الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة جيلالي ليابس/ سيدي بلعباس

كلية الآداب واللغات والفنون

قسم: اللغة العربية وآدابها

مستويات التأويل اللغوي في تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي نظام ل.م.د

تخصص: علم الدلالة وتحليل الخطاب

إعداد الطالب:

– عباس أمين

إشراف الأستاذ:

– أ.د فرعون بخالد

لجنة المناقشة

▪ د مالك محمد	أستاذ محاضر –أ–	جامعة وهـــران –1–	رئـــــــيسا
▪ أ.د فرعون بخالد	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	مشرفا ومقررا
▪ د مـــولاي حـورية	أستاذة محاضرة –أ–	جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
▪ د بوخـاتمي الزهرة	أستاذة محاضرة –أ–	جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
▪ د خـثير عـــيسى	أستاذ محاضر –أ–	م/ج عـين تـموشنت	عضوا مناقشا
▪ د.لعشريس عباس	أستاذ محاضر –أ–	المركز الجامعي مغنية	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2018– 2019

شكر وتقدير

أحمد الله تعالى وأشكره ، فهو المنعم والمتفضل قبل كل شيء.

أشكر اللجنة المناقشة الموقرة على تجشمها عناء القراءة والتقويم، كما أشكر كل من وقف معي وآزرني خلال مسيرة البحث .

إلى كل من كان عونا في مسيرتي العلمية وأخص بالذكر **أستاذي الدكتور "فرعون بخالد"** أتقدم إليه بالشكر الجزيل، والعرفان الجميل الذي لن تفيه الكلمات حقه، فقد كان لي شرف التلقي على يديه في الإشراف علي في بحث الماستر والدكتوراه. والذي كان له الفضل الكبير في تقويم وتصحيح هذا البحث، في ضوء ما قدمه من آراء قيمة وأفكار بناءة كانت لي نجوما أهتدي بها في ظلمات البحث، فجزاه الله عني خير جزاء.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى من منحتني فرصة مواصلة الدراسات العليا جامعة الجيلالي اليابس كلية الآداب والفنون لما تبذله من جهد مثمر في سبيل العلم والمعرفة. والشكر موصول إلى أساتذتي بتيسمسيلت.

إهـــــداء

قال تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء 24).

أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع إلى قرة عيني والديّ حفظهما الله وأدام عليهما الصحة والعافية، ومن كانوا لي نعم المدد إخوتي وأصدقائي، وإلى كل من وسعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي.

مقدمة

مقدمة

لقد اشتهر استعمال مصطلح التأويل في تحليل النصوص القرآنية، فهو من أهم المسائل التي اعتنى بها علماء الأمة في بيان معناه وأصوله واتجاهاته وغيرها من المسائل التي تعرض لها العلماء في هذا الشأن. وعلى هذا الأساس من الصعب الحديث عن التأويل دون الرجوع إلى البعد الديني والذي يختلف أهل العلم بمختلف اتجاهاتهم وتخصصاتهم في مقاربتهم للمسائل الدينية، وهذا بحسب المنطلقات الفكرية والعقدية لكل مذهب .

إنّ من أسرار إعجاز القرآن الكريم أنّه نزل بلسان عربي مبين بين عرب فصحاء طبعوا على فن القول والكلام البليغ الذي يقع على القلوب والأسماع فهم فرسان الشعر وأرباب اللّغة، غير أنّهم عندما سمعوا القرآن الكريم اندهشوا لما سمعوا وكأنّهم ما عقلوا لغتهم فعرفوا أنّه ليس بكلام بشر.

ومما لا ريب فيه أنّ عملية تأويل القرآن الكريم كنز لا تنقضي عجائبه وهو دوما يفتح آفاقا رحبة للبحث عن معانيه في كل زمان، وذلك من خلال محاولة فهم النظام اللّغوي في تكامله لمختلف مستوياته اللّغوية المختلفة الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. إذ إنّ تأويل القرآن الكريم يعد مجالا خصبا قد أسال أقلام المشتغلين في مختلف مجالات المعرفة وخاصة اللّغة، فقد كان موضوع مناقشة عند النحويين واللّغويين والمفسرين إذ أصبح من القضايا الأساسية والكبرى في النقاش كونه يمثل رافدا من روافد فهم الدين .

يعتبر تفسير التحرير والتنوير من التفاسير اللّغوية الرائدة في عصره ورافدا من روافد فهم القرآن وتدبره من خلال المزاوجة بين النقل والعقل فقد وظف فنون اللّغة العربية وأساليبها في تفسير القرآن وكان تفسيره أمة في العلم جمعت مختلف أصناف المعرفة على غرار الجانب اللّغوي، فلا عجب أن نرى خاصية الترجيح والاستدراك في كثير من المباحث اللّغوية على مختلف مستوياتها تتوارد في هذه

الرسالة فهو يمثل الإطار النظري الذي ينطلق منه بن عاشور وهذا يتناسب مع مفهوم التجديد الذي ساقه ابن عاشور في حديثه عن تفسيره.

تطرقت في هذه الدراسة إلى مستويات التأويل اللّغوي في تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور صاحب التفسير المشهور (**تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في تفسير الكتاب المجيد**) ولقد سعينا في هذا الموضوع إلى معالجة الإشكاليات التالية:

- ما هي حدود التأويل لدى بن عاشور في تناوله للمستويات اللّسانية ؟
- هل التأويل لدى بن عاشور من خلال تفسيره يمثل إضافة جديدة أم هو مجرد ترجيع لما قاله الأولون؟.
- هل كثرة التفاسير للقرآن الكريم هي متعلقة بطبيعة اللّغة بحد ذاتها أم بتعدد الكفاءات التأويلية للقرآن الكريم ؟ .
- هل الترجيح في فهم القرآن الكريم هو مجرد تحامل عليه ؟ .

وتكمن أهمية هذا البحث في كون تفسير ابن عاشور من أهم التفاسير اللّغوية المهمة في العصر الحديث، وللمفسر مجهود كبير في التعرض لمختلف القضايا اللّغوية والتي تتفاوت فيما بينها، وفي إضفاء ابن عاشور طابع التجديد في تفسيره بالوقوف على معاني الألفاظ من خلال مسائل الترجيح والاستدراك اللذين يمثلان مؤشرا لهذا التجديد .

ومن هنا جاءت فكرة البحث الموسوم: مستويات التأويل اللّغوي في تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور باعتباره يمثل إطارا شاملا في الكشف عن جوانب اللّغة في مختلف مستوياته، وفضلا عن هذا فإنّ أشرف العلوم ما اتصل بكتاب الله عز وجل بالبحث عن أسراره وتدبره. وتسعى هذه المقاربة إلى تأويل القرآن الكريم من خلال التعرض لجميع مستوياته اللّغوية وتبيين هذا التنوع في التفسير والآراء التي انفرد بها بن عاشور ومدى تأثره باللّغويين والمفسرين الذين سبقوه .

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مدخل وأربعة فصول: أما المدخل فقد جاء تحت عنوان التأويل مقدماته وأنواعه، وتعرضت فيه إلى معنى التأويل والفرق بين التأويل والتفسير وأنواعه.

أما **الفصل الأول**: الموسوم: التأويل الصوتي: فقد خصصته لدراسة الجانب الصوتي والذي يحتوي على تمهيد للموضوع وهو في خمسة مباحث:

المبحث الأول: تطرقت فيه إلى تعريف الإدغام لغة واصطلاحا وإلى إدغام المتماثلين. أما المبحث الثاني فقد تعرضت فيه إلى إدغام المتقاربين. أما المبحث الثالث المعنون بالإبدال والذي ينقسم إلى قسمين: إبدال الصوامت والصوائت، وأما المبحث الرابع فقد درست فيه الإتباع بنوعيه، الإتباع الرجعي، الإتباع التقدمي. أما المبحث الخامس فقد تطرقت فيه إلى تعريف الوقف لغة واصطلاحا، أنواع الوقف، أوجه الوقف، الوقف على المبني، الوقف على الصحيح، الوقف وأثره في اختلاف التأويل.

وأما **الفصل الثاني**: الموسوم: التأويل الصرفي والذي يتضمن أربعة مباحث:

المبحث الأول: المعاني الوظيفية للصيغ الصرفية لدى بن عاشور: تطرقت فيه إلى المعاني الوظيفية للمصادر المجردة والمزيدة والمعاني الوظيفية للأفعال المجردة والمزيدة .

المبحث الثاني: التعليل الصرفي للمباني غير الوظائفية لدى بن عاشور: والذي بتضمن مطلبين: القلب المكاني، الإعلال.أما المبحث الثالث: فيتناول تناوب الأبنية الصرفية لدى بن عاشور.

أما المبحث الرابع: الموسوم: الاشتقاق والذي يتضمن أربعة مطالب:الترجيح بمتعلق الاشتقاق في ضبط بنية الكلمة، الترجيح بقرينة التعدي، الاحتمالات الاشتقاقية لبنية الكلمة، الترجيح بالاشتقاق لبيان المحذوف.

أما **الفصل الثالث**: الموسوم: التأويل النحوي ويتضمن خمسة مباحث:

المبحث الأول: استدراكات ابن عاشور النحوية ويحتوي على ثلاثة مطالب:

الاستدراك على المفسرين وذلك مما تفرد به ابن عاشور بوجوه إعرابية لبعض المسائل النحوية، ونماذج من استدراك ابن عاشور على المفسرين، إضافة إلى هذا فقد تعرضت إلى الاستدراك على بن عاشور في بعض المسائل النحوية. أما المبحث الثاني: تعرضت فيه إلى الترجيح النحوي بين المفسرين. وفي المبحث الثالث: تطرقت إلى الترجيح النحوي بين النحاة. أما المبحث الرابع: فقد درست فيه التوجيه النحوي للقراءات القرآنية. أما المبحث الخامس: تناولت فيه العدول النحوي لدى بن عاشور ويتضمن مطلبين: أغراض العدول ومظاهر العدول.

وأما **الفصل الرابع**: الموسوم: التأويل الدلالي والذي يحتوي على خمسة مباحث وهي:

المبحث الأول: التطوّر الدلالي لدى بن عاشور ويتضمن خمسة مطالب:

التطوّر الدلالي للّفظ القرآني، مظاهر التطوّر الدلالي للّفظ القرآني، مبتكرات النظم لدى بن عاشور، مبتكرات مجاز القرآن، الترجيح والتطور الدلالي في السياق القرآني. أما المبحث الثاني: تناولت فيه الترادف لدى بن عاشور والذي يتضمن ثلاثة مطالب: التناظر الدلالي للألفاظ في السياق القرآني، الترجيح بدلالة السياق في بيان المترادفات، الاستدراك على بن عاشور في مسائل الترادف.

أما المبحث الثالث: فقد تطرقت فيه إلى المجاز وأثره في تنوع الدلالة القرآنية لدى بن عاشور والذي يتضمن مطلبين: التأويلات المجازية عند ابن عاشور، الترجيح بالمجاز . أما المبحث الرابع: فقد تناولت فيه أثر السياق في التأويل لدى بن عاشور والذي يتضمن مطلبين: السياق اللّغوي، السياق غير اللّغوي.

أما المبحث الخامس: فقد تطرقت فيه إلى السياق وأثره في ترجيح دلالة المشترك والذي يحتوي على مطلبين: ترجيح ابن عاشور لبعض المعاني القرآنية من خلال تجاوز أقوال المفسرين، ترجيحه لبعض المعاني القرآنية من خلال الاستدلال بأقوال المفسرين.

وأتممت هذه الأطروحة بخاتمة لخصت فيها أهم النتائج التي انتهى إليها البحث والإجراءات العلمية المنهجية؛ من فهارس للمصادر والمراجع والفصول والمباحث. والمنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي المناسب لطبيعة الموضوع، فالملاحظ في تفسير بن عاشور في تعرضه للمسائل اللّغوية أنّه أطلق عنانه في تفسير الآيات القرآنية من خلال اعتماده على آراء من سبقه من العلماء وذلك من خلال تتبع الوجوه المختلفة التي ساقها المفسرون والتعليق عليها، فكان يدلل على ما يقوله في كل مرة بأقوال النحاة والمفسرين وهذه من المبادئ التي أرساها في تفسيره، وهذا ينم عن حس علمي من خلال التزامه منهج الاستقراء في تفسيره .

وقد واجهتنا أثناء البحث عدة صعوبات والمتمثلة في تشعب واتساع أفق البحث، وفضلا عن هذا فإنّ عملية المقاربة بين الأقوال والترجيح بينها قد يوقع الباحث في مفترق الطرق باعتباره ملزم باستقراء أقوال العلماء والأخذ بالأرجح، وإضافة إلى هذا فقد تنوعت المصادر والمراجع التي ساعدتنا على إنجاز هذا البحث والتي نذكر أهمها :

- تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور.
- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر.
- رضي الدين الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب .
- ابن جني، الخصائص.
- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن.
- سيبويه، الكتاب.
- محمد مبارك، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية .
- فاضل صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل .

كما اعتمدنا في إنجاز هذا البحث العلمي على دراسات كثيرة، ولقد شملت هذه الدراسات جوانب متعددة من فكره منها ما يتعلق بالجانب اللّغوي والأصولي والتربوي وغيرها، ولكن ما ينبغي

الإشارة إليه أنّه لم تكن هناك دراسات خاصة فيما تعلق بالجانب الصوتي ومن تلك الدراسات التي وقفت عليها:

- مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، أثر الدلالات اللّغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير.
- خالد بن محمد بن صالح بن زريق الشهراني، استدراكات ابن عاشور على الطبري وابن عطية في تفسير التحرير والتنوير دراسة نظرية تطبيقية .
- سعيد محمد عباش الشهراني، استدراكات الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره على من سبقه في أسباب النزول، جمعا ودراسة .
- محمد بن سعد بن عبد الله القرني، الإمام محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير.
- بسام رضوان عليان، منهج الإمام ابن عاشور في القراءات في تفسيره التحرير والتنوير.
- فادي بن محمود الرياحنة، التطور الدلالي للّفظ القرآني عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير.
- حسين محمد زعطوط، المفاهيم النظرية لسياق الحال ومكوناته عند محمد الطاهر بن عاشور.
- شعيب بن أحمد بن محمد الغزالي، مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور.
- إبراهيم علي جعيد، خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالتها البلاغية في تفسير التحرير والتنوير

وختمنا بحثنا بخاتمة أجملنا فيها نتائج البحث.

الطالب عباس أمين

سيدي بلعباس، 26-03-2018

مدخل

التأويل مقدماته وأنواعه

مدخل: التأويل مقدماته و أنواعه

1 – التأويل لغة

2– التأويل اصطلاحا

3– الفرق بين التأويل والتفسير

4– أنواع التفسير

يعتبر التأويل اللّغوي من أهم الإجراءات القرائية التي يتوصل بها لفهم المعنى؛ إذ يمكن اعتباره نظاما معرفيا له مقدماته الفكرية التي يتأسس عليها ويؤطر ضمنها، إضافة إلى الجانب اللّغوي الذي يعكس في أحيان كثيرة هذا الفكر سواء كان إيجابيا أو سلبيا في الممارسة التأويلية.

1- التأويل لغة:

التأويل من حيث الاشتقاق قولان: الأول رجع، الثاني أنّه مشتق من الإيالة. والتأويل في الأصل الترجيع"[1] جاء على صيغة تفعيل من أول يؤول تأويلا أي رجع وعاد"[2] ومعناه من آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع وأول إليه الشيء: رجعة وأولت عن الشيء ارتددت"[3] .

مدار التأويل في الكلام أنّه من" أول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره"[4] بمعنى بينه ووضحه وقيل أنّ التأويل مشتق من الإيالة وهي السياسة كأن المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه"[5] فيكون بذلك قد أرجع تلك المعاني التي يحملها الكلام على ما دلت عليه في أصل وضعها .

اختلفت لغات العرب في أصل هذه الكلمة فقيل" فيها ثلاث لغات : إيَل وأَيّلُ وأيّلَ مثال فعّل والوجه الكسر"[6] وهذا الاختلاف مبني في حقيقته على تعدد لهجات العرب وتفننها في لغتها، وعليه فالمعنى الجامع للتأويل هو الرد والرجوع سواء تعلق بالكلام أو بغيره .

---

1 – الشريف الجرجاني ، معجم التعريفات ، تح: محمد صديق المنشاوي ، دار الفضيلة ، القاهرة ، د ط ، د ت ، ص : 46 .

2 – ابن منظور ، لسان العرب ، تح: أمين محمد عبد الوهاب ، محمد الصادق العبيري ، مادة: (أ . و. ل) ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، ط3 ، 1999 ، ج1 ، ص: 264 .

3 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 264 .

4 – نفسه ، ج1 ، ص :264 .

5 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة ناشرون ، دمشق ، ط1 ، 2008 ، ص : 758 .

6 – ينظر: ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: (أ . و. ل) ، ج1 ، ص: 264 .

2- التأويل اصطلاحا:

تعددت أقوال أهل العلم في تعريف التأويل قال ابن عاشور: هو إرجاع الشيء إلى حقيقته ودليله"[1] ويعرفه الشريف الجرجاني بأنّه: صرف لفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة"[2] من خلال عملية الترجيح التي يمارسها المؤول " فالتأويل ملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللّفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولها في لغة العرب واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية واستنباط المعاني من كل ذلك"[3] وعلى هذا يمكن اعتبار العملية التأويلية فعالية ذهنية تتجلى فيها صور التعدد والتأويلات المختلفة يقول سعيد بنكراد: التأويل دائما إنمّا هو زحزحة للعلاقات، وتغيير للواقع وإعادة ترتيب عناصر العلامات"[4] وخاصة فيما تعلق بألفاظ القرآن الذي يحمل في ثناياه طاقات تأويلية .

3-الفرق بين التأويل والتفسير:

إنّ التأويل يشكل مجالا خصبا من خلال الاشتغال على ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه وما يستنبط منه"[5] من الأدلة والأحكام سواء الشرعية أو الفقهية، فتأويل القرآن علم يتم به حسن فهم القرآن وإزالة اللبس والإشكال عن بعض آياته بردها إلى الغاية المرادة منها، وحملها على الآيات الأخرى الواضحة التي لا لبس فيها ولا إشكال، واستنباط لطائف الآيات ودلالتها وحقائقها"[6] التي تفهم من دلالة التركيب .

---

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، د ط ، 1984 ، ج12 ، ص: 216 .

2 – الشريف الجرجاني ، معجم التعريفات ، ص: 46 .

3 – عبد الرحمان العك ، أصول التفسير و قواعده ، دار النفائس، دمشق ، ط2 ، 1986 ، ص: 52 .

4 – سعيد بنكراد ، السيميائيات و التأويل– مدخل لسيميائيات شارل سندرس برس– ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2005 ، ص: 147 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 12 .

6 – صالح عبد الفتاح الخالدي ، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، دار القلم ، دمشق ، ط3 ، 2008 ، ص: 26 .

أثار مصطلح التأويل جدلا واسعا عند علماء اللّغة والأصوليين والمتكلمين، فذهبوا في تحديد مفهومه وطبيعته مذاهب كثيرة، فمنهم من جعل التأويل مرادف للتفسير يقول الرازي: اعلم أنّ التأويل هو التفسير وأصله في اللّغة المرجع والمصير ..."[1] وهما بمعنى واحد، فلا مشاحة في التداخل بين المفهومين يقول أبو هلال العسكري في هذا الصدد: التأويل والتفسير واحد؛ لأنّ معنى التأويل يعود إلى التفسير"[2] يستأنس بهذا الرأي ما ذكره ابن فارس في باب معاني ألفاظ العبارات التي يعبر بها عن الأشياء ومرجعها إلى ثلاثة وهي: المعنى والتفسير والتأويل، وهي وإن اختلفت فإنّ مقاصدها متقاربة"[3] في البحث عن الدلالة بمختلف صورها .

إنّ مفهوم التأويل عند السلف ينطوي على معنيين " تفسير الكلام وبيان معناه، سواء أوافق ظاهره أو خالفه، أو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله بغير الشيء المخبر به..."[4] به..."[4] ومنهم من فرق بينهما وجعل لكل منهما مفهوما مستقلا عن الآخر، وعلى هذا الأساس يكون " التأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد"[5] ، ومدار هذا الإخبار والعلم والعلم مراتب مختلفة؛ إذ إنّ علوم القرآن ثلاث أقسام:

القسم الأول: علم لم يطلع الله عليه أحد من خلقه وهو ما استأثر به من علوم أسرار كتابه من معرفة كنه ذاته وغيوبه التي لا يعلمها إلا هو، وهذا لا يجوز لأحد الكلام فيه بوجه من الوجوه إجماعا.

1 – فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب – التفسير الكبير ، دار الفكر ، ط1 ، 1981 ، ج7 ، ص: 189.

2 – أبو هلال العسكري ، الوجوه و النظائر ، تح : محمد عثمان ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1 ، 2007 ، ص: 142 .

3 – أحمد بن فارس ، الصاحبي في فقه اللّغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها ، تح : عمر فاروق الطباع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط1 ، 1993 ، ص: 198.

4 – أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط ، تح: عادل أحمد عبد الموجود ، علي محمد معوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1993 ، ج1 ، ص:121.

5 – خالد عبد الرحمان العك ، أصول التفسير و قواعده ، ص: 52 .

القسم الثاني: ما أطلع الله نبيه من أسرار الكتاب واختص به، وهذا لا يجوز الكلام فيه إلا له صلى الله عليه وسلم.

القسم الثالث: علوم علمها الله لنبيه مما أودع كتابه من المعاني الجلية والخفية وأمره بتعليمها للناس"[1]

وعلى هذا التقسيم فالتأويل ثلاث مراتب: تأويل مطلق متعلق بالله تعالى فقط لا يشاركه أحد مصداقا لقوله تعالى:**هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ** ﴿٥٣﴾"[2] ، وتأويل خاص متعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم من خلال تفسيره للقرآن، وهذين القسمين لا خلاف فيهما فهما يؤخذان تسليما، وتأويل متعلق بالبشر وهو مدار الاختلاف؛ فالتأويل ملحوظ فيه الاجتهاد في الترجيح أحد محتملات اللّفظ بالدليل وبذل الجهد في استنباط المعاني من الكتاب العزيز"[3] وهذا الاجتهاد فيه اختلاف لفهوم البشر الخاضعة للتجدد والاستمرارية لتدبر آيات القرآن حسب طبيعته الإيديولوجية، فهذا الكل المركب له أثر إما سلبي أو إيجابي في العملية التأويلية قد قال بعض العلماء: التفسير ما كان راجعا إلى الرواية والتأويل ما كان راجعا إلى الدارية"[4]،,يلية بلا فالتفسير ميدانه التفسير بالأثر أما التأويل فمبلغه الفهم والتدبر والاجتهاد إن صح التعبير.

وما ينبغي الإشارة إليه هنا وعي ابن عاشور لمنهج الأصوليين والمفسرين في تحليل المعاني والترجيح بينها في فهمه للقرآن إذ إنّه "لم يفصل التفسير بالرواية عن التفسير بالدراية، وإنّما كانت الآية عنده وحدة واحدة يستعين بما يراه مناسبا في سبيل تفسيرها"[5] هذا التجاذب الحاصل بين الرواية الرواية والدراية إنمّا هو تعلق بين الأصل والفرع، فالتأويل يفترض تعدد المعنى في حين يقوم

1 – ينظر :جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 775.

2 – سورة الأعراف ، الآية: 53 .

3 – عبد الله شحاتة ، علوم التفسير ، دار الشروق ، القاهرة ، د ط ، 2001 ، ص: 10 .

4 – المرجع نفسه ، ص: 10 .

5 – نبيل أحمد صقر ، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير التحرير و التنوير ، الدار المصرية ، القاهرة ، ط1، 2001 ، ص: 6 .

التفسير على المعنى المستفاد من ظاهر اللّفظ. فالتفسير يعتمد على الاطلاع والمعرفة والقراءة والرواية، والتأويل علم يفتح الله به على أصحابه وفهم يؤتيه الله لهم، ويعتمد على الموهبة والملكة والتدبر وهذه لا تتحقق في كل مفسر ويتفاوت أهل التأويل فيها تفاوتا بينا"[1]، ويستدل على هذا ما جاء في قوله تعالى: وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾"[2] ورد في هذه الآية وجهان من التأويل، أحدهما القتل الحقيقي الذي هو معروف والآخر القتل المجازي، وهو الإنكباب على المعاصي؛ فإنّ الإنسان إذا انكب على المعاصي قتل نفسه في الآخرة"[3] فهذا المعنى فهم من ظاهر اللّفظ وباطنه، وهذا مجال التأويل الذي يختلف فيه الناس وأهل العلم .

المشهور عند المتأخرين: أنّ التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريقة الإشارة"[4] وعلى هذا التحديد يكون التفسير من متعلقات الدلالة الظاهرة، والتأويل من متعلقات الدلالة الضمنية الخفية التي تحتاج إلى الحذر في عملية استنباط الدلالات يقول الزركشي في هذا الشأن: المفسر ناقل، والمؤول مستنبط"[5] ، كما أنّه قد يفرق بين التفسير والتأويل من منظار آخر من خلال العموم والخصوص يقول الراغب الأصفهاني: التفسير أعم من التأويل وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل..."[6] . هذا التفريق في حقيقته لا يمكن الأخذ به كسند للتفريق بين التأويل والتفسير لأنّه يجعل معيار الصورية في تأليف الوحدات اللّغوية هو الجانب الأساسي في هذا التمايز.

---

1 – صالح عبد الفتاح الخالدي ، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، ص:31 .

2 – سورة النساء ، الآية: 29 .

3 – ضياء الدين بن الأثير ، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر ، تح : أحمد الحوفي ، بدوى طبانه ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ط2 ، د ت ، ج1 ، ص: 66 .

4 – خالد عبد الرحمان العك ، أصول التفسير و قواعده ، ص: 52 .

5 – بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار التراث ، القاهرة ، د ط ، د ت ، ج2 ، ص:166 .

6 – ينظر:جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 173 . ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، ج1 ، ص: 63 .

4-أنواع التفاسير:

أ – التفسير بالمأثور:

إنّ الحديث عن التفسير يقودنا إلى الإشارة إلى أنواع هذه التفاسير والتي تصنف ضمن اتجاهين: كتب التفسير بالمأثور وكتب التفسير بالمعقول"[1] ، ويرتبط معنى التفسير بالمأثور بالتفسير على ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نقل عن التابعين من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم"[2] وهذا هو الأصل .

إنّ الحديث عن مشروعية التأويل يحيلنا إلى الحديث عن مسؤولية هذا التأويل، والذي تتجاذبه سلطة النص وسلطة القارئ والذي يأطر ضمن شروط حددها العلماء، فلا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل"[3] . صحيح أنّ القرآن الكريم حثنا على تدبر آياته في مواضع كثيرة قال تعالى: أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ "[4] وذلك بإعمال العقل والذي لا يتعارض مع النقل مطلقا " فأصل معرفة معاني القرآن التدبر والتفكر"[5] والتفكر"[5] وفضلا عن هذا فعملية التأويل التي يقوم بها المؤول لا بد أن يكون متمكنا في اللّغة عارفا بكلام العرب وسننها يقول ابن عاشور في هذا الشأن: وقد دلت شواهد الحال على ضعف كفاية البعض لهذا العمل العلمي الجليل فيجب على العاقل أن يعرف قدره، وأن لا يتعدى طوره، وأن يرد الأشياء إلى أربابها لكي لا يخلط الخاثر بالزباد ..."[6]

---

1 – عبد الله شحاتة ، علوم التفسير ، ص: 23 .

2 – محمد حسين الذهبي ، التفسير و المفسرون ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط7 ، 2000 ، ج1 ، ص: 112 .

3 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 769 .

4 – سورة النساء ، الآية: 82 .

5 – خالد عبد الرحمان العك ، أصول التفسير و قواعده ، ص: 99 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 37 .

وما ينبغي الإشارة إليه هنا أنّ من أهم التفاسير المعاصرة التي يذكرها العلماء: تفسير المنار، لكنه لم يكتمل، (وتفسير التحرير والتنوير) لابن عاشور، وفي (ضلال القرآن) للسيد قطب"[1] وفي ذات السياق فالحديث عن أصل نشأة علم التفسير وقواعده، يرجع في حقيقته إلى مصادر التفسير بالمأثور(التفسير النقلي) حيث استمد علم التفسير أصوله من القرآن والسنة النبوية ..."[2] وهذان المصدران يمثلان عمدة في التفسير بالدرجة الأولى؛ إذ يجب الأخذ بالتفسير بالمأثور ولا يجوز العدول عنه إذا صح"[3] وترافق هذه الأولوية في التفسير تفسير الصحابة التابعين وخير دليل على هذا " دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس حيث قال: اللّهم فقه في الدين وعلمه التأويل"[4] وفضلا عن هذا " فمن عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئا في ذلك، بل مبتدعا؛ لأنّهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه ..."[5] وهذا بحكم تزكية الرسول صلى الله عليه وسلم لهم سواء في علمهم أو أخلاقهم .

إنّ مفهوم التأويل عند السلف غير مفهوم التأويل عند المتكلمين أو الفلاسفة المسلمين، فأهل السلف كان اختلافهم في التفسير اختلاف تنوع، بحيث يذكر أحدهم قولا في تفسير الآية ويذكر الآخر قولا ثانيا فالقولان مختلفان لكنهما ليسا متضادين، وإنّما متكاملان، فكل منهما ينطبق على جزء من معنى الآية، ويحقق نوعا من أنواع دلالتها، والجمع بينهما ممكن، والقول بهما معا في تفسير الآية مطلوب"[6] وما ينبغي ذكره في هذا الشأن ما نص عليه ابن عاشور في حقيقة التفسير بالمأثور فالذين جمدوا على القول بأنّ تفسير القرآن يجب أن لا يعدو ما هو مأثور فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عمن يؤثر، فإن أرادوا به ما روي عن النبي صلى

1 – صالح عبد الفتاح الخالدي ، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، ص: 47 .

2 – خالد عبد الرحمان العك ، أصول التفسير و قواعده ، ص: 99 .

3 – فهد الرومي ، بحوث في أصول التفسير و مناهجه ، مكتبة التوبة ، الرياض ، ط4 ، 1999 ، ص: 78 .

4 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص:769 .

5 – المصدر نفسه ، ص: 767 .

6 – صالح عبد الفتاح الخالدي ، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، ص: 83 .

الله عليه وسلم من تفسير بعض الآيات إن كان مرويا بسند مقبول من صحيح أو حسن"[1] وهذا تنبيه على تحفظ ابن عاشور عن الأحاديث المنسوبة إلى الرسول من غير سند صحيح .

إنّ مرد تأويل القرآن يكون أساسا بالقرآن الذي يفسر بعضه بعضا قال العلماء: من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولا من القرآن؛ فما أجمل منه في مكان فقد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر منه"[2] ولقد حدد المفسرون مراتب التفسير للقرآن وأصوله: فأحسن طرق التفسير تلك الطريقة المنهجية الموضوعية التي تقوم على ست مراحل متتابعة :تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسيره بالسنة، ثم تفسيره بأقوال الصحابة، ثم تفسيره بأقوال التابعين، ثم تفسيره باللّغة العربية، ثم استنباط معانيه ودلالته وأحكامه"[3] وتؤطر هذه العملية التأويلية ضمن خمسة حدود لممارسة التأويل: أولها الترجيع إلى الأصل، وثانيها تجاوز المعنى، وثالثها الدخول إلى المعنى الباطن، ورابعها تفجير النص بالدلالات، وخامسها هو الممارسة التأويلية التي تتجاوز ما يمكن أن يقوله النص إلى ما لا يمكن أن يقول"[4] وعلى هذا لا يمكن أن نتصور التأويل خارجا عن هذه الحدود.

ب – التفسير العقلي:

إنّ أصول هذا التفسير يؤول إلى التفسير بالرأي " ويسمى هذا اللون من التفسير بالاجتهاد والتفسير بالرأي والتفسير بالدراية والتفسير بالعقل"[5] فهذه الأسماء المتعددة ترجع إلى معنى واحد .

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 32 .

2 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 763.

3 – صالح عبد الفتاح الخالدي ، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، ص: 67 .

4 – عزت السيد أحمد ، مجلة جامعة دمشق تشرين كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، قسم الفلسفة ، المجلد 28 ، العدد1 ، 2012 ، ص: 513 .

5 – فهد الرومي ، بحوث في أصول التفسير و مناهجه ، ص: 100 .

الممارسة التأويلية التي تتجاوز ما يمكن أن يقوله النص والتي يمكن أن نسميها فلسفة التأويل والتي عرفت بصورة جلية عند المتكلمين المعتزلة " فهم من أول الفرق التي أعطت العقل المجرد حرية التسلط على النصوص فلم يجعلوها من الثوابت التي يقيسون عليها"[1] فالتأويل أصبح له بعد عقلي في مقاربة المسائل اللّغوية عامة والمسائل الدينية خاصة " ... فهو عند المتكلمين أصل من أصولهم، وجعلوا العقل أساسا لقبوله أو رده، فإذا ظهر تعارض بين التأويل والقرآن فينبغي حمل التأويل للنصوص التي عارضتهم إلى ما يوافق عقولهم وتأولهم، وقد كان منهج السلف عكس منهج المتكلمين، فإنّهم احتكموا إلى القرآن والسنة وطوعوا مفاهيمهم لهما"[2] وخلاصة القول عن منهج المتكلمين: أنّهم يلجئون إلى التأويل حينما يصادفون نصوصا من الكتاب والسنة لا تتفق مع آرائهم، فيسعون بشتى أنواع التأويلات ليخرجوا النصوص عما سيقت له ... وليطابقوها على المعاني التي يريدون إثباتها"[3] وذلك لخدمة أغراضهم وتصوراتهم حتى ولو كان ذلك خروجا عن عرف اللّغة ومنطقها.

1 – مساعد بن سليمان الطيار ، التفسير اللّغوي للقرآن الكريم ، دار ابن الجوزي ، د ط ، د ت ، ص: 506 .

2 – خالد عبد الرحمان العك ، أصول التفسير و قواعده ، ص: 55 .

3 – المرجع نفسه ، ص: 55 .

الفصل الأول

التأويل الصوتي

الفصل الأول: التأويل الصوتي

المبحث الأول: إدغام المتماثلين

المبحث الثاني:إدغام المتقاربين

المبحث الثالث: الإبدال

المبحث الرابع: الإتباع

المبحث الخامس: الوقف

تمهيد:

الصوت لغة: الجرس"[1] وهو مأخوذ صات يصوت صوتا، وأصات وصوّت به كله نادى"[2] وعلى هذا يقال صوت زيد ورجل صيت إذا كان شديد الصوت وصائت إذا صاح"[3] . فالمعنى اللّغوي للصوت في دلالته المعجمية يشير إلى النداء، وهو يشمل كل ما يتلفظ به ويخرج من دائرة السكون إلى الحدوث وهو كل لفظ حكي به صوت"[4] بحيث لا يكون الصوت صوتا إلا إذا كان مسموعا فهو يشمل العاقل وغير العاقل، فكل ضرب من الأغنيات صوت من الأصوات"[5] سواء كان مدركا أو غير مدرك.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الصوت ذو طبيعتين: صوت لغوي وصوت غير لغوي، فمدار الصوت اللّغوي الإنسان كونه عاقل وذو تواصل قصدي هادف، أما مدار الصوت غير اللّغوي الحيوان والأشياء، فهو يخلو من القصدية الواعية أثناء عملية التواصل فهو يتسم بالفطرة .

الصوت اصطلاحا: يعتبر الصوت المادة الخام في تشكيل الألفاظ وتأليفها على نمط معين ضمن نظام صوتي سواء كان مفرادي أو تركيبي، فالصوت هو آلة اللّفظ والجوهر الذي يقوم به التقطيع وبه يوجد التأليف ... ولا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف"[6] كما يقول الجاحظ، فخاصية التأليف والتقطيع تتحققان عبر آلية التصويت في الكلام. أشار ابن عاشور إلى هذا المعنى بقوله: واعلم أنّ في قوله أعهد توالي العين والهاء وهما حرفان متقاربا المخرج من حروف الحلق إلا أنّ تواليهما

---

1 – ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: (ص . و. ت) ، ج 7 ، ص : 435 .

2 – المصدر نفسه ، ج7 ، ص: 435 .

3 – ابن فارس ، مقاييس اللّغة ، تح : عبد السلام محمد هارون ، مادة: (ص . و . ت) ، دار الفكر ، د ط ، 1979 ، ج3 ، ص: 318 – 319 .

4 – ينظر: الشريف الجرجاني ، معجم التعريفات ، ص: 27 .

5 – الخليل بن أحمد الفراهيدي ، العين ، تح: عبد الحميد هنداوي ، مادة: (ص . و . ت) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2003 ، ج2 ، ص: 319 .

6 – الجاحظ ، البيان و التبيين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط 7 ، 1998 ، ج1 ، ص: 79.

لم يحدث ثقلا في النطق بالكلمة ينافي الفصاحة بموجب تنافر الحروف لأنّ انتقال النطق في مخرج العين من وسط الحلق إلى مخرج الهاء من أقصى الحلق حقق النطق بها، وكذلك الانتقال من سكون إلى حركة زاد ذلك خفة "[1] .

تعد الأصوات أحد العناصر التي تتألف منها اللّغة المنطوقة، وهي عنصر الأصوات وعنصر المفردات وعنصر التراكيب"[2] فهذه العناصر الثلاث تشكل الحجر الأساس في تكوين أية لغة في مجتمع لغوي معين، يقول ابن جني في تحديد ماهية اللّغة بأنّها: أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم "[3] ، فالصوت والقصد يعتبران القاسم المشترك لجميع اللّغات مهما كان طبيعة نظامها اللّغوي يقول عبد الواحد وافي: ترجع أي لغة إلى أمرين الصوت والدلالة "[4] فالصوت وسيلة للتعبير عن أفكار المتكلمين المتكلمين وتحقيق أغراضهم ضمن أنساق اللّغة، اللذان يتحققان ضمن ثنائية التلفظ والاستقبال، وهذا الأخير يتم من خلاله "إدراك الأصوات بحاسة السمع مهما كان نوعها "[5] يقوم الدماغ بترجمة هذه الأصوات عن طريق الجهاز الصوتي .

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج23 ، ص: 46 .

2 – محمد الأنطاكي ، دراسات في فقه اللّغة ، دار النشر العربي ، بيروت ، ط 4 ، 1969 ، ج1 ، ص: 122.

3 – ابن جني ، الخصائص ، تح : محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ، مصر ، د ط ، د ت ، ج1 ، ص: 33 .

4 – علي عبد الواحد وافي ، فقه اللّغة ، نهضة ، مصر ، ط3 ، 2004 ، ص: 128 .

5 – ينظر: خولة طالب الإبراهيمي ، مبادئ اللسانيات ، دار القصبة للنشر ، الجزائر ، ط 2 ، 2000 ، ص: 54.

الإدغام لغة: إدخال حرف في حرف يقال: أدغمت الحرف وأدغمته على افتعلته، والإدغام: إدخال اللجام في أفواه الدواب، وأدغم الفرس اللجام أدخله فيه"[1] فأصله اللّغوي قريب إلى المعاني الحسية "فليس إدغام الحرف في الحرف إدخاله فيه على الحقيقة بل إيصاله من غير أن يفك بينهما "[2] فهما بمنزلة الشيء الواحد الذي لا ينفك عن أخيه .

وفي الاصطلاح: هو رفعك اللّسان بالحرفين رفقة واحدة، ووضعك إياه بهما موضعا واحدا"[3] وذلك من خلال وصلك حرفا ساكنا بمثله من موضعه من غير حركة تفصل بينهما ولا وقف، فيصيران بتداخلهما كحرف واحد"[4] كأنّهما جزء لا يتجزأ من ذلك المركب، فهو بمثابة "إزالة الحدود بين الصوتين المدغمين وصهرهما معا"[5] حتى يصبحان كأنّهما حرف واحد .

المبحث الأول : إدغام المتماثلين

إنّ من خاصية الإدغام إدخال الأنقص صوتا فيما هو زائد يقول ابن الجزري: واعلم أنّه ما تكافأ في المنزلة من الحروف المتقاربة فإدغامه جائز وما زاد صوته فإدغامه ممتنع للإخلال الذي يلحقه، وإدغام الأنقص صوتا في الأزيد جائز مختار لخروجه من حال الضعف إلى حال القوة"[6] فمعيار المقدار المقدار الصوتي هو الذي يحدد طبيعة العلاقة في عملية إدغام الأصوات.

1 – ينظر: ابن منظور ، لسان العرب ، مادة : (د . غ . م) ، ج4 ، ص: 366 .

2 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، تح : محمد نور الحسين ، محمد الزقراف ، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، د ط ، 1982 ، ج 3 ، ص: 235 .

3 – ابن عصفور الاشبيلي ، الممتع الكبير في التصريف ، تح : فخر الدين قباوة ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ط1 ، 1996 ، ص: 403 .

4 – ابن السراج النحوي ، الأصول في النحو ، تح : عبد الحسين الفتلى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط3 ، 1996 ، ج3 ، ص: 405 .

5 – أحمد مختار عمر ، دراسة الصوت اللّغوي ، عالم الكتب ، القاهرة ، د ط ، 1997 ، ص: 388 .

6 – ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، تح : علي محمد الضباع ، دار الكتب العلمية ، د ت ، د ط ، ج1 ، ص: 279

الإدغام في الكلام يجيء على نوعين: إدغام حرف في حرف يتكرر، والآخر إدغام حرف في حرف يقاربه"[1] وذلك من خلال تجاورهما في سياق معين " فكل حرفين التقيا أولهما ساكن وكان مثلين أو جنسين وجب إدغام الأول منهما لغة وقراءة"[2] وذلك لسكون الحرف الأول واشتراك الأصوات في خصائص صوتية معينة، كالجهر والهمس والإطباق وغيرها من الصفات الصوتية يقول أبو عمرو الداني: إنّما أدغم القراء والعرب طلبا للتخفيف و كراهة الاستثقال"[3] فالإدغام على هذا الأساس إنّما هو وسيلة يستعملها المتكلم في تيسير عملية الأداء الصوتي .

إنّ في نطق الأصوات المتماثلة يتم الإدغام بنقل الأثقل إلى الأخف عل سبيل التيسير في نطق هذه الأصوات وذلك لا يتم بصورة عشوائية وإنّما بواسطة " قوانين صوتية التي من خلالها يمكننا معرفة سر التغيرات التي حدثت في الكلمات وتاريخ الأصوات في لغة من اللّغات وسر التغيرات التي أصابتها"[4] ، فهذه القوانين تمثل "القواعد التي تصف الاستعمال اللّغوي"[5] للغة من اللّغات وأنظمتها وأنظمتها الصوتية التي تعمل وفقها ضمن المنظومة اللّغوية ككل وذلك بمراعاة المستويات اللّسانية الأخرى، فبعض ظواهر النحو والصرف تعتمد اعتمادا تاما على دراسة الأصوات"[6] ومن هنا كان لزاما معرفة هذه القوانين التي تتحكم في تغير الأصوات وتحولها .

يعد الخليل أول من التفت إلى هذه الظاهرة في قوله: والتشديد علامة الإدغام"[7] فهو يشير في في هذا القول إلى أنّ صورة الإدغام سواء كان في المثلين أو المتقاربين فعلامته التشديد وهو من منظور

1 – ينظر: ابن السراج النحوي ، الأصول في النحو ، ص: 405 .

2 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 97 .

3 – أبو عمرو الداني ، الإدغام الكبير ، تح : حسن عبد الرحمان الطارق ، عالم الكتب ، ط 1 ، 2003 ، ص: 93 .

4 – ينظر: جوزيف فندريس ، اللّغة ، تر: عبد الحميد الدواخلي ، محمد الفحاص ، مكتبة الأنجلو مصرية ، د ط ، د ت ، ص : 72 .

5 – تمام حسان ، اللّغة بين المعيارية و الوصفية ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط 4 ، 2001 ، ص: 150 .

6 – المرجع نفسه ، ص: 160 .

7 – الخليل بن أحمد الفراهيدي ، العين ، ج1 ، ص 35 .

الصرفيين إنّما هو " نطق صوت مضعف لا أكثر، إما بسبب اتصال جزء به مباشرة، وإما عن طريق إسقاط الحركة الفاصلة بين الجزأين ليتم التضعيف"[1] في ذلك الصوت والذي يشار إليه بالتشديد.

الإدغام على هذا النحو إنّما هو ضرب من التضعيف لا غير، فالصامت المخفف من خلال طبيعته الصوتية يعتبر صامت طويل، أما إذا نظرنا إليه من المنظور الصرفي فيمكن اعتباره صامت مكرر"[2] على القياس في الميزان الصرفي. وهو من منظور ابن جني إنمّا هو ضرب من التقريب صوت من صوت"[3] على سبيل التجانس والتوافق سواء كان في الصوامت أو الصوائت يصطلح عليه عند العلماء المحدثين "الانسجام الصوتي"[4] الذي يمثل تناسب الأصوات فيما بينها سواء كان في الصفة أو المخرج .

إنّ للإدغام مظاهر عديدة تعرض للأصوات؛ إذ إنّ له أسبابا تهيئ لحدوثه، وهي التماثل، والتجانس، والتقارب"[5] وهو ينقسم إلى قسمين: إدغام صغير ويسميه ابن جني الإدغام الأصغر"[6] فالحرف المدغم منه يكون ساكنا وهذا هو الأصل، ويتفرع عن هذا الإدغام قسمين " إدغام كامل وناقص"[7] وهذا التقسيم إنّما هو مبني على درجة فناء الصوت في الآخر إما فناءا كاملا أو ناقصا، وذلك حسب طبيعة الأصوات وسماتها الصوتية أثناء تجاورها في سياق معين يقول إبراهيم أنيس في هذا الشأن: فإذا لم نلحظ أثرا للصوت بعد فنائه سموه إدغاما كاملا أو فناءا كاملا، أما الإدغام

1 – عبد الصبور شاهين ، المنهج الصوتي للبنية العربية – رؤية جديدة في الصرف العربي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، د ط ، 1980 ، ص: 207 .

2 – المرجع نفسه ، ص: 207 .

3 – ابن جني ، الخصائص ،ج2 ، ص: 139 .

4 – ينظر: إبراهيم أنيس ، الأصوات اللّغوية ، مكتبة نهضة مصر ، مصر ، د ط ، د ت ، ص: 106 .

5 – السيد رزق الطويل ، في علوم القراءات مدخل و دراسة و تحقيق ، المكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة ، ط1 ، 1985 ، ص: 176.

6 – ابن جني ، الخصائص ، ج 2 ، ص: 140 .

7 – أحمد مفلح القضاة ، أحمد خالد شكري و آخرون ، مقدمات في علم القراءة ، دار عمار ، ط 1 ، 2001 ، ص: 129.

الناقص لا يتم فناء أحد الصوتين بل يترك الصوت بعد فنائه أثرا يشعر به كما هو الحال في الإدغام مع الغنة"[1] ، أما الإدغام الكبير فهو ما كان الأول من المثليين أو المتجانسين أو المتقاربين متحركا "[2] ولكي يتم الإدغام في هذا القسم لابد من إزالة الحركة التي تمنع من الإدغام، وإنّما يجوز الإدغام مع السكون لا مع الحركة"[3] وهذا هو الأصل فيه طلبا للتخفيف في نطق الأصوات وتأديتها بطريقة يسيرة يسيرة فهذا النوع من الإدغام يتطلب عمليات صوتية معقدة قبل أن يتحقق"[4] ، ولهذا لا يكثر هذا النوع من الإدغام في كلام العرب أثناء استعمالها، فقد أشتهر هذا الإدغام عند أبي عمرو ابن العلاء فيما تعلق بالقراءات القرآنية فهو مذهب خاص به .

إنّ النظام الصوتي في صورته مبني على تقسيمين باعتبار عناصره الصوتية التي يتألف منها، "فالوحدة الصوتية لها وجود على مستويين من الدرس: الفونيتيكي، الفونولوجي"[5] وهذا حسب موقعية العنصر الصوتي بين التجرد والنسق في البنية اللّسانية، فالوحدة الأساسية أو المادة الخام لعلم الأصوات العام هو الصوت المفرد"[6] باعتبار خصائصه الصوتية التي يتصف بها "فهو يمثل مجموعة من العناصر النطقية والسمعية التي لا تقبل التجزئة حسب الوصف الفونولوجي"[7] فالصوت المفرد له خصائص صوتية قارة تميزه عن بقية الأصوات .

1 – إبراهيم أنيس ، الأصوات اللّغوية ، ص: 115.

2 – ابن الجزري ، تقريب النشر في القراءات العشر ، تح : محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2002 ، ص: 39 .

3 – ابن خالوية ، الحجة في القراءات السبع ، تح : عبد العال سالم مكرم ، دار الشروق ، القاهرة ، ط3 ، 1979 ، ص: 234 .

4 – إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، مكتبة الانجلو مصرية ، القاهرة ، ط2 ، 2003 ، ص: 62 .

5 – أحمد محمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، دار الفكر ، دمشق ، ط 3 ، 2008 ، ص: 148.

6 – ماريو باي ، أسس علم اللّغة ، ص: 47 .

7 – أحمد محمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، ص: 147.

التباين في الوظيفة النطقية بين الأصوات يطلق عليها عند علماء الغرب" القيم الخلافية أو الفروق"[1] والعلم الذي يبحث في هذا المجال علم الأصوات النطقي، يقوم أساسا على تحديد مخارج الأصوات، وبيان الصفات الصوتية التي تشكل الصوت"[2] فدراسة الأصوات بالنظر إلى هذه المخارج والصفات إنّما هو مقدمة لدراسة علم التشكيل الصوتي الذي يعبر عن النظام الرمزي الذي تنتظم به هذه الأصوات"[3] في البنية اللّسانية خلال وظائف دلالية تحدد من العلاقات الوظيفية للوحدات الصوتية؛ فمدار الصوت ضمن النظام اللّغوي هو علم الأصوات الوظيفي، أما مدار الصوت المفرد فهو علم الأصوات العام يقول تمام حسان في هذا الصدد: علم الأصوات يكشف عن وظيفة الصوت، وعلم الفونولوجيا يكشف عن وظيفة الحرف"[4] وهذا التفريق مبني في أساسه على الوظيفة التي يشغلها الصوت.

إنّ العلاقة بين أصوات الكلم مبنية على ثنائية التماثل بين الأصوات أو تغايرها، فأهم قوانين التغيرات التركيبية للأصوات قانونان هما: قانون المماثلة وقانون المخالفة"[5] فالعلاقة التماثلية بين الأصوات إنّما تنشأ عن طريق تأثير الأصوات بعضها ببعض" فالإدغام على هذا النحو يعد ضربا من المماثلة"[6] والعلماء ينظرون إلى هذه الظاهرة – المماثلة – على أنّها قوة سالبة في حياة اللّغة لأنّها ترمي ترمي إلى تخفيض الخلافات بين الفونيمات كلما أمكن"[7] .

1 – تمام حسان ، اللّغة بين المعيارية و الوصفية ، ص: 118.

2 – ماريو باي ، أسس علم اللّغة ، تر : أحمد مختار عمر ، عالم الكتب ، ط 8 ، 1998 ، ص :47 .

3 – تمام حسان ، اللّغة بين المعيارية و الوصفية ، ص: 115.

4 – المرجع نفسه ، ص: 120 .

5 – رمضان عبد التواب ، التطور اللّغوي مظاهره و علله و قوانينه ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط2 ، 1990 ، ص: 30 .

6 – غانم قدوري الحمد ، المدخل إلى علم أصوات العربية ، دار عمار ، عمّان ، ط1 ، 2004 ، ص: 220 .

7 – أحمد مختار عمر ، دراسة الصوت اللّغوي ، ص: 384 .

يقسم علماء اللّغة المماثلة إلى نوعين"رجعي REGRESSIVE وفيه يتأثر الصوت الأول بالثاني وتقدمي PROGRESSIVE وفيه يتأثر الصوت الثاني بالأول"[1] ، فهذه الظاهرة موجودة في جميع اللّغات على اختلاف ألسنتها "فالشائع في اللّغة العربية التأثير الرجعي إلا في حالة ما كان الأول أقوى – مجهور، مفخم – فإنّه يكون من التأثير التقدمي فهذا التأثير بين الأصوات سواء كان تأثيرا رجعيا أم تقدميا فأحيانا قد يتجرد الصوت من طبيعته الصوتية"الصوت في الكلمة يكتسب خصائص جديدة؛ فأحيانا لا يحتفظ بخصائصه الصوتية إذا وقع في سياق لغوي معين"[2] فيتحول الصوت من صورته الأصلية إلى صورته المؤقتة فيصبح بذلك "حرفا فرعيا"[3] كما يقول غانم قدوري الحمد يتلون حسب السياقات التي يرد فيها .

وعلى هذا فإنّ تقسيم الأصوات في السلسلة المنطوقة لا يكون إلا على أساس الانطباعات السمعية"[4] لتلك الأصوات ومدى تأثيرها لما يجاورها، فقد نجد صوتين مجهورين ولكن أحدهما أوضح في السمع من الآخر أو صوتين مهموسين وأحدهما أوضح في السمع من المهموس الثاني"[5] فالأصوات فالأصوات وإن كانت متوافقة في الجهر والهمس فهذا لا يعني أنّ لهما نفس القدر من الكمية الصوتية أثناء النطق.

يتجلى الإدغام في تفسير التحرير والتنوير من خلال الاستدلال بالقراءات القرآنية "فمن خصائص القراءة تعضيدها لفن التفسير بحيث لا يستغني عنها أحد من المفسرين بل هي كالأساطين لما يبتنى عليها علم التفسير"[6] فالقراءات القرآنية المتواترة عن الرسول صلى الله عليه وسلم تعد حجة

1 – ينظر: إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، ص: 62 .

2 – ينظر: محمود السعران ، علم اللّغة مقدمة للقارئ العربي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د ط ، ت ، ص: 187- 188 .

3 – غانم قدوري الحمد ، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ، دار عمار ، عمان ، ط2 ، 2007 ، ص: 149.

4 – فرديناند دي سوسير ، علم اللّغة العام ، تر: يوئيل يوسف عزيز ، دار أفاق عربية ، بغداد ، 1985 ، ص: 57 .

5 – إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، ص: 101 .

6 – مكي ابن أبي طالب القيسي ، التبصرة في القراءات السبع ، تح : محمد غوث الندوة ، دار السلفية ، ط2 ، 1982 ، ص:43 .

في اللّغة وهي تقع على حالتين يقول ابن عاشور: إنّ للقراءات حالتين: إحداهما لا تعلق لها بتفسير بحال، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة"[1] فالقراءة التي لا تعلق لها بالتفسير إنّما هي بحث في كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم، فهي تمثل"اختلاف القراءة في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والجهر والهمس وغيرها من الظواهر الصوتية"[2] التي تتعلق بهذه القراءات .

أما ما تعلق بوجوه التفسير فهي تمثل اختلاف القراءة في حروف الكلمات واختلاف الحركات المتعلقة بالجوانب الدلالية والوظيفية لهذا الاختلاف"[3] الحاصل بين القراءة في توجيهها فما اشتملت عليه القراءات القرآنية من صفات صوتية، فيمكن إرجاعها إلى بعض اللّهجات العربية"[4] التي يعتد بها بها في الفصاحة والتي تمثل حجة في اللّغة يمكن الاستشهاد بها " فالقرآن وإن نزل بلغة قريش ورد فيه كثير مما بقي من لهجات القبائل الأخرى على ألسنة أهله، وقرئت بعض ألفاظها على وجوه تتفق مع هذه اللّهجات"[5] التي تعد لونا من ألوان التعدد وسعة العربية في استعمالاتها المختلفة حسب طبيعة كل لهجة يقول ابن الجني في ذلك: وكيف تصرفت الحال فالناطق على قياس لغة من لغات العرب، مصيب غير مخطئ وإن كان غير ما جاء به خير منه"[6] يشير ابن جني في هذا القول أنّ تعدد اللّهجات حكم مشروع في اللّغة وكيف تصرف الناطق على لهجة من لهجات العرب، فهو صحيح يؤخذ به في الاستشهاد اللّغوي .

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص :51 .
2 – ينظر: المصدر نفسه ، ج1 ، ص :51 .
3 – ينظر: نفسه ، ج1 ، ص :55 .
4 – إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، ص: 51 .
5 – علي عبد الواحد وافي ، فقه اللّغة ، ص: 98 .
6 – ابن جني ، الخصائص ، ص: 12 .

يعتبر الإدغام وسيلة من وسائل تيسير عملية النطق؛ إذ إنّ النطق بالمثلين ثقيل لأنّه يحتاج فيهما إلى إعمال العضو الذي يخرج منه الحرف المضعف مرتين فيكثر العمل على العضو الواحد"[1] دون الآخر هذا ما يجعل العمل النطقي يتسم بالعسر عند محاولة تحقيق الأصوات، فحسن التأليف بين الأصوات إنّما يكون بتباعد مخارج الأصوات يقول ابن جني: وأحسن التأليف ما بعد فيه بين الحروف فمتى تجاور مخرج الحرفين فالقياس أن لا يلتقيا"[2] وخصوصا عند تجاور حروف الحلق " فأحسن الإدغام أن يكون في حروف الفم وأبعدها ما يكون في حروف الحلق"[3] لأنّ "الإدغام في حروف الحلق غير قوي"[4] ولذلك نجد هذه الحروف في القرآن الكريم وفي لغة العرب ليس بصورة كثيرة كثيرة في استعمالهم .

من خلال دراستنا لتفسير التحرير والتنوير يمكن أن نقسم الإدغام الذي ورد فيه إلى "إدغام متماثلين وإدغام متقاربين، الإدغام في المثلين يحصل مع جميع الحروف إلا الألف والهمزة "فلم يكن الإدغام فيهما لأنّه لا يدغم إلا في متحرك، والألف لا تتحرك وأما الهمزة فثقيلة جدا"[5] ولهذا يمنع إدغامهما، فالألف في صورتهما "لا تكون أصلا بنفسها بل منقلبة عن ياء أو واو"[6] وأكثر ما نجد هذه الألف في الفعل الأجوف، وهذه الشواهد القرآنية في تفسير التحرير والتنوير في إدغام المتماثلين سواء كان متصلا أم منفصلا .

1 – ابن عصفور الاشبيلي ، الممتع الكبير في التصريف ، ص: 403 .
2 – ابن جني ، سر صناعة الإعراب ، تح : حسن هنداوي ، دار القلم ، دمشق ، ط2 ، 1993 ، ج2 ، ص: 814 .
3 – ابن السراج النحوي ، الأصول في النحو ، ج3 ، ص: 413 .
4 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج3 ، ص: 275 .
5 – ابن عصفور الاشبيلي ، الممتع الكبير في التصريف ، ج2 ، ص: 404 .
6 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 279 .

1-إدغام الراء في الراء:

قال تعالى: لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ﴿٢٣٣﴾"[1] تضار اختلف القراء في إدغامها، قرأ الجمهور لا تضارَ بفتح الراء مشددة على أنّ لا حرف نهي وتضار مجزوم بلا الناهية والفتحة للتخلص من التقاء الساكنين الذي نشأ عن تسكين الراء الأولى ليتأتى الإدغام، وتسكين الراء الثانية للجزم، حرك بالفتح لأنّه أحق الحركات"[2] وهذا الاختلاف مبني على اختلاف لهجات القبائل العربية فالإدغام لغة تميم والإظهار لغة الحجازيين وكلاهما قد قرئ به"[3] في أداء هذه الكلمة بين إدغامها وتحقيق أصواتها، فالحجازيون كانوا يلتزمون الإظهار بحيث يعطون كل صوت حقه من جهر وهمس أو شدة أو رخاوة"[4] على خلاف التميميين الذين يلتزمون الإدغام في لغتهم .

يمكن إرجاع هذا الاختلاف إلى اختلاف البيئات العربية، فظواهر اللّهجات في القبائل البدوية تخالف إلى حد كبير ظواهرها في القبائل المتحضرة التي عاشت في المدن"[5] ومن هنا تتجلى صور التعدد في نطق الأصوات بين القبائل البدوية والحضرية، ونظير ذلك قوله تعالى: لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ ﴿٩٥﴾"[6] الضرر مصدر ضرر – يكسر الراء – هذه الزنة تجيء في العاهات ونحوها، ولأجل صفته – بفتح العين– امتنع إدغام المثلين فيه، وقيل: ضرر بالفك، وبخلاف الضر الذي هو مصدره ضره فهو واجب الإدغام إذ لا موجب للفك. ولا تعرف في كلام العرب إطلاق الضرر على غير العاهات الضارة"[7] وعليه فامتناع إدغام المثلين في الضرر احتراز لوقوع اللبس بين صيغة ضرّ وضرر.

---

1 – سورة البقرة ، الآية: 233 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و النوير ، ج2 ، ص: 43 .

3 – ابن جني ، المحتسب في تبيين شواذ القراءات و الإيضاح عنها ، تح : علي نجدي ناصف ، عبد الفتاح إسماعيل شلبي ، ط2، 1996 ، ج1 ، ص: 148 .

4 – ينظر إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، ص: 66 .

5 – المرجع نفسه ، ص: 87 .

6 – سورة النساء ، الآية: 95 .

7 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج5 ، ص:171.

2-إدغام التاء في التاء :

قال تعالى: يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَنَـٰجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَـٰجَوْاْ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴿٩﴾"[1]

إدغام التاء في كلمة تتناجوا يجوز فيها الوجهان، قرأ الجمهور فلا تتناجوا بصيغة التفاعل"[2] على فك الإدغام وهو الأصل فيها، ويجوز إدغام التاء في مماثلتها فإن شئت أسكنت وأدغمت؛ لأنّ قبله حرف مد وهو الألف"[3] والذي يزيد الإدغام في الحرف حسنا في أداء النطق بالأصوات، فالمد هو طول زمان زمان صوت الحرف، فليس بحرف ولا حركة ولا سكون، بل شكل دال على صورة غيره كالغنة في الأغن فهو صفة للحرف"[4] يمثل تطويلا له لا غير .

3-إدغام الصاد في الصاد:

قال تعالى: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَـٰفِلِينَ ﴿٣﴾"[5] اختلف النحاة والقراء في إدغام الصاد، نجد ابن عاشور عاشور يقيم نوعا من التفريق في هذه الكلمة من خلال إدغام الصاد من عدمه، وهذا التفريق مبني على فرق دلالي فيذهب إلى أنّ نقصّ ترد بصيغة الإدغام والفك، فالإدغام يتعلق بالمعنى الحقيقي، أما فك الإدغام يتعلق بالمعنى المجازي"[6] ، غير أنّ ابن يعيش يسلك مسلكا آخر في هذه المسألة إذ يرى أنّ نقص ليس فيه أي إدغام وإنّما هو من باب اختلاس الحركة وضعفها، والعلة في امتناع الإدغام أمن

1 - سورة المجادلة ، الآية: 9 .

2 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 28 ، ص :33.

3 - ابن السراج النحوي ، الأصول في النحو ، ج3 ، ص: 411.

4 - أحمد بن محمد البنا ، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر ، تح: شعبان محمد إسماعيل ، عالم الكتب ، بيروت ، ط1 ، 1987 ، ج1 ، ص :157 .

5 - سورة يوسف ، الآية: 3 .

6 - ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 12 ، ص: 203 .

اللبس"[1] فكلمة نقصّ تشبه أختها في البنية التركيبية، وبهذا لا يجوز وقوع الإدغام في هذه الكلمة، فأصل الاختلاف إنّما يرجع إلى الأصل الاشتقاقي لكل من الكلمتين .

4-إدغام الميم في الميم:

قال تعالى:إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾"[2] وقع الإدغام في هذه الآية في كلمة نعما وأصل هذه الكلمة نعم بإسكان العين، فمن حرك عين الكلمة أجراها على لغة هذيل"[3] التي تعتمد التحريك كثيرا في لغتها. فالكلمة في هذه الآية مركبة من نعم ما، ركبت مع ما بعد طرح حركة الميم الأولى وتنزيلها منزلة الكلمة الواحدة، وأدغمت الميمان وحركت العين الساكنة بالكسر للتخلص من التقاء الساكنين"[4] ليتأتى الإدغام، فهو في لغة العرب يعد " عادة من عاداته النطقية الجارية على ذوقه الفطري"[5] في نطق الأصوات وأدائها، وهذه الميم من حروف الفم الأكثر دورانا على اللسان .

5-إدغام الياء في الياء:

قال تعالى: أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ ﴿١٥﴾ "[6] وقع الإدغام في الآية في كلمة عيي يقال: عيي بالفك فإذا اتصل به ضمير تعين الفك"[7] فلا يجوز إدغام الياء فمن فمن أدغم أجراها على لغة لبعض بكر بن وائل"[8] وهذا مما كان مختصا عند قبيلة دون باقي القبائل

1 – ابن يعيش ، شرح المفصل ، الطباعة المنيرية ، مصر ، د ط ، د ت ، ج10 ، ص: 123 .

2 – سورة النساء ، الآية: 58 .

3 – ينظر: سيبويه ، الكتاب ، تح : عبد السلام محمد هارون ، عالم الكتب ، بيروت ، ط3 ، 1983 ، ج4 ، ص: 440 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير، ج5 ، ص: 96 .

5 – تمام حسان ، اللّغة العربية بين المعيارية و الوصفية ، ص: 297 .

6 – سورة ق ، الآية :15.

7 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج26 ، ص: 297 .

8 – ينظر: أبو حيان الأندلسي ، تفسير البحر المحيط ، ج8 ، ص: 122.

العربية الأخرى، فيمكن أن نسمي هذا الإدغام على هذه اللّغة بالشذوذ؛ فلا يصح القراءة على هذا النحو في إدغام المتماثلين المتصل بالضمير سواء كان غائبا أو مخاطبا .

6-إدغام الدال في الدال:

قال تعالى: يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴿٥٤﴾"[1] قرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر من يرتد بدالين على فك الإدغام وهو لغة أهل الحجاز"[2] الجارية على لسان العرب الفصحاء والذي نزل به القرآن الكريم، فهي تمثل" اللّغة الفصحى الفصحى القدمى"[3] كما يقول ابن جني، والقراءة بفك الإدغام في هذه الآية مرسوم في مصحف المدينة ومصحف الشام"[4] على هذه الهيئة، وأما من أدغم فقد أجراها على لغة تميم"[5] التي التي تلزم الإدغام في أدائها الصوتي يقول إبراهيم أنيس معللا ذلك: تميل اللّهجات البدوية إلى السرعة في نطقها فتدغم الأصوات في بعض..."[6] ، فهي تختلف عن اللّغة الحجازية التي تعتمد على فك الإدغام بتحقيق الأصوات وإظهارها والسر في التزام التميميين الإدغام ليجمعوا بين الأمرين: نقل النبر إلى الوراء بسبب الجزم وإظهار تضعيف الفعل"[7] وهذه العملية الصوتية تخص التميميين في نبر الفعل .

.

ونظير ذلك إدغام القاف في قوله تعالى: ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۖ وَمَن يُشَآقِّ ٱللَّهَ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴿٤﴾ "[8] يجوز الإدغام والإظهار، فهما لغتان:الفك لغة الحجاز والإدغام لغة تميم،

1 – سورة المائدة ، الآية: 54 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج6 ، ص: 235 .

3 – ابن جني ، الخصائص ، ج1 ، ص: 260 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج6 ، ص: 235 .

5 – المصدر نفسه ، ج6 ، ص: 235 ، ينظر: البحر المحيط ، ج3 ، ص:523 .

6 – إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، ص: 115 .

7 – المرجع نفسه ، ص: 130 .

8 – سورة الحشر ، الآية: 4 .

تميم، ولـكن الـقرآن استعملهمـا استعمالا خاصا فحيث ورد ذكر الرسول فك الإدغام وإذا وحـد الحرفين وأدغمهما في حرف واحد لأنّه ذكر الله وحده، وفكهما وأظهرهما؛ لأنّه ذكر الله والرسول فكانا اثنين"[1] فهذه لفتة بيانية وسر من أسرار التعبير القرآني، والسر في هذا التباين في الأسلوب القرآني من الناحية الصوتية يمكن أن يصطلح عليه بما يسمى فونولوجيا القرآن.

7- إدغام الغين في الغين:

قـال تـعالى: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾"[2] اختلف القراء في إدغام الغين في هذه الآية، قرأ الجميع بإظهار حرفي الغين من كلمة من يبتغ وكلمة غير، وروى السوسي عن أبي عمرو إدغام أحدهما في الآخر وهو الإدغام الكبير"[3] وهذا مذهب ينسب إلى أبي عمرو وابن العلاء في الإدغام الكبير وهذا لا يجوز حسب رأي ابن مجاهد وابن المنادي لأنّه من المنقوص الذي يخل الإدغام من أجل ما سقط منه الجزم"[4] ليفصل بين الحرفين قبل حصول الجزم في هذه الكلمة " فلم يلتق في القرآن غينان غيرهما"[5] في إدغام المنفصلين .

1- فاضل صالح السامرائي ، التعبير القرآني ، دار عمار ، عمان ، ط4 ، 2006 ، ص: 16.

2 - سورة آل عمران ، الآية: 85 .

3 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 303 .

4 - أبو عمرو الداني ، الإدغام الكبير ، ص : 199 .

5 - ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج10 ، ص: 137 .

المبحث الثاني: إدغام المتقاربين

إنَّ إدغام المتقاربين إنّما هو عملية تجاذب الأصوات المتجاورة في خصائص صوتية معينة، كالجهر والهمس والشدة والرخاوة وغيرها، وهذا التجاذب بين الأصوات المتقاربة تحكمه المشافهة"[1] التي تمثل صورة الاختلاف بين اللّهجات العربية في أدائها للأصوات، " فالحروف المتقاربة مخارجها إذا أدغمت فإنّ حالها حال الحرفين الذين سواء في حسن الإدغام"[2] ، فهما كالمنزلة الواحدة فالحروف المتقاربة في الإدغام كالأمثال؛ لأنّ العلة الموجبة في المثلين موجبة في المتقاربين"[3] الذي تختلف صوره وطبيعته وذلك حسب مقتضيات تجاور الأصوات ضمن نسق معين، فقد يقع إدغام المتقاربين لتوافق الصوتين في المخرج أو الصفة أو باجتماعها معا، ومن ظواهر إدغام المتقاربين في تفسير التحرير والتنوير ما يلي :

1-إدغام التاء في الدال:

قال تعالى: وَإِذۡ قَتَلۡتُمۡ نَفۡسٗا فَٱدَّٰرَٰٔتُمۡ فِيهَاۖ وَٱللَّهُ مُخۡرِجٞ مَّا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ٧٢"[4] أصل ادّارأتم: تدارأتم فلما أريد إدغام التاء في الدال على قاعدة الافتعال مع الدال والذال جلبت همزة الوصل لتيسير التسكين للإدغام"[5] فهمزة الوصل تعتبر وسيلة لنطق الصوت، يقول سيبويه: فإن وقع حرف مع ما هو من مخرجه أو قريب من مخرجه مبتدأ أدغم، وألحقوا الألف الخفيفة؛ لأنّهم لا يستطيعون أن يبتدئوا بساكن"[6] وهذه سمة من سمات اللّغة العربية وسنن العرب في كلامها فكل حرف

1 - ينظر: ابن جني ، الخصائص ، ج2 ، ص: 140 .
2 - سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 445 .
3 - ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج10 ، ص: 131 .
4 - سورة البقرة ، الآية: 72.
5 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 560 .
6 - سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 475.

حرف في أوّل كلمة تبتدأ بها من اسم أو فعل أو حرف فهو متحرك، ولا يبتدئ بحرف ساكن"[1] مهما كان ذلك .

إنّ ما يسوغ هذا الإدغام في ادّارأتم أنّ التاء والدال سواء، كلّ واحدة منهما تدغم في صاحبتها حتى تصير التاء دالا والدال تاء؛ لأنّهما في موضع واحد، وهما شديدان ليس بينهما إلاّ الجهر والهمس"[2] فالجهر والهمس يطلق عليهما برجستراسر صوتي وغير صوتي"[3] وهذا تفريقا بين ما هو مسموع وغير مسموع .

تتميز الأصوات المجهورة بأنّ فيها قوة في الاعتماد أمّا المهموسة فهي ضعيفة في الاعتماد يقول سيبويه في هذا الصدد: فالمجهورة حرف أشبع الاعتماد في موضعه ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه ويجري الصوت ... وأما المهموسة فحرف أضعف الاعتماد في موضعه حتى جرى معه النفس"[4] فهذه صفات ضدّية يشمل عليها حرفي التاء والدال غير أنّهما يشتركان في صفات صوتية معينة فليس في واحد منهما إطباق ولا استطالة ولا تكرير، ومن هنا كانت هذه القرابة الصوتية سببا لإدغامهما .

ومن هذا الإدغام أيضا قوله تعالى: **وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾**"[5] ادّكر: أصله اذتكر، وهو افتعال من الذكر، قلبت تاء الافتعال دالا لثقلها لثقلها ولتقارب مخرجها، ثم قلبت الذال ليتأتّى إدغامها في الدال لأنّ الدال أخف من الذال وهذا

1 – عبد الغفار النحوي ، التكملة ، تح : كاظم بحر المرجان ، عالم الكتب ، ط2 ، 1999 ، ص: 198.

2 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 461 .

3 – ينظر: برجستراسر ، التطوّر النحوي في اللّغة العربية ، تح : رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ، مصر ، ط2 ، 1994 ، ص: 14 .

4 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 434 .

5 – سورة يوسف ، الآية: 45 .

أفصح الإبدال في ادّكر وهو قراءة النبي صلى الله عليه وسلم"[1] فهذه الكلمة قد حصل فيها تطور وتغير حتى أصبحت على هذا الوضع وفق تأثر متبادل بين أصوات الكلمة، والذي يسمى الإبدال المتبادل الذي ينشأ عن تأثير صوتين بعضهما ببعض وينتج عن هذا التأثير تغير هذين الصوتين ويحل محلهما صائت طويل"[2] يختزل تلك العملية الصوتية التي تمثل مظهرا من مظاهر السليقة العربية في أدائها الصوتي .

الذي سوغ الإبدال في حرف الذال انتقال مخرج الذال إلى الوراء قليلا فيصادف الدال، كما تتغير صفة الذال من الرخاوة إلى الشدة فتصير دالا "[3] فتحول صوت الذال إنّما هو تحول سياقي لتأثير الأصوات المتجاورة عليه حتى اكتسب هذه الصفة الفرعية، وإنّما منعهم من أن يقولوا مذدكر كما قالوا مزدان، لأنّ كل واحد منهما يدغم في صاحبه في الانفصال، فلم يجز في الحرف الواحد إلا الإدغام "[4] وهذا مما تصرفت فيه العرب في لغتها.

ومن إدغام هذين الحرفين أيضا قوله تعالى:ۦ **وَقُلۡنَا لَهُمۡ لَا تَعۡدُواْ فِي ٱلسَّبۡتِ وَأَخَذۡنَا مِنۡهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظٗا** ﴿١٥٤﴾"[5] أصل تعدو: تعتدوا ، فكلما كانت التاء قريبة من مخرج الدال ووقعت متحركة وقبلها ساكن تهيأ إدغامها، فنقلت حركتها إلى العين الساكنة قبلها وأدغمت في الدال إدغاما لقصد التخفيف"[6] وذلك باختزال النطق بالصوتين في صوت واحد، ولذلك جاز في كلام العرب إظهارها، فقالوا تعتدوا وتعدوا لأنّها وقعت قبل الدال فكانت غير مجذوبة إلى مخرجه، ولو وقعت بعد الدال

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج12 ، ص: 283 .

2 – حازم علي كمال الدين ، دراسة في علم الأصوات ، مكتبة الآداب ، ط1 ، 1999 ، ص: 115.

3 – أحمد علم الدين الجندي ، اللّهجات العربية في التراث ، الدار العربية للكتاب ، د . ط ، 1983 ، ص: 434.

4 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 470.

5 – سورة النساء ، الآية: 154.

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج6 ، ص: 16 .

لوجب إدغامها في نحو ادّان"[1] ، وعليه فجواز الوجهين في هذه الكلمة إنّما هو محكوم بعلاقة قبلية أو بعدية لوجود ذلك الصوت في وضع صوتي على نسق خاص .

2-إدغام النون:

للنون أحكام متعددة حصرها علماء التجويد في أربعة أحكام: إظهار وإدغام وقلب وإخفاء"[2] ، وهذا حسب طبيعة الأصوات التي تجاورها، وقد زاد ابن عصفور حكما خامسا بالجمع بين الإظهار والإخفاء، فهو بمنزلة بين بين، فالنون في مخرجها الصوتي لها مخرجين أحدهما: في الفم والآخر في الخيشوم"[3] فهذه النون تعد ضربا من التنوعات النطقية في أداء الصوت فهي تمثل ألوفون باعتبارها عنصر من عناصر الفونيم تغيّره لا يغير المعنى"[4] في الكلمة ومن شواهد أحكام هذه النون في تفسير التحرير والتنوير ما يلي:

قال تعالى: ﴿قَالُواْ يَـٰٓأَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأۡمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُۥ لَنَٰصِحُونَ ١١﴾"[5] اختلفوا في كيفية النطق بهذه النون بين إدغام محض وإدغام بإشمام وإخفاء بلا إدغام، وهذا الوجه مرجوح، وأرجح الوجهين الآخرين الإدغام بإشمام"[6] ، فأما إخفاؤه فهو لسببين: أحدهما سكونها لأنّ الاعتماد على الحرف الساكن أقل من الاعتماد على الحرف المتحرك، والآخر كون الذي لا يحتاج في إخراجه إلى فضل اعتماد وهذا ليجري الاعتمادان على نسق واحد"[7] فهذه النون مع الحروف الحلقية فلا تخفى لأنّ حرف الحلق يحتاج إلى فضل اعتماد فتجري النون على أصلها من فضل الاعتماد"[8] .

---

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج6 ، ص: 16.

2 – ابن الجزري ، تقريب النشر في القراءات العشر ، ص: 85 .

3 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج3 ، ص: 271 .

4 – أحمد محمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، ص: 147 .

5 – سورة يوسف ، الآية: 11 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج12 ، ص: 228 .

7 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج3 ، ص: 272 .

8 – المصدر نفسه ، ج3 ، ص: 272 .

وعلى هذا فالنون لا تدغم في حروف الحلق البتة"[1] ، فكلاهما متساويان في الاحتياج إلى فضل الاعتماد وإعمال لآلة الصوت"[2] أثناء النطق به. أما من أشم النون المدغمة فلأنّها كانت مرفوعة ليدلوا بالإشمام على الرفعة التي كانت في الحرف"[3] وهذا العمل إنّما هو من باب الإشارة لرفعة هذا الصوت في الكلمة من غير تصويت، فالإشمام حقيقة الإشارة بالشفتين إلى الحركة بعد الإسكان من غير تصويت"[4] في ذلك الحرف، فخصوصية الإشمام أنّه متعلق فيما هو مرفوع، فهو يعد حالة نطقية أثناء الأداء الصوتي وهو عند النحويين ليس بصوت فيفضل بين المدغم والمدغم فيه، وإنّما هو تهيئة العضو لإخراج الصوت الذي هو الضم ليدل عليه"[5] فهو حالة نطقية تصاحب الصوت باعتبار باعتبار هيئته .

ومن شواهد إدغام النون في الميم قوله تعالى: وَإِنَّ كُلاًّ لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَـٰلَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١١﴾"[6] الأصل في هذه الكلمة أنّها مركبة من جزأين لمن ما، فقلبت نون من ميما لوجود دليل عليها وهو الميم الثانية"[7] فالنون في طبيعتها الصوتية أنّها حرف مجهور أغن، فهي تشبه الميم في الغنة فإذا أدغمت في الميم قلبت إلى جنسه ولم يبق لها أثر، ولست محتاج إلى غنة النون لأنّها الميم فيها غنة"[8]، وعلى هذا فغنة النون لا نجد لها أثر حين إدغامها مع الميم لأنّها تحل محلها في

1 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 455 .

2 – رضي الدين الاستربادي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج3 ، ص: 272 .

3 – عبد الغفار الفارسي ، الحجة للقراء السبعة ، تح: عبد العزيز رباح ، أحمد يوسف الدقاق ، دار المأمون للتراث ، بيروت، د ط ، د ت ، ج1 ، ص: 213.

4 – عبد الله الأزدي ، شرح التصريح على التوضيح ، تح : محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2000 ، ج2 ، ص: 624 .

5 – عبد الغفار الفارسي ، الحجة للقراء السبعة ، ج1 ، ص: 212 .

6 – سورة يوسف ، الآية: 111 .

7 – بنظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج12 ، ص: 174 .

8 – ابن عصفور الأشبيلي ، الممتع الكبير في التصريف ، ج2 ، ص: 442 .

اكتساب تلك الغنة التي وجدت في الميم، وعلى هذا فإنّ صفة الغنة والجهر هما كصوت واحد، فالإدغام على هذا النحو يكون إدغاما تاما؛ لأنّ فضيلة الغنة حاصلة في المدغم فيه"[1].

3-إدغام التاء في الطاء:

قال تعالى: وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴿٢٢٢﴾ "[2] قال ابن عاشور: يقال: اطّهر بتشديد الطاء والهاء وهي صيغة تطهر، وقع فيها إدغام التاء في الطاء"[3] لمجانسة صوت الطاء من قبيل إدغام الصوت الأنقص فيما هو زائد، فالتاء مهموسة والطاء مطبقة مجهورة، فكرهوا اجتماعهما فأسكنوا التاء وأبدلوا منها طاء لقرب مخرجها وأدغموا التاء في الطاء"[4] إدغاما تاما. ومن هذا الإدغام قوله تعالى: فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ "[5] اختلفوا في إدغام التاء في كلمة أحطت بين مانع ومجوز، فقد جعل علماء اللّغة والقراء إدغام تاء الضمير من موانع الإدغام المتفق عليها وهي ثلاثة: أن يكون المدغم منونا أو مشددا أو تاء ضمير"[6] غير أنّ الحسن البصري جعل موانع الإدغام في قسمين لا ثالث لهما التشديد والتنوين فقط"[7] وعليه يجوز إدغام التاء في الطاء من هذا المنظور من قبيل تأثر تأثر الضمير بالجهر.

---

1 – ينظر : رضي الدين الاستربادي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج3 ، ص: 273 .

2 – سورة البقرة ، الآية: 222 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 367 .

4 – أبو البركات ابن الأنباري ، البيان في غريب إعراب القرآن ، تح : طه عبد الحميد طه ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د ط، 1980 ، ج1 ، ص: 155 .

5 – سورة النمل ، الآية: 22 .

6 – ينظر: ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ج1 ، ص: 279 . ينظر: إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر ، ج1 ، ص: 112.

7 – أحمد بن محمد البنا ، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر ، ج1 ، ص: 113 .

إنّ ما هو راجح عند علماء اللّغة والقراء عدم إدغام تاء الضمير في حروف الإطباق؛ لأنّه يؤدي إلى لبس في الكلمة يقول ابن يعيش في هذا الشأن: إذا أدى ذلك الإدغام إلى فساد عدل عنه إلى الأصل"[1] فلا يجوز استهلاك تاء ضمير المتكلم بإدغامها في الطاء وهذا النوع من الإدغام يعد من الشواذ وخصوصا إذا وقع بعد حروف الإطباق، فإذا كان لام الكلمة بعد حروف الإطباق لا يجوز إدغام الضمير لأنّ تاء الضمير كلمة تامة فلا تتغير، فكان القياس ألا تؤثر حروف الإطباق فيها"[2] وما جيء على هذا النحو فهو لغة بني تميم"[3] فهذا الإدغام خاص بهم ويشاكل هذا النوع من الإدغام ما سمع عن العرب ما أخلصت فيه الطاء تاء سماعا من العرب قولهم حتّهم يريدون حطتهم"[4] حطتهم"[4] وهذا من باب إدغام ما هو زائد صوتا فيما هو ناقص .

4-إدغام التاء في السين:

من شواهد إدغام التاء في السين قوله تعالى: وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبًا ۝١"[5] اختلف القراء في كلمة تساءلون قرأ الجمهور تسّاءلون – بتشديد السين– بإدغام التاء الثانية، وهي تاء التفاعل في السين لقرب المخرج واتحاد الصفة هي الهمس. وقرأ حمزة عن عاصم والكسائي وخلف تساءلون – بتخفيف السين – على أنّ تاء الافتعال حذفت تخفيفا"[6] فكلا القراءتين وجه فصيح من وجوه القراءة الصحيحة .

الإدغام الحاصل في هذه الآية هو إدغام التاء في السين، فلماذا لم تدغم السين في التاء؟ والعلة في ذلك أنّ السين فيها زيادة صوت لأنّها من حروف الصفير وهي الصاد والسين والزاي، وإنّما

1 – ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج 10 ، ص: 122.
2 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج3 ، ص: 226 – 227.
3 – المصدر نفسه ، ج3 ، ص: 226 .
4 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 460 .
5 – سورة النساء ، الآية:1.
6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج4 ، ص: 217 .

يدغم الأنقص صوتا فيما هو الأزيد صوتا، ولا يدغم الأزيد صوتا فيما هو الأنقص صوتا لأنّه يؤدي إلى الإجحاف فيهن ويبطل ما له من الفضل على مقاربه"[1] من الزيادة في الصوت.

5-إدغام التاء في الصاد:

قال تعالى:وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضٗا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يُصۡلِحَا بَيۡنَهُمَا صُلۡحٗاۚ وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞ ﴿١٢٨﴾"[2] أصل يصالحا يتصالحا، فأدغمت التاء في الصاد"[3] لتقاربهما في المخرج فجميع القراء يقرؤون يصّالحا – بالتشديد في الصاد – ما عدا قراء الكوفة"[4] فإنّهم يقتصرون يقتصرون التخفيف في نطق الصاد .

6-إدغام التاء في الذال:

قال تعالى: أَوَلَا يَذۡكُرُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـٔٗا ﴿٦٧﴾"[5] قرأ الجمهور أولا يذكر بسكون الذال وضم الكاف من الذكر بضم الذال، وقرأه أبو جعفر بفتح الذال وتشديد الكاف على أنّ أصله يتذكر فقلبت التاء الثانية ذالا لقرب المخرج"[6] بينهما إلا أنّ الظاء والثاء والذال والذال أخوات الطاء والدال والتاء، لا يمتنع بعضهن من بعض في الإدغام لأنّهن من طرف الثنايا وأصولها"[7] ولهذا جاز إدغام التاء في الذال .

1 – أبو بركات بن الأنباري ، البيان في غريب إعراب القرآن ، ج1 ، ص: 240 .

2 – سورة النساء ، الآية: 128.

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج6 ، ص: 216 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج23 ، ص:34 – 35 .

4 – ينظر: أبو بركات محمود النسفي ، تفسير النسفي ، تح: يوسف بديوي ، دار الكلم الطيّب ، بيروت ، ط1، 1998 ، ج1 ، ص: 401 .

5 – سورة مريم ، الآية : 67 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج16 ، ص: 145.

7 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 464.

7-إدغام التاء في الزاي:

قال تعالى: وَتَرَى ٱلشَّمۡسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهۡفِهِمۡ ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقۡرِضُهُمۡ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ ﴿١٧﴾"[1] تزاور قرئت بالتشديد والتخفيف في حرف الزاي، الحجة لمن شدد أنّه أراد تتزاور، فأسكن التاء وأدغمها في الزاي؛ لأنّها تعضلها بالصفير، أمّا قراءة التخفيف في الزاي أنّه أراد تتزاور أيضا بتاءين، فثقل عليه اجتماعهما فحذف إحداهما واكتفى بما أبقى على ما ألقى"[2] وقراءة تخفيف الزاي هي قراءة عاصم وحمزة والكسائي وخلف"[3] .

8-إدغام اللام في الراء:

لام بل وهل اختلفوا في إدغامهما وإظهارهما عند ثمانية أحرف: وهي التاء والثاء والسين والنون والخاء والضاد والطاء والزاي"[4] قرأ الجمهور بإدغام اللام في الراء بعد قلبها راء لتقارب مخرجيهما"[5] فكلاهما من حروف الذلاقة سميت بهذا الاسم لأنّها لها فضل اعتماد على ذلق اللسان وهو طرفه"[6] وإدغام اللام في الراء أحسن من إدغام سائرها لأنّها أقرب الحروف إليها وأشبهها"[7] فهي فهي تشاركها في خصائص صوتية كثيرة .

لقد اختلف القراء في الإدغام نفسه عند الحروف الثمانية التي ذكرناها سابقا، فمن القراء من قرأ في أحرف معينة دون سائر الحروف الثمانية، قرأ الكسائي وابن محيص بالإدغام في سائر الحروف

1 – سورة الكهف ، الآية: 17.

2 – ابن خالويه ، الحجة في القراءات السبع ، ص: 222 .

3 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج15 ، ص: 278.

4 – أبو عبد الله الزعبي ، الكافي في القراءات السبع ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 2000 ، ص: 56 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج30 ، ص: 199.

6 – ابن الأنباري ، أسرار العربية ، تح : محمد حسين شمس الدين ، دار اكتب العلمية ، بيروت، ط1 ، 1999، ص: 210.

7 – ابن عصفور الاشبيلي ، الممتع الكبير في التصريف ، ج2 ، ص: 440 .

أما حمزة فقد قرأ بالإدغام في التاء والسين"[1] . أمّا عاصم فقد قرأ بالوقف على لام بل والابتداء بكلمة ران تجنبا للإدغام"[2] فإدغام الراء في اللام فا يجوز ذلك؛ لأنّ في الراء زيادة صوت وهو التكرير، فلو أدغمت لذهب التكرير الذي فيها بالإدغام"[3] فهو من النوع الذّي يدغم في مقاربه ولا يدغم وهو في في مقاربه، فعملية الإدغام ليست تبادلية وإنّما تتم من جهة واحدة .

وصفوة القول أنّ ما يمكن قوله في هذا المبحث أنّ ابن عاشور تناول الإدغام من جانبة الصوري دون الالتفات إلى دلالته. فالتغيرات الصوتية تكون مطردة في أصوات المستوى اللّغوي الواحد بغض النظر عن السياق الصوتي للكلمة ومعنى هذا أنّها تغيرات غير مشروطة بسياق معين وإنّما هي عامة في المستوى اللّغوي الواحد[4] رغم ورود نفس الكلمة في هيئة صوتية مختلفة .

1 – أحمد بن محمد البنا ، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر ، ج1 ، ص : 134 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 30 ، ص: 199 .

3 – ابن الأنباري ، أسرارا العربية ، ص: 210 .

4 – محمود فهمي حجازي ، مدخل إلى علم اللّغة ، دار قباء ، القاهرة ، د ط ، د ت ، ص: 83 .

المبحث الثالث: الإبدال

يعتبر الإبدال اللّغوي من المظاهر الصوتية التي خصها ابن عاشور في تفسيره والذي يعكس مرونة اللّغة في تبادلها بين حروفها سواء تعلق ذلك باختلاف المعنى أو ترادفه.

لغة: هو رفع الشيء ووضع غيره مكانه"[1] ويعرفه ابن فارس: بأنّه قيام الشيء مقام الشيء الذاهب، يقال هذا بدل الشيء وبديله. ويقولون بدلت الشيء إذا غيرته وإن لم تأت له ببدل، قال الله تعالى: ﴿قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ ﴿١٥﴾"[2] وأبدلته إذا أتيت له ببديل"[3] .

الإبدال في اصطلاح علماء العربية: إنّما يدل على تغيير صوت إلى آخر بفعل البيئة اللّغوية المحيطة به ضمن كلمة أو جملة ما"[4] ضمن نظام مقطعي معين، والذي تتجلى فيه سمة الاختلاف في الحروف باختلاف المقاطع الصوتية التي يتكون منها"[5] ويراد بالإبدال اللّغوي عند المحققين من علماء اللّغة: إقامة حرف مكان حرف آخر مع الإبقاء على سائر أحرف الكلمة"[6] وفي ذات السياق نجد بعض اللّغويين لا يتوسعون في الحروف المبدلة؛ إذ إنّ مدار الإبدال اللّغوي الصوامت لا غير وذلك بإبدال صامت مكان صامت دون تغير في المعنى"[7] وهذا من قبيل الترادف بين الصوامت .

1 – أبو البقاء الكفوي ، الكليات ، تح : عدنان درويش ، محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ناشرون ، ط2 ، 1992 ، ص:31

2 – سورة يونس ، الآية: 15 .

3 – أحمد بن فارس ، مقاييس اللّغة ، مادة: (ب . د . ل) ، ج1 ، ص: 210 .

4 – محمد علي الخولي ، معجم علم الأصوات ، الرياض ، ط1 ، 1995 ، ص: 9 .

5 – ينظر: سنان الخفاجي ، سر الفصاحة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1982 ، ص: 26 .

6 – أبو الطيب اللّغوي ، الإبدال ، تح: عز الدين التنوخي ، مطبوعات مجمع اللّغة العربية ، دمشق ، 1961 ، ج1 ، ص: 9.

7 – ينظر: حازم كمال الدين ، دراسة في علم الأصوات ، مكتبة الآداب ، ط1 ، 1999 ، ص: 107 .

إنّ مصطلح الإبدال يساوي المغايرة عند محمود فهمي الحجازي"[1] ، يقابل هذا المصطلح عند الواحد وافي" تناسخ الأصوات"[2]، ويدخل في باب التبدلات الصوتية في اللّغة العربية ظاهرتان لغويتان هما الإبدال والقلب"[3] وليس الكلام على الإبدال واحدا عند علماء اللّغة والنحو، بل انقسم بطبيعته إلى نوعين بحسب المتكلمين فيه، فقد يتداخل مفهوم الإبدال بالقلب عند بعض اللّغويين في الفرق بينهما يقول أبو حيان الأندلسي: أنّ القلب تصيير الشيء على نقيض ما كان عليه متغير إزالة ولا تنحية، والبدل وضع الشيء مكان غيره على تقدير إزالة الأول وتنحيته"[4] .

يستأنس بهذا الرأي ما ذكره أبو الطيب اللّغوي: الإبدال اللّغوي يشمل الألفاظ المتقاربة في صورتها ومعانيها مما تكلمت به العرب. أما علماء النحو فقد بحثوا عما له علاقة بالقلب النحوي وجعلوه شاملا للإعلال ونقل الحركات..."[5] ، فالعلاقة بين هذين الإبدالين – اللّغوي والنحوي – عموم وخصوص؛ فالإبدال أعم من الاعتلال"[6] فالإعلال خاص بأحرف العلة لا غير، وهذا من لطائف التفريق بين الإبدالين .

والحق أنّه لا يزال هناك خلط بين منهج الدرس الصوتي وبين الصرف فإذا كانت دراسة الأصوات بحثا في العناصر الأولى البسيطة التي تتكون منها اللّغة، فإنّ كثيرا من الموضوعات التي يدور حولها الصرف إنّما تبنى على قوانين صوتية ومرجعها ذلك التبادل بين الحروف حيث تتألف ويتصل بعضها ببعض"[7] فالجانب الصوتي يمثل مدخلا أساسيا لعلم الصرف الذي يستند عليه في كثير من

1 – محمود فهمي الحجازي ، مدخل إلى علم اللّغة ، ص: 87 .

2 – ينظر: علي عبد الواحد وافي ، علم اللّغة ، نهضة مصر للطباعة ، مصر ، ط9 ، 2004 ، ص: 310 .

3 – محمد مبارك ، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية ، مطبعة جامعة دمشق ، د ط ، د ت ، ص: 49

4 – ابن عصفور الإشبيلي ، الممتع الكبير في التصريف ، ص: 33 .

5 – ينظر: أبو الطيب اللّغوي ، الإبدال ، ج1 ، ص: 8 .

6 – ينظر: مصطفي الغلاييني ، جامع الدروس العربية ، تح : عبد المنعم حمامة ، منشورات الكتب العصرية ، بيروت ، 1993 ، ج2 ، ص: 102 .

7 – عبده الراجحي ، اللّهجات العربية في القراءات القرآنية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، د ط ، 1996 ، ص: 159

الأحيان.كما أنّه قد يتقاطع الإبدال بالمخالفة في طبيعتهما الصوتية، فقد يلتبس المفهومين بعضهما ببعض. المخالفة تتم بين الأصوات المتماثلة، أما الإبدال فيمكن أن يحدث بين المتجانسين والمتقاربين وربما المتباعدين كما أنّ المخالفة يمكن أن تتم بالحذف على خلاف الإبدال"[1] ومنه قولك: أمل وأملى لغتان: فالأولى لغة أهل الحجاز وبني أسد والثانية لغة تميم، وقد جاء القرآن بهما قالوا الأصل هو أملل ثم أبدلت اللام ياء لأنّها أخف"[2] وهذا الإبدال إنّما هو لكراهية التضعيف وسهوله أداء الكلمة .

تفاوتت أراء اللّغويين حول هذه الظاهرة وحدود هذا الاختلاف ينبني على حقيقة هذا الإبدال يرجع صادق الرافعي هذا الاختلاف إلى أمرين: الإبدال من حيث اعتبار الوضع اللّغوي فيه نوعان: الأول: أن يكون لغات مختلفة لمعان متفقة كلعلني ولألني. النوع الثاني: ما يتعدد فيه الوضع في لغة القبيلة الواحدة، فتقوم كل من الصورتين بمعنى لا تصح استعمال الأخرى فيه، وعلى هذا النوع يتوقف نمو اللّغة واتساعها"[3] من خلال التبادل بين الأصوات فيما بينها .

الإبدال أول ما شاع بين العلماء بما ألفه الأصمعي والزجاجي وابن السكيت و أبو الطيب"[4] وهو يعتبر من المظاهر اللّغوية التي تنبني عليه بعض المترادفات. فقد يؤدي الانحراف في نطق بعض الأصوات إلى اتجاه عكسي، إذ تغدو للكلمة صورتان لفظيتان أو أكثر مما يفضي إلى الترادف"[5] وفضلا عن هذا فهو صورة لغوية تنمو تركيبتها الصوتية عن إبعاد أحد الأصوات الصامتة وإقامة آخر مكانه "[6] فهو يعد عاملا من عوامل نمو اللّغة وتطورها.

---

1 – منير جمعة أحمد ، معاني القرآن في التراث العربي دراسة في المنهج و المصادر، بلنسية للنشر و التوزيع ،القاهرة ، ط1 ، 2008 ،ج1 ، ص: 5 .

2 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 103 .

3 – مصطفى صادق الرافعي ، تاريخ آداب العرب ، تح: عبد الله المنشاوى ، مهدى البحقيرى ، مكتبة الإيمان ، الأزهر ، ط1 ، 1997 ، ج1 ، ص: 157 – 158 .

4 – أبو الطيب اللّغوي ، الإبدال ، ج1 ، ص: 8 .

5 – محمد أحمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، ص: 387 .

6 – عبد القادر عبد الجليل ، علم الصرف الصوتي ، دار أزمنة ، د ط ، 1998 ، ص :61 .

الإبدال في اللّغة ظاهرة صوتية تعرض لبعض الأصوات فهو لا يتم بصورة عشوائية، إنمّا يتم وفق قوانين صوتية معينة تسوغ هذا الإبدال سواء كان بين الصوامت أو الصوائت . غير أنّ هذا ليس مطرد في لغة العرب، فربما خرجت الأصوات في تبادلها عن حدود التقارب الصوتي المقرر في القوانين الصوتية"[1] ، وبناء على هذا فالإبدال في حقيقته إنمّا يقتصر على النقل والسماع فيما أبدلته العرب في بعض الحروف بعضها من بعض ولا يؤخذ كقياس مطرد يصاغ منه أمثلة جديدة في اللّغة"[2] وفق أهواء المتكلمين يتصرفون باللّغة أنى شاءوا .

من سنن العرب إبدال الحروف وإقامة بعضها مقام بعض، ويقولون مدحه ومدهه، وفرس رفل ورفن وهو كثير مشهور قد ألّف فيه العلماء"[3] وهذا تناسبا مع تعدد لهجات العرب، وذلك لأغراض لغوية مختلفة فإما ضرورة أو صنعة أو استحسانا في كلامها"[4] وهذا الاختلاف في حقيقته مرتبط بمدى بمدى فصاحة هذه القبائل في لهجتها وحجيتها في الاستشهاد، فالعرب كانوا لا يعتبرون اللّهجة فصيحة إلا إذا توفر فيها شرطان:

الأول: إخراج حروف الهجاء من مخارجها الأصلية حسب النطق بها.

الثاني: عدم قلبها حرفا عربيا إلى حرف غيره"[5] يؤدي ذلك إلى إبدال وظيفي على مستوى تلك اللّهجة، وعلى هذا المعنى تكون اللّهجات في طبيعتها ضربا من التعدد والثراء اللّغوي لا غير.

وما يجدر الإشارة إليه أنّ الإبدال الذي تناوله العرب في حيز التنوع الصوتي لإحلال الحروف أو الصوائت مكان بعضها البعض إنمّا هو من قبيل التوافق الدلالي لا غير. فحين تعمق النظر في

1 – علي كاظم المشري ، الفروق اللّغوية في العربية ، دار صفاء للنشر ، عمان ، ط1 ، 2011 ، ص: 314 .

2 – ينظر: عبد الصبور شاهين ، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، د . ط ، 2009 ، ص : 73.

3 – أحمد بن فارس ، الصاحبي في فقه اللّغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها ، ص :209

4 – ينظر: ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج10 ، ص:7 .

5 – محمد رواس قلعه جي ، لغة القرآن لغة العرب المختارة ، دار النفائس ، د ط ، 1986 ، ص: 41 .

مسائل اللّغة وارتقى البحث فيها، برز موضوع الإبدال واحدا من مشكلات الدرس اللّغوي لدى الدارسين، فذهب قسم منهم إلى القول بضرورة أن يكونا الصوتان في الكلمتين يتحد معناهما من مخرج واحد"[1] وعلى هذا فالإبدال يفسر ضمن تقارب المخارج بين الأصوات لا غير.

ليس المراد بالإبدال أنّ العرب تتعمد تعويض حرف من حرف، وإنّما هي لغات مختلفة لمعاني متفقة، تتقارب اللّفظتان في لغتين بمعنى واحد حتى لا يختلفا إلا في حرف واحد"[2] فمجال هذا الإبدال عند العرب يختلف من قبيلة لأخرى . فنشأة كلمات هذا النوع إنمّا مرده لاختلاف اللّهجات قال بذلك أبو الطيب اللّغوي، وابن السكيت وأبو محمد البطليوسي وابن خالويه وأبو علي القالي وغيرهم"[3] ممن ذهبوا إلى القول بهذا الرأي كون الإبدال مرده لاختلاف اللّهجات .

علق محمد مبارك على قول أبي الطيب اللّغوي بقوله: ولكن كلام أبي الطيب ليس حلا للمشكلة، ولا يمنع أن يكون إحدى اللّغتين هي الأصل وأنّ الأخرى نشأت عنها بالإبدال أو تكونا متولدتين عن لغة مشتركة تفرعت بالإبدال الصوتي إلى لغتين"[4] ، فقد تتنازع الحروف المبدلة على ما يمكن تسميته الأصل والفرع، فهذه الثنائية جعلت بعض اللغّويين تلتبس عليهم المعاني بين تصنيفها في إطار الترادف أم التباين والاختلاف، ومن جهة أخرى فقد أفرط بعض اللّغويين في التسليم بهذه الظاهرة في حمل الكثير من الألفاظ على الترادف دون الاستقراء الجيد لها .

لقد درس أبو الطيب اللّغوي مسألة الإبدال في إطار تعدد اللّهجات العربية لا غير ولم يلتفت إلى العوامل الأخرى التي من شأنها أن تأثر على هذا الإبدال. فأسباب حدوث الإبدال تتوزع على

1 – علي كاظم المشري ، الفروق اللّغوية في العربية ، ص: 315 .

2 – جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللّغة و أنواعها ، تح : محمد أحمد جاد المولى بك ، علي محمد بجاوي ، محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار التراث ، القاهرة ، ط 3 ، 2008 ، ج1 ، ص: 46 .

3 – ينظر: عبد الغفار حامد هلال ، العربية خصائصها وسماتها ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط5 ، 2004 ، ص: 261 .

4 – محمد مبارك ، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية ، ص: 50 .

عوامل عديدة منها اختلاف اللّهجات العربية، التقارب الصوتي، التحريف والتصحيف"[1] ولقد تعددت مسوغات الإبدال عند علماء اللّغة، فمنهم من لا يشترط وجود تقارب المخارج والصفات في عملية الإبدال قال بهذا الرأي ابن السكيت وأبا الطيب اللّغوي وعبد الرحمان الزجاجي، وكثير من رواة اللّغة"[2] فما دامت العلاقة الإبدالية مرتبطة باللّهجات عنده فلا مناص من عدم اشتراط التقارب الصوتي؛ فالحروف المبدلة لا تجمعهما قواسم صوتية مشتركة .

وبالمقابل هناك رأي آخر يرى خلاف ذلك، فالتغير الصوتي يعتبر عاملا مهما ترجع إليه كثير من أمثلة الإبدال وهذا التغير مبني على أساس العلاقة بين الحروف المتبادلة في المخرج أو الصفات كما قرر علماء اللّغة ..."[3] فابن سيدة قد اشترط وحدة المخرج بين الأصوات إذ جعل مجال الإبدال مقيدا ومشروطا " أما ما كان جاريا على مقاييس الإبدال التي أتت فهو الذي سمى بدلا كإبدال العين من الهمزة ... فأما ما لم يقارب مخرجا البتة فقيل على حرفين غير متقاربين فلا يسمى بدلا كإبدال حرف من حروف الفم من حروف الحلق"[4] وذلك لافتقاره للتماثل بين الصوتين سواء تعلق ذلك بالمخرج أم الصفة .

يفسر جفري سامسون العلاقة بين الصوتين المبدلين بالتقابل الفونيمي"[5] اللذان يتحققان بين هذين الصوتين؛ إذ يستطيع أحدهما أن يحل محل الآخر ضمن علاقة مبنية على التوافق الصوتي، إذ لا يكون الإبدال حقا إلا إذا كان بين البدل والمبدل منه علاقة صوتية كقرب المخرج أو الاشتراك في

1 – ينظر: محمد بن إبراهيم الحمد ، فقه اللّغة مفهومه – موضوعاته قضاياه ، دار ابن خزيمة ، الرياض ، ط1 ، 2005 ، ص: 242 – 244 .

2 – أبو الطيب اللّغوي ، الإبدال ، ج1 ، ص:11 .

3 – عبد الغفار حامد هلال ، العربية خصائصها وسماتها ، ص: 264 .

4 – أبو الطيب اللّغوي ، الإبدال ، ج1 ، ص: 18– 19 .

5 – ينظر: جفري سامسون ، مدارس اللّسانيات – التسابق و التطور ، تر: محمد زياد كبة ، جامعة الملك سعود ، الرياض ، د . ط ، 1994 ، ص: 123.

بعض الصفات الصوتية كالجهر والهمس والشدة والرخاوة"[1] ، ولقد حصر ابن جني هذه الظاهرة في الأصوات المتقاربة " فالتقارب والتشابه اللذان هما أساس الإبدال ..."[2]. فالإبدال على هذا النحو يشترط فيه أن يكون بين البدل والمبدل منه علاقات صوتية وذلك بتوافقهما في المخارج أو الصفات دون الالتفات إلى وظيفة هذا الحرف ضمن هذا النسق المتغير، فعلامة صحة البديلة الرجوع من بعض التصاريف إلى المبدل منه"[3] في تلك اللّهجة، فالأصوات التي يشيع تداولها في الاستعمال تكون أكثر تعرضا للتطور من غيرها "[4] وذلك لسهولة أدائها الصوتي .

فمعيار صحة البديلة من منظور اللّغويين الفصاحة وذلك بكثرة استعمال تلك الحروف على نحو معين في ألسنة العرب على اختلافها. أما اللّهجات غير الفصيحة التي كانت تقلب فيها الحروف فقد كانت لهجات لا يرخص القراءة بها"[5] في القرآن الكريم ومهما يكن فلا مشاحة بالأخذ بالرأيين لأنّ لكل منهما شواهد تدعمه أقوال العرب في ذلك .

ولعل من أعمق الدراسات اللّغوية التي تصدت لتحليل هذا النمط من الإبدال في تراثنا اللّغوي ما بحثه ابن جني في الخصائص إذ درس الإبدال في باب الحرفين المتقاربين يستعمل أحدهما مكان صاحبة"[6] ففي نظريته الصوتية نجده يؤطر العملية الصوتية ضمن مفهوم القيمة، فالصوت اللّغوي عنده له قيمة تعبيرية ضمن نسيجه اللّغوي الذي يدخل فيه، يقول ابن جني: وذلك أنهّم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر عنها، فيعدلونها ويحتذونها عليها ..."[7] فهذا

1 – عبد الصبور شاهين ، القراءات القرآنية في ضوء علم اللّغة الحديث ، ص: 73.

2 – أحمد عفيفي ، ظاهرة التخفيف في النحو العربي ، الدار المصرية اللبنانية ، ط1 ، 1996 ، ص: 187.

3 – جلال الدين السيوطي ، همع الهوا مع في جمع الجوامع ، تح : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1998 ، ج3 ، ص: 437.

4 – إبراهيم أنيس ، الأصوات اللّغوية ، ص: 172.

5 – محمد رواس قلعه جي ، لغة القرآن لغة العرب المختارة ، ص: 42 .

6 – علي كاظم المشري ، الفروق اللّغوية في العربية ، ص:321 .

7 – ابن جني ، الخصائص، ج2 ، ص: 149.

باب عظيم وواسع كما وصفه ابن جني . وبناء على هذا نجد ابن جني في الخصائص جعل الإبدال مقصور على الضرورة القصوى" فمتى أمكن أن يكون الحرفان جميعا أصلين كل واحد منهما قائما برأسه لم يمنع العدول عن الحكم بذلك"[1] ويعضد هذا الرأي أنّه قد يخضع هذا الإبدال لمظاهر لهجية حين تعكس إحدى قبائل العرب المعنى المقصود بوجهي الإبدال، أو حين تتفرد وحدها بالتفريق"[2] وهذان الوجهان للإبدال يعكسان صورة الاختلاف من جهة والترادف من جهة أخرى لتبادل الحروف .

الإبدال عند ابن جني يمثل رصدا للوظائف الصوتية التي يحملها الصوت ضمن ذلك المركب الصوتي، يؤيد هذا الرأي رمضان عبد التواب بقوله: وتمتلئ كتب الإبدال العربية بمثل هذه الكلمات التي يعدها اللّغويون مترادفات وما هي منها من شيء ..."[3] قال تعالى: أَلَمۡ تَرَ أَنَّآ أَرۡسَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمۡ أَزّٗا ﴿٨٣﴾"[4] أي تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى تهزهم هزا؛ فالهمزة فالهمزة أخت الهاء، فتقارب اللّفظتان في تقارب المعنيين وكأنّهم خصوا هذا المعنى بالهمز لأنّها أقوى من الهاء وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهز"[5] فهذا التمايز في الدلالة إنّما هو ناتج عن طبيعة هذين الصوتين في اختلافهما في الجهر والهمس رغم أنّهما تجمعهما علاقة مخرجية، فهذه الفروق بين الأصوات ليس ظاهرة مطردة في اللّغة .

إنّ ما يهمنا في هذا المبحث الحديث عن التبدلات التركيبة للأصوات في السياقات القرآنية . فلقد قسم اللّغويون هذه التغيرات الصوتية إلى قسمين: تبدلات تركيبية تصيب الأصوات نتيجة تماسها واحتكاكها بعضها ببعض في الكلام، وتبدلات تاريخية تصيب الأصوات نتيجة التطور الذي يخضع له

1 – ابن جني ، الخصائص ، ج2 ، ص: 82 .

2 – علي كاظم المشري ، الفروق اللّغوية في العربية ، ص: 328 .

3 – رمضان عبد التواب ، فصول في فقه العربية ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط6 ، 1999 ، ص: 320 .

4 – سورة مريم ، الآية: 83 .

5 – ابن جني ، الخصائص ، ج2 ، ص: 147 .

خلال الزمان ..."[1] وعلى هذا التقسيم يمكن وصف التغيرات التركيبية تبدلات داخلية تتعلق بصلب اللّغة، أما التغيرات التاريخية يمكن وصفها تبدلات خارجية تخضع لسياق التطور .

إنّ من طبيعة النظام اللّغوي التجدد في أبنيته وأشكاله التواصلية وذلك حسب استعمال المتكلم للأدوات اللّغوية، التي تمثل فيها الصوامت والصوائت المادة الخام في تأليف التراكيب، فكل الأصوات صامتة كانت أو صائتة جنسان: صوت ثبات وصوت انتقال"[2] وهذا التصنيف يرجع إلى طبيعة هذه الأصوات وكيفية إنجازها في الجهاز الصوتي. وهذه الأصوات الصامتة تسمى بالحروف عند علماء العربية"[3] . وهذا التفريق مبني على تمايز بين ما هو انتقالي وما هو ثابت، فالصوامت ذات طبيعة مشتركة ناتجة من أنّها جميعا تنشأ من اعتراض طريق الهواء المندفع من الرئتين إلى خارج الفم، على حين تنشأ الحركات دون اعتراض، فهي أصوات انطلاقية "[4] تتسم بالحرية في مرور الصوت دون أن يعترضه الهواء .

يتمظهر الإبدال في تفسير التحرير والتنوير من خلال إبدال الصوامت والصوائت على أشكال مختلفة .

1-إبدال الصوامت:

من شواهد هذا الإبدال في تفسير التحرير والتنوير ما يلي:

قال تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾"[5] الصراط في لغة العرب وردت على ثلاثة أوجه في إبدال الحروف فيها الصراط والسراط والزراط . وعلى هذا النحو قرأ بها في هذه الآية الكريمة، غير

1 – محمد الأنطاني ، دراسات في فقه اللّغة ، ص: 211 .
2 – برجستراسر ، التطور النحوي ، ص: 55 .
3 – كمال بشر ، علم الأصوات ، دار غريب ، القاهرة ، د .ط ، 2000 ، ص: 173 .
4 – عبد الصبور شاهين ، المنهج الصوتي للبنية العربية – رؤية جديدة في الصرف العربي ، ص: 168.
5 – سورة الفاتحة ، الآية: 6 .

أنّ الفراء يذهب إلى أنّ الصراط فيه لغتان السين والصاد"[1] ، وهذا الإبدال خاص بلغة بني العنبر التي تؤثر هذا الإبدال في هذه الحروف والسبب الذي جعل بلعمبر تقلب السين صاد يرجع إلى عامل المماثلة الذي هو تأثر الأصوات بعضها ببعض. وإنّما عمدوا لإبدال السين صاد وذلك لتطابق الصاد في الإطباق والاستعلاء والتفخم مع الراء استثقالا من سفل إلى علو"[2] ، والأولى في قراءة هذه الآية القراءة بالصاد خالصة وذلك لموافقتها رسم المصحف وكونها اللّغة الفصحى"[3] الجارية على لغة قريش التي تمثل اللّغة النموذجية المهيمنة على اللّهجات الأخرى .

فالصحابة كتبوها بالصاد تنبيها على الأفصح فيها؛ لأنّهم يكتبون بلغة قريش واعتمدوا على علم العرب"[4] فلغة قريش تمثل مصدرا من مصادر المعرفة والكمال، فبها نزل القرآن الكريم فهي تمثل قمة البلاغة والفصاحة ومناط التحدي للعرب أما اللّهجات الأخرى فهي امتداد طبيعي لهذه اللّغة. هذا الاختلاف في أداء اللّفظ إنّما هو من قبيل التفنن والتعدد في إبدال الحروف، فإنّ الاختلاف المشار إليه في ذلك هو اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تناقض وتضاد، فإنّ هذا محال أن يكون في كلام الله تعالى"[5] فالقراءات القرآنية المتواترة قد تتفاوت بما اشتمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة أو الفصاحة أو كثرة المعاني أو الشهرة وهو تمايز متقارب"[6] لتعدد وجوه الأداء في اللّفظ وبقاء وبقاء معناه على ما هو عليه في الأصل .

ومن القراء من قرأ الصراط بالزاي خالصة بإبدال الزاي من الصاد حتى يشبه الطاء في الجهر وروم الخفة على اللّسان ويحتج على هذا قول العرب صقر، سقر، زقر"[7] ، وهذه القراءة تنسب إلى

1 – الفراء ، معاني القرآن ، تح : هدى محمود قراعة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط1 ، 1990 ، ج1 ، ص: 17.
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 190.
3 – المصدر نفسه ، ج 1 ، ص: 190.
4 – نفسه ، ج1 ، ص: 190.
5 – ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ج1 ، ص: 49 .
6 – ينظر: المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 62 .
7 – ينظر: عبد الغفار الفارسي ، الحجة للقراء السبعة ، ج1 ، ص: 50 .

العريان عن أبي صفيان"[1] فهي لغة في الصراط، ولكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا أنّه لا يمكن القراءة بها في القرآن الكريم. وعلى هذا فإنّ ما أبدلته العرب في كلامها لا يعتبر بالضرورة جانبا مطردا في لغة القرآن، ومن القراء من قرأ الصراط بالزاي بإشمام صوت الصاد زاي وهي قراءة حمزة "[2] .

ومن شواهد هذا الإبدال أيضا قوله تعالى: مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا فَيُضَـٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾"[3] قرأت يبسط بالوجهين بالسين والصاد، فقراءة جمهور القراء بالسين، أما القراءة بالصاد فهي لغة"[4] وهذا خلاف لمرسوم الخط. قرأ الكسائي كل شيء في القرآن بالصاد إلا قوله بسطة في سورة البقرة بالسين"[5] وهذا وهذا من لطائف الإبدال في هذه الكلمة. وجه من أبدل السين بالصاد في هذا الموضع أنّ حرف الطاء حرف مستعل يتصعد من مخرجها الحنك ولم يتصعد السين تصعدها فأبدل السين بالصاد ليناسب تصعد الطاء"[6] ، وإذا نظرنا إلى حرف السين في هذا المركب الصوتي من خلال تجاوره مع أخواته، نجده قد تأثر بالجهر لأنّه وقع بين حرفين مجهورين .

-إبدال الباء ميم:

قال تعالى: فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَهُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَم مَّنۡ خَلَقۡنَآ ۚ إِنَّا خَلَقۡنَـٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبِۭ ﴿١١﴾ "[7] قيل أنّ باء لازب بدل من ميم لازم حملا على توافقها معنى فاللازب اللاصق يغيره ومنه أطلق

1 – عبد الغفار الفارسي ، الحجة للقراء السبعة ، ج1 ، ص: 49 .

2 – ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج10 ، ص: 128.

3 – سورة البقرة ، الآية: 245 .

4 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 483 . ينظر: ابن عاشور ، ج3 ، ص: 37 .

5 – أبو منصور الأزهري ، معاني القراءات ، تح: عير مصطفى درويش ، عوض بن حمد الفوزى ، ط1 ، 1991 ، ج1 ، ص: 113 .

6 – ينظر: عبد الغفار الفارسي ، الحجة للقراء السبعة ، ج2 ، ص :347 .

7 – سورة الصافات ، الآية:11.

الأمر الواجب لازم"[1]، وعلة هذا الإبدال وجود تماثل صوتي بين الباء والميم فكلاهما حرفان شفويان مجهوران إضافة إلى ملامح صوتية أخرى مشتركة بينهما .

-إبدال التاء دال:

قال تعالى: وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ۝٤ "[2] الإبدال في كلمة مزدجر إنّما هو بدل محض ليس متجاذب مع الإدغام قال أبو علي الفارسي: إبدال الحروف على ضربين: أحدهما: بدل حرف من حرف لأجل الإدغام. والآخر بدل حرف من حرف لغير الإدغام "[3]، فأصل فأصل كلمة مزدجر مزتجر تم إبدال الدال من تاء الافتعال التي بعد الزاي"[4] بدلا مطردا في كلام العرب على قاعدة الافتعال .

إنّ عامل الإبدال في هذه الكلمة يرجع إلى وقوع التاء بين حرفين مجهورين، فتأثر بهما فأبدل إلى دال، ومن شواهد هذا الإبدال أيضا قوله تعالى: أُوْلَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۝١٨"[5] قال ابن عاشور: أعتدنا: معناه هيئنا وقدرنا، والتاء في أعتدنا بدل من الدال عند كثير من علماء اللّغة ... وقد ورد البناءان كثيرا في كلامهم والقرآن"[6] . اختلف أهل العربية في معنى أعتدنا لهم، فقال بعض البصريين معنى أعتدنا: أفعلنا، من العتاد. قال: ومعناها: أعددنا "[7] وفي ذات السياق يورد ابن عاشور عاشور أصل هذا الإبدال بقوله: ففي كلمة أعتدنا إبدال، فأصل الكلمة أعددنا أبدلت الدال الأولى

1 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج23 ، ص: 95 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 522 ، ج4 ، ص: 12 .

2 – سورة القمر ، الآية: 04 .

3 – عبد الغفار النحوي ، التكملة ، ص: 570 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج27 ، ص: 175.

5 – سورة النساء ، الآية: 18.

6 – ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ج6 ، ص: 12 .

7 – جرير الطبري ، جامع البيان عن التأويل آي القرآن ، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي ، عبد السند حسن يمامة ، دار هجر ، ط1 ، 2001 ، ج6 ، ص: 520 .

تاء لثقل الدالين عند فك الإدغام باتصال ضمير الرفع، وهكذا مادة أعد في كلام العرب إذا أدغموها لم يبدلوا الدال بالتاء لأنّ الإدغام أخف وإذا أظهروا أبدلوا الدال التاء"[1] .

-إبدال اللام نون:

قال تعالى:فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا جَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ ﴿٨٢﴾"[2] جاء في لسان العرب: سجيل في معنى سجين"[3] أبدلت اللام من النون وذلك لتوافقهما في المخرج والصفة، فهذان الحرفان يعتبران من الحروف الحلقية، قال أهل المعاني: السجيل والسجين: الشديد من الحجر والضرب"[4] فهما بمعنى واحد. كما فسرت كلمة السجيل بواد نار في جهنم يقال له سجيل بلام وسجين بالنون"[5] ، ومنهم من أرجع هذه الكلمة إلى أصول غير عربية، فهذه الكلمة دخيلة في كلام العرب، قال ابن عباس بأنّها كلمة فارسية معناها الطين، فهي مركبة من سنك جيل"[6] ومهما يكن من اختلاف في هذه الكلمة فإنّ معناها يؤطر ضمن هذين المعنيين الذين أوردهما اللّغويون والمفسرون. وما يلفت النظر في هذه الكلمة – سجين – أنّها قد وردت في سياق قرآني آخر فلم تدرج من الإبدال حسب ما قاله ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٖ ﴿٧﴾"[7] نون سجين أصلية وليست مبدلة من اللام فحروف مادته من حروف العربية وصيغته من الصيغ العربية، فهو لفظ عربي ومن زعم أنّه معرب فقد أغرب"[8] .

---

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج5 ، ص: 53 .

2 – سورة هود ، الآية: 82 .

3 – ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: (س. ج . ل) ، ج6 ، ص: 182 .

4 – القرطبي ، جامع أحكام القرآن ، تح : عبد الله بن عبد الحسن التركي و آخرون ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 2006 ، ج11 ، ص: 188 .

5 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 12 ، ص: 134.

6 – ينظر: جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج15 ، ص: 434 .

7 – سورة المطففين ، الآية: 7 .

8 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج30 ، ص: 195 .

2-إبدل الصوائت:

للصوائت دور مهم في النظام المقطعي لأية لغة. فهي تمثل جانبا رئيسيا من المركب الصوتي، فالصوت يحتاج إلى الحركة لأنّها كالسبب فيه"[1] فمن دون هذه الصوائت سواء كانت قصيرة أم طويلة لا نجد للّغة معنى، فتغير الحركات في أبنية الكلم للدلالة على اختلاف المعاني مظهر من مظاهر أمن اللبس في تحديد دلالة الكلمات"[2] ، وعلى هذا فإنّ هوية اللّغة تتجسد في ازدواجية المستوى البنائي المؤلف من هذه الصوامت والصوائت وإذا كان اختلاف الحركات يوجب اختلاف المعاني، فاختلاف المعاني أنفسها أولى أن يكون كذلك"[3] وهذا هو الأصل في اللّغة الذي ينبغي التعويل عليه .

ومن شواهد هذا الاختلاف كلمة غمر: تقول فرس غَمْرُ، إذا كان شديد الجري، والغِمْرُ: الحقد، يقال قد غَمِر على صدره. والغُمْرُ: الذي لم تحنكه التجارب. والغُمَرُ: القدح الصغير"[4] . إنّ هذا المركب (الصامت، الصائت) يشكلان المادة الخام لانتظام العناصر الصوتية في السلسلة الكلامية، والمستوى الوظيفي والدلالي لئتلاف هذه العناصر ضمن علاقات تركيبية سياقية أو علاقات إفرادية معجمية .

ومما لا شك فيه أنّ اللّغة العربية من خصائصها أنّها لغة تصريفية اشتقاقية "لم تعرف ظاهرة توالي الصوامت في المقاطع؛ لأنّه يضعف النظام المقطعي من جهة ويجعل النطق ثقيلا من جهة أخرى"[5] فمن طبيعة الأصوات الصائتة استجابتها لمتغيرات الجهاز النطقي أثناء النطق بها، فهذه

1 – سنان الخفاجي ، سر الفصاحة ، ص: 21 .

2 – فاضل صالح السامرائي ، الجملة العربية و المعنى ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط1 ، 2000 ، ص: 69 .

3 – أبو هلال العسكري ، الفروق اللّغوية ، تح: محمد إبراهيم سليم ، دار علوم الثقافة ، القاهرة ، د ط ، د ت ، ص: 24 .

4 – ابن السكيت ، إصلاح المنطق ، تح : أحمد محمد شاكر ، عبد السلام محمد هارون ، دار المعارف ، مصر ، د . ط ، دت، ص: 4 .

5 – عبد الصبور شاهين ، المنهج الصوتي للبنية العربية – رؤية جديدة في علم الصرف العربي ، ص: 184 .

الأصوات لها صفات خاصة وذلك حسب التغيرات التي تحدث في الجهاز الصوتي"[1] وذلك من خلال وضعية وحالة الشفتين.

إنّ علماء العربية في القديم قد أولوا حروف المد عناية بالغة أكثر مما فعلوه مع الفتحة والضمة والكسرة ويرجع ذلك لسببين: السبب الأول: يتمثل في أنّ هذه الحروف لها رموز كتابية تكون جزءا من جسم الكلمة إذ إنّهم اعتمدوها كأصل من أصول الكلمة، أما السبب الثاني: يرجع لاهتمامهم الكبير بحروف المد وذلك لما لاحظوه من خضوعها للتغير والتبدل من صيغة إلى أخرى"[2] وذلك من خلال حضورها في أكثر المجالات اللّغوية كعلم الصرف والصوت والنحو .

الإبدال في تفسير التحرير والتنوير تجلى من خلال تناوله للقراءات القرآنية وأوجه القراءة فيها.

-إبدال بين الكسر والضم:

قال تعالى: فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلاً غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ﴿٥٩﴾"[3] الرجز: يقال بكسر الراء وضمها وهما لغتان فيه والمعنى واحد عند جمهور أهل اللّغة"[4] غير أنّ ابن عاشور يفرق بينهما قال في ذلك: الرِجْزُ في لغة العرب العذاب وهو غير الرُجْزُ . معناه خراج الصغار فهو يشبه الطاعون ومنه الخبر الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الطاعون أنّه قال: إنّه رجز عذب به بعض الأمم الذين من قبلكم"[5] فهذا الاختلاف مرده لتعدد اللّهجات العربية، فالرُجز بضم الراء هي قراءة ابن محيص"[6] . ومن لطيف

1 – ينظر : جون بيرو ، اللسانيات ، تر: الحواس مسعودي ، مفتاح بن غروس ، دار الآفاق ، د ط ، 2001 ، ص: 40 .

2 – ينظر: كمال بشر ، علم الأصوات ، ص: 432 .

3 – سورة البقرة ، الآية: 59 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج29 ، ص: 298 . ينظر: الخليل ، العين ، ج2 ، ص: 101.

5 – ينظر: جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ص: 731 . ينظر: الفراء ، معاني القرآن ، ج2 ، ص: 351 .

6 – ابن خالويه ، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د ط ، د ت ، ص: 14.

لطيف هذا الإبدال في هذه الكلمة الرجز أنّه قد وقع فيه إبدال آخر على مستوى الصامت على نحو ما نص عليه اللّغويون "الرجس في القرآن العذاب كالرجز، وكل قذر رجس"[1] وهذا المعنى جاء" بلغة هذيل "[2] على نحو ما ذكره السيوطي .

اختلف اللّغويون في إرجاع أصل الإبدال فهذه الكلمة ولعل السبب في ذلك ورود هذه المادة وفق صورتين متغايرين جاء في مقاييس اللّغة: رجس الراء والجيم والسين أصل يدل على اختلاط"[3] أبدلت السين زاي كما قيل للأسد الأزد"[4] ، ويعضد هذا الرأي ما قاله ابن فارس: فذاك من باب الإبدال لأنّ أصله السين"[5] .

-إبدال بين الكسر والفتح:

يتجلى ذلك في قوله تعالى: وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴿٣١﴾"[6] الخطئ بكسر الخاء وسكون الطاء الذي يصيب الإثم ولا يكون إلا عن عمد، أما الخطأ بفتح الخاء والطاء فهو ضد العمد"[7] وهذين المعنيين حاصلان في هذه الآية، ومنه أيضا قوله تعالى: فَإِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ ﴿٧﴾"[8] قرئت بالكسر والفتح، قرأ الجمهور بكسر الراء ومعناه ومعناه دهش وبهت... وقرأه نافع وأبو جعفر بفتح الراء من البريق بمعنى اللمعان"[9] فهذا التنوع بين

1 – الخليل بن أحمد الفراهيدي ، العين ، مادة: (ر. ج . ز) ، ج2 ، ص: 101 .
2 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علو القرآن ، ص: 283 .
3 – أحمد بن فارس ، مقاييس اللّغة ، مادة: (ر. ج . ز) ، ج2 ، ص: 490 .
4 – جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللّغة و أنواعها ، ج1 ، ص: 473.
5 – أحمد بن فارس ، مقاييس اللّغة ، ج2 ، ص: 490 .
6 – سورة الإسراء ، الآية:31 .
7 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 15 ، ص: 88 – 89 .
8 – سورة القيامة ، الآية: 7 .
9 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج29 ، ص: 344.

هتين الحركتين أنتج دلالتين مختلفتين وكلاهما حاصل في معنى هذه الآية. ومن ذلك قوله تعالى: حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيۡنَ ٱلسَّدَّيۡنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوۡمٗا لَّا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ قَوۡلٗا ﴿٩٣﴾"[1] قرأ الجمهور لا يفقهون بفتح القاف والمعنى لا يفهمون قول غيرهم، وقرأ حمزة والكسائي بضم الياء وكسر القاف والمعنى لا يستطيعون إفهام غيرهم والمعنيان متلازمان"[2] فمآل القراءتين واحد فهما من باب التفنن في الاستعمال .

-إبدال بين الفتح والضم:

قال تعالى:يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗا ﴿١٩﴾"[3] اختلف اللّغويون والمفسرون في تفسير معنى كرها " الكره يقرأ بفتح الكاف وضمها، فقيل: هما لغتان بمعنى وقيل: الفتح للمصدر، والضم للاسم، وقيل الفتح لما كرهته، والضم لم استكرهت عليه أو شق عليك "[4]. قرأ الجمهور كرها بفتح الكاف وقرأ حمزة و الكسائي وخلف بضم الكاف وهما لغتان"[5] في هذه هذه الكلمة . ومن لطائف هذا التفسير ما ذكره السامرائي في توجيه دلالة الفتح: وعلى هذا المعنى جرى استعمال القرآن، فإنّه استعمل الكره – بفتح الكاف – لما ينال الإنسان من الخارج من المشقة ولذا يقابله بالطوع"[6] والمعنى فيه أنّ الكره ليس نابعا من ذات الفاعل من غير مكره. وفي ذات السياق السياق فرق فخر الرازي بين قراءة الضم والفتح بقوله: ما جاء في موضع الحال يقرأ الفتح، فما كان

1 – سورة الكهف ، الآية: 93 .

2 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج16 ، ص: 32 .

3 – سورة النساء ، الآية: 19.

4 – ابن خالويه ، الحجة في القراءات السبع ، ص: 122 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 4 ، ص: 284 .

6 – فاضل صالح السامرائي ، أسئلة بيانية في القرآن الكريم ، مكتبة الصحابة ، الإمارات ، مكتبة التابعين ، مصر ، ط1 ، 2008 ، ص:201 .

مصدرا أو في مواضع الحال فالفتح فيه أحسن، وما كان اسما نحو ذهبت به على كره كان الضم فيه أحسن"[1] .

ومن ذلك قوله تعالى: قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ وَيۡلَكُمۡ لَا تَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا فَيُسۡحِتَكُم بِعَذَابٖۖ وَقَدۡ خَابَ مَنِ ٱفۡتَرَىٰ ﴿٦١﴾"[2] قرئت يسحتكم بالفتح والضم، قرأ الجمهور بالفتح وهي لغة أهل الحجاز وقرئت بضم الياء في قراءة أخرى وهي لغة نجد وبني تميم وكلا اللّغتين فصحى"[3] فهذه بعض شواهد الإبدال في تفسير التحرير والتنوير، وما يمكن أن نخلص إليه أنّ ظاهرة الإبدال في عمومها إنّما هي رصد للهجات العربية في تناوبها بين الصوامت والصوائت .

1 – ينظر: فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب – التفسير الكبير ، ج28 ، ص: 14 .

2 – سورة طه ، الآية:61 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 16 ، ص: 250 .

المبحث الرابع: الإتباع

يعرف الإتباع بأنّه قلب حركة حرف من الكلمة إلى جنس حركة الذي قبلها أو بعدها"[1] ويعرف عند ابن جني فيما أسماه باب هجوم الحركات على الحركات وذلك على ضربين: أحدهما كثير مقيس، والآخر قليل غير مقيس. الضرب الثاني مما هجمت فيه الحركة على الحركة من غير قياس قراءة فلإمه الثلث في قوله تعالى: فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ ..."[2] أتبع الكسر الكسر، فهجمت كسرة الإتباع على ضمة الإعراب فابتزتها موضعها، فهذا شاذ لا يقاس عليه"[3]. يقابل هذا الإتباع نوع آخر يصطلح عليه"الإتباع اللّفظي"[4] الذي يمكن أن يدرج ضمن أنواع التجنيس فهو عبارة عن تأكيد الكلمة بضم كلمة أخرى لا معنى لها في ذاتها، غير أنّها تساويها في الصيغة والقافية، بغرض الزينة اللّفظية وتأكيد المعنى"[5] من خلال التفنن في استخدام الكلمة .

ولقد شاع هذا الضرب عند العرب حتى أصبح من سنن العرب في كلامها وذلك أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها ورويها إشباعا وتوكيدا واتساعا نحو قولهم: جائع نائع، وساغب لاغب"[6] ، فهو يرجع في عمومه إلى ما سمع عن العرب ولا يؤخذ كأصل مطرد يقاس عليه في جميع الحالات، وهذا الإتباع – الإتباع اللّفظي – هو من المحسنات البديعية في استعمال اللّفظ .

---

1 – محمد شندول ، الصرف العربي – بين المقاربات اللّغوية و المقاربات اللسانية الحديثة ، مركز النشر الجامعي ، تونس ، د ط ، د ت ، ص: 200 .

2 – سورة النساء ، الآية:11 .

3 – ينظر: ابن جني ، الخصائص، ج3 ، ص: 136– 141 .

4 – عماد حميد أحمد ، سارة لطيف عبد الله ، الإتباع الحركي في آيات العبادات في القرآن الكريم ، مجلة آداب الفراهيدي ، المجلد 2 ، العدد 16 ، 2013 ، ص: 30 .

5 – رمضان عبد التواب ، فصول في فقه اللّغة ، ص: 246 .

6 – أبو منصور الثعالبي ، فقه اللّغة و أسرار العربية ، تح : ياسين الأيوبي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط2 ، 2000 ، ص: 420 .

يعتبر الإتباع – الحركي– ظاهرة تركيبية تتعلق بأحوال الوحدات اللّغوية ضمن نظامها اللّغوي الذي يتألف منه، فهو يمثل ضربا من ضروب تأثر الأصوات بعضها ببعض، يقول أحمد عفيفي في هذا الشأن: الإتباع ما هو إلا مظهر من مظاهر المناسبة"[1] ويعرف عند اللّغويين المحدثين بالتوافق الحركي"[2]. توصف هذه المماثلة بين الحركات عند أحمد مختار عمر" المماثلة بين العلل والعلل، أو بين العلل وأنصاف العلل"[3] ومعنى هذا القول أنّ الإتباع يمثل جانبا من مجموعة الظواهر الصوتية المتعلقة بظاهرة الانسجام في إطاره العام " فظاهرة التوافق الحركي من السمات الأساسية لبنية عدد كبير من اللّغات "[4] .

إنّ هذا الإتباع يمثل النمط الشكلي لأبنية الوحدات اللّغوية ضمن النسق اللّغوي. وهو من قبيل التفنن في أداء الأصوات لعناصر اللّغة، فالإتباع الحركي يمثل ظاهرة من ظواهر التطور في حركات الكلمات العربية ... "[5] ، ويمكن أن يوصف بأنّه قانون صوتي يلجأ إليه بتأثير حركة في حركة أخرى، أخرى، كإتباع الكسرة الكسرة أو الضمة الضمة أو الفتحة الفتحة وهذا الميل يكون إلى نطق بالحركات المتماثلة كي لا ينتقل اللسان من حركة إلى حركة متناقضة "[6] وهذا من أجل حصول المجانسة الصوتية بين الحركات وذلك حسب طبيعة الهيئة التي تنتظم فيها.

من شواهد هذا الإتباع نذكر ما قاله ابن الأنباري في كتابه الإنصاف: ذهب الكوفيون إلى أنّ الأصل في حركة همزة الوصل أن تتبع حركة عين الفعل، فتكسر في اضرب إتباعا لكسرة العين، وتضم في ادخل إتباعا لضمة العين. وذهب البصريون إلى أنّ الأصل في همزة الوصل أن تكون متحركة مكسورة، وإنّما تضم في ادخل ونحوه لئلا يخرج من كسر إلى ضم لأنّ ذلك مستثقل ولهذا السبب

1 – أحمد عفيفي ، ظاهرة التخفيف في النحو العربي ، ص: 133.

2 – محمود فهمي حجازي ، مدخل إلى علم اللّغة ، ص:86 .

3 – أحمد مختار عمر ، دراسة الصوت اللّغوي ، ص: 383 .

4 – محمود فهمي الحجازي ، مدخل إلى علم اللّغة ، ص: 87 .

5 – عماد حميد أحمد ، سارة لطيف عبد الله ، الإتباع الحركي في آيات العبادات في القرآن الكريم ، ص: 23 .

6 – المرجع نفسه ، ص: 35 .

ليس في كلامهم شيء على وزن فِعْلٌ بكسر الفاء و ضم العين"[1] ، ومن جهة أخرى يمكن أن ندرس هذا الإتباع حسب طبيعة اللهجات التي تختلف من لهجة إلى أخرى، فاللّهجات العربية تتفاوت في درجة الميل إلى هذا الإتباع وذلك حسب طبيعة الأداء النطقي للأصوات .

اللّهجات ذوات الأداء السريع في نطق الأصوات تجنح بوجه عام إلى الإتباع طلبا للانسجام والتجانس"[2] الذي تفرضه قوانين صوتية معينة يراعى فيها مبدأ عدم التنافر والثقل، اللذان يعدان مؤشران للسلامة اللّغوية يقول إبراهيم أنيس في هذا الصدد: الانسجام درجات بعضها أيسر من بعض، فتوالي الضم ثم الكسر ثم الفتح أشق من توالي ضمتين ثم الفتح، أو توالي كسرتين ثم الفتح"[3] . ويرجع هذا إلى اختلاف اللّهجات العربية من جهة، وإلى البيئة التي يعيش فيها من جهة أخرى، يقول ابن فارس: اختلاف لغات العرب من وجوه أحدها الاختلاف في الحركات نحو: نَسْتَعِين ونِسْتَعِين، بفتح النون وكسرها، قال الفراء: هي مفتوحة في لغة قريش وأسد وغيرهم يكسرها"[4] وذلك حسب طبيعة كل لهجة في أدائها اللّغوي للأصوات.

يشاكل هذا العمل الصوتي الإمالة في الكلام الذي تعد لهجة عربية فصيحة يتكلم بها قبائل نجد من تميم وأسد وقيس وطيء ولذلك تواترت قراءة القرآن بها"[5] جارية على بعض لهجات العرب التي تؤثر الإمالة في لغتها، وذلك بتقريب الصوت من الصوت لوجود شبه بينهما، فلقد سموه في بعض أبواب الإعراب بحركات الإتباع"[6] وهذا من باب التشابه في عملية التقريب في الأداء الصوتي.

1 – ينظر: أبو البركات الأنباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين ، ص: 594 .

2 – ينظر: غالب فاضل المطلبي ، في الأصوات اللّغوية ، دراسة في أصوات المد العربية ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، د ط ، 1984 ، ص: 183.

3 – إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، ص: 86 .

4 – أبو منصور الثعالبي ، فقه اللّغة و أسرار العربية ، ص: 420.

5 – ينظر: محمد رواس قلعه جي ، لغة القرآن لغة العرب المختارة ، ص: 43.

6 – إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، ص: 60 .

ما يجدر الإشارة إليه هنا أنّ هناك شبها بين الإتباع والإمالة غير أنّه لكل واحد منها آلياته وطرقه الخاصة به. فالإمالة تعد ضرب من الصور الصوتية المحققة للوحدات الصوتية من خلال الأداء الصوتي لا غير فهي من الحروف الفرعية التي لا تؤثر في المعنى"[1] فهي تتصل بالكلمة ولا يشترط فيها نظام السياق، أما الإتباع فيمثل أشكالا صوتية محققة لأداء أصوات الكلمة، سواء كان الإتباع في كلمة واحد أو متصلا بغيره من الوحدات الصوتية .

يقسم الإتباع عند اللّغويين إلى نوعين: إتباع رجعي وإتباع تقدمي وهذا حسب موقع عناصر اللّغة وتأثير بعضها ببعض. وهذا الأخير يتمظهر في صورتين مختلفتين تتفاوتان في طبيعة هذا التأثر " الإتباع لما كان في الكلمة الواحدة قليلا ضعيفا كان مع الكلمتين ممتنعا البتة؛ لأنّ المنفصل لا يلزم لزوم المتصل، فإذا كان المتصل ضعيفا امتنع في المنفصل البتة"[2] وهذا بحكم التجاور الذي يمثل عنصرا مهما في عملية تفاعل الأصوات على العكس من ذلك في المنفصل الذي يكون فيه تأثر الأصوات قليلا .

1-الإتباع الرجعي:

من مظاهر الإتباع في تفسير التحرير والتنوير ما يسمى بالإتباع العكسي إتباع حركة الفاء لحركة العين كما في عصى عصيا"[3] الذي هو مرادف الإتباع الرجعي. ومما لا شك فيه أنّ الإتباع في القرآن الكريم يقع في بعض المواضع على ألفاظ معينة دون الأخرى على نحو ما نصه القراء يقول ابن الأنباري في هذا الشأن: التحريك للإتباع ليس قياسا مطردا، وإنّما جاء في ذلك في بعض المواضع في

1 – ينظر: أحمد محمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، ص: 116 .

2 – أبو البركات الأنباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين ، ص:597 .

3 – أحمد عفيفي ، ظاهرة التخفيف في النحو العربي ، ص:157 .

ألفاظ معدودة قليلة، وذلك الإتباع على طريق الجواز لا على طريق الوجوب"[1] فهو من قبيل التفنن في استعمال الحركات لما يجانسها من الأصوات .

يتجلى هذا النوع من الإتباع في تفسير التحرير والتنوير فيما يلي:

قال تعالى: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾"[2] قرأ أبو جعفر في أشهر الرواية عنه الملائكة اسجدوا بضمة على التاء في حال الوصل على إتباع حركة التاء لضم الجيم في اسجدوا لعدم الاعتداد بالساكن الفاصل بين الحرفين، لأنّه حاجز غير حصين، وقراءته هذه رواية، وهي جرت على لغة ضعيفة"[3] وهذا من أصول الكوفية يرفضها البصريون بأنّ الحرف الساكن حاجز غير حصين"[4] لا يجوز القراءة بهذه القراءة في القرآن لأنّها تعد من القراءات الشاذة لا يحسن القراءة بها فهي مجرد رواية، فلا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية فالكسرة حركة إعراب لا تستهلك لحركة الإتباع إلا على لغة ضعيفة وهي قراءة بعض البادية"[5] مما تفردت به بعض القبائل العربية .

ونظير هذا قوله تعالى: ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾"[6] ما هو مشهور في هذه الآية قراءة الدال واللام في الحمد لله على وجهين، إتباع الضم للضم وإتباع الكسرة للكسرة، قرأ إبراهيم ابن أبي عبلة الحمد لله بضم اللام لإتباعها الدال، حيث جعل الحركة البنائية تابعة للحركة الإعرابية

1 – أبو البركات الأنباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين ، ص: 596 .

2 – سورة البقرة ، الآية: 34 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 423 .

4 – تمام حسان ، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغوي عند العرب – النحو ، فقه اللّغة ، البلاغة ، عالم الكتب ، القاهرة، د ط ، 2000 ، ص: 43 .

5 – ابن جني ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات و الإيضاح عنها ، ص: 71 .

6 – سورة الفاتحة ، الآية: 02 .

التي هي أقوى"[1] ، أما قراءة الحمد لله فوجه هذه القراءة أنّ الكسرة في الدال هي حركة إتباع لكسر لام الجر بعدها، وهي لغة تميم وبعض غطفان يتبعون الأول للثاني للتجانس"[2] . هذا الإتباع الجاري على لغة تميم وبعض غطفان إنّما هو إتباع خاص بهم، لا يمكن أن نجعله كأصل مطرد في اللّغة يقول الزمخشري: لا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الإتباع إلا على لغة ضعيفة كقراءة الحمد لله بكسر الدال"[3] لأنّه يجعل من الإعراب شيئا ثانويا ويغرق اللّغة في نوع من التكلف والوقوع في اللحن وهناك وجه ثالث في هذه القراءة إنّما نشير إليه من باب الذكر لا غير" الحَمْدَ لله ليس بمختار لأنّ المصادر تنصب إذا كانت غير مضافة ..."[4] .

قراءة الحَمْدٌ لُّله – الحَمْدِ لِله – هما قراءتان شاذتان في الاستعمال ضعيفتان في القياس... "[5] .

علق ابن جني على هذا بقوله: القراءة بالإتباع بالضم والكسر كلاهما شاذا في القياس والاستعمال غير أنّ هذا اللّفظ كثير في كلامهم وشاع استعماله بين الناس هذا ما جعلهم يتبعون أحد الصوتين الآخر وشبهوها بالجزء الواحد"[6] يشير ابن جني في كلامه إلى جواز ورودهما في كلام العرب باعتبار ما شاع في كلامهم أما ورودها في القرآن فغير جائز .

ومن هذا الإتباع أيضا قوله تعالى: فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَـٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ﴿٦٨﴾"[7] الأصل في جثيا الضم فمن كسر فقد أتبع حركة الجيم للثاء للتجانس، قرأ حمزة

1 – ينظر: جار الله الزمخشري ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تح: عادل أحمد عبد الموجود ، علي محمد معوض ، مكتبة العبيمان ، الرياض ، ط1 ، 1998 ، ج1 ، ص: 113 .

2 – أحمد بن يوسف ، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، تح : أحمد محمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ،د ط ، د ت ، ص: 41.

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 423 .

4 – أبو منصور الأزهري ، معاني القراءات ، ج1 ، ص: 108 .

5 – أبو البركات الأنباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين ، ص: 597 .

6 – ينظر: ابن جني ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات و الاءيضاح عنها ، ص: 37 .

7 – سورة مريم ، الآية: 68 .

والكسائي وحفص وخلف بكسر الجيم، وهو كسر إتباع لحركة الثاء"[1] فالكلمات التي تشتمل على حركات متباينة تميل في تطورها إلى الانسجام بين هذه الحركات حتى لا ينتقل اللسان من ضم إلى كسر إلى فتح في الحركات المتوالية"[2] ، فالضمة والكسرة تمثلان حركتان ثقيلتان في المقطع الصوتي وخصوصا عند تواليهما في السلسلة الكلامية، فالشائع في الإتباع في الحركات يكون بين الضمة والكسرة ... فهما حركتان ناقصتان غير معينتين ليس بينهما فرق معلوم ثابت، بل صوتهما تابع للحروف الصامتة السابقة والتالية لهما"[3] فالإتباع في هذه الكلمة يرسم صورة متكاملة لتوافق الصوائت في الكسر والجهر كأنّ الكلمة تحيلنا إلى شدة الموقف والحالة متناسبة مع توظيف هذه الأصوات وهي مجتمعة .

ومن هذا الإتباع أيضا قوله تعالى: فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَـٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَـٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا ﴿٢٣﴾ "[4] قرأت كلمة منسيا بالوجهين: الفتح وهو الأصل والكسر، فبه قرأ الأعمش منسيا بكسر الميم إتباعا لكسر السين"[5] فالعرب في كلامهم قد يكسرون أول الحروف لما بعده من الكسر والياء وهي لغة جيدة"[6] كما يقول سيبويه فهكذا جرت عادة العربي العربي الفصيح في التصرف في كلامه وأساليبه، والعلة في هذا الإتباع هو مجانسة الميم للياء وهذا نظير قولهم: المغيرة ومنتن ومنخر، فقد أتبعوا الكسرة، والذي يكون فيما كان ثانية حرف من حروف

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج16 ، ص: 147.
2 – إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، ص: 86 .
3 – برجستراسر ، التطور النحوي ، ص: 56 .
4 – سورة مريم ، الآية: 23 .
5 – ينظر: أبو بكر الرازي ، مفاتيح الغيب – التفسير الكبير ، ج21 ، ص : 203 .
6 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 384 – 385 .

الحلق"[1] وهذا ليس بمطرد في جميع الأحوال، فهناك صيغ صرفية على وزن فعل لكن ثانيها ليس من حروف الحلق وجرت مجرى الإتباع .

إنّ تأثير حركة السين في منسيا هو تأثير ليس مباشرا ولكن بوجود واسطة بينهما وهي النون، لم يعتد بها لخفائها"[2] وكونها غنة في الخيشوم وسكونها، فهي حاجز غير حصين لا يؤثر في عملية الإتباع الصوتي. وإنّما كسروا هذه الأوائل لأنّهم أرادوا أن يكون أوائلها كثواني فعل كما ألزموا الفتح ما كان مفتوحا في فعل وكان البناء عندهم على هذا"[3] النحو فهو خاصية لهجية اختصت بها بعض القبائل العربية في كسر أوائل الحروف. ورد هذا الإتباع أيضا في قوله تعالى: أَفَمَن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهۡدَىٰۖ فَمَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ﴿٣٥﴾"[4] قرأ أبو بكر عن عاصم بكسر الياء وكسر الهاء بإتباع كسرة الياء كسرة الهاء"[5] وهذا خلاف للأصل، فالياء في كلمة يهدي حقها الفتح، أما قراءة الكسر في الياء عند القراء فهو من قبيل التنويع في أداء الكلمة تناسبا مع تعدد اللّهجات العربية .

2-الإتباع التقدمي:

يتجلى هذا النوع من الإتباع في تفسير التحرير والتنوير فيما يلي:

1 - ينظر: أبو البقاء العكبري ، إعراب القراءات الشواذ ، تح : محمد السيد أحمد عزوز ، عالم الكتب ، بيروت ، ط1 ، 1996 ، ج2 ، ص: 45 .

2 - سمير أحمد عبد الجواد ، التخريجات النحوية و الصرفية لقراءة الأعمش ، مطبقة الحسين الإسلامية ، جامع الأزهر ، ط1 ، 1991 ، ص: 39 .

3 - سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 110.

4 - سورة يونس ، الآية: 35 .

5 - ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج11 ، ص: 163.

قال تعالى: وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ "[1] أصل كلمة نبيا نبيئا، تفردت لغة قريش عن سائر القبائل العربية بعدم الهمز، قرأ الجمهور نبيا بياء مشددة بتخفيف الهمزة ياء لثقلها ولمناسبة الكسرة"[2] وذلك لا يتأتى إلا بقلبها حرفا آخر ليجانس حركة الحرف الذي قبله يقول سيبويه: وأعلم أنّ كل همزة مفتوحة وكان قبلها حرف مكسور فإنّك تبدل مكانها ياء في التخفيف"[3] وهذا التقعيد ناتج عن استقراء كلام العرب، فكلمة نبي قد ألزمها أهل التخفيف البدل وهذا ليس بمطرد إنّها يؤخذ بالسمع، وتخفيف الهمزة لغة الحجاز وذلك قليل رديء"[4]. فإجراء الهمزة على التخفيف ليس بمطرد في لغة العرب، إذ إنّ تخفيف الهمزة وجه صحيح فصيح جار على لغة قريش والتي نزل بها القرآن الكريم ولا يمكن أن نرميها بالرداءة، فالتخفيف إنّما يجري في نطاق صوتي محدد لا يؤدي إلى إخلال بكيان الحرف"[5].

يشاكل هذا النوع من الإتباع قوله تعالى: قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ "[6] قرأ جمهور القراء لأهب بهمزة المتكلم بعد لام العلة وهو الأصل، وقرأ أبو عمرو وورش عن نافع ليهب بياء الغائب، وهذه القراءة إنّما هي نطق الهمزة المحققة بعد كسرة اللام بصورة نطق الياء"[7] من باب التقريب الصوتي لمجانسة حركة الكسر. ومنه قوله تعالى: وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٞ ﴿٤﴾"[8] قرأ جمهور القراء بضم همزة أم على الأصل، أما حمزة والكسائي فقد قرأ

1 - سورة مريم ، الآية:41 .
2 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج16 ، ص: 113.
3 - سيبويه ، الكتاب ، ج3 ، ص: 543 .
4 - ينظر: المصدر نفسه ، ج3 ، ص: 543 .
5 - ينظر: محمود أحمد الصغير ، الأدوات النحوية في كتب التراث ، دار الفكر، دمشق ، ط1 ، 2001 ، ص: 106.
6 - سورة مريم ، الآية: 19.
7 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج16 ، ص: 81 .
8 - سورة الزخرف ، الآية: 04 .

بكسر همزة إم الكتاب في الوصل إتباعا لكسرة في ولو وقف على في لم يكسر الهمزة"[1] فالإتباع في الهمزة يشكل واقع لغوي جار على لغة العرب ولغة القرآن من خلال قراءاته المتنوعة .

ومن ذلك قوله تعالى: سَنَفۡرُغُ لَكُمۡ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴿٣١﴾"[2] قرأ ابن عامر بضم الهاء تبعا لضم لضم الياء التي قبلها و هذا من الإتباع"[3] قربت حركة الهاء المفتوحة من جنس حركة الياء لتتأتى عملية عملية الإتباع و هذا لوجود الساكن بعدها يقول سيبويه: واعلم أنّ قوما من ربيعة يقولون منهم أتبعوها الكسرة ولم يكن المسكن حاجز حصينا عندهم"[4] لذلك عمدوا إلى ضم الهاء إتباعا لحركة الياء المضمومة. ومنه قوله تعالى: يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَـٰلاً طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَـٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾"[5] تتداخل صيغة فُعْلَةٌ في الجمع – خطوة – بين الإتباع من عدمه فقد أجاز بعض النحويين الإتباع فيها جاز في جمع فعلة ضم العين للإتباع"[6]. قرأ جمهور القراء خطوات بضم فسكون على أصل جمع السلامة، وقرأ ابن عامر وقنبل عن ابن كثير وحفص وعاصم بضم الخاء والطاء على الإتباع، الذي يساوي السكون في الخفة على اللسان "[7] .

إنّ الإتباع في كلمة خطوات يجعل من المقطع الصوتي ثقيلا نوعا ما فاجتماع ثلاث حركات متجانسة يقابلها ثلاث صوامت تتسم بالجهر وفي ذلك يقول سيبويه: إذ تتابعت الضمتان فإنّ بعض العرب يخففون كرهوا ذلك كما كرهوا الواوين، وإنّما الضمتان من الواوين فكما تكره الواو تكره

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 25 ، ص: 163 .
2 – سورة الرحمان ، الآية:31 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج27 ، ص: 258 .
4 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 194 .
5 – سورة البقرة ، الآية: 168 .
6 – ينظر: ابن الأنباري ، فقه اللّغة و أسرار العربية ، ص: 181.
7 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 103.

الضمتان؛ لأنّ الضمة من الواو وذلك نحو قولك: الرُّسْلَ وأنت تريد الرُّسُلَ ..."[1] أشار سيبويه إلى هذا بقوله: وإنّما يدخل الثقيل في فعلات"[2] غير أنّه هناك بعض من القبائل البدوية تميل في لغتها بوجه عام إلى الضم لأنّه مظهر من مظاهر الخشونة البدوية"[3] يعكس طبيعة نظامها اللّغوي.

ما يمكننا أن نقوله عن الإتباع في كلام العرب أنّه يمثل رصدا للهجات العرب، يلخص هذه الفكرة غالب المطلبي في قوله: اللّهجة التميمية تجنح إلى إتباع الكسرة في الغالب ويدل هذا أنّ حركة الكسرة الكسرة في هذه اللّهجة هي الحركة القوية المأثرة، أما حالات إتباع الضمة الضمة أو الفتحة الفتحة، فهي حالات إتباع خاص غير مطرد، مقيد على الأغلب بتتابع الأصوات في الكلمة لكي تكون قادرة على التأثير في الصوت المجاورة فتقلبه إلى جنسها"[4] بغض النظر عن الحرف الذي يقابله.

1 - سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 114 .

2- سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 411 .

3- إبراهيم أنيس ، في اللّهجات العربية ، ص:81 .

4 - غالب فاضل المطلبي ، الأصوات اللّغوية ، ص: 186.

المبحث الخامس: الوقف

الوقف لغة:

مأخوذ من وقف القارئ على الكلمة وقوفا، ووقف الكلمة وقفا ووقفت القارئ توقيفا: علمته مواضع الوقوف"[1] على بعض أجزاء الكلام. والوقف مصدر قولك وقّفت الدابة ووقفت الكلمة وقفا، وهذا مجاوز فإذا كان لازما قلت وَقَفت وقوفا"[2] فهذه الكلمة في استعمالها تنطوي على المعاني الحسية والمعنوية على حد سواء

الوقف اصطلاحا:

يحدد مفهوم الوقف عند ابن عاشور بأنّه قطع الصوت عن الكلمة حصة يتنفس في مثلها المتنفس عادة. والوقف عند انتهاء جملة من جمل القرآن قد يكون أصلا لمعنى فقد يختلف المعنى باختلاف الوقف"[3] وهو على ثلاثة أنواع: وقف القراء ووقف الفقهاء ووقف النحويين"[4] . وهو عند القراء: عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة إما بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله"[5] أما عند النحويين فهو عبارة عن قطع النطق عند إخراج آخر

1 – جار الله الزمخشري ، أساس البلاغة ، تح : محمد باسل عيون السود ، مادة: (و. ق. ف) ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1 ، 1998 ، ج2 ، ص: 350.

2 – الخليل بن أحمد الفراهدي ، العين ، مادة: (و. ق. ف) ، ج4 ، ص: 393 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 82 .

4 – أبو عمرو الداني ، المكتفى في الوقف والابتدا في كتاب الله عز وجل ، تح : يوسف عبد الرحمان المرعسلي ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط2 ، 1987 ، ص: 54 .

5 – ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ج1 ، ص: 140 . ينظر: الدرر البهية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد ، ص: 69 .

اللّفظة"[1] وعلى هذا فالمعنى العام للوقف يؤطر ضمن مفهوم القطع والفصل أثناء عملية النطق فهو يعد مفصل من مفاصل الكلام يمكن عنده قطع السلسلة النطقية"[2] وذلك لأغراض معية يقصدها المتكلم أثاء وقوفه على ألفاظ الكلمات ومعانيها .

إنّ مفهوم الوقف يشكل تجاذبا وتقاربا مع مفاهيم أخرى كالقطع والسكت من خلال تشابه هذه المصطلحات في معناها العام، غير أنّ هناك فروقا خاصة تميز هذه المفاهيم بعضها عن بعض، فالقطع عبارة عن قطع القراءة رأسا، والسكت عبارة عن قطع الصوت زمنا دون زمن الوقف عادة من غير تنفس"[3] وزيادة على هذا فالسكت مقيد بالسماع والنقل، فلا يجوز إلا فيما صحت الرواية به، لمعنى مقصود بذاته"[4] ويكون ذلك لتحقيق غرض معين .

يقسم الوقف وفق الأداء والتركيب القرآني إلى قسمين: قسم يتعلق بمعرفة مواضع الوقف التي تبنى على أسس نحوية أو دلالية، ولهذا كانت موضع عناية اللّغويين والنحويين خاصة، وقسم ثان يتعلق بمعرفة هيئات الوقف، التي تبنى على أسس صوتية، وكانت موضع عناية الصرفيين من علماء العربية خاصة وعلماء التجويد"[5] قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلاً ﴿١٣٢﴾"[6] وقد ظهر بهذا أنّ جملة وإن تكفروا معطوفة على جملة أن تتقوا تتقوا الله فهي من تمام الوصية، أي من مقول القول المعبر عنه بوصينا، فيحسن الوقف على قوله

1 – أبو حيان الأندلسي ، ارتشاف الضرب من لسان العرب ، تح: رجب عثمان محمد ، رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط1 ، 1998 ، ج2 ، ص: 798.

2 – تمام حسان ، اللّغة العربية معناه مبناها ، دار الثقافة ، المغرب ، د ط ، 1994 ، ص: 270 .

3 – ينظر: عبد الكريم الأشموني ، منار الهدى في بيان الوقف و الابتداء ، مصطفى البابي الحلبي ، مصر، ط2 ، 1973 ، ص: 04.

4 – ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ج1 ، ص: 243 .

5 – ينظر: غانم قدوري الحمد ، المدخل إلى علم الأصوات العربية ، ص:249 .

6 – سورة النساء ، الآية: 132 .

حميدا. وأما جملة ولله ما في السماوات وما في الأرض..." فهي عطف على جملة ولقد وصينا " أتى بها تمهيدا لقوله إن يشأ يذهبكم " ولذلك لا يحسن الوقف على قوله وكيلا "[1] .

ذكر النحويون للوقف خمسة أنواع هي: اختياري وهو غير الوقف الذي يكون استثباتا، وإنكاري، وتنكاري، وترنمي"[2] . أما علماء القراءات فقد اختلفوا في تحديد أصناف الوقف و تفرعاته، فنجد بعضهم يقسم الوقف إلى ثلاثة أقسام: اختباري، اضطراري، اختياري"[3] أما السجاوندي فنجده يقسم الوقف إلى خمس مراتب هي: لازم، ومطلق، وجائز، ومجوز له، ومرخص ضرورة "[4] . أما أما ابن الجزري فنجده يقسم الوقف إلى قسمين اختياري واضطراري"[5] ومنهم من تجاوز هذه التقسيمات حتى صارت ثمانية أضرب: تام، وتشبيه به، وناقص وشبه به، وحسن وشبه به، وقبيح شبه به"[6] . هذه التقسيمات في حقيقتها إنّما ترجع في جملتها إلى أربعة أقسام عند أكثر القراء يقول مناع القطان: والمشهور أنّه ينقسم إلى أربعة أقسام: تام مختار، وكاف جائز وحسن مفهوم، وقبيح متروك"[7] والذي يندرج تحت الوقف الاضطراري الذي يعد أهم الأقسام عند علماء القراءات، فقد أولوه عناية بالغة سواء في مؤلفاتهم وتفسيرهم للآيات، وهذا بيان مفصل لهذه الأنواع الأربعة .

1 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج5 ، ص:221 .

2 – أبو حيان الأندلسي ، ارتشاف الضرب من لسان العرب ، ج2 ، ص: 798 .

3 – أسامة بن عبد الوهاب ، الدرر البهية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد ، مكتبة الإيمان ، القاهرة ، ط2 ، 2005 ، ص: 69. ينظر: هداية القارئ إلى تجويد كلام الباري ، ج3 ، ص: 870 .

4 – ابن طيفور السجاوندي ، علل الوقف ، تح : محمد بن عبد الله بن محمد العيدي ، مكتبة الرشد ، ط2 ، 2006 ، ج1 ، ص: 10.

5– ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ج1 ، ص: 225 . ينظر: الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج1 ، ص: 362

6 – مناع القطان ، مباحث في علوم القرآن ، مكتبة وهبة ، ط11 ، 2000 ، ج1 ، ص: 176.

7 – المرجع نفسه ، ج1 ، ص: 176.

قبل الحديث عن أنواع الوقف لا بد أن نشير إلى قول مهم ذكره ابن الجزري في هذا الشأن: وعلى جميع التقادير لا تجد في القرآن مكانا يجب الوقف فيه، ولا يحرم الوقف فيه"[1] وإنّما يكون ذلك حسب السياق .

1-أنواع الوقف:

-الوقف التام:

هو الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده ولا يكون بعده ما يتعلق به"[2] سواء من الناحية اللّفظية أو الدلالية، فمدار هذا النوع من الوقف يقاس بمدى التعلق بين عناصره اللّغوية، فكلما كان التعلق اللّفظي أشد وأكثر كان الوقف أنقص، وكلما كان أضعف كان الوقف أقرب إلى التمام"[3] في حصول المعنى الذي يحسن السكوت عليه فمن خواص هذا الوقف المراقبة كون الكلام له مقطعان كل واحد منها إذا فرض فيه الوقف به وجب الوصل في الآخر، وإذا فرض فيه الوصل وجب الوقف في الآخر"[4].

يعتبر الوقف الحسن والكافي امتداد للوقف التام في اشتراط الوقف على المعنى الصحيح من غير إخلال به، إلاَّ أنّهما يختلفان عنه في خصائص فرعية تتمثل في مدى التعلق سواء من الناحية اللّفظية أو المعنوية. فالوقف الحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء به بعده"[5] وذلك لتعلقه به من ناحية اللّفظ والمعنى. ومنه قوله تعالى: وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا

1 – ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ج1 ، ص: 83 .
2 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 178 .
3 – ينظر: بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج1 ، ص: 365 .
4 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 366 .
5 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 178 .

كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمۡ نَصۡرُنَا "[1] فلا يعتبر الوقف عند قوله على" ما كذبوا " بل يوصل الكلام إلى قوله نصرنا وأن يكون عطفا على كذبت وأوذوا؛ ويفهم الصبر على الأذى من الصبر على التكذيب لأنّ التكذيب أذى فيحسن الوقف عند قوله على ما كذبوا"[2] على سبيل حصر معنى الصبر على الأذى في التكذيب .

أما الوقف الكافي فهو الذي يكون اللّفظ فيه منقطعا ويكون المعنى متصلا "[3] ، فمدار هذا الوقف التعلق من جانب المعنى أما من جانب اللّفظ فليس اللّفظ متعلق بما قبله عند الابتداء به، وعليه فمعيار التعلق والإفادة هما العنصران الأساسيان في تحديد ماهية هذه الأقسام الثلاثة .

-الوقف القبيح:

هو الوقف قبل أن يتم الكلام في ذاته كالوقف بين الفعل وفاعله والمضاف والمضاف إليه ونحو ذلك"[4] مما لا يجوز الوقف عليه لأنّه يخل بالنسق التركيبي والدلالي لذلك النظام، ففي هذا النوع من الوقف لا يجوز للقارئ تعمد الوقف على شيء من هذه الوقوف وما شاكلها إلا لضرورة كضيق النفس أو عطاس أو عجز أو نسيان"[5] سمي بهذا الاسم لقبح الوقف عليه لعدم تمام الكلام وعدم فهم المعنى لما فيه من التعلق اللّفظي والمعنوي معا مع عدم الفائدة"[6] وينقسم هذا النوع من الوقف إلى إلى قسمين: القسم الأول: يتمثل في الوقف على الكلام لا يفهم منه معنى لشدّة تعلقه بما بعده لفظا ومعنا، كالوقف على بسم من بسم الله والوقف على الحمد من الحمد لله.

---

1 – سورة الأنعام ، الآية: 34 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج7 ، ص: 201 .

3 – مناع القطان ، مباحث في علوم القرآن ، ص: 177 .

4 – أسامة بن عبد الوهاب ، الدرر البهية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد ، ص: 71 .

5 – عبد الفتاح المرصفي ، هداية القارئ إلى تجود كلام الباري ، تح : رشاد عبد التواب ، مكتبة طيبة ، المدينة المنورة ، ط2 ، د ت ، ج1 ، ص: 383 .

6 – المرجع نفسه ، ج1 ، ص: 383 .

القسم الثاني:يتمثل في الوقف على كلام يوهم معنى غير ما أراده الله تعالى كالوقف على قوله تعالى:يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ... ﴿٤٣﴾"[1] لا يجوز الوقف فيه لأنّه يؤدي إلى فساد المعنى"[2] وذلك بالخروج عن مقاصده المرادة، وهناك نوع ثالث زاده بعض القراء وهو ما أوهم فساد المعنى وفيه سوء الأدب مع الله تبارك وتعالى وهو أقبح من القبيح"[3] نحو الوقف على لفظ الجلالة والله في قوله تعالى: فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِى ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ "[4] فهذا لا يجوز في حق الله تبارك وتعالى.

2-أوجه الوقف:

للوقف أوجه متعددة في كلام العرب، ولقد اختلف العلماء من النحويين والقراء في تحديد عدد هذه الأوجه، ذهب جلال الدين السيوطي إلى أنّ المستعمل عند أئمة القراء تسعة هي: السكون والروم والإشمام والإبدال والنقل والإدغام والحذف والإثبات والإلحاق"[5] غير أنّ هناك من حصرها في ثلاثة أقسام هي الإسكان والروم والإشمام"[6]، وتختلف هذه الوجوه حسب طبيعة الموقوف عليه وموقعه وموقعه في الجملة " فالوقف يعد موقعا من موقعيات السياق العربي يرجع إلى كراهية توالي الأضداد أو كراهية التنافر"[7] بين الأصوات والذي يتعلق بمظاهر صوتية مختلفة تؤطر ضمن قوانين صوتية معينة. فالموقوف عليه سواء كان في الحروف الصحيحة أو المعتلة يكون في غالب الأمر بالإسكان، وهذا هو الأصل إلا ما جاء عارضا له، فالإسكان في الوقف أكثر في كلامهم من الروم والإشمام، يقول ابن

1 – سورة النساء ، الآية: 43 .

2 – ينظر: أسامة بن عبد الوهاب ، الدرر البهية ، شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد ، ص: 72 .

3 – ينظر: عبد الفتاح المرصفي ، هداية القارئ إلى تجود كلام الباري ، ج1 ، ص: 385 .

4 – سورة البقرة ، الآية: 258 .

5 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 189 .

6 – ينظر: أسامة بن عبد الوهاب ، الدرر البهية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد ، ص: 104.

7 – تمّام حسان ، اللّغة العربية معناها و مبناها ، ص: 270 .

الجزري في هذا الصدد : ... والمستعمل في القراءة أفصحها وهو السكون الذي هو الأصل والروم والإشمام"[1] .

-الوقف على المبني:

من مظاهر هذا الوقف صور وأشكال مختلفة عند النحويين والقراء، فقد اختلفوا في أحوال الوقف على أواخر الكلم عند ما تكون حروفا مدية بحذف هذه الحروف أو وصلها.

إنّ أحوال الوقف على ياء المتكلم الواقعة في أواخر الكلم مظاهر مختلفة منها الوقف بالإلحاق وذلك في ألفاظ مخصوصة تتمثل في تعويض المحذوف بهاء تسمى هاء السكت، فحكم هذه الهاء الإسكان في كلّ القرآن"[2] فحقها أن تكون ساكنة وتحريكها لحن "فمن خواص الوقف زيادة هاء السكت التي يؤتى بها من أجل زيادة البيان في الحركة وهذه الزيادة تكون مطردة "[3] لتدل على الحرف الحرف المحذوف غالبا نحو قوله تعالى: **إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا** ﴿٤٢﴾"[4] الهاء في أبت عوض من ياء بالإضافة من يا أبي ويا أمي ولم يقل يا أبي ويا أمي، ولذلك لم تقع الهاء في غير النداء لأنّ حذف الياء يقع في النداء كثيرا"[5] والوقف على" يا أبت" أبت" وقف عليها بالهاء خلافا لرسم ابن كثير وابن عامر وأبو جعفر ويعقوب"[6] وهذا مما اختص به هؤلاء القراء في الوقف على هذه الكلمة .

---

1 – ابن الجزري ، شرح طيبة النشر في القراءات العشر ، تح : أنس مهرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 ، 2000 ، ص:141.

2 – أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري ، إيضاح الوقف و الابتداء في كتاب الله عزّ وجل ، تح: محي عبد الرحمان رمضان ، مطبوعات مجمع اللّغة العربية ، دمشق ، 1971 ، ج1 ، ص: 389 .

3 – ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج9 ، ص: 45.

4 – سورة مريم ، الآية: 42 .

5 – أبو إسحاق إبراهيم الزجاج ، معاني القرآن و إعرابه ، تح: عبد الجليل عبده شلبي ، عالم الكتب ، بيروت ، ط1 ، 1988، ج3 ، ص: 331.

6– ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ج2 ، ص:131.

أما الوقف بغير إلحاق فيتجلى هذا النوع من الوقف في صورتين: الصورة الأولى: الوقف بالحذف من غير تنوين قال تعالى: يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴿٤٠﴾"[1] جمهور العرب يحذفونها في الوقف دون الوصل وهذيل يحذفونها في الوقف والوصل، وأهل الحجاز يثبتونها في الحالتين"[2] فهذا التعدد في أوجه الوقف والوصل على المنقوص إنّما هو من قبيل تعدد القراءات القرآنية الموافقة لكلام العرب، إذ إنّ حذف الياء في الوقف أقيس وأكثر لأنّها ياء لا يلحقها التنوين في كل الأحوال"[3] .

إنّ حذف الياءات في أواخر الكلم يرجع في حقيقته إلى ميل العربي إلى السهولة واليسر في أداء الأصوات بعيدا عن كل ما يثقل على لسانه، يقول إبراهيم أنيس في هذا الصدد: ويظهر أنّ الوقف على أصوات اللين المتطرفة كان عسيرا على اللسان العربي، قليل الشيوع في معظم اللّهجات العربية "[4] على اختلافها وتنوعها ولهذا حذفت هذه الياءات من أواخر الكلم .

الوقف عند القراء على الياءات في أواخر الكلم قراءات متعددة، فنافع وأبو عمرو وأبو جعفر يثبتون ما أثبتوه منها في الوصل دون الوقف، وابن كثير ويعقوب يثبتان في الحالتين وابن عامر وعاصم وخلف يحذفون في الحالتين"[5] فهذا الاختلاف في الوقف بين القراء على الياءات في أواخر الكلم يمكن تفسيره على أنّه اختلاف تنوع لا تضاد .

1 – سورة البقرة ، الآية: 40 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 457 . ينظر: ابن عاشور ، ج2 ، ص: 179.

3 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 186.

4 – إبراهيم أ نيس ، في اللّهجات العربية ، ص: 116.

5 – ابن الجزري ، تقريب النشر في القراءات العشر ، ص: 118.

الصورة الثانية: الوقف بالحذف مع التنوين نحو قوله تعالى: وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦٓۗ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٞۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ ﴿٧﴾"[1] كلمة هاد أصلها هادي، قرأ الجمهور هادٍ بدون ياء في آخره في حالتي الوصل والوقف، أما في الوصل فللتقاء الساكنين سكون الياء وسكون التنوين الذي يجب به النطق في حالة الوصل وهو لغة فصيحة، وفيه متابعة رسم المصحف"[2] وهذا في حال كون المنون غير منصوب، أما إذا وقف على الاسم المنقوص، وكان منصوبا أبدل من تنوينه ألفا إن كان منونا و أثبتت ياؤه ساكنة إن لم يكن منونا كقولك: قطعت واديا وأجبت الداعي"[3]، فإلحاق الألف في حال النصب يرجع إلى كراهة أن يكون التنوين بمنزلة النون اللازمة للحرف، منه أو زيادة فيه لم تجئ علامته للمنصرف"[4] فهذه الياء ترتبط بالحالات الإعرابية وسياقاتها التي ترد فيها.

ومن حالات الوقف على المبني أيضا الوقف على الألف نحو قوله تعالى: إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَا۠ وَأَغۡلَٰلٗا وَسَعِيرًا ﴿٤﴾"[5] كلمة سلاسلا اختلف القراء في الوقف عليها، فجمهور القراء يقفون على هذه الكلمة بدون ألف فيقولون سلاسلْ في الوقف، وقرأ بعضهم هذه الكلمة بالألف على اعتباره منونا وهي قراءة أبو عمرو ورويس عن يعقوب"[6] ومن شواهد هذا الوقف الوقف أيضا الوقف الخاص والذي يتمثل في الوقف على كلمات مخصوصة إذا وقعت في رؤوس الآي

1 – سورة الرعد ، الآية: 07 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج13 ، ص: 96.

3 – ابن مالك ، شرح الكافية الشافية ، تح: عبد المنعم أحمد هريري ، دار مأمون للتراث ، جامعة أم القرى ، ط1 ، 1986 ، ج4 ، ص: 1985.

4 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 166.

5 – سورة الإنسان ، الآية: 04 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج29 ، ص: 378.

ويتمثل ذلك في أربع كلمات (الظنونا والرسولا والسبيلا وقواريرا)، ففي هذه المواقع الأربع قرأ حفص فيها بحذف الألف وصلا وإثباتها وقفا تبعا للرسم للكلمة في القرآن الكريم "[1] .

-الوقف على الصحيح:

الوقف على الصحيح يسوغ فيه الإسكان والإشمام والروم والتضعيف"[2] ويتمثل هذا الوقف في تفسير التحرير والتنوير في الوقف على الهمز، يصفه ابن الجزري بأنّه باب مشكل يحتاج إلى معرفة تحقيق مذاهب أهل العربية، وأحكام رسم المصاحف العثمانية وتمييز الرواية وإتقان الدراية"[3] وللعرب مذاهب متعددة في أحوالها يقول سيبويه في هذا الصدد: اعلم أنّ الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء: التخفيف والتحقيق والبدل"[4] وذلك حسب طبيعة السياقات التي ترد فيها من جهة، إضافة إلى طبيعة طبيعة تلك اللّهجات وتصرفها في لغتها على نحو معين .

لقد تفردت لغة قريش عن باقي القبائل العربية بعدم الهمز في لغتها، وأما ما يعرض للهجات العرب فذلك شيء تفاوتت في مضمار جياد ألسنتهم وكان المجلى فيها لسان قريش ومن حولها من القبائل"[5] ، فلغة قريش لا تهمز وذلك طلبا للتخفيف والتسهيل لما يتسم به الحرف من صعوبة أثناء النطق به . ومن شواهد الوقف على الهمزة عند القراء قوله تعالى: وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾ "[6] قرأ الجمهور هزؤا بضمتين وهمز بعد الزاي وصلا ووقفا وقرأ حمزة بسكون الزاي وبالهمز وصلا

1 – ينظر: عبد الفتاح المرصفي ، هداية القارئ إلى تجويد كلام الباري ، ج2 ، ص: 525 .
2 – ينظر: سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 183.
3 – ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ج1 ، ص: 428 .
4 – سيبويه ، الكتاب ، ج3 ، ص: 541 .
5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 113 .
6 – سورة البقرة ، الآية: 67 .

ووقف عليه بتخفيف الهمز واو في الوصل والوقف"[1] . قراءة جمهور القراء بالهمزة هو الأصل فقد أجروها على التحقيق، أما من خفف الهمزة فقد أجراها على لغة قريش والتي نزل بها القرآن الكريم.

3-الوقف وأثره في اختلاف التأويل:

للوقف قيمة كبيرة في فهم معاني القرآن الكريم، فمن تمام معرفة القرآن معرفة الوقف والابتداء"[2] اللذان يمثلان معلما من معالم التأويل واستنباط الدلالات، فالوقف والابتداء من القرائن التي تدل على معنى الكلام وذلك أن معنى الكلام قد يتغير بحسب موطن الوقف والابتداء"[3] ؛ إذ ينبغي لقارئ القرآن إذا قرأ أن يفهم ما يقرأه ويشغل قلبه به، ويتفقد القطع والائتناف ويحرص أن يفهم المستمعين من خلال وقوفه على المواضع الصحيحة في قراءته"[4] فهذه القراءة تمثل عملية تأويلية ذاتية بالنسبة للقارئ والمتلقي على حد سواء .

ما ينبغي الإشارة إليه أنّ علماء السلف في حديثهم عن الوقف لم يشتد اعتناؤهم بتحديد أوقافه لظهور أمرها"[5] لأنّهم كانوا يمتلكون ناصية اللّغة فهم يتكلمونها سليقة، فهم أدرى بمعاني القرآن القرآن لأنهّم كانوا تلامذة النبي صلى الله عليه وسلم .

إنّ اعتبار الوقف كعلم نضجت مفاهيمه كان على يد القراء خاصة الذين تفننوا في الاحتفاء به وذلك بتأصيل له قواعد مختلفة يقول ابن عاشور في هذا الشأن: ...فلما كثر الداخلون في الإسلام من دهماء العرب ومن عموم بقية الأمم، توجه اعتناء أهل القرآن إلى ضبط وقوفه تيسيرا لفهمه على قارئه، فظهر الاعتناء بالوقوف وروعي ما روعي في تفسير الآيات فكان ضبط الوقوف مقدمة لما يفاد

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 1 ، ص: 547 .

2 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 177 .

3 – فاضل صالح السامرائي ، الجملة العربية و المعنى ، ص: 67 .

4– ينظر: أبو جعفر النحاس ، القطع و الائتناف ، تح : عبد الرحمان بن إبراهيم المطرودي ، دار عالم الكتب، الرياض ، ط1 ، 1992 ، ص: 20 – 21 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج1 ، ص : 83 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 84 .

من المعاني عند واضع الوقف"[1] حيث إنّهم أصلوا له قواعد وضوابط سواء تعلق الأمر بالجوانب الصوتية أو الدلالية وذلك خوفا من اللحن في قراءة القرآن وخاصة بعد دخول الأعاجم إلى الإسلام.

يعتبر الوقف وسيلة من وسائل التفسير، فمعرفة وظيفة الوقف في اللّفظ والمعنى تعين على فهم معنى النص، وتبيّن وجوه مراميه، كما تعين على إقامة المبنى إقامة صحيحة متماسكة"[2] من خلال الوقف على المواضع الصحيحة فيه، والاحتراز من الوقوع في مشكلات دلالية قد يؤدي بالقارئ إلى انحرافات قد تمس عقيدة القارئ والمتلقي على حد سواء .

وعلى هذا يمكننا أن نعتبر الوقف كفاءة قرائية تأويلية عند اللّغويين عامة والمفسرين خاصة، فهو كما يقول الزركشي: فن جليل وبه يعرف كيف أداء القرآن، ويترتب على ذلك فوائد كثيرة واستنباطات غزيرة، وبه تتبين معاني الآيات ويؤمن الاحتراز عن الوقوع في المشكلات"[3] وذلك بالوقوف على المعنى الصحيح بالابتعاد عن كل ما من شأنه أن يفسد المعنى المراد.

قال تعالى: **قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٦﴾**"[4] كان المعنى أنّها محرمة عليهم هذه المدة وإذا وقف على"فإنّها محرمة عليهم" كان المعنى أنّها محرمة عليهم أبدا وأنّهم يتيهون في الأرض أربعين سنة"[5] فالوقف هنا يعد من لطائف التفنن في توجيه دلالة النص، وذلك حسب طبيعة المتلقي وكفاءته التأويلية .

1 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 84 .

2 – محمد خليل نصر الله فراج ، الوقف و وظائفه عند النحويين و القراء ، حوليات الآداب الاجتماعية ، العدد21 ، 2001 ، ص: 12.

3 – بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج1 ، ص: 339 .

4 – سورة المائدة ، الآية: 26 .

5 – أبو جعفر النحاس ، القطع و الائتناف بو جعفر أبو، ص: 19 .

ومنه قوله تعالى: وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧"[1] اختلفوا في تأويل هذه الآية انطلاقا من الخلاف في موضع الوقف فيها فذهبوا في تأويلها مذاهب عديدة نذكر الأشهر منها:

الوقف على لفظ الجلالة تام وما بعده منقطع منه، قرأ على هذا النحو نافع ويعقوب والكسائي ، ومن النحويين من قال بهذا الرأي الأخفش سعيد والفراء"[2] وعلى هذا يكون تأويل الآية لا يعلم تأويله المطلق الكامل إلا الله والراسخون في العلم يعلمون بعض تأويله، ومرد هذا العلم إنّما هو بديل عقلي، فالمراد غير الظاهر فالراسخون يفوضون تعيين المراد إلى علمه تعالى على أنّه الحق ولم يحملهم عدم التعيين على ترك الإيمان"[3] فإذا كان الراسخون في العلم معطوفا على قوله إلا الله، لصار قوله تعالى: يقولون آمنا به"[4] ابتداء فهذا بعيد عن ذوق الفصاحة، فسياق الآية يقتضي أن يقال: وهم يقولون آمنا به أو يقال: ويقولون آمنا به"[5] ليستقيم المعنى بالعطف .

أما القول الثاني: في تأويل هذه الآية، الكلام يتم عند قوله تعالى و الراسخون في العلم" وعلى هذا يكون العلم حاصلا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم، وهذا الرأي يروى عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين"[6] ففي هذا القول جعلوا الراسخين في العلم يعلمون تأويل القرآن على اعتبار أنّ التأويل معناه التفسير والبيان"[7] .

1 – سورة آل عمران ، الآية :07 .

2 – أبو جعفر النحاس ، القطع و الائتناف بو جعفر أبو، ص: 124 – 125 .

3 – ينظر: أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط ، ج 2 ، ص: 401 .

4 – سورة آل عمران ، الآية: 07 .

5 – فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب – التفسير الكبير ، ج7 ، ص: 191.

6 – المصدر نفسه ، ج7 ، ص: 190.

7 – ينظر: أبو جعفر إسماعيل النحاس ، القطع و الائتناف ، ص: 126.

الفصل الثاني

التأويل الصرفي

الفصل الثاني: التأويل الصرفي

المبحث الأول: المعاني الوظيفية للصيغ الصرفية لدى بن عاشور .

المبحث الثاني:التعليل الصرفي للمباني غير الوظائفية لدى بن عاشور.

المبحث الثالث: تناوب الأبنية الصرفية لدى بن عاشور.

المبحث الرابع: الاشتقاق .

المبحث الأول: المعاني الوظيفية للصيغ الصرفية لدى بن عاشور

يمثل السياق الصرفي مدخلا من مداخل التأويل في تفسير التحرير والتنوير من خلال ربط الدلالة المعجمية بالدلالة الصرفية لاستنباط المعاني القرآنية، فالمشتقات تشترك جميعا في أداء معنى وظيفي يستمد من صيغتها ومن مدلولها داخل السياق"[1] فالصيغة الصرفية قد يتبين معناها بطبيعتها اللّغوية نحو كلمة " المرية – بكسر الميم – الشك: وقد جاء فعلها على وزن فاعل وتفاعل وافتعل. ولم يجئ على وزن مجرد لأنّ أصل المراد المجادلة والمدافعة "[2] .

للسياق قيمة حضورية تخرج الصيغة الصرفية من التفريعات الدلالية التي يمكن أن تدل عليها إلى خصوصية السياق الذي ترد فيه. فقد نجد للمبني الصرفي الواحد عدة معاني، وأنّ السياق هو الوحيد الكفيل بتبيين إيحاءاتها الدلالية"[3] من خلال ارتباط هذه الصيغة بمجموعة من العلاقات المعجمية والصرفية والنحوية والدلالية، فالقيمة الصرفية توجه المادة الأساسية وتضعها في مجال وظيفي معين"[4] ؛ إذ إنّه قد ينشأ تعدد المعنى عن الاختلاف في معنى الصيغة على الرغم من تطابق المعنى اللّغوي"[5] والسياق هو الذي يفرض ذلك، نحو فالفعل أظهر الذي دلت فيه الهمزة على التعدية تارة وعلى الدخول تارة أخرى، فمن الأول قوله تعالى: هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ﴿٣٣﴾"[6] وفي هذا السياق القرآني "

1 – صفية مطهري ، الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، د ط ، 2003 ، ص: 150 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج12 ، ص: 167 .

3 – صفية مطهري ، الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية ، ص : 157 .

4 – فايز الداية ، علم الدلالة العربي النظرية و التطبيق دراسة تاريخية ، تأصيلية ، نقدية ، دار الفكر ، دمشق ، ط2 ، 1996 ، ص:21 .

5 – أحمد مختار عمر ، الاشتراك و التضاد في القرآن الكريم دراسة إحصائية ، عالم الكتب ، القاهرة ، ص: 93.

6 – سورة التوبة ، الآية: 33 .

وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَعَشِيّٗا وَحِينَ تُظۡهِرُونَ ﴿١٨﴾"[1] فمعناه: وحين تدخلون في أوقات الظهيرة"[2].

تتمظهر المعاني الوظيفية للصيغ الصرفية في تفسير التحرير والتنوير من خلال مفهوم التجرد والزيادة على مستوى المباني التركيبية للصيغ المصدرية والفعلية من خلال استعمال الترجيح للصيغ الصرفية من خلال تعلقها السياقي .

1- المعاني الوظيفية للمصادر المجردة:

المكون التركيبي للصيغ المصدرية تأتي على غير قياس، فمصادر الأفعال الثلاثية كثيرة، ولا تعرف إلا بالسماع"[3] ، فهي لا يخضع لقاعدة مطردة يمكن القياس عليها ولقد رصدها الرضي في حوالي اثنين وثلاثين بناء قال في ذلك: ترتقي أبنية مصدر الثلاثي إلى اثنين وثلاثين في الأغلب كما جاء في التصريف"[4] .

من مظاهر التأويل للصيغ المصدرية المجردة في تفسير التحرير والتنوير ما يلي:

- صيغة فَعْل: قال تعالى: لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ﴿٢٢٥﴾"[5] اللّغو مصدر لغا، إذا قال كلاما خاطئا، يقال: لغا يلغوا كدعا، فيكون المعنى على جعل اللّغو بمعنى المصدر على تقدير الكواشي وهو الأظهر والمعنى: لا يؤاخذكم الله

1 - سورة الروم ، الآية: 18.

2 - أحمد مختار عمر ، الاشتراك و التضاد في القرآن الكريم ، ص: 93.

3 - صالح الفوزان ، دليل السالك إلي ألفية ابن مالك ، دار المسلم ، ط1 ، 1999 ، ج 2 ، ص: 114 .

4 - رضي الدين الاستراباذي ، شرح الرضي على الكافية ، ج3 ، ص: 401 .

5 - سورة البقرة ، الآية: 225 .

أن تلغوا لغوا ملابسنا للإيمان الصادرة صدور اللّغو؛ أي أن المقصود من اللّغو أي غير المقصود من القول"[1] وذلك بتقدير فعل محذوف وهو لغا.

صيغة فَعْل كما هو في اللّغو صالحة للاسم المعين وللمصدر والصفة، فالمبني علي هذه الصورة لا ينصرف إلا واحد من هذه المعني إلا بقرينة"[2] توجه المعني المراد، فإذا جعلت اللّغو اسما بمعنى الكلام الساقط الخاطئ لم تصح ظرفيه في الإيمان لأنّه من الإيمان"[3].

– صيغة فِعْل: ومن ذلك قوله تعالى: **أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُواْ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلْمُؤْمِنِينَ ...** ﴿١٦﴾"[4] قال ابن عاشور:حسبتم ظننتم. ومصدر حَسِبَ، بمعنى ظن الحِسْبان – بكسر الحاء – فأما مصدر حَسَبَ بمعنى أحصى العدد فهو بضم الحاء"[5] في هذه الآية يشير ابن عاشور إلى دلالة حسبتم من خلال التفريق بين الصيغتين من خلال السياق، وذلك بتوجيه دلالة حسبتم بمعنى ظننتم موافق لمراد الآية الكريمة.

– صيغة فُعْل: قال تعالى: **وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ...** ﴿٢٢٢﴾"[6] قال ابن عاشور في توجيه دلالة تقربوهن: يكنى بالجماع بالقِربان بكسر القاف القاف مصدر قِرب بكسر الراء، ولذلك جيء فيه بالمضارع المفتوح العين الذي هو مضارع قرب كسمع متعديا إلى المفعول، فإنّ الجماع لم يجئ إلا فيه دون قرُب بالضم القاصر، يقال: قرب منه بمعنى دنا وقربة كذلك، واستعماله في المجامعة؛ لأنّ فيها قربا ولكنهم غلبوا قَرِبَ المكسور العين فيها

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 2 ، ص :381 .
2 – ينظر: تمام حسّان ، اللّغة العربية معناها و مبناها ، ص: 148 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 2 ، ص :381 .
4 – سورة التوبة ، الآية: 16 .
5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 10 ، ص: 138 .
6 – سورة البقرة ، الآية: 222 .

دون قَرُبَ المضموم تفرقة في الاستعمال"[1] بين هتين الصيغتين وهذا من باب التفنن في استعمال اللّفظ.

ذكر ابن عاشور في سياق هذه الآية سمة التغاير في صيغة القرب بين الضم والكسر، الذي يعتبر مؤشر دلالي في توجيه حكم شرعي من خلال هذه الصيغة، فدلالة قرِب بالكسر هي كناية عن الجماع غير حاصل، أما قرُب بالضم فهو يشير إلى حصول الجماع وهذا لا يستقيم مع سياق الآية.

– **صيغة فِعْلة:** ومما جاء في هذا الشأن قوله تعالى: وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٥٨﴾"[2] قال ابن عاشور: أصل الصيغة حطة أن تدل على الهيئة لكنها وهنا مراد بها مطلق المصدر"[3] من طبيعة مصدر الهيئة أن يدل على هيئة حدوث الفعل، وهو لا يصاغ إلا من الثلاثي على وزن فِعْلَةٌ، مثل: جلس جلسة، وقف وقفة، مشى مشية"[4] ففي توجيه ابن عاشور لصيغة المرة – حطة – نجده يحاول أن يقيم نوعا من التخريج الدلالي من خلال المناسبة السياقية لهذه الصيغة.

– **صيغة فُعْلة:** ومن ذلك قوله تعالى: وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ تَغۡفُلُونَ عَنۡ أَسۡلِحَتِكُمۡ وَأَمۡتِعَتِكُمۡ فَيَمِيلُونَ عَلَيۡكُم مَّيۡلَةٗ وَٰحِدَةٗ ... ﴿١٠٢﴾ "[5] قال ابن عاشور: استعملت صيغة المرة هنا كناية على القوة والشدة، وأنّ ذلك الفعل الشديد القوي يأتي بالغرض منه سريعا دون معاودة علاج ، فلا يتكرر الفعل لتحصيل الغرض، وأكد معنى المرة المستفاد من صيغة فعله بقوله "واحدة" تبيينا على قصد

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص : 366 – 367 .
2 – سورة البقرة ، الآية: 58 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 515 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج13 ، ص: 142 .
4 – عبده الراجحي ، التطبيق الصرفي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د ط ، د ت ، ص: 74 .
5 – سورة النساء ، الآية: 102 .

الكناية لئلا يتوهم أنّ المصدر مجرد التأكيد لقوله فيميلون"[1]. القرينة العددية لصيغة المرة واحدة هي بيان لمعنى القوة والشدة المستفاد من صيغة فعلة (ميلة)، وما يجدر الإشارة إليه هنا أنّ من خصائص مصدر المرة يشترط فيه أن يكون فعله تاما، يدل على حدث حسي تقوم به الأعضاء والجوارح"[2] ، وهذا المعنى يستفاد من ربط ابن عاشور بين المعاني الحسية لصيغة المرة وسياق الآية الكريمة .

– صيغة فَعْلة: قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى:وَنَعْمَةٍ كَانُواْ فِيهَا فَـٰكِهِينَ ﴿٢٧﴾"[3] النَعْمَةُ بفتح النون: اسم للتنعم مصوغ على زنة المرة. وليس المراد به المرة، بل مطلق المصدر باعتبار أنّ مجموع أحوال التنعيم صار كالشيء الواحد وهو أبلغ وأجمع في تصوير معنى المصدر"[4] فابن عاشور في توجيه مصدر المرة في نعمة على المصدرية رغم أنّها على زنة المرة، وهذا للمبالغة في تصوير أحوال النعيم، ومن قبيل تجسيد ما هو جزئي في صورة كلية مناسبة لمقام النعيم في الجنة.

2–المعاني الوظيفية للمصادر المزيدة:

تمثل الصيغة الصرفية المزيدة تنوعا تركيبيا في الأبنية العربية، والتي قد تتولد عنها معاني جديدة، والتي تعكس مرونة اللّغة واستجابتها لمقتضيات الاستعمال، فالصيغة المزيدة هي مظهر تكثيف للصيغة المجردة بإضافة زوائد لا تعد أصولا"[5] وهذه الزوائد يطلق عليها المورفيمات والتي تعتبر عناصر صرفية صغرى، ذات قيم تفسيرية تكمن في الوظائف التي تؤديها"[6] ، فالزيادة في البنية الصرفية تشكل

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 5 ، ص: 187 .
2 – فخر الدين قباوة ، تصريف الأسماء و الأفعال ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط2 ، 1988 ، ص: 143 .
3 – سورة الدخان ، الآية: 27 .
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج25 ،. ص: 302 .
5 – محمد شندول ، الصرف العربي بين المقاربات اللّغوية القديمة و المقاربات اللسانية الحديثة ، ص:84 .
6 – عبد القادر عبد الجليل ، علم الصرف الصوتي ، ص: 233 .

تشكل مكون تحويلي منبثق عن المكون الأساسي"[1] للمادة الصرفية التي تعتبر منوالا لبناء المفردات"[2] وفق ما تقتضيه سنن العرب في كلامها.

تتوزع الصيغ المصدرية المزيدة في تفسير التحرير والتنوير وفق ما يلي:

– صيغة المفاعلة:

قال ابن عاشور: الخداع مصدر خادع على معنى مفاعلة الخدع "[3] ، والتي تقضي في دلالتها الأصلية حصول الفعل من جانبين فأشهر معانيها أن تدل على المشاركة. وهي الدلالة على أنّ الفعل حادث من الفاعل والمفعول معا"[4] وهذا ما درج عليه أكثر أهل النحو: فاعلت لا يكون إلا من اثنين، فمخادعة الله إياهم أن يجازيهم جزاء خدعهم"[5] وهذه الصيغة يمكن أن تصاغ منها بناءان مختلفان قال السيوطي: ولفاعل: فعال ومفاعلة كقتل قتالا ومقاتلة "[6] .

تأويل ابن عاشور لصيغة المفاعلة – الخداع – إنّما يتم حسب مراعاة طبيعة الإسناد في هذه الصيغة وما يتعلق بها، قال في ذالك: ومعنى صدور الخداع من جانبهم للمؤمنين ظاهر، وأمّا مخادعتهم لله تعالى المقتضية أنّ المنافقين قصدوا التمويه على الله مع أنّ ذلك لا يقصده عاقل يعلم أنّ الله مطلع على الضمائر، والمقتضية أنّ الله يعاملهم بخداع"[7] وعلى هذا لا يمكن بأي حال من الأحوال إسناد دلالة المشاركة في هذه الصيغة على الله عز وجل .

1 – ينظر: صفية مطهري ، الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية ، ص: 60 .
2 – ينظر: محمد شندول ، الصرف العربي بين المقاربات اللّغوية القديمة و المقاربات اللسانية الحديثة ، ص: 60 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 274 .
4 – عبده الراجحي ، التطبيق الصرفي ، ص: 35 .
5 – أحمد ابن خالويه ، إعراب القراءات السبع و عللها ، ج1 ، ص: 64 .
6 – جلال الدين السيوطي ، همع الهوامع في جمع الجوامع ، ج3 ، ص: 284 .
7 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 1 ، ص: 276 .

إنّ تأويل يخادعون في سياق هذه الآية تتضمن عدة تأويلات مختلفة ذكرها المفسرون أشهرها:

1- حمل صيغة المفاعلة على المبالغة لا المشاركة وذلك على اعتبار تنزيل صيغة فاعل على فَعَلَ، قال الزمخشري: خادع عني به فعلت إلا أنّه أخرج في زنة فاعلت؛ لأنّ الزنة في أصلها للمبالغة والمباراة..."[1] ، فهذه المبالغة في صيغة المفاعلة عند خروجها عن بابها تصبح بمنزلة التوكيد اللّفظي"[2] على سبيل المبالغة في تأكيد المعنى .

جاء في التسهيل: وقرئ وما يخدعون بفتح الياء من غير ألف من خدع وهو أبلغ؛ لأنّه يقال: خادع إذا رام الخداع، وخدع إذا تم له"[3]. تأويل يخادعون بالفعل خدع يدفع الإشكال في حصول المشاركة لله عز وجل قال ابن عاشور: يؤيد هذا التأويل قراءة ابن عامر ومن معه: يخدعون الله – وهذا إنّما يدفع الإشكال عن إسناد صدور الخداع من الله والمؤمنين من تنزيه الله والمؤمنين عنه، ولا يدفع إشكال صدور الخداع من المنافقين لله"[4] وتلك سمة خاصة بالمنافقين في ممارستهم الخداع على عكس ما يظهرون .

2- حمل صيغة المفاعلة – المخادعة – على المشاركة على اعتبار معيار التكافؤ بين البشر في طبيعتهم قال ابن عاشور: وكذلك صدور الخداع من جانب المؤمنين للمنافقين كما مقتضى صيغة المفاعلة"[5] علق ابن عاشور إلى انصراف هذه الصيغة إلى معنى المشاركة في حصول الفعل على غرار ما يحمله من جانب سلبي يمكنه أن يقع فيه المؤمن .

---

1 – جار الله الزمخشري ، الكشاف ، ج 1 ، ص: 174 . ينظر: أبو منصر الأزهري ، معاني القراءات ، ج1 ص: 133 .

2 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 497 .

3 – أبو القاسم محمد الكلبي ، التسهيل لعلوم التنزيل ، تح : محمد سالم هاشم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1995، ج1 ، ص: 52 – 53 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 276 .

5 – ينظر: المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 276 .

ونظير ذلك في تأويل صيغة المفاعلة قوله تعالى: وَقَـٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴿١٩٠﴾"[1] قال ابن عاشور: المقاتلة مفاعلة وهي حصول الفعل من جانبين، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانبين؛ لأنّ أحد الجانبين إذا قتل لم يستطع أن يقتل"[2] .

توجيه صيغة المفاعلة في مادة القتل لا تنصرف على دلالة المشاركة وذلك يرجع لطبيعة هذه المادة الصرفية التي لا تخول حصول الفعل من جانبين قال ابن عاشور: كانت المفاعلة في هذه المادة بمعنى مفاعلة أسباب القتل أي المحاربة"[3] كما تكتسي هذه الصيغة – المقاتلة – خصوصية سياقية تتعلق بالعلاقة الإسنادية. قال ابن عاشور في ذلك: إذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليها فالمقصود أنّه هو المبتدئ، ولهذا قال تعالى" وقاتلوا في سبيل الله" ، فجعل فاعل المفاعلة للمسلمين ثم قال: "الذين يقاتلونكم" فجعل فاعله ضمير عدوكم"[4] .

– صيغة التفعّل:

تدل صيغة التفعّل على معاني مختلفة تتوزع على معان سياقية تستجيب لمقتضيات الاستعمال قال ابن عاشور: وقد أخذوا من العدول إلى صيغة التفعّل للدلالة على معنى التكثير في هذا التحويل، فالتفعيل لقوة الكيفية"[5] ، وهذا المعنى مستفاد من صيغة التفعّل للتقلب الذي هو مطاوع قلبّه إذا حوله"[6] من حالة إلى حالة أخرى.

---

1 – سورة البقرة ، الآية: 190 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 200 – 201 .

3 – المصدر نفسه ، ج2 ، ص: 200 – 201 .

4 – نفسه ، ج2 ، ص: 201 .

5 – ينظر: نفسه ، ج2 ، ص: 27 .

6 – ينظر: نفسه ، ج2 ، ص: 27.

قال تعالى: فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٠٣﴾ "[1] قال ابن عاشور: فعلا التعجل والتأخر يجوز أن يكون دالا على المطاوعة وعلى هذا يكون المعنى: عجل نفسه فتعجل، وأخرها فتأخر"[2] ،كما أنّه يجوز أن تكون صيغة التفعل في الفعلين لتكلف الفعل كأنّه اضطر إلى العجلة والتأخر"[3] قال أبو حيان الأندلسي في هذا الشأن: تعجل تفعل منه، وهو إما بمعنى استفعل وهو أحد المعاني التي يجيء لها تفعّل فيكون بمعنى استعجل كقولهم: تكبّر واستكبر ... "[4] فهما بمعنى واحد .

قال تعالى: هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾"[5] قال ابن عاشور: عاشور: المتكبر الشديد الكبرياء، أي العظمة والجلالة، وأصل صيغة التفعّل أن تدل على التكلف لكنها استعملت هنا في لازم التكلف وهو القوة؛ لأنّ الفعل الصادر عن تأنق وتكلف يكون أتقن"[6]. أتقن"[6]. يشير ابن عاشور في توجيه دلالة هذه صيغة إلى خصوصية التكلف واللزوم فيه وهذا مستفاد مستفاد من سياق الآية الكريمة المتعلقة بصفات الله تعالى.

1 – سورة البقرة ، الآية : 203 .

2 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 263 .

3 – أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط ، ج2 ، ص: 116 .

4 – ابن عقيل ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، تح: محمد محي الدين عبد الحميد ، دار التراث ، القاهرة ، ط20 ، 1980 ، ج4 ، ص: 264 .

5 – سورة الحشر ، الآية : 23 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج22 ، ص: 122 – 123 .

– صيغة التفاعل:

قال تعالى: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴿٢٨٢﴾"[1] أصل صيغة التفاعل تقتضي تعدد الفاعل، غير أنّه قد تخرج هذه الصيغة الصرفية عن هذا المعنى مراعاة لسياقها، قال ابن عاشور: التداين التفاعل – وأطلق هنا – مع أنّ الفعل صادر من جهة واحدة وهي جهة المسلف – لأنّك تقول إدّان منه فدانه: فالمفاعلة منظور فيها إلى المخاطبين وهم مجموع الأمة؛ لأنّ المجموع دائنا ومدين فصار المجموع مشتملا على جانبين وذلك أن تجعل المفاعلة على غير بابها كما تقول تداينت من زيد"[2] فهذه الصيغة الأصل فيها المشاركة، وهذا المعنى لا يمكن تضمينه في هذا الساق القرآني.

قد تأتي صيغة التفاعل أيضا باعتبار مادتها الصرفية التي اشتقت منها متماثلة لبنائها الغير المزيد، قال ابن عاشور: التساؤل وحقيقة صيغة التفاعل تفيد صدور معنى المادة المشتقة منها من الفاعل إلى المفعول وصدور مثله من المفعول إلى الفاعل، وترد كثيرا لإفادة تكرر وقوع ما اشتقت منه نحو قولهم: ساءل بمعنى سأل"[3] على سبيل الترادف بين الصيغتين .

– صيغة الافتعال:

ترد هذه الصيغة في تفسير التحرير والتنوير وفق أنماط من الدلالة تتوزع دلالتها العامة على معنى التكلف، قال ابن عاشور: صيغ وزن الافتعال للتكلف"[4] ومنه قوله تعالى: رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

1 – سورة البقرة ، الآية: 282 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 98.

3 – المصدر نفسه ، ج 30 ، ص: 7 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج 29 ، ص:325 – 326 .

4 – نفسه ، ج14 ، ص: 31 .

وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴿٦٥﴾"[1] الاصطبار على وزن افتعال، صيغة الاصطبار ترد لإفادة قوة الفعل"[2] ، فالزيادة الصوتية في هذه الصيغة – الاصطبار – تفيد الزيادة في قوة الفعل المناسب للفعل صبر، ومن ذلك قوله تعالى: ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ﴿١٤٧﴾"[3] قال ابن عاشور: الامتراء افتعال من المراء وهو الشك، والافتعال فيه ليس للمطاوعة ومصدر المرية لا يعرف له فعل مجرد بل هو دائما بصيغة الافتعال"[4] فمن خصائص هذا الفعل أنّه لا يقبل المطاوعة من فعله .

– استفعال:

قال تعالى: وَلَوۡ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسۡتِعۡجَالَهُم بِٱلۡخَيۡرِ لَقُضِيَ إِلَيۡهِمۡ أَجَلُهُمۡ ﴿١١﴾"[5]

لفظ استعجل دال على المبالغة في التعجيل بما تفيده زيادة السين والتاء لغير الطلب إذ لا يظهر الطلب هنا فليس الاستعجال هنا بمعنى طلب التعجيل؛ لأنّ المشركين لم يسألوا تعجيل الخير ولا سألوه فحصل، بل هو بمعنى التعجيل الكثير"[6] ، ومن لطائف التفسير في هذه الصيغة الاستكبار شدة الكبر والسين والتاء فيه للعد أي عد نفسه كبيرا ... الاستكبار التزايد في الكبر لأنّ السين والتاء فيه للمبالغة لا للطلب، ومن لطائف اللّغة العربية أنّ مادة الاتصاف بالكبر لم تجيء منها إلا بصيغة الاستفعال أو التفعّل إشارة الى أنّ صاحب صفة الكبر لا يكون متطلبا الكبر أو متكلفا له وما هو بكبير حقا "[7] .

---

1 – سورة مريم ، الآية :65 .

2– ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 16 ، ص: 143 .

3 – سورة البقرة ، الآية: 147 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 2 ، ص:41 .

5 – سورة يونس ، الآية:11.

6 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج11 ، ص: 107.

7 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 424 – 425 .

3- المعاني الوظيفية للأفعال المجردة:

يمثل التنوع الحركي في الصيغة الفعلية أساس التبدل الصيغي"[1] ، والذي من خلاله تتنوع المعاني الصرفية سواء ما تعلق بالمعنى الذي تؤديه هذه الصيغة أو العمل الذي تشغله فأهمية العين في الصيغة الفعلية الثلاثية تمثل قمة هرمية تكون عامل انسجام واستقرار الصيغة"[2] في بنائها وتصريفها واشتقاقها وما إلى ذلك مما يعرض لها .

من نماذج التأويل الصرفي للفعل الثلاثي المجرد في تفسير التحرير والتنوير ما يلي:

- صيغة فَعَلَ :

تتصرف صيغة فعل على معان كثيرة لا تكاد تنضبط، يرجع هذا إلى طبيعة هذه الصيغة، يقول الاستراباذي في هذا الشأن: اعلم أنّ باب فَعَلَ لخفته لم يختص بمعنى من المعاني بل استعمل في جميعها"[3]. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١٥﴾"[4] قال ابن عاشور في في توجيه صيغة فَعَلَ في يمدهم: يمد فعل مشتق من المدد وهو الزيادة ، يقال مده إذا زاده وهو الأصل في الاشتقاق من غير حاجة إلى الهمزة لأنّه متعد"[5] بذاته فالفعل الثلاثي أبنيته المتعديه على ثلاثة أضرب: فَعَلَ يَفْعِلُ و فَعَلَ يَفْعَلُ و فَعَلَ يَفْعُلُ "[6] .

والدليل في تعدي الفعل مدّ بذاته أنّهم ضموا العين في المضارع علي غير قياس المضاعف المتعدي. وقد يقولون أمده بهمزة التعدية على تقرير جعله ذا مدد"[7] فالتفريق في الفعل مد في صيغته

1 - ينظر: صفية مطهري ، الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية ، ص: 57 .
2 - الطيب البكوش ، التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث ، ط3 ، 1992 ، ص: 192.
3 - رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج1 ، ص: 70.
4 - سورة البقرة ، الآية: 15 .
5 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 1 ، ص: 295 .
6 - عبد الغفار الفارسي ، التكملة ، ص: 517 .
7 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 295 .

المجردة والمزيدة بالهمزة قد ذهب ببعض المفسرين بالتفريق بينها كمؤشر أسلوبي ودلالي، قيل يختص أمد المهموز بالخير نحو:" أتمدونني بمال" ويختص مدّ بغير الخير ونقل ذلك عن أبي علي الفارسي في كتابه الحجة ونقله ابن عطية عن يونس ابن حبيب"[1] .

– صيغة فَعُلَ:

الأصل في فَعُلَ أن يأتي لازما قال ابن عصفور: فَعُلَ لا يتعدي البتتة، نحو: ظَرُفَ شَرُفَ"[2]. وشذ منه رحبتك الدار، أي رحبت بك"[3] ، ويأتي فَعُلَ في المضارع علي وزن يَفْعُلُ قال السيوطي: وما كان على فَعُلَ فمستقبله يَفْعُلُ لا غير"[4] ، وتدل هذه الصيغة في عمومها على الغرائز والطبائع، قال الرضي: وفَعُلَ لأفعال الطبائع ونحوها ، كحسن وقبح وكبر وصغر فمن ثمة كان لازما"[5].

قال تعالى:وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ﴿٦٩﴾ "[6] قال ابن عاشور: حسن فَعُلَ مراد به المدح الملحق بنعم ومضمن معنى التعجب من حسنهم، و ذلك شأن فعل– بضم العين– من الثلاثي أن يدل على مدح أو ذم بحسب مادته مع التعجب وأصل الفعل حَسَنَ – بفتحتين فحول إلى فَعُلَ – بضم العين – لقصد المدح أو التعجب"[7] . فعل (حسن) معدول عن الأصل يأتي لإنشاء

1 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 195.
2 – أبو حيان الأندلسي ، الممتع الكبير في التعريف ، ص: 124 .
3 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج 1 ، ص: 74 .
4 – جلال الدين السيوطي ، المزهر العلوم اللّغة و أنواعها ، ج 2 ، ص: 96 .
5 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج1 ، ص: 74 .
6 – سورة النساء ، الآية: 69 .
7 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج5 ، ص: 116.

لإنشاء معان مختلفة بحسب قصد المتكلم في ذلك قال ابن عقيل: ولك أن تنقل إلى هذا البناء كل فعل أردت الدلالة على أنّه صار كالغريزة ، أو أردت التعجب منه، أو التمدح به ..."[1] .

– صيغة فَعِلَ: قال تعالى: إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢"[2] أشار ابن عاشور في توجيه دلالة صيغة فَعِلَ وذلك من خلال ربطها بدلالتها اللّغوية والتي تحمل معاني نفسية قال في ذلك: وقد جاء وَجِلَ في الفصيح بكسر العين في الماضي على طريقة الأفعال الدالة على الانفعال الباطني مثل: فرح، وصدي، وهوى، وروي"[3] ، فما كان من هذا فَعِلَ يَفْعَلُ فهو جار على قياس"[4] ، وقد يأتي متعديا وغير متعد، متعد، غير أنّ لزومه يأتي أكثر من تعديه، ولذا غلب في هذا الفعل (وَجِلَ) دلالته على النعوت الملازمة والأعراض"[5] .

4–المعاني الوظيفية للأفعال المزيدة:

– فعّل:

صيغة فعّل الأصل أن تكون للتكثير. قال بن السراج: حقه أن يكون للتكثير والمبالغة"[6] وهذا مستفاد من طبيعة هذه الصيغة المشتملة على التضعيف، قال ابن الجني: ومن ذلك أنّهم جعلوا تكرير العين في المثال دليل على تكرير الفعل، فقالوا: كسّر وقطّع، فتّح، وغلّق، وذلك أنهّم لما جعلوا الألفاظ دليلة المعاني فأقوى اللّفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل"[7] إذ إنّ الزيادة في الألفاظ أحيانا

1 – ابن عقيل ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ج4 ، ص: 267 .
2 – سورة الأنفال ، الآية: 02 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج9 ، ص: 256 .
4 – ينظر: ابن مالك ، شرح التسهيل ، تح: عبد الرحمان السيد ، محمد بدوى المختون ، د ط ، د ت ، ج3 ، ص: 438 .
5 – محي الدين عبد الحميد ، دروس التصريف ، المكتبة العصرية ، بيروت ، د ط ، 1995 ، ص: 57 .
6 – أبو بكر محمد ابن السراج ، الأصول في النحو ، ج3 ، ص: 116 .
7 – ابن الجني ، الخصائص ، ج 2 ، ص: 155.

يؤدي إلى الزيادة في المعاني يقول ابن قتيبة: الألفاظ أدلة على المعاني، وأمثلة للإبانة عنها، فإذا زيد في الألفاظ أوجبت القسمة زيادة المعاني وهذا لا نزاع فيه لبيانه"[1] فالزيادة في المبنى قد يؤدي حتما إلى الزيادة في المعنى .

صيغة فعّل قد تتقاطع في وزنها الصرفي مع صيغة تماثلها ولكنها تختلف عنها، إذ لكل منهما دلالته الخاصة، وذلك بالنظر في مادة هذه الصيغة واشتقاقها قال ابن قتيبة: وذلك أنّ قوة اللّفظ لقوة المعنى لا يستقيم إلا في نقل صيغة إلى صيغة أكثر منها، كنقل الثلاثي إلى الرباعي وإلا فإذا كانت صيغة الرباعي مثلا موضوعة لمعنى فإنّه لا يراد به ما أريد من نقل الثلاثي إلى مثال تلك الصيغة"[2].

قال تعالى: أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ۝٤"[3] كلمة رتل ليست دالة على كثير القراءة القراءة وإنّما المراد بها أن تكون القراءة على هيئة التأني والتدبر وسبب ذلك أنّ هذه اللّفظة لا ثلاثي لها، حتى تنقل عنها الرباعي، وإنّما هي رباعية موضوعة لهذه الهيئة المخصوصة من القراءة"[4] فليس التضعيف في الصيغ الصرفية يحمل على معنى الكثير وإنّما ينظر أيضا إلى طبيعة هذا اللّفظ. ومنه قوله تعالى: نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ۝٣"[5] نجد ابن عاشور في تأويل الفعل نزّل في هذه الآية يوظف السياق كقرينة للاستدلال على المعنى الوظيفي سواء ما تعلق بالمعنى والعمل على حد سواء. قال ابن عاشور في توجيه دلالة الفعل نزّل: إنّ نزّل يدل على التنجيم وإنّ أنزل يدل على أنّ الكتاب أنزل جملة واحدة وهذا لا علاقة له بمعنى التقوية المدعى للفعل المضاعف إلا أن معنى نزّل مستعمل في لازم التكثير"[6] والمستفاد من تضعيف الفعل .

---

1 – ضياء الدين ابن الأثير ، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر ، ج2 ، ص: 241 .

2 – المصدر نفسه ، ج2 ، ص: 245 – 246 .

3 – سورة المزمل ، الآية :04 .

4 – ضياء الدين ابن الأثير ، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر ، ج2 ، ص: 246 .

5 – سورة آل عمران ، الآية :03 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 148.

أما ما يتعلق بالعمل النحوي للفعل نزّل نرى ابن عاشور يستدل على معنى التعدية من خلال الاستدلال بصيغة أفعل التي تماثلها في التعدية، بقوله: التضعيف في نزّل للتعدية فهو يساوي الهمز في أنزل وإنّما التضعيف يؤذن بقوة الفعل في كيفية أو كمية في الفعل المتعدي بغير التضعيف"[1].

إنّ هذا التأويل في سياق هذه الآية قائم على أساس الاختلاف بين الصيغتين (نزّل – أنزل) من خلال النسق الدلالي لكل واحد منهما، غير أنّ ابن عاشور يورد في الفعل نزّل تأويلا مغايرا لسياق الآية الأولى، وذلك لاختلاف النسق التأويلي للفعل نزّل والذي يستجيب للعلاقة الإسنادية لهذه الصيغة (نزّل)، يستدل على هذا المعنى بقوله تعالى: وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا ٣٢ "[2] قال ابن عاشور في تأويل الفعل نزّل في هذه الآية: نزّل هنا مرادف أنزل وليس فيه إيذان بما يدل عليه التفعيل من التكثير"[3] والذي دعا ابن عاشور إلى حمل صيغة نزّل على أنزل وذلك بترادف البنائين حملا على قرينة الإسناد، حيث وردت نزّل مقترنة في سياق الآية "بجملة واحدة" قياسا على صيغة أنزل في الآية السابقة الذكر، قال سيبويه: وقد يجيء فعلت وأفعلت في معنى واحد مشتركين كما جاء فيما صيرته فاعلا ونحوه: وذلك وعزت إليه وأعزت إليه وخبرت وأخبرت ..."[4] وهذا من سنن العرب في كلامها في حمل معاني معاني الألفاظ بعضها على بعض.

– صيغة أفعل:

1 – المصدر نفسه ، ص: 148 .

2 – سورة الفرقان ، الآية : 32 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج19 ، ص: 19.

4 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 62 .

تتوزع معاني صيغة أفعل في تفسير التحرير والتنوير وفق أنماط مختلفة من الدلالة وذلك حسب ورودها في السياق قال ابن عاشور في توجيه دلالة سلك في قوله تعالى: ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِ... ﴿٦٩﴾"[1] ويستعمل في الأكثر متعديا كما في آية الحجر بمعنى أسلكه، وقاصرا بمعنى مر كما هنا"[2] .فالأصل في زيادة الهمزة في صيغة فعل يكون في غالب الأحيان للتعدية قال الرضي: اعلم أنّ المعنى الغالب في أفعل تعدية ما كان ثلاثيا"[3] ، غير أنّ هذه التعدية في صيغة أفعل قد تخرج عن هذا المعنى فلا يصح أن يكون الفعل متعديا قال ابن عاشور: اسلك لا تصح لأن تكون مفعولا لسلك المتعدي، فانتصاب سبل هنا على نزع الخافض توسعا"[4].

كما أنّه قد تتداخل بنيتين صرفيتين على معنى مشترك على سبيل الترادف قال سيبويه: وقد يجيء فعلت وأفعلت المعنى فيهما واحدا إلا أنّ اللّغتين اختلفتا"[5] وهذا الاشتراك في المعنى والبنية الصرفية قليل بالنظر إلى ما يختلف فيه البناءات"[6] إذ إنّ الأصل في الزيادة تولد المعاني واختلافها قال ابن عاشور: أسرى لغة في سرى بمعنى سار في الليل: فالهمزة هنا ليست للتعدية: لأنّ التعدية حاصلة بالباء فالفعل أسرى مرادف سرى "[7] وهذا تفنن في استعمال الألفاظ.

ونظير ذلك قوله تعالى:وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُ مُرِيبٖ ﴿١٤﴾"[8] ﴿١٤﴾"[8] مريب اسم فاعل من أراب الذي همزته للتعدية، أي جاعل الريب، وليست همزة أراب الذي

1 – سورة النحل ، الآية: 69 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج14 ، ص: 208 .

3 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج1 ، ص: 08 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج14 ، ص: 208 .

5 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 61 .

6 – ينظر: محي الدين عبد المجيد ، دروس التصريف ، ص: 72 .

7– ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج15 ، ص: 11.

8 – سورة الشورى ، الآية: 14 .

هي للجعل في قولهم: أرابني بمعنى أوهمني منه ريبة وهو ليس بذي ريب"[1] نجد ابن عاشور في توجيه دلالة أفعل (أراب) يقيم تفريقا دلاليا في هذه الصيغة بما يجانسها من خلال ربطها ومادتها الاشتقاقية.

قال تعالى: وَأَرۡسَلۡنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَسۡقَيۡنَٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمۡ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ ﴿٢٢﴾"[2] الفعل أسقيناكموها: جاء على معنى جعلنا لكم سقيا الهمزة فيه للجعل"[3] وهذا البناء البناء قد يشترك مع صيغة فعل في المعنى قال الخليل: سقيته وأسقيته، أي جعلت له ماء وسقيا "[4]. سقى وأسقى في أصلهما متعدية قيل دخول الهمزة، فالهمزة لم تؤثر في عمل الفعل كما هو الشأن في همزة التعدية، لكنّها أثرت في حكم المفعول به لأنّ الحدث مع الثلاثي واقع على المفعول، فإذا دخلت الهمزة صار وقوع الفعل محتملا بعد أن كان محققا "[5] .

– صيغة افتعل:

قال تعالى: لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ ﴿٢٨٦﴾"[6]

تأويل ابن عاشور لهذه الآية الكريمة في الفعل اكتسب، ذهب إلى الترادف بين الصيغتين (فعل كسب) (افتعل – اكتسب) رغم أنّهما وردا في نفس السياق بصيغتين مختلفتين، قال ابن عاشور: أما كسبت واكتسبت فبمعنى واحد في كلام العرب؛ لأنّ المطاوعة في اكتسب ليست على بابها وإنّما عبر هنا مرة

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج25 ، ص: 59 .
2 – سورة الحجر ، الآية: 22 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج14 ، ص: 38 .
4 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 59 .
5 – ينظر: نجاة عبد العظيم الكوفي ، أبنية الأفعال– دراسة لغوية قرآنية ، دار الثقافة للنشر و للتوزيع ، د ط ، 1989 ، ص: 35 .
6 –سورة البقرة ، الآية: 286 .

بكسب وأخرى باكتسبت تفننا وكراهية إعادة الكلمة بعينها"[1] . ذهب الزمخشري في تأويل صيغة افتعل- اكتسب – من خلال ربطها بثنائية الخير والشر ينفعها ما كسب من خير ويضرها ما اكتسب من شر"[2] فمن سمات افتعل: التصرف ويعبر عنه بالتسبب كاعتمل واكتسب إذا تسبب في العمل والكسب"[3] .

جاء في التسهيل: وإنّما قال في الحسنات كسب وفي الشر اكتسب؛ لأنّ في الاكتساب ضرب من الاعتمال والمعالجة حسبما تقتضيه صيغة افتعل. فالسيئات فاعلها يتكلف مخالفة أمر الله، ويتعداه بخلاف الحسنات فإنّه فيها على الجادة من غير تكلف"[4] ، فالاختلاف في التصريفين إنمّا هو احتراز لهذا المعنى، فالتخالف بين التصريف إنّما هو مراعاة لنمط الكلام"[5] في سياق الآية الكريمة، ومنه أيضا أيضا كلمة الاضطرار في الأصل الالتجاء وهو بوزن افتعل مطاوع أضره إذا صيره ذا ضرورة أي حاجة، فالأصل أن يكون اضطر قاصرا لأنّ أصل المطاوعة عدم التعدي ولكن الاستعمال جاء على تعديته إلى مفعول وهو استعمال فصيح غير جار على قياس يقال اضطرّه إلى كذا أي ألجأه إليه"[6] .

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 137 . ينظر: الخصائص ، ج3 ، ص: 266 .
2 – جار الله الزمخشري ، الكشاف ، ج1 ، ص: 520 .
3 – جلال الدين السيوطي ، همع الهوامع في جمع الجوامع ، ج3 ، ص: 268 .
4 – أبو القاسم محمد الكلبي ، التسهيل لعلوم التنزيل ، ج1 ، ص: 134 .
5 – ينظر: ابن عطية ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، دار بن حزم ، د ط ، د ت ، ص: 269 .
6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير، ج1 ، ص: 717.

المبحث الثاني: التعليل الصرفي للمباني غير الوظائفية عند ابن عاشور

اعتمد ابن عاشور في مقاربته للبنية الصرفية من خلال التعرض للتحولات الداخلية للبنية الصرفية باعتبارها مبان غير وظائفية تفسر صورتها الشكلية وفق معطيات صورية بحتة من خلال البحث عن مظاهر التحول للبنية الصرفية ومحاولة تقديم تعليلات لهذا التحول والتبدل.

من مظاهر التعليل الصرفي للمباني غير الوظائفية في تفسير التحرير والتنوير ما يلي:

1- القلب المكاني:

يعتبر القلب المكاني ظاهرة لغوية جلية في اللّغة العربية ومظهر من مظاهر العدول عن الأصل، يتم من خلاله تقديم بعض حروف الكلمة على بعض"[1] ، وذلك مراعاة للذوق اللّغوي يقول أحمد مختار عمر: وقد يقع القلب بغية التيسير وتحقيق نوع من الانسجام الصوتي"[2] الذي هو من المظاهر اللسانية التي تعرض للأصوات بشكل عام على مذهب الكوفيين، أما البصريون فلا يعتبرون القلب متى رأوا أنّه لا يمكن أن يكون اللّفظان جميعا أصلين في المعنى اللّغوي بحيث تقصر أحدهما عن تصرف صاحبه ولا يساويه فيه، كقولهم: فلان شاكى السلاح وشائك ... "[3] .

إنّ هذا القلب لا يتم في صورة منظمة، ففي بعض الحالات يؤدي القلب إلى تتابع صوتي أكثر اتساقا من النماذج المسموع بها أو الشائعة في اللّغة. وحينئذ تكون النماذج التوزيعية أو التركيب الفونولوجي للّغة هي السبب في حدوث القلب"[4] والذي يكثر بصورة جلية في لغة الأطفال"[5] الذين الذين يقلبون الحروف في كثير من الأحيان وذلك لسهولة النطق بها .

---

1 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج1 ، ص: 21 . ينظر: محمود فهمي حجازي ، مدخل إلى علم اللّغة ، ص: 87 .

2 – أحمد مختار عمر ، دراسة الصوت اللّغوي ، ص: 391 .

3 – مصطفى صادق الرافعي ، تاريخ آداب العرب ، ج1 ، ص : 159 .

4 – أحمد مختار عمر ، دراسة الصوت اللّغوي ، ص : 390 .

5 – المرجع نفسه ، ص: 390 .

قال ابن فارس: من سنن العرب في كلامها القلب، وذلك يكون في كلمة كقولهم: جذب وجبذ فهو كثير قد صنف علماء اللّغة فيه"[1] يترادف هذا المفهوم عند عبد الواحد وافي" النقل المكاني"[2] وهو لا يتم بصورة مطردة في اللّغة فبابه السماع فما جاء منه يحفظ ولا يقاس عليه، قال ابن الجني : فهذا ونحوه طريقه طريق الاتساع في اللّغة من غير تأت ولا صنعة، ومثله موقوف على السماع، وليس لنا الإقدام عليه من طريق القياس"[3] فهذه الظاهرة يمكن وصفها بأنّها عملية عفوية لا تتم وفق ضوابط وقوانين معينة .

قد يتداخل مفهوم القلب المكاني ببعض المفاهيم – الإبدال – الذي قد يلتبس عند بعضهم فلا يفرق بينهم يقول محمد مبارك: أما القلب فليس من التبدلات الصوتية التي تقع على الأصوات اللّغوية وإنّما هو البدل الصوتي يقع على الكلمة بإبدال مواقع الأصوات أو الحروف فيها مثل يئس وأيس وجذب وجبذ وهو أقل من الإبدال عددا وأندر وقوعا وأقل شأنا في مباحث اللّغة"[4] فهو من رواسب الاستعمال – الأطفال – والذي يتم عن طريق الخطأ في نطق الأصوات .

إنّ عملية تحديد القلب المكاني يتعلق بثنائية الفرع والأصل، والذي من خلاله يتعين تفريع أحدهما من الآخر كتنوع تركيبي لا غير، جاء في باب الأصلين يتقاربان في التركيب بالتقديم والتأخير على ما ذكره ابن الجني: اعلم أنّ كل لفظين فيهما التقديم والتأخير فأمكن أن يكونا جميعا أصلين ليس أحدهما مقلوبا عن صاحبه فهو القياس الذي لا يجوز غيره وإن لم يكن ذلك حكمت بأنّ أحدهما مقلوب عن صاحبه ثم أريت أيهما الأصل وأيهما الفرع"[5] وذلك باعتماد أسلوب القياس في في تحديد أصل القلب انطلاقا من شيوع هذا اللّفظ واستخدامه .

1 – ينظر: ابن فارس ، الصاحبي في فقه اللّغة و سنن العرب في كلامها ، ص: 208 .
2 – علي عبد الواحد وافي ، علم اللّغة ، ص: 308 .
3– ابن الجني ، الخصائص ، ج 2 ، ص: 88 .
4 – محمد مبارك ، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية ، ص:51 .
5 – ابن الجني ، الخصائص ، ج 2 ، ص: 69 .

إنّ التحول عن الأصل المعدول عنه بالتقديم والتأخير إذا ما أحدث معه تغير دلالي لا يعد من القلب في شيء، فالجانب الدلالي يعد معيارا أساسيا في تحديد كلمات القلب المكاني، فكلمات القلب المكاني تتفق في المعنى"[1] فمن خاصية هذا القلب التوافق في المعنى قال جلال الدين السيوطي: وأما ما يسميه الكوفيون القلب نحو جبذ وجذب، فليس هذا بلقب عند البصريين وإنّما هما لغتان"[2] .

من صور القلب المكاني لدى ابن عاشور ما يلي:

قال تعالى: أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهۡدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا ﴿٥١﴾"[3] الطاغوت اختلف علماء اللّغة في أصل هذه الكلمة واشتقاقها، قال ابن عاشور: أصل طاغوت: طغووت فوقع فيها قلب مكاني بتقديم لام الكلمة على عينها فصار طغووت بوزن فلعوت، والقصد من هذا القلب تأتي إبدال الواو ألف بتحركها وانفتاح ما قبلها"[4] ، ويعضد هذا الرأي ما قاله جرير الطبري: أرى أنّ أصل الطاغوت: الطغووت، من قول القائل طغا فلان يطغو، إذا عدا قدره، وتجاوز حده كالجبروت من التجبر"[5] . فالطاغوت وزنها في الأصل فعلوت، قال ابن عاشور: الطاغوت أصله مصدر بوزن فعلوت فعلوت للمبالغة مثل رهبوت، وملكوت، ورحموت، وجبروت، وقد ذكر سيبويه أنّ الطاغوت هو اسم واحد مؤنث يقع على الجميع كهيئة للواحد"[6] فهو يصلح أن يطلق على الواحد والجمع والمذكر

1 – حازم كمال الدين ، دراسات في علم اللّغة ، ص: 119.

2 – جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللّغة و أنواعها ، ج1 ، ص: 481 .

3 – سورة النساء ، الآية: 51 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج5 ، ص: 86 .

5 – جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج5 ، ص: 458 .

6 – سيبويه ، الكتاب ، ج3 ، ص: 240 .

والمؤنث غير أنّ أبي علي الفارسي رجح الجمع في كلمة الطاغوت، قال في ذلك: الأصوب عندي أنّه جمع"[1] .

ومنهم من أجرى اشتقاق طاغوت من طغى على أنّ الكلمة ياء في الأصل قال ابن منظور: أصل طاغوت طغيوت على فعلوت، ثم قدمت الياء على العين محافظة على بقائها فصارت طغيوت ووزنه فعلوت، ثم قلبت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت طاغوت"[2]، والتاء فيها زائدة بدليل اشتقاقها من طغى"[3] على ما ذهب إليه ابن منظور وهذا قول راجح على أغلب الظن والدليل على هذا قوله عز وجل: ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ﴿١٥﴾ "[4] ولقد صرح ابن جني بهذا بقوله: هذا أقوى اللّغة فيها؛ لأنّ التنزيل ورد به"[5] غير أنّ هناك رأي ثالث في أصل كلمة الطاغوت قال السيوطي: وقيل أصله طاغوّ على فاعول، فأبدلت من الواو الثانية تاء فصار طاغوت"[6] .

ومن صور هذا القلب أيضا كلمة عيسى الذي حدث فيها قلب مكاني قال ابن عاشور: عيسى اسم معرب من يسوع أو يشوع وهو اسم عيسى ابن مريم قلبوه في تعريبه قلبا مكانيا ليجري على وزن خفيف كراهية اجتماع ثقل العجمة وثقل ترتيب حروف الكلمة، فقدموا العين لأنّها حلقية فهي مبدأ النطق نها حلقيثم حركوا حروفه بحركات متناسبة وجعلوا شينه المعجمة الثقيلة سينا "[7] ،

1 – عبد الغفار النحوي ، التكملة ، ص: 406 .
2 – ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: (ط . غ . ى) ، ج8 ، ص: 170 .
3 – المصدر نفسه ، ج 8 ، ص: 170.
4 – سورة البقرة ، الآية: 15.
5 – ابن الجني ، المحتسب في تبيين شواذ القراءات ، ج1 ، ص: 132.
6 – أبو البركات بن الأنباري ، البيان في غريب إعراب القرآن ، ص: 169.
7 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 594 .

فالقلب في هذه الكلمة يفسر تفسيرا صوتيا وذلك لقصد تحقيق المجانسة الصوتية في هذه الكلمة المعربة من يشوع في العبرانية والتي تعني السيد أو المبارك"[1] .

ومن هذا القلب أيضا ما ذكره ابن عاشور في قوله: الأيامى: فأصل أيامى أيائم فوقع فيه قلب مكاني قدمت الميم للتخلص من ثقل الياء بعد حرف المد، وفتحت الميم للتخفيف فقلبت الياء ألفا. وعند ابن مالك وجماعة، وزنه فعالى على غير قياس وهو ظاهر كلام سيبويه"[2]. ونظير هذا القلب أيضا ما أورده ابن عاشور في كلمة المطمئنة بقوله" وفعله من الرباعي المزيد وهو بوزن افعلل . والأصح أنّه مهموز اللام الأولى وأنّ الميم عين الكلمة كما ينطق به وهذا قول أبي عمرو، وقال سيبويه:أصل الفعل طأمن فوقع فيه قلب مكاني فقدمت الميم على الهمزة فيكون أصل مطمئنة عنده مطأمنة ومصدره اطمئنان"[3]. ظاهر كلام ابن عاشور أنّه يخالف سيبويه باعتبار أنّ الميم وقعت عين الكلمة فليس في الكلمة قلب مكاني فالأصل في هذه الكلمة طمأن وليس طأمن .

2 - **الإعلال**:

يحدد الإعلال عند علماء الصرف كونه متصلا بحروف العلة يقول الرضي: اعلم أنّ لفظ الإعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حرف العلة، أي الألف والواو و الياء بالقلب أو الحذف أو الإسكان"[4] وتؤطر هذه العملية الصوتية بقوانين معينة .

1 - المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 594 .

2 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج18 ، ص: 215 - 216 .

3 - المصدر نفسه ، ج 30 ، ص: 342 .

4 - رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج3 ، ص: 67 .

من مظاهر التحول غير الوظائفي في الأبنية الصرفية الإعلال، ويقصد به تنسيق الكلمات العربية ودفع ثقلها حتى تخف على النطق، وتحمل لدى السامع"[1] في سهولة أدائها على اللسان دون عناء .

أورد بن عاشور في تفسيره صورا مختلفة للإعلال، حاول من خلاله تعليل التحولات في الكلمات التي حدث فيها هذا الإعلال .

-الإعلال بالقلب:

قال ابن عاشور: الصيام ويقال الصوم – الصيام اسم منقول من مصدر فعال وعينه واو قلبت لأجل كسرة فاء الكلمة وقد ورد المصدران في القرآن"[2] على أنّهما من باب المزاوجة في الصيغتين لا غير كونهما يحملان نفس المعنى إذ يصح أن يحل أحدهما محل الآخر. لم يلتفت معظم اللّغويين إلى وجه التعدد في المصدرين الصيام – الصوم، إذ إنّهم ربطوا هذان البناءان من خلال النمط التركيبي الشكلي على ما هو مقرر في لغة العرب.

التحول التركيبي للمصدران (الصوم، الصيام) له بعد دلالي اختص به القرآن من خلال التفريق بين هذين المصدرين في السياق القرآني، يقول السامرائي: وقد اختص القرآن الكريم قسما من المصادر بمعنى معين كالصوم والصيام، فقد اختص كلمة الصوم بمعنى الصمت قال تعالى: فَكُلِي وَٱشۡرَبِي وَقَرِّي عَيۡنٗاۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلۡبَشَرِ أَحَدٗا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا ﴿٢٦﴾"[3] لم ترد كلمة الصوم في القرآن في غير هذا الموضع و كأنّها لما كانت بمعنى الصمت جيء

1 – عبد الله الفوزان ، دليل السالك إلى ألفية ابن مالك ، ج3 ، ص: 300 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 154 – 155 .
3 – سورة مريم ، الآية : 26 .

بها على وزنه وخصها الله به، وأما الصيام فقد وردت في تسعة مواطن من القرآن الكريم كلها بمعنى العبادة المعروفة"[1] وهذا من لطائف التفنن في استعمال المصدرين بدلالة خاصة.

***–قلب الهمزة ياء:**

التحليل اللّغوي لكلمة خطايا يمثل الفرع الذي بدأ منه التأويل"[2] فهذه الكلمة قد حدثت فيها تغييرات حتى أصبحت على هذا الشكل. ولقد حدد ابن جني المراتب التي مرت بها هذه الكلمة إلى ست مراتب على النحو الآتي: خطايىء، ثم خطائىء، ثم خطائي، ثم خطاىى، ثم خطاءا، ثم خطايا"[3]. اختلف علماء اللّغة في تحديد أصل هذه الكلمة، ذهب الكوفيون أنّ خطايا جمع خطيئة على وزن فعالى وإليه ذهب الخليل ابن أحمد، وذهب البصريون أن خطايا على وزن فعائل"[4]. يعلل الخليل ما ذهب إليه بقوله: أصل خطايا خطائي بالهمزة بعد الياء التي كانت في الواحد، فجعلت الياء في موضع الهمزة والهمزة في موضع الياء، ثم قلبت الهمزة التي كانت لام الكلمة ياء مفتوحة فوزنه فوالع"[5] على اعتبار أنّ الكلمة حدث فيها قلب مكاني، وهذا الرأي لا يلزم النحويين غير الخليل، إذا أبدلوا الهمزة العارضة في الجمع ياء في خطايا وأن يردوا الهمزة التي هي لام لزوال الهمزة فعائل وقلبها ياء لأنّ الهمزة التي هي لام قد لازما الإبدال والقلب فتركت الهمزة مبدلة بحالها "[6] .

ذكر ابن جني في الخصائص باب حفظ المراتب والذي يمكن أن نسميه مراحل القلب تجوزا؛ إذ لا بد من مراعاة هذا الأصل قال في ذلك: هذا موضع يتسمح الناس فيه، فيخلون ببعض رتبه تجاوزا لها؛ وربما كان سهوا عنها. وإذا نبهت على ذلك من كلامنا هذا قويت به ألا تضيع مرتبة

1 – فاضل صالح السامرائي ، معاني الأبنية في العربية ، دار عمار ، عمّان ، ط2 ، 2007 ، ص: 20 .

2 – تمام حسان ، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغوي عند العرب ، النحو ، اللّغة ، البلاغة ، ص: 143

3 – ينظر: ابن جني ، الخصائص ، ج3 ، ص :5 .

4 – أبو البركات الأنباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين ، ص: 646 .

5 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح الشافية لابن الحاجب ، ج3 ، ص: 62 .

6 – ابن جني ، المنصف ، تح: إبراهيم مصطفى ، عبد الله أمين ، إحياء التراث القديم ، القاهرة ، ط1 ، 1954 ، ج2 ، ص :58 .

يوجبها القياس"[1] رجح ابن الجني ما ذهب إليه معظم اللّغويين في انتفاء تعليل كلمة خطايا كونها حدث فيها قلب مكاني قال ابن الجني في ذلك: ومذهب من لم يقل بقلب في خطايا عندي أقوى من قول الخليل"[2] وعلى هذا الرأي اهتدى ابن عاشور في إرجاع أصل هذه الكلمة على نحو ما نص عليه الكوفيون قال في ذلك: الخطايا: جمع خطيئة ولامها مهموزة فقياس جمعها خطائي بهمزتين بوزن فعائل فلما اجتمعت الهمزتان قلبت الثانية ياء لأنّها قبلها كسر أو لأنّ في الهمزتين ثقلا فخففوا الأخيرة منها ياء ثم قلبوها ألفا إما لاجتماع ثقل الياء مع ثقل صفة الجمع، وإما لأنّه أشبه جائي استحق التخفيف، ولكنهم لم يعاملوه معاملة جائي لأنّ همزة جائي زائدة وهمزة خطائي أصلية، ففروا بتخفيفه إلى قلب الياء ألفا كما فعلوا في يتامي"[3] .

***–قلب الواو همزة:**

ذكر ابن عاشور في تعليل كلمة أولى عدة احتمالات تصريفية ترجع إلى اختلاف تعيين أصل هذه الكلمة قال في ذلك: الأولى مؤنث أفعل من هذه المادة فإما أن تقول: أصلها أولى سكن الواو سكونا ميتا لوقوعها أثر الضمة، أو أصلها: وولى بواو مضمومة في أوله وسكنت الواو الثانية أيضا أوأصلها وألى بواو مضمومة ثم همزة ساكنة فوقع فيه قلب، فقيل أولى وزنها عفلى"[4]. نلمس في قول ابن عاشور من خلال ذكره للاحتمالات التصريفية في كلمة أولى إدراج هذه الكلمة ضمن القلب المكاني، وذلك بذكر وزن أولى عفلى .

إذا نظرنا إلى كلمة أولى نجد الصرفيون يرجعون أصل هذه الكلمة إلى وولى قال ابن مالك: أولى مؤنث الأول، وأصلها: وولى بواوين الأولى مضمومة تليها الساكنة الأصلية في الواوية، فلما

1 – ابن جني ، الخصائص ، ج3 ، ص: 5 .
2 – المصدر نفسه ، ج2 ، ص: 57 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 515.
4 – المصدر نفسه ، ج30 ، ص:291 – 292 .

اجتمعا قلبت الأولى همزة"[1] وقد جيء بالهمزة في موقعها هذا تصحيحا لبداية المقطع حتى يصير عربيا سليما"[2] . أولى وزنها أفعل ويدل على ذلك اتصال من به على حد اتصالها بأفعل الذي للتفضيل "[3]، فهيئة هذه الكلمة فيها تخفيف في أولها وورودها في العربية قليل سواء ما تعلق بحروف الصحاح أو غيرها"[4] .

ذكر سيبويه أنّه إذا التقت الواوان أولا أبدلت الأولى همزة ولا يكون فيها إلا ذلك لأنّهم استثقلوا فيه الضمة فأبدلوا"[5] ، ويرجع العدول عن الواو في أول الكلمة إلى الهمزة نظرا للصعوبة المقطعية "[6] فهمزة المقطع حسب رأي عبد الصبور شاهين هنا إنّما هو تخلص من هذا التجانس الثقيل الثقيل الذي توهمه الصرفيون واويين بسب خلطهم بين الرمز الكتابي، ومدلوله الصوتي"[7] ، فعلى هذا الرأي فأصل الواو في أولى إنّما هو صوت عارض مدي لا غير. يجانس هذا القلب الإملاء إفعال وهو الإمهال. وهمزة هذا المصدر منقلبة عن واو مشتق من الملاوة مثلثه الميم وهي مدة الحياة يقال أملاه وملاه إذا أمهله وأخره كلاهما بالألف دون همزة فهو قريب من معنى عمره ... فإنّ اشتقاق أملى من الملو اشتقاق غير مكين لأنّ المشتق منه ليس فيه معنى الحدث فلم يجئ منه فعل مجرد فاحتيج إلى اللام لتبيين تعلق المفعول بفعله"[8] .

***–قلب الواو ياء:**

1 – عبد الله الفوزان ، دليل السالك إلى ألفية ابن مالك ، ج3 ، ص: 303 .

2 – عبد الصبور شاهين ، المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي ، ص: 178 .

3 – ابن الجني ، سر صناعة الإعراب ، ج2 ، ص: 600 .

4 – ينظر: ابن يعيش ، شرح الملوكي في التصريف ، تح: فخر الدين قباوة ، المكتبة العربية ، حلب ، ط1 ، 1973 ، ج2 ، ص: 483 .

5 – سيبويه ، الكتاب ، ج4 ، ص: 333 .

6 – عبد الصبور شاهين ، المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي ، ص: 178 .

7 – ينظر: ، المرجع نفسه ، ص: 179 .

8 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير، ج9 ، ص:191 – 192.

ورد هذا النوع من القلب في كلمة جثيا ، قال بن عاشور: أصل جثي جثوو – بواوين – لأنّ فعله واوي، يقال: جثا يجثو إذا برك على ركبتيه"[1] فبناء على القاعدة الصرفية التي قررها الصرفيون أنّه من مواضع قلب الواو ياء، أن تكون الواو لاما في جمع التكسير على وزن فعول"[2] وعلى هذا فلما اجتمع في جثوو واوان استثقلا بعد ضمة الثاء فصير إلى تخفيفه بسبب الثقل السابق وهو الضمة فعوض بكسر الثاء، فلما كسرت الثاء تعين قلب الواو الموالية لها ياء للمناسبة فاجتمع الواو الياء وسبق أحدهما بالسكون فقلبت الأخرى ياء و أدغمتا فصار جثيا"[3] .

أجاز بعض النحاة التصحيح في فعول إذا كان جمعا ولكن الأرجح الإعلال، قال ابن عقيل: والإعلال أجود من التصحيح في الجمع"[4] ، فهذا في حالة الجمع، أمّا إذا كان مفردا جاز فيه الوجهان: الإعلال والتصحيح أجود نحو علا علو وعتا عتوا"[5] على نحو ما جاء في التنزيل قوله تعلى: تعلى: وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَاۗ لَقَدِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ وَعَتَوۡ عُتُوّٗا كَبِيرٗا ﴿٢١﴾"[6] ومن هذا القلب أيضا قول ابن عاشور: بكيا جمع باك وزنه فعول جمع فاعل مثل: قوم قعود، وهو يائي؛ لأنّ فعله بكى يبكي، فأصله بكوي فلما اجتمع الواو والياء وسبق إحداهما السكون قلبت الواو ياء وأدغمت في الياء وحركت عين الكلمة بحركة مناسبة للياء وهذا الوزن سماعي في جمع فاعله ومثله"[7] وهذا فيما تعلق بالقلب اللازم الجاري على القياس.

1 – المصدر نفسه ، ج16 ، ص: 147 .
2 – عبد الله الفوزان ، دليل السالك إلى ألفية ابن مالك ، ج3 ، ص: 344 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 16 ، ص: 147.
4 – بهاء الدين عبد الله بن عقيل ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ج4 ، ص: 240 .
5 – المصدر نفسه ، ج4 ، ص:240 .
6 – سورة الفرقان ، الآية: 21 .
7 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج16 ، ص 133 .

من أحوال القلب الغير قياسي الذي ذكره ابن عاشور فيما يخص قلب الواو ياء أورد كلمة قيما، فالأصل فيها قوما نحو حول وعوض، فالقياس أن يأتي على هذه الصورة في الأصل"[1] إنّما أعلت واوه فصارت ياء لشدة مناسبة الياء للكسرة . وهذا القلب نادر في المصادر التي على وزن فَعَلَ من الواوي العين"[2] إذ إنّ الغالب فيه تصحيح لامه فقلب الواو ياء جاء شاذا على غير قياس"[3] يحفظ ولا ولا يقاس عليه و الزنة في هذه الكلمة قليلة في المصادر"[4] وهذا من باب إجراء الصحيح مجرى المعتل.

المعتل.

قد يجري المعتل على أصله رغم وجود مسوغات القلب ونمثل لهذا بكلمة استحوذ قال ابن عاشور: كان حق استحوذ أن يقلب عينه ألفا؛ لأنّ أصلها واو متحركة إثر ساكن صحيح وهو غير اسم التعجب ولا مضاعف اللام ولا معتل اللام، فحقها أن تنقل حركتها إلى الساكن الصحيح قبلها فرارا من ثقل الحركة على حرف العلة، فقلبت مدة مجانسة للحركة التي قبلها، فحق استحواذ أن يقال استحاذ، ولكن الفصيح فيه تصحيحه على خلاف بابه وهو تصحيح سماعي"[5] مما هو مطرد في الاستعمال شاذ في القياس، إذ إنّ القياس فيه إعلاله غير أنّ السماع أبطل فيه القياس"[6] وهذا من أصول النحو في أولوية تقديم السماع على القياس.

– الإعلال بالنقل:

1 – ينظر: جلال الدين السيوطي ، التبيان في غريب إعراب القرآن ، ج1 ، ص: 351 .
2 – الخليل بن أحمد الفراهيدي ، العين ، مادة : (ق . ي . م) ، ج7 ، ص: 56 .
3 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج8 ، ص: 199 .
4 – المصدر نفسه ، ج8 ، ص: 199 .
5 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 28 ، ص: 54 .
6 – ينظر: ابن جني ، المنصف ، ج1 ، ص: 278 .

يسمى عند الصرفيين أيضا الإعلال بالتسكين"[1] يراد به عندهم الإعلال الناشئ عن نقل حركة أحد أصوات العلة (الواو أو الياء) إلى الصامت غير المتحرك قبله فيترتب على هذا النقل في قواعد الصرف أن يبقى الحرف المعتل دون حركة"[2] وهذا لتسهيل عملية النطق بالأصوات.

يتمثل هذا النوع من الإعلال عند ابن عاشور في كلمة مهيل الذي هو اسم مفعول من الثلاثي الأجوف، قال في هذا الشأن: مهيل اسم مفعول من هال الشيء هيلا، إذ نثره وصبه، وأصله مهيول، استثقلت الضمة على الياء فنقلت إلى الساكن قبلها فالتقى ساكنان، فحذفت الواو؛ لأنّها زائدة ويدل عليها الضمة"[3] قال الرضي: سيبويه يحذف الثانية دون الأولى، وإن كان القياس حذف الأولى إذ اجتمع ساكنان والأولى مدة وإنّما حكم بذلك؛ لأنّه رأى الياء في اسم المفعول اليائي ثابتا بعد الإعلال نحو مبيع"[4] وهذا الرأي مذهب الخليل وسيبويه"[5] .

أما الأخفش فإنّه يخالف مذهب الخليل وسيبويه فهو يحذف الساكن الأول في الواو والياء معملا بذلك القياس في ذلك"[6] فقد أجاز النحويون الإتمام فيما اعتلت عينه ياء في اسم المفعول. قال قال ابن مالك: ولغة تميم تصحح ما عينه ياء يقولون: مبيوع، ومخيوط ومعيون"[7] ومسوغ هذا الإتمام سكونها قبل الياء ولذلك جرى مجرى الصحيح"[8] قال ابن جني في هذا الشأن: إنّما أتموا في الياء لأنّ

1 – عبد الصبور شاهين ، المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي ، ص: 196.
2 – المرجع نفسه ، ص: 196 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج29 ، ص: 272.
4 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج3 ، ص: 147.
5 – أبو حيان الأندلسي ، الممتع الكبير في التصريف ، ج 2 ، ص: 294 .
6– رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج3 ، ص: 147 .
7 – عبد الله الفوزان ، دليل السالك إلى ألفية ابن مالك ، ج3 ، ص: 342 .
8 – ابن الجني ، المنصف ، ج1 ، ص: 284 .

الياء وفيها الضمة أخف من الواو و فيها الضمة"[1] وبناء على هذا يجوز عدم حذف الياء في اسم المفعول المعتل العين .

أما ما اعتلت عينه من ذوات الواو في اسم المفعول لا يتم الإتمام فيه قال ابن جني: فإذا كان من الواو لم يتموه، لا يقولون في مقول مقوول ولا في مصوغ مصووغ البتة "[2] وهذا هو الأشهر"[3] عند عند النحويين غير أنّ المبرد خالف النحاة فأجاز الإتمام في ذوات الواو قياسا على ما ورد منه"[4] وهذا مما هو شاذ في القياس والاستعمال جميعا لا يسوغ القياس عليه"[5] وعلى هذا كان الإتمام في ذوات الواو قليل في كلام العرب تفرد به المبرد عن سائر النحويين .

المبحث الثالث: تناوب الأبنية الصرفية لدى بن عاشور

يعتبر التناوب الصرفي من المظاهر الصرفية التي تتجلى فيها مرونة اللّغة وطواعيتها للمعاني وذلك حسب مقتضيات السياق الذي ترد فيه، فهناك أبنية صرفية ذات دلالة سياقية، لا يمكن أن

1 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 283 .
2 – نفسه ، ج1 ، ص: 283 .
3 – نفسه ، ج1 ، ص: 284 .
4 – أبو حيان الأندلسي ، الممتع الكبير في التصريف ، ج2 ، ص: 300 –301 .
5 – ينظر: جلال الدين السيوطي ، الأشباه و النظائر ، تح: عبد العال سالم مكرم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1985 ، ج2 ، ص: 176.

تعد هذه الدلالة قياسية بحتة؛ لأنّها دلالة سياقية تنتهي بانتهاء السياق"[1] فهذه الدلالة يمكن أن نسميها بأنّها دلالة مؤقتة لا غير.

قد تتحول الصيغة الصرفية من مجالها الأساسي وذلك من خلال تبادلها مع صيغ أخرى، تستطيع أن تنوب عنها، سواء ما تعلق بالأحكام النحوية والدلالية الناشئة من هذا التبادل.

إنّ ظاهرة التحول في الأبنية الصرفية تعد من الظواهر المهمة في الكلام ويمكن أن تراها تصدق على أبنية كثيرة في الكلام لتحقيق الغاية المرجوة من ذلك"[2] ، فهذا التحول في الأبنية يعمل على التنويع بين المعاني الصرفية، فقد تتعاور أكثر من صيغة صرفية على معنى واحد فتتداخل الأبنية الصرفية، غير أنّ هذا التداخل يمكن أن نصفه بأنّه نسبي، فاشتراك الصيغ في معنى من المعاني الوظيفية أو تواردها لا يعني تساويها في الدلالة ولكن لكل صيغة معناها الوظيفي الخاص تدل على المعنى من زاويتها"[3] وخصوصا في ما تعلق بالقران الكريم؛ إذ إنّ كل صيغة في العبارة القرآنية مقصود قصدا أكيدا لا يمكن أن تؤدي مؤداها ولا تدل على معناها أي صيغة أخرى مغايرة، واختلاف الكلمتين في الصيغة دليل على اختلافها في المعنى اختلاف جزئيا يسير أو كليا كبيرا"[4] وهذا هو الأصل في اللّغة التي تنبني على الاختلاف والتباين.

يعد التناوب الصرفي من الآليات التي اعتمد عليها ابن عاشور في بيان المعاني القرآنية والتي تتمظهر في صيغ مختلفة .

-دلالة الصفة المشبهة على اسم المفعول:

1 – ينظر: خديجة زبار الحمداني ، أبحاث صرفية ، دار صفاء ، عمان ، ط1 ، 2010 ، ص: 128.

2 – المرجع نفسه ، ص: 104 .

3 – عاصم شحادة علي ، المعاني الوظيفية لصيغة الكلمة في التركيب: دراسة في الدلالة ، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، مجلد 35 ، العدد 3 ، 2008 ، ص: 550 .

4 – رضا هادى حسون العقيدي ، العموم الصرفي في القران الكريم ، المركز التقني ، بغداد ، ط2 ، 2013 ، ص: 12.

فعيل بمعنى مَفْعُولُ:

تتعدد الصيغ الصرفية التي تنوب عن المفعول في الدلالة على معناه، والتي تحدد بأربع أوزان وهي: فعيل، فِعْلْ، فِعَلٌ، فِعْلَةٌ"[1] ومنهم من جعلها خمسة أوزان بزيادة فعول"[2] ، على الأوزان السابقة الذكر. ويستعمل فعيل بمعني مفعول في الدلالة على معناه نحو: مررت برجل جريح أي مجروح"[3] ، ومجيئه في لسان العرب كثير و على كثرته لم يقس عليه"[4] فهو سماعي فما ورد منه يحفظ ولا يقاس عليه .

ومجيء فعيل بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث إن تبع موصوفه كرجل جريح وامرأة جريح ..."[5] فهذه الصيغة أهم ما يميزها هو دلالتها على الثبوت واللزوم في الموصوف، قال فاضل صالح السامرائي: وأما فعيل بمعنى مفعول فيدل على أنّ الوصف قد وقع على صاحبه بحيث أصبح سجية له كالسجية، ثابتا أو كالثابت فتقول: هو محمود وهو حميد، فحميد أبلغ من محمود؛ لأنّ حميد يدل على أنّ صفة الحمد له ثابتة"[6] ، يقول ابن عاشور في هذا الصدد: الحميد من أمثلة المبالغة، أي أي شديد الحمد، ويجوز أن يكون المراد أنّه محمود، فيكون حميد بمعنى مفعول"[7] فصيغة فعيل في الصفة المشبهة لفظ مصوغ من مصدر لازم، للدلالة على الثبوت"[8] فهي تختلف عن المفعول في ثلاث ثلاث أمور:

1 – ينظر: مصطفي الغلاييني ، جامع الدروس العربية ، ج 1 ، ص: 184 – 185.
2 – فخر الدين قباوة ، تصريف الأسماء و الأفعال ، ص: 159.
3 – بهاء الدين عبد الله ابن عقيل ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ج3 ، ص: 138.
4 – ينظر: المصدر نفسه ، ج3 ، ص: 138 .
5 – ينظر: أحمد بن محمد الحملاوي ، شذا العرف في فن الصرف ، دار الكيان ، د ط ، د ت ، ص: 126 .
6 – فاضل صالح السامرائي ، معاني الأبنية في العربية ، ص: 53 .
7 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 3 ، ص: 58 .
8 – أحمد بن محمد الحملاوي ، شذا العرف في فن الصرف ، ص: 124.

1- الدلالة على أنّ الوصف قد وقع على صاحبه على وجه الثبوت أو قريب من الثبوت فأصح فيه كأنّه خلقة أو طبيعة، فيكون فعيل على هذا أبلغ من مفعول في الوصف.

2- لا يطلق وصف فعيل إلا إذا اتصف به صاحبه فلا يقال أسير إلا إذا أسر، ولا جريح إلا إذا جرح، في حين أنّ المفعول قد يطلق على ما اتصف به صاحبه أولم يتصف بمعنى أنّه سبب تصف به .

3- إنّ الوصف بفعيل أشد من المفعول كما في جريح ومجروح وكسير ومكسور"[1] .

قد تلحق تاء التأنيث صيغة فعيل فتحولها من الوصيفة إلى الاسمية، قال ابن عاشور في ذلك: النطيحة: فعيلة بمعنى مفعولة، تأنيث النطيحة مثل تأنيث المنخنقة، وظهرت علامة التأنيث في مثل هذه الأوصاف وهي من باب فعيل بمعنى مفعول لأنّها لم تجر على موصوف مذكور فصارت بمنزلة الأسماء"[2] ويمكن أن نلخص الفرق بينهما من خلال ما أورده فاضل صالح السامرائي: فعيلة تختلف عن فعيل في ناحيتين:

1- أنّ فعيلة تدل على الاسم لا الوصف إذ إنّ تاء التأنيث حولت فعيلا من الوصف إلي الاسمية.

2- أنّ فعيلا يطلق على ما اتصف به صاحبه، وأمّا فعلية تطلق على ما اتخذ لذلك، فالذبيح يطلق على ما ذبح والذبيحة لما اتخذ لذلك"[3] .

من شواهد التناوب الصرفي في هذه الصيغة (فعيل بمعنى مفعول) في تفسير التحرير والتنوير

1 - فاضل صالح السامرائي ، معاني الأبنية في العربية ، ص: 55 .
2 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 6 ، ص: 91 - 92 .
3 - فاضل صالح السامرائي ، معاني الأبنية في العربية ، ص:57 .

قوله تعالى: وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾"[1] قال ابن عاشور: النبيء: فعيل بمعنى مفعول، من أنبأه بالخبر والمراد هنا أنّه منبأ من جانب الله تعالى بالوحي"[2]. ومن ذلك أيضا قوله تعالى: وَمَا جَعَلَ أَدۡعِيَآءَكُمۡ أَبۡنَآءَكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ قَوۡلُكُم بِأَفۡوَٰهِكُمۡۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلۡحَقَّ وَهُوَ يَهۡدِي ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾"[3] قال ابن عاشور: الأدعياء جمع دعي بوزن فعيل بمعنى مفعول مشتقا من مادة الإدعاء، أي زاعم الزعم، وغلب وصف الدعي على المدعي أنّه ابن لم يتحقق أنّه ليس أبا له، فالدعي لم يجعله الله أبا لمن ادعاه للعلم بأنّه ليس أبا له، وأما المستحلف فقد جعله الله ابنا لمن استحلفه بحكم استحلافه مع إمكان أبوه له"[4].

قد يلحق فعيل احتمال تصريفي فقد يتعاور على هذه الصيغة معنيين يمكن أن يراد في سياق معين ومن ذلك قوله تعالى: إِذۡ يَتَلَقَّى ٱلۡمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ ﴿١٧﴾"[5] ، فصيغة قعيد حملها ابن عاشور على معنى المفاعلة التي تفيد الاشتراك قال في ذلك: القعيد المقاعد والغالب في فعيل أن يكون إما بمعنى فاعل وإما بمعنى مفعول، فلما كانت المفاعلة معنى الفاعل والمفعول معا جاز مجيء فعيل منه بأحد الاعتبارين تعويلا على القرينة"[6] فلفظ قعيد المذكور للقياس نبه عليه أبو حيان ولا بد منه فإنّ ما له فعيل بمعنى فاعل كعليم وحفيظ وقدير لا يجوز استعماله في المفعول وفاقا لئلا يتلبس"[7] وهذا من باب تقييد هذه الصيغة بعدم الجمع بينهما .

1 – سورة مريم ، الآية:41.
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 6 ، ص: 112.
3 – سورة الأحزاب ، الآية: 04.
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 21 ، ص: 258 .
5 – سورة ق ، الآية: 17.
6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 26 ، ص: 302 .
7 – جلال الدين السيوطي ، همع الهوا مع في جمع الجوامع ، ج 3 ، ص: 289 .

ومن شواهد هذا الاحتمال في تناوب هتين الصيغتين أيضا (فاعل– مفعول) قوله تعالى: قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌۢ ۝٤ "[1] ، حفيظ: فعيل تحمل على معنيين إما بمعنى فاعل أي حافظ لما جعل لإحصائه من أسماء الذوات ومصائرها، وإما بمعني مفعول، أي محفوظ ما فيه مما قد يعتري الكتب المألوفة من المحو والتغيير والزيادة والتشطيب ونحو ذلك"[2] . ومما جاء في هذا السياق (فعيل – مفعول) من غير الثلاثي في صيغة فعيل قول ابن عاشور: الأليم: فعيل بمعني مفعول؛ لأنّ الأكثر في هذه الصيغة أن الرباعي بمعنى مُفْعَلٌ وأصله عذاب مؤلم بصيغة اسم مفعول، أي مؤلم من يعذب به على طريقة المجاز العقلي؛ لأنّ هو المعذب دون عذاب كما قالوا جد وجدة، أو هو فعيل بمعنى مُفْعِلٌ أي مؤلم بمعني فاعل من ألم بمعنى صار ذا ألم، وإما فعيل أي مؤلم بكسر اللام فقيل لم يثبت عن العرب في هذه المادة وثبت في نظيرها نحو الحكيم والسميع بمعنى المسمع"[3] .

–دلالة المصدر على اسم المفعول:

فَعْلُ بمعنى مَفْعُولُ:

قد يوصف المفعول بالمصدر في كلام العرب، قال سيبويه في ذلك: وقد يجيء المصدر على المفعول، وذلك قولك: لبن حلب إنّما يريد محلوب وكقولهم الخلق: إنّما يريدون المخلوق ..."[4] ، فهذا من سنن العرب في كلامها في تناوب المعاني الصرفية قال سيبويه: فاعرف هذا النحو وأجره على سبيله"[5] الوصف بالمصدر في اسم المفعول يأتي في صورته على هيئة واحدة جاء في شرح الفصيح:

---

1 – سورة ق ، الآية: 4 .

2 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 26 ، ص: 283 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج18 ، ص: 261 ، ج3 ، ص: 58 .

3 – المصدر نفسه ، ج 1 ، ص: 282 .

4 – سيبويه ، الكتاب ، ج 4 ، ص: 43 .

5 – المصدر نفسه ، ج 4 ، ص: 43 .

وحق ما نعت بالمصدر ألا يثنى ولا يجمع، ولا يؤنث، كقولهم: رجل خصم، وامرأة خصم"[1] فهو لا يتبع موصوفة في أحواله التركيبية المختلفة .

من شواهد التناوب بين المصدر واسم المفعول في تفسير التحرير والتنوير ما يلي:

قال تعالى: نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾ "[2] قال ابن عاشور: الحرث: مصدر حرث، وهو هنا يطلق على اسم مفعول"[3] وهذا المعنى مستفاد من سياق الآية الكريمة، فالحرث في هذه الآية المراد به المحروث بقرينة كونه مفعول لفعل فأتوا حرثكم، وليس المراد به المصدر؛ لأنّ المقام ينبو عنه"[4] فقد ربط ابن عاشور معنى المفعولية في المصدر من خلال القرينة الفعلية الدالة على عليه فأتوا .

ومن ذلك قوله تعالى: ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾"[5] في توجيه دلالة الخلق نجد ابن عاشور يورد احتمال تصرفي لهذه الصيغة وذلك تناسبا مع سياق الآية الكريمة قال في ذلك: يجوز أن يكون خلق الرحمان بمعنى المفعول. ويراد منه السموات"[6] ، كما أنّه يمكن حمل صيغة فعل (خلق) على الأصل كونه مصدرا والذي يفيد العموم، قال ابن عاشور: ويجوز أن يكون خلق مصدر فيشتمل خلق السموات وخلق غيرها "[7] غير أنّ ابن عاشور في سياق قرآني آخر نجده يوجه دلالة الخلق على التعيين

1 – جار الله الزمخشري ، شرح الفصيح ، تح: إبراهيم بن عبد الله بن جمهور الغامدي ، جامعة أم القرى ، 1996 ، ج 2 ، ص: 351 .

2 – سورة البقرة ، الآية: 223 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 371 .

4 – المصدر نفسه ، ج 2 ، ص: 371 .

5 – سورة الملك ، الآية: 3 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 29 ، ص: 17.

7 – المصدر نفسه ، ج 29 ، ص: 18.

التعيين دون حملها على الاحتمال التصريفي، ويدلنا هذا مراعاته المعاني القرآنية من خلال الاستناد للقرائن الصرفية يقول في ذلك: الخلق مصدر بمعنى المفعول، ولكونه مصدر لم يتبع موصوفة في الجمع"[1] .

ونظير ذلك قوله تعالى: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ۝١ "[2] الصيد يجوز أن يكون هنا مصدرا على أصله، وأن يكون مطلقا على اسم مفعول وهو الأنسب هنا لتكون الموافقة في القرآن على وتيرة واحدة، فيكون التقدير غير محلي إصابة الصيد"[3] .

فِعْلُ بمعنى مَفْعُوْلُ:

صيغة فِعْلُ من الصيغ السماعية يستوي فيها المذكر والمؤنث نحو: طرح، ذبح، طحن..."[4] ، ويجيء الفعل للمفعول كالذبح للمذبوح"[5] فهذه الصيغة يمكنها أن تنوب عنها صيغة مفعول في الدلالة قال تعالى: قُلۡ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۝١٦١"[6] قال ابن عاشور: زنة الملة: فِعْلَةٌ بمعنى مفعول، أي المملول من أمللت الكتاب كان حقها ألا تقترن بهاء التأنيث؛ لأنّ زنة فعل بمعنى مفعول تلازم التذكير، كالذابح، إلا أنّهم

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 15 ، ص: 124.
2 – سورة المائدة ، الآية: 01 .
3 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 6 ، ص: 80 .
4 – فخر الدين قباوة ، تصريف الأفعال و الأسماء ، ص: 159.
5 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج 1 ، ص: 162.
6 – سورة الأنعام ، الآية: 161 .

قرنوها بهاء التأنيث لما سيروها اسما للدين"[1] اعتمد ابن عاشور في توجيهه دلالة الملة من خلال الترجيح في معناها.

قال تعالى:سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ ﴿١٤٢﴾ "[2] قال ابن عاشور: القبلة في أصل الصيغة اسم على زنة فِعْلَةُ بكسر الفاء وسكون العين، وهي زنة المصدر الدال على هيئة فعل الاستقبال، أي التوجه، اشتق على غير قياس بحذف السين والتاء ثم أطلقت على الشيء الذي يستقبله المستقبل مجازا و هو المراد هنا؛ لأنّ الانصراف لا يكون عن الهيئة "[3] . يرجح ابن عاشور دلالة فِعْلَةٌ حملا على المفعولية بقوله: والأظهر أن تكون القبلة اسم مفعول على وزن فِعْلٌ كالذبح والطحن وتأنيثه باعتبار الجهة كما قالوا: ماله في هذا الأمر قبلة ولا دبره أي وجهة"[4].

ومن هذا الترجيح أيضا حمل صيغة فِعْلَة على المفعولية والفاعلية قال تعالى: رَبَّنَا لَا تَجۡعَلۡنَا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ وَٱغۡفِرۡ لَنَا رَبَّنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٥﴾ "[5] قال ابن عاشور: الفتنة اسم مصدر قد يجيء بمعنى المصدر كقوله تعالى: وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ ... ﴿١٩١﴾"[6] ويجيء وصفا للفاتن والمفتون"[7] فالفتنة في سياق

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 08 ، ص: 199 – 200 .
2 – سورة البقرة ، الآية: 142 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 08 .
4 – المصدر نفسه ، ج 2 ، ص: 08 .
5 – سورة الممتحنة ، الآية: 5 .
6 – سورة البقرة ، الآية: 191 .
7 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 28 ، ص: 140 .

هذه الآية يمكن حملها على الفاعلية، قال ابن عاشور: ويجوز عندي أن تكون فتنة مصدرا بمعنى اسم فاعل، أي لا تجعلنا فاتنين، أي سبب فتنة الذين كفروا فيكون كناية عن معنى لا تغلب الذين كفروا علينا، واصرف عنا ما يكون من اختلال أمرنا وسوء الأحوال"[1] وعلى هذا يجوز الجمع بين الصيغتين في هذه اللفظة التي ترد بهذين المعنيين .

-دلالة اسم الفاعل على المصدر:

فَاعِلْ بمعنى فَعَالْ :

قد يرد اسم الفاعل في دلالته على المصدر فينوب عنه في معناه قال ابن عاشور: الباقية إما اسم على بابه، والهاء إما للتأنيث بتأويل نفس، أي ما ترى منهم باقية أو بتأويل فرقة أي ما ترى فرقة منهم باقية"[2] وهي من بعض المصادر السماعية التي جاءت على زنة اسم فاعل: نحو: عافية لاغية وغيرها..."[3] من الصيغ التي تماثل هذا البناء الصرفي في القران الكريم.

الباقية يجوز أن تحمل على المصدرية قال ابن عاشور في ذلك: ويجوز أن تكون باقية مصدر على وزن فاعلة، أي فما ترى لهم بقاء أي هلكوا عن بكرة أبيهم"[4] ، وعليه يكون معنى المصدر هنا قد أفاد عموم الدلالة أو الاشتمال على هلاك الجميع والهاء ترد للاسمية"[5] غير أنّ الراغب الأصفهاني الأصفهاني لا يسلم بجواز حمل اسم فاعل على المصدر يقول في ذلك: الباقية تحمل في تأويلها على اسم الفاعل وهو الأصح"[6] وعلى هذا فدلالة الباقية لا تفيد العموم الذي يستفاد من المصدر.

---

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 28 ، ص: 148 .

2 – المصدر نفسه ، ج 29 ، ص: 119 .

3 – ينظر: فخر الدين قباوة ، تصريف الأسماء و الأفعال ، ص: 135 – 136 .

4 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 29 ، ص: 119.

5 – رضي الدين الاستراباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج1 ، ص: 119.

6 – الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن ، مادة: (د . ر . ى) ، تح: صفوان عدنان داوودي ، دار القلم ، دمشق ، الدار الشامية ، بيروت ، ط4 ، 2009 ، ص: 139.

وفي ذات السياق قال ابن عاشور في تأويل قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٢﴾"[1] الحاقة صيغة فاعل من حق الشيء إذا ثبت وقوعه والهاء فيها لا تخلوا عن أن تكون هاء تأنيث فتكون الحاقة وصفا لموصوف مقدر مؤنث باللّفظ، أو أن تكون هاء مصدر على وزن فاعلة مثل: الكاذبة للكذب، وأصلها تاء المرة ولكنها لما أريد المصدر قطع النظر عن المرة ... فالحاقة إذن بمعنى الحق، وعلى الوجهين يجوز أن يكون المراد بالحاقة المعنى الوصفي أي حادثة تحق، ويجوز أن تكون مصدرا بمعنى الحق فيصح أن يكون وصفا ليوم القيامة"[2] .

-دلالة اسم الفاعل على المفعول:

فاعل بمعنى مفعول:

قد يأتي المفعول بلفظ الفاعل وهو قليل"[3] في كلام العرب، تقول العرب، سر كاتم أي مكتوم و مكان عامر أي معمور"[4] وهذا مما اختصت به بعض الألفاظ دون غيرها، فهو ليس بمطرد في كلام العرب. الأصل في اسم الفاعل أن يكون مقابلا نحويا ودلاليا لاسم المفعول قال ابن خالوية: ليس في كلام العرب فاعل بمعني مفعول "[5] على اعتبار أنّهما يعتبران من الأضداد التي تحمل على معنى مزدوج مزدوج قال ابن الأنباري: والعاصم من الأضداد؛ يقال: الله عاصم لمن أطاعه، ويقال رجل عاصم أي معصوم، إذا فهم المعنى"[6] . ولقد تعددت أراء النحاة واللّغويين في حقيقة تناوب اسم الفاعل مع المفعول، ويرجع هذا الاختلاف في إرجاع العلاقة بينهما، باعتبار العلاقة الإسنادية والمادة المعجمية

1 – سورة الحاقة ، الآية: 1 – 2 .

2– ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 27 ، ص: 111 – 112.

3 – ابن قتيبة ، تأويل مشكلة القرآن ، تح: السيد أحمد صقر، دار التراث ، القاهرة ، ط2 ، 1973 ، ص: 297

4 – أبو منصور الثعالبي ، فقه اللّغة و أسرار العربية ، ص: 366 .

5 – الحسين بن أحمد بن خالوية ، ليس في كلام العرب ، تح : عبد الغفور عطار ، مكة المكرمة ، ط2 ، 1979 ، ص: 317

6 – محمد بن القاسم الأنباري ، الأضداد ، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ، د ط ، 1987 ص: 128 .

للكلمة قال تعالى: خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦"[1] بمعنى من ماء مدفوق، وهو ما أخرجه العرب بلفظ فاعل وهو بمعنى مفعول"[2] . ووجه ذلك أنّه جار على لغة أهل الحجاز، قال الفراء: أهل الحجاز أفعل لذلك من غيرهم أن يجعلوا المفعول فاعلا إذا كان في مذهب نعت كقول العرب: هذا سر كاتم وهمّ ناصب وليل نائم و عشية راضية"[3] علّق ابن الجني على هذا بقوله: فهذا لمعمري- معناه، غير أنّ طريق الصنعة فيه أنّه ذو دفق كما حكاه الأصمعي عنهم من قولهم: ناقة ضارب إذا ضربت"[4] ، كما كما أشار ابن عاشور في تفسير تناوب اسم الفاعل مع المفعول في قوله تعالى: وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ۝١٥"[5] المارج: هو المختلط، وهو اسم الفاعل بمعنى المفعول، مثل: دافق وعيشة راضية"[6] .

1 – سورة الطارق ، الآية: 06 .

2 – جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، ج 24 ، ص: 392 .

3 – الفراء ، معاني القرآن ، ج 3 ، ص: 255 .

4 – ابن جني ، الخصائص ، ج1 ، ص: 152 .

5 – سورة الرحمان ، الآية: 15.

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 27 ، ص: 245 .

المبحث الرابع: الاشتقاق

يعتبر الاشتقاق من الوسائل المهمة في صيغ الأبنية العربية، فهو وسيلة من وسائل نمو اللّغة ولاسيما من حيث الألفاظ حيث هو عبارة عن عملية استخراج لفظ من لفظ آخر أو صيغة من صيغة أخرى"[1] وقد وصفه محمد الأنطاكي أنّه من أهم الوسائل لتوليد المفردات لدى جميع الألسن، وهو في العربية أهمها على الإطلاق"[2] يشاكل هذا المعنى ما أورده ابن يعيش في قوله: أما الاشتقاق فهو أقواها دليلا، وأعدلها شاهدا والعلم الحاصل بدلالته قطعي والعلم الحاصل من المثال والكثرة ضني وتخمين"[3] .

يحدد مفهوم الاشتقاق وفق مفاهيم مختلفة لا نكاد نحصرها؛ إذ إنّنا اقتصرنا على تعريفين لبيانه. ويعرفه ابن دريد: بأنّه أخذ كلمة من كلمة أو أكثر مع تناسب بينهما في اللّفظ والمعنى"[4] . ويعرفه محمد الأنطاكي بقوله: هو نزع لفظ من لفظ آخر يشترط مناسبتها معنى وتركيب، وتغايرهما في الصيغة كاشتقاق عالم من علم ومكتوب من كتب"[5] .

إنّ مدار الاشتقاق يتم على مستوى المفردات أو الكلمات ككيان مستقل من خلال البحث عن العناصر المؤلفة لتلك المفردات أو الكلمات من حيث أصولها والتفريعات التركيبية التي تنبثق منها يقول فدريس في ذلك: العلم الذي موضوعه دراسة المفردات يسمى الاشتقاق"[6] والذي يتأسس على

1 – صفية مطهري ، الدلالة الإيحائية في الصيغة الانفرادية ، ص: 150.

2 – محمد الأنطاكي ، دراسات في فقه اللّغة ، ص: 229 .

3 – ابن يعيش ، شرح الملوكي ، ص: 119.

4 – ابن دريد ، الاشتقاق ، تح : عبد السلام محمد هارون ، دار الجبل ، بيروت ، ط1 ، 1991 ، ص:26 .

5 – محمد الأنطاكي ، دراسات في فقه اللّغة ، ص: 329 .

6 – جوزيف فندريس ، اللّغة ، ص: 226 .

على مفهوم البنية كوحدة مجردة، فالكلمة الاشتقاقية يأتي في أصل وضعها من التقاطع الذي يتم بين أصل الاشتقاق وأصل الصيغة "[1] الذي يتم من خلالهما معرفة دلالة الكلمة .

يمثل الاشتقاق لدى بن عاشور إحدى الوسائل المهمة التي تثري تفسيره للألفاظ وعلى ذلك يفصل القول فيها من حيث صياغتها وأصلها ومبناها ومعناها في أحوالها المختلفة وما توحي به اللّفظة المعنية في السياق القرآني"[2] ومثال ذلك كلمة المحاسبة فهي مشتقة من الحسبان أي العد، فمعنى يحاسبكم في أصل اللّغة: يعده عليكم، إلا أنّه شاع إطلاقه على لازم المعنى وهو المؤاخذة والمجازاة "[3] .

إنّ المعنى المعجمي يقوم على ركيزتين من المعاني الصرفية العامة: إحداهما معنى الأصول الثلاثة من حيث إنّها تلخص علاقات اشتقاقية بين طائفة من الكلمات، فهذا التلخيص هو معناها والركيزة الثانية ما ينسب إلى الصيغة الصرفية من معنى عام كالطلب والمطاوعة والاتخاذ والتدريج وغيره ..."[4] وبناء على هذا فإنّ مجال البحث عند المعجميين – فيما يخص المفردات أو الكلمات – يتعلق بذات الكلمات وجوهرها، فلعبة المعجميين الكلمات نفسها لا صيغها مع أنّهم في منهج تناولهم للكلمات لا يغفلون الهوية الصرفية للكلمة"[5] . مثال ذلك ما أورده ابن عاشور في معنى لم يتسنه أي لم يتغير، وأصله مشتق من السنة لأنّ مر السنين يوجب التغير وهو مثل تحجر الطين، والهاء فيه أصلية لا هاء السكت، وربما عاملوا هاء سنة معاملة التاء في الاشتقاق فقالوا أسنت فلان إذا أصابته سنة أي مجاعة"[6] .

1 – تمام حسان ، الأصول دراسة إبيستيمولوجية للفكر اللّغوي عند العرب ، النحو – فقه اللّغة – بلاغة ، ص: 128 .

2 – نبيل أحمد صقر ، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير التحرير و التنوير ، ص:181.

3 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 130 .

4 – تمام حسان ، البيان في روائع القرآن دراسة لغوية و أسلوبية للنص القرآني ، ص:19.

5 – تمام حسان ، اللّغة العربية معناها و مبناها ، ص: 168 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 37 .

علم الاشتقاق والصرف يتقاطعان كونهما كل منهما يشتغل على البنية من حيث عناصرها الداخلية و التحولات التي تطرأ عليها؛ إذ إنّنا لا نكاد نلمس فرقا بينهما إلا من خلال اعتبار مفهوم العموم والخصوص بينهما يقول أبو حيان الأندلسي: الاشتقاق مشتق بما فعله العرب من ذلك، والتصريف عام كما فعلته العرب، ولما نحدثه نحن بالقياس وكل اشتقاق تصريف وليس كل تصريف اشتقاق"[1] يلخص محمد مبارك هذه المفارقة بقوله: الاشتقاق يحدد الكلمة أو مادتها الأساسية ومعناها الأصلي وبحيث الأبنية أو الصرف يحدد شكلها أو بناءها الذي يكسبها معنى زائدا يضاف إلى المعنى العام فيخصصه ويحددها"[2] ، وعلى هذا يمكن القول أنّ مدار الاشتقاق إنّما هو بحث عن طبيعة الكلمة من خلال أصلها اللّغوي وعناصرها الأساسية، أما علم الصرف فهو بحث في صورة الكلمة وأشكالها من خلال التجرد والزيادة.

توسم اللّغة العربية بأنّها لغة اشتقاقية تصريفية تملك خصائص تمييزية تمكنها من الاستجابة لمقتضيات التعبير من خلال مرونة نظامها اللّغوي، فاللّغة العربية لغة اشتقاقية يؤدي فيها الاشتقاق إلى وجود صيغ جاهزة ومجردة، وكون هذه الصيغ متسمة بتلك الجاهزية وذلك التجريد فإنّها قابلة على المستوى العملي أن تستوعب وحدات معجمية تامة ذات انتماء مقولي مختلف"[3] تتنوع وتجدد انطلاقا من تغيرات في أبنية الأصول .

تساعد الجذور اللّغوية في اللّغات الاشتقاقية من خلال تشكل أبنيتها والتي ينشأ عنها توليد دلالات جديدة وتخمين معاني جديدة، وتتسم العربية ذروة اللّغات الاشتقاقية في القدرة على البوح بمعانيها"[4] من خلال التغييرات التي تطرأ على عناصرها الداخلية، من خلال الزيادات أو الحذف وغيرها ، فلذلك كان الاشتقاق كاشفا عن الأصل القديم دالا على الصلة والنسب وكان الاشتراك في

1 – أبو حيان الأندلسي ، الممتع الكبير في التصريف ، ص: 47.

2 – محمد مبارك ، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية ، ص: 57 .

3 – محمد شندول ، الصرف العربي بين المقاربات اللّغوية القديمة و المقاربات اللسانية الحديثة ، ص: 193 .

4 – ينظر: غازي مختار طليمات ، في علم اللّغة ، دار طلاس ، دمشق ، ط2 ، 2000 ، ص: 211 .

المادة دليلا على وحدة الأصل ولو تفرقت المعاني واختلفت الأشكال "[1] إذ إنّ هناك قواسم مشتركة تجمع هذه الألفاظ في معناها العام وتتضح الفروق بين هذه الألفاظ باختلاف تحولاتها التركيبية.

ينقسم الاشتقاق إلى ثلاثة أنواع ذكرها ابن الجني بقوله: الاشتقاق الصغير والاشتقاق الكبير والاشتقاق الأكبر"[2]وقد زاد اللّغويون على هذا التقسيم فجعلوها أربعة أنواع بإدراج الاشتقاق الكبار"[3] والذي يتمثل في النحت .

إنّ مجال دراستنا في هذا المبحث يتمثل في الاشتقاق الصغير كونه يتصل بجوهر الدراسة الصرفية، والذي يعنى به الصرفيون وقد سماه ابن جني الاشتقاق الصغير أو الأصغر"[4] ، فهذا النوع من الاشتقاق يعد من أكثر أنواع الاشتقاق استعمالا واتساعا وهو الذي يعنى به الصرفيون"[5] وذلك كأن تأخذ أصلا من الأصول فتقرأه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغة ومبانيه"[6]كما يقول ابن الجني

الجني

اختلف النحاة واللّغويون في أصل المشتقات، فذهب الكوفيون إلى أن الأصل في الاشتقاق الفعل وذهب البصريون إلى أنّ المصدر هو الأصل في الاشتقاق"[7] ، وهذه الآراء في محاولة التأصيل لمسألة أصل الاشتقاق تشاكل في اعتباطيتها قضية نشأة اللّغة الإنسانية"[8] والتي تعددت فيها المقاربات في تحديد أصلها دون الحسم في ذلك .

1 – محمد مبارك ، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية ، ص: 60 .

2 – ابن جني ، الخصائص ، ج2 ، ص: 133.

3 – ينظر: محمد الأنطاكي ، دراسات في فقه اللّغة ، ص: 333 – 338 .

4 – خديجة الحديثي ، أبنية الصرف في كتاب سيبويه ، منشورات مكتبة النهضة ، بغداد ، ط1 ، 1965 ، ص: 248 .

5 – ينظر: عبد الله درويش ، دراسات في علم الصرف ، مكتبة الطالب الجامعي ، مكة المكرمة، ط3 ، 1987، ص: 45 .

6 – ابن جني ، الخصائص ، ج2 ، ص: 133.

7– ينظر: أبو بركات الأنبا ري ، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين ، ص:192 .

8 – محمد الأنطاكي ، دراسات في فقه اللّغة ، ص: 34 .

ابن عاشور في حديثه عن الاشتقاق يرجع أنّ المصادر هي الأصل في الاشتقاق يصرح بذلك قائلا: المصدر أصل الاشتقاق"[1] وفي ذات السياق يؤكد على رأيه بقوله: وهذا يرجح أنّ أصل الاشتقاق هو المصادر لا الأفعال لأنّ المصادر صنف دقيق من نوع الأسماء"[2] وكأن ابن عاشور يميل إلى المذهب البصري. مثال ذلك: فعل راغم مشتق من الرغام – بفتح الراء – وهو التراب أو هو من راغم غيره إذا غلبه وقهره، ولعل أصله أنه أبقاه على الرغام، أي التراب أي يجد مكانا يرغم فيه من أرغمه ..."[3] .

ومهما يكن فإنّ ما يمكن قوله بخصوص هذا التجاذب في تعيين أصل الاشتقاق أن نورد ما ذكرته صفية مطهري أنّ المصدر والفعل كل منهما يتمم الآخر، فهما متلازمان لا يمكن الفصل بينهما، فقد يوصل الفعل إلى المصدر كما قد يوصل المصدر إلى الفعل"[4] وهذا الاختلاف في التأصيل التأصيل يرجع إلى طبيعة المدرستين في مقاربتهم للمفاهيم اللّغوية عامة والنحوية خاصة.

من القضايا اللّغوية التي خصها ابن عاشور في عملية التأويل الاستناد إلى الاشتقاق باعتباره من أهم العناصر اللّغوية في بيان معاني الكلمات، يقول فخر الدين الرازي: اعلم أنّ أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ الاشتقاق"[5] وذلك من خلال اعتماده عليه من أجل تحليل الصيغ الصرفية.

الصرفية.

تتجلى مظاهر الاشتقاق في تفسير التحرير والتنوير من خلال مظاهر تأويلية مختلفة الأشكال تتمثل في العناصر الآتية :

1- الترجيح بمتعلق الاشتقاق في ضبط بنية الكلمة:

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 3 ، ص: 115.
2 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 409 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج5 ، ص: 180.
4 – صفية مطهري ، الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية ، ص : 152 .
5 – فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب – التفسير الكبير ، ج1 ، ص:21 .

يعد الترجيح من أهم الآليات اللّغوية التي اعتمد عليها ابن عاشور في محاولته الوصول إلى معاني الكلمات، وهذا المنهج جلي في تفسير ابن عاشور؛ إذ إنّه إذا ترددت الكلمة بين أصلين في الاشتقاق طلب الترجيح "[1] قال ابن عاشور: معين بفتح الميم، قيل أصله: معيون: فقيل ميمه أصيلة، وهو مشتق من معن يقال: ماء معن، فيكون معين بوزن فعيل مثال مبالغة في المعن . وهو الإبعاد في الفعل شبه جريه في المشي وهذا أظهر في الاشتقاق. وقيل ميمه زائدة وهو مشتق من عانه إذا أبصره؛ لأنّه يظهر على وجه الأرض في سيلانه فوزنه مفعول، وأصله معيون فهو مشتق من اسم جامد وهو اسم العين، وليس فعل عان مستعملا استغنوا عنه بفعل عاين"[2] .

قد يحمل تأويل المشتق احتمال اشتقاقي فلا يتعين الترجيح؛ فقد يتوارد المعنيان على الكلمة قال ابن عاشور في تأويل قوله تعالى: وَيُرۡسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمۡ يُجَٰدِلُونَ فِي ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلۡمِحَالِ ﴿١٣﴾"[3] المحال: بكسر الميم يحتمل هنا معنيين؛ لأنّه إذا كانت الميم فيه أصلية فهو فعال بمعنى الكيد وفعله محل، ومنهم قولهم: تمحل إذا تحيل، جعل جدالهم في الله جدال كيد لأنّهم يبرزونه في صورة الاستفهام"[4] . ربط ابن عاشور دلالة المحال من خلال أصل الميم فيه وهذا تناسبا مع صورة الاستفهام الذي من خلاله يمكن الاهتداء إلى هذا المعنى من خلال قرينة الاستفهام، قال في هذا الشأن: وإن كانت الميم زائدة فهو مفعل من الحول بمعنى القوة، وعلى هذا فإبدال الواو ألف على غير قياس؛ لأنّه موجب للقلب لأنّ ما قبل الواو ساكن سكونا حيا. فلعلهم قلبوها ألفا للتفريق بينه و بين محول بمعنى صبي ذي حول، أي سنة "[5] .

1 – جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللّغة و أنواعها ، ج1 ، ص: 349 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 23 ، ص: 113. ينظر: التحرير و التنوير ، ج5 ، ص:211 .
3 – سورة الرعد ، الآية: 13.
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 13 ، ص: 106.
5 – المصدر نفسه ، ج 13 ، ص: 106.

ومن صور الترجيح أيضا فيما تعلق في الحكم على الزائد والأصلي في بنية الكلمة يورد ابن عاشور كلمة مدائن التي تعد من الألفاظ المختلف في أصالة الميم فيه يقول أبو عثمان المازني: وأما مدائن فقد اختلف العرب فيها والعلماء وجعلها بعضهم فعائل فهمزوه. وقال بعضهم: هي مفاعل: فلم يهمزوا، فالذين جعلوها فعائل احتجوا بمدن، فقالوا: مدن على أنّ الميم من الأصل وليس بزائدة "[1] وعلى هذا الرأي رجح ابن عاشور دلالة مدينة بقوله: المدائن جمع مدينة، وهي بوزن فعيلة، مشتقة من مدن بالمكان إذا أقام، ولعل مدن مشتق من المدينة لا العكس، وأيا ما كان الأظهر أن ميم مدينة أصلية ولذلك جمعت على مدائن بالهمز كما قالوا صحائف: جمع صحيفة، ولو كانت مفعلة من دانه لقالوا في الجمع مداين بالياء مثل معايش"[2] ومن لم يهمز جعل المدينة من الفعل دين أي ملك فهي مشقة من الدين فجعله جاريا على من لا يهمز معايش"[3] ، فكلا الاشتقاقيين مذهب في تأويل كلمة مدينة .

ومن ذلك أيضا توجيه دلالة الأماني قال ابن عاشور: الأماني بالتشديد جمع أمنية على وزن أفاعيل و هو مشتق من منى كرمى بمعنى قدر الأمر ولذلك قيل بمعنى تكلف تقدير حصول الشيء متعذر أو متعسر. ومعناه جعله مانيا أي مقدرا "[4] وعلى هذا فالأماني تأوّل على أنّها التقادير النفسية التي يحسبها صاحبها حقا وليس بحق أو هي الفعال التي يحسبها العامة من الدين و ليس منه، بل يسبون الدين و يحفظونها"[5] . فابن عاشور من خلال ما أورده في تفسير معنى الأماني يربط دلالة اللّفظ من خلال الالتفات إلى اشتقاقه، ومن ثم يقيم علاقة تأويلية تنسجم مع سياق الآية يقول في ذلك: وعندي أنّ الأماني هنا التمنيات وذلك نهاية في وصفهم بالجهل المركب، أي هم يزعمون أنّهم

1 – ابن جني ، المنصف ، ج 1 ، ص: 311 – 312 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 9 ، ص: 144 .
3 – ينظر: ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: (م . د . ن) ، ج 13 ، ص: 55 .
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 574 .
5 – المصدر نفسه ، ج 1 ، ص: 574 .

يعلمون الكتاب وهم أميون لا يعلمونه ولكنهم يدعون ذلك ..."[1] ويتضح جليا منهج ابن عاشور في إتباعه أسلوب الترجيح إذ نجده يجنح إلى توجيه دلالة أمكن في قوله تعالى: وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدۡ خَانُواْ ٱللَّهَ مِن قَبۡلُ فَأَمۡكَنَ مِنۡهُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٧١ "[2] وذلك بقوله: سكت معظم التفاسير وكتب اللّغة في تبيين حقيقة هذا التركيب وبيان اشتقاقه. وألم بعضهم إلماما خفيفا بأن فسروا أمكن بأقدر فهل هو مشتق من المكان أو الإمكان بمعنى الاستطاعة أو من المكانة بمعنى الظفر"[3] . يتبين من قول ابن عاشور أنّه حاول أن يقيم علاقة أنه حاول اشتقاقية جديدة في الفعل أمكن وذلك من خلال محاولة تجاوز ما عهده المفسرون، قال في ذلك: والذي أفهمه من تصاريف كلامكم أنّ هذا الفعل مشتق من المكان وأنّ الهمزة فيه للجعل و أنّ معنى أمكنه كذا جعل له مكانا أي مقرا ..."[4] وعلى هذا فدلالة الإمكان حسب ابن عاشور تنصرف إلى معنى الاستطاعة والقدرة .

ويعضد هذا محاولته تبيين حقيقة المشتقات والحكم عليها وذلك من خلال الاستدراك على من سبقوه قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحۡمَ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ١٧٣ "[5] أهل مأخوذة من أهل إذا رفع صوته بالكلام ومثله استهل، ويقولون استهل الصبي صارخا إذا رفع صوته بالبكاء، وأهل بالحج والعمرة إذا رفع صوته بالتلبية عند الشروع فيها، والأقرب أنّه مشتق من قول الرجل هلا لقصد التنبيه المستلزم لرفع الصوت، وهلا أيضا اسم صوت لزجر الخيل، وقيل مشتق من الهلال، لأنّهم إذا رأوا الهلال نادى بعضهم بعضا وهو عندي من تلفيقات

1 – نفسه ، ج 1 ، ص: 575 .
2 – سورة الأنفال ، الآية:71.
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 10 ، ص: 82 .
4 – المصدر نفسه ، ج 10 ، ص: 82.
5 – سورة البقرة ، الآية: 173 .

اللّغويين وأهل الاشتقاق، ولعل اسم الهلال مشتق من هل وأهل بمعنى رفع صوته؛ لأنّ تصاريف أهل أكثر"[1] .

2 – الترجيح بقرينة التعدي:

يورد ابن عاشور في تفسيره مؤشرا من مؤشرات الاشتقاق التي من خلالها يمكن التفريق بين المعاني وذلك من خلال الرجوع إلى معرفة الزائد من الأصلي بقرينة التعدية ومن ذلك كلمة ظهر: معنى أظهره أطلعه عليه وهو مشتق من الظهور بمعنى التغلب. فالإظهار هنا من الظهور بمعنى الانتصار وليس هو من الظهور ضد الخفاء لأنّه لا يتعدى بحرف على"[2] ومن نماذج الاشتقاق الذي جاء في هذا الباب في تفسير ابن عاشور ما يلي:

قال تعالى: وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴿٤٨﴾"[3] قال ابن عاشور: المهيمن اختلف في اشتقاقه قيل من أمن الداخل عليه همزة التعدية فصار آمن، وأنّ وزنه الوصف مؤيمن قلبت همزته هاء، ولعل موجب القلب إرادة نقله من الوصف إلى الاسمية بقطع النظر عن الأمن، بحيث صار كالاسم الجامد، فقلب الهمزة فيه نادر، وقيل: أصله هيمن بمعنى رقب فالهاء أصلية ووزنه مفيعل"[4] ، وترجيح الحكم على هذه الهاء أنّها أظهر ما تكون أصلية، غير أنّه لم يسمع له فعل مجرد همن "[5] .

ونظير هذا الترجيح بقرينة الهمزة قول ابن عاشور: اشتقاق أقسط من أقسط بمعنى عدل. وهو رباعي وليس من قسط؛ لأنّه بمعنى جار، وكذلك اشتقاق أقوم من أقام الشاهدة إذا أظهرها جار على

1 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 2 ، ص: 120 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج28 ، ص: 353 .
3 – سورة المائدة ، الآية: 48.
4 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 28 ، ص: 121.
5 – المصدر نفسه ، ج 6 ، ص:221 .

قول سيبويه بجواز صوغ التفضيل والتعجب من الرباعي المهموز"[1] . لا يكتفي ابن عاشور في بيان وجوه الاشتقاق في هذه الكلمة فيعمد إلى الإشارة إلى ما ذكره الزمخشري في الكشاف وذلك لمناقشة رأيه مع محاولة تجاوز ما أورده قال ابن عاشور: وجوز صاحب الكشاف أن يكون أقسط مشتق من قاسط بمعنى ذي قسط أي صفة النسب وهو مشكل إذ ليس لهذه الزنة فعل، واستشكل أيضا بأنّ صوغه من الجامد أشد من صوغه من الرباعي، والجواب عندي أنّ النسب هنا لما كان إلى المصدر شابه المشتق إذ المصدر أصل الاشتقاق"[2] .

3- الاحتمالات الاشتقاقية لبنية الكلمة:

تكلمنا فيما سبق عن منهج ابن عاشور في ترجيحه للأبنية المشتقة فيذكر وجهة نظره في توجيه الصيغة ومناقشته وجوه اشتقاقها غير أنّه أحيانا لا يتبين وجه الاشتقاق للكلمة فيورد احتمالات تصريفية يمكن أن تحملها الكلمة وذلك وفق ما يقتضيه عرف اللّغة، قال ابن عاشور: قد أكثر المفسرون وأهل اللّغة في احتمالات اشتقاقه واختلاف معناه وكل ذلك إلصاق بالكلمات التي فيها حروف الحاء والواو والراء لا يصح منها شيء "[3] .

– صيغة المبالغة:

قال بن عاشور: الجبار من أمثلة المبالغة لأنّه مشتق من أجبره، وأمثلة المبالغة تشتق من المزيد بقلة مثل الحكيم بمعنى المحكم، وقال الفراء لم أسمع فعلا في أفعل إلا جبار ودراك. وكان القياس أن يقال: المجيد والمدرك، وقيل الجبار معناه المصلح من جبر الكسر إذا أصلحه فاشتقاقه لا ندرة فيه"[4].

–صيغة الفاعل:

1 – نفسه ، ج 3 ، ص: 115.
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 3 ، ص: 115 .
3 – المصدر نفسه ، ج 3 ، ص: 255 .
4 – نفسه ، ج 28 ، ص: 122 .

قال ابن عاشور: هار اسم فاعل مشتق من هار البناء إذا تصدع فقيل أصله هور بفتحتين كما قالوا خلق في خالق، وليس الألف التي بعد الهاء ألف فاعل بل هي عين الكلمة منقلبة عن الواو؛ لأنّ الواو متحركة وانفتح ما قبلها فقلبت ألف. وقيل اسم فاعل من هار البناء وأصل وزنه هاور فوقع فيه قلب بين عينه ولامه تخفيفا"[1].

-صيغة المصدر:

قال ابن عاشور: العذاب الألم وقد قيل إنّ أصله الإعذاب مصدر أعذب إذا أنزل العذوبة ؛لأنّ العذاب يزيل حلاوة العيش، فصيغ منه اسم المصدر بحذف الهمزة، أو هو اسم موضوع للألم دون ملاحظة اشتقاقه من العذوبة إذ ليس يلزم مصير الكلمة إلى نظيرتها في الحروف"[2]. ومن ذلك أيضا الذرية نسل الرجل وما توالد منه ومن أبنائه وبناته، وهي مشتقة من الذر اسمها هو صفار النمل، وإما من الذر بمعنى التفريق، وإما من الذري والذرو بالياء والواو، وهو مصدر ذرت الريح إذا سفت، وإما من ذرأ بالهمز و هو الخلق، وكل هذا تصريف لاشتقاق الواضح فليس قياس التصريف"[3] . ونظير هذا الاحتمال في الاشتقاق فيما وقع في خلاف الأصل بين الهمز وتركه قول ابن عاشور: قرأ قالون عن نافع وابن ذكوان عن ابن عامر ريا بتشديد الياء بلا همز إما على أنّه من قلب الهمزة ياء وإدغامها في الياء الأخرى، وإما أنّه الري الذي هو النعمة والترفيه، من قولهم: ريّان من نعيم، وأصله من الري ضد العطش "[4] .

4 – الترجيح بالاشتقاق لبيان المحذوف:

1 – نفسه ، ج 11 ، ص: 35 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 1 ، ص: 258 .
3 – المصدر نفسه ، ج 1 ، ص: 705 .
4 – نفسه ، ج 16 ، ص: 155 .

قال ابن عاشور: جمع ثبته ثبات، وهي الجماعة، وأصلها ثبية أو ثبوة بالياء أو الواو"[1] ، فهي مما حذفت منها اللام دون الفاء والعين يدل على ذلك أنّ الثبة الجماعة من الناس وغيرهم "[2] جاء في لسان العرب أنّ ثبة عند المحققين من بنات الواو وأصلها ثبوة حملا على أخواتها؛ لأنّ أكثر هذه الأسماء الثنائية أن تكون لامها واو نحو عزه وعضه"[3] ، وعلى هذا الرأي استقر ابن عاشور في ترجيحه في بيان المحذوف من هذه الكلمة بقوله: والأظهر أنّها بالواو؛ لأنّ الكلمات التي تبقى من أصولها حرفان وفي آخرها هاء التأنيث، أصلها الواو نحو عزه و عضة فوزنهما فعة، وأما ثبة الحوض فهي من ثاب بثوب إذا رجع، وأصلها ثوبة فخففت فصارت الثبة بوزن فلة، واستدلوا بأنّها تصغر على ثويبة، وأنّ الثبة بمعنى الجماعة تصغر على ثبيه"[4] .

يشاكل هذا في بيان أصل المحذوف قول ابن عاشور: قد اختلف في أصل ابن فقيل هو مشتق من بنى أي فهو مصدر بمعنى المفعول كالخلق، فأصله بنى أي مبنى: لأنّ أباه بناه وكونه حذفت لامه للتخفيف وعوض عنها همزة الوصل ففيه مناسبة في معنى للاشتقاق إلا أنّ الحذف حينئذ على غير قياس؛ لأنّ الياء لا موجب لحذفها إلا أن يتكلف له بأن الياء تحركت مع سكون ما قبلها فنقلت حركتها للساكن، أجراء له مجرى عين الكلمة ثم لما انقلب ألفا على تلك القاعدة خيف التباسه بفعل بنى فحذفت اللام وعوض عنها همزة الوصل"[5] يقابل هذا التعليل ما ذكره ابن عاشور لوجه آخر لأصل كلمة ابن، إذا إنّه حاول من خلال إجراء ترجيح دون التصريح بذلك ، قال في ذلك: وقيل أصله واو على وزن بنو أو بنو بسكون النون أو بتحريكها فحذفت الواو كما حذفت من نظائره نحو

1 – نفسه ، ج 5 ، ص: 118 .

2 – ابن جني ، سر صناعة الإعراب ، ج2 ، ص:601 .

3 – ابن منظور ، لسان العرب ، مادة : (ث. ب .و) ، ج ، ص: 84 .

4 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج 5 ، ص: 118 .

5 – المصدر نفسه ، ج 1 ، ص: 450 .

أخ وأب وفي هذا الوجه بعد الاشتقاق وبعد عن نظائره لأنّ نظائره لما حذفت لاماتها لم تعوض عنها همزة الوصل "[1] .

1 - نفسه ، ج1 ، ص: 450 .

الفصل الثالث

التأويل النحوي

الفصل الرابع

التأويل الدلالي

الفصل الرابع: التأويل الدلالي

المبحث الأول: التطوّر الدلالي لدى بن عاشور.

المبحث الثاني: الترادف لدى بن عاشور.

المبحث الثالث: المجاز وأثره في تنوع الدلالة القرآنية لدى بن عاشور.

المبحث الرابع: أثر السياق في التأويل لدى بن عاشور.

المبحث الخامس: السياق وأثره في ترجيح دلالة المشترك.

المبحث الأول: التطوّر الدلالي عند ابن عاشور

يعتبر المعنى المعجمي اللّبنة الأولى التي تنبثق عنه الدلالة الأساسية للّفظ. والذي يمثل تكثيف دلالي لمركزية المعنى التي تتوزع على محمولات دلالية مختلفة، يترجمها السياق في أنساق دلالية هامشية بفعل الاستعمال الذي يمثل حقلا خصبا لتطوّر دلالة الألفاظ وخصوصا فيما تعلق بألفاظ التخاطب في القرآن الكريم الذي يمثل صورة جديدة للبيان العربي ومصدرا للدراسات اللّغوية العربية التي قامت في أساسها لخدمة القرآن الكريم .

1 – التطوّر الدلالي للّفظ القرآني:

تعد اللّغة من الأنظمة التواصلية الأكثر تطورا في الأنظمة الإبلاغية، فهي نظام من الإشارات التي تعبّر عن الأفكار"[1]. فهي كالكائن الحي تنمو وتتطوّر وتتنوع بين الأفراد والجماعات" مادامت تخضع علاقتها الدلالية لمعيار الاعتباطية فإنّها تتطوّر وتتغير وتنحوا نحو احتواء التغيرات الاجتماعية والثقافية التي تحدث في المجتمع اللّغوي"[2] وفي ذات السياق فإنّ انتقال اللّغة من جيل إلى آخر على فترات تتخللها تغيرات وانحرافات دائمة وهذه الحقيقة ذاتها تؤدي إلى المرونة في الاستعمال اللّغوي وإلى عدم ثبات الظواهر اللّغوية أكثر من أي عامل آخر"[3] وهذا التأثير يمس جميع مستوياتها اللّغوية المختلفة .

تتأثر اللّغة في تطورها و ارتقائها بعوامل كثيرة يرجع أهمها إلى أربع طوائف:

أحدهما: انتقال اللّغة من السلف إلى الخلف. ثانيتهما: تأثر اللّغة بلغة أو لغات أخرى. ثالثتهما: عوامل اجتماعية ونفسية وجغرافية، كحضارة الأمة ونظمها وعاداتها وتقاليدها وثقافتها ... وما إلى

1 – فرديناند دي سوسير ، علم اللّغة العام ، ص: 34 .

2 – عبد الجليل منقور ، علم الدلالة أصوله و مباحثه في التراث العربي ، اتحاد كتاب العرب ، ص: 115 – 116

3– ستيفن أولمان ، دور الكلمة في اللّغة ، مكتبة الشباب ، د ط ، د ت ، ص: 154 . ينظر: محمد الأنطاكي ، دراسات في علم الدلالة ، ص: 362 .

ذلك. رابعتها: عوامل أدبية مقصودة تتمثل فيما تنتجه قرائح الناطقين باللّغة، وما تبذله معاهد التعليم والمجامع اللّغوية ..."[1] وهذه العوامل متداخلة فيما بينها لا يمكن فصل بعضها عن بعض .

إنّ اللّغة تحاول دائما أن تتعايش وتتكيف مع واقعها اللّغوي والخارجي فهي في حركة مستمرة؛ إذ إنّ التطوّر في اللّغة أمر حتمي يشبه أن يكون وجها من وجوه تطور الحياة نفسها"[2] التي لا تبقى وفق نمط واحد من السلوك .

التطوّر الدلالي في ماهيته محكوم بثنائية الزمان والمكان اللّذان يشكلان بعدا تاريخيا لحركية اللّغة عبر فترات مختلفة من الزمن وبعدا وصفيا من خلال دراسة الأنماط اللّغوية في حالتها الراهنة أثناء الاستعمال " فهو في غالب أحواله مقيد بالزمان والمكان فمعظم ظواهره يقتصر أثرها على بيئة معينة أو عصر معين، ولا نكاد نعثر على تطوّر دلالي لحق جميع اللّغات الإنسانية في صورة واحدة ووقت واحد"[3] ، فلكلّ لغة نظامها الخاص وقواعدها التي تؤطر ضمن أنساق لغوية وغير لغوية .

إنّ عملية البحث عن المعنى وتبدلاته يعدّ من المباحث اللّغوية التي خصها علم الدلالة بالعناية والبحث" فتغير المعنى ليس إلا جانبا من جوانب التطور اللّغوي، ولا يمكن فهمه فهما تاما إلا إذا نظرنا إليه من هذه الزاوية الواسعة، فاللّغة ليست مادة هامدة أو ساكنة بحال من الأحوال"[4]، فهو يشكل حقلا معرفيا خصبا تتجاذبه مجالات معرفية مختلفة سواء ما تعلق باللّغة ذاتها أو العوامل المؤثرة فيه كالعوامل النفسية والسوسيولوجية والثقافية وغيرها. فاللّغة ليست سببا مباشرا في تغيير المعنى، إنّما هي مرآة تظهر هذا التغيير"[5] .

---

1 – علي عبد الواحد وافي ، علم اللّغة ، ص: 249 .

2 – عودة خليل أبو عودة ، التطوّر الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم – دراسة دلالية مقارنة ، مكتبة المنار ، الأردن ، ط1 ، 1985، ص: 45 .

3 – عبد الواحد وافي ، علم اللّغة ، ص: 317 .

4 – ستيفن أولمان ، دور الكلمة في اللّغة ، ص: 153 .

5 – عودة خليل أبو عودة ، التطوّر الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم – دراسة دلالية مقارنة ، ص:45 .

التطوّر الدلالي للألفاظ لا يأخذ حدودا وأبعادا منعزلة عن سياقه اللّغوي والتاريخي الذي نشأ فيه، فهذا التطوّر في حقيقته لا يقتصر على عناصر لغوية بعينها، فأثره يمتد إلى جميع المستويات اللّغوية الصوتية والصرفية والنحوية وأظهر ما يكون ذلك على المستوى الدلالي"[1] الذي يعتبر همزة وصل للمستويات الأخرى، غير أنّ عبد الواحد وافي حصر هذا الطور في ثنائية الصوت والدلالة يقول في ذلك: أهم ظواهر اللّغة ترجع إلى ناحيتين رئيسيتين وهما الظواهر المتعلقة بالصوت والظواهر المتعلقة بالدلالة، وأنّ كلتا الناحيتين في تطور مطرد وتغير مستمر"[2] فهذان المظهران يمثلان حدودا لهذا التطور.

في غالب الأحيان كلّ تبدل فكري يقتضي تبدلا لغويا يتبع اللّغة أن تنقل الجديد من جيل إلى جيل فتعمد اللّغة إلى الاقتراض المعجمي من اللّغات الأخرى. فقد يحدث في صلب اللّغة فجوات معجمية لا تجد معها اللّفظ الذي يعبر عن الدلالة الجديدة فيلجأ اللغويّون إلى سدها عن طريق الاقتراض اللّغوي أو الاشتقاق"[3] واللذان يمثلان أحد العوامل الكبرى في استمرار التجديد في الثروة اللّفظية للّغة وذلك بالإضافة إلى ماله من تأثير فعال في المعنى"[4] كما يعتبران من الوسائل المهمّة في عملية التوليد الدلالي وحصول الثروة اللّغوية .

كما تحدد عملية التطوّر الدلالي في الاستعمال، الذي يعتبر من العناصر الأساسيّة في تحديد المعنى" فالقيمة الدلالية للوحدة المعجمية لا يمكن اعتبارها دلالة قارة، إنمّا يخضع تحديد تلك القيمة بمجموع استعمالات هذه الصيغة في السياقات المختلفة"[5] لهذه الألفاظ التي تتعلق "دلالاتها بمبادئ نسقيّه قابلة لإعادة إنتاجها بحيث لا تكون العبرة بمظهرها وشيوعها أو عدم ذلك إنمّا بقدر النسق

1 – وليد أحمد العناني ، التبيان و أثره في تشكيل النظرية اللّغوية العربية ، دار جرير ، ط 1 ، 2009 ، ص:264 . ينظر: ستيفن أولمان ، دور الكلمة في اللّغة ، ص: 153 .

2 – ينظر: علي عبد الواحد وافي ، علم اللّغة ، ص: 313 .

3 – عبد الجليل منقور ، علم الدلالة أصوله و مباحثه في التراث العربي ، ص: 113 .

4 – ستيفن أولمان ، دور الكلمة في اللّغة ، ص: 151 .

5 – عبد الجليل منقور ، علم الدلالة أصوله و مباحثه في التراث العربي ، ص: 102 – 103.

الدلالي على توليدها باعتبارها دلالات ممكنة داخل هذا النسق"[1] الذي يعطي للألفاظ قيمة حضورية تخرج جميع الاحتمالات التي يمكن أن تدل عليها الوحدة المعجمية يقول ستيفن أولمان في هذا الشأن: إنّ اللّغة في استطاعتها أن تعبّر عن الفكرة المتعددة بواسطة تلك الطريقة الحصيفة القادرة التي تتمثل في تطويع الكلمات وتأهيلها للقيام بعدد من الوظائف المختلفة، وبفضل هذه الوسيلة تكتسب الكلمات نفسها نوعا من المرونة والطواعية، فتظل قابلة للاستعمالات الجديدة من غير أن تفقد معانيها القديمة"[2] التي لا تدعها الذاكرة، إذ تصبح الدلالة القديمة تتعايش مع الدلالة المستحدثة .

2- مظاهر التطوّر الدلالي للّفظ القرآني:

لقد أحدث القرآن الكريم ثورة فكرية وثقافية واجتماعية ولغوية في حياة العرب خاصة والإنسانية جمعاء، ففي مجال اللّغة تلونت بعض الألفاظ بمعان خاصّة جديدة لا عهد للعرب بمعانيها، يقول ابن فارس في هذا الصدد:كان للعرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائهم وقرابينهم، فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ونسخت ديانات وأبطلت أمور ونقلت من اللّغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخرى بزيادات زيدت وشرائع شرعت وشرائط شرطت... "[3] وبهذا يكون القرآن الكريم قد منح للعربية نفسا جديدا وأفقا في التعبير.

هناك كلمات قرآنية في مجال العبادات كانت تحمل معاني لغوية معينة عند العرب في الجاهلية وبعد نزول القرآن الكريم طوّر هذه الكلمات وأعطاها دلالات معينة لم تكن معروفة"[4] فهي من مبتكرات القرآن ورافد من روافد اللّغة. وقد رأينا أنّ الحقيقة الشرعية هي عرفية، أي أنّها استعمال عرفي للشارع إذ إنّه بالرجوع إلى التاريخ اللّغوي نجد أنّ كثيرا من الألفاظ تطورت معانيها تطورا

1 – ينظر: محمد غاليم ، التوليد الدلالي في البلاغة و المعجم ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1987 ، ص: 297.

2 – ستيفن أولمان ، دور الكلمة في اللّغة ، ص: 135 .

3 – أحمد بن فارس ، الصاحبي في فقه اللّغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها ، ص: 77 .

4 – عبد العال سالم مكرم ، الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1996 ، ص: 94 .

ملحوظا دون أن تفقد معناها وذلك بظهور الإسلام الذي كان تنويرا لغويا حقيقيا"[1] بما منحته للعربية من معاني جديدة إضافة إلى تهذيب بعض هذه المعاني .

التغيرات الدلالية التي تتعرض لها الألفاظ تتوزع على مجالات مختلفة حصرها اللّغويون في ثلاثة أشياء وهي:

1 – المجال الأساسي الذي يمثل الأصل الحسي الأول للدلالة .

2 – المجال الحسي الذي يشهد التغير بين المحسوسات عن طريق التخصيص والتعميم والنقل .

3 – المجال الذهني الذي ترقى إليه الدلالة الحسية من خلال أشكال متنوعة أهمها المجاز"[2]، وترجع هذه المجالات في عمومها إلى المعاني الحسية التي تمثل أصل هذا التطور يقول محمد مبارك: والاتجاه الظاهر في تطور معاني الألفاظ يكون من المعاني المحسوسة إلى المعاني المجردة كالبحث والعقل والاقتباس والإدراك... وكلها تدل في الأصل على معان حسية ومدلولات مادية"[3] ، وهذا يخص بعض الألفاظ التي تتفاوت فيما بينها والتي تمثل صورة سلبية أو إيجابية تسجلها اللّغة، يقول عبد السلام المسدي: ... مفهوم التطوّر هنا لا يحمل شحنة معيارية لا إيجابا ولا سلبا، وإنّما مأخوذ في معنى أنّها تتغير، إذ يطرأ على بعض أجزائها تبدل نسبي في الأصوات والتراكيب من جهة ثم الدلالة على وجه الخصوص"[4] باعتباره عنصرا مهما تشترك فيه جميع المستويات .

إنّ استخدام اللّغويون المحدثون كلمة التطور لا يعني تقييم هذا التطور، والحكم عليه بالحسن أو القبح، فهو لا يعني عندهم أكثر من مرادف لكلمة التغير " فقد جعل بعض الدارسين يبتعدون عن

1 – المحفوظ بن بيه ، أمالي الدلالات و مجالي الاختلافات ، دار ابن حزم ، ط1 ، 1999 ، ص: 63 .

2 – أحمد محمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، ص: 400 .

3 – محمد مبارك ، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية ، ص: 193 .

4 – عبد السلام المسدي ، اللسانيات و أسسها المعرفية ، الدار التونسية للنشر ، د ط ، 1986 ، ص: 38 .

استخدام مصطلح التطور لارتباطه بمعنى التقييم"[1] الذي يؤطر ضمن ثنائية الإيجاب والسلب، فمن الواضح أنّ هذا التطور لم يتجه دائما نحو التهذيب والكمال، بل أدى في معظم مظاهره إلى اللبس في دلالة الكلمات والخلط بين وظائفها وأنواعها ..."[2] فالتغير اللّغوي ينبغي أن يدرس ضمن أنظمة اللّغة من خلال اتصالها بإطاري الزمان والمكان، وليس من الضروري القصد إلى استخلاص قوانين تحاكي اطرادها ودقتها القوانين العلمية"[3] وعلى هذا فمفهوم التطور للّغة إنّما يتم بصورة طبيعية لحركية الزمان والمكان والذي يسمح بحدوث هذا التغير والذي لا يكون بصورة مطردة ومنتظمة.

إنّ مظاهر التطوّر الدلالي في القرآن لا تعدو أن تكون تخصيص معنى عام أو توليد دلالة خاصة في دلالات كثيرة تحملها مادة لغوية معينة وفي كثير من الأمثلة كان التطور يكمن في تهذيب المعنى القرآني في كثير من الإيحاءات والظلال التي كانت تحيط بالكلمة في الاستعمال الجاهلي"[4] ، ففي مجال تخصيص الدلالة إنّما يكون بقصر اللّفظ الذي معناه عام على بعض أفراد هذا العام وتضييق شموله ومثال ذلك لفظ الحج وأصله القصد مطلقا ثم خص بقصد البيت الحرام ..."[5] .

ومن ذلك كلمة التوفيق فقد شاع بين الناس أنّ التوفيق معناه النجاح والصحيح أنّ معناها القرآني هو رعاية الله للإنسان وتيسيره للعمل الصالح الذي يؤديه إلى الفوز بالآخرة والفلاح في الدنيا"[6] . فالاستعمال القرآني للفظ التوفيق حمل معنى خاص تتجاذبه الدلالة اللّغوية والدينية، إذ أصبح لفظ النجاح من المصطلحات القرآنية الجديدة، فالتوفيق يرد في السياقات القرآنية متعلقا بالله عز وجل دون غيره"[7] ، يقول الله تعالى:إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ

1 – ينظر أحمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، ص:384 .

2 – عبد الواحد وافي ، علم اللّغة ، ص: 318 .

3 – أحمد محمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، ص: 384 .

4 – عودة خليل أبو عودة ، التطوّر الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم – دراسة دلالية مقارنة ، ص:50 .

5 – محمد مبارك ، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية ، ص: 191 .

6 – عودة خليل أبو عودة ، التطوّر الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم – دراسة دلالية مقارنة ، ص: 504 .

7 – المرجع نفسه ، ص: 503 .

ۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾"[1] هذا ما يفسر خصوصية هذا اللّفظ والسمة الدينية التي أضفاها السياق القرآني عليه. ومن مظاهر رقي الدلالة نجد كلمة الملاك والرسول كانتا تستعملان عند العرب بمعنى الشخص الذي يرسله المرء في مهمة مهما كان شأنها ثم تطوّرت دلالتها وأصبحت لها تلك الدلالة السامية التي نألفها الآن"[2] في الاستعمال القرآني والتي أصبحت من معانيها الأصلية إذا ذكرت انصرف الذهن إلى تلك الدلالة .

ومن مظاهر التطوّر الدلالي أيضا ما يسمى انحطاط الدلالة وذلك بأن يكون اللّفظ له معنى شريف ثم بفعل الاستعمال تنحطّ دلالته ويصبح مبتذلا ككلمة الكرسي استعملت في القرآن الكريم بمعنى العرش في قوله تعالى: وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾"[3] غير أنّ هذه الكلمة أصبحت الآن تطلق على كرسي السفرة "[4] التي تشمل الدلالة الدلالة الحسية لا غير .

3 – مبتكرات النظم عند ابن عاشور:

في القرآن الكريم ألفاظ وتراكيب لم تكن مستعملة عند العرب قبل القرآن سماها ابن عاشور مبتكرات النظم قال في ذلك: وللقرآن مبتكرات تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب"[5] في جميع نواحي نواحي اللّغة " فما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللّغة "[6]. ومثال ذلك الكف أطلق هنا مجازا على الصرف،

1 – سورة هود ، الآية: 88 .

2 – إبراهيم أنيس ، دلالة الألفاظ ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ط5 ، 1984 ، ص: 158 . ينظر: عودة خليل أبو عودة ، التطوّر الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم – دراسة دلالية مقارنة ، ص: 272 .

3 – سورة البقرة ، الآية: 255 .

4 – إبراهيم أنيس ، دلالة الألفاظ ، ص: 157 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 120 .

6 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 104 .

وإطلاق الفعل على تقديره كثير في القرآن حين لا يكون للتعبير عن المعاني الإلهية فعل مناسب في كلام العرب، فإنّ اللّغة بنيت على متعارف الناس مخاطباتهم وطرأت معظم المعاني الإلهية بمجيء القرآن فتغير عن الشأن الإلهي بأقرب الأفعال إلى معناه"[1]، وهذه المعاني الجديدة التي جاء بها القرآن تمثل إطارا معرفيا تضاف إلى اللّغة العربية.

للتطور الدلالي في ظواهره العامة ثلاثة أنواع: تطور يلحق القواعد المتصلة بوظائف الكلمات. وتركيب الجمل وتكوين العبارة وما إلى ذلك من قواعد الاشتقاق والصرف والتنظيم، وتطور يلحق الأساليب، وتطور يلحق معنى الكلمة نفسه"[2] فهذا الكل المركب يمثل نسقا دلاليا لألفاظ اللّغة والذي يمس جميع مستوياتها اللّغوية.

– مبتكرات اللّفظ:

ألفاظ القرآن الكريم نجد لها استعمالات خاصة في السياق القرآني، كالحج والصلاة والمنافق والإيمان وغيرها من الألفاظ التي انتقل مجالها الدلالي من المعنى اللّغوي إلى المعنى الديني " فالصلاة هي العبادة المخصوصة وأصلها في اللّغة الدعاء"[3] تطوّرت دلالتها إذ أصبحت تحمل دلالة قرآنية، وطاقة تعبيرية جديدة والتي تمثل مدخلا أساسيا في عملية التأويل.

كلما تغيرت العلاقة بين الدال والمدلول نتج عنه تغيير دلالي، والذي قد تنشأ عنه ظواهر لغوية مختلفة كالترادف والمشترك اللّفظي وغيرها، وذلك كأن يكون اللّفظ دالا على معنى عام فيتقادم الزمن بتناسي المعنى العام، وذلك حينما تستعمل الكلمة في معنى خاص فتصبح من قبيل الدلالة الأساسية.

1 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج26 ، ص:178 .

2 – ينظر: عودة خليل أبو عودة ، التطوّر الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم – دراسة دلالية مقارنة ، ص: 52 – 53 .

3 – ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: (ص. ل. ي) ، ج4 ، ص: 343 .

ومن تلك الكلمات التي استعملها القرآن الكريم الصوم، المؤمن، الكافر، المنافق وغيرها"[1] ولذلك فإنّ الدلالات التي حملتها مفردات القرآن الكريم كان مقصودا بها أن تكون دلالات القرآن في كل زمان قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى"[2] الأشقى هو الشديد الشقوة والشقوة والشقاء في لسان الشرع الحالة الناشئة في الآخرة عن الكفر من حالة الإهانة والتعذيب، ويتعين على هذا أنّ المراد بالأشقى الكافر لأنّه أشد الناس شقاوة في الآخرة بخلوده في النار"[3] ومنه أيضا قوله: وأحسب أنّ لفظ الجاهلي من مبتكرات القرآن، وصف به أهل الشرك تنفيرا من الجهل وترغيبا في العلم، ولذلك يذكره القرآن في مقامات الذم ... الجاهلية الظاهر أنّه نسبة إلى الجاهل أي الذي لا يعلم الدين والتوحيد، فإنّ العرب أطلقت الجهل على ما يقابل الحلم"[4] غير أنّ القرآن توسع في دلالة هذه الكلمة فأصبحت من المعاني الخاصة إذا استخدمت فهم منها معناها الشرعي.

ومن الألفاظ التي انحرفت عن معناها بسبب هذا النوع من التبدل الناشئ عن مجاورتها لألفاظ معينة في سياق معين من الكلام كلمة الفشل ومعناها الفصيح الضعف ولكن كثرة ترداد الناس لقوله تعالى:وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾ "[5] واستشهادهم بهذه الآية في مواطن التنازع المؤدي إلى الإخفاق جعلهم يظنون أنّ معنى الفشل هو الإخفاق والخطأ"[6] وعلى هذا فإنّ فهم دلالة الألفاظ إنّما هو إدراك لأنساقها الجديدة ضمن سياقها التطوري .

1 – عبد العال سالم مكرم ، المشترك اللّفظي في ضوء غريب القرآن الكريم ، مطبوعات جامعة الكويت ، د.ط ، 1994 ، ص: 10 .

2 – سورة الأعلى ، الآية: 11 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج30 ، ص: 285 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 172 ، ج14 ، ص: 299

4 – ينظر: المصدر نفسه ، ج4 ، ص: 136 .

5 – سورة الأنفال ، الآية: 46 .

6 – محمد مبارك ، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية ، ص: 185 .

ومن ذلك قوله تعالى: يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ"[1] أطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المعدومة، فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجا لا صنعة فيه للبشر"[2] فقد خص باسم الخلق في اصطلاح الشرع؛ لأنّ لفظ الخلق هو أقرب إلى الألفاظ في اللّغة العربية دلالة على معنى الإيجاد من العدم الذي هو صفة الله تعالى وصار مدلول مادة خلق في اصطلاح الشرع أهل الإسلام فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى ... فلا يطلق على غيره ولو أطلقه أحد على غير الله تعالى بناء على الحقيقة اللّغوية لكان إطلاقه عجرفة فيجب أن ينبه على تركه"[3] فهي من الألفاظ الدالة على التنزيه التي لا يجوز إسنادها لغير الله.

– مبتكرات الأسلوب:

قد اشتمل القرآن على مختلف أنواع أساليب الكلام العربي وابتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها، وإنّ لذلك التنويع حكمتين داخلتين في الإعجاز والتحدي"[4] للعرب اللذين عجزت ألسنتهم وأقلامهم عن مجارات أساليب القرآن. ومن شواهد هذا ما قاله ابن عاشور: اختير لفظ النور عوضا عن النار المبتدأ به للتنبيه على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة ليدل أنّ الله أذهب نور الإيمان من قلوب المنافقين، وهذا إيجاز بديع كأنّه قيل لما أضاءت ذهب الله بناره فكذلك ذهب الله بنورهم وهو أسلوب لا عهد للعرب بمثله فهو من أساليب الإعجاز"[5] قال تعالى: وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَـٰٓؤُلَآءِ أَهَـٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَـٰنِهِمۡ ۙ إِنَّهُمۡ لَمَعَكُمۡ ۚ حَبِطَتۡ أَعۡمَـٰلُهُمۡ فَأَصۡبَحُواْ خَـٰسِرِينَ

1 – سورة البقرة ، الآية:21 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 328 .
3 – ينظر : المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 328 .
4 – نفسه ، ج1 ، ص: 115 .
5 – نفسه ، ج1 ، ص: 309 . ينظر: عبد العال سالم مكرم ، الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني ، ص: 140 .

﴿٥٣﴾"[1] جهد الأيمان، بفتح الجيم أقواها وأغلظها، وحقيقة الجهد التعب والمشقة ومنتهى الطاقة، وقد شاع في كلامهم ثم استعمل في الآية في معنى أوكد الأيمان وأغلظها، أي أقسموا أقوى القسم، ولم أر إطلاق الجهد على هذا المعنى فيما قبل القرآن"[2] على حد قول ابن عاشور .

ومن شواهد هذه الأساليب التي يوردها ابن عاشور قوله: واعلم أنيّ لم أقف على استعمال (ذات البين) في كلام العرب فأحسب أنّها من مبتكرات القرآن"[3] ، ومن ذلك أيضا قوله تعالى:يَـٰبَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِىٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّـٰىَ فَٱرۡهَبُونِ "[4] أحسب أنّ مثل هذا التركيب من مبتكرات أساليب القرآن، و لم أذكر أني عثرت على مثله في كلام العرب"[5] وهذا مما تفرد – حسب رأيه – ابن عاشور من خلال استقرائه لكلام العرب.

– مبتكرات مجاز القرآن :

حين يتعرض ابن عاشور للأساليب القرآنية – فيما تعلق بالمجاز– نجده يحتفي به من خلال تتبع أساليب نظمه وبدائع جماله. تعتبر الحقيقة أصل في المجاز من حيث الاستعمال اللّغوي بمعنى أنّ الحقائق هي التي وضعت أولا ثم استعملت منها المجازات بفعل التطور التاريخي للّغة"[6] الذي يعتبر باب من أبواب التطور الدلالي ومظهر من مظاهر النمو الدلالي، به تتوسع دلالة الألفاظ وتجدد حياة الألفاظ"[7]. ومدار هذا المجاز في استعماله يحتمل التخصيص الدلالي، ويحتمل التعميم الدلالي، شأنه

1 – سورة المائدة ، الآية: 53 .
2 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج6 ، ص: 233 .
3 – المصدر نفسه ، ج9 ، ص: 254 .
4 – سورة البقرة ، الآية: 40 .
5– ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص:456 .
6 – تمام حسان ، مناهج البحث اللّغوي ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، د ط ، 1990 ، ص:132.
7 – هادي نهر ، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي ، ص: 626 .

في ذلك شأن الاستعمال اللّغوي بعامة، بل هو في واقع الحال تغير في المجال الدلالي للكلمة من المعنى الحسي المادي إلى الدلالة المعنوية"[1] .

قال تعالى: أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ ... ﴿١٨٧﴾"[2] "هن لباس لكم" استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذ وهي استعارة أحياها القرآن لأنّ العرب كانت اعتبرتها في قولهم: لابس الشيء، إذا اتصل به لكنهم صيروها في خصوص زنة المفاعلة حقيقة عرفية، فجاء القرآن فأحياها وصيرها استعارة أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية"[3] . ومنه أيضا قوله تعالى: وَتَأۡكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكۡلٗا لَّمّٗا ﴿١٩﴾"[4] قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: الأكل مستعار للانتفاع بالشيء انتفاعا لا يبقى منه شيئا . وأحسب أنّ هذه الاستعارة من مبتكرات القرآن إذ لم أقف على مثلها في كلام العرب"[5] يتضح أنّ ابن عاشور في حديثه عن مبتكرات القرآن كما يصطلح عليها عنده، أنّه في بعض الأحيان لا يجزم بحقيقة هذه المعاني الجديدة التي يوردها.

4 – الترجيح والتطور الدلالي في السياق القرآني:

في هذا المبحث يتبادر إلى أذهاننا الإشكالية التالية: هل الألفاظ تفهم بمعناها الاصطلاحي أم بمعناها الشرعي وإذا وقع الاحتمال أيهما يرجح ؟.

قد يتنازع المعنى دلالتين يحتمل أن يدل عليهما اللّفظ ويرجع ذلك لطبيعة هذا اللّفظ، والذي إذا تطورت دلالته وأصبحت دلالة جديدة فيجب الأخذ بمعناه الجديد ولا يصرف إلى ما كان عليه

1 – تمام حسان ، مناهج البحث اللّغوي ، ص: 132 .
2 – سورة البقرة ، الآية: 187.
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 182 .
4 – سورة الفجر ، الآية: 19 .
5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج30 ، ص: 334 .

إلا بقرينة صارفة وأدلة قوية"[1]. يستأنس بهذا الرأي ما نص عليه السيوطي في قوله: ولو كان في أحدهما عرفية والآخر لغوية: فالحمل على العرفية أولى، لأنّ الشرع ألزم ..."[2] وعلى هذا لا ينبغي تغييب المعنى القديم، فهو يمثل معادل لغوي يرافق المعنى الجديد وفي حالة التأقلم ليس من الضروري أن يقضي المعنى الجديد على ما سبقه من المعاني بل يمكن لكل المعاني أن تبقى حية في اللّغة، وتصبح الكلمة تأقلمت مع كل العبارات من نوع المشترك اللّفظي "[3] الذي يسمح بدخولها ضمن هذا الحيز " ولما كان القرآن نازلا من المحيط علمه بكل شيء، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية"[4] ترجح ذلك المعنى على حساب غيره.

لقد وضع علماء الأصول قاعدة مهمة في ما تعلق في استعمال الكلمة وتلونها بالمعنى الشرعي " أن يقدم المعنى الشرعي على المعنى اللّغوي إذا تعارضا إلا إذا دل الدليل على إرادة المعنى اللّغوي؛ لأنّ القرآن نزل لبيان الشرع لا لبيان اللّغة"[5]، ويمثل هذا الرأي المعتزلة فالحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات"[6] ، وحجتهم في ذلك قوله تعالى: وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓۖ إِنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمۡ فَٰسِقُونَ ﴿٨٤﴾"[7] تحمل الدعاء وتحمل صلاة الجنازة، وهذا هو المقدم لأنّه المعنى الشرعي"[8] ، وفي هذا الشأن

1 – عرابي أحمد ، الكفاءة القرائية عند علماء التراث دراسة دلالية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2011 ، ص:16 .

2 – جلال الدين السيوطي الإتقان في علوم القرآن ، ص: 774 .

3 – محمد الأنطاكي ، دراسات في فقه اللّغة ، ص: 369 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 94.

5 – مساعد بن سليمان الطيار ، فصول في أصول التفسير ، تح : محمد بن صالح الفوزان ، دار النشر الدولي ، الرياض ، ط1 ، 1993 ، ص: 44 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 234 .

7 – سورة التوبة ، الآية: 84 .

8 – مساعد بن سليمان الطيار ، فصول في أصول التفسير ، ص: 44 .

يقول الشيرازي: الوضوء والصلاة والزكاة والصيام والحج أسماء منقولة من اللّغة إلى معان وأحكام شرعية، إذا أطلقت حملت على تلك الأحكام والمعاني"[1] غير أنّه في حديثه عن هذه الألفاظ المنقولة لا يستبعد أن تحمل على معناها اللّغوي الذي هو الأصل يقول في ذلك: والصلاة بلسان العرب هي الدعاء، والصوم الإمساك، والحج: هو القصد، فإذا ورد بها الشرع وجب أن تحمل على ما يقتضيه لسان العرب"[2] والذي نزل به القرآن الكريم بلسان عربي مبين .

إنّ القول بأولوية المعاني الشرعية على حساب المعاني اللّغوية لا يمكن التسليم به دائما وإنّما يرجع ذلك إلى السياق يقول ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ "[3] . الجهاد: شاع إطلاقه على القتال في نصر الإسلام . وهو هنا يجوز أن يكون الصبر على المشاق والأذى ومعنى " فإنّما يجاهد لنفسه " على هذا المحمل أنّ ما يلاقيه من المشاق لفائدة نفسه ليتأتى له الثبات على الإيمان الذي ينجو من العذاب في الآخرة . ويجوز أن يراد بالجهاد المعنى المنقول إليه في اصطلاح الشريعة وهو قتال الكفار لأجل الإسلام ..."[4] والمزاوجة بين هذين المعنيين حاصل " والأوفق ببلاغة القرآن أن يكون المحملان مرادين"[5]، ونظير هذا التأويل في الجمع بين المعنى اللّغوي والشرعي في السياق القرآني قوله تعالى: إِلَّا تَذۡكِرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰ ۝٣"[6] " من يخشى" هو المستعد للتأمل والنظر في صحة الدين، وكل من يفكر للنجاة في العاقبة، فالخشية هنا

1 – أبو إسحاق الشيرازي ، التبصرة في أصول الفقه ، تح : محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 1980 ، ص:195 .

2 – المصدر نفسه ، ص: 196 .

3 – سورة العنكبوت ، الآية: 6 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج20 ، ص: 210 .

5 – المصدر نفسه ، ج20 ، ص: 211 .

6 – سورة طه ، الآية: 3 .

مستعملة في المعنى العربي الأصلي ويجوز أن يراد بها المعنى الإسلامي، وهو خوف الله، فيكون المراد من الفعل المآل ..."[1] .

أما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ... ﴿٢٧٥﴾﴾"[2] ذكر ابن عاشور اختلاف علماء الإسلام في أنّ لفظ الربا في الآية باق على معناه المعروف في اللّغة أو هو منقول إلى معنى جديد في اصطلاح الشرع . وأما جمهور العلماء فذهبوا إلى أنّ الربا منقول في عرف الشرع إلى معنى جديد كما دلت عليه أحاديث كثيرة، وإلى هذا نحا عمر ابن الخطاب وعائشة وأبو سعيد الخدري وعبادة الصامت، بل رأى عمر أنّ لفظ الربا منقول إلى معنى جديد ... "[3] غير أنّ ابن عاشور خالف جمهور العلماء إذ نجده يرجح معنى الربا على أصله اللّغوي يقول في ذلك: والظاهر أنّ الآية لم يقصد منها إلا ربا الجاهلية، وأنّ ما عداه من المعاملات الباطلة التي فيها أكل مال بالباطل مندرجة في أدلة أخرى"[4] . وفي قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعَۢا بَصِيرَۢا ﴿١٣٤﴾﴾"[5] حمل ابن عاشور معنى الثواب على المعنى اللّغوي وذلك من قبيل تضمين معناه العام قال في ذلك: المراد بالثواب في الآية معناه اللغّوي دون الشرعي، وهو الخير وما يرجع به طلب النفع من وجوه النفع"[6] بصفة عامة والقرينة الدالة على ذلك ذكره ثواب الدنيا والآخرة معا .

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج16 ، ص: 186 .
2 – سورة البقرة ، الآية: 275 .
3 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص:81 – 86 .
4 – المصدر نفسه ، ج3 ، ص: 90 .
5 – سورة النساء ، الآية: 134 .
6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج5 ، 224 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 484 ، ج20 ، ص: 82 .

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ﴿٢١﴾"[1]

قال ابن عاشور: البعث حقيقة الإرسال من مكان إلى آخر، ويطلق على إثارة الجاثم، ومنه قولهم: بعثت البعير، إذا أثرته من مبركه . ولعله من إطلاق اسم الشيء على مسببه، وقد غلب البعث في اصطلاح القرآن على إحضار الناس إلى الحساب بعد الموت"[2] إذ أصبح هذا اللّفظ من مستلزماته إذا أطلق انصرف الذهن إلى هذا المعنى.

ونظير ذلك قوله تعالى: فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمۡتُمۡ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٦٩﴾"[3] تردد السلف في معنى الأنفال في هذه الآية والذي تتنازع فيه الدلالة العرفية والدلالة الشرعية قال ابن عاشور في بيان معناه: النفل مشتق من النافلة وهي الزيادة في العطاء، وقد أطلق العرب في القديم الأنفال على الغنائم في الحرب كأنهم اعتبروها زيادة عن المقصود من الحرب... وأقوالهم في هذا كثيرة، فإطلاق الأنفال في كلامهم على الغنائم مشهور"[4] وسياق الآية يفرض ذلك لأنّه في معرض الحديث عن الكسب الحلال عموما " احتملت الأنفال في هذه الآية أن تكون بمعنى الغنائم مطلقا، وأن تكون بمعنى ما يزاد للمقاتل على حقه من المغنم ... ويبقى النفل في معنى الزيادة، فهو اسم لنوع من مقسوم الغنيمة لا لنوع المغنم"[5] وعلى هذا الوجه قد سمي مال الفداء غنيمة تسمية تسمية بالاسم اللّغوي دون الشرعي، لأنّ الغنيمة في اصطلاح الشرع هي ما افتكه المسلمون من مال العدو بالايجاف عليهم"[6] وفي ذات السياق نشير إلى قول القرطبي في تفسيره لقوله تعالى:وَٱعۡلَمُوٓاْ

1 – سورة النحل ، الآية:21 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج14 ، ص: 127 ، ينظر: التحرير و التنوير ، ج9 ، ص: 344 ، ج1 ، ص: 232

3 – سورة الأنفال ، الآية: 69 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج9 ، ص: 249 .

5 – ينظر: نفسه ، ج9 ، ص: 250 .

6 – نفسه ، ج10 ، ص: 78 .

أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٤١﴾"[1] واعلم أنّ الاتفاق حاصل أنّ المراد بقوله "واعلموا أنّما غنمتم " مال الكفار إذا ظفر به المسلمون على وجه الغلبة والقهر، ولا تقتضي اللّغة هذا التخصيص ولكن عرف الشرع قيد هذا اللّفظ بهذا النوع وسمى الواصل من الكفار إلينا من الأموال باسمين: غنيمة وفيئا"[2] حمل الغنية على دلالتها الشرعية بحكم تعلقها بمال المسلمين .

1 – سورة الأنفال ، الآية:41 .

2 – القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان ، ج10 ، ص:5 – 6 .

المبحث الثاني: الترادف لدى بن عاشور

يقصد بالترادف في اصطلاح اللّغويين أن يقع اللّفظان المختلفان على المعنى الواحد، كقولك البر والحنطة"[1]. وهو من سنن اللّغات على اختلافها ولقد نص سيبويه في معرض حديثه عن ظواهر دلالية تعرض للّفظ في علاقتة بالمعنى بقوله: اعلم أنّ في كلامهم اختلاف اللّفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللّفظين والمعنى واحد واتفاق اللّفظين واختلاف المعنيين"[2] .

لقد أثارت قضية الترادف خلافا بين المشتغلين في مجال اللّغة والدراسات القرآنية خاصة، وحدود هذه المشكلة تتمثل في الإشكالية الآتية: هل الترادف تنوع أم اختلاف ؟ .

اختلف أهل العلم في هذه المسألة فللعلماء في هذه الظاهرة آراء متفاوتة، وحدود هذا الخلاف ينبني على أنّ الأصل في اللّغة هو الاختلاف والتباين؛ لأنّ الأصل عدم الترادف"[3] يقول الأنباري في هذا الشأن: أن يقع اللّفظان المختلفان على المعنيين المختلفين ... وهذا هو الكثير الذي لا يحاط به"[4] وأما ما جاء خلاف هذا فهو تفنن في استعمال اللّفظ. ولقد وقع خلاف بين اللّغويين والمفسرين حول وجود الترادف في اللّغة، ولقد تباينت آراؤهم في ذلك – قدامى ومحدثي– فمنهم من يقر بوجوده في اللّغة دون حرج قال ابن فارس: ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة ، نحو السيف والمهند والحسام"[5] وهذه الظاهرة وجودها في اللّغة يعتبر رافدا من روافد اللّغة النموذجية الفصحى"[6] ومظهر من مظاهر ثرائها .

---

1 – محمد بن القاسم الأنباري ، الأضداد ، ص: 6 .

2 – سيبويه ، الكتاب ، ج1 ، ص: 24 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 225 .

4 – محمد بن القاسم الأنباري ، الأضداد ، ص: 6 .

5 – ابن فارس، الصاحبي في فقه اللّغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها ، ص: 97 .

6 – عبد الواحد حسن الشيخ ، العلاقات الدلالية و التراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية ، مكتبة الإشعاع ، الإسكندرية ، ط1، 1999 ص: 60 .

مذهب جمهور العلماء يسلمون بوجود الترادف في اللّغة ومنهم من ينكر وقوعه في اللّغة عامة والقرآن الكريم على وجه الخصوص . وحجتهم في ذلك: محال أن يقع الترادف في لغة واحدة إلا أن يكون في لغتين مختلفتين"[1]، وممن أنكر ذلك أبو هلال العسكري صرح بذلك قائلا: كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإنّ كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر وإلا كان الثاني فضلا لا يحتاج إليه"[2] قال تعالى:إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُواْ خَٰطِـِٔينَ ﴿٨﴾"[3] الخطيئة هي الإثم، وأما الخطأ فهو ضد العمد ... فعلى هذا يتعين أنّ الفصحاء فرقوا الاستعمال بين مرتكب الخطيئة ومرتكب الخطأ وعلى التفرقة بين أخطأ وخطئ درج نفطويه وتبعه الجوهري والحريري"[4] ومن لطائف هذا التفريق ما أورده أبو هلال العسكري العسكري بقوله: الفرق بين الخطأ والخطئ: أنّ الخطأ هو أن يقصد الشيء فيصيب غيره ولا يطلق إلا في المعنى القبيح، فإذا قيد جاز أن يكون حسنا . أما الخطأ فلا يكون إلا قبيحا"[5] .

أما إذا أجريناه على لغة القرآن ففيه خلاف بين اللّغويين والمفسرين على حد سواء، فالمترادفات هي: ألفاظ متحدة المعنى وقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق" مهما كان نظمها"[6] ، غير أنّ الزركشي يرد هذا بقوله: وبهذا توزعت بحسب المقامات فلا يقوم مرادفها فيما استعمل في مقام آخر، فعلى المفسر مراعاة الاستعمالات والقطع بعدم الترادف ما أمكن؛ فإنّ للتركيب معنى غير معنى الإفراد "[7] فالحكم بالترادف بين الألفاظ في السياق لا يمكن أن يرد إلا ما كان اللّفظ فيه منفردا.

1 – جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللّغة و أنواعها ، ج1 ، ص: 384 .
2 – أبو هلال العسكري ، الفروق اللّغوية ، ص: 22 .
3 – سورة القصص ، الآية: 8 .
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج20 ، ص: 76 – 77 .
5 – أبو هلال العسكري ، الفروق اللّغوية ، ص: 54 .
6 – رمضان عبد التواب ، فصول في فقه اللّغة ، ص: 309 .
7 – بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج4 ، ص: 78.

ويتضح هذا الرأي جليا من خلال لفظي اللّعب واللّهو على سبيل المثال لا الحصر في قوله تعالى: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ ...﴾[1] وإنّما قدم اللهو في الأكثر؛ لأنّ اللّعب زمان الصبا واللّهو زمان الشباب؛ وزمان الصبا متقدم على زمان اللهو"[2] ، فمراعاة ترتيب عناصر هذين اللّفظين في سياقهما القرآني له سر دلالي . وبناء على هذا فامتناع وقوع الترادف في التركيب هو الأصل في ذلك ويعضد هذا الرأي قول أحمد مختار عمر: الترادف بين الكلمتين القرآنيتين إنّما يتحقق حينما تنعزلان عن سياقهما، ويتعامل معهما على أنّهما وحدتان معجميتان مستقلتان"[3] ، وعلى هذا فالترادف الحاصل في اللّغة يمكن أن يتحقق إلا من خلال اعتباره كقائمة استبدالية لا غير .

يمكن أن يدرس الترادف من خلال عدة قضايا " ولا شك أنّ اختلاف اللّهجات يعد عاملا أساسيا من عوامل وجود المترادف"[4] إضافة إلى هذا فقد يكون الترادف نتاجا لأحد صور التطور اللّغوي"[5] والذي يظهر أحيانا من خلال دوران ذلك اللّفظ نحو الثبوت: مصدر ثبت كالثبات، وهو الرسوخ وعدم التنقل، وخص المتأخرون من الكتاب الثبوت الذي بالواو بالمعنى المجازي وهو التحقق، وحصول الثبات الذي بالألف بالمعنى الحقيقي وهي تفرقة حسنة"[6] وهذا التفريق الدلالي إنّما يستجيب يستجيب لمقتضيات استعمال الألفاظ .

لقد جعل علماء اللّغة مجال الترادف مقيدا بشروط خطابية معينة، يلخص أحمد مختار عمر هذه الشروط بقوله: إذا أردنا بالترادف التطابق الذي يسمح بالتبادل بين اللّفظين في جميع السياقات،

1 – سورة الحديد ، الآية: 20 .

2 – بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج1 ، ص:121.

3 – أحمد مختار عمر ، دراسات لغوية في القرآن الكريم و قراءاته ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط1 ، 2001 ، ص: 102 .

4 – المرجع نفسه ، ص: 102 .

5 – عودة خليل أبو عودة ، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم دراسة دلالية مقارنة ، ص: 58 .

6 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج14 ، ص: 269 .

دون أن يوجد فرق بين اللّفظين في جميع أشكال المعاني الأساسي والإضافي والأسلوبي والنفسي والإيحائي) . ولو نظرنا إلى اللّفظين من داخل اللغة الواحدة، وخلال فترة زمنية واحدة، وبين أبناء الجماعة اللّغوية الواحدة، فالترادف غير موجود على الإطلاق"[1] وهذا جائز عندهم إذا توفرت هذه الشروط غير أنّ هذه الحقيقة ليست مطردة يمكن أن تصدق على جميع المترادفات .

إنّ الحديث عن الترادف يقودنا إلى تقسيم العلماء أنّ وقوعه في اللّغة إنّما هو التماس للفروق اعتمادا على الاعتبارات الدلالية المختلفة . فالترادف الكامل- الترادف التام – بالرغم من عدم استحالته – نادر الوقوع إلى درجة كبيرة فهو نوع من الكماليات التي لا تستطيع اللّغة أن تجود بها في سهولة ويسر"[2] فهو يمثل نسبة قليلة في اللّغة فنادرا ما يمكن أن يقع .

وفي ذات السياق يذكر ستيفن أولمان نوعا آخرا من الترادف بقوله: معظم المترادفات ليست إلا أنصاف أو أشباه مترادفات، وأنّه لا يمكن استعمالها في السياق الواحد أو الأسلوب الواحد دون تمييز بينها"[3] ، وعلى هذا فالترادف يفسر ضمن دائرة التقارب يقول أحمد مختار عمر في هذا الشأن: التقارب الدلالي ويتحقق ذلك حين تتقارب المعاني، لكن يختلف كل لفظ عن الآخر بملمح واحد على الأقل"[4] ، وهذا هو المعول عليه في عرف اللّغة وتتضح أهميته ووظيفته أحيانا أنّه يأتي للتنويع بين بين المعاني وإيضاحها ومن مزايا المترادفات أنّها تعين على إفراغ المعنى في قوالب متعددة ونظمها في سلك من البلاغة "[5] وذلك من خلال التفنن في استعمال اللّفظ لذلك المعنى.

1 – أحمد مختار عمر ، علم الدلالة ، ص:227 – 228 .

2 – ستيفن أولمان ، دور الكلمة في اللّغة ، ص: 97 .

3 – المرجع نفسه ، ص:98 .

4 – أحمد مختار عمر ، علم الدلالة ، ص:221 .

5 – أبو هلال العسكري ، الفروق اللّغوية ، ص: 17.

1- التناظر الدلالي للألفاظ في السياق القرآني :

ومما لا شك فيه أنّ الترادف يمثل حقيقة لغوية لا يمكن إنكارها في اللّغات بصفة عامة ولغة العرب بصفة خاصة. فكل لغة تتفاوت وتختلف عن غيرها وهذا حسب طبيعة نظامها اللّغوي، ولكن ما يجدر الإشارة إليه أنّ تفنن القرآن الكريم في توظيف اللّفظين أحيانا في سياق واحد إنمّا هو أكبر دليل على بينها فرقا دلاليا " من ذلك الخطف والتخطف لا يفرق الأديب بينهما والله فرق بينهما فيقول خطف بالكسر لما تكرر، ويكون من شأن الخاطف الخطف، وخطف بالفتح يقع الخطف من غير من يكون من شأنه الخطف بكلفة، وهو أبعد خطف بالفتح فإنّه يكون له من اتفق على تكلف، ولم يكن متوقعا منه"[1] وبناء على هذا فالأصل في معاني الألفاظ الاختلاف وخصوصا ما تعلق بألفاظ القرآن الكريم .

الناظر في موقف ابن عاشور إزاء مسألة الترادف نجده لا يسلم برأي محدد؛ إذ إنّه لا يصرح صراحة بنفي الترادف أو إثباته. وعلى هذا يمكن أن ندرج موقفه في هذه الظاهرة بأنّه يقف موقفا وسطا في ذلك قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيۡهِمۡ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ ۝٦"[2] استعمل حفيظ ووكيل هنا في استعمالهما الكنائي عن متقارب المعنى فلذلك قد يفسر أهل اللّغة أحد هذين اللّفظين بما يقرب من تفسير اللّفظ الآخر كتفسير المرادف بمرادفه، وذلك تسامح . إسناد حفيظ إلى اسم الجلالة لأنّ الله عز وجل أن يكلفه غيره حفظ الشيء فهو فاعل الحفظ . وأوثر وصف وكيل بالإسناد إلى النبي لأنّ المقصود أن الله لم يكلفه بأكثر من التبليغ"[3] ، غير أنّ ابن عاشور وفي أكثر من موضع نجده يمنع وقوع الترادف في السياق القرآني وذلك حسب ما ظهر له: فإذا سلمنا أنّ تذرون وتدعون مترادفين لم يكن سبيل إلى إبطال أن إيثار

1 - بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج4 ، ص: 82 .

2 - سورة الشورى ، الآية: 6 .

3 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج25 ، ص: 32 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج16 ، ص: 170 .

تدعون أنسب وقد أجيب بما يقتضي منع الترادف بين فعلي تذرون وتدعون بأن فعل يدع أخص، وفعل يذر يدل على ترك شيء بعد العلم به "[1] ، ويرجح هذا الرأي بقوله: وعندي أنّ منع الترادف هو الوجه لأنّ فعل يدع قليل الاستعمال في كلام العرب ولذلك لم يقع في القرآن إلا في قراءة شاذة لا إسناد لها خلاف لفعل يذر"[2] فاختلاف المعنى بين هذين اللّفظين إنّما هو لاختلاف معناهما الذي يحدده العموم والخصوص .

2- الترجيح بدلالة السياق في بيان المترادفات :

إنّ القرآن الكريم له خصوصيات في استعمال الألفاظ " فالتعبير القرآني تعبير فني مقصود. كل لفظة بل كل حرف فيه وضع وضعا فنيا مقصودا"[3]، وعلى هذا فالتسليم بفكرة الترادف وخصوصا فيما تعلق بالقرآن الكريم قد يؤدي إلى تعمية وغموض في الدلالة في كثير من الآيات القرآنية التي لا يصح تبادل ألفاظها في السياقات التي ترد فيها، فقد يكون للسياق الذي ترد فيه الآية سمة تعبيرية خاصة، فتتردد فيه ألفاظ معينة بحسب تلك السمة "[4] التي تبين ذلك الفرق بينهما .

ومنه قوله تعالى: فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ﴿٢٨٢﴾"[5] جاء في لسان العرب البخس معناه النقص"[6] غير أنّ ابن عاشور رجح معنى البخس ما يخالف معنى النقص بمنع الترادف بينهما بقوله: البخس فسره أهل اللّغة بالنقص ويظهر أنّه أخص من النقص، فهو نقص بإخفاء وأقرب الألفاظ إلى معناه الغبن ... وهذا هو المناسب في معنى الآية لأنّ

1 - ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج23 ، ص: 168 - 169 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج9 ، ص: 326 .
2 - ينظر: نفسه ، ج23 ، ص: 169 .
3 - فاضل صالح السامرائي ، التعبير القرآني ، ص: 10 .
4 - المرجع نفسه ، ص: 236 .
5 - سورة البقرة ، الآية: 282 .
6 - ينظر: ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: (ب . خ . س) ، ج1 ، ص: 330 .

المراد النهي عن النقص من الحق عن غفلة صاحبه"[1] ، ومن ذلك قوله تعالى: أَمۡ تَسۡـَٔلُهُمۡ خَرۡجٗا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيۡرٞۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴿٧٢﴾"[2] الخرج العطاء وأما الخراج فقيل هو مرادف الخروج وهو ظاهر كلام جمهور اللّغويين"[3] وفسره الزمخشري بالتفريق بين هذين اللّفظين: قيل الخرج ما تبرعت به والخراج ما لزمك أداؤه، والوجه أنّ الخرج أخص من الخراج"[4] . ولقد وافقه ابن عاشور في هذا المعنى المعنى بقوله: وهذا الذي ينبغي التعويل عليه لأنّ الأصل في اللّغة عدم الترادف"[5] ومن شواهد هذا الترجيح" الحس بفتح " الحاء – القتل أطلقه أكثر اللّغويين، وقيده في الكشاف بالقتل الذريع وهو أصوب"[6] ، فعلاقة العموم والخصوص هي التي رجحت هذا التفريق في المعنى بينهما .

قد يفرق بين الألفاظ المتقاربة في المعنى والتي تتداخل دلالتها عند أهل اللّغة والمفسرين قال تعالى: فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَسَوۡفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ ﴿١٤﴾"[7] قال ابن عاشور: قد ترك علماء اللّغة بيان التفرقة بين العداوة والبغضاء، وتابعهم وتابعهم المفسرون على ذلك، فلا تجد من تصدى للفرق بينهما سوى ابن عرفة التونسي، فقال في تفسيره العداوة أعم من البغضاء لأنّ العداوة سبب في البغضاء ... ووقع لأبي البقاء الكفوي في كتاب الكليات أنّه قال العداوة أخص من البغضاء لأنّ كل عدو مبغض، وقد بغض من ليس بعدو وهو يخالف كلام ابن عرفة وفي تعليلها مصادرة واضحة، فإن كانت العداوة أعم من البغضاء زاد فائدة العطف لأنّه يصير في معنى الاحتراس، وإن كانت العداوة أخص من البغضاء لم يكن العطف إلا

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص:104 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج23 ، ص: 233 ، ج3 ، ص: 161

2 – سورة المؤمنون ، الآية: 72 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج18 ، ص: 96 .

4 – جار الله الزمخشري ، الكشاف ، ج4 ، ص:241 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج18 ، ص: 97 .

6 – المصدر نفسه ، ج4 ، ص: 127 .

7 – سورة المائدة ، الآية: 14 .

للتأكيد "[1] . وفي ضل هذه الآراء يوجه ابن عاشور دلالة العداوة والبغضاء بالتفريق بينهما بقوله: وعندي أنّ كلا الوجهين غير ظاهر، والذي أرى أن معنيي العداوة والبغضاء التضاد والتباين، فالعداوة كراهية تصدر عن صاحبها معاملة بخفاء أو قطيعة أو إضرار؛ لأنّ العداوة مشتقة من العدو وهو التجاوز والتباعد . فإنّ مشتقات مادة عدو تحوم حول التفرق وعدم الوئام، وأما البغضاء فهي شدة البغض ...، فإذا كان كذلك لم يصح اجتماع معنيي العداوة والبغضاء في موصوف واحد في وقت واحد فتعين أن يكون إلقاؤها بينهم على معنى التوزيع"[2] .

ففي سياق مغاير نجد ابن عاشور لا يبين وجه التغاير السياقي بين هذين اللّفظين – الافك والافتراء – رغم أنّهما وقعا في نفس السياق على نحو ما فعلة في الآية السالفة الذكر قال تعالى : وَذَٰلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿٢٨﴾ "[3] قال ابن عاشور: الافتراء نوع من الكذب وهو ابتكار الأخبار الكاذبة ويرادف الاختلاق؛ لأنّه مشتق من فري الجلد، فالافتراء الكذب، فعطف (ما كانوا يفترون) على أكفهم عطف الأخص على الأعم"[4] وهو من صور الترادف بين الألفاظ فيما بينها.

3– الاستدراك على ابن عاشور في مسائل الترادف:

ما ينبغي الإشارة إليه هنا أنّ منهج ابن عاشور في تأويله لبعض الآيات القرآنية كان غير ملتزم برأي واضح وصريح بخصوص مسألة الترادف؛ إذ إنّه يأخذ برأي في تأويل بعض الآيات بمنع الترادف ومن جهة أخرى يعدل عن هذا الرأي.

يشير ابن عاشور في تفريقه الدلالي في بعض الكلمات في سياقها القرآني من خلال الحديث عن فصاحتها من خلال نظمها " التفرقة بين فعل خلق وفعل جعل هنا معدود من فصاحة

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج6 ، ص: 148 .
2 – المصدر نفسه ، ج6 ، ص: 148 .
3 – سورة الأحقاف ، الآية: 28 .
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج26 ، ص: 56 – 57 .

الكلمات، وإنّ كل كلمة مع صاحبتها مقاما، وهو ما يسمى في عرف الأدباء برشاقة الكلمة، ففعل خلق أليق بإيجاد الذوات، وفعل جعل أليق بإيجاد أعراض الذوات وأحوالها ونظامها ...، الخلق فيه ملاحظة مع تقدير، وفي الجعل ملاحظة مع الانتساب، بمعنى كون المجعول مخلوق لأجل غيره أو منتسبا إلى غيره"[1] وفي سياق متصل نجده أحيانا لا يبين وجه هذا الفرق في عدول الاستعمال القرآني عن ذلك .

لقد استعمل القرآن الكريم كلا من جاء وأتى في سياقات متشابهة فلو نظرنا في سياق الآية نجد فرقا بين الاستعمالين؛ إذ إنّ وقوعهما في سياق واحد هو إيذان بالتفريق بينهما ويرجع هذا إلى دقائق النظم القرآني يقول السامرائي: والذي استبان لي أنّ القرآن الكريم يستعمل المجيء لما فيه صعوبة ومشقة أو لما هو أصعب و أشق مما استعمل له أتى"[2] . ومن لطائف هذا التفريق الدلالي في السياق القرآني ما ذكره الزركشي في قوله تعالى: قَالُواْ بَلۡ جِئۡنَٰكَ بِمَا كَانُواْ فِيهِ يَمۡتَرُونَ ﴿٦٣﴾ وَأَتَيۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٦٤﴾"[3] خالف المجيء والإتيان تبعا لتركيب كل منهما في السياق ومعناه؛ إذ المجيء أكثر ما يدل على محسوس، في حين الإتيان متعلق بالمعاني، فمع العذاب جاء بلفظ المجيء لأنّ العذاب مرئي يشاهدونه ومع الحق قال أتيناك لأنّ الحق لم يكن مرئيا "[4] .

جاء في تفسير ابن عاشور الإتيان والمجيء مترادفان، فذكر المجيء بعد الإتيان ليس لاختلاف المعنى، فمدلولهما واحد وهو بعثة موسى بالرسالة ولكنه للتفنن وكراهية إعادة اللّفظ "[5] ، فالملاحظ في هذا التأويل أنّ التجاور بين هذين اللّفظين لا يفضي إلى الاختلاف في المعنى، ومن الواضح أنّه قد

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج7 ، ص: 126 – 127.

2 – فاضل صالح السامرائي ، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل ، ص:97.

3 – سورة الحجر ، الآية: 63 – 64 .

4 – بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج4 ، ص: 81 – 82 .

5 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج9 ، ص:61.

غفل عن بيان دلالة كل منهما فعمد إلى قوله بالترادف، قال تعالى: فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ ۖ قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾"[1] ولم يذكر أهل المعجمات ما ذكره الراغب الأصفهاني، و إنّما هم يفسرون جاء بأتى، وأتى بجاء "[2] من باب الترادف في هذين اللّفظين.

ومن شواهد هذا أيضا كلمة العبيد والعباد والتي تختلف دلالتها عن نظيرتها، فمعنى العبادة في اللّغة الطاعة مع الخضوع "[3] وتنطوي هذه الطاعة على مظهرين، فالناس كلهم عباد الله بل الأشياء كلها كذلك، لكن بعضها بالتسخير وبعضها بالاختيار"[4] . يفسر ابن عاشور – العبيد والعباد – بقوله: عبيد بمعنى عبد الله، أي مخلوق ولا يطلق إلا على الإنسان. وجمعه عباد دون عبيد... العباد: الناس وهو جمع عبد بمعنى عبد الله، فأما العبد المملوك فجمعه العبيد"[5] يبدو من خلال تفسيره أنّه لم لم يلتفت إلى دقائق الفروق في هذه الآية القرآنية.

جاء في لسان العرب: قال الأزهري اجتمع العامة على تفرقة مابين عباد الله والمماليك فقالوا هذا عبد من عباد الله، وهؤلاء عبيد مماليك، قال ولا يقال عبد يعبده عبادة إلا لمن يعبد الله، ومن عبد دونه إلها فهو من الخاسرين؛ إذ يقال للمشركين هم عبدة الطاغوت، ويقال للمسلمين عباد الله يعبدون الله"[6] . فكلمة العباد نجدها في جميع السياقات القرآنية تأتي متعلقة بجانب الطاعة والإنعام للمؤمنين خاصة قال تعالى: وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾"[7]، ﴿٢٦﴾"[7]، وعلى هذا فالتغاير – في هذين الجمعين – في السياق القرآني، يعتبر من مقتضيات التغاير

1 – سورة مريم ، الآية : 27 .
2 – فاضل صالح السامرائي ، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل ، ص: 97 .
3 – ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: (ع . ب . د) ، ج9 ، ص: 12 .
4 – الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن ، ص: 543 .
5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج26 ، ص:290 – 293 .
6 – ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: (ع . ب . د) ، ج9 ، ص: 10 .
7 – سورة الأنبياء ، الآية: 26 .

الدلالي، فالعباد لفظ له معنى مركزي مشترك في الدلالة في جميع السياقات القرآنية ينصرف إلى معنى الخصوص دائما كصفة إيجابية قال الراغب الأصفهاني: وجمع العبد العابد عباد، فالعبيد إذا أضيف إلى الله أعم من العباد ولهذا قال تعالى: مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾"[1] فنبه أنّه لا يظلم من يختص بعبادته ومن النسب إلى غيره من الذين سموا بعبيد الشمس وعبدة اللات ونحو ذلك"[2] ، أما كلمة العبيد فهي متعلقة بالإنسان بالتسخير.

وفي سياق آخر نجد ابن عاشور قد التبس عليه معنى متوفيك ومميتك في تفسير قوله تعالى: إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ... "[3] إنّي متوفيك" ظاهر معناه: إنّي مميتك، هذا هو معنى الفعل في مواقع استعماله؛ لأنّ أصل فعل توفى الشيء أنّه قبضه تاما واستوفاه ... ويطلق التوفي على النوم مجازا بعلاقة المشابهة..."[4] وفسرها الطبري: الطبري: متوفيك معناه قابضك"[5] . عمد ابن عاشور إلى الإقرار بالترادف بينهما دون أن يلتفت إلى دقائق النظم في استعمال هذا اللّفظ دون الآخر وهذا ما أوقعة في مشكلة دلالية لأنّه يعارض ما نصت عليه الأحاديث الصحيحة المروية عن النبي – صلى الله عليه وسلم – وما درج عليه المفسرون يقول ابن عاشور: والذي دعاهم إلى تأويل معنى الوفاة ما ورد في الأحاديث الصحيحة: أنّ عيسى – عليه السلام – يتنزل في آخر الدنيا، فأفهم أنّ له حياة خاصة أخص من حياة أرواح من بقية الأنبياء ... والوجه أن يحمل على حقيقته؛ إذ إنّه لو حمل نزوله على ظاهره دون تأويل أنّ ذلك يقوم مقام

1 – سورة ق ، الآية: 29 .

2 – الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن ، ص: 543 .

3 – سورة آل عمران ، الآية: 55 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 258 .

5 – جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج5 ، ص: 450 .

البعث والروايات مختلفة وغير صحيحة، ولم يتعرض القرآن في عد مزاياه إلى أنّه ينزل في آخر الزمان"[1] .

وبناء على هذا يلخص ما قاله في تفسير هذه الآية بقوله: فالكل إماتة في التحقيق، وإنّما فصل بينهما العرف والاستعمال، فالكلام منتظم غاية الانتظام، وقد اشتبه نظمه على بعض الأفهام، وحملها على النوم بالنسبة لعيسى لا معنى له، فالقول أنّها بمعنى الرفع عن هذا العالم إيجاد معنى جديد للوفاة في اللّغة بدون حجة"[2] فإذا نظرنا نظرة فاحصة في سياق هذه الآية يتبين جليا أنّ هناك فرق دلالي يستوعب دلالة جديدة في تفسير آي القرآن لم يتنبه لها ابن عاشور.

1 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 258 – 259 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 258 .

المبحث الثالث: المجاز وأثره في تنوع الدلالة القرآنية لدى بن عاشور

تتجاذب اللّغة الحقيقة والمجاز، فالأصل في الكلام أن يحمل على الحقيقة الذي هو الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم فيه ولا تأخير"[1] ويعضد هذا الرأي قول السيوطي: لكل مجاز حقيقة ولا عكس؛ يدل عليه أنّ المجاز هو المنقول إلى معنى ثان لمناسبة شاملة، والثاني له أول، وذلك الأول لا يجب فيه مناسبة"[2] غير أنّ ابن جني يرى خلاف هذا الرأي إذ إنّه يذكر بابا في أنّ المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة " اعلم أنّ أكثر اللّغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال نحو قام زيد"[3]. وصفوة القول ما ذكره ابن الأثير في الجمع بينهما والذي يزيل هذا الخلاف" وقد ذهب قوم إلى أنّ الكلام كله حقيقة لا مجاز فيه، وذهب آخرون إلى أنّه كله مجاز، لا حقيقة فيه. وكلا هذين المذهبين فاسد عندي . اللّغة كلها حقيقة وكلها مجاز"[4] لا ينبغي التمييز بينهما .

يقسم الكلام على ضربين:ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده، ولكن يدلك اللّفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللّغة، ثم تجد ذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. مدار هذا الأمر الكناية، الاستعارة، التمثيل"[5] ، ولا يجوز العدول عنها إلا لأغراض معينة " وإنّما يقع المجاز و يعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإنّ عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة"[6] ويستدل على هذا بقوله تعالى: وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤"[7] قال ابن عاشور: تكليما مصدر للتوكيد. والتوكيد بالمصدر يرجع إلى تأكيد النسبة وتحققها مثل قد

1 – ابن فارس ، الصاحبي في فقه اللّغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها ، ص: 203 .
2 – جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللّغة و أنواعها ، ج1 ، ص: 361 .
3 – ابن جني ، الخصائص ، ج2 ، ص:447 .
4 – ينظر: ضياء الدين بن الأثير ، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر ، ج1 ، ص: 85 .
5 – عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص: 262 .
6 – ابن جني ، الخصائص ، ج2 ، ص: 442 .
7 – سورة النساء ، الآية: 164 .

وإنّ، ولا يقصد به رفع احتمال المجاز، ولذلك أكدت العرب بالمصدر أفعالا لم تستعمل إلا مجازا... فمعنى تكليما هنا: أنّ موسى سمع كلاما من عند الله بحيث لا يحتمل أنّ الله أرسل إليه جبريل بكلام أو أوحى إليه في نفسه"[1] ، ومعنى كلامه أنّ التأكيد يدفع احتمال المجاز عن الفعل من خلال موقفه إذ يرى أنّ التكليم حقيقة وليس وحيا مرسلا .

لقد أفاض العلماء والمفسرون في حديثهم عن الحقيقة والمجاز وتفاوتت آراؤهم في ذلك بين مثبت له وناف لذلك خصوصا ما تعلق بالقرآن الكريم، فمسألة وجود المجاز فيه من المسائل التي خاض فيها المشتغلون في حقل اللّغة والفكر. فطلب المعنى من القرآن يتم من خلال تقديم المعنى الحقيقي على المجازي، بحيث لا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة"[2] وهذا من الأصول الثابتة التي درج عليها المفسرون في ما تعلق بألفاظ القرآن الكريم.

يخالف ابن عاشور مذهب أهل السلف بتجاوز هذه القاعدة التي وضعوها بقوله: وليس أحد محمليه بأقوى من الآخر إلا أنّ أحدهما أسبق في الوضع من الآخر، والمحملان متساويان في الاستعمال وليس سبق إطلاق أحد المعنيين بمقتضى ترجيح ذلك المعنى فكم من إطلاق مجازي للّفظ هو أسبق إلى الأفهام من إطلاقه الحقيقي وليس قولهم في علم الأصول بأنّ الحقيقة أرجح من المجاز بمقبول في عمومه"[3] .

قال تعالى: لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشۡهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيۡكَۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَشۡهَدُونَۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿١٦٦﴾"[4] قال ابن عاشور: الشهادة في قوله "لكن الله شهيد " أطلقت على الإخبار الإخبار بنزول القرآن من الله إطلاقا مجازيا؛ لأنّ هذا الخبر تضمن تصديق الرسول وتكذيب معانديه

1 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج6 ، ص: 38 .

2 – أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط ، ج1 ، ص: 24 . ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر ، ج1 ، ص : 62

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 167 .

4 – سورة النساء ، الآية: 166 .

وهو إطلاق على وجه الاستعارة من إطلاق الحقيقي هو غير الإطلاق الذي في قوله " شهد الله أنّه لا إله إلا هو" فإنّه يدل على طريقة المجاز المرسل وعطف شهادة الملائكة على شهادة الله لزيادة تقرير هذه الشهادة بتعدد الشهود ولأنّ شهادة الله مجاز في العلم وشهادة الملائكة حقيقة"[1] . وبناءا على هذا نجد ابن عاشور في كثير من المسائل التي يوردها في هذا الشأن لا تخل تأويلاته من ترجيحه المجاز على الحقيقة وخصوصا ما تعلق بالصفات؛ لأنّ ذلك إزالة للبس على حد قوله: إذا جرى حمل اللّفظ على ما هو من مستعملاته في الكلام البليغ من الأيدي والأعين ممن أثبت له هذه الصفات فقد زاد من قوة الاشتباه"[2] بين صفات الله عز وجل والبشر .

إنّ للمجاز دور مهم في معالجة الكثير من المسائل اللّغوية فهو ركن أساسي في عملية التأويل. فإنكار وقوع المجاز هو في حقيقة الأمر نفي لوجود اللّغة إن صح التعبير، فهو يعد من أنواع البيان في اللّغة وشطر من البلاغة وفن القول يقول السيوطي في هذا الشأن: وهذه شبهة باطلة، ولو سقط المجاز من القرآن لسقط منه شطر الحسن، فقد اتفق العلماء على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة "[3]. ولقد أثبته الكثير من العلماء فالجمهور لا خلاف في وقوعه، وأنكره بعضهم مثل الظاهرية وابن القاص وغيرهم ..."[4] يستأنس بهذا ما ذكره بعضهم أنّ الأمر يرجع إلى الاصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح . فالمانعين له في كلام الوحي إنّما منعوه سدا للذريعة حتى لا يتجرأ الناس على التأويل في صفات الباري جل وعلا بدعوى المجاز "[5] الذي هو نفي لصفاته التي أثبتها لنفسه.

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج6 ، ص: 44 – 45.

2 – المصدر نفسه ، ج3 ، ص: 167 – 168 .

3 – جلال الدين السيوطي ، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، ج1 ، ص: 186 .

4 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 494 . ينظر: أمالي الدلالات و مجالي الاختلافات ، ص: 75 .

5 – ينظر: المحفوظ بن بيه ، أمالي الدلالات و مجالي الاختلافات ، ص: 78.

يبين الشنقيطي أنّ ما أورده معمر بن المثنى في كتابه مجاز القرآن لم يكن يعني بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنّما عني بمجاز الآية ما عبر به عن الآية "[1]، وهو من المتشددين في نفي المجاز يقول في ذلك: إنّ القول بالمجاز بالمعنى الاصطلاحي في القرآن، بل في اللّغة: قول باطل لم يتكلم به النبي – صلى الله عليه وسلم – ولا عرفه الصحابة والتابعون ولا علماء اللّغة الأوائل، ولا أحد من أهل القرون الثلاثة المفضلة"[2] خاض في هذا المجال الذي يعتبر دخيلا عليهم، وهذا مما عرف عند أهل المتكلمين.

إنّ الذين أنكروا وقوع المجاز في القرآن يسوقون أدلتهم من خلال اعتبار المجاز يساوي الكذب " وشبهتهم أنّ المجاز أخو الكذب والقرآن منزه عنه، وأنّ المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك محال على الله"[3] . وفضلا عن هذا فالتسليم به قد يؤدي إلي نفي الكثير من الصفات التي أثبتها الله لنفسه، فالحق الذي هو مذهب أهل السنة والجماعة إثبات هذه الصفات التي أثبتها تعالى لنفسه والإيمان بها من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تمثيل"[4] وهذا التنزيه من صحة الاعتقاد والإيمان .

إنّ الذين تبنوا هذا الرأي قد وقعوا في لبس، إضافة إلى تزمتهم وتعصبهم الذي جعلهم يقولون بذلك. فالذين تذوقوا جمال الأسلوب القرآني يرون أنّ هذه الشبهة باطلة من الغريب حقا أنّ بعض العلماء أنكروا وقوع المجاز في القرآن ..."[5] والرأي الراجح أنّ اللّغة مبنية على علاقات مجازية تتفاوت فيما بينها في مستوى التعبير ولا يجري في قوله على الظاهر وأقل ما ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى أنّ التنزيل كما لم يقلب اللّغة في أوضاعها المفردة عن أصولها ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها ... كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه

1 – محمد أمين الشنقيطي ، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد و الإعجاز ، تح: أبو حفص سامي بن العربي ، د ط ، د ت ، ص: 14- 15 .

2 – المصدر نفسه ، ص: 28 .

3 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ص: 494 .

4 – محمد أمين الشنقيطي ، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد و الإعجاز ، ص: 38 .

5 – صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ص: 329 .

والتمثيل والحذف والاتساع"[1] على الرغم من هذا فلا يذهب بنا كل مذهب في تعميم هذه الظاهرة دون الوقوف على بعض خصوصيات تواردها في القرآن الكريم .

يشكل المجاز هاجسا لغويا وفكريا لدى المشتغلين في حقل اللّغة والدراسات القرآنية فليس كل ما ثبت في اللّغة صح حمل القرآن عليه، فمراعاة السياق القرآني أمر ضروري في ذلك .

إنّ عملية مقاربة المعاني في صورها المجازية لا يتم وفق حدود معينة. فالحديث عن المجاز في مختلف صوره يقودنا إلى أن نشير أنّه في كثير من الأحيان قد تتحكم فيه النوازع الإيديولوجية في توجيه دلالة الآيات القرآنية والذي تجدر الإشارة إليه أنّ السلف في تعاملهم مع النصوص القرآنية لا يؤولون الصفات بل يحملونها على ظاهرها " ولقد كان منهجهم قائما على القواعد التي أسسها لهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولذلك أثبتوا الصفات بلا تشبيه ولا تمثيل ولا تكييف، ولذلك نجد من يسلك منهج السلف يرفض التأويل الكلامي، ولا يدخل في متاهاته ... "[2] لأنّ هذا متصل بجوهر الإيمان والعقيدة يقول الشنقيطي في هذا الصدد: أنّ جل أهل هذا الزمان يقولون بجواز المجاز في القرآن، ولم ينتبهوا لأنّ هذا المنزّل للتعبد والإعجاز كله حقائق وليس فيه مجاز؛ لأنّ القول الذي فيه مجاز ذريعة لنفي كثير من صفات الكمال والجلال"[3] بدعوى تأويل هذه الصفات وحملها على المجاز الذي يعتبر تغيير للحقائق والوقائع .

1– التأويلات المجازية لدى بن عاشور:

تنازع المفسرون في حمل بعض الآيات القرآنية التي تعد من المتشابهات والتي تمثل مجالا خصبا لتعدد التأويلات" ومن التأويل ما ظهر معنى لفظه فيه أشهر من معنى تأويله ولكن القرائن أو الأدلة

1 – عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة في علم البيان ، تح: محمد عبده ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1988 ، ص: 342 .

2 – خالد عبد الرحمان العك ، أصول التفسير و قواعده ، ص: 55 .

3 – محمد أمين الشنقيطي ، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد و الإعجاز ، ص: 32 .

أوجبت صرف اللّفظ عن ظاهر معناه فهذا حقيق بأن يعد من المتشابه"[1] . ومذهب التأويل في متشابهات الآيات عند جمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث عن الإيمان بها، وتفويض معناها إلى الله تعالى ولا نفسرها مع تنزيهها له عن حقيقتها"[2] لأن هذا متعلق بالأمور الغيبية التي تتعدى تصور البشر وأفهامهم .

ارتبط تأويل القرآن الكريم عند ابن عاشور فيما تعلق بمجازات القرآن بتأثره بالاتجاه العقلي وهذه من المآخذ التي تعرض لها والتي لا يمكن إغفالها؛ إذ إنّه يعلن ذلك صراحة بقوله: الإتيان حضور الذات في موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه وأسند الإتيان إلى الله تعالى في هذه الآية على وجه الإثبات بمقتضى ظاهر اتصاف الله تعالى به، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالا ....وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزه عنه، تعين صرف اللّفظ عن ظاهره بالدليل العقلي"[3] وهذا خلاف لما درج عليه السلف ومن لف لفهم.

اختلاف المفسرين في تأويل ألفاظ القرآن يرجع بالدرجة الأولى إلى مسوغات الاستدلال الذي يعكس مقتضيات الاتجاهات والمذاهب وأفكار المفسرين في إسقاط تصوراتهم فحمل اللّفظ على المجاز وتأويل الصفات أوقع ابن عاشور في عواقب لا يحمد عقباها؛ إذ إنّه وصل به الحد أن قال بأنّ القرآن مخلوق ويتجلى ذلك في هذه العبارة القرآنية " فإطلاق القول عليه حقيقة وإسناده إلى الله لأنّه خلق ذلك القول بدون وسيلة معتادة ..."[4] وهذا القول غير صحيح لأنّه يجعل من القرآن شيء مثل باقي كلام البشر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 167.

2 – جلال الدين السيوطي ، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، ج1 ، ص:111 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 284 . ينظر: نبيل أحمد صقر ، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير التحرير و التنوير ، ص: 235 .

4 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 397 .

وصفوة القول يمكن أن ندرج منهج ابن عاشور في تعامله مع النصوص القرآنية تبنيه الفكر الاعتزالي يقول في ذلك: فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه"[1] ، ولقد ألقى هذا بضلاله على تفسيره لآيات القرآن الكريم، فقد درس مفهوم المجاز في إطار هذا التصور.

أصحاب هذا الرأي يربطون هذه الثنائية – المجاز والتأويل– في القرآن الكريم فلا يمكن التعويل على ظاهر اللّغة فقط بل يحتاج إلى تأويل؛ إذ لا يمكن للألفاظ الوضعية أن تصف حقيقة الأمور في كل الأحوال. مثال ذلك الرحمة قال ابن عاشور: أصل الرحمة من مقولة الانفعال وآثارها من مقولة الفعل فهي من الكيفيات النفسانية لأنّها انفعال، فوصف الله تعالى بصفات الرحمة في اللغات ناشئ عن مقدار عقائد أهلها فيما يجوز على الله ويستحيل وكانت أكثر الأمم مجسمة لم يجيء ذلك في لسان الشرائع تعبيرا عن المعاني العالية بأقصى ما تسمح به اللّغات من اعتقاد وتنزيه الله عن أعراض المخلوقات"[2] فحملها على المجاز أولى، فأهل الإيمان إذا سمعوا أو أطلقوا وصفي الرحمان الرحيم لا يفهمون منه حصول ذلك الانفعال الملحوظ في حقيقة الرحمة في متعارف اللّغة العربية لسطوع أدلة تنزيه الله تعالى عن الأعراض"[3] ، ومعنى هذا أنّ حمل الرحمة على الحقيقة إنمّا هو تجسيم وحدود هذا الرأي هو توهم في التصور في إسناد هذه الحقيقة .

المعنى المجرد لكلمة اليد هو ذاته ولكن الذي يتغير هو استخدامها وقد أشار القرآن الكريم إلى مسألة تسمية البشر للأشياء بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان فحقيقة هذه الأسماء بعيدة كل البعد عن حقيقة الأسماء المسماة في عالمنا المحسوس(**الكم – الكيف**) قال تعالى: إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٌ

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 284 .
2 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 170 .
3 – نفسه ، ج1 ، ص: 170 .

سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ... ﴿٢٣﴾"[1] فإدراكنا للمعاني القرآنية لا يصف الحقائق المطلقة ومن أمثلة ذلك ما يلي .

الاستهزاء: ذكر ابن عاشور في معرض تفسيره لقوله تعالى:ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾"[2] حمل ابن عاشور على غرار من سبقوه معنى الاستهزاء على المجاز قال في ذلك: وفعل: يستهزئ المسند إلى الله ليس مستعملا في حقيقته؛ لأنّ المراد هنا أنّه يفعل بهم في الدنيا ما يسمى بالاستهزاء بدليل قوله " ويمدهم في طغيانهم " ولم يقع استهزاء حقيقي في الدنيا فهو إما تمثيل لمعاملة الله إياهم في مقابلة استهزائهم بالمؤمنين بما يشبه فعل المستهزئ بهم ..."[3] ويرجح هذا عندهم أنّ الوصف بحقيقة الاستهزاء غير جائز عليه تعالى لأنّه عكس أوصاف الحكيم وضد طرائق الحكيم "[4] ، وفي ذات السياق نجد ابن عاشور يدرج رأيا آخر يجوز فيه حمل فعل الاستهزاء على حقيقته إذا كان في الآخرة قال في ذلك: المضارع في قوله: يستهزئ لزم الحال ولا يحمل على اتصاف الله بالاستهزاء حقيقة عند الأشاعرة لأنّه لم يقع من الله معنى الاستهزاء في الدنيا ويحسن هذا التمثيل ما فيه من المشاكلة. ويجوز أن يكون "يستهزئ بهم" حقيقة يوم القيامة بأن يأمر بالاستهزاء بهم في الموقف وهو نوع من العقاب فيكون المضارع للاستقبال، وإلى هذا المعنى نحا ابن عباس والحسن في نقل ابن عطية ..."[5] وهذا كله وإن جاز فقد عينه هنا جمهور العلماء من المفسرين كما نقل ابن

1 – سورة النجم ، الآية: 23 .

2 – سورة البقرة ، الآية: 15.

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 294 .

4 – الشريف الرضي ، تلخيص البيان في مجازات القرآن ، تح: علي محمود مقلد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، د ط ، د ت ، ص: 30 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 294 .

عطية والقرطبي وعينه الفخر الرازي والبيضاوي وعينه المعتزلة أيضا لأنّ الاستهزاء لا يليق إسناده إلى الله حقيقة لأنّه فعل قبيح ينزه الله تعالى عنه كما في الكشاف وهو المعنى المتعارف عليه بين الناس"[1] .

والذي يلوح من معنى هذه الصفة أنّها قريبة من معنى الحقيقة يقول الطبري: وأما الذين زعموا أنّ قوله "الله يستهزئ بهم" إنمّا هو على وجه الجواب، وأنّه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة. فالذين نفوا عن الله جل ثناؤه ما قد أثبته لنفسه وأوجبه لها فمن أنكر هذه الصفات فقد كذب بالقرآن وخرج من ملة الإسلام"[2] بدعوى حمل الاستهزاء على المجاز.

المكر: قال تعالى: وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ﴿٥٤﴾"[3] ، قال الرضي: وهذه استعارة لأنّ حقيقة المكر لا تجوز عليه تعالى والمراد بذلك إنزال العقوبة بهم جزاء على مكرهم وإنمّا سمي الجزاء على المكر مكرا للمقابلة بين الألفاظ على عادة العرب"[4] ، وفي ذات السياق نرى ابن عاشور يحمل هذه الآية على المشاكلة والتشابه بقوله: ومكر الله بهم هو تمثيل لإخفاق الله مساعيهم في حال ظنهم أن قد نجحت مساعيهم، وهو هنا مشاكلة . وجاز إطلاق المكر على فعل الله دون مشاكلة . يسميها بعضهم مشاكلة تقديرية"[5] ، ويجوز أن يكون معنى خير الماكرين: أنّ الإملاء والاستدراج الذي يقدره للفجار والجبابرة والمنافقين، التشبيه بالمكر في أنّه حسن الظاهر سيء العاقبة ... ولذلك كانت أفعاله تعالى منزهة عن الوصف بالقبح أو الشناعة لأنّها لا تقارنها الأحوال التي بها تقبح بعض أفعال العباد من دلالة على سفاهة رأي أو سوء طوية ... "[6] .

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 294 .
2 – ينظر: جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج1 ، ص: 317 – 318 .
3 – سورة آل عمران ، الآية: 54 .
4 – الشريف الرضي ، تلخيص البيان في مجازات القرآن ، ص: 45 .
5 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج3 ، ص: 257 .
6 – المصدر نفسه ، ج3 ، ص:257 . ينظر: ابن عاشور ، ج12 ، ص: 66 .

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾"[1] في سياق هذه الآية يؤكد ابن عاشور أنّ العلاقة الإسنادية هي التي تحدد ذلك . ويتضح من خلال تأويل المجيء بالنسبة لله والملائكة . إسناد المجيء إلى الله إما مجاز عقلي، أي جاء قضاؤه، وإما استعارة بتشبيه ابتداء حسابه بالمجيء وأما إسناده إلى الملك فإما حقيقة أو على معنى الحضور وأيما كان فاستعمال اللّفظ في مجازه وحقيقته أو في مجازيه"[2]. ومنه قوله تعالى: وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾"[3] قال ابن عاشور: القرب هنا كناية عن إحاطة العلم بالحال لأنّ القرب يستلزم الاطلاع وليس هو قربا بالمكان بقرينة المشاهدة فآل الكلام إلى التشبيه البليغ بتشبيه معقول بمحسوس، وهذا من بناء التشبيه على الكناية بمنزلة المجاز على المجاز"[4] أو أو ما يعرف عند البلاغيين بمعنى المعنى .

2 – الترجيح بالمجاز:

اعتماد المجاز في التفسير منهج لغوي اعتمده المفسرون فقد يتوارد على الآية المعنيين – الحقيقي والمجازي – وليس هناك ما يرجح أحدهما على الآخر وهذا غير مرتبط بصفات الله، قال ابن عاشور: وحقيقة الرجوع غير مستقيمة هنا فتعين أنّه رجوع مجازي، فيجوز أن يكون المراد به البعث للحساب بعد الموت، وإطلاقه على هذا المعنى كثير في القرآن بلفظه وبمرادفه نحو المصير ويجوز أن يكون مراد به انتهاء إمهال الله إياهم في أجل أراده فينفذ فيهم مراده في الدنيا . ويجوز الجمع بين المعنيين في استعمال اللّفظ في مجازيه وهو المناسب لجمع العذابين"[5]، وإنّما سها أصحاب هذا الرأي

1 – سورة الفجر ، الآية: 22 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج30 ، ص: 337 – 338 .
3 – سورة ق ، الآية: 16 .
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج26 ، ص:301 .
5 – المصدر نفسه ، ج3 ، ص: 260 .

عن الفرق بين قرينة إطلاق اللّفظ على معناه المجازي، وقرينة إطلاق المشترك على عدة معانيه، فإنّ المجاز مانعه من إرادة المعنى الحقيقي وقرينة المشترك معينة للمعاني المرادة كلا أو بعضا"[1] ، وبناء على هذا نجد ابن عاشور يبرز رأيه في مقارنته بين الآراء من هذا الجانب، فإذا تنازع الآية احتمال معنيين فيما تعلق بالمجاز فيجوز الجمع بينهما .

يذكر ابن عاشور أحوال استعمال اللّفظ والوجه الصحيح فيه نحو القسوة والقساوة توصف بأنّها الأجسام وتوصف بها النفوس المعبر عنها بالقلوب فالمعنى الجامع للوصفين هو عدم قبول التحول عن الحالة الموجودة إلى حالة تخالفها. وسواء كانت القساوة موضوعة للقدر المشترك بين هذين المعنيين الحسي والقلبي وهو احتمال ضعيف، أم كانت موضوعة للأجسام حقيقة واستعملت في القلوب مجازا وهو الصحيح وقد شاع هذا المجاز حتى ساوى الحقيقة"[2] . يشاكل هذا قوله: فلمعاني الركوب المجازية، ولمعاني الطبق من حقيقي ومجازي متسع لما تفيده الآية من المعاني، وذلك ما جعل لإيثار هذين اللّفظين في هذه الآية خصوص من أفنان الإعجاز القرآني. فأما فعل لتركبن فحقيقتة متعذرة هنّا وله من المعاني المجازية المستعملة في الكلام أو التي يصح أن تراد في الآية عدة، منها الغلب والمتابعة والسلوك والإقحام ..."[3] وغيرها من المعاني التي يمكن أن تدل عليها. كما أنّه قد يرجح المعنى الحقيقي دون المجازي وذلك باعتبار طبيعة ذلك اللّفظ نحو قوله تعالى: يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۚ وَهُوَ ٱلرَّحِيمُ ٱلۡغَفُورُ ۝٢"[4] قال ابن عاشور: اعلم أنّ كلمتي يلج ويخرج أفصح ما يعبر به عن أحوال جميع الموجودات الأرضية بالنسبة إلى اتصالها بالأرض، وأنّ كلمتي (ينزّل و يعرج) أوضح ما يعبر به عن أحوال المجودات السماوية بالنسبة إلى اتصالها بالسماء. من كلمات اللّغة التي تدخل على المعاني الموضوعة للدلالة عليها دلالة مطابقية على

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 99 .
2 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 562 – 563 .
3 – نفسه ، ج30 ، ص:227 .
4 – سورة سبأ ، الآية: 2 .

الحقيقة دون المجاز ودون الكناية ولذلك لم يعطف السماء على الأرض قي الآية فلم يقل : يعلم ما يلج في الأرض والسماء ..."[1] .

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ٱسۡلُكۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖ وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهۡبِۖ ...﴾"[2] تردد المفسرون في تبيان معنى الجناح في هذه الآية إذ إنّهم قد سلكوا طرائق مختلفة في حمل دلالة الجناح والذي يتضمن حقيقة ومجازات بين مرسل واستعارة وقد ورد في القرآن وغيره في تصاريف معانيه وليس في وروده في بعض المواضع بمعنى بقاض بحمله على ذلك المعنى حيثما وقع في القرآن، ولذا فالوجه أنّ قوله واضمم إليك جناحك" تمثيل بحال الطائر إذا سكن عن الطيران أو عن الدفاع جعل كناية عن سكون واضطراب الخوف ... وهذا مأخوذ من أحد وجهين ذكرهما الزمخشري"[3] مما يستأنس به في هذا المعنى.

تعتبر الكناية من أبلغ الأساليب في الرمز والإيماء"[4] للتعبير عن مراد المتكلم في صورة بديعة. فالمعنى الكنائي الدلالة عليه عقلية سواء بقي اللّفظ دالا على معناه الحقيقي أم تعطلت دلالته عليه "[5] فهو يفهم من سياق الكلام .

لقد كثرت أقوال المفسرين في تفسير التنور وتباينت آراؤهم في ذلك فمن المفسرين من أبقى التنور على حقيقته، فجعل الفوران خروج الماء من أحد التنانير وأنّه علامة جعلها الله لنوح – عليه السلام– إذ أفار الماء من تنوره، ومنهم من حمل التنور على المجاز المفرد ففسره بسطح الأرض، ومنهم من فسره بأعلى الأرض ومنهم من حمل فار والتنور على الحقيقة، وأخرج الكلام على مخرج التمثيل

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج22 ، ص:137– 138 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج30 ، ص: 594

2 – سورة القصص ، الآية: 32 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج20 ، ص: 114 .

4 – صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ص: 330 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 725 .

لاشتداد الحال"[1] . يرجح ابن عاشور في سياق هذه الآية حمل التنور على المجاز بقوله: والذي يظهر لي أنّ قوله وفار التنور مثل لبلوغ الشيء إلى أقصى ما يتحمل مثله، كما يقال بلغ السيل الزبى"[2] وهو من المجاز المشهور عند العرب في تجاوز الحد .

تفاوت المفسرون في ترجيح معنى المجاز في هذه الآية" وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْاْ مِنكُمْ فِي ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِئِينَ ﴿٦٥﴾"[3] معنى " كونوا قردة خاسئين " قول جمهور العلماء والمفسرين حمل معنى الآية على تصيير أجسامهم أجسام قردة مع بقاء الإدراك الإنساني. ويحتمل أن يكون بتصيير عقولهم كعقول القردة مع بقاء الهيكل الإنساني . وهذا قول مجاهد والعبرة حاصلة على كلا الاعتبارين والأول أظهر في العبرة لأنّ فيه اعتبارهم بأنفسهم واعتبار الثاني بهم بخلاف الثاني والثاني أقرب إلى التاريخ " المسخ عند المفسرين مسخ حقيقي في حين شذ ابن عاشور وغيره في قصر المسخ على الجانب المعنوي . قول مجاهد المسخ يقع على القلوب دون الذوات وهذا بكونهم قردة لأنّهم لم يفهموا مقاصد الشريعة ومعانيها وأخذوا بصورة الألفاظ فقد أشبهوا صورة المحسوسات ولم يتميزوا عنها"[4] .

وفي تفسير قوله تعالى:لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾"[5] معنى لأخذنا منه باليمين" لأخذنا بقوة"[6] فقد عمد ابن عاشور إلى مناقشة تأويل الرازي في معنى اليمين والذي انفرد برأي خاص دون أئمة المفسرين في هذه المسألة : قال الفخر قيل اليمين بمعنى القوة والقدرة، والمعنى لأخذنا منه اليمين،

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج12 ، ص:71 .
2 – المصدر نفسه ، ج12 ، ص:71.
3 – سورة البقرة ، الآية: 65 .
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص:544 .
5 – سورة الحاقة ، الآية: 45 .
6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج29 ، ص: 145.

أي سلبنا عنه القوة، والباء صلة زائدة ..."[1] . علق ابن عاشور على هذا بقوله: فركب من تفسير اليمين بمعنى القوة، أنّ المراد قوة المتقول لا قوة الله وانتزع من ذلك تأويل الباء على معنى الزيادة ولم يسبقه بهذا التأويل أحد من المفسرين من بعده فيما رأينا، وفيه نظر وقد تبين بما فسرنا به الآية عدم الاحتياج إلى تأويل الفخر"[2] فهو لا يناسب سياق الآية الكريمة .

ومنه قوله تعالى:وَٱسۡتَمِعۡ يَوۡمَ يُنَادِ ٱلۡمُنَادِ مِن مَّكَانٖ قَرِيبٖ ﴿٤١﴾"[3] في تفسير هذه الآية ذكر ابن عاشور تأويلا شاذا لابن عطية يخالف رأي الجمهور نبه على أنّه لم يسبقه أحد: الأمر بالاستماع حقيقته: الأمر بالإنصات والإصغاء. وللمفسرين ثلاث طرق في مجمل استمع، فالذي نحاه الجمهور حمل الاستماع على حقيقته وإن كان المذكور عقب فعل استمع لا يصلح أن يكون مسموعا لأنّ اليوم مما يسمع... ولك أن تجعل فعل استمع منزلا منزلة اللازم، أي نحن ... ويتوجه على تفسيره هذا أن يكون معنى الأمر بالاستماع تخييلا لصيحة ذلك اليوم في صورة الحاصل " ونحا ابن عطية حمل استمع على المجاز أي انتظر . قال لأنّ محمد – صلى الله عليه وسلم – لم يؤمر بأن يستمع في يوم النداء ..."[4] علق ابن عاشور على ابن عطية بقوله: ولم أر من سبقه إلى هذا المعنى"[5] ، فتعين أن حمل حمل ابن عطية هذا اللّفظ على المجاز لا يليق بسياق الآية .

لقد تفاوتت آراء البلغاء في توجيه دلالة المجاز في هذه الآية الكريمة :أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿٥﴾ "[6] قال ابن عاشور: ونحن نجد اعتبار التمثيلية في الآية أرجح لأنّها أوضح وأبلغ وأشهر وأسبق بكلام الكشاف، أما كونها أوضح فلأنّ تشبيه التمثيل منزع

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج29 ، ص: 148.
2 – المصدر نفسه ، ج29 ، ص: 148 .
3 – سورة ق ، الآية: 41 .
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج26 ، ص: 329 .
5 – المصدر نفسه ، ج26 ، ص: 329 .
6 – سورة البقرة ، الآية: 5 .

واضح لا كلفة فيه فيفيد تشبيه مجموع هيئة المتقين في اتصافهم بالهدى بهيئة الراكب الخ . بخلاف طريقة التبعية فإنّها لا تفيد إلا تشبيه التمكن بالاستعلاء ثم يستفاد ماعدا ذلك بالتقييد. وأما كونها أبلغ فلأنّ المقام لما يسمح بكلا الاعتبارين باتفاق الفريقين لا جرم كان أولاهما بالاعتبار ما فيه خصوصيات أقوى وأعم ..."[1] . فبعد مناقشة ابن عاشور للجوانب البيانية في هذه الآية رجح معناها على سبيل الاستعارة التمثيلية يقول في هذا الصدد: والذي أختاره في هذه الآية أن يكون قوله تعالى أولئك على هدى" استعارة تمثيلية مكنية شبهت الحالة بالحالة وحذف لفظ المشبه به وهو المركب الدال على الركوب ورمز للمركب الدال على المشبه به بشيء من لوازمه وهو لفظ على الدال على المركوب ..."[2] .

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 244 .

2 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 245 .

المبحث الرابع : أثر السياق في التأويل لدى بن عاشور

1 – السياق اللّغوي لدى بن عاشور:

يعتبر السياق اللّغوي من المحددات اللّغوية المهمة التي يجب الالتفات إليها، فاستخدام السياق في بيان المعاني يكون عندما تتعاون وتتلاقى معطيات كل من علوم الأصوات والصرف والنحو والمعجم ويتكون ما يسمى بالسياق اللّغوي"[1] والذي ينبني ضمن علاقاته الداخلية لوحداته اللّغوية .

يذكر ابن الأنباري في مقدمة كتابه الأضداد مبينا مفهوم السياق في تحديد المعنى بقوله: كلام العرب يصحح بعضه بعضا، ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا بستفائه، واستكماله جميع الحروف"[2] ، وبناء على هذا يمكن اعتبار دلالة السياق من مرتكزات الاستدلال وتحديد المعنى.

مدار الدلالة في علاقاته ينبني على ثنائية (المقام والمقال) واللّذان يمثلان دعامتين أساسيتين لما بينهما من علاقة تضامنية توضح المقصود. فالمعنى المقالي يتكون من معنيين المعنى السياقي، والمعنى الأساسي. ويضاف إلى ذلك المحددات الدلالية المقالية كلما وجدت"[3] فالمعنى الأساسي يمثل وحدة معجمية مستقلة عن السياق، أما المعنى السياقي فيستفاد من الاستعمالات المختلفة للكلمة ضمن أنساق معينة .

لقد توصل العلماء إلى التمييز بين أربعة أنواع من السياق: السياق اللغوي، 2 – السياق العاطفي، 3 – سياق الموقف أو المقام، 4 – السياق الثقافي أو الاجتماعي"[4] . ومما لا شك فيه أنّ الحديث عن بيان معاني القرآن يتعلق بالدرجة الأولى إلى أولوية تفسيره من خلال استحضار جميع سياقاته المختلفة التي تتوارد عليه تلك الألفاظ على اعتبار أنّ القرآن يفسر بعضه بعضا ضمن نظامه

1 – عودة خليل أبو عودة ، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم – دراسة دلالية مقارنة ، ص: 73 .
2 – ابن القاسم الأنباري ، الأضداد ، ص: 2 .
3 – عبد الواحد حسن الشيخ ، العلاقات الدلالية و التراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية ، ص: 18 .
4 – أحمد مختار عمر ، علم الدلالة ، ص: 69 .

اللّغوي " فالقرآن الكريم يفسر بعضه بعضا ولا بد للمفسر أن يفسر بعض آياته ببعض، وأن ينظر في آياته ذوات الموضوع الواحد مجتمعة ..."[1] . فقد تتناظر الألفاظ في السياقات القرآنية المختلفة في ما بينها إذ نجد في استعمال هذا التقابل اللّفظي في سياق الآية الكريمة يفرض تغايرهما في الدلالة لاختلاف المناسبة بين السور قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: لا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ هُمُ ٱلْخَسِرُونَ "[2] ووقع في سورة هود " هم الأخسرون، ووقع هنا هم الخاسرون" لأنّ آية سورة هود تقدمها " أولئك الذين خسروا أنفسهم ...، فكان بيان أنّ خسارتهم في الآخرة أشد من خسارتهم في الدنيا "[3] .

يؤكد ابن عاشور على هذه القاعدة في تفسيره لقوله تعالى: لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾"[4] ومعنى" ولا الليل سابق النهار أنّ الليل ليس بمفلت النهار"، فالسبق بمعنى التخلص والنجاة ... ولا يستقيم تفسير السبق هنا بمعناه المشهور وهو الأولوية بالسير؛ لأنّ ذلك لا يتصور في تداول الليل والنهار، ولا أن يكون المراد بالسبق ابتداء التكوين إذ لا يتعلق بذلك غرض مهم في الآية على أنّ الشأن أن تكون الظلمة أسبق في التكوين "[5] . ومما جاء في هذا الشأن حمل ابن عاشور دلالة " الذين كفروا " من خلال دلالة اللّفظ يقول في ذلك: الذين كفروا المذكورين هنا هم فريق من المشركين الذين هم ميئوس من إيمانهم. ومن المفسرين من تأول قوله تعالى " الذين كفروا " على معنى الذين قضي عليهم بالكفر والشقاء وهذا تأويل بعيد من اللّفظ ومن المفسرين من حمل الذين كفروا " على رؤساء اليهود بناء على أن السورة نزلت بالمدينة وليس فيها من الكافرين سوى اليهود والمنافقين وهذا بعيد من عادة القرآن وإعراض عن

1 – صالح عبد الفتاح الخالدي ، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، ص: 150 .
2 – سورة النحل ، الآية: 109 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج14 ، ص: 298 .
4 – سورة يس ، الآية: 40 .
5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج23 ، ص: 25 .

السياق المقصود منه"[1] فالمعنى المراد في هذه الآية هو عموم اللّفظ دون تقييده باعتبار دلالة الكفر الذي يحمل معنى الشرك.

ومن لطيف هذا قوله تعالى: وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي ٱلْخَلْقِ ۖ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٨﴾"[2] قد يلوح في بادئ الرأي أنّ موقع هذه الآية كالغريب عن السياق فيظن ضان أنّها كلام مستأنف انتقل به من غرض الحديث عن المشركين إلى التذكير عن أمر عجيب فحمل التعمير بمعنى الإبقاء بعيد هنا، وليس المراد التعمير فيها طول الحياة وإدراك الهرم كالذي في قولهم: فلان من المعمرين، فإنّ ذلك لم ينفع بجميع أهل النار الذين خوطبوا بقوله أولم نعمرهم"[3] علق ابن عاشور على هذا بقوله: جعل كثير من المفسرين موقعها موقع الاستدلال على أنّ قدرة الله تعالى لا يستصعب عليها طمس أعينهم ولا مسحهم، وبهذا كله فموقع واو العطف غير شديد الانتظام وجعلها بعض المفسرين واقعة موقع الاستدلال على المكان البعيد، ومنهم من جعلها لقطع معذرة المشركين في ذلك اليوم ... وكل هذه التفاسير تحوم حول جعل الخلق بالمعنى المصدري أي في خلقته أو في أثر خلقه"[4] .

ولعل الذي جعل ابن عاشور يدلل على هذا المعنى هو تعرضه إلى نظمها القرآني الخاص بها يصرح بذلك قائلا : كل هذه التفاسير بعيد عن نظم الكلام، فالذي يظهر أنّ الذي دفع المفسرين إلى ذلك هو ما ألفه الناس من إطلاق التعمير على طول عمر المعمر، فلما تأولوه بهذا المعنى ألحقوا تأويل ننكسه في الخلق " على ما يناسب ذلك "[5] وهذا المعنى لا يستقيم في سياق هذه الآية .

1 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 248 .
2 – سورة يس ، الآية: 68 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج23 ، ص: 54 .
4 – المصدر نفسه ، ج23 ، ص:53 .
5 – نفسه ، ج23 ، ص: 54 .

ومما جاء في هذا الشأن أيضا قوله تعالى: وَلَقَدۡ أَخَذۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقۡصٖ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾"[1] قال ابن عاشور: وليس قوله تعالى بالسنين "دليلا على أنّها طالت أعواما لأنّ السنين هنا جمع سنة بمعنى الجدب لا بمعنى الزمن المقدر من الدهر، فالسنة في كلام العرب إذا عرفت باللام يراد بها سنة الجدب والقحط وهي حينئذ علم جنس بالغلبة... فالسنين في هذه الآية مراد بها القحوط"[2]. ومن أمثلة ذلك أيضا قوله تعالى: ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴿٨٢﴾"[3] يورد ابن عاشور معاني الظلم من خلال التعرض لسياقاتها القرآنية المختلفة " والظاهر أنّ ليس المراد بالظلم في هاته الآية الشرك والكفرعلى حد قوله تعالى: إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴿١٣﴾"[4] ، وإن كان من معاني الظلم في اصطلاح القرآن لظهور أنّ اتخاذ العجل ظلم فلا يكون للحال معه موقع"[5] ، وفي ذات السياق يستدل على هذا بقوله بقوله تعالى: وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِنَّكُمۡ ظَلَمۡتُمۡ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلۡعِجۡلَ ..."[6] يفسر الظلم هنا الجناية والمعصية"[7] .

ومن المؤشرات الدلالية التي ساقها ابن عاشور في بيان معاني الألفاظ حديثه عن العلاقات التركيبية القبلية والبعدية للآية المراد بيان معناها يقول في هذا الشأن: أغلقت معاني هذه الآية لكثرة الاحتمالات التي تعتورها ... فالمراد على بينة خاصة تدل عليها سياق الكلام السابق من قوله"

1 – سورة الأعراف ، الآية: 130 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج9 ، ص: 63 .
3 – سورة الأنعام ، الآية: 82 .
4 – سورة لقمان ، الآية: 13 .
5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 500 – 501 .
6 – سورة البقرة ، الآية: 54 .
7 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 504 .

فاعلموا أنّما أنزل بعلم الله " ويفيدها اللاحق من قوله" أولئك يؤمنون به " أي القرآن"[1] ، ويعضد هذا الرأي قوله تعالى:سَنَفۡرُغُ لَكُمۡ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴿٣١﴾"[2] قال ابن عاشور: المناسب لسياق الآية باعتبار السابق واللاحق أن تحمل على معنى الإقبال على أمور الثقلين في الآخرة؛ لأنّ بعده يعرف المجرمون بسيماهم وهذا لكفار الثقلين وهم الأكثر في حين نزول الآية "[3] .

2-السياق غير اللّغوي عند ابن عاشور:

يعتبر السياق اللّغوي من محددات الدلالة التي يمكن التعويل عليها، ولكن أحيانا لا يمكن الاقتصار عليها؛ إذ لا بد من الاعتماد على محددات أخرى خارجة عن السياق. فالكلمة محصلة توزيعية بنائية تتحدد دلالتها من خلال استعمالها وسياقيها المقالي والحالي إنّها لون من ألوان اللوحة المتكاملة "[4] فلا يمكننا الوصول إلى المعنى إلا إذا عرفنا المقام الذي سيق فيه .

مكونات سياق الحال عند ابن عاشور مقوم دلالي؛ إذ إنّه ينبغي مراعاة مقتضيات الحال في بناء المعنى " ومما يجب التنبيه عليه أنّ مراعاة المقام هو انتظام الكلام على خصوصيات بلاغية هي مراعاة مقومات بلاغة الكلام وخاصة في إعجاز القرآن، فقد تشمل آية من القرآن على خصوصيات تتساءل نفس المفسر عن دواعيها وما يقتضيها فيتصدى لطلب مقتضيات لها ربما جاء بها متكلفة أو مغصوبة، ذلك لأنّه لم يلتفت إلا لمواقع ألفاظ الآية في حال أنّ مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها الآية"[5] والتي تساهم في بناء المعنى وفهمه . قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾"[6]

1 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج12 ، ص: 25 - 27 .

2 - سورة الرحمان ، الآية:31 .

3 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج27 ، ص: 257 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج26 ، ص: 308 .

4 - هادي نهر ، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي ، ص: 346 .

5 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص:111.

﴿١٩٣﴾"[1] ولذلك فليس المقصود هنا إلا أحد الأمرين إما دخولهم في الإسلام وإما إفناؤهم بالقتل، ومن ثم فسر بعض المفسرين الفتنة هنا بالشرك تفسيرا باعتبار المقصود من المعنى لا باعتبار مدلول اللّفظ ... الفتنة في سياق النفي أفاد العموم فشمل جميع أفراد الفتنة مساويا للفتنة المعرفة بلام الاستغراق إلا أنّه استغراق عرفي بقرينة السياق فتقييده بثلاثة قيود بالقرينة أي حتى لا تكون فتنة منهم المسلمين في أمر الدين وإلا فقد وقعت فتن بين المسلمين أنفسهم"[2] ، وبناء على هذا فالسياق غير لغوي (سياق الحال) جانب مهم في إدراك المعاني من خلال معرفة المواقف الكلامية وملابساته.

تتمظهر هذه المقامات في تفسير ابن عاشور فيما يلي :

- أسباب النزول:

إنّ توظيف أسباب النزول لفهم القرآن عند ابن عاشور يتم في حدود معينة ففي تفسير قوله تعالى:إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَـٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾"[3] لم يذكر المفسرون سببا لنزول هذه الآية وليست بحاجة إلى سبب"[4] . ومما يذكره في هذا الشأن: أنّ من أسباب النزول ما يعين على تقويم مقام الكلام"[5] من خلال التأكيد التأكيد على أهمية الرجوع إلى أسباب النزول مما صحت روايته، فإذا كان الكلام جاريا على خلاف ذلك فكان يرده جملة وتفصيلا يقول في ذلك: فكان أمر أسباب النزول دائر بين القصد والإسراف"[6]

1 - سورة البقرة ، الآية: 193 .

2 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 208 .

3 - سورة النحل ، الآية: 91 .

4 - ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج14 ، ص: 263 .

5 - المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 47 .

والإسراف"[1] فالاستدلال بأسباب النزول لا ينبغي أن يحمل كسند لغوي إلا بشروط وضوابط على نحو ما نص عليه العلماء والفقهاء.

والظاهر أنّ ما دعاه إلى هذا التنبيه إلى ضرورة تمحيص الروايات والتأكد من ذلك يقول في هذا الصدد: ... ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا عن روايتها قوة وضعفا، حتى أوهموا كثيرا من الناس أنّ القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعوا إليها"[2] ففي قوله هذا نجده ينتقد المفسرين في ذلك ويؤكد على رأيه في ذلك بتعليق له: بئس هذا الوهم القرآن لا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية لتشريع الأحكام"[3] فهو صالح لكل زمان ومكان في أحكامه وتشريعاته التي تتكيف مع جميع مستجدات العصر.

ومما لا مراء فيه أنّ ما قاله ابن عاشور في هذا الخصوص لا يعني إنقاصا لصنيع المفسرين وفضلهم في ذلك " فمعرفة قصة الآية والأسباب التي اقتضت نزولها أعون على دقة الفهم، وأدنى إلى استلهام أرجح التأويل وأصح التفسير"[4] فالاستعانة بأسباب النزول من شأنه أن يكون سبيل لفهم المعاني من خلال معرفة سياقها التاريخي.

يعرف سبب النزول أنّه ما نزل قرآن بشأنه وقت وقوعه"[5] موافقا للأحداث التي وقعت عبر فترات مختلفة كون القرآن نزل منجما. ولقد اهتم ابن عاشور بأسباب النزول على غرار من سبقه من المفسرين والذين جاءوا بعده فقد أسهبوا في الحديث عنه كونه يمثل أصلا من أصول التفسير، فمعرفة

1 – نفسه ، ج1 ، ص: 46 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 47 .
3 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 47 .
4 – صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ص: 129.
5 – عبد الرحمان بن سليمان الرومي ، دراسات في علوم القرآن الكريم ، مكتبة الملك فهد ، الرياض ، ط 14 ، 2005 ، ص: 149 . ينظر: خالد عبد الرحمان العك ، أصول التفسير و قواعده ، ص: 111 .

سبب النزول يعين على فهم المراد بالآية وتفسيرها التفسير الصحيح ودفع اللبس والإشكال عن معناها"[1] ومن نماذج حديثه عن أسباب النزول في تفسير الآيات القرآنية نذكر ما يلي:

قال تعالى:يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾"[2] قال ابن عاشور: واعلم أنّ تفسير هذه الآية معضل وأنّ المفسرين ما وفوها حق البيان، وما أتوا إلا إطنابا في تكرير مختلف الروايات في سبب نزولها وأسماع من وردت أسماؤهم في قضيتها دون إفصاح عما يستخلصه الناظر من معانيها و أحكامها"[3] . وفي ذات السياق يشير ابن عاشور إلى أنّ الاعتماد على الروايات ينبغي أن يكون موافقا لسياق الآية الذي يرجح صحة الروايات من عدمها يقول في ذلك: يتعين في مثل هذه الآية تطلب سبب نزولها ليظهر موقعها ووجه معناها، فإنّ النهي عن أن يقول المؤمنين كلمة لا ذم فيها ولا سخف لا بد أن يكون لسبب وقد ذكروا في سبب نزولها أنّ المسلمين كانوا إذا ألقى عليهم النبي – صلى الله عليه وسلم – الشريعة والقرآن يتطلبون منه الإعادة والتأني في إلقائه حتى يفهموه ويعوه فكانوا يقولون له راعنا يا رسول الله..."[4] .

يعتبر أسباب النزول من الوسائط غير لسانية استخدمها ابن عاشور في تأويله لآي القرآن الكريم حين وظف مصطلح الخطاب وهذه إشارة منه بطريقة غير مباشرة أنّه يتجاوز مفهوم النص الذي يشاكل مفهوم السياق اللّغوي يقول ابن عاشور: إنّ بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللّفظية، بل يتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدى بها تلك التراكيب"[5] ، ويستدل على هذا في استعمال مصطلح الخطاب في بيان معنى الآيات بقوله: وليس المراد بنعمة ربك نعمة خاصة وإنّما أريد الجنس

1 – عبد الرحمان بن سليمان الرومي ، دراسات في علوم القرآن الكريم ، ص: 154.

2 – سورة البقرة ، الآية: 104 .

3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج18 ، ص: 224 .

4 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 650 . التحرير و التنوير ، ج21 ، ص: 205 . ج21 ، ص: 193 – 194 .

5 – نفسه ، ج1 ، ص:117 .

فيفيد عموما في المقام الخطابي ..."[1] وهذا كونه يتعلق بمعان خارجة عن السياق فدلالة الجملة لا تعتمد جزئيا على معاني الكلمات التي تتكون منها، إذ لا بد من مراعاة العناصر غير لغوية، والوظائف التي تؤديها الجمل في السياقات المختلفة"[2] باعتبارها عناصر فاعلة في إنتاج المعنى .

إنّ من عناصر تحديد الدلالة في السياق القرآني أسباب النزول " فلا يصح في التفسير أن يأخذ اللّفظ وحده معزولا عن سياقه الخاص أو العام"[3] – الخاص لغوي العام غير لغوي– والذي تتكامل الدلالة بهما وتبني علاقات دلالية بتضافرهما. وطرائق المفسرين في بيان المعاني ثلاث طرق إما الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه وهذا هو الأصل، وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيهما دلالة اللّفظ أو المقام، ولا يجافيها الاستعمال ولا مقصد القرآن، وذلك من مستتبعات التراكيب"[4] الذي يفهم معناها من خلال تضافر القرائن الخارجة عن الساق اللّغوي .

إنّ دلالة اللّفظ أحيانا تخضع لشروط خطابية فمن أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه لأنّ فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسير"[5]، وبناء على هذا – سبب النزول– يمكن اعتباره مدخل من مداخل بيان الدلالة إذ إنّ معرفة مناسبات النزول أمر مهم في فهم القرآن، وذلك لأنّها تمثل الأحداث التي تحيط بالنص القرآني"ولمعرفة أسباب النزول مدخل في ظهور مقتضى الحال ووضوحه. هذا ما بلغ إليه استقرائي"[6] ، وفضلا عن هذا يمكن الاعتماد عليه كمؤشر في تأويل المعاني في ما أشكل منها قال تعالى:سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن

1 – نفسه ، ج 30 ، ص: 403 .

2 – هادي نهر ، علم الدلالة التطبيقي ، ص: 103.

3 – محمد حماسة عبد اللطيف ، النحو و الدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 2000، ص: 16 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج14 ، ص: 330 .

4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 42 .

5 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 47 .

6 – نفسه ، ج1 ، ص: 41 .

قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٤٢﴾"[1]

قال ابن عاشور: تحير المفسرون في تفسير الآية أما الذين فسروا السفهاء باليهود فقد وقعوا في حيرة في موقع هذه الآية لظهور أنّ هذا القول ناشئ عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس وذلك قد وقع بالإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة لأنّ الأصل موافقة التلاوة للنزول ..."[2] . والظاهر أنّ هذا لا يلاقي سياق الآية حسب ابن عاشور: فالمراد بالسفهاء المشركون ويدل ذلك تبيينه بقوله من الناس فقد عرف في اصطلاح القرآن النازل بمكة أنّ لفظ الناس يراد به المشركون كما روى ذلك ابن عباس ولا يظهر أن يكون المراد به اليهود وأهل الكتاب لأنّه لو كان ذلك لناسب أن يقول سيقولون بالإضمار"[3] والقرينة الدالة على ذلك الناس الذي هو خطاب للمشركين خاصة كونه من اصطلاح القرآن.

إنّ دراسة اللّغة كخطاب تتطلب انتباها إلى أوجه البناء التي تتعلق بالمشاركين في التواصل، وكذلك الأفعال التي يؤدونها من خلال تبادل النصوص إضافة إلى الذي يجري ضمنها إنجاز الخطاب وكل هذه العناصر غير لغوية"[4] يشير ابن عاشور إلى هذا في تفسير قوله تعالى: وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ﴿١١٥﴾"[5] تأكيد الجملة بإنّ لأنّ المخاطبين مترددون في كونها من شعائر الله وهم أميل إلى اعتقاد أنّ السعي بينهما من أحوال الجاهلية، وفي أسباب النزول للواحدي أنّ سؤالهم كان عام حجة الوداع وبذلك كله يظهر أنّ هذه الآية نزلت بعد نزول تحويل القبلة فوضعها في هذا الموضع لمراعاة المناسبة مع الآيات الواردة في

1 – سورة البقرة ، الآية: 142 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 6 .

3 – المصدر نفسه ، ج2 ، ص: 6 .

4 – روجر فاولر ، النقد اللساني ، تر: عفاف البطاينة ، تح: هيثم غالب الناهي ، بيت النهضة ، بيروت ، ط1 ، 2012 ، ص: 190 .

5 – سورة البقرة ، الآية: 115.

اضطراب الفرق في أمر القبلة والمناسك"[1]. يفصّل الزركشي في معنى هذه الآية بقوله: فإنّا لو تركنا مدلول اللّفظ لاقتضى أنّ المصلي لا يجب عليه استقبال القبلة سفرا ولا حضرا؛ وهو خلاف الإجماع فلا يفهم مراد الآية حتى يعلم سببها، وذلك أنّها نزلت لما صلى النبي – صلى الله عليه وسلم – على راحلته وهو مستقبل إلى مكة إلى المدينة حيث توجهت به فعلم أنّها المراد"[2] وذلك من خلال الرجوع لأسباب النزول ليتبين المعنى .

– الترجيح بدلالة الحديث:

اعتنى ابن عاشور بالاستدلال على المعاني القرآنية من خلال استحضار الحديث في ما صح سنده، ومن أمثلة ذلك تفسيره لقوله تعالى:﴿أَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ صَدۡرَكَ ۝١﴾"[3] شرح الصدر كناية عن الإنعام عليه بكل ما تطمح إليه نفسه الزكية ... هذا تفسير الآية بما يفيده نظمها واستقلالها عن المرويات الخارجية، فسرها ابن عباس بأنّ الله شرح قلبه بالإسلام، ويجوز أن يجعل الشرح شرحا بدنيا وروي عن ابن عباس أنّه فسر به وهو ظاهر صنيع الترميذي إذ أخرج حديث شق الصدر الشريف في تفسير هذه السورة فتكون الآية إشارة إلى مرويات شق صدره – صلى الله عليه وسلم – شقا قدسيا"[4] . ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ ...﴾"[5] الوسط في هذه الآية فسر بالخيار ... وفسر بالعدول والتفسير الثاني الثاني رواه الترميذي في سننه عن حديث أبي سعيد الخدري عن النبي– صلى الله عليه وسلم – وقال حسن صحيح، والجمع بين التفسيرين هو الوجه"[6] . أما إذا لم يصح سنده فلا يؤخذ به في

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص : 60 .
2 – بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج1 ، ص: 29 .
3 – سورة الشرح ، الآية:1 .
4 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج30 ، ص: 409 .
5 – سورة البقرة ، الآية: 143.
6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 18.

الاستدلال قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى:إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرًا"[1] اختلف المفسرون في أهل البيت قال بعضهم عني به الرسول- صلى الله عليه وسلم – وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم"[2] والذي رجحه ابن عاشور في هذه الآية أنّ أهل البيت هم أزواج النبي صلى الله عليه وسلم والخطاب موجه إليهن وكذلك ما قبله وما بعده، لا يخالط أحدا الشك في ذلك، ولم يفهم منها أصحاب النبي والتابعون إلا أنّ أزواج النبي عليه الصلاة والسلام هن المراد بذلك، وأنّ النزول في شأنهن وأما ما رواه الترميذي عن عطاء أبي رباح عن عمر بن أبي سلمة هو حديث غريب لم يسمه الترميذي صحة ولا حسن "[3] .

ما يجدر الإشارة إليه هنا أنّه إذا تعارض الحديث الشريف في ما أثر عن النبي وصح سنده وما تأوله المفسرون رجح دلالة الحديث يقول الزركشي: كل لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه"[4] لأنّه قد يجعل تأويلهم لذلك المعنى خاضعا للأهواء وانتصارا للمذاهب لا غير.

1 – سورة الأحزاب ، الآية: 33 .

2 – جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج19 ، ص: 102.

3 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج22 ، ص: 15 – 16 .

4 – بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج2 ، ص: 166 .

المبحث الخامس: السياق وأثره في ترجيح دلالة المشترك

مفهوم المشترك حده أهل الأصول بأنّه اللّفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللّغة"[1] ويصطلح عليه أيضا بالوجوه الذي يعرف: بأنّه اللّفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان"[2] يشاكل هذا المعنى ما ذكره أحمد مختار عمر" المشترك هو اللّفظ الذي يحمل أكثر من معنى"[3] .

يقول ابن فارس في باب أجناس الكلام في الاتفاق والافتراق " يكون ذلك على وجوه ...ومنه اتفاق اللّفظ واختلاف المعنى كقولنا عين الماء وعين المال وعين الركبة وعين الميزان"[4] وهو يقابل الترادف. ويعتبر المشترك اللّفظي من الظواهر اللّغوية التي تناولها اللّغويون وتفاوتت آراؤهم فيها بين مثبت لها وناف، ويندرج ضمن هذا المشترك التضاد الذي هو نوع خاص من أنواع الاشتراك اللّفظي"[5] الذي تتداخل فيه الدلالة .

انقسم العلماء إزاء المشترك إلى قسمين الأول: يقر بوجوده بوصفه واقعا لغويا لا يمكن إنكاره وعلى هذا الرأي أغلب اللّغويين" فالأكثرون من علماء اللّغة قالوا إنّ المشترك اللّفظي واقع لغوي ومن هؤلاء الأصمعي والخليل وسيبويه وأبو عبيدة وأبو زيد الأنصاري وابن فارس وابن مسعدة والثعالبي والمبرد والسيوطي"[6] ، إذ إنّه يمكن اعتبار المشترك ضرب من التنوع والتفنن في استعمال الألفاظ، وهذا وهذا يرجع إلى طبيعة اللّغة التي توجب ذلك؛ لأنّ المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية، فإذا وزع لزم الاشتراك"[7] . ومن هذا النحو كلمة الدلوك ورد بمعان مختلفة فهي من أحوال الشمس. وورد بمعنى

1 – جلال الدين السيوطي ، المزهر في علو اللّغة و أنواعها ، ج1 ، ص: 369 .
2 – أبو هلال العسكري ، الوجوه و النظائر ، ص: 5 .
3 – أحمد مختار عمر ، علم دلالة ، ص: 147.
4 – ابن فارس ، الصاحبي في فقه اللّغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها ، ص: 206 – 207 .
5 – علي عبد الواحد وافي ، فقه اللّغة ، ص: 148 .
6 – المرجع نفسه ، ص: 146 .
7 – جلال الدين السيوطي ، المزهر في علو اللّغة و أنواعها ، ج1 ، ص: 369 .

زوال الشمس، وورد بمعنى: ميل الشمس، وورد بمعنى غروبها، فصار لفظ الدلوك مشتركا في المعاني الثلاثة"[1] وهذه المعاني الفرعية هي من مستتبعات التركيب .

ذهب بعضهم إلى إنكار المشترك اللّفظي في اللّغة وعلى رأسهم من القدماء ابن درستويه"[2] نجمل ما جاء في هذا الشأن ما ذكره ابن درستويه بأنّ اللّغة موضوعة للإبانة عن المعاني فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضد الآخر لما كان في ذلك إبانة بل تعمية وتغطية"[3] ، وهذا العمل يؤدي إلى اللبس وغموض المعاني، وعلى هذا فقد ضيق مفهوم المشترك؛ إذ إنّه أخرج كل ما يمكن رد معانيه إلى معنى عام يجمعها جاء في المزهر: وقد ذكر لفظ وجد واختلاف معانيها هذه اللّفظة هي أقوى حجج من يزعم أنّ من كلام العرب ما اتفق لفظه واختلف معناه"[4] .

ولعل هذا التداخل يرجع إلى السبب التاريخي يقول رمضان عبد التواب في هذا الصدد: ولعل السبب في غموض العلاقة بين بعض معاني المشترك اللّفظي أنّها قد تكون مرتبطة بأشياء تاريخية أدت إلى نشوء هذه المعاني البعيدة للكلمة"[5] ، أما قولهم ففيه نظر فلو كان منطق اللّغة كمنطق العقل لوجب أن يكون للّفظ الواحد سوى معنى واحد، وألا يكون للمعنى الواحد سوى لفظا واحدا"[6] وهذا وهذا الأمر يجعل من اللّغة بنية ساكنة يفقدها مرونتها اللّغوية والتعبيرية .

لدراسة المشترك اللّفظي فلا بد من مراعاة عدة أمور، والتي تتعلق بأسباب وقوع هذا لمشترك في العربية في ضوء ما قرره علماء العرب. يرجع عبد الواحد وافي نشأة الاشتراك لعاملين أساسيين هما: اختلاف اللّهجات العربية القديمة، فبعض أمثلة المشترك جاءها الاشتراك من اختلاف القبائل العربية

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج15، ص: 182 .
2 – عبد العال سالم مكرم ، المشترك اللّفظي في الحقل القرآني ، ص: 12 .
3 – جلال الدين السيوطي ، المزهر في علو اللّغة و أنواعها ، ج1 ، ص: 385 .
4 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 384 .
5 – رمضان عبد التواب ، فصول في فقه اللّغة ، ص: 328 .
6 – محمد الأنطاكي ، دراسات في فقه اللّغة العربية ، ص:308 .

في استعمالها، ثم جاء جامعوا المعجمات فضموا هذه المعاني بعضها إلى بعض بدون أن يعنوا في كثير من الأحوال برجع كل معنى إلى القبيلة التي تستخدمه، التطور الصوتي"[1] ؛ إذ إنّ الخلاف في تأويل اللّفظ يرجع بالأساس إلى طبيعة الألفاظ وما يدور في فلكها قال ابن عاشور في تفسير الضلال: يقابل الضلال كثيرا بالهدى. الضلال: يطلق على ضد الهدى ويطلق على الخسران، وأكثر المفسرين على أنّ المراد به هنا المعنى الثاني. فعن ابن عباس: المراد الخسران في الآخرة؛ لأنّ الظاهر أنّ يوم يسحبون في النار" فلا يناسب أن يكون الضلال ضد الهدى"[2] وبناء على هذا فلا يصح حمل هذه الآية على معنى الضياع .

قد ترجع بعض الألفاظ إلى مقتضيات الاختلاف في اللّهجات نحو" التخوف في اللّغة يأتي مصدر تخوف القاصر بمعنى خاف، ومصدر تخوف المتعدي بمعنى تنقص، وهذا الثاني لغة هذيل وهي من اللّغات الصحيحة التي جاء بها القرآن"[3] ، فللآية معنيان إما أن يكون المعنى يأخذكم في حالة توقع نزول العذاب بأن يريكم مقدماته مثل الرعد قبل الصواعق، وإما أن يكون المعنى يأخذكم وهم في حالة تنقص من قبل أن يتنقصهم قبل الأخذ بأن يكثر فيهم الموتان الفقر والقحط"[4] .

إنّ أكثر العلماء يعللون وجود المشترك في اللّغة بالاستعارة والمجاز، فعند هؤلاء أنّ اللّفظ الواحد لم يكن له غير معنى واحد على سبيل الحقيقة ثم تضمن معاني أخرى على سبيل الاستعارة والمجاز"[5]، فهو مجال خصب للتوسع في المعاني، فالمشترك غير المجاز فقد أخرج ابن عاشور المجاز من المشترك من خلال ثنائية التصنيف- حقيقة مجاز – فمعاني المشترك كلها من قبيل الحقيقة وإلا لا انتقضت حقيقة المشترك فارتفع الموضوع من أصله"[6] ويستأنس بهذا الرأي قول عبد الواحد وافي:

1 – ينظر: علي عبد الواحد وافي ، فقه اللّغة ، ص: 147- 148 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج27 ، ص: 215 . ينظر: التحرير و التنوير ، ج28 ، ص: 99 .

3 – المصدر نفسه ، ج14 ، ص:167 .

4 – نفسه ، ج14، ص: 167 .

5 – محمد الأنطاكي ، دراسات في فقه اللّغة العربية ، ص: 308 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 99 .

وذلك أن يكون للكلمة الواحدة عدة معان تطلق كل منها على طريق الحقيقة لا المجاز ..."[1] وبالمقارنة بين هذه الآراء يتضح أنّ الذين أنكروا وقوع المشترك اللّفظي في العربية كابن درستويه وغيرهم، لم ينتبهوا إلى حقيقة استدلالهم ولذلك كان رأيهم في هذا القضية مما يوصف بأنّه شاذ يحفظ ولا يقاس عليه

يوصف السياق بأنّه المفتاح الذي يفتح المغلق أو المصباح الذي يهتدي بضوئه على تحديد معاني الكلمة المشتركة"[2] ؛ إذ إنّ له دور كبير في تعيين دلالة الكلمة ففي كل مرة تستعمل فيه الكلمة تكسب معنا محددا مؤقتا "ويفرض السياق قيمة واحدة على الكلمة هي المعنى الذي تدل عليه في سياق معين دون الآخر"[3] ، ومن الأمثلة الواضحة في هذا الشأن قوله تعالى: ... فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ۝٣ "[4] " وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ ..."[5] عند التقابل بين سياق هتين الآيتين نلفي اختلافهما في معناهما" الأولى تفهم إمكانية العدل في توفية الحقوق، والثانية نفيه في الميل القلبي، وليست في قدرة البشر"[6] .

ومما جاء في هذا الشأن قوله تعالى: يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ "[7] استعمل العهد الأول في التكاليف واستعمل

1 – علي عبد الواحد وافي ، فقه اللّغة ، ص:145.

2 – عبد العال سالم مكرم ، المشترك اللفظي في الحقل القرآني ، ص: 23 .

3 – علي زوين ، منهج البحث اللّغوي بين التراث و علم اللّغة الحديث ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط1 ، 1986، ص: 94 .

4 – سورة النساء ، الآية: 3 .

5 – سورة النساء ، الآية: 129 .

6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، ج1، ص: 78 .

7 – سورة البقرة ، الآية: 40 .

العهد الثاني في الوعد بالثواب والنصر واستعمل الإيفاء بكليهما في تخفيف ما ألتزم به كلا الجانبين"[1]، وما ينبغي الإشارة إليه هنا أنّ اللّغة تزود كل كلمة في لحظة استعمالها تزويدا تاما بقيمة وقتية تبعد عنها جميع القيم الناتجة عن الاستعمالات الأخرى التي تصلح لها الكلمة ومع ذلك فإنّ استعمال الكلمات يقوم بهذا التنوع نفسه بتأثير دائم على دلالتها"[2]، وبناء على هذا فخصوصية السياق تعمل على تعيين المعنى وتقييده .

إنّ ما يهمنا في هذا المبحث أن نتحدث عن مظاهر التعدد الدلالي للّفظ القرآني وفق سياقاته القرآنية المختلفة وسمات الترجيح للمعاني فيه. والإشكالية التي يثيرها ابن عاشور في معرض حديثه عن المشترك تتجاوز حدود إثبات هذه الظاهرة أو نفيها بقدر ما هو بحث عنها من منظار بسط المعاني المحتملة التي يمكن أن تدل عليها الآيات والتي هي محل الخلاف في استعمال جميع المعاني يقول في هذا الصدد: من أجل ذلك اختلف علماء العربية وعلماء أصول الفقه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى من مدلوله اختلافا ينبني على ترددهم في صحة حمل ألفاظ القرآن على هذا الاستعمال"[3] .

.

نازعهم في هذا الرأي ابن عاشور قال في ذلك: والحق أنّ المشترك يصح إطلاقه على عدة من معانيه جميعا أو بعضا إطلاقا لغويا"[4] سواء تعلق باللّفظ كوحدة مستقلة أو بتركيبه " والذي يجب اعتماده أن أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحمله من المعاني سواء في ذلك اللّفظ المفرد المشترك، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت معاني حقيقية أم مجازية محضة أو مختلفة "[5] .

1 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 453 .
2 – جوزيف فندريس ، اللّغة ، ص: 252 .
3 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج1 ، ص: 98 .
4 – المصدر نفسه ، ج1 ، ص: 99 .
5 – نفسه ، ج1 ، ص: 99 .

1 – ترجيح ابن عاشور لبعض المعاني القرآنية من خلال تجاوز أقوال المفسرين:

تفاوتت آراء علماء اللّغة في جواز تعدد المعنى في السياق القرآني الذي يمكن اعتباره بأنّه محور المشترك اللّفظي في الكشف عن المعاني. ولقد اعتنى المفسرون بألفاظه، فوجدوا منها ألفاظا يدل على معنى واحد و لفظا يدل على معنيين، ولفظا يدل على أكثر، فأجروا الأول على حكمه وأوضحوا معنى الخفي منه، وخاضوا في ترجيح أحد محتملات ذي المعنيين من المعاني ..."[1] . ومما جاء في هذا الشأن النكاح، يفسر النكاح عند ابن عاشور بأنّه العقد بين الرجل والمرأة لتكون زوجا بواسطة وليها. وهو حقيقة في العقد لأنّ أصل النكاح حقيقة هو الضم والإلصاق فشبه عقد الزواج بالإلصاق والضم...، إذ يسمى كلاهما زوجا فلا يعرف في كلام العرب إطلاق النكاح على غير معنى العقد دون معنى الوطء، ولذلك يقولون نكح المرأة فلانا، أي تزوجته كما يقولون نكح فلان امرأة، وزعم كثير من مدوني اللّغة أنّ النكاح حقيقة في إدخال شيء آخر، فأخذوا منه أنّه حقيقة في الوطء ودرج على ذلك الأزهري والجوهري والزمخشري وهو بعيد"[2] . علق ابن عاشور على هذا بقوله: وقد أعضل معناها فتطلب المفسرون وجوها من التأويل وبعض الوجوه يدخل إلى متعدد، ومثار ما يشكل ويعطل من معناها: أنّ النكاح هنا عقد التزوج كما جزم المحققون من المفسرين مثل الزجاج والزمخشري وغيرهما . وأنا أرى لفظ النكاح لم يوضع ولم يستعمل إلا في عقد الزواج وما انبثق زعم أنّه يطلق على الوطء إلا من تفسير بعض المفسرين"[3] الذين مالوا إلى هذا الرأي .

من الواضح أنّ ابن عاشور قد اعتمد في مقاربته للمعاني القرآنية أحيانا أسلوب الترجيح في ما احتمل تعدد المعاني وهذا منهج قويم نجده في معظم تفسيره. واستخدام السياق في بيان دلالة الألفاظ

1 – جلال الدين السيوطي ، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، ج1 ، ص: 15 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج22 ، ص: 60 .
3 – المصدر نفسه ، ج15 ، ص: 152– 153.

بناء على موضعها في السياق القرآني؛ إذ إنّه لم يقف عند حدود التفسير والفهم بل تجاوز ذلك إلى الإفادة من السياق في ترجيح فهم على آخر ومما يستأنس به في هذا قوله تعالى:إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾"[1] الأجر الكبير فسر بالجنة: والعذاب الأليم بجهنم، والأظهر أنّ يحمل على عموم الأجر والعذاب، فيشمل أجر الدنيا وعذابها، وهو المناسب لما تقدم من سعادة عيش بني إسرائيل وشقائه، وجعل اختلاف الحالتين فيهما موعظة لحالي المسلمين والمشركين"[2] .

وفضلا عن هذا فإنّ له وقفات عديدة على الآيات القرآنية الكريمة يتدبرها ويرجح منها تفسير على آخر ومن ذلك تفسيره لمعنى الإثخان حيث استعرض معانيها اللّغوية، وبناء على ذلك يرجح معناها " الإثخان الغلبة لأنّها تترك المغلوب كالشيء المثخن، وغلب إطلاقه على التوهين بالقتل وكلا المعنيين في هذه الآية، فإذا فسر بالغلبة كان المعنى حتى إذا غلبتم منهم من وقعوا في قبضتكم. وإذا فسر الإثخان بكثرة القتل فيهم كان المعنى حتى إذا لم يبق من الجيش إلا قليل فأسروا حينئذ، وكلا الاحتمالين لا يخلو من تأويل في نظم الآية إلا أنّ الاحتمال الأول أظهر"[3]. و نظير ذلك قوله تعالى: لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا۟ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٨﴾"[4] الحساب هنا بمعنى التحديد. وأما قوله " جزاء من ربك عطاء حسابا " فهو بمعنى التعيين والإعداد للاهتمام بهم"[5] .

1 – سورة الإسراء ، الآية: 9 .

2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج15 ، ص:41 .

3 – المصدر نفسه ، ج29 ، ص: 79.

4 – سورة النور ، الآية: 38 . ينظر: سورة الأحزاب ، الآية: 4 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج18 ، ص: 250 .

من القواعد اللّغوية التي درج عليها العلماء أنّه" إذا كان اللّفظ الواحد يحتمل معان متعددة فإنّه يحمل عليها إذا كانت غير متضادة، ولا يقتصر به على معنى واحد إلا إذا كان سياق الآية يفرضه"[1] وذلك من خلال الجمع بين المعنيين في التأويل قال تعالى: وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ ۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٢﴾"[2] قال ابن عاشور: المناسب أن يكون الكلام مسوقا لمؤاخذة المفرطين والمعرضين والظلم على هذا الوجه محمول على ظاهره وهو حرمان الحق والاعتداء. ويجوز أن يكون الظلم مستعمل في معنى النقص من الحق ليكون وعيدا لفريق ووعدا لفريق، وهذا أليق الوجهين بالإعجاز "[3] بالجمع بين هذين المعنيين .

إذا تعددت تأويلات أقوال أهل العلم في تأويل الآية نجد ابن عاشور يرجح معنى على آخر وذلك إذا لم يصح حمل بعض الوجوه بعضها على بعض من خلال تجاوز أقوال المفسرين قال تعالى: سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾"[4] فرضناها عند المفسرين: أوجبنا العمل بما فيها، وإنّما يليق هذا التفسير بالنظر إلى معظم هذه السورة لا إلى جميعها فإنّ منها ما لا يتعلق به عمل ... والذي أختاره أن يكون الفرض هنا بمعنى التعيين والتقدير..."[5]

اهتم ابن عاشور بالسياق في ترجيح أحد الأقوال أو ردها لمخالفتها السياق قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى:إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾"[6] وقد عدت هذه الآية من

1 – أبو هلال العسكري ، الوجوه و النظائر ، ص: 5 .

2 – المؤمنون ، الآية: 62 .

3 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج18 ، ص: 79– 80 .

4 – سورة النور ، الآية:1 .

5 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج18 ، ص: 143 . ينظر: ج7 ، ص: 140 .

6 – سورة الأحزاب ، الآية: 72 .

مشكلات القرآن وتردد المفسرون في تأويلها ترددا دل على الحيرة في تقويم معناها قيل الأمانة الطاعة وقيل الصلاة وقيل حفظ الفرج وقيل الأمانة التوحيد وقيل الوفاء وقيل الأمانة العقل"[1] . يرجح ابن عاشور معناها بقوله: والمتبادر في هذه المحامل أن يكون المراد بالأمانة حقيقتها المعلومة وهي الحفاظ على ما عهد به ورعيه والحذر من الإخلال به سهوا أو تقصيرا؛ لأنّ هذا المحمل هو المناسب لورود هذه الآية في ختام السورة التي ابتدأت بوصف خيانة المنافقين واليهود وإخلال بالعهود وهذا المحمل يتضمن أيضا أقرب المحامل بعده وهو أن يكون هي العقل لأنّ قبول الأخلاق فرع منه"[2] .

2 – ترجيحه لبعض المعاني القرآنية من خلال الاستدلال بأقوال المفسرين :

قال تعالى: وَأَصۡبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًاۖ إِن كَادَتۡ لَتُبۡدِي بِهِۦ لَوۡلَآ أَن رَّبَطۡنَا عَلَىٰ قَلۡبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿١٠﴾"[3] احتملت هذه الآية معاني ترجع إلى محتملات متعلق الفراغ ما هو فاختلف المفسرون في ذلك، ومرجع أقوالهم إلى ناحيتين: ناحية تؤذن بثبات أم موسى ورباطة جأشها، وناحية تؤذن بتطرق الضعف والشك إلى نفسها. أحسن الوجوه تفسير أبي عبيدة والأخفش والكسائي من حمل الفراغ على سلب الحزن والخوف وهو من معنى الثناء على ثباتها"[4].

ومنه أيضا قوله تعالى:لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ أَوۡ تَفۡرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةٗۚ ..."[5] ولا يعرف إطلاق الجناح على غير معنى الإثم، ولذلك حمله جمهور المفسرين هنا على نفي الإثم في الطلاق"[6] والوجه ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح، وهو معناه المتعارف. ووقع في الكشاف حمل الجناح على تبعة المهر، فإنّما تأوله كان تفسيرا لمعنى الكلام كله لا لكلمة جناح وفيه

1 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج22 ، ص: 126 – 127 .
2 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج22 ، ص: 129 .
3 – سورة القصص ، الآية: 10 .
4 – ينظر: ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج20 ، ص: 80 – 81 .
5 – سورة البقرة ، الآية: 236 .
6 – ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2 ، ص: 457 .

بعد"[1] فهذا المعنى الذي أورده الزمخشري في معنى الجناح رأي شاذ ليس له أصل في اللّغة فهو مما تفرد به في تفسير معنى هذه الآية الكريمة .

1 – ينظر: المصدر نفسه ، ج2 ، ص: 458 .

خـــاتمة

خاتمة

من أهم النتائج المتوصل إليها في هذا البحث ما يلي:

- ارتبط مفهوم التأويل لدى بن عاشور بالترجيح في كل مستوياته اللسانية .
- التأويل الصوتي لدى بن عاشور في صورته العامة متعلق بالمماثلة الصوتية.
- درس ابن عاشور الصوت من خلال الجانب الصوري – الشكل – دون أن يلتفت إلى أبعاده الدلالية (الإدغام) .
- الإبدال اللّغوي ينطوي على مظهرين: إبدال وظيفي وهو الأصل وإبدال غير وظيفي فرعي يعكس تنوع اللهجات العربية وتعددها.
- الإبدال اللّغوي هو مظهر من مظاهر التفنن في تبادل الأصوات للهجات العربية.
- الإتباع من الظواهر الصوتية الذي يختص بالصوائت.
- الوقف من القرائن الصوتية والدلالية المهمة التي ينبغي مراعاتها في العملية تأويلية بالنسبة للقارئ والمتلقي على حد سواء .
- يعتبر الوقف من آليات التأويل في فهم معاني القرآن الكريم، باعتباره يمثل نسقا دلاليا للموقوف عليه وفضلا عن هذا فهو يعتبر نسق تركيبي لأداء الأصوات الموقوف عليها باعتبار تعدد اللهجات العربية .
- الصيغة الصرفية يتحدد معناها من خلال موقعها الوظيفي والذي يتعلق بمجموعة من العلاقات المعجمية والنحوية والدلالية.
- الإعلال والقلب من المظاهر الصوتية والتي تهدف إلى خدمة النسق الصوتي في تسهيل عملية أداء الأصوات .
- التناوب الصرفي من المظاهر الصرفية التي تتجلى فيها مرونة اللّغة وطواعيتها للمعاني وذلك حسب مقتضيات السياق الذي ترد فيه .

- اختلاف التأويل هو حقيقة لغوية لاختلاف الوجوه التأويلية ولكن ذلك لا يعني إلغاء المعاني التي يمكن أن تدل عليها الآية الكريمة .
- تأخذ المباحث النحوية والدلالية حيزا كبيرا في تفسير ابن عاشور بالمقارنة مع المستويين الصوتي والصرفي.
- استدراكات ابن عاشور على المفسرين والنحاة يمثل مظهرا من مظاهر التجديد في التفسير ولكن هذا الأمر لا يتم بشكل صحيح، دوما؛ إذ نلمس في بعض استدراكاته وقوعه في مشكلات في تأويل بعض القضايا اللّغوية.
- امتاز تفسير ابن عاشور بتعدد الوجوه والآراء والترجيح فيما بينها وهذا يدل على موسوعيته وسعة اطلاعه وكفاءته التأويلية .
- العدول بصوره المختلفة يعكس مرونة النظام اللّغوي والذي يسمح بتغيير عناصرها وفق نظام معين تبعا لأغراض المتكلم وأساليبه في ذلك.
- إنكار ابن عاشور على اللّغويين في تخطئتهم للقراءات القرآنية التي استوفت شروط القراءة، وفضلا عن هذا القراءات القرآنية لا تتفاضل ولا ترجيح بين القراءتين، فكلا القراءتين متواترة عن الرسول صلى الله عليه وسلم.
- التطور الدلالي محكوم بالسياق في ترجيح الدلالة اللّغوية أو الشرعية عند ابن عاشور وبناء على هذا فالمعنى القديم يبقى مصاحبا للمعنى الجديد ولا يلغيه.
- اللّفظ القرآني ليس مقيدا بثنائية الزمان والمكان باعتبار تطور دلالة اللّفظ؛ لأنّ القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان ولا يخضع لحدود هذا التغير الحاصل في عرف اللّغة .
- الإبدال اللّغوي من مستتبعات الترادف والذي يمثل إطار عام لهذا الإبدال .
- لا يمكن تفسير ظاهرة الترادف إلا من خلال الاحتكام للسياق الذي يعمل على التفريق بين معاني الألفاظ رغم تقاربها في الدلالة. فألفاظ التخاطب في القرآن الكريم لها أسرار دلالية تتفاوت مع نظائرها التي تشاكلها في النظم وتتقارب معها في الدلالة .

- فهم معاني الألفاظ تتجاذبه الدلالة اللّغوية والدلالة غير لغوية .
- عالج ابن عاشور المجاز من خلال تأويله للصفات على نحو ما فعله المعتزلة فلم يحملها على ظاهرها على خلاف ما هو متعارف عند السلف وهذا من المآخذ التي توجه إليه.
- المشترك اللّفظي حقيقة لغوية لا يمكن إنكارها وهو يعكس مرونة النظام اللّغوي في التوسع في معاني اللّفظ.

بعد أن وفقني الله في إنجاز هذا البحث المتواضع أتقدم بالشكر والامتنان إلى أستاذي المشرف فرعون بخالد على صبره الجميل في إنجاز هذا العمل، ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر أيضا إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا البحث وختاما أسأل الله العلي القدير أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وأن ينفعنا بعلمه، ولا أدعي في بحثي هذا أنني بلغت الغاية، ووصلت إلى النتيجة الكاملة، فالكمال لله وحده. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم: (**برواية ورش**)

أولا: المصادر العربية :

1. **ابن الأثير** (ضياء الدين محمد بن محمد) ، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تح: أحمد الحوفي ، بدوى طبانه ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ط2 ، د ت .
2. **الأزهري** (خالد بن عبد الله) ، شرح التصريح على التوضيح ، تح : محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2000 .
3. **الأزهري** (أبو منصور) ، معاني القراءات ، تح : عير مصطفى درويش ، عوض بن حمد الفوزى ، ط1 ، 1991 .
4. **الأستراباذي** رضي الدين محمد بن الحسن، شرح شافية ابن الحاجب ، تح: محمد نور الحسين، محمد الزقراف ، محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، د ط ، 1982 .
5. **الأشموني** (أحمد بن محمد عبد الكريم) ، منار الهدى في بيان الوقف و الابتداء ، دار مصطفى البابي الحلبي ، مصر، ط2 ، 1973 .
6. **الأصفهاني** (الحسين بن محمد المفضل) ، مفردات ألفاظ القرآن ، تح: صفوان عدنان داوودي ، دار القلم ، دمشق ، الدار الشامية ، بيروت ، ط4 ، 2009 .
7. **الآمدي** (علي بن محمد) ، الإحكام في أصول الأحكام ، تح:عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض ، ط1 ، 2003 .

8. **ابن الأنباري** (أبو البركات عبد الرحمان) ، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ، تح: جودة مبروك محمد مبروك، رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط1 ، 2002 .

9. ـــــــــ ، أسرار العربية ، تح: محمد حسين شمس الدين ، دار اكتب العلمية ، بيروت، ط1 ، 1999.

10. ـــــــــ ، البيان في غريب إعراب القرآن ، تح: طه عبد الحميد طه ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د ط ، 1980 .

11. **الأنباري** (أبو بكر محمد بن القاسم) ، إيضاح الوقف و الابتداء في كتاب الله عزّ وجل ، تح: محي عبد الرحمان رمضان ، مطبوعات مجمع اللّغة العربية ، دمشق ، 1971 .

12. الأضداد ، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ، د ط ، 1987 .

13. **الثعالبي** (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل) ، فقه اللّغة وأسرار العربية ، تح: ياسين الأيوبي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط2 ، 2000 .

14. **الجاحظ** (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البيان والتبيين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط 7، 1998 .

15. **الجرجاني** (عبد القاهر أبو بكر) ، أسرار البلاغة في علم البيان ، تح: محمد عبده ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1988 .

16. **الجرجاني** (علي بن محمد الشريف) ، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي ، دار الفضيلة ، القاهرة ، د ط ، د ت .

17. **ابن الجزري** (محمد بن محمد) ، النشر في القراءات العشر ، تح : علي محمد الضباع ، دار الكتب العلمية ، د ت ، د ط .

18. ـــــــــ ، تقريب النشر في القراءات العشر ، تح: محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2002 .

19. ـــــــــ ، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تح : أنس مهرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 ، 2000 .

20. **ابن جزي الكلبي** (أبو القاسم محمد بن أحمد) ، التسهيل لعلوم التنزيل ، تح : محمد سالم هاشم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1995 .

21. **ابن جني** (أبو الفتح عثمان) ، سر صناعة الإعراب ، تح : حسن هنداوي ، دار القلم ، دمشق ، ط2 ، 1993 .

22. ـــــــــ ، المحتسب في تبيين شواذ القراءات و الإيضاح عنها ، تح : علي نجدي ناصف، عبد الفتاح إسماعيل شلبي ، ط2 ، 1996 .

23. ـــــــــ ، الخصائص ، تح : محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ، مصر، د ط ، د ت .

24. ـــــــــ ، المنصف ، تح: إبراهيم مصطفى ، عبد الله أمين ، إحياء التراث القديم ، القاهرة ، ط1 ، 1954 .

25. **الحلبي** (أحمد بن يوسف) ، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، تح: أحمد محمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ، د ط ، د ت .

26. **أبو حيان** (أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي) ، البحر المحيط ، تح : عادل أحمد عبد الموجود ، علي محمد معوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1993 .

27. ـــــــــ ، ارتشاف الضرب من لسان العرب ، تح: رجب عثمان محمد ، رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط1 ، 1998 .

28. **ابن خالوية** (الحسن بن أحمد) ، الحجة في القراءات السبع ، تح : عبد العال سالم مكرم، دار الشروق ، القاهرة ، ط 3 ، 1979 .

29. ـــــــ ، ليس في كلام العرب ، تح : عبد الغفور عطار ، مكة المكرمة ، ط2 ، 1979 .

30. ـــــــ ، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د ط ، دت .

31. **الخفاجي** (محمد بن سعيد بن سنان) ، سر الفصاحة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1982 .

32. **الخليل** (ابن أحمد الفراهيدي) ، العين ، تح : عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1 ، 2003 .

33. **الداني** (أبو عمرو) ، الإدغام الكبير ، تح : حسن عبد الرحمان الطارق ، عالم الكتب ، ط1 ، 2003 .

34. ـــــ ، المكتفى في الوقف والابتدا في كتاب الله عز وجل ، تح : يوسف عبد الرحمان المرعسلي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط2 ، 1987 .

35. **ابن دريد** (أبو بكر محمد بن الحسن) ، الاشتقاق ، تح : عبد السلام محمد هارون ، دار الجبل ، بيروت ، ط1 ، 1991 .

36. **الدمياطي** (الشيخ أحمد بن محمد البنا) ، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر ، تح : شعبان محمد إسماعيل ، عالم الكتب ، بيروت ، ط1 ، 1987 .

37. **الرازي** فخر الدين ، مفاتيح الغيب – التفسير الكبير ، دار الفكر ، ط1 ، 1981 .

38. **الرافعي** (مصطفى صادق) ، تاريخ آداب العرب ، تح: عبد الله المنشاوى، مهدى البحقيرى ، مكتبة الإيمان ، الأزهر ، ط1 ، 1997 .

39. **الرضي** (الشريف) ، تلخيص البيان في مجازات القرآن ، تح: علي محمود مقلد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، د ط ، د ت .

40. **الزجاج** (أبو إسحاق إبراهيم بن السري) ، معاني القرآن وإعرابه ، تح : عبد الجليل عبده شلبي ، عالم الكتب ، بيروت ، ط1 ، 1988 .

41. **الزركشي** (بدر الدين محمد بن عبد الله) ، البرهان في علوم القرآن ، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار التراث ، القاهرة ، د ط ، د ت .

42. **الزمخشري** (جار الله أبو القاسم محمود بن عمر) ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تح: عادل أحمد عبد الموجود ، علي محمد معوض، مكتبة العبيمان ، الرياض ، ط1 ، 1998.

43. ـــــــــ ، أساس البلاغة ، تح: محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1 ،1998 .

44. ـــــــــ ، شرح الفصيح ، تح: إبراهيم بن عبد الله بن جمهور الغامدي ، جامعة أم القرى ، د ط ، 1996 .

45. **السجاوندي** (ابن طيفور) ، علل الوقف ، تح : محمد بن عبد الله بن محمد العيدي ، مكتبة الرشد ، ط2 ، 2006 .

46. **ابن السراج** (أبو بكر محمد ابن سهل) ، الأصول في النحو ، تح : عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط3 ، 1996 .

47. **ابن السكيت** (يعقوب بن إسحاق) ، إصلاح المنطق ، تح : أحمد محمد شاكر ، عبد السلام محمد هارون ، دار المعارف ، مصر ، د ط ، د ت .

48. **سيبويه** (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر) ، الكتاب ، تح : عبد السلام محمد هارون ، عالم الكتب ، بيروت ، ط3 ، 1983 .

49. **السيوطي** (عبد الرحمان جلال الدين) ، همع الهوا مع في جمع الجوامع ، تح : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1998 .

50. ـــــــ ، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها ، تح: محمد أحمد جاد المولى يك ، علي محمد بجاوي ، محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار التراث ، القاهرة ، ط3، 2008 .

51. ـــــــ ، الأشباه والنظائر ، تح: عبد العال سالم مكرم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1، 1985 .

52. ـــــــ ، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، تح: أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1988.

53. ـــــــ ، الإتقان في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة ناشرون ، دمشق ، ط1 ، 2008.

54. **الشنقيطي** (محمد أمين) ، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز ، تح: أبو حفص سامي بن العربي ، د ط ، د ت .

55. **الشيرازي** (أبو إسحاق) ، التبصرة في أصول الفقه ، تح : محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 1980 .

56. **الطبري** (أبو جعفر محمد بن جرير) ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي ، دار هجر، القاهرة ، ط1 ، 2001 .

57. أبو الطيب اللّغوي ، الإبدال ، تح: عز الدين التنوخي ، مطبوعات مجمع اللّغة العربية ، دمشق ، 1961 .

58. **ابن عاشور** (محمد الطاهر ابن عاشور) ، التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر ، تونس، د ط ، 1984 .

59. **العسكري** (أبو هلال) ، الوجوه والنظائر ، تح : محمد عثمان ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1 ، 2007 .

60. **ابن عصفور الاشبيلي** (علي بن مؤمن) ، الممتع الكبير في التصريف ، تح: فخر الدين قباوة ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ط1 ، 1996 .

61. **ابن عطية** (محمد عبد الحق) ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، دار بن حزم ، د ط ، د ت .

62. **ابن عقيل** (بهاء الدين عبد الله) ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، تح: محمد محي الدين عبد الحميد ، دار التراث ، القاهرة ، ط20 ، 1980 .

63. **العكبري** (أبو البقاء) ، إعراب القراءات الشواذ ، تح: محمد السيد أحمد عزوز ، عالم الكتب ، بيروت ، ط1 ، 1996 .

64. **ابن فارس** (أبو الحسن أحمد) ، الصاحبي في فقه اللّغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، تح : عمر فاروق الطباع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط1 ، 1993.

65. ـــــــــ ، مقاييس اللّغة ، تح : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر ، د ط ، 1979.

66. **أبو علي الفارسي** (عبد الغفار النحوي) ، التكملة ، تح: كاظم بحر المرجان ، عالم الكتب ، ط2 ، 1999 .

67. ـــــــــ ، الحجة للقراء السبعة ، تح: عبد العزيز رباح ، أحمد يوسف الدقاق ، دار المأمون للتراث ، بيروت ، د ط ، د ت .

68. **الفراء** (أبو الحسن سعيد بن مسعدة) ، معاني القرآن ، تح: هدى محمود قراعة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط1 ، 1990.

69. **الفوزان** (عبد الله بن صالح) ، دليل السالك إلي ألفية ابن مالك ، دار المسلم ، ط1 ، 1999 .

70. **قباوة** (فخر الدين) ، تصريف الأسماء والأفعال ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط2 ، 1988 .

71. **ابن قتيبة** (أبو محمد عبد الله بن مسلم) ، تأويل مشكلة القرآن ، تح: السيد أحمد صقر، دار التراث ، القاهرة ، ط2 ، 1973 .

72. **القرطبي** (محمد بن أحمد بن أبي بكر) ، جامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان ، تح : عبد الله بن عبد الحسن التركي وآخرون ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط1 ، 2006 .

73. **الكرماني** (برهان الدين أبي القاسم محمود بن حمزة) ، البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تح: السيد الجميلي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، د ط، د ت.

74. **الكفوي** (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني) ، الكليات ، تح: عدنان درويش، محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ناشرون ، ط2 ، 1992 .

75. **ابن مالك** (جمال الدين بن محمد عبد الله الطائي) ، شرح التسهيل ، تح: عبد الرحمان السيد ، محمد بدوى المختون ، د ط ، د ت .

76. ـــــــ ، شرح الكافية الشافية ، تح .: عبد المنعم أحمد هريري ، دار مأمون للتراث ، جامعة أم القرى ، ط1 ، 1986 .

77. **المحفوظ بن بيه** ، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات ، دار ابن حزم ، ط1 ، 1999 .

78. **المرادي** (بدر الدين الحسن بن قاسم) ، الجنى الداني في حروف المعاني ، تح: فخر الدين قباوة (محمد نديم فاضل) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1992 .

79. **مكي** (ابن أبي طالب القيسي) ، التبصرة في القراءات السبع ، تح : محمد غوث الندوة، دار السلفية ، ط2 ، 1982 .

80. **ابن منظور**(أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) ، لسان العرب ، تح : أمين محمد عبد الوهاب ، محمد الصادق العبيري ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، ط3 ، 1999 .

81. **النحاس** (أبو جعفر بن إسماعيل) ، القطع والائتناف، تح: عبد الرحمان بن إبراهيم المطرودي ، دار عالم الكتب، الرياض ، ط1 ، 1992 .

82. **النسفي** (أبو بركات محمود) ، تفسير النسفي ، تح: يوسف بديوي ، دار الكلم الطيّب، بيروت ، ط1، 1998 .

83. **ابن هشام** (أبو محمد عبد الله جمال الدين الأنصاري) ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: عبد اللطيف محمد الخطيب ، التراث العربي ، الكويت ، ط1 ، 2000 .

84. **ابن يعيش** (موفق الدين) ، شرح المفصل ، الطباعة المنيرية ، مصر ، د ط ، د ت .

85. ابن يعيش ، شرح الملوكي في التصريف ، تح: فخر الدين قباوة ، المكتبة العربية ، حلب ، ط1 ، 1973 .

ثانيا: المراجع العربية

1. **إبراهيم أنيس** ، الأصوات اللّغوية ، مكتبة نهضة مصر، مصر ، د ط ، د ت .

2. ـــــــــــ ، في اللّهجات العربية ، مكتبة الانجلو مصرية ، القاهرة ، ط2 ، 2003 .

3. ـــــــــــ ، دلالة الألفاظ ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ط5 ، 1984 .

4. **إبراهيم السامرائي** ، المدارس النحوية أسطورة وواقع ، دار الفكر ، عمّان ، ط1 ، 1987

5. **أحمد عفيفي** ، ظاهرة التخفيف في النحو العربي ، الدار المصرية اللبنانية ، ط1 ، 1996 .

6. **أحمد علم الدين الجندي** ، اللّهجات العربية في التراث ، الدار العربية للكتاب ، د ط، دت.

7. **أحمد بن محمد الحملاوي** ، شذا العرف في فن الصرف ، دار الكيان ، د ط ، د ت

8. **أحمد محمد قدور** ، مبادئ اللسانيات ، دار الفكر ، دمشق ، ط 3 ، 2008 .

9. **أحمد مختار عمر** ، الاشتراك والتضاد في القرآن الكريم دراسة إحصائية ، عالم الكتب ، القاهرة، د ط ، د ت .

10. ـــــــــــ ، دراسة الصوت اللّغوي ، عالم الكتب ، القاهرة ، د ط ، 1997.

11. ـــــــــــ ، دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط1 ، 2001 .

12. **أحمد مفلح القضاة** ، أحمد خالد شكري وآخرون ، مقدمات في علم القراءة ، دار عمار ، ط 1 ، 2001 .

13. **أسامة بن عبد الوهاب** ، الدرر البهية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد، مكتبة الإيمان، القاهرة ، ط2 ، 2005 .

14. **برجستراسر** ، التطوّر النحوي في اللّغة العربية ، تح : رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ، مصر ، ط2 ، 1994 .

15. **بلقاسم الغالي** ، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور ، حياته وآثاره ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط1، 1996.

16. **تمام حسان** ، مناهج البحث اللّغوي ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، د ط ، 1990 .

17. ـــــــــــ ، اللّغة العربية معناه مبناها ، دار الثقافة ، المغرب ، د ط ، 1994 .

18. ـــــــــــ ، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغوي عند العرب – النحو ، فقه اللّغة، البلاغة ، عالم الكتب ، القاهرة ، د ط ، 2000 .

19. ـــــــــــ ، اللّغة بين المعيارية والوصفية ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط 4 ، 2001 .

20. ـــــــــــ ، اجتهادات لغوية ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط1 ، 2007 .

21. **حازم علي كمال الدين** ، دراسة في علم الأصوات ، مكتبة الآداب ، ط1 ، 1999 .

22. **خديجة زبار الحمداني** ، أبحاث صرفية ، دار صفاء ، عمان ، ط1 ، 2010 .

23. **خولة طالب الإبراهيمي**، مبادئ اللسانيات ، دار القصبة للنشر، الجزائر ، ط 2 ، 2000 .

24. **رضا هادى حسون العقيدي** ، العموم الصرفي في القران الكريم ، المركز التقني ، بغداد ، ط2 ، 2013 .

25. **رمضان عبد التواب** ، التطور اللّغوي مظاهره علله وقوانينه ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط2 ، 1990 .

26. **سعيد بنكراد** ، السيميائيات و التأويل- مدخل لسيميائيات شارل سندرس برس- ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2005.

27. **سمير أحمد عبد الجواد** ، التخريجات النحوية والصرفية لقراءة الأعمش ، مطبقة الحسين الإسلامية ، جامع الأزهر ، ط1 ، 1991 .

28. **السيد رزق الطويل** ، في علوم القراءات مدخل ودراسة وتحقيق ، المكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة ، ط1 ، 1985 .

29. **شلتاغ عبود** ، أسرار التشابه الأسلوبي في القرآن الكريم ، دار المحجة البيضاء ، بيروت ، ط1 ، 2003 .

30. **شوقي ضيف** ، المدارس النحوية ، دار المعارف ، القاهرة ، ط7 ، د ت .

31. **صبحي الصالح** ، مباحث في علوم القرآن ، دار العلم للملايين، بيروت ، ط10 ، 1977

32. **صفية مطهري** ، الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، دط، 2003 .

33. **الطيب البكوش** ، التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث ، ط3 ، 1992 .

34. **عبد التواب** ، فصول في فقه العربية ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط6 ، 1999 .

35. **عبد الجليل منقور** ، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي ، اتحاد كتاب العرب

36. **عبد الرحمان بن سليمان الرومي** ، دراسات في علوم القرآن الكريم ، ط 14 ، الرياض ، 2005 .

37. **عبد الرحمان العك** ، أصول التفسير وقواعده ، دار النفائس ، دمشق ، ط2 ، 1986 .

38. **عبد السلام المسدي** ، اللسانيات وأسسها المعرفية ، الدار التونسية للنشر ، د ط ، 1986

39. **عبد الصبور شاهين** ، القراءات القرآنية في ضوء علم اللّغة الحديث ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، د . ط ، 2009 .

40. ـــــــــــــ ، المنهج الصوتي للبنية العربية- رؤية جديدة في الصرف العربي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، د ط ، 1980 .

41. **عبد العال سالم مكرم** ، الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط1 ، 1996 .

42. ـــــــــــــ ، المشترك اللّفظي في ضوء غريب القرآن الكريم ، مطبوعات جامعة الكويت ، د.ط ، 1994 .

43. **عبد الغفار حامد هلال** ، العربية خصائصها وسماتها ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط5 ، 2004.

44. **عبد الفتاح الخالدي** ، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، دار القلم ، دمشق ، ط3 ، 2008 .

45. **عبد الفتاح المرصفي** ، هداية القارئ إلى تجود كلام الباري ، تح : رشاد عبد التواب ، مكتبة طيبة ، المدينة المنورة ، ط2 ، د ت

46. **عبد القادر عبد الجليل** ، علم الصرف الصوتي ، دار أزمنة ، د ط ، 1998 .

47. **عبد الله درويش** ، دراسات في علم الصرف، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ط3، 1987.

48. **أبو عبد الله الزعبي** ، الكافي في القراءات السبع ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2000 .

49. **عبد الله شحاتة** ، علوم التفسير ، دار الشروق ، القاهرة ، د ط ، 2001 .

50. **عبده الراجحي** ، اللّهجات العربية في القراءات القرآنية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، د ط ، 1996 .

51. ـــــــــــــ ، التطبيق الصرفي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د ط ، د ت .

52. **عبد الواحد حسن الشيخ** ، العلاقات الدلالية و التراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية ، مكتبة الإشعاع ، الإسكندرية ، ط1 ، 1999 .

53. **عرابي أحمد**، الكفاءة القرائية عند علماء التراث دراسة دلالية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2011 .

54. **علي زوين** ، منهج البحث اللّغوي بين التراث وعلم اللّغة الحديث ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط1 ، 1986 .

55. **علي عبد الواحد وافي** ، فقه اللّغة ، نهضة ، مصر ، ط3 ، 2004 .

56. ـــــــــــــ ، علم اللّغة ، نهضة مصر ، ط9 ، 2004 .

57. د ط ، 1996 .

58. **علي كاظم المشري** ، الفروق اللّغوية في العربية ، دار صفاء للنشر ، عمان ، ط1 ، 2011 ، ص: 314 .

59. **عودة خليل أبو عودة** ، التطوّر الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم –دراسة دلالية مقارنة – ، مكتبة المنار ، الأردن ، ط1 ، 1985 .

60. **غازي مختار طليمات** ، في علم اللّغة ، دار طلاس ، دمشق ، ط2 ، 2000.

61. **غالب فاضل المطلبي** ، في الأصوات اللّغوية ، دراسة في أصوات المد العربية ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، د ط ، 1984 .

62. **غانم قدوري الحمد**، المدخل إلى علم أصوات العربية ، دار عمار ، عمّان ، ط1 ، 2004

63. ـــــــــــــــ، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ، دار عمار ، عمان ، ط2 ، 2007 .

64. **فاضل صالح السامرائي** ، الجملة العربية والمعنى ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط1 ، 2000.

65. ـــــــــــــــ ، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل ، دار عمار ، عمان ، ط3 ، 2003 .

66. ـــــــــــــــ ، أسئلة بيانية في القرآن الكريم ، مكتبة الصحابة ، الإمارات ، مكتبة التابعين ، مصر ، ط1 ، 2008 .

67. ـــــــــــــــ ، معاني الأبنية في العربية ، دار عمار ، عمّان ، ط2 ، 2007 .

68. **فايز الداية** ، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية ، تأصيلية ، نقدية ، دار الفكر ، دمشق ، ط2 ، 1996 .

69. **فهد الرومي** ، بحوث في أصول التفسير ومناهجه ، مكتبة التوبة ، الرياض ، ط4 ، 1999 .

70. **كمال بشر** ، علم الأصوات ، دار غريب ، القاهرة ، د ط ، 2000 .

71. **محمد بن إبراهيم الحمد** ، فقه اللّغة مفهومه – موضوعاته قضاياه ، دار ابن خزيمة ، الرياض ، ط1 ، 2005 .

72. **محمد الأنطاكي** ، دراسات في فقه اللّغة ، دار النشر العربي ، بيروت ، ط 4 ، 1969

73. **محمد حسين الذهبي** ، التفسير والمفسرون ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط7 ، 2000 .

74. **محمد حماسة عبد اللطيف** ، النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 2000 .

75. **محمد رواس قلعه جي** ، لغة القرآن لغة العرب المختارة ، دار النفائس ، د ط ، 1986.

76. **محمد شندول** ، الصرف العربي – بين المقاربات اللّغوية والمقاربات اللسانية الحديثة ، مركز النشر الجامعي ، تونس ، د ط ، د ت .

77. **محمد عبد المطلب** ، البلاغة والأسلوبية ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت، ط1 ، 1994 .

78. **محمد علي الخولي** ، معجم علم الأصوات ، الرياض ، ط1 ، 1995 .

79. **محمد غاليم** ، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1987 .

80. **محمد مبارك** ، فقه اللّغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية ، مطبعة جامعة دمشق ، دط، د ت .

81. **محمود أحمد الصغير**، الأدوات النحوية في كتب التراث، دار الفكر، دمشق ، ط1 ، 2001 .

82. **محمود السعران** ، علم اللّغة مقدمة للقارئ العربي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د ط ، د ت .

83. **محمود فهمي الحجازي** ، مدخل إلى علم اللّغة ، دار قباء ، القاهرة ، د ط ، د ت ،

84. **محي الدين عبد الحميد** ، دروس التصريف ، المكتبة العصرية ، بيروت ، د ط ، 1995

85. **مساعد بن سليمان الطيار** ، فصول في أصول التفسير ، تح : محمد بن صالح الفوزان ، دار النشر الدولي ، الرياض ، ط1 ، 1993 .

86. ـــــــــــــــــــــ ، التفسير اللّغوي للقرآن الكريم ، دار ابن الجوزي ، د ط، دت.

87. **مصطفي الغلاييني** ، جامع الدروس العربية ، تح: عبد المنعم حمامة ، منشورات الكتب العصرية ، بيروت ، 1993 .

88. **مناع القطان** ، مباحث في علوم القرآن ، مكتبة وهبة ، ط11 ، 2000 .

89. **منير جمعة أحمد** ، معاني القرآن في التراث العربي دراسة في المنهج والمصادر، بلنسية للنشر والتوزيع ،القاهرة ، ط1 ، 2008 .

90. **نبيل أحمد صقر**، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير التحرير والتنوير ، الدار المصرية، القاهرة ، ط1 ، 2001 .

91. **نجاة عبد العظيم الكوفي** ، أبنية الأفعال- دراسة لغوية قرآنية ، دار الثقافة للنشر وللتوزيع، د ط ، 1989 .

92. **هادي نهر** ، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي ، تح: علي الحمد ، ط1 ، دار الأمل، الأردن ، 2007 .

93. **وليد أحمد العناني** ، التبيان وأثره في تشكيل النظرية اللّغوية العربية ، دار جرير ، ط1 ، 2009 .

ثالثا – المصادر المترجمة.

1. **جفري سامسون** ، مدارس اللّسانيات – التسابق والتطور ، تر: محمد زياد كبة ، جامعة الملك سعود ، الرياض ، د . ط ، 1994 .

2. **جوزيف فندريس** ، اللّغة ، تر: عبد الحميد الدواخلي ، محمد الفحاص ، مكتبة الأنجلو مصرية ، د ط ، د ت .

3. **جون بيرو** ، اللسانيات ، تر: الحواس مسعودي ، مفتاح بن غروس ، دار الآفاق ، د ط ، 2001 .

4. **روجر فاولر** ، النقد اللساني، تر: عفاف البطاينة ، تح: هيثم غالب الناهي ، ط1 ، بيت النهضة ، بيروت ، 2012 .

5. **ستيفن أولمان** ، دور الكلمة في اللّغة ، مكتبة الشباب ، د ط ، د ت .

6. **فرديناند دي سوسير** ، علم اللّغة العام ، تر: يوئيل يوسف عزيز ، دار أفاق عربية ، بغداد ، 1985 .

7. **ماريو باي** ، أسس علم اللّغة ، تر : أحمد مختار عمر ، عالم الكتب ، ط 8 ، 1998.

رابعا – المجلات

1. عزت السيد أحمد ، مجلة جامعة دمشق تشرين كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، قسم الفلسفة، المجلد 28 ، العدد1 ، 2012 .

2. عاصم شحادة علي ، المعاني الوظيفية لصيغة الكلمة في التركيب: دراسة في الدلالة ، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، مجلد 35 ، العدد 3 ، 2008.

3. عماد حميد أحمد ، سارة لطيف عبد الله ، الإتباع الحركي في آيات العبادات في القرآن الكريم، مجلة آداب الفراهيدي ، المجلد 2 ، العدد 16 ، 2013.

4. محمد خليل نصر الله فراج ، الوقف ووظائفه عند النحويين والقراء ، حوليات الآداب الاجتماعية ، العدد21 ، 2001.

الفهرس

الفهرس

شكر وتقدير

إهداء

مقدمة..... أ

مدخل: التأويل مقدماته و أنواعه

1 – التأويل لغة..... 9

2– التأويل اصطلاحا..... 10

3– الفرق بين التأويل والتفسير..... 10

4– أنواع التفسير..... 14

أ– التفسير بالمأثور..... 14

ب– التفسير العقلي..... 16

الفصل الأول:التأويل الصوتي

تمهيد..... 20

المبحث الأول: إدغام المتماثلين..... 22

1–إدغام الراء في الراء..... 30

2–إدغام التاء في التاء..... 31

3–إدغام الصاد في الصاد..... 31

4–إدغام الميم في الميم..... 32

5–إدغام الياء في الياء..... 32

6–إدغام الدال في الدال..... 33

7– إدغام الغين في الغين..... 34

المبحث الثاني:إدغام المتقاربين..... 35

1–إدغام التاء في الدال..... 35

2-إدغام النون..... 38
3-إدغام التاء في الطاء..... 40
4-إدغام التاء في السين..... 41
5-إدغام التاء في الصاد..... 42
6-إدغام التاء في الذال..... 42
7-إدغام التاء في الزاي..... 43
8-إدغام اللام في الراء..... 43
المبحث الثالث: الإبدال..... 45
1- إبدال الصوامت..... 53
2- إبدل الصوائت..... 58
المبحث الرابع: الإتباع..... 63
1- الإتباع الرجعي..... 66
2- الإتباع التقدمي..... 70
المبحث الخامس: الوقف..... 74
الوقف لغة..... 74
الوقف اصطلاحا..... 74
1-أنواع الوقف..... 77
2- أوجه الوقف..... 79
3- الوقف و أثره في اختلاف التأويل..... 83

الفصل الثاني: التأويل الصرفي

المبحث الأول: المعاني الوظيفية للصيغ الصرفية لدى بن عاشور..... 89
1- المعاني الوظيفية للمصادر المجردة..... 90
2 - المعاني الوظيفية للمصادر المزيدة..... 93
3- المعاني الوظيفية للأفعال المجردة..... 100
4 - المعاني الوظيفية للأفعال المزيدة..... 102

المبحث الثاني:التعليل الصرفي للمباني غير الوظائفية لدى بن عاشور..... 108
1-القلب المكاني..... 108
2- الإعلال..... 112
المبحث الثالث: تناوب الأبنية الصرفية لدى بن عاشور..... 120
- دلالة الصفة المشبهة على اسم المفعول..... 121
- دلالة المصدر على اسم المفعول..... 124
- دلالة اسم الفاعل على المصدر..... 128
- دلالة اسم الفاعل على المفعول..... 129
المبحث الرابع: الاشتقاق..... 131
1- الترجيح بمتعلق الاشتقاق في ضبط بنية الكلمة..... 135
2- الترجيح بقرينة التعدي..... 138
3- الاحتمالات الاشتقاقية لبنية الكلمة..... 140
4- الترجيح بالاشتقاق لبيان المحذوف..... 141

الفصل الثالث: التأويل النحوي

المبحث الأول: استدراكات ابن عاشور النحوية..... 145
1- الاستدراك على المفسرين..... 146
2 - نماذج من استدراك ابن عاشور على المفسرين..... 154
3- الاستدراك على ابن عاشور في بعض المسائل النحوية 156
المبحث الثاني: الترجيح النحوي لدى بن عاشور..... 160
1- الترجيح بين المفسرين..... 160
- قرائن السياق في التركيب القرآني عند ابن عاشور..... 166
- مظاهر تعدد التوجيه النحوي..... 167
المبحث الثالث: الترجيح النحوي بين النحاة..... 170
1- الاختلاف في المحذوف..... 176
المبحث الرابع: التوجيه النحوي للقراءات القرآنية..... 182

1- ما قرئ بكسر الهمزة إن وفتحها..... 187
2- ما قرئ بالرفع والنصب..... 187
3- ما قرئ بالبناء للنائب..... 189
4- ما قرئ بالفعل والاسم..... 190
5- ما قرئ بالتعدي والزوم..... 190
6- ما قرئ بالجزم والنصب..... 191
7- ما قرئ بالنصب والجر..... 191
المبحث الخامس: العدول النحوي لدى بن عاشور..... 192
1- مظاهر العدول..... 195
2- أغراض العدول..... 202

الفصل الرابع:التأويل الدلالي

المبحث الأول: التطوّر الدلالي لدى بن عاشور..... 208
1 – التطوّر الدلالي للّفظ القرآني..... 208
2 – مظاهر التطوّر الدلالي للّفظ القرآني..... 211
3 – مبتكرات النظم عند ابن عاشور..... 214
4 – الترجيح والتطور الدلالي في السياق القرآني..... 219
المبحث الثاني: الترادف لدى بن عاشور..... 225
1- التناظر الدلالي للألفاظ في السياق القرآني..... 229
2 – الترجيح بدلالة السياق في بيان المترادفات..... 230
3 – الاستدراك على ابن عاشور في مسائل الترادف..... 232
المبحث الثالث: المجاز وأثره في تنوع الدلالة القرآنية لدى بن عاشور..... 237
1 – التأويلات المجازية لدى بن عاشور..... 241
2 – الترجيح بالمجاز..... 246
المبحث الرابع: أثر السياق في التأويل لدى بن عاشور..... 252
1- السياق اللّغوي لدى بن عاشور 252

2- السياق غير اللّغوي لدى بن عاشور 256
المبحث الخامس: السياق وأثره في ترجيح دلالة المشترك..... 264
1 - ترجيح ابن عاشور لبعض المعاني القرآنية من خلال تجاوز أقوال المفسرين.. 269
2 - ترجيحه لبعض المعاني القرآنية من خلال الاستدلال بأقوال المفسرين.. 272
خاتمة..... 274
قائمة المصادر و المراجع..... 278
الفهرس..... 296

الملخص

يعتبر التأويل اللّغوي من الإجراءات القرائية المهمة التي اعتمد عليها ابن عاشور في فهم معاني القرآن الكريم والتي تتضمن محمولات دلالية مختلفة، يتم استنباطها من خلال النظر إلى كافة مستوياته اللسانية المختلفة، الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. فتضافر هذه المستويات وفق أنساق معينه تشكل وحدة دلالية لهذه المستويات.

مفهوم التأويل عند ابن عاشور في إطاره العام يرتبط بمفهوم التجديد من خلال الوقوف على معاني جديدة يحملها القرآن الكريم، والذي يشكل مجالا خصبا للبحث عن كنوزه وأسراره البديعة. فاختلاف أهل العلم في التأويل يرجع في حقيقته إلى اختلافهم في مقاربتهم للمسائل الدينية، وهذا بحسب المنطلقات الفكرية والعقدية لكل مذهب. وعلى هذا الأساس فمن الصعب الحديث عن التأويل دون الرجوع إلى البعد الديني، والذي يمثل مصدرا للدراسات اللّغوية العربية والتي قامت في أساسها لخدمة القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: التأويل – المستوى الصوتي – المستوى الصرفي – المستوى النحوي– المستوى الدلالي

Résumé

L’interprétation linguistique est considéré comme l’une des procédures coraniques importants sur quoi s’est appuyé ibn Achour pour comprendre les significations du saint coran. celle- ci comportent divers porteurs de sens extraits de la combinaison de divers niveaux linguistique, phonétique, morphologie, grammaticale et sémiotique . tous ces niveaux réunis , selon des formats précis , constituent une unité sémantique.

La notion d’ interprétation chez ibn Achour dans un cadre générale , cette notion est en relation directe avec le renouvellement à travers la découverte de nouvelles significations dans le saint coran . celui – ci constitue un terrain de recherche fertile . les divergences par rapport à la question de l’interprétation revient , en fait , aux diverses approches d’etude des questions religieuses . cela dépend naturellement de composantes élémentaires intellectuelles et doctrinales de chaque école de pensée. il est difficile de parler de l’interprétation sans revenir à la dimension religieuse qui constitue une origine pour les études linguistique arabes au service du saint coran.

Mots clé : L’interprétation – niveau phonétique - niveau morphologie - niveau grammaticale- niveau sémiotique