doc_414_09/01
سجل تحت رقم 2585/ بتاريخ 03/05/2010

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث 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 –

إشـــراف الأستاذ:
أ. الدكتور محمد عباس

إعـداد الطالب :
محمد بلحسين

لجنـة المـــناقشة

أ. الدكتور عبد الجليل مرتاض	جامعة تلمسان	رئيسا
أ. الدكتور محمد عباس	جامعة تلمسان	مشرفا
أ. الدكتور محمد طول	جامعة تلمسان	عضوا
أ. الدكتور أحمد دكّار	جامعة تلمسان	عضوا
الدكتور أحمد بوزيان	جامعة تيارت	عضوا
الدكتور محمد مذبوحي	جامعة س. بلعباس	عضوا

السنة الجامعية
1430– 1431هـ/ 2009–2010م

الحمد لله الذي نزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجاً، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبع هداهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد؛

فإن أجلَّ ما صُرفت فيه الأوقات، وفَنِيت فيه الأعمار هو تدبُّر كتاب الله عز وجل، والتفرغ لدراسته وسبر أغواره التي تعتاص على الغواصين مهما تعلو همتهم، ولا تفتأ تخلب الألباب بما تظهره على مرِّ الأزمان من أسرار وكنوز تأبى أن تنفد، 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، فنرى احتجاج المفسرين برجوعهم 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 أُنزل 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 و المفهوم و غيرهما، وعلاقة هذه المصطلحات بالبيان القرآني و أسسه اللغوية، و قد سما جهد البلاغيين بعلم التفسير إلى مدارك المقاصد لمعاني القرآني الكريم، و ذلك باتباع سبل البلاغة و أساليبها اللغوية، و قد انفرد في هذا المضمون العالم الفذ عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، حيث حاب أصول النظم واستفاد الزمخشري (538هـ) من مسلك عبد القاهر في نظرية النظم، و سار على نهجهما 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 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، وتنبيهاً إلى دقائق لا يجدها عند غيره، و به فتوحات لم تتيسر لمن سبقوه، ولا لمن جاؤوا بعده، وفي هذا التفسير الجليل الكثير من التفصيلات اللغوية والبلاغية، قد تستغرق صفحات كثيرة، وكأن المتصفح لثناياه 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 المرهف في تحليل النصوص والمقولات، وقدرته الفائقة على استحضار الشواهد، الأمر الذي يدل على معرفته الواسعة بآداب 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 استدراكات على المعاجم اللغوية، وعلى كثير من الشواهد التي لم توضع في موضعها، أو لم يستدل بها كما يليق في مقامها، وله قدرة على البتّ 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 يُرجّح بأن هذا بليغ وذاك أبلغ، وهذا جار على سنن المتقدمين، وذاك على طريقة المتأخرين، وإذا أتى بالشاهد حلله 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 جامعا، ملمّا 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 أنها لن توفي هذا الجهبذ حقه، إنما تكتفي أن تكون إشارة لغيرنا من الدارسين وإغراءً 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 الكُتّاب في الحفظ، بالتلقين، 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 أعِ بعد معناه و لا مقاصده، كما هو شأن كل من حصل القرآن الكريم في الكتاتيب.

أعود من حيث بدأت، بدواعٍ ذاتية هي انشدادي 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، تماشياً مع رغبتي في تعميق مداركي اللغوية في

بعدها التركيبي و البياني الجمالي، فلم أجد أجدر 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 الإمكانات 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 بابين أحدهما ينظر في الأسس البلاغية، والثاني يبحث في الأسس اللغوية لتفسير التحرير والتنوير.

أما الباب الأول فموسوم بـ "الأسس البلاغية في تفسير التحرير و التنوير"، فكان **الفصل الأول منه معنونا بـ"مقاصد الالتفات"**، وهو أحد الإمكانات 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 سيوحي بأن الشيخ الطاهر بن عاشور قد أحيا مدرسة النظم، انطلاقا من مفهوم النحو، إلى معاني النحو، إلى التركيب الجامع الذي تنصهر فيه معاني النحو بالدلالة و البلاغة بالذائقة الجمالية، و تجلي ذلك أكثر انطلاقا من تحليل الاستعارة باعتبارها أوقع في النفس من التشبيه، و إن كانت في أصلها تشبيها 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، وتنبيهاً إلى دقائق لا يجدها عند غيره، و به فتوحات لم تتيسر لمن سبقوه، ولا لمن جاؤوا بعده، وفي هذا التفسير الجليل الكثير من التفصيلات اللغوية والبلاغية، قد تستغرق صفحات كثيرة، وكأن المتصفح لثناياه 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 المرهف في تحليل النصوص والمقولات، وقدرته الفائقة على استحضار الشواهد، الأمر الذي يدل على معرفته الواسعة بآداب 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 استدراكات على المعاجم اللغوية، وعلى كثير من الشواهد التي لم توضع في موضعها، أو لم يستدل بها كما يليق في مقامها، وله قدرة على البتّ 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 يُرجّح بأن هذا بليغ وذاك أبلغ، وهذا جار على سنن المتقدمين، وذاك على طريقة المتأخرين، وإذا أتى بالشاهد حلله وأخضعه للرأي، ثم يتدرج بك إلى أن تحكم على قصوره عن بلوغ بيان القرآن وبلاغته. وكان اهتمامه

وأما الباب الثاني فوسمناه بـــ"الأسس اللغوية"، وهو من فصول ثلاثة: **فالفصل الأول يتناول المستوى الصوتي**، وهو فصل لصيق الصلة بما يسمى الإيقاع، وقد ساير القرآن الكريم ما تعوّد عليه العربي من الاتساق الإيقاعي سواء في الشعر الذي ينتظم في أبحر أو قوافٍ مكررة، أو في ما ألف المتلقي وقتذاك من السجع عامة، وسجع الكهّان خاصة، الذي انتظم فيه السجع بطريقة لافتة للانتباه، على أن القرآن الكريم، وان اتّخذ الفاصلة إيقاعا إلا أنه فارق الشعر وسجع الكهان معا.

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

و الفصل الثالث و هو الأخير في الباب الثاني و هو المستوى الدلالي، ونستعرض فيه دلالات المفردة سواء كانت معجمية متواضعٌ عليها، أم من خلال القراءات وما راجعه فيها الشيخ الطاهر بن عاشور، وهو أشد المستويات خطورة إذ يُستَغلُّ في باقي التخريجات الأخرى، العقيدية والأصولية والفقهية والكلامية، وهي مناط تعدد الفهم واختلاف الرؤى

أما الخاتمة فكانت من مقتضيات العمل الأكاديمي، بحيث ضمناها أهم النتائج المتوصل إليها خلال مسيرة البحث، و عبر الحفر في العمل قراءة و تنقيبا، 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 أحيانا إلى المقارنة مع ما قاله غيره من المفسرين لنميز بين مقولات الشيخ ابن عاشور، وأطروحات غيره من المفسرين والمتضلّعين في علوم القرآن، وقد نثبت 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 منحى 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 المتقوّلين و المنكرين في إثبات إلهية النص، وتتحولان 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 تحدد بهذين الأساسيين؛ اللغوي والبلاغي، و هما ركيزتا مفهوم الإعجاز باعتبار أن فاعلية القرآن الكريم أسلوبية و بنيوية، و هي الفاعلية التي فاق بها كل تعبير، و بذلك حوّلت دراسةُ الإعجاز اللغةَ من كونها وسيلة إلى كونها غاية تُستهدف.

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

لذلك تمّ التركيز في البحث على محورين؛ اللغة و البلاغة، و كان تفسير الشيخ الطاهر بن عاشور حقلا لهذين الأساسين لما للشيخ من قدرة ومكنة لغوية و بيانية، مكّنته من استكناه النص القرآني، من خلال أبعاد متعددة تظهر مهارته واقتداره، من خلال ثقافة و إلمام بالجانب الديني الأصولي و الفقهي، و بالجانب اللغوي و البياني.

والإشكالية التي يطرحها البحث، هي ما مدى اعتماد الشيخ على أساس البلاغة وأساس اللغة في تفسير التحرير والتنوير؟ وهل اكتفى بهذين الأساسين 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 يُقصَد إليه ويُتفرّغ له، وقد أبدى ذلك بعض الباحثين الذين كتبوا عنه.

فإلى أي مدى كانت اللغة حاضرة في تفسير التحرير و التنوير؟ و كيف ساهمت اللغة بمستوياتها المتعددة في تحديد المعنى و ضبط الدلالة الخفية؟ و كيف تجلّت قدرة الشيخ الطاهر بن عاشور في حل الإشكالات و تأويلها بمقتضى اللغة؟ و كيف كان ينطلق منها؟ و هل تم له الوفاء لهذا المنهج في الاستنباط؟ و هل مكّنته الجوانب اللغوية و البلاغية من النفاذ إلى حقائق موضوعية و جمالية؟ و كيف تجلت عملية الترجيح و التأويل البلاغي؟ من خلال السياق أم من خارجه؟ و كيف 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 واختلافها، وإنما يظهر تفاوت الاهتمام بالظاهرة، بسبب تفاوت في درجة الاهتمام نفسه من جهة، و بسبب اختلاف توجه وتخصص 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 و المعين و الموجه، فقد جمع بين صرامة المعلم وحنو الأب، و كان له الفضل في توجيهي رأسا إلى دراسة تفسير التحرير والتنوير في جانبيه البلاغي و اللغوي، 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 أمدّوني 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

تيسمسيلت في: 17 مارس 2009م

تمهيد

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 الإمكانات 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 بمحالة الباحث، من تلون نفسي يحرره من رتابة وقع الكلام على نسق واحد، إلا أن التعقيدات الأولى للالتفات اقتصرت فيه على الجانب الكلامي دون الجانب النفسي، وبذلك لا نجد تعليقاً على الالتفات عند ابن قتيبة ولا عند ابن المعتز ولا حتى عند السكاكي، غير أن ابن جني حاول استجلاء دقائقه من خلال تخريجاته 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 أسلوبي يرتبط بسياق التفسير، ويظهر إمكانية اللغة العربية التعبيرية، وإمكانها المفتوح في شكل تعبيري تتنوع فيه الإمكانات التعبيرية والجمالية، التي تم

تمهيد

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

- الضرب الأول: الرجوع من الغيبة إلى الخطاب ومن الخطاب إلى الغيبة.
- الضرب الثاني: الرجوع من فعل المضارع على فعل الأمر
- الضرب الثالث: الرجوع من خطاب التثنية 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 آلياته اللغة، سواء في مجالها التقعيدي أو الجمالي، و لذلك قال تعالى: ﴿**وكذلك أنزلناه حكما عربيا**﴾ [الرعد37]، أي أن الله تعالى أنزل هذا التشريع بأكمل نموذج لغوي جمالي، و هو ما تفطن إليه الطاهر بن عاشور في الربط بين الكمال في حكمه الألهي، و الكمال من جهة نظمه، بهذه اللغة لا عجب إذا تتبعنا مسار الدرس اللغوي والنحوي والبلاغي و الإيقاعي و الفلسفي و الكلامي، قد نشأ في محضن النص القرآني.

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

تمهيد

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 حُذف 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 آلياته، و ابتعد عن الرصف المجرد الآلي التقني، فكثيرا ما كان يُعمل ذائقته في توجيه الدلالة، و استنباط اللطائف الغائرة مستغلا ثقافته الموسوعية فكان يُعمل أريحيته، و لم يكن يتعامل مع التشبيه على الرصف و الرصد أو الإحصاء و التعداد، و أنها كان يحلل و يعلّل، و يعيد القراءة بمنظور يستعرض منه الشواهد المتعددة التي تدعم ما ذهبت 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 المتشبه به عين المشبه، أما إبقاء الكاف فإنه في هذه الحالة يبقى المشبه مفارقا للمشبه به، و اختلاف التشبيهات ودلالتها، 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 تبقي المشابهة بين المشبه و المشبه

به موجودة، مع وجود فارق سيبقي 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 إعمال 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 المفسّر بعملية إحصائية للتشبيه التمثيلي، حيث أحصى كلمة مثل و ما يُشتقُّ منها فبلغت مائة و تسعة و ستين مرّة في القرآن الكريم، و لهذا أولى هذا اللفظ عناية خاصة، حيث تتبع دقائقه بدءً من معناه اللغوي إلى الاصطلاحي، و الاستعمالي السياقين الدال على التشابه و التناظر، فقد يدل على الشبه الشكلي، و قد يدل على الشبه مطلقا أو على الحالة الغريبة أو بمعنى تمثيل الحالة أو بمعنى القصة.

ولا يخفى أن للتشبيه أغراضا 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 واحدا من الرّواد الذين تمثلوا الدرس البلاغي القديم بمناحيه الجمالية، و إحياء لذائقة تلقّي الجمال القرآني.

و فيما يخص الاستعارة، ومن 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

تمهيد

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

إلا أن الاستعارة مع كونها تشبيها 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 القصيّ 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 تعوّد عليه العربي من نظم الكلام، لذلك فاجأته، و باغتته فأدهشته، فلم يتعوّد 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 خلوّها 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 قابلا للقراءات المتعددة والتأويلات المختلفة، مما يحفز المتلقي على الاكتشاف من خلال ما وحيه الغموض لأنّ وضوح الدلالة- كما يرى الشيخ- منعٌ للتطرق للاحتمالات الموجبة للتردد في المراد.

والاستعارة مرتبطة بالغموض الشفّاف، 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 غموضا شفافا، فيحيل في غيرما تصريح، 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 مرجعياته 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 مُكنة تتقصى الفعل الجمالي، و تسبر 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.

تمهيد

لقد استغل الشيخ محفوظه الشعري، و استثمر اطلاعه النقدي، و درايته الواسعة بأصول العربية، حيث وظّف كل ذلك في تفسيره، دون أن ينجرّ وراء التقعيدات الصارمة، و التقنيات المجحفة، 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 حياةٌ، و لونٌ، و طعمٌ.

هذا ما يُحاول هذا الباب تقديمه بشيء من التفصيل و التحليل و التعليل، مرتكزا على مدوّنة 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 وسْط 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 التفاتاً 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 يترل 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: أجئتنا 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 المألوف 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 أهلُ البلاغةِ إنَّ الالتفاتَ هو خلاصةُ علم البيان ويروا فيه بديعَ البديعِ لما فيه من انصراف الخطاب من حالة إلى أخرى ومن وضعية إلى غيرها ؛ مِمَّا يتلاءم مع نفسية المتكلم أوحال السامع أو جماعهما. فالمتكلم يتنقل عبر أنساق الكلام المختلفة بما يُحرِّره مما في النسق الواحد من الرتابة، وبما يبرّر 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، ج 4، ص84.، كما ينظر مادة لفت في القاموس المحيط، ومعجم الصحاح.

تتّجه إلى توضيح ذلك وبيان ما يكون عليه التصريف من وجوه، وما ينحو إليه من تلوين لمعنى الخطاب؛ إذْ 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 مصطنعي القول المبين، قوله : " أَفَتَرَاهُمْ يحسنون قِرَى الأشباح[1] فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم وطعم ولا يحسنون قِرَى الأرواح فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب وإيراد و إيراد."[2] لذلك كان اعتناؤهم بهذه القِرى 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: ﴿...فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [طه 72]، نجد أنّ الضمير (أنت) في الجملة الأولى للمخاطب، وأنّ الضمير في (إنّا) في الجملة الأخيرة للمتكلم، وفي هذا انتقال من الخطاب إلى التكلّم، ومع ذلك لا يُسمّى التفاتا لأنّ المراد ليس واحدا.

ولقيمة الالتفات في البلاغة العربية أطلق العلماء عليه "شجاعة العربية"[3] لأنّ الشجاعة هي الإقدام، و أنّ الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيعه غيره، ويتورّد ما لا يتورّده سواه[4].

فتحمله شجاعته في الحرب على التقدم والتأخير والقرب والبعد، والإقبال والإدبار، وقَلّ ما يكونُ آخِذًا في موقفِ الحرب إلى جِهَةِ اليَمِينِ حتّى يأخُذَ جانِبَ الشِمَال وبالعكسِ، أو مواجهة بالقتال حتّ يلتفت وراءه، مُنَاوِشاً من يقاتله.

---

1 القرى: ما يُقدَّمُ 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: جوهر الكنز، نجم الدّين بن الأثير، منشأة المعارف بالإسكندرية، جلال حزي وشركاه، ص 118.

4 ينظر : المثل السائر، ضياء الدين بن الأثير، 1420هـ / 1999م، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج2 ص3 . .

ومن أسباب تسمية الالتفات بـ (شجاعة العربية)، هو أنه أحد المسالك التعبيرية التي تتفرد بها اللغة العربية بارتيادها 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 الاجتراء 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.

فالالْتِفَات مَظْهَرٌ من مظاهر الشجاعة العربية وقدرتها على تفتيق الكلام وتشقيقه والذهاب به إلى حيث يريد مُرسِلُ الخطاب منه لإيصال فكره ووجدانه، والتأثير به على القارئين 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 دفائنهما، ولا تجد ذلك في كل كلام، فإنه من أشكل ضروب البيان، وأدقها فهماً، وأغمضها طريقاً."[1]

ونذكر أنه قبل أن يستقر مصطلح الالتفات على مفهومه السائد، الذي هو ظاهرة التحول الأسلوبي 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 معنىً، 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)، وممن يقول بهذا الرأي كذلك، أبو حازم القرطاجني (ت684هـ)، حيث الالتفات عنده " أن يجمع بين حاشيتي كلامين متباعدي المآخذ والأغراض، وأن ينعطف من إحداهما 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 الأسلوبي، ظواهر بلاغية أخرى، وممن ساروا في هذا الاتجاه ابن رشيق القيرواني (ت456هـ) في كتابه العمدة، حيث الالتفات عنده يشمل التنويع بين الضمائر والانتقال من معنى إلى معنى، كما يشمل معاني الاعتراض والرجوع والتتميم، وغير ذلك[4]

الاتجاه الثالث: وهو خَلُصَتْ مُعظَمُ الدراسات البلاغية إلى أنّ الالتفات إلى أنه هو ظاهرة التحول الأسلوبي. 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، ص168-169.

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، ص43.

ويدخل الالتفات تحت أضربٍ ثلاثة ؛ وتتفرّع عن كلٍّ ضربٍ أقسام عدّة:

- الضرب الأوّل : الرجوع من الغيبة إلى الخطاب ومن الخطاب إلى الغيبة.
- الضرب الثانـــي : الرجوع من فعل المضارع إلى فعل الأمر[2].
- الضرب الثالث : الرجوع من خطاب التثنية إلى خطاب الجمع، ومـــن خطاب الجمع إلى خطاب الواحد أو من خطاب الواحد إلى خطاب الجمع .

أما الضرب الأوّل فقد قسّمه علماء البلاغة إلى ستّة أقسام حسب مـــدارات الضمائر :

الأوّل : التفات من التكلم إلى الخطاب، كقولـــه تعالى:﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [يس : 22] أي : (وإليه أرجعُ)، فالتفت من التكلّم إلى الخطاب .

الثانـــي : التفات من التكلُّم إلـــى الغيبة، كقولـــه تعالـــى : ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ [الكوثر 1، 2] أي : (فصلِّ لنا)، فالتفت من التكلُّم إلى الغيبة.

الثالث : التفات من الخطاب إلى التكلُّم كقوله تعالـــى :﴿ ... قُلِ اللَّهُ أَسْـــرَعُ مَكْـــرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ [يونس:21] علـــى أنّه سبحانه و تعالـــى نزّل نفـــسه منـــــزلة المخاطب، فالضمير فـــي (قل) للمخاطب، وفي (رسلنا) للمتكلّم، "وقد زعم أحـــد الباحثين أنّهُ 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: ﴿ ...وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ

---

2 – من العلماء مَنْ يُدخِل هذا الضرب في باب " الخروج عن مقتضى الظاهر " ولا يعدُّهُ من أنواع الالتفات . انظـــر: عروس الأفراح، ج1 ص386، تحقيق: الدكتور خليل إبراهيم خليل، ط1، 1422هـــ/ 2001م، دار الكتـــب العلميـــة، بيروت، لبنان.

3 – الصور البديعة، حفني شرف، نـــهضـــة مصر، ج2، ص126، نقلاً: عن فن البلاغة لعبد القادر حسين، مطبعة الأمانة، مصر، ص 281

الْمُؤْمِنِينَ...﴾[الأحزاب50]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ...﴾[الأنعام06]،

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 و لم يقل (يُطافُ عليكم).

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

السادس : التفات من الغيبة إلى الخطاب، كقوله تعالى : ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا (21) إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ 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 هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (53) إِنْ نَقُولُ إِلَّا

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

اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾[هود: 53، 54] .

" فإنّه إنّما قال (أُشْهِدُ اللهَ واْشْهَدُوا) "ولم يقُلْ (وأُشْهِدُكُم) ليكون موازناً له وبمعناه لأنّ إشهادَهُ اللهَ على البراءة من الشرك صحيح ثابت، وأما إشهادهم فما هو إلاّ تهاون بهم، ودلالة على قلّة المبالاة بأمرهم، ولذلك عَدَلَ به عن لفظ الأوّل لاختلاف ما بينهما، وجيءَ به على لفظ الأمر "[1]

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

2 – الرجوع عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر، لمَكَانِ 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 كلّ مسجد) فعَدَلَ عن ذلك إلى فعل الأمر

3 – التعبير عن الفعل الماضي بلفظ المستقبل[2] ؛ كقوله تعالى :

﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾[فاطر : 09]، قال (فتُثِيرُ) بلفظ المضارع الذي يدلُّ على الحال ولم يقُلْ (فأثارت)، وهو ما يقتضيه ظاهر الكلام لأنّ قبله وبعده فعلاً ماضيًا، فحَقُّ التعبير أن يكون بلفظ الماضي أيضاً، ولكنّه عبَّر بالمضارع مبالغة في استحضار صورة إثارة الرِّياح للسحاب لتتصوّرها النفوس وتستقرّ في القلوب . " ومجاز فسقناه، مجاز فسوقه، والعرب تضع فعلنا في موضع نفعل، قال الشاعر:إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحاً...مني وما يسمعوا من صالح دفنوا. في موضع يطيروا ويدفنوا."[1]

---

(1) المثل السائر : 2 / 12

(2) انظر: المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، جلال الدّين السيوطي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج 1 ص334.

1 – مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1981، ج 1، ص9.

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: ﴿ فتثير سحاباً﴾ فلحكاية الحال العجيبة التي تقع في إثارة الرياح السحاب، ... وفي قوله ﴿ اللهُ الذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ ﴾ 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 فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾[الصافات : 102] .

فقال (أرى في المنام) بلفظ المضارع و لم يقل (رأيت) وهو ما يقتضيه ظاهر الكلام لأنّ رؤيا إبراهيم عليه السلام للحلم كانت قبل زمن التكلُّم إلا أنّه عدَلَ عن التعبير بالماضي لأنّه يستحضر صورة الرؤيا التي لا تفارق خياله ؛فهو يراها ماثلة أمام بصره، وتتجدَّدُ المرّة تِلْوَ المرة، والأليق لهذه الصورة هو التعبير بالفعل المضارع .

4 – التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي : كقوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ [النمل 87]، قال (فَفَزِعَ) بلفظ الماضي بدلاً من (يَفْزِعُ) بلفظ المضارع، وذلك لأنَّ الفزع عند النّفخ في الصور أمرٌ مُحقّقٌ لا شكَّ فيه ؛ ولمّا كان أمراً مُحقّقاً لا يَصِحُّ أنْ يُنازِعَ فيه أحدٌ عَبَّر بلفظ الماضي الذي يدُلُّ على تحقُّقِ 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 والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984م، ج22، ص268.

(1) هذا الضرب عدّهُ صاحب عروس الأفراح قريباً من الالتفات لما فيه من انتقال من أحد الأساليب الثلاثة إلى آخر، وليس التفاتاً – على حدّ قوله – لأنّ الالتفات هو انتقال من أحد الأساليب الثلاثة السابقة و هي :التكلّم والخطاب والغيبة إلى غيره – انظر عروس الأفراح :1 / 393

وهذا الضرب مثل الأوّل ينقسم إلى ستّة أقسام :

الأوّل: الانتقال من خطاب الواحد إلى خطاب الاثنين؛ كقوله تعالى:

﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا 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 طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ 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 تَبَوَّآَ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا 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 التثنية ؛ نحو قوله تعالى :﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (33) فَبِأَيِّ آَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن :33، 34] .

فانتقل من التعبير بضمير الجمع (إنْ استطعتم أنْ تنفذوا) إلى ضمير التثنية (فبأيِّ آلاء ربِّكما تكذِّبان).

هذا وإنَّ 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

الآخَر، والفرق بين الضربين هو أنّ الأوّل لم يعبِّر فيه بمفرد عن جمع أو تثنية ولا عكسه، بل استُعْمِلَ كلٌّ في معناه، ثمّ انتقل عنه لغيره[1] وهو أقسام أيضاً[2].

فوائد الالتفات و أسبابه :

يرى علماء البلاغة في الالتفات تجديدا لنشاط السامع وتطرية له من أنْ يسير على ضرب واحد من الكلام ووتيرة واحدة من الأسلوب فيمَلُّ سماعَهُ، وهذا ما قال به الزمخشري (ت 538 هـ)، والسكّاكي (ت626 هـ)، ولابن الأثير (ت 637 هـ) رأيٌ آخر يُخالف فيه الزمخشري

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

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

وذهب حازم القرطاجني إلى : " أنّهُمْ " يسأمون الإستمرار 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 التمادي على حال واحدة، وَتُؤثِرُ 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، ج1 ص 393 و ما بعدها

1 – ينظر: ج1، ص10، وينظر: مفتاح العلوم، 86، وينظر: الإيضاح، ص77، وينظر: البرهان في علوم القرآن، ج3، ص325.

2 – انظر : الكشاف، الزمخشري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج1 ص 64 – و مفتاح العلوم، ص، 199.

3 – البرهان في علوم القرآن، الزركشي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج3 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 الموضع 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 أمّا الفوائد الخاصّة للالتفات فنذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الاختصاص، كما في قوله تعالى:﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ 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 الميّت، وهذا خاص بالله سبحانه وتعالى وحده .

ومن فوائده التوبيخ، كقوله تعالى :﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (88) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ [مريم :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 موبخا ومنكرا عليه ولما اراد 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 التّعجّب أو تعظيم شأن المخاطب أو الرّفق بحال المخاطب وغير ذلك من الأسرار. وسنجعل لذلك فصلاً كاملا في هذه الرسالة نتتبّع فيه أسرار الالتفات في الخطاب القرآني.

شروط الالتفات :

نظراً لتداخل أسلوب الالتفات مع غيره من الأساليب الأخرى كالاعتراض والتجريد والاحتراس وغيرها، وضع العلماء شروطا أساسية تضبط أسلوب الالتفات، واتّفقوا على أن الشرط الأساسي فيه أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائدا في نفس الأمر إلى المنتقل عنه. وإلاّ يلزم عليه أن يكون في (أنت صديقي) التفات. وكأنّه الْتَفَتَ من ضمير المتكلّم إلى المخاطب. لكنَّ الشرط هو أنْ يكون الملتَفَتُ عنه والملتَفَتُ إليه واحداً، مثل قوله تعالى:﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ [الكوثر: 1، 2] فالمُصَلّى له هو نفسه الذي أعطى الكوثر، ومقتضى الظاهر أن يعبِّر بلفظ المتكلّم (فصلّ لنا نحن الذين أعطيناك الكوثر). لذلك لم يروا في قوله تعالى:﴿... فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (72) إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا...﴾[طه : 72، 73]، التفاتاً، لأنّ المراد ليس واحداً .

وكقول ذي الإصبع العدواني، وهو يوصي ابنه : " يا بنيَّ ! إنّ أباك قد فَنِيَ وهو حيٌّ .. وإنّي مُوصيكَ بما إنْ حفظتَهُ بلغتَ في قومك ما بلغتُ".[2] فعبّر أولاً عن نفسه بلفظ الغائب (أباك) ثُمَّ قال (أُوصيك) بلفظ المتكلّم .هذا فيما يخصّ الشرط الأوّل .

---

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 الكلّيات 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 حتّى تمنع بين الشرط وجوابه[2].

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

وللسُّبكي رأي آخر وهو أنّه لا مفرَّ من وجود الالتفات في جملة واحدة، حيث يقول معلّقاً على أبيات امرئ القيس في قوله (وذلك من نبإ جاءني) أن فيه التفاتاً في (جاءني) :" لأنّ (ذلك) خطاب و (جاءني) تكلّم، فلزِمَ الالتفات في جملة واحدة "[4]. ثم وضّح ذلك في موضع آخر فقال :" والظاهر أنّهم يريدون بالجملتين، الكلامين المستقلّين حتى يمتنع الالتفات بين الشرط وجوابه مثلاً وكلام البيانيين في إيجاز الحذف وغيره يُبيِّن أنّهم إنّما يريدون بالجملة، الكلام المستقل بنفسه ." [5]

وقد علّل على قوله بشواهد من القرآن الكريم فقال: " نعم قد ظفِرْتُ في القرآن الكريم بمواضع قد يُقال إنّ الالتفات فيها وقع في كلام واحد، وإنْ لمْ يكنْ من جزأي الجملة، منها قوله تعالى:﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا 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 / 1998 م، دار الكتاب العلمية – بيروت لبنان، ص4، ص66

2 – السيوطي أعاد كلام الزركشي نفسه و بلفظه) .

3 – انظر المثل السائر : 2 / 07

4 – عروس الأفراح : 1 / 376 .

5 – المصدر نفسه :1 / 379

وقوله تعالى:﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 50]، بعد قوله ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ﴾ التقدير : إن وهبت امرأة نفسها للنّبي أحللناها لك، وجملتا الشرط والجزاء كلام واحد" [1] .

قال صاحب التّلخيص جلال الدين القزويني :"والمشهور عند الجمهور أنّ الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق آخر منها، وهذا أخصّ من تفسير السكاكي لأنّه أراد بالنقل أن يعبِّر بطريق من هذه الطرق عما عُبِّرَ به عنه بغيره أو كان مقتضى الظاهر أن يُعبِّر عنه بغيره منها، فكلّ التفات عندهم التفات عنده من غير عكس"[2].

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

ونجد في قوله تعالى :﴿ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا 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 نحيي الموتى ونريكم آياتنا)، وفي هذا العدول الإشارة لشيء مشاهد لهم وليس هو اعتراضاً أريد به مخاطبة الأمة الإسلامية لأنهم لم يشاهدوا ذلك الإحياء حتى يشبه به إحياء الله الموتى، كذلك قال الطاهر بن عاشور[5]

وفي قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[البقرة : 172]، عدل عن ضمير التكلُّم 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، ط بعة 11423هـ/ 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 حكمةً ظاهرةً علّلها بقوله : " لأن هذا الاسم الظاهر متضمن لجميع الأوصاف التي منها وصف الأنعام والرزق والشكر، ليس على هذا الإذن الخاص، بل يشكر على سائر الإنعامات والامتنانات 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 بالإلاهية فكأنه يومِيء إلى ألاّ تشكر الأصنام؛ لأنها لم تَخلُق شيئاً مما على الأرض باعتراف المشركين أنفسهم فلا تستحق شكراً . وهذا من جعل اللقب ذا مفهوم بالقرينة؛ إذ الضمير لا يصلح لِذلك إلاّ في مواضع . ولذلك جاء بالشرط فقال : {إن كنتم إياه تعبدون } أي اشكروه على ما رزقكم إن كنتم ممن يتصف بأنه لا يعبد إلاّ الله أي إن كنتم هذا الفريق وهذه سجيتكم"[3]

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

التفت من ضمير التكلم (إنّي) إلى الاسم الغائب (رسوله)، وفي هذا الالتفات فوائد منها: أنّ اليهود كانوا يزعمون أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم خاص بالعرب الأميين فقط فأَبَوْا اتّباعَهُ، لذلك أُمِرَ عليه الصلاة والسلام بأن يصدع بِما فيه تبكيتٌ لهم، وتَنْبِيهٌ لسائر الناس على افتراء زعمهم، أنّه صلى الله عليه وسلم مُرسَل 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 بالعصبية لـــهـــا.[1]

قال الطاهر بن عاشور: "وفي قوله:﴿ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ﴾ التفاتٌ من التكـــلم 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 :﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُـــمُ لَـــا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [الرعد :41] . إذْ عبَّر بصيغة التكلم (أنَّا نأتـــي) ثمّ انتقل إلى التعبير باسم الجليل (والله)، وفي ذلك دِلالة على الفخامة وتربية المهابـــة وتحقيـــق مضمون الخبر بالإشارة إلى العلة ما لا يخفى.

وقد علّل الطاهر بن عاشور هذا الانتقال فقـــال: " وإظهار اسم الجلالة بعد الإضمار الذي في قوله : أنا نأتي الأرض } لتربية المهابة، وللتذكير بما يحتوي عليه الاسم العظيم مـــن 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 عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53] . إذْ في إضافة الرحمة إلى الله التفات من ضمير المتكلم (عبادي) إلى الاسم الغائب (ربك) و نجد كُلاًّ من الزّمخشري وأبي حيان والطاهر بن عاشور، قد رأوا في هذه الآية خروجاً من المضمر إلى الظاهر[4]، على أنّه لو رُوعِيَ ما قبله لكان الكلام (رحمةً مِنّا) وأنّه التفات من التكلّم 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 (ربّك)، وذلك إيذاناً بأنّ الربوبية تقتضي الرحمة على المربوبين و في سورة الذاريات قال الله تعالى: ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ (57) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: 57، 58].

حيث انتقل من ضمير المتكلّم (ما أريد) إلى إظهار الاسم الجليل (إنّ 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 وَانْحَرْ﴾[الكوثر:1، 2].

فبعدما عبّر بضمير المتكلّم (أعطيناك) عدل عنه إلى الغيبة (فصلّ لربك)، ولو جرى السياق على نسق واحد لكان: (إنّا أعطيناك الكوثر، فصَلّ 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 مُفصّلاً ودقيقاً، حيث قال: "أنّ وروده على طريق الالتفات من أمهات أبواب الفصاحة، وأن صرف الكلام من المضمر إلى المظهر يوجب نوع عظمة ومهابة، وأن قوله: (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ) ليس في صريح لفظه أن هذا القائل هو الله أو غيره . وأيضاً كلمة (إنّا) تحتمل الجمع كما تحتمل الواحد المعظّم نفسه، فلو قال: (صلِّ لنا)، لنَفَى ذلك الاحتمال وهو أنّه ما كان يعرف أن 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: (فصَلِّ لله) لأنّ لفظ الرب يفيد التربية

1 – التحرير والتنوير، ج: 27، ص:29.

المتقدمة المشار إليها بقوله:(إِنَّا أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ) ويفيد الوعد الجميل في المستقبل أنه يربيه ولا يتركه "[1].

وقد زاد الطاهر بن عاشور إضافة إلى ما قاله الفخر الرازي، فائدة أخرى تتمثل في تشريف النبي صلى الله عليه و سلم والرأفة به حيث قال : " والعدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر في قوله : { فصل لربك } دون : فصلّ 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 يربُّه ويرأف به"[2].

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

وللعلماء في تبيان فائدة الالتفات في هذه الآية آراء مختلفة، إذْ يقول الزمخشري : " فإن قلت: ما فائدة صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة ؟ قلت: المبالغة، كأنه يذكر لغيرهم حالهم ليعجِّبَهُم منها ويستدعي منهم الإنكار والتقبيح." [3]

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

---

1 – مفاتيح الغيب، ج32 ص331 – بتصرف –

2 – التحرير والتنوير، ج30 ، ص: 574

3 – الكشاف، ج2 ص 231 .

4 – تفسير مفاتيح الغيب، ج17 ص 69 .

إلاّ أنّ أبا حيان خالف الزمخشري في اعتبار أنّه للمبالغة في الإنكار والتقبيح، ووافق رأي الرازي وزاد عليه بتفصيل، فقال: " والذي يظهر ــ والله أعلم ــ أنّ حكمة الالتفات هنا هي أنّ قوله: (هو الذي يسيركم في البر والبحر) خطابٌ فيه امتنان وإظهار نعمة للمخاطبين، والمسيرون في البرّ والبحر مؤمنون وكفار، والخطاب شامل، فحَسُنَ خطابهم بذلك ليستديم الصالح على الشكر.

ولعل الطالح يتذكر هذه النعمة فيرجع، فلما ذكرت حالة (البغي) [1]آل الأمر في آخرها إلى أنْ الملتبس بــها 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 وتقبيحاً، حيث يقول : " والالتفاتُ إلى الغَيبة للإيذان مما لهم من سوء الحالِ الموجبِ للإعراض عنهم كأنه يُذكر لغيرهم مساويءُ أحوالِهم ليعجِّبهم منها ويستدعيَ منه الإنكارَ والتقبيحَ، وقيل: ليس فيه التفاتٌ بل معنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِي ٱلْفُلْكِ﴾ إذا كان بعضُكم فيها، إذ الخطابُ للكلّ ومنهم المسيَّرون 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 ثمّ أضاف قولا لم يُنسبه لقائله : " وقيل : لأنّ الخطاب أوّلاً كان مع النَّاس : مؤمنهم وكافرهم، بدليل قوله تعالى :﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾، فلو قال: (وجرين بكم) لَلَزِمَ الذّم للجميع، فالتفتَ عن الأوّل للإشارة إلى الاختصاص بهؤلاء الذين شأنهم ما ذكره عنهم في آخر الآية، فعدلَ عن الخطاب العام إلى الذّم الخاص ببعضهم، وهم الموصوفون بما أخبر به عنهم .

وقيل : لأنّهم وقت الركوب حضروا، لأنّهم خافوا الهلاك وتقلّب الرّياح، فناداهم نداء الحاضرين، ثمّ إنّ 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، ج6 ص 33 .

3 – تفسير إرشاد العقل السليم، ج4 ص 134 .

كان على ما هي عادة الإنسان ؛ أنّه إذا أُمِرَ غاب، فلما غابوا عند جريه بريح طيّبة فكّرهم الله بصيغة الغائب، فقال: ﴿وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾.[1]، وأورد السيوطي الكلام نفسه وبلفظه، إلا أنّه أشار إلى أنّ القول الثاني هو من إشارات الصوفية.[2]

ولعلّ الطاهر بن عاشور قد استفاد من كلّ 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 تهيأت للانتقال إلى ذكر الضراء وقع الانتقال من ضمائر الخطاب إلى ضمير الغيبة لتلوين الأسلوب بما يخلصه إلى الإفضاء إلى ما يخصُّ المشركين فقال : ﴿وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾ على طريقة الالتفات، أي وجرين بكم.وهكذا أجريت الضمائر جامعة للفريقين إلى أن قال: ﴿فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ...﴾[يونس:23] فإنّ هذا ليس من شيم المؤمنين فتمحض ضمير الغيبة هذا للمشركين، فقد أخرج من الخبر مَن 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 أنّ 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) فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (53) فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ﴾[المؤمنون : 52، 53، 54]

ففي الآية الأولى انتقل من ضمير الخطاب أُمَّتُكُمْ }، رَبُّكُمْ }، فَٱعْبُدُونِ} إلى صيغة الغائب (وَتَقَطَّعُوٓاْ)، كما سلك نفس الأسلوب في الآية الثانية، حيث انتقل من مخاطبتهم(فاتَّقُون) إلى الإخبار عنهم فتقطَّعُوا أمرهم بينهم }، وفي هذا الانتقال من الحضور

---

1 – البرهان في علوم القرآن، ج3 ص 318

2 – انظر معترك الأقران، ج1 ص 244 – 245، والإتقان في علوم القرآن، ج2 ص 167 .

إلى الغيبة معانٍ توحي بمدى اللُّوم الذي بلغه الكفار، ففي الأنبياء قال ﴿فَاعْبُدُونِ﴾ تخويفاً لهم، وفي المؤمنون قال : (فاتَّقُون) تحذيراً لهم، ثمَّ أعقب كلتا الآيتين بقوله (تقطَّعُوا)، إيذاناً بأنَّ التقطيع اعتقب الأمر بالتقوى، وذلك مبالغة في رفضهم ونفورهم عن توحيد الله وعبادته. ولعلَّ المفسرين استقوا هذه المعاني المتمثِّلة في النعي والتقبيح على أفعال الكفار[1] من قول الزمخشري: " والأصل: وتقطعتم، إلا أن الكلام حرف إلى الغيبة على طريقة الالتفات، كأنه ينعي 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 بأنّ هؤلاء الفرق المختلفة إليه يرجعون، فهو محاسبهم ومجازيهم "[2].

إلاَّ أنَّ 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 أمتكم 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 مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾[الزخرف:11] كان التعبير بالغيبة (نزَّل) فعدل عنه إلى التكلُّم (فأنشرنا) ؛ فهذه ثماني آيات وردت بتعبير واحد فيها الالتفات من الغيبة إلى التكلم بصيغة نون العظمة لإنزال الماء من السماء وإنبات النبات، ممّا يدل على عظمة شأن الإنزال والإنبات وفي

---

1 – ينظر تفسير مفاتيح الغيب، ج22 ص 219، و تفسير إرشاد العقل السليم،ج 6 ص84 .

2 – الكشاف، ج2 ص 583 .

3 – ينظر : تفسير التحرير والتنوير، ج17 ص 142 .

4 – المصدر نفسه، ج17 ص 141 – 141–142

ذلك برهان على عظيم قدرته ولطيف صُنعه وحكْمَته سبحانه وتعالى . والله عظيمٌ سواء عبَّرَ عن جلالته بالغيبة أو بالتكلُّم، إلاّ أنَّ في نون التكلُّم بصيغة الجمع وقعاً بليغاً في نفس السامع، خاصة إذا كان في قلبه ريب في الإيمان بالله .

وقد استقينا من بديع الزمان النَّورسي (ت 1379 هـ) [1] معنًى لطيفاً في التعبير بنون العظمة ؛ وهو أنَّ إخراج النبات أو إنباته، يكون عامّاً يَمَسُّ جميع الخلق مؤمنهم وكافرهم وهنا تتجلّى رحمة الرحمان حَلَّتْ قُدْرَتُهُ . أما الأفعال المُعَبَّر عنها بصيغة الغائب مع تلوُّنِها في الدلالة فإنَّها من فعل الله وتقديره سبحانه، فلا يشاركه فيها أحد ؛ لأنَّ إنزال الماء من السماء أو تسخير السحاب وإرسال الرياح ليس بالضرورة أن ينتفع منه جميع الخلق، فقد يكون هلاكاً لهم، حتى للنبات كالأشجار وللبنيان و للدَّوَاب عامة، لذلك نجد في التعبير بهذه النون رحمةً ونفعاً لجميع المخلوقات .

والأمر الثاني يتجلى في اختلاف هذه الأفعال، فنجده مرة يُعَبِّرُ بـ (أنزلنا) ومرة بـ (أخرجنا) ومرة أخرى بـ (سقناه) وأخرى بـ (أنشرنا) هذا عند التعبير بضمير التكلُّم، أما التعبير بصيغة الغائب فنجد الأفعال تتغيَّر من (يُرسِلُ) إلى (جَعَلَ) و(سَلَكَ) و(أَنْزَلَ) إلى (خَلَقَ) و(أَلْقَى) و(بثَّ) إلى (أَرْسَلَ) و(نَزَّلَ)، وفي هذا التلوين في الأفعال دلالة في الإعجاز خاض فيها أهل التفسير، فمنهم مَنْ قارب الصواب، ومنهم مَنْ لا زال يحوم حول حقيقة الفعل .

فقد قال الطاهر بن عاشور في الفرق بين الفعلين (أَنْزَلَ) و(نَزَّلَ) : " والتضعيف في {نَزّل} للتعدية فهو يساوي الهمز في أنزل، وإنّما التضعيف يؤذن بقوة الفعل في كيفيته أو كمّيته، في الفعل المتعدّي بغير التضعيف، من أجل أنّهم قد أنوا ببعض الأفعال المتعدّية، للدلالة على ذلك، كقولهم : فَسَر وفسَّر، وفَرَق وفرّق، وكَسَر وكسّر، كما أتوا بأفعال قاصرة بصيغة المضاعفة، دون تعدية للدلالة على قوة الفعل، كما قالوا : مَاتَ ومَوّت وصَاح وصَيّح . فأما إذا صار التضعيف للتعدية فلا أوقن بأنّه يدلّ على تقوية الفعل، إلاّ أن يقال : إنّ

---

1 – ينظر : كليات رسائل النور بديع الزمان النّورسي، ترجمة : إحسان قاسم الصّالحي، الطبعة الثانية، 1413 هـ/ 1992م، دار سوزلر للنشر، القاهرة، مصر، ص506 –507 –508

العدول عن التعدية بالهمز، إلى التعدية بالتضعيف، لقصد ما عُهد في التضعيف من تَقوية معنى الفعل."[1]

وفعل (نَزَّلَ) في سورة الزخرف وضَّحته كلمة (بِقَدَر) أي أنَّ الماء ينزل 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 (أحيينا) ثمّ في موضع آخر بـ (أنبتنا)، فلأنّ الماء سببٌ في خروج النّبات وحياته لذلك عبَّرَ في موضع آخر بـ (أَحْيَيْنَا) فهي آيات متكاملات يُفسِّر بعضُها بعضاً.

لهذا نجد الحكمة من هذه الالتفاتات تكمن فِيما يلي :

1- ففي سورة الأنعام من الآية: [99] جاء الالتفات إلى التكلم إظهاراً لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله . وقال الآلوسي: " والالتفات إلى التكلم إظهاراً لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله . وذكر بعضهم نكتة خاصة لهذا الالتفات غير ما ذُكِر وهي أنه سبحانه وتعالى لَمَّا ذكر فيما مضى ما يُنَبِّهك 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 مُنزل الماء ومُحيي النبات ومُخرِجه 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 ينزل الماء و لم ينبت شيئاً لهلك الناس جوعاً وعطشاً. فهو يدل على عظمته جلّ وعلا، وشدة احتياج الخلق إليه ولزوم طاعتهم له جلّ وعلا "..

---

1 - تفسير التحرير والتنوير، ج3، ص 147 .

وهناك من ذهب إلى أنّ (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، لأنّ قوله بعد ذلك :﴿ كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى (54) مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾[طه 54، 55] لا يليق بموسى عليه السلام وأيضاً فقوله: فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّن نَّبْتٍ شَتَّىٰ} 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 ابتداؤه من قوله : ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾ لأنّ 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: لاَّ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى} ثم ابتدئ كلام الله تعالى من قوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾[طه : 53] ويكون التقدير هو الذي جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرْضَ مَهْداً} فيكون الذي خبر مبتدأ محذوف ويكون الانتقال من الغيبة إلى الخطاب التفاتاً."[1]

وبهذا الرأي أخذ المفسرون، وأمنوا اللّبس، لذلك لم يتطرق الطاهر بن عاشور لتلك الاحتمالات واكتفى بذكر حسن هذا الالتفات فقال : " وحسّنه هنا أنّه بعد أن حَجّ المشركين بحجّة انفراده بخلق الأرض وتسخير السماء مما لا سبيل لهم إلى نكرانه ارتقى إلى صيغة المتكلّم المطاع فإن الذي خلق الأرض وسخّر السماء حقيق بأن تطيعه القوى والعناصر، فهو يُخرج النّبات 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 الحدائقِ المختلفةِ الأصنافِ والأوصافِ والألوانِ والطُّعومِ والرَّوائحِ والأشكالِ مع ما لها من الحُسنِ البارعِ والبهاءِ الرَّائعِ بماءٍ واحدٍ، مِمَّا لا يكادُ يقدرُ عليه إلا هو وحدَهُ، وإن كان

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

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

الإنسان قد زرع وسقى فليس بِمَقدوره إنباته، وهنا تتجلى قدرته سبحانه وتعالى، فالمقام يقتضي استعمال نون العظمة، خاصة وطبيعة القوم يكسوها الريب، أما في أنفسهم فيُقرون بهذه الحقائق، لكنَّهم يعدلُون، لذلك أعقب هذه الآية بسؤال يُبْكِتُ كُلّ مريب إذْ قال سبحانه: ﴿أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾[النمل :60] . وفي حكمة هذا الالتفات قال الفخر الرازي أنَّه : " لا شبهة للعاقل في أن خالق السموات والأرض ومنزل الماء من السماء ليس إلا الله تعالى، وربما عرضت الشبهة في أن مُنبِتَ الشجرة هو الإنسان، فإن الإنسان يقول أنا الذي ألقى البذر في الأرض الحرة وأسقيها الماء وأسعى في تشميسها، وفاعل السبب فاعل للمسبّب، فإذن أنا المنبت للشجرة فلما كان هذا الاحتمال قائماً، لا جرم أزال هذا الاحتمال فرجع من لفظ الغيبة إلى قوله: فَأَنبَتْنَا} 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، فلهذه النكتة حسن الالتفات ههنا." [1] وهذا ما قاله أبو حيان وأبو السعود. [2]

وأضاف الطاهر بن عاشور فائدة لم يُشِرْ إليها سابقوه، إذْ 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 التكلُّم لتبيان 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 فيهما من مزيد الصنع ولتكميل المماثلة بين

---

1 – تفسير مفاتيح الغيب، ج 24 ص 206

2 – انظر البحر المحيط، ج8 ص 257، و تفسير إرشاد العقل السليم، ج 6 ص 294 .

3 – التحرير والتنوير، ج20 ص 11 .

إحياء الأرض وبين البعث الذي شبه به بقوله تعالى : ﴿كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ في كمال الاختصاص بالقدرة الربانية .

وعلّل الزمخشري سبب التعبير بالمضارع {فَتُثِيرُ} بعد الماضي {أرسل}، و {سقناه} 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 تهمّ المخاطب، أو غير ذلك."[1]

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

وعن الرازي نقل أبو حيان هذا التفسير وأعاده بلفظه، وكذلك نهج الآلوسي، أما الطاهر بن عاشور فقد اكتفى بما قاله الزمخشري[3].

لذا نجد تشابهاً بين هذه الآية والآية [11] من سورة الزخرف : فَنُونُ العظمة عبَّرَت عنْ كمال العناية بأمر الإحياء والإشعار بعظم خطره، وفي ذلك ردٌّ على منكري البعث . فكلا الآيتين خُتِمَت بذكر النشور، وفي التعبيرِ عن إخراجِ النباتِ بالإنشار، الذي هُو إحياءُ المَوتى وعن إحيائِهم بالإخراجِ، تفخيمٌ لشأنِ الإنباتِ وتهوينٌ لأمرِ البعثِ لتقويمِ سننِ الاستدلالِ وتوضيحِ منهاجِ القياسِ، وفي ذلك من الردِّ على منكري البعث ما فيه.

أما فِي الآية [27] من سورة فاطر فقد ورد فيها الالتفات لإظهارِ كمال الاعتناءِ بالفعلِ لما فيه من الصُّنعِ البديعِ المنبئ عن كمالِ القُدرةِ والحكمةِ . 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 والتنوير، ج22 ص 268 .

بليغة ذكرها الرازي إذْ 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 الأتمّ 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 التكلُّم بنون العظمة في الآية [10] من سورة لقمان فقد أُشرب كلّ المعاني التي أوردناها في الآيات السابقة، من استحضار 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] . إذْ عدلَ عن الغيبة:﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى﴾ إلى التكلُّم {بَارَكْنَا}، ثُمَّ من التكلّم (لنريه) إلى الغيبة (إنَّه هو السميع البصير)، ولو اتخذ الكلام مجرىً واحداً

---

1 – تفسير مفاتيح الغيب، ج26 ص 20 .

2 – انظر البحر المحيط، ج9 ص 28 – 29 .

3 – تفسير التحرير والتنوير، ج22 ص 301 .

﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأنفال19]

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]

فنرى هنا كيف يضع الشيخ الآيات في سياقاتها الداخلية، وحيثياتها المتعالقة مع ما سبقها من آيات، بشكل يجعله لا يقف عند حدود قوالب ومواضعات البلاغة الشكلية المعيارية.

العدول عن تكرار الصيغة:

﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم04]

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 التّثنية عائدة إلى المنبئة والمنأبة فأمّا المنبئة فمعادها مذكور في الكلام بقوله : { إلى بعض أزواجه } [التحريم : 3] .

وأما المنبَّأة فمعادها ضميّ لأن فعل { نبأت } [التحريم : 3] يقتضيه فأما المنبَّئة فأمرها بالتوبة ظاهر." [3]

---

1 – التحرير والتنوير ، 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 " المُذاع إليها فلأنها شريكة لها في تلقي الخبر السر ولأن المذيعة ما أذاعت به إليها إلا لعلمها بأنها ترغب في تطلع مثل ذلك فهاتان موعظتان لمذيع السرّ ومشاركة المذاع إليه في ذلك وكان عليها أن تنهاها عن ذلك أو أن تخبر زوجها بما أذاعته عنه ضرتها." [1]

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

وهذا كما قال المقدسي في الألوسي 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:

ومهمهين قــذفــين مــرتــين ظهراهما مثل ظهور الترسين

وأكثر استعمال العرب وأفصحه 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 لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ

---

1 – ينظر: التحرير و التنوير، ج: 28، ص: 356.

2 – المصدر نفسه، ج: 28، ص: 356.

3 – روح المعاني، الألوسي، ج4، ص189.

سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام139] "، فروعي معنى ما الموصولة مرة فأتى بضمير جماعة المؤنث وهو خالصة، وروعي لفظ ما الموصولة فأتي بمحرم مذكرا مفردا." (1)

ويبين الشيخ بأن " وهذا التخالف بين الشيئين 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 مكامن 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 الشعر، فهو الذي يحفظ وينقل ويسير في الآفاق، وله أسلوب خاص من انتقاء الألفاظ وإبداع المعاني، وكان غيره من الكلام عسير العلوق بالحوافظ، وكان الشعر خاصا بأغراض وأبواب معروفة أشهرها وأكثرها النسيب والحماسة والرثاء والهجاء والفخر، وأبواب أخر 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 يبقي في السامعين التأثر بمقاصدها زمانا قليلا للعمل به فتأثر المخاطبين بها 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 المحاورة والخطابة والجدل والأمثال أي الكلم الجوامع والقصص والتوصيف والرواية. "(3)

---

1 – التحرير والتنوير، ج1ص117.

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، ونلتزم 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 عالجه في معرض تفسيره لآيات الذكر الحكيم، وكيف كانت نظرته 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 أدواة التشبيه ملحوظة، أو ملفوظة، وهو عند عبد القاهر الجرجاني " أن تثبت لهذا معنى من معاني ذاك، 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 مثلته 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 أوكد في طرفي الترغيب فيه أو التنفير عنه

---

1 – أسرار البلاغة، الجرجاني، ص 78–79.

2 – أساس البلاغة، الزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، القاهرة، 1953م، ص228

ألا ترى أنك إذا شبهت صورة بصورة هي أحسن منها كان ذلك مثبتا في النفس خيالا حسنا يدعو إلى الترغيب فيها وكذلك إذا شبهتها بصورة شيء أقبح منها كان ذلك مثبتا 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 الوضعية 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. وقلما 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 وأحكامه، وذكر الكثير من المسائل اللغوية والنحوية مما له علاقة بالأدوات." [3]، ومن أدوات التشبيه التي أحصاها وأسهب في ذكرها: "الكاف وكأن وياء النسب ومثل ومثيل وشبه وشبيه وضريب وشكل ومضاه ومساوٍ ومحاك وأخ ونظير وعدل وعديل وكفء ومشاكل وموازن وموازٍ 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 التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995م، ط1، ص317.

3 – ينظر: عروس الأفرح 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 خوضهم 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، عللا 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...﴾ [الأنبياء104] ، يقول الشيخ أن " إعادة خلق الأجسام شبّهت بابتداء خلقها." [2]

وللأداة كما سلف القول دورها الخطير في التشبيه، من حيث وجودها أو حذفها، ومن حيث موقعا، 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 تأثيرا 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 تأثره 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 تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ 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 ، ص393.

2 – التحرير والتنوير، ج17، ص: 160.

فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة264]، ذكر الشيخ أن " موقع الأداة (الكاف هنا) ظرف مستقر هو حال من ضمير تبطلوا ، أي لا تكونوا في إتّباع صدقاتكم بالمنّ والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس وهو كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، وإنّما يعطي ليراه الناس وذلك عطاء أهل الجاهلية "[1] .

وعلى قول الشيخ هذا يكون المشبه به الذي ينفق ماله رئاء الناس.

وفي موقع الكاف يذكر الشيخ ابن عاشور وجهاً آخر، وهو أن تكون كاف التشبيه صفة لمصدر محذوف دل عليه ما في لفظ صدقاتهم من معنى الإنفاق وحذف مضاف بين الكاف وبين اسم الموصول ، والتقدير إنفاقاً كإنفاق الذي ينفق ماله رئاء الناس.

ومن ذلك أيضاً تفسير ابن عاشور لقوله تعالى: ﴿ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا﴾ [التوبة69]، " فكاف التشبيه في موضع الخبر عن مبتدأ محذوف دلّ عليه ضمير الخطاب ، تقديره : أنتم كالذين من قبلكم ، أو الكاف في موضع نصب بفعل مقدّر ، أي : فعلتم كفعل الذين من قبلكم ، فهو في موضع المفعول المطلق الدالّ على فعله."[2]

ويبين الشيخ كذلك أن معنى التشبيه يتشكل بحسب معنى الأداة، ففي قوله تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ 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 السببين بون، فسخريتهم 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 مُقِيمٌ﴾[هود 39]."

ومن جانب اتصال أداة التشبيه بغيرها، فإن (كاف التشبيه) تركب مع (ما)، وأن المثقلة والمخففة، ومع أي، ومثل، ومثَل، وذا، وذلك وعندها لابد 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﴾ [الحجر90]، " 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 الإيتاءَ المأخوذ من فعل {آتيناك سبعاً من المثاني} [سورة الحجر: 87]، أي إيتاء كالذي أنزلنا أو كإنزالنا على المقتسمين. شُبّه إيتاء بعض القرآن للنبيء بما أنزل عليه في شأن المقتسمين، أي أنزلناه على رسل المقتسمين بحسب التفسيرين الآتيين في معنى المقتسمين}.

ويجوز أن يكون المشبّهُ الإنذارَ المأخوذَ من قوله تعالى : { بي أنا النذير المبين} [سورة الحجر : 89] ، أي الإنذار 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

1 – التحرير والتنوير، ج14، ص84.

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 وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء104].

حيث يقول: " وظاهر ما أفاده الكاف من التشبيه في قوله تعالى : { كما بـــدأنا أول خلق نعيده } أن إعادة خلق الأجسام شبّهت 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 بوجـــود 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 إليهـــا المفسرون، وفي هذا يعلق ابن عاشور: فهذا تفسير لبعض ما أفاده التشبيه وهو مـــن طريـــق الوحي واللفظ لا يأباه فيجب أن يعتبر معنى للكاف مع المعنى الذي دلـــت عليـــه بظـــاهر السياق." (3)

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

---

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 تعلى:﴿... الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا 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 سيبويه " حرف جر للتشبيه وهي بمعنى مثل وبمنزلتها"[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 الخباز في النهاية وأبو سعيد السيرافي. والخامس التوكيد وهي الزائدة نحو ليس كمثله 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 الفتاح في تلخيص المفتاح، المغربي ابن يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص358.

3 ينظر: الكتاب، سيبويه أبو عمرو بن بحر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط3، 1408هـ، ج1، ص 32 – 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 بتام، 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 إماطة اللثام عن أسرار مجيئها على هذا المعنى، وعدم مجيئها على معنى آخر، ومن شواهده في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ [البقرة165]

"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 المغنى 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 والتنوير، ج3 ص333.

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

4 التحرير والتوير، ج2، ص92.

5 المصدر نفسه، ج2، ص92.

ويرد ابن عاشور تقديرات أخرى جاء بها المفسرون، كتقدير التشبيه على أنه يحبونهم كما يحب أن يحب الله أو يحبونهم كحب الموحدين لله إياه أو يحبونهم 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 لتشويهها وللنداء على انحطاط عقول أصحابها وفيه إيقاظ لعيون معظم المشركين.[2]

ومن الأمثلة كذلك على إفادة الكاف للتشابه، قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ...﴾ [البقرة282]

(الكاف) في (كما علمه الله) دلت على التساوي والمشابهة، 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 بالمشابهة المطابقة لا المقاربة ، فهي مثل قوله: { فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به } [البقرة : 137]، فالكاف في موضع المفعول المطلق لأنها صفة لمصدر محذوف . و (ما) موصولة.

ومعنى ما علّمه الله أنه يكتب ما يعتقده ولا يجحف أو يوارب ، لأنّ الله ما علم إلاّ الحق وهو المستقرّ في فطرة الإنسان ، وإنّما ينصرف الناس عنه بالهوى فيبدّلون ويغيّرون وليس ذلك التبديل بالذي علّمهم الله تعالى."[3]

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

---

1 ينظر: التحرير و التنوير، 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 وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ...﴾ [النساء163] " فالتشبيه في الآية تشبيه بجنس الوحي وإن اختلفت أنواعه"[1]

وفي الكاف هنا ثلاثة أقوال: " فإما أن تكون في محل نصف على أنها نعت لمصدر محذوف، أي إيحاءً مثل إيحائنا إلى نوح، أو حال من ذلك المصدر المقدر معرفاً، أي أنا أوحينا إيحاءً مشبهاً بإيحائنا 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 بَعِدَتْ ثَمُودُ﴾ [هود95]، فهو تشبيه البعد الذي هو انقراض مدين بانقراض ثمود . ووجه الشبه التّماثل في سبب عقابهم بالاستئصال ، وهو عذاب الصيحة ، ويجوز أن يكون المقصود من التّشبيه الاستطراد بذمّ ثمود لأنهم كانوا أشدّ جرأة في مناواة رسل الله ، فلمّا تهيأ المقام لاختتام الكلام في قصص الأمم البائدة ناسب أن يعاد ذكر أشدّها كفراً وعناداً فَشُبّهَ هلك مدين بهلكهم."[3]

وبالمقابل فإن نفي التسوية والمشابهة، قد ورد في الكتاب العزيز، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران 162].

" فالاستفهام إنكار للماثلة التي تدل عليها كاف التشبيه، فهو بمعنى لا يستوون، والاتباع هنا بمعنى الطلب، حيث شبه المتوخي بأفعاله رضا الله بحال المتطلب لطلبة فهو يريدها 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، الألوسي 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 أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد19]

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 قدركن عندي مثل قدر غيركن، 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﴾ [ص28].

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 أولا بين المؤمنين والكافرين ثم بين المتقين من المؤمنين والمجرمين منهم ويجوز أن يكون تكريرا 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 أولي النعمة أفضل من حال بعض الصالحين أولي البؤس، وفي التشبيه الثاني (كالفجار) زيادة في التشنيع على منكري البعث والجزاء.[1]

واستفهام يفيد إنكار التسوية أيضاً في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد14]

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: نقلّب أفئدتهم لأنّهم عصوا وكابروا فلم يؤمنوا بالقرآن أوّلَ ما تحدّاهم ، فنجعلُ أفئدتهم وأبصارهم مستمرّة الانقلاب عن شأن العقول والأبصار ، فهو جزاء لهم على عدم الاهتمام بالنّظر في أمر الله تعالى وبعثة رسوله ، واستخفافهم بالمبادرة إلى التّكذيب قبل التّأمّل الصّادق.[3]

وفي كلام الشيخ عن الكاف التي يقول الكثير من المفسرين أنها للتعليل[4]، في قوله تعالى:﴿... وَأَحْسِنْ 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، الألوسي محمود أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج20، ص113.

5 التحرير والتنوير، ج20، ص179.

وفي قوله تعالى: ﴿ ... فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [الأعراف51]

يذكر ابن عاشور هنا أن التعليل المتولد من استعمال الكاف إنما هو معنى مستفاد من التشبيه الاعتباري، فقد دل معنى الكاف أنّ حرمانهم من رحمة الله كان مماثلاً لإهمالهم التّصديق باللّقاء، وهي مماثلَة جزاءِ العملِ للعمل ، وهي مماثلة اعتباريّة ، فلذلك يقال: إنّ الكاف في مثله للتّعليل.[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 مستفاد 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﴾ [الشورى15]، 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 حاصلُ معنًى 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 أوحي إليك. ثم إن الشيخ ذكر وجوهاً لهذا المعنى، غير أنه يرجح هذا الوجه من المعنى الذي سقناه له.[4]

---

1 ينظر: التحرير والتنوير ، ج8، ص51.

2 ينظر المصدر نفسه، ج10، 187.

3 المصدر نفسه، ج25، ص61.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج14، ص 36.

والوجه نفسه يقول به في تفسير قوله تعالى:﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود112]، فالكاف هنا بحسب رأيه في قوله : {كما أمرت} في موضع الحال من الاستقامة المأخوذة من (استقم).

ومعنى تشبيه الاستقامة المأمور بها بما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم لكون الاستقامة مماثلة لسائر ما أمر به ، وهو تشبيه المجمل بالمفصّل في تفصيله بأن يكون طبقه . ويؤول هذا المعنى إلى أن تكون الكاف في معنى (على) كما يقال: كن كما أنت . أي لا تتغيّر، ولتشبه أحوالك المستقبلة حالتك هذه"[1]

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 بعلّته، 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 بينهما[3]، وهذه الكاف قريبة من كاف التعليل أو هي من أصلها[4]، ومن أمثلتها قول الله تعالى: ﴿ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ (166) وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ

---

1 التحرير والتنوير ، ج12، ص176.

2 المصدر نفسه ، ج10، ص198.

3 ينظر: المصدر نفسه ، ج2، ص242.

4 ينظر المصدر نفسه، ج2، ص99.

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

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

والشيخ هنا يحاول من خلاله الاستشهاد بالآية، أن يعطي مسوغاً لاستعمال كاف التشبيه للمجازاة، لأن الأمر متعلق بالمشابهة والتسوية وكذا المماثبة 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 جُعلت للمجازاة ، وإن كان من غير نوعه وما بعد الكاف باعثٌ 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 وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ﴾ [البقرة198]. 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 المشابهةُ 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: ﴿ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة185]، وقال في الأضاحي: ﴿ ... كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الحج37]"[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 يكتبها[3]. 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﴾ [الشورى11]، 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 تنبيها على أنه لا يصح استعمال المثل ولا الكاف فنفى بليس الأمرين جميعاً"[5]، " والمثل هنا بمعنى

---

1 التحرير والتنوير، ج2، ص242.

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

3 ينظر التحرير والتنوير، ج3، ص102.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص102-103.

5 الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق: خليل محمد العربي، الفاروق الحديثة، القاهرة، 1415هـ، ط1، ج1، ص488.

الصفة، ومعناه ليس كصفته صفة، تنبيها وإنه كان وصف بكثير من صفات البـــشر، فلـــيس تلك الصفات له، على حسب ما تستعمل في البشر، ولله المثل الأعلى."[1]

وفي معنى الكاف هذه يعلق ابن عاشور: "وإذ قد كان المثل واقعـــاً في حيّـــز النفـــي فالكاف تأكيد لنفيه فكأنّه نُفِي المثلُ عنه تعالى بجملتين تعليماً للمسلمين كيف يُبطلون مماثلة الأصنام لله تعالى."[2]

فالمؤكَّد بحسب ابن عاشور اسم وهو (المثل)، والمؤكّد حرف وهو الكاف، ولما كـــان المؤكّد منفياً صار تأكيده تأكيداً للنفي بمترلة إعادة الجملة المنفية مرتين، ليس مثله شيء ليس مثله شيء. لأن التأكيد يغني 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 المثـــل عنه، إذ لو كان له مثل لما استقام قولك: ليس شيء مثل مثله.[3]

فالآية 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 يكنى به عن ذات الشيء في الأناسي، لأن بعضهم مثل لبعض في بعض الأحوال، والله تعالى لا مثل له."[5]

---

1 التحرير والتنوير ، 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 22،23]، " 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 ﴾ [الشورى11]، 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: ﴿اسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود112]، حيث أن "كاف التّشبيه في قوله : { كما أمرت } في موضع الحال من الاستقامة المأخوذة من (استقم) . ومعنى تشبيه الاستقامة المأمور بها بما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم لكون الاستقامة مماثلة لسائر ما أمر به ، وهو تشبيه المجمل بالمفصّل في تفصيله بأن يكون طبقه . ويؤول هذا المعنى إلى أن تكون الكاف في معنى (على) كما يقال : كن كما أنت . أي لا تتغيّر ، ولتشبه أحوالك المستقبلة حالتك هذه."[2]

والألوسي ممن ذكروا هذا المعنى الذي تفيده كاف 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، ج27، ص296.

2 المصدر نفسه، ج12، ص176.

3 ينظر: روح المعاني، ج7، ص229.

4 مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ابن هشام، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، بيروت، 1985، ط06، ج1، ص235.

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 لـه في جهـة 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 المثيل 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 نُخْلِفُهُ 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 لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ [الحج60].

يقول: " ومعنى { بمثل ما عوقب به } المماثلةُ في الجنس فإن المشركين آذوا المسلمين وأرْغموهم 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 للتعدية 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،ص 313.

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 الخليق 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 المثلين 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 فَعَاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ [الممتحنة 11]، "فأمر الله تعالى المؤمنين أن يدفعوا إلى من فرت زوجته ففاتت بنفسها إلى الكفار صداقه الذي أنفق."[3]

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

---

1 الإتقان 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 الكريمات؟

يقول عز من قائل:﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[البقرة23].

(من مثله) أي كتاب مثل القرآن، أو سورة مأخوذة من مثل القرآن، ويحتمل أن تكون (من) تبعيضية أو بيانية أو زائدة، والجار والمجرور صفة لسورة، أي هي بعض مثل ما نزلنا، 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 كلامُ بشر، ومنهم من قال : هو مكتتب 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 ببخيل عنكم إن سألتموه . وكل هذا إرخاء لعنان المعارضة وتسجيل للإعجاز عند عدمها."[3]

---

1 ينظر: التحرير و التنوير، 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﴾ [يونس38].

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 وحسنِ النظم."[1]

ويطالبهم في سورة هود بالإتيان بعشر سور مفتريات، حيث يقول الله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ 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﴾ [الطور33-34]

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 يقدرون 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: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة228].

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 حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ...﴾[المائدة95].

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 والتنوير، ج2، ص398.

2 المصدر نفسه ، ج2، ص399.

الدوابّ للأنعام هيّنة . وأمّا مماثلة الطير للأنعام فهي مقاربة وليست مماثلة؛ فالنعامة تقارب البقرة أو البدنة، والإوز يقارب السخلة، 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﴾ [الشورى40].

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:﴿ أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[آل عمران165]

"والمراد بالمصيبة ما أصابهم يوم أحد من قتل سبعين منهم وبمثليها ما أصاب المشركين يوم بدر من قتل سبعين منهم وأسر سبعين وجعل ذلك مثلين بجعل 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 التنوير، 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 بمثليها 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 آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [النساء140]

يرى ابن عاشور هنا أن المثلية المقصودة في قوله (إنكم إذاً مثلهم)

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

التشبيه المحذوف الأداة:

وهذا النوع من التشبيه كثيراً ما يختلط في صوره مع الاستعارة، لذلك اجتهد علماء البلاغة لكي يضعوا له حدوداً تميزه وتفرقه عنها، وقد سمى البلاغيون التشبيه المحذوف الأداة التشبيه المؤكد، واعتبروه أبلغ من التشبيه ذو الأداة الذي يسمونه التشبيه المرسل. ولاشك أن هذا الرأي ليس صحيحاً على إطلاقه، فليس العبرة في بلاغة التشبيه وجود الأداة أو انتفاؤها، 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 أُذُنٌ ﴾ [التوبة61].[4]

---

1 روح المعاني، الألوسي، ج4، ص115.

2 المصدر نفسه ،ج4، ص161.

3 ينظر: التحرير والتنوير، ج 5، ص235.

4 المصدر نفسه، ج10، ص242.

أو يقول بأنه على طريقة التشبيه البليغ، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات1]، حيث يقول الشيخ: " وفسر { عُرفاً } بأنه اسمٌ ، أي الشعرَ الذي على رقبة الفرس ونصبه على الحال على طريقة التشبيه البليغ."[1]

وقد عني الشيخ أيما 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: ﴿ وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[التوبة61]، 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 تلقّي المسموعات لا يردّ منها شيئاً ، وهو كناية عن تصديقه بكلّ 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، للإيذان بشناعة قولهم، ولزيادة تنزيه النبي بالثناء عليه بوصف النبوة بحيث لا تحكى مقالتهم فيه إلا بتقدم ما يشير إلى تنزيهه والتعريض بجرمهم فيما قالوه.[4]

---

1 التحرير والتنوير،ج29، ص240.

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

3 التحرير والتنوير، ج10، ص242.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص241.

ومن مواضع الإخبار على طريقة التشبيه المحذوف، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [محمد 36]، فالإخبار على أن الحياة الدنيا لعب ولهو هو على معنى التشبيه البليغ، والمراد بالحياة أحوال مدة الحياة والأعمال التي يحب الإنسان الحياة لأجلها.[1]

ومن الآيات التي تتضمن تشبيهاً بليغاً قوله عز وجل: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا﴾[مريم88-90]، 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 تؤول 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 لمبتدأ محذوف:

وقد أشار إلى ذلك ابن عاشور في و قوفه عند قوله تعالى:﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة18].

---

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 عُرِف للسامع فيقولون : فلان أو فتىً أو رجلٌ 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 تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنفال21-22].

ففي تشبيههم بالدواب تعريض شديد بهم، وبأنه بلغوا الحضيض في الانحطاط والضلال، و " وشر 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 أحسّ 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 العُجم ، والإنسان الذي دَلّى بنفسه إلى حَضيض تعطيل انتفاعه بمواهبه السامية يصير أحط من العجماوات "[1]

والعديد من التشبيهات التي ورد فيها المشبه به خبراً ل(كان) يعدها ابن عاشور من التشبيه البليغ، كما في قوله تعالى:﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتۡ وَرۡدَةً كَٱلدِّهَانِ﴾[الرحمن37]، أي كانت كوردة، ويقول في قوله تعالى: ﴿فَكَانَتۡ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا ﴾[الواقعة6]، أي كانت كالهباء المنبث، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَۖ كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا ﴾[الجن11]، 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 ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴾ [الحجرات10]، 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 الأخُوّة."[3] فهم إخوة من ليس من حيث النسب ولكن " من حيث الانتساب 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: ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ [فصلت43]، 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:﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ﴾ [البقرة22]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِبَاسًا وَٱلنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورًا﴾ [الفرقان47]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾ [نوح15-16]، 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 والتنوير، 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 بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلْبَحْرِ سَرَبًا﴾ [الكهف61]، يقول ابن عاشور: " والسرَب : النفق . والاتخاذ : الجعل . وقد انتصب سرباً } على الحال من { سبيله } مراداً بالحال التشبيه"[1]

وفي قوله تعالى:﴿فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾﴾[مريم17]، 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: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا۟ عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾ [الفرقان73]، يقول ابن عاشور: "و(صماً وعميانا) حالان من ضمير {يخروا} ، مراد بهما التشبيه بحذف حرف التشبيه ، أي يخرّون كالصمّ والعُميان في عدم الانتفاع بالمسموع من الآيات والمبصرَ منها مما يُذكّرون."[3]

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

---

1 التحرير والتنوير، ج15، ص366.

2 المصدر نفسه،ج16، ص80.

3 المصدر نفسه، ج 19، ص81.

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

فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[المائدة15]، 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 التّحذير من موالاتهم في وقت نزول الآية ، فالله لم يرض من المسلمين يومئذٍ بأن يتولّوا اليهود والنّصارى ، لأنّ ذلك يلبسهم بالمنافقين ، وقد كان أمر المسلمين يومئذٍ في حيرة إذ كان حولهم المنافقُون وضعفاء المسلمين واليهود والمشركون فكان من المتعيّن لحفظ الجامعة التّجرّد عن كلّ ما تتطرّق منه الرّيبة إليهم."[2]

---

1 ينظر: التحرير و التنوير، ج6، ص230.

2 المصدر نفسه، ج6، ص230.

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

وفي قول الله تعالى:﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾[البقرة187].

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 محمل 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 غيرهما على الحقيقة فهو عنده من المشترك اللفظي الذي استعمل في أحد معنييه، فلا تشبيه هنا ولا استعارة. وقوله (من الفجر) قرينة على أحد المعنيين للمشترك 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 والتنوير، ج26، ص183.

وقد تعرض الشيخ للخلاف الحاصل في تأويل الذي تأتى 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 ذلك[1]، حيث يقول: " وأيّاً ما كان فليس في هذا شيء من تأخير البيان ، لأن معنى الخيط في الآية ظاهر للعرب ، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل المجمل ، وعدمُ فهم بعضهم المرادَ منه لا يقدح في ظهور الظاهر ، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود ، فهموا أشهر معاني الخيط وظَنوا أن قوله : { من الفجر } متعلق بفعل { يتبين } على أن تكون (مِنْ) تعليلية أي يكون تبينه بسبب ضوء الفجر ، فصنعوا ما صنعوا."[2]

وإذا رجعنا إلى المعاجم نتتبع معاني الخيط فيها وخاصة في مثل هذا السياق، نجد في لسان العرب أنها تدل على " بياض الصبح وسواد الليل وهو على التشبيه بالخيط على دقته"[3]

وقد وجدنا في معاجم أخرى أن (الخيط) ورد بنفس الفهم المذكور سابقاً على أنه استعارة من الخيط الذي يخاط به[4]

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

1 ينظر: التحرير و التنوير، 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.

تعيين 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 غليه على سبيل الحقيقة كما يحمله على سبيل المجاز والتشبيه البليغ في أحيان أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ فَٱنقَلَبُواْ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوٓءٌ وَٱتَّبَعُواْ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ ﴿١٧٤﴾ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾ [آل عمران الآيات173- 175].

وقد وجدنا أن عدداً من المفسرين يذهبون إلى أن المعنى من ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران175]، هو ذلكم الشيطان يخوفكم بأوليائه.[1] وابن عاشور يقول بوجود التباس أو تعدد للمشار إليه من وجهة نظر المتلقي، لأن (ذلكم الشيطان) إما أن يكون عائداً إلى المقال ﴿إنّ الناسَ قد جمعُوا لكُم فاخْشَوْهُم ﴾ [آل عمران166]، 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 شبه 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) خبر (ذلكم) وما بعده بيان لشيطنته أو صفته وما بعده خبر ويجوز أن تكون الإشارة إلى قوله على تقدير مضاف أي إنما ذلكم قول الشيطان يعني إبليس عليه اللعنة يخوف أولياءه القاعدين."[2] ، كما يؤيده قول الزركشي: " ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فوقعت الإشارة بقوله ذلكم إلى واحد بعينة 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 و كذا المعاني الاصطلاحية مروراً بالمعاني الحقيقة والمجازية.

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

ويعرف ابن عاشور المثل في أصله اللغوي بقوله: " أصل المثل بفتحتين هو النظير والمشابه ، 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، 256.

5 التحرير والتنوير، ج1، ص302.

إلى معنى آخر تختص به لفظة (مثل)، حيث يقول: " وقد اختص لفظ المَثَل (بفتحتين) بإطلاقه على الحال الغريبة الشأن لأنها بحيث تمثل للناس وتوضح وتشبه سواء شبهت كما هنا ، أم لم تشبه كما في قوله تعالى : { مثل الجنة } [الرعد : 35]"[1]، ولم نجد قولاً شافياً لابن عاشور يوضح بدقة ما يعنيه ب " الحال الغريبة"، غير أنه يقول في تفسير هذه الآية: " والمَثَل : هنا الصفة العجيبة ، قيل : هو حقيقة من معاني المثل ، كقوله تعالى : { ولله المَثَل الأعلى } [النحل : 60]، وقيل : هو مستعار من المَثَل 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 المجاز، 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 نارا"[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:﴿سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ

1 التحرير و التنوير، 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.

شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ﴾ [الفتح29]، " والمَثل يطلق على الحالة العجيبة ، ويطلق على النظير ، أي المُشابه."[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 النظير 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 التنويعات الدلالية التي يفيدها (المثل). وفيما يلي نقدم رؤية تصنيفية لدلالات لفظ (مثل) التي وقف عندها ابن عاشور لنتأمل طريقته في رصدها وتتبعها.

مثل بمعنى الشبه على إطلاقه:

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

نذكر منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾ [البقرة26]، " والمراد بالمثل هنا الشبه مطلقاً لا خصوص المركب من هيئة ، بخلاف قوله فيما سبق { مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً } [البقرة بعض من الآية17]"[2] .

ومثله في الدلالة على الشبه مطلقاً ما جاء في قوله تعالى:﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾[الفرقان33]، والمثل هنا بمعنى

1 التحرير والتنوير، ج25، ص207.

2 المصدر نفسه، ج 1، ص359.

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 ينبهون 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 ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ فَقَدۡ جَآءُو ظُلۡمٗا وَزُورٗا﴾[الفرقان04] و ﴿ وقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِين﴾ [النحل 24] و ﴿وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِۖ لَوۡلَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مَلَكٞ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا﴾ [الفرقان07] و﴿ وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلٗا مَّسۡحُورًا﴾ [الفرقان08] . وقد استدل على أن هذه الآيات تدل على هذا المعنى معتمداً على قوله تعالى:﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَالَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلٗا﴾ [الفرقان09].

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: ﴿أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَأۡتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلِكُمۖ﴾

1 تفسير القرطبي، القرطبي، ج13، ص29.

[البقرة214]، فالمثل هنا المشابه في الهيئة والحالة.[1] والمقصود حالهم الغريبة المتفردة فيا الشدة والبأساء والابتلاء والامتحان الصعب بحيث أصبحت مثلاً يستحق النظر فيه.

ومنه المث في قوله تعالى:﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٖۖ لَّا يَقۡدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيۡءٖۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلۡبَعِيدُ﴾ [ابراهيم18] ، 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 مَثَل كذا إلا والمراد حال خاصة من أحواله يفسرها الكلام"[2] فالآية تمثيل لأعمال البر التي عملها المشركون في الدنيا لأنهم لن ينتفعوا بها في الآخرة.

ويفسر ابن عاشور قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلۡمُتَّقُونَۖ فِيهَآ أَنۡهَٰرٞ مِّن مَّآءٍ غَيۡرِ ءَاسِنٖ وَأَنۡهَٰرٞ مِّن لَّبَنٖ لَّمۡ يَتَغَيَّرۡ طَعۡمُهُۥ وَأَنۡهَٰرٞ مِّنۡ خَمۡرٖ لَّذَّةٖ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنۡهَٰرٞ مِّنۡ عَسَلٖ مُّصَفّٗىۖ﴾ [محمد15] 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 والتنوير، ج2، ص315.

2 المصدر نفسه، ج 13، ص212.

3 ينظر المصدر نفسه، ج 26، ص95.

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

﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل60]

يبين ابن عاشور معنى مثل السوء في الآية، حيث يقول: " والمَثَل : 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 ولله 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 ۖ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[يس 78].

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

وكلام ابن عاشور هو اختيار من أحد تأويلين كان قد ذكرهما الزمخشري في كشافه.[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: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء48]، " أي ضربوا الأمثال لأجلك ، أي لأجل تمثيلك، أي مثلوك . 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 قائليها 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 بضلالهم وبعدهم عن الحق ما جاء في القرآن الكريم:

﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوٓا۟ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف57-58] وقد كانوا يقولون عن الأصنام هؤلاء شفعاؤنا عند

1 التحرير والتنوير، ج 15، ص121.

2 ينظر المصدر نفسه، ج 15، ص121- 122.

الله، والملائكة هن بنات الله من سروات الجن، " فذلك ضرب مثل وتشبيه لله بالحوادث في التأثّر بشفاعة الأكفاء 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 مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء98]، قال بعض المشركين، إن كان عيسى ابن مريم الذي عبدته النصارى في النار فقد رضينا بذلك، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء101]، ونزلت الآية محل النظر تشير إلى لجاجتهم 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﴾ [يس13]، والمعنى : "اجعل أصحاب القرية والمرسلين إليهم شَبهاً لأهل مكة وإرسالك إليهم."[4]

---

1 التحرير والتنوير، ج14، ص223.

2 المصدر نفسه، ج25، ص236.

3 ينظر مثلاً: تفسير البغوي، ج03، ص270.

4 التحرير والتنوير، ج22، ص358.

المثل بمعنى القصة:

كما في قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَـٰتٍ مُّبَيِّنَـٰتٍ وَمَثَلًا مِّنَ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ 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 المَثل هو قصة الإفك النظيرة لقصة يوسف وقصة مريم في تقول البهتان على الصالحين البرآء"[2] .وهو بهذا يوافق أغلب المفسرين.

ويمكن أن ندرج تحت المثل بمعنى القصة، المثل بمعنى العبرة، كما في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَـٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْـَٔاخِرِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [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: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَـٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [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، ص187.

2 التحرير والتنوير، ج 18، ص230.

3 المصدر نفسه، ج25، ص235.

4 ينظر: المصدر نفسه، ج25، ص241.

إيمانهم بالغيب وبعُد عهدهم بإرسال الرّسل فبعث الله عيسى مجدّداً للإيمان بينهم ، ومبرهناً بمعجزاته على عظم قدرة الله."[1]

والطاهر 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 تمثيلياً، 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 التنوير، 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 والتنوير، ج1، ص304.

6 المصدر نفسه، ج9، ص177.

ومن التشبيهات المركبة التمثيلية التي شاعت في القرآن تشبيهات الحياة الدنيا فالحياة 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 ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس24]

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 التخييلية 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، عنى 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 ونبهت 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، وتفترق طرائقهم في معالجته، وتتباين آلياتهم، غير أننا لا نعدم أن نجدهم يلتقون على الأقل في المبادئ الأساسية، والقواعد الأصلية لهذا المبحث، مع عدم إغفال أن عدداً منهم لم يتفقوا 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 ونسبر كيف تناول الشيخ هذا المفهوم، ونُلَمح قبلاً إلى أن استقصاء هذه المناهج يتعدى نطاق البحث وطاقته.

---

1 التحرير والتنوير، ج: 01، ص61.

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 القديم، ووضعوا لها التعريفات المختلفة لتحديدها، كما استنبطوا من تفريعات جمة 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 التواصلي 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:

وطفقت سحابة تغشاها   تبكي على عرامها عيناها

---

1 ينظر: في البلاغة العربية، محمد مصطفى هدارة، دار العلوم العربية، بيروت، ص64.

2 الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، شرح: ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص205.

3 في البلاغة العربية، محمد مصطفى هدارة، دار العلوم العربية بيروت، ص59.

4 الاستعارة في النقد الأدبي الحديث الأبعاد المعرفية والجمالية، يوسف أبو العدوس، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1997، ص11.

5 البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط: 07، 1418هـ/1998م ص153.

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، والاشتراك والتسامح في الاستعمال كالمبالغة، والاستطراد ومستتبعات التراكيب، والأمثال، والتلميح، والتمليح، 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 اعتلاقها 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 يفي 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 دُخَلة 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 الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، مطبعة المؤيد، 1338 هـ، ص197.
2 ينظر: التحرير والتنوير، ج: 01، ص51.

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

والشيخ ابن عاشور يوافق بهذا ما ذهب إليه الجرجاني في أن الاستعارة "ضربٌ من التشبيه، ونَمَطٌ من التمثيل، والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتُدركه العقول، وتُستَفتَى فيه الأفهامُ 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: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا﴾ [الكهف77]، والقرية لا تسأل إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾[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، ص20.

2 تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، 1954، ص99-100.

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 المواضعات 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 التعابير 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 ندري كيف نسي قوله تعالى: ﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير18].

ولكن مثل هذا رأي قد تكرس 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 شيئا من الأشياء ولا يقع ذلك إلا من شخصين بينهما سبب معرفة ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئا وإذا لم يكن بينهما سبب معرفة بوجه من الوجوه فلا يستعير أحدهما من الآخر شيئا إذ لا يعرفه حتى يستعير منه وهذا الحكم جار 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 والمشبه به، أو كما يقول البعض من علماء الأدب (زاوية الخيال)، وإذا كانت المسافة بين المشبه والمشبه به قريبة، كانت الاستعارة مناسبة، ولكن دون أي صفة تعبيرية جمالية في كثير من الأحيان، حيث " لاتحسن الاستعارنة إلا إذا كان التشبيه مقرراً وكلما 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 شيئان 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 بمر 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 للمشبه ما يخص المشبه به، كقولك رحلا 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، تقي الدين الأزراري، تحقيق: عصام شعيتو، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ج1، ص110.

3 فلسفة الاستعارة، آي 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 النسج على منوالها والصب فيها. دون توضيح لدورها في التعبير، ومكانها الجمالي في النص وعلاقتها بالمتكلم والمتلقي، وما إلى ذلك مما يوضح جماليتها، وقيمتها.[2]

ويجمع الدارسون أن ما حدا بابن المعتز إلى ذلك بالرغم من كونه شاعراً وأديباً مبدعاً، هو تأثره بالكلاميين والمناطقة 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 والمجاز ، وموقفه من التفسر 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 ومجاز، 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 مثالاً على ذلك بتفاسير الباطنية، وغلاة الشيعة، ويعدها ضروباً 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 والتنوير، 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 الاستعارنة قسمين:

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

الاستعارنة التبيعية:

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 المشاهة 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 وتأكيداً لها، 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: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾[البقرة16]، 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 ربتبها فيا لبديع رتبة."[1] على حد قول تقي الدين الأزراري.

- أما الاستعارة المجردة فيحدث فيها عكس ما ذكرنا، حيث يجرد 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:

- ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة05]

يقدم الطاهر ابن عاشور شاهداً لغوياً من منقولات العربية على أن حرف الاستعلاء هو تمثيل لحالهم بأن شبهت هيئة تمكنهم من الهدى وثباتهم عليه ومحاولتهم الزيادة به والسير في طريق الخيرات بهيئة الراكب في الاعتلاء على المركوب، والتمكن من تصريفه والقدرة على إراضته، فشبهت حالتهم المنتزعة من متعدد بتلك الحالة المنتزعة من متعدد تشبيها ضمنياً، حيث يقول: "ولذلك تراهم حين يصرحون بالمشبه به أو يرمزون إليه ما يذكرون إلا المركوب وعلائقه ، فيقولون جعل الغَواية مركباً وامتطى 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، ج2، ص37.

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

فإن يك عامر قد قال جهلا   فإن مطية الجهل الشباب

ويقول ابن عاشور في تمهيده لفكرة المشابهة ومن ثم الاستعارة في هذا المقام بأن " كلمة «على» هنا بعض المركب الدال على الهيأة المشبه بها على وجه الإيجاز وأصله أولئك على مطية الهدى فهي تمثيلية تصريحية إلا أن المصرح به بعض المركّب 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 التفتزاني.

وبعد أن يبسط 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 نظرته الثاقبة، وحدسه 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 لهيئة، 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، ص141.

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 فيه بالليل المتهاوية كواكبه لا تشبيه النقع بالليل من جانب والسيوف بالكواكب من جانب، ولذلك وجب الحكم بأن أسيافنا في حكم الصلة للمصدر، أي مثار لئلا 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 الأوْفى عند أهل البلاغة ووجهه أن من أهم أغراض البلغاء وأولها باب التشبيه وهو أقدم فنونها ، ولا شك أن التمثيل أخص 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 الصالح من قالوا بأن التشبيه في الآية حاصل بطريقة التمثيلية، وهو يرى بأنها أوضح وأبلغ، فأما كونها أوضح " فلأن تشبيه التمثيل منزع 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 والتنوير، ج: 01، ص: 244.
2 المرجع نفسه، ج: 01، ص: 244.

﴿ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴾ [البقرة27]

يقرر ابن عاشور في البدء بأن النقض استعمل "هنا مجازاً في إبطال العهد بقرينة إضافته إلى (عهد الله) وهي استعارة من مخترعات القرآن بنيت على ما شاع في كلام العرب في تشبيه العهد وكل ما فيه وصل بالحبل وهو تشبيه شائع في كلامهم."[1]

"ووجه اختيار استعارة النقض الذي هو حل طيات الحبل إلى إبطال العهد أنها تمثيل لإبطال العهد رويدا رويدا وفي أزمنة متكررة ومعالجة. والنقض أبلغ في الدلالة على الإبطال من القطع والصرم ونحوهما لأن في النقض إفسادا لهيأة 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 التخييل من أثر في نفس المتلقي، حيث يبين في السياق نفسه أن " والبليغ 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 ربحت 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 تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّـٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾[البقرة41]

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 بآخر دون تبايع."[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 مرسلاً 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، ج1، ص96.

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 المتأدبين الذين لهم ضلع في اللغة وجمالية التعبير.

ويتدرج بنا ابن عاشور لنترل إلى حكمه بأنها هنا استعارة مكنية، ظهر فيها المشبه، وتوارى المشبه به، باعتبار أن (الآيات) شبهت بالثمن في كونها أهون العوضين عند المستبدل، برجوعه إلى أصل لغوي في لفظ الاشتراء، إذ "فعل الاشتراء يقتضي شيئين أبدل أحدهما بالآخر جُعل 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 موقعَ 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 نافعٍ وفي ذلك تعريضٌ لهم في أنهم مغبونو الصفقة، إذ قد بذلوا أنفس شيء وأخذوا حظاً ما قليلاً، فكان كلا البدلين في الآية مشبهاً بالثمن إلا أن الآيات شُبِّهت به في كونها أهون على المعتاض، 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 والتنوير، 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 مفعولا لفعل تشتروا علم السامع أن الأول ليس بثمن حقيقي فعلم أن الاشتراء مجاز ثم هو يعلم أن المعبر عنه بالثمن بعد ذلك أيضا ليس بثمن حقيقي تبعا للعلم بالمجاز في الفعل الناصب له. فهو "وقيل هو ترشيح 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]

﴿وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِۚ﴾[البقرة61]

يقول ابن عاشور عن بأن في الآية " استعارة مكنية إذ شبهت الذلة والمسكنة في الإحاطة بهم واللزوم بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها وذكر الضرب تخييل لأنه ليس له شبيه في علائق المشبه."[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 إرهاص واضح لما أصبح يسمى في الممارسات النقدية الحديثة بالمقاربة التخييلية، والجمع بين المتباعدات، ولاشك أن هذا ليس مذهب البلاغين القدماء الذين يحبذون التقارب بين المشبه والمشبه له ولو في وجه من الوجوه، وينفرون من أي تباعد بينهما.

1 التحرير والتنوير، ج: 01، ص: 465.

2 المصدر نفسه، ج: 01، ص: 527.

الاستعارة التخييلية:

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

﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[الأنعام59]

يقول الطاهر بن عاشور: " هنا استعارة تخييلية تنبني على مكنية بأن شُبِّهت الأمور المغيّبة عن الناس بالمتاع النفيس الذي يُدّخر بالمخازن والخزائن المستوثق عليها بأقفال بحيث لا يعلم ما فيها إلاّ الذي بيده مفاتحها . وأثبتت لها المفاتِح على سبيل التخييلية . والقرينة هي إضافة المفاتح إلى الغيب"[1]

وهو بذلك يوافق ما جاء في التفاسير من كونها استعارة[2]، كما نجد في تفسير البيضاوي حين يقول: "وعنده مفاتح الغيب خزائنه، جمع مفتح بفتح الميم وهو المخزن أو ما يتوصل به إلى المغيبات مستعار من المفاتح الذي هو جمع مفتح"[3]، أو كما قال الثعالبي: " مفاتح جمع مفتح وهذه استعارة عبارة عن التوصل إلى الغيوب كما يتوصل في الشاهد بالمفتاح إلى المغيب" [4]

---

1 التحرير والتنوير، 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 شبهت 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)، " فإنّ التّمثيليّة تكون مصرّحة ، وتكون مكنية ، وإن لم يُقسِّمُوهَا إليهما، لكنّه تقسيم لا محيص منه."[1]

وظاهر إن ما يريده الطاهر من خلال لفظ التخييل، بعيد في مرماه عن التقسيمات البلاغية المتوارثة للاستعارة، التي تصنفها "وجعلها ثلاثة أضرب تحقيقية وتخييلية ومحتملة للتحقيق والتخييل"[2]

ومذهبه هذا في الاستعارة نجده منبسط في ثنايا هذا التفسير العظيم، والأمثلة عليه عديدة وكثيرة، ومنها هذا المثال حينما يعرض لتفسير قوله تعالى:﴿ رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا ﴾ [البقرة250]، حيث نجد الشيخ يشير أولاً إلى المعنى السطحي الظاهر المتعارف عليه والمبتذل 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 صبرا 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، 244.

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، وإلمامه 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 المفاتح هي للخزائن، بل يحاول تبيين آلية التشبيه، والطريقة التي بنيت عليها الاستعارة في هذا الموضع أو ذاك، كم في قوله تعالى:

﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ﴾[فاطر02]،

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 تحتويه، 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 يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَٰمِلٌ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[الأنعام135]

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: " ويجوز أن تكون { الدار } مستعارة للحالة الّتي استقرّ فيها أحد ، تشبيها للحالة بالمكان في الاحتواء ، فتكون إضافة عاقبَة إلى الدار إضافة بيانية ، أي العاقبة الحسنى الّتي هي حالُه ، فيكون الكلام استعارة مصرّحة."[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 تأتى منه هذا المعنى المعروف، حيث يقول: "ذلك الوعيد مما لا تطيقه النفوس سألوا الله أن يجعل لنفوسهم صبراً قوياً، يفوق المتعارف، فشه 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 التخييلية، 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 وتخييلية وكناية.[2]

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

﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ ۖ وَفِى نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴾ [الأعراف154]

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 سكَت عن موسى الغضب ولَمّا سكت عنه أخذ الألواح"[3]، ثم يعقب على ذلك بالالتفات إلى المعنى العميق الكامن، حيث أن "والسكوت مستعار لذهاب الغضب عنهُ ، شُبّه ثَوَرانُ الغضب في نفس موسى المنشيء خواطر العقوبة لأخيه ولقومه ، وإلقاء الألواح حتى انكسرت، بكلام شخصُ يغريه بذلك ، وحسّن هذا التشبيه أن الغضبان يجيش في نفسه حديث للنفس يدفعه إلى أفعال يطفيء بها ثَوران غضبه ، فإذا سكن غضبه وهدَأت نفْسه كان ذلك بمنزلة سكوت المغري، فلذلك أطلق عليه السكوت، وهذا يستلزم تشبيه الغضب بالناطق المغري 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 المشبهُ بها ورُمِزَ إليها بذكر شيء من رَوادفها وهو السكوت، وفي هذا ما يؤيد أن إلقاء الألواح كان أثر للغضب"[1]

﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[الأعراف157]

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 يبت في الأمر بترجيح ما ذهب إليه الزمخشري، ويفسره على أن "والمراد به هنا التكاليف الشاقة والحرج في الدين"[2] ومن ثم يميل إلى أن النكتة البلاغية إنما تنحصر في اللفظ يضع وهذا يخرج بحكم مفاده أن "{ ويضع عنهم أصرهم} تمثيلية بتشبيه حال المزال عنه ما يخرجه من التكاليف بحال مَن كان محمّلاً بثقل فأزيل عن ظهره ثَقله ، 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 } تخييلاً ، وهو أيضاً استعارة تبعية للإزالة."[4]

1 ينظر: التحرير والتنوير، 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 يَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَلَن يُكۡفَرُوهُۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران115]

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 النّعمة 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: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجۡرٞ كَرِيمٞ﴾ [الحديد11].

وعوداً إلى الآية السابقة يبين 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 ٱلَّذِي يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ ۝١٢ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعۡدُ بِحَمۡدِهِۦ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ مِنۡ خِيفَتِهِۦ وَيُرۡسِلُ

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

2 التحرير والتنوير، ج: 04، ص: 59.

3 ينظر: المرجع نفسه ج: 04، ص: 59.

ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ ﴾ [الرعد11-12]

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

﴿ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام149]

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 الشّيء."[2]

الاستعارة التصريحية:

﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [التوبة109]

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 الحديثة، 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، يمهد كعادته بإيضاح المعنى اللغوي الطافح لكل الأذهان، في أن " والبنيان في الأصل مصدر بوزن الغُفران والكفران ، اسم لإقامة البيت ووضعه سواء كان البيت من أثواب أم من أدم 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 " وشُبه القصد الذي جعل البناء لأجله بأساس البناء ، فاستعير لـه فعـل { أسـس } في الموضعين."[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 جرف 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 "وفرع على هذه الاستعارة الأخيرة تمثيل حالة هدمه في الدنيا وإفضائه بانيه إلى جهنم في الآخرة بانهيار البناء المؤسس على شفا جرف هار بساكنه في هوة. وجعل الانهيار به إلى نار جهنم إفضاء إلى الغاية من التشبيه."[1]

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ۝ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾[الفرقان46].

يقول الشوكاني في تفسير هذه الآية: " هذه الرؤية إما بصرية والمراد بها ألم تبصر إلى صنع ربك أوألم 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 المُفادان 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 ، وتقلّص ضلال الكفر بانقباض الظل بعد أن كان مديداً قبل طلوع الشمس . وبهذه النكتة عُطف 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 ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم30]

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 الجد من أعمال الدين وخص الوجه بالذكر لأنه جامع حواس الإنسان وأشرفه ودخل في هذا الخطاب أمته باتفاق من أهل التأويل و حنيفا معناه معتدلاً مائلاً عن جميع الأديان المحرفة المنسوخة الثانية"[2]

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

﴿ هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ۝ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ۝ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۝ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ۝ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾[النازعات]

من المعروف أن تركيباً من قبيل (أتاك الخبر)، تركيب أسلوبي 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 الزمني

---

1 التحرير والتنوير، ج: 21، ص: 89.

2 تفسير القرطبي، ج14، ص24.

3 ينظر: التحرير والتنوير، 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، ج4، ص469.

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 يفوقها حيث ينبه كعادته إلى المعنى الأصلي الذي من المفترض أن يفيده الللفظ، ثم يشير إلى توسعه أو دلالته على معنًى 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 الخبر الحاصل إنسان أثبت له الإتيان على طريقة الاستعارة المكنية"[4]

فنراه 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 (الخبر)، وهي اللفتات 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 والتنوير، ج: 30، ص: 74.

4 المصدر نفسه، ج: 30، ص: 74 .

وقد كثرت هذه اللفتات من قبل الشيخ ابن عاشور في غير موضع من تفسير لآي القرآن الكريم، ونذكر منها كذلك على سبيل التمثيل قوله تعالى:﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ۝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 القرطبي[2]، 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 (أفواجا)، 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 أفواجا حال من فاعل يدخلون أي يدخلون فيه جماعات كثيفة كأهل مكة والطائف واليمن وهوازن وسائر قبائل العرب وكانوا قبل ذلك يدخلون فيه واحدا واحدا 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. فشُبه

1 ينظر تفسير البيضاوي، ج5، ص541.
2 تفسير القرطبي، ج20، ص231.
3 تفسير أبي السعود، ج9، ص208.

الدين ببيت 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 اللفتة يشير إلى وجود استعارة مركبة كانت غابت عن أذهان الكثير من المشتغلين بتفسير القرآن ودراسته، وما كان عدم التفاهم بحسب رأيي إلا وقوفهم عند المعنى السطحي الحاصل والمترسخ بفعل الاستعمال والابتذال 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 بخاصة التي اشتهرت بنوع من الوصف، كحاتم في قولك: " رأيت اليوم حاتماً، تريد رجلاً كامل الجود."[2]

أما الاستعارة التبعية (ويقال لها الفرعية أيضاً) فهي الاستعارات الواقعة في الأفعال والمشتقات من الحروف والأسماء، وسميت بها لأنها تعتبر فرعاً من التنشبيه، 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، وننبه 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 رحل 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 والتنوير، 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.

فالاستعارة 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.

﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذۡنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾[الأعراف96]

ولا يحيد الشيخ في طريقته لتقريب البلاغة القرآنية والنكت البيانية في تفسيره لآي 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 حَجْز 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 " وتعدية فعل الفتح إلى البركات، هنا،

---

1 التحرير والتنوير، 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 فاكتفى 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: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ ﴾ [القصص08]، 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 ودایاتها."[2]

فنجد 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 مبنية على حرف اللام في قوله تعالى: ﴿ليكون لهم عدواً وحزنا﴾، 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 عدوّاً وحزناً ولكنهم التقطوه رأفة به وحباً له لما أُلقي في نفوسهم من شفقة عليه ولكن لما كانت عاقبة التقاطهم إياه أن كان لهم عدوّاً في الله ومُوجب حزن لهم ، شبهت العاقبة بالعلة في كونها نتيجة للفعل "[1]

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 مواضعات النحويين في مقاربة 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 عدوا"[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 لكراهة إن يكون لهم عدواً وحزناً"[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 تفطن 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 اللفتات البلاغية التي تعجل بالفهم، كما تسهم في إثراء مقياس البلاغة تطبيقياً من خلال النموذج المحلل، تحليلاً تتجلى فيه الذات فاعلة أكثر منها منفعلة، 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 ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا ﴾ [الأعراف20].

فقد حلل الشيخ الآية، وأحاطها من جميع الوجوه والاحتمالات التي تتعلق بأمر إبليس حين وسوس لآدم وزوجه، حيث قصد الوقيعة بينهما حسداً منه، حيث، وبين أن اللام في (ليبدي) هي من قبيل الاستعارة التبعية وأجرى عليها ما أجراه على الآية المذكورة سابقاً، ونذكر مما قاله أن "اللاّم في: {ليبدي} لام العاقبة إذا كان الشّيطان لا يعلم أنّ العصيان يفضي بهما إلى حدوث خاطر الشرّ في النّفوس وظهور السوآت ، فشبّه حصول الأثر عقب الفعل بحصول المعلول بعد العلّة."[1]

والشيخ الطاهر بن عاشور يبرر بهذا التحليل المنقول الذي مفاده أن " ما ووري عنهما من سوآتهما، 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 عورتهما"[2]

ولكن الشيخ من جهة أخرى يجوز أن تكون اللام لام العلة لا لام العاقبة، لأنه ويحتمل أن يكون الشّيطان قد علم ذلك بعلم حصل له من قبل . والحاصلُ أنّه أراد الإضْرار، لأنّه قد

1 التحرير والتنوير، 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: ﴿إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا﴾."[1]

كما تتبع الشيخ الطاهر بن عاشور الاستعارة التبعية في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [النحل04]، حيث قال "الإتيان بحرف (إذا) المفاجأة استعارةٌ تبعية. استعير الحرف الدال على معنى المفاجأة لمعنى ترتّب الشيء على غير ما يظن أن يترتبَ عليه. وهذا معنى لم يُوضع له حرف. ولا مفاجأةَ بالحقيقة هنا لأن الله لم يفجأه ذلك ولا فَجَأ أحداً، ولكن المعنى أنّه بحيث لو تدبر النّاظر 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 فجأة ذلك. ولما كان حرف المفاجأة يدل على حصول الفَجْأة 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 وتحليها كما تؤمن بالذوق وتحترمه.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف08]، حيث يتشعب البحث بالمفسر في معرض تأويله لهذه الآية الكريمة، حيث قال: "والوزن حقيقته معادلة جسم بآخر لمعرفة ثقل أحد الجسمين أو كليهما في تعادلهما أو تفاوتهما في المقدار، وإذ قد كان تساوي الجسمين الموزونين نادر الحصول تعيّن

1 التحرير والتنوير، ج8، ص: 57.

2 المصدر نفسه، ج14، ص103.

جُعلت 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، بمحايثة النص القرآني في تحليل، حيث "تفرع على كونه الحق قوله:﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾، فهو تفصيل للوزن ببيان أثره على قدر الموزون. ومحل التفريع 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 غالبة 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 تجلى 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: " والعِبارات في مثل هذا المقام قاصرة عن وصف الواقعات ، لأنّها من خوارق المتعارف ، فلا تعدُو العبــاراتُ فيها

1 التحرير والتنوير، ج8، 29.

2 ينظر: المصدر نفسه، ج8، ص30.

تقريبَ الحقائق وتمثيلها بأقصى ما تعارفه أهل اللّغة ، فما جاءَ منها بصيغة المصدر غيرَ متعلّق بفعل يقتضي آلة فحمْلُه 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 تجلى بالتحليل المستفيض والقراءة الواعية مدى إثراء القرآن الكريم للفظ المستعار عند الاستعمال والتوظيف.

وحقيقة انتهاج الشيخ لمحايثة 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 (المحايثة)، حيث يقول: "أما العربية فالمراد فيها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم، وأن القرآن كلام عربي فكانت قواعد طريقا 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 وراء ذلك استعمال العرب الميتع 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 انساقت إليه مدة، والأمر يتعلق بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام في مكة المكرمة، التي كان تحويلاً امتحاناً وتمحيصاً صعباً على اليهود خاصة، وقد أعمتم 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 ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾[البقرة143]

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 عقبيه، زيادة تأكيد في الرجوع إلى مكان وراءه، لأن العقبين هي خلف الساقين، أي انقلب على طريق عقبيه، 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 المفسرين[1]، 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 ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة158]

فاللفظ (شاكر) المسند إلى الله، يفسره الكثيرون ممن سبقوا الشيخ ابن عاشروه 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: "شاكر عليم مثيب

1 ينظر: تفسير البيضاوي، ج1، ص417 – تفسير القرطبي، ج2، ص152– تفسير الطبري، ج2، ص03– تفسير أبي السعود، ج1، ص173– تفسير البغوي، ج1، ص123 – تفسير الألوسي، ج2، ص05. وغيرها من التفاسير.

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 شيئا وهو علة لجواب الشرط قائم مقامه كأنه قيل ومن تطوع خيرا جازاه الله وأثابه فإن الله شاكر عليم."[2]

أما الشيخ ابن عاشور فيقول موضحاً ما استغلق 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]

فنلحظ 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 ذاكراً 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 جديرة أن نسوقها في هذا الموضع، قال: " ومن أعظم النعم أن يوهم المنعِم أن ما تفضل به على المنعَم 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 وبليغ حاذق وناقد ذكي ولغوي يفقه فلسفة اللغة، خبير بأساليبها

---

1 تفسير البيضاوي، 1، ص433.

2 إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود، ج1، ص181.

3 التحرير والتنوير، ج1، ص65.

4 المصدر نفسه، ج1، 65.

عالم بدقائقها، ونظم حروفها فضلاً ع ن كلماتها وجملها، وبهذا يتبين لنا أصالة المنهج الــذي اتبعه الشيخ في تفسيره، أصالة بعيدة عن التكرار والابتذال، ناهيك عن ســبقه لكــثير مــن الأفكار والإجراءات النقدية التي سادت الدرس الأدبي في عصرنا.

الباب الثاني

الأسس اللغوية

في تفسير التحرير والتنوير

إن الباب الثاني في هذا البحث لغوي صِرف، 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 التراكيبية لها.

لقد كان تفسير الشيخ الطاهر ابن عاشور لغوي الملمح والتوجه، بل كانت اللغة فيه حجر الزاوية، دون أن يمنعه ذلك من استغلالها في جوانب أخرى غير لغوية، كقضايا العقيدة والتشريع والأصول والفقه، مما يدل على سعة إطلاعه اللغوي.

حيث كان يركّز 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 يُلزِم نفسه بمدرسة لغوية معينة، بل كان يستغل إمكانات اللغة غير المحدودة، وكثيرا ما كان يعجب بتخريجات الزمخشري اللغوية دون العقيديه، كاللطائف البيانية ومسائل اللغة، ودلالة الألفاظ، مما يدل على أريحيته وتَفرُّده وتميزه في هذه الجوانب، وهي تمثلات تشكل أساس اتفاق بينهما ثلاثة فصول تلاحمت فيما بينها لتشكل 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 ساير القرآن الكريم ما تعوّد عليه العربي من الاتساق الإيقاعي سواء في الشعر الذي ينتظم في أبحر أو قواف مكررة، أو في ألف المتلقي وقتذاك من السجع عامة، وسجع الكهان الذي انتظم فيه السجع بطريقة لافتة للانتباه، على أن القرآن الكريم، وان 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 محضن الدراسات القرآنية، وكذلك كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة النص.

وثمة قيمة تعبيرية ودلالته للصوت، بالإضافة إلى القيمة النغمية التي تتلون بحالة القارئ فتُشعُّ في النص جو الرغبة أو الرهبة، ولذلك يقول تعالى: ﴿**ورتل القرآن ترتيلا**﴾ 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 يؤكده القرآن نفسه في تقديم السمع على باقي الحواس، لأنه مرتبط بعملية الإدراك الكلي ثم يتبعه التحليل والتفكيك، 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 والمخارج، وصفاتها: الثقل، والخفة، والإرغام، والإبدال، والإعلام، والإتباع، والإشباع، والجهر، والهمس.

وإن ترصد مرجعيات المفسر يوجّهنا عبر إحالاته إلى علماء الصوتيات في التراث العربي، مما يوحي أنه ذو اطلاع كبير في المجال كإحالته على الخليل ابن أحمد الفراهيدي وسيبوية، وابن الجوزي، والفراء، وابن دريد، وقطب، وابن كيسان، وابن جني، وابن عصفور، وابن سينا، وكعادته 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 يبالغ 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 متداولا في ثقافة محيطه، و لم تكن مقصودة لذاتها وإنما اتخذها مطية في الاستعانة بها لفهم النص القرآني وكيفية

قراءته من خلال تعادل الإيقاعات أو تكرارها هذا بالنسبة للجانب اللغوي في أبعاده الثلاثـــة 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 رموزا تمثل هذه الخصائص، وكيف يفعلون ذلك وهم يقرؤون كل يوم[2]. قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾[3]. ويقرؤون أيضا كل يوم قول الرسول صلى الله عليه وسلم " اقرؤوا القرآن بِلُحُونِ العرب وأصواتها، فرأيناهم يقرؤون قراءة ترتيل، وتحقيق، وحذر وتدوير"

وتعتبر الدراسة الصوتية من أصل العلوم عند العرب، لأنها تنقل اتصالا مباشرا بتلاوة القران الكريم وفهم كلماته وتراكيبه وما يتضمن من أحكام دينية ودنيوية[4].

---

1 – مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، د ط، (1999)، ص 61

2 ــ علم الأصوات اللغوية الفونولوجيا، عصام نور الدين، ط1 ، 1992، دار الفكر اللبناني، ص 161.

3 ــ المزمل الآية [4]

4 – علم الأصوات اللغوية، عصام نورالدين ، 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 تخريجاتها إلى هذا المستوى، انطلاقا من أوجه النحو والإعراب وتعالق الكلام، ونظم الأسلوب، ويلاحظ اعتماد صاحب التحرير والتنوير على تخريجات 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.

وكثيرا ما يتراح عن النزعة النحوية والإعرابية المحض إلى العلاقات الداخلية بين عناصر الكلام، فيما لا تقنعه الصرامة الإعرابية في انضباطها، فيُعمل ذائقته التي تنم عن سعة إطلاع — دون أن يهدر السياق.وتظهر أكثر ذائقته 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 ضبطا وتأويلا أو تحليلا وترجيحا.

و في المستوى الدلالي، وهو أشد المستويات خطورة إذ يُستغل في باقي التخريجات 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 وكثيرا 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 مفرده 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، تترصد الجهاز المفاهيمي الذي استمد منه المفسر ثقافته اللغوية والبلاغية، حيث ساقنا ذلك إلى تلمس حضور معيار الدلالة عنده و ترتيبه بدءا 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 ينبني 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، بدءًا 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 السيخ ابن عاشور بتأويلات المذهب الأشعري، جامعا بين المعقول والمنقول مؤولا الصفات لصرف الدلالة عن ظاهر اللفظ الذي يوحي بالتشبيه والتجسيم، إلى دلالة التنزيه لتوصف الصفات والذات بلا كَيفٍ ولا تَعطيلٍ.

الفصل الأول
المستوى الصوتي

- مقدمة في تعريف الصوت
- المخارج و الصفات
- 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 تثنيه عن امتداده و استطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفا. وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها، و إذا تفطنت لذلك و جدته على ما ذكرته لك، ألا ترى أنك تبتدئ الصوت من أقصى حلقك ثم

---

1 – أسباب حدوث الحروف، ابن سينا ، ص8 .

2 – المرجع نفسه ، ص9

3 – التحرير و التنوير، ج9 ،ص 13 .

4 – المصدر نفسه، ج14، ص 32 .

5 – أسباب حدوث الحروف، ابن سينا، ص10 .

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 أساسين هما:

أ – **الفونتيك (Phonétique)**: وهو يدرس أصوات اللغة معزولة بعيدة عن البنية اللغوية حيث يحدد علماء الأصوات طبيعة الصّوت 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 المنعزل 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، ج1 ، ص6 .

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 جاكبسون – 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 والدال والمدلول وغيرهما من المفاهيم لما تمكن مؤسسو هذا العلم وغيره من العلماء ونخص بالذكر لسانيي كوبنهاجن بزعامة(يلمسليف)، ولسانيي الولايات المتحدة بزعامة(سابير) من التوصل إلى التمييز بين الأصوات اللغوية بالاعتماد على طريق جديدة[3].

و لئن 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 علماؤنا، اللهم إلا ما يرجع إلى بعض الجزيئات، أو الطرق البحث المستخدمة، و هي 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 سيبوية (ت 180هـ) و هو تلميذه (الكتاب وفيه علم الخليل)، و الفراء يحي بن زياد (ت 207هـ) (معاني القرآن) وابن جني (ت 392هـ) (الخصائص و سر

---

1 – ينظر : المرجع نفسه ، ص 27.

2 – محاضرات في اللسانيات التاريخية والعامة ، 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 يهمنا 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 الإتباع 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 بالشفتين 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، وسماها ابن سينا – في النص السابق – " أيضا كما سماها ابن جني" "مقاطع " جمع مقطع وقد تقدم آنفا تفصيله لعملية التصويت و نشوء الحروف .

فذهب الفراء، وابن دريد، و قطرب، و الجرمي، و ابن كيسان، إلى أنها أربعة عشر [1] و ذهب سيبويه [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] . ومنشأ 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. ولا 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] ولكون 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 التمكن على اللسان "[10].

---

1 - النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ج1 ، ص198 -199 .

2- الكتاب، سيبويه، ج 4 ص433 .

3 -الأصول في النحو، ابن السراج ، تحقيق: د. الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 03، 1408هـ/1988م، ج 3 ، ص400.

4 - سر صناعة الإعراب 46/1

5- الممتع في التصريف، ابن عصفور، ج2 ، ص 688

6 - النشر في القراءات العشر، ج1 ، ص 198 .

7 -التحرير و التنوير، ج23 ، ص46 .

8 - المصدر نفسه، ج1 ، ص507 .

9 - المصدر نفسه، ج16 ، ص38 .

10 - المصدر نفسه، ج2 ، ص26 .

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 الخاء من أدناه، و جعل سيبويه [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 سيبويه : " 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، سيبويه، ج4 ، ص433 .

2 – الأصول في النحو، ابن السراج، ج3 ، ص400 .

3 – سر صناعة الإعراب، ج1 ، ص46 .

4 – الممتع في التصريف، ج2 ، ص688.

5 – النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 198، 199 .

6 – المصدر نفسه ، ج 1 ص199 .

7 –الكتاب، ج 4 ، ص434 .

8 – المصدر نفسه ، ج 4 ، ص434 .

9 – التحرير و التنوير ، ج 17 ، ص133 .

المكتبة المركزية

- 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، والتاء، 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 الثاء — : 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، وأطراف الثنايا، أشبه حرف اللين، فلا يتمكن عليه سكون الوقف " [8] .

---

1 - التحرير و التنوير، ج 30 ، ص161 .

2 - الكتاب ، ج 4 ، ص433.

3- سر الصناعة، ج 1 ، ص47 وقد جعل سيبويه مثل هذا الكلام وصفا للضاد الضعيفة و هي حرف رديء غير مستحسن ، و ينظر : الكتاب ، ج 4، ص432 .

4 - النشر في القراءات العشر ، ج 1، ص200 .

5 - التحرير و التنوير ، ج30، ص161 .

6 -الكتاب ، ج4، ص433 .

7 - النشر في القراءات العشر ، ج 1، ص201 .

8 - التحرير و التنوير، ج 2، ص26 .

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 ضما، 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 عاشور .

– قال الشيخ ابن عاشور بأن الميم و الواو شفهيتان.[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 : " ومما بين الشفتين، مخرج الباء، و الميم، والواو"[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 .

– ومما ذكره الشيخ ابن عاشور، 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 التنوير ، ج 15، ص 253 .

4 – الكتاب ، ج 4، ص 433 .

5 – المصدر السابق ، ج 2، ص483 .

الصاد، و الزاي، و ثلاثتها تخرج " مما بين طرف اللسان و فويق 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] ومن الذال [6]، ومن 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] ومن الطاء [10] .

---

1 – الكتاب ، ج4، ص433 .

2 –التحرير و التنوير، ج 4، ص217 .

3 – المصدر السابق ، ج29، ص256 .

4 – الكتاب ، سيبويه ، ج 21، ج115 .

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 بمثل هذا الدكتور صبحي الصالح [1]، و إني لأستغرب هذا المنحنى، إذ مخارج الثلاثة أحرف واحدة و هو النطع 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 هيهات 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 فويق الضاحك، و الناب، و الرباعية والثنية"[4] .

أما مخرج الراء، فهوّ من مخرج النون (أي من طرف اللسان بينه وبين ما فويق الثنايا)، غير أنه أدخل في ظهر اللسان قليلا، لانحرافه إلى اللامً [5] .

وتسمى الحروف الثلاثة :اللام، والراء، والنون، الذلقية : 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، ص333 .

3 – المصدر نفسه ، ج 30، ص 199 .

4 – سر صناعة الإعراب ، ج 1، ص47 ، وورد هذا الوصف مخرجا للنون في كتاب سيبوية ، 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، ص47 .

6 – النشر في القراءات العشر، ج 1، ص200.

-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 العربيّة

"**الصّفة: اصطلاحا:** هي كيفية عارضة تحدث للأصوات المبرزة للحرف عند حصوله في المخرج من الجهر والهمس والشّدة الرّخاوة ونحوها"[7]، وهي سبع عشرة صفة، تنقسم إلى قسمين: قسم لها ضد، والقسم الثّاني صفات ليس لها ضد.

(أ) صفات لها ضد	(ب) صفات ليس لها ضد
1- الجهر وضده الهمس	1- الصّفير

1 – التحرير والتنوير، ج 30، ص410.

2 –الكتاب، ج 4، ص433

3 – النجوم الطوالع على الدرر اللوامع، إبراهيم المارغني"، ص 215

4 – الأصول في النحو، ابن السراج ،ج 3، ص401 .

5 – سر صناعة الإعراب ، ج1، ص60 .

6 – ينظر: النجوم الطوالع، إبراهيم المار غني، ص216 .

7– العقد المفيد في علم التجويد، صلاح صالح سيف، المكتبة الإسلامية، ، عمان (الأردن)، ط: 1984ص: 67

2-	الشّدة وضدها الرّخاوة وبينهما التّوسط	2-	القلقلة
		3-	اللين
3-	الاستعلاء وضدها الاستفال	4-	الانحراف
4-	الإطباق وضدها الانفتاح	5-	التّكرير
5-	الإذلاق وضدها الإصمات	6-	التّفشي
		7-	الاستطالة

وقد أضاف علماء القراءات القرآنية صفتي: الغنة (صوت رخيم يخرج من الخيشوم لا عمل للسان فيه)، والإخفاء (النّطق بين الإظهار والإدغام دون تشديد، مع بقاء الغنة).

أ – الصّفات التي لها ضد

أشار الإمام الجزري إلى خمس منها:

"صِفَاتُهَا جَهْرٌ وَرِخْـــوٌ مُسْتَفِلْ ... مُنْفَتِحٌ مُصَمَّتَةٌ وَالضّدَّ قُـــــــلْ

مَهْمُوسُهَا "فَحَثّهُ شَخْصٌ سَكَتْ" ... شَدِيدُهَا لَفْظُ "أَجد قَــــطٍ بَكَتْ"

وَبَيْنَ رِخْوٍ والشَّدِيد "لِـــنْ عُمَرْ" ... وَسَبْعُ عُلْوٍ "خُصَّ ضَغْط قِظْ" حَصَرْ

وصَادُ ضَادٌ طَاءُ ظَاءٌ مُطْبَقَــــــهْ ... و"فِرَّ مِنْ لُبِّ" الحُرُوفُ الْمُذْلَقَهْ"[1]

1– "**الجهر**: خروج الصّوت مجهورا قويا واضحا؛ أي انحباس النّفس في المخرج عند النّطق بالحرف، فيكون انحصاره قويا فيه، فيصدر الصّوت مجهورا، واضحا قويا، وحروفه: (أ، ب، ج،د، ذ، ر، ز، ض، ط، ظ، ع، غ، ل، م، ن، ي)"[2].

2– "**الهمس**: جريان النّفس عند النّطق بالحرف، لابتعاد الوترين الصّوتين عن بعضهما، فيمر الهواء الخارج من الرّئتين بينهما بيسر ولا يتذبذب الوتران الصّوتيان أثناء ذلك، فيخرج الصّوت ضعيفا، وحروفه (فحثه شخص سكت)"[3]

1 – أحكام التجويد والتلاوة، محمود بن رأفت بن زلط مؤسسة قرطبة، 2004، ص 61

2 – اللّغة العربية أداء ونطقا وإملاء وكتابة، فخري محمد صالح، درا الوفاء للطباعة والنّشر، 1994، ص 36

3– تيسير الرحمن في تجويد القرآن، دار التقوى، د. سعاد عبد الحميد، شبرا (مصر)، ص 71

مكتبة الكلية

3- "**الشّدّة:** انحباس الصّوت، ثم ينطلق مع انطلاق الهواء في قوة؛ وقد جمع حروفها ابن الجزري في (أجد قط بكت).

4- "**الرّخاوة:** جريان الصّوت في ضعف؛ وحروفها (ث، ح، خ، ذ، ر، ز، ش، ص، ض، ظ، ع، غ، ف، م، ن، هـــ، ي)" [1].

5- "**التوسط:** حروف تنطق بين الرّخاوة والشّدة، "عدم كمال جريان الصّوت مع الحرف، وعدم كمال انحباسه عند النّطق به فهو بين صفتين؛ وهي (لِنْ عمر).

6- **التّفخيم (الاستعلاء):** وهو تفخيم الحرف عند النّطق به حتّى يرتفع اللسان أو معظمه، وحروفه (خص، ضغط، قظ) [2].

7- "**التّرقيق (الاستفال):** ضد التّفخيم، وهو انخفاض اللسان أو معظمه عند النّطق بالحرف، وحرف التّرقيق، وهي: (أ، ب، ت، ث، ج، ح، د، ذ، ر، ز، س، ش، ع، ف، ك، ل، م، ن، هـــ، ي)"[3].

8- "**الإطباق:** انطباق جملة من اللسان عند النّطق بالحرف إلى الحنك الأعلى وانحصار الصّوت بينهما، ولذا سمي مطبقا، وحروفه (ص، ض، ط، ظ)"[4]

9- "**الانفتاح**: ضد الإطباق، وهو ابتعاد اللسان عن الحنك عند النّطق، تاركا فتحة يمر منها الهواء والصّوت، وحروفه (أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، هـــ، و، ي)

10- **الإذلاق:** هو سرعة النّطق بالحرف من طرف اللسان في سهولة ويسر، أو من الشّفتين:

أ) من طرف اللسان: اللام، الرّاء، النّون

---

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 الشّفتين: الفاء، الباء، الميم، وجمعها ابن الجوزي في (فر من لب)"(1)

11- "**الإصمات**: ضد الإذلاق، والمعنى لغة: الإسكات أو المنع من الكلام، واصطلاحا: 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 – الصّفات التي ليس لها ضد:

هي سبعة: (1) الصّفير، (2) القلقلة، (3) اللين، (4) الانحراف، (5) التّكرير، (6) التّفشي، (7) الاستطالة، أشار إليها الإمام ابن الجزري بقوله:

"صَفِيرُهَا صَـــادٌ وزَايٌ سِينُ — قَلْقَلَةٌ "قُطْبُ جَدِ" وَاللِّيـــنُ

واوٌ وياءٌ سَكَنَـــا وَانْفَتَحَا — قَبْلَهُمَا والانْحِرَافُ صُحِّـــحَا

في اللامِ والرَّا وبِتكريرٍ جُعْـــلْ — وللتَّفَشِّي الشِّينُ ضَادًا اسْتُطِلْ"(3)

1- "**الصّفير**: اصطلاحا؛ صوت زائد يخرج من بين الشّفتين عند النّطق بالصّاد والسّين والزّاي، شبيه بصوت الطائر"(4).

2- "**القلقلة**: لغة: الاضطراب والحركة، واصطلاحا: اضطراب المخرج عند النّطق بحرف القلقلة ساكنا حتّى يسمع له نبرة قويّة، وأحرفه خمسة: القاف، الطاء، الباء، الجيم، الدّال (قطب جد).

1- اللّغة العربية أداء ونطقا وإملاء وكتابة، 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**: السّهولة؛ واصطلاحا: خروج الحرف بسهولة وعدم التّكلف، وله حرفان هما الواو والياء السّاكنتان المفتوح ما قبلهما"[1].

4- "**الانحراف**: الميل؛ واصطلاحا: ميل الحرف عن مخرجه حتّى يتصل بمخرج غيره. وله حرفان اثنان: اللام، والرّاء"[2].

5- "**التّكرير**: وهو ارتعاد اللسان عند النّطق بحرف الرّاء، أي أن طرف اللسان لا يستقر عند النّطق بالحرف"[3]

6- "**التّفشي**: انتشار الهواء في الفم عند النّطق بحرف الشّين، وهو الوحيد"[4]

7- "**الاستطالة**: امتداد الصّوت عند النّطق، ويحدث هذا عند نطق حرف "الضّاد"[5]

"قسم العالم اللغوي ابن كيسان حروف الهجاء إلى نوعين:

1- حروف مجهورة: عددها تسعة عشر حرفا، هي: الألف، العين، الغين، القاف، الجيم، الباء، الضّاد، اللام، الرّاء، النّون، الطاء، الدّال، الزّاي، الظاء، الذّال، الميم، الواو، الهمزة، الياء.

2- حروف مهموسة: عددها عشرة أحرف، وهي: الهاء، الحاء، الخاء، الكاف، الشّين، السّين، التّاء، الصّاد، الثّاء، الفاء.

وقال الخليل بن أحمد: إن حروف اللسان العربي تسعة وعشرون حرفا، منها:

1- خمسة وعشرون حرفا صحاح، لها مواضع نطق، تنطق منها، في جهاز النّطق.

2- أربعة حروف جوف، هي: الواو، الياء، الألف اللينة، الهمزة، وسميت جوفا لأنها تخرج من الجوف؛ أي ليس لها منطقة نطق تخرج منها، في جهاز النّطق، بل هي في الهواء الصّادر من الجوف"[1].

1- العقد المفيد في علم التجويد، صلاح صالح سيف، ص 73

2 المرجع نفسه ، ص 73

3 اللّغة العربية أداء ونطقا 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 التّسعة والعشرين، وهي كثيرة يؤخذ بها وتستحسن في قراءة القرآن والأشعار، وهي:

النّون الخفيفة، والهمزة التي بين بين، والألف التي تمال إمالة شديدة، والشّين التي كالجيم، والصّاد التي تكون كالزّاي، وألف التّفخيم، يعنى بلغة الحجاز، وفي قولهم: الصّلاة والزّكاة والحياة.

وتكون اثنين وأربعين حرفا بحروف غير مستحسنة ولا كثيرة في لغة من ترتضى عربيته، ولا تستحسن في قراءة القرآن ولا في الشّعر، وهي: الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي [كالكاف، والجيم التي] كالشّين، والضّاد الضّعيفة، والصّاد التي كالسّين، والطاء التي كالتّاء، والظاء التي كالثّاء، والباء التي كالفاء.

وهذه الحروف التي تممتها اثنين وأربعين جيدها ورديئها أصلها التّسعة والعشرون، لا تتبين إلا بالمشافهة، إلا أن (الضّاد الضّعيفة) تُتكلّف ن الجانب الأيمن، وإن شئت تكلفتها من الجانب الأيسر وهو أخف، لأنها من حافة اللسان مطبقة، لأنك جمعت في الضّاد تكلف الإطباق مع إزالته عن موضعه، وإنما جاز هذا فيها لأنك تحولها من اليسار إلى الموضع الّذي 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 حتّى تتصل بحروف اللسان، كما كانت كذلك في الأيمن" (2)

---

1 اللّغة العربية أداء ونطقا وإملاء وكتابة، فخري محمد صالح، ص 21، 22

2 الكتاب، لسبويه، تحقيق :عبد السّلام محمد هارون، م الخانجي (مصر)، د. الرفاعي (السّعودية)، ط 2، 1982، ج 4، ص 432، 433

ثانيا: ألقاب الحروف:

أي كل حرف ينسب إلى الموضع الّذي يخرج منه في الفم (جهاز النّطق).

1- **الحروف الحلقيّة**: أي الحروف التي تخرج من الحلق، وهي: العين، الهاء، الحاء، الخاء، الغين، الهمزة.

2- **الحروف اللهويّة:** أي التي تخرج من اللهاة (اللحمة المشرفة على الحلق وهي: القاف، الكاف).

3- **الحروف الشّجريّة**: والشّجر أي مفرج الفم أو فتحته، وهي: الجيم، الشّين، الضّاد، الياء السّاكنة، الياء المتحركة.

4- **الحروف الأسليّة**: من أسلة اللسان – أي طرفه – وهي الصّاد، السّين، الزّاي.

5- **الحروف النّطعيّة**: من نطع اللسان الغار أي الجزء الأمامي من الحنك الأعلى، وهي: الطاء، الدّال، التّاء.

6- **الحروف اللثويّة:** مبدؤها من اللثة – أي اللحم المنغرز فيه الأسنان – وهي: الثّاء، الذّال، الظاء.

7- **الحروف اللذقيّة:** أي الخروج من طرف اللسان الأمامي، وهي الرّاء، اللام، النّون.

8- **الحروف الشّفويّة:** أي موضع نطقها الشّفتان، 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، و الاشتغال، والانفتاح، والانطباق، والإصمات والإذلاق [1].

---

1 - التحرير والتنوير، ج 29، ص47.

أما الحروف التي عين صفاتها، فهي:

- قوله بأن الجيم، والباء، شديدان [1].

ويصف المحدثون الصوت الشديد، بكونه مسببا عن انغلاق تام، لمجرى الهواء المندفع من الرئتين، في مخرج من المخارج، ثم بانفتاح مجرى الهواء فجاءة، يحدث ذلك الصوت الذي يشكل الحرف، و لذا، تسمي الأصوات الشديدة بالأصوات الانفجارية، و الانسدادية، والوقفية[2].

- وأن الراء صفته 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، والخاء، والشين، والصاد، والضاد، والزاي، والسين، والظاء، والثاء، والذال، والفاء [5] .

والرخوة عند المحدثين، هي الأصوات الاحتكاكية، التي لا ينغلق عندها مجرى الهواء، وإنما يضيق محدثا احتكاك الهواء بجانبيه، 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، ص118.

3 - التحرير والتنوير، ج 30، ص598.

4 - سر صناعة الإعراب، الزمخشري، ص .

5 - الكتاب ، ج 4، ص434، 435.

6 -الممتع في التصريف ، ج 2، ص673.

– وأن التاء، والسين، متحدا 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، وتباعد، 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 أذا سد المتكلم أذنيه، كما أنه يحس باهتزازات الوترين الصوتيين، إذا لمس تفاحة ادم (ص) [6] .

1 – التحرير والتنوير ، ج4،ص217.

2 – الكتاب ، ج 4، 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 جنّي: "أمّا إهمالُ ما أُهمِل، مما تحمله قسمة التركيب في بعض الأصول المتصوَّرَة، أو المستعملة، فأكثره متروك للاستثقال، و بَقِيَّتُهُ مُلْحقَةٌ به، و مُقَفَّاة على إثْرِه."[1].

و مِمَّا يستَلفِتُ النَّظر، مِمَّ يدُلُّ على حِكمَة العرب في كلامها، ما ابن جَنِّ في باب أَسْمَاه: " بابُ في العدول إلى الثَّقيلِ إلى ما هو أثقلُ منه لضربٍ من الاستخفاف" حيث قال: اعلمْ أنَّ هذا موضعٌ يدفع ظاهره إلى أن يعرف غوره و حقيقته . و ذلك أنّه أمر للامتثال إذا ثقُلت لتكريرها، فيترك الحرف إلى ما هو أثقل منه ليختلف اللّفظان، فيخفّا على اللّسان"[2].

ظـــاهرة الخفّـــة و الثّقـــل فـــي التّحـــرير و التّنـــوير:

إنّ ابن عاشور- كغيره من العلماء- يعلّل كثيرا من الظّواهر الصوتية بعلّتي الخفّة والثّقل في النّطق، وقد بدا ذلك واضحا في كثير من المباحث التي عَرَضَ لها، وأهمّها مبحث الإدغام، وسيأتي تفصيله، وفيما يلي بعضُ ممّا أورده، ممّا يتعلّق بهاته الظاهرة وقبل سرْد الأمثلة عليها، أشير إلى أنّ الشّيخَ ابنَ عاشور يجعلُ مبْنَى لغة العرب على التخفيف[3]، ولذلك فإنّ بعض الأوزان لم ترد في كلام العرب لِثقلِها، مثل "الحِبُك"، بكسر أوّله وضمّ ثانيه، فهذا مهمل في لغة العرب كلهم، لشدّة الانتقال من كسر إلى ضّم، ممّا سلمت منه اللّغة العربّية [4].

ولهذا السّبب أيضا، وُجد تخفيفُ الهمز عند الثقل في لغة قريش، كقولهم:سَالَ في سأل، وإنْ لم يطّرد هذا عندهم[5].

وممّا يُشبِه أن يكون مبادئ كلّيّةٌ في هذا الشأن، ممّا نبّه عليه ابنُ عاشور، ما يلي

-خفّة الفعل المهموز، وثقل المضعّف[6].

وقُوعُ الهمزة لامّا أكثرُ وأخفُ من وقوعها عَيْنا[1].

---

1 – الخصائص ، ابن جني، ج1،ص54.

2 – المصدر نفسه ، ج1، ص49.

3 – التحرير والتنوير، ج 1، ص148.

4 – المصدر نفسه ، ج 26،ص341.

5 – المصدر نفسه، ج 29، ص154.

6 – المصدر نفسه ، ج 1، ص11.

ثقل السّكت والوقف على الهمز، ولهذا فهو يُحذف[2].

الهمزُ حرفٌ ثقيلٌ، لكَوْنه من الحلْقِ، بخلافِ اللام فهو فهو خفيف[3].

ثقل الابتداء بالسّاكن[4].

ثقل توالي ثلاث نونات في النّطق [5].

إيثارُ المفردِ لخفّته دونَ الجمع [6].

خفّة الكسْرة والفتحة[7].

وقال أيضاً بأنّ الفتحة أخفُّ الحَرَكات [8].

ثقل اجْتماع الجمْع مع التّأنيث[9].

هذا، ومن الأمثلة المفْرَدَة على الثّقل ما يلي:

ثقل تلاقي القافِ والطاء والتاء في " سقطت" [10].

حروفُ "يَنظُر" أثقلُ من حروف" يستمع"[11].

أصلُ "دية"، ودي، حذفت الفاءُ لثقلها، وعوِّضت بالهاء[12].

---

1 – التحرير و التنوير، ج3، ص39.

2 –المصدر نفسه ، ج11، ص80.

3 – المصدر نفسه ، ج 16، ص38.

4 – المصدر نفسه ، ج 1، ص 148.

5 – نفسه189/4.

6 – نفسه 129/2.

7 – نفسه 4/ 182.

8 – نفسه 434/2.

9 – نفسه 357/1.

10 – نفسه 19/ 61.

11 – نفسه 180/11.

12 – نفسه 160/5.

قراءةُ ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ اللّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُواْ لاَ عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ (المائدة 109) بكسر الغين بَدَلَ الضمّ، لِثقَل الانتقال من ضّم إلى باء[1].

ومن الأمثلة المفْرَدَة على علّة التّخفيف ما يلي:

"قُرَان"، نُقلت حركة الهمزة إلى الرّاء قبْلَها للتّخفيف، فصار قُران[2].

كُسِرت الباء في" بِيوُت"" لمناسبة الياء بعدها طلبًا للتّخفيف عندَ الوقف، تَجنب التقَاء السّاكنين[3].

تسكين عين" فُعُل"إلى فُعْل" طلبًا للخفّة، نحو فُلْك[4].

تسكين خاء" السّخَر" طلبًا للخفّة[5]. ومثلّه: النهر"، و"الشعر"، و"البحر"، و"الحجر"[6].

قراءة ﴿ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلاَّ تُقَاتِلُواْ ﴾ (البقرة 246) بكسر السّين بَدَلَ فتحها القياسيّ، لقصد التّخفيف ..... سكون الياء[7].

تخفيف همزة" بئس"(الأعراف165) ياء إلى بيس، مثل، ذيب في ذئب[8].

قراءة" أذْنَيْهِ"(لقمان7) بسكون الذال، للتخفيف لأجل ثقل المثنّى[9].

ومن المواضع التي أبان الشيخ ابن عاشور عن وَجْه العلّة لهاتين المسألتين، بطريقة .....، قوله:

في قراءة ﴿ وَهْو﴾ (البقرة28) بسكون الهاء عند الجمهور، أي عند قالون، وبني عمرو، و الكسائيّ، وأبي جعفر، وذلك" للتّخفيف عند دخول حرف والعطف عليه،

---

1 – التحرير والتنوير، ج 7، ص: 100.

2 – نفسه 174/2.

3 – نفسه 199/2.

4 – نفسه344/1.

5 – نفسه81/2.

6 – نفسه2/ 497.

7 – نفسه2/ 486.

8 – نفسه 153/9.

9 – نفسه 145/21.

وقال:"...لأنّ أصل الإدغام أن يكون الأوّل ساكنا"[1].

و قال:" واعلم أنّ جميع ما أدغمته وهو ساكن، يجوز لك فيه الإدغام إذا كان متحركا، كما تفعل ذلك في المثلين. وحاله فيما يحسن ويقبح فيه الإدغام، وما يكون فيه أحسن،و ما يكون خفيّا، وهو بزنته متحرّكا قبل أن يخفى، كحال المثلين"[2].

وذكر أبو الفتح ابن جنّي أنّ الإدغام يكون في المثلين، وفي المتقاربين، قال"والمعنى الجامعُ لهذا كلّه، تقريبُ الصّوت من الصّوت، ألا ترى أنّك في" قطّع" ونحوه، قد أخفيت الساكن الأول في الثاني حتى نبا اللّسان عنهما نبوةً واحدة، وزالت توقفه التي كانت في الأوّل لو لم تدّغمه في الآخر، ألا ترى أنّك لو تكلّفت ترك إدّغام الطاء الأولى، لتجشمت لها وقفة عليها تمتاز من شدّة ممازجتها للثانية بها، كقولك: قَطْطَعَ وسُكْكَر، وهذا إنّما تُحكمه المشافهة ب، فإن أنت أزلت تلك الوقيفة والفترة على الأول خلطته بالثاني، فكان قربه منه، وإدّغامه فيه، أشدّ، لجذبه إليه، وإلحاقه بحكمه. فإن كان الأول من المثلين متحرّكا ثم أسكنته وأدّغمته في الثاني، فهو أظهر أمرا، وأوضح حكما، ألا ترى أنّك إنما أسكنته لتخلطه بالثاني، وتجذبه إلى مضامّته، ومماسّه لفظه بلفظه، بزوال الحركة التي كانت حاجزة بينه وبينه. وأمّا إن كانا مختلفين، ثم قبلت وإدّغمت، فلا إشكال في إيثار تقريب أحدهما من صاحبه، لأنّ قلب المتقارب أؤكدُ من تسكين النظير.

فهذا حديث الإدّغام الأكبر، وأمّا الإدّغام الأصغر، فهو تقريب الحرف من الحرف، وإدناؤه منه من غير إدّغام يكون هناك. وهو ضروب"[3].

وذكر ابنُ جني ثمانية أضرب من الإدّغام الأصغر، الذي لا يمتزج فيه الصوتان امتزاجا تاماً، وهذان الصوتان إمّا أن يكونا حرفين، أو حركتين، أي هما صامتان، أو صائتان، وممّا ذكره:

---

1 – الكتاب،472/4.

2 – نفسه4/ 466.

3 – الخصائص، ابن جني، 140/2، 141.

الإمالة، وقلبُ تاء افتعل طاءً بعد الصاد أو الضاد أو الطاء أو الظاء نحو: اضطراب وقلبُ تاء افتعل أيضا دالا بعد الزاي أو الدال أو الذال، نحو: ازدان، وقلبُ السّين صادا قبل الحرف المستعلي، نحو: الصوق في السوق، وقلبُ الفتحة كسرةً في الحرف الذي قبلَ حرفٍ حلقٍ بعده ياء، نحو: شِعِيرُ، ومنه الإتباع في الحمْدُ للّهُ، بضم و إنكار إدغام الفاء في الباء هو مذهب البصريّين، و من تبعهم قال به سيبويه [1]، و عدّه السيرافيّ (ت 368هـ)، ضعيفا وشاذاً[2]، و ذهب الزمخشريّ إلى أنّ قراءة الإدغام "ليست بقويّة [3]، و حاول ابن خالويه إبطاله[4].

و الحقّ ما قاله الشّيخ ابن عاشور، و قرّره فالقراءة هذه — من جهة النّقل- قد ثبت تواترها، و روايتها من قِبَلِ أحد أئمة القراءة، و من جهة العقل، فإنّ قواعد العربيّة و أقيستها غير حاضرة للاِسْتعمال العربيّ، و لا يصحُّ أن تكون مقاييس النّحاةِ حَكَمًا على أفصحِ النُّصوص العربيّة على الإطلاق[5] أضِف إلى ذلك أنّ راوي هذه القراءة، هو شيخُ العربيّةِ، وإمامُ الكوفيّين في زمانه.

و فيما يلي ما ورد في تفسير التحرير و التنوير و الإدغام، مرتّبة حُرُوفُه، و مقارنة بما وقع في كتاب سِيبَوَيه.

التـــاء في التـــاء:

أُدغِمَت التّاء في التّاء، في قراءة ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ ﴾ (الصافات 25) بتشديد الياء[6].

1 – الكتاب، سيبويه، 4 / 447، 448.

2 – إدغام القرّاء، 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، 23/103.

6 – المصدر نفسه، 23/ 103.

و سيبويه لا يجيز إدغام التائين في المضارع، و يجيزه في الماضي والأمر، قال: "ولا يسكّنون هذه التاء في تتكلّمون و نحوها، و يلحقون ألف الوصل، لأنّ الألف إنّما لحقت فاختصّ بها ما كان في معنى فَعَل و أَفْعَل في الأمر.فأما الأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين، فإنها لا تلحقها، كما لا تلحق أسماء الفاعلين، فأرادوا أن يخلّصوه من فَعَلَ و افْعَلَ ".[1]

غير أنّه يشير في نصّ آخر إلى أنّ هذا الإدغام جائزٌ، بشرط أن يُسبق بمدّ، قال:

و أمّا قوله عزّ و جل ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ** ﴾ (المجادلة: 9) فإن شئت أسكنت الأوّل للمدّ، و شئت أخفيت و كان بزنته متحرّكا. و زعموا أنّ أهل مكة لا يبيّنون التاءين [2].

التـــــاء في الـــــدّال:

في قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾ (البقرة: 72) أصلها تدارأتم، فأدغمت التاء في الدال بعد قلبها دالا، وجلبت همزة الوصل لتيسير التسكين للإدغـــام[3].

و في قوله سبحانه: ﴿**لا تعدّوا**﴾ (النساء 154) أصله تعتدوا، أدغمت التاء في الدال لتقارب المخرجين إدغاما لقصد التخفيف، و ذلك جاز في كلام العرب و إظهارها، فقالوا : تعتدوا و تعدّوا، لأنها وقعت قبل الدال فكانت غير مجذوبةٍ إلى مخرجه، و لو وقعت بعد الدال لوجب إدغامها في نحو ادّان" [4].

---

1 – الكتاب 4/ 476.

2 – المصدر نفسه، 440/4.

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، ص16.

التاء في الطاء:

قرأ أبو عمرو، و حمزة، و يعقوب، و خلف: ﴿ **وَدَّتْ طَائِفَةٌ** ...﴾ (آل عمران: **69**) بإدغام التاء في الطاء تخفيفا لقرب مخرجيهما [1].

﴿**يطّهرن**﴾ (البقرة **222**) أصلها يتطهّرن، أدغمت التاء في الطاء لقرب مخرجيهما[2].

قال سيبويه: "و تصيرُ الدال مع الطاء طاء و ذلك انْقُطّالباً. و كذلك التاء، و هو قولك...، لأنّك لا تجحُف بهما في الإطباق و لا في غيره" [3].

التـــاء في الثـــاء:

قوله تعالى: ﴿ **اثّاقلتم** ﴾ (التوبة **38**) أصلها تثاقلتم، قلبت التاء ثاء لتقارب مخرجيهما طلبا للإدغام، و جيء بهمزة الوصل لتسكين الحرف الأول عند الإدغام [4].

و قال سيبويه: "و الظاء و الثاء و الذال أخوات الطاء و الدال و التاء، لا يمتنع بعضهن و أصولها، و ذلك قولك: اهبِظّالما، و أبْعِذلك. وانْعثّابتّا، واحْفظّالبّا، و خذّاوُدَ، وابْعَتّلك وحجته قولهم: ثلاثٌ دراهم، تدغم الثاء من ثلاثة في الهاء إذا صارت تاءً، و ثالثٌ أفلُس، فأدغموها. و قالوا: حَدَّتُّهم، فجعلوها تاءً. و البيان فيه جيّد" [5].

التـــاء في الـــذال:

قوله تعالى: ﴿ **تذّكّرون** ﴾ (النمل **62**)، أصله تتذكّرون، فأدغمت تاء التفعل في الذال بعد قلبها ذالا، لتقارب مخرجيهما، تخفيفا و هو إدغام سماعيّ[6].

---

1 – التحرير و التنوير، ج 5، ص136.

2 – المصدر نفسه،ج 2، ص367، وج 10، ص275، وج 19، ص280.

3 – الكتاب ،ج 4، ص460.

4 – التحرير و التنوير ، ج10، ص197.

5 – الكتاب، ج 4، ص466.

6 – التحرير و التنوير، ج 16/20،

التـــاء فـــي الظـــاء:

قوله تعالى: ﴿**يظّهّرون**﴾ (المجادلة 2) بتشديد الظاء، أصله يتظهّرون، قلب التاء طاء لتقارب مخرجيهما، ثم أدغمتا تخفيفا[1]. و قد سبق كلام سيبويه في هذا الشأن، فلا حاجة إلى تكراره.

التـــاء فـــي الزاي:

قوله تعالى: ﴿**ازّيّنت**﴾ (يوسف 24) أصله تزيّنت، قلبت التاء زايا لإدغامها في الزاي بعد تسكينها، و جلبت همزة الوصل للنطق بالساكن[2].

قال سيبويه: "فإنْ وقع حرف مع ما هو من مخرجه، أو قريب من مخرجه، مبتدأ، أدغم، و ألحقوا الألف الخفيفة لأنّهم لا يستطيعون أن يبتدئوا بساكن ...

و تصديق ذلك قوله عز وجل: ﴿ **فادّارأتم فيها**﴾، يريد : فتدارأتم، ﴿**وازّيّنت**﴾ إنما هي تزيّنت. و تقول في المصدر: ازّيّنتا، وادّارُاً. و من ذلك قوله عز و جل: ﴿**اطّيّرنا بك**﴾.

و ينبغي على هذا أن في تَتَرَّسَ: اتّرّسَ.فإن بيّنت، فَحُسْنُ البيان كحُسنه فيما قبله" [3].

التـــاء فـــي السيـــن:

قوله تعالى: ﴿**تسّاءلون** ﴾ (النساء 1) أصله تتساءلون، أدغمت التاء في السين، لقرب المخرج، و اتحاد الصفة، و هي الهمس [4].

و قوله تعالى: ﴿**تّسّوى** ﴾ (النساء 42)، أصله تتسوّى مطاوع تَسَوّى، أدغمت التاء في السين [5].

التـــاء فـــي الصـــاد:

1 – التحرير و التنوير، ج 28، ص10، و ينظر :ج28،ص358.

2 – المصدر نفسه،ج 11، ص143.

3 – الكتاب ، ج4، ص143.

4 – التحرير و التنوير، ج 4، ص217.

3– المصدر نفسه ،ج 5،ص59، و ينظر :ج16،ص89 وج 23،ص92.

قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة 34.

قراءة "للملائكةُ اسجدوا" (البقرة 34)، بضم الهاء اتباعا لضمّة الجيم[1].

قراءة " يهِدّي" (يونس) بإتباع كسرة الياء لكسرة الهاء[2].

قراءة "آيَهُ" (الرحمن31) بضم الهاء إتباعا لضم الياء قبلها [3].

قراءة "في أمِّ الكتاب" (الزخرف4)، على إتباع حركة الهمزة لحركة الفاء فلو وقف في (في) لضمّت[4].

قراءة "إِمّهاتكم" (الزمر6) بكسر الهمزة و الميم أو بكسر الميم فقط على الإتباع[5].

نعمة تجمع على نِعَم، و نِعمات، و تكسر العين إتباعا عند أهل الحجاز[6].

و مما يذكر في هذا الصدد، ظاهرة المزاوجة، 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 المزاوجة- قريبة من الإتباع في الكلمتين، و قد مرت الإشارة إليها، قبل قليل، في كلام ابن فارس، و كلام اليسوعيّ الذي سمّاها شبه الإتباع.

هذا و يلاحظ أنّ الكلمة الثانية في الإتباع، قد لا يكون لها معنًى في اللغة، و إنّما يؤتى بها للارتكاز عليها، و توكيد المعنى الأول بها فقط، بخلاف المزاوجة، التي يستعمل فيها غالبا

1- التحرير و التنوير، ج 1،ص423..

2- المصدر نفسه ،ج 11، ص163.

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 : 2/4،69/175، 260/4، 202/6، 147/16، 29/29.

نعمة تجمع على نِعَم، و نِعمات، و تكسر العين إتباعا عند أهل الحجاز[1].

و مما يذكر في هذا الصدد، ظاهرة المزاوجة، 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 المزاوجة- قريبة من الإتباع في الكلمتين، و قد مرت الإشارة إليها، قبل قليل، في كلام ابن فارس، و كلام اليسوعيّ الذي سمّاها شبه الإتباع.

هذا و يلاحظ أنّ الكلمة الثانية في الإتباع، قد لا يكون لها معنًى في اللغة، و إنّما يؤتى بها للارتكاز عليها، و توكيد المعنى الأول بها فقط، بخلاف المزاوجة، التي يستعمل فيها غالبا حرف العطف، الذي يفيد أنّ للكلمتين معنيين تامّين، و لقد وقفت على ثلاثة مواضع، أشار فيها الشيخ ابن عاشور إلى ظاهرة المزاوجة، و هي:

قوله بأنّه لا يعرف إطلاقُ الضرر في كلام العرب، على غير العاهات الضارة، و أمّا ما ???? "لا ضرر و لا ضرار" فهو نادر، أو جري على الإتباع و المزاوجة، لاقترانه بلفظ ضرار،????? مفكّك[2].

و في تفسير قوله تعالى:" **وَ قَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ، يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ...**" (يوسف43) قال بأنّ بين سمان و عجاف، مزاوجة، لأنّ جمع عجفاء عجف، ولكن عدل عنه للمزاوجة، كقول الشاعر:

هتّاك أخبية، ولاّج أبوية أبواب، لكنّه حمله على أخبية[3]

و قال بأنّ الفعلين (يبديء و يعيد)، و ما تصرّف منهما، ممّا جرى استعمالهما متزاوجين، بمنزلة الإتباع، 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 : 4/2،69/175، 260/4، 202/6، 147/16، 29/29.

2- التحرير و التنوير، ج: 05، ص: 171.

3- المصدر نفسه، ج: 12، ص: 280.

مكتبة الكلية - جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

سورة سبأ: فجعلوا قولهم: لا يبديء و لا يعيد، مثلا في الهلاك، و منه قول ؟؟؟؟؟؟؟؟ فاليوم لا يُبدي ولا يعيد.

و يقال أبدأ و أعاد، بمعنى تصرف تصرفا واسعا، قال بشار [1] :

فهمومي مظلة بادئات وعودا" [2].

هـ الإشباع : و قد عقد له سيبويه بابا في كتابه، قال فيه "فأما الذين يشبعون فيمططون، و علامتها رؤوياء و هذا تحكمه لك المشافهة. و ذلك قولك : يضربها، و من مأمنك. و أما الذين لا يشبعون فيختلسون اختلاسا، وذلك قولك: يضربها، و من مأمنك، 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. وذلك قول القائل:

و ليلة خامدة خمودا *** طخياء تغشى الجدي و الفرقودا**

تردفي الفرقد، الواو و ضم الفاء، لأنه ليس في كلامهم فعلول، و لذلك ضم الفاء.

و قال في الزيادة في الفعل :

لو أن عمرا هم أن يرقودا

و منه

أَقُولُ إِذْ خرَّت على الكَلْكَالِ .

أراد الكَلْكَل. 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 بتشديد 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 – الصاحبي، 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 الشّاعر:

فأنتَ 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، والمطافيل، و الجلاعيد"[3] و قال أيضا: " و من مطل الضمة، قوله- فيما أنشدناه و غيره-

و أنني حيث ما يُشْري الهوى بصري***من حيث ما سلكوا أدنو فأنظور"[4].

ظـــاهرة الإشبـــاع في التحـــرير و التنـــوير:

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 استعاذة. 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 ذفرى غضوب جسرة.

---

1 – الخصائص، 3/121.

2 – المصدر نفسه، 3/1211.

3 – المصدر نفسه، 3/123.

4 – المصدر نفسه 3/ 124.

5 – التحرير و التنوير، 5/76.

6 – البيت لعنترة بن شداد العبسي كما سيقول الشيخ بعد قليل، و هو في معلقته، و تمامه: زيّافة مثل الفنيق المكدَم.

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 بمنتزاح

بمنتزاح: بمنتزح، فأشبع الفتحة" [2].

– نقل عن الخفّاجي قوله كأنّ مِفْعال إشباع لِمفْعَل [3].

– و قال بأنّه يحتمل أن يكون "عرفة" تخفيفا، جرى على الألسنة من "عرفات"، يحتمل أن يكون الأخير إشباعًا للأوّل [4].

– و قال عن لفظ "ذوات" بأنّ واوها أصليّة و الألف إشباع لفتحة الواو. لأنّ أصل مفردها الذي هو ذات "ذوة"[5].

– و قال في الكلام على لفظة النشاءة: " و لذلك، فالنشاءة بالمدّ مصدر سماعيّ، مثل: الكآبة. و لعلّ مدّهَا من قبيل الإشباع، مثل قول عنترة:

ينباع من ذفرَى غَضوب جَسْرة.

أي: ينبع" [6]

1- حد الإعلال :

أ – لغة : كلمة الإعلال مشتقة من فعل " أعلّ " مثل أكرم، لأن أصل أعلّ (أعلَلَ)

---

1 – شرح المعلقات السبع للزوزني، تحقيق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، د.ط، 1993م، ص: 144.

2 – ذكر الزمخشري الكلمة فقط (بمنتزاح)، 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 مطبعيا، وقد ورد هذا البيت منسوبا 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 إعلالا، إذا أكثر من ذكر حروف العلة ونوع أمثلتها، ليقرّب معانيها إلى الأذهان، ثم يأخذ في تحليلها.

والتحليل من "علّ" مثل: كسّر وهو ذكر وجوه الكلمة من حيث الإعلال وفي اللغة أعل الله فلانا، إذا أصابه بمرض فهو معَلّ (بفتح العين) و عليل .

والتعليل عند أهل المناظرة تبيين علة الشيء وما يستدل به من العلة على المعلول ويسمى برهانا "عليا" وهو من " علل" ومعناها بين وجه العلة فيه بالدليل.

العلة بالكسر (العِلة) معناها المرض ونجدها عند العروضيين التغيير اللاحق بالأسباب والأوتاد في الأعاريض والضروب، وفي الصرف تطلق حروف العلة على ثلاثة وهي : الواو (وعد) الياء (رمى) الألف (قال، سار).

ب- اصطلاحا :

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 طلبا 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)، ص18.

ويقول الراجحي: "وهم يعرفون الإعلال بأنه تغيير في حرف العلة تغييرًا معينا 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 الهمزة."[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 الهمزة حرفا آخر من الأحرف، ويسمى هذا الإعلال **بالقلب،** مثل: دعاء أصلها(دعاو) فقلبت الواو همزة، ورضي أصلها (رضِـــو) فقلبت الواو ياء ن وصام أصلها (صـــوَم) فقلبت الواو ألفا.

ب- حذف حرف العلة بعد نقل حركته إلى الساكن الصحيح، مثل : يقوم أصلها (**يقْـــوُم**) لأن الفعل من باب نصر- ينْصُر، فقلبت ضمة الواو إلى القاف الساكنة قبلها وسكنت الواو ن ومثل يزيد أصلها (**يزْيِـــد**) من باب ضرب – يضْرِب، 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 : يعـــد مضارع وعد أصله (يَوْعـــــِدُ) فحذفت الواو تخفيفا، ومثل لم يقـــُمْ أصله (لم يَقـــُوْمْ) فحذفت الواو للتخلص من التقاء الساكنين."[2]

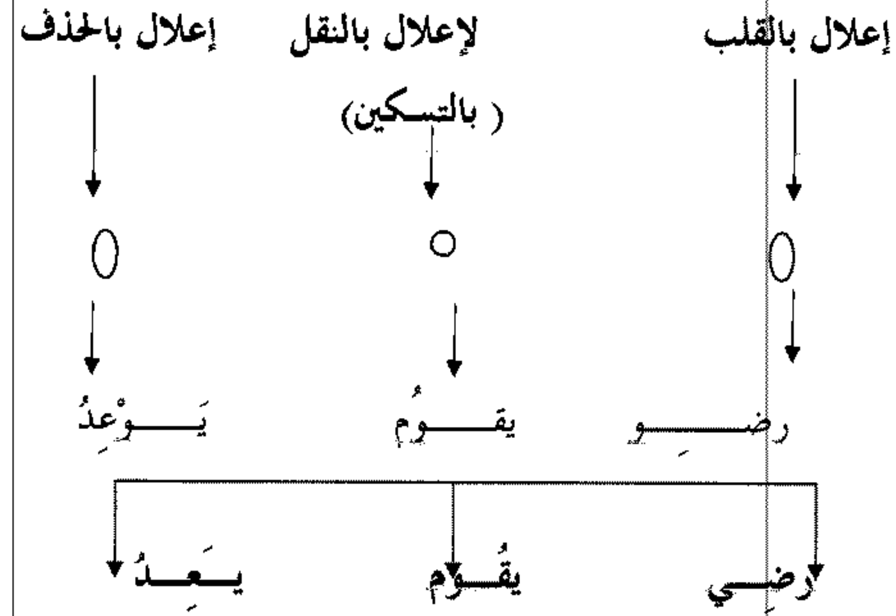
2- قد يكون الإعلال في الكلمة الواحدة بإحدى هذه الصور الثلاث، وقد يكون بصورتين منها، وقد يكون بالصور الثلاث مجتمعة.

ويمكن توضيح الإعلال في المخطط التالي:

1- التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د.ط- د.ت)، ص 158.

2 – تيسير الأعلال والأبدال، عبد العليم ابراهيم ، دار غريب للطباعة ، القاهرة (د.ط – د.ت) ، ص6.

الإعــــلال



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 التكييفية للصوت، بسبب مجاوزته لأصوات أخرى"(3).

---

1 – ينظر: شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري الهمذاني (672هـ) تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، ط:2، 1985م، ج4، ص 229، ومسائل خلافية في النحو، أبو البقاء العكبري، تحقيق: محمد خير الذين 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 صادا نحو: سطح وسراط وأسبغ إذ يقال فيها: صطح وصراط وأصبغ بالصاد الصريحة أو بين بين، وكذلك قوله تعالى: "لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ"[1] أبدلت السين صادا فأصبحت بمصيطر"[2]. وهكذا مع اصطبر 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 يُبْدل الحرف ولا يحذف، وإنما يُمَال 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: صِيَام أصلها صِوَام، وديّار أصلها دوار.

وفي الإعلال بالحذف والنقل نلاحظ أن حذف الحرف، أو قلبه يؤدي إلى حذف الصوت وذلك يبين مدى الارتباط الوثيق بين اقتصاد الأصوات والكتابة، ومثال ذلك الفعل "صَامَ" 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 هنداوي، 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، ويشترك 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 "يَصُومُ"، 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 والتعليلات إلا رغبة من أهل اللغة لتيسير وتسهيل استعمالها، وإبعاد كل ما من شأنه أن يصعّب 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: "يُؤَكْرِمْ "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 "يُكْرِمْ" وحينما نأتي باسم الفاعل:

أَكْرِمَ ⟵ مُؤَكْرِمْ.

ولنفس العلة دائما تحذف الواو، فتقول: "مُكْرِمْ"، وكذلك مع اسم المفعول "مُكْرَمْ"[2].

5- الإدغام: وهو وصلك حرفا ساكنا بحرف مثله من موضعه من غير فاصل بينهما بحركة ولا وقف فتصيّرهما بالتداخل كحرف واحد ترفع لسانك بهما رفعة واحدة، وتشدّده،

---

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 لابد للطبع منه كقلب الألف واوا للضمة 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 الدرة، منشورات دار الحكمة، بيورت، لبنان، ط:1404هـ، 1998م، ص184.

وهو مقدر بحرفين الأول منهما ساكن، والعلة فيه هو أن الحرفين إذا كانا مخرجهما واحدا 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:

مَدّ ← مدَدَ، عَدّ ← عدَدَ

ومن جنسين مختلفين: مَنْ لَمْ، مَنْ رَاق.

وللإدغام ثلاثة أقسام هي :

أولاً : الإدغام الواجب :

يجب الإدغام في الحرفين المثلين أو المتقاربين إذا سكن الأول وتحرك الثاني.

مثال المثلين: الشدّ، وأصلها : الشدْدُ . والفرّ، وأصلها : لفرْرُ.

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. علبب أبو ملحم، 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 : مَددَ، وعدّ وأصلها عَددَ .

للإدغام الواجب شروط أهمها :

1 ـ ألا يكون أول المثلين هاء السكت، فإذا كان هاء السكت امتنع الإدغام كما في قوله تعالى :

{ ما أغنى عني ماليه . هلك عني سلطانيه} 28 – 29 الحاقة.

2 ـ ألا يكون المثلان 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 ـ 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 ــ إذا كان الحرف الأول من المثلين متحركاً والثاني ساكناً سكوناً عارضاً للجزم، مثل: لم يعدّ، بالإدغام و لم يعدد بفكه، والفك أفصح.

أو في بناء الأمر على السكون، مثل : عُدّ، بالإدغام واعدد بفكه، والفك أفصح .

أما إذا اتصلت نون التوكيد بالمدغم وجب الإدغام، مثل : هل تعدّنّ، وهل تعدّنْ، وعدّنّ، وعدّنْ، ولا فرق بين النون الثقيلة أو الخفيفة .

ومنه قوله تعالى: { يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار } 35 النور .

2 ــ يجوز الإدغام في الكلمة التي يكون عينها ولامها ياءين يلزم تحريك ثانيهما، مثل : عيي وحيي، فنقول : محمد عيّ عن الكلام، وحيّ من أبيه .

أما إذا سكنت الثانية، مثل: عييْت، وحييْت، امتنع الإدغام أيضاً.

3 ــ يجوز الإدغام إذا جاء في أول الفعل الماضي تاءان مع زيادة همزة الوصل في أول الفعل للتخلص من التقاء الساكنين .

مثل : تتابع نقول : اتّابع، تثاقل نقول : اثّاقل، وتتبع نقول : اتّبع . 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 :

يمتنع الإدغام إذا تحرك الحرف الأول وسكن الثاني سواء أكان الحرفان في كلمة واحدة أم في كلمتين .

مثل: كررْت، مررْت، عددْت . 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 المثلان الكلمة .

مثل : ترى، وددن .

2 – أن يكون الحرفان المثلان على وزن " فُعَل " بضم الفاء وفتح العين

مثل : دُرَر، وضُفَف، وقُلَل، وجُدَد .

ومنه قوله تعالى : { ومن الجبال جُدَد بيض } 27 فاطر .

3 – أن يكون الحرفان المثلان على وزن " فُعُل " بضم الفاء والعين .

مثل : سُرُر، جُدُد، ذُلُل .

4 – أن يكون الحرفان المثلان مزيداً بهما للإلحاق سواء أكان المزيد، أحد المثلين " كجلبب " أم منحوتاً " كهيلل " .

5 – أن يكون الحرفان المثلان في اسم على وزن " فِعَل " بكسر الفاء وفتح العين مثل : لِمَم، وحِلَل .

6 – أن يدغم أحد المثلين، مثل : هلّل، شدّد، عدّد، قرّر .

فالفعل " هلّل " 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 " فَعَل " بفتح الفاء والعين .

مثل : مَدَد، طَلَل، مَلَل، خَبَب، جَلَل .

8 – أن يكون الحرفان المثلان على وزن " أفْعِل " التعجب .

مثل : أَعْزِز بالعلم، وأَشْدِد بالحر، فلا يصح إدغامها ونقول : أعزّ، وأشدّ .

9 – أن يعرض سكون أحد الحرفين المثلين لاتصاله بضمير رفع متحرك

مثل : رددت — ردن — رددنا، عددت — عددن — عددنا .

10 – ويمتنع الإدغام إذا كان الحرفان المثلان في كلمتين، وكان الحرف الذي قبلهما ساكناً غير لين .مثل : شهْرُ رَمضان، غدْرُ رَجل، جمْعُ عَامل .

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 تجنّب الحركات النطقية التي يمكن الاستغناء عنها.

وفي هذا يقول سيبويه: "كلما توالت الحركات أكثر كان الإدغام أحسن"[2].

كما أنه قد يكون لتأثير تقدمي أو رجعي، فالتقدمي نحو: "اذتكر" التي جهرت فيها التاء تأثير الذال "اذدكر" ثم قلبت الدال ذالا لتحقيق الإدغام فصارت "ادّكر".

والرجعي مثل: تطير ← اطّير، يتصدّق ← يصّدقُ

أخَذْتُمْ ← أخَتُم، بَلْ رَفَعَهُ ← بَرَّفَعَهُ[3]

وفي هذه الحالة يبدو الاقتصاد اللغوي من خلال النطق؛ ففي الجملة: "بل رّفعه" لم نقتصد في الكتابة إلا أننا في النطق ننتقل من الباء إلى الرّاء "برّفعه" 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، تمام 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:

تمثّل 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 انعتاق الشيخ من النظرة التي تحصر التفسير في المأثور موقفا مميّزا له بين أترابه من المفسرين ، فهو ينفتح على التفسير بالرأي مستوعبا طبيعة التغيّرات و الظروف التي تحتّم على المفسّر أن يتجاوز ما استقرت عليه بعض الآراء ، لأن الوقوف عنده الآراء وحدها لا يمكّن 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 الثنائية الضدية[2] 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 الجطلاوي، 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

احتطه 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 مقاربته 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 ردّه 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 وحدّد 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 يالبصري(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 :

- يحي بن زياد بن عبد الله الفراء(توفي 208 هـ)
- أبوبكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري(توفي 328 هـ)

1 - ينظر ، شيخ الإسلام الإمام الأكبر 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 ضمنًا في تفسيره ، لنبيّن 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 يجلّيه 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 تنوّعها ، و كثافة المادة العلمية و ثرائها، لا ينبغي أن يقود إلى استنتاج ساذج خاطئ ؛ هو أن الشيخ بجنوحه إلى الاستعانة بكل ذلك، كان مجرّد جامع لآراء غيره، مقلد لمناهجهم ، بل العكس هو ما ينطق به خطابه المفسِّر في تناصِّه مع الخطابات الأخرى المشار إليها، أي أن اغتناء تفسير الشيخ بالشواهد و الاقتباسات و الإحالات ، ينمّ عن ثقافة موسوعية أهَّلت صاحبها لهضم التراث و تمثُّله ، و أكسبته قدرة عجيبة على توليد الآراء و الأحكام و الأطروحات التي كان فيها تجاوز وإضافة مؤكّدة 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 أسراره ومعانيه ومراميه وجههم إلى الدراسة النحوية واللغوية، ليلائموا بين التفسير وطبيعة العربية انطلاقا 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 أدلّ على ذلك من هذه المصطلحات النحوية التي اقترضها أهل النحو أساسا من المعجم الاصطلاحي للفقه، ونسوق مثالا على ذلك «مصطلح التعليق الذي أخذه النحاة من الفقهاء ، فالمرأة المعلقة عندهم هي المرأة التي فقد ت زوجها أو التي طلقها زوجها، و لم تستوف بعد عدة النكاح، فلا هي متزوجة ولا تستطيع أن تتزوج في الوقت نفسه فهي معلّقة»[2] والأمثلة في هذا الباب متعددة و كثيرة.

ومن هنا لا يمكن لنا أن نفهم التفسير، دون إدراك تلك العلاقة بين

مختلف تجليات المشكلة الرئيسية في الحقل البياني بمختلف مناطقه وقطاعاته، مشكلة اللفظ و المعنى التي هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة ،وشغلت بال الفقهاء 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 ويرجحه،

---

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،1 ص21

مكتفيا بالإشارة إلى أن هنالك وجوها آخرى ، مثل ما يذكره عند تناوله لقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** ﴾[**يونس23**] يعلق قائلا: « فالمراد بالأنفس أنفس الباغين باعتبار التوْزيع بين أفراد معاد ضمير الجماعة المخاطبين في قوله: {بغيكُم } وبين أفراد الأنفس ، كما في قولهم: «ركب القوم دوابَّهم» أي، ركب كل واحد دابته . فالمعنى إنما بغي 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 متاعُ الحياة الدنيا . وقَرأه حفص عن عاصم بالنصب على الحال من (بغيكم) . ويجوز أن يكون انتصابه على الظرفية للبغي، لأن البغي مصدر مشتق فهو كالفعل فناب المصدر عن الظرف بإضافته إلى ما فيه معنى المدة . وتوقيت البغي به المدة باعتبار أنه ذكر في معرض الغضب عليهم، فالمعنى أنه أمهلكم إمهالاً طويلاً فهلاّ تتذكرون؟»[1]

و ينحو النحو نفسه في توجيه قراءة كلمة(مثوبة) نحويا في قوله تعالى : ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ آَمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾[البقرة 103] يقول في تعليل ترجيحه 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 مثوبة الله خير سواء آمن اليهود واتقوا أم لم يفعلوا. قال بعض النحاة الجواب محذوف أي لأثيبوا 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 (مثوبة) 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 لأثيبوا 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 متجها إلى استقصاء الجوانب النحوية و إبراز الوجوه الإعرابية كما هو الحال في بعض التفاسير القديمة مثل "البحر المحيط لابن حيان"، أو بعض التفاسير المحدثة 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 إعرابا وتفسيرا بإيجاز معنى كل سورة من سور القرآن الأربع عشر بعد المائة وجزاء 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 إعرابا وتفسيرا بإيجاز ، بهجت عبد الواحد الشيخلي ، المجلد الأول ، مكتبة بدبس ، ط1، 2001 عمان الأردن ، ص 05

ثم يمضي معلقا على بقية الآية بقوله : « فمعني –على– الاستعلاء المجازي المكنى به عن الإضرار لأن المستعلي الغالب يضر بالمغلوب المستعلى عليه، ولذلك يكثر أن يقولوا هذا الشيئ عليك، وفي ضده هذا الشيئ لك »[1]

ثم يمضي مستشهدا بالشعر كرأيه

وَ قَدْ زَعَمَتْ لَيلى بِأَنِّي فاجِرٌ لِنَفْسي تُقاها أوْ عَلَيها فُجُورُها

وقول السموأل:

أَلِيَ الفَضْلُ أَمْ عَلَيَّ إذا حُو سِبْتُ أَنِّي عَلَى الحِسَابِ مُقِيتُ

(م)

ثم يختم الشيخ بالقول الذي يميل إليه ويرجحه بقوله : « وذلك أن (على) تدل على الإلزام والإيجاب ، واللام تدل على الاستحقاق . وفي الحديث : " القرآنُ حجة لك أو عليك" »[2]

و نلاحظ في الشاهد أن الشيخ لا يسترسل في التخريجات والتفسير ، وإنما يكتفي بالإشارة، التي تحيل على المعنى، « ومردُّ 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– و هو يفسر قوله تعالى: ﴿ **الْحَقُّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** ﴾

1 – التحرير والتنوير، ج01، ص58

2– المصدر نفسه ، ج1، ص59.

3 – من علوم القرآن ، فؤاد علي رضا، دار اقرأ بيروت–لسان ص 21

[يونس23]، فينطلق في تفصيل اختلاف العلماء في إعرابه، فيرى بعضهم أن خبر 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 –بغيكم– .

ويجوز أن يكون انتصابه على الظرفية للبغي، لأن البغي مصدر مشتق فهو كالفعل فناب المصدر عن الظرف بإضافته إلى ما فيه معنى المدة»[1]

وعندما نتأمل هذه التخريجات نجده لا يخرج عن أساليب القدامى، فهو يرجح وجها دون أن يغوص في المعاني ودلالتها بما يفتح التفسير على رحاب التأويل، إضافة إلى طغيان النزعة النحوية التقليدية التي لم تتعامل مع الظاهرة، انطلاقا 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 قائلا:« وقرأ الجمهور – والعين بالعين – وما عطف عليها بالنصب عطفا على الاسم – أن– الكسائي بالرفع وذلك جائز إذا استكملت أن خبرها، فيعتبر العطف على مجموع الجملة»[2]

ويستمر الشيخ معتمدا على علم النحو في مقاربة النص القرآني، آخذا 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 التنوير،ج 5،ص118

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 للمفسّر في مقاربته النص القرآني .

ثم يتناول الشيخ في الآية نفسها اسم "والجروح"، ويذهب كدأبه مفصلا فيما اختلف فيه القوم بين قارئ بالرفع وقارئ بالنصب فيقول: « وقرأ نافع، وحمزة، وعاصم، وأبو جعفر، وخلف { والجروحَ } بالنّصب عطفاً على اسم (أنّ) . وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، والكسائي، ويعقوب بالرّفع على الاستئناف، لأنّه إجمال لحكم الجراح بعد ما فصّل حكم قطع الأعضاء»[2]

وبذلك يستقي الشيخ تفسيره من ضبط أواخر الكلم، فللرفع 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 بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾[**الحج ، 25**] قال رحمه الله تعالى مفصلا في اختلاف القراءة والمعنى باختلاف الإعراب:

« وقرأ الجمهور { سواءٌ } بالرفع على أنه مبتدأ { والعاكف فيه } فاعل سدّ مسدّ الخبر ، والجملة مفعول ثان لـــ { جعلناه} .»[3]

---

1 - التحرير و التنوير، ج:05، ص: 118.

2 - المصدر نفسه،ج 05، ص119

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 مسجدا، وإنما هي العبارة المقصورة من طواف وسعي ووقوف بعرفة »[1]

ويتناول الشيخ قوله تعالى : ﴿ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾[المائدة 119]

فيخص الشيخ "يوم"بوقفة تحليلية مشيرا إلى اختلاف القراء، بين من رفع كونه معربا، ومن ضمه كونه مبنيا على الفتح.« وقد قرأ غير نافع من العشرة « يوم »- مضموما ضمة الرفع – لأنه خبر هذا وقرأه نافع – مفتوحا – على أنه مبني على الفتح لإضافته إلى الجملة الفعلية »[2]

ويحاجج بكون اسم الزمان إذا أضيف إلى الجملة الفعلية يسوغ بناؤه على الفتح ويستشهد بقول النابغة :

على حينَ عَاتبتُ المشيبَ على الصّبا [3]

والفرق بين كونها ماضوية كما ورد في البيت السابق وكونها مضارعية ففي حال كونها مضارعيه يجوز الوجهان كما في الآية.

ثم يجعل الشيخ الإعراب أساسا 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 والتنوير ،ج 15،ص143

2 – المصدر نفسه ،ج 5، ص274-275

3 – المصدر نفسه ، ص275

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 مرفوعا، 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 جميعا « فكل قراءة توارت محتوية على حرف منها، و عمادنا في الأصح في النقل و ليس الأقيس في العربية لأننا نجعل القرآن حكما على قواعد اللغة والنحو، ولا نجعل تلك القواعد حكما على القرآن » [3].

وقد اختلف دارسو القرآن الكريم في ضبط عدد الحروف التي نزل بها القرآن الكريم فبين حاصر لها في سبع، وبين متعد 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 تتشكل منها عدة أسماء»[4]

---

1 – التحرير والتنوير ،ج 5،ص275

2 – أبو القاسم الزجاج–الأمالي في المشكلات القرآنية و الحكم و الآحاديث 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 وترتيب 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 نحدّدها و نعلّق عليها:

أ) تعليقات تتصل بمباحث المصدر و مشتقاته:

يقف الشيخ ابن عاشور أكثر ما يقف عند الأبنية الصرفية للمصدر وصيغه الاشتقاقية المختلفة، و ما يقع حولها من اختلاف بين القراء، فيعمد إلى تحليلها صرفيا ، مشيرا إلى ما ينسب إلى كل قارئ، مقارنا 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، متفقة في دلالاتها.

و فيما يخص مبحث المصدر و مشتقاته، انتقينا من متن ابن عاشور التفسيري أمثلة تمس مسائل صرفية متعددة، أبى 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، نقلاعن: 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، و هو يفسر قول الله تعالى: ﴿ **فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**﴾ [يوسف:64] فيقول: "و«حفظا» مصدر منصوب على التمييز في قراءة الجمهور، وقرأه حمزة والكسائي وحفص[1]«حفظا» 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﴿ **يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ** ﴾ [الأعراف:112] :" وقرأ الجمهور « بكل ساحر»، وقرأ حمزة والكسائي وخلف « بكل سحار» على المبالغة في معرفة السحر"[3].و في الشاهد أيضا ما يكشف عن توسُّل 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 – مِهاداً– بكسر الميم وألفٍ بعد الهاء وهو اسم بمعنى الممهُود مثل الفراش واللّباس . ويجوز أن يكون جمع مَهْد ، وهو اسم لما يمهد للصّبيّ ، أي يوضع عليه ويحمل فيه ، فيكون بوزن كِعاب جمعاً لكَعب . ومعنى الجمع على اعتبار كثرة البقاع .

1– وخلف(التذكرة في القراءات الثلاث المتواترة وتوجيهها من طريق الدرة. للشيخ الدكتور محمد سالم محيسن ،ص 303)

2 – التحرير و التنوير ، ج87/12

3 – المصدر نفسه، ج8،ص231

وقرأ عاصم ، وحمزة ، والكسائي ، وخلف مَهْداً بفتح الميم وسكون الهاء ، أي كالمهد الذي يمهد للصبي ، وهو اسم بمصدر مَهدَه ، على أنّ المصدر بمعنى المفعول كالخَلْق بمعنى المخلوق ، ثمّ شاع ذلك فصار اسماً لما يمهد .

ومعنى القراءتين واحد ، أي جعل الأرض ممهودة مسهلة للسّير والجلوس والاضطجاع بحيث لا تُنوء فيها إلاّ 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 تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا** ﴾[مريم 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، و إن لم يصرح بحكمه عليها بالتسوية.

الاسم بين الصفة المشبهة والمصدر:

قال ابن عاشور عند تفسيره لقول الله تعالى:﴿ **فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ**﴾[الأنعام:125]:" والحَرِج بكسر الراء صفة مشبّهة من قولهم: حَرِج الشّيء حرَجاً، من

1 – التحرير و التنوير، ج16،ص132

2 – المصدر نفسه، ج16،ص73

باب فرح ، بمعنى ضاق ضيقاً شديداً، فهو كقولهم: دَنِف، وقَمِن، وفَرِق، وحَذِر، وكذلك قرأه نافع، وعاصم في رواية أبي بكر، وأبو جعفر، وأمّا الباقون فقرأوه بفتح الراء على صيغة المصدر، فهو من الوصف بالمصدر للمبالغة ، فهو كقولهم: رجل دَنَف بفتح النّون 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 بأنها: 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**﴾[الفاتحة04]" وقوله (ملك) قرأه الجمهور بدون ألف بعد الميم وقرأه عاصم والكسائي ويعقوب وخلف (مالك) بالألف فالأول صفة مشبهة صارت اسماً لصاحب المُلك (بضم الميم) والثاني اسم فاعل من ملك إذا اتصف بالمِلك (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 المُلك بضم الميم والمُلك أخص من المِلك، إذ المُلك بضم الميم هو التصرف في الموجودات والاستيلاء ويختص بتدبير أمور العقلاء وسياسة جمهورهم وأفرادهم ومواطنهم فلذالك يقال: مَلِك الناس ولا يقال : مَلك الدواب أو الدراهم، وأما المِلك 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 والتنوير،ج1، ص 172

القراءة الثانية، فيقول: "وقرأ الجمهور (ملك) بفتح الميم وكسر اللام دون ألف ورويت هذه القراءة عن النبيء صلى الله عليه وسلم وصاحبيه أبي بكر وعمر في «كتاب الترمذي» . قال ابن عطية : حكى أبو على عن بعض القراء أن أول من قرأ (مَلِك 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 النبيء صلى الله عليه وسلم وصاحباه 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 مَالِكَ 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 أَنْشَأَكُمْ 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، ورفعهما 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 فتفرع عن إنشائكم استقرار و استيداع أي لكم.

و على قراءة –كسر القاف– يكون المستقر اسم فاعل. و المستودع اسم مفعول من استودعه بمعنى أوعده ، 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 :"وقرأه 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 وبنصب – الليل–" [2]

التباس المصدر بالمفعول :

عند تفسير قوله تعالى:﴿ **قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي 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: ماساوى 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 شيئ [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 بمتعد وإنما يقال: أنشأ.

وقرأها ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب[4] –النشاءة– بألف بعد الشين المفتوحة بوزن الفعالة، وهو من أوزان المصادر لكنه مقيس في مصدر الفعل المضموم العين في الماضي نحو الجزالة والفصاحة[1] ولذلك فالنشاءة بالمصدر سماعي[2] مثل الكآبة[3].

---

1 – التحرير و التنوير، ج 12،ص57–بتصرف–

2 – انظر، جامع الدروس العربية ،للشيخ مصطفى الغلاييني، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ/2005م، د.ط،ج1، ص61

3 – شرح إبن عقيل على ألفيه إبن مالك، ج 2، ط المكتبة العصرية ،ص92 وما بعدها،

4 – ذكر يعقوب هنا على سبيل الوهم ةالخطأ.(راجع التلخيص في القراءات الثمان لأبي معشر الطبري ص372)

ومن ذلك ما ذكره عند قول الله تعالى: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ [الكهف: 44] فقال: "والوَلاية بفتح الواو مصدر وَلِي، إذا ثبت له الوَلاء. وتقدمت عند قوله تعالى: ﴿ ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ﴾ في سورة الأنفال (72). وقرأه حمزة والكسائي وخلف {الوِلاية } 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 الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾ [الكهف: 59]: " والمُهلك بضم الميم وفتح اللام مصدر ميمي من أهلك، أي جعلنا لإهلاكنا إياهم وقتاً معيناً في علمنا إذا جاء حلّ بهم الهلاك . و هي قراءة الجمهور.

وقرأه حفص عن عاصم بفتح الميم وكسر اللام على أنه اسم زمان على وزن مَفعل. وقرأه أبو بكر عن عاصم بفتح الميم وفتح اللام على أنه مصدر ميمي لِهَلَك[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:﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ﴾[الكهف 90] أي مكان غروبها [1].

---

1 – ذلك أن «فعوله،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،ج27، ص148

4 – المصدر نفسه، ج15 ، ص74

5 – المصدر نفسه، ج15 ، ص79

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 صيغه: تعرض الشيخ في العديد من المواضع للجمع و صيغه. و قد انتقينا للاستشهاد في بحثنا مجموعة من الأمثلة، نوردها 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 لِفِتْيَانِهِ 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.

وقرأ 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 والتنوير 86/12

- تمييز الجمع من اسم الجمع:

و نسوق تمثيلا له ما أورده الشيخ في تفسيره لقول الله تعالى:(**أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا**) [مريم77]. يقول الشيخ " والوَلَد : اسم جَمْع لوَلَد المفرد ، وكذلك قرأه الجمهور ، وقرأ حمزة والكسائي في هذه السورة في الألفاظ الأربعة «ووُلْد» بضمّ الواو وسكون اللام فهو جمع ولد ، كأسد وأسد . "[1].و يتبيَّن لنا في الشاهد تعمُّق 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 قطعا.

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- بمثناه فوقية مبنيا للمجهول، و –خطيئتكم- –بصيغة جمع السلامة للمؤنث – وقرأه ابن كثير و عاصم وحمزة و الكسائي و خلف –تغفر-- بالنون مبنيا للفاعل –و –خطيئتكم - – بصيغة جمع

1 – التحرير والتنوير ،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 – خطيئتكم – بالإفراد"[1].

ج) تعليقات تتصل بمباحث الأفعال:

خصص الشيخ ابن عاشور حيزا واسعا لتقديم المفاهيم الصرفية المتصلة بالأفعال، في سياق توجيهه للقراءات و مقارنته بينها ،و مرد \لك –كما هو الحال في الأسماء– إلى أهمية الفعل في بنى 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 نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ [البقرة:106]يقول ابن عاشور بخصوص هذه المسألة:" وقرأ الجمهور (ننسخ) 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 إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ**﴾[الأعراف:117] قال الشيخ:" وقرأ الجمهور– تلقف– بقاف مشددة

---

1 – التحرير والتنوير، ج 8،ص326

2 – شذا العرف في فن الصرف، للحملاوي،ص 29

3 – التحرير والتنوير،ج1، ص637

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 الْحُسْنَى 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 – ألحد – المهموز، وقرأه حمزة وحده– يلحدون– بفتح الياء والحاء من– لحد– المجرد" [2].

ومن ذلك ماذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿**أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾[يوسف:12] قال ابن عاشور: " قرأه نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب بياء الغائب وكسر العَين . وقرأه ابن كثير بنون المتكلّم المشارك وكسر العين وهو على قراءتي هؤلاء الأربعة مضارع ارتعَى وهو افتعال من الرّعي 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 رتَع إذا أقام في خصب وسعة من الطعام . والتحقيق أنّ هذا مستعار من رتعت الدّابة إذا أكلت في المرعى حتّى شبعت . فمفاد المعنى على التأويلين واحد ." [3].

ومن ذلك أيضا ما ذكره عند تفسير قوله تعالى:﴿ **إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ**﴾[الحجر:60] قال الشيخ :"وقرأ الجمهور –قدّرنا – 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 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 لُوطُ 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 (أَسْر) أمر بالسُرى بضم السين والقصر. وهو اسم مصدر للسير في الليل إلى الصباح . وفعله : سَرى يقال بدون همزة في أوّله ويقال:أسرى بالهمزة .

قرأه نافع ، وابن كثير ، وأبو جعفر بهمزة وصل على أنه أمر من سَرى . وقرأه الباقون بهمزة قطع على أنه من أسرى ."[4].

---

1 – التحرير و التنوير، ج27،ص356–357

2 – شذا العرف في فن الصرف ، ص 179

3 – الصرف الكافي، أيمن أمين عبد الغني ، ص291

4 – التحرير والتنوير، ج11، ص307

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 الْحُسْنَى 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 – ألحد – المهموز، وقرأه حمزة وحده- يلحدون- بفتح الياء والحاء من- لحد- المجرد" [2].

ومن ذلك ماذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿**أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾[يوسف:12] قال ابن عاشور: " قرأه نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب بياء الغائب وكسر العَين . وقرأه ابن كثير بنون المتكلّم المشارك وكسر العين وهو على قراءتي هؤلاء الأربعة مضارع ارتعَى وهو افتعال من الرّعي 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 رتَع إذا أقام في خصب وسعة من الطعام . والتحقيق أنّ هذا مستعار من رتعت الدّابة إذا أكلت في المرعى حتّى شبعت . فمفاد المعنى على التأويلين واحد ." [3].

ومن ذلك أيضا ما ذكره عند تفسير قوله تعالى:﴿ **إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ**﴾[الحجر:60] قال الشيخ :"وقرأ الجمهور –قدّرنا – 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 ماذكره عند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى :﴿ **وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ**﴾[النحل: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 مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ** ﴾[المائدة:60] . قال الشيخ : "وقرأ الجمهور { وعبدَ الطاغوتَ } بصيغة فعل المضيّ في {عبد} وبفتح التّاء من {الطاغوت } على أنّه مفعول { عبد } ، وهو معطوف على الصّلة في قوله {من لَعنهُ الله} ، أي ومن عبدوا الطاغوت . وقرأه حمزة وحْده بفتح العين وضمّ الموحّدة وفتح الدّال وبكسر الفوقيّة من كلمة الطاغوت على أن «عَبُد» جمع عَبْد ، 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** ﴾ [هود46] قال الشيخ ابن عاشور : و«عمل» في قراءة الجمهور –بفتح الميم و تنوين اللام- مصدر أخبر به للمبالغة وبرفع «غير» على أنه صفة «عمل».

---

1 – التحرير والتنوير ، 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 وَالْعُزَّى** ﴾ [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 يلتّ 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 حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ** ﴾ [الأنعام:44] : " وقرأ الجمهور { فتحنا } بتخفيف المثنّاة الفوقية .

---

1 – التحرير والتنوير ، ج11، ص271

2 – المصدر نفسه ، ج 27،ص105

3 – المصدر نفسه، ج 27،ص109–110

وقرأه ابن عامر ، وأبو جعفر ورُويس عن يعقوب بتشديدها للمبالغة في الفتح بكثرته كما أفاده قوله { أبوابَ كلّ شيء } . "[1].

-وقال الامام ابن عاشور عند تفسيره قول الله تعالى:﴿ **لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ**﴾ [الانفال:37] :" وقرأ الجمهور { ليَميز } بفتح التحتية الأولى وكسر الميم وسكون التحتية الثانية مضارع ماز بمعنى فرز وقرأ حمزة والكسائي، ويعقوب ، وخلف : بضم التحتية الأولى وفتح الميم التحتية وتشديد الثانية . مضارع ميّز إذا محص الفرز وإذ أسند هذا الفعل إلى الله تعالى استوت القراءتان . "[2].

- في تفسيره لقوله تعالى :﴿ **وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا** ﴾ [ال عمران :37] قال الشيخ:" وقرأ الجمهور : { وكَفَلها زكرياءُ } بتخفيف الفاء من كفَلها أي تولّى كفالتها ، وقرأ حمزة ، وعاصم ، والكسائي ، وخلف : وكَفّلها 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 مُنْزَلِينَ** ﴾[آل عمران:124]: "وقرأ الجمهور «منزلين» -بسكون النون وتخفيف الزاي -، وقرأه ابن عامر -بفتح النون الشديد وتشديد الزاي -، وانزل ونزل بمعنى واحد "[4].

وقال الإمام الطاهر ابن عاشور عند تفسيره قول الله تعالى :﴿ **إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ** ﴾[الحجر:59]:"وقرا الجمهور «لمنجوهم» -بفتح النون وتشديد الجيم ،

---

1 - التحرير و التنوير ، ج6،ص100-101

2 - المصدر نفسه ، ج 9،ص95

3 - المصدر نفسه ، ج 3،ص88

1- المصدر نفسه، ج3،ص208

مضارع نجّى المضاعف. وقرأه حمزة والكسائي وخلف[1]- بسكون النون وتخفيف الجيم – مضارع أنجى المهموز "[2].

ج–التخفيف والتشديد في الحرف:

قال الإمام ابن عاشور عند تفسيره قول الله تعالى :﴿ **فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ** ﴾[الاعراف:44]:" وقرأ نافع ، وأبو عمرو ، وعاصم ، وقُنبل عن ابن كثير : { أنْ لعنة الله } بتخفيف نون (أن) على أنّها تفسيريّة لفعل (أذّنَ) ورفعِ (لعنة) على الابتداء والجملة تفسيرية ، وقرأه الباقون بتشديد النّون وبنصب (لعنة) على (أنّ) الجملة مفعول (أذّن) لتضمنه معنى القَول ، والتّقدير : قائلاً أنّ لعنة الله على الظّالمين "[3].

– وقال رحمه الله عند بيان القراءات في قول الله تعالى :﴿ **رُبَمَا يَوَدُّ 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 الامام 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 وابو 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 المزهر في شرح الشاطبية والدرة د،ص محمد خالد منصور وزملاءه ص 494)

3– التحرير والتنوير ، ج13، ج،ص49

3 – المصدر نفسه، ج 8،ص106

4 – المصدر نفسه ، ج13،ص9

و من أمثلته في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿**فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا**﴾[يوسف:80] . و في تفسيرها قال الشيخ معلقا على ظاهرة القلب المكاني:" وقرأ الجمهور – استيأسوا- 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 غلى اعتبار القلب في المكان ثم إبدال الهمزة"[1].

وقال رحمه في تفسي قول الله تعالى:﴿ **وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا**﴾[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 فيقلبون 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 :" و قرأ 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 وصف به صراط، أي : صراط شريف عظيم القدر[3].

1- التحرير والتنوير، 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 لُوطُ 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 (أَسْرِ) أمر بالسُّرى بضم السين والقصر. وهو اسم مصدر للسير في الليل إلى الصباح . وفعله : سَرى يقال بدون همزة في أوّله ويقال:أسرى بالهمزة .

قرأه نافع ، وابن كثير ، وأبو جعفر بهمزة وصل على أنه أمر من سَرى . وقرأه الباقون بهمزة قطع على أنه من أسرى ."[4].

---

1 – التحرير و التنوير، ج27،ص356-357

2 – شذا العرف في فن الصرف ، ص 179

3 – الصرف الكافي، أيمن أمين عبد الغني ، ص291

4 – التحرير والتنوير، ج11، ص307

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

* في تفسيره قول الله تعالى :﴿ **فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ**﴾[البقرة:279]:قال ابن عاشور :" وقرأ الجمهور { فاذَنوا } بهمزة وصل وفتح الذالِ أمراً من أذِنَ ، وقرأه حمزة وأبو بكر وخلف { فآذِنوا } بهمزة قطع بعدها ألف وبذال مكسورة أمرا من آذن بكذا إذا أعلم به أي فآذنوا أنفسكم ومن حولكم . "[1].

* في تفسيره قول الله تعالى :﴿ **فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا**﴾[طه :64] قال ابن عاشور :" وقرأ الجمهور فأجمِعوا } بهمزة قطع وكسر الميم أمراً من : أجمع أمره ، إذا جعله متفقاً عليه لا يختلف فيه .

وقرأ أبو عمرو { فاجمَعوا } بهمزة وصل وبفتح الميم أمراً من جمع ، كقوله فيما مضى { فجَمَع كيْدَه } [طه : 60] . أطلق الجمع على التعاضد والتعاون ، تشبيهاً للشيء المختلف بالمتفرّق ، 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 إملائيا.

-الاسم المقصور و الاسم الممدود:

يعرف المقصور بأنه الاسم المعرب الذي آخره ألف لازمة كالهدى والمصطفى .

و يعرف الممدود بأنه الاسم المعرب الذي آخره همزة تلي ألفا زائدة كصحراء وحمراء[4] .

---

1 - التحرير والتنوير ،ج 2،ص561

2 - المصدر نفسه ، ج16،ص146

3 - المصدر نفسه ،ج 27،ص62

4 - شذا العرف في فن الصرف، الحملاوي ص119

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 : { وكَفَلها زكرياءُ } بتخفيف الفاء من كفَلها أي تولّى كفالتها ، وقرأ حمزة ، وعاصم ، والكسائي ، وخلف : وكَفّلها بتشديد الفاء أي أنّ الله جعل زكرياء كافلاً لها ، وقرأ الجمهور زكرياء بهمزة في آخره ، ممدوداً وبرفع الهمزة . وقرأه حمزة ، والكسائي وحفص عن عاصم ، وخلفٌ : بالقصر ، وقرأه أبو بكر عن عاصم : بالهمز في آخره ونصب الهمزة . "[1].

ويستفاد من ا: جواز قصر الممدود، ومد المقصور، وقد اجمع البصريون والكوفيون على جواز قصر الممدود للضرورة كقوله[2]:

لاَ بُدَّ مِن صَنْعَا وإنْ طالَ السَّفَر

واختلفوا في مد المقصور فمنعه البصريون وأجازه الكوفيون[3]

والشاهد القرآني حجة للكوفيين على البصريين[4].و في الجملة أراد الشيخ أن يبيّن ما يرتكن إليه في إيجاز المسألتين.

نخلص مما تقدم عرضه من الشواهد المقتطفة 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 متدرِّج لمكوناتها ، فكانت وقفاته التي تفاوت طولها عند التراكيب بمناحيها الصرفية و النحوية ، محللا و مفصلا ، يستحضر خلاصات ذلك

---

1 – التحرير والتنوير،ج 3، ص88

2 – البيت في اللسان بدون نسبة، ج 8،ص293 مادة (صنع)

3 – شذا العرف، ص121

4 – التوجيه اللغوي والبلاغي لقراءة الإمام عاصم –بتصرف – ، صبري المتولي المتولي، دار غريب للطباعة والنشر ،ص87

التراث اللغوي الضخم ، متصرفا فيه ، مسائلا إياه ، و مسدتركا على أعلامه أحيانا ؛ كانت تلك الوقفات ملأى بالدلالة على منهج علمي رسمه الشيخ ، ليخرج علينا بنص مفسّر جمع مزايا القدماء و المعاصرين ، فبدا ذلك النص وكأنه موسوعة علمية ضمّت 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 قراءاتها 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 نظّروا 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 تتناهى ؛ 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 والضرب ؛ لمنافاتهما لهما ؛ لضاق الأمر جدا ، و لاحتاجوا إلى ألوف حروف لا يجدونها ، بل فرقوا بين (معتق)و(معتق) بحركة واحدة حصل بها تميز 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 نلحظها 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 ،ص08

تلك الفروق و توظيفها في الأسلوب الفني ، فتأمل تحليلاتهم 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 ملحٌّ 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 خصَّصها 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 ودٍّ 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 ، ص229–230نقلا عن : الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم ، عبد الحميد أحمد يوسف الهنداوي، ص10

الفصل الثالث

المستوى الدلالي

- مستويات الدلالة القرآنية في تفسير ابن عاشور
- تعدّد الدلالات في نظم القرآن الكريم
- دلالة المجاز بين بن 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 الثاوية في أطواء النص القرآني، حكما فقهيا كان، أو تصورا عقديا، أو سردا إخباريا .و هذه الرحلة هي إفصاح المتلقي (المفسِّر هنا)عن دلالات النص كما ارتسمت عنده، في عملية التواصل اللغوي، المحكومة باعتبارات الزمان والمكان، والمرجعية المعرفية التي تختزن 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 لآي القرآن مفردة أو مجتمعة، هكذا تعاطى القدماء مع عملية التفسير معتمدين على رصيدهم من المعرفة عامة، و معرفة اللغة و أساليبها و قواعدها خاصة، ومثلهم صنع الذين جاؤوا بعدهم، فنهل كل مفسِّر في زمنه من ينابيع المعرفة اللغوية المتاحة في عصره، نحوِها و معجمِها و بلاغتِها، كما استفاد من موروث التفاسير التي أتيحت 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 تَلَقٍّ شحذتها ثقافته التراثية التي تشكلت في فضاءات التنظير اللغوي و البلاغي القديم، تلك الفضاءات التي يملؤها أمثال عبد القاهر الجرجاني و السكاكي و الرماني والباقلاني، وغيرهم، 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، ص29–31

و حين يكون جهاز التلقي عند ابن عاشور مُرَكَّبا على هذه الشاكلة، فإنه يفرض علينا منهجيا أن نتتبع الظاهرة الدلالية في نصه المفسِّر، 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 نحتاط 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 والبلاغية القديمة، فسنعمد إلى الترجيح، والاستنتاج، 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 تفسره للنص القرآني ببحث دلالاته في مستوياتها المختلفة، بحسب ما هدته إليه ثقافته اللغوية عامة، والبلاغية خاصة .فقد رأى أن القدماء حين تصدوا للدرس الدلالي، أخضعوه لتراتبية جعلته يبدأ بدلالة الصوت، وترتبط به دلالة النبر والتنغيم 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 المجاز .و على ذلك فإن هذه المستويات الدلالية مرتبة حسب أهميتها، اعتمادا على معيار قوة الدلالة و وفرتها، فهي تضعف و تتقلص، و تكاد لا تحدد إلا بالتخمين في مستوى الصوت المفرد، و تكون ثانوية مكملة في مستوى النبر و التنغيم، و الوقف، بينما تكون الدلالة المستفادة من المجاز 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 إجمالا مستويات الدرس اللساني -و لا نقول الدلالي -في نسقه التدرجي الذي يبدأ بأصغر وحدة لغوية، ويأخذ في التوسع، ليصل إلى أكبرها . و لكنه بالمقابل يباين - وبشكل واضح وصريح -ما يقدمه علم الدلالة من مقاربات أكثر علمية و إحاطة بموضوع الدلالة شديد التفلت و الروغان.[1] ، كما سنبينه في تعليقنا لاحقا.

يتدَرَّج بحثنا للمسائل الدلالية في تفسير ابن عاشور إذن من الصوت اللغوي و ما يتعلق به من مؤثرات صوتية شبه لغوية، إلى دلالة المجاز، مرورا 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 قديما و حديثا بدراستها و استنباط قواعدها .و لئن كان هذا الدرس قد أنجز نتائج مقنعة في المستويين الصرفي و النحوي، فإن الدرس اللغو ي القديم لم يصل إلى مثل تلك النتائج في سعيه إلى استكناه الظاهرة الدلالية والإحاطة بقواعد اشتغالها، إذ لاتزال مساحة البحث فيها ملأى بمناطق ظل كثيرة .

لذلك و عملا بمنهجنا المبيّن 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، بمافيه الكناية و التعريض.

---

1 -ينظر، الألسنية التوليدية و التحويلية و قواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، ميشال زكريا،، ط1،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، 1982،ص86

-المؤثر شبه اللغوي، و يتمثل في الخط و الإشارة[1]

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 الدرس اللساني التي استقرت بين المختصين، و تكرّس الأخذ بها كمبادئ أساسية بينهم، في الدراسات اللغوية النظرية و التطبيقية على السواء .و أيسرُ 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 والاستئناف، 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، ومدلولات 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 أبرزمثال 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 والبلاغية 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 آي الكتاب الحكيم.

و لا أدلّ على اهتمام البلاغيين القدماء بمثل هذه المؤثرات، و لاسيما باب الفصل والوصل ذي الصلة الوثيقة بظاهرة الوقف التي ألمحنا 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 ربّان، 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، وشتان بين المعنيين .كما اعتنى علماؤنا 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 قيما 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 عَنَوها بدراساتهم ذات المنحى الصوتي، هي حروف المباني، و ليست حروف المعاني التي يتناولها النُّحاةُ في كتبهم مثل :حروف الجر، والقَسَم، والعطف، و الحروف النّاصبة، و الجازمة، وغيرها . ويعرفوها بأنّها ما أفادت معنى في غيرها، وهي قسيمة للاسم والفعل في تركيب الكلام.

و إنما عنوا الصنف الآخر، و هي حروف المباني، أي الأصوات التي تأتلفُ منها كلماتُ العربية، مثل :الباء من كتب، و الجيم من جاء، و السين من سأل، فالمراد هنا

1 – مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، 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 اعتباطيّة الدّليل اللّغوي -كما أقرته اللسانيات الحديثة - منذ نشأتها الأولى على يد دوسوسير -فيذهبون إلى أنّ بين اللّفظ ومعناه، أوبين 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 عُرِف بأنه إمامها، و صاحب الرأي الأول فيها، يقول :

« فأمّا مقابلة الألفاظ بما يشكل أصواتها من الأحداث، فباب عظيم واسع، ونَهْج مُتْلَئِبٌ عند عارفيه مأموم .وذلك أنّهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سَمْتِ الأحداث المعبّر بها عنها، فيعدلونها بها ويتخذونها عليها .وذلك أكثر ممّا نُقدّره، وأضعاف ما نستشعره »[1].

و حين يريد الاستدلال على كشفه العلمي لا تعوزه الأمثلة،« فالخصم لأكل الرّطب كالبطّيخ والقثّاء، والقَضْم للصّلب اليابس نحو: قضمت الدابة الشّعير»[2] و يضيف في موضع آخر:

«فاختاروا الخاء لرخاوتها للرّطب، والقاف لصلابتها لليابس، حذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث»[3] و يتوسع في شرح الأمثلة قائلا:

« و النّضْح للماء الضّعيف ونحوه، لرقّة الحاء .والنّضْخ لما هو أقوى منه، لغلظ الخاء، قال تعالى﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ ﴾[الرحمن 66]»[4].

---

1 - الخصائص ابن جني، ج 2، ص157

2 - المصدر نفسه، ص ن

3 - المصدر نفسه، ج 5، ص158

4 - المصدر نفسه، ص ن

و لم يخرج بعض المعاصرين عن مضمون هذه النظرية، حين عمدوا إلى تعميق البحث فيها انتصارا لها و تأكيدا على صوابها، كما فعل عبد اللّه العلا يلي –في دراسته لظاهرة القلب اللّغوي في العربيّة –فهو يقدم في هذه الدراسة تحديدا لما تتضمنه حروف المباني الثمانية والعشرون من معان 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 وعاءُ للمعنى، ويدلّ على الصّفة تصيرُ طبعا... » [1] و صوت«الباء، يدلّ على بُلوغ المعنى في الشيء بلوغا تامّا، ويَدلّ على القوام الصّلْب بالتفعّل.. »[2] و صوت « الواو؛ يدلّ على الانفعال المؤثّـــر في الظّواهر.. »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، فضلا عن تحديدها في الجملة، ثم في الخطاب.

أثر التنغيم :L'INTONATION

التنغيم لغة مصدر للفعل المضعف "نغّم"، بمعنى لحّن الصوت، و جعله ذا إيقاع مخالف للمعتاد .قال ابن فارس في مادّة "ن غ م" :النون والغين والميم ليس إلاّ النغمة :جَرْس الكلام و حصن الصوت بالقراءة وغيرها .و هو النّغم، وتنغّم الإنسان بالغناء ونحوه»[4].

أما التنغيم في الاصطلاح اللساني، فيحيلنا إلى واحد من المباحث الأساسية في علم الأصوات الحديث المنبثق عن اللسانيات، و يعرف أيضاـــ "موسيقا الكلام"، و "اللّحن"، ويقصد به النّغمة التي تصحبُ أداءً كلاميّاً معيّنا، بارتفاع أصوات، و انخفاض أخرى، وانحراف بعضها، على وتيرة منسجمة تولّد إيقاعات موسيقية ذات أثر فعّال على اتّجاه معنى

---

1 – تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي، أسعد أحمد علي، ص63

2 – المصدر نفسه، ص ن

3 – المصدر نفسه، ص64

4 – معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل، بيروت– لبنان، ط: 02، 1420هـ/1999م،ج 5، ص452

الكلام.[1]

و ليتضح مفهوم التنغيم نورد المثال الافتراضي التالي :

لم أر أصدق منه

يكون مدحا بتنغيم معيّن.

ويكون تقريرا بتنغيم آخر.

ويكون تهكمّا بغيرهما.

و ما إلى ذلك من ألوان التّنغيم ذات الوظائف النّحوية.

دلالة النّبر: ACCENTUATION

النّبر أو الارتكاز -كما يسميه بعض اللغويين -هو مصدر الفعل نبر ينبر بكسر عين مضارعه، يعرفه ابن فارس لغويا بقوله «: نبر (النون والباء والرّاء) أصل صحيح يدلّ على رفع وعلوّ، و نبر الغلام :صاح أول ما يترعرع ...و النبر في الكلام :الهمز أو قريب منه وكلّ من رفع شيئا فقد نبره »[2].

وفي الاصطلاح هو مؤثر صوتيّ يُراد به« الضّغطُ على صوت، أو مقطع معيّنٍ في نُطق الكلمة، فيتميز هذا الصوت بالعلوّ والارتفاع، أي أنّه يكون أوضح في السّمع من سائر الأصوات المجاورة له» [3]. في الكلمة نفسها، و أحيانا فيها و فيما يجاورها.

والنّبر 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 التفّريق 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 مدكور، ص 135 و ما بعدها

2 – معجم مقاييس اللغة،ابن فارس، ج 5، ص380

3 – علم اللغة بين التراث و المعاصرة،عاطف مدكور، ص132

نبرا، و النبر فيها أقوى تأثيرا في الدلالة [1].

وليس للعربّية من أصناف النّبر هذه إلاّ النبر الذي له علاقة بالوظيفة النّحوية الخالصة، وللتوضيح نسوق المثال الافتراضي التالي :

هل جاء المحقق و باشر التحقيق مع الموظفين داخل مكتب المدير؟

فإنّ نبر الفعل«جاء» يجعله هو المقصود بسُؤالِ المتكلم، لكونه يشك في المجيء.

ونبر الظّرف" داخل مكتب المدير" يجعله المكان المعين هو المقصود بالسّؤال، 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 ابنُ جنّي إلى ذلك، حين عرض إلى دور النبر في الكلام، أيْ الوظيفة النّحويّة التي يضطلع بها [2]، إلى جانب التنغيم الذّي سبق ذكره في قوله:

« و قد حذفت الصّفة ودلّت الحال عليها .وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم :سير عليه ليل، و هم يريدون :ليل طويل، و كأنّ هذا إنّما حذفت فيه الصّفة لما دلّ من الحال على موضعها، وذلك أنّك تحسّ في كلام القائل لذلك من التّطويح والتّطريح، والتفخيم والتّعظيم، ما يقوم مقام قوله :طويل أو نحو ذلك .وأنت تحسّ هذا نفسك إذا تأمّلته.» [3].

و ظاهر من هذا القول ان ابن جني لا يستخدم المصطلحين، و إن عناهما بكلامه، وشخّص 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 مدكور،، ص132

3 – الخصائص، ابن جني، ج 2، ص370–371

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 التنغيم في دلالات آي القرآن الكريم الموضع التالي :

- في تفسيره لقوله تعالى:﴿ **وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ** ﴾[**آل عمران : الآية 78**].

قال:« واللّيّ في هذه الآية، يحتمل أن يكون حقيقة بمعنى تحريف اللّسان، عن طريق حرف من حروف الهجاء، إلى طريق حرف آخر يقاربه، لتعطي الكلمة في أذن السّامع جرس كلمة أخرى، وهذا مثل ما حكى الله عنهم في قولهم" راعنا"، و في الحديث من قولهم في السّلام على النّبي "السّامُ عليك"، أي الموت أو" السّلام-بكسر السين -عليك" وهذا اللّيّ بمثابة الإشمام، والاختلاس، و منه إمالة الألف إلى الياء وقد تتغيّر الكلمات بالتّرقيق، والتّفخيم، وباختلاف صفات الحروف، والظّاهر أنّ الكتاب هو التّوراة، فلعلّهم كانوا إذا قرؤوا بعض التوراة بالعربّية نطقوا بحروف من كلماتها بين بين، ليوهموُا المسلمين معنى غير المعنى المراد، وقد كانت لهم مقدرة ومِراس 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 مقاربة الظاهرة اللغوية المتصلة بتلقي القرآن الكريم و تأويله، فمفاهيم النبر والتنغيم 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 التنغيم في دلالات الآيات، و إنما لفت انتباهنا إلى مضمون

---

1 - التحرير و التنوير، ج 3، ص291-292

الآيات التي تناولت ظاهرة التلاعب بالأصوات، و هي ممارسة خطابية عرف بها أهل الكتاب(اليهود)في تخاطبهم مع المسلمين .و هي ظاهرة تختلف عما نحن بصدده، 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 فوقفنا 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 الصّوت عن الكلمة حصّة يتنفس في مثلها المتنفس عادة» [1] .

وهو ذو أثر بالغ على معنى بعض الكلام، فقد يختلف هذا المعنى، ويتنوّعُ بحسب تعدّد مواضع الوقف من كلمة، فيحصل به« ما يحصل بتعدّد وجوه القراءات من تعدّد المعنى مع اتّحاد الكلمات» [2].

ويقف الشّيخ 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- قولُه تعالى:﴿ **وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ** ﴾[**آل عمران، الآية، 146**]قال الشيخ:« فإذا وقف عند كلمة(قتل) كان المعنى أنّ أنبياء كثيرين قتلهم قومهم وأعداؤهم .ومع الأنبياء أصحابهم، فما تزلزلوا لقتل أنبيائهم .فكان المقصود تأييس المشركين من وهن المسلمين، على فرض قتل النّبي صلىّ الله عليه وسلّم ــفي غزوته ...و إذا وصل قوله(قتل) عند قوله (كثير) كان المعنى أنّ أنبياء كثيرين قتل معهم رجال من أهل التّقوى فما

1 – التحرير و التنوير،ج 1، ص82

2 – المصدر نفسه،ج 1، ص83

وهن من بقي بعدهم من المؤمنين... ».[1]

2- قوله تعالى:﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا** ﴾[**آل عمران، الآية 07**] فإنّ الوقف على قوله تعالى(إلاّ الله) يعني أنّ المتشابه لا يعلمه غيره سبحانه، و أنّه ممّا اختصّ بعلم اللّه تعالى، كأمر السّاعة، و سائر الأمور الخمسة، و الواو استئنافية، و ما بعدها يفيد أنّ الرّاسخين يعلمون تأويله في حال قوله آمنّا به.[2]

و هناك في تفسير الشيخ ابن عاشور أمثلة أخرى غيرالتي 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 يحتم 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 :

نجمع في دراسة هذا المستوى المؤثرات التركيبية التي تتبع بنيات الخطاب التركيبية المختلفة، و ذلك على النحو التالي :

- البنية النحوية النظمية، 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 توجيها دلاليا معينا، يحدد المقام التواصلي بعناصره المختلفة، وقد اختص بدراسة

---

1 - التحرير و التنوير، ج 1، ص82

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص82

3 - الألسنية التوليدية و التحويلية و قواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، ميشال زكريا، ص21-22

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 يعتورها 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 المأثورة عن علمائنا القدامى، مطعّمين ذلك التناول من حين إلى آخر باستحضار آراء المعاصرين في المسائل التي نعرض لها .

بـــ –أثر النّظم :

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 الكَلم على نحو من الأنحاء التي يجيزها النحو، ليفيد معاني معيّنة، لأن الألفاظ المفردة لا تدل بذاتها، و إنما تدل حين تنتظم في جمل، على الصورة المقرّرة في علم النّحو .ولماكانت 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 الجملةgrammaticalité، و يعتبره شرطا غير كاف لقبول الجملة دلاليا و تداوليا . يقول ، "لا يجب أن نخلط بين مفهوم (قبول الجملة) و بين مفهوم أصولية الجملة . فمفهوم 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 :الألسنية التوليدية و قواعد اللغة العربية، ميشال زكريا، ص113

البلاغيين انصرف اهتمامهم إلى المعاني الثّواني، وهي التي ترتبط بأسرار التّركيب، و خباياه، وخصائص النّظم، 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، الشّيخُ الإمامُ عبد القاهر الجرجانيّ (ت: 471هـ)،صاحب نظرية النظم، في كتابه المشهور" دلائل الإعجاز" في علم المعاني.

تناول الجرجانيّ مفهوم النّظم في هذا الكتاب، فعرفه بقوله:

« معلوم أن ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، و جعل بعضها بسبب من بعض الكلم ثلاثُ :اسم، و فعل، و حرف، و للتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام –تعلق اسم باسم، و تعلّق اسم بفعل، وتعلّق حرف بها» كذا والصّواب بهما»[1].

ويُتبع ذلك ببسط الكلام في أنواع التعلّق، فيورد أمثلة عليها، و يبيّن أحكامها، ثم يصل إلى القول « فهذه هي الطرق، والوجوهُ في تعلّق الكلم بعضها ببعض، وهي كما تراها معاني النّحو، و أحكامه، و كذلك السّبيل في كلّ شيء كان له مدخل في صحة تعلّق الكلم بعض ببعض، لا ترى شيئا من ذلك يعدو أن يكون حكما 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 صالحا لتأدية المعنى في أي مقام، إذ لا ينظر في بناء الكلام إلى ظاهر اللّفظ من جهة توالي مفرداته، و إحكام رصفها، بل هو أكثر تعقيدا من هذا، و أدعى إلى إعمال خبرة الاستعمال اللغوي في الدّلالة عما في ضمير المتكلم،« لأنك تقتفي في نظمها(أي الكلم) آثار المعاني، وترتّبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النّظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق .وكذلك كان عندهم نظيرا لنسج، والتأليف، والصياغة، و البناء، والوشي، والتحبير، وما أشبه ذلك مما يوجب

1 - دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، ص12

2 - المصدر نفسه، ص 15

اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتّى يكون لوضع كل حيث وضع علّة تقتضي كونه هناك، وحتّى لو وضع في مكان غيره لم يصلح.والفائدةُ في معرفة هذا الفرق، أنّك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم، أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها،وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل.»[1]

و بهذا يحدد الجرجاني نوعين من النّظم، أحدهما نظم الكلم الذّي يكون لمعنى، و الآخر نظم حروف الكلم الذي يكون لا لمعنى،« وذلك أنّ نظم الحروف هو تواليها في النّطق فقط، و ليس نظمها بمقتضى عن معنى، و لا النّاظم لها بمقتفٍ في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قالّ "ربض" مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدّي إلى فساد»[2] .

و خلافا لذلك يكون نظم الكلام على مقتضى ترتيب المعاني المفكّر فيها، فـ« العلم بمواقع المعاني في النّفس، علم بمواقع الألفاظ الدّالة عليها في النّطق»[3].

فالنّظم-كما حدده الجرجاني - هو توخيّ معاني النحو في بناء الكلام [4]، بما يعنيه ذلك من تعدد لخيارات صياغة الكلام، بحسب مقتضيات الموقف التواصلي، و أحوال المخاطبين، وسائر المؤثرات التي تفترض نسقا معينا في ضم الكلام بعضه إلى بعض.[5]

و بناء على ما تقدّم يتبيَّن 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 الثّواني، أو معنى المعنى [6]، ذلك أنّ المعنى، أو المعنى الأوّل هو معنى نحويّ مستفاد من البنية الصورية للكلام،

---

1 - دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، ص48-49

2 - المصدر نفسه، ص48

3 - المصدر نفسه، ص51

4 - المصدر نفسه، ص66 و ما بعدها

5 - المصدر نفسه، ص71

6 - المصدر نفسه، ص175 و177

ولفظه الظاهر، أمّا معنى المعنى، أو المعنى الثّاني، فهو معنى بلاغيٌّ أسلوبيٌّ زائدٌ مستفادٌ ممّا يقع في النّظم من خُصوُصيّات، سمّاها القدماء أيضا بالنّكات والاعتبار المناسب، و تتعلق بظواهر نحوية كالتّعريف، و التنكير، و التقديم، والتأخير، والذّكر، و الحذف، و الإضمار، والإظهار، وغيرها كثير، و هي التي تتباين آثارها الدلالية باختلاف سياق الحال، ومقتضى المقام، معنى هذا أنّ التنكير إذا أفاد معنى أسلوبيّا في موضع، فإنّه لا يلزم أن يُفيدهُ في كلّ موضع آخر يقع فيه، وهكذا مع بقية الظواهر النحوية حين تنظمها البنية النظمية التي نحن بصدد الحديث عنها.

الأثر الدلالي للنّظم في التّحرير والتّنوير:

يقف الشيخ ابن عاشور عند مفهوم النظم في تفسيره مطولا، 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 و اللغويين القدماء و المحدثين، الذين عنوا بإثبات مثالية التعبير القرآني في شتى تجلياته، و كان النظم عند الكثيرين منهم سر إعجازه و امتناع محاكاته و الإتيان بمثله .[1]

و قد لاحظنا أن الشيخ ابن عاشور يقارب مفهومُ النّظم مقاربة تختلف قليلا عمّا طرحه عبد القاهر الجرجاني، فزيادة على التئام الكلم وفقَ قوانين النّحو - كما ذهب إليه الجرجاني- يشترط الشيخ ابن عاشور حُسنَ اختيار الحروف، وانتقاء أوزان المفردات، وانتظام الحركات و السّكنات، ممّا يكون له أثر في سهولة جَرَيَان الكلام على اللّسان، وخفّة انتقاله بين كلماتها، و هذا ما يسميه البلاغيون الفصاحة . و قد جعله الشّيخ جزءا مفهوم النّظم، و إن كان الأرجح فيه عده ضمن المؤثرات الصوتية الأولية التي تؤثر في المعاني الأول، 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 انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴾[الأنعام، الآية،46]، قال:

« ولعل إفراد السّمع وجمع الأبصار، جرى على ما يقتضيه تمامُ الفصاحة من خفّة أحد اللّفظين مفردا، والآخر مجموعا، عند اقترانهما، فإنّ في انتظام الحروف والحركات والسّكنات، في تنقّل اللّسان سرّا عجيبا من فصاحة كلام القرآن المعبّر عنها بالنّظم وكذلك نرى مواقعها في القرآن.. »[1].

و الحق أن الشيخ ابن عاشور يسهب في التناول النظري لمفهوم النظم، و كأني به يستشعر مدى أهميته في التصدي لتفسير آي القرآن الكريم، و أنه السبيل إلى الإبانة عن علوّ منزلته وإعجازه، فنراه يخصّص له المقدمة التاسعة من مقدّمات تفسيره العشر،و التي عَنْوَنَهَابالعبارة الكاشفة التي نصها: "في أنّ المعاني التّي تتحملّها جمل القرآن، تعتبر مرادةٌ بها" [2]. و عرض له أيضا في العاشرةالتي عنونها بـــ" في إعجاز القرآن"[3]. فضلا عن تناولها تطبيقيا في ثنايا تفسيره.

لذلك لا يجد الشيخ ابن عاشور حرجا في القول إنّ شطرا من الإعجاز القرآني، مرجعه إلى قضيّة النّظم، محددا أن هذا الحكم يتأكد، ويتيسر إثباته من ثلاث جهات هي:

الأولى: « بُلُوغه الغايةَ القصوى ممّا يمكن أن يبلغه الكلام العربّي البليغ، من حصول كيفيات في نظمه مفيدة معاني دقيقة، ونكتا من أغراض الخاصّة، من بلغاء العرب ممّا لا يفيده أصل وضع اللّغة، بحيث يكثر في ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم»[4].

الثّانية : « ما أبْدَعه القرآن من أفانين التّصرّف في نظم الكلام، ممّا لم يكن معهودا في أساليب العرب، ولكنّه غير خارج عمّا تسمح به اللّغة»[5].

---

1 – التحرير و التنوير، ج 7، ص234

2 – المصدر نفسه، ج 1، ص93

3 – المصدر نفسه،ج 1، ص101

4 – المصدر نفسه، ج 1، ص101

5 – المصدر نفسه، ج 1، ص104

الثّالثة :ما انطوى عليه من الحقائق العقليّة والعلميّة.[1]

وفي الأخير يخلص الشيخ ابن عاشور من محاولته التنظيرية إلى أنّ 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 النّكات، و اللّطائف، فكان مثالا أعلى لايضاهى في بلاغته، ونموذجا متعاليا في نظمه و تركيبه، أعجز صَناديدَ العرب و أفحمهم، 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 ومغاربها.

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 العربيّة، و لا تفاضل فيه لخاصة على عامة، لأنّ مرجعه إلى المعاني النحويّة الظاهرة، أي المعاني الأول، و يسميه المناطقة المحتوى القضوي[3] ، مثل استفادة معنى كون الله سبحانه معبودا من قوله تعالى :﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾[الفاتحة05]

-2 .**الأثر البلاغي في الدلالة** :و ينتج عنه إضافة دلالية نجدها في كلام الخاصّة من البلغاء، و هي التي تعرف بالمعاني الثّواني، و قد سبق بيانها، مثل استفادة معنى تخصيص الله بالعبودية بالله سبحانه من تقديم المفعول في الآية الكريمة (**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**) بالإضافة إلى المعنى السّابق.

-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، ص110

3 – التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي، ص47

يذكر على ما يُقدّر اعتمادا على القرينة وهذه الدّلالة قليلة في كلام البلغاء، و كثُرتْ في القرآن مثل تقدير القول، و تقدير الموصوف، و تقدير الصّفة .[1] و هذا مثل تقدير الصّفة في قوله عزّ وجلّ:﴿ **وَكَانَ وَرَاءَهُمْ 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 العلّة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه، و هذه لدلالة لا تتأتّى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن، فإنّه لما كان من قبيل التذكير والتلاوة سمحت أغراضه بالإطالة، وبتلك الإطالة تأتّى تعدد مواقع الجمل و الأغراض».[2]

و قد ساق الشّيخ ابن عاشور أدّلة 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 اللّغة التّي نزل بها، وضَمَّنَ ألفاظه، وتراكيبه، أقصى ما يمكن أن يصل إليه إدراك البشر، فتعدد المتلقين و تباين ثقافاتهم 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 السّامعون إلى

---

1 - التحرير و التنوير،ج 1، ص110

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص110

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص93

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، مظنونا بأنّها مرادة لله تعالى، ما لم يمنع منها مانع، ويتأيّد هذا بما ورد من الحثّ على تدبّره، و إمعان النّظر فيه لاستخراج معانيه، في غيرها آية نحو قوله تبارك و تعالى:﴿ **وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا 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 صلّى الله عليه وسلّم، 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 صلّى، واتبعه في ذلك الصّحابة 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 التنوير، ج 1، ص98

2 – المصدر نفسه، ج 1، ص94

3 – المصدر نفسه، ج 1، ص98

لَهُمْ﴾[**التوبة، 80**] فقد قال النبي -صلى الله عليه و سلم -لعمر بن الخطّاب لما قال له :لا تصلّ على عبد الله ابن أُبيّ بن سلول فإنه منافق و قد نهاك الله عن أن تستغفر للمنافقين، فقال النبيء:"خيَّرَني رَبِّي و سأزيد على السبعين" فحمل قوله تعالى (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم)على التخيير مع أنّ ظاهره أنّه مستعمل في التّسوية، و حمل اسم العدد على دلالته الصريحة دون كونه كناية عن الكثرة هو قرينة السّياق لما كان الأمر واسم العدد صالحين لما حملها عليه فكان الحمل تأويلا ناشئا 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 يبيّن أن المعاني المحتملة في تراكيب القرآن الكريم ترِدُ على الوجوه التالية:

1- **اجتماع دلالة العموم و الخصوص:** و يشترط في إعمالها عند تفسير القرآن، ألاّ يبطل اجتماع الدلالتين مانع لفظيّ أو معنويّ .و مثال هذا الوجه قوله تعالى :﴿ **وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾** [العنكبوت06]، فإنّ الجهاد ههنا يحمل على معنيين« مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام، ومقاتلة الأعداء في الذّب عن حوزة الإسلام».[2]

-2-**اجتماع دلالتين متغايرتين يجيزهما التركيب النحوي،** و تكون إحداهما منافية للأخرى، تبعا لإرادة المتكلم عرفا، كتساويهما في التّركيب في وظيفة البدلّية، مع عدم وجود ما يعيّن إرادة إحداهما، مما يسمح للسّامع باعتمادهما جميعا،« إيفاءً بما عسى أن يكون مراد المتكلم، فالحمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطا» .(3) و مثاله قوله تعالى :﴿ **قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾**[يوسف23] فإنّ لفظ الرّب في هذا التّركيب يحتمل معنيين :معنى خالقي، و معنى سيّدي، أي عزيز مصر،

---

1 -التحرير و التنوير،ج 1، ص95

2 -المصدر نفسه،ج 1، ص96

3 - المصدر نفسه ج 1، ص97

و كذا الضمير في(إنّه)يحتمل عوده على لفظ الجلالة، و السيّد.[1]

-3- **اجتماع الدلالتين الصريحة و المجازية** : «و قد يكون ثاني المعنيين متولّدا من المعنى الأوّل، و هذا لا شبهة في الحمل عليه لأنّه من مستتبعات التّراكيب، مثل الكناية، والتعريض، و التهكم مع معانيها الصّريحة».[2]

و يورد الشيخ مثالا عليه ما فسّر به ابن عبّاس(رضي الله عنه) سورة« إذا جاء نصر الله والفتح ..بأنّه إعلام من الله تعالى بأجل الرّسول صلّى الله عليه و سلّم، و أمر له بالتسبيح والاستغفار، و فسرها غيره على ظاهرها، وهو الأمر بتسبيح الله سبحانه و استغفاره، إذا تحقق نصره وفتحه، فاجتمع في النّص 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، فتتساوى عندئذ و تتكافأ في احتمال إرادتها، مثل قوله تعالى:﴿ **وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا**﴾[النساء157] أي ما تيقنوا قتله، و لكن توهّموه، أو ما أيقن النصارى الذّين 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 اللّفظ على المعنى المحتمل المرجوح» .[5]و يصلح التّمثيل 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، ص251

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص97

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص97

4 - المصدر نفسه ، ج 1، ص94

5 - المصدر نفسه، ج 1، ص94

تعالى:﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ﴾[الروم19] فاستعمله في معنى مجازيّ هو غير المعنى الحقيقي الذي سيق إليه».(1)

شروط احتمال النظم لتعدد الدلالات :

لايفوت الشيخ ابن عاشور و هو يقدّم إضاءاته النظرية المتصلة بالنظم، أن يبين الشروط الواجب اعتبارها في حمل الكلام على كلّ المعاني التّي يسمح بها النظم، و يمكن إجمال هذه الشروط فيما يلي :

1- أن تكون ملتئمة مع السّياق، فلا يستفاد منها خلاف ما قصد منه .(2)

2- أن تكون جاريةً على سنن الكلام العربيّ البليغ، محتملة في اللّفظ دون غصب أو تكلّف، ممكن وقوع أمثالها في كلام فصحاء العرب و بلغائهم .(3)

3- أن لا يمنع من حمل الكلام على معانيه جميعا« مانعُ صريحُ أو غالبُ، من دلالة شرعيّة، أو لغويّة، أو توقيفيّة».(4)

وباعتماد هذه الشروط، يستنبط من كلام الشّيخ ابن عاشور أنّ الموانع من احتمال النظم لتعدد الدلالات ثلاث هي:

أ -**قطعية الحكم الشرعي** :و هذا يخص الآيات التي تكون نصّا في الحكم الشرعيّ، فلا تفيد معنى غيره، و منها ما قد يؤيّد بآيات أخرى، أو أحاديث أو هما معا، و هذا النّوع من الدلالة لا يجوز العدول عنه، و تعرف الآيات التي تنطوي عليه بآيات الأحكام، و بدرجة أقل آيات العقيدة.

ب -**الدّلالة اللّغوية الدقيقة المحصورة في اللفظ** :مثل الألفاظ الدالة على الأعداد دلالة مقدّرة محدّدة، و يلحق بها المركبات الإنشائية غيرُ الطّلبية، كألفاظ العقود، و نعم و بئس،

---

1 - التحرير و التنوير ، ج 1، ص95

2 - المصدر نفسه ، ج 1، ص97

3 - المصدر نفسه، ج 1، ص100

4 - المصدر نفسه، ج 1، ص94

وما شابهامن الألفاظ و التراكيب.

ج –**الدلالة التوقيفية**: و منشأ هذه الدلالة فهم الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لمراد الله تعالى من الآية، بوحي منه، فيوقنا على دلالة معينة لئلا تلتبس الأفهام، و يختلف الناس في التفسير بحسب ظنونهم و استنباطاتهم .

جـ – أثر السياق في الدلالة:

فيقال إن للسياق دلالة، و إنما هو أثر يوجه الدلالة و يحددها و يكملها .و هذا النوع من الدّلالة يستفاد من موارد الكلام، و ما يحمله الخطاب من قرائن، و ما يحيط به ملابسات، تتّصل بأحوال المتكلم و المتلقي، و مقاماته، و مستواه الحضاريّ، و خصائصه العقديّة و الثّقافية و الاجتماعية.

و تظهر عناية علمائنا بهذا المؤثر الدّلالي، في اشتراطهم على المفسِّر الإلمام بأسباب النّزول، 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 مقاربة دلالية للنصوص من أنهم أعملوا الإجراء نفسه في شرح الحديث الشّريف، فكانوا يتقصّون أسباب وروده، سعيا لكشف دقيق دلالاته واستبانة صائب تأويلاته . و نظرة في التّصانيف المؤلفة في هذين البابين تكشف عن مقدار الجهد الذّي استهلك في مبحث السياق و أثره في الدلالة.

و طبيعي أن يمتد مفهوم السياق و الاشتغال عليه من ميدان النص الديني إلى النصوص الأخرى، فقد أثرى علماء اللّغة و الأدب هذا النّوع من البحث، في أبحاثهم اللّغوية، ودراساتهم النّقدية، و شروحهم الشّعرية، في مقاربات أقل ما يقال عنها أنها كانت تنطلق من وعي تام بأثر السياق في تشكيل الخطاب و تأويله . فهذا ابن جنّي يقول: «و بعد فالحمّالون والحمّاميّون، و السّاسة، و الوقّادون، ومن يليهم و يعتدّ منهم، يستوضحون من مشاهدة الأحوال، ما لا يحصلّه أبو عمرو من شعر الفرزدق، إذا أخبر به عنه، و لم يحضره ينشده .أولا 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، أرني وجهك، أقبل عليّ أحدّثك، أما أنت

حاضر يا هناه، فإذا أقبل عليه، و أصغى إليه، اندفع يحدّثه، أو يأمره، أو ينهاه، أو نحو ذلك . فلو كان استماع الأذن مغنيا عن مقابلة العين، مجزئا عنه لما تكلّف القائل، و لا كلّف صاحبه الإقبال عليه، و الإصغاء إليه .و على ذلك قال:

العَيْنُ تُبْدِي الذي في نَفْسِ صَاحِبِها مِنَ العَدَاوَةِ أو وُدٍّ إذا كَانا».([1])

أمّا ابن خلدون فيسمّيه "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، وتلك الأحوال في جميع الألسن، أكثر ما يدلّ عليها بألفاظ تخصّها بالوضع، و أمّا في اللّسان العربيّ، فإنّما يدلّ عليها بأحوال و كيفيات في تراكيب الألفاظ، و تأليفها، من تقديم أو تأخير، أو حذف، أو حركة إعراب، و قد يدّل عليها بالحروف غير المستقلّة...».([2])

أمّا خاصة علماء البلاغة، فقد أسهموا بأكبر 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 التّعريض ضمن علم البيان، و هو مبحث ذو صلة وثيقة بالجانب التداولي لأنّ المعنى التّعريضيّ لا يحصّل من تركيب الكلام، بل يستنبط من السياق، وما ينطوي عليه من قرائن، ذلك أنّ المعنى الأول للكلام، هو غير المعنى الذّي يريده المتكلّم .([4])و قد بلغ بهم الاهتمام بمفهوم السياق و محوريته في أي تحليل بلاغي، أن جعلوه عنصرا من العناصر التي تحدُّ بها البلاغة، حين عرفوها بأنّها" مطابقة الكلام لمقتضى الحال"

---

1 – الخصائص، ابن جني، ج 1، ص246–247

2 – مقدمة ابن خلدون، ص 255–256

3 – هناك من يعتقد بأن العرب استبقوا 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 مرتبطا به في المقولة المعروفة: "لكل مقام مقال"بيد أنهم لم يفرقوا بين السّياق و المقام، ومقتضى الحال،خلافا لبعض المعاصرين[1] و في الجملة نراهم يقرّرون أنّ الكلام لا يفهم إلا في ضوء ما يقتضيه الحال، ويتطلبه المقام، فلا بد إذن من الإحاطة بالحال المصاحبة له، و القرائن المنبثة فيه، والمقام الذّي تم إنتاجه فيه .و ترجع هذه العناصر الثّلاثة، 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، أصواتا، ومفردات، و تراكيب، و دلالات .و يدخل ضمن هذه التفاعلات التي يحتضنها السياق بطبيعة الحال الخلفيات المتصلة بالمتكلّم، من حيث معتقداته، و أفكاره و ثقافته، و تصوراته،و مكانته الاجتماعية، وما إلى ذلك.

و في العصر الحديث أتاحت اللسانيات الحديثة تناولا أكثر نضجا واكتمالا لمفهوم السياق، بحكم صرامتها المنهجية، و مقارباتها العلمية، و استفادتها من التراكم المعرفي الذي تشكل عبر قرون عند مختلف الأمم أخيرًا، فظهر لدى طائفة من علماء الدلالة ما يعرف بـــ "نظرية السياق"التي مع قضية المعنى أو الدلالة تعاطيا يختلف عن النظرة الساذجة التي ظلت مهيمنة على أذهان الناس زمنا طويلا، و التي ينظر للمعنى بموجبها نظرة معجمية، تقر بالوجود القبلي للمعاني، أو النظرة التي يربط أصحابها بين مفردات اللغة والموجودات.و بهذا نقل أصحاب نظرية السياق البحث الدلالي من نطاقه الضيق المختزل إلى نطاق أوسع، فبينوا أن دراسة دلالات الكلمات تتطلب «تحليلا للسياقات و المواقف التي ترد فيها، حتى ما كان منها غير لغوي. ولذلك اقترح بعضهم تقسيما 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 السّياق 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 مرادفا للسياق كما بيناه (ينظر، اللغة العربية معناها ومبناها، حسان تمام، ط5، دارعالم الكتب، القاهرة،2006، ص352)

2 –مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور ، ص295

-1السّياق 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 مابين الكلمات من علاقات الترادف والاشتراك و العموم و الخصوص، و الفروق الدلالية الدقيقة.(1) و هو ما عرفه البلاغيون تحت مسمّى القرائن اللّفظية، والحاليّة.

2- **سياق الموقف** :و يراد به الظّروف الخارجيّة المتصلة بالعلاقات المكانية و الزمانية التي تصاحب عملية التواصل اللغوي، و قد عبر عنها القدماء بمصطلح "المقام"، و سماها اللساني المعاصر مالينوفسكي "Context of situation" (2).

-3**السّياق الثّقافي** :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 الثّقافيّة، ومستواهما الاجتماعي.(3)

-4**السّياق العاطفيّ** :و به تحدّد «طبيعة استعمال الكلمة بين دلالتها الموضوعية، ودلالتها 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، ص295
2 - المرجع نفسه، ص298
3 - المرجع نفسه، ص299
4 - المرجع نفسه، ص297

الأثر الدلالي للسياق في التّحرير و التّنوير:

لقد وظف الشّيخ ابن عاشور مفهوم السّياق في تفسيره بصورة واضحة، و كان إحدى أدواته الرئيسية في ضبط دلالات الآيات، لا سيما تلك التي كانت محل اختلاف بين المفسرين ؛فهو لا يتلكأ في الاستعانة به في تعيين معاني الآيات، و و لا يترددفي الاحتكام إليه إذا أراد الرّد على بعض المفسرين الذين يشذون في نسبة بعض المعاني لبعض الآيات القرآنية، زيادة على غير قليل من الوقفات النظرية التي يخصصها لإبراز وظيفته في تبيين المعنى، وتوجيهه، في مواضع كثيرة من تّفسيره، كقوله:

«فإن اللّغة العربيّة واضحةُ، و سياقُ الكلام حارس من الفهم المخطئ، فنحو قوله تعالى :﴿ **يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ**﴾ [**الممتحنة، 01**] لو وقف القارئ على قوله"الرسول" لا يخطر ببال العارف باللّغة أنّ قوله :﴿ **وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ** ﴾ تحذير من الإيمان بالله، و كيف يخطر ذلك، و هو موصوف بقوله(ربّكم)، فهل يحذّر أحد من الإيمان بربّه» ([1])وقال في الكلام على رسم (**لَأَذْبَحَنَّهُ**)[**النمل 21**] بلام ألف في القرآن الكريم: « و كتب في المصاحف(لا أذبحنّه)بلام ألف، بعدها ألف، حتى يخال أنه نفي الذّبح، وليس بنفي، لأنّ وقع نون التّأكيد بعده يؤذن بأنّه إثبات، إذ لا يؤكد المنفي بنون التّأكيد إلاّ نادرا في كلامهم، و لأنّ سياق الكلام، و المعنى حارس من تطرّق احتمال النّفي، و لأنّ اعتماد المسلمين في ألفاظ القرآن على الحفظ على الكتابة... ».([2])

فمن المواضع التي استعان فيها بمفهوم بالسّياق، لتحديد المعنى وإزالة اللبس الذي قد يحصل حوله، قوله في معنى الغفلة من قوله تعالى:﴿ **إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ . أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** ﴾[**يونس7 و 8**]: «و المراد بالغفلة :إهمال النّظر في الآيات أصلا، بقرينة المقام والسّياق، وبما تومئ إليه الصّلة بالجملة الإسمية(هم عن آياتنا غافلون)، الدّالة على الدّوام،

---

1 – التحرير و التنوير،ج 1، ص83

2 – التحرير و التنوير، 1ج9، ص247، و انظر أيضا، ج 1، ص326، و ج 1، ص461، و ج9، ص305

وبتقدم المجرور في قوله :﴿ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ﴾، من كون غفلتهم غفلة عن آيات الله خاصّة، دون غيرها من الأشياء، فليسوا من أهل الغفلة عنها، ممّا يدلّ مجموعه على أنّ غفلتهم عن آيات الله، دأبٌ لهم و سجيّة، و أنهم يعتمدونها، فتؤول إلى معنى الإعراض عن آيات الله، وإباء النظر فيها عنادا، و مكابرة، و ليس المراد من تعرِض 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، للرّد 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 طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف 131] قال رحمه الله تعالى:

«و الطائر :اسم للطير الذي يثار، ليتميّن به، أو يتشاءم، واستعير هنا للسبب الحق لحلول المصائب بهم، بعلاقة المشاكلة، لقوله) :يّطيّروا (فشبّه السّبب الحقّ، و هو ما استحقّوا به العذاب، من غضب الله بالطّائر .و" عند" مستعملة في التّصرف مجازا، لأنّ الشّيء التّصرف فيه، كالمستقّر في مكان، أي :سبب شؤمهم مقدّر من الله، و هذا كما وقع في الحديث" ولا طير إلاّ طيرك "فعبّر عمّا قدّره الله للنّاس" بطير"، مشاكلة لقوله" ولا طير"، و من فسّر الطّائر بالحظّ فقد أبعد عن السّياق».([2])

يتضح لنا من الشواهد السابقة — و مثلها كثير في تفسير ابن عاشور– أن الشيخ لا يهمل اي مفهوم من المفاهيم اللغوية و البلاغية في رفد نصه المفسِّر 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 التنوير، ص ج 11، ص100، و انظر أيضا، ج 2، ص224، وج 2، ص361، وج9، ص216، وج 24، ص290

2 – المصدر نفسه ،ج9، ص67، و انظر أيضا، ج 2، ص246، و ج9، ص51

كمفهوم السياق ذي الصلة الوثيقة بمبحث تخصص بدراسته أحد علوم القرآن، ألا و هو أسباب النزول.

د- الأثر الدلالي للمجاز:

ألمحنا 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 أسلوبي يكتسي أهمية كبرى في تحديد دلالات آي القرآن الكريم، باعتباره خطابا لغويا اصطنع أساليب العرب و طرقهم 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 تعدّاه، و انتقل منه إلى غيره، وعندما يوصف به اللفظ أو الكلام ، يدل على نقله عن المعنى الذّي وضع له في أصل اللّغة 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 الثّاني للهجرة، فقد تعرض له سيبويه، و أطلق عليه مصطلح الاتّساع في الكلام و الإيجاز[3] . و في القرن الرّابع الهجري ينضج مفهوم المجاز، و يكثر تداوله فنجد لغويا مثل ابن جني يعرض له قائلا:

«الحقيقة :ما أُقِرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة، و المجاز :ما كان بضدّ

---

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، ص211 و ما بعدها

ذلك»[1].

و إذا تقدمنا في الزمن وجدنا الجرجانيّ (تـ 471هـ) يوسع هذا التعريف و يعمقه، إذ يقول: «و أمّا المجاز فكلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له، في وضع واضعها، لملاحظة بين الثّاني و الأوّل، فهي مجاز، و إن شئت قلت :كلّ كلمة جزت 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 الذّي وضعت له في وضع واضعها، فهي مجاز و معنى الملاحظة، هو أنّها تستند في الجملة إلى غير هذا الذّي تريده بها الآن، إلاّ أنّ هذا الاستناد يقوى و يضعف»[2].

و في كتابه "دلائل الإعجاز"يفصل أكثر في بيان ما يقع تحت مسمى المجاز في قوله: «و التّحقيق الذّي عليه الحذّاق، أنّ النقل حاصلُ في المعنى، و ليس في اللّفظ، لأنّ اللّفظ في التّعبير المجازيّ، باق على وضعه، إلاّ أنّنا ادّعينا دخول غيره فيه، عن طريق التّشبيه، أو غيره من الطّرق، و الأوّل هو المسمّى بـ "الاستعارة"،و الثّاني 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 ادّعيت للرّجل أنّه في معنى الأسد، و أنّه كأنّه هو في قوة قلبه، و شدّة بطشه، و في أنّ الخوف لا يخامره، و الذّعر لا يعرض له، و هذا ـإن أنت حصلت ـتجوز منك في المعنى اللّفظ لا اللّفظ، و إنّما يكون اللّفظ مزالا بالحقيقة عن موضعه، و منقولا عمّا وضع له، أن لو كنت تجد عاقلا يقول :هو أسد وهو لا يضمر في نفسه تشبيها له بالأسد، ولا يريد إلاّ ما يريده إذا قال هو شجاع، و ذلك ما لا يشكّ في بطلانه»[3].

وبالنظر إلى ما خلفه القدماء في باب التنظير البلاغي للمجاز، يتبيَّن لنا تأكيدهم على علاقة بين المعنى الحقيقي، و المعنى المجازي، و هي العلاقة التّي على أساسها يبنى الانتقال بين

---

1 – الخصائص، ابن جني، ج 2، ص442

2 – أسرار البلاغة، الجرجاني، ص281–282

3 – دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص236–237، و 276

المعنيين، فيصح أو يكون محالا. و قد أشار إليها الجرجانيّ 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 اللّفظ موضوع المجاز، معنى لغويّ لأنه يدرك من منطوق اللّفظ، فالدّلالات المجازيّة من قبيل الدّلالات اللّغوية، و لهذا السبب يشتبه المجاز بالحقيقة اللّغوية في كثير من الأحيان، الأمر الذي حدا بالعلماء إلى وضع قاعدة مؤداها أنّ المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة[2]، و يطلقون عليه حينئذ اسم الحقيقة العُرفية .

ويترتب عن هذه القاعدة الاحتياط لمسألة استعمال اللفظ بدلالتيه الصريحة و المجازية، وهو ما تناوله العلماء في باب جواز استعمال اللّفظ في معنييه الحقيقيّ و المجازيّ معا.

وإن كان هناك من العلماء من يقول إن الأصل في استعمال اللّغة عدمُ المجاز،أو لنقل أولوية الحقيقة عليه، أو كون الحقيقة جوهرا، و المجاز عرض من أعراضها، لأنه لا يعدو أن يكون تصرّفا في معاني الألفاظ الحقيقيّة السّابقة عليه. لذلك التمسوا للتّعبير المجازيّ دواعي طارئة تستدعي اللجوء إلى استعماله، و منها على وجه الخصوص:

-1**الاتّساع في المعنى**، إذا لم تف ألفاظ الحقيقة بحاجة المتكلم.

-2**توكيد المعنى بصورة**، لا يتيحها التّعبير الحقيقيّ.

-3**تشبيه بعض المحسوسات أو المعنويات**، حين يتعذر إدراكها، ولا يقدر على تصوّرها، و في ذلك يقول ابن جنيّ :«و إنّما يقع المجاز، ويعدل إليه عن الحقيقة، لمعان ثلاثة، و هي الاتّساع، و التّوكيد، و التّشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة

1 – للتفصيل في بيان هذا المفهوم، انظر، أسرار البلاغة، الجرجاني، ص282–292، و أيضا، 316–318

2 – ينظر، الخصائص، ابن جني، ج 2، ص447

البتّة».[1]

كما اجتهد العلماء في وضع ضوابط للتّفريق 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 اعتورها ندرة الاستعمال، و من الضوابط التي وضعوها :

1-**كثرة الاستعمال و قلته** :، فحيثما كثُر استعمالُ اللّفظ فَثَمَّ حقيقتُه، وحيثُما قلّ فثَمَّ مجازه.[2]

2- **انطباع المعنى و تبادره إلى الذّهن**، فحقيقة اللّفظ هي معناه المتبادر إلى الذّهن، 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 كلّ ذي علم، وقوله" و اسأل القرية" و يصحّ في بعض الجمادات، لإرادة صاحب القرية، ولا يقال سل البساط، و الكوز، و إن كان قد يقال سل الطلل، و الربع من المجاز المستعمل».[4]

4- **القابلية للاشتقاق** :لفظ المجاز لا يشتق منه، بخلاف لفظ الحقيقة فالأمر، حقيقة الطّلب الجازم، و يشتقّ من الآمر، و هو مجاز في الشّأن، و لا يشتقّ من آمر.[5]

5- **اختلاف صيغة الجمع** :أن تَختَلِفَ صيغة الجمع للاسم الواحد، فيعلم أنّ أحدها جمع بالمعنى المجازيّ، وغيره بالمعنى الحقيقيّ، فالأوامر جمع للأمر الحقيقيّ، و الأمور جمع للأمر

---

1 - الخصائص، ابن جني، ج 2، ص442

2 - عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت، ج 1، ص206-207

3 -المصدر نفسه، ج 1، ص206

4 - الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، - لبنان، ط: 01، 1413هـ ج 1، ص324

5 - المصدر نفسه،ج 1، ص343

المجازيّ بمعنى الشّؤون .[1]

6- **التعلق بالغير** :المعنى الحقيقيّ يكون له تعلّق بالغير، بخلاف المجازيّ .فالقدرة حقيقتُها الصّفة، فيكون لها متعلّق هو المقدور، و إن أريد بكلمة" القدرة" معناها المجازيّ وهو«المقدور كالنّبات الحسن العجيب،إذ يقال انظر إلى قدرة الله تعالى، أي إلى عجائب مقدوراته، لم يكن له متعلّق، إذ النّبات 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 بصدده هو أن القدماء أنفسهم لم يزعموا الوصول إلى تفريق صارم ونهائي بين المجاز والحقيقة، حين سمّوا تلك الحجج " أمارات"، و في ذلك إشارة إلى كونها خَفِيّة، و غير مطّردة.

و عندما نستعرض آراء القدماء يتأكد لنا أكثر الاشتباه الحاصل في تمييز المجاز من الحقيقة، فابن فارس يذهب إلى أنّ أكثر الكلام حقيقة[3]، ويخالفه ابنُ جنيّ في ذلك، و يزعم أنّ اللّغة أكثرها مجاز.[4]

وبين هذين الرأيين رأي ثالث أكثر غلوا و تطرفا هو رأي نفاة المجاز، الذين نفوا وجود المجاز نفيا قاطعا، و ادّعوا أنّ 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، ص343

2 – المصدر نفسه ،ج 1، ص343

3 –ابن فارس، الصاحبي، ص197

4 – الخصائص، ابن جني، ج 2، ص477 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 تتطلّبه، لذلك شاع بين الأصوليّين 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 النّاس، و يجري به العُرف في جميع اللّغات، فقولك :رأيت أسداً ـترید وصف رجل بالشّجاعة و تشبهه بالأسد على المبالغة ـ أمر يستوي فيه العربيّ والعجميّ، و تجده في كلّ جيل، و تسمعه من كلّ قبيل، كما أنّ قولنا-زيد كالأسد-على التّصريح بالتّشبيه -كذلك، فلا يمكن أن يدّعى أنّنا إذا استعملنا هذا النّحو 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 التّي 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 البديهيات، و إنما غرضه من الخوض فيها هو الإشارة إلى أن ظاهرة المجاز التي يختلف فيها كثيرا اختلافا لا مبرّر 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 أن هذا التأثر 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 اللّغويين العرب المعاصرين الذين اشتغلوا بتأصيل الدرس اللغوي المعاصر،انطلاقا من تثمين التراث اللغوي القديم، و محاولة تطعيمه بالمستجد في النظريات اللغوية الحديثة .

يقول هذا الباحث في التفريق بين المجاز و الحقيقة إنّ الحقيقة، هي الاستعمال الشّائع للّفظ في معنى معيّن، و المجاز بضدّها، هو انحرافٌ في الاستعمال، عن هذا الشّائع المألوف.([1])

ويضمّن تعريفه للمجاز شروطا، منها« أن يثير في ذهن السّامع، أو القارئ، دهشة أو غرابةٌ، أو طرافة، و حدود تلك الغرابة، أو الطرافة، تختلف باختلاف تجارب المرء مع الألفاظ، و باختلاف وسطه الاجتماعي، أو الثّقافي، فقد تضعف تلك الغرابة، أو الطّرافة، في ذهن السّامع، إزاء استعمال أحد الألفاظ، و يوشك اللّفظ حينئذ أن يكون كالحقيقة، رغم انحرافه عن المألوف الشّائع، و قد تَقْوَى، فتُحرّك من السّامع مشاعره، و عواطفه، فتنال إعجابه، أو سخريته، على حدّ سواء، لأنه مجاز في كلتا الحالين، أو خروج عن المألوف في دلالة اللّفظ».([2])

و زيادة على هذا الشرط يقيّد إبراهيم أنيس الحكم على الحقيقة و المجاز بالاستعمال اللّغوي في صلته بالبيئة زمانا ومكانا، فلا يصحّ هذا الحكم على اللفظ « إلاّ إذا اقتصر على بيئة معيّنة، و جيل خاصّ، فالمجاز القديم، مصيره إلى الحقيقة، و الحقيقة القديمة، قد يكون مصيرها إلى الزّوال و الاندثار» .([3])فأسمى درجات الجدّة، و الطّرافة، 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، ص131

و جيل خاصّ هي المجاز.[1]

و لا يفوت إبراهيم أنيس أن يستثمر مفاهيم علم الدلالة الحديث في مقاربته لمفهوم المجازعندما ينظر إلى قضيّة الحقيقة و المجاز،باعتبارها مظهراً من مظاهر التّطوّر الدّلاليّ في جميع اللّغات .[2]و الذي ترجع أسبابه –حسبه – إلى العوامل التالية:

1- حاجات النّاس التّعبيرية التي لاتتسع لها الألفاظ ذات المدلولات الحقيقية، لتنوع تجاربهم وتعقدها على المستويات العقلية و النفسية والاجتماعية، فيلجأون إلى المجازات «لأدنى ملابسة، أو مشابهة، أو علاقة بين القديم و الجديد».[3]

2- الرغبة في التّغيير و كسر الروتين اللغوي، دفعا للملل و هروبا من السّآمة.[4]

3- تلبية الحاجة الفنية الخاصة عند الأدباء، وهي حاجة تقوم على الإبداع في التّعبير، و التميّز في ابتكار المعاني، تحقيقا للغاية الجمالية التي يطرب له المتلقي و يستمتع بها.[5]

4- توضيح الدّلالة، و تقريبها من الأذهان، و جعلها قابلة للإدراك، ويكون في توسل المجاز لتمثيل الأمور المجرّدة المعنوية بأخرى حسّية.[6]

5- رُقيُّ الحياة العقليّة، ذلك « أنّ الأصل في الدّلالات، هي المحسوسات، ثمّ تطوّرت إلى المجرّدات، بارتقاء التّفكير الإنسانيّ، و جُنوحه إلى توليد الدّلالات المجرّدة، و اعتمادها في الاستعمال، و يتوقّف وجود هذا، و شُيوعه، على العصور التّاريخية المتطاولة» .[7] و هذا مبنيّ على« أنّ المعاني الأصليّة الحقيقيّة، هي المعاني الحسّية التّي يتفرّع عنها عادة، عن طريق

---

1 – دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس ، ص132

2 – المرجع نفسه، ص 128

3 – المرجع نفسه، ص130

4 – المرجع نفسه، ص131

5 – المرجع نفسه، 131

6 – المرجع نفسه، ص 160

7 – المرجع نفسه، ص161 و ما بعدها

المجاز، ما يشيع من معنويّات».[1]

أما التيار التجديدي فيمثله 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) و الذي يؤهله ليكون هذا البديل الذي لا غنى عنه، هو شرعيته التي يستمدها من اللسانيات التي أسست لمجموع الدراسات اللغوية تأسيسا حديدا 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 لبنيتين متراكبتين في الأوان ذاته؛ بنية الكلام العادي وبنية الكلام الأدبي

---

1 – دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص 138

2 – الأسلوبية و الأسلوب، عبدالسلام المسدي، ط2، الدار 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"ريفاتارRiffatere" .

و كما هو الشأن في الدراسات اللغوية الحديثة ذات النزعة 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 موضحابالمثال : «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 جارحة العين و هو عند البلاغيين مجاز عقلي...) »(3) و هو ما نستبين فيه أن مقاربة 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 الدّلالة، في تبنيهم

---

1 – عبد السلام المسدي، الأسلوبية و الأسلوب، ص106

2 – المرجع نفسه، ص162

3 – المرجع نفسه، ص163–164

لمفهوم"الوضع الأصليّ"، الذي يرتبط به "الواضع الأوّل"، غافلين عن حقيقة علمية أقرها البحث الفيلولوجي، و هي أن هذه القضية ترتبط بنشأة اللّغة الإنسانيّة،التي تعود إلى ماض سحيق، لا سبيل إلى معرفة وقائعه و أخباره إلاّ بالظّنّ، و التّخمين[1].

و كذلك خطّأ المعاصرون القدماء في نظرهم إلى عصور اللّغة المختلفة على أنّها عصر واحد، مما أفقد آراءهم في الحقيقة و المجاز الدقة العلمية، وجعلها تتفاوت إثباتا و نفيا .[2]، و هو ما استدركته اللسانيات الحديثة بوضع ثائية التزامن/التعاقب.

كما كشف المعاصرون حين اعتمدوا المنهج الوصفي أن القدماء غَفَلوا عن دور المتلقي في الحكم على دلالة الألفاظ، « و هو أثرها في الفرد حين يسمع اللّفظ، أو يقرؤه، فهو وحده، الذّي يستطيع الحكم على الحقيقة والمجاز».[3]

الأثر الدلالي للمجاز في التحرير و التنوير:

يقرّر الشّيخ ابن عاشور«أن الأصل في إطلاق اللّفظ المفرد، أنّه حقيقة لفظا ومعنى» .[4] ويرى أن الاستعمال يؤثّر في الألفاظ، ويحدد دلالاتها الحقيقية و المجازية، فإذا اطرد استعمال اللفظ و كثر، كان ذلك أمارة 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 الذّي جعله حقيقة في الأصوات، مجازا في الذّوات، قال: «الذّي حَدَاه على ذلك اشتهارُ استعمال الجهر في الصّوت .و في هذا كلّه بعد، إذ لا دليل على أنّ جهرة الصّوت هي الحقيقة، و لا سبيل

---

1 – دلالة الألفاظ، إبرهيم أنيس، ص128

2 – المرجع نفسه، ص ن

3 – المرجع نفسه، ص128

4 – التحرير و التنوير، ج 1، ص626

5 – المصدر نفسه، ج 1، ص510

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 الأشهريّة فليست من علامات الحقيقة».([1])

فهل الأشهرية إلاّ الإطراد، و الكثرة، اللذين ذكرهما فيما مضى، و هل هي غيرُ الشّيوع في الاستعمال المعتبر لديه.([2])

أمّا المعاني المجازية، فيرى الشّيخ أنّها« مستفادة من العلاقة، لا من الوضع .فتعدّد المجازات للّفظ واحد أوسع من استعمال المشترك.([3]) » و معنى هذا أنّه ينفي الوضع الثاني للألفاظ المستعملة مجازا، لذلك« ... ليست الاستعارة بوضع اللّفظ في معنى جديد..» ([4])

و لهذا، صحّ لدى الشيخ تعدّد المعاني المجازيّة، و خاصّة إذا كانت علاقتها اللّزوم .([5]) بل صحّ فيها توليد المجاز من المجاز، أي استعمال بعض المعاني المجازيّة مجازا في معنى آخر .([6]) وهذا يوافق ما ذهب إليه الجرجانيّ.

وفي مسألة التفريق بين لفظ الحقيقة و لفظ المجاز بواسطة صيغ الجمع،يرى الشيخ أن المعنى المجازي لا تكون له صيغة خاصّة به« في الجمع أو المفرد، و إلاّ لبطل كون اللّفظ مجازا، و صار مشتركا، لكن للاستعمال أن يغلّب إطلاق إحدى الصّيغتين الموضوعتين لمعنى واحد، فيغلّبها في المعنى المجازيّ، و الأخرى في الحقيقيّ» .([7]) ذلك أنّ التّحوّز من آثار الاستعمال، بخلاف الصيّغ، فهي من آثار الوضع .([8])و في هذا مخالفة للذين جعلوا من أمارات المجاز

---

1 – التحرير و التنوير، ج 1، ص507

2 – المصدر نفسه،ج 1، ص233

3 – المصدر نفسه، ج 1، ص475

4 – المصدر نفسه،ج 4، ص32

5 – المصدر نفسه، ج 1، ص136

6 – المصدر نفسه،ج 1، ص680

7 – المصدر نفسه، ج 4، ص34

8 –المصدر نفسه،ج19،ص157

اختلافَ الصِّيغ، كما بيناه في موضع سابق من هذا الفصل.

و من آراء الشيخ الأخرى أن المجازات قد تصير معاني للكلمة، إذا كثر استعمالها فيها .([1]) و هي حينئذ قد تستغني عن القرينة، و تصير غير محتاجة إليها([2])، لصيرورتها حقائق عرفيّة، و مع اشتهار المعنى المجازيّ حتّى يصير حقيقة عرفيّة، فإنّ المعنى الأوّل الذّي هوّ الحقيقة اللّغويّة، قد يبقى إلى جانبه، و قد يهجر استعماله البتّة .([3])

و ينقض الشّيخ ابن عاشور رأي غيره من العلماء، في مسألة تبادر المعنى إلى الفهم، وجعلها أمارة على حقيقته، منبها إلى أنّ كثيرا من الإطلاقات المجازية لبعض الألفاظ، هيّ أسبق إلى الأذهان من إطلاقاتها الحقيقية .([4])

و بالمقابل نراه يتمسك بفكرة (سبق الوضع)، ([5])التي تعني أنّ المعنى الحقيقيّ متقدّم بوضع الواضع الأوّل،و هي الفكرة التي أثبت المعاصرون تهافتها كما مرّبنا في نقد المعاصرين لمفهوم المجاز عند القدماء .

و مثل هذا و شبيهه، ما ذهب إليه الشّيخ ابن عاشور من رجم بالغيب، و هو يزعم ألاّ يكون مثل هذا الأسلوب-أي المجاز- في لغة إبراهيم عليه السّلام، إذ قال: « لم يكن في لغة قوم إبراهيم التّشبيه البليغ، و لا المجاز، و لا التّهكم» .([6])و هو تخمين، أو اتباع لرأي أحد القدماء جانب فيه الشيخ الصواب، كما أثبتت ذلك الدراسات اللسانية الحديثة، بل إن الجرجاني — و هو من االقدماء- لم تفته الإشارة إلى أنّ هذه الظاهرة موجودة في كلّ اللّغات البشريّة.

---

1 - التحرير و التنوير، ج 1، ص563

2 - المصدر نفسه،ج 1، ص611

3 - المصدر نفسه،ج 3، ص167

4 - المصدر نفسه، ج 3، ص167

5 - المصدر نفسه، ج 6، ص197

6 - المصدر نفسه،ج 23، ص143

رأي الشّيخ ابن عاشور في اجتماع الدلالة الحقيقية و المجازية:

يستفيض الشيخ ابن عاشور في التناول النظري للقضايا و المفاهيم المتصلة بالمجاز، ويقوده ذلك إلى بسط رأيه في مسألة اجتماع الدلالة الحقيقية و المجازية، ، فهو يَرَى«الذّي يجب اعتماده أن يُحْمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني، سواء في ذلك اللّفظ المفرد المشترك، والتّركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقيّة أو مجازيّة، محضة و مختلفة».[1]

فهذا النّوع من الاستعمال ليس بَدْعاً[2]، بل هو شائعٌ«لأنّ المدار على أن تكون قرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقيّ وحده على التّحقيق»[3]، أي فإنّ القرينة لا تمنع من الجمع بين المعنى المجازيّ و المعنى الحقيقيّ معا، إذا سمح به السّياق، و هذا بعد تعيّن المعنى المجازيّ.

كما يُشير إلى أنّ هذه الطريقة واقعةٌ، وواردة في الكلام البليغ، مثل استعمال المشترك في معنييه[4]، و فائدتها إكثار المعاني.[5]

و كثيرا ما يعرض للشيخ الاستعانة بهذه الإضاءات النظرية في تفسيره، و من ذلك قوله في قول الله تبارك و تعالى:﴿ **وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**﴾ [**البقرة 231**] قال: « و قوله"لِتَعْتَدُوا" جُرّ باللام و لم يُعطف بالفاء، لأنّ الجرّ باللام هو أل التّعليل، و حذف مفعول(تعتدوا)، ليشمل الاعتداء عليهنّ، و على أحكام الله تعالى، فتكون اللام مستعملة في التّعليل و العاقبة .والاعتداء على أحكام الله لا يكون علّة للمسلمين، فتزّل منزلة العلّة مجازا في الحصول، تشنيعا على المخالفين، فحرك اللام مستعمل في حقيقته

---

1 – التحرير و التنوير ، ج 1، ص99

2 – المصدر نفسه،ج 2، ص47

3 – المصدر نفسه،ج 25، ص250

4 – المصدر نفسه، ج 24، ص97

5 – المصدر نفسه،ج 27، ص408

ومجازه».[1]

رأي الشّيخ 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، انطلاقا من مبدأ عام أخذ به نفسه، و هو حمل اللّفظ على مختلف محامله التّي يسمحُ بها الاستعمالُ الفصيح، و الأداء البليغ، أي ما لم يؤدّ إلى مخالفة قاعدة لغويّة، أو شرعيّة، و ناسب المقام، و تلاءم مع السّياق.

نجد رأي الشيخ منبثا في الكثير من المواضع في تفسيره، و للتمثيل 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 الضّلال :أصله عدم الاهتداء إلى الطّريق، واستعير هنا لعدم خطور الشّيء في البال، و لعدم حُضوره في المحضر، من استعمال اللّفظ في مَجَازَيْه».[2]

و الذي يصدق على المجاز بأنواعه يصدق من باب أولى على الكناية —و هي من المجاز أيضا– فالشيخ يجري في شأنها على ما قاله العلماء العرب في تعريفها من أنها لفظ استعمل في لازم معناه، مع جواز إرادة معناه معه، و زادوا إلى هذا، أنّ المعنى اللازم(الكنائيّ)هو الذّي يكون مقصودا بالذّات.

و هو ما أكّده علماء الأصول، حيث ذهبوا إلى أنّه، و إنْ ريد في الكناية المعنى«الموضوع له، و ملزومه، لكن ليسا مقصودين بل جُعل الأوّل توطئة و تمهيداً للثّاني»[3]

و نمثّل 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 الرّفث اللّغو من الكلام، و الفُحش منه، قاله أبو

1 – التحرير و التنوير، ج 2، ص432

2 – المصدر نفسه، ج 27، ص108

3 – فواتح الرحموت، عبد العلي الأنصاري، ج 1، ص216

عبيدة، و احتجّ بقوله العجاج:

وَ ربِّ أَسْرابِ حجيجِ كُظّم عن اللّغاَ و رَفَثِ التّكلّم

و فعله كنصر، و فرح، و كرم، و المراد به هنا الكنية عن قربان النّساء.

و أحسب أنّ الكناية بهذا اللّفظ، دون غيره، لقصد جمع المعنيين الصّريح والكناية».[1]

و في ختام هذا المبحث لابد من الإشارة إلى أن التعريض و التهكم ينطبق عليهما ما ينطبق على الكناية، في باب اجتماع الدلالتين الصريحة والكنائية، لكون هذه الأساليب البيانية الثلاث مبنية على الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى الكنائي، انتقالا يفرض استحضار المعنى الأول في الذهن و توسله لإدراك المعنى الثاني.

أثر الإشارة و الخط في الدلالة:

يتناول الشيخ ابن عاشور أثر الدلالة تناولا نظريا صرفا، 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 النزوع واضحا في ذكره للمصادر القديمة التي اعتمد عليها في تفسيره .

فهو في تحديده لمفهومي الإشارة و الخط يمْتَحُ من بيان الجاحظ الذي يقول فيهما: «وجميع أصناف الدّلالات على المعاني من لفظ و غير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص و لا تزيد : أوّلها اللّفظ ثمّ الإشارة ثمّ العقد، ثمّ الخطّ ثمّ الحال التّي تسمّى نصبة، و النّصبة هي الحال الدّالّة، التّي تقوم مقام تلك الأصناف، و لا تقصّر عن تلك الدّلالات، و لكلّ واحد من هذه الخمسة، صورة بائنة من صورة صاحبتها، و حيلة مخالفة لحيلة أختها، و هي التّي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثمّ عن حقائقها في التّفسير، و عن أجناسها و أقدارها، و عن خاصّها و عامّها، و عن طبقاتها في السّارّ، و عمّا يكون منها لغوا بهرجا و ساقطا مطّرحا» .[2]

---

1 – التحرير و التنوير، ج 2، ص234

2 – البيان و التبيين،الجاحظ، ج 1، ص76

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(مالِ هذا) بفصل اللام عن الهاء، يقول الشيخ :«و لعلّ وجه هذا الانفصال، أنّه طريقة رسم قديم، 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 الموضوعة 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 النّطق، من إشارة و إيماء، و لمح النّظر، فهو أيضا من مميّزات الإنسان، و إن كان دون بيان النّطق».(2) وكأني به هنا يتأثر الجاحظ و يتبعه حين يقول : «فأمّا الإشارة فباليد، و بالرّأس و بالعين والحاجب والمنكب، إذا تباعد الشّخصان و بالثوب و بالسّيف، و قد يتهدّد رافع السّيف والسّوط، فيكون ذلك زاجرا، و مانعا رادعا، و يكون وعيدا و تحذيرا».(3)

و لئن كان الشّيخ يشير إلى أثر دلالة الإشارة، و كونه أقلّ منزلة 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، 18/328–329

2 – المصدر نفسه،ج 27، ص233

3 – البيان و التبيين، الجاحظ، ج 1، ص77

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 مقاربة 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 هدا 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 للمسناه في تعرّضه لمفهومي الخط و الإشارة و أثرهما الدلالي.

1 – لمعرفة رأي الجاحظ في الأثر الدلالي الإشارة، ينظر، البيان و التبيين، ج 1، ص78–79

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: إنّ مدوّنة التحرير و التنوير للشيخ الطاهر بن عاشور ومقاربته من منحيين اثنين، منحى لغوي نحوي، و آخر بلاغي بياني، تجعلني مقرّا بدءً 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 حصيفٍ، وذكاءٍ وقّاد، 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 مواضعات 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 إفراد دراسة محدودة تتناول في الوقت نفسه الأسُس 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، ولاشك أن ذلك هو ما وجدنا أنفسنا مضطرين إلى العمل به.

لذلك نعلن أن كل مبحث من مباحث هذه الأطروحة، يصلح لأن يُتَوَّسع 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- حُكماً على العام واستقراءً له، ذلك أن العملية كانت انتقائية وفق ما يقتضيه منهج البحث، المحدد سلفا بالأسس اللغوي و البلاغية، حيث أن الشيخ في تفسيره و في رؤيته، وبنية تفكيره، و مرجعيته، و في مقاربته للآيات كان يصدر عن وعي متجانس، وعليه فما ينطبق على العيّنات المختارة من النماذج التي اختارها البحث مجال دراسته، إنما ينطبق على باقي التفسير.

ومع ذلك كله فإني مقرّ بأن هذا العمل هو جهد المقل، و إني لا أزعم أبـــداً — وأنّى لي ذلك- أنني ألممت 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 و البلاغي، 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 محيطِ عالِمٍ 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 الرّصد 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، وتحدّاهم فيما برعوا فيه، وظلّ هذا التحدي يتجاوز

الزمان و المكان، و أثبت هذا التحدي بما لا يدع مجالاً للشك أن القرآن الكريم لكلامٌ معجز. وإن نزل بلغة قريش، لذلك كان التحدي في جنس ما كان العرب يُحسِنُونَ و يُتقنون، وإلا كان التحدي باطلاً، وهم أصحاب بلاغة وفصاحة ومكنة، وهي أمة جُبِلت على فن القول، وذكاء القريحة وفطنة العقل لذلك نزل القرآن الكريم بلغتها وبنية نظامها اللغوي التي شكلت آلياتها البنيوية. ومع ذلك فارق المنتوج الأدبي.

سابعاً: لقد دلّ الشيخ الطاهر بن عاشور على أن الجملة القرآنية تمثّل منتهى ما يمكن أن تحمله الجملة العربية من بيان و بلاغة.

ثامناً: إنّ 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 والبلاغية في شحذ السليقة وتنمية الذوق، وتعميق الحس بالجمال، وتبيين قيمة الكلام الرفيع، ثم إن القرآن الكريم أكّد الروح العربية و ذوقها، مع تجاوُز معيار الكمال الإنساني.

كما أن القرآن كتاب الله المعجز صالح لكل زمان، يتلاءم فهمه مع كل عصر، لا تستهلكه التفاسير، وتستنفذه القراءة باعتباره إمكانية متجددة، وإن إعجازه إمكان لا ينضب.

تاسعاً: يتجلى اعتمادُ تفسير التحرير والتنوير على نظرية النظم، في أبعادها اللغوية والبلاغية ويُظهر خطورتها في استنباط الأحكام و توجيه الدلالة.

عاشراً: إن القرآن الكريم هو كتاب عقيدة وشريعة جاء لتقديم الحياة على المنهاج القويم، فهو ليس كتاب نحو أو بلاغة أو علم، و مع ذلك بلغ المنتهى في هذه العلوم، فصار الشاهد والمعيار في هذه القضايا اللغوية والبلاغية. على أن محور هذا التحليل يقوم على نظرية النظم التي ترفض الاعتماد على المعايير والقواعد الإعرابية، من حيث هي قوالب جامدة، ولا على المعايير البلاغية من حيث هي قواعد جاهزة، و إنما اعتمد على تفاعلهما 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 أراء العلماء وتنوع مشاربهم، مما جعله إماماً في اللغة، بل حجة فيها، وهو ما أهله لأن يوظف كلّ رصيده اللغوي في التفسير.

ثالث عشر: يعدّ صاحب تفسير التحرير و التنوير ذا دراية متخصصة في قضايا البلاغة، وذا ذوق مرهف، مما أهّله إلى إدراك فاعليتها في تكوين اللسان العربي وضرورتها للمفسّر، مما دفعه إلى تأليف خاص في البلاغة وفنونها الثلاثة، وربما يعدّ من آخر ما توصّلت إليه جهود العلماء في العصر الحديث، لما احتوته هذه المدوّنة من معارف شتى أصولية وكلامية، وفقهيه ولغوية وبلاغية.

رابع عشر: إن الشيخ لا يقف عند حدود مواضعات السابقين مكتفياً بالتطبيق بآلية تقنية وحسب، بل نجده يُعمل فكره في الترجيح بين وجهات النظر المختلفة أو المتضاربة، وقد يخرج برأي جديد غير مسبوق، و لم يكتف الشيخ بسرد قضايا اللغة و البلاغة، وإنما يحلل بتطبيقات إجرائية ليدلل 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، لتشكل لنا ديوان ضخم من الشعر العربي، بما يمثل من عيون الشعر.

ومما يظهر جليّاً 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 تراكماً معرفياً يربط معاني النحو، بنظام الكلام، حيث أنه من المعلوم أن بعض الآيات لا تطَّرِد والمعيار.

إن تفسير التحرير والتنوير جمع بين النقل و العقل معاً بما يسميه الأقدمون الرواية والدراية، وهو ما جعله تفسيراً غنياً دسماً بشتى 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. المصـــــــادر:

1. محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984.

ج. المـــــراجـــع:

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 الـــشروق، الطبعـــة الثالثة، 1399هـــ/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 اللغـــة العربية، دمشق.
8. ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، دراسة وتحقيق: الناشر: مكتبة لبنان الطبعة الأولى 1996.
9. ابن فارس، الصاحبـــي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، مطبعة المؤيد، 1338 هـــ.
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، ج 4.
12. ابن هشام جمال الدين الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، بيروت، 1985، ط06، ج1.
13. أبو البقاء العكبري، مسائل خلافية في النحو، تحقيق: محمد خير الذين الحلواني، دار الشرق العـــربي، 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، ج2.

15. أبو الحسن بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط: 02، 1420هـ/1999م،.

16. أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء و سراج الأدباء، 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،ج1.

18. أبو السعود محمد العمادي، تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1.

19. أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1956، ج2.

20. أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق:د.حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1985م، ج1.

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 - 1999 م.

22. أبو القاسم الزجاج، الأمالي في المشكلات القرآنية و الحكم و الأحاديث النبوية - دار الكتاب العربي، بيروت، ط1983،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 التبن القاهرة، د.ط، 1976م.
34. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1983م.
35. الأزراري تقي الدين بن عبد الله الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شعيتو، 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 بهادر 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 النّورسي، كليات رسائل النور، ترجمة : إحسان قاسم الصّالحي، الطبعة الثانية، 1413 هـ/ 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 الهمذاني، شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، ط:2، 1985م، ج4.

45. بهجت عبد الواحد الشيخلي، 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 و النشر و التوزيع، القاهرة، ط: 07، 1418هـ/1998م.
48. الجرجاني، أسرار البلاغة، شرح: محمد محمود شاكر، دار المدني، جدة.
49. جلال الدِّين السيوطي، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج 1.
50. جمال الدين أبو عثمان الدويني، الشافية، تحقيق : حسن أحمد عثمان ، المكتبة المكية ،ط1، 1995 ، ج1.
51. الحاتمي، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق: جعفر الكباني، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979.
52. حسان تمام، اللغة العربية معناها و مبناها، ط5، دارعالم الكتب، القاهرة،2006.
53. حسين بن مسعود الفراء البغوي، معالم التنزيل، 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. الديب 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 الاستر ابادي، شرح الشافية، ج1، تحقيق محمد نور الحسن و اخرون– مكتبة الباز بمكة
60. الرماني أبو الحسن علي، معاني الحروف، تحقيق: عبد الفتاح علي اسماعيل، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ط2، 1407هـ.
61. زبير دراقي، محاضرات في اللسانيات التاريخية والعامة، 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 ملحم، 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، ط بعة 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. سيبويه 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. صبري 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، 1985 م.
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 مدكور ، 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 للمطبوعات، 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 وصدر الإسلام، مكتبة الكلّيات الأزهرية، القاهرة .مصر.
94. عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية، 1404هـ، 1984م د.ط.
95. عبده عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ط 4، 2001، دار الفكر العربي، القاهرة.
96. فؤاد علي رضا، من علوم القرآن، دط، دت، دار اقرأ ،بيروت،لبنان
97. فخر الدين قباوة التوفر، 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 الميس، دار الفكر، بيروت، ط 1414هـ، ج3.
99. فخري محمد صالح، اللّغة العربية أداء ونطقا وإملاء وكتابة، درا الوفاء للطباعة والنشر، 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، المزهر في شرح الشاطبية والدرة، دار عمار للنشر والطباعة –عمان الأردن (1422هـ - 2002م).
109. محمد سالم محيسن، التذكرة في القراءات الثلاث المتواترة وتوجيهها من طريق الدرة.
110. محمد عابد الجابري، اللفظ و المعنى اللسان العربي مجلة فصول، م6ع1985،1.
111. محمد علي بن علي بن التهانوي الحنفي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ط1، 1418هـ / 1998م، دار الكتاب العلمية – بيروت.لبنان، ص4.
112. محمد علي طه الدرة، تفسير القرآن وإعرابه وبيانه، منشورات دار الحكمة، بيورت، 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 المعرب، تحقيق: محمود فاخوري 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، سنة1422هـ.
127. نجم الدّين 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 المواضيع

فهرس المواضيع

شكر

مقدمة ..... أ

الباب الأول
الأسس البلاغية في تفسير التحرير و التنوير

تمهيد 02

الفصل الأول
مقاصد الالتفات

- تمهيد 10
- الالتفات في اللغة والاصطلاح 13
- اتجاهات علماء البلاغة في الالتفات 14
- فوائد الالتفات وأسبابه 19
- شروط الالتفات 21
- العدول عن تكرار الصيغة 38

الفصل الثاني
مواقف التشبيه

- تمهيد 42
- التشبيهات المفردة 42
- الأداء الدلالي للتشبيه 43
- التشبيه باستعمال الكاف 48
- التشبيه بالأسماء 60
- التشبيه المحذوف الأداة 67
- التشبيه التمثيلي 78

الفصل الثالث
جـــمـــالـــيات الاســـتـــعـــارة

- تمهيد 90
- مفهومات الاستعارة و ضروبها 91
- الاستعارة المكنية في تفسير التحرير والتنوير 100
- الاستعارة التخييلية في تفسير التحرير والتنوير 107
- الاستعارة التصريحية في تفسير التحرير والتنوير 113
- الاستعارة التبعية في تفسير التحرير والتنوير 119
- جماليات الاستعارة التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير 124

الباب الثاني
الأسس اللغوية في تفسير التحرير والتنوير

تمهيد 131

الفصل الأول
المـــســـتـــوى الصـــــوتـــي

- مقدمة في تعريف الصوت 137
- المخارج و الصفات 140
- ظاهرة الخفة و الثقل في التحرير و التنوير 157

الفصل الثاني
المـــســـتوى التـــركيـــي

- النحو كأساس لغوي في تفسير التحرير و التنوير 185
- الصرف كأساس لغوي في تفسير التحرير و التنوير 196

الفصل الثالث
المـــســـتوى الـــدلالـــي

- مستويات الدلالة القرآنية في تفسير ابن عاشور 222
- تعدّد الدلالات في نظم القرآن الكريم 241
- دلالة المجاز بين بن عاشور و غيره من العلماء 255

خاتمة 269

قائمة المصادر و المراجع 275

فهرس المواضيع 284