



أسس التَّفكير النَّحوي عند الطَّاهر ابن عاشور في كتابه: (التَّحرير والتَّنوير)

**The foundations of syntactic thinking in al- Taher ibn Ashour's
"the Verification and Enlightenment "**

إعداد:

أحمد عبد الرَّحمن الشَّريف

إشراف:

أ.د محمد عبید الله

قُدِّمت هذه الرِّسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللُّغة العربيَّة وآدابها

عمادة البحث العلميِّ والدراسات العليا

جامعة فيلادلفيا

2020/2019

قرار لجنة المناقشة

أسس التفكير النحوي عند الظاهر ابن عاشور في كتابه: (التحرير والتنوير)

إعداد

أحمد عبد الرحمن الشريف

إشراف

أ.د محمد عبيد الله

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ 2020 / 8 / 17

التوقيع		أعضاء لجنة المناقشة
	مشرفاً ورئيساً	أ.د محمد حسين عبيد الله أستاذ الأدب والنقد، جامعة فيلادلفيا
	عضواً	أ.د غسان إسماعيل عبد الخالق عبد الخالق أستاذ الأدب والنقد القديم، جامعة فيلادلفيا
	عضواً	د. يوسف عبد الرحيم ربابعة أستاذ النحو والصرف، جامعة فيلادلفيا
	عضواً من خارج الجامعة	أ.د عمر عبد الله أحمد الفجاوي أستاذ الأدب الجاهلي الجامعة الهاشمية

تفويض

أنا الطالب أحمد عبد الرحمن الشريف أفوض جامعة فيلادلفيا بتزويد نسخ من رسالتي للمكتبات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم، حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع:

التاريخ: 2020/8/26

الإهداء

إليك ..

إليك أنت .. أنت فقط ..

الآن ..

حُقَّ لك أن تهدي نفسك

أحمد !

شُكر وتقدير

شكراً لك ربّي على تمام منّتك.

شكراً لمشرفي د. محمد عبّيد الله الذي قاد بيدي نحو هذا الإنجاز وخطا معي الخطوة بعد الخطوة.

شكراً لوالدي الذي لولاه ما كانت هذه الثمرة.

شكراً لأمي الحبيبة التي ما زالت ترافقني بدعائها وبذلها الغالي والنّفس.

شكراً لزوجي التي صبرت وتحملت حتّى كان هذا العمل.

فلذة كبدي، شكراً لأنك رافقتني في كل حرفٍ فلا أكتبه إلا انتزاعاً من بين أناملك.

شكراً لأساتذتي الذين سعوا أن يجعلوا مني باحثاً متمرساً طيلة مرحلة الدراسة، والذين لم يبخلوا في توجيه النصّح والإرشاد الأستاذ الدكتور غسان عبد الخالق، والدكتور يوسف الربابعة، وللمناقش الكريم الأستاذ الدكتور عمر الفجاوي على ملاحظاته وتوجيهاته التي أغنت النصّ وجعلته مستويّاً على سوقه.

شكراً لكل من أسدى لي النصّح والإرشاد وقدم لي العون حتّى تمّ هذا البحث.

أحمد الشريف

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
ب	قرار لجنة المناقشة
ج	التفويض
د	الإهداء
هـ	شكر وتقدير
و	فهرس المحتويات
ح	الملخص باللغة العربية
1	المقدمة
5	التمهيد
6	أولاً: التعريف بابن عاشور
6	أ. عصره
6	ب. نسبه وحياته ونشأته
8	ج. مؤلفاته
11	د. ابن عاشور لغوياً
11	هـ. التجديد في فكر ابن عاشور
12	و. مذهب ابن عاشور النحوي
13	ثانياً: التعريف بتفسيره التحرير والتتوير
14	الفصل الأول: منطلقات التفكير النحوي
15	المبحث الأول: البلاغة والنحو
29	المبحث الثاني: منزلة المعنى
45	المبحث الثالث: التقدير النحوي
53	المبحث الرابع: منزلة القاعدة
63	الفصل الثاني: قرائن التفكير النحوي
64	المبحث الأول: منزلة السياق
71	المبحث الثاني: منزلة الظاهر والمؤول والحقيقة والمجاز
77	المبحث الثالث: منزلة الأسلوب العربي
83	المبحث الرابع: التأسيس خير من التأكيد
88	الخاتمة

90 قائمة المصادر والمراجع
97 الملخص باللغة الإنجليزية

ملخص

أسس التفكير النحوي عند الطاهر ابن عاشور في كتابه: (التحرير والتنوير)

إعداد

أحمد عبد الرحمن الشريف

إشراف

أ.د. محمد عبيد الله

اهتمت هذه الدراسة بأسس التفكير النحوي للمفسر واللغوي الطاهر ابن عاشور، ممثلاً بذلك طريقة معالجة مدرسة المفسرين للنص القرآني في تفسيره التحرير والتنوير، واجتهدت في استنتاج المنطلقات التي من خلالها كانت عملية الترجيح النحوي عند هذا المفسر، مبرزاً أهم القرائن التي بنى عليها ابن عاشور ترجيحاته، مبيّناً منزلة ابن عاشور من منظور التقليد والتجديد من خلال تتبع آرائه النحوية وتحليلها ومقارنتها بآراء غيره من اللغويين والمفسرين.

ومن ذلك توصل الباحث إلى أن ابن عاشور أولى المعنى عنايةً بالغة؛ مما أدى في بعض الأحيان إلى ضعف حضور ما قعده النحاة، وتمخض من عنايته بالمعنى الاهتمام بنظم الكلام وما يناسبه، فكان خيراً من طبق نظرية النظم للجرجاني، وأعلى من شأن النحو من خلال ربطه بالبلاغة، وكذا كان مرتكزاً في قبول الأوجه النحوية وردّها ما عهده من أساليب العرب، وحق له فقد أشربها، وهناك قرائن أخرى كثيرة كان لها الدور في التوجيه فقدّم الطاهر على المؤول وابتعد عن التكلف قدر استطاعته، وسعى جاهداً إلى الأوجه التي تغني النص وتكثر المعاني، وقدّم الشمول على التخصيص، ونظر للقرآن الكريم على أنه جملة واحدة يرتبط أوله بآخره ارتباطاً وثيقاً.

مع أن ابن عاشور رحمه الله كان له انفرادات في تفسيره، إلا أنه لم يأت بالغريب المستهجن الذي ترفضه اللغة، فكان هذا الفكرُ بديعاً سلساً رائقاً محرراً منوراً منضبطاً بما لا يشد، فكان مدرسة متكاملة في طريقة أخذ اللغة وكيفية معالجة النصوص.

الكلمات المفتاحية: الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، التفكير النحوي، النحو والتفسير، نظرية النظم.

المقدمة

اعتنى العلماء قديماً وحديثاً بكتاب الله اهتماماً ودرساً واستخراجاً لدرره ولآلئه، فهو المعين الذي لا ينضب، فلا تكاد تنتهي عجائبه ولا تنقضي غرائب، فكثرت فيه الدراسات في شتى المجالات، وكان على رأسها علم التفسير، الذي انشغل بتحليل النص القرآني معتمداً على فهم اللغة التي نزل بها هذا الكتاب، ولا شك أن علاقة اللغة بالتفسير وثيقة فهي الأداة الأولى لفهم كتاب الله عز وجل، فكيف يتأتى لأحد أن يفهم أي خطاب دون أن يعي اللغة الحاضنة لهذا الخطاب، وهذا الكتاب نزل بلسان عربي مبين لا غموض فيه.

وعلم النحو من أجل علوم العربية إذ عليه تحمل معاني الجمل التي بها يكون التخاطب والتواصل والبلاغ، ومما قيل أن من دوافع نشأة علم النحو تنظيراً هو خشية وقوع اللحن في كتاب الله بعدما دخل العجم في دين الله، إذن فعلم النحو هو السور الحامي للغة من وقوع الخطأ واللحن فيها.

من هنا جاءت هذه الدراسة تبحث في أسس التفكير النحوي للمفسر واللغوي الطاهر بن عاشور (1879-1973م) الذي يعدّ من أبرز أعلام القرن العشرين، ويعد تفسيره للقرآن الكريم الموسوم بـ (التحرير والتنوير) من الموسوعات الفريدة التي جمعت علم التفسير بعلم اللغة، وتميز تفسيره باجتهادات وتأويلات متعدّدة، تستند في اختياراتها إلى فريدة التفكير اللغوي والنحوي للمؤلف، ولذلك يعدّ ابن عاشور نموذجاً متميزاً لمدرسة المفسرين اللغويين الذين فتحوا باب الاجتهاد استناداً إلى مقدرتهم اللغوية، وإحاطتهم بعلم العربية، ذلك أن القرآن الكريم يتميز بالاستعمال الأوضح والأبلغ للغة، وهو أساس التقعيد للغة العربية حتى اليوم.

وتبرز أهمية البحث باهتمامه بشخصية ملأت العالم علماً وشغلت الدنيا في ذلك الوقت إصلاحاً وتعليماً، ثم في هذا التفسير الذي وضع فيه خلاصة علمه وأعطاه حياته فأمضى فيه الوقت الطويل، والانشغال بكلام الله لا يوازيه شيء، وكون هذا البحث يعالج أنموذجاً فريداً لتعامل مدرسة المفسرين مع النصوص بشكل عام ومع النص القرآني بشكل خاص، فما حال نحو المفسرين مقابلة بنحو النحاة؟، كما يبرز هذا البحث أهم المنطلقات والأدوات التي يحسن أن يوظفها من نظر في كتاب الله، فهو يمثل مجموعة قواعد يمكن أن تكون مدرسة متكاملة في التعامل مع النص القرآني بشكل خاص ومع النصوص الأخرى للغة بشكل عام، كما يضعنا هذا البحث على مفهوم علم النحو، وعلاقته بالعلوم الأخرى.

وقد سبق هذا البحث بدراسات كثيرة عنيت بكتاب التَّحْرِير والتَّنْوِير قاربت الخمسين دراسة في شتى العلوم وكان منها ما اهتم بالنحو مثل:

1. دراسة مشرف بن أحمد الزهراني (2005): "أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر ابن عاشور في كتابه التَّحْرِير والتَّنْوِير".

وهي أطروحة دكتوراه قدّمت إلى جامعة أم القرى في السعودية، وقد انصبت هذه الدراسة على الدلالة اللغوية وأثرها في هذا التفسير لاستنباط المعاني والوصول إلى أسرار القرآن الكريم .

2. دراسة صالح سبوعي (2005): "التحليل اللغوي في تفسير ابن عاشور دراسة منهجية وتحليلية لنماذج من سورتي البقرة وآل عمران"

وهي أطروحة دكتوراه في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وقد تناول آراء ابن عاشور وتحليلاته اللغوية وصاغها في جملة أسس ومبادئ تعين على فهم النص اللغوي أيّا كان من خلال تتبع تحليلات ابن عاشور ليكون منهجاً متكاملًا.

3. دراسة عبد القادر موفق (2012): "التأويل النحوي بين الخرق والمعيارية في تفسير التَّحْرِير والتَّنْوِير للطاهر ابن عاشور"

وهي رسالة دكتوراه مقدّمة إلى جامعة بلفايد في الجزائر، تركز على وصف وتحليل الطاقة التأويلية الكامنة في الألفاظ والتراكيب العربيّة الواردة في الخطاب القرآني واستكناه الدلالات التي وظفها واعتمدها الشيخ ابن عاشور في تأويلاته النحوية.

4. بحث محمد نعمان حسن (2014): "الاتجاه اللغوي في تفسير التَّحْرِير والتَّنْوِير للطاهر ابن عاشور"

نشر هذا البحث في مجلة القسم العربي جامعة بنجاب في باكستان، أبرز الكاتب في بحثه التوجّه اللغوي لابن عاشور في تفسيره مبيناً منهجه، رابطاً ذلك بمنهج المفسرين في ربط التفسير بالغة .

5. دراسة يسمينة عمارة (2016): "المسائل النحوية والصرفية في تفسير التَّحْرِير والتَّنْوِير لمحمد الطاهر ابن عاشور : دراسة وصفية تحليلية"

وهي أطروحة دكتوراه قدّمت إلى جامعة البليدة في الجزائر، تجمع فيها الدراسة آراء ابن

عاشور النَّحوية والصَّرْفية التي تتوصل من خلالها إلى بعض آرائه اللغوية ومنهجه في الأصول النَّحوية .

6. دراسة حمدي طنطاوي(2017): "الآراء النَّحوية لابن عاشور في التَّحْريِر والتَّنْويِر"

وهي رسالة دكتوراه في جامعة المنيا في مصر، عرض فيها آراء ابن عاشور النَّحوية ودرسها وناقشها .

ولا شكَّ أنَّ هذه الدِّراسة تختلف عن سابقتها، وذلك لكونها تبحث ما وراء الإعراب والآراء النَّحويَّة، إذ إنَّ أساسها التَّوصُّل للأسس النَّحوية التي بنى عليها ابن عاشور فكره في تعامله مع النَّصِّ القرآني من خلال دراسة الآراء ومناقشتها، ممثلاً بذلك مدرسة المفسِّرين اللغويين، فليس القصد منها استخراج الآراء النَّحوية ومناقشتها فقط.

وتقوم منهجية البحث على المنهج التَّحليلي، حيث سيقوم الباحث باستقراء الآراء والقضايا النَّحوية الواردة في تفسير التَّحْريِر والتَّنْويِر من خلال سورتي البقرة وآل عمران وتتبع مشكل إعراب القرآن الكريم، ثمَّ استنباط أسس التَّفْكير النَّحوي من خلالها، كما سيلجأ الباحث إلى عقد الموازنات بين ابن عاشور وغيره من المفسِّرين واللغويين في تعاملهم مع النَّصِّ القرآني، بما يكشف عن وجوه تفرده واختلافه عن غيره.

ويجدر التنبيه على أنَّ الباحث لم يعتمد في هذا البحث إلى مناقشة تعامل ابن عاشور مع أصول النَّحو كالسَّماع والقياس وغيرها، كما فعل كثير ممن ناقش الفكر النَّحوي عند العرب وغيرهم، بل قصد بـ"التَّفْكير النَّحوي" محاولة الوصول إلى مجموعة العوامل التي اجتمعت في فكر ابن عاشور للوصول إلى معلومٍ معيَّن، فهي محاولة لاستكشاف البناء الفكري لابن عاشور رحمه الله في فهم النَّصِّ القرآني وتوجيهه.

وفي ضوء ذلك ستحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما طبيعة ثقافة ابن عاشور وتكوينه العلمي واللغوي؟
- ما الأسس التي بنى عليها ابن عاشور اختياراته واجتهاداته النَّحوية؟
- ما القرائن التي أثرت في التأويل النَّحوي للنص؟
- ما موقع ابن عاشور من منظور التقليد والتجديد؟ وهل تجاوز الجمود الذي يوصف به بعض النُّحاة واللغويين؟

وقد احتوت هذه الدراسة على مقدّمة وتمهيدٍ وفصلين وخاتمة ونتائج، أمّا المقدّمة فقد تحدّثت فيها عن محور الدراسة وأهمّيتها والدراسات التي سبقتها ووضّحت فيها منهج البحث، ثمّ تمهيد عرّفت فيه بابن عاشور والعصر الذي عاش فيه وبيّنته العلمية وثقافته اللغوية، مبرزاً أهم مؤلّفاته في اللّغة، مبيّناً طريقة تعامله مع اللّغة ونصوصها موصّحاً مذهبه اللغوي، ثمّ عرّفت بتفسيره (التحرير والتّوير)، مبيّناً منزلته من كتب التّفسير وعلوم القرآن.

وتحدّثت في الفصل الأوّل عن أهم المنطلقات الفكرية عند ابن عاشور التي لازمته في تعامله مع النّص، أوّلها المعنى الذي لم يكد يفارقه لحظةً، وكانت منه علاقة البلاغة بالنّحو فيما يراه ابن عاشور، وكيف طبّق نظريّة النّظم التي أسّس لها الجرجاني، وكيف برز ابن عاشور في قدرته على التّقدير فيما يتعلّق بمحذوف الكلام، وقد بيّنت في هذا الفصل منزلة آراء النّحاة ومدى حضورها في فكر ابن عاشور رحمه الله.

أمّا الفصل الثّاني فقد تحدّثت فيه عن قرائن التّفكير التي حضرت في فكر ابن عاشور مرافقةً المعنى، مثل دور السّياق في التوجيه النّحوي وكذا دور الحقيقة والظّاهر بكونها الأصل في الكلام، وبعدّ ابن عاشور عن التّكلف قدر استطاعته، ثمّ تطرّقت إلى منزلة ما عهده ابن عاشور من الأسلوب العربي في انسجام الكلام ونسّقه، بعد ذلك انتقلت للحديث عن سعي ابن عاشور إلى تكثير المعاني والشمول تحت قاعدة (التّأسيس خيرٌ من التّأكيد)، ثمّ الخاتمة التي عرضت فيها أبرز النتائج.

والفصل بين الفصل الأوّل والثّاني كان لغايات بحثية ولا يقصد حقيقته فهناك تكاملٌ بينهما، وقد يجتمع حضور كل هذه الأسس أو كثيرٍ منها في مثال واحد، فالنّص يعامل بمجموع اللّغة ومجتمع الفكر لا بجزئه فقط، إنّما يبرز حضور أحدها في موضع أكثر من الآخر.

التمهيد

أولاً: التعريف بالطاهر بن عاشور

أ. عصره

ب. نسبه وحياته ونشأته

ج. مؤلفاته

د. ابن عاشور لغويًا

هـ. التجديد في فكر ابن عاشور

و. مذهب ابن عاشور النحوي

ثانيًا: التعريف بتفسير التحرير والتنوير

أولاً: التعريف بالطاهر ابن عاشور

أ. عصره: (1)

عاش ابن عاشور في أوج ضعف المغرب العربي، بعد سقوط الدولة العثمانية وبعد أن أصبحت الدول العربية مشاعاً بيد الاحتلال؛ فنشأ نتيجة ذلك حركات إصلاحية في معظم البلاد العربية على رأسها حركة الشيخ جمال الدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية وصديقه محمد رشيد رضا، ثم لا تزال بعد ذلك تتوالى نشأة المدارس الإصلاحية في البلاد الشامية والمغربية، وكان لابن عاشور اتصال برواد الإصلاح وتأثر بهم أيما تأثر لا سيما أنهم منسجمون في فكر الخروج من ربة التقليد، وأن لا سبيل للإصلاح إلا بالتناغم مع معطيات العصر بتحرير العقل من قيوده ليتنور بكل جديد ويواكب تطورات الفكر في العصر الحديث الذي به يكون رد الاستعمار بمختلف أشكاله.

ومن الجدير بالذكر أن أخذ ابن عاشور من المدارس الإصلاحية لم يكن مطلقاً وعلى عواهنه، فنراه يعالج الأمور بعين الناقد في أخذ كل جديد؛ لذا لم يتعرض ابن عاشور لدرجة الانتقاد التي تعرض لها معاصروه من رواد الإصلاح الذين أتوا بالفكر التجديدي، فقد اتخذ من القديم جسراً يصل به للجديد، ولم يغلّق باب الاجتهاد لأنه مرآة النور التي ستطلق بالأمة إلى مجدها وعزّها ويخلصها من درن الاحتلال.

ب. نسبه وحياته ونشأته: (2)

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور سليل أسرة تمتد جذورها إلى الأندلس، يُعرفون بالعلم والفضل، جدّه محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن عاشور (1815-1868)⁽³⁾، ولد بالمرسى بقصر جده لأمه الوزير بوعتور عام (1296هـ ، 1879م) فهو محاط بالرعاية العلمية من جدّيه محمد الطاهر ابن عاشور وجدّه لأمه الذي ترعرع في كنفه عبد العزيز بوعتور.

(1) انظر، الغالي، بلقاسم، (1996م)، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور- حياته وآثاره، ط1، دار ابن حزم، بيروت، ص17.

(2) انظر: ابن الخوجة، محمد الحبيب، (2008م)، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ط1، الدار العربية للكتاب، تونس، ص147.

(3) الزركلي، خير الدين بن محمود، (2002م)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، ج6، ص173.

بدأ حياته العلميّة في حلقات الكُتّاب فحفظ القرآن الكريم، ثمّ تعلّم اللُّغة الفرنسيّة في بيت جدّه بوكتور حتّى أتقنها، ودخل بعد ذلك جامعة الزيتونة وعمره ثلاثة عشرَ عامًا، فأتقن فيها علوم الشريعة؛ الآلة منها كاللُّغة وأصول الفقه ومصطلح الحديث والمنطق، والمقاصد كالعقيدة والتفسير والفقه، ولا يزال ينهلُ من علم الزيتونة سبع سنين دأبًا حتّى عُيّن فيها مدرّسًا من الرتبة الثّانية عام (1899م) ثمّ ترقّى إلى الرتبة الأولى بعد أربع سنوات وبعد ذلك عُيّن نائبًا عن الدولة لدى نظارة جامع الزيتونة، وفي هذه الفترة ومن خلال هذا المنصب يحاول الإصلاح بإدخال نُظم مهمّة إلى التّعليم، كما سعى إلى إحياء بعض علوم العربيّة كالصّرف والأدب، فدرّس بنفسه شرح ديوان الحماسة.

وبعد هذا انتقل ابن عاشور ليعمل قاضيا مالكيًا عام (1913م)، عشرَ سنواتٍ وعاد بعد ذلك إلى التّدريس في الزيتونة والمدرسة الصّادقيّة لينادى به في عام (1923م) شيخ الإسلام المالكي الذي لم يتنصّب به أحد قبله، ومع استقلال تونس عيّن عميدا لجامعة الزيتونة عام (1956م) ليُتمر هذا المنصب تطبيقًا لفكره الإصلاحيّ في التّعليم وتعديل المناهج وتحسينها وتطويرها، ورعى حال الطلبة وانشغل بإصلاح حالهم، وبلّغ علمه من خلال جامعة الزيتونة فدرّس فيها علوم اللُّغة على رأسها البلاغة نحو كتاب (دلائل الإعجاز) الذي يظهر أثره جليًّا في تفسيره، كما انتخب عضوًا مراسلًا في مَجْمَع اللُّغة العربيّة بالقاهرة عام (1950م)، وفي مجمع اللُّغة العربيّة بدمشق عام (1955م).

توفي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله ببستانه بالمّرسي عام (1393هـ، 1973م).

نلحظُ من خلال هذا التتبع أنّ هناك عواملَ كثيرة أسهمت في شُخص ابن عاشور عالمًا جليلاً؛ أولها نبوغه وذكاؤه اللذان وهبهما الله إياه، ثمّ هذه البيئة العائليّة العلميّة العريقة، فقد عاش في أحضان العلم بين جدّيه⁽¹⁾، وكذا نشوؤه في الزيتونة على يد مشايخ كبار من أمثال الشيخ سالم بوحاجب والدكتور محمد النّجار والشيخ صالح الشريف الذي شرح له كُتّاف الزّمخشري وناقش آراءه الاعتزالية، أضف إلى ذلك العصر الذي عاشه ابن عاشور الذي صقل شخصه وبلور هدفه في الإصلاح، علاوةً على اتّصاله برواد الإصلاح وكباره⁽²⁾.

(1) كان ابن عاشور رحمه الله يستدل بآراء جدّه في هذا المصنّف، انظر التّحرير والتّنوير، ج3، ص 69.

(2) انظر، الغالي، بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور - حياته وآثاره، مرجع سابق، ص53-60.

ج . مؤلفاته: (1)

أولاً: مؤلفاته المطبوعة ومنها :

1. أصول الإنشاء والخطابة، طبع سنة 1921م.
2. أليس الصبح بقريب، طبع في تونس عن الشركة التونسية للتوزيع سنة 1967م ثم أصدرته ثانياً عام 1988م.
3. التَّحْرِير والتَّنْوِير، وسمَّاه ابن عاشور في مقدمته بـ (تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) واختصره بالاسم أعلاه، وهذا الكتاب أشهر كتب ابن عاشور وأكبرها، وهو يعد من الموسوعات الضخمة في تفسير القرآن الكريم، صدر عن الدار التونسية للنشر سنة 1984م.
4. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول، طبع الكتاب بمطبعة النهضة بتونس سنة 1341هـ .
5. جمع وتعليق على قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق، طبع بدار العرب بتونس سنة 1929م
6. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، طبع الكتاب بتونس.
7. مقاصد الشريعة الإسلامية. طبع عدة طبعات أولاها في سنة 1946م عن دار الاستقامة بتونس وآخرها عن دار القلم بدمشق بتحقيق الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة.
8. موجز البلاغة، طبع سنة 1932م.
9. النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح. صدر عن الدار العربيَّة للكتاب بتونس سنة 1979م .
10. الوقف وأثره في الإسلام. نشر في مجلة الهداية الإسلامية بالقاهرة في المجلد التاسع، الجزء الرَّابِع، ص 241-256، وطُبعت بتونس مجموعة بعناية علي الرضا الحسيني .

(1) أبو حسان، جمال محمود، 2009م، الإمام محمد الطَّاهر ابن عاشور، المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد (3/أ)، ص 72-75.

11. ديوان بشار، جمع وتحقيق وشرح نشر الشركة التونسية، سنة 1976م في أربعة أجزاء.
12. الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصفهاني، تحقيق وتعليق طبع الدار التونسية للنشر
13. سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن السراج. تحقيق، طبع الدار التونسية للنشر سنة 1970م
14. ديوان النابغة، جمع وشرح وتعليق. طبع الشركة التونسية للتوزيع، سنة 1976م
15. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم صدر عن المطبعة السلفية بمصر سنة 1344هـ .
16. شرح وتعليق على قلائد العقيان للفتح بن خاقان وعلى شرح ابن زكور له طبع في الدار التونسية سنة 1989م .
17. اللفظ المشترك، نشر بمجلة الهداية بالقاهرة المجلد السادس .
18. أخطاء الكتاب في العربية. وهي رد على مقال بعنوان إصلاح اللسان لأبي يعلى الزواوي، نشرته جريدة البصائر في العدد 84، ص6 ومقال ابن عاشور هذا نشر في المجلة الزيتونية.
19. طريقة من شعر العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة. نشرت في المجلة الزيتونية، المجلد 4، 213-270ص، العدد 9 .
20. تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، جمع ونشر ابنه عبد الملك طبع الكتاب في تونس.
21. شرح المقدمة الأدبية من شرح المرزوقي على الحماسة، طبع في تونس سنة 1958م، وفي تونس/ ليبيا سنة 1978م .

ثانياً: ومن كتبه المخطوطة: (1)

1. أصول التقديم في الإسلام.

2. أمالي على دلائل الإعجاز

(1) انظر، ابن الخوجة، محمد الحبيب، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص527-530.

3. أمالي على مختصر خليل.
4. آراء اجتهادية.
5. تراجم بعض الأعلام.
6. تحقيق وتصحيح وتعليق على كتاب الاقتضاب لابن السيد البطليوسي مع شرح أدب الكتاب.
7. تحقيق وتعليق على كتاب خلف الأحمر المعروف بالمقدمة في النحو.
8. تعليقات وتحقيق على حديث أم زرع.
9. شرح معلقة امرئ القيس.
10. تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي.
11. شرح ديوان الحماسة.
12. تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس الطبيب ابن زاهر.
13. كتاب تاريخ العرب.
14. جمع وشرح ديوان سحيم.
15. غرائب الاستعمال.

ومن خلال هذه المؤلفات يظهر أنّ ابن عاشور رحمه الله كان عالماً موسوعيّاً، مطلّعا على كثيرٍ من العلوم وعلى رأسها علوم الشريعة بأفانيتها، وكذا علوم الاجتماع، وكان متضلّعا بعلوم اللّغة العربيّة مهتمّا بأعلى مستوى فيها وهو الدلالي والبلاغي، ولكن يظهر أنّ اهتمامه لم يكن منصباً على كتب اللّغة التي عنيت بقواعد النّحاة بالقدر الذي اهتمّ بأشعار العرب والنصوص العربيّة، فقد أشبّع نفسه بالأساليب العربيّة من خلال المعلقات وشعر بشار بن برد وشرح مقدمة الحماسة وما إلى ذلك، مع تأصّله في قواعد وأساسيات العربيّة فيما أخذه على يد شيوخه في الزيتونة، وهذا ما دعا إليه في تعلّم العربيّة فيجب أن تكون من نصوص العرب شعرها ونثرها لا من القواعد الجامدة.

د. ابن عاشور لغويًا⁽¹⁾:

أخذت اللُّغة من فكر ابن عاشور حيِّزًا واسعًا، وأقام عليها فكره علمًا منه أنّ اللُّغة حاضنة الفكر والثقافة، واتساع اللُّغة يعبر عن مقدار سعة العقل⁽²⁾، فأقبل على اللُّغة الفرنسية يتعلمها من صغره لأنّه لا يرى لنفسه إلا أن يكون ابن بيتته التي تأثرت بالفرنسيين، وكذا أولى اللُّغة العربيّة عناية بالغة وحزَم أمره على إصلاح مشاكلها في خطّة إصلاحية للتعليم الزيتونيّ، فقد اهتمّ بدواوين الشعراء أيّما اهتمام؛ الشيء الذي صَقَلَ ذوقه وجعله سلسًا رقيقًا فاهمًا عالمًا بأساليب اللُّغة وفنون العرب، فبدأ رحلته من اهتمامه بالشعراء الجاهليين وأساليبهم، كالأعشى وامرئ القيس والنابغة إلى أن توسّط العقد عند نهاية العصر الأموي عند بشار بن برد المخضرم؛ وإثما جاء اهتمامه ببشار كونه "عدّ أول المولّدين وآخر المتقدّمين، وكذا بسبب ما تجده في شعره من دقّة المعاني ورقّة الألفاظ مما لم يوجد عند نظرائه وأقرانه ممن عاصروه، كما أنّ فصاحة ألفاظه بلغت الحدّ الأقصى فإنّك لا تجد في ألفاظه ثقلاً ولا تنافرًا ولا كُلفاً، وصراحة دلالة ألفاظه على المعاني بيّنة واضحة، ولأنّ أكثر من ذكر أحوال العرب وجاهليتهم هو بشار بن برد"⁽³⁾.

هـ. التجديد في فكر ابن عاشور:

وعى الإمام أهمية التّجديد والخروج من قيود التقليد لإحداث نهضة علمية فجاء داعيًا إلى حرية الفكر والتّجديد في كل أبوابه وعلى رأسها الفكر اللغوي، الذي تجلّى عنده في أعلى صورته في كتابه التّحرير والتّنوير الذي وسّع فيه دائرة الفهم القرآني معلّنًا في مقدّمة تفسيره أنّه أتى "بأحسن ما في التّفسير وأحسن مما في التّفسير"⁽⁴⁾، مصرّحًا بأصالة رأيه واستقلاليّة نظره في غير موضع، فكثيرًا ما نجد في كتابه نحو هذه الألفاظ "وعندي... والذي أراه... وهذا الاستدلال لم أسبق إليه".

وفي خطى هذا التّجديد حاول ابن عاشور أن يتلمّس سبب فساد اللُّغة، فأرجع ذلك إلى فساد

(1) انظر، الغالي، بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور - حياته وآثاره، مرجع سابق، ص198.

(2) انظر، ابن عاشور، محمد الطاهر (2006)، أليس الصبح بقريب، ط1، دار السلام، القاهرة، ص183.

(3) انظر، ابن برد، بشار (ت168هـ)، الديوان، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، ط1، الشركة التونسية لجنّة التّأليف والترجمة والنشر، (1976) ج1، ص51.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر (1984م)، التّحرير والتّنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، ج1، ص9.

الدُّوق العربي، ولأنَّ تعلّم العربيّة أصبح صناعة، "النَّحو صناعتنا واللّحن عادتنا"⁽¹⁾، فلا بد من العُكوف على الشّعْر العربيّ القديم وحفظه ومعايشة أسلوبه، وارتقاء الألفاظ يكون بارتقاء سماع نحو هذا الكلام، ويجعل سبب تأخّر علم التّفسير الولع بالتوقيف والنقل، فما زال يدعو مرارًا وتكرارًا إلى التّجديد والاجتهاد.

و. مذهب ابن عاشور النّحوي:

يرى ابن عاشور أنّ من أسباب فساد اللّغة انتشار فكرة التعصّب لأحد المذاهب اللغوية كالتعصّب للمذهب البصري أو الكوفي تعصّبًا مجردًا من الاتّكاء العلميّ، فالنّحو يجب أن يعالج من داخله بعيدًا عن أيّة مؤثّرات أو عوامل خارجية، لذا حاول أن يقف موقفًا وسطًا فكان مجتهدًا لا مقلّدًا، فلم يتعصّب لأحد المذاهب مطلقًا وكذا لم يجعل للقاعدة الهيمنة والسّيطرة على النّصوص، فكان من أهل الاجتهاد، صاحب مذهب مستقلّ يوافق رأي أحد المدراس في أغلب آرائه، ولم يطرد في اتّباع رأي مدرسة معيّنة وسننبيّن هذا فيما سنحقّقه من معالجه النّصوص.

(1) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 184، 186.

ثانياً: التعريف بتفسير التحرير والتنوير:

أطلق ابن عاشور على تفسيره اسماً طويلاً مسجوعاً على عادة بعض العلماء والمفسرين، وعُنوانه التأم: (تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، في تفسير الكتاب المجيد)، واختصاره: (التحرير والتنوير)، وضع فيه ابن عاشور رحمه الله خلاصة فكره، فاستغرق تأليفه قرابة الأربعين عاماً، وبناءه على التفسير بالرأي فلم يكن ولعاً بالنقل وجعل أسباب تأخر علم التفسير التزام النقل وعدم الاجتهاد، وقد بث فيه ابن عاشور آراءه في مختلف العلوم وله تحريرات لطيفة ونكت فريدة كانت له الأولوية بها.

واعتمد ابن عاشور رحمه الله في تفسيره هذا على عدة مصادر ذكرها في مقدمته وهي: "تفسير «الكشاف»، و«المحرر الوجيز» لابن عطية، و«مفاتيح الغيب» لفخر الدين الرازي، و«تفسير البيضاوي» الملخص من «الكشاف» ومن «مفاتيح الغيب» بتحقيق بديع، و«تفسير الشهاب الألويسي»، وما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتازاني على «الكشاف»، وما كتبه الخفاجي على «تفسير البيضاوي»، و«تفسير أبي السعود»، و«تفسير القرطبي» والموجود من «تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي» من تقييد تلميذه الأبي وهو بكونه تعليقا على «تفسير ابن عطية» أشبه منه بالتفسير، لذلك لا يأتي على جميع آي القرآن، و«تفاسير الأحكام، وتفسير الإمام محمد ابن جرير الطبري»، وكتاب «درة التنزيل» المنسوب لفخر الدين الرازي، وربما ينسب للراغب الأصفهاني⁽¹⁾.

وهذه التفاسير في المجمل كانت تعتمد على الاجتهاد والرأي، وأولت اللغة عناية بالغة، ولم يكن مرتكزها الأساس النقل وإن جاء فيها، فجاء تفسير ابن عاشور لغويًا معتمداً على الرأي المبني على العلم، وليس هاهنا الرأي مذمومًا فهو معتمد على الأصول التي أشار إليها أهل علوم القرآن في شرط من فسّر بالرأي حتى لا يكون تفسيره بدعاً من القول خرط الفتاد، ولهذا النوع من التفسير شروطٌ قد التزم فيها ابن عاشور رحمه الله، وهي مبسوطَةٌ في كتب علوم القرآن⁽²⁾.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص7.

(2) انظر، السبّيت، خالد عثمان(2016)، قواعد التفسير، ط1، دار ابن عفان، القاهرة، ج1، ص270، 271.

الفصل الأول

منطلقات التفكير النحوي عند ابن عاشور

المبحث الأول: البلاغة والنحو

المبحث الثاني: منزلة المعنى في فكر ابن عاشور

المبحث الثالث: التقدير في فكر ابن عاشور

المبحث الرابع: منزلة القاعدة في فكر ابن عاشور

المبحث الأول

البلاغة والنحو

معلوم أنّ مراد اللّغة إيصال المعنى المناسب باللفظ والتّركيب المناسبين، ولا يمكن ذلك إلاّ أن تلتحم مستويات اللّغة جميعاً سائرةً على قواعد العرب واستعمالهم وطرائقهم في التّعبير، وكذا فهم ابن جنّي النّحو فهو: "انتحاء سمّت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره؛ كالتننية والجمع والتّحقير والتّكسير والإضافة والنّسب والتّركيب وغير ذلك..."⁽¹⁾، إذن دلالة النّحو ليست قاصرةً على انتحاء ضبّط أواخر الكلم بل على طريقتهم في أخذ اللّغة كاملةً، وعلى هذا لم يكن يُفرّق بين النّحو والصرف؛ لأنّ كليهما لخدمة المعنى وفي ذلك يقول كمال بشر: "دراسة اللّغة يجب أن تكون دراسةً متكاملةً لا فرق بين مستوى صوتيّ وصرفيّ ونحويّ وبلاغيّ... المستويات متساوية؛ لأنّ اللّغة بناءً لا يمكن أن تفصل جداراً عن جدارٍ"⁽²⁾، فليس لك أن تعتمد على مستوى واحد دون ملامته.

وهذه التّراكيب التي تُحمّل عليها المعاني تقوم على علم النّحو أساساً، وترتكز عليه بمفهومه الدقيق الذي تحدّث عنه ابن عاشور قائلاً: "وليس النّحو كما يعتقد كثيرٌ ممّن بين وجه الحاجة إليه أصلاً للتّفاهم بحيث لا يكاد يفهم كلام دونه... والفهم قد يحصل بالعلامات والقرائن من غير قواعد النّحو وإنّما النّحو تحسينٌ للكلام، وهو أجلّ طورٍ من أطوار ارتقاء اللّغة، وهو مبدأ البلاغة أي إيصال فهم السّامع إلى المراد بطريقٍ أوضح يبلّغ به مراد المتكلّم"⁽³⁾، وعلى هذه النّظرة العميقة للنّحو سنقيم هذا المبحث، فالنّحو لا يتعلق بالشّكل فقط إنّما هو للتّحسين وهو مبدأ البلاغة وأحد أطوارها، وعن طريقه تكون البلاغة بأعلى صورها.

ومن خلال تعامل ابن عاشور رحمه الله مع النّحو والتّركيب بهذه الطريقة تتجلى نظرية النّظم -التي نظر لها الجرجاني- تطبيقاً، كما سنبين من خلال الأمثلة التي عالجها ابن عاشور في تفسيره للقرآن، فما النّظم إلاّ "أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النّحو وتعمل على قوانينه وأصوله..."⁽⁴⁾، ويمكنني القول إنّ متكأ اللّغة وعمودها الفقري هو علم النّحو بهذا الفهم، وليس

(1) ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (ت 392هـ)، الخصائص، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، (2008)، ج1، ص88.

(2) <https://youtu.be/sffvA3eZ5oM>

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر (2006)، أليس الصبح بقريب، ط1، دار السلام، القاهرة، ص190.

(4) الجرجاني، عبد القاهر (ت 471هـ)، دلائل الإعجاز، عناية علي محمد زينو، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون،

دمشق، (2005) ص76.

كونه علمًا يهتَمُّ بالأواخرِ إعرابًا وبناءً فقط.

إذن فمدارُ النَّظْمِ على النَّحوِ والتَّركيبِ الذي يكوِّنُ أصغرَ بنيةٍ نحوِيَّةٍ من هنا يكون التقاءُ النَّحوِ بالبلاغةِ، فالنَّحوُ في أصلِهِ علمُ الحركاتِ الناتجةِ عن تركيبِ الكَلِمِ، والبلاغةُ كذلك علمُ تركيبِ الكَلِمِ وتعليقِ بعضها ببعضِ وكونِ هذا التَّرتيبِ لمعنى قائمٍ في النَّفسِ، فإذا رُمِتَ نظمًا فعليكِ " أنْ تعمدِ إلى اسمٍ فتجعلُهُ فاعلاً لفعلٍ، أو مفعولاً،...، أو تُتبعِ الاسمَ اسمًا على أن يكونَ الثَّاني صفةً للأوَّلِ، أو تأكيدًا له أو بدلًا منه،...، أو تتوخَّى في كلامٍ هو لإثباتِ معنى، أن يصيرَ نفيًا أو استفهامًا أو تمنِّيًا، فتدخلُ عليه الحروفُ الموضوعيةُ لذلك،...، فالكَلِمُ تترتَّبُ في النُّطقِ بسببِ ترتبِ معانيها في النَّفسِ، وأنها لو خلت من معانيها حتَّى تتجردَ أصواتًا وأصداءَ حروفٍ، لما وقعَ في ضميرٍ، ولا هجسٍ في خاطرٍ أن يجبَ فيها ترتيبٌ ونظمٌ، وأن يُجعلَ لها أمكنةً ومنازلٌ"⁽¹⁾.

من هنا نجدُ أنَّ النَّحوَ يفتَحُ معاني التراكيبِ، ويخرجُنا من قيودِ معنى اللفظةِ مستقلةً إلى معنى التَّركيبِ، فتعالقُ الكَلِمِ من معلومِ النَّظْمِ وهو بنفسِ الوقتِ عينُ النَّحوِ، قال الجرجاني: "معلومٌ أن ليسَ النَّظْمُ سوى تعليقِ الكَلِمِ بعضها ببعضٍ وجعلٍ بعضها بسببِ بعضٍ"⁽²⁾، ولذا فإنَّ "أهمِّيَّةَ النَّظْمِ من أهمِّيَّةِ النَّحوِ"⁽³⁾ والنَّظْمُ نتيجةٌ للنَّحوِ.

من ذلك كانَ تفسيرُ الطَّاهرِ ابنِ عاشورٍ من أجلِّ التفاسيرِ التي عنيَّتْ بعِلْمِ اللُّغةِ بشكلٍ عامٍّ، فالقرآنُ نزلَ بلغةِ العربِ ولا يمكنُ فهمُهُ ومعرفةُ دقائقِهِ إلا بمعرفةِ قوانينِ هذا الكلامِ العربيِّ وقواعدهِ وأساليبهِ واستعمالاتهِ، كما أولى هذا التفسيرُ البلاغةَ عنايةً خاصَّةً، وذلك لإقراره أنَّ منتهى إعجازِ القرآنِ الكريمِ حاصلٌ في البلاغةِ لا سيَّما أنَّها مأمولُ المستوياتِ الكلاميَّةِ، فلم يجنحِ ابنُ عاشورٍ إلى القولِ بأنَّ إعجازَ القرآنِ الكريمِ كائنٌ بالصرِّفةِ، كما قال ذلك بعضُ المعتزلةِ المتقدِّمينِ مُتَّبِعِينَ النَّظْمِ، أو كما قال آخرونَ منهم إنَّ الإعجازَ في الألفاظِ، مُتَّبِعِينَ في ذلك مقالةَ القاضي عبدِ الجبَّارِ، وإنَّما يكمنُ الإعجازُ في "بلوغِ القرآنِ في درجاتِ البلاغةِ والفصاحةِ مبلغًا تعجزُ قدرةُ بلغاءِ العربِ عن الإتيانِ بمثلهِ"⁽⁴⁾، ولهذا جعلَ ابنُ عاشورٍ لعلميَّ البيانِ والمعانيِ جُلَّ اهتمامِهِ وعلَّقَ عليهما تفسيرَهُ وأطلقَ عليهما - كما كانا يسمَّيانِ قديمًا - علمَ دلائلِ الإعجازِ.

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 58.

(2) المرجع نفسه، ص 14.

(3) انظر، الصماري (1998)، محمد عمر، النَّحوُ والنَّظْمُ عند عبد القاهر الجرجاني، من أعمال ندوة عبد القاهر

الجرجاني، منشورات كلية الآداب، العلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، ص 17.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 104.

وحقيقتها مادة علم المعاني هي انتقاء خالص علم الإعراب، وهي أن تنتقي من الأوجه النحوية ما يتناسب وبلاغة الجملة، وإلا فإن الأوجه النحوية في حد ذاتها سواء في القوة، وفي هذا يقول محمد أبو موسى: "وهذا معناه أن انتقاء خالص الإعراب وأخذ أناسي عيونه هو مادة علم المعاني، وعلم المعاني هو رأس البلاغة، ... فلا يجوز ولا يتصور أن يؤثر في كلامي قاعدة وأتخلى عن قاعدة والنحو لا يتجزأ ...، وهكذا فالتعريف والتنكير من النحو وهما فيه سواء، فلا فضل لأحدهما على الآخر، والانتقاء إنما هو الاختيار الأشبه في المعنى والأشكلى في الدلالة، ووقوع المختار في موقعه يجعله الخالص واللب"⁽¹⁾.

وقبل أن نذهب إلى النماذج التطبيقية فخلاصة القول أن النحو والبلاغة يسيران جنباً إلى جنب من أجل الوصول إلى حقيقة اللغة، ولا يمكن لأحدهما أن يتخلى عن الآخر، إلا أن النحو سبق من البلاغة من حيث تأليف اللغة، وفي الوقت نفسه إن البلاغة هي التي تُسيّر النحو على الوجه الذي يناسب مقتضى الحال ومتطلبات إيصال المعنى الذي يعدُّ أسمى أهداف اللغة، والبلاغة والنحو ينقلان المعنى من الكلمة إلى التركيب، فالبلاغة هي الموجة للنحو والنحو هو أداة البلاغة في التعبير، وسنتبين كل ذلك تطبيقاً من خلال النماذج الآتية:

النموذج الأول: قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فُوقَهَا)⁽²⁾

ذكر العلماء في إعراب (ما) المشار إليها ثلاثة أقوال:

- "الأول: زائدة للتأكيد.
- الثاني: صفة لمثلاً.
- الثالث: نكرة بدل من مثلاً"⁽³⁾

يرتضي ابن عاشور الوجه الأول لأنه أكثر تأدية للمعنى البلاغي، إذ لا شك أن البلاغة تتلقف كل ما هو زائد نحويًا لتعطيّه وظيفة بلاغية تعلي بها شأن هذه الزيادة، وهو أكثر مناسبة لنظم الآية - حسبما يرى-، فهي مع ما فيها من معنى الإبهام تؤكد معناها بالتنويع وغير ذلك، فيقول: "و(ما) إبهامية تتصل بالنكرة فتؤكد معناها من تنويع أو تفخيم أو تحقير، نحو: لأمر ما، وأعطاه

(1) أبو موسى، محمد (1998)، مدخل إلى كتابي عبد القاهر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 205، 206.

(2) سورة البقرة، آية 26.

(3) أبو حيان، محمد بن يوسف (ت 745 هـ)، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، (1999) ج1، ص

شيئاً ما. والأظهر أنها مزيدة لتكون دلالتها على التأكيد أشدّ، وقيل اسم بمعنى التّكرة المُبهمة⁽¹⁾.

والذي يظهر لي أنّ اختيار وجه الصّفة هنا أولى بالسياق والمراد، والتّكرة إذا وُصفت بـ (ما) دلّت على العموم أكثر، والظاهر أنّ مراد العموم في الآيات أكثر من مراد التّأكيد الذي اختاره ابن عاشور، والقول بزيادتها يأخذنا لتأكيد المعنى لا لتأكيد الشيوخ الذي أراه أولى بالوجه ليصبح المعنى: إنّ الله لا يستحيي أن يضرب أيّ مثلٍ كان، ليتناسب ذلك وحال المخاطب وقدّر عقله ومستواه، وهذا يتناسب أيضاً مع عموم آيات الكتاب، فقد ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً، وامرأة فرعون، وقريةً كانت آمنه، ورجلين أحدهما أبكم لا يفدر على شيءٍ والآخر مرزوق، وأمثلة أخرى كثيرة.

وإلى ما ذهبنا أشار الألوسي في تفسير الآية حيث قال: "و(ما) اسمٌ بمعنى شيءٍ يوصفُ به التّكرة لمزيد الإبهام، ويسدُّ طرق التقييد"⁽²⁾.

الثّاني: قوله تعالى: (وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ)⁽³⁾.

يقول ابن عاشور رحمه الله في تفسير هذه الآية:

"و(كنتم) في قوله: (وما كنتم تكتمون) الأظهر أنها زائدة لتأكيد تحقّق الكتمان؛ فإنّ الذي يعلم ما اشتدّ كتمانهُ يعلم ما لم يحرص على كتمانهِ ويعلم ظواهر الأحوال بالأولى، وصيغة المضارع في (تبدون) و(تكتمون) للدلالة على تجدد ذلك منهم، فيقتضي تجدد علم الله بذلك كلما تجدد منهم، ولبعضهم هنا تكاليفات في جعل (كنتم) للدلالة على الزمان الماضي وجعل (تبدون) للاستقبال... وكلّ ذلك لا داعي إليه"⁽⁴⁾.

لم يلق أكثر النّحاة والمفسّرين بألهم لـ (كنتم) في الآية، فإمّا أن نجدهم يعربونها إعراب

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر (1984م)، التّحرير والتّنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، ج1، ص 262.

(2) الألوسي، شهاب الدين (ت 1270 هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1994)، ج1، ص 208.

(3) سورة البقرة آية 33.

(4) ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص 418.

النَّاسُخَ مع اسمه وجملته (تكتُمون) خبره (1)، وإِما أن نجدَ أغلب كتب مشكل الإعراب لا تذكر إعرابها كونه بدّها لا مشكلاً (2)، إلاّ أنّ صاحِبنا ابن عاشور توقّف عندها بما يحمله في ذهنه من نسيج البلاغة والنظم والمعنى، فارتأى أن تكون (كنتم) زائدة، وذلك لغرضين:

- الأوّل: تأكيدُ علم الله، وهذا مما يتفق به كل حروف الزيادة.
 - الثّاني: صرفُ دلالة (كنتم) على الزّمان الماضي لتحقيق علم الله بالكتمان مطلقاً في أيّ زمن كان وهو أليقُّ بعلم الله، وأوسع معنًى ودلالةً، خلافاً لما ذهب إليه صاحبُ البحر المحيط إلى أنّ: (وصل ما بـ) (كنتم) يدل على أن الكُتْم وقع فيما مضى (3).
- فهو يعيدنا إلى الوظيفة البلاغية التي تتحقّق بالقول بزيادة (كنتم) أكثر من إعمالها، لذا نراه ينظرُ إلى التّركيب نظرةً بلاغيةً نحويةً، ويوجّه النّحو بما يتناسب وتحقيق المعاني التي تكون وراء التّراكيب والأشكال الظّاهرة، فليس القصدُ المرور بالآي ولا إعرابها بما يظهر من جملها.
- والظّاهر - والله أعلم - أنّ الأمر ما ذهب إليه ابن عاشور وإن كان خلافاً للظّاهر، والذي يسعفه على ذلك ثلاثة أمور:

- الأوّل: المعنى، فزيادة (كان) لمعنى التأكيد أولى من جعلها للدلالة على المضى، وإطلاق علم الله بكلّ شيء أولى من تقييده، فقد شدّد سبحانه على علمه بما يكتُمونه مع كونه أصعب - على المخلوق - في ما يتبادر للذهن من العلم بما يبذونه.
- الثّاني: أنّ سياق القرآن في هذه الآية جاء مع علم الله بما يبذونه دون (كنتم)، وكذا في غير هذه الآية جاء دون (كنتم)، قال تعالى: (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) (4).

(1) انظر، الدّعاس، أحمد عبيد، وحميدان، أحمد محمد، و القاسم، إسماعيل محمود (2004)، إعراب القرآن للدّعاس، ط1، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ج1، ص21.

وانظر، درويش، محي الدين (2003)، إعراب القرآن الكريم وبيانه، ط9، دار اليمامة، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ج1، ص88.

(2) انظر، العكبري، عبد الله بن الحسين (ت616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، دون ط، دار الفكر، بيروت، (2010)، ج1، ص45.

الزّمخشري، أبو القاسم محمود، (ت538هـ)، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، (1986)، ج1، ص126.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص243.

(4) سورة النور، آية 29، سورة المادة آية 99.

- الثالث: القاعدة والشكل، وهذا ممّا أسعفه على القول بزيادة (كنتم) وقوى الوجه عنده إن لم يكن هو السبب الرئيس، فقد نصّ النحاة على زيادة (كان) بين المتلازمين، كما جاءت هنا بين الموصول (ما) وصلته (تكنمون)⁽¹⁾، وهذا كثيرٌ في لغة العرب، وكذا جاء في قوله تعالى: (وما علمي بما كانوا يعملون)⁽²⁾.

الثالث: قوله تعالى: ((وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا))⁽³⁾

قال ابن عاشور في إعراب (الذين): "بدلٌ من واو الجماعة لزيادة تقرير أنّهم المقصود من النجوى، ولما في الموصول من الإيحاء إلى سبب تناجيهما بما ذكر وأن سبب ذلك كفرهم وظلمهم أنفسهم، وللنداء على قبح ما هم مُتّصفون به"⁽⁴⁾

ذكر النحويون والمُعربون في (الذين) وأشباهاها بالرفع أوجهًا:

- "أحدها: أنّه بدلٌ من واو (أسروا) تنبيهًا على أنّهم بالظلم الفاحش، وعزاه ابن عطية لسيبويه، وغيره للمبرّد.
- الثاني: أنّه فاعلٌ، والواو علامة جمعٍ دلّت على جمع الفاعل، كما تدلُّ التاء على تأنيثه، وكذلك يفعلون في التثنية، فيقولون: قاما أخواك.
- الثالث: أن يكون (الذين) مبتدأ، و(أسروا) جملة خبريةٌ قُدّمت على المبتدأ، ويعزى للكسائي"⁽⁵⁾.

ولعلّ ابن عاشور على علم بهذه الأوجه، إلّا أنّ نظرية النظم وخالص علم الإعراب الذي أشرنا إليه ودور البلاغة في اختيار الوجه المناسب فضّت النزاع ورجّحت واختارت، لتجعل ابن عاشور يكتفي بذكر هذا الوجه دون غيره، على غير عادته فيما إذا احتَمَلَ الأمرُ لديه غير وجهٍ فإنّه يذكرُ الكلّ، وإلّا فإنّ الأصل في هذه الأوجه نحوياً أنّها سواءٌ، وأياً ما اخترت فلا بأس عليك!

(1) انظر، الأزهرى، خالد (ت905 هـ)، التصريح بمضمون التوضيح، ط1، دار ابن الجوزي، القاهرة، (2018)، ج1، ص222.

(2) سورة الشعراء، آية 112.

(3) سورة الأنبياء، آية 3.

(4) ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج 17، ص 13.

(5) السّمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت756 هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دون ط، دار القلم، دمشق، ج8، ص 133.

ولعلَّ ما اختارَه ابن عاشور من جعلِ (الَّذِينَ) بدلاً وإِعطاءِ الواوِ في (وَأَسْرُوا) محلَّ الفاعلِ أغنى للنَّصِّ، لأنَّ البَدلَ هو المعتمدُ في القَصْدِ لا سِيَّما أَنَّهُ أُتْبِعَ بوصفٍ صلةً لهذا الموصولِ، وكذا لما في المُبَدَّلِ منه من توطئةٍ للحديثِ، ولا شكَّ أنَّ في الإبدالِ تأكيداً لا يكونُ في الأفرادِ لأنَّ فيه تكراراً⁽¹⁾.

وأرى أنَّ الوجهَ الثَّاني مُحتمَلٌ حسنٌ أيضاً من ناحية التَّركيبِ، إذ يتعلَّقُ الفعلُ بفاعلِهِ مباشرةً "وَأَسْرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا النَّجْوَى"، ووظيفَةُ الواوِ دلاليَّةٌ، فما جاءت هنا إلا لتدلَّ على نوعِ الفاعلِ من حيث الأفرادُ والجمعُ وهذا الوجه ذكره أيضاً سيبويه في الكتاب⁽²⁾، إلا أنَّ هذا الوجهَ يعرِّي الواوِ عن الوظيفةِ البلاغيَّةِ لذا أبعدَه ابن عاشور.

الرَّابِعُ: قوله تعالى: ((وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ))⁽³⁾:

يقول ابن عاشور: " (لو) شرطية امتناعية اقترن شرطها بأن ... وقوله (لَمَثُوبَةٌ): يترجَّح أن يكون جواب (لو)"⁽⁴⁾.

والقولُ في (لو) هنا عند النُّحاة جاء على أقوال:

- "أولها: أنَّها الشرطية هي قسم برأسها.
- الثَّاني: أنَّها خالصة للتمني وحينها لا تحتاج إلى جواب
- الثَّالث: أنَّ لو التي للتمني هي لو الشرطية أُشْرِبَتْ معنى التمني"⁽⁵⁾

اختار ابن عاشور أنَّها شرطية أُشْرِبَتْ معنى التمني، وأنَّ جوابها الجملة (لمثوبة من عند الله خيرٌ)، ولم يلجأ إلى تقدير جواب محذوف، خلافاً للزجاج⁽⁶⁾ والأخفش⁽¹⁾ اللذين لم يرتضيا وقوع

(1) انظر، ابن يعيش، يعيش بن علي، (ت 643 هـ) شرح المفصل للزمخشري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (2001)، ج2، ص 262.

(2) سيبويه، عمرو بن عثمان (ت 180 هـ)، الكتاب، ت عبد السلام هارون، ط1، دار الجيل بيروت، ج1، ص19.

(3) سورة البقرة، آية 103

(4) ابن عاشور، التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، مرجع سابق، ج1، ص 648.

(5) انظر، ابن هشام، عبد الله (ت 761 هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، (2013)، ج1، ص 296.

(6) السيوطي، عبد الرحمن (ت 911 هـ)، همع الهوامع بشرح جمع الجوامع، ت الهداوي، المكتبة التوقيفية، مصر، ج2، ص 573.

وقوع جواب (لو) جملة اسمية، وأدخل ابن عاشور معنى التمني في الشرط وهذا من فقهه الواسع باللغة وإدراكه العميق لمعاني النحو، لأنَّ بعضهم خلصها للتمني ولم يجعل لها جواباً بعداً عن التقدير.

والكلام في هذه الجملة طويل، فابن هشام اتهم من أجاز وقوع الجملة الاسمية خبراً لـ (لو) بالتعسف⁽²⁾، وابن عاشور تبع الزمخشري فأجاز الاحتمالين، والأمر متعلق بالبلاغة والنظم أكثر من ظاهر التركيب.

والظاهر أن لا مانع من القول بأنها شرطية لها جواب وأشربت معنى التمني لأنَّ فهم كلا المعنيين من حرف واحد لا بأس به في العربية، وله نظائر كثيرة في لغة العرب كقولنا في (ما) الموصولة أنها الموصولة أشربت معنى الشرط.

الخامس : في قوله تعالى (أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)⁽³⁾:

يمكن القول في معنى الواو الداخلة على أداة الشرط على التفصيل الآتي:

- الأول: أنها للحال، وإلى هذا ذهب الزمخشري وأبو حيان في البحر المحيط⁽⁴⁾.
- الثاني: أنها للعطف، وبه قال البيضاوي (ت685هـ)⁽⁵⁾ وابن عطية (ت542هـ) وأبو البقاء⁽⁶⁾، والأخفش (ت215هـ) في معاني القرآن.
- الثالث: أنها للاعتراض، وهو مختار الرضي⁽⁷⁾.

وإذا كان النحاة والمفسرون قد اختاروا وجهاً واستقرُّوا عليه فإن ابن عاشور اختار التفصيل تبعاً للمعنى ولنظم الجملة، "فإن كان ما بعد الواو مُعتبراً من جملة الكلام الذي قبلها فلا

(1) الأخفش، أبو الحسن المجاشعي (ت221 هـ)، معاني القرآن، ت هدى القراءة، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، (1990)، ج1، ص149.

(2) انظر، الأزهرى، التصريح بمضمون التوضيح، مرجع سابق، ج2، ص348.

(3) سورة البقرة، الآية 170

(4) أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص386.

(5) قال ابن عاشور: (وإليه ذهب البيضاوي ولا أعلم له سلفاً فيه) ج2، ص108، والحقيقة أن له أسلافاً وقد ذكرناهم عند هذا القول.

(6) السمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج2، ص227.

(7) انظر، ابن عاشور، التحرير والتأوير، مرجع سابق، ج2، ص106

شبهة في أن الواو للحال وأنه المعنى المراد وهو الغالب وذلك في مثل قوله تعالى: (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى)⁽¹⁾،... وإن كان ما بعدها من كلام آخر فهي واو العطف لا محالة ... كما في قوله تعالى: (قل أولو كانوا لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)⁽²⁾، وكذلك الآية التي نحن بصدد تفسيرها، فإنّ مجيء همزة الاستفهام دليل على أنه كلام آخر"⁽³⁾.

ولعلّ الصواب هو التّفصيل إذ من شأنِ الحالِ ربطُ الجملةِ بما قبلها وإيضاحُ إبهامِ سابقٍ له، وكذا فإنّ عاملِ الحالِ يزيدِ ربطَ جملةِ الحالِ بما قبلها، أمّا العطفُ فإنّه وإن كان من وسائلِ الرّبطِ إلّا أنّه يقتضي المغايرة⁽⁴⁾ في أصله، لذا يترجّح العطف على كون الكلام من شيء آخر.

جاء تفصيل ابن عاشور تبعاً لمقتضى المعنى والتّركيب وعدم ترك الكلام على عواهنه، وكذا عدم إلزامه وجهاً واحداً في كلّ حالاته يذهب بنا إلى هذا الفكر المرن الذي ينساق مع المعنى، ولم أجد أحداً - فيما أعلم - ذهب إلى هذا التّفصيل.

السادس: قوله تعالى: ((فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون))⁽⁵⁾

يقول ابن عاشور: "ومفعول (تعلمون) متروكٌ لأنّ الفعل لم يقصد تعليقه بمفعول، بل قُصد إثباته لفاعله فقط فنزل الفعل منزلةً اللازم، والمعنى وأنتم ذو علم"⁽⁶⁾

وبهذا قال الزّمخشري في الكشّاف⁽⁷⁾، فيصبح المقصودُ بالفعل هنا إثبات العلمِ مجرداً من غير تعليقه بشيء كقوله تعالى: (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)⁽⁸⁾ أي؛ أصحاب العلم، فالفعل هنا لازمٌ لا يحتاج إلى مفعول، أمّا العكبري فيراه متعدّياً والمفعول محذوف لا متروك

(1) سورة الأنعام، الآية 152

(2) ليس في القرآن آيةً بهذا اللفظ، ولعله قصد قوله تعالى: (قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون)، الزمر، آية 43.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص109

(4) انظر، السيوطي، عبد الرحمن (ت911 هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1988)، ج3، ص310.

(5) سورة البقرة، الآية 22

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص335.

(7) الزّمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، مرجع سابق، ج1، ص96.

(8) سورة الزمر، الآية 9

والتقدير: "أي تعلمون بطلان ذلك"⁽¹⁾.

ولعل الأمر في ذلك واسع، فلك أن تقول إن مفعول (تعلمون) محذوف للاختصار وقد دل عليه السياق، وهذا كثير كقوله تعالى: (ذرني ومن خلقت وحيداً)⁽²⁾، أي؛ من خلقت، ولك أن تجعل المقصود هنا مجرد الحدث وعليه أيضاً شواهد كثيرة منها قوله تعالى: (فأما من أعطى واتقى)، فالمقصود هنا ذكر وصف العطاء والتقوى فقط.

وأرى أن يبقى الأمر على سعته بتعداد الأوجه خير من أن نقصره على وجه واحد؛ لأن كليهما محتمل ولا تعارض بينهما، وإن كنت أميل إلى ما اختاره العكبري لأنه أشد وقفاً في النفس وأقوى في الإنكار، ليكون المعنى: فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون أن ليس له ندُّ أبداً، فالنهي هنا يراد منه الإنكار والتوبيخ وهذا يتحصل بتعددية الفعل أكثر من لزومه.

وأما في مواضع أخرى في حذف المفعول، فالأمر في مفعول المشيئة مختلف، فالأكثر حذفه في كلام العرب، والبلاغة تكون في حذف المفعول كما في قوله تعالى: (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم)⁽³⁾ ففي هذه الآية "مفعول (شاء) محذوف لدلالة الجواب عليه، وذلك شأن فعل المشيئة والإرادة ونحوهما"⁽⁴⁾، والمعنى: ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها.

أما إذا كان مفعول المشيئة أمراً عظيماً أو غريباً فالبلاغة حينئذٍ ذكره ف "متى كان مفعول المشيئة أمراً عظيماً، أو بديعاً غريباً، كان الأحسن أن يذكر ولا يُضمر، يقول الرجل يخبر عن عزة: لو شئت أن أردّ على الأمير رددت"⁽⁵⁾.

إذن فحذف المفعول أو ذكره أو تركه، لا يتفق أن يكون دائماً هو البلاغة، إنما يُراعى سياق الكلام ومقتضى الحال والمراد من الجملة وهل يصل المعنى بهذا الحذف أو لا، والبلاغة ألا يكون الأسلوب على وتيرة واحدة لأن أحوال المخاطبين تتفاوت.

السابع: قوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ

(1) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 38.

(2) سورة المدثر، الآية 11

(3) سورة البقرة، الآية 20

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 321.

(5) الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 133.

وَهُوَ أَلَدُ الْخِصَامِ (1).

ذكر ابن عاشور رحمه الله في معنى (في) الواردة في الآية معنيين:

- الأوَّل: ظرفيَّةٌ حقيقيَّةٌ ويكون المعنى (إعجابك بقول هؤلاء الناس لا يتجاوز الحصول في الحياة الدنيا فإنك في الآخرة تجدهم بحالة لا تعجبك، فهو تمهيد لقوله في آخر الآية (فحسبه جهنم)، وحينها نعلق شبه الجملة بـ (يعجبك).
- الثَّاني: الظرفيَّةُ المجازيَّةُ و (في) بمعنى (عن) والتقدير قوله (عن الحياة الدنيا)، أي كلامه عن شؤون الحياة الدُّنيا من محامد الوفاء في الحلف مع المسلمين لا في أمور الدين فالمقصود به الأخنس بن شريق، ونعلّق شبه الجملة بـ (قوله) (2).

وقبل أن نصلّ القول في الرأيين، فإنّ هذه المسألة عائدة إلى قضية تناوب حروف الجر، فقد ذهب جمهور الكوفيين إلى أنّ حروف الجر ينوب بعضها عن بعض كما في قوله تعالى: (ولأصلبناكم في جذوع النخل) أي؛ على جذوع النخل، أما مذهب جمهور البصريين أنّ حروف الجرّ لا ينوب بعضها عن بعض فقالوا في الآية السالفة الذكر إنّ (في) ليست بمعنى (على)، لكنّه صلّب على جذع النخل حتّى حلّ فيه واختلط به، وهو من باب المجاز والمبالغة (3)، وجوّز ابن عاشور الوجهين، والظاهر أنّه يرى جواز تناوب الحروف بعضها عن بعض.

والأظهر أنّ القول الثَّاني في هذه الآية بعيدٌ والأوّل هو الأصوب وهو القول بالظرفية الحقيقية، ولكن مع تعليق شبه الجملة بـ (قوله) ليصبح المعنى: (من النَّاسِ - والمقصود بهم هنا المنافقون- من يعجبك قولهم الحلو الذي يستميلك وتتخدع بظاهره في هذه الحياة الدُّنيا فقط ويشهد الله على صدقه والأمر في الآخرة غير ذلك فإنّه مفصوح على الملأ وستتكشف بواطنه وسيصليه الله جهنم).

والذي يرجّح هذا القول عدّة أمور:

- أولها: أنّ الأصل في معنى الحرف هو الحقيقة وليس المجاز، ولا يُصرف عن الظاهر والحقيقة إلى المجاز والتأويل إلا عند تعدّر القول بحقيقة المعنى، وهاهنا حقيقة المعنى في الظرفية مستساغة جدًّا وهي المتبادرة إلى ذهن القارئ ابتداءً، ولا يُحتاج البتّة إلى صرفها

(1) سورة البقرة، الآية 204

(2) انظر، ابن عاشور، التّحرير والتّوير، مرجع سابق، ج2، ص266.

(3) يُنظر، السامرائي، فاضل (2017)، معاني النّحو، ط1، دار القلم، دمشق، ج3، ص7.

عن الحقيقة.

- ثانيها: أنّ القول بمجيء (في) بمعنى (عن) لا يوجد له نظائر لا في القرآن ولا في كلام العرب - في حدود بحثي-(1).
- ثالثها: أنّ هذه الآية نزلت في الأخنس بن شريق الذي كان لئین الكلام كافر القلب، ويُظهر للنبي صلى الله عليه وسلم الحُسن والوداد ويحلف له بحبّه، وهو يُضمر غير ذلك، وقيل أنّها نزلت في غيره(2)، لكن كل الأسباب ترجع إلى نزولها في المنافقين، وبهذا أيضًا يترجّح أن تكون في على حقيقتها، فقولهم في هذه الدنيا هو ما يعجبك فقط.

الثامن: قوله تعالى: ((ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة))(3)

ذكر ابن عاشور في هذه الباء وجهين، ذكرها السمين الحلبي وزاد وجهًا ثالثًا:

- "الأوّل: زائدة، لتوكيد اتصال الفعل بالمفعول، والمعنى: لا تعطوا الهلاك أيديكم، ويجوز أن تجعل اليد مع هذا مجازًا عن الذات بعلاقة البعضية؛ لأنّ اليد أهم شيء في النفس في هذا المعنى كقول لبيد:

حتّى إذا ألقّت يدًا في كافرٍ(4)

- الثّاني: الباء سببية، والأيدي مستعملة في معنى الذات كناية عن الاختيار، والمفعول محذوف، أي: لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة باختياركم(5).
- الثّالث وهو: أن يضمّن (ألقى) معنى ما يتعدّى بالباء، فيُعدّى تعديته، فيكون المفعول به في الحقيقة هو المجرور بالباء، ذكره السمين الحلبي(6).

يرجّح ابن عاشور الوجه الأوّل معتمداً على المجاز الذي علاقه البعضية، والمعنى: لا تلق

(1) انظر، السامرائي، معاني النحو، مرجع سابق، ج3، ص66.

وانظر أيضًا، ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ج1، ص192

(2) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت597 هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ط1، المكتب الإسلامي- دار ابن حزم، بيروت، (2015)، ص 119-120.

(3) سورة البقرة، الآية 195.

(4) ابن ربيعة، لبيد(ت41هـ)، الديوان، دون طبعة، دار صادر، بيروت(2004م)، ص176.

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص 214

(6) السمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج2، ص 311

نفسك إلى التهلكة، ويأتي الفعل (ألقى) متعدياً بنفسه كما في قوله تعالى: (ألقى عصاه)⁽¹⁾، وليس في هذا الوجه فهم معنى الاختيار إذ النهي متعلق بأن تلقي نفسك إلى الهلاك مطلقاً، وهذا معنى جيد ومحمّل.

وعلى القول الثاني تعليق الإلقاء بالنفس التي قدرناها محذوفة ليبقى معنى (بأيديكم) على الاختيار، والنهي عن أن تلقي نفسك باختيارك، وهذا أظهر في استخدام لفظ (اليد)، كأن تقول لشخص: (أنت ذهبت للموت بيدك) أي باختيارك وإرادتك، ولعلّ هذا المعنى هو أول ما يتبادر للذهن من الآية، إذ لا يتعلّق النهي هنا من أن تؤذي نفسك بغير اختيارك، وفي قوله (بأيديكم) تأكيداً وتشديداً على النهي، ولعلّ هناك تقارباً في الوجهين في المعنى، فالنهي المطلق عن إلقاء النفس في الإيذاء يلتقي مع الاختيار، إلا أنّ إبقاء اليد على معنى الاختيار أشدّ توكيداً وأقرب فهمًا، ولا يتعلّق النهي إذا كان إيذاء نفسك بما لا تملكه، وهذا المعنى مفهوم من كلا الوجهين.

التاسع: قوله تعالى: ((وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ))⁽²⁾.

قال ابن عاشور رحمه الله في إعراب (جميعاً): "وانتصب (جميعاً) على التوكيد لقوله (القوة)، أي جميع جنس القوة ثابت لله، وهو مبالغة لعدم الاعتداد بقوة غيره، فمفاد (جميع) هنا مفاد لام الاستغراق في قوله: الحمد لله (الفاتحة: 2)"⁽³⁾

لقد اشترط النحاة في (جميعاً) حتى تُعرب توكيداً، أن يتصل بها ضمير، كأن أقول (جاء الطلاب جميعهم)؛ لذا فإنّ الزجاج⁽⁴⁾ والسّمين الحلبي⁽⁵⁾ وأبا حيان⁽⁶⁾ والواحدي⁽⁷⁾ وغيرهم من العربيين يعربون (جميعاً) في هذه الآية حالاً، وقد ناقش ابن هشام في المغني هذه المسألة وأكد

(1) سورة الأعراف، آية 107.

(2) سورة البقرة، آية 165.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج، ص 95.

(4) الزجاج، إبراهيم بن السري (ت 311 هـ)، معاني القرآن وإعرابه، ط1، عالم الكتب، بيروت، (1988)، ج1، ص 239.

(5) السمين الحلبي، الدرّ المصون، مرجع سابق، ج2، ص 116.

(6) أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص 90.

(7) الواحدي، علي بن أحمد (ت 468 هـ)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1994)، ج1، ص 251.

ضرورة اشتراط اتصال الضمير بلفظ (جميع) حتى نعربها توكيداً، وردّ قول من أعرب (جميعاً) توكيداً في قوله تعالى: (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً)⁽¹⁾.

إنّ السعي وراء تحقيق المعنى البلاغي في الآية هو الذي جعل ابن عاشور يعرب (جميعاً) توكيداً، ولم يلتفت في هذا لأقوال النُّحاة باشتراطهم اتصال الضمير، علماً أنّ هذا الشرط لم يكد يخلو منه كتابُ نحوٍ، والمعنى على التّوكيد: إثبات أنّ كلّ القوّة لله وغير قوّة الله بواراً لا اعتداد به، أمّا المعنى على الحال أنّ القوّة مجتمعة هي لله، وبينهما تقاربٌ واضح.

ولا أدري لم ذهب ابن عاشور إلى القول بالتوكيد هنا وفي مواضع أخرى أعرب (جميعاً) حالاً⁽²⁾، علماً أنّ الحال المؤكّدة تسعّفه على المعنى الذي يريده، فلو أنّه أعربها حالاً وأشار إلى أنّها من نوع الحال المؤكّدة التي يقصد بها التّوكيد لكان أسلم، فيكون بذلك قد حافظ على القاعدة وأوصل المعنى الذي سعى إليه، خاصّة أنّ الآية اجتمع فيها عدّة مؤكّدات، أولها " أنّ " التي تعد من ألفاظ التّوكيد، وثانيها "أل الاستغراقية في (القوّة)" ثمّ أتبع بحالٍ مؤكّدة لا مؤسّسة هي (جميعاً).

ومن خلال ما استعرضناه من الأمثلة السّالفة تتبيّن العلاقة الوطيدة بين النّحو والبلاغة، وأنّ نظرية النّظم تقوم في أساسها على النّحو، وأنّ النّحو ليس ذلك العلم الذي يهتمّ بالأواخر إعراباً وبناءً فقط، وإنّما من شأن النّحو أيضاً أن يحسّن الكلام، وهو الطور الرئيس في البلاغة، وإذا كانت الأوجه النّحوية تستوي في درجتها من حيث هي تركيبياً، إلّا أنّ البلاغة تختار من الأوجه ما يتلاءم ونظم الآية، وعلى هذا كان اختيار ابن عاشور إذ كان يعتمد البلاغة في ترجيحاته واختياراته، ولتحقيق المعنى المراد السلطة والهيمنة أكثر من أيّ شيء آخر، حتى كان يتجاوز بهذه النّظرة قواعد النّحو كما وجدنا في المثال التّاسع.

إنّ دور علم النّحو وقواعد النُّحاة لا يقلُّ أهميّةً عن دور البلاغة في التّركيب، وكلاهما مكملٌ للآخر وهما يسيران جنباً إلى جنب، ولعلّ الجمع بين القاعدة والمعنى البلاغي كان أولى به من اعتماد البلاغة بصورة مهيمنة على القاعدة، وهذا ما سنوضّحه في مبحث (منزلة القاعدة في فكر ابن عاشور).

(1) انظر، ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ج2، ص 586.

(2) إعراب جميعاً في قوله تعالى (اهبطوا منها جميعاً) ج1، ص440، وقال في قوله تعالى: (أنّ العزّة لله جميعاً) :

"وجميعاً حال من العزّة مؤكّدة مضمون الجملة قبلها المفيد لاختصاصه تعالى بجميع جنس العزّة لدفع احتمال إرادة المبالغة في ملك ذلك الجنس" ج11، ص 223.

المبحث الثاني

منزلة المعنى في فكر بن عاشور

انمازت اللُّغة العربيَّة بأنَّها لغةٌ مُعرَّبةٌ باقيَّةٌ على الأصل في اللُّغة الساميَّة الأم⁽¹⁾، وخاصيَّة الإعراب تغني اللُّغة بالمعاني وتعطيها رشاقةً ورحابة لا توجد في اللغات غير المعربة، ولهذا كانت معاني القرآن لا تنفذ، ومجال الاجتهاد مفتوح لكلِّ من ملك آتته، فـ"من بلاغة القرآن صلوحية آياته لمعانٍ كثيرة يفرضها السامع"⁽²⁾، وقد أعطت ظاهرة الإعراب للعربيَّة ميزة خاصة لعلَّها كانت سببًا في نزول القرآن بهذه اللُّغة دون غيرها من اللغات "كونها أكثر الألسن تحمُّلاً للمعاني"⁽³⁾.

والإعرابُ في أصله تبعٌ للمعنى إذ هو فرعٌ عنه، وإنَّما كان الإعراب ليبيِّن عن المعنى فلا يقف الإعراب عند حدود الأثر الواقع على أواخر الكلم، ولا يكونُ الإعراب هو التغيُّير نفسه كما هو ظاهر تعريف الأنباري: "اختلاف أواخر الكلم باختلاف العوامل لفظاً، أو تقديرًا"⁽⁴⁾، وكذا تعريف الفاكهي بأنَّه: "أثر ظاهرٌ أو مقدرٌ يجلبه العامل"⁽⁵⁾، إنَّما هذا التغيُّير أو الأثر هو لبيان "المعنى الوظيفي" أو الوظيفة النَّحويَّة، وليس مقصودًا في ذاته، وتجدر الإشارة إلى أن متقدِّمي النَّحاة قد تنبَّهوا على هذا، فنجد ابن السراج يقول: "فسمَّوا هذا الصَّنْف الثاني من التَّغيُّير الذي يقع لفروقٍ ومعانٍ تحدث إعرابًا"⁽⁶⁾ بعد حديثه عن التغيُّير الذي يطراً على الكلمات.

(1) يقول المستشرق (يوهان فك): "قد احتفظت العربيَّة الفصحى في ظاهرة التصرف الإعرابي بسمة من أقدم السمات اللغوية التي فقدتها جميع اللغات السامية باستثناء البابلية القديمة، قبل عصر نموها وازدهارها الأدبي"، يوهان فك (2014)، العربيَّة، ترجمة عبد الحلیم النجار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص 3.

ويقول (براجشتراسر): "والإعراب ساميُّ الأصل تشترك فيه اللُّغة الأكادية وفي بعضه الحبشية، ونجد آثارا منه في غيرها أيضًا" براجشتراسر (1994)، التطور النَّحوي، ترجمة رمضان عبد التواب، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص116.

(2) ابن عاشور، التَّحْريِر والتَّنْويِر، مرجع سابق، ج2، ص 112.

(3) ابن عاشور، التَّحْريِر والتَّنْويِر، مرجع سابق، ج1، ص 39.

(4) الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (ت577 هـ)، أسرار العربيَّة، ط1، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، (1999) ص45.

(5) الفاكهي، عبد الله بن أحمد (ت972 هـ)، شرح كتاب الحدود في النَّحو، تحقيق المتولي رمضان، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، (1993)، ص 158.

(6) ابن السراج، محمد بن سهل (ت316 هـ)، الاصول في النَّحو، ت عبد الحسين الفتلي، ط 4، مؤسسة الرسالة، دمشق، (2015)، ص 44.

إذن فهذا التغيير جاء ليدلّ على معنَى معيّن ووظيفة نحوية في التّركيب أبانَ عنها الإعراب، ولذا عرّف ابن جنّي الإعراب بأنّه: "الإبانة عن المعاني بالألفاظ"⁽¹⁾، فغرضه إبانة المعنى المستقر في ذهن المتكلم، ولعل ابن جنّي قصد باللفظ العلامات والمواقع الإعرابية؛ لذا أتبع هذا التعريف شارحاً "ألا ترى أنّك إذا سمعت أكرم سعيد أباه وشكر سعيد أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شَرْجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه"² وهذا المفهوم كان شائعاً عند متقدمي النُّحاة.

ولا تزال قضيةُ تقديم المعنى على القاعدة أو العكس قائمةً بين النُّحاة، وهل المعنى فرع القاعدة أم القاعدة فرع المعنى؟ وليس هنا محلُّ بسطها⁽³⁾، ولكن ممّا لا شكّ فيه أنّ للمعنى محوراً أساسياً في تعليق الكلام ببعده ببعض وأنّ عليه المدار وله وضعت قواعد اللُّغة، ولهذا فقد ذكر ابن هشام أنّ من الجهات التي يدخل الاعتراض على المُعرب من جهتها أن يُراعى ظاهرُ الصَّناعة ولا يُراعى المعنى⁽⁴⁾، والمتكلم إنّما يعرب الكلام حسب المعنى الذي يريد، بينما يفهم المتلقي الكلام حسب الإعراب الذي يعاينه محاولاً الوصولَ إلى مراد المتكلم، وفي الوقت نفسه لا يمكن أن نوصِل المعنى دون السير على قواعد اللُّغة.

ومع هذا كلّه علينا أن نعيّ أيضاً أنّ الإعراب عن المعاني لا يتحقّق بالأثر الذي يلحق الأواخر فقط إنّما هو أوسع من ذلك، فيتحقّق الإعرابُ بطرقٍ كثيرةٍ تحدّث عنها تمام حسان بـ "قرائن التّعليق"، وهي المعنويّة كعلاقة الإسناد بين المبتدأ والخبر وبين الفعل والفاعل أو نائبه فهناك علاقةٌ رابطةٌ بين هذين الجزأين، ومن هذا جاء إعراب المتقدمين لقوله تعالى: "يؤتي الحكمة من يشاء" حين أعرّبوا "من" مفعولاً أولاً على رغم تأخُّرها، و(الحكمة) مفعولاً ثانياً على رغم تقدّمها، ويكون ذلك بإدراك ما بينهما من علاقة شبيهة بفكرة الإسناد؛ إذ تقول: إنّ "من" هي الآخذ، و"الحكمة" هي المأخوذ.

ويجدر بالذكر أنّ هذه القرائن المعنوية لا تكفي وحدها، لذا تحتاج إلى قرائن لفظيّة تعضّدها كالعلامة الإعرابية التي تدلنا على المرفوع من المنصوب وعليها المعول الأكبر؛ لذا كثيراً ما يشير

(1) ابن جنّي، الخصائص، مرجع سابق، ص 89.

(2) المرجع نفسه، ص 89.

(3) انظر، حبيب، عبد الفتاح محمد (1999)، النُّحو العربي بين الصَّناعة والمعنى، ط1، آيات للطباعة والنشر،

مصر .

(4) ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ص 619.

لها النُّحاة، وكذا الرُّتبة فالفاعل رتبته أن يتقدّم على المفعول ففي قولنا: (أكرم أخي صديقي) لا توجد علامة إعرابية ترشدنا للفاعلية من المفعولية؛ لذا كانت رتبة الفاعل كافية في الدلالة على أنّ (أخي) فاعل، و(صديقي) مفعول⁽¹⁾، وغيرها من القرائن التي ذكرها تمام حسان.

وقد أولى ابن عاشور رحمه الله المعنى عنايةً بالغة وبهذا تميّز تفسيره، فبعد أن كانت البلاغة مهيمنةً على فكره جاء دور المعنى في اختيار الأوجه النُّحوية جزءاً لا يتجزأ من ذلك الفكر، كما أنه لم يكتفِ بذكر الوجه النُّحوي بل وضَّح المعنى المقابل لهذا الإعراب أو ذلك؛ إذ إنّ إيانة المعنى هي حقيقة الوجه الإعرابي كما أسلفنا، والمعنى امتداد للبلاغة ونتيجة كبرى من نتائجها.

وسنتبيّن من خلال ما سنمثّله أنّ ابن عاشور تعاملَ مع المعنى بطريقتين:

- الأولى: كان للمعنى سلطته في اختيار الوجه النُّحوي الذي يتناسب والمعنى دون غيره من الوجوه وإن احتملته القاعدة.
- الثانية: احتمالُ إعرابِ الكلمة أكثرَ من وجهٍ لتعددِ المعاني على إثر ذلك، وهذا مما يتحقّق فيه دورُ الإعراب من التّعبير عن المعاني المختلفة، ومما يدلُّ على سعة العربيّة، ودقّتها في تحديد المعنى على حسب اختيار الوجه النُّحوي.

أولاً: سلطة المعنى في اختيار وجه نحويّ دون غيره:

المثال الأوّل: قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ)⁽²⁾.

قال ابن عاشور: "(والمسجد الحرام) معطوف على (سبيل الله) ... ولا يصح أن يكون (والمسجد الحرام) عطفاً على الضمير في قوله (به) لأنّه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام، فإنّ الكفر يتعدّى إلى ما يُعبَدُ وما هو دينٌ وما يتضمّن ديناً، على أنهم يعظّمون المسجد الحرام ولا يعتقدون فيه ما يسوغ أن يتكلف بإطلاق لفظ الكفر عليه على وجه المجاز"⁽³⁾.

ذكر النُّحاة في إعراب كلمة (المسجد) أربعةً أوجه:

(1) حسان، تمام (2006)، اللُّغة العربيّة معناها ومبناها، ط5، عالم الكتب، ص191.

(2) سورة البقرة، آية 217

(3) ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج 2، ص330

- "أولها: أنّها معطوفة على (سبيل الله)، وهو قول المبرّد والزّمخشري وابن عطية وبهذا قال صاحبنا ابن عاشور.
- ثانيها: أنّها معطوفة على الهاء في (به)، أي: وكفر به وبالمسجد.
- ثالثها: أن يكون معطوفاً على (الشّهر الحرام) أي: يسألونك عن الشّهر الحرام وعن المسجد الحرام.
- رابعها: أن يتعلق بفعل محذوف دل عليه المصدر تقديره: ويصدون عن المسجد" (1).

وعند النظر في هذه الأوجه وجدنا أنّها تتكئ على جانبين:

- الأوّل: المعنى، وأقرب المعاني هو ما اختاره ابن عاشور وقال به أكثر المفسرين فتكون الآية على معنى: "أي إن كنتم قتلتم في الشّهر الحرام، فقد صدوكم عن سبيل الله مع الكفر به - أي بالله-، وعن المسجد الحرام، وإخراجكم منه وأنتم أهله (أكبر عند الله) من قتل من قتلتم منهم" (2).
- وهذا المعنى يتناسب مع سياق الآي ومع الآيات الأخرى التي تذكّر بأفعال المشركين من منع المسلمين عن المسجد الحرام، كما قال تعالى: {هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام} [الفتح: 25]، أمّا الكفر بالمسجد الحرام فلا معنى له في هذه الآية كما قال ابن عاشور، وكذا العطف على الشّهر الحرام فالسؤال لم يقع في هذه الآية عن المسجد الحرام والقتال فيه، ولعلنا بذلك نضيق أصل خطاب الآيات.
- الثّاني: القاعدة، وكلّ هذه الأوجه مدخولة، فالقول بأنّها معطوفة على (سبيل الله)، مردودٌ لأنّه خلاف القاعدة لعدم جواز العطف على المصدر قبل تمام معمولاته، فلا يمكن عطف (كفر) على (صد) ومعمول (صد) يكون بعد المعطوف (3)، وكذا فإنّه "يؤدي إلى الفصل بين أبعاض الصلّة بأجنبي تقريره أن «صدّاً» مصدر مقدر بأن والفعل و «أن» موصول، وقد جعلتم «والمسجد» عطفاً على «سبيل» فهو من تمام صلّته، وفصل بينهما بأجنبي وهو «وكفر به» ومعنى كونه أجنبيّاً أنه لا تعلق له بالصلّة" (4).

(1) انظر، السمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج2، ص 394.

(2) ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت774 هـ)، تفسير ابن كثير، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، (2006)، ج1، ص 432.

(3) انظر، الأزهرى، التّصريح بمضمون التّوضيح للأزهرى، مرجع سابق، ج2، ص 154.

(4) انظر، السمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج2، ص393.

وقد أُجيب عن هذا من وجهين:

- "الأوّل: أن الصدّ عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى، فكأنّه لا فصل.
- الثّاني: أن موضع قوله: (وكفر به) عقيب قوله: والمسجد الحرام إلا أنّه قدّم عليه لفرط العناية، كقوله تعالى: (ولم يكن له كفواً أحد) كان من حق الكلام أن يقال: ولم يكن له أحد كفواً، إلا أنّ فرط العناية أوجب تقديمه، فكذا هاهنا⁽¹⁾ ومن وجه آخر فإن جملة (وكفر به) أصبحت كالجملّة الاعترافية، قدّمت ليناسب ذكرها ذكر لفظ الجلالة .

أمّا الوجه الثّاني وهو عطف المسجد على الهاء في (به)، فهو متخرّج على قول الكوفيين، ولم يُجزّ البصريون العطف على حرف الجر من غير تكراره، وهناك شواهد كثيرة تؤيّد مذهب الكوفيين إذ لا يلزم تكرار حرف الجر، فمن هذه الشواهد قوله تعالى: (واتّقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) أي وبالأرحام، وكذا ما ذكره أبو حيان⁽²⁾ من قول العباس بن مرداس:

أكرُّ على الكتيبة لا أبالي أفيها كان حتفي أم سواها

وكذا قول الشّاعر:

تعلّق في مثل السّواري سيوفنا وما بينها والأرض غوط نفانفُ

وأنشد سيبويه رحمه الله:

فاليوم قد بتّ تهجوناً وتشتنماً فاذهب فما بكّ والأيام من عجب

علماً أن ابن عاشور رد هذا القول مستنداً إلى المعنى، لأنّ المشركين لم يكونوا يعتقدون في المسجد الحرام ما لا يسوغ، بل على العكس كانوا يعظّمونه والله تعالى أقرّهم على هذا التّعظيم، و على هذا فلا يصح القول أنهم كفروا به و بهذا ردّ كون المسجد معطوفاً على الضمير حيث يكون التقدير (وكفر به و بالمسجد الحرام) لأنّهم لم يكفروا به⁽³⁾.

أمّا الوجه الثّالث وهو عطفه على الشّهر الحرام، فقد قال فيه السّمين الحلبي: "متكأنف جدّاً

(1) الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ج6، مرجع سابق، ص389.

(2) انظر، أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص388.

(3) انظر، ابن عاشور، التّحرير والتّوير، مرجع سابق، ج2، ص330

يَبْعُدُ عَنْهُ نَظْمُ الْقُرْآنِ وَالتَّرْكِيبُ الْفَصِيحُ"⁽¹⁾، وكذا منعوا الوجه الرَّابِعَ لِأَنَّهُ يَلْزِمُ مِنْهُ حَذْفُ حَرْفِ الْجَرِّ وَإِبْقَاءُ عَمَلِهِ وَهُوَ ضَعِيفٌ، وَمُنْعُ وَقُوعِ ذَلِكَ إِلَّا فِي ضَرُورَةِ الشَّعْرِ، قَالَ ابْنُ مَالِكٍ: "وَلَا خِلَافَ فِي شُدُوزِ حَرْفِ الْجَرِّ وَإِبْقَاءِ عَمَلِهِ"⁽²⁾، وَجَعَلَ الْعَكْبَرِيُّ هَذَا الْوَجْهَ جَيِّدًا⁽³⁾.

وَمِنْ خِلَالِ مَا فَصَّلْنَاهُ فِي هَذَا الْإِعْرَابِ يَظْهَرُ لَنَا أَنَّ ابْنَ عَاشُورَ اخْتَارَ الْوَجْهَ عَلَى أَسَاسِ الْمَعْنَى ابْتِدَاءً، وَهُوَ الْمَعْنَى الْأَقْرَبُ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - وَإِنْ كَانَتْ الصَّنَاعَةُ تَبْعِدُهُ، وَأَجَازَ ابْنَ عَاشُورَ هَذَا الْفَصْلَ بَيْنَ الْمَصْدَرِ وَصَلْتِهِ لِمُغْرَضِ بِلَاغِي وَهُوَ "الاهتمام بتقديم ما هو أرفع من جرائمهم، فإنَّ الكفر بالله أرفع من الصدِّ عن المسجد الحرام، فكان ترتيب النَّظْمِ عَلَى تَقْدِيمِ الْأَهْمِ فَالْأَهْمِ، فَإِنَّ الصَّدَّ عَنْ سَبِيلِ الْإِسْلَامِ يَجْمَعُ مِظَالِمَ كَثِيرَةً لِأَنَّهُ اعْتِدَاءٌ عَلَى النَّاسِ فِي مَا يَخْتَارُونَهُ لِأَنْفُسِهِمْ"⁽⁴⁾.

وَيَجُوزُ بِوَجْهِ مَرْجُوحٍ أَنْ يَكُونَ الْعَطْفُ عَلَى الشَّهْرِ الْحَرَامِ، إِذْ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ السُّؤَالُ عَنِ الْقِتَالِ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ وَعَنِ الْقِتَالِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، "وَإِنَّ الْقَوْمَ لَمَّا اسْتَعْظَمُوا الْقِتَالَ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ، وَكَانَ الْقِتَالُ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَجَرَى مَجْرَاهُ فِي الْاسْتَعْظَامِ (جَمْعُهُمَا)"⁽⁵⁾ وَأَيْضًا مِنْ بَابِ التَّأَكِيدِ وَالِاسْتِيضَاحِ لِمَا لِهَذَا الْمَكَانِ مِنْ حَرَمَةٍ خَاصَّةٍ، وَهَذَا مِمَّا تَقْبَلُهُ الصَّنَاعَةُ بِلَا بَأْسٍ وَمَا ادَّعَى أَنَّهُ ضَعْفٌ فِي التَّرْكِيبِ لَا حُجَّةَ عَلَيْهِ.

وَابْنُ عَاشُورَ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمْ يَرِدَّ وَجْهَ الْعَطْفِ عَلَى (كُفْرٍ بِهِ) بِسَبَبِ الْقَاعِدَةِ الَّتِي قَالَ بِهَا الْبَصْرِيُّونَ، مِنْ عَدَمِ جَوَازِ الْعَطْفِ بِغَيْرِ تَكَرُّرِ الْعَاطِفِ لِأَنَّهُ أَجَازَهُ - كَمَا قَالَ بِذَلِكَ الْكُوفِيُّونَ - فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَآتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ)، وَهُوَ مَقْبُولٌ فِي الْمَعْنَى إِذْ يَكُونُ آنَذَاكَ: اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَبِالْأَرْحَامِ، تَعْظِيمًا لِشَأْنِ الرَّحْمِ، أَيِ الَّتِي يَسْأَلُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا بِهَا، وَذَلِكَ قَوْلُ الْعَرَبِ: "نَاشِدُنَاكَ اللَّهُ وَالرَّحِمَ"، إِنَّمَا رَدَّهُ اعْتِبَارًا لِلْمَعْنَى حَسَبِ مَا قَدَّمْنَا، وَهَذَا نَسْتَطِيعُ الْقَوْلَ إِنَّ ابْنَ عَاشُورَ لَا يَخْتَارُ الْوَجْهَ الَّذِي يُوَافِقُ الْمَعْنَى دَائِمًا بَلْ يَمْنَعُ الْوَجْهَ الَّذِي يَخَالَفُ الْمَعْنَى.

(1) السمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج2، ص 397.

(2) ابن مالك (1990)، محمّد بن عبد الله، شرح تسهيل الفوائد، ط1، هجر للطباعة والنشر، ج2، ص 150

(3) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، مرجع سابق، ج1، ص142.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص 329.

(5) الواحدي، علي بن أحمد (ت468 هـ)، التفسير البسيط، ط1، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن

سعود الإسلامية، ج4، ص 141.

المثال الثاني: قوله تعالى: (تلك الرُّسل فضلنا بعضهم على بعض)⁽¹⁾.

قال ابن عاشور رحمه الله: " واسم الإشارة مبتدأ والرُّسل خير، وليس الرُّسل بدلاً؛ لأنَّ الإخبار عن الجماعة بأنها الرُّسل أوقع في استحضار الجماعة العجيب شأنهم الباهر خبرهم، وجملة «فضلنا» حال"⁽²⁾.

لقد أجاز النُّحاة في إعراب (الرُّسل) أن تكون خبراً للمبتدأ (تلك) أو نعتاً أو عطف بيان أو بدلاً، ونرى أنَّ ابن عاشور رحمه الله رجَّح وجه الخبر لا غير، إذ كانت عنده تمام الفائدة وكذا - على حدِّ قوله- لأنَّ الإخبار عن الجماعة أوقع في استحضارهم، وحقيقة لا أرى أنَّ لردِّ ابن عاشور وجه البدل قوَّة؛ إذ تحتل الآيَةُ معنيين، بل أن تكون جملة (فضلنا) خبراً أقرب معنَى لأنَّ الله أراد الإخبار في الآية عن تفضيل الرُّسل لا عن الرُّسل، بدلالة ما جاء بعدها (منهم من كَلَّمَ الله ورفع بعضهم درجات)، وتحتل أن تكون (الرُّسل) نعتاً وبهذا الوجه يتحقَّق مرادُ ابن عاشور، أو أن تكون بدلاً ويتقوَّى بهذا الوجه التأكيدُ وكلُّ ذلك جائزٌ.

لم يُعامل ابن عاشور هذه الآية معاملةً قوله تعالى (ذلك الكتاب)؛ لأنَّ الوقوف على الإخبار بالرُّسل في قوله تعالى (تلك الرُّسل) يملأ القلب هيبه منهم و كأن شخصاً يقف جانبك ويريكهم، ولأنَّ الجماعة أوقع في النفس من الأفراد، ولهذا يتكلم المعظمُ نفسه بصيغة الجمع، والله تعالى أعلم. وبهذا يتبيَّن معنا أنَّ ابن عاشور قد يختارُ الوجه النَّحوي الذي يحمل المعنى الأوقع في النفس، وفي هذا ضعفٌ.

الثالث : قوله تعالى: ((إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ))⁽³⁾

يقول ابن عاشور رحمه الله: "وجملة (ورأوا العذاب) حالية أي؛ تبرؤوا في حال رؤيتهم العذاب، ومعنى رؤيتهم إيَّاهُ أنَّهم رأوا أسبابه ... ويجوز أن تكون رؤية العذاب مجازاً في إحساس التعذيب كالمجاز في قوله: "يمسُّهم العذاب" [الأتعام: 49] فموقعُ الحال هنا حسنٌ جداً ... ولا تكون معطوفة على جملة (تبرأ) لأنَّ معناها حينئذ يصير إعادة لمعنى جملة: (ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب) فتصير مجرد تأكيد لها ويفوت ما ذكرناه من الخصوصيات".

(1) سورة البقرة، آية 253

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص6

(3) سورة البقرة، آية 166

تحتمل جملة (ورأوا العذاب) إعرابين:

- الأوّل: العطف على جملة تيرأ، وهذا الوجه الذي ذكره العكبري⁽¹⁾ ورّجحه السّمين الحلبي⁽²⁾.

- الثّاني: أنّها حالّية، وهو ما قال به صاحبنا مع عدم إجازته للوجه الأوّل.

من خلال اختيار ابن عاشور وجه الحال وعدم إجازته العطف تظهر مرّة أخرى سلطة المعنى وتحكّمه في الإعراب، كما نرى تمثّل الصورة - الصورة التي رسمتها الآية- حية في ذهن ابن عاشور؛ لذا قدّم وجه الحال وفي هذا تقريب للصورة وزيادة ربط للجملة، والظاهر أنّ ما ذهب إليه ابن عاشور هو الوجه لأنّه الأنسب للمشهد الحاصل يوم القيامة، وأكثر وقعا في النفس مع جواز وجه العطف.

يتبيّن في هذا المثال أس من أسس التّفكير النّحوي عند ابن عاشور، وهو النّظر إلى القرآن وجملة بوصفه وحدة متكاملة، يُبنى بعضها على بعض ويبيّن بعضها بعضاً؛ ولهذا رجّح كونها حالّية، إذ لو كانت عاطفة لنتج عندنا معنى قد وجد في آية أخرى، وبناء على هذا ينتج عندنا ملمح آخر لفكره وهو أن الأصل في الكلام التّأسيس لا التأكيد المجرد وسنفرّد له مبحثاً بإذن الله.

الرّابع: قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)⁽³⁾

قال ابن عاشور رحمه الله: " (ولا خوفٌ عليهم) قراءة الجميع بالرفع؛ لأنّ المنفي خوفٌ مخصوص وهو خوف الآخرة".

يمكن إعراب (خوف) الواردة في الآية على أوجه:

- في حالة الرفع (خوفٌ): إمّا بإعمال (لا) عمل ليس فتكون اسمها، أو إهمال (لا) فتكون مبتدأ، وقرئ بهذا الوجه في الصّحيح⁽⁴⁾، وقرئ بالضم (خوفٌ) بالشاذ على قراءة (ابن

(1) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، مرجع سابق، ج1، ص 114.

(2) السّمين الحلبي، الدرّ المصون، مرجع سابق، ج2، ص 217.

(3) سورة البقرة، آية 62

(4) انظر، القاضي، عبد الفتّاح(2009م)، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة من طريقي الشاطبية والدرّة ويليه القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 33.

محيصن)⁽¹⁾ على تقدير مضاف تقديره (آخرة أو غير ذلك).

- في حالة البناء على الفتح: أن تكون اسم لا النافية للجنس وقُرى بها في الصحيح⁽²⁾، وجعل العكبري الرّفَع أوجه لعدم احتمال كون المراد نفي الخوف عنهم بالكليّة.

يرى ابن عاشور رحمه الله أنّ (لا) الواقعة في هذه الآية هي المشبّهة بليس وتدلّ على نفي الوحدة لا على نفي الجنس على الرّغم من أنّ المشبّهة بليس تحتل نفي الوحدة ونفي الجنس، على خلاف (لا) النافية للجنس فإنّها نصّ في نفي الجنس، ولعلّ ابن عاشور وهم في قوله (قرأ الجميع)⁽³⁾ إذ قرأ يعقوب - وهو من القراء العشر- بالبناء على الفتح في جميع هذه المواضع التي ورد فيها (لا خوف عليهم)، وما جعل ابن عاشور ينصّ على أنّها للوحدة هو المعنى، إذ أريد في الآية الخصوص لا العموم.

ويقول في موضع آخر عند قوله تعالى (الذين ينفقون أموالهم بالليل سرّاً وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون): "ورفع (خوف) في نفي الجنس إذ لا يتوهم نفي الفرد لأنّ الخوف من المعاني التي هي أجناس محضة لا أفراد لها"⁽⁴⁾.

وجعله نظير قوله تعالى: (أنفقوا ممّا رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) فقال: "وقرأ الجمهور لا بيع فيه- وما بعده- بالرفع لأنّ المراد بالبيع والخلة والشفاعة الأجناس لا محالة، إذ هي من أسماء المعاني التي لا أحاد لها في الخارج فهي أسماء أجناس لا تكرات، ولذلك لا يُحتمل نفيها إرادة نفي الواحد"⁽⁵⁾، وظاهر كلامه التناقض بين ما قاله هنا وبين الموضوع الذي تناقشه.

وكذا فإننا نراه جعل المواضع الأخرى التي قال الله فيها: (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) لنفي الجنس، فلا أدري لم فرّق إن كان يقصد التفريق أصلاً، وقد قدّ أنّ الخوف من المعاني التي لا أفراد لها فلا يمكن أن تحتل إرادة الوحدة، فكيف بها لا تحتل ثمّ جعلها للوحدة، ولعلّ الله

(1) المرجع نفسه، ص 420.

(2) المرجع نفسه ص 33.

(3) جاء في طبعة دار سحنون (قراءة الجمهور) وعليها فلا خطأ في كلامه، ويظهر أنّ هذا تدخّل من دار النشر إذ الطبعة الأصلية (طبعة الدار التونسية) نصّت على قوله الجمهور، وكذا لما في طبعة دار سحنون من أخطاء جسيمة وقفت عليها سأذكرها في موضعها.

(4) ابن عاشور، التحرير والتّوير، مرجع سابق، ج 3، ص 78

(5) المرجع نفسه، ج 3، ص 14.

قال في بداية تفسيره بقولٍ ثمَّ استقرَّ بعد ذلك على قولٍ آخر ولم يرجع لما مضى، وهو معذورٌ في ذلك إذ أسلفنا القول إنَّ التفسير أخذ منه قرابة الأربعين عامًا، فلا بدَّ أن يكون وقع له في ذلك تغيير رأي أو بان له من الأدلة ما لم يكن بائنًا من قبل.

جاء في تفسير الخوف معانٍ كثيرة، منها ما قيّد بالآخرة أو في الدنيا أو من عقاب أخروي...، والذي أميل إليه هو نفي الخوف مطلقًا كما جاء أيضًا في قوله تعالى (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون)⁽¹⁾، ومعنى (لا) في هذه الآية وما شاكلها هو نفي الجنس سواء رفعت أم بُنيت على الفتح، وبذا يتحقق مقصود الآية من بثّ الطمأنينة في النَّفس من عدم الخوف في هذه الدنيا وفي الآخرة، وما قيل من وقوع الخوف في نفس المؤمن في هذه الدنيا لا يقصد منه في الآيات الخوف الجبلي، إذ مُتعلّق الخطاب الشرعي بالخوف الشرعي لا الخوف الدنيوي الطبيعي الجبلي كخوفٍ من حيوانٍ مفترسٍ أو ما شابه ذلك، فمراد الشرع أخصُّ من مراد اللُّغة، وتحمّل معاني القرآن على المراد الشرعي ابتداءً، فالمؤمنون "(لا خوف عليهم) في الدارين من لحوق مكروه"⁽²⁾، وإذا أصابهم شيء فهو طمأنينة لهم لما يتعلقون به من أجر الآخرة ويعلمون جزاءهم وعلاقتهم مع الله عزَّ وجل، فما يظهر لك من خوفهم فهو أمانٌ أمانٌ.

وهذا الضربُ من الأمثلة يلتقي كثيرًا ونظريّة النظم وما أسلفناه في الحديث عن البلاغة والنحو، وما ذلك إلا لأنَّ نظرية النظم نظريةً تركيبيةً فارتباطها بالإعراب والمعنى وثيقٌ؛ فلا يُلبس عليك ما ترى من تلاقٍ بين هذه الأمثلة وما قبلها.

ثانيًا: تعدُّ الأوجه الإعرابية يعطي اتساعًا وتعدُّدًا في المعاني وكلُّها مقبولة لا مزية لأحدها على الآخر:

ولهذا الضرب عند ابن عاشور أمثلة كثيرة، وهذا من بلاغة العربية وسعتها، وسنضرب على ذلك بعض الأمثلة من آياتٍ تحمّلت عدة معانٍ، وهذا يبين لنا العلاقة بين المعنى والتفسير عند ابن عاشور من ناحية، كما يظهر اعتداد ابن عاشور بالأوجه الإعرابية المحتملة للقرآن الكريم من ناحيةٍ أخرى.

(1) سورة يونس، آية 62.

(2) أبو السعود، محمد بن محمد (ت982 هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج4، ص 158.

المثال الأوّل: قوله تعالى: (دَلِكِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)⁽¹⁾

ذكر ابن عاشور في هذه الآية وجوهاً إعرابيةً كثيرةً؛ فهو يحتمل في لفظ (الكتاب) أن يكون بدلاً من اسم الإشارة أو يكون خبراً عن هذا الاسم، وهذا ما ذكره أبو حيّان وزاد عليه⁽²⁾ من ناحية تعدد الأوجه غير أن ابن عاشور ذكر ما يهّمه من جانب المعنى على وجه الأساس.

ويكون المقصود إذ يرى أنه في حالة البدليّة تكون (أل) عهدية "فالتعريف فيه إذاً للعهد"، والخير في هذه الحالة هو جملة (لا ريب فيه)، وأما في حالة الإخبار فالتعريف هنا "تعريف الجنس المشار إليه لعدم مشاهدته"، ومراده أن المقصود بالكتاب في هذا الوجه غير مقصوده بالكتاب المقصود به في الوجه السابق، ففي حالة البدلية يكون لفظ (الكتاب) تنصيماً على القرآن بعينه، وفي حالة الخبرية يكون إشارة إلى جنس الكتاب ويكون اسم الإشارة حاملاً في طيّاته الإشارة إلى القرآن خاصة "فتفيد الجملة قَصْرَ حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجزأين، فهو إذاً قصر ادّعائي، ومعناه ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال في جنس الكتب بناءً على أن غيره من الكتب إذا نسبت إليه كانت كالمفقود منها وصف الكتاب لعدم استكمالها جميع كمالات الكتب"⁽³⁾.

ثمّ ينتقل إلى إعراب (لا ريب فيه) على وجهين:

- الأوّل: الوقف على (ريب).

- الثّاني: وصله بالجارّ والمجرور بعده.

وإعراب الوجهين متداولٌ مشهورٌ، فعلى الوجه الأوّل يكون خبر (لا) النافية للجنس محذوفاً مقدّراً، ويكون الجار والمجرور افتتاح جملة جديدة، وعلى الوجه الثّاني يكون الخبر هو الجار والمجرور نفسه⁽⁴⁾.

وكلا الوجهين له معنى حسن، فالوقف على (لا ريب) ينفي الشكّ في إثبات أنّ هذا الكتاب هو الكتاب حقيقةً الجامع لصفات الكمال التي أهّلته أن يتصف بالكتاب دون غيره (ذلك الكتاب لا ريب) أي، هذا هو الكتاب بحقّ دون شكّ أو مرية في ذلك، فالخبر عن اسم الإشارة وقع في هذه

(1) سورة البقرة، آية 2

(2) أبو حيّان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص56

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص221.

(4) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، مرجع سابق، ج1، ص20

الجملة، ويكون متعلق (فيه) بما بعدها أي (فيه هدى للمتقين)، وفي الوقف على (فيه) يكون متعلق الكلام بوقوع الشك والكذب والتهم داخل هذا الكتاب، وكلا المعنيين متقاربين وبينهما عمومٌ وخصوصٌ إذ يدخل المعنى الثاني في الأوّل.

من هذا نرى أنّ ابن عاشور -رحمه الله- لم يقصد سرد احتمالات الصنّاعة والشكل فقط، إنّما الهدف الأوّل من هذا هو ما تحتمله الآية من معانٍ تدور معها الأوجه الإعرابية، التي يتحقّق بها إعجاز القرآن، ولم يفضل وجهًا على آخر إذ تحتمل الآيات الكلّ، ومتى احتملت الآية أكثر من معنى كان الأوّل إثبات الجميع، وعدم نفي أيّ واحد منها وعدم تفضيل وجهٍ على آخر.

المثال الثاني: ((إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ))⁽¹⁾

ذكر ابن عاشور رحمه الله لإعراب (مَنْ) وجهين:

- "الأوّل: أن تكون (من) شرطًا في موضع المبتدأ ويكون "فلهم أجرهم" جواب الشرط، والشرط مع الجواب خبر إنّ، فيكون المعنى إنّ الذين آمنوا من يؤمن بالله منهم فله أجره.
- الثاني: موصولة بدلًا من اسم (إنّ)"⁽²⁾.

والمعنى على الوجه الأوّل: إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من يؤمن بالله منهم فله أجره، وهاهنا تغاير بين الإيمانيين، فالمراد بتعلق الشرط في (الذين آمنوا) تحقيق درجات الإيمان الحقيقية وليس ظاهر الإيمان، كما خاطب تعالى المؤمنين (يا أيها الذين آمنوا آمنوا) أو مَنْ وُصف ظاهره بالإيمان كحال المنافقين.

وعلى القول بموصوليّتها يكون التقدير: إن الذي آمن بالله واليوم الآخر من الذين آمنوا...، فيكون خصوصٌ بعد عموم، وفي (من) الموصولة إشعار بالشرط لأنّها تحوي روح الشرط، وكذا لأنّ الموصول عومل معاملة الشرط فأدخلت الفاء على جملة الخبر (فلهم أجرهم عند ربهم) وهذا هو الأقرب، ولو جاز نعت الاسم الموصول بموصولٍ مثله لكان أقربها النعت الذي يوضح صفة هؤلاء الذين لهم أجرهم عند ربهم، ويمكن إيقاع هذا المعنى في الموصول حسبما ذكرنا والله أعلم.

والظاهر مما ذكرنا أنّها موصولة والموصولة مُشعرةٌ بالشرط، والفاء في قوله (فلهم) على

(1) سورة البقرة، آية 62

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص538

من قال بالموصول تكون عطفاً، و(مَنْ) تكون خبر إن، لأنَّ الموصول يتضمن روح الشرط والدليل دخول الفاء في خبرها.

وهناك وجهٌ ثالث وهو أن نعرب (مَنْ) صفة حيث تكون في الآية بمقام الشرط ونفصل المعطوف الأوّل بتقدير، والمعنى: إن الذين آمنوا لهم أجرهم عند ربهم والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن منهم له أجره، وفي هذا معنى جميل إذ ليس كل النصارى واليهود والصابئين مؤمنين حتى لا يكون بالوصل تحصيل حاصل، هذا على القول بأن المراد بالمؤمنين، المؤمنون المعروفون، أي ظاهراً وباطناً.

المثال الثالث: " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ " (1)

جاء في إعراب (الصابئون) تسعة أوجه، وزاد ابن عاشور وجهًا عاشراً، ومن أشهر تلك الأوجه:

- "الأوّل: أنّه مرفوعٌ بالابتداء وخبره محذوف لدلالة خبر الأوّل عليه، والنيّة به التأخير، والتقدير: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بهم إلى آخره والصابئون كذلك وهو قول جمهور البصرة: الخليل وسيبويه وأتباعهما.
- الثّاني: أنّ «إن» بمعنى نعم فهي حرف جواب، ولا محل لها حينئذ، وعلى هذا فما بعدها مرفوع المحل على الابتداء، وما بعده معطوف عليه بالرفع، وخبر الجميع قوله: {من آمن} إلى آخره.
- الثّالث: أن يكون معطوفاً على الضمير المستكن في (هادوا) أي: هادوا هم والصابئون، وهذا قول الكسائي، ورده تلميذه الفرّاء والزجاج.
- الرّابع: أنه مرفوع نسقاً على محل اسم «إن» لأنّه قبل دخولها مرفوع بالابتداء، فلما دخلت عليه لم تغير معناه بل أكدته.
- الخامس: وهو أن تضمّر خبر «إن» وتبتدئ «الصابئون» والتقدير: «إنّ الذين آمنوا والذين هادوا يرحمون» على قول من يقول إنهم مسلمون، قاله الواحدي عن هشام بن معاوية (2).

كان هذا الموضوع مما أتاح للمشككين في كتاب الله أن يقولوا بوقوع الخطأ فيه وأنّه جاء

(1) سورة المائدة، آية 69

(2) السمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج4، ص353.

على غير قواعد العرب؛ لذا طال الحديث في إعراب هذه الآية، ولا شك أنّ في بعضها تكلفاً وما اشتهر هو قول جمهور البصرة، وقد أتى ابن عاشور بوجه عاشر سنفصل الحديث فيه، وكان في الحقيقة أملحها وأبعدها عن التكلف؛ حيث أقامه على المعنى.

- العاشر: أن يجعل خبر (إنّ) محذوفاً، و (والذين هادوا) عطف جملة على جملة، فيجعل الذين هادوا مبتدأ، ولذلك حُقَّ رَفَعُ ما عُطِفَ عليه، وهو (والصابئون).

عقد ابن عاشور قوله هذا على معنى الآيات فالمراد بالذين آمنوا أي؛ بالقلب واللسان ولم يقصد بهم المنافقين وهذا هو ظاهر الآيات، لذا لا يحتاجون إلى تقييد واشتراط إيمان، وقد قُرِبَ المعنى بذلك وكان سائغاً جداً، وعليه فتقدير هذا المحذوف (إنّ الذين آمنوا لا خوفٌ عليهم) وقدر المحذوف من السياق ومن نهاية الآية، وتتم الآية (والذين هادوا والصابئون والنصارى فمن آمن منهم هو الذي لا خوف عليه)، لذا تعليق الإيمان متعلق بهؤلاء الأصناف الثلاثة فقط، واهتمام ابن عاشور بالمعنى هو الذي جعله يأتي بالصنّاعة بما تحتمله الجملة من غير تكلف ولا تعسف، وفي الآية التي قبلها ما يرجح هذا القول.

المثال الرابع: قوله تعالى: (قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَىٰ)⁽¹⁾

جاءت (إن) على قراءتين صحيحتين الأولى بتخفيف النون، والثانية بتشديدها² ويتعين ظاهرُ الإشكال في إعراب (هذان) على من قرأ بتشديد النون؛ إذ حقُّها أن تنصب بالياء فيقال (هذين)، أمّا من خففها فلا إشكال عليه فإنّ (إن) غير عاملة، و(هذان) مبتدأ ولساحران خبر، وقد ذكر المعربون لـ (هذان) أوجهاً إعرابية، أنس ابن عاشور لثلاثة فقط فذكرها:

- "الأول: أن تكون إن بمعنى نعم، وقد ورد على هذا شواهد كقول عبيد الله بن قيس الرقيّات:

ويقلن شيبٌ قد علا
ك وقد كبرت فقلت: إنه⁽³⁾

أي أجل أو نعم، والهاء في البيت هاء السكت.

(1) سورة طه، الآية 63.

(2) انظر، القاضي، عبد الفتاح، البدر الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص232.

(3) ابن قيس الرقيّات، عبيد الله (ت85هـ)، الديوان، تحقيق عزيزة فوّال بابتي، ط1، دار الجيل، بيروت

(1995م)، ص212.

- الثَّانِي: بجعل (إن) حرف توكيد وإعراب اسمها المثنى جرى على لغة كنانة وبلحارث بن كعب الذين يجعلون علامة إعراب المثنى الألف في أحوال الإعراب كلها، وهي لغة مشهورة في الأدب العربي ولها شواهد كثيرة منها قول المتلمّس:

فأطرق إطراقَ الشُّجاع ولو درى مساعاً لِناباه الشُّجاعُ لَصَمَّما⁽¹⁾

وَأُنشِدُ غَيْرَهُ:

إِن أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا قَدْ بَلَغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَاهَا⁽²⁾

- الثَّالِث: أَنَّ (هذان) مبني كحال المفرد (هذا) والجمع (هؤلاء) قاله ابن كيسان رحمه الله⁽³⁾.

اختار ابن عاشور رحمه الله الوجه الأوّل فهو الأظهر لما كان له من دلالة في المعنى؛ إذ يكون الكلام على لسان السحرة (نعم هذان لساحران!)، وقد ردّ ابن هشام في المغني هذا القول بأن تكون إنّ بمعنى نعم؛ لضعف هذا الوجه في الصنّاعة فهو شاذٌّ⁴، ولعل هذا هو الصّحيح؛ إذ الشّواهد الواردة في هذا قليلة، وكلها مؤوّلّة، فـ (إنّ) في قول عبيد الله بن قيس الرقيات باقية على بابها والهاء اسمها وخبرها محذوف تقديره (كذلك) أي إنّ الشيب قد علاني وقد كبرت، وهذا ظاهرٌ.

ولعلّ الأقرب أن تُجعل الآية على لغةٍ من لغات العرب، إذ القرآن لم ينزل على لغة قريشٍ وحدها، بل نزل ببعض لغات العرب ولهجاتهم، وعلى هذا نبعد عن التكلف ونبقى على المعنى الظاهر و(إنّ) على معنى التوكيد، وهذا المعنى يتناسب أكثر مع الآيات، ولغة إلزام المثنى ألفاً وردت عن غير قبيلة ولها شواهد كثيرة، ونزول القرآن بهذه اللّغة ضربٌ من ضروب إعجازه؛ لا لوقوع الخطأ فيه، والله أعلم.

وبعد أن رأينا كيف عالج ابن عاشور هذه الأمثلة نرى ما للمعنى من ركيزة في فكر ابن عاشور، فقد كان المعنى الموجة الأوّل في التراكيب، ومن خلالها أتى بتوجيهاتٍ وأوجه كان له فيها الأوّليّة، وسببُ أغوار النصوص هو حقيقة النّحو، إلاّ أنّه من الجدير بالذّكر أنّ هيمنة المعنى بهذه

(1) المتلمّس، جرير بن عبد المسيح الضبيعي(ت43هـ)، الديوان، تحقيق حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات

العربية، جامعة الدول العربية، ص34. ولكن البيت في الديوان ليس فيه (ولو درى)، إنّما هي (ولو رأى).

(2) ابن العجاج، روبة(ت65هـ)، الديوان، تحقيق وليم بن الورد البروسي، دار قتيبة، بيروت، ص168.

(3) ابن عاشور، التّحرير والتّأوير، مرجع سابق، ج16، ص253.

(4) انظر، ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ص46

الدرجة أنتج – في بعض الأحيان – إضعافاً للعناصر الأخر التي تجتمع مع المعنى كالقاعدة والشكل وغير ذلك.

المبحث الثالث

التقدير عند ابن عاشور

أخذ المعنى حيّزاً واسعاً في فكر ابن عاشور، وبلغَ اهتمامه بالمعنى مبلغاً لافتاً ممّا ميّزه عن غيره ممن تعاملوا مع النصوص والتراكيب كما رأينا في المبحث السابق، ومما لا شكّ فيه أنّ ظاهرة التقدير في الكلام العربي -المعتمدة على المعنى تارةً وعلى الصنّاعة تارةً أخرى- من أبرز معالمه، بل عدّها ابن جنّي من شجاعة العربيّة، - وإن كان الأصل عدم الحذف-، وذكر من ذلك قول التغلبيّ- وهو عمرو بن كلثوم:

إذا ما الماء خالطها سخينا

أي؛ فشربنا سخينا⁽¹⁾

وقد ورد الحذف في كلام العرب كثيراً، فمن ذلك ما ذكره سيبويه : "وحدّثنا ممن يوثق به أنّ بعض العرب قيل له: أمّا بمكان كذا وكذا وجدّ؟ - وهو موضع يُمسكُ الماء-، فقال: بلى، وجاداً، أي فأعرف بها وجاداً"⁽²⁾ فأظهر سيبويه في التقدير ما يُضمر وهو الفعل (أعرف)، النَّاصب لـ (وجاداً).

والتقدير اصطلاحاً: "ما تُرك ذكره في اللفظ وهو مرادٌ بالنيّة"⁽³⁾، وهذا الحذفُ يحقّق ما اتّسمت به اللّغة من كونها حمالةً أوجه، كما لا يمكن أن تُفهم بعضُ التراكيب دونَ تقديرٍ شيءٍ معيّن، فالتقديرُ جزءٌ لا يمكن الاستغناء عنه في النّظام اللغوي، وقد نزل القرآنُ بأسلوبٍ عربيٍّ مُبين؛ لذا لم يخلُ من تقديراتٍ أبقت بابَ الاجتهادِ مفتوحاً أمام العلماء، فالتقديرُ يُعيننا على كشف المعنى بدقّة، بل ربما يفسد المعنى إن لم نقدّر.

وظاهرة التقدير تُعرف بما ظهر عند اللسانيين بالنظريّة التحويلية عند تشومسكي، وبشكل أدق ما يعرف بالبنية السطحية والبنية العميقة، فالتقدير يوصلنا إلى ما يدعى بالبنية العميقة، فهو

(1) ابن جنّي، الخصائص، مرجع سابق، ج2، ص140.

(2) سيبويه، عمرو بن عثمان (ت180 هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، دار الجيل بيروت، ج1، ص256.

(3) الكفوي، أيوب بن موسى (ت 1094هـ)، الكلّيات= معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص384.

يعيدنا إلى أصل الجملة من دون حذف فهذا هو المعنى الباطن وهو التحويل من البنية الأساسية - من غير حذف- إلى البنية السطحية التي تظهر في الكلام بعد الحذف، فالنظرية التحويلية: هي "تحويلُ جُملةٍ إلى أخرى أو تركيبٍ إلى آخر، والجُملة المُحوَّلَةُ عنها هي ما يُعرَفُ بالجُملةِ الأَصْلِ- البنية العميقة - والقَوَاعِدُ التي تتحكَّمُ في تحويلِ الأَصْلِ هي القواعد التحويلية، وهي قواعِدُ تحذفُ بعضَ عناصرِ البنية العميقة أو تنقلها من مَوقِعٍ إلى مَوقِعٍ آخر، أو تحوِّلها إلى عناصرٍ مختلفة، أو تُضيفُ إليها عناصرَ جديدةً، وإحدى وظائفها الأساسية تحويلُ البنية العميقة الافتراضية التي تحتوي على معنى الجملة الأساسي إلى البنية السطحية الملموسة التي تجسّد بناءَ الجملة وصيغتها النهائية"⁽¹⁾.

ولكن مع هذا فليس للمتكلّم أن يحذفَ من الكلام على هواه، بل لا بدّ من شروط ذكرها النُحاة⁽²⁾، فلا بُدّ من وجود دليلٍ يدلُّ على المحذوف المقدّر سواءً أكان الدليل لفظياً أم معنوياً، قال ابن جنّي: "قد حذفَت العرب الجُملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته"⁽³⁾، وهذا ممّا كان يذكره ابن عاشور إذا حدّف فيقول: "فذلك حذفٌ للتّعويل على القرينة"⁽⁴⁾، وكذا لا ينبغي أن يكون المقدّر المحذوف مؤكّداً؛ لأنّ حذف المؤكّد ينافي مراد التوكيد، وكذا لم يُجز بعضُ العلماء أن يكون المحذوف عاملاً ضعيفاً كحروف الجر، وشروطٌ أخرى .

لقد امتاز ابن عاشور بقدرته على استخدام مبدأ التقدير التقدير، ولم يأت ذلك إلا لاستيعابه الأسلوب العربي والتملي منه، ولأنّه أعطى المعنى في التعامل مع النصّ القرآني أولوية بالغة، ثمّ إنّ الفكر البلاغيّ والانشغال بالتفسير قدّمه في قدرته التّأويل، إلا أنّ ذلك جعل ابن عاشور يُقدّم المعنى على الصّناعة.

والظّاهر أنّ الرجوع إلى صناعة التّحويين ومراعاة المعنى التّفسيري ينبغي أن يسيرا جنباً إلى جنب، لا أن يكون أحدهما على حساب الآخر، وفي هذا يقول الشاطبي: " وكلام التّحويين

(1) عبد اللطيف، محمد حماسة(1990م)، من الأنماط التحويلية في النحو العربي، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص 13.

(2) انظر، الخوام (2018)، رياض بن حسن، التقدير التّحويي تعويد وتطبيق، ط1، أروقة للدراسات والنشر، عمان، ص 105

(3) ابن جنّي، الخصائص، مرجع سابق، ج2، ص140.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص62

ونظرهم إنما هو في أصل الوضع، أما البياني فينظر في مقاصد الحذف بعد تسليم نظر النحوي، إذ لا تنافي بينهما⁽¹⁾، وسنتبين من خلال الأمثلة كيف عالج ابن عاشور المحذوف في الكلام المقدر.

المثال الأول: قوله تعالى: (وَالِهَكْمِ إِلَهٍ وَاحِدٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) (2)

ورد في إعراب (لا إله إلا هو) كلامٌ كثيرٌ، وقد صنّف في إعراب كلمة التوحيد رسائلٌ، منها ما صنّفه الزمخشري وابن هشام، وما يهّمنا في هذا المبحث تقديرُ المحذوفِ في خبرِ لا النافية للجنس، وجاء في ذلك أربعة أقوال:

- الأول: أنه لا تقديرَ ولا حذفَ، والمعنى (هو إله) مبتدأ وخبر، وفي الكلام تقديمٌ وتأخيرٌ، وهذا القول منسوب للزمخشري.
- الثاني: خبر لا النافية للجنس محذوفٌ تقديره (لنا)⁽³⁾.
- الثالث: خبر لا النافية للجنس محذوفٌ تقديره (حق)⁽⁴⁾.
- الرابع: خبر لا النافية للجنس محذوفٌ تقديره (موجود) أو (في الوجود)⁽⁵⁾.

أما القول الأول فضعيفٌ في الصنّاعة، وقد تعقّبهُ البدر الدماميني في حاشيته على المغني فقال: "ولا يخفى ضعف هذا القول، يعني قول الزمخشري، وإنه يلزم منه أنّ الخبر يبنى مع لا، ولا يبنى معها إلا المبتدأ"⁽⁶⁾ وقال ابن عاشور في قول الزمخشري هذا: "فقدّم إله وأخر (هو) لأجل الحصر بـ(إلا)، وذكروا أنه أُلّف في ذلك «رسالة»، وهذا تكلف"⁽⁷⁾.

أما التّقدير الثاني ففيه تخصيص يقيد نفي الجنس، والأصل في نفي الجنس الإطلاق، والقول الثالث: قال به بعضُ المعاصرين محتجّين أنّ التّقدير بـ(موجود) مخالفٌ للواقع، وأنّ هناك آلهة غير

(1) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت790 هـ)، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ط1، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، (2007)، ج3، ص159.

(2) سورة البقرة، آية 163

(3) انظر، البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص67.

(4) انظر، صافي، محمود بن عبد الحميد، الجدول في إعراب القرآن الكريم، ط4، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت، ج2، ص324.

إلا أنّه قال: "اتفق العلماء على أن خبر «لا» محذوف" والأمر ليس باتفاق كما أوضحناه.

(5) انظر، البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص67.

(6) انظر، درويش، إعراب القرآن وبيانه، مرجع سابق، ج1، ص224.

(7) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص75.

الله موجودة لذا لا بد من تقدير (حق)، وقولهم هذا فيه نظرٌ لأنَّ دلالة الأحقية مفهومة بالافتضاء فيقتضي من وجود الإله أن يكونَ حقًا، ولا داعي لهذا التّقدير إلا أن يكون من باب التّفسير، والتّقدير الرَّابع هو الذي قال به صاحبنا ابن عاشور، وعليه أكثر النّحاة وهو الظّاهر ولا تكلف فيه، وبه قال جماهير النّحاة، وحذف خير لا فكثيرٌ في كلام العرب، نحو قولك: لا بأس، أي؛ لا بأس عليك.

وأما من ناحية المعنى فلا إشكال بتقدير (موجود) دون (حق) فهي تنفي تحقّق الألوهية في الموجودات وإن نُسب إليها ذلك، فليس كلُّ من يقال عنه إله كان كذلك، فهو انتفاء لتحقّق الصّفة، وفي ذلك يقول ابن عاشور: "إنَّ التّقدير لإظهار معاني الكلام وتقريب الفهم وإلا فإن لا النافية إذا نفت النكرة فقد دلت على نفي الجنس أي نفي تحقّق الحقيقة؛ فمعنى لا إله انتفاء الألوهية إلا الله: أي إلا الله"، وقد قيل إنَّ تقدير (موجود) يحتمل وجود آلهة في المستقبل وفي هذا يقول ابن عاشور: "وأما انتفاء وجود إله في المستقبل؛ فمعلومٌ لأنَّ الأجناس التي لم توجد لا يُترقب وجودها من بعد؛ لأنَّ مثبتي الآلهة يثبتون لها القدم فلا يُتوهم ترايدها"⁽¹⁾.

ومن خلال توجيه ابن عاشور لهذا المحذوف يظهر فكره في الميل إلى عدم التّكلف والظّاهر، كما يصرّح بوظيفة التّقدير أنّه لتقريب الفهم وإظهار المعنى، ولا يُقصد مفهوم المقدّر بالتّحديد، فالمقدّر ليس بمنزلة الملفوظ لذا يقول: "والحقُّ عندي أن المقدرات لا مفاهيم لها فليس تقديرٌ لا إله موجود بمنزلة النطق بقولك: لا إله موجود"⁽²⁾.

المثال الثاني: ((وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَادِكُمُ الْعِجَلَ فَتُوبُوا إِلَى بَرِّكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَرِّكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ))⁽³⁾

ورد في نسبة الكلام المشار إليه في الآية قولان ذكرهما ابن عاشور رحمه الله⁽⁴⁾:

- الأوّل: أنّه من كلام الله تعالى، وعطفت الفاء على محذوف إيجازاً أي ففعلتم فتاب عليكم أو فعزمتم فتاب عليكم.
- الثّاني: أن يكون فتاب عليكم من كلام موسى عليه السلام، ويلزم تقدير شرط تقديره: فإن فعلتم يتب عليكم.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص75.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص75.

(3) سورة البقرة، آية 54

(4) انظر، ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص505.

استبعد ابن عاشور رحمه الله الوجه الثاني وجعل الأوّل هو الأظهر، وبنى هذا الرأي على قواعد تتعلّق بالتقدير⁽¹⁾:

- أولها: أنّ حذف (فعلتم) مما تدلّ عليه القرينة، وسليماً من حذف الأداة والشّرط وإبقاء الجواب كما حصل فيما إذا قلنا بالتقدير الثاني.
- ثانيها: أنّ القول الثاني يعرّي الآية عن محلّ النعمة المذكّر بها إلاّ تضمّناً، فالآيات سيقت لتذكير الله بني إسرائيل بنعمه عليهم فيكون منها توبته عليهم.

والظاهر أنّ ابن عاشور قد أصاب بهذا التّرجيح⁽²⁾ لما دُكر من أدلّة، أضف إلى ذلك أنّ حذف أداة الشّرط مع فعلها وإبقاء الجواب ضعيف، وكذا لأنّ تقليل المحذوف أولى، فكلمة طال تقدير المحذوف كان التّركيب أضعف وأكّد ذلك ابن يعيش رحمه الله بقوله: "كلّما قلّ الإضمار والتّقدير كان أولى"⁽³⁾، ولأنّ التّقدير خلاف الأصل فينبغي تقليله يقول ابن هشام: "ينبغي تقليله ما أمكن لتقلّ مخالفة الأصل"⁽⁴⁾، مع جواز احتمال أن يكون من كلام موسى لما يستقيم به الكلام على نسقٍ واحد؛ لأنّ القول بالأوّل يقتضي الالتفات، ويكون التذكير بالنعمة تضمّناً: لأنّ موسى عليه السلام موحّى إليه وهو رسول الله، فحقيقته ما يقوله هو من قول الله عزّ وجلّ.

يظهر في هذا النصّ أنّ ابن عاشور بنى فكره في التّرجيح على الموازنة بين الصّناعة والمعنى فاستبعد القول الثاني لعدم وجود قرينة (أمرٌ صناعي)، ولأنّها تبعد عن المعنى المراد (مراعاة للمعنى)، وهذه النظرة هي عين الصّواب، والله أعلم.

الثّالث: قوله تعالى: ((وَظَلَلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوىَ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ))⁽⁵⁾

ورد في إعراب جملة: (وما ظلمونا) قولان:

- الأوّل: لا بُدّ من حذف جملة قبل قوله: (وما ظلمونا)، "فقدّره ابن عطية: فعصوا ولم يقابلوا

(1) المصدر نفسه، ج1، ص505.

(2) وكذا رجّح هذا القول الألوّسي، روح المعاني، مرجع سابق، ج1، ص262.

وأبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص339.

(3) انظر، ابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق، ج1، ص232

(4) ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ص705.

(5) سورة البقرة، آية 57

النعم بالشكر وقال الزمخشري تقديره: فظلمونا بأن كفرنا هذه النعم وما ظلمونا، فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه، فهي معطوفة على هذه الجملة المحذوفة⁽¹⁾.

- الثاني: أنه لا داعي للحذف وليس هناك أي تقدير لمحذوف وهو ما اختاره أبو حيان⁽²⁾ وابن عاشور.

قال ابن عاشور رحمه الله مرجحاً عدم التّقدير: "والذي يظهر لي أن لا حاجة إلى التّقدير، وأنّ جملة (وما ظلمونا) عطف على ما قبلها؛ لأنها مثلها في أنها من أحوال بني إسرائيل، ومثار ذكر هذه الجملة هو ما تضمنته بعض الجمل التي سبقت من أن ظلمًا قد حصل منهم من قوله: (ثمّ اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون) [البقرة: 51] وقوله: (إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) [البقرة: 54]"⁽³⁾.

لا شك أنّ عدم التّقدير أولى بل هو الأصل - كما أسلفنا - فيكون المقدم في الوجه، وكذا فإنّ القول بعدم التّقدير يعطي عمومًا في الفهم في نفي الظلم الواقع من أفعالهم فلا يحدده بفعل واحد، فلم ينقصوا من الألوهية بكلّ أفعالهم التي سلفت من عبادة العجل وسؤالهم رؤية الله عز وجلّ تعنتًا، وكلّ القبائح التي صدرت منهم، كما أنه يربط النصّ القرآني بعباده ببعضه ببعض، فإنه وإن كان المعطوف عليه بعيدًا أكثر انسجامًا مع سياق الآيات ومع خطاب بني إسرائيل كاملاً.

المثال الرابع: قوله تعالى: " وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"⁽⁴⁾

قال ابن عاشور رحمه الله: "وقوله: فمن تمّعت جواب (إذا)، والتّقدير: فإذا أمنتم بعد الإحصار وفاتكم وقت الحج وأمكنكم أن تعتمروا فاعتمروا وانتظروا الحجّ إلى عامٍ قابل، واغتنموا خيرَ العمرة فمن تمّعت بالعمرة فعليه هديّ عوضًا عن هديّ الحجّ"⁽⁵⁾.

بنى ابن عاشور تقديره في هذه الآية على حكم فقهيّ، وهو حكم الحجّ أو العمرة على من

(1) انظر، السمين الحلبي، الدر المصون، ج1، ص371.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص348.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص511.

(4) سورة البقرة، آية 196.

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص226.

شرع بهما، وقول المالكية - مذهبه - أنها تجب بالشروع بها⁽¹⁾، فمن شرع بها ولم يتمها وجبت عليه وتعلقت بذمته مع أن العمرة في أصلها سنة مؤكدة، ومعنى الآية أن من أحصر ومنع من الحج أو العمرة لمرض أو عدو وكان قد أحرم لهما، فعليه أن يوصل هديه للكعبة - إذا استطاع -، ثم يحلق بعد الذبح، وإن لم يستطع الوصول فيذبح الهدي في مكانه ويحلق، وإذا فاته وقت الحج واستطاع بعد ذلك الوصول للكعبة فعليه أن يعتمر ويذبح هدياً عوضاً عن هدي الحج⁽²⁾.

قدّمنا هذا التفسير لنعلم ما الذي ألجأ ابن عاشور لأن يقدر تقديرًا بهذا الطول، والصناعة تأبى أن يكون التقدير بهذا الطول، وحذف الكلام الكثير يحدث خللاً في فهم الكلام، وقد قال ابن الأنباري رحمه الله: "وحكم الإضمار أن يكون شيئاً واحداً"⁽³⁾.

جاء ابن عاشور بهذا التقدير ليتناسب وقول المالكية، أي وجوب الاعتناء وتعلقه بالذمة لمن شرع به، ولكن لا يمكن أن نقبل هذا التقدير إن أراد به الصناعة مع جوازه تفسيرياً، وقدّر النحاة والمفسرون (فإذا أمنتم) يعني (من الإحصار)⁽⁴⁾، وهذا يقتضيه السياق ولا تكلف فيه ولا طول، ولكن هناك فرقاً بين تفسير المعنى والتقدير، فإن أراد ابن عاشور تفسير المعنى فهذا مقبول ولا بأس به، وإن أراد التقدير فيصعب أن تقبل سنن اللغة ذلك.

بعدما قررنا أن ابن عاشور سعى وراء تحقيق المعاني وجدناه أقدر على التأويل من النحوي، إذ تعلق المحذوفات بمعنى الجملة، وتقديرها يكون بالسياق وبما يتناسب ومراد المتكلم، وتكمن صعوبة التقدير في أنه خلاف الأصل، وأنه يحتمل معاني لا يحتملها الظاهر والمفروض لهذا برزت قدرة ابن عاشور في هذا الموضوع، فلمراعاة ابن عاشور تفسير الآية وانشغاله بذلك برز في قدرته البديعة على التقدير.

سمة التقدير عند ابن عاشور هي عدم التكلف، ورأيانه أحياناً يلجأ إلى عدم التقدير ويجري في هذا على الأصل، كما تتضافر قرائن كثيرة لتتحكم بالمقدر كالفقه والسياق والآيات الأخرى، والجدير بالذكر أن عناية ابن عاشور بهذه القرائن أبعدته - أحياناً - عما تقتضيه الصناعة في

(1) انظر، المرجع نفسه، ج2، ص220.

(2) انظر، ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دون طبعة، دار الحديث، القاهرة، (2004)، ج2، ص122.

(3) الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (ت577هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ج1، ص328.

(4) أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص262.

المقدّرات من كون الأصل فيها قلّة الكلام المحذوف وما إلى ذلك، فلربّما تساهل في التفريق بين تفسير المعنى وتقدير المحذوف، وبينهما تفاوتٌ.

المبحث الرابع

منزلة القاعدة في فكر ابن عاشور

لا يقتصر بناء اللُّغة على إيصال المعنى وحده، وإن كان ذلك من أسمى مراداته، وإنما لا بدّ من مراعاة القواعد والأصول التي جرت عليها العربيّة حتّى يُقبل الكلام ويستقيم ويعدّ كلامًا عربيًّا، وليس الغرض من علم النّحو إيصال المعنى فقط، وإنما ضبط اللُّغة بقواعد وأصولٍ يُحافظُ فيها على هذا البناء، ومن هذا لم يعدّ النّحويون الإشارة والنّصّب كلامًا مع أنّها توصل المعنى وذلك لأنّها لا يجري عليها قواعد العرب وأقيستهم.

من هنا يجب على المعرب أن يُراعي مع المعنى قواعد الصّناعة، وإلا كان الأمر سهلاً كلّ يقول حسب رأيه دون أن يكون هناك ضوابط وأقيسة، ومن هذا جعل ابن هشام رحمه الله أنّ من الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها أن يراعي المُعرب معنًى صحيحًا ولا ينظر في وجه صحّته من الصّناعة.

وإن كان خرق القاعدة قد وقع في نحو: (خرق الثوب المسمار، وكسر الزجاج الحجر)، وقول الأخطل:

مثل القنافذ هذاجوان قد بلغت جران أو بلغت سواتهم هجر⁽¹⁾

فالأصل أن يُقال: بلغت سواتهم هجر⁽²⁾

فقد وقع الترخّص هنا بنصب الفاعل ورفع المفعول عكس القاعدة، والمبيح لذلك كله فهم

(1) البيت بهذا اللفظ في: ابن هشام، عبد الله جمال الدين (ت761هـ)، تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد، تحقيق

عباس مصطفى الصالحي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، (1986م)، ص247.

والبيت في الديوان:

على العيارات هذاجون قد بلغت نجران أو حدّثت سواتهم هجر

الأخطل، غياث بن غوث (ت92هـ)، الديوان، تحقيق مهدي محمد ناصر الدين، ط2، دار الكتب العلمية،

بيروت، (1994م)، ص110.

(2) انظر، السيوطي، عبد الرحمن (ت911هـ)، همع الهوامع بشرح جمع الجوامع، ت الهنداوي، المكتبة التوقيفية،

مصر، ج2، ص7.

وانظر، الأشموني، علي بن محمد (ت900هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ط1، دار الكتب العلمية،

بيروت، (1998م)، ج1، ص425.

المعنى وعدم الإلباس ولا يقاس على شيء من ذلك، فهو مرهون بعصر الاحتجاج، ولا يكون ذكره والاستدلال به لتبرير الخطأ، إنّما لتفسير ما وقع به النُّحاة، ومفهوم الترخّص في قواعد النُّحو هو "تركيب الكلام على غير ما تقتضي به القاعدة اتكالا على أمن اللبس"⁽¹⁾، فليس لأحد أن يخالف قواعد النُّحو محتجاً بوصول المعنى، فلا بد من الالتزام بالقواعد التي بُنيت عليها اللغة.

قد اختلفت طرق النُّحاة في استنباط القواعد بعد استقراء النُّصوص، فخرجت بذلك مدرسة أهل البصرة الذين تشدّدوا في الأخذ عن العرب ووضعوا شروطاً لمن يؤخّذ عنهم فرفضوا كثيراً من الأمثلة العربيّة متأولين لها، في مقابل مدرسة الكوفة التي تساهلت في الأخذ عن العرب بلهجاتهم ولغاتهم، كما كانوا يقبلون بالشواهد القليلة ليقيموا عليها قاعدةً، ثمّ خرجت المدرسة البغدادية محاولةً الجمع بين مدرستي البصرة والكوفة، وكان من النُّحاة من لا يلتزم بمدرسته، فيقول بما ظهر له من رأيه بقواعد تظهر له فهو مجتهد في النُّحو ليس مقلداً وإن كان كثيراً ما يوافق رأي مدرسة معينة².

يظهر لي أنّ ابن عاشور كان من المجتهدين في النُّحو، فلم يلتزم رأي البصرة ولا رأي الكوفة باطراد بل كان يقول بما يرى عليه الحُجّة، وقد حُقّق له ذلك إذ إنّه ملك آلة الاجتهاد وحقّ له التّرجيح أو الانتقاء، وأصلاً لم يُقدّم ابن عاشور على التفسير إلّا عندما تملّى من العربيّة بأساليبها وأفانينها، كما أنّ من رأيه في بيان أسباب فساد اللُّغة أن يتعصّب المرء لأحد المذاهب، فالتعصّب المدرسي والمنهجي يُضعف الاجتهاد عنده، فقد كان ابن عاشور مجتهداً محاولاً تقرير الأصوب بعيداً عن أي تعصّب أو تعقيد محافظاً على أسس العربيّة ونظامها.

أمّا تعامل ابن عاشور مع القواعد العربيّة فلم يكن ليخرج عنها في مُجمل شأنه، إنّما لم يكن متقيداً بمدرسة معينة، ولا بدّ أنّ قوله متخرّج على أصول العرب، ولها وجه من قواعد العربيّة ولو كان ضعيفاً، وسنتبين ذلك من خلال ما سنحقّقه، إلّا أنّه من خلال ما أوضّحناه في المبحث السابق تبين لنا أن المعنى عند ابن عاشور مُقدّم على القاعدة بشكل عامّ، وهذا ما جعله يختار أوجهاً ضعيفةً في الصنّاعة أحياناً، كما كان يردُّ أوجهاً لمخالفتها الصنّاعة، وسنرى أنّ كليات العربيّة

(1) حسّان، تمام (1993)، البيان في روائع القرآن دراسة دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، ط1، عالم الكتب، ص9.

(2) انظر، ضيف، شوقي(2008)، المدارس النحوية، ط11، دار المعارف، القاهرة، ص153-171، ص243-

وقوانينها الكبرى كانت حاضرةً في ذهن ابن عاشور.

المثال الأوّل: قوله تعالى: ((وقطّعناهم اثنتي عشرة أسباطاً أمماً))⁽¹⁾

قال ابن عاشور رحمه الله: "و(أسباطاً) حال من الضمير المنصوب في (وقطّعناهم)، ولا يجوز كونه تمييزاً؛ لأنّ تمييز اثنتي عشرة ونحوه لا يكون إلا مفرداً"⁽²⁾

وقد ذكر النحاة لإعراب تمييز العدد أوجهاً⁽³⁾:

- الأوّل: أنّ التمييز : (أسباطاً) وهو متأوّل، وهذا قول الزّمخشري وابن مالك.
- الثّاني: أنّ التمييز محذوف تقديره (فرقة) و(أسباطاً) حال.
- الثّالث: أنّ التمييز محذوف تقديره (فرقة) و(أسباطاً) نعت.
- الرّابع: أنّ التمييز محذوف تقديره (فرقة) و(أسباطاً) بدل.

يظهر لنا أنّ ابن عاشور رفض أن تكون لفظة (أسباطاً) تمييزاً بناءً على قواعد العرب؛ وذلك لسببين ذكر منهما واحداً:

- الأوّل: أنّ تمييز الأعداد المركّبة لا يكون إلا مفرداً كما نصّ على ذلك النحاة، وعليه جاءت لغة العرب، نحو قوله تعالى: (فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا)
- الثّاني: أنّ معدود العدد (اثنتي عشرة) يكون مؤنثاً لا مذكراً.

أجاز الزّمخشري وابن مالك في التسهيل وقوع (أسباطاً) تمييزاً، قال الزّمخشري: "فإن قلت: مميز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه جمعاً؟ وهلاً قيل: اثني عشر سبطاً، قلت: لو قيل ذلك لم يكن تحقيقاً؛ لأنّ المراد: وقطّعناهم اثنتي عشرة قبيلة، وكل قبيلة أسباط لا سبط، فوضع أسباطاً موضع قبيلة"⁽⁴⁾.

وقال الحوفي: "يجوزُ أن يكونَ على الحذف، والتّقدير: اثنتي عشرة فرقةً أسباطاً، ويكون «أسباطاً» نعناً لفرقة، ثمّ حذف الموصوف وأقيمت الصّفة مقامه، و(أمم) نعت لأسباط، وأنث العدد

(1) سورة الأعراف، آية 160

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج9، ص143.

(3) انظر، أبو حيّان، البحر المحيط، ج5، ص 199.

(4) الزّمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، مرجع سابق، ج2، ص168.

وهو واقع على الأسباب وهو مذكّر، وهو بمعنى فرقة أو أمة" (1).

لا يخفي ما في القولين من تكلف ومخالفة سنن الصنّاعة، والقول بالحذف لا يضر في هذا الموضوع ولا شبهة فيه، وهو من التوازن المطلوب بين مراعاة الصنّاعة مع المعنى، وكذا الأولى أن تكون (أسباطاً) بدلاً من التمييز المحذوف (فرقة)، والله أعلم .

المثال الثاني: قوله تعالى ((اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم)) (2)

قال ابن عاشور رحمه الله في إعراب (صراط): "بدل أو عطف بيان من الصراط المستقيم، ... واعتبار البدلية مساوٍ لاعتباره عطف بيان لا مزية لأحدهما على الآخر خلافاً لمن حاول التفاضل بينهما، إذ التحقيق عندي أنّ عطف البيان اسم لنوع من البديل وهو البديل المطابق وهو الذي لم يفصح أحد من النحاة على تفرقة معنوية بينهما ولا شاهداً يعين المصير إلى أحدهما دون الآخر" (3).

هنا رأي لابن عاشور رحمه الله لا يفرّق فيه بين عطف البيان والبديل المطابق، ولعلّ ما اشتهر بين النحاة من قولهم: "إنّ كلّ ما أعرب بدلاً يجوز إعرابه عطف بيان" (4) هو الذي دفع ابن عاشور إلى القول بعدم التفريق، ونحن سننظر في تعريف كلّ منهما ثمّ ننظر: أهنالك فرق أم لا ؟

- " البديل: تابع مقصود بالحكم بلا واسطة بينه وبين المبدل منه.
- عطف البيان: تابع موضح أو مخصص، جامد غير مؤول" (5).

يظهر لنا من خلال التعريفين أن هناك فرقاً جوهرياً، ألا وهو أن البديل مقصود بالحكم يعني أنه مراد مباشرة من الحكم في الجملة؛ لذا جاز إحلاله محل المبدل منه فهو على نية طرح المبدل منه، أما عطف البيان فهو مكمل لما قبله وليس مقصوداً بالحكم فهو لمزيد بيان المعطوف عليه، فليس كل ما جاز إعرابه بدلاً جاز إعرابه عطف بيان على الإطلاق، بل قد يتعيّن أحدهما دون الآخر، وذلك في حالتين:

(1) السّمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج5، ص 484، ص 485

(2) الفاتحة، الآيتين 6،7

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص192

(4) ابن هشام، عبد الله بن يوسف (ت761هـ)، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق الدقر، الشركة

المتحدة للتوزيع - سوريا، ص563

(5) الفوزان، دليل السالك، مرجع سابق، ج2، ص 78، ص 106.

- "الأولى: إذا امتنع الاستغناء عن عطف البيان يمتنع أن يكون بدلاً، وذلك في نحو "هند قام زيد أخوها" فـ"أخوها" يتعيّن كونه عطف بيان على "زيد" ولا يجوز أن يكون بدلاً منه، لأنّه لا يصحّ الاستغناء عنه لاشتماله على ضمير رابط للجمله الواقعة خبراً لـ"هند"؛ إذ الجملة الواقعة خبراً لا بد لها من رابط يربطها بالمُخبر عنه، والرابط هنا هو الضمير المضاف إليه (الأخ) الذي هو تابع لـ"زيد"، فلو أسقط لم يصحّ الكلام، فوجب أن يعرب "أخوها" بياناً لا بدلاً؛ لأنّ البدل على نيّة تكرار العامل، فكأنه من جملة أخرى، فتخلو الجملة المخبر بها من رابط.
- الثانية: إذا امتنع إحلاله محلّ الأوّل نحو: يا زيد الحارث" فـ"الحارث" يتعين كونه عطف بيانٍ على "زيد"، ولا يجوز أن يكون بدلاً منه، لامتناع إحلاله محلّ الأوّل، إذ لو قيل: يا الحارث، لم يجز، لأنّ "يا" و"أل" لا يجتمعان هنا، "وقوله" وهو طالب بن أبي طالب:

أيا أخوينا عبدَ شمسٍ ونوفلا أعيذكما بالله أن تُحدثا حرباً¹

فـ"عبد شمس ونوفلا" يتعيّن كونهما معطوفين عطفَ بيانٍ على "أخوينا"، ويمتنع فيهما البدليّة، لأنهما على تقدير البدليّة يحلان محلّ "أخوينا" فيكون التّقدير: يا عبد شمس ونوفلا، بالنّصب، وذلك لا يجوز لأنّ المُنادى إذا عُطف عليه اسمٌ مجردٌ من "أل" وجب أن يُعطى ما يستحقّه لو كان منادى، و"نوفل" لو كان منادى لقل فيه: يا نوفل، بالضم، لا: يا نوفلا، بالنّصب"⁽²⁾.

وقد يجوز أن يلتقيا في الإعراب والدلالة واحدة، وجملة الأمر أن هناك تشابهاً وافتراقاً بينهما، أما وجه التشابه فهي:

1. "أنّ عطفَ البيان عبارة عن الأوّل كالبديل وفيه بيان كالبديل.

2. أنّهما يكونان في الجوامد.

3. أنّ عطفَ البيان قد يكون أخص من متبوعه وقد يكون أعم منه كالشأن في البديل.

(1) لم أجد البيت بهذا اللفظ وإنّما:

أيا أخوينا عبدَ شمسٍ ونوفلا فيايكم أن تسعروا بيننا حرباً.

ابن الشجري، هبة الله بن علي(ت542هـ)، الحماسة الشجرية، تحقيق عبد المعين الملوح وأسماء الحمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (1970م)، ص61.

(2) الأزهرى، التصريح بمضمون التوضيح، مرجع سابق، ج2، ص127.

4. أنه قد يكون بلفظ الأوّل على سبيل التأكيد كما يكون في البديل⁽¹⁾.

أما التفريق بينهما فمن أوجه وهي:

1. "أنّ عطف البيان لا يأتي من الضمائر ولا يكون تابعا لمضمّر أيضاً، ففي قولنا (جنّته زيّداً) تتعيّن البدليّة و يمتنع البيان.

2. أنّ عطف البيان لا يخالف متبوعه في تعريفه وتنكيره بل تجب موافقته له فيهما.

3. أنّ عطف البيان لا يكون جملة وأما البديل فيكون جملة.

4. أنّ عطف البيان لا يكون تابعاً لجملة بخلاف البديل فإنه يكون تابعاً لجملة ويكون هو أيضاً جملة.

5. أنّ عطف البيان لا يكون فعلاً تابعاً لفاعل بخلاف البديل فإنه يكون كذلك ففي قوله تعالى: (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (68) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ) فـ (يضاعف) بدل من (يلق)⁽²⁾.

يظهر مما ذكرنا أنّ هناك أوجهًا كثيرة للتشابه بين البديل وعطف البيان، إلا أنه يوجد فوارق تميّز أحدهما عن الآخر، والأظهر أنّ الأمر ليس كما ذكر ابن عاشور فيبينهما تباين وتفاضل لكن ليس في كل المواضع، وما فصل النحاة بين عطف البيان والبديل إلا لأنهما ليسا شيئاً واحداً، والمتبّع في هذا جمهور النحاة لا ما ذهب إليه ابن عاشور رحمه الله، إلا إذا قصد ابن عاشور أنّ عطف البيان اسمٌ لنوع البديل أي أنّ هناك التقاءً مع وجود الفوارق، وأنّ بينهما عمومًا وخصوصًا فهذا مما لا بأس به ولا مشاحة في الاصطلاح، ولكن لفظه لا يساعده على ذلك.

المثال الثالث: ((وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا))⁽³⁾

علّق ابن عاشور رحمه الله (بالوالدين)، بالمصدر بعده (إحساناً) ولم يُقدّر فعلاً، وقال في ذلك: "ولا يريبيكم أنّه معمول مصدر، وهو لا يتقدّم على عامله على مذهب البصريين، لأنّ تلك دعوى واهية دعاهم إليها أنّ المصدر في معنى أن والفعل، فهو في قوّة الصلّة ومعمول الصلّة لا يتقدّم عليها مع أنّ أن والفعل هي التي تكون في معنى المصدر لا العكس، والعجب من ابن جنّي كيف تابعهم في شرحه للحماسة على هذا عند قول الحماسي:

(1) انظر، المرجع نفسه، ج2، ص 125- 129.

(2) انظر، الشهرّي، محمد بن ناصر (2017)، الفروق النحوية، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، ج1، ص 514.

(3) سورة البقرة، آية 83

وبعض الحِلْمِ عِنْدَ الْجَهْلِ لِلذَّلَّةِ إِذْعَانٌ⁽¹⁾

قبل أن نناقش قول النُّحَاة في هاتِهِ الْمَسْأَلَةِ، فَإِنَّا سَنَعْلُقُ عَلَى مَا ظَهَرَ فِي هَذَا الْكَلَامِ مِنْ فِكْرِ ابْنِ عَاشُورِ رَحِمَهُ اللهُ فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِالْقَوَاعِدِ وَالْمَدَارِسِ، فَيُظْهِرُ لَنَا ابْتِدَاءَ رَدِّهِ لِقَوْلِ الْبَصْرِيِّينَ وَوَصْفَهُ بِالضَّعْفِ، وَهَذَا يُعَلِّمُنَا بِأَنَّ مِنْهَجَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْهَجَ تَقْلِيدٍ أَوْ اتِّبَاعِ مَدْرَسَةٍ بَعِيْنَهَا، بَلْ هُوَ مَجْتَهِدٌ يَتَّبِعُ الدَّلِيلَ الَّذِي يَرَاهُ - بَعْضُ النَّظَرِ أَهْوَى مَخْطِئِي أَمْ مُصِيبٍ-، وَوَصْفَهُ لِحُجَّتِهِمْ بِأَنَّهَا (وَاهِيَةٌ) دَلَالَةٌ عَلَى قَدْرِهِ فِي هَذَا الْبَابِ، فَلَا يُمَكِّنُ لِأَحَدٍ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَى أَنْ يَصِفَ حُجَّةَ أَهْلِ الْبَصْرَةِ - وَهُمْ مِنْهُمْ - بِهَذَا الْوَصْفِ إِلَّا لَطُولَ بَاعِهِ فِي هَذَا الْعِلْمِ وَعِلْوَّ شَأْنِهِ فِيهِ، ثُمَّ يَتَابِعُ نَقْدَهُ لِيَصِلَ إِلَى ابْنِ جَنِّي فِيؤَاخِذُهُ عَلَى مِتَابَعَتِهِ لَهُمْ ! فَلِلَّهِ دَرُّهُ مَا أَعْظَمَ الْحَقَّ عِنْدَهُ فِي مَقَابِلِ تَعْظِيمِ الْمَذَاهِبِ وَالرِّجَالِ!

ثُمَّ تَابَعَ ابْنُ عَاشُورِ رَحِمَهُ اللهُ التَّفْصِيلَ فِي الْمَسْأَلَةِ فَيَقُولُ: "وَعَلَى طَرِيقَتِهِمْ تَعَلَّقَ قَوْلُهُ: (بِالْوَالِدِينَ) بِفِعْلِ مَحْذُوفٍ تَقْدِيرُهُ وَأَحْسَنُوا، وَقَوْلُهُ: إِحْسَانًا مَصْدَرٌ، وَيُرَدُّ عَلَيْهِمْ أَنْ حَذَفَ عَامِلَ الْمَصْدَرِ الْمُؤَكَّدَ مَمْتَنِعٌ لِأَنَّهُ تَبَطَّلَ بِهِ فَائِدَةُ التَّأَكِيدِ الْحَاصِلَةُ مِنَ التَّكْرِيرِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى جَمِيعِ ذَلِكَ، وَنَجْزِمُ بِأَنَّ الْمَجْرُورَ مُقَدَّمًا عَلَى الْمَصْدَرِ، عَلَى أَنَّ التَّوَسُّعَ فِي الْمَجْرُورَاتِ أَمْرٌ شَائِعٌ وَأَصْلٌ مَفْرُوعٌ مِنْهُ"⁽²⁾.

يَعُودُ دَوْرُ الْمَعْنَى وَدَوْرُ الْبَلَاغَةِ لِيَحْضَرَ فِي فِكْرِ ابْنِ عَاشُورِ، وَحُجَّتُهُ فِي عَدَمِ جَوَازِ حَذْفِ عَامِلِ الْمَصْدَرِ أَنَّهُ يَبْطُلُ الْفَائِدَةُ الْمَرْجُوءَةُ مِنَ التَّأَكِيدِ، وَكَذَا فَلَا حَاجَةَ إِلَى التَّقْدِيرِ وَالْحَذْفِ، فَالْأَمْرُ ظَاهِرٌ عِنْدَهُ، ثُمَّ يَدْعَمُ رَأْيَهُ بِحُضُورِ الْكَلِمَاتِ الَّتِي جَرَتْ فِي الْعَرَبِيَّةِ، وَمِتَابَعَةِ سَنَنِ الْعَرَبِ فِي أَصُولِهِمْ بِأَنَّ التَّوَسُّعَ فِي الْمَجْرُورَاتِ أَمْرٌ شَائِعٌ وَأَصْلٌ مَفْرُوعٌ مِنْهُ⁽³⁾، وَهَذَا أَمْرٌ لَا بَدَّ مِنْهُ لِكُلِّ مُعَرَّبٍ، فَكَيْفَ يُقَدِّمُ عَلَى تَرَكَيبِ الْعَرَبِيَّةِ مَنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِأَسَالِيْبِهِمْ وَأَصُولِهِمْ وَكَلِمَاتِهِمْ؛ فَمَنْ شَأْنُ الْبَلِغِ أَنْ يَلْتَزِمَ فَيَقِفَ عِنْدَ أَصُولِ الْعَرَبِ.

وَتَفْصِيلُ الْقَوْلِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْآتِي:

مَنْعَ ابْنِ الْحَاجِبِ تَقْدِيمَ مَعْمُولِ الْمَصْدَرِ عَلَى عَامِلِهِ وَجَعْلَهُ مِنْ شُرُوطِ عَمَلِ الْمَصْدَرِ؛ لِأَنَّ (أَنْ) مَوْصُولَةً بِالْفِعْلِ بَعْدَهَا فَلَا يَتَقَدَّمُ مَعْمُولُ الصَّلَةِ عَلَى الْمَوْصُولِ لِأَنَّهُ مِنْ تَمَامِ الصَّلَةِ فَلَا يُقَالُ: (سَرَّنِي زَيْدًا ضَرْبُكَ)، وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَمْنَعَ ابْنُ الْحَاجِبِ تَقْدِيمَ الْعَامِلِ عَلَى الْمَعْمُولِ إِذَا كَانَ مَقْدَّرًا

(1) ابن عاشور، التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ج1، ص 583

(2) المَرْجِعُ نَفْسُهُ، ج1، ص 583

(3) انظر، ابن هشام، مَغْنِي اللَّيْبِيبِ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ج2، ص 800.

بأن والفعل، فإنه يجوز تقديمه إذا لم يكن كذلك كما إذا قلت (زيدًا ضربًا) وأنت تأمره بذلك، فلا مانع من التقديم لأنه ليس في منزلة صلة أن، فهو بمنزلة قولك اضرب زيدًا⁽¹⁾، وبهذا صرح المبرّد فقال: "فإن لم يكن - أي المصدر - في معنى أن وصلتها أعملته عمل الفعل إذ كان نكرة مثله فقدمت فيه وأخرت وذلك قولك ضربًا زيدًا وإن شئت قلت: زيدًا ضربًا، لأنه ليس في معنى أن إنما هو أمر، فقولك: ضربًا زيدًا، ينتصب بالأمر كأنك قلت اضرب"⁽²⁾.

جاء في البحر المحيط: "قال ابن عطية: ويعترض هذا القول بأن المصدر قد تقدّم عليه ما هو معمول له. انتهى كلامه. وهذا الاعتراض، إنما يتم على مذهب أبي الحسن في منعه تقديم مفعول، نحو: ضربًا زيدًا، وليس بشيء، لأنه لا يصح المنع إلا إذا كان المصدر موصولًا بأن ينحلّ لحرف مصدري والفعل، أما إذا كان غير موصول، فلا يمتنع تقديمه عليه، فجاز أن تقول: ضربًا زيدًا، وزيدًا ضربًا، سواء كان العمل للفعل المحذوف العامل في المصدر، أو للمصدر النائب عن الفعل، لأن ذلك الفعل هو أمر، والمصدر النائب عنه أيضًا معناه الأمر فعلى اختلاف المذهبيين في العامل يجوز التقديم"⁽³⁾.

بهذا يترجّح قول ابن عاشور رحمه الله وهو الوجه، إذ الآية بمعنى فعل الأمر أي؛ (وأحسنوا بالوالدين) وليست بمعنى أن وصلتها، وهذا على الظاهر ولا يحتاج إلى تكلف، والقول بوجود المصدر العامل مع تقديم عامله أولى من القول بحذفه إذ وقع في ذلك خلافًا أيضًا بعدم جواز حذف المصدر العامل، والسبب الثاني الذي يُرجّح ما ذهب إليه ابن عاشور أن التوسّع في الجار والمجرور كثيرٌ في لغة العرب كما ذكر ذلك ابن هشام، وأضف إلى ذلك أن لا فصل بأجنبي بين المعمول والعامل وإن تقدّم.

رأينا حضور كليات العرب في هذا المثال وكذلك تجلّى حضور الكليات والأصول في ذهن ابن عاشور رحمه الله في غير موضع أيضًا، من ذلك قوله:

- (المعرفة هي أصل الكلام)⁽⁴⁾

- (وأكثر ما يستعمل كافة أنه حال من اسم قبله)⁽¹⁾

(1) النيلي، إبراهيم بن الحسين (2019)، التحفة الشافية في شرح الكافية في النحو لابن الحاجب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص 133.

(2) المبرّد، محمد بن يزيد (ت286 هـ)، المقتضب، ط1، عالم الكتب، بيروت، (1996)، ج4، ص 157.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص 458.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص 157.

- (وحذف مفعول المشيئة شائع لإغناء ما بعده عنه) (2)
- (جميعاً: حال؛ ولذلك التزموا فيه حالة واحدة) (3)

المثال الرابع: قوله تعالى مخاطباً بني إسرائيل: (أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ) (4).

فصل ابن عاشور رحمه الله في حكم دخول همزة الاستفهام على حروف العطف (الواو والفاء وثم) وذكر الوجهين اللذين قال بهما النحاة، وزاد وجها ثالثاً لم يسبق إليه في حدود بحثي، وكانت طرائق التوجيه على النحو الآتي:

- "الأولى: طريقة الجمهور، قالوا: همزة الاستفهام مقدّمة من تأخير، وقد كان موقعها بعد حرف العطف فقدّمت عليه لاستحقاق الاستفهام التصدير في جملته، وبهذا قال سيبويه وأفرد لها باباً في الكتاب عنونه بقوله: (هذا باب الواو التي تدخل عليها ألف الاستفهام).
- الثانية: أن تكون همزة الاستفهام هي مبدأ الجملة، وأن المُستفهم عنه محذوف، دلّ عليه ما عطف عليه بحرف العطف والتقدير في مثله: أنكذبونهم فكلما جاءكم رسول إلخ، وبها قال الزمخشري - مع إجازته الوجه الأوّل - وهو أول من قال بهذه الطريقة، ذكر ذلك ابن هشام في مغنيه ثمّ ضعّف هذا القول إذ لا يمكن التقدير في كل موضع، وكذا يظهر ما في هذه الطريقة من تكلف.
- الثالثة: وهي أن يكون الاستفهام عن العطف والمعنى أتزيدون على مخالفاتكم استكباركم كلما جاءكم رسول إلخ، وهذا متأثّر في حروف التشريك الثلاثة كما تقدم من أمثلة الواو والفاء وكقوله تعالى: أنتم إذا ما وقع آمنتم به في سورة يونس [51] وقوله النابغة:

أنتم تعدّران إليّ منها فإني قد سمعتُ وقد رأيتُ (5)

(1) المرجع نفسه، ج2، ص 278.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص441.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص 359.

(4) سورة البقرة، آية 87

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص596.

والبيت في: النابغة، زياد بن معاوية الذبياني (ت18 ق.هـ، 604 م)، الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص174.

وقد استقرى ابن عاشور هذا الاستعمال فوجد مواقعها خاصة بالاستفهام غير الحقيقي كما رأيت من الأمثلة، ومع القول بجواز الأوجه جميعها مع تفاضلها فيما بينها، فالأول أظهرها وأولها وهو جارٍ على سنن العربيّة ومثكئ على قواعدها، أمّا الثاني فلا يخفى ضعفه لما فيه من تكلفٍ بيّن ولما فيه من تقديرٍ وحذفٍ، وكذا لعدم استساغة التّقدير أينما وقع هذا الأسلوب.

أمّا الوجه الذي أضافه ابن عاشور فما كان ليأتي به إلا لقدرته على الاجتهاد، وفهمه العميق للغة الذي يركز في أصوله على الانسجام مع مقاصد اللّغة وأساليبها، ثمّ إنّ طريقته هذه في التععيد مبنية على فهم المعنى والاتّصال بالسياقات التي أتى بها الخطاب في مجملها، فكأنّ المعاني حاضرة في ذهنه قبل شكل التّركيب، وطريقته الثالثة هذه وجيهة حقاً؛ لأنّها تبقى الكلام على أصل وضعه دون تقديم أو تأخير، وكذا لأنّها أبلغ في تأدية المعنى ولا شكّ أنّها تحيي النصّ بكلّ أدواته وتربطه ربطاً وثيقاً.

فلا مانع من تسليط همزة الاستفهام على حروف العطف الثلاثة (الواو والفاء وثمّ) التي يجمعها التّشريك، والاستفهام يكون عند الجمع بين المتناقضين غالباً على سبيل الاستفهام البلاغي المراد منه الإنكار والتوبيخ كالأية التي نقف معها، إلا أنّ هذا الوجه لا يتقوى إلا حيث وجد استفهام غير حقيقي، فُصد منه تسليط الاستفهام على التّشريك، وإلا فالوجه قول الجمهور.

وبعد هذه النماذج نرى كيف راعى ابن عاشور في التوجيه ما تقتضيه الصّناعة، ولم يأت بما لا تقبله الصّناعة، ولم يكن عنده الغريب المرفوض تماماً، ومع هذا فقد كان مجتهداً يختار من آراء النّحاة ما يراه أقرب لاستعمال العرب وأساليبهم وكلياتهم، وهنا نستحضر عنوان الكتاب (التّحرير والتّنوير) فقد تحرر من قيود القاعدة في أغلب شأنه، وجعلها خادمة للمعنى لا العكس، ونور التراكيب بربط بعضها ببعض أوّلاً، وبسياقاتها ثانياً، وقرائن أخرى كثيرة.

لقد كان لهذه المفاهيم (البلاغة، والنحو، والمعنى، والقاعدة) دورٌ أساس في تشكيل فكر ابن عاشور وتعاضدت جميعها لتخدم النص والتّركيب، إلا أنّها تفاضلت من حيث الأهميّة والأولويّة، لأنّه كان يستحضر مفهوماً أكثر من آخر في بعض المواضع، ومع ذلك فهذا مما ميّز ابن عاشور رحمه الله تعالى؛ فقلّ أن نجد من استوعب النصوص وخبرها بهذه الطريقة، وقلّ من عالج النّحو معالجة بلاغية قائمة على المعنى بهذه الطريقة المنهجية الواضحة المتّصلة.

الفصل الثَّاني:

قراءن التَّفكير النَّحوي عند ابن عاشور

المبحث الأول: منزلة السِّياق في فكر ابن عاشور

المبحث الثَّاني: منزلة الظَّاهر والمؤوَّل والحقيقة والمجاز

المبحث الثَّالث: منزلة الأسلوب العربي

المبحث الرَّابع: التَّأسيس خير من التأكيد

المبحث الأول

منزلة السيّاق في فكر ابن عاشور

يُقصد بالسيّاق: "بناءً نصّي كامل من فقرات مترابطة، في علاقته بأي جزء من أجزائه أو تلك الأجزاء التي تسبق أو تتلو مباشرة فقرة أو كلمة معينة، ودائماً ما يكون السياق مجموعة من الكلمات وثيقة الترابط بحيث يلقي الضوء لا على معاني الكلمات المفردة فحسب بل على معنى وغاية الفقرة بأكملها"⁽¹⁾ فمن الأسس الفكرية التي تجلت في فكر ابن عاشور رحمه الله معاملته مراعاته السياق اللغوي بالسابق واللاحق، فالقرآن الكريم جملة واحدة.

بعبارة أخرى لم ينظر ابن عاشور لأيّ جملة من جمل القرآن الكريم دون ربطها بالقرآن كاملاً وبكلياته وأصوله، ومن ثمّ ربطه بالسيّاق اللفظي وغير اللفظي (السياق المقامي أو الحالي)، فـ "الحديث والقرآن كله لفظة واحدة، فلا يحكم بأية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل بضم كل ذلك بعضه إلى بعض؛ إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتّباع من بعض، ومن فعل غير هذا، فقد تحكّم بلا دليل"² فهي إذن جملة صغيرة ترتبط بجملة كبيرة، ولا يتأتى أيّ توجيه دون ربط الجزئي بالكلي، وإذا أغفل الكلي أثناء التعامل مع هذا الجزء فإنّ الفهم يكون شططاً.

لقد كان لهذا الفكر أثرٌ في توجيهات ابن عاشور النحويّة مما جعل القرآن كاملاً نسيجاً واحداً يربطه خيط من أوله إلى آخره، سواء ظهر هذا الخيط للقارئ أم خفي، وبهذا الرّبط فإنّ المفسّر يأتي بما تألفه الشريعة وبما يتوافق وأصولها، ولا يكون الفهم مبنياً على جملة مبتورة من سياقها ومن جملتها العامّة، وهذا الشيء امتاز به ابن عاشور فيما سنبينه من الأمثلة.

ويتبع هذا ربط ابن عاشور رحمه الله الآية بسياقها، الذي أتت فيه بسابقها ولاحقها، فلا يمكن توجيه المعاني إلا من خلال سياقاتها التي أتت بها، وبهذا تأتي المفارقة بين المفسّر وبين النّحوي في تعامله مع النّص القرآني، فإنّ النّحوي يتعامل مع جملة والمفسّر يتعامل مع نصّ وسياق متكامل، ولا شك أنّ فهم المفسّر أسلم وأوسع وأشمل.

وأبان لنا ابن عاشور عن منهجه هذا فيقول: "ولم أغانر سورةً إلا بيّنت ما أحيط بها من

(1) فتحي، إبراهيم (1986)، معجم المصطلحات الأدبية، طبع التعااضدية العمالية للطباعة والنشر، تونس، ص201

(2) ابن حزم، علي بن أحمد (ت 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (1983م)،

أغراضها، لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جملة كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله"⁽¹⁾.

المثال الأول: ((وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۗ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ))⁽²⁾.

قال ابن عاشور رحمه الله في إعراب هذه الجملة: "وجملة: (يذبحون أبناءكم) إلخ بيان لجملة (يسومونكم سوء العذاب) فيكون المراد من سوء العذاب هنا خصوص التذبيح ... ولك أن تجعل الجملة في موضع بدل البعض تخصيصاً لأعظم أحوال سوء العذاب بالذكر وهذا هو الذي يطابق آية سورة إبراهيم [6] التي ذكر فيها ويذبحون أبناءكم بالعطف على سوء العذاب، وليس قوله ويستحيون مستأنفاً لإتمام تفصيل صنيع فرعون بل هو من جملة البيان أو البدل للعذاب، ويدل لذلك قوله تعالى في الآية الأخرى: يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين (القصص: 4) فعقَّب الفعلين بقوله: إنه كان من المفسدين"⁽³⁾.

ذكر النحاة والمعربون لإعراب هذه الجملة أوجهاً⁽⁴⁾:

- الأول: الاستئناف.
- الثاني: البدل أو عطف البيان.
- الثالث: الحالية.

يرجح ابن عاشور رحمه الله في هذا الموضع أن يكون المقصود من سوء العذاب هو تذبيح الأبناء واستحياء النساء، فهو خصوص بعد عموم لذا يتعين عليه لإرادة هذا المعنى وجه البدل أو عطف البيان، واستدل على ذلك بآية سورة إبراهيم: ((وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۗ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ))⁵، فابن عاشور - رحمه الله - يرى أن لكلا النظمين معنى واحداً وهو ذكر سوء العذاب مجملاً وذكر أفضع أنواعه مفصلاً، سواء أجاها بالواو العاطفة (ويذبحون) أم لم يأت بواو

(1) ابن عاشور، التحرير والتتوير، مرجع سابق، ج1، ص 8.

(2) سورة البقرة، آية 49

(3) ابن عاشور، التحرير والتتوير، مرجع سابق، ج1، ص493.

(4) انظر، السمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج1، ص346.

(5) سورة إبراهيم، آية 6

العطف (يذبحون).

وكذا الجملة التي بعدها (ويستحيون نساءكم)، فهي تفصيلٌ لذلك الإجمالِ وليس من باب المغايرة، فهو أيضًا من عطف العامِّ على الخاصِّ، فالمقصود في خطاب الآيات في الموضعين ذكرُ تذييح الأبناء واستحياء النساء، ويستدلُّ على ذلك بقوله تعالى: ((إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ))⁽¹⁾، "وإنما حكاه القرآن في كل موضع بطريقة، تفنُّنًا في إعادة القصة بحصول اختلاف في صورة النَّظْم مع الحفاظ على المعنى المحكي"⁽²⁾.

وفي استدلال ابن عاشور نظرًا، ولعلَّ الأصوبَ التفريقُ بين الموضعين؛ إذ إنَّ موضع عدم ذكر الواو تكون فيه الجملة مخصَّصة للعذاب، والوجه هو البديلُ أو عطفُ البيان على كون الجملة تفسيرية لهذا العذاب، إذ يذكُر الله بني إسرائيل بفضلِهِ عليهم في تنجية أبنائهم من عذاب فرعون بذبحهم أولادهم بعدما علم أن سيكون منهم ولدٌ يسلبُ ملكَهُ منه، وهذا ما ذكره ابن عاشور وهو حَسَنٌ.

في موضع سورة إبراهيم (ويذبحون) فإنَّه على لسان سيدنا موسى في التذكير بنعم الله كلَّها عليهم؛ إذ أنجاهم الله من عذاب فرعون لهم بالأشغال الشاقَّة والتحقير لهم وبذمهم وجرهم بالكلام، وكذا أنجاهم من تذييح أبنائهم واستحياء نساءهم، فالأصل في الإتيان بالواو المغايرة، وعليه تكثيرُ النعم وليس تخصيصها بالنجاة من التذييح واستحياء النساء، وفي ذلك يقول الفراء: "الموضع الذي طُرحت فيه الواو تفسيرٌ لصفات العذاب، والموضع الذي فيه الواو يبين أنه قد مسَّهم من العذاب غير الذبح، فكانه قال يعدَّبونكم بغير الذبح وبالذبح"⁽³⁾.

المثال الثاني: قوله تعالى: " وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"⁽⁴⁾

قال ابن عاشور رحمه الله: "واستثناء إبليس من ضمير الملائكة في (فسجدوا) استثناءٌ منقطعٌ؛ لأنَّ إبليس لم يكن من جنس الملائكة، قال تعالى في سورة الكهف: [50] إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ

(1) سورة القصص، آية 4

(2) ابن عاشور، التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، مرجع سابق، ج13، ص 192.

(3) ابن الجوزي، زاد المسير، مرجع سابق، ص 60.

(4) سورة البقرة، آية 34

جاء في نوع الاستثناء الوارد في الآية قولان:

- الأوّل: أنه استثناء منّصل، وهو قول الجمهور واختاره أبو حيان⁽²⁾ والألوسي⁽³⁾.
- الثّاني: أنه استثناء منقطع، اختاره العكبري⁽⁴⁾ وابن عاشور.

اختار ابن عاشور الانقطاع في الاستثناء اعتماداً على آية سورة الكهف إذ ظاهرها يقتضي ذلك، ويقوّي هذا الوجه الأصول التي أخبرنا الله تعالى بها عن الملائكة، فالملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وإبليس قد عصى وكذا فإن أصل خلقته مختلف، فالملائكة مخلوقات من نورٍ وخلق الله الجنّ من مارجٍ من نارٍ.

يتجلى لنا اعتماد ابن عاشور على سياق اللاحق في ترجيحه ، فالذي دفعه للقول بالانقطاع هو الآية الأخرى حتى لا يكون في النصّ تناقضٌ وعدم انسجامٍ حسبما يرى، فلا بُدّ من عدم مخالفة الآيات بعضها بعضاً كما أنّه اعتمد في ذلك على ظاهر الآي.

أما قول الجمهور ففيه وجهةٌ لأنّه لو لم يكن من جنس الملائكة لما دخل في الخطاب ولما كان عاصياً بمخالفته، فالله عزّ وجلّ وجّه الأمر للملائكة (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا) وقال في الآية الأخرى مؤكّداً (فسجد الملائكة كلّهم أجمعون إلا إبليس).

ولعلّ الأجمع هو ما ذهب إليه الألوسي في محاولته الجمع، إذ قال إنّ إبليس من الجن وقد دخل مع الملائكة تغليباً لمرافقته لهم إذ إنه من الملائكة فلما خالف أمر ربه أبعد الله وجعله رئيساً للشياطين، وأما قوله (كان من الجن) فعلى رأي ابن عباس أن الجن كانوا في بداية أمرهم فصيلة من الملائكة⁽⁵⁾.

وحاصل الأمر أنّ لكلّ وجه حُجّةً يتقوّى بها، وكلاهما رواية عن ابن عباس والأمر في منتهاه واحدٌ فالكلّ متّفق على أنّ إبليس مطروّدٌ من رحمة الله مخالفٌ أمرَ ربّه وهو بهذه الصّفات

(1) ابن عاشور، التّحرير والتّأويل، مرجع سابق، ج1، ص 423.

(2) انظر، أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص247.

(3) الألوسي، روح المعاني، مرجع سابق، ج12، ص215.

(4) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، مرجع سابق، ج1، ص48.

(5) انظر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج1، ص134.

ليس من الملائكة أبدًا ولا يكون منهم.

المثال الثالث: قوله تعالى: " الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ "(1)

قال ابن عاشور رحمه الله: "و(من) التي في قوله: من الثمرات ليست للتبعيض إذ ليس التبعض مناسبًا لمقام الامتنان بل إما لبيان الرزق المخرج، وتقديم البيان على المبين شائع في كلام العرب، وإما زائدة لتأكيد تعلق الإخراج بالثمرات"(2)

جاء في فائدة حرف الجرّ أقوال:

- الأوّل: أنها للتبعيض، وبه قال أبو حيان⁽³⁾ والسّمين الحلبي⁽⁴⁾.
- الثّاني: أنها لابتداء الغاية، وبه قال العكبري⁽⁵⁾.
- الثّالث: أنها زائدة للتأكيد.
- الرّابع: أنّها للبيان، وبالثّالث والرّابع قاله ابن عاشور.

راعى ابن عاشور رحمه الله في توجيهه هذا المقام؛ إذ هو مقام امتنان ولا يناسبه التبعض، واحتج أبو حيان بتقويته التبعض أن ليس كل الثمرات رزقًا لنا، والأمر ليس كذلك فكل ثمر هو رزق إما حقيقة أو على وجه التعليل، جاء في لسان العرب: " وَالثَّمَرُ: أَنْوَاعُ الْمَالِ "(6)، والقول بالزيادة أقرب ما يكون للمقام، وأكثرها كلفة هو قول العكبري رحمه الله.

ويُظهر ابن عاشور مراعاته للمقام ففي الآية الأخرى: "كلوا مما في الأرض حلالًا طيبًا" يختار أن تكون (من) تبعيضية لأنه ليس كل ما في الأرض يُؤكل، بل هناك ما هو محرّم ولا يجوز أكله بنصوص الكتاب والسنة، والدليل على ذلك ما جاء في نهاية الآية "حلالًا طيبًا"، فالأكل عام خصّص بهذا القيد.

(1) سورة البقرة، آية 22

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص334.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص160.

(4) السمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج1، ص193.

(5) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، مرجع سابق، ج1، ص38.

(6) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711 هـ)، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، (1993)، ج4، ص107.

مثلاً راعى ابن عاشور رحمه الله مقام الامتنان وجعله مرجحاً كذا راعى مقام الاحتجاج، فيقول في قوله تعالى: "كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم"، "علق بفعل أرسلنا حرف (في) ولم يعلق به حرف (إلى) كما في قوله: إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم؛ لأن ذلك مقام احتجاج وهذا مقام امتنان، فناسب أن يذكر ما به تمام المنّة وهي أن جعل رسولهم فيهم ومنهم"¹، إذن فمراعاة المقام أساس لا يمكن تجاهله في الترجيح.

المثال الرابع: " وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ"²،³

قال ابن عاشور رحمه الله: " والوالدات عامٌّ لأنه جمعٌ مُعَرَّفٌ باللام، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)[البقرة: 228]، ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد السياق، فقوله: والوالدات معنا: والوالدات منهنّ، أي من المطلقات المتقدّم الإخبارُ عنهنّ في الآي الماضية"³

ذكر العلماء في أنّ المقصود بالوالدات على ثلاثة أقوال:⁴

- الأوّل: أن المراد منه ما أشعر ظاهر اللفظ وهو جميع الوالدات، سواء كنّ مزوّجات أو مطلقات، والدليل عليه أنّ اللفظ عامٌّ وما قام عليه دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه.
- والقول الثّاني: المراد منه: الوالدات المطلقات، وذلك لأنّ الآيات سيقّت للتكلم عن أحكام المطلقات.
- الثّالث: قال الواحدي في «البسيط»: الأولى أن يحمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لأنّ المطلقة لا تستحق الكسوة وإنما تستحق الأجرة.

لقد صرف ابن عاشور الكلام عن ظاهره وعن عمومه بقرينة السياق، لما للسياق من قوّة تصرف الكلام عن ظاهره، وهذا يُبرز دور السياق في فكر ابن عاشور ومنزلته في الترجيح،

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص48.

(2) سورة البقرة، آية 233

(3) التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص429.

(4) انظر، الرازي، محمد بن عمر (ت605 هـ) مفاتيح الغيب= التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي،

بيروت، (1999)، ج6، ص 458.

وجعل الكلام خاصاً بالمطلقات والخطاب متعلق بهنّ، فالإخبار في الآية (يُرَضِّعْنَ)، أُريدَ به الأمر على الندب أو الاستحباب في أنّ المطلقة تُرَضِّعُ ولدها حولين كاملين، وإنّما خصّ الكلام في المطلقة لكثرة وقوع النزاع والخلاف مما يُهضمُّ به حقّ الابن، ولعلّ ترك اللفظ على عمومته أولى، وبذلك يدخل المطلقات في الخطاب، وهذا ما يعين عليه ظاهر اللفظ، وكذا لتناسب مع قوله تعالى في الآية الأخرى: (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً)¹.

من خلال ما استعرضناه من الأمثلة يتبيّن دور السياق أو المقام في توجيه ابن عاشور للأوجه النحوية، وكثيراً ما يرجح وجهاً على وجه متقوياً بالسياق أو بالمقام كما رأينا من خلال الأمثلة التي عالجناها، وما كان ذلك منه إلاّ لأنّه نظر للنص القرآني كالجمله الواحدة أوّله متّصلٌ بآخره، ولا يُقبل أن يكون في الجملة تناقضٌ بين تركيبها، وقد حضر المقام والسياق بشكلٍ لافتٍ في أمثلة كثيرة بألفاظ مختلفة وبصور عديدة للمقام والسياق، فمن تلك الأوصاف مثلاً، قوله: "المقام الخطابي"، و"مقتضى الحال"، و"بقرينة مساق الخطاب" و "مقام امتنان" و "مقام احتجاج" و"سياق الآي" إلخ...

(1) سورة الأحقاف، آية 15.

المبحث الثاني

منزلة الظاهر والمؤول والحقيقة والمجاز في فكر ابن عاشور

المقصود بالظاهر عند ابن عاشور رحمه الله هو المعنى والتفسير الأوّل الذي يتبادر للذهن بمجرد السّماع، فهو الواضح الذي يظهر معناه من ظاهر لفظه، وهو ما لا يحتاج إلى قرينة لتأويله فإن احتاج إلى قرينة لصرف المعنى عن الظاهر فهذا المؤول.

يقارب هذا المعنى تعريف الحقيقة فهي: "الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم فيه ولا تأخير"⁽¹⁾، "فهو على أصل وضعه في اللّغة"⁽²⁾، وضده المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فالكلام الحقيقي يصل معناه مباشرة ولا يعترض عليه، بخلاف المجاز فإنّه يحتاج لقرينة ودلائل حتّى يقبل، وبين الحقيقة والمجاز والظاهر والمؤول تداخل كبير، والظاهر أنّ ابن عاشور رحمه الله لا يفرّق في العموم في إطلاقاته ووصفه بين اصطلاحي الحقيقة والظاهر و المجاز والمؤول، فبينهما عمومٌ وخصوص، ولأنّ ألفاظ المفسّر واسعة لا يقصد في كثير منها تحقيق المعنى الأصولي والتعريف الدقيق.

للعلماء في قضية أصل الكلام أهي الحقيقة أم المجاز؟ مذاهب مبسوطة في كتب الأصول، وابن عاشور رحمه الله سار على قول الجمهور في أنّ الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يُعدّل عنها إلّا بقرائن، وظاهر الكلام أولى من مؤوله، والراجح هو ما ذهب إليه ابن عاشور رحمه الله متبّعاً للجمهور، فما احتاج إلى قرينة لا يمكن أن يكون أصلاً، وكيف يكون أصل الكلام هو المعنى الثاني الذي يحتمله الكلام ويكون في ذلك الإيهام والغلط.

إذا قلنا بأصالة الحقيقة والظاهر لا نعني بذلك عدم جواز المجاز، أو أنّ وجوده يُضعف النص، بل إنّ المجاز في القرآن كثيرٌ وأكثر مُتعلّق الإعجاز به، ولكن لا بدّ لك إذا أردت مخالفة الأصل من قرائن مقبولة صحيحة وإلا فعدوئك عن الحقيقة والظاهر لا يقبل ألبتة.

كذا كان ابن عاشور رحمه كثيرًا ما يردّ الأوجه المتكفّة؛ لأنّه ليس من أسلوب العرب ولا من دأب القرآن الذي جاء على أعلى درجات الفصاحة والبلاغة الساعية للفهم، ولإيصال المراد

(1) السيوطي، عبد الرحمن (ت911 هـ)، المزهري في علوم اللّغة وأنواعها، ط5، دار الحديث، القاهرة، (2010)،

(2) الجويني، عبد الملك (ت478 هـ)، الورقات، شرح عبد الله الفوزان، ط5، دار المنهاج، الرياض، (2015)،

بأقرب طريق وهذا لا يجتمع والتكأف.

المثال الأوّل: قوله تعالى : ((وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ))⁽¹⁾

تباينت أقوال العلماء في عود الضمير المشار إليه على ثلاثة أقوال:

- "الأوّل: ولا تكونوا أول كافر بالقرآن من أهل الكتاب، وهو قول ابن جريج.
- الثّاني: ولا تكونوا أول كافر بمحمد صلى الله عليه وسلم، وهذا قول أبي العالية.
- الثّالث: ولا تكونوا أول كافر بما في التّوراة والإنجيل من ذكر محمد وتصديق القرآن"⁽²⁾.

يرجّح ابن عاشور رحمه الله الوجه الأوّل لأنّه الظّاهر ولا تكأف فيه، فيقول: " هذا كله مبني على جعل الضمير المجرور بالباء في قوله: (كافر به) عائداً على ما بما أنزلت أي القرآن وهو الظاهر لأنه ذكر في مقابل الإيمان به"⁽³⁾، وهذا ظاهر الآية فإنّ الله عز وجل يخاطب بني إسرائيل ويدعوهم إلى الإيمان بالقرآن، وقد أجاز الزجاج الأوجه كلها على تأويل للثاني والثالث وقال عن الأوّل: " لا مؤنة فيه "⁽⁴⁾ أي لا مشقة في فهمه ودلالة الظّاهر عليه.

والحق أنّ بين الأوجه تداخلاً وعموماً وخصوصاً، فمن كفر بالقرآن فقد كفر بالتوراة والعكس صحيح، لأنّها جميعها كتب منزلة من عند الله ومحتواها الذي يتعلق بالعقائد واحد، إلا أنّ الكفر بالقرآن دلالاته ظاهرة والكفر بالتوراة والإنجيل دلالاته مؤولة، لذا قدّم الظّاهر على المؤول مع جواز المؤول هنا إذ لا تعارض في الآي.

المثال الثّاني: قوله تعالى: (مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً ... أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ)⁽⁵⁾.

جاءت أقوال العلماء في نوع الكاف على أوجه:

- "الأوّل: أنّها زائدة.

(1) سورة البقرة، آية 41

(2) الماوردي، محمد بن محمد (ت450 هـ)، تفسير الماوردي= النكت والعيون، ت السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية – بيروت، ج1، ص 112.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص462.

(4) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مرجع سابق، ج1، ص123.

(5) سورة البقرة، آية 17

- الثَّانِي: حرف جر يفيد التشبيه.
- الثَّالِث: اسم بمعنى مثل⁽¹⁾.

لم يقبل ابن عاشور رحمه الله القول بالزيادة، بانيًا رأيه على أصل وضع الكاف وهو للتشبيه، فالبقاء على أصل معنى الكاف هو الأولى من جعلها زائدة، بينما أقرّ وجه الزيادة في قوله تعالى: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" لأنّ السِّيَاق رجّح معنى التأكيد الذي أعان على صرف اللفظ عن ظاهره، ليكون النفي منصبًا على تأكيد نفي وجود المثل لله (ليس مثله شيء)، فلو قلنا بأصالة الكاف لكان المعنى: (ليس مثل مثله شيء) فالنفي يكون نفي وجود شبيه لمثل الله، ففي ذلك إثبات المثليّة.

ثمّ قوى ابن عاشور حجّته بأن استدلّ بالنظير في الآية التي بعدها يقول: "ألا ترى كيف استغنى عن إعادة لفظ المثل عند العطف في قوله تعالى: "أو كصيب" ولم يستغن عن الكاف"²، والأظهر أنّه لا يمكن الاستغناء عن الكاف هنا أبدًا لأنّها هي التي أفادت التشبيه في الآية، ولم تكن كآية الشورى التي فيها لفظ (مثل)، وإنما هنا تشبيه مثال بمثال عن طريق كاف التشبيه، وسواء قلنا باسميّتها أو بحر فيّتها فالمعنى والمؤدّى واحد.

المثال الثالث: قوله تعالى: ((في قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضًا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون))⁽³⁾

جاء في قوله تعالى: " فزادهم الله مرضًا " تأويلان:⁽⁴⁾

- أحدهما: أنّه دعاءٌ عليهم بذلك.
 - والثَّانِي: أنّه إخبارٌ من الله تعالى عن زيادة مرضهم عند نزول الفرائض والحدود.
- يرى ابن عاشور أنّ هذه الجملة خبريّة، ولا يحسُن أن تكون دعائيّة لسببين:
- "الأوّل: لأنّه خلاف الأصل في العطف بالفاء.
 - الثَّانِي: لأنّ تصدّي القرآن لشتهم بذلك ليس من دأبه، ولأنّ الدعاء عليهم بالزيادة يتنافى ما

(1) انظر، أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص124.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص304.

(3) سورة البقرة، آية 10

(4) انظر، تفسير الماوردي، مرجع سابق، ج1، ص74.

عهد من الدعاء للضالين بالهداية في نحو: «اللهم اهدِ قومي فإنهم لا يعلمون»⁽¹⁾.

وهذان السببان عظيمان جداً في التَّرجيحِ يؤصِّلان لفكر ابن عاشور، الأوَّل يرتكز على دور الأصل في التوجيه، إذ ليس في أصل الفاء أن تكون دعائية، وإن كان قد جاءت في بعض أشعار العرب نحو قول جُبَيْرِ بْنِ الْأَضْبَطِ:

تَبَاعَدَ عَنِّي فَطَحَلْتُ إِذْ دَعَوْتُهُ أَمِينٌ فَرَادَ اللَّهُ مَا بَيْنَنَا بُعْدًا²

إلا أن دلالة الأصل مقدّمة على دلالة الفرع، بحيث لا يوجد مرجح يصرف من الأصل للفرع.

والسبب الثاني اعتمد فيه ابن عاشور على الانسجام الواقع في النَّصِّ القرآني وعدم وقوع التناقض فيه، وعلى الحفاظ على الأصول التي قام عليها المتكلم إذ إنَّ المصدر واحدٌ، وحاشا أن يتناقض كلامه وإن بدا في بعض المواضع ظاهرُ التعارضِ، إلا أنه عند التَّحقيق يستحيل أن يكون هناك تعارض بين كلام الله وكلام نبيه أو حاله صلى الله عليه وسلم فما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وكلاهما وحيٌّ من عند الله عزَّ وجلَّ.

المثال الرَّابع: قوله تعالى: ((وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ))⁽³⁾.

ذكر السَّمِينِ الحَلْبِيِّ فِي إِعْرَابِ (حَسَدًا) ثَلَاثَةً أَوْجِهَ:

- "الأوَّل: نصب على المفعول له، والعامل فيه «ودَّ» أي: الحامل على ودادتهم ردَّكم كفارًا حسدهم لكم.
- الثاني: أنَّه مصدر في موضع الحال، وإنما لم يجمع لكونه مصدرًا، أي: حاسدين.
- الثالث: أنَّه منصوب على المصدرية بفعل مقدر من لفظه أي يحسدونكم حسدًا"⁽⁴⁾.

أعرب ابن عاشور رحمه الله (حسدًا) على الحال لا غير، وفسره بمعنى المفعول لأجله،

(1) انظر تحقيق كامل المسألة عند ابن عاشور مع الشواهد، التحرير والتنوير، ج1، ص282.

(2) التبريزي، يحيى بن علي(ت502هـ)، تهذيب إصلاح المنطق، تحقيق فر الدين قباوة، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (1983م)، ص439.

(3) سورة البقرة، آية 109

(4) السمين الحلبى، الدر المصون، مرجع سابق، ج2، ص67.

فقال: "وحسدًا حال من ضمير ودَّ أي أن هذا الود لا سبب له إلا الحسد لا الرغبة في الكفر"؛⁽¹⁾ ومجيء المصدر حالًا واردًا في كلام العرب إلا أن البعض لا يجعله مطردًا ولا يقبل أن يُقاس عليه⁽¹⁾.

كما أن توجيه ابن عاشور هذا خلاف الظاهر الذي سارَ عليه في توجيهه الآيات السابقة، فإنَّ الظاهر في هذه الآية أن يكون إعراب (حسدًا) مفعولًا لأجله، لأنها استحققت موقعه معنًى، وانطبق عليها كلُّ شروطه، كما أن مخالفة ابن عاشور للظاهر جاءت في غير هذا الموضع، وقد ناقشنا أمثلة على ذلك ولكنَّ سمته العام هو العمل بالظاهر.

وكذا من مخالفاته الظاهر إعرابه (ابتغاء) في قوله تعالى: " وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيثًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ " حالًا، ولم يستحسن المفعول له، وهو فيها ظاهرٌ جدًّا، وكذا إعرابه (مقام) في قوله تعالى: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ، فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ" خبرًا لضميرٍ محذوف يعود على (الذي ببكة)، وهذا بعيد، ووجه عطف البيان في (مقام إبراهيم) من (آيات بيِّنات) أظهر، وهو مما أجازهُ الزمخشري في عطف بيان المعرفة من النكرة وخالف فيه جمهور البصريين والكوفيين⁽²⁾، وكذا فإنَّ وجه البديل ظاهر في إعراب الكلمة، لأنَّه أراد معنى أن مقام إبراهيم هو أول بيت وضع للناس ببكة مقام إبراهيم، فيظهر أنَّ الوجه الذي اختاره ابن عاشور فيه تكلفٌ وبعدٌ عن الظاهر.

المثال الخامس: قوله تعالى: (وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)⁽³⁾

جعل صاحب الكشاف (وما ظلمونا) معطوفًا على مقدر، وهو (فظلموا) وقرَّر شارحوه أنَّ هذا التقدُّير لتعليق الفعل بمفعول غير لفظ الجلالة (وما ظلمونا) بل لتحقيق النَّفي المطلق، ويرد ابن عاشور هذا التقرير، بل إنما قدر الزمخشري هذا التقدُّير لإفادة معنى السَّببية؛ لأنَّ الفاء مع كونها

(1) انظر، ناظر الجيش، محمد بن يوسف (ت778 هـ)، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، (2007)، ج5، ص266.

"اتخذ مجمع اللغة المصري قرارا بصحة هذا الاستخدام (أي استخدام المصدر حالا) قياسا على قولهم: لقيته بغتة ... " عمر (2008)، أحمد مختار وآخرون، معجم الصواب اللغوي، ط1، عالم الكتب، القاهرة، ج2، ص978.

(2) انظر، أبو حيان، محمد بن يوسف (ت745 هـ)، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق رجب عثمان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، (1998م)، ج4، ص943.

(3) سورة البقرة، آية 57

تفيد الترتيب والتعقيب إلا أنها تفيد السببية مع القرائن ثم يرى ابن عاشور أن لا حاجة إلى التقدير، وقد ناقشنا هذه المسألة في منزلة التقدير في فكر ابن عاشور.

والذي يهمننا هنا كلام ابن عاشور عن الفاء فيقول: "ولك أن نقول إنَّ أصل معنى الفاء العاطفة الترتيب والتعقيب لا غير، وهو المعنى الملازم لها في جميع مواقع استعمالها فإنَّ الاطراد من علامات الحقيقة، وأما الترتيب أي السببية فأمرٌ عارضٌ لها، فهو من المجاز أو من مُستتبعات التراكيب، ألا ترى أنه يوجد تارةً ويتخلَّفُ أخرى فإنَّه مفقودٌ في عطف المفردات، نحو: جاء زيد فعمرو، وفي كثير من عطف الجمل، نحو قوله تعالى: (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك)[ق: 22]، فلذلك كان معنى السببية حيثُما استفيد محتاجًا إلى القرائن فإن لم تتطلب له علاقة قلت: هو من مستتبعات التراكيب بقرينة المقام"⁽¹⁾

هذا نصٌ جليٌّ يبيِّن عن فكر ابن عاشور في الحقيقة؛ إذ الاطراد من علامات الحقيقة وما يحتاج إلى قرينة فهو من المجاز أو من مُستتبعات التراكيب، فالمعنى الحقيقي ملازمٌ للفظ بخلاف المعنى المجازي فإنَّ القرائن هي التي تدعو إليه، لذا فإنَّه يحتاج إلى برهنة وإثبات حتى يُقبل، فكان رحمه الله في جملة أمره يقدِّم الحقيقة والظاهر على المجاز والمؤول، إذ هما الأصلُ عنده، ولكن لم يلتزم الظاهر دائماً وكان يعدلُّ عنه أحياناً لقرائن ضعيفة لا تقوى أن تصرف عن الظاهر، وشأن كل كتاب دنيوي أن يجتهد صاحبه ولربما ظهر له ما لم يظهر لنا، والله أعلم.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص510.

المبحث الثالث

منزلة الأسلوب العربي في فكر ابن عاشور

إنّ هذا الكتاب نزل بلسانٍ عربيٍّ مُبينٍ على لغة العرب دون اللُّغات الأخرى، لأنّها وحدها استطاعت حمل فكر هذه الرّسالة والدّعوة، فالأسلوب العربيّ رشيّق مرّن حمّالٌ أوجه، وقد أنيط بهذه اللُّغة إعجازُ الكتاب، وإذا كانت الأمم السّابقة قد تباهت بهندستها وصناعاتها فإنّ العرب قد افتخروا بلغتهم، وكانت أكبرَ اهتمامهم ومحلّ مبارزاتهم وعلوّ شأنهم، فما رُفعت قبيلة عن قبيلة إلاّ بشاعر برز منهم، وكانت العربُ تُبعد الرّجلَ اللّحنَ، وممّا يصمُّ الرّجلَ لحنٌ في كلامه لا كلّمْ في جسده.

لا يتأتّى لأحدٍ فهمُ الكتابِ إلاّ إذا فهمَ أساليبَ العربِ وأحوالهم وأيامهم وعاداتهم وتقاليدهم، لأنّ الخطاب موجّهٌ إليهم أصالةً ثمّ لمن بعدهم تبعاً، لذا كان ابن عباس رحمه الله لا يفسر آية إلاّ ويأتي عليها بشاهد من كلام العرب ويستعين بأشعارهم واستعمالاتهم على التّفسير، ويحرّم على المفسّر أن يُقدم على تفسير كلام الله إلاّ إذا كان مليّاً بالعربيّة⁽¹⁾، " فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لمعاني كلام العرب موافقةً، وظاهره لظاهر كلامها ملائماً، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، فإذا كان ذلك كذلك، فبين إذ كان موجوداً في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلّة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والترداد والتكرار... " ⁽²⁾

يذكر ابن عاشور رحمه الله أنّ من أسباب تأخّر علم التّفسير هو الضّعف في اللُّغة وإنّ اللُّغة لم تتحطّ إلاّ عندما أصبحت صناعة وأصبح متعلم اللُّغة كمن يتعلم الصنائع بالتّصنيف، كما قالوا في المثل المولّد: "فالنّحو صناعتنا واللحن عادتنا"؛ لذا دعا ابن عاشور إلى تعلم اللُّغة بالسّماع والذوق مع تعلم القواعد ولم يقبل أن تعطى اللُّغة بشكلٍ أصمّ لا روح فيه كالغالب على أحوالنا اليوم، بل لا بدّ من التملّي من أشعار العرب وأساليبهم وخطبهم ومناظراتهم وغير ذلك.

من خلال تتبّعنا لحياة ابن عاشور رحمه الله يظهر أنّ انشغاله الأعظم فيما يخصّ العربيّة

(1) لا أقصد شرط التملّي بالعربيّة في الكلام الظاهر من القرآن نحو قوله (قل هو الله أحد) فإنه هذا ونحوه ممّا يعرفه من له أدنى فهم بمعاني العربيّة، وإنما المقصد في النظر في متشابه القرآن وردّ آياته لبعض.

(2) الطبري، محمد بن جرير (ت 310 هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، (2000م)، ج1، ص12.

كان بأشعار العرب وكتبهم الأدبية ودواوين شعرائهم التي تعكس الأساليب، فلم نر له تأليف في النحو، إنما هي شروح للمعلقات وللحماسة ولديوان بشار عكست لنا ارتواءه من أساليب العرب، وقد كان لهذا دور كبير في توجيهاته النحوية وترجيحاته، فكثيراً ما يرجح وجهاً ويردّ آخرَ وحجته أنه يخالف الأسلوب العربي أو أنه مما يقويه الأسلوب العربي، وسنتبين ذلك جلياً من خلال الأمثلة التي ستأتي.

كما أنّ ابن عاشور يميل إلى التوسّع في اللّغة وعدم تضيقها وتحجيرها ما لم يخالف استعمال العرب، وبابُ القياس هو المُعين على هذا الموضوع؛ فما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب⁽¹⁾، وفي ذلك يقول ابن عاشور رحمه الله: "واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوّغته القواعد تضيق في اللّغة وإنما يكون اتباع العرب في استعمالهم أدخل في الفصاحة لا موجباً للوقوف عنده دون تعديهِ فإذا ورد في القرآن فقد نهض"⁽²⁾.

المثال الأوّل: قوله تعالى: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (183) أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ"⁽³⁾

ذكر العلماء في نصب (أيّامًا) أوجهًا:

- "الأوّل: أنّه منصوب بعامل مقدّر يدل عليه سياق الكلام تقديره: صوموا أيّامًا، ويحتمل هذا النصب وجهين: إمّا الظرفية وإمّا المفعول به اتساعًا.
- الثّاني: أنّه منصوب بالصّيام، ولم يذكر الزّمخشري غيره، وردّ هذا القول السّمين الحلبي لأنّه يلزم الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي.
- الثّالث: أنه منصوب بالصّيام على أن تقدر الكاف نعتًا لمصدر من الصّيام، كما قد قال به بعضهم، وإن كان ضعيفًا، فيكون التّقدير: «الصّيام صومًا كما كتب» فجاز أن يعمل في «أيّامًا» «الصّيام» لأنّه إذ ذاك عامل في «صومًا» الذي هو موصوف به «كما كتب» فلا يقع الفصل بينهما بأجنبي بل بمعمول المصدر.
- الرّابع: أن ينتصب بكتب: إمّا على الظرف وإمّا على المفعول به توسعًا، وإليه نحا الفرّاء

(1) ابن جني، الخصائص، ج1، ص356.

(2) ابن عاشور، التّحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص279.

(3) سورة البقرة، آية 183

وتبعه أبو البقاء⁽¹⁾.

يذهب ابن عاشور رحمه الله إلى ما ذهب إليه الزمخشري من أن تكون (أيامًا) ظرفًا للصيام لعدة أسباب:

- الأول: أن الفصل عند التحقيق لم يكن بأجنبي، إذ الحال والمفعول لأجله المستفاد من (لعل) كل ذلك من تمام عامل المفعول فيه وهو قوله صيام، ومن تمام العامل في ذلك العامل وهو كتب فإن عامل العامل في الشيء عامل في ذلك الشيء.
- الثاني: وإن قلنا أن الفصل وقع بأجنبي فإنه يتوسّع في الظرف ما لا يتوسّع في غيره.
- الثالث: ويقول فيه: "ومرجع هذه المسألة إلى تجنّب تشتيت الكلام باختلال نظامه المعروف، تجنّبًا للتّعقيد المخلّ بالفصاحة"⁽²⁾.

أكثر ما يلفت النظر في الأسباب السابقة هو آخرها؛ فقد أرجع هذه المسألة إلى نظام الكلام العربيّ، وإنما قبل هذا الوجه لعدم إخلاله بالطريق الذي يجيء عليه نظم كلام العرب، والحفاظ على النظام التركيبي هو الفصاحة، كما أن الهدف عدم تشتيت الكلام باختلال هذا النظام، كلُّ هذا جعل ابن عاشور رحمه الله لا يتردّد في ترجيح هذا الوجه، ولا يرجع هذه المسألة إلى نظام الكلام العربيّ إلا عالمٌ خبير بطرائق العرب وما يكون من فصاحة كلامهم، والقارئ لهذه الآيات لا يصعب عليه معرفة أن (أيامًا) ظرفٌ للصيام، وما وقع بينهما لم يجعل بين الكلام شرخًا حتى يضطر لتقدير عامل.

المثال الثاني: قوله تعالى: " فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا " ⁽³⁾

ذكر ابن عاشور رحمه الله في إعراب (أشدّ) أوجهًا:

أولاً: في حالة النصب على أوجه:

- الأول: معطوفة على مصدر مقدر منصوب تقديره: " فاذكروا الله ذكرا كذكركم آباءكم "، وعلى هذا الوجه تكون (ذكراً) تمييزاً لأشدّ، وحينها تكون أشد وصفاً للمصدر المقدّر، فيقع أن التمييز لم يكن لإزالة الإبهام، إنّما وقع بمرادف المميّز وهذا ينافي القصد من التمييز،

(1) انظر، السّمين الحلبي، الدر المصون، مرجع سابق، ج2، ص268.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص158.

(3) سورة البقرة، آية 200

مما جعل صاحب الكشّاف يتعسّف في ذكر أوجه أخرى فراراً من ترادف التمييز والمميز.

وابن عاشور رحمه الله يقبل هذا الوجه مع قلّته في الكلام الفصيح إلا أنّ هذه القلة لا تنافي الفصاحة، فلا بأس أن يقع التمييز توكيداً للمميّز، ومنه ما حكاه سيبويه أنّهم يقولون: "هو أشجعُ النَّاسِ رجلاً"¹، وقريب منه استعمال تمييز (نعم) توكيداً في قوله جرير:

تزوّد مثل زاد أبيك فينا فنعم الزاد زاد أبيك زادا²

قال ابن جنّي رحمه الله: "فزاد الزاد في آخر البيت توكيد لا غير"³

- الثّاني: "ويجوز أن يكون نصب أشد على الحال من (ذكر) الموالي له، وأنّ أصل (أشدّ) نعت له وكان نظم الكلام: أو ذكرا أشدّ، فقدم النعت فصار حالاً"⁽⁴⁾ وعلى هذا الوجه شواهد منها قول ذي الرّمّة:

"المية موحشاً طلل"⁽⁵⁾

ويجعل ابن عاشور من الدواعي لهذا الوجه: "ليباعد ما بين كلمات الذكر المتكررة ثلاث مرات بقدر الإمكان"⁽⁶⁾، فالفصاحة التي قام عليها الأسلوب العربي تنبو عن التكرار، وتحاول الابتعاد عنه إلا لأغراض بلاغيّة.

ثانياً: في حالة الجر وأنّ هذه الفتحة عوضٌ عن الكسرة في الممنوع من الصرف

وفي هذا يذكر ابن عاشور وجه أن يكون (أشدّ) معطوفاً على (ذكر) المجرور بالكاف من قوله: كذكركم، ولا يمنع من ذلك عدم تكرار حرف الجر فقد أجاز الكوفيون ذلك، وقد تطرقنا لهذه القضية قبل ذلك، ويجعل ابن عاشور رحمه الله هذا التركيب "من غرائب استعمال العرب، ومثله

(1) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج1، ص205

(2) ابن عطية، جرير(ت110هـ)، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر،(1986م)،ص107.

(3) ابن جنّي، الخصائص، مرجع سابق، ج1، ص126.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص246

(5) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج2، ص123.

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص246.

قوله تعالى: (يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً) (1).

المثال الثالث: قوله تعالى: " أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ، أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ۗ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ " (2)

جاء القول في نوع أم الواردة في الآيات على قولين: (3)

- الأول: أنها متصلة تقع الهمزة موقعها وتكون بمعنى أو العاطفة.
- الثاني: أنها منقطعة تقع موقع بل والهمزة أي فيها إضراب وخروج من كلام إلى كلام جديد وانتقال منه.

وابن عاشور يذهب للقول الثاني وهو القول بالانقطاع مستبعداً أن تكون (أم) هنا متصلة وذلك لعدة أسباب (4):

- الأول: أن الاستفهامين اللذين قبلها في معنى الخبر؛ لأنهما للتقرير كما تقدّم إلا أن وقوعهما في صورة الاستفهام ولو للتقرير يحسن موقع (أم) بعد هما كما هو الغالب والاستفهام الذي بعد هما هنا إنكار وتحذير.
- الثاني: لأن الاستفهامين اللذين قبلها ليسا على حقيقتهما.
- الثالث: أن وقوع (أم) هنا متصلة مما لا يساعده استعمال الكلام العربي ومآله إلى التكلف.

وهو إذ يقول بالانقطاع يحتج باستعمال العرب، فلا يستقيم في نظم كلامهم وأسلوبهم في مثل هذا الاستعمال أن يتصل الكلام بين التقرير والإنكار والتحذير، فلا يمكن هنا أن تقع الهمزة موقعها دون مجيء بل الانتقالية، ولعل الأصوب هو ما ذهب إليه ابن عاشور من عدم جواز الوجهين كما ذهب إلى ذلك السمين الحلبي، وهذا يوافق قول العكبري وكذا ذهب إليه الزركشي رحمه الله فيقول: " والتحقق ما قاله أبو البقاء إنها هاهنا منقطعة إذ ليس في الكلام همزة تقع موقعها وموقع أم أيهما والهمزة في قوله { ألم تعلم } ليست من أم في شيء والتقدير بل أتريدون أن تسألوا

(1) المرجع نفسه، ج2، ص247.

(2) سورة البقرة، آية 108

(3) انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص 665، 666.

(4) المرجع نفسه، ج1، ص666.

فخرج بـ "أم" من كلام إلى آخر"⁽¹⁾

والموضع الآخر في الآيات الذي يعتمد فيه ابن عاشور رحمه الله على استعمال الكلام العربيّ قوله تعالى: (فقد ضلّ سواء السبيل)، وفي هذا الموضع وقع جواب الشرط ماضيًا وفعل الشرط مضارعًا وخصّ بعض النُّحاة هذا الوجه بالضرورات الشعرية، وقال عنه ابن الورّاق: "وأما إن جعلت الشرط مضارعًا، والجواب ماضيًا، فهو قبيح"⁽²⁾، وابن مالك رحمه الله وكثير من النُّحاة يجيزونه بسبب وقوعه في النثر في حديث النبي صلى الله عليه وسلّم: "من يقيم ليلة القدر إيمانًا واحتسابًا غُفِرَ له"، وقول الشاعر:

إن يسمعوا سُبّةً طاروا بها فرحًا مَنّي، وما يسمعوا من صالح دفنوا⁽³⁾

وابن عاشور رحمه الله يستحسنه ويقول فيه: "هذا استعمال عربي جيد يأتون بالجزاء ماضيًا لقصد الدلالة على شدة ترتب الجزاء على الشرط وتحقق وقوعه معه حتى إنه عند ما يحصل مضمون الشرط يكون الجزاء قد حصل فكأنه حاصل من قبل الشرط نحو: ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى [طه: 81]"⁽⁴⁾، إذن يبني ابن عاشور رأيه على الاستعمال العربي بل وتحقق المعنى المراد والبلاغة في هذا الوجه؛ إذ يتحصّل فيه ما لا يتحصّل ما لو كانت الصورة غير ذلك، وما قبل ابن عاشور هذا الوجه إلا لفكره البلاغي المنفتح وخبرته بأساليب العرب، ووقوع فعل الشرط مضارعًا والجواب ماضيًا مقبول في الأسلوب العربي وعليه شواهد كما ذكرنا، وردّ هذا الوجه لأنّ التعليق يكون على المستقبل ليس دقيقًا؛ إذ لا يدلّ الماضي دائمًا على وقوع الفعل في الحس بل يعبر عن الماضي - وإن كان تعليقه على المستقبل - للدلالة على تحقق الوقوع ويكأنه لا شكّ في ذلك وهذا كما في قوله تعالى: (أتى أمرُ الله فلا تستعجلوه)⁽⁵⁾ فهو لم يأت بعد ولكنه آت لا محالة فلا تستعجلوه !

(1) الزركشي، محمد بن عبد الله (ت794 هـ)، البرهان في علوم القرآن، ط1، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي وشركائه، مصر، (1957)، ج4، ص 183.

(2) ابن الورّاق، محمد بن عبد الله (ت381 هـ)، علل النُّحو، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، (1999)، ص 439.

(3) انظر، الفراء، معاني القرآن، مرجع سابق، ج2، ص276.

حسن، عباس، النُّحو الوافي، ط15، دار المعارف، القاهرة، ج4، ص 473

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص667.

(5) سورة النحل، آية 1

المبحث الرابع

التأسيس خيرٌ من التأكيد

المقصود بالتأسيس: "إفادة معنى آخر لم يكن أصلاً قبله"⁽¹⁾، والتأكيد إعادة للمعنى السابق، وهذه القاعدة تدخل تحت قاعدة "إعمال الكلام أولى من إهماله"⁽²⁾، وإذا دار اللفظ بينهما حسن الحمل على التأسيس كقوله تعالى: { لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد، فإن أريد بهذا التكرار زيادة التّقرير فهو توكيد وإن أريد بقوله تعالى: {ولا أنا عابد ما عبدتم} إلخ. أي في المستقبل فهذا معنى زائد عن مجرد التكرار، وهذا هو التأسيس⁽³⁾.

تجاذب هذه القاعدة النُحاة والأصوليون كلُّ بنى عليها كلامه، وبين أصول النُحو وأصول الفقه التّقاء كبيرٌ لأنّ كليهما يخدم النصّ، ولا شكَّ أنّ إغناء النصّ بتكثير الصفات وكذا الإتيان بفائدة جديدة أولى من التّأكيد على معنى موجود، خاصّةً فيما يتعلّق بكلام الله عزّ وجلّ، فحملُهُ على الإفادة أولى من حملِهِ على الإعادة، وصاحبنا ابن عاشور رحمه الله في تعامله مع نصوص الكتاب حرص كل الحرص على هذه القاعدة، فكان يذكرها صراحةً في مواضع وفي مواضع أخرى يرجح على أساسها.

من ناحية أخرى حرص ابن عاشور على المحافظة على إبقاء معنى الشُّمول لا التّخصيص، وخصوصُ السّبب أي سبب النزول لا يعني خصوص المعنى؛ لأجل هذا كان يميلُ أحياناً إلى جعلِ العطف على معطوف بعيد - ولو كان في ذلك ضعف التّركيب - لإرادة الشمول والعموم، فالمعنى عنده لا يوازيه شيء ولا يعدله شيء.

بذلك يكون النصُّ القرآني مليئاً بدلالات تصلح لكلّ زمان ومكان، ومن خلال ما ناقشناه من بعض الأمثلة رأينا أنه خالف هذا الشمول في بعض المواضع لمرجّحات أخرى كالسِّياق كما في قوله تعالى: (والوالداتُ يرضعنَّ أولادهُنَّ حَولِينَ كامِلِينَ)، فجعل ذلك خاصّاً بالمطلقات لا بعموم الوالدات، وسنرى هذا التّنظير واضحاً من خلال دراسة معالجة الأمثلة الآتية:

(1) الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت816هـ)، ط1، مؤسسة الحسنی، المغرب، 2006م، ص50.

(2) الزحيلي، محمد مصطفى (2006)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، دار الفكر، دمشق، ج1، ص387.

(3) انظر، الدقر، عبد الغني (1986)، معجم قواعد اللُغة العربيّة، ط1، دار القلم، دمشق، ص131.

المثال الأول: قوله تعالى: " وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (14) " (1)

جاءت هذه الآيات في ذكر حال المنافقين وأوصافهم، وابن عاشور رحمه الله حمل الواو في الموضع المشار إليه على العطف لسببين(2):

- الأول: أنَّ مضمون كلتا الجملتين لمَّا كان صالحًا لأنَّ يعتبر صفةً مستقلةً دالةً على النفاق، فُصِدَ بالعطف استقلال كلتيهما، لأنَّ الغرض تعداد مساويهم فإنَّ مضمون: "وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا" مناد وحده بنفاقهم في هاته الحالة، كما يفصح عنه قوله: (وإذا لقوا) الدال على أن ذلك في وقتٍ مخصوص.
- الثاني: أن الأصل اتحاد موقع الجملتين التماثلتين لفظًا، فموقع (وإذا لقوا) العطف فحق لهذه أن تكون مثلها.

من هذا نرى أنَّ ابن عاشور رحمه الله بنى ترجيحه على كون التأسيس مُقَدَّم على التأكيد، فإنَّ تُجَعَلَ الجملة هنا صفةً مستقلةً دالةً على المنافقين أولى من أن ترتبط بما قبلها ارتباط الحال الذي يزيل الإبهام، كما يتحقَّق بالعطف ما لا يتحقَّق بالحال من التعداد والاستقلالية، كما أنَّه بنى رأيه على أصل من أصول العربيَّة وهو اتحاد موقع الجملتين التماثلتين لفظًا، ولا يوجد هنا ما يصرف هذا اللفظ عن هذا الأصل.

والوجه ما ذكره ابن عاشور وذهب إليه، وبنحو هذا يقول أيضًا كما في قوله تعالى: " (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ... وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) ، فهي عطفٌ على (وإذ جعلنا البيت مثابة) لإفادة منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام في استجابة دعوته بفضل مكة والنعمة على ساكنيها إذا شكروا(3).

الثالث: "وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۗ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۗ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (124) " (4)

(1) سورة البقرة، آية 14

(2) انظر، ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص290.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص713.

(4) سورة البقرة، آية 124

قال ابن عاشور رحمه الله: "ومن النَّاس من زعم أنَّ قوله: وإذ ابتلى عطف على قوله نعمتي [البقرة: 122] أي اذكروا نعمتي وابتلائي إبراهيم، ويلزمه تخصيص هاتاه الموعظة ببني إسرائيل" (1).

لم يقبل ابن عاشور رحمه الله أن تكون (وإذ ابتلى)، على قوله تعالى: (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي)، أي؛ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي واذكروا إذ ابتلى، وذلك لعدّة أسباب:

- الأوّل: أنّ هذه الموعظة تصبح خاصّة ببني إسرائيل، والعموم والشمول أولى من التّخصيص حتّى تدخل هذه الموعظة في أمة محمد صلّى الله عليه وسلم بعد إبراهيم عليه السلام ويكون الخطاب أصالة لا تبعاً.
- الثّاني: أنّه تخلل بين المعطوفين قوله تعالى: " واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً" وهذا يقوّي الاستئناف وعدم العطف.
- الثّالث: سياق الآيات، وقوله تعالى بعد ذلك: (قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ).

ولعلّ الأمر فيه سعة فالفائل بالعطف لا يلزمه تضيق شمول الآية كما ذكر ابن عاشور فإنّ خطاب الله لبني إسرائيل بالموعظة خطاب لكل الأمم وليس فيه تخصيص إلا ما كان ظاهراً في أنّه خاصٌّ بهم، والاستئناف أوجه من العطف ليس لأجل التّخصيص إنّما لبعد المعطوف والانتقال إلى موضوع آخر ظاهر في الآيات لما أتى بعد ذلك من ذكر حال سيدنا إبراهيم والانتقال من خطاب بني إسرائيل.

الرّابع: قوله تعالى: " وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ " (2)

اختلف المفسّرون في معاد الضمير في (إنّها) على أقوال ذكرها ابن عاشور: (3)

- الأوّل: عائد إلى الصلاة والمعنى إن الصلاة تصعب على النفوس؛ لأنّها سجن للنفس.
- الثّاني: عائد على الاستعانة بالصبر والصلاة المأخوذة من استعينوا على حد اعدلوا هو أقرب للتقوى [المائدة: 8].
- الثّالث: راجع إلى المأمورات المتقدمة من قوله تعالى: اذكروا نعمتي [البقرة: 40] إلى قوله

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص700.

(2) سورة البقرة، آية 45

(3) التّحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص 479

واستعينوا بالصبر والصلاة [البقرة: 45] وهذا مما جوزه صاحب «الكشاف» ولعله من مبتكراته.

يرجّح ابن عاشور رحمه الله الوجه الأخير وذلك لأنه " أوضح الأقوال وأجمعها "، ولعلّ ما دعا ابن عاشور إلى ترجيح الوجه الثالث هو ما قام عليه فكره من أنّ إرادة الشمول وتحقيقه أولى من التخصيص وقريب من هذا الوجه ما ذكره الماوردي رحمه الله من عودها على إجابة محمد صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾ ويقدر هذا تقديرًا .

ومع أنّ الوجه الثالث الذي جاء به الزمخشري ومال إليه ابن عاشور هو أجمع الأقوال والكلّ داخلٌ فيه إلاّ أنّه ليس أوضحها كما قال ابن عاشور بل يكاد يكون أبعدا وإذا أردنا قبوله فيكون من باب السعة وتفسير المعنى لا أكثر، والظاهر أنّه بعيد لأسباب:

- أولها: مخالفته الصنّاعة، فالأصل عودُ الضمير على أقرب مذكور وهو الصلاة، وإن وجدت قرينة تبعد هذا القريب من أن يكون الضمير له فلأقرب الذي بعده وهكذا، وكلما بُعد ضعف في الصنّاعة.
- ثانيها: أنّه خلاف الظاهر إذ الأظهر أنّه عائد للصلاة.
- ثالثها: المعنى والسياق الذي جاء بعد (إنها) فإنّ كلمة خاشعين يقربُ ربُّها بالصلاة أكثر من غيرها.
- رابعها: أنّ عود الهاء على المأمورات يقتضي تقدير كلمة محذوفة (المأمورات) لتتناسب وتأنيث الضمير وهذا يضعف الوجه.

والذي يقتضيه الظاهر والسياق ويتناسب مع الصنّاعة هو عود الضمير على الصلاة ثمّ على الاستعانة وتدخل الصلاة فيها.

والذي سبر أغوار فكر ابن عاشور يعلم ان هذا الرجل ضليع في العربيّة وأساليبيها، تلقاها بحيوية الشعر لا بجمود القاعدة مما جعله يطوع النص للقاعدة لا العكس كما أنه - وبدوره بوصفه مفسرا - جعل المعنى غايته فسعى وراء تكثيره، وكان يقدم الأوجه التي تعني النص عن غيرها فما صلح أن يكون صفة مستقلة فهو كذلك أولى من أن يكون متصلا بالكلام مؤكداً له فإذا دار المعنى بين التأسيس والتأكيد فالتأسيس مُقدّم.

(1) الماوردي، تفسير الماوردي = النكت والعيون، مرجع سابق، ج1، ص116.

من خلال ما استعرضناه من الأمثلة السابقة تبين لنا أنّ هناك عوامل كثيرة اجتمعت لتكون هذا الفكر النّحوي لابن عاشور رحمه الله فقد عامل القرآن كأنه نسيج واحد لم يفكّك جملة، ربط أوله بآخره وحافظ على الأصول التي جاء بها القرآن الكريم كما عني عناية بالغة بدور السّياق فراعى السابق واللاحق، ولم يعامل التّركيب وحده، كما كان للظاهر أوليّة في التّرجيح بين الأوجه، إلا أنه لم يطّرد على هذا في كل منهجه .

الخاتمة

جاء تفسير الطاهر ابن عاشور الموسوم بـ (التحرير والتنوير) موسوعةً علميةً ولغويةً فريدة، وضع فيها خلاصةً فكره وعلمه، وقد فتحت باب الاجتهاد بعد أن مرَّ العقل العربيُّ بفنرةٍ كانت الدعوةُ فيها إلى الجمود والتقليد طاغيةً، فجاءت هذه المحاولة لتحيي الفكرَ من جديد بأسس وضوابط علميةٍ ليست مبنيةً على الأهواء والجهالات، من هنا جاء اهتمام الباحث بهذا المؤلف محاولاً تجميع أسس هذا الفكر الفريد المتكامل.

وقد برزت منطلقات كثيرة في فكر ابن عاشور وقرائن كانت حاضرةً في أثناء تعامله مع النص، فكان للمعنى الهيمنة والسلطة العظمى في فكره، وكانت كلُّ القرائن والتوجيهات النحوية خادمةً للمعنى وتبعاً له، فتمخّض عن ذلك أن وضع النحو منزلته العظيمة، وربطه بالبلاغة وأعلى شأنه لا سيما تطبيقه لنظرية النظم التي أسس لها الجرجاني، ومن اهتمامه بالمعاني برزت قدرته الفائقة على التعامل مع محذوف الكلام وتقدير المحذوفات.

ولكنَّ حضور المعنى بهذه السلطة أضعف أقوال النحاة وقواعدهم؛ فالقاعدة تخدم المعنى لا تقيدُه، وضعف عنده أحياناً مراعاة أمور الصناعة في تقدير المحذوفات، إلا أن الضوابط الأسمى في تركيب الكلام موافقته لأساليب العرب التي عهدا ابن عاشور من تملّيه من أقوال العرب بشعرها ونثرها، وحقّ لابن عاشور بعد خبرته بأساليب العرب أن يعرف ما وافق وما خالف منها فهو مجتهدٌ خبير في هذا الباب.

وقد وقع في هذا المصنف بعض التباين في الآراء بل وبعض التناقض أحياناً، فلم يكن على طريقٍ واحدةٍ، فكان في منهجه بعض التغيير، فنجد في بعض المواضع يولي القاعدة وأقوال النحاة اهتماماً في ترجيحاته وفي مواضع أخرى يضرب بقول الجمهور عرض الحائط لقرائن بدت له، وهذا التناقض يدلُّ على أنه كان يرجح الرأي الذي يتناسب مع مقصده التفسيري، ومع هذا فقد ظهرت معالم واضحة رسمت هذا الفكر.

ومن خلال هذه الدراسة توصل الباحث إلى أنّ ابن عاشور أعلى من دور النحو إذ جعله طوراً من أطوار البلاغة، فكان خير من طبّق نظرية النظم التي أصل لها الجرجاني، وكان المعنى هو الظاهرة الأوسع حضوراً في ذهنه، فهو القرينة التي لم تفارق فكره لحظةً، فتميّز بقدرته على التأويل واستيعاب النصوص وهضم معانيها قبل التعامل مع شكلها.

كما نظر ابن عاشور إلى القرآن كأنه تركيبٌ واحدٌ وجملَةٌ واحدةٌ، أوّله مرتببٌ بآخره، فوقّ

بين الآيات بما لا يحصل التعارض بينها، وفي حضور نفس المفسر رأيناه يسعى إلى تكثير المعاني، فقدم الأوجه المعنية على التأسيس على تلك الأوجه التي تعطي الكلام تأكيداً، وسعى إلى إبقاء عموم الآيات وشمولها، فابتعد عن تخصيص المعاني ما لم تبد له قرينة لذلك.

كما قدم ابن عاشور رحمه الله الحقيقة على المجاز، وكان يولي ظاهر الكلام عناية بالغة فيبتعد عن التكلف قدر استطاعته إلا أن تظهر له قرائن تصرف عن الحقيقة والظاهر، كمراعاة مقام الحال والسياق وما يقتضيه نظم الكلام.

لقد كان ابن عاشور مدرسة متكاملة صاحب فكرٍ نحوي، وكان لهذا المؤلف من اسمه نصيبٌ، فقد حاول تحرير النصوص من ربة القاعدة التي أصبحت عند الكثير غاية في نفسها لا لخدمة النص، ونور العقل بهذي السعة والمرونة في التفكير فكان لا يشق عليه أن يأتي بقول جديد ليس له فيه سلفٌ وذلك لكمال الآلة عنده، وقد فتح ابن عاشور رحمه الله باب الاجتهاد ولم يكن ولعاً بالنقل والظاهر أنه يدعو إلى التحرر والتجديد المنضبط الذي ينطلق من القديم ويبني عليه ولا يهدمه.

لذا أوصي أن تكون هذه الأسس حاضرةً في ذهن كل من أراد أن يتعامل مع النص القرآني بشكل خاصٍّ ومع نصوص العربية بشكل عامٍّ، وكذا أن تؤخذ اللغة بالليوننة والرشاقة التي كانت عند ابن عاشور رحمه الله وأجزل له المثوبة، والحمد لله.

قائمة المصادر والمراجع

1. الأخفش، أبو الحسن المجاشعي، (ت221هـ) معاني القرآن، تحقيق هدى القراعة، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة (1990).
2. الأخطل، غياث بن غوث (ت92هـ)، الديوان، تحقيق مهدي محمد ناصر الدين، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، (1994م).
3. الأزهرى، خالد (ت905 هـ)، التصريح بمضمون التوضيح، ط1، دار ابن الجوزي، القاهرة (2018).
4. الأشموني، علي بن محمد (ت900 هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1998م).
5. الألويسي، شهاب الدين (ت1270 هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (1994م).
6. الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (ت577 هـ)، أسرار العربية، ط1، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت (1999م).
7. الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (ت577هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م.
8. براجشتراسر (1994م)، التطور النحوي، ترجمة رمضان عبد التواب، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة.
9. ابن برد، بشار (ت168 هـ)، الديوان، تحقيق محمد الطاهر ابن عاشور، ط1، لجنة التأليف والترجمة والنشر (1966م).
10. التبريزي، يحيى بن علي (ت502هـ)، تهذيب إصلاح المنطق، تحقيق فر الدين قباوة، ط1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، (1983م).
11. الجرجاني، عبد القاهر (ت577 هـ)، دلائل الإعجاز، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق (2005).

12. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت597 هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ط1، المكتب الإسلامي- دار ابن حزم، بيروت.
13. ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت392 هـ)، الخصائص، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت (2008).
14. الجويني، عبد الملك (ت478 هـ)، الورقات، شرح عبد الله الفوزان، ط5، دار المنهاج، الرياض (2015).
15. حبيب، عبد الفتاح محمد (1999)، النحو العربي بين الصنّاعة والمعنى، ط1، آيات للطباعة والنشر، مصر.
16. ابن حزم، علي بن أحمد (ت456 هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
17. حسّان، تمام (2006)، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ط5، عالم الكتب، بيروت.
18. حسّان، تمام (1993)، البيان في روائع القرآن دراسة دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، ط1، عالم الكتب.
19. حسن، عباس، النّحو الوافي، ط15، دار المعارف، القاهرة.
20. أبو حيان، محمد بن يوسف (ت745 هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر (1999م).
21. ابن الخوجة، محمد الحبيب، (2008م)، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ط1، الدار العربية للكتاب، تونس.
22. الخوّام، رياض بن حسن (2018)، التّقدير النّحويّ تععيد وتطبيق، ط1، أروقة للدراسات والنشر، عمان.
23. درويش، محيي الدين، إعراب القرآن الكريم وبيانه، ط9، دار اليمامة، دار ابن كثير، دمشق – بيروت (2003).
24. الدّعاس، أحمد عبيد، وحميدان، أحمد محمد، والقاسم، إسماعيل محمود، إعراب القرآن

- للدعاس، ط1، دار المنير ودار الفارابي، دمشق (2004).
25. الدقر، عبد الغني، معجم قواعد اللُّغة العربيَّة، ط1، دار القلم، دمشق (1986).
26. ابن ربيعة، ليبيد(ت41هـ)، الديوان، دون طبعة، دار صادر، بيروت(2004م).
27. الرازي، محمد بن عمر (ت605 هـ)، مفاتيح الغيب= التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت (1999م).
28. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد(ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دون طبعة، دار الحديث، القاهرة، (2004م).
29. الزجاج، إبراهيم بن السري (ت311 هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، ط1، عالم الكتب، بيروت (1988).
30. الزحيلي، محمد مصطفى (2006)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، دار الفكر، دمشق.
31. الزركشي، محمد بن عبد الله (ت745 هـ)، البرهان في علوم القرآن، ط1، دار إحياء الكتب العربيَّة عيسى البابي الحلبي وشركائه، مصر (1957).
32. الزركلي، خير الدين بن محمود (2002)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، بيروت.
33. الزمخشري، أبو القاسم محمود (ت538 هـ)، الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت (1986).
34. السامرائي، فاضل (2017)، معاني النَّحو، ط1، دار القلم، دمشق.
35. ابن السراج، محمد بن سهل (ت316 هـ)، الأصول في النَّحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، ط4، مؤسسة الرسالة، دمشق (2015).
36. السَّبْت، خالد عثمان(2016)، قواعد التفسير، ط1، دار ابن عفان، القاهرة
37. أبو السعود، محمد بن محمد (ت982 هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

38. السّمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت756 هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخراط، دون ط، دار القلم، دمشق.
39. سيوييه، عمرو بن عثمان (ت180 هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، دار الجيل، بيروت.
40. السيوطي، عبد الرحمن (ت911 هـ)، المزهري في علوم اللّغة وأنواعها، تحقيق الشريبي شريفة، دون طبعة، دار الحديث، القاهرة (2010).
41. السيوطي، عبد الرحمن (ت911 هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
42. السيوطي، عبد الرحمن (ت911 هـ)، همع الهوامع بشرح جمع الجوامع، تحقيق الهنداوي، المكتبة التوقيفية، مصر.
43. الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت970 هـ)، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ط1، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة (2007).
44. ابن الشجري، هبة الله بن علي (ت542 هـ)، الحماسة الشجرية، تحقيق عبد المعين الملوحى وأسماء الحمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (1970م).
45. الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت816 هـ)، التعريفات، ط1، مؤسسة الحسنى، المغرب، 2006م.
46. الشّهري، محمد بن ناصر (2017)، الفروق النّحوية، ط1، مكتبة الرشد، الرياض.
47. صافي، محمود بن عبد الحميد، الجدول في إعراب القرآن الكريم، ط4، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت.
48. الصماري، محمد عمر (1998)، النّحو والنّظم عند عبد القاهر الجرجاني، من أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، منشورات كلية الآداب، العلوم الإنسانية، جامعة صفاقس.
49. ضيف، شوقي (2008)، المدارس النحوية، ط11، دار المعارف، القاهرة.
50. الطبري، محمد بن جرير (ت310 هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد شاکر،

ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، (2000م)

51. الطنطاوي، محمد(2011)، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ط4، دار المعارف، القاهرة
52. ابن عاشور، محمد الطاهر (2006)، أليس الصبح بقريب، ط1، دار السلام، القاهرة.
53. ابن عاشور، محمد الطاهر (1984)، التّحرير والتّنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، ط1، دار التونسية للنشر، تونس.
54. عبد اللطيف، محمد حماسة(1990م)، من الأنماط التحويلية في النحو العربي، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة.
55. ابن العجاج، روية(ت65هـ)، الديوان، تحقيق وليم بن الورد البروسي، دار قتيبة، بيروت.
56. ابن عطية، جرير(ت110هـ)، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر،(1986م).
57. العكبري، عبد الله بن الحسين (ت616 هـ)، التبيان في إعراب القرآن، دون ط، دار الفكر، بيروت (2010).
58. الغالي، بلقاسم (1996)، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور- حياته وآثاره، ط1، دار ابن حزم، بيروت.
59. فتحي، إبراهيم(1986)، معجم المصطلحات الأدبية، طبع التعااضدية العمالية للطباعة والنشر، تونس
60. الفاكهي، عبد الله بن أحمد (ت972 هـ)، شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق المتولي رمضان، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة (1993).
61. القاضي، عبد الفتاح(2009م)، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة من طريقي الشاطبية والدرّة ويليه القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
62. ابن قيس الرقيات، عبيد الله(ت85هـ)، الديوان، تحقيق عزيزة فوّال بابتي، ط1، دار الجيل، بيروت (1995م).

63. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت774 هـ)، تفسير ابن كثير، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت (2006).
64. الكفوي، أيوب بن موسى (ت1094 هـ)، الكليات= معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.
65. ابن مالك، محمد بن عبد الله (ت672 هـ)، شرح تسهيل الفوائد، ط1، هجر للطباعة والنشر (1990).
66. الماوردي، محمد بن محمد (ت450 هـ)، تفسير الماوردي= النكت والعيون، تحقيق السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم دار الكتب العلمية – بيروت.
67. المبرّد، محمد بن يزيد (ت286 هـ)، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، ط1، عالم الكتب، بيروت (1996).
68. المتلمّس، جرير بن عبد المسيح الضبيعي(ت43هـ)، الديوان، تحقيق حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية.
69. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711 هـ)، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت (1993).
70. أبو موسى، محمد (1998)، مدخل إلى كتابي عبد القاهر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة.
71. النابغة، زياد بن معاوية الذبياني(ت18 ق.هـ، 604 م)، الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة.
72. ناظر الجيش، محمد بن يوسف (ت778 هـ)، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تحقيق علي محمد فاخر، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة (2007).
73. النيلي، إبراهيم بن الحسين (2019)، التحفة الشافية في شرح الكافية في النحو لابن الحاجب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
74. ابن هشام، عبد الله بن يوسف (ت761 هـ)، تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد، تحقيق عباس مصطفى الصالحي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، (1986م).

75. ابن هشام، عبد الله بن يوسف (ت761هـ)، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع - سوريا.

76. ابن هشام، عبد الله بن يوسف (ت761 هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، المكتبة العصرية (2013) بيروت.

77. الواحدي، علي بن أحمد (ت468 هـ)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (1994).

78. الواحدي، علي بن أحمد (ت468 هـ)، التفسير البسيط، ط1، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

79. ابن الوراق، محمد بن عبد الله (ت381 هـ)، علل النحوي، تحقيق محمود جاسم محمد الدرويش ط1، مكتبة الرشد، الرياض (1999).

80. ابن يعيش، يعيش بن علي (ت643 هـ)، شرح المفصل للزمخشري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (2001م).

81. يوهان فك (2014)، العربية، ترجمة عبد الحليم النجار، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

الدوريات

أبو حسان، جمال محمود (2007)، الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد (3/أ)، 2009م.

الشبكة العنكبوتية

<https://youtu.be/sffvA3eZ5oM>

ABSTRACT**The foundations of syntactic thinking in al- Taher ibn Ashour's
"the Verification and Enlightenment"****Done by****Ahmad Abdul-Rahman al-Shareef****Supervisor****Prof. Dr. Mohammad Obeid Allah**

This study is concerned with the basics of grammatical thinking that the mufassir and the linguist al- Taher ibn Ashour used, representing the method of interpretation by the school of the mufasssireen of the Quranic text in his book: "the Verification and Enlightenment", I used my independent reasoning to conclude the starting points from which the grammatical weighting process was by this mufassir, highlighting the most important evidence upon which ibn Ashour built his weightings, indicating the status of Ibn Ashour from the perspective of tradition and innovation by tracking his grammatical views, analyzing them and comparing them with the opinions of other linguists and interpreters.

Accordingly , the researcher concluded that that ibn Ashour took great care of the meaning, that led sometimes to a weak presence of what the grammarians had assigned as a grammar, his interest in the meaning resulted in interest in the systems of speech and what suits it, he was the best of whom applied the theory of composing by al- jarjani, he raised the importance of the grammar by linking it to rhetoric, so his basis in accepting grammatical aspects or declining it was what he entrusted from the methods of the Arabs. There are many other criteria that had the role in directing his work, the obvious was superior to the interpreted, he avoided sophistication as much as he could and he strived for aspects that enrich the text and multiply the meanings, he prioritized Inclusivity over specification and viewed the Holy Quran as one sentence that the beginning of it is closely related to its ending.

Although Ibn Ashour, may God have mercy on him, had unique interpretations in his tafseer; However, he did not bring anything that the language rejects, his thinking was beautiful, smooth, clear, enlightened, disciplined without any exceptions, He was an integrated school in the way he handled the language and processed the text.

Key words: al- Taher ibn Ashour, the Verification and Enlightenment, grammatical thinking, grammar and tafseer, the teory of composing.