الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– قسنطينة–

كلية الآداب والحضارة الإسلامية

قسم اللغة العربية



الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: .....

الأبعاد التداولية في تفسير التحرير والتنوير

لمحمد الطاهر ابن عاشور– جزء تبارك أنموذجا–

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي.

تخصص: اللسانيات العامة

إعداد الطالبة:

شفيقة طوبال

إشراف الأستاذة الدكتورة:

ليلى لعوير

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصّفة
أ.د خالد لصحب	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة–	رئيسا
أ. د. ليلى لعوير	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة–	مشرفا ومقرّرا
أ.د.شهرزاد بن يونس	أستاذ	جامعة الإخوة منتوري–قسنطينة01–	عضوا
أ.د نسيم بوغرة	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة–	عضوا
د.سارة بوفامة	أستاذ محاضر–أ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة–	عضوا
د.سميرة رجم	أستاذ محاضر–أ	جامعة الإخوة منتوري–قسنطينة01–	عضوا

السنة الجامعية: (1446هـ– 1447هـ) الموافق لـ: (2025م– 2026م)


بسم الله الرحمن الرحيم

الشُّكْرُ والعِرْفَان

الحَمْدُ الله الذي بِنعْمَتِه تتّم الصَّالحَات، وبفَضْلِه تَتَنَزَّلُ التَّوفِيقات ﴿ وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾ ﴾ **هود: ٨٨**...والحَمْدُ لله الَّذي أَنْعَمَ عليَّ بالقوَّةِ وأمَدَّني بالصَّبرِ والعَزيمَة لإنْهَاءِ هذه الرِّحلةِ البحثيَّةِ الشَّائِقَة...

إنَّهُ لَمِن دَواعي السُّرورِ والامْتِنَانِ والاعتِرَافِ بالفَضْل أَنْ أتقدّمَ إلى أُستَاذَتِي الفَاضِلةِ المُشْرِفَةِ على هذا البحث " الأستاذة الدكتورة ليلى لعوير" بأسمى عبارات الشّكر والعرفان، وأَرّقِ عِباراتِ الثّناءِ والامْتنَان علىَ ما بذلته من جُهد، وتَكبّدَتْه من صبرٍ من أجل أَنْ يرى هذا العمل النور ويبلُغَ تَمامه...أرفعُ إليها كلّ الشّكر والإكبار والاعتزاز والعرفان ...تقديرًا لعطائها الكريم وصَبرهَا النَّبيل وخُلقِها الرَّفيع.

لقد غمرتني بفَيضِ عِلْمِها وواسع تَوجِيهها، وأحاطت هذا البحث منذ بواكيره بعناية فائقة وحرص شديد، فكانت نِعْمَ السَّند ونِعْمَ الدَّاعم ونِعْمَ المشّجِّع على مواصلة الدَّرب عند كلّ كَبْوة، وكلّ فَّتور، وكُلِّ ضعف...

كما لا يفوتني أن أتقدّم بالشّكر الجزيل إلى السَّادة الأسَاتِذة أعضاء لجنة المناقشة الذين شرفوني بقبول قراءة هذا العمل وتقويمه وإثرائه بملاحظاتهم العلمية القيمة.

والشُّكر موصولٌ أيضا إلى كُلّ من قدَّم لي يدَ المساعدة من قريب أو بعيد وشجَّعنِي على مُواصَلة مشوار البحث، وأمدَّني بالدّعم المعنويّ طيلةَ هذه السّنوات.

أَسْألُ الله العليَّ العَظيم أنْ يَجْزيَهُم عني جميعا خيرَ الجَّزاء، ويُباركَ لهم في أعْمارِهم وأعمالِهم، ويزيدَهم رِفْعةً فِي الدَّرجَات، وينفع بعلمهم البلاد والعباد.

الإهداء

- إلى روح جدتي الغالية "فيالة"... تغمدها الله برحمته الواسعة وأسكنها فسيح جنانه.
- إلى الوالدين الكريمين...حفظهما الله، وبارك لهما في صحتهما وأطال في عمرهما.
- إلى سندي ورفيق دربي...وإلى أبنائي فلذات كبدي ...وإلى إخوتي وأخواتي وكل العائلة الكريمة...
- وإلى الشغوفين بالبحث العلمي، والمخلصين في طلب العلم والمعرفة في كل زمان ومكان
- إليكم جميعا أهدي هذا العمل...عرفانا لكم بالجميل الجميل.

مُقَدِّمَة

التعريف بالموضوع:

الحَمْدُ لله حمَداً كثيراً طيّبًا مُبارَكًا فيه كما يحبُّ ربُنا جلَّ في علاه ويرضَى، والصّلاَةُ والسَّلامُ على سيِّد الأَنَام، سيدنا محمدٍ وعلى آله وصَحبِه أجمعين، ومن اتَّبعُه بإحسانٍ إلى يوم الدِّين، أمَّا بَعد:

فَقَدْ حَظِيَت اللِّسَانيات التَّدَاوُلية "Pragmatics "في النّصف الثّاني من القرن العشرين، وإلى غاية اليوم باهتمام بالغ على الكثير من الأصعدة؛ بحيث تجاذبتها انشغالات العلماء والمفكرين من حقول علمية مختلفة كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم اللغة النفسي والاجتماعي، وعلم الأعصاب والأنثربولوجيا ونظريات التواصل وتحليل الخطاب. وازداد الاهتمام بهذا الحقل مع مطلع الألفية الثالثة كونه من **الدراسات البَيْنِيَّة** "Interdisciplinary Studies" التي أصبحت الحاجة إليها أكثر من ملحة في خضم التّحولات التي عرفتها فلسفة العلوم ومناهجها، وفي ظلّ المشكلات التي عرفتها الحضارة الإنسانية بعد التّطوَّرات المعرفية الهائلة، وكذا التحديات والتطوُّرات العلميّة التي مرّت بها العلوم المعرفية، وأدَّت إلى ظهور **ماعُرف بالتداوليات العِرفانيَّة** التي اهتمت بدراسة العمليات الذهنية في التفاعل والتواصل مع الآخر.

ولعلّ من أسباب هذا الاهتمام أيضا مرونة هذا المنهج وقدرة آلياته وإجراءاته على ربط المعارف ودمجها، وقدرته أيضا على تجاوز التفسيرات الجزئية التي لم تستطع الإجابة عن سؤال القصد، وسؤال المعنى. كما أنّ التداولية في علاقاتها مع مجموعة من العلوم استطاعت أن تنتج **معرفة عابرة للتخصصات** انتفت معها الحدود الفاصلة، خاصة وأنَّ اللغة في علاقتها بالإنسان تستدعي حضور الفكر والثقافة والمجتمع والتاريخ والفلسفة.

وفضلا عن ذلك، فقدرة اللسانيات التداولية على الإجابة عن العديد من الأسئلة والإشكالات التي طُرحت في ظلّ المنهج البنيوي والمنهج التوليدي التحويلي جعلتها في طليعة الحقول المعرفية البينيّة فاللسانيات الأوروبية ممثلة في رائدها "فرديناند دوسوسير"Ferdinand de Saussure" ركّزت على دراسة اللغة في ذاتها وفق مبدأ المحايثة، وأبعدت الكلام والسياقات الخارجية، واللسانيات الأمريكية ممثلة في "نعوم تشومسكي" Noam Chomsky ركّزت على الكفاءة اللغوية وأهملت الأداء والكفاءة التواصلية، في حين استطاعت التداولية التي رفضت منذ البداية ترسيم حدودها أن تجيب عن الكثير من الأسئلة التي كانت في السابق تستقر في سلة المهملات بتعبير"**Yehoshua Bar-Hillel**"**حيث قال: "التداولية**

سلة مهملات اللسانيات (Pragmatics is the wastebasket of linguistics) "
ومن هذه الأسئلة: **من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟ ماذا نقول بالضّبط حين نتكلم؟ ماهو مصدر التشويش والإيضاح؟ وكيف نتكلّم بشيءٍ ونريد شيئًا آخر؟**

على هذا الأساس، استطاعت التداولية أن تعالج أوجه النّقص والقصور التي عانت منها المدارس اللسانية السابقة، كونها العلم الذي يدرس اللغة في الاستعمال، وهي علم جديد للتواصل يحمل رؤية جديدة لتفسير العالم من منطلق موسوعيتها وجمعها بين تخصصات متعددة قادرة على دمج العلوم وفهم أعقد المشكلات التي تطرحها اللغة في علاقاتها بالإنسان كونه ذا طبيعة تواصلية.

وحَلُّها لأعقدِ المشكلات جعل الباحثين يقفون على مجموعة من المفاهيم لمقاربة الخطابات مقاربة تداولية ناجعة يُستحضر فيها **مفهوم الفعل ومفهوم السياق ومفهوم الإنجاز، ومفهوم البلاغة الجديدة أو الحجاج، وكلّها تفتح آفاق التأويل**، وتجعلنا نجزم بأنَّ أقوالنا كلّها تنطوي على مقاصد وأبعاد تداولية.

وإذا كان الخطاب بأنواعه وصنوفه يحيلنا -كما يقول "سعيد علوش- " على مرجعيات اجتماعية وفلسفية وثقافية، ويحيلنا أيضا على علاقات ذاتية أو موضوعية، وبنيات سطحية أو عميقة، فإنّ ذلك مدعاة لانفتاح التأويل في كلِّ نصٍّ من النُّصوص، وفي كلِّ خطاب من الخطابات.

وعليه، ومن هذا المنطلق فإنّ الخطاب التفسيري الذي اشتغل على تفسير القرآن الكريم هو خطاب ديني ليس إلاّ صناعة فكرية ولغوية وخطابية تعكس نظاما شموليا في الكتابة والتأليف والتأويل، وهو خطابٌ تحكمه ضوابط اللغة والتركيب النحوي وأدوات الإبلاغ والإقناع، وهو أيضا **خطاب بَيْنِيٌّ** يستدعي جملة من العلوم والتّخصُّصات لإنتاج معرفةٍ معمَّقة متكاملة.

إنَّ هذا الأمر قد لفت انتباه الباحثين العرب منذ التَّلقي الأول **للتّداوليات الغربية**، ودَفعَهم إلى العودة إلى التراث العربي على مختلف صنوفه، للبحث عن نقاط التلاقي والتقاطع مع ما استجد على الساحة الغربية. وكان من ثمار هذا الالتفات والاهتمام إنجاز عشرات الدراسات العلمية على مستوى المؤسسات البحثية في محاولات تأصيلية لمفاهيم التداولية ومداخلها عند علمائنا من أدباء ولغويين ونحويين وبلاغيين وأصوليين ومفسرين. وقد حاولوا في هذا السياق تكثيف جهودهم لحصر أبعاد هذا الحقل وأدواته الإجرائية في التراث العربي وإبراز سبق أعلامه إلى الكثير من مقولاته، **ثمَّ محاولة التأسيس لنظرية تداولية**

عربية في بذورها وجذورها، قد تكون ركيزة من ركائز النهضة العربية، وأداة لإنتاج المعرفة في مجال ثقافي ولغوي يسيّج المفاهيم والأفكار بروح الأصالة وثوب المعاصرة.

في هذا الإطار، يأتي هذا البحث الموسوم بـ: **الأَبْعَاد التَّدَاوُلِيَّة فِي تَفْسِيرِ التَّحْرِيرِ وَالتَّنْوِيرِ لِمُحَمَّد الطَّاهَر ابن عَاشُور– جُزْءُ تَبَارَكَ أنمَوذجا–** في محاولة للإجابة عن الإشكالية التي هي محطّ هذا البحث بحيث تتّضح معالم الخطاب التفسيري عند العلاَّمة الشيخ "ابن عاشور"، بناء على أهم مفاهيم الحقل التداولي، **وعلى وجه الدّقة الأبعاد التداولية من خلال نظرية أفعال الكلام، الإشاريات، والنظرية الحجاجية**، وهي المفاهيم التي افترض البحث وجودها في وعي الشيخ وفكره بكل ما امتازت به فترة عمله التفسيري من ثقلٍ **ابستيمي تغذّيه نزعتُه الإصلاحية، وتُذْكِيه جملةٌ من الظروف السِّياسيّة والعوامل الاجتماعية والثقافية والحضارية.**

دوافع وأسباب اختيار الموضوع:

الدوافع الذاتية:

إنَّ اعتمادي في رسالة الماجستير على مجموعة كبيرة من التفاسير من أجل **مقاربة خطاب أولي العزم من الرسل في القرآن الكريم مقاربة تداولية، وميلي إلى هذا النوع من الدراسات** قد ولّد لدي **رغبة ذاتية** للبحث عن الأبعاد التداولية في "تفسير التحرير والتنوير" دون غيره من التفاسير، وذلك لكثرة ما وقفت عليه من ضخامة مادته وتنوّع مصادره في بيان المراد من كلام الله تعالى في كتابه، وطمعا من جهة أخرى **في تكوين ذاتي** يواكب مستجدات العصر الذي أصبح من ضرورياته أن يتّصف الباحث ولاسيما في مجال اللسانيات التداولية **بالشخصية البَينيّة** التي يمكنها العبور بكلّ سلاسة إلى كلّ التّخصصات لإيجاد الحلول الممكنة للعديد من الإشكالات المطروحة.

ولعلّ أكبر **دافع ذاتي** للاشتغال على خطاب التفسير كون القرآن الكريم –كما يقول العالم الجليل الزركشي– **أَوْلى ما أُعمِلت فيه القرائح، وعَلقت به الأفكار اللَّواقح، والسعيد من صَرفَ هِمَّته إليه ووفَّقه الله لتدبّره، واصطفاه للتذكير به وتذكره"**.

الدوافع الموضوعية:

نذكر منها مايلي:

- الرغبة في إضافة الجديد وإثراء الساحة العربية بما جدّ في مجال اللسانيات التداولية.
- التّحقق من كون التراث التفسيري يمتلك أدوات وآليات المنهج التداولي كما هو في الأدبيات الغربية ولا شكّ أن السبيل إلى ذلك هو تقديم مثل هذه البحوث التطبيقية التي من شأنها الوقوف على هذه الحقائق عامة، وعلى **مظاهر التجديد** في تفسير ابن عاشور خاصة.
- مقاربة خطاب "ابن عاشور" في تفسيره وفق المنهج التداولي في تعالقه بالبلاغة الجديدة، لأنّ هذه المقاربة ستُعين بلا شكّ المتلقين لخطاب التفسير على فهم كلام الله بطريقة أوضح، كونها تقدم حلولا للكثير من إشكالات الدلالة والقصد، ففي الساحة العربية عشرات البحوث الأكاديمية التي اشتغلت على تفسير التحرير والتنوير، لكنّها في الغالب كانت تقدم هذه المدونة الضخمة **بمنهج التّخصص وعزل كل موضوع عن غيره من الموضوعات**، مما يفكّك العمل التفسيري عند الشيخ ويعيق فهم **غرض المفسر منه**.
- أمّا دوافع اختيار "جزء تبارك" أنموذجا لفحص مدى تداولية الخطاب التفسيري عند الشيخ فذلك لكونه من الأجزاء المكية في معظمها، والقرآن المكي عموما من أخصب الحقول وأكثرها تنوّعا سواء أكان ذلك من حيث تشّعب عناصر الخطاب أم من حيث أهمية العلاقات التخاطبية في تحديد مقاصده التي تمحورت عموما حول إثبات التوحيد والبعث والجزاء وإبطال الشرك ومناقشة أهله وضرب الأمثال للعبرة والاتّعاظ.

إشكالية الدراسة

وبناء على ماسبق، فقد حاولت هذه الدراسة الإجابة عن إشكالية رئيسية هي:

ما مدى حضور البعد التداولي في الخطاب التفسيري للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في " جزء تبارك"؟ وكيف يمكن دمج مقولاته في الوعي اللساني التداولي الغربي؟ وماهي الآليات الإجرائية التي توسّل بها في مقاربة الخطاب القرآني مقاربة تداولية؟ ثمّ هل استطاع الإجابة عن أسئلة التداولية كما تمّت صياغتها في الأدبيات التداولية الغربية المعاصرة؟

وتفرعت عن هذه **الإشكالية** جملة من التساؤلات لعلّ أهمها مايلي:

✓ إذا كان التراث التفسيري ينطوي على رؤى تداولية من خلال دراسته للغة حال الاستعمال وإيلاء

الأهمية لعلاقة العلامات بمفسريها، فما هي هذه الرؤى عند محمد الطاهر ابن عاشور؟ وما هي وجوه الشبه بين منهجه في التفسير وبين التداولية الغربية المعاصرة؟

- ✓ كيف تتبدّى نظرية الأفعال الكلامية في الخطاب التفسيري لابن عاشور؟ وماهي أدواته وآلياته في تحديد الفعل الإنجازي؟ وماهي الخطوات التي انتهجها لترجيح القوى الإنجازية المحتملة؟
- ✓ ما وجه تلاقي الشيخ وتقاطع تفسيره مع مبحث تعديل القوة الإنجازية كما جاء في سياقه الغربي؟ وكيف يمكن الاستفادة من منهجه في المجال التطبيقي للخطاب التداولي في كل المجالات التي تشكّل اللغة فيها القاسم المشترك؟
- ✓ كيف تعامل الشيخ مع الإشاريات في تحديد مقاصد الخطاب القرآني؟ وهل يمكن أن يكشف هذا البحث عن تصور عربي عميق لتداولية الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة؟
- ✓ وإذا كان القرآن الكريم خطابا حجاجيا، فماهي تقنيات ابن عاشور في خطابه التفسيري لمحاولة استمالة متلقيه، وجعلهم يسلمون بآرائه ويقتنعون بها؟
- ✓ ثم هل كانت هذه الرؤى تعبيرًا عن تفكيرٍ لسانيٍّ تداوليٍّ واعٍ، يقوم على أسسٍ نظريةٍ ومنهجيةٍ متماسكة لدراسة اللغة في حال الاستعمال؟ أم أنّ ما ورد لم يكن سوى ممارسات تطبيقية أملتها طبيعة النصوص والغاية التفسيرية والبلاغية، من غير أن تستند إلى إطارٍ إبستمولوجيٍّ مستقلٍّ ومتكاملٍ كما تبلور في اللسانيات التداولية الحديثة؟
- ✓ كيف يمكن للدرس التداولي العربي المعاصر أن يفعّل مقاربة ابن عاشور في التفسير ويضيفها إلى الممارسات الإنسانية من أجل حلّ الكثير من المشكلات المطروحة على المستوى الفكري والمنهجي والتواصلي؟
- ✓ يتّضح إذنْ من خلال عنوان البحث والإشكالية المطروحة أننا نفترض اشتمال تفسير "التحرير والتنوير" على أبعاد تداولية من المهم جدا استخراجها وتبيان طبيعتها وأثرها، واتخاذها وسيلة **لاغاية؛ وسيلة يتوسل بها البحث للإجابة عن الكثير من الأسئلة منها: سؤال النهضة"** لِمَ تأخّرنا وتقدم غيرنا"؟ **وسؤال العقل**"كيف نفكر كي ننهض"؟ **وسؤال المنهج**"ما الطريق السليم للوصول إلى الهدف؟" **وسؤال الأخلاق**"بأية قيم يمكننا تحقيق ذلك"؟ وسؤال التداولية" بأي لسان وضمن أي سياق ثقافي ننتج المعرفة التي تؤهلنا لتحقيق النهوض؟

ونفترض من جهة أخرى أن العلاّمة " ابن عاشور" في تحريره لمعاني القرآن الكريم كان ينطلق من **اللغة نحوا وصرفا ومعجما وبلاغة**، لكنه لم يكتف بتفسير لغة القرآن الكريم كنظام؛ بل كان يتوسّع بدراسة اللغة حال الخطاب، ويسعى جاهدا لربط كل المستويات اللغوية بالمقاصد المحتملة.

أهمية الدراسة

تكتسي هذه الدراسة إذن أهمية بالغة كونها تسعى إلى استرداد الدور الحضاري للأمة العربية من خلال إعادة الاعتبار للمجهودات الضخمة لعلمائها وإبراز إسهامهم العلمي والمعرفي في كل الممارسات الإنسانية قديمها وحديثها، وتأكيد جذور **اللسانيات التداولية** في التراث العربي، **ليس من أجل التأكيد فحسب، بل من أجل تجاوز ذلك إلى إنتاج المعرفة وتطويرها من منطق قوة، والإسهام في الكشف عن الكنوز المخبوءة للغة العربية التي جاء توصيفها في القرآن الكريم باللسان العربي المبين**. كما تبرز أهمية هذه الدراسة في خضم الحاجة الواسعة للسانيات التداولية بِعَدِّهَا حقلا معرفيا يندرج ضمن **الدراسات البَيْنِيّةِ**، ويتقاطع مع التداوليات العرفانية واللسانيات النفسية والاجتماعية والعصبية، ممّا يسهم في إثراء البحث التداولي العربي من خلال تقديم **دراسات تطبيقية** من شأنها أن تعين على فهمٍ أعمقَ للغة العربية وخصائصها.

أهدافها

إنّ البحث العلمي باعتباره محاولة لاكتشاف المعرفة وفحصها وتحقيقها يهدف إلى الوصول إلى نتائج ومعلومات لزيادة المعرفة للناس أو التحقّق منها، وعليه، **يهدف هذا البحث** إلى:

✓ حصر الأبعاد التداولية في تفسير "ابن عاشور" من خلال الكشف عن تفكيره المقاصدي في مقاربة أفعال الكلام مقاربة تداولية، وانفتاح الأفق التأويلي عند تحليله للإشاريات بما يعين المتلقين على فهم المراد من كلام الله تعالى.

✓ توظيف التقنيات الحجاجية عند "ابن عاشور" ومنطلقاته في مختلف فروع اللسانيات التطبيقية والعلوم المعرفية، والإفادة منها في حلّ الكثير من المشكلات على مستوى الكفاءتين التبليغية والتواصلية.

✓ الفهم العميق لخطاب التفسير، وللخطاب القرآني، **وتنزيل منهج ابن عاشور منزلة تداولية وفق**

قراءة جديدة من شأنها تقديم الحلول للكثير من المشكلات في مجال الأدب والنقد والتواصل والإعلام والتعليميات والذكاء الاصطناعي، ذلك أنّ التداولية من خلال أسئلتها تتعامل مع اللغة من منظور تكامل وتلاحم جميع المستويات الصوتية والمعجمية والصرفية والتركيبية والدلالية لتصبّ في ما يريده المتكلم من مقاصد، وما يريده المستمع من فهوم.

✓وصف التفاعل بين النظريات التداولية الغربية المعاصرة وحقيقة وجود أصول عربية لها في الخطاب التفسيري لابن عاشور، وخاصة في تفسيره لجزء تبارك.

✓البحث عن نقاط التقاطع بين النظريات التداولية عند الغربيين وبين ما هو موجود في الخطاب التفسيري لابن عاشور، واستكشاف أدواته الإجرائية وآلياته التي تشكّلت على إثرها مقاربة تداولية عربية وذلك من شأنه أن يعيد الاعتبار للفكر العربي في زمن أضحى فيه **الخطاب** رهان قوة.

✓ الاستفادة من آليات وأدوات التحليل التداولي عند ابن عاشور، والانتقال إلى توسعة الخطاب التداولي وتعميقه بالصورة التي تحقّق السبق والريادة في الحاضر والمستقبل، وكذلك الكشف عن خصائص اللسان العربي من خلال التحقّق من مدى تداولية علوم العربية نحوا وصرفا وبلاغة ومعجما ودلالة، والإفادة منها في استشراف المستقبل وفتح آفاق للتطوّر في مجال اللسانيات التداولية وتحليل الخطاب.

الدراسات السابقة

لقد اهتم الكثير من الباحثين باستجلاء البعد التداولي في الخطاب التفسيري للشيخ ابن عاشور ومنهم: "مؤيد عبيد آل صونيت " في أطروحة الدكتوراه بعنوان " الخطاب القرآني" –دراسة في البعد التداولي- سنة" 2009م، "وقد تناول في جزء منها البعد التداولي عند المفسرين ومنهم الشيخ "ابن عاشور"، لكن الباحث لم يلم بكل الأبعاد التداولية كما تتجلى اليوم في النظريات الغربية، وركز فقط على الإحالة النصية والإحالة المقامية التي تندرج ضمن البعد الإشاري، أما "الحواس بري" فقد عالج المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير" رسالة دكتوراه سنة 2002م "فاصلا بين البلاغة ودورها الوظيفي، بينما وسم "طاهر شارف" رسالته المعدة لنيل شهادة الماجستير بـ: المنحى الوظيفي في تفسير التحرير والتنوير – سورة البقرة نموذجا -2005-م/2006م، لكن بحثه لم يكشف عن حقيقة التفكير التداولي عند ابن عاشور كما تبلورت أبعاده اليوم في النظريات الغربية، وكان تركيزه على البعد التداولي للتراكيب، وإظهار

السمات الوظيفية في تفسيره دون أن يربط ذلك بالقصد من الخطاب، كما تطرقت الباحثة" الزهرة توهامي" إلى الإحالة في ضوء لسانيات النص وعلم التفسير من خلال تفسير التحرير والتنوير، وبحثُها رسالةُ ماجستير "2011/2010م" ركزت فيه على دور الإحالة في الاتساق والتماسك النصي، دون الإشارة إلى ما تنهض به الإحالة من بعد تداولي.

بناء على ذلك، فقد فتحت هذه الجهود وغيرها مما لا تتّسع مساحة البحث لذكرها آفاقا بحثية واعدة من أجل التأصيل والتأسيس والتقعيد لهذا التيار في التراث العربي نحوا وأدبا وبلاغة وفقها وتفسيرا جامعة بين التنظير والتطبيق. ونظرا للانفتاح على مستجدات الفكر اللغوي الغربي المعاصر عن طريق الترجمة فقد أخذت الجهود العربية تتلقَّفُ كل جديد تباعا، ومنها اهتمامها في مطلع الألفية الثالثة بالتداوليات العرفانية، واتجاهها نحو الدراسات البَينيّة التي تجمع بين النظرة التخصصية والنظرة الموسوعية الشاملة، وتؤمن بتكامل المعرفة والعلوم من أجل حلّ الكثير من مشكلات الإنسانية، **وجعل البحث العلمي أساسا لنهضة الدول وتطورها**.

من هذا المنطلق، جاء موضوع بحثي هذا محاولةً **لحصر الأبعاد التداولية** عند الشيخ "ابن عاشور" بالبحث عن نقاط التقاطع بينه وبين أهم النظريات الغربية المعاصرة في اللسانيات التداولية، ، وذلك في ظل السياق الذي يشغل مساحة متباينة في كل المفاهيم التداولية بدرجاتها الثلاث، من أجل **تقديم إضافات بحثية للجهود السابقة استكمالا للناقص وتوضيحا للغامض، وجمعا لما تفرق وتناثر في جزء مخصوص من تفسير التحرير والتنوير، وهو على وجه التحديد الجزء التاسع والعشرون** من مدونة ضخمة امتدت على مدار ثلاثين جزءا. ولا أزعم أني قد وفيت الدراسة حقّها، فذلك أمر بعيد المنال لكوني وجدت نفسي وجها لوجه مع الخطاب القرآني رغم وساطة الشيخ العلاَّمة الذي صال وجال في عشرات المصادر الممتدة عبر قرون عديدة.

خطة البحث

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى **مقدمة وأربعة فصول وخاتمة**؛ ففي **المقدمة** تمّ عرض موضوع البحث وأهدافه، وبيان أهمية المدخل التداولي وقدرة آلياته على استجلاء مقاصد الخطاب، كما كشفت عن إشكالية البحث وفروضه ودوافعه ومنهجه، وغيرها من متطلبات العمل البحثي الذي تأسس وتبلور انطلاقا من دراسات سابقة.

أما الفصل الأول الموسوم بـ: اللسانيات التداولية بين المنجز الغربي المعاصر والدرس العربي القديم فقد كان فصلا تمهيديا للموضوع، وارتبط بتقديم بعض المفاهيم النظرية حول اللسانيات التداولية الغربية في حدود ماتتطلبه منهجية البحث، وكذا **إثبات حضور البعد التداولي** في علوم العربية التي توسّل بها الشيخ ابن عاشور"ومنها النحو والبلاغة وعلم أصول الفقه والتفسير. واندرج تحت هذا الفصل **مبحثان؛ المبحث الأول** تعلق بالتداوليات الغربية في نشأتها ومسارات تطورها، وحاولنا فيه الإيجاز في العرض، كما رصدنا فيه آخر المستجدات البحثية التي لها علاقة باللسانيات التداولية، ومنها التداولية العرفانية والدراسات البينية، أما **المبحث الثاني** فتمّ فيه رصد الأبعاد التداولية في الدرس العربي القديم، وتضمن أربعة مطالب **للوقوف على هذه الأبعاد** في كلٍّ من النحو العربي والبلاغة العربية وعلم أصول الفقه وعلم التفسير.

وجاء الفصل الثاني موسوما بـ:البعد التداولي عند ابن عاشور في تفسير "جزء تبارك" من خلال نظرية الأفعال الكلامية، وتمّ فيه رصد البعد التداولي في الخطاب التفسيري للشيخ من خلال مفاهيم هذه النظرية كما هي عند "جون أوستين"John Langshaw Austin" وجون سيرل "John Searle"، وفيه أيضا عرض لبعض المصطلحات والمداخل بحسب ما تتطلبه الضرورة المنهجية، وقد تضمن **تمهيدا وثلاثة مباحث؛** حيث احتوى التمهيد إضاءات موجزة حول الشيخ العلامة وتفسيره، وكذلك إضاءات حول جزء تبارك ومقاصده، **أما المبحث الأول** فقد كشف عن اهتمام الشيخ بالبنية الكلية الشاملة أو البنية العليا (super-structure) أو ما عبر عنه "فان ديك Van Dijk" **بالتداولية الكبرى** "Macro-pragmatics" وقد أدرجنا تحته مجموعة من **المطالب** تعلّقت ببيان مقاصد السور وأغراضها، وحاولنا الكشف عن علاقة ذلك ببنية الخطاب التفسيري لآي السور، ثم علاقة ذلك بالتداولية الكبرى لجزء تبارك. **وفي المبحث الثاني** تمّ الكشف عن طريقة الشيخ في تحليل بنية الأفعال الكلامية وقوتها الإنجازية أو ماعبر عنه "فان ديك" **بالتداولية الصغرى** "Micro-pragmatics"، وخُصِّص **المبحث الثالث** لبيان طريقته في تحليل وتعليل وتفسير وسائل تعديل القوى الإنجازية للفعل الكلامي، وقد اشتمل على **ثلاثة مطالب** قصد الوقوف على أبرز وسائل التعديل لبيان مدى تقاطع منهجه بما يعرف في التداوليات الغربية بمبحث "**تعديل القوة الإنجازية" ومبحث" تلطيف الخطاب.**

وتضمن **الفصل الثالث الموسوم بـ:البعد التداولي عند ابن عاشور في تفسير "جزء تبارك" من**

خلال الإشاريات تمهيدا وثلاثة مباحث؛ **ففي التمهيد** عرضٌ لمفاهيم ومصطلحات الإشاريات كما جاءت في سياقها الغربي، **وانفتح المبحث الأول** على البعد التداولي للإحالة بالضمائر، وفيه بيان لكيفية تفسير الإحالة الضميرية وعلاقتها بالقصد التداولي، وكذا استحضار أنواع السياق في توجيه المقاصد وترجيحها، وقد أدرجنا تحته **ثلاثة مطالب** للكشف عن تداولية الإحالة المقامية والإحالة النصية بنوعيها القبلية والبعدية، وتداولية المخالفة في العدد وفي الجهة.

وأما **المبحث الثاني** المعنون بالبعد التداولي للإحالة بأسماء الإشارة والأسماء الموصولة فقد جاء في مطلبين؛ تعلّق **المطلب الأول** برصد تداولية أسماء الإشارة من خلال اهتمام الشيخ ببيان دورها في التماسك النصي، ثم بيان وظيفتها ودورها في الكشف عن مقصدية الخطاب، في حين خُصص **المطلب الثاني** للكشف عن كيفية تفسير ابن عاشور للأسماء الموصولة في إحالتها على المراجع، وتعلّق **المبحث الثالث** بالكشف عن تداولية أسماء الزمان وأسماء المكان.

وفي **الفصل الرابع** تمَّ الكشف عن البعد التداولي عند ابن عاشور في تفسير جزء تبارك من خلال **النظرية الحجاجية**، وقد أدرجنا تحته **تمهيدا وثلاثة مباحث**، وتوزّع على غرار الفصول السابقة بين النظري والتطبيقي.

فالتمهيد كان مدخلا نظريا لشرح مصطلحات هذه النظرية التي انبثقت عن التقاء تيارين مختلفين تيار فلسفة اللغة، وتيار الأطروحات البراغماتية. ومن هذه المصطلحات الحجاج بين المقاربات البلاغية والمنطقية واللسانية. وقد تمّت مقاربة الخطاب التفسيري للشيخ في هذا البحث **وفق المقاربة البلاغية** عند شايم بيرلمان Chaïm Perelman وأولبريخت تيتيكا "Lucie Olbrechts-Tyteca في كتابهما "المصنف في الحجاج، البلاغة الجديدة"، وأُردف التمهيد **بالمبحث الأول** الذي خُصِّصَ **للخطاب الحجاجي عند ابن عاشور بين الظروف والعوامل**، حاولت من خلاله الاستدلال على السّمة الحجاجية في شخصيته والتي تكشّفت بصورة بارزة في نتاجه الفكري على اختلافه وتنوعه، كما حاولت الإحاطة **بالظروف والعوامل** التي كانت لها اليد الطولى في إذكاء جذوة الحجاج لديه، خاصة أنّه كان من رجالات الإصلاح، **وكان تفسيره جزءًا من المشروع الإصلاحي الديني** في تلك الفترة الحرجة التي كانت تمرُّ بها البلاد الإسلامية.

أما **المبحث الثاني** ففيه عرضٌ **لأطر الحجاج ومنطلقاته** عند الشيخ كما تبدّى في تفسيره لجزء تبارك، **وقد أدرجنا تحته ثلاثة مطالب؛** خُصِّص **المطلب الأول لأطر الحجاج**، و**المطلب الثاني** لرصد منطلقات الحجاج في مصنف البلاغة "لشايم برلمان" و"لوسي تيتكا" نظرا لكون البحث في البعد الحجاجي في تفسير التحرير والتنوير قد جاء وفقا لمقاربتهما البلاغية، وهو مطلب نظري أُردف **بالمطلب الثالث** الذي اشتمل على منطلقات الحجاج عند ابن عاشور، وقد تمَّ فيه بيان أنواع المقدمات وأشكالها،بينما جاء **المبحث الثالث** لحصر **تقنيات الحجاج** في تفسير "جزء تبارك"، وتضمَّن **ثلاثة مطالب؛ خُصَّص الأول** منها للبحث في الحجج المؤسسة على البنى المنطقية، **وتعلّق الثاني** بالحجج المؤسسة على بنية الواقع، في حين تضمن **المطلب الثالث** بحثا في الحجج المؤسسة لبنية الواقع انطلاقا من حالات خاصة كالمثل والشاهد. **وانتهى البحث بخاتمة شملت معظم النتائج.**

المنهج المتبع

اتكأ البحث على **المقاربة التداولية** التي أعانت الباحثة على حصر الأبعاد التداولية وفق المفاهيم الكبرى لهذا التيار البينيّ، مع **التوّسل بالمنهج الوصفي** من أجل شرح وتفسير وتحليل الخطاب التفسيري للشيخ، وبيان مسالكه في الوصول إلى تحرير المعاني وترجيح المقاصد.

مصادر البحث ومراجعه

ولتحقيق غايات البحث وأهدافه اعتمدت الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع من حقول علمية ومعرفية أبرزها **القرآن الكريم وكتب التفسير والمعاجم وكتب النحو والبلاغة وأصول الفقه والأدب، فضلا عن الكتب التي تهتم باللسانيات التداولية عربية ومترجمة**، وأذكر منها على سبيل المثال:القاموس الموسوعي للتداولية لجاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي لجديد علوم اللسان لأوزفولد ديكرو، التداولية من أوستين إلى غوفمان لفيليب بلانشيه، المقاربة التداولية لفرانسواز أرمنيكو، فصول في التداوليات لمختار زواوي، النص والسياق لفان ديك، التداولية عند العلماء العرب لمسعود صحراوي، مقدمة في علم الدلالة والتخاطب لمحمد محمد يونس علي، بلاغة الخطاب الإقناعي لمحمد العمري، وفي نظرية الحجاج لعبد الله صولة، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي لطه عبد الرحمن، الحجاج والحقيقة والتأويل لعلي الشبعان، ونظرية أفعال الكلام، كيف ننجز الأشياء بالكلمات لجون أوستين.

الصعوبات والعراقيل

إنّ من أهمّ الصعوبات التي تصادف الباحث لامَحالة في مثل هذه **الدراسة العابرة للتخصصات** تنّوع العلوم وكثرة المعارف وكثافة المصطلحات كون التيار التداولي تيارا بينيّا يتعالق مع مجموعة من العلوم اللغوية والفلسفية والاجتماعية والإنسانية، فضلا عن قداسة النص القرآني والخوف من الوقوع في المزلة والخطأ من جهة، ومن جهة أخرى فتفسير التحرير والتنوير مدونة ضخمة تعكس الفكر الموسوعي للعلامة الشيخ، وعلى الباحث فيها أن يتجشّم الكثير من الصعاب، ويتكبّد مشقة البحث نظرا لاحتواء هذا السِّفر على علوم جليلة، ومنها علوم القرآن والفقه والقراءات والنحو والبلاغة والأدب والفلسفة، وكذا استئناس الشيخ بكتب التصّوف والأديان والمذاهب والشعر والسيرة والتراجم ودوائر المعارف، وقد يجد الباحث نفسه في الصفحة الواحدة أمام مصطلحات ومسائل يصعب فهمها خاصة وأننا في زمن التخصص الذي ترك فجوات بين العلوم.

وفي الأخير ماكان لهذا البحث أن يرى النور رغم إتمامي لفصوله لولا أشخاص سخرّهم الله تعالى في الأوقات الحالكات، فللَّه الحمدُ والشكرُ كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، ﴿ وَقَالَ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ ﴿١٩﴾ ﴾ **النمل**: 19

وكما قيل : **عَلاَمَةُ شُكْرِ المرءِ إعلانُ شُكرهِ فمَنْ كتم المعروف منهم فما شَكَرْ**

فلم يبق في هذا المقام إلاَّ أن أعلن شكري وامتناني لأستاذتي الفاضلة التي أشرفت على هذا العمل **الأستاذة الدكتورة ليلى لعوير؛ أشكرها على عظيم صبرها وعظيم فضلها، وعظيم جهدها المبذول في الإشراف والتوجيه والتقويم...فقد كانت النور عندما خَبَتِ العزائم وفترت، والقوة عندما خارت الهمم وضعفت، والشكر موصول أيضا للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على ما بذلوه من جهد لتقويم هذا العمل وإثرائه.**

هذا وما كان من توفيقٍ فمن الله الكريم المنَّان، وماكان من خطأ أو زلل أو نسيان، فمني ومن الشَّيطان والله المستعان، وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على نبيّه محمد وعلى آله وصحبه أزكى التَّسليم.

الفصل الأول:

اللسانيات التداولية، بين المنجز الغربي المعاصر والدرس العربي القديم

- تمهيد

- المبحث الأول:التداوليات الغربية، النشأة ومسارات التطوّر

- المبحث الثاني:الأبعاد التداولية في الدرس العربي القديم

- خلاصة الفصل

تمهيد:

ممّا لا شكَّ فيه أنَّ اللسانيات التداولية بلغت اليوم مرحلة متقدِّمة من النضج والتَّطور، وها هي تتواشج مع مجموعة من المعارف الإنسانية، ليس من أجل الاهتمام باللغة في ذاتها كدأب لسانيات "فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure" ولكن من أجل دراسة اللغة في الاستعمال، وهي الدراسة التي تتيح لنا توضيح ما سبق لنا معرفته لفهم علاقتنا بالعالم.

ولهذا يعتقد علماء الفلسفة التحليلية، وخاصة منهم ممثلي تيار فلسفة اللغة العادية « أن اللغة هي المفتاح السحري الذي يفتح لنا مغاليق الفلسفة».[1] أما اللّسانيون الذين تأثروا بهذه الآراء فقد طفقوا يأصِّلون لهذا المولود الجديد بوضع التعاريف، وتحديد المفاهيم، ورسم المجالات، وكذا البحث في علاقاته بالعلوم المعرفية الأخرى، ثمّ النظر في تطبيقاته التي من شأنها أن تكون حلولا شافية للكثير من المشكلات في المجالات النفسية والاجتماعية والثقافية والتربوية، بل في كلّ المجالات التي لها علاقة بالإنسان، طالما أنّ التداولية تشتغل على لسانيات التلفظ ولسانيات التخاطب ولسانيات الحوار، وتتقاطع مع اللسانيات العرفانية، واللسانيات العصبية، ومع نظريات الاتصال وعلم الأعصاب والذكاء الاصطناعي، كما أنّها أضحت في ظل حوار المناهج والتداخل بين التخصصات حقلا معرفيا وتيارا رائدا ضمن ما يسمى **بالدراسات البينية**[*] التي تسعى لحل الكثير من المشاكل العالقة، وتطمح للإجابة عن الكثير من الأسئلة

---

[1]- صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص21.

[*]- الدراسات البينية: مصطلح البينية مصطلح حديث نسبيا مترجم من اللغة الإنجليزية Interdisciplinary Studies" نشأ في ظل التوجهات الجديدة التي انتقدت الإيغال في التخصص، ودعت إلى مقاربات بينية بين العلوم، تقوم على الاستعانة بما توفره العديد من التخصصات من مفاهيم أومناهج أوأدوات أو معارف، وتعني لغة -وفقا لتعريف الجمعية الأمريكية للتعليم- مجالا دراسيا معينا، أما من الناحية المفاهمية فإنها أحد الأساليب البحثية التي تستخدم من قبل الأفراد أو المجاميع البحثية لدمج المعلومات والبيانات والمفاهيم والنظريات من تخصصين علميين أو أكثر لغرض تعزيز الفهم وحل المشاكل.**للمزيد من التوسع ينظر: بدران لحسن وآخرون:الدراسات البينية في بحوث أساتذة جامعة قطر، الواقع والتحديات والآفاق، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، ط1، 2025م، صص14-23، نقلا عن:**

National Academy of Sciences, National Academy of Engineering & Institute of Medicine, **Facilitating Interdisciplinary Researc** (**Washington**, **DC**: **The National Academies Press**, **2005**), **p**. **26**.

الصعبة.

ورغم التعدّد والتنوّع الذي عرفته التداولية على مستوى مداخلها النظرية، وحتىَّ على مستوى المفهوم فقد تلقَّف العلماء العرب المحدثون هذا الدّرس بكل عناية واهتمام بدءا بالترجمة ووصولا إلى محاولة التأصيل والتقعيد لهذه المفاهيم في التراث العربي، فكان هذا الوافد الأنجلوسكسوني دافعا قويا لطرح قضية في غاية الأهمية، ألا وهي قضية إعادة قراءة التراث العربي لاستكناه كنوزه، والكشف عن ذخائره، وإثبات أنَّ المعرفة الإنسانية بناءٌ على مرِّ العصور والأجيال؛ **فكلّ حضارة أخذت من الحضارة التي سبقتها وأعطت للحضارة التي أتت بعدَها، لتصبح المعارف جلّها تراثا إنسانيا مشتركا بين الأجيال.**

لكن اشتغال النخبة العربية من اللغويين والأدباء والنقاد والفلاسفة على محاولة إثبات السبق العربي إلى كل معرفة غربية **لم يجب في الواقع عن سؤال النهضة:** لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ في حين أنّ الحضارة الغربية قد قفزت إلى الألفية الثالثة بمقومات القوة والسيطرة، لاسيما على مستوى متطلبات التموقع المركزي للسيطرة على الاقتصاد العالمي والتّحكم في الاقتصاد المعرفي والثورة التكنولوجية والرقمية، والعمل على الامتداد والتوسع عبر ما تتيحه إمكانات الطاقة المتجددة لضمان تنمية مستدامة تحقق بها أمنها وسلامتها.

ورغم تعدّد الإجابات حول سؤال النهضة وتباينها بتباين التيارات الفكرية والفلسفية، فإنَّ السؤال ذاته لايزال يطرح نفسه وبحدّة على الساحة العربية.

وبناء على ذلك، وسواء وضعنا للنهضة شروطا كشأن "مالك بن نبي"، أو جعلناها مشروعا كدأب "محمد عابد الجابري" و"محمد طه عبد الرحمن"، أو حسبناها وعيًا نتجاوز به حالة التخلّف والانكسار العربيين، فإنَّ اكتفاء المفكرين والمثقفين والفلاسفة والنخب الأكاديمية بتلقّف الفكر الغربي في مجال اللسانيات والتداوليات والعرفانيات وحتىَّ في مجال الدراسات البينية لمجرد إثبات تلك المعرفة في التراث العربي، ثم النظر إلى وعي القدماء بذلك على أنه إنجاز وتفوق **لايعدو أن يكون من وجهة نظرنا مضيعة للوقت، وإلهاء عن الأهداف الأساسية الذي يضطلع به البحث العلمي في هذا المجال،** ألا وهي فتح آفاق للتطور وبذل المزيد من الجهد لتحقيق الريادة **والسبق في الحاضر والمستقبل** بدل الوقوف على إنجازات الماضي وعبقرية الأجداد، **ذلك لأنّ حصر نتائج البحث العلمي في ذلك لن يحلّ مشكلاتنا،** ولن يدفع عنا أزماتنا، ولن يجيب عن سؤال النهضة الذي لايزال مطروحا، ولن يكون لنا عونا على التقدّم واللحاق بركب الحضارة، فإنْ كنا نعاصر الغرب في المكان فإننا لانعيش معه الزمان نفسه **والثابت الذي**

لاشك فيه أنّ التأريخ يتحرّك وفق المركزية الغربية.

من هذا المنطلق **فإنَّ تخصيص هذا الفصل لرصد المنجز الغربي في مجال اللسانيات التداولية ومن جهة أخرى رصد الأبعاد التداولية في التراث العربي** ليس من أجل التأصيل والتقعيد وإثبات جذور هذا الدرس في النحو والبلاغة وعلم الأصول، وعلم التفسير، فذلك أمرٌ أصبح مؤكدا، ولا غبار عليه بعد عشرات البحوث الأكاديمية والأطروحات الجامعية التي خصّصت لهذا الموضوع في المشرق العربي ومغربه **لكن الضرورة المنهجية** كانت من وراء هذا البسط لأنَّ العلامة " محمد الطاهر **ابن عاشور" كان له الباع الطويل في كلام العرب وسننهم نحوا وصرفا ودلالة وبلاغة وفقها**، وذلك في إطار نظرته الكلية الشاملة لعملية التواصل، ولعناصر العملية التواصلية التي لا يمكن أن تفهم مقاصدها التداولية إلا في إطار الإحاطة بالسياق المقامي، **فضلا عن كون المفسر كما يرى الشيخ لابد له من علوم يستمد منها علمه في العمل التفسيري، يقول في مقدمته الثانية:" فاستمداد علم التفسير للمفسر العربي والمولّد من المجموع الملتئم من علم العربية وعلم الآثار ومن أخبار العرب وأصول الفقه وقيل وعلم الكلام وعلم القراءات."**[1]

وبناء على ماسبق، جاء هذا الفصل مهادا نظريا حول التداوليات الغربية المعاصرة، وتداولية العلوم التي توسّل بها الشيخ "ابن عاشور"؛ فإنْ كان قد نزع في تفسيره منزعا بلاغيا على سبيل المثال، فلا بد من فحص مدى تداولية الدرس البلاغي العربي، وإن ثبت ذلك فهذا دليل على حضور البعد التداولي والأفق التأويلي في تفسيره، وقس على ذلك بقية العلوم التي استمد منها الشيخ العون والمدد.

[1] – محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ج1، د ط، 1984، ص18.

المبحث الأول: التداوليات الغربية، النشأة ومسارات التطور

المطلب الأول: التداولية في اللغة وفي الاصطلاح

إنّ البحث في اللّغة قد تربّع مرّة أخرى على عرش البحوث منذ النّصف الثاني من القرن العشرين وإلى غاية يومنا هذا، أين تبلورت وتضافرت مجموعة من العلوم في تشكيل منجز تداولي معاصر يتَّكِئُ على لبنات معرفية منحته قوّة التميز، وقوّة الإفلات من قبضة المنظور البنيوي، وسارت به إلى التحرّر والانفتاح على كل المجالات التي لها علاقة باللّغة من جهة، وبالكائن المستعمل لهذه اللّغة من جهة أخرى.

وعليه، فالتداولية[1] تعود في جذرها الأجنبي إلى اللاتينية "Pragmatikos" بحيث يعني جذرها "pragma" الفعل أو العمل؛ فقد ورد في معجم "Le Petit Robert" ما يلي:

«pragmatique : lat= pragmatikos relatife à l'action de pragma action»[2]

أما في الاصطلاح: «فتختصر البراغماتية بوصفها علمًا بتحليل الأفعال الكلامية ووظائف منطوقات لغوية وسماتها في عمليات الاتصال بوجه عام».[3]

وقد أوضح هذه الوظائف والسمات "تشارلز موريس Charles W. Morris" في تعريفه الذي ارتبط بالبدايات الأولى لهذا التيار، حيث عرّفها بأنّها «جزء من السميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات»[4]؛ أي أنّها تهتم بالتفاعل الحاصل بين طرفي العملية التخاطبية لا باللّغة فقط كما كان سائدًا في اللّسانيات البنيوية.

ويرى "رودولف كارناب Rudolf Carnap" أنّ التداولية «هي قاعدة اللسانيات»[5]، كما أنّها عند " ستفن.ك.ليفنسون Stephen C. Levinson" «حقل لساني يهتم بالبعد الاستعمالي والإنجازي

---

[1]- تعود التداولية في جذرها العربي إلى المادة الثلاثية "دول" التي تفيد: أخذ الأمر بالدّول؛ أي المداولة على الأمر، التحوّل من مكان إلى آخر ومن حال إلى حال.**للمزيد من التوسع ينظر: ابن منظور:لسان العرب، دار المعارف، مصر، القاهرة، دط، دس، مادة "دول".**

[2] – Paul, Robert :Le Petit Robert, Nouvelle édition Revue, Canada, 1991, p 1505.

[3] –فان دايك:علم النص، مدخل متداخل التخصصات، تر:سعيد حسن البحيري، دار القاهرة للكتاب، جمهورية مصر العربية، القاهرة ط1، 2001م، ص 114.

[4] – فرانسواز أرمنيكو: المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب، د ط، 1986، ص 4.

[5] – المرجع نفسه، ص 18.

للكلام، ويأخذ بعين الاعتبار المتكلّم والسياق»[1]، وهي عند " آن ماري دير Anne Marie " و"فرانسواز ريكاناتي" François Récanati " «ممارسة استعمال اللّغة في الخطاب شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية».[2]

يتّضح إذن أنّ هذه التعاريف وغيرها على اختلاف توجّهات أصحابها تتّفق في كون التداولية حقلاً لسانيًا يهتم بدراسة اللّغة في الاستعمال بإيلاء الأهمية للسياق، ولكلّ عناصر العملية التواصلية. والحقيقة فإنّ الحديث عن هذا الحقل لا يتّضح بضبط التعريف اللّغوي والتعريف الاصطلاحي فحسب ما لم نعرّج على أصوله الفكرية والفلسفية.

المطلب الثاني: الأصول الفكرية والفلسفية

تغذّت التداولية على جملة من العلوم أهمها الفلسفة واللّسانيات والأنثروبولوجيا وعلم النفس المعرفي وعلم الأعصاب ونظريات الاتصال والذكاء الاصطناعي، وغيرها من العلوم والمناهج والنظريات التي كان لتداخلها تداخلٌ في الاختصاصات، وتمايز في المبادئ والمنطلقات.

وإذا كانت الأرضية اللّسانية ظاهرة في ثنائية "دي سوسير" اللّغة والكلام فإنّ الأرضية الفلسفية تتجلّى في عملية التحليل – من حيث هي **منهج فلسفي** –كانت موجودة منذ سقراط[3] بالاشتغال على تحليل الكل إلى أجزائه لفهم واستنباط الخصائص المشتركة، وترتبط هذه الأصول بالفلسفة التحليلية[*] وهي «اسم يطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين التي اعترفت بالدور الفعّال للّغة في الفلسفة، واتّجهت نحو تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة لمعاجلتها»[4]، ومن روادها "جورج إدوارد مور George Edward Moore" و"برتراند رسلBertrand Russell " و"لودفيغ فتجنشتاين Ludwig

---

[1]– إدريس مقبول: الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011، ص8.

[2] – فرانسواز أرمنيكو: المرجع السابق، ص 4.

[3]– ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللّغوي عند مدرسة أكسفورد،ص5.

[*] الفلسفة التحليلية: هي فلسفة معاصرة تطلق بصورة أساسية على رواد الواقعية الجديدة التي أسسها "مور" ومن مشاهيرها "كارناب" و"فتجنشتاين، وتهدف إلى التوضيح لا إلى إضافة معرفة جديدة (...) ويحدد المنطقية من التركيب بقوله "إنّه استخراج للمبادئ المنطقية من= التركيب اللّغوي، والمنهج التحليلي يقوم على تحليل المفاهيم والأفكار بغية اكتشاف المبدأ الكامن وراءها كما هو الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، وتحليل الفكر والمعرفة إلى عناصرها الحسية الأولية كما فعل جون لوك وباركلي وهيوم، وتحليل اللغة دلالة وتركيبا كما هو الحال عند فلاسفة التحليل المعاصرين أمثال مور ورسل وفيتغنشتاين والوضعية المنطقية ومدرسة كمبردج ومدرسة أكسفورد. **للمزيد من التوسع ينظر: أوميل علي وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، الرباط، المغرب، ط1، 1986، مج1، ص 238، وينظر أيضا: صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللّغوي عند مدرسة أكسفورد،ص5 ومابعدها.**

[4] – ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللّغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 7.

Wittgenstein" والوضعية المنطقية، ومدرسة أكسفورد.

والهدف من التحليل عند إمام الفلسفة التحليلية "مور" ليس اكتشاف حقائق أو معارف جديدة عن العالم، بل توضيح ما نعرفه بالفعل، وذهب "رسل" إلى أنّ الهدف من التحليل هو ازدياد معرفتنا بالعالم الخارجي.[1]

وعمومًا فقد اهتمت الفلسفة التحليلية بضرورة التخلّي عن أسلوب البحث الميتافيزيقي وتغيير بؤرة اهتمام الفلسفة من **موضوع نظرية المعرفة إلى موضوع التحليل اللّغوي**.[2]

والجدير بالذكر أنّ هذه الفلسفة قد تفرّعت إلى اتجاهات كبرى هي: الوضعانية المنطقية بزعامة "رودولف كارناب" والظاهرتية اللّغوية بزعامة إدموند هوسرل، وفلسفة اللغة العادية بزعامة "فيتغنشتاين".[3]

وهذا الاتجاه الأخير هو الركيزة التي تأسّست عليها المباحث التداولية من منطلق البحث في فلسفة اللّغة، وخاصة بعدما **تبنّاه فلاسفة أكسفورد** "جون لانجشو أوستين John Langshaw Austin " و"جون روجرز سيرل John Searle" و"بول غرايس Paul Grice" الذين عالجوا جملة من الظواهر اللّغوية وهي: **الإحالة، الاقتضاء، الاستلزام الحواري، الافتراض المسبق، وظاهرة الأفعال الكلامية.**[4]

وبهذه المباحث اتّجه التفكير اللّغوي اتجاها تداوليا، حيث تحرّر من قيود البنية وانفتح على دراسة اللّغة في سياقاتها المختلفة. ونظرا لتشعب الخلفية المعرفية والأصول الفلسفية لهذا الدّرس فقد بدا أفقه المعرفي أفقًا محفوفًا بالأفكار التي لا تكاد ترسو على برٍ حتى تطالها أمواج التغيير، وتعصف بها رياح ألفية لا تعرف الاستقرار في ظل هواجس إنسان ظلت حياته رهينة نتائج المختبرات العلمية التي تلغمها المخاوف من الغد المجهول في ظل تدفق معرفي وتطور علمي غير مسبوق.

---

[1] – ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللّغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 9.

[2] – ينظر: مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص 21.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 23، وينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللّغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 12.

[4] – ينظر: مسعود صحراوي: المرجع نفسه، ص ص 23- 26، وينظر: محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في الدرس اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 2002، ص 15 وما بعدها.

المطلب الثالث: نشأة التداولية وتطوّرها

لقد ظهرت التداولية في الفكر اللساني الغربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين نتيجة التحوّل في النظر إلى اللغة، من كونها نسقًا مغلقًا من القواعد إلى اعتبارها نشاطًا إنسانيًا اجتماعيًا موجَّهًا نحو تحقيق المقاصد التواصلية. وقد مثّل هذا التحّول ما يُعرف بـ "المنعطف التداولي"الذي نقل البحث اللغوي من التركيز على البنية إلى الاهتمام بالفعل والسياق. ويُعدّ الفيلسوف البريطاني جون لانغشو أوستن (John L. Austin)من أبرز المؤسسين لهذا الاتجاه، من خلال محاضراته التي جمعت في كتابه "كيف ننجز الأشياء بالكلام"، حيث ميّز بين القول بوصفه إخبارًا والقول بوصفه إنجازًا للفعل[1]. ثم جاء "جون سيرل" (John R. Searle)ليعمّق هذا التصور في كتابه "أفعال الكلام"، محددًا أنماط الأفعال الكلامية ووظائفها في التواصل[2]. كما قدّم "بول غرايس" (H. P. Grice) إسهامًا حاسمًا من خلال نظريته في "الاستلزام الحواري" ومقولاته الحواريّة، التي أوضحت أنّ المعنى المقصود لا يُستمد فقط من الملفوظ، بل من نية المتكلم وسياق التخاطب[3]. وهكذا تحوّلت التداولية تدريجيًا إلى إطار نظري متكامل لدراسة العلاقة بين اللغة والفعل والسياق.

ومع اتساع دائرة البحث التداولي، تبلورت مدارس واتجاهات متعدّدة بحسب الخلفيات المعرفية التي انطلقت منها. ففي **العالم الأنجلوساكسوني**، ظلّ الاهتمام موجّهًا إلى تحليل الفعل الكلامي ومقاصد المتكلم في ضوء المبادئ المنطقية التي تنظّم التواصل. بينما ركّزت **المدرسة الفرنسية** من خلال أعمال أزفولد ديكرو (O. Ducrot)وكاثرين أوركيوني(C. Orecchioni) على البعد الخطابي والتلفّظي للغة، موسّعة مفهوم التداولية ليشمل دراسة العلاقات التلفظية وتعدد الأصوات في الخطاب. وفي المقابل، اهتمت **المقاربات الأمريكية** بالتطبيقات اللسانية والاجتماعية للنظرية، خاصة في ميدان تحليل المحادثة والتفاعل اليومي، مما أضفى على التداولية طابعًا وظيفيًا وتواصليًا. وبذلك انتقلت التداولية من كونها مشروعًا فلسفيًا

---

[1]– جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1991م، صص 15-20.

[2] – طالب سيد هاشم الطباطبائي: نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، د ط، 1994م صص 12-20.

[3] – ينظر: محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص ص32-40.

لتحليل اللغة العادية إلى حقل لساني مستقلّ يسعى إلى فهم كيفية توظيف اللغة في تحقيق الأثر والمعنى ضمن المواقف التخاطبية الفعلية.

وفي هذا السياق لا بأس من الإشارة إلى بعض التصورات عن هذه الأشكال المتطوّرة ونبدأها بتصوّر "هانسون Hansson " كما رصدته "فرانسواز أرمنيكو françoise armengaud" في كتابها "المقاربة التداولية" وقد قسّمتها إلى ثلاث درجات:[1]

1/ **تداولية الدرجة الأولى**: وهي التي تهتم **بالإشاريات** وتدرس الرموز والإشارية ضمن ظروف استعمالها.

2/ **تداولية الدرجة الثانية**: وتدرس جوانب الاستلزام الحواري، وهي دراسته للطريقة التي ترتبط بها القضية بالجملة المعبر عنها، أي العناية بالمعنى الحرفي والمعنى المستلزم التواصلي.

3/ **تداولية الدرجة الثالثة**: وهي التي ارتبطت **بنظرية الأفعال الكلامية** عند "أوستين"، ثم عند تلميذه "سيرل".

وإذا كان هذا التصوّر قد انبنى على **مدى حضور السياق، فإنّ تصور "جان سرفوني Jean Cervoni"** قد انطلق **من مبدأ سياق التلفّظ**، ويتلخص تصوّره هذا في ثلاث وجهات نظر، وهي كما جاءت في كتابه "الملفوظية":[2]

1/ **وجهة نظر "أوزفالد ديكرو Oswald Ducrot"**: حيث يرفض المفهوم القائل بأنّ اللّسان يستخدم للتواصل بالمعنى الضيق للعبارة؛ إنّه ينطوي على قائمة من العلاقات البشرية؛ أي جهاز كامل من الاتفاقيات والقوانين التي تسمح بالفعل المتبادل بين الأفراد، ثمّ إنّ توسيع ذكره لمجال القول الفاعل قد قاده إلى ترسيخ مجال "البراغماتية المندمجة La pragmatique intégrée".

ففكرة "**البراغماتية المندمجة(La pragmatique intégrée)** "تكشف أن التداولية ليست شيئًا يضاف إلى اللغة من الخارج، وإنما هي **مندمجة في بنيتها ذاتها**، فصناعة المعنى ليست محصورة في المقام أو نية المتكلم، بل تظهر أيضًا في التنظيم الداخلي للملفوظ، وفي الكيفية التي توجه بها اللغة

---

[1] – ينظر: فرانسواز أرمنيكو: المقاربة التداولية، ص 21.

[2] – ينظر: جان سرفوني: الملفوظية، تر: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998، ص ص 103- 109.

المتلقي نحو معنى أو موقف معين.

ولاشك أن هذه الفكرة لا تختلف عما تزخر به البلاغة العربية والنحو العربي من آليات وأدوات للتعبير عن فكرة دون أخرى، وقد شاع في الأدبيات العربية **أن كل زيادة في المبنى زيادة في المعنى، وأنه لكل مقام مقال، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة، فالتعبير عن قصد مخصوص يحتاج إلى ألفاظ مخصوصة، وأساليب مخصوصة، وحروف دون غيرها، وترتيب غير مألوف، وحذف وعدول وتقديم وتأخير. ولم يكن ابن عاشور في تفسيره بمنأى عن كل هذا كما يظهر في مقدماته العشر.**

2/ **وجهة نظر "آلان بيردونيه** Alain Berrendonner": حيث يعارض "جون أوستين" في طرحه "القول هو الفعل"، ويرى بأنّنا حينما نقول، فنحن لا نفعل شيئا، ذلك لأنّ الأفعال الإنجازية في نظره ليس مهمتها الإنجاز، بل عدم إنجاز الفعل.

والحقيقة، فإنّ موقف "آلان بيرندونيه" (Quand dire, c'est ne rien faire)هو قراءةً نقديةً للأطروحة الأوستينية (How to Do Things with Words) إذ يعترض على التسليم المطلق بمقولة "القول هو الفعل"، داعيًا إلى إعادة النظر في طبيعة الفعل الإنجازي وحدوده غير أن هذا الاعتراض لا يُبطل القيمة التفسيرية لنظرية أفعال الكلام، **بقدر ما يكشف عن الحاجة إلى عدم اختزال الإنجاز في الملفوظ ذاته، وكذلك الحاجة إلى مراعاة الشروط السياقية التي تحكم تحقق الفعل الكلامي.**

وعليه، "فآلان بيرندونيه" يضع شروطا صارمة لضمان تحول أقوالنا إلى أفعال، وقد اختصرها **في مبدأ سياق التلفظ** باستحضار كل ماله علاقة بعناصر العملية التواصلية.

3/ **تصوّر "روبير مارتن Robert Martin** ": يعتقد من خلال كتابه "من أجل منطق المعنى" أنّ اللسان يتضمن علامات ليس سوى توقّع الملفوظ باعتباره فعلا، فالبراغماتية لا تتدخل على مستوى الجملة التي هي مجرد كائن افتراضي، وهي لا تتدخل إلاّ على مستوى الملفوظ.[1] وذلك لاعتباره نصا منجزا في سياق مخصوص، ويحمل مقاصد مخصوصة.

[1] – خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، مع محاولة تاصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، العلمة، الجزائر ط2، 2012م، ص 68.

إن من أهم المبادئ الأساسية في التداولية كما يتصور" مارتن" التمييز بين **الجملة** باعتبارها بنية لغوية مجردة، **والملفوظ بوصفه خطابًا منجزًا في سياق تواصلي محدد**. فالتداولية في نظره، لا تشتغل على الإمكانات الدلالية التي تتيحها الجملة، وإنما على المعنى الذي يتولد عند استعمالها في مقام مخصوص، وما يصاحبه من قصد وإنجاز وتأثير. ومن هذا المنظور، **يلتقي هذا التصور مع المنهج التفسيري لابن عاشور–كما افترضنا في بداية هذا البحث–** كونه لا يتعامل مع الآيات القرآنية بوصفها تراكيب لغوية مستقلة، **وإنما بوصفها خطابًا إلهيًا منجزًا**، تتحدد دلالاته في ضوء المقام، وأحوال المخاطبين، ومقتضيات السياق، والمقاصد التي يرمي إليها الخطاب. ومن ثم، فإن البحث في البعد التداولي عند ابن عاشور ينصرف إلى مدى تحليله للملفوظ القرآني في سياقه التداولي بالاعتماد على الجهاز المفاهيمي للتداولية.

المطلب الرابع: آفاق التداوليات بين فلسفة الفعل وحقل اللسانيات

بسطت "فرانسواز أرمنيكو" مجموعة من التداوليات الناتجة عن **اندماج التداولية في فلسفة الفعل** ومنها ما يلي :[1]

1/ تداولية ليو أبوستيل (leo Apostel):

وهي التداولية المدمجة في فلسفة الفعل، حيث يؤكّد على أسبقية الخطاب على اللّغة، وعلى أنّ اللّغة ليست سوى النظام المحصل عليه بواسطة التجريد انطلاقا من مجموع أفعال الخطاب، مما يتوجب على نظرية الخطاب ونظرية التواصل أن يدمجا في نظرية عامة للفعل.

يتضح من هذا التصور أن "أبوستيل" ينقل التداولية من دائرة التحليل اللغوي إلى أفق فلسفة الفعل جاعلًا الخطاب أصلًا واللغة تجريدًا ناتجًا عن الممارسة التواصلية. وبذلك تتسع التداولية لديه لتغدو إطارًا يفسر الفعل التواصلي في ارتباطه بالمقاصد والسياقات الإنسانية. وهذا التصور الفلسفي العام ينسجم مع اعتماد هذه الدراسة على الأفعال الكلامية والحجاج والإشاريات بوصفها آليات تكشف عن المقاصد التداولية للخطاب التفسيري عند ابن عاشور الذي يرى أن غرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى.

[1] – ينظر: فرانسواز أرمنيكو: المقاربة التداولية، ص 39 وما بعدها.

2/ التداولية الاستراتيجية "هيرمان باريه" (Hermann Parret)

يدعو **"هيرمان باريه"** إلى ضرورة النظر إلى اللّغة من خلال السياق كشبكة انتظامات تحكمها بعض الاستراتيجيات، والاستراتيجية ذات تعالٍ لسانيٍّ ومعياريٍّ، وهي كما يعرّفها "باريه" انتظام تداخلي (...) يولد الجزء الخطابي انطلاقا من سياق التّلفّظ.

وبذلك، تؤكد تداولية "باريه" أن الاستراتيجية تمثل المبدأ المنظم لإنتاج الخطاب وتأويله، مما يجعل السياق عنصرًا فاعلًا في بناء الدلالة، لا مجرد إطار خارجي يحيط بالاستعمال اللغوي. وهي من جهة أخرى تكشف عن تحول نوعي في النظر إلى الخطاب؛ إذ لم يعد السياق عنصرًا خارجيًا يحيط بالفعل اللغوي، بل أصبح مبدأً منظمًا لاختيار الاستراتيجيات التي يتشكل في ضوئها الخطاب ويؤدي وظائفه التواصلية. وتكتسب هذه الرؤية المنهجية أهميتها في مقاربة الخطاب التفسيري عند ابن عاشور كون البحث في الأبعاد التداولية في خطابه التفسيري لا ينفصل عن البحث في الاختيارات التداولية التي تجلّت من خلالها مقاصد الخطاب.

3/ التداولية المتعالية لكارل أوتو أبيل (Karl otto Apel)

يُعدّ "كارل أوتو أبيل" **وريثًا** "لإيمانويل كانط Immanuel Kant "و"شارل سندريس بيرس Charles Sanders Peirce"و"لودفينغ فتجنشتاينLudwig Wittgenstein "، وقد أجهد نفسه للتوفيق بين التقاليد الألمانية من جهة، والأنجلو أمريكية من جهة أخرى، وهدفه الفلسفي البعيد تأسيس العقل، أما الأداة المتميزة لتحقيق مشروعه فهي فلسفة اللّغة وبالضبط التداولية، وبالتالي فمشروعه ليس لسانيا ولا تداوليا بالمعنى الدقيق؛ بل هو إبداع فلسفي لما يسمى بالتداولية المتعالية.

إنّ "أبيل" إذن يتموضع ضمن الحركة الهرمنطقية التالية "لهاديغر" وحركة الفلسفة التحليلية"لمور" و"فتجنشتاين . وتعدّ التداولية المتعالية عند "أبيل" غاية تحوّل المثالية المتعالية الكانطية، أي الوعي بالطابع الوسيط والأساسي للّغة في كل معرفة وكل أنطولوجية، ولذلك يرى بأنّها تتوصّل إلى الكشف عن وحدة العقل بأحسن من الفلسفة الكانطية(*).

وعليه، فإن قيمة مشروع "أبيل" لا تتمثل في تطوير أدوات التحليل التداولي بقدر ما تتمثل في إضفاء

(*) –أوضح "أبيل" هذه الفكرة عن طريق المثال التالي: "أفكر" يعني حقا "أبرهن" أي أتكلّم مع الغير وأقبل المعايير العلمية للتواصل، وكذلك أنتمي إلى مجتمع التواصل. فلا أحد يفكر وحده. **للمزيد من التوسع ينظر: فرانسواز أرمنيكو: المقاربة التداولية، ص 42 وما بعدها.**

بعد إبستمولوجي وفلسفي على التداولية، إذ جعلها إطارًا لتأسيس العقلانية الحوارية **والكشف عن الشروط الكلية لإمكان التواصل الإنساني**.

وبذلك، فمشروعه يتقاطع مع التقليد الهرمنيوطيقي الذي مثله هايدغر، والفلسفة التحليلية التي يمثلها فتغنشتاين ومور، مع استلهام واضح لفلسفة كانط وبيرس. وقد انصرف إلى إعادة بناء الفلسفة المتعالية في ضوء التحول اللغوي، جاعلًا من التداولية مدخلًا للكشف عن الشروط القبلية التي تجعل التواصل والفهم العقلاني ممكنين.

والملاحظ في هذا السياق أنّ التداولية المتعالية تكتسب أهميتها من كونها تنقل البحث التداولي من تحليل الملفوظات الجزئية إلى البحث **في المبادئ الكلية التي تؤسس إمكان التواصل وإنتاج المعنى**. ومن هذا المنظور، فإن قيمة التداولية المتعالية في هذه الدراسة لا تتمثل في **تقديم أدوات إجرائية مباشرة للتحليل، وإنما في إضاءة الخلفية الفكرية التي تجعل المقاصد والسياق ومقتضى الحال مبادئ مؤسسة لفهم الخطاب التفسيري عند ابن عاشور**.

4/ التداولية العالمية "يورغن هابرماز Jürgen Habermas"

يعدّ "**Jürgen Habermas** " بدوره وريثا لكانط Immanuel Kant و"هيغل **Georg** Wilhelm Friedrich Hegel" وكارل ماركس Karl Heinrich Marx وجورج لوكاش **György** Lukács في آن واحد، من هنا، نجد أنه ينتقد المجتمع المعاصر بحزم، ويؤكد ثقته في العقلانية بطريقة تذكرنا بفلسفة الأنوار.

ولتحقيق تواصل عالمي عام يبحث "هابرماز" عن إنجاز نظرية تواصل لسانية، قوة السلطة فيها ترجع للغة، من أجل تشكيل تداولية عالمية تتوزع بطريقة التوفيق بين الماركسية والفلسفة التحليلية. وقد أعلن "هابرماز" عن تصوره هذا سنة 1976 في مقاله الموسوم بـ: ما هي التداولية العالمية، وقد لخّصها في تحقيق الكفاءة التواصلية؛ إذ تصف النظرية العامة للفعل الخطابي النظام الأساسي للقواعد التي يلم بها الفاعلون المتكلمون الكبار.[1]

[1]- ينظر: فرانسواز أرمنيكو: المقاربة التداولية، ص80-81.

فالتداولية العالمية تنطلق عند "هابرماس" من عدّ التواصل فعلًا عقلانيًا تحكمه قواعد كونية تضمن إمكان التفاهم بين المتخاطبين، لذلك اتجه إلى بناء نظرية للفعل التواصلي تجعل اللغة أساسًا لتحقيق الإجماع العقلاني والتفاعل الاجتماعي.

وعليه، تتجاوز التداولية العالمية حدود تحليل الاستعمال اللغوي إلى البحث في الشروط الكفيلة بإقامة تواصل عقلاني مشروع، مما أكسب التداولية عند "هابرماس" بعدًا فلسفيًا ومعياريًا يتجاوز الوظيفة الوصفية للغة.

وعليه، فهذا التصور يفتح آفاق البحث في التعامل مع الخطاب التفسيري لابن عاشور من خلال استحضار ما يمكن استحضاره من الأدوات والآليات والعلوم التي استعان بها الشيخ ووظفها لبناء المعنى والكشف عن المراد من الخطاب القرآني.

5/ التداولية الحوارية "لفرانسيس جاك francis jaques"

يستدعي "ف. جاك" في بحثه الفلسفي نظرية أفعال اللّغة ونظرية الصيغ والمنطوق، ومنطق العوالم الممكنة ونظرية الألعاب الإستراتيجية.

وعليه، فالتداولية الحوارية ترتبط بكليات الاستعمال التواصلي، وتعدّ مكونا لكل كلام؛ فكلّ تلفّظ لابد بأن ينتج بطريقة ثنائية تتوزّع بين المتلفظين، فسيّدة الكلام الحواري هي العلاقة التخاطبية ذاتها في ظل وفي إطار النظرة الإحالية التي أنجزها الأنجلوساكسيون.[1]

فالتداولية الحوارية ترى أن الخطاب فعل تفاعلي لا يكتمل إلا بحضور طرفي التواصل، إذ يتولد المعنى من الحوار والتبادل بين المتخاطبين، لا من التلفظ الفردي في ذاته .وبذلك، تؤكد التداولية الحوارية على أن العلاقة التخاطبية تمثل الأساس في بناء الدلالة، مما يجعل الحوار آلية لإنتاج المعنى وتداوله في ضوء السياق والتفاعل بين أطراف الخطاب.

ومن ثم، فإن قيمة التداولية الحوارية في هذا البحث لا تكمن في تقديم نموذج تطبيقي مستقل، وإنما في إبراز الطبيعة التفاعلية للخطابات، ولاسيما في توسيع أفق التعامل مع الخطاب التفسيري على أنه حوار على حوار وخطاب على خطاب.

---

[1] – ينظر: فرانسواز أرمنيكو: المقاربة التداولية، ص 85.

وإذا كان اندماج التداولية في فلسفة الفعل وفلسفة التعالي قد وسَّع من أفق البحث في التداوليات وجعله متشعّب الفروع بتشعب الرؤى الفلسفية وتعدد الاختيارات المنهجية، فإنّ اندماج التداولية في حقل اللسانيات قد تحدّد في ثلاثة فروع لعلّ أهمها:[1]

1/ التداولية الأصلية العازلة(radicale: وهي التي تعني أنّ التداولية فرع من علم الدّلالة طالما أنّها تبحث في المعنى بغض النظر عن كونه خارج النص، وهذا الطرح للنظرية الدّلالية.

2/ التداولية التكاملية(Intégrée) : وهو الطرح الذي يرى أنّ العلاقة بين الدّلالة والتداولية هي علاقة تكاملية وليس جزء من كل أو كل من جزء.

3/ التداولية المعرفية (**العرفانية** الإدراكيةcognitive): وهو الاتجاه الذي يفصل التداولية عن الدّلالة فصلا تاما، فلا هي جزء منها ولا هي مكملة لها، بل هي اتجاه تداولي عرفاني محض مرتبط بجديد المعرفة المعاصرة ولاسيما مجال العلوم العرفانية.

لا شكّ أنّ هذا التصنيف يعكس اختلاف اللسانيين في تحديد الموقع الإبستمولوجي للتداولية داخل الدرس اللساني؛ فبين من يدمجها في الدلالة، ومن يجعلها متكاملة معها، ومن يمنحها استقلالًا معرفيًا، تتباين تصوراتهم لطبيعة المعنى وآليات إنتاجه وتأويله.

وبناء على الفرضية التي انطلقنا منها والتي تتمثل في كون ابن عاشور كان ينطلق من اللغة معجما وصرفا وتركيبا ودلالة قبل أن يرجح مقصدا على آخر، فإن الارتكاز في هذا البحث سيكون بصورة أساسية على **التداولية التكاملية**.

و هذا التعدد في التداوليات يكشف بأنها لم تعد فرعًا هامشيًا في اللسانيات، بل غدت حقلًا معرفيًا تتنوع منطلقاته النظرية تبعًا لاختلاف المواقف من العلاقة بين اللغة والمعنى والسياق، وهذا ما أسهم في اتساع آفاق البحث التداولي وتعدّد مقارباته.

---

[1] – خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، ص 66.، وينظر: جيوفري ليتش: مبادئ التداولية، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2013، ص ص 10- 11.

وبهذا، يمكن الحديث في نهاية هذا المبحث عن آفاق الدرس التداولي الغربي الذي عرف منعطفا جديدًا في العشرية الأخيرة من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، ولاشكّ أن هذا المنعطف قد ارتبط باشتراك وتضافر مجموعة من الاختصاصات في دراسة موضوع واحد **وهو "الإنسان" كونه كائنا عاقلا ناطقا**. وهذا الموضوع المشترك جعل تلك العلوم المعرفية تطرح الإشكالية نفسها من قبيل: **كيف نفكر؟ وكيف نشتغل ذهنيا؟ وكيف نتمثل العالم من حولنا؟**

ولعلّ من أبرز هذه العلوم المعرفية التي طغت على **نظرية المعرفة** في مطلع الألفية الثالثة هي علم النفس وعلم الحاسوب، وعلم الأعصاب وعلم النفس المعرفي واللّسانيات بفروعها المعرفية والنفسية والاجتماعية، وكذا المنطق والفلسفة والأنثروبولوجيا.

إنّ هذا الكم الهائل من العلوم المعرفية قد رسَّخ وبأعمق ما يكون الترسيخ درسا جديدًا في أدبيات البحث التداولي ألا وهو **التداولية العرفانية**، تدعّمه بقوّة النتائج الباهرة **لعلم الأعصاب** ويقويّ شوكته **المنهج التجريبي القائم على التجريب والملاحظة**.

ويقصد بالتداولية العرفانية cognitive pragmatics تلك المقاربة التي «تعنى بدراسة العمليات الذهنية في التواصل، وفي مقدمتها عمليات الاستدلال في الفهم»[1]، **بحيث تمّ التحوّل من مقاربة تداولية تدرس اللّغة في الاستعمال في المقامات التواصلية** إلى **مقاربة عرفانية تدرس علاقة اللّغة بالذهن**، وتفسّر مختلف العمليات الذهنية كالتفكير والإدراك والانتباه والذكاء أثناء تفاعل الإنسان مع محيطه الفيزيائي والاجتماعي والثقافي، وذلك من أجل الوصول إلى تأويل ذهني للأقوال، **وتسعى هذه المقاربة إلى محاولة الإجابة على أعقد الإشكالات النظرية في تاريخ التفكير الإنساني ألا وهي:** [2]

- **سؤال المعرفة:** كيف يعرف الإنسان ما يعرف؟
- **سؤال الإدراك:** كيف يدرك الإنسان ما يعرف؟

---

[1]- محي الدين محسب: الإدراكيات أبعاد ابستمولوجيا، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د ط، 1438هـ/ 2017م، ص 114.

[2]- عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير: مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2006، ص 18.

- **سؤال الذهن:** كيف يتحقق الإدراك داخل الذهن؟

ويعود «ظهور أولى المقاربات التداولية العرفانية إلى عام 1999م بصدور كتاب "برونو بارا" "Bruno Bara" تحت عنوان "The Mental Processes of Communication" وقد ترجمه إلى الإنجليزية سنة 2010 "جون داوثويب" "Jhon Douth Wait" تحت عنوان رئيس "التداوليات الإدراكية "العرفانية"[*] "Cognitive Pragmatics"».[1]

وبهذا ازدادت هذه المقاربات توسّعا وانتشارا في الغرب، ولم يتأخر التداوليون العرب كعادتهم في رصد هذا الجديد والاشتغال عليه نظريا وتطبيقيا.

إن ما يمكن ملاحظته من خلال هذا التصنيف هو اتساع الحقل التداولي وتعدُّد مقارباته، **مما** يؤكد أن التداولية ليست نظرية أحادية، بل هي إطار معرفي مفتوح يضم تصورات **فلسفية ولسانية وتواصلية متباينة يجمعها الاهتمام باللغة في سياق الاستعمال،** غير أن هذا التنوع لا يعني التباين المطلق، إذ تتقاطع هذه المقاربات في جعل المقام والقصد والتفاعل عناصر أساسية **في إنتاج المعنى وتأويله، مع اختلافها في زاوية المعالجة والمنطلقات الإبستمولوجية.**

---

[*]-ترجع الأسس النظرية لهذه المقاربات التداولية العرفانية إلى نظرية الملاءمة "لسبربر وولسون" "1986"، وتقوم على فكرة بسيطة، وهي فكرة المردود: إنّ الفكر البشري "العرفان" هو جهاز موجه نحو المناسبة، وملخص هذا المبدأ هو كما يلي:
لكي نفسر أنّ عملا تواصليا ما يحظى باهتمام المخاطب ويفضي إلى أثر تأويلي نفترض أنّه يشتمل على ضمات بأنّه مناسب". وفكرة الاستدلال التي ينجم عنها الأثر التأويلي ترجع إلى نظرية الاستلزام الحواري عند "غرايس" (Crice 1975).كما "استفاد "سبربر وولسون" من نظرية جيري فودور (J.Fodor) عالم النفس العرفاني حول كيفية استفال الذهن البشري.وبناء على ذلك فقد تأسست هذه المقاربة على خمس مسلمات، وهي الذهن المتجسد، الذهن غير الواعي، الفكر الجشطالتي، الفكر الاستعاري، والفكر التخيلي.أما المنطلقات الفلسفية، فهي مدينة للفلسفة العرفانية التي تعتقد أنّ الفلسفة لاحقة للعلم، وهي بعدية تستعمل أدوات البحث العلمي التجريبي. والإنسان من هذا المنظور كائن تجريبي ذو ذهن مجسد، يدرك الكون من حوله من خلال جسده أو من خلال تجربة الجسد مع محيطه الفيزيائي والاجتماعي والثقافي.وبهذا فهي أقامت مع الفلسفة القبلية أو الفلسفة الموضوعية من أفلاطون وإلى عصر الفلسفة التحليلية قطيعة تامة، **للمزيد من التوسع ينظر: صلاح الدين يحي: التداولية العرفانية قبل التداولية مدخل إلى التأسيس والأدب، مجلة إشكالات في اللّغة والأدب، مجلد 9، عدد4، المركز الجامعي تامنغست، الجزائر، 2020، ص 66.وينظر أيضا:جاك موشلر، آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، دط، 2010م، ص ص96– 99. وينظر: عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص ص 25، 31، وينظر: جورج لايكوف، مارك جونسون: الفلسفة في الجسد، الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي، تر: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص ص 35، 89.**

[1]- محي الدين محسب: الإدراكيات أبعاد إبستيمولوجية، ص 114.

وانطلاقًا من هذا، فإن الغاية من استعراض هذه المسارات لا تتمثل في تقديم عرض تاريخي مستقل بذاته لأنواع التداولية ، **وإنما في إبراز الكيفية التي تبلور بها الوعي التداولي في الفكر اللساني الغربي**، إذ إن المفاهيم الإجرائية التي تعتمدها هذه الدراسة لم تنشأ بمعزل عن هذا التراكم النظري، وإنما كانت ثمرة لتفاعل هذه الاتجاهات وتكاملها في بناء الجهاز المفاهيمي للتداولية المعاصرة. **ومن ثمّ، فإن هذا التأصيل يمثل ضرورة منهجية؛** لأنّ فهم الأدوات الإجرائية لا ينفصل عن فهم أصولها النظرية والسياق المعرفي الذي أفرزها، ومن جهة أخرى فهذا الأمر يمنحنا المشروعية العلمية لاختيار الجهاز المفاهيمي الأجدى للتطبيق، ويحول دون التعامل معه بوصفه إجراءا تقنيا معزولا عن خلفياته الإبستمولوجية.

وخلاصة القول، فإنّ دراسة البعد التداولي في تفسير **محمد الطاهر ابن عاشور** لا تقتضي الالتزام بجميع الاتجاهات التداولية أو استحضارها جميعا، وإنما تقتضي الإفادة منها في حدود ما يخدم طبيعة الخطاب التفسيري وسؤال البحث. لذلك اقتصر التحليل على الآليات التداولية الأكثر قدرة على الكشف عن المقاصد التداولية للخطاب، وهي الأفعال الكلامية، والإشاريات، والحجاج؛ لأنها تمثل الأدوات الإجرائية الأكثر فاعلية في بيان العلاقة بين البنية اللغوية ووظيفتها التواصلية، وبين الدلالة اللغوية والمقصد التفسيري. ولا يعني هذا الاقتصار انغلاق الدراسة على هذه الآليات وحدها، بل تظل منفتحة – عند الحاجة التحليلية – على بعض المبادئ والنماذج التداولية والعرفانية التي تثبت فاعليتها في تفسير بعض الظواهر، كالإفادة من مبدأ التعاون عند "بول غرايس"H. P. Grice ، ونظرية الملاءمة عند دان سبربر dan sperber ودريدر ويلسون wilson deirdre" وكذلك بعض الارتكازات المنهجية على نظرية الفضاءات الذهنية **Ment**al spaces theory ونظرية العوالم الممكنة (Les mondes possibles) .

المبحث الثاني:البعد التداولي في الدرس العربي القديم

تمهيد:

يُعدّ التراث العربي بمختلف صنوفه من التجارب الإنسانية الغنية؛ إذ تجاوز فيه العلماء العرب حدود البنية اللفظية إلى فضاءات المعنى والسياق والمقام، فأسّسوا بذلك ما يمكن تسميته اليوم بـ"الوعي التداولي" في الفكر العربي، فاللغة في نظرهم ليست نظامًا شكليًا مغلقًا، بل هي فعل تواصلي يمارس في سياق مخصوص، يتأثر بعوامل المقام، وحال المتكلم، ومراد المخاطب، وملابسات القول.

ولقد كانت الدوافع الأولى لهذا الوعي التداولي متصلة بخصوصية النص القرآني، الذي استدعى فهماً يتجاوز ظاهر اللفظ إلى مقتضى الحال، فظهرت مفاهيم بلاغية دقيقة مثل مقتضى الحال، والقرائن، والمقام، والإيجاز، والكناية، والتعريض، والتلميح، وهي مفاهيم تؤسس لقراءة تفاعلية للخطاب تقوم على إدراك العلاقة بين المتكلم والسامع والسياق. وهكذا برزت علوم النحو والبلاغة، وعلم أصول الفقه والتفسير وهي تحاور اللغة في أفقها التواصلي لا في بنيتها المغلقة.

غير أن المتأمل في أعمال سيبويه والجاحظ وعبد القاهر الجرجاني، والسكّاكي، وابن القيم الجوزية وفخر الدين الرازي والشاطبي وغيرهم يجد أنهم **عالجوا قضايا تتقاطع جوهريًا مع ما يعرف اليوم بالتداولية لكنها ممارسات تطبيقية لم يسبقها التنظير المؤسس كما هو الحال عند التداوليين الغربيين**، ذلك لأنهم كانوا تداوليين بفطرتهم وذوقهم. ورغم ذلك استطاعوا أن ينتجوا معرفة ضخمة لا تزال قادرة على محاوراة الحضارات والعصور اللاحقة.

وعليه، فإنّ العودة إلى هذا التراث **من نحو وبلاغة وتفسير وعلم أصول الفقه** يتيح فهمًا أعمق لطبيعة التفكير اللغوي عند العرب، وكيف تمثّلوا اللغة أداة للفعل والإفهام والتأثير، ويجيب أيضا عن الأسئلة التي طرحناها سابقا، والتي كانت منطلقا لمشاريع النهضة العربية، ثم **إنّ البحث عن الأبعاد التداولية في تفسير التحرير والتنوير لا يستقيم ما لم يتم التَّطرق إلى هذه الأبعاد في العلوم التي تسّلح بها الشيخ ابن عاشور واستمد منها المدد والعون، واتَّخذها آليات إجرائية لتحليل الخطاب القرآني.**

المطلب الأول: النحو العربي

لم يكن النحو العربي منذ نشأته علمًا شكليًا يُعنى بضبط أواخر الكلمات أو تنظيم العلاقات التركيبية فحسب، بل ارتبط منذ البدايات الأولى بدراسة الكلام في مقام الاستعمال، واستحضار أحوال المتكلم والمخاطب، ومقتضيات المقام، والغاية *من الخطاب*. ويشهد على ذلك كتاب سيبويه، الذي لم يقتصر على تقعيد الظواهر النحوية، بل علّل كثيرًا من وجوه الاستعمال اللغوي بمقاصد المتكلم، وأحوال المخاطب، وسياقات *التخاطب*. ومن ثم، فإن النحو العربي لم يكن منفصلًا عن الخطاب، بل كان يسعى إلى تفسير الظواهر اللغوية في ضوء وظيفتها التواصلية، وهذا ما يجعله يحمل في ثناياه ما اصطلح عليه في اللسانيات الحديثة بالتداولية.

وقد تنبّه عدد من اللسانيين العرب المعاصرين إلى هذا البعد، وفي مقدمتهم العلامة "**عبد الرحمن الحاج صالح**" الذي أعاد قراءة التراث النحوي في ضوء نظرية "الوضع والاستعمال"، مبينًا أن النحاة العرب لم يفصلوا بين النظام اللغوي واستعماله، وأنهم أولوا عناية خاصة بالخطاب، والتخاطب، والقصد، والمقام، والقرائن، وهي عناصر تعد اليوم من الركائز الأساسية للدرس التداولي. وقد بسط هذه الرؤية في كتابه **الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية**، حيث أكد أن العلماء العرب أقاموا تصورًا متكاملاً للعلاقة بين الوضع اللغوي والاستعمال الفعلي للكلام، وأن فهم الدلالة لا يكتمل إلا باستحضار المقام والقرائن وغرض المتكلم.[1] وفي هذا السياق يقول: " أما هذا الجانب الاستعمالي أو الخطابي عند العلماء العرب فيكفي تصفح كتاب سيبويه لنتيقّن من اهتمامه الكبير بما يجري في عملية التخاطب، فهو لايستغني أبدا عن ذكر المخاطَب والمتكلم وما يقومان به في التخاطب من الأفعال لا من أجل الفهم والإفهام فقط، بل في جميع الأحوال الخطابية التي تتراءى فيها العلاقات الاجتماعية".[2]

في الاتجاه نفسه، أبرز تمام حسان في كتابه "**اللغة العربية، معناها ومبناها**" أن فهم الظواهر النحوية لا يتحقق بالاعتماد على العلاقات الشكلية وحدها، بل يقتضي مراعاة المقام، والقرائن اللفظية والحالية، وسياق الاستعمال، وهو ما أعاد الاعتبار إلى الوظيفة التواصلية للنحو العربي، وربط بين البنية اللغوية

---

[1]- ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح: الخطاب والتخاطب، في نظرية الوضع والاستعمال العربية، المؤسسة الوطنية للفنون، د ط، 2012م ص 12 وما بعدها.

[2]- المرجع نفسه، ص264.

والاستعمال الفعلي للغة[1].

ويرى الباحث مسعود الصحراوي، وهو واحد من أهم الباحثين العرب الأوائل الذين اهتموا بالبحث عن جذور التداولية في التراث العربي أنّ الكثير من نحاتنا القدماء اهتموا بالمبادئ التي تعدّ عند المعاصرين أسسًا تداولية كمراعاة قصد المتكلم أو غرضه من الخطاب، ومراعاة حال السامع ضمن ما أطلقوا عليه مصطلح الإفادة.[2]

فمبدأ الإفادة «يراد به حصول الفائدة لدى المخاطَب»[3]، أما مبدأ القصد «فيراد به تصّور نحاتنا القدماء الغاية التواصلية التي يريد المتكلم تحقيقها من الخطاب (...) وهي قرينة تساعد على تحديد الوظيفة النحوية للكلمة، وبيان دورها».[4]

وعلى أساس هذين المبدأين (الإفادة والقصد) شاعت عند "سيبويه" قاعدة عامة، وهي قاعدة أمن اللبس؛ فمن أجل فهم المقاصد واستفادة المخاطب من الكلام، كان لابدّ من الاهتمام بالمعنى في الاستعمال. ولا يخفى أنّ « تعريف المعنى في الاستعمال "USAGE" يرتبط في التداوليات الحديثة بفلاسفة أكسفورد (...) ويشهد لهذا الرأي الأستاذ "قالي GALLIEحين يقول «إنَّ الفكرة القائمة بأنَّ المعنى يتجلى من خلال الاستعمال لهي واحدة من أعظم مآثر الفلسفة المعاصرة».[5]

من هذا المنطلق، فتطبيقات هذين المبدأين "الإفادة والقصد" تعدّ من أبرز الأبعاد التداولية في النحو العربي، وعلى أساسهما اختلفت المعاني باختلاف التراكيب واستعمالاتها.

ومن هذه الأبعاد على وجه الاختصار ما ورد في الكتاب من تحليل لظواهر متنوعة في كلام العرب، ومنها الحذف والتقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والإظهار والإضمار، والاتساع والاختصار، وكذا حروف المعاني وتنوّع أوجه استعمالاتها، وما تنطوي عليه بعض الأساليب النحوية من الأغراض التي لا تُفهم إلاّ في سياقاتها كالمدح والذم والإغراء والتحذير والاختصاص والتمييز.

---

[1]- ينظر: تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها،

[2]- ينظر: مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص186

[3]-المرجع نفسه، ص ن.

[4]-مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص 205.

[5]- إدريس مقبول: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب، اربد، الأردن، ط1، 2007م، ص 388.

وجلّ هذه الظواهر جاءت عناوين لبعض أبواب الكتاب ومنها:

- ✓ما يضمر فيه الفعل المستعمل إظهاره في غير الأمر والنهي.[1]
- ✓ما يضمر فيه الفعل المستعمل إظهاره بعد حرف.[2]
- ✓ما يحذف منه لكثرته في كلامهم.[3]
- ✓ما لا يكون الاسم فيه إلاّ نكرة.[4]
- ✓هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار.[5]

يتّضح من خلال هذه العناوين أنّ النحو العربي لم يكن يهتم بالبنية والشّكل، ويتشدّد في ضبط القواعد وتبيان الفصيح والأفصح والشاذ والحسن والقبيح والمحال إلاّ من أجل المعنى ومرعاة وضوحه عند المخاطب، " فالنحو إنما هو نشاط يدرس علاقة المتكلم وطرائق استخدام العلامات اللغوية بنجاح وذلك بالاعتماد على جوانب تداولية وعلاقات استدلالية حجاجية".[6]

وهذه الغاية تتجلى في كتاب "سيبويه" في "باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى" وذلك في باب التجوّز والاتساع، حيث نجد «المتكلم دائم التّصرف في الألفاظ خدمة لما يقصده من المعاني التي تتنوع بحسب الأحوال والمقامات وسياقات التخاطب».[7]

ولذلك كان اهتمام النحاة بالإعراب اهتماما بالغا، كونهم قد أدركوا مزيته في الإفصاح عن قصود المتكلم ونواياه؛ إذ يرون أنه فرع المعنى، والمعنى مرتبط بالحقائق الخارجية المحيطة بالنص، ومنها مراعاة النية

---

[1]- أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(سيبويه): الكتاب، ج1، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط3، 1408هـ /1988م، ص 257.

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص 258.

[3]-المرجع نفسه، ص 280.

[4]-المرجع نفسه، ص 110.

[5]-أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه: الكتاب، ج1، ص 211.

[6] - محمد زهار: الملامح التداولية في الكتابات النحوية الأندلسية، الحلل في إصلاح الخلل لابن السيد أنموذجا، مجلة دفاتر، مخبر الشعرية الجزائرية، مجلة علمية محكمة نصف سنوية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، مج 10، ع 01، 2025م، ص 74.

[7]- إدريس مقبول: الأسس الإبستيمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص ص382- 383.

والقصد[1]، مما يجعل من الفعل الإعرابي فعلا يتجاوز المستويين التركيبي والدلالي إلى الإعراب التداولي.

واهتمام سيبويه بطريقة تصرّف المتكلم في كلامه مراعاة لوضوحه عند المخاطب يكشف عن فكره التداولي، فهو لا يختلف عمّا جاءت به لسانيات التلفظ أو التداولية التلفظية[*] من حيث اهتمامها بالكلام المنجز، كما لا يختلف عن التداولية التخاطبية والتداولية التحاورية[*].

ومثال ذلك في "الكتاب" قول سيبويه: «ومما جاء على اتّساع الكلام والاختصار قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ **يوسف: ٨٢** إنما يريد أهل القرية فاختصر، وعمل الفعلُ في القرية كما كان عاملا في الأهل لو كان هاهنا».[2]

إنّ قوله "فاختصر، وعمل الفعلُ في القرية..." يكشف عن أدق خصائص اللسان العربي؛ ففي كلام العرب ما يدلّ على فكرهم التداولي، لأن ما يضبط العلاقات الإنسانية ليس هو الشكل وحده. ولا مبدأ المعيارية فحسب، إنما تجاوزت العرب كل ذلك إلى المعنى المقصود في الاستعمال؛ لأن القرية لا تسأل، وفي ذلك مجاز أو تجوز واتساع مسيّج بمقصدية المتكلم، كما في ذلك اختصار مردّه علم المخاطَب بذلك المقصود.

وإلى هذا تتجه الدراسات من المنظور التداولي إلى العناية بأثر التفاعل في الخطاب، فيكون نتيجة هذا التفاعل دراسة المعطيات اللغوية والخطابية المتعلقة بالتلفظ.[3]

---

[1] – ينظر: مؤيد عبيد آل صوينت: الخطاب القرآني– دراسة في البعد التداولي، إشراف: صاحب جعفر أبو جناح، أطروحة نيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة المستنصرية، العراق، 1430هـ/2009م، ص ص 51–52.

[*]– التداولية التلفظية La pragmatique énonciative أو لسانيات التلفظ هي فرع من التداولية يهتم بوصف العلاقات الموجودة بين المرسل والمتلقي والملفوظات في وضعيات تلفظية مخصوصة، ويفترض هذا الفرع بأن التراكيب والأشكال النحوية والصيغ تسهم في إنشاء علاقات مخصوصة بين المتخاطبين. **للمزيد من التوسع ينظر:إدريس مقبول: الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية عالم الكتب الحديث إربد، الأردن، ط1، 2011م، ص9. وينظر أيضا: صابر الحباشة:لسانيات الخطاب، الأسلوبية والتلفظ والتداولية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2010م، ص 24 ومابعدها.**

[*]– التداولية التخاطبية: هي مجموعة من المفاهيم والمبادئ التي تنتظم لشرح كيفية حدوث التواصل اللغوي والتفاعلي وكيفية تأثير السياق والمقام، وتهدف إلى تحليل الخطابات والنصوص وفهم شروط التواصل الناجح، ولخصها" إدريس مقبول في نظرية أفعال الكلام.أما التداولية الحوارية فهي جزء من التداولية التخاطبية، تهتم بكيفية فهم المعنى وتفسيره في سياق الحوار، ويمكن تلخيصها في نظرية الاستلزام الحواري **للمزيد من التوسع ينظر:جورج يول: التداولية، ص ص81–90. وينظر أيضا:إدريس مقبول:الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة الالتراثية العربية، ص9.**

[2]– سيبويه: الكتاب، ج1، ص 212.

[3] – الرحموني بو منقاش: تداولية الخطاب التفسيري– تفسير ابن جرير الطبري أنموذجا– إشراف: عبد الغني بارة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربي، تخصص: النقد العربي، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد دباغين– سطيف 2– الجزائر، 2015/2014م، ص ص12–20.

وخلاصة ما يستنتج في هذا المقام أنَّ «لكل بنية تركيبية معناها ومقصدها وغايتها التداولية، ولكل صيغة لفظية وظيفة إبلاغية توجّه ملابسات الخطاب وأغراضه».[1]

وبناء على الفكر الموسوعي الذي تميز به العلماء العرب القدماء، فقد تداخل النّحو بالبلاغة في الكثير من المصنّفات التي تلت كتاب "سيبويه، " وهذا ما يجعل الباحث يقف بسهولة على مباحث علم المعاني، وخاصة ما تعلق منه بمبحث الخبر والإنشاء، وخروجهما عن المعنى الظاهر إلى أغراضٍ بلاغية تفهم في سياق الكلام؛ فقد أفاض "عبد القاهر الجرجاني" في مسألة الأغراض والمقاصد الناتجة عن تلك التراكيب النحوية، كأغراض التقديم والتأخير والحذف، ومن هذه الأغراض التواصلية للأساليب النحوية التوكيد والقسم والإغراء والتحذير والدعاء والاستغاثة والندبة.[2]

وهذه الأغراض وغيرها كثير في مصنفات النحّاة والبلاغيين على السواء، وهي تعادل إلى حد بعيد نظرية الأفعال الكلامية التي تأسست على يد " أوستين" وسار بها تلميذه "سيرل" إلى التطور والنضج.

كما تتّضح الأبعاد التداولية في النحو العربي أيضا من خلال الوقوف على ما سمي بحروف المعاني «فظاهرة الاختلاف والتباين في درجة الشدة للغرض المتضمن في القول والتي تحدث سيرل عن وجودها في الإنجليزية موجودة بكثرة في اللغة العربية بفعل وفرة الأدوات الدالة على المعاني الإنجازية المتقاربة».[3]

ومن أمثلة هذه الحروف حروف العرض والحثّ والتحضيض والتوبيخ، وحروف القسم وحروف العطف، وحرفا الاستفهام. ومعاني الأدوات «علم نشأ في أحضان تفسير القرآن الكريم، حيث كان علماء العربية والمفسرون يفصلون المعاني المختلفة للأداة الواحدة في النصوص القرآنية».[4]

إنَّ تعدد المعاني للأداة الواحدة هو ما عبرت عنه التداولية الغربية الحديثة بالقوى الإنجازية المحتملة للكلام في الاستعمال، وقد «شعر النحاة بضرورة تصنيف كتب خاصة تضم هذه المعاني، وتبسط أصولها

---

[1]- مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص 193.

[2]- ينظر: مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص 25- 208.

[3]-المرجع نفسه، ص ص216- 217.

[4]- الحسن بن قاسم المرادي: الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ/1992م، ص 3.

وأبوابها وشواهدها والمذاهب المختلفة فيها».[1]

ونكتفي في هذا المقام بهمزة الاستفهام للاستدلال عن تداولية حروف المعاني واحتوائها على أفعال إنجازية غاية في التنوع والاختلاف، فقد «ترد في الكلام لمعانٍ أخرى بحسب المقام مثل التسوية والتقرير والتوبيخ والتحقيق والتهديد والتنبيه والتعجب والاستبطاء، والإنكار».[2]

ولا يمكن على آية حال تفصيل كل ما احتوى عليه النحو العربي من أبعاد تداولية لأن الضرورة المنهجية لا تسمح بذلك، ولكن يمكن الإشارة على وجه من الإيجاز إلى اهتمام النحاة أيضا بالإحالة والإعراب التداولي والسياق بأنواعه، وكذلك اهتمامهم بالتأويل المجازي والتحليل الوظيفي والمزج بين النحو والبلاغة.[3]

ويستفاد من ذلك أنّ تداولية النحو العربي تبرز من خلال التسمية؛ **فالنحو هو القصد،** والقصد من أساسيات الدرس التداولي الحديث، وتبرز أيضا من خلال أصول النحو التي تكشف عن طرائقهم المنهجية في البحث اللغوي من سماع وقياس وإجماع، واستصحاب الحال. فبناء أدلة النحو على السماع مثلا يدل على اهتمام اللغويين العرب بدراسة لغتهم في الاستعمال؛ أي سياقاتها وطبقاتها المقامية المختلفة، وهذه النقطة تعدّ من أساسيات التداولية المعاصرة.

ويبدو أن النحو العربي على الرغم من طابعه المعياري، لم ينحصر في تقعيد البنى اللغوية وضبطها، بل اهتم كذلك ببيان وظائفها التداولية والتواصلية في الاستعمال، من خلال ربط التراكيب بمقامات الخطاب وأحوال المتكلمين والمخاطبين، وهو ما دفع عددًا من الباحثين المعاصرين إلى إعادة قراءة التراث النحوي في ضوء اللسانيات الوظيفية والتداولية.

المطلب الثاني: البلاغة العربية

إنّ العودة إلى التراث البلاغي العربي سواء في نشأته الأولى، أو في مراحله المتأخرة، تجعل الباحث يضع يده بسهولة ويسر على نقاط كثيرة من نقاط تلاقيه بالدرس التداولي الغربي المعاصر على اختلاف مداخله ونظرياته.

---

[1]- ينظر: المرجع السابق، ص ن.

[2]-المرجع نفسه، ص 22.

[3]- ينظر: فيصل مفتن كاظم: التداولية في النحو العربي، مجلة أبحاث، كلية التربية الأساسية، ميسان، جامعة البصرة، المجلد الثاني، العدد الرابع، السنة 2005، ص ص 50-55.

وليس المقام في هذا المدخل للإسهاب والتفصيل بقدر ما هو محاولة للاستدلال على حضور هذا البعد في البلاغة العربية التي كانت آلية إجرائية في الخطاب التفسيري للكثير من مفسري القرآن الكريم، ومنهم الشيخ "ابن عاشور".

وتتّضح الأبعاد التداولية في البلاغة العربية من خلال مفهومها، ومهامها، ومباحثها؛ فبالنسبة للمفهوم، فقد أشار "أبو هلال العسكري" إلى تعريف البلاغة لغة فقال: «البلاغة من قولهم، بلغت الغاية إذا انتهيت إليها، وبلغتها غيري، ومبلغ الشيء منتهاه، والمبالغة في الشيء الانتهاء إلى غايته؛ فسميت البلاغة بلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه».[1]

من خلال هذا التعريف فإنّ قوام البلاغة العربية إيصال المعنى وتبليغه إلى السامع، وهي الوظيفة نفسها التي تؤديها التداولية في حرصها على التواصل الناجح والسليم من خلال قوانين المحادثة التي سنّها "غرايس" «وهي قاعدة الكم، وقاعدة الكيف، وقاعدتي العلاقة والجهة».[2]

أمَّا في الاصطلاح فقد عرّفها "السكّاكي" بقوله: «البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعنى حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقّها، وإيراد أنواع التشبيه، والمجاز والكناية على وجهها».[3] وهي عند "الخطيب القزويني" «مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته».[4] وعند "ابن خلدون" «مطابقة الكلام».[5]

أما الجاحظ فيقول في كتابه " البيان والتبيين":«فأوّل البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ (...) ومدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على أقدار منازلهم».[6]

---

[1]- أبو هلال العسكري: الصناعتين، تح: مفيد قمحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1989م، ص 15.

[2]- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، المركز الثقفي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998م، ص 261.

[3]- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، د.س، ص 16.

[4]- المرجع نفسه، ص 11.

[5]- ينظر: عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تح: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ص 707.

[6]- أبو عثمان بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط7، 1998م، ص 92.

والإفهام لا يتم إلاَّ عن طريق البيان وهو «المصطلح الذي ظهر قبل أن تتبلور كلمة بلاغة، وتستقر مفهوما واضح المعالم في التراث العربي».[1]

فالبيان عند الجاحظ فهم وإفهام وتبليغ، يقول: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته».[2] فقد عرّفه من خلال وظيفته؛ فهو فلا يقف عند حدود الألفاظ، وإنما جعله كل وسيلة تكشف المعنى وتوصله إلى المتلقي بوضوح، بما يحقق غاية الإفهام والتواصل. و هذا التصور يكشف عن وعي مبكر بالطبيعة الوظيفية للغة، إذ تتحدّد قيمة البيان بقدرته على تحقيق المقصد الإبلاغي وإيصال المعنى إلى المخاطب، وهو في هذا السياق يلتقي مع أحد المبادئ الأساسية للتداولية الحديثة في ربط الدلالة بالفعل التواصلي.

فبيان الجاحظ هو تلك البلاغة القائمة على المقام ومراعاة أحوال المخاطبين «لأنّ المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة وكذلك ليس يتضح بأن يكون من معاني العامة، بل مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من مقال».[3]

ومن هذا المنطلق، ربط "صلاح فضل" بين مقتضى الحال والتداولية بحيث يعتقد أن مفهوم التداولية جاء ليغطي بطريقة منهجية منظمة المساحة التي كان يشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة مقتضى الحال.[4]

وفي هذا السياق «يرى جيوفري ليتش Geoffrey Leech أن البلاغة تداولية في صميمها، إذ إنها تمارس الاتصال بين المتكلم والسامع، بحيث يحلّان إشكالية علاقتهما مستخدمين وسائل محددة للتأثير على بعضهما».[5]

يتجلى إذن أوّل بعد تداولي للبلاغة العربية من خلال مقولة الجاحظ « لكل مقام مقال» لأن الاهتمام بالعلاقات التخاطبية ومراعاة مقامات التواصل، والعناية بالمقاصد والأغراض من أهم النقاط التي تأسّس عليها

---

[1]- مصطفى الغرافي: الأبعاد التداولية لبلاغة حازم القرطاجني من خلال "منهاج البلغاء وسراج الأدباء، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 40، ع1، سبتمبر، 2011م، ص 251.

[2]- الجاحظ: المرجع السابق، ص 69.

[3]-الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 91.

[4]- ينظر: خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص 129.

[5]- سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، مكتبة لبنان للنشر ناشرون، لبنان، ط1، 2004م، ص 23.

الدرس اللساني التداولي المعاصر؛ فالكفاءة التداولية «تدل على المقدرة على استخدام اللغة في سياقاتها الفعلية التي تتجلى فيها»[1]، وهذا يعني أن الجاحظ «قد استوعب طبيعة التواصل كضرورة اجتماعية».[2]

وعليه، فإذا كانت المقاربة التداولية وليدة المناهج اللسانية المعاصرة، فإنّ جذورها مبثوثة في الفكر العربي دون تنظير ولا تقنين من خلال ما استعرضه العلماء من أبواب البلاغة من تقديم وتأخير وحذف وتضمين وخروج الأساليب عن معانيها الحقيقية لأغراض يقصدها المتكلم."[3]

وفي مفتاح العلوم يتّضح اهتمام "السكاكي" بهذه العناصر من خلال حديثه عن المقام ومقتضى الحال وكفاءة كل من المتكلم والسامع، يقول: «وثمن الكلام أن يوفي من أبلغ الإصغاء وأحسن الاستماع حقه، وأن يتلقى من القبول له والاهتزاز بأكمل ما استحقه، ولا يقع ذلك ما لم يكن السامع عالما بجهات حسن الكلام ومعتقدا بأنَّ المتكلم تعمّدها في تركيبه للكلام عن علم منه، فإنّ السامع إذا جهلها لم يميز بينه وبين ما دونه، وربما أنكره»[4]، فإذا ما بلغت الكفاءة التواصلية مبدأ من النضج بلغت معها المقالات الحد المناسب للمقامات، يقول "السكاكي" في هذا الشأن: «فمقام الشكر يُباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب (...) ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر، ثمّ إذا شرعت في الكلام لكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام».[5]

ومن جهته اهتم "عبد القاهر الجرجاني" بالعملية التواصلية التي ارتكزت عنده «على أسس نحوية صريحة، لابد من التقيد بها، والانصياع لها».[6] كما اهتم بالمقصدية من وراء الكلام يقول: «بل ليس من فضل ومزية إلاّ بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد، والغرض الذي تؤم.»[7]

---

[1]- محمد محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلاليا في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، دراسة حول المعنى وظلال المعنى، منشورات جامعة الفاتح، طرابلس، لبنان، د ط، 1993م، ص 127.

[2]- صلاح خليل أبو أصبح: نصوص تراثية في ضوء علم الاتصال، دار آرام، عمان، ط1، 1995م، ص 72.

[3] - ينظر: محمد زهار: الملامح التداولية في الكتابات النحوية الأندلسية، الحلل في إصلاح الخلل لابن السيد، ص76.

[4]- أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكّاكي: مفتاح العلوم، تع: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 1407هـ/1987م ص 332.

[5]- المرجع نفسه، ص 168.

[6]-واضح محمد: الخطاب التداولي في الموروث البلاغي العربي من القرن الثالث الهجري إلى القرن لسابع الهجري، إشراف لزعر مختار، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، تخصص: لسانيات، جامعة وهران، 2011، 2012م، ص 215.

[7]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تع: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط5، 1425هـ/2004م، ص 74.

ونجد في "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" لحازم القرطاجني اهتماما بعناصر التداول رغم أنّ اهتمامه كان منصبا على تداولية الخطاب الشعري، «ومن القضايا التي تكشف هذا الانشغال إلحاحه على وظيفية النص الشعري بالنظر إلى مقاصد منجزة، واهتمامه بالمقام التواصلي الذي يدخل في سياق التبليغ الخطابي». [1]

وعليه، فالبعد التداولي للبلاغة العربية «يتولد من اهتمامها بمفهوم المقام الخطابي في سياق بحثها عن المقاصد، وقد ترتب عن توجه البلاغة نحو الأثر التداولي أن وُضع المتلقي في مركز الاهتمام».[2]

وبهذا الاهتمام يمكننا أن نخلص إلى أن البلاغة العربية عالجت كيفية التأثير في المتلقي، وإقناعه وبيان المقاصد من الكلام في مختلف الطبقات المقامية، وهو المجال نفسه التي تمت وتطورت فيه التداولية الغربية المعاصرة.

وتلتقي أيضا البلاغة العربية مع اللسانيات التداولية في الكثير من مباحثها لعلّ أهمها ما نجده مبثوثا في مصنّفات "عبد القاهر الجرجاني" و"السكاكي" و"الخطيب القزويني" وكذا "حازم القرطاجني". ففي دلائل الإعجاز يتجلى البعد التداولي للبلاغة العربية من خلال بسط "الإمام عبد القاهر الجرجاني" للعديد من المباحث التي تكشف عن الوعي بالدور الوظيفي والتواصلي للغة العربية.

فالمعنى من خلال نظرية النظم عند "الجرجاني" لا يتجلى إلاّ من خلال الاستعمال، وتلك لفتة تداولية يقول: «اعلم أن ليس النظم إلاَّ وضع كلامك الوضع الذي يقتضيه "علم النحو"، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك. فلا تخلّ بشيء منها».[3]

فالنظم في "زيد منطلق" يختلف عنه في "زيد ينطلق"، و"ينطلق زيد" و"منطلق زيد" وهذه الأمثلة التي ساقها "الجرجاني" توضح مزية النظم في فهم المعاني وتبليغ المقاصد. وممّا يدل أيضا عن اهتمام الجرجاني بالوظيفة الإنجازية للغة حال الاستعمال حديثهُ عن التقديم والتأخير والحذف، وقوله في الفصل والوصل والمجاز وحديثه عن القصر والاختصاص، وبيان السبب في تعدّد أوجه تفسير الكلام، وكذا عرضه لمسائل عديدة في الاستفهام الحقيقي، وما يخرج منه إلى أغراض بلاغية تفهم من خلال السياق.

---

[1]- مصطفى الغرافي: الأبعاد التداولية لبلاغة حازم القرطاجني، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 01، المجلد 40، يوليو، سبتمبر 2011م، ص 267.

[2]-مصطفى الغرافي: الأبعاد التداولية لبلاغة حازم القرطاجني، ص 267.

[3]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 81.

أما أوجه التشابه في هذه المباحث مع التداولية الغربية المعاصرة، فهي عديدة قد يطول المقام لحصرها، لعلَّ أهمّها ما يتجلى بين ظاهرة الحذف وبين نظرية الافتراض المسبق؛ فالحذف عند "عبد القاهر الجرجاني" «هو باب دقيق المسلك لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسّحر، فإنّك ترى به ترك الذِّكر أفصح من الذكر، والصمت على الإفادة أزيد للإفادة».[1]وترك الذكر في اللسانيات التداولية يدعى بالخلفية التواصلية الضرورية لنجاح التواصل، فهو أفعال كلامية افتراضية.[2]

معنى هذا الكلام أنّ الافتراض المسبق معلومات مدرجة ومتضمنة في القول لا طائل من ذكرها وفي ذلك إيجاز وإيضاح ودفع للبس، وهي من قوانين الخطاب التي وردت في مسلمة الجهة ومضمونها: «كن واضحا ومحددا: فتجنب الغموض (Abscurity)، وتجنب اللبس (Ambiguity) وأوجز ورتّب كلامك».[3]

وفي مفتاح العلوم "للسكاكي" يبرز البعد التداولي من خلال القسم الثالث للكتاب والذي خصّه لعلمي المعاني والبيان، بحيث يلتقي مع مباحث اللسانيات التداولية في الكثير من المواضع التي عالجها، ولا سيما ما تعلّق بموضوع الخبر والطلب، يقول "أحمد المتوكل" في هذا السياق: «ومن المعلوم أنّ الفكر العربي القديم يتضمن ثنائية الخبر والإنشاء التي تشبه إلى حد بعيد الثنائية الأوستينية (الوصف/الإنجاز) كما يدل على ذلك تعريف القدماء للخبر والإنشاء».[4]

ولاشك أن وجوه الشبه بين اجتهاد البلاغيين العرب في التقسيم والتبويب وبيان الأغراض، وبين ما قام به "أوستين" وتلميذه "سيرل" من حيث تصنيفهما لأفعال الكلام، وتميزهما بين القوى الحرفية والقوى المستلزمة كثيرة ومتنوعة؛ فقد حصر البلاغيون العرب القدماء للاستفهام –على سبيل المثال– قوى إنجازية غير مباشرة تتنوع بحسب السياق، منها: «الإنكار والتقرير والتعظيم، والتحقير، والتوبيخ، والتقريع، والتعجب، والتمني، والتحسر والاستبطاء، والتشويق».[5]

إنّ هذا التقاطع المعرفي لمباحث البلاغة العربية القديمة بالدرس التداولي الحديث يكشف في الحقيقة

---

[1]–عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 146.

[2]– ينظر: حمو الحاج ذهبية: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، 2012م، ص 136.

[3]– محمد أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 34.

[4]– أحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية، مدخل نظري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط، 2 ص 37.

[5]– مصطفى الصاوي الجويني: معارف من السيرة النبوية، دارالمعارف، الإسكندرية، مصر، د.ط، 1985م، ص 26– 27.

عن وعي العرب بالدور الوظيفي التواصلي للغة، بحيث شكّلت البلاغة حلقة الوصل بين مباحث النحو، وبين مباحث الصرف، ومباحث التراكيب.

كما تلتقي البلاغة العربية القديمة مع الدرس التداولي المعاصر من خلال **النظرية الحجاجية** كون البلاغة في مفهومها حجاجا كلّه، يقول "ابن الأثير" في كتابه المثل السائر: «**مدار البلاغة كلّها على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائعة، ولا المعاني اللطيفة الرقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها**».[1]

والاستدراج فن من فنون البلاغة «يؤدي إلى استمالة المتلقي بحسب حالته (...) فيقدم المتكلم ما يعلم أنّه يؤثر في نفس المتلقي من ترغيب وترغيب وإطماع وتزهيد».[2] ولاشك أنّ التأثير في النفوس يجعلها تذعن وتقتنع، وفي هذا السياق يقول "حازم القرطاجني": «الإقناع هو قوام المعاني الخطابية».[3] وحتى يكون الخطيب مقنعا للمستمع لابد أن يرد كلامه على جهة الاحتجاج والاستدلال.[4]

وهذا البعد الحجاجي للبلاغة العربية يُعبَّر عنه في الدراسات الغربية بالبلاغة الجديدة التي أرسى دعائمها "شايم بيرلمان Chaïm Perelman و"اولبريش تيتيكا" **Lucie Olbrechts-Tyteca**" من خلال كتابيهما "مصنف في الحجاج- البلاغة الجديدة" Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique.

ويقصد بالبلاغة الجديدة دراسة الخطاب دراسة حجاجية، ذلك أنّ «موضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم».[5]

من هذا المنطلق، فإنّ تركيز البلاغة العربية على ثلاثية "المتكلم، السامع والمقام" تعدّ في عمقها تقنية خطابية من شأنها أن تنتهي بعملية التخاطب إلى التأثير والإقناع، لأنّ إحاطة كلّ من المتكلم والكلام

---

[1]- ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تع:احمد الحوفي وبدوى طبانة، دار النهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، دط، دس، ص 250.

[2]- محمد كريم الكواز: البلاغة والنقد، المصطلح والنشأة والتجديد، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط، 1، 2006، ص 297.

[3]- حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، دط، دس، ص 361.

[4]- ينظر: نفسه، ص 62.

[5]- عبد الله صوله: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م، ص 27.

بشروط الفصاحة والبلاغة يؤدي في نهاية المطاف إلى التسليم بالأمر والإذعان له.

والبلاغة عموما سواء عند العرب، أو عند اليونان مدارها الإقناع سواء اعتمدت على قوة الحجة أو على سحر الكلام وجماله، لأنّ في ذلك الإمتاع حجة. وهذا الأمر بارزٌ من خلال المصطلحات التي كانت متداولة كالاستدراج والاحتجاج والاستدلال ومجاراة الخصم وغيرها.

ويتضح البعد التداولي للبلاغة العربية أيضا من خلال **حجاجية الصور البيانية** كالاستعارة والتشبيه، والمجاز بنوعيه؛ المرسل والعقلي، وحتى من خلال المحسنات البديعية؛ ففي تحسين الكلام تقنية خطابية يُستمال بها السامع، ويستدرج إلى التسليم بالقضية المطروحة، والحاصل من كل هذا أن البلاغة استمالة سواء بالإمتاع أو بالإقناع.

وفي أساليب العربية على كثرتها وتنوعها دليل آخر على بعدها التداولي الحجاجي، فدرجات التوكيد مثلا هي نفسها التي يستدل بها "ديكرو Oswald Ducrot على حجاجية اللغة من خلال نظريته حول السلالم الحجاجية، وكذلك تشكّل أضرب الخبر سلّما حجاجيا بحيث يستدرج به المخاطب من جهة قوية إلى حجة أقوى منها؛ فالخبر الابتدائي حجة قوية، والخبر الإنكاري حجة أقوى من الحجة الأولى.

وخلاصة القول، فإنّ البلاغة العربية قد تفنّنت وأبدعت في وصف طرق استعمال اللغة لغاية وظيفية تواصلية وهي الأهداف نفسها التي نهضت بها اللسانيات التداولية الغربية، حيث اهتمت بدراسة اللّغة حال الاستعمال انطلاقا من دورها التواصلي، لأنّ المعاني لا تتجلى إلاّ في السياق. ولذلك يقول "أوزفالد ديكرو Oswald Ducrot :" «إننا نعرف التداولية غالبا بوصفها دراسة لهيمنة المقام على معنى العبارة».[1] وفي هذا المعنى يقول الباحث عادل بن علي الغامدي: « تهتم التداولية بتحليل مايعنيه الناس بألفاظهم أكثر مما تهتم بما يمكن أن تعنيه الكلمات منفصلة عن أي سياق».[2]

---

[1]- أوزفالد ديكرو: مقال الخطاب ضمن القاموس الموسوعي لجديد لعلوم اللسان، تر منذر العياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، دط، دس، ص 677.

[2] – عادل بن علي الغامدي: الحجاج في قصص الأمثال القديمة، مقابة سردية تداولية، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 1436هـ/2015م، ص12.

المطلب الثالث: علم أصول الفقه

الفقه في اللغة هو الفهم، والأصل ما نبنى عليه غيره، أما أصول الفقه فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، أو هو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف، والمراد بالأدلة الكتاب والسنة والقياس والإجماع والاستدلال.وموضوع علم أصول الفقه كلّ ما تعلق بالمنهاج الذي يرسم للفقيه ليتقيد به في استنباطه حتى لا يخرج عن الجادة، فهو يرتب الأدلة ويبين من يخاطب بأحكام الشرع، لذلك يرى ابن خلدون أنه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها فائدة.[1]

وقد كان الدرس اللغوي عند علماء أصول الفقه واسعا وثرياً، وغاية في العمق والدِّقة، من أجل الوقوف على قواعد الفهم والاستنباط التي من شأنها أن تقبض على المعنى والدلالة والقصد في الخطاب القرآني.[2]

وإيماناً منهم بأنَّ المعنى في الخطاب لا يوجد جاهزاً جمعوا وهم يشتغلون على متن النّص الشرعي بين الكثير من العلوم، كعلم المنطق، وعلم الجدل، وعلم العربية من نحو وصرف وبلاغة، وعلم السير والتاريخ.[3] وهذا الإلمام بمنظومة معرفية متنوعة «ينحو إلى عدم الاكتفاء بسطحية الخطاب الشرعي للتدليل على المعنى والبحث عن قرائن توصل إلى المعنى الخفي والباطن».[4]

فالقرائن عوامل إضافية مساعدة على فهم النص، وقد تنبّه علماء أصول الفقه إلى أهميتها فأحاطوها بالعناية وحاولوا ضبط قواعدها؛ فهي لاتنحصر في كونها دليلا لبيان المراد من النص، وإن كان هذا أهم وظائفها، ولكنّها تتعدّاه لتكون مؤثرة على دلالته أو ثبوته، أو إحكامه أو ترجيح أحد النصين على الآخر."[5]

وقد استعانوا أيضا بالأدلة العقلية والنقلية، وحلّلوا حيثيات التخاطب وظروف التواصل والإبلاغ «فتلوَّنت خطاباتهم بتلوينات نسقية وسياقية (....) كما تكّونت من البنية المعرفية المتحكّمة في تصريف

---

[1] – ينظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992م، ص ص21-26. وينظر أيضا:عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص446.

[2]– ينظر: منقور عبد الجليل: النّص والتأويل، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، 2010م، ص20 وما بعدها.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص14.

[4] – المرجع نفسه، ص 20.

[5] – ينظر: إسماعيل سويقات: البعد التداولي للقرائن عند الأصوليين، مجلة علمية محكمة نصف سنوية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، مج 2، ع2، 2018م، ص ص32-36.

المعنى، وتعيين الدلالة».[1]

كما أنهم تعاملوا « مع النّص المعطى في ضوء القرائن السياقية والمقامية، دون حصر المعنى في الدلالة الحرفية. وذلك من خلال التركيز على الأغراض والمقاصد الأساسية للكلام».[2]

واهتمامهم بنسق الخطاب اللغوي وظروف إنتاج الخطاب، وحال المخاطب، هو الاهتمام نفسه الذي انطلق منه المنهج التداولي في التحليل.

إنّ التركيز على الأغراض والمقاصد يكشف إدراك علماء أصول الفقه الحقيقة العلمية التبليغية، «لأنّ كامل غايتهم كانت منصبة على إبراز خصوصيات الإعجاز النصي، وكيفية تلقي المكلفين للآيات القرآنية بوصفها جملة من الأفعال للإنجاز والعمل».[3]

وهذا التّصوّر حول القول والفعل يجسّد الطبيعة الإنجازية للفكر التداولي؛ فقد انطلقت نظرية الأفعال الكلامية من هذه الفكرة الجوهرية التي دفعت زعيم مدرسة أكسفورد "أوستين" إلى التساؤل: how to do Things With Word "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟"، ويقابل ذلك في البحث الأصولي، وفي التراث العربي عموما ما جاء حول ظاهرة الخبر والإنشاء، و«الواقع أن تقسيم الكلام إلى هذه المعاني والأغراض قائم على الأحوال المختلفة للكلام بحسب المتكلم وقصوده، والسّامع وتأويله والمقام وسياقاته».[4]

وفي أثناء تحليل هؤلاء العلماء للنصوص الدينية تطرقوا إلى أفعال كلامية لم ينتبه إليها علماء التداولية المعاصرة، ومنها "التي انبثقت عن الخبر مثل الشهادة، والرواية والدعوى، والإقرار، والوعد، والوعيد (....) ومنها التي انبثقت عن الإنشاء مثل الإذن والمنع والندب والإباحة والتخيير وألفاظ العقود"[5]، وكلّها أفعال كلامية لا يحدّد القصد منها إلاّ بحضورها في السياق.

وإذا كانت التداولية هي البحث عن المعنى في السياق، فإن علماء أصول الفقه قد احتفوا احتفاء بالغا بذلك، يقول ابن القيم الجوزية: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال

---

[1] – منقور عبد الجليل: النص والتأويل، ص 27.

[2] – نعمان بوقرة: ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين، بحوث ودراسات إسلامية المعرفة، العدد 54، 1429هـ، 2008م، ص 136.

[3] – المرجع نفسه، ص 121.

[4] – خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، ص 166.

[5] – ينظر: مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص ص 133- 136.

غير المراد وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته».[1]

لقد ألمّ "ابن قيم الجوزية" بالسياق، وعناصره وكشف عن عظيم أهميته، وهو الإلمام الذي ميّز النظرية السياقية الحديثة عند "فيرث**J. R Firth**"، وغيره ممّن حرّروا المعنى والدلالة من قرائنه اللغوية التي تقف عاجزة للإفصاح عن مضمرات الخطاب. كما يعدّ "الزركشي" واحداً من علماء الأصول الذين اهتموا بدلالة السياق، يقول في البحر المحيط [2]): «فالسياق يرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذماً، وإن كانت مدحاً بالوضع، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ **الدخان: 49**

وقد أشار الباحث "هادي نهر" «إلى تفطّن أكثر الفقهاء والأصوليين إلى أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية لابد فيها من ملاحظة السياقين اللفظي والحالي (المقامي) للوقوف على طبيعة النص دلاليا»[3]. وقد برز هذا التفطن من خلال جملة من الأمور منها[4]:

- ✓ استعمال بعضهم مصطلح السياق في وقت مبكر كما هو واضح عند الإمام الشافعي.
- ✓ اهتمامهم بدراسة القرائن الحالية المتمثلة في أسباب النزول، والمواقف الملابسة لنصوص الحديث الشريف.
- ✓ تقسيمهم الألفاظ إلى: عام وخاص ومشترك.
- ✓ تأكيدهم على أنواع التخصيص كالاستثناء والحال والوصف والبدل والسببيّة.
- ✓ تقسيمهم الأمر والنهي على أقسام كثيرة تضارع ما جاء به البلاغيون من وجوب وإرشاد وإباحة وتعجيز.

---

[1] – ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، تح: هشام عطا وآخرون، ج4، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، السعودية، د. ط، 1996م، ص 815.

[2] – بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد الستار أو عزة، ج6، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ- 1992م، ص 52.

[3] – هادي نهر: علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، إربد- الأردن، 2007م، ص 276.

[4] – المرجع نفسه، ص ن.

ولعلّ من أبرز هؤلاء العلماء الذين أدركوا قيمة السياق في توجيه المعنى والكشف عن الدلالة وفق ما يحيط بها من ملابسات " الإمام الشافعي"و" الإمام الغزالي"، و"ابن قيم الجوزية"، وغيرهم كثير ممّن قاربوا الخطاب القرآني مقاربة تداولية أساسها مجموعة من الأطراف المتعالقة؛ بحيث يؤدي غياب أو تغييب عنصر من عناصرها إلى الغموض والالتباس وخفاء المعنى.[1]

وقد يكون كتاب "بدائع الفوائد" لابن قيم الجوزية" من أحسن النماذج الجامعة للقضايا اللغوية والقيم التداولية التي تتقاطع كثيرا مع النظريات التداولية المعاصرة؛ فقد كشف الباحث "يوسف سليمان عليان" في دراسة معمقة عن البعد التداولي في فكر "ابن القيم" من خلال مصنّفه «الذي تناول فيه الخطاب، ولاسيما خطاب الشارع من خلال عدد من معايير علم اللغة الحديث وقد تمثل ذلك باستعماله- وإن لم يصرح مباشرة- لكثير من المصطلحات اللسانية كالخطاب والمتكلم والمخاطب، ومراد المتكلم والإحالة والحقيقة والمجاز وأمن اللبس، وقواعد الخطاب والسياق والقرائن اللغوية وغير اللغوية».[2]

فمن خلال الاهتمام بتلك الموضوعات، ومعالجتها، نلمس التقارب الواضح بين فكره، وأفكار علماء اللغة المعاصرين وخاصة منهم "فيرت" زعيم المدرسة السياقية من خلال تحديده لعناصر الموقف الكلامي وتأكيده على دور المتكلم والسامع والعلاقة بينهما، وكذا أهمية سياق الموقف.

ومن جانب آخر يلتقي الإمام "ابن قيم الجوزية" في اهتمامه بمبدأ التعاون مع "بول غرايس Paul Grice" ومع "روبين لايكوف Robin Lakoff " من خلال اهتمامه بمبدأ التأدب.وقد عُرف ذلك الاهتمام في التداولية المعاصرة بقواعد التخاطب أو قوانين الخطاب، ويبرز وجه الشبه والتلاقي من خلال إحدى القواعد في البدائع، قال فيها ابن القيم: «سأل تلميذٌ أستاذه أن يمدحه فيبالغ في مدحه، بما هو فوق رتبته، فقال: لو فعلت ذلك لكنت عند المكتوب إليه إما مقصرا في الفهم، حيث أعطيتك فوق حقك، أو متهما في الإخبار فأكون كذابا».[3]

---

[1]- ينظر: أبو حامد الغزالي الطوسي: المستصفى من علم الأصول،تح: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،ط1، 1417هـ/1997م، ص28 وما بعدها. وينظر: محمد بن إدريس الشافعي، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، مصر،ط1، ص62 وما بعدها.

[2] – ينظر: يوسف سليمان عليان: البعد التداولي عند الأصوليين – ابن قيم الجوزية في كتابه "بدائع الفوائد" أنموذجا – جامعة الملك خالد، كلية العلوم والآداب، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 53، رمضان 1432هـ، ص 477.

[3] – ابن القيم الجوزية: بدائع الفوائد، ص 46.

يتّضح من خلال هذه الفائدة أن "ابن القيم" يتحدث عن شروط التواصل الناجح وقواعده وقد عُرفت عند "غرايس" بمبدأ الكيفية وقاعدتاه هما: لا تقل ما تعتقد أنّه كاذب، ولا تقل ما تفتقر إلى دليل عليه. [1]

وقد أشار محمد محمد علي يونس في كتابه "علم التخاطب الإسلامي" إلى اعتقاد علماء الأصول «بأن التعاون هو الباعث الموجه لوضع اللغة (...) وقد رُبطت فكرة أن الناس لهم مصالح مشتركة في التعبير عن حاجاتهم ربطا ذكيا بالسؤال: كيف يؤدي التخاطب وظيفته؟ وكان من المفترض إجمالا أن الغاية من وضع اللغة هو بلوغ التفاهم، وأن الغرض من الكلام هو إرشاد السامع، وبيان مراد المتكلم له».[2]

فقد كانت شروط التواصل الناجح عند علماء أصول الفقه هي: بيان المتكلم، صدق المتكلم، الإعمال، التبادر، والاستصحاب. [3]

وممّا هو جدير بالتنويه أن هذه المبادئ تتميز بعمق النظر إلى العملية التخاطبية وشروط نجاحها لكونهم نظرّوا لكلام معجز متميز غير عادي، في حين نظّرت التداولية الغربية للاستعمال اللغوي انطلاقا من اللغة العادية في سياق الفلسفة التحليلية.

كما يبرز الفكر التداولي عند "ابن القيم" من خلال معالجته للإحالة، وهي من المفاهيم الأساسية في الدرس اللساني التداولي، فقد «تحدّث عن الإحالة في اسم الإشارة، وفي الضمير، وهذا يدل على أنّه كان يتمثل نوعين من الإحالة: الإحالة الإشارية النصية والبعدية، والإحالة المقامية».[4]

أما عن اهتمامه بالإحالة في الضمير فإنّه «لم يتوقف في تحديد مرجعيته على بنية النّص الداخلية وحدها، أو ما يسميه العلماء الإحالة النصية وحسب، وإنما استعان بمرجعية أخرى هي الظروف الخارجية، وهذه المرجعية تعرف في علم اللغة الحديث بالإحالة المقامية».[5]

---

[1] – ينظر: يوسف سليمان عليان: البعد التداولي عند الأصوليين، ص 491.

[2] – محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النّص، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 99.

[3] – المرجع نفسه، ص 101.

[4] – يوسف سليمان عليان: البعد التداولي عند الأصوليين، ص 496.

[5] – المرجع نفسه، ص 497.

وفي "بدائع الفوائد" أيضا الكثير من المسائل التي تكشف عن تعامله مع لغة الخطاب القرآني بكل عمق ودراية وشمولية، ومنها الحذف والإضمار والاستثناء والشرط والتكرار؛ إذ عمد إلى تحليل سورة الكافرون تحليلاً تداوليا متمثلا الأسلوب الحواري الحجاجي. [1]

ولا يخفى أن الحجاج اليوم قد أضحى من أهم النظريات التداولية، فقد ارتبط عند سيرل بالمقصدية، وارتبط عند "أزفولد ديكرو" بالتقنيات الحجاجية من عوامل وروابط مختلفة بقصد التأثير، لأن اللغة عنده تحمل وظيفة حجاجية بمعية الأفعال الكلامية.

فاحتفاء "ابن القيم" بتكرار الحروف والأفعال في سورة "الكافرون" لا يختلف عن العمل الذي قام به "ديكرو" في كتابه "السلالم الحجاجية، انطلاقا من فكرته القائمة على أن الحجاج موجود في اللغة.[2]

وخلاصة القول، فإنّ علماء أصول الفقه انطلقوا في اجتهاداتهم لفهم النص القرآني من فكرة هي أنّ اللغة سلوك يجب أن تكون ركيزة صلبة لاستنباط الأحكام، وصياغة أصول منهجية لفهم القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس اعتقد الباحث "محمد محمد علي يونس" أنّ الأصوليين كانوا على دراية وربما على نحو أقل من اللسانيين بالفرق بين مستويي اللغة والكلام، بيد أنّ الواقع أنهم كانوا أكثر عناية بالتفريق بين ما يسمونه الوضع والاستعمال، وهما اثنان من المكونات الأساسية الأربعة لعملية التخاطب إلى جانب الدلالة والحمل. [3]

وبهذه المكونات يتقاطع علم التخاطب الإسلامي عند الأصوليين مع المنهج التداولي المعاصر عند الغربيين من خلال اشتراكهما مباشرة أو غير مباشرة بعناصر العملية التخاطبية من عناية بالسياق والقصد وأفعال الكلام، وبقواعد التخاطب وآليات الحجاج وغيرها.

المطلب الرابع: علم التفسير

إنّ الخطاب التفسيري الذي شكّل في الثقافة العربية جزءا أساسيا لا يمكن إلاّ أن يكون خطابا مقاصديا، وكيف لا وهو الخطاب المشتغل بكل آلياته على القرآن الكريم، كلام الله المنزّل على رسوله وخاتم

---

[1] – ينظر: المرجع السابق، ص 515.

[2] –ينظر:ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، ح: علي بن محمد العمران، مج1، دارعلم الفوائد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ، ص231 وما بعدها.

[3] – ينظر: محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص 44.

النبيين محمد ﷺ، وهو المصدر الأوّل للتشريع الإسلامي، قال الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ المائدة: 48 وقال أيضا:﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾ ﴾ ص: 29

إنّ هذا القرآن الذي أنزله الله تعالى تبيانا لكلّ شيء، قد شغل العلماء المسلمين وغير المسلمين على مر العصور. ونظرًا لقداسته، ولكونه المصدر الأوّل للشريعة الإسلامية فقد أحيط بمجموعة من الضوابط والشروط لتفسيره واستنباط أحكامه وحِكمه. وهذه الضوابط والشروط مدعاة لاستحضار مجموعة من الرؤى النظرية والمنهجية والمعرفية للإحاطة بكلام الله تعالى ضمن دائرة من التواصل والتفاعل.

وعليه، فالخطاب التفسيري عملية شاملة تستدعي مستويات من الفهم والتأويل اللذين لا يتأتيان إلاّ عن طريق الإلمام بمداخل متنوعة عُدَّت في التداولية الغربية المعاصرة من المفاهيم الكبرى مثل مفهوم الإنجاز والقصد والسياق، وغيرها من المفاهيم التي تتعلّق بعناصر العملية التخاطبية التواصلية التفاعلية.

وعليه، ف« لغة الخطاب التفسيري ليست مجرد لغة حاملة للفظ في الآيات ومعناه، بل لغة وظيفية تداولية تحمل أبعادا سياقية ودينية وفقهية تنسجم مع غاية التفسير الكبرى».[1]

وإذا كانت التداولية الغربية «حقلا لسانيا يهتم بالبعد الاستعمالي أو الإنجازي للكلام ويأخذ بعين الاعتبار المتكلّم والسياق»[2]، أو هي علم الاستعمال اللّساني ضمن السياق كما ترى "فراسواز أرمينكو"[3]، فإن الخطاب التفسيري ينخرط ضمن هذه المقولات نفسها كونه خطابا تأويليا على خطاب قرآني يهدف إلى تجلية مقاصده بغية حمل المتلقّي على التسليم والإذعان والاقتناع. من أجل ذلك يحشد المفسّر لهذه العملية جملة من العناصر اللّغوية والعناصر غير اللّغوية، أو ما تعرف اليوم في الأدبيات التداولية

[1] – الرحموني بومنقاش: تداولية الخطاب التفسيري– تفسير ابن جرير الطبري أنموذجا– ص26.

[2] – إدريس مقبول: الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية، ص 8.

[3] – ينظر: فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداولية، ص 11.

بلسانيات النص ولسانيات الخطاب.

وهذا الجهد الذي تعلق بالبحث عن المراد من كلام الله هو كما يقول "الزركشي" في البرهان: «أولى ما أعملت فيه القرائح، وعلقت به الأفكار اللواقح للفحص عن أسرار التنزيل، والكشف عن دقائق التأويل».[1]

ولاشكّ أنّ الكشف عن دقائق التأويل عملية قصدية تداولية، لأنّ المفسّر يبحث بالدرجة الأولى عن المراد لا عن المعنى، أي يحتاج إلى الآليات التداولية مضافة إليها الآليات الدلالية، وهذا ما عبّر عنه "ابن فارس" إذ قال: «فأما المعنى فهو القصد».[2]

ومعنى هذا أنّ القصد مفهوم تداولي يرتبط أساسا باستعمال اللّغة، ممّا يجعل تحليل الخطاب أمام حتمية العناية بتداولية كل العناصر الخطابية من متكلم ومتلقٍ ورسالة، زيادة على ملابسات القول، والظروف المحيطة به في لحظة التلفظ.

وليس من اليسير الإلمام بالخطاب التفسيري في هذه المساحة الضيقة من هذا البحث، لكن الضرورة المنهجية تضعنا أمام **خيار العمل الانتقائي** بالتركيز على نماذج من التفاسير المختلفة في الاتجاه والمنهج، وذلك من أجل الوقوف على الأبعاد التداولية المقاصدية في تراثنا العربي الإسلامي عامة، والتراث التفسيري على وجه الخصوص.

ولا بأس قبل دلك من وقفة منهجية مع بعض مصطلحات علم التفسير على سبيل الإضاءة والتنوير.

1. مفهوم علم التفسير

التفسير في اللّغة "تفعيل من الفَسْر وهو البيان والكشف، ويقال هو مقلوب السَّفر، تقول: أسْفَر الصبح إذا أضاء.[3]

ومادة (ف.س.ر) في مقاييس اللّغة لـ "ابن فارس" كلمة واحدة تدل على بيان الشيء وإيضاحه.[4]

---

[1]– بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط د، د س، ص 3.

[2]– ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تح: مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د. ط، 1963، ص 179.

[3] – محمد علي التهناوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي الدحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ص 191.

[4] – ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، ج4، مادة (ف. س. ر).

أما "ابن عاشور" فقد افتتح مقدمته الأولى في التفسير بإيضاح هذه الكلمة، حيث جاء فيها: «التفسير مصدر فسَّر بتشديد السين الذي هو مضاعف فسر بالتخفيف، (من باب نصر وضرب)، الذي مصدره الفَسْر، وكلاهما فعل متعدٍ بالتخفيف ليس للتعدية، والفسر الإبانة والكشف لمدلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح للمعنى المفسّر عند السامع».[1]

يتضح من هذه التعاريف أنّ المعنى اللّغوي للجذر "فسر" يدور حول الإبانة والكشف والإيضاح، وزاد "ابن عاشور" أهمية أن يكون اللّفظ أوضح عند السامع، وهو بهذا يستحضر عناصر العملية التخاطبية في العمل التفسيري.

أما في الاصطلاح فهو «علم يعرف به فهم كتاب الله المنزّل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكمه، واستمداد ذاك من علم اللّغة والنّحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ».[2]

وعرّفه "أبو حيان الأندلسي": «هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاته وأحكامه الإفرادية والتركيبية ومعانيها».[3]

ويقول الجرجاني في "التعريفات": « التفسير في الأصل هو الكشف والإظهار، وفي الشرع هو توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة »[4].وقال أهل البيان: «التفسير هو أن يكون في الكلام لبس وخفاء، فيؤتى بما يزيله ويفسِّره».[5]

وجاء في الإتقان: «هو علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ومكّيّها ومدنيتها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامها، ومطلقها ومقيّدها، ومجملها

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 10.

[2] –. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط3، 1984م، ص 13.

[3] – أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ج1، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1993م، ص 26.

[4] – علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، تح: محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 2002م، ص 67.

[5] – أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص 260

ومفسِّرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها».[1] أمّا الذهبي في كتابه "التفسير والمفسرون" فقد خلص إلى أنّ التفسير اصطلاحا هو علم يبحث عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.[2]

وبالعودة إلى تفسير "التحرير والتنوير" نجد "ابن عاشور" قد اختصره في قوله: «هو اسم للعلم الباحث في بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسّع».[3]

ما يتضح إذن من كل هذه التعاريف أنّها تشترك في كون **علم التفسير هو العلم الذي به يفهم المراد من كلام الله تعالى، والسبيل إلى ذلك الفهم هو التوسّل بمجموعة من علوم القرآن ومجموعة من الآليات والإجراءات المنهجية في التأويل، أي التوسّل بمجموعة من الوسائل علومًا كانت أو أصولاً وقواعد؛ فأمّا العلوم كما وردت في التعاريف السابقة فهي كثيرة ومتنوعة، ومنها علوم القرآن والنّحو والصرف والبيان والفقه والقراءات. وأمّا القواعد فهي كما عرّفها خالد السبت: «الأحكام الكلية التي يتوسّل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم، ومعرفة كيفية الاستفادة منها».**[4]

وعليه، **فأصول التفسير** هي الأسس والقواعد التي يعرف بها تفسير كلام الله، ويرجع إليها عند الاختلاف فيه. وموضوعاته كثيرة ومتشعبة ومنها أقسام التفسير وطرقه وأنواع الاختلاف فيه وتوجيه القراءات والقواعد الترجيحية.[5]

أما عطف الكلام بجملة "وما يستفاد منها باختصار أو توسع" في تعريف "ابن عاشور" فهو عطف فيه **التلميح إلى عناصر العملية التخاطبية التي أساسها الاستفادة المبنية على القصد.**

2. بين التفسير والتأويل

يشير السيوطي في الإتقان كغيره من الكثير من علماء عصره إلى الاختلاف الذي حصل حول

---

[1] – جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج1، تع: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط1، 1429هـ/2008م، 759.

[2] – ينظر: محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، 2000م، ص 14.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 11.

[4] – خالد بن عثمان السبت: قواعد التفسير، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1421هـ، ج1، ص 30.

[5] – ينظر: مساعد بن سلمان الطيّار، تقديم محمد صالح الفوزان، فصول في أصول التفسير، دار النشر الدولي، الرياض، ط1، 1993م، ص 17.

التفسير، والتأويل، فيقول: «وقد أنكر ذلك قوم حتّى بالغ ابن حبيب النيسابوري فقال: قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه ».[1]

والظاهر أن مفهوم التأويل في القرون الثلاثة الأولى أتى مرادفا لمعنى التفسير، حيث استخدمها قدامى المفسرين أمثال الطبري (ت 310 هـ) فكان يبدأ تفسيره لكل آية بقوله: «القول في تأويل قوله تعالى».[2] وعليه فلم يرد الخلاف حول اللّفظتين إلاّ بعد هذه القرون الثلاثة الأولى.

والتأويل في اللّغة كما جاء في لسان العرب: الأوّل: الرجوع، آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع (...) وأوّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدّره؛ وأوّله وتأوّله: فسّره.[3]

يكشف إذن هذا التعريف عن أنّ التأويل يحمل معنى التفسير، كما يحمل معنى التدبّر والتقدير. وعند "الماتريدي" فالتفسير هو القطع بأن مراد الله تعالى كذا، أمّا التأويل فهو ترجيح أحد الاحتمالات دون قطع.[4]

ولذلك وقع الاختلاف حول اللّفظين، وقد أشار "ابن عاشور" إلى عادة المفسرين عمومًا في الخوض في هذا الموضوع بين من «جعلهما متساويين كابن الأعرابي وأبي عبيدة، ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر، والتأويل للمتشابه، ومنهم من قال: التأويل صرف اللّفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل بدليل».[5]

وكعادته فقد رجّح "ابن عاشور" القول الأوّل، وحجّته أنّ اللّغة والآثار تشهد على ذلك، لأنّ مصدر "أوّله" إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللّفظ هو معناه، وما أراده منه المتكلّم به من المعاني، فساوى التفسير، على أنّه لا يطلق إلاّ على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول.[6] وكأنّ "ابن عاشور" بهذا يوافق "ابن فارس" في قوله: "فأمّا المعنى فهو القصد"، وهذه الموافقة تكشف عن الفكر المقاصدي لابن عاشور في تفسيره لكلام الله؛ فالبحث عن المعاني إنّما هو من أجل الوصول إلى المقاصد،

---

[1] – السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص 158.

[2] – ينظر: مفلاح بن عبد الله: الخطاب القرآني وقضايا التأويل، الدار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، 2011، ص 39.

[3] – ابن منظور: لسان العرب، مادة (أول)

[4] – ينظر: عبد الفتاح أحمد الحموز: التأويل النحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1984م، ص 11.

[5] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 16.

[6] – ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

وهي النقطة التي انطلق منها الدّرس التداولي الغربي في التفاتته إلى الكلام.

وأما ما تميل إليه النفس ويرضاه الذوق، فالتفسير كشف وبيان، والتأويل تقدير وتدبّر، أي أنّ التفسير ما تعلّق بالرّواية، أمّا التأويل فقد يتعلّق بالدراية أو بالدراية والرّواية معا.

وعليه، يكون المفسر ناقلا، والمؤوّل مستنبطا، بناء على أنّ المعنى الوارد للتفسير في القرآن هو الكشف والبيان، بينما تعدّدت معاني التأويل لتشمل البيان وغيرها من المعاني الأخرى. وتأسيسًا على هذا الاختلاف الذي برز بين المفسرين حول المفهومين برزت اختلافاتهم في الاتجاه والمنهج.

3. مناهج التفسير

جاء في اللّسان: النهج: الطريق المستقيم، وطريق نهج: بيِّن واضح (...) والجمع نهجات ونُهُج ونُهُوج (...) والمنهاج كالمنهج وفي التنزيل "ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا"، والمنهاج الطريق الواضح.[1]

بناء على المعنى اللّغوي لكلمة المنهج والمنهاج فإنّ مناهج المفسرين هي **طرقهم** في تفسير كتاب الله ومن شروط المنهاج أن يكون مبيِّنا للمعاني وموضحًا للمراد.

ولا ضير في هذا الاختلاف الظاهر بين المفسرين، لأنّ القرآن الكريم كلام معجز لا تنقضي عجائبه «أعيت بلاغته البلغاء، وأعجزت حكمته الحكماء، وأبكمت فصاحته الخطباء»[2]، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ١٠٩ ﴾ **الكهف 109**

وفي هذا القرآن دعوات صريحات إلى تدبّره والتفكّر فيه، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ٢٤ ﴾ **محمد 24**

من هذا المنطلق فكل مفسِّر له طريقته في الكشف والبيان، وفي التفسير والتأويل، فكانت لذلك التفاسير أقسام، ولكل قسم مبنى واعتبار: [3]

---

[1] – ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (نهج).

[2] – الزركشي: البرهان، ج1، ص 3.

[3] – ينظر: مساعد سليمان طيار: فصول في أصول التفسير، ص ص 16-22.

فعلى اعتبار معرفة الناس له[*] وهو تقسيم "ابن عباس" يضم القرآن الكريم أربعة أوجه:

- ✓ وجه تعرفه العرب من كلامها.
- ✓ ووجه لا يعذر أحد بجهله.
- ✓ وتفسير يعلمه العلماء.
- ✓ ووجهٌ لا يعلمه إلا الله، ومن ادّعى علمه فقد كذب.

أمّا تقسيم القرآن الكريم على **اعتبار طرق الوصول إليه**، فيندرج تحته أشهر مناهج التفسير وهي: التفسير عن طريق الأثر، والتفسير عن طريق الرأي أو العقل، في حين نجد تصنيفات أخرى لتفاسير القرآن الكريم بناء على **أساليب أصحابها** ومنها: التفسير التحليلي، والإجمالي، والمقارن، والموضوعي. **أما بناء على اتجاهاتهم** فنجد التفسير السلفي، الاعتزالي، الصوفي والأشعري، وغيرها. كما انتشرت تسميات أخرى بناء على الجانب الذي غلب على التفسير ومنها التفسير البلاغي، النحوي، الأدبي، العلمي، والاجتماعي.[1]

وتبقى أشهر التقسيمات هي تقسيم التفاسير باعتبار طرق الوصول إليها، وهما صنفان اثنان: التفسير بالمأثور، أو بالنقل، والتفسير بالرأي أو بالعقل، وقد أشار الذهبي إلى تقسيم الصنف الثاني إلى الرأي المحمود والرأي المذموم.[2]

والخلاصة، فإنّ أهم ما تجدر الإشارة إليه أنّ هذا التقسيم إنّما هو أداة لتسهيل الدراسات ليس إلاّ، لأنّ أغلب التفاسير ولاسيما في وقتنا المعاصر قد تداخلت فيها المناهج وتعدّدت الطرق، وتنوعت الاتجاهات، ولا يخلو أيّ تفسير من عناية بالغة بعلوم اللّغة العربية، كما لا تخلو أيضًا من الإشارة إلى أسباب النزول وإن كانت مصنفة تحت صنف التفسير بالرأي.

وإذ تتداخل التفاسير في مناهجها واستمداد المعاني من علوم عدّة، فهذا إيذان بحضور البعد المقاصدي التداولي الذي يؤطر العملية التفسيرية، **وهي الإشكالية التي انطلق منها هذا البحث، ويسعى إلى تفحّص فرضياتها والتأكيد على مدى صحّتها.**

---

[*]– اعتبارات تقسيم القرآن هي: اعتبار معرفة الناس له، واعتبار طرق الوصول إليه واعتبار أساليبه، واعتبار اتجاهات المفسرين فيه، **للمزيد من التوسع ينظر: مساعد طيار: فصول في أصول التفسير، ص ص 16– 19.**

[1] – ينظر: مساعد سليمان طيار: فصول في أصول التفسير، ص ص 19– 20.

[2] – ينظر: الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، ص ص 205– 258.

4. البعد التداولي في خطاب التفسير

– من خلال الأفعال الإنجازية

لقد بات واضحًا من جهود النحاة والبلاغيين وعلماء أصول الفقه أنّ نظرية الأفعال الكلامية بمفاهيمها وأسسها حاضرة، في جلّ فصول التراث العربي تقريبا. وإذا كان من المؤكد أنّ هؤلاء لم يقصدوها كغاية، ولم يكونوا في موقف التنظير لها، فإنَّ جهودهم وتطبيقاتهم تكشف عن وعيهم العميق بقيمتها التداولية في الكلام، فضلا عن أنّ التراث الإسلامي وخاصة التفسيري منه قد اشتغل على الخطاب القرآني وما يحمله من رسالة لتصحيح العقائد وتغيير السلوكات وتهذيب الأخلاق، إذ يمثل عقيدة سلوكية عملية بالدرجة الأولى.

وعليه، **فالبحث عن البعد التداولي في الخطاب التفسيري ليس من باب محاولة إثبات سبق علمائنا إلى تلك المفاهيم، فليس في هذا المسعى جدوى، إذا كان غيرنا يبني المعرفة ونحن نتهافت عليها بالعودة إلى الوراء للتأكيد على وجودها في مصنفاتنا.**

إنّ ما يهدف إليه هذا البحث **هو إبراز أهمية المشاركة في إنتاج المعرفة** من خلال إعادة قراءة التراث قراءة واعية وبروح حداثية أصيلة، ولنؤكد من خلال هذه القراءة على ذواتنا وندعم بها هويتنا، ونرفع جملة من التحديات المعنوية التي تكابدها الحضارة الإسلامية، **فإنتاج المعرفة في العصر وللعصر الذي نعيش فيه لا يكون بالعودة إلى التراث لمجرد العودة وإثبات السبق، إنّما يكون عن طريق التحلي بمبادئ روح الحداثة كما تصوّرها "طه عبد الرحمن" وهي: مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول**[*].

وعلاوة على ذلك، **فاحتفاء المفسرين بالبعد المقاصدي للخطاب** وتركيزهم على الجانب الإنجازي إنّما يدفع الباحثين بكلّ ثقة **إلى إثراء النظريات التداولية المعاصرة بما يمكن أن يتلاءم وروح العصر، بعيدًا عن الاكتفاء بإثبات السبق وإن كان لهذين الجانبين مغنما معنويا عظيما.** ويبرز اعتداد المفسرين

---

[*]– يقصد "طه عبد الرحمن" بمبدأ الرشد الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، أي التخلي عن تبعية الغير بناء على ركني الاستقلال والإبداع، أما مبدأ النقد فمقتضاه الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، أي من حالة التسليم بالشيء إلى حال المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به، أما مبدأ الشمول فيقتضي حصول التوسّع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات، **للمزيد من التوسع ينظر: طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص ص 25– 30.**

بالفعل الإنجازي للخطاب من خلال بيانهم لقصد المتكلّم والكشف عن مراده.

ففي **التفسير بالمأثور** نقف على نماذج لهذه العناية، ومنها على سبيل المثال ما جاء في تفسير "المحرر الوجيز" لابن عطية، حيث اهتم بالغرض من قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ **البقرة: 24 و** قد حدّده بالإنكار فعلا إنجازيا لفعل القول المتمثل في الاستفهام.

وفي قوله تعالى:﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ **البقرة: 28** يرى ابن عطية أنّ لفظه استفهام لكنه تقرير وتوبيخ؛ أي كيف تكفرون بالله ونعمه عليكم؟.[1]

وإذا تأملنا هذا التفسير فإنّنا نلاحظ ما يلي:

✓تعبير ابن عطية بكلمة "لفظة" لا يختلف عن تسمية "جون أوستين" المؤسس الأوّل لنظرية الفعل الكلامي، حيث أطلق على قسمه الأوّل فعل القول.

✓استدراك ابن عطية على أنّ المقصود من الكلام هو التقرير والتوبيخ يلتقي مع مفهوم "الفعل المتضمن في القول أو مفهوم الفعل الإنجازي عند "أوستين" وهو ما أسماه "سيرل" بالفعل الكلامي غير المباشر؛ فابن عطية في عملية تفسيره للآية القرآنية أعطاها بعدًا تداوليا سواء بالاعتماد على السياق النصي، أو سياق الحال.

وفي تفسير "معالم التنزيل" يوجّه "البغوي" المعنى توجيها مقاصديا من خلال ذكر الغرض من الكلام سواء في الأساليب الخبرية أو الأساليب الإنشائية، ومثال ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَوْ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَاۖ ﴿٢٥٩﴾ ﴾ **البقرة: 259** حيث يرى أنّها إنجاز للتعجب وليس شكوى من عزير.[2]

---

[1] – أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، تح: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص 113

[2] – ينظر: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي: تفسير البغوي، معالم التنزيل، مج1، دار طيبة للنشروالتوزيع، الرياض، د. ط، 1409هـ، ص 319.

وفي قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ ﴿١٩﴾ ﴾ **الزمر: 19** أعطى الآية قيمة تداولية حصرها في النفي، حيث إنّ فعل القول تأسّس على الاستفهام، لكن المقصود منه هو إنجاز النفي.[1]

وفي قوله تعالى:﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾ ﴾ **الزمر: 71** فسّر البغوي المراد من الاستفهام على أنّه إنجاز للتوبيخ والتقرير.[2]

وفي قوله تعالى:﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ ﴾ **الدخان: ٤٩** فالظاهر أن المعنى الحرفي أمر، أما البغوي فقد أعطاه بُعد التوبيخ والاستحقار.[3]

كما نقف على البعد التداولي في تفسير الثعالبي، ففي قوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْۗ إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ **الأعراف: 27** فالفعل الكلامي المنجز في هذه الآية هو التقرير، بينما فعل القول كان عن طريق الاستفهام.[4]

وفي قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿ أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَٰهُنَآ ءَامِنِينَ ﴿١٤٦﴾ ﴾ **الشعراء: 146** فالآية تخويف من صالح لقومه أي "أتطمعون أن تقرّوا في النعيم على معاصيكم".[5]

أما في قوله تعالى: ﴿ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾ ﴾ **المسد: 2** فقد حمّل الثعالبي النفي قوتين

---

[1] – البغوي: تفسير البغوي، مج7، ص 113.

[2] – المرجع نفسه، مج7، ص 132.

[3] – المرجع نفسه، مج7، ص 136.

[4] – عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبي زيد الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح:علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ/1997م، ج3، ص 28.

[5] – ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص 233.

إنجازيتين[*]، فإمّا أنّ الآية إنجاز لقوة الخبر، أي المقصود هو الإخبار، وإمّا أنّ ذلك لإنجاز التقرير على احتمال أنّ "ما" استفهامية.[1]

وفي سورة الماعون يتجلى البعد التداولي من خلال الآية الأولى:﴿ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ۝١ ﴾ **الماعون: 1** فهي تحمل فعلا إنجازيا دالا على التنبيه لتتذكر نفس السامع كل من تعرفه بهذه الصفة.[2]

ولم يكتف الثعالبي بالمعنى الحرفي أو فعل القول الذي هو الاستفهام؛ بل نظر إلى الملفوظ ضمن عمل تواصلي تفاعلي، والدليل استحضاره لعناصر العملية التواصلية كالسامع والسياق النفسي الذي يؤطر لحظة التلفظ. وكذلك اعتنى الثعالبي **بالقوة الإنجازية لفعل الكلام** في مطلع سورة الفيل، ففسّر المراد من الاستفهام بأنّه كان تنبيهًا على العبرة.[3]

أما في سورة التكاثر ففعل القول ﴿ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝٢﴾ **التكاثر: 2**، دلَّ على الإخبار، وهو معنى حرفي ، أمّا المقصود فهو فعل كلامي أُنجز به التقريع والتوبيخ والتّحسّر.[4]

وكذلك ﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣ ﴾ **التكاثر: 3** ففعل القول إخبار، لكن المعنى المتضمّن في القول حسب الثعالبي هو الزجر والوعيد.[5]

---

[*]– يقول جون أوستين : " ولقد شرحت إنجاز فعل ما على أنه **إنجاز لقوة فعل الكلام**، أي إنجاز فعل في حال قول شيء ما مع مراعاة مقتضى المقام، على خلاف إنجاز فعل ما بمجرد القول وإيراده عاريا من القرائن الدالة، وأسمي الفعل المنجز **قوة فعل الكلام** " illocutionary force" **للمزيد من التوسع ينظر: جون أوستين : نظرية أفعال الكلام .كيف ننجز الأشياء بالكلمات . تر : عبد القادر قينيتي، إفريفيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 1991م، ص ص117–121.**

– **على مستوى الإجراء سيوظف الباحث مصطلح القوة الإنجازية** أو **الفعل الإنجازي بتعبير أوستين** ، أو المعنى المستلزم **بتعبير غرايس** للتمييز بين ما يقال "what is said" وبين ما يقصد "what is meant"، أو الفعل الإنجازي غير المباشر **بتعبير سيرل** للدلالة على مايعرف في علم المعاني **بالغرض البلاغي** الذي يحدده سياق التخاطب و العلاقات التخاطبية، ذلك لأن مايقصده هؤلاء في النهاية هو الغرض البلاغي من الكلام.

[1] – ينظر: الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج5، ص 636.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص 630.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 627.

[4] – المرجع نفسه، ص 622.

[5] – المرجع نفسه، ص 623.

وصفوة القول، فإنّ التفسير بالمأثور رغم أنّه قائم على منهج النقل عن رسول الله ﷺ أو أصحابه أو التابعين، فرأس العملية التفسيرية كلّها بيان وتوضيح مراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم.

وإذا كان التفسير بالنقل لم يعط الكلام بعده التداولي إلاّ بما نقل وأثر في حدود المرويات، فإنّ التفسير بالرأي قد كان فرصة للبحث عن المقصدية المخبوءة بين السياقات، وكما هي في وعي المتكلّم وأفق السامع.

وعلى سبيل الحصر نذكر بعضا من ملامح التفسير التداولي، وهو التفسير الذي لا يتجلىّ إلاّ بتجلي اعتبارات أخرى غير لغوية مثل المقصدية ومقام الخطاب ومقتضى الحال والأقوال المضمرة وغيرها من مفاهيم الدرس التداولي المعاصر، لكن ذلك لا يكون إلاّ« وفق ما يمكن أن نطلق عليه الاستعمال القرآني للغة، والذي نريد به استعمال النص القرآني للمنظومة اللغوية التي اتفقت عليها الجماعة اللغوية».[1]

والحقيقة، فإن هذا التقييد يعكس خصوصية الخطاب القرآني، مما يجعل عملية التأويل عملية مسيّجة رغم انفتاحها على مقتضيات العملية التخاطبية بجميع عناصرها، ويجعلها فضلا عن ذلك مفارقة ومختلفة عن عملية التأويل في الأدبيات الغربية" الهرمنيطيقا".

ففي كشاف "الزمخشري" عناية ظاهرة بمقاصد الخطاب، حيث أعطى قوله تعالى:﴿ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ **التكوير: 26** بعدًا تداوليًا من حيث كونه «استضلالا للكفار إذ مُثّلت حالهم بحال من يترك الجادة اعتسافا أو ذهابا في بنيات الطريق».[2]

وفي سورة عبس ﴿ قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ ﴾ **عبس: 17** حمَّل الجملة الخبرية غرض الدعاء قوة إنجازية؛ أي الدعاء على الإنسان وهي من أشنع الدعوات. أما الفعل الإنجازي في قوله ﴿ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ ﴾ فهو تعجب من إفراط الإنسان الكفران بالنعم، ثم يستميل الزمخشري المتلقّي لخطابه ويستدرجه للتسليم به، فيقول: «ولا ترى أسلوبا أغلظ منه، ولا أخشن مسًّا ولا أدلّ على سُخطٍ، ولا أبعد شوطا في المذمة».[3]

وتحليل هذا الكلام يكشف عن قوى إنجازية متعدّدة محتملة لهذا التعجب في قوله تعالى ﴿ مَآ

---

[1] – مجدي حسين : التفسير التداولي للنص القرآني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2018م، ص8.

[2]–جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح:عادل أحمدعبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكات، ط1، 1418هـ/1998م، ج6، ص327.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 315- 116.

أَكۡفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ ﴾ ففيه الغلظة والخشونة والسخط والمذمة، لأنّ هذا الإنسان قليل الالتفات إلى ما يتقلب فيه من النّعيم والذي يتوجب في الأصل الشكر.[1]

وفي سورة الزخرف ﴿ وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٤﴾ أَفَنَضۡرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكۡرَ صَفۡحًا أَن كُنتُمۡ قَوۡمًا مُّسۡرِفِينَ ﴿٥﴾ ﴾ **الزخرف: 4-5 فقد** فسّر الزمخشري الآية بقوله: «أنهملكم فنضرب عنكم الذكر، إنكارا لأن يكون الأمر على خلاف ما قدّم على إنزاله الكتاب».[2] ففعل القول استفهام عن إهمال ذكر هؤلاء الكفار، لكن الفعل المتضمن في القول هو الإنكار؛ فالله تعالى ينكر ويستنكر عليهم ذلك.

أما القوة الإنجازية للنفي في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَأۡتِيهِم مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ﴿٧﴾ ﴾ **الزخرف: ٧** فقد أوّلها على أنّها تسلية للرّسول ﷺ على استهزاء قومه.[3]

كما اهتم "الفخر الرازي" أيضًا في تفسيره "مفاتيح الغيب" بالبعد التداولي للخطاب القرآني من خلال الكشف عن المقاصد والأغراض، ففي قوله تعالى: ﴿ فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوۡ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ **يونس: 17** يذكر القصد من هذا الاستفهام وهو عبارة عن إنجاز النفي، حيث نفى الرّسول ﷺ الكذب عن نفسه، أما قوله تعالى﴿ أَوۡ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓۚ ﴾ فالمقصود منه إلحاق الوعيد الشديد بالمنكرين لدلائل قدرة الله والمكذبين بآياته.[4]

أما في إجابة الرّسول ﷺ لقومه المنكرين: ﴿ وَيَقُولُونَ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ فَقُلۡ إِنَّمَا ٱلۡغَيۡبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُنتَظِرِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾ **يونس: 20** فقد فسّرها "الرازي" على أنّها تقرير وإثبات لصدق نبوته ﷺ.[5]

---

[1] – الزمخشري: الكشاف، ج5، ص 116.

[2] – المرجع نفسه، ج5، ص 426.

[3] – المرجع نفسه، ج5، ص 426.

[4] – محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج17، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1981م، ص 62.

[5] –المرجع نفسه، ج17، ص 67.

وفي قوله تعالى:﴿ وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ **يونس: 41** يرى أنّها تحتمل وجهين: إمّا الزجر والرّدع، وإمّا استمالة قلوب هؤلاء المنكرين للإيمان.[1]

وبهذا، يتضح أنّ "الرازي" كان يركز كثيرًا على المقصدية من الخطاب القرآني، ويقلب المعنى على أوجه عدّة، مستعينا بكل ما يمكنه من الاقتراب من المراد، ولا عجب فقد كان علامّة موسوعيا وبحرًا في علوم عدّة ومنها الفقه والفلسفة وعلم الكلام والتفسير.

وإذا ما اقتربنا من العصر الحديث فإنّ تفسير "التحرير والتنوير" واحد من أضخم التفاسير التي صُبغت بالصبغة المقاصدية نظرًا للفكر الموسوعي الذي كان يتميز به العلامة "ابن عاشور"، وكذا **منهجه في الإصلاح الاجتماعي والتربوي ونقده للعلوم الإسلامية والفكر الإسلامي**، وما أصابه من كبوات وعراقيل منعت نهضته.[2]

ولعلّ **تحليله لواقع الأمة الإسلامية وبحثه عن شروط التخلّص من المحن والعراقيل، كان دافعًا ليكون همّ الشيخ كلّه منصبًا على استكشاف ما خفي من المقاصد في كلام الله تعالى، إيمانا منه بأنّ الحل فيما أراده الله لعباده**، وقد قال:﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾ ﴾ **المائدة: 3**

– من خلال السياق:

اعتنى المفسرون بالسياق اللّغوي، فلم يغفلوا أهمية الاتساق والانسجام والإحالات والقرائن، وكانوا على وعي تام بأهمية ذلك في الوقوف على القصد وأكبر دليل على ذلك اهتمامهم بالوقف والابتداء والوصل والفصل، ذلك لأنّ «المعنى في النّص القرآني وانغلاقه لا يستندان إلى نظام الآيات في كل مواطنه، بل إنَّ من المعاني ما يستلزم تحصيلها كلية للانتقال من آية إلى آية».[3]

---

[1] – الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج17، ص 104.

[2] – ينظر:بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، دار ابن حزم، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/1996م، ص ص200-206.

[3] – مختار زاوي: فصول في التداوليات، ترجمة النص القرآني، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2017م، ص 120.

وقد استوقفت المفسرين الكثير من مظاهر الاتساق المعجمي كالتكرار والتضام والتجاور والتضاد وكذا الكثير من مظاهر الاتساق النّحوي كمعاني الحروف ومنها حروف الجر والعطف والحروف الزائدة فضلا عن اهتمامهم بالاتساق الدلالي الذي لا تعرف أسراره إلاّ بتمعن ما بين الجمل من عطف واستئناف. ولا يخفى ما لهذا المسلك من دقّة وكثرة فوائد؛ فقد سئل بعض البلغاء عن حد البلاغة فقالوا: هي معرفة الفصل والوصل.[1] وهذه المباحث لا تختلف عما يعرف اليوم باللسانيات النصية أو نحو النص أو علم اللغة النصي الذي وضع للنصية شروطا ومعايير.

وإذا كانت الإشاريات تمثل الدرجة الأولى من درجات التداولية بحسب مايشغله السياق من مساحة ممتدة، "فإن المفسر نظر إلى اللغة بوصفها جملة من الإشارات اللفظية الموضوعة بإزاء الأشياء والأحداث والاتكاء على المعرفة لكشف غموض أو إجمال النص الذي يحدث بسبب تعدّد إحالاته.[2]"

أمّا بالنسبة للسياق النفسي والاجتماعي فيظهر جليا من خلال عناية المفسرين بعناصر العملية التخاطبية، وما يحيط بظروف الخطاب وملابساته، ذلك لأنّ قصد المتكلّم له علاقة بصنوف المتلقين وظروف الخطاب والرسالة المراد تبليغها.

لذلك احتفى أغلب المفسرين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني، وبانفتاح التأويل على مجموعة من المقاصد المحتملة، وتلك رؤية تداولية عميقة في التعامل مع الخطاب القرآني من أجل كشف وبيان المراد منه.

---

[1] – ينظر: السيد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص 144.

[2]– مؤيد عبيد آل صوينت: الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي، ص92.

- **خلاصة الفصل**

إنَّ ما يمكن أن نخلص إليه في نهاية هذا الفصل مايلي:

- ✓ لقد كانت حاجة الدرس اللساني الغربي المعاصر إلى المفاهيم التداولية واضحة ومنطقية ولها مايبررها بعد المأزق الذي وقعت فيه المدارس اللسانية السابقة؛ حيث تفاقمت مشكلة المعنى وتعقدت الكثير من المفاهيم التي لها علاقة بالتواصل والتلفظ والسياق والخطاب وتحليل الخطاب **في حين، وعلى العكس تماما** لم يكن للدرس التداولي العربي المعاصر مايبرره؛ ذلك أن الحاجة إلى مثل هذه المفاهيم لم تكن حاجة حضارية ولا ضرورة علمية، ولا حلقة علمية من حلقات البحث، بل هي ليست إلا رغبة في تقليد المنجز الغربي، وافتتانا به من باب افتتان وإعجاب المغلوب بالغالب.
- ✓ فالدرس التداولي العربي المعاصر لم يكن حلقة بحثية ضمن حلقات البحث العلمي العربي لأنه تأسّس بالعودة إلى التراث العربي القديم وحاول التأكيد على قصب سبق علمائه إلى كل ما دقّ وجلّ عند الغرب، ولهذا السبب انبرى بعض المفكرين ممن كرسوا جهودهم للإحياء والتجديد بتبني مشاريع للنهضة العربية إيمانا منهم بأنّ تلقف المنجز الغربي لا ينتج معرفة ولا يؤسس لنهضة ولا يصنع حضارة ولا يبني مجد أمة، ومع ذلك ظل الفكر العربي أسيرا لتلك المستجدات، بل وانشغل بجدل السبق وثنائية الأصالة والمعاصرة بدل الانخراط في إنتاج المعرفة وابتكار مسار نهضوي من شأنه أن يجيب عن الكثير من الأسئلة.
- ✓ إنّ سبق علمائنا إلى جلّ المفاهيم التي جاء بها الدرس التداولي الغربي المعاصر، ولاسيما على مستوى النحو والبلاغة وأصول الفقه والتفسير حقيقة لاغبار عليه، وذلك مؤشر قوي على تداولية الخطاب التفسيري عند ابن عاشور، كونه كان عالما موسوعيا وارتكز في تفسيره على تلك العلوم، لكن ذلك الأمر الأكيد والواضح لا يمكنه إن يغير المعادلات التاريخية والحضارية لواقع الأمة العربية إلا إذا ما اتخذناه وسيلة لا غاية؛ وسيلة نتوسل بها للنهوض من جديد من خلال تجديد العقل العربي وتحريره من فكرة نقل المعرفة إلى إنتاجها بمنهج واضح ومنظومة من القيم

والأخلاق تتفاعل من الداخل العربي ضمن مجال ثقافي ولغوي، **لأن النهضة العربية غاية والعقل أداتها والمنهج طريقها للوصول، والأخلاق شرطها لتحقيق ذلك.**

- ✓ وخاتمة القول أنّ البعد المقاصدي التداولي لصيق في حقيقة الأمر بالعملية التفسيرية على مرّ العصور وذلك بديهي، ويكون ألصق عندما يعتمد المفسر اعتمادا كبيرا على علوم العربية وعلم أصول الفقه ثمّ إنّ الثقافة الإسلامية عموما ثقافة سلوكية عملية تتماهي إلى حد بعيد مع سؤال التداولية لإنجاز الأشياء بالكلمات.

الفصل الثاني

البعد التداولي عند ابن عاشور في تفسير جزء تبارك من خلال نظرية الأفعال الكلامية

- تمهيد

المبحث الأول: تداولية البنية الكلية الشاملة/ التداولية الكبرى/

المبحث الثاني: تداولية الأفعال الكلامية وقوتها الإنجازية/ التداولية الصغرى/

المبحث الثالث: التداولية في وسائل تعديل القوة الإنجازية

- خلاصة الفصل

تمهيد:

لقد نال الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور [*] مكانة مرموقة ومتميزة بين أعلام عصره؛ فهو علاّمة الفقه وأصوله، والتفسير وعلومه، كما أنّه أوّل من فسّر القرآن الكريم كاملاً في إفريقيا على امتداد أكثر من أربعين سنة من عمره، ليحقّق بذلك أكبر أمنياته في "تفسير الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدنيا والدين"[1]، يقول الشيخ: "وسميته تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد".[2]

ولطالما اشتغل الباحثون وطلاب العلم على هذا العمل الضخم الذي استوفى ثلاثين جزءاً، محاولين الكشف عن منهج الشيخ، وطريقته في التفسير، وعبقريته الفذّة في تحرير المعاني وتنوير العقول.[**]

وإذا كان الشيخ قد " امتاز ببيان معاني مفردات القرآن وأساليب استعمالها بدقة لا نكاد نجد الكثير منها في قواميس اللغة وموسوعاتها"[3]، فإنّ ذلك المنهج هو أيضا منهج السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم، حيث "كان البيان اللّفظي في تفسيرهم واضحا، وهو أحد طرق البيان (...) والمراد به تفسير

---

[*] **هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور** الإمام الضليع في العلوم الشرعية واللغوية والأدبية والتاريخية، ولد بقصر جدّه للأم بالمرسى بضواحي تونس العاصمة سنة 1296هـ/ 1879م؛ في أسرة علمية عريقة، تمتد أصولها إلى بلاد الأندلس، تعلم في الكتاب، وحفظ القرآن الكريم منذ صغره، وفي سنة 1893م التحق بجامع الزيتونة الأعظم، وشرع ينهل من معينه في تعطش وحب للمعرفة، وأخذ النحو والبلاغة واللغة والمنطق وعلم الكلام والفقه وأصوله والفرائض والحديث والسيرة والتاريخ على يد كثير من العلماء والمشايخ، تتميز بغزارة الإنتاج، وتقلد عدّة مناصب في التربية والتعليم والقضاء، توفي عن أربع وتسعين سنة في ضاحية المرسى قرب تونس العاصمة سنة 1394هـ/1973م –رحمه الله– **للمزيد من التوسع ينظر: محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج3، ط1، 1984م، ص ص 306– 309، وأيضا: بلقاسم الغالي: شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور، حياته وآثاره، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/1996م، ص ص 35– 39، وأيضا: محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري، القاهرة، د. ط، 2011م، ص ص 18– 34.**

[1] – ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، التمهيد، ج1، ص5.

[2] –المصدر نفسه، ص 8.

[**] **تفسير التحرير والتنوير** للعلامة الشيخ ابن عاشور عدّ من أجلّ كتبه، ومن أجل الأعمال العلمية الإسلامية على المستوى العربي والإسلامي، وقد قدم له بتمهيد وافٍ ذكر فيه مراده من التفسير، وإفادته من كلام المتقدمين: كما أشار الشيخ إلى محتوى تفسيره ومنهجيته فيه، وسبب اهتمامه بتحديد أغراض السور، وأتبع كلامه عن تفسيره بعشر مقدمات حتى تكون عونا للباحث فيه، **للمزيد من التوسع ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص ص 01– 101.**

[3] –هيا ثامر مفتاح العلي: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره "التحرير والتنوير"، دار الثقافة، الدوحة، قطر، د. ط، 1994م، ص 19.

اللّفظ بما يطابقه من لغة العرب، مع ذكر الشواهد إن وجدت».[1]

وإذا كان اهتمامه بتفسير اللفظ يندرج تحت ما يعرف اليوم بلسانيات الجملة، فإنّ إلمامه بعد ذلك بمعاني الآيات ومقاصدها واستعانته بعلوم العربية وعلوم القرآن قد جعله يلامس إلى حد بعيد لسانيات النص ولسانيات الخطاب.

وفي هذا السياق يندرج هذا البحث للكشف عن الفكر التداولي عند العلامة الشيخ "ابن عاشور" وذلك من خلال ما جاء في **الجزء التاسع والعشرين الذي خصّصه لتفسير "جزء تبارك"**[*].

وجزء تبارك الذي يبدأ بسورة الملك ويختتم بسورة المرسلات تمّ تفسيره في أربعمائة وسبع وخمسين صفحة. وأوّل ما نقرأ فيه، على غرار بقية الأجزاء البسملة، فاسم السورة التي يهتم بتفسيرها، ثم إتباع منهج واضحٍ، تتجلى خطواته كما يلي:

- ✓ اسم السورة وسبب تسميتها بهذا الاسم.
- ✓ ترتيبها في النزول وأسباب نزولها.
- ✓ عدد آياتها.
- ✓ الإشارة إلى المكي والمدني فيها.
- ✓ ذكر أغراضها.

---

[1] – مساعد بن سلمان الطيار: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية اسعودية، د.ط، د.س، ص 77.

[*]–**جزء تبارك**: هو الجزء التاسع والعشرون من القرآن الكريم، وهو كله أو معظمه من القرآن المكي الذي" يعالج إنشاء العقيدة في الله وفي الوحي وفي اليوم الآخر، وإنشاء التصور المنبثق من هذه العقيدة لهذا الوجود وعلاقته بخالقه". ويضم هذا الجزء إحدى عشرة سورة هي: سورة الملك، القلم، الحاقة، المعارج، نوح، الجن، المزمل، والمدّثر، والقيامة، والإنسان، والمرسلات.ويغلب على موضوعات هذا الجزء إثبات الألوهية لله سبحانه وتعالى، وبيان قدرته متمثلة في مظاهر الخلق العظيمة، كما يكثر فيها ذكر موضوعات إثبات حقيقة اليوم الآخر وأهواله وشدته ومصير الإنسان فيه بين الجنة والنار، ذلك أن سور الجزء كلها مكية باستثناء سورة الإنسان، ففيها عدم اتفاق على مكيتها. وقد أجمل المراغي في تفسيره موضوعات هذا الجزء، كما أجمل ابن عاشور أغراضها ومقاصدها. **للمزيد من التوسع ينظر:سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 6، ص 3628 وما بعدها. وينظر أيضا:حمساء بنت عبد الهادي بن فهد القحطاني، التناسب البلاغي في جزء تبارك، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، تخصص أدب وبلاغة، قسم اللغة العربية، إشراف: عمر بن عبد العزيز المحمود، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، المملكة العربية السعودية، 1441هـ/ 2019م، ص30–32. وينظر: أحمد مصطفى المراغي: تفسير المراغي، ج29، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د ط، 1946م، ص25 وما بعدها، وأيضا: ابن عاشور: التفسير، ج29.ص ص8–448.**

وبعد الانتهاء من هذه المقدمة يشرع في تحرير وتنوير معاني السورة آية بآية، جامعا بين التفسير بالنقل والتفسير بالرأي. وتتبدى ملامح تداولية خطابه من خلال اهتمامه باسم السورة وسبب تسميتها ففي ذلك بداية لتحرير معانيها، من خلال ربط التّسمية بأهم أغراضها.

وفي إشارته إلى ترتيب النزول وأسبابه، وتحديد المكي والمدني دليل على اهتمامه **بتداولية السياق** كما أنّ الوقوف عند أغراض السور دليل على اهتمامه **بتداولية القصد**، وفيمايلي التفاصيل.

المبحث الأول: تداولية البنية الكلية الشاملة/ التداولية الكبرى/

يتجلى اهتمام الشيخ "ابن عاشور" بالبنية الكلية الشاملة للأفعال الكلامية من خلال منهجه في التفسير الذي استهلّه منذ البداية بالتطرّق إلى أغراض سور القرآن الكريم قبل أن يشرع في تحليل الآيات آية بآية.

وهذا المنهج يكشف عن الاتجاه المقاصدي في تفسيره ؛ فالمقصدية أو علم المقاصد من أولى المصطلحات التي قابلت المصطلح الأجنبي "Pragmatics" بالإنجليزية، و"Pragmatique" بالفرنسية. ومن التعاريف الشائعة للتداولية أنها «فرع من علم اللغة يبحث في كيفية اكتشاف السامع مقاصد المتكلّم "Speaker inentions" أو هو دراسة معنى المتكلّم Speaker meaning»[1]، وذلك لأنّ الناس في خطاباتهم يقولون أشياء، ويقصدون أشياء أخرى.

وبالعودة إلى التراث العربي، والنّظريات اللّسانية المعاصرة نجد أنّ «النظرية المقامية بعامة، ونظرية الأفعال بخاصة قامت على أصلين راسخين: عرفية الاستعمال ومقصد المتكلّم.»[2] وفي هذا السياق قال "ابن خلدون": «اِعلم أنَّ اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني».[3]

وعليه، فليس عجيبا أن يستهلّ "ابن عاشور" خطابه التفسيري بالوقوف على أغراض السور، وفعله هذا يلتقي في الأدبيات المعاصرة بما يعرف **بالتداولية الكبرى**.

---

[1] – محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 12.

[2] – المرجع نفسه، ص 92.

[3] – ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون ضبط وشرح وتقديم: محمد الأسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص 501.

والتداولية الكبرى تقابلها التداولية الصغرى، وهي تصورات جديدة أقحمها السياقيون لمعالجة إشكالية النّص والسياق، وقد وضّحها "فان ديك" بالقول: «ونحن نفهم من التداولية الكبرى دراسة التنظيم الشامل للفعل المشترك الإنجازي، أعني متوالية أفعال الكلام والسياق، وعلاقتها ببنية الخطاب.» [1]

في حين أطلق على أفعال الكلام المفردة أو البنية الطولية لسلاسل أفعال الكلام اسم التداولية الصغرى، فالتقرير والوعد والمدح والتوكيد قد تعبر مثلا عن سلسلة كلامية، لكن الوظيفة الإجمالية، أو الفعل الكلامي الأكبر هو الوعد على سبيل المثال.[2]

وقد اعتنى« فان ديك في كتابه "النص والسياق"بتطوير تداولية أفعال الكلام عن طريق توجيهها من مجال الجملة أو المنطوق عند مؤسسها "جون أوستين" إلى طريق النص، وكان من أهم ماصنعه في ذلك الكتاب تحليله ما أسماه " أفعال الكلام الكبرى"Macro speech acts (...) وانتهى إلى أنّ سلسلة الأفعال الكلامية تفسر بأنها فعل كلامي واحد إذا كانت تشير إلى مقصد إجمالي واحد».[3]

فالشيخ "ابن عاشور" في تفاعله مع القرآن الكريم وانطلاقه في تحليل بنية الخطاب الإلهي من البنية الكلية الشاملة (أغراض السور) لا يختلف مع منطلقات الدرس التداولي الذي ارتبط بالقصدية، ومنهجه هذا لم يوقعه في الارتباك الذي طالما وقع فيه الكثير من منظري التداولية الغربية المعاصرة، بل جعله "يدرك مقاصد الكتاب الحكيم، ويلمّ بأهدافه وأغراضه، ممّا كان سبباً في فهمه لمقاصد الشريعة الإسلامية. »[4]

وإذا كان "جون سيرل" قد أرسى مفهوم القصدية وعلاقتها بأفعال الكلام في كتابه "**القصدية بحث في فلسفة العقل**"، فإنّ "ابن عاشور" قد «بعث التفكير المقاصدي بعد خموده بعصور، أي منذ وفاة الإمام أبي إسحاق الشاطبي»[5]، كما أنّه أحيا بكتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" البحث المقاصدي، ورسم

---

[1] – فان ديك: النص والسياق، استقساء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ص 309.

[2] – ينظر: محمد العبد: تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مجلة النقد الأدبي فصول، مجلة علمية فصلية محكمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، العدد 65، خريف2004، شتاء 2005، ص135.

[3] – المرجع نفسه، ص ن.

[4] – محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم: حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د. ط، 2011م، ص 17.

[5] –المصدر نفسه، ص 18.

المنهج الذي من خلاله يمكن تطوير الاجتهاد، والانتقال من البحث الفروعي إلى البحث الكلي، ومن البناء على الجزئيات إلى البناء على الكليات.[1]

ولذلك لم يكن خطابه التفسيري مجرد متوالية من الأفعال الإنجازية، رغم ما تحمله تلك الأفعال من أغراض ومقاصد، إنّما كان خطابا تفاعليا مقاصديا، **يهدف إلى تبيان المعاني المقصودة من الخطاب القرآني بعدّه بناءً كليا**، وتوضيح الغايات التي وضعت من أجلها الشريعة لحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

إذن، فاهتمام الشيخ بالتداولية الصغرى والتداولية الكبرى جعلت من تحليله للخطاب القرآني تحليلاً تداوليا محضا قائما على مجموعة من الآليات الإجرائية، مما جعل نظرية الأفعال الكلامية تتجلى في أسمى صور النضج والعمق –مع فارق الحقل المفهومي الضارب بجذوره –في منظومة مصطلحية تراثية متشعبة تشعّب الفكر الموسوعي الذي استقى مادته من روافد متنوعة؛ نحوية وبلاغية وأصولية وفلسفية.

وحتّى نقترب أكثر من حقيقة الفكر المقاصدي التداولي للشيخ لا بأس أن نعود إلى الجزء التاسع والعشرين من تفسيره، وهو الجزء الخاص بتفسير "جزء تبارك"، حيث تتجسّد فكرة التداولية الكبرى في وقفته المنهجية التي جاءت في كل تفسيره بعنوان: "**أغراض السورة**.

المطلب الأول: التداولية الكبرى في سورة الملك

عبّر الشيخ عن التداولية الكبرى لهذه السورة من خلال استهلال خطابه التفسيري بالحديث عن أغراضها؛ وذلك عن طريق جملة من الأفعال الإنجازية التي كشفت عن بنيتها الكلية، وقد أقحم المتلقي في صلب خطابه التفسيري بتنبيهه على أهمية السياق، يقول في هذا الموضوع: «والأغراض التي في هذه السورة جارية على سنن الأغراض في السورة المكية»[2]، فقد دلّ على السياق المكاني بإشارته إلى القرآن المكي، لأنّ مقاصده تختلف عن مقاصد القرآن المدني.

وفي هذه العبارة الافتتاحية وعي بأهمية السياق المقامي في تحرير المعاني وتنويرها، « لذلك كان التعرّف على مكي القرآن ومدنيه، مما يسهم في فهم الظروف والأحوال التي كان يعالجها القرآن الكريم في كل من

---

[1] – ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 18.

[2] – ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج29، ص 7.

المجتمعين المكي والمدني، كما يسهم في فهم النّص ». [1] وبعد هذا التنبيه شرع الشيخ في تعداد **متوالية من الأفعال الإنجازية مثّلت المقاصد الكبرى لسورة الملك، ومنها:**[2]

✓**تعريف** المؤمنين معاني من العلم بعظمة الله تعالى وفي ذلك حظ لعظة المشركين، **والتذكير** بأنّ الله أقام نظام الموت والحياة، وانفرد بخلق العوالم العليا، خلقا بالغا غاية في الإتقان.

✓**الأمر** بالنظر في ذلك وتحذير الناس من كيد الشياطين، وتنبيه المعاندين للرسول ﷺ إلى علم الله بما يحوكونه له ظاهراً وخفيةً.

✓**التذكير** بمنة خلق العالم الأرضي، ودقّة نظامه و**الموعظة** بأنّ الله قادر على إفساد ذلك.

✓**ضرب الأمثال** لبيان لطفه و**التيئيس** من التوكل على نصرة الأصنام، و**تفظيع** حالة الضلال، و**توبيخ** المشركين على كفرهم، واستعجالهم موت النبي ﷺ.

وختم مقاصد السورة بقوتين إنجازيتين هما **وعيد** المشركين بأنّهم سيعلمون ضلالهم حين لا ينفعهم العلم، و**إنذارهم** بما قد يحلّ بهم من قحط وغيره.

وعليه، فإنّ هذه الخطوة المنهجية التي خطاها الشيخ في تفسيره تكشف عمّا يلي:

✓إدراكه أنّ القصد ليس هو المعنى؛ بل هو المعنى الذي يريده المتكلّم، والمتكلّم في سورة الملك هو الله سبحانه وتعالى، لذلك كان يربط كلّ مرة بين الجملة في القرآن الكريم وبين وظيفتها.

✓الدلالة على القصد أو الغرض بأفعال ومصادر تنوّعت بين **الإخبار والتقرير والتوجيه والالتزام**، وفي هذا التنوع وعي بما يمكن أن ينطوي عليه الحدث الكلامي من أصناف. وعملية التصنيف هذه تعدّ من أهم الخطوات التأسيسية التي مرّت بها نظرية الفعل الكلامي في التداولية المعاصرة سواء عند الرواد الأوائل، أو عند من ساروا على نهجهم فيما بعد.

✓كثافة الأفعال الدّالة على القوى الإنجازية يوحي بأن "ابن عاشور" يركز في تحرير المعاني على القوى المستلزمة في الأفعال غير المباشرة، ممّا يجعله من ناحية أخرى يهتم بعناصر السياق والمقام لترجيح

---

[1] – سيد أحمد السيد: القرآن الكريم تاريخه ولغته، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د. ط، 1996م، ص ص 170- 171.

[2] – ينظر: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج29، ص ص 7- 8.

القصد التداولي أو مجموع المقاصد المحتملة، وفعله هذا هو **عين التداولية المعاصرة**، بحيث رصد قوى إنجازية متنوعة تجسد **البعد التداولي للسورة** من **تعظيم وتوجيه وتحذير وتيئيس ووعد ووعيد وإنذار**.

✓إن وقفة الشيخ مع أغراض السورة بادئ ذي بدء كان كافيا لإيضاح **البعد التداولي الغالب** عليها من خلال الأفعال الإنجازية التي تنوعت قوتها، فكان مسار السورة يكشف عن بعدها التداولي الذي بدأ **بتعظيم** الخالق من خلال فعل **التذكير** بدلائل قدرته، ثم انتقل إلى **البرهان** على تلك الدلائل **بضرب الأمثال**، وانتهى **بالوعد والإنذار** الموجه للكافرين.

المطلب الثاني: التداولية الكبرى في سورة القلم

دَلَّ الشيخ على التداولية الكبرى في سورة القلم عن طريق مجموعة من الأغراض، وكان في كل مرّة يشير إلى المخاطب وملابسات الخطاب باعتبارهما عنصرين أساسيين من عناصر السّياق، يقول: وابتدأت السورة بخطاب النبي ﷺ تأنيسا له وتسلية عمّا لقيّه من أدى المشركين، وإبطال مطاعنهم فيه ﷺ. ومن أغراضها:[1]

- ✓ **تسلية** الرسول الكريم عما لقيه من أذى المشركين.
- ✓ **إبطال** مطاعن لمشركين في النبي وتثبيته ﷺ.
- ✓ **إثبات** كمالاته وظلال معانديه.
- ✓ **توعد** الله تعالى زعماء المشركين مثل أبي جهل والوليد بن المغيرة بمذمات كثيرة وضرب لهم مثلا بمن غَرَّهم عِزّهم وثراؤهم فأزال ذلك عنهم وأباد نعمتهم.
- ✓ قابل ذلك بحال المؤمنين المتقين وأنّ الله اجتباهم بالإسلام.
- ✓ و وعظ المشركين بأنَّ ما هم فيه من النعمة استدراج وإملاء جزاء كيدهم.
- ✓ و أمر رسوله ﷺ بالصبر في تبليغ الدعوة وتلقي أذى قومه، وأن لا يضجر في ذلك ضجر عاتب الله عليه نبيّه يونس عليه السلام.

إنّ تحليل هذه المتوالية من الأفعال الإنجازية المعبرة عن مقاصد السورة وأبعادها التداولية يجعلنا نقف على ما يلي:

[1]- ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ص59

✓التركيز في تحليل الخطاب القرآني على فهم الطبقات المقامية قبل ترجيح القوى الإنجازية لدلالات الملفوظات، وذلك «لأنّ فهم الصيغ الكلامية مرهون بمعرفة كل الملابسات والظروف التي أحاطت بها».[1]

وقد أشار الشيخ "ابن عاشور" إلى أهمية معرفة الملابسات والظروف في مقدمته العاشرة من تفسير التحرير والتنوير، قال فيها: «فقد تشمل آية من القرآن على خصوصيات تتساءل نفس المفسر عن دواعيها وما يقتضيها، فيتصدى لتطلب مقتضيات لها، ذلك لأنّه لم يلتفت إلاّ إلى مواقع ألفاظ الآية، في الحال أن مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها الآية.»[2] من هذا المنظور كان الشيخ يربط بين القوة الإنجازية ومقام الخطاب، **فالتسلية** للنبي ﷺ، **والتوعد والاستدراج وضرب الأمثال** للمشركين.

✓البعد التداولي الغالب على هذه السورة من خلال الأفعال الإنجازية هو **البعد الحجاجي** للدفاع عن الرسول الكريم ودفع بهتان أعدائه وإبطال تهمهم، أما البعد البارز من خلال الفعل التأثيري فهو **التسلية** و**التثبيت** لقلب النبي الكريم.

المطلب الثالث:التداولية الكبرى في سورة الحاقة

تبرز البنية الكلية الشاملة لسورة الحاقة من خلال دقّة ابن عاشور في صياغة القوى الإنجازية لمجموع الأفعال الكلامية الواردة في السورة، وهي:[3]

✓**تهويل** يوم القيامة وتهديد المكذبين بوقوعه.

✓**تذكيرهم** بما حلّ بالأمم التي أشركت وكذبت.

✓**التذكير** بنعم الله من خلال إنجاء المؤمنين

✓**وصف** أهوال من الجزاء

✓**التنويه** بالقرآن، وتنزيه الله تعالى ورسوله

✓**تثبيت** الرسول **وإنذار** المشركين.

---

[1] – محمد محمد يونس علي: وصيف اللغة العربية دلاليا في ضوء مفهوم علم الدلالة المركزية، ص 118.

[2] – ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج1، المقدمة العاشرة، ص 111.

[3] – المصدر نفسه، ج29، ص111.

من خلال هذه المقاصد التي حصرها ابن عاشور تتّضح بنية السورة وبعدها التداولي الغالب الذي يحوم حول **إثبات حقيقة وقوع الحاقة وبيان أهوالها وتهديد المكذبين بها، وإنذارهم ومحاجتهم**؛ فهي بذلك تنطوي على بعد **إنذاري حجاجي**، وتؤسس لصدق النبي وصدق الوحي.

المطلب الرابع: التداولية الكبرى في سورة المعارج

سورة المعارج كما يذكر ابن عاشور" هي السورة الثامنة والسبعون في عداد نزول سور القرآن، نزلت بعد سورة الحاقة، وقبل سورة النبأ"، لذلك فأغراضها ومقاصدها تعدّ امتدادا لما قبلها ولعلّ أبرزها:[1]

- ✓ **تهديد** الكافرين بعذاب يوم القيامة و**إثبات** ذلك اليوم، و**وصف** أهواله، وأهوال دار العذاب، وذكر سبب استحقاقها.
- ✓ مقابلة ذلك بأعمال المؤمنين، وهي أضداد صفات الكافرين
- ✓ **تثبيت** النبي و**تسليته**.
- ✓ **وصف** خصال المسلمين، و**تحذير** المشركين

فالسورة إذن تسير وفق بنية تداولية كبرى تبدأ بالتهديد والوعيد الموجه للكافرين المكذبين، وتنتهي بتثبيت قلب الرسول وتسليته. وعليه، فالقصد الأعلى أو البعد التداولي الغالب هو **الإنذار والتهديد** الظاهر من قوله تعالى في الآية الأولى ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١﴾ **المعارج: 1** وإلى غاية الآية الأخيرة من السورة ﴿خَٰشِعَةً أَبۡصَٰرُهُمۡ تَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٞۚ ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمُ ٱلَّذِي كَانُواْ يُوعَدُونَ ۝٤٤﴾ **المعارج: 44**

المطلب الخامس: التداولية الكبرى في سورة نوح

لخصّ الشيخ "ابن عاشور" أغراض هذه السورة في قوة إنجازية واحدة **وهي ضرب الأمثال**، حيث قال: «أعظم مقاصد السورة ضرب المثل للمشركين بقوم نوح، وهم أوّل المشركين الذين سلّط عليه عقاب في الدنيا، وهو أعظم عقاب، أعني الطوفان، وفي ذلك تمثيل لحال النبي مع قومه بحالهم.»[2]

فضرب الأمثال يشكّل – بحسب فاد ديك_ فعلا كلاميا شاملا أو تداولية كبرى لأنّه أُنجز بواسطة متوالية من الأفعال.[3] وذلك هو «منطلق ومبدأ نظرية الأفعال الكلامية؛ فالوحدة الدنيا للتواصل الإنساني

---

[1] – ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ص153.

[2] – المصدر نفسه، ج29، ص 185- 186.

[3] – ينظر: فان ديك: النص والسياق، استسقاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ص 316.

ليست هي الجملة، بل هي إنجاز بعض أنماط الأفعال.»[1]

ولا شكّ أنّ استراتيجية "ابن عاشور" في التأويل قامت على الإلمام ببنية الخطاب وسياقاته بما يتوافق ومراد الله من القرآن، وهو صلاح الأحوال الفّردية والجماعية والعمرانية.[2] وهي الرؤية نفسها عند "أوستين" إذ يرى أن وظيفة اللغة «ليست إيصال المعلومات والتعبير عن الأفكار، إنّما هي مؤسسة تتكفّل بتحويل الأقوال التي تصدر ضمن معطيات سياقية إلى أفعال ذات صيغة اجتماعية.»[3] .

وعلى غير عادته أردف "ابن عاشور" مقصدية ضرب الأمثال بمجموعة من المضامين التي احتوتها سورة نوح، حيث قال: « وفيها تفصيل كثير من دعوة نوح عليه السلام إلى توحيد الله ونبذ عبادة الأصنام (...) وتصميم قومه على عصيانه ودعوته عليهم بالاستئصال.»[4]

ومن الواضح أن الشيخ في هذا المقام أراد الاستدلال على كلامه بذكر مجموعة من المحتويات القضوية التي على إثرها استنتج الغرض من السورة أو الفعل الكلامي الشامل _بتعبير فان ديك_ والذي لخصه في **ضرب الأمثال لكفار قريش**، ليكون البعد التداولي للسورة مؤسس على **بيان مآل التكذيب**.

المطلب السادس: التداولية الكبرى في سورة الجن

تأسست البنية الكلية الشاملة لسورة الجن بحسب الخطاب التفسيري لابن عاشور على مجموعة من الأفعال الإنجازية التي ارتسمت تصاعديا لتعبر عن **البعد التداولي الذي غلب عليها** والمتمثل في البعد **العقائدي** من خلال **الإقرار بصدق الرسالة المحمدية** التي تجاوزت الإطار البشري ونفذت إلى عالم الجن، مما **يلزم** الرسول الكريم واجب التبليغ، و**يحذر** المشركين والمكذبين والمنكرين مما هم فيه من تمادٍ وعناد.

ومن هذه الأفعال الإنجازية التي استخلصها الشيخ في مطلع تفسيره للسورة مايلي:[5]

- ✓ **إثبات** كرامة النبي بأن دعوته بلغت الجن، وإنهم فهموا معاني القرآن وما يدعو إليه من الهدى.
- ✓ **علمهم** بعظمة الله و**تنزيهه** عن الشرك والصاحب والولد.

---

[1] – فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، ص 60.

[2] – ينظر: ابن عاشور: تفسير التحرير، ج1، ص 152.

[3] – عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م، ص 115.

[4] – ابن عاشور: المصدر السابق، ج29، ص 186.

[5] – المصدر نفسه، ج29، ص217.

- ✓ إبطال الكهانة وبلوغ علم الغيب إلى غير الرسل الذي يطلعهم الله على ما يشاء.
- ✓ **إثبات** أن لله خلقا يدعون الجن منهم الصالحون ومنهم دون ذلك، ولا يفلتون من سلطانه.

وما يلاحظ على عمل الشيخ تقاطعه مع "جون سيرل" في تصنيفه لأفعال الكلام من تقرير وتوجيه والتزام، وكذا تأويله للقوى الإنجازية بحسب السياق التداولي، وهو التأويل الذي فتح آفاق حصر المقصد الأعلى للسورة في **الدعوة إلى التوحيد والتصديق بالقرآن وبرسالة محمد ﷺ من جهة، والتعريض بالمشركين من جهة أخرى.**

كما يتقاطع مع "جون أوستين" في اهتمامه **بالفعل التأثيري** من خلال تركيزه على إثبات كرامة النبي، حيث بلغت دعوته جنس الجن الذين استمعوا إلى القرآن وتأثروا به.

المطلب السابع: التداولية الكبرى في سورة المزمل

يلخص "ابن عاشور" البنية الكلية الشاملة لهذه السورة عن طريق مجموعة من الأفعال الإنجازية التي جمعها تحت عنوان" أغراضها". وقبل ذلك تحدث مطولا عن اختلاف الروايات بخصوص الآيات المكية منها والمدنية، وكذلك الاختلاف في ترتيب نزولها.

وقد كانت ترجيحاته تمهيدا لضبط الأغراض كما تأوّلها، وهذا يُظهر « أنّ صناعة خطاب التأويل في الثقافة العربية تتقاطع داخلها الكثير من المستويات؛ منها المستويات النصية ومستويات ماوراء النص التي تتعلق بالأخبار والنصوص الموازية والروايات »[1].

وبناء على ذلك لخص الشيخ أغراض السورة كمايلي:[2]

- ✓ **ملاطفة** الله لنبيّه من خلال النداء" ياأيها المزمل".
- ✓ **الأمر** بقيام الليل الموجه للنبي **وتثبيته** بتحمل الإبلاغ.
- ✓ **الأمر** بإدامة إقامة الصلاة وأداء الزكاة وإعطاء الصدقات، ونسخ قيام معظم الليل.
- ✓ **الأمر** بالإعراض عن المكذبين وتكفل الله بنصرته عليهم، **والوعيد** لهم بالعذاب.
- ✓ **الوعظ** من خلال قصة موسى، **وذكر** أهوال القيامة، **والوعد** بالجزاء العظيم على أفعال الخيرات.

[1] – محمد بازي: صناعة الخطاب، الأنساق العميقة للتأويلية العربية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015م، ص59.
[2] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص255.

✓ المبادرة بالتوبة وأدب قراءة القرآن وتدبّره.

ما يلاحظ على طريقة الشيخ في ضبطه لأغراض السورة:

أولا: أنه ركّز على الأوامر، وهي من التوجيهيات في تصنيف"سيرل"، وذلك يلخص **البعد التداولي الغالب** على السورة وهو البعد **التوجيهي التعبدي** كإعداد نفسي وتهيئة لتحمل أعباء الرسالة، **قَالَ تَعَالَى:**﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝٥﴾ **المزمل:** 5

ثانيا: وعد المؤمنين بالجزاء، ووعيد المكذبين بالعذاب من أفعال الالتزام بتصنيف "سيرل"، وتأويل "ابن عاشور" لهذه القوى أنها تهديد للمعاندين، يكشف عن التداولية الكبرى **والتي تجمع بين إعداد الرسول والمجتمع المؤمن لتحمل الرسالة، وبين تحذير المشركين من التكذيب وتهديدهم وتوعدهم بالعذاب.**

المطلب الثامن: التداولية الكبرى في سورة المدثر

يرى الشيخ بشأن هذه السورة أنه جاء فيها من الأغراض تكريم النبي والأمر بالإبلاغ وإعلان وحدانية الله، والأمر بالصبر وبالتطهير الحسي والمعنوي ونبذ الأصنام، والإكثار من الصدقات وإنذار المشركين بهول البعث وتيئيسهم من التخلص من العذاب، ووصف أهوال جهنم، وتهديد من تصدى للطعن في القرآن، وتمثيل ضلال المشركين ومقابلة حالهم بحال المؤمنين.[1]

فالبنية الكلية الشاملة لسورة المدثر تتمحور حول الانتقال بالرسول الكريم من مرحلة الإعداد والتهيئة التي ارتسمت معالمها في **سورة المزمل** إلى مرحلة **المواجهة والبلاغ**، لذلك فالبعد التداولي الغالب يتلخّص **في الإنذار البارز** في مطلع السورة ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ ۝٢ ﴾ وفي نهايتها﴿ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ۝٥٦﴾ **المدثر:** 56، حيث أوّل الشيخ قوة الفعل الإنجازي الذي هو من صنف التقريريات **في التعريض**، وذلك بتحريض المشركين على الإقلاع عن كفرهم، وبأنّ الله يغفر لهم ما أسلفوه.[2]

---

[1] -ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص293.

[2] - ينظر: المصدر نفسه، 334.

المطلب التاسع : التداولية الكبرى في سورة القيامة

يرى الشيخ بشأن الأغراض في هذه السورة أنها اشتملت على **إثبات البعث والتذكير بيوم القيامة، وذكر أشراطه وإثبات الجزاء على أعمال الناس في الدنيا، واختلاف أحوالهم والتذكير بالموت، والزجر** عن إيثار منافع الحياة العاجلة على ما أُعدَّ لأهل الخير من نعيم الآخرة.[1]

وبناء على ما ذكر من أغراض ومقاصد، فالتداولية الكبرى للسورة تتلخص في إثبات البعث، وإظهار الحجج على ذلك بوصف مشاهد يوم القيامة وكشف طبيعة اندفاع المنكرين إلى العاجلة، ومقابلة حالهم بحال المؤمنين، وبيان التقرير الحاسم للمصير، **قَالَ تَعَالَى:** ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ **القيامة:** 40

فالبعد التداولي الغالب على السورة إذن هو **بعد عقائدي** يهدف إلى تثبيت أصول الدين من خلال خطاب موجه إلى عموم المجتمع الذي ينكر البعث، وكان لزاما أن يُدعم هذا البعد **بالحجاج** لإلزام المخاطبين بالتصديق والانقياد، ومن الحجج الواردة القسم في مطلع السورة وكذلك المشاهد التصويرية لأهوال يوم القيامة. بينما كانت إشارة الشيخ إلى غرض" التذكير بالموت في جملة واحدة دليل على **البعد التوجيهي** الذي هو أقرب إلى الموعظة والزجر والردع، لأنه خطاب خاص بالفرد في سياق معين.

المطلب العاشر: التداولية الكبرى في سورة الإنسان

نبّه الشيخ في بداية خطابه التفسيري على الاختلاف الذي وقع بشأن مكية هذه السورة أو مدنيتها، ويرى على الأصح أنها مكية لأنّ أسلوبها ومعانيها جارية على سنن السور المكية. وبناء على ترجيحاته أوجز مقاصدها كما يلي:[2]

- ✓ **التذكير** بأن الإنسان لم يكن شيئا مذكورا، فكيف يقضي باستحالة إعادة تكوينه.
- ✓ **إثبات** بأن الإنسان محقوق بإفراد الله بالعبادة، والتحذير من الإشراك به.
- ✓ إثبات الجزاء والإطناب في وصف جزاء الشاكرين.
- ✓ **الامتنان** على الناس بنعمة الغيجاد ونعمة الإدراك ونعمة التمييز بين الخير والشّر.
- ✓ **تثبيت** النبي الكريم على القيام بأعباء الرسالة، والصبر على مايلحقه في ذلك، **والتحذير** من اللين

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ص337.

[2] – المصدر نفسه، ج29، ص371.

للكافرين، والإشارة إلى أن الاصطفاء للرسالة نعمة عظيمة.

من خلال هذه النقاط يمكن استخلاص التداولية الكبرى لهذه السورة كما تأوّلها الشيخ، وهي:

1. تقرير قدرة الله تعالى، والإيماء إلى استحقاقه الوحدانية في الربوبية.
2. ومن وراء ذلك القصد يتجلى البعد التوجيهي لتصحيح سلوك المخاطبين.
3. وفي إثبات الجزاء على الحالين قصد تداولي يتلخص في بيان ثمار الآخرة، أما الإطناب في وصف جزاء الشاكرين فالغاية التداولية منه الترغيب والتحفيز على الطاعة.

وعليه، **فالبعد التداولي الغالب** على السورة هو البعد **العقائدي التربوي** الذي يلزم الإنسان بإفراد العبودية لله وحده، وشكره على نعمه، فضلا عن **البعد التوجيهي** البارز من خلال الخطاب الموجه للرسول الكريم، وإلى أمته عامة، والبعدان معا يجمعان بين البرهان العقائدي والتوجيه العملي.

المطلب الحادي عشر: التداولية الكبرى في سورة المرسلات

تتلخص التداولية الكبرى في سورة المرسلات من خلال ماذكره ابن عاشور تحت عنوان"أغراضها"، وهي كما يلي:[1]

- ✓ **الاستدلال** على وقوع البعث بعد فناء الدنيا **ووصف** أشراط ذلك.
- ✓ الاستدلال على إمكان إعادة الخلق بخلق الإنسان والأرض.
- ✓ **الوعيد** للمكذبين بالبعث ووصف عذابهم، **والتعريض** بعذاب لهم في الدنيا، مقابلة ذلك بجزاء المؤمنين وكرامتهم.
- ✓ **الدعوة** إلى الإسلام والتصديق بالقرآن لظهور دلائله.

فمن المنظور التداولي فهذه الأغراض أفعال كلامية تتحرك عبر مسار تتصاعد **شدة الخطاب فيه؛** حيث يستهل **بالاستدلال على وقوع البعث وتأكيد ذلك بالقسم وإقامة الأدلة، فالوعيد والتهديد** للمكذبين به، **ثم الدعوة إلى التصديق بالقرآن،** لأن الذين يكذبون به مع وضوح حجته، لا يؤمنون بحديث غيره، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ۝٥٠﴾ **المرسلات:** 50

[1] – ابن عاشور: التفسير، ص419.

فالبعد التداولي الغالب على السورة هو **بعد تحذيري تهديدي**، يندرج تحت أفعال الالتزام بتصنيف "سيرل"، وأكثر ما يدل عليه قوله التكرار العجيب لقوله تعالى: ﴿وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ١٥﴾

ومما لاشك فيه أن الشيخ ابن عاشور قد لخص مقاصد السور وأغراضها في هذا الجزء من القرآن الكريم بناء على مايعرف في مبحث البلاغة العربية بالأغراض البلاغية للأساليب الخبرية والإنشائية على السواء، وهي الأغراض التي لا يتوصل إليها إلا صاحب الباع الطويل في هذا العلم الشريف لما يتطلبه التأويل وبلوغ القصد إلى إلمام شامل بحيثيات الخطاب. ولا يخفى أنّ علماء التداولية المعاصرة ومنهم "سيرل" و"دانيال فاندر فيكن **Daniel** Vanderveken" و"فان ديك" قد عَدّوا الفعل الإنجازي أساس الاتصال الإنساني أو هو الوحدة الأوّلية للاتصال.[1]

وقد أشار "ابن عاشور" إلى مثل هذا في حديثه عن منهجه الذي جاء في المقدمة الأولى من تفسيره قال فيها: «ولم أغادر سورة إلاّ بيّنت ما أحيط بها من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جمله كأنّها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله»[2] فالكلام هو دائما شكلٌ من أشكال الفعل وإنجاز ووظيفة متوارية من خلف السطور لا تنكشف إلاّ في سياق الفعل التواصلي والاجتماعي.[3]

وفي ختام هذا المبحث فإنّ أهم ما يمكن استنتاجه أنّ منهج الشيخ في تفسيره بوقوفه عند أغراض السور يتقاطع مع اللّسانيات التداولية، وهي الفكرة التي قال بها كلّ من "جون أوستين" و"جون سيرل" و"فان ديك" وغيرهم ممن أدركوا أنّ المعنى الذي يريده المتكلّم لا يمكن أن يتكشّف على المستوى المعجمي أو التركيبي أو الدلالي، لأنّه لا يوجد على مستوى الجمل، لكنّه يظهر في سياق الفعل التواصلي والاجتماعي، وضمن حدث كلامي تفاعلي شامل **سُمّي بالتداولية الكبرى**.

---

[1] – ينظر: محمدالعبد: تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، ضمن كتاب التداوليات، استعمال اللغة: إشراف حافظ علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2014م، ص 311.

[2] – ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص 08.

[3] – ينظر: جرهارد هليش: تطور علم اللغة منذ 1970، تر: سعيد حسن بحيري، مكتبة زهرة الشرق، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص ص 222- 223.

وبناء على ذلك، يمكن استنتاج التداولية الكبرى لجزء تبارك ككل، من سورة الملك إلى سورة المرسلات حيث انبنى الخطاب التفسيري لابن عاشور من خلال دقة ترجيحاته للقوى الإنجازية على **البعد الحجاجي الجدلي** على غرار **القرآن المكي عموما**، وذلك من أجل إحكام الحجة على قدرة الله المطلقة وملكه، وإفراد ربوبيته؛ **فالبعث حق بالدليل العقلي والشاهد التاريخي والتأثير النفسي**.

إنّ التحليل التداولي والتأويل المقاصدي بالتركيز على القوى الإنجازية للأفعال الكلامية قدّم في حقيقة الأمر **رؤية وقراءة غاية في الوضوح والدقة بعيدا عن السرد التاريخي والتفسير اللفظي والمعجمي المعزول** عن المفاهيم التداولية، وجعل من الخطاب القرآني بيّن القصد والمراد، بحيث يمكن للمتلقي أن ينظر لهذا الجزء من القرآن على أساس أنه **خطاب متكامل** وليس **مجموع سور أو مجموع آيات** تحمل مجموعة من المعاني والدلالات في ذاتها ؛ فجزء تبارك جزء مكي تتلخص بنيته الشاملة وتداوليته الكبرى في مقاصد هي:

1. **إحكام** الحجة العقائدية وإثبات التوحيد والبعث، من خلال حجج عقلية أساسها الله مالك الملك، وذلك ظاهر كما يرى الشيخ في **سورة الملك**.
2. **مواجهة** المكذبين والرد عليهم كما يتجلى في **سورتي القلم والحاقة**.
3. **تصوير** مشاهد القيامة وهو نوع من التأثير النفسي كما في سورتي **المعارج والقيامة**.
4. **تقديم** الحجج **التاريخية** للوعظ **والتوجيه** كما ظهر في **سورة نوح**.
5. **تقديم** الحجج **الوجودية** من العالم غير المرئي كما هي في **سورة الجن**
6. **الانتقال** إلى **التسلية والتثبيت** على اعتبار أنه خطاب خاص موجّه إلى الرسول الكريم في سورتي **المزمل والمدثر**، على سبيل التربية الروحية والدعم النفسي والتهيئة والإعداد لتحمل أعباء الرسالة الشي جاءت للعالمين كافة.
7. وختم الجزء بالمقابلة بين المصيرين؛ وعد المؤمنين ووعيد الكافرين المكذبين، وذلك على سبيل الترغيب والتهديد كما يتجلى في **سورتي الإنسان والمرسلات**.

وختام الحجاج **دعوة حاسمة** على سبيل التوجيه للتصديق بالقرآن والإيمان به، وهي حجة على وضوح الحجة في الخطاب القرآني الذي **استهل** بالثناء على الرحمن مالك الملك ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١﴾ **الملك: 1**

وختم بقوله **تعالى**: ﴿فَبِأَىِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ۝٥٠﴾ **المرسلات: 50**

المبحث الثاني: تداولية الأفعال الكلامية وقوتها الإنجازية/ التداولية الصغرى/

تمهيد:

قسّم "جون أوستين" الفعل الكلامي إلى ثلاثة أفعال هي: الفعل اللفظي، الفعل الإنجازي، والفعل التأثيري. [1]

أما الفعل اللّفظي أو فعل القول، فهو «ما تألّف من أصوات لغوية تنتظم في تركيب نحوي صحيح ينتج عنه معنى محدّد، وله مرجع يحيل إليه»[2] .وأما الفعل الإنجازي أو الفعل الغرضي أو الوظيفي فهو «الحامل لمقصدية المتكلّم ينجز **عبر قوة اللّفظ التواصلية**»[3] .وأمّا الفعل التأثيري أو عمل التأثير بالقول «فيتمثل في إحداث تأثيرات ونتائج في المخاطبين»[4].

في حين ركّز "جون سيرل" اهتمامه على الفعل الإنجازي، وصنفه إلى خمسة أصناف وهي: أفعال التقرير وأفعال التوجيه وأفعال الالتزام وأفعال الإعلان وأفعال التعبير.[5]

بناءً على هذه التقسيمات، فإنّ تحليل الخطاب التفسيري للشيخ "ابن عاشور" يكشف عن أبعاد تداولية تتمثل في خاصيّة ربط بنية الفعل الصوتية والتركيبية والدلالية بوظيفته المتوارية خلف الكلام.

وهذا التعالق بين البنية والوظيفة أو بين فعل القول والفعل الإنجازي الوظيفي واضح كل الوضوح في تفسير التحرير والتنوير؛ فابن عاشور لا يفصل في معنى الآية والقصد منها إلاّ بعد تحليل البنية اللّغوية تحليلاً شاملاً، حتى إذا ما أطمأنّ إلى نتائجه، ربط كل ذلك بمقامات التلفّظ ومقتضيات الأحوال دون إهمال العناية بأصناف المخاطبين وأحوالهم النفسية. ومنهجه هذا يكشف في حقيقة الأمر **عن نظرية تداولية عربية مغمورة**. وللاستدلال على هذا الكلام لا بأس بالعودة إلى جزء "تبارك" وتحليل بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر.

المطلب الأول: التداولية الصغرى في سورة الملك

---

[1] – محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص ص 45- 46.

[2] –المرجع نفسه، ص 45.

[3] – ينظر: جورج يول: التداولية، تر: قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص 83.

[4] – فيليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2007م، ص 59.

[5] – ينظر: جورج يول : التداولية، ص90. وينظر كذلك: محمود أحمد نحلة : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص ص78-80.

❖ قال الله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝١﴾ **الملك: 1**

يزخر الخطاب التفسيري لهذه الآية بكمٍّ هائلٍ من التداولية المعاصرة، إلى درجة أنَّ الباحث يصعب عليه التحليل والانتقاء؛ فآليات "ابن عاشور" غاية في التنوع والشمولية.

وأمام هذا الثراء التداولي وتداخل آلياته سنقتصر على كيفية اهتمام الشيخ بتحليل بنية الفعل الكلامي وربط نتائج ذلك التحليل بالوظيفة أو القوة الإنجازية (*)؛ فقد ركزّ على الفعل "تبارك" لتحرير معنى الآية، إذ رأى أنّه «يحوم حول تنزيه الله تعالى عن النقص الذي افتراه المشركون لما نسبوا إليه شركاء في الربوبية»[1] . وبهذا يكون قد اهتم بالفعل المتضمن في القول "**التنزيه**" وهو الفعل الغرضي أو الإنجازي.

والفعل "تبارك" من صنف الإخباريات لكنّه خرج عن مقتضى الظاهر « فهو في مقام الثناء، يقتضي العموم بالقرينة، أي يفيد أنّ كل وفرة من الكمال ثابتة لله تعالى » [2]. وفي تحليله لبنية الفعل، يعرّج على المستوى الدلالي فيقول: «وفعل تبارك يدل على المبالغة في وفرة الخير»[3]. وعند تحليل المستوى الصرفي يشير إلى صيغة الفعل التّي جاءت على وزن "تفاعل"، وكونه مشتق من البركة وهي زيادة الخير ووفرته.[4]

وممّا يدلّ على البعد التداولي العميق في خطابه التفسيري إشارته إلى مجموع القوى الإنجازية الممكنة، يقول: «وهذا الكلام يجوز أن يكون مراداً به مجرد الإخبار عن عظمة الله تعالى وكماله، ويجوز أن يكون مع

(*)– القوة الإنجازية: تعرف القوة الإنجازية بأنها الشدّة أو الضعف اللذان يعبّر بهما عن غرض إنجازي معين في موقف بعينه، أيّا كان المؤشر أو العلامة الدالة عن تلك القوة، وإذا كان لكلّ من الشدّة والضّعف درجات متفاوتة، فإنّ القوّة الإنجازية توصف بأنها نسبية، فالغرض الإنجازي الواحد تعرف منطوقاته قوى إنجازية عديدة؛ ومثال ذلك التوجيه فهو أحد الأغراض الخمسة الرئيسة في تصنيف جون سيرل، وله أغراض فرعية كالأمر والالتماس والعرض والتحضيض، والغرض الفرعي قوة إنجازية تتحدّد قوته حسب سياق الاتصال.**للمزيد من التوسع ينظر:محمد العبد: تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، ضمن كتاب: التداوليات، علم استعمال اللغة، إشراف:حافظ إسماعيلي علوي، ص ص310–315. وينظر أيضا: نعمان بوقرة: لسانيات الخطاب، مباحث في التأسيس والإجراء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص98. وينظر أيضا: جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات، تر: عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المملكة المغربية، د ط، 1991م، ص ص115– 130.**

(1)– ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج29، ص 09.

(2)– المصدر نفسه، ص ن.

(3)– المصدر نفسه، ص ن.

(4)– المصدر نفسه، ص ن.

ذلك إنشاء الثناء على الله، أثناه على نفسه، وتعليما للناس كيف يثنون على الله ويحمدونه»[1].

وعليه، فالآية الأولى من سورة الملك فعل لفظي بما احتواه من المستويات اللغوية، أما الفعل الإنجازي وهو من التقريريات فقد انطوى على قوى مستلزمة متعدّدة، وهي الإخبار، أو الثناء والإخبار معاً، والتعليم.

وما يستنتج أنّ هذا الإجراء يندرج تحت مفهوم **التداولية الصغرى** في أدبيات التداولية الغربية المعاصرة، ولاسيما عند" فان ديك" وهو يستقصي البحث في الخطاب الدلالي والتداولي ضمن مصنفه "النص والسياق"، كما يتقاطع مع " أومبيرتو إكو **Umberto Eco** "في وضعه حدودا للتأويل، ذلك " لأن القراءات الهرمسية أو الحيدان الهرمسي هي مهارة غير مراقبة في الانزلاق من مدلول إلى مدلول، وهي قراءة قاتلة لكل بناء تداولي وحالة دلالية مرضية خطيرة على انسجام الخطاب أو النص"[2]. فانفتاح تأويل هذه الآية الأولى من سورة الملك على مجموعة من القوى الإنجازية" إخبار، وثناء، وتعليم للناس كيف يثنون على الله ويحمدونه، إنما قيده" ابن عاشور" ووضع له حدودا بقوله: [3]" ولو صيغ بغير هذا الأسلوب لما احتمل هذين المعنيين، وقد تقدم قوله تعالى ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ **الفرقان: 1**

فإمبريتو إيكو في كتابه" حدود التأويل" يضمن حرية القارئ وفعاليته في الوقت الذي لا يسلم فيه أن تصبح القراءة وسيلة غير منضبطة من دون قيود، إذ ليس من المعقول أن يترك النص لعنف القارئ المزهو بقدرته والمسكون بنزواته والمهووس بغرائزه ولذاته واستعباده النص حتّى ينصاع لما يريد.[4] وفي هذا المنحى ينحو ابن عاشور في المقدمة الثالثة من مقدماته العشر لتسييج العملية التأويلية بأسيجة عازلة مانعة، وقد عنونها ب"**في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي**" يقول في هذا السياق: « فلا نجاوز هذا المقام ما لم ننبّهكم إلى حال طائفة التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها، وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سموه الباطن.»[5] وهو يشير إلى" الباطنية" وهي طائفة من غلاة الشيعة صرفوا جميع القرآن عن ظاهره، وتأوّلوه وفق مذهب أو نزعة أو نحلة تأوّلا طحا بهم بعيدا عن مراد الشارع الحكيم.

---

[1] – ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج29، ص 09.

[2] – إدريس مقبول: الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص33.

[3] – ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج29، ص9.

[4] – ينظر: إدريس مقبول، المرجع السابق، نقلا عن:

Eco.U. les limites de l'interprétation, Paris, grasset, 1990. P370-371

[5] – ابن عاشور: المصدر السابق، ج1، ص33.

❖ قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤ ﴾ **الملك: 3-4**

ربط "ابن عاشور" في تفسيره لهاتين الآيتين بين فعل القول والمعنى المتضمن في القول، أي بين البنية والوظيفة ليصل بعدها إلى تحرير المعنى المعبر عن القصد وقوته الإنجازية، فقد تكرّر الوصف بالجملة الموصولة "الذي بيده الملك" و"الذي خلق الموت والحياة" و"الذي خلق سبع سموات"، « **لتكون الجمل جارية على طريقة واحدة.** »[1] كما فسّر مجيء جملة ﴿ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ ۝٣ ﴾ منفيّة لأنّها أدّت وظيفة التقرير لقوله تعالى:﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ ۝٣ ﴾ أما بنية فعل القول التي جاءت بـ"**هل**" في قوله تعالى: ﴿ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ﴾ فقد فسّرها الشيخ بقوله: «لأنّ "**هل**" تفيد تأكيد الاستفهام إذ هي بمعنى (قد)، وفي ذلك تأكيد وحثّ على التبصّر والتأمّل، أي لا تقتنع بنظرة ونظرتين (...) بل كرّر النظر وعاوده، باحثا عن مصادفة فطور لعلكّ تجده.»[2]

"فابن عاشور" في تحليله للخطاب القرآني يركّز أولاً على تحليل المستويات اللّغوية للقول من أجل الوصول إلى المعنى، فإذا وصل إلى المعنى ربطه بالاستعمال ليضع يده على القصد.

وفي قوله تعالى﴿ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤ ﴾ يرى أن «مضمون الجملة المعطوفة بـ (ثم) هنا أهم وأدخل في الغرض من مضمون الجملة المعطوفة عليها، لأنّ إعادة النظر تزيد العلم بانتفاء التفاوت في الخلق رسوخا ويقينا»[3] فحرف العطف "**ثمّ**" الدّال على التراخي الرتبي أدى دوراً وظيفياً في بنية الفعل الكلامي.

وفي هذا السياق يقول "فتجانشتين": «لا يجب الخلط بين المعنى المحصل، والمعنى المقدر، ذلك أن هذا يعني خلط بين الجملة والقول، فالجملة لها معنى مقدّر، في حين أن الكلام له معنى محصل.»[4]

---

[1] – ابن عاشور: المصدر السابق، ج1، ص 16.

[2] – المصدر نفسه، ص 19.

[3] – المصدر نفسه، ص ن.

[4] – محمد يحياتن: مدخل إلى اللسانيات، التداولية لطلبة معاهد اللغة وآدابها، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، د. ط، د. س، ص 20.

على هذا الأساس فالمعنى المقدر لقوله تعالى في الآية الثالثة والرابعة من سورة الملك ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤ ﴾ **الملك: 3-4** هو أنّ السموات « مرتفع بعضها فوق بعض في الفضاء السحيق، أو أنّها متماثلة في بعض الصفات مثل التكوير والتّحرك المنتظم»[1]، أمّا المعنى المحصل فقد عبّر عنه "ابن عاشور" بقوله: «والمقصود منه التعريض بأهل الشرك إذ أضاعوا النظر والاستدلال بما يدلّ على وحدانية الله تعالى بما تشاهده أبصارهم من نظام الكواكب.»[2] .

مما يلاحظ أن تعبير "ابن عاشور" عن فعل القول بالمعنى، والفعل المتضمن في القول بالمقصود لا يختلف عن رؤية فتشتاين، ولا عن رؤية "جون أوستين" و"جون سيرل"، وعليه، فالآية فعل كلامي يحمل قوة إنجازية مباشرة هي الإخبار والتقرير، وقوة إنجازية غير مباشرة هي التعريض بأهل الشرك.

فالشيخ " أدرك أنّ «التواصل عن طريق اللغة لا يقتضي المعرفة اللغوية فحسب بل يقتضي كذلك معارف أخرى عامة وآنية تخص الموقف المعين الذي تتم فيه عملية التواصل»[3]. ويتجلى ذلك في استحضار عناصر العملية التواصلية، ولاسيما سياق الموقف الذي دلّ على التعريض، والمخاطبين المقصودين بالخطاب وهم أهل الشرك.

أما قوله تعالى: ﴿ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ﴾ فهو «تفريع للتسبب، أي انتفاء رؤية التفاوت، جُعل سببا للأمر بالنظر، ليكون نفي التفاوت معلوما عن يقين دون تقليد للمخبِر»[4]، فالأمر فعل قولي، أو قوة حرفية، أما الفعل المتضمن في القول أو القوة المستلزمة فهو الإرشاد والوجوب، وقد عبر "ابن عاشور" عن ذلك بقوله: « وصيغة الأمر مستعملة في الإرشاد للمشركين مع دلالته على الوجوب للمسلمين، فإنّ النظر في أدلة الصفات واجب لمن عرض له داع إلى الاستدلال»[5] . وفي قوله تعالى: ﴿ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ﴾ فعل

---

(1) – ابن عاشور:المصدر السابق، ص 16.

(2) –المصدر نفسه، ص 17.

(3) – أحمد المتوكل: المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، دار السمان، الرباط، المغرب، ط1، 2006، ص 64.

(4) – ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ص 18.

(5) المصدر نفسه، ص 18.

كلامي بنيته الاستفهام ووظيفته التقرير.[1]

❖ قَالَ تَعَالَى:﴿ وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلۡنَٰهَا رُجُومٗا لِّلشَّيَٰطِينِۖ وَأَعۡتَدۡنَا لَهُمۡ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ۝٥ وَلِلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ عَذَابُ جَهَنَّمَۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ ۝٦﴾ الملك: 5-6

في هذه الآية الخامسة بيان« ما في إحدى السموات من إتقان الصنع، فهو ممّا شمله عموم الإتقان في خلق السموات السّبع (...) وذكر التزين إدماج الامتنان في أثناء الاستدلال، والمقصد التّخلص إلى ذكر رجم الشياطين ليتخلص منه إلى وعيدهم ووعيد متبعيهم».[2]

لقد جعل "ابن عاشور" الآية الخامسة ﴿ وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلۡنَٰهَا رُجُومٗا لِّلشَّيَٰطِينِۖ وَأَعۡتَدۡنَا لَهُمۡ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ۝٥ ﴾ الملك: 5 فعلا كلاميا من صنف الإخباريات في جزئها الأول؛ فهي بيان وإخبار، لكن الخبر خرج عن مقتضى الظاهر إلى غرض الامتنان في ذكر التزين. أما الجزء الثاني من الآية فهو من صنف الوعديات أو الالتزاميات بتصنيف " جون سيرل" « وهي أفعال تعبّر عما ينويه المتكلم من وعيد وتهديد وتعهدات»[3]، فالقوة الإنجازية المستلزمة والمقصودة من الآية هي الوعيد للشياطين ومتبعيهم، وهذا الاهتمام بالقصدية يعدّ من صميم « ما تقوم به التداولية في سعيها وراء المعاني بدراسة اللغة في الاستعمال من خلال ما يحيط بها لتكشف عن مقصد المتكلم.»[4]

ويتضح أكثر قصد الوعيد بحسبه من خلال الآية السادسة ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ عَذَابُ جَهَنَّمَۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ ۝٦﴾ الملك: 6 التي كانت« تتميم لئلا يتوهّم أنّ العذاب أعد للشياطين خاصة، والمعنى: ولجميع الذين كفروا بالله عذاب جهنم »[5] . والعطف في هذا المقام لزيادة الفائدة.

إنّ تحليل بنية الفعل الكلامي وقوته الإنجازية في هذه الآيات من سورة الملك قد اشتمل على الجهاز المفاهيمي للتداولية الغربية من اهتمام بإنجازية الفعل الكلامي وحجاجيته ووسائل تعديل قوته، فضلا عن

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ص 18.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص21.

[3] – جورج يول: التداولية، ص90.

[4] – أحمد فهد شاهين: النظرية التداولية وأثرها في الدراسات النحوية المعاصرة، عالم الكتب، اربد الأردن، ط1، 2015م، ص33.

[5]– ابن عاشور: المصدر نفسه، ج29، ص23.

إبراز دور الإشاريات في تحديد المقصدية، وكذا أهمية السياق بأنواعه "لغوي، مقامي، نفسي، اجتماعي، ثقافي، نصي، وتداولي". كما أن الشيخ يستعين بكل العلوم التي من شأنها أن تحدد قصدية الخطاب القرآني سواء كان نحوا أو صرفا أوفقها أو غيرها.

ومن الضرورة المنهجية أن ركزنا على بعد تداولي واحد في هذا الفصل وهو البعد المتعلق بالأفعال الكلامية رغم ما اكتنف هذا العمل من صعوبة وبتر لجهود الشيخ في تحرير المعاني وتنويرها. وستكون لنا عودة إن شاء الله إلى الآيات المتبقية من سورة الملك لاستكناه الأبعاد التداولية في الخطاب التفسيري، وخاصة البعد الجحاجي الإقناعي، والبعد التداولي للإشاريات.

ومما لاشك فيه أن التركيز على تداولية الفعل الكلامي وكيفية تأويل قوته الإنجازية قد سمح لنا بالوقوف وبكل دقّة عن العلاقة الوطيدة بين البنية الكلية الشاملة للسورة، وبين بنية الفعل الكلامي أو التداولية الصغرى، ويمكن تلخيص التداولية الصغرى للسورة فيما يلي:

- ✓ الأفعال الكلامية الغالبة على السورة كما جاءت في الخطاب التفسيري للشيخ هي الإخبار التقريري والاستفهام الإنكاري، والأمر بالنظر، ثم وعيد المشركين.
- ✓ أما القوى الإنجازية الغالبة كما تأوّلها الشيخ وفق مقاربة تداولية متكاملة فهي الإنذار والتحدي والاستدلال لإقناع المخاطبين بسلطان الله وملكه المطلق، وكذا التوبيخ والتهديد والتحذير والتهويل، والتذكير بالنعم.
- ✓ ومن هنا تبرز علاقة التداولية الكبرى في السورة التي تمحورت حول الهدف العقائدي والإقناعي بالتداولية الصغرى التي غلب عليها التمجيد والاستدلال والتحذير والتوبيخ والإنذار.

المطلب الثاني:التداولية الصغرى في سورة القلم

❖ **قَالَ تَعَالَى:** ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ ۝٢ وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ ۝٣ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ۝٤﴾ **القلم: 1-4**

يبرز اهتمام"ابن عاشور" ببنية الفعل الكلامي في قوله تعالى﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١﴾ **القلم: 1** من خلال تحليل جملة القسم، وشرح مستوياتها اللغوية، والإشارة إلى وجوه تفسير المقسم به "ن" و" القلم".

وبشأن "القلم" يقول: « قيل هو ما يكنى عنه بالقلم من تعلق علم الله بالموجودات الكائنة، والتي ستكون، أو هو كائن غيبي لا يعلمه إلا الله »[1].

وبفكره التداولي يرجح دلالة المقسم به بإقحام العناصر السياقية، فيقف على أحوال المخاطبين، ليستنتج أن مدلول القلم هو الموصوف في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾ العلق: 4-5

«فهذا هو المناسب لقوله " وما يسطرون" في الظاهر، وهو الذي يقتضيه حال المشركين المقصودين بالخطاب الذين لا يعرفون إلاّ القلم الذي هو آلة الكتابة عند أهل الكتاب وعند الذين يعرفون الكتابة من العرب».[2]

لقد استعان ابن عاشور بالظروف الخارجية المحيطة بالخطاب وما اقتضاه حال المخاطبين، بما لا يختلف عن رواد تحليل الخطاب في التداوليات الغربية المعاصرة من أمثال"فان ديك" و"هايمز"و"دي بوجراند".

أما في ملفوظ المقسم عليه ﴿ مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ۝٢ ﴾ **القلم**: 2 ففعل القول يحمل نفي الجنون عن النبي ﷺ، أما الفعل المتضمن في القول فيحمل غرض تسلية الرسول لئلا يحزنه قول المشركين فضلا عن إثبات ما قصد المشركون نفيه وهو أن يكون رسولا من الله.[3]

وقد أشار الشيخ إلى ما اصطلح عليه في التداوليات الغربية **بوسائل تعديل القوة الإنجازية** من أجل تقوية قصد إثبات ما أراد المشركون نفيه، يقول: «وقد أجيب قولهم وتأكيدهم ذلك بحرف (إن) ولام الابتداء إذ قالوا "إنه لمجنون" بمؤكدات أقوى مما في كلامهم إذ أقسم عليه وجيء بعد النفي بالباء التي تزاد بعد النفي لتأكيده، وبالجملة الاسمية منفية لدلالة الجملة الاسمية على ثبات الخبر أي تحققه، فهذه ثلاثة مؤكدات ».[4]

---

[1]– ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير، ص60.

[2]– المصدر نفسه: ص ن.

[3]- ينظر: المصدر نفسه: ص ن.

[4]-المصدر نفسه:ص62.

وتعديل القوة الإنجازية أو التلطيف "Mitigation" هو مفهوم تداولي ارتبط بالاستراتيجيات التواصلية، ومن هذه الاستراتيجيات الإضعاف والتقوية، كما اهتم بوصف وتوضيح مجموعة من الأدوات اللغوية التي يمكن استخدامها لتعديل القوة الإنجازية لأفعال الكلام.[1]

فالفعل الإنجازي القصدي هو مدار التحليل كلّه عند الشيخ؛ لأنه يحدّد القصد ويستدل على كلامه بما ورد في بنية الفعل الكلامي من دلائل القوة التي لا تترك مجالا للشك، وهذا عمل وظيفي تداولي يدل على إيمانه الكبير بأنّ البنيات اللغوية معجمية أو صرفية أو تركيبية تنتقى في سياق معين لتكون خادمة للمعاني والمقاصد الحافة بها.

وبالطريقة نفسها يستدلّ على القوة الإنجازية المستلزمة في قوله تعالى:﴿ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ۝٣ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤ ﴾ **القلم: 3-4**، وهي الإكرام في الآية الثالثة، وتسفيه قول الأعداء في الآية الرابعة، أما وسائل التقوية فهي في الآيتين :(**إنّ**) و(**اللام**)في "أجرا" و"**على**"، وتقديم الجار والمجرور"**لك**".

وقد توصّل "ابن عاشور إلى هذه النتائج عن طريق آليات إجرائية منطقية بربط اللغة بسياقات استعمالها والاستدلال على ذلك بالقرائن السياقية، وهو منهج التداوليين الغربيين في أبحاثهم المعاصرة، كما أنه منهج علمائنا في أصول الفقه الذي كان « ينحو إلى عدم الاكتفاء بسطحية الخطاب الشرعي للتدليل على المعنى، وإنما البحث عن قرائن توصل إلى المعنى الخفي والباطني».[2] ومن جهة أخرى فهذا ما أشار إليه البحث التأويلي الحديث فاستنباط الدلالة يرتد إلى الآلية العلائقية التي تربط عناصر الخطاب شكليا ووظيفيا.[3]، يقول "ابن عاشور": « ولما ثبّت الله رسوله ﷺ، فدفع بهتان أعدائه أعقبه بإكرامه بأجر كبير على ما لقيه من المشركين من أذى بقوله: وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ۝٣ ﴾ **القلم: 3**بقرينة وقوعه عقب قوله:﴿ مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ۝٢ ﴾ **القلم: 2** (...) وبعد أن آنس نفس رسوله الكريم بالوعد عاد إلى تسفيه قول الأعداء، فحقق أنه متلبس بخلق عظيم، وذلك ضد الجنون مؤكدا ذلك بثلاثة مؤكدات مثل

---

[1]- ينظر: جانيت هولمز: تعديل القوة الإنجازية، تر: تهاني سهل العتبي، مجلة اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، قسم الغة العربية، جامعة البليدة2، ، المجلد السادس، العدد الأول، ماي 2018م، ص ص191-200.

[2]– منقور عبد الجليل: النص والتأويل، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، ص20.

[3]- المرجع نفسه، ص21.

ما في الجملة قبله ».[1]

لا شكّ أنّ ثمّة نظاما دقيقا اتبعه الشيخ في تخريج الدلالات ومحاولة القبض على المقاصد، لأنه أدرك كما يرى محمد مفتاح «أنّ أسلوب القرآن قد تكيّف بحسب نوعية مخاطبيه، وبحسب القضية التي يتحدث عنها، والسياق الذي دار فيه الخطاب ».[2]

لقد استعان "ابن عاشور" بحال المخاطبين (الكافرون) الذين تلبس بهم الشيطان ففتنهم، وأضلهم عن سبيل الحق، فجاء مقام الخطاب لتسفيههم، وإكرام النبي بتثبيته ومؤانسته، إذ وصفه بأنه على خلق عظيم، فكان الفعل الكلامي بما ينطوي عليه من قوى إنجازية مباشرة وغير مباشرة هو جوهر الخطاب التفسيري عند الشيخ، وهو بالمقابل النواة الأولى للسانيات التداولية.

❖ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَسَتُبۡصِرُ وَيُبۡصِرُونَ ۝٥ بِأَيِّيكُمُ ٱلۡمَفۡتُونُ ۝٦﴾ القلم: 5-6

جعل "ابن عاشور" الآية الخامسة من سورة القلم فعلا كلاميا من صنف الوعديات بحسب تصنيف "سيرل"، «وهي الملزمات وتعبر عمّا ينويه المتكلم من وعود وتهديد وتعهدات».[3] أما الغرض منها فهو « التزام المتكلم بفعل شيء ما في المستقبل» [4]، يقول في ذلك: «والمقصود هو ما في قوله" ويبصرون" ولكن أدمج فيه قوله" فستبصر" ليتأتى بذكر الجانبين إيقاع كلام منصف، أي داع إلى الإنصاف»[5]، ويوضح هذا الكلام بقوله: « فالمعنى: سترى ويرون رأي العين أيّكم المفتون»[6]، فالآية إذن لتأكيد وقوع أمر مخالف لتوقّعات المشركين وسيرون ذلك، أي «سيعلمون آثار فتونهم، وذلك فيما يرونه يوم بدر ويوم الفتح» [7] . ويخلص الشيخ بعد ذلك إلى تحديد الغرض من فعل القول ليكون « تعريضا بأبي جهل والوليد بن المغيرة وغيرهما من مدبري السوء ».[8]

---

[1]- ينظر : ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ص ص62-63.

[2]- محمد مفتاح: دينامية النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1990م، ص196.

[3]- جورج يول: التداولية، ص90.

[4]- المرجع نفسه، ص ن.

[5]-ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص65

[6]- المصدر نفسه: ص ن.

[7]-المصدر نفسه، ص ن.

[8]-المصدر نفسه، ص62.

وممّا يلاحظ على منهج الشيخ في تعامله مع هذه الآية أنّ إلمامه ببنية الفعل الكلامي من معجم وصرف ونحو ودلالة لم يصرفه كما صرف الكثير من المفسرين القدماء عن القصد من خطابه التفسيري الذي ختمه وكعادته بذكر القوة الإنجازية المتمثلة في التعريض بأهل الكفر؛ فقد تطرّق إلى **الوجوه الممكنة للسين** في الفعل" ستبصر"، **وللباء** في" أيّكم"، و"**للمفتون** " في تراوحه بين المصدر والمفعولية، لكنه لم يجعل تحليله هذا غاية ما يريد إيصاله للمتلقي كما كان شأن " الرازي" و"الطبري" و" القرطبي" و"ابن عطية" [1] في تفسيرهم لهاتين الآيتين من سورة القلم؛ بحيث أطنبوا إطنابا مملا في وجوه اختلاف العلماء حول دلالة" النون" و"القلم" و"الباء"في "أيّكم" وغيرها من التحليلات البنيوية الصورية التي لم تتجاوز البنية ودلالة اللغة، في حين نهض "ابن عاشور" بعمل يعدّ من صميم التفكير التداولي من خلال الانطلاق من اللغة إلى القول أو إلى الكلام بتعبير "دي سوسير".

فالخطاب التفسيري عند الشيخ "ابن عاشور" كان « تحليلا للغة بوصفها كلاما منتجا في علاقاته بالمجتمع وبالمستعملين لهذا الكلام »[2]

❖ قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ۝٨ وَدُّواْ لَوۡ تُدۡهِنُ فَيُدۡهِنُونَ ۝٩ وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ۝١٠ ﴾ القلم: 8-10

تحمل هذه الآيات نهيا صريحا للرسول ﷺ عن إجابة المكذبين لما وَدُّوا من صلح ومصانعة وملاينة، «فقد روي عن الكلبي وزيد بن أسلم والحسن بألفاظ متقاربة تحوم حول أنّ المشركين ودوّا أن يمسك النبي ﷺ عن مجاهرتهم بالتضليل والتحقير فيمسكوا عن أذاه، ويصانع بعضهم بعضا فنهاه الله عن إجابتهم لما ودّوا».[3]

---

[1]- ينظر: تفسير الفخر الرازي، ج30، ص82، وينظر أيضا:أبو جعفر محمد بن جرير الطبري:تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن تح: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، ج23، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، د ط، د س، ، ، ص ص 152-156، وينظر:أبو عبد الله محمد بن أحمدبن أبي بكر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ، ج21، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ/ 2006م، ص ص 145-146، وينظر أيضا: ابن عطية: المحرر الوجيز، ج5، ص364.

[2]- محمود حجي الصراف: في البراغماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2010م، ص25.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ص68.

فالآية بحسب ما طوّره "جون سيرل" فعل إنجازي مباشر، وهو من التوجيهيات، والتوجيه «غرضه الإنجازي محاولة المتكلم توجيه المخاطب إلى فعل شيء ما، واتجاه المطابقة فيه من العالم إلى الكلمات، والمحتوى القضوي فعل السامع شيئا في المستقبل».[1]

وعليه، فالآية بتحليل الشيخ لا تحمل سوى نهيا عن طاعة المكذبين، «واختير تعريفهم بهذا الوصف دون غيره لأنّه بمنزلة الموصول في الإيماء إلى وجه بناء الحكم، وهو حكم النهي عن طاعتهم، ولهذا جاءت الآية ﴿وَدُّواْ لَوۡ تُدۡهِنُ فَيُدۡهِنُونَ ٩﴾ **القلم**: 9 بيان لمتعلق الطاعة المنهي عنها، ولذلك فصلت ولم تعطف»[2]، وهي من الإخباريات بتقسيم "سيرل".

❖ **قَالَ تَعَالَى:** ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلۡخُرۡطُومِ ١٦﴾ **القلم**: 16

يتّضح البعد التداولي في تحليل هذه الآية من خلال جملة من الأمور نذكر منها ما يلي:

- انطلاق ابن عاشور من السياق اللغوي لهذه الآية على أنّها « استئناف بياني جوابا لسؤال ينشأ عن الصفات الذميمة التي وصفوا بها ».[3] وذلك في قوله تعالى:﴿ وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ١٠ هَمَّازٖ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٖ ١١ مَّنَّاعٖ لِّلۡخَيۡرِ مُعۡتَدٍ أَثِيمٍ ١٢ عُتُلِّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ١٣ أَن كَانَ ذَا مَالٖ وَبَنِينَ ١٤ إِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ١٥ ﴾ **القلم**: 10-15ومعنى ذلك: «سنسم كل هؤلاء على الخراطيم».[4]

- العناية بالفعل الإحالي من خلال تحديده لعودة الضمير المفرد الغائب في قوله تعالى" سنسمه" على كل حلاف باعتبار لفظه، أما قوله تعالى:" أن كان ذا مال وبنين"ففيه تعريض بمعين.[5]

- الاهتمام بتداولية المجاز لإضاءة المعنى، يقول الإمام: « فالوسم تمثيل تتبعه كناية عن التّمكّن منه وإظهار عجزه».[6] وعلى هذا الأساس كان المعنى من الآية: «سنعامله معاملة يعرف بها أنّه عبدنا، وأنّه لا

---

[1] – محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص ص 80-81.

[2] – ابن عاشور : التفسير، ص 70.

[3] – المصدر نفسه: ص 76.

[4] – المصدر نفسه: ص ص 76-77.

[5] – المصدر نفسه :ص ن .

[6] –المصدر نفسه: ص77.

يغني عنه ماله وولده منّا شيئا».[1] ويشرح هذا الكلام فيضيف قائلا: « وذكر الخرطوم فيه جمع بين التشويه والإهانة فإنّ الوسم يقتضي التمكّن، وكونه في الوجه إذلالا وإهانة، وكونه على الأنف أشد إذلالا، والتعبير عن الأنف بالخرطوم تشويه »[2].

- شرح وتحليل المحتوى القضوي في الآية بعدّها فعلا إنجازيا .

- الخلوص إلى المعنى المتضمن في القول بتعبير "أوستين" و"سيرل" وذلك من خلال الإحاطة بالسياق غير اللغوي، فقد أشار إلى أن معظم المفسرين رأوا أن المعني بهذا الوعيد هو "الوليد بن المغيرة"[3]، أي أن القوة الإنجازية تحمل وعيدا لحامل الصفات السابق ذكرها. ونقل أيضا ما روي عن "ابن عباس" قوله: « وقد خُطِم الذي نزل فيه بالسيف يوم بدر فلم يزل مخطوما إلى أن مات ».[4] ومن جهة أخرى نقل الشيخ احتمال تضمن الفعل لغرض الوعيد بتشويه أنف كل حلاّف مهين لكن يوم القيامة .

ومنه، فإنّ السياق بنوعيه قد أسهم في إنتاج تداولية الخطاب في هذه الآية حيث عوّل الإمام على دوره في تعيين المقصدية، وحديثا « فقد دفعت أهمية السياق "بماكس بليك" إلى إعادة تسمية البراغماتية بالسياقية »[5]ومن التعاريف الشائعة للتداولية أيضا أنها « دراسة للأفعال اللسانية والسياقات التي تتم فيها»[6]، كما أن «الغاية منها النظر إلى الأشكال اللغوية في سياق أو مقام معين».[7]

❖ قَالَ تَعَالَى:﴿ إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ﴿١٨﴾ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿١٩﴾ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ﴿٢٠﴾ فَتَنَادَوْا۟ مُصْبِحِينَ ﴿٢١﴾ أَنِ ٱغْدُوا۟ عَلَىٰ حَرْثِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰرِمِينَ ﴿٢٢﴾ فَٱنطَلَقُوا۟ وَهُمْ يَتَخَٰفَتُونَ ﴿٢٣﴾ أَن لَّا يَدْخُلَنَّهَا ٱلْيَوْمَ عَلَيْكُم مِّسْكِينٌ ﴿٢٤﴾ وَغَدَوْا۟ عَلَىٰ حَرْدٍ قَٰدِرِينَ ﴿٢٥﴾ ﴾ القلم: 17-25

---

[1]-ابن عاشور : المصدر السابق، ص 77.

[2]-المصدر نفسه : ص77-78 .

[3]- ينظر : المصدر نفسه، ص78.

[4]- المصدر نفسه: ص ن.

[5]- منال النجار: مفهوم البراغماتية ونظرية المقام في المقولات المعرفية لدى علماء العربية، ضمن كتاب التداوليات : علم استعمال اللغة، إشراف حافظ اسماعيل علوي، ص47 .

[6]- فرانسواز أرمنيكو: المقاربة التداولية، ص36.

[7]- منال النجار: المرجع السابق، ص 72.

استعان "ابن عاشور" بمجموعة من الآليات الإجرائية للمقاربة التداولية من أجل الخلوص إلى تحديد القوة الإنجازية من الفعل الكليّ الشامل لقصة أصحاب الجنة في هذا الموضع من سورة القلم ومنها :

✓ اعتماده على أحد أهم مداخل اللسانيات التداولية وهو الإشاريات، «وقد آثر فلاسفة اللغة استخدام المصطلح " indexical أو indexical expressions " اختصارا، وكان "تشارلز ساندرس بيرسCharles Sanders Peirce " أول واضع له »[1]. والإشاريات في كل اللغات الطبيعية تعبيرات تعتمد اعتمادا تاما على السياق الذي تستخدم فيه، ولا يمكن إنتاجها أو تفسيرها بمعزل عنه .[2] كما أنها« أشكال إحالية ترتبط بسياق المتكلم » [3]. ويتجلى هذا الاعتماد في إشارة الشيخ إلى الإحالة في الفعل :" بلوناهم "، يقول : « ضمير الغائبين في قوله " بلوناهم" يعود إلى المكذبين، والجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا دعت إليه مناسبة قوله ﴿أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴿١٤﴾ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٥﴾﴾ القلم: 14-15

✓ في هذا الخطاب التفسيري يتضح وعي الشيخ **بدور الإحالة** في فهم المقصدية من الخطاب، كما يتجلى وعيه **بعلم المناسبة** الذي من خلاله توصل إلى تحديد القوة الإنجازية المستلزمة من إيراد هذه القصة في هذا الموضع بالذات، والتي تمثلت في « التمثيل على سبيل التعريض بالتهديد ».[4]

ويشرح هذا بقوله: «فإن الازدهاء والغرور بسعة الرزق المفضيين إلى الاستخفاف بدعوة الحق قد أوقعا من قديم الزمان أصحابهما في بطر النعمة(...) فضرب الله للمشركين مثلا بحال أصحاب هذه الجنة لعلّهم يستفيقون من غفلتهم وغرورهم».[5]

وعلم المناسبة في برهان الزركشي من علوم القرآن، حيث أسهب في الحديث عنه ضمن النوع الثاني الذي وسمه بـ: معرفة المناسبات بين الأيام، ويقول عنه:« واعلم أن المناسبة علم شريف تحرز به العقول، ويعرف به قدر القائل فيما يقول. والمناسبة في اللغة المقاربة (...) وفائدة هذا العلم جعل أجزاء الكلام بعضُها آخذا

---

[1] – محمود أحمد نحلة : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 16.

[2]– ينظر : المرجع نفسه، ص ن.

[3]–عبد الهادي بن ظافر الشهري :استراتيجيات الخطاب، مقاربة تداولية لغوية، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص81.

[4]– ابن عاشور: التفسير، ص79 .

[5]– المصدر نفسه، ص ن.

بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء».[1]

كما أشار إلى علم المناسبة "السيوطي" في إتقانه حيث قال أنّه « علم شريف قلّ اعتناء المفسرين به لدقته، وممن أكثروا فيه الإمام "فخر الدين الرازي"، قال في تفسيره: أكثر **اللطائف القرآنية** مودعة في الترتيبات والروابط».[2]

ومجمل القول أن ابن عاشور قد انتبه إلى هذه اللطيفة بربط سياق قصة أصحاب الجنة بما جاء قبلها من حديث عن هؤلاء المكذبين ممن اغتروا بالمال والبنين وبالغوا في الاستخفاف بدعوة الحق، ووصفوا ما جاء به رسول الله إليهم بأنه من أساطير الأولين.

وهذا الربط على مستوى العناصر الإشارية والمناسبة بين الآية وبين ما قبلها أسهم في بلورة الغرض بِعَدِّهِ فعلا إنجازيا كليا بتعبير "فان ديك" وهو بحسب "ابن عاشور" تعريض بالتهديد بأن يلحقهم ما لحق أصحاب الجنة، وهي القصة التي كانت معروفة بينهم.

ويبدو أن التعريض قوة إنجازية مهيمنة على هذه السورة، فقد تكرّر ذكر ذلك في مواضيع عديدة من الخطاب التفسيري لابن عاشور ومنها قوله:[3]

✓ «وفي الكلام **تعريض** بأنهم خابوا دلّ عليه قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوٓاْ إِنَّا لَضَآلُّونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ (القلم/26)، أي أنه **تعريض** بالمشركين، وأنهم أيضا سيشعرون بالخيبة لأن صاحبهم ليس بمجنون، والقرآن الكريم إن هو إلا ذكر للعالمين»[4]

✓ وفي قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوٓاْ إِنَّا لَضَآلُّونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ **القلم**: 26 رأى ابن عاشور أن "لما" «أفادت اقتران جوابها بشرطها بالفور والبداهة، والمقصود من هذا **التعريض** بالمشركين أن يكون حالهم في تدارك أمرهم وسرعة إنابتهم كحال أصحاب الجنة إذ بادروا بالندم وسألوا الله عوض خير»[5].

---

[1]-الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص35-36.

[2]-السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص630.

[3]-ابن عاشور : التفسير، ص84.

[4]- المصدر نفسه، ص ن.

[5]- المصدر نفسه: ص85.

فإذا كانت القوة الإنجازية المباشرة بمجموع الأفعال في هذه الآيات من سورة القلم هي الإخبار عن أحوال أصحاب الجنة، وقد انطلقوا وهم يتخافتون لمنع خيراتها عن المساكين، فإنّ قوة الإنجاز غير المباشرة قد حصرها ابن عاشور في **التعريض بالمشركين عسى أن يتداركوا أمرهم**.

ورأى الشيخ أيضا أن جملة ﴿قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَآ إِنَّا كُنَّا طَٰغِينَ ﴿٣١﴾﴾ **القلم: 31** خبر مستعمل في التقريع على طريقة **التعريض** بغيره، والإقرار على نفسه مع التحسّر والتندّم، وذلك إذا كانت هذه الجملة ﴿ قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَآ إِنَّا كُنَّا طَٰغِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ بيانا للجملة قبلها ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَلَٰوَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ **القلم: 30**

أما إذا كانت جوابا لها، فالقوة الإنجازية هي تقرير اللوم والاعتراف بالذنب ورجاء العفو.[1]

في حين جاءت الآية:﴿ كَذَٰلِكَ ٱلْعَذَابُ ۖ وَلَعَذَابُ ٱلْءَاخِرَةِ أَكْبَرُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ رجوعا إلى إنجاز «تهديد المشركين المبدوء من قوله:﴿ إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ ﴾ فالكلام فذلكة وخلاصة لما قبله وهو استئناف ابتدائي».[2]

وقد كان تفسير القوى الإنجازية فيما بقي من سورة القلم يدور في غالبه حول **التوبيخ والتخطئة، والتهكم والاحتجاج على كذب المشركين وإنكار عليهم مزاعمهم في أنهم مساوون للمسلمين في جزاء** الآخرة أو مفضلون عليهم، قال الله تعالى:﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ ﴾.[3]

بالإضافة إلى ذلك فقد حملت الآيات المتبقية من سورة القلم **تعريضا بالمنافقين مع التهديد والوعيد**، قال الله تعالى:﴿ فَذَرْنِى وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ ۖ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٤﴾ وَأُمْلِى لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ ﴿٤٥﴾ ﴾ وانطوت الآيات الأخيرة على قوة إنجازية تمثلت في إبطال أقوال المشركين الذين اتهموا الرسول الكريم بالجنون وطعنوا في الذكر الحكيم، **قَالَ تَعَالَى**:﴿ وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ ﴿٥١﴾ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٢﴾﴾ **القلم: 51-52**

وبتحليل بنية الفعل الكلامي في سورة القلم تتضح معالم **التداولية الصغرى** التي تشكّلت من أدوات خطابية أهمها **القسم والنفي والأمر والاستفهام والوعيد والإخبار**، فكانت بمثابة الوسيلة المساعدة على تحقيق الغاية الكبرى والقصد الأعلى من الخطاب القرآني في هذه السورة، والذي تمحور حول **تثبيت النبي ﷺ ورد ودحض تهم المكذبين**.

---

[1]-ينظر: ابن عاشور : التفسير، ص87-88.

[2]-المصدر نفسه، ص89.

[3]-ينظر: المصدر نفسه، ص91-92.

وخلاصة القول فإنّ الشيخ قد حمّل الأفعال الكلامية قوى إنجازية خادمة للبنية الكلية الشاملة، وقد غلب عليها **الإنذار والتحذير والتهديد وإقامة الحجة على المكذبين بإبطال تهمهم**، فضلا عن **التعريض** بهم، وكانت كل قوة بمثابة لبنة لتثبيت النبي والدفاع عن صدقه.أما بالنسبة لعلاقة **التداولية الصغرى** في هذه السورة **بجزء تبارك**، فإنّ التفسير التداولي الذي انتهجه الشيخ قد كشف عن **التناسب العجيب** بين المقصد الأعلى **لجزء تبارك** والمتمثل في تثبيت العقيدة ودحض الشرك، وبين **المقاصد الجزئية** التي جاءت بها **سورتي الملك والقلم**؛ فسورة **الملك** بتحليل الشيخ تعرّف المؤمنين بعظمة الخالق، وتقنعهم بسلطان الله الذي بيده الملك، وتعظ المشركين وتحذرهم من مآل التكذيب والكفر، أما في سورة **القلم** فالخطاب الإلهي ينتقل مباشرة للدفاع عن حامل الوحي، ودحض وإبطال تهمه، أي أنّ سورة **الملك** تؤسس للفكرة، وسورة **القلم** تنهض بمسؤولية الدفاع عنها، وبعد تقرير القدرة الإلهية المطلقة في سورة الملك وإبطال التهم الموجهة للرسول الكريم في سورة القلم، **تأتي سورة الحاقة** لتكون لبنة إضافية، ودليلا تاريخيا على مآل المنكرين للقدرة الإلهية، ومصير المكذبين بيوم البعث.

المطلب الثالث: التداولية الصغرى في سورة الحاقة

سلك الشيخ ابن عاشور" في خطابه التفسيري لسورة الحاقة مسلكا لغويا محضا، حيث ركّز على ما يعرف في التداوليات المعاصرة **بالتداولية اللغوية** وهي:« التي تدرس الاستعمال من وجهة نظر تركيبية " Structural"، وهي بذلك تنطلق من اتجاه مقابل للتداولية الاجتماعية، فإذا كانت هذه تنطلق من السياق الاجتماعي إلى التركيب اللغوي، فإن تلك تنطلق من التركيب اللغوي إلى السياق الاجتماعي الذي تستخدم فيه».[1]

يعني هذا أن الوصول إلى **القصد التداولي** يمر عبر تحليل التراكيب اللغوية بوصف وتفسير البنية الصرفية والمعجمية والدلالية وربط نتائج ذلك التحليل **بتداولية أفعال الكلام**؛ أي بالقوى الإنجازية المقصودة من الخطاب.

فالتداولية اللغوية إذن:« هي أن يصير التركيب مناسبا لمقتضى الحال بالنظر إلى السياق التواصلي»[2]

---

[1]- محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص15

[2]- فان ديك : النص والسياق، ص19.

ويتضح هذا التوجه في تفسير سورة الحاقة من خلال استعانة "ابن عاشور" بالمستوى التركيبي للغة الخطاب القرآني من أجل ترجيح المقاصد، فكان يحلل سياق مجيء **حروف العطف** بتعليل **الاختيار التداولي** لحرف دون حرف آخر، وكذلك سياق استعمال صيغ الماضي والمضارع وأسلوب التكرير وتداولية المجاز، وكذا أسلوبي الاعتراض والتذييل، والوصل والفصل ودلالات النفي.

وهذه المجالات لا تبعد عن اهتمام التداوليين الغربيين « الذين طالما كانوا يركزون على الخواص التركيبية والاتصالية التي تجمع بين النصوص».[1] وفي هذا السياق يقول "فان ديك":«فاختلاف البنيات الشكلية الصرفية منها والتركيبية يمكن أن يرتبط باختلاف البنيات الدلالية والتداولية».[2] أي أن الفعل الكلامي وقواه الإنجازية قد تحدّدها وترجح قصديتها البنية الشكلية.

ويؤكد "فان ديك" على الدور المهم للتداولية اللغوية فيشرح ويوضح كلامه السابق بالقول:« إنّ البنيات المركبة والكيانات الأصلية (المورفيمية) يمكن وحدها أن تحصل لها وظيفة تداولية مخصوصة، وأنّ من المعاني ما يرتبط على نحو مطرد ببعض أفعال الكلام».[3]

إنَّ هذه الوظائف المخصوصة التي أدتها البنيات المركبة في سورة الحاقة هي التي كانت محط اهتمام وعناية الشيخ "ابن عاشور"، وفي ذلك **دليل واضح على سبق علماء العرب قديما وحديثا إلى التفكير التداولي** بصنوفه وعلى اختلاف نظرياته، وحتى نقترب أكثر من التداولية اللغوية في تفسير هذه السورة لا بأس من إدراج بعض الأمثلة ومنها:

✓تفسير افتتاح السورة بهذا التركيب ﴿ ٱلۡحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٢ ﴾ بالاعتماد على السياق الافتتاح على إنه فعل كلامي أنجز به الله تعالى فعل **الترويع**، وذلك لترويع المشركين وتهديد المكذبين بيوم الحاقة الذي سيحق فيه الجزاء.[4]

فابن عاشور رغم انطلاقه في تفسير هاتين الآيتين من البنية الصرفية لكلمة "الحاقة" بشيء من الإطناب، ورغم توقفه مع البنية النحوية، وهي بنية اسمية مركبة، إلا أن بؤرة اهتمامه وخلاصة منهجه كانت

---

[1]- نعمان بوقرة: لسانيات الخطاب، مباحث في التأسيس والإجراء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص59.

[2]- فان ديك: المرجع السابق، ص22.

[3]- المرجع نفسه، ص25.

[4]- ينظر : ابن عاشور: التفسير، ج29، ص113.

إيجاد العلاقة الوظيفية بين ذلك التركيب والغرض منه؛ أي البحث عن البنية التحتية للجملة، وتحديد قوتها الإنجازية المتضمنة في الكلام وهي القوة التي حصرها **في فعل الترويع**.

وفعل الترويع معنى تداولي تضافرت في تشكيله مجموعة من العوامل التي استطاع الشيخ استحضارها انطلاقا من رؤيته التداولية للخطاب القرآني ولعلّها **السياق بجميع عناصره**، وذلك هو اختصاص **التداولية اللغوية** كما لخّصه "شاهر الحسن" « البحث في المعنى المتصل بالمقام».[1]

✓اسم الاستفهام "ما" في قوله تعالى:﴿ ٱلۡحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٢ ﴾ « مستعمل في التهويل والتعظيم، وهو من الإظهار في مقام الإضمار لقصد ما في الاسم من **التهويل**»[2].

فالاستفهام في هذا التركيب أدّى وظيفة إنجازية مخصوصة تمثّلت في تهويل يوم القيامة وتعظيمه، وهو بذلك يلخص القصد الإلهي الذي تحوم حوله سورة الحاقة، يقول ابن عاشور: «إن الأمر العظيم من شأنه أن يستفهم عنه فصار التعظيم والاستفهام متلازمين»[3].

✓في قوله تعالى:﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٣﴾ قارن الشيخ بين استعمال ﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ ﴾ في الماضي وما جاء في القرآن في صيغة المضارع، فبناء عمّا رواه سفيان ابن عيينة، ويحي بن سلام، يقول ابن عاشور: «فإن صحّ المروي فإن مرادهم أن مفعول ﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ ﴾ محقق الوقوع لأن الاستفهام فيه للتهويل، وأن مفعول ما يدريك غير محقق الوقوع لأن الاستفهام فيه للإنكار وهو في معنى نفي الدراية »[4].

فالإمام في هذا المقام درس الاستعمال اللغوي للفعل الماضي ﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ ﴾ من وجهة نظر تركيبية، بحيث أن دلالة الماضي مناسبة لمقتضى الحال وما انطوى عليه السياق التواصلي من تهويل، ويردف كلامه بقوله أنه لم ير من اللغويين من وفّى هذا التركيب حقّه من البيان وبعضهم لم يذكره أصلا.[5]

✓وفي قوله تعالى: ﴿ كَذَّبَتۡ ثَمُودُ وَعَادُۢ بِٱلۡقَارِعَةِ ۝٤ ﴾ حمّل الشيخ هذه الآية قوتين إنجازيتين

---

[1]-شاهر الحسن: علم الدلالة، السمنتيكية والبراغماتية في اللغة العربية، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 2001م، ص157.

[2]-ابن عاشور: التفسير، ج29، ص113.

[3]-المصدر نفسه: ص 114.

[4]-المصدر نفسه، ص ن.

[5]-ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

وأخضعهما **للتداولية التركيبية**، وتحديدا لموضع الوصل، فإن كانت الآية متصلة بما قبلها فالقوة الإنجازية لا تعدو أن تكون خبرا ثالثا عن الحاقة وهذا كالبيان للتهويل.[1] أما إذا كانت الآية كلاما مستأنفا فقوة الإنجاز هي التذكير بما حلّ بثمود وعاد تعريضا بالمشركين.[2]

ولا يخفى على أحد أنّ الوصل والفصل «من عطف الجمل بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة، تستأنف واحدة منها بعد أخرى من أسرار البلاغة (...) وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنهم جعلوه حدا للبلاغة»[3] بمعنى أن البلاغة هي معرفة الفصل من الوصل.

وبهذا التأويل يتّضح أن الشيخ "ابن عاشور" قد أدرك قبل "فان ديك" وغيره من التداوليين بأن اختلاف البنية الشكلية يمكن أن يرتبط باختلاف المقاصد التداولية، بمعنى أنّ القصد في أفعال الكلام يتكشف تبعا لبنية الكلام.

✓وفي قوله تعالى:﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفۡخَةٞ وَٰحِدَةٞ ١٣ وَحُمِلَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَٱلۡجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةٗ وَٰحِدَةٗ ١٤ فَيَوۡمَئِذٖ وَقَعَتِ ٱلۡوَٰقِعَةُ ١٥ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوۡمَئِذٖ وَاهِيَةٞ ١٦ وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ١٧ يَوۡمَئِذٖ تُعۡرَضُونَ لَا تَخۡفَىٰ مِنكُمۡ خَافِيَةٞ ١٨ ﴾ فسّر ابن عاشور تكرير "يومئذ" أربع مرات على أنّه:« تهويل لذلك اليوم الذي مبدؤه النفخ في الصور»[4] أي أن "يومئذ" هي فعل القول بتقسيم " أوستين"، أما التهويل فهو الفعل المتضمن في القول بحيث انطوى التكرير على مستوى تداولي، استثار به حاسة السمع لدى المشركين كي يتنبهوا لهول ما ينتظرهم من عذاب الآخرة.

ومن الواضح أن ابن عاشور قد توصل إلى تحديد **القصد التداولي** وهو "التهويل" عن طريق الإحاطة بآلية التكرير وهي آلية لغوية، أفرد لها علماء النصية مساحات واسعة من الشرح لبيان وظيفتها، فضلا عن اهتمام البلاغيين العرب القدماء بأسرارها.

✓ووفق التداولية اللغوية رجّح أيضا قوله تعالى﴿ وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُوتَ كِتَٰبِيَهۡ ٢٥ وَلَمۡ أَدۡرِ مَا حِسَابِيَهۡ ٢٦ يَٰلَيۡتَهَا كَانَتِ ٱلۡقَاضِيَةَ ٢٧ مَآ أَغۡنَىٰ عَنِّي مَالِيَهۡ ٢٨ هَلَكَ عَنِّي سُلۡطَٰنِيَهۡ ٢٩ ﴾ فتكرير

---

[1]-ينظر: ابن عاشور: التفسير، ص115.

[2]-المصدر نفسه، ص ن.

[3]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص222.

[4]- ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير، ص129.

لفظ التمني يحمل قوى إنجازية متباينة بين التحسّر والتّحزّن، وبين التحسّر والتندّم، وذلك لأن من أوتي كتابه بشماله علم أنه صائر إلى العذاب، وترقّبُ العذاب عذابٌ آخر.[1] وقد فصل "ابن عاشور" بين هذه القوى عن طريق العطف وعدمه، فرأى أن القصد هو التحسر والتّحزّن إذا كانت الآية ﴿ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ۝٢٦ ﴾ في معنى التمني الذي قبله؛ أي كانت الجملة عطفا على التمني في قوله تعالى:﴿ يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ۝٢٥ ﴾.

أما القصد في قوله تعالى:﴿ يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ ۝٢٧ ﴾ فهو تحسّر وتندّم، ويوضح هذا بقوله أن الآية كانت تمن آخر ولم يعطف على التمني الأول، لأنّ المقصود التحسر والتندم.[2] فجملة التمني ﴿ يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ ۝٢٧ ﴾ دلت على التندم، ولهذا لم تعطف على ما قبلها.

فالشيخ اهتم اهتماما بالغا في تفسير هذه السورة ببنية الخطاب من حيث التركيب أي السياق اللغوي، فضلا عن اهتمامه بالسياق غير اللغوي وذلك في تأويله لقوله تعالى:﴿ مَآ أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهْ ۝٢٨ ﴾ لأنها تحمل قوة إنجازية تدل على « التعريض بسادة مشركي العرب مثل أبي جهل وأمية بن خلف»[3]

✓قال الله تعالى:﴿ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝٣٠ ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝٣١ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ۝٣٢﴾

اهتم "ابن عاشور" في تحرير معاني هذه الآيات ببنية التركيب ودلالة حرفي "**الفاء" و"ثم**"، فلقد أفاد العطف بالفاء في الفعل "غلّوه" الإسراع بوضعه في الأغلال عقب أخذه، وأفاد العطف ب" **ثمّ**" في قوله: ﴿ ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝٣١ ﴾ التراخي الرتبي، لأنّ مضمون الجملة المعطوفة بها أشدّ في العقاب من أخذه ووضعه في الأغلال، و"**ثمّ**" في قوله ﴿ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ۝٣٢ ﴾ للتراخي الرتبي أيضا بالنسبة لمضمون الجملتين قبلها، لأنّ مضمون "اسلكوه في سلسلة" أعظم من مضمون "فغلّوه".[4]

أما القصد التداولي من اقتران جملة "اسلكوه" بالفاء فيرى الشيخ أن " المقصود تأكيد وقوع ذلك

---

[1]-ينظر: ابن عاشور: التفسير، ص135.

[2]-المصدر نفسه، ص135.

[3]-المصدر نفسه، ص136.

[4]-ينظر: المصدر نفسه، ص137.

والحث على عدم التفريط وأنه لا يرجى له تخفيف".[1] و استدل على أحقية هذا القصد باستحضار نظير ذلك في القرآن الكريم ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤ وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ ۝٥﴾ **المدثر:** 5-1.

ومن جهة أخرى فقد حمّل الجملة النعتية ﴿ ذَرۡعُهَا سَبۡعُونَ ذِرَاعًا ﴾ مقصدية " التهويل على المشركين المكذبين بالقارعة"[2]، وهي فيما يرى جملة اعتراضية وقعت بين المجرور ومتعلقه.

كما فسّر الإمام قوله تعالى:﴿ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوۡلِ كَاهِنٖۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢ ﴾ وفق التداولية اللغوية بالاتكاء على لفظة "قليلا" التي أفادت التّهكم، فالله تعالى وهو ينفي الشعر والكهانة عن القرآن الكريم أراد بيان هذا الانتفاء؛ انتفاء حصول إيمان المشركين لأنهم أهل عناد.[3]

وفي آخر سورة الحاقة حمّل الشيخ الآية ﴿ فَسَبِّحۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلۡعَظِيمِ ۝٥٢ ﴾ مجموعة من القوى الإنجازية بناء على ما تقدم ومنها: « وصف القرآن وتنزيهه عن المطاعن وتنزيه النبي عمّا افتراه عليه المشركين، وعلى ما أيده الله به من ضرب المثل للمكذبين به بالأمم التي كذبت الرسل، فأمر النبي ﷺ أن يسبح لله تسبيح ثناء وتعظيم شكرا له على ما أنعم عليه من نعمة الرسالة وإنزال هذا القرآن عليه».[4]

وخلاصة القول، فهذه الآليات الإجرائية التي استعان بها الإمام لتحليل الخطاب القرآني تعدّ في اللسانيات المعاصرة من أبرز آليات التداولية اللغوية، التي تؤدي دورا بارزا في ترجيح القوى الإنجازية، وفي هذا السياق يقول أحمد المتوكل:« تدرج القوى الإنجازية من منظور نحو الخطاب الوظيفي في زمرتين اثنتين: قوى إنجازية أصول تنعكس في بنية الخطاب صرفا وتركيبا، وقوى إنجازية يحكمها السياق وحده»[5].

ومن الملاحظ أن "أحمد المتوكل" قد جعل تلك القوى التي تنعكس في بنية الخطاب قوى إنجازية أصول، وذلك يفسر الاهتمام البالغ لعلماء أصول الفقه، وعلماء التفسير ببنية الخطاب في اللغة العربية

---

[1]-ابن عاشور: التفسير، ص138.

[2]-المصدر نفسه، ص ن.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص143.

[4]-المصدر نفسه: ص151.

[5]- أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص اللغة العربية، دراسة في الوظيفة والبنية والنمط، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1431هـ/2010م، ص70.

ودلالة حروفها وأفعالها وصيغها وأسرار التقديم والتأخير فيها، وأحقية الوصل على الفصل أو العكس، وكلّ ما من شأنه أن يكشف القصد من الكلام، لأنّ المقاصد متوارية خلف السطور، وما الخطاب ببنيته وشكله إلا مرآة عاكسة لها.

وبناء على مقاربة الشيخ للخطاب القرآني في هذه السورة مقاربة تداولية لغوية فقد ارتسمت ملامح التداولية الصغرى كما يلي:[1]

- ✓ الاستفهام في مطلع السورة للتقريع والتهويل
- ✓ الإخبار بقصص ثمود وعاد للعبرة التاريخية، والتعريض بالمشركين.
- ✓ وصف أهوال القيامة للتحذير والتهويل.
- ✓ بيان مآل المؤمنين للحث، وجزاء الكافرين للتحسر والتندم
- ✓ القسم لتوكيد صدق النبي ﷺ وتثبيته.

ومن خلال هذه الملامح تتكشف علاقة هذه القوى بالتداولية **الكبرى** في قصدها الأعلى الذي يتمثل في **إثبات وقوع يوم القيامة وجزاء المكذبين به**؛ فكلّ الأفعال الكلامية وماتحمله من مقاصد تعمل على ترسيخ يقين السامع بحتمية البعث والجزاء.أما بالنسبة **لعلاقة تداولية الفعل الكلامي** في هذه السورة **بالتداولية الكبرى** فتتمثل في تناسب هذه القوى الإنجازية من ترويع وتهويل وتعريض وتحسّر وتندّم وتهكّم مع القصد الأعلى الذي أشار إليه الشيخ مرارا خلال تفسيره التداولي، وهو" تهويل يوم القيامة وتهديد المكذبين بوقوعه"[2]، وفي السياق ذاته يشكّل هذا القصد **ذروة الخطاب** في جزء تبارك؛ **فالترويع والتهويل** حلقة قوية من حلقات **غرس العقيدة وترسيخ اليقين بالبعث والجزاء**، لأن هذا التدرج الواضح يقود السامع إلى مرحلة التيقن **وقد جاءت الحاقة** بالدليل وعرضت مشاهد يوم القيامة، وأعلنت نتائج التكذيب، وهذا بعد تقرير الحقائق الكونية في **سورة الملك**، ومواجهة المكذبين في **سورة القلم**.

وبعد **الإنذار المهيب** الذي جاءت به الحاقة ردا على المكذبين بيوم البعث والجزاء، تأتي **سورة المعارج** لتكمل **ذروة الخطاب القرآني**، وترد على المستهزئين والمشككين، بتقديم تفاصيل عن اليوم

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص112 ومابعدها

[2] – المصدر نفسه، ج29، ص 111.

الموعود. ولاشك أن مقاربة الشيخ ستكشف للمتلقي الكثير من التعالق والتواشج **بين البنية الجزئية** في سورة المعارج و**بين البنية الكلية الشاملة**، ثم علاقة كل ذلك **بالمقاصد الكبرى في جزء تبارك**.

المطلب الرابع: التداولية الصغرى في سورة المعارج

أشار "ابن عاشور" في مستهل خطابه التفسيري لهذه السورة إلى ترتيب نزولها؛ فهي الثامنة والسبعون في عداد النزول بعد سورة الحاقة [1]، فكانت امتدادا لها في المقاصد، يقول في هذا السياق:" حوت من الأغراض تهديد الكافرين بعذاب يوم القيامة وإثبات ذلك اليوم ووصف أهواله."[2]وقد فسّر السورة آية بآية بالمنهج نفسه، حيث اعتنى ببنية الفعل الكلامي لفظا وإنجازا وتأثيرا، ثم رجّح القوى الإنجازية بتوظيف كل ما له علاقة بتداولية الخطاب، من سياق لغوي وغير لغوي، دون أن يغفل عن العلاقات التخاطبية والقصد التداولي الذي تتحرك في مساره السورة.

وكانت طريقته في ترجيح القوى الإنجازية للأفعال الكلامية بأنواعها **الاستعانة بالنقل** والمرويات، ثم توظيف **علوم العربية** من نحو وصرف وبلاغة وفقه وقراءات، وتجده أحيانا يطنب في توجيه القصد وفق ما يحمله علم المعاني من **لطائف ومفارقات**، فتجده يجيز عدة وجوه بناء على مايحتمله كلام العرب من **تذييل أو تفريع أو اعتراض أو وصل أو فصل**. ولا يخفى ما لهذا **التجديد في المنهج** من مزية ترسيخ الإيمان بالبعث والجزاء وتقويم سلوك الإنسان وتربيته التربية التي تأهله **لتعمير الأرض**.

وبناء على خطابه التفسيري لهذه السورة والذي امتد على مدار واحد وثلاثين صفحة يمكن تلخيص التداولية الصغرى في السورة كما يلي:

- ✓ قيامها على خطاب الإنذار والتخويف والتهكّم والتعجيز البارز من خلال قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ ۝١ لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِي ٱلۡمَعَارِجِ ۝٣﴾ **المعارج: 1-3**
- ✓ التحذير والوعيد من خلال وصف أهوال القيامة في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلۡمُهۡلِ ۝٨ وَتَكُونُ ٱلۡجِبَالُ كَٱلۡعِهۡنِ ۝٩ وَلَا يَسۡـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمٗا ۝١٠ يُبَصَّرُونَهُمۡۚ يَوَدُّ ٱلۡمُجۡرِمُ لَوۡ يَفۡتَدِي مِنۡ عَذَابِ يَوۡمِئِذِۭ بِبَنِيهِ ۝١١ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَأَخِيهِ ۝١٢ وَفَصِيلَتِهِ ٱلَّتِي تُـٔۡوِيهِ ۝١٣ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ يُنجِيهِ ۝١٤ كَلَّآۖ إِنَّهَا لَظَىٰ ۝١٥ نَزَّاعَةٗ لِّلشَّوَىٰ ۝١٦﴾ **المعارج: 8-16**

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ص153.

[2] – المصدر نفسه، ص ن.

- ✓ خطاب تقرير طبيعة الإنسان ووصف أحوال المؤمنين إطنابا في الثناء عليهم، وفي ذلك بعد تعليمي وتربوي، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ٢٢ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ٢٣﴾ **المعارج:** 22-23
- ✓ الاستفهام الإنكاري والتعجبي بقصد التهكم والتوبيخ في قوله تعالى: ﴿فَمَالِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قِبَلَكَ مُهۡطِعِينَ ٣٦ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ عِزِينَ ٣٧ أَيَطۡمَعُ كُلُّ ٱمۡرِيٕ مِّنۡهُمۡ أَن يُدۡخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ ٣٨ كَلَّآۖ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ٣٩﴾ **المعارج:** 36-39
- ✓ خطاب إخباري تقريري بقصد الوعيد والتهديد في قوله تعالى في ختام السورة:**قَالَ تَعَالَىٰ:**﴿خَٰشِعَةً أَبۡصَٰرُهُمۡ تَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٌۚ ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمُ ٱلَّذِي كَانُواْ يُوعَدُونَ ٤٤﴾ **المعارج:** ٤٤

بناء على ما سبق، فإنّ بنية الفعل الكلامي الجزئي في هذه السورة كما تجلى من خلال الخطاب التفسيري لابن عاشور **شكّل حلقة قوية في جزء تبارك ببلوغه ذروة التهديد؛** فقد تميزت بغلبة قوة الوعيد والإنذار للمشركين الذين كذبوا بيوم البعث واستبعدوا وقوعه على وجه من الاستهزاء بالرسول الكريم، وفي ذلك **تخويف للكافرين، وتحذيرٌ للمكذبين، وتسلية وتثبيا للنبي وأمته.**

ونكتفي في نهاية هذا المبحث بهذه النماذج من سور جزء تبارك، لأن البعد التداولي في خطاب الشيخ ظاهر ولاغبار عليه، فنظرية الفعل الكلامي كما هي عند التداوليين الغربين حاضرة بكل أبعادها وإن اختلفت المصطلحات، كما أن تأوّل المقاصد **والإجابة عن أسئلة التداولية** كانت هي مدار التفسير كله، وقد كان الشيخ بموسوعيته مجددا في استحضار علوم العربية، حيث جمع بين النحو والصرف والدلالة والبلاغة والفقه والتفسير وعلوم القرآن من أجل أن ينفرد بترجيحاته، ويتميز في خطابه التفسيري الذي وإن **كان قد غرف من كثيره، فهو لم يتقاطع إلاّ مع قليله.**

وتبرز **أهمية تفسيره للقرآن الكريم من هذا المنظور الذي يقاطع مع المنهج التداولي** في كون أدوات التحليل وآلياته، وكذا العلوم التي كان عونا وسندا له قد بعثت في **تفسيره الجدة والطرافة**، ذلك لأنه ربط **بين البنية والوظيفة، وتنبّه لدور نحو اللغة العربية في صناعة المعنى، وكيف يختلف القصد باختلاف البنية الصرفية والنحوية، وباختلاف التركيب وموقع الكلمات، وكيف يمكن لعلم المعاني أن يجيب عن الكثير من إشكالات المناهج اللسانية الشكلية التي أغلقت دائرة التأويل ضمن حدود لسانيات الجملة، متناسية ما تنهض به لسانيات التلفظ وتداوليات الخطاب، كما أن ربط مفاهيم النحو العربي بالبلاغة جعل من تفسير الشيخ تفسيرا شاملا لجل المفاهيم التداولية الغربية المعاصرة. وضمن رؤية الشيخ الجديدة لتعالق الدرس النحوي والدلالي والبلاغي والفقهي يمكن تلخيص تداولية خطابه التفسيري لما تبقى من سور الجزء بالمنهجية الآتية:**

✓تنوعت الأفعال الكلامية **في سورة نوح** بين الأمر والإخبار والدعاء، أما **الوظائف التداولية** التي نهضت بها تلك الأفعال فهي كما فسّرها الشيخ تتمحور حول **الإنذار والشكوى والتحسّر والترغيب والتعريض**. وهذه القوى الإنجازية بحسب الشيخ تصب في القصد الأعلى من السورة الذي لخصه بقوله:" أعظم مقاصد السورة ضرب المثل للمشركين بقوم نوح."[1] وبذلك فالتداولية صغرى التي ارتكزت على الأمر والإنذار حصرها الشيخ في ضرب الأمثال وهي تداولية كبرى عبرت عن البنية الكلية الشاملة لجزء تبارك، فكانت **بمثابة الحجة التاريخية** للمشركين والمكذبين.

✓**سورة الجن** بالنسبة لجزء " تبارك"تعدّ فعلا كلاميا شاملا **يقيم الحجة على المشركين** بتقديم **الشاهد الغيبي** على أن الدعوة المحمدية بلغت جنس الجن، أما القوى الإنجازية كما تأوّلها الشيخ فقد تراوحت بين الإنذار والتعريض والتحذير للمشركين، وتعظيم الله تعالى وتنزيهه عن الصاحب والولد، وتأكيد الأخبار على لسان الجن.[2]

✓تميزت التداولية الصغرى في سورتي **المزمل والمدثر** بغلبة التوجيهيات، وهي كما تأوّلها الشيخ مجموعة من الأوامر الموجهة إلى الرسول الكريم على وجه الخصوص، لتكون السورتان حلقة أساسية في جزء

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ج29، ص184.

[2] - ينظر:المصدر نفسه:ج29، ص117 ومابعدها.

تبارك، حيث **تمثلان مرحلة الإعداد النفسي والتربية الروحية** لتحمل أعباء الرسالة والتبليغ.[1]

✓ الأفعال الكلامية الغالبة على " **القيامة، الإنسان، والمرسلات**" بحسب تحليل الشيخ هي القسم وهو **من الوعديات** بتقسيم سيرل، والاستفهام التقريري **وهو من التوجيهيات،** ووصف مشاهد القيامة وهو من **الإخباريات**.أما القوى الإنجازية كما رجحها الشيخ فقد تراوحت بين التأكيد والترغيب والإنذار ووتكرار التهديد، وكلّها تصبّ في القصد الأعلى لجزء تبارك، بحيث تشكّل هذه **السور ذروة الخطاب الإلهي** الذي جاء لإثبات البعث والجزاء والتذكير بيوم القيامة، **وحسم وقوع العذاب وتكرار التهديد،** قال تعالى: ﴿وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ١٩﴾ **المرسلات**: 49

وما يمكن استنتاجه في ختام هذا المبحث أنّ الخطاب التفسيري لابن عاشور هو خطاب تداولي على درجة من الأصالة والعمق، فيه سبق للكثير مما جاءت به نظرية الفعل الكلامي، وربما فيها الدّقة التي غابت عن "جون أوستين" باعترافه، وخاصة ماتعلق بتصنيف الأفعال الكلامية، وكذلك فيها الأصالة التي لا تتزعزع والضبط الذي لايتغير، وهي الأمور التي افتقدها "سيرل" نفسه وهو يصحح لأستاذه هفواته، ويطوّر نظريته فيما يتعلق منها بالتقسيم والتصنيف والخلط الذي وقع فيه كل منهما في مفهوم القوة ومفهوم الغرض وما بينهما من علاقات.

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ص 255 ومابعدها.

المبحث الثالث: التداولية في وسائل تعديل القوة الإنجازية

تمهيد

إذا كان البحث عن البنية الكلية الشاملة للفعل الكلامي هو أول عمل استهل به الشيخ ابن عاشور تفسيره من خلال عنايته بأغراض السور، فإنه لم يقف عند ذلك الحد، بل تجاوزه إلى تحليل بنية الفعل الكلامي الجزئي باجتهاده في تحديد القوى الإنجازية المباشرة وغير المباشرة.

وتحريّا منه للدقة والإبانة فقد اهتم أيضا بكل ما له علاقة بالقصد التداولي من خلال وقوفه في كل مناسبة عند النظم القرآني وما اعتراه من تقديم للألفاظ أو تأخيرها أو حذفها أو تكرارها أو تنكيرها وتعريفها، وكذا اهتمامه بوصل الكلام وفصله أو تذييله، وبكل ماله أثر في المقاصد من تنويع الأساليب والالتفات في الكلام.

وهذه الإشارات واللطائف التي عجّ بها تفسير التحرير هي ما يطلق عليها في الأبحاث التداولية المعاصرة بوسائل تعديل القوة الإنجازية سواء من باب التقوية والتعزيز أو من باب التضعيف والتلطيف.

وهي في أدبيات تحليل الخطاب استراتيجيات ينزع إليها المتكلم أو المخاطب بحسب سياقات التلفظ ومقاماته وكذا أحوال المخاطبين وظروفهم النفسية والاجتماعية، **والقصد التداولي** هو « القصد المركب من قصد المتكلم منشئ الخطاب، وقصد السامع المتلقي للخطاب»[1].

فالشيخ "ابن عاشور" اعتنى في خطابه التفسيري بقصد المتكلم وهو الله جل وعلا من حيث إيراده للخطاب على نحو مخصوص تقوية للقصد أو إضعافا له وفقا لطبيعة المخاطبين وأحوالهم ومقام مخاطبتهم «لأن العلامة كوحدة ملفوظية في الخطاب قد تختزل نسق الخطاب كله بتبئير مركزية الدلالة فيه، ذلك لأن العناصر المشكّلة لمقول الخطاب قد ترتد في مجموعها إلى عنصر أو علامة هي النواة المتحكمة في صرف دلالات تلك العناصر ما يحقّق مقصدية المتكلم ومقصدية الخطاب معا».[2]

وعليه، فإنَّ ما يمكن أن يكون النواة المتحكمة في صرف المقاصد هي بيت القصيد عند "ابن عاشور"

---

[1]- إدريس مقبول: الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص28.

[2]- منقور عبد الجليل: النص والتأويل، ص10.

من خلال اهتمامه الفائق ببديع نظم القرآن الكريم، وعجيب تأليفه، مما أتاح له ترجيح أغراض دون أخرى.

ومقاربة الأغراض والمقاصد من خلال ربطها بطريقة النظم وصيغته تتقاطع إلى حد كبير مع مبحث تعديل القوة الإنجازية الذي:« صار دعامة لسانية تداولية أساسية في نظرية النص ونظرية تحليل الخطاب، وصارت تبعا لذلك من الدعامات الأساسية في النظرية الأدبية المعاصرة بأسرها».[1]

فالمنطوقات تعدّل وتكيّف بحسب السياقات والمقاصد، وترجع « بداية ظهور مبحث التعديل إلى عام 1980م عندما أصدر كل من "فريزر" (Fraser) و"رينتل" (Rintell) و" ولترز" (Walters) بحثا مشتركا عن اكتساب الكفاءة التداولية في اللغة الثانية»[2].

ويقصد بالكفاءة التداولية قدرة المتكلمين على توظيف قوالب كلامية واستراتيجيات معينة للتعبير عن أفعال كلامية مخصوصة.وفي الفترة نفسها عرض "فريزر" بحثا منفردا أطلق عليه اسم "تلطيف الخطاب" وهو المفهوم الذي يدل على استراتيجيات إضعاف قوة الأفعال الكلامية.[3]

وفي عام 1984م ظهر أثر بحث "فريزر" في محاولة جديدة قدمتها "جانيت هولمز" (janet Holmes) على نحو أشد عمقا وهي زيادة قوة المنطوقات أو تعزيزها. والمقصود بالقوة الإنجازية لفعل كلامي[4]« الشدة أو الضعف اللذان يعبر بهما عن غرض إنجازي بعينه، في موقف اجتماعي بعينه»[5].

ومما تجدر الإشارة إليه أن "جون أوستين" قد استخدم مصطلح القوة (Force) وهو يعني ما ينبغي أن يعينه **مصطلح الغرض والغاية من الفعل الكلامي**، أما تلميذه "سيرل" فقد ميّز بين القوة والغرض فجعل **الغرض جزءا من القوة، والقوة جزءا من المعنى؛ أي أنّ القوة والغرض عنصران مكملان للمعنى، فالقوة درجة والغرض وظيفة.**[6]

---

[1]- محمد العبد: تعديل القوة الإنجازية، ضمن كتاب التداوليات، علم استعمال اللغة، ص321.

[2]-المرجع نفسه، ص323.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

[4]- ينظر المرجع نفسه، ص ن

[5]- علي محمود حجي الصراف: في البراغماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة، ص267.

[6]- ينظر: محمد العبد: المرجع السابق، ص317-322.

وليس في هذا الخلاف بين الأستاذ وتلميذه ما يبخسهما مكانتهما أو ينقص من قيمة أبحاثهما سوى أن الأول نظر إلى المسألة **نظرة عموم**، والآخر نظر إليها **نظرة خصوص**، إذ لم يكن " جون أوستين" دقيقا في مصطلحاته بالقدر الذي تميز به "جون سيرل" كونه المكمل لأعماله والمنطلق بها نحو الضبط والتقعيد.

وسواء عُبر عن الغرض البلاغي أو القصد من الكلام بمصطلح القوة الإنجازية، أو دلت القوة على فارق الشدة أو الضعف التي تبلغ بها المقاصد، فإنّ ذلك سيان في اللسان العربي المبين بما يحمله من وسائل مفارقة يتوافق المقال فيها مع متطلبات المقام.

ولتعديل القوة الإنجازية في اللسانيات الغربية المعاصرة مجموعة من الوسائل يمكن تصنيفها إلى نوعين رئيسيين هما:[1]

✓ **وسائل غير لغوية:** مثل تعبيرات الوجه والعينين والحركات الجسمية أو الهيئات، وهي ما سماها "جون أوستين" بمصاحبات المنطوق.

✓ **وسائل لغوية:** منها التركيبية وغير التركيبية، فغير التركيبية كالتردد في الكلام والوقفات ونغمة الصوت. والتركيبية ويقصد بها طرق نظم المنطوقات وبناء الأساليب، وقد عالجها البلاغيون العرب القدماء في حقل علم المعاني مثل أبنية الاستفهام والتذييل.

ومن وسائل التعديل أيضا الوسائل المعجمية ووسائل التشكيل الصوتي والوسائل الخطابية، وهذه الأخيرة كانت محط اهتمام علم اللغة النصي، ومنها تعيين الفعل الأدائي والتكرار والعلامات الرابطة.[2]

وعموما فوسائل التعديل في العربية كثيرة ومتنوعة لأنها ترتبط بطريقة نظم الكلام وفق السياقات المناسبة للمقاصد، ومنها استعمال الظروف وأشباه الجمل والتقديم والتأخير والحذف والوصل والفصل والتعريف والتذكير والالتفات وغيرها مما نبّه إليها الإمام "عبد القاهر الجرجاني" في كتابه "دلائل الإعجاز" وأفرد لها أبوابا بالشرح والتمثيل، فمزايا النظم تكون بحسب المعاني والأغراض التي تؤم، يقول في هذا السياق: « فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليست لها غاية تقف عندها (...) ولكن تعرض سبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض...»[3].

---

[1]- ينظر: علي محمود حجي الصراف، في البراغماتية ص ص 273-274.

[2]- ينظر: الصراف: المرجع نفسه، ص278-280 وينظر أيضا: محمد العبد: تعديل القوة الإنجازية، ص ص 334-335.

[3]-عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط5، 2004م، ص87.

وهذا الكلام في حقيقة الأمر أرضية وخلفية نظرية متينة لا تختلف عن مبحث تعديل القوة الإنجازية إلا من حيث خصوصية التراث العربي وسمات المرحلة الإبستيمية التي تشكّل فيها.

والشيخ "ابن عاشور" لم يكن بمنأى عن هذا التراث اللغوي عند تحليله للخطاب القرآني، فقد كان سلاحه الذي تسلّح به من أول وهلة بحيث جعل علوم العربية من العلوم التي يستمد منها علم التفسير ومما جاء في المقدمة الثانية « إن القرآن كلام عربي، فكانت قواعد العربية طريقا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربية وهي متن اللغة والتصريف والنحو، والمعاني والبيان ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم».[1]

وللاقتراب أكثر من حقيقة **الأفق التداولي** عند الشيخ "ابن عاشور" ووعيه المبكر بأهمية نسق الخطاب في فهم المعاني وتعيين المقاصد، لا بأس من تقديم بعض النماذج من خطابه التفسيري للجزء "تبارك" وهي النماذج التي ستكشف عن **اهتمامه بوسائل تعديل القوة الإنجازية للأفعال الكلامية.**

المطلب الأول: وسائل التعديل في سورة المعارج

❖ **قَالَ تَعَالَى:** ﴿ سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١ لِّلْكَٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣ ﴾ **المعارج: 1-3**

استهل الشيخ تفسيره لهذه الآيات بتحديد الغرض وهو الفعل الكلامي الكلي الذي يهيمن على النص كما سمّاه "فان ديك" وهو « **تهديد الكافرين بعذاب يوم القيامة وإثبات ذلك اليوم ووصف أهواله**»[2].

واندرج تحت فعلي التهديد والإثبات جملة من الأفعال الكلامية الجزئية وهي **التهكم والتعجيز والاستهزاء،** يقول في هذا السياق:« والسؤال المستعمل في معنيي الاستفهام عن شيء والدعاء على أن استفهامهم مستعمل في التهكم والتعجيز، ويجوز أن يكون﴿ سَأَلَ سَآئِلٌۢ ﴾ بمعنى استعجل وألحّ».[3]

---

[1]- ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص18.

[2]- المصدر نفسه، ج 29، ص153.

[3]- المصدر نفسه، ص154.

فبعد أن أوضح بنية الفعل الكلامي بتحديد القوى الإنجازية الصريحة والضمنية أردف الشيخ تحليله بالوقوف عند الوسيلة التي تمّ بها تعديل قوة الاستفهام يقول:« فالعدول عن أن يقول: سئل بعذاب إلى قوله ﴿ سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ ﴾ لزيادة تصوير هذا السؤال العجيب (...) ومن بلاغة القرآن تعدية" سأل" بالباء ليصلح الفعل لمعنى الاستفهام والدعاء والاستعجال»[1].

يتبدى إذن **البعد التداولي** في هذا الخطاب التفسيري من خلال انتباه الشيخ إلى **وسيلتين لغويتين** وهما من وسائل التقوية، فالأولى تركيبية تمثّلت في العدول عن بناء الجملة للمجهول « **سئل بعذاب**» إلى بنائها للمعلوم ﴿ سَأَلَ سَآئِلٌۢ ﴾، أما الأخرى فهي من الوسائل الخطابية، وهي من العلامات الرابطة وتتمثل في "الباء" وهي حرف جر يأتي بمعنى "عن".

والقصد في الأولى عند ابن عاشور زيادة تصوير سؤال الكفار المكذبين بيوم القيامة، وفي الأخرى فالعدول لطيفة لزيادة الدلالة على الاستفهام والاستعجال اللذين لا يتحققان كل التّحقّق إذا ما تمّ البناء والنظم بحرف الجر "عن".

❖ قال اله تعالى: ﴿يُبَصَّرُونَهُمْۚ يَوَدُّ ٱلْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍۭ بِبَنِيهِ ﴿١١﴾ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَأَخِيهِ ﴿١٢﴾ وَفَصِيلَتِهِ ٱلَّتِى تُـْٔوِيهِ ﴿١٣﴾ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنجِيهِ ﴿١٤﴾﴾ (المعارج11-14)

اعتنى الشيخ بدلالة حرف العطف **"ثمّ"** في قوله ﴿ ثُمَّ يُنجِيهِ ﴾، وعدّ العدول عن حرف **"الفاء"** زيادة في تقوية القصد وفي التداولية المعاصرة تعدّ **"ثم"** من العلامات الرابطة التي تعزز وتقوي الفعل الإنجازي ليغدو الخطاب مثقلا **بأبعاد تداولية تتبدى من خلالها علاقة قوة الإنجاز بالغرض والقصد،** يقول ابن عاشور في تحرير معاني هذه الآيات:« و" **ثم**" في قوله ﴿ ثُمَّ يُنجِيهِ ﴾ للتراخي الرتبي، أي يودّ بدل ذلك أن ينجيه الفداء من العذاب، فالإنجاء من العذاب هو الأهم عند المجرم (...) فلذلك كان الظاهر أن يعطف بالفاء وهو الأكثر في مثل قوله :﴿وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴿٩﴾﴾ **القلم: ٩** فعدل عن عطفه بالفاء هنا إلى عطفه ب (ثم) للدلالة على شدّة اهتمام المجرم بالنجاة بأيّة وسيلة».[2]

---

[1]- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج29، ص155.

[2]- المصدر نفسه، ص162.

فإذا كان المقصود من الخطاب قبل "ثم" إظهار رغبة الكفار في النجاة، والافتداء بمن في الأرض، فإن إقحام "ثم" وسيلة خطابية قد دلت على زيادة في القصد وهو شدة الاهتمام بالنجاة. والحقيقة أن **البحث عن معاني الحروف والأدوات ودورها في الدلالة على القصد هو من أبرز المباحث النحوية والدلالية في التراث العربي** القديم، بل إن "الزركشي" في برهانه و"السيوطي" في إتقانه قد جعلا منها نوعا من علوم القرآن التي يحتاج إليها المفسر **لفهم المقاصد** وترجيح بعضها على بعض.

فقد خصّ "الزركشي" " ثم" على سبيل المثال بالكثير من الاهتمام، فأطنب في التفصيل، وأكثر من النماذج القرآنية التي تكشف عن دورها العظيم في فهم المقاصد، وإن دلت على الترتيب مع التراخي فإنها تأتي للتعجب والعطف والاستئناف وزائدة[1]. وجاء في الإتقان: « ثم حرف يقتضي ثلاثة أمور: التشريك في الحكم والترتيب والمهلة».[2]

وعليه، فالعناية بمعاني الحروف عنايةٌ بالمنجز اللغوي في إطار التواصل، **وعنايةٌ بالطابع التداولي لاستعمال** اللغة في سياقات مختلفة، وهذه العناية تشكّل نقطة تقاطع الدراسات التداولية المعاصرة مع منجزات الدراسات العربية في مجال اللغة والخطاب.

❖ قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ۞ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ ﴾ **المعارج: 19-20**

يبرز اهتمام "ابن عاشور" بوسائل تعديل القوة الإنجازية في هذه الآيات من خلال اعتماده الكلي على الاعتراض والتذييل والتوكيد، حيث استهل خطابه التفسيري بالملفوظات الآتية:[3]

- ✓ معترضة بين ﴿وَجَمَعَ فَأَوۡعَىٰٓ ﴿١٨﴾﴾ المعارج: ١٨" وبين الاستثناء "﴿إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾﴾ المعارج: ٢٢
- ✓ وهي تذييل لجملة﴿وَجَمَعَ فَأَوۡعَىٰٓ ﴿١٨﴾﴾ المعارج: ١٨
- ✓وموقع حرف التوكيد ما تتضمنه الجملة من التعجيب.

فالاعتراض والتذييل والتوكيد في التداولية الغربية وسائل تركيبية وخطابية لتعديل قوة الإنجاز، وفي علوم العربية تنهض بدور أساسي في الدلالة على القصد وتقوية فحوى الخطاب، وهي من مباحث علم المعاني.

---

[1]-الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج4، ص ص266-270.

[2]- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص342.

[3]- ينظر : ابن عاشور، التفسير، ص166.

فالتذييل من أنواع الإطناب:« وهو أن يؤتي بجملة عقب جملة، والثانية تشتمل على المعنى الأول لتأكيد منطوقه أو مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه، ويتقرّر عند من فهمه»[1]. وعند البلاغيين العرب المحدثين فالتذييل «هو الإتيان بعد تمام الكلام بمشتمل على معناه من جملة مستقلة بنفسها لإفادة التوكيد»[2].

ومما قيل في جماليته:«وله في الكلام موقع جليل، ومكان شريف خطير لأن المعنى يزداد به انشراحا والمقصد اتضاحا».[3] ولذلك قيل عن الإطناب أنّه « ضربٌ من ضروب التأكيد التي يؤتى بها في الكلام قصدا للمبالغة»[4]

وكذلك عدّ البلاغيون العرب الاعتراض من أنواع الإطناب وهو« أن يؤتي في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين في المعنى بجملة أو أكثر لأغراض منها التنزيه والتعظيم والدعاء والتنبيه وزيادة التأكيد والتهويل».[5]

وعليه، فالتأكيد أو زيادة التأكيد تقوية للمقاصد التي يسعى المخاطب إلى تبليغها، ولذلك عُدّ في علوم العربية وفي اللسانيات التداولية المعاصرة أحد أبرز وسائل التقوية. أما اهتمام "ابن عاشور" به وبمختلف آلياته فذلك لكونه من أساليب القرآن وفنونه البليغة كما جاء في البرهان تحت النوع السادس والأربعين.[6]

على هذا الأساس، فبلاغة هذه الوسائل (الاعتراض والتذييل والتأكيد) وقوة دلالتها على المقاصد جعلت منها بؤرة الخطاب التفسيري عند ابن عاشور، فالآيات ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١﴾ معترضة بين الآيات ﴿تَدۡعُواْ مَنۡ أَدۡبَرَ وَتَوَلَّىٰ ١٧ وَجَمَعَ فَأَوۡعَىٰٓ ١٨﴾ وبين الاستثناء ﴿إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ٢٢﴾ وهي تذييل لجملة ﴿وَجَمَعَ فَأَوۡعَىٰٓ ١٨﴾ [7]

---

[1]- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص566.

[2]- مصطفى الصاوي الجويني: البلاغة العربية تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، د ط، 1985، ص49.

[3]- عيسى علي العاكوب، علي سعد الشتيوي، الكافي في علوم البلاغة العربية، الجامعة المفتوحة، الإسكندرية، مصر، د ط، 1993، ص339.

[4]- ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج2، تع: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار النهضة، مصر، ط2، د س، ص342.

[5]- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص ص 207-208.

[6]- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص382.

[7]- ينظر: ابن عاشور التفسير، ص166.

فالقوة الإنجازية المباشرة للفعل الكلامي في هذه الآيات من سورة المعارج هي الإخبار؛ يقول الشيخ في تفسيره: «فالتأكيد لمجرد الاهتمام بالخبر ولفت الأنظار إليه والتعريض بالحذر منه»[1]. أما وسائل تعديل هذه القوة فهي كما حدّدها:

- ✓ الاعتراض والتذييل وهما من الوسائل اللغوية التركيبية.
- ✓ التأكيد وهو وسيلة خطابية وهو من العلامات الرابطة.

أما القوة الإنجازية غير المباشرة وهي المحققة للمقصود، بمعية وسائل التقوية فهي:[2]

- ✓ اللوم عن طريق التذييل.
- ✓ التعريض بالحذر من صفة الهلع والتعجيب من هذه الخصلة وذلك عن طريق التأكيد.

فالشيخ بهذا التحليل يكشف عن استراتيجية الخطاب القرآني في تنبيه المشركين الذين أدبروا عن الحق وتولوا عنه إلى الباطل، وأعرضوا عن طاعة الرسول ﷺ، فجمعوا المال وبخلوا به، أو اجتمعت فيهم صفات الخبث، فاستمروا عليها حتى كأنها مختزنة لا يفرطون فيها. وهذه الاستراتيجية القائمة على تفضيع أحوال الكفار والتعجيب من خصالهم والتعريض بهم في سياق من اللوم دون عذر، تعد استراتيجية لإضعاف المودة وتقوية التباين بين المخاطب وهو الله جل وعلا، وبين الكفار، وذلك لأنّ « تقوية الفعل الكلامي سلبي التأثير يكشف عن العلاقة السلبية بين المتخاطبين»[3].

❖ قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾ وَٱلَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٢٦﴾ وَٱلَّذِينَ هُم مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٢٧﴾ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ ﴿٢٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٢٩﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٣٠﴾ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ﴿٣١﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمْ قَآئِمُونَ ﴿٣٣﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٣٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ فِى جَنَّٰتٍ مُّكْرَمُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ المعارج: 22-35

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص166.

[2]- المصدر نفسه، ص ن.

[3]- محمد العبد: تعديل القوة الإنجازية، ص928.

يرى الشيخ أن المعنى على الاستدراك، والتقدير في هذه الآيات هو: لكن المصلين الموصوفين بكيت وكيت أولئك في جنات مكرمون.[1] كما أنّ الكلام استئناف بياني لمقابلة أحوال المؤمنين بأحوال الكافرين ووعدهم بوعيدهم على عادة القرآن في أمثال هذه المقابلة.[2]

ولبيان القصد من هذه الآيات ركّز الإمام على النقاط الآتية:

- ✓ بيان القوة الإنجازية المباشرة وهي مقابلة أحوال المؤمنين بأحوال الكافرين.
- ✓ بيان القوة الإنجازية غير المباشرة وهي الثناء على المصلين.
- ✓ تحديد وسائل التعديل وهي في هذا المقام للتقوية ومنها:
- ✓ ملفوظ المصلين بدل المسلمين وهي وسيلة خطابية.
- ✓ مجيء صلة الموصول في غالب الأحيان جملة اسمية وهي وسيلة لغوية تركيبية.
- ✓ تكرير اسم الموصول "الذين" والإطناب في تعداد خصال المصلين، وهما وسيلتان خطابيتان.
- ✓ تقديم المسند إليه على المسند الفعلي في قوله ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ﴾ لإفادة تقوية الخبر مع إفادة التجدّد من الفعل المضارع.[3]

ويتضح وعي "ابن عاشور" بما يعرف بمبحث تعديل القوة من خلال ما جاء في خطابه التفسيري ومنه قوله: « وهذه صفات ثمان هي من شعار المسلمين، فعدل عن إحضارهم بوصف المسلمين إلى تعداد خصال من خصالهم إطنابا في الثناء عليهم (...) ومجيء الصلة جملة اسمية لقصد إفادتها الثبات تقوية كمفاد الدوام(...) وإعادة اسم الموصول مع الصلات المعطوفة على قوله ﴿ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ﴾ لمزيد العناية بأصحاب تلك الصلات».[4]

لقد تنبّه "ابن عاشور" إذن إلى كل ما دقّ وجلّ في تفسيره لهذه الآيات من أجل الاجتهاد في فهم كلام الله تعالى ومراده متجاوزا بنية النص ودلالته إلى ما يمكن أن يكشف عنه القصد التداولي.

---

[1]- ينظر: ابن عاشور، المصدر السابق، ص 171.

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص175.

[4]- المصدر نفسه، ص171-172.

والحقيقة أن علماء العربية والمنشغلين بأسرارها وخصائصها قد تنبهوا منذ القديم إلى هذه المزايا التي عُدت مع "فريزر" و"هولمز" وغيرهما عناصر مهمة في مبحث التعديل، فعلى سبيل المثال تنبّه "الجرجاني" في دلائل الإعجاز إلى فرق التقوية بالجملة الاسمية الذي يفيد الثبات والتقوية بالجملة الفعلية الذي يفيد التجديد:« وهو فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه، وبيانُه أنّ موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء، من غير أن يقتضي تجدّده شيئا بعد شيء».[1]

كما تنبّه أغلب علماء العربية إلى مزية التكرار أو التكرير في تقوية الدلالة على الأغراض والمقاصد يقول ابن الأثير: « والتكرير هو دلالة اللفظ على المعنى مرددا»[2] وقد يأتي مفيدا لمعنى وغير مفيد لغير معنى، والمفيد منه يأتي في الكلام تأكيدا له، وإنما يفعل ذلك للدلالة على العناية بالشيء إمّا مبالغة في مدحه أو في ذمه.[3]

وإذا كانت وظيفته في ضوء علم اللغة النصي تنحصر في تدعيم التماسك اتساقا وانسجاما، فإنّه في ضوء مباحث التداولية المعاصرة يعدّ من الوسائل الأساسية لتعديل القوى الإنجازية، أما على مستوى تحليل الخطاب فالتكرير استراتيجية خطابية لتقوية مراد المتكلم، كما أنّه مفتاح لغوي لتحديد درجة قوة إنجاز الأشياء بالكلمات.

❖ قَالَ تَعَالَى:﴿ فَمَالِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قِبَلَكَ مُهۡطِعِينَ ﴿٣٦﴾ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ عِزِينَ ﴿٣٧﴾ أَيَطۡمَعُ كُلُّ ٱمۡرِيٕ مِّنۡهُمۡ أَن يُدۡخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٖ ﴿٣٨﴾ كَلَّآۖ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ المعارج: 36-39.

تزخر العربية بوسائل تركيبية عديدة لتقوية المنطوقات الإنجازية، ويرى"أحمد المتوكل" أن هذه الظواهر –ويقصد التبئير والتقوية– « قد قوربت داخل أبواب التقديم والتخصيص والقصر والتوكيد باعتبارها تراكيب مخصوصة تُسخّر لتأدية أغراض ومقاصد مخصوصة».[4] لذلك فقد كثر اهتمام "ابن عاشور" بهذه التراكيب وطريقة نظم منطوقاتها من أجل القبض على المعنى التداولي والمقصدية من الخطاب القرآني، ففي قوله تعالى:

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص174.

[2]– ابن الأثير: المثل السائر، ج2، ص345.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص4

[4]– أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص العربية، ص137.

﴿ فَمَالِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قِبَلَكَ مُهۡطِعِينَ ﴾ رأى بأن تقديم الظرف "قبلك" على مهطعين للاهتمام به « لأن التعجيب من حال المشركين في حضرة النبي ﷺ أقوى لما فيه من الوقاحة».[1]

فالقوة الإنجازية الضمنية للفعل الكلامي المباشر﴿ فَمَالِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قِبَلَكَ مُهۡطِعِينَ ﴾ هو «الإنكار والتعجيب من تجمّع المشركين إلى النبي ﷺ مستهزئين بما يسمعون من وعد المؤمنين بالجنة ووعيد المشركين بعذاب جهنم».[2]

أما وسيلة التعديل بغرض التقوية فهي تقديم الظرف، حيث سُخّر هذا التراكيب المخصوص لأداء قصد مخصوص. وهذا العدول لتقوية المحتوى القضوي دُعّم بوسيلة أخرى وهي التعريف في لفظتي "اليمين" و"الشمال" وهو تعريف الجنس أو الألف واللام عوض عن المضاف إليه.[3]

والتعريف في هذا المقام لزيادة الدلالة على قصد التعجيب والإنكار والاستهزاء بالمشركين وقد أحاطوا بالرسول ﷺ من كل الجهات يستمعون إليه ثمّ يكذّبونه « ف "ال" الجنسية هي الداخلة على نكرة تفيد معنى الجنس المحض من غير أن تفيد العهد».[4]

واهتمّ الشيخ أيضا بمؤشرات لغوية أخرى، ويرى أنها دلّت على تقوية المقصدية من الكلام، ومن هذه المؤشرات شبه الجملة في قوله تعالى ﴿كُلُّ ٱمۡرِيٕ مِّنۡهُمۡ ﴾، وهي من وسائل التركيب، وكذلك لفظة "كلا" وهي من وسائل التعديل المعجمية « فإسناد الطمع إلى﴿ كُلُّ ٱمۡرِيٕ مِّنۡهُمۡ ﴾ دون أن يقال " أيطمعون أن يدخلوا الجنة" تصويرا لحالهم بأنها حال جماعة يريد كل واحد منهم أن يدخل الجنة لتساويهم (...) وفي ذلك تقوية التّهكم بهم».[5]

ويضيف الشيخ مسترسلا ومتعمقا في تحليل بنية أساليب القرآن وطريقة نظم منطوقاته بغرض تقوية المقاصد فيقول: «ثم بني على التهكّم ما يبطل ما فرض لحالهم بما بني عليه التمثيل التهكّمي بكلمة الردع "كلاّ" ؛ أي لا يكون ذلك، وذلك انتقال من المجاز إلى الحقيقة، ومن التهكّم بهم إلى توبيخهم دفعا لتوهّم

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص176.

[2]- المصدر نفسه، ص175.

[3]-المصدر نفسه، ص176.

[4]- عباس حسن: النحو الوافي، ج1، دار المعارف القاهرة، مصر، ط3، ص426.

[5]- ابن عاشور: المصدر السابق، ص178.

من يتوهّم أنّ الكلام السابق لم يكن تهكّما».[1]

وخلاصة هذا التحليل أن بنية ﴿ كُلُّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُمۡ ﴾ تركيب قوى للدلالة على التهكّم، أما "**كلاّ**" فهي تقوية أخرى من أجل الانتقال بالقصد من التّهكّم إلى التوبيخ إثباتا لجزائهم كما جاء في قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ ۝١ لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ ۝٢ ﴾.

❖ قَالَ تَعَالَى:﴿ كَلَّآۖ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ۝٣٩ فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ ۝٤٠ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوقِينَ ۝٤١ ﴾ **المعارج: 39-41**

استعان ابن عاشور في تحرير معاني هذه الآيات وتحديد مقاصدها بمجموعة من وسائل التعديل اللغوية ومنها كما جاء في خطابه التفسيري ما يلي:[2]

العدول في الآية ﴿ كَلَّآۖ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ۝٣٩ ﴾ إلى الاسم الموصول وصلته ﴿ مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ﴾ بدل " إنّ خلقناهم من نطفة" بقصد التهكّم بهم إذ جادلوا وعاندوا.

✓التوكيد في ﴿إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم ﴾ حيث جاء الكلام مؤكدا بحرف التوكيد لتنزيلهم فيما صدر منهم من الشبهة الباطلة منزلة من لا يعلمون أنهم خُلقوا من نطفة وكانوا معدومين.

✓الاعتراض بجملة القسم في قوله تعالى: ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ ﴾.

✓العدول إلى استعمال الجمع في "المشارق" و"المغارب" للدلالة على عظيم المخلوقات، وباعتبار تعدد مطالع الشمس ومغاربها في فصول السنة، وذلك من مظاهر القدرة الإلهية والحكمة الربانية.

✓إيثار المشارق والمغارب بالقسم دون الشمال والجنوب في مراعاة لمناسبة طلوع الشمس بعد غروبها بقصد تمثيل الإحياء بعد الموت.

✓التذييل بقوله تعالى ﴿ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوقِينَ ﴾ والمسبوق مستعار للمغلوب على أمره.

ما يُلاحظ إذن أنّ الشيخ بفكرة التداولي العميق، وإلمامه بخصائص العربية ودقائق الأسلوب القرآني قد اتكأ اتكاء كليا على وسائل تقوية الخطاب القرآني، فانبرى يحلّل دورها في تجلية المقاصد.

---

[1]-ابن عاشور: المصدر السابق، ص178.

[2]-ينظر: المصدر نفسه، ص ص 178-181.

والقصد من هذه الآيات « تثبيت النبي ﷺ والتذكير بأنّه عالم بحالهم»[1]، وهو فعل كلامي كلي **شامل (تداولية كبرى)**، ولتقوية إنجازية هذا الفعل جاء السياق بمؤشرات لغوية اجتمعت كلّها في تداولية صغرى دلّت عليها أفعال كلامية جزئية وهي الاحتجاج والتهكم والإنكار وتعظيم صنع الله وقدرته وهي «من تمام الخطاب الموجّه إلى النبي ﷺ، والمقصود منه أن يُبلغ إلى أسماع المشركين»[2].

وخلاصة القول، فقد أدرك الشيخ أنّ الخطاب القرآني في هذا المقام قد تأسّس على **التّقوية** بِعدِّها استراتيجية خطابية، لأنّ **مقام سورة المعارج هو مقام التشكيك أو التشكيك والإنكار** المعلن عنهما في مطلع السورة، فكان لابد للمشكّكين من تهديد، وللمنكرين من إثبات قوي لما ينكرونه، ولذلك جاء الخطاب القرآني مدعما بأساليب التقوية مثل القسم والتوكيد والاعتراض والتذييل، وهي الأساليب التي كانت بمثابة مفاتيح لغوية للقبض على المقاصد بالنسبة لابن عاشور.

المطلب الثاني: وسائل التعديل في سورة المرسلات

لما كان من أغراض هذه السورة الاستدلال على وقوع البعث عقب فناء الدنيا، ووصف بعض أشراطها ووعيد المنكرين بعذاب واقع[3]، فقد ارتكز تفسير الإمام على الوسائل اللغوية التي عجّ بها الخطاب القرآني من أجل تقوية الدلالة على هذه الأغراض والمقاصد، ولعلّ من أبرز هذه المؤشرات الدالة على تقوية الأفعال الإنجازية ما يلي:

1/ التقوية عن طريق التقسّيم والوصف

❖ **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ وَٱلۡمُرۡسَلَٰتِ عُرۡفٗا ۝١ فَٱلۡعَٰصِفَٰتِ عَصۡفٗا ۝٢ وَٱلنَّٰشِرَٰتِ نَشۡرٗا ۝٣ فَٱلۡفَٰرِقَٰتِ فَرۡقٗا ۝٤ فَٱلۡمُلۡقِيَٰتِ ذِكۡرًا ۝٥ عُذۡرًا أَوۡ نُذۡرًا ۝٦ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَٰقِعٞ ۝٧ ﴾ **المرسلات: 1-7.**

في تفسيره لهذه الآيات من سورة المرسلات رأى"ابن عاشور" أن « المقصود من هذا القسم تأكيد الخبر، وفي تطويل القسم تشويق السامع لتلقي المقسم عليه»[4]، كما أن الكلمات "عصفا" و"نشرا"

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص180.

[2]- المصدر نفسه، ص178.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص419.

[4]-المصدر نفسه، ص419

و"فرقا" جاءت مؤكدات لتحقيق الوصف.[1]

فقَسمُ الله تعالى بجنسين من مخلوقاته العظيمة والتي هي على الأرجح الرياح والملائكة[*] جاء تقوية وتأكيدا لوقوع يوم البعث الذي كذب به المشركون، فالقوة الإنجازية المباشرة هي الإخبار والقوة المستلزمة هي التأكيد، أما وسيلة التعديل بغرض التقوية فكانت عن طريق أسلوب القسم والمفعول المطلق، وهما وسيلتان لغويتان تركيبيتان. وبرؤية تداولية عميقة حلّل الشيخ جملة جواب القسم ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ﴾ على أنّها «زيدت تأكيدا ب"إنّ" لتقوية تحقيق وقوع الجواب»[2].

وعليه، فأسلوب التوكيد وسيلة من وسائل التقوية في اللغة العربية، ومنه أيضا ما جاء في قوله تعالى:﴿ إِنَّهَا تَرۡمِي بِشَرَرٖ كَٱلۡقَصۡرِ ۝٣٢ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٞ صُفۡرٞ ۝٣٣ ﴾ **المرسلات: 32-33**، حيث حرّر الشيخ معنى هذه الآيات ورجّح القصد منها بالتركيز كليّا على طريقة نظم المنطوقات وبناء الأساليب؛ أي بمحاولة تحديد وسائل تعديل قوة الإنجاز، والتي في ظاهرها الإخبار بهول جهنّم، ويتضح هذا التركيز من خلال انبناء خطابه التفسيري على ما يلي:[3]

✓جواز أن يكون هذا الخطاب في هذه الآيات من تمام ما يقال للمكذبين الذين قيل لهم﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢٩ ﴾ (المرسلات 29) أي أن هذا الخطاب استئنافا لما سبق.

✓جواز أن يكون اعتراضا.

✓إجراء تلك الأوصاف في الإخبار عن جهنّم﴿ إِنَّهَا تَرۡمِي بِشَرَرٖ كَٱلۡقَصۡرِ ۝٣٢ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٞ صُفۡرٞ ۝٣٣﴾ لزيادة الترويع والتهويل؛ أي لتأكيد الشرر والكشف عن حاله الفظيعة.

✓تأكيد الخبر بـ (إنّ) للاهتمام به لأنّ المشركين حينئذ لا يشكّون في ذلك.

فوسائل التّقوية التي تأسّس عليها الخطاب التفسيري عند "ابن عاشور" هي:

---

[1]- ينظر ابن عاشور: التفسير، ص421

[*]—يرجح : ابن عاشور" أنّ المرسلات والعاصفات صفتان للرياح، وأنّ ما بعدها صفتان للملائكة. **للمزيد من التوسع ينظر: المصدر نفسه، ص ص 420–422، ج29.**

[2]- المصدر نفسه، ج29، ص423.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص ص436-438.

✓أسلوب الاستئناف أو الاعتراض

✓أسلوب الوصف بالتشبيه، قَالَ تَعَالَى:﴿ إِنَّهَا تَرۡمِي بِشَرَرٖ كَٱلۡقَصۡرِ ﴿٣٢﴾ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٞ صُفۡرٞ ﴿٣٣﴾ ﴾ المرسلات: 32-33.

✓أسلوب التأكيد بإنّ.

وقد سلك ابن عاشور هذه المقاربة التداولية في التحليل من أجل تحديد المقصدية من الخطاب القرآني والتي هي وفق هذه الآليات والوسائل تمثلت في زيادة الترويع والتهويل والاهتمام بوصف شرارة جهنّم وعظمتها تأكيدا لقوله تعالى﴿ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَٰقِعٞ ﴾ (المرسلات/7).

وعليه، فما يمكن استنتاجه أنّ هذه الوسائل اللغوية التي هي سرّ من أسرار العربية، ودليل من دلائل الإعجاز قد وجّهت المعنى في هاتين الآيتين وجهة تداولية بحيث قوَّت المعنى وقبضت على القصد التداولي « لأن التوكيد من أهم العوامل لبثّ الفكرة في نفوس الجماعات وإقرارها في قلوبهم إقرارا ينتهي إلى الإيمان بها».[1]

2/ التقوية عن طريق التكرير

شكّل التكرير[*] وسيلة خطابية مفتاحية عند الشيخ "ابن عاشور" وذلك من أجل تحديد وسائل قوة إنجازيته في هذه السورة الخاتمة لجزء "تبارك"، ومن مواضيع التّكرير التيّ كانت محطّ اهتمام الشيخ وعنايته ما يلي:

❖ في قوله تعالى:﴿ فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتۡ ﴿٨﴾ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ فُرِجَتۡ ﴿٩﴾ وَإِذَا ٱلۡجِبَالُ نُسِفَتۡ ﴿١٠﴾ وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتۡ ﴿١١﴾ ﴾ (المرسلات 8-11).

---

[1]- أحمد أحمد بدوي : من بلاغة القرآن، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د. ط، 2005م، ص112.

[*]–التكرير أو التَّكرار هو نوع من أنواع الإطناب، وهو أن يأتي المتكلم بلفظ ثم يعيده بعينه سواء كان اللفظ متفق المعنى أم مختلفا، أويأتي بمعنى ثم يعيده، ومن أغراضه التأكيد وزيادة التنبيه والتعظيم والتهويل والتعجب والترغيب وإظهار التحسر. وعرفه ابن الأثير في "المثل السائر" بأنه دلالة اللفظ على المعنى مرددا، ومنه من يأتي لفائدة، ومنه مايأتي لغير فائدة. وفي كتاب "المفصل في علوم البلاغة والبديع والبيان" عرف التكرير بأنه" إعادة الشيء مرة بعد أخرى وهو فرع من فروع الإطناب. **للمزيد من التوسع ينظر:أحمد مطلوب: أساليب بلاغية، الفصاحة والبلاغة والمعاني، وكالة مطبوعات، الكويت، ط1، 1980م، ص229 ومابعدها، وينظر أيضا: ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج2، ص345. وينظر أيضا:إنعام نوال عكاوي: المفصل في علوم البلاغة، البديع والبيان والمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1996م، ص415.**

يرى "ابن عاشور" أن تكرير "**إذا**" يدل على قوة وزيادة في تهويل يوم البعث وقد أنكره المنكرون، يقول في هذا السياق: « وكرّرت كلمة (إذا) في أوائل الجمل المعطوفة على هذه الجملة بعد حروف العطف مع إغناء حرف العطف عن إعادة (إذا) كما في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا بَرِقَ ٱلۡبَصَرُ ۝٧ وَخَسَفَ ٱلۡقَمَرُ ۝٨ وَجُمِعَ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ ۝٩ ﴾ **القيامة: 7-9** لإفادة الاهتمام بمضمون كل جملة من هذه الجمل».[1] فالقوة الإنجازية المباشرة هي البيان والإخبار بما يحصل قبل يوم البعث من عقاب شديد للمشركين المنكرين، أما القوة الإنجازية المستلزمة لهذا المحتوى القضوي فهي زيادة التهويل والإنذار والتحذير للمكذبين يوم الفصل.

بينما كانت التقوية لهذا القصد من الخطاب عن طريق تكرير«إذا» اهتماما بكل أمارة من أمارات ذلك اليوم، من زوال نور النجوم وتفتح السماء ونسف الجبال وجمع الرسل، وهذا الاهتمام لاشكّ أنّه «يستلزم تحذيرا من التهاون به، ولذلك ختمت هذه الأخبار بقوله تعالى:﴿ وَيۡلٌ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ۝١٥ ﴾»[2]

❖ في قوله تعالى:﴿ وَيۡلٌ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ۝١٥ ﴾ حرّر الإمام المعنى في هذه الآية التي تكرّرت في مواضع مختلفة من سورة المرسلات على أنّه تقرير وتأكيد للتهديد وتكرير لقصد التوبيخ والتقريع والوعيد.[3] فالله تعالى يتوعد المكذبين الذين كذبوا بيوم الذين، ويوبخهم على إنكار البعث وقد أشار الزركشي في البرهان إلى اتصال هذه الآية بما قبلها « فقد ذكر سبحانه قصص مختلفة، وأتبع كل قصة بهذا القول﴿ وَيۡلٌ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ۝١٥ ﴾ فصار كأنه قال: « ويل للمكذبين بهذه القصة».[4]

لكن الشيخ ورغم إفادته ممن سبقوه، فإنه أبدع أيما إبداع في تفسيره التداولي لموقع هذه الآية المتكررة عدة مرات، فجاء خطابه متميزا وفريدا من نوعه، حيث تنبّه لطريقة النظم وما اعتراها من تغيير وفقا لما يناسب القصد ويقويه، وذلك من تمام ما اهتم به مبحث تعديل القوى الإنجازية في التداولية المعاصرة، يقول محلّلا لموقع هذه الآية ﴿ وَيۡلٌ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ۝١٥ ﴾: « حمل هذه الجملة عن نظائرها الآتية في هذه السورة يقتضي أن تُجعل استئنافا لقصد تهديد المشركين الذين يسمعون القرآن، وتهويل يوم الفصل في

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ج29، ص424.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص ص428-447.

[4]- الزركشي: البرهان، ج3، ص 18-19.

نفوسهم ليحذروه(...) فموقع جملة ﴿ وَيۡلٌ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ١٥ ﴾ ابتداء الكلام وموقع ﴿ فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتۡ ٨ ﴾ التأخر، وإنما قدّمت لتؤذن بمعنى الشرط، وقد حصل من تغيير النظم على هذا الوجه أن صارت جملة﴿ وَيۡلٌ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ١٥ ﴾ بمنزلة التذييل **فحصل في هذا النظم أسلوب رائع ومعان بدائع**»[1].

ومن المعاني البديعة التي انطوت تحت تأخير هذه الآية ونزولها منزلة التذييل استئنافا للخطاب تقوية الفعل الإنجازي بقصد تهديد المشركين وتهويل يوم الفصل في نفوسهم. أما بعض المفسرين فقد جعلوا هذه الآية جملة جواب (إذا) فيحصل تأكيد الوعيد.[2]

وخلاصة القول أنّ التكرير في سياق هذه السورة يعدّ مؤشرا لغويا دالا ووسيلة خطابية إنّما استدعته قصدية الاستدلال على وقوع البعث ووصف أهواله والتعريض بالمكذبين به تهديدا ووعيدا.

❖ قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ٢٩ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلّٖ ذِي ثَلَٰثِ شُعَبٖ ٣٠ ﴾ المرسلات: 29-30.

في هاتين الآيتين «أعيد فعل "انطلقوا" على طريقة التكرير لقصد التوبيخ أو الإهانة والدفع ولأجله أعيد فعل "انطلقوا" وحرف "إلى"»[3]، فإعادة العامل في البدل "انطلقوا" حسب الشيخ للتأكيد في مقام التقريع.[4]

يتضح إذن الوعي التداولي "لابن عاشور" بوسائل تقوية الخطاب ودورها في ترجيح المقاصد، فرغم اهتمامه الكبير بالمعجم ودلالة الألفاظ، وكذا اهتمامه بنيتها وتركيبها ومجالات استعمالها في الكلام، إلاّ أنّه يركّز في نهاية المطاف على طريقة نظمها لما ينطوي عليه اختلاف النظم من مقصدية لا تتبدى إلا بفك شفراتها وأسرارها، وذلك دون إهمال عناصر العملية التواصلية كسلطة المخاطِب وعلاقته بالمتلقي وظروف التخاطب.

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ج29، ص427.

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ص427.

[3]-المصدر نفسه، ج29ن ص435.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

3/ التقوية عن طريق الفصل (الاستئناف)

الوصل والفصل أو العلم بمواقع الجمل والوقوف على ما ينبغي أن يصنع فيها من العطف والاستئناف هو مبحث دقيق المسلك، عظيم المأخذ ولذلك فقد جعله بعض البلغاء حدا للبلاغة وسرا من أسرارها، يقول عبد القاهر الجرجاني:« اعلم أن العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها، والمجيء بها منثورة، تستأنف واحدة منها بعد أخرى من أسرار البلاغة».[1] فالوصل «عطف جملة على أخرى بالواو، والفصل ترك هذا العطف بين الجملتين والمجيء بها منثورة».[2]

وإذا كان الاهتداء إلى كيفية إيقاع حروف العطف في مواقعها أو تركها أمرا صعبا، فإن "ابن عاشور" بفكره التداولي وحسّه البلاغي وموسوعيته في الإلمام بأسرار النظم في الكلام العربي قد وجّه هذا المبحث في علم المعاني وجهة لسانية عصرية، إذ خلص إلى فائدته في تقوية المقصدية من الخطاب وتعديل القوى الإنجازية الثاوية بين السطور، ويتجلى هذا من خلال تفسيره للآيات الآتية من سورة المرسلات.

❖ قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ **المرسلات**: 20-23.

استهل الشيخ تفسيره بتحديد القوة الإنجازية المستلزمة من الاستفهام ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴾ وهي التقرير، ثم كشف **عما اقتضاه مقام التوبيخ والتقريع من ترك للعطف** لشبهه بالتكرير في أنه تكرير معنى.[3] فتعديل قوة الفعل الكلامي "التقرير" تمت على طريق الفصل واستئناف الكلام في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٩﴾ ﴾ والغرض من هذا التعديل هو الدلالة على مقصديه التوبيخ والتقريع للمشركين المنكرين للبعث.

وبهذا التحليل التداولي المحض يكشف ابن عاشور عن **سر بلاغة الفصل** كونه دليلا من دلائل الإعجاز في القرآن الكريم، وأنّ طريقة نظم الخطاب القرآني ترتبط أيما ارتباط بالقصد، وذلك هو لب نظرية أفعال الكلام في التداولية الغربية المعاصرة، يقول في هذا السياق:« وقد جاء هذا التقرير على ثبوت الإيجاد

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص222.

[2]- السيد أحمد الهامشي : جواهر البلاغة، ص144.

[3]- ينظر: ابن عاشور: التفسير ج29، ص430.

بعد العدم إيجادا متقنا دالا على كمال الحكمة والقدرة ليفضي بذلك التقرير إلى التوبيخ على إنكار البعث».[1]

وعليه، فقد كانت هذه الآيات من سورة المرسلات الحاملة لعظيم قدرة الله تعالى تقريرا بمضمون ما قبلها ﴿وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ١٩﴾ وترك العطف في نظمها تأكيد معنوي على سبيل تقوية الدلالة على القصد الإلهي وهو "التوبيخ والتقريع" وتأكيد آخر على استحقاقهم للويل والعذاب.

كما تنبّه ابن عاشور إلى هذه الغاية اللطيفة التي ينطوي عليها الفصل في قوله تعالى:﴿ أَلَمۡ نَجۡعَلِ ٱلۡأَرۡضَ كِفَاتًا ٢٥ أَحۡيَآءٗ وَأَمۡوَٰتٗا ٢٦ وَجَعَلۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ شَٰمِخَٰتٖ وَأَسۡقَيۡنَٰكُم مَّآءٗ فُرَاتٗا ٢٧ ﴾ حيث افتتح خطابه التفسيري بتحديد القوة الإنجازية المستلزمة من الاستفهام وهي التقرير، ثم أردف ذلك ببيان وسيلة التعديل بغرض التقوية وهي "ترك العطف" أو الفصل بين هذه الآيات وما سبقها من أجل الدلالة على قصد التوبيخ، يقول في هذا السياق:« جاء هذا التقرير على سنن سابقيه في عدم العطف لأنه على طريقة التكرير للتوبيخ، وهو تقرير لهم بما انعم الله به عليهم من خلق الأرض لهم بما فيها مما فيه منافعهم».[2]

فقد جعل "ابن عاشور" الفصل أو ترك العطف على طريقة التكرير في تقوية المعنى والتأكيد عليه وذلك من مواضع الفصل في البلاغة العربية " أن تكون الجملة الثانية بمنزلة التأكيد المعنوي للأولى، أي أن مضمون إحداهما يقرر مضمون الأخرى".[3]

المطلب الثالث: وسائل التعديل في سورة القيامة

1/ التقوية عن طريق العدول

تطرّق "ابن عاشور" إلى ظاهرة العدول بشكل واسع في تفسيره للخطاب القرآني، وكان يوجّه الظاهرة وفق منهجه المقاصدي، ورغم اهتمامه بالقصد التداولي الذي يضاف إلى نظم دون آخر فإنه لم يغفل ما انطوت عليه أسلوبية العدول من سحر الإبداع والجمالية والإعجاز، وفي ذلك إيمان منه بأن البلاغة إمتاع وإقناع، وهما الحدان اللذان تتحقّق بهما الغايات والمقاصد. وقد تنوّعت صيغ معالجته للظاهرة ومنها قوله:

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ج29، ص430.

[2]- المصدر نفسه، ص432.

[3]- عيسى علي الكاعوب: الكافي في علوم البلاغة، ص300.

"وعدل عن كذا" وجيء بكذا، وأتى بكذا، وأعيد لفظ كذا إظهارا في مقام الإضمار لأن ...".[1]

والعدول من المصطلحات التراثية التي تنبّه إليه كل من البلاغيين والأدباء والنحاة والمفسرين، وهو في المعجم العربي يدل على ما يلي:

✓عَدَلَ:« العين والدال واللام أصلان صحيحان لكنهما متقابلان كالمتضادين أحدهما يدل على استواء والآخر على اعوجاج».[2]

✓عَدَلَ: « العَدْلُ: ما قام في النفوس أنّه مستقيم، وهو ضد الجور (...) وعَدَلَ عن الشيء يعدِل عَدْلا وعُدولا: حاد، وعن الطريق: جَار».[3]

أما في الاصطلاح فقد أشار إليه "السيوطي" تحت عنوان: "الخروج على خلاف الأصل، يقول: «اعلم أنّ الأصل في الأسماء أن تكون ظاهرة، وأصل المحدث عنه كذلك، والأصل أنه إذا ذكر ثانيا يُذكر مضمرا للاستغناء عنه بالظاهر السابق».[4]

وقد أطنب بعد ذلك في ذكر أسباب هذا الخروج عن الأصل ومنها:[5]

✓قصد التعظيم، قصد الإهانة والتحقير، قصد الاستلذاذ وإزالة اللبس، قصد الوصل، قصد العموم أو الخصوص، وقصد تقوية داعية المأمور.

وفي "المثل السائر ذكر ابن الأثير أنّ« في عطف المظهر على ضميره، والإفصاح به بعده إنما يعمد إليه لفائدة وهي تعظيم شأن الأمر الذي أُظهر عنده الاسم المضمر أولا»[6].

أما في "دلائل الإعجاز" فقد ألمّ "الجرجاني" بظاهرة العدول إلماما لافتا، إذ يشكل النواة المركزية لنظرية النظم، فالنظم على هيئة ما أو الخروج عن ذلك لا يكون إلا لمزية في الكلام.

---

[1]- ينظر: ابن عاشور: التفسير ج29، ص ص340-342.

[2]- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج4، كتاب العين، مادة (عدل)

[3]- ابن منظور: لسان العرب، ج32، باب العين، مادة (عدل).

[4]- السيوطي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص484.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص484-502.

[6]- ينظر: ابن الأثير: المثل السائر، ج2، ص193.

وإذا كانت وسائل التعديل في اللسانيات التداولية توظف بغرض تقوية إنجازية الأفعال الكلامية أو تلطيفها فإنّ العدول في علم المعاني أو في البلاغة العربية وبما يحتويه من فنون وألوان عديدة ينهض بأسرار جمّة يؤطرها السياق ضمن شبكة من العلاقات اللغوية والبيانية والدلالية التي تتعالق على إثر انزياحات تفاجئ المتلقي بالخرق والخروج عن المألوف.

والجدير بالإشارة إليه في هذا السياق، أن ابن عاشور قد أدرك ما ينطوي عليه العدول من زيادة الدلالة على المقاصد المتوخاة، تقوية لمقصدية كل مقام من المقامات، ولعلّ في هذا الإدراك لطائف عجيبة رغم المنحى الأسلوبي الذي طغى في أحايين كثيرة على ظاهرة العدول في البلاغة العربية كونها تصّور زخما من الثراء الدلالي والإبداعي، ويتجلى اهتمام الإمام بهذه الظاهرة في المواقع الآتية من سورة القيامة.

❖ **قَالَ تَعَالَى:** ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤ ﴾ **القيامة: 3-4**

يقول"ابن عاشور":« وعدل في متعلقّ قادرين" على أن يقال: قادرين على جمع عظامه إلى قادرين على أن نسوي بنانه لأنّه أوفر معنى وأوفق بإرادة إجمال كيفية البعث والإعادة، ولمراعاة هذه المعاني عدل على رفع: قادرون بتقدير نحن قادرون، فلم يقرأ بالرفع».[1]

فالإمام يربط العدول عن بناء إلى بناء غيره بالمقاصد الكبرى لسورة القيامة والتي من أعظمها **إثبات البعث** وهي **تداولية كبرى** بتعبير "فان ديك" تمّ تفصيلها إلى سلسة من الأفعال الكلامية الجزئية، ومنه هذا العدول إلى كيفية البعث، لأن في تسوية البنان «كناية عن تسوية جميع الجسد لظهور أن تسوية أطراف الجسد تقتضي تسوية ما قبلها».[2]

فتوظيف ابن عاشور لاسم التفضيل "أوفر معنى" و" أوفق" يعكس وعيه بمزية النظم في تقوية المعنى وتعزيزه للقصد في الخطاب القرآني الذي يسعى في هذا المقام إلى الاستدلال على القدرة المطلقة لله تعالى على البعث وإعادة الخلق. وعليه، فقد تنبّه الإمام في تحريره لمعاني هذه الآية إلى مجموعة من وسائل التعديل التركيبية والخطابية منها:

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ج29، ص340.

[2]- المصدر نفسه، ص341.

✓ "**بلى**" وهي من العلامات الرابطة، وهي حرف إبطال للنفي (...) ومعناه بل نجمع عظامه على اختلاف المحملين في معنى الجمع".[1]

✓ "**قادرين**" وهي من الوسائل المعجمية وهو عدول نحوي من الرفع على الابتداء إلى النصب على الحال بما يتناسب مع بيان كيفية البعث ومع غرض السورة المتمثل في إثبات يوم القيامة إثباتا لاشك فيه.

✓ "**بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ**" وهو عدول عن "بلى قادرين على أن نجمع عظامه" وسيلة لغوية تركيبية تطفح بقوة المراد من كلام الله تعالى في هذا السياق من السورة، ولعلّه من متطلبات سياق الإنكار التي تنذر به الآية ﴿ يَسۡـَٔلُ أَيَّانَ يَوۡمُ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝٦ ﴾ **القيامة: 6**

❖ قَالَ تَعَالَى: ﴿ بَلۡ يُرِيدُ ٱلۡإِنسَٰنُ لِيَفۡجُرَ أَمَامَهُۥ ۝٥ ﴾ **القيامة: 5**

أجاز ابن عاشور "قوتين إنجازيتين محتملتين في هذه الآية": « إما إخبارا عمّا في نفوس أهل الشرك من محبة الاسترسال فيما هم عليه من الفسق والفجور، ويجوز أن يكون استفهاما إنكاريا موافقا لسياق ما قبله من قوله ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ﴾»[2]

وسواء أكان الخطاب لإنجاز الإخبار أم الاستفهام، فقد تمّ تقوية القصد بخرق القاعدة المألوفة وهي إضمار لفظة "الإنسان" إلى إظهارها بغرض إثارة المتلقي وتنبيهه إلى ما تحمله إعادة ذكر عنصر معين من قيمة تداولية، وهي في هذا السياق التقريع والتعجيب من خلال ذلك الإنسان الكافر الذي تمادى في الفسق والفجور يقول ابن عاشور: " وأعيد لفظ "الإنسان" إظهارا في مقام الإضمار لأن المقام لتقريعه والتعجيب من ضلاله".[3]

وفي السياق نفسه تنبّه ابن عاشور إلى وسيلة لتعديل القوة الإنجازية المتضمنة في الخطاب القرآني وهي **التكرير** الوارد خمس مرات للفظ "**الإنسان**" مع زيادة ما في تكريره في المرة الثانية والمرتين الرابعة والخامسة من خصوصية لتكون تلك الجمل الثلاث التي ورد ذكره فيها مستقلة بمفادها".[4]

---

[1]- ابن عاشور : التفسير، ج29، ص340.

[2]- المصدر نفسه، ص342.

[3]-المصدر نفسه، ص ن .

[4]-المصدر نفسه، ص ن.

❖ قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يَسْـَٔلُ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۝٦ فَإِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ ۝٧ وَخَسَفَ ٱلْقَمَرُ ۝٨ وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۝٩ يَقُولُ ٱلْإِنسَـٰنُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ ۝١٠ كَلَّا لَا وَزَرَ ۝١١ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ ۝١٢ يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَـٰنُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ۝١٣ ﴾ القيامة: 6-13.

يتبدى **البعد التداولي** في تحليل الشيخ لهذه الآيات من خلال إجازته لعدة وجوه محتملة من سؤال الإنسان الكافر، ثم ربط تلك الوجوه بعدول الخطاب القرآني عن تعيين يوم القيامة إلى التهديد بأهواله؛ فالسؤال عن موعد يوم القيامة قد يتضمن تهكّما بيوم البعث أو استهزاء لاعتقاد الكفار باستحالة وقوعه، كما قد يكون هذا السؤال على سبيل التكذيب.[1].

وكيفما كان القصد من هذا الاستفهام، فقد كان العدول عن إجابتهم بتعيين يوم القيامة إلى التهديد بأهواله "تعريضا بالتوبيخ على أن فرطوا في التّوقي من ذلك اليوم واشتغلوا بالسؤال عن وقته".[2]

فالعدول وسيلة تركيبية بلاغية أضافت تقوية للقصد التداولي؛ إذ لا مفر ولا وزر لهذا الإنسان الكافر الذي كذّب بالبعث واستهزأ بوقوعه.

ويتضح هنا أن ابن عاشور قد جمع بين آليات المفسر وآليات المؤول، لأنه انطلق من النص إلى ماوراء النص، مؤسسا بذلك لبلاغة تأويلية للنص القرآني " كون التأويل تفاعل معرفي بين بنية ذهنية وبينية نصية وبنية سياقية مؤطرة لها، وبنية من النصوص الغائبة والعلوم المرجعية."[3]

❖ قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ۝٣٣ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ۝٣٤ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰٓ ۝٣٥ ﴾ القيامة: 33-35.

يقول ابن عاشور في تحرير معاني هذه الآيات: " والكاف خطاب للإنسان المصرّح به غير مرة في الآيات السابقة بطريق الغيبة إظهارا وإضمارا، وعدل هنا عن طريق الغيبة إلى الخطاب على طريقة الالتفات لمواجهة الإنسان بالدعاء، لأنّ المواجهة أوقع في التوبيخ، وكان مقتضى الظاهر أن يقال: أولى له"[4]. فقد

---

[1]- ينظر: ابن عاشور، التفسير، ص343.

[2]- المصدر نفسه، ص344.

[3] – محمد بازي: التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص23.

[4]- ابن عاشور: التفسير، ص363

علّل الشيخ العدول عن طريق الالتفات بذكر ضمير الخطاب "أولى لك" بالقصد المتوخي إنجازه في هذا السياق وهو الوعيد والتوعد عن طريق الدعاء توبيخا للإنسان المتمادي في الكفر والتكذيب بيوم البعث.

فتأويل ابن عاشور قصدية العدول إلى كاف الخطاب انطلاقا من بنية السياق على أنها وعيد وتوعد يؤسس لبلاغة تأويل النصوص القرآنية التي تنبني كما يري" محمد البازي"انطلاقا من علوم لاغنى عنها في عملية الفهم، وكذا التمرس بالاستنباط، والقدرة على ربط المعنى بمساقه النصي وسياقاته الخارجية. [1]

❖ قال الله تعالى: ﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ ﴾ **القيامة: 36.**

فسّر الشيخ العدول إلى البناء للمجهول في الفعل "يُترك" بقوله « عُدل عن بناء فعل يترك للفاعل فبني للنائب إيجازا لأجل العلم بالفاعل من قوله السابق ﴿ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ﴾ فكأنه قال أيحسب الإنسان أن نتركه دون بعث وأن نهمل أعماله سدى ».[2] فالقصد من هذا العدول حسب الشيخ هو الإيجاز[*] لأن الفاعل معلوم ولعل في ذلك تقوية وبلاغة، فالبلاغة الإيجاز، يقول الرازي عن حدّه:« وحدُّه أنّه العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف من غير إخلال».[3] والإيجاز في ردّ صُحار بن عياش العبدي على معاوية بن أبي سفيان: " أن تجيب فلا تبطئ وتقول فلا تخطئ".[4]

وعليه، فقد دلّت العبارة الموجزة "أن يترك سدى" على ما يقتضيه الأمر من المجازاة " لأن التكليف في الحياة الدنيا مقصود منه الجزاء في الآخرة"[5].

وخلاصة ما يمكن استنتاجه أن مدار تحرير المعاني في هذه السورة هو **تقنية العدول** وذلك «بترك

---

[1]– محمد البازي، المرجع السابق، ص23.

[2]– ابن عاشور: التفسير، ص365.

[*]–قال ابن عاشور عن الإيجاز: « ومن أبدع الأساليب في كلام العرب الإيجاز وهو متنافسهم غاية تتبارى إليها فصحاؤهم». **للمزيد من التوسع ينظر: عبير بنت عبد المنعم: قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشورفي تفسيره التحرير والتنوير، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1436هـ/ 2015م، ص87.**

[3]– فخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، تح: نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص215.

[4]–ابن عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبين، ج1، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، 1418هـ/1998م، ص96.

[5]– ابن عاشور: التفسير، ص366.

أسلوب وتعويضه بأسلوب آخر لمزية في الثاني منعدمة في الأول».[1] فقد أدرك الشيخ هذه المزية التي بها انجلت المقاصد تقوية للمقاصد الكبرى التي أشار إليها في استهلال العملية التفسيرية، ومنها: « إثبات البعث والتذكير بيوم القيامة وذكر أشراطه وإثبات الجزاء والزجر عن إيثار منافع الحياة العاجلة».[2] كما تنبّه إلى السياق ومختلف المقامات التي كانت من أسباب العدول سواء في اللفظ أو في البنية الصرفية أو في التركيب، لأنّ « معنى أيّ تعبير ما هو إلا مجموع علاقات المعنى القائمة بينه وبين التعابير الأخرى».[3]

وبهذه العلاقات والوشائج التي أثبتها "ابن عاشور" بين موضع العدول وبين التقوية **تشكّل السياق القرآني بخرق القوانين المألوفة ومفاجأة القارئ أو المتلقي بعنصر غير متوقع**، وذلك بغرض إثارته من جهة وتقوية مقاصد الخطاب من جهة أخرى. ومن الواضح أنّ ابن عاشور من الناحية التطبيقية **قد ألمّ إلماما لافتا** بمايعرف في التداولية الغربية المعاصرة بمبحث تعديل القوة الإنجازية وبنظرية أفعال الكلام، ولا عجب في ذلك طالما أن المادة تتعلق بمقاربة خطاب قرآني معجز وبلسان عربي مبين.

2/ التقوية عن طريق العلامات الرابطة

بالإضافة إلى ما سبق، فقد تنبّه الشيخ إلى ما تعجّ به هذه السورة من وسائل تعديل أخرى لتقوية إنجازية الخطاب القرآني وذلك على سبيل الردع للإنسان الكافر الذي أنكر البعث وآثر منافع الحياة العاجلة. ومن هذه الوسائل الخطابة العلامات الرابطة ومنها: **بلى، بل، فإذا، يومئذ، كلاّ، الفاء وثمّ**، وهي روابط أنجزت الدلالة على القصد وزادت في تقويتها، يقول ابن عاشور:« وتسلسل الكلام في ذلك بأفانين من الإثبات والتهديد والتشريط والاستدلال إلى أن أفضى إلى استنتاج أن الله قادر على أن يحيي الموتى وهو المطلب الذي قدم في قوله ﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ﴾».[4]

ولعل من أسباب هذا التسلسل ما احتوته السورة من هذه الروابط الإنجازية ومنها:

---

[1]- طاهر براهيمي: بلاغة العدول الصرفي في القرآن الكريم من خلال تفسير التحرير والتنوير، حوليات جامعة الجزائر، العدد31، الجزء1، جوان 2017م، ص180.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص337.

[3]- جون لاينز: اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1987م، ص242.

[4]- ابن عاشور: المصدر السابق، ص368.

✓ **بلى:** في قوله تعالى:﴿ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤ ﴾ وهو حرف إبطال للنفي الذي أفاده الاستفهام الإنكاري، ويجوز أن يكون إبطال زجر للنفي الذي في مفعول "يحسب".[1]

✓ **بل:** في قوله تعالى﴿ بَلْ يُرِيدُ ٱلْإِنسَٰنُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُۥ ۝٥ ﴾ وقد أفاد الإضراب الانتقالي إلى ذكر حال آخر من أحوال فجور المكذبين الذين كانوا مصممين على الاسترسال في الكفر.[2]

✓ **إذا:** في قوله تعالى ﴿ فَإِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ ۝٧ ﴾ يقول ابن عاشور ظرف متعلق بـ "يقول الإنسان" وإنما قدم على عامله للاهتمام بالظرف لأنّ المقصود من سياق مجاوبة قوله: ﴿ يَسْـَٔلُ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلْقِيَٰمَةِ ۝٦ ﴾.

✓ **يومئذ:** في قوله تعالى: ﴿ يَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ ۝١٠﴾ يرى ابن عاشور أن ذكره رغم أن السياق يغني عن الاهتمام بذكره إنما جاء للتصريح بأنّ حصول تلك الأهوال سيكون في وقت واحد.[3]

✓ **بل:** في قوله تعالى ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ۝١٤ ﴾ يرى أنّ "بل" أفاد الترقي من مضمون ﴿ يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴾ إلى الإخبار بأن الكافر يعلم ما فعله لأن جوارحهم ستشهد عليهم[4]، وفي ذلك معنى الإضراب الانتقالي في الانتقال من معنى إلى معنى تقوية وزيادة في الدلالة على القصد.

✓ **كلاّ:** في قوله تعالى﴿ كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ ۝٢٠ ﴾ في كلمة "كلاّ" ردع وإبطال لما قبله ويجوز أن يكون إبطالا لما تتضمنه قوله ﴿وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴾ والمعنى: أن معاذيرهم باطلة لكنهم يحبون العاجلة.[5]

✓ **لكن:** في قوله تعالى ﴿ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٣٢ ﴾ أفادت "لكن: في هذا السياق معنيين:[6] أحدهما توكيد قوله ﴿فَلا صَدَّقَ﴾ بقوله ﴿كَذَّبَ﴾ وثانيهما زيادة بيان معنى ﴿فَلا صَدَّقَ﴾ بأنه تولى عمدا.

✓ **ثمّ:** في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ۝٣٥ ﴾ يرى ابن عاشور أنه جيء بحرف (ثم) لعطف الجملة دلالة على أنّ هذا التأكيد ارتقاء في الوعيد وتهديد بأشدّ ممّا أفاده التهديد الأول.[7]

---

[1]- ينظر: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ص340.

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ص341.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص345.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، ص347.

[5]- ينظر: المصدر نفسه، 351.

[6]-المصدر نفسه، ص362.

[7]- ينظر: المصدر نفسه، ج29، ص364.

وخلاصة القول فإن "ابن عاشور" قد وجّه دلالة هذه الأدوات توجيها تداوليا في إطار مقاربة لغوية شاملة تسعى إلى القبض على الفروق الممكنة من خلال طريقة نظم المنطوقات وبناء الأساليب وفقا للقواعد أو خرقا للمألوف منها.

ولئن كان الخطاب التفسيري للإمام هو **خطاب مقاصدي محض** فإنّ الأصالة في توظيف آليات البلاغة العربية والعمق في تحليل بنية الخطاب القرآني بالنظر إلى مختلف العلاقات التي تتداخل في تشكيلها قد جعل من العملية التفسيرية عملية مرتبطة أيما ارتباط بمقاصد القرآن وأعلاها عند ابن عاشور «صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية؛ فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد».[1]

على هذا الأساس كان **مدار تفسير سورة القيامة** الاهتمام بوسائل تعديل القوى الإنجازية وتحديدا الوسائل التي تم بواسطتها تقوية الدلالة لأنّ من صلاح اعتقاد الفرد إيمانه القاطع بيوم البعث وأشراطه وتذكره للموت واجتهاده في إعداد زاد الآخرة بالتقوى والابتعاد عن منافع الحياة العاجلة.

ولاشك أن خير آلة توسل بها الإمام هو فن البلاغة، ومن دقائقها العدول في الألفاظ والتراكيب، وقد أشار إلى اهتمامه بهذا الفن في المقدمة الأولى لتفسيره فقال: « ولكن فنا من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو فن دقائق البلاغة هو الذي لم يخصّه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفافنين الأخرى، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم».[2]

والحقيقة أنّ الفكر الموسوعي للشيخ ابن عاشور جعل خطابه التفسيري يزخر بما يعدّ جديدا ومعاصرا في أدبيات البحث التداولي، إذ لم تفته أدق دقائق اللسان العربي معجما ونحوا وبلاغة إلا وانتبه إلى سرّ نظمها على نحو ما من الأنحاء، فكان تفسيره بحق نموذجا عاليا لمقولات التداولية المعاصرة التي من خلالها استطاع أن يكشف عن جملة من خصائص اللغة العربية ولعلّ منها الاتساع والعدول والمجاز.

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، المقدمة الرابعة، ص38.

[2]- المصدر نفسه: المقدمة الأولى التفسير، ج1، ص08.

وفي ختام هذا المبحث فإنّ ما يمكن استنتاجه أنّ أكثر اهتمام الشيخ كان **بوسائل التقوية دون وسائل التضعيف أو التلطيف** وذلك ما كان مناسبا **لأغراض جزء تبارك** وهو من القرآن المكي الذي تكثر فيه الدعوة إلى الوحدانية المطلقة والإيمان باليوم الآخر إذ يعالج **قضية العقيدة بكيفيات مختلفة** إما توضيحا لمعالمها وإما ردا على المشركين وإبطالا لمعتقداتهم الجاهلية.[1]

ولذلك ارتكز الشيخ في تحليله على كل ما من شأنه أن يكشف عن الأغراض والمقاصد **وبطريقة تداولية** لا تخلو من **التعليل والاستدلال**، فاجتهد في بيان وظيفة المؤشرات اللغوية مثل **التوكيد والتكرير والاعتراض والفصل والوصل والعدول** وغيرها من **وسائل التقوية**، ممّا سهل عليه عملية ترجيح المقاصد بآليات إجرائية فيها الكثير من **التقاطع والتلاقي مع التداولية الغربية المعاصرة**.

[1]- عبد الحميد مهدي: أمة القرآن، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1983 م/1403 هـ، ص62.

- **خلاصة الفصل**

إنّ تحليل الخطاب التفسيري لابن عاشور في ضوء التداوليات، ولاسيما من منظور تداولية الفعل الكلامي جعلنا نخلص إلى مجموعة من النقاط لعلّ أهمها مايلي:

✓اعتنى الشيخ بالبنية الكلية الشاملة أو الفعل الكلامي الأكبر لسور القرآن الكريم عامة، وذلك من خلال ضبطه لأغراض السور ومقاصدها، وهي مقاربة تداولية في صميمها لاتختلف عما قام به" فان ديك" عندما كرّس جهوده لتطوير نظرية الفعل الكلامي بعد العمل الحثيث الذي قام به كل من "جون أوستين" و"جون سيرل". فقد انتقل "فان ديك" بالنظرية من مجال الجملة إلى مجال النص، ومثال ذلك في الخطاب التفسيري لابن عاشور أن جعل إثبات عظمة الله وسلطانه وقدرته في **سورة الملك** بمثابة الفعل الكلامي الأكبر أو" **تداولية كبرى**"، في حين كان التقرير والإخبار والتحذير والتهديد والتقريع والأمر بالنظر سلسلة من الأفعال الإنجازية التي شكّلت ما يعرف – بتعبير فان ديك- بالتداولية الصغرى.

✓ إن استراتيجية ابن عاشور في التأويل قامت على الإلمام ببنية الخطاب ووظيفته وسياقاته بما يتوافق ومراد الله في القرآن الكريم، وهي الرؤية نفسها عند "جون أوستين" الذي نظر إلى اللغة على أنها مؤسسة تحوّل الأقوال من معطيات سياقية، إلى أفعال ذات صبغة اجتماعية. **ومن المعلوم أن الشيخ قد بدأ عمله التفسيري في النصف الأول من القرن العشرين في حين ظهرت أفكار "جون أوستين" في النص الثاني منه.**

✓ لقد كان الشيخ دقيقا جدا في ضياغة الأفعال الإنجازية التي عبّر بها عن مقاصد السور وأغراضها، **فالتهويل على سبيل المثال أشد وأقوى** من **الوصف، والتهديد أشد وأقوى من التحذير، والأمر أشد وأقوى من النصح والتوجيه، وهي الفكرة التي خالف فيها "سيرل" أستاذه " أوستين" حين فرّق بين الغرض الإنجازي والقوة الإنجازية.**

✓تتجسد تداولية أفعال الكلام في الخطاب التفسيري لابن عاشور وبكل وضوح عندما جعل من الفعل أو الملفوظ في الخطاب القرآني وحدة صغرى وبنية مخصوصة للنهوض بمقصد خاص، ومثال ذلك إلمامه بالفعل الكلامي على نحو لايختلف عن تقسيم " جون أوستين"، ويتجلى ذلك الإلمام في عنايته الفائقة والعجيبة أحيانا بكل المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية للفعل التلفظي على وجه من

الإطناب والتوسع في الشرح والاستدلال، مستحضرا المسموع من كلام العرب شعرا ونثرا، وكل ذلك من أجل ترجيح وجه من الوجوه وقصد من القصود.

✓ وعنايته بالقصد هي عناية بما عرف عند أعلام هذه النظرية بالفعل الإنجازي الذي كان يحدد القصد منه وفق مقاربة تداولية لاتختلف عن مقاربة التداوليين الغربين من اهتمام بالسياق ومقتضى الحال وبظروف الخطاب وكذا العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب.

✓كما لم يغفل عمّا يحدثه الفعل الإنجازي من تأثير في المخاطبين تثبيتا أو تيئيسا، ترغيبا أو تخويفا، وإقناعا أو عنادا. وبهذا التفسير يكون ابن عاشور قد عالج جميع الجوانب التي نظّر لها "أوستين" على مستوى التقسيم، ونظّر لها "سيرل" على مستوى التصنيف، وطوّرها "فان ديك" على مستوى النص والخطاب.

✓إنّ البعد التداولي في تحليل الشيخ للخطاب القرآني في جزء تبارك قد برز أيضا على مستوى التداولية اللغوية والتي كانت آلية من بين آلياته لتحديد القصود أو ترجيح بعضها على بعض، ولاسيما أنّ اللغة العربية تحتوي من الأسرار واللطائف والنكت ما يجعلها تنهض بالقصد التداولي والوظيفة التواصلية على أكمل وجه.

✓ولم يكتف الشيخ في مقاربته التداولية بهذا القدر من التفكير الذي يتقاطع مع النظريات الغربية المعاصرة، بل له في الاهتمام بمبحث التعديل ما يجعل من **خاصية البيان في اللسان العربي** خاصية فريدة من نوعها، تجعل من التداولية العربية نظرية قائمة بذاتها من شأنها أن تضيف الجديد، وتكشف عن خصائص اللسان العربي ومابينه وبين الألسن البشرية من فروق.فقد اعتنى ابن عاشور عناية فائقة بوسائل التعديل في اللغة العربية، ما يجعل من القصد التداولي غاية في الدقة والوضوح، ولعل من **أهم** هذه **الوسائل** التي ساعدته على الترجيح **العدول والتكرار والفصل والتقسيم والوصف والتقديم والتأخير والاعتراض والتوكيد والتذييل والتعريض** وغيرها من الوسائل التي كانت له عونا على التفسير والتأويل وتوجيه القصود.

الفصل الثالث

البعد التداولي عند ابن عاشور في تفسير جزء تبارك من خلال الإشاريات

- تمهيد

المبحث الأول: البعد التداولي للإحالة بالضمائر

المبحث الثاني: البعد التداولي للإحالة بأسماء الإشارة والأسماء الموصولة

المبحث الثالث: البعد التداولي للإشاريات الزمانية والإشاريات المكانية

- خلاصة الفصل

تمهيد:

إذا كانت التداولية تهتم بالفرق بين ما يقال وما يقصد، وتسعى للقبض على المعنى الذي يقصده المتكلم، إذ « لا يمكن أن تتحدّد المقاصد وأن تحلّل على نحو مباشر»[1]، فإنّ ثمّة في الجهاز المفاهيمي لهذا المجال من البحث نظرية ارتبطت أيما ارتباط بالسياق، ألا وهي نظرية الإشاريات، يقول" جون براون وجورج"يول **George** Yule "في كتابيّهما "تحليل الخطاب": « ومن الوحدات اللغوية التي تتطلّب أكثر من غيرها معلومات عن السياق ليتيسّر فهمها نُورد الأدوات الإشارية مثل: هنا، الآن، أنت».[2]

ولعلّ سبب هذا الارتباط هو كونها « تتواجد في المعجم الذهنيّ للمتكلمين باللغة دون ارتباطها بمدلول معين».[3] والمعنى أنّ مرجعية هذه الوحدات اللغوية تتوقف على ما يقصده المتكلم، ذلك لأنّ «المتكلم –بحسب "– جون لاينز **John Lyons**–" هو من يحمّل التعبير وظيفة إحالية».[4]

من هنا تبرر صعوبة التحليل التداولي للخطاب وفق المدخل الإشاري، وتزداد هذه الصعوبة أكثر عندما يتعلق الأمر بالخطاب القرآني ومرجعيته المقدسة، فالله تعالى هو المرسل والقرآن الكريم كلمته المنزلة على رسوله محمد ﷺ.

وتمثّل الإشاريات الدرجة الأولى من درجات التداولية–بتصور هانسون– وتهتم بتفسير وإزالة الإبهام عن الكثير من العلامات اللغوية التي لا يتحدّد مرجعها إلا في سياق الخطاب ومقام التلفّظ، وقد عرّفها "جورج بول" بقوله:« التأشير "**Deixis** "مصطلح تقني يستعمل لوصف إحدى أهم الأشياء التي نقوم بها في أثناء الكلام (...) وهي أول الصيغ التي ينطق بها الأطفال الصغار، وتستعمل للإشارة إلى الأشخاص من خلال التأشير الشخصي (أنت، أنت) أو إلى المكان من خلال التأشير المكاني (هنا، هناك) أو إلى الزمان من خلال التأشير الزماني (الآن، أنذاك)».[5]

---

[1]– زتسيسلان واوزنياك: مدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، تر: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2003م، ص21.

[2]– ج ب براون، جورج يول: تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، النشر العلمي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، د ط، 1997م، د س، ص35.

[3]– عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ص79.

[4]– براون ويول: المرجع السابق، ص36.

[5]– جورج يول: التداولية، ص27.

يتضح إذن اهتمام اللسانيات التداولية بالتأشير لمقاربة أي خطاب من الخطابات وهو المبحث الذي صُنِّف في الدرجة الأولى من حيث علاقته بالسياق، لأنّ دلالة الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة وأسماء الزمان والمكان من المبهمات التي لا يتّضح معناها إلا في وضعية تواصلية دالة، كما أن جزءا كبيرا من مقاصد الخطاب يظل خفيا وبعيدا عن المدرك في ظل خفاء البعد الإشاري لتلك الأدوات.

من هذا المنطلق، سنبرز في هذا الفصل الأبعاد التداولية في تفسير الشيخ لجزء "تبارك " من خلال الإشاريات، وسنكشف عن كيفية توظيفه لتحليل العلامات اللغوية داخل لغة الخطاب القرآني، وكيف ربط دلالة الضمائر والأسماء الموصولة وأسماء الإشارة بالقصد التداولي، كما سنبرز طريقة تجاوزه لصعوبة تحديد مرجعية هذه الأدوات في تفسيره لجزء تبارك من خلال مفهومه للإحالة(*) وأنواعها وآثارها وكذا من خلال إلمامه بمجموعة من العلوم أبرزها علم البلاغة والنحو وعلوم القرآن.

كما سنسعى في هذا الفصل إلى الاستدلال على المنهج المقاصدي الذي توخّاه الشيخ حيث كانت عملية ربط المقصدية بالسياق هي النواة المركزية من جلّ عمله، وكذلك فقد يسّر عليه إلمامه بعلم أصول الفقه الكثير من المصاعب لما تميز به هذا العلم من آليات إجرائية دقيقة جعلته في منأى عمّا يمكن أن يقع فيه أي مفسر من مزالقَ أثناء عملية الترجيح المتعلقة بمرجعية الأدوات اللغوية.

(*)– مفهوم الإحالة: قبل إدراج مفهوم الإحالة في علم اللغة النصي، لا بأس من تعريفها **لغة**، فهي من الجذر الثلاثي "حول"، فقد جاء في المقاييس:الحاء والواو واللام أصل واحد وهو تحرّك في دَوْر، فالحوْل العام، وذلك أنه يحُول أي يدور(...) وأحولت أنا بالمكان وأحلت: إي أقمت به حوْلا، وحال الشخص يحول:إذا تحرّك، وكذلك كل متحوّل عن حالة. وفي لسان العرب، فالجذر الثلاثي"حول"جاء بمعنى التحوّل، ومنه: الحول: سنة بأسرها، والأرض المستحيلة: ليست بمستوية، والمحال من الكلام: ماعُدِل به عن وجهه وحوَّله، والمحال: الكلام لغير شيء، والمستقيم :كلام لشيء. ينظر: **ابن فارس: مقاييس اللغة، مادة (حول)، وينظر أيضا: ابن منظور: لسان العرب، مادة (حول)**، أما مفهوم الإحالة في اللسانيات النصية فهي العلاقة بين العبارات من جهة وبين الأشياء والمواقف في العالم الخارجي الذي تشير إليه العبارات، وهي عند "مايكل هاليداي من أهم العناصر التي يتأسس عليها مفهوم الاتساق ليحدث ما عرف بنسيج النص، وذلك بمعية عناصر أخرى كالحذف والاستبدال والتكرار والاتساق المعجمي، لكن في التحليل التداولي فنسيج النص أو الخطاب ينطوي على بنيتين اثنتين: بنية داخلية تتعلق بالترابط النصي، وبنية خارجية تكمن في مراعاة المقام الخارجي أو المقتضى التداولي، أو السياق الذهني أو المرجعي. **للمزيد من التوسع ينظر: جميل حمداوي: لسانيات النص بين النظرية والتطبيق، منشورات مجلة فكر، المغرب، ط1، 2016.ص ص27–35، وينظر: دي بوجراند: النص والخطاب، ص172. وكذلك ص 320 وينظر: أحمد عفيفي، الإحالة في نحو النص، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص ص 11–16. وينظر: محمد خطابي: لسانيات النص ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991م، ص ص 10–20.**

المبحث الأول: البعد التداولي للإحالة بالضمائر" Pronouns"

الضمير أو المضمر في المصطلح النحوي من أنواع المعارف، وهو« ما دلّ على نفس المتكلم أو المخاطب أو الغائب كأنا وأنت وهو»[1] قال ابن مالك في ألفيته:[2]

"فمَا لذِى غَيبَة أو حُضورٍ ك "أنت" و"هو" سمِّ بالضمير

فالضمير لفظ وُضع لتعيين مسماه مشعرا بتكلّمه أو خطابه أو غيبته، ليقوم مقام ما يكنى عنه. والكوفيون يسمونه الكناية أو المكني لأنه يكنى به؛ أي يرمز به عن الظاهر اختصارا ويقسم إلى قسمين: بارز ومستتر، والبارز نوعان: متصل ومنفصل.[3]

أما في الدراسات اللسانية النصية[*] المعاصرة فالضمائر هي من أهم سمات التماسك النصيّ، إذ تعدّ واحدة من أدوات الاتساق[**] من وجهة نظر "مايكل هاليداي" و**M. A. K. Halliday** "رقية حسن **Ruqaiya Hasan**" في كتابيهما "الاتساق في اللغة الإنجليزية" **Cohesion in English**" بالإضافة إلى أدوات أخرى "كالاستبدال والحذف والعطف والتماسك المعجمي".[4]

---

[1]– ابن الناظم : شرح ألفية ابن مالك، منشورات ناصر خسرو، طهران، إيران، د–ط، د–س، ص20.

[2]–المرجع نفسه، ص ن.

[3]– ينظر: صبحي التميمي، إرشاد السالك إلى ألفية ابن مالك، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د.ط، د.س، ص ص162–163.

[*]–**اللسانيات النصية أو علم اللغة النصي** هو فرع من فروع علم اللغة يدرس النصوص المنطوقة والمكتوبة أو هو الدراسة اللغوية لبنية النصوص، وهو العلم الذي يعنى بدراسة الأدوات اللغوية للتماسك النصي الشكلي والدلالي، وبناء على التداخل الحاصل عند الكثير من علماء اللغة بين مصطلحي النص والخطاب حدث تداخل أيضا في مجال الدراسة بين لسانيات النص ولسانيات الخطاب؛ إي يمكن أن يهتم علماء النصية إلى جانب اهتمامهم بالبنية الداخلية بالسياق الخارجي ومايترتب عنه من قصد تداولي. **للمزيد من التوسع ينظر: إبراهيم الفقي: علم اللغة النصي، ج1، ص ص 34–35، وينظر أيضا: أحمد محمد عبد الراضي: نحو النص بين الأصالة والحداثة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2008م، ص ص10–21، وينظر: إبراهيم خليل:في نظرية الأدب وعلم النص، بحوث وقراءات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص ص251–260، وينظر: أحمد حساني: المرتكزات اللسانية، بحث في الأسس المعرفية والمنطلقات المنهجية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، الإمارات، العدد الخمسون، 1437هـ–2016م، ص214.**

[**] – الاتساق: معيار من معايير النصية، وهو مفهوم دلالي يحيل إلى العلاقات المعنوية القائمة داخل النص، يقابله في التراث العربي مصطلح السبك. **للمزيد من التوسع ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص9. وينظر: دي بوجراند: النص والخطاب، ص98.**

[4]– صبحي إبراهمي الفقي: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية على السور المكية، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص116.

وعليه، فالضمائر" عناصر محيلة لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل، إذ لابد من العودة إلى ما تشير إليه من أجل تأويلها".[1] وكما يقول "الأزهر زناد" فإن "اللغة نفسها نظام إحالي[*]"[2]، ولفهم هذا النظام لابد لمحلل للخطاب أن يعرف الظروف المحيطة بالحدث اللغوي حتّى يستطيع تفسير وفهم مقاصد المتكلم المتوارية خلف العلاقات المعنوية بين تلك الأسماء ومسمياتها. ولأنّ الغرض من تحليل الخطاب القرآني هو فهمه وبيان معانيه وهو عند "ابن عاشور" « شرح لمراد قوله تعالى ليفهمه من لم يصل ذوقه وإدراكه إلى فهم دقائق العربية».[3] فقد كان كثير التوقّف عند عود الضمير على عناصر إشارية متعدّدة طالما شغلت المفسرين قبله، فكان يرجح ما يراه أقرب إلى القصد التداولي وذلك بالاستعانة **بالقرائن اللغوية** تارة، **وبالقرائن المقامية** تارة أخرى، وتجده أحيانا أخرى يوظف كل العناصر التي لها علاقة بالإحالة[**] كالمخاطِب والمخاطَب والعلاقة بينهما وكذا ظروف الخطاب.

والاهتمام بظاهرة الإحالة قديم جدا في التراث العربي، فقد أشار "الزركشي" في "البرهان" إلى ذلك بقوله:« وقد صنّف ابن الأنباري في بيان الضمائر الواقعة في القرآن مجلدين وفيه مباحث»[4]. ثمّ عرض بعد ذلك مجموعة من القواعد التي تتجاوز في شموليتها وعمقها ما جاءت به لسانيات النص و الإشاريات في العصر الحديث.

---

[1]- محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص17.

[*]-عناصر الإحالة هي المتكلم واللفظ المحيل كالضمير أو الإشارة والمحال إليه وهو موجود إما خارج النص أو داخله، والعلاقة بين اللفظ المحيل والمحال إليه. **للمزيد من التوسع ينظر: أحمد عفيفي: الإحالة في نحو النص، ص ص15-17.وينظر أيضا: محمد جواد النوري:لسانيات النص وتحليل الخطاب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 2020م، ص ص36-365.**

[2]- الأزهر زناد: نسيج النص، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص115.

[3]- ابن عاشور : أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، دط، د س، ص184.

[**] -إذا كانت الإحالة في علم اللغة النصي هي مؤشر لفحص مدى تحقق معيار الاتساق والانسجام، وبالتالي فهي وسيلة للتأكد من نصية النصوص، كون العنصر الإحالي هو مكون يعوض مكونا آخر في موقع آخر، فإن الإحالة تعني العلاقات الإحالية داخل النص سواء أكان بالرجوع إلى ما سبق، أو بالإشارة إلى ما سيلحق ويأتي، وهي بذلك عكس الإحالة الخارجية أو المقامية لأن العلاقات داخل النص تعمل بين الأنساق النصية، في حين تقوم الإحالة الخارجية بوظيفة الكشف عن علاقة البنية بالعالم. وتظهر تلك العلاقات الداخلية في الإحالة النصية عن طريق الضمائر وأسما الإشارة والأسماء الموصولة، وكذا الإشاريات الزمانية والمكانية. **للمزيد من التوسع ينظر: نعمان بوقرة: لسانيات الخطاب، مباحث في التأسيس والإجراء، ص 234. وينظر:صبحي إبراهيم الفقي:علم اللغة النصي، بين النظرية والتطبيق، ج2، ص ص36-44.وكذا الأزهر زناد: نسيج النص، ص ص118-119.**

[4] – الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج4، ص24. وينظر:السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص399.

والحديث عن عمق الدراسات اللغوية العربية القديمة ليس للانتقاص من المجهودات الغربية المعاصرة في هذا المجال، ولكن من باب التنبيه على إمكانية تأسيس نظرية عربية حديثة ومعاصرة بالارتكاز على أصول عربية ودون التحرّج من الإضافات الغربية، انطلاقا من الإيمان بأنّ المعرفة بناء، وأنّ الإنسان في كل زمان ومكان شريك في هذا البناء.

والاعتدادُ بالسّلف الصالح، والإفادة من القديم، ثمّ الإضافة إليه **هو منهجُ الشيخ** في تفسيره للقرآن الكريم، كما أنّ البحث عن هذه الإضافة من **الدواعي** التي تأسس عليها هذا البحث، لاسيما تلك الإضافات التي تقاطعت مع النظريات التداولية الغربية المعاصرة، والتي من شأنها أن تُسهم في تحرير الباحث العربي من قيود وخصائص اللغات الأجنبية التي جعلته **متقوقعا** داخل نسق لا علاقة له بخصائص اللسان العربي، والأحرى أن يكون **متموقعا** ومتميزا بما يمتلكه من **كنوز تراثية، وإضافات حديثة وحداثية.**

وممّا جاء من هذه الإضافات في جزء "تبارك" والتي يمكن أن تكون نقطة انطلاق **لتأسيس نظرية عربية في لسانيات النص ولسانيات الخطاب** ما سندرجه في مطالب هذا المبحث.

المطلب الأول: البعد التداولي من خلال الإحالة النصية"Endophora" (*)

تنقسم الإحالة كما أشار علماء النصية إلى إحالة نصية داخلية؛ أي داخل النص وإحالة خارجية؛ أي في العالم الخارجي، فهي إحالة مقامية. كما تنقسم الإحالة النصية بدورها إلى إحالة قبلية أي رجوع اللفظ الكنائي إلى متقدّم عليه؛ أي الإحالة إلى سابق، والإحالة البعدية، وهي إحالة على لاحق[1].

1/ الإحالة القبلية Anaphora"

اعتنى الشيخ "ابن عاشور" اعتناء واضحا بالإحالة القبلية في تفسيره لجزء "تبارك" وذلك على غرار كل الأجزاء، فقد كان يشير إلى المرجع الصريح المحدد من جهة، ويتوقف بالمناقشة والترجيح عند المرجع غير المحدد العائد على متعدّد من جهة أخرى.

(*)-المرجع المحدد الصريح هو ماكان كلمة واحدة يرجع إليها الضمير ولا يحتاج إلى إعمال فكر ولا طول نظر.**للمزيد من التوسع ينظر: محمد حسنيين صبرة:مرجع الضمير في القرآن الكريم، دار غريب للطلاعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 2001م، ص15.وينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج4، ص25.**

(1)- ينظر أحمد عفيفي: الإحالة في نحو النص. ص ص42-43، وينظر: محمد خطابي: لسانيات النص، ص17، وينظر أيضا: الأزهر زناد: نسيج النص، ص118-، 119 وكذلك ينظر: دي بوجراند: النص والخطاب والإجراء، ص307.

ولا شك أنّ هذا الاعتناء يعكس وعيه الكبير بدور الإحالة في تحرير المعاني وإضاءة المقصود، وكذا ترابط النص القرآني اتساقا وانسجاما. ومن نماذج عنايته بالإحالة القبلية ما يلي:

أ/ العناية بالمرجع المحدد الصريح (**)

❖ يرى الشيخ في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ۚ بَل لَّجُّوا۟ فِى عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ﴿٢١﴾﴾ **الملك: 21** أن الضمير في "أمسك" وفي "رزقه" « عائدان إلى لفظة "الرحمن" الواقع في قوله تعالى ﴿ من دون الرحمن﴾».[1]

❖ وفي سورة القلم ﴿ سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ ﴿١٦﴾ ﴾ **القلم: 16** توسل "ابن عاشور" بعلم البلاغة لتحرير معنى الآية، حيث أوضح أنّ الجملة استئنافٌ بيانيٌّ، ثم عرّج على نحو النص فبيَّن أنَّ «ضمير المفرد الغائب في قوله "سنسمه" عائد إلى كل حلاّف باعتبار لفظه وإن كان معناه الجماعات».[2] ويشرح هذا القول مقدما لخلاصة المعنى، فيقول: « والمعنى سنسم كل هؤلاء على الخراطيم، وقد علمت آنفا أن ذلك تعريض بمعين بصفة قوله:" أساطير الأولين" و" بأنه ذو مال وبنين"»[3]. وبعدها يذكر صراحة المعني بهذا الوعيد وهو "الوليد بن المغيرة" كما هو الشأن عند معظم المفسرين.

❖ وفي قوله تعالى﴿ إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ **القلم: 17**يرجع "ابن عاشور" ضمير الغائبين في ﴿ إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ ... ﴿١٧﴾ ﴾ إلى "المكذبين في قوله " فلا تطع المكذبين"[4] وهي إحالة إلى سابق.

❖ ويستعين بسياق الحال وكل الظروف المحيطة بالخطاب في قول الله تعالى:﴿ كَذَٰلِكَ ٱلْعَذَابُ ۖ وَلَعَذَابُ ٱلْءَاخِرَةِ أَكْبَرُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ **القلم: 33** ذلك لأنّ الإحالة بعيدة المدى ممّا «يمكن أن يسبب غموضا أو لبسا أو قلقا عند المتلقي»[5]، حيث يقول في شرح ذلك: « وضمير ﴿ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴾ عائد إلى ما عاد

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ج29، ص43.

[2]- المصدر نفسه، ص76-77.

[3]-المصدر نفسه، ص77.

[4]-المصدر نفسه، ص79.

[5]- أحمد عفيفي: الإحالة في نحو النص، ص54.

إليه ضمير الغائب في قوله "بلوناهم"، وهم المشركون، فإنهم كانوا ينكرون عذاب الآخرة فهدّدوا بعذاب الدنيا ولا يصحّ عوده إلى أصحاب الجنة لأنّهم كانوا مؤمنين بعذاب الآخرة وشدته»[1].

فالآية بهذا البناء المتّسق« رجوع إلى تهديد المشركين المبدوء من قوله "**إنّ بلوناهم**" فالكلام **فذلكة** و**خلاصة** لما قبله وهو استئناف ابتدائي».[2] وما قصة أصحاب الجنة إلا مثل ضربه الله تعالى للمشركين «على عاقبة البطر تهديدا لكبراء قريش المعتزين بأموالهم وأولادهم».[3] فالعلاقة بين العنصر الإحالي وبين العنصر الإشاري **بعيدة المدى** وهي« إحالة تجري بين الجمل المتصلة أو المتباعدة في فضاء النص، وتتجاوز الفواصل أو الحدود التركيبية القائمة بين الجمل».[4]

وعليه، فقد قدّم ابن عاشور نموذجا تطبيقيا في غاية الوضوح على ما عرف في أدبيات اللسانيات النصية بالإحالة حسب المدى الفاصل، فأزال ما يمكن أن يثير اللبس والغموض بتفسير مرجعية الضمير في ﴿ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٣٣ ﴾ **القلم: 33** بأنها إشارة إلى المشركين لا إلى أصحاب الجنة.

- وفي سورة الحاقة: ﴿ سَخَّرَهَا عَلَيۡهِمۡ سَبۡعَ لَيَالٖ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومٗاۖ فَتَرَى ٱلۡقَوۡمَ فِيهَا صَرۡعَىٰ كَأَنَّهُمۡ أَعۡجَازُ نَخۡلٍ خَاوِيَةٖ ٧ ﴾ **الحاقة: 7** يرى "ابن عاشور" أنّ « ضمير "فيها" يعود إلى الليالي والأيام».[5]
- أما في سورة المعارج: ﴿ وَلَا يَسۡـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمٗا ١٠ يُبَصَّرُونَهُمۡۚ يَوَدُّ ٱلۡمُجۡرِمُ لَوۡ يَفۡتَدِي مِنۡ عَذَابِ يَوۡمِئِذِۭ بِبَنِيهِ ١١ ﴾ **المعارج: 10-11** فلم يكتف الشيخ ببيان عودة الضميرين في هذه الآية، بل فسّر الإحالة فأوضح سبب جمع الضميرين في فعل واحد، يقول: « والضميران ﴿يُبَصَّرُونَهُمْ﴾ راجعان إلى﴿حَمِيمٌ﴾ المرفوع، وإلى "حميما" المنصوب؛ أي يبصّر كل حميم حميمه، فجمع الضميرين نظرا إلى عموم "حميم" و"حميما" في سياق النفي».[6]
- وفي سورة نوح: ﴿ وَقَدۡ أَضَلُّواْ كَثِيرٗاۖ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَٰلٗا ٢٤ مِّمَّا خَطِيٓـَٔاتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا ٢٥ ﴾ **نوح: 24-25** يقول "ابن عاشور" في

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص490.

[2]-المصدر نفسه، ص89.

[3]- الأزهر زناد: نسيج النص، ص124.

[4]-سيد قطب: في ظلال القرآن، مج6، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط32، 1423هـ/2003م، ص3653.

[5]- ابن عاشور: التفسير، ص118.

[6]- المصدر نفسه، ص160.

تفسير هذه الآية:« وضمير﴿يَجِدُوا﴾ عائد إلى ﴿الظَّالِمِينَ﴾ من قوله " ولا تزد الظالمين إلا ضلالا" وكذلك ضمير ﴿لَهُمْ﴾».[1]

❖ وفي سورة الإنسان:﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۝ ﴾ **الإنسان: 5** يقول "ابن عاشور":« وضمير مزاجها عائد إلى كأس».[2]

وفضلا عن إشارة الشيخ إلى هذا النوع من الإحالة الضميرية التي لم يقع حولها الخلاف عند معظم المفسرين، فإنّه كان كثير الانتباه إلى نوع آخر من الإحالة **بدلالة التضمّن**، وهي الإحالة المتعلقة **بضمير الغيبة**، وهي في تقسيم النحاة« أن يدل اللفظ على صاحب الضمير بالتضمن».[3] ومثال ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ۞عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ ۝٢٠ ﴾ **المزمل: 20** يقول:« والضمير المنصوب في "تحصوه" عائد إلى القيام المستفاد من أنك تقوم».[4] فهذه الآية« نسخت تحديد مدة قيام الليل بنصفه أو أزيد أو أقل ثلثه، وأصبح التحديد بالمقدار المتيسر من غير ضبط».[5]

❖ وفي سورة المرسلات: ﴿ ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢٩ ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ ۝٣٠ ﴾ **المرسلات: 29-30**، يرى الشيخ أنّ هذا الخطاب للمكذبين في يوم الحشر، فهو مقول قول محذوف دلّ عليه صيغة الخطاب بالانطلاق دون وجود مخاطب يؤمر به الآن، والضمير المقدر مع القول المحذوف **عائد** إلى المكذبين، أي يقال للمكذبين.[6] لذلك حدّد العنصر الإشاري "المكذبون" من خلال ما دّل **عليه الخطاب بالتضمن** بمعنى أنّه يقال للمكذبين: انطلقوا إلى ما كنتم به تكذبون.

ب/ العناية بالمرجع غير المحدّد:

المقصود بالمرجع غير المحدّد هو« أن يسبق ضمير الغائب مرجعان أو أكثر، ويجوز أن يرجع الضمير إلى كل واحد منها، وإن ترجّح في بعض الأحيان أن يرجع إلى واحد منها».[7]

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص213.

[2]- المصدر نفسه، ص380.

[3]- الزركشي: البرهان، ج4، ص26.

[4]- ابن عاشور: المصدر السابق، ص283.

[5]- المصدر نفسه: ص284.

[6]- ينظر: المصدر نفسه، ص434.

[7]- محمد حسنين صبرة: مرجع الضمير في القرآن الكريم، ص25-26.

وفي القرآن الكريم نماذج عديدة لهذا النوع من الإحالة التي كثيرا ما استوقفت المفسرين على مر العصور لما تتميز به من غموض الدلالة، فرغم أنّ المحال إليه موجود داخل النص إلاّ أنّ عملية تحديد المرجع وتأويل المعنى تكتنفها جملة من الصعاب لتعدّد المراجع وجواز كلّ الوجوه المحتملة.

ولاشك أنّ الجهد التفسيري للعلماء على مرّ العصور قد انصب على "توظيف القرائن التي يتضمّنها السياق في تفسير الوحدات اللغوية"[1].

والقرائن سواء أكانت مقالية أو مقامية فإنّها من أسباب تعميق البعد التداولي لمرجعية الضمائر أو ما يعرف في اللسانيات النصية بمصطلح الإحالة، لأنّ هذه القرائن « تتحكّم في دلالة الكلمة تخصيصا وتعميما وترجيحا وغير ذلك».[2]

من هذا الوجه فقد كان ابن عاشور يستعين بها، أي بالقرائن من أجل ترجيح مرجع دون آخر، أو من أجل القول بجواز كل الوجوه؛ فقد كان يتوقف عند **القرائن اللغوية** كالمطابقة في الإفراد والتثنية والجمع أو المخالفة فيها، فيرجّح المرجعية بحسب ذلك، دون إهمال القرائن **غير اللغوية** كعناصر السياق ومنها قصد المخاطب وحال المتلقي وظروف الخطاب، فضلا عن الاستعانة **بالقرائن البلاغية** كالاستناد إلى الحقيقة والمجاز.

وفي اللسانيات التداولية المعاصرة انتبه الكثير من العلماء إلى أسباب التباس مرجع الضمير ومنها بعد المسافة بين الضمير ومرجعه، أو عدم المطابقة بينهما، أو لكون المرجع غير مذكور.[3] لذلك يعتقد "براون" و"يول" في بحثهما حول تحليل الخطاب « أنّ نجاح عملية الإحالة يعتمد على قدرة المستمع على التعرف على المسمى الذي قصده المتكلم باستعمال العبارة المحيلة، وذلك لفهم الرسالة اللغوية الموجه إليه».[4]

---

[1]- مسعود بن دوخة: السياق والدلالة، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص161.

[2]-المرجع نفسه، ص162.

[3]- ينظر: أحمد عفيفي، نحو النص، ص ص35-36.

[4]- براون ويول: تحليل الخطاب، ص247.

إنّ فهم الخطاب إذن، أو فهم الرسائل الموجّهة إلى المتلقي ترتكز أساسا على الإشاريات وما تنطوي عليه من بعد تداولي، لأنّ أي خطاب لا يخلو من العبارات المحيلة.

وقبل "براون" و"يول" وغيرهما من علماء تحليل الخطاب واللسانيات التداولية بِقرونٍ عديدة تنبّه العلماء العرب القدماء إلى أهمية تحديد مرجعية الضمائر للوقوف على القصد من الخطاب، وتشهد مصنفاتهم في النحو والبلاغة والأصول والتفسير وعلوم القرآن على ذلك(*).

من هذا المنطلق سنعرض على سبيل الانتقاء مجموعة من النماذج التي تجسد البعد التداولي عند "ابن عاشور" من خلال معالجته لعود الضمير على متعدد، وذلك بالوقوف على **آلياته الإجرائية** التي اعتمد عليها في الترجيح من أجل إضاءة المقصدية من الخطاب القرآني وإزالة ما اكتنف الدلالات من لبس وغموض.

ومن هذه النماذج ما يلي:

قال الله تعالى في سورة الملك: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ۝٥﴾ **الملك: 5**

يقول "ابن عاشور":« وضمير الغائبة في ﴿جَعَلْنَاهَا﴾ المتبادر أنّه عائد إلى المصابيح، أي أنّ المصابيح رجوم للشياطين».[1] ثم يعرض بعد ذلك رأي بعض المفسرين الذين جعلوا « الضمير المنصوب في

(*)–ومن أمثلة ذلك ما أشار إليه السيوطي في الإتقان، حيث بسط بالشرح ما وضعه النحاة من مجموعة من القواعد التي تحدّد عود الضمير على مرجعه ومنها:

- الأصل عودة على أقرب مذكور
- توافق الضمائر في المرجع حذرا من التشتيت.
- أسماء الأجناس يجوز فيها التذكير حملا على الجنس: والتأنيث حملا على الجماعة. **للمزيد من التوسع ينظر: السيوطي: الإتقان ص ص401–404**. كما أشار الزركشي في البرهان إلى هذا النوع من الإحالة الضميرية نقلا عن الأنباري، وذكر أمثلة عديدة من القرآن الكريم ومنها قوله:
- قد يذكر شيئان ويعاد الضمير على أحدهما، ثمّ الغالب كونه للثاني، كقوله تعالى في سورة البقرةالآية 45ٌ وَٱسْتَعِينُوا۟ بِ تحتخً فأعاد الضمير للصلاة لأنها أقرب.

وقد يجيئ الضمير متصلا بشيء وهو لغيره، كقوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ ۝٧٨﴾ الحج: الاية 78"

فالمتبادر إلى الذهن أن الضمير في قوله تعالى"هو" عائد إلى إبراهيم، لأنه أقرب المذكورين(...) والصواب أن الضمير راجع إلى الله سبحانه. **للمزيد من التوسع ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج4، ص ص31–33.**

(1)– ابن عاشور: التفسير، ص21.

جعلناه عائدا إلى "السماء الدنيا" على تقدير: وجعلنا منها رجوما إمّا على حذف حرف الجر، وإما على تنزيل المكان الذي صدر منه الرجوم منزلة نفس الرجوم فهو مجاز عقلي».[1]

"فابن عاشور" في هذا الموضع أخذ بإحدى قواعد الترجيح [*] المتعلقة **بالسياق القرآني** وهي قاعدة نصها:« لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل يجب الرجوع إليه».[2] وهذه القاعدة الأصولية تنص على أنّ: « الأصل في نصوص القرآن وكذا السنة أن تحمل على ظواهرها وتفسّر على حسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ».[3]

والمراد بالظاهر هو **ما يتبادر إلى الذهن** من المعاني وفقا **لمبدأ التبادر**، إذ يفترض الأصوليون أنّ الحمل المتبادر أو السابق إلى الذهن هو الحمل الأرجح لأن يكون مطابقا لقصد المتكلم [4]. فالتبادر بهذا المفهوم أولى والحمل[**] المؤهل لاستيفاء متطلبات التبادر هو المطابق للأصول، أي للحقيقة، والمطابق للوضع[***] وهو الحمل الأكثر توقعا.[5]

أما جعل الضمير يعود على السماء على تقدير الحذف أو اعتبار الكلام مجازا عقليا علاقته الحالية، بحيث ذكر المحل (السماء) وأراد الحال (المصابيح)، فهذا قول مردود بالاستناد إلى قاعدة « وجوب الجمل على الحقيقة إلاّ بوجود قرائن صارفة عنها».[6] والملاحظ أنّ مرجع الضمير الغائب في كلا الموقفين واحد، وهو المصابيح، فالأوْلى اعتماد الحقيقة دون المجاز، والأوْلى أيضا في قاعدة النحاة **عود الضمير إلى أقرب مذكور**.

---

[1]-ابن عاشور: التفسير، ص22

[*]-**قواعد الترجيح** عند المفسرين هي ضوابط وأمور أغلبية يتوصل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير كتاب الله.**للمزيد من التوسع ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين: حسين بن علي الحربي، دار القلم، الرياض، السعودية، ط1، 1996م، ص38.**

[2]- حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، ص137.

[3]-المرجع نفسه، ص ن.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص ص139-140.

[**]- الحمل هو البحث عن مرادات المتكلم؛ أي اعتقاد السامع مراد المتكلم. **للمزيد من التوسع ينظر: محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص75.**

[***]- الوضع لفظ يطلق كما ذكر شهاب الدين القرافي على جعل اللفظ دليلا على المعنى، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره، وهو سابق والحمل لاحق به، أما الاستعمال فهو متوسط لأنه خصص لاطلاق اللفظ وإرادة المعنى. **للمزيد من التوسع ينظر: محمد محمد يونس: علم التخاطب الإسلامي، ص ص45-50.**

[5]- محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص105.

[6]- حسين بن علي الحزبي: قواعد الترجيح عند المفسرين، ص387

لذلك فسّر "ابن عاشور" الإحالة في هذه الآية بناء على سياق التلفظ، وكذلك بناء على العناية بعناصر الإحالة، وخاصة عنصر العلاقة بين المحيل والمحال إليه، فالمحال إليه موجود داخل النص وهو "المصابيح" العائد على ضمير الغائب (الهاء) في الفعل "وجعلناها"، ومن متطلبات هذه العلاقة «أنها تخضع لقيد دلالي، وهو وجوب تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه».[1] ومن هذه الخصائص الدلالية دلالة الرجم، فهو جارٍ « على طريقة إسناد عمل بعض الشيء إلى جميعه»[2] أي أن الرجم يكون بشهب من الكواكب لا بالكواكب ذاتها.

وبهذا، تتّضح علاقة الانسجام بين المحيل والمحال إليه عن طريق القيد الدلالي الموجود بين حقيقة رجم الشياطين بشهب من الكواكب وهي مسألة انتبه إليها الكثير من المفسرين.[*]

❖ قال الله تعالى في سورة الحاقة: ﴿وَجَآءَ فِرۡعَوۡنُ وَمَن قَبۡلَهُۥ وَٱلۡمُؤۡتَفِكَٰتُ بِٱلۡخَاطِئَةِ ۝٩ فَعَصَوۡاْ رَسُولَ رَبِّهِمۡ فَأَخَذَهُمۡ أَخۡذَةٗ رَّابِيَةً ۝١٠﴾ الحاقة: 9-10.

أجاز ابن عاشور مرجعين اثنين للضمير الغائب "الواو" في الفعل "عصوا" وهما:[3]

✓الأول يرجع إلى "فرعون" باعتباره رأس قومه، فالضمير عائد إليه وإلى قومه، والقرينة ظاهرة على قراءة الجمهور بفتح القاف وسكون الباء، وهي أظهر على قراءة أبي عمرو الكسائي بكسر القاف وفتح الباء [**]، وبذلك يكون المراد من "**رسول ربّهم** موسى عليه السلام.

✓والآخر يرجع إلى "فرعون والأمم قبله والمؤتفكات، وحينئذ يراد بـ "**رسول ربّهم**" الرسول المرسل إلى كل قوم من هؤلاء.

ولم يفت ابن عاشور أن يشير إلى بلاغة النظم القرآني في إفراد كلمة "الرسول"، إذ أوضح أن ذلك

---

[1]- محمد خطابي: لسانيات النص، ص17.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص21.

[*]- من هؤلاء المفسرين: الرازي في التفسير الكبير، ج29، ص8، وعماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدّمشقي:تفسير القرآن العظيم، تح: مصطفى السيد محمد وآخرون، مج14، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، 1421هـ/2000م، ص72، وكذلك القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ج21، ص118.

[3]- ينظر : ابن عاشور، التفسير، ص ص121-122.

[**]- أي: من **قِبَله**، بمعنى من كان من جهته؛ أي قومه وأتباعه، ينظر:ابن عاشور: التفسير، ص121.

«هو أجمل نظما من أن يقال "فعصوا رسل ربهم، لما في إفراد رسول من التفنّن في صيغ الكلم».[1]

إنّ هذا التحليل للمرجع غير المحدّد في هذا الموضوع من سورة الحاقة يجعلنا نقف على جملة من الأمور:

✓**أولا**: إجازة عودة الضمير على عناصر إشارية متعددة فيه إدراك لاختلاف مقامات الخطاب، واختلاف حال المتلقين له، وهو تحليل تداولي لأسلوب القرآن الكريم المعجز ودراسة للغته في الاستعمال، وتلك الدراسة **تمثل لبّ النظريات التداولية المعاصرة**.كما أنّ القول بالجواز يعكس الوعي الكبير بانفتاح دلالة الخطاب القرآني، وكذا الوعي بوظيفة التداولية التي تنهض بها الإحالة، كون الإحالة كما فسّرها حازم القرطاجني علاقة معنوية يقتضيها **قصد المتكلم** لا **نظام اللغة**.[2]

✓**ثانيا**: وفقا لهذه العلاقة المعنوية التي تنطوي على معانٍ ومواقفَ تفهم في السياق فإن "ابن عاشور" قد فسّر الإحالة في هذا الموضع بناء على نظم الخطاب القرآني وبناء على سياق الحال، وذلك « لتسوية الدلالة بين اللفظ المشير والمشار إليه».[3]

✓**ثالثا**: إنّ إحكام الصلة وإثبات العلاقة بين المشيرات وما تشير إليه يخضع في أدبيات اللسانيات النصية إلى « مجموعة من الضوابط حتى لا تتحول دلالاتها إلى إشكالية لا فائدة من ورائها غير الغموض، فعندما تتعدّد المرجعيات التي يمكن أن يشار إليها بلفظ واحد فإنّ ذلك يمثل إشكالية»[4]. من هذا المنطلق اختار "ابن عاشور" أنسب الضوابط مخافة الوقوع في الخطأ، ومنها الاستعانة بالقرائن النصية كاختلاف القراءات (**قَبْله، قِبَله**) وكذا قرينة النظم والتركيب وهي قرينة لغوية (إفراد لفظ الرسول).

✓**رابعا**: في قول "ابن عاشور" «والقرينة ظاهرة وهي أجمل نظما» دلالة على وعيه بدور الإحالة النصية في الاتساق والانسجام، وهذا الجانب يعدّ من أهم مباحث علم اللغة النصي وتحليل الخطاب، « فقد اهتم "هاليداي ورقية حسن" بوصف الوسائل اللغوية وصفا دقيقا مع تتبع قيود استعمال وسائل الاتساق،

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص122.

[2]- ينظر: تامر عبد الحميد محي الدين أنيس: الإحالة في القرآن الكريم، دراسة نحوية نصية، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008م، ص47.

[3]- نادية رمضان النجار: الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، كلية الآداب جامعة علوان، مصر، ط1، 2013م، ص98.

[4]-المرجع نفسه، ص97.

ووظف "فان ديك" هذه الوسائل من أجل الوصول إلى مفاهيم مثل "موضوع الخطاب" و"البنية الكلية"»[1].

وإذا كان اهتمام هؤلاء بمعياري النصية قد كان تطبيقا على اللغة الإنجليزية فإن "ابن عاشور" يكون قد تفرّد باهتمامه بما هو أجمل نظما قياسا على تفرّد اللغة العربية في خصائصها وتفرّد القرآن الكريم بأسلوبه المعجز. فمن دقائق النظم القرآني أن تأتي كلمة "رسول" مفردة رغم جواز إحالتها إلى متعدد «لما في ذلك من التفنّن في صيغ الكلم من جمع وإفراد تفاديا من تتابع ثلاثة جموع».[2]

❖ قال الله تعالى في سورة نوح: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾ وَقَدْ أَضَلُّوا۟ كَثِيرًا ۖ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَٰلًا ﴿٢٤﴾ مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا۟ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا ﴿٢٥﴾﴾ نوح: 23-25

رجّح "ابن عاشور" عودة الضمائر في الأفعال "**مكروا**" و"**قالوا**" و"**ضلوا**" على «فريق من القوم أهل مال وأولاد ازدادوا بطرا دون الشكر، وهم سادتهم».[3] وهؤلاء السادة هم الملأ من قوم نوح المحيل إليهم بالاسم الموصول "من" في قوله تعالى: ﴿ قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِى وَٱتَّبَعُوا۟ مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارًا ﴿٢١﴾ ﴾ (نوح/ 21)، ومن هذا المنظور فالإحالة قبلية أحالت الضمائر إلى سابق "**من**" وهم كبراء القوم. لذلك رأى الشيخ في تأويل بعض المفسرين الذي جعلوا معاد الضمير في الفعل "قالوا" يرجع إلى مشركي العرب أنه « تكلّف بيِّن وتفكيك لأجزاء نظم الكلام».[4]

ورؤيته هذه مردّها الاستناد إلى **قرينة لغوية نحوية** وهي القاعدة التي تنصّ على « تطابق الضمائر ورجوعها إلى شيء واحد أولى من تفريقها».[5] وهذه القاعدة التي رأى فيها "السيوطي" إحدى القواعد المهمة التي يحتاج المفسر إلى معرفتها **تتقاطع مع علم اللغة النصي** الذي جعل من أهم معايير النصية أن يتحقق الاتساق والانسجام في البنية الكلية للنصوص، وهو المعيار الذي يتّكئ على الإحالة بعدها الوسيلة الأبرز مقارنة بالوسائل الأخرى. فتفكيك أجزاء النظم الذي يمكن أن يلحق بمجموع هذه الآيات من سورة

---

[1]- محمد خطابي: لسانيات النص، ص89.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص122.

[3]- المصدر نفسه، ص207.

[4]- نفسه، ص209.

[5]- محمد عبد الخالق عظيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ج3، دار الحديث، مصر، د ط، د س، ص22.

"نوح" مردُّه –حسب ابن عاشور– عود الضمير في الفعل "قالوا" على غير معاده فيما سبق، وهو الملأ من قوم نوح، ذلك لأنّ « الأصل توافق الضمائر في المرجع **حَذَرَ التّشتِيت**».[1]

ونحسب أنّ إشارات "ابن عاشور" المتكررة إلى دور الإحالة الضميرية وأهميتها في نظم أجزاء الكلام مما يمنع هدم نصية النص، ويحول دون تشتيت ذهن المتلقين يكشف عن ملامح ما يمكن أن يؤسس لنظرية عربية في الإشاريات؛ إذ لا يوجد اختلاف كبير بين جهوده في الخطاب التفسيري للقرآن الكريم، وبين ما تم التنظير له في مجال لسانيات النص وتحليل الخطاب، بل قد يكون تجاوز أعمال كل من "هاليداي" و"رقية حسن" و"دي بوجراند" وهم يجتهدون في وضع معايير النصية وكذا أعمال "فان ديك" وهو يجتهد لتأسيس علم جديد متداخل الاختصاصات مهمته« تحليل الأبنية النصية المختلفة وشروطها ووظائفها وتأثيراتها المتباينة».[2]

❖ قال الله تعالى في سورة الجن:﴿ وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿١٥﴾ وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴿١٦﴾﴾ الجن: 15-16.

الضمير في الفعل " استقاموا" « يجوز أن يعود إلى القاسطين بدون اعتبار القيد بأنهم من الجن، وهو من عود الضمير إلى اللفظ مجردا عن ما صدقه[*] (..) ويجوز أن يكون عائدا إلى غير مذكور في الكلام ولكنه معروف من المقام وهو عائد إلى المشركين».[3]

بيد أنّ "ابن عاشور" بعدما عرض جواز الإحالة القبلية بعود الضمير إلى ما قبله "القاسطون" وكذا جواز الإحالة المقامية المعلومة من السياق بعود الضمير إلى المشركين رجّح أن تكون الإحالة في هذا الموقع من سورة الجن إحالة مقامية خارجية، وذلك بالاستناد إلى قرينة معنوية إذ «لا يتناسب أن يعاد على القاسطين من الجن إذ لا علاقة للجن بشرب الماء».[4]

---

[1]– السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص401.

[2]– فان ديك: علم النص، ص1

[*]–**الماصدق:** هو في المعنى القاموسي مفهوم بمعنى الكلمة، والكلمات كقاعدة عامة لها ما صدقات مختلفة، وكذلك معانٍ مختلفة، ومن ثم فإنّ ما صدق الكلمات يتوقف إلى حد كبير على السياق، **للمزيد من التوسع ينظر: روزنتال– بودين: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1974، ط5، 1985، ص ص443–444.**

[3]– ابن عاشور: التفسير، ص238.

[4]– المصدر نفسه، ص238.

إذن، فقد رجّح الشيخ عود الضمير إلى عنصر إشاري خارج النص مفهوم من مقام السورة المسوقة للتنبيه على عناد المشركين، وبذلك فقد تنبّه إلى **ما يعرف بالإحالة الماصدقية** لأنّ الوجه الأول الذي يجيز عود الضمير إلى القاسطين لم يراع المرجع الخارجي، أي علاقة القاسطين بالجنّ وهم مخلوقات لا حاجة لهم بالماء الغدق، بمعنى أن القول بالإحالة القبلية جائز بشرط تجريد كلمة القاسطين عن **ما صدقها**؛ أيّ **عما تصدق عليه، وهم الجن.**

واعتداد ابن عاشور بالمقام هو وعي بالبعد التداولي للإحالة، ووعي **بدور الإحالة الماصدقية** في تحديد العناصر الإشارية. والإحالة الماصدقية تعني« العلاقة بين الكلمة ومدلولها الخارجي، وقد كانت هذه العلاقة محل اهتمام الفلاسفة والمناطقة في حين أعرضت عنها البنيوية».[1]

ويتمثل إعراض البنيوية في جوهر النظرية السوسرية التي تأسست على دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها دون اعتبار المرجع وما هو خارج اللغة « فاللغة نسق علامات وكل علامة تتألف من جزئين: الدال (الكلمة) أو النمط الصوتي، والمدلول عليه (المفهوم)».[2]

وإهمال البنيوية للمرجع الخارجي في دراسة اللغة يعدّ في حقيقة الأمر من أقوى الأسباب التي أجّجت الدراسات اللسانية ما بعد البنيوية، ومهدت لظهور مجالات بحثية جعلت من المرجع الخارجي أساسا لمنطلقاتها، وكان ذلك في النصف الثاني من القرن العشرين وتحديدا في بداية السبعينات، وهي المرحلة التي كان فيها ابن عاشور قد أتمّ تأليف تفسيره التحرير والتنوير حوالي (1380 هـ/1960م) وكان قد بدأه حوالي (1341 هـ / 1922م).

❖ قال الله تعالى في سورة المزمل: ﴿فَكَيۡفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرۡتُمۡ يَوۡمٗا يَجۡعَلُ ٱلۡوِلۡدَٰنَ شِيبًا ١٧ ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرُۢ بِهِۦۚ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَفۡعُولًا ١٨﴾ **المزمل: 17-18.**

ينحو "ابن عاشور" في تفسير الإحالة في قوله تعالى﴿ ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرُۢ بِهِۦۚ﴾ منحى نحويا، فالجملة صفة ثانية ليوم، و"**الباء**" بمعنى "**في**" أي «السماء على عظمتها وسمكها تنفطر لذلك اليوم، فما ظنّكم

[1]- ثامر عبد الحميد محي الدين أنيس: الإحالة في القرآن الكريم، ص73.

[2]- جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة: تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص311.

بأنفسكم وبأمثالكم من الخلائق».[1] فاللفظ المحيل (الهاء) في"**به**" يعود إلى المحال إليه (**يوما**) وهو عنصر إشاري موجود داخل النص، وقد قال بهذا الوجه من الإحالة أغلب المفسرين، ومنهم "الرازي" و"الألوسي" و"الزمخشري" و" الأندلسي" و"الطبري".[2]

ولعل اشتراك واتفاق هؤلاء المفسرين في مفسّر الضمير (الهاء) في "**به**" يعود إلى المطابقة في الجنس والعدد من جهة، ومن جهة أخرى يعود إلى التوافق مع القاعدة النحوية التي تنصّ على عود الضمير إلى أقرب مذكور. إلّا أنّ بعض المفسرين قد أجازوا وجها آخر وهو عود الضمير إلى الله تعالى بمعنى أنّ« السماء منفطر بأمره وسلطانه»[3]، وهذا الوجه لم يذكره "ابن عاشور، " وفي مقابل ذلك أجاز وجها آخر وهو إمكانية عود الضمير إلى الفعل "**كفرتم**" بناء على جعل "جملة السّماء منفطر به" مستأنفة معترضة بين جملة "فكيف تتقون" وجملة " كان وعده مفعولا"[4]، أيّ أنّ السماء تتشقّق وتتفطر لهول كفر هؤلاء المشركين.

أما قوله تعالى ﴿ كَانَ وَعْدُهُۥ مَفْعُولًا ﴾ فقد جعل "ابن عاشور" مرجع "الهاء" محددا غير متعدّد بمعاده إلى "**يوما**" الموصوف، والمعنى هو « الوعد به أي بوقوعه كان مفعولا».[5] بينما أجاز "الزمخشري" و"أبو حيان الأندلسي" و"الرازي" وغيرهم عودة الضمير في "وعده" إلى مرجعين اثنين هما: "**يوما**" و"**الله**"؛ ف"يوما" إحالة نصية قبلية إلى سابق، أما "**الله**" فهي إحالة مقامية تحيل إلى خارج النص « ولم يجرِ له ذكر لكونه معلوما بمعنى كان وعد الله مفعولا».[6]

وإذا تأملنا كيفية تفسير "ابن عاشور" لمرجع الضمير الغائب في "وعده" وقفنا على ترجيحه للقرينة النحوية فالنظم السليم والتركيب المحكم لهذه المتوالية من الجمل يكون بتوافق الضمائر مع المرجع وعودتها

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص275.

[2]- ينظر: الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج30، ص185، وينظر: شهاب الدين الألوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج29، تح: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص ص108-109، وينظر أيضا: الزمخشري: الكشاف، ج6، ص247، وينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج8، ص ص357 -358.

[3]- أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج8، ص357.

[4]- ينظر: ابن عاشور، التفسير، ص276.

[5]-المصدر نفسه، ص277.

[6]- الزمخشري : الكشاف، ج6، ص248.

كلها إلى "**يوما**" وهي قاعدة نحوية تؤسس لاهتمام النحاة وعلماء التفسير وعلماء أصول الفقه بدور الإحالة في التماسك النصي. وفي اللسانيات النصية المعاصرة تشير الدراسات إلى وظيفة هذه العلاقة « في إنعاش الذاكرة المعنوية لاستعادة مذكور سابق بواسطة إحدى الوسائل اللفظية التي تعين على الوصول إلى هذه الغاية».[1]

إنّ الخوف من تشتيت ذهن المتلقي والحرص على إنعاش ذاكرته، يدل على استحضار ابن عاشور لدوره في العملية التواصلية بعدّه عنصرا فاعلا في عمليات التأويل، ذلك لأنّ القرآن الكريم كونه « كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ» .[2]

وإذا كانت **القصدية** هي إحدى المعايير النصية عند "دي بوجراند" فإن "ابن عاشور" بفكره التداولي قد أدرك أهمية المقام في إزالة الاحتمالات التي قد تعرض للسامع من مراد المتكلم، لأنّ «حظ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت بحسب تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام .[3]

وبالتالي، فمقاربة الشيخ للخطاب التفسيري في هذا الموضع وآلياته الإجرائية في ترجيح الدلالات تتقاطع إلى حد بعيد مع نظرية النص في اللسانيات المعاصرة، والتي « انبنت على ثالوث من المجالات وهي: النحو أو الترابط الرصفي والدلالة أو الترابط المفهومي والتداولية وما تشتمل عليه من عمل وخطة وغرض ».[4]

فإذا كان "ابن عاشور" قد وظّف مجموعة من القرائن اللغوية والمقامية لترجيح ما يراه مناسبا للقصد أو المراد من الخطاب القرآني، فإنّ "دي بوجراند" وهو يؤسس للسانيات النصية، قد تنبّه إلى إشكالية التأويل، يقول في هذا السياق:« وعند وقوع اللبس أو الاضطرابات يمكن للناس أن يقوموا باستعمال مزيد من تضافر القرائن الأخرى للوصول إلى النصية Textuality».[5]

---

[1]- تمام حسان: تمام حسان: البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، ج1، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1993م، ص128.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ج1، ص93.

[3]- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص40.

[4]- ينظر: دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص96.

[5]- دي بوجراند: النص والخطاب والإجراء، ص100.

والخلاصة، فمفهوم الإحالة عند "ابن عاشور" يتعالق مع مفهومها في علم اللغة النصي إذ « تتّسم تلك العلاقة بالتوافق والانسجام على المستوى الصرفي والنحوي»[1]، وهو المسعى الذي اجتهد ابن عاشور لتحقيقه من خلال ربط القصد الدلالي بالقصد التداولي.

❖ قال الله تعالى في سورة المدثر:﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ ﴿٢٧﴾ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ﴿٢٨﴾ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ ﴿٢٩﴾ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴿٣٠﴾ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ۚ وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾﴾ **المدثر: 26-31**

اختلفت آراء المفسرين حول معاد الضمير (هي) في قوله تعالى ﴿وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ﴾ ذلك لأن العنصر الإحالي في هذا الموضع غير محدد، فمن المحتمل أن يعود إلى "النار" مثلما ورد في "**جامع البيان للطبري**[2] وقد جعله مرجعا محددا، ويحتمل أن يعود إلى **مرجعين اثنين** كما هو عند"**الرازي**" يقول: « وفيه قولان، الأول أنه عائد إلى سقر، والثاني أنه عائد إلى هذه الآيات»[3]، وهو الرأي نفسه عند **الزمخشري في كشافه.**[4]

أما في "**البحر المحيطّ** و" **روح المعاني**" و"**التحرير والتنوير**" فضمير الغائب "**هي**" يحتمل عوده إلى النار أو إلى الآيات التي ذكرت أو العدة التسعة عشر أو الجنود وقيل النار الدنيا.[5]

ويتميز "ابن عاشور" في تأويله لهذه الآية عن **بقية المفسرين** في جعل أعلى هذه الآراء والاحتمالات عود الضمير إلى العدة التسعة عشر. وقد علّل احتمال عود الضمير "هي" إلى متعدد بقوله « وإنما حُملت الآية هذه المعاني بحسب موقعها في هذا الموضع، وهذا من بلاغة نظم القرآن، ولو وقعت إثر قوله « لواحة للبشر» لتمخّض ضمير ﴿ وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾﴾ للعود إلى سقر، وهذا من

---

[1]- أحمد عفيفي: الإحالة في نحو النص، ص15.

[2]- ينظر: الطبري: جامع البيان، ج23، ص441.

[3]- الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج3، ص208.

[4]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج6، ص260.

[5]- ينظر: الأندلسي: البحر المحيط، ج8، ص369. وكذلك: الألوسي: روح المعاني ج29، ص129.وينظر أيضا: ابن عاشور: التفسير، ج2، ص ص319-320.

الإعجاز بمواقع جمل القرآن كما في المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير»[1].

أما عن جعله يعود إلى " العدة" كأعلى الاحتمالات فقد فسّر هذه الإحالة على اعتبار قوله تعالى ﴿ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا ﴿٣١﴾ ﴾ **المدثر: 31** على أن يكون جاريا على **طريقة الأسلوب الحكيم**، أي أنّ النافع لكم أن تعلموا أن الخبر عن خزنة النار بأنهم تسعة عشر فائدته أن يكون ذكرى للبشر ليذكروا دار العقاب بتوصيف بعض صفاتها.[2]

ولفكره المقاصدي، فقد برّر رأيه هذا بقوله:« فغرض القرآن الذكرى، وقد اتخذه الضالون ومرضى القلوب لهوا وسخرية ومراء بالسؤال عن جعلهم تسعة عشر ولِمَ لمْ يكونوا عشرين أو مآت أو آلافا؟ ».[3]

إنّ قراءة الخطاب التفسيري لهذه الآيات من سورة المدثر في تفسير التحرير والتنوير يجعلنا نقف عند مجموعة من الاستنتاجات لعلّ أهمّها:

- ✓ **قول "ابن عاشور" بانفتاح الدلالة من خلال مرجعية الضمير العائد إلى متعدد فيه إدراك لأثر الإحالة بعيدة المدى وما نجم عنها من غموض ولبس المعنى، ممّا دفع بالإمام إلى استدعاء السياق التداولي وبعض الآليات الاستدلالية.وفي هذه المقاربة تقاطع واضح مع اللسانيات النصية واللسانيات التداولية وكذا مع أدبيات تحليل الخطاب، فاستدعاء السياق التداولي هو استدعاء لعناصر العملية التواصلية لتأويل الخطاب من منطلق رؤية المخاطَب للعالم وموقفه من رسالة المخاطِب. والمخاطبون في هذا الموضع من سورة المدثر كُثُر، فبغض النظر عن المتلقي الأول وهو الرسول ﷺ، وبعد ذلك أصحابه أو الذين آمنوا خاطب الله تعالى برسالته في هذه الآية:**
  - ✓ الذين كفروا
  - ✓ الذين أوتوا الكتاب
  - ✓ الكافرون
  - ✓ الذين في قلوبهم مرض

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ج29، ص320.

[2]- المصدر نفسه، ص320.

[3]- المصدر نفسه، ج29، ص320.

ومن هذا المنطلق فسّر الإمام مجيء هذه الآية جريا على طريقة الأسلوب الحكيم.

والأسلوب الحكيم: « هو تلقي المخاطَب بغير ما يترقبه، إما بترك سؤاله والإجابة عن سؤال لم يسأله، وإما بحمل كلام المتكلم عل غير ما كان يقصد ويريد».[1] فقد حمل كفار قريش كلام الله تعالى عن عدة خزنة النار على غير مراده، فبالغوا في الاستهزاء والتحقير والتهكم، ومنهم: أبو جهل وبن كلدة الجمحي.[2]

وبناء على اعتبار هذه الآية من سورة المدثر جريا على طريقة الأسلوب الحكيم رأى الشيخ أنّ عود الضمير الغائب إلى العدة التسعة عشر إنما جاء من أجل تحقيق الغرض من الرسالة التواصلية وهو تذكر دار العقاب وبذلك يتحقق القصد التداولي من جهة، ومن جهة أخرى يتحقق معيار التماسك النصي. ومن المعلوم أنّ "دي بوجراند" قد جعل القصدية إحدى أهم معايير النّصية، يقول في هذا السياق، " والقصد يتضمن موقف منشيء النص من كون صورة ما من صور اللغة قُصد بها أن تكون نصا يتمتع بالسّبك والالتحام.[3]

وما عبّر عنه "دي بوجراند" **بصور اللغة** قد أشار إليه ابن عاشور **بلفظ التموقع** وفسّر أثره في بلاغة النظم القرآني. فالتموقع حقّق معيار الاتساق« وهو المعيار الذي يختص برصد الاستمرارية المحقّقة في ظاهر النص»[4] أما أثر هذا التموقع أو "النظم" فقد تحقّق به معيار الانسجام « وهو المعيار الذي يختص بالاستمرارية المتحققة في عالم النص، ونعني بها الاستمرارية الدلالية».[5]

وفي دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني تحليل عميق لنظم الكلم، وقد كان "النظم النواة المركزية للدراسات اللسانية سواء على مستوى لسانيات النص أو على مستوى لسانيات الخطاب ببعديّها **التداولي والعرفاني،** يقول في هذا السياق: «ليس الغرض بنظم الكلم إن توالت ألفاظها في النطق بل أن تناسقت

---

[1]- الهاشمي أحمد: جواهر البلاغة، ص285.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص314.

[3]- دي بوجراند: النص والخطاب والإجراء، ص102.

[4]- جميل عبد المجيد: بلاغة النص مدخل نظري ودراسة تطبيقية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1999م، ص17.

[5]- المرجع نفسه، ص ن.

دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي يقتضيه **العقل**».[1]

فمعيار النصية الذي نظّر له "عبد القاهر الجرجاني" بهذا الكلام، واجتهد "ابن عاشور" في تطبيقه على الخطاب القرآني إنما هو تناسق الدلالة وتلاقي المعاني بما يخدم القصد ولا يتنافى مع مقتضيات العقل.

وعلى هذا الأساس فإنّ البعد التداولي للكلام: « لا يتحدّد في التمثل الذهني المجرد وفي الوصف المادي الصوري، بل يتحقق في إطار النص الذي هو النطاق الشامل الذي تتكاثر فيه المعاني وتتولد وتسلك سبلا أخرى، ما كان لها أن تتوارد فيها لولا الشرعية النصية».[2]

وعليه، فتكاثر المعاني أو تكوثرها وتوالدها في النصوص والخطابات جعلت من الخطاب التفسيري عند "ابن عاشور" عملا تأويليا تداوليا ينطوي على خطة ذات مقاصد.

وخطته المنتهجة في المعالجة التداولية لإحالة الضمير"هي" في قوله تعالى:وماهي الا ذكرى للبشر جاءت كما يلي:

✓ربط الإحالة بسياق التلفظ الذي تميز باستهزاء الكفار وتهكّمهم من عدّة خزنة النار كونه تسعة عشر فقط.

✓التركيز على قصد المتكلم وربطه بالسياق الموسع.

✓الاعتداد بالعلاقات التخاطبية في تفسير عود الضمير "هي" والتركيز خاصة على علاقة الكافرين والذين في قلوبهم مرض بالله تعالى ورسوله وكتابه الكريم.

وخلاصة القول فمعالجة ابن عاشور للإحالة عموما والإحالة القبلية على وجه الخصوص فيها اجتهاد كبير ودقة عالية في التأويل، وهو في اعتداده بسياق التلفظ وقصد المتكلم وعلاقته بالمخاطَب يلتقي مع "فيري J Perry" الذي "ميز بين مجموعة من الإشاريات، ورأى أن هناك منها ما يشير بشكل آلي إلى مقاصد المتكلم فضلا عن إمكانية تعلقها بالسياق المصغر أو السياق الواسع"[3]. وانتباهه إيضا إلى الإحالة القبلية وطريقة تعامله وتفسيره للمراجع غير المحددة لا تخلو

[1]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ص 49-50.

[2]- أحمد حساني: المرتكزات اللسانية النصية، بحث في الأسس المعرفية والمنطلقات المنهجية، ص222.

[3]- ينظر: يوسف السيساوي: الإشاريات: مقاربة تداولية، ضمن كتاب : التداوليات، علم استعمال اللغة، ص450.

من الحس اللغوي والمعرفي والفكري، ثمّ إن إثبات العلاقة بين العناصر الإحالية والعناصر الإشارية عمل لا يخلو من الموسوعية العلمية، فقد عالج بالتطبيق الموسع وبآليات إجرائية متنوعة العديد من مشاكل الإحالة.

2/ الإحالة البعدية" cataphora"

يقصد بالإحالة البعدية الإحالة إلى لاحق، أي «استعمال كلمة أو عبارة تشير إلى كلمة أخرى أو عبارة أخرى سوف تستعمل لاحقا في النص».[1] فتأخر المحال إليه جعل هذا النوع من الإحالة يقوم على استثارة ذهن المتلقي « حيث يوجد لفظ كنائي ولم يسبق مرجعه».[2]

ومثال هذه الإحالة عود الضمير على متأخر في اللفظ متقدّم في الرتبة، وهو نادر في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾﴾ طه: 67

فالضمير "**الهاء**" في "**نفسه**" يعود على متأخر في اللفظ وهو "**موسى**".[3]

وكذلك عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة، وهو الآخر نادر في القرآن الكريم، يقول الباحث "محمد حسنين صبرة": « لم أجد في القرآن إلا موضعين في الضمير المبني على الهاء؛ الموضع الأول ضمير الشأن أو القصة كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ الإخلاص: 1

والموضع الثاني إذا كان ضمير الغائب مبتدأ مفسرا بالخبر مثل قوله تَعَالَىٰ:﴿ * هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٦﴾ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٣٧﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُۥ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٣٨﴾﴾ المؤمنون: ٣٦ - ٣٨ فالضمير"هي" مفسّره خبره، وهي الحياة الدنيا». [4] وشرح" **ابن عاشور**" هذا النوع من الإحالة بقوله: «وضمير "هي" **عائد** إلى ما لم يسبق في الكلام بل **عائد على مذكور بعده** قصدا للإبهام ثم التفصيل ليتمكن المعنى في ذهن السامع، وهذا من مواضع عود الضمير على ما بعده إذا كان ما بعده بيان له، ولذلك يجعل الاسم الذي بعد الضمير عطف

---

[1]- صبحي إبراهيم الفقي: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق- دراسة تطبيقية على السور المكية، ، ج1، ص40.

[2]- أحمد عفيفي: الإحالة في نحو النص، ص42.

[3]- ينظر: محمد حسنين صبرة، مرجع الضمير في القرآن الكريم، ص ص33-34.

[4]- محمد حسنين صبرة: مرجع الضمير في القرآن الكريم، ص35.

بيان، وليس هذا الضمير ضمير القصة والشأن لعدم صلاحية المقام له».[1]

أما في قوله تعالى:﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ فقد فسر ضمير الشأن "هو" بقوله : « وضمير هو ضمير الشأن لإفادة الاهتمام بالجملة التي بعده، وإذا سمعه الذين سألوا تطلعوا إلى ما بعده، ويجوز أن يكون هو أيضا عائدا إلى الرب في سؤال المشركين حين قالوا : انسب لنا ربك».[2]

وضمير الشّأن «هو ضمير يكون في صدر الجملة اسمية كانت أو فعلية في مواضع التعظيم والتفخيم وتوجيه الأنظار وإثارة الانتباه إلى ما يليه، والجملة التي تأتي بعده خبرا عنه، وتفسيرا له، وموضحة للمراد منه».[3]

وقد يرد هذا الضمير بارزا أو مستترا. ومن أحكامه: أن يكون مفردا، وأن يكون مبتدأ أو ما أصله مبتدأ، وأن يعود إلى ما بعده، ومفسّره لا يكون إلا جملة تكون خبرا له.[4] والملاحظ أن "ابن عاشور" يوافق القاعدة النحوية في عدّ "ضمير شأن" و "الضمير الغائب الذي يقع مبتدأ يفسره خبره" من الإحالة البعدية، ونظرا لاعتداده بالقصد التداولي للضمائر فإنه أجاز لضمير الشأن في سورة الإخلاص وجهين هما: الإحالة البعدية، وهي إحالة نصية داخلية، والإحالة المقامية وهي إحالة خارجية على تقدير سؤال من سأل: انسب لنا ربك.

ولعلّ أبرز إشارات الشيخ بخصوص هذا النوع من الإحالة البعدية قد تعلّقت بضمير الشأن، وخاصة في سورة **"الجن"** لاحتفاء هذه السورة بالضمير الغائب العائد إلى مفسر لاحق، وقد اكتفى بذكر مواضعها دون شرح أو تفصيل باستثناء ما أشار إليه في بعض المواضع، منها تفسيره للآية الأولى:﴿ قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا ۝ ﴾ **الجن: ١** يقول: «وضمير (أنه) ضمير الشأن وخبره جملة "استمع نفر من الجن" وفي ذلك زيادة اهتمام بالخبر الموحى به».[5]

كما يرى أن « تأكيد الخبر الموحى بحرف (أن) للاهتمام به لغرابته».[6] و أوضح أنّ الهاء في هذا الموضع لزيادة الاهتمام بالخبر، وأنّ الجملة بعده مفسّرة له، كما أشار إلى ضمير الشأن في مواضع أخرى من سورة الجن، ومنها:

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ج18،ص ص55-56.

[2]- المصدر نفسه، ج30، ص612.

[3]- صبحي التميمي" إرشاد السالك إلى ألفية ابن مالك، ص204.

[4]- ينظر صبحي التميمي" إرشاد السالك إلى ألفية ابن مالك، ص ص204-205.

[5]- ابن عاشور: التفسير، ص220.

[6]- المصدر نفسه، ص222.

- ✓ في قوله تعالى:﴿ وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ۝٣ ﴾ **الجن: 3** يقول: «وضمير " إنه" ضمير شأن خبره جملة "تعال جد ربنا"».[1]
- ✓ في قوله تعالى:﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى ٱللَّهِ شَطَطًا ۝٤﴾ **الجن: 4** يقول الشيخ: « وضمير"إنه" ضمير الشأن».[2]
- ✓ وكذلك أشار إلى هذا الضمير في قوله تعالى:﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ۝١٩ ﴾ **الجن: 19**، ثم وضّح مفسّره قائلا: « وجملة لما قال عبد الله... إلى آخرها خبره»[3].

وهذه الإشارات إلى ضمير الشأن رغم إيجازها تكشف في الحقيقة عن أهمية الإحالة الضميرية في الكشف عن مقصدية الخطاب القرآني، لأنّ هذا الضمير كما يتفق علماء النحو يستعمل في مواضع التعظيم والتفخيم اهتماما بالأمر المراد، وتوجيها للأنظار وإثارة للانتباه، كما أن تحليل الخطاب بالاتكاء على تفسير مرجعية الضمائر فيه دلالة على دور الضمير في الاتساق النصي.

المطلب الثاني: البعد التداولي من خلال الإحالة المقامية Exophora

هذا المصطلح Exophora" « يشير إلى الأنماط اللغوية التي تشير إلى الموقف الخارجي عن اللغة»[4] أي أن العناصر الإشارية تكون غير مذكورة في النص، وعلى المتلقي تحديدها عن طريق الاستعانة بالمقام والظروف المحيطة بلحظات التلفظ. ومن وظيفة هذا النوع من الإحالة كما يشير إلى ذلك "هاليداي" و"رقية حسن" أنها «تساهم في خلق النص لكونها تربط اللغة بسياق المقام إلا أنها لا تساهم في اتساقه بشكل مباشر».[5] ولا شك أن دواعي ذلك يعود بالأساس إلى اعتماد الإحالة لغير مذكور على سياق الموقف.[6]

وقد احتفى " ابن عاشور" بهذا النوع من الإحالة احتفاء كبيرا لما له من دور بارز في إجلاء المعنى وإيضاح الدلالة، ثم إنّ عدم التعرف على العنصر الإشاري الذي لم يأت له ذكر في النص من شأنه أن

---

[1]–ابن عاشور: التفسير، ص223.

[2]– المصدر نفسه، ص242.

[3]– المصدر نفسه، ص ن.

[4]– صبحي إبراهيم الفقي: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، ص41.

[5]– محمد خطابي: لسانيات النص، ص27، نقلا عن: هاليداي ورقية حسن، الاتساق في الإنجليزية، ص33.

[6]– ينظر: أحمد محمد عبد الراضي: المعايير النصية في القرآن الكريم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص104.

يعرقل عملية التفاعل والتواصل بين المرسل والمتلقي، وسيشعر المتلقي لا محالة بعدم القدرة على الانسجام مع الرسالة الموجهة إليه.

وقد وردت هذه الإحالة في تفسير جزء تبارك بعدة مصطلحات منها: **المعلوم من المقام، لا معاد في الكلام يعود إليه، غير معين، غير مذكور، راجع إلى غير مذكور، وهو معلوم للسامعين.**[1]

ومن نماذج ذلك ما يلي:

1/ في سورة الملك

✓ قال الله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾﴾ **الملك: 13**

يرى "ابن عاشور أنّ «ضمير "إنه" عائد إلى الله تعالى المعلوم من المقام، ولا معاد في الكلام يعود إليه الضمير»[2] ثم يستدّل على كلامه بكون الاسم في جملة ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿١٢﴾ ﴾ لا يكون معادا لكلام آخر.[3]

2/ في سورة القلم

✓ قال الله تعالى :﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾﴾ **القلم: 1**

يرجع "ابن عاشور الضمير في الفعل يسطرون « إلى غير مذكور في الكلام، وهو معلوم للسامعين لأن ذكر القلم ينبئ بكتبةٍ يكتبون به».[4] ومن فسّر القلم بمعنى تعلّق علم الله تعالى بما سيكون جعل ضمير "يسطرون"راجعا إلى الملائكة.[5]

وقد أجاز تأويلا آخر للقسم في هذا المقام، إذ قد يكون « قسما بالأقلام التي يكتب بها كتاب الوحي القرآن، و" ما يسطرون" قسما بكتاباتهم فيكون قسما بالقرآن على أنّ القرآن ما هو بكلام مجنون».[6]

---

[1]- ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص30.

[2]-المصدر نفسه، ص ن.

[3]- المصدر نفسه، ص ن.

[4]-المصدر نفسه، ص61.

[5]- ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

[6]-المصدر نفسه، ص60.

مما يلاحظ أنّ الشيخ قد فسّر الإحالة المقامية في هذا الموضع من سورة القلم وهي إحالة إلى خارج النص بالاستناد إلى ما هو داخل النص، فاعتمد حينئذ على السياق اللغوي إذ كان تحديد مرجعية الضمير في الفعل "يسطرون مرتبطا بمدلول لفظة القلم، فإذا كان هذا القلم المقسم به يعني تعلق علم الله تعالى بما سيكون، عاد ضمير "يسطرون" إلى الملائكة، أما إذا كان القلم في هذا الموضع هو القلم الذي في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ ﴾ (العلق/4) فمرجع الضمير يعود إلى كتبة الوحي.[1]

وقد رجّح هذا التأويل؛ أي عود الضمير إلى كتبة الوحي بناء على استحضاره لسياق الحال، يقول:« وهذا هو المناسب لقوله ﴿ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ في الظاهر، وهو الذي يقتضيه حال المشركين المقصودين بالخطاب الذين لا يعرفون إلاّ القلم الذي هو آلة الكتابة عند أهل الكتاب وعند الذين يعرفون الكتابة من العرب».[2]

لذلك فاهتمام "ابن عاشور" بالإحالة المقامية وتفسيرها وترجيحها لوجه دون آخر يكشف عن أشياء مهمة تعد من أساسيات علم اللغة النصي ومنها:

✓إدراكه للعلاقة بين المحيل والمحال إليه، وما تنطوي عليه من النهوض بوظيفة الاتساق والانسجام وقد تبدى إدراكه لهذه العلاقة من خلال ربطه لمرجعية الضمير في الفعل "يسطرون" بمدلول لفظة القلم من جهة، ومن جهة أخرى انتباهه إلى اختلاف أحوال المتلقين لهذا الخطاب الإلهي وإقحامه لمقتضى أحوالهم.

✓وعيه بمبدأ الدقة الدلالية الذي يمكن أن يتحقق من خلال علاقة مبدأ المحيل وما يشير إليه، وكذا مبدأ الانسجام الذي لا يتحقّق إلى بشعور المتلقي بذلك من خلال الترابط المفهومي الذي يجسده السياق اللغوي والقيد الدلالي الذي يفرضه مقتضى الحال.

3/ في سورة الحاقة:

انتبه الإمام في هذه السورة إلى الإحالة المقامية من حيث كون الخطاب لغير معين، أو من حيث كون المحال إليه غير مذكور. والمرجع غير المذكور قد يكون سبب عدم الذكر كونه معلوما من المقام، أو كونه يحتمل أكثر من وجه، ومن الحالات التي توقف عندها في هذه السورة ما يلي:

---

[1]- ينظر: ابن عاشور: التفسير، ص51.

[2]-المصدر نفسه، ص60.

✓ في قوله تعالى: ﴿ ٱلۡحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٢ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٣﴾ **الحاقة: 1** يقول "ابن عاشور" « وكاف الخطاب فيه (أدراك) لغير معين».[1]

✓ في قوله تعالى:﴿ فَتَرَى ٱلۡقَوۡمَ فِيهَا صَرۡعَىٰ كَأَنَّهُمۡ أَعۡجَازُ نَخۡلٍ خَاوِيَةٍ ۝٧ فَهَلۡ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ ۝٨ ﴾يقول: «والخطاب في قوله "فترى" خطاب لغير معين».[2] وكذلك في الفعل ﴿ **فَهَلۡ تَرَىٰ** لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ ۝٨ ﴾

✓ في قوله تعالى:﴿ وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ۝١٧ يَوۡمَئِذٖ تُعۡرَضُونَ لَا تَخۡفَىٰ مِنكُمۡ خَافِيَةٞ ۝١٨ ﴾ يحيل ضمير "ربّك" إلى النبي ﷺ، والخطاب في قوله " تعرضون" لجميع الناس بقرينة المقام.[3]

✓ في قوله تعالى: ﴿ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ۝١٩ ﴾ أوّل الإحالة في هذا المقام بأنها تعود إلى الصالحين من أهل المحشر.[4]

✓ في قوله تعالى:﴿ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝٣٠ ﴾ يقول في تفسير عود الضمير الغائب في الفعل " خُذُوهُ": «ومعلوم من المقام أن المأمورين هم الملائكة الموكلون بسوق أهل الحساب إلى ما أعدّ لهم».[5]

✓﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ ۝٣٨ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ ۝٣٩ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝٤٠ ﴾ فسّر الشيخ الضمير في الفعل "أقسم" بأنّه يعود إلى الله تعالى، وفي أنّه يعود إلى القرآن المفهوم من ذكر الحشر والبعث، أما المراد بالرسول الكريم فقد أوّله على وجهين: [6]

✓الوجه الأول: يعود إلى الرسول محمد ﷺ، والقرينة لغوية كما يقتضيه عطف قوله**تَعَالَى**:﴿ وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ۝٤٤ ﴾**الحاقة: 44**

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص114.

[2]-المصدر نفسه، ص118.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص128.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، ص131.

[5]- ابن عاشور: التفسير، ص137.

[6]- المصدر نفسه، ص141.

✓الوجه الآخر: يعود إلى جبريل عليه السلام والقرينة غير لغوية؛ إذ أوضح ذلك بقوله: « ويجوز أن يراد ب "رسول كريم" جبريل عليه السلام كما أريد به في سورة التكوير.»[1]

ومما يستنتج من الإحالة إلى غير معين في هذه السورة أنها تتوافق وتتطابق مع الأغراض والمحاور الكبرى التي أوضحها الشيخ في مستهل خطابه التفسيري، ذلك لأنّ الخطاب لغير معين الذي تكرر مرارا «هو أسلوب في حكاية الأمور العظيمة الغائبة تستحضر فيه تلك الحالة كأنها حاضرة».[2] فالحاقّة يوم محقّق وقوعه، وفيه تهويل ليوم القيامة وتهديد للمكذبين به وهو من الأمور العظيمة الغائبة. لذلك جاء الخطاب في ﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٣﴾ لنفي الإدراك عن أي كان، وقس على ذلك في بقية الضمائر التي أحالت إلي غير معين.

وقد نوّه الشيخ بهذا النوع من الإحالة قائلا: « وعلى دقّة هذا الاستعمال أهمل المفسرون التعرض له عدا كلمة للبيضاوي».[3] وعليه فإثبات الصلة بين مقاصد المتكلم وبين ما تحيل إليه ضمائر الخطاب يدل على انتباهه إلى أنّ الإحالة في الواقع الاستعمالي إشكالية متعدّدة الأوجه، وأنّ « دلالة الجمل الإشارية لا تتعلق فقط بالمعنى الحقيقي للحدود الممكنة للجملة، ولكن تتعلق باستعمال المتكلمين لهذه الحدود».[4]

وفي هذا تقاطع واضح مع نظرية " كانط باخBACH KENT "حول مفهوم إحالة المتكلم[*] لأن "ابن عاشور" في خطابه التفسيري قد تجاوز التحليل اللساني المحض بالاعتماد على القرائن المقامية، ذلك لأن التحليل اللساني غير كاف عموما لتعيين مرجع ما في العالم الخارجي [5]، وهذا يعني أن عملية إسناد المراجع إنما هي عملية استدلالية غير لغوية تنهض ببعد تداولي يتجلى في أوضح صوره من خلال دراسة

---

[1]-ابن عاشور: التفسير، ص142.

[2]-المصدر نفسه، ص118.

[3]-المصدر نفسه، ص118.

[4]- يوسف السيساوي: الإشاريات مقاربة تداولية، ضمن كتاب: التداوليات علم استعمال اللغة، تقديم حافظ إسماعيل علوي، ص449.

[*]-**تتلخص نظرية اللغوي "كانط باخ"** في مفهوم إحالة المتكلم في كون جميع الجمل الإشارية لا تسمح بتحديددلالي لإحالتها المتوقعة، لأن دلالة الجمل الإشارية لا تتعلق فقط بالمعنى الحقيقي للحدود المكونة للجملة، ولكنها تتعلق باستعمال المتكلمين لهذه الحدود. وعلى العموم فالمعالجة التداولية للإحالة تقتضي إشراك المتكلم ومختلف العناصر السياقية لما للعبارة الإشارية من خصائص تداولية. للمزيد من التوسع ينظر: يوسف السيساوي:الإشاريات مقاربة تداولية ضمن كتاب: التداوليات، علم علم استعمال اللغة، ص ص449-460.وينظر أيضا:

Thought and Reference PP74-75: Kent Bach

[5]- جاك موشلر- آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ص159.

ظاهرة الإحالة في الاستعمال.[1]

وتتّضح هذه المنهجية عند "ابن عاشور" من خلال تفسيره للضمائر العائدة إلى غير مذكور والتي أحالت في هذه السورة إلى "الله تعالى" و"القرآن" و"الرسول محمد ﷺ" و"جبريل عليه السلام". فهذه الإحالة من أغراض السورة التي أشار إليها الشيخ، وهي تنزيه الله تعالى ورسوله وملائكته والتنويه بالقرآن الكريم.

وهذا التعالق بين أغراض السورة والعناصر الإشارية لا يختلف عمّا أسماه "فان ديك" بتعالق الأبنية الكبرى للنصوص بالأبنية الصغرى. والبنية الصغرى عند "فان ديك" تمثل ذلك التتابع الجملي والترابط الأفقي الذي ينتج عنه ما يسمى بأبنية الجمل".[2]

ولا شك أن هذا الربط الأفقي يتم عن طريق علاقة العناصر الإحالية بالعناصر الإشارية، أي علاقة الضمير بمفسره ومرجعه. أما البنية الكبرى فتشمل ذلك الترابط الكلي وفقا لطبيعتها الدلالية، وبها يتجسد معنى النص أو الخطاب الذي يستقر على مستوى أعلى.[3]

فالأبنية الكبرى إذن، تلخص ما عبّر عنه "ابن عاشور" في مستهل تفسير كل سورة بالأغراض، وهي بنية ارتبطت بذلك التتابع الجملي الذي اتسق بفضل الإحالة الضميرية، يقول "فان ديك" في هذا السياق: «يجب أن تفي كل بنية كبرى مثل مستويات البنية الصغرى بالقيود ذاتها بالنسبة للربط والترابط الدلاليين وهي أوجه الترابط الدلالية بين القضايا والتطابق بين المحيلات» [4].

المطلب الثالث :الإحالة الضميرية بين المطابقة والمخالفة [*]

في تفسير "ابن عاشور" الكثير من المقولات التي تلتقي بصورة لافتة مع ما أقرته مقولات اللسانيات التداولية وتحليل الخطاب. وهذه اللطائف على تنوّعها يضيق بها مقام البحث ممّا يدفع الباحث إلى انتهاج

---

[1]- ينظر: جاك موشلر- آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص160-161.

[2]- فان ديك: علم النص، ص ص74-75.

[3]- ينظر: فان ديك: علم النص، ص ص75-76.

[4]-المرجع نفسه، ص76.

[*]—يقصد بالمخالفة في العدد نقل الكلام من خطاب الواحد أو الاثنين أو الجمع إلى خطاب آخر، وهو ستة أقسام مثاله: من الواحد إلى الاثنين وإلى الجميع، ومن الاثنين إلى الواحد والجمع، ومن الجمع إلى الواحد وإلى الاثنين. **للمزيد من التوسع ينظر: التهناوي: كشاف المصطلحات، ص 152-153.**

سبيل الانتقاء وحصر النماذج التي تجسّد بقوّة وبكلّ جلاء البعد التداولي لظاهرة الإحالة في تفسير "جزء تبارك".

ومن هذه اللطائف توقف الشيخ مع المحال إليه سواء من حيث العدد أو من حيث الجهة.

1/ا لمخالفة في العدد

❖ **قال الله تعالى في سورة الملك** :﴿ كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ٨ ﴾

فقد أحال الله تعالى إلى كلمة "فوج" أي الجماعة وهي كلمة مفردة بضمير الجماعة في الفعل "سألهم".

وقد فسّر "ابن عاشور" هذه المخالفة بين المحيل والمحال إليه بقوله: «وجيء بالضمائر العائدة إلى الفوج ضمائر جمع في قوله "**سألهم**" لتأويل الفوج بجماعة أفراده كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٩ ﴾ (الحجرات /9)، وتتجلى تداولية هذا التأويل في تجاوز المفسر للمستوى التركيبي والمستوى الدلالي للملفوظ ﴿ كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ ٨ ﴾ **الملك**: 8 واستحضاره للسياق الاجتماعي والثقافي إذ تدل كلمة "فوج" في الوعي الاجتماعي على مجموعة من الأفراد.

❖ **قال الله تعالى في سورة الجن** :﴿ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا ٢٧ لِّيَعۡلَمَ أَن قَدۡ أَبۡلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمۡ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيۡهِمۡ وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدَۢا ٢٨ ﴾

بعدما استوفى "ابن عاشور" الدراسة اللسانية بالشرح والتحليل، وألمّ بالصرف والنحو والمعجم والدلالة ضَمّن خطابه التفسيري بعدا تداوليا من أجل تفسير المخالفة الواردة في هاتين الآيتين، يقول : «جيء بضمير الإفراد في قوله ﴿ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا ﴾ مراعاة للفظ "**رسول**" ثم جيء له بضمير الجمع في قوله ﴿ أَن قَدۡ أَبۡلَغُواْ ﴾ مراعاة لمعنى "**رسول**" وهو الجنس، أي الرسل على طريقة قوله

تعالى السابق آنفا ﴿ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴿٢٣﴾ ﴾».[1]

وعليه، فقد أرجع "ابن عاشور" المخالفة في العدد التي وقعت بين المحيل والمحال إليه إلى قرينتين اثنتين هما :

✓القرينة اللفظية مراعاة للمفرد في لفظ "رسول."

✓القرينة المعنوية مراعاة لمعنى "رسول" والمقصود هو جنس الرسل.

❖ **قال الله تعالى في سورة الحاقة:**﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴿٢٣﴾ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾ ﴾

فسّر الشيخ المخالفة في هذه الآيات بقوله: « وإنما أفردت ضمائر الفريق الذي أوتي كتابه بيمينه فيما تقدم، ثم جاء الضمير ضمير جمع عند حكاية خطابهم، لأن الضمائر السابقة حكيت معها أفعال مما يتلبس بكل فرد من الفريق عند إتمام حسابه. وأما ضمير "**كلوا واشربوا**" فهو خطاب لجميع الفريق بعد حلولهم في الجنة ».[2]

ولتقريب المشهد إلى الأذهان والإقناع بأسلوبية وأسرار هذا الالتفات في النظم القرآني من ضمير المفرد إلى ضمير جمع المخاطبين فقد شبّه هذا المشهد بمشهد « دخول الضيوف إلى مأدبة فيحيّي كل داخل منهم بكلام يخصّه، فإذا استقروا أقبل عليهم مضيفهم بعبارات الإكرام ».[3]

2/ **المخالفة في الجهة** [*].

أ/ الالتفات من الخطاب إلى الغيبة.

❖ قال الله تعالى في سورة الملك: ﴿ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ۖ فَسَتَعْلَمُونَ

---

[1]– ابن عاشور: التفسير، ص250.

[2]– المصدر نفسه، ص134.

[3]– المصدر نفسه، ص ن.

[*]–يقصد بالمخالفة في الجهة الالتفات، وقد عرّفه البلاغيون بأنه التعبير عن المعنى بطريق من الطرق الثلاثة: التكلم، الخطاب، الغيبة بعد التعبير عنه بطريق آخر منها؛ أي مجيء الضمير الثاني خلافا للأول عكس ما ينتظر السامع. **للمزيد من التوسع ينظر: كريمة محمود أبو زيد: علم المعاني دراسة وتحليل، مكتبة وهيبة، مصر، ط1، 1988م، ص103.**

كَيْفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾ وَلَقَدْ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ﴿١٨﴾ ﴾

تضمن الخطاب التفسيري لهاتين الآيتين شرحا لظاهرة الالتفات، وبيانا لبعض أسرارها، يقول الشيخ: « بعد أن وجه الله إليهم (المشركون) الخطاب تذكيرا واستدلالا وامتنانا وتهديدا وتهويلا ابتداء من قوله" وأسروا قولكم أو اجهروا به" التفت عن خطابهم إلى الإخبار عنهم بحال الغيبة تعريضا بالغضب عليهم بما أتوه من كل تكذيب الرسول صلى اله عليه وسلم».[1] فسِرُّ الالتفات[*] في هذا الموضع بحسب الشيخ هو التعريض بالكفار غضبا عليهم لاستمرارهم في التكذيب بدعوى الحق.

❖ **قال الله تعالى في سورة القلم:**﴿ أَمْ لَكُمْ أَيْمَٰنٌ عَلَيْنَا بَٰلِغَةٌ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ ﴿٣٩﴾ سَلْهُمْ أَيُّهُم بِذَٰلِكَ زَعِيمٌ ﴿٤٠﴾ ﴾

يقول الشيخ في تفسير هاتين الآيتين: « وقد نقل أسلوب الكلام من الخطاب إلى الغيبة بمناسبة وقوعه بعد "سلهم أيّهم بذلك زعيم" لأنّ أخص الناس بمعرفة أحقية هذا الإبطال هو النبي ﷺ، وذلك يستتبع توجيه هذا الإبطال إليهم بطريقة التعريض».[2]

ومما يلاحظ أنّ "ابن عاشور" لم يفوّت فرصة للتوقف عند أسلوبية هذا النظم لما لذلك من أهمية بالغة في الكشف عن مقاصد الخطاب، والفائدة في هذا السياق هي التعريض، وبذلك تجاوز التحليل اللساني المحض إلى التحليل التداولي الذي يعنى بدراسة اللغة في الاستعمال.

❖ **قال تعالى في سورة المرسلات:**﴿ هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾

يرى في الانتقال من خطاب المكذبين بقوله ﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ إلى إجراء ضمائر الغيبة عليهم التفات يزيده حسنا أنهم قد استحقوا الإعراض عنهم بعد إهانتهم بخطاب "انطلقوا"[3].

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص36.

[*]—من أسرار الالتفات أيضا التعظيم والتفخيم، والتحقير والإنكار والتوبيخ وغيرها من النكت الدقيقة التي لا تحدّ بحدّ ولا تضبط بضابط، لكن يشار إلى مواضع منها ليقاس عليها غيرها، وقد أطنب ابن الأثير في بيانها وفقا لأقسام الالتفات عنده. **للمزيد من التوسع ينظر: ابن الأثير: المثل السائر، ج2، ص ص169-185.**

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص96.

[3]- المصدر نفسه، ص439.

فهذا العدول والانتقال من ضمير الخطاب إلى ضمير الغيبة ينطوي على سر بليغ وفائدة جليلة، إذ يوحي بأنّ المكذبين لا يستحقون في هذا المقام إلاّ الإعراض عنهم إيذانا من الله تعالى بأنهم أهل للإهانة والإذلال. وهذا فضلا عمّا تحتمله ظاهرة الالتفات من وجوه عدّة « وهو ما يعني حفول بنيتها بخصوبة الإيحاء وثراء الدلالة شأن غيرها من الظواهر التعبيرية في البيان القرآني».[1]

❖ **قال الله تعالى:**﴿ كُلُواْ وَتَمَتَّعُواْ قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجۡرِمُونَ ٤٦ وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ٤٧ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرۡكَعُواْ لَا يَرۡكَعُونَ ٤٨ ﴾ **المرسلات: 46-48.**

حلّل " ابن عاشور" قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرۡكَعُواْ لَا يَرۡكَعُونَ ٤٨ ﴾ بالارتكاز على الوظيفة التداولية لكل من العطف والالتفات، فقد أجاز أن تكون هذه الجملة عطفا على ﴿ وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ٤٧ ﴾ كما أجاز أن تكون عطفا على ﴿ كُلُواْ وَتَمَتَّعُواْ قَلِيلًا ﴾ وفي هذا الانتقال من الخطاب إلى الغيبة التفات « وعلى كلا الوجهين فهو من الإدماج (...) وهو كناية عن عدم إيمانهم، لأنّ الصلاة عماد الدين، ولذلك عُبِّر عن المشركين بـ﴿ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ﴾».[2]

والإدماج محسن معنوي، وهو « أن يضمن كلام قد سيق لمعنى آخر لم يصرّح به».[3] فالمشركون المكذبون يخالفون المسلمين في الأعمال الدالة على الإيمان الباطن، ولذلك التفت الله تعالى عن مخاطبتهم إلى الحديث عنهم بضمير الغيبة ذما لهم عمّا هم فيه من الإجرام والتكذيب.

ب/ الالتفات من الغيبة إلى الخطاب

❖ **قال الله تعالى في سورة القيامة :**﴿ كَلَّا بَلۡ تُحِبُّونَ ٱلۡعَاجِلَةَ ٢٠ وَتَذَرُونَ ٱلۡأٓخِرَةَ ٢١ ﴾ **القيامة: 21-20**

يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآيات: « وقرأ الجمهور "تحبون" و" تذرون" بتاء فوقية، على الالتفات من الغيبة إلى الخطاب في موعظة المشركين مواجهة بالتفريع لأن ذلك أبلغ فيه».[4]

---

[1]- حسن طبل: أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط، 1998م، ص135.

[2]-ابن عاشور: التفسير، ص446.

[3]- السيد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص269.

[4]- ابن عاشور: المصدر السابق، ص351.

وفائدة الإلفات(*) في هذا الموضع هي الوعظ، والتفريع « هو أن يثبت حكم لمتعلق أمر، بعد إثباته المتعلق له آخر»[1]. وهذا الإثبات مفهوم من كلمة "**كلاّ**" الدالة على الردع والإبطال، وكلمة " **بل**" الدالة على الإضراب الإبطالي، إذ لا معاذير للإنسان الكافر عن كفره.

❖ **قَالَ تَعَالَى:**﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٣٢﴾ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ﴿٣٣﴾ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰ ﴿٣٤﴾ ثُمَّ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰٓ ﴿٣٥﴾ ﴾ **القيامة: 31-35**

يرى "ابن عاشور" أن الكاف في ﴿ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰٓ ﴾ هي« خطاب للإنسان المصرح به غير مرة في الآيات السابقة بطريق الغيبة إظهارا وإضمارا، وعدل هنا عن طريق الغيبة إلى الخطاب على طريقة الالتفات لمواجهة الإنسان بالدعاء لأنّ المواجهة أوقع في التوبيخ، وكان مقتضى الظاهر أن يقال: أولى له».

فقد كشف الشيخ على فائدة الالتفات في هذا المقام وهي مواجهة "أبي جهل بن هشام"- كما قال جمهور المتأولين- وقس على ذلك كل إنسان كافر بمواصفات "أبي جهل"، وهذه المواجهة عن طريق الخطاب كانت بالدعاء على سبيل التوبيخ.

❖ **قَالَ تَعَالَى:**﴿ ۞ إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدۡنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيۡلِ وَنِصۡفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۖ ... ﴿٢٠﴾ ﴾ **المزمل: 20**

يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآية « والوجه أن يكون الخطاب في قوله " تحصوه" وما بعده موجها إلى المسلمين الذين كانوا يقومون الليل؛ إما على طريقة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب بعد قوله "وطائفة من الذين معك"، وإما على طريقة العام المراد به الخصوص بقرينة أن النبي ﷺ لا يُظن تعذر الإحصاء عليه، وبقرينة قوله" أن سيكون منكم مرضى"».[2]

وقد فسّر الشيخ هذا العدول بأنه من اللطائف، «لأن اتصاف الاسم والمعطوف بالخبر مختلف، وبين قيام النبي وقيام الطائفة التي معه تفاوت في الحكم والمقدار، وهذا وجه العدول عن أن يقول:"إن الله يعلم

(*)—من فوائد الالتفات أيضا حمل المخاطب على الانتباه لتغير وجه الأسلوب وحمله عل التفكير في المعنى ورفع السآمة والملل عنه. **للمزيد من التوسع ينظر: محمد صالح العثيمين: أصول في التفسير، المكتبة الإسلامية، مصر، ط1، 2001م، ص60.**

(1)- السيد أحمد الهاشمي: المرجع السابق، ص283.

(2)- ابن عاشور: التفسير، ص283.

أنكم تقومون"إلى قوله:﴿ ۞ إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ ﴿٢٠﴾ ﴾ ثم قوله:" وطائفة"»[1].

والخلاصة فالشيخ على وعي عميق بقصدية الالتفات، ويظهر البعد التداولي في معالجته من خلال اتخاذه لمدخل الإحالة آلية إجرائية ضرورية لإتمام عملية تحرير المعاني وتفسير الخطاب، كما أنه اتخذها فعلا كلاميا ينهض بقصود متعددة، ووجه ترجيح قصد دون آخر إنما الفيصل فيه يرتبط بجهد المفسر في الإحاطة بكل عناصر العملية التواصلية، ولا شك أن جهد "ابن عاشور" كان ظاهرا.

[1]-ابن عاشور: التفسير، ص282.

المبحث الثاني:البعد التداولي للإحالة بأسماء الإشارة والأسماء الموصولة

المطلب الأول: البعد التداولي لأسماء الإشارة

تنهض أسماء الإشارة إلى جانب الضمائر ببعد تداولي لأنها « رموز مبهمة تدرس ضمن ظروف الاستعمال بالاعتماد على السياق الوجودي».[1]

وإذا كانت اللغة كما يقول "جورج مونان Georges Mounin " « هي في ذاتها مجموعة من البنى والأشكال التي يرتبط وجودها بتجربة المتخاطبين بالعالم»[2]، فإن ما تحيل إليه المبهمات ولا سيما أسماء الإشارة لا يتضح إلا في إطار عالم حقيقي يكسب مرجعية هذه الأسماء شرعيتها انطلاقا من مقاصد المتكلم ورسالة التي يريد تبليغها للمتلقين.

من هذا المنطلق صنّف "هانسون " Hansson" نظرية الإشاريات ضمن الدرجة الأولى من درجات التداولية لعلاقتها الشديدة بسياق الخطاب وواقع المتخاطبين.

واسم الإشارة « ما دلّ على مسمى وإشارة إليه، إي أن تصحبه إشارة حسية، وهو من المبهمات، والمراد بالإبهام وقوعها على كل شيء من إنسان أو حيوان أو جماد».[3] وجاء في شرح الألفية لابن الناظم أن اسم الإشارة ما دلّ على حاضر أو منزل منزلة الحاضر وليس متكلما ولا مخاطبا ويختلف حاله بحسب القرب والبعد والإفراد وفروعهما.[4] وكون أسماء الإشارة من المبهمات جعلها تؤدي وظيفة تداولية في الكلام بحيث " تهتم مباشرة بالعلاقة بين تركيب اللغات والسياق الذي تستخدم فيه".[5]

من هذا المنطلق يحمل اسم الإشارة في القرآن الكريم طاقة دلالية وتداولية إذ لا يمكن الإحاطة بفهم مقاصد توظيفها في استعمال معين إلا بتحليل جميع الظروف المحيطة بسياق التلفظ. وعلى هذا الأساس فإنّ مجيء النظم القرآني في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ﴾ قد أسال الكثير من الحبر، وفتح أبواب التأويل والاجتهاد واسعا أمام المفسرين من أجل تحديد الوظيفة التداولية لاسم الإشارةّ

---

[1]- خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، ص64.

[2]- حمو الحاج ذهبية: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ث103، نقلا عن

G. mouninet autres, Dictionnaire de linguistique, présse. universitaire de France. paris. 1984.

[3]- ينظر: صبحي التميمي: إرشاد السالك إلى الفية ابن مالك، ص ص234-235.

[4]- ابن الناظم: شرح ألفية ابن مالك، دار ناصر خسرو، طهران، إيران، د ط، د س، ص30.

[5]- عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ص82.

"ذلك" الدال على البعيد، مقابل مجيء اسم الإشارة الدال على القريب في موقع آخر من القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ۝٩ ﴾ (الإسراء 09) وكذلك في قوله تعالى ﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۗ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ۝٩٢ ﴾(الأنعام/92)

وعليه « فالخطاب أو الكلام المنطوق هو اقترانات لفظية منظمة من البنية اللغوية وسياق الكلام»[1]، أي إنّ الوقوف على مقاصده لا يتأتى إلا عن طريق مقاربة دلالية وتداولية .

على هذا الأساس فقد اهتم " ابن عاشور" في تحرير معاني هذا الجزء من القرآن الكريم بالدور الذي تنهض به أسماء الإشارة سواء على مستوى الترابط التركيبي والمعنوي بتحديد العلاقة بين اسم الإشارة وما يشير إليه، أو على مستوى البعد التداولي بمحاولة الكشف عن وظيفتها وما تحققه تلك الوظيفة من مقاصد تخاطبية في مقامات متنوعة.

ومن أسماء الإشارة التي انطوت على طاقة دلالية وتداولية في تفسير جزء تبارك بحسب الشيخ " ابن عاشور" ما يلي:

❖ **قال الله تعالى في سورة الملك:**﴿ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ۚ إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ ۝٢٠﴾ (الملك/20)

يقول ابن عاشور بشأن اسم الإشارة "هذا" في هذا السياق من السورة: « والإشارة مشار بها إلى مفهوم " جُند" مفروض في الأذهان استُحضر للمخاطبين، فجعل كأنّه حاضر في الخارج يشاهده المخاطبون، فيطلب المتكلم منهم تعيين قبيله بأن يقولوا: بنو فلان». [2]

والاستفهام بحسب "ابن عاشور" مستعمل في التعجيز عن التعيين فيؤول إلى الانتقاء، أي أنّ الجنّ المفروض غير كائن.[3]

---

[1]- محروس السيد بريك: التأويل التداولي في كتاب سيبويه، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، ع87، 16 يناير، ص25.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص41.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

ويبرز البعد التداولي لتحليل الشيخ في إجازة وجه آخر للمشار إليه، إذ يرى بأنّه " يجوز أن يكون اسم الإشارة مشارا به إلى جماعة الأصنام المعروفة عندهم، الموضوعة في الكعبة وحولها، فتكون "من" استفهام مستعملة في التحقير".[1]

وعليه فالمشار إليه بهذا يتعين في ذهن المتلقي، كلّ بحسب اعتقاده، وبحسب اختلاف المتلقين لهذا الخطاب يختلف القصد من الفعل الكلامي أيضا، فهو تعجيز لبعضهم، وتحقير لبعضهم الآخر، ومما لا شك فيه أنّ هذا التحليل للخطاب القرآني تحليل تداولي شامل، بحيث أوّل المقصدية من الرسالة التواصلية بحسب أنواع المتلقين لها وطريقة تفاعلهم مع مضمونها.

❖ **قال الله تعالى:** ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٥﴾﴾

إذا كانت مهمة التداولية تتمثّل في« وصف تأويل القول تأويلا تاما بالانطلاق ممّا تُنتِجه اللسانيات، فضلا عن مهمة اختيار أحد التأويلات عن طريق استدعاء السّياق والالتجاء إلى الآليات الاستدلالية» [2] فإنّ تحديد "ابن عاشور" للعلاقة بين اسم الإشارة "هذا" والمشار إليه لم تخرج عن هذا الإطار التداولي، « فالوعد مصدر بمعنى اسم المفعول، أي متى هذا الوعد"، فيجوز أن يراد به الحشر المستفاد من قوله " وإليه تحشرون"، فالإشارة إليه بقوله " هذا" ظاهرة، ويجوز أن يُراد به وعد آخر بنصر المسلمين، فالإشارة إلى وعيد سمعوه».[3]

فقد انطوى اسم الإشارة "هذا" على طاقة تداولية لأنّه أسند إلى لفظ " الوعد" المحتمل لمفهومين مختلفين وباستدعاء السياق سيتمّ إزالة اللبس عن المرجع المراد.

❖ **قال تعالى في سورة القلم** ﴿ كَذَٰلِكَ ٱلْعَذَابُ ۖ وَلَعَذَابُ ٱلْءَاخِرَةِ أَكْبَرُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾

يتمثّل البعد التداولي لاسم الإشارة "كذلك" في كونه « يشير إلى ما تضمّنته القصّة من تلف جنّتهم (المشركين) وما أحسّوا به عند رؤيتها على تلك الحالة وتندّمهم وحسرتهم (...) فقوله "كذلك" مسند مقدم و" العذاب" مسند إليه وتقديم المسند للاهتمام بإحضار صورته في ذهن السامع».[4]

---

[1]-ابن عاشور: التفسير، ص41.

[2]- جاك موشلر، آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ص133.

[3]- ابن عاشور: المصدر السابق، ص49.

[4]- المصدر نفسه، ص89.

فالملاحظ أنّ الخطاب التفسيري لهذه الآية قد اعتمد على إضاءات اسم الإشارة " كذلك" وما يشير إليه في سياق السورة كخلاصة لما قبله بقصد الرجوع إلى تهديد المشركين، ولم يكتف "ابن عاشور" بإسناد اسم الإشارة إلى مرجعه، بل فسّر مجيئه مقدما على سبيل الاهتمام، وهو انتباه منه لعنصر المتلقي السامع للخطاب، وذلك من صميم المقاربة التداولية التي تهتم « بوصف العلاقات بين العلامات ومستخدمي العلامات».[1]

❖ **قال الله تعالى في سورة القلم** ﴿ فَذَرۡنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِۖ سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ ٤٤ ﴾

أدى اسم الإشارة في هذه الآية وظيفة تعيينية، بحيث أشار إلى «مقدّر في الذهن مما سبق نزوله من القرآن، ويجوز أن يكون المراد بالحديث الإخبار عن البعث، وهو ما تضمنه قوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ ٤٢﴾[2]

فالمشار إليه يحمل ثراء دلاليا بالاعتماد على السياق اللغوي كما تدل على ذلك الآية ﴿ يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ ٤٢ ﴾ القلم: 42 ومن جهة أخرى فهو ينهض ببعد تداولي من خلال السياق القرآني، وقد استدل الشيخ بما جاء في سورة النجم ﴿ أَفَمِنۡ هَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ تَعۡجَبُونَ ٥٩﴾ وكذلك ما جاء في سورة الواقعة ﴿ أَفَبِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَنتُم مُّدۡهِنُونَ ٨١﴾

وبحسب هذه السياقات وغيرها أجاز "ابن عاشور" أن يراد بالحديث القرآن الكريم يقول: «وتسميته حديثا لما فيه من الإخبار عن الله تعالى، وما فيه من أخبار الأمم وأخبار المغيبات.»[3]

وخلاصة ما يمكن أن نشير إليه في هذا المقام من خلال عملية التأويل التي قام بها الشيخ لتحديد المشار إليه كعمل لساني محض، ثم اجتهاده في تحديد المقصود بهذا المشار إليه من قبل المتكلم، وهو عمل تداولي أنّه جمع في خطابه التفسيري عمليات مختلفة، منها ما هو لغوي ومنها ما هو غير لغوي استدلالي

[1]- فان ديك : النص والسياق، ص115.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص100.

[3]- المصدر نفسه، ص100.

كل ذلك من أجل تحديد المرجع المناسب المقصود من قبل المتكلم من ضمن مجموعة المراجع الممكنة.

ولاشك أنّ تأويل القول تأويلا تاما انطلاقا من التأويل اللساني وإلى غاية إسناد المراجع هو عمل من مهام التداولية، كما أنّ مسألة تحليل الإحالة هي مسألة حديثة اهتمت بها كلّ من نظرية الفضاءات الذهنية ونظرية العوالم الممكنة، وهما نظريتان حديثتا العهد نسبيا؛ تندرج الأولى ضمن الفلسفة التحليلية لاسيما أعمال "كريبك" و"بوتنام" و"كابلان"، وتندرج الأخرى ضمن حقل العلوم المعرفية أو العرفانية وهي ثمرة عمل اللساني فوكوينيي.[1]

❖ **قال الله تعالى في سورة المعارج** ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ ٣٢ وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمۡ قَآئِمُونَ ٣٣ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ٣٤ أُوْلَٰٓئِكَ فِي جَنَّٰتٖ مُّكۡرَمُونَ ٣٥ ﴾

أشار الله تعالى إلى المصلين بـ "أولئك" بعدما عدّد خصالهم إطنابا في الثناء عليهم، «فجيء باسم الإشارة للتنبيه على أنّهم استحقوا ما بعد اسم الإشارة من أجل ما سبق قبل اسم الإشارة كما تقدّم في قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم ».[2]

❖ **قال تعالى في سورة المزمل:** ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذۡكِرَةٞۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ١٩ ﴾

اكتفى الإمام في هذه الآية بتعيين المشار إليه "هذه" دون تحليل، يقول «والإشارة بهذه إلى الآيات المتقدمة من قوله ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولٗا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ١٥ ﴾ ونظرا لمنهجه المقاصدي في التحليل فإنّه لم يغفل الإشارة إلى القصد من هذه الآية، « فالتذكرة موعظة وهذا تنويه بآيات القرآن وتحديد للتحريض على التدبر فيه والتفكير على طريقة التعريض» [3]

❖ **قال تعالى في سورة الإنسان** ﴿ إِنَّ هَٰذَا كَانَ لَكُمۡ جَزَآءٗ وَكَانَ سَعۡيُكُم مَّشۡكُورًا ٢٢ ﴾

استعان الشيخ في خطابه التفسيري بتحديد العلاقة بين اسم الإشارة وما تشير إليه، فهي «إشارة إلى

---

[1]- ينظر: جاك موشلير، آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، صص160-170.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص175.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص277.

ما يكون حاضر لدى الأبرار من ألوان النعيم الموصوف فيما مضى من الآيات»[1]، حيث حدّد المرجع كتعبير إحالي في نطاق الاستعمال، ثم فسّر دواعي هذا التعبير الإشاري بتحديد القصد منه يقول:«والمقصود من ذلك الثناء عليهم بما أسلفوا من تقوى الله».[2]

❖ **قال تعالى:** ﴿ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ يُحِبُّونَ ٱلۡعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَآءَهُمۡ يَوۡمٗا ثَقِيلٗا ٢٧ ﴾

يقول الشيخ في تحليل هذه الآية: «وهؤلاء إشارة إلى حاضرين في ذهن المخاطب لكثرة الحديث عنهم»[3]، ثم يضيف: « وقد استقريت من القرآن أنّه إذا أطلق "هؤلاء" دون سبق ما يكون مشارا إليه، فالمقصود به المشركون وقد ذكرت ذلك في تفسير قوله تعالى:﴿ فَإِن يَكۡفُرۡ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدۡ وَكَّلۡنَا بِهَا قَوۡمٗا لَّيۡسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ ٨٩﴾ في سورة الأنعام، وقوله تعالى في سورة هود ﴿ فَلَا تَكُ فِي مِرۡيَةٖ ... ﴾[4].

إنّ عملية الاستقراء التي قام به الشيخ في سياق القرآن قد جعلت اسم الإشارة "هؤلاء" حاملا لدلالة مقيدة بالمشار إليه الكافرون، وهذا ما أشار إليه "ميل" «كون اسم الإشارة لا يحمل دلالة حافة، فإنّ هذا لا يمنعه من التعيين.»[5]

ولا يتم التعيين بطبيعة الحال إلا في سياق محدّد وضمن علاقات تخاطبية يؤطرها الزمان والمكان، «ويترتب عن هذا حسب "لايكن" أنّه ينبغي للصورة المنطقية لكي يتسنى الحكم بصدقها أن تتكيف مع استعمال الجملة أي القول، ولذا وجب تقييدها بسياق »[6]

ولاشك أنّ "ابن عاشور" قيّد اسم الإشارة "هؤلاء" في عملية الاستقراء التي قام بها بجملة من عناصر العملية التواصلية وأبرزها السياق اللغوي والمقام.

---

[1]-ابن عاشور، التفسير، ص401.

[2]- المصدر نفسه، ص401.

[3]- المصدر نفسه، ص407

[4]-المصدر نفسه، ص407

[5]- أوزوالد ديكرو، جان ماري ستايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، د.س، ص325.

[6]- جاك موشلر، آن ريول: القاموس الموسوعي للتداولية، ص111.

❖ **قال الله تعالى في سورة المرسلات:**﴿ هَٰذَا يَوۡمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥ وَلَا يُؤۡذَنُ لَهُمۡ فَيَعۡتَذِرُونَ ۝٣٦ وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ۝٣٧ هَٰذَا يَوۡمُ ٱلۡفَصۡلِۖ جَمَعۡنَٰكُمۡ وَٱلۡأَوَّلِينَ ۝٣٨ ﴾

يرى "ابن عاشور" أنّ اسم الإشارة "هذا" في الآية (35) قد يكون مستعملا في حقيقته للقريب، وهو إشارة إلى يوم الفصل، والخطاب فيه موجه إلى المشركين المكذبين به.

وقد يكون مستعملا في مشار إليه بعيد باعتبار قرب الحديث عنه على ضرب المجاز أو التسامح والخطاب فيه موجه إلى الذين خوطبوا بالقرآن الكريم كلهم إنذارا للمشركين منهم، وإنعاما للمؤمنين.[1]

وهذا الانفتاح في الدلالات التي تأوّلها الشيخ يكشف عن تداولية أسماء الإشارة وما تنطوي عليه من أغراض يحدّدها السياق، وقد أشار إلى هذه الأغراض وهي في هذه الآية، "تكرير التوبيخ الذي أفاده قوله تعالى ﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢٩ ﴾[2] للتأويل الأول، أما التأويل الآخر فالغرض هو الإنذار للمشركين، والإنعام على المؤمنين.

❖ **أما في قوله تعالى:** ﴿ هَٰذَا يَوۡمُ ٱلۡفَصۡلِۖ جَمَعۡنَٰكُمۡ وَٱلۡأَوَّلِينَ ۝٣٨﴾ فالمشار إليه هو مشهد يوم الفصل، وقد صارت صورة ذلك اليوم حاضرة في تصور المكذبين له، والبعد التداولي لهذا النظم بتكرير اسم الإشارة هو التوبيخ والتحقير[3].

والجدير بالذكر من خلال ما سبق أن تحليل الخطاب القرآني بالنسبة إلى "ابن عاشور" قد كان باستجماع كل الآليات التي من شأنها أن تضيء الدلالات الموصلة للقصد التداولي، ومنها القول بتعدّد أوجه المعنى وانفتاح التأويل على ما يستنبط من سياق الحال والسياق المقامي.

المطلب الثاني: البعد التداولي للأسماء الموصولة

اتجه الاهتمام في العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى مجال بحثي متعدّد الاختصاصات «جمع بين اللسانيات والمنطق ودراسة الكلام واتصاله بالمقام (التداولية) ونظام المحاورة الذي يحكمه، وكذلك دلالة

---

[1]- ينظر: ابن عاشور: التفسير، ص439

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص440-441.

العناصر الإحالية في اللغة» .[1] فكانت العناية بالعناصر الإحالية ودلالاتها بداية تأسيس ما يعرف بنحو النص، وغيرها من ملابسات التلفّظ المشتركة بين عناصر العملية التخاطبية.

فالعناصر الإحالية ومنها الأسماء الموصولة من الألفاظ الكنائية المبهمة التي لا تتبدى قصدية استعمالها إلّا في المقام الإشاري، فهي أشكال فارغة في المعجم الذي يمثل المقام الصفر» .[2]

وتنهض الأسماء الموصولة بوظيفة التعويض ووظيفة ربط التراكيب[3]، وفي النحو العربي الاسم الموصول «اسم مبهم لا يتم بنفسه، بل يفتقر إلى كلام بعده ليتمّ اسما بَيِّن دلالة، ولهذا الافتقار سُمي بالموصول، وهو نوعان: اسمي وحرفي»[4].

وجاء في شرح المفصل: « اعلم أنّ الموصولات ضرب من المبهمات، وإنّما كانت مبهمة لوقوعها على كلّ شيء من حيوان وجماد وغيرهما» .[5]

ويزول الإبهام عن الاسم الموصول بالصلة بعده، ويؤدي العائد فيها دور الربط، مما يجعل هذا النوع من العناصر الإحالية تنهض بوظيفة الاتساق النصي.

وقد تنبّه الشيخ إلى الكثير مما تداوله علماء اللسانيات النصية المعاصرة ؛ فلم يتوقف عند مجرد إسهامها في الربط والتماسك النصي، أو في كونها من الكنايات التي تحتاج إلى ما يفسرها من صلة تأتي بعدها، لكنّه وبفكره الموسوعي الجامع تطرّق إلى الكثير من المسائل بمقاربة دلالية تداولية، فضلا عن إشارته إلى ما تحمله الموصولات من طاقات دلالية تفتح النّص على مجموعة من التأويلات، ذلك لأنّه أدرك أهمية السياق الخارجي وجميع الظروف والملابسات المحيطة بعناصره.

وقد تميّزت مقاربة الشيخ في تحليله للأسماء الموصولة بمايلي:

---

[1]- الأزهر زناد: نسيج النص، ص115.

[2]-المرجع نفسه، ص116.

[3]- المرجع نفسه، ص118.

[4]- صبحي التميمي: إرشاد السالك إلى ألفية ابن مالك، ج1، ص257.

[5]- ابن علي بن يعيش: شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د.ط، د.س، ج3، ص139.

- ✓ **بيان وظيفتها في الاتساق النصي.**
- ✓ **تحديد ما صدق الاسم الموصول.**
- ✓ **تعليل حذف العائد إن حذف.**
- ✓ **تفسير الإتيان بالاسم الموصول دون غيره من التراكيب في سياق معين.**
- ✓ **القول بجواز عودة الضمير العائد إلى متعدد.**
- ✓ **تفسير سبب مجيء الصلة اسمية أو فعلية أو شبه جملة.**

وعلى سبيل الإيضاح والاستدلال ندرج بعض الموضوعات مع التمثيل.

1/ بيان وظيفة الاسم الموصول في الاتساق:

❖ قال الله تعالى في سورة **الملك** ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝٢ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ﴾

فسّر الإمام إعادة اسم الموصول في الآيتين الثانية والثالثة من سورة الملك تفسيرا له علاقة قوية بالنصية والتماسك النصي فقال: «ولذلك أعيد فيها اسم الموصول لتكون الجمل الثلاث جارية على طريقة واحدة».[1]

ومعلوم أنّ الجريان على طريقة واحدة من شأنه أن يزيد في لحمة النص خاصة وقد أفادت صلة الموصول في كل جملة «وصف من عظيم صفات الأفعال الإلهية؛ فالذي بيده الملك خلق الموت والحياة وخلق أعظم الموجودات غير الإنسان وهي السموات.[2]

ولا يخفى اليوم أنّ الدراسات اللسانية المعاصرة تعنى بالوقوف عند عناصر مثل المبهمات كعلامات تشير إلى المتخاطبين، أمّا البحث عن المرجعية في التلفظ فتحلينا إلى المتكلم وما يحيط به من أحوال.[3]

---

[1] ابن عاشور: التفسير، ص16.

[2] -المصدر نفسه، ص ن.

[3] -ينظر:حمو الحاج دهية: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص ص86-87.

ولاشك أنّ المسعى الحثيث الذي تميّزت به الدراسات اللسانية المعاصرة، وكذلك تبنّاه الشيخ الإمام فيما يتعلق بتحديد وظيفة المبهمات، ولاسيما أسماء الإشارة والأسماء الموصولة كلّه ينصب حول ضرورة فهم القصود. والمقصدية هي من أبرز معايير النصية في علم اللغة النصي كما حدّدها "دي بوجراند". وبخصوص شروط التداول اللغوي فهي كما تُحدّ من منظور "طه عبد الرحمن" « مباحث تخص علاقة الدوال الطبيعية بمدلولاتها وبالدالين بها، وتحدُّ بالحاجة إلى معرفة الأغراض والمقاصد والقواعد، وهي حدود يحفّها المجال التداولي بمقتضياته العلمية والمعرفية والمنهجية».[1]

أما الإمام "ابن عاشور" فقد بسط الحديث عن مقاصد القرآن الكريم في مقدمته الرابعة من مقدمات تفسيره فقال: إنّ القرآن أنزله الله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغ مراد الله منه(...) فكان القصد الأعلى منه صلاح أحوال الفردية والجماعية والعمرانية» .[2]

من هنا يتبدى لنا سرّ الاهتمام الكبير للشيخ بلغة الخطاب القرآني، وما تنبّهُه للاسم الموصول وصلته ومجيئه مكررا إلا دليل على عنايته بالقصد التداولي «لأنّ قصد المتكلم إلى إيراد الكلام على نحو مخصوص هو إفادة معانٍ ودلالات مقصودة عند المتكلم » .[3]

2/ تعليل حذف العائد[*] في صلة الموصول:

درس "ابن عاشور" لغة الخطاب القرآني في هذه الآية دراسة لغوية تداولية، ففصّل سبب انفتاح الدلالة بحذف العائد، كما لم يغفل الإشارة إلى علة حذف ذلك العائد، ومن هذا المنطلق احتمل وجهين من وجوه المعنى:

✓الأول: عودة الاسم الموصول "من" في قوله: ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٤ ﴾ على المخلوقين، و«حُذِف العائد من الصلة لأنّه ضمير نصب يكثر حذفه، والتقدير: من خلقهم»[4].

---

[1]- إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص119.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ج1، ص38.

[3]- إدريس مقبول: الأفق التداولي _نظرية المعنى والسياق في الممارسة القرائية العربية، ص28.

[*]—العائد هو الضمير الذي يعود على الاسم الموصول من صلته، والأصل فيه أن يكون مذكورا لتتم به فائدة الربط، وقد يجوز حذفه سواء أكان في محل رفع أم نصب أم جر. **للمزيد من التوسع ينظر: صبحي التميمي إرشاد السالك إلى ألفية ابن مالك، صص282-283.**

[4]- ابن عاشور: التفسير، ص30.

✓أما المعنى الآخر: فالاسم الموصول يعود إلى الله تعالى، والتقدير: «ألا يعلم خالقكم سرّكم وجهركم، وهو الموصوف بلطيف خبير»[1].

مما يلاحظ إذن أنّ بؤرة التحليل عند الشيخ، وهي البؤرة التي يتعيّن عندها المعنى تتعلق في هذا السياق بالضمير العائد الذي ورد محذوفا، والذي ينهض بوظيفتين اثنتين: وظيفة الربط ووظيفة تعيين القصد.

وفي هذا السياق فإنّ تحليل الشيخ يتقاطع مع التحليل النصي في الدراسات اللسانية الغربية المعاصرة «لأنّ الربط قد احتل بوجه خاص وبكل صوره موقعا متقدما في التحليلات النصية، واستخدم علماء النص عدة مصطلحات للتعبير عنه والتمييز بين أنواعه، ويتفقون بوجه عام على أنّه عنصر جوهري في تشكيل النص وتفسيره»[2].

ومن الواضح أنّ "ابن عاشور" قد رجّح هذين الوجهين تبعا للضمير العائد المحذوف، ووفقا لما ينسجم مع المستوى التركيبي للنظم القرآني من جهة، والمستوى الدلالي من جهة أخرى، وهذا ما أكدّه كلّ من "ديسلير" و"دي بوجراند" في حديثهما عن «دور الروابط في النص من خلال المعايير السبعة الأساسية (...) فقد جعلا الربط النحوي المعيار الأول ويعنى بكيفية ربط مكونات النص السطحي؛ أي الكلمات، والتماسك الدلالي المعيار الثاني؛ ويعنيان به الوظائف التي تتشكل من خلالها مكونات عالم النص .»[3]

3/ تحديد وبيان "ما قصد" الاسم الموصول:

❖ قال الله تعالى في سورة الملك ﴿ قُلۡ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيۡهِ تَوَكَّلۡنَاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ مَنۡ هُوَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٢٩ ﴾

إنّ الذين هم في ضلال مبين بحسب تفسير الشيخ «هم الذين جحدوا وصف "الرحمن" وتوكلوا على الأوثان»[4]، ويستعين بعدها بالإحالة المصدقية لإضاءة ما تبقى من معاني الآية فيقول: «و(من) موصولة، وماصدق (من) فريق مبهم متردد بين فريقين تضمنهما قوله ﴿ قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِنۡ أَهۡلَكَنِيَ ٱللَّهُ وَمَن مَّعِيَ ٢٨ ﴾

---

[1]-ابن عاشور: التفسير، ص31.

[2]- سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ص45.

[3]- المرجع نفسه، ص145.

[4]- ابن عاشور: التفسير، ص54.

وقوله: ﴿ فَمَن يُجِيرُ ٱلۡكَٰفِرِينَ مِنۡ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ ﴾ فأحد الفرقين فريق النبي ﷺ ومن معه، والآخر فريق الكافرين؛ أي فستعلمون اتضاح الفريق الذي هو في ضلال مبين»[1]

والإحالة الماصدقية نسبة إلى الماصدق وهو مصطلح مأخوذ من علم المنطق ويعني ما يصدق عليه اللفظ وهو الموجود الخارجي، ووصف الإحالة بهذا المصطلح يدلّ على العلاقة بين الكلمة ومدلولها الخارجي، وهي العلاقة التي كانت محل اهتمام مجموعة كبيرة من علماء نحو النص وفلسفة اللغة وتحليل الخطاب بعدما أعرضت البنيوية عن ذلك بناء على مفهوم "دي سوسير" للعلامة اللغوية التي استبعد فيها علاقة الألفاظ بالمراجع الخارجية[2].

وعليه، فقد اعتنى "ابن عاشور" في تفسيره لجزء تبارك اعتناء واضحا بالإحالة الماصدقية، «وهي عناية بالوظيفة الإحالية للغة التي تتحقّق في الكلام الفعلي الذي نحّاه "دي سوسير" عن الدرس اللغوي» .[3]

وهي العناية نفسُها التي نجدها عند كل من "بول ريكور" و"فتجنشتاين" و"أوجدن" و"ريتشاردز" "وجوتلوب فريجة" و"فان ديك" و"دي بوجراند" و"براون" و"بول" وغيرهم كثير ممّن تصوّروا أن الإحالة هي علاقة بين الكلمات والأشياء الخارجية لا بين الكلمات بعضها ببعض.[4]

❖ **قال تعالى في سورة القلم** :﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴿٧﴾ ﴾

فسّر "ابن عاشور" ماصدق "**من**" تفسيرا منطقيا وتداوليا بعيدا عن النظرة البنيوية المغلقة التي تهتم بدراسة اللغة لذاتها، وتهمل دراسة استعمال اللغة في مقاماتها التخاطبية، يقول: «وينتظم بالتدرّج من أول السورة إلى هنا أقيسة مساواة مندرج بعضها في بعض تقتضي مساواة حقيقة من ضل عن سبل ربّ النبي ﷺ بحقيقة المفتون، ومساواة حقيقة المفتون بحقيقة المجنون، فينتج أنّ فريق المشركين هم المتّصفون بالجنون بقاعدة قياس المساواة أن مساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء » .[5]، أي إنّ المجنون مفتون والمفتون ضال عن سبيل الله تعالى، وعليه «فمفهوم الضالين، وعموم المهتدين يجعل الكلام دليلا على عدم

---

[1]-ابن عاشور: التفسير، ص54.

[2]- ينظر: ثامر عبد الحميد محي الدين أنيس: الإحالة في القرآن الكريم، دراسة نحوية نصية، صص73-74.

[3]- المرجع نفسه ص ص 73-74

[4]- ينظر: المرجع نفسه، صص 75-79.

[5]- ابن عاشور: التفسير، ص67.

طاعة المكذبين»[1]، قال تعالى: ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ۝٨ ﴾ **القلم:8**

❖ قال الله تعالى في سورة الحاقة﴿ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ ۝٢٤ ﴾

فالتهنئة خطاب لجميع الفريق بعد حلولهم الجنة، والباء سببية، وما صدق (ما) الموصولة هو العمل، أي الصالح والأيام الخالية: الماضية البعيدة[2] .

❖ قال الله تعالى في سورة المعارج: ﴿ كَلَّآۖ إِنَّهَا لَظَىٰ ۝١٥ نَزَّاعَةٗ لِّلشَّوَىٰ ۝١٦ تَدۡعُواْ مَنۡ أَدۡبَرَ وَتَوَلَّىٰ ۝١٧ وَجَمَعَ فَأَوۡعَىٰٓ ۝١٨ ﴾

فمن اسم موصول اسمي مشترك «يراد به ما ليس نصا في الدلالة على بعض الأنواع دون بعض آخر، والذي يوضح معناه ويزيل الإبهام عن دلالته هو الضمير العائد عليه.»[3]

على هذا الأساس يرى "ابن عاشور" أنّ **صلة الموصول** "أدبر وتولى" و"جمع فأوعى" بما تحمله من ضمائر مستترة هي التي أوضحت المعنى، يقول: «"ومن أدبر وتولى وجمع فأوعى" جنس الموضوعين بأنّهم أدبروا وتولوا وجمعوا، وهم المجرمون الذين يودّون أن يفتدوا من عذاب يومئذ، وهذه صفات خصائص المشركين، وهي من آثار دين الشرك التي هي أقوى باعث لهم على إعراضهم عن دعوة الإسلام» .[4]

فتحديد مرجعية الاسم الموصول في الصلة، وهم المدبرون الذين أدبروا عن الحق وتولوا عنه إلى الباطل وبيان صفاتهم قد أضاء الآية القرآنية، وحرّر معانيها بما يتلاءم مع السابق واللاحق.

---

[1]–ابن عاشور: التفسير ، ص68.

[2]– ينظر: المصدر نفسه، صص134-135.

[3]– صبحي التميمي: إرشاد السالك إلى ألفية ابن مالك، ص265.

[4]– ابن عاشور: التفسير، ص164.

4/ التفسير التداولي لأنواع الصلة:

❖ **قال الله تعالى في سورة الملك** : ﴿ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ۚ بَل لَّجُّوا۟ فِى عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ﴿٢١﴾ ﴾

يقول "ابن عاشور": «وجيء بالصلة فعلا مضارعا لدلالته على التجدد، لأنّ الرزق يقتضي التكرار إذ حاجة البشر إليه مستمرة»[1].

فالشيخ لم يكتف في هذا الموضع بتعيين المحال إليه وهو "الرحمن"، كما ورد في الآيات السابقة، بل تجاوز ذلك إلى تفسير الإحالة، حيث يرى أنّ مجيء الصلة جملة فعلية فعلها مضارع وهو "يرزقكم" يتلاءم مع ما تحمله صفة الرزق من دلالة التجدّد والتكرار، فالله تعالى وهو الرحمن بعباده يرزقهم باستمرار.

وصلة الموصول في النحو العربي –كما هو معلوم– تأتي على أنواع: جملة، وشبه جملة، وصفة صريحة والجملة تكون على ضربين اسمية وفعلية[2].

❖ قال الله تعالى في سورة المعارج: ﴿ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾ وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾ وَٱلَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٢٦﴾ وَٱلَّذِينَ هُم مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٢٧﴾ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ ﴿٢٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٢٩﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٣٠﴾ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ﴿٣١﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمْ قَآئِمُونَ ﴿٣٣﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٣٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى جَنَّٰتٍ مُّكْرَمُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ (المعارج 22-35)

فالمصلّون في جنات مكرمون لما تميزوا به من صفات منها المواظبة على الصلاة والدوام على أدائها والثبات على عدم تركها، وهذا المعنى تحقّقه الجملة الاسمية لما يدل عليه الاسم من الثبات، يقول "ابن عاشور": «ومجيء الصلة جملة اسمية دون أن يقال الذين يداومون، لقصد إفادتها الثبات .» [3]

كذلك انبنى الاختيار التداولي لقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾ ﴾ على الجملة الاسمية «لإفادة ثبات هذه الخصلة فيهم وتمكنها منهم دفعا لتوهم الشحّ في بعض الأحيان لما

---

[1]–ابن عاشور: التفسير، ص43.

[2]– ينظر: صبحي التميمي: إرشاد السالك إلى ألفية ابن مالك، ص278.

[3]– ابن عاشور: المصدر السابق، ص172.

هو معروف بين غالب الناس من معاودة الشح للنفوس» .[1]

وبالآلية التداولية نفسها يحرر "ابن عاشور" المعنى في قوله تعالى:﴿ وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمۡ قَآئِمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ فيستعين بما توحي به دلالة الاسمية في صلة الموصول (هم بشهادتهم قائمون) يقول: «والقول في اسمية جملة الصلة للغرض الذي تقدم لأنّ أداء الشهادة يشقّ على الناس، إذ قد يكون المشهود عليه قريبا أو صديقا وقد تثير الشهادة على المرء إحنة منه وعداوة » .[2]

ولاشك أنّ اهتمام "ابن عاشور" بتفسير أنواع الصلة في الإحالة الموصولية يكشف عن اعتداده بدورها في الربط النحوي والتماسك الدلالي بما يحقق القصدية من الخطاب، وذلك مجال واسع من مجال اللسانيات التداولية المعاصرة.

لكن الجدير بالإشارة إليه في هذا المقام أنّ "ابن عاشور" **تجاوز** مجرد الإشارة إلى دور الموصولات ووظيفتها إلى تفسير مجيء أنواع الصلة وربط ذلك التّنوع بين الاسمية والفعلية بالقصد التداولي.**ولعلّ في هذا التجاوز ميزة تؤسس للتداوليات العربية المتفردة بلسانها العربي المبين.**

5/ تفسير الاختيار التداولي للإحالة الموصولية:

❖ قال الله تعالى في سورة الملك ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝١ ﴾

يرى الشيخ أنّ الاختيار التداولي للتعبير بالاسم الموصول وصلته في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾ ينطوي على دلالة مقصودة، فقد «جُعل المسند إليه اسم موصول للإيذان بأنّ معنى الصلة مما اشتهر به كما هو غالب أحوال الموصول فصارت الصلة مغنية عن الاسم العلم لاستوائهما في الاختصاص به، إذ يعلم كل أحد أنّ الاختصاص بالملك الكامل المطلق ليس إلّا لله»[3] ؛ أي إنّ قوله تعالى ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ ﴾ يغني عن التعبير باسم العلم "تبارك الملك" أو تبارك الله.

---

[1]-ابن عاشور: التفسير، ص174.

[2]- المصدر نفسه، ص174.

[3]-المصدر نفسه، ص9.

❖ قال الله تعالى في سورة المعارج ﴿كَلَّآۖ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ٣٩﴾.

فسّر الشيخ العدول إلى استعمال الاسم الموصول وصلته ﴿مِمَّا يَعۡلَمُونَ ﴾من أن يقال «إنا خلقناهم من نطفة، كما قال في آيات أخرى توجيها للتهكّم بهم إذ جادلوا وعاندوا، وإيماء إلى أنّهم يُخلقون الخلق الثاني»[1]، وعليه، فالاسم الموصول مع صلته شكّلاَ فعلا إنجازيا، وقوته الإنجازية تتمثل في التّهكّم ممن أنكرو البعث.

❖ قال الله تعالى في سورة نوح: ﴿ قَالَ نُوحٞ رَّبِّ إِنَّهُمۡ عَصَوۡنِي وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمۡ يَزِدۡهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارٗا ٢١ ﴾

يحدّد الشيخ علاقة المحيل **(من)** بالمحال إليه، فيقول بأنّ «ما صدق (من) فريق من القوم أهل مال وأولاد أزدادوا بذلك بطرا دون الشكر وهم سادتهم، ولذلك أعيد عليه ضمير الجمع في قوله: «ومكروا» وقوله «وقالوا» وقوله« وقد أضلوا كثيرا» .[2]

ولم يكتف في هذا الموضع يشرح الإحالة الماصدقية بل انبرى **يشرح ويفسّر سبب الاختيار التداولي** يقول عن قوم نوح : « إنهم اتبعوا سادتهم وقادتهم، وعدل عن التعبير عنهم بالكبراء ونحوه إلى الموصول لما تؤذن به الصلة من بطرهم نعمة الله عليهم بالأموال والأولاد، فقلبوا النعمة عنهم موجب خسار وضلال، وأدمج في الصلة أنّهم أهل أموال وأولاد إيماء إلى أن ذلك بسبب نفاذ قولهم في قومهم وائتمار القوم بأمرهم.»[3]

فسبب العدول عن اسم السادة أو الكبراء أو الملأ إلى الاسم الموصول وصلته «من لم يزيده ماله وولده» بحسب الشيخ هو شدّة إيحاء ودلالة هذا الاختيار على بطرهم نعم الله، فضلا عن كون إدماج المال والأولاد فيه الكثير من الإيماء إلى علة نفوذ كلمتهم.

ولعلّ في هذا العدول وجها من وجوه الإعجاز «فالتحدي إنّما وقع بنظمه [القرآن] وصحة معانيه، وتوالي فصاحة ألفاظه؛ ووجه إعجازه أنّ الله قد أحاط بكلّ شيء علما، وأحاط بالكلام كلّه علما؛ **فإذا**

---

[1]- ينظر: ابن عاشور: التفسير، ص179.

[2]-المصدر نفسه، ص207.

[3]- المصدر نفسه، ص ص206-207.

ترتّبت اللفظة من القرآن علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى، ويتبيّن المعنى بعد المعنى، ثمّ كذلك من أول القرآن إلى آخره.»[1]

ولا نحسب أن علماء النصية وعلماء تحليل الخطاب ممن اعتنوا بالإحالة قد تعمقوا بهذا القدر الذي أوغل فيه الإمام، لأنّ نماذجهم التطبيقية في التمثيل كانت جملا عادية كثيرا ما تتداول في عمليات التواصل اليومية؛ ولذلك لم يكن تحليلهم لإحالة الماصدقية والإحالة التداولية إلا تحليلا عاديا مرتبط ببيان الوظيفة أو الدور.

❖ قال الله تعالى في سورة الجن ﴿ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدًا ٢٧ ﴾

انبنى العدول إلى التعبير بالاسم الموصول وصلته في هذا الموقع من سورة الجن على القصدية المتوخاة ويوضح "ابن عاشور" ذلك بقوله: «والإتيان بالموصول والصلة في قوله: "إلا من ارتضى" لقصد ما تؤذن به الصلة من الإيماء إلى تعليل الخبر، أيّ يطلع الله بعض رسله لأجل ما أراده من الرسالة إلى الناس»[2]

وهذا الغيب هو نوع مما له تعلق بالرسالة من أمور الآخرة أو أمور الدنيا كقوله تعالى: «غلبت الروم في أدنى الأرض» [3].فما صدق (من) جماعة من الرسل، أيّ: إلاّ الرسل الذين ارتضاهم أي اصطفاهم. [4]

وتحليل الإحالة في هذا الموضع لا يختلف في الواقع عن مقاربة "براون وبول" «فالإحالة في تصورهما عمل يقوم بها المتكلم، كما أنّها ترتبط بأطراف التلفظ والسياق التواصلي، وبوحدات التأشير الدالة على المكان والزمان »[5] ؛فسياق التلفظ يحدّد بأن الغيب المقصود هنا «هو ما أراد الله إبلاغه إلى الخلق أن يعتقدوه أو يفعلوه، وماله تعلق بذلك من الوعد والوعيد » .[6]

---

[1]- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص97.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص248.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، ص249.

[5]- ينظر: براون، بول: معجم تحليل الخطاب، ص155.

[6]- ينظر: ابن عاشور: التفسير ص148.

فالأمر يتعلق إذن بالبحث عن العلة (لماذا) «فأن نفسّر يمكن أن يكون استباقا لطلب توضيح حول لفظ أو حول مرجع (...) أو أيضا الإجابة عن سؤال حول أسباب الوقائع أو الظواهر أو الأفعال (لِمَ يقع هذا الأمر على هذا النحو؟)»[1].

فدراسة الأبعاد التواصلية هي المقاربة التي انبنى عليها التحليل التداولي عند "ابن عاشور" خاصة في سياق عمليات التأويل التي كان يجريها على وجوه استعمال الإشاريات، وهي من المبهمات الخالية من أي معنى في ذاتها أو خارج سياق استعمالها.

❖ **قال الله تعالى في سورة المرسلات** ﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾

فسّر الشيخ استعمال الاسم الموصول وصلته في هذا الموضع بكون الصلة «تتضمن النداء على خطئهم وضلالهم»[2]، فالمكذبون الّذين كذبوا بجهنّم يؤمرون بالانطلاق إلى ما كانوا يكذبون به على سبيل بيان وكشف خطئهم وضلالهم، وهو المعنى والقصد الذي لا يمكن أن يحمله الاسم لو قيل: "انطلقوا إلى جهنّم."فكما «ترتبط الشحنة الدلالية للضمائر بمقاصد المتكلم»[3] ترتبط أيضا الشحنات الدلالية للأسماء الموصولة بما يريد المتكلم تبليغه في مقام معيّن، فضلا عن ارتباط توظيفها بأنواع المتلقين وعلاقاتهم بمرسل الخطاب.

فالله سبحانه وتعالى نبّه المكذبين في هذا الموضع من الآية إلى خطئهم وضلالهم بتوظيف الاسم الموصول دون الاسم الصريح، فكان تحليل "ابن عاشور"لهذا الخطاب القرآني تحليلا تداوليا، حيث حدّد الفعل اللغوي بمدى إنجاز قصد معين لا يتحقق إلا بالإحالة الموصولية، وهي الرؤية نفسها عند التداوليين الغربيين المعاصرين «إذ تحتل الإحالة عند سيرل مجالا من التدبر فسيحا، ثمّ إن أحد معايير تصنيف الأفعال اللغوية يتمثل في جنس العلاقة بين الكلمات والأشياء».[4]

من هذا المنطلق رأى أحمد المتوكل «أن التواصل الناجح يقتضي أن تطابق العبارة المنتقاة بسياق

---

[1]- براون وبول: معجم تحليل الخطاب، ص247.

[2]- ابن عاشور: التفسير، ص435.

[3]-لندة قياس: تداولية الإشاريات في الخطاب النهضوي عند مالك بن نبي، مجالس دمشق نموذجا، مجلة أبوليوس، الآداب واللغات، جامعة سوق أهراس، الجزائر، المجلد 05، العدد9، جوان 2018م، ص49.

[4]- التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص20.

استعمالها»[1]. وهذا التطابق المعجز بين الاختيار التداولي للعبارات وبين السياق المقالي أو المقامي هو الذي جعل العملية التأويلية «تربط دلالة اللفظ وحقيقته بحيثيات التخاطب، ويعني ذلك أنّ المعنى غير جاهز إنما يكتشف.»[2]

والشيخ "ابن عاشور" في تأويله لأسباب اختيار الإحالة الموصولية إنما أراد القبض على معنى المعنى وهو حقل يسمى في السمياء بالإرغامات النسقية وهو ما سماه الأصوليون "**المعنى التركيبي**»، والمعنى التركيبي هو المعنى المركب من مجمل حيثيات التخاطب» .[3]

6/ القول بجواز عودة الضمير في الصلة على متعدّد:

❖ **قال الله تعالى في سورة الملك** ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴿١٤﴾ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ وَإِلَيۡهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾ ﴾

يرى "ابن عاشور" أنّ الاسم الموصول "**من**" في الآيات يعود إلى متعدد، ففي قوله تعالى: ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ ﴾ يجوز عوده على الخالق (الله تعالى) كما يجوز عوده على المخلوقين، وفي قوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾ ﴾ ف"من" في الموضعين من قبيل المتشابه الذي يعطي ظاهره معنى الحلول في المكان وذلك لا يليق بالله تعالى، وقد أوّله الخلف « بمعنى من في السماء عذابه أو قدرته أو سلطانه»[4] ومن جهة أخرى فالاسم الموصول"من" غير مكين في باب المتشابه لأنّه مجمل قابل للتأويل و"ما صدقه" يحتمل أن يكون مخلوقات ذات إدراك مقرها السماء وهي الملائكة، ويصحّ أن يراد به ملك واحد معيّن وظيفته فعل هذا الخسف أو إرسال حاصب من السماء .[5]

---

[1]- أحمد المتوكل: المنحى الوظيفي، ص22.

[2]- عبد الجليل منقور: النص والتأويل، ص165.

[3]- المرجع نفسه، ص ن.

[4]- ينظر: ابن عاشور، التفسير، ج29 ص33.

[5]-بنظر: المصدر نفسه، ص ن.

وخلاصة ما يمكن الإشارة إليه في ختام هذا المبحث «أنّ شرح عمليات الترابط النحوي والتماسك الدلالي لأبنية نص من النصوص يقوم على أسس دلالية منطقية ومعرفية وتداولية اجتماعية، »[1] وكل ذلك من أجل الرصد الدقيق لأوجه الترابط والانسجام والتفاعل بين الأبنية الجزئية الصغرى والأبنية الكلية الكبرى، وهذا الرصد الحاصل على مستوى البنى العميقة والبنى السطحية لا يمكن أن يتم بعيدا عن رصد علاقات العناصر الإحالية بما تشير إليه داخل النص أو خارجه.

وهذا التصور المعاصر الذي انبنى عليه مبدأ تحليل الخطاب لم يكن غائبا عن الشيخ "ابن عاشور" في تفسيره للإحالة سواء بالضمير أو باسم الإشارة أو بالاسم الموصول، وهو المسعى الذي تبناه في تحرير معاني القرآن الكريم من أجل الوصول إلى تحديد مقاصده؛ فقد اعتنى بجل مستويات التحليل النصي التي انتظمت عند علماء النصية المعاصرين، فكان ينتقل من مستوى إلى مستوى آخر بنظرة شمولية وفي إطار وحدة كلية مراعيا نحو الجملة ومتدرجا إلى نحو النص بروح الباحث المتمرس الخبير بتفكيك الأبنية وما تحتمله من دلالات متعددة، دون أن يغفل الاهتمام بسياقات التلفظ وحيثياته ومقامات التواصل، مسهما بذلك في النهوض بمهمة علم النص وهي «المهمة المتصلة بأبنية النصوص واستخدام أشكالها في التواصل وتحليلها داخل إطار متكامل.» [2] وقد أشار ابن عاشور إلى هذه المهمة في أكثر من موضع من مقدماته العشر.

إنّ آليات تحليل الخطاب القرآني في هذا الجزء من التفسير يؤصل في حقيقة الأمر لمفهوم الإحالة، وهو المفهوم الذي يثبت بصورة جلية «أن أسلوب القرآن الكريم تكيّف بحسب نوعية مخاطبيه، وبحسب القضية المتحدث عنها والسياق الذي دار فيه الخطاب»[3] .

وبالتالي، فالاهتمام بالإحالة اهتمام بالمعاني المتخفية، ذلك لأنّ «مشكل الإحالة في عرف اللغويين مشكل تداولي محض يرتبط في المقام الأول بالمتكلم وبأغراضه المختلفة المقصودة من الكلام»[4]، ووعي الشيخ بكنه المشكل هو وعي بالبعد التداولي لهذه الظاهرة على تنوعها في الخطاب.

---

[1]- ينظر: سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، ص132.

[2]- المرجع نفسه، ص142.

[3]- محمد مفتاح: دينامية النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1190، ص196.

[4]- يوسف السيساوي: الإشاريات مقاربة تداولية، ص164.

المبحث الثالث: البعد التداولي للإشاريات الزمانية والإشاريات المكانية

تمهيد:

الإشاريات الزمانية والمكانية من المبهمات التي ترتبط بمقاصد المتكلمين في لحظة من لحظات التلفظ وإلقاء القول، ثمّ إنّ « جملة من الدواعي ترجح أنّ المعنى المعجمي قد لا يكون كافيا وحده، وفي مقام معين لتحديد إحالة ما».[1]

ومن جهة أخرى فالكلام لا يخلو من التعابير الإشارية الدالة على الزمان والمكان كالآن وهنا، وغدا وذلك لعلاقتهما بالأحداث وارتباط استعمالهما بمرجعية المحال إليه في ذهن المتكلم، والتصاقهما الدائم بالإنسان متكلما ومستمعا؛ فالمكان هو المهد الذي تتفتح فيه مدارك الإنسان وتنمو فيه حواسه، وهو في مقصوراته المغلقة التي لا حصر لها يحتوي على زمن مكثف.[2]

ففي بعض الأحيان نعتقد أننا نعرف أنفسنا من خلال الزمن، في حين أنّ كل ما نعرفه هو تتابع تثبيتات في أماكن استقرار الكائن الإنساني الذي يرفض الذوبان والذي يريد أن يمسك بحركة الزمن.[3]

لذلك تشكل أسماء الزمان وأسماء المكان بؤرة المعنى في الكثير من الأحيان، إذ لا يزول الغموض إلاّ بوضوحها، ولا تنفتح دلالات النص إلى بانفتاح ستائرها.

و« من المنظور التداولي يجب على محلل الخطاب أن يركز أكثر على ما لم يتم قوله وما لم يكتب»[4] أيّ عليه بالنظر خلف الأشكال والبنى الواردة في النص مثل البحث عن مقاصد الاختيارات التداولية لعناصر إحالية دون أخرى في سياقات معينة، ذلك لأننا « في تداولية الخطاب نكون مجبرين لا مخيرين على استطلاع ما في ذهن المتكلم أو الكاتب».[5]

ومن هذه الأشياء الموجودةِ في ذهن المتكلِّم ظروف الزَّمان والمكان، «وهي ما دلّت على وقت أو

---

[1]- جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الباحثينن دار سيناترا، تونس، دط، 2010، ص161.

[2]- ينظر:غاستون بشلار: جماليات المكان، تر: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1404هـ-1984م، ص21.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

[4]- جورج بول: التداولية، ص128.

[5]- المرجع نفسه، ص128.

مكان وقع فيه الحدثُ، وسُمِّيَت الأمكنة والأزمنة ظروفا لأنَّ الأفعالَ تحصل فيها».[1] و«المبهمُ من ظروف الزمان ما دلّ على قدر من الزمان غير معين، نحو أبد وأمد وحين ووقت وزمان».[2] أمَّا « المبهم من ظروف المكان فما دلّ على مكان غير معين أيّ ليس له صورةٌ تدرك بالحس الظّاهر كالجهات الستّ، وهي أمام وراء، يمين يسار، وفوق وتحت، وكأسماء المقادير المكانية كجانب، ومكان، وناحية».[3]

وفي هذا الجزء من القرآن الكريم وردت الكثير من هذه البهمات التي لا تتبدّى دلالاتها إلاّ عن طريق الإحاطة باللغة في سياقاتها ومنها: قبلهم، فوقهم، متى، بعد، اليوم، اليمين والشمال، المشارق والمغارب، وليلا ونهارا، والآن ودون وأمدا وأبدا، وقليلا وأيان وأين، وحين، وبكرة وأصيلا، ومماّ أوّلها الشيخ **تأويلا تداوليا** نذكرُ ما يلي:

❖ **قال الله تعالى في سورة الملك:** ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ ۚ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ ﴿١٩﴾ ﴾

أفاد ظرف المكان "فوق" في هذا الموضع من سورة الملك « انتقال الطائر إلى حالة عجيبة مخالفة لبقية المخلوقات، وهي السير في الجو، وفي ذلك انتقالٌ من دلالة أحوال البشر وعالمهم، إلى دلالة أعجب وهي أحوال الطير في نظام حركاتها وحال طيرانها؛ إذ لا تمشي على الأرض، والاستفهام في " ألم يروا" إنكاري؛ حيث أنكر على المشركين عدم اهتدائهم إلى دلالتها على انفراد خالقها بالإلهية».[4]

وعليه، فالبعد التداولي لـ "فوق" يتمثل في الإيماء إلى عظيم خلق الله وقد أنكر الكفار ذلك كما أنه « إيماء إلى أن الذي أمسك الطير عن الهوي المفضي إلى الهلاك هو الذي أهلك الأمم الذين من قبل هؤلاء، فلو لم يشركوا به، ولو استعصموا بطاعته لأنجاهم من الهلاك كما أنجى الطير من الهوي».[5]

وبهذا التحليل العميق لدلالة " فوق" يتّضح أن "ابن عاشور" لم يكتف بالدلالة المعجمية أو الدلالية

---

[1]- مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، ج3، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط36، 1999م، ص48.

[2]- المرجع نفسه، ص49.

[3]-المرجع نفسه، ص ن.

[4]-ابن عاشور: التفسير، ص ص38-39.

[5]- المصدر نفسه، ص39.

النحوية لأنَّ ذلك يؤدي إلى انغلاق المعنى في مستوى معين، لكنّه تجاوز ذلك إلى دراسة الاسم المبْهَم وما يحيط به من عناصر سياقية، فضلا عن ربط كلّ ذلك بأغراض المتكلِّم من خطابه.

وإنزالُ المبهمات هذه المنزلة التداولية دفعه أيضا إلى دراسة اللغة المستعملة ومقارنتها بآيات أخرى من القرآن الكريم، وقد استدلّ بما جاء في سورة النحل ﴿ أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ وقد تنبَّه إلى مجموعة من نقاط الاختلاف بين ما ورد **في سورة النحل** وما ورد **في سورة الملك**، وذلك حسب ما اقتضاه اختلاف المقامين كما يرى، وهذه النقاط هي:

- ✓ الوصف الأول: " **فوقهم**" وما أفاده، وهذه الإفادة هي إفادة تداولية كما شرحها الشيخ.
- ✓ الوصف الثاني: "**صافات**" وهو وصف يدلّ على بسط الأجنحة والاستواء.
- ✓ الوصف الثالث: "**ويقبضن**" وهو ضد البسط ويدلُّ على ازدياد الطيران.
- ✓ تفسير الفعلية في " يقضبن" والاسمية في "الصافات"، يقول: « وجيء في وصف الطير " الصافات" لأنّ الصفّ هو أكثر أحوالها عند الطيران".[1]
- ✓ إيثار اسم " الرحمن" هنا دون الاسم العلم بخلاف ما في سورة النحل، لأنّ من جملة عناد الكفار إنكارهم اسم الرحمن الذي تكرّر أربع مرات في سورة الملك.[2]

وهذه النقاط التي عالجها "ابن عاشور" هي مجمل العناصر السياقية التي ساعدته على إعطاء **أبعاد تداولية عميقة** للاسم المبهم "فوق"، ذلك لأنّ " تحديد المرجع المكاني مرتكزٌ على تداولية الخطاب، وهو ما يؤكد أهمية استعماله لمعرفة مواقع الاشياء".[3]

❖ **قال الله تعالى في سورة القلم:** ﴿ فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوٓا۟ إِنَّا لَضَآلُّونَ ﴿٢٦﴾ ﴾

يقول "ابن عاشور" في تحليله للظرف المبْهم " لما": « أفادت "لما" اقتران جوابها بشرطها بالفور

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص39.

[2]- ينظر: نفسه، ص40.

[3]- عبد الهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب، ص84.

والبداهة، والمقصود من هذا التعريض بالمشركين بأن يكون حالهم في تدارك أمرهم وسرعة إنابتهم كحال أصحاب هذه الجنة إذ بادروا بالنّدم وسألوا الله عوض خير».[1]

و"لما "الظرفية « تختص بالماضي ويكون جوابها فعلا ماضيا».[2] وعليه فالاختيار التداولي لهذا الظرف دون غيره كان بناء على ما تَتَضمَّنُه من دلالة الفور والسرعة، وعلاقة ذلك بمقاصد المتكلم، وهي من وجهة نظر "ابن عاشور" التعريض بالمشركين، ونظرا لكونه من جهة أخرى يتضمن معنى الشرط « وهو موضوع للدلالة على وجود شيء لوجود غيره»[3] فإن ذلك يلزم المشركين بالمسارعة إلى التوبة بعد ما كانوا يتمادون في الكفر والإشراك بالله.

❖ قال الله تعالى في سورة المعارج ﴿ فَمَالِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قِبَلَكَ مُهۡطِعِينَ ٣٦ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ عِزِينَ ٣٧ ﴾

يرى ابن عاشور أنّ تقديم الظرف "قبلك" وهو اسم بمعنى "عند" على "مهطعين" اهتمام به لأنّ التعجيب من حال المشركين في حضرة النبي ﷺ أقوى لما فيهم من الوقاحة، ذلك لأنّ اجتماعهم حوله كان لغرض التكذيب والاستهزاء بالمؤمنين .[4]

أما المقصود من ذكر اليمين والشمال فهو الإحاطة بالجهات، فاكتفى بذكر اليمن والشمال لأنهما الجهتان اللتان يغلب حلولهما.[5]

وعليه، فاليمين والشمال منى أسماء الجهات الستّ، لكن بُعد استعمالهما في هذا الموضع لم يكن للدلالة على الحلول في الجهتين المذكورتين بحسب الشيخ بل للإحاطة بكل الجهات، **وهذا البعد التداولي** يتجلى أكثر من خلال قصدية الخطاب القرآني، إذ أنكر على الكفار إسراعهم إلى الرسول ﷺ والاجتماع حوله والإحاطة به من كل الجهات.

---

[1]- ابن عاشور:المصدر السابق، ص85.

[2]- إميل بديع يعقوب: معجم الإعراب والإملاء، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1983م، ص376.

[3]- مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، ج2، ص259.

[4]- ينظر: ابن عاشور، التفسير، ص169.

[5]- المصدر نفسه، ص177.

❖ قال الله تعالى في سورة المعارج ﴿ كَلَّآۖ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ٣٩ فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ ٤٠﴾

وضّح ابن عاشور الوظيفة التداولية لاسمي المكان اللذين وردا جمعا " المشارق والمغارب كما يلي:[1]

✓القسم بالله بعنوان ربوبيته "رب المشارق والمغارب" معناه ربوبيته العالم كلّه، لأنّ العالم منحصرٌ في جهات شروق الشمس وغروبها.

✓وبُعْدُ استعمالهما جمعا هو باعتبار تعدّد مطالع الشمس ومغاربها في فصول السنة، وذلك مظهر عجيب من مظاهر القدرة الإلهية والحكمة الربانية لدلالته على عظيم صنع الله.

✓وفي إيثار المشارق والمغارب بالقسم رعاية لمناسبة طلوع الشمس بعد غروبها لتمثيل الإحياء بعد الموت وذلك هو ملخص القصد التداولي لاختيار هاتين اللفظتين دون غيرهما.

❖ قال الله تعالى في سورة نوح:﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ٥ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا ٦ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا ٧ ﴾

يطفح ظرفا الزمان "ليلا ونهارا" في هذا الموضع من سورة نوح ببعد تداولي يتمثل في عدم هوادة نوح عليه السلام في دعوته وحرصه على إرشاد قومه، وأنه كان يترصد الوقت الذي يتوسم أنّهم فيه أقرب إلى فهم دعوته منهم في غيره من أوقات النشاط وهي أوقات النهار، ومن أوقات الهدوء وراحة البال وهي أوقات الليل.[2]

كما خصّ ابن عاشور "كلما" بالتحليل اللساني التداولي؛ فمن الناحية اللسانية "فكلما" مركبة من كلمتين: " كلّ" وهي اسم يدل على استغراق أفراد ما تضاف هي إليه، وكلمة " ما" المصدرية وهي حرف يفيد أنّ الجملة بعده في تأويل مصدر، وقد يراد بذلك المصدر زمان حصوله فيقولون "ما" ظرفية مصدرية لأنها نائبة عن اسم الزمان.[3]

---

[1]- ينظر: ابن عاشور: التفسير، ص179.

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ص194.

[3]-المصدر نفسه، ص195.

أما من الناحية التداولية فيقول ابن عاشور: « والمعنى لم يظهروا مخِيلة من الإصغاء إلى دعوته، ولم يتخلفوا عن الإعراض والصدود عن دعوته طَرفة عَين، فلذلك جاء بكلمة " كلما" الدالة على شمول كلّ دعوة من دعواته مقترنة بدلائل الصدّ عنها».[1]

وهذا الاهتمام بدراسة " كلما" و« هو ظرف يفيد التكرار»[2] يدلّ على وعي "ابن عاشور" بوظيفتها في الخطاب وبعدها التداولي الذي من شأنه أن يضيء المعاني ويحدد القصد.

❖ قال الله تعالى في سورة الإنسان :﴿ وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ٢٥ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَٱسۡجُدۡ لَهُۥ وَسَبِّحۡهُ لَيۡلٗا طَوِيلًا ٢٦﴾

تطرق "ابن عاشور" إلى ما يشير إلى الزمان في هذه السورة مثل " الدهر" والحين"﴿ هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ١﴾ **الإنسان: 1**

واكتفى بالتحليل اللساني؛ فالدهر الزمان الطويل أو الزمان المقارن لوجود العالم الدنيوي، والحين مقدار مجمل من الزمان يطلق على ساعة وعلى أكثر.[3]

❖ أما في قوله تعالى ﴿ وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ٢٥﴾ فالمعنى « لا يصدك إعراضهم عن معاودة الدعوة وتكريرها طرفي النهار».[4]

ورغم أن "بكرة" تدل على أول النهار، وأصيلا تدل على المساء" فإنّ القصد هو الأمر بالتسبيح في أوقات النهار كلّها المحدود منها وغير المحدود.[5]

كما أشار الشيخ إلى بعد تداولي آخر لهذين الظرفين وهو إشارتهما إلى الصلوات الخمس وأوقاتها بناء على أنّ الأصيل يطلق على وقت الظهر، فيكون قوله تعالى " وسبحه" إشارة إلى قيام الليل.[6]

---

[1]- ابن عاشور: التفسير، ص195.

[2])-إميل بديع يعقوب: معجم الإعراب والإملاء، ص340.

[3]- ابن عاشور: المصدر السابق، ص372.

[4]- المصدر نفسه، ص408.

[5]- ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

[6]- ينظر: المصدر نفسه، ص406.

❖ **قال الله تعالى في سورة المرسلات:**﴿ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾

يقول في توضيح البعد التداولي لكلمة "بعده":« والمراد بالبعدية تأخر الزمان (...) فليس المعنى إنهم يؤمنون بحديث جاء قبل القرآن مثل التوراة والإنجيل وغيرهما من المواعظ والأخبار، بل المراد أنّهم لا يؤمنون بحديث غيره بعد أن لم يؤمنوا بالقرآن، لأنه لا يرفع إليهم كلام أوضح دلالة وحجة من القرآن".[1]

فالاسم المبهم " بعده" لا تتضح دلالته خارج عناصر السياق، أما إدراجه ضمن الاستعمال اللغوي فيجعله ينطوي على مجموعة من الدلالات المرتبطة بمراد المخاطب لأنّ « اختيار العلامات اللغوية بشكل عام وإشارات الزمان والمكان بشكل خاص لها بالغ الأهمية في تكوين الخطاب».[2]

والخطاب الذي يكون في هذا السياق من منظور ابن عاشور هو أن المكذبين إذا لم يصدقوا بالقرآن مع وضوح حجته فلا يؤمنون بحديث غيره أي أنهم لا يؤمنون بعد القرآن بكل حديث .[3]

---

[1]-ابن عاشور: التفسير، ص 448.

[2]- أحمد فهد صالح شاهين: النظرية التداولية وأثرها في الدراسات النحوية المعاصرة، عالم الكتب الحديث للنشر إربد، الأردن، ط1، 2015، ص16.

[3]- ابن عاشور: المصدر السابق، ص ص447-778.

- **خلاصة الفصل**

إنّ ما يمكن استنتاجه من خلال هذا الفصل أنّ المقاربة التداولية التي انتهجها ابن عاشور لتحرير معاني القرآن الكريم وتأويل وجوه المعنى في الخطاب هي مقاربة شاملة لكل المستويات اللغوية مضافة إليها العناصر غير اللغوية، بحيث مكّنته في العديد من المواقف من ترجيح المعنى انطلاقا من تحليله العميق للإشاريات الزمانية والمكانية وما تنطوي عليه من أبعاد تداولية تفهم في سياق التلفظ.

وفضلا عن عنايته بالإحالة الضميرية والإحالة الموصولية والإحالة عن طريق أسماء الإشارة فإنّه توسّع أيما توسّع في تذليل الصعاب والقبض على المعنى المراد من خلال اهتمامه أيضا بالإحالة عن طريق التعيين أو التحديد سواء كان ذلك بالوقوف عند التعريف أو بالإضافة أوبالصفة، ومن جهة أخرى كان كثير الإشارة إلى البعد التداولي للتنكير وما يدل عليه التنوين من دلالة التعظيم أو التفخيم أو التحقير أو غير ذلك مما يسهل عملية تحديد القصد التداولي من الخطاب القرآني الموجه إلى المخاطبين على اختلافهم.

ووفقا لما يتناسب مع منهجية البحث فقد اكتفينا بدراسة البعد التداولي للإشاريات من خلال الضمائر والأسماء الموصولة وأسماء الإشارة وأسماء الزمان والمكان. ولم تسمح مساحة البحث لإدراج جهد ابن عاشور في معالجة البعد التداولي للإحالة على طريق التعريف والتنكير وهي فرصة لفتح آفاق بحثية أخرى لاحقا.

ولعل من أهم نتائج هذا الفصل **الوقوف على مايمكن أن يكون ملمحا وتصورا لنظرية إشارية عربية؛ حيث أبانت جهود ابن عاشور عن ممارسة تطبيقية عميقة.** ويبرز **ملمح هذا التّصور** من خلال اهتمام الشيخ ببيان دور الإشاريات في **التماسك النصي،** ثم بيان دورها في **ترجيح المقاصد؛** أي الانطلاق **من لسانيات الجملة،** ثم الإشارة إلى وظيفتها على مستوى **لسانيات النص،** ليصل إلى بيان دورها على **مستوى لسانيات الخطاب،** بحيث تساهم في صناعة الكلام وتوجيهه إلى القصد المراد عن طريق القرائن **المقالية أو المقامية أو البلاغية.**

لقد أدرك ابن عاشور أنّ فهم الخطاب يرتكز على فهم الإشاريات بأنواعها الضميرية والموصولة وأسماء الإشارة، وأسماء الزمان والمكان، لذلك اجتهد في إيجاد **الحلول لمشكل الإحالة خاصة مشكلة التباس المرجع لبعد المسافة أو لعدم المطابقة، أو لكون المرجع غير مذكور، أو عوده على متعدد.**

وقد اتبع خطوات منهجية من خلال بيان وظيفة الأسماء الموصولة في الاتساق النصي، و تحديد ما صدق الاسم الموصول، و تعليل حذف العائد إن حذف، وكذا تفسير الإتيان بالاسم الموصول دون غيره من التراكيب في سياق معين، والقول بجواز عودة الضمير العائد إلى متعدد، وكذلك تفسير سبب مجيء الصلة اسمية أو فعلية أو شبه جملة.

الفصل الرابع

البعد التداولي عند ابن عاشورفي تفسير جزء تبارك من خلال النظرية الحجاجية

- تمهيد
- المبحث الأول : الخطاب الحجاجي عند ابن عاشور، الظروف والعوامل
- المبحث الثاني: الحجاج في تفسير جزء تبارك، الأطر والمنطلقات
- المبحث الثالث: تقنيات الحجاج في تفسير "جزء تبارك"
- خلاصة الفصل

- **تمهيد**

بتطور تكنولوجيا الاتصالات وشبكة الأنترنت صُبغ القرن الحادي والعشرون بصبغة الحوار والحجاج والجدل وأصبحت النظريات الحجاجية إحدى أهم النظريات لمقاربة مختلف الأفكار والآراء والخطابات وتحوّلت الأنظار عندئذ إلى سلاح جديد أُعدّ على نار هادئة، قد يكون الأقوى لصنع القرارات والأجدى لتحقيق الغلبة والنصر.

إنّه سلاح الحجاج والخطابات الملغمة التي قد تتفجّر وتتشظّى بفعل شعلة من تيارات فكرية متنافرة أو توجّهات إيديولوجية لا يهدأ لها بال إلاّ بتجميع الحجج وتكديس الأدلّة والبراهين التي تستهدف العقول فتقنعها وتعبث بالعواطف فتؤثر فيها وتغيرها.

والحقيقة إنّ الحجاج ممارسة فكرية قديمة ارتبطت بالإنسان منذ وجوده، وهي حالة طبيعية للانسجام والاندماج والتكيّف مع الآخر، على اعتبار أنّ هذا الإنسان كائن تواصلي.

وقد نقل القرآن الكريم هذه الحقيقة في قوله تعالى:﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴾ (الكهف/54)، وذلك بناء على ما جُبل عليه من الخلاف بإرادة كونية متجليّة في الآية الكريمة: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾

فعلى مرّ التاريخ إذن عرفت البشرية الحجاج أفرادًا وجماعات في قضايا الدين والاقتصاد والعلم والفلسفة، وكل ما له علاقة بالإنسان في علاقاته بغيره وبيئته؛ فاليونانيون «جعلوه موضوعهم الأثير، وقد أحلوه من البلاغة محلاً رفيعًا»[1]، وكذلك فعل المسلمون والرومانيون وغيرهم من الأجناس على اختلاف ألوانهم وألسنتهم، لكن المهد الأوّل للنظرية الحجاجية يعود إلى الحضارة اليونانية «فقد اشتهرت أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد باعتبارها المكان الذي شهد ولادة المنطق الصوري والجدل والبلاغة الإقناعية أو الخطابة»[2]، حيث كان الحجاج أداة للهيمنة والسيطرة على الآخر سواء عن طريق السفسطة أو عن طريق الجدل، ولذلك عدّت البلاغة الجديدة" **La Nouvelle Rhétorique** التي انبعثت مع "شاييم

---

[1] – باتريك شارودو: الحجاج بين النظرية والأسلوب، تر: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص 8.

[2] – محمد الوالي: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم برلمان، مجلة عالم الفكر، مجلة فصلية علمية محكمة، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، مج40، العدد2، أكتوبر، ديسمبر2011م، ص 20.

برليمان"و" تيتكا **Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca** " إحياء للبلاغة القديمة، وعلى وجه التحديد إحياء لبلاغة "أرسطو **Aristotle**"، وقد لُقّب الباحثان في أدبيات الدراسات الحجاجية **بالأرسطيين الجدد**.

وعليه، يرى" هنريش بليث Heinrich Blythe"في كتابه "البلاغة والأسلوبية" أنّ سبب هذه النهضة البلاغية يرجع في مجال التنظير إلى الهيمنة المتزايدة للسانيات التداولية ولنظريات التواصل والسيميائيات والنقد الإيديولوجي، وكذلك الشعرية اللّسانية في مجال وصف الخصائص الإقناعية للنصوص وتقويمها.[1]

وبناء على ذلك، فالحجاج اليوم يُعدُّ بابًا رئيسًا في اللّسانيات التداولية واندراجُه فيها «أمر قد جرى في عُرفِ الباحثين، وهو تيار ناتج عن التقاء تيارين نابعين من أصلين مختلفين، تيار الفلسفة اللّغوية، وتيار الأطروحات البراغماتية».[2]

وقد شهدت هذه النهضة الحجاجية تنوعًا بتنوع المنطلقات والمرجعيات والغايات «إذ نجد الحجاج متواترًا في الأدبيات الفلسفية والمنطقية والبلاغية التقليدية، وفي الدراسات القانونية والمقاربات النفسانية والخطابية المعاصرة».[3]

ويمكن تصنيف هذه المقاربات وفقًا لتصور الباحث "محمد طروس" إلى ما يلي:

1/ المقاربات البلاغية: ويمثلّها نموذجُ "شاييم بيرلمان" الذي أخرج الحجاج من الدائرة الضيِّقة التي حصرته فيها الدّراسات التقليدية كأداة تقنية صرفة إلى عالم الآراء والقيم والتفاعلات، حيث يهدف إلى دراسة التقنيات الخطابية في علاقاتها بوظيفتها الحجاجية التأثيريّة.[4]

2/ المقاربات المنطقية: ويمثلها نموذج "ستيفن تولمن Stephen Toulmin " ونموذج

---

[1] – ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2008م، ص 8.

[2] – صابر الحباشة: التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2008م، ص 07.

[3] – محمد طروس: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م، ص 06.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص 44.

"كريز.Jean-Blaise Grize" ونموذج "فينو Georges Vignaux" وهي نماذجٌ حاولت أن تعيدَ الاعتبار للحجاج في مقابل البرهنة وأن تبني منطقًا حجاجيًا طبيعيًا يختلف عن المنطق الصوري الرياضي وعن البلاغة التقليدية.[1]

3/ المقاربات اللّسانية: ومنها التداوليات المدمجة التي مثَّلَها كلٌّ من"أزفولد ديكرو Oswald DUCROT"و"جون كلود أنسكومبر Jean-Claude **Anscombre**" و"جاك موشلر **Jacques Moeschler**"، والتي تناولت الحِجاج من زاوية تداولية قولية، فبَحثت عن الوظيفة الحجاجية للعبارة اللّسانية وأدمجت السَّلالمَ الحجاجيَّة في الوصف الدَّلالي.[2]

وكذلك المقاربات اللّسانيّة التي نَظَرت إلى الحجاج من زاوية نظرية الأفعال الكلامية، وقد مثَّلها كلٌّ من "فان إيمرين **Frans van Eemeren** " و"فان ديك Van Dijk" و"أ. بلير **J. Anthony Blair**" وغيرهم.[3]

في هَذه الأجواءِ الحجاجيّة التي طبَعت نهايةَ القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة، وفي خِضَمِّ تأثُّر الكثير من الباحثين العرب بهذه المعارف الغربية، وانطلاقا من كون مبحث الحجاج مبحثا متأصِّلا وضاربا بجذُوره العميقة عند العرب القدماء، فقد تميّزت هذه الدراسات بزَخمٍ معرفي وتنوُّع منقطع النَّظير شمل الفلسفة وعلم الكلام وعلوم القرآن والبلاغة وعلوم أصُول النَّحو والفقه والتفسير وغيرها، وكثُرت البحوث الأكاديمية والملتقيات العلمية التي ضاعفت جهودَها للبحث عن جذور النظريات الغربية المعاصرة في التراث العربي ومختلف الأبعاد الحجاجية والتداولية، وكذا حصر نقاط التلاقي والتقاطع سواء على مستوى التطبيق أو على مستوى الإجراء.

وإذا كنا وعلى غرار بعض الباحثين الذين ينفرُون من «تأصيل كل جديد وافدٍ بالبحث عن جذُوره في التراث، ويرونَ في الحرص على ذلك سذاجة، وفي إدِّعاءِ السّبق مسعى لا جدوى منه»[4]، فإنَّه من الواجب تحديد الأسس المنهجية للتعامل مع هذا التراث ومنها -كما يري المفكر طه عبد الرحمن- الوعي بالواقع

---

[1]- ينظر: محمد طروس: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 93.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص ص 95- 96.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 118.

[4] – محمد عبد الباسط عيد: النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2009م، ص 8- 16.

التاريخي للنص المقروء، والقدرة بعد القراءة على وصل الحاضر بالماضي، ثمّ البحث في حيوية الثقافة الإسلامية وذلك بالكشف عن العناصر التي تمكّننا من مواجهة تيارات العصر بطريقة فكرية إيجابية للمشاركة في إنتاج المعرفة.

وفي هذا السياق تندرج مباحث هذا الفصل للوقوف على الأبعاد الحجاجية في الخطاب التفسيري عند "ابن عاشور"، **وليست الغاية من هذا التأصيل المعرفي الوقوف عند هذه الحقائق؛ بل تجاوزها إلى إنتاج المعرفة من منطق قوة، ثُمَّ إنّ ذلك التقاطع العجيب بين الموروث الفكري لعلمائنا وأغلب النظريات الغربية المعاصرة في مجال اللّسانيات التداولية وتحليل الخطاب مَدعَاةٌ لتأكيد ذواتنا وتدعيم هويتنا واستمداد الطاقة التي تمكّنُنا من التَّفاعل مع معطيات العصر بكلِّ ثقةٍ ودون الذَّوَبان في بَوْتَقَةِ الآخر.**

وعليه، يكونُ هذا الفصلُ **محاولةً لدمج مقولات ورُؤَى الشَّيخ "ابن عاشور" في الوعيِّ اللِّسانيِّ المعاصر** من خلال مُقاربة علميّة موضوعية ترسم الحدود الفاصلة **بين الأصيل والمعاصر**، أو بين ما هو **عربيّ وما هو غربي، ليس من أجل توسيع الهُوَّة بين الأنا والآخر**؛ بل من أجل **تقريب الرؤى** ضمن **المعرفة الإنسانية الشاملة** التي تسعى إلى **تحقيق الخير والمنفعة** للإنسان أينما كان، بغض النظر عن لونه أو جنسه أو فكره؛ وسيكون ذلك بالتركيز على استكشاف المقاربة الحجاجية عند "ابن عاشور" مقارنة بالمقاربات الغربية المعاصرة.

المبحث الأول: الخطاب الحجاجي عند ابن عاشور، الظروف والعوامل

قد تكون السّمة الحجاجية من أبرز السّمات التي تميّز بها النتاج الفكري "لابن عاشور"، سواء في علم القرآن والتفسير أو في اللغة العربية وآدابها، كالنحو والبلاغة والشعر، أو في التراجم والتاريخ.

ونظرًا للثقافة الواسعة والمتنوعة التي كان متشَبّعا بها، فقد ساهم وبأسلوب حجاجيٍّ في إثراء الحياة الثقافية بغرض التأثير والتغيير، حيث « جدّد في العلوم الإسلامية، وابتكر الأبحاث الفكرية التي تناولت حالة المسلمين وأجاب عن الإشكالات الأعمق نفاذًا والأشد ارتباطًا بأوطانهم».[1]

ولاشكّ أنّ مجموعةً من الظروف والعوامل قد كَانَ لها اليد الطولى في إذكاء جَذْوةِ الحجاج عند شيخ الزيتونة، ممَّا هيَّأ له القيام بتلك الأدوار في الإصلاح والتّجديد، فكان العلاَّمةَ المتفرّدَ بأفكاره وآرائه ومواقفه. وقد «ولد في عصرٍ يموجُ بالدَّعوات الإصلاحية التجديدية، التي تريد الخروج بالدين وعلومه من حيَّز الجمود والتقليد إلى التجديد والإصلاح، والخروج بالوطن من مُستَنقع التَّخلُّفِ والاستعمار إلى ساحة التَّقدُّم والحريّة والاستقلال».[2]

وهَذا المسعى نحو التّجديد والإصلاح يحتاجُ بلا ريبٍ إلى قوة الإدْلاءِ بالحجج أو إلى طريقة مُقننَّة لعرض الأدلّة وتقديمها، لأنَّ الخطابَ الحجاجيَّ هو خطابٌ موجَّه غرضُه التأثير أو الإقناع، وهو «استغلال ما في الكلام من طاقة وثراء». [3]

لقد عاصر الشيخ تحدّياتٍ استعمارية قاسية مرّ بها العالم الإسلامي والمغرب العربي على وجه الخصوص؛ «حَربانِ كونيَّتان كانت لهما أسباب ونتائج مباشرة على حياة الأفراد والشعوب، فتكوّنت جماعات إصلاحية وأحزاب سياسية ومذاهب فكرية ونشطت حركات التحرّر، واحتدَم النقاش، وكان "ابن عاشور" يرصد أحداث عصره رصد الخبير المتمرّس، مساهما فعالا في كثير منها».[4]

---

[1]– بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور _حياته وآثاره_ دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص 70.

[2]– محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ط1، 2011م، ص 18.

[3] –Michel Meyer, question de rhetorique, paris, 1993, p 143.

[4]– بلقاسم الغالي: المرجع السابق، ص 33.

في هذه الأجواء التي كانت فيها الغلبة لقوة السلاح، كان لابُدَّ **لسلطان الخطاب وقوة الكلمات** أن يدخلا الحلبة ويُواجها الصراع للبدء في **مشروع إصلاحيٍّ دينيٍّ واعد**، «لأنّ الدين في هذا العصر قد فَقدَ روحه وصار شعائر ظاهرية لا تمس القلب ولا تُحيي الروح».[1]

وممّا لاشكّ فيه أنّ الخطاب التفسيري للشيخ في "التحرير والتنوير" هو **جزءٌ من هذا المشروع الديني** الذي قادَه في المشرق العربي "**جمال الدين الأفغاني" وتلميذُه "الشيخ محمد عبده**"، وفي المغرب العربي كان بقيادة الشيخ "**إسماعيل التميمي" والشيخ "محمد عبادو**".[2] **وقد تأثَّر "ابن عاشور" بهذه الحركة أيما تأثُّرٍ خاصة في مجال مقاومة التخلُّف المزري الذي تردَّى فيه المسلمون.**

إنَّ هذا التيار النَهضويَّ، وهو يخوض المعركة الكلامية كان في أمسِّ الحاجة إلى تقنيات الخطاب واستراتيجياته، لاسيما استراتيجية الإقناع التي انطلق من أجلها.

وفضلاً عن هذه الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التي عاصرها "ابن عاشور" فكان لها بالغ الأثر على منهجه في التفسير، هناك أيضا مجموعةٌ من العوامل الذاتية والموضوعية صقَّلت فكرَه النقديّ وأنْضَجت قدراته على المحاججة والاستدلال.

ومن هذه العوامل ذكاؤُه الفائق ونبوغُه بين أهل العلم، وكذا بيئته العائلية وجهود شيوخه وأساتذته الذين رسَّخوا فيه طريقة النظر الواسع، والبحث الحرّ، والكشف عن كُنهِ القضايا.[3]

ولاشكَّ أنَّ ظروف نشأته في بيئة علمية قد ساعده في الاغتراف من مناهل متنوعة، فتنوعت ثقافته واتسعت في كل مجالات العلوم، فكانت مؤلفاته على غزارتها غاية في الحجاج والاستدلال؛ يُدْحِضُ الحجة بالحجّة من أجل الخلوص إلى خاتمةِ رأيٍ تُذعِنُ لها العقول والقلوب معًا، كما كان لنشاطه التعليمي بجامع الزيتونة ونشاطه الثقافي والاجتماعي في بعثِ المكتبات، وكذا رحلاته إلى المشرق وأوروبا للمشاركة في الملتقيات العلمية[4] بالغ الأثر في تعميق خطابه الحجاجي من أجل الدفاع عن أفكاره وآرائه التي لم يحدّ عنها خدمة للدين والوطن والعالم الإسلامي كافة.

---

[1] – بلقاسم الغالي: المرجع السابق، ص 21.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 20.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 41.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص 63- 65.

وممّا رسَّخ الفكرَ الحجاجي لدى الشيخ أيضًا مناقشته العلمية لمعارضيه ومنها مناقشته "لعلي عبد الرزاق" إثر صدور كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، إذ ردَّ عليه بكتاب "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم".[1]

وقد اضطلع بدورٍ رياديٍّ في دَحْضِ أطروحات "علي عبد الرزاق" والكشف عن مغالطاته التي انتهت إلى نوع من السفسطة مظهرًا تهافت حُججه.[2]

وتَأصَّلَ الخطاب الحجاجيُّ عند الشيخ كذلك من خلال حواره مع فلاسفة الغرب «ومن ذلك اجتماعه بالمستشرِق "أوبنهايم" المعروف بمباحثه الفلسفية والدينية ومقارنة الأديان والمذاهب الفكرية».[3]

كما تعمقت لديه طريقة المحاورة والتّأهّب لاستجماع الحجج وتنويعها في خضمّ مواجهة خصومه الذين اختلفوا معه، خاصة فيما تعلَّق **بمنهجه في الإصلاح الاجتماعي والتربوي**. ولاشكّ أنّ توليه القضاء والإفتاء ومشيخة الإسلام قد زاد في ترسيخ الخطاب الحجاجي عنده «فقد كان رئيسا المفتيين المالكيين، وعُيِّن سنة1932م شيخا للإسلام مالكيا».[4]

كلُّ هذه الظروف والعوامل التي تمّت الإشارة إليها وغيرها ممَّا لم يسمح المقام باستعراضها قد أسهمت بصورة بالغة في إذكاء جذوة الحجاج في خطابه التفسيري الذي كان عصارة وخلاصة لتجربته في الحياة، كما كان مرآة عاكسة لجهوده الضخمة من أجل خدمة الدّين الإسلامي، وحماية بلاد المسلمين من الغزو الثقافي والفكري. لقد «حرّك الشيخ بآثاره السواكن، وحفّزَ الهِممَ ودفعها إلى التجديد وكان بمؤلفاته معينا لا ينضَب».[5] وإذا كان مؤلفه في التفسير من أعظم آثاره، فقد استجمع فيه الحجج والأدلّة والبراهين، ذلك لأنّ أصول التفسير «من حيث هي مبنى وأساس لفرعها سميت قواعد، ومن حيث أنّها مسالك واضحة إليها سميت مناهج».[6]

---

[1] – ينظر: بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة، ص 52.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

[3] – المرجع نفسه، ص 53- 55.

[4] – نبيل أحمد صقر: منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، التحرير والتنوير، الدار المصرية للنشر والتوزيع، ط1، 2001م، ص 9.

[5] – بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة، ص 71.

[6] – الكفوي: الكليات، ص 122.

والقاعدةُ تحتاج إلى الإرساء، كما يحتاج المنهج إلى الإجراء، وكلاهما لا ترسخ إلاّ بتقنيات حجاجية من شأنها أن تقود المتلقّي إلى الإذعان والتسليم بالأفكار المطروحة.

وعلم أصول التفسير «وهو العلم الذي يُتَوصَّلُ به إلى الفهم الصحيح للقرآن ويكشف الطرق المنحرفة أو الضالة في تفسيره»[1]، فإنّه بحاجة ماسة إلى الاستدلال على تلك القواعد والقيود التي تخضع لها خطة المفسِّر من أجل ترجيح معنى على آخر، والاستدلال على صحة المعنى المراد من كلام الله تعالى إلى عباده. كما أنّه لا يمكن لتلك القواعد الكلية والقيود التي يتوصل بها إلى فهم كلام الله واستنباط معانيه إلاَّ أنّ تكون مدججة بنبرة حجاجية وجملة من الشواهد والأدلة، وذلك هو منهج "ابن عاشور" في تفسيره وقد وضع نصب عينيه أنواعا من المتلقين، لكن تقنياته الحجاجية المستمدة من علم أصول التفسير قد ارتكزت على أربع نقاط:

أولا: إفهام مراد الله تعالى من كلامه

ثانيا: الإقناع والتأثير في المتلقّي.

ثالثا: الدفع به إلى الإقتناع عن طريق إعمال العقل.

رابعا: الدفع إلى العمل أو الترك لأن ما احتواه القرآن الكريم يجب ترجمته في عقيدة سلوكية.

وقد كان المتلقي الأوّل لهذا الكلام "قرآنا يمشي".

وقبل محاولة الإلمام بالأبعاد الحجاجية في خطابه التفسيري لجزء تبارك على وجه من التفصيل لا بأس من الإشارة إلى بعض ملامح هذه الأبعاد على وجه من الإجمال بناء على ما يتبدى من خلال منهجه في التفسير.

وعليه، فالأسس التي انبنى عليها منهجه كلّها تنطوي على أبعاد حجاجية غايتها التأثير في المتلقي وإقناعه أو الدفع به إلى الاقتناع ومنها:[2]

---

[1] – فهد الرومي: بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، السعودية، ط1، 1413هـ، ص 11.

[2] – ينظر: نبيل أحمد صقر: منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، ص ص35-39.وكذا:بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم، ص ص83-85. وكذا: رابح عطاسي: آليات الاستنباط عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، تخصص:اللغة والدراسات القرآنية، كلية العلوم الإسلامية، قسم اللغة والحضارة العربية الإسلامية، جامعة الجزائر، 1432هـ-2011م، ص ص50-53.

– العناية بعلم المقاصد وعلم القراءات ومسائل النحو والصرف والبيان وفقه اللغة وعلوم القرآن.

– العناية بالقصص القرآني واستلهام العبر، والتنويه بأمهات العبادات.

– الاهتمام بأصول التربية والتعليم ومكارم الأخلاق والاعتداد بالسّلف الصالح.

– العناية بالتعاريف والحدود وعلم الجغرافيا والتاريخ والفلك والطب والإحياء وعلم النفس وعلم الحيوان والطّير والمعادن.

– كثرة الاستشهاد بالقرآن الكريم والحديث الشريف وبأقوال الفلاسفة، والحكماء وكثرة النقول عن الأئمة والعلماء.

يتّضح إذن أنّ منهجه في التفسير هو منهج حجاجي يرتكز بادئ ذي بدء على توجيه المتلقّي إلى المراد من كلام الله تعالى، حتى إذا ما تمَّ له ذلك عزّز ما يناسب القصد بالحجج التي قد تكون مستوحاة من قاعدة نحوية أو مسألة صرفية أو من نكتة بلاغية، أو شاهد شعري أو قول حكيم.

وبهذه التقنيات الخطابية وغيرها كان يفصل في الناسخ والمنسوخ والمكي والمدني، والمحكم والمتشابه وغيرها من مسائل التفسير التي بسطها بأسلوب جزل ونبرة هادئة وعبارة سامية، لأنّه كان المفسر الواثق من أدواته والمستجمع لمختلف الأدلة والشواهد.

ومن المهم جدا وفقا للمقاربة الحجاجية عند "شايم بيرلمان" أن نبدأ بالكشف عن أطر الحجاج ومنطلقاته عند الشيخ قبل استعراض مجمل التقنيات الخطابية التي توسَّل بها.

وقد سبقت الإشارة إلى عنايته بالحدود والتعريفات، وذلك هو المقصود بأطر الحجاج، وفيما يلي التفصيل.

المبحث الثاني: الحجاج في تفسير جزء تبارك، الأطر والمنطلقات

تمهيد

إنّ كون الخطاب التفسيري خطابا مركبا وموجّها إلى جمهور متنوع فإنّ تحقيق الغاية منه لا تتأتى إلاّ بشحذ جملة من الحجج من أجل دفع هذا الجمهور إلى الاقتناع أولا، ثم تغيير سلوكه ثانيا بما يتواءم ومقدمات الحجاج ومنطلقاته، ذلك «لأنّ العقيدة الأنطولوجية في الثقافة الإسلامية مبنية على الجمع بين القول والعمل».[1]

وبناء على هذا، فإنّ الأبعاد التداولية في الخطاب التفسيري عند "ابن عاشور" لا تكتمل إلاّ بالبحث عن البعد الحجاجي في هذا الخطاب، وهو البعد الذي يمكن أن ينجلي وينكشف عن طريق البحث في الأطر والمقدمات، وهي خطوة منهجية من شأنها أن تيسّر لنا البحث في التقنيات الخطابية التي انتهجها الشيخ.

المطلب الأول: أطر الحجاج

إنّ الحديث عن أطر الحجاج هو حديث عن الحدود والتعريفات الذي «يستدعي الوعي باستعمالات المصطلح وطرائق إجرائه في الحقل الاصطلاحي»[2]، ومنه فالغاية من تبيان حدّ الحجاج عند "ابن عاشور" هي اكتشاف لنظام الخطاب لديه، واكتشاف للعقيدة المذهبية التي يتحرك في فلكها، وتجليّة لمصطلحات أخرى قد تتواشج وتتعالق بمصطلح الحجاج وتحفّ به في استراتيجية تخاطبية لتهيئة المتلقين لمختلف التأويلات التي سيُدْلِي بها.

وفي كتابهما "البلاغة الجديدة، مصنف في الحجاج" Traité de l'Argumentation: **La nouvelle rhétorique**. والذي عُدَّ فتحًا عظيمًا في مجال الحجاج والتداولية وتحليل الخطاب، تحدّث الباحثان "بيرلمان" و"تيتكا Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca " في القسم الأوّل منه عن أطر الحجاج، وعرضا فيه مسألة واحدة تتعلّق بتعريف الحجاج وما تفرّع عنه من مسائل صغرى وهي

---

[1] – علي الشعبان: البلاغة والحجاج وآفاق التأويل، بحث في الأشكال والاستراتيجيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص 33.

[2] – المرجع نفسه، ص 24.

الحجاج والاستدلال، الحجاج والخطاب، والحجاج والجدل.[1]

أمّا القسم الثاني فعرضا فيه مقدمات الحجاج، وخصّصا القسم الثالث والأخير لحصر التقنيات الحجاجية.[2]

وقد رأيت في هذا الفصل أن أتبع المنهج نفسه لوضع خطاب "ابن عاشور" على المحك لسببين اثنين:

✓أولهما: الرؤية المنهجية في طرحهما لهذا الموضوع، وإحاطتهما بما يمكِّن الباحث من استجلاء الأبعاد الحجاجية في كل خطاب من الخطابات.

✓وثانيهما: تطويع هذه النظرية الغربية من قبل مجموعة من الباحثين العرب، ولعلّ أوّل السباقين لذلك الباحث "عبد الله صولة" _رحمه الله_ بحيث عُدَّ عملُه رائدًا في هذا المجال من خلال كتابه "الحجاج في القرآن الكريم وخصائصه الأسلوبية"، وكذلك اجتهاد الباحث "علي الشبعان" في الاستئناس بهذه المقاربة في كتابه "الحجاج والبلاغة وآفاق التأويل" وبحثه عن الأطر والمنطلقات والتقنيات عند الإمام "الطبري" والإمام "الزمخشري".

وعليه، فضرورة الوعي باستعمالات مصطلح الحجاج تجعلنا نقف عند حدوده وتعريفاته في بعض المعاجم، وعند بعض ممثلي النظرية الحجاجية الغربية والعربية لتكون هذه النقطة الخطوة الأولى التي ستيسِّر لنا المضي في بقية الخطوات.

1/ الحجاج في اللغة:

أ/ الحجاج في معاجم اللغة العربية:

جاء في المقاييس "لابن فارس": حجَّ: الحاء والجيم أصول أربعة، فالأوّل القصد، وكلّ قصْدٍ حَجٌّ (...) ثمّ اختصر بهذا الاسم القصد إلى البيت الحرام للنّسك(...) والمحجّة: جادة الطريق، وممكن أن تكون الحجة مقصودة من هذا لأنها تُقصد، ويقال حَاجَجْتُ فلانًا فحَجَجتُه، أي غَلبتُه بالحُجَّة (...) والأصلُ الآخر: الحِجة هي السَّنة(...) والأصلُ الثّالثُ: الحِجاجُ وهو العَظْمُ المستدير حول العَين(...) والأَصْلُ

[1] – ينظر: عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م، ص 13.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

الرابع: الحَجْحِجَة: النُّكُوصُ، والمِحْجِجُ: العاجز.[1]

وفي معجم الصحاح "للجوهري" فالحِجاجُ أو «الحُجَّة هي البرهان(...) وحَاجَّه أي غلبَه بالحجّة(...) والتَّحاجّ: التَّخَاصُم بالحجَّة».[2]

وجاء في لسان العرب: «حجج: الحَجُّ القَصدُ (...) وحَجَجْتُ فلانا: قَصَدْته (...) ورجل مَحْجُوجٌ، أيّ مقصودٌ (...) والحِجَّة السَّنةُ والجمع حِجَجٌ (...)، والحُجَّةُ: البُرهان، وقيل الحُجُّة ما دوفع بها الخصم، وقال الأزهري: الحُجة: الوجه الذي يكون به الظَّفَرُ عند الخُصومَة، وهو رجل محجاج، أي جَدِل والتَّحَاجُّ: التخاصم، وجمع الحُجة الحُجج. وحِجاج، وحَجَّه مُحَاجَّة وحِجَاجًا: نازعَه الحُجَّةَ، وحَجَّه يَحُجُّه حَجًا: غَلبه على حُجَّته».[3]

وفي المعجم المحيط للفيروز أبادي: «الحُجَّة بالضم: البرهان(...) والمِحَاجِجُ الجَدِل »[4]، وفي معجم الوجيز: « يقال: حَاجَّ فلان فحَجَّهُ؛ أي غَلبَه بالحُجَّة(...) وتحَاجُّوا: تجادلوا».[5]

إنّ ما يمكن استخلاصه من هذه التعاريف الواردة في معاجم اللغة العربية أنَّ المادة الثلاثية (حجج) تدلُّ على البرهان والمغالبة بالحُجَّة، أو على مجموع الأدلة التي يواجه بها المحاجج خصمه. وبالتالي، فالحجاج في العربية **خصام ونزاع ومجادلة بالحجة.**

ب/ الحجاج في المعاجم الغربية:

يدل لفظ الحجاج" Argumentation " في المعجم الفرنسي" Le Petit Robert1" على:[6] « Argumentation ; 1° action, art d'argumenter. V. Dialectique. 2° ensemble d'arguments tendant à une même conclusion »

---

(1)- أحمد بن فارس بن زكريا: مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، 1979م مادة (حج).

(2)– الجوهري: الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1984م، مادة(حجج)

(3) – ابن منظور: لسان العرب، مادة (حجج)

(4)– الفيروز أبادي: القاموس المحيط، تح: محمد نعيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 2015م، مادة(حجج).

(5)- معجم الوجيز: مجمع اللغة العربية، مصر، د ط، 1994م، مادة(حجج).

(6) -Paul robert : le petit robert, dictionnaire de la langue française, nouvelle édition revue, canada.1991 .p99.

✓القيام باستعمال الحجج

✓مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.

وفي المعاجم الإنجليزية يشير لفظ الحجاج" Argumentation" إلى « وجود اختلاف بين طرفين، ومحاولة كل طرف منهما إقناع الآخر بوجهة نظره بتقديم الأسباب أو العلل التي تكون مع أو ضد فكرة أو رأي أو سلوك ».[1] ويعرّفُ معجم « oxford » **لفظ** الحجة على أنها :[2]

« Argument ; 1° an angry discussion between two or more people who disagree with each other. 2° the reason that you give to support your opinion about something ».

✓هي نقاش ساخن بين شخصين أو أكثر لهم آراء مختلفة .

✓وهو الدليل أو البرهان الذي تأتي به للدفاع عن وجهة نظرك حول شيء معين.

ج/ الحجاج عند ابن عاشور على ضوء ورودها في الخطاب القرآني:

إذا كان الحجاج في المعاجم العربية عموما يدل على استعمال الحجج، ومحاولة الإقناع بالرأي، فإنه عند ابن عاشور قد تبلور على ضوء ما جاء في القرآن الكريم، بحيث تتضح أطر الحجاج عنده من خلال ما ورد في تفسيره لهذه المادة وما يتقاطع معها من كلمات أخرى كالجدال والبرهان والخصام والنزاع.

ففي قوله تعالى في سورة البقرة (الآية 258) ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ﴾، يقول ابن عاشور: «ومعنى حاجّ: خاصم وهو فعل جاء على زنة المفاعلة، ولا يعرف لحَاجّ في الاستعمال فعل مجرد دال على وقوع الخصام، ولا تعرف المادة التي اشتُقَ منها. ومن العجيب أنّ الحجة في كلام العرب البرهان المصدّق للدعوى مع أن حاجّ لا يستعمل غالبًا إلاّ في معنى المخاصمة، قال تعالى:﴿وإذ يتحاجّون في النار﴾ وأنّ الأغلب أنّه يفيد الخصام بباطل (...) فمعنى الذي حاجّ إبراهيم أنّه خاصمه خصاما باطلا في شأن صفات الله رب إبراهيم».[3]

---

[1]-longmen. Dectionary of contemporary english. Longmen1989.p34.

[2] Oxford.wordpower.oxford university press2010.p36.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج3، ص ص 31- 32.

وفي قوله تعالى في سورة البقرة الآية (139): ﴿قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِي ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾، يقول "ابن عاشور": «ومعنى المحاجّ في الله الجدال في شؤونه بدلالة الاقتضاء، إذ لا محاجّة في الذات بما هي ذات...»[1]

وفي قوله تعالى في سورة البقرة الآية (150): ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾.يقول "ابن عاشور": «والحجة في كلام العرب ما يقصد به إثبات المخالف (...) وأمّا الاحتجاج فهو إتيان المحتج بما يظنه حجّة ولو مغالطة (...)، فالحجّة لا تطلق حقيقة إلاّ على البرهان والدليل الناهض المبكت للمخالف».[2]

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾ (النساء/ 107)، يقول "ابن عاشور": «والمجادلة مفاعلة من الجدل، وهو القدرة على الخصام والحجّة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك».[3]

وفي قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ (آل عمران/ 152) يقول "ابن عاشور: «الفشل: الوهن والإعياء، والتنازع: التخالف».[4]

وفي الآية (59) من سورة النساء: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾، يقول "ابن عاشور: «والتنازع: شدة الاختلاف وهو تفاعل من النزع، أي الأخذ، وأطلق التنازع على الاختلاف الشديد عن طريق الاستعارة، لأنّ الاختلاف الشديد يشبه التجاذب بين شخصين».[5]

وفسّر "البرهان" في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (النساء/ 174) أنّه «الحجة وقد يخصّص بالحجة الواضحة الفاصلة وهو غالبا ما يقصد به في القرآن الكريم، ولهذا سمي حكماء الإسلام أجلّ أنواع الدليل برهانا، والمراد هنا دلائل النبوة».[6]

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 745.
[2] – المصدر نفسه، ج2، ص 46- 47.
[3] – المصدر نفسه، ج5، ص 194.
[4] – المصدر نفسه، ج4، ص 128.
[5] – المصدر نفسه، ج5، ص 99.
[6] – المصدر نفسه، ج6، ص 62.

إنّ ما يمكن استنتاجه من خلال ما سبق أنّ أطر الحجاج عند ابن عاشور هي أطر مفتوحة على السياقات التداولية التي يرد فيها الخطاب، لذلك تجده يستعين بكل المقاربات، اللسانية منها والمنطقية والبلاغية، لما ينطوي عليه خطابه التفسيري من أبعاد تداولية، تتجاذبها كل العناصر الخطابية من مرسل ومتلق ورسالة، وما بينهما من علاقات، في مختلف الظروف والمقامات.

2/ الحجاج في الاصطلاح:

أ/ في الأدبيات الغربية

- **عند أرسطو**:إذا كان أفلاطون قد أقصى الحجاج من صرحه الفلسفي، وصنّفه ضمن الخطابات المضلّلة للعقول[1]، فإنّ أرسطو قد عدَّه فنًّا خطابيًا يستخدم أدوات حجاجية واستدلالية ومنطقية للتأثير في الآخر وإقناعه ذهنيًا ووجدانيًا عبر مجموعة من الوسائل وهي: [2]

✓اللوغوس الذي يعني الكلام والحجج والأدلة (صورة العقل) ضمن رسالة خطّية.

✓الأيتوس: ويتعلق بالقيم الأخلاقية والفضائل التي يتمتع بها الخطيب.

✓الباتوس: ويتعلق بالأهواء والانفعالات (ثنائية الترغيب والترهيب).

فالحجاجُ عند "أرسطو" إذا، إقناعيٌّ مرتبط بالمتكلم الذي يستعمل القيم والفضائل والأهواء والعواطف للتأثير في المخاطب.

- **عند "بيرلمان" و"تيتكا"**: أمّا الحجاج في البلاغة الجديدة، فهو «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من الأطروحات أو يزيد في ذلك التسليم».[3] وغاية الحجاج عند الباحثَيْن «أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة الإذعان».[4]

---

[1] – ينظر: أمينة الدهري: الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011م، ص ص 9-20.

[2] – ينظر: : صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2002 ص 89.

[3] – عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 13. نقلا عن: نقلا عن:

Chaïm Perelman et Olbrechts-Tyteca, Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique, p 5.

[4] – المرجع نفسه، ص ن.

فالبلاغة الجديدة إذن نظرية أعطت أهمية للمتلقي، وكشفت عن دوره في نماء الحجاج، أي أنّها بَحثٌ في الإقناع والاقتناع معًا[1] والحقيقة أنّها بَعثٌ وتجديدٌ للبلاغة القديمة من حيث إنّها تجاوز للجدَل الأفلاطوني القائم على الإقناع المختلط بالجدل المغالطي السفساطي.[2]

ومن مقوّمات الحجاج عند "برلمان" و"تيتكا" حرية الاختيار على أساس عقليٍّ لأنّ الإذعان يكون بواسطة الاقتناع، حيث إنّ المرء يكون قد أقنع نفسه، أمّا في حالة الاقتناع فالغير هم الذين يقنعونه.[3]

وعليه، فتحقيق الغاية من الحجاج لا تتم إلاّ عن طريق «الاهتمام بالشروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ في الخطاب ثمّ يتطور».[4]

- **عند "ديكرو" و"أنسكومبر"**: الحجاج عند "ديكرو" و"أنسكومبر" هو تقديم للحجج والأدلة المؤدية إلى نتائج معينة، فهو إنجاز لمتواليات من الأقوال؛ بعضُها هو بمثابة الحجج اللّغوية، وبعضُها الآخر بمثابة النتائج.[5] فالأقوال بحسبِهما تنطوي على وظائفَ حجاجيةٍ، أي إنّ الحجاج يجري داخل اللغة.

ونظرية الحجاج في اللغة «هي نظرية انبثقت من داخل نظرية الأفعال اللغوية التي وضعها "جون أستين" و"سيرل" وقد قام "ديكرو" بتطوير أفكارهما واقترح في هذا الإطار إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج».[6]

فالأقوال إذن تحمل في ذاتها شحنات حجاجية، ومن هذا المنطلق «اعترض "ديكرو" و"جان كلود أنسكومبر" على نموذج "شارل موريس" ذي المستويات الثلاث (التركيب_ الدلالة _ التداولية) من منطلق أنّ ظواهر تداولية كثيرة قد تبرز منذ المستوى الأول، أي المستوى التركيبي.»[7]

---

[1] – ينظر: جميل حمداوي: المقاربة الحجاجية بين النظرية والتطبيق، كلية الآداب، تطوان، المغرب، ط1، 2016، ص ص 41- 42.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 40.

[3] – ينظر: عبد الله صولة: المرجع السابق، ص ص 14- 15.

[4] – صابر الحباشة: التداولية والحجاج، ص 15.

[5] – أبو بكر العزاوي: الحجاج واللغة، العمدة للطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص 14.

[6] – المرجع نفسه، ص 15.

[7] – ينظر:رضوان الرقبي: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد2، المجلد 40، أكتوبر-ديسمبر، 2011م، ص 89.

وبناء على هذه الاعتراضات التي أدّت بـ "ديكرو" و"أنسكومبر" إلى دمج المظهر التداولي في الدلالة ظهر ما يعرف في أدبيات الحجاج بالتداولية المدمجة «وهي بحث في الجوانب التداولية المسجلة في بنية اللغة ودلالة الجملة لاستخراج الأشكال اللغوية ذات القيمة التداولية لضبط شروط استعمالها».[1] ولقد فرّق "ديكرو" بين معنيين للفظ الحجاج؛ الحجاج بالمعنى العادي، والحجاج بالمعنى الفني أو الاصطلاحي.

فالحجاج بالمعنى العادي «هو طريقة عرض الحجج وتقديمها، وتستهدف التأثير في السامع»[2] أمّا الحجاج بالمعنى الفني الاصطلاحي فيدلّ على صنف مخصوص من العلاقات المودعة في الخطاب والمدرجة في اللّسان ضمن المحتويات الدلالية. والخاصية الأساسية للعلاقة الحجاجية أن تكون درجية أو قابلة للقياس بالدرجات أي أن تكون واصلة بين سلالم.[3]

فهذه السلالم الحجاجية تعكس انطواء اللغة على قدرات لإقناع المتلقي، لأنّ المتكلم ينتقل من حجة قوية إلى حجة أقوى منها، ليكون ختام التدرّج الوصول إلى نتيجة ما.

ب/ في الأدبيات العربية

أما في أدبيات الدرس التداولي العربي المعاصر فيمكننا الوقوف عند مجموعة من التعاريف المختلفة باختلاف المنطلقات؛ فلسفية كانت أو بلاغية أو لسانية لغوية ومنها:

- **المنطلق الفلسفي:**

✓**عند طه عبد الرحمن:** بناء على المنطلق الفلسفي الذي انطلق منه "طه عبد الرحمن" في تأصيله لمجمل المصطلحات الحافّة بالخطاب ولمفهوم العلاقات التخاطبية وتكوثر الكلام، وكذا العلاقات الاستدلالية، فحدّ الحجاج هو« كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها»[4].

فحقيقة الخطاب ليست مجرّد الدّخول في علاقة مع الغير، وإنّما هي الدخول معه فيها على مقتضى

---

[1] – رضوان الرقبي: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، ص 89.

[2] – صابر الحباشة: التداولية والحجاج، ص 21.

[3] – المرجع نفسه، ص ن.

[4] – طه عبد الرحمن: اللّسان والميزان، ص 226.

الادّعاء والاعتراض، بمعنى أنّ الذي يحدّد ماهية الخطاب إنّما هو العلاقة الاستدلالية، وليس العلاقة التخطابية وحدها، إذ لا خطاب بغير حجاج. [1]

وعلى هذا الأساس فالثابت عند "طه عبد الرحمن" أنّ الحجاج «هو اقتران كل منطوق بقصد مزدوج يتجلّى في تحصيل الناطق لقصد العلم بالشيء ولقصد العمل به معا، فضلا عن تحصيل القصدين المقاميين: قصد التوجه إلى الغير، وقصد الإفهام وتحصيل القصدين الحواريين: "قصد الادّعاء" و"قصد الاعتراض"»[2]

وبذلك يكون الأصل في تكوثر الحجاج هو صفته المجازية بناء على أنّه لا حجاج بغير مجاز، كما أنّه لا خطاب بغير حجاج، ولا كلام بغير خطاب.[3]

والتكوثر عند "طه عبد الرحمن" فعل عقلي فلا يتكوثر إلاّ العقل، وفعل قصدي؛ فلا يتكوثر إلاّ الفعل القاصد، وفعل نفعي، إذ لا يتكوثر إلاّ الفعل النافع.

وربط هذا المفهوم بالحجاج، كون الخطاب الحجاجي يجدّد دائمًا آلياته، أبرز الآليات الخادمة لهذا المفهوم هو المعاني المجازية التي تتكوثر في العقل.

- **المنطلق البلاغي**

✓**عند "محمد العمري"**:هذا المنطلق مستلهمٌ من نظرية البلاغة الجديدة والملامح الخمسة التي حدّدها "بيرلمان" للحجاج[*] يقول "محمد العمري" في هذا السياق: «إنّ كل حجاج هو حجاج بلاغي، وهو كذلك متفاوت؛ فيكون أكثر بلاغية ما كان شفويا مثلا، وبلاغته راجعة إلى كونه موجها إلى الإنسان ككل؛ إلى الإنسان الذي يفكّر ويتصرَّف ويحس».[4]

فإذا كانت البلاغة هي «علم الخطاب الاحتمالي الهادف إلى التأثير أو الإقناع، أو هما معا، إيهاما أو

---

[1] – ينظر: طه عبد الرحمن: اللّسان والميزان، ص 226.

[2] –المرجع نفسه، ص 231.

[3] – ينظر:المرجع نفسه، ص 213.

[*] –الملامح الخمسة للحجاج حسب "بيرلمان" هي: أولا: يتوجه إلى مستمع، ثانيا: يعبر عنه بلغة طبيعية، ثالثا: مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية، رابعا: لا يفتقر تقدمه (تناميه) إلى ضرورة منطقية، خامسا: نتائجه ليست ملزمة. **للمزيد من التوسع ينظر: محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012م، ص ص 220– 221.**

[4] – محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 220.

تصديقا»[1] فإنّ المجاز هو الآلية البلاغية المركزية للخطاب الحجاجي نظرا لتأرجحه بين البعد المعرفي الإقناعي، والبعد التخييلي الإبداعي، وهي رؤية جمع فيها "محمد العمري" بين النظريات الغربية المعاصرة وبين الإجراءات التطبيقية التي يطفح بها التراث العربي في مجال البلاغة، وذلك من أجل «بناء نموذج بلاغي حي يتفاعل فيه القديم والجديد».[2]

- **المنطلق اللّساني**

✓**عند أبي بكر العزاوي:** تبنّى "أبو بكر العزاوي" نظرية الحجاج في اللّغة " l'argumentation dans la langue" وهي النظرية التي أسسها اللّغوي الفرنسي "أزفولد ديكرو" (o :Ducrot) وتنطلق من فكرة مؤادها أنّنا نتكلّم عامة بقصد التأثير، أي إنَّ اللّغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية، فهذه الوظيفة مؤشر لها في بنية الأقوال نفسها.[3]

فالمنطلق اللّساني الذي تبناه "أبو بكر العزاوي" يسعى إلى استكشاف القواعد الداخلية للخطاب التي تتحكّم في تسلسل الأقوال وتتابعها وبشكل تدريجي، وهما ما أسماه "ديكرو" بالحجاج الفنّي في إطار السلمية أو السلّم الحجاجي. ولعلّ من أسباب تبنيه لهذا المنطلق كونه عدّ الوظيفة التواصلية هي الوظيفة الأولى للّغة.

المطلب الثاني: منطلقات الحجاج في مصنف البلاغة الجديدة

إنّ نقطة الانطلاق في الحجاج عند "بيرلمان" و"تيتيكا" هي مقدمات تؤخذ على أنّها مسلّمات يقبل بها الجمهور، واختيار هذه المقدمات وطريقة صوغها وتركيبها له في حد ذاته قيمة حجاجية. ومن هذه المقدمات الوقائع والحقائق والافتراضات والقيم والهرميات والمعاني أو المواضع.[4]

إلاّ أنّه لا يكفي أن تكون للخطيب مقدمات، بل لابدَّ من إيقاع الاختيار بينها وجعلها ذات فاعلية حجاجية، اعتدادًا من المحاجج بنوعية الجمهور والمتلقّي للحجاج.[5]، ثمّ إنّ نجاعة عرض هذه المقدمات

---

[1] – محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 6.

[2] – المرجع نفسه، ص 7.

[3] – ينظر: أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص 8.

[4] – محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول ، ص 24.

[5] – المرجع نفسه، ص 30.

شرط ضروري لكلّ محاجّة هدفها التأثير.

ومن طرائق العرض كما يتصورها "بيرلمان" و"تيتيكا" الأسلوب البطيء لإحداث الانفعال، وكذا اعتماد التكرار، وكثرة إيراد الحكايات الدائرة حول الموضوع الواحد، وكذلك كثرة الإشارة إلى دقائق الموضوعات.[1]

وفي البلاغة الجديدة اهتمام أيضًا بشكل الخطاب أو صيغ الحجاج اللّفظية، فانتقاء اللّفظ ذي القيمة الحجاجية يرتبط عادة بالمقام، وأكثر من ذلك حاول رائدا البلاغة الجديدة ضبط بعض الصيغ التعبيرية التي تتميز بشحنات حجاجية عالية ومنها النفي، وطرائق الرّبط بواسطة أدوات الاستئناف، وكذلك عبارات الاستثناء التي من شأنها أن تقود السامعين إلى ما يريده المتكلّم.[2]

فضلا عن ذلك اهتمّت البلاغة الجديدة بالقوة الحجاجية التي يمكن أن تنطوي عليها الصور البلاغية مثل الاستعارة والكناية، وكذا أسلوب الإطناب والالتفات والاستفهام والتلميح وغيرها.[3]

المطلب الثالث: منطلقات الحجاج في "التحرير والتنوير"

لا غَرْوَ أن تَحْفَلَ المقدمات العشر لـ "ابن عاشور" في تفسيره للقرآن الكريم بجل ما نبّه عليه الباحثان"بيرلمان" و"تيتيكا" في مقاربتهما التداولية للحجاج، وكذلك ما نبّه عليه "ديكرو" في مقاربته اللّسانية، بل لا عجب أن ينتبه "ابن عاشور" إلى ما لم يخطر على بال المدرستين الفرنسية والبلجيكية، فهو لم يراع نوع المقدمات فحسب، ولم يهتم بالاختيار الدقيق لمواضعها، والعرض الأنيق لمسائلها، **بل تجاوز ذلك إلى بناء خطاطة لخطابه التفسيري انطلاقا من هذه المقدمات العشر، وهي المنطلقات التي ارتسمت من خلالها طرق الاستدلال ونظم البرهان لترجيح رأي أو تبكيت زعم، أو ترسيخ اعتقاد، أو دحض قضية، أو إثبات فكرة، وكلّها آفاق تأويلية تهيئ المتلقّي للاقتناع فكرا ووجدانا بما يلقى عليه من آراء وأفكار.**

---

[1] – ينظر: محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل و التداول ، ص ص 34-36.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص ص 34-36.

ولأنّ "ابن عاشور" كان واعيا بالمرامي والمقاصد التي من أجلها أقدم على تفسير الخطاب القرآني، فقد تنوّعت وتعدّدت وظائف عمله التفسيري بين تعديل رأي أو تهذيبه أو تلطيف تخريجه، كما نهض الفعل الحجاجي في تحريره لمعاني القرآن الكريم بوظيفة إنشاء الخطاب الفارق بين الحق والباطل، بما يملكه من قدرات فائقة في المجال اللّغوي والمنطقي والبلاغي والأصولي، وفي كل العلوم التي لها علاقة بخطاب التفسير.

وتَوْشِيَةُ الكُتبِ التُراثيَّة القديمة بمقدمة أو مقدمات «سُنَّةٌ في الكتابة والتأليف نجدُها متردّدةً في الثقافة العربية الإسلامية التي كان كُتَّابُها فيها وَلُوعِين بصدور كتبهم، إذ لا يكاد توليف يخلو منها، ولا تصنيف يعزل عنها»[1]

وفي هذه السُّنةِ توجيهٌ ظاهرٌ، ونيَّةٌ مُبَيِّتَةٌ للإيقاع بالقارئ المتلقّي في شَرَكِ المتكلِّم، وهي السُّنة التي استنَّ بها "ابن عاشور" وعلى وجه من الإطالة والإطناب، وإلماما منه بكلّ ما رآه عونًا للباحث، يقول في هذا السياق: «وها أنا أبتدِئُ بتقديم مقدمات تكون عونا للباحث في التفسير، وتُغنيه عن مُعادِ كثير.»[2]

ولا بأس من فحص أنواع المقدمات وأشكالها وطرائق عرضها في تفسير "التحرير والتنوير"، وكذا ملاحظة أشكال الخطاب الطاغي عند أحد أبرز أعلام التفسير في العصر الحديث.

❖ أنواع المقدمات وأشكالها:

لاشكّ أنّ للمقدمات العشر في تفسير "التحرير والتنوير" دورا كبيرا في بناء منطلقات الفعل الحجاجي المؤسّس على محاولة تطويع كيانات المتلقّين، ودفعهم إلى الانخراط في آفاق التأويل بوقائعه وحقائقه وافتراضاته وقيمه، ذلك لأنّ المقدمات تعدّ «تنفيذا فعليًا لجملة من الإمكانات التأويلية والحدود التفسيرية التي سبق التعهد بها والإجماع عليها».[3]

وممّا تعهّد به الشيخ خرق آفاق التأويل عن طريق نكت لم يسبقه إليها أحد، وكذا الوقوف موقف الحكم من التراث التفسيري، يقول: «فجعلت حقا علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طرائق المفسرين تارة لها، وآونة عليها، فإنّ الاقتصار على الحديث المعاد،

---

[1] – علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، بحث في الأشكال والإستراتيجيات، ص 97.

[2] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 9.

[3] – علي الشبعان: المرجع السابق، ص 245.

تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاذ».[1]

وممّا احتوته المقدمات العشر على تنوعها وغزارة موضوعاتها نذكر ما يلي:

- **الوقائع**: وهي من أولى النقاط التي ينطلق منها الاستدلال، كونها «تمثل ما هو مشترك بين عدّة أشخاص، أو بين جميع الناس».[2]و هي بهذا تقتضي إجماعا كونيا، لأنّ الواقع يفرض نفسه على جميع الخلق.[3]

ولعلّ أبرزها في مقدمات "ابن عاشور" واقعة الحمد والتعظيم «وهو حاصل اعتقادي تكاد تشترك فيه جلّ الديانات، لذلك يسهل على من يتلقاه أمر استساغته».[4] لذلك لم يكن ملفوظ "الحمد لله" في تمهيد "التحرير والتنوير" مجرّد سنة، بل هو مقدمة قوية للحجاج بخطابه التفسيري وسط كم هائل من التفاسير.

وكما أنّ "الحمد لله" ليس مجرّد قول مأثور أو مجرّد ملفوظ لساني يحمل دلالة مقيدة بالبنية التركيبية، بل إنّها عبارة تفيض بأبعاد تداولية تضمّ أنواع المتلقين في كل زمان ومكان، فعظمة الله تعالى تأسر الخلق للتسليم بوقائع أخرى، ومنها الكتب السماوية والأنبياء، فيكون هذا التتابع المنطقي في عرض الوقائع منطلقا قويا في العملية الحجاجية، حيث أضحى «القرآن المنزّل قانونا عاما معصوما عرفه المنصفون من مؤمن وجاحد، وشهد له الرّاغب والمحتار والحاسد، فكان الحال بتصديقه أنطق من اللّسان وبرهان العقل فيه أبصر من شاهد العيان».[5]

والتّسليم بواقعة عظمة القرآن الكريم يدفع حتما إلى التسليم بأفضلية الرسول ﷺ، إذ «أصبح للرّسول الأمي سيد الحكماء المربين».[6]

ومن منطلقات الحجاج عند "ابن عاشور" أيضًا عرضه لواقع تعظيم العربية، فهي قيمة مشتركة بين العرب، منبثقة عن واقعة تعظيم القرآن الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين، فعلم التفسير يستمد المدد

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 7.
[2] – عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 24.
[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص ن.
[4] – علي الشبعان: المرجع السابق، ص 99.
[5] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 5.
[6] – المصدر نفسه، ص 12.

والعون من علوم العربية، ويكشف "ابن عاشور" عن علمي البيان والمعاني، وما يضطلعان به من «مزيد اختصاص تعلم التفسير لأنّها وسيلة لإظهار خصائص البلاغة العربية».[1]

وفي عرض هذه الواقعة المشتركة بين جلّ المفسرين واللّغويين العرب شحنة حجاجية يُهيئ لها المتلقين لتقبل آرائه ومنحاه نحو اللغة والبيان، وقد أغدق فيه وأغرق إلى حد بعيد، يقول: «وقد اهتممت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال».[2] وذلك لأنّه رأى أنّ هذا الفن ــفن دقائق البلاغةــ لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب.

ويتجلّى أكثر البعد الحجاجي في فكر الشيخ من خلال إكثاره من الوقائع المشاهدة في عصر التنزيل الأوّل، وذلك للاستدلال على واقعة تعظيم اللّسان العربي، فقد استشهد بأقوال الزمخشري في الكشاف، والسكاكي في المفتاح، وعبد القاهر الجرجاني في الدلائل، كما نقل ما رواه أئمة الأدب عن عمر بن الخطاب وعكرمة وما رواه الإمام مالك عن عروة بن زبير.[3]

ومن منطلقات الحجاج في المقدمة الثالثة إلمامه بوقائع نظرة المسلمين إلى علم التفسير بين الأخذ بالمأثور والأخذ بالرأي؛ فمن خلال اختيار المعطيات التي وردت في هذه المقدمة، وكذا شكل الخطاب الذي يتمظهر في بنية العنوان «في صحة التفسير بغير المأثور، ومعنى التفسير بالرأي»[4]، تتكشف قضية خطاب الشيخ المفعم بالرّغبة في إقحام المتلقين في محيط تلك الوقائع دفعا منه إلى تبنيها في مقام من مقامات الإذعان، وسعيًا منه إلى استدراجهم إلى الأخذ بأيّ منهج يقربهم من بيان مراد الله من كلامه.

ومن المعلوم عند "بيرلمان" و"تيتيكا" أنّ الخطاب يستمد نفاذه المطلوب إذا وضع المخاطِب في الحسبان مستوى العقول التي يهدف إلى إقناعها.[5]

ولذلك فقد كان "ابن عاشور" من خلال بسطه الحديث عن واقع التفسير بالرأي في حياة المسلمين

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 19.

[2] – المصدر نفسه، ج1، ص 8.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ص ص 20- 23.

[4] – المصدر نفسه، ص28.

[5] – ينظر: محمد ولد سالم الأمين: حجاجية التأويل، المركز العالمي للدراسات والأبحاث، الكتاب الأخضر، دار أنور، ليبيا، ط1، 2004، ص 18.

واعيًا بالمستويات المعرفية والتوجهات العقائدية والمذهبية لمخاطبيه، وهذا الوعي سيمكنه من تطويع أصناف المتلقين بقبول أطروحاته في جو من التوافق والانسجام.

ومن الملاحظ أنّه استهلّ هذه الواقعة في مقدمته الثالثة بالبنية الشرطية: "إن قلتَ ... قلتُ"، وفي ذلك قيمة تحاورية تفاعلية لاستنطاق آفاق انتظار القارئ. واستراتيجيته في الخطاب مبنية على استدراج المتلقّي إلى محيط تأويلي بعينه بغية إقحامه في بعده المقاصدي.

والحقيقة «إنّ هذه البنية القائمة على السؤال والجواب لها في الثقافة الإسلامية تاريخ صارت بمقتضاه سنة من سنن بناء الأنساق المعرفية والنظم الفكرية»[1]، وتُصنّف هذه البنية التحاورية ضمن الحجاج التقويمي عند "طه عبد الرحمن" إذ «هو إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدلّ على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية يُنزلها منزلة المعترض على دعواه».[2]

وبالتالي، فمنطلق الحجاج عند "ابن عاشور" هو استباق استفسارات واعتراضات المتلقّي كون الواقعة تقتضي إجماعا كونيا، و"ابن عاشور" هو أوّل متلقٍ لما يُلقى ضمن الحُجَّة المقوّمة التي «تنهض بما ينطوي عليه الاستدلال من أسباب الثراء والتوسّع».[3]

وفن الاستدراج الذي هو مذهب الزمخشري في كشافه هو فن استوحى منه "ابن عاشور" الكثير من الفيض الحجاجي، بحيث يؤدي الأسر بالواقعة السابقة إلى الوقوع في أسر الوقائع اللاحقة .

ولذلك تراه يجيب في الجزء الثاني من البنية الشرطية قائلا: «..إن قلتَ ... قلتُ أراني كما حسبت أثبت ذلك وأبيحه، وهل اتسعت التفاسير وتفنّنت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رُزقه أهل العلم من فهم في كتاب الله».(4)، فهو بهذا الخطاب يهيئ عقول القرّاء لتقبّل عمله التأويلي وتقبّل اجتهاداته في التفسير بالعقل انطلاقا من «كون التراث ليس علبة مغلقة تتبادلها الأيدي دون أن تفتح، بل هو كنزٌ ننتهِكُه بأيدينا

---

[1] – علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص 236.

[2] – طه عبد الرحمن: اللّسان والميزان، ص 228.

[3] – المرجع نفسه، ص 228.

[4] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 28.

ونجدّدُه فعلا بعملية الانتهاك هذه، إنّ كلَّ إرث إنّما يحيا بفضل التأويل».[1]

وليس التأويل في هذا السياق بالمفهوم الغربي للهيرمينيطيقا"**herméneutique**"، وإنّما بمفهومه التفسير بالرأي المحمود في الثقافة العربية الإسلامية.

ومن منطلقات الحجاج أيضًا في تفسير "التحرير والتنوير" واقعة اتفاق علماء القراءات والفقهاء «على أنّ قراءة وافقت وجها من العربية ووافقت خط المصحف، وصحّ سندُ روايتها، فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردُّها».[2]

- **الحقائق:** ينظر إلى الحقائق على أنّها «أنظمة أكثر تعقيدًا من الوقائع، وتقوم على الربط بين الوقائع ومدارها على نظريات علمية أو مفاهيم فلسفية أو دينية، وقد يعمد الخطيب إلى الربط بين الوقائع والحقائق ليحدث موافقة الجمهور على واقعة معينة غير معلومة».[3] أي إنّ إضفاء اليقين على واقعة معينة يحتاج إلى التسليم بنظريات علمية لتغدو الوقائع حقائق.

وهذا النوع في المقدمات العشر لـ "ابن عاشور" كثيرٌ ومتنوعٌ ومنها أسباب النزول في المقدمة الخامسة، وولع الكثير من المفسرين بالبحث فيه، فكان أمر أسباب نزول القرآن بالنسبة إلى الشيخ أمرا دائرا بين القصد والإسراف، وهذه الأمور دعته كما يقول إلى «خوض هذا الغرض في مقدمات التفسير لظهور شدّة الحاجة إلى تمحيصه في أثناء التفسير».[4] كما يرى الشيخ أنّ من أسباب النزول ما ليس المفسر يغني عن علمه لأنّ فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيرًا.[5] وقد استدل بالكثير من الروايات التي ساقها البخاري في صحيحه وابن مالك في موطئه.

ومن الحقائق نذكر أيضًا عرضَه لوجوه إعجاز القرآن الكريم، ومنها «وجه ما أودع فيه من المعاني الحكيمة والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن، وفي

---

[1] –بول ريكور:الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تر:سعيد الغامدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999م، ص 133.

[2] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 53.

[3] – عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 24.

[4] – ابن عاشور: المصدر السابق، ج1، ص 46.

[5] – ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 47.

عصور بعده متفاوتة».[1]

فالقرآن معجز للبشر قاطبة إعجازًا مستمرًا على مرّ العصور، فقد يدرك إعجازه العقلاء من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة معانيه التشريعية والعلمية والأخلاقية. ومن طرق إعجازه العلمي أنّه دعا للنظر والاستدلال بالحجج العقلية والبراهين القولية.[2] فهذه الإشارات من "ابن عاشور" تُعدُّ تنبيها للمتلقين لما سيتم تفصيله في المتن، وتوجيها قويًّا منه إلى الأخذ بها.

والخطاب في هذا المقام قد يتعدّى إلى صنوف من المتلقين الملحدين الذين لا يؤمنون بوجود الله أو إلى المشركين الذين جعلوا لله شركاء وأندادًا، فتكون هذه الحقائق حججًا قوّية قد تعدّل عقائدهم وتهذّب سلوكاتهم.

وما طرق هذه الحقائق في مقدمات التفسير إلاّ بداية فيها الكثير من التشويق لصناعة المعنى التداولي الذي يؤول إليه التفسير بعد إشراك العناصر الخطابية، وفق الأغراض المتوخاة.

- **الافتراضات**

تحظى الافتراضات بالموافقة العامة، ولكن الإذعان لها والتسليم بها لا يكونان قويين حتى تأتي في مسار الحجاج عناصر أخرى تقوّيها.[3] لذا نجد "ابن عاشور" قد انطلق من مجموعة من الاقتراحات المفتوحة التي لا حصر لها في عالم مفتوح على زمن العولمة وما بعد الحداثة.

وإذا كان ظاهر تمهيده أنّه يفترض في جمهوره أنّه يعظّم الله تعالى ويقدّس كتابه الحكيم، فإنّ مقدماته العشر تكشف أنّه كان يخاطب جمهورا متنوعا، ومنه الجمهور المؤمن المذعن بعواطفه للمتن التفسيري دون انتقاد، ومنه الجمهور المؤمن بالله المقدّس للنّص الأصل، لكنّه لا ينظر بالنظرة نفسها إلى النص الهامش، أي نص التفسير وذلك الجمهور نجده مرتابا مشكّكا منتقدًا في مواقف كثيرة.

وهناك فئة أخرى تتلقّى خطابه وهي فئة أهل الكتاب، وهي فئة قد تكون قلقة متردّدة بين الأخذ والرد، وقد تحتاج إلى أقوى الحجج وأقطع الأدلة وأصدق البراهين. ولا ننسى فئة المستشرقين ولهم أغراضهم،

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 164.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص 105.

[3] – ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 25.

ولا يهم كيفية تلقيهم للمتن بقدر ما يهم كيفية توصيل هذا المتن إلى الحضارات الأخرى غير الإسلامية.

كما وضع "ابن عاشور" في ذهنه أنّ هذا المتن التفسيري يتلقاه ملحدون ختم الله على قلوبهم غشاوة الضلال، وهذه الفئة لاشكّ تحتاج إلى استراتيجيات تخاطبية غاية في الإحكام والحجاج. وكلّ ذلك كان مَدعَاة لـ"ابن عاشور" أن يدجّج تفسيره بعشر مقدمات كاملة كأسيجة من شأنها أن تردَّ كلّ جدال واحتجاج، وتصدَّ كل أشكال الردِّ والاعتراض.

- **القيم**: يعوِّل المحاجج بشكل أساسي على منطلق القيم، وذلك لجعل المتلقّي يذعن لما يطرح عليه من أفكار واعتقادات، ولذلك عدَّها "بيرلمان" و"تيتيكا" «مدار الحجاج بكل ضروبه»[1]، وللقيم في نظر "بيرلمان" دور فعّال في بناء الثقة، وفي تغيير مواقف السامعين ودفعهم إلى الفعل المطلوب.[2]

ولعلّ من القيم البارزة التي سعى "ابن عاشور" إلى ترسيخها في متنه تلك المنطلقات التي عرضها في تمهيده، ثُمَّ في مقدماته العشر، ومنها القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية والإنسانية والعلمية التي تَأسِرُ المتلقّي وتُقحِمُه في قلب العملية التأويلية متقبِّلا غير رافض، ومقتنعًا دون تردُّدٍ، حيثُ يقول الشيخ في هذا السياق: «أما بعد فقد كانت أكبر أمنيتي منذ أمدٍ بعيد تفسير الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العُرى من الحق المتين والحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها، طمعا في بيان نكت من العلم ولكليات من التشريع وتفاصيل من مكارم الأخلاق».[3]

ففي وصفِ الكتاب بالمجيد قيمةٌ دينيةٌ واستراتيجيةٌ حجاجيةٌ، يبطلُ معها الإعراض ويقوى القبول والتسليم. كما تُرسِّخ صفةُ "الجامع لمصالح الدنيا والدين" قيمًا إنسانيةً واجتماعية وقيما أخلاقية تُنبئُ بسماحة وعدالة هذا الكتاب الذي جمع بين الجانب المادي والجانب الروحي، وأسَّس على الحق المنير قيما سامية لترجمة كليات العلوم ومكارم الأخلاق.

وهي كلُّها قيمٌ ممّا تهفو إليها النّفس البشرية في معقد الإيمان والرجاء، وقد انسابت في مستَّهلِّ التفسير ومنطلقه من قريحة العلامة المفسّر الذي توسّم من خطابه التفسيري زحزحة المتلقّي عن موقعه

---

[1] – عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 6.

[2] – ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الحجاج عند بيرلمان، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، إشراف حافظ إسماعيل علوي، ج2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010، ص ص 193- 194.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 5.

بآليات حجاجية عِدّة، ذلك لأنَّ «للحجاج وسائل كثيرة منها ما هو فكري كالدليل والحجة والقياس والاحتمال والاستدلال والبرهان، ومنها ما هو عاطفي كالتحريك والتهييج والانفعال والعواطف والتحريض، ومنها ما هو لغوي كالوُضوح والدِّقة والسَّلامة والصّور والأساليب والوجوه البلاغية بمختلف أنواعها».[1]

وقد اجتمعت في هذه الكلمات من تمهيد الشيخ كل الأنواع العقلية والنفسية والوجدانية والعاطفية، وهي الميزة التي أهّلت مَتْنَه لتلقي القبول، حيث كان في مقدماته العشر يسعى للكشف عن قيم دينية من خلال حديثه عن التفسير والتأويل، وكون التفسير علما، وكذا عرضه لمسألة القراءات ومقاصد التفسير وأغراضه.

كما تأهَّب لترسيخ القيم التربوية الإصلاحية من خلال إشاراته إلى المواعظ والعبر المستخلصة من القصص القرآني، وكذلك من خلال بسطه الحديث عن وجوه الإعجاز، فضلا عن تبيان القيم الأسلوبية الجمالية للّغة العربية. ولذلك فقد بات التفسير «يختزل رؤية المحاجج إلى العالم رموزًا وعلامات وقيما ومعتقدات».[2]

- **الهرميات:**

تخضع القيم للهرمية والسّلمية فهي درجات، وهي من مقدمات الحجاج التي تلخص رؤية المحاجج اتجاه القضية المطروحة. وهذه الصفة؛ صفة الهرمية «ينتج عنها حاصل مفاده أنّ المحاجج وهو يراتب بين قيمه المجرد منها والمحسوس إنّما يصنع مجال اختياره ويعرب عن باطن مقداره في تقديم قيمة على أخرى».[3]

وبالعودة إلى الجزء الأوّل من تفسير "ابن عاشور" نجدُه قد رتَّب مقدماته العشر ترتيبًا دقيقًا، وهو الترتيب الذي يكشف عن فكره الحجاجي وعلى أهمية السّلمية في عرض الأفكار. فقد استهلها بشرح مصطلحي التفسير والتأويل، وما بينهما من فروق، ثم أَرْدَفَ ذلك ببيان مجموع العلوم الذي استمد منها علم التفسير، فذكرها بنوع من التراتبية، إذ لم يكن ذكرُه لعلم العربية مثلاً بمحضِ الصدفة، وجعل مقدمته

---

[1] – محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص 12.

[2] – علي الشبعان: الحقيقة والحجاج وآفاق التأويل، ص 105.

[3] – المرجع نفسه، ص 104.

الثالثة لطرح قضية التفسير بغير المأثور، وذلك إعدادًا منه لمتلقيه، ليُعرِّجَ في المقدمة الرابعة على غرض مفسِّر القرآن، مرتبًا تلك الأغراض واحدًا واحدًا.وهكذا جاءت مقدماته الأخرى بترتيب مُحكم، إلى أن ختم بحديثه عن إعجاز القرآن الكريم.

وبناء على ذلك فإنَّ «**هرمية القيم** في البنية الحجاجية **أهمُ من القيمِ نفسِها** وما يميّز كلّ جمهور ليس القيم التي يُسلِّم بها، بقدر ما تميّزه طريقة ترتيبه إياها»[1] وما قام به "ابن عاشور" في مقدماته العشر إنّما هي محاولة لترتيبها في ذهن جمهوره كما هي في اعتقاده، ذلك «لأنَّ استدعاء القيم يُشكِّل في حدِّ ذاته حجةً، فهو يؤطر الواقع بقوة، إذ تمتلك القيمُ غالبا حمولةً واسعةً، كما تمتلك قوةً نافذةً».[2]

- **المواضع (المعاني):**

إنّ رغبةَ المحَّاج في الرّفع من درجة الإذعَان تَدفعُه إلى استخدام مقدمات أعمّ من القيّم وهرميتها، وتسمّى المواضع «وهي الجهات التي ينبغي أنْ يَسْلُكَها الخطيب في بحثه، كما يكون بها الإقناع في قضيته».[3] وهي عند "شيشرون" كما ذكرها "أرسطو" في كتاب "المواضع" عبارة عن مخازن للحجج أو مستودعات حجج.[4]

من هذا المنطلق أضحت «اللّسانيات الحجاجية في مراحلها البحثية المتطورة لا ترى في الجمل اللّغوية برمّتها إلاّ مظاهر لحركية حجاجية شاملة، وقد تحقّق هذا بالعودة إلى مفهوم الموضع ذي الجذور الأرسطية الذي يفسر كيف يستوطن الحجاج في الطبقات القاعدية للّغة».[5] وقد ميّز "أرسطو" بين ضربين من المواضع:[6]

- ✓ خاصة: مثل حكم (الضرر، والنفع) أو (العدل، الظلم) أو (الحسن، القبح)

---

[1] – ينظر: عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 26.

[2] – فيليب بروطون: الحجاج في التواصل، تر: محمد مشبال، عبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص19.

[3] – هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب منوبة، تونس، د ط، د س، ص 189.

[4] – عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 27.

[5] – رشيد الراضي: مفهوم الموضع وتطبيقاته في الحجاجية اللّسانية، ص 195.

[6] –ينظر: المرجع نفسه، ص ص 196- 197.

- ✓ وعامة: مثل معنى الأكثر والأقل والمساوي.

وعليه، فالمواضعُ أو المعاني هي إذاً «محفزاتٌ للذاكرة أو التأويل والمشاركة ولتداعي الأفكار» [1] بمعنى أنّها مخازنٌ تجمع لاستعمالها عند الحاجة، وقوانين يتولّدُ منها الجدل والحجاج، وكثيرًا ما تكون عنصرا حاسما في تحقيق الإقناع.

ويبرز هذا النوع من المقدمات عند "ابن عاشور" من خلال تطرّقه إلى جملة من المعاني على طريقة الاستدلال، فانفتاح أطر الحجاج على مختلف المعاني، وتنوع المنطلقات من جهة أخرى قد رسّخ الاعتقاد بأنّ القرآن الكريم يفسّر بالأثر، كما يفسّر بالرأي. وهذا الاعتقاد بانفتاح العملية التأويلية على مجمل آليات المنهج الأثري، وآليات المنهج العقلي من شأنه أن يأسر العقول ضمن المواضع التي اختارها "ابن عاشور"؛ بل من شأنه أن يرسم لهم معالم الانخراط تحت لواء المعاني المرجّحةدون أن يترك لهم فرصة لاختيارات أخرى ممكنة.

إنّ المسعى الحجاجي في مقدمات "ابن عاشور" واضح بأتم ما يكون الوضوح، وذلك من خلال تدجيجه للمعاني المطروحة بجملة من الآراء، وهي استراتيجية مشحونة بقوة الاعتقاد ومدجّجة بمقولات يصعب انفلات المتلقّي من نياطها القوية.

وعلى سبيل المثال، فقد خصّ مقدمته التاسعة للحديث عن المعاني التي تتحملها جُمل القرآن الكريم، بحيث برزت عنايته بالمعاني، يقول في هذا السياق «فجاء القرآن على أسلوب أبدع مما كانوا يعهدون، وأعجب فأعجزَ بلغاء المعاندين عن معارضته، ولم يمنعهم إلاّ الإذعان (...) والقرآن كونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ».[2]

وصفوة القول، إنّ مقدمات تفسير "التحرير والتنوير" شكّلت سندًا قويًا للمتن التفسيري، ليس من حيث اختيار المعطيات فحسب؛ بل أيضًا من خلال براعة ترتيبها وطريقة عرضها، وتقديمها للمتلقّي، بحيث كانت على مستوى من الجودة التي بها يحصل الإذعان.

---

[1] – محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 58.

[2] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 93.

المبحث الثالث: تقنيات الحجاج في تفسير جزء تبارك

تمهيد

انطلاقا من مفهوم الحجاج وغاياته عند "بيرلمان" و"تيتيكا" يتضح أنّ ما يقصدانه من مصطلح "تقنيات الحجاج" هو دراسة مجموع التقنيات الخطابية التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى الإذعان والتسليم بها، فهي آليات وإجراءات منطقية، وشبه منطقية تثير ذهن المتلقي وتدفعه إلى الانخراط فيما يعرض بطريقة اندماجية خالية من الإكراه، كونها تقنيات مبنية على عناصر استدلالية وحجاجية. لذلك فقد عمد المؤلفان إلى «حصر التقنيات أو الطرائق الحجاجية في ضربين؛ ضرب يقوم على الوصل أو الاتصال، وضرب يقوم على الفصل أو الانفصال».[1]

وانتهاج هذه الرؤى الحديثة في البلاغة الجديدة لتفحّص تقنيات الحجاج في الخطاب التفسيري عند "ابن عاشور" إنّما كان عن إيمان واقتناع بجدوى هاته الآليات في بلوغ الغاية وتحقيق الهدف، فضلا عمّا تتيحه لنا من منهجية علمية في حصر وتصنيف مجمل ما برع فيه الشيخ ابن عاشور.

وتفاديا للتكرار أو الإطناب المملّ وسعيا للمعالجة الدقيقة فقد رأيت أنّه من الضروري القيام بعمل انتقائي لسببين اثنين:

✓الأول: توسّع "بيرلمان" و"تيتيكا" في التقنيات الخطابية وإحاطتهما بأنواعها، وكذا تداخل الحجج ممّا يتيح إمكانية تصنيفها في خانات عدّة.

✓والآخر: توسّع "ابن عاشور" وإلمامه بكل ما من شأنه الإقناع بخطابه التفسيري إلى الحد الذي قد يتجاوز فيه رؤية العلماء المعاصرين ونظرتهم إلى البلاغة الجديدة، وذلك منطقي جدًا _في نظري_ كون هؤلاء قد طبّقوا التقنيات على خطاب عادي، وهو خطاب البشر، أمّا "ابن عاشور" فقد تعلّقت أدواته الإجرائية بخطاب إلهي ليس كمثله شيء، وهذا التمايز بلا شك أحدث المفارقة العجيبة بين الدراسات العربية الإسلامية قديمًا والدراسات الغربية الحديثة المعاصرة في وقتنا الرّاهن.

كما نرى أنّ المنهجية العلمية تلزمنا في هذا المبحث بالمراوحة بين النظري والتطبيقي تعميمًا للفائدة،

---

[1] – عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 42.

وإزالة لأي لُبسٍ أو غموض، وهذا لن يتأتّى إلاّ عن طريق ضبط التعاريف وتحديد المفاهيم.

ومن هذه التعاريف والمفاهيم ما يلي:

1/ **طرائق الوصل**: ويقصد بها «الطرائق الاتصالية "procédés de liaison" التي تقرّب بين العناصر، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها، أي إبرازها في هيكل أو بنية واضحة أو لغاية تقويم أحد هذه العناصر تقويمًا إيجابيًا أو سلبيًا»[1] ومن هذه الطرائق عند "بيرلمان" و"تيتيكا":[2]

- ✓الحجج أو الأدلة شبه المنطقية (Argument quasi_ logique)
- ✓الحجج المؤسسة على بنية الواقع (Argument basés sur la structure du réel)
- ✓الحجج المؤسسة لبنية الواقع (Les argument qui fondent la structure de réel)

2/ طرائق الفصل: يقصد بالطرائق الانفصالية "procédés de dissociation" «التقنيات المستخدمة لغرض إحداث القطيعة وإفساد اللّحمة الموجودة بين عناصر تشكّل عادة كلاً لا يتجزأ أو على الأقل كلاً متضامنة أجزاءه في نطاق نظام فكري واحد».[3] وتعود جذور هذه الطرائق إلى الفلسفة اليونانية، وتتلخّص «في أنّ الأشياء أو الأشخاص أو المعطيات كلها يمكن أن يكون لها حدّان ظاهر زائف، وواقع حقيقي».[4]

ولحصر عملية البحث في الشائع وفي الأكثر حضورًا سيتم التركيز على طرائق الوصل فقط، وعلى البارز منها في "جزء تبارك" حتى تتضح الأبعاد التداولية بالوجه الذي نطمح إليه.

---

[1] – عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 41.

[2] – المرجع نفسه، ص 42.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 41- 42.

[4] – المرجع نفسه، ص 61.

المطلب الأوّل: الحجج شبه المنطقية في تفسير جزء تبارك

الحجج شبه المنطقية هي حجج تدّعي قدرًا من اليقين من جهة أنّها تبدو شبيهة بالاستدلالات الشكلية المنطقية أو الرياضية، وسبب نعتها أنها شبه منطقية وليست منطقية هو أنّ الحجج شبه المنطقية تتخذ قالبًا منطقيًا شكليًا فيه تحشر المعطيات وتُكيّف، فتجعلها شبيهة باستدلال منطقي صارم، فما يميزها إذاً حقيقتها اللاشكلية.[1]

وهذه الحجج منها ما يتأسس على البنى المنطقية مثل التناقض والتماثل التام أو الجزئي وقانون التعدية، ومنها ما يتأسس على العلاقات الرياضية مثل إدماج الجزء في الكل، وتقسيم الكل إلى أجزاءه وحجاج المقارنة.[2]

وبناء على أنّ عملية التفسير تقوم على بيان كلام الله بيانًا يدفع المتلقي إلى التسليم والإذعان فقد انشغل "ابن عاشور" كل الانشغال ببلوغ الحق اليقين متوسلاً بكل التقنيات الحجاجية التي تتيح له تحقيق الأبعاد المتوخاة من خطابه التفسيري، وهي أبعاد تداولية عملية غايتها الحصول على ردود الفعل، وأبعاد فكرية من شأنها تكثيف الموافقة والتأييد، فضلا عن الأبعاد الأخلاقية التي تهدف إلى تغيير سلوك المتلقين.

1/ الحجج المؤسسة على البنى المنطقية

أ/ حجج التناقض وعدم الاتفاق: المقصود بالتناقض هو أن تكون هناك قضيتان في نطاق مشكلتين إحداهما نفي للأخرى ونقض لها، في حين أن عدم الاتفاق أو التعارض بين ملفوظين يتمثل في وضع الملفوظين على محكّ الواقع أو المقام لاختيار إحدى الأطروحتين وإقصاء الأخرى.[3] وعليه، «لا يبدو عدم الاتفاق منطقيًا خالصًا وإنّما يصنعه المحاجج ليبرّر موقفه أو يدعم رأيه».[4]

من هذا المنطلق لم يخل تفسير "جزء تبارك" من هذا النوع من الحجاج، وذلك لإماطة اللثام عن الكثير من التعارض في الأطروحات، لاسيما فيما تعلّق بعدم الاتفاق حول أسماء السور وترتيبها والمكي

---

[1] – ينظر: سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، ص 191، نقلا عن: بيرلمان وتيتيكا: مصنف في الحجاج، ج1، ص 260.

[2] – ينظر: محمد سالم محمد الأمين طلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 29.

[3] – عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 43.

[4] – ينظر: سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، ص 192-195.

والمدني من آياتها، وكذا عدم الاتفاق حول أسباب النزول، والقراءات وغيرها من قضايا التفسير التي عجّت بها المصادر السابقة على تنوّعها واختلاف توجّهاتها.

و لا خلاف في أنّ متلقي تفسير "التحرير والتنوير" «يشعر بمدى ما يتمتع به صاحبه من قدرة على التهذيب والتعليل والاختيار والتحليل، ومدى ما ييسّره من توضيح كثير من المشكلات، وما بذله من جهد في عرض الكثير من القضايا».[1]

فالشيخ "ابن عاشور" حريصٌ كل الحرص على «تقليب النظر في أساليب الخطاب في صلتها بمقاصد صاحب الخطاب والمخاطَبين المتلقين للوحي وسياقات التنزيل في تقاطعها مع سياقات الفهم والتأويل لجعل القارئ يطمئن إلى الحقائق ولا يرتاب في ذلك، ولا يشكّ».[2]

ودفع الشّك والريبة عن القضايا المختلف بشأنها جعله يتأنّق في خطابه الحجاجي أناقة بارزة على مستوى طريقة عرض المعطيات وشكل الخطاب الموشَّى بمختلف الصيغ اللّفظية مثل "الشائع" و"الراجح" و"الظاهر" و"الأرجح"، و"باتفاق الجميع". وفي ذلك براعة تحليل وتعليل وتكثيفٍ للشحنات الحجاجية التي طالما اعتاد على بثّها بأسلوبه البطيء المعتمد على التكرار وكثرة إيراد الحكايات الدائرة حول الموضوع الواحد.

إنّ في ذلك كلِّه استراتيجية مدروسة لاستمالة المتلقّي وجعله يذعن ويسلّم ويقتنع بخطابه التفسيري المدجّج بآليات تداولية يصعب دحضها أو ردّها لأنّها «آليات استدلالية مدارها الحجاج عن طريق البصر بالحجة، وترتيب الحجج والأسلوب».[3]

وهذه النقاط الثلاثة التي أشار إليها "أرسطو" في مقاله هي الأقسام الأساسية للخطابة القديمة، كون الخطابة عنده هي «صناعة مدارها إنتاج قول تبني به الإقناع في مجال المحتمل والمسائل الخلافية القابلة للنقاش».[4]

---

[1] – نبيل أحمد صقر: منهج الإمام بن عاشور في التفسير، ص 15.

[2] – إدريس مقبول: الأفق التداولي، ص 10.

[3] – حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، ص 14.

[4] – المرجع نفسه، ص 12.

وعليه، فالشيخ "ابن عاشور" قد توسّل بالحجج شبه المنطقية من أجل الاستدلال «لأنّ الاستدلال نمط من الخطاب يرمي إلى حثّ المخاطب على القناعة بأمر ما بتقديم دعوى مدعومة بواحد أو أكثر من الأدلة والأشكال التوضيحية والاستشهادات».[1]

ومن هذه الاستشهادات والحجج الدّالة على التناقض وعدم الاتفاق في تفسير جزء تبارك نذكر على سبيل المثال النماذج الآتية:

- **عدم التوافق على أسماء السور:**

يبني "ابن عاشور" ملمحه الحجاجي حول أسماء السور بالاتكاء على طريقة عرض الحجج بأسلوب بطيئ وكثرة إيراد الرّوايات حول الموضوع الواحد، فضلاً عن اهتمامه بشكل الخطاب البارز بالدرجة الأولى على مستوى الصيغ اللّفظية التي تحمل شحنات حجاجية كثيفة. فعن سورة الملك يسرد _مرتبا أخباره_ ثمانية أسماء سمّيت بها هذه السورة وهي: تبارك الذي بيده الملك، وتبارك الملك، والمنجية والمانعة والملك، والواقية، والمانعة المجادلة.[2]

ولترجيح تسميها بسورة الملك، وظّف لفظة "**والشائع**" وكذا **اسم التفضيل "أكثر"**، يقول: «والشَّائع في كتب السُّنة وفي أكثر المصاحف تسمية هذه السورة "سورة الملك"»[3] ولاستبعاد تسميتها بالمجادلة ودحض ما ذكره الرازي يستعين بآلية العبارة أو الأسلوب، فيقول: «ولم أره لغير الفخر».[4] فعبارته هذه تشبه الاستدلالات الشكلية المنطقية وإن كانت «الحجج شبه المنطقية ليست منطقية محضة».[5]

وتأمّل هذه الألفاظ الحجاجية يكشف عن تقنيات حجاجية أخرى، وهي حجج تحاول تأسيس واقع جديد انطلاقًا من حجة السُّلطة وواقع الثقافة والتمثلات المشتركة، فالتراث التفسيري وكتب السنَّة تشكِّل لدى المتلقّي سلطة قويّة يجب التّسليم بها، وهذا يدلُّ على أنَّ الشيخ في تحليله للخطاب القرآني هو دائمًا في علاقة

---

[1] – محمد محمد يونس علي: تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص 130.

[2] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 6.

[3] المصدر نفسه، ص ن.

[4] –المصدر نفسه، ص7.

[5] – أوليفي روبول: مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د. ط، 2017، ص 198.

إيصال وتواصل مع المتلقّي على اعتبار أنّ «الحجاج فاعلية تداولية خطابية جدلية لخدمة نتيجة معينة».[1]

والنتيجة التي يسعى الشيخ إلى تحصيلها هي إقناع المتلقين بخطابه التفسيري الذي يهدف إلى بيان المراد من كلام الله تعالى اتّكاءً على الواقع الثقافي الخاضع لقدسية المصاحف وسلطة كتب السنّة والتفاسير.

وعن سورة **"الحاقة"** يقول أنّها بهذا الاسم سمّيت في عهد النبي ﷺ، وبه عنونت في المصاحف وكتب السنّة، وكتب التفسير.إلاّ أنّ الجعربي في منظومته في ترتيب نزول السور سماها "الواعية"، ويردف الشيخ بأنّه لم يرد له سلفًا في هذه التسمية.[2]

وبعبارة "لم أره لغيره" عبّر "ابن عاشور" عن اختلاف "الطبرسي" مع غيره حول تسمية سورة "الإنسان" إذ ذكر أنّها تسمى سورة الأبرار.[3] ولإقناع متلقي خطابه بتعارض هذه التسمية مع التسميات الخمس[4]، دعّم موقفه باقتصار صاحب الإتقان على تسمية هذه السورة "الإنسان" بحيث لم يذكرها في عداد السور التي لها أكثر من اسم.

وخلاصة ما يمكن أن يستنتج حول حجة التناقض وعدم الاتفاق أنّ الشيخ قد وظّف هذه التقنية مدعّمة بحجاج السلطة والتّمثّلات المشتركة، وهو من الحجج المؤسسة لبنية الواقع عند "بيرلمان وتيتيكا".ولعلّ في هذه الازدواجية استراتيجية واضحة لجعل المتلقّي يقع أسيرًا لما يلقى عليه، وقد أحاط الشيخ بأفق ما كان ينتظره صنوف المتلقين، على اعتبار أنّ «أفق الانتظار أو التوقّع هو ذلك الذي يتكوَّن لدى القارئ بواسطة تراث أو سلسلة من الأعمال المعروفة قبلا وبالحالة الخاصة التي يكون عليها الذهن».[5]

- **عدم الاتفاق حول ترتيب النزول**

يكشف "ابن عاشور" عن التعارض في الحجج التي سيقت حول ترتيب نزول بعض السور عن طريق إبراز اختلاف الأخبار والرّوايات، موظفًا ألفاظه الحجاجية المناسبة، ومهتمًا أيّما اهتمام بشكل الخطاب

---

[1] – أبو بكر العزاوي: حوار حول الحجاج، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص 9.

[2] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص110.

[3] –المصدر نفسه، ص 369.

[4] – ذكر ابن عاشور خمس تسميات لسورة الإنسان وهي: هل أتى على الإنسان، الإنسان، الدهر، الأمشاج، الأبرار، **للمزيد من التوسع ينظر: المصدر نفسه، ص 369**.

[5] –حامد أبو أحمد: الخطاب والقارئ، نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، النسر الذهبي للطباعة، مصر، د. ط، د. س، ص 80.

لاستمالة المخاطبين وإضفاء روح المنطق بتحليل تداولي منسجم مع طرحه الفكري، وتوجّهه المقاصدي؛ فتجده يراهن على إبراز التناقض بالإشارة إلى كثرة الاختلاف والاضطراب، ثمّ يُدعِّم تلك الإشارات ببعض الألفاظ التي تلقي بظلالها على القصد المرجو، ومنها عبارات "**الأصح**"، "**الأرجح**"، **والظاهر أنّ**".

فسورة "**القلم**" مثلا عدَّها "جابر بن زيد" ثانية السور في النزول بعد "اقرأ باسم ربك"، وبعدها سورة المزمل، ثم سورة المدثر.[1] لكن "ابن عاشور" يحاجج بطريقته المنطقية متوسلاً من ناحية بالسّياق الزماني، ومن ناحية أخرى بحجة السلطة التي تتمتع بها الرّوايات المنقولة عن عائشة رضي الله عنها، يقول: «والأصح حديث عائشة أنّ أوّل ما نزل سورة اقرأ باسم ربك، ثم فتر الوحي، ثم نزلت سورة المدثّر».[2]

ويُطنب الشيخ حول هذا الاختلاف والتعارض عند تفسيره لسورة **المزَّمل**، فيقول: «واختلف في عدّ هذه السورة في ترتيب نزول السور، والأصحُّ الذي تضافرت عليه الأخبار الصحيحة أنّ أوّل ما نزل سورة العلق، واختلف فيما نزل بعدها فقيل: ن والقلم، وقيل: نزل بعد العلق، سورة المدثر، ويظهر أنّه الأرجح، ثم قيل نزلت سورة المزمل بعد القلم، فتكون ثالثة».[3]

وفي تفسيره لسورة "**المدثر**" يعرض الاختلاف حول ترتيب نزولها عن طريق تقنية إيراد الرّوايات المتناقضة، ثم يرجّح الرّواية التي يرى أنّها الأصح، فينقل ما جاء عن طريق حديث "جابر بن عبد الله" من رواية "أبي سلمة بن عبد الرحمن" من طرق كثيرة وبألفاظ يؤيّد بعضها عن بعض، ثم ينقل ما وقع في صحيح مسلم عن جابر بأنّها أوّل القرآن، وما نقل عن جابر بن زيد من روايات مضطربة بأنّها ثالثة في النزول أو رابعة.

وفي الأخير ينقل ما وقع في حديث "جابر بن عبد الله" في صحيح البخاري وجامع الترمذي من طرق "ابن شهاب" بأنّ نزول هذه السورة كان قبل أن تفرض الصلاة.[4]

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 58.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ج29، ص 58.

[4] – ينظر: المصدر نفسه، ص 292.

والواضح أنّ الشيخ يوجه المتلقّي وجهة رصينة باتكائه على قواعد الترجيح المتعلقة بالآثار[*]، وفي ذلك حجة قويّة على اعتبار أنّ «غاية العلم بقواعد الترجيح هي معرفة أصح الأقوال وأولاها بالقبول (...) وتصفية وتنقية كتب التفسير ممّا علق ببعضها من أقوال شاذة أو ضعيفة أو مدسوسة فيها لمذهب عقدي ونحو ذلك».[1] فالميل إلى الترجيح حجاج توجيهي على اعتبار أنّ «التوجيه هو فعل إيصال المستدل لحجّته إلى غيره».[2] وهذا التوجيه مردود إلى مجموعة من القصود، ومجموعة من الأفعال التي تؤطر الخطاب التفسيري التداولي للشيخ ليكون نوعًا من الاستدراج أوّله تأثير وآخره إقناع.

- **عدم الاتفاق حول المكي والمدني:**

ممّا لا يخفى على أي باحث وهو يحاول استجماع التقنيات الحجاجية في تفسير التحرير والتنوير أنّها كغيرها من التقنيات لا تخلو من الكثافة والتنوّع، فحجاج التناقض والتّضاد رغم أنّ قوّته مستمدة من إعمال العقل والمنطق، جاء غير مفصول عن منهجه النقليّ في تدعيم الحقائق عن طريق حجاج السُّلطة سواء تعلَّق الأمر بسلطة الجمهور أو سلطة الأثر، ويتبدى ذلك من خلال ما تكرّر في حديثه عن المكي والمدني بعبارة «وهي مكية بالاتفاق».[3] وقد وردت هذه العبارة في بداية تفسير كل من سورة الحاقة والمعارج والجن ونوح والقيامة.

أمّا حجاج التناقض فيظهر في سورة المزّمل والمدثر والإنسان والمرسلات مع ما عرف عن الشيخ من إجادة في العرض، وحسن في البسط وأناقة في الشّكل، رغبة منه في صناعة الاقتناع واستثارة التصديق، فنجده يحسن اختيار المعطيات التي بها يحدث التأثير لاستجلاء القيم في ذهن المتلقّي، في مسار يجعله يظفر ويفوز بنجاعة عمله البرهاني وخطابه الاستدلالي مراعيًا بذلك ما يتطلبه المقام وما يتلاءم ومقتضى الحال.

---

[*]-من قواعد الترجيح المتعلقة بالآثار: أ- إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجّح لما وافقه من أوجه التفسير.ب- إذا ثبت تاريخ نزول الآية أو السورة فهو مرجّح لما وافقه من أوجه التفسير.ج- تفسير السلف وفهمهم لنصوص الوحي حجة على من بعدهم.د- تفسير جمهور السلف مقدم على كل تفسير شاذ.**للمزيد من التوسع ينظر: حسين بن علي بن حسين الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، دراسة نظرية تطبيقية، ص ص240-295.**

[1] -المرجع نفسه، ص 40.

[2] - طه عبد الرحمن: اللّسان والميزان، ص 227.

[3] - ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص217.

فبعرض محكم شكلاً ومضمونًا يهيئ عقول المتلقين لاكتشاف الاضطراب والتناقض في الرّوايات حول المكي والمدني في سورة المزّمل، وأولى استراتيجياته الإطالة والإطناب بكثرة إيراد الرّوايات، وممّا ساقه حول الموضوع:[1]

✓قال ابن عطية: هي في قول الجمهور مكية إلاّ قوله تعالى "إنّ ربّك يعلم أنّك" إلى نهاية السورة مدني، وحكى القرطبي مثل هذا عن الثعلبي.

✓وفي الإتقان: أخرج الحاكم عن عائشة أنّ تلك الآيات "إنّ ربّك يعلم أنّك" إلى آخر السورة نزل بعد نزول صدر السورة بسنةٍ، ويعني ذلك كلّه بمكة.

✓اختلاف الرّوايات بشأن قدر المدة بين نزول صدر السورة وآخرها؛ فعن عائشة وما رواه الطبري عن ابن عباس أنّ المدة سنة، بينما قول الجمهور سنتين.

✓اضطراب الرّوايات المنقولة عن عائشة فبعضها أنّ السورة كلّها مكية، وبعضها أوّلها مكي وآخرها مدني، وبعضها الآخر أنّ السورة كلّها مدنية لأنّ الرّسول ﷺ لم يَبْنِ بعائشة إلاّ في المدينة.

وبعد هذا العرض المطنب يعلّل "ابن عاشور" سبب هذا الاضطراب وهو الخلط في الرّوايات بين فرض قيام الليل وبين الترغيب فيه.[2]

أمَّا دَحضُه لهذا التَّناقض فكان عن طريق الاستناد إلى حجاجية قواعد الترجيح المتعلقة بالقرائن(*)، يقول في هذا السياق: «فالظاهر أنّ الأصح أنّ نزول "إنّ ربّك يعلم" إلى آخر السورة نزل بالمدينة لقوله تعالى: "وآخرون يقاتلون في سبيل الله" إن لم يكن ذلك إنباء بمغيب على وجه المعجزة».[3] ومضمون هذه القاعدة «اعتمده الأصوليون في الترجيح بين الأدلة المتعارضة، بأن يكون أحد الدليلين موافقا لظاهرة القرآن

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ص 254.

[2] –نفسه، ص ن.

[*]– من القواعد المتعلقة بالقرائن:أ– القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجَّح على ما خالفه.ب– القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدّم على ما عُدم ذلك.ج– القول الذي يعظم مقام النبوة ولا ينسب إليها ما لا يليق بها أولى بتفسير الآية.د– كل قول طعن في عصمة النبوة ومقام الرسالة فهو مردود.**للمزيد من التوسع ينظر: حسين بن علي بن حسين الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، ص ص298–340.**

[3] – ابن عاشور: المصدر السابق، ص 253.

فيقدم لأجل موافقته لآية أو آيات من كتاب الله».[1] واعتمدت هذه القاعدة أيضًا للترجيح بين الأحاديث المختلفة.[2]

وقياسًا على ذلك رجَّح "ابن عاشور" الوجه الذي يرى بأنّ آخر سورة المزّمل مدنيٌّ فضلاً على كون ذلك الوجه هو قول جم غفير كما جاء في تفسيره.[3]

وهذا الملفوظ "**هو قول جم غفير**" لم يكن لمجرد الزخرفة أو الإضافة بقدر ما يحمل شحنة حجاجية قوية تلقي بظلالها على أفكار المتلقّي فتُوَجِّهُهَا إمَّا تقوية وتثبيتًا للقيم الرّاسخة في ذهنه، وإمَّا تأييدًا وتدعيمًا للأفكار المختلجة في صدره، وكيفما كانت طريقة العرض وشكل الخطاب فإنّ "ابن عاشور" بالتجائه إلى ما يحرّك العقل من تضاد وتناقض أو عدم اتفاق يكون قد رسم منهجه الحجاجي واثقًا من آلياته وأدواته وُثوقَ المفسِّر الفذّ الذي لا يترك مجالاً للشك والريبة فيما يرغب الوصول إليه.

وبالطريقة نفسِها يكثِّف من حججه شبه المنطقية ليكشف عن أوجه التناقض في الرّوايات المنقولة حول المكي والمدني في سورة الإنسان، فيقول مستهلاً بألفاظ لغوية مثيرة :« واختلف فيها فقيل هي مكية، وقيل مدنية، وقيل بعضها مكي وبعضها مدني».[4] ثمّ يُبرز وجه التناقض فيما روي عن قتادة أنّها مكية، وفي رواية أخرى أنّها مدنية.وللإيقاع بالمتلقّي ودفعه إلى التسليم والإذعان يوظّف "ابن عاشور" مرّة أخرى الألفاظ الحجاجية القوية بصيغة اسم التفضيل، فيقول: «والأصح أنّها مكية فإنَّ أسلوبها ومعانيها جارية على سنن السور المكية، ولا أحسب الباعث على عدّها في المدني إلاّ ما روي من أنّ آية ﴿ وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسۡكِينٗا وَيَتِيمٗا وَأَسِيرًا ٨ ﴾ **الإنسان: 8** نزلت في إطعام علي بن أبي طالب».[5] فتراه يرجّح الوجه الأصح، ثمّ يعلّل سبب الترجيح بالارتكاز على أسلوب ومعاني القرآن المكي من جهة، وعلى أسباب النزول من جهة أخرى.

---

[1] – بن حسين الحربي: المرجع السابق، ص 319.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 320.

[3] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 253.

[4] – المصدر نفسه، ص 371.

[5] – المصدر نفسه، ج29، ص 370.

وفي مستهل سورة المرسلات، وكما جرت العادة يطرق موضوع المكي والمدني من خلال عرضه للاختلاف الواضح حول قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرۡكَعُواْ لَا يَرۡكَعُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ **المرسلات: 48** فَيَبْدَأُ بعرض ما روي عن "ابن عباس وقتادة" كونها مدنية نزلت في المنافقين، ثم يكشف عن موقفه المعارض بقوله: «وليس في ذلك حجة لكون الآية مدنية فإنّ الضمير في قوله "وإذا قيل لهم" وارد على طريقة الضمائر قبله وكلّها عائدة إلى الكفار وهم المشركون».[1]

فالشيخ يحاجج ويكشف عن عدم توافق ما رواه "ابن عباس" و"قتادة" مع نصية الآية الكريمة كونها بنية لغوية ضمن سلسلة من البنيات المتناسقة والمنسجمة وفق آليات الترابط النصي، فالإحالة بالضمير في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ﴿٤٨﴾ ﴾ **المرسلات: 48** تعود إلى الكفار وفق ما تقتضيه الإحالات القبلية.

من الواضح إذن أنّ "ابن عاشور" فصل في إحالة الضمير إلى المشركين، وبالتالي مكية الآية عن طريق قواعد الترجيح المتعلقة بالسياق القرآني[*] من جهة، والمتعلقة بالقرائن من جهة أخرى. فبالنسبة إلى القاعدة الأولى المتعلِّقة بالسياق فنصُّها هو «إدخال الكلام في معاني ما قبله وبعده أولى من الخروج به عنهما إلاّ بدليل يجب التسليم به».[2]

والدليل الذي جاء به" ابن عباس" و"قتادة" مردود بحسب الشيخ لأنّهما أوَّلاَ مدنية الآية من منطلق «أنّ الكفار الصرحاء لا يُؤمرون بالصلاة».[3] وعليه فالأولى ترجيح قاعدة السياق التي تقويها الإحالة النصية القبلية لأنّ «دلالة السياق متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى».[4]

وإحالة الضمير وفق هذه القاعدة تعود على المشركين، أما بالنسبة للقاعدة الثانية فهي قاعدة تتعلَّق بالقرائن، ونصُّها: «القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدَّمٌ على ما عدم ذلك».[5]

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 418.

[*]–ونص القاعدة الثانية المتعلقة بالسياق القرآني هو: لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل يجب الرجوع إليه.أما نص القاعدة الثالثة هو:حمل كلام الله على الغالب من أسلوب القرآن الكريم ومعهود استعماله أولى من الخروج به عن ذلك. **للمزيد من التوسع ينظر: بن حسين الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، ص 120.**

[2] – الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، ص 125.

[3] – ابن عاشور: المصدر السابق، ص 418.

[4] – الحربي: المرجع السابق، ص 127.

[5] – المرجع نفسه، ص 312.

لذلك يردف "ابن عاشور" تحليله الحجاجي بما يتطابق وهذه القاعدة، مفسرًا القرآن بالقرآن، يقول: «ونظيره قوله تعالى: "وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون"»، فهي في المشركين، وقوله: «قالوا لم نك من المصلين" إلى قوله: "وكنا نكذب بيوم الدّين"».[1]

وخلاصة القول، إنَّ انتهاج هذه الطرائق الاتصالية بإعمال العقل والمنطق من جهة، واستحضار آليات المنهج النقلي من جهة أخرى قد أكسب تحليل الشيخ حول المكي والمدني قوة ورصانة بحيث لم يترك للمتلقّي فرصة للشكِّ، بل وجد المتلقّي نفسه أسيرًا أمام الكثافة الاستدلالية بالارتكاز على قواعد الترجيح، وبالتالي لم يعد هناك بدٌ من قبول المتناقضات والرّوايات المتضادة، وقد سيَّج تحليله بما لا يسمح لأي منفذ من منافذ الريبة.

ب/ حجج العرض والبسط بغرض الهدم والدحض:

من الحجج شبه المنطقية التي وظّفها "ابن عاشور" ببعدها التداولي العميق حجج العرض والبسط بغرض الهدم والدحض والتفنيد، ومنها على سبيل الحصر النماذج الآتية:

❖ **قَالَ تَعَالَى:** ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ﴾ **الملك: 1**

يعرض "ابن عاشور" الخلاف حول معنى "شيء" بين المعتزلة والأشاعرة، فيقوم ببسطه بدءا ببيان الأصل اللّغوي؛ ف "شيء": «ما يصحُّ ويخبر عنه، وهذا هو الإطلاق الأصلي في اللّغة»[2]، ثمّ يردف هذا الكلام بمحاولة لهدم ودحض موقف الأشاعرة الذين رأوا بأنّ «الشيء لا يطلق إلاّ على الموجود»[3]، وفي ذلك «التزام ما لا يلزم دعا إليه سد باب الحجاج مع المعتزلة في أنّ الوجود عين الموجود أو زائد على الموجود».[4]

وهذا الموضوع تفرّعت عليه كما يقول الشيخ مسألة «أنّ المعدوم شيء وعند جمهور المعتزلة وأنّ الشيء لا يطلق إلاّ على الموجود عند الأشعري وبعض المعتزلة».[5]

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 418.

[2] – المصدر نفسه، ج29، ص 41.

[3] – المصدر نفسه، ج29، ص 11.

[4] – المصدر نفسه، ج29، ص 11.

[5] – المصدر نفسه، ج29، ص 11.

ويختم "ابن عاشور" المسألة بدحض وهدم خلاف الفريقين، بقوله: «وهي مسألة لا طائل تحتها ولا خلاف فيها لفظي، والحق أنّها مبنية على الاصطلاح في مسائل علم الكلام لا على تحقيق المعنى في اللّغة».[1] فما يراه "ابن عاشور" أنّ تحقيق المسائل إنّما يقوم على تحقيق معانيها اللّغوية.

❖ قال تعالى في سورة القلم: ﴿ فَٱنطَلَقُواْ وَهُمۡ يَتَخَٰفَتُونَ ٢٣ أَن لَّا يَدۡخُلَنَّهَا ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكُم مِّسۡكِينٞ ٢٤ وَغَدَوۡاْ عَلَىٰ حَرۡدٖ قَٰدِرِينَ ٢٥ ﴾ القلم: 23-25

فنّد "ابن عاشور" ما ذهب إليه "السدّي" «أنّ حَرْد اسم قريتهم، أي جنَّتهم»[2]، بقوله: «وأحسب أنّه تفسير ملفَّق وكأنّ صاحبه تصيّده من فعلي "أَغْدُوا" و"غَدوا"».[3]

وقد بسط "ابن عاشور" لدحض ماقال به "السدي" بطريقة محكمة مستعينا بالأصل اللّغوي للكلمة، وبطريقة نظمها وجواز تعلّقها بما قبلها وبما بعدها؛ فالحَرْدُ «يطلق على المنع وعلى القصد القوي؛ أي السرعة وعلى الغضب»[4] وبهذه المعاني الثلاثة عدّ "ابن عاشور" هذه الكلمة «نكتة من نكت الإعجاز المتعلق بشرف اللّفظ ورشاقته من حيث المعنى، ومن جهة تعلّق المجرور به بما يناسب كل معنى من معانيه».[5]

وجاءت طريقته في عرض المعاني المحتملة على شرف اللفظة القرآنية "حَرْد" غاية في التنظيم، بحيث يجعل المتلقّي يتخذ ممّا ذهب إليه السُدِّي، وهو موقف الرد والرّفض.

وتزدان طريقة الشيخ بما للقصد من مزية؛ فالتعبير القرآني في قوله **تَعَالَى**:﴿ وَغَدَوۡاْ عَلَىٰ حَرۡدٖ قَٰدِرِينَ ٢٥ ﴾ اختيار بقصد التهكّم وإلا لقال "وغدوا حاردين".والمعنى أنّهم لا يقدرون إلاّ على الخيبة.[6]كما يحتمل هذا التعبير قصد التعريض بأصحاب الجنة إذا حُمل الحرد على معنى السرعة، وتحليل الشيخ قد انبنى على قرائن السياق والمتمثلة في ما قبل هذه الآية وما بعدها.

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 11.

[2] – المصدر نفسه، ج29، ص 84.

[3] – المصدر نفسه، ص 84.

[4] – المصدر نفسه، ص 84.

[5] – المصدر نفسه، ص 84.

[6] – ينظر: المصدر نفسه، ص 84.

أمّا إذا أريد ب"الحَرْد" الغضب والحَنق فالمعنى هو أنّهم غدوا لا قدرة لهم إلاّ على الحَنق والغضب على المساكين.[1]

❖ قَالَ تَعَالَى:﴿ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا ...﴿٧﴾ ﴾ الحاقة: 7

بسط ابن عاشور القول حول لفظة "الحسوم" مبتدئا ببيان الوجه الصرفي، فأجاز أن تكون جمع حاسم مثل قعود جمع قاعد، وشهود جمع شاهد، ثم عرض المعاني المحتملة؛ فالمعنى الأوّل يحمل معنى التتابع وهو مشتق من حَسْم الداء بالمكواة، فيكون إطلاقه استعارة، ولعلّها من مبتكرات القرآن، والمعنى الثاني يكون من الحسم وهو القطع، فهو صفة لـ "سبع ليال وثمانية أيام" أو حال منهما، أما المعنى الثالث فيكون مصدرًا كالشُكور والدخول فينتصب على المفعول لأجله؛ أي سخرَّها عليهم لاستئصالهم وقطع دابرهم.[2]

وبناءً على هذه الوجوه يرى "ابن عاشور" أنّ إيثار هذا اللّفظ من تمام بلاغة القرآن وإعجازه، وكلّ ذلك دفعه إلى رد مزاعم أصحاب الميقات من المسلمين الذين سمُّوا أياما ثمانية بين أواخر فبراير وأوائل مارس بالأيام الحسوم على وجه التشبيه بأيام عَاد، يقول: «وهو من الأوهام، ومن ذا الذي رصد تلك الأيام».[3]

كما رد مزاعم بعضًا من أهل اللّغة الذين زعموا «أنّ الأيام الحسوم هي الأيام التي يقال لها أيام العَجوز أو العَجْز وهي أواخر فصل الشتاء (...) وشتَّان بينها وبين حُسوم عاد في العدّة والمدة»[4]

والملاحظ على هذه التقنية الحجاجية أنَّ قوّتها مستمدة من بُعدِها التداولي الذي أحاط فيه ابن عاشور بكلٍّ من السياق الداخلي والسياق الخارجي للألفاظ والعبارات، دون أن يغفل القصديَّة منها. وهذا الاستعمال للّغة في المقام سهّل على الشيخ عمليتي الدَّحْضِ والهَدْم للأطروحات التي تعارض أفكاره، كما يسَّر عليه عملية الإيقاع بالجمهور المتلقّي لخطابه.

وهذا المنظور اللّغوي الذي اعتمده الشيخ لعرض الحجج وبسطها لا يختلف عمّا تبلور في أبحاث "أوزفالد ديكرو" عن الحجاج في اللّغة، «حيث تكتسي البنى الحجاجية طبيعة لغوية، وتكون هي نفسها

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29،ص 85.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص 117.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ص 117.

[4] – ينظر: المصدر نفسه، ص 118.

أساس المعنى وأساس تأويل الخطاب».[1]

ولعلّ التأويل هو أحد مهام النظرية التداولية كما يشير إلى ذلك "فان ديك"، ويتجسّد «في صياغة الشروط العامة والخاصة لنجاح إنجاز قوّة أفعال الكلام».[2]

❖ قَالَ تَعَالَى:﴿ أَلَمۡ يَكُ نُطۡفَةٗ مِّن مَّنِيّٖ يُمۡنَىٰ ٣٧ ﴾ القيامة: ٣٧

بعدما كشف عن معاني الآية ومقاصدها بطريقته المعهودة؛ حيث توسّل بآليات البلاغة على أنَّ الكلام«استئناف وبيان للإنكار المسوق للاستدلال بقوله ﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ٣٦ ﴾ »[3]، انتقل ابن عاشور إلى بسط اختلاف المفسرين في تفسيرهم لمعنى "تُمنى"، فقال: "قال كثير المفسرين معناه: تُراق.[4] وراح يفنّد هذا الرأي ويُدحِضُه من منطلق أنّ هذا المعنى "تراق" «لم يذكر في كتب اللّغة (...) سوى أنّ بعض أهل اللّغة قال في تسمية "مِنى" التي بمكة: إنها سميت كذلك لأنّها تُراق بها ماء الهدي».[5]

ولاستمالة المتلقّي لما يراه هو أضاف بقوله: «وأحسب هذا من التلفيقات المعروفة من أهل اللّغة من طلبهم إيجاد أصل لاشتقاق الأعلام وهو تكليف صارخ»[6]، ثم استعان بما قاله "ثعلب" كون "مِنى" سميت بذلك من قولهم: مَنى الله عليه الموت، أي قدَّره لأنّها تُنحر فيها الهدايا وهو القول نفسه لابن شميل وابن عيينة.

وفي الأخير أتى برأي من يقول أنّ "تُمنى" بمعنى تُخلق من قولهم: مَنى الله الخلق، أي خلقهم، ثم ختم بترجيح قول بعض المفسرين أنّ الفعل "تمنى" مضارع أَمْنَى الرجل، فيكون كقوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تُمۡنُونَ ٥٨ ﴾ الواقعة: 58.

وبهذا تتضح استراتيجية الشيخ في بسط الحجج وعرضها بغرض هدم آراء وحجج غيره، فنجده يستعين بالصيغ اللّغوية كقوله "والأظهر"، كما يلجأ إلى الشاهد القرآني إيمانا منه بأنّه «أقوى الشواهد في الثقافة العربية

---

[1] – ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص 18.

[2] – فان ديك: النص والسياق، ص 267.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 366.

[4] – المصدر نفسه، ص ن.

[5] – المصدر نفسه، ص ن.

[6] – المصدر نفسه، ص ن.

الإسلامية، وتعود قوته إلى كونه سلطة غير شخصية، لأنّه العقيدة والكتاب المقدس لعموم المسلمين».[1]

وفعله هذا لا يختلف عمّا عبّر عنه "فليب بروتون" **بالمثلث الحجاجي**، ويقصد بذلك أنّ «التواصل الحجاجي سيرورة نقل رأي ما من مخاطب إلى مخاطب في شكل استدلال حجاجي لغرض تغيير سياق الاستقبال».[2]

إنّ هذا التواشج والتعالق بين فعل التواصل واستحضار الحجج، وبين فعل الاستدلال واستحضار القصد يترجم البعد التداولي في الخطاب التفسيري لابن عاشور، بل يجعل من فعل التحليل أو فعل التحرير والتنوير فعلاً لغويًا ضمن سلسلة كبرى من المتواليات، أو ما يسمى **بالتداولية الكبرى**، وذلك لاشتمال هذا الفعل في استراتيجيات "ابن عاشور" على الخصائص الأساسية للتواصل الحجاجي، وهي كما عبّر عنها "طه عبد الرحمن" التركيز على علاقة التفاعل الخطابي، وإبراز أهمية التزاوج القصدي والوظيفي والسياقي، ممّا يجعل الحجاج ممارسة حيَّة وبنية تداولية يجتمع فيها التوجيه والتقويم. [3]

وحاصل القول، إنّ التركيز في هذا المطلب على الحجج المؤسسة على البنى المنطقية كان بسبب حضورها المكثف في الخطاب الحجاجي للشيخ مقابل الحضور القليل للحجج المؤسسة على البنى الرياضية مثل إدماج الجزء في الكل، وتقسيم الكل إلى أجزائه، وكذا حجة المقارنة[*]. وللسبب نفسه اهتم البحث بمعالجة حجاج التناقض وعدم الاتفاق، حيث اتكأ عليه "ابن عاشور" اتكاءً واضحًا رغم أنّه لم يهمل الحجج الأخرى المؤسسة على البنى المنطقية كحجاج الحد والتعريف[**].

---

[1] – حسن المودن: دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، مقال ضمن كتاب: الحجاج، مفهومه ومجالاته، ج1، إشراف: حافظ إسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010، ص 253.

[2] – عبد العزيز السراج: التواصل والحجاج أية علاقة، ضمن كتاب الحجاج، مفهومه ومجالاته، ص 237.

[3] – ينظر: طه عبد الرحمن: التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، د. ط، د. س، ص 23.

[*] **حجة المقارنة:** هي من الحجج المؤسسة على البنى الرياضية، وقد توسل بها الشيخ في تحريره للآية 1 من سورة الملك؛ حيث يرى أنّ التذكير بعجيب خلقه الطير من خلال بيان أوصافها الثلاثة (فوقهم، صافات، يقبضن) فيه نوع من الإطناب، وقارن ذلك بما جاء في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ﴾ النحل: ٧٩ وقد علّل الفرق "بحسب ما اقتضاه اختلاف المقامين، فسورة النحل رابعة قبل سورة الملك، فلما أوقظت عقول الكفار للنظر إلى ما في خلقة الطير من دلائل ولم يتفطنوا، جاءت سورة الملك بهذا الإطناب، **ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 38.**

[**] **حجاج الحد والتعريف:** وهو من الحجج المؤسسة على البنى المنطقية، جاء بشكل واسع في ثنايا تفسير ابن عاشور "فالتماثل التام مداره على التعريف من حيث هو تعبير عن التماثل بين المعرف والمعرّف ويستدعي هذا المبدأ لجوء المحاجج إلى التعريف وضبط الحدود أي تعريف المفاهيم أو الأشياء أو الأحداث. **للمزيد من التوسع ينظر: عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص44، وينظر: سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي، ص 200.** ومن أمثلة هذا النوع من الحجاج ما ورد بارزًا في سورة القلم لضبط حدود وتعريفات=

وعليه فما تجدر الإشارة إليه في ختام هذا المطلب أنّ الحجاج في خطاب الشيخ يعدّ بحق تقنية خطابية قد دُجّجت بأبعاد تداولية ضمن بنية جدلية تؤطرها قواعد الترجيح عن طريق بناء استدلالي يتوافق والمنهج العقلي، ولا يتعارض مع المأثور، كل ذلك من أجل الوصول بالمتلقّي إلى عتبات الخطاب في مقاصده الحقيقية وفق نسق تأويلي خالٍ من التناقض، لكنه لا يخلو من القوة الإقناعية والدّقة البرهانية والصرامة المنطقية التي تزدان بها مغاليق الدلالات وصنوف الاستدلالات.

المطلب الثاني: الحجج المؤسسة على بنية الواقع

في المنحى نفسه ينحو "ابن عاشور" في منهجه لتفهيم المتلقّي النّص القرآني بقدر الطاقة البشرية بيانًا وكشفًا وتوضيحًا.

وبطريقته الحجاجية وتفكيره التداولي يسعى سعي المفسّر الواثق من أدواته إلى تمكين علاقته بالمتلقّي عن طريق تكثيف تقنيات الحجاج، نظرًا «لكون المحاججة مرتبطة بالعوامل الوضعية التبليغية، أي السياق، وبالصيغ اللّغوية، أي التراكيب»[1]

وبين هذا وذاك تتراكم الحجج شبه المنطقية والحجج المؤسسة على التجربة من منطلق أنّ «الخطاب الحجاجي يكون أنجع وأقدر على الفعل في المتلقّي والتأثير فيه كلما انغرست مراجعه في الواقع»[2]، ذلك أنّ «متلقي الخطاب لابدّ أن يستشف المقصد الذي ينطوي عليه الخطاب، وأن يتمثل الرسالة الدلالية التي تكمن فيه».[3]

والملاحظ أنّ المتلقّي لم يغب عن ذهن "ابن عاشور" طيلة عمله التفسيري، فهو الواعي بدائرة الاتصال، والساعي إلى الاستمالة والتأثير، إذ ليست عملية الكشف لبيان لمجرد الترف الفكري، وإنّما هي عند الشيخ تنطوي على أبعاد عميقة، ومقاصد سامية جعلته يكرّس جهده من أجلها لمدة أربعين سنة تقريبًا.

=الصفات العشر للمكذبين، والتي قيل أنّها تنطبق على الوليد بن المغيرة، وهي: حلاّف، مهين، همّاز، مشّاء، منّاع، معتد، أثيم، عتل، زنيم. وكانت استراتيجية الشيخ بالعودة إلى جذر الكلمة وذكر وزنها الصرفي، ثم استعمالاتها سواء من حيث الحقيقة أو المجاز. **للمزيد من التوسع ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص ص 72– 76.**

[1] – حمو الحاج ذهبية: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص 137.

[2] – سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي، ص 214.

[3] – مفلاح بن عبد الله: الخطاب القرآني وقضايا التأويل، ص 12.

إنّ جهد "ابن عاشور" في التفسير والتأويل، وبتلك الكثافة في الأدوات والآليات ليس من أجل أن يستشف المتلقّي القصد من خطابه أو أن يتمثل الرسالة الدلالية فحسب، بل **إنّ** ذلك هو من أجل الإقناع بخطابه التفسيري وجعل المتلقين عبر الزمان والمكان يذعنون ويسلمون بأفكاره وآرائه وسط منظومة تراثية تستعصي على العدّ.

ومن تلك الحجج التي تضاف إلى الحجج شبه المنطقية الحجج المؤسسة على بنية الواقع، وهي حجج «تقوم على روابط معترف بها بين الأشياء»[1]، أي أنّها حجج «يعمل المحاجج بواسطتها على بناء واقع محدث جديد وهي صنفان: حجج الاتصال التتابعي، وتكون بين ظاهرة ما وبين نتائجها أو مسبباتها، وحجج الاتصال التواجدي، وهو كذلك الترابط الذي يحدث بين الآراء أو الأحكام أو بين الشخص وأعماله، أو بين الجوهر وتجلياته».[2]

وهذه الحجج التي تُعتمد فيها بنى الواقع، لا تصف الواقع وصفًا موضوعيًا، وإنّما هي طريقة في عرض الآراء المختلفة لهذا الواقع.[3]

وكونها مؤسسة على الواقع، فهي حجج تسعى إلى تأسيس أحكام وتثبيتها وجعلها مقبولة ومسلمًا بها.[4]

أمّا كونها طريقة اتصالية فمن منطلق «ربطها بين الظواهر ونتائجها أو مسبباتها أو بين شخص ما وأعماله».[5]

1/ طريقة "ابن عاشور في عرض حججه المؤسسة على بنية الواقع

يحضر هذا النوع من الحجج في تفسير التحرير والتنوير حضورًا مكثفًا، ومنه الاتصال التتابعي، وهو "وصل سببي يرمي إلى الربط بين حدثين متتابعين، أو إلى استخلاص نتائج ما حدث، أو التكهن بما سيحدث"[6]

---

[1] – أوليفي روبول: مدخل إلى الخطابة، ص 203.

[2] – ينظر: علي الشبعان: الحجاج والحقيقة والتأويل، ص ص159- 160.

[3] – ينظر: عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 49.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص 49.

[5] – المرجع نفسه، ص 49.

[6] – المرجع نفسه، ص 49.

ومن وجوهه الحجة السببية والحجة الغائية والحجة البراغماتية النفعية، وهذه التسميات إنّما تكشف عن القصد الأعلى من الحجاج، وإلى ذلك أشار الشيخ في مقدمته الرابعة، حيث قال: «إن القرآن أنزله الله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله، فكان القصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية».[1]فكشف الأسباب يؤدي إلى إدراك الغايات، وباتضاح الغايات تتضح المنافع.

فالحجة البراغماتية «ترمي إلى تقييم حدث ما بواسطة نتائجه»[2]، وقد استغل "ابن عاشور" هذه الحجة في توجيه السلوك، لا سيما وأن جزء تبارك هو «من القرآن المكي الذي طالما انشغل بالقضية الكبرى؛ قضية العقيدة ممثلة في قاعدتها الرئيسية وهي الألوهية والعبودية وما بينهما من علاقة».[3]

وتقييم الأحداث بنتائجها هو في واقع الأمر من أساسيات القرآن المكي الذي «فسّر للإنسان سر وجوده ووجود هذا الكون من حوله، كأن يقول له: من هو؟ ومن أين جاء؟ ولماذا جاء؟ وإلى أين ذهب في نهاية المطاف؟ من ذاك الذي جاء به من العدم والمجهول ومن ذا الذي يذهب به؟ وما مصيره هناك؟»[4]، والمصير كما يحدّده القرآن، وتحدّده الشريعة الإسلامية هو الجزاء، وهو من جنس العمل.

وبناء على هذا الخطاب القرآني المنزّل في ظروف مخصوصة ووفقا لواقع مخصوص استدعته حياة العرب بمكة، انبنى خطاب "ابن عاشور" بطاقته الحجاجية متكئا على جملة من وجوه الاتصال التتابعي، ووجوه الاتصال التواجدي، وما يترتب عنهما من نتائج للكشف عمّا **تتغيّاه** من مقاصد سامية أعلاها صلاح الفرد في دنياه وفي آخرته.

وممّا تجدر الإشارة إليه أن تقنيات الحجاج في خطاب الشيخ على كثافتها فإنها شديدة التداخل، إذ لم ترد **الحجج المؤسسة على بنية الواقع**(*) مفصولة عن الحجج المنطقية، كما أنها لم تُفصل عن الحجج

---

(1) – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 38.

(2) – عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، ص 50.

(3) – سيد قطب: في ظلال القرآن، مج2، ص 1004.

(4) –المرجع نفسه، ص 1004.

(*) **الحجج المؤسسة على بنية الواقع**:هذا الصنف من الحجج لايعتمد على المنطق، إنما يتأسس على التجربة وعلى علاقات حاضرة بين الأشياء المكونة للعالم، فالحجاج هنا ماعاد افتراضا ولا تضمينا، بل أصبح تفسيرا وتوضيحا؛ تفسيرا للأحداث والوقائع، وتوضيحا للعلاقات الرابطة بين عناصر الواقع وأشيائه، وبالتالي، فالحُجج القائمة على بنية الواقع تستخدم الحجج شبه المنطقية للربط بين أحكام مسلّم بها وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسهاوتثبيتها وجعلها مقبولة مسلما بها، وذلك يجعل الأحكام المسلم بها والأحكام غير المسلم بها عناصر=

المؤسسة لبنية الواقع.

ومردّ كل ذلك البعد التداولي الذي ينطوي عليه هذا النوع من الخطابات، وما يخضع له من شروط القول والتلقّي والمقام، والرّغبة في التأثير والفعل وتوجيه السلوك وتعديله، فضلا عن شخصية المحاجج وما يتمتع به من سلاسة تعبيرية وبراعة خطابية وقوة حجاجية؛ فتراه يحاجج بكلّ ما أوتي من قوة واستطاع من جهد فكري، وهي ميزة من شأنها أن توقع أيّ باحث في الارتباك كلّما همّ بمحاولة للفصل أو الانتقاء.

ففي البدء ينطلق "ابن عاشور" من مقدمات فيسعى إلى جعلها حجاجية، ثم يختار منها ما يراه مناسبا للمقام ولظروف التلقّي، وبعدها يختار طريقة العرض الأكثر ملاءمة.

ومنهج الشيخ في تفسيره يكشف عن هذه المواصفات التي أهّلته للانتقال بكل سلاسة من المقدمات إلى التقنيات بقدر ما يتواءم واستراتيجيات الخطاب توجيها أو تلميحا أو إقناعا.

من هذا المنطلق، فتقنيات الحجاج تتحدّد في الغالب بناء على أغراض السورة، إذ يسعى في تفسيره لآياتها سعيا حثيثا من أجل الإقناع بمضمونها انطلاقا ممّا رصده من الأغراض والمقاصد.

ولذلك نجده يحاجج باللّغة معجما ونحوا وصرفا، ودلالة، ويستحضر القرائن المقالية حينا، والقرائن المقامية حينا آخر، ولا يتوانى في استدعاء حجج الحد والتعريف والتفريع والتقسيم والمقارنة والتناقض.

كما لم يغفل عن استدعاء حجة المثل والشاهد والسلطة، وحجج الاتجاه والتجاوز، وكذا حجاج الطبيعة والعقيدة والدين والكتب المقدسة.

إنّ تحليل هذا المسار الحجاجي في تفسير التحرير والتنوير عامة، وفي "**جزء تبارك**" خاصة يكشف الجهد الكبير لابن عاشور في توظيف الطرائق الاتصالية بوصل كل حجاج سابق بحجاج لاحق، ممّا يشكل

=تنتمي إلى كل واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن التسليم بأحدها دون أن يسلم بالآخر، ومن هنا جاء وصفها بكونها حججا اتصالية أو قائمة على الاتصال، وهذه الحجج لا تصف الواقع وصفا موضوعيا وإنما هي طريقة في عرض الآراء المتعلق بهذا الواقع، ويمكن أن تكون هذه الآراء وقائع أو حقائق أو افتراضات. ومن صنوفه:الاتصال الرمزي وجوه الاتصال التتابعي ومنه: الحجة السببية والبراغماتية والغائية، وحجة التبذير والاتجاه والتجاوز، وكذلك وجوه الاتصال التواجدي، ومنه:الشخص وأعماله، وحجة السلطة (الدين، العقيدة، الكتاب المقدس، العلماء، الفلاسفة، الأنبياء، الفيزياء...) **للمزيد من التوسع ينظر: سامية الدريدي:الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص ص214-242، وأيضا: علي الشبعان:الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص ص149-160، وكذلك: عبد الله صولة: في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، ص ص49-51.**

للباحث في هذا المجال صعوبة بالغة في عملية الفصل، بغض النظر عمّا يعتري العمل إثر تفكيك الحجج من غموض، لما تتميز به الطريقة الاستدلالية عند الشيخ من قوّة، وما ينطوي عليه فكره التداولي من عمق؛ إذ «لا تتوانى التداولية من الغوص في متاهات المعاني»[1]، كما أنها «تهتم بموضوع الاستعمال اللّغوي في التواصل من الناحية الاجتماعية والنفسية والمعرفية بشكل عام»[2]، وهي المجالات التي لم تغب عن خلد "ابن عاشور" لأنّه يدرك «إنّ أمر الدلالة ليس لغويا صرفا، وإنّما يعدّ اللّغوي فيه جزءا ضئيلا، وإن كان أساسيا، أما باقي الأجزاء فترتد إلى حركية الفكر في الإدراك والمقارنة والإحصاء بواسطة رسم حقول للمعرفة، تساعد على تصنيف المعاني وترتيبها وفق أدلة ومعايير علمية ومنطقية».[3]

وعليه، وبناء على ما سبق، ونظرا للصعوبة البالغة التي اصطدمت بها في إنجاز هذا المطلب بسبب التعالق والتواشج الشديد بين الحجج، فقد ارتأيت أن تكون منهجية تخطي هذه الصعوبة **الاقتصار على تقنيات الحجاج الأكثر شيوعا واستعمالا دون الفصل بينها خدمة للغرض الأعلى المتوخى من البحث وهو الكشف عن الأبعاد التداولية المفترض وجودها في الخطاب التفسيري لـ "ابن عاشور".**

2/ وجوه الاتصال التتابعي

أدرج "بيرلمان" هذا النوع من الحجاج ضمن الحجج المؤسسة على بنية الواقع وهي حجج لا تقوم على المنطق بل على التجربة، وممّا رصدناه على سبيل **المثال النماذج الآتية:**

❖ قال الله تعالى في سورة الملك: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ﴾ **الملك: 1**

تشكّلت بنية الحجاج في تفسير سورة الملك بناء على المنطلقات التي أشار إليها الشيخ في البدء، والتي كان مدارها الأساسي أغراض السورة. فواقع كفار قريش الذين كذَّبوا وعاندوا وجعلوا لله شركاء يستدعي من الحجج والبراهين ووجوه الاستدلال ما يثبت انحرافهم، سواء أكان ذلك الإثبات عن طريق الوعد والوعيد، أو عن طريق التحذير والتوبيخ، أو عن طريق الدعوة إلى النظر والتأمل في دلائل انفراد الله تعالى بالألوهية.

---

[1] – نعمان بوقرة: لسانيات الخطاب، مباحث في التأسيس والإجراء، ص 75.

[2] – المرجع نفسه، ص 77.

[3] – منقور عبد الجليل: النص والتأويل، ص 166.

من هذا المنطلق سلك "ابن عاشور" في مساره الحجاجي مسالك عدّة لربط مقاصد السورة بالأحداث والوقائع التي من شأنها أن تؤسس لواقع جديد، تجعل المتلقّي يذعن ويُسلّم بالأحكام التي لم يتوان الشيخ في تدعيمها بالحجج شبه المنطقية.

ولا شك أن التعليل أو الربط السّببي له سِحره الخاص وتأثيره البليغ على متلقي الخطاب لأنّ «الأصل في عملية الاقتناع أن تقوم على قوة الحجّة ووضوح الدليل»[1]، ولذلك بدل "ابن عاشور" أقصى جهده للإقناع بمنهجه التفسيري الموجه إلى أنواع من المتلقين في ظروف عصيبة كان الدين الإسلامي يمرّ بها وسط مدّ متجذر من الاستعمار.

ففي هذه الآية الأولى من سورة الملك ألمّ الشيخ بآليات التحليل والشرح والإقناع، مُرتّبا أجزاءه وأقواله، ومطنبا في البيان والإفهام، إذ امتدّ تفسير الآية إلى ثلاث صفحات كاملة جمعت تقريبا كل صنوف التقنيات الحجاجية ، كون «الحجاج هو الطريقة التي تطرح بها الأدلة».[2]

وعليه، فوجوه الاتصال التتابعي تبرز من خلال تفسير قوله تعالى: "بيده الملك" على هذا النحو، إذ يقول:« وتقديم المسند وهو "بيده" على المسند إليه لإفادة الاختصاص، أي الملك بيده لا بيد غيره»[3] فقد ربط السبب بالغاية والقصد، يقول: «قصر إدعائي مبني على عدم الاعتداد بملك غيره، ولا بما يتراءى من إعطاء الخلفاء والملوك والأصقاع للأمراء والسلاطين وولاة العهد، لأنّ كلّ ذلك مُلك غير تام لأنّه لا يعمّ المملوكات كلّها، ولأنّه معرّض للزّوال ومُلك الله هو الملك الحقيقي».[4]

والمعنى أنّ الملك الحقيقي بيد الله لا بيد غيره كما توهّم كفّار قريش، أو كما يتوهّم متلقّي الخطاب في أي زمان ومكان. ويرى "ابن عاشور" أنّ ذلك من الوهم، يقول: «فالنَّاس يتوهمون أمثال ذلك مُلكا، وليس كما يتوهمون».[5]

ولا شكّ أنّ ملفوظ النّاس في هذا السياق من شأنه أن يكون إشارة من الشيخ إلى صنوف من

---

[1] – محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002، ص 20.

[2] – مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، مصر، د. ط، 1979، ص 393.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 10.

[4] – المصدر نفسه، ص 10.

[5] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 10.

المتلقين الذين سكنهم الوهم فصدّقوا بواقع الأمة الإسلامية التي أصبحت دويلات متناثرة وأصقاع قد استولى عليها الملوك والسلاطين.

وهذا النوع من الحجج المبنية على الوصل السببي والمؤسسة على تجارب منبعها الواقع يسعى الشيخ من خلالها إلى إحراج المتلقّي ودفعه إلى التسليم بها، **لأنّ الواقع كشف ويكشف أنّه ما من ملك ملكه الملوك والسلاطين إلاّ وانتهى إلى زوال.**

والواضح من تحليل الشيخ أنّ حجاجه غاية في القوّة، وذلك أنّ «من خصائص الحجة ألاّ تناقض نفسها، وأن تكون منسجمة مع غيرها من الحجج، ومنسجمة مع الأطروحة المدافع عنها».[1]

وتزداد هذه التقنية قوّة لأنّها لم تعرض بمعزل عن التقنيات الحجاجية الأخرى؛ فقد وردت مدعّمة بحجاج الحد والتعريف لملفوظ "الملك" وهي من الحجج شبه المنطقية «إذ يستدعي مبدأ التماثل لجوء المحاجج إلى التعريف وضبط الحدود، أي تعريف المفاهيم أو الأشياء أو الأحداث والوقائع».[2]

كما دعمت هذه الحجة السببية بحجة الشاهد القرآني، وهو من الحجج المؤسسة لبنية الواقع*، حيث أورد قوله تعالى: ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۗ وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا ١١٤ ﴾ **طه: 114**، وقوله تعالى أيضا: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٦ ﴾ **آل عمران: 26**

❖ قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ٢ ﴾ **الملك: 2**

بدأ "ابن عاشور" مساره الحجاجي في هذه الآية بالكشف عن علاقة التتابع وما ينجرّ عنها من

---

[1] – محمد رويض: مقاربة فلسفية ديداكتيكية، مجلة فكر ونقد، مج:3، ع26، فيفري، 2000م، ص 47.

[2] – سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي، ص 200.

(*)**الحجج المؤسسة لبنية الواقع**: هي حجج تربطها صلة وثيقة بالواقع، لكنها لا تتأسس عليه ولا تنبني على بنيته وإنّما هي التي تؤسس هذا الواقع فتبنيه أو على الأقل تكمله، ومنتهى هذا النوع من الحجاج بناء واقع جديد يقنع به المحاجج جمهوره ويرسم من خلاله معالمه الرؤيوية وهيئاته التصورية، وهذا الواقع المبني على نماذج اعتقادية وتصورات رمزية يتأسس من خلال جملة من الوسائط وجمع من الحالات الخاصة التي تمضي بالفعل الحجاجي إلى أقصى مراتبه تاثيرا وتوجيها، ومن صنوفه: المثل والشاهد والنموذج وعكسه. **للمزيد من التوسع ينظر: المرجع نفسه، ص 242، وينظر أيضا:علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص ص 165–177.**

مستتبعات، مستدرجا بذلك المتلقي إلى التسليم بما أوجده من علائقية بين إيثار ذكر الموت والحياة، والاقتصار عليهما دون بقية العوارض، فذكر العلة والغاية؛ **أما العلّة** فيوضحها بقوله «وأوثر بالذكر من المخلوقات الموت والحياة لأنّهما أعظم العوارض لجنس الحيوان الذي هو أعجب الموجود على الأرض، والإنسان نوع منه».[1]

ويضيف قائلا: «وأوثر الموت والحياة لما يدلان عليه من العبرة بتداول العَرَضين المتضادين على معروض واحد، وللدلالة على كمال صنع الصانع».[2] ثمّ يربط السابق باللاحق في نظام من القول المشحون بطاقات حجاجية ليقنع المتلقّي بأنّ «معنى القدرة في الإماتة أظهر وأقوى، لأنّ القهر ضرب من القدرة».[3]

وأمّا الغاية فتتّضح بحسب الشيخ من خلال «ما تترتب على خلق الموت والحياة من الآثار التي أعظمها العمل في الحياة والجزاء عليه بعد الموت وذلك ما تضمنه قوله تعالى: ﴿ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ ۝٢ ﴾ ».[4]

فالسّمة التداولية في الخطاب التفسيري لـ "ابن عاشور" تذكيها قصدية المحاججة، لأنّ الحجّة كما يشير "محمد رشيد رضا" في تفسيره «إما أن تكون ناهضة تثبت بها الحق، أو داحضة يموّه بها الباطل».[5]

وتتدافع حجج "ابن عاشور" المؤسسة على علاقات التتابع ليربط سبب تقديم الموت على الحياة في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ ﴾ بالمقصود الأهم، والذي هو جزاء الإنسان على أعماله بعد الموت[6]، إذ يقول: «ولذلك فذكر الموت إتمام للاستدلال على دقيق الصنع الإلهي وهو المسوق له الكلام».[7]

---

(1) – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 12.

(2) – المصدر نفسه، ص ن.

(3) – المصدر نفسه، ص 13.

(4) – المصدر نفسه، ص ن.

(5) – محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج7، دار المنار، القاهرة، مصر، ط2، 1947م، ص 574.

(6) – ينظر: ابن عاشور: المصدر السابق، ص 13.

(7) – المصدر نفسه، ص 14.

فثمة جمع وانسجام بين البنية اللّغوية أو النظام في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ ﴾ وبين دراسة البنية أو استعمال النظام، وهو التحليل الذي قاد الشيخ إلى بعد تداولي، حيث ربط مدلول الآية بقصدية السورة التي منها "التذكير".[1]

ولم يكتف الشيخ بهذا الحد من محاولة كشف ما ينطوي عليه الخطاب الإلهي من غايات ومقاصد إصلاحية وتربوية، إذ ربط الأسباب بنتائجها وبالغاية منها، بل تجاوز ذلك إلى استشراف أفق المتلقّي الذي قد لا يقنعه هذا الخطاب ليضعه أمام خاتمة رأي، حيث يقول: «ولا أشك في أنّ بناء هذا العالم على ناموس الموت والحياة له حكمة عظيمة يعسر على الأفهام الاطلاع عليها»[2]

فاستفتاح الخطاب بالصيغة اللّغوية "**ولا أشكّ**" محاولة منه لإقناع المتلقّين على اختلاف صنفوهم والتأثير على موقفهم بأهمية قمع ما يعتريهم من فضول جامح، لذلك «فقد اعتبر المنظرون في حقلي الخطابة والحجاج المجاوزة مبدأ أساسيا في العمل الحجاجي الدائر على الإقناع وسيلة، وعلى تبديل المواقف غاية، نظرا لأنّ هذا المبدأ يكون بفكرة التقدم واستشراف المستقبل»[3]

ويسترسل "ابن عاشور" على وجه من الإطناب في مساره الحجاجي ليحلّل الخطاب القرآني في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ﴾ فيذكر علّة مجيئ هاتين الصفتين دون غيرهما، ويربط ذلك بالداعي المقامي والمقتضى السياقي؛ فأما العزيز فهو الغالب الذي لا يعجزه شيء، وذكره مناسب للجزاء المستفاد من قوله ﴿ لِيَبۡلُوَكُمۡ ﴾ **الملك: 2** وهذا حظ المشركين، أما الغفور فهو مناسب للجزاء على الطاعات وهو إشارة إلى حظ أهل الصلاح.[4]

❖ قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ١٠ ﴾ **الملك** 10

تشير الآية إلى انتفاء السمع وانتفاء العقل لدى المشركين، والتعليل بحسب الشيخ هو أنهم أعرضوا عن تلقي دعوة الرّسل ودلائل صدقهم.[5] وهذا مستوى من مستويات الشرح الدلالي، أما المستوى التداولي

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 14.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص 14.

[3] – علي الشبعان: الحجاج والحقيقة والتأويل، ص 288.

[4] – ابن عاشور: المصدر السابق، ص 15-16.

[5] – ينظر: المصدر نفسه، ص 27.

ببعده الحجاجي فيتبدى في تفسير "ابن عاشور" من خلال إتيانه برؤية الزمخشري والتي لا يرى فيها إلاّ أنها «من قبيل الاسترواح»[1]، حيث يقول في هذا السياق: «ومن العجيب ما ذكره صاحب الكشاف أنّ من المفسرين من قال: إنّ المراد من الآية "لو كنا على مذهب أصحاب الحديث أو على مذهب أصحاب الرأي، ولم أقف على تعيين من فسّر الآية بهذا"».[2] فقد حاول الشيخ تغليب وجهة نظره بقوله «ولا شك في أنّ أقل الناس عقلا المشركون لأنّهم طرحوا ما هو سبب نجاتهم».[3]

ولأنّ «عملية الإقناع عادة ما تتبع في تحصيل غرضها سبلا استدلالية متنوعة تجرُّ الغير إلى الاقتناع»[4]، فإنّ الشيخ قد اتخذ الشاهد الحديثي سبيلا استدلاليا للاستقواء وهو من تقنيات الحجاج المؤسسة لبنية الواقع بواسطة الحالات الخاصة، فقد نقل عن "القرطبي" «أنّ رجلا قال: يا رسول الله ما أعقل فلانا النصراني، فقال النبي ﷺ، مَهْ الكافر لا عقل له، أمَا سمعت قول الله تعالى "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ..."»[5]

وبشأن تقديم السمع على العقل فإنّ السبب بحسب الشيخ يتمثّل في كون «العقل بمنزلة الكُليِّ، والسمع بمنزلة الجزئي، ورعيًا للترتيب الطبيعي فسمع دعوة النذير هو أوّل ما يتلقاه المنذرون ثم يُعملون عقولهم في التدبر فيها».[6]

وقد أردف هذه الحجة السببية بالحجة البراغماتية، إذ يرى بأنّ «قوام الصلاح في حسن التلقّي وحسن النظر، وأن الأثر والنظر هما أصلا الهدى»[7] وهذا التعالق والتواشج بين الحجج هو سمة بارزة في تفسير التحرير عامة نظرا لما يتميز به الشيخ من فكر موسوعي ورؤية مقاصدية تكاد تغلب على خطابه التفسيري، لذلك نجده غالبا ما يربط بين الأشياء ربطا منطقيا إيمانا منه بأنّ «الحجة السببية حجة ذات

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ص 28.

[2] – المصدر نفسه، ص 28.

[3] – المصدر نفسه، ص 28.

[4] – طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2014، ص 38.

[5] – ابن عاشور: المصدر السابق، ج29، ص 27.

[6] – المصدر نفسه، ج29، ص 28.

[7] – المصدر نفسه، ج29، ص 28.

عمل إقناعي ينسجم بتوظيفها الخطاب».[1] كما أنّ «الحجة البراغماتية حجة ناجعة تبرز من خلالها وثاقة الآراء وقوة المزاعم».[2]

ويكشف هذا الربط بين الحجتين عن اهتمام الشيخ بالحجة المقوّمة التي تفضي إلى النموذج الاتصالي بالمصطلح الذي شاع عند المفكر "طه عبد الرحمن"، إذ يقول: «ومن يدرك الحكمة فإنّه لا يقف عند حدود العمل بما أدركه فحسب بل يطلب أن يعمل به على الوجه الأكمل».[3] ويتجلّى هذا الاهتمام فيما خلص إليه الشيخ من تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ ١٠ ﴾ **الملك:** 10إذ انتقل بالمعنى إلى ممارسة حيّة من خلال علاقة تفاعله مع المتلقين، حيث تجاوز **الحجة المجردة** في ارتباط الخطاب بالمشركين، ثم من ناحية أخرى تجاوز **الحجة الموّجهة** في ارتباط الخطاب بمحاولة الإقناع بأهمية هاتين النعمتين؛ نعمة السمع، ونعمة البصر ليصل إلى بنية تداولية اجتمع فيها التوجيه المقترن بالأفعال والتقويم المقترن بالأخلاق، يقول: « **ويؤخذ من هذه الآية أنّ قوام الصلاح في حسن التلقّي وحسن النظر**».[4]

إنّ هذه العبارة هي خير ترجمة للأبعاد التداولية في جلّ خطابه التفسيري، كون خطابه تحركه المقاصد الكبرى للقرآن الكريم وللشريعة الإسلامية.

❖ قال تعالى في سورة الحاقة: ﴿ كَذَّبَتۡ ثَمُودُ وَعَادُۢ بِٱلۡقَارِعَةِ ٤ ﴾ **الحاقة:** 4

ممَّا اشتملت عليه هذه السورة من الأغراض «تهويل يوم القيامة وتهديد المكذبين بوقوعه وتذكيرهم بما حلّ بالأمم التي كذبت به».[5]

وبناء على ذلك فبنية الحجاج في هذه السورة تأسست على أهمية ربط لبنات المتن التفسيري مع ما تمّ استنتاجه على مستوى البنية التداولية الكبرى التي لخصها "ابن عاشور" تحت عنوان "أغراض السورة أو مقاصدها". ومن أجل ذلك اتكأ الشيخ على مختلف الطرائق الاتصالية باستحضار عناصر الخطاب، ولاسيما عنصر السياق، وعنصر المتلقّي؛ فعنصر المتلقّي يتجلّى حضوره من خلال شكل الخطاب، إذ

---

[1] – علي الشبعان: الحجاج والحقيقة والتأويل، ص 285.

[2] – المرجع نفسه، ص 286.

[3] – طه عبد الرحمن: التواصل والحجاج، مطبعة المعارف، الرباط، المغرب، د. ط، د. س، ص 20.

[4] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 28.

[5] – المصدر نفسه، ج29، ص 28.

يقول: "إنْ جعلتَ..." و"إنْ جعلتَ..."، وعنصر السياق من خلال الاستعانة بالوصل والفصل في تحديد الأفق التأويلي لعلاقة اللاحق بالسابق في:﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٣ كَذَّبَتۡ ثَمُودُ وَعَادُۢ بِٱلۡقَارِعَةِ ۝٤ ﴾ الحاقة: 3-4

فإنْ جعلنا الآية﴿ كَذَّبَتۡ ثَمُودُ وَعَادُۢ بِٱلۡقَارِعَةِ ۝٤ ﴾ جملة استئنافية، فالبنية الحجاجية كلّها فعل كلامي ينطوي على فعل مباشر للتذكير بما حلّ بثمود وعاد، وفعل غير مباشر لإنجاز مجموعة من المقاصد وهي التعريض بالمشركين وتهديدهم من جهة، واسترهابا لنفوس السّامعين من جهة أخرى. [1] أمّا إذا جعلنا الآية السابقة جملة متصلة بما قبلها﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٣﴾ فالأفق التأويلي للآية يتوقف عند مجرّد الإخبار عن الحاقة.[2]

من هذا المنطلق يرى "فان ديك" بأنّ البنية السيمانطيقية للنص ترتبط بالوظائف التداولية للخطاب.[3] وطريقة تفسير ابن عاشور لهذا الارتباط يترجم البعد التداولي في خطابه التفسيري، بناء على أنّ «التداولية تصنّف إلى تداوليات، صغرى تتجه نحو السياقات الجزئية وكبرى تتّجه نحو السياقات الاجتماعية».[4]

أمّا البعد الحجاجي الأكثر بروزا في تفسير هذه الآية فيتمثّل في الوصل التتابعي الظاهر في الجمع بين الطرق التعليلية، ومنها طريقة **التعليل الوصفي**[*] لربط الأسباب بمسبباتها، فالابتداء بثمود وعاد في الذكر بين الأمم المكذبة كان من منطلق «أنّهما أكثر الأمم المكذبة شهرة عند المشركين من أهل مكة لأنّهما من الأمم العربية، ولأنّ ديارهما مجاورة شمالاً وجنوبًا».[5] وفي هذا التعليل **اتكاء على التجربة، وعلى واقع المشركين، ولذلك عُدَّ الوصل التتابعي من الحجج المؤسسة على بنية الواقع.**

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 115.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ج29، ص 115.

[3] –ينظر: فان دايك: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ص323.

[4] – نادية رمضان النجار: الاتجاه التداولي الوسيط في الدرس اللّغوي، ص20.

[*] طريقة التعليل الوصفي هي تلك التي تربط الأسباب بالمسببات، أو قل السببية، **للتوسع أكثر ينظر: طه عبد الرحمن: التواصل والحجاج، ص20.**

[5] – ابن عاشور: المصدر السابق، ص 115.

ومن جهة أخرى عدّ التعليل في هذا لمقام تأكيدًا للمقصدية التي أشار إليها الشيخ في مطلع تفسيره والمتمثلة في التذكير بعذاب الأمم السابقة وتهويل ذلك العذاب في ذلك اليوم.

أمّا **التعليل الحكمي** «الذي يربط الظواهر بمقاصدها، أو قل الغائية»[1]، فيتجلّى في الأفق التأويلي عند الشيخ، حيث أوَّل العدول عن الإتيان بالضمير إلى إظهار اسم القارعة قصد التهويل[2]، فالمعنى "كذبت ثمود وعاد بها"، أي بالحاقة.

وللاستقواء في حجاجه استعان بالحجج شبه المنطقية ومنها حجاج الحد والتعريف، وتحديدا الحجاج الاشتقاقي أو «الحجاج الايتمولوجي وهو حجاج يعود فيه المحاجج إلى الأصول الاشتقاقية التي منها تكون الكلم أسماءً وأفعالاً وحروفًا تستدل منها دلالات، توظف فيما بعد داخل نسق تأويلي يجليّ سور القرآن ويفتح مغالق آيه».[3]

ويتعلّق الأمر بوقوفه عند الأصل الاشتقاقي لملفوظ القارعة، يقول: «والقارعة اسم فاعل من قرعه إذا ضربه ضربًا قويًا»[4]، ومن النّاحية النّحوية التركيبية فالقارعة «صفة لموصوف محذوف يقدّر لفظه مؤنثًا ليوافق وصفه المذكور نحو الساعة أو القيامة».[5]

وخلاصة القول، فإنّ مدار الخطاب الحجاجي قائم على الممارسة التفاعلية الحية _بتعبير طه عبد الرحمن_ لتجلية مقاصد السورة تذكيرًا أو تهويلاً أو تعريضًا أو تهديدًا للمشركين من أهل مكة، وللمشركين في كل زمان ومكان.

ولا يخفى ما لهذه الممارسة التفاعلية الحجاجية من تشابه مع نموذج "جاك موشلر"؛ حيث حاول في كتابه "نحو تحليل تداولي للمحادثة 1980" بناء نظرية تداولية لوصف البنيات الحوارية وصفا حجاجيا بتبنّي نظرية التداوليات المدمجة[*]، حيث تكمن السّمة القصدية للحجاج في تحديد العلاقة الحجاجية.[6]

---

[1] – طه عبد الرحمن: التواصل والحجاج، ص 20.

[2] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 115.

[3] – علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص 280.

[4] – ابن عاشور: المصدر السابق، ص 115.

[5] – المصدر نفسه، ج29، ص 115.

[*]–**التداوليات المدمجة هي**: التداوليات التي تلحق الجانب القولي للمعنى بالجانب الإخباري، أي تركز على الجانب التعاقدي، ويتحدّد موضوعها في فرضيات داخلية وخارجية، **للمزيد من التوسع ينظر: محمد طاووس: النظرية الحجاجية، ص 114–115**.

[6] – ينظر: محمد طاووس: النظرية الحجاجية، ص 110.

فنقاط التلاقي تبرز من خلال تركيزهما على إدماج نظرية الحجاج في نظرية القول، بحيث يصبح الخطاب الحجاجي خطابا تبريريا توجيهيا تصوغه التعليمات القولية والحجاجية والتخاطبية.

❖ قال الله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ ﴾ الحاقة: 19

فنّد "ابن عاشور" مزاعم بعض أهل اللّغة الذين ادَّعوا «أنّ "هاؤم" أصله هَاأُمُّوا مركبا من كلمتين (هَا) وفعل أمر للجماعة من فعل "أَمَّ" إذا قَصَدَ، ثُمَّ خفف الكثرة للاستعمال».[1]

واختار الحجة السببية مسلكا لرد هذه المزاعم، فقال: «ولا يصح لأنّه لم يسمع"هاؤومين" في خطاب جماعة النساء، وفيه لغات أخرى واستعمالات في اتصال كاف الخطاب به تقصَّاها "الرضيّ" في شرح الكافية، وابن مكرم في لسان العرب»[2]

فالسّبب إذن في ردّ مزاعم هؤلاء يتمثّل في واقع الاستعمال، إذ لم يسمع منه"هاؤومين"لخطاب جماعة النساء. ولهذا يكون الشيخ قد فنّد ودحض بالحجة، كما استعان من جهة أخرى بحجاج السلطة، وهو من تقنيات الوصل التواجدي، وذلك باستحضار سلطة علماء اللّغة والنّحو ومنهم "الرضيّ" في الكافية و"الزمخشري" في الكشاف، حيث عَدُّوا "هاؤم" «اسم فعل أمر بمعنى خذ، أو بمعنى تعال»[3]

فالشيخ اعتدّ بحجة السلطة، لتدعيم رأيه وموقفه، وهي «الحجة التي تتمثل في الاحتجاج لفكرة أو رأي أو موقف اعتمادا على قيمة صاحبها»[4]، ومن ذا الذي يقوى على بخس "الرضيّ" أو "الزمخشري" قيمتهما وجهدهما الفكري في اللّغة والنّحو.

وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أنّ "ابن عاشور" قد ركَّز على التعليل النّحوي، وهو نوع من الحنكة في البصر بالحجة ووضعها في مكانها المناسب «حيث يسدُّ المتكلّم السبيل على السامع، فلا يجد منفذًا إلى استضعاف الحجة والخروج عن دائرة فعلها»[5]، وفي ذلك كلّه مزيد من الاستمالة والتأثير، والدفع

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 130.

[2] – المصدر نفسه، ص 130.

[3] – المصدر نفسه، ص 131.

[4] – سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي، ص 232.

[5] – رضوان الرقبي: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، ضمن مجلة عالم الفكر، العدد 02، مجلد 40، (أكتوبر/ ديسمبر)، 2011، ص75.

إلى التسليم بصحة الآراء المطروحة والأفكار المعروضة.

وإذا كان «"شايم بيركمان" في بلاغته الجديدة قد ركّز على مبدأين رئيسيين هما القصد والمقام»[1]، فإن هذين المبدأين هما أيضا عند "ابن عاشور" النواة المركزية لخطابه الحجاجي، ففي هذه الآية ﴿ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ١٩ ﴾ الحاقة: 19 أَوَّلَ هذه الجملة التي هي جملة جواب شرط (أمّا) بالمعنى الكنائي «وهو الغرض الأهم من ذكر العرْض».[2] فقد اعتنَى "ابن عاشور" بقصدية الآية، وهو بيان وكشف نعيم أصحاب اليمين، لأنّ المقام كان مقام الغبطة والافتخار.[3] ومن الطبيعي أن ينهج الشيخ هذا السبيل وهو رائد علم المقاصد من خلال نظرته التجديدية إلى علم أصول الفقه وإيقاظه للفكر المقاصدي بعد ركوده.

❖ قال الله تعالى:﴿ فَإِذَا بَرِقَ ٱلۡبَصَرُ ٧ وَخَسَفَ ٱلۡقَمَرُ ٨ وَجُمِعَ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ ٩ يَقُولُ ٱلۡإِنسَٰنُ يَوۡمَئِذٍ أَيۡنَ ٱلۡمَفَرُّ ١٠ ﴾ القيامة: 7-10.

علّل "ابن عاشور" العدول في هذه الآيات عن أن يُجاب الكفار بتعين وقتٍ ليوم القيامة إلى أن يهدّدوا بأهواله بكونهم لم يكونوا جَادِين في سؤالهم، فكان مقتضى حالهم أن يُنذروا بما يقع من الأهوال (...) وفي ذلك تعريضٌ على أن فرّطوا في التّوقي من ذلك اليوم واشتغلوا بالسؤال عن وقته.[4]

يتّضح إذن، أن الأفق التأويلي عند الشيخ قد جمع بين الحجاج فعلا استدلاليا وبين المجال التداولي، وهذا الالتقاء والجمع بين الحجاج والتداولية «انطلق أساسا من تصوّر المعنى في استثماره لعلاقات متعدّدة تضم الملفوظ مع ربطه بظروف المقال، وما يستطيع ذلك من تحديد للقرائن المعنوية المحدّدة لطبيعة الخطاب»[5]، فقد ربط "ابن عاشور" العدول القرآني بمقتضى حال كفّار قريش، ثمّ أردف ذلك بتأويل قراءة الجمهور وقراءة نافع وأبي جعفر للفعل "برق"، حيث وجّه الاختلاف في القراءة وجهة تداولية لتحديد طبيعة الخطاب متجاوزًا الوصف الدلالي للفعل "برق" ومنزّلا الكلام منزلتين اثنتين _الحقيقة والمجاز_ بمعية

---

[1] – جميل حمداوي: المقاربة الحجاجية بين النظرية والتطبيق، ص 43.

[2] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 130.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ص 130.

[4] – المصدر نفسه، ص 344.

[5] – رضوان الرقبي: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، ص 86.

ما تدلّ عليه القرائن السياقية، كل ذلك من أجل رد وتحض ما رجّحه "الطبري" بتغليب «قراءة الجمهور على قراءة نافع وأبي جعفر».[1]

وما يراه "ابن عاشور" أنّ «مآل معنى القراءتين واحد وهو الكناية عن الفزع والرّعب كقوله تعالى: ﴿ وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبۡصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيۡلَنَا قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا بَلۡ كُنَّا ظَٰلِمِينَ ٩٧ ﴾ **الأنبياء: 97**».[2]

وبالتالي، «فلا وجه لترجيح الطبري قراءة الجمهور على قراءة نافع وأبي جعفر لا من جهة اللّفظ ولا من جهة المعنى ولا من مقتضى التفسير».[3]

ومدعاة هذا التحليل التداولي ببعده الحجاجي أنّ «معنى "برِق": دُهِش وبُهِت، يقال: برِقَ يبرَقُ فهو بَرِقٌ من باب فَرِحَ يفرَح، فهو من أحوال الإنسان، وإنّما أسند إلى البصر على سبيل المجاز العقلي».[4] وذلك أن الإنسان إذا بُهِت، شَخَص بصره، وقد دعّم حجاجه بالشاهد الشعري، إذ أسند الأعشى "**البَرْق**" إلى الأعين في قوله:

كَذَلِكَ فَافْعَلْ ما حَيِيَت إِذاَ شَتُوا وأَقْدِمْ إذا ما أَعْيُنُ النَّاسِ تَبْرَقُ

أمّا قراءة نافع وأبي جعفر فهي «بفتح الرّاء من البريق بمعنى اللّمعان، أي لمع البصر من شدّة شخوصه، ومضارعه يبرُق بضم الرّاء، وإسناده إلى البصر حقيقة».[5]

وعليه، فسواء دلّ ملفوظ "برق" على الحقيقة أو على المجاز فالمآل واحد عند الشيخ.

وما تجدر الإشارة إليه أنّ التوسّل بالطرق الممكنة للإقناع قد ارتبط **بالبنية الكلية لسورة القيامة** والتي تتمحور حول **إثبات البعث والتذكير بأشراط يوم القيامة واختلاف أحوال الناس، وهي المقاصد الكبرى من الخطاب القرآني في هذه السورة.**[6]

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 344.

[2] – المصدر نفسه ، ص 344.

[3] – المصدر نفسه ، ص 344.

[4] – المصدر نفسه ، ص 344.

[5] – المصدر نفسه، ص ن.

[6] – ينظر: المصدر نفسه، ص 377.

❖ قال الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ القيامة: 16-19

بنى "ابن عاشور" خطابه الحجاجي لتفسير هذه الآيات على حجج تجريبية مصدرها واقع التنزيل، وهي على وجه الخصوص الحجة البراغماتية والحجة الغائية، ذلك أنّ «تركيب الخطاب الحجاجي يتحدّد بمادتين اثنتين، وهما: الدعوى، والحجة».[1]

أما الدعوى فتتمثل فيما ذكره "الفخر عن القفال أنّه قال: إنّ قوله تعالى "لا تحرّك به لسانك" ليس خطابا مع الرّسول ﷺ. بل هو خطاب مع الإنسان المذكور في قوله تعالى: ﴿يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴿١٣﴾﴾ القيامة: 13»[2]

وقد نقل "ابن عاشور" ما قاله القفّال بأن «هذا التأويل وجه حسن ليس في العقل ما يدفعه وإن كانت الآثار غير واردة به».[3] وأمّا الحجة فتتمثل في رد "ابن عاشور" على دعوى القفال. حيث قال: «إن كان العقل لا يدفعه، فإنّ الأسلوب العربي ومعاني الألفاظ تنبو عنه»[4]، وهو رد تداولي «ترسخت فيه طبيعة الحجة بوصفها فعلا كلاميا خاصا في التواصل الكلامي عند مستعملي اللغة».[5]

فالشيخ أنجز فعل الردّ والدحض معتنيا أولا بشكل الخطاب الذي جاء جملة شرطية متلازمة الأطراف، واعتنى ثانيا بترتيب حججه بناء على ما يلي:

✓ إنّ الخطاب موجّه إلى الرّسول ﷺ دون غيره، وذلك بحسب ظروف ووقائع التنزيل. حيث «كثرت السور فبلغت زهاء ثلاثين حسب ما عدّه سعيد بن جبير في ترتيب نزول السور».[6]

---

[1] – عبد الهادي بن ظافر الشهري: الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية، مقاربة تداولية، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص255.

[2] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 350.

[3] – المصدر نفسه، ج29، ص 349-350.

[4] – المصدر نفسه، ص 349-350.

[5] – عبد الهادي بن ظافر الشهري: المرجع السابق، ص 269.

[6] – ابن عاشور: المصدر السابق، ص 351.

✓ بسبب الكثرة «صار النبي يخشى أن ينسى بعض آياتها، فلعلّه أخذ يحرّك لسانه بألفاظ القرآن عند نزوله».[1]

✓ هذا الترتيب يكشف عن العلاقة الحجاجية القوية التي مردها ربط الأسباب بنتائجها، كما ينتج عنه عمليًا النهي، وفي ذلك منفعة للرسول ﷺ؛ لأنّ في التحريك؛ أي تحريك اللّسان مشقة، وفي النهي عنه رحمة.

وبذلك تتضح الحجج **المبنية على الواقع** في حجاج "ابن عاشور"؛ إذ تتبدى الحجة البراغماتية بالكشف عن النتائج الإيجابية للنّهي عن تحريك اللّسان، وتتبدى الحجة الغائية من خلال ما يتغياه ويهدف إليه الخطاب القرآني من دواعي الشفقة والرّحمة بخير البشر محمد ﷺ.

وحاصل القول، فإنّ البعد التداولي يتجلّى في الطريقة التي صنع فيها "ابن عاشور" مسلكه الحجاجي، وصنْع المعنى لا يعدو أن يكون «عملية ديناميكية فعّالة تقتضي تداول المعنى بين المتكلّم والسّامع وسياق المنطوق (المادي، الاجتماعي، اللّغوي) وبين المعنى المحتمل المنطوق».[2]

وهذه العناصر الثلاثة هي التي كانت محور الخطاب التفسيري في هذه الآيات بحيث شكّلت فعلاً كلاميًا تلاحمت فيه المعاني الحجاجية مع المقاصد التداولية.

❖ قال الله تعالى: ﴿ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ۝٧ ﴾ **الإنسان: 7**

وَظَّف الشيخ الحجّة السببيّة من أجل تأسيس وقائع يوم الحساب والجزاء المتعلقة بالأبرار، حيث ربط سبب نصب "يومًا" على أنّها مفعول به للفعل "يخافون" بالمراد من الخوف، وهو خوف الدنيا الذي ينتج عنه تجنّب الذنوب التي تجرّهم إلى العقاب.[3]

ويوضح "ابن عاشور" قائلاً: "ولا يصحُّ نصبه على الظرفية لأنّ المراد بالخوف خوفهم في الدنيا (...) وليس المراد أنّهم يخافون ذلك اليوم، فإنّهم في ذلك اليوم آمنون»[4]، لذلك لجأ "ابن عاشور" إلى الحجة

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 351.

[2] – جيني توماس: المعنى في لغة الحوار، مدخل إلى البراغماتية (التداولية)، تر: نازك إبراهيم عبد الفتاح، دار الزهراء، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010، ص 41.

[3] – ابن عاشور: المصدر السابق، ص 383.

[4] – المصدر نفسه، ج29، ص 383.

السببية لتبرير نصب "يوما" على المفعولية من أجل تفسير الأحداث تفسيرًا يدفع بالمتلقّي إلى التسليم بها، لأنّها حقائق مأخوذة من الواقع.

وإذا كانت الحُجَّة «هي تفكير منطقي يهدف إلى تأسيس البرهان وتبرير الرأي»[1]، فإن اعتماد "ابن عاشور" على الحجة النحوية ما كان إلاَّ لتبرير رأيه الذي انطوى على حجاج توجيهيّ بوصفه بناء استدلاليا وفعلا قصديا، ذلك لأنّ «معيار الحجاج هو النجاعة، فالخطاب القائم على الحجاج المحكم هو الذي يحمل على الفعل الحسن؛ أيّ أنّ الأمر يتعلق بالحمل على الفعل لا بالحمل على الاعتقاد».[2]

والحقيقة أنّ الحمل على الفعل عقيدة راسخة في الخطاب القرآني لأن شرائع الإسلام لا تُجسد إلاّ وفق عقيدة عملية سلوكية، وفي هذا السياق جاء الإخبار عن خير الخلق بأنّه كان قرآنا يمشي.

وبالعودة إلى المقدمات العشر لـ "ابن عاشور" سنقف على هذه المعاني وقد تكرّرت على وجه من الإطناب "ومنها حديثه عن المقاصد الأصلية التي جاء بها القرآن، وهي ثمانية أمور: إصلاح الاعتقاد، تعليم العقد الصحيح، تهذيب الأخلاق، تشريع الأحكام، سياسة الأمة بقصد صلاحها وحفظ نظامها، القصص وأخبار الأمم للتأسي بصالح أعمالهم والتعليم، والمواعظ والإعجاز بالقرآن".[3] فكل هذه الأمور عقائد عملية سلوكية.

❖ قال الله تعالى:﴿ هَذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ **المرسلات: 35-36**

من الواضح أنّ التعليل النّحوي والتعليل البلاغي من الآليات الحجاجية المنتشرة بكثرة وبكثافة بالغة في المتن التفسيري لـ "ابن عاشور". فإذا كان النّحو يُعين على استجلاء المعالم الدلالية، فإنّ البلاغة تُعين بقوّة على استجلاء المعاني التداولية بأبعادها الحجاجية، لكن المفارقة في الخطاب الحجاجي للشيخ هو ورودهما ملتحمين من أجل الاستقواء وتغليب رأي على رأي؛ فمن غايات الحجاج «إقامة الإجماع ونسخ اختلاف الآراء، فالتنافر علامة نقص والحجاج وسيلة لإدماج الانشقاق».[4] لذلك فقد علّل الشيخ مجيء الفعل

---

[1] أ.مولز- ك، زيلتماك- ك. أويكيوني: في التداولية المعاصرة والتواصل، تر: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 2014، ص154.

[2] – كرستيان بلانتان: الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، دار سيناترا، تونس، د ط، 2008م، ص 35.

[3] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 41.

[4] – كرستان بلاتان: الحجاج، ص 35.

﴿.... فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ **المرسلات: 36** مرفوعا لأنّ المقصود ليس نفي الإذن، فالاعتذار هو المقصود بالنفي.[1] فالفاء ليست سببية بل هي للعطف حيث «جعل نفي الإذن توطئة لنفي اعتذارهم».[2]

وبعد أن استعان بالشاهد القرآني ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُواْ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ ﴿٣٦﴾ ﴾ **فاطر: 36** أردف ذلك بالشّرح والتعليل والمقارنة، حيث بيَّن أنّ نفي القضاء في الآية السابقة مقصود لذاته، ليخلص بعدها إلى ردّ ودحض «ما ادّعاه أبو البقاء أنّ "يعتذرون" استئناف تقديره "فهم يعتذرون"»[3]، ولا حاجة كما يقول "ابن عطية" تبعا للطبري «إنّه ينصب لأجل تشابه رؤوس الآيات».[4]

ولم يغفل الشيخ تدعيم حجاجه باستحضار حجة أخرى للاستقواء، وهي حجة القاعدة النّحوية التي تقول «بأنّ مناط النصب في جواب النفي قصدُ المتكلم جعل الفعل جوابا للنفي لا مجرّد وجود فعل مضارع بعد فعل منفي».[5]

ومن المعلوم أنّ القاعدة النّحوية في باب نصب المضارع تنص على «وجوب إضمار "أَنْ" بعد فاء السببية وهي التي تفيد أن ما قبلها سبب لما بعدها كقوله تعالى:﴿ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَلَا تَطْغَوْاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى ۖ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ ﴿٨١﴾ ﴾ **طه: 81** فإنْ لم تكن سببية، وكانت للعطف أو للاستئناف لم ينصب الفعل بعدها بأنْ مضمرة».[6]

وعليه، فقد استعان الشيخ بالبعد التداولي "قصد المتكلّم" للإقناع وجعل متلقّي الخطاب يسلّم بآرائه

و ذلك ممّا شغل واستأثر باهتمام علماء التداولية المعاصرة التي « تسعى جاهدة استكشاف بواعث الكلام وآلياته النفسية والجسديّة».[7] وبواعث الكلام حسب "ابن عاشور" تكشف عن القصد من قوله

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 440.

[2] – المصدر نفسه، ص 440.

[3] – المصدر نفسه، ج29، ص 440.

[4] – المصدر نفسه، ج29، ص 440.

[5] – المصدر نفسه، ج29، ص 440.

[6] – مصطفى الغلاييني، ج2، ص 177.

[7] – إدريس مقبول: البعد التداولي عند سيبويه، مجلة عالم الفكر، العدد1، المجلد 33، يوليو، سبتمبر، 2004م، ص 268.

تعالى ﴿ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ **المرسلات: 36** وهو **ليس نفي الإذن** بل **نفي الاعتذار**، وبالتالي لم تكن الفاء سببية بل هي **للعطف**.

وخلاصة القول فإنّ "ابن عاشور" في حجاجه المؤسس على بنية الواقع ارتكز في الكثير من المواقف على وجوه الاتصال التتابعي طرقا اتصالية، تصل بين الظواهر أو نتائجها أو مسبباتها دون أن يغفل عن تدعيم حجاجه بالحجج شبه المنطقية أو بالحجج المؤسسة لبنية الواقع سواء عن طريق الاستدلال بواسطة التمثيل أو بواسطة الحالات الخاصة.

ولاشكّ أنّ في هذه الكثافة رغبة في جعل المتلقّي يذعن وسيلم ويقتنع بطروحاته، وتلك غاية الحجاج كما تصورها "بيرلمان" «بجعل العقول تذعن لما يطرح عليها»[1] انطلاقا من كون البلاغة الجديدة أو الحجاج هو «فن الوصول إلى تعديل موقف المستمع أو القارئ».[2]

3/ وجوه الاتصال التواجدي:

من وجوه الاتصال التواجدي حجة السلطة وحجة الشخص وأعماله. ووجه التواجد أو التعايش في هذا النوع من التقنيات يتجلّى من خلال الرّبط بين علاقات متداخلة ومتواجدة في الواقع.

فابن عاشور في محاولته الإقناع بخطابه التفسيري كثيرًا ما يلجأ إلى سلطة الدين وسلطة الرسول ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، كما يستند في بعض آرائه على سلطة الرواة وسلطة الجمهور وغيرها من الطرائق الاتصالية التي تتقوى بها مواقفه.

لكن، وكما يرى "بيرلمان" «فقبل أن نستند إلى السلطة فإنّنا غالبا ما نؤكدها ونعضددها ونمنحها رصانة شاهد مشروع».[3]

والمؤكّد أنّ الشيخ لم يفُتْه هذا العمل، فمُقدماتُه العشر تعُجُّ على وجهٍ من الإطالة بما تكتسيه سلطة الأثر وسلطة العقل وسلطة القرآن الكريم من قوة، بحيث تدفع بواسطتها الشكوك عن ذهن المتلقّي، كما لم

---

[1] – محمد سالم محمد الأمين طلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 107.

[2] – صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 89.

[3] – فيليب بروطون: الحجاج في التواصل، ص 84.

تَفُتْه الإشارة إلى سلطة بعض العلماء، كعلماء التفسير والنّحو والبلاغة والأصول والقراءات ممَّن حظوا عنده بالثقة والمشروعية.

وفي تفسير التحرير والتنوير عامة، وجزء تبارك على وجه الخصوص نقف على نماذج كثيفة لهذا لنّوع من التقنيات الحجاجية، ومنها على سبيل المثال ما يلي:

✓الاستناد إلى رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين وما جاء في المصاحف، وذلك بخصوص تسمية السور، وترتيب النزول، والمكي والمدني، ومن أمثلة ذلك قوله بشأن سورة الملك:[1]

- سماها النبي "سورة تبارك الذي بيده الملك".
- وهي مكية قال ابن عطية والقرطبي باتفاق الجميع.

وبشأن سورة القلم يقول:[2]

- وفي بعض المصاحف سمّيت سورة القلم وفي معظم التفاسير، وفي صحيح البخاري "سورة ن والقلم"، وهي مكية قال ابن عطية، ولا خلاف في ذلك بين أهل التأويل.

أما بشأن سورة الحاقة، فيقول: [3]

- سميت "الحاقة" في عهد النبي.
- وباسم الحاقة عنونت في المصاحب وكتب السنة وكتب التفسير.

وعن سورة المعارج أورد ما يلي: [4]

- سميت هذه السورة في كتب السنة وفي صحيح البخاري وجامع الترمذي، وفي تفسير الطبري وابن عطية وابن كثيربـ "سأل سائل".

وبشأن سورة الإنسان: [5]

- هي مكية، وهو قول ابن مسعود، وعلى هذا اقتصر معظم التفاسير.
- وسميت في زمن أصحاب الرسول "هل أتى على الإنسان".

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 4.

[2] – المصدر نفسه، ص 6.

[3] – المصدر نفسه، ص 109.

[4] – المصدر نفسه، ص 151.

[5] – المصدر نفسه، ص ص 368- 370.

ممّا يتضح إذن من خلال هذه النماذج أن "ابن عاشور" يتّكِئ بقوّة على مجموعة من المقدّسات، أو بالأحرى ما عُدّ من المقدّسات، فمتلقّوا خطابه عموما هم ممّن يؤمنون يقينًا بأنّ شخصية الرّسول ﷺ هي الشخصية القدوة، وأنّ أصحابه التابعين يمثلون أيضًا السلطة التي لا تضاهيها سلطة. وقد تنوّعت مرتكزات خطابه الحجاجي، ولعلّ أهمّها ارتكازه على الاستقواء بسلطة الأشخاص.

وتمثّل شخصية الرّسول ﷺ الشخصية المحورية والأساسية؛ فهو المصطفى المعصوم وخير الخلق أجمعين، وهو المتلقي الأوّل للقرآن الكريم. ويليه أصحابه الذين شهدوا الوحي وعاينوا أسباب النزول.

ولا غرو أن يحاجج بالتابعين من الرّواة وعلماء التفسير والقراءات، فكلّ هؤلاء هم حُجة في الخطاب التفسيري، وبالعودة إليهم يحدث الاقتناع، ويحصل اليقين، وبذلك «تصبح أعمال الشخص صفات وهيئات وتصرفات سياقا يوجه المواقف ويحدّد المراتب ويرسم الأقدار».[1]

ومن **وجوه الاتصال التواجدي** أيضا في "**جزء تبارك**" استناد "ابن عاشور" إلى سلطة الرّواة من منطلق اعتداده بقواعد المنحى الأثري، وإن كان اعتداده به اعتدادًا جزئيًا، نظرًا «لما ينبثق عنه من تصورات تنظم علاقة الإنسان بعالمه وتصله برموزه وتشدّه إلى دوائر اعتقاده».[2]

ففي سورة الملك ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ ۚ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ ﴿١٩﴾ ﴾ **الملك: 19** دعَّم معنى ﴿ صَٰٓفَّٰتٍ ﴾ وهي «كون الأشياء متقاربة الأمكنة وباستواء»[3] بحديث "ابن عباس" في الجنائز: «مرّ رسول الله ﷺ بقبر منبوذ» إلى قوله "فصفّنا خلفه وكبّر».[4]

وفي سورة القلم يوظّف صيغة لغوية قوية للإقناع بشأن أصحاب الجنة، فيقول: «وعلى الروايات كلّها يعلم أن أهل هذه الجنة لم يكونوا كفارًا، فوجه الشبه بينهم وبين المشركين المضروب لهم هذا المثل هو بطر النعمة والاغترار بالقوة».[5] فابن عاشور أراد أن يدعِّم خطابه اعتمادًا على قيمة الرّواية إذ هي «من

---

[1] – علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص 156.

[2] – المرجع نفسه، ص 159.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 38.

[4] – ينظر: المصدر نفسه، ص 38.

[5] – المصدر نفسه، ص 81.

المعتقدات التي نقرّها لأنّنا نعتقد أن أشخاصا آخرين لهم من الأسباب الوجيهة ما يجعلهم يقرُّونها».[1] وكونها تفسّر ما وقع لأصحاب الجنة على وجه التحقيق لا على وجه التقدير أو الافتراض فإنّها ستكون بلا شك أكثر إقناعًا للمتلقّي سواء أكان حاضرًا أو افتراضيًا أو كونيًا. وبالتالي، فمن الممكن أن يقع لمن يبطر النعم ما وقع لأصحاب الجنة في سورة القلم.

إنّ "ابن عاشور" إذن **يؤسّس لعالم ممكن بناء على واقع متحقّق بخطاب استدلالي ينطوي على الحجة الموجَّهة التي تنحصر في:**

– إذا بُطرت النعم فمن الممكن زوالها ذلك لأنّ «القضية الشرطية بفضل الصفة الافتراضية لمقدّمها من شأنها أن تدخل اعتبار العوالم الممكنة في كل خطاب استدلالي».[2]

وتفسير العلاقة الموجودة بين قوله تعالى في سورة القلم ﴿ أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ٣٥ ﴾ **القلم:** 35 وبين واقع التنزيل، استحضر "ابن عاشور" حجة السلطة من خلال ما روى «عن مقاتل لما نزلت أية "إن للمتقين عند ربّهم جنّات النعيم" قالت قريش: إذا كان ثمة جنة فلنا فيها مثل حظنا وحظكم في الدنيا، وعن ابن عباس أنّهم قالوا: إنا نعطى يومئذ خيرا مما تُعطون فنزل قوله تعالى﴿ أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ٣٥ ﴾ القلم: 35».[3]

واستعان بعد ذلك بحجاجية الكناية التي تحمل نفي التساوي بين الفريقين، وللاستقواء أكثر دعم خطابه الاستدلالي بثلاثة شواهد قرآنية، وشاهد شعري. وهذه الازدواجية في الجمع بين الحجج المؤسسة على بنية الواقع، والحجج المؤسسة لبنية الواقع من شأنها أن تغلق جميع منافذ الريبة والشّك، بحيث لا يجد المتلقّي بدًا من التصديق والتسليم بالأحكام والآراء المطروحة.

ومردّ كل هذا وعي "ابن عاشور" بأنّ «الخطاب الحجاجي يتميز عن بقية الخطابات الأخرى كونه مبنيا وموّجها وهادفا؛ **مبنيا** بناء استدلاليا يتمّ فيه اللّجوء إلى الحجة والاستدلال والمنطق والعقل، **وموجَّهًا**

---

[1] – سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي، ص 232.

[2] – طه عبد الرحمن: اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 356.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 91.

مسبقا بطرق تداولية».[1]

ووفقا للظروف التداولية من عناية بالمكان والزمان وواقع التنزيل وأحوال المخاطبين بنى "ابن عاشور" خطابه الحجاجي بشأن ما ورد من الاختلاف حول قوله تعالى في سورة المزمل:﴿ * إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ۚ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۚ وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٠﴾﴾ **المزمل: 20**

ومن أجل إضفاء القوة الإقناعية المناسبة لسياق الحجة عمد الشيخ إلى الاستزادة من سبل الفاعلية بالتركيز على ما من شأنه أن يعدل أفكار القرّاء بنقد ما يريد من الأطاريح وجلب ما يراه من الآراء، وكذا دفع كل ما يحمل التناقضات ويخالف المنطق، يقول بشأن هذه الآية: «واختلف السلف في وقت نزولها ومكانه، وفي نسبة مقتضاها من مقتضى الآية التي قبلها، والمشهور الموثوق به أنّ صدر السورة نزل بمكة».[2]

فقد كشف عن اختلاف السلف، ثمّ بثَّ دفقته الحجاجية عن طريق الصيغة اللّغوية "والمشهور الموثوق به"، وفي العناية بشكل الخطاب توجيه للمخاطب كي يسلّم بآرائه.

وعلى طريقة الحجاج الفني يتدرّج "ابن عاشور" في سلّمه الحجاجي عن طريق ما يلائم طبيعة هذا الخطاب وفي هذا السياق يقول: «ولا يغتر بما رواه الطبري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عائشة مما يوهم أنّ صدر السورة نزل بالمدينة، ومثله ما روى عن النخعي في التزمل بمرط عائشة».[3] فقد برّر طريقة طرحه انطلاقا من كون حجة الطبري من الوهم الذي ينجر عنه الانخداع، وهذا يكشف أنّ «الوصل التواجدي بين الشخص والعمل ليس دائما وصلا متجانس النتائج منتظم الحركة، إذ يمكن أن يكون وصلا عكسيا، فمن لا يعتدّ بأخباره لا تبنى بينه وبين أقواله علاقة وصل تواجدي».[4]

---

[1] – عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص 128.

[2] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 280.

[3] – المصدر نفسه، ج29، ص 280.

[4] – علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص 151.

كما يكشف عدم اعتداد "ابن عاشور" بما رواه الطبري على أن تحليله للرّواية كان تحليلا تداوليا، وأنّ تأويله لم يكن تأويلا معزولا، وإنّما باعتماد سياق ما «ولا يكون السياق في هذا الإطار معطى بل يرفع بناؤه تدريجيا قولا قولا»[1]، وهذا ما سنلاحظه في بقية خطابه التفسيري لهذه الآية.

وبناء السياق وفق **المحيط العرفاني** للمتلقّي ووفق الأحداث البيّنة من المنطلقات الأساسية التي انبنت عليها **نظرية المناسبة** عند "سبربر وولسون" وهي «نظرية تداولية تندرج ضمن علم النفس العرفاني (...) حيث تعتبر التحليل التداولي للأقوال المرحلة الأخيرة في سلسلة من المراحل التي تكون العملية التأويلية للقول».[2]

ولا يحدث هذا التأويل بمعزل عن العناية بصنوف القرّاء، وهو الأمر الذي لم يغفله "ابن عاشور" إذ «لا يمكن تصور قيمة الحجة بمعزل عن الشخص الموّجهة إليه، فلا وجود لحجج تطابق مستمعًا جاهزًا، وإنّما هناك مخاطبون لهم حاجات وانتظارات خاصة».[3]

وبناء على أنّ "الخطاب الحجاجي لا يتكرّر بشكل آلي ولا تحكمه أشكال صورية قارة"[4]، فقد استجمع "ابن عاشور" الحجة ونقيضها بين من يرجّح أنّ قيام الليل كان واجبا على النبي خاصة، وبين ما أوّلته السيدة عائشة كون قيام الليل كان فرضا على المسلمين.

وبين هذا وذاك يبدع "ابن عاشور" في ترتيب حُججه معتنيا بشكل الخطاب وحسن العرض ومحلّلاً للأحداث في سياقها ووفق ما يناسبها من معطيات؛ فيأتي بحجة السلطة المتمثلة في سلطة الرّواية، ثم يعمد إلى التقسيم والتفصيل وفق الحجج الآتية: [5]

أوّلا: إنّ أوّل ما أوجب الله على الأمة هي الصلوات الخمس التي فرضت ليلة المعراج.

ثانيا: إنّ وجوب الصلوات الخمس على النّبي مثل وجوبها على المسلمين.

---

[1] – جاك موشلر: آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ص 144.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 143- 144.

[3] – عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص 130.

[4] – المرجع نفسه، ص 130.

[5] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص ص 180- 181.

ثالثا: إنّ فرض الصلوات الخمس لم ينسخ فرض القيام على النّبي سوى أنّه نسخ استيعاب نصف الليل أو دونه بقليل.

وعليه، فالحجة الأولى تعدُّ **تأسيسا لواقع متحقّق أو قد تحقّق وقوعه**، والدليل ما يحمله الخطاب الاستدلالي من انتفاء ذكر تعويض قيام الليل بالصلوات في حديث المعراج. وذلك من خلال الشرط اللوي[*]، أو الشرط الامتناعي الذي عبر عنه "ابن عاشور" بجملة الشرط وجوابها في قوله: «ولو كان لجرى ذكر تعويضه بالصلوات الخمس في حديث المعراج».[1]

فالواقع الذي لا شكّ فيه وقد تحقق، وهو من الأحداث البيِّنة، هو أنّ نسخ قيام الليل بالصلوات الخمس لم يأت له ذكرٌ في حديث المعراج.

فقوة حجة السلطة التي يسلّم بها الشيخ، ويريد أن يسلّم بها متلقّو خطابه تضع حدًا للجدل بشأن قضية النّسخ رغم أنّ «الخاصية البارزة التي تميّز طريقة التقدير هي أنّها تفتح أفق الإمكان، فبفضل التقدير، نتصور أحوالا غير متحقّقة لهذا العالم».[2] والمعنى هو انتفاء وجوب صلاة معلومة قبل الصلوات الخمس، وهو المعبّر عنه بجملة الشرط "لو كان"، أمّا القيام الذي شُرِّع في صدر السورة﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ۝٤﴾ **المزمل: 1-4** فقد كان قياما واجبا على النبي، خاصة وأن قيام من قام من المسلمين معه بمكة إنما كان تأسيا به».[3]

ووجه الوصل التواجدي اعتداد الشيخ **بالسلطة** التي يتمتع بها "**ابن عباس**"، حيث قال: «إنّ قيام الليل لم ينسخه إلاّ آية ﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدۡنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيۡلِ وَنِصۡفَهُۥ ...۝٢٠﴾ **المزمل: 20**»[4]

---

[*]**–الشرط اللوي**: هو مصطلح وضعه طه عبد الرحمن بدل مصطلح الشرط الامتناعي الذي وضعه من قبل، ويقصد به الشرط بـ "لو" انطلاقا مما تفيده "لو" في النحو، فهي حرف امتناع لامتناع، **للمزيد من التوسع: ينظر: طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص ص 356– 358.**

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 280.

[2] – طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ص 357..

[3] – ابن عاشور: المصدر السابق، ص 279.

[4] – المصدر نفسه، ص 280.

وكذلك ما تتمتّع به شخصية "البخاري" في صحيحه، حيث نقل عن عائشة إذ روت أنّ الرّسول ﷺ امتنع ذات ليلة عن الخروج إلى المسجد في رمضان فلما أصبح قال: قد رأيت الذي صنعت ولم يمنعني من الخروج إليكم إلاّ أنّني خشيت أن تُفرض عليكم.[1]

ويكثّف "ابن عاشور" خطابه الحجاجي بحجاج السلطة الذي يخدم أطاريحه ويؤسس لواقع تؤكده رواية "ابن عباس"، وقد كان ذات ليلة ببيت خالته "ميمونة" أم المؤمنين وهو غلام، حيث وصف استيقاظ الرّسول لقيام الليل.[2]

كما يضيف إلى ذلك حجاجه بسلطة الحديث الذي روى عن النّبي ﷺ «إنّ النّبي ﷺ كان يقوم من الليل حتى تورمت قدماه».[3]

وخلاصة القول أنّ تفسير "**جزء تبارك**" لا يخلو من هذا النّوع من **الطرائق الاتصالية عامة**، ووجوه **الاتصال التواجدي على وجه الخصوص**، فقد احتج فيه الشيخ بسلطة **الإجماع** وسلطة **السماع** وغيرهما من الحجج التي توجّه المتلقّي وفق ما يريده.

وعلى سبيل المثال فقد احتجّ **بسلطة الإجماع** بشأن قوله تعالى في سورة "المدثر"﴿ ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا ١١ ﴾ **المدثر: 11**، يقول: «بلغ النّبي قول كفار مكة أنت ساحر فوجد من ذلك غما وحُمَّ فتدثّر بثيابه، فقال الله تعالى: ﴿ قُمۡ فَأَنذِرۡ ٢ ﴾ **المدثر: 2**، ويردف هذا الكلام بقوله: "وأيًّا ما كان فقد وقع الاتفاق على أنّ القول صدر عن "الوليد بن المغيرة"، وأنّه المعني بقوله تعالى: ﴿ ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا ١١ ﴾ **المدثر: 11**»[4]

أما الحجاج **بسلطة السّماع** فيتمثل في الاعتداد بسياق الاستعمال اللّغوي والاستناد إلى **عادات العرب في كلامها**، ومنه الإشارة في قوله تعالى:﴿ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ ٤ ﴾ **الملك: 4**

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 283.

[2] – المصدر نفسه، ص 280.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

[4] – المصدر نفسه، ص 304.

فتثنية كرتين «ليس المراد بها عدد الإثنين الذي هو ضعف الواحد (...) وإنّما التثنية مستعملة كناية عن مطلق التكرير، فإنّ من استعمالات التثنية في الكلام أن يراد بها التكرير، وذلك كما في قولهم "لبيك وسعديك"، يريدون تلبيات كثيرة وإسعادًا كثيرًا».[1]

وفي قوله تعالى:﴿ بَلۡ يُرِيدُ ٱلۡإِنسَٰنُ لِيَفۡجُرَ أَمَامَهُۥ ۝٥ ﴾ **القيامة: 5** احتجّ "ابن عاشور" بالمسموع من الشعر العربي للإقناع بمعنى **الفجور وهو الكذب**، حيث نقل عن "ابن قتيبة" [2]: «أنّ أعرابيا سأل عمر بن الخطاب أن يحمله على راحلته، وشكا دَبَر راحلته فاتَّهمه عمر فقال الأعرابي:

ما مَسَّها من نَقَب ولا دَبَر أقسمَ بالله أبو حفص عمرْ

فا غفِرْ له اللهم إنْ كان **فَجَرْ**

قال: يعني إنْ كان نسبني إلى الكذب».

وفي قوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ ۝٤٢ ﴾ **القلم: 42** نقل ابن عاشور ما رُويَ عن "ابن عباس" بشأن **سلطة الشعر**، حيث قال: [3] «إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر فإنّه ديوان العرب، أما سمعتم قول الشاعر:

صبرا عَنَاقُ إنه لشِرْباقْ قد سنّ لي قومُك ضَرْبَ الأعناقْ

وقامت الحرب بنا على ساق

والمعنى: يوم تبلغ أحوال الناس منتهى الشدّة والرّوع والكرب ».

وبشأن قوله تعالى في سورة الإنسان:﴿ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَا۠ وَأَغۡلَٰلٗا وَسَعِيرًا ۝٤ ﴾ **الإنسان: 4** يقول:«وأصل "أعتَدْنا" أعدَدنا، بدالين، أي هيَّأنَا للكافرين» [4]

والظاهر عند "ابن عاشور" أنّ "أعَدَّ واعتدَّ" فعلان نشآ من لغتين، غير أنّ الاستعمال خصّ الفعل ذا

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص ص 19، 20.

[2] – المصدر نفسه: ص341.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ص 98.

[4] – المصدر نفسه، ص 377.

التاء بعُدة الحرب فقالوا: عتاد الحرب، ولم يقولوا عداد، وأما العدّة بضم العين فتقع على كل ما يعد ويهيأ، يقال: أعدّ لكل حال عدّة، ويطلق العتاد على ما يعدّ من الأمور».[1]

ويضيف قائلا: « والأكثر أنه إذا أريد الإدغام جيء بالفعل الذي عينه دال، وإذا وجد مقتضى فك الإدغام لموجب مثل ضمير المتكلم جيء بالفعل الذي عينه تاء»[2].

المطلب الثالث: الحجج المؤسسة لبنية الواقع

إذا كانت الحجج المؤسسة على بنية الواقع هي حجج قد تأسّست على التجربة، وعلى علاقات حاضرة بين الأشياء المكونة للعالم، فإنَّ الحجج المؤسسة لبنية الواقع «هي حجج تحاول تأسيس وبناء واقع جديد بإظهار ما خفي من العلاقات بين أشيائه، وتجلية ما لم يتوقع من هذه العلاقات».[3]

فالمخاطب يسعى عن طريق هذه التقنية إلى بناء واقع جديد مقنع ومؤثر، وهذا الواقع «يتأسس من خلال جملة من الوسائط وجمع من الحالات الخاصة التي تمضي بالفعل الحجاجي إلى أقصى مراتبه تأثيرًا وتوجيهًا».[4]

ويتم هذا التأسيس بحسب مقاربة "برلمان وتيتكا" عن طريق حالات خاصة مثل المثل والشاهد والنموذج وعكسه أو النموذج المضاد، وكذلك عن طريق الاستدلال بواسطة التمثيل.[5]

وتتجلى حجاجية الاستشهاد من خلال كونه «صورة تدعم القاعدة توضيحا»[6]، بينما "يؤتى بالمثل لتأسيس القاعدة والبرهنة عليها».[7] وبالتالي فالمثل والشاهد «بنيات مستمدة من الواقع الماضي تستخدم داخل القول الحجاجي للإقناع لأنّها تحظى باحترام واهتمام الأفراد والجماعات».[8]

---

[1] – ابن عاشور : التحرير والتنوير، ج29، ص 377.

[2] – المصدر نفسه، ص377.

[3] – سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، ص 242.

[4] – علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص 165.

[5] – ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص ص54- 59.

[6] – المرجع نفسه، ص 55.

[7] – نفسه، ص 55.

[8] – عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 94.

أمّا الاستدلال بالتمثيل «فهو بناء بنية واقعية تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة بفضل تشابه في الصلات».[1] ومعنى ذلك أنّ التمثيل «مواجهة بين بنى متشابهة وإن كانت من مجالات مختلفة».[2]

من هذا المنطلق عدّ الاستدلال عن طريق التمثيل سواء بالتشبيه أو بالاستعارة أداة قوية للبرهنة، لما ينطوي عليه من قيمة حجاجية تتبدى بإظهار ما خفي من تشابه في العلاقات.

وبالعودة إلى تفسير التحرير والتنوير عامة، وجزء تبارك خاصة نقف على العناية الفائقة لابن عاشور بهذا النوع من الآليات الحجاجية، لاسيما الاحتجاج عن طريق الحالات الخاصة كالمثل والشاهد.

أمّا **الاستدلال بالتمثيل** فيتجلى من خلال الشرح الدقيق، وعلى وجه الإطالة والإطناب في أغلب الأحيان للتعابير المجازية، زيادة على التنبيه للأبعاد الحجاجية التي لا تخلو منها التشبيهات والاستعارات والكنايات القرآنية.

وهذا الاهتمام بلا شك يعكس وعي الشيخ بتداولية المجاز القرآني وسحره العجيب في التأثير على العقول والقلوب معا، ولذلك نجده دائما يستحضر وجوه التشابه في العلاقات بمقدار ما يدعم خطابه التفسيري، ويضفي عليه طابع القوة، فيقوي بها شروحاته، ويضعف بقية الشروح.بمعنى أنّ "ابن عاشور" في تفسيره لم يكن يلجأ إلى توظيف المجاز في خطابه بغرض الإقناع بقدر ما كان يتكئ أكثر على مجازات القرآن فيوظفها ويستفيض في شرحها لبيان ما تحمله من طاقة حجاجية.

وبالمنهجية نفسها التي اتبعناها في المباحث السابقة ننتقي من الحجج المؤسسة لبنية الواقع ما يخدم هدفنا من البحث وهو الكشف عن الأبعاد التداولية في خطاب التفسير عند الشيخ "ابن عاشور "من خلال حجة الشاهد القرآني والشاهد الشعري والشاهد اللغوي .

❖ حجة الشاهد/ البيان:

لعلّ الشّاهد في تفسير "التحرير والتنوير" من أكثر التقنيات الحجاجية حضورًا، ونظرًا لدوره العظيم في «توضيح القواعد وتكثيف حضور الأفكار في الذهن»، [3] فقد عُدَّ –بحق– من «المستندات الأساسية

---

[1] – أوليفيي روبول: مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2017م ص 215.

[2] – عبد الله صولة: المرجع السابق، ص 57.

[3] – صابر الحباشة: التداولية والحجاج، ص 49.

لدعم المسار الحجاجي ومساقاته بغية الدفاع عن أطروحة أو تفنيدها».[1]

والشواهد في تفسير "ابن عاشور" تشمل الشواهد القرآنية والشواهد الشعرية والشواهد الحديثية والتاريخية وغيرها من الشواهد التي كانت بمثابة حالات خاصة، تمّ اللجوء إليها من أجل تأسيس واقع جديد.

ومن الواضح جدًا أنّ "ابن عاشور" قد أدرك القيمة الحجاجية للشاهد، ذلك لأنّ موضوع الشاهد في التراث العربي هو جانب من المواضيع الذي لاقى اهتماما بالغا وخاصة عند المفسرين، فكان لهم منهجهم الخاص في توظيف الشواهد، لما لها من أثر بالغ سواء في إيضاح المعنى أو في توجيه المعاني والقراءات، أو في الجانب العقدي للمفسرين، أو في الترجيح بين الأقوال.[2]

وطالما توسّل "ابن عاشور" بآلية الجمع بين الإطار اللّغوي والمقتضى التداولي في محاولة للارتقاء بالعملية التفسيرية وما تضمره من أبعاد حجاجية تداولية لترسيخ ما يصبو إليه، كوضع تفسيره في الموضع الذي يليق به وسط تراث تفسيري ضخم في الكم، ومتباين في النوع.

وفي المقدمة الثانية إشارة إلى أهمية تقنية الاستشهاد، يقول في هذا السياق: «لم يكن غنى للمفسر في بعض المواضع من الاستشهاد على المراد في الآية ببيت من الشعر أو بشيء من كلام العرب لتكميل ما عنده من الذوق عند جفاء المعنى، ولإقناع السامع والمتكلّم اللذين لم يكمل لهما الذوق في المشكلات».[3]

ولم تفته الإشارة بعد ذلك إلى قوة وأهمية الشاهد النّحوي والشاهد البلاغي، حيث يردف قائلاً: «وهذا _كما قلناه آنفا_ شيء وراء قواعد علم العربية وعلم البلاغة به يحصل انكشاف المعاني واطمئنان النفس لها».[4]

فالشيخ من هذا المنطلق يلتقي مع رواد البلاغة الجديدة في الاهتمام بمقصدية التأثير في المتلقّي والعمل على دفعه إلى الإذعان والتّسليم بالآراء المطروحة. وفيما يلي نماذج منتقاه من الشواهد القرآنية والشواهد الشعرية والشواهد اللغوية التي وظّفها "ابن عاشور" لغاية حجاجية.

---

[1] – جميل حمداوي: رائد البلاغة الجديدة، ص 57.

[2] – عبد الرحمن بن معاضة الشِهري: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، مكتبة المناهج للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1431هـ، ص 754.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 21.

[4] – المصدر نفسه، ص ن.

أ/ الشاهد القرآني:

❖ قال الله تعالى:: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ﴾ **الملك:** 3

أضفى "ابن عاشور" على كلمة "**الرحمن**" الطابع الحجاجي بعدِّها إيماء إلى أنّ هذا النظام ممّا اقتضته رحمته بالناس، لذلك أظهر ولم يضمر، وجاء بالوصف دون اسم الجلالة، وعليه يغدو الإيماء فعلا كلاميًا حجاجيًا لردِّ مزاعم المشركين الذين أنكروا اسمه تعالى "**الرحمن**".

وأمّا الخطاب الحجاجي للشيخ، فيتبدى من خلال استحضاره للشاهد القرآني بثلاث آيات[1] منها قوله تعالى في سورة الفرقان﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسۡجُدُواْ لِلرَّحۡمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ أَنَسۡجُدُ لِمَا تَأۡمُرُنَا وَزَادَهُمۡ نُفُورَۢا ۝٦٠ ﴾ **الفرقان:** ٦٠ فرحمته تعالى اقتضت انتفاء التفاوت وما يسبّبه من اختلال في النظام، فيتعرض الناس بذلك لأهوال ومشاق، وقوله في سورة يونس ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝٥ ﴾ **يونس:** ٥ وكذلك قوله في سورة الأنعام﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝٩٧ ﴾ **الأنعام:** 97

❖ **قَالَ تَعَالَى:**﴿ وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلۡنَٰهَا رُجُومٗا لِّلشَّيَٰطِينِۖ وَأَعۡتَدۡنَا لَهُمۡ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ۝٥ ﴾ **الملك:** 5

استهل "ابن عاشور" مساره الحجاجي بشأن لفظة "السعير" بشرح الدلالة المعجمية، حيث أوضح أنّ السعير هو «لهب النار»، ثم أردف ذلك بأنّ السعير عذاب لشياطين الجن مع كونهم من عنصر النار. [2]

فالقصد التداولي من تسمية عذابهم السعير دون النار أو جهنّم مراد لهذا المعنى، أي أنّ الله اعدَّ

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 18.

[2] – المصدر نفسه، ص 22.

للشياطين طبقة أشد طبقات النار حرارة وتوقدًا فإنّ، جنّهم طبقات.[1]

وللإقناع برأيه في هذه اللطيفة من لطائف القرآن استعان بشاهدين من القرآن الكريم، وهما: قوله تعالى: ﴿ وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهۡرٞ وَرَوَاحُهَا شَهۡرٞۖ وَأَسَلۡنَا لَهُۥ عَيۡنَ ٱلۡقِطۡرِۖ وَمِنَ ٱلۡجِنِّ مَن يَعۡمَلُ بَيۡنَ يَدَيۡهِ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ وَمَن يَزِغۡ مِنۡهُمۡ عَنۡ أَمۡرِنَا نُذِقۡهُ مِنۡ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ١٢ ﴾ **سبأ: 12** وأيضًا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ إِنَّمَا يَدۡعُواْ حِزۡبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ٦ ﴾ **فاطر: 6** والمقصود حسب "ابن عاشور" هو الشيطان.

تتّضح إذن المسافة بين التداولية والحجاج من خلال الغرض «فإذا كان الحجاج فعلا استدلاليا يُأتى به بغرض إفادة المستمع وإقناعه، فإنّ المجال التداولي يُعدُّ مجالاً أرحب وأوسع للوصف الاستدلالي».[2] ومردّ ذلك إحاطة التداولية بالمعنى في الاستعمال، وكذا استحضار السياق والظروف المحيطة بالخطاب، وهي الأمور التي كانت محطّ عناية "ابن عاشور" من أجل التنبيه على **موقع لفظة "السعير"**، **والقصد التداولي** من توظيفها دون توظيف غيرها.

❖ **قَالَ تَعَالَى:**﴿ إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ ٱلۡعَظِيمِ ٣٣ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلۡمِسۡكِينِ ٣٤ فَلَيۡسَ لَهُ ٱلۡيَوۡمَ هَٰهُنَا حَمِيمٞ ٣٥ ﴾ **الحاقة: 33-35**

يعدّ تفسير القرآن بالقرآن «من أجلّ الوسائل لمعرفة أجلّ الغايات، فما أُجمِل في كتاب الله في موضع فإنّه قد بسّط في موضع آخر».[3] لذلك فاللجوء إلى الشاهد القرآني هو لجوء إلى أعظم الحجج «إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جلّ وعلا من الله جلّ وعلا».[4]

بناء على هذا، فقد حاول "ابن عاشور" في تفسيره لهذه الآيات من سورة الحاقة أن يظهر ما خفي من العلاقات بين أشياء واقع أهل الإشراك والكفر، تعريضا بسادة مشركي العرب مثل أبي جهل وأمية بن خلف وتأسيسا لبنية واقع قد يتقاطع بذلك الماضي في الكثير من أوجه التشابه.

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 22.

[2] – رضوان الرقبي: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، ص 86.

[3] – نبيل أحمد صقر: منهج الإمام الطاهر ابن عاشور في التفسير، ص 54.

[4] – محمد الأمين الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، د. ط، د. س، ص 8.

لذلك يرى أن قوله تعالى﴿ فَلَيْسَ لَهُ ٱلْيَوْمَ هَٰهُنَا حَمِيمٌ ﴿٣٥﴾ ﴾ من تمام الكلام الذي ابتُدِئ بقوله ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ﴿٣٠﴾ ﴾ الحاقة: 30 وتفريع عليه.[1]

فالعلاقة إذن بين نفي الحميم وتقييد ذلك بـ "اليوم" علاقة متلازمة مع القصد الذي لخّصه "ابن عاشور" في فعل كلامي لإنجاز التيئيس والتندّم والتعريض؛فاليأس من إيجاد مدافع يدافع عنه، والندم على ما أضاعه في حياته من التزلف إلى الأصنام، والتعريض بأنّ أحِمَّاءهم في الدنيا لا ينفعونهم اليوم.[2]ويدعّم هذا الوجه من تقييد نفي الحميم بـ "اليوم" بالشاهد القرآني في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ الأنعام: 22 وكذلك قوله تعالى عنهم: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾ الأعراف: 53

وللاستقواء أكثر يستعين بتداولية البيان كون "الحميم" كناية عن النصير في كلام العرب، إذ «المتعارف عليه عند العرب أنّ أنصار المرء هم عشيرته وقبيلته».[3]

أمّا حجاجية "ابن عاشور" التي ينطلق منها لتأسيس واقع جديد، فتتلخّص في إشارته إلى المقصود من قوله تعالى في تلك الآيات، حيث «يسمعه من أوتى كتابه بشماله فييأس من أن يجد مدافعا يدفع عنه بشفاعة ويندم على ما أضاعه في حياته من التزلّف إلى الأصنام».[4]

وبناء على ذلك فهذا التأويل يحتمل بعدا اجتماعيًا إصلاحيًا، إذا نظرنا إلى مفهوم التزلّف إلى الأصنام على أنّ المقصود منه هو كل القوى التي تتحكّم في تحرير الأنفس من التبعية؛ أي عبودية من يحتمون تحت لواء السلطة لأنّ هؤلاء الأحماء لا وجود لهم يوم الحاقة.

كما يمكن أن يحتمل **بعدًا حجاجيًا** إذا نظرنا إلى مفهوم التزلّف إلى الأصنام على وجه الحقيقة؛ أي

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 139.

[2] – المصدر نفسه، ص ن.

[3] –المصدر نفسه، ص 140.

[4] –المصدر نفسه، ص 139.

الأصنام حقيقة لا مجازًا، وفي هذه الحالة فالمآل بيّن، إذ لا حميم ههنا اليوم لعبدة الأصنام.

❖ قال تعالى: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾ الحاقة: 44-47

يبرز البعد التداولي في تفسير هذه الآيات من خلال ربط فائدة هذه الجمل بقصد الاستدلال على أنّ هذا القرآن من عند الله. ويشير "ابن عاشور" إلى أنّه استدلال على طريقة المذهب الكلامي بعد الاستدلال الأوّل على طريقة الاستدلال الخطابي.[1] ويدعم خطابه التفسيري كون هذه الآيات زيادة إبطال لمزاعم المشركين الذين زعموا أنّ القرآن شعر أو كهانة بحجة الشاهد القرآني في قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ الطور: 33

ويأتي بشاهد آخر وهو قوله تعالى: ﴿ ...قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ ۖ ... ﴿١٥﴾ ﴾ يونس: 15 وذلك من أجل تنزيل تفسيره منزلا تداوليًا، حيث حصر الغرض في قوّة إنجازية تدلّ على تيئيس الكفار من أن يأتوا بقرآن لا يخالف دينهم ولا يسفّه أحلامهم وأصنامهم.[2]

أما معنى قوله تعالى:﴿ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ﴾ الحاقة: 45 فهو "لأهلكناه"، وعدل عن ذكر هذه الصيغة تهويلا لصورة الأخذ، أيّ لأخذناه بقوّة؛ أي دون إمهال، فالباء للسببية.[3] ويستدل على أنّ اليد اليمنى كناية عن التمكّن بالشاهد القرآني ﴿ وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٤﴾ ﴾ البقرة: 224 وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ العنكبوت: 48

وللاستقواء أكثر يدعم ذلك بشاهد شعري لأبي الغُول الطَهَوي:

فدَت نفسي وما ملكتْ يميني فوارسَ صدَّقوا فيهم ظُنُوني

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ص 144.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص 145.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ص 146.

ولعلّ في شحذ كلّ هذه الحجج قصدًا تداوليًا مؤسسا لدحض وتفنيد ما ذهب إليه "الفخر الرازي" من عدِّ الباء صلة زائدة في قوله تعالى:﴿ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ﴾ **الحاقة: 45** وهذا التأويل بحسب الشيخ، جعل المراد من الآية قوة المتقوِّل لا قوة الله تعالى.

ولدفع المتلقين إلى التسليم بطروحاته يكثّف من تقنياته الحجاجية عن طريق توظيف صيغة «**ولم يسبقه بهذا التأويل أحد من المفسرين، ولا تبعه من بعده فيما رأين**ا»[1] ويضيف قائلاً: "وفيه نظر، وقد تبيّن بما فسرنا به الآية عدم الاحتجاج إلى تأويل الفخر".[2]

ويستعين مرّة أخرى بالشاهد القرآني للبيان والتوضيح بخصوص الإخبار عن "أحد" وهو مفرد بـ "حاجزين" جمعًا في قوله تعالى:﴿ فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾ **الحاقة: 47** لأنّ «أحد هنا وإن كان لفظه مفردًا فهو في معنى الجمع، لأنّ "أحد" إذا كان بمعنى ذات أو شخص لا يقع إلاّ في سياق النفي».[3]

والشاهد القرآني في ذلك قوله تعالى:﴿ ...لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ ...﴿٢٨٥﴾ ﴾ **البقرة: 285** وكذلك قوله تعالى:﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ﴿٣٢﴾ ﴾ **الأحزاب: 32** "فأحد" في الشاهد الأوّل مفرد، ورسله جمع، وفي الشاهد الثاني "أحد" مفرد مذكر" والنساء جمع للمؤنث، فالمعنى إذن من وجهة نظر "ابن عاشور" هو: «ما منكم أناس يستطيعون الحجز عنه».[4]

والخلاصة فإنّ استحضار الشواهد القرآنية كفاءة تبليغية وتواصلية، بل هي بلاغة وسمة تداولية من أجل خطاب مؤثر ضمن خطاطة حجاجية انتظمت فيها الحجج داخل سياق تواصلي استدلالي بمراعاة المقام عنصرًا أساسيًا في حدوث التأثير كونه «جملة من الشروط السيكولوجية والسوسيولوجية والتاريخية المحدّدة لعملية إرسال ملفوظ أو مجموعة من الملفوظات في زمان

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 148.

[2] – المصدر نفسه، ص 148.

[3] – المصدر نفسه، ص 147.

[4] – المصدر نفسه، ص 148.

ومكان محدّدين».[1]

لذلك فقد راعى "ابن عاشور" جملة من الشروط النفسية والاجتماعية عند استحضاره للشواهد القرآنية وذلك من خلال ربط أطروحاته بالقصدية، إحداثًا للأثر النفسي كتركيزه على قصد التيئيس والتنديم من جهة وإحداثًا للأثر الاجتماعي كذكره للمتعارف عند العرب أنّ أنصار المرء عشيرته ومجتمعه الذي يعيش فيه من جهة أخرى.

وهذه المراعاة من الشيخ إنّما هي في جوهرها بلورة وبناء لواقع التنزيل الأوّل الذي لا يكاد يختلف عن بيئات التنزيل الأخرى رغم تغيّر الزمان والمكان، ذلك أنّ «تبادل الأدوار في التشكيل والتّشكّل بين النص والبيئة يمثل الصورة الحقيقية لجدل الخطاب والواقع الثقافي».[2]

ومن خلال جدلية الخطاب وعلاقته بالواقع الثقافي تجلّت الأبعاد التداولية في خطابه التفسيري، لأنّه دائمًا يسعى لتنزيل المعنى الدلالي تنزيلاً تداوليًا يؤطره القصد والسياق وكلّ عناصر العلاقات التخاطبية.

ب/ الشاهد الشعري:

جاء في المقاييس بشأن مادة "شهد" «أنّ الشين والهاء والدال أصل يدلّ على حضور وعلم وإعلام، لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه، والمشهد: محضر الناس».[3]

والشواهد التي يُستشهد بها في التفسير واللّغة والنّحو متعدّدة، منها القرآن الكريم وكلام العرب نثرًا وشعرًا، لذلك قُيِّد الشاهد بالشعري ليخرج ما عداه من أنواع الشواهد الأخرى.[4]

وقد سبقت الإشارة إلى مقدمات الحجاج عند "ابن عاشور" بناء على ما جاء في مقدماته العشر، وعلى وجه الخصوص ما جاء في مقدمته الثانية، حيث كشف على أهمية الاستشهاد على المراد في الآية ببيت من الشعر أو بشيء من كلام العرب، وقد نقل ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ بأن كلمة **التخوّف**

---

[1] – حسن بدوح: المحاورة مقاربة تداولية، عالم الكتب، إربد، الأردن، ط1، 2014م، ص 37.

[2] – منقور عبد الجليل: النص والتأويل، ص 37.

[3] – ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج3، ص 221.

[4] – ينظر: عبد الرحمن بن معاضة الشِهري: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، مكتبة دار المناهج للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1431هـ، ص 58.

في قوله تعالى:﴿ أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ فَإِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٌ ٤٧ ﴾ النحل: 47 إذ قام شيخ من هذيل فقال هذه لغتنا، التخوّف التنقص، ثمّ دعّم ذلك بقول أبي كبير الهذلي:[1]

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ منها تَامِكًا قَرِداً كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

وهذه الرّواية وغيرها من الرّوايات التي نقلها "ابن عاشور" تكشف في الحقيقة عن خطاطته الحجاجية المبنية أساسًا على جملة من الشواهد المتنوعة.

لذلك كان منهجه في التفسير الاعتماد على الكثير من مصادر الشعر ومنها «شعر أصحاب القصائد التسع المشهورات، والشعراء الأوائل كالمتلمس والطائي والحطيئة، وشعراء الطبقة الثالثة من فحول الجاهلية، ومن الطبقة الأولى فحول الإسلام كجرير والفرزدق والأخطل، ومن الطبقة الرابعة من فحول الإسلام والسادسة والتاسعة، وكذا من شعراء بغداد بشار بن برد والشريف الرضى والمتنبي وأبو العلاء».[2]

وهذه بعض من شواهده في تفسير جزء "تبارك":

- قال تعالى في سورة القلم:﴿ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ ٢ ﴾ القلم: 2

ينطلق الشيخ في هذه الآية من فكرة أنّ المعنى هو دراسة اللّغة في الاستعمال، ولذلك يخالف الزمخشري في كشافه الذي «جعل "بنعمة ربك" حالا من الضمير الذي في مجنون، والباء للملابسة أو السببية، أي بسبب إنعام الله عليك إذ برَّأك من النقائص»[3]

وحجة "ابن عاشور" هو مقتضى استعمال العرب في كلامهم، حيث استشهد بقول الحماسي الفضل ابن عباس اللهبي:[4] **كلٌّ له نيّةٌ في بَغْضِ صَاحِبه بنعمةِ الله نَقْلِيكُم وتَقْلُونا**

والذي يراه "ابن عاشور" أنّ "بنعمة ربك" «جملة معترضة، وأنّ الباء متعلقة بمحذوف يدلّ عليه المقام تقديره: أن ذلك بنعمة ربك».[5]

ويدعم خطابه الحجاجي بالشاهد النّحوي دفعا للمتلقين إلى التسليم والاقتناع، مستحضرا مذهب

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج1، ص 22.

[2] – ينظر: نبيل أحمد صقر، منهج الإمام محمد الطاهر بن عاشور في التفسير، ص ص 25- 28.

[3] – ابن عاشور: المصدر السابق، ج29، ص 62.

[4] – المصدر نفسه، ص، ن.

[5] – المصدر نفسه، ص ن.

ابن الحاجب في أماليه أنّ "بنعمة ربك" هي «متعلق بما يتضمنه حرف ما النافية من معنى الفعل وقدّره: انتفى أن تكون مجنونًا بنعمة ربك».[1]

❖ قال تعالى في سورة القلم: ﴿ سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلۡخُرۡطُومِ ١٦ ﴾ **القلم: 16**

تحمل هذه الآية من وجهة نظر "ابن عاشور" فعلا إنجازيا يدلّ على التعريض بمعين، أما المستوى المعجمي فقد عالج فيه كلمة "خرطوم" من منطلق أنّ «أصحاب اللّغة قد خلطوا في ذكر معانيه خلطا لم تتبيّن حقيقته من مجازه».[2]

ويستدرج المتلقّي إلى الأخذ برأيه في سياق الحديث عن الزمخشري الذي ذكر معاني الخرطوم المجازية ولم يذكر معناه الحقيقي، وانبهم كلامه في الكشاف.[3] أما حقيقة الخرطوم حسب "ابن عاشور" «فهو الأنف المستطيل كأنف الفيل والخنزير ونحوهما من كلّ أنف مستطيل».[4]

وعليه، فإطلاق الخرطوم على أنف الإنسان هنا استعارة كإطلاق المشفر وهو شفة البعير على شفة الإنسان في قول الفرزدق:[5]

فلو كنتَ ضَبيًّا عرفتَ قَرابتي ولكنَّ زنجيٌّ غَلِيظُ المَشَافِرِ

وكإطلاق الجحفلة على شفة الإنسان، وهي للخيل والبغال والحمير في قول النابغة يهجو لبيد بن ربيعة:[6]

ألاَ مَن مبلغٌ عني لبيدا أبا الوَرداء جَحْفَلَةِ الآتَانِ

وخلاصة معنى الآية ﴿ سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلۡخُرۡطُومِ ١٦ ﴾ **القلم: 16** سنعامله معاملة يعرف بها أنه عبدنا وشأنه لا يغني عنه ماله وولده منا شيئا.[7] أما الوسم فهو تمثيل تتبعه كناية عن التّمكّن منه.[8]

وبهذا المعنى فالقصد التداولي يتبدى من خلال ملفوظ "الوسم" وليس من خلال ملفوظ "الخرطوم"،

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 62.

[2] – المصدر نفسه، ص ن.

[3] – المصدر نفسه، ص ن.

[4] – المصدر نفسه، ص ن.

[5] – المصدر نفسه، ص ن.

[6] – المصدر نفسه، ص ن.

[7] – المصدر نفسه، ص ن.

[8] – المصدر نفسه، ص ن.

كما خاض فيه الكثير من المفسرين، وهذه المزية في الإيضاح والبيان إنّما اضطلع بها الشاهد الشعري.

قال تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ٣٥ ﴾ **القلم: 35**

لتحرير المعنى في هذه الآية استعان الشيخ بحجاجية الكناية كون «إنكار جعل الفريقين متشابهين كناية عن إعطاء المسلمين جزاء الخير في الآخرة، وحرمان المشركين منه».[1] ويدعّم هذا الطرح بالاتكاء على الشواهد القرآنية والشواهد الشعرية، حيث أنّ «نفي التساوي واردٌ في معنى التضاد في الخير والشر في القرآن وفي كلام العرب».[2]

ومن الشواهد التي ساقها للاحتجاج قوله تعالى: ﴿ لَا يَسۡتَوِيٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۚ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ٢٠ ﴾ **الحشر: 20** وقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗاۚ لَّا يَسۡتَوُۥنَ ١٨ ﴾ **السجدة: 18** وكذلك قول الشاعر السموأل:[3]

سَلي إنْ جَهِلْتِ النَّاسَ عنَّا وعَنهُمُ فَليسَ سواءٌ عَالمٌ وجَهُولُ

فحضور الشعر في هذا المقام يدعم قوّة الحجّة ويضاعف طاقتها الإقناعية ويصير المتلقّي بمقتضاها أسيرًا مستجيبًا لما يطرح عليه من أفكار وآراء، ذلك أنّه أوضح معاني التركيب القرآني الذي انتظم على نفي التساوي بتراكيب شعرية، مما يثبت أنّ ذلك من سنن العرب في كلامهم، وعلاوة على ذلك يكون المعنى واضحًا سهل الفهم.

❖ قال تعالى في سورة الحاقة: ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ ٤١ وَلَا بِقَوۡلِ كَاهِنٖۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ٤٢ ﴾ **الحاقة: 41-42**

استدلّ "ابن عاشور" على المراد من كلمة "قليلاً" الدّالة على الانتفاء على طريقة التلميح القريب من التهكّم بشاهدٍ شعري لذي الرمة:[4]

أُنِيخَتْ فألْقَتْ بَلْدَةً فوق بَلْدةٍ قليلٍ بها الأصواتُ إلاَّ بُغَامُها

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 92.

[2] – المصدر نفسه، ص 92.

[3] – المصدر نفسه، ص 92.

[4] – ينظر: المصدر نفسه، ص 142.

فإنّ استثناء بُغام راحلتهَ دلَّ على أنّه أراد من "قليل" عدم الأصوات.[1]

فموازنة المعنى الذي تدل عليه الآيات القرآنية بالمعنى الذي يدل عليه الشاهد الشعري طريقة من طرق المفسرين في إيضاح المعاني.[2]

وبناء على ذلك فالمعنى في الآيتين الكريمتين بحسب إيضاح "ابن عاشور" هو أنّه "لا يؤمنون ولا يتذكرون"، و"ما" على هذا الوجه مزيدة للتأكيد كقول حاتم الطائي:[3]

قليلا به ما يَحْمدَنَّك وَارثٌ إذا نال ممّا كنت تَجمعُ مَغْنَمَا

وأسلوب التلميح أسلوب عربي، و«هو فن من فنون البلاغة يسمى بالتلميح أيضا، وهو أن يشار في فحوى الكلام إلى مثل سائر، أو شعر نادر أو قصة مشهورة، أو ما يجري مجرى المثل».[4] وعليه، فأسلوب "قليلا ما" إنّما يقصد به الانتفاء، وأما استعماله فهو على وجه التهكّم.

ويستدرج الشيخ قُرّاءَه إلى دائرة الإذعان والتسليم من خلال تأويله للعلاقة بين "قليلا ما تؤمنون" ونفي الشعر عن القرآن، في حين تلازم نفي الكهانة عنه مع قوله تعالى﴿ ...قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ **الحاقة:** 42 وحجة "ابن عاشور" أنّ «نفي كون القرآن قول شاعر بديهي، إذ ليس فيه ما يشبه الشعر (...) والادِّعاء على أنّه قول شاعر بهتان».[5] في حين أنّ انتفاء كون القرآن قول كاهن فمحتاج إلى أدنى تأمّل من حيث إنّه كلام منثور.[6]

يتّضح إذن أنّ "ابن عاشور" يحاجج وفق منطلقاته التي انطلق منها، كون الشاهد الشعري لا غنى عنه للمفسّر، ويحاجج وفق ما انطلق منه من حجج مؤسسة لبنية واقع جديد، وهو بهذا يجمع بين إستراتيجيتين حجاجيتين، إستراتيجية إقامة السلطان بالاستناد إلى سلطة الشاهد الشعري، وإستراتيجية صون المعتقد

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 142.

[2] – ينظر: عبد الرحمن بن معاضة الشهري: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، ص756.

[3] – ينظر: ابن عاشور: المصدر السابق، ج29، ص143.

[4] –محي الدين درويش: إعراب القرآن وبيانه، مج3، ص 259

[5] – ابن عاشور: االمصدر السابق، ج29، ص 143.

[6] – ينظر:المصدر نفسه، ص ن.

بأسيجة عازلة كون «الإسلام شكلا من أشكال التنظيم الديني لإصلاح الفرد المسلم، وتهذيب أخلاقه»[1]، وذلك بالابتعاد عن كل ما من شأنه أن يشكك في عقائده أو يلغي عقيدة التفكير والتدبر.

من هذا المنطلق فقد جمع "ابن عاشور" بين إستراتيجيتي الإظهار والإضمار، نظرًا إلى «أنّ الخطاب أي خطاب لابدّ أن يخاطب في الجمهور المتقبل مرمى الطاعة ومنتهى الخطاب والمنفعل به ضربا من ضروب التوافق النفسي والانسجام التصوري»[2] وهذا التوافق النفسي والانسجام هو المطمح الذي ينزع إليه أي مفسّر للقرآن في العصور الحديثة كون الجمهور المخاطب هو جمهور يختلف عن الجمهور الذي عايش واقع التنزيل الأوّل، أو ما تلى ذلك من العصور.

ووجوه الاختلاف كثيرة ومتنوعة سواء من حيث البنية المعرفية لزمن الفهم والتأويل، أو من حيث الأدوات والإجراءات التحليلية لمكونات خطاب النص السائد آنذاك.

❖ قال تعالى في سورة المرسلات:﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَمِخَٰتٍ وَأَسْقَيْنَٰكُم مَّآءً فُرَاتًا ﴿٢٧﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٢٨﴾ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ **المرسلات: 27-29**

استدل الشيخ على معنى "رواسي" في هذه الآية بقول السموأل:[3]

رَسَا أصله تحت الثرى وسَمَا به إلى النجم فرع لا يُنال طويل

فالرّواسي «جمع رأس، أي: جبالا رواسي أي ثوابت في الأرض»[4] وذلك المعنى بناء على المعنى في البيت الشعري، حيث أنّ "رسا" معناه "ثَبَتَ". وفي قوله تعالى:﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ استعان الشيخ أيضًا بالشاهد الشعري لإضفاء القوة على وجه تأويله للصلة "ما كنتم به تكذبون" والمقصود بها جهنّم حيث أوّل التعبير القرآني بالصلة دون الاسم «للنداء على خطئهم وضلالهم وذلك على طريقة قول عَبْدَة بن الطيِّب: »[5]

---

[1] – علي الشبعان: الحقيقة والحجاج وآفاق التأويل، ص 194.

[2] – ينظر: علي الشبعان: الحقيقة والحجاج وآفاق التأويل، ص ص 194- 195.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 434.

[4] – المصدر نفسه، ج29، ص 434.

[5] – المصدر نفسه، ج29، ص 435.

إنَّ الذين تُرَونَهم إخوانَكم يشفي غَليلَ صُدورهم أن تُصرعوا

وبهذا المعنى تكون الصلة **أكثر دلالة على الاسم**.

❖ قال الله تعالى في سورة القيامة: ﴿ بَلۡ يُرِيدُ ٱلۡإِنسَٰنُ لِيَفۡجُرَ أَمَامَهُۥ ۝٥ ﴾ **القيامة: 5**

احتج "ابن عاشور" بما نقله عن "ابن قتيبة" بخصوص معنى الفجور، قال: «إنَّ أعرابيًا سأل عمر بن الخطاب أن يحمله على راحلة وشكا دَبَر راحلته، فاتّهمه عمر فقال الأعرابي:

ما مَسَّها من نَقَب ولا دَبَر أقْسَمَ بالله أبو حفص عمر

ما غفر له اللهم أن كان فَجَرْ»[1]

وعليه فالفجور «فعل السوء الشديد، ويطلق على الكذب، ومنه وُصفت اليمين الكاذبة بالفاجرة، فيكون فَجَر بمعنى كذب وزنًا ومعنىً».[2]

وهذا المنحى الحجاجي يخدم بصورة واضحة أعظم مقاصد سورة القيامة، كما أشار إليها الشيخ وهي إثبات البعث بعدِّه فعلا إنجازيا تواصليا شاملاً ومتضمنا في الآن نفسه جملة من الأفعال الكلامية التي تصب كلها في الفعل الكلي أو في البنية التداولية الكبرى _بتعبير فان ديك_.

ولعلّ هذا المنحى التفسيري هو السمة البارزة في الخطاطة الحجاجية للشيخ، لأنّ فكره التداولي كان البوصلة التي تتحكّم في جل خطاباته، فتنتقي ما يلائم المقام من الأدوات والاستراتيجيات والتقنيات لتكون وسائل قوية للإقناع والاقتناع.

ج/ الشاهد اللّغوي:

يقصد بالشاهد اللّغوي كل الحجج التي لها علاقة بلغة الخطاب، ومنها الشواهد النّحوية أو الصرفية أو المعجمية، وقد يكون الشاهد قرآنيا أو من الشعر أو من الحديث الشريف، أو من المنثور من كلام العرب. وهذا الاختيار الإدماجي لهذه الحجج تحت عنوان الشاهد اللّغوي إنّما كان اختيارًا تداوليًا لسببين اثنين:

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 341.

[2] – المصدر نفسه، ص ن.

أولا: كثافة التقنيات الحجاجية وتعالقها بعضها ببعض في المتن التفسيري للشيخ، وقد تمّت الإشارة إلى ذلك سابقا.

ثانيا: إنّ ما لوحظ عند محاولة الفصل بين التقنيات أن هذه العملية قد تصبح دون جدوى، وذلك للقصدية التي انبنت عليها استراتيجيات "ابن عاشور" في الحجاج بحيث يخدم الشاهد اللاحق الشاهد السابق، وكلاهما يصب في فعل تداولي إنجازي شامل تنعكس فيهما الأبعاد التداولية سواء أكانت إصلاحية توجيهية أو حجاجية أو دينية عقائدية، أو بحسب ما يتطلب مقتضى الحال وصنوف المخاطبين وطبيعة الخطاب الموجّه إليهم في سياق ما من سياقات التلفظ، ومن الشواهد اللّغوية نذكر على سبيل الانتقاء ما يلي:

❖ قال تعالى في سورة الملك:﴿ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤ ﴾ **الملك: 4**

وظّف "ابن عاشور" لتحرير معنى هذه الآية منظومة حجاجية كثيفة في غاية الإحكام والقوة والدقة، وذلك من خلال جمعه بين تقنيات حجاجية يصعب فصلها، كونها تشكّل لحمة واحدة من أجل الوصول بالمتلقّي إلى الاقتناع بخطابه التفسيري، والمعنى المراد من الآية بحسب الشيخ هو: «عاود التأمل في خلق السموات وغيرها غير مرة»[1] فقد حشد تقنياته الحجاجية ليدل على أنّ "كرّتين" ليس المراد بها عدد اثنين الذي هو ضعف الواحد فاستعمل:

- **الحجة المعجمية:** بالإشارة إلى أن الكرّة مشتقة من "الكرّ"، وهو العود لأنّها عود إلى شيء بعد الانفصال عنه.

- **الحجة أو الشاهد القرآني:** في قوله تعالى: "الطلاق مرتان" للاستدلال على أنّ إيثار كلمة كرتين في هذا السياق دون مرتين حجة على أنه غير مستعمل للدلالة على العدد اثنين، وهذا وجه من وجوه الإعجاز.

- **الحجة أو الشاهد البلاغي:** وذلك من خلال الاستعانة بتداولية المجاز كون كرتين مستعملة كناية عن مطلق التحرير.

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ص 20.

- **توظيف الصيغ اللّغوية:** ومنها "ألا ترى" لاستدراج المتلقّي إلى المقارنة بين مرتين وكرتين، وبين مقتضى حال استعمالها.

- **حجة أو شاهد المثل:** للاستدلال على أنّ اللّغة تدرس في الاستعمال من خلال عادات العرب في كلامهم "لبيك وسعديك"، وقولهم "دواليك" يريدون تلبيات كثيرة، وإسعادًا كثيرًا، وكذلك قولهم "وقع كذا غير مرة" أي مرات عديدة.

إنّ هذا الحشد الهائل من الحجج للاستدلال على **معنى كرتين**، وعلى علاقة ذلك بالمقصود من الآية يترجم جهد "ابن عاشور" في توجيهه لدلالة الألفاظ **توجيها تداوليًا**، وهو الجهد الذي لا يختلف عمّا يبذله اللّسانيون المعاصرون اليوم من خلال أبحاثهم في لسانيات النص ولسانيات الخطاب، حيث جعلوا **مدار البلاغة الجديدة** أو **الحجاج** هو كشف أو عملية استكشاف للأبعاد التداولية المخبوءة بين مقامات الكلام.

❖ قال تعالى في سورة المعارج:﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١﴾ **المعارج: 19-21**

امتد تفسير هذه الآيات الكريمات إلى أربع صفحات كاملة، جمع فيها "ابن عاشور" بين الحجاج، وبين الدحض والتفنيد بأسلوب من البسط والإطناب، وهو خطاب جامع وكاشف فكره الأصولي والإصلاحي.

وبكل جلاء تبرز خطاطاته الحجاجية الكثير من التواشج والتعالق المتين بين مقدماته التي تطرقنا إليها في المباحث السابقة، وبين تقنياته واستراتيجياته في التواصل مع المتلقين على مختلف صنوفهم. ولعلّ من مقدماته الحجاجية البناء على الحقائق والوقائع، وإخضاع الفرضيات للتجارب، فضلا عن الاعتداد بالقيم وبهرميتها.

والبارز في خطابه التفسيري لهذه الآيات انطلاقه من حقيقة الإنسان وطبيعته، حيث جُبِل على جمع المال والحرص عليه، وهو المعنى الذي دلّت عليه الآية﴿ وَجَمَعَ فَأَوۡعَىٰٓ ١٨ ﴾ **المعارج: 18**

وبناء على هذه الجِبِلّة التي جُبل عليها الإنسان، سار "ابن عاشور" في خطاطته الحجاجية لتحرير

معنى الهلع، والجزع منطلقًا من الشواهد اللّغوية، ومدعما رأيه بالشواهد الشعرية والحديثية والقرآنية والبلاغية.

وأوّل مدخل إلى الاقتناع بما يراه حول معنى الهلع الذي اختُلف فيه، مدخل اللّغة والنّحو، فالآيات ـحسب رأيهـ اعتراض بين الآية﴿ وَجَمَعَ فَأَوۡعَىٰٓ ﴿١٨﴾ ﴾ وبين الاستثناء﴿ إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ﴾ واعتراضها دلالة على أنّها تذييل، وهو استدلال بلاغي للتنبيه على خصلة تخامر نفوس البشر فتحملهم على الحرص لنيل النافع وعلى الاحتفاظ به خشية نفاده، لما فيهم من خلق الهلع.[1]

ويتلخص البعد التداولي في هذا التحليل من خلال نظرة "ابن عاشور" إلى الآيات على أنّها إنجاز للّوم وليس فيها عذر لمن جمع فأوعى ولا فيها تعليل لذلك الفعل، والتأكيد ب"إنّ" اهتمام بالخبر ولفت الأنظار إليه والتعريض بالحذر منه.[2] وفي ذلك استدراج للمتلقّي نحو الاقتناع بالأفكار المطروحة كون «الفعل الحجاجي الناجح هو الفعل الذي ينجح في إنماء قوّة الانضمام بطريقة تحريك المستمعين إلى الفعل المرتقب».[3]

وبالاتكاء على الصرف يكشف "ابن عاشور" عن وزن كلمة "هلوع" ودلالتها؛ إذ هي «على وزن فعول مبالغة للاتصاف بالهلع».[4]

ولتغيير سياق ما استقبله المخاطب بشأن كلمة "الهلع" لجأ إلى سلطة اللّغة كون «لفظ الهلع لفظ غامض من غوامض اللّغة».[5] وللإشارة «فالهلعُ: الحرص، وقيل الجزع، وقلة الصبر، وقيل: هو أسوأ الجزع وأفحشه».[6] ويعلن "ابن عاشور" بعد ذلك عن مخالفته للكثير من اللّغويين الذين فسّروا معنى الهلع بمدلول الآيتين ﴿ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ ﴾ **المعارج: 20-21**

ويقول في هذا السياق: «والظاهر أن المعنيين ليس بينهما تلازم، وكثيرًا من أئمة اللّغة فسّروا الهلع

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج29، ص ص 166- 168.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص 166.

[3] – عبد العزيز سراج: التواصل والحجاج، أية علاقة، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجاله، إشراف: إسماعيل علوي، ص 275.

[4] – ابن عاشور: المصدر السابق، ج29، ص 167.

[5] – المصدر نفسه، ص ن.

[6] – ابن منظور: لسان العرب، مادة "هلع".

بالجزع أو بشدّة الجزع. أو بأفحش الجزع».[1] لكن الذي يراه الشيخ هو أن «الجزع أثر من آثار الهلع وليس عينه».[2] ويستند إلى الشاهد الشعري لعمرو بن معد يكرب: [3]

ما إن جَزِعْتُ ولا هَلِعْتُ ولا يَرُدُّ بُكاي زَنْدَا

فعطف نفي الهلع على نفي الجزع حسب الشيخ دليل على أنّهما ليس بمعنى واحد، ثم لو كان الهلع أشد الجزع لكان العطف حشوا.[4]

ويلخص موقفه من هذا الخلاف بقوله: «والذي استخلصه من تتبع استعمالات كلمة "الهلع" أن الهلع قلة إمساك النفس عند اعتراء ما يُحزنها أو ما يسرّها أو عند توقع ذلك والإشفاق منه، وأمّا الجزع فمن آثار الهلع. وقد فسر بعض أهل اللغة الهلع بالشره، وبعضهم بالضجر، وبعضهم بالشح، وبعضهم بالجوع، وبعضهم بالجبن عند اللقاء، وماذكرناه في ضبطه يجمع هذه المعاني ويريك أنها آثار لصفة الهلع. ومعنى خلق هلوعا:أن الهلع طبيعة كامنة فيه تظهر عند ابتداء شعوره بالنافع والضار فهو من طباعه المخلوقة كغيرها من طباعه البشرية».[5]

وحتىّ يأسر المخاطب ويقطع عنه ما يراوده من شكّ أو ريبة يوجه الخطاب القرآني توجيها مقاصديًا بناء على أنّ «الأصل في الكلام القصد»[6]، فيضعه في موضع الإبانة والإفهام على أنّه كناية عن تمكّن ذلك الخلق من الإنسان. والبعد المقاصدي من الإثبات لهذا المعنى عقب مذمة الجمع والإيعاء إشعار للإنسان بأنّه يستطيع أن يكفَّ عن هلعه إذا تدبّر في العواقب.[7]

وبكل جلاء يتضح اهتمام ابن عاشور بالقيم، وبهرميتها، ففي قاعدة الهرم تتبدى القيمة الإنسانية التي عبّر عنها بصلاح الإنسان لإعمار الأرض إعدادا لإعمار عالم الخلود، وفي ذلك تدرج وعلو وارتقاء بالإنسانية.

---

[1] – ابن عاشور: المصدر السابق، ج29، ص 167.

[2] –المصدر نفسه، ص ن.

[3] – المصدر نفسه، ص ن.

[4] – ينظر: نفسه، ج29، ص 167.

[5] – المصدر نفسه، ص ص167-168.

[6] – عبد العزيز سراج: التواصل والحجاج، أية علاقة، ص ص 175- 176.

[7] – ينظر: ابن عاشور: االمصدر السابق، ج29، ص 168.

أما **أعلى الهرم** فتبرز القيمة الأخلاقية التي تتجسّد بحب النافع وكره الضار تغليبا للعقل والحكمة، وتوجيها إلى مجانبة الهلع وتحذير النفس من غوائلها، وهي المعاني والقصود التي تحملها شواهد قرآنية عديدة ساقها "ابن عاشور" للاستقواء والدعم، ومنها [1]:﴿ خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٍۚ سَأُوْرِيكُمۡ ءَايَٰتِي فَلَا تَسۡتَعۡجِلُونِ ٣٧ ﴾ **الأنبياء: 37** وقوله تعالى أيضا:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ٢٨ ﴾ **النساء: 28**

وخلاصة هذا التحليل التداولي أنّ الآيتين﴿ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١ ﴾ **المعارج: 20-21** إنّما هما فعلان إنجازيان يكشفان عن قوة حجاجية تتمثل في لوم «الإنسان على تقصيره عن التخلق بما يدفع صفتي الهلع والجزع».[2]

وتوصّل "ابن عاشور" إلى تحديد المراد إنّما كان عن طريق عنايته الفائقة بتحليل السياق والسياق المقامي بناء على أنّ «التداولية هي دراسة لهيمنة المقام على معنى العبارة».[3] ولعلّ الغموض الذي اعترى مفهوم الهلع عند أئمة اللّغة هو عنايتهم بمعنى العبارة دون المقام.

❖ قال تعالى في سورة الإنسان:﴿ إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ٢ إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا ٣ ﴾ **الإنسان: 2-3**

انطلق "ابن عاشور" في تحرير معاني هذه الآيات من النظرة الشمولية لأغراض سورة الإنسان؛ فواقع الخطاب فيها مؤسس على «إثبات دقائق العلم الإلهي وقدرته وحكمته في كلّ شيء».[4]

وهذا الإثبات يوجب إفراد الله تعالى بالعبودية والطاعة والشكر على ما أنعم به على عباده من نعمة الإدراك والتمييز بين الخير والشر وإرشاده إلى الخير بواسطة الرّسل.

في هذا المسار حشد "ابن عاشور" جملة من التقنيات الحجاجية للدّلالة على المراد من هذه الآيات،

---

[1] – ابن عاشور: االمصدر السابق، ج29، ص 169.

[2] – المصدر نفسه، ج29، ص 170.

[3] – أوزفولد ديكرو، جان ماري شايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللّسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2007، ص 677.

[4] – ابن عاشور: المصدر نفسه، ص 371.

وهي ميزة تداولية براغماتية، حيث يقول "محمد محمد يونس علي" في هذا السّياق «إنّ من أهم السّمات المميزة للتفكير البراغماتي في علم أصول الفقه معاملة القرآن الكريم والسّنة النبوية كاللّفظة الواحدة، وأنّ كل جزء من هذه اللّفظة ينبغي النظر فيه، في ضوء علاقته مع الأجزاء الأخرى».[1]

ولا يخفى علينا التوجه الأصولي للشيخ "ابن عاشور"، فهو أحد الأعلام الذين تفاعلوا مع القرآن تفاعلاً إيجابيًا ساعده على فهم مقاصد الشريعة الإسلامية، وعلى بعث التفكير المقاصدي بعد خموله لعصور، أي منذ وفاة الإمام أبي إسحاق الشاطبي.[2]

وهذه النزعة المقاصدية البارزة في تفسيره هي التي جعلته ينظر إلى ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه نظرة كليّة في ضوء علاقة تلك الألفاظ والمعاني بالأجزاء الأخرى سواء على مستوى السّياق النّصي، أو على مستوى السّياق المقامي. ولأجل ذلك نجده في عملية تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد يدمج مجموعة من التقنيات الحجاجية.

ويتّضح هذا من خلال استعانته بالمعجم والنّحو والصرف والبلاغة لتوجيه المعنى توجيهًا تداوليًا مقاصديًا وبيان ذلك من خلال هذه الآيات: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣ ﴾ **الإنسان: 2-3**

✓ فكلمة "أمشاج" في المعجم مشتقة من المشج وهو الخلط.[3] وسواء دلّت على المفرد كما ذهب الزمخشري، أو دلّت على الجمع على مذهب الفرّاء وابن السكيت، فالوضع دال على استعمالها في مقام الاستدلال على دقائق العلم الإلهي وقدرته وحكمته.

✓وجملة "نبتليه" في موضع الحال واستعمالها إنّما كان «كناية على التكليف بأمر عظيم (...) وتقديمها كان بقصد الاهتمام بهذا الابتلاء الذي هو سبب العادة والشقاوة».[4]

✓تعليل الوصف بصيغتي المبالغة "سميعًا بصيرًا" بدل صيغتي اسم الفاعل" سامعا مبصرا" كان بناء

---

[1] – محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي دراسة لمناهج علماء الأصول في فهم النص، ص 86.

[2] – ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 17.

[3] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 373.

[4] – المصدر نفسه، ص.ن.

على واقع السورة ومقاصدها؛ فهذه الحواس هي أصل تفكير الإنسان وتدبّره، يقول "ابن عاشور" في هذا السّياق: «فبالسمع يتلقى الشرائع ودعوة الرّسل، وبالبصر ينظر في أدلة الوجود وبديع صنعه».[1]

وهو بذلك يؤسّس لوقائع سلَّم بها، وهي أنّ الإنسان جُعل سميعًا بصيرًا من أجل الاستدراج إلى التّسليم بأحكام أخرى وهي التدبّر والتفكّر في أدلة الكون الدّالة على قدرة الخالق.

– تعليل الوضع للدلالة على الاستعمال في العدول القرآني من صيغة اسم الفاعل إلى اسم المفعول؛ أي من "سامعًا مبصرًا" إلى "سميعًا بصيرًا" «فسمع الإنسان وبصره أكثر تحصيلاً وتميزًا في المسموعات والمبصرات من سمع وبصر الحيوان».[2]

– جملة "إما شاكرا وإما كفورا" هي «استئناف بياني لبيان ما نشأ من جملة نبتليه، ولتفصيل جملة "فجعلناه سميعا بصيرا" وتخلّص إلى الوعيد على الكفر والوعد على الشكر».[3]

وممّا يستنتج من هذا التحليل أنّ الشيخ قد اعتنى عناية بالغة **بالشاهد المعجمي** كما هو الحال في لفظة "**أمشاج**" **وبالشاهد النّحوي** كما هو ظاهر في جملة "**نبتليه**" والحرف "**أما**" الدّال على التفصيل. كما اعتنى بسلطة "علم الصرف" من خلال تأويله لسبب العدول إلى صيغتي المبالغة "سميعا بصيرا" بدلاً من صيغتي اسم الفاعل. وهذه العناية إنّما كانت بغرض تداولي لتوجيه الأفكار توجيها مقاصديا خادما للغرض الكلّي من سورة الإنسان.

أمّا ورود خطابه على هذا الوجه من الاحتجاج والاستدلال بكلّ التقنيات الحجاجية المتاحة له، فذلك كان بغرض الإقناع؛ فإستراتيجية الشيخ كانت واضحة من خلال اتّكائه على فن الاستدراج، «وهو فن لاستمالة المخاطب بما يؤثره، ويأنس إليه، أو ما يخوّفه ويرعبه قبل أن يفاجئه بما يطلب منه».[4]

ومن فنيات الاستدراج «أن يقدم المتكلّم ما يعلم أنه يؤثر في نفس المتلقّي من ترغيب أو ترهيب، وإطماع وتزهيد، ولأنّ أمزجة الناس تختلف في ذلك فينبغي أن يُستمال كل شخص بما يناسبه».[5]

ووفق هذه الإستراتيجية حاول "ابن عاشور" أن يبني أفقه التأويلي ومحيطه التفسيري في سياق من

---

[1] – ابن عاشور: التفسير، ج29، ص 375.

[2] – المصدر نفسه، ص 375.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ص 376.

[4] – محمد كريم الكواز: البلاغة والنقد، ص 297.

[5] – المرجع نفسه، ص 297.

أسيقة الاستدلال والبرهان بمراعاة صنوف المتلقين وأمزجتهم، خاصة وأن مدونته التفسيرية قد عاصرت ظروف سياسية وفكرية واجتماعية صعبة ومزرية، فضلا على أنّ «فعل الحجاج يخضع لشروط القول والتلقّي والمقام والرّغبة في التأثير والفعل».[1]

وعليه فإنّ استدراج "ابن عاشور" للمتلقين واستمالتهم بتنويع التقنيات الحجاجية يشكل بؤرة الحقل التداولي. كون هذا الحقل «ينطلق من هدف أساسي وهو استثمار الممكن والمتاح من الآليات لتوصيل رسالة لغوية معينة، وجعل المعني بها يعيها ويتحرك في إطار إنجازها».[2]

وخلاصة هذا المبحث، فإن الشواهد القرآنية والشعرية واللّغوية كلّها تدخل ضمن دائرة الحالات الخاصة لتأسيس واقع جديد بناء على توليد علاقات جديدة بين الأشياء والعناصر والمفاهيم.

وهذا **الواقع الجديد الذي طمح "ابن عاشور" إلى تأسيسه على مدار أربعين سنة تقريبا**، يميزه في هذا الجزء من تفسيره ويطغى عليه طابع القرآن المكي، فهو **دعوة إلى إنشاء العقيدة وتعميقها، وإنشاء التصوّر المنبثق عنها والتعريف بالخالق تعريفا يجعل الشعور به حيا في القلب، وكذلك التعريف بالأدب وبالقيم والموازين التي يزن بها المسلم الأشياء والأحداث والأشخاص.**[3] وهو واقع منسجم مع ميزات **وخصائص القرآن المكي** الذي قد تم تأطيره وفق ما تتطلبه قواعد التفسير، ووفق ما يتلاءم وآليات الخطاب وتقنياته الموجهة توجيها مقاصديا وحجاجيا لاستمالة المتلقّي وجعله يدعن ويسلّم بالأفكار والآراء المطروحة في عصر أقل ما يميزه انتشار الخرافات والعقائد الضالة، وسيطرة القوى الاستعمارية بما تحمله وتخطط له من مخططات استدمارية تذكي جذوة صراع حضاري أزلي لا نهاية له.

لذلك فالبعد التداولي الرّاسخ في هذه الخطاطة الحجاجية التي انبنى عليها الخطاب التفسيري "لجزء تبارك" مرتبط ارتباطا وطيدا بعناصر الخطاب وخاصة عنصر المتلقّي، فهو«عنصر مهم في تشكيل بنية النص واختيار العلامات اللّغوية المناسبة، وهو عنصر حاضر في ذهن المرسل عند إنتاج الخطاب».[4]

وحضوره في ذهن المرسل يعني أن البعد التداولي يوجه توجيها مناسبًا لواقعه، وخادمًا للواقع الممكن

---

[1] – محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 176.

[2] – المرجع نفسه، ص 175.

[3] – ينظر: سيد قطب: في ظلال القرآن، المجلد 6، ص 3628.

[4] – أحمد فهد صالح شاهين: النظرية التداولية وأثرها في الدراسات النّحوية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2015، ص 16.

الذي يحاول المرسل إرساءه عبر نسق من الأفكار والآراء.

وعليه، فالقصدية الحجاجية المستقاة من **الحجج المؤسسة لبنية الواقع** تخدم ملامح المتلقين سواء أكان ذلك ترسيخًا للآداب، أم ترتيبًا للقيم، أم تغييرًا للموازين التي يزن به كلّ شخص أشياء الواقع وأحداثه.

وكل ذلك ترجمة لما عبَّر عنه "ابن عاشور" في مواضع عدّة **بالقصد الأعلى** المتمثل في صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية، وذلك بتهذيب النفس وتزكيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد، لأنّ الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر.[1]

وبناء على ذلك، فقد كان تفسير "جزء تبارك" تفصيلا لهذا **القصد الأعلى بأبعاده التوجيهية والاصطلاحية والحجاجية غرسًا للعقيدة وتهذيبًا للنفس وصيانةً الأخلاق ودعوةً للاتعاظ والاعتبار من واقع التنزيل الأوّل رغبةً في تأسيس واقع جديد**، وإعادة النظر في مجموع العلاقات الظاهرة منها والمضمرة بين الأشياء والأحداث والأشخاص «ذلك أنّ المعرفة ليست أطوارًا متعاقبة في مسار واحد، وإنما هي مسارات متنوعة في اتجاهاتها، ويجوز أن تكون معرفة المتأخرين قد سلكت بعضا من هذه المسارات، وأن تكون معرفة المتقدمين قد سلكت غيرها ممّا لا يقل عنها صحة وفائدة».[2]

وفي هذا المضمار يتنزّل جهد الشيخ العلامة محمد الطاهر ابن عاشور بنفعه المعرفي وإصلاحه العملي ذلك لأنّ «المعرفة النافعة هي ما أتت بجديد يثري العقل ويزيد في العلم، والعمل الصالح ما فتح طريقا يفيد الغير والآجل كما يفيد الذات والعاجل». [3]

- **خلاصة الفصل**

---

[1] – ينظر: ابن عاشور: التفسير، ج1، ص ص 37- 38..

[2] – طه عبد الرحمن: اللّسان والميزان، ص 406.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 406.

إنّ عوامل عديدة ومتنوعة قد أسهمت في إذكاء جدوة الحجاج عند الشيخ ابن عاشور، ومنها ظروف نشأته في بيئة علمية، وذكاؤه الفائق ونبوغه الفذ، وكذا نشاطه التعليمي وتوليه الإفتاء ومشيخة الإسلام. ومما زاد في ترسيخ خطابه الحجاجي وإنضاج قدراته على الدحض والتعليل والتفنيد والاستدلال والمحاججة رحلاته إلى المشرق وإلى أوروبا، ومناقشاته العلمية وحواراته مع فلاسفة الغرب، وكذا مواجهة خصومه على جبهات عدّة.

كما أن توسّله بمجموعة من التقنيات الحجاجية في خطابه التفسيري قد أتاح له تحقيق الأبعاد التداولية المتوخاة من عمله، ومنها البعد الديني العقائدي والبعد الفكري والبعد الأخلاقي.

وقد تنوّعت تقنياته بين الحجج المؤسسة على البنى المنطقية، والحجج المؤسسة على بنية الواقع والحجج المؤسسة لبنية الواقع، وما تجدر الإشارة إليه هو تداخل هذه التقنيات في غالب الأحيان، فتوجيه الخطاب وجهة مقاصدية يحتاج إلى تكثيف الدفقات الحجاجية.

ومن نباهة الشيخ **وذكائه** أن ركز على المتلقين بتهيئة أذهانهم لاكتشاف مافي المسائل من اضطراب وتناقض، كما أنّ حسّه الحجاجي قد جعله يتأنق في عرض المعطيات وشكل الخطاب الموشى بمختلف الصيغ اللفظية، ومنه: الشائع، الراجح، الظاهر، الأرجح، وباتفاق الجميع، وفي ذلك براعة لتكثيف الشحنات الحجاجية.

وعلى غرار البلاغة الجديدة عند"شايم برلمان وتيتكا" فقد انتهج ابن عاشور في خطابه التفسيري الأسلوب البطيء من خلال كثرة إيراد الروايات حول الموضوع الواحد، وكذا إيراد الرويات المتناقضة، ثمّ توجيه المتلقي بحسب ترجيحاته.

كما دُجج الخطاب التفسيري للشيخ بأبعاد تداولية ضمن بنية جدلية تؤطرها قواعد الترجيح، سواء منها المتعلقة بالنص القرآني كالقراءات والسياق، أو المتعلقة بالسنة النبوية والآثار والقرآن، أو المتعلقة بلغة العرب كمرجع الضمير أو الإعراب، مما جعل خطابه لايخلو من القوة الإقناعية والدقة البرهانية والصرامة المنطقية التي تزدان بها مغاليق الدلالات وصنوف الاستدلالات.

وفي الأخير، فإنّ أهم ماتجدر الإشارة إليه أنّ البحث في البعد التداولي عند ابن عاشور من خلال النظرية الحجاجية كما تصوّرها الأرسطيين الجدد، قد كشف عن الخطاطة الحجاجية في خطابه التفسيري،

وأوضحت الكثير من الغوامض، وبيّن حقيقة البلاغة العربية أنها تنطوي على بعد حجاجي، وليست لمجرد التحسين البديعي والزخرفة وجمالية الأسلوب.

وعليه، فقراءة خطاب التفسير من منظور مقاربة البلاغة الجديدة، والبحث عن الأطر والمنطلقات والاستراتيجيات قد كشف في الواقع عن الخطاب المضمر الذي نهضت به الخطاطة الحجاجية، حيث كرّس الشيخ جهوده لسنوات عديدة من أجل أن يبني واقعا جديدا وفق ما يحمله هذا الجزء من القرآن المكي من مقاصد وأغراض؛ فغرس العقيدة وثبيتها، وتربية النفس البشرية وتهذيبها، بل إن أي فكرة تحتاج أولا إلى تأطيرها، ثم الدفاع عنها وفق منطلقات تخضع للتراتبية والهرمية، ثم تنبري الاستراتيجية كحجة في ذاتها للاستقواء والإقناع بها، وذلك بالتحديد ماشتغل عليه الشيخ فيما زاد عن خمسمائة صفحة ضمن تفسير" التحرير والتنوير" الذي كان جزءا من المشروع الحضاري لأمة لاتزال إلى اليوم تشكّل مشروعا ضخما لغيرهاوالله المستعان.

الخاتمة

خلُص البحث بعد دراسة متأنية في الأبعاد التداولية عند الشيخ العلامة "محمد الطاهر ابن عاشور" في الجزء التاسع والعشرين من تفسيره إلى جملة من النتائج يمكن حصرها فيما يأتي:

- أهمية المقاربة التداولية في فهم الخطاب التفسيري لابن عاشور في جزء تبارك، حيث كشفت عن آليات ترجيحه لمقاصد الخطاب القرآني، لاسيما من خلال تحليل مباحث البلاغة العربية وفق معطيات نظرية الفعل الكلامي سواء على مستوى تصنيف الأفعال الإنجازية أو على مستوى تفسير الضوابط المتحكمة في ترجيح القوى الإنجازية، أو من خلال تحليل وسائل تعديلها، فضلا عما أتاحته هذه المقاربة من دراسة علمية لتداولية الإشاريات وخطاطة الشيخ في الحجاج .
- احتواء الخطاب التفسيري للشيخ ابن عاشور على ممارسة تطبيقية أصيلة لما يعرف اليوم في الأدبيات الغربية باللسانيات التداولية، رغم أن المنهج التداولي لم يكن منهجا مقصودا عند الشيخ مما يفتح آفاقا واسعة للمفكرين واللسانين العرب المحدثين من إعادة قراءة تراثهم على تنوع صنوفه والإفادة من المناهج اللسانية المعاصرة في الكشف عن ملامح نظريات عربية الوجه واللسان موازية للنظريات الغربية المعاصرة – بتعبير اللغوي محمود أحمد نحلة–
- تجليّ التفكير التداولي والوعي بمقاصد الخطاب القرآني عند الشيخ من خلال مقاربته تداوليا وفق أهم مداخل التداولية المعاصرة ؛ فهو على مستوى نظرية الفعل الكلامي يتجلى في توجيه الأفعال الكلامية وجهة مقاصدية، وعلى مستوى النظرية الإشارية يظهر في ربط الإحالة بالقصد التداولي، أما على مستوى النظرية الحجاجية أو البلاغة الجديدة فقد تبدى من خلال أطر الحجاج كما تصوّرها، والمقدمات الحجاجية كما رتّبها والتي كانت بمثابة المنطلقات التي تأسست عليها تقنياته في الحجاج.
- انطلاق الشيخ ابن عاشور في تحرير معاني القرآن الكريم من اللغة معجما وصرفا ونحوا ودلالة وبلاغة، وتوسّعه أيضا في دراستها حال الاستعمال، وسعيه الحثيث لربط كل المستويات اللغوية بالمقاصد المحتملة باتباع منهج واضح ونظرة شاملة لعلوم العربية، وعمله هذا آلية أساسية في المنهج التداولي والدراسات البينيّة المعاصرة.
- اعتناء ابن عاشور بتدولية السياق لتحديد الفعل المتضمن في القول أو الفعل الإنجازي وقوته الإنجازية، وذلك كان واضحا من خلال اهتمامه بعناصر العملية التواصلية.

- الاهتمام بالبنية الكلية الشاملة من خلال استهلال عمله التفسيري بتحديد مقاصد السور وأغراضها. وعلم المقاصد من المصطلحات التي أطلقها بعض اللغويين على حقل التداولية، وهو في منهجه هذا يتقاطع مع ما عرف عند "فان ديك" بالتداولية الكبرى. أما آليته في الوصول إلى التداولية الصغرى فتتمثل في ربط البنية بالوظيفة.
- ارتباط ترجيح القوى الإنجازية للأفعال الكلامية عند الشيخ بمعرفة ملابسات الخطاب وعناصر التخاطب، ولاسيما أنواع المتلقين، حيث كان يجيز لبعض الأفعال الكلامية عدّة وجوه محتملة مع وضع حدود للتأويل كما أشار إلى ذلك في المقدمة الثالثة من مقدماته العشر، وهو بهذا يلتقي مع "أمبريتو أيكو".
- تجلي البعد التداولي في الخطاب التفسيري للشيخ من خلال تنويعه لآليات التحليل؛ ومنها الإلمام بتداولية الإحالة بنوعيها المقامية والنصية، وكذلك الاستعانة بعلم المناسبة، أو اللطائف القرآنية، والربط بين البنية الكلية الشاملة والقوة الإنجازية التي قد تهيمن على السورة.
- الاعتماد على آلية التداولية التركيبية أو اللغوية لتوجيه القصد التداولي؛ بمعنى أن البنية الشكلية قد تسهم في تحديد الفعل الكلامي وقوته الإنجازية، ومنها توجيه القصد التداولي بناء على التقديم والتأخير والحذف، والوصل والفصل، والالتفات والعدول وتنوع الصيغ الصرفية والتكرير، ودمج النحو بالبلاغة، وتعليل الاختيار التداولي لحروف العطف في سياق معين، وغيرها مما يندرج في اللغة العربية تحت علم المعاني.
- العناية بوسائل تعديل القوة الإنجازية لمقاربة القصد من كلام الله تعالى ومنها تحليل بنية الخطاب في "جزء تبارك" من خلال ربط وسائل التعديل بمقام السور، وهي آلية ظاهرة بوضوح في خطابه التفسيري **لسورة المعارج** و**سورة المرسلات** و**سورة القيامة**.
- اهتمام الشيخ في خطابه التفسيري بوسائل **التقوية** دون وسائل **التضعيف** أو **التلطيف**، وذلك ما يتناسب مع الأغراض والمقاصد في جزء تبارك كونه من القرآن المكي الذي تكثر فيه الدعوة إلى الإيمان بالله وتوحيده، وإثبات النبوة والرسالة والجزاء، ويوم البعث واليوم الآخر.
- استعانة الشيخ بمجموعة من الآليات الإجرائية لحل المشكلة المتعلقة بإسناد المراجع، والتي طرحها "**براون**" و"**يول**" في مؤلفهما "معجم تحليل الخطاب"ومنها **قواعد الترجيح** المتعلّقة بالسياق القرآني

وهي **قواعد أصولية**، و**قواعد النحو** كقاعدة عود الضمير على أقرب مذكور، و**قرينة النظم والتركيب** وهي قرينة لغوية، **وقرينة القراءات** وهي قرينة نصية، إذ من الممكن دمجها في المقولات التداولية العالمية لحلّ الكثير من مشكلات التواصل، والإجابة عن **أسئلة التداولية: من يتكلم؟ ومع من يتكلم؟ وكيف يتكلم؟ وماذا يريد أن يقول؟**

- تقديم **حلول عملية** لمشكلة الإشاريات من خلال إجابته عن سؤال التداولية" **ماذا يريد المخاطِب أن يقول؟ ويتجلى ذلك من خلال:**
- الاهتمام بالبعد التداولي **للإحالة الضميرية** ومنها:العناية بالقرائن المقالية والقرائن المقامية، والانتباه إلى الإحالة **بعيدة المدى** وتفسيرها حسب المدى الفاصل، والقول بانفتاح الأفق التأويلي في المراجع غير المحددة متوسلا بالقرائن اللغوية **كالمطابقة والمخالفة**، والقرائن البلاغية **كالحقيقة والمجاز**، وكذلك قوله بما سماه" الإعجاز **بمواقع جمل القرآن**، وقد أشار إلى ذلك في مقدمته العاشرة.
- الاستعانة بضابط التماسك النّصي، وهو مايسمى عند السيوطي بمصطلح **حذر التشتيت**، وهو **في الأدبيات الغربية من أهم معايير النصية.**
- توجيه **الإحالة الماصدقية** توجيها مقاصديا، والتركيز في الخطاب التفسيري على عنصر المتلقي.
- العناية بالبعد التداولي **للإحالة الموصولية** من خلال الانتباه إلى عنصر المتلقي، والاعتماد على **مجموعة من الآليات** لتحديد القصد، وهي كما جاءت في جزء تبارك بيان وظيفة الاسم الموصول وتحديد ماصدقه، وتعليل حذف العائد إن حذف، وتفسير الاختيار التداولي للأسماء الموصولة، والقول بجواز عودة الضمير على متعدد، والتفسير التداولي لسبب مجيء الصلة اسمية أو فعلية أو شبه جملة. وهذا الانطلاق من لسانيات الجملة في تحليل الإشاريات، وبيان وظيفتها على مستوى لسانيات النص ثم بيان دورها على مستوى لسانيات الخطاب **يكشف عن الجهود الحثيثة لابن عاشور، ويومئ إلى ملامح نظرية إشارية عربية من شأنها أن تسهم في معالجة مشكل الإحالة ومشكل المعنى والقصد في تحليل الخطاب.**
- استمداد ابن عاشور لتقنياته الحجاجية من علم أصول التفسير، وقد ارتكزت على أربع نقاط هي: إفهام مراد الله تعالى من كتابه، الإقناع والتأثير في المتلقي، الدفع به إلى الاقتناع عن طريق إعمال

العقل، وأخيرا الدفع به إلى العمل أو الترك.

- انبناء البعد الحجاجي في الخطاب التفسيري للشيخ **على مجموعة من الأسس** منها: علم المقاصد، وعلم القراءات، ومسائل النحو والصرف، وعلم البيان وعلوم القرآن، والقصص القرآني والاستشهاد بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف؛ حيث يتم توجيه القصد بناء على تلك الأسس التي هي بمثابة حجج قوية تدفع المتلقي إلى الإذعان والاقتناع.
- شحذ ابن عاشور ما أمكن من الحجج لتوجيه تفسيره توجيها مقاصديا؛ **فقد يجمع بين القاعدة النحوية والقاعدة الأصولية والبلاغية، والصرفية، والشاهد الشعري من أجل الفصل في المراد من كلام الله تعالى، ودفع المتلقي إلى الاقتناع به وطرح دونه من الآراء.**
- ارتكاز الشيخ في حجاجه **المؤسس على بنية الواقع** على وجوه الاتصال التتابعي طرقا اتصالية تصل بين الظواهر أو نتائجها أو مسبباتها دون أن يغفل عن تدعيم حجاجه بالحجج شبه المنطقية أو بالحجج المؤسسة لبنية الواقع سواء عن طريق الاستدلال بواسطة التمثيل أو بواسطة الحالات الخاصة.
- الاعتماد على التعليل النّحوي والتعليل البلاغي لاستجلاء المعاني والمقاصد بأبعادها الحجاجية، وورودهما ملتحمين من أجل الاستقواء وتغليب رأي على رأي.وهو بهذا الصنيع **يؤسّس لعالم ممكن بناء على واقع متحقّق بخطاب استدلالي ينطوي على الحجة الموجَّهة، والحجة المقومِّة.** وبناء السياق وفق **المحيط العرفاني** للمتلقّي ووفق الأحداث البيّنة من المنطلقات الأساسية التي انبنت عليها **نظرية المناسبة** عند "سبربر وولسون" وهي «نظرية تداولية تندرج ضمن علم النفس العرفاني.
- كثرة الاحتجاج **بالطرائق الاتصالية عامة،** ووجوه **الاتصال التواجدي على وجه الخصوص،** ومنها سلطة **الإجماع** وسلطة **السماع** وغيرهما من الحجج التي توجّه المتلقّي وفق ما يريد ابن عاشور وكذلك استحضار الشواهد القرآنية بمراعاة المقام عنصرًا أساسيًا في حدوث التأثير.
- **إبراز الخطاطة الحجاجية** عند الشيخ للكثير من التواشج والتعالق بين المقدمات وبين التقنيات والاستراتيجيات في التواصل مع المتلقين على مختلف صنوفهم. ولعلّ من مقدماته الحجاجية البناء على الحقائق والوقائع، والاعتداد بالقيم وبهرميتها، **وهو بهذا الصنيع يلتقي بالخطاطة الحجاجية التي جاء بها الأرسطيين الجدد، وعلى رأسهما برلمان وتيتكا في كتابهما" المصنف في**

الحجاج، البلاغة الجديدة".

- اندماج الخطاب التفسيري للشيخ بأبعاده التداولية ضمن بنية جدلية تؤطرها قواعد الترجيح المتعلقة بالآثار، وكذلك قواعد الترجيح المتعلقة بالقرائن، وذلك عن طريق بناء استدلالي يتوافق مع التفسير بالرواية، ولا يتعارض مع التفسير بالدراية في نسق تأويلي خال من التناقض.
- انطلاق الشيخ في حجاجه من لسانيات الجملة جعله يتقاطع مع **دي سوسير**، وانتقاله بعد ذلك إلى المحاجة عن طريق دراسة نظام اللغة جعلته يلتقي مع **حجاجية "أوزفولد ديكرو"** في نظريته المتعلقة بالتداولية المدمجة، أما تأسيس خطاطة الحجاج على الأطر والمقدمات والاستراتيجيات فقد جعله يتقاطع **مع"شايم بيرلمان وتيتيكا"**، حيث تدافعت الحجج وتتنوعت **لتجمع بين الحجج المؤسسة على البنى الشبه منطقية، والحجج المؤسسة على بنية الواقع، والحجج المؤسسة لبنية الواقع.**
- محاولة "ابن عاشور" دمج الحجج وتكثيفها ساعدته على أن يبنيَّ أفقه التأويلي في ظل أسيقة الاستدلال والبرهان بمراعاة صنوف المتلقين وأمزجتهم، خاصة وأن مدونته التفسيرية قد عاصرت ظروفا سياسية وفكرية واجتماعية صعبة ومزرية، وهي **تتنزل ضمن المشروع الإصلاحي** للنهوض بالأمة الإسلامية، **والذي منطلقه إصلاح مناهج التربية والتعليم، وإصلاح الأخلاق وتهذيبها.**
- توجيه الخطاب في تفسير جزء تبارك توجيها مقاصديا؛ حيث أسس ابن عاشور لواقع جديد على **مدار أربعين سنة تقريبا**، من خلال الدعوة إلى **إنشاء العقيدة وتعميقها، وإنشاء التصوّر المنبثق عنها** في **عصر أقل ما ميّزه انتشار الخرافات، وسيطرة القوى الاستعمارية بما تحمله وتخطط له من مخططات استدمارية تذكي جذوة صراع حضاري لا نهاية له.**
- ارتكاز البعد الحجاجي في هذا الجزء من التفسير على القصدية الحجاجية المستقاة من **الحجج المؤسسة لبنية الواقع** من أجل ترسيخ الآداب، وترتيب القيم، وتغيير الموازين التي يزن به كلّ شخص أشياء الواقع وأحداثه. وكل ذلك ترجمة لما عبَّر عنه "ابن عاشور" في مواضع عدّة **بالقصد الأعلى المتمثل في صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية.**
- لقد كان تفسير "جزء تبارك" **بأبعاده التوجيهية والحجاجية والإصلاحية غرسًا للعقيدة وتهذيبًا**

للنفس وصيانةً للأخلاق ودعوةً للاتعاظ والاعتبار من واقع التنزيل الأوّل رغبةً في تأسيس واقع جديد وإعادة النظر في مجموع العلاقات الظاهرة منها والمضمرة بين الأشياء والأحداث والأشخاص، ذلك أنّ المعرفة ليست أطوارًا متعاقبة في مسار واحد، وإنما هي مسارات متنوعة في اتجاهاتها، ويجوز أن تكون معرفة المتأخرين قد سلكت بعضا من هذه المسارات، وأن تكون معرفة المتقدمين قد سلكت غيرها ممّا لا يقل عنها صحة وفائدة. وفي هذا السياق تنزّل جهد العلامة الشيخ" محمد الطاهر ابن عاشور" بنفعه المعرفي وإصلاحه العملي، وتجديده في خطاب التفسير.

التوصيات

- توجيه البحوث الأكاديمية وجهة معرفية تتعلق باللسانيات التداولية ومستجداتها ولاسيما في تواشجها مع مجموعة من العلوم التي كانت إيذانا بظهور ميدان جديد عرف **بالدراسات البَيْنِيّة العابرة للتخصصات، وذلك من شأنه أن يحقق الأهداف البعيدة للبحث العلمي بتقديم حلول حقيقية للأشكاليات التي ينطلق منها الطلبة في بحوثهم.**

- أهمية إنشاء مخابر بحثية خاصة للاشتغال على استجماع نتائج البحوث المتعلقة بإعادة قراءة التراث العربي، وذلك من أجل الشروع في صياغة ما يمكن أن يؤسس لنظرية عربية في مجال التداولية وتحليل الخطاب، **ودمجها** في المقولات الغربية من أجل استخلاص ما يمكن أن يشكّل خصائص مشتركة للسان البشري، ذلك أن المعرفة بناء غير مقيد بالزمان والمكان.

- توجيه بحوث الطلبة في الجامعات العربية عامة، والجامعات الجزائرية على وجه الخصوص إلى كيفية فهم الخطاب التفسيري الذي هو خطاب على خطاب وفق المقاربة التداولية، والاستفادة منها لتحقيق **التنمية المستدامة وتطوير المعرفة وتوسيع آفاقها وإيجاد الحلول التي تواجه المجتمع، وتكثيف الجهود للانخراط في ابتكار مسار نهضوي، بدل الاشتغال بتلقف المنجزات الغربية لإثبات سبق علمائنا إلى كل جديد، لأن ذلك لا يبني حضارة ولا يغير واقعا.**

- **أهمية الاستفادة من منهج الشيخ ابن عاشور في تحليل الخطاب القرآني، واستكمال مشروعه الإصلاحي للإجابة عن العديد من الأسئلة التي طرحت في ثنايا هذا البحث، ومنها سؤال النهضة وسؤال العقل وسؤال المنهج وسؤال الأخلاق.**

- توجيه الباحثين إلى فتح آفاق بحثية في تفسير التحرير والتنوير، والتي قد تكشف عن ملامح **التداوليات العرفانية**، وخاصة ما يعرف في الأدبيات الغربية **بنظرية الفضاءات الذهنية والعوالم**

الممكنة.

- ومن المهم جدا أن يشتغل الباحثون أيضا على **لطائف الشيخ وفتوحاته** التي من شأنها أن تقدم نتائج باهرة حول اللسان العربي خاصة، وخصائص اللسان البشري عامة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الملاحق

الملحق: جزء تبارك

من سورة الملك إلى سورة المرسلات

سورة الملك:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝٢ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ۝٤ وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ۝٥ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ۝٦ إِذَآ أُلْقُوا۟ فِيهَا سَمِعُوا۟ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ ۝٧ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ۖ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ۝٩ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠ فَٱعْتَرَفُوا۟ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١١ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ۝١٢ وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١٣ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٤ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ۝١٥ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ۝١٦ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ۖ فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ۝١٧ وَلَقَدْ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ۝١٨ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ ۚ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ ۝١٩ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ۚ إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ ۝٢٠ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ۚ بَل لَّجُّوا۟ فِى عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ۝٢١ أَفَمَن يَمْشِى مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِى سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٢٢ قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ۝٢٣ قُلْ هُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۝٢٤ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٢٥ قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٢٦ فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيٓـَٔتْ وُجُوهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقِيلَ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تَدَّعُونَ ۝٢٧ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِىَ ٱللَّهُ وَمَن مَّعِىَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَن يُجِيرُ ٱلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٢٨ قُلْ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا ۖ فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢٩ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍۭ ۝٣٠ ﴾ الملك: 1-30.

سورة القلم

قَالَ تَعَالَى: ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ١ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ ٢ وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ ٣ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ٤ فَسَتُبۡصِرُ وَيُبۡصِرُونَ ٥ بِأَييِّكُمُ ٱلۡمَفۡتُونُ ٦ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ٧ فَلَا تُطِعِ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ٨ وَدُّواْ لَوۡ تُدۡهِنُ فَيُدۡهِنُونَ ٩ وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ١٠ هَمَّازٖ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٖ ١١ مَّنَّاعٖ لِّلۡخَيۡرِ مُعۡتَدٍ أَثِيمٍ ١٢ عُتُلِّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ١٣ أَن كَانَ ذَا مَالٖ وَبَنِينَ ١٤ إِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ١٥ سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلۡخُرۡطُومِ ١٦ إِنَّا بَلَوۡنَٰهُمۡ كَمَا بَلَوۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ إِذۡ أَقۡسَمُواْ لَيَصۡرِمُنَّهَا مُصۡبِحِينَ ١٧ وَلَا يَسۡتَثۡنُونَ ١٨ فَطَافَ عَلَيۡهَا طَآئِفٞ مِّن رَّبِّكَ وَهُمۡ نَآئِمُونَ ١٩ فَأَصۡبَحَتۡ كَٱلصَّرِيمِ ٢٠ فَتَنَادَوۡاْ مُصۡبِحِينَ ٢١ أَنِ ٱغۡدُواْ عَلَىٰ حَرۡثِكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰرِمِينَ ٢٢ فَٱنطَلَقُواْ وَهُمۡ يَتَخَٰفَتُونَ ٢٣ أَن لَّا يَدۡخُلَنَّهَا ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكُم مِّسۡكِينٞ ٢٤ وَغَدَوۡاْ عَلَىٰ حَرۡدٖ قَٰدِرِينَ ٢٥ فَلَمَّا رَأَوۡهَا قَالُوٓاْ إِنَّا لَضَآلُّونَ ٢٦ بَلۡ نَحۡنُ مَحۡرُومُونَ ٢٧ قَالَ أَوۡسَطُهُمۡ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ لَوۡلَا تُسَبِّحُونَ ٢٨ قَالُواْ سُبۡحَٰنَ رَبِّنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ٢٩ فَأَقۡبَلَ بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ يَتَلَٰوَمُونَ ٣٠ قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَآ إِنَّا كُنَّا طَٰغِينَ ٣١ عَسَىٰ رَبُّنَآ أَن يُبۡدِلَنَا خَيۡرٗا مِّنۡهَآ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا رَٰغِبُونَ ٣٢ كَذَٰلِكَ ٱلۡعَذَابُۖ وَلَعَذَابُ ٱلۡأٓخِرَةِ أَكۡبَرُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٣٣ إِنَّ لِلۡمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ٣٤ أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ٣٥ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ٣٦ أَمۡ لَكُمۡ كِتَٰبٞ فِيهِ تَدۡرُسُونَ ٣٧ إِنَّ لَكُمۡ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ ٣٨ أَمۡ لَكُمۡ أَيۡمَٰنٌ عَلَيۡنَا بَٰلِغَةٌ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّ لَكُمۡ لَمَا تَحۡكُمُونَ ٣٩ سَلۡهُمۡ أَيُّهُم بِذَٰلِكَ زَعِيمٌ ٤٠ أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَآءُ فَلۡيَأۡتُواْ بِشُرَكَآئِهِمۡ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ ٤١ يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ ٤٢ خَٰشِعَةً أَبۡصَٰرُهُمۡ تَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٞۖ وَقَدۡ كَانُواْ يُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمۡ سَٰلِمُونَ ٤٣ فَذَرۡنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِۖ سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ ٤٤ وَأُمۡلِي لَهُمۡۚ إِنَّ كَيۡدِي مَتِينٌ ٤٥ أَمۡ تَسۡـَٔلُهُمۡ أَجۡرٗا فَهُم مِّن مَّغۡرَمٖ مُّثۡقَلُونَ ٤٦ أَمۡ عِندَهُمُ ٱلۡغَيۡبُ فَهُمۡ يَكۡتُبُونَ ٤٧ فَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلۡحُوتِ إِذۡ نَادَىٰ وَهُوَ مَكۡظُومٞ ٤٨ لَّوۡلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعۡمَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلۡعَرَآءِ وَهُوَ مَذۡمُومٞ ٤٩ فَٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ٥٠ وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزۡلِقُونَكَ بِأَبۡصَٰرِهِمۡ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكۡرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجۡنُونٞ ٥١ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ٥٢﴾ القلم: 1-52.

سورة الحاقة:

قَالَ تَعَالَى:﴿ ٱلْحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝٣ كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌۢ بِٱلْقَارِعَةِ ۝٤ فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا۟ بِٱلطَّاغِيَةِ ۝٥ وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا۟ بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ۝٦ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا ۖ فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ۝٧ فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ ۝٨ وَجَآءَ فِرْعَوْنُ وَمَن قَبْلَهُۥ وَٱلْمُؤْتَفِكَٰتُ بِٱلْخَاطِئَةِ ۝٩ فَعَصَوْا۟ رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً ۝١٠ إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ ۝١١ لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ ۝١٢ فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ۝١٣ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ۝١٤ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ۝١٥ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ۝١٦ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ۝١٧ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ۝١٨ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ۝١٩ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ۝٢٠ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٢١ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ۝٢٢ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ۝٢٣ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ۝٢٤ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ۝٢٥ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ۝٢٦ يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ ۝٢٧ مَآ أَغْنَىٰ عَنِّى مَالِيَهْ ۝٢٨ هَلَكَ عَنِّى سُلْطَٰنِيَهْ ۝٢٩ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝٣٠ ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝٣١ ثُمَّ فِى سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ۝٣٢ إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ٱلْعَظِيمِ ۝٣٣ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ۝٣٤ فَلَيْسَ لَهُ ٱلْيَوْمَ هَٰهُنَا حَمِيمٌ ۝٣٥ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ۝٣٦ لَّا يَأْكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلْخَٰطِـُٔونَ ۝٣٧ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ۝٣٨ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ۝٣٩ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٤٣ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ۝٤٦ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ۝٤٧ وَإِنَّهُۥ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ۝٤٨ وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنكُم مُّكَذِّبِينَ ۝٤٩ وَإِنَّهُۥ لَحَسْرَةٌ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٥٠ وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ۝٥١ فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ۝٥٢ ﴾ الحاقة: 1-52.

سورة المعارج

قَالَ تَعَالَى: ﴿ سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١ لِّلْكَٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤ فَٱصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ۝٥ إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ۝٦ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا ۝٧ يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ ۝٨ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ۝٩ وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا ۝١٠ يُبَصَّرُونَهُمْ ۚ يَوَدُّ ٱلْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍۭ بِبَنِيهِ ۝١١ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَأَخِيهِ ۝١٢ وَفَصِيلَتِهِ ٱلَّتِى تُـْٔوِيهِ ۝١٣ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنجِيهِ ۝١٤ كَلَّآ ۖ إِنَّهَا لَظَىٰ ۝١٥ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ ۝١٦ تَدْعُوا۟ مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ ۝١٧ وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰٓ ۝١٨ ۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ۝٢١ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ۝٢٢ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ۝٢٣ وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۝٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ۝٢٥ وَٱلَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٢٦ وَٱلَّذِينَ هُم مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ۝٢٧ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ ۝٢٨ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٢٩ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٣٠ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ۝٣١ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ۝٣٢ وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمْ قَآئِمُونَ ۝٣٣ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ۝٣٤ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى جَنَّٰتٍ مُّكْرَمُونَ ۝٣٥ فَمَالِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ قِبَلَكَ مُهْطِعِينَ ۝٣٦ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ عِزِينَ ۝٣٧ أَيَطْمَعُ كُلُّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ أَن يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ ۝٣٨ كَلَّآ ۖ إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّمَّا يَعْلَمُونَ ۝٣٩ فَلَآ أُقْسِمُ بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ ۝٤٠ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝٤١ فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا۟ وَيَلْعَبُوا۟ حَتَّىٰ يُلَٰقُوا۟ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى يُوعَدُونَ ۝٤٢ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ۝٤٣ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يُوعَدُونَ ۝٤٤ ﴾ المعارج: 1-44

سورة نوح:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ أَنۡ أَنذِرۡ قَوۡمَكَ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ٢ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ٣ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُؤَخِّرۡكُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُۚ لَوۡ كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٤ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوۡتُ قَوۡمِي لَيۡلٗا وَنَهَارٗا ٥ فَلَمۡ يَزِدۡهُمۡ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارٗا ٦ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوۡتُهُمۡ لِتَغۡفِرَ لَهُمۡ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَٱسۡتَغۡشَوۡاْ ثِيَابَهُمۡ وَأَصَرُّواْ وَٱسۡتَكۡبَرُواْ ٱسۡتِكۡبَارٗا ٧ ثُمَّ إِنِّي دَعَوۡتُهُمۡ جِهَارٗا ٨ ثُمَّ إِنِّيٓ أَعۡلَنتُ لَهُمۡ وَأَسۡرَرۡتُ لَهُمۡ إِسۡرَارٗا ٩ فَقُلۡتُ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا ١٠ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارٗا ١١ وَيُمۡدِدۡكُم بِأَمۡوَٰلٖ وَبَنِينَ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ جَنَّٰتٖ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ أَنۡهَٰرٗا ١٢ مَّا لَكُمۡ لَا تَرۡجُونَ لِلَّهِ وَقَارٗا ١٣ وَقَدۡ خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا ١٤ أَلَمۡ تَرَوۡاْ كَيۡفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ١٥ وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا وَجَعَلَ ٱلشَّمۡسَ سِرَاجٗا ١٦ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا ١٧ ثُمَّ يُعِيدُكُمۡ فِيهَا وَيُخۡرِجُكُمۡ إِخۡرَاجٗا ١٨ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ بِسَاطٗا ١٩ لِّتَسۡلُكُواْ مِنۡهَا سُبُلٗا فِجَاجٗا ٢٠ قَالَ نُوحٞ رَّبِّ إِنَّهُمۡ عَصَوۡنِي وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمۡ يَزِدۡهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارٗا ٢١ وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا كُبَّارٗا ٢٢ وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ٢٣ وَقَدۡ أَضَلُّواْ كَثِيرٗاۖ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَٰلٗا ٢٤ مِّمَّا خَطِيٓـَٔاتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا ٢٥ وَقَالَ نُوحٞ رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ٢٦ إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرٗا كَفَّارًا ٢٧ رَّبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيۡتِيَ مُؤۡمِنٗا وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۖ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارٗا ٢٨ ﴾ نوح: 1-28

سورة الجن

قَالَ تَعَالَى: ﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِيٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا ۝٢ وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ۝٣ وَأَنَّهُۥ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى ٱللَّهِ شَطَطًا ۝٤ وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۝٥ وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۝٦ وَأَنَّهُمْ ظَنُّواْ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا ۝٧ وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝٨ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ۝٩ وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠ وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ ۖ كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا ۝١١ وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن نُّعْجِزَ ٱللَّهَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُۥ هَرَبًا ۝١٢ وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا ٱلْهُدَىٰٓ ءَامَنَّا بِهِۦ ۖ فَمَن يُؤْمِنۢ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ۝١٣ وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَٰٓئِكَ تَحَرَّوْاْ رَشَدًا ۝١٤ وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ۝١٥ وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ۝١٦ لِّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِۦ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ۝١٧ وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ۝١٨ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ۝١٩ قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُواْ رَبِّي وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٠ قُلْ إِنِّي لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ۝٢١ قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ۝٢٢ إِلَّا بَلَٰغًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ ۚ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۝٢٣ حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوْاْ مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا ۝٢٤ قُلْ إِنْ أَدْرِيٓ أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُۥ رَبِّيٓ أَمَدًا ۝٢٥ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ۝٢٧ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ۝٢٨ ﴾ الجن: 1-28

سورة المزمل:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ۝٤ إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا ۝٥ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ هِيَ أَشَدُّ وَطۡئٗا وَأَقۡوَمُ قِيلٗا ۝٦ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ۝٧ وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلًا ۝٨ رَّبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا ۝٩ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا ۝١٠ وَذَرۡنِي وَٱلۡمُكَذِّبِينَ أُوْلِي ٱلنَّعۡمَةِ وَمَهِّلۡهُمۡ قَلِيلًا ۝١١ إِنَّ لَدَيۡنَآ أَنكَالٗا وَجَحِيمٗا ۝١٢ وَطَعَامٗا ذَا غُصَّةٖ وَعَذَابًا أَلِيمٗا ۝١٣ يَوۡمَ تَرۡجُفُ ٱلۡأَرۡضُ وَٱلۡجِبَالُ وَكَانَتِ ٱلۡجِبَالُ كَثِيبٗا مَّهِيلًا ۝١٤ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولٗا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذۡنَٰهُ أَخۡذٗا وَبِيلًا ۝١٦ فَكَيۡفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرۡتُمۡ يَوۡمٗا يَجۡعَلُ ٱلۡوِلۡدَٰنَ شِيبًا ۝١٧ ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرُۢ بِهِۦۚ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَفۡعُولًا ۝١٨ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذۡكِرَةٞۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ۝١٩ ۞ إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدۡنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيۡلِ وَنِصۡفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۖ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرۡضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنۡهُۚ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقۡرِضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗاۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنۡ خَيۡرٖ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيۡرٗا وَأَعۡظَمَ أَجۡرٗاۚ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٢٠ ﴾ المزمل: 1-20

سورة المدثر

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤ وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ ۝٥ وَلَا تَمۡنُن تَسۡتَكۡثِرُ ۝٦ وَلِرَبِّكَ فَٱصۡبِرۡ ۝٧ فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ ۝٨ فَذَٰلِكَ يَوۡمَئِذٖ يَوۡمٌ عَسِيرٌ ۝٩ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ غَيۡرُ يَسِيرٖ ۝١٠ ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا ۝١١ وَجَعَلۡتُ لَهُۥ مَالٗا مَّمۡدُودٗا ۝١٢ وَبَنِينَ شُهُودٗا ۝١٣ وَمَهَّدتُّ لَهُۥ تَمۡهِيدٗا ۝١٤ ثُمَّ يَطۡمَعُ أَنۡ أَزِيدَ ۝١٥ كَلَّآۖ إِنَّهُۥ كَانَ لِأٓيَٰتِنَا عَنِيدٗا ۝١٦ سَأُرۡهِقُهُۥ صَعُودًا ۝١٧ إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيۡفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيۡفَ قَدَّرَ ۝٢٠ ثُمَّ نَظَرَ ۝٢١ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۝٢٢ ثُمَّ أَدۡبَرَ وَٱسۡتَكۡبَرَ ۝٢٣ فَقَالَ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ يُؤۡثَرُ ۝٢٤ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا قَوۡلُ ٱلۡبَشَرِ ۝٢٥ سَأُصۡلِيهِ سَقَرَ ۝٢٦ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا سَقَرُ ۝٢٧ لَا تُبۡقِي وَلَا تَذَرُ ۝٢٨ لَوَّاحَةٞ لِّلۡبَشَرِ ۝٢٩ عَلَيۡهَا تِسۡعَةَ عَشَرَ ۝٣٠ وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗۙ وَمَا جَعَلۡنَا عِدَّتَهُمۡ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسۡتَيۡقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَيَزۡدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنٗا وَلَا يَرۡتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَمَا يَعۡلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَۚ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡبَشَرِ ۝٣١ كَلَّا وَٱلۡقَمَرِ ۝٣٢ وَٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ ۝٣٣ وَٱلصُّبۡحِ إِذَآ أَسۡفَرَ ۝٣٤ إِنَّهَا لَإِحۡدَى ٱلۡكُبَرِ ۝٣٥ نَذِيرٗا لِّلۡبَشَرِ ۝٣٦ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ ۝٣٧ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ ۝٣٨ إِلَّآ أَصۡحَٰبَ ٱلۡيَمِينِ ۝٣٩ فِي جَنَّٰتٖ يَتَسَآءَلُونَ ۝٤٠ عَنِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ۝٤١ مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمۡ نَكُ نُطۡعِمُ ٱلۡمِسۡكِينَ ۝٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلۡخَآئِضِينَ ۝٤٥ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤٦ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلۡيَقِينُ ۝٤٧ فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨ فَمَا لَهُمۡ عَنِ ٱلتَّذۡكِرَةِ مُعۡرِضِينَ ۝٤٩ كَأَنَّهُمۡ حُمُرٞ مُّسۡتَنفِرَةٞ ۝٥٠ فَرَّتۡ مِن قَسۡوَرَةِۭ ۝٥١ بَلۡ يُرِيدُ كُلُّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُمۡ أَن يُؤۡتَىٰ صُحُفٗا مُّنَشَّرَةٗ ۝٥٢ كَلَّاۖ بَل لَّا يَخَافُونَ ٱلۡأٓخِرَةَ ۝٥٣ كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذۡكِرَةٞ ۝٥٤ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝٥٥ وَمَا يَذۡكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ هُوَ أَهۡلُ ٱلتَّقۡوَىٰ وَأَهۡلُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ ۝٥٦ ﴾ المدثر: 1-56

سورة القيامة

قَالَ تَعَالَى:﴿ لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤ بَلۡ يُرِيدُ ٱلۡإِنسَٰنُ لِيَفۡجُرَ أَمَامَهُۥ ۝٥ يَسۡـَٔلُ أَيَّانَ يَوۡمُ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝٦ فَإِذَا بَرِقَ ٱلۡبَصَرُ ۝٧ وَخَسَفَ ٱلۡقَمَرُ ۝٨ وَجُمِعَ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ ۝٩ يَقُولُ ٱلۡإِنسَٰنُ يَوۡمَئِذٍ أَيۡنَ ٱلۡمَفَرُّ ۝١٠ كَلَّا لَا وَزَرَ ۝١١ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمُسۡتَقَرُّ ۝١٢ يُنَبَّؤُاْ ٱلۡإِنسَٰنُ يَوۡمَئِذِۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ۝١٣ بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ ۝١٤ وَلَوۡ أَلۡقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ۝١٥ لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩ كَلَّا بَلۡ تُحِبُّونَ ٱلۡعَاجِلَةَ ۝٢٠ وَتَذَرُونَ ٱلۡأٓخِرَةَ ۝٢١ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣ وَوُجُوهٞ يَوۡمَئِذِۭ بَاسِرَةٞ ۝٢٤ تَظُنُّ أَن يُفۡعَلَ بِهَا فَاقِرَةٞ ۝٢٥ كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ ۝٢٦ وَقِيلَ مَنۡۜ رَاقٖ ۝٢٧ وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلۡفِرَاقُ ۝٢٨ وَٱلۡتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ۝٢٩ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمَسَاقُ ۝٣٠ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝٣١ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٣٢ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ۝٣٣ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰ ۝٣٤ ثُمَّ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰٓ ۝٣٥ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ۝٣٦ أَلَمۡ يَكُ نُطۡفَةٗ مِّن مَّنِيّٖ يُمۡنَىٰ ۝٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةٗ فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٣٨ فَجَعَلَ مِنۡهُ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ ۝٣٩ أَلَيۡسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحۡـِۧيَ ٱلۡمَوۡتَىٰ ۝٤٠﴾ القيامة: 1-40

سورة الإنسان

قَالَ تَعَالَى:﴿ هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ۝١ إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَا۠ وَأَغۡلَٰلٗا وَسَعِيرًا ۝٤ إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ يَشۡرَبُونَ مِن كَأۡسٖ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۝٥ عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفۡجِيرٗا ۝٦ يُوفُونَ بِٱلنَّذۡرِ وَيَخَافُونَ يَوۡمٗا كَانَ شَرُّهُۥ مُسۡتَطِيرٗا ۝٧ وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسۡكِينٗا وَيَتِيمٗا وَأَسِيرًا ۝٨ إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءٗ وَلَا شُكُورًا ۝٩ إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوۡمًا عَبُوسٗا قَمۡطَرِيرٗا ۝١٠ فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمِ وَلَقَّىٰهُمۡ نَضۡرَةٗ وَسُرُورٗا ۝١١ وَجَزَىٰهُم بِمَا صَبَرُواْ جَنَّةٗ وَحَرِيرٗا ۝١٢ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِۖ لَا يَرَوۡنَ فِيهَا شَمۡسٗا وَلَا زَمۡهَرِيرٗا ۝١٣ وَدَانِيَةً عَلَيۡهِمۡ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتۡ قُطُوفُهَا تَذۡلِيلٗا ۝١٤ وَيُطَافُ عَلَيۡهِم بِـَٔانِيَةٖ مِّن فِضَّةٖ وَأَكۡوَابٖ كَانَتۡ قَوَارِيرَا۠ ۝١٥ قَوَارِيرَا۠ مِن فِضَّةٖ قَدَّرُوهَا تَقۡدِيرٗا ۝١٦ وَيُسۡقَوۡنَ فِيهَا كَأۡسٗا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا ۝١٧ عَيۡنٗا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلۡسَبِيلٗا ۝١٨ * وَيَطُوفُ عَلَيۡهِمۡ وِلۡدَٰنٞ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيۡتَهُمۡ حَسِبۡتَهُمۡ لُؤۡلُؤٗا مَّنثُورٗا ۝١٩ وَإِذَا رَأَيۡتَ ثَمَّ رَأَيۡتَ نَعِيمٗا وَمُلۡكٗا كَبِيرًا ۝٢٠ عَٰلِيَهُمۡ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضۡرٞ وَإِسۡتَبۡرَقٞۖ وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٖ وَسَقَىٰهُمۡ رَبُّهُمۡ شَرَابٗا طَهُورًا ۝٢١ إِنَّ هَٰذَا كَانَ لَكُمۡ جَزَآءٗ وَكَانَ سَعۡيُكُم مَّشۡكُورًا ۝٢٢ إِنَّا

نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ تَنزِيلًا ﴿٢٣﴾ فَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٢٥﴾ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَٱسْجُدْ لَهُۥ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ يُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَآءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا ﴿٢٧﴾ نَّحْنُ خَلَقْنَٰهُمْ وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ ۖ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ أَمْثَٰلَهُمْ تَبْدِيلًا ﴿٢٨﴾ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾ يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ ۚ وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٣١﴾ ﴾ **الإنسان: 1-31**

سورة المرسلات

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ﴿١﴾ فَٱلْعَٰصِفَٰتِ عَصْفًا ﴿٢﴾ وَٱلنَّٰشِرَٰتِ نَشْرًا ﴿٣﴾ فَٱلْفَٰرِقَٰتِ فَرْقًا ﴿٤﴾ فَٱلْمُلْقِيَٰتِ ذِكْرًا ﴿٥﴾ عُذْرًا أَوْ نُذْرًا ﴿٦﴾ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَٰقِعٌ ﴿٧﴾ فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتْ ﴿٨﴾ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ فُرِجَتْ ﴿٩﴾ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ نُسِفَتْ ﴿١٠﴾ وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتْ ﴿١١﴾ لِأَىِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ ﴿١٢﴾ لِيَوْمِ ٱلْفَصْلِ ﴿١٣﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ﴿١٤﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾ أَلَمْ نُهْلِكِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ ٱلْءَاخِرِينَ ﴿١٧﴾ كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٨﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٩﴾ أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٢٤﴾ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿٢٥﴾ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا ﴿٢٦﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ شَمِخَٰتٍ وَأَسْقَيْنَٰكُم مَّآءً فُرَاتًا ﴿٢٧﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٢٨﴾ ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٩﴾ ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ ﴿٣٠﴾ لَّا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِى مِنَ ٱللَّهَبِ ﴿٣١﴾ إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ ﴿٣٢﴾ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ ﴿٣٣﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٤﴾ هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٧﴾ هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ۖ جَمَعْنَٰكُمْ وَٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾ فَإِن كَانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُونِ ﴿٣٩﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى ظِلَٰلٍ وَعُيُونٍ ﴿٤١﴾ وَفَوَٰكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٤٢﴾ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٤٤﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٤٥﴾ كُلُوا۟ وَتَمَتَّعُوا۟ قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ ﴿٤٦﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٤٩﴾ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ **المرسلات: 1-50**

الفهارس

أولا: فهرس الآيات القرآنية

ثانيا: قائمة المصادر والمراجع

ثالثا: فهرس الموضوعات

أولا: فهرس الآيات القرآنية

طرف الآية	الرقم	الصفحة
سورة البقرة		
﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٢ ﴾	2	162
﴿ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ٢٤ ﴾	24	43
﴿ كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ٢٨ ﴾	28	43
﴿قُلۡ أَتُحَآجُّونَنَا فِي ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمۡ ﴾	139	205
﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ ﴾	150	205
﴿ وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةٗ لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصۡلِحُواْ بَيۡنَ ٱلنَّاسِۚ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ٢٢٤ ﴾	224	273
﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ﴾	258	204
﴿ ...لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ ...٢٨٥ ﴾	285	274
﴿ أَوۡ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرۡيَةٖ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ ٢٥٩﴾	259	43
سورة آل عمران		
﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٦ ﴾	26	244
﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلۡتُمۡ وَتَنَٰزَعۡتُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾	152	205

سورة النساء		
﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ٢٨ ﴾	28	286
﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ ﴾	59	205
﴿ وَلَا تُجَٰدِلۡ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخۡتَانُونَ أَنفُسَهُمۡۚ ﴾	107	205
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾	174	205
سورة المائدة		
﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٣ ﴾	3	48
﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ ... ﴾	48	34
سورة الأنعام		
﴿ وَيَوۡمَ نَحۡشُرُهُمۡ جَمِيعٗا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ أَيۡنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ ٢٢ ﴾	22	272
﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَاۚ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۖ وَهُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ٩٢ ﴾	92	163
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ٩٧ ﴾	97	270
سورة الأعراف		
﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ	27	44

...﴾		
﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ ...﴾	52	272
سورة يونس		
﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ٥ ﴾	5	270
﴿ ...قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِ نَفۡسِيٓۖ ... ١٥ ﴾	15	273
﴿ فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوۡ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ ١٧ ﴾	17	47
﴿ وَيَقُولُونَ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ فَقُلۡ إِنَّمَا ٱلۡغَيۡبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُنتَظِرِينَ ٢٠ ﴾	20	47
﴿ وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمۡ عَمَلُكُمۡۖ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعۡمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٞ مِّمَّا تَعۡمَلُونَ ٤١ ﴾	41	47
سورة يوسف		
﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ٨٢﴾	82	18
سورة النحل		
﴿ أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ فَإِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٌ ٤٧ ﴾	47	276
﴿ أَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَى ٱلطَّيۡرِ مُسَخَّرَٰتٖ فِي جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمۡسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٧٩ ﴾	79	184، 237

سورة الإسراء		
﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ أَجۡرٗا كَبِيرٗا ٩ ﴾	109	163
سورة الكهف		
﴿ قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ١٠٩ ﴾	109	40
سورة طه		
﴿ فَأَوۡجَسَ فِي نَفۡسِهِۦ خِيفَةٗ مُّوسَىٰ ٦٧ ﴾	67	149
﴿ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَلَا تَطۡغَوۡاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبِي وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ ٨١ ﴾	81	257
﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۗ وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا ١١٤ ﴾	114	244
سورة الأنبياء		
﴿ خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖۚ سَأُوْرِيكُمۡ ءَايَٰتِي فَلَا تَسۡتَعۡجِلُونِ ٣٧ ﴾	37	285
﴿ وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبۡصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيۡلَنَا قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا بَلۡ كُنَّا ظَٰلِمِينَ ٩٧ ﴾	97	253
سورة المؤمنون		
﴿ إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ ٣٧ ﴾	37	149
سورة الفرقان		

﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾	1	71
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩ ۝٦٠ ﴾	60	271
سورة الشعراء		
﴿ أَتُتْرَكُونَ فِى مَا هَٰهُنَآ ءَامِنِينَ ۝١٤٦ ﴾	146	44
سورة العنكبوت		
﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝٤٨ ﴾	48	273
سورة الأحزاب		
﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ ۚ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝٣٢ ﴾	32	274
السجدة		
﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ۝١٨ ﴾	20	278
سورة سبأ		
﴿ وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ ۖ وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِ ۖ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٢ ﴾	12	271
سورة فاطر		
﴿ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۚ إِنَّمَا يَدْعُوا۟ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُوا۟ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝٦ ﴾	6	271
﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ	36	257

عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَآ كَذَٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ ﴿٣٦﴾ ﴾		
سورة ص		
﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾ ﴾	29	34
سورة الزمر		
﴿ أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ ﴿١٩﴾ ﴾	19	44
﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾ ﴾	71	44
سورة الزخرف		
﴿ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٤﴾ أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ ﴿٥﴾ ﴾	5-4	46
سورة الدخان		
﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾	49	30، 44
سورة محمد		
﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾	24	40
سورة الحجرات		
﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ ﴾	9	156
سورة الطور		

﴿ أَمۡ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥۚ بَل لَّا يُؤۡمِنُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾	33	273
سورة الحشر		
﴿ لَا يَسۡتَوِيٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۚ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾	20	278
سورة الواقعة		
﴿ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تُمۡنُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾	58	236
سورة الملك		
﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴿١﴾﴾	1	68، 233
﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴿١﴾ ... ﴾	3-1	170
﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ﴿٢﴾ ﴾	2	245
﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ﴿٣﴾ ... ﴾	7-3	72، 270
﴿ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ ﴿٤﴾ ﴾	4	265، 282
﴿ وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلۡنَٰهَا رُجُومٗا لِّلشَّيَٰطِينِۖ وَأَعۡتَدۡنَا لَهُمۡ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ﴿٥﴾ ...﴾	6-5	74، 136، 265، 270
﴿ كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ﴿٨﴾ ﴾	8	156
﴿ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ ﴿١٠﴾ ﴾	10	248
﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾﴾	13	151
﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾	14	172

﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٤ ...﴾	17-14	180
﴿ أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَى ٱلطَّيۡرِ فَوۡقَهُمۡ صَٰٓفَّٰتٖ وَيَقۡبِضۡنَۚ مَا يُمۡسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحۡمَٰنُۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءم بَصِيرٌ ١٩ ﴾	16	183
﴿ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ ١٧ وَلَقَدۡ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ فَكَيۡفَ كَانَ نَكِيرِ ١٨ ﴾	18-17	158
﴿ أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَى ٱلطَّيۡرِ فَوۡقَهُمۡ صَٰٓفَّٰتٖ وَيَقۡبِضۡنَۚ مَا يُمۡسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحۡمَٰنُۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءم بَصِيرٌ ١٩ ﴾	19	260
﴿ أَمَّنۡ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ جُندٞ لَّكُمۡ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحۡمَٰنِۚ إِنِ ٱلۡكَٰفِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ ٢٠﴾	20	163
﴿أَمَّنۡ هَٰذَا ٱلَّذِي يَرۡزُقُكُمۡ إِنۡ أَمۡسَكَ رِزۡقَهُۥۚ بَل لَّجُّواْ فِي عُتُوّٖ وَنُفُورٍ ٢١﴾	21	175 ،132
﴿ إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ٢٢ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ٢٣ ...﴾	35-22	175
﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلۡوَعۡدُ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٢٥ ﴾	25	164
﴿ قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِنۡ أَهۡلَكَنِيَ ٱللَّهُ وَمَن مَّعِيَ ٢٨ ﴾	28	173
﴿ قُلۡ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيۡهِ تَوَكَّلۡنَاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ مَنۡ هُوَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٢٩ ﴾	29	172
سورة القلم		
﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ١ ﴾	1	152
﴿ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ ٢ ﴾	2	276
﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ١ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ ٢ وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ ٣ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ٤ ﴾	4-1	75
﴿ وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ ٣ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ٤ ﴾	4-3	77

﴿فَسَتُبۡصِرُ وَيُبۡصِرُونَ ۝٥ بِأَيِّيكُمُ ٱلۡمَفۡتُونُ ۝٦﴾	6-5	78
﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ۝٧﴾	7	173
﴿فَلَا تُطِعِ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ۝٨ وَدُّواْ لَوۡ تُدۡهِنُ فَيُدۡهِنُونَ ۝٩ وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ۝١٠﴾	10-8	79
﴿وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ۝١٠ هَمَّازٖ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٖ ۝١١ ...﴾	15-10	80
﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلۡخُرۡطُومِ ۝١٦﴾	16	80، 132، 276
﴿إِنَّا بَلَوۡنَٰهُمۡ كَمَا بَلَوۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ إِذۡ أَقۡسَمُواْ لَيَصۡرِمُنَّهَا مُصۡبِحِينَ ۝١٧ ...﴾	25-17	81، 132
﴿فَٱنطَلَقُواْ وَهُمۡ يَتَخَٰفَتُونَ ۝٢٣ أَن لَّا يَدۡخُلَنَّهَا ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكُم مِّسۡكِينٞ ۝٢٤ وَغَدَوۡاْ عَلَىٰ حَرۡدٖ قَٰدِرِينَ ۝٢٥﴾	25-23	234
﴿فَلَمَّا رَأَوۡهَا قَالُوٓاْ إِنَّا لَضَآلُّونَ ۝٢٦﴾	26	83
﴿كَذَٰلِكَ ٱلۡعَذَابُۖ وَلَعَذَابُ ٱلۡأٓخِرَةِ أَكۡبَرُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ۝٣٣﴾	33	132، 164
﴿أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ۝٣٥﴾	35	261، 278
﴿أَمۡ لَكُمۡ أَيۡمَٰنٌ عَلَيۡنَا بَٰلِغَةٌ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّ لَكُمۡ لَمَا تَحۡكُمُونَ ۝٣٩ ...﴾	40-39	158
﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ ۝٤٢﴾	42	266
﴿فَذَرۡنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِۖ سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ ۝٤٤﴾	44	165
﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزۡلِقُونَكَ بِأَبۡصَٰرِهِمۡ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكۡرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجۡنُونٞ ۝٥١ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ۝٥٢﴾	52-51	84
سورة الحاقة		
﴿ٱلۡحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٢ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٣﴾	3-1	153، 249

﴿سَخَّرَهَا عَلَيۡهِمۡ سَبۡعَ لَيَالٖ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومٗاۖ فَتَرَى ٱلۡقَوۡمَ فِيهَا صَرۡعَىٰ كَأَنَّهُمۡ أَعۡجَازُ نَخۡلٍ خَاوِيَةٖ ٧﴾	7	235 ،133
﴿ فَتَرَى ٱلۡقَوۡمَ فِيهَا صَرۡعَىٰ كَأَنَّهُمۡ أَعۡجَازُ نَخۡلٍ خَاوِيَةٖ ٧ ...﴾	8-7	153
﴿وَجَآءَ فِرۡعَوۡنُ وَمَن قَبۡلَهُۥ وَٱلۡمُؤۡتَفِكَٰتُ بِٱلۡخَاطِئَةِ ٩ ...﴾	10-9	138
﴿ وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ١٧ يَوۡمَئِذٖ تُعۡرَضُونَ لَا تَخۡفَىٰ مِنكُمۡ خَافِيَةٞ ١٨ ﴾	18-17	153
﴿ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ١٩ ﴾	19	153
﴿ فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ١٩ ... ﴾	24-19	251 ،157
﴿ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ٣٠ ﴾	30	272 ،154
﴿ إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ ٱلۡعَظِيمِ ٣٣ ... ﴾	35-33	271
﴿ ...قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ٤٢ ﴾	42	279
﴿ وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ٤٤ ...﴾	47-44	273
﴿ فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ ٤٧ ﴾	47	273
﴿ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ٤٥ ﴾	54	274 ،273
سورة المعارج		
﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ ١﴾	1	61
﴿ سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ ١ لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ ٢ ... ﴾	3-1	99
﴿وَلَا يَسۡـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمٗا ١٠...﴾	11-10	133
﴿يُبَصَّرُونَهُمۡۚ يَوَدُّ ٱلۡمُجۡرِمُ لَوۡ يَفۡتَدِي مِنۡ عَذَابِ يَوۡمِئِذِۭ بِبَنِيهِ ١١ ... ﴾	14-11	100
﴿ كَلَّآۖ إِنَّهَا لَظَىٰ ١٥ نَزَّاعَةٗ لِّلشَّوَىٰ ١٦ تَدۡعُواْ مَنۡ أَدۡبَرَ وَتَوَلَّىٰ ١٧ ... ﴾	18-15	174

﴿ وَجَمَعَ فَأَوۡعَىٰٓ ﴿١٨﴾ ﴾	18	283
﴿ ۞إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ ﴾	20-19	283 ،101
﴿ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ ﴾	21-20	286 ،284
﴿ إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾	23-22	93
﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمۡ قَآئِمُونَ ﴿٣٣﴾ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ﴿٣٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ فِي جَنَّٰتٖ مُّكۡرَمُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾	35-32	166
﴿فَمَالِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قِبَلَكَ مُهۡطِعِينَ ﴿٣٦﴾ ...﴾	39-36	93، 105، 185
﴿ كَلَّآۖ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾.	39	177
﴿ فَمَالِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قِبَلَكَ مُهۡطِعِينَ ﴿٣٦﴾ ...﴾	40	186
﴿خَٰشِعَةً أَبۡصَٰرُهُمۡ تَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٞۚ ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمُ ٱلَّذِي كَانُواْ يُوعَدُونَ ﴿٤٤﴾﴾	44	61، 93
سورة نوح		
﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوۡتُ قَوۡمِي لَيۡلٗا وَنَهَارٗا ﴿٥﴾ ...﴾	7-5	186
﴿ قَالَ نُوحٞ رَّبِّ إِنَّهُمۡ عَصَوۡنِي وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمۡ يَزِدۡهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارٗا ﴿٢١﴾ ﴾	21	177
﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ﴿٢٣﴾ ...﴾	25-23	140
﴿ وَقَدۡ أَضَلُّواْ كَثِيرٗاۖ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَٰلٗا ﴿٢٤﴾ ...﴾	25	133
سورة الجن		
﴿ قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا ﴾	1	150
﴿ وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةٗ وَلَا وَلَدٗا ﴿٣﴾ ﴾	3	150

﴿ وَأَنَّهُۥ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى ٱللَّهِ شَطَطًا ﴿٤﴾ ﴾	4	150
﴿ وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿١٥﴾ وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴿١٦﴾ ﴾	16-15	141
﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴿١٩﴾ ﴾	19	150
﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ ...﴾	27-26	178
﴿ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ ... ﴾	28-27	157
سورة المزمل		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ﴿١﴾ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢﴾ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ﴿٣﴾ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴿٤﴾ ﴾	4-1	264
﴿ إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥﴾ ﴾	5	64
﴿ فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا ﴿١٧﴾ ...﴾	18-17	142
﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿١٩﴾ ﴾	19	166
﴿ ۞ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ ﴿٢٠﴾ ﴾	20	135، 161، 262، 264
سورة المدثر		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾ ﴾	2-1	64، 90، 265
﴿ ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ ﴾	11	265
﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ ﴿٢٧﴾ ...﴾	31-26	145
﴿ ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴿٣١﴾ ﴾	31	146

سورة القيامة		
﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤ ﴾	4-3	116
﴿ بَلۡ يُرِيدُ ٱلۡإِنسَٰنُ لِيَفۡجُرَ أَمَامَهُۥ ۝٥ ﴾	5	117، 266، 281
﴿ يَسۡـَٔلُ أَيَّانَ يَوۡمُ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝٦ ﴾	6	117
﴿ يَسۡـَٔلُ أَيَّانَ يَوۡمُ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝٦ فَإِذَا بَرِقَ ٱلۡبَصَرُ ۝٧ وَخَسَفَ ٱلۡقَمَرُ ۝٨ ... ﴾	13-6	118
﴿ فَإِذَا بَرِقَ ٱلۡبَصَرُ ۝٧ وَخَسَفَ ٱلۡقَمَرُ ۝٨ وَجُمِعَ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ ۝٩ ﴾	9-7	111، 252
﴿ ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا ۝١١ ﴾	11	265
﴿ يُنَبَّؤُاْ ٱلۡإِنسَٰنُ يَوۡمَئِذِۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ۝١٣ ﴾	13	254
﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ ... ﴾	19-16	254
﴿ كَلَّا بَلۡ تُحِبُّونَ ٱلۡعَاجِلَةَ ۝٢٠ وَتَذَرُونَ ٱلۡأٓخِرَةَ ۝٢١ ﴾	21-20	160
﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝٣١ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٣٢ ... ﴾	35-31	160
﴿ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ۝٣٣ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰ ۝٣٤ ثُمَّ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰٓ ۝٣٥ ﴾	35-33	118
﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ۝٣٦ ﴾	36	119
﴿ أَلَمۡ يَكُ نُطۡفَةٗ مِّن مَّنِيّٖ يُمۡنَىٰ ۝٣٧ ﴾	37	236
﴿أَلَيۡسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحۡـِۧيَ ٱلۡمَوۡتَىٰ ۝٤٠﴾	40	65
سورة الإنسان		
﴿ هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ۝١ ﴾	1	187
﴿ إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ۝٢ ...﴾	3-2	287
﴿ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَا۠ وَأَغۡلَٰلٗا وَسَعِيرًا ۝٤ ﴾	4	266

﴿ إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ يَشۡرَبُونَ مِن كَأۡسٖ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۝٥ ﴾	5	134
﴿ يُوفُونَ بِٱلنَّذۡرِ وَيَخَافُونَ يَوۡمٗا كَانَ شَرُّهُۥ مُسۡتَطِيرٗا ۝٧ ﴾	7	255
﴿ وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسۡكِينٗا وَيَتِيمٗا وَأَسِيرًا ۝٨ ﴾	8	231
﴿ وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ۝٢٥ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَٱسۡجُدۡ لَهُۥ وَسَبِّحۡهُ لَيۡلٗا طَوِيلًا ۝٢٦ ﴾	26-25	187
سورة المرسلات		
﴿ وَٱلۡمُرۡسَلَٰتِ عُرۡفٗا ۝١ فَٱلۡعَٰصِفَٰتِ عَصۡفٗا ۝٢ وَٱلنَّٰشِرَٰتِ نَشۡرٗا ۝٣ ...﴾	7-1	108
﴿ فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتۡ ۝٨ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ فُرِجَتۡ ۝٩ ... ﴾	11-8	110
﴿ أَلَمۡ نَخۡلُقكُّم مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ ۝٢٠ فَجَعَلۡنَٰهُ فِي قَرَارٖ مَّكِينٍ ۝٢١ ...﴾	23-20	113
﴿ وَجَعَلۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ شَٰمِخَٰتٖ وَأَسۡقَيۡنَٰكُم مَّآءٗ فُرَاتٗا ۝٢٧ ...﴾	29-27	280
﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢٩ ...﴾	30-29	135 ،112
﴿ إِنَّهَا تَرۡمِي بِشَرَرٖ كَٱلۡقَصۡرِ ۝٣٢ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٞ صُفۡرٞ ۝٣٣ ﴾	33-32	109
﴿ هَٰذَا يَوۡمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥ وَلَا يُؤۡذَنُ لَهُمۡ فَيَعۡتَذِرُونَ ۝٣٦ ﴾	36-35	159، 168، 256
﴿ وَلَا يُؤۡذَنُ لَهُمۡ فَيَعۡتَذِرُونَ ۝٣٦ ﴾	36	258
﴿ كُلُواْ وَتَمَتَّعُواْ قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجۡرِمُونَ ۝٤٦ وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ۝٤٧ ... ﴾	48-46	159
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرۡكَعُواْ لَا يَرۡكَعُونَ ۝٤٨ ﴾	48	232
﴿ وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ۝٤٩ ﴾	49	95
﴿ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ ۝٥٠ ﴾	50	66، 68

سورة عبس		
﴿ قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ١٧ ﴾	17	46
سورة التكوير		
﴿ فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ ٢٦ ﴾	29	46
سورة العلق		
﴿ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ٥ ﴾	5-4	76، 152
سورة التكاثر		
﴿ حَتَّىٰ زُرۡتُمُ ٱلۡمَقَابِرَ ٢ ﴾	2	45
سورة الماعون		
﴿ أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ١ ﴾	1	45
سورة المسد		
﴿ مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ٢ ﴾	2	44

ثانيا: قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

أولا: المصادر

1. محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1984م.

ثانيا: المراجع

المراجع العربية

2. إبراهيم خليل: في نظرية الأدب وعلم النص، بحوث وقراءات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

3. إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

- أبو بكر العزاوي:

4. الحجاج واللغة، العمدة للطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.

5. حوار حول الحجاج، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010م.

6. أحمد أحمد بدوي: من بلاغة القرآن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 2005م.

7. أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص اللغة العربية، دراسة في الوظيفة والبنية والنمط، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1431هـ/2010م،

- أحمد المتوكل:

8. اللسانيات الوظيفية، مدخل نظري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط2، 2010م.

9. المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، دار السمان، الرباط، المغرب، ط1، 2006م.

10. أحمد طلوب: أساليب بلاغية، الفصاحة والبلاغة والمعاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980م.

11. أحمد فهد صالح شاهين: النظرية التداولية وأثرها في الدراسات النحوية المعاصرة، عالم الكتب الحديث

للنشر، إربد، الأردن، ط1، 2015م.

- أحمد محمد عبد الراضي:

12. المعايير النصية في القرآن الكريم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2011م.

13. نحو النص بين الأصالة والحداثة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.

- إدريس مقبول:

14. الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب، اربد، الأردن، ط1، 2007م.

15. الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية عالم الكتب الحديث إربد، الأردن، ط1، 2011م.

16. الأزهر زناد: نسيج النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

17. أمينة الدهري: الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011م.

18. إنعام نوال عكاوي: المفصل في علوم البلاغة، البديع والبيان والمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1996م.

19. إيميل بديع يعقوب: معجم الإعراب والإملاء، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، .1983م.

- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي:

20. البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد الستار أو عزة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ/ 1992م.

21. البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط د، د س.

22. بدران لحسن وآخرون: الدراسات البينية في بحوث أساتذة جامعة قطر، الواقع والتحديات والآفاق، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، ط1، 2025م.

23. أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه: الكتاب، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي،

القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط3، 1408هـ /1988م.

24. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.

25. بلقاسم الغالي: شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/1996م.

26. تامر عبد الحميد محي الدين أنيس: الإحالة في القرآن الكريم، دراسة نحوية نصية، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008م.

27. تمام حسان: البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1993م.

28. جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكات، ط1، 1418هـ/1998م.

29. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن تح: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، د ط، د س.

30. جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تع: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط1، 1429هـ/2008م.

31. جميل حمداوي:

32. لسانيات النص بين النظرية والتطبيق، منشورات مجلة فكر، المغرب، ط1، 2016.

33. المقاربة الحجاجية بين النظرية والتطبيق، كلية الآداب، تطوان، المغرب، ط1، 2016م.

34. جميل عبد المجيد: بلاغة النص، مدخل نظري ودراسة تطبيقية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1999م.

35. حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، د ط، دس.

- حافظ إسماعيل علوي:

36. التداوليات، علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2014م.

37. الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.

38. حامد أبو أحمد: الخطاب والقارئ، نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، النسر الذهبي للطباعة، مصر، د. ط، د س.

39. حسن بدوح: المحاورة مقاربة تداولية، عالم الكتب، إربد، الأردن، ط1، 2014م.

40. الحسن بن قاسم المرادي: الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ/1992م.

41. حسن طبل: أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط، 1998م.

42. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تح: مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، 1963م.

43. حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، دار القلم، الرياض، السعودية، ط1، 1996م.

44. حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب منوبة، تونس، د ط، د س.

45. حمو الحاج ذهبية: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2012م.

46. أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1993م.

47. خالد بن عثمان السبت: قواعد التفسير، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1421هـ.

48. الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، دس.

49. ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تح: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 2004م.

50. خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر

والتوزيع، العلمة، الجزائر، ط2، 2012م.

51. سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، عالم الكتب، إربد، الأردن، ط2، 2011م.

52. سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، مكتبة لبنان للنشر ناشرون، لبنان، ط1، 2004م.

53. سيد أحمد السيد: القرآن الكريم، تاريخه ولغته، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 1996م.

54. السيد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

55. سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط32، 1423هـ/2003م.

56. شاهر الحسن: علم الدلالة، السمنتيكية والبراغماتية في اللغة العربية، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 2001م.

57. شهاب الدين الألوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

- صابر الحباشة:

58. التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2008م.

59. لسانيات الخطاب، الأسلوبية والتلفظ والتداولية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2010م.

60. صبحي إبراهمي الفقي: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2000م.

61. صبحي التميمي: إرشاد السالك إلى ألفية ابن مالك، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دط، دس.

62. صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

63. صلاح خليل أبو أصبح: نصوص تراثية في ضوء علم الاتصال، دار آرام، عمان، ط1، 1995م.

64. صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1،

2002م.

65. ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تع: أ حمد الحوفي وبدوى طبانة، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة، مصر، دط، دس.

66. طالب سيد هاشم الطباطبائي: نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، د ط، 1994م.

- طه عبد الرحمن:

67. التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، د. ط، دس.

68. اللسان والميزان، المركز الثقفي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998م.

69. روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.

70. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2014م.

71. عادل بن علي الغامدي: الحجاج في قصص الأمثال القديمة، مقاربة سردية تداولية، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 1436هـ/2015م.

72. عباس حسن: النحو الوافي، ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1975م.

73. عبد الحميد مهدي: أمة القرآن، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1983م.

74. عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبي زيد الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ/1997م.

75. عبد الرحمن بن معاضة الشِهري: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، مكتبة المناهج للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1431هـ.

76. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2006م.

77. عبد الفتاح أحمد الحموز: التأويل النحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة

العربية السعودية، ط1، 1984م.

- عبد القاهر الجرجاني:

78. دلائل الإعجاز، تع: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط5، 1425هـ/2004م.دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط5، 2004م.

- عبد الله صولة:

79. في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م.

80. الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.

81. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ/ 2006م.

- عبد الهادي بن ظافر الشهري:

82. الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية، مقاربة تداولية، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.

83. استراتيجيات الخطاب، مقاربة تداولية لغوية، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، .

84. عبير بنت عبد المنعم: قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1436هـ/ 2015م.

85. أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، 1418هـ/1998م.

86. علي الشعبان: البلاغة والحجاج وآفاق التأويل، بحث في الأشكال والاستراتيجيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

87. عفيفي أحمد ، الإحالة في نحو النص، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، ط1، 2001.

88. علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، تح: محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 2002م.

89. ابن علي بن يعيش: شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د.ط، دس.

90. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدّمشقي: تفسير القرآن العظيم، تح: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، 1421هـ/2000م.

91. عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م.

92. عيسى علي العاكوب، علي سعد الشتيوي، الكافي في علوم البلاغة العربية، الجامعة المفتوحة، الإسكندرية، مصر، د ط، 1993.

93. فخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، تح: نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

94. فهد الرومي: بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، السعودية، ط1، 1413هـ.

95. ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، تح: هشام عطا وآخرون، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، السعودية، د ط، 1996م.

96. كريمة محمود أبو زيد: علم المعاني دراسة وتحليل، مكتبة وهيبة، مصر، ط1، 1988م.

97. مجدي حسين: التفسير التداولي للنص القرآني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2018م.

98. محمد الأمين الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، د. ط، د. س.

99. أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي: تفسير البغوي، معالم التنزيل، ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، د ط، 1409هـ.

100. محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1981م.

- محمد الطاهر ابن عاشور:

101. أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، دط، د س.

102. مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2011م

103. محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012م.

104. محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002م.

- محمد بازي:

105. التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

106. صناعة الخطاب، الأنساق العميقة للتأويلية العربية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن ط1، 2015م.

107. محمد جواد النوري: لسانيات النص وتحليل الخطاب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 2020م.

108. محمد حسنيين صبرة: مرجع الضمير في القرآن الكريم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 2001م.

109. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، 2000م.

- محمد خطابي:

110. لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

111. لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991م.

112. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.

113. محمد صالح العثيمين: أصول في التفسير، المكتبة الإسلامية، مصر، ط1، 2001م.

114. محمد طروس: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.

115. محمد عبد الباسط عيد: النص والخطاب، قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2009م.

116. أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

117. محمد عبد الخالق عظيمة: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، مصر، د ط، د س.

118. محمد علي التهناوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي الدحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.

119. محمد محمد يونس علي: تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016م.

- محمد محمد يونس علي:

120. علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النّص، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

121. وصيف اللغة العربية دلاليا في ضوء مفهوم علم الدلالة المركزية، منشورات جامعة الفتح، طرابلس، ليبيا، ط1، 1993م،

122. محمد مفتاح: دينامية النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1990م.

123. محمد ولد سالم الأمين: حجاجية التأويل، المركز العالمي للدراسات والأبحاث، الكتاب الأخضر، دار أنور، ليبيا، ط1، 2004م.

124. محمد يحياتن: مدخل إلى اللسانيات التداولية لطلبة معاهد اللغة وآدابها، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، د ط، دس.

125. محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في الدرس اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 2002م.

126. محمود حجي الصراف: في البراغماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2010م، .

127. محي الدين محسب: الإدراكيات أبعاد ابستمولوجيا، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د ط، 1438هـ/ 2017م.

128. مختار زواوي: فصول في التداوليات، ترجمة النص القرآني، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2017م.

- مساعد بن سلمان الطيار:

129. التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، دط، دس.

130. فصول في أصول التفسير، دار النشر الدولي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1993م.

131. مسعود بن دوخة: السياق والدلالة، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012م.

132. مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

- مصطفى الصاوي الجويني:

133. البلاغة العربية تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، د ط، 1985.

134. معارف من السيرة النبوية، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، دط، 1985م.

135. مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط36، 1996م.

136. مصطفى المراغي: تفسير المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د ط، 1946م.

137. مفلاح بن عبد الله: الخطاب القرآني وقضايا التأويل، الدار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2011م.

138. نادية رمضان النجار: الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، كلية الآداب جامعة علوان، مصر، ط1، 2013م.

139. ابن الناظم: شرح ألفية ابن مالك منشورات ناصر خسرو، طهران، إيران، دط، دس.

140. نبيل أحمد صقر: منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، التحرير والتنوير، الدار المصرية للنشر والتوزيع، ط1، 2001م.

141. نعمان بوقرة: لسانيات الخطاب، مباحث في التأسيس والإجراء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،

ط1، 2012م،

142. هادي نهر: علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2007م.

143. أبو هلال العسكري: الصناعتين، تح: مفيد قمحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.

144. هيا ثامر مفتاح العلي: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره "التحرير والتنوير"، دار الثقافة، الدوحة، قطر، د ط، 1994م.

145. أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكّاكي: مفتاح العلوم، تع: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 1407هـ/1987م.

المراجع المترجمة

146. أوزفولد ديكرو، جان ماري شايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللّسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2007م.

147. أوليفيي روبول: مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2017م.

148. باتريك شارودو: الحجاج بين النظرية والأسلوب، تر: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

149. بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تر: سعيد الغامدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999م.

150. ج ب براون، جورج يول: تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، النشر العلمي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، د ط، 1997م.

151. جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الباحثين، دار سيناترا، تونس، دط، 2010م..

152. جرهارد هليش: تطور علم اللغة منذ 1970، تر: سعيد حسن بحيري، مكتبة زهرة الشرق، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.

153. جورج – لايكوف، مارك جونسون: الفلسفة في الجسد، الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي، تر: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.

154. جورج يول: التداولية، تر: قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، .

155. جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات، تر: عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المملكة المغربية، د ط، 1991م.

156. جون لاينز: اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1987م.

157. جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة: تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.

158. جيني توماس: المعنى في لغة الحوار، مدخل إلى البراغماتية (التداولية)، تر: نازك إبراهيم عبد الفتاح، دار الزهراء، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010م.

159. جيوفري ليتش: مبادئ التداولية، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2013م.

160. روبرت دي بوجراند: النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1998م.

161. زتسيسلان واوزنياك: مدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، تر: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.

162. غاستون بشلار: جماليات المكان، تر: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1404هـ/1984م.

- فان دايك:

163. علم النص، مدخل متداخل التخصصات، تر: سعيد حسن البحيري، دار القاهرة للكتاب، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط1، 2001م.

164. النص والسياق، استقساء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان2020م.

165. فرانسواز أرمنيكو: المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب، د ط، 1986م.

166. فيليب بروطون: الحجاج في التواصل، تر: محمد مشبال، عبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013م.

167. فيليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2007م.

168. كرستيان بلانتان: الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، دار سيناترا، تونس، د ط، 2008م.

169. مولز- ك، زيلتماك- ك. أويكيوني: في التداولية المعاصرة والتواصل، تر: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 2014م.

ج- المراجع الأجنبية

170. Michel Meyer, question de rhetorique, paris, 1993 .

171. Paul robert: le petit robert, dictionnaire de la langue française, -nouvelle édition revue, canada.1991

172. longmen. Dectionary of contemporary english. Longmen1989

173. Oxford.wordpower.oxford university press2010

174. Eco.U. les limites de l'interprétation, Paris, grasset, 1990

175. National Academy of Sciences, National Academy of Engineering & Institute of Medicine, Facilitating Interdisciplinary Researc (Washington, DC: The National Academies Press, 2005.

176. G. mounin et autres, Dictionnaire de linguistique, présse. universitaire de France.paris.1984

177. Chaïm, Perelman et Olbrechts-Tyteca, Traité de l'argumentation, la nouvelle Rhétorique. Presses universitaires Bruxelles.1958

178. Perelman, Chaïm, Lucie Olbrechts-Tyteca. Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique. Presses universitaires de Bruxelles, 1958.

ثالثا: المعاجم والموسوعات

المعاجم

179. أحمد بن فارس بن زكريا: مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، 1979م.

180. الجوهري: الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1984م.

181. الفيروز أبادي: القاموس المحيط، تح: محمد نعيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 2015م.

182. معجم الوجيز: مجمع اللغة العربية، مصر، د ط، 1994م.

183. ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، مصر، القاهرة، دط، دس

الموسوعات

184. أوميل علي وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، الرباط، المغرب، ط1، 1986-

185. روزنتال- بودين: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1974، ط5، 1985.

186. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، مصر، د. ط، 1979.

رابعا: المجلات والدوريات

187. أحمد حساني: المرتكزات اللسانية، بحث في الأسس المعرفية والمنطلقات المنهجية ، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي ، الإمارات، العدد الخمسون، 1437هـ-2016م.

188. إدريس مقبول: البعد التداولي عند سيوبيه، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت ، المجلد 33، العدد1 يوليو، سبتمبر، 2004م.

189. جانيت هولمز: تعديل القوة الإنجازية، تر: تهاني سهل العتبي، مجلة اللغة العربية وآدابها، مجلة علمية أكاديمية محكمة، كلية الآداب واللغات، قسم الغة العربية، جامعة البليدة2، ، المجلد السادس، العدد الأول، ماي 2018م.

190. رضوان الرقبي: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، ضمن مجلة عالم الفكر، مجلة فصلية علمية محكمة، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، مج40، العدد2، أكتوبر، ديسمبر2011م.

191. صلاح الدين يحيى: التداولية العرفانية قبل التداولية مدخل إلى التأسيس والأدب، مجلة إشكالات في اللّغة والأدب، مجلة محكمة فصلية صادرة عن جامعة تامنغست، الجزائر، المجلد09، العدد04، سبتمبر 2020م.

192. طاهر براهيمي: بلاغة العدول الصرفي في القرآن الكريم من خلال تفسير التحرير والتنوير، مجلة حوليات جامعة الجزائر1، مجلة علمية محكمة دوليا نصف سنوية، العدد31، الجزء1، جوان 2017م.

193. لندة قياس: تداولية الإشاريات في الخطاب النهضوي عند مالك بن نبي، مجالس دمشق نموذجا، مجلة أبوليوس، مجلة علمية دولية نصف سنوية محكمة ومفهرسة صادرة عن كلية الآداب واللغات، جامعة محمد الشريف مساعدية، سوق أهراس، الجزائر ، مج05، ع09، جوان 2018م.

194. محمد العبد: تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مجلة النقد الأدبي فصول، مجلة علمية فصلية محكمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، العدد 65، خريف2004، شتاء 2005م.

195. محمد الوالي: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم برلمان، مجلة عالم الفكر، مجلة فصلية علمية محكمة، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، مج40، العدد2، أكتوبر، ديسمبر2011م، -.

196. محمد رويض: مقاربة فلسفية ديداكتيكية، مجلة فكر ونقد، مجلة ثقافية فكرية، المغرب مج: 3، ع26، فيفري، 2000م..

197. محمد زهار: ملامح التداولية في الكتابات النحوية الأندلسية، الحلل في إصلاح الخلل لابن سيدة أنموذجا، مجلة دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، دورية علمية أكاديمية محكمة نصف سنوية، امعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، مح10، ع01، 2025م.

198. مصطفى الغرافي: الأبعاد التداولية لبلاغة حازم القرطاجني، مجلة عالم الفكر، مجلة فصلية علمية محكمة صادرة عن المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، العدد 01، المجلد 40، يوليو، سبتمبر 2011م.

199. نعمان بوقرة: ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين، بحوث ودراسات ، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، مج 14، ع 54، ، 1429هـ، 2008م.

200. يوسف سليمان عليان: البعد التداولي عند الأصوليين – ابن قيم الجوزية في كتابه "بدائع الفوائد" أنموذجا – جامعة الملك خالد، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية العلوم والآداب، العدد 53، رمضان 1432هـ.

الرسائل والأطاريح الجامعية

201. حمساء بنت عبد الهادي بن فهد القحطاني، التناسب البلاغي في جزء تبارك، رسالة مقدمة لنيل درجة

الماجستير في اللغة العربية، تخصص أدب وبلاغة، قسم اللغة العربية، إشراف: عمر بن عبد العزيز المحمود، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، المملكة العربية السعودية، 1441هـ/ 2019م.

202. رابح عطاسي: آليات الاستنباط عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، تخصص اللغة والدراسات القرآنية، كلية العلوم الإسلامية، قسم اللغة والحضارة الإسلامية، جامعة الجزائر، 1432هـ-2011م.

203. الرحموني بو منقاش: تداولية الخطاب التفسيري- تفسير ابن جرير الطبري أنموذجا- إشراف: عبد الغني بارة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربي، تخصص: النقد العربي، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد دباغين- سطيف 2- الجزائر، 2015/2014م.

204. مؤيد عبيد آل صوينت: الخطاب القرآني- دراسة في البعد التداولي، إشراف: صاحب جعفر أبو جناح، أطروحة نيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة المستنصرية، العراق، 1430هـ/2009م.

واضح محمد: الخطاب التداولي في الموروث البلاغي العربي من القرن الثالث الهجري إلى القرن لسابع الهجري، إشراف لزعر مختار، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، تخصص: لسانيات، جامعة وهران، 2011، 2012م.

ثالثا: فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ
الفصل الأول: **اللسانيات التداولية، بين المنجز الغربي المعاصر والدرس العربي القديم**	
تمهيد	1
المبحث الأول: التداوليات الغربية، النشأة ومسارات التطور	4
المطلب الأول: التداولية في اللغة والاصطلاح	4
المطلب الثاني: الأصول الفكرية والفلسفية	5
المطلب الثالث: نشأة التداولية وتطوّرها	7
المطلب الرابع: آفاق التداوليات بين فلسفة الفعل وحقل اللسانيات	9
1/ تداولية ليو أبوستيل	9
2/ التداولية الاستراتيجية "هيرمان باريه"	9
3/ التداولية المتعالية لكارل أوتو أبيل	9
4/ التداولية العالمية "يورغن هابرماز	10
5/ التداولية الحوارية "لفرانسيس جاك	10
المبحث الثاني:البعد التداولي في الدرس العربي القديم	14

تمهيد	14
المطلب الأول: النحو العربي	15
المطلب الثاني: البلاغة العربية	20
المطلب الثالث: علم أصول الفقه	28
المطلب الرابع: علم التفسير	34
1- مفهوم علم التفسير	36
2- بين التفسير والتأويل	38
3- مناهج التفسير	40
4- البعد التداولي في خطاب التفسير	42
خلاصة الفصل	50
الفصل الثاني: **البعد التداولي عند ابن عاشور في تفسير جزء تبارك من خلال نظرية الأفعال الكلامية**	
تمهيد	53
المبحث الأول: تداولية البنية الكلية الشاملة/ التداولية الكبرى	55
المطلب الأول: التداولية الكبرى في سورة الملك	57
المطلب الثاني: التداولية الكبرى في سورة القلم	59
المطلب الثالث: التداولية الكبرى في سورة الحاقة	60
المطلب الرابع: التداولية الكبرى في سورة المعارج	61
المطلب الخامس: التداولية الكبرى في سورة نوح	61
المطلب السادس: التداولية الكبرى في سورة الجن	62
المطلب السابع: التداولية الكبرى في سورة المزمل	63
المطلب الثامن: التداولية الكبرى في سورة المدثر	64

المطلب التاسع : التداولية الكبرى في سورة القيامة	65
المطلب العاشر: التداولية الكبرى في سورة الإنسان	65
المطلب الحادي عشر: التداولية الكبرى في سورة المرسلات	66
المبحث الثاني: تداولية الأفعال الكلامية وقوتها الإنجازية/ التداولية اصغرى/	68
تمهيد	68
المطلب الأول: التداولية الصغرى في سورة الملك	70
المطلب الثاني: التداولية الصغرى في سورة القلم	75
المطلب الثالث: التداولية الصغرى في سورة الحاقة	85
المبحث الثالث: التداولية في وسائل تعديل القوة الإنجازية	96
تمهيد	96
المطلب الأول: وسائل التعديل في سورة المعارج	99
المطلب الثاني: وسائل التعديل في سورة المرسلات	108
المطلب الثالث: وسائل التعديل في سورة القيامة	114
1/ التقوية عن طريق العدول	114
2/التقوية عن طريق العلامات الرابطة	120
خلاصة الفصل	124
الفصل الثالث: **البعد التداولي عند ابن عاشور في تفسير جزء تبارك** **من خلال النظرية الإشارية**	
تمهيد	127
المبحث الأول: البعد التداولي للإحالة بالضمائر	129
المطلب الأول: البعد التداولي من خلال الإحالة النصية	131

المطلب الثاني: البعد التداولي من خلال الإحالة المقامية	151
المطلب الثالث :الإحالة الضميرية بين المطابقة والمخالفة	156
المبحث الثاني: البعد التداولي للإحالة بأسماء الإشارة والأسماء الموصولة	162
المطلب الأول: البعد التداولي لأسماء الإشارة	162
المطلب الثاني: البعد التداولي للأسماء الموصولة	169
المبحث الثالث: البعد التداولي للإشاريات الزمانية والإشاريات المكانية	182
خلاصة الفصل	189
الفصل الرابع: **البعد التداولي عند ابن عاشور في تفسير جزء تبارك من خلال النظرية الحجاجية**	
المبحث الأول: الخطاب الحجاجي عند ابن عاشور، الظروف والعوامل	196
المبحث الثاني: الحجاج في تفسير جزء تبارك، الأطر والمنطلقات	201
المطلب الأول: أطر الحجاج	201
1/ الحجاج في اللغة	202
2/ الحجاج في الاصطلاح	206
المطلب الثاني: منطلقات الحجاج في مصنف البلاغة الجديدة	210
المطلب الثالث: منطلقات الحجاج في "التحرير والتنوير"	211
المبحث الثالث: تقنيات الحجاج في تفسير جزء تبارك	222
تمهيد	222
المطلب الأوّل: الحجج شبه المنطقية في تفسير جزء تبارك	224
المطلب الثاني: الحجج المؤسسة على بنية الواقع	238
1/ طريقة "ابن عاشور في عرض حججه المؤسسة على بنية الواقع	239
2/ وجوه الاتصال التتابعي	242

3/ وجوه الاتصال التواجدي	258
المطلب الثالث: الحجج المؤسسة لبنية الواقع	267
خلاصة الفصل	291
الخاتمة	294
الفهارس	
أولا: فهرس الآيات القرآنية	313
ثانيا: قائمة المصادر والمراجع	328
ثالثا: فهرس الموضوعات	345
الملخص	

الملخصات

ملخص البحث باللغة العربية

ملخص البحث باللغة الإنجليزية

ملخص البحث باللغة الفرنسية

ملخص البحث

تأسس هذا البحث الموسوم ب: الأبعاد التداولية في تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور- جزء تبارك أنموذجا- على إشكالية بحثية تمحورت حول مدى حضور البعد التداولي في الخطاب التفسيري لشيخ الزيتونة، وكيفية دمج مقولاته وآرائه في الوعي اللساني التداولي الغربي من خلال البحث في أدواته وآلياته الإجرائية التي توسل بها لمقاربة الخطاب القرآني وتبيان مقاصده. وقد ركّز البحث في استجلاء هذه الأبعاد على أبرز مفاهيم التداولية، وهي نظرية الأفعال الكلامية، ونظرية الإشاريات، والنظرية الحجاجية ، وذلك من منطلق ارتباط النظرية الأولى والثانية بالسياق، وارتباط النظرية الثالثة بالبعد الحجاجي كما هو في أدبيات البلاغة الجديدة بأطرها ومقدماتها وتقنياتها.

وعلى هذا الأساس تضمن هذا البحث أربعة فصول، نهض كلّ فصل بالكشف عن تجليات الفكر التداولي في الخطاب التفسيري لابن عاشور ومجمل التقاطعات التي تعالق فيها وتواشج مع التداوليات الغربية؛ فالفصل الأول تعلّق باللسانيات التداولية بين المنجز الغربي والدرس العربي القديم. أما الفصل الثاني الموسوم بالبعد التداولي عند ابن عاشور في تفسيره لجزء تبارك من خلال نظرية الأفعال الكلامية فقد توزّع على ثلاثة مباحث؛ اشتمل المبحث الأول على التداولية الكبرى في جزء تبارك ، والمبحث الثاني على التداولية الصغرى، في حين عالج المبحث الثالث آليات الشيخ في تحديد المقصدية من خلال العناية بوسائل تعديل القوة الإنجازية. وجاء الفصل الثالث لحصر البعد التداولي في الخطاب التفسيري عند ابن عاشور من خلال النظرية الإشارية، حيث كشفت جهوده الضخمة في معالجة مشكلة الإحالة عن ملامح نظرية عربية أصيلة تمثّلها الشيخ من خلال ممارسة تطبيقية سابقة لمفاهيم النظرية التداولية الغربية المعاصرة.

أما الفصل الرابع فقد خُصص لإبراز ورصد البعد الحجاجي في تفسير الشيخ لجزء تبارك، واشتمل على ثلاثة مباحث للإلمام بالمتطلبات المنهجية والمعرفية؛ حيث حاول المبحث الأول الإلمام بالخطاب الحجاجي عند الشيخ بين الظروف والعوامل، وبسط المبحث الثاني أطر الحجاج ومقدماته كما جاءت في تصوّر" شايم بيرلمان" و" تيتيكا" في كتابهما الموسوم ب" البلاغة الجديدة، مصنف في الحجاج"، حيث تمّ الدنو والاقتراب من أطر الحجاج ومنطلقاته في الأدبيات العربية والغربية. وجاء المبحث الثالث لوصف وتحليل وتفسير تقنيات الحجاج عند ابن عاشور انطلاقا من تصوّر المدرسة البلجيكية؛ حيث حاول الإقناع بخطابه، والدفاع عن أطروحاته، وتوجيه عمله

التفسيري توجيها مقاصديا خدمةً لنزعته الإصلاحية وإتماما لمشروعه من أجل النهوض بالأمة العربية، وجعل المسلمين في كل زمان ومكان وجها لوجه مع القرآن عبر مرآة تفسيره بما امتازت به من صفاء ونقاء وثراء.

وكان ختام هذه الأطروحة رصد واستجماع مجموعة من النتائج والتي من أبرزها احتواء هذا السّفر الضخم على ملامح نظرية تداولية عربية **أصيلة** تكشّفت بناءً على موسوعية ابن عاشور العلمية، ورؤيته التجديدية، وفكره المقاصدي ونزعته الإصلاحية وخطابه الحجاجي وأسلوبه التربوي، وشخصيته البينيّة التى استطاعت أن تذيب الجليد والحدود بين التّخصّصات، وتضع بصمتها الخاصة والمتفردة، وتبدع بما امتاز به اللسان العربي من خصائص وأسرار، وتجتهد في سبيل محاولة رائدة لتجديد الواقع العربي والإسلامي.

Abstract :

This study, entitled " The Pragmatic Dimensions in the Exegesis At-Taḥrir wa At-Tanwir by Muḥammad al-Ṭahir Ibn Ashur – The Tabarak Section as a Model " revolves around a central research question concerning the presence of the pragmatic dimension in the exegetical discourse of the Shaykh of al-Zaytuna, as well as the manner in which his concepts and ideas can be integrated into Western pragmatic linguistic thought.

The research aims to examine the methodological tools and mechanisms employed by Ibn Ashur to approach the Quranic discourse and to elucidate its purposes and meanings.

The research focuses on highlighting the main concepts of pragmatics, namely the theory of speech acts, the theory of deixis (or indexicals), and the theory of argumentation, considering that the first two theories are closely linked to context, while the third pertains to the argumentative dimension as it appears in the New Rhetoric, with its conceptual frameworks, premises, and techniques.

On this basis, the present study is structured around four chapters, each aiming to reveal the manifestations of pragmatic thought in Ibn Ashur's exegetical discourse, as well as the points of convergence and interaction between his approach and Western pragmatic theories.

The first chapter deals with pragmatic linguistics between Western achievements and the ancient Arabic linguistic tradition , thus laying the theoretical foundations of the study.

The second chapter, entitled "The Pragmatic Dimension in Ibn Ashur's Exegesis of the Tabarak Section in Light of Speech Act Theory", is divided into three sections :

The first is devoted to macro-pragmatics in the Tabarak section, the second to micro-pragmatics, while the third examines the mechanisms employed by the Shaykh to determine communicative intention, with particular attention to the means of modulating illocutionary force.

The third chapter aims to delineate the deictic dimension in Ibn Ashur's exegetical discourse through the theory of deixis (or the theory of reference).

Ibn Ashur's considerable efforts in addressing the issue of reference reveal the features of an original Arab theory, developed through an analytical practice that preceded the concepts later formulated in contemporary Western pragmatics.

The fourth chapter is devoted to highlighting and analyzing the argumentative dimension in Ibn Ashur's exegesis of the Tabarak section.

It comprises three sections designed to identify the methodological and cognitive requirements of the subject.

The first section focuses on examining the argumentative discourse of the Shaykh, by exploring the circumstances and factors that shaped it.

The second section presents the frameworks and foundations of argumentation as defined by Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca in their work The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation, bringing these concepts closer to both Arab and Western perspectives on the issue.

As for the third section, it is devoted to the description, analysis, and interpretation of the argumentative techniques employed by Ibn Ashur, in light of the contributions of the Belgian School of Argumentation.

This final part highlights the Shaykh's intellectual effort to persuade through his discourse, defend his theses, and orient his exegetical work according to a teleological (maqaṣidi) purpose, serving his reformist approach and his intellectual project aimed at the advancement of the Arab world.

His ambition was to place Muslims, at all times and in all places, before the Quranic text, through the mirror of his exegesis remarkable for its clarity purity, and richness.

The conclusion of this thesis consisted in identifying and synthesizing a set of findings, the most significant of which reveal that this monumental work embodies the features of an authentic Arabic pragmatic theory.

This theory emerged from Ibn Ashur's encyclopedic erudition, his reformist and innovative vision, his maqaṣid-based (teleological) thought, as well as his argumentative approach, pedagogical style, and interdisciplinary personality capable of breaking down boundaries between disciplines and leaving his distinct and unique imprint.

Ibn Ashur's work thus stands as a testimony to an intellectual creation inspired by the richness and depth of the Arabic language, and as a pioneering effort aimed at renewing Arab and Islamic thought and reality.

Résumé :

Cette étude intitulée « Les dimensions pragmatiques dans l'exégèse At-Taḥrir wa At-Tanwir de Muḥammad al-Ṭahir Ibn Ashur – la partie Tabarak comme modèle » s'articule autour d'une problématique centrale portant sur la présence de la dimension pragmatique dans le discours exégétique du Cheikh de la Zaytouna , ainsi que sur la manière dont ses concepts et ses idées peuvent être intégrés dans la conscience linguistique pragmatique occidentale.

Elle s'attache à examiner les outils et les mécanismes méthodologiques mobilisés par Ibn Ashur pour aborder le discours coranique et en expliciter les finalités.

La recherche s'est concentrée sur la mise en lumière des principales notions de la pragmatique, à savoir la théorie des actes de langage, la théorie des indices de déixis (ou des embrayeurs) et la théorie de l'argumentation, en considérant que les deux premières théories sont étroitement liées au contexte, tandis que la troisième relève de la dimension argumentative, telle qu'elle apparaît dans la nouvelle rhétorique, avec ses cadres conceptuels, ses prémisses et ses techniques.

Sur cette base, la présente recherche s'articule autour de quatre chapitres dont chacun a pour objectif de révéler les manifestations de la pensée pragmatique dans le discours exégétique d'Ibn Ashur, ainsi que les points de convergence et d'interaction entre celle-ci et les théories pragmatiques occidentales.

Le premier chapitre traite de la linguistique pragmatique entre la production occidentale et la tradition linguistique arabe ancienne, posant ainsi les fondements théoriques du travail.

Le deuxième chapitre, intitulé La dimension pragmatique chez Ibn Ashur dans son exégèse de la partie Tabarak à la lumière de la théorie des actes de langage , se divise en trois sections :

la première est consacrée à la pragmatique globale dans la partie Tabarak, la deuxième à la pragmatique restreinte, tandis que la troisième examine les mécanismes mis en œuvre par le Cheikh pour déterminer l'intention communicative, à travers le soin porté aux moyens de modulation de la force illocutoire.

Le troisième chapitre vise à circonscrire la dimension déictique dans le discours exégétique d'Ibn Ashur à partir de la théorie des indices de déixis (ou théorie de la référence).

Ses efforts considérables dans le traitement de la question de la référence mettent en évidence les traits d'une théorie arabe originale, élaborée par Ibn Ashur à travers une pratique analytique antérieure aux concepts développés plus tard dans la pragmatique occidentale contemporaine.

Le quatrième chapitre est consacré à la mise en évidence et à l'analyse de la dimension argumentative dans l'exégèse d'Ibn Ashur de la partie Tabarak.

Il comprend trois sections destinées à cerner les exigences méthodologiques et cognitives du sujet.

La première section s'attache à examiner le discours argumentatif chez le Cheikh, à travers les circonstances et les facteurs qui l'ont façonné.

La deuxième section expose les cadres et les fondements de l'argumentation tels qu'ils ont été définis par Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca dans leur ouvrage intitulé La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation, en rapprochant ces concepts des perspectives arabes et occidentales sur la question.

Quant à la troisième section, elle est consacrée à la description, l'analyse et l'interprétation des techniques argumentatives employées par Ibn Ashur, à la lumière des apports de l'école belge de l'argumentation.

Ce dernier volet met en évidence l'effort du Cheikh pour convaincre par son discours, défendre ses thèses et orienter son travail exégétique selon une finalité téléologique (maqasidiyya), au service de sa démarche réformiste et de son projet intellectuel visant à l'élévation du monde arabe.

Son ambition était de placer les musulmans, en tout temps et en tout lieu, face au texte coranique, à travers le miroir de son exégèse, remarquable par sa clarté, sa pureté et sa richesse.

La conclusion de cette thèse a consisté à recenser et à synthétiser un ensemble de résultats dont les plus marquants révèlent que cet ouvrage monumental recèle les traits d'une théorie pragmatique arabe authentique.

Cette théorie s'est dégagée à partir de l'érudition encyclopédique d'Ibn Ashur de sa vision réformatrice et novatrice, de sa pensée fondée sur les finalités (maqasid), ainsi que de sa démarche argumentative, son style pédagogique et sa personnalité interdisciplinaire, capable de briser les frontières entre les disciplines laissant son empreinte propre et unique. L'œuvre d'Ibn Ashur témoigne ainsi d'une création intellectuelle inspirée par la richesse et la profondeur de la langue arabe, et d'un effort pionnier visant à renouveler la pensée et la réalité arabe et islamique.

Democratic Popular Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences
-Constantine-
Faculty of Arts and Islamic Civilization
Department of Arabic Language
Registration number: ……
Serial number: ……..

Pragmatic Dimensions in the Interpretation of Liberation and Enlightenment by Muhammad al-Tahir Ibn Ashur – Part 29 (Tabarak) as a Model

A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor Arabic language and literature
Specialite General Linguistics

Student preparation
Chafika Toubal

Supervised by Professor
Liela Laouire

The discussion jury members The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
Pr Khaled Lasheb	Chairman	Professor	Emir Abdelkader University-Constantine
Pr/ Liela Laouire	Supervisor and Reporter	Professor	Emir Abdelkader University-Constantine
Pr Chahrazed Ben Younes	Member	Professor	Université des Frères Mentouri - Constantin 01
Pr Nassim Bougherra	Member	Professor	Emir Abdelkader University-Constantine
Dr Sarah Boufama	Member	MCA	Emir Abdelkader University-Constantine
Dr Samira Redjem		MCA	Université des Frères Mentouri - Constantin 01

University year: 1446-1447h / 2025-2026