حوليات آداب عين شمس المجلد 51 (عدد إبريل – يونيو 2023)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

التّضمين المعنوي في باب حروف الجرّ وقصديّة الخطاب القرآني في تفسير التّحرير والتّنوير

د. باسم يونس البديرات*

قسم اللغة العربية – جامعة مؤتة
Basembd2000@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2022/1/4
تاريخ قبول البحث: 2022/2/12
تاريخ النشر: 2023/6/30

المستخلص:

هدفت الدّراسة إلى الوقوف على التّضمين المعنوي في تفسير التّحرير والتّنوير لابن عاشور في باب التّعدية بحروف الجرّ، وبيان المعنى الدّلالي التّداولي المرتبط بمواطن التّضمين التي أشار إليها في القرآن الكريم في باب حروف الجرّ، فالمعنى المعجمي قد لا يُعطي إلا المعنى الحرفيّ كما يسميه النّقاد، أو معنى ظاهر النّص كما يسميّه الأصوليّون، إذ غلبت على معظم الدّراسات اللغويّة أن قصرت مفهوم التّضمين على الجانب النحوي في كثير من الأحيان، على أنّه علّة نحويّة يخرج عليها ما بدا مخالفا الاستعمال اللغوي المتداول عند العرب، في حين نجد أن هذا المفهوم التداولي (التّضمين) يرتبط بقصديّة الخطاب ارتباطا وثيقا، واقتصرت الدراسة على تناوله في تفسير ابن عاشور – في باب حروف الجرّ – لرؤيتنا بأنّه ارتكز على هذه الفكرة بطريقة تفوق غيره من المفسرين أو المعجميين أيضا. وقد سعت الدّراسة إلى حصر أبرز المواطن المعنويّة التي حملها ابن عاشور على مفهوم التّضمين ومدى علاقتها بقصديّة الخطاب القرآني.

الكلمات المفتاحيّة: التّضمين، القصديّة، التّحرير والتّنوير، الاستعمال.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب – جامعة عين شمس 2023.

مقدمة:

تتناول هذه الدراسة التّضمين المعنوي – في باب حروف الجر – عند ابن عاشور(ت1393هـ) في تفسيره الموسوم بـ(التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) باعتباره –التّضمين عنده – مرتبطا ارتباطا وثيقا بالنظريّة التداوليّة التي تسعى إلى الربط بين التراكيب اللغويّة والعلاقة السّياقية بين المخاطِب والمخاطَب لبيان قصديّة الخطاب بصورة دقيقة تستحضر كل ما يحيط بالنّصّ من ملابسات وظروف استدعت استعمالا لغويا دون غيره، وعدم فهم هذه المنهجيّة اللغويّة في لغة القرآن الكريم قد يكون مُلبسا أحيانا على من لا يدركها، فيبدو الخطاب القرآني مخالفا للاستعمال اللغوي التّداولي عند العرب، وكيف يستقيم ذلك وهو القائل عزّ وجل: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ ۝ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ). (الشعراء:192-195﴾.

فهذا بحث تداولي يسعى إلى إدراك القصد بين المعنى الظاهر، والمعنى المتضمَّن ضمن سياق يستدعي هذا الاستعمال ويجعله مقدّما على غيره، وليس من باب جواز الوجهين كما ذهب بعض اللغويين، مقتصرا على بعض ما جاء في تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور. غير أنّ جلّ الدراسات اللغوية التي تناولت التضمين تركزت على جانب العمل النحوي، كعمل الاسم عمل الفعل إذا أُشْرِب معناه، أو عمل فعلٍ عملَ فعلٍ آخر إذا تضمّن معناه، أو عمل أداة عمل الفعل إذا تضمنت معناه، أو التبرير النحوي لتعدّي الفعل بحرف جرّ على خلاف الاستعمال، أو بيان المواضع التي حُملت على التضمين. بمعنى أنّ كثيرا من الباحثين جعلوا التّضمين مبررا للخروج عن النسق العام للاستعمال اللغوي، وخاصّة في باب العمل النحوي، إلا أنّ حقيقة التضمين – عند ابن عاشور – تكمن في أنّها ملمح تداولي يرتبط ارتباطا وثيقا بقصديّة التركيب في سياق محدد.

ولا نقول هنا أنّ ابن عاشور قد انفرد بطرح فكرة التضمين عن غيره من المفسرين أو اللغويين، إلا أنّ ما يميزه – من وجهة نظرنا – أنّه ربطه بالوظيفة الاجتماعيّة للغة التي تؤديها في المجتمع، وهي التواصل والتفاهم بين طرفي عمليّة الكلام، وكل ذلك انطلاقا من فكرته الأساسية التي نوّه إليها في مطلع تفسيره شارحة منهجه فيه، فقد حاول توجيه مفهوم التّفسير وتطلعاته ليكون مفهومه "العلم الباحث عن بيان معاني القرآن وما يُستفاد منه باختصار. والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه"[1]. فأصبح هدف الكتاب توظيف التفسير القرآني توظيفا معجميا يستقصي دلالة الألفاظ والتراكيب استقصاء سياقيا مقاميا يتجاوز حدود المعنى الضيّق أو المعنى اللغوي من خلال منهجيّة معينة، كان من ضمنها فكرة التضمين المعنوي في باب حروف الجرّ التي توقّف عندها في معرض تفسيره لبعض آي الذكر الحكيم. فكانت هذه المنهجية سببا موجها لدراسة فكرة التضمين عنده بصورة مستقلّة للكشف عن منهجه في هذا الإطار ومدى علاقتها بالسياق التّداولي الذي يعدّ الأداة الأولى في كشف قصديّة الخطاب القرآني. لأنّ القول بالتّضمين دون ربطه بقصديّة الخطاب، يكون مجرّد محاولة لتصحيح وجه التعدية من جهة النّحو، وكيف يستقيم هذا مع بلاغة كلام الله ودقة أساليبه؟

وقد اتبعت الدراسة المنهج الوصفيّ التحليلي من خلال تناول الظاهرة اللغويّة شرحا وتوضيحا مُذيلة ببعض الشواهد التطبيقية. وقد اقتضت طبيعة البحث أن يقع في مقدمة وثلاثة مباحث، تناولت في المقدمة الإطار العام للدراسة من حيث سبب اختيار الموضوع، وأبرز الدراسات السابقة ومنهجها، أمّا المبحث الأول فقد تناولت فيه مفهوم التضمين والمجالات اللغوية التي أستعمِل فيها المصطلح، وعلاقته بالتّداولية من خلال مسألة الإهمال والاستعمال والعلاقة بين مايقبله النسق اللغوي على مستوى المفردة والتركيب أو ما يرفضه، أما المبحث الثاني فقد سلطت فيه الضوء على مدى عناية ابن عاشور بالمعنى الدّلالي –في تفسيره– في كشف كنه المعنى من خلال السياق، وموقفه من مسألة تناوب حروف الجرّ، وكذلك مدى ربطه للتضمين المعنوي لحروف الجرّ بقصديّة الخطاب القرآني. أمّا المبحث الثالث فقد اقتصرت فيه على تناول نماذج من أنماط التضمين في تفسير التحرير والتنوير، وجعلته في مطلبين، الأول: التضمين في باب حذف حرف الجرّ، والثاني: التضمين في باب ذِكر حرف جرّ مكان حرف آخر، وبينت الدراسة مقاصد الخطاب التي توقف عندها ابن عاشور في الحالتين.

وهناك دراسات أخرى تناولت مسألة التضمين منها دراسة: الجواري، أحمد عبد الستار، حقيقة التضمين ووظيفة حروف الجرّ، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج3/ المجلد الثاني والثلاثون، 1981م. وقد توقفت الدراسة عند وظيفة الحرف في اللغة العربية ووقوع بعضها مكان بعض، وحقيقة التّضمين والمجاز بالحرف، ورجّحت الدراسة كذلك أنّ التّضمين أقرب ما يكون إلى المجاز المرسل. ودراسة: عبد الله، زيد عمر، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، م17، ع49، 2002م، توقفت الدراسة عند مفهوم التضمين وعلاقته بالمجاز، والتضمين بين السماع والقياس، وتوقفت كذلك عند آراء اللغويين والمفسرين بالقول والتضمين وموقفهم من قبوله أو رفضه. ودراسة الشجيري، هادي أحمد، التضمين النحوي وأثره في المعنى، مجلة الأستاذ، كلية التربية، جامعة بغداد، عدد (202)، 2012م. هدفت الدراسة إلى بيان مفهوم التضمين النحوي، وبيان أبرز المسائل النحويّة التي حُملتْ على التّضمين كبناء أسماء الاستفهام لتضمنها معنى حروف الاستفهام، وبناء أسماء الشّرط لتضمنها معنى حرف الشرط (إنْ)، وبيان فوائد التضمين كالتوسع في المعنى، والإيجاز في اللفظ، والاختصار في الأساليب وغيرها. ودراسة جبريل، رابعة يوسف، التّضمين في الحديث الشريف: دراسة تطبيقية، رسالة جامعيّة، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2021. هدفت الدراسة إلى حصر المواطن التي حملها مفسِّرو الحديث النبوي الشريف على التضمين النحوي.

غير أنّ ما يميّز هذه الدراسة أنّها فصّلت القول بالتّضمين في تفسير ابن عاشور – بصورة خاصة – باعتباره عنده ملمحا تداوليا يسعى إلى إدراك القصد بين المعنى الظّاهر، والمعنى المتضمَّن ضمن سياق يستدعي هذا الاستعمال ويجعله مقدّما على غيره، وليس من باب جواز وجهي الاستعمال اللغوي، أو أنّ اللفظ مضمّن معنى لفظ آخر فقط.

المبحث الأول: التّضمين: مفهومه وعلاقته بالتّداوليّة

تعددت استعمالات مصطلح التّضمين بتعدد الحقول المعرفيّة في مجالات اللغة، إلا أنّه في معناه العام "إجراء الشيء مجرى النظير"[2]. بمعنى "إيقاع لفظ موقع غيره ومعاملته معاملته لتضمنه معناه واشتماله عليه"[3]. واستعمل عند النحاة بمعنى إعطاء الشيء معنى الشيء. وبعبارة أخرى إيقاع لفظ موقع غيره لتضمنه معناه ويكون في الحروف والأفعال، وذلك بأن تضمّن حرف معنى حرف، أو فعل معنى فعل آخر، ويكون فيه معنى الفعلين معا، وذلك بأن يأتى الفعل متعديا بحرف ليس من عادته التعدّي به، فيحتاج إلى تأويله أو تأويل الحرف ليصحّ التعدي به، والأول تضمين الفعل والثاني تضمين الحرف[4].

وقد عدّه ابن جنّي من باب التوسّع بالاستعمال اللغوي بقوله:" اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدَّى بحرف والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانًا بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه"[5]. وقد عبّر عنه بعض النحاة بـــ(الإشراب)، أي إشراب فعل معنى فعل آخر، يقول ابن هشام :" قد يُشْرِبون لفظا معنى لفظ فيعطونه حكمه وَيُسمى ذَلِك تضمينا"[6]. وجعله بعضهم من باب الحمل على المعنى[7].

وباب التّضمين عند النّحويين واسع خرّجت عليه كثير من المسائل اللغويّة، فقد أشار سيبويه إلى أنّ (قال) تعامل معاملة (ظنّ) إذا تضمّنت معناها، ويتضح ذلك بقوله :"وزعم أبو الخطّاب – وسألتُه عنه غير مرّة – أنّ ناساً من العرب يوقف بعربيّتهم، وهم بنو سُلَيْمٍ، يجعلون بابَ قلتُ أجْمَعَ مثلَ ظننتُ"[8]. ومثّل على ذلك بقول عُمَر بن أبى ربيعة[9]:

أمّا الرَّحيلُ فدونَ بَعْدِ غَدٍ فَمَتَى تقولُ الدَّارَ تَجْمَعُنا

والشّاهد فيه: نصب (الدّار) بالفعل (تقول) لتضمنه معنى الظنّ.

وقد شمل القول بالتّضمين كذلك بيان عمل بعض الأدوات النّحويّة لتضمنها معنى الفعل – حفاظا على قاعدة اختصاص العامل – ونحو ذلك عمل أداة النداء النصب في المنادى لتضمنها معنى الفعل (أدعو) أو (أنادي)، وكذلك الحال في نصب المستثنى لتضمّن الأداة (إلا) معنى الفعل (استثني)، وكذلك الحال في بناء (هؤلاء) لتضمنها معنى حرف الإشارة[10]. وبناء (أمس) لتضمنها لام المعرفة[11]. وهناك من جعل التّضمين من باب التعاور على المعنى، إذ "الأصل في حروف الجرّ أن لا ينوب بعضها عن بعض، بل الأصل أنّ لكلّ حرف معناه، واستعماله، لكن قد يقترب معنيان أو أكثر من معاني الحروف فتتعاور على هذا المعنى"[12].

واستعمل مصطلح التّضمين كذلك عند البلاغيين والعروضيين ليشير إلى تعلّق معنى البيت بالذي قبله تعلُّقا لا يصح إلا به[13]. إذ يعدّ عيبا من عيوب القافية، ومسألة تعلق البيت بسابقه من حيث المعنى قائمة على أساس استكمال المعنى لا على أساس تضمّن المفردة دلالة مفردة أخرى في سياق معيّن، بمعنى حاجة تمام المعنى ووضوحه تستدعي وجود بيتين أو أكثر، نحو قول النابغة[14]:

وَهُم وَرَدوا الجِفارَ عَلى تَميمٍ وَهُم أَصحابُ يَومِ عُكاظَ إِنّي

شَهِدتُ لَهُم مَواطِنَ صادِقاتٍ أَتَينُمُ بوُدّ الصَـــدرِ مِنّـــــــي

وكذلك الحال في التداخل بين التّضمين والمجاز، فهناك من جعل التّضمين من باب المجاز المرسل" لأنّه استعمل اللفظ في غير معناه لعلاقة بينهما وقرينة"[15]. في حين نجد أنّ التضمين هو إدراج عنصر مكان آخر، في حين أنّ المجاز يعني استعمال كلمة أو عبارة بمعنى مختلف عن معناها الحرفي. وعليه يُستعمل المجاز لإيصال معانٍ أكثر دقة أو تعبيرا عن الأفكار بصورة أكثر تعبيرا، في حين يُستعمل التضمين للإشارة إلى العناصر الداخلية التي تحتوي على معانٍ أو تفاصيل إضافية. مع اعتقادنا أيضا أنّ استعمال المجاز كذلك –في الخطاب القرآني دون الحقيقة –لا بدّ من أن يحمل دلالة قصديّة تتجاوز القول بجواز الوجهين فقط.

والتّضمين عند اللغويين قد يشمل نوعا آخر وهو أن يضمّن الشاعر أو الكاتب كلامه شيئا من القرآن أو الحديث، وهو ما يسمّى أيضا بالاقتباس. وفرّق بعضهم بين الاثنين بأن جعله تضمينا إذا أتي بلفظ الآية أو الحديث، أو البيت كاملا، وإن لم يأتِ كاملا فهو اقتباس[16].

ونخلص مما سبق إلى أن مفهوم التّضمين قد تعددت استعمالاته، إلا أنّ أبرزها: تضمّن الكلمة معنى كلمة أخرى من باب التوسّع في المعنى ليس إلا، وبهذا المعنى الضيّق للتضمين نكون قد أغفلنا علاقته بالسّياق التّداولي بين المتكلّم والمُخَاطب، فقولهم بالتضمين على هذا الأساس تبرير للاستعمالات اللغويّة التي بدت مخالفة للنسق اللغوي، أي أنّه تخريج نحويّ لا علاقة له بالمعنى الدّلالي للتّراكيب اللغوية، ونحو ذلك: "وَقَوْلهم: سمع الله لمن حَمده، أي: اسْتَجَابَ فعدي (سمع) بـــ(اللَّام)، وَإِنَّمَا أصله أن يتَعَدَّى بنَفسِهِ"[17]. فأيّ تغيير على مستوى اللفظ أو التركيب لا بدّ من أن يتبعه أثر في المعنى، بمعنى أنّ السّياق اللغوي هو من يفرض كيفيّة الاستعمال اللغوي، خاصة في القرآن الكريم، ويقصد بالسّياق "الظروف والملابسات التي تكتنف المنطوق بدءا من نيّة المتكلّم ودور المُخَاطب في تشكيل بنية الكلام ووظيفته، فيخرج معنى الجملة إلى دلالات كثيرة تقتضيها المواقف المختلفة في الحياة، نحو: الإخبار أو المدح أو الذم أو النداء أو غير ذلك، فيُقال: هذا معنى سياقي، أي أنّ السياق هو الذي يقتضيه"[18]. وسياق المعنى ولّد لدينا يقينا مسبقا أنّ القرآن الكريم لا وسيلة فيه إلى الترادف سواء على مستوى الكلمة أو على مستوى التركيب، فثمّة علّة سياقية تستدعي هذا الاستعمال دون غيره، بمعنى أنّ لكلّ مفردة في القرآن الكريم خصوصية تنفرد بها عن غيرها، فالقرآن الكريم قد يشتمل على ألفاظ قد تبدو أنّها من باب الترادف، وهي ليست منه، ولهذا نجدها قد وزّعت حسب المقامات، فلا يقوم مرادفها فيما استُعمل فيه مقام الآخر، فعلى المفسّر مراعاة الاستعمالات والقطع بعدم الترادف، فللتركيب معنى غير معنى الإفراد، ولهذا منع كثير من الأصوليين وقوع المترادفين موقع الآخر[19]. ومعنى ما سبق أنّ المفردة القرآنية حدث كامل يختزن في طياته أدقّ ما يكون من المقصد الدّلالي. إلى جانب جمال صوتي، وتناسب مع سياق السورة التي ترد فيها. مع تناسب مع زمن الحدث الذي تصفه وطبيعته، وسبب النزول وغيرها، وهذا من أرقى أنواع التناسب النّصي في الخطاب.

والقول بالتّضمين ارتبط كذلك ارتباطا وثيقا بمسألة تناوب حروف الجر، وهي مسألة قديمة حديثة، أخذ بها بعض النحاة، ورفضها بعضهم الآخر، جاء في مغني اللبيب :" ينوب بعضها عن بعض (حروف الجرّ)، ويدخل بعضها مكان بعض، وهو مذهب الكوفيين"[20]، ونحو ذلك ما أورده الأخفش في معاني القرآن في قوله :"وزعم يونس أن العرب تقول: (نزلت في أبيك) تريد: عليه، وتقول: (ظفِرتُ عليه) أي: بِهِ، (رضيتُ عليه) أي: عَنْه"[21]. في حين ذهب البصريون إلى عدم الأخذ بتناوبها، فلكلّ حرف عندهم معنى خاص. ولكلّ فريق أدلته الخاصّة.

ويبدو أنّ من أوائل اللغويين الذين توقفوا عند مسألة تضمين حرف الجرّ معنى حرف آخر، وربطها بالمعنى ابن جنّي في معرض حديثه عن تناوب الحروف(باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض)،لأنّها تشكّل روابط جمليّة تساعد على تحديد دلالة التركيب، وبيّن رأيه في المسألة على أنّها مقيّدة بالمعنى المُراد لا مطلقة بقوله:"ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكنّا نقول: إنّه يكون معناه في موضع دون موضع على حسب الأحوال الداعية إليه، والمسوّغة له، فأمّا في كلّ موضع وعلى كلّ حال فلا، ألا ترى أنّك إن أخذت بظاهر هذا القول غفلًا هكذا، لا مقيّدًا لزمك عليه أن تقول: سرت إلى زيد، وأنت تريد: معه، وأن تقول: زيد في الفرس، وأنت تريد: عليه"[22].

وكذلك الحال نجده عند الزمخشري عند رفضه للقول بتناوب حروف الجرّ، فالمسألة عنده ترتبط بالمعنى المضمّن بالفعل الذي تعدى بحرف جرّ لا يتعدى به على معناه الوضعي إلا إذا تضمّن الفعل معنى فعل آخر يتناسب مع هذه التعدية أو التشكيل التركيبي الجديد بقوله: "أهو من تعاقب الحرفين؟ قلت: كلا، ولا يسلك هذه الطريقة إلا بليد الطبع ضيق العطن"[23]. وقد أخذ بهذا الرأي من المحدثين محمد نديم فاضل بقوله: "أمّا القول بالتناوب بين حروف الجرّ فمرجعه إلى ترك التّأمّل، وخمود النّفس، فمن سلك هذا السلك أعْتم عليه السبيل، وضمّن (يبعثك) معنى (يقيمك) قاله الزمخشري"[24].

فالتّضمين إذاً يرتبط ارتباطا وثيقا بالجانب التّداولي للغة على مستوى اللفظ أو على مستوى التركيب، وهو ما اصطلح عليه بـــ(الاستعمال والإهمال) لارتباط الاستعمال بدلالة معنويّة في اللغة. وربّما يُعدّ الخليل بن أحمد من أوائل اللغويين الذين تنبهوا إلى فكرة الاستعمال والإهمال في بناء المفردة، وأولاها عناية خاصّة في معجمه العين، فقد كان يشير في مطلع كل جذر لغوي إلى الاحتمالات المتعددة للجذر الواحد، مبينا المستعملات والمهملات. وفي إشارة الخليل إلى الجذور المستعملة والجذور المهملة إدراك منه لما يقبله النسق اللغوي للغة العربية وما يرفضه، فقد ميّز بين الناحية النظريّة لبناء المفردات في عملية التّداول وبين الناحية العمليّة، فالاستعمال التّداولي في المجتمع هو من يعطي المفردة شرعيتها لارتباطها بدلالة ناشئة عن الاستعمال بين المتكلّم والسّامع فـــــــ" الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجيّة، بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنيّة"[25]. فالدال أو اللفظ هو الذي يستدعي المدلول (الصورة الذهنيّة)؛ لأنّ سماع الدّال هو الذي يثير المدلول في ذهن السامع، فالعلاقة بين الاثنين علاقة اعتباطية[26]. وهذا ما قرره (ستيفن أولمان) بقوله:"نلاحظ أنّ هذه العلاقة علاقة متباينة. فليس اللفظ وحده هو الذي يستدعي المدلول، بل إنّ المدلول أيضاً يمكن أن يستدعي اللفظ"[27]. وكلّ ما سبق كان مرتبطا عندهم بقضية التّداولية في المجتمع، فهي التي تشكّل مدلولا في الذهن، فتشكّل علاقة ترابطيّة بين مستعملي اللغة الواحدة.

فسلامة التركيب ومقبوليته تتحدد بالاستعمال التّداولي للغة ومدى ارتباطه بقصديّة الكلام، بمعنى أنّ التركيب اللغوي لا يمكن أن يؤدي دلالته بالصورة المطلوبة إلا ضمن نسق لغوي معين يلتزم ترتيبا معينا مقبولا لدى أبناء اللغة عماده الانتقاء والتنسيق. وهما عمليتان رئيسيتان في سيرة الكلام[28]. وقد تنبّه سيبويه لهذه العلاقة العاضدة بين سلامة التركيب وتحقيق القصديّة ومدى ارتباطهما بالاستعمال التّداولي للغة في حديثه عمّا سمّاه بـــ(المستقيم الحسن)، وعقد له بابا في كتابه سماه باب (الاستقامة من الكلام والإحالة)، ومثّل على المستقيم الحسن بقوله: (أتيتكَ أمس أوسآتيكَ غداً). وعبّر عن النوع الآخر (المُحال) بقوله: "أتيتك غداً، أوسآتيك أمس". ففي النوع الأول من الاستعمال تشابه التركيبان من حيث البناء

الخارجي، إلا أنّ الاختلاف يكمن في تغيّر دلالة العنصر الثاني (أمس) الدال على الزمن الماضي حسب التداول، مع العنصر (السين) التي تفيد دلالته في اللغة الاستقبال. وأن تضع الكلام في غير موضعه عدّه من القبيح في الاستعمال، نحو قولك: قد زيداً رأيت، وكي زيدٌ يأتيك[29]. فالنظام اللغوي التداولي للغة العربيّة يقتضي القول: قد رأيت زيداً، وكي يأتيك زيدٌ. مع أن المكوّنات اللغويّة في الحالتين واحدة، إلا أنّها اختلفت في طريقة التوزيع داخل التركيب اللغوي.

فاللغة في جوهرها لا تعني مجرّد نظام من العلامات، بل هي في الأساس نشاط تواصلي يقوم على استعمال العلامة اللغويّة لإنجاز أفعال تواصليّة؛ لأنّ وظيفتها هي التّواصل بإجماع العلماء والباحثين"[30]. وهذا التواصل لا يقتصر على جانب من جوانب الحياة، فقد يكون نهيا أو وعظا، أو تهديدا أو غير ذلك من المجالات الحياتية المختلفة. لذا ارتبط مفهوم النّص عند (شميث) "بالوظيفة التّواصليّة التي تتموقع حول هذه الثّنائية التّلازمية: المُخاطِب (الغرض) والمُخاطَب (الاستجابة). وهذه إحالة إلى وظيفة الخطاب من منظور الخطاب البلاغي القديم التي تكمن بالإقناع"[31].

ومن عناصر التنسيق اللغوي على مستوى التركيب في اللغة العربية حروف الجرّ، ولها دور في إثراء اللغة بأساليب كثيرة متنوعة صالحة لمقامات تواصليّة متباينة حسب إرادة المتكلّم وقصده. ولعلّ هذه الأهميّة لحروف المعاني بصورة عامّة في عملية التواصل وبيان قصديّة الكلام كانت مدعاة للبحث فيها من غير واحد من القدماء، فعقدوا لها أبوابا، وجعلوا لها مؤلفات خاصة نحو المرادي في الجنى الداني إذ يقول: "فإنه لما كانت مقاصد كلام العرب، على اختلاف صنوفه، مبنياً أكثرها على معاني حروفه، صرفت الهمم إلى تحصيلها، ومعرفة جملتها وتفصيلها"[32].

فأصبح لهذه الأدوات مضامين بارزة في الدرس الدّلالي الحديث في التّحليل التّركيبي يعوّل عليها كثيرا في بيان أوجه العلاقات بين معاني الوحدات الدّلاليّة المختلفة واتصال بعضها ببعضها الآخر[33]. بل أصبحت هذه المضامين التي تؤديها هذه الأدوات – في نظر بعض علماء التّداولية[34] – أفعالا كلاميّة؛ لما تحمله من إفادات ومقاصد باعتبارنا نتعاطاها عبر الرؤية التّداوليّة، فأصبحنا لا ننظر إليها على أنّها مجرّد دلالات ومضامين لغويّة فقط، وإنّما هي فوق ذلك أفعال كلاميّة ترمي إلى صناعة أفعال ومواقف اجتماعيّة، ترمي إلى التأثير في المُخَاطَب من خلال حَمْله على فعل أو ترك أو دعوته إلى ذلك، أو تقرير حكم من الأحكام، أو تأكيده.

المبحث الثاني: التّضمين عند ابن عاشور وعلاقته بالقصديّة

يُعدّ كتاب ابن عاشور الموسوم بـــ(التحرير والتنوير) تفسيرا حديثا للقرآن الكريم، اختلف فيه مؤلفه عن سابقيه من المفسرين، وربّما وصل فيه إلى درجة كبيرة من نظريات الدرس اللساني الحديث الذي يعدّ المعنى جزءا من السّياق اللغوي لا يتحقق المعنى بصورة شاملة جامعة دونهما، حتّى وسمه بعض الباحثين[35] بالكتاب المعجمي أكثر من كونه كتابا تفسيريا اقتصر على تفسير آي الذكر الحكيم، وذلك لما اعتمده من مدونة صالحة لبناء معجم لغويّ معاصر، فقد حاول توجيه مفهوم التفسير وتطلعاته –كما أشرنا سابقا– ليكون مفهومه "العلم الباحث عن بيان معاني القرآن وما يُستفاد منه باختصار. والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول"[36]. فأصبح هدف الكتاب توظيف التفسير القرآني توظيفا معجميا يستقصي معنى الألفاظ ودلالة التراكيب استقصاء سياقيا مقاميا يتجاوز حدود المعنى الضيّق أو المعنى اللغوي من خلال جملة من الطرائق من أبرزها فكرة التّضمين المعنوي التي توقّف عندها في معرض تفسيره لآي الذكر الحكيم. فلم يقصر

حديثه على القول بأنّ الفعل مضمّن معنى فعل آخر أو ما شابه ذلك، وإنما قصديّة الخطاب في سياق معيّن هي ما اقتضى تضمين الفعل معنى فعل آخر، أو تضمين حرف الجرّ معنى حرف آخر دون غيره.

فأصبحت نظرة ابن عاشور للمعنى القرآني تختلف عن نظرة غيره، فقيل في حقّه إنّه "من أعمق علماء عصره تناولا لعلوم الدّلالة اللغويّة، وأوسعهم باعا في تعاطيها، فقد عني في تفسيره باللغة عناية ظاهرة، فاعتنى بالمفردة القرآنية من جميع جوانبها الدّلاليّة، واهتمّ بها اهتماما كبيرا"[37]. وذلك بأن جعل للاستعمال اللغوي معنيين: معنى عام يتصل بالاستعمال اللغوي في مختلف مجالات الحياة، ويتحدد معناه في مجال اختصاص العلوم البشريّة، أي الجانب التّداولي الذي يُستعمل فيه. ومعنى خاص بالقرآن يتحدد من خلال السياق بتراكيب خاصة تعبر عن قصديته، وبذلك تنبه ابن عاشور إلى ما يُطلق عليه في الدرس اللساني الحديث (ظلال المعنى). فالمعنى يتضمن مجموعة من الظلال: التاريخية، والنفسيّة، والعاطفيّة، والاجتماعيّة. لذا نجد اللغويين يصفون المعنى المعجمي للكلمة بأنّه متعدد، في حين يصفون المعنى السّياقي لها بأنّه واحد لا يحتمل غير معنى واحد[38]. ونحو ذلك في توقفه عند قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾**(البقرة: 178).**

أجمعت المدونة التفسيريّة على أن الْمَقْصد مِنْ هذه الآية التَّرْغِيبُ فِي الْمُصَالَحَةِ عَنِ الدِّمَاءِ، فكان مقصدها موجها رئيسيا لا بن عاشور في بيانه لدلالة الكلمات المركزية فيها (عُفي، وأخيه)، إذ يقول:"فَمَنْ عُفِيَ لَهُ هُوَ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ وَإِنَّ الْمُرَادَ بِأَخِيهِ هُوَ الْقَاتِلِ وَصفا بِأَنَّهُ أَخٌ تَذْكِيرًا بِأُخُوَّةِ الْإِسْلَامِ وَتَرْقِيقًا لِنَفْسِ وَلِيِّ الْمَقْتُولِ لِأَنَّهُ إِذَا اعْتَبَرَ الْقَاتِلَ أَخًا لَهُ كَانَ مِنَ الْمُرُوءَةِ أَلَّا يَرْضَى بِالْقَوْدِ مِنْهُ لِأَنَّهُ كَمَنْ رَضِيَ بِقَتْلِ أَخِيهِ.....وَإِيثَارُ هَذَا الْفِعْلِ لِأَنَّهُ يُؤْذِنُ بِمُرَاعَاةِ التَّيْسِيرِ وَالسَّمَاحَةِ وَهِيَ مِنْ خُلُقِ الْإِسْلَامِ فَهَذَا تَأْكِيدٌ لِلتَّرْغِيبِ.... امتثالا لقوله تعالى:(خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) (الأعراف: 199)"[39]. لذا وجدنا أنّ السّياق كان عنده هو الموجّه لدلالة الكلمتين المركزيتين في الخطاب السابق، اللتين وجهتا بدورهما الخطاب نحو قصديّة معينة مفادها الحث والتّرغيب بالمصالحة.

وهذه المنهجيّة في التعامل مع الخطاب ترتبط ارتباطا وثيقا بالطبيعة الاجتماعية للغة وهي الهدف الأساسي للغات البشريّة كافّة، بمعنى أنّ دراسة اللغة يجب ألّا تكون بمعزل عن سياقها الاجتماعي، لذا نجد أنّ علماء العربية القدماء "لم يقتصروا في النظر في بنية النّص اللغوي كما لو كان منعزلا عن العوامل الخارجيّة التي تلفّه وتُحيط به"[40]. إدراكا منهم للدور المنوط بالمحلل اللغوي، أو المفسّر، إذا ما أراد أن يصل إلى المعنى الدقيق للحدث اللغوي، فلا بدّ له من الأخذ بالعناصر المحيطة بالعمليّة اللغويّة جميعها، وتشمل هذه العناصر:"زمن المحادثة، ومكانها، والعلاقة بين المتحادثين، والقيمة المشتركة بينهما، والكلام السابق للمحادثة"[41]. ويتبدّى ذلك الأمر بصور جليّة من خلال الإشارة إلى دور المتكلّم وقصده في تحديد العلاقات الإعرابية، وغيرها من الظواهر اللغوية[42].

فقصديّة الخطاب هي نهاية المطاف؛ لذا لا يمكن النظر في كلّ جزئية من أجزاء النص أو الخطاب بصورة منفصلة بذاتها، لكن ينبغي النظر إليه على أنّه جديلة واحدة مضفورة من الألفاظ والمعاني، توصل إلى الآخرين قصديّة المبدع من معان بصورة بلاغيّة بارعة. يقول الجرجاني في معرض تفسيره لنظرية النّظم: "واعلم أنّ ههنا: أسراراً ودقائقَ، لا يُمكن

بَيانُها إلاّ بَعْد أن تقدم جملةٌ منَ القول في (النَّظم) وفي تفسيرهِ والمُراد منه، وأيِّ شيءٍ هو؟ وما محصولُه ومحصولُ الفضيلةِ فيه؟"[43].

وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن عاشور – في سياق اهتمامه بالمعنى – لم يغفل عن عنصر أساس من عناصر بناء المعجم اللغوي، وهو ما يُسمى عند اللسانيين المحدثين بـــ(المدونة)[44] التي يُقصد بها مادة بناء المعجم من مصادر ومرجعيات تستلزم لبنائه بناء يعتمد على الاستعمال المتداول بين أبناء اللغة دون الاقتصار على سماع محدد بمعايير زمانية أو مكانيّة، موافقا بذلك منهج معظم المحدثين الرافضين إقحام المعيارية في دراسة الدلالة، فطبيعتها وخصوصيتها لا تحتمل قيود هذا المنهج[45]، بمعنى أنّه قد ميّز بين مايسمّى بـــ(المستوى الوظيفي والمستوى المعجمي للغة) فأصبح مفهوم التفسير عنده يعني "اسْتِمْدَادُ عِلْمِ التَّفْسِيرِ لِلْمُفَسِّرِ الْعَرَبِيِّ، وَالْمُوَلَّدِ، مِنَ الْمَجْمُوعِ الْمُلْتَئِمِ مِنْ عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ وَعِلْمِ الْآثَارِ، وَمِنْ أَخْبَارِ الْعَرَبِ وَأُصُولِ الْفِقْهِ قِيلَ: وَعِلْمِ الْكَلَامِ وَعِلْمِ الْقِرَاءَاتِ"[46]. وبذلك حدد ابن عاشور ما يُسمّى بـــ(الحقول الدّلاليّة) التي من أبرز مبادئها: لا يوجد وحدة معجميّة لا تنتمي إلى حقل معين، ولا يصحّ إغفال السّياق الذي ترد فيه الوحدة، واستحالة دراسة الوحدة بصورة مستقلة عن تركيبها النحوي[47]. وبذلك يكون ابن عاشور قد بيّن العلاقة العاضدة بين مفهوم التّضمين لغويا وتفسيريا باعتباره نوعًا من الأنواع التي تتداخل فيها المعاني وتنسجم.

والمتمعّن بمدى عناية ابن عاشور بالمعنى يدرك أنّه قد توخي أغراض النظم، وتفهّم الأحوال السّياقيّة ودواعيها التي تقتضي استعمالا دون آخر. وأسوق مثالا واحدا من تفسير ابن عاشور يُفصح عن منهجه في تتبع السّياق في توجيه دلالات استعمال كلمة دون أخرى، وذلك في توقفه عند قوله تعالى:﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ، لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾(البقرة: 225– 226). فقد أنهى الآية الأولى بقوله (غفور حليم)، وأنهى الثانية بقوله (غفور رحيم)، فالمناسبة السياقية لهذا الاستعمال عنده أنّ "اقْتِرَانِ وَصْفِ (الْغَفُورِ) بِـــ(الْحَلِيمِ)هُنَا دُونَ (الرَّحِيمِ)، لِأَنَّ هَذِهِ مَغْفِرَةٌ لِذَنْبٍ هُوَ مِنْ قَبِيلِ التَّقْصِيرِ فِي الْأَدَبِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى، فَلِذَلِكَ وَصَفَ اللَّهُ نَفْسَهُ بِـــ(الْحَلِيمِ)، لِأَنَّ (الْحَلِيمَ) هُوَ الَّذِي لَا يَسْتَفِزُّهُ التَّقْصِيرُ فِي جَانِبِهِ، وَلَا يَغْضَبُ لِلْغَفْلَةِ، وَيَقبل المعذرة"[48].

أمّا عن موقف ابن عاشور في تناوب حروف الجرّ ومجيء بعضها نيابة عن بعض فيبدو أنّه ليس من أنصار هذا الاتجاه، ونستدلّ على ذلك بإيراده الفرق بين (لأجل) و(إلى أجل) في موضعين في القرآن الكريم، الأول في قَوْلِهِ تَعَالَى:﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۖ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ ۖ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى**﴾(الزُّمَر:5)، والثاني في قَوْلِهِ تَعَالَى:﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى**﴾(لقمان: 29)، مع أنّ النحاة جعلوه من باب التناوب بين (إلى) و(اللام) في هذا الموضع وما شابهه[49]، في حين نجد ابن عاشور قد عزا الفرق بين الاستعمالين إلى قصديّة الخطاب بقوله" أيْ أنَّهُ لَيْسَ مِنْ تَعَاقُبِ الْحَرْفَيْنِ، وَلَكِنَّ الْمَعْنَيَيْنِ أَعْنِي الِاسْتِعْلَاءَ وَالتَّخْصِيصَ كِلَاهُمَا مُلَائِمٌ لِصِحَّةِ الْغَرَضِ لِأَنَّ قَوْلَهُ: (إلى أَجَلٍ) مَعْنَاهُ يَبْلُغُهُ، وَقَوْلُهُ: (لِأَجَلٍ) يُرِيدُ لِإِدْرَاكِ أَجَلٍ تَجْعَلُ الْجَرْيَ مُخْتَصًّا بِالْإِدْرَاكِ[50]. ومعنى ما سبق أن ابن عاشور قد ردّ

سبب استعمال (إلى) في سورة لقمان إلى قصد الخطاب الذي يوحي إلى انتهاء الغاية، وهو القصد الذي تحققه هذه الأداة، جاء في التفاسير أنّ"(يولج الليل في النهار) يعني يأخذ منه في النهار فيطول ذلك ويقصر هذا، وهذا يكون زمن الصيف يطول النهار إلى الغاية، ثم يشرع في النقص فيطول الليل ويقصر النهار وهذا يكون في الشتاء. وقيل إلى غاية محدودة، وقيل إلى يوم القيامة، وكلا المعنيين صحيح"[51]. ونظير ذلك قوله تعالى:"﴿**وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾(نوح:4). فالأجل في دلالته العامّة: عبارة عن الوقت الذي ينتهي فيه فعل الحياة، "فكأن نوحا عليه السلام قال لهم: آمنوا يبين لكم أنّكم ممن قضي لهم بالإيمان والتأخير، وإن بقيتم فسيبين لكم أنّكم ممن قضي عليه بالكفر والمعاجلة ثم تشدد هذا المعنى ولاح بقوله: (إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إذا جاءَ لا يُؤَخَّرُ)"[52]. أمّا في (الزمر) فكان استعمال (اللام) في قوله (لأجل) موحيا إلى السببيّة التي تتعلّق بها؛ أي جعل الجري مختصا بإدراك أجل مسمى، فإدراك الأجل المُسمّى سببٌ للجري.

والتضمين عند ابن عاشور لم يكن مقتصرا على باب حروف الجرّ، وإنّما جعله في غير باب منها باب تعلق العامل بالمعمول من الناحية التّداولية، ومن ذلك عنده في قوله تعالى:﴿**يَوْمَ يَغْشَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾(العنكبوت: 55)، فالسّياق سياق تهديد ووعيد، هَذَا مِنْ قَبِيلِ تَضْمِينِ الْفِعْلِ مَعْنَى فِعْلٍ صَالِحٍ لِلتَّعَلُّقِ بِالْمَذْكُورِ فَيُقَدَّرُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ تَضْمِينُ فِعْلِ يَغْشاهُمُ معنى (يصيبهم) و(يَأْخُذُهُمْ). وَالْمَقْصُودُ مِنْ هَذَا الْكِنَايَةُ عَنْ أَنَّ الْعَذَابَ مُحِيطٌ بِهِمْ، فَلِذَلِكَ لَمْ يُذْكَرِ الْجَانِبَانِ الْأَيْمَنُ وَالْأَيْسَرُ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْكِنَايَةِ قَدْ حَصَلَ. وَالْمَقَامُ مَقَامُ إِيجَازٍ لِأَنَّهُ مَقَامُ غَضَبٍ وَتَهْدِيدٍ بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَى:﴿**ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمانِهِمْ وَعَنْ شَمائِلِهِمْ**﴾(الْأَعْرَاف: 17) لِأَنَّهُ حِكَايَةٌ لِإِلْحَاحِ الشَّيْطَانِ فِي الْوَسْوَسَةِ[53]. فابن عاشور يقيم موازنة معنوية بين مواطن فيها تشابه في الخطاب القرآني مبينا الفرق في القصد وما استدعاه من حذف أو زيادة، ومثال ذلك قوله السّابق: (لم يُذْكَر الجانبان)، فسياق التهديد والوعيد اقتضى الحذف مقارنة مع ما جاء على لسان إبليس في سور الأعراف في ذكر جميع الاتجاهات التي سيدخل منها إلى الإنسان لإغوائه.

ولعلّ ما يميّز تناول ابن عاشور للتضمين عن غيره من المفسرين واللغويين كذلك أنّه قد ربطه بالسّياق التّداولي للتراكيب وما تشير إليه من معانٍ، بمعنى أنّ تضمين الفعل معنى فعل آخر علّة سياقيّة ترتبط بدلالته بين أبناء اللغة، وعلّة ذلك الربط والتضمين عند ابن عاشور كما ذكرنا سابقا مرتبط ارتباطا وثيقا بالسياق القرآني، وبالدلالة التي يقصدها التّركيب، لأن أي عنصر "داخل التركيب يحمل معنى التركيب أو فرعا منه"[54]، بمعنى أنّ التضمين ليس مجرّد تبرير لتعدية الفعل بحرف جرّ على خلاف الاستعمال فقط، فدراسة الخطاب لا بدّ من أن تكون من خلال "علاقات ألفاظه بعضها ببعض، والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ، وما يترتّب على تلك العلائق من دلالات جزئيّة وكلّية، وينبغي تحكيم كلّ هذه الأنواع من السياق عند إرادة دراسة النّص اللغوي بمنهج سياقي متكامل"[55]، ونحو ذلك قوله تعالى:﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ**﴾(البقرة: 259). فانتصاب (مئة) بـــ(أماته) لا يستقيم مع المعنى، بل

يمتنع تداوليا على هذا المعنى الوضعي، فالموت في مفهومه التداولي يشير إلى قصديّة محددة في الاستعمال هي انتهاء الحياة وعدم امتدادها، وحتى ينسجم التركيب مع دلالته التداوليّة لا بدّ أن يتضمّن معنى فعل ينسجم مع هذا المعنى المراد، فـ (الإماتة) التي ذُكرت في الآية ميتة من نوع خاص، أي موقف تداولي من نوع خاص، لا ينطبق عليه مفهوم الموت السابق، يقول ابن عاشور: " ثُمَّ بَعَثَهُ أي أَحْيَاهُ وَهِيَ حَيَاةً خَاصَّةً رُدَّتْ بِهَا رُوحُهُ إِلى جَسَدِهِ... وَهَذَا بَعْثٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ وَهُوَ غَيْرُ بَعْثِ الْحَشْرِ. وَقَوْلُهُ: لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ اعْتَقَدَ ذَلِكَ بِعِلْمٍ أَوْدَعَهُ اللَّهُ فِيهِ أَوْ لِأَنَّهُ تَذَكَّرَ أَنَّهُ نَامَ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ وَوَجَدَ الْوَقْتَ الَّذِي أَفَاقَ فِيهِ آخر نَهَار"[56]. وعندها لا بدّ أن يتضمّن الفعل (أماته) معنى (ألبثه) أو (أبقاه) حتى يستقيم المعنى مع التركيب، على معنى (ألبثه بالموت أو أبقاه به مئة عام)، فيحقق التّضمين هنا الانسجام بين الفعل ومتعلقه من ناحية معنويّة حتى لا يبدو مخالفا للنسق الاستعمالي التّداولي الدارج عند متلقي الخطاب حتى يحقق القصديّة المُرادة منه. فالعلاقة بين العامل ومعموله في عُرف النحاة علاقة ليست شكليّة، وإنّما تقوم على أساس أنّه عنصر بناء وربط للعناصر داخل التركيب النّحوي لا على أساس أنّه الجالب للعلامة الإعرابية فقط. لذا عُدّت سلامته مطلبا من مطالب سلامة النظم؛ يقول الجرجاني: "اعلم أنّ ليس النظم إلاّ تضع كلامك الوضعَ الذي يقتضيه علمُ النحو، وتَعْملَ قوانينه وأصوله، وتعرفَ مناهجَهُ التي نُهجت"[57].

ثالثا: أنماط التّضمين عند ابن عاشور في باب حروف الجرّ

لقد تعددت أنماط التّضمين في الاستعمال اللغوي في باب حروف الجر، فمنها ما كان من باب تعدية الفعل (اللازم) بنفسه وحذف الجار. ومنها ما كان بتضمين فعل معنى فعل آخر لينسجم مع الاستعمال اللغوي الذي جرى على تعدية هذا الفعل أو ما ماثله بهذا الحرف، ومنها ما خرّج عند اللغويين على أنّه من باب تضمين حرف معنى حرف آخر، وقد توقف ابن عاشور عند هذه الأنماط غير مكتف بذكرها، أو بالقول بالتّضمين بمعناه اللغوي الضيّق، فقد ربطه بقصديّة الخطاب القرآني، وما يستدعيه السياق من دلالة، وهذا ما ستوضحه الدراسة في المباحث الآتية:

أولا : قصديّة التّضمين في باب حذف حرف الجرّ:

تنقسم الأفعال في الاستعمال اللغوي من حيث التعدي واللزوم إلى قسمين، فمنها من يتعدّى بنفسه لقوته، ومنها ما يحتاج إلى حرف جرّ، وقد يُحذف حرف الجرّ فيعدّى الفعل إلى مفعوله بنفسه، يقول ابن يعيش:" قد يحذفون هذه الحروف في بعض الاستعمال تخفيفاً في بعض كلامهم، فيصل الفعل بنفسه، فيعمل، قالوا: من ذلك: اخترت الرجالَ زيداً، واستغفرت الله ذنباً"[58]، وقصد نصب (زيدا) و(ذنبا)، "فيحكم على موضعهما بالنصب عند سيبويه، وبالجر عند الخليل والكسائي"[59]. ونقول في الاستعمال دخلت إلى السوق، ودخلت السوقَ. فتكون (السوق) في الجملة الثانية منصوبة على نزع الخافض، أو منصوبة على الموضع كما ذهب سيبويه، ونحو ذلك قول الشاعر[60]:

تَمُرُّونَ الدِّيَارَ وَلَمْ تَعُوجُوا كَلاَمُكُمُ عَلَيَّ إذاً حَرَامُ

فقد عدّه بعضهم من باب الضرورة أو الشذوذ[61] حفاظا على القاعدة التي تقتضي تعدي الفعل (تمرون) بحرف الجرّ (الباء) وإما (على) دون التفات إلى المعنى الدلالي الذي يشير إليه الحذف هنا.

وقد حصر بعضهم هذا الحذف على السّماع، "فمذهب الجمهور أن لا يُقاس حذف حرف الجرّ إلا إذا كان المجرور مصدرا مؤولا من (أنّ) الناسخة مع اسمها وخبرها أو من (أنْ) المصدريّة مع فعلها"[62]. غير أننا لا نجد عندهم تفريقا حقيقيا بين النمطين من جهة المعنى المقصود في التركيبين، مع إيماننا المطلق أنّ لكلّ تركيب خصوصية قصديّة تتجاوز مجرّد تغيّر العلامة الإعرابية، لذا ربط بعض الباحثين حذف حرف الجرّ باحتمال المعنى الإطلاق أو الاتساع، ومثلما يكون الإطلاق والاتساع مسوغا لحذف حر الجرّ يكون كذلك لذكره مع الفعل الذي يصل إلى مفعوله بنفسه[63].

وقد توقف ابن عاشور في تفسير التحرير والتنوير عند هذه المسألة وربطها بقصديّة الخطاب من خلال فكرة التضمين المعنوي التي عالجها في غير موضع، ومن هذه الأفعال الفعل (استبق)، وحقّه في الاستعمال أن يُعدّى بحرف الجر، إلا أنّه قد ورد في القرآن في غير موضع متعديا بنفسه، فجاء ذكره – عند ابن عاشور – في ثلاثة مواضع مرتبطا بمشهد الاستباق وما يقتضيه من سرعة، فجعل الفعل (استبق) في هذه المواطن الثلاثة مرتبطا بقصدية تقييد الفعل انسجاما مع السياقات التي أُستعمل فيها، أما الموضع الأول الذي توقف عنده ففي قوله تعالى:﴿**وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾(البقرة: 148). جاء عند ابن عاشور: و(الاستباق) (افتعال) والمراد به (السّبق) وحقه التعدية بـــ(اللام) على تضمين (استبقوا) معنى (اغتنموا)[64]. واغتنم الشَّيْء: عدّه غنيمَة وانتهز غنمه[65]. فتضمن (الاستباق) معنى (الاغتنام) لدلالة سياقيّة، والفعل (اغتنم) يتعدّى إلى معموله بنفسه من جهة النحو ولا يحتاج إلى حرف جرّ، أما من جهة المعنى ففيه حثّ على فعل الخير لا غيره من الأفعال، لأنّ المنافسة الحقيقية في هذا المضمار هي اغتنام عند مدركها، بمعنى الحرص على مصادفة الخير والإكثار منه. فحمل حذف حرف الجر في الآية السابقة من سور البقرة معنى التقييد في الاستباق لا الإطلاق من جهتين الأولى: لأنّ الناس قد يستبقون إلى الشرّ أو المعصية أو غيرها، فجاء التقييد في باب واحد وهو الخيرات، أمّا الثانية وهي الأقرب وتُلمح من كلام ابن عاشور فهي اتّباع القرآن الكريم مشرّعا عمّا سواه من الكتب الأخرى التي نالها التحريف، يقول ابن عاشور: "أنّه تَعَالَى نَدَبَهُمْ إِلَى الْمُسَارَعَةِ إِلَى الْخَيْرَاتِ وَالْمُبَادِرَةِ إِلَيْهَا، فَقَالَ: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) وَهِيَ طَاعَةُ اللَّهِ وَاتِّبَاعُ شَرْعِهِ، الَّذِي جَعَلَهُ نَاسِخًا لِمَا قَبْلَهُ، وَالتَّصْدِيقُ بِكِتَابِهِ الْقُرْآنِ الَّذِي هُوَ آخِرُ كِتَابٍ أَنْزَلَهُ"[66]. وجاء في تفسير الزمخشري ما يؤكّد هذا الرأي بقوله: (وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا) لليهود قبلة وللنصارى قبلة؟ قلت: كلتا القبلتين باطلة مخالفة لقبلة الحق، فكانتا بحكم الاتحاد في البطلان قبلة واحدة.[67]

أمّا الموضع الثاني الذي عُدّي فيه الفعل (استبق) بنفسه مع أنّ حقّه أن يُعدّى بحرف الجرّ ، وربطه ابن عاشور بقصديّة الخطاب– ففي قصّة يوسف عليه السّلام مع امرأة العزيز بقوله تعالى: ﴿**وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ**﴾(يوسف:25)، فتعدية الفعل في هذا الموطن يرتبط بالدلالة السياقيّة للتركيب، فجعل ابن عاشور تعدية الفعل (استبقا) في هذا السياق توسعا بالاستعمال لحمل قصديّة معينة، وهي التقييد بالفعل لهدف واحد وهو الوصول قبل الآخر إذ يقول :"أنه توسع فيه فعدي بنفسه.....وَهُوَ هُنَا إِشَارَةٌ إِلَى تَكَلُّفِهِمَا السَّبْقَ، أَيْ إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يُحَاوِلُ أَنْ يَكُونَ هُوَ السَّابِقُ إِلَى الْبَابِ[68]. وربّما حمل حذف حرف الجرّ بُعدا دلاليا آخر يرتبط بتصوير مشهد الاستباق وما يقتضيه

من حذف يرتبط بالسرعة (وهو استباق الاثنين يوسف وزوجة العزيز)، فجاء حذف الجار إشارة إلى مشهد السُّرعة في الاستباق بين الاثنين، وهو ما يُسمّى في البلاغة (بضيق المقام). يقول الطبري: "واستبق يوسف وامرأة العزيز بابَ البيت، أما يوسف ففرارًا من ركوب الفاحشة لما رأى برهان ربه فزجره عنها، وأما المرأة فطلبها ليوسف لتقضي حاجتها منه التي راودته عليها، فأدركته فتعلقت بقميصه، فجذبته إليها مانعةً له من الخروج من الباب، فقدَّته من دبر، يعني: شقته من خلف لا من قدام، لأن يوسف كان هو الهارب، وكانت هي الطالبة"[69]. فكان الحذف متناسبا مع المشهد القصصي الذي أوردته الآية.

أمّا الموضع الثالث الذي ورد فيه الفعل (استبق) متعديا بنفسه لتضمنه معنى فعل آخر وربطه ابن عاشور بقصديّة الخطاب كذلك في قوله تعالى:﴿**وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ**﴾(يس: 66). الصِّراط: الطَّرِيقُ الَّذِي يُمْشَى فِيهِ، وَتَعْدِيَةُ فِعْلِ الِاسْتِبَاقِ إِلَيْهِ عَلَى حَذْفِ (إِلَى) بِطَرِيقَةِ الْحَذْفِ وَالْإِيصَالِ. أَوْ عَلَى تَضْمِينِ «اسْتَبَقُوا» مَعْنَى (ابْتَدَرُوا)، أي ابْتَدَرُوا الصِّرَاطَ مُتَسَابِقِينَ، أَيْ مُسْرِعِينَ لِمَا دَهَمَهُمْ رَجَاءَ أَنْ يَصِلُوا إِلَى بُيُوتِهِمْ قَبْلَ أَنْ يَهْلِكُوا فَلَمْ يُبْصِرُوا الطَّرِيقَ[70]. فجاء حذف حرف الجرّ كذلك يحمل دلالة السرعة والتخبّط اللذين انتابا الكافرين جرّاء العذاب، وهو مشهد يصوّر كذلك حالهم؛ فمهما بلغ اجتهادهم بالاستباق والاحتراز فالمصير واضح من تحمله دلالة الاستفهام الاستنكاري الذي ختمت به الآية بقوله تعالى : (فَأَنَّى يُبْصِرُونَ).

ومن مواضع التضمين في باب حذف حرف الجرّ عند ابن عاشور– وتحمل دلالة قصديّة– في قوله تعالى:﴿**وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا**﴾(القصص: 58). وأهل اللغة يقولون: البَطَر سوء استعمال النعمة، وأراد (بَطِرت فِي مَعِيشَتِهَا) فَحَذَفَ وأوصل؛ وتأويله (بَطِرَتْ فِي مَعِيشَتِهَا). وبَطِرَ الرجلُ وبَهِتَ بِمَعْنًى وَاحِدٍ. وَقَالَ اللَّيْثُ: البَطَرُ كالحَيْرَة والدَّهَش، والبَطَرُ كالأَشَرِ وغَمْطِ النِّعْمَةِ"[71]. فجعل ابن عاشور الفعل (بطر) متضمنا معنى الفعل (كفر) لذا عدّي بنفسه، وهذا تخريج من جهة النحو، أمّا تخريجه الدلالي الذي استلزم استعمال (بطر) بدلا من (كفر) لأن السياق –هنا – سياق موعظة وتهديد بالوقت نفسه، فاستعمل لفظة (بطر) انسجاما مع طبيعة عمل أهل القرى الضالة الذين تجاوزوا بكفرهم كلّ الحدود بقوله " وَالْبَطَرُ: التَّكَبُّرُ. وَفِعْلُهُ قَاصِرٌ مِنْ بَابِ (فَرِحَ)، فَانْتِصَابُ مَعِيشَتَهَا بَعْدَ بَطِرَتْ عَلَى تَضْمِينِ بَطِرَتْ مَعْنَى (كَفَرَتْ) لِأَنَّ الْبَطَرَ وَهُوَ التَّكَبُّرُ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ الِاعْتِرَافِ بِمَا يُسْدَى إِلَيْهِ مِنَ الْخَيْرِ[72]. فحمل حذف حرف الجرّ (في) دلالة التقييد بنوع واحد من أنواع البطر، وهو أعلى درجات الطغيان والكفر فيما أنعم الله به عليهم من الأرزاق التي استوجبت الحمد والشكر، إلا أنّهم قابلوه بالنكران، فوجب عليهم التهديد علّهم يتعظون.

ويتأكّد هذا المعنى االدلالي لحذف حرف الجر باستعماله الفعل (بطر)، لوجود فرق دقيق في الاستعمال بين قولك: (كفر النعمة) وقولك: (بطر النعمة)، "فقولك بطرها يفيد أنّه عظّمها وبغى فيها، وكفرها يفيد أنّه عظمها فقط، وأصل البطر الشّق ومنه قيل للبيطار بيطار وقد بطرت الشيء أي شققته"[73]. وعندها نجد أنّ قصد الخطاب استلزم استعمال (بطر) لأنّه يحمل أعلى درجات الكفر، لأنّ دلالة (كفر) ربّما تكون أقل وطأة مع ما أقدم عليه أهل القرى البائدة استحقاقا لمصيرهم الذي حلّ بهم، ويتضح ذلك في نهاية الآية بقوله تعالى: (فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلا قَلِيلا).

ومن مواطن حذف حرف الجرّ مع فعله الذي يتعدى به قوله تعالى:﴿**وَإِنْ عَزَمُواْ الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: 227). الرأي الراجح عند النحاة أنّ لفظ (الطلاق) في الآية منصوب بنزع الخافض أي بإسقاط حرف الجر، لأن (عزم) يتعدّى بـــ(على)[74]. ونحو ذلك قول الشاعر[75]:

عَزَمْتُ على إقَامَةِ ذى صبَاحٍ لِأمْرِ مَا يُسَوَّدُ من يَسُودُ

ويبدو أنّهم قد حملوا قوله تعالى (عزموا الطلاق) على رأي سيبويه بجواز الوجهين بقوله: "وإنْ شئت نصبت، تقول: ضُرِبَ زَيْدٌ الظَّهرَ والبطنَ، ومُطِرْنا السَّهلَ والجبلَ، وقُلِبَ زيدٌ ظهرَه وبطنَه. فالمعنى أنَّهم مُطِرُوا فى السَّهل والجبل، وقُلِبَ على الظَّهرِ والبطن. ولكنّهم أجازوا هذا، كما أجازوا " قولهم ": دَخَلتُ البيتَ، وإنَّما معناه دخلتُ فى البيت. والعامل فيه الفعل"[76].

فلماذا اختار التعبير القرآني إسقاط حرف الجر (على) في هذا السّياق؟ فهل الأمر من باب القول بجواز الوجهين كما ذهب النحاة؟ وهل سيختلف المعنى عن قوله (وإن عزموا على الطلاق)، ألن يفي هذا بالمعنى المراد؟ يقول ابن عاشور مبينا علّة حذف حرف الجرّ (عزموا الطلاق) بالدلالة المقصودة بقوله" وَالْمُرَادُ هُنَا: الْعَزْمُ عَلَى امْتِثَالِ الْأَمْرِ وَإِلْغَاءُ مَا يُحَسِّنُ إلَيْهِ عَدَمَ الِامْتِثَالِ"[77]. فاختيار التعبير القرآني بإسقاط حرف الجر (على) لأن المقصود من عزم الطلاق هو التصميم عليه، واستقرار الرأي عليه بعد تأمّل وتفكير، وهذا لا يحصل لكل حالف من تلقاء نفسه، وخاصة إذا كان غالب القصد في اليمين المغاضبة والمضارة، لأن معنى الآية :(فإن لم يفيئوا) فقد وجب عليهم الطلاق.

وبالعودة إلى مناسبة الآية التي ارتبطت بسابقتها يتضح قصد كلام ابن عاشور قال تعالى: ﴿**لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾(البقرة : 226)، فهي من الآيات التي حددت العلاقة الأسريّة بين الزوجين، وجاءت منظمة للحياة الزوجية حفاظا عليها، فقد شاع عند العرب قبل الإسلام واستمرّ مطلع الإسلام أن يُقدم الرجل بالحلف على زوجته بالامتناع عنها في الفراش لتركها أمر ما، أو إتيان أمر ما، غير أنّ مدة الامتناع لم تكن محددة، فجاءت الآية محددة للمدّة الزمنية التي يحقّ فيها للزوجين أن يتراجعا قبل إنقضائها وهي أربعة أشهر، فجاء الحذف تقييدا لحلف من نوع خاص، جاء عند الطبري قوله: "إنما الإيلاء ما كان في غضب، يقول الرجل: والله لا أقربك، والله لا أمسُّك. فأمّا ما كان في إصلاح من أمر الرضاع وغيره، فإنه لا يكون إيلاء، ولا تَبين منه"[78]. فبان قصد ابن عاشور بقوله (وإلغاء ما يحسن إليه عدم الامتثال)،لأنّ الطّلاق في هذا السّياق هو طلاق (من نوع خاص) مقيّد بقسم ما على أمر محدد على خلاف الطلاق الناشئ عن قصد لاستحالة استمرار الحياة الزوجيّة بين الزوجين، الذي قصده الله تعالى بقوله:﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾(البقرة: 229)، جاء في الدرّ المصون أنّ:"الطلاق مرتان، أي: الطلاقُ الشرعي تطليقةٌ بعد تطليقةٍ على التفريق دونَ الإرسال دفعةً واحدةً، فقولُه هذا ظاهرٌ في التثنية الحقيقية"[79]. فجاءت الآية السابقة مبينة الحدود الشرعيّة للطلاق المقصود بذاته، يقول البغوي:"رُوِيَ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ

قَالَ: كَانَ النَّاسُ فِي الِابْتِدَاءِ يُطَلِّقُونَ مِنْ غَيْرِ حَصْرٍ وَلَا عِدَدٍ، وَكَانَ الرَّجُلُ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ، فَإِذَا قَارَبَتِ انْقِضَاءَ عِدَّتِهَا رَاجَعَهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا كَذَلِكَ ثُمَّ رَاجَعَهَا يَقْصِدُ مُضَارَّتَهَا فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ)"[80].

وقد توقّف ابن عاشور عند حذف حرّف الجر مع الفعل (عزم) في موضع آخر في القرآن، وربط هذا الحذف بقصديّة الخطاب في قوله تعالى: ﴿**عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ**﴾(البقرة: 235)، فإن للعلماء في توجيه نصب (عقدة النكاح) آراء عديدة منها: أنه منصوب بنزع الخافض، فقد ذهب الأخفش وغيره إلى " أنه حَذَفَ الْجَار فنصب، أي على عقدَة النكاح"[81]. وهذا التخريج ربّما لا يتصل بقصديّة الخطاب، وإنّما هو مجرّد تبرير لتعدي الفعل بذاته لا بحرف الجرّ، يقول ابن عاشور: "وَقَدْ تَضَمَّنَتِ الْآيَاتُ الَّتِي قَبْلَهَا أَحْكَامَ عِدَّةِ الطَّلَاقِ وَعِدَّةِ الْوَفَاةِ، وَأَنَّ أَمَدَ الْعِدَّةِ مُحْتَرَمٌ، وَأَنَّ الْمُطَلَّقَاتِ إِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ جَازَ أَنْ يَفْعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مَا أَرَدْنَ مِنَ الْمَعْرُوفِ، فَعُلِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُنَّ إِذَا لَمْ يَبْلُغْنَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ فَالتَّزَوُّجُ فِي مُدَّةِ الْأَجَلِ حَرَامٌ، وَلَمَّا كَانَ التَّحَدُّثُ فِي التَّزَوُّجِ إِنَّمَا يَقْصِدُ مِنْهُ الْمُتَحَدِّثُ حُصُولَ الزَّوَاجِ، وَكَانَ مِنْ عَادَتِهِمْ أَنْ يَتَسَابَقُوا إِلَى خِطْبَةِ الْمُعْتَدَّةِ وَمُوَاعَدَتِهَا، حِرْصًا عَلَى الِاسْتِئْثَارِ بِهَا بَعْدَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فَبَيَّنَتِ الشَّرِيعَةُ لَهُمْ تَحْرِيمَ ذَلِكَ، وَرَخَّصَتْ فِي شَيْءٍ مِنْهُ وَلِذَلِكَ عَطَفَ هَذَا الْكَلَامَ عَلَى سَابِقِهِ"[82].

فدلالة النّساء – المعنيات بعقدة النّكاح – عنده في هذا السياق خاصة لا تشمل جميع الجنس، وهذه الخصوصية المقصودة مرتبطة بدلالة النهي عن (لا تعزموا عقدة)، فجاء الحذف تقييدا للنهي عن الفعل في سياق معيّن مرتبط بالعزم على خطبة المعتدات من النساء، يقول ابن عاشور:"وَلَفْظُ النِّسَاءِ عَامٌّ لَكِنَّ خُصَّ مِنْهُ ذَوَاتُ الْأَزْوَاجِ، بِدَلِيلِ الْعَقْلِ وَيُخَصُّ مِنْهُ الْمُطَلَّقَاتُ الرَّجْعِيَّاتُ بِدَلِيلِ الْقِيَاسِ وَدَلِيلِ الْإِجْمَاعِ"[83].

فـــ(عزم الشيء) فيه دلالة الإرجاء والتأخير إلى أجل مستقبلي. أمّا (عزم على الشيء) فيفيد التركيب المباشرة به، ويُسمّى (العزم) إصرارا "إِذَا عَزَمَ عَلَى أَن يَمْضِيَ فِيهِ وَلَا يَرجع"[84]. فالنكاح عقد وله شروطه، أما الخطاب في الآية ففيه نهي من جهة، وإباحة من جهة أخرى، فعقدة النكاح جاءت في هذا السياق بمعنى العهد[85]. فقد اقتصر الفعل (عزموا) على نيّة الزواج من المعتدات بسبب الوفاة لا سواهن، وهذه النيّة مرتبطة بانتهاء العدّة، أي لا يمكن حصول (عقدة النكاح) قبل انتهائها فجاء حذف حرف الجرّ (على) إيذانا بنيّة مستقبليّة، فجاء الفعل (عزموا) بمعنى (نووا) متناسبا مع قصديّة الخطاب والحالة التي اقتصر عليها. جاء في مغني اللبيب:"وَقَوله تَعَالَى (وَلَا تعزموا عقدَة النِّكَاح) أَي لَا تنووا وَلِهَذَا عدي بِنَفسِهِ لَا بـــ(على)"[86].

أما دلالة النهي عند ابن عاشور بمعنى التصميم لا النهي عن النكاح بحدّ ذاته "قَصَدَ الشَّارِعُ مِنْ هَذَا حِمَايَةَ أَنْ يَكُونَ التَّعَجُّلُ ذَرِيعَةً إِلَى الْوُقُوعِ فِيمَا يُعَطِّلُ حِكْمَةَ الْعِدَّةِ، إِذْ لَعَلَّ الْخَوْضَ فِي ذَلِكَ يَتَخَطَّى إِلَى بَاعِثِ تَعَجُّلِ الرَّاغِبِ إِلَى عَقْدِ النِّكَاحِ عَلَى الْمُعْتَدَّةِ بِالْبِنَاءِ بِهَا فَإِنَّ دَبِيبَ الرَّغْبَةِ يُوقِعُ فِي الشَّهْوَةِ، وَالْمُكَاشَفَةُ تُزِيلُ سَاتِرَ الْحَيَاءِ ..... فَلِذَلِك رخص فِي التَّعْرِيضَ تَيْسِيرًا عَلَى النَّاسِ، وَمَنَعَ التَّصْرِيحَ إِبْقَاءً عَلَى حُرُمَاتِ الْعِدَّةِ[87]. فالنهي ارتبط بأنّ الكلام بنية الزواج قبل انقضاء العدّة قد يكون مدخلا للوقوع بالمحذور. فرخص في التعريض دون التصريح.

ونخلص مما سبق إلى أنّ قصديّة التّضمين في باب حذف حرف الجرّ في تفسير ابن عاشور تعدّ إحدى الوسائل اللغوية الفاعلة التي حققت التركيز على الدلالات السياقيّة في الآيات الكريمة، كما أنّها تعكس العمق والإيجاز في الخطاب القرآني بما يضيفه الحذف من معانٍ تتناسب ومقامات السرعة أو التقييد والإطلاق، أو النهي.

ثانيا: قصديّة التّضمين في باب التعدية بحرف جرّ مكان آخر

1- التعدية بـــ(إلى)

تتعددت المعاني التي قد يخرج إليها حرف الجرّ (إلى) في الاستعمال في عرف النحاة، فجعلوها ثمانية معانٍ، إلا أنّ معناه الأكثر التصاقا به هو انتهاء الغاية الزمانية أو المكانيّة[88]، وحتى يحقق معنى الغاية لا بدّ من أن يُستعمل مع فعل ينسجم مع هذا المعنى، لأنّ هذه الحروف لا تقتصر في الاستعمال على الربط بين أواصر التراكيب، وإنّما تحقق أفعالا إنجازيّة تساعد على تحقيق القصديّة، غير أنّه قد جاء في القرآن الكريم على ما يبدو ظاهره مخالفا لهذا النسق التداولي لهذا العنصر اللغوي، ومنه قوله تعالى:﴿**وَإِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَإِذا خَلَوْا إِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ**﴾(البَقَرَة: 14). فقد عدّى الفعل (خلوا) بـــ(إلى)، والأصل أن يتعدى بالباء، وجعله اللغويون من باب جواز الوجهين، يقول الفراء: "فإنّك تقول: خلوت إلى فلان في حاجة، كما تقول: خلوت بفلان"[89]. فالاستعمالان عنده واحد.

في حين نجد أنّ ابن عاشور قد ربط مسألة التضمين هنا بقصدية الخطاب، واتخذ من الفرق الدلالي بين (لقوا) و(خلوا) وسيلة لبيان قصديته في قوله (خلوا إلى شياطينهم) بدلا من (بهم). فالفعلان (لقوا) و(خلوا) يرسمان مشهدين متباينين من مشاهد اللقاء بين طرفين، فاللقاء استقبال الشخص. والخلوّ: الانفراد، خلا به أي انفرد. والخلوة: اجتمع معه في خلوة. وَفِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ: كانَ أُناسٌ يَستَحْيُون أن يَتخَلَّوْا فيُفْضُوا إلى السماءِ؛ يَتَخَلَّوْا: مِنَ الخَلاء وَهُوَ قضاءُ الْحَاجَةِ، يَعْنِي يَستَحْيُون أن يَنْكَشِفُوا عِنْدَ قَضَائِهَا تَحْتَ السَّمَاءِ[90]. و"خلوا" بمعنى انفردوا فهو فعل قاصر ويعدي بـــ(الباء، وباللام، ومن، ومع) بلا تضمين، وما سبق هو أصل الاستعمال التداولي في اللغة، ويعدى بـــ(إلى) على تضمين معنى (آب أو خلص)، ويعدي بنفسه على تضمين (تجاوز وباعد). أمّا العلّة السياقية التي استدعت تعدية الفعل بحرف الجرّ (إلى)، واقتصرت على استعماله دون غيره من الأفعال التي تضمّنت معناه للإشارة إلى أنّ الخلوة كانت في مواضع هي مآبهم ومرجعهم، وأنّ لقاءهم للمؤمنين إنّما هو صدفة ولمحات قليلة، أفاد ذلك كلّه قوله (لقوا) و(خلوا). وهذا من بديع فصاحة الكلمات وصراحتها[91].

وبالنظر في كلام ابن عاشور السابق نجده يقدّم الاحتمالات اللفظية للمفردة المُضمّنة معنى مفردة أخرى من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض، والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ بقوله (ويُعدّى بالباء، واللام، ومِن، ومَع بلا تضمين) وما يترتّب على تلك العلائق من دلالات جزئيّة وكلّية، إلا أنّ الاستعمال التداولي لهذه المفردة وما يقتضيه سياق الموقف اقتضى تعدّي الفعل برابط يناسبه بقوله (ويُعدّى بـــ(إلى) على تضمين معنى (آب أو خلص). فالمنهجيّة الأساسيّة لتحليل تركيب الجملة تنطلق من فكرة ممارسة المتكلّم للغة، مما يعني وضع الكلمات في تتابع مناسب للتعبير، ويكون هذا التتابع طبقا للقواعد المنتجة لأنماط بناء الجمل في اللغة الواحدة([92]). وإذا اختلّ هذا النظام لن يحقق الخطاب – أيا كان

نوعه – الغرض والإفهام؛ "لأنّ اللغة في ماهيتها ليست إلا نَظْما من الكلمات التي ارتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً تحتمه قوانين معينة لها"([93]).

فالمعنى المُضمّن (آب أو خلص) هو المقصود بذاته فاقتضى وجود الرابط (إلى) ليتناسب مع طبيعة الاستعمال اللغوي، لأنّ طبيعة الخطاب اللغوي تلقي على عاتق التركيب اللغوي مسؤولية كبيرة في إيصال المعاني والدلالة، "ولا يستطيع التركيب اللغوي أن يؤدي دلالته بالصورة المطلوبة إلا ضمن نسق لغوي معين يلتزم ترتيبا معينا عماده الانتقاء والتنسيق"([94]). فكان العنصر اللغوي (إلى) هو المحقق للمراد، وهو نهاية المطاف أو الاستقرار للمنافقين دلالة على شدّة تمسكهم بأقرانهم (شياطينهم).

ومن المواضع التي عُدِّي فيها الفعل بـــ(إلى) على خلاف الاستعمال المتداول في قَوْلُهُ تَعَالَى:﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ**﴾(الْبَقَرَة: 187). لَا يُقَالُ في الاستعمال اللغوي: رَفَثْتُ إِلَى الْمَرْأَةِ، إِنَّمَا يُقَال: رَفَثْتُ بِهَا، وَمَعَهَا؛ لذا فقد جعل بعض اللغويين (إلى) بمعنى (الباء)، أي الرفث بنسائكم، ومنهم من جعلها بمعنى (مع) باعتبار معناها الذي يفيد ضمّ الشيء إلى الشيء، فيكون المعنى: الرفث إلى نسائكم[95].

وقد ربط ابن عاشور هذا النوع من التعدية بالقصديّة الدلالية للخطاب بقوله:"لَكِنْ لَمَّا كَانَ الرَّفَث فِي معنى الْإِفْضَاءِ عُدِّيَ بِـــ(إلى) وَهَذَا مِنْ أَسَدِّ مَذَاهِبِ الْعَرَبِيَّةِ، لِأَنَّهُ مَوْضِعٌ يَمْلِكُ فِيهِ الْمَعْنَى عِنَانَ الْكَلَامِ فَيَأْخُذُهُ إِلَيْهِ"[96].ويتبدى الاستعمال الدقيق لحرف الجر (إلى) بدلا من (الباء) بما يتناسب وقصديّة الخطاب، وذلك بما يحمله حرف الجر (إلى) في هذا السياق من معنى انتهاء الغاية أثناء العلاقة بين الزوجين. فالرفث يُطلق على الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذ بهن، والْإِفْضَاء بمعناها اللغوي: "الْوُصُول إِلَى الشَّيْء بسعة، من الفضاء"[97]. ومعناه في سياق الآية السابقة أن "يشتمل كل واحد منهما على صاحبه في عناقه، شبّه باللباس المشتمل عليه"[98]، ومنه قول الجعدي[99]:

إِذَا مَا الضَّجِيعُ ثَنَى جِيدَها تَثَنَّتْ فَكَانَتْ عَلَيْهِ لِبَاسَا

فالضجيج هنا بمعنى المواقعة بين الرجل وزوجته. فشبه كل واحد منهما باللباس للآخر، كاللباس الساتر للعورة[100].

ومناسبة نزول الآية تؤكّد دلالة تعدية (الرفث) بـــ (إلى)، والمناسبة هي مواقعة بعض الصحابة لزوجاتهم ليلة الصيام قبل نسخ الحكم، واعترافهم بذلك للرسول صلّى الله عليه وسلّم[101]. ويتضح ذلك المعنى بتمام الآية في قوله تعالى (هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ) من نسخ الحكم وإباحة ما كان محذورا. والرفث من الأفعال التي يُكنّى عنها في الاستعمال اللغوي لقبح دلالته، إلا أنّه أفصح عنه "استهجانا لما وجد منهم قبل الإباحة"[102]، وبذلك تتضح العلاقة السياقيّة بين (الرفث) وما تضمنه من معنى (الإفضاء) للتعبير عن الإباحة المطلقة لما كان محذورا على المسلمين.

ومن المواضع التي عدّي بها الفعل بحرف الجرّ (إلى) في قوله تعالى:﴿**لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ**﴾(الصافات:8)، جاء فِي الصِّحَاح: يُقَال: تَسَمَّعْت إِلَيْهِ، وسَمِعْتُ إِلَيْهِ، وسَمِعْتُ لَهُ، كلُّه بِمَعْنى واحدٍ[103]. وأشار ابن هشام إلى أنّ قوله تَعَالَى (لَا يسمعُونَ إِلَى الملإ الْأَعْلَى) أي لَا يُصغون، فعدي (يسمع) بـــ(إلى) وَإِنَّمَا أصله أن يتَعَدَّى بِنَفسِهِ مثل: (يَوْم يسمعُونَ الصَّيْحَة)"[104].

وجاء عند ابن عاشور قوله: "وَحَرْفُ (إلى) يُشِيرُ إلى تَضْمِينِ فِعْلِ (يَسَّمَّعُونَ) مَعْنَى (يَنْتَهُونَ) فَيَسْمَعُونَ، أيْ لا يَتْرُكُهُمُ الرَّمْيُ بِالشُّهُبِ مُنْتَهِينَ إلى المَلَأِ الأعْلى انْتِهَاءَ الطَّالِبِ المَكَانَ المَطْلُوبَ بَلْ تَدْحَرُهُمْ قَبْلَ وُصُولِهِمْ فَلا يَتَلَقَّفُونَ مِنْ عِلْمِ مَا يَجْرِي فِي المَلَأِ الأعْلى الأشْيَاءَ مَخْطُوفَةً غَيْرَ مُتَبَيَّنَةٍ، وَذَلِكَ أبْعَدُ لَهُمْ مِنْ أنْ يَسْمَعُوا لِأنَّهُمْ لا يَنْتَهُونَ فَلا يَسْمَعُونَ. فالمُرَادُ التَّسَمُّعُ المُبَاشِرُ، وَهُوَ الَّذِي يَتَهَيَّأُ لَهُ إذا بَلَغَ المَكَانَ الَّذِي تَصِلُ إلَيْهِ أصْوَاتُ المَلَأِ الأعْلى، أيْ أنَّهُمْ يُدْحَرُونَ قَبْلَ وُصُولِهِمُ المَكَانَ المَطْلُوبَ"[105]. فجاء تضمين (يسّمعون) معنى (ينتهون) منسجما مع قصديّة الخطاب، لأنّ سماعهم – في هذا السياق –كان بصورة خاطفة لا تروّي فيها يكشفها قوله تعالى: ﴿**إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ**﴾ (الصافات:10). ويتأكّد رأي ابن عاشور بما جاء عند الزمخشري فقد ذهب الزمخشري أنّ (سمع) المعدّى بنفسه يفيد الإدراك فقط، أما (سمع) المعدّى بـــ(إلى) فيفيد الإصغاء مع الإدراك[106]. ومعنى ما سبق قد تكون للسياق الذي ترد فيه الآية سمة تعبيرية خاصة، فترد فيه ألفاظ معينة بحسب تلك السمة[107]. ونحو ذلك في بيانه عزّ وجل لمشهد من مشاهد الذهول التي تمرّ على من كان لا يصدق بيوم البعث في قوله تعالى:﴿**يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ**﴾ (ق: 42). "يعني صيحة البعث، وبالحقّ متعلق بالصيحة. و(ذلك يوم الخروج) أي يوم الخروج من القبور"[108]. وفيها استجابة للفعل (يسمعون) وإدراك فعُدّي بنفسه، لأنها صيحة الحقّ لا مجال للتغافل عنها، جاء عند ابن كثير قوله:"قَالَ قَتَادَةُ: قَالَ كَعْبُ الْأَحْبَارِ: يَأْمُرُ اللَّهُ تَعَالَى مَلَكًا أَنْ يُنَادِيَ عَلَى صَخْرَةِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ: أَيَّتُهَا الْعِظَامُ الْبَالِيَةُ، وَالْأَوْصَالُ الْمُتَقَطِّعَةُ، إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُنَّ أَنْ تَجْتَمِعْنَ لِفَصْلِ الْقَضَاءِ"[109].

وذهب النحاة كذلك إلى أنّ (إلى) قد تكون بمعنى (مَعَ)، واستدلوا على ذلك بغير شاهد منها قول العرب:"الذَّوْدُ إلى الذَّوْدِ إبلٌ"، أي: مع الذّوْدِ[110]. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ ۖ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾ (آل عمران: 52). جاء في شرح المفصّل "لمّا كان معناه من يُضاف في نصري إلى الله جاز لذلك أن تأتي بـــ(إلى) هنا)[111]. فظاهر كلام ابن يعيش أنّ استعمال (إلى) بدلا من (مع) جاء جوازا، على أنّ القصد في الخطاب القرآني لا يحتمل إلا تركيبا واحدا، أي أنّ المعنى يقتضي تركيبا معينا، فالخطاب موجّه إلى بني إسرائيل إبلاغا للدعوة، وقطعا للمعذرة. والنصر يشمل إعلان الدين والدعوة إليه. ووصل وصف أنصاري بـــ(إلى) على تضمين صفة أنصار معنى (الضم)، فالقصد الذي تضمنه الخطاب "أي من ضامون نصرهم إياي إلى نصر الله إياي، الذي وعدني به؛ إذ لا بد لحصول النصر من تحصيل سببه كما هي سنة الله: (إن تنصروا الله ينصركم)(محمد: 7)، أي ضامينها"[112]. فجعل الوصول إلى نصر الله غاية، ووصول الغاية تستلزم (إلى).

ونحو ما سبق قوله تعالى:﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ**﴾(النساء: 2). يقول ابن عاشور :"لمّا كان معنى الأكل ههنا الضمّ والجمع لا حقيقة المضغ والبلع عدّاه بـــ(إلى)، إذ المعنى لا تجمعوا أموالهم إلى أموالكم"[113]. فمجيء (إلى) بمعنى (مع) ليس من مبدأ الجواز أو عدمه، وإنّما ارتبطت المسألة بقصديّة التركيب، فأكل أموال اليتيم ناجم عن سبب ضمّ أموالهم إلى أموالكم، فيكون الضمّ سببا في أكل الأموال، لذا نهي عنه.

واستعمال (إلى) بدلا من (مع) استعمل عند العرب بشرط لا على سبيل الجواز، وإذا خالفه التركيب أصبح مرفوضا، وهو أن يحمل السياق معنى الضمّ والسببيّة، الذي أشار إليه ابن عاشور سابقا، وجاء عند السيوطي ما يعضد هذا الرأي ويقويّه قوله: "وَالْمعْنَى فِي قَوْله (من أنْصَارِي إِلَى الله) من يضيف نصرته إِلَى نصْرَة الله و (إِلَى) حِينَئِذٍ أبلغ من (مَعَ) لِأَنَّك لَو قلت من ينصرني مَعَ فلَان لم يدل على أَن فلَانا وَحده ينصرك وَقيل التَّقْدِير من ينصرني حَال كوني ذاهِبًا إِلَى الله"[114]. أما في قولهم السابق الذي استدلوا به على مجيء (إلى) بمعنى (مع) في قول العرب: (الذود إلى الذود إبل)، فهذ الاستعمال حُدد كذلك بقصدية التركيب، بحيث تتضمّن معنى الضمّ والسبب الذي أشترطه ابن عاشور سابقا، فيكون القصد: إذا ضممتَ الذود إلى الذود صارت مجموعة من الإبل بسبب هذا الضمّ. فأما إذا كان الشيء مع الشيء – ولا يحقق معنى الضمّ – لم يقولوه(إلى)، فغيرُ جائز أن يقال: قَدِمَ فلانٌ وإليه مالٌ، بمعنى: ومعه مال، فالتركيب هنا لم يحمل دلالة الضم والسببية. قال الفراء: وإنما تجعل (إلى) كـــ (مع)، إذا ضممت شيئاً إلى شيء، فإن لم يكن ضم لم تكن إلى كـــ(مع). فلا يقال في مع فلان مال كثير: إلى فلان مال كثير[115].

2- التعدية بالباء:

تخرج الباء في عُرف النحاة إلى معانٍ متعددة تصل إلى أربعة عشر معنى، وكأنّ هذا الخروج عندهم مرتبط بتنوع الأساليب المقالية ليس إلا، ولا أثر فيه لقصديّة الخطاب، ومن ذلك تضمن (الباء) معنى (من) في نحو قوله تعالى:﴿**عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا**﴾(الإنسان: 6)، ذهبت جلّ آراء اللغويين والمفسرين إلى أنّ (الباء) في هذا الموضع بمعنى (مِن)، جاء في مغني اللبيب أنّ الْأَصْمَعِيُّ قد ذهب إِلَى أَنَّ (الْبَاءَ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (يَشْرَبُ بها عِبادُ اللَّهِ) مضمّنة معنى (مِنْ) التَّبْعِيضِيةِ، وَوَافَقَهُ الْفَارِسِيُّ وَابْنُ قُتَيْبَة وَابْنُ مَالِكٍ، وَعَدَّ فِي كُتُبِهِ ذَلِكَ مِنْ مَعَانِي الْبَاءِ وَنُسِبَ إِلَى الْكُوفِيِّينَ[116].

وقد فُسِّر استعمال الباء مع (يشرب) دلالة على الارتواء، ويبدو أنّ القول بهذا المعنى لتبرير تعدّي الفعل (يشرب) بحرف على خلاف الاستعمال، غير أنّ عاشور قد ربط هذا التضمين بقصديّة الخطاب، وجعل مجيء (الباء) على حقيقته (الإلصاق)، وهو معنى لا يفارقها واقتصر عليه سيبويه[117]. وجعله المعنى الوحيد لها، وعندها تحمل قصديّة تتناسب مع السياق، فحملت دلالة الاقتراب والالتصاق فالسياق الذي ورد به هذا الاستعمال سياق بيان لمشهد من مشاهد النعيم التي حباها الله الأبرار مقابلة بمشهد البؤس الذي يحياه (الكَفُور)، فشُرْب الأبرار من العين مباشرة تشريف لهم بصورة دقيقة عمّا سواهم، ورفعة لمكانتهم، "وعِبادُ اللَّهِ مُرَادٌ بِهِمْ: الْأَبْرَارُ. وَهُوَ إِظْهَارٌ فِي مَقَامِ الْإِضْمَارِ لِلتَّنْوِيهِ بِهِمْ بِإِضَافَةِ عُبُودِيَّتِهِمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِضَافَةَ تَشْرِيفٍ....والشّرب يَحْمل صِفَة جَزَاءِ الشَّاكِرِينَ وَمَا فِيهِ مِنَ الْخَيْرِ وَالْكَرَامَةِ، تَقْرِيبًا لِلْمَوْصُوفِ مِنَ الْمُشَاهَدَةِ الْمَحْسُوسَةِ[118]. وبذلك يكون استعمال (الباء) مع الفعل (يشرب) بيانا لمكانة المقربين قياسا بغيرهم الذين يشربون من العين شربا مباشرا، أي شرب من نوع خاص ليس كالشرب في الدنيا، وزادهم تشريفا بإضافتهم إلى لفظ الجلالة بقوله (عباد الله)، وكذلك الحال في قوله تعالى:﴿**عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ**﴾(المطففين:28)، فَحَمل استعمال (الباء) على حقيقته (الإلصاق)، تشريفا لهم (المقربون) بالشرب من العين بصورة مباشرة، لا بوسيلة أخرى، فاتضحت مكانتهم بقوله

(المقربون)[119]. وروي عن ابن عباس قوله: أَوْلِيَاءُ اللَّهِ، يَقُودُونَهَا حيث شاؤوا مِنْ مَنَازِلِهِمْ وَقُصُورِهِمْ، كَمَنْ يَكُونُ لَهُ نَهَرٌ يُفَجِّرُهُ هَاهُنَا وَهَاهُنَا إِلى حَيْثُ يُرِيدُ[120]. ومنه قول الشاعر[121]:

وَأَنْ أَرِدَ الْمَاءَ الَّذِي شَرِبْتْ بِهِ سُلَيْمَى وَقَدْ مَلَّ السُّرَى كُلُّ وَاخِدِ

وَأَلْصِقَ أَحْشَائِي بِبَرْدِ ثُرَابِــهَا وَإِنْ كَانَ مَخْلُوطاً بِسُــمِّ الأَسَــاوِدِ

فقد عدّى الفعل (شرب) بالباء، وحملت الباء معنى الإلصاق الحقيقي تشريفا للماء بشرب المحبوبة منه مباشرة.

ونحو ذلك تعدية الفعل (سأل) بـــ(الباء) في قوله تعالى:﴿**سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ**﴾(المعارج:1)، والتقدير عند النحاة: عن عذاب، لأن (سأل) تتعدّى بـــ(عن) لا بـــ(بالباء) في الاستعمال، في حين أن ابن عاشور قدر ربط هذا النمط من التعدية بالسياق الذي وردت به، وحددها في باب الاستفهام والدعاء والاستعجال بقوله: "وَمِنْ بَلَاغَةِ الْقُرْآنِ تَعْدِيَةُ سَأَلَ بِالْبَاءِ لِيَصْلُحَ الْفِعْلُ لِمَعْنَى الِاسْتِفْهَامِ وَالدُّعَاءِ وَالِاسْتِعْجَالِ"، ونَحْو ذلك قوله تعالى:(فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا) (الْفرْقَان: 59). وقال بعضهم: إنّ الباء هنا على بابه، وإن المعنى: سأل سائل وأجيب بعذاب واقع للكافرين، وإن السؤال هنا ضمن معنى الجواب. فالآيات تجيب عن هذا السؤال. كأنّه قال: سأل سائل فأجيب بعذاب واقع للكافرين[122].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ**﴾ (يوسف:100)، فظاهر الاستعمال يقتضي القول (إلي)، فحمله ابن عاشور على قصد الخطاب بقوله:"هُوَ يَتَضَمِّنِ (أَحْسَنَ) مَعْنَى (لَطَفَ). وَبَاءُ بِي لِلْمُلَابَسَةِ أَيْ جَعَلَ إِحْسَانَهُ مُلَابِسًا لِي، وَخَصَّ مِنْ إِحْسَانِ اللَّهِ إِلَيْهِ دُونَ مُطْلَقِ الْحُضُورِ لِلِامْتِيَازِ أَوِ الزِّيَادَةِ إِحْسَانَيْنِ هُمَا يَوْمَ أَخْرَجَهُ مِنَ السِّجْنِ وَمَجِيءِ عَشِيرَتِهِ مِنَ الْبَادِيَةِ"[123]. وبذلك يكون استعمال (الباء) وما تحمله من دلالة الإلصاق متناسبة مع قصدية إحسان الله ليوسف عليه السلام وملاصقة هذا الإحسان له في جميع مراحله.

3- التعدية بـــ(على)

اختلف النحاة في دلالة (على) بين الحرفيّة والاسميّة، فذهب فريق إلى أنّها حرف في كلّ موضع، وهو قول الفرّاء، وذهب فريق آخر إلى أنّها اسم في كلّ موضع، وهو قول ابن طاهر ومن وافقه، والحرفيّة تخرج في عرف النحاة إلى ثمانية معان، أبرزها الاستعلاء حقيقة أو مجازا[124].

وقد توقف ابن عاشور في تفسيره عند الدّلالة القصديّة لتعديّة الفعل بـــ(على) في غير موضع لا بحرف آخر جرى الاستعمال عليه، منها في قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ**﴾(الصافات: 137). جاء الخطاب في هذه الآية لقريش لعظتهم من مصير قوم لوط الذين يمرّون بمكانهم كثيرا بحكم التجارة، أي "أَنَّهُمْ بِسَبَبِ مَا شَاهَدُوا مِنَ الْعِبَرِ تَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا مَا يَجِبُ أَنْ يَتَعَقَّلُوهُ"[125]. يقول تعالى في السّياق ذاته: ﴿**إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ، ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخَرِينَ**﴾ (الصافات: 134 – 136). وجاء الفعل (تمرون) متعديا بحرف الجر (على)، مع أنّ ظاهر الاستعمال يوحي بتعديته بـــ(الباء)، أي (تمرون بهم)، غير أنّ قصدية الخطاب عند ابن عاشور اقتضت التعدية بـــ(على) وما تحمله من دلالة الاستعلاء والتّمكّن من الشيء، يقول ابن عاشور:"وَتَعْدِيَتُهُ (يمرون) بِحَرْفِ (عَلَى) تُفِيدُ تَمَكُّنَ الْمُرُورِ

أَشَدَّ مِنْ تَعْدِيَتِهِ بـــ(الْبَاءِ)، وَكَانُوا يَمُرُّونَ بِدِيَارِ لُوطٍ بِجَانِبِهَا لِأَنَّ قُرَاهُمْ غَمَرَهَا الْبَحْرُ الْمَيِّتُ وَآثَارُهَا بَاقِيَةٌ تَحْتَ الْمَاءِ. وَالْمُصْبِحُ: الدَّاخِلُ فِي وَقت الصَّبَاح، أي تمرّون عَلَى مَنَازِلِهِمْ فِي الصَّبَاحِ تَارَةً وَفِي اللَّيْلِ تَارَةً بِحَسَبِ تَقْدِيرِ السَّيْرِ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ وَآخِرِهِ"[126]. فكان لخصوصيّة المكان الذي يمرّ به المقصود بالخطاب أثر باختيار الحرف الأكثر مناسبة للسياق، أي (تَمُرُّونَ عَلَى مَنَازِلِهِمُ الَّتِي فِيهَا آثَارُ الْعَذَابِ)، أمّا المنازل نفسها فهي تحت الماء.

ونحو ذلك تعدية الفعل (كَبُرَ) بـــ(على) في قوله تعالى:﴿**كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ**﴾(الشورى: 13).

فمناسبة الآية الاستنكار من إعراض المشركين عن الإسلام مع أنه دين مؤيد بما سبق من الشرائع الإلهية لعلّه يكون وسيلة للإرشاد والهداية، (شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ)؛ فأجيب إجمالا بأنه كبر على المشركين وتجهموه، و(كبر) عند ابن عاشور تتضمّن معنى (ثقل) للتناسب مع سياق الاستنكار الذي قصده الخطاب بقوله:"ولما فيه من تضمين معنى (ثقل) عدي بـــ(على)، أي عجزوا عن قبول ما تدعوهم إليه، فالكبر مجاز استعير للشيء الذي لا تطمئن النفس لقبوله، والكبر في الأصل الدال على ضخامة الذات لأن شأن الشيء الضخم أن يعسر حمله"[127]. فنجد ابن عاشور قدر ربط مسألة تضمين الفعل معنى فعل آخر (ثقل) ليحمل دلالة الاستنكار لما يحمله (ثقل) من دلالة تتناسب مع فعلهم من جهة، وتصوير مشهد حسيّ معبّر عن استثقالهم القبول.

4- التعدية بـــ(عن):

من أبرز مواطن الاستعمال اللغوي لـــ(عن) أن تقتضي مجاوزة ما أضيف إليه نحو غيره، فتقول: أطعمته عن جوع، أي أزلت عنه الجوع، ورميتُ عن القوس، أي طرحت السهم عنها. إلا أنها في عرف النحاة قد تخرج إلى معان متعددة، منها أن تأتي بمعنى (مِنْ)[128]، واستدلوا على ذلك بغير شاهد منها قوله تعالى:﴿**قَالُوا إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ**﴾(الصافات: 28)، ذكر الطبري مناسبة هذه الآية بقوله:"عن قتادة قال: قالت الإنس للجن: إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين، قال: من قبل الخير، فتنهوننا عنه، وتبطّئوننا عنه"[129]. ويكون ذلك بتزيين الباطل لهم، وصدّهم عن الحقّ.

فالسّياق الذي وردت فيه الآية يُفصح عن دلالة الاستعمال، فهو سياق يصور مشهد العتاب واللوم بين طرفين في النار: المُتَّبَع (الشيطان) والمتّبِع (الأنس)، وهذا السياق كان موجها عند ابن عاشور لتعدية الفعل (تأتون) بـــ(عن) ليتناسب مع قصديّة الخطاب بقوله:"وَعَبَّرَ عَنْ إِقْبَالِهِمْ بِصِيغَةِ الْمُضِيِّ وَهُوَ مِمَّا سَيَقَعُ فِي الْقِيَامَةِ.....فَحَاصِلُ الْمَعْنَى حِكَايَةُ عِتَابٍ وَلَوْمٍ. وَدَلَالَةُ التَّرْكِيبِ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ الْإِتْيَانُ أُطْلِقُ عَلَى الدَّعَايَةِ وَالْخَطَابَةِ فِيهِمْ لِأَنَّ الْإِتْيَانَ يَتَضَمَّنُ الْقَصْدَ دُونَ إِرَادَةِ مَجِيءٍ.وكَانَ حَقُّ فِعْلِ (تَأْتُونَنَا) أَنْ يُعَدَّى إِلَى جِهَةِ الْيَمِينِ بِحَرْفِ (مِنْ) فَلَمَّا عُدِّيَ بِحَرْفِ (عَنِ) الَّذِي هُوَ للمجاوزة تَعَيَّنَ تَضْمِينُ تَأْتُونَنَا مَعْنَى (تَصُدُّونَنَا) لِيُلَائِمَ مَعْنَى الْمُجَاوَزَةِ، أَيْ تَأْتُونَنَا صَادِّينَنَا عَنِ الْيَمِينِ، أَيْ عَنِ الْخَيْرِ"[130]. فحمل استعمال (عن) مع الفعل (تأتوننا) دلالة المجاوزة بدفعهم عن الخير، واستعمال (اليمين) دون غيرها من الجهات قد يحمل دلالة قوة الدفع للمتبعين عن الخير، جاء في تفسير الزمخشري أنّ "من أتاه الشيطان من جهة اليمين: أتاه من قبل الدين فلبس عليه الحق. ولك أن تجعلها مستعارة للقوّة والقهر، لأنّ اليمين موصوفة بالقوة، وبها يقع البطش[131]. ويمكن كذلك حمل تعدية الفعل بـــ(عن) دلالة عموم إتيان الشيطان إلى متبعيه من الأنس من جميع الجهات، "لأنه (عن) يستعمل في الجهات الست"[132].

5 – التعدية بـــ(اللام):

اللام المفردة ثلاثة أقسام: عاملة للجرّ، وعاملة للجزم، وغير عاملة، وعاملة الجرّ تخرج في عُرف النحاة إلى اثنين وعشرين معنى، وجعل بعضهم الاستحقاق معناها العام الذي لا يفارقها[133]. ومن معانيها التي تخرج إليها في عرفهم أن تكون موافقة (على)، نحو قوله تعالى:﴿**وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا**﴾ (النساء: 57). أي: شبّه عليهم. وهذا التقدير أنكره النحاس، جاء في مغني اللبيب: "قال النحاس:" ولا يُعرف في العربية لهم بمعنى عليهم"[134].

وفي قوله:(شُبِّه) حملت في معظم التفاسير على معنى (المُشابه)، أي رَأَوْا شَبَهَهُ فَظَنُّوهُ إِيَّاهُ، وَلِهَذَا قَالَ: (وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا) أَيْ: وَمَا قَتَلُوهُ مُتَيَقِّنِينَ أَنَّهُ هُوَ، بَلْ شَاكِّينَ مُتَوَهِّمِينَ"[135]. ويبدو لي أنّ الأولى أن يُحمل الفعل (شُبّه) على معنى اختلط عليهم، لذا قال سبحانه: (إنّ الذين اختلفوا فيه لفي شكّ)، ففي هذا إشارة إلى عدم تيقن جميع اليهود من شخصيّة المقتول، وبالذات عامتهم. وقد ربط ابن عاشور القول بالتّضمين في هذا السّياق بقصدية الخطاب بقوله:"وَنُكْتَةُ الْعُدُولِ عَنْ حَرْفِ (عَلَى) تَضْمِينِ فِعْلِ (شُبِّه) مَعْنَى (صُنِعَ)، أَيْ صَنَعَ الْأَحْبَارُ هَذَا الْخَبَرَ لِأَجْلِ إِدْخَالِ الشُّبْهَةِ عَلَى عَامَّتِهِمْ"[136]. وبذلك يتأكّد معنى (شبّه) أنّه (اختلط)، وجاء دور الأحبار في تأكيد الخبر كذبا لعامة اليهود لتقبله. قال الزمخشري: "ثم اختلفوا فقال بعضهم: إنه قتل وصلب. وقال بعضهم إن كان هذا عيسى فأين صاحبنا؟ وإن كان هذا صاحبنا فأين عيسى؟ وقال بعضهم رفع إلى السماء. وقال بعضهم: الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا. فإن قلت: شُبِّهَ مسند إلى ماذا؟ إن جعلته مسنداً إلى المسيح، فالمسيح مشبّه به وليس بمشبّه، وإن أسندته إلى المقتول فالمقتول لم يجرِ له ذكر قلت: هو مسند إلى الجار والمجرور وهو قَوْلِهِمْ كقولك خيل إليه"[137]. وبذلك يكون تضمين (شبّه) معنى (صنع) متناسبا مع المعنى المقصود، وهو ما حققته التعدية (باللام).

ومن مواطن تعدية الفعل بـــ(اللام) في قوله تعالى:﴿**فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ ۘ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي ۖ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (العنكبوت: 26)، فالفعل (آمن) قد تعدى بـــ(اللام) كما سبق، وقد يُعدّى بـــ(الباء)، فنقول: آمنت بأن الله واحد، ومنه قوله تعالى:﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ**﴾ (البقرة: 285). والمسألة عند ابن عاشور لا ترتبط بجواز الوجهين من عدمه، بل نجده يعزو كلّ استعمال إلى قصديّة محددة، فقد بين الفرق الدلالي الدّقيق بين تعدية الفعل (آمن) بـــ(اللام) وتعديته بـــ(الباء)، فكلّ نمط يحمل دلالة قصدية معينة، يقول:"وَعُدِّيَ تُؤْمِنُوا بِاللَّامِ لِأَنَّهُ يُقَالُ: آمَنَ بِهِ وَآمَنَ لَهُ، وَأَصْلُ هَذِهِ اللَّامِ لَامُ الْعِلَّةِ عَلَى تَضْمِينِ فِعْلِ الْإِيمَانِ مَعْنَى الرُّكُونِ[138]. والركون عند أهل اللغة بمعنى:" السّكُون إِلَى الشَّيْءِ والمَيْلُ إِلَيْهِ"[139]. فقد كان لوط ابن أخت إبراهيم عليهما السلام، وهو أوّل من اتبعه من الرّجال، "وَالِاقْتِصَارُ عَلَى ذِكْرِ لُوطٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُؤْمِنْ بِهِ إِلَّا لُوطٌ لِأَنَّهُ الرَّجُلُ الْفَرْدُ الَّذِي آمَنَ بِهِ"[140]. لذا قال ابن عاشور بتضمين (آمن) معنى (الركون)، فالإيمان هنا حمل أعلى درجات التّصديق في ظلّ موقف قومه الآخرين الذين عبّر عن موقفهم عزّ وجلّ بقوله: ﴿**فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ**﴾(العنكبوت: 24).

وقد ميّز ابن عاشور الفرق الدقيق بين تعدية الفعل (آمن) مرّة بـــ(اللام) وأخرى بـــ(الباء) بصورة جليّة في توقفه عند تعدية الفعل (آمن) بـــ(اللام) في قوله تعالى:(فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ)(يونس: 83). بقوله: "لَا يُقَالُ: آمَنْتُ لِلَّهِ وَإِنَّمَا يُقَالُ: آمَنْتُ بِاللَّهِ. وَتَقُولُ: آمَنْتُ بِمُحَمَّدٍ وَآمَنْتُ لِمُحَمَّدٍ. وَمَعْنَى الْأَوَّلِ يَتَعَلَّقُ بِذَاتِهِ وَهُوَ الرِّسَالَةُ، وَمَعْنَى الثَّانِي أَنَّكَ صَدَّقْتَهُ فِيمَا جَاءَ بِهِ[141]. بمعنى أنّ فِعْل الْإِيمان يُعَدَّى بـــ(اللَّام) إِلَى الْمُصَدَّق فقط، ويعدّى بـــ(الباء) إلى ذات الله عزّ وجل، أو ما تّنزّل على رسله منه.

5- التعدية بـــ(مِن):

(مِنْ) في عُرف النحاة حرف جرّ يأتي لبضعة عشر معنى أولها ابتداء الغاية إمّا في اللفظ، نحو: سرت من البصرة إلى الكوفة، وأمّا في المعنى، نحو زيد أفضل من عمرو. ومن المعاني التي حُملت عليها (مِن) عندهم أن تأتي بمعنى (على)، واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى:﴿**وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ**﴾(الأنبياء: 77)، أي على القوم[142]. فقد عُدي الفعل (نصرناه) بـــ(من)، والظاهر أن يقول (نصرناه على القوم)، والمسألة عند ابن عاشور تتجاوز مجرّد استعمال حرف بمعنى حرف آخر؛ فالتعدية بـــ(مِن) لعلّة سياقية ترتبط بدلالة النصر المقصودة، فقد اختلفت دلالته في هذا الموطن عمّا هو معتاد، ولم تقتصر على المدافعة عن المنصور، بل هو أعلى درجات النصر؛ تمثّل بقوله تعالى (فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ) والهاء عائدة على نوح عليه السلام ، يقول ابن عاشور" وَعُدِّيَ نَصَرْنَاهُ بِحَرْفِ (مِنْ) لِتَضْمِينِهِ مَعْنَى الْمَنْعِ وَالْحِمَايَةِ، وَهُوَ أَبْلَغُ مِنْ تَعْدِيَتِهِ بِـــ(عَلَى) لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى نَصْرٍ قَوِيٍّ تَحْصُلُ بِهِ الْمَنَعَةُ وَالْحِمَايَةُ فَلَا يَنَالُهُ الْعَدُوُّ بِشَيْءٍ. وَأَمَّا نَصْرُهُ عَلَيْهِ فَلَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى الْمُدَافَعَةِ وَالْمَعُونَةِ[143]. ويتأكّد ذلك بالصورة المناقضة التي أوردها القرآن في أعلى درجات الخذلان للمشركين بقوله تعالى: (حَتَّى إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْأَرُونَ، لَا تَجْأَرُوا الْيَوْمَ إِنَّكُمْ **مِنَّا لَا تُنْصَرُونَ** [الْمُؤْمِنُونَ: 64- 65]، فقد حمل التركيب (منّا لا تنصرون) أعلى درجات الخذلان – نقيض الحماية – فقيل إنّ العذاب المقصود: "قتلهم يوم بدر. أو الجوع حين دعا عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:"اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف، فابتلاهم الله بالقحط حتى أكلوا الجيف والكلاب والعظام المحترقة والقدّ والأولاد. الجؤار: الصراخ باستغاثة"[144].

ومن المواضع التي أستعمل فيها الحرف (مِن) بدلا من حرف آخر في قوله تعالى: ﴿**لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾(البقرة: 226). الإيلاء في معاجم اللغة بمعنى: اليمين أي الحلف، "وَهُوَ الِامْتِنَاعُ مِنَ الدُّخُولِ، وَفِي حَدِيثِ عَلِيٍّ، رضي الله عنه: لَيْسَ فِي الإِصلاح إِيلاءٌ"[145] أي حلف، والفعل باستعماله العام بهذا المعنى يُعدّى بـــ(على)، فجعله اللغويون في هذا الموضع من باب الحمل على المعنى[146]. والتقدير عندهم (أي يمتنعون من وَطْء نِسَائِهِم بِالْحلف)، دون أيّ ربط بالمعنى السياقي المقصود، وهو ما توقف عنده ابن عاشور؛ موضّحا العلّة السياقيّة التي استوجبت تعدية الفعل (يُؤْلون) بـــ(من) بقوله :" فَالْإِيلَاءُ بَعْدَ نُزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ، صَارَ حَقِيقَةً شَرْعِيَّةً فِي هَذَا الْحَلِفِ عَلَى الْوَصْفِ الْمَخْصُوصِ. وَمَجِيءُ اللَّامِ فِي (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ) لِبَيَانِ أَنَّ التَّرَبُّصَ جُعِلَ تَوْسِعَةً عَلَيْهِمْ، فَاللَّامُ لِلْأَجْلِ مِثْلُ هَذَا لَكَ وَيُعْلَمُ مِنْهُ مَعْنَى التَّخْيِيرِ فِيهِ، أَيْ لَيْسَ التَّرَبُّصُ بِوَاجِبٍ، فَلِلْمُوَلِّي أَنْ يَفِيءَ فِي أَقَلَّ مِنَ الْأَشْهُرِ الْأَرْبَعَةِ. وَعُدِّيَ

فِعْلُ الْإِيلَاءِ بِمِنْ، مَعَ أَنَّ حَقَّهُ أَنْ يُعَدَّى بِعَلَى لِأَنَّهُ ضُمِّنَ هُنَا مَعْنَى الْبُعْدِ، فَعُدِّيَ بِالْحَرْفِ الْمُنَاسِبِ لِفِعْلِ الْبُعْدِ، كَأَنَّهُ قَالَ: لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مُتَبَاعِدِينَ مِنْ نِسَائِهِمْ، فَمِنْ لِلِابْتِدَاءِ الْمَجَازِيِّ"[147].

للإيلاء فِي الْفِقْهِ أحكام تَخُصُّهُ لَا يُسَمَّى إيلاء دُونَهَا، ومن هنا نجد أنّ الإيلاء المقصود في الآية لا يشمل جميع أنواعه، وإنّما اقتصر على نوع واحد محدد للعلاقة بين الزوجين وحافظ لحقوق الزوجة بالدرجة الأولى، وهي تحديد المدّة الزمنية التي يحلف فيها الرجل على البعد عن زوجته – وهنا يتأكّد معنى البعد الدلالي الذي جعله ابن عاشور سببا للتعدية بـــ(مِن) التي تناسبه من حيث السياق، وتؤكده أيضا. ومعنى ما سبق أنّ الحلف المقصود في الآية حلف من نوع خاص ارتبط بعادة عند العرب في الجاهلية واستمرت مطلع الإسلام، وهو حلف اختصّ بالبعد عن الزوجة ولا يشمل غيرها من الأمور. جاء عند الشوكاني في فتح القدير قوله: "وقت الله سبحانه بهذه المدة دفعا للضرار عن الزوجة، وقد كان أهل الجاهلية يؤلون السنة والسنتين وأكثر من ذلك... وقد قيل: إن الأربعة الأشهر هي التي لا تطيق المرأة الصبر عن زوجها زيادة عليها"[148]. ويؤكّد ذلك الآية السابقة لها التي تحدّثت عن اللغو في الأيمان بقوله تعالى:﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ**﴾(البقرة: 225). ويتأكّد ذلك المعنى أيضا بحديث أنس بْنِ مَالِكٍ عن عائشة رضي الله عنها: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – آلَى مِنْ نِسَائِهِ شَهْرًا فَنَزَلَ لِتِسْعٍ وَعِشْرِينَ وَقَالَ" الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ"[149]، أي حَلَفَ لَا يدْخُل عَلَيْهِنَّ، وبذلك تكون التعدية بـــ(مِنْ) مناسبة لمعنى (البُعْد) المقصود في السياق لا غيره.

النتائج:

- تعددت الاستعمالات اللغوية لمفهوم التّضمين بتعدد الحقول المعرفيّة في مجالات اللغة، فمنهم من جعله من باب التوسّع بالاستعمال، ومنهم من جعله إشراب لفظ معنى لفظ آخر، وغيرها.
- هناك من جعل التّضمين من ضمن المجاز، في حين نجدّ أنّ الفرق بيّنٌ بينهما، فالتّضمين هو إدراج عنصر مكان آخر، في حين أنّ المجاز يعني استعمال كلمة أو عبارة بمعنى مختلف عن معناها الحرفي. في حين يُستعمل التضمين للإشارة إلى العناصر الداخلية التي تحتوي على معانٍ أو تفاصيل إضافية.
- قصرت معظم الدّراسات النّحويّة مفهوم التّضمين على الجانب النّحوي، على أنّه علّة نحويّة يخرج عليها ما بدا مخالفا الاستعمال اللغوي المتداول عند العرب.
- تكمن حقيقة التّضمين – عند ابن عاشور – في أنّها ملمح تداولي يرتبط ارتباطا وثيقا بقصديّة التركيب في سياق محدد. ويُعدُّ وسيلة لإيصال معنى مختلف أو متعدد الدلالات عندما يكون المعنى الظاهري للتركيب لا يفي ببيان الأفكار المقصودة. وفي هذه الحالة، فالتضمين عنده يعطي أبعادا إضافية للمعنى تمكّن المتلقي من التفكير فيها وفهمها من خلال السياق الذي يُستعمل فيها.
- وظّف ابن عاشور التفسير القرآني توظيفا سياقيا من خلال استقصاء دلالة التراكيب اللغويّة استقصاء سياقيا مقاميا يتجاوز حدود المعنى الضيّق أو المعنى اللغوي من خلال منهجيّة معينة، كان من ضمنها فكرة التضمين المعنوي في

باب حروف الجرّ. التي اعتمد فيها بشكل كبير على القصديّة والتراكيب اللغويّة المستعملة في الخطاب القرآني، ولا يمكن فهمه دون النظر في السياق الذي وظّف فيه.

- لم يكتفِ ابن عاشور بالقول بالتضمين، بل نجده يقدّم الاحتمالات اللفظية للمفردة المُضمّنة معنى مفردة أخرى من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض، والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ. التي من شأنها أن تمكّن المتلقي من فهم المعنى الذي يحمله التّضمين، من خلال فهم العلاقات اللغويّة بين الألفاظ المختلفة في التراكيب المتعددة.
- قصديّة التّضمين في باب حذف حرف الجرّ – في تفسير ابن عاشور – تعدّ إحدى الوسائل اللغوية الفاعلة التي حققت التركيز على الدلالات السياقيّة في الآيات الكريمة، كما أنّها تعكس العمق والإيجاز في الخطاب القرآني بما يضيفه الحذف من معانٍ تتناسب ومقامات السرعة أو التقييد والإطلاق، أو النهي.
- اغتنم ابن عاشور فكرة التضمين لتوضيح الفروق الدقيقة بين الاستعمالات اللغويّة المتقاربة في باب التعدية، نحو (آمنت له)، و(آمن به)، و(إلى أجل) و(لأجل)، فلكلّ تعدية قصديّة دقيقة تفترق بها عن الأخرى. إذ يُعبّر التركيب (آمنت له) عن الإيمان بالله من خلال رسله، بينما يُعبّر التركيب (آمنت به) عن الإيمان بالله مباشرة.
- استيفاء عناصر مشهد من المشاهد التي قدمها الخطاب القرآني كان موجها لابن عاشور للقول بتضمين الفعل فعلا آخر، أو التعدية بحرف دون حرف آخر جرى عليه الاستعمال، ونحو ذلك التعدية بـــ(على) بدلا من (الباء) لتصوير مشهد تباطؤ المشركين في الاستجابة لدعوة الرسول.
- يعدّ التركيز على الجانب الوظيفي المعنوي لحروف المعاني، بما فيها حروف الجرّ، أمرا هامّا وضروريا عند دراسة التراكيب وتعليمها، زيادة على الوظائف النحويّة، فاللحروف وظائف تؤثّر بشكل كبير في معاني الجمل، وتحدد علاقات الكلمات ببعضها.

Abstract

Semantic Implication in the Section of Prepositions and the Intentionality of the Quranic Discourse in Tafsir Al-Tahrir wa Al-Tanwir

By Basem Younes Al-Bderat

The study aimed to examine the semantic implication in Tafsir Al-Tahrir wa Al-Tanwir for Ibn Ashour in the section of prepositions, and to clarify the pragmatic meaning associated with the places of implication that referred to in the Holy Quran in the section of prepositions. The lexical meaning may only be given the literal meaning as the critics call it, or the meaning of the text apparent meaning as the fundamentalists call it; most of the linguistic studies have tended to limit the concept of inclusion to the grammatical side in many cases as a grammatical reason that comes out of what seemed to contradict the current linguistic usage for the Arabs. However, we find that this pragmatic concept (implication) is closely related to the intentionality of discourse. The study was limited to dealing with it in Tafsir Al-Tahrir wa Al-Tanwir for Ibn Ashour - in the section of prepositions - to see that he relied on this idea in a way that excels other commentators or lexicographers as well. The study tried to limit the most prominent semantic issues that Ibn Ashour related to the concept of implication and the extent of its relationship to the intentionality of the Quranic discourse.

Keywords: Implication, Intentionality, Al-Tahrir wa Al-Tanwir, Usage, Context

هوامش البحث ومراجعه:

[1]– ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج1/ ص12.

[2]– الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ج1/ص217.

[3]– مصطفى، إبراهيم وآخرون، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية في القاهرة، مكتبة الشروق، 2004، ج1/ ص544).

[4]– التهانوي، محمد بن علي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996، ج1/ ص469.

[5]– ابن جني، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ج2/ ص310.

[6]– ابن هشام، أبو محمد جمال الدين، **مغني اللبيب**، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، 1985، ج1 / ص897.

[7]– ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1414ه، ج14/ص41.

[8]– سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988، ج1/ ص124.

[9]– عبد الحميد، محمد محيي الدين، **شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة**، مطبعة السعادة، مصر، 1952، ص394.

[10]– الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، **أسرار العربيّة**، تحقيق: محمد بهجت البيطار، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1957، ج1/ص52.

[11]– ابن يعيش، موفق الدين، **شرح المفصّل**، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ج4/ص106.

[12]– السامرائي، فاضل صالح، **معاني النحو**، دار الفكر، الأردن، 2000، ج3/ ص8.

[13]– الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، ج1/ص84.

[14]– الذبياني، النابغة، **الديوان**، شرح وتقديم: عباس عبد السّتار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص138.

[15]– العليمي، ياسين بن زين الدين، **حاشية الشيخ ياسين على التصريح**، دار الفكر، بيروت، ج2/ ص4.

[16]– الشافعي، كمال الدين، **شرح لامية العجم**، تحقيق: جميل عبد الله عويضة، (د.ن)، 2008، ج1/ص92.

[17]– ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج1/ ص898.

[18]– استيتيّة، سمير شريف، **اللسانيات (المجال، والوظيفة، والمنهج)**، عالم الكتب للنشر والتوزيع، ط1، إربد، 2005، ص288–289.

[19] – مطاوع، سعيد عطية علي، **إشكالية الترادف**، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2006، ص 10.

[20]– ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج1/ص119

[21]– الأخفش، أبو الحسن المجاشعي، **معاني القرآن**، تحقيق:هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990،ج1/ ص51.

[22]– ابن جني، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، 2006، ج2/ص310.

[23]– الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشّاف**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407ه، ج/ص502.

[24]– فاضل، محمد نديم، **التّضمين النّحوي في القرآن الكريم**، دار الزمان، المدينة، 2005م– 1426ه، م2/ 645.

[25]– الرازي، فخر الدين، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر فياض العلواني، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، السعودية، 1400هـ ، ج1، ص269.

[26]– زوين، علي، **البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث**، دار الشؤون الثقافيّة العامة، ط1، بغداد، 1986، ص180.

[27]– أولمان، ستيفن، **دور الكلمة في اللغة**، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، ط1، بيروت، 1975، ص64.

[28]– دي سوسير، فرديناند، **محاضرات في علم اللغة**، ترجمة عبد القادر قنيني، دار أفريقيا الشرق1987م، المغرب، ص156.

[29]– سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص25 ــ 26.

[30]– لحلوحي، فهمية، "**علم النّص: تحريات في دلالة النّص وتداوله**"، مجلة كلية الآداب، جامعة محمد خضير، بسكرة، 2012، ص208

[31]– لحلوحي، **علم النّص: تحريات في دلالة النّص وتداوله**، ص225.

[32]– المرادي، أبو محمد بدر الدين، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ص19، 1992م.

[33]– زوين، **منهج البحث اللغوي**، 187.

[34]– صحراوي، مسعود، **التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التراث اللساني العربي**، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص217.

[35]– الحمزاوي، محمد رشاد، **من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا**، دار الغرب الإسلامي، (د.ت)، ص67.

[36]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج1/ص12.

[37]– الرياحنة، فادي، "**التطوّر الدلالي للفظ القرآني عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير**"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث، عدد 35، شباط 2015، ص147.

[38]– زوين، **منهج البحث اللغوي**، ص185.

[39]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2/ص143.

[40]– بشر، كمال، **علم اللغة الاجتماعي** "**المدخل**"، ط1، دار الثقافة، القاهرة ، 1994، ص66.

[41]– الخولي، محمد علي، **معجم علم اللغة النظري**، مكتبة لبنان، ط1، بيروت، 1982، ص259.

[42]– ابن جني، **الخصائص**، ج1/ ص36.

[43] – الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمد رشيد رضا، مصر، مطبعة المنار، 1330هـ، ص80.

[44]– الحمزاوي، **من قضايا المعجم العربي**، ص68.

[45]– الداية، فايز، **علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق**، دار الفكر، 1985، ص97– 99.

[46]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج1/ص18.

[47]– عمر، أحمد مختار، **علم الدلالة**، مكتبة دار العروبة، الكويت، 1982، ص80

[48] – ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2/ ص384.

[49]– ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج3/ ص169.

[50]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج28/ص18.

[51]– الصابوني، محمد علي، **مختصر تفسير ابن كثير**، دار القرآن الكرين، بيروت، 2006، ج6/ ص204.

[52]– ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، 1422ه، ج5/ ص323.

[53]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج21/ص20.

[54]– جبل، محمد حسن، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن**، مكتبة الآداب، 2010، ص10.

[55]– بودرع، عبد الرحمن، **منهج السياق في فهم النص**، منشورات أوقاف قطر، 2006، ص13– 14.

[56]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج3/ ص36.

[57]– الجرجاني، **دلائل الإعجاز** ص81.

[58]– ابن يعيش، **شرح المفصّل**، ج8/ ص50.

[59]– الأستراباذي، رضي الدين، **شرح الكافية في النحو لابن الحاجب**، 5ج، دار الكتب العلمية، (د.ت)، بيروت،ج4/ص138.

[60]– البغدادي، عبد القادر بن عمر،**خزانة الأدب**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997، ج9/ص121.

[61]– البغدادي، **المرجع السابق**، ج7/ ص185.

[62]– ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين ، دار التراث، القاهرة، 1980، ج1/ص539.

[63]– الجواري، أحمد عبد الستار، "**حقيقة التضمين ووظيفة حروف الجرّ**"، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج3/ المجلد الثاني والثلاثون، 1981م، ص154.

[64]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج3/ ص129.

[65]– مصطفى، إبراهيم، وآخرون، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، د.ت.

[66]– ابن عاشور، **التحرير والنوير**، ج3/ص130.

[67]– الزمخشري، **الكشاف**، ج1/ص204.

[68]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج12/ ص255.

[69]– الطبري، جرير بن محمد، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 2000،ج13/ ص101.

[70]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج23/ ص25.

[71]– ابن منظور، **لسان العرب**، ج4/ ص69.

[72]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج20/ ص150.

[73]– العسكري، أبو هلال، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ج1/ ص231.

[74]– درويش، محيي الدين بن أحمد، **إعراب القرآن وبيانه**، دار ابن كثير، دمشق، 1415، ج1، ص336.

[75]– البغدادي، **خزانة الأدب**، ج3/ ص86.

[76]– سيبويه، **الكتاب**، ج1/ ص159.

[77]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج16/ ص319.

[78]– الطبري، ، **جامع البيان**، ج4/ص460.

[79]– الحلبي، أبو العباس، **الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ج2/ص445.

[80]– البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997، ج1/ ص269.

[81]– السيوطي، جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، بيروت، 1997، ج2/ ص295.

[82]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2/ ص450.

[83]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2/ص252.

[84]– الزبيدي، محمد بن محمد، **تاج العروس وجواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ت)، 12/ص306.

[85]– الزبيدي، **المرجع السابق**، ج8/ص394.

[86]– ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج1/ص898.

[87]– ابن عاشور،**التحرير والتنوير**، ج2/ص254.

[88]– ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج1/ص67.

[89]– الأخفش، **معاني القرآن**، ج1/ ص.51

[90]– ابن منظور، **لسان العرب**، ج14/ص238.

[91]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج1/ ص287.

[92]– حجازي، محمود فهمي، **مدخل إلى علم اللغة: المجالات والاتجاهات**، الدار المصريّة السعودية، القاهرة، ص120.

[93]– مراد، وليد محمد، **نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني**، دار الفكر،1983، دمشق، ص193– 194 .

[94]– دي سوسير، **محاضرات في علم اللغة**، ص156.

[95]– عبد الله، زيد عمر، "**أسلوب التضمين وأثره في التفسير**"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، م17، ع49، 2002، ص51– 52.

[96]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج30/ ص76.

[97]– الكفوي، أبو البقاء، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ت).

[98]– الزمخشري، **الكشاف**، ج1/ص229.

[99]الجعدي، قيس بن عبد الله، **الديوان**، تحقيق: واضح الصمد، دار صادر، بيروت، 1998، ص81.

[100]– الصعيدي، عبد المتعال، **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة**، مكتبة الآداب، 2005، ج3/ ص432.

[101]– الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ – 2000م، ج3/ص498.

[102]– الزمخشري، **الكشاف**، ج1، 229.

[103]– الرازي، زين الدين أبو عبد الله، **مفاتيح الغيب**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت،1999، ج1/ص154.

[104]– ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج1، ص898.

[105]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج23/ ص92.

[106]– الزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص36.

[107]– السامرائي، فاضل، **التعبير القرآني**، دار عمار، عمّان، 2006، ص237.

[108]– الشوكاني، محمد بن عبد الله، **فتح القدير**، دار ابن كثير، دمشق، 1414، ج5/ ص114.

[109]– ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر، 1999، ج7/ص411،

[110]– ابن الصائغ، محمد بن حسن، **اللمحة في شرح الملحة**، تحقيق: إبراهيم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2004، ج1، ص223.

[111]– ابن يعيش، **شرح المفصل**، ج2/ص15.

[112]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج3/ص105.

[113]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2/ص15.

[114]– السيوطي، جلال الدين، **همع الهوامع**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، (د.ت)، ج2، ص415.

[115]– المرادي، **الجنى الداني**، ج1، 386.

[116]– ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج1/ص142.

[117]– ابن هشام، **المرجع السابق**، ج2،ص117.

[118]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج29/ ص379.

[119]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج29/ ص381.

[120]– البغوي، **تفسير البغوي**، ج5/ 190.

[121]– المبرد، محمد بن يزيد، **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1417 هـ - 1997م، ج1/ ص46.

[122]– العثيمين، محمد بن صالح، **شرح ألفية ابن مالك**، مؤسسة الشيخ العثيمين الخيرية، المملكة العربية، (د.ت)، ج41/ ص6.

[123]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج13/ص57.

[124]– المرادي، **الجنى الداني**، ص474- 476.

[125]– الشوكاني، **فتح القدير**، ج3، ص171

[126]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج23/ ص117.

[127]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج25/ص12.

[128]– الزركشي، بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار التراث، القاهرة، (د.ت)، ج4/ص285.

[129]– الطبري، **جامع البيان**، ج21، ص31.

[130]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج23، ص104.

[131]– الزمخشري، **الكشاف**، ج4/ ص40.

[132]– الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج4/ص286.

[133]– المرادي، **الجنى الداني**، ص96.

[134]– ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج3/ص171.

[135]– ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج2/ ص449.

[136]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج6/ ص2.

[137]– الزمخشري، **الكشّاف**، ج1/ 578.

[138]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج25/ ص298.

[139]– الزبيدي، **تاج العروس**، ج35/ ص110.

[140]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج20/ ص237.

[141]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج18/ ص.65

[142]– الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج4/ ص415– 420.

[143]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج17/ ص77.

[144]– الزمخشري، **الكشاف**، ج3/ص193.

[145]– ابن منظور، **لسان العرب**، ج14/ص41.

[146]– الزبيدي، ، **تاج العروس**، ج/ ص91.

[147]– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2/ ص384.

[148]– الشوكاني، **فتح القدير**، ج1، ص354.

[149]– الأخفش، **معاني القرآن**، ج1/ ص51.