعل هذا المبدأ هو الذي جعل ابن عاشور وغيره من بعض المفسرين وأهل اللغة يحترزون كثيراً في مسألة ذكر وجود الألفاظ في الأضداد في القرآن الكريم بشكل خاص، مع جواز ورودها في لغة التخاطب البشري.

بنتبعي البسيط لهذه الظاهرة عند كل من ابن عاشور وبعض المفسرين واللغويين وفتت عند كونهم كانوا لا يغامرون في تحديد الدلالة بل يغوصون في اللفظ وفي معانيه المتقاربة والمتضادة وما يقتضيه النظم والسياق والمناسبة، وهذا المنهج ينم عن تبصر وحكمة حاضرة عند المفسرين في تحليل الخطاب الرباني، ثم إن المعنى لا يكمل إلا بالبحث في دلالات اللفظ وإن كانت تلك الدلالات متضادة لأنه بالتضاد تتمايز الأشياء.

هذه نماذج فقط من تجليات المستوى المعجمي عند ابن عاشور في تفسيره حاول من خلالها الكشف عن المعنى القرآن وإيضاحه وجعله أكثر دقة، وبهذه الطريقة في البحث تمكن من الاستعانة بالدرس المعجمي في ضبط المعنى القرآني.

¹ - عبد الجبار فتحي زيدان، الأضداد في القرآن الكريم، شبكة الألوكة، الموصل، 2005، ص109.

المبحث الثاني: تجليات المستوى التركيبي عند الطاهر بن عاشور:

إن فائدة دراسة التركيب القرآني هي " جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم، المتلائم الأجزاء"¹، وهذا القول يدل على أن عناية العرب بمجال تركيب الكلام القرآني وتآلفه والعلاقات التي انتظم بها داخل تركيبه كانت عناية كبيرة فاقت أحيانا علماء النحو أنفسهم، ثم إن أغلب النحاة كان هدفهم من دراستهم هو فسرُ كتاب الله جل وعز، وقد منحهم ذلك الحلاوة والجِدَّة في تحليل التركيب القرآني لأنهم كانوا يبحثون عن المعنى لا عن القواعد الضابطة له، يقول السامرائي: " إن دراسة النحو على أساس المعنى علاوة على كونها ضرورة فوق كل ضرورة تعطي هذا الموضوع نداوة وطرارة وتكسبه جدة وطرافة، بخلاف ما هو عليه الآن من جفاف وقسوة"²، ونظرا لما عرضه أهل التفسير من كثرة في مسائل تركيب القرآن الكريم، فإني سأحاول تقديم نماذج من بعض القضايا التركيبية التي عولجت في كتاب التحرير والتنوير وفي بعض الكتب التفسيرية الأخرى، ومن هذه القضايا التي سأعرض إليها في هذا المبحث قضية تقدير العامل والحذف، وقضية التقديم والتأخير، وقضية التعريف والتتكير.

المطلب الأول: أثر تقدير العامل والحذف في الدلالة عند ابن عاشور:

1-1- تقدير العامل عند ابن عاشور:

يقصد بالعامل ذلك المؤثر المحدث عملا في الجملة قد يكون رفعا أو نصبا أو جزما أو خفضا، وهذا الأثر الذي يحدثه إنما ينشأ عن أثر العامل فيه، حيث إنه: " لا بد مع كل رفع لكلمة أو نصب أو خفض أو جزم من عامل يعمل في الأسماء والأفعال

¹ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المجلد 1، ص 36. (سبق نكره)

² - فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2000، ج 1، ص 8.

المعربة ومثلهما الأسماء المبنية"¹، أي أن كل أثر لحق الاسم أو الفعل إنما يأتي انطلاقاً من عامل، وهذا العامل قد يكون معنوياً أو لفظياً: "والعامل عادة لفظي مثل المبتدأ وعمله في الخبر الرفع، والفعل وعمله في الفاعل الرفع وفي المفعولات النصب، وقد يكون العامل معنوياً على نحو ما نص تلميذه سيبويه من باب المبتدأ إذ جعله معمولاً للابتداء"²، فهذا القول يعتبر أن الغالب في العامل أنه يكون لفظياً وذلك المبتدأ يعمل في الخبر والفعل يعمل في الفاعل رفعا وفي المفعول نصبا، كما أنه يمكن لبعض الحروف أن تحدث ذلك الأثر، كما أن البعض ذكر نوعاً آخر من العوامل وهو العامل المعنوي كما ورد في كتاب سيبويه أن العامل في رفع المبتدأ هو عامل معنوي والعامل في رفع المبتدأ هو الابتداء: " وهو العامل المعنوي الوحيد الذي أثبتته سيبويه"³، وسيبويه يتبع في ذلك رأي أستاذه الخليل، وقد رأى البعض أنه لا يمكن أن يكون العامل هو المعمول وأن يكون جزءاً منه لأن جزء الشيء لا يعمل فيه، ورتبة العامل الأصلية أن يكون قبل معموله: "ورتبة العامل أن يكون قبل المعمول؛ وكونه عاملاً فيه سبب أوجب تقديمه"⁴، غير أنه قد يعدل عن هذا الترتيب لغايات: "وتقديم المعمول يؤذن بجواز تقديم العامل غالباً"⁵، وهناك عدة شروط في هذا الذي يسميه النحاة عاملاً، والأثر الذي يحدثه العامل في آخر اللفظ لا يخرج عن ثمانية مجارٍ: "وهي تجري على ثمانية مجارٍ: على النصب والجر والرفع والجزم، والفتح والضم والكسر والوقف"⁶، وعموماً فإنه يمكن القول أن: " العامل هو

¹ - شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، دون سنة طبع، ص 38.

² - شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 38.

³ - شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 68.

⁴ - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج1، ص 201. (سبق ذكره)

⁵ - علي بن محمد الأشموني (ت900هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ج1، ص 233.

⁶ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص 13. (سبق ذكره)

ما أثر فيما دخل عليه رفعا، أو نصبا، أو جرا، أو جزما¹، وهو ما يجعل العمل الذي ينتج عن العامل متحققا في ذلك الأثر الإعرابي المحدث في معموله: "قد مضى أن الإعراب أثر ظاهر أو مقدر يجلبه العامل في آخر الكلمة"²، إلا أنه قد يرد معمول داخل الجملة في غياب عامله، وهو ما يفسح المجال أمام التقدير والتأويل: "التقدير هو حذف اللفظ مع نيته كالفاعل والخبر المحذوف"³، وهو مسألة تخضع لمجموعة من الضوابط والقيود وهو مسألة معهودة في القول العربي: "التقدير ليس مسألة خيالية لا يعرف عنها العرب الأوائل شيئا بل لأن العربي نطق اللغة العربية على السليقة، فالحذف والتقدير يوصلان إلى ضبط ما لا يمكن ضبطه بغيرهما فثمة تراكيب إسنادية وقع فيها حذف لو لم نقدره ما استطعنا فهمها الفهم السليم"⁴، والهدف من تقديره وتأويله هو الكشف عن المعنى وإثباته والتأكيد على أن ذلك المعمول إنما وقع في هذا العمل لغاية دلالية اقتضاها النظم، كما أنه بتقدير العامل نخرج بعض الأفهام غير السليمة لآيات القرآن الكريم المنتظمة داخل سياق تركيبى خاص تحكمه مجموعة من القيود الدلالية والتركيبية ومجموعة من الضوابط اللغوية وغير اللغوية، ومن الآيات الكريمات التي قدر فيها صاحب التحرير والتوير العامل، نذكر:

أ- **تقدير ناصب "الصابرين"**: جاء لفظ الصابرين في الآية الكريمة 176 من سورة البقرة منتصبا بعد مجموعة من المرفوعات، وهو ما يدعو إلى تقدير العامل في

¹ - بدر الدين أبو محمد المالكي(ت749هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 27.

² - جمال الدين عبد الله بن هشام(ت761هـ)، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع سوريا، دون سنة طبع، ص88.

³ - محمد التونجي، معجم علوم العربية، دار الجيل، لبنان، ط1، 2003، ص153 .

⁴ - رابح بومعزة، الجملة في القرآن الكريم (صورها وتوجهها البياني)، دار مؤسسة أرسلان ، سوريا، 2008 ، ص41 .

نصبه: " لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ فَبِلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ
وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ - اْمَسَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ
وَالنَّبِيِّينَ وَعَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّفَاقِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ
وَعَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي
الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ
هُمُ الْمُتَّقُونَ ¹ .

ففي هذه الآية جاء وصف للبررة الذين آمنوا بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب
والأنبياء والرسل وأوفوا العهد وغيرها من الصفات التي وصفهم الله بها، فهم المؤمنون
الصادقون، والآية تضمنت إشارات إلى هذه الصفات والخصال والفضائل الفردية
والاجتماعية التي ينشأ عنها المجتمع الصالح بعقيدته وأعماله، وفي انتظام هذه
الأمر جاء لفظ الصابرين منصوبا، والمنتظر من النظم أن يقع مرفوعا تبعا لسابقه
لأنه عطف عليه، يقول ابن عاشور: "ونصب "الصابرين"، وهو معطوف على
مرفوعات، نصب على الاختصاص على ما هو المتعارف في كلام العرب في
عطف النعوت من تخيير المتكلم بين الإتيان في الإعراب للمعطوف عليه وبين
القطع"². فصاحب التحرير والتتوير يرى أن نصب الصابرين في الآية جاء على
الاختصاص بتقدير العامل في الاختصاص لذلك جاء اللفظ منصوبا، وفي ذلك
خلاف لمعهود العرب في القول والإبانة، حيث إن عطف النعت اقتضى أن يأتي في
حالة الرفع، لكنه وقع قطع هنا في هذا المتعارف عليه من سنن القول والتخاطب،

¹ - البقرة الآية 176

² - الطاهر بن عاشور ، التحرير والتتوير، ج 2، ص 132.

وفي ذلك القطع دلالة على معنى أكثر دقة وبيانا في الكلمة الواقع عليها: " والقطع يكون بنصب ما حقه أن يكون مرفوعا أو مجرورا وبرفع ما هو بعكسه ليظهر قصد المتكلم القطع حين يختلف الإعراب"¹، فهذا القطع في جعل لفظ الصابرين منصوبا إنما قصده المتكلم بجعل الإعراب مختلفا، وفي هذا الاختلاف في إتباع الرفع دلالة غير تلك التي له في النصب، وقدر العامل في النصب هنا على الاختصاص وتمييزا للصبر لأن الصبر درجة من درجات فاقت الوصف السابق، يقول صاحب التحرير والتنوير: "والصبر فيه جماع الفضائل وشجاعة الأمة"²، ولذلك فإن الخطاب الرباني قد ميزه عن غيره بجعله منصوبا، فهو الفضائل جميعها وبالصبر ميزت شجاعة الأمة المسلمة، ويرى صاحب البحر المحيط أن الصابرين هنا نصب على المدح، وقد خالف في إعرابه سابقه وذلك من حسن القول بأن تخالف لأنها ليست على نفس جريان الموصوفات السابقة: "فإذا خولف بإعراب الأوصاف كان المقصود أكمل، لأن الكلام عند الاختلاف يصير كأنه أنواع من الكلام، وضروب من البيان"³، فهذا الاختلاف في الحركة الإعرابية للفظ الصابرين جعل المعنى المقصود أكمل وعلى خلاف الموصوفات السابقة، وهذا ضرب من ضروب البديع والبيان في القرآن الكريم ووجه من وجوه إعجازه، وقد جمع صاحب الكشاف نصب الصابرين في الآية على تقدير المدح والاختصاص: "وأخرج الصابرين منصوبا على الاختصاص والمدح، إظهارا لفضل الصبر في الشدائد ومواطن القتال على سائر الأعمال"⁴، فالزمخشري يرى أن تقدير عامل النصب هنا هو المدح والاختصاص، وفي ذلك إخراج لهذه الصفة عن سابقاتها وتمييزا لها بفضلها.

¹ - الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير ، ج 2، ص 132.

² - الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير ، ج 2، ص 132.

³ - أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط في تفسير القرآن، ج 2، ص 140(سبق ذكره)

⁴ - جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ،

إنني أرى من خلال هذا التقدير لعامل النصب في لفظ الصابرين أن ابن عاشور كان يحاول تقدير العامل بهدف الوقوف عند اللطيفة البلاغية والدقيقة الدلالية مما مكنه من الوقوف عند معان جليلة للألفاظ الواردة في الآية بوأته مكانة عظيمة في كشف الدلالة القرآنية للفظ على أكمل وجه وهو بذلك يؤكد كمال الخطاب الرباني وحسنه بفعل الوقوف عند هذه الدقائق البلاغية والإشارات اللطيفة المستخلصة من تقديره للعامل.

ب- تقدير رافع "أساطير": ورد لفظ أساطير مرفوعا بعدما تقدمه فعل في الآية هو فعل قالوا، وهنا كان لابد من تقدير العامل في رفع أساطير في الآية:

" وَإِذَا فِئَلٌ لَهُمْ مَّاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ فَالَوْ أَسَاطِيرَ الْأَوَّلِينَ ¹

في هذه الآية جاء اللفظ ضمن جواب لسؤال من يطلب خبرا: " وأما الجواب فهو جواب بليغ تضمن بيان نوع هذا الكلام، وإبطال أن يكون منزلا من عند الله لأن أساطير الأولين معروفة والمنزل من عند الله شأنه أن يكون غير معروف من قبل ²، فالجواب يتضمن إشارة بليغة بأن كلام الله تعالى يفوق الكلام البشري أما من يدعي غير ذلك فإنما هو يقول كلاما من أساطير الأولين، وقد جاء اللفظ أساطير مرفوعا وكان لابد من تقدير العامل فيه، وقبل أن يقدر ابن عاشور رافع أساطير في الآية فقد أعاد تقدير السؤال: " والتقدير: هذا الذي أنزل ربكم ما هو ³، ومن هذا التقدير سهل عليه أن يقدر رافع أساطير: " وأساطير الأولين خبر مبتدأ محذوف دل عليه ما في السؤال. والتقدير: هو أساطير الأولين ⁴، وعلى هذا الأساس يكون أساطير قد رفع عاملا لفظيا هو المبتدأ المحذوف والمقدر انطلاقا من السؤال، حيث تضمن

¹ - سورة النحل، الآية 24.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج14، ص 131.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج14، ص 131.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج14، ص 131.

السؤال ما يفيد ذلك، وقد ناقش ابن عاشور مسألة ورود اللفظ منتصبا وما قد يطرحه من إشكال دلالي: " ويعلم من ذلك أنه ليس منزلا من ربهم لأن أساطير الأولين لا تكون منزلة من الله كما قلنا آنفا. ولذلك لم يقع أساطير الأولين منصوبا لأنه لو نصب لاقتضى التقدير: أنزل أساطير الأولين، وهو كلام متناقض، لأن أساطير الأولين السابقة لا تكون الذي أنزل الله الآن"¹، أي أن تأويل اللفظ على أساس النصب يشير إلى أن الله أنزل هذه الأساطير التي لا تكون من إنزاله سبحانه وتعالى وإنما هي اختلاق من البشر، وإذا لم يتم تأويل الرفع في أساطير على الخبرية كان المعنى يتضمن تناقضا وهذا لا يصح في حقه سبحانه وتعالى ثم إنه لا يصح نعت كلام الخالق بالأسطورة، لأنها جمع لسطر وجمعه أسطار فتم جمعه مرة أخرى على أساطير فهي جمع الجمع، والأسطورة هي " مؤنثة باعتبار أنها قصة مكتوبة"²، ويرى صاحب الكشاف أن أساطير يقبل قراءة الرفع والنصب، وأن ذلك لا يحمل تناقضا والتأويل هو الذي يزيل الفهم غير الصحيح للقراءتين: "أي شيء أنزله ربكم، فإذا نصبت فمعنى أساطير الأولين ما يدعون نزوله أساطير الأولين، وإذا رفعته فالمعنى: المنزل أساطير الأولين"³، وهذا التفسير الذي يقدمه الزمخشري لقراءة الرفع والنصب إنما يعلل بتأويل الآية، وهو ما يزيل حسب صاحب الكشاف التناقض، ويرى الزركشي في برهانه أنه لا يصح في الآية إلا قراءة الرفع وهي القراءة الوحيدة الممكنة: "فمرفوع لأنه لا يمكن نصبه على تقدير قالوا أساطير الأولين لأنهم لم يكونوا يرونه من عند الله حتى يقولوا ذلك ولا هو أيضا من باب قلت حقا وصدقا فلم يبق إلا رفعه"⁴، أي أنه لا يصح أن نقرأ أساطير بالنصب لما تحمله من دلالة تناقض، وقد أدخله السيوطي ضمن ما سماه بالاختزال⁵، حيث يحذف المبتدأ بعد

¹ - الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج14، ص 131.

² - الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج14، ص 131-132.

³ - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 601. (سبق ذكره)

⁴ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص 208. (سبق ذكره)

⁵ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج1، ص 245. (سبق ذكره)

فعل دال على القول كما في هاته الآية، أي أن السيوطي يعتبر أساطير مرفوعا على الخبرية والعامل فيه هو المبتدأ المحذوف من باب الاختزال الذي تتميز به اللغة العربية: " وأساطير الأولين هو خبر ابتداء مضمرة، تقديره: هو أساطير الأولين"¹، وقد زاد السيوطي في التوضيح والتعليل بأن في تقدير العامل هنا مبتدأ مضمرا إزالة لتناقض قد يحصل في فهم الدلالة، ثم إنه إذا نصب ففيه دلالة على أن الله أنزله وذلك لا يصح في حق الخالق جل وعز لأنه لا ينزل الأساطير: " فلم يعترفوا بأن الله أنزله، فلا وَجْهَ للنصب، ولو كان منصوباً لكان الكلام متناقضاً، لأن قولهم أساطير الأولين يقتضي التكذيب بأن الله أنزله، والنصب بفعل مضمرة يقتضي التصديق بأن الله أنزله، لأن تقديره أنزل"²، ثم إن معنى أساطير أي ما سطره الأولون من كتابة وفي ذلك تكذيب للبعث والشريعة ولهذا فلا بد من تقدير العامل في رفع أساطير هو المبتدأ المحذوف، وقد قدر سيبويه العمل هنا في الفعل وأجاز النصب في أساطير: "والنصب في هذا الوجه، لأنه الجواب، على كلام المخاطب، وهو أقرب إلى أن تأخذ به"³، فسبويه قدر المحذوف فعل أنزل واعتبر ذلك جائزا ويؤخذ به، لكني قد أخالف سيبويه في ذلك لأن في جواز النصب يحدث تناقضا في تحديد الدلالة ووصف الخالق بإنزال الأساطير لا يصح، وإنما الذي يصح هو أن أساطير خبر لمبتدأ حذف جوازا لأنه علم في هذه الآية: " يجوز حذف ما علم من المبتدأ والخبر فالأول يكثر في جواب الاستفهام"⁴.

لقد قدر ابن عاشور العامل في رفع أساطير مبتدأ وهو ما يتناسب ودلالة الآية حيث إن تقدير العامل ناصبا قد يحدث تناقضا في الدلالة، وهذا الأمر يجعلني أصل إلى أن صاحب التحرير والتنوير كان يفسر التركيب والنظم القرآني باعتماد الدلالة، أي

¹ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج2، ص 348.

² - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج2، ص 348.

³ - سيبويه، الكتاب، ج2، ص 418-419. (سبق ذكره)

⁴ - جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج1، ص 390. (سبق ذكره)

أن الدلالة هي المحصلة الأخيرة والهدف من دراسة ابن عاشور لبعض القواعد المتحكمة في تركيب القرآن ومنها قضية تقدير العامل وأثره وما يترتب عن ذلك من فهم.

ج- تقدير رافع "صبرٌ": في سورة يوسف عليه السلام جاء لفظ صبر مرفوعا والعامل فيه غير ظاهر فكان لابد من التقدير ومن تأويل العامل الذي أحدث الأثر في اللفظ، وقد اختلف المفسرون في تقدير العامل هنا بين ناصب أو رافع في لفظ صبر حيث جاء في الآية: "وَجَاءُوا عَلَيَّ فَمِصْبِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَيَّ مَا تَصِفُونَ" ¹.

اعتبر ابن عاشور أن العامل في اللفظ هو فعل أمر تقديره اصبر، على أساس أن الآية هي اصبر صبيرا جميلا، غير أنه لم يرد اللفظ منصوبا وإنما عدل عن النصب بالرفع لغاية بيانية: "فصبر جميل نائب مناب اصبر صبيرا جميلا، عدل به عن النصب إلى الرفع للدلالة على الثبات والدوام"²، أي أن صبر جميل ناب عن جملة فعلية تقديرها اصبر صبيرا جميلا، غير أنه عدل عنها إلى الرفع لغاية بليغة وهي الدلالة على الثبات والدوام وهو ما يتناسب مع حركة الرفع، وكأن ابن عاشور هنا يربط بين دلالة الحركة والمعنى، ففي الرفع تكاملا مع دلالة الآية وهي ثبات نبي الله يعقوب وصبره الدائم الذي لا يتأثر، والنظم بالرفع هو الذي منح الآية هاته الدلالة كما فهمها ابن عاشور وإذا كان طريق النظم قد أورد المنصوب من غير رفع فإن في دلالة النصب تأثرا وخفضا في صبر نبي الله يعقوب، كما ذكر ابن عاشور أن في ورود لفظ صبر مرفوعا عوض النصب قد يشير إلى أن هناك اعتراضا في الخطاب

¹ - سورة يوسف، الآية 18.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 12، ص 239.

أو مخاطبة للذات: "ويكون ذلك اعتراضاً في أثناء خطاب أبنائه"¹، ولم يقف ابن عاشور عند تأويل النصب في الآية وتعليقه بالعدول عنه إلى الرفع وإنما ذكر الأحوال التي يمكن أن يعلل بها رفع اللفظ في هذه الآية، فقد أشار كذلك إلى أن الرفع يجوز أن يؤول إلى كون اللفظ خبراً والمبتدأ حذف دل عليه سياق النظم القرآني أو مبتدأ خبره كذلك محذوف: "ويجوز أن يكون فصير جميل خبر مبتدأ محذوفٍ دل عليه السياق، أي فأمرني صبراً، أو مبتدأ خبره محذوف كذلك"²، أي أن الرفع في صبر تأويل عامله في الابتداء أو في وقوعه خبراً عمل فيه مبتدأ.

هذا التقدير للعامل عند ابن عاشور هنا إنما هدفه هو الكشف عن جمالية النظم في القرآن الكريم وعلاقة ذلك بالمعنى، وإن كان ابن عاشور يميل هنا في هذا النظم إلى تقدير أن هناك عاملاً هو فعل محذوف عدل عنه بالرفع لمناسبة الدلالة، كما أنه أورد احتمالية تقدير العامل في الرفع هنا هو الابتداء سواء أكان صبر مبتدأ أو خبراً، وهذا التقدير هو الذي نجده عند الزركشي في البرهان: "يحتمل حذف الخبر أي أجمل أو حذف المبتدأ أي فأمرني صبر جميل وهذا أولى لوجود قرينة حالية - هي قيام الصبر به - دالة على المحذوف وعدم وجود قرينة حالية أو مقالية تدل على خصوص الخبر"³، والزركشي يؤكد أن العامل المقدر هنا يحتمل أن يكون مبتدأ حذف والخبر موجود وهو الأولى وإن جاز تقدير المحذوف خبراً، وحذف المبتدأ في هذا الحال هو الأصل لأن الصبر مصدر وأصل المصادر الإخبار، ولذلك إن قدر رفع الصبر على الخبرية فهو الأصل وإن قدر رفعه على الابتداء فذاك حسب الزركشي عدول عن الأصل: "لأن الصبر مصدر والمصادر معناها الإخبار فإذا حمل على حذف المبتدأ فقد أجري على أصل معناه من استعماله خبراً وإذا حمل

¹ - الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج 12، ص 239.

² - الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج 12، ص 239.

³ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 142-143. (سبق ذكره)

على حذف الخبر فقد أخرج عن أصل معناه"¹، ويرى السيوطي أن الأمثل في تقدير الرفع تعود إلى الابتداء: "وارتفاعه على أنه مبتدأ تقديره صبر جميل أمثل، أو خبر مبتدأ تقديره شأني صبر جميل"²، ما ألاحظه من خلال ما ذكرت بخصوص الرفع في اللفظ هو أن هناك اختلافات بين المفسرين وأهل اللغة في تأويل العامل غير أنه هناك شبه توافق حول مسألة الربط بين الدلالة وبين تقدير العامل، ومسألة حذف المبتدأ أو الخبر في الجملة هنا جائزة ومحتملة: "اعلم أن المبتدأ والخبر جملة مفيدة تحصل الفائدة بمجموعهما، فالمبتدأ معتمد الفائدة، والخبر محل الفائدة، فلا بد منهما، إلا أنه قد توجد قرينة لفظية، أو حالية تغني عن النطق بأحدهما، فيحذف لدلالاتها عليه، لأن الألفاظ إنما جيء بها للدلالة على المعنى، فإذا فهم المعنى بدون اللفظ، جاز ألا تأتي به، ويكون مرادا حكما وتقديرا"³، وإذا كان المعنى في الآية يفهم دون وجود المبتدأ أو الخبر فجاز حذف أحدهما لوجود قرينة دالة على ذلك وتغني عن النطق بأحدهما، وقد أشار سيبويه أنه من معهود العرب في التخاطب ترك النصب وإيراد الرفع على الابتداء: "وإنما اختزل الفعل ههنا لأنهم جعلوا هذا بدلا من اللفظ بالفعل، كما فعلوا ذلك في باب الدعاء. كأن قولك: حمدا في موضع أحمد الله... وقد جاء بعض هذا رفعا يُبتدأ ثم يبنى عليه"⁴، ومعنى هذا أن العرب من باب الاختزال لا تذكر الفعل وتأتي باللفظ منصوبا ينوب عنه كما في باب الدعاء حمدا وشكرا غير أنه جاء في بعض كلامهم رفع هذا الذي انتصب على أساس أنه مبتدأ فيبنى الكلام عليه ويرفع، ولعل في كلام سيبويه تأثيرا على ما ذهب إليه ابن عاشور في العدول عن النصب إلى الرفع، وكان لابد من تقدير المحذوف لأن الاسم الواحد لا يفيد ووجود الصفة والموصوف في الآية صبر جميل هي في حكم الاسم الواحد

¹ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 143.

² - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج 3، ص 50. (سبق ذكره)

³ - ابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، ص 239. (سبق ذكره)

⁴ - سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 319. (سبق ذكره)

لذلك فالأمر: " يقتضي تقدير محذوف، كما اقتضاه في التنزيل، وذلك أن الداعي إلى تقدير المحذوف هاهنا، هو أن الاسم الواحد لا يفيد، والصفة والموصوف حكمهما حكم الاسم الواحد، و "جميل" صفة للصبر"¹، فالجرجاني يؤكد أن في الآية التي جاء فيها هذا الموصوف والوصف تدل على وجود محذوف لابد من تقديره لأنه بمثابة الاسم الواحد، والاسم الواحد لا يفيد ما لم يكن هناك تقدير لمضمر: " وكيف يتصور أن يفيد الاسم الواحد، ومدار الفائدة على إثبات أو نفي، وكلاهما يقتضي شيئين: مثبت ومثبت له، ومنفي ومنفي عنه"².

من خلال تتبعي لتقدير العامل في رفع صبر في الآية الكريمة: "وَجَاءَ وَعَلَى فَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً قَصَبٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ"³، وجدت أن الطاهر بن عاشور يحاول أن يجد التأويل النحوي المناسب للدلالة في تقدير العامل المحذوف، وهو بذلك يوظف مجموعة من الآليات اللغوية والدلالية في تقدير العامل، كما وجدت أنه يحاول تحديد العلاقة بين تقدير النصب والعدول عنه إلى الرفع وأثر ذلك على الدلالة.

1-2: الحذف عند ابن عاشور: من الأمور التي قادني إليها تتبع طريقة تقدير العامل عند ابن عاشور هو تأويل ذلك بعامل محذوف، وهو ما جعل البحث في قضية الحذف عند ابن عاشور ضرورة، ويعتبر الحذف طريقة من طرق القول عند العرب به تتحقق أغراض بلاغية ودلالية، وهو أعم من التقدير، لأنه لا يشترط فيه

¹ - عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ)، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص295.

² - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص295.

³ - سورة يوسف، الآية 18.

بقاء اللفظ في المعنى والنية ويتميز كذلك بعدم بقاء أثر للمحذوف في اللفظ¹، وهو يفيد في جعل الكلام قويا وبأسلوب أكمل وأحسن، وقد جاء القرآن معتمدا عليه في مواضع كثيرة، والحذف هو إسقاط جزء من الكلام أو الجملة كاملة، سماه ابن جنى من شجاعة العربية: " لأنه يشجع على الكلام"²، كما أنه يكون في مواقع الجمل التي يطول فيها الكلام: " لأنه إذا طال الكلام كان الحذف أجمل"³، ثم إن له شروطا إذ لا يمكن الحذف بدونها، وقد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة لدواع بلاغية وبيانية، وليس شيء من ذلك الحذف يتم بغير وجود دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف عالم الغيب في معرفته⁴، وهذا الحذف يأتي لغايات ومبررات بيانية، فهو: "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبين"⁵، وأما عن نتائج هذا المسلك من النظم فهي لا تحصى ولا تعد فهو باب من السحر يدرك بالعقل: "قد بان الآن واتضح لمن نظر نظرَ المتثبت الحصيف الراغب في اقتداح زناد العقل، والازدياد من الفضل، ومن شأنه التوق إلى أن يعرف الأشياء على حقائقها، ويتغلغل إلى دقائقها، ويربأ بنفسه عن مرتبة المقلد الذي يجري مع الظاهر، ولا يعدو الذي يقع في أول خاطر أن الذي قلت في شأن "الحذف" وفي تفخيم أمره، والتتويه بذكره، وأن مأخذه مأخذ يشبه السحر، ويبهر الفكر"⁶، فالجرجاني يعد الحذف من المسالك التي

1 - مصطفى شاهر خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم وأثره في المعاني والإعجاز، دار الفكر، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، ط1، 2009، ص 34.

2 - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 234. (سبق ذكره)

3 - سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 38. (سبق ذكره)

4 - أبو الفتح بن جنى، الخصائص، ج 2، ص 362.

5 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ج 1، ص 146. (سبق ذكره)

6 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ج 1، ص 171. (سبق ذكره)

تفيد في فهم النظم وإدراك عجائبه التي لا يدركها إلا ذوو العقول، وقد ذكر السيوطي نقلا عن الفراء أربعة أقسام للحذف: " قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الإسناد، نحو (واسأل القرية) ، أي أهلها، إذ لا يصح إسناد السؤال إليها، وقسم يصح بدونه، لكن يتوقف عليه شرعا كقوله: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ): أي فأفطر فعدة، وقسم يتوقف عليه عادة لا شرعا، نحو: (اضرب بعصاك البحر فانقلق): أي فضربه، وقسم يدل عليه دليل غير شرعي ولا هو عادة، نحو: (فقبضت قبضة من أثر الرسول) ، دلّ الدليل على أنه إنما قبض قبضة من أثر حافر فرس الرسول"¹، وهذه الأقسام الأربعة ناقشها المفسرون وأهل اللغة من حيث إنها لا تدخل في باب المجاز حيث وقع الحذف فيها مع اشتراطهم بالألا يوجب الحذف تغييرا في الإعراب فإن أوجبه فقد دخل في باب المجاز رغم أن هذا القول فيه نظر، وهناك من يسمي الحذف بالاختزال أو بالإيجاز أو بالاختصار، وهو من سنن العرب في القول: "ومن سنن العرب الحذف والاختصار يقولون: والله أفعل ذلك: تريد لا أفعل، وأتانا عند مغيب الشمس أو حين أرادت أو حين كادت تغرب"²، وقد اعتبر سيبويه أن الإطالة في الكلام تكون من حسناته: " وكلما طال الكلام فهو أحسن"³، ولكنه أتبع هذا القول بأن الحذف يكون أجمل بعد الإطالة في الكلام: "لأنه إذا طال الكلام كان الحذف أجمل"⁴، فالحذف من معهود العرب وسننهم في القول والإبانة وهو باب لطيف من أبواب النظم القرآني، وقد جاء في القرآن الكريم وذكر النحاة والمفسرون ودارسو النظم القرآني ظاهرة الحذف وتحدثوا عن حذف الجملة والكلمة والحرف.

¹ - جلال الدين السيوطي ، معترك الأقران، ج1، ص 199. (سبق ذكره)

² - جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص 261. (سبق ذكره)

³ - سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 38. (سبق ذكره)

⁴ - سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 38.

وقد عني ابن عاشور بهذه الظاهرة التركيبية في القرآن الكريم لكونها تسهم في كمال المعنى وجلاله وتقديمه في صورة حسنة، كما أنها من المباحث التي تدر فوائد جمة في استنباط الدلالة وإدراك جمال النظم القرآني وإعجازه.

أ- **حذف الجملة:** يقع الحذف في الحرف والفعل والاسم كما يطال كذلك جزءا من جملة أو جملة كاملة أو أكثر، ومن الآيات التي حذفت منها الجملة ما جاء في سورة البقرة: " فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ "1.

فقد وقع الحذف في الآية الكريمة بين جملة الشرط وجملة جواب الشرط، وظاهر الكلام في النظم يقتضي إظهار جملة الشرط تامة، حيث لم يتم إظهار الذي انتهوا منه، وقد حذف لأنه في الكلام الذي سبقه ما يشير إليه، والتقدير حسب ابن عاشور هو: "فإن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوهم لأن الله غفور رحيم"2، وفي هذا الحذف إيجاز بديع لأن الغاية هي أن يعلم وصف الله بالمغفرة والرحمة التي تترتب على الانتهاء، ولما كانت رحمته أعم وأوسع أظهرت في الجملة، ولما كان فعل القتال يترتب عنه جزاء غير المغفرة لأولئك الظالمين والكافرين فقد حذف، وذلك إقرار برحمة الله الواسعة وتغليب لها: "فإن الله غفور رحيم جواب الشرط وهو إيجاز بديع إذ كل سامع يعلم أن وصف الله بالمغفرة والرحمة لا يترتب على الانتهاء فيعلم أنه تنبيه لوجوب المغفرة لهم إن انتهوا بموعظة وتأيد للمحذوف، وهذا من إيجاز الحذف"3، فالحذف هنا في الآية يدل على معنى مغلب لمغفرة الله ورحمة لأولئك الظالمين حال انتهائهم عن القتال، والمحذوف هو المقاتلة والشرك، وتوقفهم عن ذلك يعني حصولهم على المغفرة والرحمة، وهما لا يكونان مع الكفر، لذلك حذف الكفر والمقاتلة والشرك لأنهما لا يتناسبان مع سياق مغفرة الله تعالى في الآية، وهذا الحذف حسن: "وقيل:

1 - البقرة، الآية 191.

2 - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 200.

3 - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 200.

فإن انتهوا عن المقاتلة والشرك، لتقدمهما في الكلام، وهو حسن¹، فأبو حيان يرى أن المحذوف من الكلام يعود إلى تقدم ما يشير إليه في الآية السابقة، وهنا في الآية تظهر رحمة الله بعباده بفعل دخولهم في الإسلام، وكل عمل للعبد قبل ذلك يغفر له بإسلامه وإيمانه: "فالإيمان بالله أعز على المؤمن من دمه ومن نفسه، وحين يؤمن فقد انتهت الخصومة"²، أي أن إعلان الطرف الآخر إيمانه تبعته مغفرة من الله ورحمة، وهما ظاهرتان لذلك غلب ذكرهما وتم حذف المعصية في الآية، فهذا الانتهاء الذي حذف نوعه قد يكون عن القتال أو عن المعصية وكلاهما فعلا لم يردا في سياق النظم لدنوهما: " إما أن يراد إنَّ انتهوا عن الكفر فالله غفور رحيم {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ} وإنَّ انتهوا عن قتالكم، فالله غفور لكم في ترككم قتالهم، أو غفور لهم بالستر على نساءهم وعلى صبيانهم من كشفكم لهم وسبيكم (إياهم)"³، فابن عرفة يشير إلى أن المحذوف هو الانتهاء عن الكفر ولذلك فقد غفر الله لهم والكفر فعل قبيح ينال صاحبه العقاب من الله، أو الانتهاء عن قتال المسلمين وفي ذلك أيضا فعل قبيح منهم غير أن توقفهم عن القتال تتبعه المغفرة من الله أو أن المسلمين يغفرون لهم من باب السماحة والستر فينالون من الله مغفرة وأجرا، ولعل قبح ذلك الفعل هو الذي جعل النظم لا يشير له ويجعل السياق نائبا في إدراكه.

ومن هذا التتبع للآية عند ابن عاشور وعند بعض المفسرين أجد أنهم حاولوا شرح الآية بوجود الحذف في جزء من جملة الشرط، ولعل هذا الحذف إنما يهدف في هذا النظم إلى جعل الدلالة كاملة مع سياق النظم حيث إن الجزء المحذوف من الجملة يشير إلى أمر يستحق أن يحذف لقبه.

¹ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن، ج 2، ص 245. (سبق ذكره)

² - محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج 2، ص 826. (سبق ذكره)

³ - محمد أبو عبد الله بن عرفة (ت803هـ)، تفسير الإمام ابن عرفة، تحقيق حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط1، 1986، ج2، 561.

ب- **حذف الكلمة:** يطال الحذف الكلمة أيضا، ويأتي حذف الكلمة في القرآن الكريم على صور مختلفة، حيث يمكن أن يكون المحذوف هو المسند إليه الذي يعتبر أحد ركني الجملة في اللغة العربية وهو المبتدأ والفاعل، كما يمكن حذف المسند الذي يكون خبرا أو فعلا، كما يمكن أن يطال الحذف المكملات أو الفضلات أو ما يسميه بعضهم المتعلقات كالمفعول به.

- **حذف المسند إليه:** ومن خصائص المسند إليه أنه يكون اسما وليس فعلا أو حرفا: " ومن خواص الاسم جواز الإسناد إليه، فالإسناد وصف دال على أن المسند إليه اسم، إذ كان ذلك مختصا به لأن الفعل والحرف لا يكون منهما إسناد"¹، ومعنى هذا أن هذا الذي يكون محذوفا إنما هو اسم وليس حرفا أو فعلا، والإسناد يتم بحصول الفائدة: "إذ الفائدة إنما تحصل بإسناد الخبر إلى مخبر عنه معروف، نحو: "قام زيد" و"قعد بكر"²، فالفائدة في المثالين تحققت بوجود المسند إليه وهو زيد في مثال قام زيد، وبكر في مثال قام بكر وكلاهما فاعل في الموقع الإعرابي وكذلك في الدلالة، وقد ذكر ابن عاشور في تفسيره مجموعة من الحالات التي حذف فيها المسند إليه فاعلا أو مبتدأ، ومن الآيات التي ذكر فيها حذف المبتدأ أذكر:

" وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَ لَكِنَّ لآ
تَشْعُرُونَ "³.

فقد جاء لفظ أموات هنا مرفوعا وكان لابد من ذكر المحذوف أو الإشارة إليه، وقد عدّه ابن عاشور مسندا إليه حيث اعتبر أن لفظ أموات جاء خبرا لمبتدأ محذوف وهو ما يفسر ارتفاعه في الآية وحمله لأثر العامل المحذوف: " وارتفع أموات على أنه

¹ - يعيش بن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص 86. (سبق ذكره)

² - يعيش بن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص 86.

³ - سورة البقرة، الآية 153.

خبر لمبتدأ محذوف أي لا تقولوا هم أموات"¹، والملاحظ أن ابن عاشور اعتبر المبتدأ المحذوف هو الضمير "هم"، وهو الذي يمنح لأموات حركة الرفع ولم يشر لدواعي هذا الحذف البلاغية أو الدلالية وأرى أن هناك هدفا من هذا الحذف يتحقق، وهو أن في ذكر المسند إليه والمسند معا في الآية دلالة على تأكيد معنى أموات وفي الحذف للمبتدأ إشارة إلى أنهم ليسوا أمواتا وحذف المسند لدلالة الموت التي قد تستفاد من إظهاره وما زاد من ذلك إتباع النظم بحرف للإضراب ينفي المعنى الأول ويثبت الثاني: بل هم أحياء، وهذا يعد من بدائع ولطائف النظم القرآني، وأجد عند أبي حيان تفسيراً للمحذوف يكاد يكون نفسه التفسير الذي جاء عند ابن عاشور: "وارتفاع أموات وأحياء على أنه خبر مبتدأ محذوف، أي هم أموات، بل هم أحياء"²، كما أضاف أن في ذلك إشارة إلى البعث بعد الموت وإلى المآل الذي يصير إليه الإنسان المؤمن بالله حقاً والمجاهد في حقه والمضحى بحياته من أجل ربه: " إذ هو خطاب للمؤمنين، وهم قد علموا بالبعث"³، وقد ذكر ابن عاشور أن في هذا الوصف بالحياة إنما هو إشارة إلى نعم الله على عباده في الجنة إذ يحيون الحياة وهي ليست كالتي نعيشها على هذه الأرض: "والحكمة في ذلك أن اتصال اللذات بالأرواح متوقف على توسط الحواس الجسمانية، فلما انفصلت الروح عن الجسد عوضت جسداً مناسباً للجنة ليكون وسيلة لنعيمها"⁴، أي أن هناك حكمة من نعت الموتى في سبيل الله بالأحياء تتجلى في الجنة.

هذا مثال لحذف المسند إليه في القرآن الكريم والذي يكون مبتدأ، وقد أشار ابن عاشور إلى حذف المبتدأ وقدره ولم يقدم تفسيرات وتعليقات على الهدف من هذا الحذف، وإلى جانب حذف المبتدأ ورد كذلك في تفسير ابن عاشور ذكر لحذف

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 53.

² - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج 2، ص 52. (سبق ذكره)

³ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج 2، ص 52.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 54.

المسند إليه الفاعل كما في تفسيره للآية الكريمة: " وَلَفَدَ جِيئْتُمُونَا فِرَادِي كَمَا خَلَفْنَاكُمْ؛ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكَتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَفَدَ تَفَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ"¹.

جاء في الآية الكريمة: " لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ"، فالفاعل هنا بقراءة الفتح في نون البين تدل على وجود محذوف، وفي قراءة ضم نون البين قد لا يكون هناك إشكال في التأويل: " وقرأ نافع، والكسائي، وحفص عن عاصم - بفتح نون - بينكم. ف (بين) على هذه القراءة ظرف مكان دال على مكان الاجتماع والاتصال فيما يضاف هو إليه"²، أي أن الفتح تشير إلى أن المقصود هو الدلالة على الظرفية وهنا يكون موقعها مفعولا فيه، غير أن قراءة الضم تخرجها من الظرفية: " وقرأ البقية - بضم نون - بينكم على إخراج (بين) عن الظرفية فصار اسما متصرفا وأسند إليه التقطع على طريقة المجاز العقلي"³، انطلاقا من القراءة التي تفتح نون البين فإن ابن عاشور قد قدر مسندا إليه محذوفا وهو الفاعل: "وحذف فاعل تقطع على قراءة الفتح لأن المقصود حصول التقطع، ففاعله اسم مبهم مما يصلح للتقطع وهو الاتصال. فيقدر: لقد تقطع الحبل أو نحوه"⁴، وزاد ابن عاشور من تعليل هذا الحذف في مثل هذا القول معتبرا أنه من سنن العرب في مثل هذا الاستعمال هو حذف الفاعل: "وقد صار هذا التركيب

¹ - سورة الأنعام، الآية 95.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 385.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 385.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 385.

كالمثل بهذا الإيجاز. وقد شاع في كلام العرب ذكر التقطع مستعاراً للبعد وبطلان الاتصال.... فمن ثم حسن حذف الفاعل في الآية على هذه القراءة لدلالة المقام عليه فصار كالمثل¹، فابن عاشور إذن يؤول المحذوف على قراءة فتح البين فاعلاً ويعتبر ذلك الاعتبار في حذف الفاعل حسناً لأنه صار كالمثل في التعبير عن الإيجاز في دلالة التقطع.

حذف المسند: كما يحذف المبتدأ والفاعل باعتبارهما مسنداً إليه فإنه كذلك يحذف الخبر والفعل باعتبارهما مسنداً، وقد ذكر بان عاشور في تفسيره أمثلة لهذا الحذف، ومن أمثلة الحذف الذي لحق الخبر أذكر ما جاء في تفسيره للآية الكريمة: " وَفَأَلَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لِسُوءِ نَوْمٍ بِهَذَا الْفُرْعَانِ وَلَا بِالذِّمِّ بَيْنَ يَدَيْهِمْ وَلَا تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْفُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ²."

في هذه الآية حذف المسند الخبر في جملة " لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ"، فبعد لولا جاءت الجملة الاسمية أنتم بخبر محذوف تقديره موجودون أو ما في معناه، وقد أشار ابن عاشور إلى أن الحذف في المسند الخبر هنا دعا إليه وجود لولا الشرطية الدالة على امتناع وجود، أي امتناع جواب فوق الاختصار في الجملة بحذف الجواب المسند للمبتدأ أنتم الوارد في الجملة وهو من عادة العرب في الاختصار لوجود لولا الشرطية: " ولولا حرف امتناع لوجود، أي حرف يدل على امتناع جواب (أي انتفائه) لأجل وجود شرطه فعلم أنها حرف شرط ولكنهم اختصروا العبارة، ومعنى: لأجل

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 385.

² - سورة سبأ، الآية 31.

وجود شرطه، أي حصوله في الوجود"¹، وهو من الحروف الشرطية التي تلازم الدخول على الجملة الاسمية ويحذف منها خبره: " وهو حرف من الحروف الملازمة الدخول على الجملة الاسمية فيلزم إيلاؤه اسما هو مبتدأ. وقد كثر حذف خبر ذلك المبتدأ في الكلام غالبا بحيث يبقى من شرطها اسم واحد وذلك اختصار"²، أي أن خبر المبتدأ الذي تدخل عليه لولا الشرطية الدالة على امتناع الجواب لوجود شرطه كثر حذفه في الاستعمال عند العرب اختصارا: "فلما كان الاسم بعدها في معنى شيء موجود حذفوا الخبر اختصارا"³، فالمسند الخبر حسب ابن عاشور محذوف، ومما يؤكد هذا القول ما جاء في كتاب إعراب القرآن وبيانه حول الوجوه التي تأتي عليها لولا: " (لولا) تكون على ثلاثة أوجه:

1- حرف امتناع لوجود، يمتنع الشرط لوجود الجواب، والاسم بعدها مبتدأ محذوف الخبر وجوبا، ويجب كون الخبر كونا مطلقا، أما إذا كان مقيدا كالقيام والقعود فيجب نكره....

2- حرف تحضيض وعرض، فتختص بالمضارع أو ما في تأويله....

3 - حرف توبيخ وتنديم، فتختص بالماضي..."⁴، ولولا في هذه الآية قيد الدراسة جاء حرف امتناع لوجود، ما جعل الشرط ممتنعا لوجود الجواب، وجاء الخبر محذوفا وجوبا لكونه خبرا مطلقا، وهذا الوجوب واللزوم في الحذف نكره بدر الدين الزركشي في البرهان: "فأنتم مبتدأ والخبر محذوف أي حاضرون وهو لازم الحذف هنا"⁵، وهي

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 205.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 205.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 205.

⁴ - محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت 1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سورية، ط4، 1415هـ، ج3، ص 113.

⁵ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 141. (سبق نكره)

مختصة بالجملة الاسمية إذا دلت على امتناع الوجوب، وهي: " تخفض المضرر وترفع المظهر بعدها بالابتداء وتحذف خبره"¹.

ما يفهم من كلام ابن عاشور والمفسرين وبعض اللغويين هو أن الحذف المرتبط بالخبر هنا إنما يؤول إلى سنن العرب في القول وإلى قواعد لغوية يختص بها حرف لولا الدالة على امتناع وجود ولم يحاولوا أن يربطوا ذلك بالمعنى والدلالة القرآنية.

أما فيما يتعلق بحذف المسند الفعل فقد جاء ذكره في تفسير ابن عاشور في آيات كثيرة أذكر منها الآية الكريمة: "وَلِسَلِيمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْفِطْرِ وَمِنَ الْجِبِّ مَن يَّعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَّزِغْ مِنْهُمْ عَنَ أَمْرِنَا نُنْذِرْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ"².

في هذه الآية جاء الريح منصوباً، وهو ما جعل ناصبها مقدرًا، وقد قدره ابن عاشور بفعل محذوف تقديره " سَخَّرَ ": " والتقدير: وسخرنا لسليمان الريح"³، وهذا التقدير في حذف المسند الفعل حسب ابن عاشور دل عليه سياق الآية: "واللام في قوله: لسليمان لام التقوية أنه لما حذف الفعل لدلالة ما تقدم عليه قرن مفعوله الأول بلام التقوية لأن الاحتياج إلى لام التقوية عند حذف الفعل أشد من الاحتياج إليها عند تأخير الفعل عن المفعول"⁴، وما دل على الفعل المحذوف هو انتصاب الريح ووجود لام سماها ابن عاشور بلام التقوية تدل على أن فعلاً متقدماً حذف فكان ذلك المحذوف في حاجة إلى ما يقوي عمله من أجل نصب الريح في الآية، وإن كانت

¹ - أحمد أبو جعفر النحاس(ت338هـ)، إعراب القرآن، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، ج3، ص 238.

² - سورة سبأ، الآية 12.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 158.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 158.

بعض القراءات ترفع الريح في النظم القرآني وفي ذلك يختلف التقدير: " فالريح مفعول للفعل المحذوف وذلك على قراءة النصب وعلى قراءة الرفع هي مبتدأ مؤخر ولسليمان خبر مقدم"¹، أي أن قراءة الرفع تجعل من الآية لا تحتاج إلى تأويل المحذوف بخلاف القراءة التي تنصب الريح، وابن عاشور لم يشر إلا لقراءة الفتح على اعتبار أن المحذوف فعل ناصب للريح، وهو الغالب في القراءات: " النصب في الريح هو الوجه وقراءة أكثر القراء"².

إن ما يستفاد من هذا التفسير عند ابن عاشور في تأويل المسند الذي حذف هو تغليب قراءة على قراءة في تعليل هذه الظاهرة التركيبية وإذا ما تساوت قراءتان في لفظ ما وكان يحتاج إلى تقدير المحذوف فإن ابن عاشور كان يورد التقديرين معا غير أنه في الغالب كان يشير إلى الوجه الحسن في القراءة ومنها الوجه الحسن في تقدير المحذوف.

حذف القيود: ويقصد بها متعلقات الإسناد ومن وجوه حذفها حذف المفعول به والحال والصفة وغيرها من الفضلات والمكملات، وسأحاول هنا الوقوف عند حذف المفعول به باعتباره من المحذوفات الأكثر ورودا في تفسير ابن عاشور مقارنة مع باقي القيود الأخرى، ومثاله الآية الكريمة: " فَإِن لَّمْ تَبْعَلُوا وَلَس تَبْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۗ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ "³

في هذه الآية جعل الفعل تفعلوا محذوف المفعول به، وقد أشار ابن عاشور إلى أن الفعل قد حذف مفعوله بدلالة السياق: "ومفعول تفعلوا محذوف يدل عليه السياق أي

¹ - محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، ج 8، ص 74. (سبق ذكره)

² - إبراهيم ابو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج 4، ص 245. (سبق ذكره)

³ - سورة البقرة، الآية 23.

فإن لم تفعلوا ذلك أي الإتيان بسورة مثله¹، ومثل هذا الحذف في لم تفعل وتفعل حسب ابن عاشور شائع في كلام العرب وسننهم في التخاطب، وقد أورد ابن عاشور مجموعة من الآيات التي جاءت بهذا النوع من الحذف، ومنها:

" يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ " ².

" وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْبَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِّنَ الظَّالِمِينَ " ³

وهذا الحذف في مفعول فعلت شائع في كلام العرب: " وهذا حذف شائع في كلامهم، فيقولون: فإن فعلت، أو فإن لم تفعل⁴، وهذا الحذف يعلله ابن عاشور بوجود متقدم يدل عليه: "يحذفون مفعول فعلت ولم تفعل لدلالة ما تقدم عليه"⁵، أي أن ابن عاشور يعتبر أن مثل هذا الحذف قد يأتي لوجود ما يدل عليه في السياق وكذلك لكونه معهودا عند العرب في تخاطبهم، بل إنه صار كالمثل: " وهذا مما جرى مجرى المثل فلا يتصرف فيه إلا قليلا ولم يتعرض له أئمة الاستعمال"⁶، وإن حذف المفعول

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 342.

² - سورة المائدة، الآية 69.

³ - سورة يونس، الآية 106.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص 262.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص 262.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص 262.

كثير في كلام العرب، ويأتي حذف المفعول حسب الزركشي لعدة أغراض منها: "التخفيف لطول الكلام، قصد الاختصار عند قيام القرائن، قصد الاحتقار، قصد التعميم، إثبات المعنى الذي دل عليه الفعل لفاعل غير متعلق بغيره، تقدم مثله في اللفظ، رعاية الفاصلة"¹.

وفي هذا المثال الذي ذكر ابن عاشور فإن ما يناسب تعليقه هو قصد الاختصار عند قيام القرائن عليه لمن علل ذلك بتعبير آخر حيث يقول: "لدلالة ما تقدم عليه"²، ويعتبر الجرجاني حذف المفعول أكثر من حيث أغراضه ولطائفه البلاغية: "واللطائف كأنها فيه أكثر، ومما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر"³.

وهذا القول يؤكد كثرة حذف المفعول في كلام العرب عامة وفي القرآن الكريم بشكل خاص، وقد ذكر صاحب المفصل أن في هذا الحذف على كثرته نوعين: " وحذف المفعول به كثير، وهو في ذلك على نوعين: أحدهما أن يحذف لفظا ويراد معنى وتقديرا. والثاني أن يجعل بعد الحذف نسيا منسيا كأن فعله من جنس الأفعال"⁴.

ومن خلال تتبعي لما ذكره ابن عاشور في حذف المفعول أجده كان مطلعاً على أقوال المفسرين واللغويين والبلاغيين حول ما يتعلق بحذف المفعول إذ كان في الغالب ما يشير إلى الغرض من ذلك الحذف مما يجعل تفسيره غنيا بالتعليقات اللغوية والبلاغية في حذف المفعول بل إنه منبع غرض وطري للباحثين في ظاهرة حذف المفعول في القرآن الكريم لغويا وبلاغيا.

هذا نموذج بسيط من طرق تناول ابن عاشور لظاهرة الحذف في القرآن الكريم يُظهر مدى تمثله لهذه الظاهرة التركيبية والمعاني الجميلة التي تتحقق بها، وإدراكه لهذا

¹ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 3، الصفحات من 162 إلى 167. (سبق ذكره)

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص 262.

³ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ج 1، ص 153. (سبق ذكره)

⁴ - يعيش بن يعيش، شرح المفصل، ج 1، ص 418. (سبق ذكره)

الجمال الرباني الذي هو سر الكون المتجلي في كل الموجودات، وظاهرة الحذف في الألفاظ أو إظهارها في الخطاب الرباني تكشف عن هذا الكمال والحسن في الخطاب الرباني المعجز.

المطلب الثاني: التقديم والتأخير وأغراضه العامة والخاصة عند ابن عاشور:

يعد التقديم والتأخير في النظم القرآني بابا غني الفوائد واللطائف لما فيه من بديع وغايات بعيدة ولذة في الأسماع، يقول الجرجاني: "هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قُدِّم فيه شيء، وحُول اللفظ عن مكان إلى مكان"¹، فالتقديم والتأخير خاصية تميز اللغة العربية، وفي تقديم رتبة على موضعها دلالة متحققة، وهو ما أدخله ابن جني في ما وصفه بـ "شجاعة اللغة العربية"²، وقد أولى المفسرون هذا الباب عناية خاصة واستخرجوا منه من اللطائف البلاغية والإشارات البديعة ما لا يحصى ولا يعد من الدرر، بل إنهم وصلوا به إلى فهم كثير وكشفوا عن معان جليلة، وسأقف عند بعض النماذج الموثقة في تفسير الطاهر بن عاشور لبيان طرق توظيفه لهذا المستوى التركيبي المبني على التقديم والتأخير في إخراج المعنى كاملا من غير نقصان، فقد كان مدركا أن لهذه الظاهرة التركيبية وكذلك البلاغية دلالة تتحقق في النظم: "ومن شأن بلغاء العرب أنهم لا يعدلون عن الأصل إلا وهم يرمون إلى غرض عدلوا لأجله"³، أي أن استعمال العرب لهذه الخاصية التي يعدلون فيها عن الأصل والمقصود به الرتب المحفوظة إنما يرمون به تحقيق غرض

¹ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني ، ص106(سبق ذكره)

² - أبو الفتح بن جني ، الخصائص، ج 2، ص384(سبق ذكره)

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 157.

من ذلك، وقد اعتبر عبد القاهر الجرجاني أن هذا التقديم يأتي على وجهين وهما تقديم على نية التأخير وتقديم لا على نية التأخير¹، كما أنه أشار أن التقديم والتأخير في نظم الكلام يدل على معنى يتجدد كلما تغيرت مواقع اللفظ وطرق النظم: "واعلم أن هذا كذلك ما دام النظم واحداً، فأما إذا تغير النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى"²، وقد عد الزركشي للتقديم والتأخير في القرآن الكريم مجموعة من الأسرار البلاغية، ومنها: التبرك، والتعظيم، والتشريف، والمناسبة، والحث والحض، والسبق، والسببية، والكثرة، والترقي من الأدنى إلى الأعلى، والتدلي من الأعلى إلى الأدنى³، وتعد هذه الأسرار التي ذكرها صاحب البرهان في علوم القرآن أسراراً خاصة تتدرج ضمن سر عام وغرض مهم يذكره ابن عاشور وعبد القاهر الجرجاني وسيبويه وهو العناية والاهتمام، أما هذه الأسرار فيعتبرونها أغراضاً خاصة ويضيفون إليها كذلك سراً آخر هو رعاية الفاصلة القرآنية، وسأحاول أن أشير إلى هذه الأغراض العامة والأغراض الخاصة التي ذكرها ابن عاشور في تفسيره وتحريه والكيفية التي وظف فيها التقديم والتأخير في استدرار المعاني واللطائف من القرآن الكريم، فمنها أذكر:

الاهتمام مع التنويه: قال تعالى في الآية 20 من سورة الرعد:

لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ، لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَاءٌ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ، لَافْتَدَوْا بِهِ ۗ ذٰلِكَ لَهِمْ سُوٓءُ الْحِسَابِ وَمَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ⁴.

¹ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 106.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 265.

³ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 1، الصفحات من 131 إلى 135. (سبق ذكره)

⁴ - سورة الرعد، الآية 20.

ونظم الآية: " لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَىٰ " جاء مقدما ومؤخرا، والرتبة المحفوظة أن يكون المبتدأ "الحسنى" في بداية الكلام وخبره هو الجملة للَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَىٰ، غير أن النظم جاء مخالفا للترتيب المعهود، ولا يمكن لذلك إلا أن يدل على غايات ودلالات تضمنتها الآية، وهو ما تنبه له علماء التفسير، يقول صاحب التحرير والتوير: "وقوله الحسنى مبتدأ، وللذين استجابوا خبره"¹، فعلماء التفسير غالبا ما يذكرون الترتيب المعهود في القول والبيان حال لم يتم مراعاته وتم العدول عنه، ثم بعد ذلك يشيرون إلى الدلالات والفوائد المتحصلة عن ذلك العدول عن الترتيب في النظم القرآني، يقول ابن عاشور: " وتقديم المسند في قوله للذين استجابوا لربهم الحسنى لأنه الأهم، لأن الغرض التنويه بشأن الذين استجابوا مع جعل الحسنى في مرتبة المسند إليه، وفي ذلك تنويه بها أيضا"²، فالفائدة المتحصلة من هذا التقديم والتأخير فائدتان: الأولى تدخل في باب الإعجاز القرآني للخطاب الرباني لأنه جاء مخالفا للمعهود ومن جنس ما أَلَفَ الْعَرَبُ من قول وبيان، والثانية في الدلالة المترتبة عن تقديم المسند على المسند إليه والمتمثلة في العناية والاهتمام باعتباره غرضا عاما مع التنويه باعتباره سرا بلاغيا ولطيفة من لطائف النظم القرآني، والحسنى هي الجنة: " وكل ما يختص به المؤمنون من نعم الله جل وعز"³، ونرى أن في ذلك الترتيب قد روعي منطق الحياة ومنطق الوجود كذلك، وذلك لأن الجنة "الحسنى" لا تكون إلا تالية بعد الاستجابة للرب والعمل صالحا وهنا أيضا تحضر دلالة الترتيب، فعمل العبد سابق على دخول الجنة برحمة من الله، ولعل هذا المنطق كذلك حاضر في ترتيب الآية الكريمة وفق هذا النظم، وإجابة الدعوة من قبل أولئك المؤمنين هي التي جعلتهم ينالون الحسنى، وذلك "هو

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتوير، ج 13، ص 122.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتوير، 122/13

³ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 3، ص 308. (سبق ذكره)

النصر في الدنيا وما اختصوا به من نعمة الله، ودخول الجنة في الآخرة"¹، فهذا التأخير للفظ الحسنى وعد من الله سبحانه وتعالى لعباده المؤمنين بنوال الجنة، يقول الشعراوي: "والحسنى هي الأمر الحسن، وسبحانه خلق لك في الدنيا الأسباب التي تكدر فيها، ولكنك في الآخرة تحيا بكل ما تتمنى دون كدح، وهذا هو الحسن"²، فالإمام الشعراوي من خلال هذا التفسير يرى أن الكدح يكون في الدنيا والاستجابة للمخلوق جل وعز تكون في الدنيا من أجل نعيم الآخرة دون كدح، وهو الحسنى، وهي دائمة غير منقطعة لعظمتها وجلالها ولذلك جاءت على هذا الترتيب.

الاهتمام مع التخصيص: قال تعالى في سورة الأعراف:

"قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْبَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالْبَغْيَ
بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا
عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ"³.

في هذه الآية قدمت الفواحش على الإثم والبغي، وفي هذا التقديم دلالة عامة هي الاهتمام مع الدلالة الخاصة وهي مراعاة الترتيب من الأدنى إلى الأعلى وكذلك التخصيص لأن: " الإثم فهو كل ذنب، فهو أعم من الفواحش"⁴، ولما كان الذنب أعم من الفاحشة، فقد تم تأخيره مراعاة للترتيب من أدنى الذنوب إلى أعلاها مع التحذير: " فيكون ذكر الفواحش قبله للاهتمام بالتحذير منها قبل التحذير من عموم الذنوب"⁵،

¹ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن، ج 6، ص 375. (سبق ذكره)

² - محمد متولي الشعراوي (ت1418هـ)، تفسير الشعراوي المعروف بالخواطر، الناشر مطبعة أخبار اليوم، 1997، ج12، ص 7273.

³ - سورة الأعراف، الآية 31.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 108.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 108.

وما يفهم من كلام ابن عاشور أن هناك دلالة على ضرورة الاهتمام بما يرتكب من الفواحش وتحذيرا من الذنوب عامة: "فهو من ذكر الخاص قبل العام للاهتمام، كذكر الخاص بعد العام"¹، أي أن هناك دلالة خاصة في هذا التقديم للفواحش على الذنوب وهي التخصيص بذكر الخاص قبل العام لأن الدلالة بهذا النظم تكون أقوى من حيث الاهتمام: "إلا أن الاهتمام الحاصل بالتخصيص مع التقديم أقوى لأن فيه اهتماما من جهتين"².

لقد أشار ابن عاشور إلى الدلالة العامة التي يذكرها دائما ويشير إليها وهي الاهتمام ثم بعدها يشير إلى الدلالة الخاصة.

الاهتمام مع رعاية الفاصلة: وقد أشار إلى ذلك في تفسيره للآية الكريمة:

" وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُؤْفِنُونَ"³.

ففي الآية تقديم بالآخرة على الفعل يوقنون: "وبالآخرة هم يوقنون تقديم للمجرور الذي هو معمول يوقنون على عامله"⁴، أما فيما يخص الدلالة الخاصة فيعتبرها ابن عاشور رعاية للفاصلة: "وهو تقديم لمجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة"⁵، أي أن الغرض من هذا التقديم هو الاهتمام مع الغرض الخاص وهو رعاية الفاصلة، ومع ذلك يضيف ابن عاشور رأيا آخر هو الثناء: "وأرى أن في هذا التقديم ثناء على

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 108.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 108.

³ - سورة البقرة، الآية 3.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 240.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 240.

هؤلاء بأنهم أيقنوا بأهم ما يوقن به المؤمن"¹، كما أنه ينفي أن يكون الغرض الخاص هنا هو الحصر لأنه ليس مفيداً: "فليس التقديم بمفيد حصراً إذ لا يستقيم معنى الحصر هنا بأن يكون المعنى أنهم يوقنون بالآخرة دون غيرها"²، وبالمقابل فإن السيوطي يرى أن التقديم هنا ليس لمراعاة الفاصلة فقط وإنما لرعاية الاختصاص موظفاً كلاماً للزمخشري بخصوص هذا الموضوع: "قال الزمخشري في كشافه القديم: لا تحسن المحافظة على الفواصل لمجرد ما إلا مع بقاء المعاني على سردها على المنهج الذي يقتضيه حسن النظم والقوافي"³، أي أنه لا يكون الهدف من الكلام في القرآن الكريم مجرد نظم بقصد حسن المحافظة على الفواصل، وإنما يراعي المعنى والدلالة: " فأما أن تهمل المعاني ويهتم بتحسين اللفظ وحده، غير منظور فيه إلى مؤداه، فليس من قبيل البلاغة"⁴، وذلك لأن في هذه الآية لا نفهم فقط مراعاة لفاصلة وإنما نجد كذلك أن هناك غاية من النظم وفق هذا الترتيب: " في تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هُم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من إثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته، وأن قولهم ليس بصادر عن إيقان، وأن اليقين ما عليه مَنْ آمَن بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك"⁵، أي أن السيوطي يرى بأن الفاصلة ومراعاتها من التقديم والتأخير ليس هدفاً من النظم في حد ذاته وإنما يأتي إلى جانب ذلك معنى يقصد وإليه يعمد وهو ما جعل في ذلك عدولاً عن الترتيب المعهود وهو بذلك وإن اختلف معه ابن عاشور في ضبط الدلالة يفسر نظرة ابن عاشور للتقديم والتأخير حيث أشار إلى معنى الثناء في هذا التقديم.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 240.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 240.

³ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 42. (سبق ذكره)

⁴ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 42.

⁵ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 145. (سبق ذكره)

الاهتمام مع التشريف أو الأهمية: وقد جاء ذكر ذلك في تفسيره للآية:

" خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"¹.

وما ذكره ابن عاشور هنا هو أن في هذا التقديم للسمع على البصر دلالة خاصة هي الأهمية وهو ما سماه السيوطي بالتشريف، يقول صاحب التحرير والتنوير: " وفي تقديم السمع على البصر في مواعده من القرآن دليل على أنه أفضل فائدة لصاحبه من البصر"²، وهذا يعني أن في هذا الترتيب تمت مراعاة لأهمية السمع على البصر ولذلك ورد في الآية مقديما: " فإن التقديم مؤذن بأهمية المقدم وذلك لأن السمع آلة لتلقي المعارف التي بها كمال العقل"³، أي أنه في نظم هذه الآية مراعاة للترتيب المنطقي حسب الأهمية لكون السمع وسيلة يدرك بها كمال العقل البشري بخلاف السمع: " ولأن السمع ترد إليه الأصوات المسموعة من الجهات الست بدون توجهه، بخلاف البصر فإنه يحتاج إلى التوجه بالاتفات إلى الجهات غير المقابلة"⁴، غير أنه إذا كان ابن عاشور يسمي ذلك غرضا هو الاهتمام مع الأهمية فإن السيوطي يحب أن يسميه التشريف مستدلا بآيات كثيرة ورد فيها وفق هذا النظم المقدم للسمع على البصر: "والسمع في قوله: (وعلى سمعهم وعلى أبصارهم)، (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ)، وقوله: (إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ)، حكى ابن عطية - عن النقاش أنه استدل بها على تفضيل السمع على البصر، ولذا وقع في سمعه تعالى: (سميع بصير) ، بتقديم السمع، ومن ذلك تقديمه - صلى الله عليه وسلم - على نوح ومن

¹ - سورة البقرة، الآية 6.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 258.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 258.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 258.

معهُ في قولهِ: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ)، وتقديم الرسول في قولهِ: (مَنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ)¹، فقد جاء السمع مقدماً على البصر في آيات كثيرة وهناك من يربط ذلك بكون هاتهِ الحاسة تباشر عملها منذ الولادة وهو ما نراه في حياتنا أثناء عملية الولادة إذ نلاحظ جميعاً أن الأطفال المواليد يباشرون حاسة السمع منذ الولادة ومن الممكن أنها تبدأ قبل البصر، أما بخصوص تقديم البصر على السمع في الآية: " فَلِإِنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ، وَأَسْمِعَ مَا لَهُمْ مَسْ دُونِهِ مِنْ وَلِيِّ وَلَا يَشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا"²، فهو لكونهما وردا على صيغة تعجب ولدالتهما على علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله: " وأبصر به وأسمع صيغتا تعجب من عموم علمه تعالى بالمغيبات من المسموعات والمبصرات، وهو العلم الذي لا يشاركه فيه أحد"³، ثم لكون الكلام على أصحاب الكهف الذين يراهم الله في ظلمة الكهف ويراهم يتقلبون داخله يمينا وشمالا.

الاهتمام مع المبالغة والتقوية: أشار ابن عاشور إلى هاتهِ الدلالة في تفسيره للآية:

" وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ"⁴

في هذه الآية قدمت الصلاة على الفعل يحافظون، وفي هذا التقديم دلالة عامة هي الاهتمام ودلالة خاصة هي تقوية الخبر مع المبالغة: " والذين هم على صلاتهم يحافظون ثناء عليهم بعنايتهم بالصلاة من أن يعتريها شيء يخل بكمالها، لأن مادة

¹ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 131. (سبق ذكره)

² - سورة الكهف، الآية 26.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 302.

⁴ - سورة المعارج، الآية 34.

المفاعلة هنا للمبالغة في الحفظ"¹، ففي هذه الآية دلالة على الثناء لعناية الموصوفين في الآية بالصلاة وحفاظهم عليها كاملة، ثم إن مجيء الفعل على وزن المفاعلة تضمن معنى المبالغة لحرصهم على استكمال الصلاة في أوقاتها بأركانها وشروطها، كما أن ورود الفعل في زمن المضارع يتضمن دلالة التجدد والاستمرارية: " وإيثار الفعل المضارع لإفادة تجدد ذلك الحفاظ وعدم التهاون به، وبذلك تعلم أن هذه الجملة ليست مجرد تأكيد لجملة الذين هم على صلاتهم دائمون بل فيها زيادة معنى مع حصول الغرض من التأكيد بإعادة ما يفيد عنايتهم بالصلاة"²، أي أن في هذا النظم باعتماد الفعل في زمن المضارع تأكيدا على تجدد هذا الفعل الذي أثنى به الله سبحانه وتعالى عليهم، وفي إشارة ابن عاشور إلى غرض التأكيد ذكر إلى الغرض الخاص من هذا التقديم وهو تقوية الخبر: " وتقديم المسند إليه على المسند الفعلي في قوله: والذين هم على صلاتهم يحافظون يفيد تقوية الخبر مع إفادة التجدد من الفعل المضارع"³

لقد بين ابن عاشور أن دلالة التقديم هنا للمسند إليه "صلاتهم" على المسند الفعلي "يحافظون" هي الاهتمام باعتباره غرضا عاما والتقوية والمبالغة في الخبر باعتباره غرضا خاصا.

الاهتمام مع الحصر للاختصاص: لقد ذكر ابن عاشور هذه الدلالة الخاصة في مواضع كثيرة من تفسيره نذكر منها ما جاء في تفسيره للآية:

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 174.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 174.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 175.

" يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي وَأَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ بَارِهَبُونَ " ¹.

في هذه الآية الكريمة جاء إياي مقدما على فارهبون، والترتيب هو فارهبون إياي، وهذا التقديم هنا إنما يفيد الاهتمام ولأن ذكر الله أولى في الترتيب فقد تقدم لأنه لا يمكن أن يرهب غيره سبحانه وتعالى وقد قدم هذا الخبر عن طريق القصر بالتقديم دون القصر بما وإلا: " فتقديم المفعول هنا متعين للاختصاص ليحصل من الجملة إثبات ونفي واختير من طرق القصر طريق التقديم دون ما وإلا ليكون الحاصل بالمنطوق هو الأمر برهبة الله تعالى ويكون النهي عن رهبة غيره حاصلًا بالمفهوم ²، وهذا الطريق بتقديم المفعول لأنه المخصوص أفاد دلالة الحصر وأكدها: " وتقديم المفعول مع اشتغال فعله بضميره أكد في إفادة التقديم الحصر من تقديم المفعول على الفعل غير المشتغل بضميره ³، وهذا التقديم للمفعول يقوي دلالة الاختصاص بهذا الطريق في النظم: " وهو أكد في إفادة الاختصاص أي أن إفادته الاختصاص أقوى لأن احتمال كون التقديم للتقوى قد صار مع الاشتغال ضعيفا جدا ⁴.

إن الفائدة من التقديم هنا هي الاهتمام مع الحصر لتأكيد الاختصاص حسب ما ذهب إليه ابن عاشور.

الاهتمام مع التشويق: إن من الفوائد واللطائف التي قد تتحقق من التقديم والتأخير إفادة التشويق إلى جانب الاهتمام، وقد ورد ذكر هذه الفائدة الخاصة عند صاحب التحرير والتنوير وهو يفسر الآية الكريمة:

¹ - سورة البقرة، الآية 39.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 454.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 454.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 455.

"يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ، وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا بِعِلْمٍ"¹.

في هذه الآية جاء النظم مقدما ومؤخرا، مقدما نعيد الخلق على بدأنا الخلق، وفي ذلك لطائف بلاغية حسب ابن عاشور: " وقد رتب نظم الجملة على التقديم والتأخير لأغراض بليغة"²، فالنظم في هذه الجملة خالف المعهود وذلك لغاية بلاغية، ويرى ابن عاشور أن ترتيب نظم الآية هو: " وأصل الجملة: نعيد الخلق كما بدأنا أول خلق يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب وعدا علينا"³، وفي هذا النظم لا تتحقق دلالة التشويق من التقديم والتأخير كما جاءت في الآية الكريمة: " فحول النظم فقدم الظرف بادئ ذي بدء للتشويق إلى متعلقه"⁴، ففي ذلك تشويق إلى الخاتمة لأن ذلك: " هو غاية العبرة لمن له بصر نافذ ونظر جامع بين البداية والخاتمة"⁵، فالله سبحانه وتعالى يعطي من خلال هذه الآية عبرة جامعة لكل ذي بصيرة وعقل راجح فيما بين البداية والخاتمة، وقد سمى الزركشي أن في ذلك استدلالا باعتماد القياس وهو: "قياس الإعادة على الابتداء"⁶، وكأن في هذه الآية إلى جانب التشويق المراد من هذا التقديم والتأخير قياسا استدلاليا على بداية الخلق وخاتمته وكونهما بيد الخالق سبحانه وتعالى، وقد أشار ابن عاشور إلى ذلك ب: " وكل ذلك وجوه للاهتمام بتحقيق وقوع البعث"⁷.

¹ - سورة الأنبياء، الآية 103.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17، ص 158.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17، ص 158.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17، ص 158.

⁵ - البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 4، ص 266. (سبق ذكره)

⁶ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 26. (سبق ذكره)

⁷ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17، ص 158.

الاهتمام مع التعظيم: ذكر ابن عاشور إفادة التعظيم في تقديم ترتيب اسم الجلالة في الآية الكريمة: "إِلَّاهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَفْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَفُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ"¹

ورد ذكر اسم الجلالة في هذه الآية وفق نظم خاص يقدم ذكر الله على الحديث الحسن الذي نزله، إذ يمكن أن يكون النظم وفق الترتيب الآتي: نزل الله أحسن الحديث كتاباً...، لكن تقديم اسم الجلالة في هذه الآية أفاد معان ما كانت لتتحقق وفق النظم الذي ذكرنا لأن تأخير أحسن الحديث وذكره في سياق النظم بعد اسم الجلالة تعظيم من شأن الحديث المنزل لأن منزله عظيم: " وافتتاح الجملة باسم الجلالة يؤذن بتفخيم أحسن الحديث المنزل بأن منزله هو أعظم عظيم"²، أي أن الحديث المنزل أخذ معنى العظمة بتقديم ذكر الله سبحانه وتعالى الذي أنزله ولعظمة المنزل ثم ذكره أولاً وفي ذلك تعظيم للمنزل كما أن الإخبار بالفعل أنزل يتضمن تقوية للحكم: " ثم الإخبار عن اسم الجلالة بالخبر الفعلي يدل على تقوية الحكم وتحقيقه"³، وقد أفاد هذا التقديم منح المضاف إلى أحسن تعظيماً، وهذا المضاف "الحديث"، يقصد به القرآن الكريم لأنه ورد في آيات كثيرة موصوفاً بهذا الوصف: " ومفاد هذا التقديم على الخبر الفعلي فيه تحقيق لما تضمنته الإضافة من التعظيم لشأن المضاف"⁴، فهذا النظم الذي يضع كل لفظة وضعاً فنياً هو في غاية الجمال

¹ - سورة الزمر، الآية 22.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 383.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 383-384.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 384.

والروعة يجعله نظماً عجيباً لا يستطيع العالم بالقليل من أسرار تركيبه غير أن يسجد لصاحب هذا الكلام إجلالاً وخشوعاً.

إن للتقديم والتأخير من خلال ما دُكرَ دوراً بارزاً في تحقق الدلالة القرآنية بشكل واضح وجلي، وقد اعتمدها ابن عاشور في تفسيره لإبراز مدى الكمال الرباني في خطابه، فهذا التقديم والتأخير في الآيات السابقة إضافة إلى كونه حقق معنى الاهتمام باعتباره فائدة عامة قد أفاد دلالات خاصة حاولت ذكر أمثلة لبعضها كما جاءت في تفسيره.

المطلب الثالث: التنكير والتعريف ودلالة العموم والخصوص عند ابن عاشور:

يعد التعريف والتنكير من اللطائف اللغوية البلاغية التي تفيد في تحقيق عدة أغراض معنوية وبيانية، ولا يكاد يخلو كلام من التعريف والتنكير لكونه يحقق الوظيفة المرجوة منه والقصدية المبتغاة، والنص القرآني نزل على معهود العرب في القول وعاداتهم في الخطاب ومن هذه العادات التنكير والتعريف، لذلك فإن للتعريف والتنكير من المزايا التي لا تجد مزية لها في خطاب غيره، وإن للتعريف والتنكير عدة مزايا تتحقق في الخطاب، وأهمها أنه خاصة اسمية، والكثير من الأحكام تبنى عليهما: "لما كان كثير من الأحكام الآتية تبنى على التعريف والتنكير وكانا كثيري الدور في أبواب العربية صدر النحاة كتب النحو بذكرهما بعد الإعراب والبناء وقد أكثر الناس حدودهما وليس منها حد سالم"¹، فالسيوطي يرى أن هذا الباب في اللغة تبنى عليه أحكام كثيرة، وقد أورده النحاة بعد حديثهم في كتب النحو على الإعراب والبناء مما يجعل هذا الباب يدخل ضمن التركيب لا ضمن الصرف، وقد حاول بعض النحاة التمييز بين النكرة والمعرفة بتحديد دلالاتهما، وقالوا بأن النكرة: "هي: اسم يدل على شيء واحد، ولكنه غير معين؛ بسبب شيوعه بين أفراد كثيرة من نوعه

¹ - جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح الجوامع، ج 1، ص 218. (سبق ذكره)

تشابهه في حقيقته"¹، أي أن النكرة يدل على شيء غير معين مما يجعله يتصف بصفة العموم، وتعرف النكرة بعلامة قبولها دخول أل: " وللنكرة علامة تُعرف بها؛ هي: أنها تقبل دخول: "أل" التي تؤثر فيها فتقيدها التعريف، أي: التعيين وإزالة ما كان فيها من الإبهام والشيوع"²، وبقبولها هذه العلامة تصير معرفة، والمعرفة: "هي: اسم يدل على شيء واحد معين؛ لأنه متميز بأوصاف وعلامات لا يشاركه فيها غيره من نوعه"³، أي أن المعرفة يدل على الخصوص عكس النكرة، وقد اختلف أهل اللغة حول عدد المعارف غير أن أغلبهم يذكر لها سبعة: "وجملة المعارف سبعة: المضمرة، والعلم، واسم الإشارة، والموصول، والمعرف بالأداة. والمعرفة بالنداء، والمعرف بالإضافة"⁴، وعموما فإن التتكير مطلق والتعريف يقيد هذا المطلق.

إن ما يفيد التتكير والتعريف في الخطاب هو فائدة وظيفية قد تكون هي: الإثبات لأن الإخبار عن أمر ما بنكرة يفيد معنى غير الذي يفيد في حال التعريف، ذلك أن الإنكار يفيد أن المتلقي أو المخاطب لا يعلم أن ذلك الأمر المخبر عنه قد كان، وأنت تفيد ذلك، وأما إن أخبرت بمعرفة فإنك تعلم فعلا قد علم السامع أنه كان، وكأنك على سبيل الإقرار والإثبات تعرفه، فالوظيفة الإثباتية هنا لا تظهر إلا من خلال هذا التعريف والتتكير، والقرآن الكريم لا يخلو من حضور التتكير والتعريف لتحقيق هذه المزية.

¹ - عباس حسن، النحو الوافي، ج 1، ص 208. (سبق ذكره)

² - عباس حسن، النحو الوافي، ج 1، ص 209.

³ - عباس حسن، النحو الوافي، ج 1، ص 209.

⁴ - محمد بن عبد الله جمال الدين (ت672هـ) شرح الشافية الكافية، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، ط 1، دون سنة طبع، ج 1، ص 222، وكذلك محمد عبد العزيز النجار، ضياء السالك إلى أوضاع المسالك، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2001، ج 1، ص 93، ويرى ابن يعيش أن عدد المعارف خمس: شرح المفصل، ج 2، ص 246، ويرى جمال الدين بن هشام أنها ست: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، سوريا، دون طبعة ودون سنة طبع، ص 174.

ومن أشكال التعريف الواردة في القرآن الكريم نذكر:

القصر في التعريف: فالقصر يكون للدلالة على كون الكلمة معرفة غير منكرة وأن المخاطب على علم بها والتعريف "واعلم أنك تجد "الألف واللام" في الخبر على معنى الجنس، ثم ترى له في ذلك وجوها"¹، ومن هذه الوجوه الدلالة على المبالغة، أو على: "أن تقصر جنس المعنى الذي تفيد بالخبر على المخبر عنه"²، كما ذكر لذلك وجهاً آخر وهو: " أن لا يقصد قصر المعنى في جنسه على المذكور"³، كما أشار إلى وجه آخر وذكر أن مسلكه دقيق غير الذي ذكر في الوجوه الأولى وهو ما يعطي للتعريف دلالات تختلف بحسب السياق والنظم الذي وقع فيه.

إن المقصود إذن بالتعريف عن طريق القصر هو التعريف بالألف واللام الدال على معنى الجنس، وفي دلالاته تعريف له حسب رأي عبد القاهر الجرجاني.

التعريف بالذي: والتعريف بالذي يأتي لوصف المعارف بالجمال، وقد قال عنه الجرجاني: "اعلم أن لك في الذي علما كثيرا وأسرارا جمّة، وخفايا إذا بحثت عنها وتصورتها اطلعت على فوائد تؤنس النفس وتتلعج الصدر بما يفضي بك إليه من اليقين ويؤديه إليك من حسن التبيين.

التعريف بالإضافة: ويتم هذا التعريف بجعل النكرة مضافة إلى معرفة لإفادة المضاف ما يحتاج إليه من تعريف عن طريق نسبة الثاني إلى الأول، لكن التعريف قد لا يروق في موضع وكذلك التتكير لا يروق إلا في موضع آخر، فالمزية كما يقول الجرجاني ليست "بواجبة لها في أنفسها"⁴.

¹ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص179(سبق ذكره)

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 180.

³ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 181

⁴ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص87(سبق ذكره)

تختلف وظائف التنكير والتعريف في القرآن الكريم وقد تنبه ابن عاشور إلى ذلك وحاول أن يميز الدلالات التي تتحقق من التعريف والتنكير في اللفظ القرآني، وسأقف عند بعض النماذج التي أشار إليها ابن عاشور في تفسيره وسأقف تحديداً عند المعرف ب"أل" والنكرة غير المعرف بها.

3-1- تعريف الحسنة وتنكير السيئة: جاء الحديث عن ذلك في تفسير الآية الكريمة من سورة الأعراف: "فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ ۗ أَلَا إِنَّمَا طَّيَّرَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ"¹.

ففي هذه الآية جاءت الحسنة معرفة والسيئة نكرة، ومن هنا أتساءل عن دلالات هذا التعريف للحسنة في مقابل التنكير للسيئة، إذ تنبغي الإشارة إلى كون الحسنة جاءت معرفة لتأكيد معنى وهو كون الحسنة معروفة مألوفة كثيرة الحصول لديهم، ونكرت السيئة لندرة وقوعها عليهم، ولأنها شيء غير مألوف، وقبل أن يخوض ابن عاشور في دلالات التنكير والتعريف في هذه الآية مهد لذلك بتوصيف للحسنة والسيئة: "فالحسنات أي: النعم كثيرة الحصول تتناوبهم متوالية من صحة وخصب ورخاء ورفاهية. وجيء في جانب السيئة بحرف (إن) لأن الغالب أن تدل (إن) على التردد في وقوع الشرط، أو على الشك، ولكون الشيء النادر الحصول غير مجزوم بوقوعه، ومشكوكا فيه، جيء في شرط إصابة السيئة بحرف (إن) لندرة وقوع السيئات"²، ولما كانت الحسنات وهي النعم معروفة فقد عرفت ولما كانت السيئات نادرة فقد نكرت، ولما كان الأمر كذلك فإن ابن عاشور يقول: "ولهذين الاعتبارين عرفت الحسنة تعريف الجنس المعروف في علم المعاني بالعهد الذهني، أي: جاءتهم الحسنات،

¹ - سورة الأعراف، الآية 130

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتوير، ج 9، ص 64-65.

لأن هذا الجنس محبوب مألوف كثير الحصول لديهم، ونكرت سيئة لندرة وقوعها عليهم، ولأنها شيء غير مألوف حلولة بهم¹، وقد حاول بعد أن ذكر ذلك أن يبين دلالة "أل" هي لتعريف الجنس الذي ينعته أهل المعاني بتعريف العهد: " حيث أريد مطلق الحسنة لا نوع منها ولهذا عرفت تعريف العهد ولم تتكرر²، وذلك لأن هذا الجنس من الأعمال معروف معهود وقوعه عكس السيئة فهي قليلة نادرة الوقوع: "لأن هذا الجنس محبوب مألوف كثير الحصول لديهم، ونكرت سيئة لندرة وقوعها عليهم³، كما أنها قد قرّنت بـ"إذا" والسيئة قرنت بـ"إن" وفي ذلك لطائف بلاغية وبدائع تستفاد من النظم القرآني وتؤكد الكلام الذي يذكره المفسرون بخصوص التعريف والتذكير: " فجيء بـ"إذا" في جانب الحسنة وبـ"إن" في جانب السيئة لأن المراد بالحسنة جنس الحسنة ولهذا عرفت وحصول الحسنة المطلقة مقطوع به فاقتضت البلاغة التعبير بـ"إذا" وجيء بـ"إن" في جانب السيئة لأنها نادرة بالنسبة إلى الحسنة المطلقة كالمرض بالنسبة إلى الصحة والخوف بالنسبة إلى الأمن⁴، كما أن السيوطي قد رأى أن إذا تختص في التركيب بالكثير الوقع بخلاف إن التي تختص بالنادر: " تختص " إذا " بدخولها على المتيّن، والمظنون، والكثير الوقوع بخلاف إن فإنها تستعمل في الشكوك والوهوم والنادر⁵، وقد أشار ابن عاشور أن مثل هذا التوظيف للتعريف والتذكير هنا هو من اللطائف البلاغية ومن بديع النظم القرآني، وأجد أن صاحب التحرير والتنوير لم يخالف في بحثه لدلالة التذكير والتعريف هنا مجموعة من المفسرين، فقد جاء في كشاف الزمخشري بأن: " تعريف الحسنة لأن جنس الحسنة وقوعه كالواجب لكثرتة واتساعه، وأما السيئة فلا تقع إلا في الندرة، ولا

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 65.

² - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 363. (سبق ذكره)

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 65.

⁴ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 4، ص 201.

⁵ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 2، ص 51. (سبق ذكره)

يقع شيء منها، ومنه قول بعضهم، قد عدت أيام البلاء، ولا يقع شيء منها، فهل عدت أيام الرخاء¹، كما نجد السيوطي يقول: "أتى في جانب الحسنه ب إذا لأنَّ نِعَمَ الله على العباد كثيرة ومقطوع بها، وب إن في جانب السيئة لأنها نادرة الوقوع ومشكوك فيها"².

إن اعتماد تعريف الحسنه وتتكير السيئة يزيد من جمالية النظم القرآني في هذه الآية، بل إنه قد يفهم بعضهم أن الحسنه مثلها مثل السيئة، وهذا الإشكال يزول باعتبار كثرة معرفتهم ودرابتهم بالحسنه جعلتها معروفة لذلك عرفت وقلة إصابتهم بالسيئات جعلها تأتي نكرة، وهذا التعريف والتتكير جاء على عادة العرب وسننها في القول والبيان، وإنك لتجد النظم بديعا في هذه المناسبة بين التعريف والتتكير ودلالاتهما داخل السياق.

ثم إنه من دلالات الحسنه: "الخير والخصب والسيئة الجوع والبلاء، وقحط المطر وهلاك الثمار والمواشي"³، فكان هذا دليلا على أن معرفة الحسنه باعتبارها خيرا وخصبا لا تدرك إلا بالسيئة باعتبارها جوعا وبلاء وهلاكاً، وكثرة الأولى جعلتها معروفة ومخصصة وقلة الثانية جعلتها نكرة نادرة.

ومن بديع النظم كذلك في هذه الآية ورود فعل "يطيروا" بمعنى يتطيروا حيث أدغمت التاء للدلالة على سرعة رد فعلهم حينما يصابون بالسيئات، وذلك كما جاء في قول الشاعر:

"إن الكريم إذا حباك بوده ستر القبيح وأظهر الإحسانا

¹ - الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 2، ص 145. (سبق ذكره)

² - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 2، ص 51

³ - مقاتل أبو الحسن بن سلمان (ت150هـ)، تفسير مقاتل بن سلمان، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث، بيروت، ط 1، 1424هـ، ج 2، ص 57.

وكذا الملول إذا أراد قطيعة مل الوصال وقال كان وكانا¹

فالآية تظهر أن الكفور: "لا يرى فضل المنعم، فيلاحظ الإحسان بعين الاستحقاق ثم إذا اتصل به شيء مما يكرهه تجنى وحمل الأمر على ما يتمنى"²، وكأنه حينما تصبه السيئة يعد ذلك من باب المنكرات.

ثم إن في إنكار السيئة اتهام الآتي بها بالمنكر، وكونها كذلك: "تفيد العموم في كل السيئات"³.

وقد سبقت كذلك الحسنة بالشرط عن طريق توظيف "إذا" للدلالة على أن مجيء الحسنة هي لمن يتيقن وجوده لأن: "إحسان الله هو المعهود الواسع العام لخلقه، والشرط بأن في إصابة وهي للممكن إبراز أن إصابة السيئة مما قد يقع وقد لا يقع"⁴.

يلاحظ إذن، أن التعريف والتكثير تصحبه عدة لطائف وإشارات بلاغية تحيط بالمعنى الدلالي وقد كان ابن عاشور في تفسيره مدركاً لهذا الفرق في الدلالة بين التعريف والتكثير بين لفظين متقابلين، وهما لفظان وردا في سياقات أخرى معرفين ونكرتين ودلالاتهما تختلف بحسب النظم القرآني وما يقتضيه السياق.

3-2- تنكير كذب وتعريفه: إذا كنت قد وقفت عند مفردتين متقابلتين بينهما

اختلاف في المعنى فالحسنة في مقابل السيئة في ما يسمى بتضاد الطباق، فإنه يمكن أن ترد اللفظة تارة معرفة وتارة أخرى نكرة في سياقين نظميين مختلفين، ويمنح هذا التكثير أو التعريف للفظ دلالة تستفاد من داخل التركيب، ومن الأمثلة على ذلك

¹ - عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 3، ص 67.

² - عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، ص 560.

³ - محمد أبو عبد الله فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط 1، 2005م، ج 15، ص 145.

⁴ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 5، ص 145. (سبق ذكره)

لفظ كذب، فقد جاء في بعض الآيات نكرة وفي آيات أخرى معرفة، ومن الشواهد على تكثيره ما جاء في الآية:

" فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ إِبْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ
ۗ وَأُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِّنَ الْكِتَابِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا
يَتَوَقَّوْنَهُمْ فَالَوْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِّن دُونِ اللَّهِ فَالُوا ضَلُّوا عَنَّا
وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كٰٔمِرِينَ ¹

ففي هذه الآية نكرت كلمة كذب، وفي تكثيرها دلالة على العموم والاستغراق، عموم واستغراق في كذبهم وإنكار له، لأن هذا العمل شنيع: " وأي ظلم أشنع من الكذب على الله ²، ثم إن هذا العمل الشنيع الذي أتوا به صدر بحرف استفهام لم يخرج له جوابا، وكان الأمر المستفهم عنه محور السؤال هو الكذب على الله، وعدم ورود جواب للاستفهام الوارد في الآية لأنهم: " أجابوا على ما عرفوا من السؤال ³ .

وما ورد عند ابن عاشور لم يشر فيه بشكل صريح إلى التذكير في لفظ " كذب "، حيث حاول أن يفسر دلالته في الآية: "من كذب على الله فزعم أن الله أمره بالفواحش، أو كذب بآيات الله التي جاء بها رسوله، فقد ظلم نفسه ظلما عظيما حتى يسأل عمن هو أظلم منه ⁴، فهو في تفسير هذه الآية لم يحدد ولم يخصص نوع الكذب وإنما أشار إليه بشكل عام غير مخصص، وهذه الدلالة تتحقق بتكثير اللفظ،

¹ - سورة الأعراف، الآية 35.

² - الفراء، معاني القرآن، 334/2

³ - محمد أبو منصور الماتريدي (ت333هـ)، تأويلات أهل السنة، تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 2005م، 115/4

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 112.

وابن عاشور لم يذكر أن اللفظ جاءت نكرة لكنه فسرها انطلاقاً من دلالة العموم التي تتحقق بالنكرات، وما يعزز هذا التفسير هو كونه أضاف إلى كلامه السابق ما يفيد دلالة العموم والاستغراق في تحديده دلالة " من " الدالة على الاستفهام و" من " الدالة على الموصول الموظفة في سياق هذا النظم التي تعبر عن تهويل هذا الظلم المرتكب وهو افتراء كذب على الله: " و(من) استفهام إنكاري مستعمل في تهويل ظلم هذا الفريق، المعبر عنه بمن افترى على الله كذباً و(من) الثانية موصولة، وهي عامة لكل من تتحقق فيه الصلة"¹، وما يستفاد من هذا التفسير أن ابن عاشور أشار إلى دلالة العموم أثناء حديثه عن " من " الموصولية التي تعني أن ما بعدها عام، وقد جاء افتراء كذب بشكل عام، وهذه من دلالات التأكيد، ثم إن ورود كذب معرفة يحيل على كون ذلك الكذب مخصصاً في الآية، غير أن سياق النظم يدل على عمومته لا على خصوصه: " فأنت ترى أنه استعمال المعرف لأمر مخصص، في حين استعمل المنكر لما هو عام"²، ووروده هنا نكرة جاء ليدل على العموم: "فالكذب هاهنا عام ولم يخص بمسألة معينة"³.

ومما زاد النظم جمالية لغوية في هذه الآية هو استعمال الفعل الماضي في الدلالة على منكراتهم وكذبهم، والفعل المضارع في الدلالة على ضعفهم.

واستعمال "ما" للتوبيخ والتقرير، وحتى للابتداء لا للغاية مما يزيد في القوة الدلالية في الآية وحجيتها، ثم إن الإشارة بأولئك إلى المكذبين تحمل دلالة البعد على الحق.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 112.

² - فاضل صالح السامرائي، أسرار البيان في التعبير القرآني، من محاضرة ألقاها الدكتور فاضل السامرائي ضمن فعاليات جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم عام 2002م، ص 17.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن هذه الآية وظفت التوكيد في "كذب" للوعيد والإشارة إلى جميع الكفرة، كما أنها تشتمل على معنى التهويل والتشنيع بمن كذب بآيات الله من خلال هذا الاستفهام الداخلة على اسم.

وقد جاء لفظ الكذب نكرة في آيات كثيرة من القرآن الكريم وفي ذلك دلالة على العموم، وهو ما يتحقق في الآية التي ذكرت وفي الآيات الآتية:

" وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ¹."

" وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ اُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ²."

" وَجَاءَ وَعَلَى فَمِصْبِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ³."

¹ - سورة الأنعام، الآية 22.

² - سورة الأنعام، الآية 94.

³ - سورة يوسف، الآية 18.

" وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ، أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ " ¹.

" إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ " ².

فكذب جاء في هذه الآيات بصيغة دالة العموم لا على الخصوص وهذه دلالة التنكير، أما في يخص دلالة التعريف التي يفهم منها أن المقصود بهذا الكذب شيء معين ومخصوص، فالآيات التي جاء اللفظ فيها كثيرة، ومنها الآيات الآتية:

" وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنِ إِذْ تَأْمَنُهُ بِفِئْتَارِهِ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنِ إِذْ تَأْمَنُهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَإِيمًا ذَلِكَ بَأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ " ³.

" وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيفًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ " ⁴.

¹ - سورة العنكبوت، الآية 68.

² - سورة " المؤمنون"، الآية 38.

³ - سورة آل عمران، الآية 74.

⁴ - سورة آل عمران، الآية 77.

" فَمَنْ إِبْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ"¹.

" مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ
الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ"².

" وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ
الْحُسْبَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّفْرِطُونَ"³.

فورود لفظ الكذب في هذه الآيات جاء معرفاً، وفي أغلب الآيات التي يرد فيها الكذب نجده مقرونا بفعل افتري، والافتراء مأخوذ من الفري: " يقال: افتري الجلد كأنه اشتد في تقطيعه أو قطعه تقطيع إفساد، وهو أكثر إطلاق افتري، فأطلقوا على الإخبار عن شيء بأنه وقع"⁴، أي قطعه وأفسده، وما كان الافتراء يدل على الكذب لكنه صار ملازماً له عن طريق الكناية: " ولم يقع اسم الافتراء بمعنى الكذب، كأن أصله كناية عن الكذب وتلميح، وشاع ذلك حتى صار مرادفاً للكذب"⁵، ولما صار الافتراء يلازم الكذب أصبح إيراد الكذب بعده دالاً على التأكيد، ولذلك غالباً ما نجد المفسرين يعتبرون الكذب مفعولاً مطلقاً ناب عن الفعل بمرادفه، أما الكذب فهو: "الخبر المخالف لما هو حاصل في نفس الأمر من غير نظر إلى كون الخبر موافقاً لاعتقاد

¹ - سورة آل عمران، الآية 94.

² - سورة المائدة، الآية 105.

³ - سورة النحل، الآية 62.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 10.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 10.

المخبر أو هو على خلاف ما يعتقد¹، وهو أبدا ما يستعمل للدلالة على ما هو مذموم في معهود العرب من القول: "والأكثر في كلام العرب أن يعنى بالكذب ما هو مذموم"².

وأما ورود الكذب في هذه الآيات بصيغة التعريف لا التأكيد لأنه يقصد به كذبا مخصوصا غير عام، وذلك لأنه عرف ب"أل": "واللام في الكذب لتعريف الجنس"³، أي أنه من مخصص ومحدد، وكلما ورد الكذب معرفا كلما نجد ابن عاشور يحاول أن يحدد هذا الكذب المقصود في الآية، كما أشار إلى نوع ذلك الكذب في الآية الكريمة: "وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِفِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَآيِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"⁴.

حيث جاء مبينا لهذا الكذب ومخصصا له بعكس ما يورده في وصف الكذب إذا جاء نكرة حيث يصفه بمطلق الكذب، ففي تفسيره لدلالة الكذب هنا يقول: "ويقولون على الله الكذب قال المفسرون: إنهم ادعوا أنهم وجدوا ذلك في كتابهم"⁵، فالكذب المقصود هنا هو ادعائهم أنه وجدوا ما شرعوه من أفعال في كتابهم وهي أصلا غير موجودة.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 10.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 10.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 10.

⁴ - سورة آل عمران، الآية 74.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 289.

إن التكرير والتعريف في لفظ الكذب يدل على جمال في النظم القرآني ودقة في اختيار اللفظة المناسبة داخل سياقها الذي يلائمها بحيث إنها تدل على معنى غير الذي تدل عليه حال تكبيرها أو تعريفها داخل نفس السياق، بل إن دلالة اللفظ وبنفس الألفاظ التي ورد داخلها إذا تكرر في موضع آخر جاء بمعنى جديد ودلالة أخرى، وقد كان ابن عاشور متنبها إلى ذلك الأثر الدلالي والنفسي الذي يحدثه الخطاب القرآني لدى متلقيه من تكبير اللفظ أو تعريفه ولهذا كان حريصا على تبيين الدلالة التي يختص بها ذلك اللفظ حال تكبيره أو حال تعريفه.

3-3- تنكير فاحشة وتعريف الفحشاء: بعدما حاولت البحث في الطريق الذي

اعتمده ابن عاشور في تحديد اللفظ حال وروده نكرة وحال وروده معرفة في سياقات نظمية مختلفة وفي آيات من سور متعددة، سأحاول التعرف على الكيفية التي اعتمدها في الوقوف عند اللفظ الدال على نفس المعنى عندما يرد في آية واحدة تارة معرفا وتارة نكرة والدلالة التي تستفاد من تعريف اللفظ وتكبيره في آية واحدة، ومن هذه الآيات نجد: "وَإِذَا بَعُلُوا بِفَحِشَةٍ قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ"¹.

ففي الآية وردت فاحشة منكرة والفحشاء معرفة، والفاحشة المذكورة هنا هي لما يستتبع من الذنوب، وهي أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة، وفي تكبيرها إنكار لها وإشارة إلى كونها لا محدودة وتشير إلى أمر عام غير خاص، ولعل هذا ما جعلها ترد في الآية من غير تعريف، أي أنها تشير إلى جميع المعاصي بشكل عام، قال

¹ - سورة الأعراف، الآية 27.

ابن عباس رضي الله عنه: " كل معصية فاحشة، والفاحشة كل ما عظم فيه النهي، فإذا ارتكبوا ذلك فهو فاحشة"¹.

وقد حاول أصحاب الأشباه والنظائر ومفردات القرآن الوقوف عند الفروق الدلالية بين الفاحشة والفحشاء، ولعل أغلبهم يعتبر أن الفاحشة والفحشاء بنفس الدلالة: " الفحش والفحشاء والفاحشة: ما عظم قبجه من الأفعال والأقوال"²، فكل من الفاحشة والفحشاء يدل على الفعل أو القول القبيح، ويرى أبو هلال العسكري أن الفاحشة تتضمن معنى المبالغة في القبح: "أصلها المبالغة في القبح، ومنه قيل: أفحش الرجل، وفحش في الكلام إذا أقذع، والاسم الفحش، وربما جعل الفحشاء الفجور"³، ويرى كذلك أن الفاحشة هي الفحشاء: " والفاحشة والفحشاء سواء"⁴، وقد جاءت الفاحشة في القرآن الكريم حاملة لأربعة وجوه دلالية، وهي الدلالة على كل ما حرم الله من محرمات الشرك به التي كانت أيام الجاهلية: " وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا فُلِ إِنَّ اللَّهَ لَآ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ "⁵، وكذلك الدلالة على الزنا: " وَالتَّيَّاتِيْنَ الَّتِي يَأْتِيْنَ الِّبْحِشَةَ مِّنْ نِّسَائِكُمْ فَمَا تَشْهَدُونَ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ فَإِن شَهِدُوا بِأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّيَهُنَّ الْمَوْتُ

¹ - الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج4، ص 399. (سبق ذكره)

² - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 626. (سبق ذكره)

³ - أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، ص 370. (سبق ذكره)

⁴ - أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، ص 371.

⁵ - سورة الأعراف، الآية 27.

أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُ سَبِيلًا¹، والدلالة الثالثة هي إتيان الرجال دون النساء: "وَلَوْ طَأَّ إِذْ قَالَ لِفَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْبَاحِشَةَ مَا سَبَفَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ" وأما الوجه الدلالي الرابع فهو الدلالة على النشوز، وهو كل ذنب قبيح لازم للعار: "يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِبَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ﴿٤٠﴾ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا"².

هذه هي الوجوه الدلالية التي يرد عليها لفظ الفاحشة أو الفحشاء في القرآن الكريم، وإذا تأمل المرء الآيات السابقة يجد أن الوجه الدلالي الأول والرابع ورد فيهما لفظ الفاحشة نكرة وفي دلالات هذين الوجهين تقف عند العموم حيث إن الدلالة الأولى تشير إلى كل المحرمات التي فيها شرك والدلالة الرابعة تشير إلى كل فعل قبيح، أما في الوجهين الثاني والثالث فجاء اللفظ معرفاً وفي ذلك تخصيص وهذا التخصيص يتحقق من خلال دلالة الوجه الثاني على الزنا ودلالة الثالث على فاحشة إتيان الذكور من غير الإناث، أما بخصوص الآية التي ورد فيها اللفظان معاً، مرة نكرة وأخرى معرفة، فنجد أن صاحب التحرير والتنوير لم يشر إلى التعريف والتكثير ولكنه حاول أن يذكر دلالة الخصوص الضيقة ودلالة العموم الواسعة، حيث إنه في تفسيره لفاحشة كما جاءت في الآية: "وَإِذَا فَعَلُوا بِبَاحِشَةٍ فَعَلُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا

¹ - سورة النساء، الآية 15.

² - سورة النساء، الآية 19.

ءَابَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا فَلِإِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْبَحْشَاءِ أَتَفُولُونَ عَلَى

اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ¹، يقول: "وهي مشتقة من الفحش - بضم الفاء - وهو الكثرة

والقوة في الشيء المذموم والمكروه، وغلبت الفاحشة في الأفعال الشديدة القبح وهي التي تنفر منها الفطرة السليمة، أو ينشأ عنها ضرر وفساد بحيث يأبأها أهل العقول الراجحة، وينكرها أولو الأحلام، ويستحيي فاعلها من الناس، ويتستر من فعلها مثل البغاء والزنا والوآد والسرقة، ثم تنهى عنها الشرائع الحقة"²، فهو هنا يقدم تعريفا لهذه الفاحشة، والتي تحمل معنى عاما غير خاص، وقد أشار إليه بقوله كذلك: " فالفعل يوصف بأنه فاحشة قبل ورود الشرع، كأفعال أهل الجاهلية، مثل السجود للتماثيل والحجارة وطلب الشفاعة..."³، فهي فاحشة غير محددة وتدخل ضمن الوجه الأول من وجوه الدلالة التي ذكرتها وهي الدلالة على كل ما حرم الله من محرمات الشرك به التي كانت أيام الجاهلية، وهذا يدل على معنى العموم في دلالتها وهو ما جعلها تأتي نكرة غير معرفة، وما يجب أن أشير إليه هو أن ابن عاشور لم يذكر دلالة التنكير في اللفظ لكنه أشار إلى الدلالة التي تنتج عن تنكير اللفظ، أما فيما يخص ورود الفحشاء معرفة كما جاء في نفس الآية: " فَلِإِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْبَحْشَاءِ

أَتَفُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ⁴، فيرى ابن عاشور أن ذلك جاء إبطالا

لدعوى أولئك الذين يقومون بعموم الفاحشة وينسبونها لأبائهم: "قل إن الله لا يأمر بالفحشاء نقض لدعواهم أن الله أمرهم بها أي بتلك الفواحش، وهو رد عليهم، وتعليم لهم، وإفاقة لهم من غرورهم، لأن الله متصف بالكمال"⁵، فكونهم نسبوها إلى آبائهم

¹ - سورة الأعراف، الآية 27.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج-ب8، ص 82.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج-ب8، ص 82.

⁴ - سورة الأعراف، الآية 27.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج-ب8، ص 84.

ففي ذلك ادعاء كاذب منهم كون الله سبحانه وتعالى أمرهم بذلك، وفي ذلك استدلال باطل لأن الله لا يأمر بفعل الفواحش، ولعل في التعريف دلالة على التخصيص هنا وهو أن المقصود بها أمر خاص وهو ذلك الأمر الذي جاء نكرة ولكنهم بنسبته إلى آبائهم قد خصصوه وهو ما جعل الفحشاء تأتي معرفة، وهنا أيضا لم يشر ابن عاشور إلى دلالة التعريف غير أنه قدم ما يستفاد منها في تفسيره للفحشاء.

و من جمالية وبديع النظم في الآية: " تفضيع حال استدلالهم بما لا ينتهض عند أهل العقول"¹، فهم قدموا دلائل لا تستند إلى علم، والدليل الذي يستند إلى ما لا قبل للمستدل بعلمه فاسد، إذ أجابوا بكونهم وجدوا آباءهم عليها، والله أمرهم بها، والله لا يأمر بالفحشاء ثم إن: " العادة الإلاهية هي الأمر بمحاسن الأفعال"².

فبهذا التكرير للفاحشة والتعريف للفحشاء تُفهم أمور خفية وحجاج في كلام أولئك الضالين، الذين يستدلون على صحة موقفهم بكون آبائهم كانوا يفعلون ذلك والله رضي بذلك لأنه ما عذبهم وتركهم، لذلك جاء الرد مؤكدا بأن الله لا يأمر بالفحشاء التي يدعون، ثم إن في الآية جمالية استدلالية وحجاجية تفيد خطأهم، فما: " فعلوه تقليد، والتقليد ليس بعلم"³، وهذا الافتراء الذي افتروه مبني على الجهل المفروض.

إن تكرر فاحشة وتعريف الفحشاء في الآية جاء ليحقق معان ودلالات كثيرة اقتضاها النظم القرآني المعجز، وهذا يدعو إلى للقول بأن التكرير والتعريف في القرآن الكريم ليس مجرد ظاهرة تدخل ضمن التركيب القرآني، وإنما لها دورا كبيرا في تحقيق الإعجاز القرآني عامة، وابن عاشور كان على وعي تام بدور هذه الآلية التركيبية في الدلالة القرآنية.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج-ب8، ص 88.

² - ناصر الدين البيضاوي(ت685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط 1، 1428هـ، ج 3، ص 10.

³ - الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 2، ص 99. (سبق ذكره)

إن آليات تحليل النص القرآني المعتمدة على تركيبه ونظمه واضحة بينة في كتب المفسرين عامة وفي تفسير التحرير والتنوير بشكل خاص، فقد كان صاحبه على وعي تام بها لما لها من أثر في حسن التفسير وكماله الدال على كمال الخالق جل وعز، والظواهر التركيبية في تفسير ابن عاشور كثيرة لا يمكن أن تتضبط لهذا البحث بل تحتاج بحوثاً مستقلة وقد اكتفيت بالوقوف عند بعض النماذج منها لكوني أسعى إلى البحث عن مستويات أخرى في تفسير ابن عاشور.

الفصل الثالث:

تجليات المستوى الدلالي والبلاغي

في التحرير والتنوير

المبحث الأول: قضية التحول الدلالي للألفاظ ودلالة الجملة الاسمية والجملة الفعلية ودلالة الخبر والإنشاء عند الطاهر بن عاشور:

يعد البحث في الدلالة الهدف الأسمى من التفسير القرآني حيث يسعى المفسرون إلى استنباط المعنى من دلالات اللفظ ومن المقام الذي استعمل فيه داخل النظم القرآني، وكذلك في طرق توظيفه من حيث الحقيقة والمجاز، وما يقتضيه استعمال اللفظ من معنى أو ما يشير إليه: " الألفاظ إما أن تدل بمنطوقها، أو بفحواها، أو بمفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها المستنبط منها"¹، أي أن اللفظ يحقق دلالات بمنطوقه من حيث هو نطق، أو بما يقتضيه ذاك اللفظ من دلالة، أو بما يشير إليه، أو ما يفهم منه، وهذا ما يجعل باب الدلالة والبحث فيها غنيا ومتشعبا، لأنها جماع مستويات الدرس اللغوي والهدف الأسمى منه في الكشف عن المعنى وإظهاره، وتوظيف درس الصوت والصرف والمعجم والتركيب يكون مدخلا لمخرج الدلالة، وقد كنت أقف عند هذه المستويات بهدف معرفة طريق ابن عاشور في إخراج الدلالة من خلال توظيفها، وقد سبق الحديث عن مجموعة من الأمور المرتبطة بالدلالة في الجانب الصوتي والجانب الصرفي وبشكل أكثر في الجانب المعجمي والتركيبية، وقد ارتأيت أن أخصص بعض المباحث الأخرى في هذا الجانب من جوانب الدرس اللغوي المتعلقة بدلالة الألفاظ، ونظرا لما لهذا الباب من غنى فإنني سأقف عند ظاهرة دلالية واحدة من هذا الوجه المتعلق باللفظ هي ظاهرة تطور دلالة اللفظ:

¹ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج1، ص 172. (سبق ذكره)

المطلب الأول: التحول الدلالي للفظ القرآني عند الطاهر بن عاشور:

1-1- دلالة لفظ الغائط:

يعد لفظ الغائط من الألفاظ في القرآن الكريم التي خضعت إلى تبدل من معنى إلى معنى بفعل الاستعمال القرآني ولأسباب لغوية كالتحول من الحقيقة إلى المجاز أو من الاصطلاح إلى الوضع، ولأسباب غير لغوية منها النفسية والاجتماعية والشرعية أو لتَحَرُّجِ الناس في ذكر بعضها لما تتضمنه من معاني الحياء أو التشاؤم أو الاشمئزاز، وقد كان لمجيء الإسلام دور كبير في هذا التغير الدلالي الذي لحق الألفاظ حيث منحها دلالات شرعية جديدة: " فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت. فعفى الآخر الأول"¹، فابن فارس يشير إلى وجود تحول في أحوال الأمة اقتضى منطقيًا تحولًا في الاعتقاد ونقلًا لدلالة بعض الألفاظ من موضع إلى آخر بزيادات في الدلالة اقتضاها الدين الإسلامي، وبفعل الاستعمال عفت دلالة اللفظ الأخيرة دلالة اللفظ الأولى، فكان أن جاء الإسلام بألفاظ تعرفها العرب بدلالة معينة تحمل دلالة جديدة لم تكن تألفها: " فكان مما جاء في الإسلام نكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق"²، فالعرب كانوا يعلمون لهذه الألفاظ دلالات لكنها تغيرت بفعل مجيء الإسلام، منها ما بقي حاملاً لجزء من دلالاته بأصل الوضع ومنها ما جعل الدلالة الجديدة هي الدلالة الحقيقية رغم أنها جاءت بفعل الاستعمال القرآني، أما دلالتها الوضعية فكانت غير ذلك، ومن ذلك أن اللفظ قد يكون عامًا فيصير خاصًا: " في العام المخصوص وهو ما وُضع في الأصل عامًا ثم حُصِّص في الاستعمال ببعض أفراده"³، أي أن اللفظ

¹ - أحمد بن فارس(ت395هـ)، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق محمد علي بيضون، ط1، 1997، ص 44.

² - أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص 45.

³ - جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج 1، ص 332. (سبق ذكره)

وضع في أصله ليدل على معنى عام وقد ضيق القرآن الكريم من عمومته وخصه بدلالة خاصة من دلالاته العامة، فاللفظ كان عاما يدل على جمل من معانيه: "العام الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئاً"¹، ثم صار يدل على معنى واحد من جمل هذه المعاني العامة التي وضع لأجلها: "الخاص الذي يتحلل فيقع على شيء دون أشياء"²، وعموماً فإن ما لحق الألفاظ من تحول دلالي هو تضيق الدلالة بعد اتساع، أو اتساع الدلالة بعدما كانت ضيقة، أو انتقال الدلالة، وقد أشار ابن عاشور إلى هذه الأمور أثناء بحثه في دلالات الألفاظ التي لحقها تغير دلالي بفضل الاستعمال القرآني، ولفظ الغائط من الألفاظ التي لحقها هذا التغيير، وقد جاء الحديث عن دلالة هذا اللفظ عند ابن عاشور أثناء تفسيره للآية الكريمة من سورة النساء: "يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَفْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِ سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَايِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَبُورًا"³.

الغائط لفظ كان يستعمله العرب دون تحرج في ذكره ودون حياء قبل مجيء الإسلام، ولكنهم لم يكونوا يطلقون عليه نفس الدلالة التي نعرفها به الآن، ومع الخطاب القرآني أطلق لفظ الغائط للدلالة على البراز، بينما كان لفظ الغائط يوظف للدلالة على مكان البراز: "وكان الرجل إذا أراد التبرز ارتاد غائطا من الأرض يغيب فيه

¹ - أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص 159. (سبق ذكره)

² - أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص 159.

³ - النساء، الآية 43.

عن أعين الناس"¹، أي أن دلالة الغائط هو ذلك المكان من الأرض الذي يغيب فيه المرء عن أعين الناس لقضاء حاجته، فجاء هنا للدلالة على إتيان الحاجة لا للدلالة على المكان، وصار يحمل هذه الدلالة الجديدة: "ثم قيل للبراز نفسه وهو الحدث غائط كناية عن النجوس، إذ كان سببا له"²، ودلالة هذا اللفظ الجديدة إنما جاءت عن طريق الكناية: "وكني البول ونحوه بالغائط"³، فاللفظ أخذ الدلالة الجديدة من الكناية ولكن الاستعمال اليوم لا يراها من باب الكناية فقد صار اللفظ يستعمل للدلالة على حقيقة معناه وهو التبرز لا المكان المنخفض من الأرض الذي يغيب عن البصر كما كانت دلالاته، وقد وقف ابن عاشور عند التغير الدلالي لهذا اللفظ حيث إنه حاول أن يذكر دلالاته التي وضعها الناس له قبل أن تتغير بفعل الاستعمال القرآني: "وكانت العرب يذهبون عند قضاء الحاجة إلى مكان منخفض من جهة الحي بعيد عن بيوت سكناهم"⁴، فالغائط حسب ابن عاشور هو للدلالة على المكان المنخفض الذي يغيب عن أنظار الناس إلا أنه صار يدل على ما يحدث في ذلك المكان المنخفض لا على المكان المنخفض: "فكانت كناية لطيفة، ثم استعملها الناس بعد ذلك كثيرا حتى ساوت الحقيقة فسمجت، فصار الفقهاء يطلقونه على نفس الحدث ويعلقونه بأفعال تناسب ذلك"⁵، فدلالة اللفظ دلالة كنائية لكن الاستعمال الكثير حولها من دلالة الكنائية إلى الحقيقة وما منحها هذه الدلالة هو الاستعمال القرآني، وهذا يجعلني أقول إن ابن عاشور يعتبر أن التحول الدلالي لهذا اللفظ قد حدث بفعل الاستعمال عن طريق المجاز الذي صار حقيقة بعدما كان في الأصل يدل على المكان المنخفض من الأرض وهذه هي دلالاته الوضعية، فصار يقال: "للحدث نفسه غائطا، كما قيل

¹ - محمد بن أحمد أبو منصور الأزهرى، تهذيب اللغة، باب الغين والطاء، ج8، ص 152. (سبق ذكره)

² - محمد أبو منصور الأزهرى، تهذيب اللغة، باب الغين والطاء، ج8، ص 152. (سبق ذكره)

³ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 271. (سبق ذكره)

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 5، ص 66.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 5، ص 66.

سال الميزان وجرى النهر"¹، إذ لم يعد اللفظ دالا على أصل وضعه وإنما بفعل الاستعمال اكتسب دلالة جديدة غير دلالة مكان الخلاء لقضاء الحاجة، وهو: "المكان المطمئن من الأرض الواسع الذي يقصد للتخلي"²، وحسب الإمام البقاعي فالغائط يقال للمكان ولكن اللفظ تغير مدلوله بفعل الاستعمال القرآني حتى إنه صار دالا على الحقيقة، والبعض منا اليوم يتحرج من ذكره رغم استعماله اللطيف المتأدب. إن ابن عاشور -وهو يبحث عن الدلالة- يتتبع دلالات اللفظ ومعانيه ويميز بين الدلالة على الحقيقة التي وضع اللفظ من أجلها والدلالة على المجاز ودلالة اللفظ الجديدة التي اكتسبها بفعل التوظيف القرآني والمعنى الجميل الكامل والحسن الذي اكتسبه اللفظ بهذا التوظيف.

1-2- دلالة لفظ الكفر:

إن أصل كلمة الكفر يتحقق في معنى الستر والتغطية، ومنه كفر الحب تحت التراب، وسمي الرماد مكفورا إذا غطي بالتراب، لكن اللفظ مع التوظيف القرآني اكتسب دلالة جديدة، حيث صار يوظف الكفر للدلالة على الجحود بما أنزل الله وبما جاء به الأنبياء والرسل من رسالات، غير أن اللفظ قد جاء في القرآن الكريم بالمعنيين، فبمعناه المعروف ما جاء في الآية الكريمة: "إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وِزِينَةٌ وَتَبَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ، ثُمَّ يَهِيجُ فَتْرِيهَ مُصْبِرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ"³، فالمقصود هنا بالكفار

¹ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن، ج 3، ص 642. (سبق ذكره)

² - أبو بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 5، ص 287. (سبق ذكره)

³ - سورة الحديد، الآية 19.

الذين يسترون الزرع بالتراب قصد عملية الإنبات، وقد ذكر صاحب التحرير والتتوير أن: " الكفار: الزراع، جمع كافر وهو الزارع لأنه يكفر الزريعة بتراب الأرض، والكفر بفتح الكاف الستر، أي ستر الزريعة، وإنما أوتر هذا الاسم هنا وقد قال تعالى في سورة الفتح: يعجب الزراع، قصدا هنا للتورية بالكفار الذين هم الكافرون بالله لأنهم أشد إعجابا بمتاع الدنيا إذ لا أمل لهم في شيء بعده"¹، فالذي يغطي الزرع فإنما يكفره، وهذه هي الدلالة الأصلية للفظ: " والكفر بالضم: إخفاء النعمة، وبالفتح: الستر مطلقا وهو مشتق من كفر إذا ستر، ولما كان إنكار الخالق أو إنكار كماله أو إنكار ما جاءت به رسله ضربا من كفران نعمته على جاحدها، أطلق عليه اسم الكفر وغلب استعماله في هذا المعنى"²، فما يستفاد من هذا التعليل عند ابن عاشور أن الكفر بالضم يعني الإخفاء، وبالفتح يعني الستر، والمعنيان معا حاضران في الدلالة الجديدة للفظ التي اكتسبها بفعل الاستعمال القرآني وذلك لأن الكافر يستر ويخفي الحقيقة المطلقة لوجود الله الواحد الأحد، وهو ما زاد ابن عاشور نعتة بالدلالة الشرعية الخاصة: " وهو في الشرع إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة وتناقضته جميع الشرائع الصحيحة الماضية حتى علمه البشر وتوجهت عقولهم إلى البحث عنه ونصبت عليه الأدلة"³، فابن عاشور يؤكد من خلال هذا القول اكتساب لفظ الكفر دلالة خاصة به وهي الدلالة الشرعية التي تعني إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة على وجود خالق لهذا الكون، ومعنى الستر والخفاء الذي عرف به اللفظ قبل الإسلام نجده عند الكثير من المفسرين، فصاحب البحر المحيط يشير إلى مجموعة من الدلالات للكفر كلها تشترك في الستر: "والكفر: الستر، ولهذا قيل: كافر للبحر، ومغيب الشمس، والزارع، والدافن، والليل، والمتكفر، والمتسلح، فبينها كلها قدر مشترك وهو الستر"⁴، فالكفر صفة أقوى دلالاتها هي الستر، وهي مما كان معروفا

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 27، ص 404.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 1، ص 248-249.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 1، ص 249.

⁴ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن، ج 1، ص 75. (سبق ذكره)

عند العرب، حيث إنهم لم يكونوا يعرفون غير هذا المعنى: " كانت لا تعرف من الكُفر إلا الغطاء والستر"¹، ومع مجيء الإسلام نقلت مجموعة من الألفاظ عن معانيها خالفت بها المعاني التي كانت تستعملها العرب في جاهليتها وأكسبتها معان جديدة أبلت الاستعمال القديم وعفته، والدلالة التي اكتسبت بعد نزول الوحي هي: " الجحود بوجود الله المضاد لمعرفته"²، ولم يعد ذلك المعنى المعروف قبل النظم القرآني والذي ذكره مجموعة من أصحاب المعجم، من أمثال ابن فارس: " الكاف والفاء والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد، وهو الستر والتغطية"³، ولكنه استدرك هذا المعنى المستعمل في الجاهلية بذكر المعنى الجديد المكتسب للفظ بفعل الاستعمال القرآني بقوله: " والكفر ضد الإيمان، سمي لأنه تغطية الحق"⁴، فالقرآن الكريم جعل أهل اللغة والمعجم والتفسير يقرون بالدلالة الجديدة للفظ ويذكرون الدلالة الأصلية قبل زمن التنزيل.

إن الدراسة الدلالية للفظ عند صاحب التحرير والتنوير كانت تنطلق من مبدأ هام هو تحقق الفهم الصحيح للنص القرآني، ولذلك كان يوظف جميع ما يملك من معارف لغوية في سبيل الوصول إلى الدلالة، لأن الدلالة هي نتاج هذا التوظيف الكلي لمستويات الدرس اللغوي، والبحث في دلالة الألفاظ وما لحقها من تغيير هو جزء من هذه الدراسة الدلالية يمكن من معرفة جلال المعنى القرآني والوقوف عند لطائفه، وهو ما تحقق عند ابن عاشور من تتبع دلالة لفظ الكفر.

1-3- دلالة لفظ الفاسق: جاء هذا اللفظ في القرآن الكريم حاملاً لدلالة لم تكن معهودة من قبل، وقد جرى في القرآن الكريم حاملاً لهذه الدلالة في آيات كثيرة من الذكر الحكيم، ومن هذه الآيات: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكِئَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ

¹ - جلال الدين السيوطي، المظهر في علوم اللغة وأنواعها، ج 1، ص 235. (سبق ذكره)

² - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 2، ص 226. (سبق ذكره)

³ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الكاف والعين وما يثلثهما(ف.س.ق)، ج 5، ص 191. (سبق ذكره)

⁴ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الكاف والعين وما يثلثهما(ف.س.ق)، ج 5، ص 195.

فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ
أَتَّخَذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ
لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا¹.

"وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ فَرِيَةً أَمْرًا مُتَرَفِّهًا فَبَسَفُوا فِيهَا فَحْوً
عَلَيْهَا الْقَوْلَ فَدَمَّرْنَا تَدْمِيرًا"².

" كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ - أَمْسَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ
مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ"³.

" وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَفُوا فَمَأْوِيَهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا
مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَفِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِينَ كُنْتُمْ بِهِ
تُكَذِّبُونَ"⁴.

"وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِعَايَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ"⁵.

¹ - سورة الكهف، الآية 49.

² - سورة الإسراء، الآية 16.

³ - سورة آل عمران، الآية 110.

⁴ - سورة السجدة، الآية 20.

⁵ - سورة الأنعام، الآية 50.

فقد ورد لفظ الفسق في القرآن الكريم في آيات كثيرة بصيغ اسمية مختلفة، وبصيغ فعلية ماضية ومضارعة، أما عن دلالاته فهي الخروج عن أمر ما: " فَسَقَ فلان: خرج عن حجر الشَّرع، وذلك من قولهم: فَسَقَ الرُّطْبُ، إذا خرج عن قشره، وهو أعم من الكفر. والفِسْقُ يقع بالقليل من الذنوب وبالكثير، لكن تعورف فيما كان كثيراً"¹، فالأصفهاني يقدم الدلالة الشرعية للفظ الفسق وهي الدلالة التي لم تكن للفظ قبل الإسلام، وبفعل الاستعمال القرآني خصص الفاسق بهذه الدلالة: "وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع وأقر به، ثم أخل بجميع أحكامه أو ببعضه، وإذا قيل للكافر الأصلي: فاسق، فلأنه أخل بحكم ما ألزمه العقل واقتضته الفطرة"²، أي أن الفاسق هو من أخل بأحكام الشرع بعدما عرفها وخرج بعد ذلك عنها: " الفاء والسين والقاف كلمة واحدة، وهي الفسق، وهو الخروج عن الطاعة. تقول العرب: فسقت الرطوبة عن قشرها: إذا خرجت"³، والفسق كما يرى ابن تيمية لا يخرج بالضرورة عن الإسلام، لأنه قد يرتكب المؤمن بعض المعاصي لكنها لا تخرجه من الإسلام: " وسمى الفاسق من المسلمين فاسقاً ولم يخرج من الإسلام"⁴، وهذا القول يجعلني أستنتج أن الفسق في القرآن الكريم قد يأتي بدلالة على المعاصي، وهو ما استشهد به ابن تيمية حيث ذكر آيتين جاء الفسق فيهما بهذه الدلالة، وهما: " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّ لْيَنْسَبْنَ جَلْدَهُ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْبَاسِقُونَ"⁵.

¹ - أبو القاسم الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 636. (سبق ذكره)

² - أبو القاسم الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 636.

³ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الفاء والسين وما يثلثهما(ف.س.ق)، ج 4، ص 502(سبق ذكره)

⁴ - تقي الدين محمد بن تيمية(ت728هـ)، كتاب الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان، الأردن، ط 5، 1996، ص 257.

⁵ - سورة النور، الآية 4.

" الْحَجَّ أَشْهَرُ مَعْلُومَتٍ مِمَّنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رِبْتَ وَلَا
فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ حَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ
وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّوْبَىٰ وَاتَّقُوا يَٰأُولِي الْأَلْبَابِ " ¹.

في الآيتين معا جاء لفظ الفسق فيهما حسب ما ذكر أهل التفسير بمعنى المعاصي:
" فقالت العلماء في تفسير الفسوق هاهنا: هي المعاصي " ²، أي أن الفسق يأتي في
القرآن الكريم حاملا لدلالات منها الدلالة على المعاصي، والدلالة على الكفر، كما
في الآية: " الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ
بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ
فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ " ³، وكذلك الدلالة على السباب
والشتم والكذب والإثم وكلها معان تلتقي في الدلالة على المعصية، ويؤكد السيوطي
هذا الكلام قائلا: " أصله الخروج، وتارة يرد بمعنى الكفر، وبمعنى العصيان، وكلُّ
خارج عن أمر الله فهو فاسق " ⁴، ونفس الرأي نجده عند ابن عاشور: " وأطلق الفسق
في مواضع من القرآن على العصيان العظيم " ⁵.

وقد أشار علماء التفسير إلى دلالة الفسق وما جاء به الدين الإسلامي من معنى
جديد لهذا اللفظ، وهو ما يسمونه بالمعنى الشرعي، يقول القرطبي: " والفسق في
عرف الاستعمال الشرعي: الخروج من طاعة الله عز وجل، فقد يقع على من خرج

¹ - سورة البقرة، الآية 196.

² - تقي الدين محمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ص 257.

³ - سورة التوبة، الآية 67.

⁴ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 3، ص 3. (سبق ذكره)

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 341.

بكفر وعلى من خرج بعصيان"¹، فالإمام القرطبي يقدم لنا الدلالة الشرعية للفظ الفسق، وهي الخروج عن طاعة الله، وهو ما نجده كذلك عند الألويسي: " وهو شرعا خروج العقلاء عن الطاعة فيشمل الكفر ودونه من الكبيرة والصغيرة. واختص في العرف والاستعمال بارتكاب الكبيرة فلا يطلق على ارتكاب الآخرين إلا نادرا بقريئة"²، فهذه الدلالة المقدمة هنا هي الدلالة التي اكتسبها اللفظ بفعل الاستعمال القرآني، وقد أشار بعد ذلك إلى كون الدلالة التي حملها اللفظ لم تكن مستعملة في معهود العرب في وصف الإنسان: " وهو من قولهم: فسق الرطب إذا خرج من قشره، قال ابن الأعرابي: ولم يسمع الفسق وصفا للإنسان في كلام العرب"³، فهو من الألفاظ الإسلامية: "ولم يسمع الفسق في كلام الجاهلية، بمعنى الخروج عن الطاعة فهو بهذا المعنى من الألفاظ الإسلامية"⁴، وابن عاشور في التحرير والتنوير يرى كذلك أن دلالة هذا اللفظ هي من الدلالات الإسلامية، حيث نقلت دلالة اللفظ من دلالة على خروج الرطب إلى الدلالة على وصف الإنسان على سبيل المجاز، أي تحول اللفظ من دلالة حقيقية إلى دلالة مجازية: " وفسق: تجاوز عن طاعته، وأصله قولهم: فسقت الرطبة، إذا خرجت من قشرها فاستعمل مجازا في التجاوز"⁵، فهو في هذا التفسير لدلالة اللفظ يقدم الدلالة التي اكتسبها اللفظ بفعل مجيء الإسلام، ثم يشير إلى دلالة اللفظ الأصلية، ثم بعد ذلك يذكر سبب اكتساب اللفظ لهذه الدلالة الجديدة، فاللفظ هنا -حسب ابن عاشور- اكتسب هذه الدلالة الجديدة التي يوصف بها الإنسان عن طريق المجاز، والعلاقة التي جعلت اللفظ ينتقل من معناه الحقيقي إلى

¹ - محمد شمس الدين أبو عبد الله القرطبي(671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964، ج 1، ص 246.

² - شهاب الدين الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 1، ص 212. (سبق نكوه)

³ - شهاب الدين الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 1، ص 212.

⁴ - محمد سيد طنطاوي(ت1431هـ)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، ط 1، 1997، ج 1، ص 86.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 341.

المعنى المجازي هي الدلالة على التجاوز: " والفسق بمعنى التجاوز عن الطاعة"¹، وبعد أن ذكر ابن عاشور ذلك ذكر أن اللفظ لم يكن يستعمل في وصف الإنسان في الجاهلية، وأن الدلالة هنا هي دلالة شرعية خاصة: " قال أبو عبيدة: «لم نسمع ذلك في شيء من أشعار الجاهلية ولا أحاديثها وإنما تكلم به العرب بعد نزول القرآن»"². إن ابن عاشور إذن يتتبع اللفظ الذي اكتسب دلالة شرعية خاصة بعدما كانت دلالاته قبل مجيء الإسلام تدل على معنى غير الذي صار له بفعل التوظيف القرآني، فهو يذكر الدلالة الخاصة والدلالة التي كان اللفظ معروفاً بها وطريق انتقال دلالة اللفظ من دلالة إلى دلالة جديدة، وهذه الطريق قد تكون هي الاستعمال في الدلالة على المجاز كما هو شأن لفظ الفاسق.

1-4- دلالة لفظ المحراب: يعتبر المحراب من الألفاظ التي اكتسبت دلالة جديدة بفعل الاستعمال القرآني، حيث منحها التوظيف في القرآن الكريم دلالة شرعية لم تكن هي نفسها الدلالة التي كانت للفظ قبل الإسلام، وقد ورد لفظ المحراب في القرآن الكريم في: "بِتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَقَبْلَهَا زَكَرِيَّا كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُ أَبْنَى لَكَ هَذَا فَاثْتَهُ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ"³.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 341.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 341.

³ - سورة آل عمران، الآية 37.

"فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ فَايِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ
بِخَيْرٍ مُّصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ
الصَّالِحِينَ"¹.

"فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْجَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا
بُكْرَةً وَعَشِيًّا"².

"وَهَلْ آتَيْكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ"³.

أما عن دلالة المحراب فقد جاء في مقاييس ابن فارس أن: "الحاء والراء والباء
أصول ثلاثة: أحدها السلب، والآخر دويبة، والثالث بعض المجالس"⁴، ويعتبر أن
دلالة السلب آتية من كونه مشتقا من الحرب: "ورجل محراب: شجاع قووم بأمر
الحرب مباشر لها"⁵، أما الدلالة الثانية فمعناها: "أما الدويبة فالهرباء. يقال أرض
محرِبَةٌ، إذا كثر حرباؤها"⁶، ثم بعد ذلك يذكر ابن فارس الدلالة الثالثة وهي الدلالة
التي اكتسبها اللفظ بفعل الاستعمال القرآني: "المحراب، وهو صدر المجلس، والجمع
محاريب، ويقولون: المحراب الغرفة في قوله تعالى: فخرج على قومه من المحراب"⁷،

¹ - سورة آل عمران، الآية 39.

² - سورة مريم، الآية 10.

³ - سورة ص، الآية 20.

⁴ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الحاء والراء وما يثلاثهما (ح.ر.ب)، ج 2، ص 48 (سبق ذكره)

⁵ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الحاء والراء وما يثلاثهما (ح.ر.ب)، ج 2، ص 48

⁶ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الحاء والراء وما يثلاثهما (ح.ر.ب)، ج 2، ص 48

⁷ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الحاء والراء وما يثلاثهما (ح.ر.ب)، ج 2، ص 48

فالدلالة التي اكتسبها المحراب بفضل الاستعمال في القرآن الكريم هي الدلالة على المكان الذي يخصص للمجالس الشريفة وللعلماء ومنها تخصيصه للإمام: "المحراب: أكرم مجالس الملوك، عن أبي حنيفة، وقال أبو عبيدة: المحراب سيد المجالس، ومقدمها وأشرفها"¹، فهو المكان المخصص لمجالس الملوك لشرفه وقصد الابتعاد عن الناس: " قال الأزهري: وسمي المحراب محراباً، لانفراد الإمام فيه، وبعده من الناس"²، أي أن الدلالة التي جعلت المكان المخصص للإمام يسمى محراباً هو الابتعاد عن الناس وكونه موضعاً للشرفاء والملوك، وهذه هي الدلالة الشرعية التي اكتسبها اللفظ بمجيء الإسلام، ثم إن تخصيص هذا المكان لشخص دون غيره يمنحه وقاراً وشرفاً يجعله حريصاً أشد الحرص على أخذ مكانه الاعتباري وعدم الوقوع في الزلات والأخطاء وكذلك التتزه عن الهنات والنواقص: " سمي المحراب محراباً لأن الإمام إذا قام فيه، لم يأمن أن يلحن أو يخطئ، فهو خائف مكاناً، كأنه مأوى الأسد"³، فالمحراب بدلالته الشرعية الجديدة يعني مكان الإمام أو مكان العبادة: "وأما قوله: (كلما دخلَ عليها زكريا المحراب) فالمراد به موضع عبادتها"⁴، وقد أخذ هذا الاسم لدلالته على المحاربة: "قيل: سُمِّيَ بذلك لأنه موقع محاربة الشيطان والهوى، وقيل: لكون الإنسان حريباً من أشغال الدنيا"⁵، فالإنسان عندما يلجأ للتعبد يحارب الشيطان وأهواءه ولا ينشغل بملذات الحياة الدنيا: " كان اسماً لصدر المجلس، ثم لما اتُّخذت المساجد سمي به منها ذلك الموضع"⁶، أي أن اللفظ اكتسب هذه الدلالة الجديدة لوجود نوع من التقارب، وهي دلالة على شرف الموضع وتشريف

¹ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الحاء المهملة (ح.ر.ب.)، ج 1، ص 306 (سبق ذكره)

² - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الحاء المهملة (ح.ر.ب.)، ج 1، ص 306 (سبق ذكره)

³ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الحاء المهملة (ح.ر.ب.)، ج 1، ص 306

⁴ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج 2، ص 517. (سبق ذكره)

⁵ - الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، ج 2، ص 537. (سبق ذكره)

⁶ - الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، ج 2، ص 537.

للجالس فيه، ولما كان الموضع بالمسجد المخصص للإمام مشرفا اتخذ هذه الدلالة الجديدة، وهذا الذي تجده عند أهل المعجم هو نفسه ما ذكره المفسرون، ولم يكن ابن عاشور بعيدا عن هذه التعليقات التي قدمها أهل اللغة والمعجم حول دلالة اللفظ التي تغيرت بفعل ورودها في القرآن الكريم، وقد أشار إلى أن اللفظ مشتق من الحرب لأنه موضع يحارب فيه، وهذه هي الدلالة التي كانت للمحارب غير أنها صارت تدل على محاربة الشيطان والأهواء: "إن المحارب مشتق من الحرب لأن المتعبد كأنه يحارب الشيطان فيه، فكأنهم جعلوا ذلك المكان آلة لمحاربة الشيطان"¹، ثم صار المحارب دالا على الموضع في المسجد: " ثم أطلق المحارب عند المسلمين على موضع كشكل نصف قبة في طول قامة ونصف يجعل بموضع القبلة ليقف فيه الإمام للصلاة"²، وما ألاحظه في هذا الوصف للمحارب عند ابن عاشور هو تدقيقه لدلالة المحارب التي اكتسبها بفعل مجيء الإسلام، حيث صار المحارب هو ذلك الموضع الذي يخصص للصلاة وشكله نصف قبة في الأمام في موضع القبلة يقف فيه الإمام للصلاة.

إن ابن عاشور لم يخالف السابقين في اعتبار لفظ المحارب قد صار يدل على دلالة لم تكن له قبل وروده في القرآن الكريم، فلئن كان يدل على مكان الحرب فإنه بفعل وروده في سياق النظم القرآني قد صار حاملا لدلالة جديدة وهي ذلك الموضع الذي يقف فيه الإمام ليؤم الصلاة، وهو موضع شريف ووقوف الإمام به يجعله حريصا عليه محتاطا من الغلط ومقدرا لمكانه.

1-5- دلالة لفظ الدأب: يعد لفظ الدأب من الألفاظ التي كانت تدل على معنى خاص وتغيرت دلالتها بفعل ورودها في النظم القرآني لتدل على معنى عام، فالقرآن الكريم جعل دلالة اللفظ تتوسع من الدلالة على المعنى الخاص المتجلي في الكدح

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 237.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 237.

في العمل إلى المعنى العام الدال على العادة الآتية من كثرة الدأب على ذلك العمل، وقد ورد لفظ الدأب في آيات كثيرة من القرآن الكريم:

"كَذَّابٍ ءَالٍ فِرْعَوْنَ وَالدِّينِ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ"¹.

"كَذَّابٍ ءَالٍ فِرْعَوْنَ وَالدِّينِ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ"².

"كَذَّابٍ ءَالٍ فِرْعَوْنَ وَالدِّينِ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَفْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ وَكُلَّ كَانُوا ظَالِمِينَ"³.

"مِثْلَ دَابِّ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالدِّينِ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ"⁴.

فقد ورد هذا اللفظ في النظم القرآني في آيات ثلاث بشكل يكاد يكون متقاربا: "كَذَّابٍ ءَالٍ فِرْعَوْنَ وَالدِّينِ مِنْ قَبْلِهِمْ"، وجاء في سورة غافر: "مِثْلَ دَابِّ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالدِّينِ مِنْ بَعْدِهِمْ"، وفي هذا النظم جمالية وإعجاز رباني، ولفظ الدأب جاء في الآيات بمعنى العادة والشأن: "الدال والهمزة والباء أصل واحد يدل على ملازمة ودوام. فالدأب: العادة والشأن. قال الفراء: الدأب، أصله من دأبت، إلا أن العرب

¹ - سورة آل عمران، الآية 11.

² - سورة الأنفال، الآية 53.

³ - سورة الأنفال، الآية 55.

⁴ - سورة غافر، الآية 31.

حولت معناه إلى الشأن. ودأب الرجل في عمله، إذا جد¹، فابن فارس يذكر دلالة دأب التي تعني ملازمة ودواما، أي أنه العادة والشأن الدائم الذي يلازم صاحبه، كما أشار ابن فارس كذلك إلى أن العرب حولت الدلالة إلى الشأن، ونجد عند صاحب اللسان أن الدلالة التي ذكرها ابن فارس للدأب هي الملازمة والعادة: "الدأب: العادة والملازمة"²، وكذلك هو الجد في العمل: "دأب فلان في عمله أي جد وتعب"³، أي أن دلالة الدأب كانت هي الجد والتعب في العمل وبفعل مجيء الإسلام توسعت الدلالة لتشمل كل عادة وشأن: "معنى تدأب: بصاحبها أي تلازمه وتغبط عليه فلا تفارقه وكل ذي عمل إذا دام عليه فقد دأب يدأب دأبا ودأب الرجل السير إذا لم يفتر فيه"⁴، أي أن الدأب هو مداومة العمل دون فتور وبجد وتعب، وصار كل من يداوم على عمل ولا يفتر منه يدأب دأبا، وذاك دأبه معناه عادته وشأنه الذي لا يتخلى عنه: "والدأب: العادة المستمرة دائما على حالة"⁵، وهي حادة يصحبها حرص وجد مستمر: "معناه عادة وجد"⁶.

إن لفظ الدأب يدل على الجد في العمل والمثابرة عليه دون تقطيع فهذه هي الدلالة التي تعارف الناس عليها قبل ورود اللفظ في سياق النظم القرآني يحمل هذه الدلالة الخاصة ويجعلها دلالة عامة على الشأن والعادة، وهذا هو الكلام الذي أورده ابن عاشور في سياق حديثه عن دلالة هذا اللفظ حيث إنه ذكر الدلالة التي كانت من معهود العرب في التخاطب قبل وروده في القرآن الكريم وذكر كذلك الدلالة التي

¹ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، باب الدال والألف وما يثلاثهما (د.أ.ب)، ج 2، ص 321 (سبق ذكره)

² - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الدال المهملة (د.أ.ب)، ج 1، ص 368 (سبق ذكره)

³ - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، فصل الدال المهملة (د.أ.ب)، ج 1، ص 368

⁴ - محمد بن أحمد أبو منصور (ت370هـ)، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع، دون طبعة ودون سنة طبع، ص 184.

⁵ - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 321. (سبق ذكره)

⁶ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج 2، ص 173. (سبق ذكره)

اكتسبها اللفظ بفعل الاستعمال القرآني، يقول ابن عاشور: " والدأب: أصله الكدح في العمل وتكريره، وكأن أصل فعله متعد، ولذلك جاء مصدره على فعل¹، وهنا أجد أن صاحب التحرير والتنوير يشير إلى الدلالة الأصلية الخاصة التي كانت للفظ وهي الكدح في العمل والتكرير، أي المداومة والاستمرار بجد وجهد وإتقان في العمل، وهذا المعنى تردد كثيرا في كتب المعجم وعند المفسرين، وهي الدلالة الخاصة، وبعد أن ذكر ابن عاشور هذه الدلالة التي كانت خاصة أشار إلى الدلالة التي جعلها النظم القرآني لهذا اللفظ، حيث صارت الدلالة لا تخص فقط الكدح في العمل وتكريره وإنما تدل على ذلك بشكل عام، فكل عادة وشأن صار دأبا: " ثم أطلق على العادة لأنها تأتي من كثرة العمل، فصار حقيقة شائعة²، أي أن اللفظ أطلق على العادة والشأن لأن فيهما دلالة خاصة من هذه الدلالة العامة وهي الكثرة في العمل، وقد استشهد ابن عاشور ببعض أقوال الشعراء في تحديد هذه الدلالة من شعر النابغة الذبياني وشعر امرئ القيس³، ثم بعد أن حدد الدلالة ذكر ما لهذا اللفظ من دلالة داخل النظم القرآني وهو يفسر الآية الكريمة: " كَدَّأبٍ ءآلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَدَّبُوا بِآيَاتِنَا فآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ "4.

يقول ابن عاشور: "دأبهم في ذلك كدأب آل فرعون، أي عادتهم وشأنهم كشأن آل فرعون"⁵، أي أن دلالة اللفظ هنا هي الدلالة العامة للفظ التي حملها بفعل مجيء الإسلام وهي الدلالة على الشأن والعادة، وفي هذا التشبيه لأولئك الكافرين أن أعمالهم تماثلت مع أعمال آل الفرعون والذين سبقوهم في الكفر وتكررت الأفعال

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 174.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 174.

³ - ينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 174.

⁴ - سورة آل عمران، الآية 11.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 174.

وتشابهت فتماثلت مصائرهم وسيحق بهم العذاب، وقد جاء نظم الآية بعد آية تشير لهم: " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ "1، فقد تماثلوا وتشابهوا في الأفعال والعادات مما جعل العذاب الذي سيحق بهم متماثلاً: " وقد ضرب الله لهم هذا المثل عبرة وموعظة لأنهم إذا استقرؤوا الأمم التي أصابها العذاب، وجدوا جميعهم قد تماثلوا في الكفر: بالله، وبرسله، وبآياته، وكفى بهذا الاستقراء موعظة لأمثال مشركي العرب"2.

يعد لفظ الدأب إذن من الألفاظ ذات الدلالة الخاصة على العمل المتكرر التي جاء الإسلام وحولها إلى دلالة عامة وهي الدلالة على الشأن والعادة، أي أن الإسلام نقل دلالات بعض الألفاظ من حال إلى حال أخرى.

وعموماً فإن ابن عاشور لم يكن غافلاً عن مسألة التحول الدلالي لبعض الألفاظ التي جاءت في القرآن الكريم وهذا التحول الذي أشار إليه ابن عاشور لا يخرج عن نقل دلالة اللفظ من دلالة خاصة إلى دلالة عامة أو من دلالة لغوية عامة إلى دلالة شرعية خاصة أو الانتقال لسبب من الأسباب من الحقيقة إلى المجاز أو من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية، وقد توسع ابن عاشور في هذا المبحث الدلالي في تفسيره حيث كان يشير إلى الدلالة اللغوية والدلالة التفسيرية للفظ داخل النظم القرآني مما جعل تفسيره حابلاً بثروة لغوية تمتح من علم الدلالة على اختلاف مواضعها وأنواعها، وقد خصص لحديثه عن التغير الدلالي للفظ في تفسيره حيزاً مهماً لا يكفي هذا المطلب في الإحاطة به.

¹ - سورة آل عمران، الآية 10.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 174.

المطلب الثاني: الدلالة الاسمية والفعلية عند ابن عاشور

أقصد هنا بالدلالة الفعلية هو ما يتحقق من دلالة في الخطاب من توظيف الفعل عوضاً عن الاسم في النظم القرآني وبالدلالة الاسمية هو ما يتحقق من دلالة في الخطاب من توظيف الاسم عوضاً عن الفعل في النظم القرآني، أي أنني سأبحث في طرق اشتغال ابن عاشور في توظيف دلالة الأفعال بأزمنتها المختلفة وما يترتب عن ذلك من معان ودلالات ودلالة الأسماء وما يترتب عنها من معان، ويعتبر الفعل مصدر الحيوية والحركية في الجملة الفعلية لدلالته على الحدث في ارتباطه بالزمن: "عَرَفَ النحاة الفعل بأنه ما دلَّ على حدث وزمن"¹، أي أن الفعل يشير إلى حدث مقترن بزمن معين، ودلالته على الحدث هي دلالة مشتركة مع مصدره من حيث المادة الواحدة: "ودلالته على الحدث تأتي عن اشتراكه مع مصدره في مادة واحدة"²، غير أن الفعل يتميز بدلالته على الزمن والذي يتحدد من خلال الصيغة الصرفية أو من خلال السياق: "وأما معنى الزمن فإنه يأتي على المستوى الصرفي من شكل الصيغة، وعلى المستوى النحوي من مجرى السياق"³، وهذا القول يعني أن هناك صيغاً صرفية بها يعرف الزمن المتعلق بالفعل حيث ذكر النحاة صيغاً فعلية للدلالة على الزمن الماضي وصيغاً فعلية للدلالة على الزمن الحاضر، كما أن السياق بدوره محدد للزمن وقد يكون دوره الدلالي أقوى من دلالة الصيغة لأنه أحياناً قد يدل الفعل الدال على الزمن الماضي دلالة على الحاضر أو الفعل الدال على الزمن الحاضر دلالة على الماضي ويكون المحدد هو السياق: "ومعنى أن الزمن يأتي على المستوى النحوي من مجرد السياق أن الزمن في النحو وظيفة السياق وليس وظيفة صيغة الفعل؛ لأن الفعل الذي على صيغة فعل قد يدل في السياق على المستقبل، والذي على صيغة المضارع قد يدل فيه على الماضي"⁴، وقد أشار ابن عاشور إلى أن في

¹ - تمام حسن، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 104. (سبق ذكره)

² - تمام حسن، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 104.

³ - تمام حسن، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 104. (سبق ذكره)

⁴ - تمام حسن، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 104.

الجملة الفعلية دلالة خاصة لا تحققها إلا الجملة الفعلية كما هو الشأن بالنسبة للجملة الاسمية: "لأن الجملة الفعلية تدل على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل"¹، وهذا الكلام يدل أن في الجملة الفعلية دلالة على الاهتمام بالفعل وفي الجملة الاسمية دلالة على الاهتمام بالفاعل لا الفعل: "والجملة الاسمية تدل على الاهتمام بشأن الفاعل"²، وفي ذلك مجموعة من الدقائق الدلالية يمكن أن يكون قد أغفلها أهل اللغة كما يذكر ذلك ابن عاشور، وهو مبحث لطيف الدقائق إذا ما سار التفسير على هداية، ومن الأمور التي يتفق عليها جل اللغويين أن الفعل هو نواة الجملة الفعلية وأساسها لأن: "الصيغ فروع على مباني التقسيم، فلأسماء صيغها، وللصفات والأفعال صيغها كذلك"³، ومن ذلك فإن: "الفعل نواة الجملة الفعلية"⁴، ومن هذا المنطلق كان الاهتمام بالفعل في الجملة الفعلية وذلك لما تحمله من دلالة على الحيوية والحركية، وبالمقابل فالجملة الاسمية تتضمن دلالة على الثبات والسكون لأن: "مضمون الجملة الفعلية حادث ومتجدد، فيتعلق الطلب به، بخلاف الاسمية فإنها للثبوت وعدم الحدوث"⁵، وكذلك فإن دلالة التأكيد في الجملة الاسمية تكون أكثر ل: "أن الجُملة الاسمية أثبت وأكد من الجُملة الفعلية"⁶، وهما معا تشتركان في الدلالة على الكلام المفيد الحمال للمعاني: "الكلام عبارة عن الجمل المفيدة، وهو

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 265.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 265.

³ - تمام حسن، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 210. (سبق ذكره)

⁴ - تمام حسن، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 210.

⁵ - خالد بن عبد الله بن محمد الجرجاوي الأزهرى (ت905هـ)، شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ج2، ص 432.

⁶ - أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي أبو البقاء الحنفي (ت1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، دون طبعة وسنة نشر، ص 1014.

جنس لها؛ فكل واحدة من الجمل الفعلية والاسمية نوع له¹، ويعد النحويون القدماء أن الجملة الاسمية هي النوع الأول من الجمل في اللغة العربية وأن الجملة الفعلية هي النوع الثاني من الجمل في اللغة العربية ففي المصنفات الأولى يتم تقديم الجملة الاسمية على الجملة الفعلية وذلك لأن أكثر الجمل توظيفا في اللغة العربية هي الجمل الاسمية وتليها الجملة الفعلية: "الجملة الفعلية هي النوع الثاني من الجمل في اللغة العربية، وهي التي تبدأ -كما قلنا- بفعل غير ناقص، وحيث إن الفعل لا بد أن يكون تاما، والفعل يدل على حدث"²، وقد ذكر النحاة نوعا ثالثا من الجمل وهو أشباه الجمل ويعدونه مكونا من أحد مكونات الجملة في اللغة العربية: "ويقسم النحاة الجملة إلى اسمية وفعلية وظرفية، والعمدة في التمييز بين هذه الأنواع هو تصدر المسند أو المسند إليه"³.

ومن هذا المنطلق فإن توظيف الجملة الاسمية في الغالب الأعم تكون غايته الدلالية هي الدلالة على الثبات والاستقرار وتأكيد المعنى بينما يكون الهدف الدلالي من توظيف الجملة الفعلية هو التعبير عن حركية وتغيير، وسأحاول أن نرى كيف وظف ابن عاشور هذا المعطى في تعامله مع الجملة الفعلية والاسمية من الجانب الدلالي في التفسير.

2-1- الجملة الاسمية: لقد تعامل ابن عاشور مع الجملة الاسمية من حيث الدلالة بإشارته إلى كونها جملة تحقق دلالة الإفادة على الدوام وقد تكرر ذكره لهذه الدلالة أثناء تعرضه لتفسير الجمل الاسمية في آيات كثيرة، سأذكر بعضا منها:

" أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ"⁴.

¹ - يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج1، ص 75. (سبق ذكره)

² - عبده الراجحي، التطبيق النحوي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص 174.

³ - أحمد مطلوب وأحمد الناصري الصيادي الرفاعي، أساليب بلاغية، الفصاحة - البلاغة - المعاني، وكالة المطبوعات - الكويت، ط1، 1980، ص 140.

⁴ - سورة البقرة، الآية 11.

في هذه الآية عندما تعرض ابن عاشور إلى جملة القصر "إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" ذكر أنها جاءت اسمية لتدل على الدوام: "وجعلت جملة القصر اسمية لتفيد أنهم جعلوا اتصافهم بالإصلاح أمراً ثابتاً دائماً، إذ من خصوصيات الجملة الاسمية إفادة الدوام"¹، ويقصد بالدوام هنا استمرار المعنى للدلالة على الثبات ودون أن تتغير وهذا من الدلالات التي تختص بها الجملة الاسمية، وإنك لتجد أن ابن عاشور وهو يتعرض لآيات كثيرة يذكر هذه الدلالة التي يسميها الدوام، فقد ذكرها كذلك أثناء تفسيره للآية: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً فَاَلُوْا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْبِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"²، ففي هذه الآية يذكر أن جملة: " وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ" جملة اسمية للدلالة على دوام التسبيح والحمد والتقديس: " الغرض من قولهم ونحن نسبح بحمدك التعريض بأنهم أولى بالاستخلاف لأن الجملة الاسمية دلت على الدوام وجملة من يفسد فيها دلت على توقع الفساد والسفك فكان المراد أن استخلافه يقع منه صلاح وفساد والذين لا يصدر منهم عصيان مراد الله هم أولى بالاستخلاف ممن يتوقع منه الفساد"³. وهذا القول يعني أن ابن عاشور يحصر دلالة الجملة الاسمية في معنى الدوام وهو ما يتناسب من دلالات في هذه الآية: "وأوثر الجملة الاسمية في قوله: ونحن نسبح لإفادة الدلالة على الدوام والثبات أي هو وصفهم الملازم لجلبتهم، وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي دون حرف النفي يحتمل أن يكون للتخصيص بحاصل ما دلت عليه الجملة الاسمية من الدوام أي نحن الدائمون على التسبيح والتقديس دون هذا المخلوق

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 285.

² - سورة البقرة، الآية 29.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 405.

والأظهر أن التقديم لمجرد التقوى نحو هو يعطي الجزيل"¹، وقد أضاف ابن عاشور في بعض الآيات التي تحدث فيها عن دلالة الجملة الاسمية دلالة الثبات إلى جانب دلالة الدوام كما في الآية الكريمة: "إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مِمَّنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"²، فالآية تضمنت الجملة الاسمية: "وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ" وفي ذلك دلالة الدوام والثبات على حال الذين آمنوا بالله وعملوا الصالحات فهذا أجرهم عند الخالق عز وجل وهو ثابت دائم: " وقوله: ولا خوف عليهم قراءة الجميع بالرفع لأن المنفي خوف مخصوص وهو خوف الآخرة. والتعبير في نفي الخوف بالخبر الاسمي وهو لا خوف عليهم لإفادة نفي جنس الخوف نفياً قاراً، لدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات، والتعبير في نفي خوف بالخبر الفعلي وهو يحزنون لإفادة تخصيصهم بنفي الحزن في الآخرة أي بخلاف غير المؤمنين. ولما كان الخوف والحزن متلازمين كانت خصوصية كل منهما سارية في الآخر"³.

وإلى جانب ذكر لفظ دلالة الدوام ذكر ابن عاشور لفظ دلالة الثبوت أو الثبات والاستقرار كما في تفسيره للآية: " وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ"⁴، حيث إنه في هذه الآية جاءت جملة جواب الشرط لو اسمية ولم ترد فعلية وفي ذلك لطيفة دلالية حسب ابن عاشور ونقلنا عن صاحب الكشاف وهي أنه: " أوثرت الجملة الاسمية في جواب (لو) على الفعلية

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص406.

² - سورة البقرة، الآية 61.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 541.

⁴ - سورة البقرة، الآية 102.

لما في ذلك من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها¹، فصاحب الكشف يرى أن توظيف الجواب الشرطي لـ"لو" بالمركب الاسمي عوض المركب الفعلي لأنه في ذلك رغبة في تأكيد دلالة الثبات والاستقرار عكس الجواب بجملة فعلية لأنها تدل على الحدوث لا الثبات، وفي ذلك يقول ابن عاشور: " فالفعل أو بدله يدلان على الحدوث فلا دلالة له على الدوام والثبات. ولما كان المقام يقتضي حصول المثوبة وثباتها وثبات الخيرية لها ليحصل مجموع معان عدل عن النصب المؤذن بالفعل إلى الرفع لأن الجملة الاسمية لا تفيد الحدوث بل الثبوت، وينتقل من إفادتها الثبوت إلى إفادة الدوام والثبات"²، ومن التفسيرات كذلك التي أعطاها ابن عاشور للجملة الاسمية التي اشتملت على معنى الدوام والثبات ما ذكره في تفسير الآية: "وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا ۗ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"³، فقد أشار إلى أن الجملة الاسمية هنا "أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" إنما تفيد الدوام والثبات: "أولئك أصحاب النار لأن لفظ أصحاب مؤذن بالملازمة. وبما تدل عليه الجملة الاسمية من الدوام والثبات في قوله: هم فيها خالدون"⁴.

ومن الدلالات التي ذكرها ابن عاشور إلى جانب دلالة الدوام والثبات والاستقرار دلالة التقرر أو التقرير، وقد ورد ذكر هذه الدلالة في تفسيره للآية: " وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْرَبَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ"⁵، في

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 648.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 648-649.

³ - سورة الأعراف، الآية 34.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8ب، ص 111.

⁵ - سورة المائدة، الآية 10.

الآية وردت الجملة الاسمية: "لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ"، ويرى ابن عاشور أنه وقع في الآية عدول عن البيان بالمفعول إلى البيان بالجملة الاسمية ذات المبتدأ والخبر لما في ذلك من دلالة على الثبات والتقرر: "وجملة لهم مغفرة مبينة لجملة وعد الله الذين آمنوا، فاستغني بالبيان عن المفعول، فصار التقدير: وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات مغفرة وأجرا عظيما لهم. وإنما عدل عن هذا النظم لما في إثبات المغفرة لهم بطريق الجملة الاسمية من الدلالة على الثبات والتقرر"¹، فابن عاشور يشير إلى دلالة التقرر وهو ما ذكرته سابقا في كون الجملة الاسمية تكون أكثر تأكيدا من الجملة الفعلية.

كما نجد أن ابن عاشور قد استعمل دلالة الرسوخ إلى جانب دلالة الثبات في تفسيره للآية: "فَانْتَفَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَفْنَاهُمْ فِي الْعَيْمِ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِعَايَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ"²، ففي الآية: "صيغ الإخبار عن إعراضهم بصيغة الجملة الاسمية للدلالة على أن هذا الإعراض ثابت لهم، وراسخ فيهم، وأنه هو علة التكذيب المصوغ خبره بصيغة الجملة الفعلية لإفادته عند تجدد الآيات"³، فهنا ذكر ابن عاشور دلالة للجملة الاسمية هي نفسها الدلالة التي يذكرها مع كل إشارة إلى الجملة الاسمية وقد صاحبها هنا بالدلالة على الرسوخ، وإني أرى أن هذه الدلالات كلها تتقارب مع بعضها فالدوام والثبات والتقرر والرسوخ كلها معان متقاربة لدلالة الجملة الاسمية على التأكيد: "الجملة الاسمية تؤكد وأثبت من الفعلية"⁴، وأجد أن ابن عاشور قد أشار إلى دلالة التأكيد في تفسير الآية: "وَجَوَزْنَا بِبَيِّنَةٍ"

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص 136.

² - سورة الأعراف، الآية 135.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 76.

⁴ - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في علوم القرآن، ج 3، ص 497. (سبق ذكره)

إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَاَتَوْا عَلَيَّ فَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَيَّ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا
يَمُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالِ إِنَّكُمْ قَوْمٌ

تَجْهَلُونَ¹، فقد ذكر ابن عاشور دلالة التأكيد أولاً وأشار إلى أن الجملة الاسمية
حققت هذه الدلالة عن طريق فائدتها الدلالية المتحققة بالثبات والرسوخ: "وكان
وصف موسى إياهم بالجهالة مؤكدا لما دلت عليه الجملة الاسمية من كون الجهالة
صفة ثابتة فيهم وراسخة من نفوسهم"²، فالجملة الاسمية تدل على التأكيد بدلالة
الثبات والاستقرار والتقرر والدوام والرسوخ مع عدم التقييد بزمن، وهو ما يفهم من
قول صاحب التحرير والتنوير في تفسيره للآية: "وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا
يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ"³، في
هذه الآية عدل عن الجملة الفعلية "أم تصمتون" إلى الجملة الاسمية: "أنتم
صامتون"، وفي ذلك لطيفة بلاغية ودلالية تحققت بالجملة الاسمية عوض الجملة
الفعلية: "ولكن العدول إلى الاسمية من مقتضى الفصاحة، لأن الفواصل والأسجاع
من أفانين الفصاحة، وفيهما تظهر براعة الكلام إذ يكون فيه إيفاء بحق الفاصلة مع
السلامة من التكلف"⁴، وهذا التحقق أفاد دلالياً لأن: "الجملة الاسمية دلت على
ثبوت الوصف المتضمنة، مع عدم تقييد بزمن ولا إفادة تجدد، بخلاف الفعلية"، وأجد
أن ابن عاشور إن كان يذكر في كل مرة دلالة من دلالات الجملة الاسمية فإنه
يحاول أن يميز بين دلالة الثبات ودلالة الدوام والاستمرار: "وعندي أن الجملة
الاسمية لا تقيّد أكثر من الثبوت المقابل للتجدد، وأما الاستمرار والدوام فهو معنى

¹ - سورة الأعراف، الآية 138.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 82.

³ - سورة الأعراف، الآية 193.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 219.

كنائي لها يحتاج في استفادته إلى القرينة المعينة¹، وما أفهمه من كلام ابن عاشور أنه عندما يذكر دلالة الدوام والاستمرار فإن تلك الدلالة عنده تتحقق بوجود قرينة تعين على تحقق الدلالة، ويرى السيوطي أن: "هذا الاستمرار أبلغ من الدوام الذي يعطيه معنى الجملة الاسمية"²،

ومن الفوائد الدلالية التي تتحقق بالجملة الاسمية حسب ما ذكره ابن عاشور الدلالة على التقوية، وقد ذكر هذه الدلالة في تفسيره للآية: "إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ"³، فقد ذكر ابن عاشور أن الجملة الاسمية: "وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ" تفيد التقوية: "والقول في إفادة الجملة الاسمية التقوية كالقول في وما نحن بمبعوثين"⁴.

هذه إذن مجمل الدلالات التي تتحقق عن طريق توظيف الجملة الاسمية عوض الجملة الفعلية حسب ما أورده ابن عاشور في تفسيره، وهي دلالات كلها ذات معانٍ متقاربة تحققها الجملة الاسمية.

2-2- الجملة الفعلية: إذا كانت الجملة الاسمية تحقق دلالات معينة في الخطاب القرآني فإن الجملة الفعلية بدورها تحقق دلالات أخرى، وتوظيف الفعل دون الاسم في سياق النظم تحكمه مجموعة من الدلالات وهو ما يجعل النظم القرآني معجزاً، يذكر ابن عاشور أن: "الجملة الفعلية تدل على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل"⁵، وأما الجملة الاسمية فهي: "تدل على الاهتمام بشأن الفاعل"⁶، كما أنه قد

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 220.

² - جلال الدين السيوطي(ت911هـ)، نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار المعروف ب حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، ط 2005، ج 1، ص 409.

³ - سورة المؤمنون، الآية 37.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 57.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 265.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 265.

أشار إلى المفسرين واللغويين وأصحاب كتب المعاني قد ذكروا تلك الفروق الدلالية بين الجملتين الاسمية والفعلية حيث : "ذكروا الفروق بين الجملة الفعلية والاسمية في كتب المعاني وأشار إليه صاحب (الكشاف) هنا بكلام دقيق الدلالة"¹، أي أن هناك عناية عند علماء اللغة بالفروق الدلالية بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية.

وتعد الجملة الفعلية من أكثر الجمل توظيفاً في اللغات إلى جانب الجملة الاسمية: "اعلم أن الأفعال أصول مباني أكثر الكلام ولذلك سمّتها العلماء الأبنية وبعلمها يستدل على أكثر علم القرآن"²، والعلم بهذه الأبنية علم بدلالاتها وما يتحقق عنها من معان، ولما كان الأمر كذلك فقد جاء تفسير ابن عاشور غنيا بالحديث عن الدلالات المتحققة عن الجملة الفعلية سواء أكانت بصيغة الماضي أو بصيغة الحاضر، وإذا كنت قد أفردت في البحث هذا قسماً هاماً ذكرت فيه دلالة الفعل من خلال بنائه وصيغته الصرفية فإني سأقف هنا عند الدلالة المترتبة عن الجملة الفعلية ككل بحيث سأعمل على إيراد مختلف الدلالات التي تتأسس من توظيف الجملة الفعلية في سياقات النظم القرآني كما ذكرها الطاهر بن عاشور:

2-2-1- الجملة الفعلية بفعل دال على الماضي: من الدلالات التي تتحقق بالجملة الفعلية التي تأتي بصيغة الماضي الدلالة على التحقق والوقوع، وقد أشار ابن عاشور إلى هذه الدلالة وهو يفسر الآية الكريمة: " وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا"³، في هذه الآية جاءت الجملة الفعلية معبراً عنها بالفعل "حَشَرْنَاهُمْ" معطوفة على جملة فعلية دالة على المضارع، وذلك للدلالة على تحقق الفعل: "أطلق الفعل الماضي على

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 265.

² - علي بن جعفر بن علي السعدي "ابن القطّاع الصقلي" (ت 515هـ)، كتاب الأفعال، عالم الكتب، ط 1983، ج 1، ص 8.

³ - سورة الكهف، الآية 46.

المستقبل تنبئها على تحقيق وقوعه"¹، ومعنى هذا القول أن الجملة الفعلية التي يكون فعلها فعلا ماضيا إنما تحقق دلالة التحقق والوقوع إضافة إلى تأكيد التحقق إذا ما اقترن الفعل الماضي بحروف التأكيد، وهو ما ذكره ابن عاشور في تفسير الآية: "فَدَ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ"²، فقد جاء الفعل الماضي مقترنا بحرف التأكيد قد، وهو ما أكسب الجملة دلالة التحقق الفعلي مع التأكيد على ذلك، يقول ابن عاشور: "وأكد هذا الخبر بحرف (قد) الذي إذا دخل على الفعل الماضي أفاد التحقيق أي التوكيد، فحرف (قد) في الجملة الفعلية يفيد مفاد (إن واللام) في الجملة الاسمية، أي يفيد توكيدا قويا"³، أي أن هذا الخبر الوارد هنا يدل دلالة قوية على تحقق ما وعد الله سبحانه وتعالى من بشارة، واقتران الجملة الفعلية التي جاءت بفعل ماض مؤكد بحرف التوكيد قد يدل دلالة قوية على تحقق الوعد الرباني لعباده المؤمنين: "ولما كانت همة المؤمنين منصرفة إلى تمكن الإيمان والعمل الصالح من نفوسهم كان ذلك إعلاما بأنهم نجحوا فيما تعلق به همهم من خير الآخرة وللحق من خير الدنيا، ويتضمن بشارة برضى الله عنهم ووعدا بأن الله مكمل لهم ما يتطلبونه من خير"⁴، فالله جل وعز حمل هذه البشرى لعباده المؤمنين واعداء إياهم بالفلاح وهو أعلى درجات النجاح التي يأملها العبد من ربه وقد افتتح الله سورة المؤمنين بالإشارة إلى ذلك لأن ذكر الفلاح في بداية السورة: "افتتاح بديع لأنه من جوامع الكلم فإن الفلاح غاية كل ساع إلى عمله، فالإخبار بفلاح المؤمنين دون ذكر متعلق بفعل الفلاح يقتضي في المقام الخطابي تعميم ما به الفلاح المطلوب"⁵، وتحقق الفلاح لا يدرك إلا من خلال الحصول على النتيجة المرجوة من ذلك العمل، وهو ما حققته دلالة

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 335.

² - سورة: المؤمنون، الآية 1.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 8.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 8.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 8.

الآية للمؤمنين تأكيداً قويا وتحققاً مستقبلياً وإن كان قد جاء بدلالة الماضي: " فكانوا لا يعرفون تحقق أنهم أتوا بما أرضى ربهم ويخافون أن يكونوا فرطوا في أسبابه وما علق عليه وعده إياهم، بل أن يعرفوا اقتراب ذلك فلما أخبروا بأن ما ترجوه قد حصل حقق لهم بحرف التحقيق وبفعل المضي المستعمل في معنى التحقق"¹.

لقد ذكر ابن عاشور دلالة الوقوع والتحقق للجملة الفعلية الماضية مع ورود دلالة التأكيد إذا اقترنت الجملة الفعلية الماضية بحروف التأكيد، كما أشار إلى دلالة الوقوع والتحقق المراد منها الاستقبال في سياق تفسيره للآية الكريمة من سورة المؤمنين: "وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّنْ ضُرٍّ لَلَّجَّوْا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ"²، فالآية الكريمة جاءت بجملة فعلية ماضية من حيث

التركيب لكنها تحمل دلالة مستقبلية من حيث الدلالة ومن حيث سياق الوقوع، يقول ابن عاشور: "ولو هنا داخلة على الفعل الماضي المراد منه الاستقبال بقرينة المقام إذ المقام للإنذار والتوبيخ من الإغاثة عند نزول العذاب الموعود به، وليس مقام اعتذار من الله عن عدم استجابته لهم أو عن إمساك رحمته عنهم لظهور أن ذلك لا يناسب مقام الوعيد والتهديد"³، ومعنى قول ابن عاشور أن ما دل دلالة الاستقبال في الفعل الماضي هو اقترانه بـ "لو" الدالة على الشرط لأنها في الغالب تقترن بالحاضر وتدل عليه بعملها الذي يقع على الفعل، وفي هذا المقام لم تعمل لو عملها في الفعل الماضي وهذا له دلالاته كما أن السياق سياق إنذار وتوبيخ وهو ما جعلها دالة على المستقبل: "وأما مجيء هذا الفعل بصيغة الماضي فذلك مراعاة لما شاع في الكلام من مقارنة (لو) لصيغة الحاضر لأن أصلها أن تدل على الامتناع في الماضي ولذلك كان الأصل عدم جزم الفعل بعدها"⁴، فالشائع هو اقتران لو بالحاضر لدلالاتها

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 8.

² - سورة: المؤمنون، الآية 76.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 99.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 99.

على امتناع الماضي وهنا اقترنت بالماضي غير أنها لم تجزمه وهو ما حول دلالتها إلى المستقبل المتحقق وقوعه، وبالإضافة إلى ذكر ابن عاشور إلى دلالة التحقق والتأكيد والوقوع في المستقبل فقد كان يشير في بعض الحالات إلى دلالة قريبة من هذه الدلالات وهي دلالة التشبيه للمؤكد حصوله، وهو ما وجدته في بعض تفسيراته كما في تفسيره الآية الكريمة: "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كَرْهًا وَوَضَعَتْهُ كَرْهًا وَحَمَلُهُ وَوِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنَّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ"¹، فقد تعرض ابن عاشور إلى ورود الجملة الفعلية بفعل ماضٍ في: "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنَّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ" فقد جاء الفعل بلغ بصيغة الماضي غير أنه يدل على ما يشبه المتحقق وقوعه حاضراً ومستقبلاً: "ولما كان إذا ظرفاً لزمان مستقبل كان الفعل الماضي بعدها منقلباً إلى الاستقبال، وإنما صيغ بصيغة الماضي تشبيهاً للمؤكد تحصيله بالواقع"²، وقد أشار كذلك ابن عاشور إلى أن توظيف الفعل الماضي في سياق الخطاب القرآني يشير إلى دلالة المستقبل على سبيل تشبيه المستقبل بالماضي، وهو ما نجده في كلامه عن دلالة الماضي على المستقبل لتحقيق وقوعه، ومثاله ما ذكره أثناء تعرضه للآية، وهذا الفسر الذي فسر به ابن عاشور دلالة توظيف الجملة الفعلية بصيغة الماضي يزيد من توصلي إلى أنه كان يعتبر أن الجملة الفعلية بصيغة الفعل الماضي تحقق دلالة التحقق

¹ - سورة الأحقاف، الآية 14.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 26، ص 31.

والوقوع في المستقبل والدلالات الأخرى التي ذكرها ابن عاشور إنما هي دلالات مصاحبة لهذه الدلالة.

2-2-2- الجملّة الفعلية بفعل دال على المضارع: يعتبر الفعل المضارع

من الأفعال الدالة على الحاضر الذي قد يستمر في المستقبل، وقد اعتبر ابن عاشور أن الجملة الفعلية بصيغة الفعل الدال على المضارع تحقق دلالة التجدد وهي الدلالة التي كررها كثيرا في تفسيره حيث نذكر هذه الدلالة وهو يفسر الآية الكريمة:

"الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيَفْعَلُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ"¹،

فقد اشتملت هذه الآية على جمل فعلية متتالية، ثلاث جمل بفعل مضارع وجملّة بفعل ماضٍ، ودلالة الماضي هو التحقق والوقوع، فالخالق جل وعز يرزق عباده، أما دلالة الجمل الفعلية الثلاثة الأخرى فتشتمل على دلالة التجدد والاستمرارية في الفعل، يقول ابن عاشور: "ولذلك اجتلبت في الإخبار عنهم بهذه الصلوات الثلاث صيغة المضارع الدالة على التجدد إيدانا بتجدد إيمانهم بالغيب وتجدد إقامتهم الصلاة والإنفاق إذ لم يكونوا متصفين بذلك إلا بعد أن جاءهم هدى القرآن"²، من خلال هذا التفسير لتوظيف الفعل المضارع في هذا الوصف الرباني لعباده يرى ابن عاشور أن الهدف الدلالي من ذلك هو الدلالة على التجدد في الوصف بالإيمان بالغيب وإقامة الصلاة وكذلك في الإنفاق بعدما كانت هاته الصفات مغيبة من قبل أن يأتيهم الهدى من ربهم الكريم، وفي هذا تشريف لهم وثناء عليهم: "وقد أجريت هذه الصفات للثناء على الذين آمنوا بعد الإشراك بأن كان رائدهم إلى الإيمان هو التقوى والنظر في العاقبة، ولذلك وصفهم بقوله: يؤمنون بالغيب أي بعد أن كانوا يكفرون بالبعث والمعاد كما حكى عنهم القرآن في آيات كثيرة"³، وقد أفاد توظيف المضارع في سياق نظم الآية الكريمة دلالة التجدد والاستمرارية من الماضي إلى الحاضر والاستقبال:

¹ - سورة البقرة، الآية 2.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 229.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 229.

"إذ المضارع صالح لذلك كله لأن من فعل الصلاة في الماضي فهو يفعلها الآن وغدا، ومن لم يفعلها فهو إما يفعلها الآن أو غدا وجميع أقسام هذا النوع جعل القرآن هدى لهم"¹، ومن الدلالات المصاحبة للتجدد في توظيف المضارع عند الطاهر دلالة التكرار: "وقد حصل من إفادة المضارع التجدد تأكيد ما دل عليه مادة الإقامة من المواظبة والتكرار ليكون الثناء عليهم بالمواظبة على الصلاة أصرح"²، ويبدو من كلام ابن عاشور أن الدلالة على التكرار هي دلالة تأتي تالية لمعنى التجدد في توظيف الفعل المضارع وأن الدلالة الأصلية التي لا تتغير هي الدلالة على التجدد والتي يذكرها ابن عاشور مع كل ذكر لدلالة المضارع كما في تفسيره للآية: "وَإِذْ

قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"³، ففي هذه الآية ذكر أن دلالة توظيف المضارع في سياق نظم الآية يحقق دلالة التجدد وذكر كذلك الدلالة التالية للتجدد وهي دلالة الحدوث: "وأوثر التعبير بالفعل المضارع في قوله: من يفسد ويسفك لأن المضارع يدل على التجدد والحدوث دون الدوام أي من يحصل منه الفساد تارة وسفك الدماء تارة لأن الفساد والسفك ليسا بمستمريين من البشر"⁴، وما يستنتج من كلام ابن عاشور هو أنه كلما ذكر دلالة المضارع في تفسير توظيفه داخل سياق النظم القرآني كلما حاول إيراد المعنى التالي لدلالة التجدد، غير أنه لا بد من التنبيه أنه لم يكن في كل مرة يذكر المعنى التالي لدلالة التجدد، فقد كان يشير إلى تلك الدلالة التالية في بعض المواضع دون غيرها حيث اقتضى النظم ذلك

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 231.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 231-232.

³ - سورة البقرة، الآية 29.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 403.

المعنى التالي للتجدد، وإلى جانب الدلالة على التكرار والدلالة على الحدوث أشار ابن عاشور كذلك إلى الدلالة على الاستمرار في معرض حديثه عن دلالة توظيف المضارع في الآية الكريمة: "وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَاتِينَا آيَةً كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَهتْ فَلُوبُهُمْ فَمَا بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُؤْفِكُونَ"¹، ففي هذه الآية الكريمة جاء الجملة: "يوقنون" بصيغة الفعل المضارع، وهو ما أفاد الدلالة على التجدد ودلالة الاستمرار، يقول ابن عاشور: "وجيء بالفعل المضارع في يوقنون لدلالته على التجدد والاستمرار"²، كما قد ترد دلالة التكرار مصاحبة لدلالة التجدد، وهو ما أجده في تفسير ابن عاشور للآية: " فَمَا نَعْلَمُ إِنَّهُ لِيُخْزِنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَا كِرَّ الظَّالِمِينَ بِنِآيَتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ"³، في هذه الآية وردت الجمل بصيغة المضارع وهي تحمل الدلالة على التجدد إلى جانب دلالة التكرار كما ذكر ذلك ابن عاشور: "إفادة التكرار مع المضارع تبعاً لما يقتضيه المضارع من الدلالة على التجدد"⁴، وقد يتم توظيف المضارع بقصد استحضار الحال وهو ما ذكره ابن عاشور في تفسيره لبعض الآيات القرآنية كما في تفسير الآية الكريمة: " لَفَدَّ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنفُسُهُمْ فَرِيفًا كَذَّبُوا

¹ - سورة البقرة، الآية 117

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 690.

³ - سورة الأنعام، الآية 33.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 197.

وَقَرِيفًا يَفْتُلُونَ¹، فقد ورد في هذه الآية توظيف لجملة فعلية بصيغة المضارع بعد توظيف الماضي: "فَرِيفًا كَذَّبُوا وَفَرِيفًا يَقْتُلُونَ"، وهذا التوظيف إنما يحقق - حسب ابن عاشور - لطيفة بلاغية ودلالية وهي الدلالة على استحضار الحال: "وجيء في قوله: يقتلون بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية لاستحضار تلك الحالة الفظيعة إبلاغا في التعجيب من شناعة فاعليه"².

من خلال تتبع دلالة الجملة الفعلية بصيغة المضارع عند ابن عاشور وجدت أنها لا تخرج عنده في دلالتها عن التجدد مع التكرير أو الاستمرار أو التكرير أو بهدف استحضار الحالة، أما توظيف الجملة الفعلية بصيغة الماضي فتدل على التحقق والوقوع، وبشكل عام فدلالة الجملة الفعلية عند الطاهر بن عاشور تمنح للنظم القرآني الدلالة على الحيوية والحركية، وهذه آلية من آليات التحليل لا بد من الوقوف عندها أثناء تحليل النصوص بشكل عام والنص القرآني بشكل خاص

المطلب الثالث: دلالة علم المعاني عند الطاهر بن عاشور

يعد البحث في دلالة علم المعاني بحثا في الدلالة المرتبطة بالجملة وسياق نظمها، وعلم المعاني مبحث من مباحث البلاغة الثلاثة المعروفة: البيان، البديع والمعاني، ولم يكن أهل البلاغة يفصلون قديما بين هذه المباحث، حيث كانوا يوظفونها دون تمييز بين هذه المباحث: "وقد كانت البلاغة في أول الأمر وحدة شاملة لمباحث هذه العلوم دون تحديد أو تمييز، وكتب المتقدمين من علماء العربية خير شاهد على ذلك"³، ويعود الفضل إلى عبد القاهر الجرجاني في وضع علمي المعاني والبديع بعد ما مهد له مجموعة من أهل البلاغة واللغة ذلك، حيث إنه: "لم يحدث بعده تغيير

¹ - سورة المائدة، الآية 72.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص 275.

³ - عبد العزيز عتيق، علم المعاني في البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2009، ص 25.

يذكر في هذين العلمين، لأنه استطاع أن يستنبط من ملاحظات البلاغيين قبله كل القواعد البلاغية فيهما"¹، وهو علم يهتم بما يتحقق من إفادة في الكلام، مما يجعله مرتبطاً أشد الارتباط بعلم الدلالة: "إنه تتبع خواص تراكييب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"، وسأقف في هذا المطلب عند بعض موضوعات هذا العلم في تفسير الطاهر بن عاشور، وبشكل خاص عند طريقة توظيف الطاهر بن عاشور لهذا العلم في تخريج الدلالة معتمداً على موضوع الخبر والإنشاء.

3-1- دلالة الخبر: المقصود بالخبر في علم المعاني اصطلاحاً هو: "كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته"²، وبتعبير آخر: "صدقه: مطابقته للواقع، وكذبه: عدمها، وقيل: صدقه: مطابقته للاعتقاد، وكذبه عدمها"³، ويكون الخبر على ثلاثة أضرب: خبر ابتدائي لا تصاحبه مؤكدات وخبر طلبي بمؤكد واحد وخبر إنكاري بمؤكدين اثنين أو أكثر، والذي يتحكم في هذا هو اعتقاد المتلقي، ويأتي الخبر في القرآن الكريم ليحقق معانٍ وأغراضاً هي فائدة الخبر وذلك عندما تكون هناك: "إفادة المخاطب الحكم الذي تضمنته الجملة أو الكلام وهذا هو الأصل في كل خبر"⁴، والغرض الثاني هو لازم الفائدة، وهو ما "يفيد أن المتكلم عالم بالحكم"⁵، وإن للخبر الكثير من الدلالات والفوائد التي تستفاد من سياق النظم القرآني، وقد أشار ابن

¹ - عبد العزيز عتيق، علم المعاني في البلاغة العربية، ص 25. (سبق ذكره)

² - د. علوان، من بلاغة القرآن، ص 32 (سبق ذكره)

³ - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 23. (سبق ذكره)

⁴ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، بيروت- لبنان، ط1، 2006، ج2، ص467.

⁵ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج2، ص467.

عاشور إلى هذه الدلالات والفوائد في مواضع كثيرة في تفسيره، ومن الدلالات التي ذكرها ابن عاشور للخبر ما ذكره في تفسيره للآية الكريمة: " قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ "1، فقد ذكر ابن عاشور أن الخبر هنا جاء بغرض فائدة الخبر لا بغرض لازم الفائدة: "لا علم لنا إلا ما علمتنا خبر مراد منه الاعتراف بالعجز لا الإخبار عن حالهم لأنهم يوقنون أن الله يعلم ما تضمنه كلامهم"2، ثم إن الملائكة لم يقرؤا بكونهم عالمين بالحكم: "ولا أنهم قصدوا لازم الفائدة وهي أن المخبر عالم بالخبر فتعين أن الخبر مستعمل في الاعتراف"3، وقد علل ابن عاشور ذلك بقوله: " ثم إن كلامهم هذا يدل على أن علومهم محدودة غير قابلة للزيادة فهي مقصورة على ما ألهمهم الله تعالى وما يأمرهم، فللملائكة علم قبول المعاني لا علم استنباطها"4، فالغرض من الخبر هنا كما ذكر ابن عاشور هو فائدة الخبر وليس لازم فائدة الخبر، لأنه في مثل هاته الحالة فالخبر جاء ليفيد حكماً تضمنته الجملة ولم يفد كون المتكلم عالماً بالحكم، وحالة لازم فائدة الخبر وردت عند ابن عاشور كذلك في مواضع كثيرة من تفسيره أذكر منها ما جاء في ذكره في الآية الكريمة: "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُفِّقُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ"5، فهنا جاء الخبر: قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا ليدل دلالة لازم فائدة الخبر: "وأكدوا ذلك بالقسم تحقيقاً لاعترافهم للمعترف به لأنه معلوم لله تعالى، أي

1- سورة البقرة، الآية 31

2- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 414.

3- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 414.

4- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 414.

5- سورة الأنعام، الآية 31

نُفِّرُ وَلَا نَشْكُ فِيهِ فَلذَلكَ نَقسَمُ عَلِيهِ. وهذا من استعمال القسم لتأكيد لازم فائدة الخبر"¹، إذن ومن خلال ما أشار إليه ابن عاشور في التفسير أجد أنه يحدد للخبر غرضين أساسيين هما فائدة الخبر ولازم الفائدة، غير أنه يمكن للخبر أن يؤدي أغراضاً أخرى تستفاد من سياق الكلام وقرائن الأحوال، وقد ذكر ابن عاشور مجموعة من هاته الأغراض أذكر منها:

3-1-1- الاستعمال في التوطئة والتمهيد: ومعناه أن الخبر يرد بغرض

التوطئة والتمهيد لمراد من الخبر، وقد ورد ذكر هذا الغرض عند ابن عاشور في سياق تفسيره للآية: " وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ

زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ رَبَّنَا
إِطْمَسَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَأَشَدُّ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَرَوْا

الْعَذَابَ الْأَلِيمَ"²، حيث يقول ابن عاشور في الغرض من الخبر: "وقوله: إنك آتيت فرعون وملاه زينة وأمواالا توطئة للدعاء عليهم فليس المقصود به حقيقة الإخبار ضرورة أن موسى يوقن بأن الله يعلم ذلك فتعين أن الخبر مستعمل في التمهيد لطلب سلب النعمة عنهم"³، فهنا أشار ابن عاشور إلى غرض التمهيد والتوطئة.

3-1-2- الاستعمال في الاعتذار والتمهيد: ومعناه أن الخبر يرد بهدف

طلب الاعتذار والتمهيد لطلب، وقد جاء ذكره عند ابن عاشور في مواضع كثيرة، ومنها ما ذكره في الآية الكريمة: " وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ، فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِن

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 188.

² - سورة يونس، الآية 88.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 268.

أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ"¹، فخير إن ابني من أهلي جاء ليدل على غرض الاعتذار من الخالق جل وعز على ما بدا من نوح من إصرار على ربه في رفع العذاب عن ابنه، وهو ما صاحبه عتاب من الخالق لنبيه بطريق متأدب: " والتعبير عن الجلالة بوصف الرب مضافا إلى نوح- عليه السلام- تشريف لنوح وإيماء إلى رافة الله به وأن نهيه الوارد بعده نهى عتاب"²، ولهذا جاء الغرض من الخبر طلب الاعتذار والتمهيد لطلب: "فلم يطل ترده لما غلبته الشفقة على ابنه فأقدم على نداء، ربه، ولذلك قدم الاعتذار"³، فقد قدم نوح الاعتذار من ربه قبل أن يسأل عن مصير ابنه وكان الخبر مستعملا في الاعتذار والتمهيد لسؤال: "إن ابني من أهلي خير مستعمل في الاعتذار والتمهيد لأنه يريد أن يسأل سؤالا لا يدري قبوله ولكنه اقتحمه لأن المسؤول له من أهله فله عذر الشفقة عليه"⁴.

3-1-3- الاستعمال في التهديد: أي أن الخبر جاء بغرض التهديد، وقد ذكره

ابن عاشور في مواضع كثيرة ومنها ما أشار إليه في الآية الكريمة: " وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا فَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ "⁵، فالخبر هنا جاء في تهديد الظالم وتذكيره بالعقاب الذي يحل به من قبل الخالق جل وعز: " والله عليم بالظالمين خبر مستعمل في التهديد لأن التقدير إذا علم بظلم الظالم لم يتأخر عن معاقبته"⁶.

¹ - سورة هود، الآية 45.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 12، ص 84.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 12، ص 84.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 12، ص 84.

⁵ - سورة البقرة، الآية 94.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 616.

3-1-4- الاستعمال في التنبيه والتذكير: إن الخبر يجيء بغرض التنبيه

والتذكير، ومثاله ما جاء في الآية: "مَسَّ ذَا أَلَدِمْ يُفْرِضُ اللهُ فَرَضًا حَسَنًا

فَيُضَعِّبُهُ لَهُ؛ أَضْعَابًا كَثِيرَةً وَاللهُ يَفْبِضُ وَيَبْصِطُ وَإِلَيْهِ

تُرْجَعُونَ"¹، فالخبر: وإليه ترجعون، جاء منبها ومذكرا: " وقوله: وإليه ترجعون خبر

مستعمل في التنبيه والتذكير بأن ما أعد لهم في الآخرة من الجزاء على الإنفاق في سبيل الله أعظم مما وعدوا به من الخير في الدنيا، وفيه تعريض بأن الممسك البخيل عن الإنفاق في سبيل الله محروم من خير كثير"².

3-1-5- الاستعمال في إنشاء التحذير: وقد ذكره ابن عاشور في سياق

تفسيره للآية الكريمة: " فَلَمَّا وَضَعَتْهَا فَالَتْ رَبِّ إِنَّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللهُ

أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ

وَإِنِّي أَعِيدُهَا بِيكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"³، فقد جاء في

التحريم والتنوير: " وقولها: إني وضعتها أنثى خبر مستعمل في إنشاء التحذير لظهور كون المخاطب عليما بكل شيء"⁴.

¹ - سورة البقرة، الآية 243.

² - الطاهر بن عاشور، التحريم والتنوير، ج 2، ص 483.

³ - سورة آل عمران، الآية 36.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحريم والتنوير، ج 2، ص 483.

وإلى جانب هذه الأغراض التي استعمل فيها الخبر بغير غرض الفائدة أو لازم الفائدة ذكر ابن عاشور أغراضا كثيرة منها: الاستعمال في النهي¹، الأمر²، الطلب لقصد التحقق³، التحسر⁴، التعجيب⁵، الإقرار⁶، التعريض⁷ وغيرها من الأغراض.

3-2- دلالة الإنشاء: يقصد بالإنشاء الابتداء والخلق، غير أنه في علم المعاني لا صلة له بما ذهب إليه علماء البلاغة والدلالة، فهو: "كل كلام لا يحتمل الصدق والكذب لذاته لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به واقع خارجي يطابقه أو لا يطابقه"⁸، وعموما فالكلام إما خبر أو إنشاء، وقد سبق الكلام عن الخبر، أما الإنشاء فهو الكلام الذي لا يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب، وهو قسمان: طلبي، وغير طلبي، فالطلبي هو: "ما يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب، وهو خمسة أنواع: الأمر والنهي والاستفهام والتمني والنداء"⁹، وغير الطلبي وهو: "ما لا يستدعي مطلوبا"¹⁰، وأساليبه كثيرة منها صيغ المدح والذم وصيغ التعجب والقسم

¹ - التحرير والتنوير ج2، ص 233

² - التحرير والتنوير ج3/72

³ - التحرير والتنوير ج3/72

⁴ - التحرير والتنوير ج3/233

⁵ - التحرير والتنوير ج8-أ/79

⁶ - التحرير والتنوير ج8-ب/155

⁷ - التحرير والتنوير ج27/25

⁸ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 1، ص332. (سبق ذكره)

⁹ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 1، ص332.

¹⁰ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 1، ص332.

وصيغ العقود، ولم يكن عند أهل البلاغة اهتمام كبير بهذه الأساليب الإنشائية غير الطلبية لقلّة الأغراض المتعلقة بها، بينما كان الاهتمام الكبير بالأساليب الإنشائية الطلبية لما فيها من تفنن في القول، وقد كان اهتمام ابن عاشور بهذه الأساليب اهتماماً كبيراً، وسأذكر بعض ما خصه ابن عاشور لهذه الأساليب من دلالات:

3-2-1- دلالة الأمر: الأمر عند أهل البلاغة: "هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام"¹، ويأتي الأمر على أربع صيغ هي: فعل الأمر، والفعل المضارع المجزوم المقترن بلام الأمر، واسم فعل الأمر، والمصدر النائب، ويكون الأمر حقيقياً كلما تحقق شرطاً الاستعلاء والإلزام، ومثاله عند الطاهر بن عاشور ما جاء في تفسير الآية الكريمة: "يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ۖ دَخَلُوا فِي السَّلَامِ كَأَقْبَةِ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ"²، فقد جاء فعل الأمر بصيغة فعل الأمر في ادخلوا، وهنا جاء الأمر ليدل دلالاته المباشرة: "كان المعنى أمرهم بالدخول في المسالمة دون القتال، وكما تقتضيه صيغة الأمر في (ادخلوا) من أن حقيقتها طلب تحصيل فعل لم يكن حاصلًا أو كان مفرطاً في بعضه"³.

وقد يخرج الأمر عن غرض طلب الفعل إذا ختل شرط من شرطي الاستعلاء والإلزام إلى معانٍ وأغراض بلاغية تستفاد من سياق الكلام، وقد نكر ابن عاشور مجموعة من هذه المعاني أذكر منها:

¹ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 1، ص 313. (سبق ذكره)

² - سورة البقرة، الآية 206.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 276.

- **التكوين و الإهانة:** ذكره ابن عاشور في تفسير الآية: " وَفَالَتْ أُولِيهِمْ لِأَخْرِيهِمْ بِمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَدُوفُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ"¹، فقد اعتبر أن دلالة الأمر نوقوا العذاب يقصد بها: "يكون الأمر في قوله: فذوقوا للتكوين و الإهانة"².

- **الدعاء:** جاء في تفسير الآية الكريمة: "أَهْوَأَ لَاءِ الَّذِينَ أَفْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ"³، أنها بغرض الدعاء: "والأظهر أن يكون الأمر في قوله: ادخلوا الجنة للدعاء"⁴.

- **التعجيز:** ذكره ابن عاشور وهو يفسر الآية: "رُدُّوَهَا عَلَيَّ بِطَهْقٍ مَسْحًا بِالسُّوفِ وَالْأَعْنَاقِ"⁵، حيث يقول: "يكون الأمر مستعملاً في التعجيز، أي هل تستطيعون أن تردوا الشمس بعد غروبها"⁶.

¹ - سورة الأعراف، الآية 38.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8، ص 225.

³ - سورة الأعراف، الآية 48.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8، ص 147.

⁵ - سورة ص، الآية 32.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 256.

- **التهديد:** أشار إليه ابن عاشور في تفسير الآية: " فَذَرَهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ"¹، إذ يقول: "ويجوز أن يكون الأمر في قوله: فذرهم مستعملاً في تهديدهم"².

- **الإذن والإباحة:** ذكره ابن عاشور في تفسير الآية: " هَذَا عَطَاؤُنَا بِأَمْنٍ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ"³، فقد جاء في التحرير والتنوير: "و امنن أمر مستعمل في الإذن والإباحة"⁴.

- **طلب الامتثال:** جاء في التحرير والتنوير أن صيغة الأمر في الآية: "وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَاذِبِينَ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَائِلَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي بِآتِفُونَ"⁵ هي: " محتملة لطلب الامتثال بالفور أو بالتأخير"⁶.

- **التسوية:** ذكرها ابن عاشور في تفسير الآية: " إِسْتَعْبِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَعْبِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَعْبِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ

¹ - سورة الطور، الآية 43.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 27، ص 80.

³ - سورة ص، الآية 38.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 267.

⁵ - سورة البقرة، الآية 40.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 460.

بَأَنَّهُمْ كَبَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْبَاسِفِينَ¹، فقد قال: "استغفر مستعملة في معنى التسوية المراد منها لازمها وهو عدم الحذر من الأمر المباح، والمقصود من ذلك إفادة معنى التسوية التي ترد صيغة الأمر لإفادتها كثيرا"².

وإلى جانب هذه المعاني ذكر ابن عاشور معان أخرى كطلب الدوام³ والإرشاد⁴ والإنذار والتأيس⁵ والفخر⁶ والاستحباب⁷.

3-2-2- دلالة النهي: النهي بخلاف الأمر، وهو: "طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام"⁸، وحسب ابن عاشور فهو: "طلب ترك فعل سواء كان الطلب بعد تلبس المطلوب بالفعل أو قبل تلبسه به"⁹ ويتفق مع الأمر في مجموعة من الأمور منها دلالاته على الكف عن الفعل حال تحقق شرطي الاستعلاء والإلزام، وله صيغة واحدة هي لا الناهية مع الفعل المضارع المجزوم، وإن كان ابن عاشور يرى أن النهي قد يتحقق بصيغة النفي مع لام الجحود: "وجاءت صيغة النهي بطريق نفي الكون مع لام الجحود مبالغة في التنزه عن هذا الاستغفار، كما تقدم عند قوله تعالى: قال سبحانه ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق في آخر سورة العقود"¹،

¹ - سورة التوبة، الآية 81.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10، ص 277.

³ - التحرير والتنوير ج 14/325.

⁴ - التحرير والتنوير ج 24/43.

⁵ - التحرير والتنوير ج 27/13.

⁶ - التحرير والتنوير ج 28/44.

⁷ - التحرير والتنوير ج 28/309.

⁸ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 3، ص 344. (سبق ذكره)

⁹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 207.

ويخرج النهي عن دلالاته الحقيقة إلى دلالات بلاغية تستفاد من سياق الكلام، وقد حَرَجَ ابن عاشور للنهي مجموعة من الدلالات نذكر منها:

- **التوبيخ:** جاء في تفسير الآية: " وَءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ، وَلَا تَشْتَرُوا بِعَايَتِي ثَمَنًا فَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّفُورٍ ² أن: "المقصود من النهي توبيخهم على تأخرهم في اتباع دعوة الإسلام فيكون هذا المركب قد كُنِيَ به عن معنيين من ملزوماته، هما معنى المبادرة إلى الإسلام ومعنى التوبيخ المكنى عنه بالنهي"³.

- **التحذير:** جاءت الإشارة إليه في تفسير الآية: " وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمِلُّ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ؛ إِنَّمَا نُمِلُّ لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ⁴، فقد ذكر ابن عاشور أن: " النهي للتحذير منه أو عن حسابان هو خاطر خطر للرسول صلى الله عليه وسلم"⁵.

- **التأكيد:** جاء في التحرير والتنوير أن النهي في الآية: " فَلَا آغْيَرَ اللَّهُ اللَّهَ أَتَّخِذُ وِلِيًّا بَاطِرٍ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطَعَّمُ وَلَا يُطَعَّمُ فَلِإِنِّي إِذْمَرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ⁶

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 44.

² - سورة البقرة، الآية 40.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 460.

⁴ - سورة آل عمران، الآية 178.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 175.

⁶ - الأنعام، الآية 15.

يدل على التأكيد: "فذكر النهي عن الضد بعد ذلك تأكيد له، وهذا التأكيد لتقطع جرثومة الشرك من هذا الدين"¹.

- **الإباحة:** قال ابن عاشور أن النهي في الآية: " وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ "² إنما هو: " مستعمل في الإباحة"³.

- **الدعاء:** استخلصه ابن عاشور من تفسير الآية: " رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَاهًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا "⁴ حيث قال: " والمراد من الدعاء به طلب الدوام على ذلك"⁵.

- **المبالغة:** أشار إليها ابن عاشور في تفسير الآية: " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّغْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّفُوهُنَّ لِعِذَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِعَاجِزَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 160.

² - سورة القصص، الآية 77.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 20، ص 179.

⁴ - سورة البقرة، الآية 285.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 140.

نَفْسَهُ، لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا¹، وقد وصفها بالمبالغة في النهي: " فجعلت الآية خروجهن ريبة لهن وحذرت النساء منه بأسلوب خطابي (بفتح الخاء) فيكون هذا الاستثناء منعا لهن من الخروج على طريقة المبالغة في النهي"².

- **الإرشاد والإصلاح:** جاء ذكره في تفسير دلالة النهي في الآية: "وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ"³ فابن عاشور يفسر دلالة النهي بقوله: " وهذا إدماج للنهي عن الإسراف، وهو نهى إرشاد وإصلاح"⁴.

وإلى جانب هذه المعاني التي ذكرها ابن عاشور للنهي أشار إلى معان ودلالات بلاغية أخرى تستفاد من السياق الذي جاء فيه النهي كدلالة **التنفير**⁵ ودلالة **التعجيز**⁶ ودلالة **التهيج**⁷.

3-2-3- دلالة الاستفهام: الاستفهام من الأساليب الإنشائية الطلبية لأنه يتضمن دلالة الطلب: "الاستفهام هو طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من قبل"⁸، ويتحقق بمجموعة من الأدوات منها حروف ومنها أسماء، بعضها يُسأل به عن التصديق أي إدراك النسبة وتعيينها والبعض الآخر عن التصور ويعني إدراك المفرد،

¹ - سورة الطلاق، الآية 1.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 28، ص 302.

³ - سورة الأعراف، الآية 29.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-أ، ص 123.

⁵ - التحرير والتنوير ج 6، ص 291.

⁶ - التحرير والتنوير ج 9، ص 229.

⁷ - التحرير والتنوير ج 20، ص 195.

⁸ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 1، ص 181. (سبق ذكره)

وتتفرد الهمزة بدلالة السؤال عن التصور والتصديق، وقد عقد اللغويون للاستفهام أبواباً في مصنفاتهم، والأمر نفسه عند أهل البلاغة، وقد اهتم ابن عاشور كثيراً بدلالة الاستفهام في القرآن الكريم، فما من آية يتعرض لها يحضر فيها هذا الأسلوب إلا ذكر دلالاته والغرض منه، وإذا كان الأمر والنهي يخرجان عن دلالتهما الأصلية إلى دلالات بلاغية تستفاد من السياق حال غياب أحد شرطي الاستعلاء واللزوم أو غيابهما معاً، فإن الاستفهام في القرآن الكريم جاء بدلالات بلاغية كثيرة تخرجه عن معناه الحقيقي إلى معان مجازية، وقد عدد ابن عاشور مجموعة من هذه المعاني أذكر منها:

- اللوم: ذكره ابن عاشور في سياق تفسير الآية: " وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ بِاسْمِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَفَدَّ بِصَلِّ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيَضِلُّونَ بِأَهْوَابِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ¹ " حيث ذكر أن: " أن الاستفهام مستعمل في اللوم² .

- الإغراء: جاء في التحرير والتنوير أن الآية الكريمة: " وَقَالَ الْمَلَأَ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مَوْسَىٰ وَفَوْمَهُ، لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ

¹ - سورة الأنعام، الآية 120.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-أ، ص 34.

فَلِهَرُونَ¹، جاء فيها بدلالة الإغراء: " وَالِاسْتِفْهَامُ فِي قَوْلِهِ: أَتَذَرُ مُوسَى مُسْتَعْمَلٌ فِي الْإِغْرَاءِ بِإِهْلَاكِ مُوسَى وَقَوْمِهِ وَالْإِنْكَارِ عَلَى الْإِبْطَاءِ بِإِتْلَافِهِمْ"².

- **الإنكار:** ورد نكره في مواضع كثيرة في التحرير والتنوير ومنها ما جاء في تفسير الآية: "فَلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ آتَيْكُمْ عَذَابُهُ، بَيْتًا أَوْ نَهَارًا مَاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ"³، فالاستفهام هنا للإنكار: "وهذا الاستفهام مستعمل في الإنكار عليهم"⁴.

- **التوبيخ:** وقد نكره ابن عاشور في تفسير الآية: "فَلْ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ"⁵ فدلالة الاستفهام هنا هي: "توبيخ على ما يعلمونه محققا من أفعالهم مع يوسف عليه السلام وأخيه"⁶.

- **التشويق:** ورد نكره في تفسير الآية: " أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ جَهَنَّمَ"⁷، فابن عاشور يقول: "والاستفهام مستعمل في التشويق إلى رؤية ذلك"⁸

¹ - سورة الأعراف، الآية 126.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 58.

³ - سورة يونس، الآية 50.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 192.

⁵ - سورة يوسف، الآية 89.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 13، ص 47.

⁷ - سورة إبراهيم، الآية 30.

⁸ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 13، ص 227.

- **التعريض:** ومثاله ما ذكره ابن عاشور بقوله: "وتوجيه الخطاب إلى الملائكة بهذا الاستفهام مستعمل في التعريض بالمشركين على طريقة المثل: إياك أعني واسمعي يا جارة"¹، وقد ورد ذكر ذلك في تفسير الآية: "وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلْمَلَكِئِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ"².

- **التعجيب:** وقد أشار إليه ابن عاشور وهو يفسر الآية: " آتَوَا صَوْأً بِهِءَ بَلْ هُمْ فَوْمٌ طَاغُونَ"³، إذ يقول: " الاستفهام مستعمل في التعجيب من تواطئهم على هذا القول على طريقة التشبيه البليغ"⁴.

وإلى جانب هذه الدلالات ذكر ابن عاشور دلالات أخرى كدلالة الاستبطاء⁵ ودلالة النفي⁶ ودلالة التفجع⁷ ودلالة التشكيك⁸ ودلالة التسوية⁹ ودلالة التهكم والسخرية¹⁰.

3-2-4- دلالة التمني: ويعد كذلك من الأساليب الإنشائية الطلبية لكونه يتضمن دلالة الطلب، فهو طلب حصول أمر مستحيل أو هو: " توقع أمر محبوب

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 222.

² - سورة سبأ، الآية 40.

³ - سورة الذاريات، الآية 53.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 27، ص 22.

⁵ - التحرير والتنوير، ج 11/189.

⁶ - التحرير والتنوير، ج 10/244.

⁷ - التحرير والتنوير، ج 9/126.

⁸ - التحرير والتنوير، ج 7/437.

⁹ - التحرير والتنوير، ج 21/245.

¹⁰ - التحرير والتنوير، ج 14/136.

في المستقبل، والفرق بينه وبين الترجي أنه يدخل في باب المستحيلات، والترجي لا يكون إلا في الممكنات"¹، وعرف ابن عاشور بالقول: " قيل تمنى بمعنى تكلف تقدير تقدير حصول شيء متعذر أو متعسر"² والأداة الموضوعة للتمني هي ليت غير أنه قد يُتمنى بـ "لعل" الموضوعة للترجي وبـ "هل" الاستفهامية، وبـ "لو" الشرطية، وهو ما يقتضي تحقق دلالات بلاغية في ذلك التمني، وهو الأمر الذي ذكره ابن عاشور في التحرير والتنوير:

- **التمني بـ " ليت "** : يُتمنى بها للدلالة على استحالة تحقق الأمر، وقد ذكر ابن عاشور أن ليت موضوعة للتمني في الآية الكريمة: " فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَيَّ جِدْعَ الْنَخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مَتَى قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًا مَنْسِيًا "³، فمريم تطلب تحقق أمر محبوب لديها لا يرجى حصوله: " أي ليتني كنت شيئاً غير متذكر وقد نسيه أهله وتركوه فلا يلتفتون إلى ما يحل به، فهي تمنى الموت وانقطاع ذكرها بين أهلها"⁴. وقد تستعمل للترجي لغرض بلاغي هو إبراز الممكن الحصول في صورة المستحيل البعيد التحقق.

- **التمني بـ " لو "**: يتم توظيفها للدلالة على تمني الأمر المستحيل المحبوب: "والتحقيق أن لو التي للتمني هي لو الشرطية أشربت معنى التمني لأن الممتع يتمنى إن كان محبوباً"⁵، ومثالها ما جاء في الآية الكريمة: " فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ "⁶، إذ أن لو هنا ليست للشرط: " و (لو) هذه للتمني،

¹ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 2، ص 353. (سبق ذكره)

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 574.

³ - سورة مريم، الآية 23.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 16، ص 86.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 649.

⁶ - سورة الشعراء، الآية 102.

للتمني، وأصلها (لو) الشرطية لكنها تُتوسى منها معنى الشرط¹، أي أنها موضوعة في الأصل للشرط وقد وُظفت للتمني لغاية بلاغية: "لكنه إذا لم يقصد تعليق الامتناع على امتناع تمحضت (لو) للتمني لما بين الشيء الممتنع وبين كونه متمنى من المناسبة"².

- **التمني بـ "هل"**: ذكر ابن عاشور أنه يجوز أن يكون الاستفهام بـ "هل" دالا على التمني كما في الآية الكريمة: " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ، يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ، يَفُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ فَدَجَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَبَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ فَدَخَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ"³، فسياق نظم الآية "فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَبَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا" يقتضي أن تدل هل دلالة التمني: "ويجوز أن يكون الاستفهام مستعملا في التمني، ويجوز أن يكون مستعملا في النفي. على معنى التحسر والتندم"⁴، أي أنهم يتمنون بـ"هل" للدلالة على أن الأمر المتمنى مراد ولكنه مستحيل التحقق وبعيد المنال: " بل هم يتساءلون عن أي شفيع يشفع لهم. ولو يكون الرسول عليه الصلاة والسلام الذي ناصبوه العداة في الحياة الدنيا"⁵.

- **التمني بـ "لعل"**: ذكر ابن عاشور أنه قد وقعت حيرة عند المفسرين في دلالة لعل الواقعة من كلام الله: "وقد شاع عند المفسرين وأهل العلوم الحيرة في محمل لعل الواقعة من كلام الله تعالى لأن معنى الترجي يقتضي عدم الجزم بوقوع المرجو عند

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 19، ص 155.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 19، ص 156.

³ - سورة الأعراف، الآية 52.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 156.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 156.

المتكلم"¹، وذلك لأن لعل تتضمن دلالة الشك وهو لا يجوز في حقه تعالى، وذكر سيبويه أنها للترجي والتوقع: " لعل على بابها والترجي أو التوقع إنما هو في حيز المخاطبين"²، وبالتالي وإن كانت لعل تدل على معنى الرجاء فهو معنى جزئي إذا دلت قرينة ما غير ذلك، ولذلك فإنها قد تأتي للدلالة على تمني أمر محبوب يرجى حصوله، ولم يشر ابن عاشور إلى ذلك بصريح العبارة غير أنه أشار إلى استحالة التحقق وهو ما يدل عليه التمني، وقد ذكر أن الآية الكريمة: " وَفَالَ فِرْعَوْنُ يَهَامِسُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ"³، تتضمن دلالة استحالة التحقق: " فرعون أمر ببناء صرح لا لقصده الارتقاء إلى السماوات بل ليخلو بنفسه رياضة ليستمد الوحي من الرب الذي ادعى موسى أنه أوحى إليه"⁴، وهذا المطلب الذي طلبه الفرعون لا يمكن أن يتحقق مما يدخل لعل مدخل التمني.

3-2-5- دلالة النداء: النداء هو: " طلب إقبال المدعو على الداعي، وقد أدخله البلاغيون المتأخرون في أنواع الإنشاء الطلبي"⁵، وذلك لكونه يتضمن دلالة الطلب، وتتعدد أدوات النداء بين الهمزة، و"أيا" و"أي" و"آ" و"ها" و"وا" و"ها"، ومنها ما يدل دلالة المنادى القريب ومنها ما يدل دلالة المنادى البعيد، غير أنه قد يُنادى بأداة دالة على البعيد للقريب وبأداة دالة على القريب للبعيد لأغراض بلاغية، وتختص الهمزة بنداء القريب والبعيد وكونها الأداة التي يصح تقديرها في النداء حال حذفها: " و(يا) حرف للنداء وهو أكثر حروف النداء استعمالاً فهو أصل حروف النداء ولذلك لا يُقدَّرُ غيره عند حذف حرف النداء ولكونه أصلاً كان مشتركاً لنداء

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 328.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 329.

³ - سورة غافر، الآية 36.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 145.

⁵ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 3، ص 327. (سبق ذكره)

القريب والبعيد"¹، ويورد ابن عاشور رأياً للرضي في شرح الكافية يخالف الزمخشري فيه ومفاده أن الهمزة لنداء البعيد غير أن توظيفها للقريب لغرض دلالي: " ويا حرف وضع في أصله لنداء البعيد ثم استعمل في مناداة من سها أو غفل وإن قرب تنزيلاً له منزلة من بعد"²، أي أن توظيف أداة البعيد للقريب تكون بغرض الدلالة على قرب المنادى وحضوره في القلب والذهن، ونداء القريب بأداة البعيد لغرض الدلالة على غفلته وسهوه، وقد حضر أسلوب النداء في تفسير التحرير والتنوير بشكل كبير، وقد عدد له ابن عاشور مجموعة من الأغراض الدلالية أذكر منها:

- **التنبيه والاهتمام:** أشار إليه ابن عاشور في تفسير الآية: " يَبْنِحْ إِسْرَاءِ يَلْ

أَذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنْتَ بَصَلْتَكُمْ عَلَى

الْعَالَمِينَ"³، فالنداء هنا جاء لقصد التكرير للاهتمام والتنبيه: " أعيد خطاب بني

إسرائيل بطريق النداء مماثلاً لما وقع في خطابهم الأول لقصد التكرير للاهتمام بهذا الخطاب وما يترتب عليه"⁴.

- **الدعاء:** ذكره ابن عاشور في تفسير دلالة النداء في الآية: " رَبَّنَا وَابْعَثْ

فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ

وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"⁵، فقد جاء نداء

الخالق جل وعز بدون أداة وهو يحمل دلالة الدعاء: "كرر النداء لأنه عطف غرض

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 324.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 324.

³ - سورة البقرة، الآية 46.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 482.

⁵ - سورة البقرة، الآية 128.

آخر في هذا الدعاء وهو غرض الدعاء بمجيء الرسالة في ذريته لتشریفهم وحرصاً على تمام هديهم¹.

- **الدعوة للتأمل:** ورد هذه الدلالة المتحققة عن طريق النداء في تفسير الآية: "وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَوةٌ يَّآؤُلِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"²، يقول ابن عاشور: " وفي قوله تعالى: يا أولي الأبواب تنبيه بحرف النداء على التأمل في حكمة الفصاص ولذلك جيء في التعريف بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل العقول الكاملة لأن حكمة الفصاص لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح"³.

- **إظهار التذلل:** ورد ذكر هذه الدلالة في تفسير الآية: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلِينَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ"⁴، يقول صاحب التحرير والتنوير: "وقوله: ربنا ولا تحمل علينا إصراً إلخ فصل بين الجملتين المتعاطفتين، بإعادة النداء، مع أنه مستغنى عنه: لأن مخاطبة المنادى مغنية عن إعادة النداء لكن قصد من إعادته إظهار التذلل"⁵.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 722.

² - سورة البقرة، الآية 178.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 145.

⁴ - سورة البقرة، الآية 285.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 140.

- **التتويه والإعجاب:** ذكره ابن عاشور في تفسير الآية: "يَمْرِيْمُ أَفْنِيَّةِ

لِرَبِّكَ وَاسْجُدْ وَارْكَعْ مَعَ الرَّاكِعِينَ"¹، فقد قال: " وإعادة النداء في قول الملائكة: يا مريم اقنتي لقصده الإعجاب بحالها، لأن النداء الأول كفى في تحصيل المقصود من إقبالها لسماع كلام الملائكة، فكان النداء الثاني مستعملاً في مجرد التنبيه الذي ينتقل منه إلى لازمه وهو التتويه بهذه الحالة والإعجاب بها"².

- **التضرع:** أشار إليه ابن عاشور في الآية: " قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ

رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا
وَأَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ"³، فهو يرى أن
النداء جاء ليدل على التضرع: " وقوله: اللهم ربنا أنزل علينا مائدة اشتمل على
نداءين، إذ كان قوله: ربنا بتقدير حرف النداء. كرر النداء مبالغة في الضراعة"⁴.

- **التحسر:** جاء ذكره في تفسير الآية: " وَلَوْ تَرَى إِذْ وَفِعْبُوا عَلَى الْبَارِ

فَقَالُوا يَلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِعَايَتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ
الْمُؤْمِنِينَ"⁵، فابن عاشور يرى أن: " حرف النداء في قولهم: يا ليتنا نرد مستعمل

¹ - سورة آل عمران، الآية 43.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 3، ص 244.

³ - سورة المائدة، الآية 116.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 7، ص 108

⁵ - سورة الأنعام، الآية 28.

مستعمل في التحسر، لأن النداء يقتضي بعد المنادى، فاستعمل في التحسر لأن
المتمنى صار بعيدا عنهم¹.

وإلى جانب هذه الدلالات البلاغية التي تحققت بالنداء ذكر ابن عاشور مجموعة من
الدلالات نذكر منها التوبيخ² والتشهير³ والاستبعاد⁴.

لقد تنبه ابن عاشور إلى أن الخبر والإنشاء يؤديان دلالات بلاغية مهمة تستفاد من
السياق ومن قرائن الأحوال، وقد ذكر في تحريره وتنويره من الدلالات ما لا يحصى
ولا يعد، وهذا ما يجعل من البحث في علم المعاني بحثا غنيا يفيد في استنباط
الدلالة واستخراج المعنى ويسمح بقراءة النصوص وفهمها بشكل أكبر لأنها ركيزة
أساس من ركائز مستويات اللغة الدلالية.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 184.

² - التحرير والتنوير ج 109/12.

³ - التحرير والتنوير ج 236/11.

⁴ - التحرير والتنوير ج 13/19.

المبحث الثاني: توظيف الدرس البلاغي في تخريج الدلالة عند ابن عاشور

لقد عد ابن عاشور البلاغة من العلوم التي لا يمكن إغفالها في تحقيق الدلالة عند المفسر، حتى إنه يرى أنها من العلوم التي لا يستقيم التفسير إلا بها، ولذلك فقد أولاهها عناية خاصة باعتبارها مستوى مركزيا في فهم الدلالة القرآنية، حيث يقول عن نفسه في هذا التفسير: " فقد كان أكبر أمنيته منذ أمد بعيد، تفسير الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العرى من الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاهد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها، طمعا في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع"¹، كما ذكر أنه اهتم بهذا المستوى بشكل خاص: " ولكن فنا من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو فن دقائق البلاغة هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك التزمت ألا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر"²، كما اعتبر أن علوم البلاغة لها مزيد من الاختصاص بالقرآن الكريم: " ولعلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية"³، ولذلك كانوا يعتبرون علوم البلاغة من دلائل الإعجاز، وقد كان هذا الاهتمام بالبلاغة بشكل خاص عند الطاهر بن عاشور نظرا لـ: " بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغا تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله"⁴.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 5.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 8.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 19.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 104.

وانطلاقاً مما ذكر فإنني سأخصص هذا المبحث لتبيين الطريقة التي وظف فيها ابن عاشور علم البلاغة في تحديد الدلالة، ونظراً لكوني أشرت في المبحث السابق إلى بعض الدلالات البلاغية المترتبة عن علم المعاني في الخبر والإنشاء، وباعتبار علم البلاغة علماً لا يُحاط به في بحث وبشكل خاص في تفسير ابن عاشور، فإنني سأكتفي ببعض الظواهر البلاغية من علم البيان ومن المجاز في التفسير عند ابن عاشور لما لها من أهمية كبيرة في تفسيره: " وكان للتشبيه والاستعارة عند القوم المكان القصي والقدر العلي في باب البلاغة"¹، وبخاصة في القرآن الكريم: " وقد جاء في القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب"²، ولهذه الأهمية والقيمة البالغة لهذه العلوم البلاغية سأقوم بدراسة التشبيه والاستعارة والمجاز المرسل عند الطاهر بن عاشور وتحديد الدلالات التي تحققت عن طريق دراسة هذه المستويات البلاغية، ومنها يمكن استخلاص طريقاً لتحليل النص القرآني بشكل خاص، والنصوص الأخرى بشكل عام.

المطلب الأول: دلالات التشبيه عند الطاهر بن عاشور

جاء في معجم المصطلحات البلاغية أن: " الشبه والشبيه: المثل، وأشبه الشيء: مائله، وأشبهت فلاناً وشابهته واشتبه علي، وتشابه الشيطان واشتبهها: أشبه كل واحد منهما صاحبه، والتشبيه: التمثيل"³، أي أن التشبيه والتمثيل باب واحد ولا فرق بينهما، وتَشَابُهُ الشَّيْئَيْنِ يعني أنه اشتركا في صفة أو مجموعة من الصفات ولم يشتركا في كل الصفات لأنه آنذاك سيكون الطرفان هما نفس الشيء ولا داعي

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 109.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 109.

³ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 2، ص 166. (سبق ذكره)

للتشبيه: " إنه من الأمور المعلومة أن الشيء لا يشبه ولا يغيره من كل الجهات، إذ كان الشيطان إذا تشابها من جميع الوجوه ولم يقع بينهما تغاير البتة اتحاداً، فصار الاثنان واحداً، فبقي أن يكون التشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمهما ويوصفان بها، وافتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه بصفتها، وإذا كان الأمر كذلك، فأحسن التشبيه هو ما وقع بين الشيين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفردهما فيها، حتى يدنى بهما إلى حال الاتحاد"¹، ويتميز طرفا التشبيه بأن يكون التشبيه فيهما أو في أحدهما حسياً أو عقلياً: " التشبيه هو العقد على أن أحد الشيين يسد مسد الآخر في حس أو عقل ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس"²، والبحث في التشبيه وأنواعه وتعريفه يحتاج إلى دراسات مستقلة وقد لا تحيط به.

وقد عني الطاهر بن عاشور بتتبع صور التشبيه في القرآن الكريم ودلالاتها من خلال تفسير التحرير والتوير، لأنه كان يذكر بعض اللطائف الدلالية التي لا تتحقق إلا من خلال أسلوب التشبيه، الأمر الذي يؤكد مدى تمثل الطاهر بن عاشور لهذا الأسلوب، وهو ما سهل عليه تدبر آيات القرآن الكريم ودلالاتها، وسأحاول في هذا المطالب الوقوف عند بعض الدلالات التي ذكرها ابن عاشور من خلال أشكال التشبيه المختلفة وصوره.

فمن صور التشبيه التي ذكرها بن عاشور في تفسيره ما ذكره في التشبيه الوارد في الآية الكريمة: " مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا

¹ - قدامة أبو الفرج بن جعفر (ت377هـ)، نقد الشعر، مطبعة الجوائب قسطنطينية، ط1، 1302هـ، ص 36-37.

² - الرماني (ت384)، النكت في إعجاز القرآن، ص 80. (سبق ذكره)

حَوْلَهُ، ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمٌّ¹،

فقد جاء في هذه الآية الكريمة تشبيه تمثيلي كما يورد ذلك ابن عاشور، فهو يؤكد أن الآية تضمنت التشبيه لا الاستعارة لأن طرفي التشبيه حاضران في الآية: " وهو هنا من قبيل التشبيه لا من الاستعارة لأن فيه ذكر المشبه والمشبه به وأداة التشبيه وهي لفظ مثل²، ولا يفوت ابن عاشور الإشارة إلى الدلالة المتحققة عن ذلك التشبيه: "أعقت تفاصيل صفاتهم بتصوير مجموعها في صورة واحدة، بتشبيه حالهم بهيئة محسوسة، وهذه طريقة تشبيه التمثيل، إلحاقاً لتلك الأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة، لأن النفس إلى المحسوس أميل³، وهذا التشبيه يسعى إلى تقديم صورة عن حال المشبه بهدف التقيح: " استدلالاً على ما يتضمنه مجموع تلك الصفات من سوء الحالة وخيبة السعي وفساد العاقبة، فمن فوائد التشبيه قصد تفضيع المشبه⁴، وقد جاء تقرير هذه الدلالة على طريقة التشبيه بالتمثيل وهو طريق بليغ، وما زاد من إبلاغه هو تشبيه المعقول بالمحسوس في الآية الكريمة: " والتمثيل منزع جليل بديع من منازع البلغاء لا يبلغ إلى محاسنه غير خاصتهم⁵، وهذا التشبيه لا يدخل ضمن أنواع التشبيه البسيطة وإنما يدخل ضمن أنواع التشبيه المركب لأن فيه الصورة تنتزع من متعدد: " إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة أعنى وصفين منتزعين من متعدد أتوا في جانب المشبه والمشبه به معا أو في جانب أحدهما بلفظ المثل وأدخلوا

¹ - سورة البقرة، الآية 16.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 1، ص 302.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 1، ص 302.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 1، ص 302.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 1، ص 302.

الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منهما ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط"¹، ولعل هذا ما جعلهم يسمون التشبيه التمثيلي من التشبيه المركب: " ومن أجل إطلاق لفظ المثل اقتبس علماء البيان مصطلحهم في تسمية التشبيه المركب بتشبيه التمثيل وتسمية استعمال المركب الدال على هيئة منتزعة من متعدد"².

ومن التشبيهات كذلك التي ذكرها ابن عاشور ما جاء في الآية الكريمة: "أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِيهِ عَذَابًا ذَائِقِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ"³، وهو تشبيه جاء تالياً للتشبيه السابق، وكأنه جاء عطفاً على تشبيه سابق زيادة في التبيين وفي تقبيح صورة المشبه وتفظيحه: "عطف على التمثيل السابق وهو قوله: كمثل الذي استوقد ناراً [البقرة: 17] أعيد تشبيه حالهم بتمثيل آخر وبمراعاة أوصاف أخرى فهو تمثيل لحال المنافقين المختلطة بين جاذب ودوافع حين يجاذب نفوسهم جاذب الخير عند سماع مواضع القرآن وإرشاده، وجاذب الشر من أعراق النفوس والسخرية بالمسلمين، بحال صيب من السماء اختلطت فيه غيوث وأنوار ومزعجات وأكدار"⁴، فابن عاشور يرى أن هذا التشبيه التمثيلي جاء عطفاً على التشبيه التمثيلي السابق تشبيهاً لحالهم بالصيب المختلط، وهذا التشبيه جاء وفق معهود بلغاء العرب في القول والبيان: " جاء على طريقة بلغاء العرب في التنغن في التشبيه وهم يتنافسون فيه لاسيما التمثيلي منه وهي طريقة تدل على تمكن الواصف من

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 303.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 303.

³ - سورة البقرة، الآية 18.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 314-315.

التوصيف والتوسع فيه"¹، ويرى ابن عاشور أن عطف التشبيه على الآخر بـ "أو" هو بغاية التسوية في الدلالة بين التمثيلين: "كثير أن يكون العطف في نحوه بـ(أو) دون الواو، و (أو) موضوعة لأحد الشئيين أو الأشياء فيتولد منها معنى التسوية"²، ويورد ابن عاشور أنه وإن جاء التشبيه الثاني عطفًا على الأول فلا يعني ذلك أن الحالين متشابهان بل هما مختلفان: "وهذا التكرير مستعمل في كلامهم وحسنه هنا أن فيه إشارة إلى اختلاف الحالين المشبهين"³، وهذا من بديع النظم القرآني وجماله: " وهذه تقننات جميلة في الكلام البليغ فما ظنك بها إذا وقعت في التشبيه التمثيلي"⁴.

ومن التشبيه التمثيلي كذلك ما ورد ذكره في تفسير الآية: " مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي

هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ
ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتَهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِن أَنْفُسَهُمْ

يَظْلِمُونَ"⁵، فالتشبيه الوارد هنا هو: مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ،

حيث شبه المعقول بالمحسوس: " فشبه هيئة إنفاقهم المعجب ظاهرها، المخيب آخرها، حين يحبطها الكفر، بهيئة زرع أصابته ريح باردة فأهلكته"⁶، وذلك لأن الإنفاق معقول أما الريح فهي من المحسوس والمشارك هو النتيجة وهي الإهلاك والتخريب، ولا يفوت ابن عاشور أن يشير في كل تشبيه إلى نوعه، فهو هنا يذكر أنه تشبيه تمثيلي: " ولما كان التشبيه تمثيلاً لم يتوخ فيه موالاته ما شبه به إنفاقهم لأداة

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 314-315.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 315.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 316.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 316.

⁵ - سورة آل عمران، الآية 117.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 61.

التمثيل، فقيل: كمثل ريح"¹، ولأن غاية ابن عاشور لم تكن هي ذكر نوع التشبيه أو عناصره وإنما الدلالة فقد فصل في دلالة الصر الذي تجيء به هاته الريح: " والصر: البرد الشديد المميت لكل زرع أو ورق يهب عليه فيتركه كالمحترق، ولم يعرف في كلام العرب إطلاق الصر على الريح الشديد البرد وإنما الصر اسم البرد"²، فهذه الريح التي تصيب الزرع والحرث ريح شديدة البرد تتسبب في إتلاف الحرث، ولما كان الأمر كذلك فإن إنفاق هؤلاء في الدنيا شبيه بذلك، وهذا التشبيه بالتمثيل هنا غايته الدلالية كذلك إكساب الدلالة تقبيحا وتفظيحا: " يكسب التمثيل تفضيحا وتشويها"³.

يتبين أن ابن عاشور ما إن يذكر تشبيها في تفسيره حتى يشير إلى الدلالة المرجوة منه، والتي قد تكون دلالة التجميل أو التقبيح، وما يدور في فلك ذلك من دلالات فالى جانب الدلالات التي ذكرها في الآيات التي عرضناها سابقا والتي يمكن حصرها في الدلالة على التقبيح حيث ذكر التفضيح والتشويه نجده يذكر كذلك دلالة التهويل، ونجد لها مثالا في تفسير الآية الكريمة من سورة المائدة: " مِّنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا"⁴، ففي الآية تشبيهان غايتها التأكيد على أهمية الحياة وتهويل القتل ودعوة الناس إلى عدم التساهل مع القاتل والتستر عليه: " ومعنى التشبيه في قوله: فكأنما قتل الناس جميعا حث جميع الأمة على تعقب قاتل

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 61.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 61.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 62.

⁴ - سورة المائدة، الآية 32.

النفس وأخذه أينما ثقف والامتناع من إيوائه أو الستر عليه"¹، ويشير ابن عاشور أن دلالة قتل الناس جميعا في المشبه به لا تعني أنه فعلا قد قتل جميع الناس، وإنما جاء النظم بهذا الطريق البديع بهدف الدلالة على هول فعل القتل دون حق وتحريمه بين الناس: " فالمقصود من ذلك التشبيه تهويل القتل وليس المقصود أنه قد قتل الناس جميعا"²، ويقف ابن عاشور عند دلالة وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ليؤكد أن الإحياء من اختصاص الخالق جل وعز وهنا لا يقصد به الإحياء من الموت وإنما هو في الحكم على القاتل بالقتل: " ومعنى ومن أحياها من استنقاذها من الموت، لظهور أن الإحياء بعد الموت يس من مقدور الناس، أي ومن اهتم باستنقاذها والذب عنها فكأنما أحيا الناس جميعا بذلك التوجيه الذي بيناه آنفا، أو من غلب وازع الشرع والحكمة على داعي الغضب والشهوة فانكف عن القتل عند الغضب"³، أي أن الإنسان الذي يكف عن القتل رغم أن الأمر قد يتطلب ذلك وصفها منه وعفوا عن الآخر يكون كأنه قد أحيا الناس.

ومما جاء في تفسير ابن عاشور للتشبيهات البديعة في القرآن الكريم ما ذكره في الآية الكريمة: " وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ "⁴، ولعل من بديع النظم في الآية الكريمة أن اشتملت على تشبيه المشبه به فيه باسم إشارة دال على البعيد يعود على المشبه: " واسم الإشارة عائد إلى الفتون المأخوذ من «فتنا» كما يعود الضمير على المصدر في نحو اعدلوا هو أقرب للتقوى، أي فتنا بعضهم ببعض فتونا يرغب السامع في تشبيهه وتمثيله لتقريب كنهه فإذا رام المتكلم أن يقربه له

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص 178.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص 178.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص 178-179.

⁴ - سورة الأنعام، الآية 54.

بطريقة التشبيه لم يجد له شبيها في غرائبه وفضاعته إلا أن يشبهه بنفسه إذ لا أعجب منه¹، فالتقدير فتون كالذي فتنا بعضهم ببعض، وفي ذلك التشبيه تقريب كبير بين المشبهين وكأنه يشبه الأمر بنفسه وذلك بهدف الدلالة على التعجب بالمشبه: "والتشبيه مقصود منه التعجب من المشبه بأنه بلغ الغاية في العجب"².

ومن الآيات التي ورد فيها التشبيه كذلك الآية: "وَنُفِّلِبَّ أَفْبِدَتَهُمْ وَأَبْصَرَ هُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ"³، فالتشبيه هنا جاء ليبين دلالة تقلب الأفئدة والأبصار للذين لا يؤمنون، وتقلب الأبصار والأفئدة إنما بقصد الدلالة على تعطيل العقول والأبصار على الاهتداء: "فلا يبصرون ما تحتوي عليه الآية من الدلائل ولا تفقه قلوبهم وجه الدلالة فيتعطل تصديقهم بها، وذلك بأن يحرمهم الله من إصلاح إدراكهم، وذلك أنهم قد خلقت عقولهم نابية عن العلم الصحيح"⁴، فيكون جزاؤهم الحرمان من الجنة ومما وعد به الله عباده الذين آمنوا، وقد جاء التشبيه في الآية ليبين ذلك ويجعله مقررا: "والكاف في قوله: كما لم يؤمنوا به أول مرة لتشبيهه حالة انتفاء إيمانهم بعد أن تجيئهم آية مما اقترحوا. والمعنى ونقلب أيديهم وأبصارهم فلا يؤمنون بالآية التي تجيئهم مثلما لم يؤمنوا بالقرآن من قبل، فتقلب أفئدتهم وأبصارهم على هذا المعنى يحصل في الدنيا، وهو الخذلان"⁵، ولهذا جاء هذا التشبيه للدلالة على الحال التي يصير عليها أولئك الذين لم يؤمنوا، وهي حال التقلب في النار، والمراد من الأبصار والأفئدة الأجسام كلها: "والمعنى: ونحن نقلب أفئدتهم وأبصارهم، أي في نار جهنم، كناية عن تقلب

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 253.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 253.

³ - سورة الأنعام، الآية 111.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 441.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 441.

أجسادهم كلها. وخص من أجسادهم أفئدتهم وأبصارهم لأنها سبب إعراضهم عن العبرة بالآيات"¹، ولقد أشار ابن عاشور إلى أن الدلالة المرجوة من التشبيه هي الدلالة على التقليل: " ويجوز أن يجعل التشبيه للتقليل فيكون حالا من الضمير في نقلب، أي نقلب أفئدتهم وأبصارهم عن فطرة الأفئدة والأبصار كما قلبناها فلم يؤمنوا به أول مرة إذ جمحوا عن الإيمان"².

أشار ابن عاشور إلى دلالة التشبيه الاعتباري وذلك في سياق تفسيره للآية الكريمة: " الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسِيهِمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا

يَجْحَدُونَ "³، فقد ورد التشبيه بين نسيان الله لهم كما نسوا لقاء ربهم: فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا، والمقصود بالنسيان هنا الدلالة على الإهمال والترك فاللفظ مستعمل مجازا لوجود علاقة بين المعنيين: " النسيان في الموضوعين مستعمل مجازا في الإهمال والترك لأنه من لوازم النسيان"⁴، وقد ورد التشبيه في الآية للدلالة على أن الخالق قد حرّمهم من رحمته في وقت هم في أشد حاجة إليها، وهو ما يتناسب مع الفعل نسيناهم تعذيبا لهم، ومماثلة لفعالهم في الدنيا: " ودل معنى كاف التشبيه في قوله: كما نسوا على أن حرمانهم من رحمة الله كان مماثلا لإهمالهم التصديق باللقاء، وهي مماثلة جزاء العمل للعمل، وهي مماثلة اعتبارية"⁵، ويسميتها ابن عاشور مماثلة اعتبارية، أي مماثلة معللة، جزاء العمل في الآخرة يقابله ما

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 442.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 442-443.

³ - سورة الأعراف، الآية 50.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 150.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 151.

يمثله في الدنيا: " وإنما التعليل معنى يتولد من استعمال الكاف في التشبيه الاعتباري، وليس هذا التشبيه بمجاز، ولكنه حقيقة خفية لخباء وجه الشبه"¹.

إن ما يلاحظ في تفسير ابن عاشور لدلالة التشبيه هو اهتمامه بما يحققه من دلالات داخل سياق النظم في الآية بشكل خاص وفي السورة القرآنية بشكل عام، أي أنه لا يحاول أن يخرج أسلوب التشبيه من دلالاته داخل المعنى الكامل في القرآن الكريم فهو لم يكن يبحث عن عناصر أسلوب التشبيه وأركانه، وإنما يبحث في الدلالة المتحققة منه داخل النص القرآني، وهو ما يجعل نظريته لدلالة التشبيه نظرة كلية، وما يزيد من تأكيد ما ذهب إليه هو طريقته في تناول التشبيه البليغ، حيث أجده لا يبحث في كونه تشبيهاً بليغاً بقدر ما يحاول تأويل دلالاته: والتشبيه البليغ وهو الذي لا يذكر فيه وجه الشبه وأداة التشبيه، ويتميز هذا التشبيه بالاختصار وفتح باب التصور والتخيل لأن: " وجه الشبه إذا حذف ذهب الظن فيه كل مذهب وفتح باب التأويل"²، وقد أشار إليه ابن عاشور في مواضع كثيرة من تفسيره، ومنها في تفسير الآية: "هُوَ

الذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا
تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْبِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا
اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا
وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"³، فقد اعتبر ابن عاشور أن في الآية
تشبيهاً حذف منه وجه الشبه إلى جانب الأداة، وكان في الآية تشبيهاً كالاتي: آيات

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-ب، ص 151.

² - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 2، ص 180 (سبق ذكره)

³ - سورة آل عمران، الآية 7.

محكمات هن كأ م الكتاب من حيث الأصل الذي تتفرع عنه الفروع، وفي تعليل ذلك يقول ابن عاشور: " وقوله: أم الكتاب أم الشيء أصله وما ينضم إليه كثيره وتتفرع عنه فروع، ومنه سميت خريطة الرأس، الجامعة له: أم الرأس وهي الدماغ، وسميت الـراية الأم لأن الجيش ينضوي إليها، وسميت المدينة العظيمة أم القرى، وأصل ذلك أن الأم حقيقة في الوالدة، وهي أصل للمولود وجامع للأولاد في الحضانة"¹، ومعنى هذا القول أن المقصود بأم الكتاب الأصل الجامع له الذي عنه تتفرع الفروع الكثيرة مثل الأم التي هي الأصل الذي ينبج المواليد، وهو ما جعله يعتبر أن في الآية تشبيها بليغا: "فباعبار هذين المعنيين، أطلق اسم الأم على ما ذكرنا، على وجه التشبيه البليغ. ثم شاع ذلك الإطلاق حتى ساوى الحقيقة"².

يبدو إذن أن ابن عاشور يحاول تأويل التشبيه البليغ في "أم الكتاب" بقصد تحديد الدلالة المتحققة عن هذا النظم القرآني في الآية لا بقصد تبين وجه البلاغة في التشبيه.

ومن أشكال التشبيه البليغ كذلك التي جاء الحديث عنها في تفسير ابن عاشور أذكر ما أورده في تفسيره للآية: "سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ"³، فالتشبيه هنا وارد في تشبيه المغفرة والجنة بعرض السماوات والأرض إشارة إلى شساعتها واتساعها: "والعرض في كلام العرب يطلق على ما يقابل الطول، وليس هو المراد هنا، ويطلق على الاتساع لأن الشيء العريض هو الواسع في العرف بخلاف الطويل غير

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 145.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 145.

³ - سورة آل عمران، الآية 133.

العريض فهو ضيق"¹، أي أن هذه الجنة عرضها كعرض السماء والأرض اتساعاً: "وذكر السماوات والأرض جار على طريقة العرب في تمثيل شدة الاتساع"²، ولما كان أمر الاتساع مستفاداً من دلالة السماء والأرض لم يشر إليه كما لم تذكر الأداة لأنه صرح بالأداة في آية سورة الحديد: " ووصف الجنة بأن عرضها السماوات والأرض على طريقة التشبيه البليغ، بدليل التصريح بحرف التشبيه في نظيرتها في آية سورة الحديد"³، وقد ذكر ابن عاشور مجموعة من الدلائل بالاعتماد على أقوال المفسرين وأصحاب المذاهب الفكرية على كون الجنة فضاء مخلوق واسع جداً، ولعل ما يثبت ذلك اعتماده على قول للمعتزلة وبعض أهل السنة في هذه المسألة: " فيجوز عندهم أن تكون كعرض السماوات والأرض بأن تخلق في سعة الفضاء الذي كان يملؤه السماوات والأرض أو في سعة فضاء أعظم من ذلك"⁴، ويبدو من استعانة ابن عاشور بهذه الأقوال لم يكن الهدف منه إثبات صحة مذهب على آخر بقدر ما كان هدفه الأول هدفاً دلالياً وهو التأكيد على دلالة الاتساع المستفادة من التشبيه البليغ.

وأجد كذلك أن ابن عاشور يشير إلى ما يدل على التشبيه البليغ وجاء في معناه، ويورد ذلك في تفسيره للآية: " فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّتِي تَمْبِي فُلٍ إِصْلَاحٍ لَّهُمْ حَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 89.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 89.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 89.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 89.

حَكِيمٌ¹، ووجه التشبيه هنا في الآية هو فإخوانكم بتقديره هم كإخوانكم، وما أجد ابن عاشور يذكره هو الدلالة على معنى التشبيه البليغ، وفي مواضع أخرى أجده يقول على وجه التشبيه البليغ، وهذا القول يفسر كون ابن عاشور كان يميز بين الدلالة على وجه التشبيه البليغ عندما يكون التشبيه واضحاً بينا وفي المواضع التي يكون فيها التشبيه فيه بعض الخفاء يحاول أن يخرجها بالقول على معنى التشبيه- كما هو الشأن في هذه الآية الكريمة، فبعد ما مهد ابن عاشور لدلالة المخالطة في الفعل تخالطوهم: " والمخالطة مفاعلة من الخلط وهو جمع الأشياء جمعاً يتعذر معه تمييز بعضها عن بعض فيما تراد له"²، وهو بذلك يقرب الدلالة على التشبيه، بتحديد الدلالة التركيبية لإخوانكم في الآية: " فإخوانكم جواب الشرط ولذلك قرن بالفاء لأن الجملة الاسمية غير صالحة لمباشرة أداة الشرط ولذلك ف (إخوانكم) خبر مبتدأ محذوف تقديره فهم إخوانكم"³، ومن هذا التقدير فإن الدلالة على التشبيه صارت قريبة وهو ما جعل ابن عاشور يحمل ذلك على التشبيه البليغ: " وهو على معنى التشبيه البليغ، والمراد بالأخوة أخوة الإسلام التي تقتضي المشاورة والرفق والنصح"⁴، ولما كان الأمر كذلك فهم صاروا مثل الأخ الذي يجب أن يحب له ما يحب المسلم لنفسه كما جاء في الأحاديث النبوية: " والمقصود من هذه الجملة الحث على مخالطتهم لأنه لما جعلهم إخواناً كان من المتأكد مخالطتهم والوصاية بهم في هاته المخالطة، لأنهم لما كانوا إخواناً وجب بذل النصح لهم كما يبذل للأخ وفي الحديث «حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»"⁵.

¹ - سورة البقرة، الآية 218.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 357.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 357.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 357.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 357.

ولعل هذا الذي أسماه ابن عاشور دلالة معنى التشبيه البليغ يقصد به ترابط الشبيهين إلى درجة يكاد ينعدم بينهما فرق، أو يكادان يكونان واحدا وهو ليس كذلك مما يزيد من جمالية التشبيه في النظم القرآني، ثم إن ابن عاشور لم يكن همه كذلك في هذه الآية تتبع عناصر التشبيه بقدر ما كان يبحث عن الدلالة المتحققة منه.

إلى جانب ذكر ابن عاشور لوجه التشبيه البليغ ولمعنى التشبيه البليغ باعتبارها مصطلحات وظفها في تفسيره لوصف التشبيه البليغ، ذكر كذلك مصطلح طريقة التشبيه البليغ، وقد جاء ذلك في عدة مواضع كما في تفسير الآية: "وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ

لِبَاسًا"¹، فصاحب التحرير والتتوير يرى أن في الآية تشبيها على تقدير الكاف الدالة على التشبيه أي الليل كاللباس: " أي جعلنا الليل للإنسان كاللباس له، فيجوز أن يكون وجه الشبه هو التغطية"²، وهذا ما جعل ابن عاشور يقول بأنه جاء على طريقة التشبيه البليغ: " فيجوز أن يكون اللباس محمولا على معنى الاسم وهو المشهور في إطلاقه، أي ما يلبسه الإنسان من الثياب فيكون وصف الليل به على تقدير كاف التشبيه على طريقة التشبيه البليغ"³، غير أنني أرى أن ابن عاشور لم يورد هذا التقدير للتشبيه البليغ حتى أشار إلى أن ذلك يجوز حال اعتبار حمل دلالة اللباس على معنى الاسم إطلاقه الدال على الثياب، وللتأكيد على هذه الدلالة ذكر ابن عاشور ثلاثة معان، فأما المعنى الأول فهو: " أن الليل ساتر للإنسان كما يستتره اللباس، فالإنسان في الليل يختلي بشؤونه التي لا يرتكبها في النهار لأنه لا يجب أن تراها الأبصار"⁴، وأما المعنى الثاني فهو: "من معني وجه الشبه باللباس: أنه المشابهة في الرفق باللباس والملاءمة لراحته، فلما كان الليل راحة للإنسان وكان

¹ - سورة النبأ، الآية 10.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 30، ص 20.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 30، ص 20.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 30، ص 20.

محيطا بجميع حواسه وأعصابه شبه باللباس في ذلك"¹، وأما المعنى الثالث فهو: "أن وجه شبه باللباس هو الوقاية، فالليل يقي الإنسان من الأخطار والاعتداء عليه، فكان العرب لا يغير بعضهم على بعض في الليل وإنما تقع الغارة صباحا ولذلك إذا غير عليهم يصرخ الرجل بقومه بقوله: يا صباحاه"².

إن هدف ابن عاشور من إيراد هذه المعاني الثلاثة المستفادة من اعتبار التشبيه في الآية جاء على طريقة التشبيه البليغ هو تقديم أوجه الدلالة المستفادة من تشبيه الليل باللباس الذي نقصد به الثياب.

ومن الجمل التي أشار بها ابن عاشور إلى التشبيه البليغ ذكره أن الكلام الوارد في بعض الآيات إنما هو على التشبيه البليغ، وقد ورد ذلك -حسب ابن عاشور- في الآية الكريمة: "وَجَعَلْنَا سِرَّاجًا وَهَاجًا"³، فهو في تفسيره لدلالة السراج يرى أن

الكلام جاء على طريقة التشبيه البليغ: "والكلام على التشبيه البليغ والغرض من التشبيه تقريب صفة المشبه إلى الأذهان"⁴، وإنما أجد أن ابن عاشور لم يذكر هذه الدلالة حتى مهد لذلك بالقول أن المقصود بالسراج هو المصباح المضيء: "والسراج: حقيقته المصباح الذي يستضاء به وهو إناء يجعل فيه زيت وفي الزيت خرقة مفتولة تسمى الذبالة تشعل بنار فتضيء ما دام فيها بلل الزيت"⁵، وبعد أن ذكر ذلك أشار إلى أن هناك تشبيها بليغا في الآية وظيفته الدلالية هي تقريب الصفة إلى الأذهان، وما زاد من هذا التقريب هو الوصف بالوهاج: "وزيد ذلك التقريب بوصف السراج بالوهاج، أي الشديد السنا"⁶.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 20-21.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 20-21.

³ - سورة النبا، الآية 13.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 24.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 24.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 24.

يتبين إذن أن ابن عاشور في تعامله مع التشبيه يعتبر أنه ظاهرة بلاغية بيانية ترتبط ارتباطاً شديداً بالدلالة وإيصال المعنى وتقريبه وإقراره في الأذهان ولذلك لم يكن ابن عاشور يولي اهتماماً بعناصر التشبيه وأركانها بقدر ما كان يبحث في الأوجه الدلالية المتحققة منه والفائدة الدلالية التي منحها تواجد التشبيه داخل السياق النظمي للآية القرآنية، وهذا الطريق في التعامل مع التشبيه يجني صاحبه محصولاً دلالياً غنياً وفائدة خفية لا يمكن تحصيلها بطريق البحث عن عناصر التشبيه وأنواعه ومكوناته.

المطلب الثاني: دلالات الاستعارة عند الطاهر بن عاشور:

الاستعارة هي تشبيه بليغ حذف أحد طرفيه، وهي قائمة على علاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي: " والتشبيه كالأصل في الاستعارة، وهي شبيهة بالفرع له، أو صورة مقتضبة من صورته"¹، ولذلك فإنه في تعريفها لا يمكن تجاهل التشبيه: "الاستعارة، فهي ضربٌ من التشبيه، ونَمَطٌ من التمثيل، والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتُدركه العقول، وتُسْتَقْتَى فيه الأفهام والأذهان"²، ويرى ابن عاشور أن ما يعتمد عليه في الاستعارة هو القصد الدلالي من وجه الشبه: " الاستعارة تعتمد على ما يقصد من وجه الشبه فلا تلزم المشابهة في الأمور كلها كما هو مقرر في فن البيان"³، والاستعارة لا تكون إلا لوجود أصل للفظ لغوي عرف به أثناء الوضع ثم استعمل في غير ذلك الوضع ونقل إلى وضع آخر لوجود علاقة بين الأصل الوضعي والأصل الذي نقل إليه: " اعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعارية"⁴، أي أنها تسمى الأشياء باسم غيرها كما جاء ذلك

¹ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 29. (سبق ذكره)

² - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 20.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 300.

⁴ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 30. (سبق ذكره)

ذلك عند الجاحظ: " تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"¹، وهي من المجاز اللغوي: "والاستعارة مجاز لغوي عند أكثر البلاغيين"²، وسأحاول في هذا المطلب الوقوف عند المنهجية التي اتبعها ابن عاشور في تخريج الدلالة من الاستعارة باعتبارها من مستويات الدرس اللغوي الهامة التي تحدث ابن عاشور عنها كثيرا وذكر أنواعا منها في تفسيره حيث أشار إلى الاستعارة التصريحية والمكنية والأصلية والتبعية والتمثيلية واستعارة الترشيح وغيرها من الاستعارات:

2-1- الاستعارة التصريحية: هي الاستعارة التي ذكر فيها لفظ المشبه وصرح فيها به، ومن هنا جاءت تسميتها بهذا الوصف: "فاعلم أن الاستعارة تنقسم على مصرح بها ومكني عنها، والمراد بالأول هو أن يكون الطرف المذكور من طرفي التشبيه هو المشبه به"³، فكما سبقت الإشارة إلى ذلك فالاستعارة هي تشبيه حذف أحد طرفيه، وإذا كان هذا المحذوف هو المشبه والمصرح به هو المشبه به فإن الاستعارة تكون تصريحية، وقد أشار ابن عاشور إليها في عدة مواضع في تفسيره لآيات الخالق جل وعز، ومن تلك المواضع التي نكر فيها وجود هذه الاستعارة ما جاء في تفسير الآية الكريمة: " أَفَمَنْ اسَّسَ بُنْيَانَهُ، عَلَى تَفْوِيءٍ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ حَيْرٌ أَمْ مَّنْ اسَّسَ بُنْيَانَهُ، عَلَى شَبَا جُرْفٍ هَارٍ فَإِنَّهَا رِبِيءٌ فِي بَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ "⁴، فهذه الآية جاء اللفظ مستعملا في غير دلالاته الوضعية لوجود علاقة مشابهة بين الدلالة الوضعية

¹ - عمرو بن بحر الجاحظ(ت255هـ)، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1423هـ، ج1، ص 142.

² - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 1، ص 136. (سبق ذكره)

³ - يوسف بن علي السكاكي(ت626هـ)، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص 373.

⁴ - سورة التوبة، الآية 110.

الحقيقية والدلالة المجازية التي جاء اللفظ بقصد تحقيقها: " وذلك بأن شبه المقصد الفاسد بالبناء بجرف منهار في عدم ثبات ما يقام عليه من الأساس به البناء على طريقة الاستعارة التصريحية"¹، وهذا القول الذي يورده ابن عاشور مفاده أن المحذوف هو المشبه " المقصد الفاسد" وأما المشبه به فمصرح به وهو الجرف المنهار، والدلالة المشتركة بين الاثنيين هي عدم الثبات على الأسس، والدلالة التي تنتج عن هذه الاستعارة حسب ابن عاشور هي: " تمثيل حالة هدمه في الدنيا وإفضائه ببانيه إلى جهنم في الآخرة بانهيار البناء المؤسس على شفا جرف هار وساكنه في هوة وجعل الانهيار به إلى نار جهنم إفضاء إلى الغاية من التشبيه"²، ولعل في إشارة ابن عاشور إلى الغاية من التشبيه المقصود بها ما يستفاد من الاستعارة التصريحية باعتبارها تشبيها بليغا في الأصل.

ومن الآيات كذلك التي ذكر ابن عاشور بأن فيها استعارة تصريحية الآية الكريمة من سورة الفرقان: " أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا "³، ويرى ابن عاشور أن في الآية تمثيلا لهيئة تنزيل القرآن الكريم: " فنظم الآية بما اشتمل عليه من التمثيل أفاد تمثيل هيئة تنزيل القرآن منجما بهيئة مد الظل مدرجا ولو شاء لجعله ساكنا"⁴، كما أنه يورد أنه في الآية يجوز حملها على الحقيقة وحملها على المجاز دون أن يكون لذلك أثر على اختلاف الدلالة وهذا من مبتكرات القرآن - حسب الطاهر بن عاشور - لأنه خاصية جمالية إعجازية في الدلالة القرآنية: "وكان نظمها بحمله على حقيقة تركيبه مفيدا العبرة بعد الظل وقبضه في إثبات دقائق قدرة الله تعالى، وهذان المفادان من قبيل

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 34.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 34.

³ - سورة الفرقان، الآية 45.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 19، ص 39.

استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه"¹، والدلالة المتحققة من حمل نظم الآية على الحقيقة هي إثبات قدرة دقائق الله في كونه، وهي الدلالة نفسها التي يمكن التوصل إليها بحمل نظم الآية على الاستعارة التصريحية: " وكان نظم الكلام بمعنى ما فيه من الاستعارة التصريحية من تشبيه الهداية بنور الشمس، وتقلص ضلال الكفر بانقباض الظل بعد أن كان مديدا قبل طلوع الشمس"²، وبتقدير هذا المشبه المحذوف يتبين أن الهداية والضلال من الأمور التي تثبت قدرة الله في الكون بهداية من يشاء من عباده، وما يزيد من توضيح الدلالة توظيف لفظ الظل دون غيره من الألفاظ في سياق نظم هذه الآية: "ويطلق المد على الزيادة في الشيء وهو استعارة شائعة، وهو هنا الزيادة في مقدار الظل"³. وهنا يتبين حرص ابن عاشور على جعل الدلالة من الاستعارة متماشية مع ما يذكره في تفسيره، كما أنه لا يشير إلى كون المشبه محذوفا وإنما يذكره في تفسير الآية باعتباره غير مصرح به، وفي ذلك أرى أن الهدف البعيد من تفسير ابن عاشور للاستعارة هو التحقق الأقوى للدلالة بالاستعارة أكثر من تحققها بالتشبيه.

جاء كذلك ذكر الاستعارة التصريحية في تفسير ابن عاشور للآية: "فَأَفِمْ

وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ

لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَا كُفْرًا أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"⁴،

فقد جاء وصف الدين حنيفا في هذه الآية متضمنا دلالة استعارية، وقد استعان صاحب التحرير والتنوير بأقوال النحاة في تفسير دلالة الحنيف ومنها قول الزجاج: "ويجوز كونه حالا من الدين على ما فسر به الزجاج فيكون استعارة بتشبيه الدين

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 19، ص 39.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 19، ص 39.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 19، ص 39.

⁴ - سورة الروم، الآية 29.

برجل حنيف في خلوه من شوائب الشرك، فيكون الحنيف تمثيلية¹، ويكون التقدير أن الدين رجل كرجل حنيف والمعنى المشترك هو الخلو من الشوائب الشركية، ويضيف ابن عاشور: "وفي إثباته للدين استعارة تصريحية"²، ومن أجل تأكيد الدلالة لم يقف ابن عاشور عند تسمية الاستعارة بل تتبع دلالة لفظ حنيف قصد إيراد المعنى بجلاء ووضوح: " وحنيف: صيغة مبالغة في الاتصاف بالحنف وهو الميل، وغلب استعمال هذا الوصف في الميل عن الباطل، أي العدول عنه بالتوجه إلى الحق، أي عادلا ومنقطعا عن الشرك"³، لقد كان هم ابن عاشور كذلك في تفسير هذه الآية هو تحديد الدلالة المتحققة عن الاستعارة لا تحديد مكوناتها من مستعار منه ومستعار له، وإن كان قد أشار إلى ذلك وهو يحدد دلالة " فطر الناس عليها" التي جاءت في الآية فإنه لم يكن يفصل في سبب أن جاء ذلك مستعاراً له أو مستعاراً منه وإنما كان يبتغي تحديد الدلالة الناتجة عن ذلك: " فحرف الاستعلاء مستعار لتمكن ملابسته الصفة بالموصوف تمكنا يشبه تمكن المعتلي على شيء"⁴، فقد لخص الدلالة بقوله: " وحقيقة المعنى: التي فطر الناس بها"⁵، وهذا ما يثبت أن ابن عاشور كان يبحث عن المعنى لا عن الاستعارة باعتبارها مستوى لغويًا بلاغيًا ينبني على مجموعة من الأركان.

ومن المواضع كذلك التي أشار فيها ابن عاشور إلى الاستعارة التصريحية ما ذكره في تفسير الآية: "وَمَا فَدَرُواْ اللهُ حَوَّ فَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً فَبُضَّتْهُ، يَوْمَ الْفَيْلَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 21، ص 89.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 21، ص 89.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 21، ص 89.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 21، ص 90.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 21، ص 90.

يُشْرِكُونَ¹، واللفظة في الآية التي جاءت فيها الاستعارة حسب ابن عاشور هي لفظة: " قَبْضَتُهُ"، وقبل أن يورد كونها تدخل في باب الدلالة الاستعارية حدد دلالتها الوضعية: " والقبضة بفتح القاف المرة من القبض"²، أي أن القبضة في الآية هي اسم مرة من القبض، وذكر ابن عاشور أن اللفظة جاءت بفتح القاف ولم تأت في سياق النظم مضمومة لتحقيق دلالة فريدة هي من الإعجاز الرباني في القرآن الكريم: " وإنما صيغ لها وزن المرة تحقيرا لها في جانب عظمة ملك الله تعالى"³، وما كان لهذا المعنى أن يتحقق إذا جاءت مضمومة القاف بصيغة غير هذه الصيغة: " وإنما لم يجأ بها مضمومة القاف بمعنى الشيء المقبوض لئلا تفوت المبالغة في الاتصاف ولا الدلالة على التحقير"⁴، أي أن هذه الصيغة التي وردت بها اللفظة في نظم الآية حققت الدلالة على المبالغة في الاتصاف والدلالة على تحقير الأرض أمام عظمة الخلق جل وعز، وهذا ما جعل اللفظة تؤدي دلالة جديدة: " فالقبضة مستعارة للتناول استعارة تصريحية، والقبضة تدل على تمام التمكن من المقبوض وأن المقبوض لا تصرف له ولا تحرك"⁵، أي أن الله متمكن متصرف في خلقه، وقد زاد ابن عاشور في تأويل الدلالة المستفادة من ذلك: " وهذا إيحاء إلى تعطيل حركة الأرض وانقماص مظاهرها إذ تصبح في عالم الآخرة شيئا موجودا لا عمل له"⁶، وهذا ما يدعو إلى القول بأن ابن عاشور كان يستعين بدلالة الاستعارة في تأويل بعض الدلالات كما هو الحال في هذه الآية الكريمة، وذلك لم يتم لابن عاشور دون علم بحقيقة النظم

¹ - سورة الزمر، الآية 64

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 62.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 62.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 62.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 62.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 62.

ولعل ذلك ما ذكره الجرجاني: " إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته"¹.

2-2- الاستعارة المكنية: هي الاستعارة التي ذكر فيها المشبه ولم يذكر فيها المشبه به ولم يصرح به غير أنه يذكر شيء من لوازمه: " فاعلم أن الاستعارة تنقسم إلى مصرح بها ومكني عنها، والمراد بالأول هو أن يكون الطرف المذكور من طرفي التشبيه هو المشبه به، والمراد بالثاني أن يكون الطرف المذكور هو المشبه"²، وفي هذه الاستعارة وإن اختلف المشبه به فإنه لا بد من ذكر شيء من لوازمه: " وتسمى المكني عنها أو المكنية وهي التي اختلفت فيها لفظ المشبه به واكتفي بذكر شيء من لوازمه دليلاً عليه"³، وهي الاستعارة التي تأتي مقابلاً للاستعارة التصريحية وجاء هذا التقسيم بناء على حضور أو غياب أحد طرفي التشبيه، وقد ذكر ذلك الجرجاني دون أن يسميه بهذه التسمية: " ويفصل بين القسمين أنك إذا رجعت في القسم الأول إلى التشبيه الذي هو المغزى من كل استعارة تفيد، وجدته يأتيك عفواً، كقولك في «رأيت أسداً» «رأيت رجلاً كالأسد» أو «رأيت مثل الأسد» أو «شبيهاً بالأسد» وإن رمت في القسم الثاني وجدته لا يأتيتك تلك المؤاتاة"⁴، ويضيف أن الاستعارة المكنية لا بد فيها من تمعن ذلك الشيء من لوازمه التي يؤتى به ويشار به إلى المشبه به المحذوف: " وإنما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق إليه ستراً، وتعمل تأملاً وفكراً، وبعد أن تغير الطريقة، وتخرج على الحدو الأول"⁵، فهذا المحذوف يشار إليه بنصب دال عليه

¹ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 100. (سبق ذكره)

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 373. (سبق ذكره)

³ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 1، ص 145. (سبق ذكره)

⁴ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 47. (سبق ذكره)

⁵ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 47.

ومنبه إليه: " الاستعارة بالكناية هي كما عرفت أن تذكر المشبه وتريد به المشبه به دالا على ذلك بنصب قرينة تنصبها"¹.

وقد جاء تفسير ابن عاشور غنيا بالحديث عن الاستعارة المكنية والفوائد الدلالية المتحققة عنها بل إنه أحيانا في المثال الواحد يجد للاستعارة عدة أوجه، ومن الآيات التي أشار فيها ابن عاشور إلى وجود الاستعارة المكنية الآية الكريمة: "الَّذِينَ

يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ

يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ خَسِرُونَ"²، وصاحب

التحرير والتنوير يرى أن الاستعارة هنا جاءت متحققة في دلالة النقض: "ووجه اختيار استعارة النقض الذي هو حل طيات الحبل إلى إبطال العهد أنها تمثيل لإبطال العهد رويدا رويدا وفي أزمنة متكررة ومعالجة"³، وذلك لكون النقض يدل على حل طيات الحبل إلى إبطال العهد لفترات وفي عدة أوقات، ثم إن استعمال النقض دون غيره من الألفاظ في نظم الآية لأن: "النقض في اللغة حقيقة في فسخ وحل ما ركب ووصل، بفعل يعاكس الفعل الذي كان به التركيب"⁴، وقد نظمت الآية بالنقض عوض القطع لما يمتاز به النقض من دلالة وإعجاز في المعنى: " النقض أبلغ في الدلالة على الإبطال من القطع والصرم ونحوهما لأن في النقض إفسادا لهيأة الحبل وزوال رجاء عودها وأما القطع فهو تجزئة"⁵، فدلالة النقض تفوق دلالة الإبطال لأن فيه دلالة على إفساد الهيأة وزوال رجاء تواجدها بينما في القطع دلالة على التجزئة فقط، ويعد ابن عاشور أن هذه الاستعارة هي من باب مبتكرات القرآن:

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، 378. (سبق ذكره)

² - سورة البقرة، الآية 26.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 368.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 368.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 368.

" وقد استعمل النقص هنا مجازاً في إبطال العهد بقريضة إضافته إلى (عهد الله) وهي استعارة من مخترعات القرآن بنيت على ما شاع في كلام العرب في تشبيه العهد وكل ما فيه وصل بالحبل وهو تشبيه شائع في كلامهم"¹، فالدلالة هنا جاءت وفق الشائع المعهود من كلام العرب وقت التنزيل في تشبيه العهد بالحبل، ولم يشر هنا إلى الحبل وأشار إليه بشيء من لوازمه وهو النقص من باب الاستعارة المكنية: "وفي النقص رمز إلى استعارة مكنية لأن النقص من روادف الحبل"²، ولما كانت هنا دلالة على كون النقص من روادف الحبل كانت الدلالة استعارية لا حقيقية: "وقد تقرر في علم البيان أن ما يرمز به للمشبه به المطروح في المكنية قد يكون مستعملاً في معنى حقيقي على طريقة التخيل وذلك حيث لا يكون للمشبه المذكور في صورة المكنية رديف يمكن تشبيهه برديف المشبه به المطروح"³.

ومن الاستعارات المكنية كذلك التي ذكرها ابن عاشور ما أورده في تفسير الآية: " وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِيهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ إِهْبَطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مِمَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَفْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 368.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 368.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 368.

يَعْتَدُونَ¹، فالآية حسب ابن عاشور تشتمل على استعارة مكنية في: "وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ"، لأن أصل الضرب هو التقاء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر: "والضرب في كلام العرب يرجع إلى معنى التقاء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر بشدة، يقال ضرب بعصا وبيده وبالسيف وضرب بيده الأرض إذا ألصقها بها"²، غير أن هذه الدلالة انتقلت إلى معان مجازية في معهود العرب قولاً وبيانا: "وتفرعت عن هذا معان مجازية ترجع إلى شدة اللصوق. فمنه ضرب في الأرض: سار طويلاً، وضرب قبة وبيتاً في موضع كذا بمعنى شدها ووثقها من الأرض"³، ولأن القرآن الكريم يخاطب العرب بما يعرفون وبمعهودهم وعاداتهم في التخاطب والقول فقد جاء اللفظ هنا مستعملاً مجازاً استعارة مكنية حيث شبهت الذلة والمسكنة بالبيت أو القبة التي يسكنها الشخص: "وضربت عليهم الذلة والمسكنة استعارة مكنية إذ شبهت الذلة والمسكنة في الإحاطة بهم واللزوم بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها وذكر الضرب تخييل لأنه ليس له شبيه في علائق المشبه"⁴، حيث إنه لم يذكر المشبه به وأشار إليه بشيء من لوازمه وهو الضرب.

ومن المواضع كذلك التي ذكر فيها ابن عاشور الاستعارة المكنية ما جاء في تفسيره للآية: "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْفُرُجِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ"⁵، حيث جاء في كلام ابن عاشور أن في استعمال فتحنا في الآية

¹ - سورة البقرة، الآية 60.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 527.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 527.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 527.

⁵ - سورة الأعراف، الآية 95.

توظيفاً دلالياً على غير الدلالة الوضعية التي يجيء الفعل دالاً عليها وذلك لأن: "الفتح: إزالة حجز شيء حاجز عن الدخول إلى مكان، يقال: فتح الباب وفتح البيت، وتعديته إلى البيت على طريقة التوسع، وأصله فتح للبيت"¹، فالذي يقصد بالفتح هو إزالة ما يحجز عن الدخول إلى المكان، وهو من الأفعال التي تتعدى بالواسطة غير أنه من باب التوسع تتم تعديته دون حرف الجر، حيث يصح أن يقال دخلت البيت، ويفهم منها الدخول للبيت، وهذه هي الدلالة التي تتحقق بفعل الفتح: "ويقال: فتح كوة، أي: جعلها فتحة"²، وفي نظم هذه الآية جاء يحمل الفعل دلالة مجازية: "والفتح هنا استعارة للتمكين"³، ولذلك جاءت الدلالة استعارية في اللفظ: "وتعدية فعل الفتح إلى البركات هنا استعارة مكنية بتشبيه البركات بالبيوت في الانتفاع بما تحويه"⁴، فالمشبه به هنا غير مصرح به في تشبيه فتح البركات بفتح البيوت لما بين المعنيين من تشابه يتجلى في الانتفاع بما يحتويانه من منافع، وفي لفظ البركات دلالة خاصة لا تتحقق إلا بهذا اللفظ: "البركات: جمع بركة، والمقصود من الجمع تعددها، باعتبار تعدد أصناف الأشياء المباركة"⁵، ولعل دلالتها على النعم الكثيرة التي لا تحصى ولا تعد هو ما جعلها في نظم الآية مؤكدة على دلالة اكتمال النعم الإلهية على عباده الصالحين: "وجماع معناها هو الخير الصالح الذي لا تبعه عليه في الآخرة فهو أحسن أحوال النعمة"⁶.

ما يستفاد من كلام ابن عاشور هو محاولة ربطه بين الدلالة التي حققتها الاستعارة المكنية وبين الدلالة التي جاءت الاستعارة قصد توكيدها وهنا أجد أن ابن عاشور

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 21.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 21.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 21.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 21.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 21.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 22.

يحرص بشكل كبير على تقدير المشبه به غير المصرح به إذ غالباً ما يذكر وجود مشبه به يستفاد من سياق نظم الآية حيث يحظر بعض لازمه، ولا يكون هم ابن عاشور من ذلك التركيز على عناصر التشبيه وإنما التأكيد على الدلالة الناتجة عن ذلك الغياب في التصريح عن المشبه به المحذوف.

ولعل ما يؤكد هذا الذي ذكرت هو ما جاء كذلك في تفسير الآية الكريمة: "وَلَفَدُ

ذَرَأْنَا لِحَبَّتِهِمْ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ

بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا

۞ وَوَيْبِكُمْ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۞ وَوَيْبِكُمْ هُمُ الْغَافِلُونَ¹، فهو يرى

أن في نظم الآية: " أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ" تحضر دلالة على الاستعارة، وذلك لأن في

الغفلة دلالة على عدم الشعور بما يحق أن يشعر الإنسان به: " والغفلة عدم الشعور

بما يحق الشعور به"²، وقد جاء اللفظ ليدل دلالة غير هذه الدلالة لوجود علاقة بين

الدالتين: " وأطلق على ضلالهم لفظ الغفلة بناء على تشبيه الإيمان بأنه أمر بين

واضح يعد عدم الشعور به غفلة"³، فلما لم يُذكر المشبه به ذُكر شيء من روادفه:

"ففي قوله: هم الغافلون استعارة مكنية ضمنية، والغفلة من روادف المشبه به"⁴،

فاين عاشور يشير إلى المحذوف الذي ذكر من لوازمه ما يدل عليه وهو الغفلة،

ويسمي ابن عاشور ذلك اللازم الذي يدل على المشبه به بالروادف، ويرى ابن

عاشور أن في الآية تدرجا في الأوصاف من نفي الانتفاع إلى التشبيه بالأنعام تم

وصف ضلالهم بأكثر من الأنعام إلى قصر الغفلة عليهم: "وقد وقع التدرج في

¹ - سورة الأعراف، الآية 179.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 185.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 185.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 185.

وصفهم بهذه الأوصاف من نفي انتفاعهم، بمداركهم ثم تشبيههم بالأنعام، ثم الترقى إلى أنهم أضل من الأنعام، ثم قصر الغفلة عليهم¹.

إن ابن عاشور يرى أن الاستعارة المكنية تهدف إلى تحقيق دلالة عن طريق عدم ذكر المشبه به والاكتفاء بذكر شيء من روافده وهو ما يجعل من وظيفتها في الآيات الكريمة هي تأكيد المعنى وإثباته.

2-3- الاستعارة التبعية: وهي التي لا يكون فيها معنى التشبيه داخلا دخولا

أوليا: "الاستعارة التبعية هي ما تقع في غير أسماء الأجناس كالأفعال والصفات المشتقة منها وكالحروف بناء على دعوى أن الاستعارة تعتمد التشبيه والتشبيه يعتمد كون المشبه موصوفا والأفعال والصفات المشتقة منها والحروف عن أن توصف بمعزل فهذه كلها عن احتمال الاستعارة في أنفسها بمعزل وإنما المحتمل لها في الأفعال والصفات المشتقة منها مصادرها وفي الحروف متعلقات، معانيها فتقع الاستعارة هناك ثم تسري فيها"²، أي أنها تقع في غير الأسماء الدالة على الأجناس، تم إنها لا تعتمد على التشبيه اعتمادا أوليا، وقد وردت الإشارة إلى هذه الاستعارة في تفسير ابن عاشور في عدة مواضع من تفسيره أذكر منها ما جاء في تفسيره للآية الكريمة: "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ

فَأَيُّمًا بِالْفِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"³، وقد عد ابن عاشور

أن دلالة الفعل شهد تضمن دلالة الاستعارة التبعية لتضمن الدلالة في معنى الشهادة: "والشهادة حقيقتها خبر يصدق به خبر مخبر وقد يكذب به خبر آخر"⁴، ولما كان لهذه الدلالة مظنة الاهتمام للمخبر به والتثبت استعمال مجازا: "فلذلك أطلق

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 185.

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 380. (سبق ذكره)

³ - سورة آل عمران، الآية 18.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 186.

مجازا على الخبر الذي لا ينبغي أن يشك فيه"¹، وهذا الإطلاق مجازا لوجود ما يدل على ذلك من دلالة الفعل شهد على الإبانة وإقامة الدليل: " ولك أن تجعل «شهد» بمعنى بين وأقام الأدلة، شبه إقامة الأدلة على وحدانيته: من إيجاد المخلوقات ونصب الأدلة العقلية، بشهادة الشاهد بتصديق الدعوى في البيان والكشف على طريق الاستعارة التبعية"²، فابن عاشور باعتبار الدلالة التي تمنح لفعل شهد يعتبر بأن هناك استعارة تبعية، غير أنه يمكن اعتبار وجود مجاز مرسل حال تقدير وجود تلازم: "فشهادة الله تحقيقه وحدانيته بالدلائل التي نصبها على ذلك، وشهادة الملائكة تحقيقهم ذلك فيما بينهم، وتبليغ بعضهم ذلك إلى الرسل، وشهادة أولي العلم تحقيقهم ذلك بالحجج والأدلة فإطلاق الشهادة على هذه الأخبار مجاز بعلاقة اللزوم"³، كما يمكن أن نعتبر أن هناك مجازا أعم في دلالة الفعل شهد: "أو على استعمال شهد في مجاز أعم، وهو الإظهار، حتى يكون نصب الأدلة والإقرار والاحتجاج من أفراد ذلك العام، بناء على عموم المجاز"⁴.

إنني أرى أن ابن عاشور هنا قد بالغ في البحث عن الأوجه الدلالية لفعل الشهادة في الآية الكريمة باعتبارها مجازا أعم وباعتباره مجازا مرسلا وباعتباره استعارة تبعية غير أن ذلك لم يمنعه من تحقيق المراد الدلالي المتحقق من الفعل وهو تأكيد الوحدانية الإلهية وإثباتها للخلق جل وعز، أي أن ابن عاشور كان يسعى لإقرار دلالة من توظيف الفعل في سياق نظم الآية، ولتأكيد ذلك ذكر معظم الأوجه البيانية المحتملة في تأويل دلالة الفعل ومنها تأويله على الاستعارة التبعية.

ومن الآيات التي أشار فيها كذلك ابن عاشور إلى وجود الاستعارة التبعية، أذكر الآية الكريمة: "وَكَذَلِكَ نُنْصِرُ الْآيَاتِ وَلِيْفُؤُلُوا دَرَسَتْ وَلِنُبَيِّنَهُ،

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 3، ص 186.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 3، ص 186.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 3، ص 186.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 3، ص 186.

لِفَوْمٍ يَعْلَمُونَ¹، في هذه الآية نجد أن الاستعارة التبعية لم تقع في الفعل كما في الآية السابقة وإنما وقعت في الحرف: ليقولوا، فقد استعمل حرف اللام الموضوع للدلالة على العلة بقصد الدلالة على الاستعارة التبعية: "فشبه ترتب قولهم على التصريف بترتب العلة الغائية، واستعير لهذا المعنى الحرف الموضوع للعللة على وجه الاستعارة التبعية"²، وهذا الحرف قد اعتبره بعض النحاة حرفا دالا على الصيرورة لكونه يفصح عن معنى متحصل بوروده في سياق ما: "ولذلك سمي بعض النحويين مثل هذه اللام لام الصيرورة، وليس مرادهم أن الصيرورة معنى من معاني اللام ولكنه إفصاح عن حاصل المعنى"³.

أرى إذن أن ابن عاشور يعي أنه في الاستعارة التبعية يتحصل معنى لا يكون فيه التشبيه داخلا دخولا أوليا، فيحاول تأويل ذلك المعنى من باب الاستعارة التبعية. ومن الآيات كذلك التي ذكر فيها ابن عاشور الاستعارة التبعية ما ورد في تفسيره للآية: "وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَلَهُمْ إِبْرَاهِيمُ لِيَصْرِحَ لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ"⁴، في هذه الآية جاءت الاستعارة التبعية حسب ابن عاشور في توظيف حرف الترجي عوض حرف التمني: "وقد تكون له هاهنا نكته وهي استعارة حرف الرجاء إلى معنى التمني على وجه الاستعارة التبعية إشارة إلى بعد ما ترجاه، وجعل نصب الفعل بعده قرينة على الاستعارة"⁵، ويتأمل تأويل ابن عاشور الدلالة على الاستعارة التبعية أجده يرى أن هناك نكته بيانية، وهي تحقيق دلالة بعد المرجو، وهو في الأصل أمنية ولكنها مستحيلة التحقق فقد أرادها أن تكون ممكنة وإن كانت بعيدة التحقق،

¹ - سورة الأنعام، الآية 106.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 422.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 422.

⁴ - سورة غافر، الآية 36.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 146.

فاستعار حرف الترجي لعل عوض حرف التمني لبيت، وهو باب لطيف يحقق لطارقه عدة نكت ولطائف دلالية حال تتبعه له، وهنا تتحقق هذه الدلالة حال ورود الفعل أبلغ منصوبا على وجه من أوجه القراءة القرآنية: "وقرأ الجمهور: فأطلع بالرفع تفريرا على أبلغ كأنه قيل: أبلغ ثم أطلع، وقرأه حفص عن عاصم بالنصب على جواب الترجي لمعاملة الترجي معاملة التمني وإن كان ذلك غير مشهور"¹، وما يستفاد من هذا التأويل هنا هو كون ابن عاشور يعتمد القراءات القرآنية في تأويل الدلالة القرآنية.

إن أغلب التأويلات التي أولها ابن عاشور على الاستعارة التبعية ارتبطت باستعمال الحروف وما يتحقق عنها من دلالات.

2-4- الاستعارة الأصلية: هي تلك الاستعارة التي تقع في أسماء الأجناس غير المشتقة: "الاستعارة الأصلية هي التي تكون في أسماء الأجناس غير المشتقة ويكون معنى التشبيه داخلا دخولا أوليا"²، فهذه الاستعارة بخلاف التبعية حيث يكون فيها التشبيه داخلا دخولا أوليا: "الاستعارة الأصلية هي أن يكون المستعار اسم جنس كرجل وأسد وكقيام وقعود، ووجه كونها أصلية هو ما عرفت أن الاستعارة مبناها على تشبيه المستعار له بالمستعار منه وقد تقدم في باب التشبيه أن التشبيه ليس إلا وصفا للمشبه بكونه مشاركا للمشبه به في وجه، والأصل في الموصوفية هي الحقائق"³، فالاستعارة الأصلية تكون عندما يكون المستعار اسم جنس.

وقد جاء الحديث عن الاستعارة الأصلية في تفسير ابن عاشور في مواضع محدودة من تفسيره نذكر منها ما جاء ذكره في تفسير الآية: "إِحْلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّبِّتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 146.

² - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 1، ص 145. (سبق ذكره)

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 380. (سبق ذكره)

أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَقَبَا عَنْكُمْ
 قَالَنَ بَشَرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا
 حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ
 ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ وَلَا تَبَشَرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي
 الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَفْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ
 ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ¹.

يرى ابن عاشور أن في " هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ " استعارة: " فقلوه تعالى: هن لباس لكم استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذ وهي استعارة أحيائها القرآن، لأن العرب كانت اعتبرتها في قوله: لابس الشيء الشيء، إذا اتصل به"²، والظاهر من كلام ابن عاشور أن اللباس المقصود به شدة الاتصال بالنساء، وهي من الاستعارات التي كان العرب يستعملونها من باب الاستعمال الاستعاري لكنهم صيروها من باب الاستعمال الحقيقي، فجاء القرآن الكريم وأعاد هذا الاستعمال، فبالنسبة لهم صار هذا الاستعمال: " حقيقة عرفية فجاء القرآن فأحيائها وصيرها استعارة أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية"³، وهي استعارة أصلية لأن معنى التشبيه داخل فيها دخولا أوليا. وهنا أجد أن ابن عاشور قد ذكر الدلالة الناتجة عن هذه الاستعارة بإيراد دلالة شدة الاتصال كاللباس الذي يتصل بالجسد ولا يفارقه.

ومن الاستعارات الأصلية كذلك التي أوردها ابن عاشور في تفسيره ما جاء ذكره في تفسير الآية: " قَالَ رَبِّ اغْبِرْ لِي وَآلِخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ

¹ - سورة البقرة، الآية 186.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 182.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 182.

أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ¹، ففي هذه الآية جاء الإدخال في الرحمة حاملاً دلالة الاستعارة: "والإدخال في الرحمة استعارة لشمول الرحمة لهما في سائر أحوالهما، بحيث يكونان منها، كالمستقر في بيت أو نحوه مما يحوي"²، والاستعارة في الآية متحصلة من دلالة الرحمة الشاملة في سائر الأحوال، وكأنها تدل دلالة الاستقرار في البيت، ويكون التقدير أدخني في رحمتك كما يدخل الإنسان البيت والوجه بين المعنيين هو الاستقرار، وهذه حسب ابن عاشور استعارة أصلية لكون معنى التشبيه داخل في دلالة الإدخال دخولاً أولياً وفي دلالة حرف الجر في داخل دخولاً تبعياً: " فالإدخال استعارة أصلية وحرف (في) استعارة تبعية، أوقع حرفه الطرفية موقع باء الملاسة"³.

أرى من خلال هذا أن ابن عاشور قد يفسر آية واحدة على أوجه متعددة من الاستعارات دون أن أجد أن هناك اختلافاً أو تبايناً في الدلالة.

2-5- الاستعارة التمثيلية: وهي الاستعارة التي يكون وجه الشبه فيها منتزعا من متعدد: " وهي أن يكون وجه الشبه فيها منتزعا من متعدد"⁴، وهذا الكلام يعني أنها تشبه التشبيه التمثيلي في اعتبارها تقوم على كون وجه الشبه فيها بين المشبه والمشبه به منتزعا من متعدد، ويعدها السيوطي من أبلغ أشكال الاستعارة: "اتفق البلغاء على أن الاستعارة أبلغ منه، لأنها مجاز وهو حقيقة، والمجاز أبلغ، فإذا الاستعارة أعلى مراتب الفصاحة، وكذا الكناية أبلغ من التصريح. والاستعارة أبلغ من الكناية كما قال في عروس الأفراح: إنه الظاهر، لأنها كالجامعة بين كناية واستعارة، ولأنها مجاز قطعاً. وفي الكناية خلاف وأبلغ أنواع الاستعارة التمثيلية، كما يؤخذ من

¹ - سورة الأعراف، الآية 151.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 118.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 118.

⁴ - السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 214. (سبق ذكره)

الكشاف"¹، وهذا النوع من الاستعارة لا يجري في لفظ مفرد وإنما يجري في العبارة كلها، ويقول ابن عاشور فيها: " الاستعارة التمثيلية المصرحة بأن يذكروا اللفظ الدال بالمطابقة على الهيئة المشبه بها ويحذف ما يدل على الهيئة المشبهة نحو المثال المشهور وهو قولهم: إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى"²، أي أن الاستعارة التمثيلية هي تركيب استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، حيث يكون المستعار فيها ليس لفظا مفردا كما في الاستعارة التصريحية والمكنية وإنما يكون مركبا لا يجري في اللفظ المفرد وإنما يجري في العبارة كلها، وقد كان لابن عاشور اهتمام كبير في تفسيره لهذا النوع من الاستعارة التمثيلية.

ومن الآيات التي ذكر فيها ابن عاشور الاستعارة التمثيلية في تفسيره أجد الآية الكريمة: "لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِلَّا سَاءَ مَا يَزِرُونَ"³، حيث إن ابن عاشور يرى أن في حمل الأوزار دلالة على وجود الاستعارة، لأن المقصود بالأوزار ثقل الجرائم والذنوب: "والأوزار: حقيقتها الأثقال، جمع وزر - بكسر الواو وسكون الزاي - وهو الثقل"⁴، ولما للفظ الحمل من دلالة على الثقل فقد قصد بها ثقل الذنوب: "واستعمل في الجرم والذنب، لأنه يتقل فاعله عن الخلاص من الألم والعناء"⁵، وهذا ما يجعل نظم الآية يحيل على دلالة الاستعارة لحضور تركيب استعمل في غير موضعه مع وجود علاقة مشابهة، وهذه الاستعارة شاعت في معهود العرب في التخاطب، لكون

¹ - السيوطي، معترك الأفران، ج 1، ص 214. (سبق ذكره)

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 304.

³ - سورة النحل، الآية 25.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 132.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 132.

حمل الأوزار يقصد به حمل الذنوب والخطايا لتشابه بين الطرفين: " فأصل ذلك استعارة بتشبيه الجرم والذنب بالوزر. وشاعت هذه الاستعارة"¹، كما شاع في كلام العرب تشبيه الذنوب بالأثقال: " كما يعبر عن الذنوب بالأثقال، قال تعالى: وَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ [سورة العنكبوت: 13]"²، وفي دلالة حمل الأوزار -حسب ابن عاشور- تمثيل لحالة وقوعهم في عواقب أعمالهم وجرائمهم: " وحمل الأوزار تمثيل لحالة وقوعهم في تبعات جرائمهم بحالة حامل الثقل، فلما شبه الإثم بالثقل فأطلق عليه الوزر شبه التورط في تبعاته بحمل الثقل"³، وهذا يدل على أن الاستعارة لا تفهم من اللفظ المفرد وحده وإنما تتحقق من العبارة كلها، وهو ما جعل نظم الآية على الاستعارة التمثيلية: " وهذا من أبداع التمثيل أن تكون الاستعارة التمثيلية صالحة للتفريق إلى عدة تشابهيه أو استعارات"⁴، وبما أن ابن عاشور دائماً ما كان همه هو البحث في الدلالة وليس في الظواهر اللغوية والبلاغية في الآية لأنها بالنسبة له معينات على الوصول إلى المعنى فإنني أجده يواصل التفسير بالبحث في الوصف الذي وصفت به الأوزار في الآية: "ووصفت الأوزار بكاملة تحقيقاً لوفائها وشدة ثقلها ليسري ذلك إلى شدة ارتباكهم في تبعاتها إذ هو المقصود من إضافة الحمل إلى الأوزار"⁵.

إن ابن عاشور في تناوله للاستعارة التمثيلية يهدف لإثبات معان ودلالات للآية ما كانت لتعرف بمجرد البحث في عناصر الاستعارة وأركانها، ولعل ما يؤكد الذي أقوله ما جاء في تفسيره للآية الكريمة: "مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 132.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 132.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 132.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 132.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 132.

مُمْسِكٌ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مَرْسِلَ لَهُ، مِنْ بَعْدِهِ، وَهُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ¹، فهذه الآية اشتملت على تركيب يحمل دلالة تتحقق عن طريق

الاستعارة وهو فتح الله للناس من الرحمة، وكذلك في دلالة المسك، وقد جاء النظم يحمل بداعة في توظيف دلالة الفتح في سياق الآية لما يحمل من إعجاز دلالي: "والفتح: تمثيلية لإعطاء الرحمة إذ هي من النفائس التي تشبه المدخرات المتنافس فيها فكانت حالة إعطاء الله الرحمة شبيهة بحالة فتح الخزائن للعطاء، فأشير إلى هذا التمثيل بفعل الفتح، وبيانه بقوله: من رحمة قرينة الاستعارة التمثيلية"²، فالفتح يعطي للرحمة دلالة تشبه دلالة فتح الخزائن للعطاء، وفي هذا التمثيل ما يحيل على كون المعطى نفيس وغال، فشبه إعطاء الرحمة كمن يفتح باب الخزائن ليعطي أمرا نفيسا، وبهذا تكون صورة الاستعارة لا تتحقق من المفرد وإنما تتحقق من مركب من باب الاستعارة التمثيلية، وابن عاشور ركز على دلالة الآية أكثر من تركيزه على عناصر ومكونات التمثيل في الاستعارة.

وخلاصة هذا المطلب المتعلق بالاستعارة هي أن ابن عاشور في إيرادها للاستعارة بأشكالها المختلفة التي ذكرت والتي لم أذكر لم يكن همه الأول هو البحث في مكوناتها وعناصرها وأركان التشبيه فيها بقدر ما كان يسعى إلى استخلاص المعاني والدلالات القادمة عن طريق الاستعارة والفوائد المعنوية المترتبة عن ذلك النظم الذي يقوم على الاستعارة.

¹ - سورة فاطر، الآية 2.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 252.

المطلب الثالث: دلالات المجاز المرسل والمجاز العقلي عند الطاهر بن عاشور:

إذا كانت الاستعارة تقوم على استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع قرينة مانعة من إيراد المعنى الحقيقي لوجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهذه العلاقة هي المشابهة، فإن المجاز المرسل والمجاز العقلي يقوم على نفس الاستعمال والتوظيف الدلالي غير أن العلاقة بين المعنيين تكون غير المشابهة.

3-1-1- المجاز المرسل: وهو من المجاز اللغوي، ومن تسمياته المجاز الإفرادي والمجاز اللغوي: " المجاز في المفرد، ويسمى المجاز اللغوي، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له"¹، ويكون هذا المجاز في: " نقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معان أخرى بينها صلة ومناسبة"²، ولأن هذا المجاز يكون لوجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هي غير المشابهة، فهو مرسل عن التقييد بعلاقة مخصوصة كعلاقة المشابهة في الاستعارة ولذلك فقد أشار ابن عاشور في تفسيره إلى مجموعة من العلاقات، سأحاول ذكر أهمها:

3-1-1-1- علاقة السببية: أشار ابن عاشور إلى هذه العلاقة في تفسير آيات كثيرة جاء فيها هذا النوع من المجاز بهذه العلاقة، ومن تلك الآيات التي أشار فيها ابن عاشور إلى وجود هذا المجاز الآية الكريمة: " فَتَلَفَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِءَ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ"³، فقد جاء المجاز في الآية حسب ابن عاشور في دلالة التلقي، ويرى أن ذلك المجاز يتأول على السببية في حال قُرئَ لفظ آدم بنصب مع رفع كلمات في قراءة ابن كثير: " وقرأه ابن كثير

¹ - السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 187. (سبق ذكره)

² - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 3، ص 205. (سبق ذكره)

³ - سورة البقرة، الآية 36.

بنصب (آدم) ورفع (كلمات)"¹، ففي هذا الوجه من أوجه القراءة يتأول الفعل تلقى على دلالة بلوغ الكلمات إليه: "على تأويل (تلقى) بمعنى بلغته كلمات"²، في هذا التأويل الدلالي مجاز تكون علاقته السببية وليست مشابهة، فيكون التلقي سببا للبلوغ، وبالتالي فهو مجاز دال على البلوغ: "فيكون التلقي مجازا عن البلوغ بعلاقة السببية"³.

ومن الآيات كذلك التي ورد فيها المجاز بهذه العلاقة حسب ابن عاشور ما جاء في الآية الكريمة: "أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذُنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"⁴، ويرى ابن عاشور أن المجاز جاء في دلالة اللفظ شركاء فقد قصد في الآية تفضيع الشرك: "والمقصود: فضح فظاعة شركهم"⁵ وذلك لأنهم أشركوا بالله آلهة لا تتفعل ولا يمكن لذي عقل أن يفعل فعلتهم: "وظاهر أن تلك الآلهة لا تصلح لتشريع دين لأنها لا تعقل ولا تتكلم، فتعين أن دين الشرك دين لا مستند له"⁶ ويرى ابن عاشور أن في تأويل الشركاء على دلالة أئمة دين الشرك دلالة على مجاز مرسل علاقته السببية: "أئمة دين الشرك أطلق عليهم اسم الشركاء مجازا بعلاقة السببية"⁷.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 439.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 439.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 439.

⁴ - سورة الشورى، الآية 19.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 76.

⁶ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 76.

⁷ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 76.

إن ابن عاشور لا يذكر المجاز المرسل بعلاقة السببية حتى يؤول دلالة اللفظ المجازي.

3-1-2- علاقة المسببية: ومعناها أن يذكر المسبب ويراد السبب، وقد أشار إليه ابن عاشور بتسميته مجازاً مرسلًا علاقته المسببية، أو بالإشارة إلى أن المقصود هو المسبب الذي ينتج عن سبب، وقد ورد ذكره لذلك في تفسيره للآية الكريمة: "هُوَ

الَّذِي يُرِيكُمُ آيَاتِهِ وَيُنزِلُ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا

يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ"¹، في هذه الآية ورد ذكر الرزق باعتباره مسبباً عن

المطر حيث إن الذي ينزل من السماء هو المطر الذي يكون سبباً في الرزق، فنذكر المسبب نيابة عن السبب: "وتنزيل الرزق من السماء هو نزول المطر لأن المطر سبب الرزق وهو في نفسه آية"²، غير أن ابن عاشور هنا لم يشر إلى المجاز المرسل في تفسير هذه الآية واكتفى بذكر علاقة من علاقاته، أما في الآية الكريمة:

"إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَبْتِهَمُوا إِيَّاهُ

صُدُّوا عَنْهَا كَبِرَتْ مَزِيَّتُهُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذَّ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ

الْبَصِيرُ"³، فقد ذكر ابن عاشور المجاز المرسل بشكل صريح، إذ اعتبر أن هناك

علاقة سببية أو مسببية في لفظ **بِبَالِغِيهِ**، إذ يقول: "فالضمير البارز في **بِبَالِغِيهِ** عائد إلى الكبر على وجه المجاز بعلاقة السببية أو المسببية"⁴، ويوضح دلالة حضور هذا المجاز في الآية في تحقيق دلالة الإيجاز: "والداعي إلى هذا المجاز

¹ - سورة غافر، الآية 12.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 102.

³ - سورة غافر، الآية 55.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 174.

طلب الإيجاز لأن تعليق نفي البلوغ باسم ذات الكبر يشمل جميع الأحوال التي يثيرها الكبر، وهذا من مقاصد إسناد الأحكام إلى الذوات إن لم تقم قرينة على إرادة حالة مخصوصة¹، وما يلاحظ في تفسير ابن عاشور أنه يشير إلى علاقة السببية والمسببية في المجاز المرسل ولا يعتبر أنهما علاقتان مختلفتان.

3-1-3- علاقة المحلية: وهي أن يذكر المكان المحل ويقصد به أهله، أي من

يتواجد في ذلك المحل، ومثاله ما جاء في تفسير ابن عاشور للآية: "وَسْأَلِ

إِلْفَرِيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَفْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ"²،

فقد جاء ذكر القرية ولا يراد منها المكان وإنما يقصد بها أهل القرية: " وسؤال القرية مجاز عن سؤال أهلها. والمراد بها مدينة مصر. والمدينة والقرية مترادفتان"³، وابن

عاشور هنا ذكر العلاقة ولم يسم المجاز مرسلًا بعلاقة المحلية، إنما ذكر كونه

مجازًا بشكل عام، أما في الآية: " إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ

هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ ۗ قَالَ إِنَّمَا أَنزَلُ

إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ"⁴، فيورد ابن عاشور ذكرًا صريحًا للمجاز المرسل بعلاقة

المحلية، فهو يرى أن لفظ المائدة جاء ليبدل دلالة على مجاز مرسل بعلاقة المحلية:

" وقيل: المائدة اسم الطعام، وإن لم يكن في وعاء ولا على خوان. وجزم بذلك بعض

المحققين من أهل اللغة، ولعله مجاز مرسل بعلاقة المحل"⁵، فقد ذكرت المائدة

وقصد بها ما فوقها من طعام.

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 174.

² - سورة يوسف، الآية 82.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 13، ص 40.

⁴ - سورة المائدة، الآية 114.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 106.

3-1-4- علاقة الحالية: وهي أن يذكر الحال ويراد المحل، وما أشار ابن عاشور إلى هذه العلاقة بالحالية وإنما ذكر أن هناك ظرفية يقصد بها المكان انطلاقاً من وصف حاله، ومن الآيات التي ذكر فيها وجود هذه العلاقة ما جاء في تفسيره للآية: " **إِنَّ الْأَبْرَارَ لَهِيَ نَعِيمٌ**"¹، فالنعيم هنا ليس محلاً للكينونة ولكنه وصف لحال أهل ذلك المكان، حيث يقصد بالنعيم هنا نعيم الجنة، فوصف حال أهلها لدلالة عليها: "والنعيم: اسم ما ينعم به الإنسان"²، وهذا ما سماه ابن عاشور بإحاطة الظرف بالمظروف: "والظرفية من قوله: «في نعيم» مجازية لأن النعيم أمر اعتباري لا يكون ظرفاً حقيقة، شبه دوام التنعم لهم بإحاطة الظرف بالمظروف بحيث لا يفارقه"³، وما أفهمه من هذا القول هو كون ابن عاشور كان لا يهتم بتسمية المجاز وعلاقاته اهتماماً كبيراً لأن هدفه كان بحثاً في الدلالة المترتبة عن ذلك بطريق المجاز أياً ما كان ذلك المجاز.

3-1-5- علاقة اعتبار ما كان: وهي أن تكون الدلالة متحققة باعتبار ما كان من دلالة، كأن نصف الشاب الذي فقد والديه في صغره يتيماً وقد جاوز سن البلوغ، أي أن الشيء يسمى بما كان عليه في الماضي، وقد أشار إليه ابن عاشور في تفسير الآية الكريمة: "وَالْمُطَلَّفَتُ يَتَرَبَّصُّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ فُرُوعٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِنَّ مِنْ أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يَوْمَئِذٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحْسَنُ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ"

¹ - سورة الانفطار، الآية 13.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 182.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 182.

عَزِيزٌ حَكِيمٌ¹، ففي هذه الآية جاءت لفظة البعولة دالة دلالة مجازية علاقتها
اعتبار ما كان: " وضمير بعولتهن، عائد إلى (المطلقات) قبله، وهن المطلقات
الرجعيات كما تقدم، فقد سماهن الله تعالى مطلقات لأن أزواجهن أنشأوا طلاقهن،
وأطلق اسم البعولة على المطلقين، فاقتضى ظاهره أنهم أزواج للمطلقات، إلا أن
صدور الطلاق منهم إنشاء لفك العصمة التي كانت بينهم، وإنما جعل الله مدة العدة
توسعة على المطلقين، عسى أن تحدث لهم ندامة ورغبة في مراجعة أزواجهم"²، فقد
ذكر ابن عاشور المقصود من ضمير بعولتهن، ليصل في الأخير إلى أن في توسيع
مدة العدة أملا في المراجعة: "أي أمر المراجعة، وذلك شبيه بما أجرته الشريعة في
الإيلاء، فللمطلقين بحسب هذه الحالة حالة وسط بين حالة الأزواج وحالة الأجانب"³،
وهذا ما جعل ابن عاشور يحمل الدلالة على اعتبار ما كان: "وعلى اعتبار هذه
الحالة الوسط أوقع عليهم اسم البعولة هنا، وهو مجاز قرينته واضحة، وعلاقته
اعتبار ما كان"⁴.

3-1-6- علاقة اعتبار ما يكون: وهي العلاقة التي يستعمل فيها اللفظ ليدل
على المستقبل، أي ما سيصير عليه في المستقبل، ولم يذكر ابن عاشور هذه العلاقة
وإنما أشار إليها بطريق دلالي آخر أسماه باستعمال الوصف فيمن سيتصف به في
المستقبل، وقد جاء ذكر ذلك في تفسير الآية الكريمة: "إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ
مَيِّتُونَ"⁵، ففي الآية خطاب للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بكونه ميتا وهذه
حقيقة لا هروب منها، وفي الخطاب تعريض بالمشركين: "والخطاب للنبي صلى الله

¹ - سورة البقرة، الآية 226.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 394.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 394.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 394.

⁵ - سورة الزمر، الآية 29.

عليه وسلم وهو خبر مستعمل في التعريض بالمشركين¹، فالكل صائر إلى الموت، لأن الكل فان إلا وجه الله تعالى: "والمراد بالميت: الصائر إلى الموت فهو من استعمال الوصف فيمن سيتصف به في المستقبل تنبيها على تحقيق وقوعه مثل استعمال اسم الفاعل في المستقبل"²، وأرى هنا أن ابن عاشور لم يشر إلى علاقة اعتبار ما يكون، وذكر ذلك بطريق آخر وهو استعمال الوصف فيمن سيتصف به مستقبلا، كما أن ابن عاشور لم يذكر هذا الشكل من المجاز المرسل.

3-2- المجاز العقلي: وهو من أشكال المجاز التي لا تكون في اللفظ وإنما تقوم على إسناد الفعل أو في ما معناه لغير فاعله الحقيقي، وهو كذلك: "الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل، إفادة للخلاف لا بوساطة وضع، كقولك: أنبت الربيع النقل، وشفى الطبيب المريض، وكسا الخليفة الكعبة"³، ويبدو أن التعريف الذي قدمه القزويني يلخص معنى المجاز العقلي في علاقة الإسناد والتأويل: "فكل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه في العقل لضرب من التأويل فهو مجاز"⁴، ولعل في تعريف السكاكي ما يوضح ذلك: "وأما المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة على نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع، وقولي بالتحقيق احتراز أن لا تخرج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا على دعوى استعمالها فيما هي موضوعة له، وقولي استعمالا في الغير بالنسبة على نوع حقيقتها احتراز عما إذا اتفق كونها مستعملة فيما تكون موضوعة له بالنسبة على نوع حقيقتها"⁵، ولكون الإسناد هو المتحكم في هذا المجاز هو ما جعل البعض يحب أن

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 23، ص 404.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، ج 23، ص 404.

³ - محمد بن عبد الرحمن جلال الدين القزويني (ت 739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3، ج1، ص 90.

⁴ - القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج 1، ص 121. (سبق ذكره)

⁵ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 359. (سبق ذكره)

يسميه المجاز الإسنادي وهناك من يسميه المجاز الحكمي: " هو المجاز الإسنادي ومجاز التركيب والمجاز الحكمي"¹، وقد سمي حكماً لكون المجاز يظهر في أحكام أجريت على ألفاظ ولا يظهر في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ: " أنت ترى مجازاً في هذا كله، ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أجريت عليها. أفلا ترى أنك لم تتجاوز في قولك: "نهارك صائم وليك قائم" في نفس "صائم، و"قائم"، ولكن في أن أجريتهما خبرين على النهار والليل. وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة "ربحت" نفسها، ولكن في إسنادها إلى التجارة"²، وعموماً فإن المجاز العقلي هو المجاز الذي تستعمل فيه الألفاظ في موضعها الأصلي ويكون فيها المجاز بالاعتماد على علاقات الإسناد، وقد وردت الإشارة إلى هذا المجاز العقلي عند الطاهر بن عاشور في عدة مواضع ذكر فيها أشكال علاقات الإسناد التي جعلت الدلالة تأويلية قائمة على المجاز العقلي، وسأورد بعض تلك العلاقات الإسنادية التي ذكر ابن عاشور في التحرير والتتوير:

3-2-1- الإسناد إلى المكان: ومعناه إسناد الفعل إلى المكان الذي وقع فيه، ومثاله ما جاء ذكره في تفسير الآية: " وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَبُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ۖ إِنَّا نَأْمَنُ بِمَا كُتِبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ"³، فقد وقع الإسناد هنا في الظرف تفيض من الدمع والمراد هو يفيض منها، وقد حاول ابن عاشور أن يوضح دلالة ذلك بقوله: "وقوله: تفيض من الدمع معناه يفيض منها الدمع لأن حقيقة الفيض أن يسند إلى المائع المتجاوز حاويه فيسيل خارجاً عنه. يقال: فاض الماء، إذا تجاوز ظرفه.

¹ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 3، ص 213. (سبق ذكره)

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 294. (سبق ذكره)

³ - سورة المائدة، الآية 85.

وفاض الدمع إذا تجاوز ما يغرورق بالعين"¹، وأرى أن ابن عاشور يحاول شرح الدلالة بأن المقصود هو أن العيون فاض منها الدمع حتى تجاوز ما يغرورق بالعين وللتعبير عن ذلك أسند الفيض إلى الظرف على طريقة المجاز العقلي: "وقد يسند الفيض إلى الظرف على طريقة المجاز العقلي، فيقال: فاض الوادي، أي فاض ماؤه، كما يقال: جرى الوادي، أي جرى ماؤه"²، وما يستفاد من تفسير ابن عاشور لهذه العلاقة هو أن تتحقق دلالة المبالغة بشكل أقوى بالإسناد إلى الظرف ما كانت هي نفس الدلالة إذا أسند إلى غير الظرف، لأن الفيضان تجاوز الدمع إلى مكانه.

وقد تظهر علاقة المكانية بشكل واضح في تفسير ابن عاشور للآية الكريمة: "وَإِنَّ

رَبِّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ"³، فقد أسند الفعل إلى الصدور، والكن هو المسكن، ومعنى تكن تخفي: "وتكن تخفي وهو من (أكن) إذا جعل شيئاً كانا، أي حاصلًا في كن. والكن: المسكن"⁴، وهنا أسند الفعل إلى الصدور عن طريق المجاز العقلي لأن الصدور مكان الإخفاء: "وإسناد تكن إلى الصدور مجاز عقلي باعتبار أن الصدور مكانه"⁵. إن ابن عاشور يحاول تحديد الدلالة المتحققة عن طريق المجاز العقلي بإزالة ما قد يفهم على أساس ملتبس، حيث يرد الدلالة إلى علاقة من علاقات المجاز العقلي.

3-2-2- الإسناد إلى الزمان: ويسند فيه الفعل إلى الزمان الذي وقع فيه، وقد

ورد ذكر هذا النوع من الإسناد في تفسير ابن عاشور للآية: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 10.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 10.

³ - سورة النمل، الآية 76.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 20، ص 29.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 20، ص 29.

السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا فُلٍ إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَفِّيَّتِهَا
إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً
يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَبِيبٌ عَنْهَا فُلٍ إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ
أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ¹، والشاهد عند ابن عاشور على هذا المجاز

العقلي الذي يسند فيه الفعل إلى الزمان في وصف الساعة بالثقل الدال على المشقة
والعظم والكبر عن طريق الاستعارة: " والثقل مستعار للمشقة كما يستعار العظم
والكبر، لأن شدة وقع الشيء في النفوس ومشقته عليها تخيل لمن خلت به أنه حامل
شيئاً ثقيلاً"²، وفي وصف الساعة بالثقل مجاز عقلي علاقته الزمانية: "ووصف
الساعة بالثقل باعتبار ما هو مطروف في وقتها من الحوادث، فوصفها بذلك مجاز
عقلي، والقرينة واضحة، وهي كون الثقل بمعنى الشدة لا يكون وصفاً للزمان، ولكنه
وصف للأحداث، فإذا أسند إلى الزمان، فإسناده إليه إنما هو باعتباره ظرفاً
للأحداث"³.

وفي تفسير الآية الكريمة: "يُؤْفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ
مُسْتَطِيرًا"⁴ يرى ابن عاشور أن المجاز العقلي وارد في يخافون يوماً لكونهم
يخافون ما يجري في ذلك اليوم وليس اليوم، فتم إسناد الفعل إلى زمانه بطريق
المجاز العقلي: "وخوفهم اليوم مجاز عقلي جرى في تعلق اليوم بالخوف لأنهم إنما

¹ - سورة الأعراف، الآية 187.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 203.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 203.

⁴ - سورة الإنسان، الآية 7

يخافون ما يجري في ذلك اليوم من الحساب والجزاء على الأعمال السيئة بالعقاب فعلق فعل الخوف بزمان الأشياء المخوفة"¹.

3-2-3- الإسناد إلى المصدر: ومعناه إسناد الفعل إلى مصدره، كإسناد الفعل

إلى مصدر صيحة في الآية الكريمة: "مَا يَنْتَقِرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً

تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ"² فقد جاء المصدر الدال على المرة في نظم الآية

هو الأخذ لهم، بينما يأخذهم السيف لا الصيحة: "وإسناد الأخذ إلى الصيحة على

هذا التأويل مجاز عقلي لأن الصيحة وقت الأخذ وإنما تأخذهم سيوف المسلمين"³،

وابن عاشور في تحديد دلالة المجاز العقلي يوظف لفظ التأويل ليشير إلى أن تفسير

الدلالة بطريق المجاز العقلي هو تأويل دلالي لها.

وقد أول ابن عاشور الصيحة مجازاً عقلياً علاقته المصدرية كذلك في الآية الكريمة:

"فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَوِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبَعْدًا لِّلْفُؤْمِ

الظَّالِمِينَ"⁴، فالأخذ في الصيحة هنا يتأول دلالياً حسب ابن عاشور بطريق

المجاز العقلي: "والأخذ مستعار للإهلاك، والصيحة: صوت الصاعقة"⁵، ولما كانت

دلالة الأخذ تحقق بطريق الاستعارة دلالة الإهلاك والمقصود بالصيحة صوت

الصاعقة فإن إسناد الأخذ إلى الصيحة مجاز عقلي: "وإسناد الأخذ إلى الصيحة

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 383.

² - سورة يس، الآية 48

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 35.

⁴ - سورة المؤمنین، الآية 41.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 59.

مجاز عقلي لأن الصيحة سبب الأخذ أو مقارنة سببه فإنها تحصل من تمزق كرة الهواء عند نزول الصاعقة"¹.

3-2-4- الإسناد إلى السببية: ومعناه أن يسند الفعل إلى السبب الذي أدى

إلى وقوعه، وقد ورد في تفسير ابن عاشور في مواضع كثيرة منها ما جاء ذكره في تفسير الآية: " ثُمَّ فَسَّتْ فُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ

أَشَدُّ فَسُوءًا وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَّا يَتَّبَعُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَشْفَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ

بِغَلْبِ عَمَّا تَعْمَلُونَ"²، حيث إن ابن عاشور يرى أن في دلالة يهبط من خشية

الله مجازا عقليا، فقد أسند الهبوط للحجر: " وقد قيل إن إسناد (يهبط) للحجر مجاز عقلي والمراد هبوط القلوب أي قلوب الناظرين إلى الصخور والجبال أي خضوعها فأسند الهبوط إليها لأنها سببه كما قالوا ناقة تاجرة أي تبعث من يراها على المساومة فيها"³، وإنني أرى أن ابن عاشور يذكر الإسناد في المجاز العقلي ويؤول الدلالة المتحققة عن ذلك الإسناد، ولعل في ذلك منهاج من مناهج القراءة التفسيرية التأويلية التي بنى عليها ابن عاشور تفسيره.

ومن المواضع كذلك التي ورد فيها ذكر المجاز العقلي الذي يقوم على علاقة الإسناد

السببية، ما ورد في تفسير الآية: "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ

وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"⁴، ورفع القواعد

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 59.

² - سورة البقرة، الآية 73.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 566.

⁴ - سورة البقرة، الآية 126.

من قبل إبراهيم عليه صلوات الله وسلامه حيث وقع الإسناد، فقد أسند فعل الرفع إلى إبراهيم لأنه سبب الرفع: " وفي إسناد الرفع بهذا المعنى إلى إبراهيم مجاز عقلي لأن إبراهيم سبب الرفع المذكور أي بدعائه المقارن له"¹.

3-2-5- الإسناد إلى المفعولية: وتقوم علاقة الإسناد هنا في الإسناد إلى اسم

الفاعل والمراد اسم المفعول، ومن الآيات التي ذكر فيها ابن عاشور هذه العلاقة الإسنادية الآية الكريمة: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ لَيْلًا لِتَسْكُنُوا فِيهَا

وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ"²، فالنهار لا

يبصر وإنما يبصر فيه، وفي الآية أسند الإبصار إلى النهار، وفي ذلك إسناد إلى

صيغة اسم الفاعل والمقصود هو اسم المفعول، وقد ذكر ابن عاشور أن في الآية

مجموعة من اللطائف والدلالات، ومنها هذه المقابلة بين الليل والنهار في الوصف: "

والليل والنهار ضدان دل ذلك على أن علة السكون عدم الإبصار، وأن الإبصار

يقتضي الحركة فكان في الكلام احتباك"³، ولعل هذا ما يفسر إسناد الإبصار إلى

النهار: " ووصف النهار بمبصر مجاز عقلي للمبالغة في حصول الإبصار فيه حتى

جعل النهار هو المبصر. والمراد: مبصر فيه الناس"⁴، وهذه المبالغة في الوصف

حققتها النظم بالمجاز العقلي، ولعل هذه دلالة من الدلالات التي يمنحها المجاز

عموما في الكلام، وقد زاد ابن عاشور من توضيح هذه المبالغة في الدلالة على شدة

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 718.

² - سورة يونس، الآية 67.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 227.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 227.

الإبصار في النهار بقوله: " ومن لطائف المناسبة أن النور الذي هو كيفية زمن النهار، شيء وجودي، فكان زمانه حقيقاً بأن يوصف بأوصاف العقلاء، بخلاف الليل فإن ظلمته عدمية فاقصر في العبرة به على ذكر الفائدة الحاصلة فيه وهي أن يسكنوا فيه"¹، أي أن في وصف النهار بوصف العقلاء ووصف الليل بذكر العبرة الحاصلة فيه وهي السكون والراحة، يدل دلالة على وجودية نور النهار وفي ذلك إعجاز رباني تجلى في النظم القرآني.

ومن الآيات التي ذكر فيها كذلك هذه العلاقة الإسنادية التي يقوم عليها المجاز العقلي الآية الكريمة: " فَهَوَ فِي عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ"²، ففي وصف العيشة باسم الفاعل راضية مجاز عقلي لأن الراضي هو صاحب العيشة وليس العيشة: " والراضي: هو صاحب العيشة لا العيشة، لأن راضية اسم فاعل رضيت إذا حصل لها الرضا وهو الفرح والغبطة"³، ولذلك فقد أسند الفعل إلى صيغة اسم الفاعل والمقصود اسم المفعول: " ووصف عيشة ب "راضية" مجاز عقلي لملازمة العيشة حالة صاحبها وهو العائش ملازمة الصفة لموصوفها"⁴.

3-2-6- الإسناد إلى الفاعلية: هي بخلاف علاقة الإسناد السابقة حيث يسند الفعل إلى صيغة المفعول والمقصود صيغة اسم الفاعل، وقد جاء ذكرها في تفسير ابن عاشور في الآية الكريمة: "إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 227.

² - سورة الحاقة، الآية 20.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 132.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 132.

سَعَيْكُمْ مَشْكُورًا¹، وقد وقع الإسناد إلى المشكور والقصد هو الساعي إلى الشكر: " هو سعي مشكور، أي مشكور ساعيه، فأسند المشكور إلى السعي على طريقة المجاز العقلي مثل قولهم: سيل مفعم²، ويرى ابن عاشور أنه يمكن كذلك تأويل دلالة الآية على الحقيقة لا المجاز العقلي على اعتبار وجود الحذف: "ولك أن تجعل مشكورا مفعولا حقيقة عقلية لكن على طريقة الحذف والإيصال، أي مشكورا عليه، وإقحام فعل كان كإقحام نظيره أنفا"³.

وقد وردت هذه العلاقة الإسنادية كذلك في تفسير ابن عاشور، وهو يفسر الآية الكريمة: "وَإِذَا فَرَأْتَ أَفْرَاءً جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا"⁴، والمعروف أن الحجاب ساتر وليس مستورا: "وحقيقة الحجاب: الساتر الذي يحجب البصر عن رؤية ما وراءه"⁵، وقد ذكر ابن عاشور أن المتعارف عليه دلاليا من الحجاب أنه يكون ساترا، وليس مستورا، وبالتالي فهنا أسند الفعل إلى صيغة المفعول والمقصود صيغة اسم الفاعل.

انطلاقا من هذه العلاقات يتبين أن الدلالة المتحققة من النظم بطريق المجاز العقلي على اختلاف أنواع الإسناد فيها هي التأكيد والمبالغة في المعنى، وعموما فإن ابن عاشور في تفسيره استعان بمجموعة من الظواهر البلاغية البيانية والمعنوية بحثا عن المعنى وإزالة لكل ما قد يعترض الأفهام، وفي بحثه لهذه الظواهر البلاغية تتجلى مستويات الدرس اللغوي كاملة متكاملة منسجمة يتحد بعضها ببعض ويتألف قصد

¹ - سورة الإنسان، الآية 22.

² - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 401.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 401.

⁴ - سورة الإسراء، الآية 45.

⁵ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 116.

أداء وظيفة واحدة هي تحقيق الدلالة عن طريق الإيضاح والكشف وأحياناً بطريق التأييل.

خاتمة وخلصات

قبل أن أذكر أهم نتائج البحث أجد نفسي مضطرا بأن أقول إن ما قضيته من بحث -أمام عظمة هذا المؤلف- فيه ما فيه من تقصير، ولا يكفي للإحاطة بما قدمه ابن عاشور من جهد لغوي كبير، فتفسيره يعجز الأقسام على القيام بمثله، ولا يتأتى لهم ذلك إلا بتوفيق من الله وهديه، فكان الطاهر بتحريره وتنويره، قد أثار علم التفسير بما جاد به لوحده، وهو ما يصعب على المرء تتبعه كله بما حمله من علم متفرد، لكونه حمل من العلوم أثقل مما تحمله جبال أحد ، وإنني لا أدعي أنني قد بلغت إلى نتائج بحثية أعدها نهائية، وإنما هي محاولة للإحاطة بجانب من جوانب هذا المؤلف لا تزال في بداياتها، وهي منطلق آخر للبحث في نظرية التأويل اللغوي عند ابن عاشور من خلال التفسير، وقد كانت نتائج البحث في هذه المستويات كثيرة، سأكتفي بذكر أهمها، وهي كالاتي:

1 - في المستوى الصوتي:

1- إدراك صاحب التحرير والتنوير بأن هناك فرادة للصوت القرآني وجمالا متولدا عن دقة اختيار أصوات لألفاظه، وهو ما يمنحه تأثيره القوي على القلوب وكذلك على الأسماع لحلاوته وطلاوته وإعجازه، لذلك كان حريصا على الربط بين الصوت والمعنى محاولا إثبات وجود علاقة تكاملية بين الدلالة وبين الصوت عن طريق

الربط بين الدلالة الصوتية والدلالة الفعلية للكلمة باعتبار العلاقة بين المكونين علاقة تلازمية تكاملية ووجودية، ورغم هذا الإدراك بأهمية الصوت باعتباره مستوى لغويا إلا أن ابن عاشور قد غيب الحديث عن بعض الظواهر الصوتية في مؤلفه لأسباب لا أعلمها وقد تكون لدواع عقديّة أو مذهبية.

2- الإدغام عند ابن عاشور هو التخفيف في النطق والتيسير في القراءة، وهو ذو صلة وثيقة بالدلالة القرآنية المرجوة من النظم القرآني، وكذلك يكون الإبدال والقلب الصوتي من الظواهر اللغوية التي تنشأ في الصوت وهدفها التخفيف والتسهيل وتحقيق الفصاحة، وقد تعرض ابن عاشور لهذه الظاهرة بشكل مفصل لأنه كان على وعي تام بتكوين الكلمات ومستوياتها الصوتية ولذلك وجدته كلما بحث عن دلالة لفظ حضر فيه الإدغام أو الإبدال إلا وتعرض لهذه الجوانب الصوتية ودورها في تحقيق المعنى وعلاقته بالدلالة.

3- الفواصل القرآنية في أغلبها تناسب صوتي تطلّبهُ الإيقاع القرآني إلى جانب الدلالة، ولأن الدلالة- حسب ابن عاشور- قد تكون هي المراد الأقوى فإنه أحيانا قد يتم العدول عن تناسب الفواصل القرآنية بهدف معنوي وتحقيقا لدلالة معينة اقتضت هذا العدول إلى جانب ضرورة إحداث التغيير الإيقاعي الصوتي ليناسب المعنى.

4- إن مسألة الوقف على السجع وتحقيق الفاصلة القرآنية مسألة دلالية بيانية قبل أن تعد ظاهرة صوتية لأن الإيقاع القرآني ليس واحدا رتبيا وإنما يتغير بحسب مجموعة من المحددات، وهذه خاصية أخرى من خصائص إعجازه وتفردته، وهي مقصودة في النظم القرآني تراعي الجانب الدلالي وتوافق معهود العرب في القول والبيان باعتماد التطابق بين أواخر الفاصلتين في الحرف الأخير أو بتقاربهما، وتعد جانبا من جوانب الإعجاز فهي محسن بلاغي في الكلام وهدف دلالي يؤثر في النفوس وتتكامل مع المستويات الأخرى الصرفية والمعجمية والتركيبية في تحقق المعنى القرآني مكتملا.

II - في المستوى الصرفي:

1- يرى ابن عاشور على أن هناك تكاملا بين صيغ الأفعال وبين دلالاتها ولعل هذا التكامل هو جزء من كمال الخلق الإلهي المتجلي في الوجود الكوني الظاهر في الكتاب الحكيم، والصيغة الصرفية تتكامل مع كل المستويات اللغوية الأخرى في تحقيق الدلالة.

2- استعانة الطاهر بن عاشور بصيغ الثلاثي المجرد باعتبارها تفيد في تحديد الدلالة القرآنية وباعتبارها مدخلا من المداخل التي توصل إلى الدلالة والتي لا يمكن

إغفالها في التفسير القرآني وباعتبار الأفعال الثلاثية بهذه الصيغ هي أكثر كلام العرب.

3- محاولة الربط بين دلالة الفعل ودلالة الصيغة الرباعية المضاعفة التي لم ترد في القرآن الكريم إلا في آيات كريمة معدودة وأغلب الأفعال الرباعية المجردة الواردة جاءت من ذلك النوع الذي فيه تكرير للدلالة على المبالغة.

4- يرى ابن عاشور أن الثلاثي المزيد بحرف لا يخرج عن ثلاثة أوزان هي أَفْعَلْ وَفَعَّلَ وَفَاعَلَ، وهذه الأوزان في الغالب إنما تدل تباعا على التعدية والتكثير والمشاركة، أما الثلاثي المزيد بحرفين فدلالاته تحدها مساقات الآيات، وفيما يخص الثلاثي المزيد بثلاثة أحرف فالصيغة الأكثر ورودا هي استفعل وأكثر ما وردت عليه في القرآن الكريم يدل على معنى الطلب.

5- محاولة الطاهر بن عاشور الربط بين دلالات الزيادة بالمعنى المقصود من الصيغة وإن كان أحيانا لا يُفَصِّلُ في الصيغة ولا يحدد دلالة الزيادة وذلك لأن هدفه لم يكن بحثا في الصيغ وفي علم الصرف بشكل مخصوص وإنما كان بحثه في تحديد الدلالة وضبط المعاني ثم إن هذه الدلالات التي يمكن أن تتحقق بالزيادة هي مجرد دلالات حاول علماء الصرف تحديدها وهي ليست دلالات ثابتة تصلح لكل

فعل وفي كل سياق، فيمكن لصيغة ما داخل نظم ما أن تدل دلالة غير تلك الدلالات التي حاول علماء اللغة والصرف حصرها.

6- لقد وضع ابن عاشور دلالة اسم الفاعل من خلال هذا التفسير بين الفعل وبين الصفة، غير أنه غلب الدلالة على الحدث والتجدد أكثر في هذه الصيغة، كما كان يناقش دلالة اسم المفعول من حيث دلالة اللفظ التي تحققت لا من حيث دلالة اسم المفعول باعتباره صيغة من الصيغ الصرفية.

7- تعد صيغ المبالغة من القضايا الصرفية التي وردت في تفسير ابن عاشور بشكل كبير لما لها من ورود كبير في القرآن الكبير ولاتصالها بالصفة المشبهة في القرآن الكريم.

9- حديث ابن عاشور عن التصغير نادر جدا نظرا لقلته وروده في القرآن الكريم.

10- إن ابن عاشور كان على دراية تامة بعلم الصرف ومسائله قديما وكذلك حديثا حيث كان يناقش قضايا صرفية مهمة ولم يكن همه توظيف الدرس الصرفي ومساءلة القضايا الصرفية بقدر ما كان مسعاه هو الوصول إلى المعنى القرآني.

III - في المستوى المعجمي:

1- ألفاظ المشترك اللفظي في القرآن الكريم أو ما يسميه البعض الأشباه أو الوجوه والنظائر عند ابن عاشور تتكامل مع مستويات لغوية أخرى تسهم في تحقق الدلالة القرآنية، وهي باب من أبواب إعجاز ألفاظ القرآن الكريم وتميزها، وحمل الدلالة على معنى من معاني اللفظ أو معنيين أو أكثر إذا لم يكن هناك عارض وتناقض في إيراد تلك المعاني يزيد في كمال وحسن المعنى، لذلك كان يعمل على استحضار معاني اللفظ جميعها أو بعض معانيه ما لم يوجد عارض من إيرادها ثم إنه أحيانا يستشهد بكلام العرب ومعهودهم في القول على صحة استعمال هاته المعاني أو على تغليب معنى لفظ دون غيره في سياق من المساقات، أو أنه أحياناً يكتفي بالإشارة إلى الدلالة الأصلية للفظ ويذكر أن تلك الدلالات الأخرى ناشئة عن الاستعمال، فقد تكون الدلالة اللفظية مشتركة ولكن بعضاً من معانيها المشتركة يزيد من حسن اللفظ في الدلالة والوقع النفسي ولا بد من استحضارها أثناء التفسير.

2- كان ابن عاشور يحترز في توظيف مصطلح الترادف انسجاماً مع موقفه منه، غير أنني أجد أن هناك إشارات إلى هذه الظاهرة مما يدل على أن صاحب التحرير والتتوير واع بأهمية هذه الظاهرة في تحديد المعنى وإن كان هناك عدم تصريح بالترادف اللفظي في القرآن الكريم إلا أن هناك مفردات قرآنية جاءت بمعانٍ متقاربة

أو يشتمل بعضها على جزء من معنى الآخر وهو ما يدعو إلى ضرورة العمل بهذه الظاهرة باعتبارها مساعدة على تمثيل المعنى مع الحرص على إظهار الفرق بين اللفظين المتقاربين، واعتماد ابن عاشور على مبدأ التقارب المعنوي والدلالي بين الألفاظ يجعلني أدرك أنه وسع مفهوم الترادف عما هو متعارف عليه عند المثبتين له.

3- عدم مغامرة ابن عاشور في تحديد دلالة التضاد الخاصة باللفظ وفي معانيه المتقاربة والمتضادة وما يقتضيه النظم والسياق والمناسبة، وهذا المنهج ينم عن تبصر وحكمة حاضرة عنده في تحليل الخطاب الرباني، ثم إن المعنى لا يكمل إلا بالبحث في دلالات اللفظ وإن كانت تلك الدلالات متضادة لأنه بالتضاد تتمايز الأشياء.

4- قد لا أغامر في نعت تفسير ابن عاشور بالمعجم الحديث لمفردات القرآن الكريم مع تضمنه لمعلومات صوتية وصرفية ونحوية وهذه خصائص مميزة لمعاجم اللغة وزيادة على ذلك فتفسير ابن عاشور توسع في مجموعة من القضايا اللغوية وأحاط بها بشكل أكبر من معاجم اللغة لأن هدف صاحبه هو الإحاطة بالمفردة القرآنية وكل ما يتعلق بها قصد تفهم المعنى.

IV - في المستوى التركيبي:

1- المدخل النحوي التركيبي هو من المداخل الأساسية في التحليل وهو من مستويات الدرس اللغوي التي اعتمدها ابن عاشور وأجاد فيها وأفاد، وقد حاول من خلاله تتبع المعنى باعتماد المعنى الكلي للقرآن الكريم بدراسة مجموعة من القضايا المتعلقة بهذا المستوى، مع تأكيده على أن لغة القرآن الكريم وتراكيبه متفردة نزلت بلغة قریش على اعتبار ما انمازت به من كمال وعلو وفصاحة وبيان.

2- الهدف من تقدير ابن عاشور للعامل هو الكشف عن جمالية النظم في القرآن الكريم وعلاقة ذلك بالمعنى.

3- اهتمام ابن عاشور بالحذف لكونه ظاهرة تركيبية في القرآن الكريم تسهم في كمال المعنى وجلاله وتقديمه في صورة حسنة، كما أنها من المباحث التي تدر فوائد جمة في استنباط الدلالة وإدراك جمال النظم القرآني وإعجازه، كما يُظهر مدى تمثله لهذه الظاهرة التركيبية والمعاني الجميلة التي تتحقق بها، وإدراكه لهذا الجمال الرباني الذي هو سر الكون المتجلي في كل الموجودات، وظاهرة الحذف في الألفاظ أو إظهارها في الخطاب الرباني تكشف عن هذا الكمال والحسن في الخطاب الرباني المعجز.

4- إن للتقديم والتأخير عند ابن عاشور وظيفة تتجلى في إبراز مدى الكمال الرباني في خطابه، فهذا التقديم والتأخير في الآيات إضافة إلى كونه يحقق معنى الاهتمام باعتباره فائدة عامة قد أفاد دلالات خاصة.

5- التكرير والتعريف في الخطاب القرآني - حسب ابن عاشور - ليس مجرد ظاهرة تدخل ضمن التركيب القرآني، وإنما له دور كبير في تحقيق الإعجاز القرآني عامة.

6- تفسير التحرير والتنوير لم يكن يبحث في جمع الأحكام النحوية ولا إقرار القواعد المتعلقة بها، وإنما كان يسعى صاحبه إلى تفسير النص القرآني وإجلاء الغموض عما يعتري التراكم القرآني من فهم ناقص جراء تطبيق قاعدة نحوية على جفافها، فقد كان وهو يؤلف تفسيره هذا يبحث عن كشف المعنى وهو من الأمور الجليلة والصعبة.

7 - في المستوى الدلالي:

1- وظيفة المستوى الدلالي عند ابن عاشور هي البحث والكشف عن الدلالة اللغوية قصد الوصول إلى المعنى والإحاطة به واستخراج درره واستنباط مقاصده، وهو علم يلتزم حدود النظام اللغوي للغته وهو ما يفهم من عدة علامات لغوية وإشارات لغوية، هذه العلامات والإشارات اللغوية محصورة في نطاق المفردة والتركيب اللغوي المتعلق

بقوانين منظمة للغة الدالة، وله منزلة رفيعة لأنه يقوم بالكشف عن المعنى وسبر أغواره، والبحث في المستوى الدلالي بحث في المعنى وفي المدلولات اللغوية.

2- يتتبع ابن عاشور اللفظ الذي اكتسب دلالة شرعية خاصة بعدما كانت دلالاته قبل مجيء الإسلام تدل على معنى غير الذي صار له بفعل التوظيف القرآني، فيذكر الدلالة الخاصة والدلالة التي كان اللفظ معروفاً بها وطريق انتقال دلالة اللفظ من دلالة إلى دلالة جديدة، وهذه الطريق قد تكون هي الاستعمال في الدلالة على المجاز كما هو شأن لفظ الفاسق.

3- تميز البحث الدلالي عند ابن عاشور بعدم الإغفال عن مسألة التحول الدلالي لبعض الألفاظ التي جاءت في القرآن الكريم وهذا التحول لا يخرج عن نقل دلالة اللفظ من دلالة خاصة إلى دلالة عامة أو من دلالة لغوية عامة إلى دلالة شرعية خاصة أو الانتقال لسبب من الأسباب من الحقيقة إلى المجاز أو من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية، وقد توسع في هذا المبحث الدلالي في تفسيره حيث كان يشير إلى الدلالة اللغوية والدلالة التفسيرية للفظ داخل النظم القرآني مما جعل تفسيره حابلاً بثروة لغوية تمتح من علم الدلالة على اختلاف مواضعها وأنواعها، وقد خصص لحديثه عن التغير الدلالي للفظ في تفسيره حيزاً مهماً.

4- توظيف الجملة الاسمية في الغالب الأعم تكون غايته الدلالية هي الدلالة على الثبات والاستقرار وتأكيد المعنى بينما يكون الهدف الدلالي من توظيف الجملة الفعلية هو التعبير عن الحركة والتغيير.

5- الجملة الفعلية بصيغة المضارع عند ابن عاشور لا تخرج في دلالتها عن التجدد مع التكرير أو الاستمرار أو التكثرير أو بهدف استحضار الحالة، أما توظيف الجملة الفعلية بصيغة الماضي فتدل على التحقق والوقوع، وبشكل عام فالدلالة الجملة الفعلية عند الطاهر بن عاشور تمنح للنظم القرآني الدلالة على الحيوية والحركية.

6- للخبر عند الطاهر بن عاشور الكثير من الدلالات والفوائد التي تستفاد من سياق النظم القرآني.

7- الخبر والإنشاء يؤديان دلالات بلاغية مهمة تستفاد من السياق ومن قرائن الأحوال

9- عناية الطاهر بن عاشور بنتبع صور التشبيه في القرآن الكريم ودلالاتها فقد كان يذكر بعض اللطائف الدلالية التي لا تتحقق إلا من خلال أسلوب التشبيه، الأمر الذي يؤكد مدى تمثل الطاهر بن عاشور لهذا الأسلوب، وهو ما سهل عليه

تدبر آيات القرآن الكريم ودلالاتها التي قد تكون دلالة على التجميل أو على التقبيح، وما يدور في فلك ذلك من دلالات.

10- إن ما يلاحظ في تفسير ابن عاشور لدلالة التشبيه هو اهتمامه بما يحققه من دلالات داخل سياق النظم في الآية بشكل خاص وفي السورة القرآنية بشكل عام، أي أنه لا يحاول أن يخرج أسلوب التشبيه من دلالاته داخل المعنى الكامل في القرآن الكريم فهو لم يكن يبحث عن عناصر أسلوب التشبيه وأركانه، وإنما يبحث في الدلالة المتحققة منه داخل النص القرآني، وهو ما يجعل نظرتَه لدلالة التشبيه نظرة كلية.

11- طريقة ابن عاشور في تحديد دلالة الاستعارة هي استخلاص المعاني والدلالات القادمة عن طريقها والفوائد المعنوية المترتبة عن ذلك النظم الذي يقوم عليها.

12- الدلالة المتحققة من النظم بطريق المجاز العقلي - حسب ابن عاشور - على اختلاف أنواع الإسناد فيها هي التأكيد والمبالغة في المعنى.

13- إن ابن عاشور في تفسيره استعان بمجموعة من الظواهر البلاغية البيانية والمعنوية بحثاً عن المعنى وإزالة لكل ما قد يعترض الأفهام، وفي بحثه لهذه الظواهر البلاغية تتجلى مستويات الدرس اللغوي كاملة متكاملة منسجمة يتحد بعضها ببعض

ويتألف قصد أداء وظيفة واحدة هي تحقيق الدلالة عن طريق الإيضاح والكشف وأحيانا بطريق التأويل.

وبشكل عام فإن:

1- مستويات الدرس اللغوي التي اشتغل بها ابن عاشور في تفسيره تعد آلية من آليات التحليل لا بد من الوقوف عندها أثناء تحليلنا للنصوص بشكل عام وللنص القرآني بشكل خاص.

2- ابن عاشور يعتبر الدرس اللغوي نظاما وبنية كلية تنتظم وتتداخل وتتضافر وفق مجموعة من الأنظمة الجزئية المكونة للمعنى، وهذه الأنظمة الجزئية المكونة هي الجزء الذي إذا ما تم إدراكه سيعين على فهم الكل، وإن كل مستوى من مستويات هذا النظام اللغوي يسهم في تحقيق معرفة باللغة، وهو ما يجعل علم التفسير لا ينضج ولا يكتمل إلا في علاقته بعلوم مختلفة أهمها علوم اللغة العربية.

3- لقد نظر ابن عاشور إلى جمل القرآن الكريم وقد ارتبط بعضها ببعض على أساس أنها جزء من ذلك الكل الذي يمثله الخطاب الرباني من أول القرآن إلى آخره، والجمل القرآنية هي وحدات متماسكة العناصر مع بعضها البعض وفق نظم معين وعلاقات داخلية محددة منصهرة داخل الكل، وقد تعامل ابن عاشور مع لغة القرآن

الكريم يتمكن وإمام كبير لمداخلها ومخارجها وأحاط بأغوارها، بل إنه على معرفة متعمقة بالتركيب القرآني ومتبصر بدقائقه وعلى دراية بالطرق المفضية إلى فهم التركيب القرآني ومعرفة المقاصد الربانية من الخطاب الجليل التي يقتضيها النظم القرآني الكريم.

4- إن توظيف ابن عاشور لمستويات الدرس اللغوي في التفسير كان الهدف منه هدفاً دلالياً، وطريقته في ذلك هو التركيز على المستوى اللغوي الذي يحقق له الدلالة، أو بالاستعانة بمستويين أو أكثر دون الاستعانة بكل المستويات في التعامل مع دلالة آية من الآيات، وهوما يجعلني أُقرُّ بأن الطاهر بن عاشور قد نجح في توظيف مستويات الدرس اللغوي في إزالة ما قد يعتري الفهم من مشكل وتعقيدات، وهذا ما يدعوني إلى سلوك هذا المسلك في التحليل لكونه يعد آلية جديرة بالتطبيق على جميع أنواع الخطاب وأشكاله.

إن النتائج المتوصل إليها من خلال البحث تعد بداية آفاق لبحوث أخرى في هذا المجال بشكل عام وفي طرق التوصل إلى الدلالة من خلال مستويات الدرس اللغوي في مختلف النصوص بشكل خاص.

المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم رواية ورش
- 2- ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي أبو الفرج (597هـ)، المدهش، تحقيق مروان قباني، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2، 1985 .
- 3- ابن الحاجب عثمان جمال الدين (ت 646هـ)، الشافية في علم التصريف، تحقيق حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية، مكة، ط1، 1995.
- 4- ابن السراج محمد أبو بكر (ت 316هـ)، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، (د.ط) 2015.
- 5- ابن القَطَّاع الصقلي علي بن جعفر بن علي السعدي، أبو القاسم، (ت 515هـ)، كتاب الأفعال، عالم الكتب، (د.ط) 1983.
- 6- ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (728هـ)، مجموع الفتاوى، الناشر دار الكتب العلمية، ط 1، 1987
- 7- ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق ناصر عبد الكريم، دار اشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1998.
- 8- ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (728هـ)، كتاب الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان، الأردن، ط 5، 1996.
- 9- ابن جعفر قدامة أبو الفرج البغدادي (ت377هـ)، نقد الشعر، مطبعة الجوائب قسطنطينية، ط1، 1302هـ.

- 10- ابن جني عثمان أبو الفتح (ت392هـ)، الخصائص، تحقيق الشيخ محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ط) 1988.
- 11- ابن جني عثمان أبو الفتح (ت392هـ)، المنصف ، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، دار إحياء التراث القديم، ط1، 1954.
- 12- ابن جني عثمان أبو الفتح (ت392هـ)، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1985.
- 13- ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد أبو زيد ولي الدين (ت808هـ)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988.
- 14- ابن دريد محمد بن الحسن أبو بكر (ت321هـ)، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
- 15- ابن رشد محمد بن أحمد أبو الوليد (ت595 هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق عبد الحليم، ط2، دار الكتب المصرية، (د.ط) ، 2004 .
- 16- ابن عاشور محمد الطاهر (1393هـ)، تحرير المعنى السديد وتتوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس(د.ط) 1984.
- 17- ابن عاشور محمد الطاهر (1393هـ)، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 2008م.
- 18- ابن عاشور محمد الطاهر (1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، تقديم حاتم بوسمة، الإسكندرية، مصر، (د.ط) 2010م.
- 19- ابن عاشور محمد العزيز، جامع الزيتونة المعلم ورجاله، دار سراس للنشر، تونس، (د.ط) 1991م.

- 20- ابن عبد السلام عز الدين بن عبد العزيز، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، اعتناء رمزي سعد الدين دمشقية، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1987.
- 21- ابن فارس أحمد (ت395هـ)، الصاحبى فى فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب فى كلامها، تحقيق محمد علي بيضون، ط1، 1997.
- 22- ابن فارس أحمد (ت395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د.ط) 1979.
- 23- ابن قتيبة الدينوري عبد الله بن عبد المجيد أبو محمد (ت276هـ)، غريب القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار الكتب العلمية، (د.ط) 1978.
- 24- ابن مالك محمد بن عبد الله الطائي (ت 672هـ)، ألفية ابن مالك، تحقيق سليمان بن عبد العزيز العيوني، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض، (د.ط) دون سنة طبع.
- 25- ابن منظور جمال الدين (ت 711هـ) ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 26- ابن يعيش علي الأسدي(ت643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، تقديم إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
- 27- أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف أثير الدين (ت745هـ) ، البحر المحيط، تحقيق إبراهيم محمد رمضان، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1991.
- 28- أبو عبيدة معمر بن المثنى(ت209هـ)، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط) 1381هـ.
- 29- أبو منصور محمد بن أحمد (ت370هـ)، الزاهر فى غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع، دون رقم طبعة ودون سنة طبع.

- 30- الإبراهيمي محمد البشير، آثار الإمام، جمع وتحقيق أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997م.
- 31- الأخفش الأوسط المجاشعي سعيد أبو الحسن (ت215هـ)، معاني القرآن، تحقيق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990.
- 32- الأزهري خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي (ت 905)، شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2000.
- 33- الأزهري محمد بن أحمد أبو منصور (ت370هـ)، معاني القراءات مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 1991 م.
- 34- الأزهري محمد بن أحمد أبو منصور (ت370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001.
- 35- الإستراباذي نجم الدين محمد بن الحسن الرضي (ت686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق وضبط محمد نور الحسن ومحمد زفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1975.
- 36- الإسنوي جمال الدين أبو محمد بن علي الشافعي (ت772)، الكوكب الدرّي في ما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، تحقيق محمد حسن عواد، دار عمان، الأردن، ط1، 1405هـ.
- 37- الإشبيلي علي بن مومن بن عصفور (ت669هـ)، الممتع الكبير في التصريف، مكتبة لبنان، ط1، 1996.
- 38- الأصفهاني الحسين أبو القاسم الراغب (ت502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ.

- 39- الأصفهاني علي بن الحسين أبو الفرج (356هـ) ، الأغاني، تحقيق سامر جابر، دار الفكر، بيروت، ط 2، دون سنة طبع.
- 40- الألويسي شهاب الدين (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- 41- الأنصاري جمال الدين بن هشام (ت 761 هـ) ، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ط 1، دار إحياء التراث والعلوم، بيروت، (د.ط) 1981.
- 42- الأنصاري جمال الدين بن هشام (ت 761 هـ) ، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، دار الفكر، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، الطبعة الثانية، 1969 .
- 43- البخاري محمد بن مسلم (ت256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب، دار ابن كثير دار اليمامة، بيروت، ط3، 1987.
- 44- البقاعي إبراهيم أبو بكر (ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، (د.ط) دون سنة طبع.
- 45- البوحسيني رفيق ، معالم نظرية للفكر اللغوي العربي، منشورات إفريقيا الشرق، ط الأولى، 2013.
- 46- التهانوي محمد بن علي (ت1158هـ) ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون بيروت، ط1، 1996.
- 47- التوحيد علي بن محمد بن العباس أبو حيان (ت400هـ)، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، بيروت، (د.ط) 1988.

- 48- الثعالبي عبد الملك أبو منصور (ت429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2002.
- 49- الجاحظ عمر بن بحر أبو عثمان (ت255هـ)، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1423هـ.
- 50- الجبوري محمد يحيى سالم ، مفهوم القوة والضعف في أصوات العربية، دار الكتب العلمية،(د.ط) 2006.
- 51- الجرجاني عبد القاهر (ت471هـ)، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة،(د.ط) دون سنة طبع.
- 52- الجرجاني عبد القاهر (ت471هـ)، المفتاح في الصرف، حققه وقدم له: الدكتور علي توفيق الحمّد، كلية الآداب - جامعة اليرموك، إربد، عمان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1987.
- 53- الجرجاني عبد القاهر (ت471هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق وتقديم محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار قتيبة، ط1، 1403هـ.
- 54- الجرجاني علي بن محمد الشريف (ت816هـ)، التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1996.
- 55- الجمحي محمد بن سلام أبو عبد الله (ت232هـ) ، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمد سويد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1418هـ.
- 56- الجويني عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين (ت478هـ) ، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1997.
- 57- الحسيني علي رضا، مقالات الإمام محمد الطاهر بن عاشور، روائع مجلة الهداية الإسلامية، طبعة الدار الحسنية للكتاب،(د.ط) 2001م.

- 58- الحمزاوي محمد رشاد، من قضايا المعجم العربي قديماً وحديثاً، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986.
- 59- الخطابي حمد بن أحمد أبو سليمان (ت388هـ)، بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد زغلول سلام ومحمد خلف الله، مصر، دار المعارف، ط3، 1976.
- 60- الخولي محمد علي ، قواعد تحويلية للغة العربية، دار الفلاح، عمان الأردن، (د.ط) 1999.
- 61- الداني عثمان بن سعيد أبو عمرو (ت444هـ)، جامع البيان في القراءات السبع، جامعة الشارقة، الإمارات، ط1، 2007.
- 62- الداية فايز، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية، دار الفكر، دمشق- سورية، ط2، 1996.
- 63- الذهبي محمد حسين ، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مكتبة وهبة القاهرة، ط2، 1421هـ.
- 64- الراجحي عبده، التطبيق النحوي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1999.
- 65- الرازي عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم (ت327هـ)، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق عبد الغني بن عبد الخالق، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 2003 .
- 66- الرازي فخر الدين محمد أبو عبد الله (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- 67- الرافي مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

- 68- الرماني علي بن عيسى أبو الحسن (ت384)، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله وسلام محمد زغلول، دار المعارف، مصر، (د.ط) 1976.
- 69- الزبيدي محمد بن الحسن أبو بكر (ت379هـ)، طبقات النحويين اللغويين، تحقيق محمد الفضل، دار المعارف، ط2، 1974،
- 70- الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ط) 1984.
- 71- الزجاج إبراهيم أبو إسحاق (ت311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988.
- 72- الزرقاني محمد عبد العظيم (ت1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط3، دون سنة طبع.
- 73- الزركشي بدر الدين أبو عبد الله (ت794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، مصر، (د.ط) 1984.
- 74- الزمخشري جار الله (ت538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
- 75- الزمخشري جار الله (ت538هـ)، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق علي بو ملح، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993.
- 76- الزوزاني الحسين بن أحمد أبو عبد الله بن حسين (ت486هـ)، شرح المعلقات السبع، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1423.
- 77- السامرائي فاضل صالح، معاني الأبنية في العربية، دار عمار للنشر والتوزيع، ط2، 2007.

- 78- السامرائي فاضل صالح، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2000.
- 79- السعدي عبد القادر، أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام التشريعية من القرآن، عمان، دار عمان، ط1، دون سنة طبع.
- 80- السكاكي يوسف أبو يعقوب (ت626هـ)، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1987.
- 81- السمعاني منصور أبو المظفر (ت489هـ)، تفسير السمعاني، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس غنيم، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط1، 1997.
- 82- السيوطي عبد الرحمن جلال الدين (ت911هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبدالحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر. (د.ط)(د.ت)
- 83- السيوطي عبد الرحمن جلال الدين (ت911هـ)، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد عبد الرحيم، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2005.
- 84- السيوطي عبد الرحمن جلال الدين (ت911هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
- 85- السيوطي عبد الرحمن جلال الدين (ت911هـ)، نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار المعروف بـ حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، جامعة أم القرى - كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، (د.ط) 2005.
- 86- الشاطبي إبراهيم بن موسى (ت790هـ)، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997.
- 87- الشافعي محمد الأمين بن عبد الله الأرمي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، مراجعة هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت لبنان، ط1، 2001.

- 88- الشافعي محمد بن إدريس (ت204هـ)، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، منشورات مكتبة الحلبي مصر، ط1، 1940م.
- 89- الشعراوي محمد متولي (ت 1418هـ)، تفسير الشعراوي: الخواطر، مطابع أخبار اليوم، (د.ط) 1997.
- 90- الصبان محمد أبو العرفان الشافعي(ت1206هـ)، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
- 91- الطباع إياد خالد، محمد الطاهر بن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، دار القلم، دمشق، ط1، 2005م.
- 92- الطبري محمد بن جرير (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000.
- 93- الطنطاوي الشيخ محمد ، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، تحقيق عبد الرحمن بن إسماعيل، الناشر مكتبة إحياء التراث الإسلامي، ط1، 2005.
- 94- العسكري الحسن بن عبد الله أبو هلال (ت395هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1980.
- 95- العسكري الحسن بن عبد الله أبو هلال(ت395هـ)، الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط) 1419هـ.
- 96- العقاد محمود عباس، اللغة الشاعرة، مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،(د.ط) 1995.
- 97- الغزالي بلقاسم ، من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور: حياته وآثاره، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1، 1996م.

98- الغزالي محمد أبو حامد (505هـ)، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، الناشر الجفان والجابي قبرص، الطبعة 1، 1987.

99- الغزالي محمد أبو حامد (505هـ)، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1964.

100- الغلايني مصطفى (ت1364هـ)، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط28، 1993.

101- الفاسي الفهري عبد القادر، البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، دار توبقال للنشر، ط1، 1990.

102- الفاسي الفهري عبد القادر، المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية، مطبعة النجاح الجديدة، (د.ط) الرباط2002م.

103- الفراء يحيى بن زياد (ت207هـ)، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف النجاتي وعلي النجار محمد وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1، دون سنة طبع.

104- الفراهي محمد أبو نصر (ت339هـ)، كتاب في منطق العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، جمهورية مصر العربية، (د.ط) 1976.

105- الفراهي عبد الحميد (ت1349هـ)، مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، تحقيق محمد أجمل وأيوب الإخلاصي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002.

106- الفراهيدي الخليل بن أحمد أبو عبد الرحمان (ت170هـ)، كتاب العين، تحقيق المهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ط) دون سنة طبع.

- 107- الفقهي صبحي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2000.
- 108- القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي(ت544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط3، 1983.
- 109- القرطبي محمد شمس الدين أبو عبد الله (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964
- 110- القرني محمد بن سعد بن عبد الله ، الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتتوير، رسالة جامعية لنيل الماجستير، جامعة أم القرى: كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية،(د.ط) 1427هـ.
- 111- القزويني محمد بن عبد الرحمن جلال الدين (ت 739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3، دون سنة طبع.
- 112- الكفوي أيوب بن موسى الحسيني القريمي ، أبو البقاء الحنفي(ت1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، دون طبعة ودون سنة نشر.
- 113- المبرد محمد بن يزيد أبو العباس (ت 285 هـ)، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت،(د.ط) دون سنة طبع.
- 114- المراغي أحمد بن مصطفى (ت1372هـ)، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1946.

- 115- النحاس أحمد أبو جعفر (ت 338 هـ)، إعراب القرآن، تعليق ووضع الحواشي عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
- 116- النحاس أحمد أبو جعفر (ت338هـ)، معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409.
- 117- اليمني نشون بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين العمري ومظهر الإيراني، ويوسف عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 118- اليوناني محمد سعد بن أحمد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، ط1، 1998م.
- 119- أمين أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط 10، دون سنة طبع.
- 120- آن إينو، مراهنات دراسة الدلالات اللغوية، ترجمة خليل أحمد وأوديت بتيت، تقديم أسعد علي بولين كريماس، دار السؤال سورية، دمشق، ط1، 1980.
- 121- أنيس إبراهيم ، الأصوات اللغوية، مكتبة نهضة مصر، القاهرة،(د.ط) دون سنة طبع.
- 122- أنيس إبراهيم ، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1976.
- 123- بودرع عبد الرحمن، في اللسانيات واللغة العربية، قضايا ونماذج، دار كنوز المعرفة، ط1، 2016.
- 124- بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى ، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006.

- 125- تمام عمر حسان، الأصول، دراسات ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي عند العرب، منشورات دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1981.
- 126- تمام عمر حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، ط 5، 2006.
- 127- جوزيف فاندريس، كتاب اللغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط) 1950.
- 128- جوزيف ميشال، دليل الدراسات الأسلوبية، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط) 1984.
- 129- جون ليونز، اللغة وعلم اللغة، دار النهضة العربية، ط 1، دون سنة طبع.
- 130- حجازي محمود فهمي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط) 2006.
- 131- حركات مصطفى، الصوتيات وال fonولوجيا، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط 1، 1986.
- 132- حنبكة عبد الرحمن بن حسن، البلاغة العربية، الناشر دار العلم ، دمشق الدار الشامية بيروت، ط 1، دون سنة طبع.
- 133- خضير محمد أخضر، علاقة الظواهر النحوية بالمعنى في القرآن الكريم ، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة محمد عبد الكريم، (د.ط) 2001.
- 134- داني هوسيمان، علم الجمل، ترجمة ظافر الحسن، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط) دون سنة طبع.
- 135- درويش محي الدين (ت1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سورية، دار اليمامة، دار ابن كثير، دمشق بيروت، ط 4، 1415هـ.

- 136- دي سوسير فردينان ، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الرباط،(د.ط) 2008.
- 137- رضا أحمد، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت،(د.ط) 1960.
- 138- زوين علي، منهج البحث اللغوي بين التراث واللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية بغداد، (د.ط) 1986.
- 139- سامي عياد حنا وكريم زكي حسام الدين، معجم اللسانيات الحديثة، ناشرون، مكتبة لبنان، لبنان،(د.ط) دون سنة طبع.
- 140- سقال ديزيره، الصرف وعلم الأصوات، دار الصداقة العربية، بيروت، ط1، 1992.
- 141- سيبويه عمرو بن قنبر (ت180هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط) 1988.
- 142- سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي (ت1385هـ)، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، ط17، 2004م.
- 143- سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي (ت1385هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، (د.ط)، 1412هـ.
- 144- شلبي هند، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، تونس،(د.ط) 1985.
- 145- شهيد علاء عبد الأمير، الدلالة المعجمية والسياقية في كتب معاني القرآن، مؤسسة دار الصادق الثقافية، العراق، ط1، 2013.
- 146- صافي عبد الرحيم (ت1376هـ)، الجدول في إعراب القرآن الكريم ، دار الرشيد دمشق مؤسسة الإيمان، بيروت، ط 4. دون سنة نشر.

- 147- ضيف شوقي، المدارس النحوية، دار المعارف، مصر، ط7، دون سنة طبع.
- 148- طعمة عبد الرحمان، توظيف علم الدلالة المعجمي في حقل التفسير القرآني، مقارنة تحليلية في علم الدلالة التفسيري، كنوز المعرفة، ط1، 2018.
- 149- طنطاوي محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، ط1، 1997.
- 150- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، دون سنة طبع.
- 151- عائشة عبد الرحمن حسن بنت الشاطئ(ت1419هـ)، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنية لغوية وبيانية، دار المعارف، ط3، دون سنة طبع.
- 152- عباس حسن(ت1398هـ)، النحو الوافي، دار المعارف، ط15، دون سنة طبع.
- 153- عباس فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، عمان- الأردن، دار الفرقان، ط1، 1997. - ابن عطية الأندلسي عبد الحق أبو محمد (ت542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 154- عتيق عبد العزيز، علم المعاني في البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2009.
- 155- عفيفي أحمد، نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهرة الشرق، القاهرة، ط1، 2001.
- 156- قاسم محمد، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (د.ط)1999.

- 157- كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.
- 158- متولي نعمان عبد السميع، مكونات الجملة والأسلوب في اللغة العربية، دراسة تطبيقية، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، دسوق، ط1، 2014.
- 159- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، ط 1990.
- 160- محمد عبد العزيز، الوجوه البلاغية في القراءات القرآنية المتواترة ، أطروحة قدمت في جامعة اليرموك الأردن بتاريخ 16-02-2005.
- 161- محمود توفيق سعد، البقاعي ومنهاجه في تأويل بلاغة القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1424هـ.
- 162- مختار عمر أحمد وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، (د.ط)2008م.
- 163- مختار عمر أحمد، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة،(د.ط) 1977.
- 164- مختار عمر أحمد، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1982.
- 165- مختار عمر أحمد، علم الدلالة، الكويت مكتبة دار العروبة،(د.ط) 2001.
- 166- مساعد مسلم آل جعفر ومحي هلال السرحان، مناهج المفسرين، دار المعرفة، ط1، 1980.
- 167- مطلوب أحمد وأحمد الناصري الصيادي الرفاعي، أساليب بلاغية، الفصاحة- البلاغة - المعاني، وكالة المطبوعات - الكويت، ط1، 1980.

- 168- مطلوب أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، بيروت- لبنان، ط1، 2006.
- 169- ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية، الجملة البسيطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1986م.
- 170- هارون محمد بدر الدين، اللغة والشريعة، دار كنوز المعرفة، ط 1، 2008 .
- 171- هندايي أحمد يوسف، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، مكتبة بيروت العصرية، ط1، 2008.
- 172- ياسوف أحمد، جماليات المفردة القرآنية، دار المكتبي، دمشق، ط2، 1999.
- 173- يونس بشير عزيزة، النحو في ظلال القرآن، عمان، دار مجدلاوي، ط 1، دون سنة طبع.

المقالات والمجلات والرسائل والبحوث:

- 1- ابن لحسن بدران، مقال بعنوان: ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، عدد40، 2012م.
- 2- ابن مراد إبراهيم، مقال بعنوان المعجم العربي بين التنظير والتطبيق، سلسلة محاضرات كرسي مارغريت وايرهاوزر جويت للدراسات العربية، الجامعة الأمريكية في بيروت، دون دار نشر، (د.ط) 2009.
- 3- أبو حسان جمال محمود أحمد، تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير: دراسة منهجية ونقدية، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، 1991.
- 4- أبو عمشة خالد حسين، مقال بعنوان: " تعالق المستوى الصرفي بمستويات اللغة الأخرى ودوره في تبيان الدلالة في تعليم العربية للناطقين بغيرها"، المؤتمر الدولي للغة العربية الثالث، 7-8-9-10 ماي 2014، دبي، الإمارات.

- 5- أحمد خالد ومحمد الطالببي وعبد القادر المهيري ومحمد العروسي، دائرة المعارف التونسية، بيت الحكمة، تونس، ط1، 1990م.
- 6- ارحيلة عباس، مقال في مجلة الدارة، ع 3 بتاريخ 12 ربيع الثاني، 1407 هـ.
- 7- الخضر محمد حسين، شيخ جامع الزيتونة الأعظم في تونس، مجلة الهداية الإسلامية، عدد شوال 1351هـ.
- 8- الداود أماني بنت عبد العزيز بن عبد الله، الأثر الدلالي للمفسرين في المعجم العربي، التهذيب نموذجاً، بحث ماجستير، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، السعودية، 1423هـ.
- 9- الزهراني مشرف بن أحمد جمعان، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، بحث لنيل الدكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، شعبة التفسير وعلوم القرآن، 1424هـ.
- 10- السوداني رفعة كاظم، المنهج التوليدي والتحويلي دراسة وصفية تاريخية، منتدى تطبيقي في تركيب الجمل في السبع الطوال الجاهليات، أطروحة دكتوراه، آداب بغداد، 2000.
- 11- العماري عبد العزيز، أفكار لسانية في كتاب سيبويه، أعمال الندوة العلمية الدولية حول " مركزية سيبويه في الثقافة العربية، شعبة اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب تطوان، 14-15 دجنبر 2016، منشورات فريق البحث الأدبي والسيميائي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، المغرب.
- 12- النجار ماجد، مقال بعنوان: من ملامح الدلالة الصوتية في القرآن الكريم، مجلة أهل البيت، العدد4، 2006.
- 13- النعيم عبير بنت عبد الله، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير (رسالة دكتوراه)، ط1، 2015م.

14- حفان مليكة، قضية الإعجاز القرآني وآثارها في ثنائية اللفظ والمعنى خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف الدكتور محمد المالكي 2003 / 2004

15- حلي عبد الرحمان ، المشكاة، العدد 14/13، 2015/2016م.

16- سلامي عبد القادر، مقال بعنوان التركيب وأهميته اللسانية بين القدماء والمحدثين، مجلة آفاق علمية، المركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، العدد13، أبريل2017.

17- شريف عبد الحفيظ، مستويات الدرس اللغوي في تفسير مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير للإمام ابن باديس، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة تيزي وزو، الجزائر، 2015.

18- قدارة عبد السلام، المبحث التركيبي في الدراسات اللسانية الحديثة، رسالة ماجستير، جامعة قسطنطينة، الجزائر، 2004/2005.

19- مجلة البحوث الإسلامية، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، باب حقيقة التلازم بين الإسلام و العربية، 95/1

20- مجلة الوعي الإسلامي، العدد28، أبريل1986م، س11.

21- مقيم عبد الحي، القواعد النحوية في ميزان القراءات القرآنية، بحث لنيل درجة الدكتوراه، كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية .إسلام آباد، باكستان، موسم 2004.

22- موفق عبد القادر، التأويل النحوي بين الخرق والمعيارية لابن عاشور، رسالة دكتوراه في اللغة، الجزائر، جامعة أبي بكر، تلمسان، 2013.

23- ميموني مولاي إدريس، مقال بعنوان: مستلزمات الإبلاغ اللغوي في الخطاب الأصولي، أشغال ندوة: المقاصد وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية 22 فبراير 2001، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، المغرب.

مراجع أجنبية:

- 1- Anne Henault. les enjeux de la semantique. Ed. puf- paris. 1979.
- 2- hay wod.j.a.arabic lexicography.1960.leiden.e.brill.
- 3- Lyons john. Linguistics. Penguin books. 1972
- 4-Pierre guiraud. la sementique. Ed.puf.paris- 1972.

فهرس البحث

3.....	المقدمة
16.....	الباب الأول: مفهوم مستويات الدرس اللغوي ومداخلها وتعريف الطاهر بن عاشور وتفسيره
17.....	الفصل الأول: مفهوم مستويات الدرس اللغوي ومداخلها
18.....	المبحث الأول: مفهوم مستويات الدرس اللغوي وموقعها في التراث العربي
18.....	المطلب الأول: مفهوم مستويات الدرس اللغوي
23.....	المطلب الثاني: مستويات الدرس اللغوي في التراث العربي
42.....	المطلب الثالث: أساسيات ومرتكزات في علم التفسير
50.....	المبحث الثاني: مداخل مستويات الدرس اللغوي في كتب التفسير
50.....	المطلب الأول: المدخل الصوتي والصرفي والمعجمي
67.....	المطلب الثاني: المدخل النحوي - التركيبي
80.....	المطلب الثالث: المدخل الدلالي
96.....	الفصل الثاني: الدرس اللغوي والقرآن الكريم
97.....	المبحث الأول : دور القرآن الكريم في نشأة الدرس اللغوي العربي
99.....	المطلب الأول : أثر القرآن الكريم في نشأة البحث البلاغي
102.....	المطلب الثاني: الآثار اللغوية لعلم التفسير
104.....	المطلب الثالث :البحث الأصولي وآثاره اللغوية

المبحث الثاني :الدرس اللغوي من التأليف إلى التعليم.....	108
المطلب الأول :الدرس اللغوي وإشكالية النشأة.....	108
المطلب الثاني : درس النحو من التأليف إلى التعليم	119
المبحث الثالث : جدل التأثر بين النحو والقرآن الكريم.....	121
المطلب الأول: النحو وتوجيه الدلالة في القرآن الكريم.....	121
المطلب الثاني : علم القراءات وأثره في الدرس النحوي.....	130
الفصل الثالث: محمد الطاهر بن عاشور وتفسيره التحرير والتنوير.....	139
المبحث الأول: تعريف محمد الطاهر بن عاشور ومذهبه وعقيدته.....	140
المطلب الأول: موجز عن حياة محمد الطاهر بن عاشور ومؤلفاته.....	140
المطلب الثاني: محمد الطاهر بن عاشور: عقيدته ومذهبه.....	149
المبحث الثاني: تفسير التحرير والتنوير وموقعه ضمن مسار كتب	
التفسير.....	161
المطلب الأول : تعريف التحرير والتنوير.....	161
المطلب الثاني : موقع التحرير والتنوير ضمن مسار كتب التفسير.....	171
الباب الثاني: تجليات مستويات الدرس اللغوي في تفسير التحرير	
والتنوير.....	178
الفصل الأول: تجليات المنطق الصوتي والصرفي في تفسير التحرير	
والتنوير.....	179
المبحث الأول: الصوت في خدمة دلالة التفسير عند الطاهر بن عاشور.....	180
المطلب الأول: شدة الصوت وأثره في الدلالة التفسيرية عند ابن عاشور.....	180
المطلب الثاني: الإدغام والإبدال والفاصلة القرآنية وأثرها في الدلالة عند ابن	
عاشور.....	203

المبحث الثاني: المستوى الصرفي وإسهامه في الدلالة التفسيرية عند ابن عاشور.....	231
المطلب الأول: دلالة الأفعال المجردة.....	231
المطلب الثاني: دلالة الفعل المزيد.....	246
المطلب الثالث: الظواهر الصرفية المرتبطة بالأسماء وعلاقتها بالدلالة عند ابن عاشور.....	277
الفصل الثاني: تجليات المستوى المعجمي والمستوى التركيبي عند ابن عاشور.....	296
المبحث الأول: الدرس المعجمي في التحرير والتنوير وتجلياته.....	297
المطلب الأول: المشترك اللفظي وأثره في الدلالة المعجمية عند ابن عاشور.....	297
المطلب الثاني: الترادف ودوره في الدلالة التفسيرية عند ابن عاشور.....	315
المطلب الثالث: دور التضاد في استجلاء المعاني عند ابن عاشور.....	331
المبحث الثاني: تجليات المستوى التركيبي عند الطاهر بن عاشور.....	346
المطلب الأول: أثر تقدير العامل والحذف في الدلالة عند ابن عاشور.....	346
المطلب الثاني: التقديم والتأخير وأغراضه العامة والخاصة عند ابن عاشور.....	371
المطلب الثالث: التوكيد والتعريف ودلالة العموم والخصوص عند ابن عاشور.....	383

الفصل الثالث: تجليات المستوى الدلالي والبلاغي في التحرير والتنوير.....	402
المبحث الأول: قضية التحول الدلالي للألفاظ ودلالة الجملة الاسمية ودلالة الخبر والإنشاء عند الطاهر بن عاشور.....	403
المطلب الأول: التحول الدلالي للفظ القرآني عند الطاهر بن عاشور.....	404
المطلب الثاني: الدلالة الاسمية والفعلية عند ابن عاشور.....	422
المطلب الثالث: دلالة علم المعاني عند الطاهر بن عاشور.....	438
المبحث الثاني: توظيف الدرس البلاغي في تخريج الدلالة عند ابن عاشور.....	462
المطلب الأول: دلالات التشبيه عند الطاهر بن عاشور.....	463
المطلب الثاني: دلالات الاستعارة عند الطاهر بن عاشور.....	478
المطلب الثالث: دلالة المجاز المرسل والمجاز العقلي عند الطاهر بن عاشور.....	499
خاتمة وخلاصات.....	515
لائحة المصادر والمراجع.....	529
فهرس البحث.....	550