

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان

كلية الآداب و العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم اللغة العربية و آدابها

تفسير الطاهر بن عاشور

أسسه البلاغية و اللغوية

- أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه -

إشراف الأستاذ:

أ. الدكتور محمد عباس

إعداد الطالب:

محمد بلحسين

لجنة المناقشة

رئيسا
مشرفا
عضوا
عضوا
عضوا
عضوا

جامعة تلمسان
جامعة تلمسان
جامعة تلمسان
جامعة تلمسان
جامعة تيارت
جامعة س. بلعباس

أ. الدكتور عبد الجليل مرتاض
أ. الدكتور محمد عباس
أ. الدكتور محمد طول
أ. الدكتور أحمد دگار
الدكتور أحمد بوزيان
الدكتور محمد مذبوحى

اللجنة الجامعية

1430 - 1431 هـ / 2009 - 2010 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَقُلْ رَبِّ اَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ

وَاَخْرِجْنِيْ مَخْرَجَ صِدْقٍ وَاَجْعَلْ لِي

مِنْ لَدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا﴾

مقدمة

الحمد لله الذي نزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبع هداهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد؛ فإن أجل ما صُرفت فيه الأوقات، وفنيت فيه الأعمار هو تدبر كتاب الله عز وجل، والتفرغ لدراسته وسير أغواره التي تعتاص على الغواصين مهما تعلو هماتهم، ولا تفتأ تخلب الأبواب بما تظهره على مر الأزمان من أسرار وكنوز تأبى أن تنفذ، فهو بحر شواطئه بعيدة المنال، وأرضه عميقة الغور تقصر دونها الهمم وتنقطع لها الأنفاس، ولكن المؤمن مأمور بخوض لجته للظفر بشيء من نفائسه. فالعجز عن نيل الكثير لا يمنع من أخذ القليل، والله من وراء القصد وهو المستعان على كل حال.

ومن المعلوم الثابت، أن علوم اللغة العربية نشأت في رحاب تفسير القرآن الكريم، فرى احتجاج المفسرين برجعهم إلى كلام العرب، ورأينا جراء ذلك عنايتهم بعلوم العربية وبلاغتها، حتى أن كثيراً من التفاسير غلب عليها الجانب اللغوي أو الجانب البياني، ولا عجب أن يستحوذ هذان الجانبان على هذه التفاسير، فهما بإجماع العلماء مناط التحدي والإعجاز، وبذلك يُعدُّ عملهم في ذلك تأصيلاً وتطبيقاً لأساليب اللغة العربية، التي أنزل بها الذكر الحكيم.

وقد أمدت هذه التفاسير منذ القدم علوم العربية، ومنها البلاغة بمادة علمية ضخمة أخرجها استنباط العلماء إلى الوجود في ثوب المصطلح القرآني، كالمنطوق والمفهوم وغيرهما، وعلاقة هذه المصطلحات بالبيان القرآني وأسسها اللغوية، وقد سما جهد البلاغيين بعلم التفسير إلى مدارك المقاصد لمعاني القرآني الكريم، وذلك باتباع سبل البلاغة وأساليبها اللغوية، وقد انفرد في هذا المضمون العالم الفذ عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، حيث جاب أصول النظم واستفاد الزمخشري (538هـ) من مسلك عبد القاهر في نظرية النظم، و سار على نهجها الإمام الرازي (606هـ) في تفسيره مفاتيح الغيب حتى وصل ركب التأثير في الزمن المعاصر على يد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، فقد قيل مثلاً بأن الزمخشري قد

طبق الكثير من النظريات التي كان قد قررها الجرجاني، وهو وإن لم يؤلف كتاباً في البلاغة، فقد جاء تفسيره غنياً بها، وقد أصبح بهذا التفسير يعد من أئمة البلاغة والبيان.

وقد سار على هذا المنهج الكثير من العلماء، ومنهم في فترتنا المعاصرة الشيخ الطاهر بن عاشور، علامة تونس وقاضيهام ومفتيها، الذي كان متنوع الثقافة جم المعرفة، وكان تفسيره المسمى (التحرير والتنوير) أشهر ما عرف به، فسر فيه الشيخ القرآن كاملاً مستهلاً إياه بتمهيد وعشر مقدمات.

إن الناظر في هذا التفسير يجد علماً غزيراً، وذوقاً رفيعاً، وتبهاً إلى دقائق لا يجدها عند غيره، و به فتوحات لم تيسر لمن سبقوه، ولا لمن جاؤوا بعده، وفي هذا التفسير الجليل الكثير من التفصيلات اللغوية والبلاغية، قد تستغرق صفحات كثيرة، وكأن المتصفح لشايه إزاء أحد الأسفار المتخصصة في ذلك، حيث يورد الشيخ أقوال العلماء، فيقبلها على وجوها بتمحيص العارف المتبحر، فيقبل منها ويرد، وربما يخرج برأي جديد مغاير لما عرف إزاء هذه المسألة أو تلك.

ونلمس ذوقه المرفه في تحليل النصوص والمقولات، وقدرته الفائقة على استحضار الشواهد، الأمر الذي يدل على معرفته الواسعة بأداب العربية وأساليب بيانها ومذاهب معانيها وجمالياتها، وهو في هذا له من التميز والتفرد ما لا نجده إلا عند ثلة من علماء هذا العصر. وللشيخ تمكن من آلات الاجتهاد والاستنباط، فنجد له في هذا التفسير استدرابات على المعاجم اللغوية، وعلى كثير من الشواهد التي لم توضع في موضعها، أو لم يستدل بها كما يليق في مقامها، وله قدرة على البت في كثير من المسائل، فيجزم بأن هذا الأسلوب من مخترعات القرآن، وأن تلك النكتة من البيان، إنما يستدل بها في شأن آخر، وربما وقف عند ذلك وأطال الوقوف والتمحيص، فيبين الكثير من الفروق الدقيقة المغفلة، أو يُرَّجِح بأن هذا بليغ وذاك أبلغ، وهذا جار على سنن المتقدمين، وذاك على طريقة المتأخرين، وإذا أتى بالشاهد حله وأخضعه للرأي، ثم يتدرج بك إلى أن تحكم على قصوره عن بلوغ بيان القرآن وبلاغته. وكان اهتمامه

باللغة والبلاغة عظيماً، حيث أشار إلى ذلك في مقدمته حينما أعلن أنه لن يغفل التنبيه إلى ما يلوح له في هذا الباب في آية من آي القرآن.

إن مجيء تفسير التحرير والتنوير متأخراً هو ما يُميّزه، فقد استفاد صاحبه من تراث السابقين و جهودهم، وأحاط بما وصلوا إليه وهضمه، وربما أضاف عليه في كثير من الأحيان، فجاء تفسيره غنياً جامعاً، ملماً بدقائق المسائل.

وقد امتاز تفسير التحرير والتنوير بغزارة مصادره، وإلمام صاحبه بتراث العلماء من المفسرين والبلاغيين وأهل اللغة وغيرهم.

ولقد قام الشيخ في تفسيره بتطبيق الكثير مما قرره علماء اللغة والبلاغة، ولاشك أن التطبيق هو ما يجعل هذه العلوم تزدهر وتنمو، وهو بهذا يتبع أدقّ والأساليب، ومع ذلك فإننا نجد في هذه التطبيقات فهمه العميق، وذوقه الفائق، ونظره الثاقب.

إن ما أردناه من هذه المقدمة هو استظهار الدافع إلى الخوض في هذه المغامرة التي لا شكّ أنّها لن توفي هذا الجهد حقّه، إنما تكتفي أن تكون إشارة لغيرنا من الدارسين وإخراء لهم بأن يستفيضوا في كشف ما يحويه هذا التفسير من فنون العربية وعلومها، وقبل ذلك من معجزة كتاب الله العظيم وهديه وجمالياته.

وترجع صلتي بالموضوع إلى صلتي بالقرآن الكريم نفسه، و مردّ ذلك إلى أيام طفولتي، حيث كنت أحفظ القرآن على يد والدي -رحمه الله تعالى-، على طريقة الكتاب في الحفظ، بالثقلين، وكثيراً ما كان يتفرّغ لي من أجل ذلك، و لم تكن مداركي المعرفية قد استوت، و إنما كان همّ والدي -رحمه الله تعالى- أن أحفظه عن ظهر قلب، و قد تحقق له ذلك أولاً ولي ثانياً، و لم أع بعد معناه و لا مقاصده، كما هو شأن كل من حصل القرآن الكريم في الكتائب. أعود من حيث بدأت، بدواعٍ ذاتية هي انشداد لي لكتاب الله، و محاولة الاقتراب من فهم معانيه، و أخرى موضوعية تجلت في اختيار مدونة تفسيرية تعاطت مع القرآن الكريم من جوانب متشعبة: لغوية و بلاغية، ثمّ إعجازية، ثمّ تماشياً مع رغبتي في تعميق مداركي اللغوية في

بعدها التركيبي و البياني الجمالي، فلم أجد أجدراً من تفسير التحرير و التنوير للشيخ الطاهر بن عاشور مدونة يتكامل فيها هذان الجانبان.

و مهما يكن من أمر تفسير القرآن الكريم فإنه سيظل قولاً في مضمون الإمكانيات البشرية، و لن يجرؤ أحد على ادعاء قول الكلمة الأخيرة فيه، ذلك أن الخطاب القرآني نص خالد لا يستنفذه التحليل، و لا تستهلكه القراءة.

وقد جاء البحث مقسماً إلى باين أحدهما ينظر في الأسس البلاغية، والثاني يبحث في الأسس اللغوية لتفسير التحرير و التنوير.

أما الباب الأول فموسوم بـ "الأسس البلاغية في تفسير التحرير و التنوير"، فكان الفصل الأول منه معنوناً بـ "مقاصد الالتفات"، وهو أحد الإمكانيات التعبيرية للغة العربية في أبعادها الجمالية، ولقد حظي موضوع الالتفات بعناية من لدن أهل اللغة والبيان، وتلونت تعريفاته وتعددت مصطلحاته، فقد اقترن بمصطلح الصرف والعدول والانصراف والتلون الاعتراضي، ومخالفته مقتضى الظاهر.

و الفصل الثاني اندرج تحت باب مواقف التشبيه، و فيه تناولنا ظاهرة التشبيه القرآني وكيف تعامل معه الشيخ الطاهر بن عاشور، بحيث جرى فيه على ما جرى عليه البلاغيون في التقسيمات التقنية للتشبيه من المفرد إلى المركب إلى التمثيلي إلى الضمني.

و في الفصل الثالث و الأخير من الباب الأول و الموسوم بـ "جماليات الاستعارة"

إن تتبع تفسير التحرير و التنوير في منحاه البياني سيوحى بأن الشيخ الطاهر بن عاشور قد أحيا مدرسة النظم، انطلاقاً من مفهوم النحو، إلى معاني النحو، إلى التركيب الجامع الذي تنصهر فيه معاني النحو بالدلالة و البلاغة بالذائقة الجمالية، و تجلي ذلك أكثر انطلاقاً من تحليل الاستعارة باعتبارها أوقع في النفس من التشبيه، و إن كانت في أصلها تشبيهاً حذف أحد طرفيه.

طبق الكثير من النظريات التي كان قد قررها الجرجاني، وهو وإن لم يؤلف كتاباً في البلاغة، فقد جاء تفسيره غنياً بها، وقد أصبح بهذا التفسير يعد من أئمة البلاغة والبيان.

وقد سار على هذا المنهج الكثير من العلماء، ومنهم في فترتنا المعاصرة الشيخ الطاهر بن عاشور، علامة تونس وقاضيها ومفتيها، الذي كان متنوع الثقافة جم المعرفة، وكان تفسيره المسمى (التحرير والتنوير) أشهر ما عرف به، فسر فيه الشيخ القرآن كاملاً مستهلاً إياه بتمهيد وعشر مقدمات.

إن الناظر في هذا التفسير يجد علماً غزيراً، وذوقاً رفيعاً، وتنبهاً إلى دقائق لا يجدها عند غيره، وبه فتوحات لم تتيسر لمن سبقوه، ولا لمن جاؤوا بعده، وفي هذا التفسير الجليل الكثير من التفصيلات اللغوية والبلاغية، قد تستغرق صفحات كثيرة، وكان المتصفح لتنايه إزاء أحد الأسفار المتخصصة في ذلك، حيث يورد الشيخ أقوال العلماء، فيقلبها على وجوهها بتمحيص العارف المتبحر، فيقبل منها ويرد، وربما يخرج برأي جديد مغاير لما عرف إزاء هذه المسألة أو تلك.

ونلمس ذوقه المرفه في تحليل النصوص والمقولات، وقدرته الفائقة على استحضار الشواهد، الأمر الذي يدل على معرفته الواسعة بأداب العربية وأساليب بيانها ومذاهب معانيها وجمالياتها، وهو في هذا له من التميز والتفرد ما لا نجده إلا عند ثلة من علماء هذا العصر.

وللشيخ تمكن من آلات الاجتهاد والاستنباط، فنجد له في هذا التفسير استدراقات على المعاجم اللغوية، وعلى كثير من الشواهد التي لم توضع في موضعها، أو لم يستدل بها كما يليق في مقامها، وله قدرة على البت في كثير من المسائل، فيجزم بأن هذا الأسلوب من مخترعات القرآن، وأن تلك النكتة من البيان، إنما يستدل بها في شأن آخر، وربما وقف عند ذلك وأطال الوقوف والتمحيص، قيين الكثير من الفروق الدقيقة المغفلة، أو يرجح بأن هذا بليغ وذاك أبلغ، وهذا جار على سنن المتقدمين، وذاك على طريقة المتأخرين، وإذا أتى بالشاهد حله وأخضعه للرأي، ثم يتدرج بك إلى أن تحكم على قصوره عن بلوغ بيان القرآن وبلاغته. وكان اهتمامه

وأما الباب الثاني فوسمناه بـ"الأسس اللغوية"، وهو من فصول ثلاثة: فالفصل الأول يتناول المستوى الصوتي، وهو فصل لصيق الصلة بما يسمى الإيقاع، وقد سائر القرآن الكريم ما تعود عليه العربي من الاتساق الإيقاعي سواء في الشعر الذي ينتظم في أبحر أو قواف مكررة، أو في ما ألف المتلقي وقتذاك من السجع عامة، وسجع الكهّان خاصة، الذي انتظم فيه السجع بطريقة لافتة للانتباه، على أن القرآن الكريم، وإن اتخذ الفاصلة إيقاعاً إلا أنه فارق الشعر وسجع الكهّان معاً.

و الفصل الثاني يعالج الإشكالية اللغوية من حيث المستوى التركيبي، ذلك أن الدلالة تختلف باختلاف أوجه القراءة التي تستند في تحريجاتها إلى المستوى التركيبي، انطلاقاً من أوجه النحو والإعراب وتعالق الكلام، ونظم الأسلوب.

و الفصل الثالث وهو الأخير في الباب الثاني وهو المستوى الدلالي، ونستعرض فيه دلالات المفردة سواء كانت معجمية متواضع عليها، أم من خلال القراءات وما راجعه فيها الشيخ الطاهر بن عاشور، وهو أشد المستويات خطورة إذ يُستغلُّ في باقي التخريجات الأخرى، العقيدية والأصولية والفقهية والكلامية، وهي مناط تعدد الفهم واختلاف الرؤى أما الخاتمة فكانت من مقتضيات العمل الأكاديمي، بحيث ضماناتها أهم النتائج المتوصل إليها خلال مسيرة البحث، و عبر الحفر في العمل قراءة و تنقيها، و لا يزعم البحث أنه قال الكلمة الأخيرة، و إنما هو عمل ينتهج قراءة ضمن السياق اللغوي و البلاغي، وفق المقولات الأسلوبية، وإن لم يكن لي من فضل -ههنا- فيكفي البحث أنه إثارة للسؤال، و إشارة إلى علم من أعلام التفسير البياني للقرآن الكريم.

و لتحقيق ذلك لجأنا أحياناً إلى المقارنة مع ما قاله غيره من المفسرين لنميز بين مقولات الشيخ ابن عاشور، وأطروحات غيره من المفسرين والمتضلعين في علوم القرآن، وقد ثبت بذلك سبق الشيخ إلى هذا الطرح أو ذاك.

ونشير إلى أن كلّ ذلك يؤكد أن الإحاطة باللغة في أبعادها المعجمية أو النحوية أو البلاغية شرط للفهم و التأويل و الترجيح، و لذلك لا يخلو تفسير من التفاسير من الشرط اللغوي و البلاغي، مهما يكن من أمر اتجاه المفسّر، إذ لا مناص له من التدليل على ما ذهب إليه من منحنى فقهي أو عقائدي أو أصولي، أو مذهبي أو كلامي في إدراك ماهية اللغة في أبعادها المعيارية، أو البيانية الجمالية، أو المعجمية الدلالية، و هي ثقافة لغوية صرفة لا تكون إلا بصقل الموهبة و رهافة الحسّ.

وقد يتحول الاهتمام باللغة و البلاغة من كونهما وسيلتين، إلى إدراك الغايات البعيدة في النص القرآني، من استنباط الأحكام، و التدليل على قضايا عقيدية أو غيرها، إلى استطراد للرد على المتقولّين و المنكرين في إثبات إلهية النص، و تحولان من كونهما وسيلتين إلى غايتين في حدّ ذاتهما، لمناقشة قضايا لغوية من خلال التحليل الأسلوبي.

بذلك كلّه نركز اهتمامنا على هذين الجانبين في تفسير الطاهر بن عاشور، مع تجنب الاستطرادات الجانبية الأخرى، التي لا تصبّ في هذا المضمون، و هذا لا ينفي تلك الجوانب. غير أن مسار البحث تحدّد بهذين الأساسيين؛ اللغوي و البلاغي، و هما ركيزتا مفهوم الإعجاز باعتبار أن فاعلية القرآن الكريم أسلوبية و بنيوية، و هي الفاعلية التي فاق بها كلّ تعبير، و بذلك حوّلت دراسة الإعجاز اللغة من كونها وسيلة إلى كونها غاية تُستهدف.

إنّ الفصل هنا بين المستوى اللغوي و البلاغي و باقي المناحي الأخرى أمر مُستعصى في إدراك مقاصد التفسير، فكلاهما مرتبط بالآخر في علاقة دائمة؛ اللهم إلا في حالة الدراسة المنفصلة للظاهرة اللغوية حيناً، و الظاهرة البلاغية حيناً آخر.

لذلك تمّ التركيز في البحث على محورين؛ اللغة و البلاغة، و كان تفسير الشيخ الطاهر بن عاشور حقلاً لهذين الأساسيين لما للشيخ من قدرة و مكنة لغوية و بيانية، مكنته من استكناه النص القرآني، من خلال أبعاد متعددة تظهر مهارته و اقتداره، من خلال ثقافة و إلمام بالجانب اللفظي و البياني.

والإشكالية التي يطرحها البحث، هي ما مدى اعتماد الشيخ على أساس البلاغة وأساس اللغة في تفسير التحرير والتنوير؟ وهل اكتفى بمهذين الأساسيين استقراءً من أجل الرصد واللغة؟ أم كان هذان الأساسان وسيلتين لتقريب المعاني القرآنية، ووسيلتين لاستنباط القواعد الفقهية؟ والجدير بالذكر هنا أن محاولة إحصاء المصادر والمراجع التي اعتمدها الشيخ في كتابه الضخم والثري المادة أمر بالغ الصعوبة، فهو بحاجة إلى بحث مستقل يُقصد إليه ويُتفرغ له، وقد أبدى ذلك بعض الباحثين الذين كتبوا عنه.

فإلى أي مدى كانت اللغة حاضرة في تفسير التحرير والتنوير؟ وكيف ساهمت اللغة بمستوياتها المتعددة في تحديد المعنى و ضبط الدلالة الخفية؟ وكيف تجلّت قدرة الشيخ الطاهر بن عاشور في حل الإشكالات و تأويلها بمقتضى اللغة؟ وكيف كان ينطلق منها؟ وهل تم له الوفاء لهذا المنهج في الاستنباط؟ وهل مكّنته الجوانب اللغوية و البلاغية من النفاذ إلى حقائق موضوعية و جمالية؟ وكيف تجلّت عملية الترجيح و التأويل البلاغي؟ من خلال السياق أم من خارجه؟ وكيف وظف جهازه المعرفي في حل هذه الإشكالات المعرفية؟

وإذا كنا خصصنا البحث للجانب البلاغي و اللغوي، فإنما يتصل ذلك بجمالية التعبير القرآني و خصوصية تركيبه، و سحر إيقاعه، و كل ذلك يرتبط بالتحليل الأسلوبي، الذي لم يخل منه تفسير من التفاسير على كثرتها و تعددها و تنوعها و اختلافها، وإنما يظهر تفاوت الاهتمام بالظاهرة، بسبب تفاوت في درجة الاهتمام نفسه من جهة، و بسبب اختلاف توجه و تخصص المفسّر من جهة ثانية.

و لكن ضخامة تفسير التحرير و التنوير لا تُسعفنا في الإحاطة الشاملة بكل أجزائه، فقد اعتمد كثرة المعطيات التراثية من جهة، و ما توفّرت له من دراسات في زمنه الماضي و الحاضر من جهة أخرى، و قد أسعفتنا قراءتنا إلى جلب دراسة الشيخ الطاهر بن عاشور إلى الدراسات اللغوية المعاصرة.

فكانت أسئلته محفزا يدفعني للبحث، و التنقيب، بل علمني أن البحث العلمي أخلاق وصبر وحب وشوق ومنهج وتحصيل، وإرادة وتعلم وتواضع، فكان المرشد والمعين والموجه، فقد جمع بين صرامة المعلم وحنو الأب، و كان له الفضل في توجيهي رأسا إلى دراسة تفسير التحرير والتنوير في جانبه البلاغي واللغوي، و قد فتح لي بيته و مكتبته، و استقيت منها ما جعل هذا البحث يكتمل على الوجه الذي هو عليه.

فجزاه الله عني و عن الأمة و الجامعة خير جزاء، و كما يجدر بي في هذا المقام أن أشكر إخواني الذين أمدوني بالمصادر و المراجع، و أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل لبنة في العمل الأكاديمي و لبنة في قراءة تراث الأمة الذي لا ينضب.

و الله من وراء القصد و هو يهدي السبيل.

محمد بلحسين

تيسميسيلت في: 17 مارس 2009م

إن الباب الأول والموسوم بالأسس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير، فرعناه إلى ثلاثة فصول، تعنى بالبحث عن المواطن الجمالية من خلال البلاغة وقوانين البلاغة العربية وآلياتها الجمالية.

فالالتفات هو أحد الإمكانيات التعبيرية للغة العربية، في أبعادها الجمالية، ولقد حظي موضوع الالتفات بعناية من لدن أهل اللغة والبيان، وتلونت تعريفاته وتعددت مصطلحاته، فقد اقترن بمصطلح الصرف والعدول والانصراف والتلون الاعتراضي، ومخالفته مقتضى الظاهر، وسماه أحدهم: شجاعة العربية، وعرفه ابن قتيبة «بأن تخاطب الشاهد بشيء ثم تجعل الخطاب له على لفظ الغائب» أي انصراف الخطاب من حالة إلى أخرى ومن وضعية خطابية إلى أخرى.

وقد ارتبط الالتفات بحالة الباحث، من تلون نفسي يحرره من رتابة وقع الكلام على نسق واحد، إلا أن التعقيدات الأولى للالتفات اقتضت فيه على الجانب الكلامي دون الجانب النفسي، وبذلك لا نجد تعليقا على الالتفات عند ابن قتيبة ولا عند ابن المعتز ولا حتى عند السكاكي، غير أن ابن جني حاول استجلاء دقائقه من خلال تخرجاته اللغوية، ويكاد يجمع أهل البلاغة والبيان على أن الدلالة الاصطلاحية للالتفات قد نشأت في مناخ عربي صرف كما يذهب إلى ذلك عز الدين إسماعيل.

إن دلالة الالتفات تختلف من سياق إلى آخر من حيث ارتباطه بطاقة اللغة التعبيرية وإمكاناتها التي لا تنضب، فقد يرتبط من خطاب غيبة أو من حيث غيبة الخطاب، أو العدول عن الفعل الماضي إلى فعل المستقبل عن الماضي مما هو مقدر في كتب البلاغة مما يوحي أن البلاغة العربية أولت الالتفات عناية خاصة، من خلال تطبيق آلياته على القرآن الكريم، وكان الهدف من ذلك الكشف عن الأوجه الجمالية فيه من حيث الرهافة والخفاء.

على أن مبحث الالتفات مظهر أسلوب يربط بسياق التفسير، ويظهر إمكانية اللغة العربية التعبيرية، وإمكاناتها المفتوح في شكل تعبري تتنوع فيه الإمكانيات التعبيرية والجمالية، التي تم

الاتفاق عليها بين الباحث و المتلقي، و تندس تلك السنن النبوية في نظام اللغة العربية، و هو على ثلاثة أضرب:

- الضرب الأول: الرجوع من الغيبة إلى الخطاب و من الخطاب إلى الغيبة.

- الضرب الثاني: الرجوع من فعل المضارع على فعل الأمر

- الضرب الثالث: الرجوع من خطاب الثنية على خطاب الواحد، إلى خطاب الجمع.

وما يخص الطاقة التعبيرية في اللغة العربية يخصّ القرآن الكريم، من حيث نزوله بها، أي أنه نزل بالقوانين التي تشكل بنية النص و آياته اللغة، سواء في مجالها التقعيدي أو الجمالي، و لذلك قال تعالى: ﴿وكذلك أنزلناه حكماً عربياً﴾ [الرعد37]، أي أن الله تعالى أنزل هذا التشريع بأكمل نموذج لغوي جمالي، و هو ما تفتن إليه الطاهر بن عاشور في الربط بين الكمال في حكمه الألهي، و الكمال من جهة نظمه، بهذه اللغة لا عجب إذا تبعنا مسار الدرس اللغوي والنحوي والبلاغي و الإيقاعي و الفلسفي و الكلامي، قد نشأ في محضن النص القرآني.

ولا نجد الشيخ الطاهر بن عاشور يختلف عن سبقه في قضية الالتفات و تخرجاته الأسلوبية و الجمالية، اللهم إلا تعميق التحليل والاستفاضة فيه، لتأكيد ما ذهب إليه علماء البلاغة والتفسير، و أحياناً يستعرض الآراء المختلفة فينتصر لرأي أو يرجح آخر، مع تعليل لغوي للاستدلال على ذلك الانتصار أو الترجيح.

و فيما يخص التشبيه و كيف تعامل معه الشيخ الطاهر بن عاشور، بحيث جرى فيه ما جرى فيه على ما جرى عليه البلاغيون في التقسيمات التقنية للتشبيه من المفرد إلى المركب إلى التمثيلي إلى الضمني، و استخلص الشيخ من خلال دراسته للتشبيه- و قد أولى التشبيه التمثيلي عناية خاصة- بضرب من المماثلة أو المقاربة، و الغرض منه تصور ما هو غائب بما هو شاهد، ولا يعدم الحضور الجمالي في عملية الإيضاح و التوضيح والبيان التبيين.

ولذلك شاع التشبيه القرآني لأغراض تربوية و إيضاحية تساهم في عملية تقريب الدلالة، تصدير المعنى بآليات إخراج الأغمض بالأوضح من خلال الغياب المتأني بالحضور المتجلي. وحضور التشبيهات في التفسير لا يخرج عن كتب البلاغيين، الذين جعلوه مقدما على الاستعارة باعتبارها تشبيها حُذِفَ أحد طرفيه، بذلك كانت الاستعارة متضمنة في التشبيه، على أن التشبيه هو توضيح الغائب بالحاضر على أساس وجود رابط بينهما.

وكثيرا ما يربط الشيخ التخريج البلاغي للتشبيه بالتخريج النحوي (معاني النحو) لاستخراج المعاني النفسية المرتبطة به.

لقد حاول الشيخ استغلال الطاقة التعبيرية للتشبيه وتقنياته و آياته، و ابتعد عن الرصف المجرد الآلي التقني، فكثيرا ما كان يُعمل ذائقته في توجيه الدلالة، و استنباط اللطائف الغائرة مستغلا ثقافته الموسوعية فكان يُعمل أريحته، ولم يكن يتعامل مع التشبيه على الرصف و الرصد أو الإحصاء و التعداد، و أنها كان يحلل و يعلل، و يعيد القراءة بمنظور يستعرض منه الشواهد المتعددة التي تدعم ما ذهب إليه ذائقته و ألمعيته.

لقد حاول الشيخ استعراض الفروق الدقيقة بين أنواع التشبيهات، بين المرسل و البليغ الذي تُحذف فيه أداة التشبيه و وجه التشبيه، و هو ما يجعل المشبه به عين المشبه، أما إبقاء الكاف فإنه في هذه الحالة يبقى المشبه مفارقا للمشبه به، و اختلاف التشبيهات ودلالاتها، يختلف باختلاف سياقاتها، و بالضرورة تختلف وظائفها.

وقد وردت في الخطاب القرآني لتؤدي دورها في التقريب والتوضيح، و القرينة و النوعية، وتحريك العقل و القلب معا.

لقد أجمع علماء البلاغة أن التشبيه البليغ أجمل، و أكثر وقعا في المتلقي من التشبيه المرسل، ذلك أن حذف الأداة و وجه التشبيه يعدم الفرق و المفاضلة بين طرفي التشبيه، و يجعلهما عنصرا واحدا أو يكاد يتطابق الطرفان، أما وجود الأداة و وجه التشبيه تبقى المشابهة بين المشبه و المشبه

به موجودة، مع وجود فارق سيقني المسافة بينهما حاصلة، لا وجود الصفة في المشبه أقوى منها في المشبه به.

إن تشبيهات القرآن الكريم جاءت وفق ما تعارف عليه العرب من الحسيات، مما يعايشه العربي، و يشاهده رأي العين، أي مما كان من بيئة العرب كالجبال و الجمال و النجوم، من خلال القياس التشبيهي الذي لا يقوم على العقل وحده، إذ العقل لا يقيس إلا الشكل والظاهر، من المحسوس "لذلك تطلب آلية تذوق الخفي الدقيق، فكان أعمال الذائقة القلبية و الوجدانية في إدراك هذا الخفي الغائب، و ربما ذلك راجع إلى طبيعة المذهب الاعتقادي الذي يتبناه الشيخ، أي المذهب الأشعري الذي يجمع المعقول و المنقول، والتذوق الصوفي، هذا الأخير الذي يحضر كثيرا في مدونته و مرجعيته و آليات فهمه و تخريجاته".

كما اهتم المفسر بعملية إحصائية للتشبيه التمثيلي، حيث أحصى كلمة مثل و ما يُشْتَقُّ منها فبلغت مائة و تسعة و ستين مرة في القرآن الكريم، و لهذا أولى هذا دلالة هذا اللفظ عناية خاصة، حيث تتبع دقائقه بدءاً من معناه اللغوي إلى الاصطلاحي، و الاستعمالي السياقين الدال على التشابه و التناظر، فقد يدل على الشبه الشكلي، و قد يدل على الشبه مطلقاً أو على الحالة الغريبة أو بمعنى تمثيل الحالة أو بمعنى القصة.

ولا يخفى أن للتشبيه أغراضاً يقتضيها سياق الآيات من القصة على الاعتبار، حيث يؤدي وظائف متعددة. و قد استنبطها الشيخ و عددها و أحصاها، معتمدا على ذائقته مرة، و على موسوعيته مرة أخرى، و إن كانت الأغراض تصب في السياق الديني و التربوي، فإنها لم تعدم الحالة الجمالية التي قدمت فيها، مما جعل الشيخ الطاهر بن عاشور واحداً من الرواد الذين تمثلوا الدرس البلاغي القديم بمناحيه الجمالية، و إحياء لذائقة تلقي الجمال القرآني.

و فيما يخص الاستعارة، و من خلال هذا الفصل نستشف أن تتبع تفسير التحرير و التنوير في منحاه البياني سيوحي بأن الشيخ الطاهر بن عاشور قد أحيا مدرسة النظم، انطلاقاً من مفهوم

النحو إلى معاني النحو إلى التركيب الجامع، الذي تنصهر فيه معاني النحو بالدلالة، و البلاغة بالذائقة الجمالية، و تجلّى ذلك أكثر انطلاقاً من تحليل الاستعارة باعتبارها أوقع في النفس من التشبيه، و إن كانت في أصلها تشبيهاً حذف أحد طرفيه على المستوى التقني القواعدي.

إلا أن الاستعارة مع كونها تشبيهاً بتقدير المحذوف، إلا أنها أكثر جمالا منه بوجود طرف خفي، المشبه أو المشبه به، مما يجعل المتلقي يبحث عن العلاقة بين طرفين لا تجانس بينهما، من خلال البحث عن العلاقة الغائبة التي يدعمها الشاهد، و القرائن التي تحيل في خفاء إلى المحذوف.

ويعلل ابن عاشور مكانة الاستعارة عند البلاغيين و علماء الأسلوب بأنها ذات المكان القصي و القدر العليّ في باب البلاغة، ذلك أن امرؤ القيس فاق الشعراء بها، و لذلك استحق مكانة إمارة الشعر العربي القديم، فالاستعارة كانت المعيار و قصب السبق ي تمايز الشعراء والبلغاء، و لذلك جاءت كثيرة في القرآن الكريم لأنه تعامل مع العرب من خلال عاداتهم البلاغية و سيماتهم الأصولية.

إلا أن اللافت للانتباه أن الاستعارة القرآنية جاءت مفارقة لما تعوده العربي من تراكيب، إلا أنها حافظت على قوانينها و معاييرها التي اعتمد عليها العرب، و مع ذلك فاقت ما تعود عليه العربي من نظم الكلام، لذلك فاجأته، و باغته فأدهشته، فلم يتعود العربي في لغته أن يعقد قرانا علائقيا بين طرفين لا رابط بينهما، ذلك أن العلاقة يربطها العقل، و تحكمها المشابهة، أو المناسبة أو المقاربة.

وكثيرا ما يستحضر الشيخ كلام العرب البليغ من الشعر ليكون شاهدا على فعل الجمال، أو باعتبار ذلك معيارا له، ليقرر أن الاستعارة القرآنية نسيج فريد، و هي منتهى ما تسمح به إمكانيات اللغة من الدقائق و اللطائف، و لذلك كانت البلاغة عامة و الاستعارة خاصة الشاهد الأمثل لمداخل الإعجاز، و قد نظر الشيخ إليها نظرة العارف الذوّاقة، لا نظر التقعيد التقني السطحي، و قد تجاوز بعض المقولات التي تغرق في التقسيم، و التجزئة حتى استحال الدرس

البلاغي إلى مجرد قواعد رصفيّة مثلها مثل القواعد الرياضية في جفافها، و حلولها من ملمح الجمال.

لذلك كانت الاستعارة خاصة مدار الحديث في فاعلية الإعجاز من خلال ما يقدمه النظم من تركيب، بعقد علاقة مفارقة بين الشاهد و الغائب، مما يحيل الكلام من الغامض إلى الواضح، و من المجهول إلى المعلوم، و بذلك فإن القول الاستعاري يكون قابلاً للقراءات المتعددة والتأويلات المختلفة، مما يحفز المتلقي على الاكتشاف من خلال ما وحيه الغموض لأنّ وضوح الدلالة- كما يرى الشيخ- منعٌ للتطرق للاحتتمالات الموجبة للتردد في المراد.

والاستعارة مرتبطة بالغموض الشفاف، الذي يُحيل إلى خفاء الدلالة من حيث أنه يفضي -كما يرى الشيخ- إلى عدم تعيين أحد الاحتمالات، على أن الاحتمال في المعنى الخفي لا يكون في التصوير الشكلي الخارجي، و لا المقاربة الخارجية، و يكون في عدم مناسبة المستعار له للمستعار منه، عندئذ تكون المفارقة التي تقتضي خفاءً و غموضاً شفافاً، فيحيل في غير ما تصرّح، و يشير دونما توضيح.

وفي ضوء ذلك حدّد الشيخ الشروط التي تشكل آليات النظر منها: الاستناد على صحيح اللغة و منه صريح الشرع، و التدبّر القرآن الكريم و عدم التعسف في التأويل، و مراعاته بما يقتضيه احتمال اللفظ و أخذ الحيطة و عدم التسرع.

وإن قراءة مرجعيّاته البلاغية سيحيلنا على حضور الزمخشري والجرجاني و السكاكي والفخر الرازي و القزويني من أرباب الدرس البلاغي، مكّنه ذلك من إحاطة بأصول البلاغة العربية و أكسبه مكنة تتقصى الفعل الجمالي، و تسير أغوار لطائف البيان، مما دفعه إلى استعمال مصطلح "تخييل" في غير ما موضع عند تحليل الاستعارة، وهي التفاته جمالية حاول فيها استثمار رصيده النقدي، للوصول إلى الأبعاد الجمالية، المتوارية خلف منطوق الكلام.

لقد استغل الشيخ محفوظه الشعري، و استثمر اطلاعه النقدي، و درايته الواسعة بأصول العربية، حيث وظّف كل ذلك في تفسيره، دون أن ينجرّ وراء التقييدات الصارمة، و التقنيات المحففة، التي تحيل الجمال إلى مجرد هياكل قواعدية معيارية نخرة جافة، و لا تحيل الجمال هياكل قواعدية معيارية نخرة جافة، وإنما جعل الالتفات والتشبيه والاستعارة تنفث الروح في الكلمات الجوامد، فتحيلها إلى متحركة وقد دبت فيها حياة، و لون، و طعم.

هذا ما يُحاول هذا الباب تقديمه بشيء من التفصيل و التحليل و التعليل، مرتكزا على مدونة التحرير و التنوير، متّخذا منها القاعدة التي يُنطلقُ منها، و الغاية التي يُتوصّلُ إليها.

الفصل الأول

مقاصد الالتفات

- تمهيد
- الالتفات في اللغة والاصطلاح
- اتجاهات علماء البلاغة في الالتفات
- شروط الالتفات
- فوائد الالتفات
- العدول عن تكرار الصيغة

الالتفات من الأساليب العريقة في اللغة العربية، وهو أحد الألوان البلاغية والمسالك التعبيرية التي يشيع استخدامها في لغة القرآن الكريم، بل لعله أكثر هذه الألوان انتشاراً، وأوسعها تردداً " وقد توارد في مورثنا البلاغي مع طائفة من المصطلحات في الدلالة على التحول الأسلوبي، ومن بين هذه المصطلحات (الصرف) و (العدول) و (الانصراف) و (التلون) و (مخالفة مقتضى الظاهر) و (شجاعة العربية) وما إلى ذلك"⁽¹⁾

وقبل أن نبسط مكانة الالتفات وشرفه وسَط أبواب البلاغة العديدة، نقدم شيئاً مما ورد في المعاجم العربية فيما يخص مادة الالتفات، ففي تلك المادة تقول المعاجم: " لفت لفت وجهه عن القوم صرفه والتفت التفتاً والتلفت أكثر منه، وتلفت إلى الشيء والتفت إليه: صرف وجهه، وفي قوله تعالى: ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك، أمر بترك الالتفات لئلا يرى عظيم ما يتزل بهم من العذاب، وفي الحديث في صفته...، واللفت: اللي، ولفته يلفته لفتاً: لواه على غير جهته، وقيل اللي، هو أن ترمي به إلى جانبك، ولفته عن الشيء يلفته لفتاً: صرفه، وقال الفراء في قوله عز وجل: أجنثنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا: اللفت الصرف، يقال ما لفتك عن فلان أي ما صرفك عنه و اللفت: لي الشيء"⁽²⁾

فدلالة مادة لفت كما رأينا تنصرف دائماً إلى معنى التحول والانحراف عن المؤلف من القيم أو الأوضاع، أو الأنماط من السلوك، وهذا مما يبرر تفضيله ورواجه بدلاً من المصطلحات البلاغية الأخرى التي وضعت دلالة على هذا الباب من أبواب البلاغة.

ويقول بعض أهل البلاغة إن الالتفات هو خلاصة علم البيان وروا فيه بديع البديع لما فيه من انصراف الخطاب من حالة إلى أخرى ومن وضعية إلى غيرها؛ مما يتلاءم مع نفسية المتكلم أو حال السامع أو جماعهما. فالتكلم ينتقل عبر أنساق الكلام المختلفة بما يُحرّره مما في النسق الواحد من الرتبة، وما يبرر قدرته على تصريف القول، وهذه الدراسة

1 ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1983م، ص296.

2 ينظر: لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط1، ج4، ص84، كما ينظر مادة لفت في القاموس المحيط، ومعجم الصحاح.

تتجه إلى توضيح ذلك وبيان ما يكون عليه التصريف من وجوه، وما ينحو إليه من تلوين لمعنى الخطاب؛ إذ الخطاب هو قاعدة المساجلة المفيدة بين باث و متلقٍ تربطهما علاقة مفاعلة. وقد جاء في كتاب "المفتاح" للسكاكي (ت 626 هـ) في سياق حديثه عن مصطعي القول المبين، قوله: "أَفْتَرَاهُمْ يَحْسِنُونَ قِرَى الْأَشْبَاحِ⁽¹⁾ فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم وطعم ولا يحسنون قِرَى الْأَرْوَاحِ فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب وإيراد وإيراد."⁽²⁾ لذلك كان اعتناؤهم بهذه القِرَى أكثر واهتمامهم فيه أوفر.

ومرجع التلوين المذكور إلى تغيير الأسلوب من صيغة التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى صيغة أخرى من هذه الصيغ، شرط أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى المنتقل عنه، فمثلاً قول الله تعالى: ﴿...فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [طه 72]، نجد أن الضمير (أنت) في الجملة الأولى للمخاطب، وأن الضمير في (إنما) في الجملة الأخيرة للمتكلم، وفي هذا انتقال من الخطاب إلى التكلم، ومع ذلك لا يُسمى التفاتاً لأن المراد ليس واحداً.

ولقيمة الالتفات في البلاغة العربية أطلق العلماء عليه "شجاعة العربية"⁽³⁾ لأن الشجاعة هي الإقدام، وأن الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيعه غيره، ويتورّد ما لا يتورّده سواه⁽⁴⁾.

فتحملة شجاعته في الحرب على التقديم والتأخير والقرب والبعد، والإقبال والإدبار، وقَلَّ ما يكون آخذاً في موقف الحرب إلى جهة اليمين حتى يأخذ جانب الشمال وبالعكس، أو مواجهة بالقتال حتى يلتفت وراءه، مُنَاوِشاً من يقاتله.

1 القرى: ما يُقَدَّم للضيف، انظر المنجد في اللغة والأعلام، ص، 626، ط 27، 1984 م، دار المشرق، بيروت، لبنان .

2 مفتاح العلوم، السكاكي، ص، 199، الطبعة الثانية، 1407هـ / 1987م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .

3 ينظر: جواهر الكنز، نجم الدين بن الأثير، منشأة المعارف بالإسكندرية، جلال حزي وشركاه، ص 118.

4 ينظر: المثل السائر، ضياء الدين بن الأثير، 1420هـ / 1999م، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج 2 ص 3 . .

ومن أسباب تسمية الالتفات بـ (شجاعة العربية)، هو أنه أحد المسالك التعبيرية التي تتفرد بها اللغة العربية بارتياحها دون سائر اللغات، هذا ما يقرره ابن الأثير حيث يقول: "وإنما سمي كذلك لأن الشجاعة هي الإقدام، وذلك أن الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيعه غيره، ويتورد ما لا يتورده سواه، وكذلك هذا الالتفات في الكلام، فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات."¹

والحقيقة التي لا يجب أن نغفلها هنا، أن القول بتميز اللغة العربية بهذا الضرب من التعبير، إنما هو مجرد دعوى مزعومة لا أساس لها من الصحة ولا سند لها من الواقع، وهذه الدعوى ترتبت من الخطأ الذي مفاده نسبة الشجاعة إلى اللغة العربية لا إلى الالتفات، والحقيقة أن مصطلح (شجاعة العربية)، إنما هو وصف لظاهرة الالتفات باعتباره لوناً من ألوان الاجترار على نظام اللغة العربية بالانحراف عن أنماطها، والانتهاك لتقاليدها وأعرافها، وعلى ذلك فإن الشجاعة في هذا المصطلح، كما يتضح، لا تعني شجاعة اللغة العربية بالالتفات، إنما تعني شجاعة الالتفات في اللغة العربية.

فالالتفات مظهرٌ من مظاهر الشجاعة العربية وقدرتها على تفتيق الكلام وتشقيقه والذهاب به إلى حيث يريد مُرسِلُ الخطاب منه لإيصال فكره ووجدانه، والتأثير به على القارئ أو السامعين. كما يفتح مختلف الدروب برفقة لغته الشجاعة التي تكون معه فلا تتخلى عنه ولا تخذله، بل تسبقه إلى وجهته الجديدة لتمنح الحكمة وفصل الخطاب⁽²⁾.

وهذا الباب جليل في أبواب البلاغة والبيان، عظيم الفائدة، جميل الوقع في النفس المكتسبة ذوقاً سليماً وحساً جمالياً مرهفاً، يقول صاحب المثل السائر: "اعلم أيها المتوشح لمعرفة البيان، أن العدول من صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى، لا يكون إلا لنوع خصوصية اقتضت ذلك، وهو لا يتوخاه في كلامه إلا العارف برموز الفصاحة والبلاغة، الذي اطلع

1 ينظر: الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1956، ج2، ص36.

2 ينظر: البلاغة الاصطلاحية، عبده عبد العزيز قلقيلة، ط 4، 2001، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 316.

على أسرارهما، وفتش عن دفتنهما، ولا تجد ذلك في كل كلام، فإنه من أشكال ضروب البيان، وأدقها فهماً، وأغمضها طريقاً.¹

ونذكر أنه قبل أن يستقر مصطلح الالتفات على مفهومه السائد، الذي هو ظاهرة التحول الأسلوبية عامة، كان قد مر بعدة أطوار من التذبذب والاختلاف الخلط فيه بين علماء البلاغة، ويمكن تقسيم اتجاهاتهم في تحديد هذا المفهوم إلى اتجاهات ثلاث:

الاتجاه الأول: الالتفات " أن يكون الشاعر آخذاً في معنى، فيعدل عنه إلى غيره، قبل أن يتم المعنى الأول، ثم يعود إليه فيتممه، فيكون فيما عدل إليه مبالغة في الأول وزيادة في حسنه."²، وهذا تعريف الحاتمي (ت 388 هـ)، ومن يقول بهذا الرأي كذلك، أبو حازم القرطاجني (ت 684 هـ)، حيث الالتفات عنده " أن يجمع بين حاشيتي كلامين متباعدي المآخذ والأغراض، وأن يعطف من إحدهما إلى الأخرى، انعطافاً لطيفاً من غير واسطة، تكون توطئة للصيرورة من أحدهما إلى الآخر على جهة التحول."³

الاتجاه الثاني: وهو ما اتسعت فيه الدائرة الدلالية للمصطلح فشملت إلى جانب التحول الأسلوبية، ظواهر بلاغية أخرى، ومن ساروا في هذا الاتجاه ابن رشيق القيرواني (ت 456 هـ) في كتابه العمدة، حيث الالتفات عنده يشمل التنويع بين الضمائر والانتقال من معنى إلى معنى، كما يشمل معاني الاعتراض والرجوع والتتميم، وغير ذلك⁴

الاتجاه الثالث: وهو خلصت معظم الدراسات البلاغية إلى أن الالتفات إلى أنه هو ظاهرة التحول الأسلوبية. وقد لخص هذا الطاهر بن عاشور في قوله بأن " الالتفات هو انتقال المتكلم من طريق التكلم أو طريق الخطاب أو طريق الغيبة إلى طريق آخر منها انتقالاً غير ملتزم في الاستعمال."⁵

1 المثل السائر، ابن الأثير، ص 168-169.

2 حلية المحاضرة في صناعة الشعر، الحاتمي، تحقيق: جعفر الكياني، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979، ص 157.

3 منهاج البلغاء، حازم القرطاجني، تقديم و تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، 1966م، ص 314-315.

4 ينظر: العمدة في محاسن الشعر، ابن رشيق القيرواني، ج 2، ص 45-47.

5 - موجز البلاغة، الطاهر بن عاشور، أضواء السلف، ص 43.

ويدخل الالتفات تحت ضرب ثلاثة ؛ وتتفرّع عن كل ضرب أقسام عدّة:

- الضرب الأوّل : الرجوع من الغيبة إلى الخطاب ومن الخطاب إلى الغيبة.

- الضرب الثاني : الرجوع من فعل المضارع إلى فعل الأمر⁽²⁾.

- الضرب الثالث : الرجوع من خطاب التثنية إلى خطاب الجمع، ومن

خطاب الجمع إلى خطاب الواحد أو من خطاب الواحد إلى خطاب الجمع.

أما الضرب الأوّل فقد قسّمه علماء البلاغة إلى ستة أقسام حسب مدارات

الضمائر :

الأوّل : التفات من التكلم إلى الخطاب، كقوله تعالى: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي

وَالِيهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس : 22] أي : (وإليه أرجعُ)، فالتفت من التكلم إلى الخطاب .

الثاني : التفات من التكلم إلى الغيبة، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1)

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ [الكوثر 1، 2] أي : (فصلِّ لنا)، فالتفت من التكلم إلى الغيبة.

الثالث : التفات من الخطاب إلى التكلم كقوله تعالى : ﴿ ... قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ

رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تُمَكِّرُونَ﴾ [يونس: 21] على أنه سبحانه و تعالى نزل نفسه منزلة

المخاطب، فالضمير في (قل) للمخاطب، وفي (رسلنا) للمتكلّم، "وقد زعم أحد الباحثين أنه

لم يعثر له على شاهد"⁽³⁾

وهذا ونذكر أن ابن المعتز كان قد قصر حد الالتفات على هذا الوجه فقط، حيث

عرفه بأنه " انصراف المتكلم عن الإخبار إلى المخاطبة ومثاله في الكتاب قوله تعالى بعد

الإخبار بأن الحمد لله رب العالمين إياك نعبد وإياك نستعين وكقوله تعالى: ﴿... وَأَمْرًا

مُؤَمَّنَةً إِنَّ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ

2 - من العلماء من يدخل هذا الضرب في باب " الخروج عن مقتضى الظاهر " ولا يعدّه من أنواع الالتفات . انظر:

عروس الأفراح، ج1 ص386، تحقيق: الدكتور خليل إبراهيم خليل، ط1، 1422هـ/ 2001م، دار الكتب العلمية،

بيروت، لبنان.

3 - الصور البديعة، حفني شرف، نهضة مصر، ج2، ص126، نقلاً عن فن البلاغة لعبد القادر حسين، مطبعة

الأمانة، مصر، ص 281

المؤمنين... ﴿[الأحزاب 50]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ...﴾ [الأنعام 06]، وكذلك من الشعر قول جرير:

متى كان الخيام بذي طلوح ... سقيت الغيث أيتها الخيام

وبأنه - أي الالتفات - انصراف المتكلم إلى المخاطب وهو عكس الأول⁽¹⁾

الرابع: التفات من الخطاب إلى الغيبة؛ مثل قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ (70) يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الزخرف: 70، 71] فانتقل من الخطاب إلى الغيبة ولم يقل (يُطَافُ عَلَيْكُمْ).

الخامس: التفات من الغيبة إلى التكلم؛ كقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: 12]، فانتقل من الغيبة (أوحى) إلى التكلم (زينا) ولم يقل (وزين).

السادس: التفات من الغيبة إلى الخطاب، كقوله تعالى: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا (21) إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيَكُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإنسان: 21، 22] فانتقل من الضمير (هم) إلى الضمير (كم).

أما الضرب الثاني فينقسم إلى أربعة أقسام:

1 - الرجوع من الفعل المضارع إلى فعل الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا هُوْدُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (53) إِنَّ نَقُولُ إِلَّا



1 - ينظر: خزنة الأدب وغاية الأرب، الأزراري تقي الدين بن عبد الله الحموي، تحقيق: عصام عبيد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987، ط1، ج1، 134-135.

اعتراك بعض ألهمتنا بسوء قال إني أشهد الله وأشهدوا أنني بريء مما تُشركون ﴿[هود: 53، 54].

" فإنه إنما قال (أشهد الله وأشهدوا) " ولم يقل (وأشهدكم) ليكون موازناً له وبمعناه لأن إشهادة الله على البراءة من الشرك صحيح ثابت، وأما إشهادهم فما هو إلا تهاون بهم، ودلالة على قلة المبالاة بأمرهم، ولذلك عدل به عن لفظ الأول لاختلاف ما بينهما، وجيء به على لفظ الأمر" (1)

وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (92) وَتَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 93، 94].

2 - الرجوع عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر، لمكان العناية بتحقيقه ؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: 29].

وتقدير الكلام (بإقامة وجوهكم عند كل مسجد) فعدل عن ذلك إلى فعل الأمر

3 - التعبير عن الفعل الماضي بلفظ المستقبل (2) ؛ كقوله تعالى :

﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ [فاطر: 09]، قال (فَثِيرُ) بلفظ المضارع الذي يدل على الحال ولم يقل (فأثارت) ، وهو ما يقتضيه ظاهر الكلام لأن قبله وبعده فعلاً ماضياً، فحق التعبير أن يكون بلفظ الماضي أيضاً، ولكنه عبّر بالمضارع مبالغة في استحضر صورة إثارة الرياح للسحاب لتصورها النفوس وتستقر في القلوب. " ومجاز فسقناه، مجاز فسوقه، والعرب تضع فعلنا في موضع نفع، قال الشاعر: إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحاً... منى وما يسمعوا من صالح دفنوا. في موضع يطيروا ويدفنوا." (1)

(1) المثل السائر : 2 / 12

(2) انظر: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج 1 ص 334.

1 - مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1981، ج 1، ص 9.

وقد قال الشيخ في هذا المقام: " وإذا كان القصد من الاستدلال هو وقوع الإحياء وتقرر وقوعه جيء بفعل المعني في قوله (أرسل)، فأما تغييره إلى المضارع في قوله: ﴿فثير سحاباً﴾ فلحكاية الحال العجيبة التي تقع في إثارة الرياح السحاب، ... وفي قوله ﴿الله الذي أَرْسَلَ الرِّيحَ﴾ التفاتٌ من الغيبة إلى المتكلم.¹"

وكقوله تعالى أيضاً على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ [الصفات: 102].

فقال (أرى في المنام) بلفظ المضارع ولم يقل (رأيت) وهو ما يقتضيه ظاهر الكلام لأن رؤيا إبراهيم عليه السلام للحلم كانت قبل زمن التكلم إلا أنه عدل عن التعبير بالماضي لأنه يستحضر صورة الرؤيا التي لا تفارق خياله؛ فهو يراها ماثلة أمام بصره، وتتجدد المرة تلو المرة، والأليق لهذه الصورة هو التعبير بالفعل المضارع.

4 - التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي: كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَنْ فَرَعَ مِنَ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ [النمل 87]، قال (ففرع) بلفظ الماضي بدلاً من (يفرع) بلفظ المضارع، وذلك لأن الفرع عند النفخ في الصور أمرٌ مُحَقَّقٌ لا شك فيه؛ ولما كان أمراً مُحَقَّقاً لا يصحُّ أن يُنَازَعَ فيه أحدٌ عبّر بلفظ الماضي الذي يدلُّ على تحقق حدوث الفعل. والأمثلة من القرآن الكريم في هذا الضرب كثيرة سنقف عند بعضها في الفصل الثالث من هذا البحث.

الضرب الثالث⁽¹⁾: الرجوع من خطاب التثنية إلى خطاب الجمع ومن خطاب الجمع إلى خطاب الواحد، ومن خطاب الواحد إلى خطاب الجمع؛

1 - التحرير والتتوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984م، ج 22، ص 268.

(1) هذا الضرب عدة صاحب عروس الأفراح قريباً من الالتفات لما فيه من انتقال من أحد الأساليب الثلاثة إلى آخر، وليس التفاتاً - على حدِّ قوله - لأن الالتفات هو انتقال من أحد الأساليب الثلاثة السابقة وهي: التكلم والخطاب

والغيبة إلى غيره - انظر عروس الأفراح: 1 / 393

وهذا الضرب مثل الأوّل ينقسم إلى ستة أقسام :

الأوّل: الانتقال من خطاب الواحد إلى خطاب الاثنين؛ كقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس : 78]، التفت من خطاب الواحد (أنت) إلى خطاب الاثنين (أنتما).

الثاني : الانتقال من خطاب الواحد إلى خطاب الجمع ؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق : 01] .

الثالث : الانتقال من خطاب الاثنين إلى خطاب الواحد : كقوله تعالى: ﴿ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى ﴾ [طه : 49] .

الرابع : من الاثنين إلى الجمع ؛ كقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّأْ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيْوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: 87] .

الخامس: من الجمع إلى الواحد؛ كقوله تعالى في الآية السابقة ﴿... وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 87]

السادس : من الجمع إلى الثنية ؛ نحو قوله تعالى: ﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (33) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ [الرحمن : 33، 34] .

فانتقل من التعبير بضمير الجمع (إن استطعتم أن تنفذوا) إلى ضمير الثنية (فبأي آلاء ربكما تكذبان).

هذا وإن هناك ضرباً آخر من ضروب الخروج عن مقتضى الظاهر، وهذا الضرب هو أشبه بالضرب الثالث المذكور آنفاً ؛ وهو التعبير بواحد من المفرد والمثنى والجمع، والمراد

الآخر، والفرق بين الضريين هو أن الأول لم يعبر فيه بمفرد عن جمع أو تثنية ولا عكسه، بل استعمل كل في معناه، ثم انتقل عنه لغيره⁽¹⁾ وهو أقسام أيضاً⁽²⁾.

فوائد الالتفات و أسبابه :

يرى علماء البلاغة في الالتفات تجديدًا لنشاط السامع وتطرية له من أن يسير على ضرب واحد من الكلام ووتيرة واحدة من الأسلوب فيمل سماعه، وهذا ما قال به الزمخشري (ت 538 هـ)، والسكاكي (ت 626 هـ)، ولابن الأثير (ت 637 هـ) رأي آخر يخالف فيه الزمخشري

وغيره، وقد سبقه بهذا الرأي ابن جنّي (ت 392 هـ).⁽¹⁾

يقول الزركشي (ت 794 هـ) في البرهان: "اعلم أن للالتفات فوائد عامة وخاصة؛ فمن العامة التفنن والانتقال من أسلوب إلى آخر لِمَا في ذلك من تنشيط السامع، واستجلاب صفائه، واتساع مجاري الكلام وتسهيل الوزن والقافية."⁽²⁾

وذهب حازم القرطاجني إلى: "أنهم" يسأمون الاستمرار على ضمير متكلم أو ضمير مخاطب فينتقلون من الخطاب إلى الغيبة فلذلك كان الكلام المتوالي فيه ضمير متكلم أو مخاطب لا يستطاب وإنما يحسن الانتقال من بعضها إلى بعض"⁽³⁾.

فالنفوس تسأم التماذي على حال واحدة، وتؤثر الانتقال من حال إلى حال لاستزادة النشاط، وقهر الملل.

أما ابن الأثير فهو يرى غير ذلك في قيمة الالتفات، وقد نحا باللائمة على الزمخشري لربطه قيمة الالتفات بالتأثير على المتلقي، وذلك لأن الانتقال من أسلوب إلى أسلوب كما

(1) انظر عروس الأفراح: 393 .

(2) انظر المصدر نفسه، ج 1 ص 393 وما بعدها

1 - ينظر: ج 1، ص 10، وينظر: مفتاح العلوم، 86، وينظر: الإيضاح، ص 77، وينظر: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 325.

2 - انظر: الكشاف، الزمخشري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج 1 ص 64 - و مفتاح العلوم، ص، 199.

3 - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج 3 ص 325.

قال: " إن لم يكن إلا تطرية للسامع وإيقاظاً للإصغاء إليه، فإن ذلك دليلاً على أن السامع يمل من أسلوب واحد، فينتقل إلى غيره ليجد نشاطاً للاستماع، وهذا قدح في الكلام لا وصف له، ولو سلمنا إلى الزمخشري ما ذهب إليه، لكان إنما يوجد ذلك في الكلام المطول، ونحن نرى الأمر بخلاف ذلك.¹ ثم يوضح قيمة الالتفات حسب رأيه فيقول: " إن الغرض الموجب لاستعمال هذا النوع من الكلام لا يجري على وتيرة واحدة، وإنما هو مقصور على العناية بالمقصود، وذلك المعنى يتشعب شعباً لا تنحصر، وإنما يؤتى بها على حسب الوضع الذي ترد فيه"²

وهذا الرأي لابن الأثير الذي يتوسع بقيمة الالتفات إلى أكثر من مجرد لفت انتباه المتلقي وشد عقله ووجدانه إلى الكلام، كان قد سبق به علماء الأسلوب المحدثين، حيث يقولون إن إثارة الظاهرة الأسلوبية للقارئ أو السامع إنما تنبثق عن المفاجأة، التي يحسها من انحراف تلك الظاهرة عن سياقها اللغوي في بنية النص، " فالسياق اللغوي - كما يحدده ريفاتير- هو نموذج لغوي ينكسر بعنصر غير متوقع، والتضاد الناجم عن هذا الاختلاف هو المثير الأسلوبي، وقيمة التضاد الأسلوبية تكمن في نظام العلاقات الذي يقيمه بين العنصرين، فلن يكون له تأثير ما لم يتداع في توال لغوي."³

هذا من فوائد الالتفات العامة أما الفوائد الخاصة للالتفات فنذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الاختصاص، كما في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ ﴾ [فاطر: 09]، فعدل عن لفظ الغيبة (أرسل) إلى ضمير المتكلم (سقناه) . لإبراز القدرة على إرسال الرياح، وإثارة السحب وإحياء الميت، وهذا خاص بالله سبحانه وتعالى وحده .

ومن فوائده التوبيخ، كقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (88) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ﴾ [مریم: 88، 89] "عدل عن الغيبة إلى الخطاب للدلالة على أن قائل مثل قولهم ينبغي

1 المثل السائر، ابن الأثير، الطبعة البهية، 1312هـ، ص165.

2 المثل السائر، ابن الأثير، الطبعة البهية، ص166.

3 - علم الأسلوب، صلاح فضل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985 م، ص193.

أن يكون موجهاً ومنكراً عليه ولما أراد توبيخهم على هذا أخبر عنه بالحضور فقال لقد جئتم لأن توبيخ الحاضر ابلغ في الإهانة له.¹

وللالتفات فوائد وأسرار خاصة تعرف في مواضعها حسب سياق الخطاب كالمبالغة في التعجب أو تعظيم شأن المخاطب أو الرفق بحال المخاطب وغير ذلك من الأسرار. وسنجعل لذلك فصلاً كاملاً في هذه الرسالة نتبع فيه أسرار الالتفات في الخطاب القرآني.

شروط الالتفات :

نظراً لتداخل أسلوب الالتفات مع غيره من الأساليب الأخرى كالأعراض والتجريد والاحتراس وغيرها، وضع العلماء شروطاً أساسية تضبط أسلوب الالتفات، واتفقوا على أن الشرط الأساسي فيه أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى المنتقل عنه. وإلا يلزم عليه أن يكون في (أنت صديقي) التفات. وكأنه ألتفت من ضمير المتكلم إلى المخاطب. لكن الشرط هو أن يكون الملتفت عنه والملتفت إليه واحداً، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ [الكوثر: 1، 2] فالمُصَلِّي له هو نفسه الذي أعطى الكوثر، ومقتضى الظاهر أن يعبر بلفظ المتكلم (فصل لنا نحن الذين أعطيناك الكوثر). لذلك لم يروا في قوله تعالى: ﴿... فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (72) إِنَّا أَمْنَا بِرَبِّنَا...﴾ [طه : 72، 73]، التفاتاً، لأن المراد ليس واحداً.

وكقول ذي الإصبع العدواني، وهو يوصي ابنه : " يا بني ! إن أباك قد فني وهو حي .. وإني مُوصيك بما إن حفظته بلغت في قومك ما بلغت".⁽²⁾ فعبر أولاً عن نفسه بلفظ الغائب (أباك) ثم قال (أوصيك) بلفظ المتكلم. هذا فيما يخص الشرط الأول .

1 - البرهان في علوم القرآن، الزركشي محمد بن بهادر، دار المعرفة، بيروت، 1391 هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 3، ص 330.

2 - الحياة الأدبية في عصري الجاهلية وصدر الإسلام، عبد المنعم خفاجي و صلاح الدين محمد عبد التواب، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة .مصر، ص 57.

أما شرطه الثاني حسب تحديد علماء البلاغة أن يكون في جملتين، صرح به صاحب الكشّاف وغيره⁽¹⁾ أي: كلامين مستقلين حتى تمتع بين الشرط وجوابه⁽²⁾.

وهذا الشرط لا يمكن إهماله ألبتة، والآية التي ينفي منها الزركشي الالتفات وهي الآية [22] من سورة يس، ليس من اجتهاد الزركشي وإنما تطرّق إليها العلماء من قبل ولهم آراء في ذلك، فعلى رأي السكاكي فيها تجريد والتفات، وعلى رأي ابن الأثير فيها التفات، أما السبكي والزركشي والسيوطي فيروا فيها تجريداً دون الالتفات.⁽³⁾ وخير تخريج للآية ما قاله ابن الأثير في المثل السائر.

وللسبكي رأي آخر وهو أنه لا مفرّ من وجود الالتفات في جملة واحدة، حيث يقول معلّقاً على أبيات امرئ القيس في قوله (وذلك من نبياء جاءني) أن فيه التفاتاً في (جاءني): "لأنّ (ذلك) خطاب و (جاءني) تكلم، فلزم الالتفات في جملة واحدة"⁽⁴⁾. ثمّ وضّح ذلك في موضع آخر فقال: "والظاهر أنّهم يريدون بالجملتين، الكلامين المستقلين حتى يمتنع الالتفات بين الشرط وجوابه مثلاً وكلام البيانين في إيجاز الحذف وغيره يُبيّن أنّهم إنّما يريدون بالجملة، الكلام المستقل بنفسه."⁽⁵⁾

وقد علّل على قوله بشواهد من القرآن الكريم فقال: "نعم قد ظفرتُ في القرآن الكريم بمواضع قد يُقال إنّ الالتفات فيها وقع في كلام واحد، وإنّ لم يكن من جزأي الجملة، منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكْفُرُونَ مِنْ رَحْمَتِي﴾ [العنكبوت: 23]."

1 - انظر: معترك الأقران، السيوطي، ط.1، 1423هـ / 2003م، دار الفكر، لبنان، ج1 ص 246. وانظر: كشّاف

اصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي بن التهانوي الحنفي (ت. 1158هـ)، ط1، 1418هـ / 1998م، دار

الكتاب العلمية - بيروت، لبنان، ص4، ص66

2 - السيوطي أعاد كلام الزركشي نفسه و بلفظه .

3 - انظر المثل السائر : 2 / 07

4 - عروس الأقران : 1 / 376 .

5 - المصدر نفسه : 1 / 379

وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مُّؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 50]، بعد قوله ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ﴾ التقدير: إن وهبت امرأة نفسها للنبي أحللناها لك، وجعلنا الشرط والجزاء كلام واحد⁽¹⁾.

قال صاحب التلخيص جلال الدين القزويني: "والمشهور عند الجمهور أن الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق آخر منها، وهذا أخص من تفسير السكاكي لأنه أراد بالنقل أن يعبر بطريق من هذه الطرق عما عبر به عنه غيره أو كان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيره منها، فكل الالتفات عندهم الالتفات عنده من غير عكس"⁽²⁾.

وما نستخلصه من هذا القول هو أن الشرط في الالتفات أن يكون التعبير الثاني على خلاف ما يقتضيه الظاهر⁽³⁾، قاله سعد الدين التفتازاني في شرحه على التلخيص: "شرط أن يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر."⁽⁴⁾

ونجد في قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِيَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 73]، حيث انتقل من ضمير التكلم (قلنا) إلى الاسم الظاهر (يحيي الله) والكلام يقتضي قوله (كذلك يحيي الموتى ونريكم آياتنا)، وفي هذا العدول الإشارة لشيء مشاهد لهم وليس هو اعتراضاً أريد به مخاطبة الأمة الإسلامية لأنهم لم يشاهدوا ذلك الإحياء حتى يشبهه به إحياء الله الموتى، كذلك قال الطاهر بن عاشور⁽⁵⁾

وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: 172]، عدل عن ضمير التكلم في قوله (رزقناكم) إلى الغيبة

1 - المصدر نفسه، 1 / 380

2 - الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، طبعة 31419 هـ / 1998م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان ص 48 .

3 - مقتضى الظاهر: هو ما يقتضيه ظاهر المقام قبل الشروع في الكلام - خلاف مقتضى الظاهر: هو إخراج الكلام عن أسلوب هو خلاف مقتضى المقام إلى أسلوب هو مقتضاه .

4 - مختصر السعد، سعد الدين التفتازاني، طبعة 11423 هـ / 2003م، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ص 119.

5 - انظر تفسير التحرير والتنوير، ج: 01، ص: 561.

بالاسم الظاهر (الله) ولو جرى الكلام على نسق واحد لكان (واشكروني)، وجاء هذا الالتفات لتربية المهابة، هكذا قال أبو السعود والآلوسي⁽¹⁾.

ويرى أبو حيان في هذا الالتفات حكمة ظاهرة عللها بقوله : " لأن هذا الاسم الظاهر متضمن لجميع الأوصاف التي منها وصف الأنعام والرزق والشكر، ليس على هذا الإذن الخاص، بل يشكر على سائر الإنعامات والامتنان التي منها هذا الامتنان الخاص "⁽²⁾.

وقد زاد الطاهر بن عاشور على هذا، فقال : " والعدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر لأن في الاسم الظاهر إشعاراً بالإلهية فكأنه يومئذ إلى الأت تشكر الأصنام؛ لأنها لم تخلق شيئاً مما على الأرض باعتراف المشركين أنفسهم فلا تستحق شكراً . وهذا من جعل اللقب ذا مفهوم بالقرينة؛ إذ الضمير لا يصلح لذلك إلا في مواضع . ولذلك جاء بالشرط فقال : { إن كنتم إياه تعبدون } أي اشكروه على ما رزقكم إن كنتم ممن يتصف بأنه لا يعبد إلا الله أي إن كنتم هذا الفريق وهذه سحيتكم "⁽³⁾.

وقال الله تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف : 158]

التفت من ضمير التكلم (إني) إلى الاسم الغائب (رسوله)، وفي هذا الالتفات فوائد منها: أن اليهود كانوا يزعمون أن الرسول صلى الله عليه وسلم خاص بالعرب الأميين فقط فأبوا اتباعه، لذلك أمر عليه الصلاة والسلام بأن يصدع بما فيه تبيكت لهم، وتنبية لسائر الناس على افتراء زعمهم، أنه صلى الله عليه وسلم مرسل إلى العرب خاصة، بل رسالته صلى

1 - انظر تفسير إرشاد العقل السليم : 190/1، و روح المعاني : 41/2

2 - البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق و ضبط نصوصه و خرّج أحاديثه و علّق عليه: محمد محمد تامر، دار الكتب

العلمية، بيروت- لبنان، 1421هـ / 2000م، ج: 2/ 109

3 - التحرير والتنوير، ج: 02، ص: 114.

الله عليه وسلم شاملة و عامة للثقلين، لذلك ذكر لفظ (إليكم جميعاً) حتى يرفع التهمة عن نفسه بالعصية لها. (1)

قال الطاهر بن عاشور: " وفي قوله: ﴿ وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ ﴾ التفاتٌ من التكلم إلى الغيبة لقصد إعلان تحقق الصفة الموعود بها في التوراة في شخص محمد صلى الله عليه وسلم ووصف النبي الأمي بالذي يؤمن بالله وكلماته، بطريق الموصولية للإيماء إلى وجه الأمر بالإيمان بالرسول، وإنه لا معذرة لمن لا يؤمن به من أهل الكتاب، لأن هذا الرسول يؤمن بالله وبكلمات الله". (2)

النسق قوله تعالى: ﴿ أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ مَا مُعْجَبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [الرعد: 41]. إذ عبّر بصيغة التكلم (أنا نأتي) ثم انتقل إلى التعبير باسم الجليل (والله)، وفي ذلك دلالة على الفخامة وتربية المهابة وتحقيق مضمون الخبر بالإشارة إلى العلة ما لا يخفى.

وقد علّل الطاهر بن عاشور هذا الانتقال فقال: " وإظهار اسم الجلالة بعد الإضمار الذي في قوله : أنا نأتي الأرض { لتربية المهابة، وللتذكير بما يحتوي عليه الاسم العظيم من معنى الإلهية والوحدانية المقتضية عدم المنازع، وأيضاً لتكون الجملة مستقلة بنفسها لأنها بمنزلة الحكمة والمثل" (3).

وجاء في قول الله تعالى: ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ [الزمر: 53]. إذ في إضافة الرحمة إلى الله التفات من ضمير المتكلم (عبادي) إلى الاسم الغائب (ربك) و نجد كلاً من الزمخشري وأبي حيان والطاهر بن عاشور، قد رأوا في هذه الآية خروجاً من المضمرة إلى الظاهر (4)، على أنه لو روعي ما قبله لكان الكلام (رحمة منّا) وأنه التفات من التكلم إلى

1 - ينظر المثل السائر: 2 / 11، والبرهان في علوم القرآن: 3 / 317

2 - التحرير والتنوير، ج: 09، ص: 141.

3 - التحرير والتنوير، ج13 ص 172 - 173

4 - يُنظَر الكشاف ج: 3 ص 501، والبحر المحيط، ج9 ص 398، والتحرير والتنوير، ج25 ص281

الغائب. ففي الآية التفات من التكلم (عندنا) بنون العظمة إلى الاسم الغائب (ربك)، وذلك إيداناً بأن الربوبية تقتضي الرحمة على المربوبين و في سورة الذاريات قال الله تعالى: ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ (57) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: 57، 58].

حيث انتقل من ضمير المتكلم (ما أريد) إلى إظهار الاسم الجليل (إن الله)، قال الطاهر بن عاشور: " وإظهار اسم الجلالة في { إن الله هو الرزاق } إخراج للكلام على خلاف مقتضى الظاهر لأن مقتضاه: إني أنا الرزاق، فعدل عن الإضمار إلى الاسم الظاهر لتكون هذه الجملة مستقلة بالدلالة لأنها سُيرت مسير الكلام الجامع والأمثال"⁽¹⁾.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ [الكوثر: 1، 2].
فبعدهما عبّر بضمير المتكلم (أعطيناك) عدل عنه إلى الغيبة (فصلِّ لربك)، ولو جرى السياق على نسق واحد لكان: (إنا أعطيناك الكوثر، فصلِّ لنا وانحر)، لكنّه عدل عن ذلك إلى قوله: فَصَلِّ لِرَبِّكَ، وفي هذا العدول إعظام لجلالته سبحانه وتعالى، كما فيه إفراد بالعبودية والتوحيد.

وقد وضّح الفخر الرازي فوائد هذا الالتفات توضيحاً مفصلاً ودقيقاً، حيث قال: "أنّ وروده على طريق الالتفات من أمهات أبواب الفصاحة، وأنّ صرف الكلام من المضمّر إلى المظهر يوجب نوع عظمة ومهابة، وأنّ قوله: (إنا أعطيناك) ليس في صريح لفظه أن هذا القائل هو الله أو غيره. وأيضاً كلمة (إنا) تحتل الجمع كما تحتل الواحد المعظم نفسه، فلو قال: (صلِّ لنا)، لنفَى ذلك الاحتمال وهو أنّه ما كان يعرف أنّ هذه الصلاة لله وحده أم له ولغيره على سبيل التشريك، فلهذا ترك اللفظ، وقال: فَصَلِّ لِرَبِّكَ، ليكون ذلك إزالة لذلك الاحتمال وتصريحاً بالتوحيد في الطاعة والعمل لله تعالى .

قوله عز من قائل: (فَصَلِّ لِرَبِّكَ) أبلغ من قوله: (فَصَلِّ لِلَّهِ) لأنّ لفظ الرب يفيد التربية

المتقدمة المشار إليها بقوله: (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) ويفيد الوعد الجميل في المستقبل أنه يريه ولا يتركه " (1).

وقد زاد الطاهر بن عاشور إضافة إلى ما قاله الفخر الرازي، فائدة أخرى تتمثل في تشريف النبي صلى الله عليه وسلم والرافة به حيث قال: " والعدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر في قوله: { فصل لربك } دون: فصل لنا، لما في لفظ الرب من الإيماء إلى استحقاقه العبادة لأجل ربوبيته فضلاً عن فرط إنعامه .

وإضافة (رب) إلى ضمير المخاطب لقصد تشريف النبي صلى الله عليه وسلم وتقريبه، وفيه تعريض بأنه يرثه ويرأف به " (2).

وجاء في قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴾ [يونس : 22] . انتقل من المخاطبة يُسَيِّرُكُمْ { إلى الغيبة وجرين بهم، و جاءهم } ، و وظنوا، والضمير في (هم) عائد على الموجودين في الفلك، كما نجد في هذه الآية التفاتاً آخر يتمثل في الانتقال من الغيبة إلى الحضور، وستكلم عن هذا النوع لاحقاً .

وللعلماء في تبيان فائدة الالتفات في هذه الآية آراء مختلفة، إذ يقول الزمخشري: " فإن قلت: ما فائدة صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة؟ قلت: المبالغة، كأنه يذكر لغيرهم حالهم ليعجبهم منها ويستدعي منهم الإنكار والتقيح. " (3)

وقد رأى الفخر الرازي الانتقال من لفظ الغيبة إلى لفظ الحضور أنه: " يدل على مزيد التقرب والإكرام. وأما ضده وهو الانتقال من لفظ الحضور إلى لفظ الغيبة، يدل على المقت والتبعيد. " (4).

1 - مفاتيح الغيب، ج 32 ص 331 - بتصرف -

2 - التحرير والتوير، ج 30 ، ص: 574

3 - الكشف، ج 2 ص 231 .

4 - تفسير مفاتيح الغيب، ج 17 ص 69 .

إلا أن أبا حيان خالف الزمخشري في اعتبار أنه للمبالغة في الإنكار والتقييح، ووافق رأي الرازي وزاد عليه بتفصيل، فقال: " والذي يظهر - والله أعلم - أن حكمة الالتفات هنا هي أن قوله: (هو الذي يسيركم في البر والبحر) خطابٌ فيه امتنان وإظهار نعمة للمخاطبين، والمسيريون في البر والبحر مؤمنون وكفار، والخطاب شامل، فحَسُنَ خطابهم بذلك ليستندم الصالح على الشكر.

ولعل الطالح يتذكر هذه النعمة فيرجع، فلما ذكرت حالة (البغي) ⁽¹⁾ آل الأمر في آخرها إلى أن الملتبس بها هو باغ في الأرض بغير الحق، عدل عن الخطاب إلى الغيبة حتى لا يكون المؤمنون يخاطبون بصدور مثل هذه الحالة التي آخرها البغي. ⁽²⁾

أما أبو السعود فيرى في هذا الالتفات إنكاراً وتقييحاً، حيث يقول: " والالتفاتُ إلى الغيبة للإيدان مما لهم من سوء الحال الموجب للإعراض عنهم كأنه يُذكر لغيرهم مساويء أحوالهم ليعجبهم منها ويستدعي منه الإنكار والتقييح، وقيل: ليس فيه التفاتٌ بل معنى قوله تعالى: **حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ** { إذا كان بعضكم فيها، إذ الخطابُ للكل ومنهم المسيريون في البر، فالضميرُ الغائبُ عائدٌ إلى ذلك المضافِ المقدر كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ...﴾ [النور: 40] أي أو كذي ظلماتٍ يغشاه موجٌ. " ⁽³⁾

وأخذ الإمام الزركشي بما قاله الزمخشري ثم أضاف قولاً لم يُنسبه لقائله: " وقيل: لأن الخطاب أولاً كان مع الناس: مؤمنهم وكافرهم، بدليل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾، فلو قال: (وجرين بكم) لَلزِمَ الدَّمُ للجميع، فالتفت عن الأوّل للإشارة إلى الاختصاص هؤلاء الذين شأنهم ما ذكره عنهم في آخر الآية، فعدّل عن الخطاب العام إلى الدّم الخاص ببعضهم، وهم الموصوفون بما أخبر به عنهم.

وقيل: لأنهم وقت الركوب حضروا، لأنهم خافوا الهلاك وتقلّب الرياح، فناداهم نداء الحاضرين، ثم إن الرياح لما جرت بما تشتهي النفوس، وأمنت الهلاك لم يبق حضورهم كما

1 - سقطت لفظة (البغي) من المدونة، والأصح إثباتها وبها يستقيم معنى الجملة.

2 - البحر المحيط، ج 6 ص 33.

3 - تفسير إرشاد العقل السليم، ج 4 ص 134.

كان على ما هي عادة الإنسان ؛ أنه إذا أمر غاب، فلما غابوا عند جريه بريح طيبة فكّرهم الله بصيغة الغائب، فقال: ﴿وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾⁽¹⁾، وأورد السيوطي الكلام نفسه وبلفظه، إلا أنه أشار إلى أن القول الثاني هو من إشارات الصوفية.⁽²⁾

ولعل الطاهر بن عاشور قد استفاد من كل هذه الآراء وخرج بما يفضي بفائدة الالتفات في هذه الآية فقال: "ومن بديع الأسلوب في الآية أنها لما كانت بصدد ذكر النعمة جاءت بضمائر الخطاب الصالحة لجميع السامعين، فلما تمهأت للانتقال إلى ذكر الضراء وقع الانتقال من ضمائر الخطاب إلى ضمير الغيبة لتلوين الأسلوب بما يخلصه إلى الإفضاء إلى ما يخصّ المشركين فقال: ﴿وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾ على طريقة الالتفات، أي وجرين بكم. وهكذا أحرقت الضمائر جامعة للفريقين إلى أن قال: ﴿فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ...﴾ [يونس: 23] فإن هذا ليس من شيم المؤمنين فتمحض ضمير الغيبة هذا للمشركين، فقد أخرج من الخير من عدا الذين يبغون في الأرض بغير الحق تعويلاً على القرينة لأن الذين يبغون في الأرض بغير الحق لا يشمل المسلمين. وهذا ضرب من الالتفات لم ينبه عليه أهل المعاني وهو كالتخصيص بطريق الرمز."

كما اعتبر أن الإتيان بضمير الغيبة في قوله: ﴿وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ للتصريح بأن النعمة شملتهم، وللإشارة إلى أن مجيء العاصفة فجأة في حال الفرح مراد منه ابتلاؤهم وتخويفهم. فهو تمهيد لقوله: ﴿وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ﴾. (4)

وفي سورة المؤمنون قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (52) فَتَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (53) فَذَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ [المؤمنون : 52، 53، 54]

ففي الآية الأولى انتقل من ضمير الخطاب أُمَّتُكُمْ {، رَبُّكُمْ {، فَبَاعِبُدُونِ { إلى صيغة الغائب (وَتَقَطُّعُوا)، كما سلك نفس الأسلوب في الآية الثانية، حيث انتقل من مخاطبتهم (فَاتَّقُونِ) إلى الإخبار عنهم فَتَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ {، وفي هذا الانتقال من الحضور

1 - البرهان في علوم القرآن، ج3 ص 318

2 - انظر معترك الأقران، ج1 ص 244 - 245، والإتيان في علوم القرآن، ج2 ص 167 .

إلى الغيبة معانٍ توحى بمدى اللؤم الذي بلغه الكفار، ففي الأنبياء قال فَأَعْبُدُونِ { تخويفاً لهم، وفي المؤمنون قال : (فَأَتَّقُونَ) تحذيراً لهم، ثم أعقب كلتا الآيتين بقوله (تَقَطَّعُوا)، إيداناً بأن التقطيع اعتقب الأمر بالتقوى، وذلك مبالغة في رفضهم ونفورهم عن توحيد الله وعبادته. ولعل المفسرين استقوا هذه المعاني المتمثلة في النعي والتقييح على أفعال الكفار⁽¹⁾ من قول الزمخشري: " والأصل: وتقطعتم، إلا أن الكلام حرف إلى الغيبة على طريقة الالتفات، كأنه يعني عليهم ما أفسدوه إلى آخرين ويقبح عندهم فعلهم، ويقول لهم: ألا ترون إلى عظيم ما ارتكب هؤلاء في دين الله. والمعنى: جعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعاً، كما يتوزع الجماعة الشيء ويتقسمونه، فيطير لهذا نصيب ولذاك نصيب، تمثيلاً لاختلافهم فيه، وصيرورتهم فرقاً وأحزاباً شتى. ثم توعدهم بأن هؤلاء الفرق المختلفة إليه يرجعون، فهو محاسبهم ومجازيهم⁽²⁾ .

إلا أن الطاهر بن عاشور يرى رأياً آخر إضافة إلى احتمال الرأي السابق؛ حيث قال : " ويجوز أن تكون الضمائر عائدة إلى أمم الرسل . فعلى الوجه الأول الذي قدمناه في ضمائر الخطاب⁽³⁾ في قوله تعالى : { إن هذه أممكم أمة واحدة } [الأنبياء : 92] يكون الكلام انتقالاً من الحكاية عن الرسل إلى الحكاية عن حال أممهم في حياتهم أو الذين جاءوا بعدهم مثل اليهود والنصارى إذ نقضوا وصايا أنبيائهم . وعلى الوجه الثاني تكون ضمائر الغيبة التفاتاً⁽⁴⁾ .

وفي سورة الزخرف: ﴿ وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾ [الزخرف: 11] كان التعبير بالغيبة (نزل) فعديل عنه إلى التكلم (فأنشرونا)؛ فهذه ثمانى آيات وردت بتعبير واحد فيها الالتفات من الغيبة إلى التكلم بصيغة نون العظمة لإنزال الماء من السماء وإنبات النبات، مما يدل على عظمة شأن الإنزال والإنبات وفي

1 - ينظر تفسير مفاتيح الغيب، ج22 ص 219، و تفسير إرشاد العقل السليم، ج 6 ص 84 .

2 - الكشف، ج2 ص 583 .

3 - ينظر : تفسير التحرير والتوير، ج17 ص 142 .

4 - المصدر نفسه، ج17 ص 141 - 141 - 142 .

ذلك برهان على عظيم قدرته ولطيف صنعه وحكمته سبحانه وتعالى . والله عظيم سواء عبر عن جلالة بالغيبة أو بالتكلم، إلا أن في نون التكلم بصيغة الجمع وقعا بليغا في نفس السامع، خاصة إذا كان في قلبه ريب في الإيمان بالله .

وقد استقيننا من بديع الزمان النورسي (ت 1379 هـ) ⁽¹⁾ معنى لطيفا في التعبير بنون العظمة ؛ وهو أن إخراج النبات أو إنباته، يكون عاما يمس جميع الخلق مؤمنهم وكافرهم وهنا تتجلى رحمة الرحمان جلت قدرته . أما الأفعال المعبر عنها بصيغة الغائب مع تلونها في الدلالة فإنها من فعل الله وتقديره سبحانه، فلا يشاركه فيها أحد ؛ لأن إنزال الماء من السماء أو تسخير السحاب وإرسال الرياح ليس بالضرورة أن ينتفع منه جميع الخلق، فقد يكون هلاكاً لهم، حتى للنبات كالأشجار وللبيان و للدواب عامة، لذلك نجد في التعبير بهذه النون رحمة ونفعا لجميع المخلوقات .

والأمر الثاني يتجلى في اختلاف هذه الأفعال، فنجده مرة يُعبرُ بـ (أنزلنا) ومرة بـ (أخرجنا) ومرة أخرى بـ (سقناه) وأخرى بـ (أنشأنا) هذا عند التعبير بضمير التكلم، أما التعبير بصيغة الغائب فنجد الأفعال تتغير من (يُرسلُ) إلى (جَعَلَ) و(سَلَّكَ) و(أَنْزَلَ) إلى (خَلَقَ) و(أَلْقَى) و(بَثَّ) إلى (أَرْسَلَ) و(نَزَلَ)، وفي هذا التلوين في الأفعال دلالة في الإعجاز خاض فيها أهل التفسير، فمنهم من قارب الصواب، ومنهم من زال يحوم حول حقيقة الفعل .

فقد قال الطاهر بن عاشور في الفرق بين الفعلين (أَنْزَلَ) و(نَزَلَ) : " والتضعيف في {نَزَلَ} للتعدي فهو يساوي الهمز في أنزل، وإنما التضعيف يؤذن بقوة الفعل في كَيْفِيَّتِهِ أو كَمِّيَّتِهِ، في الفعل المتعدي بغير التضعيف، من أجل أنهم قد أنوا ببعض الأفعال المتعدية، للدلالة على ذلك، كقولهم : فَسَّرَ وفسَّرَ، وْفَرَّقَ وْفَرَّقَ، وْكَسَّرَ وْكَسَّرَ، كما أتوا بأفعال قاصرة بصيغة المضاعفة، دون تعدية للدلالة على قوة الفعل، كما قالوا : مَاتَ وَمَوَّتَ وِصَاحٌ وِصِيحٌ . فأما إذا صار التضعيف للتعدي فلا أوقن بأنه يدل على تقوية الفعل، إلا أن يقال : إن

1 - ينظر : كليات رسائل النور بديع الزمان النورسي، ترجمة : إحسان قاسم الصالحى، الطبعة الثانية، 1413 هـ/

1992م، دار سوزلر للنشر، القاهرة، مصر، ص 506- 507- 508

العدول عن التعدية بالهمز، إلى التعدية بالتضعيف، لقصد ما عُهد في التضعيف من تقوية معنى الفعل. (1)

وفعل (نَزَلَ) في سورة الزخرف وضحته كلمة (بِقَدَر) أي أن الماء يترل من السماء بقدر ما يحتاج إليه أهل تلك البقعة من غير زيادة ولا نقصان لا كما أنزل على قوم نوح بغير قدر حتى أغرقهم .

والتعبير بـ (أحياناً) ثم في موضع آخر بـ (أنبتنا)، فلأن الماء سبب في خروج النبات وحياته لذلك عبّر في موضع آخر بـ (أحياناً) فهي آيات متكاملات يُفسر بعضها بعضاً. لهذا نجد الحكمة من هذه الالتفاتات تكمن فيما يلي :

1- ففي سورة الأنعام من الآية: [99] جاء الالتفات إلى التكلم إظهاراً لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله . وقال الألوسي: " والالتفات إلى التكلم إظهاراً لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله . وذكر بعضهم نكتة خاصة لهذا الالتفات غير ما ذكر وهي أنه سبحانه وتعالى لما ذكر فيما مضى ما يُنبهك على أنه الخالق اقتضى ذلك التوجه إليه حتى يخاطب، واختيار ضمير العظمة دون ضمير المتكلم وحده لإظهار كمال العناية، أي فأخرجنا بعظمتنا بذلك الماء مع وحدته "

وفي سورة طه من الآية: [53] دلالة على عظمة الخالق مُترل الماء ومُحيي النبات ومُخرجه على اختلاف ألوانه وطبائعه . وما في مقدور الإنسان إلا الحرث وزرع النبات وسقيه .

وقال محمد أمين الشنقيطي (ت 1393هـ) في هذا الالتفات : " وهذا الالتفات من الغيبة إلى التكلم بصيغة التعظيم في هذه الآيات كلها في إنبات النبات، يدل على تعظيم شأن إنبات النبات لأنه لو لم يترل الماء ولم ينبت شيئاً لهلك الناس جوعاً وعطشاً. فهو يدل على عظمته جلّ وعلا، وشدة احتياج الخلق إليه ولزوم طاعتهم له جلّ وعلا .."

وهناك من ذهب إلى أن (فأخرجنا) من كلام موسى عليه السلام وليس من كلام الله، وبذلك ليس فيه التفات وقد ردَّ الفخر الرازي هذا الزعم بتفصيل قائلاً: " واعلم أن قوله: { فَأَخْرَجْنَا } إما أن يكون من كلام موسى عليه السلام أو من كلام الله تعالى والأول باطل، لأنَّ قوله بعد ذلك: ﴿ كَلُّوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ ﴾ (54) مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ ﴿ طه 54، 55 ﴾ لا يليق بموسى عليه السلام وأيضاً فقوله: { فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى } لا يليق بموسى لأن أكثر ما في قدرة موسى عليه السلام صرف المياه إلى سقي الأراضي وأما إخراج النبات على اختلاف ألوانها وطبائعها، فليس من موسى عليه السلام فثبت أن هذا كلام الله ولا يجوز أن يقال كلام الله ابتداءً من قوله: ﴿ فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى ﴾ لأنَّ الفاء يتعلق بما قبله فلا يجوز جعل هذا كلام الله تعالى وجعل ما قبله كلام موسى عليه السلام فلم يبق إلا أن يقال: إن كلام موسى عليه السلام تم عند قوله: { لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى } ثم ابتدئ كلام الله تعالى من قوله: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا ﴾ ﴿ طه : 53 ﴾ ويكون التقدير هو الذي جعل لكم الأرض مهدياً ﴿ فيكون الذي خبر مبتدأ محذوف ويكون الانتقال من الغيبة إلى الخطاب التفاتاً. (1) ﴾

وهذا الرأي أخذ المفسرون، وأمنوا اللبس، لذلك لم يتطرق الطاهر بن عاشور لتلك الاحتمالات واكتفى بذكر حسن هذا الالتفات فقال: " وحسنه هنا أنه بعد أن حجَّ المشركين بحجة انفراده بخلق الأرض وتسخير السماء مما لا سبيل لهم إلى نكرانه ارتقى إلى صيغة المتكلم المطاع فإن الذي خلق الأرض وسخر السماء حقيق بأن تطيعه القوى والعناصر، فهو يُخرج النَّبات من الأرض بسبب ماء السماء، فكان تسخير النبات أثراً لتسخير أصل تكوينه من ماء السماء وتراب الأرض. " (2) وفي سورة النمل، الآية: [60]، فائدة الالتفات هي إظهار قدرة الله سبحانه وتعالى على الخلق، والبرهنة على عجز الإنسان عن إنبات تلك الحدائق المختلفة الأصناف والأوصاف والألوان والطعوم والروائح والأشكال مع ما لها من الحُسن البارِع والبهاء الرَّائع بماء واحد، ممَّا لا يكادُ يقدرُ عليه إلا هو وحده، وإن كان

1 - تفسير مفاتيح الغيب، ج22 ص 68 - 69 .

2 - تفسير التحرير والتنوير، ج16، ص 237 - 238 .

الإنسان قد زرع وسقى فليس بمقدوره إنباته، وهنا تتجلى قدرته سبحانه وتعالى، فالمقام يقتضي استعمال نون العظمة، خاصة وطبيعة القوم يكسوها الريب، أما في أنفسهم فيقرون بهذه الحقائق، لكنهم يعدلون، لذلك أعقب هذه الآية بسؤال يُنَكِّتُ كُلَّ مَرِيْبٍ إِذْ قَالَ سبحانه: ﴿أَتَلَّهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ [النمل: 60]. وفي حكمة هذا الالتفات قال الفخر الرازي أنه: " لا شبهة للعاقل في أن خالق السموات والأرض ومترل الماء من السماء ليس إلا الله تعالى، وربما عرضت الشبهة في أن مُنبتَ الشجرة هو الإنسان، فإن الإنسان يقول أنا الذي ألقى البذر في الأرض الحرة وأسقىها الماء وأسعى في تشميسها، وفاعل السبب فاعل للمسبب، فإذا أنا المنبت للشجرة فلما كان هذا الاحتمال قائماً، لا جرم أزال هذا الاحتمال فرجع من لفظ الغيبة إلى قوله: فَأَبْتَنَّا } وقال: ﴿مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا﴾ لأن الإنسان قد يأتي بالبذر والسقي والكرب والتشميس ثم لا يأتي على وفق مراده والذي يقع على وفق مراده فإنه يكون جاهلاً بطبعه ومقداره وكيفيته، فكيف يكون فاعلاً لها، فهذه النكتة حسن الالتفات ههنا." (1) وهذا ما قاله أبو حيان وأبو السعود. (2)

وأضاف الطاهر بن عاشور فائدة لم يُشِرْ إليها سابقوه، إذ قال: " ومن لطائفه هنا التنصيص على أن المقصود إسناد الإنبات إليه لئلا ينصرف ضمير الغائب إلى الماء لأن التذكير بالمنبت

الحقيقي الذي خلق الأسباب أليق بمقام التوبيخ على عدم رعايتهم نعمه." (3) وفي سورة فاطر، الآية: [09] ورد الالتفات هنا من الغيبة إلى التكلم لبيان الدلائل على القدرة الإلهية الباهرة، والتي منها سوق السحاب إلى البلد الميت، وإحياء الأرض بالمطر بعد موتها. وإيراد الفعلين بصيغة الماضي للدلالة على التحقيق، وإسنادهما إلى نون العظمة المنبئ عن الاختصاص به تعالى لِمَا فِيهِمَا من مزيد الصنع ولتكميل المماثلة بين

1 - تفسير مفاتيح الغيب، ج 24 ص 206

2 - انظر البحر المحيط، ج 8 ص 257، و تفسير إرشاد العقل السليم، ج 6 ص 294 .

3 - التحرير والتنوير، ج 20 ص 11 .

إحياء الأرض وبين البعث الذي شبهه بقوله تعالى : (كَذَلِكَ النُّشُورُ) في كمال الاختصاص بالقدرة الربانية .

وعَلَّلَ الزمخشري سبب التعبير بالمضارع {بُثِّرُ} بعد الماضي {أرسل}، و سبقناه { فقال: " ليحكى الحال التي تقع فيها إثارة الرياح السحاب، وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة على القدرة الربانية، وهكذا يفعلون بفعل فيه نوع تمييز وخصوصية، بحال تستغرب، أو تهمَّ المخاطب، أو غير ذلك." (1)

واتفق المفسرون على ما قاله الفخر الرازي في توضيح سبب إسناد الفعل {أرسل} إلى الغائب ثمَّ العدول عنه إلى المتكلم {سُقْنَهُ} ثمَّ {فَأَحْيَيْنَا} إذ قال: " وذلك لأنه في الأول عرَّف نفسه بفعل من الأفعال وهو الإرسال، ثم لما عرَّف قال : أنا الذي عرفتني سقت السحاب وأحييت الأرض ففي الأول كان تعريفاً بالفعل العجيب، وفي الثاني كان نذيراً بالنعمة فإن كمال نعمة الرياح والسحب بالسوق والإحياء وقوله: (سُقْنَاهُ * وَأَحْيَيْنَا) بصيغة الماضي يؤيد ما ذكرناه من الفرق بين قوله: {أرسل} وبين قوله: {بُثِّرُ}. " (2)

وعن الرازي نقل أبو حيان هذا التفسير وأعاد بلفظه، وكذلك نهج الألوسي، أما الطاهر بن عاشور فقد اكتفى بما قاله الزمخشري (3).

لذا نجد تشابهاً بين هذه الآية والآية [11] من سورة الزخرف : فَنُونَ الْعِظْمَةِ عَبَّرَتْ عَنْ كمال العناية بأمر الإحياء والإشعار بعظم خطره، وفي ذلك ردُّ على منكري البعث . فكلا الآيتين خُتِمَتْ بذكر النشور، وفي التعبير عن إخراج النبات بالإنشار، الذي هو إحياء الموتى وعن إحيائهم بالإخراج، تفخيمٌ لشأن الإنبات وتهوينٌ لأمر البعث لتقوم سنن الاستدلال وتوضيح منهاج القياس، وفي ذلك من الردِّ على منكري البعث ما فيه.

أما في الآية [27] من سورة فاطر فقد ورد فيها الالتفات لإظهار كمال الاعتناء بالفعل لما فيه من الصُّنْعِ البديع المنبئ عن كمال القُدرة والحكمة . وهذا الالتفات فيه حكمة

1 - الكشاف : 3 / 302

2 - تفسير مفاتيح الغيب، ج26 ص 07، و انظر البحر المحيط، ج9 ص 17، و روح المعاني، ج22 ص 172

3 - انظر تفسير التحرير والتلوين، ج22 ص 268 .

بليغة ذكرها الرازي إذ قال : " هذا استدلال على قدرة الله واختياره، حيث أخرج من الماء الواحد ممرات مختلفة وفيه لطائف، الأولى: قال أنزل وقال أخرجنا. وقد ذكرنا فائدته ونعيدها فنقول: قال الله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ) فإن كان جاهلاً بقول نزول الماء بالطبع لثقله فيقال له : فالإخراج لا يمكنك أن تقول فيه إنه بالطبع فهو بإرادة الله، فلما كان ذلك أظهر أسنده إلى المتكلم ؛ ووجه آخر: هو أن الله تعالى لما قال: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ) علم الله بدليل، وقرب المتفكر فيه إلى الله تعالى فصار من الحاضرين، فقال له أخرجنا لقربه، ووجه ثالث: الإخراج أتم نعمة من الإنزال، لأن الإنزال لفائدة الإخراج فأسند الأتم إلى نفسه بصيغة المتكلم وما دونه بصيغة الغائب. "(1)

وذلك ما قاله أبو حيان أيضاً. (2)، وزاد الطاهر بن عاشور في توضيح غائية هذا

الالتفات فقال: " والالتفات من الغيبة إلى التكلم في قوله : { أنزل } وقوله : «أخرجنا» لأن الاسم الظاهر أنسب بمقام الاستدلال على القدرة لأنه الاسم الجامع لمعاني الصفات .

وضمير التكلم أنسب بما فيه امتنان .

وقدم الاعتبار باختلاف أحوال الثمرات لأن في اختلافها سعة تشبه سعة اختلاف الناس

في المنافع والمدارك والعقائد. "(3)

أما الالتفات إلى التكلم بنون العظمة في الآية [10] من سورة لقمان فقد أُشرب كل المعاني التي أوردناها في الآيات السابقة، من استحضر عظمة الخالق وقدرته على الخلق والإحياء في قلب السامع، ومن تربية المهابة واتخاذ العبرة من الآيات الربانية .

وفي سورة الإسراء قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 01] . إذ عدل عن الغيبة: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى﴾ إلى التكلم بباركنا، ثم من التكلم (لنريه) إلى الغيبة (إنه هو السميع البصير)، ولو اتخذ الكلام مجرى واحداً

1 - تفسير مفاتيح الغيب، ج 26 ص 20 .

2 - انظر البحر المحيط، ج 9 ص 28 - 29 .

3 - تفسير التحرير والتوير، ج 22 ص 301 .

﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِي عَنْكُمْ فِتْنَتُكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 19]

حيث نجد بأن الشيخ يشير إلى أن جمهور المفسرين " علوا الخطاب موجهاً إلى المشركين، فيكون الكلام اعتراضاً خوطب به المشركون في خلال خطبات المسلمين بمناسبة قوله : { ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين } [الأنفال : 18] والخطاب التفات من طريق الغيبة... " (1)

فرى هنا كيف يضع الشيخ الآيات في سياقها الداخلية، وحيثياتها المتعاقبة مع ما سبقها من آيات، بشكل يجعله لا يقف عند حدود قوالب ومواضع البلاغة الشكلية المعيارية.

العدول عن تكرار الصيغة:

﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحریم: 04]

في سياق هذه الآية يذكر الشيخ ابن عاشور أننا في معرض " التفات من ذكر القصتين إلى موعظة من تعلقت بهما فهو استئناف خطاب وجهه الله إلى حفصة وعائشة لأن إنباء النبي صلى الله عليه وسلم بعلمه بما أفشته القصد منه الموعظة والتحذير والإرشاد إلى رأب ما انثلم من واجبها نحو زوجها. " (2)

يشرح لنا الشيخ هذا بقوله: " خطاب التثنية عائدة إلى المنبئة والمنابة فأما المنبئة فمعناها مذكور في الكلام بقوله : { إلى بعض أزواجه } [التحريم : 3] .

وأما المنبئة فمعناها ضمني لأن فعل { نبات } [التحريم : 3] يقتضيه فأما المنبئة فأمرها بالتوبة ظاهر. " (3)

1 - التحرير والتتوير ، ج9، ص298.

2 - المصدر السابق ، ج: 28، ص: 356.

3 - المصدر نفسه، ج: 28، ص: 356.

ويستطرد الشيخ توضيحه للمشهد المتداخل في هذا المقام عندما يبين لنا بأن " المذاع إليها فلائها شريكة لها في تلقي الخبر السر ولأن المذيع ما أذاعت به إليها إلا لعلمها بأنها ترغب في تطلع مثل ذلك فهاتان موعظتان لمذيع السر ومشاركة المذاع إليه في ذلك وكان عليها أن تنهاها عن ذلك أو أن تخبر زوجها بما أذاعته عنه ضررها. " (1)

ومن ثم فإن الجمالية والفائدة المرجوة بلغة الالتفات في هذه الآية الكريمة تكمن حسب الشيخ الطاهر بن عاشور في كون " المخاطب مثنى كانت صيغة الجمع في (قلوب) مستعملة في الاثنين طلباً لخفة اللفظ عند إضافته إلى ضمير المثنى كراهية اجتماع مثنيين فإن صيغة التثنية ثقيلة لقلّة دوراتها في الكلام. فلما أمن اللبس ساغ التعبير بصيغة الجمع عن التثنية. " (2)

وهذا كما قال المقدسي في الألوحي في تفسيره روح المعاني " استعمال للعرب غير جار على القياس. وذلك في كل اسم مثنى أضيف إلى اسم مثنى فإن المضاف يصير جمعا كما في هذه الآية وقول خطام المجاشعي:

ومهمين قذفين مرتين ظهراهما مثل ظهور الترسين

وأكثر استعمال العرب وأفصحها في ذلك أن يعبروا بلفظ الجمع مضافا إلى اسم المثنى لأن صيغة الجمع قد تطلق على الاثنين في الكلام فهما يتعاوران. ويقل أن يؤتى بلفظ المفرد مضافا إلى الاسم المثنى. وقال ابن عصفور: هو مقصور على السماع. " (3)

ونجد ابن عاشور لا يقف في هذا المقياس على حد، بل يتشعب في مقولات علماء اللغة والبلاغة هذا الباب، فمنهم من يقدم شواهد من مقولات العرب وأشعارهم تثبت تقدمهم في هذا الباب، ومنهم من يراها من السماع الذي لا يصار إليه كما نقله ابن عاشور عن الزمخشري في المفصل.

ومن ذلك أيضاً أي مما ورد فيه العدول عن تكرار اللفظ والصيغة، قوله تعالى: ﴿ قَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَيْنَا وَإِنْ يَكُنْ مِثَّةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ

1 - ينظر: التحرير و التتوير، ج: 28، ص: 356.

2 - المصدر نفسه، ج: 28، ص: 356.

3 - روح المعاني، الألوحي، ج4، ص189.

سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿ [الأنعام 139] "، فروعياً معنى ما الموصولة مرة فأتى بضمير جماعة المؤنث وهو خالصة، وروعي لفظ ما الموصولة فأتى بمحرم مذكراً مفرداً." (1)

ويبين الشيخ بأن " وهذا التخالف بين الشيعين يقصد لتلوين المعاني المعادة حتى لا تخلو إعادتها عن تجدد معنى وتغاير أسلوب، فلا تكون إعادتها مجرد تذكير." (2)

ونحن من خلال هذا التعقيب للشيخ، نلمس ذائقته التي لا تكتفي بالظاهر الإبلاغي التوصيلي وحسب، وإنما تضع يدها على مكان من الجمال في التعبير القرآني الذي له من المقاصد المحضة ما يدخل في صميم الإعجاز في كثير من المواضع والمواقف.

ومما يجده الشيخ ابن عاشور في الالتفات بعد المقصد التوصيلي والجمالي ما يدخل ضمن اتساع أدب اللغة في القرآن الكريم، حيث أنه " لم يكن أدب العرب السائر فيهم غير الشعري، فهو الذي يحفظ وينقل ويسير في الآفاق، وله أسلوب خاص من انتقاء الألفاظ وإبداع المعاني، وكان غيره من الكلام عسير العلوq بالحوافظ، وكان الشعر خاصاً بأغراض وأبواب معروفة أشهرها وأكثرها النسيب والحماسة والرثاء والهجاء والفخر، وأبواب آخر لهم فيها شعر قليل وهي الملح والمديح. ولهم من غير الشعر الخطب، والأمثال، والمحاورات: فأما الخطب فكانت تنسى بانتهاء المقامات المقولة فيها فلا يحفظ من ألفاظها شيء، وإنما يبقى في السامعين التأثير بمقاصدها زماناً قليلاً للعمل به فتأثر المخاطبين بما جزئي ووقتي.

وأما الأمثال فهي ألفاظ قصيرة يقصد منها الاتعاظ بمواردها، وأما المحاورات فمنها عادية لا يهتمون بما تتضمنه إذ ليست من الأهمية بحيث تنقل وتسير، فجاء القرآن بأسلوب في الأدب غض جديد صالح لكل العقول، متفنن إلى أفانين أغراض الحياة كلها معط لكل فن ما يليق به من المعاني والألفاظ واللهجة: فتضمن المحاوراة والخطابة والجدل والأمثال أي الكلم الجوامع والقصص والتوصيف والرواية." (3)

1 - التحرير والتنوير، ج1 ص117.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص118.

3 - ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص119.

الفصل الثاني

مواقف التشبيه

- تمهيد
- التشبيهات المفردة
- الأداء الدلالي للتشبيه
- التشبيه باستعمال الكاف
- التشبيه بالأسماء
- التشبيه المحذوف الأداة
- التشبيه التمثيلي

في هذا الفصل نتناول التشبيه في القرآن الكريم، وكيف تعرض له الشيخ، وملتزم في ذلك ما جرى عليه البلاغيون من تقسيم هذا الباب من أبواب البلاغة إلى تشبيهات مفردة وتشبيهات مركبة وتمثيلية، ونركز على صورة ورودها في مباحث التحرير والتنوير، ونبين وجهة نظر الطاهر بن عاشور في هذا الباب من أبواب البلاغة، وكيف عاجله في معرض تفسيره لآيات الذكر الحكيم، وكيف كانت نظرتة لهذا المفهوم واستعماله للمصطلحات الدالة عليه.

والتشبيه بصفة خاصة والتمثيل بصفة مجملة، يكثر وروده في القرآن الكريم، لذلك لقي العناية التي يستحقها هذا الضرب من الكلام في كتاب التحرير والتنوير.

التشبيهات المفردة:

التشبيه إلحاق أمر بأمر آخر في صفة أو أكثر، بأداة من أدوات التشبيه ملحوظة، أو ملفوظة، وهو عند عبد القاهر الجرجاني " أن تثبت لهذا معنى من معاني ذلك، أو حكماً من أحكامه، كإثباتك للرجل شجاعة الأسد، وللحجة حكم النور، في أنك تفصل بها بين الحق والباطل، كما تفصل بالنور بين الأشياء." (1)

وهذا التعريف كما نلمس بغير عناء يوضح وظيفة التشبيه وعمله، أكثر مما يوضح حقيقته وحده. والحق أن عبد القاهر قارب كثيراً مفهوم التشبيه، لأنه لم يشترط توفر الأداة فيه كما اشتط في ذلك كثير من أصحاب البلاغة والبيان، لأن الأداة ركن من أركان التشبيه وليست طرفاً فيه، وهي لهذا تذكر أو تقدر وتقديرها أفضل من إظهارها.

وقد نظر البلاغيون إلى معنى كلمة (شبه) أي مثل، تقول فلان شبه فلان أي مثله، وشبهته به أي مثله به، فالمعنيان اللغوي والاصطلاحي للتشبيه قريب من قريب. (2)

"وأما فائدة التشبيه من الكلام فهي أنك إذا مثلت الشيء بالشيء فإنما تقصد به إثبات الخيال في النفس بصورة المشبه به أو بمعناه وذلك أو كد في طرفي الترغيب فيه أو التفسير عنه

1 - أسرار البلاغة، الجرجاني، ص 78-79.

2 - أساس البلاغة، الزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، القاهرة، 1953م، ص 228

ألا ترى أنك إذا شبهت صورة بصورة هي أحسن منها كان ذلك مثبتاً في النفس خيالا حسنا يدعو إلى الترغيب فيها وكذلك إذا شبهتها بصورة شيء أقبح منها كان ذلك مثبتاً في النفس خيالا قبيحا يدعو إلى التنفير عنها وهذا لا نزاع فيه⁽¹⁾

ونحن في هذا الفصل سنتناول التشبيهات الواردة في التحرير والتنوير باعتبارها متصلة بأداة التشبيه أو بدونها، ففي الصنف الأول سيكون التركيز على الأداء الدلالي للأداة بمختلف أوجهها، وفي الصنف الثاني سنحاول تقديم رؤية الشيخ إلى تلك التشبيهات ومدى قيامها بوظيفة دلالية خاصة في سياقاتها تختلف عن التشبيهات التي تقترن بالأداة.

الأداء الدلالي لأداة التشبيه:

أداة التشبيه - بحسب البلاغيين - ركن من أركان التشبيه، وهي القرينة اللفظية عليه، واهتمام البلاغيين بها لا يعدو عن جانبها الشكلي، حيث اعتادوا على تقسيمها كما تقسم بقية الأدوات إلى حروف وأسماء وأفعال، فالحروف الكاف وكأن، والأسماء مثل وشبه، والأفعال يماثل ويشابه، وما جاء بصيغة المضارع منها، وقد اعتادوا أن يوردوا لكل منها أمثلة وشواهد، ثم ينتقلون في أغلبهم إلى النظر إلى التشبيه باعتبار الأداة، فهو مرسل ومؤكد. وقلمما يخرجون عن هذا المسار إلا نادراً، كما هو عند الجرجاني في (دلائل الإعجاز)، عند تعرضه للفصاحة والتشبيه والاستعارة⁽²⁾، وكذا الإمام البهاء السبكي في كتابه عروس الأفراح فقد توسع في أدوات التشبيه وأتى على ذكر الكثير منها، وسرد معانيها وأحكامها، وذكر الكثير من المسائل اللغوية والنحوية مما له علاقة بالأدوات.⁽³⁾ ومن أدوات التشبيه التي أحصاها وأسهب في ذكرها: "الكاف وكأن وباء النسب ومثل ومثيل وشبه وشبيه وضريب وشكل ومضاه ومساوٍ ومحاك وأخ ونظير وعدل وعدل وكفاء ومشاكل وموازن ومواز ومضارع

1 - المثل السائر، ابن الأثير ضياء الدين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م، ج1، ص 379.

2 - ينظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني عبد القاهر، تحقيق: محمد التتجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995م، ط1، ص317.

3 - ينظر: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي أحمد بن علي بن عبد الكافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص392.

وند و وصنو وما كان في معناه أو كان مشتقاً منها من فعل أو اسم، ومن أدوات التشبيه كذلك أفعل التفضيل، مثل زيد أفضل من عمرو... " (1)

ومن الأسباب التي تعن لنا لتبرير عدم حوضهم والتوسع في أدوات التشبيه، خوفهم من خروج هذا المبحث من البلاغة إلى اللغة والنحو.

ونحن في هذا المبحث سنتناول أدوات التشبيه من خلال التشبيهات المفردة، أو نتناول التشبيهات المفردة من خلال الأدوات، لأن ذلك يجعلنا ندرس الأداة في موقعها من النظم، ولا ندرسها أداة مجردة، كما الأداة ركن أساس في التشبيه، حيث وجوده أو عدمه، وكذا موقعها ومعناها وارتباطها بغيرها، يؤثر في المتلقي للتشبيه وفي بلاغة الكلام الوارد فيه ذلك التشبيه، كما أنها طريقة الشيخ في تفسيره

التحرير والتنوير، علا غرار ما يفعله سائر البلاغيين.

فهو ينظر إلى التشبيه من خلال الأداة، وخصوصاً في التشبيهات المفردة، ففي تعقيبه مثلاً على قوله عز من قائل: ﴿... كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ...﴾ [الأنبياء: 104]، يقول الشيخ أن "إعادة خلق الأجسام شُبِّهت بابتداء خلقها." (2)

وللأداة كما سلف القول دورها الخطير في التشبيه، من حيث وجودها أو حذفها، ومن حيث موقعها، فقد درج البلاغيون على تسمية التشبيه الذي ترد في الأداة (التشبيه المرسل)، والتشبيه الذي تحذف منه (التشبيه المؤكد)، وجعلوا الثاني أعلى مرتبة من الأول، وأسمى في أداء المعنى المراد، والأكثر تأثيراً في السامع، كما أن حذف وجه الشبه إضافة إلى حذف الأداة يجعل التشبيه بليغاً، وهذا يوضح أن ذكر الأداة أو حذفها يؤثر على التشبيه.

أما موقع الأداة من التركيب، له تأثيره كذلك على معنى التشبيه، بل وفي تحديد أطراف التشبيه في بعض الأحيان، ونورد هنا نبذاً من كلام الشيخ حول تأثير موقع أداة الكاف في الكلام، ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صِدْقَ تَكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ

1 - عروس الأفرح في شرح تلخيص المفتاح، ج 3، ص 393.

2 - التحرير والتنوير، ج 17، ص: 160.

فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿البقرة 264﴾، ذكر الشيخ أن " موقع الأداة (الكاف هنا) ظرف مستقر هو حال من ضمير تبطلوا ، أي لا تكونوا في إتياع صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رثاء الناس وهو كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، وإنما يعطي ليراه الناس وذلك عطاء أهل الجاهلية " (1) .
وعلى قول الشيخ هذا يكون المشبه به الذي ينفق ماله رثاء الناس .

وفي موقع الكاف يذكر الشيخ ابن عاشور وجهاً آخر، وهو أن تكون كاف التشبيه صفة لمصدر محذوف دل عليه ما في لفظ صدقاتكم من معنى الإنفاق وحذف مضاف بين الكاف وبين اسم الموصول ، والتقدير إنفاقاً إنفاقاً الذي ينفق ماله رثاء الناس .
ومن ذلك أيضاً تفسير ابن عاشور لقوله تعالى: ﴿ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا ﴾ [التوبة 69] ، " فكاف التشبيه في موضع الخبر عن مبتدأ محذوف دل عليه ضمير الخطاب ، تقديره : أنتم كالذين من قبلكم ، أو الكاف في موضع نصب بفعل مقدر ، أي : فعلتم كفعل الذين من قبلكم ، فهو في موضع المفعول المطلق الدال على فعله . " (2)

ويبين الشيخ كذلك أن معنى التشبيه يتشكل بحسب معنى الأداة، ففي قوله تعالى: ﴿ وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴾ [هود 38] .

" فوجه الشبه في قوله (كما تسخرون) ، هو تشبيه في السبب الباعث على السخرية، وإن كان بين السبيين بون، فسخرتهم منه، حمل عمله على العبث، وسخريته والمؤمنون منهم، من سفه عقولهم وجهلهم بالله، ويجوز الشيخ، أيضاً أن تكون كاف التشبيه مفيدة للتعليل، فتبين بذلك الفرق بين السخريتين، لأن السخرية المعللة أحق من الأخرى، فالكفار سخروا من نوح عليه السلام من عمل لا يرون من ورائه طائل وهذا غرور منهم، أما نوح

1 - ينظر: التحرير والتنوير، ج3، ص48.

2 - ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص257.

وأتباعه المؤمنون فسخروا منهم لعلمهم بأنهم بهذا الغرور الذي هم فيه، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴾ [هود 39]. " ومن جانب اتصال أداة التشبيه بغيرها، فإن (كاف التشبيه) تتركب مع (ما)، وأن المثقلة والمخففة، ومع أي، ومثل، ومثل، وذا، وذلك وعندها لا بد من معرفة دلالة التركيب لتجلى لنا التشبيه، لأن ورود التشبيه بالأداة وحدها ليس كوروده بالأداة مركبة مع غيرها، كما يستدعي النظر إلى جزئي التشبيه، كما في قوله تعالى: ﴿ كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ﴾ [الحجر 90]، " وهنا يقول الشيخ التشبيه الذي أفاده الكاف تشبيه بالذي أنزل على المقتسمين .

و (ما) موصولة أو مصدرية ، وهي المشبه به .

وأما المشبه فيجوز أن يكون الإيتاء المأخوذ من فعل { آتيناك سبعاً من الثاني } [سورة الحجر: 87]، أي إيتاء كالذي أنزلنا أو كإنزالنا على المقتسمين. شبه إيتاء بعض القرآن للنبي بما أنزل عليه في شأن المقتسمين، أي أنزلناه على رسل المقتسمين بحسب التفسيرين الآتين في معنى المقتسمين}.

ويجوز أن يكون المشبه الإندار المأخوذ من قوله تعالى : { في أنا النذير المبين } [سورة الحجر : 89] ، أي الإندار بالعقاب. " (1)

ومن هذا نستشف بأن الاختلاف في تأويل تركيب (ما) مع الكاف أدى إلى اختلاف في معنى التشبيه، لاختلاف المشبه به، فالرأي الذي مفاده أن (ما) موصولة، يؤدي إلى أن المشبه به يقدر على إيتاء كالذي أنزلنا، والرأي الذي يفيد بأنها مصدرية، يؤدي إلى التقدير بأنه كإنزالنا على المقتسمين، ويكون المشبه به في هذه الحال هو الإنزال.

ونحن أردنا من خلال هذه الأمثلة أن نبين إدراك الشيخ لأهمية أداة التشبيه في التشبيهات المفردة وطريقته في تناولها، وكيف تؤثر على فهم التشبيه واستكناه معناه، وهو لا يكتفي بذلك وحده، بل يرى بأن التركيب العام للجملة، وكيفية نظمها، عامل آخر يعمل

عمله في توجيه معنى التشبيه، كما له دوره في كشف أسرار الكثير من التشبيهات القرآنية، فمثلاً يشي إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 104].

حيث يقول: " وظاهر ما أفاده الكاف من التشبيه في قوله تعالى : { كما بدأنا أول خلق نعيده } أن إعادة خلق الأجسام شُبِّهت بابتداء خلقها . ووجه الشبه هو إمكان كليهما والقدرة عليهما وهو الذي سيق له الكلام." (1)

وهذا فهم مباشر لا يحتاج إلى العنت في توضيحه، إلا أن ابن عاشور يقول بوجود وجه آخر لهذا التشبيه، فيورد حديث (مسلم) الذي رواه ابن عباس، فقال رضي الله عنه (قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بموعظة، فقال: يا أيها الناس إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غرلاً، كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين.) الحديث. (2)

إذا وجه الشبه الذي أظهره الحديث يختلف عن أوجه الشبه الأخرى التي ذهب إليها المفسرون، وفي هذا يعلق ابن عاشور: فهذا تفسير لبعض ما أفاده التشبيه وهو من طريق الوحي واللفظ لا يأباه فيجب أن يعتبر معنى للكاف مع المعنى الذي دلت عليه بظاهر السياق." (3)

وفيما يأتي سنفصل الكلام في تناول ابن عاشور للتشبيهات المفردة بحسب أدوات التشبيه، أو استعمال ما يدل على التشبيه من اسم أو فعل، فمن أدوات التشبيه نركز على الكاف لأنها أم الأدوات في هذا الباب، أما كأن فإن الشيخ لم يسهب في ذكرها، ثم إنها " حرف مركب عند أكثرهم من الكاف وأن، حتى ادعى ابن هشام وابن الخباز الإجماع على ذلك" (4)، ثم إننا لم نجد لها في التحرير والتنوير ما يثري بحثنا منها، والأمر نفسه ينطبق على

1 - التحرير والتنوير، ج17، ص160

2 - صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري تحقيق: محم فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان ورقم الحديث 5104.

3 - التحرير والتنوير، ج17، ص161.

4 مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام جمال الدين الأنصاري، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، بيروت،

1985، ط06، ج1، ص252

التشبيه بياء النسب، التي وردت في التفسير مرة واحدة فقط في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿... الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ...﴾ [النور35]، وهنا نجد الشيخ يوافق من سبقه في كونها تفيد التشبيه، حيث يقول: "فالياء فيه ياء النسبة وهي نسبة المشابهة".¹

التشبيه باستعمال الكاف:

هي أم الباب لبساطتها وخفتها ولكثرة عقد التشبيه بها، يقول ابن يعقوب المغربي عن التشبيه: "وأداته أي وآلة التشبيه الدالة عليه، هي الكاف، وهي الأصل لبساطتها".²، وهي عند سيويه "حرف جر للتشبيه وهي بمعنى مثل وبمترلتها".³

وفيما يخص معانيها، فهناك من يرى أنها تقتصر على التشبيه وحده، وهناك من تتعدد معانيها في نظره، وأشهر هؤلاء ابن هشام الأنصاري الذي يقول بأن للكاف خمسة معانٍ: "أحدها التشبيه نحو زيد كالأسد، والثاني التعليل... الثالث الاستعلاء ذكره الأخفش والكوفيون وأن بعضهم قيل له كيف أصبحت فقال كخير أي على خير وقيل المعنى بخير ولم يثبت مجيء الكاف بمعنى الباء، وقيل هي للتشبيه على حذف مضاف أي كصاحب خير، والمعنى الرابع المبادرة وذلك إذا اتصلت بما في نحو سلم كما تدخل وصل كما يدخل الوقت ذكره ابن الجباز في النهاية وأبو سعيد السيرافي. والخامس التوكيد وهي الزائدة نحو ليس كمثلته شيء قال الأكثرون التقدير ليس شيء مثله إذ لو لم تقدر زائدة صار المعنى ليس شيء مثل مثله".⁴

ونستشف من خلال وقوف الشيخ الطاهر ابن عاشور على أداة الكاف في تفسيره، على أنه يترع إلى اعتبار تعدد معانيها، وعلى هذا الأساس، نبوب دراستنا في الأسطر التالية:

1 التحرير والتنوير، ج18، ص238.

2 مواهب الفتح في تلخيص المفتاح، المغربي ابن يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص358.

3 ينظر: الكتاب، سيويه أبو عمرو بن بحر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط3،

1408هـ، ج1، ص32 - 408 - 217.

4 ينظر: مغني اللبيب، ج1، ص234-235-236، 237.

أولاً معنى التشبيه: وهو أصل دلالتها بإجماع اللغويين، من بلاغيين ونحويين، وقال بعضهم " إن شواهد الكاف الجارية في القرآن الكريم تجري كلها على التشبيه، وإن حمل البعض منها على التعليل، والبعض الآخر على التأكيد."¹

ثانياً معنى التشابه: هو الجمع بين شيئين، ومحاولة المقاربة بينهما، مع أن أحدهما زائد في أمر، والثاني ناقص فيه، وسواء وجدت الزيادة والنقصان، أم لم توجد، وهو كما يقول ابن عاشور: " أقوى أحوال التشبيه عند أهل البيان"².

فهو بحسب قول الشيخ أقوى من التشبيه المتعارف عليه، لأنه لا يقوم بإلحاق ناقص بتمام، إنما يقوم بالتسوية بين أمرين. " وهذا الأسلوب دون (عكس التشبيه) في المبالغة، وفوق التشبيه المتعارف، لأن في المتعارف اعتراف بالنقصان، وليس كذلك في التشابه"³

وقد وقف ابن عاشور على كثير من المواضع في القرآن الكريم، جاءت فيها الكاف مفيدة للتشابه، حيث حاول إمطة اللثام عن أسرار مجيئها على هذا المعنى، وعدم مجيئها على معنى آخر، ومن شواهده في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ [البقرة 165]

"فقوله { كحب الله } مفيد لمساواة الحبين؛ لأن أصل التشبيه المساواة وإضافة حب إلى

اسم الجلالة من الإضافة إلى المفعول فهو بمنزلة الفعل المبني إلى المجهول."⁴

وقد أضاف الشيخ أوجهاً أخرى لتقدير المعنى في هذا التشبيه، منها أن الفاعل المحذوف حذف هنا لقصد التعميم أي كيفما قدرت حب محب لله فحب هؤلاء أندادهم مساو لذلك الحب."⁵

1 التشبيه البياني في نظم القرآن، الديب هاشم، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1410 هـ، ص58.

2 التحرير والتوير، ج3 ص333.

3 شرح عقود الجمان في المعاني والبيان، المرشدي عبد الرحمن بن عيسى، مكتبة الحلبي، القاهرة، ط2، 1374 هـ، ج2، ص25.

4 التحرير والتوير، ج2، ص92.

5 المصدر نفسه، ج2، ص92.

ويرد ابن عاشور تقديرات أخرى جاء بها المفسرون، كتقدير التشبيه على أنه يجبوهم كما يجب أن يجب الله أو يجبوهم كحب الموحدين لله إياه أو يجبوهم كحبهم الله، وقد سلك كل صورة من هذه التقادير.¹

ويضيف الشيخ بأنه لا يخفى أن المراد من التشبيه هو نكار محبتهم الأنداد من أصلها لا إنكار تسويتها بحب الله تعالى وإنما قيدت بمماثلة محبة الله لتشويهاها وللنداء على الخطأ عقول أصحابها وفيه إيقاظ لعيون معظم المشركين.²

ومن الأمثلة كذلك على إفادة الكاف للتشابه، قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ... ﴾ [البقرة: 282]

(الكاف) في (كما علمه الله) دلت على التساوي والمشاكلة، فهي كتابة تطابق وتساوي الذي علمه الله، وبما أن الله لا يعلم إلا الحق وهو الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فإن الكاتب لا يكتب إلا بالحق، " والمراد بالمشاكلة المطابقة لا المقاربة، فهي مثل قوله: { فَإِن آمَنُوا بِمَثَلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ } [البقرة: 137]، فالكاف في موضع المفعول المطلق لأنها صفة لمصدر محذوف. و (ما) موصولة.

ومعنى ما علمه الله أنه يكتب ما يعتقد ولا يجحف أو يوارب، لأن الله ما علم إلا الحق وهو المستقر في فطرة الإنسان، وإنما ينصرف الناس عنه بالهوى فيبدلون ويغيرون وليس ذلك التبديل بالذي علمهم الله تعالى.³

ويدي ابن عاشور قبوله لوجه آخر في معنى (الكاف) وهو أن تكون الكاف لمقابلة الشيء بمكافئه والعوض بمعوضه، أي أن يكتب كتابة تكافئ تعليم الله إياه الكتابة.⁴ ويجوز أيضاً أن تكون بمعنى المشاهدة بين أمرين في الجنس دون النوع، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا

1 ينظر: التحرير و التتوير، ج2، ص93.

2 ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص 94.

3 - المصدر نفسه، ج3، ص102.

4 - ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص102.

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ... ﴿ [النساء 163] " فالتشبيه في الآية تشبيه بجنس الوحي وإن اختلفت أنواعه"¹

وفي الكاف هنا ثلاثة أقوال: " فإما أن تكون في محل نصف على أنها نعت المصدر محذوف، أي إيجاءً مثل إيجائنا إلى نوح، أو حال من ذلك المصدر المقدر معرفة، أي أنا أوحينا إيجاءً مشبهاً بإيجائنا إلى نوح، و(ما) في الوجهين مصدرية، ويجوز أن تكون موصولة فيكون الكاف مفعولاً به، أي

أوحينا إليك مثل الذي أوحيناه إلى نوح من التوحيد وغيره"²

ومن أمثلة هذه الكاف، قوله عز وجل: ﴿... أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ﴾

[هود 95]، فهو تشبيه البعد الذي هو انقراض مدين بانقراض ثمود . ووجه الشبه التماثل في

سبب عقابهم بالاستئصال ، وهو عذاب الصيحة ، ويجوز أن يكون المقصود من التشبيه

الاستطراد بدم ثمود لأنهم كانوا أشدّ جرأة في مناواة رسل الله ، فلما تمياً المقام لاختتام الكلام

في قصص الأمم البائدة ناسب أن يعاد ذكر أشدها كفراً وعناداً فشبه هلك مدين بهلكهم."³

وبالمقابل فإن نفي التسوية والمشاكلة، قد ورد في الكتاب العزيز، كما في قوله تعالى:

﴿أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران

162].

" فالاستفهام إنكار للماتلة التي تدل عليها كاف التشبيه، فهو بمعنى لا يستوون،

والاتباع هنا بمعنى الطلب، حيث شبه المتوخي بأفعاله رضا الله بحال المتطلب لطلبه فهو يريد

حيث حل لينالها، وفي هذا التشبيه حسن التنبيه على التحصيل على رضوان الله تعالى يتطلب

الاهتمام والحرص."⁴

1 - ينظر: التحرير و التنوير، ج6، ص31.

2 روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألويسي محمود البغدادي، تحقيق: محمد حسين العرب، دار

الفكر، بيروت، ط1414هـ، ج4، ص65.

3 ينظر: المصدر نفسه، ج12، ص154.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص157.

وجاء التشبيه مفيداً للتسوية في قوله عز من قائل: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد 19]
 فمن لا يعلم أن القرآن حق يشابه ويساوي الأعمى، لأنه لا يعلم شيئاً ظاهراً بيناً
 فالكاف هنا للتسوية بينهما لا للمقاربة.¹

ومن الشواهد على نفي التسوية بكاف التشبيه قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [الأحزاب 32]

والمعنى أنتن أفضل النساء، لأن المشابهة والتسوية منفية هنا، أي أن في نفيها كناية عن
 الأفضلية.² قال ابن عباس يريد ليس قدر كن عندي مثل قدر غير كن، أنتن أكرم عندي
 وثوابكن أعظم لدي.³

ومن أمثلة إنكار التسوية قوله عز من قائل: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص 28].

جاء في تفسير البيضاوي: "أم منقطعة والاستفهام فيها لإنكار التسوية بين الحزبين التي
 هي من لوازم خلقها باطلا ليدل على نفيه وكذا التي في قوله أم نجعل المتقين كالفجار كأنه
 أنكر التسوية أولاً بين المؤمنين والكافرين ثم بين المتقين من المؤمنين والمجرمين منهم ويجوز أن
 يكون تكريراً للإنكار الأول باعتبار وصفين آخرين يمنعان التسوية من الحكيم الرحيم.⁴
 وابن عاشور يوافق في أنه استفهام لإنكار التسوية في ميزان الله بين الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات وبين المفسدين في الأرض، والمقصود إنكار التسوية في الآخرة لا في الدنيا فالمشاهد

1 - ينظر: التحرير والتنوير، ج13، ص123.

2 - ينظر: المصدر نفسه، ج22، ص07.

3 - معالم التنزيل، البغوي حسين بن مسعود، تحقيق: خالد العك، دار المعرفة بيروت، 1407هـ، ط02، ج3، ص527.

4 - تفسير البيضاوي، البيضاوي، تحقيق: عبد القادر عرفات، دار الفكر، بيروت، 1416هـ، ج5، ص44.

أن حال المكذبين أولى النعمة أفضل من حال بعض الصالحين أولى البؤس، وفي التشبيه الثاني (كالفجار) زيادة في التشنيع على منكري البعث والجزاء.¹

واستفهام يفيد إنكار التسوية أيضاً في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴾ [محمد 14]

فحرف التشبيه يقتضي المماثلة، ولكن الاستفهام ينكر ذلك، والمقصود هو تفضيل الفريق الأول، وإنكار زعم المشركين أنهم خير من المؤمنين كما ظهر ذلك عليهم في مواطن كثيرة.²

ثالثاً: التعليل:

وينقل ابن عاشور في سياق تأويل الآية السابقة رأي من جوزوا أن تكون الكاف هنا للتعليل على القول بأنه من معانيها، فيكون المعنى: نقلت أفئدتهم لأنهم عصوا وكابروا فلم يؤمنوا بالقرآن أول ما تحداهم، فنجعل أفئدتهم وأبصارهم مستمرة الانقلاب عن شأن العقول والأبصار، فهو جزاء لهم على عدم الاهتمام بالنظر في أمر الله تعالى وبعثته رسوله، واستخفافهم بالمبادرة إلى التكذيب قبل التأمل الصادق.³

وفي كلام الشيخ عن الكاف التي يقول الكثير من المفسرين أنها للتعليل⁴، في قوله تعالى: ﴿... وَأَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص 77]، يرد بشدة على الرأي القائل بأن الكاف هنا تفيد التعليل حيث "وقد شاع بين النحاة تسمية هذه الكاف كاف التعليل... والتحقيق أن التعليل حاصل من معنى التشبيه وليس معنى مستقلاً من معاني الكاف."⁵

1 - ينظر: التحرير والتنوير، ج23، ص249.

2 المصدر نفسه، ج26، ص92.

3 ينظر: المصدر نفسه، ج7، ص443.

4 ينظر مثلاً: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألويسي محمود أبو الفضل، دار إحياء التراث

العربي، بيروت، ج20، ص113.

5 التحرير والتنوير، ج20، ص179.

وفي قوله تعالى: ﴿... فَالْيَوْمَ نُنَسِّأَهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا

يَجْحَدُونَ﴾ [الأعراف 51]

يذكر ابن عاشور هنا أن التعليل المتولد من استعمال الكاف إنما هو معنى استفاد من التشبيه الاعتباري، فقد دل معنى الكاف أن حرمانهم من رحمة الله كان مماثلاً لإهالهم التصديق باللقاء، وهي مماثلة جزاء العمل للعمل، وهي مماثلة اعتبارية، فلذلك يقال: إن الكاف في مثله للتعليل.¹

والذي يفهم مما وقفنا عليه من كلام ابن عاشور أن التعليل ليس معنى مستقلاً في الكاف، وإنما هو معنى متولد وحاصل من التشبيه فيها، فهو استفاد ومتولد منه، ولذلك يسميه (التشبيه التعليلي)²

ويلجأ ابن عاشور إلى تفسير معنى التشبيه الاعتباري عندما يتعرض لتأويل قوله تعالى: ﴿لِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [الشورى 15]، فالكاف في (كما أمرت) لتشبيه معنى المماثلة، أي دعوة واستقامة مثل الذي أمرت به " وهذه الكاف مما يسمى كاف التعليل... وليس التعليل من معاني الكاف في التحقيق ولكنه حاصل معنى يعرض في استعمال الكاف إذا أريد تشبيه عاملها بمدخولها على معنى المطابقة والموافقة.³

وهنا قدر ابن عاشور (الكاف) بمعنى على أي اثبت على الدعاء، وأرجع الإشارة في قوله (فلذلك) على أمر التفرق، أي إذا كان الأمر ذكر فلأجل ذلك التفرق، ولما حدث بسببه الكفر في الأمم السالفة شعباً، فادع أنت إلى الاتفاق والإئتلاف على الحنيفية (واستقم كما أمرت) أي اثبت على الدعاء كما أوحى إليك. ثم إن الشيخ ذكر وجوهاً لهذا المعنى، غير أنه يرجح هذا الوجه من المعنى الذي سقناه له.⁴

1 ينظر: التحرير والتوير ، ج8، ص51.

2 ينظر المصدر نفسه، ج10، ص187.

3 المصدر نفسه، ج25، ص61.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج14، ص36.

والوجه نفسه يقول به في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود:112]، فالكاف هنا بحسب رأيه في قوله: {كما أمرت} في موضع الحال من الاستقامة المأخوذة من (استقم).

ومعنى تشبيه الاستقامة بالمأمور بما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم لكون الاستقامة مماثلة لسائر ما أمر به، وهو تشبيه الجمل بالمفصل في تفصيله بأن يكون طبقه. ويؤول هذا المعنى إلى أن تكون الكاف في معنى (على) كما يقال: كن كما أنت. أي لا تتغير، ولتشبيه أحوالك المستقبلية حالتك هذه¹

ويشير ابن عاشور في أحد المواضع إلى أن دلالة الكاف على التعليل من قبيل الاستعارة، في قوله تعالى: ﴿...وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة:36]، حيث يقول: "الكاف في {كما يقاتلونكم} أصلها كاف التشبيه استعيرت للتعليل بتشبيه الشيء المعلول بعلة، لأنه يقع على مثالها ومنه قوله تعالى: {واذكروه كما هداكم} [البقرة:198]."²

ولا يذكر ابن عاشور دلالة كاف التشبيه على الاستعارة في موضع آخر إلا في هذا الموضع.

رابعاً: المجازاة:

يذكر ابن عاشور أن من معاني الكاف (المجازاة)، وربما خفيت على كثير من الناس، فلم يفرقوا بينها وبين كاف التعليل، مع أن هناك فرقاً بينهما³، وهذه الكاف قريبة من كاف التعليل أو هي من أصلها⁴، ومن أمثلتها قول الله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (166) وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنْ لَنَا كَرَّةٌ فَنَتَّبَرَأَ مِنْهُمْ

1 التحرير والتنوير ، ج12، ص176.

2 المصدر نفسه ، ج10، ص198.

3 ينظر: المصدر نفسه ، ج2، ص242.

4 ينظر المصدر نفسه، ج2، ص99.

كَمَا تَبَرَّعُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴿١٦٦﴾
[البقرة: 166-167]

فالكاف في قوله تعالى (كما تبرؤوا منا) هي للمجازاة والمكافأة، فهذا التبرؤ المسمى من المتبعين يشابه تبرأ المتبعين، وهو مجازاة لهم على خذلانهم. يقول ابن عاشور: " والكاف في كما تبرعوا للتشبيه استعملت في المجازاة لأن شأن الجزاء أن يماثل الفعل المجازي قال تعالى :
{ وجزاء سيئة سيئة مثلها } [الشورى: 40] " ¹

والشيخ هنا يحاول من خلاله الاستشهاد بالآية، أن يعطي مسوغاً لاستعمال كاف التشبيه للمجازاة، لأن الأمر متعلق بالمشاهدة والتسوية وكذا المماثلة بين الفعل السابق وفعل الجزاء الذي يتبعه.

والفرق بين المجازاة وبين التعليل بين ظاهر، وإن كان الحائل بينهما من اللطف بحيث يستعصي إدراكه من قبل بعض الأذهان، ذلك أن التعليل يتطلب السببية ويتطلب علة في التشبيه، أم المجازاة هي مكافأة وجزاء تكون من جنس المكافأ والمجازى عليه، فمن شأن الجزاء أن يماثل الجزاء.

وأوجز ابن عاشور في شرح ذلك، حيث قال: " ويمكن الفرق بين هذه الكاف وبين كاف التعليل أن المذكور بعدها إن كان من نوع المشبه كما في الآية وبيت أبي كبير جعلت للمجازاة ، وإن كان من غير نوعه وما بعد الكاف باعثاً على المشبه كانت للتعليل. " ²
وقد أشار الطاهر بن عاشور إلى أنه ربما قيل عن كاف المجازاة إنها للتعليل، لأنها قريبة منها أو لأن التعليل ناشئ عنها. ³

ومن شواهد كاف المجازاة التي وقف عندها ابن عاشور في القرآن، قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾ [البقرة: 198]. يقول ابن عاشور: " وقوله : { كما هداكم } تشبيه للذكر

1 التحرير والتنوير ، ج2، ص99.

2 المصدر نفسه، ج2، ص99.

3 ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص246.

بالهدى وما مصدرية . ومعنى التشبيه في مثل هذا المشابهة في التساوي أي اذكروه ذكراً مساوياً لهدايته إياكم فيفيد معنى المجازاة والمكافأة.¹

والمعنى: " افعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الإسلام، فكأنه تعالى قال: إنما أمرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة، ونظيره ما أمرهم به من التكبير إذا أكملوا شهر رمضان، فقال: ﴿ وَتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة 185]، وقال في الأضاحي: ﴿ ... كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [الحج 37]"²

ويجوز أن تكون الكاف للمجازاة والمكافأة في قوله عز وجل في آية الدين: ﴿... وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ... ﴾ [البقرة 282]

فالكاف في قوله (كما علمه الله)، إما بمعنى المشابهة والمطابقة، أي: فليكتب كتابة تشابه الذي علمه الله أن يكتبها³. ويجوز أن تكون لمقابلة الشيء بمكافئه والعوض بمعوضه، والمعنى: أن يكتب كتابة تكافئ تعليم الله إياه الكتابة، بأن ينفع الناس بها شكراً على تيسير الله له الأسباب لعلمها.⁴

خامساً التوكيد:

التوكيد من المعاني التي ذكرها ابن عاشور للكاف في تفسيره، " وهي الزائدة، وحمل عليه الأكثرون ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى 11]، ولو كانت غير زائدة لزم إثبات المثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه، قال ابن جني وإنما زيدت لتوكيد نفي المثل لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانياً، وقال الراغب: إنما جمع بين الكاف والمثل لتأكيد النفي تنبيهاً على أنه لا يصح استعمال المثل ولا الكاف فنفي بليس الأمرين جميعاً"⁵، " والمثل هنا بمعنى

1 التحرير والتتوير، ج2، ص242.

2 مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، تحقيق: خليل محيي الدين الميسر، دار الفكر، بيروت، ط 1414هـ، ج3، ص194.

3 ينظر التحرير والتتوير، ج3، ص102.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص102-103.

5 الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق: خليل محمد العربي، الفاروق الحديثة، القاهرة، 1415هـ، ط1، ج1،

الصفة، ومعناه ليس كصفته صفة، تنبيها وإنه كان وصف بكثير من صفات البشر، فليس تلك الصفات له، على حسب ما تستعمل في البشر، والله المثل الأعلى.¹

وفي معنى الكاف هذه يعلق ابن عاشور: "وإذ قد كان المثل واقعاً في حيز لنفي فالكاف تأكيد لنفيه فكأنه نفي المثل عن تعالي بجملتين تعليماً للمسلمين كيف يُطلون بمائلة الأصنام لله تعالى."²

فالمؤكد بحسب ابن عاشور اسم وهو (المثل)، والمؤكد حرف وهو الكاف، ولما كان المؤكد منفياً صار تأكيداً للنفي بمترلة إعادة الجملة المنفية مرتين، ليس مثله شيء ليس مثله شيء. لأن التأكيد يعني عن التكرار وهو إيجاز وبلاغة.

وأورد في سياق تأويل هذه الآية رأياً للزمخشري، مفاده أنه ليس شبيه مثله شيء، والمراد ليس شبه ذاته شيء، فأثبت لذاته مثلاً ثم نفى عن ذلك المثل أن يكون له مماثل كناية عن نفي المماثل لذات الله تعالى، أي بطريق لازم اللازم، فإنه إذا نفى المثل عن مثله فقد انتفى المثل عنه، إذ لو كان له مثل لما استقام قولك: ليس شيء مثل مثله.³

فبالآية عند صاحب الكشاف من قبيل الكناية وليس هناك فرق بينها وبين قولك: ليس كالله شيء إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان متعاقبتان على معنى واحد، وهو نفي المماثلة عن ذاته.⁴

ويرد الرماني هذا الوجه من تأويل الآية بحيث يقول: "وهذا التأويل فيه بعد، لأن المثل إنما يكتفى به عن ذات الشيء في الأناسي، لأن بعضهم مثل لبعض في بعض الأحوال، والله تعالى لا مثل له."⁵

1 التحرير والتتوير ، ج1، ص489.

2 المصدر نفسه ، ج25، ص46.

3 ينظر: المصدر نفسه، ج25، ص46.

4 ينظر: الكشاف، ج4، ص213.

5 معاني الحروف، الرماني أبو الحسن علي، تحقيق: عبد الفتاح علي اسماعيل، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ط2، 1407هـ، ص49.

وقال ابن عاشور بدلالة الكاف على التأكيد في موضع تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَحُورٌ عِينٌ (22) كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ [الواقعة 23، 22]، "فالكاف فيه مثل الكاف في قوله تعالى إلا أن آية الواقعة دخلت على الجمع (أمثال) وآية الشورى دخلت على الفرد (مثل)، أما من حيث المعنى فكلاهما أفادت التأكيد، مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى 11]، والمعنى هن أمثال اللؤلؤ المكنون."¹

هذا ونذكر أننا لم نجد ابن عاشور يقول بدلالة الكاف على التأكيد إلا في هذين الموضعين.

سادساً: الاستعلاء:

الاستعلاء من معاني الكاف التي ذكرها ابن عاشور في تفسيره لقوله تعالى: ﴿سَتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْعَمُوا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود 112]، حيث أن "كاف التشبيه في قوله: { كما أمرت } في موضع الحال من الاستقامة المأخوذة من (استقم). ومعنى تشبيه الاستقامة بالمأمور بها بما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم لكون الاستقامة مماثلة لسائر ما أمر به، وهو تشبيه الجمل بالمفصل في تفصيله بأن يكون طبقه. ويؤول هذا المعنى إلى أن تكون الكاف في معنى (على) كما يقال: كن كما أنت. أي لا تتغير، ولتشبيه أحوالك المستقبلية حالتك هذه."²

والألوسي ممن ذكروا هذا المعنى الذي تفيد كـاف التشبيه، حيث ينقل عن بعض المحققين أنهم فسروا الكاف بمعنى (على)، وبعضهم مال إلى أنها للتشبيه.³ وقد ذكر هذا المعنى للكاف ابن هشام نقلاً عن "ذكره الأخفش والكوفيون وأن بعضهم قيل له كيف أصبحت فقال كخير أي على خير."⁴

1 التحرير والتنوير، ج 27، ص 296.

2 المصدر نفسه، ج 12، ص 176.

3 ينظر: روح المعاني، ج 7، ص 229.

4 مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، بيروت، 1985، ط 06، ج 1،

ص 235.

التشبيه بالأسماء:

مثل: "كلمة تسوية... قال ابن بري الفرق بين المماثلة والمساواة أن المساواة تكون بين المختلفين في الجنس والمتفقين لأن التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص وأما المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين... وإذا قيل هو مثله في كذا فهو مساو له في جهة دون جهة...، والمثل الشبه، يقال مثل ومثل وشبه وشبه بمعنى واحد."¹

وقد اهتم ابن عاشور بمعاني (مثل) ودلالاتها ووقف عند سياقاتها في المواضع التي وردت فيها من القرآن الكريم. وقد تطرق إلى أصل المثل، فالمثل عنده المثل والمشابه تمام المشابهة، فهو في الأصل صفة تتبع موصوفاً ثم شاع إطلاقه على المشابه المكافئ.²

ويقول في موضع بأنه المساوي، إما في القدر، فيكون بمعنى ضعف، وإما المساوي في الصفة، فيكون بمعنى شبيه.³

وقد يكون الشيء مثلاً لشيء في جميع صفاته، وقد يكون مثلاً له في بعض صفاته، وهي وجه الشبه، فقد يكون وجه المماثلة ظاهراً فلا يحتاج إلى بيانه، وقد يكون خفياً فيحتاج إلى بيانه.⁴

وقد تناول ابن عاشور أوجه الدلالة للأداة (مثل) ، تحت العناصر التالية:

المماثلة في الجنس:

قال بذلك ابن عاشور عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى (57) فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلَفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى ﴾ [طه 57، 58]، حيث يقول: "والمماثلة في قوله { مِثْلِهِ } مماثلة في جنس السحر لا في قوته."⁵

1 ابن منظور، لسان العرب، ج11، 611.

2 ينظر: التحرير والتنوير، ج1، ص337.

3 ينظر المصدر نفسه، ج22، ص284.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص398.

5 المصدر نفسه، ج16، ص244.

وقد أشار إلى ذلك أيضا في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرْتَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ [الحج 60].
يقول: " ومعنى { بمثل ما عوقب به } المماثلة في الجنس فإن المشركين آذوا المسلمين وأرغموهم على مغادرة موطنهم فيكون عقابهم على ذلك بإخراج من يمكنهم أن يخرجوه من ذلك الوطن.¹"

الدلالة على المساواة:

يقول ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة 137]، " والباء في قوله: { بمثل ما آمنتم به } للملابسة وليست للتعدي أي إيماناً مماثلاً لإيمانكم ، فالمماثلة بمعنى المساواة في العقيدة والمشابهة فيها باعتبار أصحاب العقيدة وليست مشابهة معتبراً فيها تعدد الأديان لأن ذلك ينبو عنه السياق.²"

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة من الآية 275] ، فهنا يرى ابن عاشور أن وقوع التصريح ب (مثل) يسوغ القول بأن البيع مثل الربا، كما يسوغ القول: الربا مثل البيع، وينفي ابن عاشور أن يكون في الآية قلب بقصد المبالغة، كما ذهب إليه بعض المفسرين.³

فهم أي المشركين ليسوا بصدد إلحاق الفروع بالأصول على طريقة القياس، بل هم كانوا يتعاطون الربا والبيع، فهما في أذهانهم سواء، غير أنهم لما سمعوا بتحريم الربا، وبقاء البيع على الإباحة سبق البيع حينئذ إلى أذهانهم فاستحضروه ليثبتوا به إباحة الربا، أو أنهم جعلوا البيع هو الأصل تعريضاً بالإسلام في تحريمه الربا على الطريقة المسماة في الأصول بقياس العكس.⁴

1 التحرير والتنوير، ج17، ص313.

2 المصدر نفسه، ص471.

3 ينظر: الكشاف، ج1، ص330.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص83.

وهذا الوجه من تأويل (مثل) الواردة في الآية مخالف لعدد من الآراء السابقة، التي تقول بأن "الأصل دخول أداة التشبيه على المشبه به، وقد تدخل على المشبه إما لقصد المبالغة فيقلب التشبيه ويجعل المشبه هو الأصل نحو قالوا (إنما البيع مثل الربا)، كان الأصل أن يقولوا إنما الربا مثل البيع لأن الكلام في الربا لا في البيع، فعدلوا عن ذلك وجعلوا الربا أصلاً ملحقاً به البيع في الجواز لأنه الخلق بالحل.¹

والحق أن ابن عاشور ليس سباقاً إلى مخالفة هذا الرأي، فقد قال به الفخر الرازي، الذي يرى بأن مقصود القوم لم يكن التمسك بنظم القياس، "بل كان غرضهم أن الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة، فكيف يجوز تخصيص أحد المثليين بالحل والآخر بالحرمة، وعلى هذا فأيهما قدم أو أخر جاز.²

ولكن ابن عاشور على أن مجيء (مثل) في هذا السياق دليل قاطع على معنى المساواة، إذ أن (مثل) هنا لا يراد بها إلحاق ناقص بكامل كما في التشبيهات الأخر، وهي بهذا الوجه من التفسير واردة في قوله تعالى:

﴿وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَابْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ [المتحنة 11]، "فأمر الله تعالى المؤمنين أن يدفعوا إلى من فرت زوجته ففاتت بنفسها إلى الكفار صداقه الذي أنفق.³

والمعنى فليعط المؤمنون لإخوانهم الذين ذهب أزواجهم ما يماثل ما كانوا أعطوه من المهور لزواجهم، وأفاد لفظ (مثل) أن يكون المهر المعطى مساوياً لما أعطاه زوج المرأة من قبل لا نقص فيه.⁴

1 الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص118.

2 تفسير الفخر الرازي، ج4، ص100.

3 الجواهر الحسان في تفسير القرآن، الثعالبي عبد الرحمن بن محمد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ج4، ص293.

4 ينظر: التحرير والتنوير، ج 27، ص161.

معاني مثل في آيات التحدي:

ورد في القرآن العظيم تتحدى المشركين والمكذبين بأن يأتوا بمثل جاء به القرآن، فماذا يراد من هذه المثلية الواردة في تلك الآيات الكريمة؟
يقول عز من قائل: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة 23].
(من مثله) أي كتاب مثل القرآن، أو سورة مأخوذة من مثل القرآن، ويحتمل أن تكون (من) تبعية أو بيانية أو زائدة، والجار والمجرور صفة لسورة، أي هي بعض مثل ما زلنا، ومثل اسم حينئذ بمعنى مماثل، ومع كل ما عدا ذلك من الأوجه يحتمل أن تكون (مثل) مقدر بناءً على اعتقادهم وفرضهم، وليس بالضرورة أن يكون هذا المثل موجوداً، لأن الكلام في سياق التعجيز.¹

ويرد ابن عاشور الرأي الذي مقتضاه فأتوا بسورة من القرآن، أو من محمد، باعتبار لفظ (مثل) كناية عن المضاف إليه.²

وبعد أن سرد ابن عاشور أوجهاً مختلفة - تجاوزنا ذكرها هنا - قدم رأيه في تعدد التأويلات في هذا الباب وغيره، وقال بأنها كلها مرادة، حيث يقول: "وعندي أن الاحتمالات التي احتملها قوله: { من مثله } كلها مرادة لرد دعاوى المكذبين في اختلاف دعاويهم فإن منهم من قال: القرآن كلامٌ بشر، ومنهم من قال: هو مكتب من أساطير الأولين، ومنهم من قال: إنما يعلمه بشر. وهاته الوجوه في معنى الآية تُفند جميع الدعاوى فإن كان كلام بشر فأتوا بمماثله أو بمثله، وإن كان من أساطير الأولين فأتوا أنتم بجزء من هذه الأساطير، وإن كان يُعلمه بشر فأتوا أنتم من عنده بسورة فما هو بيخييل عنكم إن سألتموه. وكل هذا إرخاء لعنان المعارضة وتسجيل للإعجاز عند عدمها."³

1 ينظر: للتحرير و التتوير، ج1، ص338.

2 ينظر المصدر نفسه، ج1، ص338.

3 المصدر نفسه، ج1، ص339.

ويتكرر التحدي في سورة يونس، حيث يقول عز وجل: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس 38].

يقول ابن عاشور عن دلالة (مثله) عن المماثلة بقوله " قد أمر الله نبيه أن يجيبهم عن دعوى الافتراء بتعجيزهم ، وأن يقطع الاستدلال عليهم ، فأمرهم بأن يأتوا بسورة مثله . والأمر أمر تعجيز ، وقد وقع التحدي بإتيانهم بسورة تماثل سور القرآن ، أي تشابهه في البلاغة وحسن النظم."¹

ويطالبهم في سورة هود بالإتيان بعشر سور مفتريات، حيث يقول الله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود 13]

وينقل ابن عاشور كلام المبرد في هذه الآية الذي مفاده أنه تحداهم أولاً بسورة ثم تحداهم بعشر سور مفتريات، لأنه قد وسع عليهم هنا بالإتيان بسور مفتريات، فلما وسع عليهم في وصفها أكثر عليهم في عددها، وما وقع من التحدي هو مماثلة لسور القرآن في كمال المعاني.²

وابن عاشور لا يوافق هذا الرأي، ويرى بأن المماثلة هي في بلاغة الكلام وفصاحته، لا في سداد معانيه.

وجاء التحدي أيضاً في سورة الطور، حيث يقول الله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ (33) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور 33-34]

وهنا جعل المتحدى به حديثاً وليس سورة أو آية، ويجوز أن يكون المراد بالحديث مطلق الكلام، كما يجوز أن يكون المراد الأخبار والقصص، ويؤكد ابن عاشور أن المراد بالمثلية هو في الفصاحة والبلاغة والبيان وفي خصوصيات يدركونها عند سماعها غير أنهم لا يقدرّون على إبداع مثلها.³

1 التحرير والتنوير ، ج11، ص170.

2 ينظر: المصدر نفسه، ج11، ص20.

3 ينظر: المصدر نفسه، ج27، ص66.

المماثلة بمعنى المقاربة:

ومن جهة أخرى فقد ورد في القرآن مماثلة بمعنى المقاربة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَهُنَّ

مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ عَزِيزٌ﴾
[البقرة 228].

ومعنى المماثلة في هذه الآية " لا يستقيم معنى المماثلة في سائر الأحوال والحقوق :
أجناساً أو أنواعاً أو أشخاصاً؛ لأن مقتضى الخلقة ، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل ،
ومقتضى الشريعة، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران والمعاشرة .
فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة في كل الأحوال "¹

إذاً فالمماثلة لا تعني التسوية الفعلية بين المرأة والرجل في جميع الحقوق والواجبات، وما
في ذلك من تفاصيل المعيشة، فلكل طبيعته، وكل ميسر لما خلق له. إنما المماثلة في أنواع
الحقوق والواجبات. أي كما له حقوق فلها مثل ذلك، وكما عليه واجبات فهي أيضاً عليها
واجبات. بما يتفق وطبيعة كل منهما. وعموماً فإن "تفاصيل هاته المماثلة ، بالعين أو بالغاية ،
تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة."²

والمعنى نفسه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَأَمَنْ قَتَلْتُمْ
مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلْتُمْ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ
كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ...﴾ [المائدة 95].

ومن الواضح أن المماثلة التامة هنا بين الصيد المقتول وما يجازى به على ذلك من النعم
لا يمكن أن تتحقق بأي حال، فيصير الأمر إلى المقاربة. ومن جهة أخرى فإن "فمماثلة

1 التحرير والتتوير، ج2، ص398.

2 المصدر نفسه ، ج2، ص399.

الدوابّ للأنعام هيّنة . وأما مماثلة الطير للأنعام فهي مقاربة وليست مماثلة؛ فالنعامة تقارب البقرة أو البدنة، والإوز يقارب السحلة، وهكذا.¹

"واختلف في هذه المماثلة كيف تكون... وذهب الشعبي وغيره إلى أن المماثلة تكون في القيمة، قوم الصيد المقتول ثم يشتري بقيمته ند من النعم."²

ومن الأمثلة الواضحة على انتفاء معنى التسوية في المماثلة ورد في قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى 40].

وهنا قسم ابن عاشور المماثلة إلى قسمين، مماثلة تامة، ومماثلة غير تامة، فالمماثلة التامة تكون مماثلة في الغرض والسورة، وذلك مثل القصاص من القاتل ظلماً بمثل ما قتل به، ولكن المماثلة التامة قد تتعذر، فيصار إلى المشابهة في الغرض، أي في مقدار الضر وتلك هي المقاربة، مثل تعذر المشابهة التامة في جزاء الحروب مع عدو الدين، إذ قد يلحق الضر بأشخاص لم يصيبوا أحداً بضر ويسلم أشخاص أصابوا الناس بضر، ومن ذلك إتلاف بعض الحواس بسبب ضرب على الرأس أو على العين فيصار إلى الدية، إذ لا تضبط حاسة الباغي بمثل ما أصاب به حاسة المعتدى عليه.³

والأمر عينه في قوله تعالى: ﴿أَوْلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران 165]

"والمراد بالمصيبة ما أصابهم يوم أحد من قتل سبعين منهم ومثليها ما أصاب المشركين يوم بدر من قتل سبعين منهم وأسر سبعين وجعل ذلك مثلين يجعل الأسر كالقتل أو لأنهم كانوا قادرين على القتل وكان مرضى الله تعالى فعدمه كان من عندهم فتركه مع القدرة لا ينافي الإصابة، وقيل المراد بالمثلين المثلان في الهزيمة لا في عدد القتلى، وذلك لأن المسلمين

1 التحرير و التتوير، ج6، ص45.

2 إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص487.

3 ينظر: المصدر نفسه، ج25، ص115.

هزموا الكفار يوم بدر وهزموهم أيضا يوم أحد أول الأمر. وعليه يكون المراد بالمصيبة هزيمة الكفار للمسلمين بعد أن فارقوا المركز"¹

ويقول ابن عاشور بأن " المراد بمثلها المساويان في الجنس أو القيمة باعتبار جهة المماثلة،... والمماثلة هنا مماثلة في القدر والقيمة، لا في الجنس، فإن رزايا الحرب أجناس."²

وفي قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثَلْتُمْ إِنْ اللَّهَ حَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [النساء 140]

يرى ابن عاشور هنا أن المثلية المقصودة في قوله (إنكم إذا مثلتم)

خارجة مخرج التغليظ والتخويف، فهي مماثلة في المعصية لا في مقدارها، أي أنكم تصيرون مثلهم في التلبس بالمعاصي.³

التشبيه المحذوف الأداة:

وهذا النوع من التشبيه كثيراً ما يختلط في صورته مع الاستعارة، لذلك اجتهد علماء البلاغة لكي يضعوا له حدوداً تميزه وتفرقه عنها، وقد سمي البلاغيون التشبيه المحذوف الأداة التشبيه المؤكد، واعتبروه أبلغ من التشبيه ذو الأداة الذي يسمونه التشبيه المرسل. ولا شك أن هذا الرأي ليس صحيحاً على إطلاقه، فليس العبرة في بلاغة التشبيه وجود الأداة أو انقائها، فكم تشبيه حضرت كل أطرافه فاق في حسنه وبلاغته كثيراً من التشبيهات البليغة.

وقد وقف الشيخ ابن عاشور عند التشبيهات المؤكدة والبليغة في المواضع التي وردت فيها، ويشير إلى أنها من صور التشبيه البليغ، ومن أمثلته قوله تعالى:

﴿ هُوَ أَدْنُ ﴾ [التوبة 61].⁴

1 روح المعاني، الألويسي، ج4، ص115.

2 المصدر نفسه، ج4، ص161.

3 ينظر: التحرير والتوير، ج 5، ص235.

4 المصدر نفسه، ج10، ص242.

أو يقول بأنه على طريقة التشبيه البليغ، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات 1]، حيث يقول الشيخ: " وفسر { عُرْفًا } بأنه اسمٌ ، أي الشعر الذي على رقبة الفرس ونصبه على الحال على طريقة التشبيه البليغ."¹

وقد عني الشيخ أياً عناية بتتبع التشبيهات البليغة في القرآن، وفتح الله عليه فتوحات لطيفة تتأبى خفاياها من البروز بالنظرة العجلى، وهذه الفتوحات واللطائف لم تتأتى إلا للقليل من الراسخين في العلم قديماً وحديثاً.

وسنعرض للتشبيهات البليغة التي توقف عندها الشيخ مصنفة بحسب موقعها من الجملة.

فمن ذلك:

وقوع المشبه به خبراً لمبتدأ مذكور: كما في قوله عز وجل: ﴿ وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلٌ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [التوبة 61]، هو أذن أي " يسمع كل ما يقال له ويصدقه سمي بالجارحة للمبالغة كأنه من فرط استماعه صار جملته آلة السماع كما سمي الجاسوس عينا"²

"والإخبار ب { هو أذن } من صيغ التشبيه البليغ ، أي كالأذن في تلقي المساموعات لا يردّ منها شيئاً ، وهو كناية عن تصديقه بكل ما يسمع من دون تمييز بين المقبول والمردود."³

ومن بديع نظم الآية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم فيها بلفظ النبوة، على خلاف مقتضى الظاهر، للإيدان بشناعة قولهم، ولزيادة تزيه النبي بالثناء عليه بوصف النبوة بحيث لا تحكى مقالاتهم فيه إلا بتقدم ما يشير إلى تزيهه والتعريض بجرمهم فيما قالوه.⁴

1 التحرير والتتوير، ج29، ص240.

2 تفسير البيضاوي، البيضاوي، تحقيق: عبد القادر عرفات، دار الفكر بيروت، 1996م، ج3، ص154.

3 التحرير والتتوير، ج10، ص242.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص241.

ومن مواضع الإخبار على طريقة التشبيه المحذوف، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ

الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [محمد 36]، فالإخبار على أن الحياة الدنيا لعب ولهو هو على معنى التشبيه البليغ، والمراد بالحياة أحوال مدة الحياة والأعمال التي يجب الإنسان الحياة لأجلها.¹

ومن الآيات التي تتضمن تشبيهاً بليغاً قوله عز وجل: ﴿وَقَالُوا آتَيْنَا آلَ رَحْمَنٍ وُلْدًا

لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ﴿٨٨﴾ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ

وَتَحَرَّ جِبَالٌ هَدًّا ﴿٨٩﴾ [مریم 88-90]، فكما أن هذا القول الشنيع تكاد السماوات يتفطرن منه فكذلك هذا الكفر السماء منفطر به.

ويشير ابن عاشور إلى تقدير المعنى المتضمن لكون المشبه مؤنثاً والمشبه به مذكراً بعدة أوجه، منها ما نقل عن الفراء إلى أن السماء تقول بالسقف، ... والوجه الثاني إنه إذا كان الاسم غير حقيقي التأنيث جاز إدراج وصفه على التذكير، فلا تلحقه تاء التأنيث قياساً على الفعل المسند للمؤنث غير الحقيقي التأنيث في جواز اقترانه بتاء التأنيث وتجريده منها، إجراء للوصف مجرى الفعل.²

وقوع المشبه به خبراً مبتدأ محذوف:

وقد أشار إلى ذلك ابن عاشور في وقوفه عند قوله تعالى: ﴿صُمُّ بَكُمْ عُمَىٰ فَهَمَّ لَا

يَرَّجُونَ﴾ [البقرة 18].

1 ينظر: التحرير والتنوير، ج7، ص 193 وكذا ج26، ص133.

2 ينظر: المصدر نفسه، ج29، ص276.

يقول: " وحذف المسند إليه في هذا المقام استعمال شائع عند العرب إذا ذكروا موصوفاً بأوصاف أو أخبار جعلوه كأنه قد عُرف للسامع فيقولون : فلان أو فتى أو رجل أو نحو ذلك على تقدير هو فلان.¹"

والحقيقة أن هؤلاء الموصوفين بهذه الأوصاف يتكلمون ويسمعون ويرون، فهذه أوصاف مجازية، تستدعي تشبيه حالتهم النفسية والعقلية بأنهم كالصم والبكم والعمي، " والإخبار عنهم بهذه الأخبار جاء على طريقة التشبيه البليغ.²"

وهذا حال المنافقين الذين نزلت في حقهم هذه الآيات، وقد وصفوا في آيات أخر بأنهم كالدواب التي لها حواس لا تهتدي ولا تنتفع بها، كقوله تعالى:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾
[الأنفال 21-22].

ففي تشبيههم بالدواب تعريض شديد بهم، وبأنه بلغوا الحضيض في الانحطاط والضلال، و " شر ما يدب على الأرض أو شر البهائم الصم عن الحق البكم الذين لا يعقلون إياه عدهم من البهائم ثم جعلهم شرها لإبطالهم ما ميزوا به وفضلوا لأجله"³

" والمراد بالدواب معناه الحقيقي ، وظاهر أن الدابة الصمّاء البكماء أحسن الدواب {عند الله} قيد أريد به زيادة تحقيق كونهم ، أشر الدواب بأن ذلك مقرر في علم الله ، وليس مجرد اصطلاح ادعائي ، أي هذه هي الحقيقة في تفاضل الأنواع لا في تسامح العرف والاصطلاح ، فالعُرف يُعد الإنسان أكمل من البهائم ، والحقيقة تفصل حالات الإنسان

1 التحرير والتنوير، ج1، ص313.

2 المصدر نفسه، ج 1، ص314.

3 تفسير البيضاوي، البيضاوي، ج3، ص98.

فالإنسان المنتفع بمواهبه فيما يُبلغه إلى الكمال هو بحق أفضل من العجم ، والإنسان الذي دكَّى بنفسه إلى حضيض تعطيل انتفاعه بمواهبه السامية يصير أخط من العجماءات¹

والعديد من التشبيهات التي ورد فيها المشبه به خيراً ل(كان) بعدها ابن عاشور من

التشبيه البليغ، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً

كَالدِّهَانِ﴾ [الرحمن 37]، أي كانت كوردة، ويقول في قوله تعالى: ﴿فَكَانَتْ هَبَاءً

مُنْبَثًّا﴾ [الواقعة 6]، أي كانت كالهباء المنبث، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مِنَّا

الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا﴾ [الجن 11]، تشبيه بليغ، شبه

تخالف الأحوال والعقائد بالطرائق تفضي كل واحدة منها إلى مكان لا تفضي إليه الأخرى.²

ويتبين لنا تتبع الشيخ لدقيق المعنى حينما يعرض لقوله تعالى:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ

تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات 10]، حيث يقول: " وأخبر عنهم بأنهم إخوة مجازاً على وجه

التشبيه البليغ زيادة لتقرير معنى الأخوة بينهم حتى لا يحق أن يقرن بحرف التشبيه المشعر

بضعف صفتهم عن حقيقة الأخوة.³ فهم إخوة من ليس من حيث النسب ولكن " من

حيث الاتساق إلى أصل واحد وهو الإيمان"⁴

1 التحرير والتنوير، ج9، ص305.

2 ينظر: المصدر نفسه، ج27، ص261، و ج 27، 284، و ج29، ص232.

3 المصدر نفسه، ج26، ص243.

4 تفسير البيضاوي، البيضاوي، ج5، ص216.

وقد يقع المشبه به في التشبيه البليغ في محل النائب عن الفاعل، كما في قوله تعالى:

﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ

وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ [فصلت 43]، أي " لا مثل ما قال لهم كفار قومهم ويجوز أن

يكون المعنى ما يقول الله لك إلا مثل ما قال لهم ¹

وابن عاشور يشير إلى قبول هذين المعنيين وجوازهما، ويقول بأن حذف الفاعل زاد من

متانة النظم الذي حمل المعنيين المذكورين. ²

ومن الصور الكثيرة في القرآن أ يقع المشبه به مفعولاً لأحد أفعال القلوب أو التحويل،

كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ

مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة 22]،

وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ

نُشُورًا﴾ [الفرقان 47]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ

طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾

[نوح 15-16]، حيث يشير ابن عاشور إلى أن هذه كلها وغيرها من التشبيهات البليغة،

وإن شبه الأعلى بالأدون، كما في تشبيه الشمس بالسراج، فإن ذلك من قبيل تقريب الإدراك

للسامع. ³

1 تفسير البيضاوي، البيضاوي، ج5، ص117.

2 ينظر: المصدر نفسه، ج24، ص310.

3 ينظر: التحرير والتوير، ج1، ص331، و ج 19، ص44، 45.

ومن صور التشبيه البليغ أن يقع المشبه به حالاً، وقد تتبع ابن عاشور هذه التشبيهات في القرآن الكريم، حيث يقول عنها إنها من التشبيهات العالية في التشبيهات البليغة، ومن أمثلة ذلك قول الله عز وجل: ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نِسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ

سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾ [الكهف61]، يقول ابن عاشور: " والسرب : النفق .

والاتخاذ : الجعل . وقد انتصب سرباً { على الحال من { سبيله } مراداً بالحال التشبيه¹

وفي قوله تعالى: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا

فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مریم17]، يقول ابن عاشور: " والتمثل : تكلف

المماثلة ، أي أن ذلك الشكل ليس شكل الملك بالأصالة، ... و { بَشَرًا } حال من ضمير (تمثل) ، وهو حال على معنى التشبيه البليغ.²

وقد نظرنا في عدد من التفاسير وما تقوله في تأويل هذه الآية، فتبين لنا بأن ابن عاشور قد تفرد كشف هذه اللطيفة وسر هذا التشبيه البليغ في هذه الآية الكريمة ومن صور التشبيه

البليغ الذي أتى في سياق الحالية قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ

رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾ [الفرقان73]، يقول ابن عاشور:

"(صمًّا وعميانا) حالان من ضمير { يَخِرُّوا } ، مراد بهما التشبيه بحذف حرف التشبيه ، أي يَخِرُّون كالصمِّ والعُميان في عدم الانتفاع بالمسموع من الآيات والمبصر منها مما يُذَكَّرُونَ.³

ما لمسناه من خلال تتبعنا لوقفات ابن عاشور من التشبيهات القرآنية، هو تفرد وأصالته في كثير من التفسيرات خاصة فيما يتعلق بالمعاني القرآنية التي تحمل عدة أوجه، كما

1 التحرير والتتوير، ج15، ص366.

2 المصدر نفسه، ج16، ص80.

3 المصدر نفسه، ج 19، ص81.

يبرز إمامه بما سبق من تفسيرات يتكئ عليها إذا كان المعنى متأرجحاً بين تشبيهه وحقيقته، ومع ذلك يفرغ نظره في تلك الأوجه ويخضعها للتمحيص والترجيح المستند إلى ثاقب فكره ودقة توحيه للمعنى المتناسق المقبول عقلياً وجمالياً، والمعتمد كذلك على باعه الطويل وضلوعه في كثير من علوم الفقه والعقيدة والروافد الأخرى التي تصب في بحر القرآن الجمم الجواهر البعيد الغور والساحل.

ف عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ

وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ

مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة 15]، يأتي ابن عاشور بعدد من الآراء في قوله (فإنه منهم) فمنها يذهب إلى أن كل من يتولهم أدنى نوع من الموالاة فهو داخل في ملتهم، ومنها وهذا تأويل على الحقيقة بحمل الولاية على الولاية الكاملة التي هي الرضا بدينهم و الطعن في دين الإسلام. والتأويل الآخر هو على التشبيه البليغ أي أن من يتلهم فهو مثلهم في استحقاق العذاب.¹

ويرى ابن عاشور إن الإجمال في قوله (فإنه منهم) هو الذي أحوج إلى هذه التأويلات المختلفة، وهذا الإجمال في رأيه جاء لغاية مقصودة وهي " مبالغة في التحذير من موالاةهم في وقت نزول الآية ، فالله لم يرض من المسلمين يومئذ بأن يتولوا اليهود والنصارى ، لأن ذلك يلبسهم بالمنافقين ، وقد كان أمر المسلمين يومئذ ي حيرة إذ كان حولهم المنافقون وضغفاء المسلمين واليهود والمشركون فكان من المتعين لحفظ الجامعة التجرد عن كل ما تتطرق منه الربية إليهم."²

1 ينظر: التحرير و التتوير، ج6، ص230.

2 المصدر نفسه، ج6، ص230.

من هنا يتبين لنا أن الشيخ قد فهم من أن الموالاتة لغير المسلمين درجات ومراتب حتى وإن كانت في عمومها ضلال عظيم، أو هي بالأحرى دركات بحسب نوع الموالاتة وأحوال المسلمين حينها.

وفي قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ

مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

﴿البقرة 187﴾.

جاء في تفسير البيضاوي: " شبه أول ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق وما يمتد معه من غبش الليل بخيطين أبيض وأسود واكتفى ببيان الخيط الأبيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الأسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة إلى التمثيل ويجوز أن تكون من للتبعيض.¹"

وقد غير واحد من المفسرين بهذا الرأي الذي مفاده أن في الأمر تشبيه باقتران سواد الليل ببياض الفجر.²

غير أننا نلفي الشيخ ابن عاشور يقبل بهذا الرأي ولكن لا يحمله حمل التشبيه أو الاستعارة، فالخيط عنده يراد به حقيقة الشعاع الممتد في الظلام والسواد الممتد بجانبه. كما أن الخيط هو أيضاً سلك الكتان أو الصوف أو غيرها على الحقيقة فهو عنده من المشترك اللفظي الذي استعمل في أحد معنييه، فلا تشبيه هنا ولا استعارة. وقوله (من الفجر) قرينة على أحد المعنيين للمشارك وهو الشعاع الممتد والسواد الممتد بجانبه، و (من الفجر) من ابتدائية أي الشعاع الناتج عن الفجر.³

1 تفسير البيضاوي، ج1، ص469.

2 ينظر مثلاً: تفسير القرطبي، ج2، ص194.

3 ينظر: التحرير والتوير، ج26، ص183.

وقد تعرض الشيخ للخلاف الحاصل في تأويل الذي تأتي من بعض الروايات والأحاديث التي يفهم منها على أن الخيط هو استعارة للشعاع، أو الروايات الأخرى التي تقول بأن الآية نزلت منقوصة من عبارة (من الفجر) في أول الأمر، ثم نزلت بهذه العبارة بعد ذلك¹، حيث يقول: " وأياً ما كان فليس في هذا شيء من تأخير البيان ، لأن معنى الخيط في الآية ظاهر للعرب ، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل الجمل ، وعدم فهم بعضهم المراد منه لا يقدر في ظهور الظاهر ، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود ، فهموا أشهر معاني الخيط وظنوا أن قوله : { من الفجر } متعلق بفعل { يتبين } على أن تكون (من) تعليلية أي يكون تبينه بسبب ضوء الفجر ، فصنعوا ما صنعوا² .

وإذا رجعنا إلى المعاجم نتبع معاني الخيط فيها وخاصة في مثل هذا السياق، نجد في لسان العرب أنها تدل على " بياض الصبح وسواد الليل وهو على التشبيه بالخيط على دقته³ " وقد وجدنا في معاجم أخرى أن (الخيط) ورد بنفس الفهم المذكور سابقاً على أنه استعارة من الخيط الذي يخاط به⁴

ويمكن أن نفهم أن إطلاق الخيط الأبيض دالاً على بياض الفجر، والخيط الأسود دالاً على سواد الفجر، بأنه استعمال استعاري مجازي، شاع بعد ذلك انطلافاً من الاستعمال الحقيقي، مثله مثل غيره من الإطلاقات كالصلاة والحج والصيام والتميم وغيرها كثير. ولا شك أن هذا ما فهمه ابن عاشور لذلك قبل بالرأيين الذين يقولان بالدلالة الحقيقة والدلالة المجازية.

1 ينظر: التحرير و التتوير، ج2، ص184..

2 المصدر نفسه، ج2، ص185.

3 ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص299.

4 ينظر: المطرز، ناصر الدين، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري و عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، 1979م، ط1، ج1، ص277. وينظر كذلك: القونوي قاسم بن عبد الله، أنيس الفقهاء، تحقيق: الكبيسي أحمد بن عبد الرزاق، دار الوفاء، جدة، 1406هـ، ط1، ج1، ص71.

تعين المشار إليه:

قد يشير اسم الإشارة إلى أكثر من مشار في كثير من الأحيان، وقد استشكل ابن عاشور هذا الأمر في بعض الآيات فكان يحمل تعدد المشار عليه على سبيل الحقيقة كما يحمله على سبيل الجواز والتشبيه البليغ في أحيان أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ فَأَنْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمَسَّهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ ﴿١٧٤﴾ إِنَّمَا ذَالِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِيَّاهُ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾ [آل عمران الآيات 173-175].

وقد وجدنا أن عدداً من المفسرين يذهبون إلى أن المعنى من ﴿إِنَّمَا ذَالِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِيَّاهُ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾

[آل عمران 175]، هو ذلكم الشيطان يخوفكم بأوليائه¹ وابن عاشور يقول بوجود التباس أو تعدد للمشار إليه من وجهة نظر المتلقي، لأن (ذلكم الشيطان) إما أن يكون عائداً إلى المقال ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران 166]، فيكون لفظ (الشيطان) مستعملاً في معناه الحقيقي، وإما يكون عائداً إلى (الناس) فيكون لفظ (الشيطان) مستعملاً

1 ينظر: تفسير الطبري، الطبري محمد بن جرير، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ج4، ص183. وكذلك: تفسير مجاهد، مجاهد بن جبر المخزومي، تحقيق: عبد الرحمن الطاهر، المنشورات العلمية، بيروت، ج1، ص139. كذلك: معالم التنزيل، البغوي حسين بن مسعود، تحقيق: خالد العك، دار المعرفة بيروت، 1987م، ط2، ج3، ص36.

على طريقة التشبيه البليغ، لأن لفظ (الناس) هنا مؤول بشخص معين شبهه بالشيطان، واستعمال لفظ الناس مراداً به واحداً أو نحوه مستعمل في القرآن أكثر من موضع.¹

والرأي الثاني يؤيده عدد من المفسرين، فالبيضاوي يقول: " (ذلكم الشيطان) يريد به المثبط نعيماً أو أبا سفيان و(الشيطان) خير (ذلكم) وما بعده بيان لشيطنته أو صفتها وما بعده خبر ويجوز أن تكون الإشارة إلى قوله على تقدير مضاف أي إنما ذلكم قول الشيطان يعني إبليس عليه اللعنة يخوف أوليائه القاعدين."² ، كما يؤيده قول الزركشي: " ذلكم الشيطان يخوف أوليائه فوقعت الإشارة بقوله ذلكم إلى واحد بعينه ولو كان المعنى به جمعاً لكان إنما الشياطين فهذه دلالة ظاهرة في اللفظ."³

التشبيه التمثيلي:

وردت كلمة (مثل) وما يشتق منها مائة وتسعة وستين مرة في القرآن الكريم، وقد أولى ابن عاشور دلالات هذه اللفظة عناية لائقة حيث تتبع دقائقها بدءاً من معانيها اللغوية في أصولها وكذا المعاني الاصطلاحية مروراً بالمعاني الحقيقية والمجازية.

والمثل لغة " كلمة تسوية يقال هذا مثله و مثله كما يقال شبهه وشبهه و المثل ما يضرب به من الأمثال ومثل الشيء أيضاً بفتحيتين صفته.... ومثل له كذا تمثيلاً إذا صور له مثاله بالكتابة أو غيرها."⁴

ويعرف ابن عاشور المثل في أصله اللغوي بقوله: " أصل المثل بفتحيتين هو النظر والمشابهة ، ويقال أيضاً مثل بكسر الميم وسكون الثاء..."⁵

وابن عاشور لم يأت بجديد في هذا الباب فهو يحذو حذو بقية اللغويين والمعجميين في تعريفهم للمثل وإن اختلفت العبارات. غير ابن عاشور بعد أن يقرر هذا الأصل اللغوي يشير

1 التحرير والتنوير، ج4 ، ص169.

2 تفسير البيضاوي، البيضاوي، ج 2، ص117.

3 البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج2، ص220.

4 مختار الصحاح، الرازي محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1995م، ط جديدة، ج1، ص256.

5 التحرير والتنوير، ج1، ص302.

إلى معنى آخر تختص به لفظة (مثل)، حيث يقول: " وقد اختص لفظ المثل (بفتحتين) بإطلاقه على الحال الغريبة الشأن لأنها بحيث تمثل للناس وتوضح وتشبه سواء شبت كما هنا ، أم لم تشبه كما في قوله تعالى : { مثل الجنة } [الرعد : 35]"¹، ولم نجد قولاً شافياً لابن عاشور يوضح بدقة ما يعنيه بـ " الحال الغريبة" ، غير أنه يقول في تفسير هذه الآية: " والمثل : هنا الصفة العجيبة ، قيل : هو حقيقة من معاني المثل ، كقوله تعالى : { والله المثل الأعلى } [النحل : 60] ، وقيل : هو مستعار من المثل الذي هو الشبيه في حالة عجيبة أطلق على الحالة العجيبة غير الشبيهة لأنها جديرة بالتشبيه بها."²

وابن عاشور لا يشير إلى أن الحالة العجيبة من الجاز، فالظاهر أنه يستعملها على الحقيقة. وابن عاشور ليس متفرداً في هذا الاستعمال دلالة على المثل، فقد وجدنا البيضاوي كان قد استعمله في تفسير الآية السالفة الذكر، حيث يقول مستهلاً بتعريف معنى المثل قائلاً: " والمثل في الأصل بمعنى النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده ولا يضرب إلا ما فيه غرابة ولذلك حوفظ عليه من التغيير ثم استعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى (مثل الجنة) التي وعد المتقون وقوله تعالى (ولله المثل الأعلى) والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد ناراً"³ ويرى صاحب البرهان أنها هنا مستعارة ، " ﴿ مثل الجنة ﴾ [الرعد35]، أي فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ثم أخذ في بيان عجائبها."⁴

وقد ابن عاشور عد تفسيره لقوله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ

السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَّرَ أَخْرَجَ

1 التحرير و التتوير، ج1، ص303.

2 المصدر نفسه، ج 13، ص155.

3 تفسير البيضاوي، البيضاوي، ج 1، ص187. وينظر كذلك: تفسير أبي السعود، أبو السعود محمد العمادي، دار

إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص50.

4 البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج1، ص488.

شَطَطُهُ فَعَازَرَهُ فَاسْتَعْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ﴿ [الفتح 29]، " والمثل يطلق على الحالة العجيبة ، ويطلق على النظر ، أي المشابهة."¹

وما نلمسه من لفظ (الحال العجيبة) أنها الوصف الذي له شأن عظيم وجليل وهو يريد هذا المعنى على حقيقته في كثير من المواضع، فإن كان مطعماً باستعارة صرح بذلك. ولقد تتبع ابن عاشور معاني لفظ (مثل) وما إليه في القرآن الكريم، ودقق في معانيها بحسب السياق الذي يرد فيه، فهناك المثل بمعنى النظر أو الشبيه، وهناك المثل الدال على تمثيل الحالة ووصف الحال، وهناك المثل الدال على القصة المشابهة، وكذا الدال على الحال العجيبة الغريبة، وأيضاً قد يدل المثل على الشأن الأتم الكامل، والمثل العبرة، وغير ذلك من التنوعات الدلالية التي يفيدها (المثل). وفيما يلي نقدم رؤية تصنيفية لدلالات لفظ (مثل) التي وقف عندها ابن عاشور لتأمل طريقتة في رصدها وتبعتها.

مثل بمعنى الشبه على إطلاقه:

جاء لفظ مثل دالاً على الشبه مطلقاً في مواضع عديدة في القرآن الكريم

نذكر منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا

بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة 26]، " والمراد بالمثل هنا الشبه مطلقاً لا خصوص

الركب من هيئة ، بخلاف قوله فيما سبق { مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً } [البقرة بعض من الآية 17]"².

ومثله في الدلالة على الشبه مطلقاً ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ

إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان 33]، والمثل هنا بمعنى

1 التحرير والتتوير، ج 25، ص 207.

2 المصدر نفسه، ج 1، ص 359.

الشبه، وقد جاءت أغلب التفاسير بأن المعنى هنا يعضد الرأي في حكمة نزول القرآن مفرقاً أي " ولو نزل جملة بما فيه من الفرائض لثقل عليهم وعلم الله عز وجل أن الصلاح في إنزاله متفرقا لأنهم يبهون به مرة بعد مرة ولو نزل جملة واحدة لزال معنى التنبيه"¹ ، غير أن ابن عاشور يربط سياق الآية بما سبقها من آيات، كما حكى الله تعالى عنهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ

كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ

جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [الفرقان 04] و ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [النحل 24] و

﴿وَقَالُوا مَا لِيَ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ

لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ [الفرقان 07] و ﴿وَقَالَ

الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ [الفرقان 08] . وقد

استدل على أن هذه الآيات تدل على هذا المعنى معتمداً على قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ

ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَلَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الفرقان 09] .

مثل يطلق على الحال الغريبة الشأن:

سبق القول في هذا الضرب من المثل الذي قلنا بأن ابن عاشور مسبوق في التطرق إليه

بالرغم من أنه لم يشر إلى مصادره التي استقى منها، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ

حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾

1 تفسير القرطبي، القرطبي، ج 13، ص 29.

[البقرة 214]، فالمثل هنا المشابه في الهيئة والحالة.¹ والمقصود حالهم الغريبة المتفردة فيا الشدة والبأساء والابتلاء والامتحان الصعب بحيث مثلاً يستحق النظر فيه.

ومنه المثل في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ

كِرْمَادٍ أَشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا

عَلَى شَيْءٍ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ [ابراهيم 18] ، والمراد من المثل هنا "

الحالة العجيبة ، أي حال الذين كفروا العجيبة أن أعمالهم كرماد الخ . فالمعنى : حال أعمالهم، بقرينة الجملة المخبر عنها لأنه مهما أطلق مثل كذا إلا والمراد حال خاصة من أحواله يفسرها الكلام² فالآية تمثل لأعمال البر التي عملها المشركون في الدنيا لأنهم لن ينفعوا بها في الآخرة.

ويفسر ابن عاشور قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ

مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ

لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [محمد 15] بالحال العجيب.³ في حين نجد

أن المعنى المشهور بين المفسرين، أن المعنى (صفة الجنة التي وعد المتقون).⁴ وهناك مثل للحالة العجيبة في الحسن والقبح ، أي في الحسن إذا أضيف إلى حسن، وفي القبح إذا أضيف إلى قبيح كما في قوله تعالى :

1 ينظر: التحرير والتوير، ج2، ص315.

2 المصدر نفسه، ج 13، ص212.

3 ينظر المصدر نفسه، ج 26، ص95.

4 ينظر مثلاً: روح المعاني، الأوسى، ج14، ص73.

﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ^ط وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى^ج﴾

وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿ [النحل 60]

يبين ابن عاشور معنى مثل السوء في الآية، حيث يقول: " والمثل : الحال العجيبة في الحسن والقبح ، وإضافته إلى السوء للبيان."¹

والآية رد على المشركين الذين يحتقرون البنات وينسبوهن إلى الله سبحانه وتعالى، "وصفة السوء من الاحتياج إلى الولد وكراهية الإناث وقتلهن خوف الفقر والله المثل الأعلى الصفة العليا وهي التوحيد وأنه لا إله إلا هو."²

مثل بمعنى تمثيل الحالة:

من المعاني التي ذكرها ابن عاشور لـ (المثل) تمثيل الحالة، وقد جاء على هذا المعنى في

قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ^ط قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ

رَمِيمٌ﴾ [يس 78].

يقول ابن عاشور: " والمثل : تمثيل الحالة ، فالمعنى : وأظهر للناس وأتى لهم بتشبيه حال قدرتنا بحال عجز الناس إذ أحال إحياءنا العظام بعد أن أرمت فهو كقوله تعالى : { فلا تضربوا لله الأمثال } [النحل : 74] ، أي لا تُشَبِّهوه بخلقه فتجعلوا له شركاء لوقوعه بعد { ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقاً من السماوات والأرض شيئاً } [النحل : 73]"³

وكلام ابن عاشور هو اختيار من أحد تأويلين كان قد ذكرهما الزمخشري في كشفه.⁴

1 التحرير والتنوير، ج14، ص186.

2 معالم التنزيل، البغوي، ج3، ص73.

3 التحرير والتنوير، ج23، ص74-75.

4 ينظر: تفسير الكشاف، الزمخشري، ج04، ص30-31.

ومن المواضع كذلك التي جاء فيها (المثل). بمعنى تمثيل الحالة ما جاء في القرآن الكريم على لسان المشركين: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا

يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 48]، "أي ضربوا الأمثال لأجلك، أي لأجل تمثيلك،

أي مثلك. يقال: ضربت لك مثلاً بكذا. وأصله مثلتك بكذا، أي أجد كذا مثلاً لك، قال تعالى: { فلا تضربوا لله الأمثال } [النحل: 74] وقال: { واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية } [يس: 13] أي اجعلهم مثلاً لحالهم".¹

وسياق هذه الآية أن المشركين كانوا قد مثلوه صلى الله عليه وسلم بالمسحور في الآية السابقة لهذه الآية. ومعلوم أن المشركين قد مثلوا الرسول صلى الله عليه وسلم بأمثال كثيرة غير هذه، فقالوا عنه شاعر وكاهن ومجنون، وغير ذلك.

ويعلل ابن عاشور في تسمية ما ذهبوا إليه في حقه الشريف أمثالاً باعتبار حال قائلها لأنهم تحيروا فيما يصفونه به للناس، فجعلوا يتطلبون أشبه الأحوال بحالهم في خيالهم يطلقونها عليه، كمن يدرج فرداً غريباً بأشبه الأجناس به، كمن يقول عن الزرافة إنها من الأفراس أو الإبل أو من البقر.²

ومن أمثال المشركين التي تنبئ بضلالتهم وبعدهم عن الحق ما جاء في القرآن الكريم:

﴿وَلَمَّا ضَرَبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾

وَقَالُوا ءَأَلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ

خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: 57-58] وقد كانوا يقولون عن الأصنام هؤلاء شفعاؤنا عند

1 التحرير والتنوير، ج 15، ص 121.

2 ينظر المصدر نفسه، ج 15، ص 121-122.

الله، والملائكة هن بنات الله من سروات الجن، " فذلك ضرب مثل وتشبيه لله بالحوادث في التأثر بشفاعة الأكفء والأعيان والازدهاء بالبنين.¹

وابن عاشور نجده يفصل المثل المضروب في هذا المثل ويستعرض أقوال المفسرون ويضعها تحت الفحص والتمحيص، لأن سبب النزول يوضح معنى المثل المراد ويقول عن هذه الآية بأنها " هذه الآية من أخفى آي القرآن معنى مراداً.²

ومن الأقوال المرجوحة لدى ابن عاشور، ما روي في سبب نزول هذه

الآية أن الله تعالى لما أنزل قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ

اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ [الأنبياء 98]، قال بعض المشركين،

إن كان عيسى ابن مريم الذي عبدته النصارى في النار فقد رضينا بذلك، فأنزل الله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾

[الأنبياء 101]، ونزلت الآية محل النظر تشير إلى لجأهم هذه.³

وفي المقابل فقد مثل الله حال مشركي مكة مع الرسول صلى الله عليه وسلم بحال أصحاب القرية مع رسلهم، في قوله تعالى: ﴿واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون﴾ [يس 13]، والمعنى: "اجعل أصحاب القرية والمرسلين إليهم شهاً لأهل مكة وإرسالك إليهم."⁴

1 التحرير والتتوير، ج14، ص223.

2 المصدر نفسه، ج25، ص236.

3 ينظر مثلاً: تفسير البغوي، ج03، ص270.

4 التحرير والتتوير، ج22، ص358.

المثل بمعنى القصة:

كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ

الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [النور34]

فالمراد بالمثل هنا القصة، ذلك ما نص عليه أكثر المفسرين، والمعنى قصة من قصص الذين من قبلكم، والقصة هنا قصة الإفك فإنها عجيبة مثل قصة يوسف ومريم، وموعظة للمتقين يعني ما وعظ به في تلك الآيات، وتخصيص المتقين لأنهم المنتفعين بها.¹ لكن ابن عاشور عندما يذكر المثل في هذه الآية يقول: "والمثل النظير والمشابه ويجوز أن يضرب به الحال العجيبة"، والظاهر أنه هنا يتحدث عن معنى المثل عامة، بدليل أنه يستطرد فيقول: "وهذا المثل هو قصة الإفك النظيرة لقصة يوسف وقصة مريم في تقول البهتان على الصالحين البراء"². وهو بهذا يوافق أغلب المفسرين.

ويمكن أن ندرج تحت المثل بمعنى القصة، المثل بمعنى العبرة، كما في قوله تعالى:

﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ [الزخرف56]، "أي جعلناهم

عبرة للآخرين يعلمون أنهم إن عملوا مثل عملهم أصابهم."³

وقد فسر ابن عاشور المثل بمعنى العبرة في موضع آخر، في قوله تعالى: ﴿إِن هُوَ إِلَّا

عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الزخرف59]⁴

ونذكر أن الآية جاءت في سياق إبطال شبهة الذين الهوا عيسى بن مريم عليه السلام، لأنه خلق من غير أب، ليكون هذا الخلق عبرة عجيبة في بني إسرائيل، "لأنهم كانوا قد ضعف

1 ينظر: تفسير البيضاوي، ج 04، ص 187.

2 التحرير والتنوير، ج 18، ص 230.

3 المصدر نفسه، ج 25، ص 235.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج 25، ص 241.

إيمانهم بالغيب وبعدهم بإرسال الرّسل فبعث الله عيسى مجدداً للإيمان بينهم ، ومبرهنناً بمعجزاته على عظم قدرة الله.¹

والظاهر لم يكن سباقاً إلى تفسير المثل بمعنى العبرة، فقد سبه في ذلك مفسرون آخرون، نذكر منهم الطبري الذي يقول: " (ومثلاً للآخرين) وعبرة وموعظة يتعظ بهم من بعدهم من الأمم، فينتهوا عن الكفر بالله.²"

التشبيه التمثيلي:

هناك خلاف حول الفرق بين التشبيه والتمثيل أساساً، هل هما مختلفان أم متقاربان في الدلالة على المفهوم الواحد، ولا يتسع المجال لمناقشة هذا الخلاف ولكن " اعلم أن التشبيه متى كان وجهه وصفاً غير حقيقي منتزعاً من عدة أمور خص باسم التمثيل.³ وبهذا يقول الخطيب القزويني.⁴

فالقزويني يشترط التركيب لكي يكون التشبيه تمثيلاً، وابن عاشور اختار هذا الرأي في تحديد التشبيه التمثيلي، فهو يقول: ومن أجل إطلاق لفظ المثل اقتبس علماء البيان مصطلحهم في تسمية التشبيه المركب بتشبيه التمثيل.⁵

نستشف من هذا القول أن التشبيه المركب عند ابن عاشور هو التشبيه التمثيلي وهو بهذا يذهب مذهب القزويني المذكور سابقاً.

وقد أجمل القول في التشبيه التمثيلي الوارد في القرآن الكريم بقوله: " واستعمال القرآن لفظ المثل بعد كاف التشبيه مألوف بأنه يراد به تشبيه الحالة بالحالة... فلذلك تعين أن التشبيه هنا لا يخرج عن المتعارف في التشبيه المركب.⁶"

1 التحرير و التتوير، ج25، ص241.

2 تفسير الطبري، ج11، ص199.

3 مفتاح العلوم، السكاكي، ص346.

4 ينظر الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، شرح: عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، ط4، 1395هـ، ص371.

5 التحرير و التتوير، ج1، ص304.

6 المصدر نفسه، ج9، ص177.

ومن التشبيهات المركبة التمثيلية التي شاعت في القرآن تشبيهات الحياة الدنيا بالحياة الدنيا تركيب يقابله الحياة الآخرة وهي الحياة بعد الموت، فالحياة الدنيا هي مدة ناقصة بالمقابل للحياة الأبدية في الآخرة.

وتشبيهات الحياة التي وردت في القرآن جاءت من حيث أنها متاع زائل صوراً محسوسة مشاهدة، وقد كانت هذه الصور محل عناية كثير من العلماء والدارسين لبلاغة القرآن الكريم. وقد قدم ابن عاشور هذه التشبيهات في دراسة مستفيضة أضاف فيها إبداعات كثيرة على من سبقه، خصوصاً في دقائق الصياغة ودلالات السياق، ولا يخفى أن "دراسة الصياغة ودلالات التراكيب ينبغي أن تكون مقدمة لدراسة كل صورة من صور السياق لأنها هي الخطوط التي تتكون منها هذه الصورة."¹

ومن أمثلة التشبيهات التي سنتناولها، ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيَّا أَتْنَاهَا أُتْرْنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ^٤ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾

[يونس 24]

1 التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، أبو موسى محمد محمد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1418هـ، ص55.

الفصل الثالث

جماليات الاستعارة

- تمهيد
- مفهومات الاستعارة و ضروبها
- الاستعارة المكنية في تفسير التحرير والتنوير
- الاستعارة التصريحية في تفسير التحرير والتنوير
- الاستعارة التبعية في تفسير التحرير والتنوير
- الاستعارة التخيلية في تفسير التحرير والتنوير
- جماليات الاستعارة التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير

توطئة نظرية

تعد الاستعارة من أهم المباحث التي ظفرت بعناية الباحثين في القرآن الكريم تلك التي تنضوي تحت باب الحقيقة والمجاز عامة، ومبحث الاستعارة منها بصفة خاصة، حتى أصبح له مكانة معتبرة وعلامة واضحة منذ بدء ظهور تلك الدراسات، وفي الوقت نفسه، عني به علماء اللغة والبلاغة والأدب، ولاشك في أن السبب في الاهتمام المكثف بهذا المبحث، هو محاولة فهم الأساليب التي كثر ورودها في كتاب الله عز وجل، كما كثر تداولها ورواجها في كلام العرب حيث " وكان للتشبيه والاستعارة عند القوم المكان القصي والقدر العلي في باب البلاغة، وبه فاق امرؤ القيس ونبت سمعته، وقد جاء في القرآن من التشبيه الاستعارة ما أعجز العرب"¹، ومن المعروف أن لتلك الأساليب معان وراء ما تبديها ظواهرها، ومن جهة أخرى لها وقع جمالي في النفس لا يقل خطورة عن تفهم المراد من الكلام الوارد بتلك الأساليب.

وطبيعي أن يختلف الدارسون في تناولهم لهذا المبحث، وتفرق طرائقهم في معالجته، وتباين آلياتهم، غير أننا لا نعدم أن نجدهم يلتقون على الأقل في المبادئ الأساسية، والقواعد الأصلية لهذا المبحث، مع عدم إغفال أن عدداً منهم لم يتفوقوا حتى في هذه المبادئ والأصول، فقد اختلفت منطلقات تفكيرهم ووجهات نظرهم، وتعددت ما بين الدراسة السطحية والمكثفة، وبين الدراسة الشكلية والمعمقة، حتى كان لكل منهم طريقة يتميز بها ومنهج يوضح خط سيره، إلا أن نظرة سريعة وشاملة يلقيها دارس تاريخ البلاغة، يتبين له من خلالها أن أغلب المناهج تتلاقى حول غاية معرفة الجيد من الكلام، وإدراك خصائصه، وإعطاء قوالب تؤدي إلى الاقتدار على صنع مثله.

لهذه الاعتبارات رأينا أن نقدم في مستهل هذا المبحث، طرفاً من الأفكار والنظريات حول مفهوم الاستعارة، قبل أن نلج إلى تفسير التحرير والتنوير ونسر كيف تناول الشيخ هذا المفهوم، ونلمح قبلاً إلى أن استقصاء هذه المناهج يتعدى نطاق البحث وطاقته.

1 التحرير والتنوير، ج: 01، ص 61.

فالاستعارة " نوع من المجاز تقوم العلاقة فيه بين المعنى الأول للكلمة ومعناها الثاني الذي انتقلت إليه بالمشابهة".¹ وقد عدها الخطيب القزويني أحد قسمي المجاز، حيث قال بأن " المجاز ضربان: مرسل واستعارة".²

والمفارقة بين المجاز المرسل والاستعارة كما اتفق عليه أغلب علماء البلاغة، هي أن " المجاز اللغوي تحكمه علاقتان: الملابسة والارتباط بين المعنيين، وهو ما يسمى بالمجاز المرسل، والعلاقة المشابهة وهو ما يسمى بالاستعارة، وقد سمي الأول بالمرسل لعدم تقيده بعلاقة واحدة شأن الاستعارة المحكومة بالمشابهة".³

وقد التفت إليها البلاغيون منذ القدم، ووضعوا لها التعريفات المختلفة لتحديدتها، كما استنبطوا من تفرجات جملة للتفرقة بين مختلف مساربها، وأشاروا إلى أنها باب عزيز من أبواب البلاغة، ووسيلة لها من الأهمية وسط المجازات التي تمد اللغة بالنسغ الذي يجعلها يانعة يافعة متجددة الثمار، إن على المستوي الإبلاغي التواصل أو على المستوى الدلالي الجمالي، والاستعارة " تعد عاملاً رئيساً في الحث والحفز، وأداة تعبيرية ومصدراً للترادف وتعدد المعنى، ومتنفساً للعواطف والمشاعر الانفعالية الحادة، ووسيلة لملء الفراغات".⁴

والاستعارة عند الجاحظ: " تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"⁵، ومعروف أن الجاحظ قدم شواهد شعرية كثيرة في كتاب البيان والتبيين، مع أنه لم يسميها باسمها، ولا ندري لم لم يذكرها صراحة، كما في استشهاده بهذه الأبيات:

وظفت سحابة تغشاها تبكي على عرامها عينها

1 ينظر: في البلاغة العربية، محمد مصطفى هدار، دار العلوم العربية، بيروت، ص 64.

2 الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، شرح: ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ص 205.

3 في البلاغة العربية، محمد مصطفى هدار، دار العلوم العربية بيروت، ص 59.

4 الاستعارة في النقد الأدبي الحديث الأبعاد المعرفية والجمالية، يوسف أبو العدوس، ط 1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1997، ص 11.

5 البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر و التوزيع، القاهرة، ط: 07، 1418هـ/1998م ص 153.

وقد قال ابن فارس بأن " من سنن العرب الاستعارة، وهو أن يضعوا للشيء مستعارة من موضع آخر، فيقولون انشقت عصاهم إذا تفرقوا، وذلك يكون للعصا ولا يكون للقوم."¹

وفي هذا السياق يقول ابن عاشور: " إن العرب أمة جبلت على ذكاء القرائح وفطنة الأفهام، فعلى دعامة فطنتهم وذكائهم أقيمت أساليب كلامهم، وبخاصة كلام بلغائهم، ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين كما يقال لمحة دالة . لأجل ذلك كثر في كلامهم: المجاز، والاستعارة والتمثيل، والكناية، والتعريض، والاشترار والتسامح في الاستعمال كالمبالغة، والاستطراد ومستتبعات التراكيب، والأمثال، والتلميح، والتلميح، واستعمال الجملة الخبرية في غير إفادة النسبة الخبرية، واستعمال الاستفهام في التقرير أو الإنكار، ونحو ذلك.

وملاك ذلك كله توفير المعاني، وأداء ما في نفس المتكلم بأوضح عبارة وأخصرها ليسهل اعتلاقتها بالأذهان؛ وإذ قد كان القرآن وحياً من العلام سبحانه وقد أراد أن يجعله آية على صدق رسوله وتحدى بلغاء العرب بمعارضة أقصر سورة منه كما سيأتي في المقدمة العاشرة، فقد نسج نظمه نسجاً بالغاً منتهى ما تسمح به اللغة العربية من الدقائق واللطائف لفظاً ومعنى بما يفني بأقصى ما يراد بلاغةً إلى المرسل إليهم."²

فابن عاشور ينظر هنا إلى الأساليب البلاغية وعلى رأسها المجاز والاستعارة، نظرة جمالية تتجاوز سذاجة البحث فيها فيما يخص المقابلة بين الحقيقة والمجاز والصدق والكذب الذي أوغل فيه الكثيرون من الأوائل سواء ممن لهم دُخلة في القرآن العظيم والدين الحنيف، أو ممن أخذهم الحماس في دفع الشبهة عن كلام الله عز وجل بإخضاع كل مجازاته إلى معيار الحقيقة والصدق عن طريق التأويل، بغض الطرف عن الجانب الجمالي الذي لا يخلو منه الكتاب الكريم، والذي هو أحد دعائم الإعجاز في نظمه. وبلا ريب فإن الاستعارة تجعل الخطاب

1 الصاحبى في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، مطبعة المؤيد، 1338 هـ، ص 197.

2 ينظر: التحرير والتتوير، ج: 01، ص 51.

قابلاً لتأويلات متعددة وتشجع المتلقي على تركيز انتباهه على الحيلة الدلالية التي تحفز نوعاً من التعدد الدلالي.

والشيخ ابن عاشور يوافق بهذا ما ذهب إليه الجرجاني في أن الاستعارة "ضربٌ من التشبيه، وَنَمَطٌ من التمثيل، والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعينه القلوب، وتُدركه العقول، وَتُسْتَفْتَى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان."¹

ومن الأمثلة على هذا المذهب في تأويل مجازات القرآن واستعاراته، ما نزع إليه ابن قتيبة في دفاعه عن المجاز في القرآن دفاعاً قوياً فارقاً بينه وبين الكذب، ففي رده على الطاعنين على القرآن بالمجاز بأنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار مثلاً لا يريد، إشارة إلى قوله تعالى في سورة يوسف:

﴿فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ^ط قَالَ لَوْ

شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً﴾ [الكهف 77]، والقرية لا تسأل إشارة إلى قوله تعالى:

﴿وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا

لَصَادِقُونَ﴾ [يوسف 82]، حيث يقول: "وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء

نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً، وكل كلام ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً"²

بعد هذا نستطيع أن نقول بأن ابن قتيبة لم يفهم الاستعارة خصوصاً والمجاز عموماً على أنه التأويل والتفسير والجواز إلى المعنى، ولكنه فهمه على أنه المجاز المقابل للحقيقة، أو الذي تقوم العلاقة فيه على التشبيه، وقد كرس لذلك باباً في كتابه (تأويل مشكل القرآن) حيث

1 أسرار البلاغة، الجرجاني، شرح: محمد محمود شاكر، دار المدني، جدة، ص 20.

2 تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، 1954، ص 99-100.

تكلم عن ذلك تحت المشكل من آيات القرآن وألفاظه وتأويله لذلك المشكل، وبين السبب في إشكال هذه العبارات وتلك الألفاظ.

ولاشك أن مذهب ابن قتيبة في الاستعارة والمجاز كان له مسوغات ودواعٍ ظرفية من أهمها الذود عن القرآن ودفع الشبهات عن الدين، وكذا كون التعريفات والتحديدات البلاغية كانت في أول الشوط، لم ترسو بعد على المواضع النهائية، ولم تستبن معالمها وتفريعاتها بعد.

وفي هذا المقام نشير اقتضاباً إلى القضية محل الخلاف ومبعث الإشكال في الاستعارة بين علماء البلاغة على مر العصور، ألا وهي مدى التقارب أو التباعد بين المستعار والمستعار له، والتي كانت الدافع للتباينات في المواقف إزاء الكثير من التعبيرات الشعرية والنثرية، من أمثلة ذلك ما كان يجده ابن رشيق في شعر أبي نواس في مثل قوله:

بُحَّ صوت المال مما منك يشكو ويصيح.

حيث يعلق بقوله: "فأي شيء أبعد استعارة من صوت المال، فكيف بح من الشكوى والصياح".¹

وما كان من ابن رشيق هذا الإنكار إلا لما رآه من بعد بين المستعار منه والمستعار له،

ولا ندرى كيف نسي قوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير 18].

ولكن مثل هذا رأي قد تكرر على مدى قرون من الممارسات النقدية، ونجد حده واضحاً في مقالة ابن الأثير التي مفادها أن: "الأصل في الاستعارة المجازية مأخوذ من العارية الحقيقية التي هي ضرب من المعاملة وهي أن يستعير بعض الناس من بعض شيئاً من الأشياء ولا يقع ذلك إلا من شخصين بينهما سبب معرفة ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئاً وإذا لم يكن بينهما سبب معرفة بوجه من الوجوه فلا يستعير أحدهما من الآخر شيئاً إذ لا يعرفه حتى يستعير منه وهذا الحكم جارٍ في استعارة الألفاظ بعضها من بعض فالمشاركة

1 العمدة في صناعة الشعر ونقد، ابن رشيق، دار العلوم العصرية، بيروت، 1985، ج1، ص269.

بين اللفظين في نقل المعنى من أحدهما إلى الآخر كالمعرفة بين الشخصين في نقل الشيء المستعار من أحدهما إلى الآخر.¹

نستشف من هذا المقولة أن العامل في تأثير الاستعارة والمسافة بين المشبه والمشبّه به، أو كما يقول البعض من علماء الأدب (زاوية الخيال)، وإذا كانت المسافة بين المشبه والمشبّه به قريبة، كانت الاستعارة مناسبة، ولكن دون أي صفة تعبيرية جمالية في كثير من الأحيان، حيث " لا تحسن الاستعارة إلا إذا كان التشبيه مقررًا وكما زاد التشبيه خفاءً زادت الاستعارة حسناً"²، لذلك فقد أغرم الكثير من الشعراء قديماً وحديثاً في إنتاج تأثيرات مدهشة بوضعهم متوازيات غير متوقعة بين أشياء منفصلة، لأنه " عندما يوضع شيئين مع بعضهما بعيدين أصلاً، فإن الانفعال المتولد يكون أكبر."³

غير أن هذه النظرة في الحقيقة متغيرة بحسب رؤية الناقد والبلاغي وذوقه وهي متغيرة متطورة. عبر الوقت تطور الذوق بحسب ذلك، مع العلم بوجود استعارات في القرآن الكريم فيها تباعد غير منطقي بين المستعار منه والمستعار له، ومع ذلك تؤدي غرضها الإبلاغي والبلاغي الجمالي على أكمل وجه من الإعجاز وهذا ما سنعرض له في ثنايا هذا الفصل.

وقد وضع ابن المعتز الاستعارة في أول أبواب كتابه الرائد (البديع) وحدها على أنها: " استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها لشيء قد عرف بها"⁴ و الشواهد عديدة من القرآن الكريم.

والاستعارة عند السكاكي " أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبّه ما يخص المشبه به، كقولك رجلاً أسد تريد شجاعاً."¹

1 المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995، ج1، ص347.

2 خزانة الأدب وغاية الأرب، نقي الدين الأزراري، تحقيق: عصام شعيتو، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ج1، ص110.

3 فلسفة الاستعارة، أي ريتشاردز، تر: عبد العلي زرزور، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 2002، ص96.

4 البديع، ابن المعتز، شرح: محمد عبد المنعم خفاجي، نشر عيسى البابي، 1945، ص24.

غير أن ابن المعتز والسكاكي أرادا من خلال تعريفهما للاستعارة ووضع الشواهد لها، جعلها قالباً من قوالب التعبير رموا إلى تحديد جوانبه للتمكين من النسيج على منوالها والصب فيها. دون توضيح لدورها في التعبير، ومكانها الجمالي في النص وعلاقتها بالتكلم والتلقي، وما إلى ذلك مما يوضح جماليتها، وقيمتها.²

ويجمع الدارسون أن ما حدا بابن المعتز إلى ذلك بالرغم من كونه شاعراً وأديباً مبدعاً، هو تأثيره بالكلاميين والمناطقية في وضع الحدود وسن القوانين، بغية جعلها علمية دقيقة، وهذا الأمر يحتم عليه الفصل بين التعبير والجمال، مما يوقع في الشكلية التي تقصر عن تفسير عملية الخلق الفني.

والشيخ ابن عاشور يقف من الاستعارة وما إليها موقفه من الحقيقة والجزاز، وموقفه من التفسير بالرأي عامة، حيث أن التفسير بالرأي هو التفسير بما ليس من المأثور. يعني ما خرج عن تفسير القرآن بالقرآن وبالسنة وبالأثر.

ومما يدخل فيه: تفسير ألفاظ القرآن الكريم، بما تقتضيه لغة العرب من حقيقة وجزاز، واستخدام العقل والرأي في فهم الآيات والاستنباط منها، وهذا ما قرر معناه الطاهر في مقدمة تفسيره.³

والتفسير بالرأي عنده نوعان، نوع مذموم، ونوع آخر محمود، فالنوع المذموم ما لم يكن له مستند صحيح، لا من اللغة ولا من المأثور، ويكون اعتماده الأساس على الهوى، ويضرب الطاهر مثلاً على ذلك بتفاسير الباطنية، وغلاة الشيعة، ويعدها ضرورياً من المغالاة في التفسير بالهوى.⁴

1 مفتاح العلوم، السكاكي، ص156.

2 ينظر: مفهوم الاستعارة في مفهوم اللغويين والنقاد والبلاغيين، أحمد السيد الصاوي، دار المعارف، الإسكندرية، 1998، ص42.

3 ينظر: تفسير التحرير والتوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1984، ج1، ص32.

4 ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص33.

كقولنا ماضيه ينطق بصدقه، وفي ضوء إدراكهم للطبيعة النحوية للاسم المستعار قسموا الاستعارة قسمين:

الاستعارة الأصلية: ويكون فيها المستعار اسماً جامداً غير مشتق، سواء كان اسم ذات مثل رجل وكتاب، أو اسم جنس على الحقيقة كقولهم رأيت أسداً في المعركة للدلالة على الشجاعة، أو تأويلاً للأعلام المشهورة كقولهم رأيت حاتماً للدلالة على الكرم.

الاستعارة التبعية:

وهو ما كان المستعار فيها فعلاً كما في قول المتنبي:

أما ترى ظفراً حلواً سوى ظفر تصافحت فيه بيض الهند واللمم أو اسماً مشتقاً، كما في قولنا ناطق في المثال السابق، والاسم المشتق هو ما أخذ من غيره مع اتفاق في المعنى والمادة، ويدل على ذات وصفة، مثل اسم الفاعل واسم المفعول واسم التفضيل والصفة المشبهة، وغيرها.

وتقسم الاستعارة كذلك من ناحية مدى قوة المعنى المستعار، إلى مرشحة ومطلقة.

- ففي الاستعارة المرشحة تقوى المشابهة بحيث تصير ادعاء بأن المشبه واحد من أفراد المشبه به وداخل في جنسه، ولهذا يعبر عنه بلفظه أو بصفة من صفاته. فإذا زاد المتكلم في مبالغته وأمعن في إرادة المعنى الأصلي للكلمة بذكر ما يتصل بالمعنى ويتناسب معه، حتى ليخيل إلى المتلقي بأن المعنى الحقيقي هو المقصود، وهذا ما يسمى بترشيح الاستعارة أي تقوية وتأكيدها، كما نستشهد من بيت المتنبي الذي يقول فيه: رميتهم ببحر من حديد له في البر خلفهم عباب.

فالشاعر استعار لقوة الجيش لفظ البحر، وقوى هذا المعنى بذكر البر والعباب، وهو مناسبان لمعنى البحر، حتى ليخيل للسامع أو المتلقي أنه يتحدث عن بحر حقيقي. وأمثلتها في القرآن كثيرة،

منها قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا

رَبِحَتْ تَجَرَّتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة 16]، فقد استعير الشراء

لمعنى الإيثار والتفضيل، ثم ذكر الربح والتجارة، حتى صار الشراء كأنه هو المعنى الحقيقي المقصود، وهما تأكيد تقوية للمعنى الاستعاري في الشراء، ولهذا كانت الاستعارة هنا مرشحة.

" والذي اتفق عليه علماء البديع أن الاستعارة المرشحة هي المقدمة في هذا الباب، وليس فوق رتبها فإيا لبديع رتبة." ¹ على حد قول تقي الدين الأزراي.

- أما الاستعارة المجردة فيحدث فيها عكس ما ذكرنا، حيث يجرى المشبه به مما يجرده ويقويه، ما تضمن أسلوب الاستعارة ما يتلاءم مع المشبه، ومن شواهد هذا بيت كثير، حيث يقول:

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكاً غلقت لضحكته رقاب المال

فقد استعير الرداء للمعروف لأنه يصون عرض صاحبه، كما يصون الرداء ما تحته، ووصفه بالغمر وهو في الحقيقة وصف للمشبه الذي هو المعروف وليس المشبه به الرداء. وهذا هو تجريد الاستعارة.

- وقد يأتي في الأسلوب الاستعاري، ما يلائم المشبه والمشبه به، وفي هذه الحال تسمى الاستعارة هنا استعارة مطلقة، ومن ذلك قول كثير:

رمتني بسهم ريشه الكحل لم يضر ظواهر جلدي وهو للقلب جارح

1 خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، ط1، بيروت، 1987، ج1، ص111.

فلفظ الريش يلائم السهم الذي استعير للمشبه وهو العين، والتي من جهة أخرى يلائمها الكحل.

وتسمى كذلك استعارة مطلقة إذا خلت الجملة الاستعارية، مما يلائم المشبه والمشبه به، حيث شبه الزيادة في الماء بالطغيان، والمانع من إرادة المعنى الحقيقي لفظية، وهي ذكر الماء، والاستعارة هنا مطلقة لأنها لم تقترن بما يلائم المستعار له أو المستعار منه.

وسنحاول فيما يلي من الأسطر أن نستقصي مباحث الاستعارة في تفسير التحرير والتنوير، بحسب أبوابها المذكورة آنفاً.

الاستعارة المكنية:

﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ

الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة 05]

يقدم الطاهر ابن عاشور شاهداً لغويًا من منقولات العربية على أن حرف الاستعلاء هو تمثيل لحالم بأن شبهت هيئة تمكّنهم من الهدى وثباتهم عليه ومحاولتهم الزيادة به والسير في طريق الخيرات بهيئة الراكب في الاعتلاء على المركوب، والتمكّن من تصريفه والقدرة على إراضته، فشبهت حالتهم المنتزعة من متعدد بتلك الحالة المنتزعة من متعدد تشبيهاً ضمناً، حيث يقول: "ولذلك تراهم حين يصرحون بالمشبه به أو يرمزون إليه ما يذكرون إلا المركوب وعلائقه، فيقولون جعل العواية مركباً وامتنى الجهل وفي «المقامة»: «لما اقتعدتُ غارب الاغتراب وقالوا في الأمثال»¹.

ونجد أن ابن عاشور في تفسير اللغوي لمعنى الاستعلاء يستقي من تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب.²

1 تفسير التحرير والتنوير، ج: 01، ص: 242.

2 ينظر: تفسير الفخر الرازي، محمد فخر الدين الرازي، دار الفكر للطباعة والنشر، ج: 2، ص: 37.

غير أن ابن عاشور يردف على ذلك شاهداً شعرياً هو قول النابغة الذبياني يهجو عامر بن الطفيل الغنوي:

فإن يك عامر قد قال جهلاً فإن مطية الجهل الشباب

ويقول ابن عاشور في تمهيده لفكرة المشاهدة ومن ثم الاستعارة في هذا المقام بأن " كلمة «على» هنا بعض المركب الدال على الهيئة المشبه بها على وجه الإيجاز وأصله أولئك على مطية الهدى فهي تمثيلية تصريحية إلا أن المصرح به بعض المركب الدال لا جميعه.¹" وابن عاشور هنا يقدم الحكم بكونها استعارة تمثيلية بناءً على اختيار صاحب الكشاف وعدد آخرين من المفسرين والبلاغيين، قبل أن يعرض المسائل الخلافية الأخرى في كونها استعارة مكنية وهو الوجه الذي جوزه السيد الجرجاني، أو في كونها تبعية مقيدة على رأي القزويني، أو في كونها استعارة مكنية على ما ذهب إليه التفتراني.

وبعد أن ييسط ابن عاشور أوجه هذا الخلاف، يدلي بدلوه في أن يدخل في الحكومة بين كل هذه الآراء المتضاربة، حيث يذكر أولاً نقطة الخلاف بأنه "لا نزاع بين الجميع أن في الآية تشبيه أشياء بأشياء على الجملة حاصلة من ثبوت الهدى للمتقين ومن ثبوت الاستعلاء على المركوب"².

ويستقرئ الشيخ الطاهر ابن عاشور وجه الخلاف الحاصل من خلال نظرتيه الثاقبة، وحدهه الذكي، ليلمس بأنه الأمر في حقيقته ما هو إلا التخالف في تعيين الطريقة الحاصل بها هذا التشبيه، حيث يقرر أن الأكثرين يجعلونها طريقة التمثيلية بأن يكون تشبيه تلك الأشياء حاصلاً بالانتزاع والتركيب هيئة، وسائرهم يجعلون طريقة التبعية بأن يكون المشبه والمشبه به هما فردان من تلك الأشياء ويحصل العلم ببقية تلك الأشياء بواسطة تقييد المفردين المشبه والمشبه به، ويجوزون طريقة التمثيل وطريقة المكنية.³ وبهذا يدعو الشيخ ابن إلى أن ينصرف

1 تفسير التحرير والتنوير، ج: 01، ص: 242-243.

2 المرجع نفسه، ج: 01، ص: 243.

3 ينظر المرجع نفسه، ص: 141.

النظر هنا إلى أي الطريقتين أرجح اعتبارا وأوفى في البلاغة مقدارا، وإلى أن الجمع بين طريقتي التمثيلية والتبعية هل يعد متناقضا في اعتبار القواعد البيانية كما زعمه البعض منهم.

وقبل أن ينصرف الشيخ إلى النظر في أي الطريقتين أرجح و أوفى، يذكر بفارقة ذوقية تتمثل في أن أهل البيان أشد حرصا على اعتبار تشبيه الهيئة فلا يعدلون عنه إلى المفرد مهما استقام اعتباره ولهذا قال الشيخ في دلائل الإعجاز عند ذكر بيت بشار:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

حيث أن قصد التشبيه هنا، هو تشبيه النقع والسيوف بالليل المتهاوية كواكبه لا تشبيه النقع بالليل من جانب والسيوف بالكواكب من جانب، ولذلك وجب الحكم بأن أسيافنا في حكم الصلة للمصدر، أي مثار لثلا يقع في تشبيهه تفرق فإن نصب الأسياف على أن الواو بمعنى مع لا على العطف.

وهو لهذا الاعتبار الذوقي السائد والمفروض يقول بأن " للتشبيه التمثيلي الحظ الأوفى عند أهل البلاغة ووجهه أن من أهم أغراض البلغاء وأولها باب التشبيه وهو أقدم فنونها ، ولا شك أن التمثيل أحص أنواع التشبيه لأنه تشبيه هيئة بهيئة فهو أوقع في النفوس وأجلى للمعاني."¹

فالطاهر بن عاشور يمهد بدليل ذوقي انطباعي لما يريد أن يصل إليه من الحكم لصالح من قالوا بأن التشبيه في الآية حاصل بطريقة التمثيلية، وهو يرى بأنها أوضح وأبلغ، فأما كونها أوضح " فلأن تشبيه التمثيل مترع واضح لا كلفة فيه فيفيد تشبيه مجموع هيئة المتقين في اتصافهم بالهدى بهيئة الراكب إلخ بخلاف طريقة التبعية فإنها لا تفيد إلا تشبيه التمكن بالاستعلاء ثم يستفاد ما عدا ذلك بالتقييد. وأما كونها أبلغ فلأن المقام لما سمح بكلا الاعتبارين باتفاق الفريقين لا جرم كان أولاهما بالاعتبار ما فيه خصوصيات أقوى وأعز."²

1 التحرير والتتوير، ج: 01، ص: 244.

2 المرجع نفسه، ج: 01، ص: 244.

﴿ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ

اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ

الْخَاسِرُونَ ﴾ [البقرة 27]

يقرر ابن عاشور في البدء بأن النقض استعمل "هنا مجازاً في إبطال العهد بقريظة إضافة 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

"ووجه اختيار استعارة النقض الذي هو حل طيات الحبل إلى إبطال العهد أنها تمثيل لإبطال العهد رويدا رويدا وفي أزمنا متكررة ومعالجة. والنقض أبلغ في الدلالة على الإبطال من القطع والصرم ونحوهما لأن في النقض إفسادا لهياة الحبل وزوال رجاء عودها وأما القطع فهو تجزئة."²

وهو بهذا يلمح إلى أن في النقض رمز إلى استعارة مكنية لأن النقض من روادف الحبل، ونستشف من خلال شرحه الوافي لكيفية حصول هذا التشبيه إلى تلميحه إلى كونها فوق ذلك تمثيلية، وهذا نجد ابن عاشور يميل إليه في الغالب ويستسيغه، ونقصد هذا الوجه من الاستعارة، وكأنما يشير إلى ما أصبح يصطلح عليه بالتصوير الفني في القرآن، إلى ينسب إلى غيره من المتخلفين عنه في الزمن.

ولا نقول هذا من قبيل الحماس الزائد للشيخ من غير بينة، فهو على دراية واضحة بما يستدعيه التخيل من أثر في نفس المتلقي، حيث يبين في السياق نفسه أن "والبلغ لا يفلت هاته الاستعارة مهما تأت له ولا يتكلف لها مهما عسرت فليس الجواز المذكور في قرينة المكنية إلا جوازاً في الجملة أي بالنظر إلى اختلاف الأحوال."³

1 التحرير والتنوير، ج: 01، ص: 368.

2 ينظر: المرجع نفسه، ج: 01، ص: 368.

3 المرجع نفسه، ج: 01، ص: 369.

وهو يقول مثلاً في معرض تفسيره للآية الكريمة «أولئك هم الخاسرون»، بأن وجه البيان هنا مبني على كونها "استعارة مكنية تمثيلية تقدمت في قوله تعالى: {فما رجحت تجارتهم} [البقرة: 16]. وذكر الخسران تخييل مراد منه الاستعارة في ذاته على نحو ما قرر في {ينقضون عهد الله}." ¹

فالشيخ الطاهر لا ينظر إلى آلية التشبيه نظرة سطحية، بل يحاول بنظره الثاقب وذائقته الفذة أن سبر عمق الجمال في تكوين الجملة البلاغية، ويأخذ بيد المتلقي ليحدث فيه التأثير الأوفى المرجو حدوثه، بعد أن اعتلت الأذواق بسبب النأي عن روح اللغة العربية وشاعريتها، أو بسبب الشطط الذي وقع فيه الكثير من البلاغيين في تركيزهم على الشكليات وجعلهم قواعد البلاغة مجرد قوالب فجة.

﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِعَايَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتَّقُونَ﴾ [البقرة 41]

جاءت أغلب التفاسير إن لم نقل كلها على أن المعنى "لا تأخذوا لأنفسكم بدلا منها ثمناً قليلاً من الحظوظ الدنيوية فإنها وإن جلت قليلة مسترذلة بالنسبة إلى ما فات عنهم من حظوظ الآخرة بترك الإيمان." ² وعلى رأي ابن عاشور فإنه "وقد استعير الاشتراء هنا لاستبدال شيء بأخر دون تباع." ³

ثم يزيد الشيخ توضيحاً بأن وجه المشابهة بين إعراضهم وبين الاشتراء، أن إعراضهم عن آيات القرآن لأجل استبقاء السيادة، والنفع في الدنيا يشبه استبدال المشتري في أنه يعطي ما لا حاجة له به ويأخذ ما إليه احتياجه وله فيه منفعته، ففي تشتروا استعارة تحقيقية في الفعل. ⁴ ومع ذلك يجوز الشيخ أن تكون مجازاً مرسلأ على حد قوله في السياق نفسه، بعلاقة اللزوم أو بعلاقة الاستعمال المقيد في المطلق كما تقدم في قوله تعالى: «أولئك الذين اشتروا

1 التحرير والتنوير، ج: 01، ص: 372.

2 إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج: 1، ص: 96.

3 التحرير والتنوير، ج: 01، ص: 463.

4 ينظر: المرجع نفسه، ج: 01، ص: 464.

الضلالة بالهدى﴾، لكنه مع ذلك يستدرك بأن الاستعارة متأتية فهي أظهر لظهور علاقة المشابهة واستغناء علاقة المشابهة عن تطلب وجه العدول عن الحقيقة إلى المجاز لأن مقصد التشبيه وحده كاف في العدول إلى الاستعارة، إذ التشبيه من مقاصد البلغاء.¹

ونلاحظ جلياً كما ذكرنا سابقاً إلى ميل الشيخ ابن عاشور الذوقي الصرف الذي يعول عليه في الإقناع، وإن كان هذا النهج له من العيوب والهنات في نظر البعض ممن يصبون أو يرون العلمية والموضوعية في الدراسة الأدبية، إلا أنه في الحقيقي مقبول لدى المتأدين الذين لهم ضلع في اللغة وجمالية التعبير.

ويتدرج بنا ابن عاشور لنتزل إلى حكمه بأنها هنا استعارة مكنية، ظهر فيها المشبه، وتوارى المشبه به، باعتبار أن (الآيات) شبهت بالثمن في كونها أهون العوضين عند الاستبدال، برجوعه إلى أصل لغوي في لفظ الاشتراء، إذ "فعل الاشتراء يقتضي شيئين أبداً أحدهما بالآخر جعل العوض المرغوب فيه هو المشتري وهو المأخوذ ويعدى إلى الفعل بنفسه، وجعل العوض الآخر هو المدفوع ويسمى الثمن ويتعدى الفعل إليه بالباء الدالة على معنى العوض."²

ويجعلنا استشهاده هذا نستنتج بكل سهولة بأنه قد عدى الاشتراء هنا إلى الآيات بالباء فكانت الآيات هي الواقعة موقع الثمن لأن الثمن هو مدخل الباء.

"وذكر الباء قرينة المكنية لأنها تدخل على الثمن ولا يصح كونها تبعية إذ ليس ثم معنى حقه أن يؤدي بالحرف شبه بمعنى الباء."³ لتشبيه هذا العوض من الرئاسة أو المال بالثمن، أو لأنه يشبه الثمن في كونه أعياناً وحطاماً جعلت بدلاً عن أمر نافع وفي ذلك تعريضهم في أنهم مغبونو الصفقة، إذ قد بذلوا أنفس شيء وأخذوا حظاً ما قليلاً، فكان كلا البديلين في الآية مشبهاً بالثمن إلا أن الآيات شبهت به في كونها أهون على المتعاض، والمتاع الذي يأخذونه شبه بالثمن في كونه شيئاً مادياً يناله كل أحد أو للإشارة إلى أن كلا من الآيات والثمن أمر هين.

1 ينظر: التحرير والتتوير، ج:01، ص: 464.

2 المرجع نفسه، ج:01، ص: 464.

3 المرجع نفسه، ج:01، ص: 464.

ويزيد الشيخ في التفصيل، بالنظر إلى موقع لفظ (ثمناً) من الأسلوب الاستعاري في الآية الكريمة، حيث أنها فوق كونها قرينة الاستعارة في قوله ولا تشتروا ووجهه أنه لما أدخلت الباء على الآيات تعين أن الآيات هي ثمن الاشتراء فلما عبر بعده بلفظ ثمنا مفعولاً لفعل تشتروا علم السامع أن الأول ليس بثمن حقيقي فعلم أن الاشتراء مجاز ثم هو يعلم أن المعبر عنه بالثمن بعد ذلك أيضاً ليس بثمن حقيقي تبعاً للعلم بالمجاز في الفعل الناصب له. فهو "وقيل هو ترشيع لأن لفظ الثمن من ملائم الشراء وهو قريب مما قدمناه في كونه استعارة لأن الترشيح في نفسه قد يكون استعارة من ملائم المشبه به لملائم المشبه على الاحتمالات كلها هي تدل على تجهيلهم وتقريعهم".¹

﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَّا﴾

اللَّهُ ﴿البقرة 61﴾

يقول ابن عاشور عن بأن في الآية "استعارة مكنية إذ شبهت الذلة والمسكنة في الإحاطة بهم واللزوم بالبيت أو القبة يضرهما الساكن ليلزمها وذكر الضرب تخييل لأنه ليس له شبيه في علائق المشبه".²

ويجب أن نتوقف برهة عند قوله بأن في هذا الأسلوب تخييل، وهو في ذلك يرجع السبب إلى هشاشة العلائق بين ما يمت إلى فعل الضرب والمشبه، وكأن في هذا إرهاب واضح لما أصبح يسمى في الممارسات النقدية الحديثة بالمقاربة التخيلية، والجمع بين المتباعدات، ولاشك أن هذا ليس مذهب البلاغين القدماء الذين يجذون التقارب بين المشبه والمشبه له ولو في وجه من الوجوه، وينفرون من أي تباعد بينهما.

1 التحرير والتتوير، ج: 01، ص: 465.

2 المصدر نفسه، ج: 01، ص: 527.

الاستعارة التخيلية:

ولعله عند النقاد المحدثين هو ما يسمى بالمعادل الموضوعي، وإذا بحثنا عن الشواهد الأدبية التي وظفت فيها الاستعارة التخيلية، التي تساعد في فهم المعادل الموضوعي، فإننا نجدها قليلة بالقياس إلى فن القول عموماً، مما يجعلنا نطمئن إلى أن التخيل في الاستعارة هو من محامدها التي تؤكد بلاغة النظم القرآني، وتتجلى الشعرية عند متعاطي فن الشعر والنثر أو إن شئت فقل فن القول.

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ

وَالْبَحْرِ﴾ [الأنعام 59]

يقول الطاهر بن عاشور: " هنا استعارة تخيلية تنبني على مكنية بأن شُبِّهت الأمور المغيِّبة عن الناس بالمتاع النفيس الذي يُدخَّر بالمخازن والخزائن المستوثق عليها بأقفال بحيث لا يعلم ما فيها إلا الذي بيده مفاتيحها . وأثبتت لها المفاتيح على سبيل التخيلية . والقرينة هي إضافة المفاتيح إلى الغيب"¹

وهو بذلك يوافق ما جاء في التفاسير من كونها استعارة²، كما نجد في تفسير البيضاوي حين يقول: "وعنده مفاتيح الغيب خزائنه، جمع مفتاح بفتح الميم وهو المخزن أو ما يتوصل به إلى المغيبات مستعار من المفاتيح الذي هو جمع مفتاح"³، أو كما قال الثعالبي: " مفاتيح جمع مفتاح وهذه استعارة عبارة عن التوصل إلى الغيوب كما يتوصل في الشاهد بالمفتاح إلى المغيب"⁴

1 التحرير والتوير، ج: 07، ص: 270..

2 ينظر: تفسير الطبري، ج7، ص212.

3 تفسير البيضاوي، البيضاوي، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، 1996، ج2، ص415.

4 الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن الثعالبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، تفسير الثعالبي،

ج1، ص526

وهو يريد أن يقول أنه شبّهت حالة المؤمنين الفائزين في عملهم، مع حالة المشركين، بحالة الغالب على امتلاك دار عدوه، وطوي المركب الدال على الهيئة المشبه بها، ورمز إليه بذكر ما هو من روادفه، وهو (عاقبة الدار)، "فإن التمثيلية تكون مصرحة، وتكون مكنية، وإن لم يُقسّموها إليهما، لكنّه تقسيم لا محيص منه."¹

وظاهر إن ما يريده الطاهر من خلال لفظ التخيل، بعيد في مرماه عن التقسيمات البلاغية المتوارثة للاستعارة، التي تصنفها "وجعلها ثلاثة أضرب تحقيقية وتخيلية ومحتملة للتحقيق والتخيل"²

ومذهبه هذا في الاستعارة نجده منبسط في ثنايا هذا التفسير العظيم، والأمثلة عليه عديدة وكثيرة، ومنها هذا المثال حينما يعرض لتفسير قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا

صَبْرًا﴾ [البقرة 250]، حيث نجد الشيخ يشير أولاً إلى المعنى السطحي الظاهر المتعارف عليه والمبتدل بحكم الاستعمال والترداد الذي دأب عليه المفسرون، وهو "اجعل لنا طاقة لتحمل ما توعدنا به فرعون."³

وهو بهذا يوافق سائر المفسرين من السابقين الذي لم يزيدوا عن ذلك كما في قول الطبري: "يعني أنزل علينا صبراً"⁴، كما يوافق بعض التفاسير التي تذهب لتفسير ما بعد سياق الآية كما نجد في تفسير الثعالبي، حيث يقول بأن المعنى هو: "ربنا أفرغ علينا صبراً على مقاساة شدائد الحرب واقتحام موارده الصعبة الضيقة وفي التوسل بوصف الربوبية المنبئة عن التبليغ إلى الكمال وإيثار الإفراغ المعرب عن الكثرة وتنكير الصبر المفصح عن التفخيم من الجزالة مالا يخفى"⁵

1 التحرير والتنوير، ج: 08، ص: 93.

2 الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، دار إحياء العلوم، بيروت، 21998، ط4، ج1، ص294.

3 التحرير والتنوير، ج: 09، ص: 56.

4 تفسير الطبري، ج2، ص624.

5 تفسير أبي السعود، ج1، ص244.

ولكن الطاهر بن عاشور، يشير فوق ذلك إلى التخييل الذي تفيده هذه الاستعارة، وكأنه يركز على المتلقي بدل الاقتصار على النظر في النص وحده. ويمكن القول بأن في هذا إشارة إلى وعي الشيخ بما أصبح يدعى بالتصوير الفني للقرآن، وإمامه به، من غير أن يفرد له باباً يخصه في هذا التفسير.

ونجد أن للشيخ لفتات أعمق مما يذهب إليها المفسرون، حيث يغوص ليستقصي لنا البنية العميقة للمعنى ولا يتوقف عند كون المفاتيح هي للخزائن، بل يحاول تبين آلية التشبيه، والطريقة التي بنيت عليها الاستعارة في هذا الموضوع أو ذاك، كم في قوله تعالى:

﴿ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ﴾ [فاطر 02]،

فالشيخ يعيدنا أولاً إلى المعنى الأصلي للفظ فتح حيث يقول: "فتح كوة، أي: جعلها فتحة، والفتح هنا استعارة للتمكين، كما تقدم في قوله تعالى: { فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء } في سورة الأنعام.¹

ثم يردف بأن "تعدية فعل الفتح إلى البركات هنا استعارة مكنية بتشبيه البركات بالبيوت في الانتفاع بما تحويه، فهنا استعارتان مكنية وتبعية."²

وهنا تتضح عبقرية هذا العالم الجليل في الانتباه إلى دقائق الدلالات والإشارة إلى كيفية بنائها لتصل ناضجة مكتملة، تنضح ببارع البلاغة وسحر البيان.

﴿ قُلْ يَنْقُومِ أَعْمَلُوا عَلَيَّ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ

عَقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴾ [الأنعام 135]

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: " ويجوز أن تكون { الدار } مستعارة للحالة التي استقرَّ فيها أحد، تشبيهاً للحالة بالمكان في الاحتواء، فتكون إضافة عاقبة إلى الدار إضافة بيانية، أي العاقبة الحسنَى التي هي حاله، فيكون الكلام استعارة مصرحة."³

1 التحرير والتنوير، ج: 09، ص: 21.

2 ينظر المرجع نفسه، ج: 09، ص: 21.

3 المصدر نفسه، ج: 08، ص: 93.

ولكن الشيخ الطاهر بن عاشور لا يكتفي بذلك بل يعود ليغوص بنا وراء المعنى العميق الذي تأتي منه هذا المعنى المعروف، حيث يقول: "ذلك الوعيد مما لا تطبيقه النفوس سألوها الله أن يجعل لنفوسهم صبراً قوياً، يفوق المتعارف، فشبه الصبر بماء تشبيه المعقول بالمحسوس"¹ ثم يردف بأن ذلك يتم على طريقة الاستعارة المكنية، وشبه خلقه في نفوسهم بإفراغ الماء من الإناء على طريقة التخيلية، فإن الإفراغ صب جميع ما في الإناء، والمقصود من ذلك الكناية عن قوة الصبر لأن إفراغ الإناء يستلزم أنه لم يبق فيه شيء مما حواه، فاشتملت هذه الجملة على مكنية وتخيلية وكناية.²

فهذا النباش لإظهار البنية التحتية أو العميقة للمعنى، ينم عن النظرة الثاقبة التي يتمتع بها الشيخ الطاهر بن عاشور.

﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضِبُ أَخَذَ الْأَلْوَا حَ وَفِي نُسخَتِهَا

هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [الأعراف 154]

يبدأ الشيخ ابن عاشور كدأبه في تفسير آي الذكر الحكيم، بالمعنى السطحي الطافح، حيث يفسر قوله تعالى: ﴿ولما رجع موسى إلى قومه غضبان﴾، "أي: ثم سكت عن موسى الغضب ولما سكت عنه أخذ الألواح"³، ثم يعقب على ذلك بالالتفات إلى المعنى العميق الكامن، حيث أن "والسكوت مستعار لذهاب الغضب عنه، شُبّه ثوران الغضب في نفس موسى المنشيء خواطر العقوبة لأخيه ولقومه، وإلقاء الألواح حتى انكسرت، بكلام شخص يغريه بذلك، وحسن هذا التشبيه أن الغضبان يجيش في نفسه حديث للنفس يدفعه إلى أفعال يطفىء بها ثوران غضبه، فإذا سكن غضبه وهدأت نفسه كان ذلك بمثابة سكوت المغربي، فلذلك أطلق عليه السكوت، وهذا يستلزم تشبيه الغضب بالناطق المغربي على طريقة المكنية،

1 التحرير والتنوير، 09، ص: 56.

2 ينظر: المصدر نفسه، 09، ص: 56..

3 المصدر نفسه، ج: 09، ص: 121.

فاجتمع استعارتان، أو هو استعارة تمثيلية مكنية؛ لأنه لم تذكر الهيئة المشبه بها ورُمزَ إليها بذكر شيء من روادفها وهو السكوت، وفي هذا ما يؤيد أن إلقاء الألواح كان أثر للغضب¹

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي تَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُلْ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَمُحْرَمٌ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتُ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف 157]

نجد الشيخ الطاهر بن عاشور يتروى قبل أن يتحدث عن النكتة البلاغية في هذه الآية الكريمة، ويذكر الاختلاف الحاصل فيمن يرون بأن الغصر هو حقيقة الثقل كما في ظاهر الزمخشري، أو هو شيء آخر مستعار له، ثم بيت في الأمر بترجيح ما ذهب إليه الزمخشري، ويفسره على أن "والمراد به هنا التكاليف الشاقة والخرج في الدين"² ومن ثم يميل إلى أن النكتة البلاغية إنما تنحصر في اللفظ يضع وبهذا يخرج بحكم مفاده أن " { ويضع عنهم أصرهم } تمثيلية بتشبيه حال المزال عنه ما يخرجه من التكاليف بحال من كان محملاً بثقل فأزيل عن ظهره ثقله ، كما في قوله تعالى: { يحملون أوزارهم على ظهورهم } [الأنعام: 31]"³

غير أنه لا يستبعد كون المراد بالإصر المجاز على اعتبار أن اللغويين لم يبتوا في معناه، لذلك يقول: "وإن لم يكن كذلك كان «الإصر» استعارة مكنية { ويضع } تخيلاً، وهو أيضاً استعارة تبعية للإزالة."⁴

1 ينظر: التحرير والتوير، ج: 09، ص: 122.

2- المصدر نفسه، ج: 09، ص: 139.

3 - ينظر المصدر نفسه، ج: 09، ص: 139.

4 المصدر نفسه، ج: 09، ص: 139.

وهو في هذا الوجه يوافق البغوي في المعنى الذي ذهب إليه، وهو أن "الإصر ذنب لا توبة له معناه اعصمنا من مثل والأصل فيه العقل والأحكام"¹

﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

بِالْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران 115]

يبدأ الشيخ ابن عاشور في الإشارة إلى بلاغة هذا الخطاب، بتفسير لغوي يضع اليد على المعنى الفوقي أو السطحي الظاهر، حيث يقول: "والكفر: ضد الشكر أي هو إنكار وصول النعمة الواصلة."²

ومن هذا المدخل اللغوي يأخذ الشيخ رويداً بيد المتلقي ليفهم بأن الكفر هنا أطلق على ترك جزاء فعل الخير، تشبيهاً لفعل الخير بالنعمة، كأن فاعل الخير أنعم على الله تعالى بنعمته، وهذا مماثل لما جاء في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا

حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُرَ وَلَهُرَ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد 11].

وعوداً إلى الآية السابقة بين لنا الشيخ بأن المشبه به قد حذف ورمز إليه بما هو من لوازمه من العرفية وهو الكفر، على أن في القرينة استعارة مصرحة.³

﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ

الثِّقَالَ﴾ ﴿وَسُبْحُ الرَّعْدِ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَايِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ

1 معالم التنزيل، لحسين بن مسعود الفراء البغوي، تحقيق: خالد العك، دار المعرفة، بيروت، 1987، ط2، ج1، ص275.

2 التحرير والتتوير، ج: 04، ص: 59.

3 ينظر: المرجع نفسه ج: 04، ص: 59.

الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَدِّلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ

الْحَالِ ﴿ [الرعد 11-12]

يقول الشيخ بأن التسييح في هذه الآية مجاز عقلي، ويجوز ان يكون استعارة مكنية، حيث شبه الرعد بآدمي يسبح لله تعالى، وأثبت شيئاً من خصائص المشبه به وهو التسييح أي قول سبحان الله، " فالقول في ملابسة الرعد للحمد مساوٍ للقول في إسناد التسييح إلى الرعد. فالملابسة مجازية عقلية أو استعارة مكنية"¹

﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ^ط فَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام 149]

في المعنى اللغوي المباشر للفظ (البالغة) يرد إلى فهم المتلقي أنها الواصلة إلى ما قصدت لأجله، وهو غلب الخصم وإبطال حجته كقوله تعالى ﴿حكمة بالغة فما تغني النذر﴾، "فالبلوغ استعارة مشهورة لحصول المقصود من الشيء".²

الاستعارة التصريحية:

﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ

مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَأَنْهَارَ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ

لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿ [التوبة 109]

هنا استعارة تدخل في باب استعارة المحسوس للمعقول، كما ذكر محمد الغزي في كتابه

الإتقان.³

1 التحرير والتنوير، ج: 14، ص: 104.

2 المصدر نفسه، ج: 08، ص: 151..

3 ينظر: إتقان ما يحسن في من الأخبار الدائرة على الألسن، محمد الغزي، تحقيق: خليل محمد العربي، الفاروق

الحدیثة، القاهرة، 1415هـ، ط1، ج2، ص122.

ويؤكد الزركشي حصول الاستعارة بقوله أن "البنيان مستعار وأصله للحيطان"¹، ولا يزيد أغلب المفسرين إن لم نقل كلهم من الاقتصار على ذلك في تفسير هذه الآية، غير أن الشيخ ابن عاشور، يمهّد كعادته بإيضاح المعنى اللغوي الطافح لكل الأذهان، في أن "والبنيان في الأصل مصدر بوزن الغفران والكفران، اسم لإقامة البيت ووضعه سواء كان البيت من أثواب أم من آدم أم كان من حجر وطين فكل ذلك بناء. ويطلق البنيان على المبني من الحجر والطين خاصة. وهو هنا مطلق على المفعول، أي المبني."²

ثم يفصل في الأمر بنظر العارف، إلى أن الاستعارة هي للأساس وليس للبنيان، حيث "وشبه القصد الذي جعل البناء لأجله بأساس البناء، فاستعير له فعل {أسس} في الموضوعين."³

ويشير الطاهر بن عاشور إلى التركيب الحاصل في هذا الأسلوب الإستعاري العجيب، بأنه لما كان من شأن الأساس أن تطلب له صلابة الأرض لدوامه جعلت التقوى في القصد الذي بني له أحد المسجدين، فشبهت التقوى بما يرتكز عليه الأساس على طريقة المكنية، ورمز إلى المشبه به المحذوف بشيء من ملائماته وهو حرف الاستعلاء. وفهم أن هذا المشبه به شيء راسخ ثابت بطريق المقابلة في تشبيه الضد بما أسس على شفا جرف هار، وذلك بأن شبه المقصد الفاسد بالبناء بجرف منهار في عدم ثبات ما يقام عليه من الأساس بله البناء على طريقة الاستعارة التصريحية. وحرف الاستعلاء ترشيح.⁴

ثم يفضي إلى التفصيل في التخييل الحاصل من هذا التركيب بقوله

1 البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت، 1391هـ، ج3، ص443.

2 التحرير والتنوير، ج: 11، ص: 34.

3 المصدر نفسه، ج: 11، ص: 34.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج: 11، ص: 34.

أن "و فرع على هذه الاستعارة الأخيرة تمثيل حالة هدمه في الدنيا وإفضائه بيانيه إلى جهنم في الآخرة باختيار البناء المؤسس على شفا جرف هار بساكنه في هوة. وجعل الإختيار به إلى نار جهنم إفضاء إلى الغاية من التشبيه.¹

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ

دَلِيلًا ﴿ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ [الفرقان 46].

يقول الشوكاني في تفسير هذه الآية: " هذه الرؤية إما بصرية والمراد بها ألم تبصر إلى صنع ربك أو ألم تبصر إلى الظل كيف مده ربك وإما قلبية بمعنى العلم فإن الظل متغير وكل متغير حادث ولكل حادث موجد.²

ونجد أن أغلب المفسرين يهتمون أكثر بهذه القضية، التي تطرح التساؤل حول الرؤية المقصودة في هذه الآية، أهي قلبية أم بصرية، وأكثرهم يذهب إلى المعنى القريب في كونها رؤية قلبية.³

غير أن الشيخ الطاهر بن عاشور يتلمس في هذا التعبير القرآني إحدى اللطائف البلاغية فوق ما ذهب إليه المفسرون، فيقول بأن نظم هذه الآية " بحمله على حقيقة تركيبه مفيداً العبرة بمد الظل وقبضه في إثبات دقائق قدرة الله تعالى ، وهذان المفادان من قبيل استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه الذي ذكرناه في المقدمة التاسعة . وكان نظم الكلام بمعنى ما فيه من الاستعارة التصريحية من تشبيه الهداية بنور الشمس ، وتقلص ضلال الكفر بانقباض الظل بعد أن كان مديداً قبل طلوع الشمس . وبهذه النكتة عطف قوله { ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً } إلى قوله { وجعل النهار نشوراً } [الفرقان : 47] .⁴

1 التحرير والتنوير، ج: 11، ص: 34..

2 فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت، ج4، ص79.

3 ينظر مثلاً: تفسير البيضاوي، ج4، ص220- وكذا: تفسير القرآن، الصنعاني عبد الرزاق بن همام، تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 01، 1410هـ، ج3، ص70، وكذا: روح المعاني، ج19، ص27.

4 التحرير والتنوير، ج: 19، ص: 39.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾

ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿[الروم: 30]

أشهر التفاسير تذهب إلى أن (حنيفاً) في موضع الحال للمخاطب العام هنا، أو " يجوز أن يكون حالاً من الضمير المستتر في فعل { أقم } فيكون حالاً للنبي صلى الله عليه وسلم كما كان وصفاً لإبراهيم عليه السلام في قوله تعالى { إن إبراهيم كان أمةً قانتاً لله حنيفاً } [النحل : 120]¹، مثل ما قال به القرطبي حيث أن "إقامة الوجه هو تقويم المقصد والقوة على الجذ من أعمال الدين وخص الوجه بالذكر لأنه جامع حواس الإنسان وأشرفه ودخل في هذا الخطاب أتمه باتفاق من أهل التأويل و حنيفاً معناه معتدلاً مائلاً عن جميع الأديان المحرفة المنسوخة الثانية"²

إلا أن ابن عاشور يجوز تفسير مع ذلك الزجاجي الذي يفيد بأن (حنيفاً) " كونه حالاً من الدين، فيكون استعارة بتشبيه الدين برجل حنيف في خلوه من شوائب الشرك، فيكون الحنيف تمثيلية وفي إثباته للدين استعارة تصريرية"³.

﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ﴿٧٦﴾ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿٧٧﴾ أَذْهَبَ إِلَىٰ

فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿٧٨﴾ فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَٰهٌ إِلَّا أَنْ تَزْكَىٰ ﴿٧٩﴾ وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ﴿٨٠﴾ [البازعات]

من المعروف أن تركيباً من قبيل (أتاك الخير)، تركيب أسلوبى معهود ومستعمل، ولا يحتاج إلى كثير وقفة فيما يخص بلاغته وبيانه، وهذا ما فعله الكثير من المفسرين، الذين أعطوا أهمية لتفسير المعنى الحقيقي، كما فعل ابن كثير عندما فسرها بقوله: " هل أتاك حديث موسى، أي هل سمعت بخبره إذ ناداه ربه أي كلمه"⁴، ومنهم من أولى نظره إلى المنحى الزماني

1 التحرير والتوير: ج: 21، ص: 89.

2 تفسير القرطبي، ج: 14، ص: 24.

3 ينظر: التحرير والتوير، ج: 21، ص: 89.

4 أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر

والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ - 1999 م، ج: 4، ص: 469.

المستفاد من الأسلوب المستعمل، على غرار ما قال به البيضاوي، الذي قال بأن " هل أتاك حديث موسى ، أليس قد أتاك حديثه فيسليك على تكذيب قومك وتهددهم عليه بأن يصيبهم مثل ما أصاب من هو أعظم منهم"¹ ، ومنهم من أعطى الأهمية للسياق الوارد فيه قوله تعالى السابق، كما فعل أبو السعود في تفسيره حيث قال: "هل أتاك حديث موسى"، كلام مستأنف وارد لتسلية رسوله الله صلى الله عليه وسلم من تكذيب قومه بأنه يصبهم مثل ما أصاب من كان أقوى منهم وأعظم"².

أما الشيخ الطاهر ابن عاشور، فلا تفوته هذه النكت، وهو لا يفوتها حيث ينبه كعادته إلى المعنى الأصلي الذي من المفترض أن يفيد اللفظ، ثم يشير إلى توسعه أو دلالاته على معنى آخر بفضل الاستعارة، وفي هذه الآية يرى الشيخ ابن عاشور أن "أتاك" معناه: بلغك، استعير الإتيان لحصول العلم تشبيهاً للمعقول بالمحسوس كأنَّ الحصول مجيء إنسان على وجه التصريحية"³

ومع ذلك يرى إمكانية أن يجوز كونها مكنية بقوله: " أو كأنَّ الخير الحاصل إنسان أثبت له الإتيان على طريقة الاستعارة المكنية"⁴

فراه يحاول أن يقدم تسويغاً لتحول اللفظ (أتى) من معناه الأصلي الذي لا يجوز أن يقترن بغير عاقل أو حي، ليكون مقترناً بشيء معنوي مثل لفظ (الخير)، وهي اللفظات اللغوية والبيانية لا تتأتى للدراسين الذين يتتبعون بسطحية ومن غير بعد نظر للمعاني الواردة بالخصوص في القرآن خاصة لأن الكلمات فيه قائمة بالاختيار، فكل منها له دلالاته، وليس من الحصافة أن نتعامل معها كما نتعامل مع المشترك اللفظي في غيره من الكلام، أو أن نتعامل ذلك العامل الذي يتصف بالإهمال مع الاستعارات والصور البيانية التي لا يؤبه بها ولا بعمقها الدلالي والجمالي بسبب الابتذال وكثرة الاستعمال.

1 تفسير البيضاوي، ج5، ص447.

2 تفسير أبي السعود، ج9، ص98.

3 التحرير والتوير، ج: 30، ص: 74.

4 المصدر نفسه، ج: 30، ص: 74 .

وقد كثرت هذه اللفظات من قبل الشيخ ابن عاشور في غير موضع من تفسير لآي القرآن الكريم، ونذكر منها كذلك على سبيل التمثيل قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾﴾ [النصر]

إن نظرة سريعة على التفاسير في تعرضها لتأويل معنى قوله تعالى لا يعطون بالاً للتركيب الحاصل من قوله تعالى (يدخلون في دين الله)، ولا يحاولون تفسير المعنى القريب الحاصل من كون الدين في هذه الآية يصبح حيزاً يدخل فيه الناس، ولا شك أنهم لم ينتبهوا لذلك بسبب استعمال هذا التركيب اللغوي في كلام العرب عامتهم وخاصتهم، فالبيضاوي مثلاً لا تلفته سوى لفظة أفواجاً التي يفسرها بأنها جماعات كثيفة كأهل مكة والطائف واليمن وهوازن وسائر القبائل، ثم يلوي إلى إعراب يدخلون كونها حال أن رايت بمعنى أبصرت.¹ والأمر ذاته، مع تغيير في الصياغة، نجده في تفسير القرطبي²، وكذا الأمر فيما يخص إهمال تفسير اقتران (يدخلون) بالدين نجده في تفسير أبي السعود الذي لا ينتبه إلا للمعنى الحاصل من قوله (دين الله) أو للمعنى الحاصل من اللفظ (أفواجاً)، فيقول: " يدخلون في دين الله أي ملة الإسلام التي لا دين يضاف إليه تعالى غيرها والجملة على الأول حال من الناس وعلى الثاني مفعول ثان لرأيت وقوله تعالى أفواجاً حال من فاعل يدخلون أي يدخلون فيه جماعات كثيفة كأهل مكة والطائف واليمن وهوازن وسائر قبائل العرب وكانوا قبل ذلك يدخلون فيه واحداً واحداً واثنين اثنين."³

أما الشيخ ابن عاشور، فإنه بذوقه يرى أبعد من ذلك حيث يرى بأن " الدخول في الدين: مستعار للنطق بكلمة الشهادة والتزام أحكام الدين الناشئة عن تلك الشهادة. فشبه

1 ينظر تفسير البيضاوي، ج5، ص541.

2 تفسير القرطبي، ج20، ص231.

3 تفسير أبي السعود، ج9، ص208.

الدين بيت أو حظيرة على طريقة المكنية ورمز إليه بما هو من لوازم المشبه به وهو الدخول، على تشبيه التلبس بالدين بتلبس المظروف بالظرف، ففيه استعارة أخرى تصريحية.¹ وهو بهذه اللفظة يشير إلى وجود استعارة مركبة كانت غابت عن أذهان الكثير من المشتغلين بتفسير القرآن ودراسته، وما كان عدم التفاهم بحسب رأبي إلا وقوفهم عند المعنى السطحي الحاصل والمترسخ بفعل الاستعمال والابتدال في الكلام العادي على ألسنة البشر من الناطقين بالعربية.

الاستعارة التبعية:

ذكرنا أن تقسيم الاستعارة إلى أصلية وتبعية هو باعتبار لفظها، ولا بأس أن نذكر بأن الاستعارة الأصلية تكون إذا كان المستعار اسم جنس غير مشتق، سواء أكان اسم ذات جامد، أو اسم ذات لمعنى كالقتل والإذلال وغيرها، وسواء أكان اسم جنس حقيقة أو تأويلاً وهذا في الأعلام الخاصة التي اشتهرت بنوع من الوصف، كحاتم في قولك: " رأيت اليوم حاتمًا، تريد رجلاً كاملاً الجود."²

أما الاستعارة التبعية (ويقال لها الفرعية أيضاً) فهي الاستعارات الواقعة في الأفعال والمشتقات من الحروف والأسماء، وسميت بما لأنها تعتبر فرعاً من التشبيه، وهي مبالغة له، ولا تصح إلا حيث يصح، وكما هو معلوم فإن التشبيه يشترط في حصوله حصول وصف للمشبه به الذي يكون الجامع بين طرفي التشبيه في الاستعارة، ونبه إلى أنه لا يحصل الوصف في الأفعال ولا ما يكون مشتقاً منها ولا من الأسماء ولا الحروف، وإنما يحصل في الأجناس والأعلام التي تجري مجراها، نحو حاتم ونادرو غيرهما. وإذا أصبح الاسم المشتق الاسم العلم في كونه يدل على ذات مقصودة دون المعنى الأصلي لها، جاز أن يوصف حينئذ كقولهم باسل شجاع، وجواد رجل فياض، وعالم عالم نحرير، وغير ذلك، وتحصيل الحاصل مما سبق قوله، أن المشتقات إذا لم توصف لم يشبه به، وبالتالي لا يستعار منها.

1 التحرير والتتوير، ج: 30، ص: 592.

2 معجم البلاغة العربية، بدوي طبانة، منشورات جامعة طرابلس، طرابلس الشرق، ط1، 1975، ص29-30.

والاستعارة في الأفعال قد تقع أيضاً وهي في هذا المقام تعلل باستعارة مصادرها، وإن وقعت في الحروف فإنها تعلل بعواملها أو بمعمولاتها، ونضرب أمثلة على ذلك.
فلاستعارة على الباء كما في قول الشاعر:

مررت على وادي السباع ولا أرى كوادي السباع حين يظلم وادياً

وهي هنا معللة باستعارة مررت لأشرفت، واستعارة مررت معللة باستعارة المرور للإشراف.

وقد تناول الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره ما تعلق بالاستعارة التبعية بطريقة تحليلية أسهم فيها بذوق لافت، ونظر منه يستدعي التوقف عنده، لأننا لمسنا أنه ينبثق من فكر متفرد وأصيل.

وسنقدم نماذج من تعرض الشيخ للاستعارة التبعية في تفسيره بحسب فروعها من استعارة للفعل أو الحرف.

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن

كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: 96]

ولا يجيد الشيخ في طريقته لتقريب البلاغة القرآنية والنكت البيانية في تفسيره لأي الذكر الحكيم، بأن يمهد لها بشرح لغوي مبسط، ثم يلج إلى ما يرمي إليه في هذا الباب أو ذاك، ففي تأويل هذه الآية الكريمة يقول الشيخ بأن "الفتح: إزالة حَجْرٍ شيء حاجز عن الدخول إلى مكان، يقال: فتح الباب وفتح البيت، وتعديته إلى البيت على طريقة التوسع... ويقال: فتح كوة، أي: جعلها فتحة، والفتح هنا استعارة للتمكين، كما تقدم في قوله تعالى: { فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء } في سورة الأنعام (44)"¹

ويضيف الشيخ توضيحاً بأن يقول " وتعدي فعل الفتح إلى البركات، هنا،

1 التحرير والتوير، ج9، ص21.

استعارة مكنية بتشبيه البركات بالبيوت في الانتفاع مما تحتويه، فهنا استعارتان مكنية وتبعية.¹

فقد بين الشيخ من (البسط) الاستعارة المكنية، أما التبعية فاكتمى بالإشارة إليها فحسب، لأنها واضحة جلية، فهي تبعية لأن الاستيلاء والتمكن مشبه من الشيء بالفتح، وهو يؤدي لدى المتلقي بفهم المعنى على أنه الشعور بالظفر والفوز.

الاستعارة بالحرف:

في تفسير التحرير والتنوير، غالباً ما نجد الشيخ ابن عاشور يستشهد في الاستعارة بالحرف وبخاصة الاستعارة بحرف اللام بقوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ

لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَمَنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾

[القصص 08]، وهو في تحليله لهذه الاستعارة يقول: "الالتقاط افتعال من اللقط، وهو تناول الشيء الملقى في الأرض ونحوها بقصد أو ذهول. أسند الالتقاط إلى آل فرعون لأن استخراج تابوت موسى من النهر كان من إحدى النساء الحافات بابنة فرعون حين كانت مع أترابها وداياتها."²

ف نجد الشيخ كعادته يوطئ لما يريد أن يصل إليه من الإشارة إلى النكتة البيانية الواردة، بالتدرج بنا من المعنى اللغوي والظاهر للعيان، والذي من كثرة ابتذاله واستعماله لا يجعل المتلقي البسيط ينتبه إلى ما تحته من عميق المعنى، ثم يتدرج بنا الشيخ ليصل بنا إلى مسوغ يجعلنا نقبل بوجود استعارة منبئية على حرف اللام في قوله تعالى: ﴿ليكون لهم عدواً وحزناً﴾، فهذه اللام هنا لام التعليل وهي المعروفة عند النحاة بلام كي، وهي لام جارة مثل كي، وهي هنا متعلقة بالفعل (التقطه)، وبحسب النحاة أن هذه اللام حقها أن تكون جارة لمصدر، وذلك المصدر هو العلة الباعثة على صدور ذلك الفعل من فاعله، "وقد استعملت في الآية استعمالاً وارداً على طريقة الاستعارة دون الحقيقة لظهور أنهم لم يكن داعيهم إلى

1 التحرير والتنوير، ج9، ص: 21.

2 المصدر نفسه، ج: 20، ص: 75.

التقاطه أن يكون لهم عدواً وحرناً ولكنهم التقطوه رافة به وحباً له لما ألقى في نفوسهم من شفقة عليه ولكن لما كانت عاقبة التقاطهم إياه أن كان لهم عدواً في الله وموجب حزن لهم ، شبهت العاقبة بالعلة في كونها نتيجة للفعل¹

وقد كلف الشيخ نفسه لتبرير وجود استعارة نقلت معنى اللام من التعليل إلى الدلالة على العاقبة، إلا لكي يأمن اللبس الحاصل من استعمالات النحويين التي في كثير من الأحيان ما تهتم بالجانب الشكلي في تطبيق القاعدة النحوية وتغفل الدلالات والعناصر البيانية والبلاغية في النص.

ونشير إلى أن الكثير من المفسرين والمشتغلين بعلوم القرآن، تجاوزوا مواضع النحويين في مقارنة النص القرآني، وتحدثوا بطريقة مباشرة عن الدلالات دون أن يأبهوا للاصطلاحات النحوية والإعرابية التي تكرست بشكل آلي بمرور الزمن، ومن هؤلاء الزركشي صاحب البرهان الذي صرح بأن اللام هنا " ليكون فهي لام كي عند الكوفيين ولام الصيرورة عند البصريين والتقدير فصار عاقبة أمرهم إلى ذلك لأنهم لم يلتقطوه لكي يكون عدواً"².

ومن جهة أخرى ينقل الزركشي رأياً آخر يحاول أن التوفيق بين القاعدة أو الاصطلاح النحوي وبين الدلالة النصية لهذه اللام فيقول: " ويجوز أن يكون التقدير فالتقطه آل فرعون لكرهة إن يكون لهم عدواً وحرناً"³

ويتضح لنا من خلال هذه المقاربة التي وردت في تفسير التحرير والتنوير، أن التشبيه الحاصل هو تشبيه العاقبة بالعلة، وهذا معنى لا يمكن أن نصل إليه من خلال اكتفاء النحاة بأن اللام هنا إنما هي لام التعليل كما هو متعارف عليه، وبالتالي فإن تسويغ هذا التشبيه بحرف اللام يجعلنا نصل إلى كون الاستعارة الواردة في هذه الآية الكريمة هي استعارة تبعية بالحرف.

1 التحرير والتنوير، ج20، ص: 76.

2 البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج4، ص347.

3 المرجع نفسه، ج4، ص348.

ويتجلى لنا مما سبق تفتن الشيخ الطاهر بن عاشور إلى العلاقة العضوية التي تقوم أو تنبني عليها الاستعارة التبعية في الحروف، ويعد هذا الصنيع إضافة إلى الدرس البلاغي، الذي هو في أمس الحاجة إلى مثل هذه اللفظات البلاغية التي تعجل بالفهم، كما تسهم في إثراء مقياس البلاغة تطبيقياً من خلال النموذج المحلل، تحليلاً تتجلى فيه الذات فاعلة أكثر منها منفعة، تضيف ولا تكتفي بالاجترار، وهذه أهم ميزة في الشيخ الطاهر بن عاشور بالرغم من تأخره زمنياً عن غيره من علماء البلاغة القرآنية.

ومن هذه النماذج هذه كذلك، نذكر تحليل الشيخ لقوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا

الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا﴾ [الأعراف 20].

فقد حلل الشيخ الآية، وأحاطها من جميع الوجوه والاحتمالات التي تتعلق بأمر إبليس حين وسوس لآدم وزوجه، حيث قصد الوقعة بينهما حسداً منه، حيث، وبين أن اللام في (ليدي) هي من قبيل الاستعارة التبعية وأجرى عليها ما أجراه على الآية المذكورة سابقاً، ونذكر مما قاله أن "اللام في: {ليدي} لام العاقبة إذا كان الشيطان لا يعلم أن العصيان يفضي بهما إلى حدوث خاطر الشر في النفوس وظهور السوات، فشبه حصول الأثر عقب الفعل بحصول المعلول بعد العلة."¹

والشيخ الطاهر بن عاشور يبرر بهذا التحليل المنقول الذي مفاده أن "ما ووري عنهما من سواتهما، أي ليظهر لهما ما غطي وستر عنهما من عوراتهما، قيل اللام فيه لام العاقبة أن إبليس لم يوسوس لهذا ولكن كان عاقبة أمرهم ذلك وهو ظهور عورتها"² ولكن الشيخ من جهة أخرى يجوز أن تكون اللام لام العلة لا لام العاقبة، لأنه ويحتمل أن يكون الشيطان قد علم ذلك بعلم حصل له من قبل. والحاصل أنه أراد الإضرار، لأنه قد

1 التحرير والتوير، ج8، ص: 57.

2 معالم التنزيل، حسين البغوي، تحقيق: خالد العك، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1987، ج2، ص152.

استقرّ في طبعه عداوة البشر ، كما سيصرّح به فيما بعدُ ، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ

عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾.¹

كما تتبع الشيخ الطاهر بن عاشور الاستعارة التبعية في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [النحل 04]، حيث قال "الإتيان بحرف (إذا) المفاجأة استعارة تبعية. استعير الحرف الدال على معنى المفاجأة لمعنى ترتب الشيء على غير ما يظن أن يترتب عليه. وهذا معنى لم يُوضع له حرف. ولا مفاجأة بالحقيقة هنا لأن الله لم يفجأه ذلك ولا فجأ أحداً، ولكن المعنى أنه بحيث لو تدبر الناظر في خلق الإنسان لترقب منه الاعتراف بوحدانية خالقه وبقدرته على إعادة خلقه ، فإذا سمع منه الإشراك والمجادلة في إبطال الوحدانية وفي إنكار البعث كان كمن فجأه ذلك. ولما كان حرف المفاجأة يدل على حصول الفجأة للمتكلم به تعيّن أن تكون المفاجأة استعارة تبعية."²

جمالية الاستعارة التمثيلية في التحرير والتنوير

سنحاول تقديم نماذج من الاستعارات التمثيلية التي تطرق إليها الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، حيث سنعيش مع هذه النماذج من الآيات من خلال دراسة المفسر لها، وتتبعه لها، بمنهج يقرأ البلاغة فيه قراءة تعتمد القاعدة وتحليلها كما تؤمن بالذوق وتحترمه.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف 08]، حيث يتشعب البحث بالمفسر في معرض تأويله لهذه الآية الكريمة، حيث قال: "والوزن حقيقته معادلة جسم بآخر لمعرفة ثقل أحد الجسمين أو كليهما في تعادلها أو تفاوتهما في المقدار، وإذ قد كان تساوي الجسمين الموزونين نادر الحصول تعيّن

1 التحرير والتنوير، ج8، ص: 57.

2 المصدر نفسه، ج14، ص103.

جُعِلت أجسام أخرى يُعرف بها مقدار التّفاوت، فلا بد من آلة توضع فيها الأشياء، وتسمّى الميزان ولها أشكال مختلفة شكلاً واتساعاً.¹

حتى يفضي به إلى الدرس البلاغي فيها، بمحاثة النص القرآني في تحليل، حيث "تفرع

على كونه الحق قوله: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾،

فهو تفصيل للوزن ببيان أثره على قدر الموزون. ومحل التفرع هو قوله: (فأولئك هم المفلحون) وقوله: (فأولئك الذين خسروا أنفسهم) إذ ذلك مفرع على قوله: ﴿فمن موازينه﴾ (ومن خفت موازينه)، وثقل الميزان في المعنى الحقيقي رجحان الميزان بالشيء الموزون، وهو هنا مستعار لاعتبار الأعمال الصالحة غالبية ووافرة، أي من ثقلت موازينه الصالحات، وإنما لم يذكر ما ثقلت به الموازين لأنه معلوم من اعتبار الوزن، لأن متعارف الناس أنهم يزنون الأشياء المرغوب في شرائها المتنافس في ضبط مقاديرها والتي يتغابن الناس فيها.²

فقد ساق الشيخ الطاهر بن عاشور اللفظ المستعار استعارة تمثيلية إلى أن يحلله تحليلاً أدبياً، بعد أن فسره تفسيراً لغوياً، ودعمه بالنصوص الأدبية من حديث وشعر، وقد تضمنت الشواهد اللفظ المستعار استعارة تمثيلية، وقد أفدنا بذلك تظافر الأدلة وتوافرها في اللفظ المستعار، وقد تجلّى عامل التأثير والتأثر فيما بين هذه النصوص، وقد استقلت من منهل واحد وهو النص القرآني، وهذا ما يسمى المحايثة في الدراسات الأدبية الحديثة، وبها تبين لنا أن المفسر هو شارح للنص بمنهج يزاوج فيه بين اللغة والبلاغة، ليؤكد به عروبة القرآن ووجه إعجازه الأساسي لغة وأسلوباً، ثم بين أن الألفاظ قد تكون قاصرة في مثل هذا اللفظ المستعار، ثم راح يستقصي اللغة كعادته، ليبين أمراً آخر له علاقة باللفظ المستعار (الموازين)، وهو الصيغة الصرفية أو علاقة المبنى بالمعنى، فقال في هذا وذاك: "والعبارات في مثل هذا المقام قاصرة عن وصف الوقائع، لأنها من حوارق المتعارف، فلا تعدو العبارات فيها

1 التحرير والتنوير، ج8، 29.

2 ينظر: المصدر نفسه، ج8، ص30.

تقريب الحقائق وتمثيلها بأقصى ما تعارفه أهل اللغة ، فما جاء منها بصيغة المصدر غير متعلق بفعل يقتضي آلة فحملُه على المجاز المشهور.¹

وهكذا يزيدنا الشيخ اطمئناناً للمعاني التي يقدمها اللفظ الذي يحلله ويفسره تفسيراً بلاغياً، وقد أحاط به من جميع وجوهه التي يحتملها على مستوى البلاغة وعلى مستوى اللغة في الآن نفسه، حيث لم يقرأ اللفظ قراءة أحادية الفهم، وإنما تجلّى بالتحليل المستفيض والقراءة الواعية مدى إثراء القرآن الكريم للفظ المستعار عند الاستعمال والتوظيف.

وحقيقة انتهاج الشيخ لمحاثة النص القرآن في معظم تفسيره، تحتاج إلى بحث مستقل يفرد لها، ولعلني أستفز من يقرأ هذه السطور ليتوسع في هذا الموضوع بأن أستشهد بهذه الفقرة للشيخ الطاهر بن عاشور، ينتصر فيها لهذا المنهج ويدلي برأيه فيه، دون أن يستعمل المصطلح الحديث (المحاثة)، حيث يقول: "أما العربية فالمراد فيها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم، وأن القرآن كلام عربي فكانت قواعد طريقاً لفهم معانيه وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم لمن ليس بعربي بالسليقة ويعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي متن اللغة، والتصريف والنحو والمعاني والبيان ومن وراة ذلك استعمال العرب المبتع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم"¹

وهذا يسوقنا إلى تقرير حقيقة النظم الجامع بين علم المعاني وعلم البيان في هذا النموذج المستعار من جهة، ومن جهة أخرى تجلت علاقة التشريع اللغوي بالاستعارة.

وعن طريق الاستعارة التمثيلية كشف لنا القرآن الكريم، تصرف بعض النماذج البشرية، وقد حادت عن جادة الحق بعد أن انسأقت إليه مدة، والأمر يتعلق بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام في مكة المكرمة، التي كان تحويلاً امتحاناً وتمحيصاً طبعاً على اليهود خاصة، وقد أعمت الأثرة وحب الذات إذ كانوا يتمنون أن يستأثروا بكل شيء له علاقة بالدين

1 التحرير والتنوير، ج8، 31.

1. المصدر نفسه، ج1، ص:18.

وشعائره. قال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ

مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ﴾ [البقرة 143]

وفي تفسير هذه الآية يدخل المفسر كعادته مدخلاً لغوياً، ليلج بعده إلى الدرس البياني البلاغي، حيث يقول: "والرجوع إلى المكان الذي جاء منه، يقال انقلب إلى الدار وقوله، على عقبه، زيادة تأكيد في الرجوع إلى مكان وراءه، لأن العقبين هي خلف الساقين، أي انقلب على طريق عقبه، وهنا استعارة تمثيلية للارتداد عن الإسلام رجوعاً إلى الكفر السابق مع حصول التمثيل.

إن متأمل هذه الاستعارة التمثيلية، وللطريقة اللافتة التي أشار إليها المفسر الشيخ الطاهر بن عاشور، في الوقت الذي غفل عنها الكثير من المفسرين¹، يمكن أن يسجل للشيخ السبق إلى ما يسمى ظاهرة التصوير الفني التي تعنى بالتخييل الحركي في صور القرآن الكريم، وقد يكون هذا موضوعاً للبحث مستقبلاً يستجلي أوجه هذه النقطة ويحيط بحيثياتها.

ومن الاستعارات التمثيلية، ما تعلق بالمعاملات التي جاء بها الإسلام ليحييها ويدعو إليها الناس أن يتحلوا بها، وما تعلق بالشكر اعترافاً بالجميل الذي يصفه المرء تجاه أخيه، والقرآن الكريم في دعوته هاته، ساقها مساقاً عجيباً، قال الله تعالى:

﴿ إِنَّ الْأَصْفَاءَ وَالْمُرُوءَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ

يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة 158]

فاللفظ (شاكِر) المسند إلى الله، يفسره الكثيرون ممن سبقوا الشيخ ابن عاشور أو من جاءوا بعده، تفسيراً سطحياً غير مبرر تبريراً مقنعاً، يراد به الموافقة بين النص وما تأسس من العقيدة السلفية الصحيحة، حيث نجد البيضاوي مثلاً يقول بكل بساطة: "شاكِر عليم مثيب

1 ينظر: تفسير البيضاوي، ج1، ص417 - تفسير القرطبي، ج2، ص152 - تفسير الطبري، ج2، ص3 - تفسير أبي السعود، ج1، ص173 - تفسير البغوي، ج1، ص123 - تفسير الألوسي، ج2، ص5. وغيرها من التفسيرات.

على الطاعة لا تخفى عليه"¹، ويقول أبو السعود ما يقارب ذلك، بأن "عليم مبالغ في العلم بالأشياء فيعلم مقادير أعمالهم وكيفياتها فلا ينقص من أجورهم شيئاً وهو علة لجواب الشرط قائم مقامه كأنه قيل ومن تطوع خيراً جزاه الله وأثابه فإن الله شاكر عليم."²

أما الشيخ ابن عاشور فيقول موضحاً ما استعلق على الفهم بقوله: " والأظهر عندي أن { شاكر } هنا استعارة تمثيلية شبه شأن الله في جزاء العبد على الطاعة بحال الشاكر لمن أسدي إليه نعمة ، وفائدة هذا التشبيه تمثيل تعجيل الثواب وتحقيقه لأن حال المحسن إليه أن يبادر بشكر المحسن."³

فلاحظ جلياً كيف يتوقف الشيخ الطاهر بن عاشور عند هذا المشكل، وكيف يعمل نره وذائقته ليبين للمتلقي طريقة انتقال المعاني وتجاوزها، تبياناً يبعث على الارتياح والقبول المبرر.

وهكذا كان التحليل الأدبي لهذا النص القرآني، بمثابة المقدمات التي أراد المفسر أن ينتهي من خلالها إلى أن اللفظ المستعار وهو (الشكر) جيء به على سبيل الاستعارة التمثيلية، حيث يكون الشاكر ذاكرةً للمحسن ومجازياً له، وأفاد التمثيل هنا في حق الله تعالى تعجيل الثواب وتحقيقه، وشكر الله العبد على ما يصفه، حيث حرر الشيخ ابن عاشور هنا كلمة جديدة أن نسوقها في هذا الموضع، قال: " ومن أعظم النعم أن يوهب المنعم أن ما تفضل به على المنعم ليس له فيه شيء"⁴، وهذا كمال الفضل والمنة من الله تعالى.

من النقاط السابقة ومن مبحث الاستعارة التمثيلية على وجه الخصوص يمكن القول أن الشيخ كان حريصاً على التحليل الأدبي الذي يتخذ من علوم العربية زاده، وهو يفسر الآيات السالفة تفسيراً استحوذ فيه الدرس البلاغي على الأنظار، وانتصر فيه، كأحسن ما يكون الانتصار من أديب بارع وبلغ حاذق وناقد ذكي ولغوي يفقه فلسفة اللغة، خبير بأساليبها

1 تفسير البيضاوي، 1، ص 433.

2 إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود، ج1، ص 181.

3 التحرير والتنوير، ج1، ص 65.

4 المصدر نفسه، ج1، ص 65.

عالم بدقائقتها، ونظم حروفها فضلاً عن كلماتها وجملها، وبهذا يتبين لنا أصالة المنهج الذي اتبعه الشيخ في تفسيره، أصالة بعيدة عن التكرار والابتدال، ناهيك عن سبقه لكثير من الأفكار والإجراءات النقدية التي سادت الدرس الأدبي في عصرنا.

الباب الثاني

الأسس اللغوية

في تفسير التحرير والتنوير

إن الباب الثاني في هذا البحث لغوي صرف، وهو موسوم بالأسس اللغوية في تفسير التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور، ومن خلال العنوان نستشف أنه باب يعنى بالمفردات من جميع جوانبها الدلالية والصوتية الفردية وكذا الأنماط التراكمية لها.

لقد كان تفسير الشيخ الطاهر ابن عاشور لغوي الملمح والتوجه، بل كانت اللغة فيه حجر الزاوية، دون أن يمنع ذلك من استغلالها في جوانب أخرى غير لغوية، كقضايا العقيدة والتشريع والأصول والفقه، مما يدل على سعة إطلاعه اللغوي.

حيث كان يركز على الدلالة المعجمية باعتبارها أولى مستويات التحليل، ثم الدلالة الباقية، ثم يلخص من خلال أوجه الإعراب إلى الوجهة الشرعية، وكثيرا ما كان يعمل ذائقته الخاصة مرجحا أو مستدركا أو مفندا، دون أن يُلزم نفسه بمدرسة لغوية معينة، بل كان يستغل إمكانات اللغة غير المحدودة، وكثيرا ما كان يعجب بتخرجات الزمخشري اللغوية دون العقيدية، كاللطائف البيانية ومسائل اللغة، ودلالة الألفاظ، مما يدل على أريحيته وتفرده وتميزه في هذه الجوانب، وهي تمثلات تشكل أساس اتفاق بينهما ثلاثة فصول تلاحت فيما بينها لتشكيل وحدة متواشجة، وانسجاما تفرّع عنه عنوان الباب في مفهومه العام.

فمن المستويات التي تناولها الشيخ في هذا الباب، المستوى الصوتي، وهو يرتبط بما يسمى الإيقاع، وقد سائر القرآن الكريم ما تعود عليه العربي من الاتساق الإيقاعي سواء في الشعر الذي ينتظم في بحر أو قواف مكررة، أو في ألف المتلقي وقتذاك من السجع عامة، وسجع الكهان الذي انتظم فيه السجع بطريقة لافتة للانتباه، على أن القرآن الكريم، وإن اتخذ الفاصلة إيقاعا إلا أنه فارق الشعر وسجع الكهان معا.

هذا الإيقاع المتساوق في القرآن الكريم، - وإن كان داخليا- إلا أن ثمة إيقاعا خارجيا يتمثل في عملية القراءات المختلفة التي تحدد الوقف والمد، بحيث تضافر كل ذلك في تحديد الدلالة بشكل أو بآخر على أن علم الصوت ومخارج الحروف وهيئاتها، إنما نشأ في محض الدراسات القرآنية، وكذلك كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة النص.

وثمة قيمة تعبيرية ودلالته للصوت، بالإضافة إلى القيمة النغمية التي تتلون بحالة القارئ فُتْشَعُ في النص جو الرغبة أو الرهبة، ولذلك يقول تعالى: ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾ و نجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في غير ما موضع يوصي بتحسين قراءة القرآن - وهو مطواع لذلك - بما يدعو إلى البكاء أو التباكي، في جو من الخشية واستنصار عظمة الخالق. كما إن للصوت خطورته في توجيه المتلقي، وهو ما يؤكد القرآن نفسه في تقديم السمع على باقي الحواس، لأنه مرتبط بعملية الإدراك الكلي ثم يتبعه التحليل والتفكير، بما تحدثه البنية الصوتية من جو للتأثير في نفس المتلقي، وهو ما تحدثنا عنه كتب السيرة، عن تلقي القرآن الكريم وتأثر القرشيين، كقصة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه والوليد بن المغيرة وهم أهل فصاحة وبلاغة وجدل.

وكثيرا ما نجد الطاهر ابن عاشور لا يفصل الدلالة لمفهومها العام (الابستيمي) عن مفهوم المستوى الصوتي، من حيث هيئة الصوت والمخرج، وصفاتها: الثقل، والخفة، والإرغام، والإبدال، والإعلام، والإتباع، والإشباع، والجهر، والهمس.

وإن ترصد مرجعيات المفسر يوجّهنا عبر إحالاته إلى علماء الصوتيات في التراث العربي، مما يوحى أنه ذو اطلاع كبير في المجال كإحالاته على الخليل ابن أحمد الفراهيدي وسيبويه، وابن الجوزي، والغراء، وابن دريد، وقطب، وابن كيسان، وابن جني، وابن عصفور، وابن سينا، وكعاداته يراه يشبع القضية بحثا واستقصاء حتى يظن القارئ أنه ليس له تخصص غير هذا، وإذا به موسوعة لا يترك شاردة ولا واردة إلا ذكرها.

وقد يظن المتعجل أن الشيخ يباليغ في إحصاءاته وتدقيقاته، في تتبع مخارج الحروف وكيف ينطق الحرف صحيحا سليما وما هي حدود هذه المخارج وكيف تضخم أو ترقق إلى غير ذلك من قضايا الدرس الصوتي، ولكن يزول ذلك الظن إذا ما عقدنا ربطا بين هذه الاهتمامات ودقائقها وقداسة النص القرآني.

على أن هذه المعارف قد استرفدها الشيخ من كتب التراث هما كان متداولاً في ثقافة محيطه، ولم تكن مقصودة لذاها وإنما اتخذها مطية في الاستعانة بها لفهم النص القرآني وكيفية

قراءته من خلال تعادل الإيقاعات أو تكرارها هذا بالنسبة للجانب اللغوي في أبعاده الثلاثة المختلفة.

يبدو أن كثيرا من المحاولات الأولى للدرس الصوتي التي تمت فيه أماكن مختلفة من العالم كانت مرتبطة بالدين والعقيدة، وبهذا أنشأت الدراسة الصوتية خاصة، واللغوية عامة، في رحاب ما أحدثه القرآن الكريم من تحول فكري وحضاري في البيئة العربية، انطلاقاً من الشعور بمعجزة البناء اللغوي على المستويين التركيبي والدلالي من هنا بدأ التفكير في النسق الترميزي من ناحية، والتفكير في وضع معايير الحفاظ على النطق السليم من ناحية أخرى، وذلك كله حسب ما تقتضيه الكفاية اللغوية للمتكلم المستمع المثالي للسان العربي في البيئة اللغوية المتجانسة⁽¹⁾.

وقد أسهم علماء القراءات القرآنية في إضافة تفصيلات صوتية إلى ما أثر على الخليل وسيبويه، وذلك أثناء وصفهم تلاوة القرآن الكريم، حسب القراءات المختلفة، فسجلوا خصائص صوتية تنفرد بها التلاوة القرآنية ووضعوا رموزاً تمثل هذه الخصائص، وكيف يفعلون ذلك وهم يقرؤون كل يوم⁽²⁾. قوله تعالى: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾⁽³⁾. و يقرؤون أيضاً كل يوم قول الرسول صلى الله عليه وسلم " اقرؤوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، فرأيانهم يقرؤون قراءة ترتيل، وتحقيق، وحذر وتدوير" وتعتبر الدراسة الصوتية من أصل العلوم عند العرب، لأنها تنقل اتصالاً مباشراً بتلاوة القرآن الكريم وفهم كلماته وتراكيبه وما يتضمن من أحكام دينية ودينية⁽⁴⁾.

1 - مباحث في اللسانيات، أحمد حساتي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، د ط، (1999)، ص 61

2 - علم الأصوات اللغوية الفونولوجيا، عصام نور الدين، ط 1، 1992، دار الفكر اللبناني، ص 161.

3 - المزملة الآية [4]

4 - علم الأصوات اللغوية، عصام نور الدين، ص 162.

ثم ينتقل إلى المستوى الآخر و هو المستوى التركيبي، و يعالج فيه إشكالية اللغة من حيث تركيبها، ذلك أن الدلالة تختلف باختلاف أوجه القراءة التي تستند في تخرجاتها إلى هذا المستوى، انطلاقاً من أوجه النحو والإعراب وتعالق الكلام، ونظم الأسلوب، ويلاحظ اعتماد صاحب التحرير والتنوير على تخرجات النحو والإعراب، ليس لذاتها من حيث هي آلية للفهم والتأويل، وإنما كمطية لما هو أبعد، بحيث تبدو الشواهد النحوية موجزة مكثفة في الآن ذاته، ويرى الشيخ أن ذلك يؤدي إلى الفهم الصحيح والتأويل الأرجح.

وكثيراً ما يتراح عن التزعة النحوية والإعرابية المحض إلى العلاقات الداخلية بين عناصر الكلام، فيما لا تقنعه الصرامة الإعرابية في انضباطها، فيعمل ذاتته التي تنم عن سعة إطلاع - دون أن يهدر السياق. وتظهر أكثر ذاتته في الآيات التي دار حولها وفيها الخلاف، فنراه يبدي رأيه بعدما يستظهر الأقوال المختلفة الناجمة عن اختلاف حركات الإعراب. وهي قضايا لغوية صرف، مما هو متداول في هذا التخصص كحركات الإعراب، وضبط أواخر الكلام، والاسم بين جمعي القلة والكثرة، والاسم بين صغتي المصدرية واسم الفاعل، والاسم بين صغتي اسم الفاعل والمبالغة، واللفظ بين الاسم والمصدر، والقلب الكافي، واللفظ بين اسم الجمع والمصدر إلى غير ذلك من قضايا اللغة، وينم ذلك عن إلمام دقيق بقضاياها المختلفة تكشف عن تخصيص صاحبها. لكن الغرض منها تقليب أوجه الدلالة ضبطاً وتأويلاً أو تحليلاً وترجيحاً.

و في المستوى الدلالي، وهو أشد المستويات خطورة إذ يُستغل في باقي التخرجات الأخرى العقيدية والأصولية والفقهية والكلامية، وهي مناط تعدد الفهم واختلاف الرؤى، وهذا المستوى وإن اعتمد على الدلالة المعجمية، الفهم واختلاف الرؤى، وهذا المستوى وإن اعتمد على الدلالة المعجمية، إلا أنه يتعداه إلى مهمة أخرى، ذلك أن الدلالة المعجمية تقدم المعاني وهي منعزلة عن التركيب، إذ تستعرض الكلمة منفردة مع ما يقدم عنها من معان متعددة، لذلك كان يتعدى الشرح المعجمي إلى التركيبي وكثيراً ما كان يحضر في تحليله الجرجاني، والزمخشري، والرماني، والبقلاني، والسكاكي من أرباب التنظير البلاغي والدلالي.

فالقرآن الكريم أكثر مفرداته من مستعمل القاموس المتداول، على أن تجديده نشأ ليتسنى من استعمال غريب مفردة دائما، وإنما نشأ من طريقة بنائه اللغوي. فيحدث عادة الاستعمال، ومعهود التركيب، وهو نظم لا عهد للعرب به، فيكون ذلك أدعى إلى تعدد القراءات، وتنوع الدلالات واختلاف التأويلات.

وذلك ما فرض علينا التعاطي مع التفسير بجهاز معرفي يتعدى بمجرد الرصد والوصف، إلى قراءة معرفية سيميولوجية، ترصد الجهاز المفاهيمي الذي استمد منه المفسر ثقافته اللغوية والبلاغية، حيث ساقنا ذلك إلى تلمس حضور معيار الدلالة عنده و ترتبه بدلا بدلالة الصوت أولا، ويتفرع منها دلالة النبر، ودلالة التركيب النحوي، فدلالة التركيب النظمي بالإضافة إلى دلالة السياق والمجاز.

هذه الترتيبية، وإن كانت حاضرة في التفاسير التي تسبقه إلا أنها شكلت قوانين معيارية باعتبارها قوانين ينبنى عليها الخطاب، في تدرج من الوحدة الصغرى إلى الأكبر، هذه الاعتبارات اللغوية هي التي تتحكم في الدلالة وتوجهها من معنى إلى آخر.

وفي ضوء ذلك تجهز الدرس الدلالي العربي بترسانة من الجهود المتراكمة، بدءاً من إنشاء القواميس إلى غريب اللغة إلى المشترك اللفظي، إلى الفروق في اللغة إلى بحث في التضاد إلى الترادف، وغايتها الأساس إرساء جهاز مفاهيمي، للتأشير على مفاهيم الدلالة خدمة للنص القرآني، كل ذلك وجه التفاسير عامة، بل كان الخلفية المعرفية الدلالية لدراسة القرآن الكريم للتدليل على صحة هذا التأويل أو ذاك مع مراعاة السياق، ومناسبة المقام.

وكثيرا ما تتلون الدلالة عند الشيخ ابن عاشور بتأويلات المذهب الأشعري، جامعا بين المعقول والمتقول مؤولا الصفات لصرف الدلالة عن ظاهر اللفظ الذي يوحى بالتشبيه والتجسيم، إلى دلالة التترية لتوصف الصفات والذات بلا كيف ولا تعطيل.

الفصل الأول

المستوى الصوتي

- مقدمة في تعريف الصوت
- المخارج والصفات
- ظاهرة الخفة و الثقل في التحرير و التنوير

مقدمة في تعريف الصوت :

يمكن تعريف الصوت - على وجه العموم - بأنه صدى مسموع، ناتج عن التقاء جسمين أو أكثر، أو احتكاكهما، أو انفصالهما، و بحسب قوة هذه العملية - أعني الاحتكاك و الانفصال و الالتقاء - أو ضعفها، تكون ضخامة الصوت أو ضعفه، و إلى هذا يشير ابن سينا بقوله : " أظن أن الصوت سببه القريب تموج الهواء دفعة و بقوة و بسرعة من أي سبب كان" (1) . ثم يقول في موضع آخر: "فإذن العلة القريبة - كما أظن - هو التموج. و للتموج علتان: قرع و قلع" (2)

ونجد صدى هذا التعريف عند ابن عاشور، في معرض كلامه عن الصيحة التي أخذت أهل مدين، حيث قال: "فتعين أن تكون من نوع الأصوات المنشقة عن قالع ومقلوع لا عن قارع ومقروع وهو الزلزال..." (3) هذا عن العلة البعيدة لحدوث الصوت، أما العلة القريبة، فتفهم من موضع آخر من التفسير، حيث يذكر أن تموجات الأثير تحفظ الأصوات (4)، و إذا ظهر أن التموج يحفظ الصوت، فهذا يعني أنه هو السبب في نقله .

و في حدوث الصوت الإنساني الذي هو الحرف قال ابن سينا: "و أما حال التموج من جهة الهيئات التي تستفيدها من المخارج و المحابس في مسلكه فتفعل الحروف" (5). و قد فصل ابن جني هذه العملية بأكثر من هذا فقال: "اعلم أن الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلا متصلا، حتى يعرض له في الحلق و الفم و الشفتين مقاطع تشبه عن امتداده و استطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفا. و تختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها، و إذا تفتنت لذلك و جدته على ما ذكرته لك، ألا ترى أنك تبدئ الصوت من أقصى حلقك ثم

1 - أسباب حدوث الحروف، ابن سينا ، ص 8 .

2 - المرجع نفسه ، ص 9

3 - التحرير و التنوير، ج 9، ص 13 .

4 - المصدر نفسه، ج 14، ص 32 .

5 - أسباب حدوث الحروف، ابن سينا، ص 10 .

تبلغ به أي المقاطع شئت، فتجد له جرسا ما، فإن انتقلت منه راجعا عنه، أو متجاوزا له، ثم قطعت، أحسست عند ذلك صدى غير الصدى الأول...⁽¹⁾.

وعلم الأصوات هو العلم الذي يبحث في الأصوات المنطوقة من حيث نطقها وانتقالها وإدراكها وأثر بعضها على بعض إذا تجاورت، حيث يتناول هذا العلم في دراسته الصوتية فرعين أساسيين هما:

أ - الفونتيك (**Phonétique**): وهو يدرس أصوات اللغة معزولة بعيدة عن البنية اللغوية حيث يحدد علماء الأصوات طبيعة الصوت اللغوي ومصدره وكيف يحدث ومواضع نطق الأصوات المختلفة والصفات النطقية المصاحبة له، ويتوزع هذا العلم بين فروع أساسية ثابتة معروفة مثل:

* علم الأصوات الأكوستيكي، وهو يهتم بدراسة الخصائص المادية أو الفيزيائية لأصوات الكلام أثناء انتقالها من المتكلم إلى السامع .

* وعلم الأصوات السمعي وهو يهتم بدراسة ما يحدث في الأذن عندما يصل الصوت إليها ويبدأ السامع في فك شفرة الكلام.

* وعلم الأصوات النطقي الذي يهتم بدراسة حركات أعضاء النطق من أجل إنتاج أصوات الكلام، أو هو الذي يعالج عملية إنتاج الأصوات اللغوية وطريقة هذا الإنتاج⁽²⁾.

ب - الفونولوجيا (**Phonologie**): وهو الفرع الثاني من علم الأصوات ويهتم بدراسة الصوت اللغوي داخل بنية الكلمة أو بعبارة أخرى هو العلم الذي يدرس الأصوات اللغوية من حيث خصائصها الوظيفية بغض النظر عن طابعها الفيزيائي العضوي وبالتالي هو يختلف عن علم الأصوات العام (فونتيك) الذي يدرس الصوت المفرد البسيط المعزل عن التركيب أو عن السياق الكلامي، إذ اكتشف علماء اللغة أن للصوت جوانب غير الوصف الفيزيائي أو الفيزيولوجي أو السمعي له، تكمن في الوظيفة التي يقوم بها الصوت بين هذين

1 - سر صناعة الإعراب، الزمخشري، ج 1، ص 6 .

2 - دراسات في علم اللغة والمعاجم، حلمي خليل، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، (ط1-1998)، ص 27.

الفرعين من علم اللغة.⁽¹⁾ وقد وضعت الأسس الأولى للفونولوجيا عام 1929 م في المؤتمر "لاهاي" على أيدي ثلاثة من علماء اللغة الروس وهم: تروبنسكوي - رومان جاكسون - كارسفسكي، وقد شهد هذا المؤتمر ظهور ما يعرف بحلقة براغ، "وقد حدد هؤلاء الثلاثة مهام العلم على مستويين لا ثالث لهما :

- أبحاث تتعلق بدراسة نظام الأصوات للغة ما في زمن معين من تطورها .

- و أبحاث تاريخية تهتم بتطور نظام الأصوات عن طريق اللغة الداخلية.⁽²⁾

يرجع الفضل في تحديد مفاهيم ومهام هذا العلم إلى المبادئ التي جاء بها دوسوسير فلولا تمييزه بين كل من اللغة والكلام، والدراسة الوصفية والتاريخية والبدال والمدلول وغيرها من المفاهيم لما تمكن مؤسسو هذا العلم وغيره من العلماء ونخص بالذكر لسانيي كوبنهاجن بزعامة (يلمسليف)، ولسانيي الولايات المتحدة بزعامة (سايبير) من التوصل إلى التمييز بين الأصوات اللغوية بالاعتماد على طريق جديدة⁽³⁾.

و لكن كان الاهتمام بمشكلات اللغة قديما، فكذلك كان الأمر بالنسبة إلى لأصواتها، يظهر كذلك في أقدم ما وصل إلينا من دراسات الهنود القدماء ثم اليونان، ثم المسلمين، الذين أبدعوا فيها أيما إبداع .

و هذه الدراسات الصوتية اليوم، لا تكاد تذكر شيئا يخالف ما توصل إليه علماءنا، اللهم إلا ما يرجع إلى بعض الجزئيات، أو الطرق البحث المستخدمة، وهي أمور لها ما يبررها، بالنظر إلى التقدم العلمي، ووسائل الكشف المختلفة.

وأهم من مثل الدراسات الصوتية العربية هو الخليل بن أحمد (ت 175هـ) (مقدمة معجم العين)، و سيبويه (ت 180هـ) و هو تلميذه (الكتاب وفيه علم الخليل)، و الفراء يحيى بن زياد (ت 207هـ) (معاني القرآن) وابن جني (ت 392هـ) (الخصائص و سر

1 - ينظر : المرجع نفسه ، ص 27.

2 - محاضرات في اللسانيات التاريخية والعامية ، زبير دراقي، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، (د.ط)، 1990، ص 84.

3 - ينظر : المرجع نفسه ، ص 84.

صناعة الإعراب وهو الكتاب الوحيد في تاريخ العربية الذي تفرد في مباحث الصوت (وابن جني هو أول من سمي هذا الفن " علم الأصوات و الحروف " ⁽¹⁾ وإلى جانب هؤلاء، فقد عرض للمباحث الصوتية كثير من علماء القراءات القرآنية . مع ملاحظة أن القسم الثاني من الدراسات النحوية، و هو المعروف بعلم الصرف، هو مباحث صوتية، مثل الإمالة، والوقف، و الإبدال، و الإعلام، و الإدغام...

والذي يهمننا من المسائل في تفسير الشيخ ابن عاشور، هو ما يلي : ماهية الصوت، المخارج و الصفات، الثقل و الخفة، و الإدغام، و الإبدال و الإعلام، و الإبتاع و الإشباع . و من الظاهر أنه يمكننا حصر هذه المسائل المتنوعة في مبحثين اثنين هما :

- المبحث الأول: في التعريف بالصوت، و بيان المخارج و الصفات، و هو المسمى علم الأصوات النطقي .

- المبحث الثاني: في علم الأصوات الوظيفي و هو ما سمي بالفنولوجيا (وفيه بقية مسائل) .

وقد أشار ابن عاشور إلى الإبانة تحصل باللسان و بالشفيتين معا، " فلا ينطق اللسان بدون الشفتين، و لا تنطق الشفتان بدون اللسان ⁽²⁾ .

*المخارج و الصفات :

أ- المخارج : جمع مخرج و هو الموضع الذي يتسبب فيه حدوث الصوت اللغوي، و سماها ابن سينا - في النص السابق - " أيضا كما سماها ابن جني " "مقاطع " جمع مقطع وقد تقدم أنفا تفصيله لعملية التصويت و نشوء الحروف .

فذهب الفراء، و ابن دريد، و قطرب، و الجرمي، و ابن كيسان، إلى أنها أربعة عشر ⁽¹⁾ و ذهب سيوييه ⁽²⁾ و ابن السراج ⁽³⁾ و ابن جني ⁽⁴⁾ و ابن عصفور ⁽⁵⁾ و غيرهم من النحاة، و القراء، إلى أنها ستة عشر .

1 - سر صناعة الإعراب، الزمخشري، ج1، ص 9.

2 - التحرير و التنوير، ج 30، ص 354 .

و الصحيح الذي عليه المحققون، و إمامهم الخليل، و ذهب إليه كثير من القراء، أن عدد المخارج سبعة عشر⁽⁶⁾. و منشأ هذا الاختلاف راجع إلى اعتبار بعض الحروف من مخرج واحد أو من مخارج مختلفة، و كذلك هو ناشئ عن اختلافهم في تحديد هذه المخارج من جهاز النطق، فالذي يعده مخرجا واحدا قد يعده آخر مخرجين مثلا، و ليست هذه الاختلافات بمؤثرة في جوهر الموضوع، بل هو اختلاف في الاصطلاح فقط. و لا مشاحة في الاصطلاح كما هو معلوم.

و فيما يلي بيان المخارج التي ذكرها الشيخ ابن عاشور في التفسير، مقارنة بما عند غيره العلماء:

- قال الشيخ بأن:

العين و الهاء متقاربا المخرج، و هما من الحروف الحلق، العين من وسط الحلق، و الهاء من أقصاه.

و الحاء و الهاء متقاربا المخرج، الحاء من وسط الحلق، و الهاء تقدم أنه من أقصاه⁽⁷⁾ و لكون العين حلقيا، فإن البدء به أتعب للحلق من وقوعه وسطا⁽⁸⁾. و الهمز حرف ثقيل، لكونه من الحلق⁽⁹⁾ وهو " شبيه بحروف العلة، فالنطق به غير تام التممكن على اللسان"⁽¹⁰⁾.

1 - النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ج 1، ص 198-199.

2- الكتاب، سيبويه، ج 4 ص 433.

3 -الأصول في النحو، ابن السراج، تحقيق: د. الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 03، 1408هـ/1988م، ج 3، ص 400.

4 - سر صناعة الإعراب 46/1

5- الممتع في التصريف، ابن عصفور، ج 2، ص 688

6 - النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 198.

7 -التحرير و التنوير، ج 23، ص 46.

8 - المصدر نفسه، ج 1، ص 507.

9 - المصدر نفسه، ج 16، ص 38.

10 - المصدر نفسه، ج 2، ص 26.

هذا الذي ذكره الشيخ هو ما درج عليه العلماء، فقد ذكروا لمخرج الحلق ثلاثة مواضع الهمزة و الهاء من أقصاه، و العين والحاء من وسطه، و الغين و الحاء من أدناه، و جعل سيويه (1)، الألف أيضا من أقصاه و كذا ابن السراج (2) و ابن جني (3) و ابن عصفور (4)، و الصحيح ما ذهب إليه الخليل من أن مخرج الألف هو الجوف (5)، مثل الواو و الياء المديتين .

أما بخصوص الهمزة، فقد موضعها أقصى من موضع الهاء (6) و لهذا قال ابن عاشور بأنه شبيه بحروف العلة، و حروف العلة جوفية موضعها مما وراء أقصى الحلق، و لا أثر للسان في النطق بها و في كيفية النطق بالحرف المجهور، مثل الهمزة، يقول سيويه : " حرف أشبع الاعتماد في موضعه، و منع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه، و يجري الصوت" (7).

وفي بيان صفة الشدة فيه يقول أيضا: " و هو الذي يمنع الصوت أن يجري فيه... " (8) .
فحرف الهمزة، يكون بإشباع الاعتماد، أي الضغط على مخرجه بحيث لا يجري معه نفس، و لا يسمع له صوت إلا فجأة، هذا حال الهمزة المحققة.

- و قال الشيخ رحمه الله بأن الجيم و الشين و الضاد، هي الأحرف الشجرية، و أن النوع تخفى معهن (9) .

1 - الكتاب، سيويه، ج 4، ص 433 .

2 - الأصول في النحو، ابن السراج، ج 3، ص 400 .

3 - سر صناعة الإعراب، ج 1، ص 46 .

4 - الممتع في التصريف، ج 2، ص 688 .

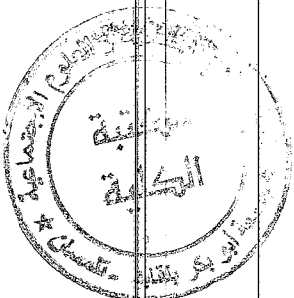
5 - النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 198، 199 .

6 - المصدر نفسه، ج 1 ص 199 .

7 - الكتاب، ج 4، ص 434 .

8 - المصدر نفسه، ج 4، ص 434 .

9 - التحرير و التنوير، ج 17، ص 133 .



- قال الشيخ ابن عاشور بأن الضاد الساقطة " تخرج من حافة اللسان، مما يلي الأضراس" ⁽¹⁾ يعني بالساقطة " غير المشالة، ولقد حدد سيبويه مخرجها، بأوضح من هذا، حيث قال: "ومن بين أول حافة اللسان، و ما يليها من الأضراس، مخرج الضاد" ⁽²⁾ وزاد ابن جني، فقال: "إلا أنك إن شئت تكلفتها من الجانب الأيمن، و إن شئت من الجانب الأيسر" ⁽³⁾. و يلاحظ أن إخراجها من الجانب الأيسر، هو عند الأكثر، و أما كونها من الجانب الأيمن، فهو عند الأقل ⁽⁴⁾.

وظاهر كلام ابن الجزري، أن الظاء المشالة " تخرج من طرف اللسان، و أصول الثنايا العليا" ⁽⁵⁾. وهي عبارة غير محررة، إذ يحتمل أن أصول الثنايا هي جذورها، ومغارزها، وليست أطرافها كما هو معلوم، و هذا مخرج للحروف النطعية، و هي الطاء، و الدال، و التاء، إذ تخرج " مما بين طرفي اللسان و أصول الثنايا" ⁽⁶⁾

و أدق من عبارة ابن عاشور، قول ابن الجزري في بيان مخرج الظاء: "من بين طرف اللسان، و أطراف الثنايا العليا، و يقال لها - يريد الظاء والذال و التاء - : اللثوية نسبة إلى اللثة و هو اللحم المركب فيه الأسنان". ⁽⁷⁾

- و قال الشيخ ابن عاشور بأن " حرف الفاء لكونه يخرج من بطن الشفة السفلى، و أطراف الثنايا، أشبه حرف اللين، فلا يتمكن عليه سكون الوقف" ⁽⁸⁾.

1 - التحرير و التنوير، ج 30 ، ص 161 .

2 - الكتاب ، ج 4 ، ص 433.

3- سر الصناعة، ج 1 ، ص 47 وقد جعل سيبويه مثل هذا الكلام وصفا للضاد الضعيفة و هي حرف رديء غير مستحسن ، و ينظر : الكتاب ، ج 4 ، ص 432 .

4 - النشر في القراءات العشر ، ج 1، ص 200 .

5 - التحرير و التنوير ، ج 30، ص 161 .

6 - الكتاب ، ج 4، ص 433 .

7 - النشر في القراءات العشر ، ج 1، ص 201 .

8 - التحرير و التنوير، ج 2، ص 26 .

تحديد هذا المخرج هو الذي تناقله العلماء، قال سيبويه: " و من باطن الشفة السفلى،
و أطراف الثنايا العلى، مخرج الفاء " (1) .

و أما كونه يشبه حرف اللين، فإن حرفي اللين هما: الياء الساكنة المتحرك ما قبلها، نحو
صيف، و هي شجرية كما تقدم، و الحرف الآخر هو: الواو الساكنة المتحرك ما قبلها، نحو:
خوف، و هذه شفوية، مثل: الفاء، والباء، و الميم، الملقبة كلها بالحروف الشفوية (2) إلا أن
سكون الوقف يتبين، و يتمكن في الباء، و الميم، عن طريق ضم الشفتين ضمًا، بخلافه في
الفاء، و الواو، حيث لا يتمكن فيهما السكون تمكنا، لانسياب النفس من بين الشفتين عند
النطق بهما ساكنين . فلهذا لحقت الفاء بحرف اللين، في هذه الحال، كما نص ابن عاشر .
- قال الشيخ ابن عاشر بأن الميم و الواو شفويتان. (3)

يريد بالواو، غير المدية، المسبوقة بضم، نحو: واو "الشروق"، و ذلك أن تكون
متحركة نحو: "وقى"، أو أن تكون لينة، نحو: "قول"، فهذه هي الشفوية مثل: الميم و الباء،
والفاء كما تقدم قبل قليل . قال سيبويه : " و مما بين الشفتين، مخرج الباء، و الميم، و الواو " (4).
إلا أن الشفتين تنطبقان في الميم، و الباء، و تستديران في الواو، و ألحقت الفاء بهن، لأن
للشفة الدنيا دخلا في النطق بها، مع أطراف الثنايا العليا، كما بينته في الموضع السابق .

- و مما ذكره الشيخ ابن عاشر، مما يتعلق بالمخارج، دون تعيين الموضع قوله إن: -
مخرج الطاء بعيد من مخرج السين. (5)

وإني أصحح قول الشيخ هذا، إذ مخرجا الحرفين متباعدان، فالطاء نطعية، مثل الذال،
والتاء، كلها يخرج من بين طرف اللسان، و أصول الثنايا العليا، و السين أسلية، مثل :

1 - الكتاب، ج4، ص433.

2 - النشر في القراءات العشر، ج1، ص201

3 - التحرير و التتوير، ج15، ص253 .

4 - الكتاب، ج4، ص433 .

5 - المصدر السابق، ج2، ص483 .

الصاد، و الزاي، و ثلاثتها تخرج " مما بين طرف اللسان و فوق الثنايا"⁽¹⁾. أي السفلى، والموضوعان متباعدان، كما هو بين. إذ أننا نعتبر في البعد، الفصل بين المخرجين بمخرج ثالث، وهو هنا مخرج الحروف اللثوية، الظاء، والذال، والثاء، التي تخرج مما بين طرف اللسان و أطراف الثنايا العليا، و هو موضع وسط، بين الحروف النطعية المتقدمة، و الأسلية المتأخرة وعلى هذا الاعتبار يكون قوله هنا مناقضا لقوله الآتي بأن التاء قريبة المخرج من الزاي، والسين، و الصاد.

- التاء قريبة المخرج من السين.⁽²⁾ و من الزاي.⁽³⁾ و من الصاد⁽⁴⁾ و هذا غير صحيح عندي، فالتاء نطعية، و السين مع الزاي والصاد أسلية. و قد ذكرت مخرجيهما و أنهما متباعدان، للفصل بينهما بمخرج الحروف اللثوية.

- التاء قريبة المخرج من الثاء⁽⁵⁾ و من الذال⁽⁶⁾، و من الظاء⁽⁷⁾.

وهذا صحيح، لأن التاء نطعية، و تليها مباشرة الحروف الأخرى، الثاء، والذال، والظاء، فهي لثوية، و لا بد من التنبيه إلى أنه لا عمل للثة فيها، وإنما نسبت إليها لقربها منها فقط⁽⁸⁾.

- التاء قريبة المخرج من الدال⁽⁹⁾ و من الظاء⁽¹⁰⁾.

-
- 1 - الكتاب ، ج4، ص433 .
 - 2 - التحرير و التنوير، ج 4، ص217 .
 - 3 - المصدر السابق ، ج29، ص256 .
 - 4 - الكتاب ، سيبويه ، ج 21، ص115 .
 - 5 - المصدر نفسه ، ج 10، ص197 .
 - 6 - المصدر نفسه ، ج10، ص292 .
 - 7 - المصدر نفسه ، ج 28 ، ص 358 .
 - 8 - ينظر: دراسات في فقه اللغة ، ص279 .
 - 9 - التحرير و التنوير ، ج 11، ص163 .
 - 10 - المصدر نفسه ، ج 5، ص136 .

وقال يمثل هذا الدكتور صبحي الصالح⁽¹⁾ و إني لأستغرب هذا المنحنى، إذ مخرج الثلاثة أحرف واحدة و هو النطق الذي نسبت إليه.

وإنما هي تختلف في الصفات فقط و ذلك أن الطاء مستعلية مطبقة، والتاء مع الدال مستقلان منفتحان، و ثلاثتها شديدة مصمته، واختصت الدال، و الطاء بالقلقلة، كما أنهما مجهوران، و التاء مهموسة .

- التاء قريبة المخرج من الشين⁽²⁾ .

وهذا القول أكثر غرابة من غيره، إذ هيئات ما بين التاء النطعية، والشين الشجرية، وقد سبق لي بيان معنى شجر الفم، الذي هو وسط اللسان مع ما يحاذيه من وسط الحنك الأعلى .

- اللام قريبة المخرج من الراء⁽³⁾ .

و هو كذلك، فإن مخرج اللام " من حافة اللسان من أدناها، إلى منتهى طرف اللسان مما بينها و بين ما يليها من الحنك الأعلى، مما فوق الضاحك، و الناب، و الرباعية والثنية"⁽⁴⁾ .

أما مخرج الراء، فهو من مخرج النون (أي من طرف اللسان بينه وبين ما فوق الثنايا)، غير أنه أدخل في ظهر اللسان قليلا، لانحرافه إلى اللام⁽⁵⁾ .

وتسمى الحروف الثلاثة: اللام، والراء، والنون، الدلقية : نسبة إلى موضع مخرجها وهو طرف اللسان. إذ طرف كل شيء ذلقة⁽⁶⁾.

1 - دراسات في فقه اللغة ، صبحي الصالح ، ص 279.

2 - التحرير و التنوير، ج 26، ص 333 .

3 - المصدر نفسه ، ج 30، ص 199 .

4 - سر صناعة الإعراب ، ج 1، ص 47 ، وورد هذا الوصف مخرجا للنون في كتاب سيبويه ، و الصحيح أنه مخرج

اللام ، و سقط مخرج النون علم يرد له ذكر و لعله سهو من المحقق . أنظر : 433/2 .

5 - المصدر نفسه ، ج 1، ص 47 .

6 - النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 200.

-الضاد و الظاء متقاربا المخرج ⁽¹⁾. بالنسبة إلى الضاد، فهي تخرج من بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس ⁽²⁾. أما الظاء فهي لثوية وقد سبق بيان مخرجها. والذي يترجح لدي هو تقاربها باعتبار اللسان بين طرفه، وحافته، وإن اختلف موضع العضو الآخر المشارك في النطق، بين أطراف الثنايا العليا، والأضراس. والذي يؤكد هذا التقارب إبدال الضاد ظاء على ألسنة أغلب الناطقين خصوصا عند المحدثين.

ب-صفات الحروف :

صفة الحرف، هي الكيفية العارضة له عند النطق به ⁽³⁾. وسمى ابن السراج الصفات أصنافا ⁽⁴⁾، كما سماها ابن جني أجناسا ⁽⁵⁾. وفائدتها تمييز الحروف المشتركة مخرجا. وقد اختلف العلماء في مقدار ما أثبتوه من الصفات، فبينما يقتصر بعضهم على إحدى عشرة صفة يوصلها آخرون إلى أربع وأربعين صفة ⁽⁶⁾.

صفات الحروف العربية

"الصفة: اصطلاحا: هي كيفية عارضة تحدث للأصوات المبرزة للحرف عند حصوله في المخرج من الجهر والهمس والشدة الرخاوة ونحوها" ⁽⁷⁾، وهي سبع عشرة صفة، تنقسم إلى قسمين: قسم لها ضد، والقسم الثاني صفات ليس لها ضد.

(أ) صفات لها ضد	(ب) صفات ليس لها ضد
-1 الجهر وضده الهمس	-1 الصّفير

1 - التحرير والتتوير، ج 30، ص 410.

2 - الكتاب، ج 4، ص 433

3 - النجوم الطوالع على الدرر اللوامع، إبراهيم المارغني، ص 215

4 - الأصول في النحو، ابن السراج، ج 3، ص 401.

5 - سر صناعة الإعراب، ج 1، ص 60.

6 - ينظر: النجوم الطوالع، إبراهيم المارغني، ص 216.

7- العقد المفيد في علم التجويد، صلاح صالح سيف، المكتبة الإسلامية، عمان (الأردن)، ط: 1984 ص: 67

2-	الثَّدة وضدها الرَّخاوة وبينهما	2-	القلقلة
3-	التَّوسط	3-	اللين
3-	الاستعلاء وضدها الاستفال	4-	الانحراف
4-	الإطباق وضدها الانفتاح	5-	التكرير
5-	الإذلاق وضدها الإصمات	6-	التفشي
		7-	الاستطالة

وقد أضاف علماء القراءات القرآنية صفتي: الغنة (صوت رخيم يخرج من الخيشوم لا عمل للسان فيه)، والإخفاء (التنطق بين الإظهار والإدغام دون تشديد، مع بقاء الغنة).

أ - الصفات التي لها ضد

أشار الإمام الجزري إلى خمس منها:

"صَفَاتُهَا جَهْرٌ وَرِخْوٌ مُسْتَفَلٌ
 مَهْمُوسُهَا "فَحْتُهُ شَخْصٌ سَكَتٌ"
 وَبَيْنَ رِخْوٍ وَالشَّدِيدِ "لَنْ عُمَرُ"
 وَصَادٌ ضَادٌّ طَاءٌ ظَاءٌ مُطَبَقَةٌ
 مُنْفَتِحٌ مُصَمَّتَةٌ وَالضَّدُّ قُلٌّ
 شَدِيدُهَا لَفْظٌ "أَجْدُ قَطٌ بَكَتٌ"
 وَسَبْعٌ عَلُوٌّ "خُصَّ ضَعْفُ قَطٍّ" حَصَرَ
 وَ"فِرٌّ مِنْ لَبٍّ" الْحُرُوفُ الْمَذْلُوقَةُ"⁽¹⁾

1- "الجهر": خروج الصوت مجهورا قويا واضحا؛ أي انحباس النفس في المخرج عند التنطق بالحرف، فيكون انحصاره قويا فيه، فيصدر الصوت مجهورا، واضحا قويا، وحروفه: (أ، ب، ج، د، ذ، ر، ز، ض، ط، ظ، ع، غ، ل، م، ن، ي)⁽²⁾.

2- "الهمس": جريان النفس عند التنطق بالحرف، لابتعاد الوترين الصوتيين عن بعضهما، فيمر الهواء الخارج من الرئتين بينهما ببسر ولا يتذبذب الوتران الصوتيان أثناء ذلك، فيخرج الصوت ضعيفا، وحروفه (فحثة شخص سكت)⁽³⁾.

1 - أحكام التجويد والتلاوة، محمود بن رأفت بن زلط، مؤسسة قرطبة، 2004، ص 61

2 - اللغة العربية أداء ونطقا وإملاء وكتابة، فخري محمد صالح، درا الوفاء للطباعة والنشر، 1994، ص 36

3- تيسير الرحمن في تجويد القرآن، دار التقوى، د. سعاد عبد الحميد، شبرا (مصر)، ص 71



- 3- "الشَّدة": انحباس الصَّوت، ثم ينطلق مع انطلاق الهواء في قوة؛ وقد جمع حروفها ابن الجزري في (أجد قط بكت).
- 4- "الرَّخاوة": جريان الصَّوت في ضعف؛ وحروفها (ث، ح، خ، ذ، ر، ز، ش، ص، ض، ظ، ع، غ، ف، م، ن، هـ، ي)"⁽¹⁾.
- 5- "التَّوسط": حروف تنطق بين الرَّخاوة والشَّدة، "عدم كمال جريان الصَّوت مع الحرف، وعدم كمال انحباسه عند التَّنطق به فهو بين صفتين؛ وهي (لنْ عمر).
- 6- التَّفخيم (الاستعلاء): وهو تفخيم الحرف عند التَّنطق به حتَّى يرتفع اللسان أو معظمه، وحروفه (خص، ضغط، قظ)"⁽²⁾.
- 7- "التَّرقيق (الاستفال)": ضد التَّفخيم، وهو انخفاض اللسان أو معظمه عند التَّنطق بالحرف، وحرف التَّرقيق، وهي: (أ، ب، ت، ث، ج، ح، د، ذ، ر، ز، س، ش، ع، ف، ك، ل، م، ن، هـ، ي)"⁽³⁾.
- 8- "الإطباق": انطباق جملة من اللسان عند التَّنطق بالحرف إلى الحنك الأعلى وانحصار الصَّوت بينهما، ولذا سمي مطبقا، وحروفه (ص، ض، ط، ظ)"⁽⁴⁾.
- 9- "الانفتاح": ضد الإطباق، وهو ابتعاد اللسان عن الحنك عند التَّنطق، تاركًا فتحة يمر منها الهواء والصَّوت، وحروفه (أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، هـ، و، ي)
- 10- الإذلاق: هو سرعة التَّنطق بالحرف من طرف اللسان في سهولة ويسر، أو من

الشَّفتين:

أ) من طرف اللسان: اللام، الراء، النون

1 - تيسير الرحمن في تجويد القرآن، ص 35

2- المرجع نفسه، ص 75

3- المرجع نفسه، ص 36

4- العقد المفيد في علم التجويد، صلاح صالح سيف، ص 70

(ب) من الشفتين: الفاء، الباء، الميم، وجمعها ابن الجوزي في (فر من لب) ⁽¹⁾

11- "الإصمات: ضد الإذلاق، والمعنى لغة: الإسكات أو المنع من الكلام، واصطلاحاً: امتناع الحروف المصمتة عن أن تختص ببناء كلمة في لغة العرب حروفها أكثر من ثلاثة، وحروف الإصمات هي: (أ، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ع، غ، ق، ك، هـ، و، ي) ⁽²⁾.

ب - الصفات التي ليس لها ضد:

هي سبعة: (1) الصَّفير، (2) القلقلة، (3) اللين، (4) الانحراف، (5) التكرير، (6) التفشي، (7) الاستطالة، أشار إليها الإمام ابن الجزري بقوله:

قَلْقَلَةٌ "قُطْبُ جَدِّ" وَاللِّينُ

"صَفِيرُهَا صَادٌ وَزَايٌ سِينُ

قَبْلَهُمَا وَالْانْحِرَافُ صَحْحًا

وَإِوَاءٌ سَكَنًا وَأَنْفَتْحًا

وَلِلتَّفَشِيِّ الشَّيْنُ ضَادًا اسْتِطْلُ ⁽³⁾

فِي اللّامِ وَالرَّاءِ وَبِتَكَرِيرٍ جُعْلُ

1- "الصَّفير: اصطلاحاً؛ صوت زائد يخرج من بين الشفتين عند النطق بالصاد، والسين والزاي، شبيه بصوت الطائر" ⁽⁴⁾.

2- "القلقلة: لغة: الاضطراب والحركة، واصطلاحاً: اضطراب المخرج عند النطق بحرف القلقلة ساكناً حتى يسمع له نبرة قويّة، وأحرفه خمسة: القاف، الطاء، الباء، الجيم، الدال (قطب جد).

1- اللّغة العربيّة أداءً ونطقاً وإملاءً وكتابةً، فخري محمد صالح، ص 37

2- المرجع نفسه، ص 37

3- أحكام التجويد والتلاوة، محمود بن رأفت بن زلط، ص 63

4- تيسير الرحمن في تجويد القرآن، د. سعاد عبد الحميد، ص 71

3- "اللين: السهولة؛ واصطلاحاً: خروج الحرف بسهولة وعدم التكلف، وله حرفان هما الواو والياء الساكنتان المفتوح ما قبلهما"⁽¹⁾.

4- "الانحراف: الميل؛ واصطلاحاً: ميل الحرف عن مخرجه حتى يتصل بمخرج غيره. وله حرفان اثنان: اللام، والراء"⁽²⁾.

5- "التكرير: وهو ارتعاد اللسان عند النطق بحرف الراء، أي أن طرف اللسان لا يستقر عند النطق بالحرف"⁽³⁾.

6- "التفشي: انتشار الهواء في الفم عند النطق بحرف الشين، وهو الوحيد"⁽⁴⁾.

7- "الاستطالة: امتداد الصوت عند النطق، ويحدث هذا عند نطق حرف "الضاد"⁽⁵⁾.

"قسم العالم اللغوي ابن كيسان حروف الهجاء إلى نوعين:

1- حروف مجهورة: عددها تسعة عشر حرفاً، هي: الألف، العين، الغين، القاف، الجيم، الباء، الضاد، اللام، الراء، النون، الطاء، الدال، الزاي، الظاء، الذال، الميم، الواو، همزة، الياء.

2- حروف مهموسة: عددها عشرة أحرف، وهي: الهاء، الحاء، الخاء، الكاف، الشين، السين، التاء، الصاد، الثاء، الفاء.

وقال الخليل بن أحمد: إن حروف اللسان العربي تسعة وعشرون حرفاً، منها:

1- خمسة وعشرون حرفاً صحاح، لها مواضع نطق، تنطق منها، في جهاز النطق.

2- أربعة حروف جوف، هي: الواو، الياء، الألف اللينة، همزة، وسميت جوفاً لأنها

تخرج من الجوف؛ أي ليس لها منطقة نطق تخرج منها، في جهاز النطق، بل هي في الهواء الصادر من الجوف"⁽¹⁾.

1- العقد المفيد في علم التجويد، صلاح صالح سيف، ص 73

2 المرجع نفسه، ص 73

3 اللغة العربية أداء ونطقاً وإملاء وكتابة، فخري محمد صالح، ص 39

4 المرجع نفسه، ص 73

5 المرجع نفسه، ص 39

وكذا عددها في "الكتاب" غير أنه فصل فقال: "وتكون خمسة وثلاثين حرفا بحروف هن فروع، وأصلها من التسعة والعشرين، وهي كثيرة يؤخذ بها وتستحسن في قراءة القرآن والأشعار، وهي:

التون الخفيفة، والهمزة التي بين بين، والألف التي تمال إمالة شديدة، والشين التي كالجيم، والصاد التي تكون كالزاي، وألف التّفخيم، يعنى بلغة الحجاز، وفي قولهم: الصلّاة والزكاة والحياة.

وتكون اثنين وأربعين حرفا بحروف غير مستحسنة ولا كثيرة في لغة من ترتضى عربيته، ولا تستحسن في قراءة القرآن ولا في الشعر، وهي: الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي [كالكاف، والجيم التي] كالشين، والضاد الضعيفة، والصاد التي كالسين، والطاء التي كالتاء، والطاء التي كالتاء، والباء التي كالفاء.

وهذه الحروف التي تمتها اثنين وأربعين جيدها ورديتها أصلها التسعة والعشرون، لا تتبين إلا بالمشافهة، إلا أن (الضاد الضعيفة) تُتكلّف ن الجانب الأيمن، وإن شئت تكلفتها من الجانب الأيسر وهو أخف، لأنها من حافة اللسان مطبقة، لأنك جمعت في الضاد تكلف الإطباق مع إزالته عن موضعه، وإنما جاز هذا فيها لأنك تحولها من اليسار إلى الموضع الذي في اليمين. وهي أخف لأنها من حافة اللسان، فسهل تحويلها إلى الأيسر لأنها تصير في حافة اللسان في الأيسر إلى مثل ما كانت في الأيمن، ثم تنسل من الأيسر حتى تتصل بحروف اللسان، كما كانت كذلك في الأيمن" (2)

1 اللّغة العربيّة أداء ونطقاً وإملاء وكتابة، فخري محمد صالح، ص 21، 22

2 الكتاب، لسبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، م الخانجي (مصر)، د. الرفاعي (السعودية)، ط 2، 1982، ج 4،

ثانيا: ألقاب الحروف:

أي كل حرف ينسب إلى الموضع الذي يخرج منه في الفم (جهاز التطق).

- 1- الحروف الحلقية: أي الحروف التي تخرج من الحلق، وهي: العين، الهاء، الحاء، الخاء، الغين، الهمزة.
 - 2- الحروف اللهوية: أي التي تخرج من اللهاة (اللحمة المشرفة على الحلق وهي: القاف، الكاف).
 - 3- الحروف الشجرية: والشجر أي مفرج الفم أو فتحته، وهي: الجيم، الشين، الضاد، الياء الساكنة، الياء المتحركة.
 - 4- الحروف الأسلية: من أسلة اللسان - أي طرفه - وهي الصاد، السين، الزاي.
 - 5- الحروف التطعية: من نطع اللسان الغار أي الجزء الأمامي من الحنك الأعلى، وهي: الطاء، الدال، التاء.
 - 6- الحروف اللثوية: مبدؤها من اللثة - أي اللحم المنغرز فيه الأسنان - وهي: الثاء، الدال، الظاء.
 - 7- الحروف اللدقية: أي الخروج من طرف اللسان الأمامي، وهي الراء، اللام، التون.
 - 8- الحروف الشفوية: أي موضع نطقها الشفتان، وهي: الباء، الفاء، الميم.
 - 9- الحروف الهوائية: أي موضع خروجها الجوف، وهي: الواو، الألف، الياء.
- وقد سرد الشيخ ابن عاشور، ألقاب بعض الصفات، وذلك: الجهر، والهمس، والشدة، والرخاوة، والاستعلاء، والاشتغال، والانفتاح، والانطباق، والإصمات والإذلاق⁽¹⁾.

1 - التحرير والتتوير، ج 29، ص 47.

أما الحروف التي عين صفتها، فهي:

- قوله بأن الحيم، والباء، شديدان (1).

ويصف المحدثون الصوت الشديد، بكونه مسببا عن انغلاق تام، لمجرى الهواء المنقطع من الرئتين، في مخرج من المخارج، ثم بانفتاح مجرى الهواء فجاءة، يحدث ذلك الصوت الذي يشكل الحرف، و لذا، تسمى الأصوات الشديدة بالأصوات الانفجارية، و الانسدادية، والوقفية (2).

- وأن الراء صفتها بين الشدة والرخوة (3).

قدمت الكلام على صفة الشدة. أما الرخوة، فهي ضد الشديدة، وهي وصف للذي يجري فيه الصوت، ألا ترى أنك تقول: المس، والرش، والشح، ونحو ذلك، فتمد الصوت جاريا مع السين، والشين، والحاء (4). وذكر سيبويه الحروف الرخوة، وهي: الهاء، والحاء، والغين، والفاء، والشين، والصاد، والضاد، والزاي، والسين، والطاء، والثاء، والذال، والفاء (5).

والرخوة عند المحدثين، هي الأصوات الاحتكاكية، التي لا ينغلق عندها مجرى الهواء، وإنما يضيق محدثا احتكاك الهواء بجانبه، فيسمع له صفير أثناء مروره بالمخرج، وعلى قدر نسبة الصفير تكون الرخاوة

وهناك صنف ثالث، هو الأحرف المتوسطة، بين الشدة والرخاوة وهو الذي لا يجري الصوت في موضعه عند الوقف، ولكن يعرض له أعراض، توجب خروج الصوت باتصاله بغير مواضعها (6) أي الحروف المتوسطة.

1 - التحرير والتنوير، ج 30، ص 598.

2 - علم اللغة بين التراث والمعاصرة، عاطف مذكور، ص 118.

3 - التحرير والتنوير، ج 30، ص 598.

4 - سر صناعة الإعراب، الزمخشري، ص .

5 - الكتاب، ج 4، ص 434، 435.

6 - الممتع في التصريف، ج 2، ص 673.

- وأن التاء، والسين، متحددا الصفة، وهي الهمس (1).

والهمس ضدا الجهر، وقد أشرت إلى الجهر في موضع سابق، أما الهمس، فهو صفة الحرف الذي اضعف الاعتماد في موضعه، حتى جرى النفس معه، و أنت تعرف ذلك إذا اعتبرت، فرددت الحرف مع جري النفس. ولو أردت ذلك في المجهورة، لم تقدر عليه فإذا أردت إجراء الحروف، فأنت ترفع صوتك إن شئت بحروف اللين، والمد، أو بما فيها منها، وأن شئت أخفيت (2).

وحروف الهمس عشرة، هي: الهاء، والحاء، والخاء، والكاف، والشين، والسين والتاء، والصاد، والثاء، والفاء (3).

وتفسير الهمس عند المحدثين، هو أن يمر الهواء المبعث من الرئتين، على الوترين الصوتيين، وهما في حالة انفراج، وتباعدا، دون أن يحدث فيهما اهتزاز، وتذبذبا، عند النطق بحرف من الحروف (4). ويزيدون في حروفه الطاء، والقاف (5)، وهما مجهوران عند علمائنا.

والذي اعتقده، أن هذا ليس راجعا إلى سوء تقدير لصفة الحرفين، وعدم ضبطهم لهما، وإنما مرجعه إلى التطور الصوتي، الذي حدث في هذين الحرفين. وهو الأمر الواقع خاصة مع المؤثرات الأجنبية.

إذا تبين هذا، فإن الجهر يحدث بتذبذب الوترين الصوتيين في حالة تقاربها عند مرور الهواء الصادر من الرئتين للنطق بالحرف. ويمكن أن يسمع رنين الذبذبات إذا سد المتكلم أذنيه، كما أنه يحس باهتزازات الوترين الصوتيين، إذا لمس تفاحة آدم (ص) (6).

1 - التحرير والتتوير، ج4، ص217.

2 - الكتاب، ج4، ص434.

3 - المصدر نفسه، ن.ص.

4 - ينظر: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص117.

5 - المصدر نفسه، ن.ص.

6 - ينظر المصدر نفسه، ن.ص.

قال ابن جنِّي: "أما إهمالُ ما أُهْمِل، مما تحمله قسمة التركيب في بعض الأصول المتصوِّرة، أو المستعملة، فأكثره متروك للاستتقال، وبقِيَّتُهُ مُلْحَقَةٌ بِهِ، و مُقَفَّاةٌ عَلَى إِثْرِهِ." (1).

و مِمَّا يَسْتَلْفِتُ النَّظْرَ، مِمَّ يَدُلُّ عَلَى حِكْمَةِ الْعَرَبِ فِي كَلَامِهَا، مَا ابْنُ جَنَّ فِي بَابِ أَسْمَاءَ: "بَابُ فِي الْعَدُولِ إِلَى الثَّقِيلِ إِلَى مَا هُوَ أَثْقَلُ مِنْهُ لَضَرْبٍ مِنَ الْإِسْتِخْفَافِ" حَيْثُ قَالَ: أَعْلَمُ أَنَّ هَذَا مَوْضِعٌ يَدْفَعُ ظَاهِرَهُ إِلَى أَنْ يَعْرِفَ غَوْرَهُ وَحَقِيقَتَهُ. وَ ذَلِكَ أَنَّهُ أَمْرٌ لِلْإِمْتِثَالِ إِذَا ثَقُلَتْ لَتَكْرِيرِهَا، فَيَتْرِكُ الْحَرْفَ إِلَى مَا هُوَ أَثْقَلُ مِنْهُ لِيَخْتَلِفَ اللَّفْظَانِ، فَيُخَفِّفَا عَلَى اللِّسَانِ" (2).

ظَاهِرَةُ الْخَفَّةِ وَ الثَّقَلِ فِي التَّحْرِيرِ وَ التَّنْوِيرِ:

إِنَّ ابْنَ عَاشُورَ - كغیره من العلماء - يعلِّل كثيراً من الظواهر الصوتية بعلتي الخفة والثقل في التطق، وقد بدا ذلك واضحاً في كثير من المباحث التي عرَضَ لها، وأهمها مبحث الإدغام، وسيأتي تفصيله، وفيما يلي بعضٌ مما أورده، مما يتعلّق بهاته الظاهرة وقبل سرّد الأمثلة عليها، أشير إلى أن الشيخ ابن عاشور يجعلُ مبنَى لغة العرب على التخفيف (3)، ولذلك فإنَّ بعض الأوزان لم ترد في كلام العرب لِثِقَلِهَا، مثل "الحَبْك"، بكسر أوّله وضمّ ثانيه، فهذا مهمل في لغة العرب كلهم، لشدّة الانتقال من كسر إلى ضمّ، ممّا سلمت منه اللّغة العربيّة (4).

ولهذا السبب أيضاً، وُجِدَ تَخْفِيفُ الْهَمْزِ عِنْدَ الثَّقَلِ فِي لُغَةِ قَرِيْشٍ، كَقَوْلِهِمْ: سَأَلَ فِي سَأَلَ، وَإِنْ لَمْ يَطَّرِدْ هَذَا عِنْدَهُمْ (5).

ومما يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ مَبَادِيءَ كَلِمَةٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ، مِمَّا نَبّهَ عَلَيْهِ ابْنُ عَاشُورَ، مَا يَلِي

- خَفَّةُ الْفِعْلِ الْمَهْمُوزِ، وَثِقَلُ الْمَضْعَفِ (6).

وَقُوعُ الْهَمْزَةِ لَأَمَّا أَكْثَرُ وَأَخْفُ مِنْ وَقُوعِهَا عَيْنًا (1).

1 - الخصائص ، ابن جنبي، ج 1، ص 54.

2 - المصدر نفسه ، ج 1، ص 49.

3 - التحرير والتنوير، ج 1، ص 148.

4 - المصدر نفسه ، ج 26، ص 341.

5 - المصدر نفسه، ج 29، ص 154.

6 - المصدر نفسه ، ج 1، ص 11.

- ثقل السكّات والوقف على الهمز، ولهذا فهو يُحذف⁽²⁾.
- الهمزُ حرفٌ ثقيلٌ، لِكَوْنِهِ مِنَ الحَلْقِ، بِخِلَافِ اللامِ فهو فهو خفيف⁽³⁾.
- ثقلُ الابتداءِ بالسّاكنِ⁽⁴⁾.
- ثقلُ تواليِ ثلاثِ نوناتٍ في النطقِ⁽⁵⁾.
- إيثارُ المفردِ لِحَفَّتِهِ دُونَ الجَمْعِ⁽⁶⁾.
- حَفَّةُ الكسْرَةِ والفتحة⁽⁷⁾.
- وقال أيضاً بأنّ الفتحة أخفُّ الحَرَكَاتِ⁽⁸⁾.
- ثقلُ اجْتِمَاعِ الجَمْعِ مع التّأنيثِ⁽⁹⁾.
- هذا، ومن الأمثلة المفردة على الثقل ما يلي:
- ثقلُ تلاقيِ القافِ والطاءِ والتاءِ في "سقطت"⁽¹⁰⁾.
- حروفُ "يَنْظُرُ" أثقلُ من حروفِ "يستمع"⁽¹¹⁾.
- أصلُ "دية"، ودي، حذفت الفاء لثقلها، وعوّضت بالهاء⁽¹²⁾.

1 - التحرير و التنوير، ج3، ص39.

2 - المصدر نفسه، ج11، ص80.

3 - المصدر نفسه، ج16، ص38.

4 - المصدر نفسه، ج1، ص148.

5 - نفسه/4/189.

6 - نفسه/2/129.

7 - نفسه/4/182.

8 - نفسه/2/434.

9 - نفسه/1/357.

10 - نفسه/19/61.

11 - نفسه/11/180.

12 - نفسه/5/160.

قراءة ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ
(المائدة 109) بكسر الغين بدل الضم، لثقل الانتقال من ضم إلى باء (1).

ومن الأمثلة المفردة على علة التخفيف ما يلي:

"قرآن"، نُقلت حركة الهمزة إلى الراء قبلها للتخفيف، فصار قرآن (2).

كُسرت الباء في "بيوت" لمناسبة الياء بعدها طلباً للتخفيف عند الوقف، تحب التقاء الساكنين (3).

تسكين عين "فعل" إلى فعل "طلباً للخفة، نحو فلك (4).

تسكين حاء "السخر" طلباً للخفة (5). ومثله: النهر، والشعر، والبحر، والجر (6).

قراءة ﴿ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا ﴾ (البقرة 246)
بكسر السين بدل فتحها القياسي، لقصد التخفيف سكون الياء (7).

تخفيف همزة "بئس" (الأعراف 165) ياء إلى بيس، مثل، ذيب في ذئب (8).

قراءة "أذنيه" (لقمان 7) بسكون الذا، للتخفيف لأجل ثقل المثني (9).

ومن المواضع التي أبان الشيخ ابن عاشور عن وجه العلة لهاتين المسألتين، بطريقة

.....، قوله:

في قراءة ﴿ وَهُوَ ﴾ (البقرة 28) بسكون الهاء عند الجمهور، أي عند قالون، وبني

عمرو، و الكسائي، وأبي جعفر، وذلك "للتخفيف عند دخول حرف والعطف عليه،

1 - التحرير والتتوير، ج 7، ص: 100.

2 - نفسه 174/2.

3 - نفسه 199/2.

4 - نفسه 344/1.

5 - نفسه 81/2.

6 - نفسه 497/2.

7 - نفسه 486/2.

8 - نفسه 153/9.

9 - نفسه 145/21.

وقال: "...لأن أصل الإدغام أن يكون الأوّل ساكناً"⁽¹⁾.

و قال: "واعلم أن جميع ما أدغمته وهو ساكن، يجوز لك فيه الإدغام إذا كان متحرّكاً، كما تفعل ذلك في المثليين. وحاله فيما يحسن ويقبح فيه الإدغام، وما يكون فيه أحسن، وما يكون خفياً، وهو بزنته متحرّكاً قبل أن يخفى، كحال المثليين"⁽²⁾.

وذكر أبو الفتح ابن جنّي أن الإدغام يكون في المثليين، وفي المتقاربين، قال "والمعنى الجامع لهذا كله، تقريبُ الصّوت من الصّوت، ألا ترى أنك في "قطع" ونحوه، قد أخفيت الساكن الأول في الثاني حتى نبا اللسان عنهما نبوةً واحدة، وزالت توقفه التي كانت في الأوّل لو لم تدغمه في الآخر، ألا ترى أنك لو تكلفت ترك إدغام الطاء الأولى، لتجشمت لها وقفة عليها تمتاز من شدة مازجتها للثانية بها، كقولك: قَطَّعَ وسُكَّرَ، وهذا إنّما تُحكّمه المشافهة ب، فإن أنت أزلت تلك الوقيفة والفترة على الأول خلطته بالثاني، فكان قربه منه، وإدغامه فيه، أشدّ، لجذبه إليه، وإلحاقه بحكمه. فإن كان الأول من المثليين متحرّكاً ثم أسكنته وأدغمته في الثاني، فهو أظهر أمراً، وأوضح حكماً، ألا ترى أنك إنّما أسكنته لتخلطه بالثاني، وتجذبه إلى مضامته، ومماسه لفظه بلفظه، بزوال الحركة التي كانت حاجزة بينه وبينه. وأمّا إن كانا مختلفين، ثم قبلت وإدغمت، فلا إشكال في إثارة تقريب أحدهما من صاحبه، لأن قلب المتقارب أو كد من تسكين النظير.

فهذا حديث الإدغام الأكبر، وأمّا الإدغام الأصغر، فهو تقريب الحرف من الحرف، وإدناؤه منه من غير إدغام يكون هناك. وهو ضروب"⁽³⁾.

وذكر ابن جنّي ثمانية أضرب من الإدغام الأصغر، الذي لا يمتزج فيه الصوتان امتزاجاً تاماً، وهذان الصوتان إمّا أن يكونا حرفين، أو حركتين، أي هما صامتان، أو صائتان، ومما ذكره:

1 - الكتاب، 4/472.

2 - نفسه، 4/466.

3 - الخصائص، ابن جنّي، 140/2، 141.

الإمالة، وقلبُ تاءِ افتعل طاءً بعد الصاد أو الضاد أو الطاء أو الظاء نحو: اضطرب وقلبُ تاءِ افتعل أيضا دالا بعد الزاي أو الدال أو الذال، نحو: ازدان، وقلبُ السين صادًا قبل الحرف المستعلي، نحو: الصوق في السوق، وقلبُ الفتحة كسرةً في الحرف الذي قبلَ حرفِ حلقٍ بعده ياء، نحو: شعيرٌ، ومنه الإتياع في الحمدُ لله، بضم و إنكار إدغام الفاء في الباء هو مذهب البصريين، و من تبعهم قال به سيبويه⁽¹⁾، و عدّه السيرافيّ (ت 368هـ)؛ ضعيفا وشاذًا⁽²⁾، و ذهب الزمخشريّ إلى أنّ قراءة الإدغام "ليست بقويّة"⁽³⁾، و حاول ابن خالويه إبطاله⁽⁴⁾.

و الحقّ ما قاله الشيخ ابن عاشور، و قرّره بالقراءة هذه - من جهة التّقل - قد ثبت تواترها، و روايتها من قبلِ أحد أئمة القراءة، و من جهة العقل، فإنّ قواعد العربيّة و أقيستها غير حاضرة للاستعمال العربيّ، و لا يصحّ أن تكون مقاييس النّحاة حكماً على أفصح النّصوص العربيّة على الإطلاق⁽⁵⁾ أضف إلى ذلك أنّ راوي هذه القراءة، هو شيخ العربيّة، وإمام الكوفيّين في زمانه.

و فيما يلي ما ورد في تفسير التحرير و التنوير و الإدغام، مرّبة حرّوفه، و مقارنة بما وقع في كتاب سيبويه.

التاء في التاء:

دُغِمَتِ التَّاءُ فِي التَّاءِ، فِي قِرَاءَةِ ﴿ مَا لَكُمْ لَّا تَنَاصِرُونَ ﴾ (الصفات 25) بتشديد الياء⁽⁶⁾.

1 - الكتاب، سيبويه، 4 / 447، 448.

2 - إدغام القراء، السيرافي، 48.

3 - الكشاف، الزمخشري، 3 / 253.

4 - الحجة في القراءات السبع، تحقيق و شرح: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 1399هـ/1979م. ص292.

5 - ينظر: التحرير و التنوير، 103/23.

6 - المصدر نفسه، 103 / 23.

و سيبويه لا يجيز إدغام التائين في المضارع، و يجيزه في الماضي والأمر، قال: "ولا يسكنون هذه التاء في تتكلمون و نحوها، و يلحقون ألف الوصل، لأنّ الألف إنّما لحقت فاختصّ بها ما كان في معنى فَعَلَ و أَفْعَلَ في الأمر. فأما الأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين، فإنها لا تلحقها، كما لا تلحق أسماء الفاعلين، فأرادوا أن يخلصوه من فَعَلَ و أَفْعَلَ".⁽¹⁾

غير أنّه يشير في نصّ آخر إلى أنّ هذا الإدغام جائز، بشرط أن يسبق بمدّ، قال:

و أمّا قوله عزّ و جل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ ﴾ (المجادلة: 9) فإن شئت أسكنت الأوّل للمدّ، و شئت أخفيت و كان بزنته متحرّكا. و زعموا أنّ أهل مكة لا يبيّنون التاءين⁽²⁾.

التاء في الدال:

في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَاتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ (البقرة: 72) أصلها تدارأتم، فأدغمت التاء في الدال بعد قلبها دالا، و جلبت همزة الوصل لتيسير التسكين للإدغام⁽³⁾.

و في قوله سبحانه: ﴿ لَا تَعْدُوا ﴾ (النساء 154) أصله تعدوا، أدغمت التاء في الدال لتقارب المخرجين إدغاما لقصد التخفيف، و ذلك جاز في كلام العرب و إظهارها، فقالوا: تعدوا و تعدّوا، لأنّها وقعت قبل الدال فكانت غير مجذوبة إلى مخرجه، و لو وقعت بعد الدال لوجب إدغامها في نحو اذّان⁽⁴⁾.

1 - الكتاب 4 / 476.

2 - المصدر نفسه، 4 / 440.

3 - التحرير و التنوير 1 / 560، و انظر 8-121/2، حيث قال: هذا القلب غير متعين بل مستحسن. و كذا في

163/11 و 294/29.

4 - المصدر نفسه، ج 6، ص 16.

التاء في الطاء:

قرأ أبو عمرو، و حمزة، و يعقوب، و خلف: ﴿ وَدَّتْ طَائِفَةٌ... ﴾ (آل عمران: 69) بإدغام التاء في الطاء تخفيفاً لقرب مخرجيهما⁽¹⁾.

﴿يَطَّهَّرْنَ﴾ (البقرة 222) أصلها يتطهَّرن، أدغمت التاء في الطاء لقرب مخرجيهما⁽²⁾. قال سيبويه: "و تصيرُ الدال مع الطاء طاء و ذلك انْقِطَابًا. و كذلك التاء، و هو قولك...، لأنك لا تجحفُ بهما في الإطباق و لا في غيره"⁽³⁾.

التاء في الشاء:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّا قُلِّمْنَا ﴾ (التوبة 38) أصلها ثناقلتم، قلبت التاء ثاء لتقارب مخرجيهما طلباً للإدغام، و جيء بهمزة الوصل لتسكين الحرف الأول عند الإدغام⁽⁴⁾.

و قال سيبويه: "و الطاء و الشاء و الذال أخوات الطاء و الدال و التاء، لا يمتنع بعضهن و أصولها، و ذلك قولك: اهبطَّالما، و أبعدلك. و أنعثابَّتَا، و أحفظَّالبا، و خذاوُدَا، و ابعتلك و حجته قولهم: ثلاثُ دراهم، تدغمُ الشاء من ثلاثة في الهاء إذا صارت تاءً، و ثالثُ أفلس، فأدغموها. و قالوا: حدَّثتهم، فجعلوها تاءً. و البيان فيه جيّد"⁽⁵⁾.

التاء في الذال:

قوله تعالى: ﴿ تَذَكَّرُونَ ﴾ (النمل 62)، أصله تتذكَّرُونَ، فأدغمت تاء الفعل في الذال بعد قلبها ذالاً، لتقارب مخرجيهما، تخفيفاً و هو إدغام سماعي⁽⁶⁾.

1 - التحرير و التنوير، ج 5، ص 136.

2 - المصدر نفسه، ج 2، ص 367، و ج 10، ص 275، و ج 19، ص 280.

3 - الكتاب، ج 4، ص 460.

4 - التحرير و التنوير، ج 10، ص 197.

5 - الكتاب، ج 4، ص 466.

6 - التحرير و التنوير، ج 16/20،

التاء في الظاء:

قوله تعالى: ﴿يُظْهِرُونَ﴾ (المجادلة 2) بتشديد الظاء، أصله يتظهِرون، قلب التاء طاء لتقارب مخرجيهما، ثم أدغمتا تخفيفاً⁽¹⁾. و قد سبق كلام سيبويه في هذا الشأن، فلا حاجة إلى تكراره.

التاء في الزاي:

قوله تعالى: ﴿أَزَيَّتْ﴾ (يوسف 24) أصله تزيَّنت، قلبت التاء زايا لإدغامها في الزاي بعد تسكينها، و جلبت همزة الوصل للنطق بالساكن⁽²⁾. قال سيبويه: "فإن وقع حرف مع ما هو من مخرجه، أو قريب من مخرجه، مبتدأ، أدغم، و ألقوا الألف الخفيفة لأنهم لا يستطيعون أن يبتدئوا بساكن ...

و تصديق ذلك قوله عز وجل: ﴿فَادَارَأْتُمْ فِيهَا﴾، يريد: فتدارأتم، ﴿وَأَزَيَّتْ﴾ إنما هي تزيَّنت. و تقول في المصدر: أزَيَّتْنا، وادَّارَأ. و من ذلك قوله عز و جل: ﴿اطَّيَّرْنَا بِكَ﴾. و ينبغي على هذا أن في تَرَّسَ: أترَّسَ. فإن بيَّنت، فَحُسْنُ البَيَانِ كحُسْنِهِ فيما قبله"⁽³⁾.

التاء في السين:

قوله تعالى: ﴿تَسَاءَلُونَ﴾ (النساء 1) أصله تتساءلون، أدغمت التاء في السين، لقرب المخرج، و اتحاد الصفة، و هي الهمس⁽⁴⁾.

و قوله تعالى: ﴿تَسَوَّى﴾ (النساء 42)، أصله تتسَوَّى مطاوع تَسَوَّى، أدغمت التاء في السين⁽⁵⁾.

التاء في الصاد:

- 1 - التحرير و التنوير، ج 28، ص 10، و ينظر: ج 28، ص 358.
- 2 - المصدر نفسه، ج 11، ص 143.
- 3 - الكتاب، ج 4، ص 143.
- 4 - التحرير و التنوير، ج 4، ص 217.
- 3- المصدر نفسه، ج 5، ص 59، و ينظر: ج 16، ص 89 و ج 23، ص 92.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة 34.

قراءة "للملائكة أسجدوا" (البقرة 34)، بضم الهاء اتباعاً لضمة الجيم⁽¹⁾.

قراءة "يهدّي" (يونس) بإتباع كسرة الياء لكسرة الهاء⁽²⁾.

قراءة "آية" (الرحمن 31) بضم الهاء إتباعاً لضم الياء قبلها⁽³⁾.

قراءة "في أم الكتاب" (الزخرف 4)، على إتباع حركة الهمزة لحركة الفاء فلو وقف في (في) لضمّت⁽⁴⁾.

قراءة "إمّهاتكم" (الزمر 6) بكسر الهمزة و الميم أو بكسر الميم فقط على الإتباع⁽⁵⁾.

نعمة تجمع على نَعَم، و نِعَمَات، و تكسر العير إتباعاً عند أهل الحجاز⁽⁶⁾.

و مما يذكر في هذا الصدد، ظاهرة المزاجعة، فهي اقتران اللفظين في الاستعمال، بمناسبة بينهما، و هذه المناسبة قد تكون معنوية، كاتحادهما في المعنى، أو تضادهما، و قد تكون لفظية، مثل اشتراكهما في الوزن أو في حرفهما الأخير، -وهي أعني المزاجعة- قريبة من الإتباع في الكلمتين، و قد مرت الإشارة إليها، قبل قليل، في كلام ابن فارس، و كلام اليسوعي الذي سمّاها شبه الإتباع.

هذا و يلاحظ أنّ الكلمة الثانية في الإتباع، قد لا يكون لها معنى في اللغة، و إنما يؤتى بها للإرتكاز عليها، و توكيد المعنى الأول بها فقط، بخلاف المزاجعة، التي يستعمل فيها غالباً

1- التحرير و التنوير، ج 1، ص 423..

2- المصدر نفسه، ج 11، ص 163.

3- المصدر نفسه، ج 27، ص: 258 وكذا، ج: 18 ، ص: 214.

4- المصدر نفسه، ج: 25، ج: 163.

5- المصدر نفسه، ج: 23، ص: 335.

6- المصدر نفسه، ج: 29، ص: 270 و انظر أمثلة أخرى في: ج : 4/2، 69/175، 4/260، 6/202، 16/147،

29/29.

نعمة تجمع على نَعَم، و نِعَمَات، و تكسر العير إتباعاً عند أهل الحجاز⁽¹⁾.

و مما يذكر في هذا الصدد، ظاهرة المزوجة، فهي اقتران اللفظين في الاستعمال، بمناسبة بينهما، و هذه المناسبة قد تكون معنوية، كاتحادهما في المعنى، أو تضادهما، و قد تكون لفظية، مثل اشتراكهما في الوزن أو في حرفهما الأخير، -وهي أعني المزوجة- قريبة من الإتياع في الكلمتين، و قد مرت الإشارة إليها، قبل قليل، في كلام ابن فارس، و كلام اليسوعي الذي سماها شبه الإتياع.

هذا و يلاحظ أنّ الكلمة الثانية في الإتياع، قد لا يكون لها معنى في اللغة، و إنما يؤتى بها للإرتكاز عليها، و توكيد المعنى الأول بها فقط، بخلاف المزوجة، التي يستعمل فيها غالباً حرف العطف، الذي يفيد أنّ للكلمتين معنيين تامين، و لقد وقفت على ثلاثة مواضع، أشار فيها الشيخ ابن عاشور إلى ظاهرة المزوجة، و هي:

قوله بأنه لا يعرف إطلاق الضرر في كلام العرب، على غير العاهات الضارة، و أما ما ؟؟؟؟ "لا ضرر و لا ضرار" فهو نادر، أو جري على الإتياع و المزوجة، لاقرانه بلفظ ضرار، ؟؟؟؟؟ مفكك⁽²⁾.

و في تفسير قوله تعالى: "و قَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ، يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ جَافٌ..." (يوسف 43) قال بأنّض بين سمان و عجاف، مزوجة، لأنّ جمع عجفاء عجف، ولكن عدل عنه للمزوجة، كقول الشاعر:

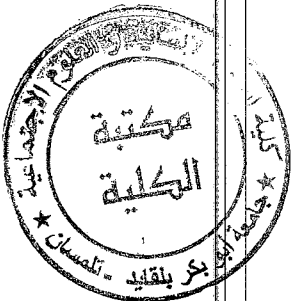
هتاك أخبية، ولاج أبوية أبواب، لكنّه حملة على أخبية⁽³⁾

و قال بأنّ الفعلين (بيديء و يعيد)، و ما تصرفّ منهما، ممّا جرى استعمالهما متزاوجين، بمنزلة الإتياع، كقوله تعالى: "و ما يُبدي الباطل و ما يعيد" في سورة سبأ، قال في الكشاف في

1- المصدر نفسه، ج: 29، ص: 270 و انظر أمثلة أخرى في: ج : 2/4، 69/175، 4/260، 6/202، 16/147، 29/29.

2- التحرير و التنوير، ج: 05، ص: 171.

3- المصدر نفسه، ج: 12، ص: 280.



سورة سبأ: فجعلوا قلوبهم: لا يبيدوا ولا يعيدوا، مثلاً في الهلاك، و منه قول ؟؟؟؟؟؟؟؟ فالיום لا يُبيد ولا يعيد.

و يقال أبدأ و أعاد، بمعنى تصرف تصرفاً واسعاً، قال بشار (1) :

فهموني مظلة بادئات وعوداً (2).

هـ الإشباع : و قد عقد له سيبويه باباً في كتابه، قال فيه "فأما الذين يشبعون فيمططون، و علامتها رؤوياء و هذا تحكمه لك المشافهة. و ذلك قولك : يضربها، و من مأمئك. و أما الذين لا يشبعون فيختلسون اختلاساً، و ذلك قولك: يضربها، و من مأمئك، يسرعون للفظ" (3).

و سماه ابن فارس البسط، و قال: "العرب تبسط الاسم و الفعل، فتزيد في عدد حروفها. و لعل أكثر ذلك، لإقامة وزن الشعر، و تسوية قوافيه. و ذلك قول القائل:

و ليلة خامدة خمودا **** طخياء تغشى الجددي و الفرقودا

ترد في الفرقد، الواو و ضم الفاء، لأنه ليس في كلامهم فعلول، و لذلك ضم الفاء. و قال في الزيادة في الفعل :

لو أن عمراً هم أن يرقودا

و منه

أقولُ إذ خرت على الككالكِ .

أراد الككالكِ. و في بعض الشعر فأنظور، أراد فأنظر. و هذا قريب من الذي ذكرناه في الجزم، و الزيادة التي لا معنى لها (4).

و تناوله ابن جني في (باب في مطل الحركات) حيث قال :

1- البيت الحادي عشر من قصيدة في ديوانه 145/2، وثيه : مطلة بالمهلة و عودا بتثديد الواو مفتوحة جمع عائدة .

2- التحرير و التنوير، ج: 20، ص: 229.

3- الكتاب 202/4، هذا باب الإشباع في الجر و الرفع و غير الإشباع، و الحركة كما هي .

4- الصاحبى، ص: 277

و إذا فعلت العرب ذلك، أنشأت عن الحركة الحرف من جنسها، فتنشئ بعد الفتحة الألف، و بعد الكسرة الياء، و بعد الضمة الواو⁽¹⁾. و أورد مثالا على مطل الفتحة، قول الشاعر:

فَأنتَ من الغوائل حين تُرْمَى *** و من ذمّ الرّجال بمنتزاح.

أراد بمنتزح⁽²⁾. و قال: "و من إشباع الكسرة، و مطلها، ما جاء عنهم من الصياريف، و المطافيل، و الجلاعيد"⁽³⁾ و قال أيضا: "و من مطل الضمة، قوله- فيما أنشدناه و غيره- و أني حيث ما يُشْري الهوى بصري*** من حيث ما سلكوا أدنو فأنظور"⁽⁴⁾.

ظاهرة الإشباع في التحرير و التنوير:

يشير الشيخ ابن عاشور إلى ظاهرة الإشباع في مواضع من تفسيره، وهو يجعله سببا من أسباب خروج الكلمة من زنة إلى أخرى، أو من لغة إلى أخرى⁽⁵⁾. و فيما يلي، ما وقعت عليه من الإشارات إلى هذه الظاهرة:

- قال في الكلام على لفظ "الاستكانة". "و ألفه ألف الافتعال، مثل: الاضطراب، و تاء زائدة، كزيادتها في استعادة. و قيل: الألف للإشباع، أي زيدت في الاشتقاق، و لازمت الكلمة.

و ليس ذلك من الإشباع الذي يستعمله المستعملون شذوذا، كقول طرفة⁽⁶⁾:

ينباع في ذفري غضوب جسرة.

1 - الخصائص، 121/3.

2 - المصدر نفسه، 1211/3.

3 - المصدر نفسه، 123/3.

4 - المصدر نفسه 124 /3.

5 - التحرير و التنوير، 76/5.

6 - البيت لعنترة بن شداد العبسي كما سيقول الشيخ بعد قليل، و هو في معلقته، و تمامه: زِيَاةٌ مِثْلَ الْفَنِيْقِ الْمَكْدَمِ.

أي ينبع. و أشار في الكشاف⁽¹⁾ إلى الاستشهاد على الإشباع في نحوه، إلى قول ابن مالك:

و أنت من الغوائل حين ترمي و من ذم الرجال بمنزح

بمنزح: بمنزح، فأشبع الفتحة"⁽²⁾.

- نقل عن الخفاجي قوله كأن مفعال إشباع لمفعّل⁽³⁾.

- و قال بأنه يحتمل أن يكون "عرفة" تخفيفاً، جرى على الألسنة من "عرفات"، يحتمل أن يكون الأخير إشباعاً للأوّل⁽⁴⁾.

- و قال عن لفظ "ذوات" بأنّ واوها أصليّة و الألف إشباع لفتحة الواو. لأنّ أصل مفردّها الذي هو ذات "ذوة"⁽⁵⁾.

- و قال في الكلام على لفظه النشأة: " و لذلك، فالنشأة بالمدّ مصدر سماعيّ، مثل: الكآبة. و لعلّ مدّها من قبيل الإشباع، مثل قول عنترة:

ينباع من ذفرى غضوب جَسرة.

أي: ينبع"⁽⁶⁾

1- حد الإعلال :

أ - لغة : كلمة الإعلال مشتقة من فعل " أعلّ " مثل أكرم، لأن أصل أعلّ (أعلل)

- 1 - شرح المعلمات السبع للزوزني، تحقيق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، د.ط، 1993م، ص: 144.
- 2 - ذكر الزمخشري الكلمة فقط (بمنزح)، أنظر الكشاف 316/2. و في شرح شواهد الكشاف للأستاذ محب الدين أفندي الملحق بالتفسير، والبيت لأبي هرمة على ما في الصحاح، و يروى عن الأعرجي ، أنظر: 391/4. أقول والصحيح أنّ البيت لأبن هرمة كما أورد ابن عاشور، ولعله لا يوجد شاعر اسمه أبو هرمة فيكون ذلك خطأ مطبعياً، وقد ورد هذا البيت منسوباً لابن هرمة في اللسان 614/2، إلا أن فيه قوله: فأنت،.... مبني للمجهول.
- 3 - التحرير و التنوير، ج: 18، ص: 101.
- 4 - المصدر السابق، ج: 01، ص: 371..
- 5 - التحرير و التنوير، ج: 2، ص: 239.
- 6 - المصدر السابق، ج: 27، ص: 149.

اجتمع في الكلمة حرفان متجانسان وهما اللام الأولى والثانية، والقاعدة الصرفية تقول: إذا اجتمع حرفان من جنس واحد يدغم الحرف الأول في الثاني فيقال: أعلّ. (1)

والإعلال مصدر أريد به المعالجة، يقال في الصرف: أعلّ كلامه إعلالاً، إذا أكثر من ذكر حروف العلة ونوع أمثلتها، ليقرب معانيها إلى الأذهان، ثم يأخذ في تحليلها.

والتحليل من "علل" مثل: كسّر وهو ذكر وجوه الكلمة من حيث الإعلال وفي اللغة أعل الله فلاناً، إذا أصابه بمرض فهو معلّ (بفتح العين) وعليل.

والتعليل عند أهل المناظرة تبيين علة الشيء وما يستدل به من العلة على المعلول ويسمى برهانا "علياً" وهو من "علل" ومعناها بين وجه العلة فيه بالدليل.

العلة بالكسر (علة) معناها المرض ونجدها عند العروضيين التغيير اللاحق بالأسباب والأوتاد في الأعراب والضروب، وفي الصرف تطلق حروف العلة على ثلاثة وهي: الواو (وعد) الياء (رمى) الألف (قال، سار).

ب- اصطلاحاً :

قد أجمع علماء الصرف على تعريف واحد للإعلال و سيأتي كما يلي:

يعرفه صاحب الشافية (الدويني) فيقول: "هو تغيير حرف العلة للتخفيف ويجمعه القلب والحذف والإسكان، وحروفه الألف والواو والياء." (2)

وكذا عند عبد العزيز عتيق هو: "تغيير حرف العلة طلباً للتخفيف، وذلك إما بقلبه أي تحويله إلى حرف علة آخر، أو بنقل حركته إلى الرف الصحيح الساكن قبله أو إسكانه أو حذفه، ويتضح أن الإعلال ثلاثة أنواع: إعلال بالقلب، إعلال بالنقل وإعلال بالحذف." (3)

1 - ضيف الله محمد الأخضر، الأفعال المعتلة، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر (د. ط - د ت) ، ص 37.

2 - الشافية، جمال الدين أبو عثمان الدويني، تحقيق: حسن أحمد عثمان، المكتبة المكية، ط1، 1995، ج1 / 94.

3 - المدخل إلى علم الصرف، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د. ط - د ت) ، ص 18.

ويقول الراجحي: "وهم يعرفون الإعلال بأنه تغيير في حرف العلة تغييراً معيناً قد يكون بقلبه إلى حرف آخر أو بحذف حركته أي بسكينه أو بحذفه كله، أي أن الإعلال يكون بالقلب أو التسكين أو بالحذف، ومعنى ذلك أنه مقصور على حرف العلة التي يحددها العرب بأنها الألف و الواو والياء ثم يلحقون بها همزة." (1)

من أحكام الإعلال :

1- يظهر من خلال التعريفات التي جاء بها علماء الصرف أن صور الإعلال ثلاث هي:

أ - قلب أحد أحرف العلة أو همزة حرفاً آخر من الأحرف، ويسمى هذا الإعلال بالقلب، مثل: دعاء أصلها (دعاو) فقلبت الواو همزة، ورضي أصلها (رضو) فقلبت الواو ياء ن وصام أصلها (صوم) فقلبت الواو ألفاً.

ب- حذف حرف العلة بعد نقل حركته إلى الساكن الصحيح، مثل: يقوم أصلها (يقوم) لأن الفعل من باب نصر- ينصر، فقلبت ضمة الواو إلى القاف الساكنة قبلها وسكنت الواو ن ومثل يزيد أصلها (يزيد) من باب ضرب - يضرب، فنقلت كسرة الياء إلى الزاي الساكنة قبلها، وسكنت الياء، ويسمى هذا الإعلال بالنقل أو التسكين.

ج- حذف حرف العلة للتخفيف أو التخلص من التقاء الساكنين، مثل: يعد مضارع وعد أصله (يوعِد) فحذفت الواو تخفيفاً، ومثل لم يقم أصله (لم يقوم) فحذفت الواو للتخلص من التقاء الساكنين." (2)

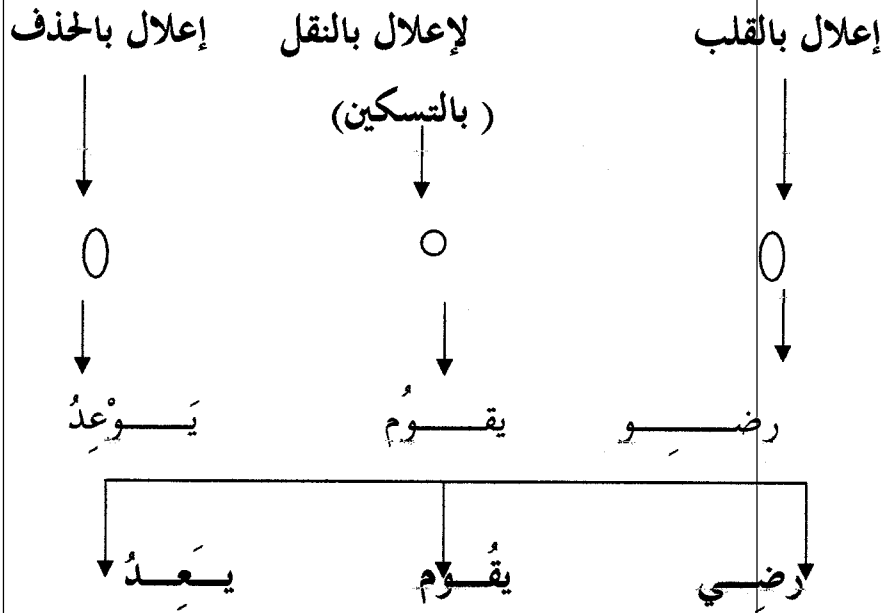
2- قد يكون الإعلال في الكلمة الواحدة بإحدى هذه الصور الثلاث، وقد يكون بصورتين منها، وقد يكون بالصور الثلاث مجتمعة.

ويمكن توضيح الإعلال في المخطط التالي:

1- التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (دط- دت)، ص 158.

2- تيسير الأعلال والأبدال، عبد العليم إبراهيم، دار غريب للطباعة، القاهرة (دط- دت)، ص 6.

الإعلال



أما في النوع الثاني الذي هو الإبدال بالقلب فإن حروف العلة لا تحذف، وإنما تقلب إلى حروف أخرى إذا كانت حروف العلة مفتوحة وانفتح ما قبلها هو: يقول، يميل، يبيع، والمصادر منها هي: القول، الميل، البيع⁽¹⁾.

فالإبدال: فهو إزالة حرف ووضع آخر في مكانه، فهو يشبه الإعلال بالقلب إلا أن الإعلال خاص بحروف العلة، والإبدال خاص بالحروف الصحيحة⁽²⁾.

وهما (الإعلال والإبدال) ما أصبحا يعرفان بالمماثلة "Assimilation" كمصطلح للحديث عن التبدلات التكوينية للصوت، بسبب مجاوزته لأصوات أخرى⁽³⁾.

1 - ينظر: شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني (672هـ) تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، ط: 2، 1985م، ج 4، ص 229، ومسائل خلافية في النحو، أبو البقاء العكبري، تحقيق: محمد خير الزين الحلواني/ دار الشرق العربي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1992م، ص 80.

2 - ينظر: شرح ابن عقيل، ابن عقيل، ص 210.

3 - في فقه اللغة وقضايا العربية، سميح أبو مغلي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص 47.

وفي الإبدال يتم تغيير إحدى الفونيمات بذاته لا صفة من صفاته كما سنرى بعد قليل في الإدغام "وسبب ذلك عامل صوتي يليه مباشرة أو يقع بعيدا منه، وهذا ما يمثله إبدال السين صادًا نحو: سطح وسراط وأسبغ إذ يقال فيها: سطح وصراط وأصبغ بالصاد الصريحة أو بين بين، وكذلك قوله تعالى: "لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ"⁽¹⁾ أبدلت السين صادًا فأصبحت بمصير⁽²⁾. وهكذا مع اصطرِب واضطرب "التي أصلها اصتبر واضترب؛ ولكنهم لما رأوا (علماء العربية) التاء بعد هذه الأحرف، والتاء مهموسة وهذه الأحرف مطبقة، والتاء مخففة قربوها من لفظ الصاد والضاد بأن قلبوها إلى أقرب الحروف منهم وهو الطاء"⁽³⁾.

وقد لا يُبدل الحرف ولا يحذف، وإنما يُمال به النطق إلى حرف آخر لضرب التجانس في الصوت وهو ما يطلق عليه اسم الإمالة^(*).

ومن أمثلتها أيضا: قلب الواو ياء الذي يذكرها الصرفيون في باب الإعلال، ويمكن اعتبار معظمها من باب قلب الواو ياء بعد كسرة نحو: صِيَامٌ أصلها صَوَامٌ، وديَارٌ أصلها دَوَارٌ. وفي الإعلال بالحذف والنقل نلاحظ أن حذف الحرف، أو قلبه يؤدي إلى حذف الصوت وذلك بين مدى الارتباط الوثيق بين اقتصاد الأصوات والكتابة، ومثال ذلك الفعل "صَامٌ" مضارعه "يَصُومُ"، يقول الصرفيون: إن أصل المضارع يصوم حاله كحال الفعل الصحيح كَتَبَ يَكْتُبُ، ومنه نلاحظ أن الواو (حرف علة) مضموم والحرف الصحيح قبله (الصاد) ساكن (يَصُومُ)، لذلك يتم نقل حركة الحرف إلى الصحيح الساكن قبله، وتعليلهم في ذلك هو أن الحرف الصحيح قوي فهو أولى يتحمل الحركة من حرف العلة الذي هو حرف

1 - سورة الغاشية: الآية: 22.

2 - ينظر: مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء، فخر الدين قباوة، ص 24.

3 - ينظر: سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، تحقيق: د.حسن هندواوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1985م، ج1، ص 217.

* - الإمالة: الإمالة إلى الشيء التقريب منه، وهي تقريب الألف من الياء، والفتحة قبلها من الكسرة، والغرض من ذلك ليتجانس الصوت، ويشتبك فيها الاسم والفعل والحرف نحو: الفتى، ونعمة بسحر، اللباب في علل البناء والإعراب، ج1، ص52، والمفصل في صناعة الإعراب، ج1، ص:471.

ضعيف⁽¹⁾ فتصبح "يَصُومٌ"، ويتصل هذا النقل بالأداء الصوت حيث يؤدي إلى الابتعاد عن الثقل في النطق^(**).

وهكذا مع الأفعال المشابهة له نحو: قال، باع، وما هذه القواعد والتعديلات والتعليقات إلا رغبة من أهل اللغة لتيسير وتسهيل استعمالها، وإبعاد كل ما من شأنه أن يصعب أو يمنع تداولها، وهذا ما سنراه أيضا في العناصر التالية كحذف الهمزة والإدغام.

حذف الهمزة استثقالا:

والمقصود بها همزة القطع لا الوصل، ولكي نوضح ذلك نأتي بالفعل الماضي "أَكْرَمَ" الذي على وزن "أَفْعَلَ" فحينما نأتي بالمضارع نقول: "يُؤَكِّرِمُ" فمن خلال التلفظ به نشعر بصعوبة في النطق، وذلك بالانتقال من الضم إلى الفتح مباشرة واتباعه بسكون، فمن أجل التخفيف، ودفع الثقل الحاصل في النطق، تحذف الواو فتبقى "يُكْرِمُ" وحينما نأتي باسم الفاعل:

أَكْرِمَ ← مُؤَكِّرِمًا.

ولنفس العلة دائما تحذف الواو، فتقول: "مُكْرِمًا"، وكذلك مع اسم المفعول "مُكْرِمًا"⁽²⁾.

5- الإدغام: وهو وصلك حرفا ساكنا بحرف مثله من موضعه من غير فاصل بينهما بحركة ولا وقف فتصيرهما بالتداخل كحرف واحد ترفع لسانك بهما رفعة واحدة، وتشدده،

1 - ينظر: الصرف التعليمي والتطبيق في القرآن الكريم، محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، 1996م، ص: 303.

** - قال السيوطي في الاقتراح في أصول النحو، فيما يخص الإعلال بالنقل: "وهذا ما لا بد للطبع منه كقلب الألف واوا للضمّة قبلها، وياء لكسرة قبلها"، السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، لبنان، دار الكتب، ط: 1، 1418هـ، 1998م، ص: 72.

2 - ينظر: تفسير القرآن وإعرابه وبيانه، الشيخ محمد علي طه الدرّة، منشورات دار الحكمة، بيروت، لبنان، ط: 1404هـ، 1998م، ص: 184.

وهو مقدر بحرفين الأول منهما ساكن، والعلّة فيه هو أن الحرفين إذا كانا مخرجهما واحداً يثقل على اللسان أن يرفعه ثم يعيده في الحال إلى موضعه، وهو شبيه بمشي المقيد لأنه كان لا يزايل موضعه⁽¹⁾، وهو ما يعرف بالمماثلة الكاملة⁽²⁾. **Complète assimilation.**

وهو نوعان: من جنس واحد مثل:

مَدَّ ← مَدَدَ، عَدَّ ← عَدَدَ

ومن جنسين مختلفين: مَنْ لَمْ، مَنْ رَأَى.

وللإدغام ثلاثة أقسام هي :

أولاً : الإدغام الواجب :

يجب الإدغام في الحرفين المثليين أو المتقاربين إذا سكن الأول وتحرك الثاني.

مثال المثليين: الشدّ، وأصلها: الشدّد. والفرّ، وأصلها: لفررُ.

ومثال المتقاربين: لم يلعب باسم " تدغم باء يلعب في باء باسم "

ومثل: واستغفر ربك " تدغم راء يستغفر في راء ربك "

لم يسمع علي " تدغم عين يسمع في عين علي "

كما يجب الإدغام إذا تحرك الحرفان :

1 - اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت 616هـ) تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، ط:1، 1995م، ج2، ص 469، والمفصل في صنعة الإعراب أبو القاسم بن عمر الزمخشري، (ت 538هـ) تحقيق: د. عليّ أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط:1، 1993م، ج1، ص 545.

2 - ينظر: دراسة الصوت اللغوي، أحمد مختار عمر، عالم التبن القاهرة، د.ط، 1976م ص 388.

مثل : مدّ وأصلها : مدد، وعدّ وأصلها عددّ .

للإدغام الواجب شروط أهمها :

1 — ألا يكون أول المثليين هاء السكت، فإذا كان هاء السكت امتنع الإدغام كما في قوله تعالى :

{ ما أغنى عني ماليه . هلك عني سلطانيه } 28 - 29 الحاقة.

2 — ألا يكون المثليان في كلمتين، وكان الأول الساكن حرف مد واقعاً في آخر الكلمة الأولى فإذا كان كذلك امتنع الإدغام.

مثل : الطلاب وصلوا ودخلوا الفصول .

ويرجو وائل ربه، ويرمي يوسف الكرة .

فالواو في آخر كلمة وصلوا، وآخر كلمة يرجو، والياء في آخر كلمة يرمي كل منها حرف ساكن لأنه حرف مد وقع في آخر الكلمة الأولى، ولذلك يمتنع إدغامها في واو " ودخلوا"، ولا في واو " وائل"، ولا في ياء " يوسف" .

3 — ألا يؤدي الإدغام إلى لبس وزن بآخر .

مثل: " قوول " فعل ماض مبني للمجهول من " قاول " .

" حوول " فعل ماض مبني للمجهول من " حاول " .

حيث يمتنع الإدغام فيهما لئلا يلتبسا بالفعل الماضي المبني للمجهول من الفعل " قَوَّل " و " حَوَّل " .

ثانياً : الإدغام الجائز :

يتردد الإدغام بين الجواز وتركه، إذا كان الحرفان المثلان أو المتقاربان متحركين، وذلك على النحو التالي:

1 — إذا كان الحرف الأول من المثلين متحركاً والثاني ساكناً سكوناً عارضاً للجزم، مثل: لم يعدّ، بالإدغام ولم يعدد بفكه، والفك أفصح.

أو في بناء الأمر على السكون، مثل: عدّ، بالإدغام واعدد بفكه، والفك أفصح.

أما إذا اتصلت نون التوكيد بالمدغم وجب الإدغام، مثل: هل تعدّن، وهل تعدّن، وعدّن، وعدّن، ولا فرق بين النون الثقيلة أو الخفيفة.

ومنه قوله تعالى: { يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار } 35 النور.

2 — يجوز الإدغام في الكلمة التي يكون عينها ولامها ياءين يلزم تحريك ثانيهما، مثل: عبي وحيي، فنقول: محمد عي عن الكلام، وحي من أبيه.

أما إذا سكنت الثانية، مثل: عييت، وحييت، امتنع الإدغام أيضاً.

3 — يجوز الإدغام إذا جاء في أول الفعل الماضي تاءان مع زيادة همزة الوصل في أول الفعل للتخلص من التقاء الساكنين.

مثل: تتابع نقول: أتابع، تتأقل نقول: أتأقل، وتتبع نقول: أتبع. أما في الفعل المضارع فلم يجز الإدغام، بل نخففه بحذف إحدى التاءين.

مثل: تتجلى نقول: تجلى، تتلظى نقول: تلظى، تتولى نقول: تولى.

ومنه قوله تعالى: { تنزل الملائكة والروح فيها } 4 القدر.

وقوله تعالى: { ولقد كنتم تمنون الموت } آل عمران.

ثالثاً : الإدغام الممتنع :

يُمتنع الإدغام إذا تحرك الحرف الأول وسكن الثاني سواء أكان الحرفان في كلمة واحدة أم في كلمتين .

مثل: كررت، مررت، عدت . امتنع الإدغام لتحرك الحرف الأول وسكون الثاني. ومثل : يقول الشاهد الحق، وينال المجتهد الجائزة .

ففي المثالين السابقين يمتنع إدغام اللام من " يقول " باللام من " الشاهد "، واللام من " ينال " باللام من " المجتهد " لتحرك الأول وسكون الثاني .

كما أن هناك صور أخرى يمتنع فيها الإدغام . اختلف الصرفيون في حصرها نذكر منها الآتي :

1 - إذا تصدر الحرفان المثان الكلمة .

مثل : تترى، وددن .

2 - أن يكون الحرفان المثان على وزن " فُعَل " بضم الفاء وفتح العين

مثل : دُرر، وُضْفَف، وَقُلل، وُجُدَد .

ومنه قوله تعالى : ﴿ ومن الجبال جُدَدٌ بِيضٌ ﴾ 27 فاطر .

3 - أن يكون الحرفان المثان على وزن " فُعُل " بضم الفاء والعين .

مثل : سُرر، جُدُد، ذُلل .

4 - أن يكون الحرفان المثان مزيداً بهما للإلحاق سواء أكان المزيد، أحد المثليين "

كجلبب " أم منحوتاً " كهليل " .

5 - أن يكون الحرفان المثلان في اسم على وزن " فَعَلَ " بكسر الفاء وفتح العين مثل : لِمَم، وَحَلَل .

6 - أن يدغم أحد المثلين، مثل : هَلَّل، شَدَّد، عَدَّد، قَرَّر .

فالفعل " هَلَّل " ونظائره فيه ثلاث لامات الأولى ساكنة والثانية متحركة، ثم

أدغمت الأولى في الثانية وجوباً، وبقيت لام ثالثة متحركة، وبذلك يمتنع إدغام اللام الثالثة المتحركة في اللامين الأولى والثانية المدغمتين معاً لأنه يستحيل إدغام ثلاثة أحرف .

7 - أن يكون الحرفان المثلان على وزن " فَعَلَ " بفتح الفاء والعين .

مثل : مَدَّد، طَلَّل، مَلَّل، حَبَّب، جَلَّل .

8 - أن يكون الحرفان المثلان على وزن " أَفَعَلَ " التعجب .

مثل : أَعَزَّزَ بِالْعِلْمِ، وَأَشَدَّدَ بِالْحَرْمِ، فَلَا يَصِحُّ إِدْغَامُهَا وَنَقُولُ : أَعَزَّزَ، وَأَشَدَّدَ .

9 - أن يعرض سكون أحد الحرفين المثلين لاتصاله بضمير رفع متحرك

مثل : رَدَدَتْ - رَدَدْنَ - رَدَدْنَا، عَدَدَتْ - عَدَدْنَ - عَدَدْنَا .

10 - ويمتنع الإدغام إذا كان الحرفان المثلان في كلمتين، وكان الحرف الذي قبلهما

ساكناً غير لين . مثل : شَهْرُ رَمَضَانَ، غَدْرُ رَجُلٍ، جَمْعُ عَامِلٍ .

11 - ويمتنع أيضاً إذا كان الحرفان المثلان في كلمتين، وكان الأول الساكن حرف مد

واقعاً في آخر الكلمة الأولى .

مثل: يرجو وائل، ويرمي يوسف . وقد مرّ ذكره في موضع الوجوب فانتبه⁽¹⁾

واللغة العربية تميل إلى الإدغام حين يتوالى صوتان متماثلان سواء في كلمة واحدة، أو في كلمتين إذا كان الصوت الأول مشكلا بالسكون، والثاني محرّكا مثل الأمثلة المذكورة قبل قليل، وذلك لتحقيق أدنى من الجهد عن طريق تجنب الحركات النطقية التي يمكن الاستغناء عنها.

وفي هذا يقول سيبويه: "كلما توالى الحركات أكثر كان الإدغام أحسن"⁽²⁾. كما أنه قد يكون لتأثير تقدمي أو رجعي، فالتقدمي نحو: "اذتكر" التي جهرت فيها التاء تأثير الدال "اذكر" ثم قلبت الدال ذالا لتحقيق الإدغام فصارت "اذكر".

والرجعي مثل: تطير، يتصدّق ← اطيّر، يتصدّق ← يصدّق
أخذتُم ← أختُم، بل رَفَعُهُ ← برَفَعُهُ⁽³⁾

وفي هذه الحالة يبدو الاقتصاد اللغوي من خلال النطق؛ ففي الجملة: "بل رَفَعُهُ" لم نقتصد في الكتابة إلا أننا في النطق ننتقل من الباء إلى الرّاء "برَفَعُهُ" وذلك للتخفيف من الانتقال من اللام إلى الرّاء المتجاورتين مخرجا، وبذلك أقلّ جهد وكلفة، وهذا ما يسمى بالإدغام الصوتي *Sinizéze synizesis*⁽⁴⁾.

1 - الإدغام (موقع في الأنترنت www.idram.com) اطلع عليه يوم 2009/10/24.

2 - اللغة العربية معناها ومبناها، تامر حسان، ص 280.

3 - ينظر: التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، 1404هـ، 1984م، وأحمد مختار عمر: دراسة الصوت اللغوي، ص 389.

4 - الإدغام الصوتي: وهو أن تدغم حركتين في حركة واحدة لتوليد حركة مركبة أو لتوليد صوت مركب كحروف العلة، وحروف المدّ واللين، معجم مصطلحات اللسانية، مبارك المبارك، ص 266. والتكملة، أبو علي بن أحمد الفارسي، تحقيق: حسن شاذلي فرهود، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، ص 273.

الفصل الثاني

المستوى التركيبي

- النحو كأساس لغوي في تفسير التحرير و التنوير
- الصرف كأساس لغوي في تفسير التحرير و التنوير

النحو أساسا لغويا في تفسير التحرير و التنوير:

تمثل اللغة مرتكزا أساسيا في تفسير القرآن الكريم ، و لذلك لا مناص لأي مفسر من جعل هاته اللغة مادة التفسير و منبعه ، الذي يبني عليه فهمه لمقاصد النص في مختلف تجلياته . و من هنا كانت المعرفة بالغة العربية أمرا أساسيا في التعاطي مع الظاهرة القرآنية، وهذا ما تنبّه إليه الشيخ الطاهر بن عاشور، حيث كان اهتمامه بالشاهد اللغوي اهتماما كبيرا ، فلا يخلو تفسير آية قرآنية من إحالة على شاهد لغوي من كلام العرب ، سواء كان شعرا أو نثرا. و لقد كان اعتناق الشيخ من النظرة التي تحصر التفسير في المأثور موقفا مميّزا له بين أترابه من المفسرين ، فهو يفتح على التفسير بالرأي مستوعبا طبيعة التغيرات و الظروف التي تحتم على المفسر أن يتجاوز ما استقرت عليه بعض الآراء ، لأن الوقوف عنده الآراء وحدها لا يمكن من فهم صحيح واسع لآيات الله المتناغمة مع مسيرة الحياة في مختلف تشعباتها، وهذا لا يعني أن هناك تناقضا بين المنهجين، فحتى التفسير بالمأثور كان يحيل على كلام العرب، فابن عباس في إجابته عن أسئلة نافع بن أزرق الخارجي حول غريب القرآن كان يردف شرح غريب القرآن بالشاهد عاليه من كلام العرب (1) .

و يبدو من تتبعنا لآراء الشيخ في هذا المضمار أنه قد سعى إلى تجاوز هذه الشائبة الضدية² مقتنعا بضرورة الجمع بينهما، و يقول في هذا الصدد : «أقدمت على المهم إقدام الشجاع على وادي السباع متوسطا في معترك أنظار الناظرين ، و زائرا بين ضباع الزائرين. فجعلت حقا علي أن أبدي في هذا التفسير للقرآن نكتا لم أر من سبقني إليها، و أن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها ، و آونة عليها ، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له نفاذ»⁽³⁾ و في هذا ما فيه من الدلالة على المنهج الذي

1 - ينظر، قضايا اللغة في كتب التفسير ، الهادي الجطلوي، ط1، كلية الآداب ، تونس-1998، ص122

2 - وسمناها بالضدية لنعكس رأي المتعصبين للتفسير بالأثر ، الذين يجعلون منهجهم مناقضا لكل تفسير آخر ، و خاصة التفسير بالرأي

3 - التحرير و التنوير، ج1، ص06-07

اختطه الشيخ لنفسه ، سالكا سبيلا رأى بألمعيته أنه يقوده إلى التجديد في تفسير آي القرآن الكريم، بما يعنيه ذلك من وعي بضرورة تقديم إضافة إلى موروث أسلافه من المفسرين .
لم يقف الشيخ عند حدود عرض رأيه بل دعم اتجاهه بترسانة من الحجج و البراهين التي تؤيد قناعاته و خياراته ، و لعل الذي ساهم في إضفاء المصداقية على مقارنته هو أن كتابه احتوى الكثير من المصادر المتنوعة التي أتاحت له أن يعرض المسائل و القضايا على أكثر من وجه ، و يحدّد مواطن الاختلاف أو الاتفاق معها ، مما جعله ينفذ من خلالها ليصل إلى ما يرتضيه ويطمئن إليه ، و هو لا يفعل ذلك إلا بعد تحليل الشيء و رده إلى أصله، وليس رائده في ذلك جمع الآثار و الأقوال و حشو كتابه بالغث و السمين ، ولكن يقوم من خلال ما استعان به من وسائل التفسير سواء التفسير بالرواية أو بالدراية، بالتتبع و الاستقصاء و استقراء كل ما قيل حول الآية تقريبا ، ولا ينتقل إلى تفسير الآية التالية إلا بعد أن تكون السابقة قد أوضح معناها و حدّد مبناها، و كشف كثير من عجائبها و أسرارها ، و من أمثله تنوع مصادره⁽¹⁾:

* مصادر النحو :

مدرسة البصرة:

- أبو عمرو بن العلاء (توفي 154 هـ)

- الخليل بن أحمد الفراهيد بالبصري (توفي 175 هـ)

- عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (توفي 180 هـ)

- محمد بن المقنبر قطرب (توفي 206 هـ)

- الأخفش الأوسط (توفي 211 هـ)

* مدرسة الكوفة :

- يحيى بن زياد بن عبد الله الفراء (توفي 208 هـ)

- أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري (توفي 328 هـ)

1 - ينظر ، شيخ الإسلام الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، محمد الحبيب بن الخوجة، ط1، قطر-2004، ص43 و ما بعدها

* مدرسة بغداد:

- أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي (توفي 377 هـ)

- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي 392 (توفي هـ)

* مدرسة الأندلس:

- جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك بن عبد الله بن مالك (توفي 646 هـ)

- أبو الحسين علي بن إسماعيل الأندلسي بن سيده (توفي 458 هـ)

و قد اقتصرنا على ذكر هذه المصادر دون غيرها من المصادر الكثيرة التي أحال إليها الشيخ صراحة أو ضمناً في تفسيره ، لنبين القدر الكبير من الاهتمام الذي أولاه الشيخ لمسألة الاستدلال و الاحتجاج فيما كان يقرّه، أو ينفيه ، أو يستدركه على غيره ، و الذي يبرز اهتمامه هذا و يجليّه هو كثافة المادة العلمية التي يستحضرها الشيخ بصور شتى في ثنايا تفسيره، في مواقف الاستدلال و المقارنة و التحليل و الترجيح ... و غيرها .

بيد أن الذي قلناه حول كثرة مصادر الشيخ و تنوعها ، و كثافة المادة العلمية و ثرائها، لا ينبغي أن يقود إلى استنتاج ساذج خاطئ ؛ هو أن الشيخ بجنوحه إلى الاستعانة بكل ذلك، كان مجرد جامع لآراء غيره، مقلد لمنهجهم ، بل العكس هو ما ينطق به خطابه المفسر في تناصّه مع الخطابات الأخرى المشار إليها، أي أن اغتناء تفسير الشيخ بالشواهد و الاقتباسات و الإحالات ، ينمّ عن ثقافة موسوعية أهّلت صاحبها لهضم التراث و تمثله ، و أكسبته قدرة عجيبة على توليد الآراء و الأحكام و الأطروحات التي كان فيها تجاوز وإضافة مؤكدة لموروث المتقدمين.

لقد كان النحاة الأوائل الذين نشأ النحو على أيديهم قراء ، كأبي عمرو بن العلاء، وعيسى بن عمر الثقفي، ويونس والخليل، ولعل الاهتمام بتفسير القرآن الكريم ومعرفة أسرارهِ ومعانيهِ ومراميهِ وجههم إلى الدراسة النحوية واللغوية، ليلائموا بين التفسير وطبيعة العربية انطلاقاً من الإشكالات التي بدأت تثار آنذاك، سواء ما تعلق باللحن الذي بدأ يتفشى

ويتسرب إلى القرآن فينشر البلبلة على الألسنة، و يشوش الأفهام، أو ما يتعلق بالتأويل والتفسير حيث ارتبط فهم القرآن وتفسيره بقراءة الآيات وفق بعض الوجوه الإعرابية، وما كانت تثيره من فهوم مختلفة تتسرب إلى جوانب عقدية أو فقهية أو تشريعية، ولعل هذا ما يفسر لنا نسبا من التفسيرات واختلافها انطلاقا من القراءات التي كانت تستند على وجه إعرابي أو تخريج نحوي. «ومن ذلك كله نجد أن المؤلفات النحوية التي اهتمت بالتحري وقياس الفرع على الأصل والأشباه والنظائر وبيان العلل» (1)

ولا أدل على ذلك من هذه المصطلحات النحوية التي اقترضاها أهل النحو أساسا من المعجم الاصطلاحي للفقهاء، ونسوق مثلا على ذلك «مصطلح التعليق الذي أخذه النحاة من الفقهاء، فالمرأة المعلقة عندهم هي المرأة التي فقدت زوجها أو التي طلقها زوجها، ولم تستوف بعد عدة النكاح، فلا هي متزوجة ولا تستطيع أن تتزوج في الوقت نفسه فهي معلقة» (2) والأمثلة في هذا الباب متعددة وكثيرة.

ومن هنا لا يمكن لنا أن نفهم التفسير، دون إدراك تلك العلاقة بين مختلف تحليلات المشكلة الرئيسية في الحقل البياني بمختلف مناطقه وقطاعاته، مشكلة اللفظ و المعنى التي هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة، وشغلت بالفقهاء و المتكلمين، واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بنقد الشعر والنثر، إضافة إلى طوائف المفسرين وشرّاح الحديث النبوي الشريف الذين لم يخل منها بال أحد منهم (3).

و طبيعي أن يكون استناد الشيخ ابن عاشور الأول على النحو في تفسيره، فهو يتخذه أساسا للكشف الأولي عن معاني آي القرآن الكريم، فنراه يتوسع في ذكر الأوجه النحوية التوسع الذي يقتضيه ما يعرض له من إشكالات، إذ ليس يهمه -شأن النحوي- استعراض كل الأوجه الإعرابية واستقصاؤها، إنما نجده يقتصر على بعضها مما يرتضيه ويرجحها،

1 - ظاهرة الإعراب في النحو العرفي وتطبيقها في القرآن الكريم، أحمد سليمان ياقوت، ديوان المطبوعات الجامعية

-الجزائر-1983 ص151

2 - نفسه، ص159

3 - اللفظ و المعنى اللسان العربي مجلة فصول، محمد عابد الجابري، م6ع1985، ص21

مكتفياً بالإشارة إلى أن هنالك وجوهاً أخرى ، مثل ما يذكره عند تناوله لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [يونس 23] يعلق قائلاً: « فالمراد بالأنفس أنفس الباغين باعتبار التوزيع بين أفراد معاد ضمير الجماعة المخاطبين في قوله: {بغْيُكُمْ} وبين أفراد الأنفس ، كما في قولهم: «ركب القوم دوابهم» أي، ركب كل واحد دابته . فالمعنى إنما بغى كل أحد على نفسه، لأن الشرك لا يُضر إلا بنفس المشرك باختلال تفكيره وعمله ثم بوقوعه في العذاب .

و {متاع} مرفوع في قراءة الجمهور على أنه خبر لمبتدأ محذوف، أي هو متاع الحياة الدنيا . وقرأه حفص عن عاصم بالنصب على الحال من (بغْيُكُمْ) . ويجوز أن يكون انتصابه على الظرفية للبغْيِ، لأن البغْيِ مصدر مشتق فهو كالفعل فناب المصدر عن الظرف بإضافته إلى ما فيه معنى المدة . وتوقيت البغْيِ به المدة باعتبار أنه ذكر في معرض الغضب عليهم، فالمعنى أنه أمهلكم إمهالاً طويلاً فهلاً تتذكرون؟»⁽¹⁾

و ينحو النحو نفسه في توجيه قراءة كلمة (مَثُوبَةٌ) نحويًا في قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة 103] يقول في تعليل توجيهه للرفع بدلا من النصب: " وقوله : { لمثوبة } يترجح أن يكون جواب (لو) فإنه مقترن باللام التي يكثر اقتران جواب (لو) المثبت بها والجواب هنا جملة اسمية وهي لا تقع جواباً للو في الغالب وكان هذا الجواب غير ظاهر الترتب والتعليق على جملة الشرط لأن مَثُوبَةٌ اللهُ خير سواء آمن اليهود واتقوا أم لم يفعلوا. قال بعض النحاة الجواب محذوف أي لأثبوا ومثوبة من عند الله خير. وعدل عنه صاحب «الكشاف» فقال : أوثرت الجملة الاسمية في جواب (لو) على الفعلية لما في ذلك من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها كما عدل عن النصب إلى الرفع في {سلام عليكم} [الزمر : 73]⁽²⁾ و يستفيض الشيء في المقارنة بين نصب (مَثُوبَةٌ) و رفعها، و كأني به لم يقنع بما قدمه سابقا ، فراح يتعمق المسألة

1 - التحرير و التنوير، ج11، ص57

2 - المصدر نفسه، ج1، ص630

على النحو الذي يطمئنه إلى استيفاء التحليل، و إقناع المتلقي. فيقول: " ومراده أن تقدير الجواب لأثبوا مثوبة من الله خيراً لهم مما شروا به أنفسهم ، أو لمثوبةً بالنصب على أنه مصدر بدل من فعله ، وكيفما كان 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 فدلالة الآية على ثبات المثوبة بالعدول عن نصب المصدر إلى رفعه كما في { سلام عليكم } و { الحمد لله } [الفاتحة: 2]"⁽¹⁾

والجدير بالذكر أن هذه الالتفاتات الإعرابية التي يوردها الشيخ، تبدو موجزة ومكثفة، ذلك أن تفسيره لم يكن متجهاً إلى استقصاء الجوانب النحوية و إبراز الوجوه الإعرابية كما هو الحال في بعض التفاسير القديمة مثل "البحر المحيط لابن حيان"، أو بعض التفاسير المحدثه مثل "كتاب بلاغة القرآن الكريم في الإعجاز"، و الكتاب ليس في البلاغة كما يوهم عنوانه وإنما هو كتاب في إعراب آيات القرآن لفظة لفظة. وفي هذا الصدد يقول صاحبه: «يتناول كتاب بلاغة القرآن في الإعجاز إعراباً وتفسيراً بإيجاز معنى كل سورة من سور القرآن الأربع عشر بعد المائة وجزءاً قراءتها وتسميتها بالشرح والتخريج وحسب ترتيب الآيات في المصحف الكريم من سورة البسملة إلى آخر سورة الناس»⁽²⁾.

1 - التحرير و التنوير، ج1، ص630

2 - بلاغة القرآن الكريم في الإعجاز إعراباً وتفسيراً بإيجاز ، بهجت عبد الواحد الشيلخي ، المجلد الأول ، مكتبة

بديس ، ط1، 2001 عمان الأردن ، ص 05

ثم يمضي معلقاً على بقية الآية بقوله : « فمعني -علي- الاستعلاء المجازي المكفي به عن الإضرار لأن المستعلي الغالب يضر بالمغلوب المستعلي عليه، ولذلك يكثر أن يقولوا هذا الشيء عليك، وفي ضده هذا الشيء لك »⁽¹⁾

ثم يمضي مستشهداً بالشعر كراهيه

وَ قَدْ زَعَمْتَ لَيْلِي بِأَنِّي فَاجِرٌ لِنَفْسِي تُقَاهَا أَوْ عَلَيْهَا فُجُورُهَا

وقول السموأل:

أَلِي الْفَضْلُ أَمْ عَلَيَّ إِذَا حُو سَبْتُ أَنِّي عَلَى الْحِسَابِ مُقِيمٌ

(م)

ثم يختم الشيخ بالقول الذي يميل إليه ويرجحه بقوله : « وذلك أن (على) تدل على الإلزام والإيجاب ، واللام تدل على الاستحقاق . وفي الحديث : " القرآن حجة لك أو عليك " »⁽²⁾

و نلاحظ في الشاهد أن الشيخ لا يسترسل في التخریجات والتفسير ، وإنما يكتفي بالإشارة، التي تحيل على المعنى، « ومرد ذلك إلى اهتمامه بالوصول إلى الفكرة المرتبطة بالحكم الشرعي بالدرجة الأولى. مما ساعد على الفهم الصحيح للقرآن واستنباط أحكامه وآدابه، والوقوف على أسراره وشريف مقاصده وأحكامه »⁽³⁾.

ثم يتناول اسم -متاع- وهو يفسر قوله تعالى: ﴿ الْحَقُّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾

1 - التحرير والتنوير، ج 01، ص 58

2- المصدر نفسه ، ج 1، ص 59.

3 - من علوم القرآن ، فؤاد علي رضا، دار اقرأ بيروت-لسان ص 21

[يونس 23]، فينطلق في تفصيل اختلاف العلماء في إعرابه، فيرى بعضهم أن خير المبتدأ محذوف، أي هو متاع الحياة الدنيا وهو رأي الجمهور بحسب ما ذهب إليه الشيخ - وقرأه حفص عن عاصم بالنصب على الحال ، فيقول « وقرأه حفص عن عاصم بالنصب على الحال من - بغيركم - .

ويجوز أن يكون انتصابه على الظرفية للبغي، لأن البغي مصدر مشتق فهو كالفعل فتاب المصدر عن الظرف بإضافته إلى ما فيه معنى المدة»⁽¹⁾

وعندما نتأمل هذه التخريجات نجد لا يخرج عن أساليب القدامى، فهو يرجح وجهها دون أن يغوص في المعاني ودلالاتها بما يفتح التفسير على رحاب التأويل، إضافة إلى طغيان التزعة النحوية التقليدية التي لم تتعامل مع الظاهرة، انطلاقاً من تلك العلاقات التي وقفت عندها الدراسات اللسانية المعاصرة، محاولة تجاوز البعد النحوي وحيثياته الإعرابية البحتة.

حينما يتناول الشيخ الآية: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [المائدة 45] يعلق قائلاً: « وقرأ الجمهور - والعين بالعين - وما عطف عليها بالنصب عطفاً على الاسم - أن - الكسائي بالرفع وذلك جائز إذا استكملت أن خبرها، فيعتبر العطف على مجموع الجملة»⁽²⁾

ويستمر الشيخ معتمداً على علم النحو في مقارنة النص القرآني، آخذاً بقواعده وضوابطه لاستنباط ما تصل إليه حنكته من فهم. « والياء في قوله - بالنفس - ونظائره الأربعة باء العوض، ومدخولات الباء كلها أخبار - أن - ومتعلق بجار والمجرور في كل منها

1 - من علوم القرآن ، ص: 21.

2 - التحرير و التتوير، ج 5، ص 118

1 - المصدر نفسه، ص ن

محذوف، هو كون خاص يدل عليه سياق الكلام، فيقدر: أن النفس المقتولة تعوض بنفس القاتل والعين المتلفة تعوض بعين المتلف أي بإتلافها وهكذا النفس المتلفة بالنفس، والعين المفقودة بالعين، والأنف المجروح بالأنف، والأذن مصلومة بالأذن»⁽¹⁾.

فانظر إلى شيخنا وهو يقدر كل معنى من معاني حروف الجر في الوصول إلى معنى آيات، فصار النحو مؤسسا للتفسير، ومستندا مهما للمفسر في مقارنته النص القرآني.

ثم يتناول الشيخ في الآية نفسها اسم "والجروح"، ويذهب كدأبه مفصلاً فيما اختلف فيه القوم بين قارئ بالرفع وقارئ بالنصب فيقول: «قرأ نافع، وحمزة، وعاصم، وأبو جعفر، وخلف { والجروح } بالنصب عطفاً على اسم (أن). وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، والكسائي، ويعقوب بالرفع على الاستئناف، لأنه إجمال لحكم الجراح بعد ما فصل حكم قطع الأعضاء»⁽²⁾

وبذلك يستقي الشيخ تفسيره من ضبط أواخر الكلم، فلرفع تفسير وتخريج، وللنصب تفسير وتخريج.

و عند تناوله قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴾ [الحج ، 25] قال رحمه الله تعالى مفصلاً في اختلاف القراءة والمعنى باختلاف الإعراب:

«قرأ الجمهور { سواءً } بالرفع على أنه مبتدأ { والعاكف فيه } فاعل سد مسد الخبر ، والجملة مفعول ثان لـ { جعلناه } .»⁽³⁾

1 - التحرير و التتوير ، ج:05، ص: 118.

2 - المصدر نفسه، ج 05، ص 119

3 - المصدر نفسه ، ج15، ص142-143

وهكذا يصل بعد تفصيل اختلاف الإعراب واحتمال القراءة كل على القراءة تؤدي إلى تخريج خاص بكل قراءة يخلص الشيخ إلى القول أن : «الاستواء فيه لصفة كونه مسجداً، وإنما هي العبارة المقصورة من طواف وسعي ووقوف بعرفة»⁽¹⁾

ويتناول الشيخ قوله تعالى : ﴿ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ﴾ [المائدة

[119]

فيخص الشيخ "يوم" بوقفة تحليلية مشيراً إلى اختلاف القراء، بين من رفع كونه معرباً، ومن ضمه كونه مبنيًا على الفتح. « وقد قرأ غير نافع من العشرة « يوم » - مضموماً ضمة الرفع - لأنه خير هذا وقرأه نافع - مفتوحاً - على أنه مبني على الفتح لإضافته إلى الجملة الفعلية»⁽²⁾

ويحتاج بكون اسم الزمان إذا أضيف إلى الجملة الفعلية يسوغ بناؤه على الفتح ويستشهد بقول النابغة :

على حين عاتبت المشيب على الصبا⁽³⁾

والفرق بين كونها ماضوية كما ورد في البيت السابق وكونها مضارعية ففي حال كونها مضارعية يجوز الوجهان كما في الآية.

ثم يجعل الشيخ الإعراب أساساً لتفسيره حين يقول : « فنفع الصدق أصحابه حاصل يومئذ وعموم الصارفين يشمل الصدق الصادر في ذلك اليوم والصادر في الدنيا، فنفع كليهما يظهر يوم إذن، فأما نفع الصادر في الدنيا فهو حصول ثوابه، وأما نفع الصادر في الآخرة

1 - التحرير والتوير ، ج 15، ص 143

2 - المصدر نفسه ، ج 5، ص 274-275

3 - المصدر نفسه ، ص 275

كصدق المسيح فيما قاله فهو يرضي الله عن الصادق أو تجنب غضبه على الذي يكذبه فلا
حيرة في معنى الآية»⁽¹⁾

ونظير ذلك :

« قول الشاعر:

سلام - يا مطر - عليها

فإنه منادى مفرد ونونه ضرورة فأما الخليل و سيبويه و المازني فيختارون أن ينونوه
مرفوعاً، و يقولون لما اضطررنا إلى تنوينه نونان على لفظة و إلى هذا كان يذهب الفراء
ويختاره)⁽²⁾.

فما دام القرآن قد أنزل على سبعة أحرف فنحن ندرسها جميعاً « فكل قراءة توارت
محتوية على حرف منها، و عمادنا في الأصح في النقل و ليس الأقيس في العربية لأننا نجعل
القرآن حكماً على قواعد اللغة والنحو، ولا نجعل تلك القواعد حكماً على القرآن»⁽³⁾.

وقد اختلف دارسو القرآن الكريم في ضبط عدد الحروف التي نزل بها القرآن الكريم
فبين حاصر لها في سبع، و بين متعدد لا العدد « وكثرة المقولات و هذه الحروف إلى ما لا
يحصى بين مردود و منكر و قليل الذي يمكن أن يكون محل نظر، من ذلك» ما رواه ابن
مسعود بأن اسم الله الأعظم اسم واحد و هذه الحروف تشكل منها عدة أسماء»⁽⁴⁾

1 - التحرير والتتوير، ج 5، ص 275

2 - أبو القاسم الزجاج-الألمالي في المشكلات القرآنية و الحكم و الأحاديث النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2،
1983 ص 53

3 - صبحي الصالح-مباحث في علوم القرآن -ط13-1981-دار العلم للملايين -بيروت-لبنان ص258

4 - من علوم القرآن، فؤاد علي رضا، دط، دت، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ص138

الصرف أساسا لغويا في تفسير التحرير و التنوير:

و لا يكتمل بحثنا للجانب التركيبي دون أن نلم بالمستوى الصرفي الذي يقع منه موقع الجزء من الكل، لا سيما و أن مفاهيم الصرف شديدة الارتباط بمفاهيم النحو ، من حيث أنها تتدخل هي الأخرى في تحديد الدلالة و توجيهها في الخطاب اللغوي الطبيعي، فـ " كل لفظ له معنى لغوي يفهم من مادة تركيبه، و معنى صيغي و هو ما يفهم من هيئته، أي: حركاته وسكناته و ترتيب حروفه ؛ لأن الصيغة اسم من المصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة؛ فالمفهوم من حروف (ضرب) استعمال آلة التأديب في محل قابل له، و من هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي، و توحيد المسند إليه، و تذكيره و غير ذلك"⁽¹⁾ و فيما يلي رصد إجمالي لتعليقات العلامة ابن عاشور على مباحث التوجيه الصرفي لبعض وجوه القراءات ، كما تيسر لنا أن نحددها و نعلق عليها:

أ) تعليقات تتصل بمباحث المصدر و مشتقاته:

يقف الشيخ ابن عاشور أكثر ما يقف عند الأبنية الصرفية للمصدر و صيغه الاشتقاقية المختلفة، و ما يقع حولها من اختلاف بين القراء، فيعمد إلى تحليلها صرفيا ، مشيرا إلى ما ينسب إلى كل قارئ، مقارنة بين اختيارات القراء، فهو تارة يرجح، و تارة أخرى يستحسن، و تارة ثالثة يساوي بين القراءات و ما جاءت به من صيغ صرفية مختلفة في أبنيتها، متفقه في دلالتهما.

و فيما يخص مبحث المصدر و مشتقاته، انتقينا من متن ابن عاشور التفسيري أمثلة تمس مسائل صرفية متعددة، أبي الشيخ إلا أن يتوقف عندها ، إعمالا لمنهجه في التفسير، و الذي تبنى فيه بوضوح التحليل اللغوي الشامل المتكامل. و من جملة هذه المسائل ما يلي:

1 - الكليات ، أبو البقاء الكفوي ، ص715-716، نقل عن: الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، عبد الحميد أحمد الهنداوي، ط1، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 2002، ص10

- بين المصدر واسم الفاعل: يتناول الشيخ ابن عاشور هذه المسألة بالتوضيح، وهو يفسر قول الله تعالى: ﴿ قَالَ لَهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ [يوسف: 64] فيقول: "و«حفظاً» مصدر منصوب على التمييز في قراءة الجمهور، وقرأه حمزة والكسائي وحفص⁽¹⁾ «حفظاً» على أنه من اسم الجلالة وهي حال لازمة"⁽²⁾. و في الشاهد أيضا يتبدى حرص الشيخ على الاستدلال النحوي -الصرفي في تفسيره .

- التفريق بين اسم فاعل و صيغة المبالغة: و شاهد هذه المسألة من تفسير الشيخ ابن عاشور ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى ﴿ يَا تُوكُّ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ ﴾ [الأعراف: 112]: " وقرأ الجمهور « بكل ساحر»، وقرأ حمزة والكسائي وخلف « بكل ساحر» على المبالغة في معرفة السحر"⁽³⁾. و في الشاهد أيضا ما يكشف عن توسل الشيخ لمفاهيم الصرف في ثنايا تفسيره.

التمييز الوظيفي بين اسم المفعول واسم المصدر:

ومثاله ما ذكره عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى ﴾ [طه 53] حيث قال: " وقرأ الجمهور - مهاداً- بكسر الميم وألفٍ بعد الهاء وهو اسم بمعنى المهود مثل الفراش واللباس . ويجوز أن يكون جمع مهْد ، وهو اسم لما يمهد للطيِّ ، أي يوضع عليه ويحمل فيه ، فيكون بوزن كِعَابِ جَمْعاً لَكَعْبِ . ومعنى الجمع على اعتبار كثرة البقاع .

1- وخلف) التنكرة في القراءات الثلاث المتواترة وتوجيهها من طريق الدرة. للشيخ الدكتور محمد سالم محيسن، ص

(303

2- التحرير و التنوير ، ج8/12

3- المصدر نفسه، ج8، ص231

وقرأ عاصم ، وحمزة ، والكسائي ، وخلف مَهْدًا بفتح الميم وسكون الهاء ، أي كالمهد الذي يمهد للصبي ، وهو اسم بمصدر مَهْدَه ، على أن المصدر بمعنى المفعول كالمخلوق بمعنى المخلوق ، ثم شاع ذلك فصار اسماً لما يمهد .

ومعنى القراءتين واحد ، أي جعل الأرض ممهودة مسهلة للسَّير والجلوس والاضطجاع بحيث لا تُتوء فيها إلا نادراً يمكن تجنبه⁽¹⁾ .

و رغم استفاضة الشيخ في التفريق بين الصيغتين، صيغة اسم المفعول وصيغة اسم المصدر، قاده تحليله الفاحص الرصين إلى إصدار حكم التسوية بين القراءتين، من حيث أنهما لا تؤديان إلى فهمين مختلفين لمضمون الآية .

اللفظ بين صيغتي اسم المكان واسم المفعول:

ومثال ذلك ما أورده عند تفسيره قول الله تعالى ﴿ وَإِذَا تُنْزِلُ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا ﴾ [مریم: 73] ، قال: " وقرأ من عدا ابن كثير - مقاما- بفتح الميم على أنه اسم مكان من قام... .

وقرأه ابن كثير- بضم الميم- من أقام بالمكان، وهو مستعمل في الكون في الدنيا، والمعنى: خير حياة⁽²⁾ . و لا يخرج منطوق تعليق الشيخ على هذه المسألة الصرفية عن سابقتها، وإن لم يصرح بحكمه عليها بالتسوية.

الاسم بين الصفة المشبهة والمصدر:

قال ابن عاشور عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [الأنعام: 125]: " والحرج بكسر الراء صفة مشبهة من قولهم: حرج الشيء حرجاً، من

1 - التحرير و التنوير، ج16، ص132

2 - المصدر نفسه، ج16، ص73

باب فرح ، بمعنى ضاق ضيقاً شديداً، فهو كقولهم: دَنَف، وَقَمِن، وَفَرِق، وَحَدِر، وكذلك قرأه نافع، وعاصم في رواية أبي بكر، وأبو جعفر، وأما الباقر فقرأوه بفتح الراء على صيغة المصدر، فهو من الوصف بالمصدر للمبالغة ، فهو كقولهم: رجل دَنَف بفتح التّون وفَرَد بفتح الراء.⁽¹⁾ و يظهر في هذا الشاهد كيف يستعين الشيخ ابن عاشور بالقياس لتعليل توجيهه الصرفي للقراءات ، حتى يؤصلها و يقارب بينها.

- التباس الصفة المشبهة باسم فاعل :

تعرف الصفة المشبهة بأفها: لفظ منصوب من مصدر اللازم للدلالة على الثبوت⁽²⁾.
و يعرف اسم الفاعل بأنه: ما اشتق من مصدر المبني للفاعل لمن وقع منه الفعل أو تعلق به⁽³⁾.

قال الإمام ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة 04] وقوله (ملك) قرأه الجمهور بدون ألف بعد الميم وقرأه عاصم والكسائي ويعقوب وخلف (مالك) بالألف فالأول صفة مشبهة صارت اسماً لصاحب الملك (بضم الميم) والثاني اسم فاعل من ملك إذا اتصف بالملك (بكسر الميم) وكلاهما مشتق من مَلَك ، فأصل مادة ملك في اللغة ترجع تصاريفها إلى معنى الشد والضبط كما قاله ابن عطية، ثم يتصرف ذلك بالحقيقة والمجاز، والتحقيق والاعتبار، وقراءة (ملك) بدون ألف تدل على تمثيل الهيئة في نفوس السامعين لأن المَلِك بفتح الميم وكسر اللام هو ذو المَلِك بضم الميم والمَلِك أخص من المَلِك، إذ المَلِك بضم الميم هو التصرف في الموجودات والاستيلاء ويختص بتدبير أمور العقلاء وسياسة جمهورهم وأفرادهم ومواطنهم فلذلك يقال: مَلِك الناس ولا يقال : مَلِك الدواب أو الدراهم، وأما المَلِك بكسر الميم فهو الاختصاص بالأشياء ومنافعها دون غيره.⁽⁴⁾ ثم يسهب في تأصيل

1- التحرير و التنوير، ج7، ص45

2 - شذا العرف في فن الصرف، أحمد محمد المحلاوي، دار الكيان للطباعة و النشر و التوزيع، د.ط، د.ت. ص 97

3 - المصدر نفسه ، أحمد محمد المحلاوي ، ص 94

4 - التحرير و التنوير، ج1، ص 172

القراءة الثانية، فيقول: "وقرأ الجمهور (ملك) بفتح الميم وكسر اللام دون ألف ورويت هذه القراءة عن النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه أبي بكر وعمر في «كتاب الترمذي». قال ابن عطية: حكى أبو علي عن بعض القراء أن أول من قرأ (ملك يوم الدين) مروان بن الحكم فرده أبو بكر بن السراج بأن الأخبار الواردة تبطل ذلك فلعل قائل ذلك أراد أنه أول من قرأ بها في بلد مخصوص. وأما قراءة (مالك) بألف بعد الميم بوزن اسم الفاعل فهي قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف، ورويت عن عثمان وعلي وابن مسعود وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وطلحة والزبير، ورواها الترمذي في «كتابه» أنها قرأ بها النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبه أيضاً...»⁽¹⁾.

و ثمرة الخلاف بين القراءتين إن الله سبحانه و تعالى يوصف بالملك ويوصف بالمالك وكلاهما من أسمائه الحسنى و يؤيد ذلك نصوص القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ﴾ [آل عمران:26] و قال عز شأنه: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الجمعة 01]⁽²⁾ و ربما ترجع إطالة الشيخ الوقوف عند اختلاف القراء بين صيغتي (ملك) و (مالك) لوقوعهما في فاتحة الكتاب، وصلتهما بمبحث الصفات، فضلا عن كونهما من المسائل التي أسهب القدماء والمحدثون في بحثها.

- التباس المصدر الميمي باسم الفاعل :

يعرف المصدر الميمي بأنه المصدر المبدوء بميم زائدة و يدل على الحدث المجرد من الزمان و الذات، و يصاغ من الثلاثي و غيره⁽³⁾.

1 - التحرير والتنوير، ج1، ص 172

2 - القراءات المتواترة و أثرها في الرسم القرآني و الأحكام الشرعية ، محمد الحبش، ط، دار الفكر، ص 140،

3 - الصرف الكافي، أيمن أمين عبد الغني ط02، دار الكتب العلمية، 1992، ص 107 ،

و قد عرض له الشيخ عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾ [الأنعام: 98]. قال الشيخ: "وقرأ الجمهور " مستقر " -بفتح القاف - و قرأه ابن كثير ، و أبو عمرو، وروح عن يعقوب - بكسر القاف -فعلى قراءة - فتح القاف - يكون مصدرا ميميا، و "مستودع" كذلك، ورفعها على انه مبتدأ حذف خبره، تقديره: لكم أو منكم، أو أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره : فأنتم مستقر و مستودع، والوصف بالمصدر للمبالغة في الحاصل به، أي فتنزع عن إنشائكم استقرار و استيداع أي لكم.

و على قراءة - كسر القاف - يكون المستقر اسم فاعل. و المستودع اسم مفعول من استودعه. بمعنى أو وعده ، أي فمستقر منكم أقررناه فهو مستقر" (1).

تمييز الفاعل من اسم الفاعل:

و مثال ذلك ما ذكره عند تفسير قوله تعالى ﴿ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [الأنعام: 96] حيث قال: "وقرأ الجمهور بصيغة اسم الفاعل و جر " الليل " - لمناسبة الوصفين في الاسمية والإضافة . و قرأه عاصم و حمزة و الكسائي و خلف - و جعل - بصيغة فعل الماضي و ينصب - الليل - " (2)

التباس المصدر بالمفعول :

عند تفسير قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ ﴾ [يوسف: 33] قال الشيخ: " و قرأ الجمهور -السجن- بكسر السين. و قرأه يعقوب وحده بفتح السين .

1- التحرير والتنوير، ج6، ص237

2 - المصدر نفسه، ج6، ص233

و السجن - بفتح السين - قياس مصدر سجنه، بمعنى الحبس في مكان محيط لا يخرج منه
و السجن - بكسر السين - اسم للبيت الذي يسجن فيه، كأنهم سموه بصيغة المفعول كالذبح
وأرادوا المسجون فيه (1).

الإسم بين المصدر وإسم المصدر:

المصدر: هو اللفظ الدال على الحدث، مجردا عن الزمان، متضمنا أحرف فعله لفظا،
مثل - علم علما، أو تقديرا مثل - قاتل قتالا-، أو معوضا مما حذف بغيره، مثل: «وعد
عدة، وسلم تسليما» (2).

واسم المصدر هو: مساوى المصدر في الدلالة على معناه وخالفه بخلوه - لفظا وتقديرا -
من بعض ما في فعله دون تعويض: كعطاء، فإنه مساو لإعطاء معنى، ومخالف له بخلوه من
الهمزة الموجودة في فعله، وهو خال منها لفظا وتقديرا، ولم يعوض عنها شيء (3).

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى﴾ [النجم: 47] قال ابن عاشور: "وقرأ الجمهور
-النشأة- بوزن الفعلة وهو اسم مصدر أنشأ، وليس مصدرا، إذ ليس نشأ المجرد بمعد وإنما
يقال: أنشأ.

وقرأها ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب (4) -النشأة- بألف بعد الشين المفتوحة بوزن
الفعالة، وهو من أوزان المصادر لكنه مقيس في مصدر الفعل المضموم العين في الماضي نحو
الجزالة والفصاحة (1) ولذلك فالنشأة بالمصدر سماعي (2) مثل الكتابة (3).

1 - التحرير و التنوير، ج 12، ص 57-بتصرف-

2 - انظر، جامع الدروس العربية، للشيخ مصطفى الغلاييني، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ/2005م، د، ط، ج 1،
ص 61

3 - شرح إبن عقيل على ألفيه إبن مالك، ج 2، ط المكتبة العصرية، ص 92 وما بعدها،

4 - ذكر يعقوب هنا على سبيل الوهم الخطأ. (راجع التلخيص في القراءات الثمان لأبي معشر الطبري ص 372)

ومن ذلك ما ذكره عند قول الله تعالى: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ [الكهف: 44] فقال: "والولاية بفتح الواو مصدر ولي، إذا ثبت له الولاء. وتقدمت عند قوله تعالى: ﴿ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾ في سورة الأنفال (72). وقرأه حمزة والكسائي وخلف {الولاية} بكسر الواو وهي اسم للمصدر أو اسم بمعنى السلطان والمُلك." (4).

- اللفظ بين صيغتي المصدر الميمي واسم الزمان:

قال ابن عاشور عند قول الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: 59]: "والمهلك بضم الميم وفتح اللام مصدر ميمي من أهلك، أي جعلنا لإهلاكنا إياهم وقتاً معيناً في علمنا إذا جاء حلٌّ بهم الهلاك. وهي قراءة الجمهور. وقرأه حفص عن عاصم بفتح الميم وكسر اللام على أنه اسم زمان على وزن مَفْعَل. وقرأه أبو بكر عن عاصم بفتح الميم وفتح اللام على أنه مصدر ميمي لِهِلَّكَ (5).

- الاسم بين صيغتي المصدرية و اسم الزمان واسم المكان:

اسم الزمان: هو ما يؤخذ من الفعل للدلالة على زمان الحدث، نحو: "وافني مطلع الشمس" أي: وقت طلوعها.

واسم المكان: هو ما يؤخذ من الفعل للدلالة على زمان الحدث، كقوله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ﴾ [الكهف 90] أي مكان غروبها (1).

1 - ذلك أن «فعله» فعالة» مصدر أن للفعل الثلاثي من باب «فعل» بضم العين، فالأول، مثل، سهل سهولة، وعذب عذوبة.

2 - أي يحفظ ولا يقاس عليه، إذ «فعالة» مصدر للثلاثي المضموم العين لا الرباعي.

3 - التحرير والتنوير، ج 27، ص 148

4 - المصدر نفسه، ج 15، ص 74

5 - المصدر نفسه، ج 15، ص 79

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا ﴾ [هود: 41] قال الشيخ:
 «ومجراها ومرساها» -بضم الميم فيهما- في قراءة الجمهور. وهما مصدرا أجرى السفينة إذا
 جعلها جارية، أي سيرها بسرعة، وأرساها إذا جعلها راسية، أي واقفة على الشاطئ.
 وقرأ حمزة، والكسائي، وحفص عن عاصم، وخلف، - مجراها - فقط -بفتح الميم-
 أنه مفعل للمصدر أو الزمان أو المكان. وأما - مرساها - فبضم الميم- مثل الجمهور، لأنه لا
 يقال: مرساها -بفتح الميم-⁽²⁾.

ب) تعليقات تتصل بمباحث الجمع و صيغته: تعرض الشيخ في العديد من المواضع
 للجمع و صيغته. و قد انتقينا للاستشهاد في بحثنا مجموعة من الأمثلة، نوردتها فيما يلي:
 - التفريق بين جمعي القلة والكثرة:

جمع القلة: هو ما وضع للعدد القليل، وهو من الثلاثة إلى العشرة كأحمال.
 وجمع الكثرة: ما تجاوز الثلاثة إلى ما لا نهاية له كحمول⁽³⁾. يعرض الشيخ ابن عاشور
 له المسألة عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ
 يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [يوسف: 62] فيقول: «وقرا الجمهور «لفتيته»
 بوزن فعلة جمع تكسير فتى، مثل أخ و إخوة.

وقرا حمزة و الكسائي وحفص عن عاصم وخلف «لفتيانه» بوزن إخوان. والأول صيغة
 قلة، والثاني صيغة كثرة، وكلاهما يستعمل في الآخر⁽⁴⁾. و نستشف من الشاهد أن الشيخ
 يتخذ المباحث الصرفية مرتكزا لتخريجاته و تفسيره

1 - التحرير و التنوير ، ج11، ص241

2 - المصدر نفسه ، ج11، ص261

3 - جامع الدروس العربية للشيخ مصطفى الغلاييني ، ج2، ص28

4 - التحرير و التنوير 86/12

- تمييز الجمع من اسم الجمع:

و نسوق تمثيلاً له ما أورده الشيخ في تفسيره لقول الله تعالى: (أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِينَ مَالًا وَوَلَدًا) [مریم:77]. يقول الشيخ " والوَلَدُ : اسم جَمْعٍ لوَلَدَ المفرد ، وكذلك قرأه الجمهور ، وقرأ حمزة والكسائي في هذه السورة في الألفاظ الأربعة «وَوُلْدٌ» بضمّ الواو وسكون اللام فهو جمع ولد ، كأسد وأسد . "(1) . و يتبين لنا في الشاهد تعمق الشيخ لبعض الجوانب الصرفية التي يستطاع الاستغناء عنها ، لبعدها عن التأثير الحاسم في المعنى .

- اللفظ بين اسم الجمع والمصدر:

ومثال ذلك ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿ فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴾ [الأنبياء:58] ، قال: "والجذاذ بضم الجيم في قراءة الجمهور: اسم جمع جذاذة، وهي فعالة من الجذ، وهو القطع مثل قلامة وكناسة، أي كسرهم وجعلهم قطعاً. وقرأه الكسائي - جذاذا - - بكسر الجيم - على أنه مصدر ، فهو من الإخبار بالمصدر للمبالغة" (2).

الاسم بين الإفراد و الجمع:

قال الإمام ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [الأعراف:161] و قرأ نافع و أبو جعفر و يعقوب - تغفر - بمشناه فوقية مبنيا للمجهول، و -خطيئتكُمْ- بصيغة جمع السلامة للمؤنث - وقرأه ابن كثير و عاصم وحمزة و الكسائي و خلف -تغفر- بالنون مبنيا للفاعل و -خطيئتكُمْ- بصيغة جمع

1 - التحرير والتتوير ، ج16، ص77

2 - المصدر نفسه ، ج17، ص72

المؤنث السالم أيضا - و قرأه أبو عمرو - نغفر - بالنون و - خطاياكم - بصيغة جمع التكسير ، مثل آية البقرة ، و قرأ ابن عامر : - تغفر- بالفوقية و - خطيتكم - بالإفراد⁽¹⁾.

ج (تعليقات تتصل بمباحث الأفعال :

خصص الشيخ ابن عاشور حيزا واسعا لتقدم المفاهيم الصرفية المتصلة بالأفعال، في سياق توجيهه للقراءات و مقارنته بينها ، و مرد الك - كما هو الحال في الأسماء- إلى أهمية الفعل في بني الكلام ، و كثرة وروده ، و تعدد قضاياه اللغوية . و فيما يلي وقفات مع تعليقات الشيخ حول الجانب الصرفية التي اقتضاها تفسيره لآي القرآن الكريم

- الفعل بين المجرد والمزيد :

الفعل المجرد هو: ما كانت جميع حروفه أصلية لا يسقط حرف منها في تصاريف الكلمة بغير علة.

والمزيد: ما زيد فيه حرف أو أكثر على حروفه الأصلية⁽²⁾.

و في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة:106] يقول ابن عاشور بخصوص هذه المسألة: " وقرأ الجمهور (نسخ) بفتح النون الأولى وفتح السين وهو أصل مضارع نسخ ، وقرأه ابن عامر بضم النون الأولى وكسر السين على أنه مضارع أنسخ مهموزاً بهمزة التعدية أي نأمر بنسخ آية . " ⁽³⁾.

ومن ذلك ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا

هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴾ [الأعراف:117] قال الشيخ: " وقرأ الجمهور- تلقف- بقاف مشددة

1 - التحرير والتنوير، ج 8، ص 326

2 - شذا العرف في فن الصرف، للحملوي، ص 29

3 - التحرير والتنوير، ج 1، ص 637

و أصله - تتلقف - أي تبالغ وتتكلف اللقف ما استطاعت. وقرأ حفص عن عاصم - تلقف - بسكون اللام وتخفيف القاف على صيغة المجرد" (1).

ومن ذلك أيضا ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف:180] قال ابن عاشور: " وقرأ من عدا حمزة - يلحدون - بضم الياء وكسر الحاء من - ألد - المهموز، وقرأه حمزة وحده - يلحدون - بفتح الياء والحاء من - لحد - المجرد" (2).

ومن ذلك ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [يوسف:12] قال ابن عاشور: " قرأه نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب بياء الغائب وكسر العين . وقرأه ابن كثير بنون المتكلم المشارك وكسر العين وهو على قراءتي هؤلاء الأربعة مضارع ارتعى وهو افتعال من الرعى للمبالغة فيه وقرأه أبو عمرو ، وابن عامر بنون وسكون العين . وقرأه عاصم ، وحمزة ، والكسائي، وخلف بياء الغائب وسكون العين وهو على قراءتي هؤلاء الستة مضارع رتع إذا أقام في خصب وسعة من الطعام . والتحقيق أن هذا مستعار من رتعت الدابة إذا أكلت في المرعى حتى شبع . فمفاد المعنى على التأويلين واحد . " (3).

ومن ذلك أيضا ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا﴾ [التكوير:60] قال الشيخ: " وقرأ الجمهور - قدرنا - بتشديد الدال من التقدير . وقرأه ابو بكر عن عاصم بتخفيف الدال من قدر المجرد وهما لغتان" (4) .

1 - التحرير والتنوير، ج7، ص236

2 - المصدر نفسه ، ج 8، ص364

1- المصدر نفسه ، ج 12، ص29

2- المصدر نفسه ، ج 13، ص50

و قرأه ابن كثير و أبو بكر عن عاصم بتخفيف الصاد على أنه من التصديق ، أي الذين صدقوا الرسول أي آمنوا و امتثلوا أمره فأقرضوا الله قرضاً حسناً⁽¹⁾ و مثل هذا كثير في نص تفسير الشيخ ابن عاشور ، و هو من الظواهر الصرفية الأساسية التي ميزت اختلافات القراء.

همزة الوصل والقطع :

همزة الوصل : هي التي يتوصل بها إلى النطق بالساكن ، وتسقط عند وصل الكلمة بما قبلها⁽²⁾.

وهمزة القطع : هي الهمزة التي تظهر في النطق دائماً سواء أكانت في بدء الكلام أم في وسطه⁽³⁾.

و قد عرض الشيخ لهما في عدة مواضع من تفسيره ، و فيما يلي أمثلة عما قاله في التعليق على اختلاف القراء فيهما:

* في تفسيره قول الله تعالى : ﴿ قَالُوا يَا لَوِطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ ﴾ [هود : 81] قال ابن عاشور : " و (أسرى) أمر بالسرى بضم السين والقصر . وهو اسم مصدر للسير في الليل إلى الصباح . وفعله : سرى يقال بدون همزة في أوله ويقال : أسرى بالهمزة .

قرأه نافع ، وابن كثير ، وأبو جعفر بهمزة وصل على أنه أمر من سرى . وقرأه الباقون بهمزة قطع على أنه من أسرى . " ⁽⁴⁾.

1 - التحرير و التنوير ، ج 27 ، ص 356-357

2 - شذا العرف في فن الصرف ، ص 179

3 - الصرف الكافي ، أيمن أمين عبد الغني ، ص 291

4 - التحرير و التنوير ، ج 11 ، ص 307

و أصله - تتلقف - أي تبالغ وتكلف اللقف ما استطاعت. وقرأ حفص عن عاصم - تلقف - بسكون اللام وتخفيف القاف على صيغة المجرد" (1).

ومن ذلك أيضا ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف:180] قال ابن عاشور: " وقرأ من عدا حمزة - يلحدون - بضم الياء وكسر الحاء من - ألد - المهموز، وقرأه حمزة وحده - يلحدون - بفتح الياء والحاء من - لحد - المجرد" (2).

ومن ذلك ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [يوسف:12] قال ابن عاشور: " قرأه نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب بياء الغائب وكسر العين . وقرأه ابن كثير بنون المتكلم المشارك وكسر العين وهو على قراءتي هؤلاء الأربعة مضارع ارتعى وهو افتعال من الرعى للمبالغة فيه

وقرأه أبو عمرو ، وابن عامر بنون وسكون العين . وقرأه عاصم ، وحمزة ، والكسائي، وخلف بياء الغائب وسكون العين وهو على قراءتي هؤلاء الستة مضارع رتع إذا أقام في خصب وسعة من الطعام . والتحقيق أن هذا مستعار من رعت الدابة إذا أكلت في المرعى حتى شبت . فمفاد المعنى على التأويلين واحد . " (3).

ومن ذلك أيضا ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا امْرَأَتُهُ قَدَرْنَا إِنِّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [الحجر:60] قال الشيخ: " وقرأ الجمهور - قدرنا - بتشديد الدال من التقدير . وقرأه ابو بكر عن عاصم بتخفيف الدال من قدر المجرد وهما لغتان" (4) .

1 - التحرير والتنوير، ج7، ص236

2 - المصدر نفسه ، ج 8، ص364

1- المصدر نفسه ، ج 12، ص29

2- المصدر نفسه ، ج 13، ص50

ومن ذلك ما ذكره عند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبِنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [البحر:66] قال الشيخ: "وقرأ نافع وابن عامر وابو بكر عن عاصم و يعقوب -نسقيكم -- بفتح النون - مضارع سقى . وقرأه ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم وحمزة والكسائي وخلف - بضم النون - على انه مضارع أسقى" (1) .

- الفعل بين صيغتي الماضي والجمع السماعي:

عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ [المائدة:60] . قال الشيخ: "وقرأ الجمهور { وعبد الطاغوت } بصيغة فعل الماضي في {عبد} وفتح التاء من {الطاغوت} على أنه مفعول {عبد} ، وهو معطوف على الصلة في قوله {من لعنه الله} ، أي ومن عبدوا الطاغوت . وقرأه حمزة وحده بفتح العين وضمّ الموحدة وفتح الدال وبكسر الفوقية من كلمة الطاغوت على أن «عبد» جمع عبد ، وهو جمع سماعي قليل ، وهو على هذه القراءة معطوف على {القردة والخنازير} " (2) .

- تمييز المصدر من الفعل:

عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود:46] قال الشيخ ابن عاشور: «عمل» في قراءة الجمهور -بفتح الميم و تنوين اللام- مصدر أخرج به للمبالغة و برفع «غير» على أنه صفة «عمل» .

1 - التحرير والتتوير ، ج13، ص162

2 - المصدر نفسه، ج5، ص143

و قرأ الكسائي، و يعقوب «عمل» بكسر الميم - بصيغة الماضي وبنصب «غير» على المفعولية لفعل - عمل - (1).

د) تعليقات تتصل بمباحث التشديد:

تعدُّ الظواهر الصرفية المتصلة بالتشديد من أهم المسوِّغات التي يلجأ إليها في توجيه القراءات و الاحتجاج لها ، و تمس ظاهرة التشديد أنواع الكلمة الثلاث ؛ الفعل ، و الاسم ، و الحرف . و عند هذه جميعا وقف الشيخ ابن عاشور مبديا رأيه فيما انفردت به كل قراءة من القراءات . و من جملة ما ورد في تفسيره حول مسائل التشديد الأمثلة التالية :

- التخفيف والتشديد في الفعل :

- في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾ [النجم:11] قال ابن عاشور : " وقرأ الجمهور «ما كذب» بتخفيف الذال، وقرأه هشام عن ابن عامر وأبو جعفر بتشديد الذال، والفاعل والمفعول على حالهما كما في قراءة الجمهور " (2).

- في تفسيره لقوله الله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴾ [النجم:19] قال ابن عاشور : " وقرأ الجمهور : { اللات } بتخفيف المثناة الفوقية . وقرأه رويس عن يعقوب بتشديد التاء وذلك لغة في هذا الاسم لأن كثيراً من العرب يقولون : أصل صخرته موضع كان يجلس عليه رجل في الجاهلية يلت السويق للحاج فلما مات اتخذوا مكانه معبداً . " (3)

- قال الإمام الطاهر ابن عاشور عند بيان القراءات الواردة في قول الله تعالى : ﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴾ [الأنعام:44] : " وقرأ الجمهور { فتحنا } بتخفيف المثناة الفوقية .

1 - التحرير والتنوير ، ج 11، ص 271

2 - المصدر نفسه ، ج 27، ص 105

3 - المصدر نفسه، ج 27، ص 109-110

وقرأه ابن عامر ، وأبو جعفر ورؤيس عن يعقوب بتشديدها للمبالغة في الفتح بكثرته كما أفاده قوله { أبواب كل شيء } . " (1) .

- وقال الامام ابن عاشور عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿ لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ ﴾ [الانفال:37] : " وقرأ الجمهور { ليميز } بفتح التحتية الأولى وكسر الميم وسكون التحتية الثانية مضارع ماز .معنى فرز وقرأ حمزة والكسائي، ويعقوب ، وخلف : بضم التحتية الأولى وفتح الميم التحتية وتشديد الثانية . مضارع ميمز إذا محص الفرز وإذا أسند هذا الفعل إلى الله تعالى استوت القراءتان . " (2) .

- في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ﴾ [ال عمران:37] قال الشيخ: " وقرأ الجمهور : { وكفلها زكرياء } بتخفيف الفاء من كفلها أي تولّى كفالتها ، وقرأ حمزة ، وعاصم ، والكسائي ، وخلف : وكفلها بتشديد الفاء أي أنّ الله جعل زكرياء كافلاً لها . " (3) .

التخفيف والتشديد في الاسم:

قال الامام الطاهر ابن عاشور عند بيان القراءات الواردة في قول الله تعالى: ﴿ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ ﴾ [آل عمران:124]: " وقرأ الجمهور «مترلين» - بسكون النون وتخفيف الزاي - ، وقرأه ابن عامر - بفتح النون الشديد وتشديد الزاي - ، وانزل ونزل .معنى واحد " (4) .

وقال الإمام الطاهر ابن عاشور عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿ إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الحجر:59]: " وقرأ الجمهور «لمنحوهم» - بفتح النون وتشديد الجيم ،

1 - التحرير و التتوير ، ج6، ص100-101

2 - المصدر نفسه ، ج 9، ص95

3 - المصدر نفسه ، ج 3، ص88

4 - المصدر نفسه، ج3، ص208

مضارع بُحِيَ المضاعف. وقرأه حمزة والكسائي وخلف⁽¹⁾ - بسكون النون وتخفيف الجيم -
مضارع أُنحِيَ المهموز⁽²⁾.

ج- التخفيف والتشديد في الحرف:

قال الإمام ابن عاشور عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿ فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ [الاعراف: 44]: " وقرأ نافع ، وأبو عمرو ، وعاصم ، وقُبل عن ابن كثير : { أن لعنة الله } بتخفيف نون (أن) على أنها تفسيريّة لفعل (أذّن) ورفع (لعنة) على الابتداء والجملة تفسيرية ، وقرأه الباقون بتشديد التّون وبنصب (لعنة) على (أن) الجملة مفعول (أذّن) لتضمنه معنى القول ، والتّقدير : قائلاً أن لعنة الله على الظّالمين "⁽³⁾.

- وقال رحمه الله عند بيان القراءات في قول الله تعالى: ﴿ رَبَّمَا يَوْذُو الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ ﴾ [الحجر: 2]: " و { ربما } مركبة من (رب) . وهو حرف يدل على تنكير مدخوله ويجر ويختص بالأسماء . وهو بتخفيف الباء وتشديدها في جميع الأحوال . وفيها عدة لغات . وقرأ نافع وعاصم وأبو جعفر بتخفيف الباء . وقرأ الباقون بتشديدها."⁽⁴⁾.

- الفك والادغام:

قال الإمام الطاهر ابن عاشور عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [المائدة: 54]: " وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر - من يرتدد - بدالين على فك الادغام، وهو احد وجهين في مثله، وهو لغة أهل الحجاز، وكذلك هو مرسوم في مصحف المدينة ومصحف الشام.

2- يضاف يعقوب اليهم (راجع المزهري في شرح الشاطبية والدرّة د،ص محمد خالد منصور وزملاءه ص 494)

3- التحرير والتنوير ، ج 13، ص 49

3 - المصدر نفسه، ج 8، ص 106

4 - المصدر نفسه ، ج 13، ص 9

و من أمثلته في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ [يوسف:80] . و في تفسيرها قال الشيخ معلقا على ظاهرة القلب المكاني: " وقرأ الجمهور - استياسوا- بتحيته بعد الفوقية وهمزة بعد التحية على أصل التصريف، وقرأه البزي عن ابن كثير بخلف عنه بألف بعد الفوقية ثم التحتية على أصل التصريف، وقرأه البزي عن ابن كثير بخلف عنه بألف بعد الفوقية ثم تحتية على اعتبار القلب في المكان ثم إبدال الهمزة" (1).

وقال رحمه في تفسري قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَتُوسَّأً﴾ [الإسراء:83]: "وقرأ الجمهور (ونأى) بهمزة بعد النون وألف بعد الهمزة.

وقرأ ابن عامر في رواية ابن ذكوان وأبو جعفر - وناء - بألف بعد النون ثم همزة. أو من القلب المكاني لأن العرب قد يتطلبون تخفيف الهمزة إذا وقعت بعد حرف صحيح وبعدها مدة فيقبلون المدة قبل الهمزة لأن وقوعها بعد المد أخف" (2).

التباس الاسم بالحرف: قد يلتبس الحرف بالاسم ، فيحل أحدهما محل الآخر ، و لا يؤثر ذلك كثيرا على المعنى ، و هذا من طريف ما تعلل به صحة القراءات . و مثاله في تفسير ابن عاشور، ما يورده في تفسيره لقوله تعالى ﴿ قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴾ [الحجر:41] قال الشيخ: " وقرأ الجمهور - علي - بفتح اللام و فتح الياء على أنها - علي - اتصلت بها ياء المتكلم، وقرأه يعقوب بكسر اللام و ضم الياء و تنوينها على انه وصف من العلو و وصف به صراط، أي : صراط شريف عظيم القدر" (3).

1- التحرير والتتوير، ج12، ص105

2- المصدر نفسه، ج 14، ص152

3 - المصدر نفسه، ج13، ص42

و قرأه ابن كثير و أبو بكر عن عاصم بتخفيف الصاد على أنه من التصديق ، أي الذين صدقوا الرسول أي آمنوا و امتثلوا أمره فأقرضوا الله قرضا حسنا⁽¹⁾ و مثل هذا كثير في نص تفسير الشيخ ابن عاشور ، و هو من الظواهر الصرفية الأساسية التي ميزت اختلافات القراء.

همزة الوصل والقطع :

همزة الوصل : هي التي يتوصل بها إلى النطق بالساكن ، وتسقط عند وصل الكلمة بما قبلها⁽²⁾.

وهمزة القطع : هي الهمزة التي تظهر في النطق دائما سواء أكانت في بدء الكلام أم في وسطه⁽³⁾.

و قد عرض الشيخ لهما في عدة مواضع من تفسيره ، و فيما يلي أمثلة عما قاله في التعليق على اختلاف القراء فيهما:

* في تفسيره قول الله تعالى : ﴿ قَالُوا يَا لَوِطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتُكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ ﴾ [هود : 81] قال ابن عاشور : " (أسرى) أمر بالسرى بضم السين والقصر . وهو اسم مصدر للسير في الليل إلى الصباح . وفعله : سرى يقال بدون همزة في أوله ويقال : أسرى بالهمزة .

قرأه نافع ، وابن كثير ، وأبو جعفر بهمزة وصل على أنه أمر من سرى . وقرأه الباقون بهمزة قطع على أنه من أسرى . " ⁽⁴⁾.

1 - التحرير و التنوير ، ج 27 ، ص 356-357

2 - شذا العرف في فن الصرف ، ص 179

3 - الصرف الكافي ، أيمن أمين عبد الغني ، ص 291

4 - التحرير و التنوير ، ج 11 ، ص 307

1. एक एक संज्ञा के लिये एक एक वाक्य लिखिए।
 2. निम्नलिखित वाक्यों में संज्ञाओं को चिह्नित करें।
 3. निम्नलिखित वाक्यों में संज्ञाओं की श्रेणियाँ बताइए।

उदाहरण: एक एक संज्ञा के लिये एक एक वाक्य लिखिए।
 1. एक एक संज्ञा के लिये एक एक वाक्य लिखिए।
 2. निम्नलिखित वाक्यों में संज्ञाओं को चिह्नित करें।

3. निम्नलिखित वाक्यों में संज्ञाओं की श्रेणियाँ बताइए।
 4. निम्नलिखित वाक्यों में संज्ञाओं की श्रेणियाँ बताइए।

5. निम्नलिखित वाक्यों में संज्ञाओं की श्रेणियाँ बताइए।
 6. निम्नलिखित वाक्यों में संज्ञाओं की श्रेणियाँ बताइए।

7. निम्नलिखित वाक्यों में संज्ञाओं की श्रेणियाँ बताइए।
 8. निम्नलिखित वाक्यों में संज्ञाओं की श्रेणियाँ बताइए।

* في تفسيره قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: 279]: قال ابن عاشور: "وقرأ الجمهور { فأذنوا } بهمزة وصل وفتح الدالِّ أمراً من أذن ، وقرأه حمزة وأبو بكر وخلف { فأذنوا } بهمزة قطع بعدها ألف وبذال مكسورة أمراً من آذن بكذا إذا أعلم به أي فأذنوا أنفسكم ومن حولكم . "(1).

* في تفسيره قول الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتُّوَصِفَاءً﴾ [طه: 64] قال ابن عاشور: "وقرأ الجمهور فأجمعوا { بهمزة قطع وكسر الميم أمراً من : أجمع أمره ، إذا جعله متفقاً عليه لا يختلف فيه .

وقرأ أبو عمرو { فاجمعوا } بهمزة وصل وبفتح الميم أمراً من جمع ، كقوله فيما مضى { فجمع كيده } [طه : 60] . أطلق الجمع على التعاضد والتعاون ، تشبيهاً للشيء المختلف بالمتفرق ، وهو مقابل قوله { فتنازعوا أمرهم } "(2).

* في تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: 21] قال ابن عاشور: "وقرأ الجمهور { واتبعتهم } بهمزة وصل وبتشديد التاء الأولى وبتاء بعد العين هي تاء تأنيث ضمير الفعل . وقرأه أبو عمرو وحده { وأتبعناهم } بهمزة قطع وسكون التاء." (3) و ليس في هذا الشاهد إلا ملاحظة الظاهرة ، وتبيان ما يجوز فيها إملائياً.

- الاسم المقصور و الاسم الممدود:

يعرف المقصور بأنه الاسم العربي الذي آخره ألف لازمة كالحدى والمصطفى .
و يعرف الممدود بأنه الاسم العربي الذي آخره همزة تلي ألفاً زائدة كصحراء
وحمراء (4) .

1 - التحرير والتنوير ، ج 2، ص 561

2 - المصدر نفسه ، ج 16، ص 146

3 - المصدر نفسه ، ج 27، ص 62

4 - شذا العرف في فن الصرف، الحملوي ص 119

يتناول الشيخ الممدود و المقصور في مواضع عديدة من تفسيره ،ومثال ذلك : ما ذكره عند تفسيره قوله تعالى : ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ﴾ [آل عمران:37]

قال : " وقرأ الجمهور : { وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا } بتخفيف الفاء من كَفَّلَهَا أي تَوَلَّى كَفَّلَهَا ، وقرأ حمزة ، وعاصم ، والكسائي ، وخلف : وَكَفَّلَهَا بتشديد الفاء أي أَنَّ اللَّهَ جَعَلَ زَكَرِيَّا كَافِلًا لَهَا ، وقرأ الجمهور زَكَرِيَّا بهمزة في آخره ، ممدوداً و برفع همزة . وقرأ حمزة ، والكسائي وحفص عن عاصم ، وخلف : بالقصر ، وقرأ أبو بكر عن عاصم : بالهمز في آخره ونصب همزة . " (1).

ويستفاد من : جواز قصر الممدود، ومد المقصور، وقد اجمع البصريون والكوفيون على جواز قصر الممدود للضرورة كقوله (2):

لَا بُدَّ مِنْ صَنَعًا وَإِنْ طَالَ السَّفَرُ

واختلفوا في مد المقصور فمنعه البصريون وأجازوه الكوفيون (3)

والشاهد القرآني حجة للكوفيين على البصريين (4). و في الجملة أراد الشيخ أن يبين ما يرتكن إليه في إيجاز المسألتين.

نخلص مما تقدم عرضه من الشواهد المقتطعة من مواضع متعددة من تفسير ابن عاشور إلى القول إن الهاجس المعرفي عند الشيخ وجهه إلى استقصاء جوانب المسألة اللغوية المتصلة باستكناه الدلالة القرآنية ، عبر فحص متدرج لمكوناتها ، فكانت وقفاته التي تفاوت طولها عند التراكيب بمناحيها الصرفية و النحوية ، محلا و مفصلا ، يستحضر خلاصات ذلك

1 - التحرير والتنوير، ج 3، ص 88

2 - البيت في اللسان بدون نسبة، ج 8، ص 293 مادة (صنع)

3 - شذا العرف، ص 121

4 - التوجيه اللغوي والبلاغي لقراءة الإمام عاصم -بتصرف - ، صبري المتولي المتولي، دار غريب للطباعة والنشر

التراث اللغوي الضخم ، متصرفا فيه ، مسائل إياه ، و مسدتركا على أعلامه أحيانا ؛ كانت تلك الوقفات ملأى بالدلالة على منهج علمي رسمه الشيخ ، ليخرج علينا بنص مفسر جمع مزايا القدماء و المعاصرين ، فبدا ذلك النص وكأنه موسوعة علمية ضمت بين دفتيها من أفانين الدرس اللغوي قديمه وحديثه ما يعين القارئ على الظفر بضالته في أي مسألة من مسائل اللغة تعرض له ، و هو يقرأ كتاب الله ، و يريد أن يتدبره ، و ينفذ إلى أغواره.

لذلك رأينا الشيخ لا يكاد يتناول آية ، إلا و عني بتوجيه قراءتها من الناحيتين النحوية و الصرفية ، و لئن كانت آثار البنية النحوية على دلالة الكلام ظاهرة و بديهية ، فإن أثر البنية الصرفية للألفاظ قد يبدو أقل بروزا ، حتى لقد يظن بعض الناس أن ليس للصيغ الصرفية و تبدلاتها أي أثر يذكر على الدلالة و المعاني . و هذا هو عين الخطأ ، فقد تنبه القدماء إلى هذه المسألة الهامة و نظروا لها. يقول أبوحيان مشيرا إلى طرق العرب في بناء الكلام على أساس العلاقة بين تغير المعنى بتغير الصيغة الصرفية : "و أنواع المعاني المتفاهمة لا تكاد تنهاى ؛ فخصّوا كل تركيب بنوع منها ؛ ليفيدوا بالتراكيب و الهيئات أنواع كثيرة، ؛ و لو اقتصروا على تغاير المواد ، حتى ليدلوا على معنى الإكرام و التعظيم إى بما ليس فيه من حروف الإيلام و الضرب ؛ لمنافاتها لهما ؛ لضاق الأمر جدا ، و لاحتاجوا إلى ألوف حروف لا يجدونها ، بل فرقوا بين (معتق) و(معتق) بحركة واحدة حصل بها تمييز بين ضدين" (1)

بل إن أثر البنى الصرفية في الدلالة يتعدى المعاني المعجمية الأولى إلى الدلالات البلاغية، فالعدول عن صيغة صرفية إلى صيغة أخرى من شأنه أن ينقل الدلالة نقلة واسعة على المستوى البلاغي ، فما تكسبه الدلالة من شحنة تعبيرية باستخدام الصفة المشبهة ، قد لا يتيسر لها إن أحلت محلها صيغة اسم الفاعل مثلا، و ما يتحقق للكلام من توسع في المعنى باستخدام صيغة اسم المكان، قد لا يتاح عندما نفضل عليه صيغة المصدر الميمي... و هكذا مع باقي الفروق التي نلاحظها بين صيغة صرفية و أخرى. لذلك اهتم البلاغيون "بالمزايا التي تنبثق عن استثمار

1 - المزهر، ج1، ص347 ، نقلا عن : الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم ، عبد الحميد أحمد يوسف الهنداوي

تلك الفروق و توظيفها في الأسلوب الفني ، فتأمل تحليلا تم للأساليب يكشف بوضوح عن أن الصيغة لا تكتسب المزية في نظرهم إلا إذا كانت هناك صيغة أخرى صالحة لأداء وظيفتها (العامة) من جهة ، و قاصرة عن أداء ما تؤديه في سياقها الخاص من جهة أخرى. ومن ثم كانت المقارنة بين الصيغتين الأصلية (أو المنتقاة) و البديلة (أو المفترضة) هي المنهج الذي سار عليه البلاغيون في تحليل مزية الأولى"⁽¹⁾

و لا شك في أن هذه المنطلقات النظرية التي اغتنت بها كتب القدماء ، قد كان لها حضور ملح في ذهن الشيخ ابن عاشور ، و هو ينتج تفسيره المتميز للقرآن الكريم ، و ذلك ما لا تخطئه عين القارئ النبيه عندما يتواصل مع الشيخ عبر خطابه الذي أراد له أن يكون تحريرا من معوقات التواصل ، وتنويرا يزيح الظلمات التي طالما منعت قراء التفاسير من حسن تلقي مضامين القرآن الكريم ، و عمق التفاعل معها فهما و استيعابا ، ثم تطبيقا والتزاما. يدفعنا هذا إلى القول في نهاية هذا الفصل إن حجم الوقفات التي خصصها الشيخ ابن عاشور للتحليل التركيبي نحويا و صرفيا لم تكن مجرد ترف ، أو استعراض لمخزونه المعرفي، بقدر ما كانت حاجة حقيقية استدعاها الهدف الذي نذر الشيخ له نفسه في هذا التفسير، و هو إقامة علاقة ودية و تفاعل بين الخطاب القرآني المقدس و بين متلقيه ، الذي يريد أن يجمع إلى تقديسه لهذا الخطاب فهما واعيا و تمثلا ملتزما.

1 - المعنى في البلاغة العربية، حسن الطبل ، ص 229-230، نقلا عن : الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم ، عبد

الحميد أحمد يوسف الهنداوي، ص 10

الفصل الثالث

المستوى الدلالي

- مستويات الدلالة القرآنية في تفسير ابن عاشور
- تعدد الدلالات في نظم القرآن الكريم
- دلالة المجاز بين ابن عاشور و غيره من العلماء

نتناول في هذا الفصل دراسة المستوى الدلالي في تفسير ابن عاشور "التحرير و التنوير" و هو المستوى الذي يمثل قطب الرحي في تحليل الخطاب التفسيري، لأن أي تفسير من التفاسير هو رحلة للبحث عن الدلالة الثابوية في أطواء النص القرآني، حكما فقها كان، أو تصورا عقديا، أو سردا إخباريا. و هذه الرحلة هي إفصاح المتلقي (المفسر هنا) عن دلالات النص كما ارتسمت عنده، في عملية التواصل اللغوي، المحكومة باعتبارات الزمان و المكان، و المرجعية المعرفية التي تحتزن في أطوائها خبرات لغوية و غير لغوية، يتعذر أن يشارك المتلقي فيها غيره مهما تقاربت الاعتبارات المتحدث عنها بينهما، أو بينهم.

و دلالة النص القرآني من حيث هي الموضوع الرئيسي للتفسير، لا تخرج عما يفترض في عملية التواصل الخطابي، في أيّ تفسير لأيّ القرآن مفردة أو مجتمعة، هكذا تعاطى القدماء مع عملية التفسير معتمدين على رصيدهم من المعرفة عامة، و معرفة اللغة و أساليبها و قواعدها خاصة، و مثلهم صنع الذين جاؤوا بعدهم، فهل كل مفسر في زمنه من ينابيع المعرفة اللغوية المتاحة في عصره، نحوها و معجمها و بلاغتها، كما استفاد من موروث التفاسير التي أتيت له، و كلما اتسعت دائرة هذه المعارف، اغتنت التفاسير بالكشوف المختلفة المتنوعة التي انفسحت مجالات بحثها في شتى ضروب المعرفة، بصورة لا زالت تغري بالبحث و اكتشاف المخبوء من أسرار هذا الكتاب العزيز العظيم.

تعاطى الشيخ الطاهر ابن عاشور وفق هذا المنظور مع النص القرآني في تفسيره، منطلقا من خبرة تلقى شحذتها ثقافته التراثية التي تشكلت في فضاءات التنظير اللغوي و البلاغي القديم، تلك الفضاءات التي يملؤها أمثال عبد القاهر الجرجاني و السكاكي و الرماني و الباقلاني، و غيرهم، و يحضر فيها بطبيعة الحال المفسرون القدماء، من متلقي الوحي الأول محمد صلى الله عليه و سلم إلى آخر مفسر اطلع الشيخ ابن عاشور على تفسيره، فأتى على ذكر اسمه، أو أضمره (1).

1 - للتعرف على مصادر الشيخ ابن عاشور اللغوية و البلاغية ينظر، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل

أحمد صقر، ص 29-31

و حين يكون جهاز التلقي عند ابن عاشور مُرَكَّبًا على هذه الشاكلة، فإنه يفرض علينا منهجيا أن نتبع الظاهرة الدلالية في نصه المفسَّر، في المستويات التي يكشفها لنا هذا النص نفسه، أي أن النص يفرض علينا المنهج الذي هو به أليق . و لما كان النص المفسَّر ميتا لغة، كان علينا أن نفحص نظام هذه اللغة الواصفة، و نرصد أدواتها و المنظومة المفاهيمية التي وظفتها لاستنطاق النص القرآني موضوع خطابها . و يفرض علينا ذلك بالضرورة أن نختاط لمسألتين مهمتين ؛ أولاهما الالتزام بمتن النص المفسَّر (تفسير ابن عاشور)، و التعاطي معه بحسب المرجعية النظرية التي يتبناها في الكشف عن دلالات النص القرآني، و المتمثلة في الجهاز المفاهيمي المستمد من موروث الدراسات اللغوية و البلاغية القديمة . أما المسألة الثانية، فتقع في مستوى التعليق على إنجاز ابن عاشور، أو لنقل تطبيقاته التحليلية لهذه المفاهيم اللغوية و البلاغية القديمة، فسنعمد إلى الترجيح، و الاستنتاج، و تكون عدتنا في ذلك المفاهيم المقترضة من النظريات اللغوية المعاصرة، و تطبيقاتها في مجال تحليل الخطاب.

مستويات الدلالة القرآنية في تفسير ابن عاشور :

اهتم الشيخ ابن عاشور، و هو ينجز تفسيره للنص القرآني ببحث دلالاته في مستوياتها المختلفة، بحسب ما هدته إليه ثقافته اللغوية عامة، و البلاغية خاصة . فقد رأى أن القدماء حين تصدوا للدرس الدلالي، أخضعوه لتراتبية جعلته يبدأ بدلالة الصوت، و ترتبط به دلالة النبر و التنغيم و الوقف، و تعقبها دلالة التركيب التي يتفرع بحثها إلى مستويات فرعية هي : دلالة التركيب النحوي، و دلالة التركيب النظمي، إضافة إلى دلالة السياق و الحجاز . و على ذلك فإن هذه المستويات الدلالية مرتبة حسب أهميتها، اعتمادا على معيار قوة الدلالة و وفرتها، فهي تضعف و تتقلص، و تكاد لا تحد إلا بالتخمين في مستوى الصوت المفرد، و تكون ثانوية مكملة في مستوى النبر و التنغيم، و الوقف، بينما تكون الدلالة المستفادة من الحجاز رهينة به، يقصر عليه تحقق وجودها من عدمه.

و الحق أن هذا الترتيب في مستويات الدلالة، و إن لم يتعمقه القدماء وينتهوا في بحثه إلى نتائج حاسمة تكشف قوانين اشتغال الخطاب الطبيعي وإنتاجه للدلالة بصورة واضحة،

فإنه يشاكل إجمالاً مستويات الدرس اللساني - و لا نقول الدلالي - في نسقه التدريجي الذي يبدأ بأصغر وحدة لغوية، ويأخذ في التوسع، ليصل إلى أكبرها . و لكنه بالمقابل يبين - وبشكل واضح وصريح - ما يقدمه علم الدلالة من مقاربات أكثر علمية و إحاطة بموضوع الدلالة شديد التفلت و الروغان.⁽¹⁾ ، كما سنبينه في تعليقنا لاحقاً.

يتدرّج بحثنا للمسائل الدلالية في تفسير ابن عاشور إذن من الصوت اللغوي و ما يتعلق به من مؤثرات صوتية شبه لغوية، إلى دلالة المجاز، مروراً بدلالة التركيب النحوي، و ما يتواشج معه من مستويات دلالية هي به رهنٌ، كدلالة النظم و السياق و المجاز، و هذه العناصر التي سقناها هي في الجملة ما يدخل في بناء الجملة باعتبارها الوحدة الأساسية التي عني الدرس اللغوي قديماً و حديثاً بدراستها و استنباط قواعدها . و لئن كان هذا الدرس قد أنجز نتائج مقنعة في المستويين الصرفي و النحوي، فإن الدرس اللغوي القديم لم يصل إلى مثل تلك النتائج في سعيه إلى استكناه الظاهرة الدلالية و الإحاطة بقواعد اشتغالها، إذ لاتزال مساحة البحث فيها مألئ بمناطق ظل كثيرة .

لذلك و عملاً بمنهجنا المبين أعلاه، سنعمد إلى دراسة تعاطي الشيخ ابن عاشور

مع موضوع الدلالة في تفسيره على النحو التالي :

- المؤثر الصوتي في الدلالة (الصوت المفرد،

التنغيم، النبر، الوقف)

- المؤثر النظمي في الدلالة (المعاني المستفادة من

النظم، أنواعها، علاقاتها، شروطها)

- المؤثر السياقي في الدلالة

- المؤثر البياني في الدلالة : و يشمل المجاز

بمدلوله الجامع الشامل، بما فيه الكناية و التعريض.

1 - ينظر، الأسنية التوليدية و التحويلية و قواعد اللغة العربية (النظرية الأسنية)، ميشال زكريا، ط1، المؤسسة

الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 1982، ص86

- المؤثر شبه اللغوي، و يتمثل في الخط و الإشارة¹

أ - المؤثر الصوتي في الدلالة:

لا نميل - كما يدل على ذلك العنوان - إلى الحديث هنا عن دلالة الصوت، أو الدلالة الصوتية، و نفضل على ذلك عبارة "المؤثر الصوتي في الدلالة" لأنها تتناسب أكثر مع مفاهيم درس اللساني التي استقرت بين المختصين، و تركز الأخذ بها كمبادئ أساسية بينهم، في الدراسات اللغوية النظرية و التطبيقية على السواء. و أيسر ما نسوقه للاستدلال على ما اخترناه، هو أن العناصر اللغوية المتصلة بالمستوى الصوتي، لا تستقل بإنتاج دلالة الخطاب، بل تؤدي دورا مكملا في أحسن الأحوال، كما هو الحال في النبر و التنغيم، فهما مؤثران، لا يحملان أي قدر من الدلالة حين يغيب الكلام الذي يضافان إليه .

و قد عرف البلاغيون العرب القدماء ذلك، و اشتغلوا عليه في دراساتهم اللغوية المعجمية و البلاغية، فطريقة الأداء الصوتي للكلام - في نظرهم - تترك أثرا في دلالة الكلام، من حيث مراعاة مواضع الوقف و الاستئناف، و مدى توتر الذبذبات الصوتية، و التنغيم الذي يصاحب عملية النطق، كما يكون لمواضع النبر و تشديد ألفاظه، و جنس الحروف التي تتركب منها الكلمات أثر في الدلالة أيضا. كل هذه المؤثرات الصوتية الخالصة لها دور في توجيه الدلالة، و في تحديد معاني الكلام، و مدلولات الألفاظ التي ينبغي أن يلتقطها المتلقي. و في تراثنا اللغوي العديد من الشواهد التي أسهب القدماء في تناولها، و خاصة تلك التي لها صلة بتحديد معاني آي القرآن الكريم، و أبرز مثال اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران : الآية 07] حيث يظهر بجلاء دور الوقف في تحديد الدلالة و توجيهها، فالذي يقف على لفظ الجلالة، يتبنى معنى أن الله تعالى وحده يعلم تأويله، والذي يعطف عليه "الراسخون"، يفضل معنى مختلفا، و هو أن الراسخين في

1 - يتناول الشيخ ابن عاشور هذا المؤثر من باب الاستفاضة في بيان المفاهيم البيانية و البلاغية نظريا، ولكنه لا يطبقه في تفسيره، لأن التفسير كما أسلفنا موضوعه خطاب لغوي طبيعي، هو نص القرآن الكريم.

العلم يعلمون هم أيضا تأويل المتشابه من أي الكتاب الحكيم.

و لا أدلّ على اهتمام البلاغيين القدماء بمثل هذه المؤثرات، و لاسيما باب الفصل والوصل ذي الصلة الوثيقة بظاهرة الوقف التي ألحنا إليها سابقا، من أن هذا الباب يعد من أهم مجالات البحث في علم المعاني، و هو أحد الفروع الثلاثة لعلم البلاغة، و مثاله الكاشف هو ما نجده في كتب القدماء من أنه إذا قدّم شخص الماء إلى ريان، و أبدى هذا عدم حاجته، فلو قال: لا بارك الله فيك، كان دعاء عليه و لم يكن دعاء له، و ليفهم المعنى الثاني عليه أن يقف عند حرف النفي برهة، أو يصل بين الجملتين باستعمال العطف بالواو، كما هو مقتضى القاعدة البلاغية في هذا الباب .

و لعل هذا المثال أقوى في بيان توجيه الدلالة، و تحديدها، ففيه انتقال من النقيض إلى النقيض، أي من الدعاء بالخير إلى الدعاء بالشر، و شتان بين المعنيين . كما اعتنى علماءنا القدماء - و إن بدرجة أقل - بالوقوف على التركيب الصوتي للكلمات و نغماتها، و نبرات الألفاظ و إيقاعاتها، ليميزوا بين متشابه المعاني، و مشكلها، فنرى بعضهم قد أعطى قيمة معنوية للأصوات المفردة، بحيث تؤدي هذه الأصوات دلالة أولية عامة في الكلمات التي تدخل في تركيبها، كما سنبين لاحقا بشيء من التفصيل .

أثر الصوت اللغوي المفرد (الحرف):

تحدث القدماء عن الحرف - كما أسلفنا - و لم يتحدثوا عن الصوت، فلم يكن التمييز لديهم بينهما قد تبلور⁽¹⁾. لذلك يتعيّن علينا أن نبيّن بأن الحروف التي عتّوها بدراساتهم ذات المنحى الصوتي، هي حروف المباني، و ليست حروف المعاني التي يتناولها النحاة في كتبهم مثل: حروف الجر، والقسم، والعطف، و الحروف الناصبة، و الجازمة، وغيرها . ويعرفونها بأنّها ما أفادت معنى في غيرها، وهي قسيمة للاسم والفعل في تركيب الكلام.

و إنما عتوا الصنف الآخر، و هي حروف المباني، أي الأصوات التي تأتلف منها كلمات العربية، مثل: الباء من كتب، و الجيم من جاء، و السين من سأل، فالمراد هنا

1 - مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قنور، ط2، دار الفكر، دمشق-سوريا، 1999، ص108-110

الأصوات المسموعة التي يرمز إليها عند الكتابة برسوم تلك الحروف . فلهذا قيمة دلالية تستحق الدراسة عند بعض علماء العربية، الذين ينفون اعتبارية الدليل اللغوي - كما أقرته اللسانيات الحديثة - منذ نشأتها الأولى على يد دوسوسير - فيذهبون إلى أن بين اللفظ ومعناه، أو بين الدال ومدلوله صلة وطيدة، كشف عنها أم لم يُكشف.

والذي يطلع على ما قدّمه العلماء العرب القدماء في باب دراسة أثر الأصوات في دلالة الكلمات، يستطرفه و يقدر الجهد العلمي الذي بذله القدماء في بحوثهم اللغوية . فهذا ابن جني و هو أشهر من عرض لهذه القضية، بل عُرف بأنه إمامها، و صاحب الرأي الأول فيها، يقول :

« فأمّا مقابلة الألفاظ بما يشكّل أصواتها من الأحداث، فباب عظيم واسع، ونهج مُتَّكَبٌ عند عارفيه مأموم . وذلك أنّهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سَمْتِ الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بما يتخذونها عليها . وذلك أكثر مما نُقدِّره، وأضعاف ما نستشعره »⁽¹⁾.

و حين يريد الاستدلال على كشفه العلمي لا تعوزه الأمثلة، « فالخصم لأكل الرطب كالبطيخ والقثاء، والقضم للصلب اليابس نحو: قضمت الدابة الشعير »⁽²⁾ . و يضيف في موضع آخر:

« فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس، حذوا المسموع الأصوات على محسوس الأحداث »⁽³⁾ . و يتوسع في شرح الأمثلة قائلاً:

« و النَّضْحُ للماء الضَّعِيفِ ونحوه، لِرَقَّةِ الخاء . والنَّضْحُ لما هو أقوى منه، لغلظ الخاء،

قال تعالى ﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ ﴾ [الرحمن 66] »⁽⁴⁾.

1 - الخصائص ابن جني، ج 2، ص 157

2 - المصدر نفسه، ص ن

3 - المصدر نفسه، ج 5، ص 158

4 - المصدر نفسه، ص ن

و لم يخرج بعض المعاصرين عن مضمون هذه النظرية، حين عمدوا إلى تعميق البحث فيها انتصاراً لها و تأكيداً على صوابها، كما فعل عبد الله العلايلي - في دراسته لظاهرة القلب اللغوي في العربية - فهو يقدم في هذه الدراسة تحديداً لما تتضمنه حروف المباني الثمانية والعشرون من معانٍ تستقل بالدلالة عليها، قبل أن تدخل في تركيب الكلمات، و من أمثلة ذلك ما ورد في دراسته، من أن صوت «الهمزة، يدلّ على الجوفية، وعلى ما هو وعاءٌ للمعنى، ويدلّ على الصّفة تصيرُ طبعاً...»¹ و صوت «الباء، يدلّ على بلوغ المعنى في الشيء بلوغاً تاماً، ويدلّ على القوام الصّلب بالتفعل..»² و صوت «الواو؛ يدلّ على الانفعال المؤثّر في الظواهر..»³ و هكذا...

وهذه المعاني كما أسلفنا دلالات أولية عامة قد توجه الدلالة، و تحددها - إن ثبتت صحة هذه النظرية - و لكنها لا تحدد بدقة دلالة الكلمة مفردة، فضلاً عن تحديدها في الجملة، ثم في الخطاب.

أثر التنغيم: L'INTONATION

التنغيم لغة مصدر للفعل المضعف "نعم"، بمعنى لحن الصوت، و جعله ذا إيقاع مخالف للمعتاد. قال ابن فارس في مادة "ن غ م": النون والغين والميم ليس إلاّ النغمة: جرس الكلام و حصن الصوت بالقراءة وغيرها. و هو التّغم، و تنغم الإنسان بالغناء ونحوه»⁽⁴⁾

أما التنغيم في الاصطلاح اللساني، فيحيلنا إلى واحد من المباحث الأساسية في علم الأصوات الحديث المنبثق عن اللسانيات، و يعرف أيضاً - "موسيقا الكلام"، و "اللحن"، و يقصد به النغمة التي تصحب أداءً كلامياً معيناً، بارتفاع أصوات، و انخفاض أخرى، و انحراف بعضها، على وتيرة منسجمة تولّد إيقاعات موسيقية ذات أثر فعّال على اتجاه معنى

1 - تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي، أسعد أحمد علي، ص 63

2 - المصدر نفسه، ص ن

3 - المصدر نفسه، ص 64

4 - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت - لبنان، ط: 02،

1420هـ/1999م، ج 5، ص 452

(1).
الكلام

و ليتضح مفهوم التنغيم نورد المثال الافتراضي التالي :

لم أر أصدق منه

يكون مدحا بتنغيم معيّن.

ويكون تقريراً بتنغيم آخر.

ويكون تمكّماً بغيرهما.

و ما إلى ذلك من ألوان التنغيم ذات الوظائف النحوية.

دلالة التّبر: ACCENTUATION

التّبر أو الارتكاز - كما يسميه بعض اللغويين - هو مصدر الفعل نبر ينبر بكسر عين مضارعه، يعرفه ابن فارس لغويا بقوله «: نبر (النون والباء والراء) أصل صحيح يدلّ على رفع وعلو، و نبر الغلام: صاح أول ما يترعرع... و التبر في الكلام: الهمز أو قريب منه وكلّ (2).

من رفع شيئاً فقد نبره «

وفي الاصطلاح هو مؤثر صوتي يُراد به « الضَّغْطُ على صوت، أو مقطع معيّن في نُطق الكلمة، فيتميز هذا الصوت بالعلو والارتفاع، أي أنّه يكون أوضح في السّمع من سائر الأصوات المجاورة له» (3). في الكلمة نفسها، و أحيانا فيها و فيما يجاورها.

والتّبر ظاهرة صوتية تتميز بها جميع اللّغات الطبيعية، ولو أنّها تختلف في المواضع المنبورة من الكلام في تلك اللغات، كما قد يكون له وظيفة لغويّة في التّفريق بين معاني الكلمة، باختلاف الحروف المنبورة منها، أو وظيفة صرفيّة في التّفريق بين اسميّة الكلمة، وفعليّتها كذلك، أو وظيفة نحويّة في التّفريق بين معاني الكلام، بحسب الكلمات المنبورة منه. فتكون للظاهرة أهمية دلالية في بعض اللغات أكثر مما لها في لغات أخرى، فالإنجليزية أكثر اللغات

1 - ينظر، علم اللغة بين التراث و المعاصرة، عاطف مذكور، ص 135 و ما بعدها

2 - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 5، ص 380

3 - علم اللغة بين التراث و المعاصرة، عاطف مذكور، ص 132

نبرا، و النبر فيها أقوى تأثيرا في الدلالة⁽¹⁾.

وليس للعربية من أصناف النبر هذه إلا النبر الذي له علاقة بالوظيفة النحوية الخالصة، وللتوضيح نسوق المثال الافتراضي التالي :

هل جاء المحقق و باشر التحقيق مع الموظفين داخل مكتب المدير؟

فإن نبر الفعل «جاء» يجعله هو المقصود بسؤال المتكلم، لكونه يشك في المحييء.

ونبر الظرف " داخل مكتب المدير" يجعله المكان المعين هو المقصود بالسؤال، لاحتمال أن يجري التحقيق في مكان آخر. ونبر المفعول به "التحقيق" يركز الاهتمام عليه، إذ قد يكون مجيء المحقق لغاية أخرى.

وهكذا مع باقي الكلمات المتضمنة في هذه الجملة الاستفهامية.

و في تراثنا اللغوي القديم ما يكشف عن تنبه علمائنا لهذه الظاهرة الصوتية و أثرها الدلالي دون تسميتها، فقد أشار ابن جني إلى ذلك، حين عرض إلى دور النبر في الكلام، أي الوظيفة النحوية التي يضطلع بها⁽²⁾، إلى جانب التنعيم الذي سبق ذكره في قوله:

« و قد حذفت الصفة ودلت الحال عليها. وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم: سير عليه ليل، و هم يريدون: ليل طويل، و كأن هذا إنما حذفت فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها، وذلك أنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح، والتفخيم والتعظيم، ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك. وأنت تحس هذا نفسك إذا تأملتته.»⁽³⁾

و ظاهر من هذا القول ان ابن جني لا يستخدم المصطلحين، و إن عناهما بكلامه، وشخص الظاهرة الصوتية التي وضعها للدلالة عليها عند المعاصرين. و قد أسلفنا في موضع سابق القول إن القدماء عرضوا لأثر المقام في الكلام، في باب خروج الخبر و الإنشاء عن

1 - ينظر، مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، ص 116-117،

2 - علم اللغة بين التراث و المعاصرة، عاطف مذكور، ص 132

3 - الخصائص، ابن جني، ج 2، ص 370-371

مقتضى الظاهر، دون أن يقفوا عند هذين المؤثرين الصوتيين .

المؤثر الصوتي في الدلالة في التحرير والتنوير:

لا يتوقف الشيخ ابن عاشور كثيرا عند المؤثرات الصوتية الثلاث التي عرضنا لها في التمهيد النظري السابق . و من المواضع القليلة التي وجدناه يعكف فيها على إبراز أثر الصوت اللغوي و النبر و التنعيم في دلالات آي القرآن الكريم الموضع التالي :

- في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران : الآية 78].

قال: « واللّي في هذه الآية، يحتمل أن يكون حقيقة بمعنى تحريف اللسان، عن طريق حرف من حروف الهجاء، إلى طريق حرف آخر يقاربه، لتعطي الكلمة في أذن السامع جرس كلمة أخرى، وهذا مثل ما حكى الله عنهم في قولهم "راعنا"، و في الحديث من قولهم في السلام على النبي "السّام عليك"، أي الموت أو "السلام-بكسر السين-عليك" وهذا اللّي بمثابة الإشمام، والاختلاس، و منه إمالة الألف إلى الياء وقد تتغير الكلمات بالترقيق، والتفخيم، وباختلاف صفات الحروف، والظاهر أنّ الكتاب هو التوراة، فلعلهم كانوا إذا قرؤوا بعض التوراة بالعربية نطقوا بحروف من كلماتها بين بين، ليوهموا المسلمين معنى غير المعنى المراد، وقد كانت لهم مقدرة ومراس في هذا.»⁽¹⁾

و بعد عرضنا لهذا المثال الذي قدّمنا له بالإشارة إلى قلة عناية الشيخ ابن عاشور بالمؤثرات الصوتية الثلاث، لا بد لنا من التنبيه إلى أن صاحب التنوير لا يخرج عن أسلافه القدماء في مقارنة الظاهرة اللغوية المتصلة بتلقي القرآن الكريم و تأويله، فمفاهيم النبر والتنعيم وتأثيرها الدلالي لم تكن متبلورة لديهم بالقدر الكافي الذي يتيح توظيفها في التطبيق على الخطابات والنصوص . و من ثم فالذي تناوله الشيخ ابن عاشور في الشاهد السابق ليس أثر الصوت اللغوي و النبر و التنعيم في دلالات الآيات، و إنما لفت انتباهنا إلى مضمون

الآيات التي تناولت ظاهرة التلاعب بالأصوات، و هي ممارسة خطابية عرف بها أهل الكتاب (اليهود) في مخاطبتهم مع المسلمين. و هي ظاهرة تختلف عما نحن بصدد، لأنها تحريف مقصود للبنية الصوتية للكلام.

أثر الوقف:

يختلف الوقف عن المؤثرات الصوتية السابقة اختلافا كبيرا، من حيث أنه يجمع في تركيبه اللغوي العام بين الجانب الصوتي و الجانب النحوي. أما جانبه الصوتي فوقنا عنده في الفصل المخصص للمستوى الصوتي. أما جانبه التركيبي النحوي، فيتصل بوظيفته في تعيين النهايات الملتبسة للجمل و حسمها، حين تحتمل هذه الجمل عدة نهايات ممكنة نظريا. و من هنا قيمته و أهميته في دراسة الدلالة في تفاسير القرآن الكريم.

يعنى بالوقف «... قطع الصوت عن الكلمة حصّة يتنفس في مثلها المتنفس عادة» (1). وهو ذو أثر بالغ على معنى بعض الكلام، فقد يختلف هذا المعنى، ويتنوع بحسب تعدّد مواضع الوقف من كلمة، فيحصل به «ما يحصل بتعدّد وجوه القراءات من تعدّد المعنى مع اتّحاد الكلمات» (2).

ويقف الشيخ ابن عاشور عند الوقف في مواضع كثيرة من تفسيره والآيات الشواهد في هذا الباب هي تقريبا نفسها التي وقف عندها المفسرون السابقون عليه، و هي أشهر من أن يُدلّ عليها، ومن ذلك الأمثلة التالية مقتطفة من تفسير العلامة ابن عاشور:

1- قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران، الآية، 146] قال الشيخ: «فإذا وقف عند كلمة (قتل) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتلهم قومهم وأعداؤهم. ومع الأنبياء أصحابهم، فما تزلزلوا لقتل أنبيائهم. فكان المقصود تأسيس المشركين من وهن المسلمين، على فرض قتل النبي صلى الله عليه وسلم في غزوته... و إذا وصل قوله (قتل) عند قوله (كثير) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتل معهم رجال من أهل التقوى فما

1 - التحرير و التنوير، ج 1، ص 82

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 83

(1)

وهن من بقي بعدهم من المؤمنين...».

2- قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران، الآية 07] فَإِنَّ الْوَقْفَ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى (إِلَّا اللَّهُ) يَعْنِي أَنَّ الْمُتَشَابِهَ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ سُبْحَانَهُ، وَ أَنَّ مَّا اخْتَصَّ بِعِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى، كَأَمْرِ السَّاعَةِ، وَ سَائِرِ الْأُمُورِ الْخَمْسَةِ، وَ الْوَاوِ اسْتِثْنَائِيَّةٌ، وَ مَا بَعْدَهَا يَفِيدُ أَنَّ الرَّاسِخِينَ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ فِي حَالِ قَوْلِهِ آمَنَّا بِهِ (2).

و هناك في تفسير الشيخ ابن عاشور أمثلة أخرى غير التي أوردنا للتمثيل و الاستدلال، وفي هذا دليل على أن الوقف كظاهرة نحوية صوتية ذات أثر دلالي، هي أقوى الظواهر الصوتية حضورا في تفسير ابن عاشور. و لذلك كانت عنايته بدراستها و فحصها ضرورية من جهة أن بعض آي القرآن الكريم لا يفهم معناها بدون الوقوف عندها، و كذلك لأن تفسير ابن عاشور بحكم تأخره الزمني يتناص مع النصوص المفسرة السابقة، و هو ما يجتم عليه التعرض لاختلاف المفسرين في تحديد دلالة بعض الآيات، بسبب ترجيحهم للوقف في موضع من مواضعه المحتملة، و الممكنة نظريا.

المؤثر التركيبي النحوي في الدلالة :

يُجْمَعُ فِي دَرَاةِ هَذَا الْمَسْتَوَى الْمَوْثِرَاتُ التَّرَكِيبِيَّةُ الَّتِي تَتَّبِعُ بَنِيَاتِ الْخَطَابِ التَّرَكِيبِيَّةِ الْمُخْتَلَفَةِ، وَ ذَلِكَ عَلَى النَّحْوِ التَّالِيِ :

— البنية النحوية النظامية، و هي التي تنطوي على الدلالة الأساسية للكلام بحسب ما تتيحه قواعد النحو من خيارات (3).

— البنية السياقية أو المقامية، و تكسب الخطاب زيادة على الدلالة الأساسية السابقة توجيهها دلاليا معينا، يحدد المقام التواصلية بعناصره المختلفة، و قد اختص بدراسة

1 - التحرير و التنوير، ج 1، ص 82

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 82

3 - الأسنوية التوليديّة و التحويلية و قواعد اللغة العربية (النظرية الأسنوية)، ميشال زكريا، ص 21-22

هذا المستوى في البلاغة العربية القديمة علم المعاني، و في الدراسات الحديثة التحليل التداولي للخطاب⁽¹⁾.

– البنية المجازية، و بها يضاف إلى دلالة الخطاب مكون ثالث، يضبطها ويزيل الإبهام الذي قد يعتمورها في إطار التقابل بين المجاز والحقيقة، و تأرجح التأويل بينهما. بيد أننا سنعالج هذه المسائل كلها منطلقين من مرجعية الشيخ ابن عاشور النظرية، ممثلة في المفاهيم اللغوية و البلاغية الماثورة عن علمائنا القدامى، مطعمين ذلك التناول من حين إلى آخر باستحضار آراء المعاصرين في المسائل التي نعرض لها .

ب- أثر النظم :

تعارف اللغويون القدماء و المعاصرون على أن قواعد النحو تضبط البناء الصوري للجمل، و لا تتعدى ذلك إلى ضبط دلالاتها إلا إذا تدخلت مؤثرات أخرى، لأن اشتراط الإسناد في بناء الجمل قد يتحقق، و مع ذلك لا تدل الجمل على معاني مفيدة تصلح لإقامة تواصل لغوي ناجح . لذلك صح أن يقال-بلغة أهل المنطق- إن قواعد النحو شروط ضرورية، و لكنها ليست كافية لصحة بناء الكلام و قبوله في اللغات الطبيعية⁽²⁾.

عني البلاغيون القدماء بدراسة أثر المكون النحوي في دلالة الكلام، فاهتدوا إلى مفهوم النظم ، الذي يعني-فيما يعنيه- تركيب الكلم على نحو من الأنحاء التي يجيزها النحو، ليفيد معاني معينة، لأن الألفاظ المفردة لا تدل بذاتها، و إنما تدل حين تنتظم في جمل، على الصورة المقررة في علم النحو . ولما كانت عناية النحاة أكثر بشكل الجمل و قوالبها الصورية، مثل العلامات الإعرابية الناتجة عن أثر مختلف العوامل، وما تفيده من معان أولى، فإن

1 - التداولية عند العلماء العرب /دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، مسعود

صحراوي، ط1، دار التنوير، الجزائر-2008، ص73-78

2 - يطلق تشومسكي على ذلك أصولية الجملة grammaticalité، و يعتبره شرطاً غير كاف لقبول الجملة دلالياً و تداولياً . يقول ، "لا يجب أن نخلط بين مفهوم (قبول الجملة) و بين مفهوم أصولية الجملة . مفهوم قبول الجملة عائد إلى مجال دراسة الأداء الكلامي، في حين أن مفهوم أصولية الجملة= يرتد إلى مجال دراسة الكفاية اللغوية . فالأصولية هي عامل من بين عوامل متعددة تترابط لتحديد قبول الجمل " نقلا عن :الأسنوية التوليدية و قواعد اللغة العربية، ميشال زكريا، ص113

البلاغيين انصرف اهتمامهم إلى المعاني الثواني، وهي التي ترتبط بأسرار التركيب، و خباياه، وخصائص النظم، و جزئياته. وأبرز من تصدى لدراسة هذا الجانب المهم من الدرس الدلالي عند القدماء، و أقامه على أسس منهجية متينة، أفضت إلى ميلاد نظرية رائدة في مجال البلاغة، الشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ)، صاحب نظرية النظم، في كتابه المشهور "دلائل الإعجاز" في علم المعاني.

تناول الجرجاني مفهوم النظم في هذا الكتاب، فعرّفه بقوله:

« معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، و جعل بعضها بسبب من بعض الكلم ثلاث: اسم، و فعل، و حرف، و للتعلق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام -تعلق اسم باسم، و تعلق اسم بفعل، و تعلق حرف بها» كذا والصواب بهما⁽¹⁾.
ويُتبع ذلك ببسط الكلام في أنواع التعلق، فيورد أمثلة عليها، و يبيّن أحكامها، ثم يصل إلى القول « فهذه هي الطرق، والوجوه في تعلق الكلم بعضها ببعض، وهي كما تراها معاني النحو، و أحكامه، و كذلك السبيل في كلّ شيء كان له مدخل في صحة تعلق الكلم بعض ببعض، لا ترى شيئاً من ذلك يعدو أن يكون حكماً من أحكم النحو، ومعنى من معانيه، ثم إنا نرى هذه كلّها موجودة في كلام العرب، و نرى العلم بها مشتركا بينهم»⁽²⁾.

فمسألة النظم -في نظره- ليست حاصلة بالاتفاق، فليس أي تركيب نحوي صالحاً لتأدية المعنى في أي مقام، إذ لا ينظر في بناء الكلام إلى ظاهر اللفظ من جهة توالي مفرداته، و إحكام رصفها، بل هو أكثر تعقيداً من هذا، و أدعى إلى أعمال خيرة الاستعمال اللغوي في الدلالة عما في ضمير المتكلم، « لأنك تقتضي في نظمها (أي الكلم) آثار المعاني، و ترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق. وكذلك كان عندهم نظيراً لنسج، و التأليف، و الصياغة، و البناء، و الوشي، و التحبير، و ما أشبه ذلك مما يوجب

1 - دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، ص 12

2 - المصدر نفسه، ص 15

اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح. والفائدة في معرفة هذا الفرق، أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم، أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل.⁽¹⁾

و بهذا يحدد الجرجاني نوعين من النظم، أحدهما نظم الكلم الذي يكون لمعنى، و الآخر نظم حروف الكلم الذي يكون لا معنى، «وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط، و ليس نظمها بمقتضى عن معنى، و لا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال "ربض" مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد»⁽²⁾.

و خلافاً لذلك يكون نظم الكلام على مقتضى ترتيب المعاني المفكر فيها، ف«العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»⁽³⁾.

فالنظم - كما حدده الجرجاني - هو توحي معاني النحو في بناء الكلام⁽⁴⁾، بما يعنيه ذلك من تعدد لخيارات صياغة الكلام، بحسب مقتضيات الموقف التواصلية، و أحوال المخاطبين، و سائر المؤثرات التي تفترض نسقاً معيناً في ضم الكلام بعضه إلى بعض⁽⁵⁾. و بناء على ما تقدّم يتبين لنا أن النظم في مفهوم الجرجاني هو الاختيار من بين تراكيب نحوية عديدة ممكنة تشترك في حمل الدلالة الأولى للكلام المراد تبليغه، فإذا ناسب الاختيار مقصود المتكلم، و أحدث الاستجابة المطلوبة عند المتلقي كنا حيال المعاني الثواني، أو معنى المعنى⁽⁶⁾، ذلك أن المعنى، أو المعنى الأول هو معنى نحوي مستفاد من البنية الصورية للكلام،

1 - دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، ص 48-49

2 - المصدر نفسه، ص 48

3 - المصدر نفسه، ص 51

4 - المصدر نفسه، ص 66 و ما بعدها

5 - المصدر نفسه، ص 71

6 - المصدر نفسه، ص 175 و 177

ولفظه الظاهر، أما معنى المعنى، أو المعنى الثاني، فهو معنى بلاغي أسلوبياً زائداً مستفاداً مما يقع في النظم من خصوصيات، سماها القدماء أيضاً بالتكات والاعتبار المناسب، وتعلق بظواهر نحوية كالتعريف، والتوكيد، والتقديم، والتأخير، والذكر، والحذف، والإضمار، والإظهار، وغيرها كثير، وهي التي تتباين آثارها الدلالية باختلاف سياق الحال، ومقتضى المقام، معنى هذا أن التوكيد إذا أفاد معنى أسلوبياً في موضع، فإنه لا يلزم أن يُفِيدَهُ في كل موضع آخر يقع فيه، وهكذا مع بقية الظواهر النحوية حين تنظمها البنية النظمية التي نحن بصدد الحديث عنها.

الأثر الدلالي للنظم في التحرير والتنوير:

يقف الشيخ ابن عاشور عند مفهوم النظم في تفسيره مطولاً، فيتولى بيانه من الناحية النظرية، قبل أن يتحول إلى تطبيقه في الكشف عن دلالات آي القرآن الكريم، لا سيما وأن هذا المفهوم ركن ركين في المقاربة البلاغية للنص القرآني عند مجموع المفسرين واللغويين القدماء والمحدثين، الذين عنوا بإثبات مثالية التعبير القرآني في شتى تجلياته، وكان النظم عند الكثيرين منهم سر إعجازه وامتناع محاكاته والإتيان بمثله. (1)

وقد لاحظنا أن الشيخ ابن عاشور يقارب مفهوم النظم مقارنة تختلف قليلاً عما طرحه عبد القاهر الجرجاني، فزيادة على التمام الكلم وفق قوانين النحو - كما ذهب إليه الجرجاني - يشترط الشيخ ابن عاشور حُسن اختيار الحروف، وانتقاء أوزان المفردات، وانتظام الحركات والسكنات، مما يكون له أثر في سهولة جريان الكلام على اللسان، وخفة انتقاله بين كلماتها، وهذا ما يسميه البلاغيون الفصاحة. وقد جعله الشيخ جزءاً من مفهوم النظم، وإن كان الأرجح فيه عده ضمن المؤثرات الصوتية الأولية التي تؤثر في المعاني الأولى، لا في معنى المعنى. يقول الشيخ ابن عاشور في تفسير قوله تعالى:

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ

1 - للاطلاع على التطور التاريخي لفكرة الإعجاز يرجع إلى كتاب، فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى

عصرنا الحاضر، نعيم الحمصي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980

يَأْتِيكُمْ بِهِ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿ [الأنعام، الآية، 46]، قال:

« ولعل إفراد السَّمع وجمع الأبصار، جرى على ما يقتضيه تمام الفصاحة من خفة أحد اللفظين مفردا، والآخر مجموعا، عند اقترانهما، فإن في انتظام الحروف والحركات والسكنات، في تنقل اللسان سرا عجيبا من فصاحة كلام القرآن المعبر عنها بالنظم وكذلك نرى مواقعها في القرآن.. »⁽¹⁾

و الحق أن الشيخ ابن عاشور يسهب في التناول النظري لمفهوم النظم، و كأنني به يستشعر مدى أهميته في التصدي لتفسير آي القرآن الكريم، و أنه السبيل إلى الإبانة عن علو مترلته وإعجازه، فنراه يخصّص له المقدمة التاسعة من مقدّمات تفسيره العشر، و التي عنونها بالعبرة الكاشفة التي نصها: "في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادة بها"⁽²⁾ و عرض له أيضا في العاشرة التي عنونها بـ "في إعجاز القرآن"⁽³⁾ فضلا عن تناولها تطبيقيا في ثنايا تفسيره.

لذلك لا يجد الشيخ ابن عاشور حرجا في القول إن شطرا من الإعجاز القرآني، مرجعه إلى قضية النظم، محمدا أن هذا الحكم يتأكد، ويتيسر إثباته من ثلاث جهات هي:

الأولى: « بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ، من حصول كفيات في نظمه مفيدة معاني دقيقة، ونكتا من أغراض الخاصة، من بلغاء العرب مما لا يفيد أصل وضع اللغة، بحيث يكثر في ذلك كثرة لا يداينها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم»⁽⁴⁾

الثانية: « ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام، مما لم يكن معهودا في أساليب العرب، ولكنّه غير خارج عما تسمح به اللغة»⁽⁵⁾

1 - التحرير و التنوير، ج 7، ص 234

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 93

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص 101

4 - المصدر نفسه، ج 1، ص 101

5 - المصدر نفسه، ج 1، ص 104

الثالثة: ما انطوى عليه من الحقائق العقلية والعلمية⁽¹⁾

وفي الأخير يخلص الشيخ ابن عاشور من محاولته التنظيرية إلى أن كلام الله تعالى جاء نسيجا لغويا فريدا من نوعه، ونمطا من القول جديدا، لم يعهد العرب مثله في نثرهم وشعرهم، من جهة ما أودع فيه من التكات، و اللطائف، فكان مثالا أعلى لا يضاهاى في بلاغته، ونموذجا متعاليا في نظمه و تركيبه، أعجز صناديد العرب و أفحهمهم، فلم يجدوا من سبيل لتبرير عجزهم، و مداراة جحودهم، إلا أن يرموا مبلغه عليه الصلاة والسلام بأنه شاعر تارة، و كاهن تارة أخرى، و ساحر تارة ثالثة، إلى غيرها من الاتهامات الباطلة التي عرت سوءاتهم، و كشفت عن عوارهم، و قد ظلوا على تلك الحال مدة من الزمن قبل أن ينتشر نور الله فيعم مشارق الأرض و مغاربها.

وإذا أردنا أن نحصر الأثر الدلالي للنظم القرآني عند الشيخ الطاهرة ابن عاشور،

وجدناه يدرجه ضمن أربعة أنواع هي:⁽²⁾

1- الأثر التركيبي في الدلالة: و يظهر في جميع الكلام الملتزم فيه بقواعد اللغة

العربية، و لا تفاضل فيه لخاصة على عامة، لأن مرجعه إلى المعاني النحوية الظاهرة، أي

المعاني الأولى، و يسميه المنطقة المحتوى القضوي⁽³⁾، مثل استفادة معنى كون الله سبحانه

معبودا من قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة 05]

2- الأثر البلاغي في الدلالة: و ينتج عنه إضافة دلالية نجدها في كلام الخاصة من

البلغاء، و هي التي تعرف بالمعاني الثواني، و قد سبق بيانها، مثل استفادة معنى تخصيص الله

بالعبودية بالله سبحانه من تقديم المفعول في الآية الكريمة (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) بالإضافة إلى المعنى

السابق.

3- أثر الحذف وتقديره: و أشار إليه الشيخ ابن عاشور بقوله « و هي دلالة ما

1 - التحرير و التنوير، ج: 01، ص: 104

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 110

3 - التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحرأوي، ص 47

يذكر على ما يُقدّر اعتماداً على القرينة وهذه الدلالة قليلة في كلام البلغاء، و كُثرت في القرآن مثل تقدير القول، و تقدير الموصوف، و تقدير الصّفة .⁽¹⁾ و هذا مثل تقدير الصّفة في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف، الآية، 79] أي صالحة.

4- أثر الانسجام النصي للجمل: و يبرز في أن دلالة الجملة تتحدد « بحسب ما قبلها وما بعدها، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه، و هذه لدلالة لا تتأتى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن، فإنه لما كان من قبيل التذكير والتلاوة سمحت أغراضه بالإطالة، وبتلك الإطالة تأتي تعدد مواقع الجمل و الأغراض»⁽²⁾.
و قد ساق الشيخ ابن عاشور أدلة أثبت بها الطرح القائل إنّ جميع المعاني المحتملة لتراكيب القرآن الكريم، تقع في دائرة الدلالات المرادة لله سبحانه و تعالى، و من هذه الحجج:

1- كون الخطاب القرآني موجها لجميع البشر في كل زمان و مكان ، لذلك اختار له اللغة التي نزل بها، وضمّن ألفاظه، و تراكيبه، أقصى ما يمكن أن يصل إليه إدراك البشر، فتعدد المتلقين و تباين ثقافتهم و تغير الأزمان والأمكنة، كلها عوامل تفترض في الخطاب ثراء في المعاني، و تكيفا للدلالة⁽³⁾.

2 - شمول الخطاب القرآني لأصناف دنيا متعددة من الخطابات، كالخطاب التشريعي، و الخطاب التعليمي، و الخطاب الحجاجي، و الخطاب القصصي فكان أن أودع من المعاني الكثيرة ما يتناسب مع هذا التنوع «فمعتاد البلغاء، إيداع المتكلم معنى يدعوه إليه غرض كلامه، و ترك غيره و القرآن ينبغي أن يودع من المعاني كلّ ما يحتاج السامعون إلى

1 - التحرير و التنوير، ج 1، ص 110

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 110

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص 93

علمه، و كلّ ماله حظّ في البلاغة، سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة، إذا كان المعنى الأعلى مقصودا، وكان ما هو أدنى منه مرادا معه، لا مرادا دونه...»⁽¹⁾.

3- صدور الخطاب القرآني عن الله العليم الذي أحاط علمه بكل شيء، فكانت المعاني المحتملة لتراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ، مظنوننا بأنّها مرادة الله تعالى، ما لم يمنع منها مانع، ويتأيد هذا بما ورد من الحثّ على تدبّره، وإمعان النظر فيه لاستخراج معانيه، في غيرها آية نحو قوله تبارك و تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء 83].⁽²⁾

4- كونه المصدر الأول، و المرجع الأسمى في الاحتجاج عند المسلمين في العلوم الدينية و اللغوية على السواء، و لاسيما في استنباط الأحكام الفقهية، فهم لا يختلفون في حجّيته، كما يختلفون في دلالاته، للاعتبارات السابق ذكرها، كتغير المكان و الزمان، وتباين الفهوم و المقاربات . و بالمقابل، فهم يختلفون في الأخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتفاوتهم في مقدار ما يبلغهم منها، واختلافهم في شروط تصحيحها، فكان القرآن ودلالاته أقوى مرجع لهم في ذلك.⁽³⁾

و الذي يؤكد الحجج السابقة أخذ النبي صلى الله عليه و سلم بفرضية تعدد دلالات الخطاب القرآني، فقد حمل تراكيب القرآن الكريم، على جميع معانيه المحتملة، النبي صلى الله عليه و اتبعه في ذلك الصحابة رضي الله عنهم، و من بعدهم الأئمة رحمهم الله تعالى. و للاستدلال على ذلك يسوق الشيخ ابن عاشور شواهد من سنة النبي صلى الله عليه و سلم و سير الصحابة و العلماء.

ومن ذلك - ما ورد في « قوله تعالى ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ

1 - التحرير و التتوير، ج 1، ص 98

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 94

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص 98

لَهُمْ» [التوبة، 80] فقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم- لعمر بن الخطاب لما قال له: لا تصلّ على عبد الله ابن أبي بن سلول فإنه منافق وقد هُلك الله عن أن تستغفر للمنافقين، فقال النبي: «خَيْرَنِي رَبِّي وَ سَأَزِيدُ عَلَى السَّبْعِينَ» فحمل قوله تعالى (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم) على التخيير مع أن ظاهره أنه مستعمل في التسوية، و حمل اسم العدد على دلالة الصريحة دون كونه كناية عن الكثرة هو قرينة السياق لما كان الأمر واسم العدد صالحين لما حملها عليه فكان الحمل تأويلاً ناشئاً عن الاحتياط.⁽¹⁾

تعدد الدلالات في نظم القرآن:

يقرّ الشيخ ابن عاشور مفهوم تعدد الدلالات في الخطاب القرآني، مستندا إلى الحجج التي بيّناها فيما تقدّم، ثم بيّن أن المعاني المحتملة في تراكيب القرآن الكريم تردّ على الوجوه التالية:

1- اجتماع دلالة العموم والخصوص: و يشترط في إعمالها عند تفسير القرآن، ألاّ يطل اجتماع الدالتين مانع لفظي أو معنوي. و مثال هذا الوجه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ [العنكبوت 06]، فإنّ الجهاد ههنا يحمل على معنيين «مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام، ومقاتلة الأعداء في الذّب عن حوزة الإسلام».⁽²⁾

2- اجتماع دلالتين متغايرتين يميزهما التركيب النحوي، و تكون إحدهما منافية للأخرى، تبعاً لإرادة المتكلم عرفاً، كتساويهما في التركيب في وظيفة البدلية، مع عدم وجود ما يعيّن إرادة إحدهما، مما يسمح للسّامع باعتمادهما جميعاً، «إيفاءً بما عسى أن يكون مراد المتكلم، فالحمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطاً» (3). و مثاله قوله تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ [يوسف 23] فإنّ لفظ الرّب في هذا التركيب يحتمل معنيين: معنى خالقي، و معنى سيّدي، أي عزيز مصر،

1 - التحرير و التنوير، ج 1، ص 95

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 96

3 - المصدر نفسه ج 1، ص 97

و كذا الضمير في (إنه) يحتمل عوده على لفظ الجلالة، و السيد.⁽¹⁾

3- اجتماع الداليتين الصريحة و المجازية : «و قد يكون ثاني المعنيين متولدا من المعنى الأوّل، و هذا لا شبهة في الحمل عليه لأنّه من مستنبعات التراكيب، مثل الكناية، والتعريض، و التهكم مع معانيها الصريحة».⁽²⁾

و يورد الشيخ مثالا عليه ما فسّر به ابن عباس (رضي الله عنه) سورة «إذا جاء نصر الله والفتح..بأنّه إعلام من الله تعالى بأجل الرسول صلّى الله عليه و سلّم، و أمر له بالتسيح والاستغفار، و فسرها غيره على ظاهرها، وهو الأمر بتسيح الله سبحانه و استغفاره، إذا تحقق نصره و فتحه، فاجتمع في النصّ القرآنيّ معنيان كلّ منهما مراد».⁽³⁾

و فيما يسهب الشيخ ابن عاشور في توضيحاته النظرية، يضيف أنّ دلالة التّركيب على هذه المعاني تكون على ضربين:

1- الدلالة المتكافئة المتساوية: و هو أن تتبادر إلى الذهن أكثر من دلالة في الأوان ذاته، فتساوى عندئذ و تكافأ في احتمال إرادتها، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء157] أي ما تيقنوا قتله، و لكن توهموه، أو ما أيقن النصارى الذين اختلفوا في قتل عيسى علم ذلك يقينا بل فهموه خطأ».⁽⁴⁾

2- الدلالة المتفاوتة: أن تكون دلالتان أو أكثر متفاوتة في مقدار الظهور و درجة الاحتمال، فيحتاج لتحديد الأنسب منها إلى التأويل،» و هو حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح».⁽⁵⁾ و يصلح التمثيل لهذا بقوله صلّى الله عليه و سلّم «لأم كلثوم بنت عقبة بن معيط حين جاءت مسلمة، مهاجرة إلى المدينة، و أبت أن ترجع إلى المشركين، فقرأ النبي قوله

1 - التحرير و التنوير، ج 12، ص 251

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 97

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص 97

4 - المصدر نفسه، ج 1، ص 94

5 - المصدر نفسه، ج 1، ص 94

تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الروم 19] فاستعمله في معنى مجازيٍّ هو غير المعنى الحقيقي الذي سبق إليه.⁽¹⁾

شروط احتمال النظم لتعدد الدلالات :

لايفوت الشيخ ابن عاشور و هو يقدم إضاءاته النظرية المتصلة بالنظم، أن يبين الشروط الواجب اعتبارها في حمل الكلام على كل المعاني التي يسمح بها النظم، ويمكن إجمال هذه الشروط فيما يلي :

- 1- أن تكون ملتزمة مع السياق، فلا يستفاد منها خلاف ما قصد منه.⁽²⁾
- 2- أن تكون جاريةً على سنن الكلام العربيّ البليغ، محتملة في اللفظ دون غصب أو تكلف، ممكن وقوع أمثالها في كلام فصحاء العرب و بلغاتهم.⁽³⁾
- 3- أن لا يمنع من حمل الكلام على معانيه جميعاً « مانعٌ صريحٌ أو غالبٌ، من دلالة شرعية، أو لغوية، أو توقيفية».⁽⁴⁾

وباعتماد هذه الشروط، يستنبط من كلام الشيخ ابن عاشور أن الموانع من احتمال النظم لتعدد الدلالات ثلاث هي:

أ - **قطعية الحكم الشرعي**: و هذا يخص الآيات التي تكون نصّاً في الحكم الشرعيّ، فلا تفيد معنى غيره، و منها ما قد يؤيد بآيات أخرى، أو أحاديث أو بهما معاً، و هذا النوع من الدلالة لا يجوز العدول عنه، و تعرف الآيات التي تنطوي عليه بآيات الأحكام، و بدرجة أقل آيات العقيدة.

ب - **الدلالة اللغوية الدقيقة المحصورة في اللفظ**: مثل الألفاظ الدالة على الأعداد دلالة مقدرة محدّدة، و يلحق بها المركبات الإنشائية غير الطلّبية، كألفاظ العقود، و نعم و بئس،

1 - التحرير و التنوير ، ج 1، ص 95

2 - المصدر نفسه ، ج 1، ص 97

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص 100

4 - المصدر نفسه، ج 1، ص 94

وما شاهها من الألفاظ و التراكيب.

ج - الدلالة التوقيفية: و منشأ هذه الدلالة فهم الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمراد الله تعالى من الآية، بوحى منه، فيوقنا على دلالة معينة لئلا تلتبس الأفهام، و يختلف الناس في التفسير بحسب ظنوثهم و استنباطاتهم .

ج - أثر السياق في الدلالة:

فيقال إن للسياق دلالة، و إنما هو أثر يوجه الدلالة و يحددها و يكملها . و هذا النوع من الدلالة يستفاد من موارد الكلام، و ما يحمله الخطاب من قرائن، و ما يحيط به ملابسات، تتصل بأحوال المتكلم و المتلقي، و مقاماته، و مستواه الحضاري، و خصائصه العقديّة و الثقافية و الاجتماعية.

و تظهر عناية علمائنا بهذا المؤثر الدلالي، في اشتراطهم على المفسر الإمام بأسباب النزول، و ما يعنيه ذلك من إحاطة بمناسباتها، و الحوادث المرتبطة بها، أي بالسياق التداولي للخطاب - كما يسميه المعاصرون -.

و لا أدلّ على انتباههم لأهمية السياق في أي مقارنة دلالية للنصوص من أهم أعمالهم الإجراء نفسه في شرح الحديث الشريف، فكانوا يتقصّون أسباب وروده، سعيًا لكشف دقيق دلالاته و استبانة صائب تأويلاته . و نظرة في التصانيف المؤلفة في هذين البابين تكشف عن مقدار الجهد الذي استهلك في مبحث السياق و أثره في الدلالة.

و طبعي أن يمتد مفهوم السياق و الاشتغال عليه من ميدان النص الديني إلى النصوص الأخرى، فقد أثرى علماء اللغة و الأدب هذا النوع من البحث، في أبحاثهم اللغوية، و دراساتهم التقديّة، و شروحهم الشعرية، في مقاربات أقل ما يقال عنها أنها كانت تنطلق من وعي تام بأثر السياق في تشكيل الخطاب و تأويله . فهذا ابن جني يقول: «و بعد فالحمّالون و الحمّاميون، و السّاسة، و الوقادون، و من يليهم و يعتدّ منهم، يستوضحون من مشاهدة الأحوال، ما لا يحصله أبو عمرو من شعر الفرزدق، إذا أخبر به عنه، و لم يحضره ينشده . أولاً تعلم أنّ الإنسان إذا عناه أمر فأراد أن يخاطب به صاحبه، و ينعم تصويره له في نفسه، استعطفه ليقبل عليه، فيقول له: يا فلان، أين أنت، أربي وجهك، أقبل عليّ أحدثك، أما أنت

حاضر يا هناه، فإذا أقبل عليه، و أصغى إليه، اندفع يحدّته، أو يأمره، أو ينهاه، أو نحو ذلك .
فلو كان استماع الأذن مغنيا عن مقابلة العين، مجزئا عنه لما تكلف القائل، و لا كلف صاحبه
الإقبال عليه، و الإصغاء إليه . و على ذلك قال:

العَيْنُ تُبْدِي الَّذِي فِي نَفْسِ صَاحِبِهَا مِنْ الْعَدَاوَةِ أَوْ وُدِّهِ إِذَا كَانَا»⁽¹⁾

أمّا ابن خلدون فيسميه "بساط الحال" و يجعله خاصا باللسان العربي دون غيره، في
قوله: «لأن الألفاظ بأعيانها، دالة على المعاني بأعيانها، و يبقى ما تقتضيه الأحوال، و يسمّى
بساط الحال، محتاجا إلى ما يدلّ عليه، و كلّ معنى لا بدّ و أن (كذا و الصّواب أن بغير واو)
تكتنفه أحوال تخصّه، فيجب أن تعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود، لأنّها صفاته، و تلك
الأحوال في جميع الألسن، أكثر ما يدلّ عليها بألفاظ تخصّها بالوضع، و أمّا في اللسان العربيّ،
فإنّما يدلّ عليها بأحوال و كيفيات في تراكيب الألفاظ، و تأليفها، من تقديم أو تأخير، أو
حذف، أو حركة إعراب، و قد يدلّ عليها بالحروف غير المستقلّة...»⁽²⁾

أمّا خاصة علماء البلاغة، فقد أسهموا بأكثر نصيب في دراسة السياق و أثره الدلالي
على نحو منهجي منظم، لم يتح لغيرهم، ذلك أنهم تناولوه في إطار علم قائم بذاته هو علم
المعاني⁽³⁾، و استكملوا دراسته في مبحث التعريض ضمن علم البيان، و هو مبحث ذو صلة
وثيقة بالجانب التداولي لأنّ المعنى التعريضي لا يحصل من تركيب الكلام، بل يستنبط من
السياق، و ما ينطوي عليه من قرائن، ذلك أنّ المعنى الأول للكلام، هو غير المعنى الذي يريده
المتكلّم⁽⁴⁾، و قد بلغ بهم الاهتمام بمفهوم السياق و محوريته في أي تحليل بلاغي، أن جعلوه
عنصرا من العناصر التي تحدّد بها البلاغة، حين عرفوها بأنّها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"

1 - الخصائص، ابن جني، ج 1، ص 246-247

2 - مقدمة ابن خلدون، ص 255-256

3 - هناك من يعتقد بأن العرب استنبقوا الأوربيين في دراسة الجانب التداولي للغة من خلال مباحث علم المعاني (ينظر
للتفصيل، التداولية عند العلماء العرب /دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، مسعود
صحراوي، الفصل الثاني و الثالث خاصة)

4 - يسمى هذا المعنى بالمعنى الثاني، أو معنى المعنى، كما يسميه المعاصرون الدلالة الإيحائية أو الدلالة الحافة .

وجعلوا مقياس الأداء الكلامي الناجع مرتبطاً به في المقولة المعروفة: "لكل مقام مقال" بيد أنهم لم يفرقوا بين السياق و المقام، ومقتضى الحال، خلافاً لبعض المعاصرين⁽¹⁾ و في الجملة نراهم يقررون أنّ الكلام لا يفهم إلا في ضوء ما يقتضيه الحال، ويتطلبه المقام، فلا بد إذن من الإحاطة بالحال المصاحبة له، و القرائن المنبثّة فيه، و المقام الذي تم إنتاجه فيه. و ترجع هذه العناصر الثلاثة، إلى ما يميز الكلام من نبر، و تنغيم و وقف و غيرها من المؤثرات التي تتولد من تفاعلات العملية التواصلية، فتترك أثرها على بنيات الكلام المختلفة، أصواتاً، ومفردات، و تراكييب، و دلالات. و يدخل ضمن هذه التفاعلات التي يحتضنها السياق بطبيعة الحال الخلفيات المتصلة بالمتكلم، من حيث معتقداته، و أفكاره و ثقافته، و تصورات، و مكانته الاجتماعية، وما إلى ذلك.

و في العصر الحديث أتاحت اللسانيات الحديثة تناولاً أكثر نضجاً و اكتمالاً لمفهوم السياق، بحكم صرامتها المنهجية، و مقارباتها العلمية، و استفادتها من التراكم المعرفي الذي تشكل عبر قرون عند مختلف الأمم أخيراً، فظهر لدى طائفة من علماء الدلالة ما يعرف بـ "نظرية السياق" التي مع قضية المعنى أو الدلالة تعاطيا يختلف عن النظرة الساذجة التي ظلت مهيمنة على أذهان الناس زمناً طويلاً، و التي ينظر للمعنى بموجبها نظرة معجمية، تفر بالوجود القبلي للمعاني، أو النظرة التي يربط أصحابها بين مفردات اللغة و الموجودات. و بهذا نقل أصحاب نظرية السياق البحث الدلالي من نطاق الضيق المختزل إلى نطاق أوسع، فبينوا أن دراسة دلالات الكلمات تتطلب «تحليلاً للسياقات و المواقف التي ترد فيها، حتى ما كان منها غير لغوي. و لذلك اقترح بعضهم تقسيماً للسياق شمل كل ما يتصل باستعمال الكلمة من علاقات لغوية و ظروف اجتماعية و خصائص و سمات ثقافية و نفسية وغيرها». (2)

و ذهبوا إلى تقسيم أنواع السياق إلى ما يلي:

1 - يقول حسان تمام، إن المقام "يضم المتكلم و السامع أو السامعين و الظروف و العلاقات الاجتماعية و الأحداث الواردة relevant في الماضي و الحاضر..." و بذلك يجعله مرادفاً للسياق كما بيناه (ينظر، اللغة العربية معناها ومبناها، حسان تمام، ط5، دار عالم الكتب، القاهرة، 2006، ص352)

2 - مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قنور، ص295

1- السّياق اللّغوي: و يتكون من المؤثرات اللغوية التي تتجاوز محددات المعنى التي ينطوي عليه المستوى الصوتي الصرف، و المستوى المعجمي، و المستوى التركيبي، إلى ما يطرأ على الكلام من مؤثرات يجتلبها الاستعمال اللغوي حين حدوثه، فتكتسب الكلمات المتجاورة داخل نظام الجملة معنى خاصا، بصورة تساعد على بيان ما بين الكلمات من علاقات الترادف والاشترك و العموم و الخصوص، و الفروق الدلالية الدقيقة.⁽¹⁾ و هو ما عرفه البلاغيون تحت مسمى القرائن اللفظية، والحاليّة.

2- سياق الموقف: و يراد به الظروف الخارجيّة المتصلة بالعلاقات المكانية و الزمانية التي تصاحب عملية التواصل اللغوي، و قد عبر عنها القدماء بمصطلح "المقام"، و سماها اللساني المعاصر مالنوفسكي "Context of situation"⁽²⁾.

3- السّياق الثقافي: و يمثل المرجعية المعرفية التي يخزن فيه الفرد ضوابط الاستعمالات اللغوية المختلفة، و التي يتحدد من خلالها اختيار المناسب من المفردات و التراكيب، بحسب المقام، بما يعنيه من مستوى ثقافي يميز المرسل و المتلقي و أفكارهما، و أنماطهما الثقافيّة، و مستواهما الاجتماعي.⁽³⁾

4- السّياق العاطفيّ: و به تحدّد «طبيعة استعمال الكلمة بين دلالتها الموضوعية، و دلالتها العاطفية... إذ تنتقى الكلمات ذات الشحنة التعبيرية القوية حين الحديث عن أمر فيه غضب و شدة و انفعال»⁽⁴⁾ فتغدو الكلمات دالة على غير معانيها المألوفة، بل على معاني تتحدد دلالتها، و تدرك باستحضار السياق العاطفي، و ما اعتوره من انفعالات و حالات نفسية.

1 - مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، ص 295

2 - المرجع نفسه، ص 298

3 - المرجع نفسه، ص 299

4 - المرجع نفسه، ص 297

الأثر الدلالي للسياق في التحرير و التتوير:

لقد وظف الشيخ ابن عاشور مفهوم السياق في تفسيره بصورة واضحة، و كان إحدى أدواته الرئيسية في ضبط دلالات الآيات، لا سيما تلك التي كانت محل اختلاف بين المفسرين؛ فهو لا يتلکأ في الاستعانة به في تعيين معاني الآيات، و لا يتردد في الاحتكام إليه إذا أراد الرد على بعض المفسرين الذين يشذون في نسبة بعض المعاني لبعض الآيات القرآنية، زيادة على غير قليل من الوقفات النظرية التي يخصصها لإبراز وظيفته في تبين المعنى، و توجيهه، في مواضع كثيرة من تفسيره، كقوله:

«فإن اللغة العربية واضحة، و سياق الكلام حارس من الفهم المخطئ، فنحو قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ [المتحنة، 01] لو وقف القارئ على قوله "الرسول" لا يخطر ببال العارف باللغة أن قوله: ﴿وَأَيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ تحذير من الإيمان بالله، و كيف يخطر ذلك، و هو موصوف بقوله (ربكم)، فهل يجذر أحد من الإيمان بربه»⁽¹⁾ وقال في الكلام على رسم (لَا أَذْبَحْنَهُ) [النمل 21] بلام ألف في القرآن الكريم: «و كتب في المصاحف (لا أذبحنه) بلام ألف، بعدها ألف، حتى يخال أنه نفي الذبح، وليس بنفي، لأن وقع نون التأكيد بعده يؤذن بأنه إثبات، إذ لا يؤكد المنفي بنون التأكيد إلا نادرا في كلامهم، و لأن سياق الكلام، و المعنى حارس من تطرق احتمال التفي، و لأن اعتماد المسلمين في ألفاظ القرآن على الحفظ على الكتابة...»⁽²⁾.

فمن المواضع التي استعان فيها بمفهوم بالسياق، لتحديد المعنى وإزالة اللبس الذي قد يحصل حوله، قوله في معنى الغفلة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ . أُولَئِكَ مَاوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يونس 7 و 8]: «و المراد بالغفلة: إهمال النظر في الآيات أصلا، بقرينة المقام والسياق، و بما تومئ إليه الصلة بالجملة الإسمية (هم عن آياتنا غافلون)، الدالة على الدوام،

1 - التحرير و التتوير، ج 1، ص 83

2 - التحرير و التتوير، ج 1، ص 247، و انظر أيضا، ج 1، ص 326، و ج 1، ص 461، و ج 9، ص 305

وبتقديم الجرور في قوله: ﴿عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ﴾، من كون غفلتهم غفلة عن آيات الله خاصة، دون غيرها من الأشياء، فليسوا من أهل الغفلة عنها، مما يدلّ مجموعاً على أنّ غفلتهم عن آيات الله، دأبٌ لهم و سجيّة، و أنهم يعتمدونها، فتؤول إلى معنى الإعراض عن آيات الله، وإباء النظر فيها عناداً، و مكابرة، و ليس المراد من تعرض له الغفلة عن بعض الآيات في بعض الأوقات»⁽¹⁾.

وكما يستعين الشيخ ابن عاشور بمفهوم السياق لتعيين الدلالة دون داع من استدراك على غيره أو نحوه، نجده يتوسله و يحتكم إليه، للرد على من أساء فهم معاني بعض الآيات القرآنية الكريمة، و مثال ذلك قوله في تفسير قوله تعالى:

﴿... وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَآئِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف 131] قال رحمه الله تعالى:

«و الطائر: اسم للطير الذي يثار، ليطمئن به، أو يتشاءم، واستعير هنا للسبب الحق لحلول المصائب بهم، بعلاقة المشاكلة، لقوله: يَطَّيَّرُوا (فشبه السبب الحق)، و هو ما استحقوا به العذاب، من غضب الله بالطائر. و "عند" مستعملة في التصرف مجازاً، لأنّ الشيء التصرف فيه، كالمستقر في مكان، أي: سبب شؤمهم مقدر من الله، و هذا كما وقع في الحديث "ولا طير إلا طيرك" فعبر عما قدره الله للناس "بطير"، مشاكلة لقوله "ولا طير"، و من فسّر الطائر بالخطّ فقد أبعد عن السياق»⁽²⁾.

يتضح لنا من الشواهد السابقة - و مثلها كثير في تفسير ابن عاشور - أن الشيخ لا يهمل أي مفهوم من المفاهيم اللغوية و البلاغية في ردد نصه المفسر بدعامات نظرية، تكسبه عمقا في التحليل، و حجية معرفية في التأويل، و هذا يصدق على مجموعة كبيرة من المفاهيم، حتى تلك التي تبدو لنا بعيدة عن احتياجاته التطبيقية، فما بالك بمفهوم محوري،

1 - التحرير و التتوير، ص ج 11، ص 100، و انظر أيضا، ج 2، ص 224، و ج 2، ص 361، و ج 9، ص 216، و ج 24، ص 290

2 - المصدر نفسه، ج 9، ص 67، و انظر أيضا، ج 2، ص 246، و ج 9، ص 51

كمفهوم السياق ذي الصلة الوثيقة بمبحث تخصص بدراسته أحد علوم القرآن، ألا وهو أسباب الترويل.

د- الأثر الدلالي للمجاز:

ألحنا في مقدمة هذا الفصل إلى حظ المجاز الكبير من التأثير في دلالة الكلام، لما تتميز به بنيته من هيمنة على سائر البنيات في التحليل الدلالي للخطاب الطبيعي. و في المبحث الموالي سنعمد إلى التفصيل في الأثر الدلالي للمجاز نظريا أولا، لنعقب ذلك بالكشف عن تعاطي الشيخ معه كإجراء أسلوبى يكتسي أهمية كبرى في تحديد دلالات آي القرآن الكريم، باعتباره خطابا لغويا اصطنع أساليب العرب و طرقتهم في الكلام، رغم صفة الإعجاز والامتناع عن المحاكاة و التقليد الخالصة له على مر الأزمان و تعاقب الأجيال.

مفهوم المجاز عند القدماء:

أجمع القدماء و هم يلتمسون للمجاز تعريفا تتواءم فيه الدلالة الاصطلاحية مع الدلالة اللغوية، على أن كلمة " مجاز " مصدر ميمي⁽¹⁾ للفعل جاز المكان يجوزه جوازا، بمعنى تعداه، و انتقل منه إلى غيره، وعندما يوصف به اللفظ أو الكلام ، يدل على نقله عن المعنى الذي وضع له في أصل اللغة إلى معنى آخر، أو بعبارة أخرى أن يُعبر به عن معنى طارئ غير المعنى المتعارف عليه في أصل الوضع⁽²⁾.

و قد عرف القدماء المجازَ في زمن مبكر، عندما شرعوا يؤسسون لعلوم اللغة في القرن الثاني للهجرة، فقد تعرض له سيبويه، و أطلق عليه مصطلح الاتساع في الكلام و الإيجاز⁽³⁾. و في القرن الرابع الهجري ينضج مفهوم المجاز، و يكثُر تداوله فنجد لغويا مثل ابن جني يعرض له قائلا:

«الحقيقة: ما أُقرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، و المجاز: ما كان بضدِّ

1 - قد يكون أيضا اسم مكان، و يدل عندئذ على المعبر، أو المسلك الوحيد في الأرض صعبة التضاريس .

2 - ينظر، أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، ص 316

3 - الكتاب، سيبويه، ج 1، ص 211 و ما بعدها

ذلك»⁽¹⁾.

و إذا تقدمنا في الزمن وجدنا الجرجانيّ (ت 471هـ) يوسع هذا التعريف و يعمقه، إذ يقول: «و أمّا المجاز فكلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له، في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني و الأوّل، فهي مجاز، و إن شئت قلت: كلّ كلمة جرت بها ما وقعت له، في وضع الواضع، إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا، لملاحظة ما تُجوّز بها إليه، و بين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها، فهي مجاز و معنى الملاحظة، هو أنّها تستند في الجملة إلى غير هذا الذي تريده بها الآن، إلّا أنّ هذا الاستناد يقوى و يضعف»⁽²⁾.

و في كتابه "دلائل الإعجاز" يفصل أكثر في بيان ما يقع تحت مسمى المجاز في قوله: «و التحقيق الذي عليه الحدّاق، أنّ النقل حاصلٌ في المعنى، و ليس في اللفظ، لأنّ اللفظ في التعبير المجازي، باق على وضعه، إلّا أنّنا ادّعينا دخول غيره فيه، عن طريق التشبيه، أو غيره من الطّرق، و الأوّل هو المسمّى بـ "الاستعارة"، و الثاني هو "المجاز المرسل"....»

فلو قلنا: "رأيت أسدا يرمي" لم نجد لفظ أسد قد استعمل على القطع و البتّ في غير ما وضع له، ذلك لأنّه لم يجعل في معنى شجاع، على الإطلاق، و لكن جعل الرجل بشجاعته أسدا. فالتجوّز في أن ادّعت للرجل أنّه في معنى الأسد، و أنّه كأنّه هو في قوة قلبه، و شدّة بطشه، و في أنّ الخوف لا يخامرّه، و الذعر لا يعرض له، و هذا إن أنت حصلت تجوّز منك في المعنى اللفظ لا اللفظ، و إنّما يكون اللفظ مزالا بالحقيقة عن موضعه، و مقولا عمّا وضع له، أن لو كنت تجد عاقلا يقول: هو أسد وهو لا يضمّر في نفسه تشبيها له بالأسد، ولا يريد إلّا ما يريده إذا قال هو شجاع، و ذلك ما لا يشكّ في بطلانه»⁽³⁾.

و بالنظر إلى ما خلفه القدماء في باب التنظير البلاغي للمجاز، يتبيّن لنا تأكيدهم على علاقة بين المعنى الحقيقي، و المعنى المجازي، و هي العلاقة التي على أساسها يبني الانتقال بين

1 - الخصائص، ابن جني، ج 2، ص 442

2 - أسرار البلاغة، الجرجاني، ص 281-282

3 - دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص 236-237، و 276

المعنيين، فيصح أو يكون محالا. و قد أشار إليها الجرجاني في الشاهد السابق، بعبارة: "ملاحظة الاستناد"⁽¹⁾. وهذه الملاحظة تختلف قوة و ضعفا، ظهورا و خفاء، و يترتب على اختلافها الحكم على جودة المجاز أو قصوره .

و لما كانت الدلالة المجازية حاصلة من نقل اللفظ من معنى، اكتسبه بوضع سابق، إلى معنى أكسب للفظ بوضع لاحق، صح أن يقال بأن المعنى المستفاد من اللفظ موضوع المجاز، معنى لغويّ لأنه يدرك من منطوق اللفظ، فالدلالات المجازية من قبيل الدلالات اللغوية، و لهذا السبب يشتهب المجاز بالحقيقة اللغوية في كثير من الأحيان، الأمر الذي حدا بالعلماء إلى وضع قاعدة مؤداها أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة⁽²⁾، و يطلقون عليه حينئذ اسم الحقيقة العرفية .

و يترتب عن هذه القاعدة الاحتياط لمسألة استعمال اللفظ بدلالته الصريحة و المجازية، وهو ما تناوله العلماء في باب جواز استعمال اللفظ في معنيه الحقيقيّ و المجازيّ معا. وإن كان هناك من العلماء من يقول إن الأصل في استعمال اللغة عدم المجاز، أو لنقل أولوية الحقيقة عليه، أو كون الحقيقة جوهرًا، و المجاز عرض من أعراضها، لأنه لا يعدو أن يكون تصرفًا في معاني الألفاظ الحقيقيّة السابقة عليه. لذلك التمسوا للتعبير المجازيّ دواعي طارئة تستدعي اللجوء إلى استعماله، و منها على وجه الخصوص:

1- الاتساع في المعنى، إذا لم تف ألفاظ الحقيقة بحاجة المتكلم.

2- توكيد المعنى بصورة، لا يتيحها التعبير الحقيقيّ.

3- تشبيه بعض المحسوسات أو المعنويات، حين يتعذر إدراكها، ولا يقدر على

تصويرها، و في ذلك يقول ابن جنيّ: «و إنّما يقع المجاز، و يعدل إليه عن الحقيقة، لمعان ثلاثة، و هي الاتساع، و التوكيد، و التشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة

1 - للتفصيل في بيان هذا المفهوم، انظر، أسرار البلاغة، الجرجاني، ص 282-292، و أيضا، 316-318

2 - ينظر، الخصائص، ابن جني، ج 2، ص 447

البتة»⁽¹⁾.

كما اجتهد العلماء في وضع ضوابط للتفريق بين الحقيقة و المجاز، لما رأوا من تداخلهما، و صعوبة تمييز أحدهما من الأخرى، خاصة إذا تقادم الزمن و احتلت الدلالة المجازية مكان الدلالة الحقيقية التي تكون قد انطمست، أو اعتورتها ندرة الاستعمال، و من الضوابط التي وضعوها :

1- كثرة الاستعمال و قلته :، فحيثما كثر استعمال اللفظ فثم حقيقته، وحيثما قلَّ

فثم مجازه⁽²⁾.

2- انطباع المعنى و تبادره إلى الذهن، فحقيقة اللفظ هي معناه المتبادر إلى الذهن،

وعكسه هو المجاز، و هذا دليل لا ضابط له⁽³⁾.

3- عموم الحقيقة و خصوص المجاز: فلفظ الحقيقة يجري « على العموم في نظائره، إذ

قولنا عالم، لما عني به ذو علم، صدق على كل ذي علم، وقوله " و أسأل القرية" و يصح في بعض الجمادات، لإرادة صاحب القرية، ولا يقال سل البساط، و الكوز، و إن كان قد يقال

سل الطلل، و الربيع من المجاز المستعمل»⁽⁴⁾.

4- القابلية للاشتقاق :لفظ المجاز لا يشتق منه، بخلاف لفظ الحقيقة فالأمر، حقيقة

الطلب الجازم، و يشتق من الأمر، و هو مجاز في الشأن، و لا يشتق من أمر⁽⁵⁾.

5- اختلاف صيغة الجمع: أن تَخْتَلِفَ صيغة الجمع للاسم الواحد، فيعلم أن أحدها

جمع بالمعنى المجازي، وغيره بالمعنى الحقيقي، فالأوامر جمع للأمر الحقيقي، و الأمور جمع للأمر

1 - الخصائص، ابن جني، ج 2، ص 442

2 - عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت، ج 1، ص 206-207

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص 206

4 - الغزالي، المستقصى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، -

لبنان، ط: 01، 1413هـ - ج 1، ص 324

5 - المصدر نفسه، ج 1، ص 343

المجازي بمعنى الشؤون⁽¹⁾.

6- التعلق بالغير: المعنى الحقيقي يكون له تعلق بالغير، بخلاف المجازي. فالقدرة حقيقتها الصفة، فيكون لها متعلق هو المقدور، وإن أريد بكلمة "القدرة" معناها المجازي وهو «المقدور كالنبات الحسن العجيب، إذ يقال انظر إلى قدرة الله تعالى، أي إلى عجائب مقدوراته، لم يكن له متعلق، إذ النبات لا مقدور له»⁽²⁾.

و الخلاصة في هذه المسألة أنها رغم الجهد الكبير الذي بذله القدماء في ضبطها، ومحاولة حصرها ضمن مجموعة من القواعد التي تشفي الغليل في التمييز بين مفهومي الحقيقة والمجاز، إلا أن ذلك الهدف ظل بعيد المنال، بسبب اتساع الموضوع، و تشعب جوانبه بصورة تجعل حل إشكال من إشكالاته إيذانا ببروز إشكالات أخرى. والذي يؤكد ما نحن بصددده هو أن القدماء أنفسهم لم يزعوا الوصول إلى تفريق صارم ونهائي بين المجاز والحقيقة، حين سموا تلك الحجج "أمارات"، و في ذلك إشارة إلى كونها خفية، و غير مطردة.

و عندما نستعرض آراء القدماء يتأكد لنا أكثر الاشتباه الحاصل في تمييز المجاز من الحقيقة، فابن فارس يذهب إلى أن أكثر الكلام حقيقة⁽³⁾، ويخالفه ابن جني في ذلك، و يزعم أن اللغة أكثرها مجاز⁽⁴⁾.

وبين هذين الرأيين رأي ثالث أكثر غلوا و تطرفا هو رأي نفاة المجاز، الذين نفوا وجود المجاز نفيًا قاطعا، و ادّعوا أن اللغة كلّها حقائق. و من هؤلاء: الإسفراييني، و ابن تيمية، رحمهم الله⁽⁵⁾.

و الذي ينبغي الاطمئنان إليه أن رأي جمهور العلماء و البلاغيين هو الرأي الوسط الذي

1 - الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 343

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 343

3 - ابن فارس، الصحاحي، ص 197

4 - الخصائص، ابن جني، ج 2، ص 477 و ما بعدها

5 - حمل هؤلاء على القول بنفي المجاز سبب ديني ظاهر، لأنهم كانوا يقفون في وجه المعتزلة الذين كانوا يؤولون

صفات الله، اعتمادا على المجاز

يقرّ بوجود الحقيقة و المجاز، و يتبنى الضوابط التي أوردناها سابقا في التفريق بينهما، بل إن منهم من يعدّ مفهوم المجاز ظاهرة طبيعية في كل اللغات، فليس مستغربا أن يكون للمجاز وجود في اللغة العربية، لأنّ ضرورات الحياة تفرضه فرضا، و ظروفها المتبدلة تتطلبه، لذلك شاع بين الأصوليين أنّ دائرة المعاني أوسع من دائرة الألفاظ.

و من الذين أشاروا إلى هذه السمة العالمية المشتركة بين اللغات الجرجانيّ الذي يقول: «... فإنّ الكثير منه، تراه في عداد ما يشترك فيه أجيالُ النَّاسِ، و يجري به العُرف في جميع اللّغات، فقولك: رأيت أسداً - تريد وصف رجل بالشّجاعة و تشبّهه بالأسد على المبالغة - أمر يستوي فيه العربيّ والعجميّ، و تجده في كلّ جيل، و تسمعه من كلّ قبيل، كما أنّ قولنا-زيد كالأسد-على التصريح بالتشبيه - كذلك، فلا يمكن أن يدعى أنّا إذا استعملنا هذا النحو من الاستعارة، فقد عمدنا إلى طريقة في المعقولات، لا يعرفها غيرُ العرب، أو لم تتفق لمن سواهم، لأنّ ذلك بمنزلة أن تقول: إنّ تركيب الكلام من الاسمين، أو من الاسم و الفعل يختصّ بلغة العرب، و إنّ الحقائق التي تذكر في أقسام الخبر و نحوه، ممّا لا نعقله إلاّ من لغة العرب، و ذلك ممّا لا يخفى فساده»⁽¹⁾ و الذي يريده الجرجاني هنا ليس اكتشاف الظاهرة، فهي أقرب ما تكون من البديهيّات، و إنّما غرضه من الخوض فيها هو الإشارة إلى أنّ ظاهرة المجاز التي يختلف فيها كثيرا اختلافا لا مبرر له، هي من أشدّ قضايا اللغة التصاقاً بماهيتها وجوهرها.

دلالة المجاز بين بن عاشور و غيره من العلماء:

مفهوم المجاز عند المعاصرين:

تعدّدت مقاربات المعاصرين لمفهوم المجاز، فتأثر معظمهم بالدراسات اللغوية الحديثة، و لاسيما الدراسات اللسانية التي اهتمت بالدلالة، غير أنّ هذا التأثير لم يكن متساويا عند جميع الباحثين، فمنهم من سعى إلى نوع من التوفيق بين النظرية البلاغية القديمة و إنجازات علم الدلالة الحديث وتطبيقاته في مجال الأسلوبية، و منهم من اختار صراحة ان يستبدل علم

1 - أسرار البلاغة، الجرجاني، ص 23

البلاغة التقليدي المعياري بالأسلوبية.

و في محاولتنا لاستعراض آراء المعاصرين في موضوع المجاز، سنعرض رأيين يمثل أحدهما التيار التوفيقي، و يمثل الثاني التيار التجديدي.

يمثل إبراهيم أنيس التيار التوفيقي، و هو من أبرز اللغويين العرب المعاصرين الذين اشتغلوا بتأصيل الدرس اللغوي المعاصر، انطلاقاً من تبيين التراث اللغوي القديم، و محاولة تطعيمه بالمستجد في النظريات اللغوية الحديثة .

يقول هذا الباحث في التفريق بين المجاز و الحقيقة إن الحقيقة، هي الاستعمال الشائع

لللفظ في معنى معيّن، و المجاز بضدّها، هو انحرافٌ في الاستعمال، عن هذا الشائع المألوف⁽¹⁾، و يضمّن تعريفه للمجاز شروطاً، منها « أن يثير في ذهن السّامع، أو القارئ، دهشة أو غرابة، أو طرافة، و حدود تلك الغرابة، أو الطرافة، تختلف باختلاف تجارب المرء مع الألفاظ، و باختلاف وسطه الاجتماعي، أو الثقافي، فقد تضعف تلك الغرابة، أو الطرافة، في ذهن السّامع، إزاء استعمال أحد الألفاظ، و يوشك اللفظ حينئذ أن يكون كالحقيقة، رغم انحرافه عن المألوف الشائع، و قد تقوى، فتحرّك من السّامع مشاعره، و عواطفه، فتنال إعجابيه، أو سخريته، على حدّ سواء، لأنه مجاز في كلتا الحالتين، أو خروج عن المألوف في دلالة اللفظ»⁽²⁾.

و زيادة على هذا الشرط يقيد إبراهيم أنيس الحكم على الحقيقة و المجاز بالاستعمال اللغوي في صلته بالبيئة زمانا و مكانا، فلا يصحّ هذا الحكم على اللفظ « إلا إذا اقتصر على بيئة معيّنة، و جيل خاصّ، فالجواز القديم، مصيره إلى الحقيقة، و الحقيقة القديمة، قد يكون مصيرها إلى الزوال و الاندثار»⁽³⁾. فأسمى درجات الجدة، و الطرافة، في استعمال بيئة معيّنة،

1 - دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط: 02، 1966م ص 129

2 - المرجع نفسه، ص 129

3 - المرجع نفسه، ص 131

و جيل خاصّ هي المجاز⁽¹⁾.

و لا يفوت إبراهيم أنيس أن يستثمر مفاهيم علم الدلالة الحديث في مقارنته لمفهوم المجاز عندما ينظر إلى قضية الحقيقة و المجاز، باعتبارها مظهراً من مظاهر التطور الدلاليّ في جميع اللغات⁽²⁾، و الذي ترجع أسبابه - حسبه - إلى العوامل التالية:

1- حاجات الناس التعبيرية التي لا تتسع لها الألفاظ ذات المدلولات الحقيقية، لتنوع تجاربهم و تعقدتها على المستويات العقلية و النفسية و الاجتماعية، فيلجأون إلى المجازات «لأدنى ملابسة، أو مشابهة، أو علاقة بين القديم و الجديد»⁽³⁾.

2- الرغبة في التغيير و كسر الروتين اللغوي، دفعا للملل و هروبا من السآمة⁽⁴⁾.

3- تلبية الحاجة الفنية الخاصة عند الأدياء، وهي حاجة تقوم على الإبداع في التعبير،

و التميز في ابتكار المعاني، تحقيقا للغاية الجمالية التي يطرب له المتلقي و يستمتع بها⁽⁵⁾.

4- توضيح الدلالة، و تقريبها من الأذهان، و جعلها قابلة للإدراك، ويكون في توسل

المجاز لتمثيل الأمور المجردة المعنوية بأخرى حسية⁽⁶⁾.

5- رقيّ الحياة العقلية، ذلك « أن الأصل في الدلالات، هي المحسوسات، ثم تطوّرت

إلى المجردات، بارتقاء التفكير الإنسانيّ، و جنوحه إلى توليد الدلالات المجردة، و اعتمادها في

الاستعمال، و يتوقّف وجود هذا، و شيوخه، على العصور التاريخية المتطاولة»⁽⁷⁾. و هذا

مبنيّ على « أن المعاني الأصلية الحقيقية، هي المعاني الحسية التي يتفرّع عنها عادة، عن طريق

1 - دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس ، ص 132

2 - المرجع نفسه، ص 128

3 - المرجع نفسه، ص 130

4 - المرجع نفسه، ص 131

5 - المرجع نفسه، ص 131

6 - المرجع نفسه، ص 160

7 - المرجع نفسه، ص 161 و ما بعدها

المجاز، ما يشيع من معنويات»⁽¹⁾.

أما التيار التجديدي فيمثلته عبد السلام المسدي ذو التوجه اللساني الخالص، فهو لا يقف عند حدود الاستفادة من إنجازات اللسانيات في إحياء علم البلاغة، بل يدعو صراحة إلى استبدال هذا العلم الذي استنفد أغراضه بعلم جديد هو الأسلوبية، أو علم الأسلوب الأقدر على مجابهة إشكاليات الدرس الدلالي المتصلة بلغة الخطاب الأدبي «إذ لا ينفك الواقع اللساني يقر بأن الأسلوبية إنما هي وريث البلاغة، معنى ذلك أنه بديل في عصر البدائل»⁽²⁾ والذي يؤهله ليكون هذا البديل الذي لا غنى عنه، هو شرعيته التي يستمدّها من اللسانيات التي أسست لمجموع الدراسات اللغوية تأسيساً جديداً استبعد المعيارية، و أقر الوصفية والحياد العلمي أمام الظواهر اللغوية.⁽³⁾

و حين يعرض المسدي لقضية المجاز، فإنه يتناوله باعتباره نمطا من أنماط التصرف في اللغة التي يجمعها كلها مصطلح " الانزياح " أو " الانحراف " ⁽⁴⁾، فيشير إلى شيوع المجاز - كنوع من أنواع الانزياح- في الخطاب الأدبي لأن «... الذي يميز هذا الخطاب هو كثافة الإيحاء و تقلص التصريح و هو نقيض ما يطرد في الخطاب "العادي"»⁽⁵⁾.

و لا يخرج المسدي في محاولته رصد الضوابط التي تفرق بين الاستعمال النفعي للغة (الحقيقة) و الاستعمال الأدبي (المجاز و غيره من أنماط الانزياح) عن عموم الأسلوبيين الذي يراهنون على معيار الاستعمال، فيربطون الأول بكثافة الاستعمال، و يرهنون الثاني بندرته وجدّته، إلا أنهم لا يحددون درجات هذا الاستعمال، بل هناك من يعتبر الخطاب الأدبي حاملا لبينيتين متراكبتين في الأوان ذاته؛ بنية الكلام العادي و بنية الكلام الأدبي

1 - دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص 138

2 - الأسلوبية و الأسلوب، عبد السلام المسدي، ط2، دار العربية للكتاب، تونس، 1982، ص42

3 - المرجع نفسه، ص48، و 53

4 - رصد المسدي تسميات أخرى لكل من الاستعمالين، ينظر التفصيل، المرجع نفسه، ص99-100

5 - المرجع نفسه، ص95

مثل "Riffatere" ريفاتار .

و كما هو الشأن في الدراسات اللغوية الحديثة ذات التزعة العلمية الصارمة، ينتهي المسدي إلى الاعتراف بتعذر استكناه الظواهر الأسلوبية حين ينتهي إلى القول : «و لعل قيمة مفهوم الانزياح في نظرية تحديد الأسلوب اعتمادا على مادة الخطاب تكمن في أنه يرمز إلى صراع قار بين اللغة و الإنسان» (1)

أما تعرضه لمفهوم المجاز، فنجده في الملحق الذي خصصه للتعريف بمفاهيم الأسلوبية، حيث يشير إلى أن هذا المفهوم يمكن أن يطابق «لفظة عربية استعملها البلاغيون في سياق محدد، و هي عبارة العدول» (2). و بعد أن يبين بأن الانزياح هو كل خروج عن مألوف الاستعمال اللغوي في محوري التوزيع (العلاقات الركنية)، أو الاختيار (العلاقات الاستبدالية)، يدرج المجاز في الصنف الثاني من الانزياح، و يقف عنده موضعا بالمثل : «أما فيما يخص جدول الاختيار أي العلاقات الاستبدالية فكقول الشاعر: "و العين تختلس السماع... فالمألوف أن تسترق حاسة البصر النظر، و في العدول عن عبارة النظر و اختيار عبارة السماع سمة أسلوبية (فضلا عن السمة المتأتية من إسناد فعل الاختلاس إلى جارجة العين و هو عند البلاغيين مجاز عقلي...)" (3) و هو ما نستبين فيه أن مقارنة الأسلوبيين لمفهوم المجاز، تجاوزت ما كان قد استهلك جهود البلاغيين القدماء، من جدل حول وجوده، والتفريق بينه و بين الحقيقة، إلى مجال أوسع، هو البحث في قوانين اشتغال البنية المجازية في الخطاب الأدبي، بما هو تسام و تميز في الاستعمال اللغوي، و في التواصل النوعي بواسطة ذلك الاستعمال أيضا.

و من هذه القضايا التي تجاوزها الدرس الدلالي و التحليل الأسلوبي، وشكلت موضوع مآخذ على البلاغيين القدماء، اعتقاد هؤلاء بوجود نقطة بدء في الدلالة، في تبنيهم

1 - عبد السلام المسدي، الأسلوبية و الأسلوب، ص 106

2 - المرجع نفسه، ص 162

3 - المرجع نفسه، ص 163-164

لمفهوم "الوضع الأصلي"، الذي يرتبط به "الواضع الأوّل"، غافلين عن حقيقة علمية أقرها البحث الفيلولوجي، و هي أن هذه القضية ترتبط بنشأة اللّغة الإنسانيّة، التي تعود إلى ماضٍ سحيق، لا سبيل إلى معرفة وقائعه وأخباره إلاّ بالظنّ، والتّخمين⁽¹⁾.

و كذلك خطأً المعاصرون القدماء في نظرهم إلى عصور اللّغة المختلفة على أنّها عصر واحد، مما أفقد آراءهم في الحقيقة و المجاز الدقة العلمية، وجعلها تتفاوت إثباتاً و نفيًا⁽²⁾، و هو ما استدركته اللسانيات الحديثة بوضع ثائية التزامن/التعاقب.

كما كشف المعاصرون حين اعتمدوا المنهج الوصفي أن القدماء غفلوا عن دور المتلقي في الحكم على دلالة الألفاظ، « و هو أثرها في الفرد حين يسمع اللفظ، أو يقرؤه، فهو وحده، الذي يستطيع الحكم على الحقيقة و المجاز »⁽³⁾.

الأثر الدلالي للمجاز في التحرير و التنوير:

يقرّر الشّيخ ابن عاشور «أن الأصل في إطلاق اللفظ المفرد، أنّه حقيقة لفظاً و معنى»⁽⁴⁾. ويرى أن الاستعمال يؤثّر في الألفاظ، و يحدد دلالاتها الحقيقية و المجازية، فإذا اطرّد استعمال اللفظ و كثر، كان ذلك أمانة على الحقيقة⁽⁵⁾. و هو في هذا يوافق ضابط كثرة الاستعمال وقلته، الذي أجمع عليه جمهور العلماء القدماء، و قد تقدم الحديث عنه .

غير أن الشّيخ يخالف هذا الضابط في موضع واحد على الأقل من تفسيره، حيث يرجّح أنّ الجهر يستعمل حقيقة في ظهور الذّوات و الأصوات، و يردّ على الكشّاف الذي جعله حقيقة في الأصوات، مجازاً في الذّوات، قال: «الذي حدّاه على ذلك اشتهاً استعمال الجهر في الصّوت . و في هذا كلّ بعد، إذ لا دليل على أنّ جهرة الصّوت هي الحقيقة، و لا سبيل

1 - دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص 128

2 - المرجع نفسه، ص ن

3 - المرجع نفسه، ص 128

4 - التحرير و التنوير، ج 1، ص 626

5 - المصدر نفسه، ج 1، ص 510

إلى دعوى الاشتهار في جهرة الصّوت، حتّى يقول قائل إنّ الاشتهار من علامات الحقيقة على أنّ الاشتهار إنّما يُعرف به المجاز القليل الاستعمال، و أمّا الأشهرية فليست من علامات الحقيقة»⁽¹⁾.

فهل الأشهرية إلّا الإطراد، و الكثرة، اللذين ذكرهما فيما مضى، و هل هي غيرُ الشّيع في الاستعمال المعتر لديه⁽²⁾.

أمّا المعاني المجازية، فيرى الشّيح أنّها « مستفادة من العلاقة، لا من الوضع. فتعدّد المجازات للفظ واحد أوسع من استعمال المشترك.⁽³⁾ » و معنى هذا أنّه ينفي الوضع الثاني للألفاظ المستعملة مجازاً، لذلك « ... ليست الاستعارة بوضع اللفظ في معنى جديد... »⁽⁴⁾

و لهذا، صحّ لدى الشّيح تعدّد المعاني المجازية، و خاصّة إذا كانت علاقتها اللّوم⁽⁵⁾. بل صحّ فيها توليد المجاز من المجاز، أي استعمال بعض المعاني المجازية مجازاً في معنى آخر⁽⁶⁾. وهذا يوافق ما ذهب إليه الجرجانيّ.

وفي مسألة التفريق بين لفظ الحقيقة و لفظ المجاز بواسطة صيغ الجمع، يرى الشّيح أنّ المعنى المجازي لا تكون له صيغة خاصّة به « في الجمع أو المفرد، و إلّا لبطل كون اللفظ مجازاً، و صار مشتركاً، لكن للاستعمال أن يغلب إطلاق إحدى الصّيغتين الموضوعتين لمعنى واحد، فيغلبها في المعنى المجازي، و الأخرى في الحقيقيّ ».⁽⁷⁾ ذلك أنّ التّجوّز من آثار الاستعمال، بخلاف الصّيغ، فهي من آثار الوضع⁽⁸⁾. و في هذا مخالفة للذين جعلوا من أمارات المجاز

1 - التحرير و التتوير، ج 1، ص 507

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 233

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص 475

4 - المصدر نفسه، ج 4، ص 32

5 - المصدر نفسه، ج 1، ص 136

6 - المصدر نفسه، ج 1، ص 680

7 - المصدر نفسه، ج 4، ص 34

8 - المصدر نفسه، ج 19، ص 157

اختلاف الصيغ، كما بيناه في موضع سابق من هذا الفصل.

و من آراء الشيخ الأخرى أن المجازات قد تصير معاني للكلمة، إذا كثر استعمالها فيها. ⁽¹⁾ وهي حينئذ قد تستغني عن القرينة، و تصير غير محتاجة إليها ⁽²⁾، لصيرورتها حقائق عرفية، و مع اشتهاار المعنى المجازي حتى يصير حقيقة عرفية، فإن المعنى الأول الذي هو الحقيقة اللغوية، قد يبقى إلى جانبه، و قد يهجر استعماله البتة ⁽³⁾.

و ينقض الشيخ ابن عاشور رأي غيره من العلماء، في مسألة تبادل المعنى إلى الفهم، وجعلها أمانة على حقيقته، منبها إلى أن كثيرا من الإطلاقات المجازية لبعض الألفاظ، هي أسبق إلى الأذهان من إطلاقها الحقيقية ⁽⁴⁾.

و بالمقابل نراه يتمسك بفكرة (سبق الوضع) ⁽⁵⁾ التي تعني أن المعنى الحقيقي متقدم بوضع الواضع الأول، و هي الفكرة التي أثبت المعاصرون تهافتها كما مر بنا في نقد المعاصرين لمفهوم المجاز عند القدماء .

و مثل هذا و شبيهه، ما ذهب إليه الشيخ ابن عاشور من رجم بالغيب، و هو يزعم ألا يكون مثل هذا الأسلوب - أي المجاز - في لغة إبراهيم عليه السلام، إذ قال: « لم يكن في لغة قوم إبراهيم التشبيه البليغ، و لا المجاز، و لا التهكم » ⁽⁶⁾ و هو تخمين، أو اتباع لرأي أحد القدماء جانب فيه الشيخ الصواب، كما أثبت ذلك الدراسات اللسانية الحديثة، بل إن الجرجاني - و هو من القدماء - لم تفته الإشارة إلى أن هذه الظاهرة موجودة في كل اللغات البشرية.

1 - التحرير و التنوير، ج 1، ص 563

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 611

3 - المصدر نفسه، ج 3، ص 167

4 - المصدر نفسه، ج 3، ص 167

5 - المصدر نفسه، ج 6، ص 197

6 - المصدر نفسه، ج 23، ص 143

رأي الشيخ ابن عاشور في اجتماع الدلالة الحقيقية و المجازية:

يستفيض الشيخ ابن عاشور في تناول النظري للقضايا و المفاهيم المتصلة بالمجاز، ويقوده ذلك إلى بسط رأيه في مسألة اجتماع الدلالة الحقيقية و المجازية، فهو يرى «الذي يجب اعتماده أن يُحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني، سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك، و التركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة و مختلفة»⁽¹⁾.

فهذا النوع من الاستعمال ليس بدعاً⁽²⁾، بل هو شائع «لأن المدار على أن تكون قرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وحده على التحقيق»⁽³⁾، أي فإن القرينة لا تمنع من الجمع بين المعنى المجازي و المعنى الحقيقي معاً، إذا سمح به السياق، و هذا بعد تعيين المعنى المجازي.

كما يُشير إلى أن هذه الطريقة واقعة، و واردة في الكلام البليغ، مثل استعمال المشترك في معنييه⁽⁴⁾، و فائدتها إكثار المعاني⁽⁵⁾.

و كثيراً ما يعرض للشيخ الاستعانة بهذه الإضاءات النظرية في تفسيره، و من ذلك قوله في قول الله تبارك و تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة 231] قال: « و قوله "لتعتدوا" جرّ باللام و لم يُعطف بالفاء، لأن الجرّ باللام هو أل التعليل، و حذف مفعول (تعتدوا)، ليشمل الاعتداء عليهنّ، و على أحكام الله تعالى، فتكون اللام مستعملة في التعليل و العاقبة. والاعتداء على أحكام الله لا يكون علّة للمسلمين، فتزل منزلة العلّة مجازاً في الحصول، تشبيهاً على المخالفين، فحرك اللام مستعمل في حقيقته

1 - التحرير و التنوير ، ج 1، ص 99

2 - المصدر نفسه، ج 2، ص 47

3 - المصدر نفسه، ج 25، ص 250

4 - المصدر نفسه، ج 24، ص 97

5 - المصدر نفسه، ج 27، ص 408

ومجازه»⁽¹⁾.

رأي الشيخ ابن عاشور في تعدد الدلالة المجازية:

لا يختلف موقف الشيخ من هذه المسألة عن موقفه السابق من مسألة اجتماع الدلالة الحقيقية و المجازية في اللفظ الواحد، انطلاقاً من مبدأ عام أخذ به نفسه، و هو حمل اللفظ على مختلف محامله التي يسمحُ بها الاستعمالُ الفصيح، و الأداء البليغ، أي ما لم يؤدّ إلى مخالفة قاعدة لغويّة، أو شرعيّة، و ناسب المقام، و تلائم مع السّياق.

نجد رأي الشيخ منبثاً في الكثير من المواضيع في تفسيره، و لتمثيل نقدم النموذج التالي : في تفسير قول الله سبحانه: ﴿ وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾ [القصص 75] قال:

« و الضلال: أصله عدم الاهتداء إلى الطريق، واستعير هنا لعدم خطور الشيء في البال، و لعدم حضوره في المحضر، من استعمال اللفظ في مجازيّه»⁽²⁾.

و الذي يصدق على الجواز بأنواعه يصدق من باب أولى على الكناية - و هي من الجواز أيضاً - فالشيخ يجري في شأنها على ما قاله العلماء العرب في تعريفها من أنها لفظ استعمال في لازم معناه، مع جواز إرادة معناه معه، و زادوا إلى هذا، أن المعنى اللازم (الكنائي) هو الذي يكون مقصوداً بالذات.

و هو ما أكدّه علماء الأصول، حيث ذهبوا إلى أنه، و إن ريد في الكناية المعنى «الموضوع له، و ملزومه، لكن ليسا مقصودين بل جعل الأول توطئة و تمهيداً للثاني»⁽³⁾ و تمثل لرأي الشيخ في اجتماع الدلالة الصريحة و الكنائية بهذا المقتطف من تفسيره لقوله تعالى: ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾ [البقرة 197]: « و الرفث اللغو من الكلام، و الفحش منه، قاله أبو

1 - التحرير و التتوير، ج 2، ص 432

2 - المصدر نفسه، ج 27، ص 108

3 - فواتح الرحموت، عبد العلي الأنصاري، ج 1، ص 216

عبيدة، و احتجّ بقوله العجاج:

وَرَبُّ أَسْرَابٍ حَجِيجٍ كُظْمٍ عَنِ اللَّغَا وَرَفْتِ التَّكَلِّمِ

و فعله كنصر، و فرح، و كرم، و المراد به هنا الكنية عن قربان النساء.

و أحسب أنّ الكناية بهذا اللفظ، دون غيره، لقصد جمع المعنيين الصريح والكناية⁽¹⁾.
و في ختام هذا المبحث لابد من الإشارة إلى أن التعريض و التهكم ينطبق عليهما ما ينطبق على الكناية، في باب اجتماع الدالتين الصريحة والكنائية، لكون هذه الأساليب البيانية الثلاث مبنية على الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى الكنائي، انتقالاً يفرض استحضار المعنى الأول في الذهن و توسله لإدراك المعنى الثاني.

أثر الإشارة و الخط في الدلالة:

يتناول الشيخ ابن عاشور أثر الدلالة تناوياً نظرياً صرفاً، إذ لا نراه يوظف المفاهيم المتعلقة بهما في تفسيره، و خاصة ما اتصل بالإشارة . وإنما فعل ذلك من باب الاستطراد والتوسع في استعراض ثقافته اللغوية و البلاغية، و يظهر هذا التزوع واضحاً في ذكره للمصادر القديمة التي اعتمد عليها في تفسيره .

فهو في تحديده لمفهومي الإشارة و الخط يمتح من بيان الجاحظ الذي يقول فيهما:
«و جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ و غير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص و لا تزيد :
أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد، ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصة، و النصة هي الحال الدالة، التي تقوم مقام تلك الأصناف، و لا تقصر عن تلك الدلالات، و لكل واحد من هذه الخمسة، صورة بائنة من صورة صاحبها، و حيلة مخالفة لحيلة أختها، و هي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير، و عن أجناسها و أقدارها، و عن خاصتها و عامتها، و عن طبقاتها في السار، و عما يكون منها لغواً بهرجاً و ساقطاً مطرّحاً»⁽²⁾.

1 - التحرير و التنوير، ج 2، ص 234

2 - البيان و التبيين، الجاحظ، ج 1، ص 76

و إذا عدنا إلى تفسير ابن عاشور وجدناه يخص الخط بوقفة يحاول فيها أن يفسر بعض الظواهر الخاصة برسم القرآن الكريم و دلالاتها. ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ [الفرقان 07] حيث كتبت (مال هذا) بفصل اللام عن الهاء، يقول الشيخ: «و لعل وجه هذا الانفصال، أنه طريقة رسم قدم، كانت الحروف تكتب منفصلا بعضها عن بعض، و لا سيما حروف المعاني، فعاملوا ما كان على حرف واحد، معاملة ما كان على حرفين. فبقيت على يد أحد كتّاب المصحف أثارة من ذلك. و أصل حروف الهجاء كلّها الانفصال، و كذلك هي في الخطوط القديمة للعرب وغيرهم، و كان وصل حروف الكلمة الواحدة تحسينا للرّسم و كذلك هي في الخطوط القديمة للعرب و غيرهم، و كان وصل حروف الكلمة و أكثر ما وصلوا منه هو الكلمة الموضوعّة على حرف واحد، مثل حروف القسم، أو كالواحد مثل (ال)»¹

أما الإشارة فإن الشيخ يشير إليها مجرد إشارة، و لا يستعين بها في التفسير لتعذر ذلك واستحالته - كما سنبينه لاحقا - يقول في هذه الإشارة: « و أمّا البيان بغير التّطّيق، من إشارة و إيماء، و لمح التّظر، فهو أيضا من مميّزات الإنسان، و إن كان دون بيان التّطّيق».²

و كأنني به هنا يتأثر الجاحظ و يتبعه حين يقول: «فأمّا الإشارة فباليد، و بالرأس و بالعين و الحاجب و المنكب، إذا تباعد الشّخصان و بالثوب و بالسّيف، و قد يتهدّد رافع السّيف و السّوط، فيكون ذلك زاجرا، و مانعا رادعا، و يكون وعيدا و تحذيرا».³

و لكن كان الشّيخ يشير إلى أثر دلالة الإشارة، و كونه أقلّ مترلة من أثر دلالة العبارة، فإنه إنما يفعل ذلك من باب التوسع في عرض المفاهيم البلاغية و البيانية، لأن تطبيق هذا المفهوم على تفسير القرآن الكريم غير وارد، لاختلاف النظام العلامي بين لغة الإشارة - إن صحت تسميتها باللغة - و اللغة الطبيعية التي قوامها الأصوات اللغوية، و النص القرآني نص

1 - التحرير و التنوير، 329-328/18

2 - المصدر نفسه، ج 27، ص 233

3 - البيان و التبيين، الجاحظ، ج 1، ص 77

لغوي نزله الله بلسان عربي مبين . و نحن حين نعرض لدلالة الإشارة هنا لا نريد من وراء ذلك إلا استكمال رصدنا للمفاهيم البلاغية التي أتى الشيخ ابن عاشور على ذكرها في تفسيره، و لو لم يطبقها. و هو في هذا يسير على خطى القدماء في مقارنة مفهوم البيان، وتحديد أنواعه، و أقرب من يستلهمهم في هذا الباب الجاحظ الذي عرضنا تحديده لأقسام البيان في موضع سابق.¹

نخلص فيما تقدم بيانه في هذا الفصل، إلى أن الشيخ بن عاشور يولي مساءلة الإيضاح النظري كل الأهمية، فهو كما رأينا لا يكتفي بالكشف عن الخلفية النظرية للمفاهيم اللغوية البلاغية، التي يحتاجها في التطبيق على تفسير القرآن الكريم بل يتعداها إلى ما يشبه الاستطراد في عرض المفاهيم اللغوية و البلاغية ذات الصلة بالمستوى الدلالي، على نحو ما للمسنه في تعرضه لمفهومي الخط و الإشارة و أثرهما الدلالي.

1 - لمعرفة رأي الجاحظ في الأثر الدلالي للإشارة، ينظر، البيان و التبيين، ج 1، ص 78-79

خاتمة

تم بحمد الله هذا البحث المتواضع، الذي تُستخلص منه التجربة الروحية والمعرفية، باكتشاف ما يحتويه تفسير التحرير والتنوير.

و بعد حصاد القراءات نستطيع أن نُسجل النتائج الآتية:

أولاً: إنَّ مدوِّنة التحرير و التنوير للشيخ الطاهر بن عاشور ومقاربتة من منحين اثنين، منحى لغوي نحوي، و آخر بلاغي بياني، تجعلني مقراً بدءاً أن المدونة ضخمة تشكل موسوعة، وإن لم يجانبني الصواب فهي موسوعة معارف متعددة التخصصات، من علم التفسير إلى الحديث، إلى الفقه وأصوله، إلى علم الكلام والملل والنحل، إلى النحو، والبلاغة. لذلك أجد نفسي وسط تراكم معرفي تقصر دونه معارفي.

إن النظرة الفاحصة في ما جاء في كتاب التحرير والتنوير، تجعلنا نندهش إلى العلم الغزير الذي ألهمه الله لهذا الرجل، وأكرمه به، فهو متعدد المعرفة، واسع الاطلاع، في مجالات شتى، في العلوم العقلية والنقلية درايةً و روايةً.

ثانياً: نجد في هذا التفسير المسائل اللغوية بمختلف أبوابها، وكذا الاختلافات النحوية، والنكت البلاغية، والإشارات العلمية، من خلال إحاطته بما ورد عند من سبقوه من العلماء، ودرايته بمعطيات العصر، موفقاً بين ذلك كله بنظر حصيف، وذكاءٍ وقاد، لا يسع المطالع سوى إكبار هذا الرجل وتعظيم قدره.

لذلك اقتصر البحث على هذين الأساسين: اللغوي و البلاغي، دون المعارف الأخرى، اللهم إلا إذا تقاطعت معهما، و إني لأزعم أنهما البارزان في تحديد ما سواهما.

ثالثاً: إن دراسة تفسير التحرير والتنوير، والذي تناولناه أو حاولنا تلمس معالمه في هذا البحث، فقد وجدنا الشيخ الطاهر بن عاشور، لا يقف عند مواضع السابقين، مكتفياً بالتطبيق عليها وحسب، بل نجده يعمل فكره في الترجيح، بين وجهات النظر المختلفة والمتضاربة في أحيان كثيرة، وقد يخرج علينا برأي جديد غير مسبوق.

رابعاً: يجب أن نعترف أن أفراد دراسة محدودة تناول في الوقت نفسه الأسس البلاغية واللغوية في تفسير التحرير والتنوير، هو مغامرة صعبة وشيقة، من حيث كونها تصبو إلى

استقصاء كل ما ورد في هذه المدونة في كلا البابين، أو من حيث كونها تكتفي بمحاولة التبويب والتصنيف، مع الاكتفاء بشيء من التمثل والإشارة، ولا شك أن ذلك هو ما وجدنا أنفسنا مضطرين إلى العمل به.

لذلك نعلن أن كل مبحث من مباحث هذه الأطروحة، يصلح لأن يتوسع فيه ليكون بحثاً منفرداً قصد بلوغ الغاية فيه.

على أن اعترافي بضخامة العمل، قد يشفع لي في الاعتماد على مبدأ الاختيار، من باب أن الخاص قد يكون - في غالب الأحيان - حكماً على العام واستقراءً له، ذلك أن العملية كانت انتقائية وفق ما يقتضيه منهج البحث، المحدد سلفاً بالأسس اللغوي والبلاغية، حيث أن الشيخ في تفسيره و في رؤيته، وبنية تفكيره، و مرجعيته، و في مقارنته للآيات كان يصدر عن وعي متجانس، وعليه فما ينطبق على العينات المختارة من النماذج التي اختارها البحث مجال دراسته، إنما ينطبق على باقي التفسير.

ومع ذلك كله فإنني مقرّ بأن هذا العمل هو جهد المقل، و إني لا أزعم أبداً - وأنني لي ذلك - أنني أملت بالبحث و أحطت بالدراسة، أو أنني أوفيت بما قطعته على نفسي من التزامات البحث وصرامة المنهج، إلا أنه ربما يشفع لي في تقصيري أن تفسير التحرير والتنوير موسوعة، بل دائرة معارف، متعددة التخصصات، واختلاف ما فيه من اللغوي والبلاغي، والمعرفي عامةً، لذلك كان اقتصار البحث على الأساسين اللغوي والبلاغي، و مع ذلك فإن العمل من الضخامة بمكان في هذين الأساسين وحدهما.

خامساً: ليس من السهل اقتحام محيط عالم تتعدد مناحيه اللغوية والفكرية والمعرفية، لذلك أقرّ بقصوري أمام هذا الطود الشامخ، في تشعب معارفه اللغوية ومداركه البلاغية، لكن عملية التصنيف والاختيار قد سهلت لي بعض الصعوبات، ووطّدت لي العقبات، بما يقتضيه تصور البحث و منهجه في الرصد و المقاربة والتحليل، ومع ذلك كان شاقاً و شائقاً.

سادساً: إن الإعجاز الذي هزّ مشاعر العرب، إنما هو إعجاز لغوي وبياني، حواه مفهوم النظم في فلسفته اللفظية والمعنوية، وتحداهم فيما برعوا فيه، وظلّ هذا التحدي يتجاوز

الزمان و المكان، و أثبت هذا التحدي بما لا يدع مجالاً للشك أن القرآن الكريم لكلام معجز. وإن نزل بلغة قريش، لذلك كان التحدي في جنس ما كان العرب يُحسِنون و يُتقنون، وإلا كان التحدي باطلاً، وهم أصحاب بلاغة و فصاحة و مكنة، وهي أمة جُبلت على فن القول، و ذكاء القريحة و فطنة العقل لذلك نزل القرآن الكريم بلغتها و بنية نظامها اللغوي التي شكلت آياتها النبوية. و مع ذلك فارق المتوج الأدبي.

سابعاً: لقد دلّ الشيخ الطاهر بن عاشور على أن الجملة القرآنية تمثل منتهى ما يمكن أن تحمله الجملة العربية من بيان و بلاغة.

ثامناً: إن ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم، أضفى عليها القداسة، فانتقلت من المحلية الضيقة، إلى العالمية الواسعة. ثم إن القرآن الكريم عمّق الحس الجمالي في الذوق العربي، مما أدى إلى العناية بتوظيف القضايا اللغوية و البلاغية في شحذ السليقة و تنمية الذوق، و تعميق الحس بالجمال، و تبين قيمة الكلام الرفيع، ثم إن القرآن الكريم أكدّ الروح العربية و ذوقها، مع تجاوز معيار الكمال الإنساني.

كما أن القرآن كتاب الله المعجز صالح لكل زمان، يتلاءم فهمه مع كل عصر، لا تستهلكه التفاسير، و تستنفذه القراءة باعتباره إمكانية متجددة، و إن إعجازه إيمان لا ينضب. تاسعاً: يتجلى اعتماد تفسير التحرير و التنوير على نظرية النظم، في أبعادها اللغوية و البلاغية و يُظهر خطورتها في استنباط الأحكام و توجيه الدلالة.

عاشراً: إن القرآن الكريم هو كتاب عقيدة و شريعة جاء لتقديم الحياة على المنهاج القويم، فهو ليس كتاب نحو أو بلاغة أو علم، و مع ذلك بلغ المنتهى في هذه العلوم، فصار الشاهد و المعيار في هذه القضايا اللغوية و البلاغية. على أن محور هذا التحليل يقوم على نظرية النظم التي ترفض الاعتماد على المعايير و القواعد الإعرابية، من حيث هي قوالب جامدة، و لا على المعايير البلاغية من حيث هي قواعد جاهزة، و إنما اعتمد على تفاعلها داخل السياق، فقد جمع بينهما في عملية واحدة، بعملية إجرائية تنطلق من بنية النص ذاته

لا من المقولات القبلية. وبذلك يكون الشيخ الطاهر بن عاشور امتداداً لمدرسة النظم في الإعجاز.

حادي عشر: يظهر في التفسير الإسهاب في قضايا اللغة والبلاغة، فيعرض الشيخ للرأي ونقيضه، والقول الآخر فيه، فيؤيد هذا، أو يفند ذاك، معتمداً على ذوقه وحصيلته المعرفية، وأدواته الإجرائية المتنوعة، و مكنته في القضايا المتشعبة، مما أكسبه ألمعية وأريحية، جعلته يحلل، ويفكك، ويعيد القراءة، من خلال فكره الموسوعي وقدرته على المناقشة والإقناع، مع الاطلاع الواسع على قضايا اللغة، وعلى اختلاف آراء العلماء وتنوع مشارهم، مما جعله إماماً في اللغة، بل حجة فيها، وهو ما أهله لأن يوظف كل رصيده اللغوي في التفسير.

ثالث عشر: يعدّ صاحب تفسير التحرير و التنوير ذا دراية متخصصة في قضايا البلاغة، وذا ذوق مرهف، مما أهله إلى إدراك فاعليتها في تكوين اللسان العربي وضرورتها للمفسّر، مما دفعه إلى تأليف خاص في البلاغة وفنونها الثلاثة، وربما يعدّ من آخر ما توصلت إليه جهود العلماء في العصر الحديث، لما احتوته هذه المدونة من معارف شتى أصولية وكلامية، وفقهيه ولغوية وبلاغية.

رابع عشر: إن الشيخ لا يقف عند حدود مواضع السابقين مكتفياً بالتطبيق بألية تقنية وحسب، بل نجده يُعمل فكره في الترجيح بين وجهات النظر المختلفة أو المتضاربة، وقد يخرج برأي جديد غير مسبوق، ولم يكتف الشيخ بسرد قضايا اللغة و البلاغة، وإنما يحلل بتطبيقات إجرائية ليدل على ما ذهب إليه، ينطلق من متن النص القرآني باعتباره (منجزاً بلاغياً ولغوياً) لا من القاعدة باعتبارها معياراً، ويصل الشيخ إلى أن علم اللغة وعلم البلاغة علمان ضروريان، لا يمكن الاستغناء عنهما في تفسير القرآن الكريم، باعتبارهما ركني الإعجاز.

كما نلمس الطابع العصري للتفسير، فقد كان العصر في حاجة إلى تجديد الرؤية والأسلوب و اللغة، ذلك أن الشيخ أدرك الأمر، فوازن بين الثابت والمتحوّل، و هو راجع

لدرايته دراية واسعة متخصصة بالشعر العربي، فلو استخرجنا الشواهد الشعرية من متن التفسير، لتشكّل لنا ديوان ضخم من الشعر العربي، بما يمثل من عيون الشعر. ومما يظهر جلياً أن الشيخ اعتمد الذوق، بالإضافة إلى تحكيم المعيار، ذلك أن بعض الصور البيانية أو الملامح الإعرابية، لا تستجيب بالضرورة لمعيار القاعدة، سواء النحوية أو البلاغية، لذلك كان الذوق حاضراً بقوة باعتباره تراكمياً معرفياً يربط معاني النحو، بنظام الكلام، حيث أنه من المعلوم أن بعض الآيات لا تطرد والمعيار. إن تفسير التحرير والتنوير جمع بين النقل و العقل معاً بما يسميه الأقدمون الرواية والدراية، وهو ما جعله تفسيراً غنياً دسماً بشقّ المعارف. هذه بعض أهم النتائج التي انتهى إليها البحث في رحلته الشاقة الشائقة، وكانت هذه الاستنتاجات حصاداً لما ثبت بعد عملية التعامل مع تفسير التحرير والتنوير، من خلال الأساسين اللغوي والبلاغي، في ظل ما ساقنا إليه مسعى القراءة الأسلوبية، وما قادنا إليه عنصر الوصف لهذه الحقائق بعد التحاليل. ولنا نية بأن نواصل في ذلك مستقبلاً بشيء من التكثيف والتجريد لهذه المباحث، وعلى الله قصد السبيل.

قائمة

المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

أ. القرآن الكريم: برواية حفص

ب. المصادر:

1. محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984.

ج. المراجع:

2. إبراهيم المارغني، النجوم الطوالع على الدرر اللوامع، النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ج1.
3. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط: 02، 1966م.
4. ابن المعتز، البديع، شرح: محمد عبد المنعم خفاجي، نشر عيسى البابي، 1945.
5. ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق و شرح: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 1399هـ/1979م.
6. ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقد، دار العلوم العصرية، بيروت، 1985، ج1.
7. ابن سينا، أسباب حدوث الحروف، تحقيق محمد حسان الطيان ويحيى مير، علم مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.
8. ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، دراسة وتحقيق: الناشر: مكتبة لبنان الطبعة الأولى 1996.
9. ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة و سنن العرب في كلامها، مطبعة المؤيد، 1338 هـ.
10. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، 1954.
11. ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج4.
12. ابن هشام جمال الدين الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، بيروت، 1985، ط06، ج1.
13. أبو البقاء العكبري، مسائل خلافية في النحو، تحقيق: محمد خير الدين الحلواني، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1992م.

14. أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، ط: 1، 1995م، ج 2.
15. أبو الحسن بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الخيل، بيروت - لبنان، ط: 02، 1420هـ/1999م.
16. أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء و سراج الأديباء، تقديم و تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، 1966م.
17. أبو السعود محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 1.
18. أبو السعود محمد العمادي، تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 1.
19. أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1956، ج 2.
20. أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1985م، ج 1.
21. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ - 1999م.
22. أبو القاسم الزجاج، الأمالي في المشكلات القرآنية و الحكم و الأحاديث النبوية - دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1983، ج 2.
23. أبو بكر محمد بن سهل بن سراج النحوي، الأصول في النحو، تحقيق: د. الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 03، 1408هـ/1988م.
24. أبو عبد الله الحسن بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع، تحقيق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، د. ط، 1993م.
25. أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1981، ج 1.
26. أبو علي بن أحمد الفارسي، التكملة، تحقيق: حسن شاذلي فرهود، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون.
27. أبو معشر الطبري، التلخيص في القراءات الثمان.

28. أبو موسى محمد محمد، التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1418هـ.
29. أحمد السيد الصاوي، مفهوم الاستعارة في مفهوم اللغويين والنقاد والبلاغيين، دار المعارف، الإسكندرية، 1998.
30. أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - 1983م.
31. أحمد محمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، دار الكيان للطباعة و النشر و التوزيع، د.ط، د.ت.
32. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ط2، دار الفكر، دمشق - سوريا، 1999.
33. أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، عالم التين القاهرة، د.ط، 1976م.
34. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1983م.
35. الأزراي تقي الدين بن عبد الله الحموي، خزنة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شاميتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987، ط1، ج1.
36. أسعد أحمد علي تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي.
37. الألوسي محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: محمد حسين العرب، دار الفكر، بيروت، ط1414هـ، ج4.
38. آي ريتشاردز، فلسفة الاستعارة، تر: عبد العلي زرزور، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 2002.
39. أيمن أمين عبد الغني، الصرف الكافي، دار الكتب العلمية، ط02، 1992م.
40. بدر الدين محمد بن هناد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق و ضبط نصوصه و خرّج أحاديثه و علّق عليه: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1421هـ / 2000م.
41. بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، منشورات جامعة طرابلس، طرابلس الشرق، ط1، 1975.
42. بديع الزمان التورسي، كليات رسائل النور، ترجمة: إحسان قاسم الصالح، الطبعة الثانية، 1413هـ / 1992م، دار سوزلر للنشر، القاهرة، مصر.
43. بهاء الدين السبكي أحمد بن علي بن عبد الكافي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3.
44. بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني، شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، ط:2، 1985م، ج4.

45. مهجت عبد الواحد الشبخلي، بلاغة القرآن الكريم في الإعجاز إعرابا وتفسيرا بإيجاز، المجلد الأول، مكتبة بديس، ط1، 2001 عمان الأردن.
46. البيضاوي، تفسير البيضاوي، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، 1996، ج2.
47. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط: 07، 1418هـ/1998م.
48. الجرجاني، أسرار البلاغة، شرح: محمد محمود شاكر، دار المدني، جدة.
49. جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج1.
50. جمال الدين أبو عثمان الدويني، الشافية، تحقيق: حسن أحمد عثمان، المكتبة المكية، ط1، 1995، ج1.
51. الحاقمي، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق: جعفر الكياني، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979.
52. حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ط5، دار عالم الكتب، القاهرة، 2006.
53. حسين بن مسعود الفراء البغوي، معالم الترتيل، تحقيق: خالد العك، دار المعرفة، بيروت، 1987، ط2، ج1، 02، 03.
54. حفني شرف، الصور البديعة، نهضة مصر، د.ط، د.ت.
55. حلمي خليل، دراسات في علم اللغة والمعاجم، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، (ط1-1998).
56. الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
57. الديق هاشم، التشبيه البياني في نظم القرآن، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1410 هـ.
58. الرازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1995م، ط جديدة، ج1.
59. الرضي الاسترآبادي، شرح الشافية، ج1، تحقيق محمد نور الحسن وآخرون - مكتبة الباز، مكة.
60. الرماني أبو الحسن علي، معاني الحروف، تحقيق: عبد الفتاح علي اسماعيل، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ط2، 1407هـ.
61. زبير دراقبي، محاضرات في اللسانيات التاريخية والعامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط)، 1990.
62. الزركشي محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1391 هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3.

63. الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، القاهرة، 1953م
64. الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج1 ص 64 - و مفتاح العلوم.
65. الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: د. عليب أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط:1، 1993م، ج1.
66. سعاد عبد الحميد، تيسير الرحمن في تجويد القرآن، دار التقوى، شبرا (مصر).
67. سعد الدين التفتازاني، مختصر السعد، طبعة 11423هـ / 2003م، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
68. السكاكي، مفتاح العلوم، الطبعة الثانية، 1407هـ / 1987م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
69. سميح أبو مغلي، في فقه اللغة وقضايا العربية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
70. سيويه أبو عمرو بن بحر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط3، 1408هـ، ج1.
71. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: خليل محمد العربي، الفاروق الحديثة، القاهرة، 1415هـ، ط1، ج1.
72. السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، لبنان، دار الكتب، ط:1، 1418هـ، 1998م.
73. السيوطي، معترك الأقران، ط.1، 1423هـ / 2003م، دار الفكر، لبنان، ج1 ص 246.
74. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 11، 1986م.
75. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ط13-1981- دار العلم للملايين - بيروت - لبنان.
76. صري المتولي المتولي، التوجيه اللغوي والبلاغي لقراءة الإمام عاصم، دار غريب للطباعة والنشر.
77. صلاح صالح سيف، العقد المفيد في علم التجويد، المكتبة الإسلامية، عمان (الأردن)، ط: 1984.
78. صلاح فضل، علم الأسلوب، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م.
79. الصنعاني عبد الرزاق بن همام، تفسير القرآن، تحقيق: مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 01، 1410هـ.
80. ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995، ج1.
81. ضيف الله محمد الأخضر، الأفعال المعتلة، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر (د. ط - د. ت).
82. الطاهر بن عاشور، موجز البلاغة، دار أضواء السلف، د. ط، د. ت.

83. الطبري محمد بن جرير، تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ج4.
84. عاطف مذكور، علم اللغة بين التراث و المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1987م.
85. عبد الحميد أحمد الهنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، ط1، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 2002.
86. عبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، تفسير الثعالبي، ج1.
87. عبد السلام المسدي، الأسلوبية و الأسلوب، ط2، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982.
88. عبد العزيز عتيق، المدخل إلى علم الصرف، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د.ط - د.ت).
89. عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر دار الكتب العلمية.
90. عبد العليم ابراهيم، تيسير الأعلال والأبدال، دار غريب للطباعة، القاهرة (د.ط - د.ت).
91. عبد القادر حسين، فن البلاغة، دار مطبعة الأمانة، مصر، د.ط، د.ت.
92. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995م، ط1.
93. عبد المنعم خفاجي و صلاح الدين محمد عبد التواب، الحياة الأدبية في عصري الجاهلية و صدر الإسلام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. مصر.
94. عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية، 1404هـ، 1984م د.ط.
95. عبده عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ط4، 2001، دار الفكر العربي، القاهرة.
96. فؤاد علي رضا، من علوم القرآن، دط، دت، دار اقرأ، بيروت، لبنان.
97. فخر الدين قباوة الوفور، مشكلة العامل النحوي ونظرية الإقتضاء، بحوث ودراسات في علوم اللغة والأدب، الطبعة الأولى، سنة النشر: 2003م.
98. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، تحقيق: خليل محيي الدين الميسر، دار الفكر، بيروت، ط 1414هـ، ج3.
99. فخري محمد صالح، اللغة العربية أداء و نطقا و إملاء و كتابة، درا الوفاء للطباعة و النشر، 1994.
100. القونوي قاسم بن عبد الله، أنيس الفقهاء، تحقيق: الكبيسي أحمد بن عبد الرزاق، دار الوفاء، جدة، 1406هـ، ط1، ج1.
101. مبارك المبارك، معجم مصطلحات الألسنية، بيروت، 1995م.

102. مجاهد بن جبر المخزومي، تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن الطاهر، المنشورات العلمية، بيروت، ج1.
103. محمد الحبش، القراءات المتواترة و أثرها في الرسم القرآني و الأحكام الشرعية ط ، دار الفكر.
104. محمد الحبيب بن الخوجة، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور ، ط1، قطر-2004.
105. محمد الغزي، إتقان ما يحسن في من الأخبار الدائرة على الألسن، تحقيق: خليل محمد العربي، الفاروق الحديثة، القاهرة، 1415هـ، ط1، ج2.
106. محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت، ج4.
107. محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول،، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، - لبنان، ط: 01، 1413هـ.
108. محمد خالد منصور وآخرون، المزهري في شرح الشاطبية والدررة، دار عمار للنشر والطباعة - عمان الأردن (1422هـ - 2002م).
109. محمد سالم محيسن، التذكرة في القراءات الثلاث المتواترة وتوجيهها من طريق الدررة.
110. محمد عابد الجابري، اللفظ و المعنى اللسان العربي مجلة فصول، م6ع1985، 1.
111. محمد علي بن علي بن التهانوي الحنفي، كشاف اصطلاحات الفنون، ط1، 1418هـ / 1998م، دار الكتاب العلمية - بيروت. لبنان، ص4.
112. محمد علي طه الدررة، تفسير القرآن وإعرابه وبيانه، منشورات دار الحكمة، بيروت، لبنان، ط: 1404هـ، 1998م.
113. محمد فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي، دار الفكر للطباعة والنشر، ج2.
114. محمد مصطفى هدارة، في البلاغة العربية، دار العلوم العربية بيروت د.ت، د.ط..
115. محمد مصطفى هدارة، في البلاغة العربية، دار العلوم العربية، بيروت.
116. محمود بن رأفت بن زلط، أحكام التجويد والتلاوة، مؤسسة قرطبة، 2004
117. محمود سليمان ياقوت، الصرف التعليمي والتطبيق في القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، 1996م.
118. المرشدي عبد الرحمن بن عيسى، شرح عقود الجمان في المعاني والبيان، مكتبة الحلبي، القاهرة، ط2، 1374هـ، ج2.
119. مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب-دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي-، ط1، دار التنوير، الجزائر-2008

120. مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
121. مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1426هـ/2005م.
122. المغربي ابن يعقوب، مواهب الفتاح في تلخيص المفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3.
123. المنجد في اللغة والأعلام، ط 27، 1984 م، دار المشرق، بيروت، لبنان .
124. ميشال زكريا، الألسنية التوليدية و التحويلية و قواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، 1982
125. ناصر الدين، المطرز، المغرب في ترتيب المغرب، تحقيق: محمود فاحوري و عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، 1979م، ط1، ج1.
126. نبيل أحمد صقر، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، الدار المصرية للنشر و التوزيع، ط1، سنة 1422هـ.
127. نجم الدين بن الأثير، جوهر الكنز، منشأة المعارف بالإسكندرية، جلال حزي وشركاه.
128. نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980
129. الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ط1، كلية الآداب ، تونس-1998.
130. يوسف أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث الأبعاد المعرفية والجمالية، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1997.

فهرس المواضیع

فهرس المواضيع

شكر

أ مقدمة

الباب الأول

الأسس البلاغية في تفسير التحرير و التنوير

02 تمهيد

الفصل الأول

مفاسد الالتفات

- 10 تمهيد •
- 13 الالتفات في اللغة والاصطلاح •
- 14 اتجاهات علماء البلاغة في الالتفات •
- 19 فوائد الالتفات وأسبابه •
- 21 شروط الالتفات •
- 38 العدول عن تكرار الصيغة •

الفصل الثاني

مواقف التشبيه

- 42 تمهيد •
- 42 التشبيهات المفردة •
- 43 الأداء الدلالي للتشبيه •
- 48 التشبيه باستعمال الكاف •
- 60 التشبيه بالأسماء •
- 67 التشبيه المحذوف الأداة •
- 78 التشبيه التمثيلي •

الفصل الثالث جماليات الاستعارة

- 90 تمهيد •
- 91 مفهومات الاستعارة و ضرورها •
- 100 الاستعارة المكنية في تفسير التحرير والتنوير •
- 107 الاستعارة التخيلية في تفسير التحرير والتنوير •
- 113 الاستعارة التصريحية في تفسير التحرير والتنوير •
- 119 الاستعارة التبعية في تفسير التحرير والتنوير •
- 124 جماليات الاستعارة التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير •

الباب الثاني الأسس اللغوية في تفسير التحرير والتنوير

- 131 تمهيد

الفصل الأول المستوى الصوتي

- 137 مقدمة في تعريف الصوت •
- 140 المخارج و الصفات •
- 157 ظاهرة الخفة و الثقل في التحرير و التنوير •

الفصل الثاني المستوى التركيبي

- 185 النحو كأساس لغوي في تفسير التحرير و التنوير •
- 196 الصرف كأساس لغوي في تفسير التحرير و التنوير •

الفصل الثالث المستوى الدلالي

- 222 مستويات الدلالة القرآنية في تفسير ابن عاشور •
- 241 تعدد الدلالات في نظم القرآن الكريم •
- 255 دلالة المجاز بين ابن عاشور و غيره من العلماء •
- 269 خاتمة
- 275 قائمة المصادر و المراجع
- 284 فهرس المواضع