الجمهوريَّة الجزائريَّة الدِّيمقراطيَّة الشَّعبيَّة
وزارة التَّعليم العاليّ والبحث العلميّ
جامعة مولود معمري، تيزي–وزُّو.
كُلِّيَّة الآداب واللُّغات
قسم اللُّغة العربيَّة وآدابها

التَّخصُّص: اللُّغة العربيَّة وآدابها.
الفرع: علوم اللُّغة.

بحث لنيل شهادة الماجستير

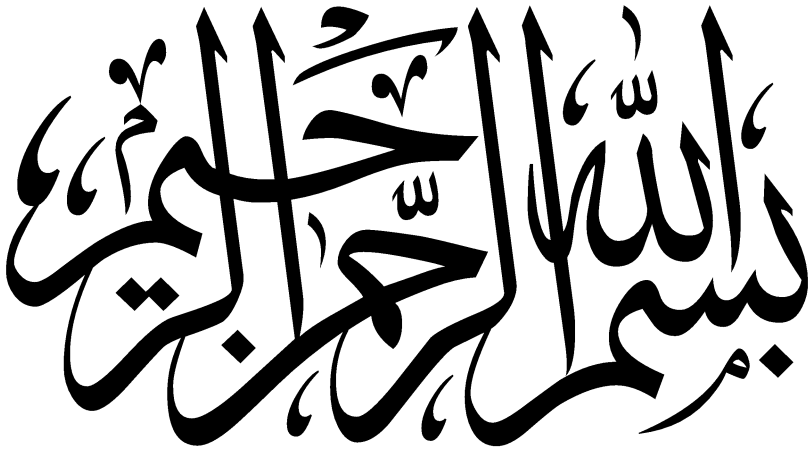
الموضوع: إعداد الطّالب: عبد الحفيظ شَريف

مُستويات الدَّرس اللُّغويّ في تفسير (مجالس التَّذكير من كلام الحكيم الخبير) للإمام ابن باديس.

لجنة المناقشة:

أ.د/ صلاح يوسف عبد القادر، أستاذ التَّعليم العاليّ، جامعة مولود معمري تيزي–وزُّو .....رئيسًا.
أ.د/ صالح بلعيد، أستاذ التَّعليم العاليّ، جامعة مولود معمري، تيزي–وزُّو.....مشرفًا ومُقرِّرًا.
د/ السعيد حاوزة، أستاذ محاضر صنف (أ)، جامعة مولود معمري، تيزي–وزُّو .....ممتحنًا.

تاريخ المناقشة: 05 / 03 / 2015م.


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء:

إلى مَنْ شملتني في الصِّغر بعد اللَّه تعالى تربيَّتُهما وأحاطتني بعد حفظ اللَّه تعالى في الكِبَر دعواتُهما..

الوالدين الكريمين..

برًّا وإكرامًا.

إلى الفاضلة التي تتوقَّف الكلمات في الوفاء لها بما بَذَلَت وتَبذُل..

رفيقة الدَّرب، وقُرَّة العين..

عرفانا وامتنانا.

إلى رياحيني من الدُّنيا:

وائل .. عاصم .. فراس.. براء.

حبًّا وعطفا، ودعاءَ حفظ.

أهدي ثمرة جُهدي، وأسأل اللَّه بركته.

عبد الحفيظ.

شكر وعرفان

أزجي وافر شكري وجزيل امتناني إلى أساتذتي على ما لقيت منهم حين زيَّنوا حلقات دروس الماجستير دفعة 2012/2013م أساتذة مرافقين، ثُمَّ على ما حَظِيتُ من شرف تدبيج أسمائهم واجهة هذه المذكّرة أساتذة مناقشين.

الأستاذ: صالح بلعيد

المشرف الذي تابع البحث بحرصه السَّديد وعنايته المعهودة.

الأستاذ: السَّعيد حاوزة

الذي نتمثَّل فيه أصالة البحث وعمق النَّظر ومتعة الطَّلب.

الأستاذ: صلاح يوسف عبد القادر

الذي تلمَّسنا على يديه مسالك الفصاحة وفنون الكلام.

فلهُم عليَّ حقٌّ لا يقوم به الشُّكر، وليس لفضلهم –بعد فضل الله تعالى– من وفاء، إلاَّ سؤاله تعالى لهم الحفظ والسَّداد. والبركة في الأعمار والأعمال. وأنْ يجازيهم بما هو أهله.

عبد الحفيظ

مُقَدِّمَة

مقدّمة: المحمُود، ربُّنا جلَّ جلالُه، والمُصَلَّى عليه، مُحمَّدٌ ﷺ وآلُه، والمَدْعُو لهُم، الوطنُ ورجالُه، وبعد:

فلئن شَهِد الدَّرسُ اللُّغويُّ العربيُّ القديم أرقى مُستوياته حين تعلَّق بأسمى نصٍّ لغويٍّ، القرآن الكريم؛ فإنَّ كثيراً من الدَّارسين على اختلاف مناهجهم ومَنَازِعهم، يُقِرُّون بأنَّ هذا النَّص الكريم لا تزال إمكانيةُ اعتمادِه محوراً للبحث والدِّراسة قائمة بقوَّة، بل إنَّ مِـمَّا يُـهيِّئُ للدَّرسِ اللِّسانيِّ العربيِّ الحديث الحركيَّةَ والجدِّيةَ والفاعليَّةَ هو التعلُّقُ بالنَّص نفسه الَّذي ازدهرت في أرجائه الدِّراسات العربيَّة الأولى، ولِـما ثَبَتَ له من قُوّة الوُجود وديمُومَةِ الحضور، فمِن حولِه نشأت معظم العلوم العربيَّة، وبإطالة النَّظر فيه نشأت المناهج والطَّرائق، ولألفاظه وتراكيبه وأساليبه ومعانيه صُنِّفت المُصنَّفات، وفي سبيل استجلاء مَرامِيه، وإدراك أسراره، واستشراف آفاقه؛ نذر أقوامٌ الجهودَ والأوقاتَ.

وفي هذا السِّياق كان اختيارُ دراسةٍ في رحاب النَّصِّ الحكيم، وبالتَّحديد في مُدوَّنة **(مجالس التَّذكير من كلام الحكيم الخبير)** للإمام: **عبد الحميد بن باديس** الصَّنهاجيِّ الجزائريِّ، والَّتي أرُومُ في مَتْنها تلمُّسَ مَسلَـكِه في كَشْف دلالات الآي الحكيم، واستِجْلاء منهجه في بيان معانيه.

لقد كانت ساحةُ التَّفسير منذ نزول القرآن الكريم مجالا فسيحا للعلماء، الْتَقَت في رِحابِه صنوف العلم وضروب الفهم، وغلب على التَّفاسير ما برع فيه أصحابُها من العلوم والفنون، فجاءت إلى كتب الفقه أقرب منها إلى التَّفسير، وكذلك الأمر في النَّحو، والكلام، والسِّيَر، والتَّاريخ، وغيرها، وهذا ما أفرز أَشْكالا من التَّفسير، أوْغَل بها أصحابُها في مواضيع الآيات إلى حدٍّ انتقل به المُفسِّر إلى مُتخصِّصٍ في علم من العلوم بعد أنْ جَعَل القرآنَ مُنطَلَقَه، فاستثمر ما أجاد من صناعةٍ في استجلاء حِكَمِ الآيِ وأحكامه واستِكْناه لَطَائِفه وأسرارِه، ولئن شفع لهؤلاء موسوعيَّتُهم العلميَّة، وتبَحُّرُهم المعرفيُّ، فإنَّ التَّفسير قد أصبح ضحيَّةَ التقاء كثيرٍ من العلوم عليه.

وإضافة إلى غلبة النَّزعة العلميَّة المُتخصِّصة على المُفسِّرين؛ تنازَعَت ممارسةَ التَّفسيرِ عبر مسيرته الطَّويلة مناهجُ ومذاهب، فتعدَّدت الرُّؤى والأدوات، وتولَّدت عن ذلك طرائق مُتباينة في التَّفسير، وذلك ما طرح سؤالا كبيرا حول **حقيقة التَّفسير**، أَهُوَ بيانُ مضامين الآيات وتجليَّة معانيها لذاتها وكفى، أمْ هو صياغةٌ نظريَّةٌ تعتَمِد التَّجليَّةَ والبيانَ بما يَجْعلُ منها مُنطَلَقا للامتثال؟ وما أثرُ عامِلَيْ المكان والزَّمان على التَّفسير؟

وفي هذا الإطار، يتناول البحث بالدِّراسة والتَّحليل مُدوَّنةً من ثماني آيات ومئة (108) أيْ ما يُمثِّل 2,05 % من آي القرآن الكريم، ومع قِلَّة عدد آياتها؛ فهي عيِّنةٌ صالحةٌ لدراسة الجوانب المنهجيَّة

والنَّظر في ظروف وملابسات تفسيرها. واستِكْناه الطَّريقة أكثر من المادَّة، وهي المَوْسُومة بـــ: **مُستويات الدَّرس اللُّغويّ في تفسير (مجالس التَّذكير من كلام الحكيم الخبير) للإمام ابن باديس.**

لقد صدر هذا التَّفسيرُ في طبْعاتٍ عديدةٍ، اعتمَدتُ منها الطَّبعة الأولى الصَّادرة عن دار الرَّشيد لعام 1430ه- 2009م لمحقِّقِها أبي عبد الرَّحمن محمود، وقد أفدتُ كثيرا من دقَّة التَّحقيق، وجودة التَّبويب وثراء الفهارس وتنَوُّعِها، فكان لذلك دورٌ كبيرٌ في تسهيل إخراج الجانب التَّطبيقيِّ خاصَّة، رغم عدم الإحالة عليه في الهامش، ذلك أنِّي رجعت بالإحالة إلى الأصل في **(مجلَّة الشِّهاب)** في طبعتها الأولى. بيروت: 1421ه-2001م، عن دار الغرب الإسلاميّ.

يُصرِّح ابنُ باديس بأهمِّ مصادره المعتمدة في التَّفسير، موجِّها إليها طالبَ الاستِزَادة، وأظهرُ ما يستدعي النَّظرَ فيها؛ هو تُراثيَّتُها، وتنوُّعها الفكريّ والمعرفيّ، وهي:

- **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، لابن جرير الطَّبريّ (310هـــ) الَّذي يمتاز بالرِّواية النَّقليَّة السَّلفيَّة وبأسلوبه التَّرسُّليّ البليغ في بيان معنى الآية القرآنيَّة، وبترجيحاته لأَوْلَى الأقوال عنده بالصَّواب.

- **الكشَّاف عن حقائق غوامض التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل**، لمحمود بن عمر الزَّمخشريّ (538ه) الَّذي يمتاز بذوقه البيانيّ في الأسلوب القرآنيّ، وتطبيقه فنون البلاغة على الآيات والاستشهاد لها بكلام العرب.

- **مفاتيح الغيب** لفخر الدِّين محمّد بن عمر الرَّازي (606ه) الَّذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونيَّة ممَّا يتعلَّق بالجماد والنَّبات والحيوان والإنسان.

- **البحر المحيط** لأبي حيَّان محمَّد بن يوسف الغرناطيّ النَّحويّ (745هـــ) الَّذي يمتاز بتحقيقاته النَّحويّة واللُّغويّة، وتوجيهه للقراءات.

وينتَهِجُ ابن باديس في تفسيره الآيةَ / الآيات القرآنيَّةِ موضوعَ التَّفسير، الخطوات العامَّة الآتية:

1- يُصدِّر الموضوعَ المُراد بـــ: **العنوان**؛

2- يضع القارئَ في سياق الآية من خلال: **المناسبة**، أو **سبب النُّزول**، أو هما معا؛

3- يتناول المفردات بالشَّرح المُعجميّ تحت عنوان: **المفردات**، أو **الألفاظ** أو **اللُّغة**؛

4- يتعرَّض إلى التَّراكيب النَّحويَّة تحت عنوان: **التَّراكيب**؛

5- يخلُصُ إلى صياغة المعنى تحت عنوان: **المعنى**؛ أو **التَّفسير** في أحيان قليلة.

6- وأمَّا المسائل **الصَّرفيَّة** –ذات الأثر في الدِّراسة– أو القضايا **الصَّوتيَّة** –وهي قليلة– فيتناولُها أحيانا أثناء تناولُه **المفردات**، وفي مواضع أخرى عند تعرُّضه **للتَّراكيب**؛

7- يعمَدُ بعد ذلك إلى الأحكام العقديَّة، أو الفقهيَّة أو السُّلوكيَّة أو غيرها، فيُبيِّن ويشرحُ كلَّ مسألة تحت **عنوانٍ جزئيٍ** مثل: بيان، توجيه، شبهةٌ وردُّها...الخ، وغالبا ما تكون العناوينُ الأخيرة داعيةً إلى الامتثال والاقتداء، مثل: سلوك، اقتداء...الخ.

وإذا كان هذا هو الهيكل العامُّ للتَّفسير عند ابن باديس؛ فإنَّ فقرات البحثِ ستهتمُّ بالقضايا اللُّغويَّة. وبصورة أوضح؛ متابعة **طريقة توظيف ابن باديس خطوات التَّحليل اللُّغويّ لبلوغ دلالات الآيات الحكيمة** واستِجْلاء السَّبيل إلى معانيها، عبر تنقُّله بين مستوياتها اللُّغويَّة.

أسباب اختيار الموضوع: عَرضْت لهذه الـــمُدوَّنة بالذَّات مُؤْثِرا لها دون غيرها، لاعتبارات عديدة منها:

* إنَّ هذا التَّفسير قد اعتمد من التَّفاسير المصادر ما تَعدَّدت وجهتُه المعرفيَّة، واختلفت مشاربُ أصحابه الفكريَّة، وتباينت منازعُهم الثَّقافيَّة. وذلك ما استدعى النَّظر في طريقة التَّوفيق ودواعيه.

* إنَّ هذا التَّفسير قد أُلِّف في ظروفٍ تاريخيَّةٍ واجتماعيَّةٍ وثقافيَّةٍ دمَّرَ الاحتلالُ الفرنسيُّ في الجزائر كلَّ ماله علاقة باللُّغة العربيَّة، وعُدَّت تلك الفترة فترةً تجاوز فيها الخطرُ عليها في الجزائر كلَّ الحدود، فكان تفسيرُ ابن باديس درساً للعامَّة والخاصَّة، وتمكينا لهذه اللُّغة في هذا الوسط، وردَّ اعتبارٍ لها بين أهلها بإعادة ربطهم بها انطلاقا من أرقى نصٍّ عربيٍّ على الإطلاق، بطريقةِ عَرْضٍ تخلَّلتْـــها مُمَارسَةٌ فِعْلِيَّةٌ لضَربٍ من الدَّرْسِ اللُّغويِّ.

وباعتبارٍ آخر فقد تتبَّع محمَّد حُسين الذَّهبي نهاية سبعينات القرن العشرين في كتابه (التَّفسير والمفسِّرون) حركةَ التَّفسير وأعلامَها، منذ عهد النُّبوَّة إلى العصر الحديث، دون أدنى إشارةٍ لهذه الـــمُدوَّنة؛ مع أنَّه ذكـــر ما عَاصرَها من حركات التَّفسير وأعلامها، كالإمام محمَّد عبده، الَّذي لم يكُن له إنتاجٌ تفسيريٌّ ضخم إلاَّ ما كان من (تفسير جزء عَـــمَّ) أو بدايته للتَّفسير، وإكمال تلميذِه محمَّد رشيد رضا لجهوده من بعده، والَّذي توقَّف بدوره في سورة يوسف، فكانَ الاهتمامُ بمنهجه في التَّفسير أكثرَ من الاهتمام بحجم مادَّته. وكذلك فعل عبد الغفور محمود مصطفى جعفر، صاحب (التَّفسير والمفسِّرون في ثوبه الجديد) في الفترة نفسها، وكان الاهتمامُ فيه بنماذج من مناهج التَّفسير أكثر من الاهتمام بغيرها، ولكنَّه تجاوزَ المشروعَ التَّفسيريَّ الباديسيَّ إلى ما بعده من مشاريع معاصرة. أتكون الذَّريعةُ عدم العلم بوجوده؟ أم استبعداه لضآلة حجمه؟ أم هناك أعذار أخرى؟

ومن هنا، يُؤْمَل أنْ تكون الدِّراسة متابَعةً لنُبوغ علَمٍ جزائري، لم ينل الجانبُ اللُّغوي عنده –في ما وقفت عليه– حقَّه من الدَّرس والتَّفصيل، فبَعْد أنْ عُرِّف بابن باديس المفكِّر والمربِّي والفيلسوف والسِّياسيِّ والخطيب والفقيه والمُصلِح الاجتماعيِّ وغير ذلك؛ صار من الوفاء أنْ يُعرَّف بابن باديس اللُّغويّ، وعلى الأقربين يَقَع عبءُ ذلك قبل غيرهم.

إشكاليَّة البحث: لقد كان تفسير ابن باديس –تاريخيًّا– حلقةً في سلسلة التَّفسير الإسلاميَّة، وكان –في الوقت ذاته– الرُّكْنَ الأساس في مشروع النَّهضة والإصلاح بالجزائر الحديثة، وهو بهذا مشروعٌ تنازَعَتْه التَّاريخيَّة بثرائها وتنوُّعها؛ والآنيَّة بواقِعها وتأثير أحوالها، فأيُّ الصَّعيدَيْن أولى بتأطير تفسيرٍ في مثل هذا الوضع؟ وتلك ملابساتٌ خارجيَّةٌ، على قدر ما لها من تأثيرٍ، فهي ليست أساسا في توجيه بنية التَّفسير. وإذا عرفت ساحة التَّفسير قبل ابن باديس العشرات من نماذج التَّفسير الَّتي اتَّخذَت اللُّغةَ أساسا؛ فإنَّ بنية عمليَّة التَّفسير الباديسيَّة جاءت على مستويات لُغويَّة متتابعة، **فهل كانت الممارسة التَّفسيريَّة الباديسيَّة اكتشافا انبثق عن قراءة المُتراكِم من التَّفاسير السَّابقة، أم كانت استغلالا للقدرات الكامنة في اللُّغة وتماسُك مستوياتها؟ وإلى أَيِّ مدى تجلَّى حضور الواقع في اقتراح الآليات التَّفسيريَّة واستنباط المعاني؟**

الفرضيَّات: يُحيل هذا الإشكالُ على جملة من الفرضيَّات هي:

- ألم تكن اللُّغةُ مُتَّكأَ المفسِّرين قبل ابن باديس، خلال ممارستهم للعمليَّة التَّفسيريَّة، مكِّن المُستعملَ المُجيد من تذليل عقبات تصادُم الآراء عند التَّفسير؟
- ألا يبدو انتقاءُ ابن باديس لمصادره على تنوُّعها الَّذي بلغ حدَّ التَّعارُض المنهجيّ، من بين عديد المصادر؛ مُعضِلة تُصعِّب عليه عمليةَ التَّفسير؟
- هل تُبَرَّر مستويات الدَّرس اللُّغويّ البادِيسيّ في التَّفسير في تَراثُــبِيّتها، بإدراك آلياتِ وإجراءاتِ الدَّرس التُّراثيِّ العربيِّ الأصيل؟
- هل تَمكَّن الدِّرسُ اللُّغويُّ الباديسيُّ في التَّفسير، من إزالة ما علقَ بالدَّرس اللُّغويّ من تعقيد وتمحُّل؟
- ألا يمكن أنْ تُفضيَ دراسة المستويات اللُّغويَّة في تفسيره إلى بناء رُؤيةٍ لغويَّة خاصَّة به؟

المنهج المُتَّبَع: سيكون المنهج **الوصفيّ التَّحليليّ** العمدَةَ في هذه الدِّراسة، لِمَا لآلياته من قدرة على ضبط مسار البحث، ورصد محطَّاته، فهو يعتمد:

1- **وصف الظَّاهرة:** أيْ وصف عتبات التَّحليل اللُّغويّ البادِيسيّ، والتَّدقيق في مستوياته في المدوَّنة؛

2- **تحليل الظَّاهرة:** أيْ تتبُّع معالم المستويات اللُّغويّة في التَّفسير بالاستقراء، ودراسة مبرِّراتها وآثارها؛

3- **نقـــد الظَّاهرة:** بغرض اكتشاف محاسن الظَّاهرة ومنافعها، وما قد يتخلَّلها من مآخذ وهنات؛

4- **التَّقعيد للظَّاهرة:** قصْدَ استنباط قواعد الرُّؤية اللُّغويَّة العامَّة الَّتي تُؤطِّر العمليَّة التَّفسيريَّة الباديسيَّة.

بنية البحث: جاء البحث في أربعة فصول، تقدَّمَها فصلٌ تمهيديٌّ و**مقدّمة** حَوَت عَرْضا عامًّا لجوانب الدِّراسة.

وجاء في **الفصل التَّمهيديّ** التَّعريفُ بمفردات البحث، والتَّأسيس لمفاهيمه بعنوان: **تعريفات أوليَّة ومفاهيم تأسيسيَّة**، وحاول بحثَ حقيقة المستويات اللُّغويَّة، وموقِعِها في الدَّرس اللِّسانيّ الحديث، وثَنَّى بترجمة ابن باديس الَّتي جاءت مختلفةً عمَّا عُرِف عن تراجمه، إثر الوقوف على معلوماتٍ جديدةٍ حول حياته العلميَّة الَّتي تضمَّنَها إصدارٌ جديدٌ حول وثائقه الدِّراسيَّة وإجازاته وشيوخه، وما لذلك من أثرٍ على وجهته الفكريَّة ونتاجه العلميّ. وخَتَم بتعريف مُدوَّنة (مجالس التَّذكير) من الزَّاوية الَّتي تتعلَّق بالبحث.

أمَّا الفصل الأوَّل: فقد جاء بعنوان: **المستوَى الصَّوتيّ في (مجالس التَّذكير) الصَّوت في خدمة الدَّلالة.** واستَعْرَض بالوصف والتَّحليل تناوُل ابنِ باديس للقراءات القرآنيَّة، وكذا الفواصل القرآنيَّة، وبعض الظَّواهر الصَّوتيَّة الأخرى كالتَّنوين.

وجاء الفصل الثَّاني بعنوان: **المستوى الصَّرفيّ في (مجالس التَّذكير) الصِّيغ الصَّرفيَّة والمعاني.** وانتقل البحثُ فيه إلى تتبُّع القضايا الصَّرفيَّة في صِيغها وبِنَاها، وقد وَقَفَت الدَّراسة على عُدُول ابنِ باديس بالبحث في هذه القضايا، نحو ما يَخدُم الدَّلالة، فيُغَلِّب البحثَ في إفادات الصِّيغ ووجوه القراءة لإقامة المعاني.

وأمَّا الفصلُ الثَّالث: فأُفرد لقضايا النَّحو والتَّركيب وجاء بعنوان: **المستوى التَّركيبيّ في (مجالس التَّذكير) ردُّ الاعتبار للتَّركيب.** ونظرا للطَّريقة الَّتي تناول بها ابنُ باديس التَّراكيب أثناء التَّفسير؛ فإنّ هذا الفصل استعرض المظاهر النَّحويَّة الَّتي شكَّلت قوام البحث التَّركيبيّ في المجالس، وبعد البحث والمقابلة أحْصَت الدِّراسةُ الظَّواهرَ: (الاحتمال الإعرابيّ، التَّوجيه، التَّعليل، الحمل على المعنى، الاستشهاد والتَّمثيل، التَّقدير، التَّقعيد والتَّأصيل) ذلك أنَّ الدِّراسة النَّحويَّة في المجالس، لم تكن تشتَغِل على الأحوال النَّحويَّة المفردة إعرابا ورتبة؛ بل كانت تُقدِّم النَّظرَ في العلائق النَّحويَّة بين الكلِم.

وأمَّا الفصل الرَّابع: فقد اهتمَّ بالجانب الدَّلاليّ في المجالس وجاء بعنوان: **المستوى الدَّلالي في (مجالس التَّذكير) مُحدِّدات المعنى ومُوَجِّهات الدَّلالة.** وفيه تابَعَ البحثُ طريقةَ وصُوَرَ تحديد ابن باديس لمعاني مفردات الآية موضوع التَّفسير، واستنبط من ذلك المعايير والضَّوابط العامَّة الَّتي أَطَّر في ضوئها ابنُ باديس تعامُلَه مع المعجم القرآنيّ. لِيَنتقِل بعدها إلى مُوَجِّهات الدَّلالة، وهي الإضاءات النَّظريَّة الَّتي تصيَّدَتْها الدِّراسة من بين سطور التَّفسير، والمزاوجة بينها وبين تطبيقاتها على بِنْيَة ومضمون فقراته.

الدِّراسات السَّابقة: ممَّا يُذكَر من الدِّراسات الَّتي تناولت التَّفسيرَ بالنَّقد والتَّحليل والتَّعليق ما يلي:

1- كتاب **عبد الحميد بن باديس مفسّراً**، لـــ (حسن عبد الرَّحمان سلوادي) والَّذي تناول فيه تفسيرَ الإمام من زاويةٍ فكريَّةٍ واجتماعيَّةٍ، استعرض فيه بيئة ابن باديس العامَّة، وظروف تكوينه، ليتناول التَّفسيرَ من جوانب رئيسة ثلاثة (الدِّينيّ والإصلاحيّ والسِّياسيّ) ولم يكن للجانب اللُّغويّ فيه حظٌّ يُذْكَر من الدِّراسة.

2- كتاب باللُّغة الفرنسيَّة: (Ibn Bādis commentateur du coran, de Ali Merad) (ابن باديس مفسِّرا للقرآن) لمؤلِّفه علي مراد. وهو من الدِّراسات النَّقديَّة للتَّفسير، وعَرَضَ فيه للوضع السَّائد زمن ابن باديس، وتضمَّن وصفا دقيقا للتَّفسير، مُستشِفًّا أَثَرَه على الجانب الدِّينيّ والاجتماعيّ الجزائريّ.

3- ومنها رسالتا ماجستير أولاهما: للطَّالبة (نادية وزناجي) بإشراف (أحمد رحماني) وبعنوان: **منهج التَّفسير عند الشَّيخَيْن عبد الحميد بن باديس، وإبراهيم بن عمر بيُّوض**، سنة1999م، بالمعهد الوطني للتَّعليم العالي للعلوم الإسلاميَّة ببانتة. في جزأين (747صفحة) وكانت مقارنةً بين منهجَيْن تفسيريَيْن أحدُهما: أثريٌّ، مُجتهدٌ على مذهب الإمام مالك، والآخر معروف بتوجُّهِه الفقهيّ الإباضيّ، واشتركَ صاحباهما في حمل همِّ بعثِ الأمَّة الجزائريَّة من طريق الإصلاح التَّعليميّ والدِّينيّ والاجتماعيّ، ولم يكن التَّعرُّض للتَّحليل اللُّغويّ فيها مقصودا بالبحث والتَّحليل؛ إلاَّ بقدر ما تُدرَك به معاني التَّوجيه والإصلاح. وثانيتُهما: للطالب (عبد الرَّحمان صالحي) إشراف (محمد مقبول حسين) بعنوان: **منهجيَّة التَّفسير عند عبد الحميد بن باديس**، بالمعهد الوطنيّ للتَّعليم العالي لأصول الدِّين بالجزائر: 1993م. وجاءت مستعرِضة لموقع منهج التَّفسير الباديسيِّ بين المناهج، وفي إطار حركة التَّفسير القرآنيّ الطَّويلة، وتأثُّر كلِّ مفسرٍ بمنطلقات مدرسة تفسيريَّة معيَّنة.

4- ومنها مقدّمتان؛ مقدّمة الإمام (محمَّد البشير الإبراهيميّ) للتَّفسير بعدما جمعه (أحمد بوشمال) وكذا مقدِّمة الأستاذ (مالك بن نَّبي) عن التَّفسير لكتاب (ابن باديس، حياته وآثاره) لـــ (عمَّار الطَّالبيّ).

5- ومنها بعض المقالات والدِّراسات المبثوثة في صحف ودوريَّات، أو محاضرات في مناسبات مختلفة. كـــمَقَال **تفسير الشَّيخ ابن باديس ومناهجه في التَّأويل** للشَّيخ (أحمد حمَّاني) أو مقال **نظرات لُغويَّة في تفسير ابن باديس** لـــ (عبد الكريم بكري) ومع هذا رأيتُ تناولُ هذا التَّفسير بمعالجة أعمق تأصيلا، وأكثر تفصيلاً، إذ رُغم جدِّيَّة هذه الدِّراسات وقيمتها العلميَّة؛ فإنّ كيفيَّة التَّعامل مع المُستويات اللُّغوية حتى بلوغ المعنى عند ابن باديس في تفسيره، لم ينل-في ما أعتقد- ما يستحقُّ من الدَّرس والاستكشاف. وما تستدركه هذه الدِّراسة على ما سبقها هو دراسة المدوَّنة **من جانبٍ لغويٍّ في ضوء المناهجِ اللِّسانيَّة الحديثةِ**، ومتابعة ذلك عبر ما يُعرَف فيها بـــ: **مستويات التَّحليل اللُّغوي.** ذلك أنَّ طريقة التَّحليل في (مجالس التَّذكير) تتقاطع مع إجراءات المستويات اللُّغويَّة الحديثة، وعلاقاتها في ما بينها عند محاور عديدة؛ **بينما لم تَعرِض أيٌّ من هذه الدِّراسات للجانب اللُّغويّ في التَّفسير من هذه الزَّاوية، بل من زاوية تخصُّصٍ شرعيٍّ كان الهدف، وجُعِلَت اللُّغة فيها وسيلةً، بينما تجعل هذه الدِّراسة منها هدفا في ذاتها.**

الصُّعوبات: من الصُّعوبات الَّتي واجهت البحث، صعوبة التَّوفيق بين اتّجاهات موضوع الدِّراسة المتعدِّدة. وعدم وجود مساحات كبيرة للوفاء بحقِّ القضايا في البسط والتَّحليل، والالتزام بالقَدْر الَّذي يجب أنْ تكون عليه الدِّراسات من هذا النَّوع، فبين تراثيَّة أصل الموضوع (التَّفسير) وحداثة نشأة المشروع (مجالس التَّذكير) وبين مادَّة النَّص اللُّغويَّة ووجهته الشَّرعيَّة وبين استيفاء حقِّ التَّحليل اللُّغويّ التُّراثيّ واستعراض الدَّرس اللِّسانيّ الحديث، يتوزَّع الجهد، ويصعب التَّوفيق.

ومن الصُّعوبات ما كان من عمليَّة الإحالة على الأصل في **(مجلة الشِّهاب)** نفسِها، بغرض ربط الدِّراسة بأصلها واعتبار التَّفسير عبارةً عن مقالات، في شكل مجالس منفصلة، ليكون إيرادُ الشَّاهد مشفوعا بإحالته على عنوان المقالة الَّتي جاء فيها، وتاريخه، ورقم العدد، والمُجلَّد. ذلك أنَّ الدِّارسة تَعْتَبِرُ العنوانَ جُزءًا من الدَّلالة، ومعرفةَ زمن المقالة جزءًا من الإحاطة بالسِّياق. وأمَّا تَرقيمُ الصَّفحات الَّذي اخترتُه فهو ترقيمُ المجلَّد أسفل الصَّفحة، لا ترقيم الأعداد في أعلاها، والَّذي أعرضتُ عنه لاضطرابه.

كما أنَّ الدِّراسات الَّتي عالجَت الموضوع من زاويةٍ لسانيَّة قليلةٌ جدّا، يضاف إلى ذلك أنَّ محاولة قراءة التُّراث باستخدام مناهج حديثة، لا يخلو من مخاطر قد لا يتمكَّن الباحثُ المبتدئ من التَّصدِّي لها أو على الأقل السَّلامة من غوائلها.

وإذْ أتقدَّم بهذا الجهد على سبيل خدمة كتاب الله تعالى ابتداء، وإسهاما يسيرا في خدمة اللُّغة العربيَّة وأهلها، واعترافا بقدرٍ من الوفاء لقامةٍ من قامات الإسلام والعروبة، فإنِّي أُقِـــرُّ أنَّه جهد الـــمُقِلِّ وسعيُ الوَجِل، وعزائي من وراء ذلك التَّستُّرُ بعِـــزِّ الطَّلب، فإنَّ طلب العلم شفيع الطَّالبين.

الفصلُ التَّمهيدي:

تعريفاتٌ أوليَّة ومفاهيم تأسيسيَّة

تحتلُّ قضيَّة المستويات اللُّغويَّة موقعا أساسا في اللِّسانيَّات الحديثة، بحكم أنَّها أضْحت إجراءً لا محيدَ عنه لِتحليل اللُّغة، وإدراك خصائصِ عناصِرها، مع أنَّ هذه المسألة لا تُمثِّل من حقيقة اللُّغة شيئا، ولا تعكس طبيعَتَها، وللوقوف على شيءٍ منْ حقيقة هذه المستويات، وموقعها من اللُّغة، بوصفها إجراءاتٍ تستهدف مَتْنَهَا؛ تستعرض الدِّراسةُ الجوانب الضَّروريَّة من قضيَّة المستويات اللُّغويَّة في الدَّرس اللِّسانيّ الحديث، وما يقابله من الممارسة التَّطبيقيَّة للتَّفسير الباديسيّ، وذلك على سبيل التَّأسيس لموضوع الدِّراسة.

أولا-المستويات اللُّغويَّة وحقيقة اللُّغة

1- المستويات اللُّغويَّة والدَّرس اللِّسانيّ: اسْتوَت الرُّؤيةُ اللِّسانيّة منذ فيردنان دي سوسير (Ferdinand de Saussure) قائمةً على أنَّ اللُّغة نظامٌ (بنية) كُلِّيٌّ ينتظمُ مجموعةً من العناصر (العلامات) اللُّغويَّة، وهي في مجموعها عبارةٌ عن تضافرٍ مُتداخلٍ ومعقَّد من الأنظمة الجزئيَّة المُكوِّنة. ومع تعرُّض سوسير لكثير من خصائص العلاقات بين العناصر اللُّغويَّة، وما أصبح يُعرَف في ما بعد بمستويات التَّحليل اللُّغويّ؛ إلاَّ أنَّ من اللِّسانيّين مَنْ لَم يُبْدِ إصرارا كبيرا على طريقة معيَّنة في التَّرتيب؛ بقدرِ ما كان حريصا على وصف طبيعةِ وخصائصِ كُلِّ مستوى، وتمييز العديد من العلاقات الَّتي تُثبِتُ تداخلَ هذه المستويات في إطار نظام اللُّغة الكلِّيّ.

1-1- تعريف المستويات اللُّغويَّة: قال ابن فارس: "السِّين والواوُ واليَاءُ أصلٌ يدلُّ على استقامةٍ واعتدالٍ بيْنَ شيْئَيْن[1]" وقال في اللِّسان: سَواءُ الشَّيء مِثْلُه... سَاوَيْتُ هذا بذلك إذا رَفَعْتُه حتَّى بَلَغ قدْرَه ومبْلَغَه، وعلى هذه المعاني يَرِدُ هذ الجذر باشتقاقاته المُختلفة في المعاجم العربيَّة القديمة، وقد جاءت معاني تقاليبه على المَحسوس من البيئة العربيَّة، أمَّا (معجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة) فيُورِد كلمة (مستوى) بمفاهيمها واستعمالاتها المعاصرة، في مواضع متطابِقة مع استعمال هذه الدِّراسة لها، فجاء فيه "مُستوًى مفرد. ج مُستَوَيات: اسم مفعول مِن استوى... معيار الحكم، نسبيَّةُ المقارنة، درجةٌ... سطحٌ أو خطٌّ أفقيٌّ تُقاس عليه الأشياء بالنِّسبة لمقدار ارتفاعها... نطاق أو رُتْبَة[2]" وإذا ما اكتفت المعاجم العربيَّة القديمة بإيراد معاني الاستقامة والمُماثَلَة والاعتدال، وارتباط بالدّلالات الحسِّيَّة بصورة أكبر؛ فإنَّ هذه الكلمة أصبحت في شكلها المفرد (مستوى) والجمع (مستويات) ذات دلالات أقرب إلى الدَّلالات المجرَّدة، وحَجَزَ

[1]- أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللُّغة، مراجعة وتعليق: أنس محمَّد الشَّامي، د ط. القاهرة: 1429هـ- 2008هـ دار الحديث مادَّة (س و ي).

[2]- أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة، ط1. القاهرة: 1429هـ- 2008م، عالم الكتب، مادَّة (س و ي).

لها الاستعمالُ المعاصر مكانا لائقا بين عديد المصطلحات المُشابِهة. وما مصطلح (المستوى اللُّغويّ) أو (المُستويات اللُّغويَّة) إلاَّ أَحَدَها، ومع وجود جذر المصطلح في المُدوَّنة العربيَّة القديمة، إلاَّ أنَّ المُصطلَحَ بصيغته ومفهومه اللُّغويّ لم يَرِد في المعاجم، ولا في مصنَّفات التَّنظير العربيَّة الأولى.

وأمَّا في الاصطلاح، فيتناول المعجم المُوحَّد لمصطلحات اللِّسانيَّات لفظَ **مستوى** مرادفا للَفظ **رتبة** عند البِنوِيّين، وترجمةً لكلمة (Level) "فهناك المستوى الجُمَلِي، والمستوى الصَّرفيّ، والمستوى الصَّوتيّ، وهذا يدلُّ على أنَّ اللُّغة بِنْيَة مؤلَّفة من الوحدات (أ) الَّتي هي بدورها مؤلَّفة من الوحدات (ب) الَّتي تصغُرُها وهي أيضا مُكوَّنة من الوحدات الأدنى (ج) ... إلخ، ممَّا يُبرِز تَرَاتُبِيَّةً معيَّنة[1]" ولقد كان هذا التَّعريف محصِّلةَ الجهود اللِّسانيَّة حول قضيَّةٍ لُغويَّة من أساسيَّات اللِّسانيَّات الحديثة خلال القرن العشرين، بحكم استحالةِ وصف اللُّغة، ومعرفة خصائصها المكوِّنة لها، إلاَّ من سبيلها.

1-2- موقع المستويات اللُّغويَّة في الدَّرس اللَّسانيّ الغربيّ: نشأ الدَّرس اللِّسانيُّ الأوربِّيُّ ثائرا على المنهج التَّاريخيّ والمقارن في دراسة اللُّغة، وبدأ الاهتمامُ النَّوعيُّ في اللِّسانيَّات الحديثة من الجانب الصَّوتيّ بإعلان سوسير ثورتَه على دراسة اللُّغة المكتوبة، وإيلائه للمنطوق منها كلَّ الاهتمام، معتبرا ذلك أوَّلَ خطوة نحو الحقيقة، وأنَّ "دراسة الأصوات لذاتها تعدُّ عَوْنا لنا على ما نريد، ولقد فطن علماء اللِّسان في عصرنا إلى هذا الأمر بعد تردُّد، ثمَّ إنَّهم استغلُّوا أبحاثا أسَّسها غيرُهم...كانوا قد جهَّزوا علم اللِّسانيَّات بعلوم مساعِدَة حرَّرت اللِّسان وعِلْمَه من بطش الكلمة المرسومة[2]" وكان أبرز منطلقٍ له على هذا الصَّعيد هو تمييزه بين فرعَيْن من الدَّرس الصَّوتي: الفونولوجيا (phonologie) أيْ علم وظائف الأصوات الَّذي يقوم على وصف دور هذه الأصوات المفردة، والوظيفة التي تؤديها في اللِّسان موضع التَّحليل؛ والفونيتيك (Phonétique) الَّتي تُعْنَى بدراسة الصَّوت اللُّغويّ البشريّ، بصرف النَّظر عن اللُّغة الَّتي يُنطَق بها.

وتجاوزت اللِّسانيَّات بهذا التَّمييز المنهجيّ، تلك الإجراءات التَّقليديَّة المرافقة لمنهج الدِّراسة الصَّوتيَّة أيْ مستوى الكتابة الَّذي اعتُبِر مخادعا، ولا يُعبِّر عن حقيقة الأصوات المنظومة. وبات الجانب الصَّوتيّ من اللُّغة الأَحقَّ بالدِّراسة العلميَّة، ذلك أنَّه الحامل الحقيقيُّ لِلِسان الجماعة اللُّغويَّة، بخلاف اللُّغة الَّتي تُعَدُّ المورد الجمعيّ الأساس للِّسان، وتُمثِّل المخزون الهائل من الألفاظ والتَّراكيب؛ واعتُبِر الكلام إنجازا فرديًّا لا

---

[1]- المنظَّمة العربيَّة للتَّربيَّة والثَّقافة والعلوم/ مكتب تنسيق التَّعريب، المعجم الموحَّد لمصطلحات اللِّسانيَّات، د ط. الرِّباط: 2002م، مطبعة النَّجاح الجديدة، ص84.

[2]- فرديناند دي سوسير، محاضرات في علم اللِّسان العام، تر: عبد القادر قنِّيني، د ط. الرِّباط: 2008م، إفريقيا الشَّرق ص54.

يرقى لأنْ يَخْضعَ لدراسةٍ علميَّةٍ يُمكِن تعميمُ نتائجها، غير أنَّ هذه الآراء مع جُرأتِها لم تَجِد التَّسليمَ المُطلق لدى لسانيّين آخرين.

وعلى الضِّفَّة الأخرى يَظهَر البحثُ اللِّسانيُّ الأمريكيُّ الحديثُ متزامنا مع قسيمه الأوربّيّ، مختلِفا معه في الدَّوافع والمنهج والهدف، حين انطلق به إدوارد سابير (Edward sapir) من خلفيَّة أنثربولوجيَّة كشَفَتها دراستُه الميدانيَّة بجمع لغاتِ الهنود الحمر، لغرض فهم طبيعتهم النَّفسيَّة والاجتماعيَّة والثَّقافيَّة من باب اللُّغة، وبينما اتَّجه سوسير إلى دراسة اللِّسان (la langue) توجَّه سابير إلى دراسة الكلام (la parole) وهو منهجٌ قارب به "العِلْميَّة كثيرا لدراسته اللُّغة المنطوقة، أيْ باعتبارها أشكالا، وليس على أساسٍ من المعاني الَّتي نتصوَّرها ابتداء[1]" وضمن هذه الرُّؤية توجَّه الدَّرسُ السُّلوكيُّ إلى ما تُنتِجه المثيراتُ وردود الأفعال، وتحوَّلت اللُّغة عندهم إلى آليَّة أداء.

ورغم أنَّ هذه المدرسة اللِّسانيَّة لم تُقْصِ العناصر الاجتماعيَّة كالمُتكلِّم والمتلقِّي والسِّياق، إلا أنَّها أعادت تسميَّتَها و"وجَّهت عناية اللُّغويّين نحو ربط المعنى بمجالاتٍ غير الكلام، مجالات تستلزم التَّحليل على مستويات خاصَّة[2]" فقد كان حصرُ اللُّغة في المثير والاستجابة عائقا لا يمكن تبرير العديد من المواقف اللُّغويَّة وغير اللُّغويَّة به.

انتهى سابير في بحثه الميدانيّ إلى الاهتمام بالشَّكل اللُّغويّ الَّذي قسَّمه إلى عناصر ثلاثة: "العنصر النَّحويّ الأساسيّ (Radical-grammatical élément) الكلمة (Word) الجملة (Sentence) معتبرا العنصر النَّحويَّ الأساسيَّ معيارا ونمطا لدراسة الصَّوت والكلمة والجملة[3] على هذا التَّرتيب. وهو المنحى الَّذي انتُقِدت فيه جهودُ هذه المدرسة في ما يتعلَّق بمستويات التَّحليل، حين أقرَّ سابير بأنَّ "الحدث الكلاميَّ له معنى... وأنَّ تقرير المعاني هو أضعف نقطة في دراسة اللُّغة، وسوف تبقى هكذا حتَّى تتقدَّم المعرفةُ الإنسانيَّة إلى أبعد من حالتها الرَّاهنة [4]" فمع إقرار هذه المدرسة بمستويات البنية اللُّغويَّة؛ إلاَّ أنَّها وقفت عاجزة أمام تخصيص مكانٍ رابعٍ للمستوى الدَّلاليّ، الَّذي يُمثِّل نتيجةَ تعالُق المستويات الثَّلاثة

---

[1]– عبدُه الرَّاجحيّ، النَّحو العربيُّ والدَّرس الحديث، د ط. بيروت: 1406هـ– 1986م، دار النَّهضة العربيَّة للطِّباعة والنَّشر ص34–35.

[2]– محمود السَّعران، علم اللُّغة مقدّمة للقارئ العربيّ، د ط. بيروت: د ت، دار النَّهضة العربيَّة، ص309.

[3]– ينظر: عبدُه الرَّاجحيّ، النَّحو العربيُّ والدَّرس الحديث، ص35.

[4]– المرجع نفسه، ص41.

السَّابقة ويُردِف مُقدِّما لذلك حُجَّةً لم يسْتَسِغها الدَّارسون، إذْ برَّر هذا الخلل ببقاء وضع هذا الدَّرس على الحالة الَّتي بلغها.

وارتبط هذا التَّصنيف فِعليًّا باللِّسانيَّات الأمريكيَّة، ومنهجيًّا على يد التَّوزيعيِّين الَّذين جاءوا بعد بلومفيلد (Leonard Bloomfield) يتزعَّمُهم في ذلك تلميذه زليغ هاريس (Zleg Harris) والَّذي كانت جهوده امتدادا لمبادئ بلومفيلد، وما يهمُّ منها هنا، هو مبدأ التَّحليل إلى مُكوِّنات قريبةٍ، ومبدأ الدِّراسة العلميَّة القائمة على الوصف والتَّصنيف، ومبدأ استثناء المعنى أثناء التَّحليل، وهي المبادئ الَّتي تحدَّدت على ضوئها مستوياتُ التَّحليل، وطبيعة العلاقة بينها في إطار هذه المدرسة، وتحديدا تحت التَّسميَّة الشَّهيرة: التَّحليل إلى المُكوِّنات القريبة (Constituants Immédiats) كمنهج "يستهدف الوصول...إلى الوصف الصُّوري لبِنْية الجملة... بوصفها سلسلةً من القِطَع الصَّوتيَّة، يراعي الباحثُ في تكوينها علاقاتِها الاندراجيَّة المنتَظَمة في شكلِ **طبقات** من الوحدات بعضها يُكَوِّن بعضا، أو بعضُها يندرج في بعض[1]" ولقد أفضى هذا النَّمط من التَّوزيع إلى نتائج باهرة في ما بعد، وكان البدايةَ المنهجيَّة لِمَا اصطُلِح عليه بالتَّحليل على مستوى النَّص، والَّذي يُعَدُّ نُموًّا لمبدأ الرَّبط البِنَويّ بين العناصر اللُّغويَّة، بدءا بالفونيم ثم المورفيم* ثمَّ الجملة ثمَّ النَّص المُؤتلِف.

لقد كان هذا الإجراءُ نقدا صريحا من البنويّين التَّوزيعيّين الأمريكيّين لمنهج الدَّرس اللِّسانيّ البِنَويّ الأوربّيّ "الَّذي يرون أنَّه باعتماده على التَّحليل التَّجريديّ للوحدات من أجل الكشف عن سماتها الوظيفيَّة؛ يكون قد ورَّط نفسه في اتِّجاه نفسيٍّ لا طائل من ورائه[2]" ومن ثمَّ خالَفَتْه إلى التَّعامل مع حقيقة اللُّغة، ولو أنَّها أسرفت في ذلك أيضا، حين استبعدت كلَّ الظُّروف الأخرى المتعلِّقة باللُّغة.

ومع ما تسبَّب فيه إقصاءُ المعنى لهذه المدرسة من صعوبات منهجيَّة في التَّحليل؛ فإنَّ جهود التَّوزيعيّين تُعَدُّ النَّواة الَّتي استغلَّ تشومسكي (Noam Chomsky) مفاهيمَها ومفرداتِها، وكانت الأساسَ الَّذي استثمَرَه في صياغة مفرداتِ النَّظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة، الَّتي تُعدُّ المستفيدَ الأكبر لحدِّ الآن من كلِّ الجهود اللِّسانيَّة السَّالفة.

---

[1]– الطَّيِّب دبَّة، مبادئ اللِّسانيَّات البِنويَّة دراسة تحليليَّة ابستمولوجيَّة، د ط. الجزائر: 2001م، دار القصبة للنَّشر ص150.

* المورفيم مرادف لكلمة (مونيم) المستعمل أوربيًّا في التَّحليل **النَّحويّ الوظيفيّ**، ويستعملُ الأمريكيُّون مصطلح (مورفيم) في **التَّحليل الصَّرفيّ**، ويدلُّ مبدئيًّا على ذات الوحدة اللِّسانيَّة.

[2]– الطَّيِّب دبَّة، مبادئ اللِّسانيَّات البنويَّة، ص155.

بدت اللِّسانيَّات الأُوربِّيَّة في وصفها اللُّغات البشريَّة متحيِّزة إلى وصفٍ ذهنيٍّ تجريديٍّ جعل من ممارسة التَّطبيقات الواقعيَّة على اللُّغة أمرا عسيرا، في ما نزعت اللِّسانيَّات الأمريكيَّة إلى الاعتماد الكُلِّيّ على الجانب الشَّكليّ من اللُّغة فعَدَلَت بدورها عن شطرٍ معتبرٍ من هدفِ وجود اللُّغة، والغرضِ من استعمالها وهو الدَّلالة. ومع اتِّفاق المدرستَيْن مبدئيًّا على وجود مستوياتٍ لغويَّةٍ تُعرَف بها حقيقة اللُّغات وخصائصُها؛ إلاَّ أنَّ منهجَ المدرستَيْن في تفعيل كلِّ مستويات اللُّغة بدا قاصرا في الأوربِّيَّة بسبب التَّجريد وفي الأميركيَّة بسبب إقصاء المعنى.

أ- **المستوى التَّركيبيّ والتَّرتيبيّ (النَّحويّ والصرفيّ):** تناولت البنويَّة أوَّل ظهورها هذا المستوى من اللُّغة ضمن مسمَّى علاقات محور المُركَّب التَّرتيبيّ، وعلاقات محور الاستبدال ذي التَّداعيّ التَّرابُطيّ ومن خلال هذين المحورَيْن عُولِجت العلاقات النَّحويَّة -بالاصطلاح التَّقليديّ- على مستوى المحور التَّرتيبيّ، والعلاقات الصَّرفيَّة على مستوى محور الاستبدال، وهي الطَّريقة الَّتي يُدرِك بها الدَّارس أنَّ "ضروب العلاقات وأنواع الفروق المميِّزة بين الحدود والألفاظ اللِّسانيَّة تقعُ في مجالَيْن متمايِزَيْن، حيث يكون كلُّ واحدٍ من تلك الضُّروب والأنواع مُولِّدا ومُحدِثا لأنماطٍ معيَّنة من القِيَم[1]" وبمعنى آخر فإنَّ الجانب النَّحويّ الَّذي تظهر فيه علاقة العناصر اللُّغويَّة على صعيد الرُّتب ومواقعها أفقيًّا، محكوم بعلاقةٍ أخرى عموديَّة تشتغل على بنية تلك العناصر، وأوضاعها المورفولوجيَّة.

ومع الاعتراف بأنَّه مستوى كُلِّيٌّ واحد؛ إلاَّ أنّه يجب التَّعامُل معه في اتِّجاهَيْن وفي الوقت ذاته، يهتمُّ أحدُهما أُفُقيًّا بطبيعة العلاقات الاختياريَّة الممكنة، ويتجلَّى على صعيد الجمل وأنماطها، ويتكفَّل ثانيهما بالأوضاع المفردة للعناصر اللُّغويَّة في ذاتها عموديًّا. فتقرَّر في الدَّرس اللِّسانيّ البِنويّ الأوَّل أنَّ "الألفاظ تعقِد في ما بينها حسب ترتيبها في سلسلةٍ ضروبًا من العلاقات المبنيَّة على الخاصِّية الخطِّية الطُّوليَّة للِّسان[2]" وتُشكِّل بذلك مستوى من مستويات اللُّغة، يخضع عند التَّحليل لاعتبارات ذهنيَّة، وتُدرَك بها تلك التَّرابُطات على مستوى الدِّماغ، وتتولَّى الألفاظ التَّعبيرَ عنها، بواسطة نسقٍ معيَّن من التَّرتيب اللَّفظي الَّذي هو انعكاسٌ لما في الذِّهن، وأنَّ هذا التَّعبير ليس مُختصًّا بالألفاظ المفردة فقط؛ "بل ينطبق أيضا على كلِّ مجموع مؤلَّف من الألفاظ والوحدات المُركَّبة مهما بلغ مداها وتنوُّعها[3]" والَّتي ليست في أصلها إلاَّ تركيبًا لسلسلة من الأصوات.

---

[1]- دي سوسير، محاضرات في علم اللِّسان العام، ص181.

[2]- المرجع نفسه، ص181.

[3]- المرجع نفسه، ص183.

ولعلَّ هذا التَّعالُق الشَّديد هو ما جعل دي سوسير ينتقد التَّقسيم التَّقليديّ الَّذي اشتهرت به الأنحاء الكلاسيكيَّة حتَّى عهده وإلى ما بعده، فيعتبره تمييزًا وهميًّا[1] وليس معنى ذلك أنَّه تقسيمٌ خاطئ أو لا وجود له؛ بل ذهب إلى استعراض العلاقة بين المصطلحَيْن التّقليديَّيْن (النَّحو والصَّرف) من زاوية أخرى ضمن تناوُلِه للقضايا اللِّسانيَّة من وجهة نظرٍ ثائرة على كلِّ ما هو تقليديّ، وإعادة صياغته ضمن معايير نظريَّته اللِّسانيَّة.

ب- العلاقات على المحور الاستبداليّ (المعجم): تناولت اللِّسانيَّات الحديثة هذا المستوى انطلاقا من طبيعة المفردة وأثر العمليَّة الاشتقاقيَّة من الجذر، وما يتولَّد عنه من صيغ "فبينما يقتضي محور المُركَّب التَّرتيبيّ (النَّحو) اقتضاءً فوريًا فكرةَ النِّظام المرتَّب المُتتالي مع قدر مُعيَّن من العناصر؛ فإنَّ الألفاظ المتداعية على محور الاستبدال لا تنحصر لوازمُها وأخواتُها في مقدار معيَّن من العناصر ولا في ترتيب معين[2]" وهو الَّذي يُكْتَشَف بممارسة عمليَّات التَّقديم، والتَّأخير، والحذف، والذِّكر، وضُرُوبها في الكلام.

وضمن تلك الخطِّيَّة الكلاميَّة يَرى سوسير أنَّ اللَّفظ المفرد يستمدُّ تصنيفه التَّصريفيّ، ومن ثمَّ مُعجَميَّته التَّابعة بشكل من الأشكال، بالقياس إلى أبنيَّة أخرى، وهي الأبنيَّةُ الَّتي يكون الفارق في تمايُزها صوتيًّا كما أنَّ للحالة الإعرابيَّة نصيبٌ في تحديد هذه الصِّيغة وتمييزها، إذْ من الألفاظ المفردة ما يُشرَح في المعاجم معجميًّا، ومنها ما يُعَرَّف نحويًّا. فشرحُ كلمةٍ مثل: العُجْمَة، بـ اللُّكْنَة[3] شرح معجميٌّ مفردٌ مقابِلٌ وتُشرَح أيضا بـ "عدم الفصاحة[4]" ولكنَّ تمييز الوزن (الفُعْلَة) من بين الأوزان المجاورة كـ (الفِعْلَة، الفَعْلَة...) أو غيرها، لا يكون إلاَّ من طريق المقابلة الصَّوتيَّة بين مكوِّنات اللَّفظة، ودلالتها في إطار التَّركيب، وذلك رهينٌ برُتبة اللَّفظة وعلاقتها بما قبلها وما بعدها، بل إنَّ "مبحث الحروف (الرَّوابط) يُنسَب بوجه عام إلى دراسة النَّحو، مع أنَّ بعض الرَّوابط المركَّبة من الحروف... يَدخل في باب البحث المعجميّ على الخصوص[5]" وذلك ما فتح باب تعالُق النَّحو والدَّلالة في ما بعد.

ومع الملامح الأولى للِّسانيَّات الحديثة، بدا واضحا إدراكُ اللِّسانيِّين حتميَّةَ استنادِ المستويات اللُّغويَّة بعضها إلى بعض، وعدم إمكانيَّة قيام أحدها بذاته أو استغنائه عن غيره.

---

[1]- ينظر: دي سوسير، محاضرات في علم اللِّسان العام، ص197.

[2]- المرجع نفسه، ص185.

[3]- أحمد الفيُّومي، المصباح المنير، د ط. القاهرة: 1424هـ- 2009، دار الحديث للطَّبع والنَّشر والتَّوزيع، مادَّة (ع ج م).

[4]- المرجع نفسه، مادَّة (ع ج م).

[5]- دي سوسير، محاضرات في علم اللِّسان العام، ص198.

وجملة ما يُتناول به هذا المستوى في اللِّسانيَّات الحديثة؛ هو الانطلاق في صياغة التَّراكيب المختلفة على ما في ذهن المتكلِّم من اختيارات معجميَّة محدَّدة، وأنَّ التَّراكيب اللِّسانيَّة تنتزع قيمتها ممَّا سبقها وممَّا يلحقُها من الصِّيغ، ومن خلال وفائها بالدَّلالة على المراد، بأنْ يكون اختيارُها صحيحا في ذاتها، وأنْ يكون تركيبُها على ما تعارفت عليه الجماعة اللُّغويَّة مِن بناء اللُّغة، لتحقيق التَّواصُل السَّليم.

ج- إضافات حلقة براغ (الفونيم، الوظيفة): أحالت المفاهيم البِنويَّة الجديدة البحثَ الصَّوتيّ في حلقة براغ على حقيقةِ أصغرِ مُكوِّنٍ لمادَّة هذه المستويات (الفونيم) وحُزَمِه المُميِّزة له، باعتبار "أنَّ كلَّ نظامٍ صوتيٍّ في أيِّ لغةٍ يتكوَّن من وحداتٍ صوتيَّة تُحدَّد هُوِيَّتُها بمجموعة من المميِّزات لا أيِّ مميِّزات، بل تلك الَّتي تُسْهِم وحدها، أو مع غيرها في التَّمييز بين معاني الكلام[1]" وفي إطار ثُنائيَّة سوسير التَّاريخيَّة والآنيَّة في دراسة اللِّسان؛ انصبَّ اهتمامُ البراغيِّين على الدِّراسة الصَّوتيَّة ضمن هذا المفهوم، مؤكِّدين على التَّفريق بين الدِّراسة التَّاريخيَّة للأصوات في تطوُّرها، وتحوُّلها على أنَّها وصفٌ للُغةٍ من اللُّغات باستخدام مناهج لغويَّة واجتماعيَّة ونفسيَّة، وبين دراسة الأصوات اللُّغويَّة، وما يكون عليه الأداءُ الآنيُّ للُّغة، أو ما يَصْحبُها من مظاهرَ صوتيَّة كالنَّبر والتَّنغيم وصعود الصَّوت ونزوله في أحوال الاستفهام أو التَّعجُّب أو أمثالهما.

لقد كان ذلك يعني أنَّ العناصر اللُّغويَّة بدايةً من الصَّوت إلى التَّركيب، تكتسبُ قيمتَها المادِّية كمُكوِّن لُغويٍّ، وقيمتَهَا الدَّلاليَّة كوسيلة تعبيريَّة، بالاستناد إلى الصَّوت اللُّغويّ البسيط. ثُمَّ تجاوز هذا التمييزُ مستوى الصَّوت إلى مستوى المفردة، وهو ما سُمِّي (مورفولوجيا المفردات) ثمَّ إلى الصِّيغ والتَّراكيب والدَّلالة، فقد قرَّر ياكبسون (Roman Jakobson) في مقدِّمة بعض مقالاته سنة 1929م "أنَّ التَّحوُّلات الصَّوتيَّة لا تصيب الأصوات اللُّغويَّة منفردة؛ بل في داخل النِّظام الَّذي تندرج فيه، ولا بدَّ أنْ يتغيَّر النِّظام كلُّه بتحوُّل فونيم واحد[2]" وتوجَّهت العناية إلى الوحدات المُكوِّنة للتَّراكيب، من حيث طبيعتُها التَّركيبيَّة، لا من حيثُ طبيعتُها الإفراديَّة، وهي العلاقات الَّتي يُفتَرَض أنْ تكون مُصاغة صياغة سليمة منتظمة[3] هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، فإنَّ هذا المستوى يُظهِر بوضوح ما يكون عليه التَّركيب من حيث هو تواضُعٌ جماعيٌّ يُتَّفق فيه على أنساق لُغويَّة عامَّة تستجيب لما في أذهان المتكلِّمين باعتبار أوَّل، وعلى بعض الصيغ الَّتي تحتكم إلى قدرات الفرد الكلاميَّة، وممارساته التَّعبيريَّة الذاتيَّة باعتبار آخر.

---

[1]- عبد الرَّحمان الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللِّسانيَّات العربيَّة، د ط. الجزائر: 2007م، موفم للنَّشر، ج2، ص 246.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص253.

[3]- ينظر: دي سوسير، محاضرات في علم اللِّسان العام، ص184.

لقد كان الجهد الصَّوتيُّ لحلقة براغ، إحالةً طبيعيَّةً على ما اتَّخذوه أساسا ثانيًا لمنهج المدرسة، وهو **الوظيفة** الَّتي يُسهِمُ الصَّوتُ في تحقيقها؛ وبذلك وقَعَ تركيزُ جلِّ بحوثِ هذه المدرسة على الوظائف الصَّوتيَّة في اللُّغة، وهو ما يتلامس مباشرة مع الجوانب النَّفسيَّة والانفعاليَّة والظُّروف الاجتماعيَّة والبيئيَّة المؤثِّرة، فانتقل الدَّرس اللِّسانيّ إثر جهود هؤلاء بدراسة اللُّغة من طابعها **الصُّوري الذِّهني الوَصفيّ** الَّذي أقام دعائمه دي سوسير؛ إلى **كيفيَّة متابعةِ إنجاز** العناصر اللُّغويَّة والعوامل المتحكِّمة فيها، وطبيعة الوظيفة الَّتي يمكن أنْ تُؤدّيها.

د- مستوى الدَّلالة (الدَّلالة اللِّسانيَّة): امتدادًا لتمييز البنويَّة السُّوسيريَّة بين الدِّراسة الوصفيَّة والدِّراسة التَّاريخيَّة للُّغة في ظلِّ إحدى ثنائيَّاتها الشَّهيرة: التاريخيَّة(Diachronque) والآنيَّة (Synchronique) واختصاص كلِّ درسٍ بموضوعٍ مُعيَّن؛ حرصت كذلك على "وجوب التَّفريق بين دراسة المعنى دراسةً وصفيَّة ثابتة، أيْ: في مرحلة مُعيَّنة... وبين دراسة المعنى دراسة تطوُّريَّة[1]" وعُدَّت مِنْ أُسُس الدِّراسة اللِّسانيَّة العلميَّة دراسةُ هذا المستوى في حالته السُّكونيَّة، ومن هنا وجب أنْ تقتصر الدِّراسة المُثلى في نظر هذه المدرسة لهذا المستوى، على فترة مُعيَّنة من تاريخ اللِّسان، وعن طريق توظيف آلياتِ دراسةٍ ترصُدُ العلاقات بين عناصر النِّظام اللُّغويّ (العلامات) في تلك الفترة، ودفع الدَّلالات المختلفة المصاحبة للعلامات اللُّغويَّة عبر الزَّمن، والاكتفاء منها بما يدلُّ عليه الاستعمال اللُّغويّ زمن الدِّراسة، وسواء كانت دراسة هذا المستوى في فترة من فتراتها السَّابقة، أو في مرحلتها الآنيَّة؛ فإنَّ عليها أنْ تُعامِل اللُّغة في حالة ساكنة، فتتناولها بالمتابعة والتَّحليل.

غير أنَّ من أهمَّ ما ترتفع عليه ركائز الدَّلالة هو **الاختلاف** الَّذي قام عليه التَّمييز بين الأَصوات المُشكِّلة للألفاظ، وبين الألفاظ المشكِّلة للتَّراكيب، وبين دلالات التَّراكيب كنواة يقوم عليها التَّواصل اللُّغويّ الإنسانيُّ. فيقول سوسير: "لا وجود في اللُّغة إلاَّ لِلاختِلافات[2]" وقد كان لهذه الإشاراتِ الدَّورُ الأساس في تكييف نَمَط النَّظر في الدَّرس الصَّوتيّ، بعد أنْ حاز الاهتمامَ بصفة إجماليَّة، من خلال اختلافها عن غيرها في مستواها وهو الاختلاف الَّذي يُدرَك من خلال التَّقابُل الَّذي يُوَلِّد منظومة قِيَم[3] ونتيجةً لتلك

---

[1]- محمود السَّعران، علم اللُّغة، مقدِّمة للقارئ العربي، ص304.

[2]- ينظر: دي سوسير، محاضرات في الألسنيَّة العامَّة، تر: يوسف غازي- مجيد النَّصر، د ط. الجزائر: 1986م المؤسَّسة الجزائريَّة للطِّباعة، ص145.

[3]- دي سوسير، محاضرات في الألسنيَّة العامَّة، ص146.

التَّقابُلات؛ تَكتسِب العلاماتُ اللُّغويَّة قيمتَها الدَّلاليَّة، وتُسهِم بذلك في تشكيل المعنى، فباستخراج التَّقابُلات الفارقة بين العناصر اللُّغويَّة، وتفقُّد ما توحي به شبكة العلاقات بينها، يَتَجلَّى المسارُ إلى المعنى.

1-3- طبيعة العلاقة بين المستويات اللُّغويَّة: تَرتَّب على تطبيقات رؤى البحث اللِّسانيّ الجديد في ما تعلَّق بالمستويات اللُّغويَّة، آثار أَلْزَمت اللِّسانيِّين برصد العلاقة بين العناصر اللُّغويَّة في النِّظام على مستوى التَّركيب، وبالتَّمثيل لمقطع عرضيٍّ وطوليٍّ لساق نباتيٍّ، فإنَّ "المقطع الطُّوليّ يُظهِر لنا تجمُّع الألياف على مستوى خاصٍّ، لكنَّ التَّقطيع العرضيّ مُتمايزٌ عن الطُّولي، لأنَّ العرضيَّ يُظهِر بين الألياف بعض العلاقات الَّتي لا يمكن أنْ ندركها على مستوى التَّقطيع الطُّولي[1]" وبهذا يستعرضُ سوسير طبيعة العلاقة الأفقيَّة بين عناصر النِّظام اللُّغويَّة، والَّتي تُشكِّل نسيجا متظافرا، وشبكةً من العلاقات المُنتَظَمة للعلامات اللُّغويَّة على نَسَق مُعيَّن وعلى مستوى أكثرَ تشابُكا.

ويضرب مثلا أكثر تعبيرا عن تداخُل المستويات اللُّغويَّة وتظافُرها، لبناء النَّسق اللِّسانيّ الشَّبيه بنظام القِيَم الذَّاتيَّة، والمعايير الَّتي تتحرَّك في حدودها قطعُ الشَّطرنج فـ "القيمة المعطاة لكلِّ قِطَع اللُّعبة، إنَّما تتعلَّق بموقعها وموضعها من رقعة الشَّطرنج، وبالمثل فإنَّ كلَّ لفظ واحدٍ في اللِّسان تتحدَّد قيمتُه بالمقابل مع سائر الحدود الأخرى[2]" وهو تمثيل لحال رُتَبِ العناصر في التَّراكيب اللُّغويَّة ما بين الاسميَّة والفعليَّة والحَرْفيَّة، وكذا قيمة ورُتبة الإسناد، وتَقدُّم وتأخُّر المسند أو المسند إليه وغير ذلك.

وعلى هذه المفاهيم نشأت **الوظيفيَّة** الَّتي اشترك في تكوينِها علماء روس وتشيكيُّون "وقد أدخل الجناح الرُّوسيّ بقوَّة الجانب البِنيويّ، والجناح التشيكيّ بالتَّعاون مع علماء النَّفس الجشتالث*الجانب الوظيفيّ[3]" والَّتي أوْلَت **للصَّوت اللُّغويّ** و**الوظيفة** العنايةَ اللاَّزمة في الدَّرس اللِّسانيّ، فانتقاءُ المتكلِّم لسلسلة كلاميَّة معيَّنة مرتبطٌ بالمحور التَّركيبيّ الَّذي يفرض معايير كالصحَّة الإعرابيَّة، والسَّلامة الدَّلاليَّة، وربما تجاوز اللَّفظَ إلى أساليب بلاغيَّة، فتكونُ قائمةُ الانتقاء على مستوى الاستبدال مفتوحةً على ما يفرضه محورُ التَّرتيب، ويمكن لأيٍّ منها احتلال أيّ موقع بموجب اعتبار الاستبدال، ولكنَّ معايير التَّركيب ستُقصِي ما

---

[1]- دي سوسير، محاضرات في علم اللِّسان العام، ص132.

[2]- المرجع نفسه، ص133.

* نظرية الجشطالت (la théorie de la gestalt) في علم النَّفس، تعني ببساطة أنَّه من الضَّروريّ اعتبارُ الكلّ، لأنَّ الكلَّ له معنى مختلف عن الأجزاء المكوِّنة له.

[3]- بريجيته بارتشت، مناهج علم اللُّغة، تر: سعيد حسن بحيري، ط2. القاهرة: 1431هـ- 2010م، مؤسَّسة المختار ص139.

لا يستسيغه التَّواضُع اللِّسانيُّ العام، فيُصنِّف ما أُقصِي ضمن الخطأ، أو عدم العلم بقوانين ذلك اللِّسان أو غير ذلك. وتتابُعُ السَّلاسل الكلاميَّة وترتيبُها خاضعٌ لسلطة المتكلِّم النَّابعة من إحساسه المكتسَب من العرف الصَّحيح للُّغة، وانتقاؤه لمكوِّناتِها نابعٌ من غلبة حكم المناسبة والمقام.

1-4- اللُّغة مستويات: أبانت الجهود التَّنظيريَّة الَّتي بدأت بعرض سوسير آراءَهُ حول قضيَّة المستويات اللِّسانية نظرةَ هذا العلم إلى الطَّريقة العلميَّة والمثمرة لتحليل اللُّغة، بعد أنْ ثبتَ لهم أنَّها "ظاهرةٌ على جانبٍ كبيرٍ من التَّعقيد، بحيث لا يمكن لأيّ منهج أو مخطَّط مقترحٍ أنْ يَصف خصائصها وصفا كاملا أو يُفسِّر ظواهرها تفسيرا تامًّا[1]" ومِنْ ثَمَّ لَمْ يبق للدَّارسين إلاَّ اقتراحُ طرائق اجتهدوا في ضبط مصطلحاتها وجهازها المفاهيميّ.

ومع القول بهذا التَّقسيم، وبناء على ما قرَّره سوسير لإيجاد أنجع الحلول لدراسة اللُّغة علميًّا، بأنْ "تخضع الدِّراسة التَّحليليَّة الصُّورية للُّغة إلى منهجيَّة تصنيفيَّة تُقسِّم اللُّغة إلى ثلاثة مستويات هي: المستوى الصَّوتيّ والمستوى الصرفيّ، والمستوى التَّركيبيّ[2]" فإنَّ البِنويِّين يُبقون على نظرتهم إلى اللُّغة على أنَّها عبارةٌ عن "نظام بنيويٍّ، أيْ: كلٌّ تترابط فيه الأجزاء بشكلٍ غير مستقلٍّ[3]" وظهرتْ وِجهتُهم واضحةً في تجريد أصولِ نظريَّةٍ لسانيَّةٍ مُتَّكِئة على الجهود اللُّغويَّة الإنسانيَّة السَّابقة، ومستثمرةٍ لمفردات علوم كثيرة حتى تستقيم الرُّؤية قائمة في بناء مُنظَّم متماسكٍ بالنَّظر "إلى جوهر اللُّغة على أنَّه الصِّلات المتبادَلة بين العناصر المكوِّنة لها (الفونيميَّة والمورفيميَّة والنَّحويَّة والمُعجميَّة) وأنَّ كلَّ لُغة تُشكِّل نظاما وأنَّه مجموعة دقيقة التَّرتيب كلُّ شيء متماسك داخلها[4]" وأضحت قضيةُ المستويات اللُّغويَّة موضع اتِّفاق بين اللِّسانيِّين سواءٌ من حيث الإقرار بها، أو مِن حيث ضرورة إدراك كُنْه العلاقات بينها، لمعرفة حقيقة اللُّغة المدروسة.

ولقد مضت غالبُ الدِّراسات اللِّسانيَّة على ترسيم معالم هذه المستويات من اللُّغة في جوانب عامَّة هي:

* الجانب الصَّوتيّ: ويَثبُتُ حضورُه في تشكيل المعنى في ما إذا اسْتُبدِلَ صوتٌ بآخرَ في موضعه أو عن طريق أداءٍ تنغيميٍّ أو نبريٍّ، كالاستفهام والتَّعجب.

---

[1]- محمَّد حسن عبد العزيز، مدخل إلى علم اللُّغة، د ط. القاهرة: 1998م، دار الفكر العربي، ص199.

[2]- المرجع نفسه، ص161.

[3]- بريجيته بارتشت، مناهج علم اللُّغة، ص287.

[4]- المرجع نفسه، ص287.

* الجانب الصَّرفيّ: وتُبرَّرُ به تلك الفروقُ الَّتي تَحدُثُ على صعيدِ المعاني جرّاء الصِّيغ الصَّرفيَّةِ المختلفة للكلمة ذات الجذر الواحد، أو بزيادة صِيَّغٍ زوائد.

* الجانب النَّحويُّ: ويضطلع بتتبُّعِ الوَظائف النَّسَقيَّة النَّحويَّة للكلمات ضمن التَّركيب، والأثر الحاصل على المعنى لتغيُّرِ موقعها، كالتَّقديم والتَّأخير.

* الجانب المعجميّ: ويُعالَج على صعيدِه معنى الكلمةِ العلامةِ معزولا عن أيّ مؤثِّرٍ تركيبيٍّ أو سياقيٍّ ومعاينة آثار ذلك كتَزاحُم المعاني الكثيرة على اللَّفظة الواحدة.

* أمَّا التَّعابير الَّتي يتجاوَزُ المعنى فيها حدود ألفاظها –ولو بشرح أجزائها أو ترجمتها– لاكتسابها معاني خاصَّة ضمن ظروفٍ خاصَّة نحو قولهم: الذَّهب الأسود. فإنَّها تعدُّ مستوى يتجاوز الحدود الشَّكليَّة للُّغة ويُدرَك في إطار سياقات أخرى تمثِّلُ اللُّغة بعضَها، وتسْتأثِر ببقيتها سِياقاتٌ مصاحبةٌ أخرى.

وبعد أنْ أضْحَت قضيَّةُ المستويات اللُّغويَّة إجراءً حاز قَبُول اللِّسانيّين، واعتبروه أنجع وسائل دراسة اللُّغة واستِكْناه خصائص عناصره ووظائفها؛ فإنَّهم اختلفوا بعد ذلك في حدودها وموقعها من اللُّغة، وعددها حسب مَنَازِع كلِّ مدرسةٍ ومنهجِها وغايةِ بحثها، واختلفوا كذلك في تَرَاتُبيَّتها وحدود العلاقات بينها، واتِّجاه حركة التَّحليل من الأكبر المركَّب (الخِطَاب) إلى الأصغر البسيط (الصَّوت) أو الانطلاق من الجزء المكوِّن إلى الكلِّ المُتَشكِّل، كلُّ ذلك كان نتيجةً لمحاولة اللِّسانيّين إدراكَ حقيقة وتفاصيل اللُّغة الإنسانيَّة؛ فلجأوا "إلى افتراض أنَّها تتضمَّن جوانب متعدِّدة يُمكِن لفرع أو أكثر من فروع علم اللُّغة أنْ يقوم بدراستها مع إيمانهم بأنَّ طبيعة اللُّغة تأبى هذا الفصل[1]" فدراسةُ اللُّغة منطوقةً أو مكتوبةً، تقف أمامها جبهات تتفاعل في ساحتها جميعُ عناصرِ اللُّغة على ما ذُكِر آنفا.

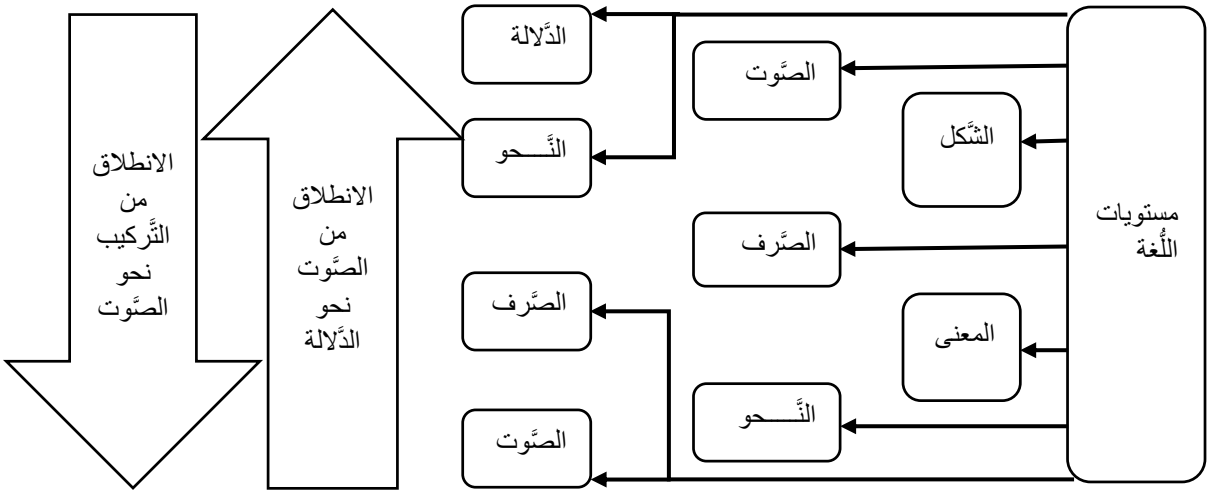
وإذا كان هناك من اللِّسانيّين من يرى أنَّ **الدِّراسة الصَّوتيَّة** هي أوَّل ما يكون من عمليَّة التَّحليل اللُّغويّ؛ فإنَّ لسانيّين آخرين يَرَوْن أنَّ المستوى الحقيقيّ من اللُّغة هو **التَّركيب المفيد للمعنى**، والَّذي يتحقَّق في مستواه الهدف الأوَّل من اللُّغة وهو التَّواصل، وذلك لا يكون إلا بتركيبٍ مفيدٍ، ومن هنا ذهبوا إلى أنَّ التَّحليل يجب أنْ يتَّجه من الكلِّ المُركَّب إلى الجزء البسيط "والصَّوت هو حدُّ التَّحليل اللُّغويّ ونهايتُه وأصغر قطعة في النِّظام اللُّغويّ[2]" وأيًّا كانت وجهة التَّحليل أو مراتبُه، فإنَّ الَّذي عليه إجماعُ اللِّسانيّين هو الإقرار بالتَّداخُل الشَّديد بين هذه المستويات على شكلٍ يستحيلُ معه الفصل بينها.

---

[1]– بريجيته بارتشت، مناهج علم اللُّغة، ص199.

[2]– خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللِّسانيَّات، ط2. الجزائر: 2006م، دار القصبة للنَّشر، ص43.

ترسيمة تُبيِّن أهمّ آراء الدَّارسين في المستويات اللُّغويَّة، واتِّجاه حركة التَّحليل.



وأمام مُسلَّمة تمثُّل أيّ حدثٍ لسانيٍّ لكلِّ هذه القيود والمسارات المغلقة حينا، والمفتوحة حينا آخر أضحت "فروع علم اللُّغة الَّتي تقوم بدراسة هذه الأحداث، يَعتمد بعضُها على بعض بشكل كبير، ولهذا كان مبدأُ التَّقسيم –مع ما سبق– مبدأ مُقرَّرًا منذ عهد بعيد، وقائما على أساس سليم[1]" وهي مع ذلك ليست مبادئ مُستقرَّة استقرارا كاملا، ولا تقوم على أُسُسٍ سلامةٍ مطلقةٍ، **فدراسة اللُّغة بتحليل مُكوِّناتها، يبقى مجرَّدَ إجراء نظريٍّ، يمارِسُ تفكيكا لغرض المعرفة والفهم، ولا يعكس إمكانيَّة التَّفكيك الحقيقيِّ لذات اللُّغة.**

وإذْ يتعرَّض البحث للمستويات اللُّغويَّة على النَّسق الذي سبق به الحديث نظريًّا، ومتابعة بعض التَّطبيقات المتناسبة معه في (مجالس التَّذكير) فمِن منطلق متابعة المسار الَّذي سلكه ابن باديس في تعامُله مع الآية القرآنيَّة في خصوصيَّتها القدسيَّة مضمونا، وعلُوِّ لُغتها شكلا، وهو ما تتناوله الفصول القادمة.

[1]– محمَّد حسن عبد العزيز، مدخل إلى علم اللُّغة، ص199.

ثانيا–عبد الحميد بن باديس[1]وبيئتُه العامَّة: تجدر الإشارة إلى أنَّ غَرَض التَّعريف بالإمام ابن باديس وشيءٍ من بيئته هنا، يختلفُ عن أغراض إيرادهما في تحقيقات كتُبِه، أو دراساتِ جوانب حياته وأعماله ذلك أنَّ ما يَرِد في ترجمته هنا، يُعتَبَر خلفيات لجهوده في الفكر والإصلاح، وإحالات على طبيعة تكوينه العلميّ والمعرفيّ، والَّذي لا يزال الكثير منه نقاط ظلٍّ تضيئها في كلِّ مرَّة منشورات جديدة من أرشيف الإمام الخاص، كالَّذي تمَّ نشره مؤخَّرا (2012م) عن جوانب كانت خفيَّة من حياة ابن باديس الدراسيَّة والعلميَّة، وشيوخِه وإجازاتِه العلميَّة، والكُتُبِ المقرَّرة الَّتي أجيز فيها، وتُصحِّحُ العديدَ من المعلومات الَّتي شاعت عند مَنْ تناول حياتَه أو أعمالَه، وهو ما سيشار لبعضه في ما ستتعرَّض له الدِّراسة في موضعه.

1–التَّعريف بابن باديس: هو عبد الحميد بن باديس الصَّنهاجي. ينتهي نسبه إلى المُعِزِّ بن باديس مؤسِّس الدَّولة الصَّنهاجيَّة الأولى، وُلد بقسنطينة يوم الأربعاء الحادي عشر(11) من ربيع الثَّاني عام سبع وثلاثمئة وألف من الهجرة (1307هـ) الموافق للرَّابع (4) من ديسمبر عام تسع وثمانين وثمانمئة وألف من الميلاد (1889م) لوالده محمد المصطفى بن مكِّي بن باديس، صاحب المكانة المرموقة والشُّهرَة الواسعة، ووالدته السَّيِّدة: زهيرة بنت علي الأكحل بن جلول.

1–1– النَّشأة العلميَّة وعوامل التَّكوين 1889م– 1913م: حفظ ابن باديس القرآنَ الكريم حفظا جيِّدا على الشَّيخ (محمد المدَّاسي) ولمَّا يبلغ الثَّالثة عشرة، وصلَّى بالنَّاس التَّراويح ثلاث سنواتٍ متتالياتٍ. وبداية من سنة (1903م) شرع في أخذ مبادئ العلوم الشَّرعيَّة والعربيَّة على الشَّيخ (محمد حمدان الونيسي) (ت1920م) وفيه يقول ابن باديس: "وإنِّي لأذكرُ للأوَّل (الشَّيخ لونيسي) وصيَّةً أوصاني بها وعهْدًا عَهِدَ به إلَيَّ، وأذكرُ أثَرَ ذلك العهدَ في نفسي ومستقبلي وحياتي وتاريخي كلِّه، فأجِدُني مدينا لهذا الرَّجلِ بمِنَّةٍ لا يقومُ بها الشُّكرُ، فقد أوصاني وشدَّدَ عليَّ ألاَّ أقربَ الوظيفةَ ولا أرضاها ما حيِيتُ، ولا أتَّخذَ علمي مطيَّةً لها[2]".

ولعلَّ من أهمِّ ما تتعيَّن معرفته حول حياة ابن باديس؛ ما يتعلَّق بحقيقة تكوينه المعرفيّ، ونوعيَّته، فلقد ظلَّ هذا الجانبُ غُفْلا عند كثير من الباحثين، بسبب شحِّ المعلومات الحقيقيَّة حول ذلك، غير أنَّ نشر وثائقِ ابن باديس الدِّراسيَّة، وأسماء شيوخه وإجازاتهم له، وطائفة كبيرة من الكتب الَّتي دَرَسها فأتقنها

[1]– اعتمد البحث في التَّرجمة على وصف تلميذه المقرَّب محمد الصَّالح رمضان له في تقديمه –رفقة توفيق محمَّد شاهين– لتفسير ابن باديس، ط2. بيروت: 2003م، دار الكتب العلميَّة، ص7.

[2]– ابن باديس "كَلِمَةُ الْمُحْتَفَلِ بِهِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: ربيع الثَّاني وجمادى الأولى1357هـ– جوان وجويلية 1938م س14، مج14، ج4، ص308.

وأجيز فيها وغير ذلك؛ يدعو الباحثين إلى إعادة النَّظر في كثير ممَّا قيل حول ابن باديس، وتصحيح كثير من الآراء فيه، وإنصافه في العديد من الجوانب الَّتي بقيت مجهولةً لِمَا يزيد عن سبعين (70) عاما من وفاته عام (1940م) وإذ تكتفي الدِّراسة بإيراد جدول بأسماء أهمِّ شيوخه وإجازاتهم له، وعناوين أبرز الكتب المقرَّرة؛ فإنَّ ذلك ليس إلاَّ مَلْمحا جزئيًّا على سبيل إدراك حقيقة مكانة ابن باديس العلميَّة، ووسيلة إلى التقييم الموضوعيّ المنصف لجهوده المعرفيَّة.

جدول بأسماء شيوخ ابن باديس بالزَّيتونة، والكتب المقرَّرة لما قبل التَّطويع (العالِميَّة)[1]

الأستاذ	اسم المادَّة والكتاب المقرَّر	تاريخ الامتحان
صالح العصبي	الورديّ التَّنقيح	صفر1328هـ/فيفري1910م صفر1328هـ/فيفري1910م
صالح الحلقي	الأشمونيّ لاميَّة الأفعال	صفر1328هـ/فيفري1910م جمادى(2) 1328هـ/جوان 1910م
الشريف بن السَّعيد المقرئ	التَّجويد بأداء القاضي زكريا على الجزريَّة	جمادى(2) 1328هـ/جوان 1910م
بلحسن النَّجار	المحلَّى مختصر السَّعد	صفر1328هـ/فيفري1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
بن الطيب بوشناق	الوردي على المختصر مختصر السَّعد السُّوسي في الشَّرح الكبير	صفر1328هـ/فيفري1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
محمَّد بن يوسف	شرح الأشمونيّ مختصر السَّعد السُّوسي في الشَّرح الكبير	ربيع الأول1328هـ/أفريل1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
محمَّد بن الصادق بن القاضي لخضر	مختصر السَّعد على التَّلخيص	ربيع الثاني1328هـ/أفريل1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
صالح الهواري	الوردي الوسطى التسولي على التحف	ربيع الثاني1328هـ/أفريل1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
محمَّد الصادق النيفر	التَّاودي على تحفة الكلام التَّاودي على تحفة الكلام	ربيع الثاني1328هـ/أفريل1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
محمَّد الخضر بن الحسين	التَّهذيب التَّهذيب	ربيع الثاني1328هـ/أفريل1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
محمَّد الخوجة	الأشمونيّ	ربيع الثاني1328هـ/أفريل1910م

[1]– عبد العزيز فيلالي، وثائق جديدة عن جوانب خفيَّة في حياة ابن باديس الدِّراسيَّة، د ط. الجزائر: 2012م، دار الهدى للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ص27–28.

	الأشمونيّ	جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
عبد الرَّحمان البناني	التَّاودي على التَّحفة الرحبيَّة الرحبيَّة	جمادى(1)1328هـ/جوان1910م جمادى(1)1328هـ/جوان1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
بلحسن النَّجار	الحبيس على التَّهذيب مختصر السَّعد	جمادى(2)1328هـ/جوان1910م جمادى(2)1328هـ/جوان1910م
محمَّد الطَّاهر بن عاشور	التَّنقيح للغرابي	ذو القعدة 1328هـ/نوفمبر1910م
صالح الحلقي	الأشمونيّ على الخلاصة الزَّرقاني على البيقونيَّة	المحرم 1329هـ/ جانفي 1911م
الطَّيب بوشناق	الورديّ على المختصر الورديّ على المختصر	المحرم 1329هـ/ جانفي 1911م جمادى(2)1329هـ/جوان1911م
محمَّد الصَّادق النِّيفر	التَّاوديّ على التُّحفة التَّاوديّ على التُّحفة	جمادى(2)1329هـ/جوان1911م جمادى(2)1329هـ/جوان1911م
محمَّد بن الصَّادق بن القاضي	المحلَّى على جمع الجوامع	جمادى(2)1329هـ/جوان1911م
محمد بن.....	روح قالون على نافع	جمادى(2)1329هـ/جوان1911م
عبد الرَّحمان البناني	التَّاوديّ– الرحبيَّة– الأشمونيّ– التَّهذيب– البيقونيَّة– الوسطى	جمادى(2)1329هـ/جوان1911م
صالح العصيبي	السَّعد	جمادى(1)1329هـ/جوان1911م
صالح الهواري	الوسطى	جمادى(1)1329هـ/جوان1911م
الشريف بن السعيد المقرئ	التَّجويد القاضي زكريا على الجزريَّة	جمادى(2)1329هـ/جوان1911م
بلحسن النجار	مختصر السَّعد	جمادى(2)1329هـ/جوان1911م
حسن بن الحاج السيناني	القاضي زكريا على الجزريَّة ابن القاضي على الشاطبيَّة	جمادى(2)1329هـ/جوان1911م جمادى(2)1329هـ/جوان1911م
محمَّد الطَّاهر بن عاشور	التَّنقيح للفرابي	جمادى(2)1329هـ/جوان1911م

وتخرَّج ابن باديس في الزَّيتونة بشهادة التَّطويع (العَالِمية) في29 رجب 1329هـ الموافق لـ 25 جويلية 1911م، ممَّا يعني أنَّه أكمل مُقرَّره الدِّراسيّ خلال عام ونصف (جانفي1910م/جويلية1911م) مختصِرا خمس سنوات كاملة من المُدَّة المقرَّرة لنيل شهادة التَّطويع، ودرَّس بها سنة على عادة المتخرِّجين. هذا ولابن باديس قائمةٌ أخرى بأسماء شيوخ ما بعد التَّطويع، وله منهم إجازات خاصَّة.

وفي بداية السُّداسي الثَّاني من عام 1913م* عاد من تونس، وشرع في تدريس كتاب (الشِّفا) للقاضي عياض بالجامع الكبير بقسنطينة لكنَّه مُنِع. وفي نفس السَّنة كان خروجُه الثَّاني، فيمّم تلقاءَ الحرم حاجًّا وهناك التقى علماءَ ومفكِّرين من مشارب شتَّى، كان أبرزهم الشَّيخُ (حسين أحمد الهنديّ) ناصِحُه بالعودة إلى الجزائر لحاجتها إلى إكمال ما بدأه، نصيحةٌ جاءت على إثر عَرض شيخه الأوَّل أحمد أبي حمدان لونيسي نزيلِ المدينة المنوَّرة، الإقامةَ بالحجاز. وبها التقى رفيقَ دربه في ما بعدُ محمَّد البشير الإبراهيمي.

وفي طريق العودة عرَّج ابن باديس على بلاد الشَّام ومصر، وباشَرَ بنفسه حالة العالَمَيْن العربيّ والإسلاميّ فسمع من شيوخ وعلماء منهم الشَّيخ (طاهر الجزائريّ) المُصلح الفقيه ببلاد الشَّام، وقال فيه: "هو الَّذي ربَّى عقلي، وهو الَّذي حبَّب إليَّ هذا الاتِّجاه الفكريّ[1]" وجلس بمصر إلى الشَّيخ (محمَّد بخيت المطيعيّ الحنفيّ) رفيق محمَّد عبده، والمدرِّس بالأزهر، وأحد رُوَّاد الإصلاح في العصر الحديث، والَّذي زاره ابنُ باديس سنة (1913م) في بيته بحُلوان وأجازه. كما له إجازات أخرى من الحجاز ومصر وبلاد الشَّام

1-2- التَّحضير والإعداد (1913م-1931م): رجع ابن باديس إلى قسنطينة ليباشر التَّعليم في (الجامع الأخضر) بسعيٍ من والده لدى الحكومة، وبه ختَمَ تفسيرَ القرآن تدريسا في ربع قرن، كما أتمَّ شرح كتاب (الموطَّأ) للإمام مالك ﷺ تدريسا أيضا. أسَّس المدارسَ الابتدائيَّة العربيَّة الحُرَّة عبر كل التُّراب الجزائري، ونَشَر عدَّة كتبٍ قيِّمة ضمن إعادة إحياء كتب التُّراث العربيّ القديم، وأسَّس نوادي ثقافيَّة ورياضيَّة وكشفيَّة، في كبرى المدن الجزائريَّة، وبعد تأسيس المطبعة الجزائريَّة الإسلاميَّة، أصدر عدَّة جرائد (**المنتقد**) و(**السُّنَّة**) و(**الشَّريعة**) و(**الصِّراط**) و(**الشِّهاب**) لتبليغ الدَّعوة الإصلاحيَّة.

1-3- الإنجاز (1931م-1940م): لقد كان من أبلغ الرُّدود من وجهة النَّظر الباديسيَّة على إحياء ذكرى مرور مئةِ (100)عام على الاحتلال؛ تلك الدعوةُ التي جمعت علماء الأمَّة على ضرورة مباشرةِ خطوةٍ أكثرَ جُرأةً تُغطِّي على كثيرٍ من الجهود الفرديَّة المبثوثة في أنحاء مختلفة من الوطن، وهي تجميع العلماء في إطارٍ عمليٍّ واحدٍ ما يعني بالضَّرورة جمعَ تلك الجهود الَّتي وُجدت منذ بداية القرن العشرين وقد حمل العديدُ من هؤلاء العلماء إنجازات بيَّضت وجوههم، ومسحت عن الأمَّة عار السُّبات الطَّويل فمبارك الميليّ بـ (رسالة الشِّرك ومظاهره) و(تاريخ الجزائر في القديم والحديث) وأبو اليقضان إبراهيم

* يشيع في معظم ما كُتِب أنَّ ذلك كان عام 1912م، والصَّحيح ما ذُكِر، بناء على منشورات جديدة من وثائق الإمام.

[1]- ابن باديس، "شَيْخِي" مجلة الشِّهاب. الجزائر: جمادى الأولى 1356هـ- 10جويلية1937م، مج13، س13، ج5 ص249.

بنشاطه التَّعليميّ والتَّربويّ على صفحات نحو ثماني (08) صحف ما بين جوان 1930م و1938م، وهذا الإبراهيميّ بيده البيضاء في (دار الحديث) في تلمسان، ومقالاته على صفحات (البصائر) وغير ذلك من جهود يَضيق لذكرها المقام. غير أنَّ واسطة العقد بين هذه الجهود ما ذكره الشَّيخ الإبراهيميّ بعد إقراره للشَّيخ محمد عبده بالإمامةَ في التَّفسير ثمَّ "انتهت إمامة التَّفسير بعده في العالم الإسلاميّ كلِّه، إلى أخينا وصديقنا، ومنشئ النَّهضة الإصلاحيَّة العلميَّة بالجزائر؛ بل بالشَّمال الإفريقيّ عبد الحميد ابن باديس[1]" وهو المشروع الَّذي سيَرِدُ التَّعريف به.

2- ملامح الوضع العام زمن ابن باديس: يأتي المشروع التَّفسيريّ الباديسيُّ -على خلافِ كثيرٍ من التَّفاسير- ركنا أساسا من أركان بعثٍ علميٍّ واجتماعيٍّ شامل، وممَّا يزيد في القيمة العلميَّة والثَّقافيَّة للمشروع، أنَّه جاء معاصرا لأحلك فترات الاحتلال الفرنسيّ للجزائر، وما أفرزه من ظروف عامَّة رهيبة.

إنَّ سرد الظُّروف المختلفة للمرحلة الَّتي أُلِّف فيها تفسيرُ ابن باديس يَشغَلُ حيّزا كبيرا لكثرتها، وتداخُل أحداثها، غير أنَّه من الضَّروريّ متابَعَة، ما له علاقة بإنشاء ابن باديس لحركتِه الَّتي كانت الرَّدَّ المُناسبَ أو المقدور عليه -في تصوُّرِه- على تلك الظُّروف، ثُمَّ إنَّ تَصويرَ الوضع الجزائريّ في مظاهره المختلفة خلال هذه الفترة الَّتي تبتدئ بالعقد الأخير من القرن التَّاسع عشر، أيْ بميلاد ابن باديس في 1889م وبداية القرن العشرين إلى حدود سنة 1940م منه -سنة وفاته- يبدو مستحيلا، لضيق المقام الَّذي لا يسمح بتفصيل الحديث عن هذه الظُّروف، إلاَّ بالقدر الَّذي يُصوِّر لنا ذلك السِّياق العام الَّذي أسهم بشكل أو بآخر في بناء خطاب التَّفسير الباديسيّ.

أمّا على الصَّعيد السِّياسيّ، فقد مضى على الوجود الفرنسيّ في الجزائر عند مولد ابن باديس نحو ستَّة عقود، أَحْكَمَ المحتلُّ قبضتَهُ على البلاد والعباد، وأَجْبَرَ كلَّ شيءٍ على الخضوع والإذعان، وبعد سنة 1847م؛ تاريخ القضاء على أشدِّ مقاومة، وأكثرها حملا لشكل الدَّولة في طور النَّشأة بقيادة الأمير عبد القادر؛ بدأت ملامحُ سياسة فرنسيَّة استئصاليَّة لا تُبقي ولا تَذر، فـ "في سنة 1848م أعلن مجلسُ النَّواب الفرنسيّ، أنَّ أرض الجزائر قطعةٌ (طبيعيَّة) من فرنسا، وأنَّها جزء من [أمِّ الوطن]*[2]" وأمَّا عن الوجُود

---

[1]- أحمد طالب الإبراهيميّ، آثار الإمام محمَّد البشير الإبراهيميّ، ط1. بيروت: 1997م، دار الغرب الإسلامي، ج2 ص252.

* هكذا في الأصل، ولعلَّ الصحيح (الوطن الأم).

[2]- أحمد توفيق المدنيّ، هذه هي الجزائر، د ط. الجزائر: 2009م، دار البصائر، ص86.

الفرنسيّ فإنَّه "لم يكد القرنُ العشرون يحل ببضعة أعوام، حتَّى كانت فرنسا قد أتمَّت احتلالَ كاملِ القطر الجزائريّ، ووطَّدت دعائم استعمارها في البلاد[1]"

وعلى الجملة فإنَّه يُمكِنُ القولُ: إنَّ الوضع السِّياسي العام في الجزائر حتَّى العقد الأوَّل من القرن العشرين لم يكن يرى معه أكثر النَّاس تفاؤلا أملا في الإصلاح، إنْ على صعيدها العسكريّ الَّذي سعى في إبادة كلِّ حيٍّ له علاقة بأيِّ شيء جزائريٍّ، واستبداله بمَنْ دونه –وفي ذلك تيئِيسٌ لكلِّ من يُفكِّرُ في هذا السَّبيل– وإنْ على صعيدها السِّياسي الَّذي لبِث فيه سالكُوهُ يناضلون عقودا منْ أجل إثبات إنسانيَّتهِم دون أنْ يتحقَّق لهم شيءٌ كثيرٌ، ناهيك عمَّا يَسعَوْن إلى تحقيقه بهذا الطَّريق من أماني سياسيَّة كبرى لم تتحقَّق أبدا.

وأمَّا الوضعُ الدِّينيّ، فقد ارتسمت ملامحُه مُبكِّرا غداة الاحتلال الفرنسيّ، وتكشَّفَت حقيقة المستعمر تجاهه بعد شهور قليلة، ومن غير تفصيل لوضع يطول وصفه، تستعرض الدِّراسة بعض الملامح العامَّة في إجراءات الاحتلال الآتية:

جدول بأهمِّ الإجراءات الفرنسيَّة الَّتي أطَّرت بها الوضع الدِّينيّ الجزائريّ العام:

التاريخ	الإجراء
08 سبتمبر 1830م	الأمر بالاستيلاء على الأوقاف الإسلاميَّة.
07 ديسمبر 1830م	حقّ التَّصرُّف في الأملاك الدِّينيَّة.
10 أبريل 1834م	استئناف أحكام القاضي المسلم أمام مجلس الاستئناف الفرنسيّ.
مجاعة 1867م	تأسيس الكاردينال لافيجري (Awegera) جماعة (الآباء البيض) سنة1868م
25 جوان 1892م	اكتفاء القضاء الإسلاميّ بالنَّظر في أحكام الزَّواج والطَّلاق والمواريث.
27 ديسمبر 1907م	تطبيقُ قانونُ فصل الدِّين عن الدَّولة.

وإضافة إلى ما حقَّقه الاحتلال لنفسه بيده، كان استغلاله لبعض شيوخ الطُّرق والزَّوايا مُرهِبا إيَّاهم حينا وباذلا لهم أحيانا، مستغلاً مكانتهم عند العامَّة، فجعل منهم أداةً للتَّجهيل ونشر مظاهرِ الشِّرك، فعشَّش في العقول الوهمُ والخرافةُ والجهل والأمِّيَّة، برعاية شيوخ الطُّرق وحماية الاستعمار[2].

[1]– تركي رابح، الشَّيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلاميّ والتَّربيَّة في الجزائر، ط5. الجزائر: 2001م المؤسَّسة الوطنية للاتِّصال والنَّشر والإشهار، ص36.

[2]– يُنظَر: أحمد الخطيب، جمعيَّة العلماء المسلمين الجزائريّين وأثرُها الإصلاحيّ في الجزائر (الوضع الدِّيني– الطُّرق الصُّوفيَّة).

وقد أورد صاحب (تاريخ الجزائر الثَّقافيّ) بالتَّفصيل ما فَعَلتْه يدُ البطش الفرنسيَّة بتراثٍ ثقافيٍّ كاملٍ ونَقَلَ أَلَمَ الجزائريّين "إزاء هدم المساجد أو تحويلها إلى كنائس أو اسطبلات أو ثكنات أو مسارح، وردِّ فِعلِهم من الاستيلاء على الأوقاف وتحويلها عن أغراضها وإعطائها للأوربيّين[1]" وأمَّا التَّعليم، فقد أُتِيَ من القواعد، فمُنِع التَّعليمُ العربيُّ والشَّرعيُّ بمراسيم وقرارات، وانعدم تمويلُه بفعل مُصادرةِ أموال الأوقاف، وما أُذِن به من التَّعليم الفرنسيّ كان بقدرٍ معلومٍ ومَنْ كان له فيه نصيبٌ؛ فحظُّه الفَرْنَسة والتَّغريب.

فإذا جئنا للحديث عن الصِّحافة كمظهرٍ ثقافيٍّ عام، وجدنا أوَّل ما ظهر منها منذ الاحتلال، تلك الصُّحف الخادمةُ لمصالح الاحتلال، وبِلُغَته، كـ (الأخبار 1839م–1938م) وكانت "تتبنَّى المواقفَ الرَّسميَّة مع بُعدٍ سياسيٍّ للوضع العام في الجزائر والعالم الإسلاميّ[2]" ولم تكن (المُبشِّر–1847م) باللُّغتَيْن الفرنسيَّة والعربيَّة بعيدةً عن الهدف نفسه، فقد كانت خادمةً للاحتلال ومُمكِّنةً له في ثوب عربيٍّ "إنَّ المبشِّر لم تكن جريدة تَنشُر لِكلِّ من تقدَّم إليها؛ فالجزائريُّ الَّذي كان يَرغَب في كتابة مقالةٍ حُرَّةٍ، لا يجد السَّبيل لنشرها لا في المبشِّر ولا في غيرها[3]" ولم يكن حظُّ ما تبقَّى من أشباه المكتبات والنَّوادي أفضل حالا، فقد كان التلبُّس بكلِّ ما هو مكتوب بلُغَة عربيَّة جُرما، والتَّجمُّعات العلميَّة –ولو قلَّت– بغير ترخيص ذنبا، إلاَّ ما يُستَثنى من تجمُّعات (الوعدات والزِّيارات) في الزَّوايا الَّتي حُوِّلت بدورها عمَّا أنشئت له من تعليم القرآن ولُغَته ، ونشر تعاليم الإسلام؛ إلى مراكز لتخدير العقول والتَّرويض على الرِّضى والتَّسليم.

وهكذا يبدو المشهد الثَّقافيُّ قاتما، قد صنَعَته طُغمَة ظالمة لا تريد لغيرها أنْ يعلم شيئا، فإذا أَحسَّت بشيءٍ من نبض الحياة عبر صحيفةٍ أو كتابٍ أو عالمٍ مُعلِّم، سارعت إلى وَأْدِه في مهده، ولَبِث الحالُ على ذلك إلى ما بعد الحرب العالميَّة الأولى، حين برزَتْ بعض مظاهرِ الحياة الثَّقافيَّة، الَّتي تمثَّلت في بعض الصُّحف والنَّوادي واللِّقاءات مع خجل وشدَّة مراقبةٍ، ومع إصرار هذه العناصر وصبرها، وكثرة شهدائها كانت بذورًا لحركة ثقافيَّة اشتدَّ عُودُها شيئا فشيئا بعد العقد الثَّالث من القرن العشرين.

---

[1]– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثَّقافيّ، د ط. الجزائر:2007م، دار البصائر، ج5، ص07.

[2]– المرجع نفسه، ج5، ص216.

[3]– المرجع نفسه، ج5، ص231.

ثالثًا- التَّعريف بـ (مجالس التَّذكير)... كلمةٌ في التَّجرِبة:

1- حقيقة تفسير (مجالس التَّذكير): يلاحِظ المتفحِّصُ للمشروع التَّفسيريّ الباديسيّ، ما قد جمع فيه صاحبُه بالانتقاء من الموروث التَّفسيريّ ذي الخصوصيَّة المعرفيَّة حين تعمَّد التَّصريح بأهمِّ التَّفاسير الَّتي استند إليها، والمتطلَّبات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة لعصره، فتفسيرُه لا يُصنَّف ضمن التَّرفيه العلميّ الَّذي حَظِي بنصيب وافر من جهود المفسِّرين؛ بل كان قاعدةَ خطِّ إصلاحٍ شاملٍ للأمَّة "رغم أنَّه جزءٌ، وأنَّه ظهر في شكل مقالات افتتاحيَّةٍ لمجلَّة (الشِّهاب) قد تضمَّن منهجا لدراسة القرآن وفهمه[1]" وهي افتتاحيَّاتٌ أظْهرَت من ناحيَّة أخرى قُوَّةَ صبرِ صاحبه، وقدرَتَه على الاستمرار وحسنِ التَّكيُّف مع الظُّروف "ولقد دامت هذه الفاتحةُ من عدد كانون الثَّاني (فيفري) 1929م إلى عدد أيلول(سبتمبر) 1939م على أبواب الحرب العالميَّة الثانيَّة[2]" كما أنَّها منحت الباحثَ فرصةَ متابعة أطوار التَّجربة في تأثُّرها بما حولها وتأثيرها في غيرها. "كان الشَّيخ يكتُبُ هذه الافتتاحيةَ دائما وإنها لَأَثَرُ العالم الدَّاعية المُصلح الفذِّ[3]" وذلك ما جعل منه مشروعا تفسيريًّا جديرا بالمتابعة والتَّحليل.

ولعلَّ اختيار تسميَّة (مجالس التَّذكير) الَّتي كانت عنوانَ دروسه في التَّفسير على رُوَّاد الجامع الأخضر بقسنطينة من العامَّة والخاصَّة؛ وهو العنوانُ الَّذي صدرت به مجموعة الآيات الَّتي وصلتنا من تفسيره المكتوب؛ يوحي بالدَّعوة إلى جلسات تُعادُ فيها النَّظرةُ إلى الذَّات، وتُستعرَضُ فيها أحوالُ الأمَّة في ضوء هذا الذِّكر فتُتَحسَّسَ به سبيلُ النُّهوض المأمول، ومن هنا كان مُنطلَق الفكرة، إعادةُ النَّظر في طريقة التَّعامُل مع نصٍّ مُتوارَث محفوظ، وإرساء آلياتٍ أخرى للفهم، عسى أنْ يُفضِيَ ذلك إلى نتائجَ كالَّتي كلَّلت جهود الصَّدر الأوَّل من هذه الأمَّة.

ولقد أفردَ لبيان هذا الأساس والتَّأكيدِ عليه مجالسَ بعينها عرَّف فيها بالتَّذكير، والحاجة إليه، وحقيقة الذِّكر وأقسامه، والصَّحيح من أشكاله، ليَستَدْرِج مخاطَبِيه إلى أنَّ أفضلَ الذِّكر على الإطلاق هو القرآنُ الحكيم، ومن ثَمَّ التَّعرُّضُ لما يجب على المُتلقِّين تجاهه تلاوةً وفهما وامتثالا.

وقد أفاض في الحديث عن هذا رادًّا أشكال الذِّكر الَّتي شغَلَت حياة عامَّة النَّاس وخاصَّتهم يومئذ ومُحذِّرا من الاعتداد بها، ليَبْنِي على حُطامها دعوتَه البديلة إلى الذِّكر الحكيم، ولعلَّ ذلك كان أحد

---

[1]- مالك بن نبي، من مقدّمته للمؤلِّف: عمَّار الطَّالبي، ابن باديس حياتُه وآثارُه، ط3. الجزائر: 1997م، الشَّركة الجزائريَّة مج1، ج1، ص12.

[2]- المرجع نفسه، ص12.

[3]- المرجع نفسه، ص12.

الأسباب الخفيَّة لنجاح ابن باديس، وهو ما كَمَن في شخصيَّة ابن باديس من إيمان بمشروعه، ومنهجه البسيط والفعَّال[1] وهي البساطة والفعاليَّة الَّتي تغشَّت معظم أعماله، بما فيها تفسيره للقرآن الكريم.

وبهذا الاستهلال بين يدي التَّفسير؛ أبَانَ ابنُ باديس عن وِجهَة خطابه وشكلِه غيرَ مستفزٍّ لمن خالفه ولا مُداهنٍ لمن استقْوى عليه، وهو الخطُّ الَّذي آثر التزامَه في تفسيره كلِّه، إذ يَستشِفُّ المُتلقِّي أنَّه يُومئ إلى تقويم ممارساتٍ، وإصلاح أفكار معيَّنة يَقصِدُها ضمن خطابه العام، غيرَ متوجِّه للأعيان والذَّوات.

2- موقع (مجالس التَّذكير) ضمن المسار التَّاريخي للتَّفسير: لم يخلُ عصرٌ من عصور الإسلام من متكلِّم حول القرآن وعنه تفسيرا وبيانا، إلاَّ أنَّ ما حُفِظ لنا من تفاسير على اختلاف توجُّهاتها قد اصطبغ -في الغالب- بما أُولِع به أصحابها وأتقنوا من المعارف والفنون، فمنها ما طغت عليه علومُ اللُّغة، ومنها ما غزَتْه السِّيرُ والأخبارُ، ومنها ما فُصِّلت فيه أحكام الفقه، وغير ذلك مما أُلِّف انتصارا لمذهب أو طائفة فقَصُرَت -جرَّاء ذلك- هذه التَّفاسيرُ عن عرْضِ هدف القرآن الأسمى، وانشغلت عن غايته العظمى الإيضاح والبيان لهدايةِ ضلالِ البشريَّة ، وإصلاحِ فسادها، وتأهيل إنسانيَّتها.

وإذْ لا يمكن عزلُ تفسير ابن باديس عن المسار التَّاريخيّ، ولا عن ملابسات تأليفه على الهيأة الَّتي أُخرِج عليها في وضعيَّته الآنيَّة، فإنَّه صرَّح بعودته إلى تفاسير سابقة بقرون، ولكنَّ الظَّاهر أنَّه اختارها على درايةٍ منه بأنَّ تجليَّة المعنى لابدَّ أنْ تمرَّ بقواعد أصَّلها أهلُ هذا الفنِّ فلا مَحِيدَ عنها، ولقد عالج هذا المسارَ الإمامُ محمَّد البشير الإبراهيمي في مقدّمته لتفسير (مجالس التَّذكير) مُشيدا بفهم السَّلف الأوَّلين للقرآن وعمَلِهم به، وتحكيمه في نفوسهم، فأعزَّ نفوسهم، وجعلهم قادةً لغيرهم، فـ "قد فهمه السَّلف حقَّ الفهم، ففسَّروه حقَّ التَّفسير[2]" ولمَّا جاء عصرُ التَّدوين تعدَّدت صُوَر الفهم ومعها طرائقُ المفسِّرين على حسب ما غلَبَ عليهم من المعارف والعلوم، ونجَمَ عن ذلك تفاسير مأثورة تجمع الرِّوايات وقد تُرجِّح، أو تترك للقارئ الاختيارَ، وتفاسير لأصحاب المذاهب ينتصرون لها بالقرآن، ولَيٍّ أعناق الآي، وتحميلها ما لا تحتَمِل واللُّغويّون والنُّحاة قد بهَرَهم اللَّفظُ الحكيم، والنَّظم البديع، فراحوا مع القرآن يلتقِطون دُرَرَه ويتَتَبَّعُون روائعَ نظمه، ووَجد المُولَعون بالسِّير والأخبار فيه غايرَ الحديث فأُخِذوا به وأسرفوا، حتَّى عجَّت تفاسيرُهم بالإسرائيليَّات، واختلط القليلُ الصَّحيحُ بالوهم الكثير، ووجد الفُقهاء فيه سبيلا للإفاضة في فقه

---

[1]- Ali Merad, le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940-Essai d'histoire religieuse, et sociale. E 2. Alger: 1999, les éditions El Hikma, p 77. "Les causes de ce succès résident, nous semble-t-il, dans la personnalité même d'I. Bādis, et dans l'objet de ce que l'on pourrait appeler sa réformation"

[2]- أحمد طالب الإبراهيميّ، آثار الإمام محمَّد البشير الإبراهيميّ، ج2، ص250.

الأحكام وقَصُرُوا عن غيره، وعزَّ من يشرح القرآن يستثِير حكمه، ويهدي به ضلال البشر، ويعمُر به حياتهم، ويحقِّق به سعادتهم، ثمَّ ضرب العقلَ الإسلاميَّ جمودٌ وقعودٌ لَبِثًا قرونا، حتَّى بدت إرهاصاتُ العودة بفنِّ التَّفسير إلى مقامه "في ثلاثةٍ من أذكى علمائنا وأوسعهم اطِّلاعا، الشَّوكانيّ (1173هـ) والألوسيّ (1270هـ) وصدِّيق حسن خان (1307هـ) على تفاوُتٍ بينهم في قوَّة النَّزعة الاستقلاليَّة[1]" ولقد كان هؤلاء إرهاصَ حركة التَّفسير في شكلها الجديد في العصر الحديث.

وتسلَّم راية التَّفسير بعد هؤلاء "إمامُ المفسِّرين بلا منازع محمَّد عبده، أبلغ من تكلَّم في التَّفسير بيانا لهديِه وفهما لأسراره، وتوفيقا بين آيات الله في القرآن وبين آياته في الأكوان[2]" وعلى رَأْيِ الإبراهيمي فإنَّ تفسيرَ ابن باديس وتفسير محمَّد عبده، قد تولَّدا من مصبٍّ واحد، جمعَهُما فيه تشابُه الفهم، فتشابهت طريقة التَّفهيم.

3- موقع (مجالس التَّذكير) بين ما تزامن معه من مشاريع الإصلاح: أثارَ استبعادُ القرآن لعصورٍ طويلةٍ من تأطير غالب جوانب حياة المسلمين؛ تردِّي أوضاعهم العامَّة بما ابتُلُوا به من وطأة محتلٍّ استحلَّ بيضتهم، وأركسهم إركاسا لا أمل في النَّجاة بعده، لتَظْهر إرهاصاتٌ متزامنةٌ ومتفرِّقة في بقاع مختلفةٍ من ديار الإسلام، وعلى صُعُدٍ متعدِّدة تضمَّنها عنوانُ (النَّهضة الحديثة) الَّتي يُرجِع كثيرٌ من الدَّارسين حراكها إلى تفاعُلٍ جمعيٍّ بدأَ بدعوة محمد بن عبد الوهاب (1206هـ) بصحوةٍ على منهج السَّلف بإصلاح العقائد رافعا شعار (التَّوحيدُ أوَّلا) بالحجاز، وبما منَّ الله به على الشَّيخ محمد عبده (1849م-1266هـ) مِمَّا تبلور على يده ولسانه من تلك النَّظرة الجديدة للقرآن وتفسيره، على إثر الثَّورة الإصلاحيَّة الشَّاملة الَّتي رفع لواءها الشَّيخ جمال الدِّين الأفغاني (1245هـ-1839م) وهي الصَّيحة الَّتي بَلَغَ صداها مختلف بقاع العالم الإسلاميّ.

وعلى تفاوُتٍ في وجود علاقات تأثُّرٍ وتأثيرٍ بين هذه الحركات وعدمه، فقد اشتركت هذه الدَّعواتُ كلُّها في اعتماد العُنصر الدِّيني قاعدةً لعملها، واتِّخاذ القرآن الحكيم أساسا عامًّا لذلك، وإنِ اختلفت بعد ذلك الطَّرائقُ والمناهجُ حسب أحوال كلِّ منطقة، وقناعات رُوَّاد الإصلاح بها، وطبيعة أفكارهم؛ ففي مصر كانت حركة الشَّيخ محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا، ومجلَّة (المنار) و(تفسير المنار) والدَّعوة إلى

[1]- أحمد طالب الإبراهيميّ، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيميّ، ج2، ص251.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص252.

القرآن بفهمٍ مُعاصرٍ، لا يُهمِل ما عليه حاضرُ النَّاس وواقعُهم في تطوُّرهم المتسارِع، ومحاولة الجمع بين رصيد الأمَّة الدِّينيّ، وما حقَّقته الحضارةُ الإنسانيَّة من إنجازات مادِّيَّة.

وفي تركيا وبلاد الأناضول تصدَّرت (رسائلُ النُّور) للشَّيخ سعيد النُّورْسيّ دعوة (إنقاذ الإيمان وتقويَّته) وفي الشَّرق الإسلاميّ الأقصى، تَنْظمُّ إلى ركب الاستجابة جهودُ أبي الأعلى المودودي (1399هـ) في إعادة توثيق صلة المسلمين بدينهم في شبه القارَّة الهنديَّة وما حولها، وفي المغرب الإسلاميّ تبرز إلى الوجود جمعيَّة العلماء المسلمين الجزائريّين بأعلامها ابن باديس والإبراهيميّ والميليّ وإخوانهم بالثُّلاَّثية الشَّهيرة، **الإسلام** على هيأته الأولى الَّتي حلَّ فيها بهذه الدِّيار، **والعربيَّة** باعتبارها لغةً لازمت الإسلام أينما حلَّ، وارتضاها النَّاس لأنفُسِهم، **والوطن الجزائريّ** ضمن تاريخه وجغرافيَّته، وهي الحركة الَّتي تبنَّت القرآن الحكيم أساسا لصنع جيلٍ قرآنيٍّ على النَّمط الَّذي صنعه القرآنُ بمن نزل فيهم أوَّل مرَّة.

وإذا تعدَّدت صورُ هذا النُّهوض ومظاهرُه، وتفاوتَتْ درجاتُه، فإنَّ ما يعني الدِّراسة منها، هو تلك النَّهضة الفكريَّة في شِقِّها الثَّقافيّ عموما واللُّغويَّ منه خصوصا –وإنْ لم يكن بالإمكان عزلُها تماما عمَّا حولها– والَّتي جعلت القرآنَ الحكيمَ أساسَ دعوتها من خلال فهمٍ صحيحٍ، يراعي أحوال النَّاس ومآلهم ويُمَكِّن من توجيه حياتهم العامَّة احتكاما وامتثالا، وموقع اللُّغة من هذا الحراك باعتبارها وسيلةً وغايةً في آن واحد.

4– مصادر (مجالس التَّذكير): لا شكَّ أنَّ تفسير القرآن الكريم من أخطر الأعمال وأجلِّها شأنا، وعلى المُتصدِّر له أنْ يكون على اطِّلاع يقارب به الموسوعيَّة، لتحقيق أوسع مدى من الإلمام بمواضيع الآيات وأحكامها وحِكَمها، وذلك ما يستدعي من المفسِّر الوقوف على أكبر عددٍ ممكن من المصادر ذات العلاقة بالتَّفسير، ومن أهمِّ مصادر (مجالس التَّذكير) الَّتي صرَّح بها:

أ– **التَّفاسير:** يصرِّح الإمام بمصادر تفسيره في نزاهة علميَّةٍ ظاهرةٍ، وليعلن عن منزعه التَّفسيري الَّذي يُمكِن للدَّارس أنْ يَتبيَّنَهُ بتتبُّع مصادره، وهو حين يعتمد تفسيرَ أبي جعفر محمد ابن جرير الطبري (310هـ) **(جامع البيان في تأويل آي القرآن)** إنَّما اعتمد المأثور مِمَّا لا يُمكِن تجاوُزُه، فأوَّلُ سُبُل معرفة معنى الآية ما ورد به الأثر الصَّحيح من بيان صاحب الرِّسالة ﷺ ثمَّ من بيان من شَهِدوا التَّنزيل فهُمْ أعلم النَّاس بعده ﷺ بدلالاته ومعانيه، وإنْ تعدَّدت أقوالهم فيها. وتفسير الطَّبري عُدَّ بإجماع أهل الأثر مصدرَ ذلك كلِّه، ثُمَّ بما حواه من مقابَلةٍ وترجيح.

وحين يعتمدُ تفسيرَ (الكشَّاف) للزَّمخشري (538هـ) رغم شهرة صاحبه بالاعتزال، وهو ما يتصادم مع تَوجُّه ابن باديس السَّلفيّ السُّنِّيّ؛ إلاَّ أنَّه استند على عُلُوِّ كعب صاحبه الظَّاهر في تذوُّقِه البيانيّ لأساليب

القرآن، واستخراج النُّكت البلاغيَّة من الآيات الحكيمة، بتوظيف كلام العرب الَّذي نزل القرآن به والَّذي لا يستقيمُ فهمُ المعنى إلاَّ من خلاله.

وفي تفسير محمد بن يوسف أبي حيّان الأندلسي*(745ه) ملاذُه عند تصادُم الآراء النَّحويَّة، وتوجيه القراءات، لا جرم أنَّ تحقيق المعنى النَّحويّ السَّليم من أبرز ركائز الاستجلاء الصَّحيح للمعنى القرآنيّ. وبهذا عُدَّ (الكشَّاف) و(البحر المحيط) المصدرين الأساسَيْن لابنِ باديس في استجلاء المعاني الَّتي عفا عنها المأثور فتُرِكت للآلية اللُّغويَّة الَّتي تتناسل من طريقها المعاني تناسلاً صحيحَ النَّسب، وتتوالد بواسطتها ولادةً طبيعيةً.

ولأنَّ تفسيره كان في عصر بدا فيه تأثيرُ العلوم الكونيَّة الباهرة طاغيًا؛ ولكونه موجَّها لقومٍ ينظرون بعين الدَّهشة والذُّهول إلى إنجازاتِ حضارةٍ مادّيةٍ جارفةٍ؛ فقد كان متَّكأ ابن باديس تفسيرُ الرَّازي (606ه) المصدرُ المناسب لرسم المعاني العلميَّة والتَّجريبيَّة الَّتي تشير إليها الآيات، لربط كتاب الله المسطور بكتاب الله المنظور.

ب- كتب الأدب واللُّغة: اعتمد ابنُ باديس أُمَّهاتِ المعاجم العربيَّة لضبط دلالاتِ الألفاظ المفردة، ومِمَّا صرَّح به من هذه المعاجم: الصِّحاح للجوهري (ت398ه) ولسان العرب لابن منظور (ت711ه) الَّذي يُشكِّل لوحده موسوعةً مُعجميَّة عربيَّةً. كما لم يخلُ تفسير (مجالس التَّذكير) من شعرٍ لمختلف الشُّعراء من جاهليّين وإسلاميّين، وهو ما يحيلنا على درجة اطِّلاع الإمام على الأدب القديم، يستخدِمُه في الاستدلال على المعاني، أو ترجيحها، كما لم يخلُ كذلك من أمثالٍ عربيَّةٍ سائرة، يُورِدُها للأغراض الَّتي يَقتضيها المقام شرحا أو تقريبا أو تعميما لفائدة.

5- أثر مدرسة التَّفسير الحديثة: بالنَّظر إلى خصوصيَّةِ الظُّروف الَّتي أُلِّف فيها تفسيرُ ابن باديس فإنَّ مسألة الإصلاح كانت أولى الأولويَّات ورأس المقاصد. وذلك حجرُ زاويةِ المشتغِلين على الإصلاح بالقرآن في العصر الحديث، متَّكئين على زخمٍ تراثيٍّ مقابلٍ مفادُه "كما أتى القرآنُ لأوَّل نزوله بالعجائب والمعجزات في إصلاح البشر؛ فإنَّه حقيقٌ بأنْ يأتِيَ بتلك المعجزات في كلِّ زمان، إذا وجد ذلك الطِّراز العالي من العقول الَّتي فهِمَته، وذلك النَّمط السَّامي من الهمم الَّتي نشرته وعمَّمته[1]" ومن هنا توجَّهت هذه الحركات إلى امتثال الأنموذج الأوَّل في المنطلقات والغايات، وتكييف الوسائل والأدوات حسب

* أبو حيّان (654ه) محمَّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان، الغرناطيّ، نحوي ولغويّ ومفسّر ومحدّث ومقرئ ومؤرِّخ وأديب. له (البحر المحيط في التَّفسير، التَّذييل والتَّكميل في شرح التَّسهيل؛ ارتشاف الضَّرب...) (ت 745ه).

[1]- أحمد طالب الإبراهيميّ، آثار الإمام محمّد البشير الإبراهيميّ، ج2، ص250.

خصوصيَّات الأزمان والأوطان، فهذه الأمَّة الَّتي بوَّأها اللهُ المنازل العُليا في فترة من تاريخها بعد أنْ لمْ تكن شيئا مذكورا؛ إنَّما كان لها ذلك من طريق الوحي فـ "صلحت أنفُسُ العرب بالقرآن إذ كانوا يتلونه حقَّ تلاوته في صلواتهم المفروضة، وفي تهجُّدهم وسائر أوقاتهم، فرفع أنفُسَهم وطهَّرها من خرافات الوثنيَّة المُذِلَّة للنُّفوس، المُستعبِدة لها، وهذَّب أخلاقها وأَعْلى هِمَمَها، وأرشدها إلى تسخير هذا الكون الأرضيّ كلِّه لها[1]" غير أنَّ السَّبيل إلى ذلك ليس مجرَّد وجود القرآن بين الأظهر بتعدُّدِ وسائط حفظه الجيِّد من عربِ البشرِ وعجمِهم، أو عن طريق ما دقَّ وعظُم من أجهزة وأدوات؛ ولكنَّ السَّبيلَ فهمٌ كفَهْمِ أولئك وتفهيمٌ كتَفهِيمِهِم "وفهم القرآن يتوقَّف –بعد القريحة الصَّافية والذِّهن النَّيِّر– على التعمُّق في أسرار البيان العربيّ والتَّفقُّه لروح السُّنَّة المحمَّديَّة المُبيِّنة لمقاصِد القرآن، الشَّارحة لأغراضه بالقول والعمل، والاطِّلاع الواسع على أقوال علماء القرون الثَّلاثة الفاضلة، ثمَّ على التَّأمُّل في سُنن الله في الكائنات، ودراسة ما تُنتِجه العلومُ الاختباريَّة من كشف لتلك السُّنن وعجائبها[2]" تلك هي النَّظرة العامَّة الَّتي صاغ في قوالبها أقطاب الحركة الإصلاحيَّة منطلقاتهم وأهدافهم، وجسَّد في إطارها ابنُ باديس رؤيتَه لتفسير القرآن متأثِّرا –من زاوية مَّا على الأقل– بما اطَّلع عليه، أو مِمَّا كان يبلُغُه من طرائق أئمَّة التَّفسير من شيوخه وأصحابه.

6– رؤى المفسِّر وأدوات التَّفسير: سَلِمَ العصرُ الأوَّلُ الَّذي شَهِد نزولَ القرآن من تعدُّد الأقوال وتضارُب الآراء، ساعد على ذلك بيئةٌ محصورةُ المجال في المكان والفكر من جهة؛ ومن جهة أخرى فقد كان السَّلفُ "يشرحون الجانب العمليَّ من القرآن على أنَّه هدايةٌ عامَّة لجميع البشر، يُطالَب كلُّ مؤمنٍ بفهمها والعمل بها، وكانوا يتحاشَوْن الجانب الغيبيَّ منه لأنَّه ممَّا لا يصل إليه عقلُ المُكلَّف، فلا يُطالَب بعلمِه، ولا يُحاسَبُ على التَّقصير فيه[3]" فلمَّا جاء عصرُ التَّدوين أخذت عمليةُ التَّفسير أبعاداً أخرى، أمْلتها ظروفٌ لم يكن للأوَّلين عهدٌ بها من عُجمة في الألسن، ومؤثِّراتٍ في التَّفكير والاستنباط، وهو ما أفرز طرائقَ ومناهجَ في فهمِ وتفسيرِ القرآن الحكيم.

يُورِدُ أغلب المصنِّفين في علوم القرآن، والمنظِّرين لعمليَّة التَّفسير مناهجَ عرفها الخطُّ العام للإجراء ووُضِعت على قواعدها نماذجُ تفسيريَّة عديدةٌ، وهو إجراءٌ عُرِف فيه منهجان كبيران هما:

* التَّفسير بالمأثور (الرِّواية).

* التَّفسير بالرَّأي (الدِّراية).

---

[1]– محمَّد رشيد رضا، تفسير المنار، ط2. القاهرة: 1947م، دار المنار، ج1، ص6.

[2]– أحمد طالب الإبراهيميّ، آثار الإمام محمَّد البشير الإبراهيميّ، ج2، ص250.

[3]– المرجع نفسه، ج2، ص250.

فأمَّا التَّفسير بالمأثور، ويسمَّى أيضا (الرِّواية) فهو كما يُعرِّفه الذَّهبيّ: "ما جاء في القرآن نفسِه من البيان والتَّفصيل لبعض آياته، وما نُقل عن الرَّسول ﷺ وما نُقل عن الصَّحابة ﷺ وما نقل عن التَّابعين من كلِّ ما هو بيانٌ وتوضيحٌ لمُراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم[1]" ومع أنَّ هذا الوجه من التَّفسير بدأ مقتصرًا على ما ورد في التَّعريف؛ إلاَّ أنَّه تلوَّن مع الوقت بوِجْهة المفسِّرين الفكريَّة، وطبيعة تكوينهم العلميّ وأغراضهم من التَّفسير، وقد طعَّم هذه الميول تداخُلُ الرِّوايات، وكثرة النُّقول، الَّتي لم يُعرَف صحيحُ سندِها من سقيمه لكثرة الوضع، ورَوَاج الإسرائيليَّات وحذف الأسانيد الأُولى، وتَبَايَنت التَّفاسيرُ بين محقِّق مُتَثبِّت، وبين جامع لكلِّ مَرْوِيٍ، ومن نماذج ذلك تفسير (جامع البيان في تفسير القرآن) لابن جرير الطَّبريّ. وقد كان هذا هو الاتِّجاه الَّذي بدا فيه ابن باديس وفيًّا له وفاءً لم يمنعه من الانفتاح على غيره من الاتِّجاهات التَّفسيريَّة بما لا يعارض اتَّجاهه الأثريّ.

وأمَّا التَّفسير بالرَّأي ويسمَّى أيضا (الدِّراية) فيُعرِّفُه الذَّهبيّ بقوله: "عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسِّر لكلام العرب ومناحيه في القول، ومعرفته للألفاظ العربيَّة، ووجوه دلالاتها، واستعانته في ذلك بالشِّعر الجاهليّ، ووقوفه على أسباب النُّزول، ومعرفته بالنَّاسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات الَّتي يحتاج إليها المفسِّر[2]" وهو اتِّجاه آثَرَ أصحابُه الاتِّكاء على اللُّغة بما تملكه من ثرائها المُتجدِّد وحضورها المستمرّ، على حساب الرِّوايات المأثورة ونظرات الصَّدر الأول، الَّتي اعتبروها ألصق بزمنهم أكثر من قدرتها على تأطير ما بعد ذلك.

وبين المُجِيز والمانع للتَّفسير بالرَّأي، توزَّعت أقوالُ العلماء، ينتصر كلٌّ لرأيه بأدلَّته، ومن العلماء من دفع الخلافَ بتقسيم التَّفسير بالرَّأي قسمَيْن:

* قسم جارٍ على موافقةِ كلام العرب ومناحيهم في القول، مع موافقة الكتاب والسُّنَّة ومراعاة شروط التَّفسير، وعلى هذا فمعنى الرَّأي: الاجتهاد والقيَّاس، وهو جائزٌ محمودٌ، وعمدتهم في ذلك إعطاء العقل مساحة كافيَّة لممارسة دوره في النَّظر والاستنباط، خاصّةً وأنَّ النَّظر والاستنباط مصطلحان قرآنيَّان لا يرى في ممارسة إجراءاتهما حرجا.

* وقسم غير جارٍ على قوانين العربيَّة، ولا يوافقُ الأدلّةَ الشَّرعيَّة، ولم يستوف شرائط التَّفسير، بل قولٌ بمجرَّد الرَّأي، وهذا مذمومٌ غيرُ جائزٍ[3] ومن صُوَرِه ما عُرِف عند أهل هذا العلم بالتَّفسير الإشاريّ، وهو في

[1]– محمد حسين الذَّهبي، التَّفسير والمفسِّرون، د ط. د ب: 2004م، مكتبة مصعب بن عمير الإسلاميَّة، ج1، ص112.

[2]– المرجع نفسه، ص183.

[3]– المرجع نفسه، ص183.

رأي كثيرٍ من الدَّارسين منهجٌ يقوم على أنَّ سبيلَ المعرفة "قوامه الوَجدُ أو الذَّوقُ[1]" وقالوا: "إنَّ للقرآنِ ظاهرا وباطنا، وحدًّا ومَطْلَعا[2]" وهو منهجٌ أُحيط بغموضٍ، لم يرتفع به إلى أنْ يكونَ منهجا رائدا في تفسيرِ القرآن الكريم، خاصَّة عند عموم النَّاس.

وبعد اختيار المنهج، يُشتَرط اكتسابُ أدواتِه اللاَّزمة حتَّى لا يُجْتراَ على كتاب الله تعالى، فوَضَعَ العلماء لمُريدِ التَّفسير شروطا أوردها كثيرٌ من المصنِّفين في علوم القرآن، ومردُّها إلى الإلمام بـ:

* علوم اللُّغة من معجم، وصرف، ونحو، وبلاغة، بمعانيها وبيانها وبديعها.

* علم القراءات، والعقائد، والأصول، والنَّاسخ والمنسوخ، وعلم القصص والأخبار، والسُّنَّة المُبيّنة للقرآن وهذه علومٌ كسبيَّةٌ. وآخرها موهبةٌ يُؤتيها اللهُ مَنْ يشاء من الصَّالحين العاملين بما يعلمون، قال ﷻ چئې ئى ئد ى ي ي ې ې ې چ [البقرة: 282] والَّذي تطمئنُّ إليه النَّفس، ويُصَالَح به كلٌّ على رأيه؛ ما ذهب إليه الإمام الزَّركشيّ ممَّا سمَّاها (مآخذ) التَّفسير، أيْ مِنْ أيْن يُؤخَذ التَّفسير؟ وكيف يُؤخَذ؟ ففيها الفُسحَة للفريقَيْن، وقد فصَّلَ نظرةَ علماء أهلِ السُّنَّة ومفسّريهم لها في أربعة مُتَّكآتٍ هي:

* النَّقلُ عن النَّبي ﷺ كما في تفسيره ﷺ الظُّلمَ في آية الأنعام چ ٱ ب ب ب ب پ پ پ پ ڀ ڀچ [الأنعام: 82] بالشِّرك في آية لقمان چٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄچ [لقمان: 13].

* الأخذُ عن الصَّحابي؛ فإنَّ تفسيرَه بمنزلة المرفوع إليه ﷺ في ما تعلَّق بسبب النُّزول ونحوِه، ممَّا لا مدخل للرَّأي فيه، وأمَّا تفسيرُ التَّابعين فاختُلِفَ فيه بحكم أنَّه مأخوذ عن الصَّحابة، ثُمَّ لِتبايُن أقوالهم بحسب الأظهر عند أفرادهم.

* الأخذُ بمُطلَق اللُّغة: فإنَّ القرآنَ نزل بلسانٍ عربيٍّ، على ألاَّ تُصرَف الآيةُ عن ظاهرِها إلى معانٍ خارجة غير محتملة[3]".

* التَّفسيرُ بالمقتضى من معنى الكلام، والمُقتَضَب من قُوَّة الشَّرع، وهذا هو الَّذي دعا به النَّبيُّ ﷺ لابن عبَّاس: "اللَّهم فقِّهه في الدِّين وعلِّمه التَّأويل[4]" وعناه عليٌّ ﷺ بقوله: "إلاَّ فهما يُؤْتَاهُ الرَّجلُ في

---

[1]– السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، د ط. بيروت: 1969م، دار النَّهضة العربيَّة للطِّباعة والنَّشر، ص124.

[2]– المرجع نفسه، ص125.

[3]– بدر الدين أبو عبد الله الزَّركشيّ ، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3. القاهرة: 1404هـ–1984م، مكتبة التُّراث، ج2، ص156–159 (بتصرُّف).

[4]– رواه البخاريّ ومسلم.

القرآن[1]" وإنَّما وجد هذا المنهج قَبُولا واستحسانا عند عموم أهل العلم، لكونه يجمع بين الالتزام بالأصول التُّراثيَّة في تفسير نصٍّ مُحاطٍ بقدر كبير من القداسة والجلال، وبين تحقيق رغبات أهل النَّظر في التَّوسُّع والاستنباط.

7- **(مجالس التَّذكير) بين التَّفسير والتَّأويل:** مع تصريح ابن باديس بمصدرَيْه (جامع البيان) للطَّبريّ الأثريّ و(الكشَّاف) للزَّمخشريّ العقليّ، وتصريحه بتغليب منهج السَّلف في التَّفسير يتبادر إلى ذهن الدَّارس سؤالٌ مفاده، هل كان ابنُ باديس مفسِّرا أثريًّا، وتفسيره مأثورًا؟ وما طبيعته؟ أمْ كان يجْنَح إلى التَّأويل؟ وما مستنده وحدوده؟ وللوقوف على مقاربةٍ في الإجابة؛ يحسُن الوقوف على تعريف مختصرٍ للمُصطلَحَيْن للاستعانة بهما على معرفة وجهة (مجالس التَّذكير) ضمن هذين الاتِّجاهين.

أ- **معنى التَّفسير عند ابن باديس:** أوردت المعاجم المعنى اللُّغويّ للتَّفسير على أنَّه: الإيضاح والتَّبيين. قال صاحب المقاييس: "الفاء والسِّين والرَّاء كلمةٌ واحدةٌ تدلُّ على بيان الشَّيء وإيضاحه[2]" وفَسَرْتُ الشَّيءَ فسْرًا -من باب ضَرَبَ- بيَّنْتُه وأوْضَحْتُه، والتَّثقيلُ مُبالغة[3]" وظاهرُ مدار مصطلح التَّفسير لغويًّا على الكشف والإظهار والبيان والإيضاح، وهي الدَّلالات الَّتي تعلَّقت بالقرآن الكريم. فجاءت التَّعريفات الاصطلاحيَّة مُصدَّرة بأحدها، إذ عرَّفه الجُرجانيّ بقوله: "التَّفسير في الشَّرع: توضيحُ معنى الآية، وشأنها، وقصَّتها والسَّبب الَّذي نزلت فيه، بلفظٍ يدلُّ عليه دلالةً ظاهرةً[4]" وعرَّفه الزَّركشيّ بأنَّه: "عِلمٌ يُفهَم به كتابُ الله المنزَّل على نبيِّه محمَّد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكَمِه[5]" ويشترك التَّعريفان في مسألة التَّفهيم والتَّوضيح كإجراءٍ يباشر المفسِّرُ خطواتِه بعد وقوفه على ما لم يَقِف عليه متلقِّيه.

أمَّا ابنُ باديس فيختصرُ كثيرا من قيود التَّعريفات الَّتي عرَفَتْها المعاجم، ومقدّمات التَّفاسير، ومدوَّنات علوم القرآن، ويرى دورَ المفسِّر في حسن التَّفهيم، والقدرة على تقريب البيان الَّذي يسبقه حسنُ الفهم، ولا يكون ذلك إلاَّ بالأخذ بأسباب ذلك، بالتَّضلُّع في العلوم المُعِينَة، ومقاربة ما بين مباني الآيات، ومعانيها الَّتي تناسب حال المتلقِّين الَّذين يتوجَّه إليهم البيان، وإنْ لم يوجدْ في تفسيره معنى لغويٌّ ولا اصطلاحيّ مقصود على عادة السَّالفين من المفسِّرين؛ فإنَّ بالإمكان اكتشافُ رُؤيتِه للمصطلح من خلال شرحه

---

[1]- رواه البخاريّ ومسلم.

[2]- أحمد بن فارس، مقاييس اللُّغة، مادَّة (ف س ر).

[3]- أحمد الفيُّوميّ، المصباح المنير، مادَّة (ف س ر).

[4]- علي بن محمد الشَّريف الجرجانيّ ، التَّعريفات، ط1. الرِّباط: 1427-2006م، مؤسَّسة الحسنى، ص61.

[5]- الزَّركشيّ، البُرهان في علوم القرآن، ج1، ص13.

لمفردات قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭼ [الفرقان: 33] فيقول: "**التَّفسير: الكشفُ عن المعنى**[1]" وتزداد نظرته إلى حقيقة التَّفسير ودور المفسِّر وضوحا في العبارة التَّابعة بعد ذلك حين يقول: "فلْنَتوَخَّ دائما الحقَّ الثَّابت بالبُرهان أوْ بالعيان، ولْنُفسِّرْه أحسن التَّفسير ولْنشرَحْه أكمل الشَّرح ولْنُقرِّبْه إلى الأذهان غاية التَّقريب، وهذا يستدعي صحَّة الإدراك، وجودَةَ الفهم، ومتانَة العلم، لتَصوُّر الحقِّ ومعرفته ويستدعي **حُسنَ البيان، وعلوم اللِّسان**، لتصوير الحقِّ وتجْلِيَتِه والدِّفاع عنه[2]" فالتَّفسير في نظر ابن باديس منوطٌ بتحقيق فهم سليم، من مفسِّر يُجِيد العرض بالحجَّة والبرهان، ولا معنى لبيانٍ لا يُلحَق بالامتثال.

ب- التَّأويل وموقعه عند ابن باديس: قال صاحب المقاييس: "الهمزة والواو واللاَّم أصلان: ابتداءُ الأمر وانتهاؤُه فمن الابتداء الأَوْلُ وهو: الرُّجوعُ، آلَ الشيءُ أوْلاً ومآلاً: رَجَعَ. ومن الانتهاء؛ تأويلُ الكلام وهو عاقبتُه وما يؤُولُ إليه، وذلك قوله ﷻ ﭽ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭼ [الأعراف: 53] يُريد مَرجِعَه وعاقبتَه وذلك من آلَ يؤولُ[3]" قال الزَّركشي: "قيل أصلُه من الإيَالَة، وهي السِّياسة فكأنَّ المُؤَوِّلَ (يَسُوسُ)* الكلامَ ويضع المعنى فيه موضعه[4]" ومجمل تعاريف التَّأويل في اللُّغة قائم على الحركة في اتِّجاهات مختلفة وعدم الثَّبات على مسار واحد.

وأمَّا اصطلاحا فقد اتَّكأ المُعرِّفون به على الدَّلالة اللُّغويَّة العامَّة، وتوجَّهوا بها إلى تطبيق قابليَّة حركيَّة اللَّفظ بالتَّقدُّم والتَّأخُّر، وتلوُّن الدَّلالة استجابةً لظروف لُغويَّة وغير لُغويَّة، فقال فيه الجرجانيّ: "التَّأويلُ في الشَّرع: صرفُ اللَّفظ عن معناه الظَّاهر إلى معنًى يحتمِلُه، إذا كان المُحتَمَل الَّذي يراه موافقا للكتاب والسُّنَّة ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭼ [الأنعام:95]. إنْ أراد به إخراجَ الطَّير من البيضة كان تفسيرا، وإنْ أراد به إخراجَ

---

[1]- ابن باديس "الْحَقُّ وَالْبَيَانُ فِي آيَاتِ الْقُرْآنِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ذي القعدة 1350هـ- مارس1932م، س8، م8 ج3 ص 140-142.

[2]- المصدر نفسه، ص140-142.

[3]- أحمد بن فارس، مقاييس اللُّغة، مادَّة (أ و ل).

* في الأصل [يسوى] ولعلَّه تصحيف.

[4]- الزَّركشيّ، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص149.

المؤمن من الكافر، أو العالِم من الجاهل، كان تأويلا[1]" وقال السُّيوطي: "التَّأويلُ: صرفُ الكلام إلى معنى محتملٍ موافقٍ لما قبلها وما بعدها، غير مخالفٍ للكتاب والسُّنَّة على طريق الاستنباط[2]".

ويبدو استخدامُ مصطلح التَّأويل وتوظيفُه في المدوَّنة التُّراثيَّة العربيَّة أوسع من استخدام مصطلح التَّفسير حتَّى في القرآن الحكيم؛ فقد وردت لفظةُ التَّفسير فيه مرَّةً واحدةً، مرادا بها البيان في الرَّدِّ على مشركي مكَّة تشكيكَهُم وعنَتَهُم في القرآن الحكيم؛ بينما تَرِدُ لفظةُ (تأويل) بِصِيغِها سبع عشرة (17) مرَّة ولعلَّ مردَّ ذلك إلى وجود اللَّفظ وتداوُلِه عند العرب قبل الإسلام في (تأويل الحديث) و(تأويل الرُّؤيا)... غير أنَّ القرآنَ الحكيمَ أضفى عليه مسحةً من الاتِّساع ليَشمُل الدَّلالة على مواقف أخرى، كتأويلِ الأفعال في سورة الكهف ﭽ ﮋ ﮌ ﮍ ک ک ک ﭼ [الكهف: 78] ﭽ ئى ئى ئد ى ى ی ی ﭼ [الكهف: 82] فيتحقَّقُ للتَّأويل عند هذا الحدِّ، معنى الرُّجوع والعودة؛ إمَّا للقول أو للفعل.

كما قد تعني اللَّفظةُ الوصولَ إلى غايةٍ، كما في قوله تعالى ﭽ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ئا ئا ئە ئە ﭼ [الإسراء: 35][3]" أيْ أحسنُ عاقبةً ومآلاً. وعلى معنى هذه الآية تحديدًا، يَسُوق ابنُ باديس تعريفه للتَّأويل فيقول: "والتَّأويل: مصدر أَوَلَ، بمعنى رجع، من آل يؤول أولاً، بمعنى رجع، وهو هنا بمعنى المرجع والمآل، أيْ العاقبة[4]" فبَيْن الرُّجوع إلى بدايةٍ، والعاقبة في النِّهاية نجد كلمة (التَّأويل) قد تشبَّعت "بحركةٍ ذهنيَّةٍ لاكتشاف الأصل بالرُّجوع، أو الوصول إلى الغايةِ بالسِّياسة أيْ الإِئْتِيَال[5]" وعلى هذه الحدود المفهوميَّة للعلاقة بين التَّفسير في اختياراته المحدودة، والتَّأويل في آفاقه المفتوحة، يقف ابنُ باديس موقفا وَسَطًا لا يتَّكئ فيه على اختيارات التَّفسير الضَّيِّقة؛ بل يُوسِّعها بآليات إسقاط الوقائع المُتشابِهة، والاجتهاد في الانفتاح بالنَّص على الحاضر الفعليّ للنَّاس باستغلال الآليات اللُّغويَّة والاستدلال المنطقيّ البسيط، ولا ينفتح على مجالات التَّأويل الَّتي يفضي إليها –في الغالب– الجدل والمراء.

---

[1]– الشَّريف الجرجانيّ، التَّعريفات، ص49.

[2]– جلال الدِّين السُّيُوطيّ، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرُّسوم، تح: محمَّد إبراهيم عبادة، ط2. القاهرة: 1428هـ– 2007م، مكتبة الآداب ص53.

[3]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النَّص، دراسة في علوم القرآن، ط7. الرِّباط: 2008م، المركز الثَّقافيّ العربيّ، ص226 وما بعدها (بتصرف).

[4]– ابن باديس "إيفَاءُ الحُقُوق عِنْدَ التَّعَامُل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غرَّة ربيع الثَّاني 1349هـ– سبتمبر 1930م، ج8، م6 ص462–467.

[5]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النَّص، ص231.

فالتَّأويل قد يَسِير باتِّجاه رجعيٍّ للنَّص فيكونُ تفسيرًا، كما قد يسِير باتِّجاه العاقبة والمآل –وهو في كِلَيْهما فكرٌ ونظرٌ– فيكُونُ تأويلا، وهو ما يجعلُ التَّأويلَ أوسعَ من التَّفسير؛ بل مُتضمِّنًا له "والتَّأويلُ يرتبطُ بالاستنباط في حين يغلبُ على التَّفسير النَّقلُ والروايةُ[1]" وهو منحى نجد ابن باديس يستعمل في إطاره مصطلح (تأويل) مقابلا لمصطلح (تفسير) على عادة الأقدمين، ففي بيانه معنى استواء الإنذار وعدمه والَّذي تتضمَّنُه الآية ﭽ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ︀ ︁ ︂ ︃ ︄ ︅ ︆ ︇ ︈ ︉ ︊ ︋ ︌ ︍ ︎ ️ ︐ ︑ ︒ ︓ ︔ ︕ ︖ ︗ ︘ ︙ ︚ ︛ ︜ ︝ ︞ ︟ ︠ ︡ ︢ ︣ ︤ ︥ ︦ ︧ ︨ ︩ ︪ ︫ ︬ ︭ ︮ ︯ ︰ ︱ ︲ ︳ ︴ ︵ ︶ ︷ ︸ ︹ ︺ ︻ ︼ ︽ ︾ ︿ ﹀ ﹁ ﹂ ﹃ ﹄ ﹅ ﹆ ﹇ ﹈ ﹉ ﹊ ﹋ ﹌ ﹍ ﹎ ﹏ ﹐ ﹑ ﹒ ﹓ ﹔ ﹕ ﹖ ﹗ ﹘ ﹙ ﹚ ﹛ ﹜ ﹝ ﹞ ﹟ ﹠ ﹡ ﹢ ﹣ ﹤ ﹥ ﹦ ﹧ ﹨ ﹩ ﹪ ﹫ ﹬ ﹭ ﹮ ﹯ ﹰ ﹱ ﹲ ﹳ ﹴ ﹵ ﹶ ﹷ ﹸ ﹹ ﹺ ﹻ ﹼ ﹽ ﹾ ﹿ ﺀ ﺁ ﺂ ﺃ ﺄ ﺅ ﺆ ﺇ ﺈ ﺉ ﺊ ﺋ ﺌ ﺍ ﺎ ﺏ ﺐ ﺑ ﺒ ﺓ ﺔ ﺕ ﺖ ﺗ ﺘ ﺙ ﺚ ﺛ ﺜ ﺝ ﺞ ﺟ ﺠ ﺡ ﺢ ﺣ ﺤ ﺥ ﺦ ﺧ ﺨ ﺩ ﺪ ﺫ ﺬ ﺭ ﺮ ﺯ ﺰ ﺱ ﺲ ﺳ ﺴ ﺵ ﺶ ﺷ ﺸ ﺹ ﺺ ﺻ ﺼ ﺽ ﺾ ﺿ ﻀ ﻁ ﻂ ﻃ ﻄ ﻅ ﻆ ﻇ ﻈ ﻉ ﻊ ﻋ ﻌ ﻍ ﻎ ﻏ ﻐ ﻑ ﻒ ﻓ ﻔ ﻕ ﻖ ﻗ ﻘ ﻙ ﻚ ﻛ ﻜ ﻝ ﻞ ﻟ ﻠ ﻡ ﻢ ﻣ ﻤ ﻥ ﻦ ﻧ ﻨ ﻩ ﻪ ﻫ ﻬ ﻭ ﻮ ﻯ ﻰ ﻱ ﻲ ﻳ ﻴ ﻵ ﻶ ﻷ ﻸ ﻹ ﻺ ﻻ ﻼ ﻽ ﻾ ﭽ [يس: 10] يقول: "ولذا يكون **تأويلُ** الكلام هكذا: سواءٌ عليهم إنذارُك وعدمُ إنذارِك[2]" ومع إيراده مصطلحَ التَّأويل؛ إلاَّ أنَّ سياقه المفهوميّ يغلب عليه معنى التَّفسير باعتبار تخريجٍ لُغويٍّ وجَّهته دلالةُ همزة التَّسويَّة.

إنَّ بين التَّفسير والتَّأويل فروقٌ تعدَّدت بتعدُّد التَّعريفات وتشعُّبها، وجاء في ذلك كلام طويل، فيرى الرَّاغب –مثلا– أنَّ التَّفسير للألفاظ والتَّأويل للجُمَل، وهو ما يعني أنَّ التَّفسير: معرفةُ دلالة الألفاظ والتَّأويل استنباط معاني الجمل والعبارات، وهدفُ كِلَيْهِما: الإبانةُ والإيضاحُ. بينما يورد أبو هلال العسكريّ الفرقَ بينهما قائلا: "التَّفسير إخبارٌ عن آحاد الجمل، والتَّأويلُ بمعنى الكلام –أيْ إخبار بمعنى الكلام– وقيل: التَّفسير: أَفرادُ ما انتَظَمَه ظاهرُ التَّنزيل، والتَّأويلُ: الإخبارُ بغرضِ المتكلِّم بكلامٍ[3]" ومن خلال هذا؛ يبدو تناوُل التَّفسيرِ لمنحَى ظاهرِ النَّص، في ما تشعَّبت على التَّأويل الآراء ومتعلَّقاتُ الألفاظ، وسياقاتُها داخلَ اللُّغة وخارجَها وغير ذلك مِمَّا يُستَغَلُّ في تشكيل المُؤَوَّل من النَّص، ومن هنا؛ فـ "التَّأويل تفاعلٌ معرِفيٌ بين بِنيَة ذِهنيَّةٍ، وبِنيَةٍ نصِّيَّة، وبِنيَة سياقيَّة مُؤطِّرةٍ لهما، وبِنيَة من النُّصوص الغائبة، والعلوم المرجعيَّة، ولذلك فإنَّه يحتوي التَّفسيرَ باعتباره نظرا في الظَّواهر[4]" فالتَّفسيرُ على الشَّكل الَّذي عرَّفه اللُّغويُّون وعلماءُ علومِ القرآن؛ يُشكِّل أرضيةً يَستنِدُ إليها المُؤَوِّل مُستغِلاً مساحاتٍ كثيرة أخرى باستغلال قدراتٍ عقليَّة تعمل على جبهة ترجع فيها إلى أصول ثابتة بغرض الاستناد والبناء، وعلى جبهة استشرافيَّة

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النَّص، ص234.

[2]– ابن باديس "مَن اسْتَوَى عِنْدَهُ الإنْذَارُ وَعَدَمُ الإنْذارِ لاَ يُرْجَى مِنهُ إيمَان" مجلَّة الشِّهاب، الجزائر: غُرَّة محرَّم 1353هـ– أفريل1934م، س10، م10، ج5، ص186–196.

[3]– الحسن بن عَبد الله أبو هلال العسكريّ، الفروق في اللُّغة، تح: لجنة إحياء التُّراث العربيّ، ط6. طرابلس: 1403هـ– 1983م، الدَّار العربيَّة للكتاب، ص48.

[4]– محمَّد بازي، التَّأويليَّة العربيَّة، نحو نموذج تسائُدِيّ في فهم النُّصوص والخطابات، ط1. بيروت– الجزائر: 2010 الدَّار العربيَّة للعلوم ناشرون– منشورات الاختلاف، ص23.

تترصَّد أهدافا ومقاصد تُقِيمُها على وسائط ومؤشِّرات كانت ولا تزال وستبقى فضاء واسعا جدًّا لإنتاج الدَّلالات وتوليد المعاني، فترامت الآراء بذلك عبر امتدادات الدَّلالة والمعنى.

وببيان إطلاقات المُصطلَحَيْن تستوي الصِّياغةُ النَّظريةُ لِمَا مضى عليه ابنُ باديس في خطِّه العام لتُتَابِعَ الدِّراسة على معالمهما التَّجرِبةَ التَّفسيريَّة الباديسيَّة، وملاحظة مدى التزامها بذلك في طريق سيرها إلى المعنى، ووَسَطَ هذه الخطوط الصَّارمة يمضي جامعا في العمليَّة التَّفسيريَّة بين مظهرَيْن:

طبيعة التَّشكيل النَّصِّيّ: والَّذي لَيس لأيِّ مفسِّر الفصلُ فيه إلا بطريق النَّقل كأسباب النُّزول، والنَّاسخ والمنسوخ، ووجوه القراءات، وأخبار الغيب، وأمثالها.

المتَّفق عليه من طرائق الاستنباط: وهي الآليات الَّتي يُتَوَصَّلُ بها إلى الأحكام والمعاني والفوائد بطريق القياس، وثمرات علوم البلاغة، وأسرار العربية، ومناحي كلام أهلها في الألفاظ والأساليب، وذلك ممَّا تقدَّم فيه قومٌ فأبدعوا في التَّفهيم بعد سلامة الفهم، وتفنَّنوا في الاستنباط بعد أنْ صحَّحوا سبيله.

إنَّ من حقِّ الدَّارس الَّذي له أدنى اطِّلاع على الخُطْوات المنهجيَّة الَّتي يعتمدها الدَّرس اللَّسانيُّ الحديث في ممارساته الإجرائيَّة لتحليل اللُّغة، أنْ يقوم أمامه التَّساؤُل بشأن مدى التَّقارُب بين النَّموذج النَّظريّ الَّذي يقترحه هذا الدَّرس، وبين الممارسة التَّطبيقيَّة الَّتي عالج بها ابن باديس تفسير الآيات القرآنيَّة. وفي ظل التَّباعُد المعرفيّ والجغرافيّ للنموذَجَيْن؛ كيف يمكن تبرير هذا التَّقارب؟ هل هو استجابة طبيعيَّة لتحليل ما تشترك فيه اللُّغات الإنسانيَّة؟ أم هو ثمرةُ قراءة واعيَّةٍ للتُّراث اللُّغويّ العربيّ، وتحليل نصوصه لغويًّا؟

ومن منطلق الوفاء للمبادئ العامَّة للمنهجيَّة العلميَّة الَّتي تتوخَّى سلامة النَّتائج؛ فإنَّ البحث عن تصنيف علميٍّ للجهد الباديسيّ في تفسيره بين الجهود اللُّغويَّة، يُفتَرَض أنْ يُبْدأ بتناول القضيَّة المُشابِهة لها في الدَّرس اللِّسانيِّ الحديث، وهي ما تواتر توارُدُه لدى اللِّسانيِّين بـ: مستويات التَّحليل اللُّغويّ، والَّتي سيتناولها البحث إثر استعراضه السَّالف للخطوات الإجرائيَّة في عمليَّة التَّفسير الباديسيَّة.

الفصل الأوَّل:

المستوَى الصَّوتيّ في (مجالس التَّذكير)

الصَّوت في خدمة الدَّلالة.

مدخل: تباينت اتِّجاهات الدَّرس اللُّغويّ القديم والحديث، عند العرب وعند غيرهم، في نظرها إلى العديد من قضايا اللُّغة. وتتبوَّأُ قضيةُ مستويات التَّحليل اللُّغويّ، وحدود العلاقة بينها مقاما متقدِّما في سُلَّم أولويَّات هذا الدَّرس بحكم أنَّ الحديثَ عنها يعني الحديث عن جوانب تمسُّ سطح اللُّغة كلَّه، كما يعني محاولةَ إيجاد منهجٍ يمتلك من الآليات والأدوات والمفاهيم ما يُحقِّق الاستقرار للدَّرس اللُّغويّ.

وقد مضت العديدُ من المدارس اللِّسانيَّة على اعتبار الجانب الصَّوتيّ منطلَقًا لتحليل اللُّغة، انطلاقا مِنْ أنَّ جوهر اللُّغة الأوَّل صوتٌ، ومن ثمَّ، فإنَّ أيَّ دراسةٍ تتوخَّى نتائج أقربَ ما يمكن إلى الصِّحَّة في منظور البعض؛ يجب أنْ تنطلق من المادَّة الأولى الَّتي تتكوَّن منها اللُّغة "فلا يُمكن تفسيرُ خصائص المستوى الصَّوتيّ بحقائق من المستويات الأعلى، في حين أنَّ العكس ممكن[1]" هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإنَّ الجوانب الصَّرفيَّة والنَّحويَّة ليست في أساسها إلاَّ تغيُّرات صوتيَّة تأخذُ أبعادَ الصِّيغ البنائيَّة على مستوى الكلمة المفردة، بينما تضفي النِّهايات الصَّوتيَّة بالرَّفع أو الفتح أو غيرها أبعادا على مستوى التَّراكيب، ومن هنا "تبرُزُ خصوصيَّة التَّحليل الصَّوتيّ في أنَّ المستويَيْن الآخرَيْن يقومان عليه ويخضعان لمادَّته[2]" فالمستوى الصَّرفيّ والنَّحويّ وإنْ سلَّم الدَّرسُ اللِّسانيُّ بأنَّ لهما قضاياهما ومسائلهما؛ فإنَّهما مدينان للمستوى القاعديّ الأوَّل بالأصل الصَّوتيّ.

وأمام هذا، توخَّى البحثُ منهجيَّةً شكليَّةً متناسقة تُوازِن بين فقراته، من دون الإخلال بالمنهجيَّة العلميَّة الَّتي لا تَرُدُّ مثل هذا الجوار بين المستويات؛ وهو ما يَسُدُّ في الوقت ذاته قِلَّة المسائل الصَّوتيَّة في مجالس التَّذكير، وهي قلَّةٌ لم تبلُغ حدَّ النُّدرة؛ ولا يُعدَم الدَّارسُ لها الوقوفَ على ملامح الوجهة الباديسيَّة العامَّة نحو المسائل الصَّوتيَّة.

القضايا الصَّوتيَّة في (مجالس التَّذكير): عند الرُّجوع إلى مسيرة ابن باديس التَّعليميَّة بالزَّيتونة ومعرفة الشَّخصيَّات العلميَّة الَّتي أخذ عنها، وبالوقوف على طبيعة المصادر الَّتي أُجيز فيها، نقف على تكوينٍ تراثيٍّ كان السائدَ يومئذ، ومن ثمَّ فإنَّ ما يتوجَّه إليه مصطلح (القضايا الصَّوتيَّة) لا يراد به ما علِقَ بالمصطلح من قضايا اللِّسانيَّات الحديثة؛ بل المراد به القضايا الصَّوتيَّة الَّتي عرفها الدَّرس اللُّغويّ التُّراثيّ العربيّ والَّتي نشأت بدايةً مع القراءات القرآنيَّة، فمنها ما تعلَّق بقضايا (علم الأصوات) بمفهومه الحديث في اهتمامه بدراسة المسائل الصَّوتيَّة دراسةً علميَّة، فباتت مسائل الإدغام والقلب والإعلال والإمالة وما

[1]– جعفر دكّ الباب، النَّظريّة اللُّغويَّة العربيَّة الحديثة، د ط. دمشق: 1996م، منشورات اتِّحاد الكُتَّاب العرب، ص21.

[2]– دي سوسير، محاضرات في علم اللِّسان العام، ص162.

إليها، من المسائل الَّتي غذَّاها التَّنوُّع اللَّهْجيّ العربيّ، كأحد أبرز روافده، وبخاصَّة بعد الَّذي لَقِيَتْه هذه اللَّهجات من عناية القرآن الكريم، فوردت فيه على أنَّها قراءاتٌ قرآنيَّة.

ولقد كان ابنُ باديس وفيًّا لأصول هذا الدَّرس وفروعه، فعَرَضَ للقضايا الصَّوتيَّة في التَّفسير على ما مضى به تناوُلُها عند القُرَّاء، وما أورده أصحابُ معاني القرآن في تصريف معاني الألفاظ القرآنيَّة على تعدُّد صِيَغها، وما ضمَّنه المفسِّرون كتبَهم من وجوهها ومعانيها، وما بذله النُّحاة في شأن توجيهها نحويًّا ومواقفهم المنقولة حول الاحتجاج لها وبها. ومع أنَّ البحث سيُتابع مسالك ابن باديس في تناوُلِه القضايا الصَّوتيَّة ضمن هذا المنحى العام؛ فإنَّه سيُحاول اكتشاف خصائص هذا التَّناوُل وأبعاده، في ظلِّ المشروع التَّفسيريّ الباديسيّ العام.

1- القراءات القرآنيَّة: ارتبطت القراءات القرآنيَّة بالتَّلقِّي الشِّفاهيّ منذ النُّزول الأوَّل على النَّبي ﷺ وبما عرفه الصَّحابة ﷺ من تعدُّدها الَّذي ظهر على شكل اختلافٍ صوتيٍّ في الحروف أو الحركات وربما أخذت بُعْدا طال بنْيَة الكلمات في الصِّيَّغ والدَّلالة، ومن هنا أضْحَت القراءات فضاءً خصبا لدرسٍ صوتيٍّ ثريٍّ، أرْدَف ذلك درسٌ صرفيٌّ ونحويٌّ غزيرٌ، وعَكَسَ ذلك كلَّه اهتماما بما نقله القرآن الكريم من تعدُّدٍ لَهجيٍّ رُوعِيت فيه القُدرات اللِّسانية للعرب، فلقد كان تنوُّع الأداءات القرآنيَّة لكثيرٍ من الألفاظ نواةً صالحةً لبداية العناية بمورفولوجيا المفردة في صور الاشتقاق والإفراد والجمع والإسناد للضمائر بأقسامها وغير ذلك، وبات هذا التَّنوُّع في الأصوات المفردة (المونيمات) المشكِّلَة للمفردات (المورفيمات) سبيلا إلى ما بعدهما من الرُّتبِ الإعرابيَّة في البنى التَّركيبيَّة، وفي كلِّ مرحلة كانت الدَّلالة تأخُذُ وتُعْطي بِقدر.

وعلى هذه الأُسُس تَتَعانقُ علومُ القرآن مع علُوم اللُّغة في نقاط عديدة، وعلى محور القراءات خاصَّة فقامت اللُّغةُ شاهدةً على صحَّة القراءة أوْ رَدِّها، واشتهرت قاعدةُ ذلك لدى القُرَّاء والنُّحاة: "كلُّ قراءةٍ وافقت أحدَ المصاحف العثمانيَّة ولو تقديرا، ووافقت العربيَّة ولو بوجهٍ، وصحَّ إسنادُها، ولو كان عمَّن فوق العشرة من القُرَّاء، فهي القراءة الصَّحيحة الَّتي لا يجوز رَدُّها، ولا يَحِلُّ إنكارُها، بَلْ هي من الأحرف السَّبعة الَّتي نزل عليها القرآن[1]" ولمْ يتوقَّف الأمرُ في هذه العلاقة عند هذا الحدِّ؛ فالتقى استثمار اللُّغويّين والبلاغيّين لجهود القُرَّاء في ساحة التَّفسير، بعد أنْ أصبح فضاءً اجتمعت فيه التَّخصُّصات القرآنيَّة واللُّغويَّة. وضمن ذلك أصبح "تنوُّع القراءات يقومُ مقامَ تعدُّد الآيات، وذلك ضَرْبٌ من ضروب البلاغة يبتدئ من جمال هذا

[1]- محمَّد عبد العظيم الزَّرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: أحمد بن علي، د ط. القاهرة: 1422هـ-2001م دار الحديث للطَّبع والنَّشر والتَّوزيع، ج1، ص348.

الإيجاز وينتهي إلى كمال الإعجاز[1]" فتكفَّلت وجوهُ القراءات للآية الواحدة بإيراد دلالاتٍ مختلفةٍ، وَظَهَر الاستغناءُ عن تكثير المباني، والغِنَى بوفرة المعاني.

وبمتابعة البحثِ لِمَا جاء في (مجالس التَّذكير) مِنْ وُجوه القراءات، أمْكَن الوقوفُ على ملامح عامَّة لطريقة تعامُل ابن باديس مع القراءات القرآنيَّة، ونظْرتِه إليها وموقفه منها، وهي نظرةٌ لم يَنطلِق فيها من فراغٍ، بل كان في القراءات مُبرِّزا "درس علم القراءات على الأستاذ الشَّيخ الشَّريف بن السَّعيد، وخَتَم عليه القرآن العظيم، بقراءات الأئمَّة السَّبع، وأجازه في شهر رجب 1331هـ الموافق لشهر جوان 1913م[2]" لذا فإنَّ تعرُّضه للقراءات القرآنيَّة نابعٌ من إحاطة كافيَّة بها، وأوَّلُ ما يُلفِت نَظَر المتتبِّع لتفسيره تلك الآيات المختارة –والتي انطوى كثيرٌ على وجوهِ قراءات– هو انتقائيَّتُه في التَّعامُل، فقد يُورِد ما جاء فيها من وُجُوه، وقد يُعرِض عن ذلك، وفي إيراده الوجهَ المُختار قد يَنسب القراءة لصاحبها وقد لا يفعل، وربَّما اعتمد من القراءات بعضَهَا من دون تصريح أو تعريض، فيُكْتَشَفُ ذلك من طريق قرائن مصاحبة. ومن نماذج تعامُله مع وجوه القراءات ما يأتي:

1-1- عدم التَّعرُّض للقراءة: بالرُّجوع إلى كُتُب القراءات، ومتابعة وجوه قراءاتِ الآيات الَّتي اختار ابن باديس تفسيرَها، يتجلَّى في وضوح، الكمُّ المُعتبَرُ من وجوه القراءات الَّتي أَعْرَض عنها، فلم يُشِر إليها بأيِّ شكل من الأشكال، ويكفي من ذلك إيرادُ القراءات الواردة لآياتِ سورة الفرقان، وملاحظة ما جاء به منها، وما أعرض عنه، ومحاولة معرفة دوافع ذلك.

أ- لم يشر إلى قراءة تحريك ياء (يَا لَيْتَنِيَ) من قوله ﷻ چ ڳ ں ں ڻ ڻچ [الفرقان: 27] قال الأزهري*: "حرَّك اليَاءَ أبو عمرو، وأبو خليد عن نافع[3]".

ب- لم يشر إلى ياء (قَوْمِيَ) من قوله ﷻ چۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ وچ [الفرقان: 30] قال الأزهري: "حرَّك اليَاءَ ابنُ كثير ونافع وأبو عمرو ويعقوب. وأسْكَنَها الباقون، وأسْكَنها قُنبُل عن ابن كثير[4]".

---

[1]- محمَّد عبد العظيم الزَّرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص132.

[2]- عبد العزيز فيلالي، وثائق جديدة عن جوانب خفيَّة في حياة ابن باديس الدِّراسيَّة، ص32.

* هو محمَّد بن أحمد بن الأزهري الهرويّ، أبو منصور: أحد أئمَّة اللُّغة والأدب، صاحب تهذيب اللُّغة.

[3]- أبو منصور الأزهريّ، معاني القراءات، ط1. الرِّياض: 1412هـ-1991م، مركز البحوث في كُلِّيَّة الآداب-جامعة الملك سعود، مج2، ص216.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص216.

ج- لم يُشِر إلى الإمالة والتَّفخيم الَّتي وردت بها قراءة (ﷺ) فقد "أَمَالَ حمزة والكسائي التَّاء من (ﷺ) وَفَخَّمها الباقون. قال أبو منصور: الإمالة في (ﷺ) والتَّفخيم لغتان جيِّدتان[1]"

د- لم يشر إلى وجوه قراءة (يقتروا) من قوله ﷻ چئې ئې ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج چ[الفرقان: 67] فقد "قرأ ابنُ كثيرٍ وأبو عمرو والحضرمي (لَمْ يَقْتِروا) بفتح الياء وكسر التَّاء. وقرأ نافع وابنُ عامر (لم يُقْتِرُوا) وكذلك روى الكسائي عن أبي بكر عن عاصم. وقرأ الكوفيُّون (لَمْ يَقْتُرُوا) بفتح الياء وضمِّ التَّاء. قال أبو منصور: وهي كلُّها لغاتٌ جائزةٌ، قَتَر يَقْتِر، ويَقْتُر، وأَقْتَرَ، يُقْتِرُ إذا قتَّرَ النَّفقة ولم يُوَسِّعها[2]" واكتفى ابنُ باديس من هذا بإيرادها في شرح المفردات على المصدر فقال: " الإقتار والتَّقْتير: التَّضييق[3]".

هـ- لم يُشِر إلى وجوه قراءة (يُضاعف) و(يَخلُد) من قوله ﷻ چ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ چ [الفرقان: 69] حيث قرأ ابنُ كثير (يُضَعَّفْ لَهُ العَذَابُ) بالتَّشديد والجزم، وقرأ ابنُ عامر: (يُضَعَّفُ) بالتَّشديد والرَّفع، و(يَخْلُدُ) بالرَّفع أيْضا. وقرأ أبو بكر (يُضَاعَفُ) بالرَّفع والألف و(يَخْلُدُ) بالرَّفع. وقرأ الباقون (يُضَاعَفْ) و (يَخْلُدْ) بالألف والجزم[4]"

و- لمْ يُشر إلى وجه قراءة (فِيهِ مُهَانًا) من قوله ﷻ چ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ چ [الفرقان: 69] فقد "قرأ ابنُ كثير وحفص عن عاصم چ ڤ ڦ چ بياءٍ في اللَّفظ. وقرأ الباقون: "فِيهِ مُهانًا" مختلسًا. قال الأزهري: هما لغتان[5]"

وبهذا الاستعراض لما وَرد في بعض كتب القراءات من وجوه القراءات في سورة الفرقان، ومتابعة ابنِ باديس على ما أورد منها؛ نقف على إيراده لوجوه القراءات في السُّورة كالآتي:

أ°-عَرَضَ لمفردة (يَا وَيْلَتَى) من قوله ﷻ چٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ بج [الفرقان: 28] بما أوْرَدَ القُرَّاء لها من القول بإقلاب يائها ألفا، وجَمَع إلى ذلك القولَ بحذف هائها، إذِ الأصلُ: يا وَيْلَتَاهُ، فساقَهُما على أنَّهما قولٌ واحدٌ فيقول: "والألف في (ﷺ) مُنقلِبة عن ياء المتكلِّم، والأصلُ: يا وَيْلَتِي... وهكذا يخرج كلُّ نداء في

---

[1]- الأزهريّ، معاني القراءات، ج2، ص217.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص218.

[3]- ابن باديس "الْقُرْآنُ يَصِفُ عِبَادُ الرَّحْمَنِ، الصِّفَةُ الْخَامِسَةُ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة جمادى الثَّانية 1352هـ- أكتوبر 1932م، س08، مج08، ج10، ص556.

[4]- عبد الرَّحمن بن محمَّد أبو زرعة، حُجَّة القراءات، تح: سعيد الأفغانيّ، ط5. بيروت: 1418هـ- 1997م، مؤسَّسة الرِّسالة للطَّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ص514.

[5]- الأزهريّ، معاني القراءات، ص220.

حالة شدَّة لِمَا لا يخلص منها، وإنَّما يزيد في اشتدادها كما ينادي الشَّقي (يا شقوتاه) والمُفتضِح (يا فضيحتاه) والمصاب (يا مصيبتاه)[1]"

ب°- صرَّح بوجه قراءة (ه) من قوله ﷻ ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﭼ[الفرقان: 74] فقال: "الذُّرِّيَّة: ما تناسل منهم من أبنائهم وبناتهم، **وقُرِئَت بالإفراد** لاتِّحادها في أصل النَّسل، وبالجمع لاختلافها في الفروع والأنساب[2]" ومع هذا التَّصريح لم يَنسِب وجْهَيْها لأيِّ قارئ.

بالنَّظر إلى طريقة الاختيار الَّتي انتهَجَها ابنُ باديس في توظيف القراءات على صعيد سورة الفرقان كعيِّنة، يبدو مبدأُ الانتقاء قائما على تقديمه جدوى الإفادة الدَّلاليَّة الَّتي تحملها وجوه القراءة، فإذا رأى وجه القراءة يحمل معنى زائدا، أوْ يُسهِم في شيءٍ من البيان، أوْ يُوسِّع في مدى المعنى، أوْ غير ذلك استَحْضَر ذلك الوجهَ بغرض التَّوظيف على أيِّ مستوى من مستويات اللُّغة، وأقلُّ المُستويات استفادةً من توظيف وجوه القراءات في (مجالس التَّذكير) هو المستوى الصَّوتيّ، مع أنَّ منطلق تعدُّد هذه الوجوه صوتيٌّ بالدَّرجة الأولى، ولكنَّه لم يُدرَس لذاته؛ بل استُخدِم وسيلةً لخدمة المستويات الأخرى الصَّرفيَّة والنَّحويَّة، والدَّلاليَّة منها بصورة أكبر، وبنظرة يسيرة إلى عدم التفات ابن باديس إلى وجوه القراءة ذات المنحى الصَّوتيّ الصَّرف كما في الأمثلة (أ- ب - ج - د - هـ - و) الَّتي يأخذ الاختلاف فيها منحى صوتيًّا صريحًا، لم يسْلَم من هذا الإعراض، إلاَّ ذكرُه لظاهرة القلب في المثال(أ°) وهو لم يُورِدْه إلا لِما رأى فيه من صلاحه لأنْ يكون خلفيَّةً لبيانٍ دلاليٍّ ذكره بعد ذلك. والأمر نفسُه يُقَال عن تعرُّضه لقراءة (ه) بالجمع والإفراد، وهو الَّذي سَيَرد الحديث عنه.

ولمزيدٍ من تفصيل رؤيته للقراءات وكيفيَّات التَّعامل معها ضمن إطار الفائدة الَّتي يُمكن أنْ تضيفها لخدمة المعاني والدَّلالات في مختلف ضروبها؛ تستعرض الدَّراسة نماذج من طرائق تعامُله مع القراءات وكيفيَّات توظيفها.

1-2- توظيف القراءة مع إغفال الإشارة إليها: مِن صُوَّر تعامُل ابن باديس مع وجوه القراءات، عدمُ إيراده لكثيرٍ منها، فقد شرح مفردة (يُلَقَّوْنَ) من قوله ﷻ ﭽ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﭼ[الفرقان: 75] على وجهَيْ قراءتها دون الإشارة إلى أنَّهما وجْهَا قراءةٍ، حيث يقول: "يُلَقَّوْنَ: مِنْ لَقِيَ بمعنى يَجِدُون. ويُلَقَّوْنَ: من لُقِّيَ

[1]- ابن باديس "نَدَامَةُ الظَّالِمِ عَلَى تَرْكِهِ السَّبِيلَ الْقَوِيمِ وَصُحْبَتِهِ لِلْمُضِلِّينَ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شوال 1350هـ- فيفري 1932م س8، مج8، ج2، ص73.

[2]- ابن باديس "الْقُرْآنُ يَصِفُ عِبَادَ الرَّحْمَنِ، الصِّفَةُ الثَّانِيَة عَشْرَة" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة محرَّم 1352هـ- ماي 1933م، س9، مج9، ج6، ص250-251.

بمعنى تُلَقّيهم الملائكة أيْ: تُقابِلهم وتَتَلَقَّاهم[1]" وبالرُّجوع إلى كُتُب القراءات، نجد أنَّ ما ساقه على أنَّه شرحٌ معجميٌّ؛ يرجعُ في دلالته إلى وجوه القراءة المختلفة، فقد "قرأ حمزة والكسائيّ وأبو بكر (وَيَلْقَوْنَ فِيهَا) بِالتَّخْفِيفِ، أَيْ: يَلْقَوْنَ أهلَ الجنَّة فيها تحيَّة وسلامًا من الله... وقرأ الباقون: (وَيُلَقَّوْنَ) بِالتَّشْديد، أَيْ: يُلقيهِمْ الله أَو ملائكته التّحيَّة والسَّلام[2]" فجعل مَدخَلَ الشَّرح: الفعل الماضي لَقِيَ، أيْ: وَجَدَ، وهو معنى قراءة (يَلْقَوْنَ) بالتَّخفيف، وثنَّى بصيغة المضارع المبنيّ للمجهول الَّتي وردت عليها الآية، وهي مِن (لُقِّيَ) الماضي المبني للمجهول المناسب لقراءة التَّضعيف (يُلَقَّوْنَ).

وفي توجيه قوله ﷻ ﴿ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾ [النَّمل: 25] يقول: "أَلاَّ يَسْجُدُوا: عدمُ سجودهم، فأنْ مصدريَّة، ولا نافيَّة، وهو بدلُ بعضٍ من أعمالهم[3]" فاعتمد قراءةَ الجُمهور من دون إشارةٍ إلى ذلك، ووجَّه عليها تفسيره، قال الأزهري: "قرأ الكسائيّ وحده ويعقوب الحضرميّ (أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ) خفيفةَ اللاَّم ليس فيها أنْ... وقرأ الباقون (أَلَّا يَسْجُدُوا) مُشدَّدًا. والمعنى: فصدَّهم عن السَّبيل؛ أَلَّا يَسْجُدُوا. أيْ: لِأنْ لاَ يَسْجدُوا[4]" وبهذا التَّوجيه، يُعرِض عن جميع الأقوال الَّتي أوردها المُفسِّرون، كأبي حيَّان في (البحر المحيط) والفخر الرَّازي في (مفاتيح الغيب) وهي تفاسير معروفةٌ بخوضها في استعراض المسائل وإيراد الآراء، بينما لم يكن في (مجالس التَّذكير) مساحاتٌ كافيةٌ لمثل ما جاءت به تلك التَّفاسير. ثمَّ إنَّه باختياره هذا، يكون قد فسَّر للنَّاس ما هم عليه من القراءة والإشارة إلى القراءة الأخرى. أو أنَّ توجيه التَّفسير عليها لا يحمل إضافة دلاليَّة كبيرة.

ومن ذلك ما اختاره ضمنيًّا من قراءة (بَاعِدْ) بألِفِ المدِّ والتَّخفيف، على قراءة (بَعِّدْ) بالتَّضعيف في قوله ﷻ ﴿ڃ ڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ﴾ [سبأ: 19] قال ابن مجاهد: "قرأ ابنُ كثير وأبو عَمْرو (بَعِّدْ) مشدَّدةَ العين بغير ألفٍ، وقرأ نافع وعاصم وابنُ عامر وحمزة والكسائيّ (بَاعِدْ) خفيفا بِأَلف[5]" ومع عدم إشارته إلى القراءة المختارة لا تعريضًا ولا تصريحًا؛ فإنَّ اختياره لقراءة (بَاعِدْ) بالألف والتَّخفيف –وهي القراءة السَّائدة

---

[1]– ابن باديس "جَزَاء عِبَاد الرَّحْمَن" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة صفر 1352هـ– جوان 1933م، س9، مج9، ج7 ص294.

[2]– أبو زرعة، حُجَّة القراءات، ص515.

[3]– ابن باديس "مُلْكُ النُّبُوَّة مَجْمَعُ الحقِّ والخير ومَظْهَر الجَمَال والقُوَّة، الآية الحادية عشر، وهي (25) من النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة رجب 1358هـ– أوت 1939م، س15، مج15، ج7، ص341.

[4]– الأزهريّ، معاني القراءات، ج2، ص238.

[5]– أحمد بن موسى أبو بكر البغداديّ، السَّبعة في القراءات، تح: شوقي ضيف، ط2. القاهرة: 1400هـ، دار المعارف ص529.

يومذاك بيْن مَنْ يُدرِّسهم– يُعْرَفُ بعد متابعة حديثِه، فعند تعرُّضه لمعنى بُعْد الأسفار الوارد في الآية أحال فِعلَ الأمر على مصدر **المُبَاعدة** من الماضي بَاعَدَ، لا على **التَّبْعِيد** الَّذي هو مصدر للأمر (بَعِّدْ) والماضي (بَعَّدَ) بالتَّضعيف، فيقول: "وأمَّا **المُبَاعَدَة** بين أسفارهم الَّتي اقتضاها كفرُهم بأنْعُم الله، فهي كنايةٌ عن محو العمران[1]" واللَّفظ صريحٌ في اختيار (ﭫ) على وزن ماضيه (فَاعَلَ) المزيد، وفَاعَلَ "رُبما كان بمعنى فعَّل المضعَّف للتَّكثير، كضاعفْتُ الشَّيْء وضعَّفتُه[2]" فقدْ يكون تقارُب المعنى بين الصِّيغتَيْن سببًا مناسبًا لم يَذكُر ابنُ باديس معه الوجهَ الآخَرَ للقراءة، ذلك أنَّ مِن الأغراض الَّتي عُهِد منه ذِكْرُ وجوه القراءة لها؛ التَّوسُّع في المعنى، بأنْ تكون الإحالَةُ على معنى جديد، أو توضيح فائدةٍ مُلحَقَة بالمعنى الأصليّ، أو غير ذلك.

وأمَّا السَّبب الأكيد الَّذي لم يُورِد له وجهَ القراءة هنا، ولم يتعرَّض لأيِّ نوعٍ من عرض الآراء وبسط الأقوال فيها، فهو السِّياق الخارجيُّ الَّذي وَرَد فيه بيان معاني هذه الآيات، وهو خطابٌ ارْتَجَلَه من موقع رئاسته لجمعيَّة العلماء المسلمين الجزائريّين في الاجتماع السَّنَويّ العام بنادي التَّرقّي، ونُشر في عدد: ربيع الأول 1358هـ– أفريل 1939م من (الشِّهاب) أيْ قبل عام واحدٍ من وفاته، وموضوعُه: "**العرب في القرآن**" ولخطورة الموضوع وقيمةِ طَرْقِهِ في ذلك التَّوقيت تحديدا؛ كانت وِجْهَة العرض خطابيَّة مستثيرة معاني القوميَّة الصَّحيحة، ومستنهِضة لمآثر أُمَّة يريد بعثها بوسائل عديدة، دون متابعة تفاصيل أسرار البيان اللُّغويّ، فيقول: "**ليس المقام مقام تبسُّط** في وجوه البلاغة المُعجِزة الَّتي تنطوي عليها هذه الآيات فقد استَوْعَبَت تاريخ أُمَّة في سطور، وصوَّرت لنا أطواراً اجتماعيَّة كاملةً في جُمَلٍ قليلةٍ أبْدَعَ تصويرٍ ووَصَفَت لنا بعضَ خصائص الحضارة والبداوة في جملٍ جامعةٍ، لا أظنُّ غير اللِّسان العربيّ يتَّسِع لحَمْلها كقوله ﭽ ﭼ ﭻ وكقوله ﭽ ﭼ ﭻ وكقوله ﭽ ﭼ ﭻ ﭽ[3]" والعبارة صريحةٌ في أنَّ كثيرا من الاعتبارات الخارجيَّة، كانت سببا مباشرا في صياغة أشكال تفسيره للآيات، على أنماطٍ مُختلِفة تسعى إلى التَّكيُّف مع المعطيات المصاحبة.

---

[1]– ابن باديس "العَرَبُ في القُرْآن(3)" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ربيع الأول 1358هـ– أفريل 1939م، س15، مج15 ج3، ص133.

[2]– أحمد بن محمَّد الحملاويّ، شذا العَرْف في فنِّ الصَّرف، تح: نصر الله عبد الرَّحمن نصر الله، د ط. الرِّياض: د ت مكتبة الرُّشد، ص31.

[3]– ابن باديس "العرب في القرآن(3)" مجلَّة الشِّهاب. س15، مج15، ج3، ص133.

1-3- توظيف معاني القراءات على سبيل التَّوسُّع في المعنى: من السُّبل الَّتي استغلَّها ابنُ باديس لتوجيه القراءات القرآنيَّة، استعراضُه لِمَا يحمِله المعنى المُعجميّ الأصليّ للَّفظة القرآنيَّة، أو استغلال دلالة الصِّيغ ذلك "أنَّ أيَّة زيادةٍ على حروف الكلمة الأصليَّة، لا بدَّ أنْ تتضمَّن زيادةً ما في المعنى الَّذي تدلُّ عليه الكلمة[1]" ومن هنا، وظَّف القراءةَ القرآنيَّة مُستغلاً منها دلالةً أوْ دلالاتٍ إضافيَّة، ومُتَّخذا منها سَنَدًا لتمرير المعاني لقصدٍ بَدَا لَه، ما دام اللَّفظُ يحتملُ ذلك، بل قد يكون مِمَّا أُريدَ ابتداءً في التَّنزيل على شكل قراءات قرآنيَّة، ذلك أنَّ المسلَّم به عند عامَّة أهل التَّفسير، أنَّ أعلى مراتب بيان القرآن وأَوْلَاها ما كان من القرآن نفسِه، فلَمْ يقتصِرْ من ذلك على ترصُّدِ معاني الآيِ الحكيم في مواضع متفرِّقة فيه، بل اتَّخذه -قبل ذلك- أوَّلَ المراتب في بيان معاني المفردات؛ ومن ذلك ما أورده في تفسير قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭼ [الأنبياء: 105] وفي معرض الشَّرح المعجميّ لكلمة (الزَّبور) يقول: "الزَّبور: بمعنى المَزْبُور أيْ: المَكْتُوب، والمراد به جنس ما أنزله الله من الوحي على رسله -عليهم الصَّلاة والسَّلام- وأمر بكتابته[2]" ثُمَّ ذَكَر قراءة حمزة بن حبيب فقال: "وقرأ حمزة: الزُّبُور جمع زِبْر أيْ: كتاب، فعيَّنَت هذه القراءةُ أنَّ المرادَ بالزَّبُور في القراءة الأولى الكُتُب المنزَّلة، لا خصوص زبور داوود ﷺ[3]" فأشار إلى وجْهَيْ القراءة للزَّبور على ما أورده علماء علوم القرآن. قال الأزهريّ: "مَنْ قَرَأَ (زَبُورًا) بفتح الزَّاي فمعناه: كتابًا مَزبورًا، والآثار كذا جاءت، زبورُ داود، وتوراةُ موسى، ومن قرأ (زُبُورًا) بالضَّمِّ فمعناه: آتيناه كُتُبًا، جمع: زَبْر، مثل: بَطْنٍ وبُطون[4]" لكنَّ اللاَّفت في الأمر هنا ليس في مجرَّد الإشارة إلى القراءة الأخرى وصاحِبِها؛ بل في طريق توجيه هاتَيْنِ القِراءتَيْن بالجمع بيْنَهُما، فينزاحُ بالمعنى من الدَّائرة الَّتي يَشِيع فيها أنَّ الزَّبُور هو كتابُ الله المنزَّل على نبيِّه داوود ﷺ إلى معنى أوسع، مُتَّكِئا على القراءة القرآنيَّة الثَّابتة الصَّحيحة، مُؤْثِرا توسيعَ معنى المفردة وتعميمه. ويتجلَّى **أثرُ هذا التَّوجيه على المعنى** في أنَّ استنباطَ المعنى مؤسَّساً على المُفرَدة (الزَّبور) بمعنى ما أنزله في كتُبِه على رُسُلِه كلِّهم، لا على ما أنزله على نبيِّه داوود ﷺ فينقلُ المعنى من خصوصيةِ زمنِ داوود ﷺ إلى عمومٍ يأخذُ شكلَ قاعدةٍ عامَّة تستغرِقُ الأقوامَ والأزمانَ كلَّها؛ ومعنى ذلك أنَّ منْ يَستَمِعون هذا الخطابَ في أيِّ زمان أو في أيِّ مكان معنيُّون

---

[1]- علي أبو المكارم، التَّعريف بالتَّصريف، ط1. القاهرة: 1428هـ- 2007م، مؤسَّسة المختار للنَّشر والتَّوزيع، ص88.

[2]- ابن باديس "مِنْ وَعْدِ اللهِ لِلْصَّالِحِينَ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: جمادى الثَّانية 1354هـ- سبتمبر1935م، س11، مج11 ج6 ص386.

[3]- المصدر نفسه، ص386.

[4]- الأزهريّ، معاني القراءات، ج1، ص323.

بذلك، وتلك من المعاني الَّتي كان ابنُ باديس يتعمَّد الإشارة إليها كُلَّما وجد إلى ذلك سبيلا وما دام ذلك ممكنا غير متكلَّف.

وقريبا من هذا المنحى، يسلُكُ السَّبيل ذاتَه في تعدُّد القراءة لمفردة (يُدَافِع) في قوله ﷻ چ ى ي ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □چ [الحج: 38] فيقول: "دفْعُ الشَّيءِ صدُّه وردُّه، والدِّفاعُ عن الشَّيء حمايتُه بصدِّ ما يُؤذيه عنه[1]" فأورد شرحا مُعجميًّا لمَصدَرَيْ: (دَفَعَ ودَافَعَ) ليُحدِّد من خلالِهما المعنيَيْن المشترِكَيْن في أصل الدَّفع، ويعْمَد بعد ذلك إلى ما تَحمِلُه صيغَتَا القراءَتَيْن، فيُوجِّه المعنى على قدرٍ من التَّكثِيف الَّذي يغمز به إلى ما يجب أنْ يكون عليه مستمِعُوه من الاستعداد للدَّفع والمُدَافعة، وهي المعاني الَّتي استقاها بالاتِّكاء على القراءة القرآنيَّة، فيقول: "وقُرِئَ في المُتواتِر (يَدْفَعُ) وقُرِئَ (يُدافِع) وهو بمعنى: يَدْفعُ ولكنَّه أُريدَ قوَّة الدَّفع، فجيء بالفاعل الَّذي يقتضي المغالَبَة في أصله، لأنَّ دَفْعَ المُغالِب أقوى وأبلغ، أوْ لأنَّ ما يُهيِّئُه الله لهم من أسباب الدَّفع الَّتي يباشرونها، مقابِلةٌ لما يَقصِدُهم به أضدادُهم فكان الدَّفعُ من الجانبَيْن[2]" ومع أنَّ القراءتَيْن مشتركتان في المعنى الأصلي (يَدْفَعُ) و(يُدَافِعُ) ويُبيِّنان حقيقة دفاع الله عن المؤمنين ومدافعتِه أعداءَهم؛ إلاَّ أنَّ في قراءة (يُدافِعُ) زيادةَ بيانٍ لقُوَّة المُغالِب، وذِكْرِ سُنَّة التَّدافُع الكونيَّة، حتَّى لا يَكتفيَ المؤمنون بأنَّ اللهَ (يَدْفَعُ) عنهم؛ بلْ لِيَشْعُروا بأنَّهم طرَفٌ فاعلٌ في المُدافَعَة، يقابلون أعداءَهُم، ويستشعرون معيَّة الله لهم.

والظَّاهر أنَّ هذا المعنى هو ما يريد ابنُ باديس تقديمَه في تلك الظُّروف الَّتي ينشر فيها تفسيره دوْرِيا على النَّاس في الصِّحافة، فهو في المثالَيْن ينطلق من المعنى الأساس ابتداء، فالزَّبور: بمعنى المزبور أيْ: المكتوب، ودفْعُ الشَّيء صدُّه وردُّه، والدِّفاعُ عن الشَّيء حمايتُه. ثمَّ يُورِدُ ما يستغلُّ به القراءة القرآنيَّة في توسيع المعاني، وخصوصا ما كان منها على صلةٍ بالوضع الجزائريِّ العامّ.

1-4- توظيف القراءة القرآنيَّة في تعدُّد المعنى الدَّلاليّ: يتوجَّه المُراد بتعدُّد المعنى إلى المعنى الدَّلاليّ العام، لا إلى تعدُّد المعنى المعجميّ، فيُوظِّف ابنُ باديس وجوهَ القراءات في إكساب الآية معنى آخر غير الَّذي قام على القراءة الواحدة، وهو وإنْ كان يَصبُّ في مصبِّ التَّوسُّع في المعنى بتكثيره واستغراقه لأوْسَع مدى مُمْكن من الأشخاص أو الأحوال أو الأحكام؛ فإنَّه ينفرد عنه بصياغةِ معنى

[1]- ابن باديس "دِفَاعُ اللَّهِ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: رمضان 1354هـ- ديسمبر1935م، س11، م11، ج9 ص554.

[2]- المصدر نفسه، ص554.

مختلف، ولكنَّه يقوم قريبا من المعنى الأوَّل، قرابةً تُكافئُ ذلك التَّقابُل الموجود بين المعنى الأوَّل للقراءَتَيْن اللَّتَيْن غالبا ما يكون الاختلافُ الصَّوتيُّ بينهما قد اتَّخذ مظهرًا صرفيًّا أو نحويًّا، ممَّا يُبْرِز مرَّة أخرى التَّداخُل الشَّديد بين مستويات التَّحليل.

ومن أمثلة هذا في (مجالس التَّذكير) ما ذهب إليه من صياغة معنيَيْن دلالِيَّيْن مشترِكَيْن في بدايتهما ومختلفَيْن بعد ذلك، باعتماده على ما وردت به القراءة في قوله ﷻ چٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ چ [الفرقان: 74] إذْ وردت القراءة فيها على خلاف.

جاء في معاني القراءات: "قرأ أبو عمرو، وأبو بكر عن عاصم، وحمزة والكسائيّ (وَذُرِّيَّتِنَا) واحدة. وقرأ الباقون (وَذُرِّيَّاتِنَا) جماعة. قال أبو منصور: المعنى واحدٌ في القراءَتَيْن؛ لأنَّ الذُّريّة تُنوب عن الذُّرِّيات فاقرأ كيف شئت[1]" فيشرَح ابن باديس المفردة على ما ورد بها وَجْهَا القراءة، ويَذْهب مذهبَ اختلاف معنى القراءَتَيْن، على غير ما ذهب إليه الأزهريّ من أنَّهما على معنى واحد، فيَبْدأ بشرح المفردة على قراءة (وَذُرِّيَّتِنَا) بالإفراد الَّتي يُقْصَد منها الدَّلالة على أنَّ أصْل النَّسل مُتفرِّد، فهو كالمصدر، بينما يُوَجِّه المعنى الإفرادي لقراءة (وَذُرِّيَّاتِنَا) إلى مَا يتفرَّع عن الأصل الواحد من فروع الأبناء والأحفاد، فيقول: "الذُّرِّيَّة: ما تَنَاسل منهم من أبنائهم وبناتهم، وقُرِئت بالإفراد لاتِّحادها في أصل النَّسل، وبالجمع لاختلافها في الفروع والأنساب[2]" فإشارةُ الآية بناءً على وجه قراءة الإفراد (وَذُرِّيَّتِنَا) تَنْصرِف إلى أصْل الذُّرِّيَّة ومَنْشَئها، حين يكون على قَدْرٍ من الصَّلاح، وعلى قراءة الجمع (وَذُرِّيَّاتِنَا) يَظهَرُ معنَى حِرْصِ الأَصْل على استمرار نفسِه في نسلِه وفرعه "في الوجود والبقاء، وممَّا هو قُوَّةٌ في وجوده ومظهرٌ لبقائه، أنْ يرى النَّاسَ على فِكرِه وصفاته وأحواله، فيرى نفسَه ممثَّلة في غيره، وأفكارَه وصفاتِه وأحوالَه باقيةً ببقاء النَّاس[3]" وهو المعنى الَّذي يُضمِّنُه ابنُ باديس تفسير الآية بعد ذلك، فيُحِيلُ حرصَ النَّاس على البقاء والاستمرار في ذرِّياتهم مِنْ بعدهم ويستنبطُ تلك الرَّغبة الغريزيَّة بدلالة الآية الكريمة.

وبالرُّجوع إلى توجيه القِراءَتَيْن في معانيها الَّتي تحْتكِمُ إلى صِيغتَيْ الإفراد والجمع، تُدرَك وَجاهةُ قِيامُ التَّفصيل بين معنيَيْ القراءتَيْن، بالإفادة من دلالة صيغة الإفراد دلالةً تتجاوز مفهومَ الصَّرفيِّين لها، والَّتي لا تعني عندهم إلاَّ صحَّة البناء الصَّرفيّ، وسَلامة الدَّلالة على المعنى المفرد، إذْ مع أنَّ الصَّيغتَيْن تَشْتركان في أجزاء معتبَرَة من المعاني، فإنَّهما تَفترقان في أخرى، فـ (ذُرِّيَّةٌ) مفردٌ يدلُّ على جمع قال ﷻ

---

[1]– الأزهريّ، معاني القراءات، ج2، ص220.

[2]– ابن باديس "الْقُرْآنُ يَصِفُ عِبَاد الرَّحْمَنِ، الصِّفَةُ الثَّانِيَة عَشْرَة" مجلَّة الشِّهاب. س9، مج9، ج6، ص250–251.

[3]– ابن باديس "الْقُرْآنُ يَصِفُ عِبَادَ الرَّحْمَنِ، الصِّفَةُ الثَّانِيَة عَشْرَة" مجلَّة الشِّهاب. س9، مج9، ج6، ص250.

چ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ چ [الطور: 21] قال الأزهريّ: "قرأ نافع (وَاتَّبَعَتْهُمْ) بالتَّاء (ذُرِّيَّتُهُمْ) واحدة، أَلْحَقنا بِهِمْ (ذُرِّيَّاتِهِمْ) جماعة، وقال خارجة عن نافع (ذُرِّيَّتُهُمْ) على التَّوحيد معا... والذُّرِّيَّة: تقعُ على الواحد والجماعة[1]" وقراءة نافع لِآيَة الطُّور تُؤيِّد وجهة ابن باديس في التَّفريق الدَّقيق بين معنى(وَذُرِّيَّتِنَا) على الإفراد(وَذُرِّيَّاتِنَا) بالجمع، وما ترتَّب على ذلك من تشقِيق المعاني الدَّقيقة المُساوِقة لدِقَّة دلالة اللَّفظ القرآنيّ الكريم.

ومِن باب التَّوسُّع في المعنى وتعدُّده من طريق القراءات، يكونُ ابن باديس قدْ أفاد ممَّا قعَّده أهل علوم القرآن من ضوابط التَّعامل مع القراءات. يقول السُّيوطي: "تَنَوُّعُ القراءات بمنزلة الآيات، ولو جُعِلَت دلالَةُ كُلِّ لَفْظٍ آيَةً على حِدَةٍ، لم يَخْفَ ما كان فيه من التَّطويل ولهذا كان قوله چ ٹ چ [المائدة: 6] مُنَزَّلًا لِغَسل الرِّجْلِ، والمَسح على الخُفِّ، واللَّفْظُ الواحد لكنْ باختلاف إعرابه[2]" فباستغلال طاقة اللَّفظ القرآنيّ الذَّاتيَّة، واستثمار صِيَغِه الصَّرفيَّة وأحواله الإعرابيَّة؛ تتحوَّل كثيرٌ من الآيات الَّتي وردت في بعض مفرداتها قراءاتٌ مختلفةٌ، وكأنَّها آياتٌ أخرى. والمِثال الَّذي يَسُوقُه السُّيوطيّ يَنُوب عن الكثير من الأمثلة الَّتي تتوجَّه فيه قراءة (وَأَرْجُلَكُمْ) بالفَتح إلى معنى، بينما تَتوجَّه القراءةُ بالكسر لنفس اللَّفظ إلى معنى آخر جديدٍ، أو مكمِّلٍ أو مخصِّصٍ أو مفصِّلٍ أو غير ذلك.

1-5- توظيف القراءة في التَّوجيه النَّحويّ: استغلَّ ابنُ باديس التنوُّعَ الصَّوتيَّ الأصليَّ في القراءات القرآنيَّة في أبعاده المُواليَّة، وكما أفاد من هذا التَّنوُّع في أبعاده الصَّرفيَّة، وتوجيه الدَّلالات، وتشقيق المعاني من طريق صِيَغِه، فإنَّه لمْ يَتوان في استثمار مادَّة القراءات في التَّوجيه النَّحويّ الَّذي يتحوَّل بالضَّرورة إلى توجيه دلاليٍّ ناتج.

ترجع العلاقة بين القراءات والنَّحو إلى عهد نزول القرآن الأوَّل، الَّذي جاء مراعيًا الأحوالَ اللِّسانيَّة للعرب، فلمَّا اكتمل النُّزولُ القرآنيّ، وحَظِي بأشكالٍ عديدةٍ من الدَّرس؛ رافق ذلك اهتمامُ العلماء بالقراءات قَبُولا وردًّا وتصحيحا وتضعيفا، وثارت بين القُرَّاء والنُّحاة خصوماتٌ، منها ما ذكره السُّيُوطيّ في الاقتراح أنَّ قوما "من النُّحاة المتقدِّمين يعِيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءاتٍ بعيدة في العربيَّة، ينسبونهم

---

[1]- الأزهريّ، معاني القراءات، ج3، ص33.

[2]- جلال الدِّين السُّيُوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق وتعليق: فوَّاز أحمد زمرلي، ط1. بيروت: 1424هـ- 2003م دار الكتاب العربيّ، ص208.

إلى اللَّحن، وهم مخطئون في ذلك، فإنَّ قراءاتِهم ثابتةٌ بالأسانيد المتواترة الصَّحيحة الَّتي لا مَطْعن فيها[1]" وإنَّما كان اتِّهامُ النُّحاة للقُرَّاء باللَّحن، لِمَا رأوا مِنْ مُخالفة هذه القراءات للقواعد النَّحويَّة –برأيهم– بينما يتمسَّك القُرَّاء بما في أيديهم من قراءاتٍ بَلَغَتْهُم سماعا بأسانيد ثابتة.

وأمام هذا التَّجَاذُب، انتعش الدَّرسُ الجامع بين النَّحو والقراءات، وصارت القراءات القرآنيَّة مطيَّة النُّحاة في التَّخريج والتَّوجيه والتَّعليل، وخَلَفَ النُّحاةَ الأوَّلِين على النَّحو أقوامٌ رأوا في ما فَعَله أسلافُهُم إجحافا وتضييقا، فتوسَّع الكثيرُ منهم في أمر القراءات، وقَبِلوها على ضوابط معلومةٍ بلا نكير، كما فعل ابن مالك (600–672هـ) في "احتجاجه على جواز العطف على الضَّمير المجرور من غير إعادة، بقراءة حمزة چ ٹ ٹ ٹ ڤ چ [النساء: 1][2]" بكَسْر ميم(ڤ) وقد كانت هذه المسألةُ على عهد المدرستَيْن البصريَّة والكوفيَّة مثارَ جدلٍ نُقِلَت تفاصيلُه، وسَنَدُ المُختلِفين فيه بإسهاب في مظانِّها* وهو أمرٌ لوْ لمْ يَكُن له شيءٌ من الدَّلالة إلاَّ ما أصبح للقراءات القرآنيَّة من مكانةٍ بين النُّحاةِ لكفى.

وما كان لابن باديس وهو –تلميذ المدرسة الأندلسيَّة– أنْ يتأخَّر عن المُضيّ في السَّبيل نفسِه، ورغم صغر حجم مدوَّنة (مجالس التَّذكير) الَّتي لا يستطيع الدَّارسُ الإلْمامَ الشَّافي بطريقة تعامُلِه مع القراءات نحويًّا لِقلَّة ما جاء فيها من نماذج؛ إلاَّ أنَّ ذلك لا يمنع من الوُقوف على نزعته في ظلِّ وجهته اللُّغويَّة العامَّة.

ففي معرض حديثه عن تراكيب الآية چ□ □ □ □ □ □ □ □ چ [الإسراء: 38] يقول ابن باديس: "ذلك: إشارة إلى جميع ما تقدَّم من المأمورات والمنهيَّات على قراءة (سَيِّئُهُ) فالمكروه هو سَيِّءُ ما تقدَّم، وهو القبائح المنهيُّ عنها، أو إشارةٌ إلى خُصوص القبائح على قراءة (سَيِّئَةً) [3]" فيستحضِرُ قراءَتيْن صحيحتَيْن مشهورتَيْن إذْ "قرأ ابنُ كثير ونافع وأبو عمرو ويعقوب (سَيِّئَةً) مؤنَّثةً منوَّنةً، وقرأ الباقون (سَيِّئُهُ) مضافًا مذكَّرًا غير مُنوَّن[4]" فأشار إلى عَوْد الضَّمير في قراءة (سَيِّئُهُ) على الصِّفات السَّيِّئة

---

[1]– جلال الدِّين السُّيُوطيّ، الاقتراح في علم أصول النَّحو، ط2. بيروت: 2006م– 1427هـ، دار الكتب العلميَّة، ص25.

[2]– المرجع نفسه، ص25.

* ينظر: أبو البركات، كمال الدِّين الأنباريّ، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النَّحويّين البصريّين والكوفيّين، ط1. بيروت: 1424هـ– 2003م، المكتبة العصرية، ج1، المسألة الخامسة والستُّون.

[3]– ابن باديس "تَأْكِيدُ الأَوَامِرِ والنَّواهِي المُتَقَدِّمة بِطَرِيقِ الإِيجَاز" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة جمادى الثَّانية 1349هـ– نوفمبر 1930م، س6، مج6، ج10، ص660.

[4]– الأزهريّ، معاني القراءات، ج2، ص95.

الَّتي ذُكِرت في الآيات السَّابقة من البُخل والزِّنا وقتل النَّفس وأكل مال اليتيم والتَّطفيف والقول بغير علم والكِبْر، وهي صفاتٌ جاء ذكرُها مع ذكر صفاتٍ أخرى كريمة، ففيها چ ھ ے ۓ چ [الإسراء: 23] چئو ئو ئۇ ئۇ چ[الإسراء: 26] وفيها چ ۆ ۈ چ [الإسراء: 34] وخصَّت القراءةُ المنهيَّ عنه في الآيات السَّابقة بالسُّوء، أيْ كلَّ المَنْهِيّ عنه سابقا فهو عند الله مَبْغوضٌ. وأمَّا على قراءة (سَيِّئَةً) فإنَّ عَوْدَ اسم الإشارة على خصوص المَنهيّ في الآيات محدَّدًا بـ (كُلٌّ).

وعلى هذا الاختلاف الَّذي سبَّبَه تعدُّد القراءة؛ يرتفعُ اختلافٌ نحويٌّ تُعرَب بموجبه كلمة (□) إعرابان، أحدُهما من وحي قراءة (سَيِّئُهُ) وثانيهما على قراءة (سَيِّئَةً) فيقول: "ومكروهاً خبرُ كان على القراءة الأولى، وخبرٌ ثان على القراءة الثَّانية[1]" وتتحوَّل القراءةُ القرآنيَّة إلى دافعٍ قويٍّ يوجِّه به ابنُ باديس إعراب التَّركيب كلِّه، فضُمَّت القراءة الأولى على أنَّها اسمُ كان مرفوعا، ويُرجِع ضميرَها المضاف على السَّيِّء ممَّا يشير إليه اسمُ الإشارة (ذلك) وهو جميعُ ما تقدَّم في الآيات من الأمر والنَّهي، وعَدَّ (مكروها) خبرا منصوبا لِكَانَ واسمها.

وأمَّا على القراءة الثَّانية المُنوَّنة بالفتح والتَّاء المربوطة، فاسمُ كان ضميرٌ مستترٌ يعود على (كلٌّ) وخبرُها الأوَّل، القراءةُ ذاتُها (سَيِّئَةً) والخبرُ الثَّاني (مكروها) وجملة (عند ربِّك) متعلِّقة بالخبر الثَّاني متقدِّمةٌ عليه وذلك، عائدٌ هنا على النَّواهي السَّابقة في الآيات.

1-6- إيراد وجه القراءة دون التَّصريح بالسَّبب: إذا كان إيرادُ ابن باديس لبعض وجوه القراءات في أغلب الأحيان مبرَّرا بتوجيهٍ معيَّن، أو لإفادة ما، أو لتوسيع معنى أو تعيينه؛ فإنَّه قد يُورِد القراءة لا يُعلِّق عليها بشيْءٍ، ولا يَلْمس المتتبِّعُ له ما كان يَجدُه عند إحالته على وجوه القراءات في مواضعَ أخرى، فيقع القارئ في حيرةِ عدمِ معرفةِ سببِ إشارته لوجه القراءة، وذلك في موضعٍ واحدٍ في المجالس، وهو ما جاء به عند شرحه لمفردة (مَكُثَ) من قوله ﷻ چئو ئو ئو ئې ئې ئى ئى ئد ى ى ي ي □چ [النَّمل: 22] فقال: "مَكُثَ: أقام، وقرأ عاصم بفتح الكاف[2]" فشَرَحَ المفردةَ المضمُومة الكاف بما يُقابِلها وأشار إلى قراءة الفَتْح ناسبًا إيَّاها لصاحبها، دون أنْ يزيدَ على ذلك شيئا، يقول: "وقرأ عاصم فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ،

[1]- ابن باديس " تَأْكِيدُ الأَوَامِر والنَّواهِي المُتَقدِّمة بِطَرِيقِ الإِيجَاز" س6، مج6، ج10، ص660.

[2]- ابن باديس "مُلك النُّبوَّة مجمع الحقِّ والخير ومظهر الجمال والقُوَّة، الآية الثَّامنة، وهي (22) من النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة جمادى الثَّانية 1358هـ- جويلية 1939م، س15، مج15، ج6، ص247.

بفَتْح ضمَّة الكاف، وقرأ غيرُه بضمِّها[1]" ولمْ تظْهَر عِلَّةُ إشارتِه هذه في اللاَّحق من بيان الآية، وقد كان من معهوده ألاَّ يُورِد شيئا من وجوه القراءة، أو الاحتمالات النَّحويَّة، أو مقابِلات الشَّرح المعجميّ للمفردات؛ إلاَّ لغرضٍ يكشِفُ عنه مِنْ بَعْدُ، فيُفيد به أمرا، أو يستنبط به حكما، أو يحيل به على قضيَّة.

وقد يكون تبريرُ هذا الإجراء بسَهوٍ وقعَ منه، كان يُؤَمِّل التَّعرُّض لفائدة القراءتَيْن بعد أنْ ذَكَرَهُما، ثمَّ اشتغل عنهما بغيرهما، أوْ قد يكون للتَّنبيه على القراءة الأصحِّ، قال أبو زرعة: "قَرَأَ عَاصِم چئۆ ئۇ ئۆچ [النَّمل: 22] بِفَتْح الْكَاف، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ بِالضَّمِّ، وهُما لُغَتَانِ مكُث وَمكَث... فَهُوَ ماكث... وَالِاخْتِيَار مكَث بِالْفَتْح، لِأَنَّ فَعُلَ بِالضَّمِّ أَكثر مَا يَأْتِي الِاسْم مِنْهُ على فَعِيل، نَحْو: ظَرُفَ وكَرُمَ فَهُوَ ظريف وكريم وَمِن فَعَلَ بِالْفَتْح يَأْتِي الِاسْمُ على فَاعِل تَقول: مَكَثَ فَهُوَ مَاكِث. قَالَ ﷻ چئۈ ئى ئىچ [الكهف: 3][2]" ومعروف أنَّ ما كان سائدا من القراءة في البِيئَة الَّتي شَهِدت التَّفسير هي قراءة(مَكُثَ) بالضَّم فأبقى على السَّائد، وأشار إلى الأصحِّ على جهة التَّوجيه العلميّ للمُتخصِّصِين، ولعلَّ القَوْل بالعلَّة التَّعليميَّة في عرض وجه القراءة هنا، هو المَسْلك الَّذي استبقاه التَّقْليب الطَّويل بحْثا عن التَّبرير. وهي علَّةٌ كافيةٌ يشهَد لها المِرَاس التَّعليميُّ لابن باديس، وتصريحُه المتواتر بأنَّه ليس إلاَّ معلِّما.

2- الفواصل القرآنيَّة في (مجالس التَّذكير): من المظاهر اللاَّفتة في بناء النَّظم القرآنيّ الكريم، ما اصْطُلِح عليه في مصنَّفات علوم القرآن وقضايا البلاغة القرآنيَّة بـ (الفاصلة القرآنيَّة) وهي في اصطلاحهم: "كلمةُ آخرِ الآية، كقافية الشِّعر، وقرينة السَّجع، وتقعُ الفاصلةُ عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها، وهي الطَّريقة الَّتي يُباين القرآنُ بها سائرَ الكلام[3]" ويُسمِّيها الفرَّاء (207هـ) (**رؤوس الآي**) فتميَّزت بذلك عن مصطلحاتٍ مُشابِهةٍ أُخرى كـ (السَّجع) الَّذي ارتبط بسجع الكُهَّان، و(القافية) الَّتي ارتَبَطت بالشِّعر.

وقد حظيت الفاصلةُ القرآنيَّة بعناية العلماء على اختلاف منطلقات دراساتهم، وتبَايُن أهدافهم من ورائها فكانت البدايةُ بتخصيص تسميَّة **الفاصلة**، أخذًا من وحي قوله ﷻ چگگ گگ گگ گگ گگ گگ ںچ [هود: 1] وتمييزا لمَقَاطِعه عمَّا يقابله في الشِّعر من القافيَّة لاشتراكهما في الوضع، فالفاصلة أَخَذَت

---

[1]- عبد الفتَّاح بن عبد الغنيّ بن محمَّد القاضي، الوافي في شرح الشَّاطبيَّة في القراءات السَّبع، ط4. الرِّياض:1412هـ-1992م، مكتبة السَّواديّ للتَّوزيع، ص333.

[2]- أبو زرعة، حُجَّة القراءات، ص525.

[3]- أحمد ياسوف، جماليَّات المفردة القرآنيَّة في كتب الإعجاز والتَّفسير، ط1. دمشق: 1415هـ- 1994م، دار المكتبيّ للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ص309.

وَضْع نهايةِ الآية القرآنيَّة، والقافية كانت مصطلحا على نهاية المقطع الشِّعريّ، لكنَّ العناية الَّتي توجَّهت إلى الفاصلة القرآنيَّة كانت نوعا من أنواع العناية بأسرار النَّظم القرآنيّ في أشكاله المتعدِّدة، ومن ثمَّ اختلفت نظراتُ العلماء إلى دراستها اختلافا يقابل تعدُّد منطلقات الدِّراسات ومناهجها وغاياتها، فعالجها النُّحاة من حيثُ أنّها محلُّ النّهاية الإعرابيَّة، والمُحدِّدة وجهةَ المفردة الَّتي وقعت فاصلةً وربما كانت مفتاحًا لتوجيه التَّركيب كلِّه كالفواصل المقصورة والمنقوصة، والمعربة والمبنيَّة وغير ذلك وعالجوا مسألةَ الوقف بأحواله، مثل الحذف في الوقف على ذوات الياء، كما في قوله ﷻ چ ہ ہچ[الزمر: 17] أو الزيادة كما في قوله ﷻ چ ڇ چ[الأحزاب: 66] وغيرها.

ونظر علماء القراءات إلى الفاصلة على أنَّها محلُّ الوقف عليها، والابتداء بما بعدها فاجتهدوا في معرفة معالِمِها والتَّمييز بين الفواصل المستقرَّة الَّتي يُوقَف فيها "على لفظ الكلمة مِنْ دون أنْ يَصحَب هذا الوقف أدنى تغييرٍ في بنية الكلمة[1]" وقفا ووصلا كما في قوله تعالى: چڤ ڤ ڤ ڄ ڄچ[القمر: 10] أو كما في معظم فواصل سورة محمَّد ﷺ الَّتي يميِّزُها الوقفُ على الميم السَّاكنة، ويَتَوافق فيها الخطُّ والنُّطق، وبين الفواصل الَّتي لا تخضع لحالةٍ واحدةٍ، واحتكموا في كثير من الأحيان إلى ضوابط النُّحاة وأدوات أهل المعاني، وهم الَّذين وجدوها مجالا فسيحا للمظاهر البليغة في بيانها وبديعها ومعانيها فأفاضوا في استنباط مناسباتها موافَقَةً ومُخالَفَةً، وأبرزوا ملامح إعجازها باشتراكها مع قافية الشِّعر وأسجاع النَّثر في الوضع، وارتفاعِهَا عنهما ارتفاعا يُقابِلُه ارتفاع القرآن عنهما.

وضمن جهود هذه الَّتيارات البحثيَّة، ازدهر البحثُ في الفواصل القرآنيَّة كما في غيرها من القضايا لكنَّ أعمَّ البحوث فائدة ونفعًا؛ ما استند إلى جوانبها الصَّوتيَّة والنَّحويَّة والدَّلاليَّة كلِّها، ولئن اختصَّ القُرَّاء وأهل الأداء بالجوانب الصَّوتيَّة من الفاصلة، وعنِيَ النُّحاة بأحوالها النَّحويَّة والإعرابيَّة منها خاصَّة واشتغل البلاغيون وأهل المعاني بأساليبها ودلالاتها، فإنَّ الكثير من المفسِّرين قد اجتمع عندهم طرف من كلِّ هذا، ذلك أنَّ الحديث عن الفاصلة في التَّفسير يندرج في سياق البيان والاستدلال والاستنباط، ولا يكون ذلك إلاَّ من طريق النَّظر إليها على أنَّها كيانٌ لغويٌّ تُسْهِمُ سِماتُه الصَّوتيَّة بوضوحٍ في تكوين بِنْيَتِه وصِيغته، فلا ضَيْر بعد ذلك أنْ ينْتَظِمَ الفاصلةَ القرآنِيةَ بحثٌ صوتيٌّ يُتابِع طبيعة المُكوِّنات الصَّوتيَّة ونَسق جَرْس النِّهاية، ويُصنِّف الصِّيغة الصَّرفيَّة في إطارها المناسب، ويوجِّه النَّسق النَّحويّ الوجهَةَ الَّتي تُقِيم بناء التَّركيب، وتلك مرحلةٌ يستوي فيها قِوام الفاصلة الشَّكليّ.

[1]– نور علاء جبر محمد، المدارس الصَّوتيَّة عند العرب، النَّشأة والتَّطوُّر، ط1. بيروت: 2006م– 1427هـ، دار الكتب العلميَّة، ص80.

أمَّا قِوامُ الفاصلة الدَّلاليّ، فإنَّه يرتكز على مبدأ الأخذ والعطاء، إذْ يأخُذُ ما سبق من الآية ما يقيم به كيانَه الدَّلاليّ، على أنْ يمنَح ما تَكتمِلُ به الدَّلالة الكُلِّيَّة للآية القرآنيَّة "فليست فواصلُ القرآن مجرَّد تَوافُقِ ألفاظٍ وأوزانٍ؛ بل لها علاقةٌ وثيقةٌ بما قبلها من نصٍّ في الآية[1]" وضمن جدليَّة شكل ومعنى الفاصلة القرآنيَّة، جاءت جهود العلماء من القدامى والمُحدَثين لمحاولة ضبط معالم علاقات الفاصلة، بين ما سبق وما سيأتي، ومدى موافقة شكل الفاصلة للمعنى، وأسباب اطِّراد شكلها في بعض السُّور، وعدم اطِّراده في أخرى، ومقدار وجود ذلك من عدمه، فذهب العلماء في ذلك مذاهب، أقرَّ فيه فريقٌ بأنّ العبرة في الفواصل بالمُشَاكَلَة اللَّفظيَّة فحسب، وهو قول الفرَّاء (207هـ) ومَنْ رأى رأْيَه، وهم فريق برَّر شكل الفواصل القرآنيَّة على حساب معناها، يقول الفرَّاء: "وكأنَّ القرآنَ نزل عَلَى ما يَستحِبُّ العربُ من موافَقَة المقاطع[2]" وبموجب تقديمِه لمباني الفواصل القرآنيَّة، وأنَّها مقصودة لذاتها؛ راح يستدلُّ على وَجَاهة رأيه كُلَّما وجد لذلك سبيلا، من ذلك قوله في التَّعليق على الفاصلة من قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭼ[العلق: 1-2] فيقول: "قيل: (ﮈ ﮉ) وإنَّما هِيَ علَقةٌ؛ لأنّ الْإِنْسَان فِي معنى جمع فذَهَبَ بالعَلَق إلى الجمع، لمُشَاكَلَة رؤوس الآيات[3]" ولم يَلْقَ أنصارُ هذا الرَّأي حَرَجًا كبيرا في تبرير أوضاع بعض الفواصل القرآنيَّة، فقدَّموا أوضاع البِنَى والصِّيَّغ على حساب المعاني.

وأمَّا جهةُ المعاني فقد رفض آخرون من أمثال الرُّمَّانيّ (384هـ) والباقلاَّنيّ (403هـ) وغيرهما "كابن سنان الخفاجيّ (466هـ) وابن الأثير (637هـ) أنْ تكون معاني الفواصل القرآنيَّة تابعةً للألفاظ[4]" ورَأَوْا تجاوُز الأمرِ شكلَ الفاصلة إلى الدَّور الَّذي تُؤدّيه في تكميل المعاني وتوجيهها، بل وقيامها في أحيانٍ كثيرة على دقائق المعاني ولطائف الفروق، وفي ذلك يقول الباقلاَّنيّ: "أمَّا الفواصلُ: فهي حروفٌ متشاكِلةٌ في المقاطع يقع بها إفْهامُ المعاني وفيها بلاغة. والأسجاع عيْبٌ، لأنَّ السَّجع يَتْبعُه المعنى، والفواصل تَابِعة[5]" فمِنْ منطلق تفريقه بين السَّجع البشريّ في تصنُّعه وتكلُّفه وتبعيَّة المعاني له، والفاصلة القرآنيَّة في

---

[1]– عبد الفتَّاح لاشين، الفاصلة القُرآنيَّة، د ط. الرِّياض: 1402هـ– 1982م، دار المرِّيخ للنَّشر، ص38.

[2]– أبو زكريا يحيى الفرَّاء، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف النّجاتي وآخران، ط1. القاهرة: د ت، الدَّار المصريَّة للتَّأليف والتَّرجمة، ج3، ص224.

[3]– الفرَّاء، معاني القرآن، ج3، ص278.

[4]– عائشة عبد الرَّحمان، الإعجاز البيانيّ للقرآن، ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنيَّة لُغويَّة وبيانيَّة، ط3. القاهرة: د ت، دار المعارف، ص267.

[5]– أبو بكر الباقلاَّنيّ، إعجاز القرآن، تح: السَّيِّد أحمد صقر، ط5. القاهرة: 1997م، دار المعارف، ص270.

وحيها وإعجازها؛ يقيم العَلاقَةَ المتينة بين الشَّكل المُتفرِّد للفاصلة القرآنيَّة، وبين كونها خادمةً للمعنى قائمةً على تتميمه والوفاء بما وضعت له من ذلك.

ويبدو أنَّ الإشارات الباديسيَّة اليسيرة حول الفواصل القرآنيَّة بعيدةٌ عن هذا التَّجاذُب، لكنَّ شُحَّ النَّماذج الَّتي عَرَضَ فيها قضايا الفاصلة القرآنيَّة يجعل معرفةَ موقفه منها على التَّفصيل على درجة من الصُّعوبة والشَّواهد الواردة تُظْهِر أنَّه نآى بنفسه عن الالتزام بمذهب واحدٍ، وردِّ ما دونه على الجملة، فعند تَعرُّضه لتبرير صيغة الفاصلة چ ے چ من قوله ﷻ چ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک گ گ ے چ [الفرقان: 62] لَمْ يَزِد على أنْ قال: "وقيل: شُكُورًا؛ لمناسبة رؤوس الآي[1]" لكنَّ إيراده لهذا التَّعليل جاء في سياق معالجته للتَّركيب، فعلَّلَ مجيءَ (شُكُورًا) على هذا الوزن، وعلى غير المضارع (أنْ يَذَّكَّرَ) الَّذي قبله، فموافقةُ السِّياق اللَّفظيّ تستدعي مجيء (شُكُورًا) على (أَنْ يَشْكُرَ) ونظير ذلك في القرآن الكريم چ ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو چ [المُدَّثِّر: 37] لكنَّ السِّياق التَفَت من صيغة المضارع إلى المصدر ورغم تضمُّن المضارع (أَنْ يَذَكَّرَ) لمعنى المصدريَّة في صياغته على (تذَكُّرًا) إلاَّ أنَّ ابنَ باديس اتَّجه إلى تبرير صيغة الفاصلة بموافقتها لفواصل آيات السُّورة الَّتي جاء مُعْظَمُها على الرَّاء المُنوَّنة بالفتح، وعلى هذا الاعتبار فإنَّه لا عبرة بمخالفتها صيغة الفاصلة لسيَّاق الآية الَّتي كانت خاتمةً لها، ما دامت وَفيَّة لمجموع نسق الفواصل في السُّورة، وهو رأيُ أصحاب اعتبار تقديم اللَّفظ وتبعيَّة المعنى.

وذهب إلى مثل ذلك في تفسير قوله ﷻ چ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ چ [الفرقان: 64] فقال: "ووقع (قِيَامًا) في موقعه مناسبا للفاصلة[2]" فردَّ مجيء الفاصلة (قِيَامًا) على هذه الصِّيغة إلى موافقتها الفاصلة مع أنَّ فواصل السُّورة جاءت على الرَّاء واللاَّم والميم المُنَوَّنات، وقد جاءت (قِيَامًا) موافِقَة لما عُطِفت عليه (سُجَّدًا) بخلاف الفاصلة من الآية السَّابقة، ومع ذلك لم يُشِر إلى موافقة العطف، وأحال على موافقة الفاصلة خارج الآية مع بُعْدْ ما بين الفاصلة: چ ۉ چ وسابقاتها چ ٻ ٻ ٻ ٻ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ چ.

فإذا اعتبرنا أنَّه قصَدَ بالفاصلة التَّنوين؛ ظهر القولُ بأنَّ التَّنوين مجرَّدُ صائتٍ يحتلُّ أواخر الكَلِم، فهو كحَرَكَة حرف الرَّويّ من الشِّعر، وما يسمَّى فاصلةً هو الكلمة الأخيرةُ من الآية، وأمَّا إذا قَصَدَ مُناسبةَ

---

[1]– ابن باديس "تعَاقُبُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لِلتَّفْكِيرِ وَالْعَمَلِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة محرَّم 1351هـ– ماي 1932م، س8 مج8، ج5، ص247.

[2]– ابن باديس "القرآنُ يَصِفُ عبادَ الرَّحمان، الصِّفَةُ الثَّالِثَةُ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غرَّة جمادى الأولى 1351هـ– سبتمبر 1932م، س8، مج8، ج9، ص508.

الفاصلة چ ۇ چ لفاصلة الآية الَّتي قبلها چ ۇچ والَّتي بعدها چ ئۇ چ فإنَّ الفاصلة چ ےچ قال بمناسبتها لرؤوس الآي، لكنَّ الفاصلة الَّتي قبلها چ ٹ چ والَّتي بعدها چ ۇ چ.

واللاَّفت هنا أيضا هو مراوحته بين التَّسمِيَّتَيْن، فذَكَرَها مرَّة على أنَّها (رؤوس الآي) وهو المصطلح القديم الَّذي آثره الفرَّاء، ومصطلح (الفاصلة) الَّذي شاع استعماله عند مَنْ بَعدَه، كالسُّيُوطي(911ه) في (الإتقان) وتلك أَمَارةٌ تُرجِّح إمكَانِيَّة وقوفه على مسائل الفاصلة ومصطلحاتها عند القائلين بتَوْجِيه رؤوس الآي، على اعتبار موافقة الفاصلة لنسق الفواصل السَّائد في السُّورة.

وبالوقوف على شاهدٍ آخر عن الفاصلة في المجالس ينتفي إطلاق ولاء ابن باديس لأنصار القول بتبعيَّة المعاني للفواصل، حين يُورِد شرح الفاصلة چ ے چ من قوله ﷻ چ ھ ے ے چ [الفرقان: 74] فيقول: "الإمام: هو المُتبِّع المُقْتَدَى به وأُفرِد لأنَّ المراد به الجنس، وحَسُنَ الإفراد من جهة اللَّفظ لوقوعه فاصلةً على وِزَانِ ما قبلها وما بعدها ومن جهة المعنى[1]" والعبارة صريحة في الاعتداد بأثَرِ الفاصلة على المعنى، بقدر الاعتداد بسُلْطة المعنى في تشكيل الفاصلة، فأشار إلى علَّة ورود الفاصلة على وزنٍ مُفرَدٍ، في سياق يُوجِب وُرُودها بالجمع (أَئِمَّةً) لكنَّ مجيئها على صيغة الإفراد أجْوَد من حيث التَّشكيل الصَّوتيّ والصَّرفيّ، لمناسبة أوزان الفواصل السَّابقة، وموافقَتَها لما بعدها من ناحية المعنى فدلالة اللَّفظ على الجنس تستغرق كُلَّ مَنْ وَصَفَت الآية، وعلى ذلك فهُم وإنْ كانوا في الذِّكر فَرْدًا (ے) فهُمْ في المعنى على الجَمْع، بدليل اسم الإشارة (أُولئكَ) الَّذي يَلِي.

وتقف نُدرَة شواهد أخرى للفاصلة القرآنيَّة في (مجالس التَّذكير) حاجزا يمنع الباحث من الوقوف على حقيقة نظرة ابن باديس إلى المسألة بدقَّة وشموليَّة، غير أنَّ ذلك لا يمنع من القول بأنَّ ابن باديس ينظر إلى قضيَّة الفاصلة القرآنيَّة على أنَّها مسألةٌ يتولَّى منها الجانب الشَّكلي قِسطا صالحا، بحكم الأثر الصَّوتيّ والإيقاعيّ الَّذي ينسحب على السَّطح القرآنيّ كُلِّه، وربما كان للشَّكل سلطانُه، فيكون التَّبرير به مقدَّما، ولكنَّ ذلك ليس على إطلاقه، فإنَّ الغاية الأولى من الآيات هو ما انْطَوَت عليه من المعاني، وما انتُقِي من اللَّفظ للوفاء بها، ولا يُمكِن انفكاكُهُما في ظلِّ حاجةِ أحدِهِما إلى الآخر. وبالقَوْلَيْن أخذ ابنُ باديس، وبهما عَمِل، على معهوده في التَّوفيق بين الآراء والأَخْذِ عن المُخْتلِفِين ما يقوم به الفَهْمُ والبيان.

[1]– ابن باديس "القرآنُ يصف عبادَ الرَّحمان، الصِّفَةُ الثَّانِيَة عَشْرَة" مجلَّة الشِّهاب. س9، مج9، ج6، ص251.

3- التَّنوين: من الظَّواهر الصَّوتيَّة الَّتي طَرَقَها ابن باديس طَرْقًا يختلف عمَّا طُرِقت به في بعض محطَّات الدَّرس الصَّوتيّ التُّراثيّ، ظاهرةُ التَّنوين، فمَعَ التِفَات القدامى إليه صوتيًّا وصرفيًّا ونحويًّا وعنايتِهم به بنسبة معتبرة؛ بقي الجانب الدَّلاليُّ أقلَّ الجوانب توظيفا لهذه الظَّاهرة الصَّوتيَّة.

عرَّف السُّيُوطي التَّنوين بأنَّه "نونٌ تَثْبُت لفظاً لا خطًّا[1]" فهو ظاهرةٌ نطقيَّةٌ يعجز الخطُّ عن إظهارها فاكتُفِي منه (الخطُّ) بإشارة دالَّة عليه، وأورد الكفَوِيُّ في كُلِّيَاته تعريفَه، وخُصوصيَّة وقوعِه في الأسماء دون الأفعال، وسببَ تسميَّته، ووَجْه القرابة بينه وبين النُّون في الفعل فهو "حرفٌ ذُو مخرجٍ يَثبُت لفظا لَا خطًّا؛ وَإِنَّمَا سُمِّيَ تَنْوينا لِأَنَّهُ حَادِث بِفعل الْمُتَكَلّم، والتَّفعيل من أبنيَة الْأَحْدَاث وَله قُوَّةٌ لَيست للنُّون... وَلِأَنَّ التَّنْوِين مُخْتَصّ بِالِاسْمِ، **وَهُوَ قويٌّ** وَالنُّون مُخْتَصَّة بِالْفِعْلِ وَهُوَ ضَعِيف[2]" فاكتَسَبَت الأسماءُ التَّنوين على أنَّه **نونٌ قويَّة** تلْحَق آخرها، وتختلفُ عن النُّون الضَّعيفة الَّتي تلْحَقُ الأفعال؛ وكأنَّها قيمةٌ مُضافة للأسماء زائدة على دلالتها المعجميَّة الإراديَّة وصيغتها الصَّرفيَّة، ورُتبَتِها النَّحويَّة، وتكثَّفت هذه القيمة حتَّى قسَّمها العلماء أقساما، بَلَغَت عند بعضهم عشرًا، وجاوزت ذلك عند آخرين من ذلك "التَّرنُّم وهو لقافية الشِّعر والتَّمَكُّن في الإسميَّة، والتَّنكير للتَّميُّز عن التَّعريف، والمقابلة في جمع التَّأنيث لجمع التَّذكير، والعِوَض عن المضاف اختصارا[3]" وأقسامٌ غيرُها عديدةٌ، حَصَرَها العلماء بعد متابعة دلالاتها في مدوَّنة الاستشهاد العربيَّة، بعد ملاحظتهم تأثُّرَ دلالاتها حسب موقعها في سياقاتها اللُّغويَّة، وغير اللُّغويَّة.

أمَّا السِّياقات اللُّغويَّة فمن التَّنوين –مثلا– ما عُرِف بتنوين التَّنكير تمييزا له عن التَّعريف بآلياته الأخرى كالإضافة والموصولية، فـ "الألف واللاَّم هي متى أُطلِقت إنَّما يُراد بها الَّتي للتَّعريف، وإذا أريد غيرها قُيِّد بالموصولية والزَّائدة، وكذلك التَّنوين فإنَّه متى أُطْلِق، إنَّما يراد به الصَّرف، وإذا أُريد به غيره، قُيِّد بتنوين التَّنكير والمقابلة والعوض[4]" وبينما حَظِي التَّعريف ببداية الأسماء، حاز التَّنوين آخرها، وصار من التَّنوين ما هو لاحقةٌ تضطلعُ بما يضطلع به أيُّ (مونيم) آخر في الكلمة، كبدل وظيفة التَّعريف بـ (الـ) من آخر الأسماء "فـ: ضاربٌ، يُحدِّد اسميَّتها الألف المتوسِّطة، وكسرة الرَّاء (والتَّنوين)... وهو عنصرٌ صوتيٌّ من

---

[1]- جلال الدِّين السُّيُوطيّ، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ط1. بيروت: 1408هـ- 1988م، دار الكتب العلميَّة، ج2 ص562.

[2]- أبو البقاء أيُّوب بن موسى الكفويّ، الكُلِّيَّات معجم في المصطلحات والفروق اللُّغويَّة، تح: عدنان درويش- محمد المصريّ، ط2. بيروت: 1419هـ- 1998م، مؤسَّسة الرِّسالة للطَّبع والنَّشر والتَّوزيع، ص292.

[3]- الشَّريف الجُرجاني، التَّعريفات، ص65-66 (بتصرف).

[4]- الكفويّ، الكُلِّيَّات، ص165.

صوتٍ واحد، يلحق آخر الكلمة (نْ) مورفيم يدلُّ على أنَّ الكلمةَ (نكرة) في مقابل (الضَّارب) الَّذي يدلُّ على كونها (معرفة) المقطع الأول (الـ) الَّذي أُدغِم هنا في الضَّاد فصار (اضْـ) وخُلُو الاسم من التَّنوين[1]" وإذا كان للعناصِر الصَّوتيَّة القُدرة على تمييز طبيعة الكلمة ودورها ورتبتها، فإنَّ التَّنوين لمْ يتأخَّر عن ذلك في هذا المستوى.

وإذا ما تعَلَّق الأمرُ بـ (تنوين الفواصل) خاصَّة، كمِيزَةٍ للفاصلة القرآنيَّة، الَّتي سُمِّي بها "وتنوين الفواصل الَّذي يُسمَّى في غير القرآن التَّرنُّم، بدلاً من حرف الإطلاق[2]" وهو مظهرٌ صوتيٌّ زَيَّن نهاية آياتِ العديد من سُورٍ كاملةٍ من القرآن الكريم، كالنِّساء والإسراء والفرقان والأحزاب، وهو ترنُّمٌ عَرَفَتْه العربُ وزيَّنت به نهايات كلامها كما قال سيبويه: " أمَّا إذا ترنَّموا فإنَّهم يُلحِقون الأَلِفَ واليَاءَ والوَاوَ، ما يُنَوَّن وما لا يُنَوَّن، لأنَّهم أرادوا مدَّ الصَّوت، وذلك قولُهم، وهو لامرئ القيس: قِفَا نَبكِ مِن ذِكْرَى حبيبٍ ومَنْزِلِي، وقال في النَّصب: ليزيد بن الطثرية*:

فَبِتْنَا تَحِيدُ الوحشُ عنّا كأنَّنَا ... قَتِيلان لَمْ يَعلمْ لَنَا النَّاسُ مَصْرعَا[3]"

فلا يعدو الأمرُ أنْ يكون التَّنوينُ عنده مجرَّد تزيينٍ صوتيٍّ، عَرَفتْه العربُ في كلامها شعرا ونثرا، وقد جاءت خُطَبُها ومنافراتها على ذلك في ما اشتهر عنهم. والقول بانعدام أيِّ تأثير للترنُّم الصَّوتيّ النَّاشئ عن التَّنوين وغيره في نهايات الحديث على المعنى، لم يقُلْ به سيبويه فقط –وهو من القرن الثَّاني الهجريّ(2هـ)– بل نجد ذلك عند الكَفَويّ من القرن الحادي عشر الهجريّ (11هـ) في قوله: "وَلَيْسَ التَّرنُّم مَوْضُوعا بِإِزَاءِ معنى من الْمعَانِي بل هُوَ مَوْضُوع لغَرَض التَّرنُّم[4]" ورغم ما نجده في مؤلَّفات كلِّ هذه الفترة من ذكرهم لأقسام التَّنوين وأنواعه؛ إلاَّ أنَّ القَوْلَ بدور التَّنوين في تمييز المعنى، أو توجيهه من حيث كونه ظاهرةٌ صوتيَّة، لا صرفيَّة ولا نحويَّة يبقى من توجُّهات الدَّرس اللِّسانيّ الغربيّ.

---

[1]– محمود السَّعران، علم اللُّغة، مقدّمة للقارئ العربيّ، ص180.

[2]– السُّيُوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج2، ص563.

* هكذا جاء عن سيبويه، والبيت في ديوان امرئ القيس لقصيدة من [الطَّويل] مطلعها:

جَزِعتُ ولم أجزَعْ مِنَ البَيْنِ مَجْزَعا ... وَعزَّيْتُ قلْباً بِالكَوَاعِبِ مُولَعا.

[3]– أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تح: عبد السَّلام محمَّد هارون، ط3. القاهرة: 1408هـ– 1988م، مكتبة الخانجي، ج4، ص205.

[4]– الكفوي، الكُلِّيَّات، ص292.

تسرَّب الجهد الصَّوتيّ الغربيّ إلى الدَّرس اللُّغويّ العربيّ الحديث، على أيدي طلائع اللِّسانيّين العرب المُحْدَثين كإبراهيم أنيس(1977م) وكمال بشر، الَّذين نَحَوْا بالدَّرس الصَّوتيّ العربيّ منحى اتَّكأ على قضاياه في التُّراث العربيّ الغزير؛ وأضافوا عليه ممَّا وقفوا عليه من جهود الغربيّين، والَّتي من بينها القولُ بإسهام الأصوات في بناء المعنى، بِعَدِّها اللَّبنات الأولى للُّغة، وهو ما يعني "أنَّ المَنطوق لا يَكْتمِل معناه ولا يتمُّ تحديدُه وتوضيحُه، إلاَّ إذا جاء مَكْسُوًّا بكسائه المُعَيَّن من الظَّواهر الصَّوتيَّة الأدائيَّة الَّتي تُناسب معناه ومقامَه كالنَّبر والتَّنغيم والفواصل الصَّوتيَّة، أو ما يُمكِن نَعتُها جميعا بالتَّلوين الموسيقيّ للكلام[1]" وبات للمحطَّات الَّتي يختارُها المتكلِّم، وكيفيَّاتها، وأنماطها قدرٌ كبير من اهتمام اللِّسانيين، فارتبطَت الفواصلُ الكلاميَّة بظاهرةٍ صوتيَّةٍ لم تجِدْ من عناية الدَّارسين العرب القدامى ما لَقِيَتْه ظواهرُ صوتيَّةٌ أخرى، وهي ظاهرةُ التَّنغيم "الَّذي يتحدَّدُ إطارُه، وتُدرَك أنماطُ نغمَاته في نهايات الجمل بالفواصل الصَّوتيَّة والمقصودُ بها الوقفات والسَّكتات والاستراحات فَهُما –التَّنغيم والفواصل– متلازمان، وهما معًا الأمارات الأساسيَّة الدَّالة على أنماط التَّراكيب وكيفيَّات تكوينها[2]" وهكذا غَنِمَ المعنى أداةً أخرى من أدوات كَشْفِه واسْتوائِه أضيفت إلى أدواته الأخرى العديدة.

وإذا ما جئنا للحديث عن تناوُل ابنِ باديس للتَّنوين في المواضع الَّتي عَرَضَ له فيها كقوله في تفسير قوله ﷻ چئى ئى ئد ىى ي يچ [الفرقان: 32] "والتَّنوينُ في (ي) **تنوينُ تنويعٍ وتعظيم**، أيْ: نوعاً من التَّرتيل عظيماً[3]" فإنَّ اللاَّفت تلك الطَّريقة الَّتي وجَّه بها دلالَةَ التَّنوين من حيث هو فاصلةٌ قرآنيةٌ، أسْهَمت في إضفاء شيءٍ ما إلى المعنى.

وحَمْلُ التَّنوين لمعنى **التَّعظيم**، وتعلُّق ذلك بالمعنى العام للآية الأولى في وصف نوعِ التَّرتيل الَّذي نَزَل به القرآن الكريم، والَّذي جاء على خلاف ما افترضه المُشركون من النُّزُول الكُلِّيّ، بتوجيه الأنْظار إلى أنَّ العظمة الحقيقيَّة في النُّزول المفرَّق المُتتابع المقدَّر، من دون اختلالٍ أو اضطرابٍ يتَّسِم به الشَّيءُ إذا تفرَّق في الزَّمان والمكان، وهو ما نُزِّه عنه القرآن الكريم رغم طول عهد نزوله، وتعدُّد أماكنه.

ولقد كان لنغمة التَّنوين في الفاصلة أثرٌ في إبراز هذا المعنى، فكأنَّها تحمل دلالةَ عُنصر محذوفٍ [تَرْتِيلاً عَظِيمًا] وهو ما صاغه في ما بعد، عند حديثه عنْ دلالات الآية وأحكامها بقوله: "وما كان هذا

---

[1]– كمال بشر، علم الأصوات، د ط. القاهرة: 2000م، دار غريب للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ص623.

[2]– المرجع نفسه، ص532.

[3]– ابن باديس "تَثْبِيتُ الْقُلُوبِ بِالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ذي القعدة 1350هـ– مارس1932م، س8 مج8 ج3، ص149.

كلُّه لِيتَأتَّى لولا تفريقُ الآيات في التَّنزيل، وترتيلها وتنضيدها **هذا التَّرتيل العجيب، وهذا التَّنضيد الغريب** الَّذي بَلَغَ الغايَةَ من الحُسن والمنفعة حتَّى إنَّه لَيَصِحُّ أنْ يُعَدَّ وحدَه وجهاً من وجوه الإعجاز[1]" والأمرُ ذاتُه يُقال في وصفه لتنوين (ڑ) من قوله ﷻ ﭽ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭼ[الفرقان: 71]: "وتنوينُ مَتَابًا تنوينُ تفخيمٍ وتعظيمٍ[2]" فيَصِف توبةَ العبد لربِّه بالعظمة والإكبار، لفعلِ عبدٍ يُظَنُّ به السُّوءُ عند الخطيئة، فإذا به عند رجوعه المشفوع بعمله الصَّالح؛ تُدفَع عنه كلُّ تُهمة، وتُرفَع درجتُه عند التوَّاب الَّذي استعظم صنيعَ عبده بالرُّجوع إليه، يَستحِثُّه على الإقبال وعدم التَّردُّد، ونَغمة الفاصلة(ڑ) مشحونةٌ صوتيًّا بفخامة فعلِ الرُّجوع إلى الله، بعدما أَلِفَ العبدُ ما أَلِف من المقارفة فقال: "رجوعًا وأيَّ رجوع؟ رجوع العزِّ والتَّكريم إلى الحليم الكريم[3]" وذلك الَّذي أُدرِج في سياق الحديث وصفًا لنوعِ الرُّجوع الَّذي أوْحت به صيغةُ الفاصلة ونَغْمة تنوينها.

وممَّا يُحسَب لابن باديس هنا؛ هو المصطلح والتَّوظيف، فبالرُّجوع إلى مصنَّفاتٍ جامعةٍ كـ (التَّعريفات) للسَّيِّد الجرجانيّ (816هـ) أو (الكُلِّيَّات) للكفويّ (1094هـ) أو (موسوعة كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم) لمحمَّد بن علي التَّهانوي (بعد 1158هـ) وكلُّها من العصور المتأخِّرة الَّتي حصَّلت أقوال الأوَّلين وآرَاءَهم؛ لا نجد واحدا منها يذكُر **(الاستعظام)** أو **(التَّعظيم)** من أقسام التَّنوين، وهو مصطلحٌ أقرب إلى إفادة معنى أكثر من كونه قِسْما من الأقسام.

والخلاصة أنَّ تناوُل ابن باديس للمسائل ذات المنحى الصَّوتيّ في (مجالس التَّذكير) جاءت على معهود الدَّرس الصَّوتيّ العربيّ التُّراثيّ، في اتِّكائه على الخلفيَّة الَّتي سوَّاها علماءُ القراءة والأداء، وقد ظهرت انتقائيَّتُه في التَّعامل مع وجوه القراءات القرآنيَّة. فقد يورد القراءة قاصدا لها، وقد يُعرِض عن ذكرها، وقد يَنسِب القراءةَ لصاحبها، وقد لا يفعل، كما وقد استغلَّ تعالُقَ وجوه القراءات بالنَّحو، فاستخدم وجوه القراءة أداةً للتَّخريج النَّحويّ، وتمييز وجوه الإعراب.

كما تابَعَ الفصلُ توظيف ابنِ باديس لوجوه القراءات مطيَّةً للشَّرح المعجميّ، إمَّا بالتَّصريح بها، وإمَّا بالإعراض عن ذكرها على أنَّها قراءة. ومع قلَّة حجم المدوَّنة الَّتي لا يمكن للدَّارس معها بناء الرُّؤية الحقيقيَّة لوجهة ابن باديس الصَّوتيَّة؛ إلاَّ أنَّه أَمْكنَ ملاحظةُ شيءٍ من الجِدَّة، سواء في ما تعلَّق بالمصطلح

---

[1]– المصدر نفسه، ص152–153.

[2]– ابن باديس "بِشَارَةُ التَّائِبِينَ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: شعبان 1351هـ– ديسمبر 1932م، س8، مج8 ج12، ص681.

[3]– المصدر نفسه، ص681.

أم بتلك الإشارات الَّتي لم تُبِنْ بها المُدوَّنةُ عن الحقيقة كاملةً، في ما تَعَلَّق بالدَّلالة الصَّوتيَّة، كما في إشارته إلى دلالة الفاصلة القرآنيَّة، وجمعِه بين آراء القائلين بأوْلَوية اللَّفظ في الفاصلة على معناها والقائلين بالأثر المعنويّ لها.

كما كانت إشارتُه اللافتة إلى الدَّلالة الصَّوتيَّة للتَّنوين الَّذي سمَّاه **(تنوين التَّعظيم)** وهو مصطلحٌ لم يَشِع به الذِّكر في بعض أشهر كُتُب التَّعريفات والمصطلحات في الدَّرس التُّراثيّ قبل ابن باديس.

ومن خلال معالجته لبعض وجوه القراءات بَدَا مستقلاً برأيه، مخالفا في أدبٍ ظاهرٍ لأقوال السَّابقين كخلافه لمذهب الأزهري في تسويته بين قراءتَيْ (ه) بالإفراد والجمع، بينما ذهب إلى التَّفريق بينهما مُوجِّها كلاً منهما إلى دلالة مُعيَّنة.

إنَّ القضايا الصَّوتيَّة في (مجالس التَّذكير) وإنْ أبْدى فيها ابنُ باديس شيئا من الاستقلال في الرَّأي؛ فإنَّ استعمالَ أسلوب التَّوفيق بين الآراء كان أظهر ما يُميِّز عمَلَه فيه، لكنَّ الأظهر من ذلك هو جَعْلُ القضايا الَّتي تصنِّفها اللِّسانيَّات الحديثة ضمن المستوى الصَّوتيّ، في خدمة المعنى، وتغليب الوجهة الدَّلاليَّة لها، فلم تُدْرَس لذاتها، بلْ على أنَّها خادمة للمستوى الدَّلاليّ.

الفصل الثَّاني:

المستوى الصَّرفي في (مجالس التَّذكير)

الصِّيغ الصَّرفيَّة والمعاني.

مدخل: تواتَرَ تقسيمُ الكلام العربي إلى: اسمٍ، وفعلٍ، وحرفٍ، وتمايَزت في إطار ذلك الفروقُ الدَّلاليَّةُ "ضمنَ جدليَّة مُستمِرَّة بين الصِّيغة والوظيفة[1]" فالفاعلُ، واسمُ التَّفضيل، وصِيغُ المبالغة...الخ، تبدو مُحمَّلة بشُحنةٍ دلاليَّة ابتدائيَّة، موسُومة بشُموليَّة ترتسمُ من خلال دلالةِ (الفاعل) القائمِ بالفعل و(التَّفضيل) المُوحي بالأفضليَّة و(المبالغة) الواصفة للكثرة، والفعلُ المضارع مشحونٌ في الغالب بدلالة التَّجدُّد والاستمرار. وأمَّا الحروفُ فمِن قائلٍ بأنَّها: "ما جاء لمعنى في غيره[2]" فهي لا تحمل دلالةً في ذاتها؛ ولكنَّها تحدِّدُ دلالاَتِها من خلال موقعها، ومِن قائلٍ بأنَّها: "ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل[3]" لكنَّ الَّذي يبدو أنَّ ثمَّة نسبة من الدَّلالة –لا يُمكِن التَّغاضي عنها– تعْلَقُ بالحروف حتَّى عند القائلين بأنَّ معناها متعلِّقٌ بغيرها.

لم يكن لابنِ باديس مساحةٌ مناسبةٌ نتبيَّنُ على أرضيَّتها مَوقِفَه من هذا الجدل الَّذي عرفه التُّراثُ العربي؛ ولكنَّه مارَسَ ما تبنَّاه من ذلك أثناءَ العمليَّة التَّفسيريَّة، عند المعالجة الصَّرفيّة للمفردة الَّتي نجدها أثناء تعرُّضه لشرح المفردات وأحيانا عند تحليله للتَّراكيب.

وما يُلاحظ في هذا المستوى من أنماط البِنى الاسميَّة والفعليَّة المتعدِّدة، والَّتي قد تُحاصَر بمستوَيَيْ الصِّيغة والحركات، هو أنَّ الاسمَ تشكيلٌ من حروفٍ ووزنٍ يرسُمان بِنيَتَه، وحركاتٍ تُوجِّه معناه، وإنْ كانت هذه الحركاتُ وحداتٍ صوتيَّةً غير دالَّة في ذاتها، لكنَّ اجتماع هذه العناصر متضافرةً لتحديدِ بنيةٍ خاصَّةٍ ذاتِ معنى محدَّد ضمن الصِّبغةِ النَّحويَّة العامَّة، يضيف إلى الاسم قيمةً مضافة كالمصدرية، والظَّرفية والحاليَّة والعَلَميَّة، وغيرها "انطلاقا من أنَّ "اللِّيكسيم (Lexème) وهو المعنى الأساسيّ للكلمات، ومعنى العناصر النَّحوية، ومن ثمَّ يكون اللِّيكسيم هو الوحدة المُعجميَّة، أمَّا العناصرُ النَّحويَّة، فتشمُلُ الأوزان الصَّرفيّة المختلفة، وتشملُ كذلك المعاني التَّصريفيَّة الخاصَّة بالأسماء مثل الإفراد والتَّثنيَّة، والجمع والإعراب، والمعاني التَّصريفيَّة الخاصَّة بالأفعال مثل الزَّمن والشَّخص[4]" وهي الصِّبغةُ الَّتي تصطبغُ بها معنى المفردات الاسميَّة والفعليَّة.

---

[1]– أحمد الوردني، أصول النَّظريَّة النَّقديَّة القديمة من خلال قضيَّة اللَّفظ والمعنى في خطاب التَّفسير، ط1. طرابلس ليبيا: 2006م، دار الكتب الوطنيَّة، ص11.

[2]– كمال الدِّين أبو البركات الأنباريّ، أسرار العربيَّة، تح: فخر صالح قدَّارة، ط1. بيروت: 1995م، دار الجيل، ص36.

[3]– سيبويه، الكتاب، ج1، ص12.

[4]– صلاح الدِّين صالح حسنين، الدَّلالة والنَّحو، ط1. دون ذكر بلد وتاريخ ودار النَّشر، ص53.

وعُدَّ هذا الباب من أطرف خصائص العربيَّة، فعَقَد لهُ ابن جنّيّ (392هـ) بابا في الخصائص سمَّاه **(في قوة اللَّفظ لِقُوَّة المعنى)** عَرَض فيه لما تُضيفُه صيغُ الألفاظ وصُوَرُها إلى المعاني من التَّنويع والتَّحديد، ولو مع تسليم الصِّيغ العديدة للمعنى الأساس "فإذا كانت الألفاظ أدلَّة المعاني، ثمَّ زِيدَ فيها شيءٌ، أوجبت القسمةُ لهُ زيادةَ المعنى به، وكذلك إنِ انحرفَ به عن سَمْته (وهَدْيَتِهِ) كان ذلك دليلًا على حادِثٍ متجدِّد له، وأكثرُ ذلك أنْ يكون ما حَدَث له زائدًا فيه، لا مُنتقصًا منه[1]" وهو تبريرٌ لحُكمِه بأنَّ الزِّيادة في اللَّفظ بأيِّ شكلٍ، يُقابِلها نوعٌ من الزِّيادة في المعنى.

ولإثبات أمر تفاعُلِ المعاني مع الصِّيغ، يسوق ابنُ جنِّي أمثلةً عديدَةً منها قولُه: "فاقْتَدَرَ أقوى معنى من قولِهِم: قَدَرَ... قال الله سبحانه چ ﯗ ﯘ ﯙ چ [القمر: 42] فمُقتَدِرٌ هُنا، أوْفَق من قَادِر؛ من حيث كان الموضع لتفخيم الأمر وشدَّة الأَخْذ[2]" إذْ يُوحي استعمالُ لَفظِ (مُقْتَدِر) بوصف حالة الأخذ، أكثر ممَّا يوحي به لفظ (القادر) وإنْ رجعا بالمعنى إلى أصل الجذر (ق د ر) فأفادت زيادةُ الحروف قوَّةَ المعنى في اللَّفظ "وَنَحوٌ من تكثير اللَّفظ لتكثير المعنى، العُدُول عن معتاد حاله، وذلك فُعَال في معنى فَعِيل، نحو طُوَال فهو أبلغ معنًى مِن طويل، وعُرَاض؛ فإنَّه أبلغ معنًى مِن عريض[3]" وهي أمثلة دلَّت على تكثير المعنى لتكثير اللَّفظ، وتفصيلٍ لأثرِ تحوُّل الصِّيغة الصَّرفيّة على زيادة المعنى في الغالب، وبات هذا الباب من الدَّرس الصَّرفيّ بمنزلة الرُّوح من الجسد، حين يَجْنَحُ الصَّرفيُّون بقيَّاسَاتهم الصَّرفيّة، وتصنيف موازين الكلام، إلى المعاني الذَّاتيَّة الَّتي تكتسبُها كلُّ صيغةٍ مُختلفة عن الأُخرى، ولو كانت الزِّيادة بحرفٍ وانتعش بذلك الدَّرس الصَّرفيّ الَّذي اتَّخذ هذا البابَ مطيَّةً إلى الإسهام في توجيه الدَّلالة الكُلِّيَّة للتَّراكيب في المرحلة المُواليَّة.

وقد أحالت مُتابَعَةُ وجهة ابن باديس الصَّرفيّة في (مجالس التَّذكير) على تحوُّله إلى مستوى غنيٍّ بالمعاني وهو على طريقهِ إلى الدَّلالة، فَسَلَك سبيلَ الصِّيغ في محيط مستوى الشَّرح المعجميّ للمفردات وينطلقُ من بناءِ المفردة الصَّرفيّ، مستغِلاً طبيعتَها وصيغتَها الصَّرفيّة النَّاجمةِ عن هيأةِ بنائها، قبل أنْ تَرتبِطَ مع وصيفاتها بتلك العلائق المتعدِّدة، من ضبط الحركة النَّحويَّة الَّتي تتأثَّر بما حول المفردة، كما

---

[1]- أبو الفتح عثمان ابن جنّيّ، الخصائص، تح: عبد الحميد هنداوي، ط3. بيروت: 2008م- 1429هـ، دار الكتب العلميَّة، ج2، ص468.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص466.

[3]- المرجع نفسه، ج2، ص468.

تُؤثِّر في غيرها، وهو ما يُسهِم في تشكيل المعاني من جانب آخر. إنَّها الشَّبكة العلائقيَّةُ الَّتي تُسْهِم أخيرا في رسم بعض المعنى.

وفي خضمِّ معالجة ابن باديس هذه، يَستخرِجُ ما تقوم به الدَّلالة الكُلِّيَّة بعد التقاط أجزاء المعاني عبر هذه المراحل، وقد بدا في ذلك على درجةٍ مُتقدِّمة من الوعي بأثَرِ اختلاف البنى الصَّرفيّة وصيَّغِها في توجيه شكل المعنى، وضبط مساراته المُتشعِّبة على الوجهة الصَّحيحة، إذ الصِّيغ الدَّالة على المعاني مختلفةٌ، فصيغةُ الفعلِ تتَّصفُ بالحركة والتَّحوُّل مع الزَّمن، في ما تتَّصفُ دلالةُ الاسم بشيءٍ من الثَّبات والاستقرار؛ ففي مثل قوله ﷻ چ ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې چ [الأنفال: 33] وردت ليُعذِّبهم على المضارعة إفادةً لصرف العذاب عنهم مادام رسولُ الله ﷺ فيهم، وهي مُدَّةٌ محدودةٌ عبَّر عنها الفعلُ المضارع، ولإفادة معنىً أَثْبَت وأَدْوَم. ثمَّ تحوَّل السِّياقُ إلى اسم الفاعل (مُعذِّبَهم) إفادةً لصرف العذاب عنهم ما داموا مُستمِرِّين على شيءٍ أَدْومَ وأَثْبَتَ في الزَّمن وهو الاستغفار[1]" وإذا كان نمط الدَّرس الصَّرفيّ الدَّلالي على هذا القدر من التَّأثير؛ فهل من ذلك شيءٌ في (مجالس التَّذكير)؟ وهل تمكَّن ابن باديس من استغلال بُعْد المعاني في الصِّيغ الصَّرفيّة؟ وإلى أيِّ مدى كان ذلك؟

أوَّلا- توظيف الصِّيغ الصَّرفيّة للأفعال في توجيه المعاني المعجميَّة:

1- صيغتا: (فَعَّلَ وأَفْعَلَ): في معرض بيانِ ابنِ باديس لشرح مفردات قوله ﷻ چ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ چ [الفرقان: 1] يتناول الفعل (نَزَّلَ) بقوله: "مادَّة نَزَلَ كلُّها ترجع إلى معنى الهبوط من علٍ والحلول في أسفل. ونزَّل المضاعَف أبلغُ في المعنى، من أَنْزَلَ، وقد يفيد **كثرة** النُّزول كما هنا، لأنَّه نَزَّله مفرَّقاً على نيف وعشرين سنة، وقد يفيد **القُوَّة** في نزولٍ واحدٍ كما في ﷻ چ ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې چ [الفرقان: 33] لأنَّ تنزيلَ الجملة أقوى من إنزال التَّفصيل[2]" فبَعْد ردِّه معنى الجذر إلى معناه الأساس على طريقة ابن فارس في المقاييس، وإشارته إلى أنَّ الأصل في الصِّيغ المختلفة أنْ تَرجِع إلى معنى أو معاني أساسيَّة في الغالب، وهي هنا الهبوط من مكان أعلى، والاستقرار في المكان الَّذي نزلت فيه؛ يُورِد معنى صيغة التَّضعيف الَّتي ورد عليها الفعل (نَزَّلَ) وهي (فَعَّلَ) ويلتفت إلى المعنى الفارق بينها وبين صيغة (أَفْعَلَ) وإنْ رجعا في الأصل إلى معنى الهبوط والاستقرار، فيُشِيد بوفاء الصِّيغة لمعنيَيْ الكثرة والقوَّة الَّتي شُحِنت بهما صيغة (فَعَّلَ).

---

[1]- صائل رشدي شديد، عناصر تحقيق الدَّلالة في العربيَّة، ط1. عمّان: 2004م، الأهليَّة للنَّشر والتَّوزيع، ص159.

[2]- ابن باديس "الْفُرْقَانُ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شعبان 1350هـ- ديسمبر 1931م، س7، مج7، ج12، ص802.

يُورِد الصَّرفيُّون لاستعمال صيغة (فَعَّلَ) بالتَّضعيف من الوجوه، التَّعديَّة كـ (قعَّدتُ زيدا) والإزالة كـ (كَرَّمْتُ الطَّالِب) اشتراكا مع صيغة (أَفْعَلَ) وانفرادها بستَّة معاني أخرى كالتَّكثير كقوله ﷻ ﭽ ﭼ ﭽ [يوسف: 23] وغيرها* وهي معاني تُستَخْلَص على مستوى الصِّيغة الصَّرفيّة مُجَرَّدة، لكنَّ اللاَّفت عند ابن باديس، هو عدمُ اكتفائِه بالوقوف على معانِي الصِّيغ؛ بل الارتقاءُ بالمعنى الصَّرفيّ للصِّيغة إلى دلالتها في سياقها اللُّغويّ، وهو الَّذي يشير إليه في آخر كلامه السَّابق "وقدْ يُفِيد كثرة النُّزول كما هنا" فيُعطِي للصِّيغة الصَّرفيَّة بُعْدا وظيفيًّا تتمكَّن عن طريقه من الإسهام في تشكيل الدَّلالة الكُلِّيَّة.

وغير بعيد عن هذا يستعرض شرح مفردات قوله ﷻ ﭽ ﭼ ﭽ [الفرقان: 32] فيشرح الفعل نُزِّلَ المضعَّف المبنيّ للمجهول بقوله: "**نُزِّلَ**: يأتي مرادفاً لأُنْزِلَ، والتَّضعيف أخو الهمزة، ويأتي **مفيداً للتَّكثير** فيفيد تكرُّر النُّزول وتجديده، وخرج على هذا قوله ﷻ ﭽ ﭼ [آل عمران: 3] وأمَّا هنَا فلا يصحُّ حملُه على التَّكثير المفيد للتَّدريج، لئلاَّ يُناقضَ قولَهم جملةً واحدةً، فيكون من التَّضعيف المرادف للهمزة[1]" فمع القول بأنَّ (نُزِّلَ) تفيد معنى تكثير نزول القرآن وتجدُّده، وهو معنى يفيده القولُ عند الصَّرفيِّين بصيغة (أُنْزِلَ) أيضا، بناءً على أُخوَّة التَّضعيف والهمزة، وهو ما يعني ترادُف الصِّيغتَيْن، لكنَّ ابن باديس يستحضرُ آيةَ آل عمران الَّتي تَرِدُ فيها الصِّيغَتَان بمعنيَيْن مختلِفَيْن، يقول أبو زكريا الأنصاريّ معلِّلا صيغَتَيْ آية آل عمران بقوله: "لِأَنَّ القرآن نَزَلَ منجَّما، والتَّوراة والإنجيل نَزَلاَ جُملةً واحدة، فحيث عُبِّر فيه بـ (نَزَّل) أُريدَ الأول، أو (أَنْزَل) أراد الثَّاني[2]" فتعلَّق نزَّل المضعَّف بالقرآن المنجَّم، وتعلَّق أَنْزَلَ المهموز بالتَّوراة والإنجيل الجملة، وعلى هذا فإنَّ اشتراك الصِّيغتَيْن في المعنى ليس على إطلاقه وأُخُوَّتُهما ليست أخوَّةً كاملة، وفي ضوء هذا يسوق ابن باديس اختيارَه في المسألة فيقول: "**وعندي** أنَّ (نَزَّلَ) المُضاعف يَرِد لكثرة الفعل ولقُوَّته، فجاء لكثرته في آية آل عمران المُتقدِّمة، وجاء لقُوَّته في هذه الآية لأنَّ إنزال الجملة مرَّة واحدةً أقوى من إنزال كلِّ جزءٍ من الأجزاء بمفرده[3]" فيرى أنَّ هذه الصِّيغة قد تفيد التَّكثير والقُوَّة في مواضع، وقد تفيد أحدَهُما في أخرى، ونسبةُ هذا الاختيار إلى نفسه بهذا الشَّكل يوحي بنزعته الاجتهاديَّة واستقلاله في توجيه الآراء، وسَوْق اختياراته بينها.

---

* يُنظر: أحمد الحملاوي، شذا العرف في فنِّ الصَّرف، فصل معاني صيَّغ الزَّوائد.

[1]– ابن باديس "تَثْبِيتُ الْقُلُوبِ بِالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ" مجلَّة الشِّهاب. س8، مج8، ج3، ص148.

[2]– أبو يحي زكريا الأنصاريّ، فتح الرَّحمان بكشف ما يلتبس في القرآن، تح: محمَّد علي الصَّابونيّ، ط2. الجزائر: 1408هـ– 1988م، مكتبة رحَّاب، ص77.

[3]– ابن باديس "تَثْبِيتُ الْقُلُوبِ بِالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ" مجلَّة الشِّهاب. س8، مج8، ج3، ص148.

2- صيغة (افتَعَل): من الصِّيغ الَّتي أشار إلى معناها، ما جاء في شرحه لمفردات قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ [الفرقان: 5] من قوله: "**اكتَتَبَها** أمَرَ بكتابتها له وافْتَعَلَ يأتي للطَّلب كاحْتَجَمَ وافْتَصَدَ[1]" وقد انتقى هذا المعنى من بين نحو ستَّة (6) معاني اشتهرت بها هذه الصِّيغة كـ "**الاتِّخاذ** اختتم زيدٌ: اتَّخذ خاتما، **والاجتهاد والطَّلب** كـ اكْتَسبَ واكتتب، **والتَّشارُك:** اخْتَصَمَ زيد وعمرو اختلفا، **والإظهار** كـ اعتذر، أظهر العذر، **والمبالغة** في معنى الفعل، كـ اقْتَدَر، أيْ بَالَغَ في القُدرة، **ومُطاوَعَة الثُّلاثيّ** كـ عَدَلْتُه فاعْتَدَلَ، أو المهموز والمُضعَّف منه كـ قرَّبْته فاقْتَرَب، وأَنْصَفتُه فانْتَصَف[2]" وهو انتقاءٌ لم يكن ليوجِّهَهُ فيه إلاَّ السِّياق اللُّغويّ الَّذي وردت به الآية، بإسقاط كلِّ المعاني الَّتي تحملُها صيغة (افْتَعَلَ) ممَّا لا يناسب السِّياق، ولم يسلم له منها إلاَّ المعنى الَّذي انتقاه، موظِّفا معنى الصِّيغة الصَّرفيّة مطيَّة إلى الاستدلال على وجهة الاختيار المعجمي الَّذي مارس في حدوده هذا الانتقاء.

3- صيغتا الماضي والمضارع: ومن الأمثلة الَّتي تتكرَّر بين الحين والآخر عند تعرُّضه للمفردات إفادة الأفعال دلاليًّا من خلال صِيَغها، من ذلك ما أورده عند تفسير قوله ﷻ ﭽ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﭼ [المائدة: 16] يقول: "وهذا هو القصد من صيغة المضارع المفيدة للتَّجدُّد في قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﭼ[3]" فلا يكتفي بإشارته إلى تتابُع الأفعال الثَّلاثة على صيغة المضارع؛ بل يُلفت انتباهَ المتلقِّي إلى ما يتجاوز الصِّيغة من أثرها في المعنى.

وفي تفسير قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭼ[الفرقان: 68] وتبيينًا منه لمناسبة صيغَةِ نفي المُضارع، وأَثرِه على المعنى، يقول: "وكان النَّفيُ للفعل بصيغة المضارع، للإشارة إلى استمرار ذلك النَّفي[4]" فمِنْ معنى التَّجدُّد للمضارع في الآية السَّابقة؛ يُلفِت النَّظر إلى معنى الاستمرار والدَّوام لما دلَّ عليه معنى ذات الفعل، ولما أضافته إليه دلالة الصِّيغة.

---

[1]- ابن باديس "كَلَامُ الظَّالِمِينَ فِي الْكِتَابِ الْحَكِيمِ، وَالرَّسُولُ الْكَرِيمِ، وَرَدُّ رَبُّ الْعَالَمِينَ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ربيع الأوَّل 1356هـ- ماي1937م، س13، مج13، ج3، ص132.

[2]- أحمد الحملاوي، شذا العرف في فنِّ الصَّرف، ص46-47 (بتصرُّف).

[3]- ابن باديس "دَعْوَةُ أَهْلِ الْكِتَابِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ربيع الأوَّل، 1354هـ- 1935م، س11، مج11،ج3 ص168.

[4]- ابن باديس "الْقُرْآنُ يَصِفُ عِبَاد الرَّحْمَنِ، الصِّفة السَّابعة" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة رجب 1351هـ- نوفمبر 1932م، س8 مج8، ج11، ص617.

والأمثلة عن توظيف معنى التَّجدُّد والاستمرار في صيغة المضارع كثيرةٌ، يشير إليها في حال تحقُّق هذا المعنى فيها، ذلك أنَّ التَّقسيم حسب الزَّمن للأفعال في العربيَّة له جذورٌ خلافيَّةٌ قديمة حديثة، ترجع في جوهرها إلى مُنطَلَقات التَّقسيم بين الفلاسفة والنُّحاة واللُّغويّين، وهو ما نتج عنه عدم اطِّراد صِيَغ الأفعال الثَّلاثة في الدَّلالة على الأزمنة المقصودة منها، ومِنْ هنا فرَّق العديدُ من اللِّسانيّين المُحدَثين بين الزَّمن الصَّرفيّ الَّذي يحتكم إلى الصِّيغة، وبين الزَّمن النَّحوي الَّذي لا يستبعد السِّياق "وإذا كان النَّحو هو نظامُ العلاقات في السِّياق؛ فمجال النَّظر في الزَّمن النَّحويّ، هو السِّياق وليس الصِّيغة المنعزلة، وحيث يكون الصَّرف هو نظامُ المباني والصِّيغ، يكون الزَّمن الصَّرفيُّ قاصرًا على معنى الصِّيغة يبدأ بها وينتهي بها[1]" فتدلُّ أفعال الماضي من قوله ﷻ ﭽ ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ﭼ [الإسراء: 70] في صيغته الصَّرفيّة على المضارع في دلالته السِّياقيَّة اللُّغويَّة، كما قد يُعبَّر بالدَّلالة الغالبة في إفادة المستقبل لصيغة المضارعة لـ (تَمْلِكُهُمْ) من قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭼ [النَّمل: 23] على الماضي لغرضٍ تعبيريٍّ أسلوبيٍّ مقصودٍ.

يشيرُ ابن باديس في تعليقه على المفارقة بين (ﭒ) الماضي و(ﭓ) المضارع بقوله: "تملكهم: تتولَّى أمرَهُم مَلِكةٌ عليهم. **وعبَّر بالمضارع** تصويرا للحال العجيب، وهو أنْ تتولَّى مُلْكَهم امرأة[2]" وهو حسٌّ ناشئٌ منْ وعيه بأنَّ الصِّيغ الصَّرفيَّة للأفعال حسب التَّقسيم الزَّمنيّ، ليست دائما ذات دلالة مُطَّردة، وهو ما جاء تصريحُه به عند بيان قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭼ [الفرقان 33] من توجيه التَّعبير بالمضارع (ﭒ) والماضي(ﭓ) فيقول: "والتَّعبير بالمضارع في يأتونك، يفيد الحدوث وتجدُّد الإتيان منهم، **والتَّعبير بالماضي في جئناك مع أنَّه في معنى المستقبل** يفيد تحقُّق المجيء، وهو المناسب لمقام الوعد والتَّثبيت[3]" فلم يَكشِف ابنُ باديس بهذا على وقوفه على قضيَّة زمن الأفعال الدَّلاليّ وزمنها الَّذي تشير إليه الصِّيغة فحسب؛ بل راح يُوظِّف "النَّظر إلى الزَّمن في السِّياق نظرةً تختلف عمَّا يكون للزَّمن في الصِّيغة؛ لأنَّ معنى الزَّمن النَّحويّ يختلف عن معنى الزَّمن الصَّرفيّ من حيث إنَّ الزَّمن الصَّرفيّ وظيفةُ الصِّيغة،

---

[1]– تمَّام حسَّان، اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها، ط5. الرِّياض: 1427هـ– 2006م، دار عالم الكتب للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع ص242.

[2]– ابن باديس "مُلك النُّبوَّة مجمع الحقِّ والخير ومظهر الجمال والقُوَّة، القسم السَّادس، الآية التَّاسعة وهي (23) من سورة النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة رجب 1358هـ– أوت 1939م، س15، م15، ج7، ص338.

[3]– ابن باديس "الْحَقُّ وَالْبَيَانُ فِي آيَاتِ الْقُرْآنِ" مجلَّة الشِّهاب. س8، مج8، ج3، ص155.

وإنَّ الزَّمن النَّحويّ وظيفة السِّياق، تُحدِّدها الضَّمائم والقرائن[1]" ويمضي ابنُ باديس على منهج قصدِ الفائدة من صيغة المضارع جامعا في استنباطها بين دلالة الصِّيغة الصَّرفيّة، وبين قرائن السِّياق الَّتي تحكم وجهة المضارع الحقيقيَّة.

وكلُّ ما قيل في تعامُل ابن باديس مع الصِّيغة الصَّرفيّة للمضارع في دلالته الغالبة على الزَّمن الحاضر والاستقبال، وما يتعلَّق بهما من معاني التَّجدُّد والاستمرار، ودلالته الاستثنائيَّة على ما يدلُّ عليه الماضي من المعاني كوصف الحال؛ يَصدُق على الماضي على جهة المُقَابَلَة، فالأصل في الماضي هو الدَّلالة على ما مضى وانقضى، ولكنَّه يَرِدُ مقصودا به غير زمنه الصَّرفيّ.

ومن شواهد ذلك في (مجالس التذكير) ما ذهب إليه ابنُ باديس من بيان دلالة "**كان**" الصَّريحة في إفادة المعاني في الزَّمان الماضي، ولكنَّ ذلك ليس على إطلاقه، فيعرض لـ (كَانَ) من قوله ﷻ چ ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئد ى ى ي ي چ [الإسراء: 36] بقوله: "وكان: تُفِيد ثبوتَ خبرها لاسمها، **وكونُها على صورة الماضي لا يدلُّ على انقضاء ذلك الارتباط**. ومثل هذا التَّركيب يفيد في الاستعمال استحقاق الاسم للخبر، فالجوارح مستحقَّة للسُّؤال، ويكون ذلك بالفعل يوم القيامة[2]" فقد جاء في إعراب التَّركيب أنَّ "كلٌّ مبتدأ، وأولئك مضاف، وجملة كان خبر، وعنه متعلِّقان بـ (مسؤولا) ومسؤولا خبر كان[3]" فاستحقَّ الماضي (كان) اسما وخبرا على مألوف النَّحو، غير أنَّ حقيقة المعنى تتجاوزُ حدود الإعراب إلى زمن الحدوث الحقيقيّ للحدث الَّذي أخبرَتْ به الجملة بصيغة الماضي، وهو زَمنٌ مُغرِقٌ في الاستقبال، وتلك صُورة أخرى للتَّجاذب بين المعاني الصَّرفيّة للأفعال ومعانيها السِّياقيَّة.

ثانيا- الصِّيغ الصَّرفيّة لأقسام الأسماء ودلالاتها: بمتابعة مسلك ابن باديس في معالجة الصِّيغ الصَّرفيّة في المجالس؛ يقف الدَّارسُ على الاهتمام اللاَّفت الَّذي أولاه إياها، فقد وردت صيغُ المصادر أكثر من غيرها من الصِّيغ كثرة لا تعني إهماله للصِّيغ الصَّرفيّة الأخرى. وباستعراض البحث لطريقة ابن باديس في معالجة هذا الجانب، سيحاول البحث الوقوف على مبرِّرات اختياراته في توظيف الصِّيغ وثمرات ذلك.

---

[1]- تمَّام حسَّان، اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها، ص242.

[2]- ابن باديس "الْعِلْمُ وَالْأَخْلاقُ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة جمادى الأولى 1349هـ- أكتوبر 1930م، س6، م6، ج9 ص586.

[3]- محي الدِّين الدّرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، ط7. دمشق- بيروت: 1420هـ- 1999م، دار اليمامة- دار ابن كثير، ج4، ص357.

1- **المصادر**: وقف النُّحاة من الخلاف الشَّهير بين البصريّين والكوفيّين في أحقّية الاسم أو الفعل بالأصالة[1] مواقف مختلفة، فمنهم من اختار وبرَّر اختياره بغلبة أدلَّة أحد الفريقَيْن، وإمَّا أَخْذا بقول المدرسة الَّتي يدين لها بالوفاء على سبيل الانتساب. وبالوقوف على اهتمام ابن باديس بدراسة المصادر، يبدو نزوعُه إلى قول البصريّين بأصالة المصادر قائما، كما يُستشَفُّ استثماره لغنى المصادر الدَّلاليّ في استنباط المعاني وتوجيهها، واستخراج لطائفها ونُكَتها.

1-1 بلاغة صيغة (فُعْلاَن): يتناول ابن باديس شرح مفردة (الفُرْقَان) من قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭽ[الفرقان: 1] من بابها الصَّرفيّ، فيرجع إلى الأصل الَّذي ورد في المعاجم "فَرَقَ بينهما فَرْقاً وفُرْقاناً بالضَّم: فَصَلَ[2]" فيقول: "الفرقان: أصلُه مصدر فَرَقَ بمعنى: فَصَلَ[3]" من باب تعدُّد المصادر للفعل الواحد، واعتبر زيادة الألف واللام ذريعةً إلى زيادةٍ في المعنى على معهود قول الدَّلاليين بأنَّ كلَّ زيادةٍ في المباني تقابلها زيادة في المعاني، فصيغةُ الفُرقَان "أبلغُ في الدَّلالة على المعنى من فَرْق المصدر المجرَّد، بما فيه من زيادة الألف والنُّون، كما كان القرآن أبلغ من القراءة لذلك[4]".

ويبدو توظيف الجانب الصَّرفيّ، باستثمار صيغة المفردة في قيَّاس درجة تأثيرها، ووقْعِ جَرْسِ تركيبها على نفس السَّامع، فالمعنى الأصليّ للجذر هو التَّفريق بين شيئَيْن، وهو معنى تُوحِي به صيغتَا المصدرين (الفرق) و(الفرقان) على حدٍّ سواء، فـ "فَرقتُ بين الشَّيْئَيْن فَصلتُ بينهما، سواء كان ذلك بِفصْلٍ يُدركه البصر، أو بفصلٍ تُدركه البصيرة[5]" لكنَّ اشتراك الصِّيغتَيْن في جذر واحدٍ صرفيًّا، ودلالتهما على معنى أصليٍّ واحدٍ لا يعني وفاءَهُما بنفس المقدار من المعنى، فدلالةُ زيادة الألف والنُّون في المفردة موضوع الشَّرح، انتقلت بالمعنى إلى نوعٍ من الفروق يتجاوز الفصل بين الأشياء المحسوسة إلى المجرَّدة وعلى التَّحديد إلى الفصل بين الحقِّ والباطل في جَبهتَيْهما الكبيرتَيْن، وبما يتعلَّق بهما من الأشخاص والأحوال والأحكام، ولعلَّ هذا ما دفع بالبعض إلى القول بغلبة اسميَّة (الفرقان) على مصدريَّته.

---

[1]- يُنظر: كمال الدِّين أبو البركات الأنباريّ، الإنصاف في مسائل الخلاف، المسألة الثَّامنة والعشرون.

[2]- مجد الدِّين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التُّراث في مؤسَّسة الرِّسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، ط8. بيروت: 1426هـ- 2005م، مؤسَّسة الرِّسالة للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ص917.

[3]- ابن باديس "الْفُرْقَانُ" مجلَّة الشِّهاب. س7، مج7، ج12، ص802.

[4]- المصدر نفسه، ص802.

[5]- الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تح: يوسف الشَّيخ محمَّد البقاعيّ، د ط. بيروت: 1431، 1432هـ- 2010م دار الفكر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، مادَّة (ف ر ق).

وليست الأسماء على درجة واحدة في الدَّلالة. يقول الأصفهاني: "والفرقان أبلغ من الفرق، لأنَّه يُستعمَل في الفرق بين الحقِّ والباطل، وتقديره كتقدير: رَجُلٌ قُنْعَان يُقنَع به في الحكم، وهو اسم لا مصدر كما قيل[1]" وعلى سبيل التَّدرُّج، تنتهي دلالة هذه الصِّيغة إلى أعلى درجات الاسميَّة، لتُصبح مبرِّر ابنِ باديس اللُّغويّ في عَلَمِيَّتِها على الكتاب العزيز، فيخلُص بعد كلِّ هذا إلى القول: "وهو هنا اسم من أسماء هذا الكتاب الكريم[2]" ولقد كان بالإمكان أنْ تكون هذه النَّتيجة شرحا وحيدا وكافيا للمفردة من البداية، لِمَا تواتَرَ عنها أنَّها من أسماء القرآن الكريم، ولكنَّ ثَمرَةَ تعويل ابن باديس على الصِّيغة الصَّرفيّة، ستَظْهر عند تطرُّقه لأحكام الآية وفوائدها بتأسيس المعاني المتجاوزة لمفردة (الفرقان) فيقول: "لما سمَّى الله كتابَه الفرقان؛ علمنا أنَّه به يُفرَّق بين الحقِّ والباطل وأهل هذا وذاك؛ فهو الحكم العدل، والقول الفصل بين كلِّ متنازِعَيْن، يَدَّعي كلٌّ منهما أنَّه على الحقِّ في ما هو عليه من عقدٍ أو قولٍ أو عملٍ... فعلينا –إذاً– أنْ يكونَ أوَّل فَزَعِنا في الفرق والفصل إليه... فالله سمَّاه الفرقان لنَعْلم أنَّه فارِقٌ بنفسه، ولنعمل بالفرق به، ولا يكمُل إيمانُنا بأنَّه الفرقان إلاَّ بالعلم والعمل[3]" فلم يكن بإمكان ابنِ باديس صياغةُ هذه المعاني على هذه الدَّرجة من القُوَّة في الاستدلال، والتَّدرُّج في التَّفهيم، دون الاستناد الصَّحيح على نتائج التَّحليل الجزئيّ السَّابق في أحد المستويات اللُّغويَّة، والَّذي كان هنا المستوى الصَّرفيّ.

1-2- دلالة صيغة (فِعَال): هو مصدر للثُّلاثيّ المزيد بحرف على وزن (فَاعَلَ) نحو دَافَعَ، نَاقَشَ حَافَظَ، ويكون مصدرُه أيضا على (مُفَاعَلَة) فيُقال: دَافَعَ دِفَاعًا ومُدَافَعَةً، ونَاقَشَ نِقَاشًا ومُنَاقَشَةً، وحَافَظَ حِفَاظًا ومُحَافَظَةً، و"يكثر استعماله في معنيَيْن، أحدُهما: التَّشارُك بين اثنَيْن فأكثر، وهو أنْ يفعل أحدُهما بصاحبه فعلاً، فيقابله الآخر بمثله... وثانيهما: المُوالاة، فيكون بمعنى أَفْعَل المُتعدِّي، كـ وَالَيْتُ الصَّوم... وربما كان بمعنى فعَّل المضعَّف للتَّكثير، كـ: ضاعَفْت الشَّيءَ وضَعَّفته، وبمعنى فَعَلَ، كدَافَعَ ودَفَعَ[4]" كما تَرِد صيغة (فِعَال) أيضا وزنا لنحو ثمانية أنواع من جموع الكثرة للأسماء والصِّفات، كما ذكر صاحب شذا العرف في فنِّ الصَّرف، وفي سيَّاق دراسة ابن باديس لبعض القضايا الصَّرفيّة في (مجالس التَّذكير) تقف الدِّراسة على مسالك مختلفةٍ استجابت في جوهرها إلى طبيعة الدَّرس الصَّرفيّ الَّذي يحاول ضبط صيَّغٍ

---

[1]- المصدر نفسه، مادَّة (ف ر ق).

[2]- ابن باديس "الْفُرْقَانُ" مجلَّة الشِّهاب. س7، مج7، ج12، ص802.

[3]- المصدر نفسه، ص803-804.

[4]- الحملاوي، شذا العرف في فنِّ الصَّرف، ص44-45 (بتصرُّف).

كثيرةِ التَّلوُّن، ووضع معايير تُمكِّن من تنظيم العلاقة بين الثَّروة اللَّفظيَّة العربيَّة الهائلة، وأنماط موازينها وصيَّغها.

ثالثًا- استثمار الصِّيغ والأوزان لخدمة الدَّلالة: من الجهد الصَّرفيّ الملحوظ في (مجالس التَّذكير) الالتفاتُ إلى الجانب الدَّلاليّ للصِّيغ الصَّرفيَّة، واستثمار تلك الصِّيغ والأوزان في استنباط دقائق المعاني وتوجيه الدَّلالات، وبعد تجميع الظَّواهر الصَّرفيَّة في المجالس وتصنيفها؛ أَمْكَن الوقوف على بعض طرائق تعامُل ابن باديس مع البِنَى الصَّرفيّة وأوزانها ودلالاتها بما تتضمَّنه العناصر الآتية:

1- توجيه الصِّيغة بدلالة الاصطلاح: يُوجِّه ابنُ باديس في إطار المعنى الأساس معنى مفردة (ئو) من قوله ﷻ چ ۇ ې ې ې ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو چ[الفرقان: 77] بالاستناد إلى الدَّلالة الصَّرفيّة للصِّيغة فيقول: "**لزاما:** ملازما، وأصلُ اللِّزام مصدرُ لاَزَمَ، واختِيرَ هنا للتَّنبيه على أنَّ بيْنَ المكذِّبين والعذاب ملازمة من الطَّرفين، فهُمْ بِتكْذيبهم قد ألزموا أنفُسَهم العذاب فلازمهُم العذاب[1]" فيعود بالصِّيغة إلى تعيينها بكونها مصدرًا للمزيد (لاَزَمَ) ثمَّ إنَّ رجوع الفعل (لازم) إلى المصدرَيْن (اللِّزَام والمُلاَزَمَة) كما جاء عن أصحاب المعاجم؛ استدعى توجيه اختيار اللِّزام دون الملازمة فكان داعي هذا الاختيار -برأي ابن باديس- ما توحي به الصِّيغة من المشاركة والمبادلة، فهؤلاء قد لَزِمهم العذاب بسبب ملازمتهم لأسبابه.

ومع ما في صيغة (مُفَاعَلَة) من هذا المعنى؛ إلاَّ أنَّ لفظة (اللِّزام) اكتسبت دلالةً مصطلحيَّة طبَعَتْها ثقافة البيئة الإسلاميَّة الجديدة، النَّاشئة من أقوال أهل السَّبق في العلم، والَّتي بلغت بعضُ أقوالهم درجة المصطلح بفعل الرِّواية، واختيارُ ابن باديس هذا لم يكن بعيدا عن تأثير قول ابن مسعود في تفسير اللِّزام الَّذي يُورِده بعد ذلك في معرض حديثه عن أحكام الآية، بعنوان (تفسيرٌ أثريٌّ) فيقول: "وفسَّر ابنُ مسعود البطشة الكبرى يوم بدر، وفسَّر اللِّزام به أيضاً ... وفسَّر الحَسَن اللِّزام بعذاب يوم القيامة، **ومن عادة السَّلف أنّهم يُفسِّرون اللَّفظ بما يَدْخل في عمومه دون قصدٍ للقَصْر عليه**[2]" فهو يجعل الشَّاهد الأثريّ مُوجِّها لعلَّة اختيار الصِّيغة الصَّرفيّة، مُنبِّها في الوقت ذاته أنَّ استشهاده بالأثر لا يعني قَصْر المعنى عليه دون غيره، بل نجده يجتهد في الخروج بهذه الآثار إلى دلالات أوسع ممَّا يحمله لفظُها، يقول ابن فارس: "لَزِمَ: اللَّامُ وَالزَّاءُ وَالْمِيمُ أصلٌ واحدٌ صحيح، يدلُّ على مُصَاحَبَةِ الشَّيْءِ بالشَّيء دائما. يقال: لَزِمَهُ

---

[1]- ابن باديس "قِيمَةُ الْعِبَادِ عِنْدَ رَبِّهِمْ بِقَدَرِ عِبَادَتِهِمْ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ربيع الأوَّل 1352هـ- جويلية 1933م س9، مج9، ج8، ص338.

[2]- ابن باديس "قِيمَةُ الْعِبَادِ عِنْدَ رَبِّهِمْ بِقَدَرِ عِبَادَتِهِمْ" مجلَّة الشِّهاب. س9، مج9، ج8، ص339.

الشَّيْءُ يَلْزَمُه. واللِّزَامُ: العَذاب المُلَازِم للكُفار[1]" والعبارة الأخيرة تُظهِر بوضوحٍ درجةَ الاصطلاح الَّذي بلغته بعض الألفاظ، حتَّى تجاوزَ اللُّغويُّون معانيها اللُّغويّة، وبات التَّعريف بها اصطلاحيًّا مُدْرجًا ضمن العمل المعجميّ. فلا غرابة بعدئذ أنْ يستغلَّ ابنُ باديس الجوانب الاصطلاحيَّة للألفاظ، إضافةً إلى ما شُحِنت به أساسا من حمولة دلاليَّة لُغويَّة.

وإذا كان ابنُ باديس قد استغلَّ الصِّيغة الصَّرفيّة في استنباط الفروق بين المعاني، وتوجيهها لِمَا يخدُم منهجه العام في التَّفسير؛ فإنَّه بالمقابل قد يستغلُّ بعض المعاني الجاهزة، كالشَّواهد والدَّلالات الاصطلاحيَّة لبعض الألفاظ الإسلاميَّة خاصَّة، في انتقاء الصِّيغ الصَّرفيّة أو تبرير مجيء النَّظم القرآنيّ بها.

2- اعتماد دلالة المصدر بدلا عن دلالة الفعل: ويتناول ابنُ باديس مفردةً أخرى وردت على نفس الصِّيغة (فِعَال) وهي مفردة (الجهاد) حيث عرض لها على هيأة المصدر لفعل الأمر (كْ) من قوله ﷻ چكْ كْ كْ وُ وُ وٓ چ[الفرقان: 52] فيقول: "والجهاد: بذلُ الجهد من ناحيتك في مقابَلَة مَنْ هو باذلٌ جهدَه في النَّاحية المقابلة لك، هذا مقتضى صيغة فِعَال[2]" ويظهر أنَّ تحوُّل ابنِ باديس من صيغة فعل الأمر الَّتي وردت بها الآية، إلى صيغة المصدر لشرح المفردة في ضوئها، كان لاستغلال دلالة صيغة المصدر، وتمكُّنه عن طريقها من الكشف عن معنى المُوَاجهة على مسارَيْن مُتقابلَيْن، وهو المعنى الَّذي لا يمكن لفعلِ الأمر إظهارَه بوضوح تحت تأثير صيغته الَّتي يقتضي التَّعبير بها سيرَ مضمون الفعل في اتِّجاه واحدٍ رغم ما عليه صيغة (فَاعِلْ) كـ قَاوِمْ وسَامِحْ، والَّتي تنصرف بدلالة الأمر إلى مقدار ما يصدر من المأمور أو نوعه أو حجمه أو غير ذلك؛ أكثرَ من استغراق التَّعبير لما يصدر من الطَّرفين المتقابِلَيْن الَّتي تحملها صيغةُ المصدر.

ولعلَّ هذا ما يتَّضح أكثر عند متابعة معنى صيغة المصدر الَّذي وَقَعَ مفعولا مطلقا من مادَّة فعل الأمر نفسها، فبيَّن ما عجز عنه الفعل، بما جاء مِنْ قوله: "جهاداً كبيراً مصدرٌ مُبيّنٌ للنَّوع المطلوب بصفته وهي كبيرا[3]" فتجتمعُ صيغة المصدر بدلالتها على المقابلة، مع معنى الصِّفة التَّابعة، لتصوير مقدار ما يُطالَب به المخاطَبُون من البَذْل والدَّفع.

---

[1] أحمد بن فارس، مقاييس اللُّغة، مادَّة (ل ز م).

[2]- ابن باديس "عَدَمُ طَاعَةِ الْكَافِرِينَ، وَالْجِهَادُ بِالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ذي الحجَّة 1350هـ- أفريل1932م، س8، مج8، ج4، ص224.

[3]- ابن باديس "عَدَمُ طَاعَةِ الْكَافِرِينَ، وَالْجِهَادُ بِالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ" مجلَّة الشِّهاب. س8، مج8، ج4، ص224.

3- توظيف القرائن لرفع لبس اشتراك الصِّيغ والوزن: شاع في نظام الصَّرف العربيّ اجتماعُ العديد من المعاني على صيغةٍ واحدةٍ، وبات أمرًا مألوفًا افتراقُ معاني الألفاظ في ذاتها، ودلالاتها في سيَّاقاتها؛ واجتماعُها على وِزَانٍ واحد، ونماذجُ ذلك كثيرةٌ جدًّا، يكفي منها-مثلا- اشتراك وزن أسماء الأعلام أَفْعَل كـ أَكْمَل وأَشْرَف مع أسماء التَّفضيل، كـ أَكْمَلُ وأَشْرَفُ، والماضي المزيد أَكْمَلَ وأَشْرَفَ، ولا يمكن التَّمييز بين معانيها إلاَّ من خلال قرينة مُعيَّنة، كمعرفة طبيعة الحركة أو السِّياق العامّ للكلام...الخ، وتلك صورة من صور ثراء اللُّغة العربيَّة الإفراديّ، ومظهرٌ من مظاهر تنوُّع صِيَّغ مفرداتها، غير أنَّ ذلك أورث متاعب أخرى على صعيد التَّقعيد والتَّصنيف، من ذلك ما يحدث من الحيرة باشتراك الجمع والمصدر، وما قد يتسبَّب فيه عدم الانتباه إليها مِنْ معضلاتٍ دلاليَّة عُرِفت عند اللُّغويّين **بالالتباس**، وهو مظهرٌ كثيرُ الوجود في جميع مستويات النِّظام اللُّغويّ "ذلك أنَّنا إذا أخذنا أبْنِيَّة الكَلِم من زاويةٍ صوتيَّةٍ خالصةٍ تُرى فيها مجرَّد تأليفاتٍ متنوِّعة بين مقاطع محدودة جدًّا في عدد أصنافها؛ فإنَّنا سنحصل على مظاهر تَشَابُهٍ كثيرة بين تلك الأبنيَّة[1]" وما يعنينا من ذلك هنا، هو شكلٌ من الأشكال الَّتي يُظهِرها البناء الصَّرفيّ للمفردة، وما يتْبَع ذلك من التباس يبرُزُ على شكلٍ آخر في المستويات التَّاليَّة التَّركيبيَّة والدَّلاليَّة "ومع أنَّ قواعد التَّصريف تتوقَّع ذاك التَّعدُّد والتَّشعُّب؛ إلاَّ أنَّها لا تستطيع مسحها وإحصاءها وِجْهة وِجْهة[2]" وهذا أحدُ آثار اشتراك المعاني غير المنتهيَّة على الألفاظ المنتهيَّة يبرز على صعيد الصِّيغ والأوزان، كما يبرز على جميع مستويات اللُّغة.

ومن نماذج ذلك ممَّا في (مجالس التَّذكير)، ما جاء عن ابن باديس في شرحه لمفردة(ؤ) من قوله ﷻ چ ؤ و و ؤ ؤ چ [الفرقان: 64] "والقيام: جمع قائم، وهو من الأوزان الَّتي يشترك فيها المصدر والجمع[3]" وإذا كان الاشتراك في الصِّيغة الصَّرفيّة مظهرا طبيعيًّا على هذا المستوى من نمط البنية؛ فإنَّ ما ينجرُّ عن ذلك هو التباسُ معنيَيْ الصِّيغتَيْن المُتدافعَتَيْن، ثمَّ المعاني التَّابعة؛ ممَّا يتسبَّب في اشتباه الدَّلالة على القارئ حتَّى يهتديَ إلى دفعِهِ بقرينة ما، والظَّاهر أنَّ إشارةَ ابنِ باديس كانت لِبَيَان ما يترُكُه ذلك الاشتراك في الأبنيَّة، وفكِّ شفرة الاشتراك في المعاني.

---

[1]- كمال الزَّيتونيّ، ظاهرة الالتباس في اللِّسان العربيّ، بحثٌ في التَّأويل الدَّلاليّ والتَّداوُليّ لنحو العربيَّة ومعجمها، ط1. عمَّان: 2013م، عالم الكتب الحديث للنَّشر والتَّوزيع، ص168.

[2]- المرجع نفسه، ص218.

[3]- ابن باديس "القرآنُ يصِفُ عبادَ الرَّحمان، الصِّفَةُ الثَّالِثَةُ" مجلَّة الشِّهاب. س8، مج8، ج9، ص507.

ولئن كان تبريرُ الاشتراك الأوَّل مُمكِنا في ضوء طبيعة معطيات الدَّرس الصَّرفيّ، الَّذي يتكفَّل بمعالجة الخصائص الشكليَّة الإفراديَّة للألفاظ؛ فإنَّ تبرير الاشتراك الثَّاني يبدو أكثرَ صعوبةً وتمنُّعا بسبب انفلات المعاني تحت تأثير مُكوِّنات عناصر النِّظام اللُّغويّ ذاته، إضافة إلى تأثير السِّياقات الأخرى، وتعدُّد قراءات المتلقِّين.

وعلى سبيل السَّلامة من غوائل انفلات معنى الصِّيغة الصَّرفيَّة المشتركة، وكذا انفلات المعنى العام بعد ذلك؛ يستند ابنُ باديس إلى ما يُعيِّن به مساراتِ التَّشعُّبات وهو "المخزُون المعجميّ في عقل الفرد ونسختُه التَّقريبيَّة المحسُوسة، هي القاموس المكتوب باعتباره قاعدةَ معارف تحاول أنْ تتطابق –كمِّيًّا وكيْفِيًّا– مع ذلك المخزون[1]" فيتَّخذُه إحدى القرائن الَّتي يوجِّه بها هذا التَّدافُع على المعنى، ويُخلِّص معنى مفردة (القيَّام) المصدر الَّذي هو ضدّ الجلوس، من معنى (القيَّام) الَّذي هو وصفٌ لهيأة جمع من النَّاس.

يشير ابنُ فارس إلى أصليّة المعنيَيْن في ذات الجذر بقوله: "قَوَمَ: القافُ والوَاوُ والمِيمُ أصلان صحيحَان، يدلُّ أحدُهُما على جمَاعةِ نَاسٍ، ورُبَّما استُعير في غيرهم. والآخَرُ على انتِصَابٍ أو عَزْمٍ[2]" وانسحبت دلالتَا الأصل هاتَيْن على صيغة المصدر كما في قوله ﷻ ﭽ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﭼ [الذَّاريَات: 45] يقال: قَام يقُومُ قِيَامًا حسِّيًّا أو معنويًّا، والفاعل قَائِمٌ، فمِنَ الحِسِّي قولُه ﷻ ﭽ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭼ[الجمعة: 11] ومن المعنويّ قوله ﷻ ﭽ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭼ[آل عمران: 18] كما يُطلَق على وصف الهيأة، كما في قوله ﷻ ﭽ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ[الزُّمر: 68]

وعلى هذه الخلفيَّة الصَّرفيَّة الَّتي أفْضَت بابن باديس إلى مسار معجميٍّ دلاليٍّ؛ يرتسم صَوْغُ معنى الآية على قوله: "ومن صفات عباد الرَّحمن أنَّهم يُحْيُون اللَّيلَ فيبيتُون يُصلُّون لربِّهم، يوافون بين السُّجود والقيَّام[3]" فينصرف بمعنى (القيَّام) إلى ما اكتسبه اللَّفظ من معنى إسلاميٍّ، ككثير من الكلمات الَّتي استَبْقت لنفسها المعنى اللُّغويّ، واكتسبت دلالاتِ اصطلاحاتٍ شرعيَّة، فالقيام هو أيضا تسميَّةٌ خاصَّة لصلاة اللَّيل، من باب تسميَّة الكلِّ باسم الجُزء، أخذا من قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭼ [المزَّمِّل: 2] وهو

[1]– كمال الزَّيتُونيّ، ظاهرةُ الالتباس في اللِّسان العربيّ، ص218.

[2]– أحمد بن فارس، مقاييس اللُّغة، مادَّة (ق و م).

[3]– ابن باديس "القرآن يصف عبادَ الرَّحمان، الصِّفَةُ الثَّالِثَةُ" مجلَّة الشِّهاب. س8، مج8، ج9، ص508.

المعنى الَّذي أخذ خصوصيةً أضيَق عند الفقهاء إذا أضيف إلى شهر رمضان فـ "قيام رمضان، اتَّفقوا على أنَّ المراد به صلاة التَّراويح[1]".

وبِجَمْع ابنِ باديس بينَ إحدى دَلالَتَيْ مفردة القيام الَّتي أفرزتها الصِّيغة الصَّرفيّة، والدَّلالة الاصطلاحيَّة الإسلاميَّة الَّتي عُرِفت عند الفقهاء؛ يضعُ حدًّا لالتباس المعنى على المُتلقِّي في موضع لا يُستَسَاغ فيه التَّوسُّع ولا التَّعدُّد.

4- اختلاف الصِّيغ والاتِّفاق في المعنى: إذا كان من الآثار الَّتي تُفرِزها العلاقات بين الصِّيغ الصَّرفيَّة الاختلاف في الدَّلالة مع الاشتراك في الأوزان، كما هو حال اشتراك الاسم والمصدر في الوزن أو اشتراك المصدر والظَّرف واختلافهما في المعنى؛ فإنَّ هناك نوعا آخر من تلك العلاقات هي الاتِّفاق في معنى عام مشترك، مع تعدُّد الصِّيغ، وهو ما يظهر في ما تُورِده الدِّراسة بعد متابعته في مجالس التَّذكير:

4-1 صيغتا: (فعَّال وفَعُول): جاء عن الصَّرفيّين أنَّ هاتَيْن الصِّيغتَيْن متحوِّلَتان عن صيغة (فَاعِل) للدَّلالة على الكثرة، وأورد صاحب شذا العرف أنَّه "قد تَحَوَّلُ صيغة (فاعل) للدَّلالة على الكثرة والمبالغة في الحدث، إلى أوزان خمسةٍ مشهورة، تُسمَّى: صيغ المبالغة، وهي فعَّال، بتشديد العين، كـ أَكَّال وشَرَّاب ومِفْعَال كـ مِنْحار، وفَعُول كـ غفور، وفَعِيل كـ سميع. وفَعِل: بفتح الفاء وكسر العين، كـ حَذِر[2]"

وقد وردت الصِّيغتَان مُتجاوِرَتَيْن في آيَتَيْن مختلفتَيْن، وهما قوله ﷻ ﭽ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﭼ [الإسراء: 25] والثَّانية قوله ﷻ ﭽ ﯨ ﯩ ﯪ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ﭼ [الحج: 38] فيقول عن الأولى: "والأوَّابون في قوله ﷻ ﭽ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤﭼ [الإسراء: 25] "همُ الكثِيرُو الرُّجوع إلى الله تعالى[3]" فعرَض للمفردة من جهة صِيغتها الصَّرفيَّة مستنبطا منها ما يُسهِم في تثبيت أركان المعنى، فيقولُ: "وجاء لفظُ الأوَّابِين جمْعا لأَوَّاب، وهو فعَّال من أمثلة المبالغة فدلَّ على كثرة رجوعِهِم إلى الله[4]" ويُوظِّفُ المعنى المعجميّ للأَوْبَة الَّذي تحمِلُه اللَّفظة وهو التَّوبة والرُّجوع. ثُمَّ يُردِف لهذا المعنى الأصلي معنى تَجلِبه الصِّيغة الصَّرفيّة الَّتي تفيد كثرة التَّوبة والرُّجوع وقد بلغت حَدَّ المبالغة، ويمضي بذلك

---

[1]- سعدي أبو جيب، القاموس الفقهيّ لغة واصطلاحا، ط2. دمشق: 1408هـ- 1988م، دار الفكر، ص311.

[2]- الحملاوي، شذا العرف في فنّ الصَّرف، ص83.

[3]- ابن باديس "صَلَاحُ النُّفُوسِ وَإِصْلَاحُهَا" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة محرَّم 1349هـ- جوان 1930م، س6، مج6 ج5، ص301.

[4]- المصدر نفسه، ص301.

إلى الفائدة الَّتي تُحقِّقها هذه الصِّيغةُ بقولِه بعد ذلك: "وأفاد هذا طريقةَ إصلاح النُّفوس بدوام علاجها بالرُّجوع إلى الله[1]" فلم يكتف باستخلاص المعنى بتوظيف المعنى المعجميّ، بل اتَّكأ على معنى التَّكرار والمعاودة الَّتي تحملها الصِّيغة، فأفاد منها مَنْهجا تربويًّا يعتمد معاودة التَّوبة لتربيَّة النَّفس وإصلاحها.

وعلى الاشتراك في المعنى والاختلاف في الصِّيغة يحمل معنى مفردة (غَفُورًا) الواردة فاصلةً للآية نفسها على ذات دلالة الصِّيغة، فيقول في شرحها: "الغفور هو الكثيرُ المغفرةِ لأنَّه على وزنِ (فَعُول) وهو من أمثلة المبالغة الدَّالة على الكثرة[2]" ورغم الاختلاف الواضح في بنية الصِّيغة بين المفردتَيْن (أوَّاب على فَعَّال) و(غفور على فَعُول) إلاَّ أنَّ دلالة الصِّيغتَيْن على المبالغة والكثرة، كانت الضَّابط في بلوغ المعنى وانتقاء الدَّلالة، وبإيراده للبِنيَتَيْن الصَّرفيَّتيْن للَّفظة وإفادتهما الذَّاتيَّة، ثُمَّ إدراجه ما تُلقِيه تلك الإفادتان من أثرٍ في سياقهما القريب؛ يقف على معنى جديدٍ مستنبطٍ لا توحي به أيُّ المفردتَيْن ولا صيغتَيْهما في حال انفرادِهِما، بل هو معنى ناتج عن إفادةٍ مشتركة، فيقول: "ولَمَّا ذَكَرَ من وصف الصَّالحين كثرة رجوعهم إليه، ذكر من أسمائه الحسنى ما يدلُّ على كثرة مغفرته، ليقَعَ التَّناسُبُ في الكثرة من الجانبين –وَمَغفرتُه أكثر– ولِيُعلَم أنَّ كثرة الرُّجوع إليه يقابِلُها كثرة المغفرة منه[3]" فمن دون إغراق في تناول الصِّيغ الصَّرفيَّة وموازينها، واختلاف آراء الصَّرفيِّين فيها، يتوجَّه رأسا إلى معنى الصِّيغ، وما يمكن أنْ تفيده من تحصيل للمعاني، وما تُسهِم به من بيان واستنباط.

وغير بعيد عن دلالة الصِّيغة في اللَّفظتَيْن المُتجَاوِرتَيْن في آية الإسراء؛ يستعرِض معنى المبالغة والكثرة في لفظتَيْن على نفس الحالة الصَّرفيَّة، ولكنَّهما على درجةٍ من الافتراق، وهما (خَوَّان) و(كَفُور) من قوله ﷻ چ ى ي ي □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ □چ [الحج: 38] فيتناول الأولى بعد تقديم المعنى الأصليّ في أوضح صُوَّره على مستوى الفعل فيُورِده بشرح الفعل، ثُمَّ يستغلُّ دلالة الكثرة في الصِّيغة الصَّرفيّة بما تحمله من إضافةٍ لافتةٍ تزيد على معنى الفعل، وبما تُصوِّره من تشنيعٍ وتقبيحٍ استحقَّ صاحبُه درجةً من بغض الله وسخطه، فيقول في شرح مفردات الآية: "خوَّان، خانَ إذا ضيَّع ما جُعِل في حفظه وعُهْدته، والخَوَّان، الكثير التَّضييع لما استُحفِظ[4]" ولم يكن من الممكن ظهورُ تلك الإضافة

---

[1]– المصدر نفسه، ص301.

[2]– المصدر نفسه، ص301.

[3]– المصدر نفسه، ص301.

[4]– ابن باديس "دِفَاعُ اللَّهِ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ" مجلَّة الشِّهاب. س11، م11، ج9، ص 554.

في المعنى لو لم يكن ذلك التَّجزِيئ الَّذي انتهجه في سبق الإشارة إلى المعنى الأصليّ الكامن في صيغة الفعل، ثم الانتقال إلى المعنى المقصود الَّذي اختِيرَت له صيغة (فَعَّال) لتبليغه.

وقريبا من ذلك يتناولُ لفظة (كَفُورًا) من الآية نفسِها فيقول: "والكَفُور الكثير الجُحُود للنِّعم فلا يعترف بها أو لا يؤدِّي شُكرَها[1]" مُبرزا أثر صيغة (فَعُول) في إفادة معنى كثرة الجُحُود والكفران، وذلك من قبيل توظيف إسهام الصِّيغة الصَّرفيّة في إفادة المعاني الزَّائدة على المعنى المعجميّ الأساس. لكنَّ الفرق بين الصِّيغتَيْن في الآيَتَيْن يبدو من خلال ما أفادته آيةُ الإسراء من معنى **التَّقابل** الَّذي أثمرَتْه الدَّلالةُ المُعجميَّة للمفردَتَيْن، فتعلَّقت بالمفردة الأولى الأَوْبَة والرُّجوع من العبد، ليُقابِلها الغفرانُ والصَّفح من الغفور، بينما وردت الصِّيغتان في آية الحجِّ على معنى **التَّرادُف**، فقد جاءتا وصفًا مُزْدَوَجا بالخيانة والكفران لنفس المُتَحدَّث عنه.

ومِن هنا يتَّضح أنَّ الصِّيغ الصَّرفيّة وإنْ كان لها دورٌ معتبَرٌ في استنباط المعاني وتوجيهها، إلاَّ أنَّها تبقى رهينةَ المعاني الأصليَّة الكامنة في المفردة ذاتها معجميًّا، ومتوسِّلةً بما تحمله من الدَّلالات الحافَّة وهو ما يُثبِت– مرَّةً أخرى– طبيعة العلاقة بين المستويات المُكوِّنة للنِّظام اللُّغويّ في تداخُلها وتعقيدها.

5– ورود الصِّيغة بدلالة صيغة أخرى: من مألوف أحكام الصَّرف العربيّ، ورودُ الصِّيغة مقصودا بها معنى صيغةٍ أخرى، وعُدَّ ذلك من بديع التَّعبير العربيّ وأسراره، فقد يأتي (فَاعِل) مرادا به اسم المفعول كقوله ﷻ چ ہ ھ ھ چ[الحاقة: 21] أيْ: مَرْضِيَّة، وكقول الشَّاعر:

دَعِ المَكَارِمَ لاَ تَرْحَلْ لِبُغْيَتِهَا وَاقْعُدْ فَأَنْتَ الطَّاعِمُ الكَاسِي*

أيْ: المَطعوم المَكْسِيّ... وقد يأتي (فَعِيل) مرادا به فَاعِل، كقدير بمعنى قادر. وكذا فَعُول بفتح الفاء كغفور بمعنى: غافر[2]" وعلى هذه الأحكام الصَّرفيَّة يتناولُ ابنُ باديس مفرداتٍ جاءت على صيغة مُعَيَّنة لكنَّ حقيقةَ معناها في صيغة أخرى على عادة بديع النَّظم القرآنيّ في انتقاء المفردة بتقديم الغرض الصَّوتي أو الصَّرفيّ أو النَّحويّ أو البلاغيّ الَّذي يجمع بين استيفاء المعنى و ضمان جماليَّة البناء، فعند مباشرته المعجميَّة لمفردات قوله ﷻ چ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ چ[الفرقان: 1] يذكر عن مفردة(ۈ)

---

[1]– المصدر نفسه، ص554.

* البيت للحطيئة في هجائه للزبرقان بن بدر أحد أعيان تميم، وهو في ديوانه من قصيدة على [البسيط] مطلعها:

واللهِ ما معشرٌ لاَمُوا امْرُؤًا جُنُبًا فِي آلِ لأْي بنِ شَمَّاس بأَكْيَاس

وأورد الحملاوي بعد البيت: [المكسيّ] والصّحيح [المكسوُّ] من كسا، يكسو.

[2]– الحملاوي، شذا العرف، ص84.

قولَه: "تذير: مادة نَذَرَ كلُّها ترجع إلى الإعلام والتَّحتيم، فمنها: نَذَرَ على نفسه الصَّوم: أوجبه وحتَّمَه، وأعْلَم به ونذر بالعدوِّ، كفرح علم به، وأنْذَرَه، أعْلَمَه. ولا يُستعمَل إلاَّ في إبلاغ ما فيه تخويفٌ فهو إعلامٌ بتأكيدٍ وتحتيمٍ. ونذيرٌ هنا، بمعنى مُنْذِر من فَعِيل بمعنى مُفْعِل[1]" إذْ يبدأ بالجانب المعجميّ للمفردة، فيردُّ جذر المفردة إلى معنى التَّبليغ، ويأتي على المزيد أنْذَرَ، أيْ: أعْلَمَ، وعلى معنى الإلزام في نَذَرَ، أيْ: حتَّم، كـ نَذَرَ الصَّومَ، ثم يَعْمد في مرحلةٍ ثانيةٍ إلى استثمار دورِ الصِّيغة والتَّنبيه على مجيئها على تلك الحالة، مُعتبِرا صورة صيغة (فَعِيل) حاملةً لمعنى صيغة (مُفْعِل) فمعنى (نَذِيرًا) في الآية هو (مُنْذِرًا) وهي الصِّيغة الَّتي يُوظِّفها عند صياغته المعنى الَّذي يَسُوقُه في مستوى الدَّلالة تحت عنوان: (المعنى) كصيغة بديلةٍ قائلا: "ليكون بذلك الكتاب لجميع الإنس والجنِّ **مُنذراً** لهم، يُعْلِمُهم بعذابه ويُخَوِّفهم بشديد عقابه[2]" ويتكرَّر مع هذا الصَّنيع تقديمه لِمَا يقوم به التَّفهيم واستنباط المعاني، بتوظيف مُكوِّنات النِّظام الصَّرفيّ وآليَّاته، دون الالتفات الكثير إلى الطَّبيعة النَّظريَّة لتلك المكوِّنات بفروقها واختلافاتها.

6- توجيه اشتراك المفرد والجمع في الصِّيغة: من الأحوال الَّتي تَرِد عليها الصِّيغ الصَّرفيّة للاسم في العربيَّة، اشتراك معنيَيْ الإفراد والجمع في اللَّفظ الواحد، وفي القرآن الكريم ما جاء "جمعاً ومفرداً بلفظٍ واحد وذلك كالفُلْك في قوله ﷻ چ پ پ ڀ چ[يس: 41] فلمَّا جمعه قال چ ٻ ٻ ٻ ٻ چ[الحج: 65]... ومنه العدُوّ قال ﷻ چ ۆ ۈ ۈ ۇ ۇ ۋ چ[الشعراء: 77] وقال چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ چ[النِّساء: 92] ومنه الضَّيف، قال ﷻ چ ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ چ[الحجر: 68]... فكلُّ ذلك يَستوي فيه الواحدُ والجمعُ[3]" وهي وإنْ كانت مفردات قليلة مقارنة بكمِّ الألفاظ العربيَّة؛ إلا أنَّه بابٌ من العربيَّة لطيف.

ومن هذا ما أحاله ابن باديس على وزنه الصَّحيح، في معرض حديثه عن شرح مفردة(ې) من قوله ﷻ چ ۋ ۋ ۅ ې ې ې ېچ[الفرقان: 31] فيقول: "**العدوّ** وزنه فَعُول يكون للواحد والجماعة[4]" وقد كانت العبارة الوحيدة الَّتي ذكرها عند تناوله للمفردات، مكتفيًا منها بإسناد المفردة إلى صيغتها الصَّرفيّة لِمَا فيها من إشكال بسبب اعتلال اللَّفظ، فأصلُه عَدُوْوًا كـ صَبُورًا اجتمعت الوَاوَان وسُبِقت ثانيَتُهما بالسُّكون فأُدْغِمتا،

---

[1]- ابن باديس "الْفُرْقَانُ" مجلَّة الشِّهاب. س7، م7، ج12، ص802.

[2]- المصدر نفسه، ص803.

[3]- مصطفى بن محمَّد سليم الغلاييني، جامع الدُّروس العربيَّة، ط28. بيروت: 1414هـ- 1993م، المكتبة العصريَّة، ج2 ص69.

[4]- ابن باديس "التَّسْلِيَةُ وَالتَّثْبِيتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شوَّال 1350هـ- فيفري 1932م، س8، م8، ج2 ص82.

ولعلَّ عدم زيادة في البَسْط أكثر ممَّا ذكر، كان بسبب عدم ترتُّب فائدةٍ تنعكس على المعنى، فكانت إشارته الصَّرفيَّة هاته لغايةٍ تعليميَّة.

7- دلالة الصِّيغة على الهيأة: من الأوضاع الَّتي تشترك فيها الصِّيغ، ما جاء للدَّلالة على المصدر من وزن (فِعْلَة) وهو مصدرٌ يدلُّ ممَّا يدلُّ على الهيأة* يقول الحملاوي: "ويُصاغ منه (أيْ من المصدر) للدَّلالة على الهيأة مصدرٌ على وزن فِعْلَة بكسرٍ فسُكُون، كجَلَسَ جِلْسَة، وفى الحديث: "إذا قَتَلْتُم فأحسِنوا القِتْلَة**[1]" وقد جاء على هذا الوزن مفردة(ﭑ) في قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ [الفرقان: 62] فأتى عليها بالبسط والتَّفصيل بما لم يأت على كثير من البسط الصَّرفيّ في غيرها، فيقول: "خِلْفَةً، يقولون: خَلَفَت الفاكهةُ بَعضَها بعضاً خَلَفا-بالتَّحريك- وخِلْفة إذا صارت خَلَفًا من الأولى، وخَلَفَ زيدٌ عمرًا يخلفُه إذا جاء بعده في مكانه، فالخِلْفة مصدرٌ، وهو لمَّا كان على وزن فِعْلَة دال على الهيأة كالرِّكبة، بمعنى الهيأة من الرُّكوب، فالخِلْفة إذاً هيأةٌ من الخُلوف. فإذا قُلْتَ خَلَفَه خلفا أو خلوفا فقد أردت مطلقَ الحدث، وإذا قلت خَلَفَه خِلْفة فقد أردت هيأةً خاصَّة من الخُلُوف[2]". ويبدو هذا البَسْطُ والتَّفصيل والتَّمثيل لمعنى صيغة المفردة، بالإشارة إلى طبيعتها المصدريَّة الأولى والرُّكون بعد ذلك إلى الدَّلالة على الهيأة؛ تعريضًا أقرَبَ إلى التَّصريح باستدراج المُتلقِّي إلى استنباطٍ يريد تثبيتَ خلفيَّته عبر دلالة الصِّيغة الصَّرفيّة، والَّتي تفيد حلُولَ شيءٍ مكان آخر على الإطلاق، وعلى كيفيَّة مخصوصةٍ حين تعلَّقت بسيَّاق الآية الَّتي تَعرِض كيفيَّةَ حلول اللَّيل مكانَ النَّهار، وحلول النَّهار مكان اللَّيل.

ويذهب إلى أبعد من التَّفصيل الصَّرفيّ واتِّكائه على قدرةِ دلالة الصِّيغة الصَّرفيّة للمفردة، فيُدرِج ذلك ضمن قدرات الاستخدام اللُّغويّ الَّذي عُرِف عند الأقدمين بـ (فقه اللُّغة) مُدرِجا ذلك تحت عنوان جزئيٍّ مستقلٍّ (فقه لغويّ) فيقول: "اخْتِيرت لفظةُ الخِلْفة هنا، لدلالتها على الهيأة، فتكون مُنبِّهَة على هيأة هذا الاختلاف بالطُّول والقصر المختلفَيْن في جهات من الأرض، وذلك مُنبِّه على أسباب هذا الاختلاف من

---

* وقد يدلُّ على المرَّة على سبيل الوصف، كجَلَسَ جِلْسة واحدة.

** هو جزء من حديثٍ صحيح، وتمامُه: عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ، قَالَ: ثِنْتَانِ حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، ولْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ» رواه مسلم برقم(1955) وأصحاب السُّنن.

[1]- الحملاوي، شذا العرف في فنّ الصَّرف، ص82.

[2]- ابن باديس "تَعَاقُبُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لِلتَّفْكِيرِ وَالْعَمَلِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة محرَّم 1351هـ- ماي 1932م، س8 مج8، ج5، ص273-274.

وضع جرم الأرض وجرم الشَّمس[1]" وقد كان بإمكانه استعراضُ كيفيَّة هذا الخُلُوف بين اللَّيل والنَّهار بالاستناد على ما بات معلوما في زمنه من الحقائق الفلكيَّة الَّتي أصبحت مُسلَّمات، ولكنَّه آثر استنطاق ملفوظات النُّصوص القرآنيَّة، فجعلها أرضيَّةً لتلك الظَّواهر الكونيَّة، وتلك طريقةٌ تَدْفَع خَطَر سُلطة نتائج الاكتشافات العلميَّة على الآيات القرآنيَّة.

وفي هذا السيَّاق جاء تنبيه أهل علوم القرآن المفسِّرَ على أنْ لا يكون رهيَن نتائج بحوث العلماء في الأنفس والآفاق، ووضعوا من ضوابط ذلك، الاحتكام إلى ما يحتمله منتقى اللَّفظ العربيّ الَّذي نزل به القرآن، ولعلَّ هذا ما كان قائما في ذهن ابن باديس في تعليقه على وفاء اللَّفظ بدلالة المعنى المراد وزيادة، فيقول: "فكانت هذه اللَّفظة الواحدةُ مُنبِّهة على ما في اختلاف اللَّيل والنَّهار من آية دالَّة، ومن نعمة عامَّة. وهكذا جميع ألفاظ القرآن في انتقائها لمواضعها[2]" فالطاقة اللُّغويّة الذَّاتيَّة للَّفظ القرآنيّ كافية لأنْ تكون سندا يتَّكئ عليه المتدبِّر الَّذي يُحسِن تقليب اللَّفظ على وجوه معانيه، والبلوغ به إلى أقصى ما يمكن من الدَّلالات، وليس ذلك مقتصرا على لفظٍ دون آخر؛ بل هو مُطَّرد في جميع الألفاظ القرآنيَّة الكريمة.

وخلاصة القول في وِجهة البحث على المستوى الصَّرفيّ في (مجالس التَّذكير) أنَّه رغم طبيعة الإطار العام الَّذي تناول فيه ابنُ باديس القضايا الصَّرفيّة، الَّتي لم تُغادِر الفضاء الَّذي نشأ عليه الصَّرف العربيُّ؛ إلاَّ أنَّ المُلاحَظ هو تلك الإضافة النَّوعيَّة الَّتي تجاوز بها ابنُ باديس كثيرا من طرائق المُفسِّرين في التَّعامل مع بِنَى الكَلِمِ العربيّ، والتَّفاسير الَّتي صرَّح بالأخذ عنها خاصَّة، وقد تمثَّلت في استثمار الوظائف المتعدِّدة المتولِّدة عن تنوُّع صيغ وأوزان المفردات العربيَّة، وهو التَّنوُّع الَّذي نحا به ابنُ باديس منحى دلاليًّا غالبا، فرغم أنَّه كان لا يزال في مرحلةِ متابعةِ أوضاع الألفاظ، إلاَّ أنَّه كان يَنزِع بالبِنَى الصَّرفيَّة المختلفة نحو ما يُمكن أنْ تُضيفَه من المعاني، أو تزيل من الالتباس، أو تُحِيل عليه من الحِكَم والأحكام، فيُلاَحَظ أثناء التَّحليل، وكأنَّه يَعْتَصِر هذا التَّنوُّع اعتصارا، ويستنطق الصِّيغ والبِنَى ليُفِيد منها في إثراء دلالة الآيات، وتوسيع معانيها، أو لتنويع الدَّلالات وفتح آفاقها، واستغلال أنماط الصِّيغة في المفردة الواحدة مطيَّة لتنوُّع دلالة الآية كلِّها، ليُحِيلنا ذلك على بعض نتائج البحث اللِّسانيّ الغربيّ ممثَّلاً في جهود مدرسة براغ تحديدا، واعتدادها بأثر التَّغيُّرات الصَّوتيَّة المتسبِّبة في تغيُّراتٍ مورفولوجيَّة، وما تُحدِثُه من وظائف صرفيَّة ونحويَّة ودلاليَّة ومقارنتها بالممارسة التَّطبيقيَّة في المُنجَز العربيّ. ولئن كان من المستبْعَد القولُ

[1]– المصدر نفسه، ص275.

[2]– المصدر نفسه، ص275.

بتأثُّر المسارَيْن البحثِيَيْن ببعض بشكلٍ مباشر، فإنَّ الأقربَ إلى تبرير هذا التَّشابُه هو طبيعة اللُّغة البشريَّة واشتراكها في كثير من الخصائص.

الفصل الثَّالث:

المستوى التَّركيبيّ في (مجالس التَّذكير)

ردُّ الاعتبار للتَّركيب.

مدخل: يصنَّف التَّوجُّه النَّحويُّ الباديسيّ ضمن إطار مَعرفيٍّ كبير غطَّى على جانبٍ كبيرٍ من حياته العلميَّة ونتاجه الفكري، وهو أقطابُ وأعمالُ المدرسة الأندلسيَّة المجدِّدة في المناهج الفكريَّة والعلميَّة والتَّعليميَّة عند ابن عبد البَّر (463هـ) الَّذي تأثَّر بوجهته العلميَّة ورؤيته التَّعليميَّة، وفي النَّحو واللُّغة عند أبي حيَّان الأندلسيّ (745هـ) وهي مدرسةٌ كثيرا ما كان يُصرِّح بتأثُّره بها، وإعجابه بمنهجها المحافظ المُتجدِّد، الجامع بين الاستناد على الأصول العامَّة، واستثمارها في بعث الحراك العلميّ المستمرّ.

ويبدو تشكُّل الحسِّ النَّحويّ لابن باديس متأثِّرا بقُطبَيْن من أقطاب التَّوظيف النَّحويّ العربيّ في العصور المتقدِّمة، بعد أنِ استوَت العلوم وثَبتَت أركانُها، أمَّا أحدهما فمحمود بن عمر الزَّمخشري (528هـ) الَّذي يَنسِبُ إليه الدَّارسون إعادةَ توثيق الصِّلة بين النَّحو واللُّغة بعدما شرَد عنها مُدَّة، والَّذي جاء عنه في مقدّمة (الكشَّاف) اشتراطه على المفسِّر أنْ يكون "متصرِّفا ذا درايةٍ بأساليبِ النَّظم والنَّثر... قد عَلِم كيف يُرتَّب الكلام ويؤَلَّف، وكيف يُنظَم ويُرصَف[1]" وألزَم نفسه باشتراطه فأجاد في تطبيق نظريَّة النَّظم لعبد القاهر الجرجانيّ (ت471هـ) حين جمع بين ضبط العلائق النَّحويَّة للتَّراكيب ودلالاتها البيانيَّة والجماليَّة، وأثَرِ ذلك في صياغة المعاني الجليلة. وأمَّا الثَّاني فأبُو حيَّان الأندلسيّ (794هـ) في تفسيره (البحر المحيط) والَّذي عُرِف بنزعته التَّجديديَّة في الفكر والعلوم، فغطَّت تفسيرَه نزعةُ استعراض الوجوه النَّحويَّة والاختيار بينها بعد التَّحقيق الواسع والنَّظر الطَّويل.

وعلى هاتَيْن القامتَيْن اللُّغويّتَيْن يتَّكئُ ابنُ باديس آخذًا عنْ أبي حيَّان بعض تحقيقاته واختياراته، وكثيرا من منهجه في النَّظر والاستنباط، ومتجنِّبا عنه الإطنَاب والإطالةَ في تفريعات المسائل وجَدَلِها الَّذي يُذهِب روحَ التَّفسير وجوهره، وهو البيانُ بما يحصلُ من العلم، وآخِذا عن الزَّمخشريّ طريقتَه في الرَّبط بين التَّراكيب النَّحويَّة، ومعاني، وبديع، وبيان اللُّغة مُتجَنِّبا الإعرابَ الصَّريحَ الَّذي يُكتفَى فيه بمعرفة الموقع الإعرابيّ ليَنتقِل إلى أثر الإعراب في رصف أجزاء المعنى، ومُتجنِّبا ما عُرِف عنه من لَيِّ أعناق الآي الحكيم في أحايين كثيرةٍ، انتصارًا لمذهب الاعتزال.

ويمكن وصفُ الهيأةِ العامَّة الَّتي يتناولُ من خلالها ابنُ باديس تراكيبَ الآيات الَّتي اختارَ تفسيرها من خلال الآتي.

---

[1]– محمود بن عمر الزَّمخشريّ، الكشَّاف عن حقائق غوامض التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل، ضبط وتوثيق: أبي عبد الله الدَّانيّ، د ط. بيروت: 2008م، دار الكتاب العربيّ، ج1، ص18.

أوَّلاً- أشكال العناية بالتَّراكيب وحدودها: كان من نتائج استخدام مناهج الدَّرس اللِّسانيّ البنويّ الحديث وخصوصا في اكتفاء بعضها بدراسة الشَّكل دون المعنى؛ أنِ اعتَرَضَت الباحثَ اللِّسانيَّ عقبةُ التَّوفيق بين جانبَي الشَّكل والمضمون اللُّغويّيْن، حين "اهتمَّت الدِّراساتُ اللُّغويَّة الحديثةُ بالتَّمييز بين النَّحو والمعجم وانعكس ذلك على التَّفريق بين الجمل المردودة لسببٍ نحويٍّ، والجملِ المستبعَدَة لسبب معجميٍّ[1]" وإثر ذلك نادى آخرون بضرورة اعتبار المعنى، لقصور الدَّرس الشَّكليّ عن تحقيق نتائجَ حقيقيَّةٍ في ظلِّ المناهج الَّتي اعتمدها وهو الجانب الَّذي استدركته المدارس اللِّسانيَّة بعد بنويَّة سوسير.

أَمَا وقد سَلِمَ النَّصُّ القُرآنيّ في نظرِ جميع من ألَّف عن القرآن أو حوله، وعلى اختلاف منازعهم ومذاهبهم من الرَّدّ نحويًّا أو مُعجميًّا، حين أذعنوا له بعُلُوِّ اللُّغة، وارتقاء الدَّلالة، وصحَّة التَّراكيب، وسلامة الانتقاء اللَّفظيّ، إلى درجة فاقت قدرات أصحاب اللُّغة أنفسِهم، فإنَّ العلاقة بين النَّحو والمعجم فيه على درجةٍ عاليةٍ من الصِّلة بحيث لا يمكن الفصلُ بينهما، وعلى هذه الاعتبارات استوت نظرةُ ابن باديس التَّفسيريَّة.

يجتهد ابنُ باديس في استنباط ما بين عناصر الآية من علائق نحويَّة، وتوظيفها في نسجٍ وثيقٍ بين المعنى والنَّحو عبر تشكيلاتٍ متعدِّدة "فالنَّظمُ في الآية الشَّريفة له معنى أوَّل، وهو لا يحتاج إلى أكثر من معرفة المعنى اللُّغويّ، وهي مدلولات التَّراكيب والألفاظ الَّتي تُسمَّى (علم النَّحو) -أصل المعنى- وهي عامَّةٌ في كلِّ كلامٍ، وشائعةٌ في كلِّ قولٍ، وهناك معانٍ ثانية، لا يدركها إلا صاحبُ ذوقٍ وإحساسٍ، وهي لا تكون إلاَّ في النَّص الأدبيّ، وتعظُمُ وتسمو في نظم القرآن الكريم حتَّى تصل إلى درجة الإعجاز[2]" وفي إطارِ هذَيْن البُعدَيْن ستُحاول الدِّراسة ضبط المعالم العامَّة للرُّؤية (المعجميَّة النَّحويَّة) الباديسيَّة.

يبدو ابنُ باديس في مواضع من تفسيره مستجيبا لتداخُل العلاقة بين المعجم والنَّحو، فيتناول تراكيب الآيات تحت عنوان (الألفاظ والتَّراكيب) فيُعالج فيها الدَّلالةَ المعجميَّة والنَّحويَّة مرَّة واحدة، وهي:

---

[1]- صلاح الدِّين صالح حسنين، الدَّلالة والنَّحو، ص117.

[2]- عبد الفتاح لاشين، التَّراكيب النَّحويَّة من الوجهة البلاغيَّة عند عبد القاهر الجرجانيّ، د ط. الرِّياض: د ت، دار المرِّيخ للنَّشر، ص95.

جدول يُبيِّن الآيات الَّتي عولج فيه المعجم والنَّحو جملة واحدة، ونسبته إلى مجموع الآيات المُفسَّرة.

الآيات: [النَّمل: 15-26]	من قوله ﷻ چ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿٺ ٹ ٹ ٽ ٽ ٽ ٹ ڎ ڎ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ چإلى قوله ﷻ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڌ ڎ چ
[يس:10-11]	چ ہ ہ ۂ ۂ ۃ ۃ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ چ
[الذَّاريات: 47-51]	چ ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی □ چ
[الفلق:1-5]	چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ چ چ ڇ ڇ ڇ چ
[النَّاس: 1-6]	چ چ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ چ
عدد الآيات:	ثلاثون(30) آية. ممَّا مجموعه ثمان آيات ومئة (108).
النِّسبة المئويَّة:	27.77% أيْ ما يقارب ¼ آيات المدوَّنة.

فقد جمَعَ ابنُ باديس بين شرح المفردة معجميًّا ووجهتها النَّحويَّة في ذاتها، أو في إطار التَّركيب الَّذي وردت فيه دون فصلٍ بين المعجم والنَّحو، من ذلك -مثلا- ما فعله عند تفسير قوله ﷻ چ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ڑچ [النَّمل: 17] تحت عنوان (الألفاظ والتَّراكيب) يقول: "يُوزَعُونَ يكفُّون عن الخروج عن النِّظام في السَّير، فيُمنَعُ أوَّلُهم من سَبْقِ آخرِهم، وآخرُهُم من التَّأخُّرِ عن سابقِهم ويُمنَعون عن الخروج عن الصُّفوف إلى اليمين أو الشِّمال، لأنَّ وَزَعَهُ عن الشَّيء معناه: كفَّهُ عنه[1]" وبعدَ إيراد المعنى المعجميّ لـ (يُوزَعُون) يُتابِع ما عليه الآية من دلالةٍ في ترتيب مفرداتها فيقول: "وفي ترتيب الجنود في الذِّكر مراعاةُ الأقوى وأعلاهم في ذلك الجنُّ، ثُمَّ الإنسُ، ثُمَّ الطَّير[2]" ثُمَّ يُردِف ذلك مباشرةً بأثرِ السُّلطة النَّحويَّة في الدَّلالة فيقول مواصلا: "وفي عطف الجملة الثَّانية بالفاء إفادةُ سرعةِ الانتظام بعد الاجتماع، وفاعلُ (حُشِر) همُ الأعوان الحاشِرُون، وفاعلُ (وَزَعَ) همُ الضُّبَّاط المُنظِّمون[3]" وهو نموذج يُوضِّح صورةَ المعالجة الشَّاملة من دون فصلٍ بين مستويَيْ المعجم والنَّحو.

---

[1]- ابن باديس "مُلْكُ النُّبوَّة مَجْمَعُ الحقِّ والخير، ومظهَرُ الجَمَال والقُوَّة، القسم الثَّالث، الآية الثَّالثة وهي(17) من النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: ربيع الثَّاني 1358هـ- ماي 1939م، س15، مج15، ج4، ص172.

[2]- المصدر نفسه، ص172.

[3]- المصدر نفسه، ص172.

وضمن هذه الرُّؤية العامَّة المبنيَّة على الإحاطة بأدوار كلِّ العناصر اللُّغويَّة في مستوياتها، وبخاصَّة ما كان منها على مستوى التَّركيب؛ يستغلُّ ابنُ باديس في طريقه إلى المعاني والدَّلالات وظائف العناصر اللُّغويَّة، معتمدا منهجًا تحليليًّا لتراكيب الآيات، يتصيَّد فيه وظائف العناصر اللُّغويَّة في مختلف مستوياتها جاعلا من ذلك منطلَقه الطَّبيعيّ لتناسُل دلاليٍّ مبنيٍّ على ما أُضمِر من المعاني، أكثر ممَّا ذُكر صراحةً أو تَضمينًا.

ولمَّا كان المستوى التَّركيبيّ المحطَّة الشَّكليَّة الَّتي تُفضي به إلى ساحةِ صياغةِ المعنى المباشر للآية وسَنَدَه لِمَا يستنبطه من المعاني والدِّلالات الأخرى؛ فقد خصَّص له حيّزا صالحا من التَّفسير، يستند إليه في إفادة ما يتجاوز المعاني المعجميَّة للمفردات، والمعاني النَّحويَّة الَّتي تُسهِم الرُّتبة أو النِّهاية الإعرابيَّة في استيفائه، ذلك أنَّ إفادة التَّركيب من وجهة النَّظر الباديسيَّة تقوم على مجموع ما تفيد به العناصر مجتمعة.

ولا شكَّ أنَّ التَّراكيب الدَّالة على الشَّرط أو الحصر أو التَّوكيد –مثلا– قد أسهمت في إخراجها أدواتٌ وأسماء وأفعال وهيأةٌ معلومةٌ بالتَّقديم أو التَّأخير أو التَّكرار أو غيرها، وتلك أنماطٌ تركيبيَّة استمدَّت تسميَّتها من أدواتها أو ممَّا عمِلت فيه، يقول صاحب الطِّراز: "ومفهومُ علم المعاني هو إدراك خواصّ مفردات الكَلِم بالتَّقديم والتَّأخير وفهم مركَّباتها[1]" فالتَّركيب الَّذي يفيد الاستثناءَ –مثلاً– يأخذ نمطًا معلوما، يُشكِّله مستثنى ومستثنى منه وأداة، ويفيد إفادةً كُلِّيَّة تتجاوز مفهوم الاستثناء بمعناه النَّحويّ، حينما يُستَدْعى المعنى المعجميّ للمستثنى، والمستثنى منه، ونوع الأداة، ونسق التَّركيب. هذا على مستوى البنية اللُّغويَّة؛ فإذا ما استُحضِرت قرائنُ أخرى لغويَّة وغير لغويَّة؛ صار التَّركيب على درجةٍ أخرى من الإفادة، تتولَّد عنها معاني أخرى.

وبناء على هذا أضْحت العلاقةُ بين إفادة التَّراكيب من الوجهة النَّحويَّة، واستفادة الأساليب البلاغيَّة وإفادتها، على علاقة إمدادٍ واستمدادٍ، حين تستند الأساليب البلاغيَّة على نماذج التَّراكيب النَّحويَّة في استخراج المعاني وتوليد الدَّلالات، وتَنتَشي التَّراكيبُ بما لها من فضلِ إمداد النُّصوص بفُرَصِ القراءات المواليَّة.

[1]– المؤيّد بالله يحي بن حمزة، الطِّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ط1. بيروت: 1423هـ، المكتبة العصريَّة ج3، ص131.

وبالنَّظر إلى الطَّريقة الَّتي يسوق بها ابنُ باديس أحكامَه النَّحويَّة على الأوضاع المفردة لعناصر التَّركيب، ثمَّ استعراض ما بينها من تعانُقٍ وتَراتُبٍ، وتعيين الرُّتب والوظائف؛ يبدو جليًّا ما تكوَّن لديه من إدراك لِأَهمِّيَّة التَّركيب ودوره، بنفس القدر الَّذي أدرك به ماهيَّة عناصره المعجميَّة وطبيعتها النَّحويَّة فيسوق بعض المعاني على أنَّها من وحي التَّركيب كلِّه، وليست من دلالات المُعجم الإفرادي أو الإعراب كما في إشارته **لفائدة التَّركيب** چ چ چ چ چ چ چ چ كلِّه، من قوله ﷻ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ [الإسراء: 20] من حيث هو تركيبٌ لا أجزاء فيقول: "والحَظْرُ المنعُ والمحظور الممنوع، **وتركيب الآية** يفيد أنَّ عطاءَ الرَّبِّ لا يُمْنَع ولا يجوز أنْ يُمْنَع، لأنَّ مِن مقتضى ربوبيَّته دوام عطائه ومدده لعموم خلقه بعلمه وحكمته[1]" وما استعمالُه لمصطلح **(النَّظم)** في التَّفسير لمرَّات عديدة؛ إلاَّ قرينةٌ قويَّة للقولِ باطِّلاعه على نظريَّة النَّظم، واستيعاب مقولاتها، كقول صاحبها "أنْ ليس النَّظمُ شيئاً غيرَ توخِّي معاني النَّحو وأحكامِه في ما بينَ الكَلِمِ، وأنَّا إنْ بَقِينا الدَّهرَ نُجهدُ أفكارَنا حتَّى نعلمَ للْكلم المفردةِ سِلْكاً ينظِمها، وجامعاً يجمعُ شملَها ويؤلِّفُها، ويجعل بعضَها بسببٍ من بعضٍ غيرَ توخّي معاني النَّحو وأحكامه فيها، طَلَبْنا ما كلُّ محالٍ دونه[2]" وتبدو نظرةُ ابن باديس من جنس نظرةِ الجرجانيّ وتوظيفُه لما بين عناصر التَّركيب، استجابةً لدعوة الجرجانيّ في (الدَّلائل) وتأثُّرا بالزَّمخشريّ في (الكشَّاف).

وباستعراض مواقع مصطلح **النَّظم** في المجالس، ونمط استخدامه تتَّضح خلفيَّات الاستخدام وأغراضه فقال في تفسير قوله ﷻ چ چ چ چ چ چ چ چ [الإسراء: 23] "**وتقديرُ نظم** الآية هكذا، وقضى ربُّك أنْ لاَ تعبدوا إلاَّ إياه، وبأنْ تُحسنوا لِلوالدَيْن إحساناً[3]" وأورده عند تفسير قوله ﷻ چ چ چ چ چ چ چ چ [الإسراء: 34] في مَوضعَيْن بقوله: "ولا يُنافي هذا عموم اللَّفظ الَّذي يقتضي الأمرَ بالوفاء عاماً لأنَّه باقٍ على عمومه، وإنَّما يدخل فيه هذان الوجهان المذكوران في **ارتباط النَّظم** دخولاً أوَّلِيًّا. ومن بديع إيجاز القرآن في **نظم** الآيات أنْ يُؤتَى باللَّفظ مفيداً للعامّ ومُقوِّياً للخاصّ[4]" وذكره في تفسير قوله ﷻ

---

[1]– ابن باديس "عُمُومُ النَّوَالِ مِنَ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شوَّال 1348هـ– مارس 1930م، س6 مج6، ج2، ص80.

[2]– عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، تح: محمد التّنجي، ط1. بيروت: 1995م، دار الكتاب العربيّ، ص293.

[3]– ابن باديس "بِرُّ الْوَالِدَيْنِ" مجلَّة الشِّهاب. س6، مج6، ج4، ص 226.

[4]– ابن باديس "الوفاء بالعهد" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ربيع الثَّاني 1349هـ– سبتمبر 1930م، س6، مج6، ج8 ص518–519.

چ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک چ [الإسراء: 12] يقول: "وقدَّم اللَّيلَ وآيتَه على النَّهارِ وآيتِه في **ترتيب النَّظم**، لأنَّه ظلام، والظَّلام عدمُ الضَّوء والعدم مُقدَّمٌ على الوجود في هذه المخلوقات[1]" كما ذكره في تفسير قوله ﷻ چ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ چ [الإسراء: 34] بقوله: "فالأموال مقرونة بالنُّفوس كما في الاعتبار، **فقُرِنَت في النَّظم** آيةُ حفظ الأموال بآيات حفظ النُّفوس، كما قَرَنَ بينهما النَّبيُّ ﷺ في قوله: "فإنَّ دماءَكُم وأموالَكُم وأعراضَكُم عليكم حرام*[2]" فمواقعُ استخدام مصطلح **النَّظم**، تُنبِئ عن وعيه بطبيعة دلالته على العلاقات الَّتي بَيْن الكلم ترتيبًا وارتباطًا، وأثر ذلك في المعنى.

وإذا كانت قد سبقت الإشارةُ إلى شيءٍ من طبيعة العلاقة بين الصِّيغ الصَّرفيَّة للمفردات، وما تتركه من معانٍ ذاتيَّة ودلالات حافَّة؛ فإنَّ العلاقة بين الجانب المعجميّ للمفردة، وما يمكن أنْ تكون عليه من المواقع الإعرابيَّة المتاحة؛ وما تجتلبه من قِيَم فنِّيَّة وبلاغيَّة، كلُّ ذلك له دور لافتٌ في تعيين المعاني واستنباط الدَّلالات من سبيل النَّظر إلى التَّركيب كلِّه.

وبمتابعة ابنِ باديس في احتفائه بالجانب التَّركيبيّ للآيات أثناء التَّفسير، تبيَّن تردُّد جُملة من الظَّواهر النَّحويَّة الأكثر تعلُّقا بالتَّراكيب أكثر من تعلُّقها بالأحوال الإعرابيَّة المفردة، إذْ من المُلاحَظ عليه مجانبَتُه لنمطِ الإعراب المدرسيّ الَّذي يُكتَفَى فيه بتحديد الرُّتبة، والاعتداد بالحركات، وعدم تجاوُزه، ولذلك ينذُر أنْ يجد الدَّارس آراء إعرابيَّةً مجرَّدة، أو سَوْقًا لخلافٍ إعرابيٍّ لذاته، إلاَّ ما كان منها ذا فائدة نحويَّةٍ أو لُغويَّةٍ تظهر على مستوى التَّركيب، أو ذا فائدة دلاليَّة يَستنبِط في ضوئها الحِكَم والأحكام.

وبفعل وجهة ابن باديس اللُّغويَّة هذه، لم يكن لهذا الفصلِ أنْ يُتابع آراء نحويَّةً كالَّتي عجَّت بها كتب الفروع النَّحويَّة عرضا وبسطا، وقَبُولا وردًّا، وموافقة واعتراضا؛ بل وقف على ظواهر نحويَّةٍ تتعلَّق بالتَّركيب، ويستعرضها في الآتي:

1- الاحتمال الإعرابيّ: أوردت المعاجم القديمة جذر المصطلح للدَّلالة على القِلَّة في الشَّيء ممَّا يسهُلُ حملُه ومنه حملُ المرأة، وما يُحْمَل على الأنعام، يقول ابن فارس "الْحَاءُ وَالْمِيمُ وَاللَّامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى

---

[1]- ابن باديس "آيَةُ اللَّيْلِ وَآيَةُ النَّهَارِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شعبان 1348هـ- جانفي 1930م، س5، مج5، ج12 ص606.

* جزء من خطبة الوداع، رواها جمْعٌ من الصَّحابة ﷺ وأخرجها البخاريُّ ومسلم وغيرُهما.

[2]- ابن باديس "حِفْظُ الأَمْوَالِ بِاحْتِرَامِ المِلْكِيَّةِ" مجلَّة الشِّهاب. غُرَّة ربيع الثَّاني 1349هـ- سبتمبر 1930م، س6، مج6 ج8، ص516.

إِقْلَالِ الشَّيْءِ[1]" ورافق المعنى الأصليّ للَّفظ قلَّة مقدار المحمول بالنِّسبة للحامل، فإذا كثُر حتَّى قارب الحامل؛ أُطلِق لفظُ الاحتمال لما فيه من معنى التَّكلُّف، وهو المعنى الَّذي استعمله الفقهاء والنُّحاة والأصوليُّون والفلاسفة في مقابلاتهم لوجوه الكلام والآراء والأدلَّة، ومقاربة ما يقوم منها وتأخير ما لا يقوم.

وأخذ المصطلح هذه الدَّلالة في المعاجم الحديثة فجاء عنها: "هو مصدر احتملَ... إمكان، جوازٌ أرجحيَّة، عكسه يقين... اتِّساعُ الأمر لقَبول عدَّة وجوهٍ من التَّأويل، ومنه قولُ الفقهاء: الدَّليل إذا تطرَّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال[2]" وقد استُخدِم هذا المصطلح مُبكِّرا عند القُرَّاء والنُّحاة خاصَّة مقصودا منه تقديمُ وجوه الكلام بعضها عن بعض، وما يتْبَع ذلك من آثارٍ على المعاني أو استنباط الأحكام، فنجِدُه عند سيبويه في باب تحقير كلِّ اسم كانت عينُه واواً في قوله: "والواو الَّتي هي عينٌ أقوى، فلمَّا كان الوجه في الأقوى أنْ تُبْدَل ياءً لم تَحْتَمِل هذه أنْ تثْبُت، كما لم يُحتَمَل: مقالٌ مقيولٌ[3]" وإنَّما كان ذلك نتيجةً طبيعيَّة لما عليه الكلام البشريّ في قابليَّته لتعدُّد القراءات بسبب اختلاف وجوه التَّعبير وتفاوُت درجات الفهم، ولم يعُدْ نادرا استخدامُ القُرَّاء واللُّغويّين والنُّحاة والفلاسفة لمصطلح الاحتمال باستعراض وجوهه وتعقُّبُها بصيَّغٍ تدلُّ على التَّرجيح مرَّة، وعلى الإسقاط أخرى، أو التَّعليل للاحتمال والاستشهاد له وردِّ قرينه، حتَّى إذا صُنِّف في المُصطلح، وجدناه عند الجرجانيّ مقصودا به "ما لا يكون تصوُّر طرفَيْه كافيًا بل يتردَّد الذِّهنُ في النِّسبة بينهما، ويرادُ به الإمكان الذِّهني[4]" فأرجع حقيقته في عمومها إلى اختلاف النَّظر العقليّ في الأشياء من جهة، وإلى ما يكْمُن في حقيقتها من تنوُّعٍ يمنح إمكانيَّات تعدُّد الفهم والقراءة من جهة أخرى، وما من شكٍّ في أنَّ اللُّغةَ أحد أبرز الأشياء الَّتي يتحقَّق فيها ذلك بشكلٍ واضحٍ.

أمَّا مرجع ذلك في القرآن الكريم فما جاء من حوارٍ بين عليٍّ ﷺ وابن عبَّاس ﷺ عند خروجه لمجادلة الخوارج بالقرآن، فقال ابنُ عباس ﷺ "يا أمير المُؤمنين فأنا أَعْلم بِكِتاب الله منهم، في بيوتنا نَزَل قال [أيْ علي ﷺ] صَدَقْت ولكنَّ القرآن **حَمَّالٌ ذُو وُجُوهٍ**، تَقُولُ وَيقولُون ولكنْ خاصِمْهم بالسُّنن، فإنَّهم لنْ يجدوا عنها محيصا[5]" فبالإضافة إلى كونه لغةً تتلبَّس باحتمالات الفهم والإفهام؛ فإنَّه كلامٌ أجْمَلَ فيه الباري

---

[1]– أحمد بن فارس، مقاييس اللُّغة، مادَّة (ح م ل).

[2]– أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة، ج1، ص563.

[3]– سيبويه، الكتاب، ج3، ص470.

[4]– الشَّريف الجرجانيّ، التَّعريفات، ص15.

[5]– السُّيُوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص145.

تعالى أصول القضايا ومراجع الأمور، وكان في تفصيلها على لسان النَّبيّ ﷺ وأُولي العلم من بعده مواجهةٌ مباشِرَة لتلك الوجوه والنَّظائر، وسلك النَّاظرون فيها سُبُلا مختلفة في النَّظر والتَّوجيه.

ومن غريب أمر اللُّغة أنْ كانت مطيَّةَ أغلبِ الدَّارسين في القديم والحديث، انطلقوا من الخصائص الصَّرفيَّة والتَّركيبيَّة والدَّلاليَّة لمُكوِّناتها، وذهبوا في ذلك مذاهب شتَّى، وما يعنينا من شأنهم هنا ما كان عليه منهج ابن باديس في (مجالس التَّذكير).

تعترضُ احتمالاتُ التَّوجيهِ النَّحويّ والدَّلاليّ طريقَ ابن باديس عند معالجته للتَّراكيب، فيُورِد منها ما تَمكَّن من القيام بنفسه، غيرَ مُتحرِّج من اعتمادها طُرقا إلى تعدُّد المعنى؛ من ذلك ما استعرض فيه احتمال الأداء الوظيفيّ لكلمة (أيُّ) من قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﭼ [الإسراء: 57] فيقول: "أيُّهُم، اسمٌ موصول مضاف إلى ضمير المُبتَغِين وهو **بدلُ بَعْضٍ من كلٍّ** من الواو في يبتغون. وأقرب خبرُ مبتدأٍ محذوف تقديره هو، والجملة صلة الموصول، **ويُحتَمَل أنْ يكون أيُّهم استفهاماً مبتدأ**، وأقرب خبر، وتقدير الكلام: ينظرون أيُّهُم أقرب[1]" فتعدُّد القدرات الوظيفيَّة لـ (أيُّ) تمنح الدَّارس إمكانيَّة استثمار الدَّور النَّحويّ المُزدَوَج المسموح به على مستوى التَّركيب في المستويات اللاحقة من التَّحليل، فتحديدُ احتمالَيْ البَدَلِيَّة والابتِدَاء ليْسَا كلَّ ما تسمح بهما اللَّفظةُ؛ ولكنَّهما الاحتمالان المسموحُ بهما في هذا التَّركيب بعينه، وهو حينما يُورِد الاحتمالَيْن النَّحوِيَيْن في المثالَيْن السَّابِقَيْن؛ فإنَّه يشير إلى قَبُولِهما معا على سبيل الجمع لا التَّرجيح، وتلك من خصائص التَّعبير باللُّغة عموما؛ فإذا كان الأمرُ متعلِّقا بالقرآن الكريم، فإنَّه على درجة عالية من إحكام التَّراكيب الَّتي يُمثِّل فيها تعدُّدُ الوجوه النَّحويَّة طريقا إلى تحريك المعنى –بل المعاني– في اتِّجاهات مختلفة، بنفس التَّركيب، وفي وقت واحد.

وقد يستعرض ابنُ باديس وجوها من الاحتمالات النَّحويَّة الَّتي يقبلها التَّركيب ولكنَّه لا يُعامِلها كما سبق من الجمع بين الوجوه على سبيل تعدُّد المعنى؛ بل يستجيب لأحد أحكام المعنى حين يرفُضُ أحدَ الاحتمالات، وإنْ لقيَ القَبُول على مستوى التَّركيب النَّحويّ، لكنَّها لم تجد لها مكانا ملائما على مستوى المعنى، وذلك إثر ضغط بعض القرائن الأخرى المصاحبة، فيلجأ معها إلى تقديم ما تسمح به الدَّلالة ويطرح ما دون ذلك، وهو طرحٌ ليس كلِّيًّا بل يُصنَّف عند العلماء مراتِبَ تمتدُّ بين الرَّفض والجَودة والقُوَّة مرورا بالضَّعف والاستحسان.

---

[1]– ابن باديس "نَجَاةُ الْمَعْبُودِينَ بِهُدَاهُمْ وَهَلَاكُ الْعَابِدِينَ بِضَلَالِهِمْ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شعبان1349هـ– جانفي1930م، س6، مج6، ج12، ص797.

ومن صُوَر ذلك في مجالس ابن باديس، ما أورده من الحُكم على عنصرَيْن في التَّركيب تنازَعَتْهُما –نحويًّا– المصدريَّةُ والظَّرفيَّةُ بصيغةٍ تنقُل تردُّد الحُكم عليهما بأحَدِ احتمالَيْن، ويكتفي بذلك عند تناوله للتَّراكيب، وهما: (مدخل) و (مخرج) من قوله ﷻ چڑ ڑ ڑ ک ک ک ک کچ [الإسراء: 80] فيقول فيهما: "مدخَل ومخْرَج منصوبان على المصدريَّة أو على الظَّرفيَّة[1]" فيُصرِّح بترجيحه لمصدريَّتِهما، مردفا ذلك ببيان أثرِ هذا التَّرجيح على المعنى قائلا: "**قَدَّمنا احتمالَ** المصدريَّة في (مدخل) و(مخرج) لأنَّه أعمُّ، والعموم أنسب بهذا الدُّعاء الجليل الَّذي ليس في ألفاظه ما يدلُّ على التَّخصيص ولَمَّا كان الَّذي يُضاف إلى الصِّدق لا يكون إلاَّ حسناً لا عيب فيه، ثابتاً لا خلَلَ فيه، وَصَفْنا الإدخال والإخراج بما وَصَفْناهما به، لأنَّ ذلك كلَّه من مقتضى الحُسن والكمال والثُّبوت[2]" إلاَّ أنّ عمليَّة التَّرجيح هذه قد تناولَهَا تحت عنوان جزئي سمَّاه **(توجيه)** وتناول فيه تعيين اختياره وتعليله له، وذلك ممَّا يُبيِّن مرَّةً أخرى أنَّ المظاهر النَّحويَّة الَّتي شكَّلت مباحث لهذا الفصل، جاءت مُتداخلة بكيفيَّة يفضي بعضُها إلى بعض، ويترتَّب بعضُها عن بعض، ولعلَّ هذا يُعَدُّ سندا ركينا في أنْ يكون المظهرُ التَّالي هو التَّوجيه الَّذي غالبا ما يَتْبَع استعراضَ الاحتمالات.

2– التَّوجيه: هو في اللُّغة من (و ج ه) قال صاحب المقاييس: "الْوَاوُ وَالْجِيمُ وَالْهَاءُ: أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى مُقَابَلَةٍ لِشَيْءٍ... وَوَجَّهْتُ الشَّيْءَ: جَعَلْتُهُ عَلَى جِهَةٍ، وَالتَّوْجِيهُ: أَنْ تَحْفِرَ تَحْتَ الْقِثَّاءَةِ أَوِ الْبِطِّيخَةِ ثُمَّ تُضْجِعَهَا[3]" وظاهرٌ انسحابُ هذا المعنى الحسِّيّ على كلِّ ما يمكن أنْ يتَّخذ وجهة معيَّنة، واستعار الدَّارسون الأوَّلون هذا المصطلح ومدلولَه مستخدِمين إيَّاه عند اختيار وجه قراءةٍ قرآنيَّةٍ أو أسلوب كلاميٍّ أو تركيبٍ لُغويٍّ، لينصرف التَّنظير للمصطلح ومفهومه عند أعلام المصطلح كالمناويّ الَّذي يُعرِّفُه بقوله: "التَّوجيه: إيراد الكلام محتمِلاً لوجهَيْن مختلِفَيْن[4]" وكما أنَّ لِلَّفظة في المعاجم دلالةٌ لُغويَّةٌ تنصرف إلى تهيئةِ متَّكأِ الثِّمار الأرضيَّة ذات الحجم الكبير كالقثَّاء ووضعها عليه؛ فقد استُعِير الوضعُ لاختيار سبيل يُصاغ عليه الكلام ابتداءً، أو تصريفه نحْوَ معناه إذا كان مُنجزا، وذلك ما يفتح على الكلام وجوها في

---

[1]– ابن باديس "صِدْقُ الْمَدْخَلِ وَالْمَخْرَجِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ذي الحجَّة 1349هـ– أفريل 1931م، س7، مج7 ج4، ص 244.

[2]– ابن باديس، "صِدْقُ الْمَدْخَلِ وَالْمَخْرَجِ" مجلَّة الشِّهاب. س7، مج7 ج4، ص 244.

[3]– أحمد بن فارس، مقاييس اللُّغة، مادَّة (و ج ه).

[4]– محمَّد عبد الرَّؤوف المناوي، التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، تح: محمَّد رضوان الدَّاية، ط1. بيروت– دمشق: 1410هـ، دار الفكر المعاصر– دار الفكر، ص213.

القراءة أو التَّأويل، ولعلَّ هذا ما دفع بصاحب (دستور العلماء) إلى إرفاق تعريفه للتَّوجيه بالاستدلال، إذ يقول: "التَّوْجِيه: جعلُ الْكَلَام موجَّها ذَا وَجه وَدَلِيل[1]" فلا يكتفي باختيار وجهٍ من الوجوه؛ بل يشترِط إقامة الدَّليل على ذلك الاختيار.

وبالرُّجوع إلى أوَّل المُدوَّنات العربيَّة نجد حضورَ المصطلح ودلالَته تعبيرا عن الاختيار بين أساليب الكلام وردِّها وقَبُولِها، من ذلك ما جاء عن سيبويه من قوله: "وقد زعموا أنَّ بعض العرب يقول: هذا ابنُ عرسٍ مُقبلٌ، فرفْعُه على **وجهَيْن: فوجهٌ** مثل: هذا زيدٌ مقبلٌ، **ووجهٌ** على أنَّه جعل ما بعده نكرة، فصار مضافا إلى نكرة، بمنزلة قولك هذا رجلٌ منطلقٌ[2]" ففيه إيراد لوجْهَيْن من الكلام يستدلُّ على كلٍّ منهما بدليل. وعلى نفس الحمل استغلَّ القُرَّاء استعراض وجوه القراءات القرآنيَّة نسبةً وتعليلاً وحظيَّت قضيَّة **توجيه** القراءات باهتمام الكثير من القُرَّاء والنُّحاة، بل باتت مادَّة ثريَّةً للبحث والدِّراسة بسبب ما يترتَّب عن التَّوجيه النَّحويّ من إفضاء طبيعيٍّ، وفي أحيان كثيرة إلى توجيه المعاني، وغَدَا سندًا لُغوِيًّا قويًّا لِتعدُّد الاحتمالات، واللُّجوء إلى التَّقدير والاتِّساع منه إلى التَّأويل، وذلك ممَّا يُوقِفُنا مرَّة أخرى على الطَّبيعة المُعقَّدة والمتشابكة لتفاعُل العناصر اللُّغويَّة بما عليه من المعاني الذَّاتيَّة، وما تكتسبه من المعاني بالمجاورة.

وفي معرض الحديث عن ظاهرة التَّوجيه في (مجالس التَّذكير) تَحسُنُ الإشارة إلى أنَّ هناك من التَّوجيه ما ينصرف وِجْهة نحويَّةً يكون الحكم بها على نوع الرُّتبة والعنصر اللُّغويّ أو حركته. وهي ظاهرة كثيرةُ الشُّيوع في القرآن الكريم بقراءاته، وفي شعر العرب بتعدُّد رواياته. وما يعني البحثَ من هذه الظَّاهرة هو انسحاب تعدُّد الأحكام النَّحويَّة على المعاني والدَّلالات "فيتنوَّع هذا التعدُّد من حيث تناوُلُه لعناصر النِّظام التَّركيبيّ، فقد يقتصر على معاني العناصر النَّحويَّة أو علاقة التَّأثُّر والتَّأثير، أو يمسُّهما معا، أو يتجاوُزُهُما إلى أمور أخرى تُبيِّن تفاعُل النِّظام التَّركيبيّ مع مستويات الدَّرس اللُّغويّ الأخرى وغيره[3]" وسواء تسبَّب في تعدُّد التَّوجيه النَّحويّ عملُ أحد العناصر النَّحويَّة في التَّركيب بما أحدثه من تأثير على التَّوجيه النَّحويّ، أو على المعنى أو على ما بعدهما من الدَّلالة؛ فإنَّ المسارَ العامَّ لابن باديس في مسألة التَّوجيه

---

[1]– عبد النَّبيّ الأحمد نكري، دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون) تعريب: حسن هاني فحص، ط1. بيروت:1421هـ– 2000م، دار الكتب العلميَّة، ج1، ص248.

[2]– سيبويه، الكتاب، ج2، ص92.

[3]– محمود حسن الجاسم، تعدُّد الأوجه في التَّحليل النَّحوي، ط1. دمشق: 2007م، دار النُّمير للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع ص24.

مبنيٌّ على توظيف العناصر اللُّغويَّة في ترجيح أحد الاحتمالات، أو الجمع بينها، أو ردِّ بعضها وتقديم الآخر، مُحتكِما في ذلك إليها باعتبارها آليات لغويَّة لها سلطةُ توجيه قويَّة، وإمَّا أنْ يَستنِد في التَّوجيه إلى الدَّلالة العامَّة فيجعل لها سُلْطَة ذلك، بتوظيف أدوات خارجيَّةٍ أخرى. من ذلك ما يمنحه لحرف العطف (أَوْ) في قوله ﷻ ﭽ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ[النَّمل: 21] من معنى الاختيار المتضمَّن، ويوجِّه دلالة الآية بقوله: "أفادت (أو) أنَّ المحلوف على حصوله هو أحدُ الثَّلاثة، فإذا حصلت الحُجَّة فلا تعذيب ولا ذبح، ولو لم تحصل لفَعَلَ أحدَهُما[1]" فمع إفادة (أو) العطفَ نحويًّا ؛ ينتقي لها إفادة (التَّخيير) مِنْ بين معانيها الأخرى: الإباحة، والتَّقسيم، والشَّك، والإضراب. والتَّخيير هو الَّذي يدفع الأوَّل (العذاب) والثَّاني (الذَّبح) والإبقاء على ثالثِهما (السُّلطان) باعتبار أنَّ العطف بالأداة وَرَدَ نحويًّا بين ثلاثة أمور ليست من جنس واحد، فكانت الدَّلالة اللُّغويَّة مُعِينا لتحديد مجال سلطة الأداة.

ومِن أغراض توجيه ابنِ باديس للآية ما يأتي في المواضع الَّتي يلْتَمس فيها التَّوجيه إلى اختيارٍ واحدٍ لرفع الالتباس المُحتَمَل في تعدُّد معاني الأدوات، وما يُستَفَاد من الآية كلِّها إثر ذلك، من ذلك ما وَجَّه به معنى التَّرتيب الَّذي تحمله الفاء في (ڈ) من قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭼ[الإسراء: 12] فيقول: "فليست الفاء في (ڈ) للتَّرتيب في الوجود، وإنَّما هي للتَّرتيب في الذِّكر، وللتَّرتيب في التَّعقُّل. فإنَّ القمر والشَّمس بعضٌ من آيات اللَّيل والنَّهار، والجُزء متأخِّر في التَّعقُّل عن الكُلِّ[2]" وإنَّما ساقَهُ إلى توجيه موضع التَّرتيب في الآية، ما يستلزمه التَّذكُّر في تعاقُب اللَّيل والنَّهار من عُمق النَّظر، وعدم الاكتفاء بالتَّفكُّر في حقيقة التَّعاقُب فتلك حقيقةٌ قائمةٌ لا يستدعي إدراكُها كثيرَ نظرٍ.

وإذا أَخذ ابن باديس مسلك التَّوجيه إلى أحد المعاني دون غيرها لما يرى من ترتُّب الفائدة على تعيين ذلك التَّوجيه؛ فإنَّ توجيهه قد يأخذ مسلك الجمع بين الوجوه على سبيل الاتِّساع في المعنى، لكنَّ ذلك رهينٌ بقَبُول المعنى للوجْهَيْن معًا، وقد جاء عنه ذلك في مواضع مختلفة من تفسيره، منها تَوسُّعُه بإيراد وجه العطف بالواو، والاستئناف به معًا في (ۀ) من قوله ﷻ ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﭼ[الإسراء: 81-82] فيقول: "قُرِنت جملةُ (نُنَزِّلُ) بالواو مع أنَّ ما قبلها إنشائيَّةٌ وذلك **على وجْهَيْن:** الأوَّل أنْ تكون معطوفةً على جاء الحقُّ، أيْ: وقُلْ نُنَزِّل، فعُطِفت الخبريَّةُ على الخبريَّة الَّتي لها محلٌّ، وهو المفعوليَّة بالقول. الثَّاني: أنْ تكون الواوُ للاستئناف وهي في

[1]– ابن باديس "مُلْكُ النُّبوَّة مَجْمَعُ الحَقِّ والخَيْر ومَظْهَرُ الجَمَال والقُوَّة، الآية السَّابعة، وهي(21) من سورة النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة جمادى الأولى 1358هـ- جوان1939م، س15، مج15، ج5، ص224.

[2]– ابن باديس "آيَةُ اللَّيْلِ وَآيَةُ النَّهَارِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: س5، مج5، ج12، ص604-605.

الحقيقة صِلَةٌ في الكلام لتقويَّته[1]" وبالنَّظر إلى ما بين الآيتَيْن من علاقةٍ، سواء بالعطف كاحتمال مقبول، أو الاستئناف غير البعيد عن المعنى الَّذي سِيقَ بالعطف، فما بين مجيء الحقِّ وتنزيل القرآن من التَّناسق الَّذي يجمع بينهما وجه العطف؛ اقترابٌ في إيرادهما على سبيل التَّعديد الَّذي يُبرِّره الاستئناف نحويًّا.

3- التَّعليل: يُورِد صاحب (كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم) تعريفَه بقوله: "في اللُّغة مصدر علَّل أي: سَقَى سَقْيًا بعد سَقْيٍ، وعند أهل المُناظرة تبيِينُ عِلَّة الشَّيء... ويُطلق أيضا على ما يُستَدَلُّ فيه من العِلَّة على المعلول، ويُسمَّى برهانًا لَمِّيا أيْضا[2]" وذلك لأنَّ طريقة هؤلاء في التَّعليل مبنيَّة على أسلوب: **لَمَّا** كان كذا؛ كان أو يكون كذا. والتَّعليل مصطلحٌ مشتركٌ بين المَناطِقَة والنُّحاة على المعنى السَّالف، وقد استوى التَّعليلُ مَظهرا من المظاهر الفكريَّة في الحياة الإسلاميَّة، ذلك "أنَّ الإسلام ساعد على وجود حياة عقليَّة تهتمُّ بالتَّعليل اهتماما واضحا، حتَّى بات التَّعليل جزءًا من نسيج الفكر الإسلاميّ[3]" جرَّاء ما تركته أساليبُ كثيرٍ من آيات القرآن، وأحاديثه ﷺ الَّتي صِيغَت على أساليب التَّعليل. ولم يَعُد كافيًّا الاقتصارُ على الاستعمال اللُّغويّ المألوف؛ بل تعدَّاه إلى الإيغال في متابعة تراكيب اللُّغة وما تفيد أساليبها المختلفة إلى أنْ جاوز المُوغِلُون في التَّعليل الحدَّ، وخرجوا بالعِلَل عن حقيقة اللُّغة في تكلُّف ظاهرٍ، وتمحُّلٍ انصرف عنْ كثيرٍ ممَّا هو جدير بالبحث منها.

والحديثُ عن العِلَل مرتبطٌ بنشأة الدَّرس اللُّغويّ على يد الخليل وطبقته، واستقرَّ رأيُ معظم الدَّارسين على أنَّ التَّعليل النَّحويّ في عصرهم ومنْ أخَذَ عنهم لا يعدو أنْ يكون لُغويًّا، وهذا لا يعني "أنَّهم لم يعلِّلوا بعض الأحكام بعللٍ عقليَّة، فقد سلكوا هذا الطَّريق عندما يتعلَّق الحكمُ بمعقوليَّة الكلام. وما جاؤوا به من وجوهٍ في هذا الجانب، لا مَغْمَزَ فيه من جهة أنَّه فُرِض لاعتباراتٍ عقليَّة على اللُّغة[4]" وبناء على هذا؛ فإنَّ الأقربَ إلى القَبُول من التَّعليل؛ هو ما نَبَعَ من ذات اللُّغة، ووَافَقَ طبيعتَها، وابتعد عن المُتكلَّف من عِلَل المناطقة والفلاسفة، وقد يكونُ ذلك الَّذي عناه سيبويه في تعليقه على أحوال النَّاطقين في استقامة الكلام

---

[1]- ابن باديس "الْقُرْآنُ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ" مجلَّة الشِّهاب. س7، مج7، ج5، ص316.

[2]- محمَّد بن علي التَّهانوي، موسوعة كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة، رفيق العجم، ط1. بيروت: 1996م، مكتبة لبنان ناشرون، ج1، ص489.

[3]- جلال شمس الدِّين، التَّعليل اللُّغويّ عند الكوفيِّين مع مقارنته بنظيره عند البصريِّين، دراسة ابستمولوجيَّة، د ط. القاهرة: 1994، دار الجامعيِّين، ص10.

[4]- التَّواتي بن التَّواتي، محاضرات في أصول النَّحو، د ط. الجزائر: د ت، دار الوعي للنَّشر والتَّوزيع، ص307-308.

وإحالته بقوله: "وليس شيء يُضطَرّون إليه إلا وهمْ يحاوِلون به وجها[1]" وقد توارد لديهم هذا الضَّرب من التَّعليل، فما عُلِم لهم من العِلَّة قالوا به، وما خفيَ عنهم قالوا: هكذا سمعناه من العرب، أو مثل ذلك. وبات التَّعليل في العربيَّة خصيصة لها، لم يتجاوز بهِ أهلُه الحدَّ، فكان إضافةً تُعرَف بها دقائق المعاني وتُدْرَك بها أسرار الأساليب.

ولقد استوى عود الجدل في العلل والتَّعليل على أيدي العديد من أعلام اللُّغة والنَّحو كالزَّجَّاجيّ (240هـ) وأبي عليٍّ الفارسيّ (377هـ) وابن جنِّيّ (392هـ) وينقُلُ السُّيُوطيّ عن الزَّجاجيّ قوله: "أنَّ أقسامَ العِلل مستنبَطَة وهي تعليميَّة وقياسيَّة وجدليَّة[2]" ولا يزال الأخذُ بالعلل التَّعليميَّة "الَّتي يُتوصَّل بها إلى تعليم كلام العرب[3]" لصدورها من واقع اللُّغة، نُقطَةَ اشتراكٍ تَجمع بين إسراف المُوغِلِين في التَّعليل والمُقْتصِرين على ما يُفْهَم به الكلام ويَستَوي إدراكُه، فما مدى حضور أقسام التَّعليل في مجالس التَّذكير؟ وما وجه توظيف ما وُظِّف منها؟

دَأَبَ ابنُ باديس على استدراج مُتلقِّيه بالإفهام مُتَّبِعا مراحلَ يُفضي بعضُها إلى بعضٍ، ويُؤدِّي كلٌّ منها لما بعدها، وعند بلوغه مرحلةَ الإفادة من شروح المفردات، ودلالات التَّراكيب واختيار المعنى المقدَّم، كان لا يتردَّد في التَّعليل لاختياراته بما يؤكِّد توجُّهَه، فلطالما تردَّدت أدواتُ التَّعليل: (لأنَّ) أو (لِـ) أو (بقصد) أو (لذلك) أو (لغرض)... إمَّا للإشارة لِمَا في الآية من اللَّطائف والدَّلالات الخفيَّة، وإمَّا لتعليل اختياراته النَّحويَّة أو اللُّغويَّة. أمَّا تعليلاته النَّحويَّة فمن مثل ما جاء عنه لبيان عِلَّة حكمٍ إعرابيٍّ، أو وجه مجيء حركة إعرابيَّة دون أخرى، أو تعليل أقسام الكلام من الحروف والأفعال والأسماء، وأمَّا تعليلاتُه اللُّغويَّة فغالبا ما يستند فيها على تلك التَّعليلات النَّحويَّة فيقيم على أركانها تعليلاتٍ لغويَّة يظهر في كلِّ استخدام بأنَّها المقصودة، ولذلك لا يكاد يُورِد تعليلا نحويًا لذاته، بل لِمَا يُلْحِقُه من إضافةٍ إلى المعاني والدَّلالات ولعلَّ هذا ما يتَّضح جليًّا في ذلك التَّعليل المُتتابِع الجامع بين النَّحو والدَّلالة حول قوله ﷻ ﭽ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ﭼ [الإسراء: 56] فيقول: "أُمِرو بالدُّعاء **لتَوقِيفِهم** على خيبتهم فيه بظهور عجزِ مَنْ يَدْعون، وحُذِف مفعولا (زَعَمَ) والتَّقدير زعمتموهم آلهةً، **للعلم** بهما، **لأنَّهم** ما دَعَوْهم إلاَّ **لكونهم** آلهةً في زعمهم. و(لا يملكون) وَقَعَ بعد الفاء ولم يجزم في جواب الأمر، **لأنَّه** خبرٌ لمبتدأ محذوف تقديره: فهم لا يملكون، وهذا **لأنَّ** الفاء قُصِد بها العطفُ ولم يُقصَد بها السَّببِيَّة، ولا يصحُّ أنْ تُقصَد بها

[1]– سيبويه، الكتاب، ج1، ص25.

[2]– السُّيُوطيّ، الاقتراح في علم أصول النَّحو، ص80.

[3]– المرجع نفسه، ص81.

السَّببِيَّةُ **لأنَّ** ذلك يقتضي أنْ يكونَ عدمُ مُلكِهم متسبِّبا عن الدُّعاء... فإنَّ عدم العدول متسبِّبٌ عن التَّوفيق. وليس كذلك الأمرُ في هذه الآية، فإنَّ عدم مُلكِهم مُتحقِّقٌ، سواء دَعَوْا أم لم يَدْعُوا **فلذلك** امتنع النَّصبُ ووَجَبَ الرَّفعُ على التَّقدير المُتقدِّم[1]" وهو في منهجه التَّعليليّ ذلك، لا يُفرِّق بين أنماط العناصر اللُّغويَّة ووظائفها، أو رتبها، فيلْمَس المُتتبِّع لتعليلاته جمْعَه لتعليل الحركة الإعرابيَّة، أو نوع العنصر اللُّغويّ أو رُتبَتِه، أو صيغته الصَّرفيَّة، أو نوع الأسلوب، أو التَّقديم أو التَّأخير أو الحذف، ثُمَّ يُردِف ذلك بما لمسه من بيان أدوارِها في استنباط المعاني تعيينا أو اتّساعا أو تعدُّدا أو غيرها، وأثر ذلك على المعاني.

ومن صُوَر تعليله على الوصف السَّالف، ما جاء عنه في تعليله تعيين الحكم الإعرابيّ في نوع البدل بين (يَلْقَ) و(يُضَاعَفْ) من قوله ﷻ چأ ب ب ب پ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ قچ[الفرقان: 68-69] فيقول: "يُضَاعَفْ بدلٌ مِن يلْقَ، بدلُ كلٍّ مِنْ كُلٍّ، قال الخليل: لأنَّ مُضاعَفَة العذاب هي لَقْيُ الآثام **وعندي** أنَّه بدلُ بَعضٍ مِنْ كُلٍّ، لأنَّ لَقْيَ العذاب جزاءً على تلك الآثام يكونُ في الدُّنيا والآخرة، ومضاعفةُ العذاب والخلودُ فيه تكون في الآخرة[2]" فذَكَر ما قال به الخليل من البَدَل، واعترض عليه في نوعه، وبينما علَّل الخليل رأيه بأنَّ وعيدَ مضاعفة العذاب، هو نفسه ما يلقاه المَوْعُودُون به؛ يرى ابنُ باديس أنَّ لَقْيَ العذاب يكون في الدَّارَيْن كما أخْبَرَت بذلك النُّصوص، أمَّا المُضاعفة فمُتعلِّقة بالدَّار الآخرة زيادةً على اللَّقْيِ المُتقدِّم.

وبصرف النَّظر عن تقديم أحدِ الرأيَيْن أو تأخيره -فقد يكون من باب الاحتمال- فإنَّ اللاَّفت هنا هو استخدامُ ابن باديس لمنهج الخليل نفسِه في التَّعليل، رغم اعتراضه عليه في التَّطبيق، فقد استعرض رأيَ الخليل ووَجْهَ تعليله، ثُمَّ جاء برأيِه ووَجْهِ تعليله، ولكنْ على المنهج الأوَّل ذاته في التَّعليل النَّابع من حوار عناصر اللُّغة معًا، لا مِنْ خارجِها.

ولعلَّ أبرز أشكال التَّعليل على هذا المستوى من لُغَة الآيات الَّتي تعرَّضَ لها هو ما توجَّه به إلى **تعليل نسق التَّراكيب والأساليب**، إذْ تُعدُّ سطحا أكثر إظهارا لأغراض النَّظم من التَّعليل الجُزئيّ الَّذي استنبطه على مستوى العناصر اللُّغويَّة في مختلف مواقعها وأنواعها، ولا يمكن الوقوفُ على العلل الَّتي تَشِي بها

---

[1]- ابن باديس "دعاءُ غيرِ الله، مَنْ دَعَا غَيْرَ اللَّهِ فَقَدْ عَبَدَ مَا دَعَاهُ وَهُوَ فِي عِبَادَتِهِ مِنَ الْخَاسِرِين" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شعبان 1349هـ- جانفي 1930م، س6، مج6، ج12 ص794.

[2]- ابن باديس "الوَعْدُ بالعَذَابِ الشَّديد" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة رجب 1351هـ- نوفمبر 1932م، س8، مج8، ج11 ص 621.

الجملُ بمختلف أنماطها؛ إلاَّ مِن طريق النَّظر في دلالات هذه التَّراكيب كوَحْدة مجتمعة من عناصر مختلفةٍ من جهة؛ والنَّظر في طبيعة العلائق الأسلوبيَّة الَّتي ترتبط بها تقديما أو تأخيرا، وذكرا أو حذفا وإضمارا أو إظهارا، أو غير ذلك من جهة أخرى، فالتَّراكيب الَّتي تُستَنْبَطُ عِلَلُها نَحويًّا كونُها تراكيبُ تستوجبُ أنساقا مُعيَّنة من البناء؛ يُنظَر في عِلَلها على أنَّها أساليبُ أفادت جوانبَ فنِّيَّة، ولطائف بلاغيَّة وأسرارا تعبيريَّة.

ولقد شَهِد تفسيرُ ابنِ باديس من هذا كثيرا من الالتفاتات الَّتي تَرجع منابِعُها إلى مقولات الجرجانيّ في (الدَّلائل) وتطبيقات الزَّمخشريّ في (الكشَّاف) فـ "التَّعليل النَّحويّ في الكشَّاف يبدأ بالمستوى العاديّ التَّقليدي حين يُعرِب كلمةً، أو جملةً، أو يُبيِّن محلَّها من الإعراب، ولكنَّ نِكاته النَّحويَّة الجماليَّة تأتي بعد ذلك[1]" ومن نماذج تعليلات ابن باديس للتَّراكيب والأساليب ما جاء عنه في تفسير قوله ﷻ ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ [المائدة: 15- 16] من قوله: "وقد أفاد تخصيص التَّوفيق بأهل الاتِّباع، وجعل التَّوفيق مسبباً عنه –بما في صلة الموصول من التَّعليل– قوله ﷻ ﭽ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭾ [النَّحل: 125] يُورِد في تعليل حذف مفعول (ادع) **قولَه:** "وأمر نبيَّه ﷺ أنْ يدعو النَّاس أجمعين، **وحذف معمول ادعُ لإفادة العموم** إلى هذه السَّبيل فقال ﷻ ﭽ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭿ [النَّحل: 125] يُورِد في تعليل حذف مفعول (ادع) **قولَه:** "وأمر نبيَّه ﷺ أنْ يدعو النَّاس أجمعين، **وحذف معمول ادعُ لإفادة العموم** إلى هذه السَّبيل فقال ﷻ ﭽ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﮀ [النَّحل: 125] يُورِد في تعليل حذف مفعول (ادع) **قولَه:** "وأمر نبيَّه ﷺ أنْ يدعو النَّاس أجمعين، **وحذف معمول ادعُ لإفادة العموم** إلى هذه السَّبيل فقال ﷻ ﭽ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ [النَّحل: 125] يُورِد في تعليل حذف مفعول (ادع) **

تكونُ إذا لم تنطِقْ، وأتمَّ ما تكون بياناً إذا لم تُبِن[1]" وإذا كان الحذفُ على هذه الدَّرجة من الإفادة الفنِّيَّة والبلاغيَّة عند الجرجانيّ، فإنَّ تعليل ابن باديس به كان لغرض توسيع دلالة الآية إلى المقصودين بالدَّعوة، استجابةً لسياقٍ ثقافيٍّ واجتماعيٍّ مَسَحَ المشهد العام بالغَفْلة والجهل في نظره، فكان لا يتردَّدُ في استغلال كلِّ ما من شأنه أنْ يستند إليه في إثبات نجاعة منهجه.

ومن وجوه تعليله على هذا المنحى؛ تعليلُه لمسألة العدول عن الإضمار إلى الإظهار في قوله ﷻ چو و ۆ ۆ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە چ[الإسراء: 25] بقوله: "وقد كان مقتضى الظَّاهر في تركيب الآية أنْ يُقال: إنْ تكونوا صالحين فإنَّه كان لكم غفوراً، لأنَّ المقام للإضمار لكنَّه **عَدَلَ عن الضَّمير إلى الظَّاهر** فقيل: فإنَّه كان للأوَّابين غفوراً **ليَنُصَّ** على شرط المغفرة، وهو الأَوْبَة والرُّجوع[2]" فالتَّصريح بالمنصوص عليهم، بعد أنْ كان سياقُ الآية يُحِيل على مُضْمَر، أضحى تعيينًا للوصف الواجب التَّحقُّق حتَّى يتأكَّد الجزاءُ بالمغفرة، ولم يتوجَّه بِعلَّة الإظهار بعد الإضمار إلى عين المنصوص عليهِم وهم الأوَّابُون، بل إلى الوصف المصاحب الَّذي دلَّت عليه الصِّيغة، فإليه توجَّهت عناية الذِّكر في الآية، وإليه توجَّهت عنايةُ ابن باديس بالتَّعليل كمعهود إشارة البلاغيِّين بهذا الضَّرب من التَّراكيب الَّتي يقول عنها صاحب الطِّراز: "واعلم أنَّ هذا وإنْ كان معدودا من علم الإعراب، لكنْ له تعلُّقٌ بعلم المعاني، وذلك أنَّ الإفصاح بإظهاره في موضع الإضمار؛ له موقعٌ عظيمٌ وفائدةٌ جزِلَة، وهو تعظيم حال الأمر المُظْهَرِ والعناية بحقِّه[3]" وقد كان وجهُ التَّعليل الَّذي أورده ابنُ باديس شكلا من أشكال تعظيم أمر المُظْهَر في أحَدِ لوازمه وهو الوصف.

ولَرُبما ناسب أنْ يسْرُد لِبعض الآيات الَّتي اختار تفسيرَها، سلسلةً من التَّعليلات المُتنوِّعة جامعا بين ما هو من النَّحويّ التَّركيبيّ، وما هو من اللُّغويّ الأسلوبيّ كما في تفسير قوله ﷻ چۆ ى ى ې ې ۉ ۉ ئا ئا ئە ئە ئو ئو چ[الفرقان: 77] إذ يقول ابن باديس: "جوابُ لولا محذوف **لدلالة** ما تقدَّم، وتقديرُ الكلام، لولا دعاؤكم ما عبأ بكم. وجملة (فقد كذَّبتم) واقعةٌ موقعَ **التَّعليل** لكلام مقدَّرٍ تقديرُه –والله أعلم– لا يعبأ بكم فقد كذَّبتم، أيْ **لأنَّكم** قد كذَّبتم **فالفاء تعلِيلِيَّةٌ**، وأمَّا جملةُ (فسوف يكون) فمتسبَّبَةٌ وضميرُ (يكون) عائدٌ على (العذاب) المفهوم من المقام[4]" إنَّ الحكمَ على الفاء نحويًّا بأنَّها تعلِيلِيَّة، وما بعدها بالسَّببِيَّة،

---

[1]– الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص121.

[2]– ابن باديس "صَلَاحُ النُّفُوسِ وَإِصْلَاحُهَا" مجلَّة الشِّهاب. س6، مج6، ج5، ص302.

[3]– يحيى بن حمزة المؤيد بالله، الطِّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج2، ص79.

[4]– ابن باديس "قيمة العباد عند ربِّهم بِقَدْرِ عِبَادَتِهِم" مجلَّة الشِّهاب. س9 مج9، ج8، ص338.

وعلى الضَّمير بالعَوْدِ على (العذاب) تعليلٌ صريحٌ في استناده على المعنى الدَّلاليّ لاستنباط الحكم النَّحويّ، واستغلال الجانب النَّحويّ لخدمة وِجْهة المعنى، وذلك ما علَّق به في الأخير بعبارة: "المفهوم من المقام[1]" وهي العبارة الَّتي تشي بتوسُّله الدَّائم بمعطيات ما خرج على إطار اللُّغة بعد أنْ يستنفذ جميع ما أمكنه استخدامُه منها داخل إطارها.

وجَامِعُ ما يظهر من تعليل ابن باديس في (مجالس التَّذكير) أنَّه مُجانِبٌ لما سار عليه بعض النُّحاة حين أوْغَلوا في تعليل الأحكام النَّحويَّة، والإسراف في نبش الافتراضات، وابتكار المقترحات في تكلُّفٍ ذهب برَوْنق اللُّغة وجمالها، وتأخَّر بها عن دور التَّبليغ النَّاجع، وأفْقَدها أناقة البيان، وذلك ممَّا حاول ابنُ باديس استدراكه بالجمع بين العناية بالأحكام النَّحويَّة الإعرابيَّة، وعدم إهمال الجوانب البيانيَّة والفنِّيَّة في الآيات الحكيمة. هذا وإنَّ أكثر ما ساقه من تعليلاتٍ إنَّما تُصنَّف ضمن العلل التَّعليميَّة "الَّتي يُتوصَّلُ بها إلى تعليم كلام العرب، لأنَّنا لم نسمع نحنُ ولا غيرُنا كُلَّ كلامهم منها لفظا، وإنَّما سمعنا بعضا فقِسنا عليه نظيره[2]" وخصوصا وأنَّه لا يمكن قصرُ دوره هنا في حيِّز المُفسِّر للقرآن الكريم، دون اعتبارِ الجوانب التَّعليميَّة الَّتي يُولِيها عنايةً تضارِعُ عنايَتَه بالتَّفسير.

وكما سبقت الإشارة إلى تداخُل المظاهر النَّحويَّة واللُّغويَّة في (مجالس التَّذكير) وأَخْذِ بعضها بحجز بعض؛ فإنَّ الحديث عن التَّعليل بالشَّكل الَّذي مرَّ بنا، يُفضِي بنا إلى مظهرٍ آخر من المظاهر الَّتي تخلَّلت معالجتَه للتَّراكيب، والَّذي يُمكن عدُّه وَجْها من أوجهه، ونظرا لِمَا لقيَ من عناية اللُّغويّين والنُّحاة والمفسِّرين ما لقيَ، أُفرِد له هذا الحيِّزُ من البحث، وذلك ما يعرف بالحمل على المعنى.

4- الحمل على المعنى: يُمثِّل هذا العنصرُ أحدَ مظاهر تردُّد المعنى بين الوظيفة النَّحويَّة والدَّلالة التَّركيبيَّة؛ إذ قد تَتعيَّن الوظيفةُ النَّحويَّة لعنصرٍ من عناصر التَّركيب وسياقه، كما قد تتَّضح صورةُ المعنى مُركَّبا من خلال ضبطِ وظيفةِ العُنصر النَّحويّ. وقد شكَّل هذا المظهرُ عند اللُّغويّين العرب مجالا واسعا للجدل، فمِمَّا جاء فيه عن ابن جنِّيّ قوله: "غَوْرٌ من العربيَّة بعيدٌ، ومذهبٌ نازحٌ فسيحٌ، قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثورا ومنظوما، كتأنيث المذكَّر وتذكير المُؤنَّث، وتَصوُّر معنى الواحد في الجماعة والجماعة في الواحد، وفي حمل الثَّاني على لفظٍ قد يكون عليه الأوَّل، أصلا كان ذلك اللَّفظُ أو فرعا وغير ذلك[3]" فالحمل على المعنى مظهرٌ ينفرطُ به قيد القواعد النَّحويَّة الصَّارِمة والاستجابة -عوضا

[1]- ابن باديس "قيمة العباد عند ربِّهم بِقَدْرِ عِبَادَتِهِم" مجلَّة الشِّهاب. س9 مج9، ج8، ص338.

[2]- السُّيُوطيّ، الاقتراح في علم أصول النَّحو، ص81.

[3]- ابن جنِّيّ، الخصائص، ج2، ص180.

عنها- لما يُمكِن أنْ تسمح به من العلاقات والقرائن، ومِنْ ثَمَّ فهو فضاءٌ تلتقي فيه قواعدُ النَّحو ومتطلَّبات الدَّلالة، ومعه تلتقي آراء النُّحاة واللُّغويّين حول أوْلويَّة تقييد اللَّفظ لجنوح المعنى، أو تنفيس المعنى لتعسُّفات اللَّفظ، "ولاشكَّ أنَّ حمل الكلام على المعنى يجعل المعنى حاكما على الكلام ومُؤثِّرا فيه، فيُوضِّح المقاصد والغايات من الكلام، وفي ذلك إعادةُ النَّظر في القواعد النَّحويَّة[1]" وتجدُر الإشارة إلى أنَّ الحمل على المعنى باعتباره آليَّةً من آليَّات إدراك المعاني وضبطها، ووسيلةً لتوجيه العلائق بين عناصر الكَلِم؛ يبقى في حاجةٍ إلى آليَّاتٍ أخرى تقوم منه مقام النَّتيجة أو السَّبب، فقد يُلجئُ الحملُ على المعنى إلى التَّقدير أو الاحتمال أو التَّوجيه وربما الاستدلال، وقد يتسبَّب التَّقديرُ أو التَّأويل في الحمل على المعنى. والاحتكام في كلِّ ذلك إلى قرينة سياقيَّه لُغويَّةٍ أو سياقيَّة مقاميَّة، وكلُّ هذه الآليات لا تعدو أنْ تكون مجرَّد وسائل إجرائيَّة يبتغي من ورائها النُّحاةُ واللُّغويُّون -والمفسِّرُون منهم خاصَّة- إدراكَ المعاني الدَّقيقة للتَّراكيب العربيَّة، وفي مقدِّمة ذلك كلِّه آياتُ القرآن الحكيم.

ولعلَّ أظهر مجال انتَعَشت فيه هذه الظَّاهرة النَّحويَّة الدَّلاليَّةُ، هو تفاسير القرآن الكريم، الَّتي غلب عليها التوسُّل باللُّغة، وعُرِفت بـ (كتب المعاني والغريب) وكذا مُصنَّفات التَّفسير اللُّغويّ إلى أنْ تجلَّت في العصر الإسلاميّ الوسيط عند الزَّمخشريّ (528هـ) وأبي حيَّان (745هـ) خاصَّة. فقد أفادوا من نضج الآراء النَّحويَّة حولها، ولجوئهم إليه سبيلا وحيدا لتوجيه الكثير من آيات القرآن الكريم من مثل قوله ﷻ چڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ چچ [الأنعام 139] وقوله ﷻ چپ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ چ [الأحزاب: 31] وغير ذلك كثير في كتاب الله تعالى. ونظرا لوقوع هذه الظَّاهرة اللُّغويَّة بين النَّحو والدَّلالة، فقد نظَر إليها النُّحاة من زوايا قَبُول القواعد النَّحويَّة لها أو رفضِها أو احتمالها، في ما رآها اللُّغويُّون والمُفسِّرون منهم تحديدا، مِنْ أَظهرِ نقاط التَّمَاس الَّتي لا يُمكن أنْ يَستغنِيَ فيها النَّحوُ عن المعنى، فنقرأ لابن الأنباري في تعليقه على قول عامر بن جُوَيْن:

فَلاَ مُزْنَةٌ وَدَقَتْ وَدْقَهَا ... وَلاَ أَرْضٌ أَبْقَلَ إِبْقَالهَا*

قولَه: "نحن لا نُنكِر الحمل على المعنى في كلامهم، ولا التَّنقُّل من معنى إلى معنى... لأنَّ الحمل على اللَّفظ والمعنى أولى من الحمل على المعنى دون اللَّفظ، وجريُ الكلام على معنى واحدٍ أولى من التَّنقُّل من

[1]- خالد إسماعيل حسَّان، في المعنى النَّحويّ والمعنى الدَّلاليّ، دراسة في ضوء اللِّسانيَّات العربيَّة المعاصرة، ط1. القاهرة: 1430هـ- 2009م، مكتبة الآداب، ص98.

* البيت من [المتقارب] لعامر بن جُوَيْن (الكتاب، ج2، ص46) (ابن عقيل ج2، ص92) (الأشمونيّ، ج1، ص400) وأشار إلى الأرض بالمُذكَّر أَبْقَلَ، يريد المكان.

معنى إلى معنى[1]" فرغم تغليب النَّحويّين للآراء التَّنظيريَّة في المسائل، وانتصارهم لسلطة القاعدة واطِّرادها؛ إلاَّ أنَّ قضيَّة الحمل على المعنى ألْجَأتْهُم إلى القول بانكسار شيءٍ من تعسُّف سُلطة النَّحو على مقتضيات الدَّلالة. بينما وَجَدَ المفسِّرون فيه إجراءً ملائما لِمَا عليه العلاقة بين التَّخريج النَّحويّ لبعض الآيات، ودلالاتها الَّتي تقتسمها مع هذا التَّخريج اعتباراتٌ أخرى.

فمع حرص النُّحاة على اطِّراد التَّوافُق اللَّفظيّ في الإفراد والجمع والتَّذكير والتَّأنيث، عند إحالة الضمائر في الجملة الواحدة، أو بين الجمل؛ يجد هؤلاء أنفسَهُم في مواجهة مثل هذه الآيات، الَّتي يتدَافَعُ فيها النَّحو مستجيبا لمتطلَّبات اللَّفظ، والمعنى الَّذي تجتمع معطياتٌ متعدِّدةٌ لدعمه وتقديمه. يقول تمَّام حسَّان: "إنَّ المعنى على مستوى النِّظام الصَّوتيّ، والنِّظام الصَّرفيّ، والنِّظام النَّحويّ هو معنى وظيفيٌّ؛ أيْ أنَّ ما يُسمَّى المعنى على هذا المستوى، هو في الواقع وظيفةُ المبنى التَّحليليّ، ثُمَّ يأتي معنى الكلمة المفردة (المعنى المعجمي) وما يكون بمجموع هذين المعنيَيْن، مضافا إليهما القَرِينة الاجتماعيَّة الكبرى الَّتي نرتضي لها اصطلاح البلاغيين **المقام**... وكلُّ ذلك يصنع المعنى الدَّلاليّ[2]" وهذا ما يعني أنَّ العمليَّة التَّفسيريَّة في استثمارها الجانبَ النَّحويَّ من الحمل على المعنى، قد اعتبرته جزءًا إجرائيًّا يسيرا، في الوقت الَّذي تتوسَّلُ فيه بأدواتٍ ووسائل أكثر نجاعة وقدرة.

ومن صُوَر معالجة قضيَّة الحمل على المعنى في (مجالس التَّذكير) ما كان على جهة توظيف المصطلح ومنها ما جاء من إحالة الضَّمير بتوجيه المعنى العام، كشكلٍ من أشكال معرفة طبيعة العلاقات بين الكلم، والوقوف بدقَّة على معنى أو معاني الآية.

أمَّا على صعيد المصطلح، فما كان منه في حمل معنى كلمة (النَّاس) وعلَّة تَكْرَارها في قوله ﷻ چچ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ چ[الناس: 1-3] ما جاء عنه: "ويجوز-إذا راعينا الأدب وكمال التَّنزيه **في حمل الألفاظ الَّتي تضاف إلى كلمة (ربّ) على أشرف معانيها**- أنْ تُحمَل كلمةُ (النَّاس) على معنى أخصّ مما يتناوله عمومُ الجنس، وهو الأماثل والأخيار منهم، الجامعون لمعاني الإنسانيَّة الفاضلة، وهذا المعنى تعرفه العرب، فإنَّهم كثيرًا ما يُطلِقون اسم الجنس على الفرد أو الأفراد الكاملين في حقيقته، وإنْ كان هذا من المجاز في كلامهم **وقد حملوا على هذا المعنى** قوله ﷻ چ ۀ ہ ہ چ[البقرة13][3]" وبالرُّجوع

---

[1]- أبو البركات كمال الدِّين الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج1، ص403

[2]- تمَّام حسَّان، اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها، ص182.

[3]- ابن باديس "خُلاصَةُ تفسِيرِ المُعوِّذَتَيْن" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ربيع الثَّاني وجمادى الأولى1357هـ- جوان جويلية 1938م، س15، مج15، ج4، ص226-227.

إلى ما جاء في تفسير الآية عند أبي حيَّان نقف على أنَّ المقصود بقول ابن باديس السَّابق، هو الحمل على المعنى الَّذي تناوَلَه النُّحاة والمُفسِّرون على الوجه المُتقدِّم من البيان.

وأمَّا على صعيد الممارسة التَّطبيقيَّة في استثمار هذا الإجراء، فإنَّ ابنَ باديس يبدأ تفسيرَه بالمعنى المعجميّ فالوظيفيّ ببيان العلاقة بين مبنى الكلمة ومعناها النَّحويّ، ملتفِتا في أثناء ذلك إلى سياق التَّركيب، ساعيًا للوصول إلى المعنى، فإذا بدا له ما يوحي بالتَّعارُض أو التَّدافُع على مستوى النَّحو احتكم إلى المعنى.

ومثالُه ما جاء عنه في توجيه إعراب مفردة (الزُّور) بناء على معناها المعجميّ المفرد، وما ألقاه من ظلالٍ على المعنى العام للتَّركيب، فيقول في تفسير قوله ﷻ ﭽ ک ک ک ک گ گ گ گ ﭼ [الفرقان 72] "إذا كان (لَا يَشْهَدُونَ) بمعنى لا يَحْضُرُون، فالزُّور مفعول به. وإذا كان بمعنى لا يُخْبِرُون فالزّور مفعول مطلق بعد حذف المضاف، والأصل: ولا يَشْهَدُون شهادةَ الزُّور[1]" فقد كان بناء الحكم الإعرابيّ المُزدَوَج على العنصر اللُّغويّ رهينَ معناه المعجميّ الأوَّل، وقد كان الحمل على المعنى سندَ ابنِ باديس في تخليص الوِجْهة الإعرابيَّة له على مسارَيْن مُحتمَلَيْن.

5- التَّقدير: هو "نِيَّةُ الشَّيء وتصوُّرُ وجُوده، وكثيرا ما يُستعمَل في المَوَاطن الَّتي يقع فيها الحذفُ أو الَّتي تحتاج فيها الكلمات إلى ما يُكْمِل معانيها[2]" وهو مسلكٌ يسلُكُه مُتلقِّي الكلام، فيُقلِّب فيه الرَّأي ويستعرض منه الوجوهَ الَّتي يستسيغها النِّظام النَّحويُّ، وتقْبَلها المواضعات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة للمجموعة اللُّغويَّة، ونظرا لما تُتيحه اللُّغةُ ذاتُها من إمكانيَّة تخريج الكلام على وجوهٍ مختلفة، ولو تقاربت من جهةٍ واختلفت زوايا نظر المتلقِّين للُّغة من جهة أخرى؛ فقد وَجَدَ أنصارُ تقدير الكلام حُجَّة قويَّةً لوضع افتراضاتٍ يُعيدون من خلالها أنماطَ التَّراكيب الأصليَّة، بطريقةٍ أو طُرُق أخرى، بحثا عن القراءة الصَّحيحة للنُّصوص، ومحاولةً لإدراك المقاصد الحقيقيَّة للمُتكلِّم، ولقد انتشرت ظاهرةُ تقدير الكلام بإعادة صياغتِه على شكلٍ آخر، مع اشتغال الدَّارسين بقضايا اللُّغة والنَّحو والتَّفسير، واتُّخِذت وسيلةً تُبَسَّطُ بها آياتُ القرآن الكريم، وأشْعارُ عصور السَّليقة.

وممَّا جاء في ذلك ما أورده سيبويه في الكتاب في معرِض حديثه عن الإظهار والإضمار: "ومِمَّا يُضمَر لأنَّه يُفسِّرهُ ما بعده، ولا يكون في موضِعِه مُظهَرٌ؛ قولُ العرب: إنَّه كِرامٌ قومُك، وإنَّه ذاهبةٌ أمَتُك.

---

[1]- ابن باديس "القرآن يَصِفُ عبادَ الرَّحمان، الصِّفة التَّاسعة" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شوّال 1351هـ- فيفري 1933م س9، مج9، ج2، ص74.

[2]- محمد نجيب اللَّبدي، معجم المصطلحات النَّحويَّة والصَّرفيَّة، د ط. الجزائر: د ت، مطبعة أمزيان، ص182.

فالهاء إضمارُ الحديثِ الَّذي ذكرتَ بعد الهاء كأنَّه في **التَّقدير** –وإنْ كان لا يُتكَلَّم به– قال: إنَّ الأمرَ ذاهبةٌ أمَتُك، وفاعلةٌ فُلانةٌ، فصار هذا الكلام كلُّه خبرًا للأمر[1]" وإنَّما اعتَمَد دارسُوا العربيَّة التَّقدير بوصفه أحدَ الإجراءات الَّتي يُلجَأ إليها للتَّفهيم، وإعادة صياغة الكلام بأسلوبٍ أبسَط ممَّا عليه لُغَة النُّصوص المقصودة بالشَّرح والتَّفسير، فقد يبلغُ أنْ يُقدِّر النَّحويُّ أو المُفسِّر كلامًا لا يُتكلَّم به، كما استثنى سيبويه بتمثيله السَّالف.

وقد يكون التَّقدير فيْصَلا لِمَا يكون من جدلٍ بين النُّحاة وأصحاب المعاني، في تسليم النُّحاة إلى حدٍّ بَعِيدٍ لِصرامة قواعد السَّلامة النَّحويَّة، والانصياع لتعليمات العامل والعمل النَّحويّ كأحد أبرز مُنظِّمٍ للعلائق النَّحويَّة بين الكلم "ولقد أكْثرَ النُّحاةُ الكلامَ عن العامل باعتباره تفسيرًا للعلاقات النَّحويَّة، أو بعبارة أخرى، باعتباره مناط **التَّعليق**، وجعلوه تفسيرًا لاختلاف العلامات الإعرابيَّة، وبَنَوْا على القول به فِكْرتَيْ **التَّقدير** والمحلِّ الإعرابيّ[2]" بينما يُغلِّب أصحابُ المعاني ومَنْ في فَلَكِهِم أسبقيَّة الدَّلالة، وأنَّها المقصودة من كلام المُتكلِّم، وينظرُون إلى تلك الشَّبكة من العلاقات المُعقَّدة بين الكلم على أنَّها مطيَّةُ كمٍّ هائلٍ من المعاني في أذهان المتكلِّمين، وليس لها إلاَّ أنْ تكونَ أحرص ما تكون على توفيَّة تلك المعاني بجودة الصيَّاغة وحسن التَّأليف.

ومن هنا أخَذَ النُّحاة على عاتقهم بَسْط تلك العلائق، والنَّظرَ في أيِّها أسلم في التَّركيب، وتناولوا في خضمِّ ذلك نصوصَ المُدوَّنة العربيَّة الشَّاهدة، بالتَّحليل والمقارنة، وبَدَا صراعُ اللَّفظ والمعنى مُلازِما لنماذج هذا الدَّرس، فهذا ابنُ هشام يتناولُ التَّقدير بالفعل والوصف في الاشتغال فيقول: "وأمَّا في الاشتغال فيُقدَّر بحسَب المُفسَّر، فَيقدَّرُ الفعل في نحو: أيَومَ الجمعة تعتكِف فِيهِ؟ وَالوَصْف في نحو: أيَوم الجمعة أنت معتكف فيه؟ وَالحقُّ عندي أَنه لا يترجَّح تَقْدِيرُه اسما ولا فعلا، بلْ بِحَسب الْمَعْنى[3]" وفي تصريح ابنِ هشام بتقديم المعنى حَكَمًا على الضَّابط النَّحويَّ للاشتغال في تقدير فعلٍ محذوفٍ وجوبًا ينصب المشغول عنه الواقع بعد ما يدخل على الأفعال، ويَرفعُهُ إذا وقع بعد ما يدخل على الأسماء كإذا الفجائيَّة، ويجوز نصبُه ورفعُه في غير ذلك؛ التفاتًا لدور المعنى وأثرِه في تقدير طبيعة المحذوف، ونمط تقدير التَّركيب كُلِّه بعد ذلك.

---

[1]– سيبويه، الكتاب، ج2، ص176.

[2]– تمَّام حسَّان، اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها، ص185.

[3]– جمال الدِّين ابن هشام، مغني اللَّبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط6. دمشق: 1985م، دار الفكر، ص584.

وإذا كان التَّقديرُ من هذا النَّوع ممَّا يتعلَّق بالرُّتَب النَّحويَّة للَّفظ وتصنيف عملها؛ فإنَّ من التَّقدير ما يغلِب عليه الجانبُ اللُّغويّ الصَّرف، وهو ممَّا لقي قَبُولا واستحسانا لكون التَّقدير فيه أبعد عن التَّكلُّف وأدعى إلى الإيضاح والبيان، ومِن ذلك التَّقدير لموضع الحذف "وَإِنَّمَا حَسُن الحَذف أَنْ يُعلَم عِند مَوضِع تَقْدِيره نَحْو چ گ گ چ [يوسف: 82] وَنَظِير هذه الآية قوله ﷻ چ ۓ ڭ ڭ چ [المائدة: 45] وتمام الآية: چ ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ چ [المائدة: 45] أَيْ: إِنَّ النَّفس مقتولة بِالنَّفسِ، وَالعينَ مفقُوءَة بِالعينِ وَالأنفَ مجدوعٌ بالأنف وَالأُذن مصلُومَة بالأذن، وَالسِّنَّ مقلوعة بِالسِّنِّ هَذَا هُوَ الْأَحْسَن[1]" ولم يقف أمر قبول التَّقدير غير المتَكَلَّف بل الَّذي لا بدَّ منه لبيان تصاريف الكلام، وتمييز وجوه الدَّلالات عند الأقدمين عند هذا، فلَقَد رأى العديدُ من الدَّارسين المُحْدَثين أنَّ التَّقدير المُوجَّه بالمعنى، والمُرتبط عُضويًّا بضوابط العلائق بين الكلم؛ يُعَدُّ من طبيعة اللُّغة، إذْ هو نابعٌ ممَّا تُفرِزه شبكةُ العلاقات بين العناصر اللُّغويَّة المُتجاوِرة "ولا شكَّ أنَّ التَّضامّ مبرِّرُ قَبُول **التَّقدير** سواء عند الاستتار أو عند الحذف، فالاستتار والحذف إنَّما يكونَان لِلعَنَاصر الَّتي تتطلَّبها عناصرُ أخرى، فيكُونُ هذا التَّطلُّب أساسًا لقبول تقدير المُستتِر، أو المحذوف، أو متعلِّق الظَّرف والجار والمجرور، وتتضافر معه بالطَّبْع قرائنُ أخرى كسبق الذِّكر عند الحذف، وكدلالة الصِّيغة عند الاستتار[2]" غير أنَّ هذا الاستحسان الَّذي عليه أغلب النُّحاة من القدامى والمُتأخِّرين لم تخلُ له السَّاحةُ من مُعارِض يُشنِّع عليه وعلى القائلين به، فهذا ابنُ مضاء (592هـ) يُعلِن ثورَتَه على مسالك التَّعليل والتَّأويل والتَّقدير في النَّحو، متأثِّرا بمقولات المذهب الظَّاهريّ في الفقه، ويدعو إلى التَّخلِّي عن التَّقديرات الَّتي وضعها النُّحاة أنماطا لأساليب معيَّنةٍ، فذَكَرَ مِن مواقع التَّقدير وأوضاعه ثُمَّ أتى على ما زعمه النُّحاة –برأيه– مِنْ محذوفٍ يَجِبُ أو يُسْتَحْسنُ أنْ يُقدَّر له فيقول: "يقولون في رأيتُ الَّذي في الدار تقديره: رأيت الَّذي استقرَّ في الدَّار، وكذلك: مررتُ برجلٍ مِنْ قريش، تقديره: كائن من قريش. وكذلك رأيتُ في الدَّار الهلالَ في السَّماء، تقديره: كائناً في السَّماء. وهذا كلُّه كلام تامٌّ لا يفتقر السَّامع له إلى الزيادة كائنٌ ولا مستقرٌّ، وإذا بَطَلَ العاملُ والعمل، فلا شُبهة تبقى لمن يدَّعي هذا الإضمار[3]" وإذا كان لابن مضاء الحقُّ في ردِّ كثيرٍ من وجوه التَّقدير المُتكلَّف الَّذي رَكِبه البعضُ مطيَّة لنُصرة آرائهم المذهبيَّة ومنازعهم الفكريَّة، فكلَّفوا كثيرا من النُّصوص ما لا طاقة لها به؛ فإنَّ

---

[1]– ابن هشام، مغني اللَّبيب، ص586.

[2]– تمَّام حسَّان، اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها، ص224.

[3]– أبو العباس أحمد ابن مَضَاء القرطبيّ، الرَّدُّ عَلى النُّحاة، دراسة وتحقيق: محمَّد إبراهيم البنَّا، ط1. القاهرة: 1399هـ–1979م، دار الاعتصام للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ص79.

كثيرا من أساليب القرآن وتراكيبه وأحاديث النَّبيّ ﷺ وصُوَرًا كثيرةً من كلام العرب أيضًا لا يمكن استيفاء حقيقة مقاصدها، والوقوف على بديع أسرار لُغتِها الشُّجَاعَة، إلاَّ مِنْ طريق تلك الإجراءات الَّتي أعلن ابنُ مضاء رَدَّها.

وفي هذا الخضمِّ الَّذي أفرزته مواقف العلماء مِن التَّقدير، ومقادير أخذِهِم منه وتركهم له؛ تقف الدِّراسة على مواقع مُنْتَقاة من المجالس مُحاوِلَةً استنباطَ موقف ابنِ باديس من هذا الإجراء وكيفيَّة التَّعامل معه.

يقف المُتابِع لمواضع التَّقدير الَّتي أوردَها ابنُ باديس خلال تفسيره على شكلَيْن، منها التَّقدير باصطلاح النُّحاة، كالتَّقدير لفعلٍ أو وصفٍ محذوفَيْن يدلُّ عليهِما مذكُورٌ، كما في بيان إعراب (سُبْحَانَ) من قوله ﷻ ﭽ ڑ ک ک ک ک گ ﭼ[يوسف: 108] بقوله: "سبحان منصوبٌ بفعلٍ محذوفٍ تقديرُه، أُسَبِّحُ، أيْ أُنَزِّهُ[1]" وما أشبه ذلك، وهو في هذا مُتَّبِعٌ لسَنَن النُّحاة القائلين بالتَّقدير على خلاف الظَّاهريَّة. ومنها التَّقدير الَّذي ينصرف به إلى إعادة صياغة التَّركيب على سبيل التَّبسِيط وتقريب الفَهْم للمُتلقِّي، وقد صدر التَّقديرُ منه في كِلاَ الوَجْهَيْن في إطار منهجٍ تعليميٍّ مقصودٍ، بالنَّظر إلى السِّياقات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة السَّائدة في زمنه.

ومن أهمِّ الأُسُس الَّتي تُلاحَظ على استخدام ابن باديس للتَّقدير؛ اعتبارُه مخرَجًا اضطراريًّا يستخدمه على سبيل التَّفهيم، ويلجأ إليه إذا رأى فيه الإجراء الأَنْسَب لبيان المراد، فإذا رأى مِنْ أساليب البيان ما يَسْتَغْنِي به عنه اجْتَنَبَه، ويَعتبِر القولَ به من باب (الادِّعاء) لأنَّ حقيقَةَ الكلام تكمُنُ في شكله الأوَّل الَّذي صِيغَ فيه، وذلك ما نلمسه في تفسير قوله ﷻ ﭽ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ﭼ[الإسراء: 12] وبعد أنْ قدّر من أوضاع النَّحو المُفردة مضافا مفادُه (وجعلنا اللَّيلَ والنَّهار **ذَوَيْ** آيَتَيْن) على اعتبار أنَّ اللَّيل والنَّهار آيَتَان، والشَّمسُ والقمرُ فيهما آيتان كذلك "وعليه يكون تقدير الآية هكذا "وجعلنا اللَّيْل والنَّهار آيتَيْن، فمَحَوْنا قَمَرَ اللَّيْلِ، وجعلنا شَمْسَ النَّهَار مُبْصِرَةً، وهو تقديرٌ صحيحٌ لا مُعارِض له من جهة اللَّفظ، ولا مِنْ جهة المعنى، **وسالمٌ من دعوى تَقديرِ محذوفٍ**، ومفيدٌ لكثرة المعنى بأربعِ آيات: باللَّيْل وقَمَرِه، والنَّهار وشَمْسه، فالتَّقريرُ به أولى، ولذلك فسَّرنا الآيَة عليه[2]" فالحكم على تقديره هذا بالصِّحة، وانتِفَاء الاعتراض عليه لفظا ومعنى، وخلُوِّه من تقدير محذوف، وإفادته لكثرة المعاني والتوسُّع به في

---

[1]– ابن باديس "سَبِيلُ السَّعَادَةِ وَالنَّجَاةِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة محرَّم 1354هـ– أفريل 1935م، س11، مج11، ج1 ص13.

[2]– ابن باديس "آيَةُ اللَّيْلِ وَآيَةُ النَّهَارِ" مجلَّة الشِّهاب. س5، مج5، ج 12، ص605.

الدَّلالة، كلُّها مبرِّراتٌ لأخذه به، ومِنْ هنا فهو لا يلجأ إلى التَّقدير إلاَّ من حيث هو إجراءٌ يتلمَّس به السَّبيل إلى بيان الدَّلالة هدفًا.

وعلى صعيد آخر فإنّ ابنَ باديس غالبا ما يتوجَّه بتقديره ناحية التَّركيب، وإنْ كان تقديرُه على مستوى العناصر اللُّغويَّة حاضرًا في كثيرٍ من الأحيان، لكنَّه لم يكن غايةً في ذاته، بقدر ما كان مرحلةً من مراحل بناء التَّقدير على مستوى التَّركيب، وسواءٌ كان التَّقدير الَّذي عرض له ابنُ باديس نحويًّا أو دلاليًّا؛ فإنَّه تقديرٌ قائمٌ على تفاعُلِ العناصر اللُّغويَّة بما تحويه من المعنى الذَّاتيّ، ثُمَّ بما تكتسبه من المعاني بفعل التَّجاوُر تأثُّرا وتأثيرا، ومِنْ صُوَر تقديره المبنيّ على هذا، بناءُ تقديره على التَّفريق بين معنَيَيْن مختلفَيْن لنفس الأداة في آيةٍ واحدةٍ، فعند تفسيره لقوله ﷻ چ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پچ [الإسراء: 39] يقول: "ومِنْ في (ممَّا) تبعيضيَّة. ومِنْ في (مِنَ الحِكْمَةِ) بيانيَّة مجرورُها بَيَّنَ المُبهَم، وهو ما في قوله (ممَّا) والتَّقدير: ذلك الَّذي تقدَّم بعضُ الحِكْمة الَّتي أوحاها إليك ربُّك[1]" فكان من لازِمِ القولِ بعد اختيار نوعَيْ معنى (مِنْ) من بين ما يزيد على خمسة عشر(15) معنى؛ أنْ يُعِيد تركيب نَظْم الآية على هيأةٍ تُقنِع المتلقِّي بصحَّة اختياره لمعنى الأداة وإمكانيَّة ملاحظة جدواه على مستوى التَّركيب المقدَّر.

وممَّا يُلاحَظ في تقدير الكلام عنده أيضا، لجوؤُه إليه إذا كان وسيلةً قويَّةً في إيضاح المعنى المراد من غير تعسُّفٍ أو إكثار، فاستخدامُه لهُ يَحكُمُه خارج النَّصّ عمومُ نصوص الشَّريعة، ويحكمه داخل النَّص احتمالُ اللَّفظ للتَّقدير، وكثيرا ما كان يُورِد تقديرا للكلام عقب ملاحظته لاحتمال التَّركيب لغير وجهٍ، وبعد إيراد الاحتمال النَّاجم عن التَّعدُّد في المعنى المُعجميّ، أو الموقع الإعرابيّ، أو ورود الآية على أكثر من وجهٍ في القراءة، أو غير ذلك من مبرِّرات التَّقدير.

ومِن صُوَر ذلك في المجالس ما جاء عنه من التَّقدير عقب احتمالٍ نحويّ أورده في معرِضِ ذِكْرِه للتَّراكيب في قوله ﷻ چي ٻ ٻ د د ئا ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇچ [الإسراء: 57] قائلا: "أَقْرَب خبرُ مبتدأٍ محذوفٍ **تقديره** هو، والجملة صلة الموصول، **ويُحتمَل** أنْ يكون أيُّهُم استفهاماً مبتدأ وأقرب خبر، **وتقدير** الكلام: ينظرون أيُّهُم أقرب[2]" فالتَّقدير الأخير للتَّركيب قائمٌ على احتمال نحويّ لأحد العناصر اللُّغويَّة، وقد طال أثرُه التَّركيبَ كُلَّه من خلال إتاحة صياغةٍ أخرى.

---

[1]– ابن باديس "مكانة هذه الأصول علماً وعملاً" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة جمادى الثَّانيَّة 1349هـ– نوفمبر 1930م س6 مج6، ج10، ص661.

[2]– ابن باديس "نَجَاةُ الْمَعْبُودِينَ بِهُدَاهُمْ وَهَلَاكُ الْعَابِدِينَ بِضَلالِهِمْ" مجلَّة الشِّهاب. س6، مج6، ج 12، ص797.

6- الاحتجاج: هو مصدر احتجَّ، أيْ: أتى بالحُجَّة، قال ابن منظور: "وَقِيلَ: الحُجَّة مَا دُفِعَ بِهِ الْخَصْمُ... واحْتَجَّ بالشَّيءِ: اتَّخَذَهُ حُجَّة... والحُجَّةُ: الدَّلِيلُ وَالْبُرْهَانُ[1]" قال الكفويُّ: "وَمَا ثَبت بِهِ الدَّعْوَى من حَيْثُ إفادته للْبَيَان يُسمَّى بَيِّنَة وَمن حَيْثُ الْغَلَبَة بِهِ على الْخصم يُسمَّى حُجَّة[2]" وقد اتَّخذ ابن باديس الاحتجاج مسلكا التزمه في التَّعامُل مع المخالفين له ممَّن عاصروه، ووسيلة لدحض حُجَجهم، والظُّهور عليهم، وكان له معهم مُنافَرَات ومُنَاظرات، كما استعمله في التَّفسير يقيم به الحُجَّة في بيان الآيات وأحكامها، وفي مختلف مستويات التَّحليل.

وألصَقُ توابع الاحتجاج على المستوى التَّركيبيّ؛ ما عرفه الدَّرسُ النَّحويّ واللُّغويُّ من مصطلح الاستشهاد، وهو أحدُ الأدوات الَّتي وظَّفها ابنُ باديس لقيام صحَّة دعواه، والاستشهادُ هو الاحتجاجُ للرَّأي أو المذهب، أيْ: أنْ يأتِيَ النَّحوِيُّ لِما يقول بشاهدٍ شعريٍّ أو نثريٍّ من القول المعتمد الموثَّق ليُؤيّدَه به ويدعِّمَه[3]" وأعلى مراتب الاستشهاد ما كان بكلام الله تعالى، أو بما صحَّ من الحديث الشَّريف -على خلافٍ عند بعضهم- أو بكلام العرب شعرا ونثرا من زمن وبيئة الاحتجاج "والفرق بين الشَّاهد والمثَل؛ أنَّ المثَلَ قولٌ يُورَد للتَّمثيل به على حقيقةِ قاعدةٍ، لا تدليلٍ على صحَّتها، والاحتجاج على سلامتها[4]" ويأتي به المُصنِّفون في شتَّى صنوف العلوم لتقويَّة ما ذهبوا إليه من آراء، أو ما اختاروه من وجوه، أو في مقامات الحجاج استقواءً به على مزاعم المُخالفين. ومن أغراض الرُّجوع إليه "أنَّ الاستشهادَ يُعين على معرفة طريقة الاستعمال في التَّراكيب[5]" وبذلك فهو أحد معايير معرفة درجة الصحَّة والفساد، أو القُوَّة والضَّعف في المفردات والتَّراكيب، إذْ ليس من المنهج العلميّ القولُ في اللُّغة بغير دليل، ومن الدَّليل الإتيانُ بأنموذج يُوافِق المسألةَ محلَّ الحديث، ويناسبها في أحد وجوهها، وفي أيِّ مستوياتها.

والاستشهادُ ظاهرةٌ مُوغِلة في القِدَم، إذْ نشأت مع جذور الدَّرس اللُّغويّ العربيّ الأوَّل، واستوى منهج الاستشهاد بين يديْ سيبويه في أوَّل مُدوَّنة نحويَّة بَلَغَتْنا، ولَقِيَت إثرَ ذلك الشَّواهدُ عنايةَ الدَّارسين فخُصَّت بالتَّأليف والتَّخريج والدِّراسة، وباتت من مسلَّمات البحوث اللُّغويَّة أو ذات العلاقة بها، مُلازمةُ الاستشهادِ لها، بل ربما أصبح الاستِشْهادُ أَمَارةً على البحوث اللُّغويَّة الجادَّة الأصيلة، ولهذه المنزلة الَّتي عُرفت

---

[1]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ط3. بيروت: 1414هـ، دار صادر،ج1، مادَّة (ح ج ج).

[2]- الكفويّ، الكُلِّيَّات، ص406.

[3]- محمَّد سمير نجيب اللَّبدي، معجم المصطلحات النَّحويَّة والصَّرفيَّة، ص119.

[4]- المرجع نفسه، ص120.

[5]- تمَّام حسَّان، اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها، ص333.

للاستشهاد، لَقِيَ القَبُول عند مختلف العلماء استدلالا وتعليلا، واحتجاجا وتمثيلا، فهو عند النُّحاة سندُ التَّقعيد، وعند اللُّغويّين والأدباء معيارُ الفصل بين العُجْمة والفصاحة، وهو عند المُفسِّرين وسيلةُ توجيه المعاني واستنباط الدَّلالات.

وبعد متابعة بعض نماذج الاستشهاد في (مجالس التَّذكير) سيحاول البحث تلمُّس جنس مادَّة الاستشهاد، وطريقَتَه، ومواضعَ استدعائه، ليَخلُص في الأخير إلى مُحاوَلة الوقوف على مُبرِّرات الاستشهاد ومنهجه وغايته.

6-1- الاستشهاد على القضايا النَّحويَّة: تناوَلَ ابنُ باديس تراكيب قوله ﷻ چ □ □ □ □ □چ [الإسراء: 37] بالتَّحليل الجامع بين البيان والاستشهاد فقال: "نَصَب مَرَحًا بـ (تَمْشِ) لأنَّه مُتضمِّنٌ له تَضمُّن الكُلِّيّ لجُزْأَيْه، إذِ المرَحُ جُزئِيٌّ من جزئِيَّات المشيِ، فكأنَّه قال لا تمرح مرحا. ونظيرُه قولُ الشَّاعر:

يُعْجِبُهُ السَّخُونُ والبُرُودُ ... والتَّمْرُ حُبًّا مَا لَهُ مَزِيدُ*

فنَصَبَ حُبًّا بـ (يعجب) لأنَّ الإعجاب مُتضمِّن للحبِّ، أو نُصِب على أنَّه حالٌ كجاءني زيدٌ ركضاً. ونَصَبَ طولاً على أنَّه تمييزٌ، أيْ من جِهَة الطُّول[1]" فذهب إلى بيان نصب (مَرَحًا) على أحدِ الاِحتمالَيْن بالفعل (تَمْشِ) مع أنَّهما مُختلفان في مادَّة الجذر، ولكنَّهُ قارب بينهما بدافع التَّضمُّن، واتَّخذ ذلك مخرجَه إلى الاستشهاد بالبيت، ووَجْهُ الجمع بين الشَّاهد والآيةِ محلِّ التَّفسير؛ أنَّ المشْيَ مُتضمِّن للمرح، كما أنَّ الإعجاب مُتضمِّن للحبّ، فقارب بينهما بما يكون بين (مَرِحَ مَرَحا، وأُعجِب إعجابًا).

ثُمَّ أورد احتمال الحاليَّة لـ (مَرَحًا) لكنَّ استشهاده عليه كان بمصنوع على سبيل التَّمثيل، فلَمْ يرقَ به إلى درجة الاستشهاد بالمسموع السَّابق، ولعلَّ ذلك لشُيُوع نمط التَّركيب الَّذي لم يَحْتَجْ معه إلى شاهدٍ من نوع الأوَّل. وتلك صورةٌ من طريقته في الاستشهاد، فقد يكونُ استشهادُه بمسموعٍ له من قوَّة الحُجَّة ما يؤَمِّن به وجهته، إذا كان في ذلك شيءٌ من الجدَّة، أو الاعتراض، أو مُخالَفَة المألوف، مُردِفا شاهدَهُ بمزيد البيان عن وجه الاستشهاد ومَخْرَجه. فإنْ كان في أمرٍ شاع العِلْمُ به، اكتفى من الاحتجاج بالتَّمثيل سواءٌ بمسموع أو بمصنوع.

---

* البيت من [الرَّجز] لرؤبة بن عبد الله العجَّاج السَّعديّ التَّميميّ، من رُجَّاز الإسلام وفصحائهم، أدرك بني أميَّة وبني العباس، كان رأسا في اللُّغة، تُوفيَّ سنة (145هـ).

[1]- ابن باديس "آيَةُ الْأَخْلَاقِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة جمادى الثَّانية 1349هـ- نوفمبر1930م، س6، مج6 ج10، ص657-658.

ومن نماذج ذلك استدلالُه على نوع (الفاء) بعد البيان والشَّرح لقوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ [الفرقان: 70] فيقول: "والفاء في ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭼ وكان، ونظيرُ هذا: **مَنْ يَقُم منكم فلَهُ دِرهمٌ، إلاَّ زيدًا فلَهُ دِرْهَمان**[1]" فجمع لِلفَاء معنى التَّفريع خدمةً لجانب الدَّلالة، ومعنى العطف تَوْفيَّة لحقِّ جانب النَّحو وتقريبًا للفهم على طريقة المُعلِّم في التَّفهيم؛ فيُورِد المثالَ على طريقة النُّحاة في البيان.

ومن ذلك أيضا استشهادُه بمثالٍ من تأليفه توضيحًا وتقريبا للمعنى، كما فعل عند بيان معنى التَّركيب ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭼ [النمل: 19]. فقال:" أوزعني أنْ أشكُر ألهِمْني شُكر نعمتك، وتحقيقُه في اللُّغة والتَّصريف أنَّك تقول: وَزَعْتُ الشَّيءَ، أيْ: كَفَفْتُه، وأَوْزَعَني اللهُ الشَّيءَ أيْ: أَكَفَّه، كما تَقُول: ركبتُ الفرسَ، وأرْكَبَني زيدٌ الفرسَ، أيْ: جَعَلَني أَرْكَبُه، فأوزِعْني شُكرَ نِعمتِك أيْ: اجعَلْني أَزَعُ، أيْ: أكفُّ شُكر نعمتك أيْ: امْنَعْه (الشُّكر) مِنْ أنْ يذهبَ عنِّي وينفلتَ منِّي فالمقصودُ: اجْعَلني مُلازما لشُكرِك فلا أَنفَكُّ لك شاكرًا[2]" فيُلاحَظُ حرصُهُ الشَّديد على تبليغ المعنى، وتقريب الفهم، وتبسيط أساليبِ اللُّغة القرآنيَّة العاليَّة لمتلقِّين يعلم دَرَجَة إدراكهم اللُّغويّ، فهو لذلك يستَجْلِب الشَّواهدَ والأَمثِلة من المسموع والمصنوع، وغايتُه المقدَّمة في كلِّ موضعٍ هي تفهيم المُتلقِّين، وإكسابُهُم معارف وأساليب الاستخدام العربيّ.

6-2- الاستشهاد على أساليب تركيبيَّة: شاع التَّسليم بأنَّ مُستند الأساليب البلاغيَّة الأوَّل هو التَّركيب النَّحويّ من حيث أوضاعُه المفردة، وصِيَغُه الصَّرفيَّة، ثُمَّ نمطُه النَّحويُّ الَّذي يقوم في مستواه الشَّكليّ ممَّا يمكن أنْ تنصرف إليه الدَّلالات المُواليَّة. وكما اشتهر بين النُّحاة الاستشهادُ لقضايا النَّحو ووجوهه؛ نال الاستشهاد لتخريج دلالة التَّراكيب، وتوجيه الأساليب أنصارًا من البلاغيِّين والأدباء، الَّذين أجهدوا أنفُسَهم في تتبُّع أسرار التَّعابير، ولطائف المعاني.

ومن نماذج تخريج ابن باديس لمثل ذلك في تفسيره؛ ما أورده في تفسير قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ [الفرقان: 74]. فيقول: "قُرَّةُ أعينٍ: تركيبٌ كنائيٌّ، فإذا كان القُرَّة من القَرِّ،

---

[1]- ابن باديس "اسْتِثْناءُ التَّائِبِينَ مِنَ الْمُذْنِبَينِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شوَّال 1351هـ- فيفري 1932م، س8، مج8 ج12، ص676.

[2]- ابن باديس "مُلْكُ النُّبوَّة مَجْمَعُ الحَقِّ والخَيْرِ ومَظْهَرُ الجَمَالِ والقُوَّة، القسم الثَّالث، الآية (19) النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: ربيع الثَّاني 1358هـ- ماي 1939م، س15، مج15، ج 4، ص176.

فهو كنايةٌ عن السُّرور لأنَّ العينَ في حالة السُّرور بارِدةٌ، وإذا سالت منها دموعٌ في حالة الفرح كانت باردةً، وإذا كان الإنسان في حالةِ حزنٍ، فالعينُ تكون سَخِنة بسبب ثورة النَّفس وآلامها الَّتي تثير الحرارة، فإذا سالت منها دموعُ الحُزْن كانت سَخِنَة[1]" فيُورد المعنى الأول للتَّركيب من القَرِّ ويُوجِّه دلالتَه، ويَستشهِد لذلك بقوله: "وممَّا يُقال على هذا: أَقَرَّ الله عَيْن المُحقِّ، وأَسخَن عين المُبطِل[2]" وهو استشهادٌ بكلامٍ عربيٍّ مُتداوَل لمعنىً غير ما يحمله التَّركيب لَفْظًا. ويضيف باستشهاد من الشِّعر فيقول: "وجاء عليه قولُ أبي تمَّام:

فأمَّا عيُونُ العَاشِقِينَ فأُسْخِنَتْ وأمَّا عيُونُ الشَّامِتِين فَقَرَّتِ*

ثُمَّ يخلُص إلى معنى التَّركيب على التَّخريج الأوَّل فيقول: "فقُرَّةُ أعيُنِهم على هذا، كنايةٌ عن سرورهم بأزواجهم وذرِّيتهم، بما يَرَوْنَهم عليه من الخير والكمال وإعانتهم لهُم عليهِما[3]" ثم ينتقلُ إلى تحليل التَّركيب على المعنى الثَّاني المُحتمل فيقول: "وإذا كانت القُرَّة من القُرُور، فهي كنايةٌ عن سكون النَّفس بحصولها على ما يُرضِيها من الأزواج والذُّرِّية، ومعنى هذا أنَّ النَّفس إذا لم تحصل على ما يُرضِيها تعلَّقت بما عند غيرها، وتشوَّفت إليه، فتمتدُّ إليه العينُ ويطمَحُ إليه البصر، وإذا حصلت على ما يُرضِيها زالت عن ذلك التَّعلُّق، وانكفَّت عن التَّشوُّف، فسكَنَت العينُ، فلم تمتد إلى غير ما عندها، ولم يطمح البصر إليه. ولهذا كما كان قُرُور العين كنايةً عن رضى النَّفس وسكونها؛ كان امتدادُ العين كنايةً عن اضطراب النَّفس وتَشوُّفِها وتَعلُّقِها[4]" فإيرادُه لمعنى القُرَّة من القُرُور وفيه هدوءُ النَّفس وسكونُها، وعدمُ الرَّغبة فيما عند الغير معنىً مغايرٌ للأوَّل، وكما استدلَّ للأوَّل بشاهدٍ، يُورد لهذا المعنى الثَّاني شاهدا أيضا، يقول: وعليه قولُه ﷻ چگ گ ں ڻ ڻ ڻ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ے چ [طه: 131] ثُمَّ يقول: "فقُرَّة أعيُنِهم على هذا، كنايةٌ عن رضى أنفُسِهم بما يكون لهم من أزواجٍ وذُرِّية، موصُوفِينَ بالصِّفات المَرضيَّة من طاعة الله في القيام بوظائف الدِّين والدُّنيا، وإعانتهم لهم على القيام بها[5]" وممَّا سبق من تحلِيلِه واستشهاده

---

[1]– ابن باديس "القرآن يصف عبادَ الرَّحمان، الصِّفة الثَّانية عشرة" مجلَّة الشِّهاب. غُرَّة محرَّم 1352هـ– ماي 1933م س9، مج9، ج6، ص251.

[2]– المصدر نفسه، ص251.

* من [الطويل] الخطيب التّبريزيّ، شرح ديوان أبي تمَّام.

[3]– ابن باديس "القرآن يصف عبادَ الرَّحمان، الصِّفة الثَّانية عشرة" مجلَّة الشِّهاب. س9، مج9، ج6، ص251.

[4]– ابن باديس "القرآن يصف عبادَ الرَّحمان، الصِّفة الثَّانية عشرة" مجلَّة الشِّهاب. س9، مج9، ج6، ص252.

[5]– المصدر نفسه، ص252.

على ما وَجَّهَ عليه التَّركيبَ من الاحتمالَيْن اللَّذَيْن كان منشؤُهُما في الأصل مُعْجمِيا أثارتْهُما دلالة (قُرَّة) الَّتي اشترك في لفظها معْنَيَان، فكان على ابنِ باديس فكُّ تنازُعِ المعنَيَيْن على اللَّفظ، واختار الجَمْع بينهما بمبرِّر التَّوسُّع في الدَّلالة مادام اللَّفظ والتَّركيب والسِّياق حَوَامِل لذلك، واستشهد لِمَا ذهب إليه من التَّوجيه بقول أبي تمَّام (231هـ) في الأوَّل، وبالآية القرآنيَّة في الثَّاني.

7- **التَّقعيد والتَّأصيل:** لا يُقصَد بالتَّقعيد والتَّأصيل هنا القولُ بوجود تقعيدٍ نحويّ في (مجالس التَّذكير) فهو أوَّلاً وأخيرا مصنَّفٌ تفسيريٌّ لا لُغوِيٌّ، كما أنَّ وِجْهة ابن باديس فيه لم تكن لُغويَّةً خالصةً، بل كان تناوُلُ الجانب اللُّغويّ فيه وسيلةً أكثر منه موضوعًا، ومن هنا فالمقصود بالتَّقعيد والتَّأصيل هو محاولةُ متابعةِ ابنِ باديس في زوايا نظره إلى القواعد النَّحويَّة واللُّغويَّة، وكيفيَّة الاستفادة منها، وسبب إيرادها، وهل هي نتيجة لتحليله اللُّغويّ؟ أم بداية له؟

لقِيَت عمليَّةُ التَّقعيد اللُّغويّ والنَّحويّ من جهود العلماء منذ القديم اهتمامًا معتبرا، فجعلوها غايةً للبحث والاستقراء والمقابلة، وعَرَفَت هذه العمليَّةُ جدلاً عنيفًا حول المادَّة الَّتي تُصاغ من عناصرها القواعدُ ومقدار الاِطِّراد الَّذي تُصاغ على أساسه، والمنهج المعتمد في الصِّياغة، وغير ذلك من الاعتبارات الَّتي ربما اتَّجهت إلى أساسِ فلسفة قضيَّة التَّقعيد، والَّتي أثمر الاختلافُ حولها في ما أثمر، منهجَ المدرستَيْن النَّحويتَيْن البصريَّة والكوفيَّة "ولكنَّا لا نملك إلاَّ أنْ نُشير إلى أنَّ مذهب البصريّين بما فيه من ميلٍ شديد إلى (التَّقعيد) و(التَّقنين) أقرب إلى الطَّريقة التَّعليميَّة ومذهب المُعلِّمين والتَّلاميذ، أمَّا مذهب الكوفيّين فهو أقرب إلى فهم طبيعة اللُّغة فهمًا صحيحًا، وهو بذلك مذهبُ العلماء لا المعلِّمين[1]" وعلى خطى هؤلاء وهؤلاء اختلفت نظرات العلماء إلى ظاهرة التَّقعيد النَّحويّ واللُّغويّ من حيثُ اطِّرادُ القواعد وقدرتُها على الاستغراق، كما تباينت مواقفُهُم من الاستثناءات الَّتي لم تستطع القواعد اشتمالها.

ومع كلِّ هذا الجدل وغيره؛ تبقى عملية التَّقعيد كإِجْرَاءٍ، أحدَ أهمِّ الآليات الَّتي تُحقِّق مَعْيَرَة اللُّغة وصيانة كيانها من التَّسيُّب والفوضى، وهو الهدفُ الَّذي قام لأجله الدَّرس اللُّغويُّ العربيُّ. ولئن وُجدت هذه الظَّاهرة (الإجراء) في كتب النَّحو واللُّغة، فإنَّ وجودها في بعض كتب التَّفسير لم يكن لِذَاتها، وإنَّما كان في سياق تحليل تراكيب الآيات، والاستدلال على وجوه المعاني فيها. وها هو صاحب (البحر المحيط) يقول في مقدّمة تفسيره: "ما نذكره من القواعد النَّحويَّة، أُحِيلُ في تقرُّرها والاستدلال عليها على كتب

[1]- ناصر الدِّين الأسد، مصادر الشِّعر الجاهليّ وقيمتُها التَّاريخيَّة، ط3. القاهرة: 1966م، دار المعارف، ص436.

النَّحو، وربما أذكرُ الدَّليلَ إذا كان الحُكم غريباً أو خلافَ مشهورٍ ما قال معظمُ النَّاس[1]" ولا يقتصر الأمر في هذا على أبي حيَّان، مع أنَّ تفسيره من أشهر التَّفاسير في إيراد المسائل النَّحويَّة ومناقشتها، فقضية التَّقعيد في كتب التَّفسير أكثر ما تَرِدُ في مواضع تعليل الاختيارات الإعرابيَّة، وتوجيه الاحتمالات النَّحويَّة كخطوة في سبيل الوقوف على المعاني الصَّحيحة للآيات.

وبمتابعة المواضع الَّتي وظَّف ابنُ باديس القواعد النَّحويَّة أو اللُّغويَّة، يقف البحثُ على أنَّ أساس هذا التَّوظيف هو الرُّكون إلى القاعدة لترجيح حكمٍ ما، كما في تفسيره لقوله ﷻ ﭽ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﭼ[الإسراء: 78] فيستخرج من الآية حُكْما فقهيًّا باستناده إلى قاعدةٍ نحويَّة فيقول: "و(إِلَى) عند التَّجرُّد عن القرائن، لا يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها، لكنْ هنا قامت القرينة الشَّرعيَّة –وهي مشروعيَّة الصَّلاة في اللَّيل– على أنَّ ما بعد (إِلَى) داخلٌ في حكم ما قبلها فهو محلٌّ أيضاً لإقامة الصَّلاة فيه[2]" فغلَّب إقامةَ الصَّلاة في ما بعد الغسق مع أنَّ الظَّاهر هو اقتصارُ إقامتها على بداية الغسق، وأنَّ ما بعده غيرُ مقصود، بدلالة (إلى) وكان استناده على القاعدة الَّتي تفيد أنَّ ما بعد إلى لا يدخل في حكم ما قبلها مُتوقِّفٌ على انعدام القرائن، فلمَّا وُجِدت القرينة الَّتي جعلت اللَّيْل وقتا للصَّلاة؛ دخل ما بعدها في حكم ما قبلها.

وقد يكونُ استخدامه للقاعدة استثمارا لتوليد دلالة خفيَّة في الآية، أو مظنّة عدم قبولٍ، بسبب تفاوت درجات التَّلقِّي، كما في تفسيره لقوله ﷻ ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﭼ[الفرقان: 73] إذ يقول: "والنَّفيُ مُنْصبٌّ على الحال الَّتي هي قيْدٌ في الكلام، **وإذا كان الكلام مقيَّدا بقَيْدٍ كما هنا؛ فإنَّ النَّفي ينصب على ذلك القَيْدِ في غالبِ الاستعمال العربيّ**، ونظيره: ما رأيتُ زيدًا راكبًا، نفيًا للرُّكوب لا للرُّؤية، ولا يَلْقَاني مُسَلِّما. نفيًا للسَّلام لا لِلِّقاء، فلم يَنْفِ عنهم الخُرُور، وإنَّما نفى عنهم الصَّمَمَ والعَمَى عند الخُرور[3]" فباستناده إلى القاعدة الَّتي يقول باطِّرادها في غالب الاستعمال العربيّ، يُوجِّه المعنى في الآية

[1]– محمَّد بن يوسف أبو حيَّان، البحر المحيط في التَّفسير، تح: صدقي محمَّد جميل، د ط. بيروت: 1420هـ، دار الفكر ج1، ص103.

[2]– ابن باديس "الصَّلَاةُ لِأَوْقَاتِهَا" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ذي القعدة 1349هـ– مارس 1931م، س7، مج7، ج3 ص160.

[3]– ابن باديس "الْقُرْآنُ يَصِفُ عِبَادَ الرَّحْمَنِ، الصِّفَةُ الْحَادِيَةَ عَشْرَةَ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ذي القعدة 1351هـ– مارس 1933م، س9، مج9، ج3، ص134.

إلى غير المتبادر بالنَّظر الأوَّل، من طريق معرفة وِجْهَة النَّفي؛ أهو إلى الخرور*؟ أم إلى الصَّمَم والعَمَى؟ فكان اللُّجوء إلى القاعدة اللُّغويَّة الَّتي تُوجِّه النَّفي في مثل هذه النَّماذج إلى ما يُقيِّد الكلام، فالخُرُور مطلقٌ بكونه على أحوال متعدِّدة، وقيدُه في الآية أنْ يكون على الصَّمَم والعَمى، فكان مفاد المعنى: نَفْيُ الصَّمم والعمى عنهم حالَةَ الخُرور، ولمزيد البيان، يُمثِّل بمثالٍ مصنوع هو أقرب إلى اللُّغة المُتداوَلَة، تأكيدا على صِحَّة توجيهه وقُوَّته.

وما يمكن استخلاصُه ممَّا تقدَّم، أنَّ النَّزعة النَّحويَّة الباديسيَّة في تفسيره، كانت ثورةً على الحالة الَّتي آل إليها الدَّرسُ النَّحويُّ حين أصبح مُتونا تُحفَظ، ومنظومات تُتْلى، فعُزِل عن دوره الأساس في صوغ تعبير سليمٍ بديعٍ، أو توجيهٍ لتركيبٍ توجيها سليما بديعا، فسَلِم مذهبُه النَّحويُّ من كثرة التَّعليلات، ومقابلة الوجوه والإغراق في الرُّدود والتَّعليقات، واختار ما كانت عليه الصِّياغةُ العتيقةُ لعلوم العربيَّة بأخذها كُلاًّ واحدا يَخدُم الإعرابُ والصَّرفُ فيه البلاغةَ، ويُستَعان بالبلاغةِ في تمييز وجه الإعراب، وكلُّ ذلك في خدمة المعنى صياغة وفهما. وهو ما تابَعَتْه الدِّراسة على التَّفصيل السَّالف. ولقد اتَّخذ ابن باديس من علوم اللُّغة العربيَّة التَّقليديَّة (المعجم والقراءات والصَّرف والنَّحو والبلاغة بفروعها) مطيَّةً لفهم وتفهيم آيات الكتاب الحكيم، وأبانت ممارستُه في تحليل التَّراكيب عن وعيه الكبير بطرائق التَّعامل مع تراكيب القرآن في لغتها العاليَّة، وتمكَّن من استلال المعاني والأحكام والأوامر والنَّواهي بعد خطوات تحليلٍ كثيرة ومتنوِّعة، كان يستخدم منها ما يناسب مواضيع الآيات، وجنس المتلقِّين، وطبيعة الظُّروف والمقامات المصاحبة.

* يشرح ابن باديس الخُرُورَ بقوله: الخرور هو: السُّقوط كسقوط السَّاجد.

الفصل الرَّابع:

المستوى الدَّلاليّ في (مجالس التَّذكير)

مُصدِّرات المعنى ومُوَجِّهات الدَّلالة

مدخل: قبل الحديث عن المستوى الدَّلاليّ في (مجالس التَّذكير) يحسُن التَّعرُّض لشيءٍ من طبيعة هذا المستوى، فمع اختلاف الدَّارسين في عدد مستويات التَّحليل اللُّغويّ ومعالِمِها، يلتبس أمرُ المستوى المعجميّ الَّذي يُطلَق وقد يراد به المستوى الدَّلاليّ بالتَّضمُّن كما قد يُطلَق مُصطلح المستوى الدَّلاليّ ويراد به المستوى المعجميّ، وقد يكون من الاتِّفاق حول المُصطلحَيْن أنَّه إذا اقتُصِر على أحدهما منفردا؛ دلَّ على الآخر أخذا بمبدأ العموم. وإذا أُطلِقا متجاورَيْن؛ دلَّ كلٌّ منهما على ما جُعِل عنوانا له من التَّكفُّل بجانب معيَّن من دراسة اللُّغة. ولعلَّ مقام البحث والتَّحليل يُفضِّل الفصل الإجرائيّ في معالجة قضايا المستويَيْن عن بعض، مع تيقُّن استحالة الفصلِ الحقيقيّ بين المستويات اللُّغويّة، فذلك تأباه طبيعة اللُّغة وليس هذا الفصلُ في الحقيقة إلاَّ خطواتٌ إجرائيَّة تُمكِّن الباحث من الوقوف على تفاصيل شبكة العلاقات بين العناصر اللُّغويَّة في مختلف أوضاعها.

وإذ يُسْتَهَلُّ هذا الفصل من البحث بقضيَّة العلاقة بين المستويَيْن المعجميّ والدَّلاليّ؛ فإنَّ الغرض من ذلك هو الضَّبط المنهجيّ بتناول ما يتعلَّق بالجانب المعجميّ الإفراديّ في (مجالس التَّذكير) والَّذي يبحث في الأوضاع المفردة لكلماتِ الآيةِ موضوع التَّفسير، منفصلا عن الجانب الدَّلاليّ في انفتاحه على اعتبارات السِّياق اللُّغويّ، والسِّياقات الأخرى المُصاحِبة. وهو تفصيلٌ يُمكِن تأطيرُه من زاويةِ نظرِ مصطلحاتِ اللِّسانيَّات الحديثة ومفاهيمها؛ من خلال مصطلحَيْ: المُعجم والدَّلالة.

أولا- محدّدات المعنى: مضى ابنُ باديس في تفسيره على إيلاء معنى مفردات الآية عنايةً خاصَّة فإضافة إلى استقرار الحيِّز المخصَّص لها في مستهلِّ صَدْر كُلِّ الآيات المفسَّرَة -تقريبا- قد تنوَّعت طرائقُ بحثه في معاني هذه المفردات، بصورةٍ تدعو الدَّارس إلى التَّأمُّل والنَّظر، وذلك الَّذي اجتهد البحثُ في الوقوف عليه، فالجهد المُعجميُّ الباديسيّ موجَّهٌ باعتبارات مختلفةٍ، تشترك أساسا في توجيهٍ لُغويٍّ ظاهرٍ "وهو يشمُل كلَّ ما يُمكن أنْ تدلَّ به الأصواتُ اللُّغويَّة والتَّركيب اللُّغويّ على المعنى[1]" فطبيعة تركيب الكلمة هي أوَّل معالم إدراك معناها، ويحدِّد ذلك الأصوات الَّتي تُكوِّنها، وصيغتُها الصَّرفيَّة الَّتي وَرَدَت عليها، وموقعها في النَّظم، وذلك أوَّل ما يُنظر فيه من هيأتها، دون إهمال القرائن النَّحويَّة اللَّصيقة كـ (الـ) التَّعريف في الاسم، وحروف المضارعة المحدِّدة لشخصيَّة صاحب الفعل، وهي غيرُ القرائن المعروفة بالعلائق النَّحويَّة بين الكَلِم وهي بعد ذلك المحورُ الَّذي يلتقي على مستواها المعجم في عنايته

[1]- محمَّد أحمد أبو الفرج، المعاجم اللُّغويّة في ضوء دراسات علم اللُّغة الحديث، ط1. بيروت: 1966م، دار النَّهضة العربيَّة للطِّباعة والنَّشر، ص12.

بالدَّلالة الأصليَّة للكلمة، مع النَّحو في حدود الكلمة "فالمعاني الأُوَل: هي مدلولات التَّراكيب والألفاظ الَّتي تسمّى في علم النَّحو، أصل المعنى والمعاني الثَّواني، الأغراض الَّتي يساق لها الكلام[1]" والخطُّ العام الَّذي عليه شرح المفردات في (مجالس التَّذكير) مرتبطٌ برافِدَيْن أحدُهما: المعنى الأصليّ المُنبثِق من المعنى اللُّغويّ والطَّبيعة الصَّرفيَّة أو النَّحويَّة لِكلِّ مفردة. وثانيهما سُلطة السِّياقات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة الَّتي يحرِص ابنُ باديس على توظيفها في التَّوجيه.

1- التَّحليل المعجمي الإفرادي في (مجالس التَّذكير): قبل رصد الأوجُه والصُّور الَّتي عولجت من خلالها المفردةُ القرآنيَّةُ بشيءٍ من التَّفصيل، يستَجلِبُ الانتباهَ ذلك القالبُ العام الَّذي تناولَ فيه ابنُ باديس هذه المفردة، فيضعُها موضعَ البحث والتَّحليل والتَّصنيف، مُراعِيًا طبيعتَها الإسميَّة أو الفعليَّة أو الحرفيَّة؛ وموقعَها من النَّص القرآنيّ وأثرَها فيه؛ فقد يَنَالُ ما يبدو سهلا واضحا حظًّا وافرًا من الشَّرح لموقعه، أو لِمَا لَهُ من أثرٍ في تجليَّة المعنى؛ ما ينالُه المستعصي على الفهم -بفعل قلَّة وُرُوده وتداوُله- من ضرورةِ البيان؛ فمضى بإيراده للمعنى اللُّغويّ على طريقته الَّتي أفصح عنها عند افتتاحه دروس التَّفسير وهي: "تفسيرُ الألفاظ بأرجح معانيها اللُّغويّة[2]" وهي عبارةٌ لخَّص بها رؤيةً واعيةً لطرائقِ التَّعامُل مع المفردة معجميًّا، وإصابة المعنى اللُّغويّ الصَّحيح، والَّذي دأب على جَعْله أوَّلَ مراحلِ تعامُله مع النَّص المراد تفسيره. ولعلَّ أبرز ما شكَّل مشهدَ دراسة المفردة عند ابن باديس تلك الصُّوَر العديدةُ الَّتي تتَّضحُ معالمُها ودقَّةُ تناوُلها كلَّما تعرَّض لتفسير آيات أخرى، وهو ما حاول البحثُ ضبطَ خطوطه في الآتي.

1-1- شرح الكلمة بصيغتها الاسميَّة بما يقابِلُها مُفرَدًا: قد يتناولُ ابنُ باديس المفردة منطلِقا من طبيعتها الاسميَّة الأصليَّة كما وردت في الآية فيشرحُها بما يقابلها مفردا، كفعله بكلمَتَيْ (الفضل) و (المُبِين) في قوله ﷻ چ ڤ ڦ ڦج ڄ ڃ ڃ ڄ ڄ ڃ ڃ ڇ ڇ چچ ڇ ڇ چ چ ڍچ [النَّمل: 16] فيقول: "الفضلُ: الزِّيادة. المبين: الظَّاهر الَّذي لا خفاء به[3]" ويتكرَّر ذلك منه في شرحه للكلمات البَيِّنَة الدَّلالة، أو الكلمات الَّتي لا تحمِل شُحْنات دلاليَّة زائدة يُحتَاج إليها في تمييز تحوُّلات المعنى المراد، أو ظِلاله المحيطة.

---

[1]- محمَّد بن علي التّهانويّ، موسوعة كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص1600.

[2]- ابن باديس "خطبة افتتاح لدروس التَّفسير هذه السَّنة" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة رجب 1348هـ- ديسمبر1929م س5، مج5، ج11، ص549.

[3]- ابن باديس "مُلْكُ النُّبُوَّةِ مَجْمَعُ الحَقِّ والخَيْرِ وَمَظْهَرِ الجَمَالِ وَالقُوَّة، القسم الثَّاني، الآية الثَّانية وهي (16) من سورة النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ربيع الأوَّل 1358هـ- أفريل1939م، س15، مج15، ج3، ص116.

1-2- شرحُ الكلمة بصيغتها الاسميَّة بما يقابلها على شكل التَّعريف: وهي طريقةٌ في الشَّرح يستخدمها في ما دلَّ على محسوس، كشرحه لمفردة (السَّماء) في قوله ﷻ ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﭼ [الذَّاريات: 47]. بقوله: "السَّماء: هي الجُرم الأعظمُ الَّذي أحاط بالأجرام السَّابحة في الفضاء كلِّها وعلا عليها[1]" وفي ما دلَّ على مُجرَّدٍ كشرحه لمفردة (التَّبذير) في قوله ﷻ ﭽ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﭼ [الإسراء: 26]. إذ يقول: "التَّبذير: هو التَّفريق للمال في غير وجهٍ شرعيٍّ دون تقدير، فيضرُّ بوجه آخر[2]" ويغلُبُ هذا النَّوعُ من الشَّرح على المفردات الَّتي اكتسبَت صبغةَ (المصطلح) في الدَّرس اللِّسانيّ والنَّقديّ الحديث.

1-3- شرح الكلمة بصيغتها الاسميَّة على نمط (لغة واصطلاحا): ويغلبُ استخدامُه لهذه الطَّريقة في الألفاظ الَّتي اكتسبت دلالةً شرعيَّةً بعد دلالتها اللُّغويَّة، وربما كان الشَّرح أكثر (منهجيَّة) لبعض المفردات الَّتي تحملُ المواصفاتِ السَّالفة الذِّكر، فيَجمَع ابنُ باديس في شرحها بين الشِّقَّين اللُّغويّ والاصطلاحيّ من ذلك بيان معنى (الظُّلم) عند تفسير قوله ﷻ ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﭼ [الفرقان: 27] فيُورد المعنى اللُّغويّ كما تداوَلَته المعاجم "وضعُ الشَّيءِ في غير موضعه[3]" ثمَّ يُردفُ ذاكرا المعاني الشَّرعيَّة الَّتي اكتسبها اللَّفظُ بفعل البيئة الجديدة الَّتي اصطبغت بصبغة التَّنزيل الحكيم فيقول: "الظُّلم: وضعُ الشَّيءِ في غير موضعه كوضع الكفر موضع الإيمان، ووضع المعصيَّة موضع الطَّاعة. وحقُّ الله أنْ يُؤمَنَ به ويُوحَّد ويُطاع، فمنْ كفر أو أشرك به أو عصاه فقد ظَلَمَ[4]" ومن ذلك شرح مفردة (السَّبيل) في قوله ﷻ ﭽ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭼ [النَّمل: 24] ، بقوله: "السَّبيلُ: هو الطَّريقُ الوحيدُ المعهود للنَّجاة، وهو توحيد الله[5]".

1-4- شرح الكلمة بصيغتها الاسميَّة مردودة من صيغة فعليَّة: أكثرُ المفردات الَّتي خصَّها بالشَّرح إنَّما وردت في الآيات على صِيَغٍ فِعليَّة، فيرُدُّها إلى المصدر، ثم يتناولُها بالشَّرح الَّذي قد يتعرَّض خلالَه

---

[1]- ابن باديس "الفِرَارُ إِلَى الله" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: محرَّم 1358هـ- فيفري1939م، س15، مج15، ج1، ص5.

[2]- ابن باديس "الإنفَاقُ في غَيْرِ وَجْهٍ شَرْعِيٍّ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة صفر1349هـ- جويلية 1930م، س6، مج6 ج6 ص372.

[3]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادَّة (ظ ل م).

[4]- ابن باديس "ندامة الظَّالم على تَرْكِه السَّبيل القَويم، وصُحْبَته للمُضلِّين" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شوّال 1350هـ- فيفري1933م، س8، مج8، ج2، ص71-72.

[5]- ابن باديس "مُلْكُ النُّبُوَّةِ مَجْمَعُ الحَقِّ والخَيْرِ وَمَظْهَرِ الجَمَالِ وَالقُوَّةِ، القسم السَّادس، الآية العاشرة، وهي (24) من النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة رجب 1358هـ- أوت 1939م، س15، مج15، ج7، ص340.

لمادَّتها وصِيَغِها المُشتقَّة زيادةً في البيان والتَّحقيق، فيُقلِّبُ اللَّفظَ على وُجوهِه، ثمَّ ينتقي المناسبَ الَّذي يفي بالمعنى، من مثل شرحه لمفردة (فَتَهَجَّدْ) من قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﭼ [الإسراء: 79] فيقول: "الهُجُود: النَّوم. والهاجد: النَّائم. وجمعُه هجود... والتَّهجُّد: ترك الهجود كالتَّحرُّج والتَّأثُّم في ترك الإثم والحرج[1]".

ومن ذلك ما أورده من ردِّ الفعل إلى المصدر في قوله ﷻ ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﭼ [الفرقان: 20] فقال في المفردات: "الإرسال: هو البعثُ لتبليغ شيءٍ أو قضائه، وفي لسان الشَّرع هو إنزالُ الله تعالى الوَحْيَ على من اصطفاه من خلقه ليُنذِر به من أمره بإنذاره... فالرِّسالة وحيٌ مع أمرٍ بالتَّبليغ[2]" وغالبُ ما يتَّبِعه في شرح المفردات المصادر، أنْ يشرَحَها على هيأتها إنْ وردت في الآية كذلك؛ وإلاَّ حَوَّل الصِّيغةَ إلى المصدر فينطلقُ إلى الشَّرح منه، وإضافةً إلى الاعتبار المعجميّ للمفردة في طبيعتها الاسميَّة، تشتركُ الصِّيغة في تحقيق المعنى، بحكم أنَّ شرح (أرسلنا) على صِيغتها الفعليَّة لا تقوم إلا على بيان حقيقة فعل الفاعل (الإرسال).

1-5- شرح الكلمة بصيغتها الاسميَّة بإيراد الجذر والاشتقاق: من ذلك ما أورده في تناوُل مفردة (الفرقان) من قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭼ [الفرقان: 1] فيقول: "الفُرقان أصلُه مصدرُ فَرَقَ بمعنى: فَصَلَ، وهو أبلغُ في الدَّلالة على المعنى من فَرْق المصدر المُجرَّد بما فيه من زيادة الألف والنُّون كما كان (القرآن) أبلغ من القراءة لذلك. وهو هنا اسمٌ من أسماء هذا الكتاب الكريم[3]" لقد كان كافيا -من منظورِ شرح المفردة - قوله: "الفرقان: هنا اسمٌ من أسماء هذا الكتاب الكريم" الَّتي أوردها في الأخير، ولكنَّه أشار إلى الأثر الدَّلاليّ والبلاغيّ للصِّيغة بعد إضافة الألف والنُّون.

1-6- العَلَمِيَّة: تناولَ ابنُ باديس بالشَّرح ما رأى له دورا في بلوغ المعنى الصَّحيح للآية من جهة وتعميما للفائدة العِلْميَّة على سبيل التَّعليم والتَّثقيف من جِهة أخرى، وفي هذا الإطار نَلمَس معالجةً من نوعٍ آخر للمفردات الَّتي اكتسبت صفةَ العَلَمِيَّة، وهي وإنْ كانت قليلةً بسبب صغر الحجم النِّسبيّ للمدوَّنة؛ إلاَّ أنَّها تُطلِعُنا على طريقته في تناوُلها.

---

[1]- ابن باديس "نافلةُ اللَّيل وحسنُ عاقبتِها" مجلَّة الشِّهاب. س7، مج7، ج4، ص239.

[2]- ابن باديس "منزلةُ الرِّسالة العليَّة والضُّرورات البشريَّة" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: رمضان 1350هـ- جانفي 1932م س8، مج8، ج1، ص3-4.

[3]- ابن باديس "الفرقان" مجلَّة الشِّهاب. س7، مج7، ج12، ص802.

فمن الأعلام الَّتي تناوَلَها بالشَّرح والبيان: أسماءُ الله عزَّ وجلَّ من مثل (إله) في قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ [الإسراء: 22] قال: "إلها آخر: الإله هو المعبود[1]". وكلمة (الرَّب) من قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ [الفلق: 1] فيقول: "الرَّبُّ: الخالق المُكوِّنُ المُربِّي[2]" ويَشرَحُها في موضعِ تفسيرِ قوله ﷻ ﭽ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ [الإسراء: 12] بقوله: "الرَّبُّ: المالكُ المدبِّرُ لمملوكه بالحكمة، فيُعطِيه في كلِّ حال من أحواله ما يليقُ به[3]" ومن أسمائه تعالى ﷻ (الغفور) من قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ [الفرقان: 70] يقول: "الغفور: الستَّار للذُّنوب المتجاوِزُ عنها[4]" ومن أسماء الأعلام الَّتي عرض لها بالشَّرح أيضا (الرَّسول) من قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ [الفرقان: 30] فقال: "الرَّسول: محمَّد ﷺ[5]" ومنها أيضا اسم (سبأ) من قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ

1-7- شرح المفردة على صيغتها الفعليَّة كما وردت في الآية: وهو أمرٌ عمَدَ إليه إذا رأى أنَّ الفعلَ على صيغته هو المقصود بالشَّرح، وأنَّ تلك الصِّيغة بعَيْنِها هي ما يفي بغرض البيان، فلا تَدَع فجواتٍ في المعنى، أو قصورا في الوفاء به، ويتَّضح ذلك في مثل شرحه لمفردة (يُوزَعُونَ) من قوله ﷻ ﭽ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ [النَّمل: 17] حين يقول: "يوزعون، يكُفُّون عن الخروج عن النِّظام في السَّير، فيُمنَعُ أوَّلُهم من سَبْقِ آخرِهم، وآخرُهم من التَّأخُّرِ عن سابِقِهِم، ويُمنَعون من الخروج عن الصُّفوف إلى اليمين أو الشِّمال؛ لأنَّ وَزَعَهُ عن الشَّيء معناه كفَّهُ عنه[1]" لقد كان شرحُ المفردة على هيأتها الفعليَّة أَوْفَى للبيان، لما تُوحِيه من وصفِ حركةِ الجُند كأنَّ القارئ ينظُر إلى ما تَعنِيه، بخلاف لو رُدَّت إلى المصدر، فإنَّ معناها يَنطلق من دلالة الكَفِّ والمنع.

ومن أشكال شرح المفردات (الأفعال) ما يكون ببيان المقابل والاكتفاء به لحصول المراد بذلك، من ذلك شرحُه لمفردة (حَقَّ) من قوله ﷻ ﭽ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭼ [يس: 7] فيقولُ: "حَقَّ: وَجَبَ وَثَبَتَ[2]" وشرحُه لـ (مَكُثَ) في قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭼ [النَّمل: 22] بقوله: " مَكُثَ: أقام وقرأ عاصم بفتح الكاف[3]" وكذا شرحه لـ (وَجَدتُّ) في قوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭼ [النَّمل: 23] بقوله: "وَجَدتُّ: أَصَبْتُ[4]" وشَرَحَ المفردات (افْتَرَاه، جاءوا، اكتَتَبَهَا، تُمْلَى) من قوله ﷻ ﭽ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ [الفرقان: 4-5] على هيأتها بما يُجَلِّي معناها فيقول: "افتراه: اختَلَقَه واخترع صُورتَه. جاءوا: وَرَدُوهُ وانتَهَوْا إليه... اكتَتَبَها: أمر بكتابتها له (ويُردِف هذه الأخيرة بتوضيحٍ يزيد في البيان(فيقول: "وافتَعَل يَأتي للطَّلب كـ احتَجَمَ وافْتَصَدَ، تُمْلَى: تُلْقَى عليه ليَحفَظها، فيُلقِيها على النَّاس[5]" فالمُعتَبَر في شرح المفردة من هذا النَّمط، هو ما أعان

---

[1]- ابن باديس، المصدر نفسه، ص172.

[2]- ابن باديس "لا يؤمن من سبق في علم الله عدم إيمانه" مجلَّة الشِّهاب. س10، مج10، ج5، ص208.

[3]- ابن باديس "مُلْكُ النُّبُوَّةِ مَجْمَعُ الحَقِّ والخَيْرِ وَمَظْهَرِ الجَمَالِ وَالقُوَّةِ، القسم الخامس، الآية الثَّامنة وهي (22) من النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. س15، مج15، ج6، ص274. 125

[4]- ابن باديس "مُلْكُ النُّبُوَّةِ مَجْمَعُ الحَقِّ والخَيْرِ وَمَظْهَرِ الجَمَالِ وَالقُوَّةِ، القسم السَّادس، الآية التَّاسعة، وهي (23) من النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: س15، مج15، ج7، ص338.

[5]- ابن باديس "كلام الظَّالمين في الكتاب الحكيم، والرَّسول الكريم" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: ربيع الأوَّل 1356هـ- ماي1937م، س13، مج13، ج3، ص132.

على إصابة المعنى الأقرب إلى الصَّواب، ولا يعطى الجانب الشَّكليّ من الاهتمام إلاَّ بالقدر الَّذي يتحقَّق به المعنى.

ومع الإقرار بأنَّ الدِّراسةَ المُعجميَّة للمفردات في بِنيتِها الاسميَّة والفعليَّة في (مجالس التَّذكير) لم يكن من الممكن محاصرتُها بشكلٍ كلِّيٍّ وشاملٍ في كلِّ ما تعرَّض لهُ ابن باديس؛ إلاَّ أنَّ ما أُشِيرَ إليه، يُعَدُّ ذكرا لمعظم الصُّور الَّتي تمَّت بها المعالجة، وما لم تَستغرِقْه هذه الصُّور فقليلٌ، ولا يكاد ينضبط بوصف مثال ذلك، شرحُه لمُفرَدَتَيْ (سُجَّدًا، قِيَامًا) من قوله ﷻ ﭽ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﭼ[الفرقان: 64] إذ يقول: "السُّجَّد: جمع سَاجِد[1]" ولا يزيد على ذلك شيئا، ثم يقول: "والقيام: جمعُ قائمٍ، وهو من الأوزان الَّتي يشترك فيها المصدر والجمع[2]" فما تعلَّق بشرح المفردة، لم يَكُن إلاَّ ذكرُ صيغة الجمع فيهما، وليس ذلك شرحا، إلاَّ أنَّه لمَّا رأى صيغة القيَّام ممَّا يَلْتَبِس به المعنى؛ نبَّه على ذلك وهي فائدةٌ رأى فيها بيانا كافيًا في سيَّاقها، لجانبٍ مهمٍّ في دراسةِ المفردات، وآلياتِ الخُلوص إلى معنى المفردة كمرحلةٍ ضروريَّةٍ يقوم عليها ما بعدها.

2- معالم الجهد المعجميّ الإفراديّ في (مجالس التَّذكير): وبعد العرض الوصفيّ بشيء من التَّفصيل؛ يُمكن القولُ بأنَّ الجهد الباديسيّ على المستوى المُعجميّ في المجالس، تُحدِّده المسارات والأسسُ النَّظريَّةُ الآتيَّة:

2-1- الرُّؤية العامَّة في التَّعامل المُفترَض مع القرآن: ينطلق ابنُ باديس في شرحه المعجميّ لمفردات الآيات من زاوية نظرٍ لا يمكن فصلُها عن رؤيةٍ أشمل، هي رؤيتُه الكُلِّيَّة لحقيقة التَّفسير ومنهجه وغايته وللرُّؤية التَّفسيريَّة الأُولى انعكاسٌ مباشرٌ، وتأثير ظاهرٌ على المَنْهج المعتمد، وكلُّ ذلك مؤطَّر بنظرته الكُلِّيَّة إلى القرآن الكريم نفسِه.

ومِنْ مقام النَّاقم على طرائق تعامُل المسلمين مع القرآن الكريم عند تفسيره لقوله ﷻ ﭽ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﭼ [الفرقان: 30] يُعلِن ابنُ باديس ثَوْرَته على عُقْم طرائق الفهم والتَّفهيم السَّائدة، ففي الوقت الَّذي "دعانا القرآن إلى تدبُّره وتفهُّمه والتَّفكُّر في آياته، ولا يتمُّ ذلك إلا بتفسيره وتبيينه فأعرضنا عن ذلك وهَجَرنا تفسيرَه وتبيينَه، فترى الطَّالب يُفْنِي حصَّة كبيرةً من عُمره في العلوم الآليَّة دون أنْ يكون قد طَالَعَ خَتْمَةً واحدة في أصغر تفسيرٍ، كتفسير الجلاَلَيْن... وإنَّما قَضَى سَنَتَه في المماحكات بدعوى أنَّها

---

[1]- ابن باديس "الْقُرْآنُ يَصِفُ عِبَادَ الرَّحْمَنِ، الصِّفة الثَّالثة" مجلَّة الشِّهاب. س8، مج8، ج9، ص507.

[2]- المصدر نفسه، ص507.

تطبيقاتٌ للقواعد على الآيات، كأنَّ التفسير إنَّما يُقْرَأُ لأجل تطبيق القواعد الآليَّة لا لِأَجْل فهم الشَّرائع والأحكام الإلهية[1]" وفي ضوء هذا، استخدم ابن باديس الأَدَوات اللُّغويَّة من معجمٍ وصرفٍ ونحوٍ وبلاغةٍ، وسائل لم تُقصَد لذاتها رغم احتفائه الشَّديد بها، لتَعلُّقها بالكتاب العربيّ، والنَّبيّ العربيّ والاصطفاء الرَّبَّانيّ، ولكنَّه عند الممارسة لم يَزِد على أنْ يجعل كلَّ تلك الأدوات ممَّا سبق، وسيلةً لغايةٍ أولى، وهي فهمُ وتمثُّل ما جاء فيه من الشَّرائع والأحكام الإلهيَّة.

2- 2- الانطلاق من الجانب الإفراديّ: تتكرَّر الخُطوة الأولى من خُطْوات ابن باديس في بيان معاني الآية بالشُّروع في تعيين المفردات الَّتي تبدو من الغريب أو الغامض أو المُشْتَرك أو من الألفاظ الإسلاميَّة أو غير ذلك ممَّا يراه حقيقًا بالبيان، فيتناولُها في معظم الأحوال على أنَّها مُفرَدَةٌ معزولة عن سياقها للوقوف على معناها اللُّغويّ الأصليّ، وهو الإجراء الَّذي يبدو في شكله الخارجِيّ تجزيئًا للنَّص بغرض إعادة صياغة الفهم، ونُزولا إلى مستوى المُتلقِّي الَّذي ليس له من القُدرة على فهم التَّراكيب والأساليب القرآنيَّة العاليَّة، ما لَمْ يسلُك به المُرسِل طريقَ التَّجزيئ للتَّبسيط والتَّيسير، ولعلَّ ابنَ باديس قد عمد إلى هذه الطَّريقة تحت تأثير النَّزعة التَّعليميَّة الَّتي صبغت جُلَّ نِتاجه الفكريّ، وكنموذج في وصف هذا الإجراء تستعرض الدِّراسة تناوُله لمفردات آية كريمة، وتتابع تعامُله مع مفرداتها.

چ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ چ[الفرقان 75]

الرقم	المفردة	شرحها
01	يُجْزَوْنَ	يُعْطَون في مقابلة أعمالهم.
02	الغُرْفَةَ	البيت الأعلى فوق بيت.
03	والـ	فيه للجنس، فيصدق بالمتعدِّد.
04	صَبَرُوا	حبسوا نفوسهم.
05	والباء	سببيَّة.
06	يَلْقَوْنَ	من لَقِيَ بمعنى يَجِدُون.
07	ويُلَقَّوْنَ	من لُقِّيَ بمعنى: تلقيهم الملائكة أيْ تُقابِلهم وتتلقَّاهم.
08	تَحِيَّةً	دعاء بالحياة.
09	سَلاَمًا	دعاء بالسَّلامة.

[1]- ابن باديس "شَكْوَى النَّبِيِّ الْكَرِيمِ مِنْ هَجْرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ" مجلَّة الشِّهاب. س8، مج8، ج2، ص79.

10	خَالِدِينَ	باقين.
11	مُسْتَقَرًّا	هو المكان الَّذي ينتهي إليه من غيره ويثبت فيه.
12	مُقَامًا	هو المكان الَّذي يُقام ويمكث فيه.

فبالنَّظر إلى معاني المفردات في الصُّفوف: الثَّاني (2) والرَّابع (4) والسَّادس (6) والثَّامن (8) والتَّاسع (9) والعاشر (10) والحادي عشر (11) والثَّاني عشر (12) نجد أنَّ انتساب المفردة إلى الآية ظَاهِر لكنَّ شرحَها المُعجميَّ لا يوحي في مستواه الأوَّل بأيَّةِ علاقةٍ بالآية، فهو شرحٌ يُمكِن أنْ تُشرَح به هذه المفردات إذا ما اقتُطِعَت من نصٍ في كتاب ما. بينما نجد معاني المفردات في الصُّفوف: الأوَّل (1) والثَّالث (3) والخامس (5) والسَّابع (7) مرتبطةً بإحالة الضَّمير على سياق الآية أو على بعض مُفرَدَاتها. ولكنَّ المُنطَلَقَ الأوَّل في تتبُّع معاني الآية يَبْدأ عند المعاني السَّالِفة، سواءٌ منها ما كان على الأصل اللُّغويّ الأوَّل، أوْ ما صِيغَ معناه المُعجميُّ بوحيٍ من الآية، ولمزيد من توضيح العلاقة بين الشَّرح الجُزئيّ للمفردات، والمعنى العام للآية؛ نربط المقارنة بين نصّ الآية، وفقرة المعنى الَّتي يصِيغها ابن باديس بعنوان **(المعنى)** مرورا بشروح المفردات السَّالفة.

الآية	صياغة معناها بعد شرح مفرداتها
ڃ ۓ ڭ ڭ ڳ ڳ ۇ ۇ ۆ ۆ ڃ [الفرقان: 75]	**أولئك** الَّذين ذكرت صفاتهم وأفعالهم، **يُعطَوْن جزاء أعمالهم البيوت العلالي** في الجنَّة **بسبب صبرهم وحبسهم لأنفسهم** على الطَّاعات والمجاهدات وكفِّهم لها عن المعاصي والشَّهوات، **وتتلقَّاهم الملائكةُ بالتَّحيَّة والسَّلام باقين** في هذا النَّعيم المقيم وسكنى علالي الجنَّة الَّتي هي أحسن **مستقرٍّ** ينتهي إليه الإنسان **ومقام** يمكث فيه.

فالملاحظ جَمْعُ ابن باديس في صياغة المعنى بين مفردات الآية الَّتي كانت منطلقَهُ الأوَّل، وبين شروحها يتخلَّل ذلك بعضُ الإيضاح الَّذي ربما كان لمستوى مُعالَجة التَّراكيب بين مستوَيَيْ: شرح المفردات وصياغةِ المعنى؛ دورٌ مباشر في ظهوره واستوائه.

2-3- تتبُّع مواقع اللَّفظ في القرآن الكريم: مِنْ أدوات الرُّؤية الشُّموليَّة الَّتي أفرزت منهجَ التَّفسير الباديسيّ، التزامُه بمبدأٍ من أهمّ مبادئ مدرسة الأثر، وهو تفسيرُ القرآن بالقرآن الَّذي يُعدُّ أعلى درجات التَّفسير؛ وهو مبدأٌ أفرز –نظريًّا– تعامُلاً مع القرآن موسوما بالشُّموليَّة والاستغراق، وارتباط القضايا المعبَّر

عنها بألفاظٍ متماثلةٍ أو مُشتَرَكةٍ أو مُشتقَّة أو مُترادِفَة، ولو تفرَّقت مواضعُها في القرآن الكريم؛ بشكلٍ من الأشكال، وفي إطارِ منظومة بنائيَّةٍ تختفِي معالمُها تارةً، وتظهر تارةً أخرى.

ومن المواضع العديدة الَّتي أشار فيها ابنُ باديس لهذه القضيَّة ما ذكره في شرح مفردة **(بِرَبِّ)** عند تفسير قوله ﷻ چ ٹ ٹ ٹ ٹچ[الفلق: 1] من قوله: "الرَّبُّ: الخالق المُكوّنُ المُربّي، **ومواقعُ استعمالِ هذه الكلمة في القرآن هي الَّتي تكشِفُ كُلَّ الكشف عن معناها الكامل**[1]" ولقد كان من عوامل وقوف ابن باديس على هذا الإجراء؛ استخدامُه لتفسير القرآن بالقرآن، الَّذي أفضى به إلى ساحةِ تَتبُّعِ مواقع اللَّفظ في القرآن الكريم أَينَما وَقَع، ولقد أَكْثَرَ ابنُ باديس من استخدام هذا الإجراء بشكلٍ يتعذَّر معه استحضارُ الدِّراسة لجميع صُوَرِه، لكنَّها سَتعْرِض عيّنات تَابَع فيها اللَّفظَ في مواضع مختلفة حسبما نظَّر له، مُحاوِلَةً استنباط الأُسُس المنهجيَّة لذلك.

يُصرِّح ابن باديس بوقوفه على معنى مشترَكٍ للَّفظ الَّذي تعدَّدت مواقعُه في القرآن الكريم، ومع متابعتِه له في مواقعه أمكنهُ استنباط معنًى مُشتَرَك لها جميعا كما جاء عنه في شرح مفردة (الصَّالحون) من قوله ﷻ چچ چ چ چ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎچ[الأنبياء: 105] قوله: "الصَّالحون: الصَّالح مِن كلِّ شيءٍ هو: ما استقام نظامُه فحصَلَت منفعته، وضدُّه الفاسد وهو ما اختلَّ نظامُه فبطَلَت منفعتُه، **ويظهر هذا من تتبُّع مواقع الاستعمال**؛ فإذا قالوا هذه آلةٌ صالحةٌ؛ عنَوْا أنّها مُحصِّلة للمنفعة المُرَادة منها لانتظام أجزائها، وإذا قالوا آلةٌ فاسدةٌ عنَوْا أنَّها لا تُحصِّل المنفعةَ لاختلالٍ في تركيبها. **والصَّالح في لسان الشَّرع –قرآناً وسُنَّة– لم يَخرُج عن هذا المعنى حيثما جاء**[2]" وهكذا بات من روافد ابن باديس الَّتي يُقارِب بها تفسيرًا على أعلى ما يُمكِن من درجات السَّلامة؛ متابعةُ معاني الألفاظ المفردة في سياقاتها المختلفة في القرآن الكريم، فمِنَ الألفاظ ما تتغيَّر دلالتُه حسب معانيها في السِّيَّاق الَّذي وردت فيه، ومنها ما يَحتفِظ بدلالةٍ مرجعيَّةٍ عامَّة أينما وقع "ومواقعُ هذه الألفاظ الَّتي تُضافُ إلى كلمةِ (رَبِّ) في القرآن كمواقع أسماء المخلوقات الَّتي أقسم بها الله، كِلاهُما عجيب مُعجِزٌ، فكلُّ لفظةٍ تُستعمَل في المقام الَّذي يُناسِبُها وتُناسبُه، وكلُّ لفظةٍ تَبعث في الأسلوب الَّذي وَقَعَت فيه متَانَةً وقُوَّة وفي معناه وضوحا وجلاءً[3]" وهذا بابٌ من القرآن بعيدُ الغَوْر، غزيرُ الفائدة، فمِنْ حِكَم المُناسبة في تَجَاوُر الكلمات بالتَّقابُل والمُشاكلَة والمُوافَقَة وغيرها ما يضيق المقام بذكره لكثرته وتنوُّعه.

---

[1]– ابن باديس "خلاصةُ تفسير المُعوِّذتَيْن" مجلَّة الشِّهاب. س14، مج14، ج4، ص214.

[2]– ابن باديس "مِنْ وَعْدِ اللَّهِ لِلْصَّالِحِينَ" مجلَّة الشِّهاب. س11، مج11، ج6، ص387.

[3]– ابن باديس "خُلَاصَةُ تَفْسِيرِ الْمُعَوِّذَتَيْنِ" مجلَّة الشِّهاب. س14، مج14، ج4، ص214.

2-4- استنزاف ثراء المفردة الدَّلاليّ بالشَّرح الدّقيق: في مقابل متابعة ابن باديس للَّفظ في مواقعه في القرآن الكريم؛ قد يُوغِل في استخلاص المعاني الكثيرة والمتعدِّدة للَّفظ الواحد، وتصيُّدِ الفُروق الدَّقيقة بين المعاني باستخدامه في سياقاتٍ مختلفة، وهو مسلكٌ يعتمد فيه سالِكُه على ثراءِ رصيده اللُّغويّ، وسَعَة اطِّلاعه على أساليب العرب في إطلاق اللَّفظ الواحد لإفادة المعاني الكثيرة، وهو استغلالٌ لقدرة المفردة في التعبير عن المعاني الكثيرة، وتبريرٌ للثَّراء الدَّلاليّ الذَّاتيّ للمفردة العربيَّة.

ومن أمثلة ذلك في (مجالس التَّذكير) ما أورده ابن باديس في تفسير قوله ﷻ ﭽ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ[الإسراء: 12] من قوله: "والابتغاء: هو طلبُ الشَّيء بسعيٍ إليه ومحبَّةٍ فيه، ويُسمِّي -تعالى- طلب أسباب الحياة **ابتغاءً** تنبيهاً على هذا السَّعي وهذه المحبَّة.

* تنبيهاً على سَعَة هذا الفضل، ليَذهَب الخلقُ في جميع نواحيه، ويأخذوا بجميع أسبابه ممَّا أَذِن لهم فيه.

* ليكونوا إذا ضاق بهم مذهبٌ، آخذين بمذهب آخر من مالك هذا الفضل الرَّبَّانيّ الواسع غير المحصور.

* تنبيهاً أيضاً على قوَّة الرَّجاء في الحصول على البُغْيَة، لأنَّ طلبَهم طلبٌ لفضلِ ربٍّ كريم. ويقول تعالى ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭼ[الإسراء: 38] فيقول: "والمكرُوه هو المبغُوض المسخوط عليه، وهو ضدُّ المحبُوبِ المَرْضِيّ عنه... **وليس المكروهُ بمعنى عدم المراد؛** لأنَّه لا يكون في مُلْكِهِ تعالى ما لا يُريد. وما تشاءون إلاَّ أنْ يشاء الله. **وليس بمعنى المنهيّ عنه نهياً غير جازمٍ،** لأنَّ ذلك **اصطلاحٌ فقهيٌّ حادثٌ** بعد نزول القرآن **والقرآن لا**

[1]- ابن باديس "آيَةُ اللَّيْلِ وَآيَةُ النَّهَارِ" مجلَّة الشِّهاب. س5، مج5، ج12، ص607.

يُفسَّر بالاصطلاحات الحادثة[1]" ولقد جاء هذا البيانُ عنه لمَّا رأى من سوء القول عن القرآن وشطط الرَّأي فيه بفعل تحميل المفردات القرآنيَّة دلالاتٍ غير ملائمةٍ، بذريعة قَبُولِ المُفرَدة لتلك الدَّلالات لُغَويًّا، فمن ضوابط البُلوغ السَّليم للمعنى، التَّعويل على الدَّلالة المناسبة للمفردة الَّتي ازدحمت عليها المعاني اللُّغويَّة والشَّرعيَّة، فالمعنى اللُّغويُّ وإنْ كان ضروريًّا في بناء الفهم والتَّأسيس به لتوجيه الدَّلالة؛ إلاَّ أنَّه لا يُمكِن الاكتفاءُ به والاستغناء عن دلالةٍ أخرى طالما أسْهَمَت ظروفٌ كثيرةٌ في تكوينها حتَّى أصبحت حقيقةً قائمةً، وهي تلك الدَّلالاتُ الشَّرعيَّةُ الَّتي نَفَخ فيها القرآنُ الكريم من رُوحه، وتَدَاوَلَها العلماءُ في مُصنَّفاتهم لزمنٍ طويلٍ بالتَّهذيب والتَّنقيح، حتَّى أصبحت اعتبارًا لا يُمكِن تجاوُزُه أو إهمالُه.

وإذا كانت هذه القضيَّةُ مثار جدل كبيرٍ بين اتِّجاهَيْن كبيرَيْن في الفكر الإسلاميّ عبر تاريخه الطَّويل فإنَّ ابنَ باديس ينأى بنفسه عن ذلك كلِّه بإعلانه الانتماءَ إلى مدرسة الأثر، ولكنَّه يقف من الاستخدام اللُّغويّ في تفسير القرآن الكريم موقفًا لا يُقصي فيه لُغَة النَّصّ، ولا يُسلِّمُ لها بالإطلاق، فيَعتَبِرُها وسيلةً من وسائل أخرى تتكاتَفُ لتجليَّة معاني الآيات الكريمة، فلا ينبغي أنْ تَحيف وسيلةٌ على أخرى، أو أنْ تستأثر بما ليس لها، فيكونَ انعكاسُ ذلك على التَّفسير.

ومن النَّماذج الَّتي اعتَبَر ابنُ باديس القولَ فيها شططًا وسوءَ فهمٍ ترتَّب عن سوء استخدامٍ لأدوات التَّفسير، ما تعقَّب به الشُّبْهَة المُؤسَّسة على جدلِ المعنيَيْن اللُّغويّ والشَّرعيّ لمصطلح **(الفلاح)** ففي تفسيره لقوله ﷻ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭽ [النَّمل: 23] يَستعرِض ما اعتَبَرَه شُبْهة أثار فيها القائلون بها قضيَّة نفي النَّبيّ ﷺ الفَلاَحَ عمَّن تتولَّى أَمْرَهم امرأةٌ بنصّ الحديث: "لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً*" وهو حُكْمُ جمهور أئمَّة الإسلام، وما يُقابِل هذا النَّفيَ من ازدهار ممالك ورُقِيّها، تحت ولاية نساءٍ في الأممِ الإسلاميَّة وفي غيرها! ويَختِم عرضَه لفحوى الشُّبْهة بالسُّؤال وجوابه قائلا: " فما معنى نفيِ الفلاح عمَّن وَلَّوْا أَمْرَهُم امرأة؟ هذا اعتراض بأمرٍ واقعٍ، ولكنَّه لا يَرُدُّ علينا، لأنَّ **الفَلاح المنفيّ هو الفلاح في لسان الشَّرع**، وهو تحصيلُ خيرِ الدُّنيا والآخرة، ولا يلزم من ازدهار المُلك أنْ يكون القَوْمُ في مرضاة الله، ومَنْ لمْ يَكُن في طاعة الله فليس من المُفلِحين، ولو كان في أحسن حالٍ في ما يبدو من أمر دنياه.

---

[1]– ابن باديس "تأكيد الأوامر والنَّواهي المُتقدِّمة بطريق الإيجاز" مجلَّة الشِّهاب. س6، مج6، ج10، ص660.

* رواه البخاريّ في صحيحه وغيره عن أبي بكرة ﷺ.

على أنَّ أكثر مَن وَلَّوْا أمرهم امرأةً من الأُمم إذا قابلهم مثلهم كانت عاقبتهم أنْ يُغْلبَوا[1]" وتلك إشارةٌ إلى أنَّ ما يبدو من فلاحٍ ظاهريٍّ دنيويٍّ، ليس في نهايته إلاَّ خُسرانٌ وإدبارٌ، والأمور بمآلاتها.

2-6- توجيهُ الاحتمال المعجميّ: من المسالك الَّتي سلكها ابن باديس بغرض ملامسة المعنى الصَّحيح، ترجيحُه لأحد المعاني تحديدًا، وذلك في ما إذا رأى أنَّ الفائدة قائمةٌ على التَّرجيح، فمن المفردات ما يحمل معاني متعدِّدة وهو ما يعرف بالمُشتَرَك اللَّفظيّ، وسواءٌ كانت المعاني المشتَرَكة لغويَّة أو شرعيَّة؛ فإنَّه قد ينتقي منها أحَدَها مبيّنًا قرينةَ انتقائه لها، وإسقاط ما دونها، وذلك في إطارٍ عامٍّ هو تعيُّن الفائدة على التَّرجيح والانتقاء.

ومن نماذج ذلك في تفسيره تعيينه لمعنى مفردة (الذِّكر) من قوله ﷻ چ ھ ہ ھ ھ ے ۓ ۓ ﮮ چ[الفرقان: 29] فيقول "الذِّكر: القرآن العظيم، وفُسِّر بالشَّهادتَيْن وبالإسلام، والقرآنُ فيه ذلك كلُّه، وهو الَّذي سيأتي على الأثر ذِكْرُ هجرِهِم له، **ولذلك اخترناه في معنى الذِّكر هنا**[2]" ويقصد قوله ﷻ بعد هذه الآية چ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ چ[الفرقان 30] فكان السيَّاق القرآنيُّ قرينة انتقى في ضوئها ابن باديس أحد المعاني الكثيرة التي وردت في القرآن نفسه، وهي قرينة قوية لا يمكن إلا التَّسليم بها.

ثانيًا- مُوَجِّهات الدَّلالة: أفضت متابعةُ تفسير (مجالس التَّذكير) إلى التقاط عدَّة إضاءاتٍ وَجَّهت المسار الدَّلاليّ العام فيه، وسيكون استعراضُها مرافقا لبعض الإشارات النَّظريَّة والمفاهيم الدَّلاليّة الَّتي بلغها الدَّرس الدَّلاليُّ الحديث، ومقاربتُها بالجهد الدَّلاليّ الباديسيّ في التَّفسير.

ترى الدِّراسة أنَّه من الضَّروري الوقوف على جانبٍ من مفهومِ مُصطلح الدَّلالة بالقدر الَّذي يؤسِّس لإبراز خُطْوات العمليَّة التَّفسيريَّة الباديسيَّة في مراحلها المتتالية. يقول الرَّاغب: "أصلُ الدَّلالة مصدرٌ كالكِناية والأَمَارة، والدَّالُّ مَن حَصَلَ منه ذلك، والدَّليل في المبالغة، كعالمٍ وعليمٍ، وقادرٍ وقديرٍ ثُمَّ يسمَّى الدَّالُّ والدَّليل دِلالةً كتسميَّة الشَّيء بمصدره[3]" ومع تعدُّد تعريفاتِ الدَّلالة لُغويًّا، وصدورها عن قائلين تَباينت اختصاصاتُهم المعرِفيَّة؛ فإنَّ اللَّفظ باشتقاقاتِه المختلِفة يتضمَّنُ الإرشادَ والتَّوجيهَ والتَّسديد والهداية

---

[1]- ابن باديس "مُلْكُ النُّبُوَّةِ مَجْمَعُ الحَقِّ والخَيْرِ وَمَظْهَرِ الجَمَالِ وَالقُوَّةِ، القسم السَّادس، الآية التَّاسعة وهي (23) من النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. س15، مج15، ج7، ص340.

[2]- ابن باديس "نَدَامَةُ الظَّالِمِ عَلَى تَرْكِهِ السَّبِيلَ الْقَوِيمِ وَصُحْبَتِهِ لِلْمُضِلِّينَ" مجلَّة الشِّهاب: س8، م8، ج2، ص63-75.

[3]- الرَّاغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص130.

ومَن يقومُ بها، وما يقومُ عليها، كما في قوله ﷻ چ و و ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ چ [القصص: 12] وهدايةُ اللَّفظ هي هدايتُه إلى معناه وتوجيهُه إليه وهي بهذا المعنى لا تخرُجُ عن إبانةِ الشَّيء وإيضاحِه، والإرشادِ إلى معناه والهداية والبيان[1]" وقريبا منَ المعنى اللُّغويّ، يستوي المفهوم الاصطلاحيُّ في المدوَّنة التُّراثيَّة العربيَّة على اختلاف اختصاصاتها، اللُّغويّة والفلسفيَّة والأصوليَّة والبلاغيَّة، بشكلٍ لا يُمكِن الإحاطةُ به هنا، وقد يكون أنسبَ تعريفٍ للدَّلالة في الحقل اللُّغويّ تعريفُ الرَّاغب الأصفهانيّ في المفردات "الدَّلالة ما يُتوَصَّلُ به إلى معرفة الشَّيء كدلالة الألفاظ على المعنى ودلالة الإشارة والرُّموز والكتابة والعقود في الحساب، وسواءٌ كان ذلك بقصدٍ ممَّن يجعله دلالةً، أو لم يكن بقصدٍ، كمَنْ يرى حركةَ إنسانٍ فيعلم أنَّه حيٌّ، قال تعالى چ ى ى ې ې ۉ ۉ ۋ ۋ چ [سبأ: 14]" وهو تعريف لا يَستغني عن عنصر (دلالة الألفاظ على المعنى) توثيقًا لعلاقة الدَّلالة بالمعنى، تارةً بالتَّرادف، وتارة باحتضان الدَّلالة للمعنى، إذِ الدَّلالة تشمُل الدَّالَ والمدلولَ والمعنى يُقابِل المدلولَ، وهو مُحتضَنٌ، واحتضانُ المعنى للدَّلالة تارةً أخرى، لاشتغال المعنى على الجُمَل والعبارات، واشتغال الدَّلالة على المفردات.

وأيًّا كانت طبيعةُ العلاقة بين (الدَّلالة) و(المعنى) فإنَّ ما يعني البحثَ منها، هو ثبوتُ التَّمايُز بين الدَّلالة والمعنى، وتحقُّق وجود علاقة وثيقَةٍ بينهما، وذلك ما شكَّل نواة علم الدَّلالة الحديث (Sémantique) بوصفه "العِلْمَ الَّذي يدرُسُ المعنى[2]" مُعتبِرا اللُّغة نظاما من رموزٍ حاملةٍ لمعاني، إذ تُمثِّل شيئا غيرَ نفسِها، وحيثُ إنَّه لا يُمكنُ تصوُّرُ دلالةٍ كاملةٍ ناجمةٍ عن مفرداتٍ معزولةٍ إلاَّ إذا انتظَمَت ضِمن سلاسلَ كلاميَّةٍ محدَّدةٍ، فإنَّ البدايةَ كانت من تتبُّع معنى المفردةِ كرمزٍ أو علامةٍ لُغويَّةٍ، ثمَّ أخذَ هذا العلمُ في الاهتمامِ بالمعنى على صعيدِ الجُمَل، وعبرَ مستوياتِها كُلِّها. ومع أنَّ علمَ الدَّلالة لم يكتفِ باللُّغة ميدانَ دراسةٍ وحيدٍ، إلاَّ أنَّها –بطبيعة رموزها ووظيفتها التَّواصُليَّة المُتميِّزة– قد استأثَرَت بالقسط الأوفى من دراسات الدَّلاليِّين وبحوثِهم، والَّتي أثْرَت خطَّ البحث عن المعنى عبر العلامات اللُّغويَّة.

1– ضبط معالم ممارسة البيان بين التَّفسير والتَّأويل: يؤسِّسُ الضَّبطُ الصَّحيح لمُصطلَحَيْ (التَّفسير) و(التَّأويل) لِصحَّة الحُكْم على ما يُمَارَس من إجراءاتِ الكَشف عن المعنى وتصنيفها، أهي مِنْ قَبِيل التَّفسير أم التَّأويل؟ وهل هي عمليَّةٌ واحدةٌ بتسمِيَتَيْن؟ أم عمليَّتان مُختلِفتان؟ وما طبيعةُ العلاقة بينهما في حال اختلافهما؟

---

[1]– خليفة بوجادي، محاضرات في علم الدَّلالة، ط1. الجزائر: 2009م، بيت الحكمة للنَّشر والتوزيع، ص22. 134

[2]– أحمد مختار عمر، علم الدَّلالة، ط5. القاهرة: 1998م، عالم الكتب، ص11.

إنَّ رصْد الضَّوابط والقواعد الصَّارمة لِكلِّ عمليَّةٍ إجرائيَّةٍ تستهدفُ نصاً بخصوصيَّة القرآن الحكيم تحكُمُه مُلابَساتٌ أخرى، كعقيدةِ صاحبِ الإجراءِ، ومنهجِه الفكريّ، ومدى التزامِه بقواعدِ وضوابطِ كِلَا المُصطلحَيْن، ولعلَّها الملابساتُ الَّتي سبَّبت تبايُن المواقف من المصطلحَيْن بين المعجميّين وأصحاب الكتابات التَّنظيريَّة على صعيد المفهومَيْن اللُّغويّ والاصطلاحيّ، كما يتنازعُه على صعيدٍ إجرائيٍّ المفسِّرُون وغيرهم، من الأوَّلين والآخِرين، وتجاذَبَ المَعنيَيْن أقوالٌ عديدةٌ لا يُمكِنُ الحكمُ معها باستيفاءِ أحدِها للصَّواب دون البقيَّة، وذلك لاعتبارَيْن على الأقلّ:

* إيرادُ أصحابِ المعاجم معاني لغويَّةً عديدةً للمصطلحَيْن، ونظرا لإسهام الإيحاء اللُّغويّ في تشكيل المعنى الاصطلاحيّ، فإنَّ كُلَّ المعاني اللُّغويَّة تكتسِبُ احتمالَ التَّأثير على صياغةِ المعنى الاصطلاحيّ.

* إنَّ ما يطرأ على المُصطلحات من تطوُّرٍ بفعل التَّداوُل؛ يُسهِم في تشعُّب معاني المصطلحَيْن، إذ نجدُهما يحمِلان دلالةً واحدةً حينًا، ودلالاتٍ ذات علاقةٍ ما تارةً، ومعاني مختلفة تارةً أخرى تحت تأثير الزَّمان والمكان وغيرِهما، ويُعَدُّ ذلك كافيًا لمعرفةِ أسبابِ تعدُّدِ معانيهما، ومعرفة أسباب تعدُّد مناهج التَّفسير ومذاهب أهله، فلا يعجب الدَّارس لذلك التَّشابُك بين المصطلحَيْن.

وبين يدي ما سبق؛ يأتي عرضُ مدى استجابةِ التَّجرِبة التَّفسيريَّة الباديسيَّة وامتثالها للمصطلحَيْن في ظلِّ الآثار الَّتي يتركُها كلٌّ منهما على عملية التَّفسير.

2- الأُسُس النَّظريَّة للدَّلالة عند ابن باديس: يحكُمُ منهجَ ابنِ باديس في التَّفسير تكوينٌ معرفيٌّ وتَوجُّه فكريٌّ ذاتيٌّ لمْ يَجِد حَرَجًا في الإعلان عنه، وتوضيح خُطواتِه، وهو ممَّا تواتر العملُ به في كثير من التَّفاسير ولئن لمْ يَتنكَّب ابنُ باديس هذا الخطَّ العام في (مجالس التَّذكير) فإنَّ منهجَه التَّفسيريّ كان يحكُمُه "ذوقٌ خاصٌّ في فهم القرآن كأنَّه حاسَّة زائدةٌ خُصَّ بها، يرفده -بعد الذَّكاء المُشرِق والقريحة الوقَّادة والبصيرة النَّافذة- بيانٌ ناصعٌ واطّلاعٌ واسعٌ، وذَرْعٌ فسيحٌ في العلوم النَّفسيَّة والكونيَّةِ، وباعٌ مديدٌ في علم الاجتماع، ورأيٌ سديدٌ في عوارضِه وأمراضِه، يمُدُّ ذلك كلَّه شجاعةٌ في الرَّأي، وشجاعةٌ في القول لم يُرزَقْهُما إلاَّ الأفذاذُ المعدُودُون في البشر[1]" وهو الأمرُ الَّذي ساقه إلى استقلالِ رأيٍ، وفكِّ رِبقَةِ التَّقليد محتفِظاً بالأصول الثَّابتَة المعلومة، ومجدِّداً في ما فيه ضرورةُ التَّجديد، وتلك مساحةٌ واسعةٌ جدّا -كما سيأتي- اجتَهَد في استغلالها.

[1]- أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمَّد البشير الإبراهيمي، ج2، ص252.

2-1- أصلُ المعرفة وطريقُها: يتَّكئُ ابنُ باديس في وجهته المعرفيَّة العامَّة على سندٍ معرفيٍّ أثريٍّ صريحٍ، يُرجِع بمُوجبه أصلَ المعرفة إلى خالق الكون ومُدبِّر أمره، والعالم بدقِيقِ شأنِه وجليلِه، وينطلق في تقرير ذلك وتبنّي مفردات هذا المنهج من قوله ﷻ چﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ چ [يس: 1-5] ومفهومُ الآية صريحٌ في أنَّ مصدَرَ توجيه مَنْ في الكون وهدايتِهِم، وتعليمِهِم هو اللهُ ربُّ العالمين و"لِلمُرسل العلوُّ والكمال، وله الخلقُ، والأمرُ، ومنه الرَّحمة والعدل، والإحسانُ، والفضلُ، وله الرُّبوبيَّة، والأُلوهيَّة، دون شريك ولا مثال[1]" وأمَّا المُرسَلَة فهي تلك الشَّرائع الَّتي عرَفَتْها البشريَّة، وتواتَرَ نقلُ بعض ما فيها، ممَّا يُصلِح فسادَ البشر وإفسادهم، ويُؤمِّن لهم سكينَتَهُم ويَدْفَع اضطراب مُجتمعاتهِم، ويرفع شكوكَهُم في ما حولهم، وكما أنَّ الصَّانع أدرى النَّاس بخفايا مصنوعه؛ فإنَّ الخالق أدرى بشأن المخلوق – ولله المثلُ الأعلى- فـ "في تلك الوسائلِ الحقُّ، والحكمةُ والنُّور المُخرج من كُلِّ ظُلمة، والفُرقان في كُلِّ شُبهة، والفصلُ في كُلِّ خصومةٍ[2]" وهو الوصف الَّذي تَصطبِغ به المعرفةُ الَّتي آثرها ابنُ باديس من منطلق قُدسيَّة مصدرها ابتداءً، وحكمةِ مادَّتها تَبَعًا. ليندرج حَمَلَةُ التَّشريعات المُرسَلة في حلقة التَّواصُل الكونيَّة الكبرى، وهم بَشَرٌ اصطفاهم اللهُ المُرسِلُ بعد أنْ أحاطَهُم بعنايته وشمِلهُم برعايته، وأفضى عليهم من عِلْمِه ليُبَيِّنوا على هدى، ويُرشِدُوا على بصيرة، فهم "أكملُ ما يُمكِن للإنسان من كمال، وأكمل المعرفةِ بالمُرسِل-تعالى- وأعظمُ الخَشْية له، وأكمل الرَّحمة بالخلق، وأشدُّ الشَّفَقَة عليهم، وأكملُ العلم بما جاءوا به، وأعظم التَّمسُّك به، وأكثر الاتّباع له، فلا كمال إلاَّ بالاقتداء بهم، ولا نَجَاة إلاَّ باتِّباعهم، ولا وصول إلى الله تعالى إلاَّ باقتفاء آثارهم[3]" وتكتملُ عمليَّة التَّواصُل الكريمة في عناصرها (مُرسِلا ومُرْسَلَة ورُسُلا) ببَشَرٍ مُرسَلٍ إليهم، قد استحوذت عليهم الحاجةُ، فلَهُمْ "عجزُ المخلوق وضَعْفُه أمام خالقِه، وحاجتُه وافتقارُه إليه، وعليه حقُّ عِبادتِه، وطاعتِه، والرَّجاءِ لفضله، والخَوفِ من عقابه، والفِكْر في آياته ومخلوقاته، والنُّهوض للعمل في مرضاته، واستثمار أنواع نعمائه، والشُّكر له على جميع آلائه[4]" وعلى هذا التَّأسيس القُرآنيّ الصَّريح، يُقيم ابنُ باديس أصولَ المعرفة العلميَّة والعمليَّة من طريق الرُّجوع الصَّحيح إلى مضامين المُرْسَلَة الكريمة "وقد اشتملت هذه الآيات على هذه الأربعة في حقِّ الأمَّة المُحمَّدية، فالمُرسِل هو چﭑ

[1]- ابن باديس "وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة شوَّال 1352هـ- جانفي 1934م، س10، مج10، ج2 ص55.

[2]- المصدر نفسه، ص55.

[3]- ابن باديس "وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ" مجلَّة الشِّهاب. س10، مج10، ج2، ص55-56.

[4]- المصدر نفسه، ص56.

ﭽﭽ والرِّسالةُ هي ﭽﭺ ﭺﭽ والرَّسول هو محمدٌ ﷺ المخاطَبُ بـ ﭽﭺ ﭽ ﭽﭽ والمُرسَلُ إليهِم همُ العربُ الَّذين ﭽﭽ ﭽ ﭽ ﭽ ﭽﭽ[1]" وليس للنَّاظر في ما جاء في المُرْسَلَة –برأيه– إلاَّ تحديدُ المواقع منها، وكيفيَّة التَّعامُل معها. وعلى سبيل التَّعيين؛ فإنَّ الموقف اللاَّزم للبشر مقابل ما سبق، هو الأخذُ بما جاءت به المُرْسَلَات الهادية، من بيان الرُّسل الهُداة، ومِنْ هنا فإنَّ التَّعامُل مع القرآن كمُرْسَلة، يجب أنْ يكون على أساس من التَّسليم بقُدْسيَّة المصدر، المنزَّه عن كُلِّ عجز أو قصور، وحكمةِ الرِّسالة القادرَة على الرِّعاية والتَّوجيه، وعِصْمة الواسطة إذ الرَّسول ﷺ أعْرَف الخلق بما أُرسل.

وعلى هذا الأساس العَقَديّ الكبير؛ يُحدِّد ابنُ باديس ضوابط الفهم عن الله ﷻ ببيان رسوله ﷺ فيُؤسِّسُ لمنهجه النَّظريّ والتَّطبيقيّ في التَّفسير. ويُقدِّم بين الحين والآخر إشاراتٍ نظريَّة وموجِّهاتٍ عامَّة، تخلَّلت (مجالس التَّذكير) يكون قَصَدَ بإيرادها الإرشادَ النَّظريَّ لمتلقِّيه، وتزويدَهُم برصيدٍ كافٍ من القواعد الَّتي يرى ضرورةَ الالتزام بها، لإدراك المعاني الخفيَّة واستنباطها، فيتحقَّق الفَهْمُ الصَّحيح، والإفْهام المُثمِر.

2-2- التَّحذير من النَّظر السَّطحيّ والتَّفسير اللَّفظيّ: أفرز الاختلافُ في النَّظر إلى النُّصوص وتنوُّع مناهج الاستنباط في الفكر الإسلاميّ، أنماطا مختلفة من النَّتائج والآثار، فبينما اكتفت مدرسةُ النَّقل والأثر بتغليب الأخذ بظواهر النُّصوص، والتَّسليم في أغلب قضايا العقائد، والدَّعوة إلى نبذ المناهج غير الإسلاميَّة في البحث والاستدلال، مستندةً في مناهجها هذه وطرائِقِ نَظَرها إلى نُصوصٍ وآثارٍ كثيرة؛ وقفت طائفةٌ تَحتفي بالعقل، وتُتِيح له مساحاتٍ واسعة من النَّظر والاستنباط، مُتَّكِئة على العديد من النُّصوص والآثار أيضا. وإذا كان تصريحُ ابنِ باديس بمنهجه النَّقليّ الأثريّ في النَّظر والاستنباط؛ فإنَّ مِنْ بين ما يسترعي الاهتمام في مواضع متعدِّدة من تفسيره هو انفتاحُه –وإنْ بشيءٍ من الحَذَر– على منهجِ أهل الرَّأي في الاستنباط، مُعلِنًا براءته من النَّظر السَّطحيّ للأشياء فيقول: "علينا أنْ نحذَرَ مِنْ أنْ نعْترِضَ أو **نحكُم بالأنظار السَّطحيَّة** دون بحثٍ عن الحقائق، أو أنْ نُلحِق شيئاً بشيءٍ دون أنْ نتحقَّق انتفَاءَ جميع الفوارق... **وبالنَّظر السَّطحيّ** ازدرى إبليسُ آدمَ، فامتنع من السُّجود له، واعترض على خالقه فكانت عليه اللَّعنة إلى يوم الدِّين. **وبعدم النَّظر إلى الفوارق،** قال أحدُ ابنَيْ آدم لأخيه لمَّا تقبَّل قربانَهُ دونه هو ﭽ ﭽ ﭽ [المائدة: 27] حتَّى ذكَّره أخوه بوجود الفارق فقال: ﭽ ﭽ ﭽ ﭽ ﭽ ﭽ ﭽ [المائدة: 27][2]" ولئن كانَ كلامُه هذا عامًّا لا يُفْهَم منه اختصاصُه بالنَّظر في التَّفسير؛ فإنَّ تأصيله لطَريقَة النَّظر

[1]– المصدر نفسه، ص56.

[2]– ابن باديس "مَنْزِلَةُ الرِّسَالَةِ الْعَلِيَّةِ وَالضَّرُورَاتِ الْبَشَرِيَّةِ" مجلَّة الشِّهاب. س8، مج8 ج1، ص9.

والاستنباط، وإرجاعِهِ سبَبَ النَّظر السَّطحيَّ وحقيقَتَه "إلى الجهل المُركَّب، وحقيقة الثَّاني تَرجع إلى القياس الفاسد، وهُمَا أعظمُ أصول الفساد والضَّلال[1]" وهذان الأساسان بالذَّات، هُمَا ما كان يدعو إلى اكتساب ما يدفَعُهما، فالتزَمَ العلمَ والاجتهادَ في اكتساب أدوات النَّظر الصَّحيح، وفي ما تعلَّق منه بتفسير آيات قرآنيَّةٍ ذات تفرُّدٍ مفتوحٍ على التَّأويل خاصَّة، كالمُتشابه أو المُطلَق أو العام أو المجمل، والَّتي تحتاج إلى الاطِّلاع الواسع، والتَّفكير المُتَّزِن.

ولمْ يكتف ابنُ باديس بإطلاق الكلام على عمومه في ضرورة اجتناب النَّظر السَّطحيّ إلى العالم؛ بل راح يخصُّ بالذِّكر خَطَرَ هذا النَّمط من النَّظر على تفسير القرآن الكريم، وآثاره في استخلاص معانيه فسمَّاه **التَّفسير اللَّفظي**، ونَعَتَ أهْلَه **بالمُفسِّرين اللَّفظيّين**، ففي مقاله "**العرب في القرآن**" أورد قوله ﷻ چئا ئا ئه ئەچ [الشعراء: 129] فعَتَب على المُفسِّرين الَّذين فسَّروا المصانع بـ "أنَّها مجاري المياه أو هي القُصُور[2]" وبالرُّجوع إلى مصادره في التَّفسير، نجد الزَّمخشريّ يقول: "والمصانع: مآخِذُ الماء وقيل: القصور المُشَيَّدة والحُصون[3]" ويقول الفخر الرَّازي: "المصانِعُ مَآخِذُ الماءِ، وقيل القصورُ المُشَيَّدَةُ والحُصُونُ[4]" ويقول أبو حيَّان: "والمصَانِع: جَمْعُ مَصْنَعَةٍ، قيل: وهي البِنَاءُ عَلَى المَاءِ. وقيل: الْقُصُورُ المَشِيدَةُ المُحْكَمَة وَقِيلَ: الحصون. وقال قَتَادَةُ: بِرَكُ المَاءِ. وقيل: بُرُوجُ الْحَمَامِ. وَقِيلَ: المَنَازِلُ[5]" ولكنَّ ابن باديس يُخالِف أولئك في تفسيره للمصانع بقوله: "ولكن ليت شعري، ما الَّذي صَرَفَ **المُفسِّرين اللَّفظيّين** عن معنى المَصْنَع اللَّفظيّ الاشتقاقيّ؟ والَّذي أفهمه ولا أعدل عنه هو أنَّ المصانعَ جمعُ مَصْنَع من الصُّنْع، كالمَعَامِل من العَمَل، وأنَّها مصانعُ حقيقيَّةٌ للأدوات الَّتي تستلزمها الحضارة ويقتضيها العمران، وهل كثيرٌ على أُمَّة تُوصَفُ بما وُصِفت فيه في الآية، أنْ تكون لها مصانعُ بمعناها العُرفيّ عندنا؟ بلى، وإنَّ المَصانع لأوَّلُ لازمٍ من لَوازم العُمران، وأوَّلُ نتيجةٍ من نتائِجِه[6]" والعبارةُ صريحةٌ في نَعْيِه للطَّريقة

---

[1]– المصدر نفسه، ص9.

[2]– ابن باديس "العرب في القرآن(2)" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة صفر1358هـ– مارس 1939م، س15، مج15، ج2 ص78.

[3]– الزَّمخشريّ، الكشَّاف، ج3، ص326.

[4]– محمَّد بن عمر فخر الدِّين الرَّازيّ، مفاتيح الغيب، ط3. بيروت: 1420هـ، دار إحياء التراث العربي، ج24، ص523.

[5]– أبو حيَّان الأندلسيّ، البحر المحيط في التَّفسير، ج8، ص178.

[6]– ابن باديس "العرب في القرآن(2)" مجلَّة الشِّهاب. س15، مج15، ج2، ص78.

السَّطحيَّة الَّتي قد تُعالَج بها النُّصوص الحكيمة، ومُستَنَدُه في ذلك دلالةُ اللُّغة حيث لا صَارِف يَصرِف اللَّفظ عن تلك الدَّلالة؛ بل يكاد المعنى يُحصَر بها.

ومنه قولُه في ظرفِ مُماثل يعيب على مفسِّرين نَعَتَهم بـ (السَّطحيِين) حَمَلوا قوله ﷻ چ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ چ [سبأ 19] على ظاهِرِهِ فغَلَطُوا، يقول:" وأيُّ عاقلٍ يطلبُ بُعْدَ الأسفار؟ والحقيقة أنَّهم لَمْ يَقُولوا هذا بألسنتهم، وإنَّما هو نتيجَةُ أعمالهم، ومَنْ عَمِلَ عَمَلا يُفضي إلى نتيجةٍ لازمةٍ، **فإنَّ العربيَّة تُعبِّر** عن تلك النَّتيجة بأنَّها قولُه، **وهذا نحوٌ من أنحاء العربيَّة الطَّريفة**، ولا زال النَّاسُ –على عامِّيَّتِهِم– يقولون في من عمِل عملا يستحِقُّ عليه الضَّربَ أو القتلَ، إنَّه يقول: اقتُلني أو اضْرِبْني، وهو لم يَقُل ذلك، وإنَّما أعمالُه هي الَّتي تدعو إلى ذلك. فالمعنى أنَّ أعمالَهم هي الَّتي طَلَبَت جزاءَها اللاَّزم لها، المرتبط بها ارتباط اللاَّزم بالملزوم، والدَّال بالمدلول، فكأنَّ ألسِنَتَهم قالت ذلك[1]" ثمَّ يَنتَصِفُ لتوجُّهه التَّأويليّ هذا متَّكئا على القرآن نفسه فيقول: "ويُؤيِّدُ هذا في القرآن كثيرٌ ومنه قوله ﷻ چ چ چ چ [الأنعام 139] لأنَّ الجزاء أثرٌ للفعل فهو مرتبطٌ به[2]" وهكذا يبدو ابن باديس مُنكِرًا على القائلين في القرآن الكريم طَرائِقَهُم في البحث والفهم، أكثر من إنكاره عليهِمْ ولاَءَهُم الفكريّ والعقديّ، بدليل أنَّ مِنْ مصادره الَّتي صرَّح بالأخذ عنها، تفسيرُ (الكشَّاف) للزَّمخشريّ وهو رأس الاعتزال، ومع ذلك فإنَّ اقتِدَاره اللُّغويّ قد شَفَعَ له في حيازة فَضْلِ حُسْن الفهم إلاَّ في ما كان مُتعلِّقا بقضايا الاعتزال، فقد باتت آراؤه فيها معلومة.

والَّذي يَظهر أنَّ نَعْتَ المُفسِّرين (اللَّفظيِّين) أو (السَّطحيِّين) الَّذي أطلقه على شكلٍ من أشكال التَّفسير لا يَقصِد به عدمَ اعتبار الجانب اللُّغويّ، فليس من المعقول أنْ نتصوَّر تفسيرا يُهمِلُه؛ وإنَّما كان سَخَطُه على كيفيَّة توظيف اللُّغة في التَّفسير، والقُصور في استغلالها أداةً له، إمَّا بسبب ضُعف التَّكوين اللُّغويّ وإمَّا بسبب سُوءِ النَّظر والقياس.

2-3- التَّوفيق بالجمع بين النَّقل والعقل: يُقدِّم ابنُ باديس في إحدى خُطبه بين يَدَي التَّفسير جانبا من رُؤيته المنهجيَّة التَّفسيريَّة، ومُصرِّحا بإجراءاته فيها واعتمادِه "تفسيرَ الألفاظ بأرجح معانيها اللُّغويَّة وحمل التَّراكيب على أبلغ أساليبها البيانيَّة، وربط الآيات بوجوه المُناسبات معتمدين في ذلك على صحيح المنقول وسديد المعقول ممَّا جلاَّهُ أئِمَّةُ السَّلف المُتقدِّمون، أو غاص عليه عُلماء الخَلَفِ المُتأَخِّرون[3]" وهو

---

[1]– ابن باديس "العرب في القرآن(3)" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة صفر1358هـ– مارس1939م، س15، مج15، ج2 ص132.

[2]– المصدر نفسه، ص133.

[3]– ابن باديس "خطبة افتتاح لدروس التَّفسير هذه السَّنة" مجلَّة الشِّهاب. س5، مج5، ج11، ص549.

بهذا التَّصريح يُعلِن وفاءَه لأصول مدرسة الأثر وهو ما قصده بـ (صحيح المنقول) وهي: المأثورُ من تفسير القرآن بالقرآن، وتفسيره بالسُّنَّة، وبآثار السَّلَف. غير أنَّ عبارته (سديد المعقول) قد فَتَحت بابًا لم تألَفْه مدرسةُ الأثر في نفورها المستمرّ من أهل العقل، فـ (سديدُ المعقول) هو ما استُنبِط بنظرٍ صحيحٍ كمَنْ يَستشرِف ساحةً واسعةً، فيبسط النَّظَرَ من فوقِها على كلِّ ما فيها؛ وساحةُ التَّفسير مملوءةٌ بعناصرها الَّتي لا يمكنُ الاستغناءُ عن أيٍّ منها؛ كما لا يصحُّ –في الوقت نفسه– أنْ يَستأثِرَ أحدُها بأكثرَ ممَّا هو له فيَغلِب، وحِكمةُ المفسِّر حسنُ توظيف هذه العناصر دون إقصاء أو إسراف.

لقد شَغَل الموقفُ من العقل وحدودِه في الفكر الإسلاميّ مساحةً زمنيةً وجغرافيةً امتدَّت على مدى قرون ولا تزال إلى اليوم تُثير جدلا لا تبدو نهايتُه قريبةَ الأجل، وما يهمُّ البحث من ذلك هنا، عرضُ موقفِ ابن باديس من مسألة التَّفسير ضمن هذا الجدَل، فمع أنَّه لمْ يَعرِض لها كما عُرِضَت عند أهل الكلام، إلاَّ أنَّه بدا على اطِّلاع بمَنْشَئِها وأسبابها وآثارِها، فعند تفسير قوله ﷻ چئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج چ [الإسراء: 36] يُضمِّنُ التَّفسيرَ فقرةً بعنوان: (العقلُ ميزةُ الإنسانِ وأداةُ عِلْمِه) اعترف خلالها للعقلِ بمقامٍ كريمٍ، غير أنَّ من النَّاس من عطَّله وظنَّ أنَّه خصيم النَّقل –والصَّواب أنْ يُقَال: إنَّه قَسيمُه– وهو عنده وسيلةٌ لفهم وإدراك النَّقل، وبه يَكتَسِب الأخيرُ مادَّة الحياة والاستمرار، ثُمَّ يَضبِط للعقلِ مكانَتَه، إذْ به يُمَيَّزُ الإنسانُ عن سائر الحيوان، وهو "القوَّةُ الرُّوحيةُ الَّتي يكون بها التَّفكيرُ، وتفكيرُه هو نظرُه في معلوماته الَّتي أَدرك حقائقَها، وأدرك نِسَب بعضها لبعضٍ إيجابًا وسلبًا وارتباطَ بعضها ببعض نفيًا وثُبوتا، وترتيبَ تلك المعلومات بمُقتَضَى ذلك الارتباط على صُورةٍ مخصوصة ليَتوَصَّل بها إلى إدراك أمرٍ مجهولٍ[1]" فيَعْتبِرُ سلطانَ العقل مُكتسَبًا من كونهِ أداةَ التَّفكير ووسيلةَ إدراكِ الحقائق، وضبط نِسَبِها، واستقامة تنظيمها، ثمَّ يُشير إلى الملابسات التَّاريخيَّة الَّتي نشأ فيها النِّزاعُ حول مسألة مكانة العقل وحدود سلطته، يقول: "كما كان العربُ والمسلمون أيَّامَ بل قرونَ مَدنِيَّتِهم عرَّبوا كُتبَ الأمم إلى ما عندهم، ونظروا وصحَّحوا واستدركوا واكتشفوا، فأحْيَوْا عصورَ عِلْمِ مَن كان قبلهم وأناروا بالعِلْم عصرَهُم، ومهَّدوا الطَّريق ووضعوا الأسُسَ لِمَا جاء بعدهم، فأدَّوْا لنَوعِ الإنسان بالعلم والمدنيَّة أعظمَ خِدمةٍ تُؤدِّيها له أُمَّةٌ في حالها وماضيها ومستقبلها[2]" ويبدو من خلال ما سبق أنَّه يتبنَّى موقفًا ضِمنيًّا يُبدي من خلاله قَبُوله الأخذَ عن الأمم الأخرى علومَهم وتجاربَهم ومناهجَهم العقليَّة في الاستنتاج

[1]– ابن باديس "الْعِلْمُ وَالْأَخْلاقُ" مجلَّة الشِّهاب. س6، مج6، ج9، ص587.

[2]– المصدر نفسه، ص587.

والاستدلال، مادام ذلك لا يَمَسُّ مسائل الإيمان والعقائد والغيب، والَّتي لا يَرى السَّبيلَ إليها إلَّا بالنَّقل، وفي ذلك إشارةٌ –أيضا– إلى أنَّ المسلمين حين انفتحوا بفكرهم على الآخر، وانفتح فكرُ الآخر عليهم، فعرَّبوا واستدركوا واكتشفوا كان من ذلك أثرٌ على الجانب العقديّ، وعلى ما لا حكم فيه إلاَّ للنَّص باعتبار أهل النَّقل، فحَدَثَ من ذلك اختلافٌ عظيمٌ مسَّ جميعَ مناهجَ العلوم ومنها التَّفسير.

ولعلَّ أبرزَ من نصَّب العقلَ سُلطانا على النُّصوص عبر تاريخ الإسلام همُ المعتزلة، وبرز منهم أقطابٌ كالزَّمخشريّ الَّذي مضى "في تقريره أنَّ النَّظر العقليّ في الآيات هو المدخلُ الحقيقيُّ للتَّأويلات الصَّحيحة لقوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ [ص: 29]"[1] وعلى مثل ذلك كان أسلافه في التَّفسير والتَّنظير كالنَّظَّام (221هـ) والجاحظ (255هـ) والقاضي المرتضى (520هـ) وغيرهم، فـ "انتهت تلك الدِّراسةُ للعَقْل في القرآن بالمُعتزلة إلى أنَّ الواجبَ اتِّباعُ الدَّليل العقليّ في التَّفسير وردِّ ما يُخالِفُه من ظاهر الآيات إليه، وإلاَّ كان باطلا"[2] إنَّه في الوقت الَّذي تجعل هذه الفئةُ من العقلِ أداةً لا حدود لها، تؤوِّلُ بها النُّصوصَ لتحقيق المعنى؛ نرى ابن باديس يضع للعقل أفُقًا واسعا، وفضاءً رحبًا لكنَّه وضعَ النَّقل عليه مُرشِدا ودليلا.

إنَّ خصوصيةَ نصِّ الذِّكر الحكيم تُلزِمُ المتعاملَ معه بهذا المبدأ، رغم ما قد يُرْمَى به من دعوى التَّحجُّر والانحباس، وهي دعوى كان بالإمكان القبول بها –جدلا– لو أنَّها كانت الوحيدةَ الَّتي أُلزِم النَّاسُ بها لفهم الآي الحكيمِ واستنباطِ أحكامه، لكنَّ هذا الأصل لم يكن للحَجْرِ والتَّضييق، بقدر ما كان حبلَ أمانٍ للعقل من الانفلات في ما لا طائل وراءه، وقاعدةً صلبةً لاستنباط الدَّلالات، وتوليد المعاني عبر آلياتٍ أخرى مأمونةِ الغوائلِ آمنةِ الاستعمالِ، صانعةٍ للثَّراء والاستمرار. فحُجَّةُ هذه الدَّعوى لا تقومُ أمامَ إنجازاتٍ سَلَّمت قابلةً بالمأثور، ومُنطلِقةً منه للاستشفاف والاكتشاف دون أنْ يكون هذا (المأثورُ) عقَبَةً في وجه تجْلِيَةِ المعاني المُسايِرة لأحوال الخِطاب وأطرافه.

---

[1]– محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، د ط. بيروت: 1983م، دار النَّهضة العربيَّة ص58.

[2]– المرجع نفسه، ص60.

وبَدَلَ أنْ ينشغل الفكرُ التَّفسيريُّ الباديسيُّ بالجدل القائم بين مناهج النَّظر، فقد آثرَ العمل على إيجاد حلولٍ سريعةٍ، وطُرُق أسرع للحفاظ على الإسلام والثَّقافة الإسلاميَّة في الجزائر[1] ولقد كان ذلك أحدَ الدَّوافع الخارجيَّة الَّتي أطَّرَت عمليَّة التَّفسير، فجاء تفسيرا أقرب إلى الواقع، وأبعد ما يكون من الجَدَل والمِرَاء.

ولعلَّ وضعية التَّفسير الباديسيّ هنا، وعلى خلافِ من أطلقوا للعقل حبله، يتحدَّد من خلال أصالةِ النَّظر إلى حقيقة العقل واستخدامه، إذِ استخْدَمَه المعتزلةُ في التَّفسير ترجمةً إسلاميَّةً عن الفلسفة الإغريقيَّة السَّابقة لنزول القرآن، والقائلة بـ "قُدرَة العقل على الإحاطة بكلِّ شيءٍ دون عونٍ خارجيٍّ يأتيه من القلب أو الغريزة أو الدِّين[2]" بينما وظَّفهُ ابن باديس في إطار موقعه القرآني الَّذي ورَدَت صِيَغُه كلُّها مشتقَّةً من الفعل (عَقَلَ) في أوجُهٍ حركيَّةٍ (يَعقِلُونَ، عَقَلُوه، يَعْقِلُهَا، نَعْقِلُ...) والَّتي لم يَرِد فيها (العقلُ) مصدرا قطُّ. ثمَّ إنَّ هذه الصِّيغ جاءت في سياق المفهوم اللُّغويّ للعقل عند العرب (المَنْعُ، الفَهْمُ، الرَّبْطُ)[3] ولذلك كان العقلُ أداةً فعَّالة للفهم والإدراك، وربطِ النَّتائج والأسباب ضمن مساحةٍ حدَّ حدودَها النَّقلُ، منعا له من الإفلات[4]" ودون أنْ تنشَأَ مساحات للتَّصادُم أو التَّعارُض من وجهة النَّظر الباديسيَّة على الأقل؛ فقَدْ فضَّل ابنُ باديس ادِّخار الجُهد المُضَيَّع في مسائل بعيدة عن الواقع، وصَرفِه في الامتثال لبيان القرآن، مادام بيانُه ساطعا جليًّا في معناه ومبناه، وذلك أقرب إلى عقول النَّاس وأنسب لحياتهم[5].

وكما كان موقف ابن باديس من التَّفسير (اللَّفظيّ) و(السَّطحيّ) شديدا، كان موقِفُه من مستخدمي مُصطلح التَّأويل استخداما قاصرا أكثر صرامةً، فردَّ على مُتأوِّلين جَانَبُوا الصَّواب بتأويلهم، ولم يَعِبْ عليهِمْ توظيفهم للتَّأويل؛ بل عاب عليهم توظيفهم السَّقيم له، فردَّ عليهم بالمُصطَلَح نفسه، ولكنَّه قوَّم طريقَةَ التَّوظيف، فعند تفسير قوله ﷻ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭼ[الأنبياء: 105] وتحت عنوان فرعيٍّ (إشكالٌ وحلُّه) يقول: " قال أُناسٌ: إنَّ أرضَ الدُّنْيا كما يَسْتولِي عليها الصَّالحون يستولي

---

[1]- Ali Merad, Ibn Bādis commentateur du coran, S E, Alger, S D, Société national d'édition et de diffusion. p 84. "C'est pourquoi l'on verra Ibn Bādis adopter en quelque sorte une méthode d'urgence pour contribuer à la sauvegarde de la religion et de la culture islamique en son pays".

[2]– جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، د ط. بيروت: 1982م، دار الكتاب اللُّبنانيّ، ج2، ص91.

[3]– ابن منظور، لسان العرب، ج4، مادَّة (ع ق ل).

[4]– أحمد خيري العمريّ، البوصلة القرآنيَّة، ط3. دمشق: 2010م، دار الفكر، ص131 وما بعدها (بتصرف).

[5]- Nadhim Chaouche, le roman réformiste musulman d'expression française en Algérie dans l'entre-deux-guerres (1919-1939), S D. Alger, 2009, Alger-Livres Editions, p 58.
"Pourquoi s'éloigner, se demandent les Oulémas, des données coraniques suffisamment claires et précises? Pourquoi deviser de questions liées à l'être et la nature de Dieu quand il y a des questions plus urgentes ?".

عليها غيرُهم، والأرضُ الَّتي لا يرثها إلاَّ الصَّالحون هي أرضُ الجنَّة فيجبُ **تأويلُ** الآية بها[1]" وبعدَ صياغةِ الإشكال بِعَرْض رأيِ القائلين المتأوِّلين الآية ردَّ عليهم **بتأويلٍ** رأى أنَّه الأصحُّ، مُوظِّفا دلالةَ آلِيَةِ منطوقِ اللُّغة فيقول: "والجواب أنَّ هذا **التَّأويلَ** إنَّما يُحتاجُ إليه لو كانت الآية هكذا، إنَّ الأرض لا يرثها إلاَّ عبادي الصَّالحون، بطريق الحصر فيهم، أمَّا لمَّا كانت الآيةُ لا حصر فيها، فلا حاجة إلى هذا **التَّأويل**، بل في لفظ الإرث ورَبْطه بوصف الصَّلاح، دلالةٌ على أنَّها كانت لغيرهم فانتقلت إليهم، وأنَّها تزول مع زوال وصف الصَّلاح[2]" ولإضفاء مزيدٍ من الحُجَّة والتَّأكيد على صحَّة ما تأوَّله، يَستنِد على نقلٍ طالما عُرف عنه أنَّه لا يَتَوانى في استحضاره والتَّقوِّي به، وهو الاستنادُ إلى الشَّواهد القُرآنيَّة المُتماثِلة في الألفاظ أو المضامين أو هما معا فقال: "وقد جاء التَّنبيهُ على أنَّ الأرضَ يرثُها الصَّالحون وغيرُهم في قوله ﷻ چ ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ چ [الأعراف: 128] فيَرِثُها الصَّالحون نعمةً، ويرثها غيرُهم فتنةً ونقمةً، كلُّ ذلك حَسَب مشيئة الحكيم الخبير[3]" ويُظهِر الشَّاهدُ مرَّةً أخرى، أنَّ اللُّغة هي أكبرُ محاور التَّنازُع بين الآراء، فكما أنَّ مُثيرِي الإشكال السَّالف إنَّما اتَّكأوا على قضيَّةٍ لُغويَّة استغلُّوا بها تعدُّد دلالة لفظ چڈچ وعلى اللَّفظ نفسِه بنى ابنُ باديس ردَّهُ توظيف اللُّغة توظيفا أكثرَ سلامةً، وأقرب توجيها. فبَيْن الشَّطط والحَجْرِ يبدو ابنُ باديس المفسِّر –وهو الأثريُّ– قد استغل آليَّات أخرى استغلالا في حدوده القُصوى، فلم يُحصَر ضمن دائرةِ المفهوم التَّقليديَّة للمأثور، ولم يُسرِف فيها إسرافا يُخرِجه من حدود طريقته، ولعلَّ ذلك ما تبيَّن من خلال مُحاولة القراءة المُتكرِّرة لفقراتِ هذه التَّجربة، وما يُظهِرُه التَّوظيف اللاَّفت للآليَّة اللُّغويَّة من الدِّراسة والتَّحليل.

2-4- اللُّغة وسيط بين المنقول والمعقول: لمَّا كان التَّفسيرُ استغلالاً لخطابٍ مقدَّسٍ ثابتٍ لتوليد خطابٍ آخر بالاتِّكاء على دلالةِ اللَّفظ والتَّركيب وتداعِيَاتِهِمَا، وبإدراج الكُلِّ ضمن قالب السِّياق والمقام في حالةٍ من تَرصُّد الواقعِ، ومحاولة الاحتواء والتَّكيُّف والتَّوجيه، وانطلاقا من أنَّ النَّصَّ القرآنيَّ واجَهَ أزمنةً مُتتابعةً، وأحوالا مختلفةً دون تَلكُّؤٍ أو ضَجرٍ وبإمكانه أنْ يُسايِر الزَّمَنَ الباديسيَّ بتداعياته؛ وضعَ ابنُ باديس ضوابط نظريَّة لضمان سلامة التَّفسير مستحسِنا تخريجا عقليًّا أورده ابنُ العربيّ في الأحكام عن الإمام عبد الكريم بن هوازن القُشَيْريّ (514هـ) شيخ الصُّوفيَّة في زمانه حول قوله ﷻ چ ۋ ۋ و و ۉ ۉچ [النَّمل: 20] قال القُشَيْريّ: إنَّما قال چ ۋ و و ۉ ۉچ لأنَّه اعتبر حال نفسه إذ علم أنَّه أُوتِي المُلكَ

[1]– ابن باديس "مِنْ وَعْدِ اللهِ لِلْصَّالِحِينَ" مجلَّة الشِّهاب. س11، مج11، ج6، ص389.

[2]– المصدر نفسه، ص390.

[3]– المصدر نفسه، ص390.

العظيم، وسُخِّر له الخَلْق، فقد لَزِمه حقُّ الشُّكر بإقامة الطَّاعة وإدامة العمل، فلمَّا فَقَدَ نعمة الهُدْهد توقَّع أنْ يَكون قَصَّر في حقِّ الشُّكر، فلأجله سُلِبَها فجَعَلَ يتفقَّدُ نفسَه فقال: چ ڤ و چ وكذلك تَفْعَلُ شيوخُ الصُّوفيَّة إذا فَقَدُوا آمَالَهُم تفَقَّدُوا أعمالهم[1]" فمع أنَّ هذا الفَهْم لم يَتضمَّنْه منطوقُ الآية، بل كان فَهْمًا استنبطهُ عارفٌ صالحٌ على أسُسٍ لا تَتَعَارَض وأصولَ الاستنباط الصَّحيحة؛ فقد استحسنَهُ ابن باديس وثمَّنه، وساق على إثره دواعي قَبُولِه لها، مُنظِّرا بذلك حُدُودَ مثلِ هذه التَّخريجات فيقول: "مِثلُ هذه المعاني الدَّقيقة القُرآنيَّة الجليلة النَّفيسة مِنْ مِثل هذا الإمام الجليل من أَجَلِّ علوم القرآن وذخائره إذْ هي:

* معاني صحيحة في نفسها؛

* ومأخوذة من التَّركيب القرآني أخذاً عربياً صحيحاً؛

* ولها ما يشهد لها من أدلَّة الشَّرع. وكُلُّ ما استجمع هذه الشُّروط الثَّلاثة فهو صحيحٌ مقبولٌ[2]"

ولزيادة التَّوضيح بالمثال على تطبيقات هذه الضَّوابط؛ يسُوقُ ابنُ باديس تحذيرَهُ الصَّريح من تفاسيرَ بعينها، صِيغَت دون مراعاة ما عليه عامَّة أهلِ التَّفسير من وجوب الوفاء بالمعاني السَّليمة الَّتي عُلِمَ مُعْظَمُها من الدِّين، وسلامة الاستنباط حسب ما تواضع عليه أهلُ اللِّسان العربيّ دون حيف أو شطط فَمَثَّلَ للتَّأويل السَّلِيم باستنباط ابنِ عبَّاس ﷺ أَجَلَ رسول الله ﷺ من سورة النَّصر، أمَّا ما لم تَتَوفَّر فيه الشُّروطُ المذكورة، وخصوصا الأوَّل والثَّاني، فلا يجوزُ في تفسير كلام الله، وهو كثيرٌ في التَّفاسير المنسوبة لبعض الصُّوفية، كتفسير ابنِ عبد الرَّحمن السُّلميّ* من المُتقدِّمين، والتَّفسير المنسوب لابن عربي** من المُتأخِّرين[3] وهو إذْ يَرُدُّ هذين التَّفسيرَيْن فلِعِلَّة مَنْهَجِهما في استنباط المعاني من القرآن الكريم الَّتي يرى بأنَّها ليست صحيحةً في ذاتِها، ولا تُوافِقُ الأخذَ العربيَّ المألوف.

---

[1]– ابن باديس "مُلْكُ النُّبُوَّةِ مَجْمَعُ الحَقِّ والخَيْرِ وَمَظْهَرِ الجَمَالِ وَالقُوَّةِ، القسم الرَّابع، الآية السَّادسة وهي (20) من سورة النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: جمادى الأولى 1358هـ– جوان 1939م، س15، مج15، ج5، ص223.

[2]– المصدر نفسه، ص223.

* محمد بن الحسين بن محمد الأزدي النيسابوري، ولد(325هـ) قال الذَّهبي: (شيخ الصُّوفيَّة وصاحب تاريخهم وطبقاتهم وتفسيرهم، قيل: كان يضع الأحاديث للصُّوفيَّة) له: حقائق التَّفسير على طريقة أهل التَّصوُّف، تُوفيّ (412هـ)

** محمد بن علي أبو بكر الأندلسيّ، بمُحيي الدِّين بن عربي، فيلسوف، متكلِّم. ولد (560هـ) يقول الذَّهبي: قدوة القائلين بوحدة الوجود. له نحو أربعمائة مصنَّف، أشهرُها (الفتوحات المكِّيَّة) في التَّصوُّف وعلم النَّفس، توفِّي بدمشق (638هـ).

[3]– يُنظَر: ابن باديس "مُلْكُ النُّبُوَّةِ مَجْمَعُ الحَقِّ والخَيْرِ وَمَظْهَرِ الجَمَالِ وَالقُوَّةِ، القسم الرَّابع، الآية السَّادسة، وهي (20) من سورة النَّمل" مجلَّة الشِّهاب. س15، مج15، ج5، ص224.

ومن صُوَر التَّعليل الَّتي وظَّفها ابنُ باديس ممَّا يكتَنِفُه قَدْرٌ من الغرابة عن مفردات منهج أهل الأثر؛ تعليلُه لتقديم مُفرَدَة (اللَّيل) على مفردة (النَّهار) في قوله ﷻ چ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک چ [الإسراء: 12] بعلَّة عَقلِيَّة تَغلِب عليها طريقةُ المناطقةِ ومُصطلحاتُهم، فيقول: "وقدَّم اللَّيل وآيَتَه على النَّهارِ وآيَتِه في ترتيب النَّظم لأنَّه ظلامٌ، والظَّلام عدمُ الضَّوء، **والعدم مُقدَّمٌ على الوُجُود** في هذه المخلوقات[1]" وهو استدلالٌ يبدو غَريبًا على المنهجِ الأثريّ في الاستدلال، فقد كان بين يدَيْه قولُه ﷻ چئد ى ى ی چ [يس: 40] أو قولُه ﷻ چ گ گ گ گ ڳ ڳ چ [الأعراف: 54] وهي نماذجُ استدلالٍ عَالِيَةِ القِيمَة تركيبًا ودلالةً.

ولعلَّ ما استدرجه إلى انتهاج هذه الطَّريقة في الاستدلال؛ هو مَا أَفَاضَ فيه من الشَّرح العِلْميّ والفَلكيّ حول الآية، والحاجَة إلى ما يُريد الإفادة به من الآثار العقديَّة لهذا التَّعاقُب بعد إدراكه، ثُمَّ استغلالُ زمنِهما في ما خلقا له على تلك الهيأة من التَّعاقُب والتَّداوُل، فانفتح باستدلاله على مناهجَ أخرى في غير تَكلُّفٍ بل كان يرمي من وراء ذلك إلى استغلال ما أفضى به التَّفسير من مُمارسةٍ سلوكيَّةٍ عمليَّةٍ، وفي الأقوال والأفعال.

3- خصائص لغة الخطاب التَّفسيريّ الباديسيّة: تُترجِم وضعيَّةُ ابنِ باديس المُفسِّر مقامَه الاجتماعيّ حين وجد نفسه وسيطا بين الخطاب القُرآنيّ بِلُغَتِه العَالية، وخصائصه الفنِّيَّة الرَّاقيَّة، وحُمُولَتِه الدَّلاليَّة الثَّريَّة، وسُلْطَتِه العَقديَّة المُهيْمِنة، وبين قَومِه الَّذين لم يكن لَهُم في زمنه من الكفاءة ما يستطيعون به تلقِّي هذه الرِّسالة على أحسن ما تُتلقَّى، ولم يكن له من سبيل يُقارِب فيه بين المُسلِمِين عامَّة والجزائريّين خاصَّة؛ وبين قرآنهم إلاَّ العملُ على جبهتَيْن في وقتٍ واحد:

* التَّهيِئَة اللُّغويَّة للمتلقِّين، والارتفاعُ باستعداداتهم العلميَّة، بِإشَاعة التَّعليم، والارتقاء بلُغَةِ العامَّة إلى ما أَمْكن من مُستويات الاستعمال العربيّ الفصيح بـ "العمل على تطويع اللُّغة وإثرائها، والتَّركيز على صِحَّة أدائها، والسُّمُوّ بها عن محاولات التَّساهُل في أصولها، والتَّرفُّع بها عن الإسفاف والسُّوقيَّة[2]" والاجتهاد في صناعة مَلَكَةِ اللُّغَة مُمارَسَةً وفَهْمًا، ويُبرِّرُ ذلك جُهُوده في التَّربيَّة والتَّعليم، والاستعانة بغيره عليهِما.

* الاجتهادُ في عرض نصوصٍ قُرآنيَّة مختارةٍ بعنايَةٍ بالغَةٍ، من جِهَةِ مواضيعها الَّتي تنصرف في نهايتها إلى التَّفاعُل والالتزام، تصحيحًا لمفاهيم، أو تنميَّة لأفكار، أو تهذِيبًا لسلوك، أو اكتِسابًا لمعارف

[1] ابن باديس "آيَةُ اللَّيْلِ وَآيَةُ النَّهَارِ" مجلَّة الشِّهاب. س5، مج5، ج12، ص606.

[2]- محمَّد بن سمينة، أسُسُ مشروع النَّهضة عند عبد الحميد بن باديس، المضمون وصورة التَّعبير، د ط. الجزائر: د ت (منشورات المجلس الإسلامي الأعلى) دار تالة، ج2، ص263.

ووَضْعِها سَهْلَةً مَيسُورَةً بين يَدَي مخاطَبِيه، وهي ليست سهولَةً مُبْتَذَلَة ولا يُسْرًا مُنْحطًّا، وإنَّما هي لُغَة بسَّط بها المعنى وقرَّبَه، ولَم يَذهبْ معها ماءُ الأصل ورونَقُه.

إنَّ هذه الرُّؤية ترتسم من خلال متابعةِ محتوى الآيات القرآنيَّة موضوع التَّفسير، وطريقة التَّعامل مع الأبعاد اللُّغويَّة على مستوى سطح نصوصها، ونوعيَّة اللُّغة الَّتي تمَّ بها توليدُ نصوصٍ أخرى، فهي لُغَةٌ احتفظت بالأبعاد الَّتي يحملها النَّصُّ القرآنيُّ، لكونِها لم تُهمِل المقامات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة والنَّفسيَّة المختلفة للمتلقِّين، والَّتي يَستدِيم بها النَّصُّ حيويَّتَه ودَيمُومَة حُضورِه، كما تجعلُ من المُتلقِّي رُكْنًا أساسًا حين يصبح طرفًا أُنشِئ لأَجْلِه النَّصُّ المُولَّد، واستقرَّ بفعل القراءة عنده، وهذا ما يُفسِّر إدراكَ ابنِ باديس لدَوْر اللُّغة كـ "أَحَد أنظمة العلامات الَّتي يستعملُها الإنسانُ لتجسيد قصده وتحقيق هدفه، أيْ لتحقيق الإفهام والفَهْم بين أطرافه من جانبٍ، وتحقيق ما يصبو إليه هو، من جانب آخر[1]" ومن بين مبرِّرات القولِ بإدراك ابن باديس لهذا، هو المُنطَلَقات التَّنظيريَّة الَّتي تَجَاوَزَت مستوى المُمَارَسَة؛ إلى مستوى التَّنظِير لخواصِّ مُتلقِّيه من تلاميذه وطَلَبَتِه، ففي سيَّاق بَيَانِه لحجم ما تَجِدُ به المُرْسَلاَت قَبُولا عند المتلقِّين وأثره ما يستنبطه من قوله ﷻ ﭽ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓﭼ [النَّحل: 125] من التَّوجيه والتَّنظير لِمَا يَجِبُ أنْ تكون عليه لُغَةُ المواعظ كأحد أشكال الخطاب فيقول: "وإنَّما يحصُلُ المقصود منها إذا **حَسُنَ لفظُها بوضوح دلالته على معناها. وحَسُن معناها بعظيم وَقْعِه في النُّفوس**، فعَذُبَت في الأسماع، واستقرَّت في القلوب، وبَلَغَت مَبلَغَها من **دواخل النَّفس البشريَّة**[2]" ومِنْ هنا شكَّلَ خطابُ التَّفسير الباديسيّ قَدْرًا مُعتَبَرًا من الرَّسائل الَّتي حرص ابن باديس على إرسالها، فاستَحْوَذت على الجزء الأكبر من التَّفسير، وحَظِيَّت بتفصيل كبيرٍ، واستِشْهادٍ غزيرٍ، وحُجَّةٍ قويَّة، واستِمالة ذكيَّة حَذِرة، وتنويعٍ مُتعمَّد، جَمَعَ بين الشِّدَّة واللِّينِ، والصَّرامة والانبِساط، والتَّصريح والتَّعريض، في غير مُداهَنَة ولا صِدَام، تحت تأثير ظُروفٍ ثقافيَّة واجتماعيَّة ونفسيَّة وفكريَّة حَرِجة، أسهمت بدرجاتٍ مُتفاوِتَةٍ وبشكل واضحٍ في إخراج الخطاب على هيأته الموصوفة.

4- اعتبار الجانب النَّفسيّ في اللُّغة: من الاعتبارات الَّتي اتَّخذها ابنُ باديس أساسا في صياغة لُغَة خطابه التَّفسيريّ، يقينُه بأنَّ ما يصدُرُ من الإنسان عنوانٌ لِمَا في داخله من فِكرَةٍ ورَغْبة، ورَجَاء وقصد فأَعْلَن حرصه على وجوب مُطابَقَة ظاهرِ اللَّفظ، لِمَا يَعْتلِجُ في الصَّدر، كوسيلة من أهمّ وسائل القَبُول

[1]- عبد الهادي بن ظافر الشّهريّ، استراتيجيَّات الخطاب، مقاربة لُغويَّة تداوُليَّة، ط1. بيروت: 2004م، دار الكتاب الجديد المُتحدَّة، ص37.

[2]- ابن باديس "كَيْفَ تَكُونُ الدَّعْوَةُ إِلَى اللهِ وَالدِّفَاعُ عَنْهَا" مجلَّة الشِّهاب. س11، مج11، ج2 ص81.

وذريعةً إلى إيجادِ موقعٍ للكلام عند المتلقِّي، ففي معرض تمثيله لِمَا يكون من ذلك بَيْن المُتخاطِبِينَ، ما جاء عنه في شكل خطابِ الأبناء للآباء، وأمارات صِدْقِيَّتِه، فيُورد بعض ما تعلَّق من أحكام قوله ﷻ چٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ٹ ٹ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ چ[الإسراء: 23] فيقول: "ثُمَّ **إنَّ القولَ إنَّما هو عنوانُ ما في الضَّمير**، ولا يكون كريماً شريفاً إلاَّ إذا كان عنواناً صادقاً حَسُنَ مَظْهَرُه ومَخبَرُه، وعَذُبَ جَنَاه وطاب مَغْرَسُه، وما ثمارُه إلاَّ مَعانيه، وما مَغْرَسُه إلاَّ القلْبُ الَّذي صدر عنه[1]" ولا يبْعُدُ أنْ يكون في مذهبه هذا مَدينا لمدرسة الجُرجانيّ في إقامته للعلاقة الوثيقة بين ما في النَّفس من المعاني، وما يصدر عن صاحِبِها من الألفاظ، يقول الجُرجانيّ: "وأنَّك إذا فرغتَ من ترتيبِ المعاني في نفسِك لم تحتجْ إلى أنْ تستأنفَ فِكراً في ترتيبِ الألفاظِ، بل تجدُها تترتَّبُ لك بحُكْمِ أنّها خَدَمٌ للمعاني وتابعةٌ لها ولاحقةٌ بها، وأنَّ العلمَ بمواقعِ المعاني في النَّفْس عِلْمٌ بمواقعِ الألفاظِ الدالَّة عليها في النُّطق[2]" وبالنَّظر إلى الموقع الاجتماعيّ الَّذي يُمثِّل فيه ابنُ باديس المُصلِح والدَّاعية؛ فإنَّه بات مُلزَما بتَمثُّل مُمَارسةٍ شديدةٍ لهذا السُّلوك، وفي ذلك دعوةٌ مُلحَّة لأتباعه وأنصاره إلى امتثاله، استجابةً لمُنطلَقَات عقديَّةٍ وأخلاقيَّةٍ واضحة.

ومن ثِمار هذا الالتزام العقديّ والنَّفسيّ، ما كانت عليه لُغَةُ خطابه المحكومة بضابطٍ معيارٍ ذي طرفَيْن أحدُهُما ما يصدُر على لِسانِه، والآخر أجهزةُ الاستقبال عند المُتلقِّين، وشعارُه: مخاطبةُ النَّاس بما يفهمون فيقول: "فَقَدْ أُمِرْنا أنْ نُحدِّث النَّاس بما يفهمون، وما حُدِّثَ قومٌ بحديثٍ لا تبلُغُه عقُولُهم إلاّ كان عليهم فتنة[3]" وأعظم الفتنة بالقول ما تسبَّب في الإضلال بَدَلَ الهداية، وعُدِمَ بِه الفهمُ جرَّاء التَّكلُّف في اللَّفظ والتَّشدُّق في الكلام، وإظهار القُدرَة على الإنشاء في غير موضعه، وذلك في لُغَة اللِّسانيَّات (تَشويش) على المُرْسَلات في الخطاب.

لقد أَلْزَمَ ابنُ باديس نفسَه، ودعا غيره إلى تجنُّب كُلِّ ما مِنْ شأنِهِ إعاقةُ فاعليَّة عمليَّة التَّواصُل ونجاعتها، فيقول: "وعلينا أنْ نَجْتَنِب كُلَّ... ما يَعدِم ثمَرَة الموعظة، كتعقيد ألفاظها، أو يَقلِبُها إلى ضدِّ المقصود منها[4]" وهو أيضا أحدُ مسلَّمات اللِّسانيَّات الحديثة في اعتبار الجانب الاجتماعيّ والنَّفسيّ من اللُّغة، وقيام علاقةٍ متينة بين علوم اللُّغة والنَّفس والاجتماع، باعتبار اللُّغة إحدى مظاهر السُّلوك البشريّ إذ اشتغل علم النَّفس على هذا السُّلوك من حيثُ هو نشاطٌ فرديٌّ، واشتغل علم الاجتماع على الظَّاهرة

---

[1]– ابن باديس "بِرُّ الوالدَيْن" مجلَّة الشِّهاب. الجزائر: غُرَّة ذي الحجة 1348هـ– ماي 1930م، س6، مج6، ج4 ص229.

[2]– الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص51. 147

[3]– ابن باديس "الْعِلْمُ وَالْأَخْلاقُ" مجلَّة الشِّهاب. س6، مج6، ج9، ص590.

[4]– ابن باديس "كَيْفَ تَكُونُ الدَّعْوَةُ إِلَى اللَّهِ وَالدِّفَاعُ عَنْهَا" مجلَّة الشِّهاب. س11، مج11، ج2، ص82.

اللُّغويَّة على أنَّها سلوكٌ جمعيٌّ مشتركٌ "وقد أدرك العلماء في العصر الحديث، علاقةَ اللُّغة بالمجتمع الَّذي تعيش فيه، ومدى تأثُّرِها وتأثيرها عليه، كما عرفوا الصِّلَة القائمةَ بين اللُّغة والنَّفس الإنسانيَّة، وتلَوُّنِها بألوانِ الانفعالات والعواطف الوجدانيَّة، لدى بني البشر[1]" ليجد علماءُ اللُّغة، وعلماءُ النَّفس، وعلماءُ الاجتماع أنفسهم في مواجهة ظاهرةٍ واحدةٍ، يدرُسُها عالِم اللُّغة على أنَّها موضوعٌ للدَّرس في ذاتها، بينما يدرُسُها عالِمُ النَّفس على أنَّها مظهرٌ سُلوكيٌّ يتأسَّس على دوافع ومُؤثِّرات نفسيَّة عديدةٍ لدى المُرسِل والمُرسِل إليه ويتناولها عالِمُ الاجتماع بصفتها ظاهرةً من أخطر الظَّواهر الاجتماعيَّة، وأكثرها تعقيدا.

لقد استعار خطابُ التَّفسير الباديسيّ هذه الأدوار، فمثَّل فيها ابنُ باديس دورَ الباثِّ المُبلِّغ، والمُتَّكئ على سندٍ نصيٍّ ركين، مُولِّدا –عبر عمليَّة شاقَّة تَحرَّى فيها الدِّقَّة في حَذَر شديدٍ– رسائلَ تنوَّعت أشكالُها ومضامينُها، بغرض إرسالِها بِلُغَة خطابٍ يَحتَفِي بالمُتلَقِّي احتفاءً واسعًا، فقد احتَرَمَ تعدُّد الأصناف المُجتمَعِيَّة، وراعى اختلافَ رُؤى أفراده وكُتَلِه الَّتي بلغت حدَّ التَّعارُض، بالإضافة إلى ما وَاجَهَ من إشكالات ضمان حدود التَّوفيق بين المُتلقِّين المستقبِلين للتَّفسير، وهو وإنْ لم يلْقَ كاملَ الرِّضَى من جميعهم؛ إلاَّ أنَّ لُغَة خطابه –إجمالا– حظيَّت باحترام الغالبيَّة.

5– توجيه الدَّلالة بالسِّياق العام، الملامح والضَّوابط: قد لا يكون من الحرج القولُ بأنّ أكبر الدَّوافع في بحث ابنِ باديس عن مُوجِّهاتٍ لدلالات الآيات المُنتَقَاة للتَّفسير، هو الظُّروف العامَّة السَّائِدة في زمنه والَّذي جاء شيءٌ من وصفها العام في الفصل التَّمهيديّ، وهو الَّذي اصطلح عليه الدَّرس اللِّسانيّ الحديث بـ **(السِّيَّاق الخارجيّ)** بأنواعه. ولمَّا كانت رؤيتُه الإصلاحيَّة العامَّة تستند في جانبٍ كبير منها على القرآن الكريم، واتِّخاذ آياته مَصدرًا لإصلاح الأفكار والسُّلوك، إذا أُحسِن فهمُها وتطبيقُها، وبدايةً بعمليَّة الانتقاء الَّتي تَشِي بكثيرٍ من الحَيْرة والتَّردُّد من خلال عَدَم خضوع الانتقاء لمعيار مُعيَّن، إلاَّ ما كان من مُقابَلتِه لأهمِّ المظاهر في المجتمع، بالآية أو الآيات من القرآن، كما تُوحي بتَزاحُم الأوْلَوِيَّات على جهوده وأعماله، مقابلَ كمِّ التَّحدِّيَّات الهائل.

وأمام هذا الوضع لا يُتَصَوَّر أنْ تكون المعاني المستنبطة، والدَّلالات المُولَّدة، من هذه الآياتِ بعيدةً عن الواقع، وقد اخْتِيرَت لمُعالَجَتِه بها، والحُكْمِ على أعراضه وأحواله من خلالها، فقد كانت مشاهدُ الواقع الَّذي ظهر فيه التَّفسير في نظر ابن باديس، تَتَقَاطَع مع مشاهدِ القُعُود والجهل والخرافة والظُّلم والبغي

[1]– رمضان عبد التَّوَّاب، المدخل إلى عِلْم اللُّغة ومناهج البحث اللُّغويّ، ط3. القاهرة: 1417هـ– 1997م، مكتبة الخانجيّ ص3.

وفساد الأخلاق وغيرها، الَّتي طالما تكرَّرت في الحياة الإسلاميَّة منذ نزول القرآن الكريم، ومِنْ ثمَّ فإنَّ الشِّفَاء بالقرآن مُتحقِّق إذا أُتقِنَت طريقةُ العلاج وامتُثِلت خُطواتُه.

ولِقَارئ تفسيرِ ابنِ باديس أنْ يختار ما شاء من الآيات، فإنَّه وَاجِدٌ لاختِيَارِها سببًا، وفي دلالاتها ومعانيها ما احْتَكَم إلى الواقع عرضًا وتفصيلاً أو رفضًا وتشنيعًا، أو استحسانًا وترغيبًا، أو إرشادًا وتوجيهًا، واختِيارُه لسِلْسِلَتَيْ آياتِ سورَتَيْ الإسراء والفرقان –مثلا– كان مُوجَّهًا لإصلاح عقائد وأخلاق الأفراد، فقد جاءت سلسلة الإسراء بعنوان: "**أصول الهداية في ثمان عشرة آية**" وجاءت سلسلة الفرقان بعنوان: "**القرآن يصف عباد الرَّحمان**" وفي كِلَيْهما تُرى بوضوح مواطنُ المُقابَلة بين ما عليه واقعُ النَّاس العقديّ والأخلاقيّ، وما تأمُرُ به الآية أو تُوجِّه إليه، أو تَنْهى عنه، فيتَّخِذ –مثلا– من تفسيره لقوله ﷻ چۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې چ[الإسراء: 56] منطَلَقًا لعلاج مظهرٍ شِركِيٍّ تمثَّلَ في هيمنة فكرة الأولياء، وتحوُّل مقاماتهم أحياءً وأمواتًا إلى مَزاراتٍ تُشدُّ إليها الرِّحَال، ويُعْبَدُ أهلُهَا من دون الله، وهي الصُّور الَّتي تفشَّت في زمنه، فيشرع بداية بشرح مفردة (ادْعُوا) بقوله: "الدُّعاء: هو النِّداء لطلب شيءٍ مِنَ المَدعُوّ، ولذلك لا يُدْعَى إلاَّ العاقل أو ما نَزَلَ منزلتَه مجازاً من الجمادات، أو ما كان لهُ فَهْمٌ لبعض الأصوات من العجماوات. وإذا كان لشيءٍ مُعظَّم لِيُطْلَبَ منه ما هو وراء الأسباب العاديَّة، وفوق الطَّاقة البشريَّة فهو عبادةٌ، **ولا يكون إلاَّ من المخلوق لخالقه، وإذا لم يكن كذلك فهو عادةٌ، وهو دعاءُ المخلوقين بعضهم بعضًا لغرض من الأغراض**[1]" إنَّ نزوعه في توجيه الدَّلالة إلى مناقشة الظَّواهر السَّالفة، بدا واضحا من أوَّل وهلةٍ بتعقيبه الأخير حول شرحِ المفردة، فقد عُهِد منه تغليبُ الشَّرح اللُّغويّ الصَّرف للمفردات، والتَّعقيب الأخير جاء في دلالة المفردة تحت تأثير السِّياق الاجتماعيّ والعقديّ السَّائد يومذاك.

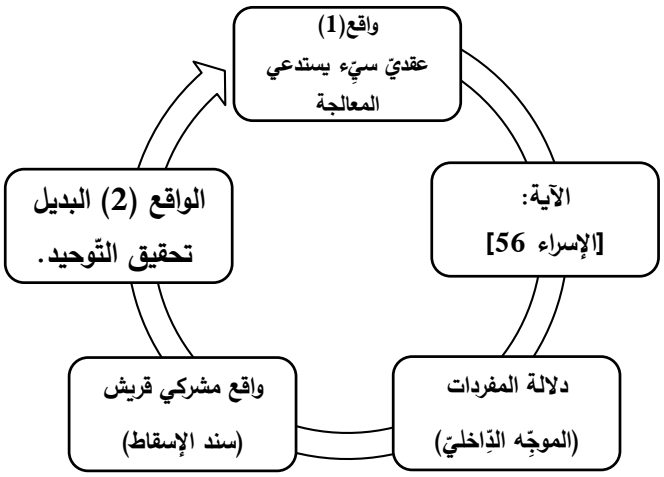
وتتَّضح الصُّورة أكثر كُلَّما أوْغَلْنا معه في تفسيره للآية، فيسُوقُ تحت عنوان **(الأحكام)** تَعرِيضَه بما عليه القَومُ ممَّا حذَّرَت منه الآية وأَغْلَظَت، ونقرأ من قوله: "**ودَلَّت** الآيةُ أيضاً على أنَّه لا يجوز دعاءُ غير الله من المخلوقين، أيّ مخلوق كان، لدفع ضرٍّ –ومثله جلب نفع– **لأنَّ الآية نَعَتْ على المشركين دعاءَهُم** مَنْ لا يملك كَشْف الضُّرِّ ولا تحويلَهُ، وهذا أمرٌ يشتركُ فيه جميع المخلوقين، فلا مخلوق يستطيع كشف الضُّرِّ أو تحويلَّه عن نفسه، ولا عن غيره، فلا مخلوق يجوز دعاؤُه[2]" لقد صيغت الدَّلالة هنا على شكلٍ عام، انطلاقا من أنَّ التَّفسير عامٌّ يستغرقُ ما أمكن من الزَّمان والمكان، وفي تلك الصِّياغة استحضارٌ

[1]– ابن باديس "دُعَاءُ غَيْرِ اللَّهِ" مجلَّة الشِّهاب. س6، م6، ج12، ص793.

[2]– المصدر نفسه، ص795.

للصُّورة الَّتي كان عليها الوضعُ العقديُّ زمن نزول القرآن الكريم، وكيفيَّة عرض الآية لها وعلاج أسبابها وآثارها، وهي الطريقَةُ نفسُها الَّتي يعتمدُها ابنُ باديس لعلاج نفسِ القضيَّة في زمان مختلفٍ، ولذلك ينتقل إلى مرحلةٍ أخرى أكثر وُضُوحًا وتصريحًا، وهي ذِرْوة الدَّلالة، ووُقُوفٌ على عَيْن المعنى المُوجَّه بأحكام الواقع المحيط، فيقول: "إذا علِمْتَ هذه الأحكام **فانظُر إلى حالتنا معشر المسلمين الجزائريّين وغير الجزائريّين**، تَجِد السَّواد الأعظم من عامَّتنا غارقاً في هذا الضَّلال. فتراهم يَدْعُون مَنْ يعتقدون فيهم الصَّلاح من الأحياء والأموات يسألونهم حوائجَهُم من دفع الضُّرِّ، وجلب النَّفع، وتيسير الرِّزق، وإعطاء النَّسل، وإنزال الغَيْث، وغير ذلك ممَّا يسألون، ويذهبون إلى الأضرحة الَّتي شُيِّدَت عليها القِبَاب، أو ظُلِمَت بها المساجد، فيدْعُون مَنْ فيها ويدقُّون قبورَهم، وينذُرُون لهم، ويستثيرون حميَّتَهم بأنَّهم خُدَّامُهم وأتباعُهُم فكيف يتْرُكُونَهم؟ وقد يُهدِّدُونَهم بقطع الزِّيارة وحبس النُّذُور، وتراهم هنالك في ذُلٍّ وخشوع، وتَوَجُّهٍ قد لا يكون في صلاةِ مَنْ يُصلِّي منهم، فأعمالُهُم هذه مِنْ دُعائِهم[1]" وإذا كان منطلقُ ابنِ باديس في توجيه الدَّلالة **مُوَجِّهًا داخليًّا نصِّيًّا**، استَنْطَقَ فيه مفردات الآية، فإنَّ ذلك قد سَبَقته عمليَّةُ **اختيار مقصُودَة** للآية وهو تمهيدٌ كان لهُ أثرُه على نتيجةِ التَّفسير، ولم يكن استحضارُ سياق الآية التَّاريخيّ الَّذي نزلت فيه ومقارنته بالحالة موضوع الدَّرس إلاَّ خلفيَّة اسْتِنَادٍ تَضْمَنُ عدَمَ الطَّعن في إسقاط النَّتَائِج.

وإذا جاز وصفُ حركة توجيه الدَّلالة من هذا السَّبيل، فإنَّه يُمكِن عرض التَّرسيمة الآتية:



[1]– المصدر نفسه، ص796–797.

وعلى هذا النَّسق من اتِّصال مسار الدَّلالة، يُراوِحُ ابنُ باديس في استغلال المُتاح بين الأدوات اللُّغويّة وغير اللُّغويّة لبلوغ المعاني، مُنطلِقا في رحلته من واقعه، بغَرَض العودة إليه، مُجتهِدا في تحويلِ أو تحسينِ أو إلغاءِ صُوَّره، ورسم الصُّوَّر البديلة لذلك كُلِّه.

الخاتمة

خاتمة: يُمكِن إجمالُ النَّتيجة العامَّة للدِّراسة في أنَّ مشروع التَّفسيريّ الباديسيَّ كان ممارسةً تطبيقيَّة في النَّظر والاستنباط، ومع أنَّه كان تفسيرًا لم يتردَّد صاحبُه منذ البداية في إعلان تصنيفه ضمن منهج أهل الأثر في اعتماد تفسير القرآن بالقرآن، ثُمَّ بحديث رسول الله ﷺ ثُمَّ بأقوال السَّلف، إلاَّ أنَّه استغلَّ الجانبَ اللُّغويّ في التَّفسير إلى أبْعَدِ حدوده دون أنْ يَستبعِدَ النَّظَر العَقْليَّ الصَّحيح، ومع ما تُفرِزُه هذه الثُّلاثِيَّة (الأثر، العقل، اللُّغة) من صُعوبة التَّعامُل ومشقَّة التَّوفيق؛ فقد ظلَّ ابنُ باديس يُراوِح بينها في وَعيٍ ظاهر، ونظرٍ متَّزن، فصحَّح بعض ما عَلِق بمفهوم مدرسة النَّقل في التَّفسير، حين انفتح على مناهج أخرى، كمَنْ يُريد أنْ يقول: بأنَّ الأثر لا يعني الجُمُود والانغلاق، وأنَّ العقل لا يعني الانفلات دون قيد أو ضابط. فجمعَ ابنُ باديس بمنهجٍ توفِيقيٍّ جدليَّةَ النَّقل والعقل، وتحوَّل بآلِيَتَيْ التَّفسير والتَّأويل من موقع الخصيم إلى القسيم، حين وظَّف كُلاًّ منهما في موضعه بعنايةٍ ملحُوظةٍ وحَذَرٍ ظَاهِرٍ، فوَقَفَ مَوْقفًا وَسَطًا لمْ يتَّكئ فيه على اختيارات التَّفسير الضَّيِّقة، بل وَسَّعها بآلياتِ إسقاطِ الوقائعِ المُتشابِهة والاجتهاد في الانفتاح بالنَّص على الحاضر الفِعْلِيّ للنَّاس، باستغلال الآليَّات اللُّغويَّة، والاستدلال المنطقيّ البسيط مُعْرِضا عن الآراء والتَّأويلات الَّتي غالبًا ما كانت ثمراتٍ للجَدَل والمِراء، فأخذ من الأثر حظَّ الأساس ومن اللُّغة المنطلَق والأداة، ومن العقلِ حظَّ المُتابَعة والتَّوفيق بينهما.

لقد اتَّخذ ابنُ باديس اللَّغةَ وسيلةً للإفهام، بدايةً بالمعجم فالنَّحو والتَّركيب، بينما لم يُخصِّص مساحةً كافيَةً للقضايا الصَّوتيَّة والصَّرفيَّة، إلاَّ أنّ ما جاء منها –على قلَّته– وضع الدَّارس أمام اقتدَارِ ابنِ باديس اللُّغويّ، وحُسنِ اطِّلاعه على أهمّ قضايا اللُّغة في مُستوَياتها المُختلِفة، وأنَّه أثناءَ ممارستِه للعمليَّة التَّفسيريَّة عَبْر المُستويات اللُّغويَّة، كان يستهدف المعاني والدَّلالات مِنْ أَسْلَمِ السُبُل وأَوْضَحِها، فلمَ يكُنْ تحليلُه للعناصر اللُّغويَّة في مستوياتها مقصودا لذاته، بل كان وسيلةً لبلوغ الدَّلالة ليكون أكثر المستوَيَات حظًّا واستفادةً من بقيَّة المستويات.

وقد أوحى المشروعُ التَّفسيريُّ الباديسيُّ باستقلال صاحبِه العلميّ، وتحرُّره من ربقة تَقليدِ سابِقِيه، مع اتّكائِه الظَّاهر على الأصول التُّراثيَّة، فكانت جهودُه نموذَجًا في التَّعامل مع التُّراث دون تحيِيدٍ أو انحباس.

وإذا تجاوزت الدّراسة هذه النَّتيجة العامَّة إلى نتائجَ جُزئيَّة؛ فإنَّه يمكن إيرادها في الآتي:

المستوى الصَّوتيّ:

* إنّ تناوُل ابنِ باديس للمسائل ذات المنحى الصَّوتيّ في (مجالس التَّذكير) جاءت على معْهُود الدَّرس الصَّوتيّ العربيّ التُّراثيّ، في استناده إلى الخلفيَّة الَّتي سوَّاها علماءُ القراءة والأداء، وقد ظهرت انتقائيَّتُه وجوهَ القراءات القرآنيَّة على صُوَرٍ متعدِّدة، فقد يُورِد القراءَةَ قاصدا لها، وقد يُعرِض عن ذِكْرها، وقد يَنسِب

القراءةَ لصاحِبِها وقد لا يفعل، كما استغلَّ تعالُقَ وجوهَ القراءات بالنَّحو، فاستخدم وجوه القراءة أداةً للتَّخريج النَّحويّ، وتمييز وجوه الإعراب.

* تابَعَ البحثُ توظيفَ ابنِ باديس لوجوه القراءات مطيَّةً للشَّرح المُعجميّ، إمَّا بالتَّصريح بها، وإمَّا بالإعراض عن ذِكْرِها على أنَّها قراءةٌ، وأثناء ذلك أَمْكنَ ملاحظةُ شيءٍ من الجِدَّة سواءٌ في ما تعلَّق بالمُصطلح، أو بتلك الإشارات الَّتي لم تُبِن فيها المدوَّنةُ عن الحقيقة كاملةً، في ما تَعَلَّق بالدَّلالة الصَّوتيَّة كما في إشارته إلى دلالة الفاصلة القرآنيَّة، وجمعِه بين آراء القائلين بأوْلَويَّة اللَّفظ في الفاصلة على معناها، والقائلين بالأثر المعنويّ لها.

* إنَّ متابعة عمليَّة التَّحليل اللُّغويّ الَّذي يتَّخذُ منه ابنُ باديس خلفيَّةَ تفسيره؛ تقفُ بالدَّارس على بعض النُّكت الصَّوتيَّة الَّتي لَمْ يَأْلفها عمُوم التَّصنيف التُّراثيّ العربيّ، كإشارته إلى الدَّلالة الصَّوتيَّة للتَّنوين، الَّذي سمَّاه **تنوين التَّعظيم**، وهو مصطلحٌ لم يَشِع به الذِّكرُ في بعض أشهر كُتُب التَّعريفات والمصطلحات في الدَّرس التُّراثيّ، ولئن كانت هذه اللَّفتات مدينةً للدَّرس الصَّوتيّ العربيّ التَّقليديّ؛ فإنَّ ابنَ باديس بِتعرُّضه لها في التَّفسير، لَم يَكُن لها قاصدا، وإنَّما أدرك منها ما أدرك، في طريقه إلى المعاني والدَّلالات، يَستدِلُّ مرَّة بها، وأخرى عليها.

* إنَّ القضايا الصَّوتيَّة في (مجالس التَّذكير) وإنْ أبدى فيها ابنُ باديس شيئا من الاستقلال في الرَّأي؛ فإنَّ استعمالَ أسلوب التَّوفيق بين الآراء كان أظهر ما يُميِّز عمَلَه فيه، لكنَّ الأظهر من ذلك هو جَعْلُ القضايا الَّتي تُصنِّفها اللِّسانيَّات الحديثة ضمن المستوى الصَّوتي، في خدمة المعنى، وتغليبِ الوِجْهة الدَّلاليَّة لها، فلَمْ تُدرَس لذاتها؛ بلْ على أنَّها خادمة للمستوى الدَّلاليّ.

المستوى الصَّرفيّ:

* لقد تناول ابنُ باديس القضايا الصَّرفيَّة ضمن الإطار نفسه الَّذي نشأ عليه الصَّرف العربيُّ؛ غير أنَّ المُلاحَظَ هو الإضافةُ النَّوعيَّة الَّتي تَجاوَزَ بها العديدَ من التَّفاسير، والَّتي صرَّح بالأخذ عنها خاصَّة من خلال تعامُلِه مع البناء الصَّرفيّ للمفردات، والنَّظر إليها من زاويةِ ما يُمكِن أنْ تُضيفَهُ إلى المعاني.

* ولقد عدَّد ابنُ باديس صُوَرَ توظيف الصِّيغ الصَّرفيَّة جرَّاء البحث عنْ كلِّ ما يُضِيف شيئا إلى المعاني بالتَّعيين، أو التَّرجيح، أو التَّوسُّع، أو غيرها، رافعًا شعارَ الإفادة بين الصِّيَغ الصَّرفيَّة، حتَّى يشعُرَ المُتابِعُ لتحليله وكأنَّه يعْتصِر تنوُّع الصِّيغ الصَّرفيَّة اعتصارا، ويستنطق البِنَى المفرَدَة، ليُفيد منها في إثراء دلالة الآيات، وتوسيع معانيها، أو لتنويعها وفتح آفاقها، كاستغلال وجوه قراءات المفردات مطيَّةً لتنوُّع دلالات آياتها.

المستوى التَّركيبي:

* حظيَّت التَّراكيب النَّحويَّة والأساليب البلاغيَّة باهتمام ابنِ باديس، فجعل يتلمَّس بها كُلَّ ما به الإيضاحُ والبَيَانُ، ومُستغِلاً استغلالا (وظيفيًّا) –بالمصطلح اللِّسانيّ المعاصر– كلَّ ما بَدَا منه تأثيرٌ، أو اكتُشِفَت فيه وظيفةٌ، مهما كانت طبيعتُهُ اللُّغويَّة، من دون تفريقٍ بين أقسامها، فالعِبْرةُ عنده بما يقوم به العُنصُرُ اللُّغويّ، لا بِمُسمَّاه.

* لقد اتَّخذ ابنُ باديس من علوم اللُّغة العربيَّة التُّراثيَّة (المعجم والقراءات والصَّرف والنَّحو والبلاغة بفروعها) مطيَّة لفهم وتفهيم آيات الكتاب الحكيم، وأبَانَت ممارستُه في التَّحليل عن وعيٍ كبير بطرائق التَّعامل مع تراكيب القرآن في لغتها العاليَّة، وتمكَّن من استلال الأوامر والنَّواهي والمعاني والأحكام، بعد خُطوات تحليلٍ كثيرةٍ ومتنوِّعة، كان يستخدم منها ما يُناسِب مواضيع الآيات، وجنس المتلقِّين، وطبيعة الظُّروف والمقامات المُصاحِبة.

* لم يَعْرِف (مجالسُ التَّذكير) تحليلا نحويًّا كالَّذي عُهِد في كُتُب النَّحو أو التَّفاسير الَّتي حازت فيها المسائل النَّحويَّةُ حيّزا مُعتَبَرا، وخَلاَ من الإعراب الصَّريح الَّذي يكتفي بتعيِين رُتبَة العُنصر اللُّغويّ أو حركته؛ بل جعل ذلك بدايةً لبيان دَوْر العناصر اللُّغويَّة في الإفادة والبيان، وغَلَبَت –نتيجة لذلك– التَّحليلاتُ الَّتي تتوجَّه لأنواع التَّراكيب ودلالاتها، والَّتي أوردت الدِّراسةُ سبعة مظاهر تفرَّقت تفصيلاتُها في حيّز التَّراكيب من تفسير ابن باديس.

* يُمكن عَدُّ مرحلةِ المعنى في (مجالس التَّذكير) وما بعده من النُّصوص المُولَّدة عن النَّص القرآنيّ الأول؛ نتيجةً مباشِرةً لاستنطاق التَّراكيب القُرآنيَّة المشحونة بدلالات غزيرةٍ جدًّا، وهو جهدٌ يُحسَبُ لابن باديس في ظلِّ قُصُور البحث الَّذي طالَ الأوضاعَ التَّركيبيَّة العربيَّة، مُقابِل الاهتمام الَّذي لَقِيَتهُ الأوضاعُ المُفرَدة للألفاظ.

المستوى الدَّلالي:

* لقد كان الجانبُ الدّلاليُّ من تفسير ابن باديس الهَدَفَ الحقيقيَّ المُعْلَنَ، فحَظِيَّت مفرداتُ الآيات بقدر من البيان والتَّوضيح، فنالت فيه المُفردةُ الَّتي تبدو مُدْرَكَةً مَفْهومةً قدرًا من الشَّرح كالَّذي تنالُه الغريبةُ والغامضة والمُشْكَلَة، ذلك أنَّها ليست مقصودةً بالشَّرح لِذَاتِها؛ بل تحضيرًا لِمَا بعدها بين رصيفاتها ووصيفاتها، فجعل شرحَ المفردات بَابَه إلى التَّفسير، وتعدَّدت صُوَرُ معالجتِهِ للمفردات بحسب ما يُمكِن أنْ تُضِيفَه إلى المعنى، وما يتهيَّأُ لها من توضيحه أو تحديده أو التَّوسُّع فيه.

* لقد خضع تحديدُ المعاني، وتوجيهُ الدِّلالات في (مجالس التَّذكير) لاعتباراتٍ معرفيَّةٍ تمثَّلت في أحكام المنظُومَة المعرفيَّة العربيَّة بعلومها وأصولِها وقواعِدِها مِنْ جهة، واعتباراتٍ واقعيَّة أفرزتها أوضاعٌ عقديَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة ضاغطةٌ من جهةٍ أُخرى، وهي الاعتباراتُ الَّتي وجَّهت المفاهيم النَّاتجة عن النَّصِّ القرآنيِّ، وتوزَّعت على مواضِعَ مُختلِفة من سطح تفسير الآية الظَّاهر، وما وَلِيَهَا من عُمْقٍ مُتَبَطِّن، فيَنْتَقي لِكُلِّ معنى ما تَشِي به التَّراكيب والصِّيغ وقواعدُ البيان، ويستجيب في الوقت ذاته لِمَا يحيطُ به من الوقائع والصُّور، فكانت للدَّلالة مُوَجِّها ودليلا.

* تُبِينُ النَّظرة التَّفسيريَّة الباديسيَّة بشموليَّتها، وتعدُّدِ أدواتها وتوظيفِ كلِّ ما يحقِّقُ الدَّلالةَ منها بوضوح عن استقلال ابنِ باديس برأيه، وانفراده في كثير من المواضع عنْ كُلِّ ما جاء فيها من آراء، وما سِيقَ فيها من وُجُوه، فمِن خلال معالجته لبعض وجوه القراءات –مثلا– بدا مستقلاً برأيه، مخالِفًا في أدبٍ ظاهرٍ لأقوال السَّابقين كخلافه لمذهب الأزهريّ في تسويَّته بين قراءتَيْ چ ھ چ بالإفراد والجمع، بينما ذهب إلى التَّفريق بينهما مُوجِّها كلاً منهما إلى دلالة مُعيَّنة، كما تظهر جليَّةً سَعَةَ أُفُقِه العلميّ والفكريّ، وعدَمَ تحرُّجه في الاستفادة ممَّا يبدو مُتناقِضا منها، حين يُطلِعُنا على أهمِّ مصادِرِ تفسيره، لنجدَ ضمنها تفسيرَ (الطَّبريّ) ذا التّوجُّه الأثريّ النَّقليّ، وتفسيرَ (الكشَّاف) ذا التَّوجُّه العقليّ الصَّريح، ونلمس جُهْدَه الكبير في محاولة إبراز تناسُق ثمراتِ المَنهجَيْن في (مجالس التّذكير) دون تَصادُم أو إقصاء.

البناء الشَّكليّ العام ومبرّراته:

* لقد طبَعَ التَّفسيرَ كُلَّه مَسحةٌ تَعليميَّةٌ ظاهرةٌ، سواءٌ في ناحيَّته الشَّكليَّة، الَّتي يتَدَرَّج فيها بالمُتلقِّي من مرحلةٍ إلى أخرى، مُبتدِئًا بشرحِ الوحدات الصُّغرى للآيات عنده، وهي المفردات، أمْ في ناحيَّة المعاني والدَّلالات الَّتي يأخذ فيها بِيَدِ مُتلقِّيه عند مرحلة بيان أوضاع التَّراكيب، من دون الإغراق في تفاصيل الإعراب، وبسط المسائل والأقوال، همُّه في ذلك كُلِّه؛ تحقُّق إدراك طبيعة الأساليب القرآنيَّة ودلالاتها وتمثُّل ذلك الفهم خلفيَّةً للامتثال والعمل.

* لقد بدا تعامُلُ ابنِ باديس مع اللُّغة في التَّفسير تعليميًّا في طريقة العرض، وظيفيًّا عند الاستعمال في مختلف المستويات، مُمهِّدا بذلك مَعَابِرَه إلى المعنى، بحَسَب تعدُّدِ صُوَر المشهد اللُّغويّ في توليد الدَّلالة الَّتي تتجلَّى على مستوى المفردات مُعجَمِيًّا، ورُبَّما على حواشيها من الصِّيغ الصَّرفيَّة، وقد يمتدُّ ذلك إلى المستوى النَّحوي عند التَّركيب؛ فإذا ما تعذَّرت الدَّلالةُ عند هذه المستويات جميعِهَا؛ استدعى لذلك أدواتٍ أخرى نَقليَّة أو عقليَّة ضمن قواعِدِيَّة التَّفسير أو أصول الفقه، وذلك على إثرِ عَدَم استطاعة الآليَّة اللُّغويَّة تأطير عمليَّة التَّفسير تأطيرًا كاملاً.

* إنَّ المُتتبّع لطريقة التَّفسير الباديسيّ، وكيفيَّة تبليغه لأكبر عددٍ ممكنٍ مِنَ المُتلقّين، باستغلال الصِّحافة المكتوبة وسيلةً، وبنظرة شاملةٍ للرُّؤية الإصلاحيَّة الشَّاملة الَّتي كان يمتلكها؛ تقِف الدِّراسة على عمله في تحقيق هدفَيْن رئيسَيْن أحدُهما: بعثُ الوعي الدِّينيّ الصَّحيح، والتَّرغيب في الالتزام بالسُّلوك الإسلاميَّ القويم، عن طريق إدراك التَّعاليم الإلهيَّة، والحقائق القرآنيَّة. وثانيها: التَّمكين للُّغة العربيَّة بالتَّعلُّم، الَّذي كان التَّفسيرُ أحَدَ روافِدِه، وتدعيم المُكتَسبَات اللُّغويَّة المُيَسَّرة، الَّتي جاءت عليها لُغة خطاب ابن باديس عامَّة، ولُغَة تَفسيره خاصَّةً، وقد كان حريصًا على نَشرِها بين عموم النَّاس، وما تخيُّر الصِّحافة إلاَّ إحدى وسائله في ذلك، فيُلخِّص (مجالسُ التَّذكير) بذلك تَجرِبةَ تفعيلِ الحضور القرآنيّ ضمن الحياة العامَّة للنَّاس في مختلف تدرُّجاتها، انطلاقا من تفعيل التَّفكير القرآنيّ، ووصولا إلى إنجاز السُّلوك القرآنيّ.

وأخيرا، قد يكونُ من الجرأة القولُ: إنَّ الدِّراسة مُحاوَلةٌ تنظيريَّةٌ تتوسَّمُ وضع المعالم العامَّة، والإجراءات المفصَّلة لصياغةِ الرُّؤية اللُّغويَّة الباديسيَّة العامَّة.

ملحق الآيات المفسَّرة في

(مجالس التَّذكير)

مرتَّبة حسب ترتيب المُصحَف الشَّريف.

بسم الله الرحمن الرحيم

سُورَةُ المَائِدَة

﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ١٥ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ١٦ ﴾

سُورَةُ يُوسُفَ

﴿ قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٠٨ ﴾

سُورَةُ النَّحل

﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥ ﴾

سُورَةُ الإِسْرَاء

﴿ وَجَعَلۡنَا ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيۡنِۖ فَمَحَوۡنَآ ءَايَةَ ٱلَّيۡلِ وَجَعَلۡنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبۡصِرَةٗ لِّتَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡ وَلِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ وَكُلَّ شَيۡءٖ فَصَّلۡنَٰهُ تَفۡصِيلٗا ١٢ ﴾

﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴿١٩﴾ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿٢١﴾ لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ﴿٢٢﴾ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِى نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُوا۟ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا ﴿٢٥﴾ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا ﴿٣٠﴾ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴿٣١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ

حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ﴿٣٤﴾ وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ إِذَا كِلۡتُمۡ
وَزِنُواْ بِٱلۡقِسۡطَاسِ ٱلۡمُسۡتَقِيمِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلٗا ﴿٣٥﴾ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ
عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمۡشِ فِي
ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ إِنَّكَ لَن تَخۡرِقَ ٱلۡأَرۡضَ وَلَن تَبۡلُغَ ٱلۡجِبَالَ طُولٗا ﴿٣٧﴾ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ
عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا ﴿٣٨﴾ ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ وَلَا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا
ءَاخَرَ فَتُلۡقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومٗا مَّدۡحُورًا ﴿٣٩﴾

﴿ وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ يَنزَغُ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلۡإِنسَٰنِ
عَدُوّٗا مُّبِينٗا ﴿٥٣﴾ رَّبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِكُمۡۖ إِن يَشَأۡ يَرۡحَمۡكُمۡ أَوۡ إِن يَشَأۡ يُعَذِّبۡكُمۡۚ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ
وَكِيلٗا ﴿٥٤﴾

﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُوْلَٰٓئِكَ
ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ
إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحۡذُورٗا ﴿٥٧﴾ وَإِن مِّن قَرۡيَةٍ إِلَّا نَحۡنُ مُهۡلِكُوهَا قَبۡلَ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ
أَوۡ مُعَذِّبُوهَا عَذَابٗا شَدِيدٗاۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَسۡطُورٗا ﴿٥٨﴾

﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ
كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ﴿٧٠﴾ يَوۡمَ نَدۡعُواْ كُلَّ أُنَاسِۭ بِإِمَٰمِهِمۡۖ فَمَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ
بِيَمِينِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَقۡرَءُونَ كِتَٰبَهُمۡ وَلَا يُظۡلَمُونَ فَتِيلٗا ﴿٧١﴾ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ
فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ﴿٧٢﴾ وَإِن كَادُواْ لَيَفۡتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ

لِنَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ
إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا
نَصِيرًا ﴿٧٥﴾ وَإِن كَادُوا۟ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا ۖ وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ
خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٧٦﴾ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا
﴿٧٧﴾ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ
مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾
وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ وَٱجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا
﴿٨٠﴾ وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ
شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾ وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا
بِجَانِبِهِۦ ۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسًا ﴿٨٣﴾ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ۖ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ
سَبِيلًا ﴿٨٤﴾ ﴾

سُورَةُ مَرْيَمَ

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾ ﴾

سُورَةُ طه

﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾ ﴾

سُورَةُ الأنبياء

﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾

سُورَةُ الحَجِّ

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ﴿٣٨﴾ ﴾

سُورَةُ المُؤْمِنُونَ

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ﴿٥١﴾ ﴾

سُورَةُ النُّورِ

﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ جَامِعٖ لَّمۡ يَذۡهَبُواْ حَتَّىٰ يَسۡتَـٔۡذِنُوهُۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَـٔۡذِنُونَكَ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ فَإِذَا ٱسۡتَـٔۡذَنُوكَ لِبَعۡضِ شَأۡنِهِمۡ فَأۡذَن لِّمَن شِئۡتَ مِنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمُ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٦٢﴾ ﴾

﴿ لَّا تَجۡعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَآءِ بَعۡضِكُم بَعۡضٗاۚ قَدۡ يَعۡلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمۡ لِوَاذٗاۚ فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾

سُورَةُ الفُرْقَانِ

﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَمۡ يَتَّخِذۡ وَلَدٗا وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٞ فِي ٱلۡمُلۡكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا ﴿٢﴾ ﴾

﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ فَقَدۡ جَآءُو ظُلۡمٗا وَزُورٗا ٤ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ٥ قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ٦ ﴾

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمۡ لَيَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشُونَ فِي ٱلۡأَسۡوَاقِۗ وَجَعَلۡنَا بَعۡضَكُمۡ لِبَعۡضٖ فِتۡنَةً أَتَصۡبِرُونَۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرٗا ٢٠ ﴾

﴿ وَيَوۡمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيۡهِ يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي ٱتَّخَذۡتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلٗا ٢٧ يَٰوَيۡلَتَىٰ لَيۡتَنِي لَمۡ أَتَّخِذۡ فُلَانٗا خَلِيلٗا ٢٨ لَّقَدۡ أَضَلَّنِي عَنِ ٱلذِّكۡرِ بَعۡدَ إِذۡ جَآءَنِيۗ وَكَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لِلۡإِنسَٰنِ خَذُولٗا ٢٩ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا ٣٠ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيّٖ عَدُوّٗا مِّنَ ٱلۡمُجۡرِمِينَۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيٗا وَنَصِيرٗا ٣١ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا ٣٢ وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا ٣٣ ٱلَّذِينَ يُحۡشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمۡ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُوْلَٰٓئِكَ شَرّٞ مَّكَانٗا وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ٣٤ ﴾

﴿ وَلَوۡ شِئۡنَا لَبَعَثۡنَا فِي كُلِّ قَرۡيَةٖ نَّذِيرٗا ٥١ فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا ٥٢ ﴾

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ خِلۡفَةً لِّمَنۡ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوۡ أَرَادَ شُكُورٗا ٦٢ وَعِبَادُ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمۡشُونَ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ هَوۡنٗا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا ٦٣ وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمۡ سُجَّدٗا وَقِيَٰمٗا ٦٤ وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱصۡرِفۡ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَۖ

إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴿٦٥﴾ إِنَّهَا سَآءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٦٦﴾ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ
يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ
وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾
يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ
عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٠﴾ وَمَن
تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ﴿٧١﴾ وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا۟
بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا ﴿٧٢﴾ وَٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا۟ عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا
﴿٧٣﴾ وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ
إِمَامًا ﴿٧٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ يُجْزَوْنَ ٱلْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا۟ وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَٰمًا ﴿٧٥﴾
خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٧٦﴾ قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ۖ فَقَدْ
كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ﴿٧٧﴾

سُورَةُ النَّمْلِ

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ عِلْمًا ۖ وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ
﴿١٥﴾ وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا
لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٦﴾ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٧﴾
حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ
سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ

نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩﴾ وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِي يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٦﴾

سُورَةُ يسٓ

يسٓ ﴿١﴾ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ﴿٢﴾ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٣﴾ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤﴾ تَنزِيلَ ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٥﴾ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ ﴿٦﴾ لَقَدْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَىٰٓ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٧﴾ إِنَّا جَعَلْنَا فِيٓ أَعْنَٰقِهِمْ أَغْلَٰلًا فَهِيَ إِلَى ٱلْأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾ وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكْرَ وَخَشِيَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ ۖ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ ﴿١١﴾ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾

سُورَةُ الذَّارِيَاتِ

﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾ وَٱلۡأَرۡضَ فَرَشۡنَٰهَا فَنِعۡمَ ٱلۡمَٰهِدُونَ ﴿٤٨﴾ وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾ فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ ﴿٥٠﴾ وَلَا تَجۡعَلُواْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ ﴿٥١﴾ ﴾

سُورَةُ الفَلَقِ

﴿ قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلۡفَلَقِ ﴿١﴾ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلۡعُقَدِ ﴿٤﴾ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾ ﴾

سُورَةُ النَّاسِ

﴿ قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾ مِن شَرِّ ٱلۡوَسۡوَاسِ ٱلۡخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ٱلَّذِي يُوَسۡوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴿٦﴾ ﴾

صدق الله العظيم

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم** بِرِوَاتَيْ: ورش عن نافع، وحفص عن عاصم.

1- أحمد أبو العبَّاس ابن مَضَاء القرطبيّ، **الرَّدُّ عَلى النُّحاة**، دراسة وتحقيق: محمَّد إبراهيم البنَّا، ط1. القاهرة: 1399هـ- 1979م، دار الاعتصام للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع.

2- أحمد الفيُّومي، **المصباح المنير**، د ط. القاهرة: 1424هـ- 2009م، دار الحديث للطَّبع والنَّشر والتَّوزيع.

3- أحمد الوردني، **أصول النَّظريَّة النَّقديَّة القديمة من خلال قضيَّة اللَّفظ والمعنى في خطاب التَّفسير** ط1. طرابلس: 2006م، دار الكتب الوطنيَّة.

4- أحمد بن فارس أبو الحسين ، **مقاييس اللُّغة**، مراجعة وتعليق: أنس محمَّد الشَّامي، د ط. القاهرة: 1429هـ- 2008هـ، دار الحديث.

5- أحمد بن محمَّد الحملاويّ، **شذا العَرف في فنِّ الصَّرف**، تح: نصر الله عبد الرَّحمن نصر الله د ط. الرِّياض: د ت، مكتبة الرُّشد.

6- أحمد بن موسى أبو بكر البغداديّ، **السَّبعة في القراءات**، تح: شوقي ضيف، ط2. القاهرة: 1400هـ، دار المعارف.

7- أحمد توفيق المدنيّ، **هذه هي الجزائر**، د ط. الجزائر: 2009م، دار البصائر.

8- أحمد خيري العمريّ، **البوصلة القرآنيَّة**، ط3. دمشق: 2010م، دار الفكر.

9- أحمد طالب الإبراهيميّ، **آثار الإمام محمَّد البشير الإبراهيميّ**، ط1. بيروت: 1997م، دار الغرب الإسلامي.

10- أحمد مختار عمر وآخرون، **معجم اللُّغة العربية المعاصرة**، ط1. القاهرة: 1429هـ- 2008م عالم الكتب.

11- أحمد مختار عمر، **علم الدَّلالة**، ط5. القاهرة: 1998م، عالم الكتب.

12- أحمد ياسوف، **جماليَّات المفردة القرآنيَّة في كتب الإعجاز والتَّفسير**، ط1. دمشق: 1415هـ- 1994م، دار المكتبيّ للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع.

13- أيُّوب أبو البقاء بن موسى الكفويّ، **الكُلِّيَّات معجم في المصطلحات والفروق اللُّغويَّة**، تح: عدنان درويش- محمد المصريّ، ط2. بيروت: 1419هـ- 1998م، مؤسَّسة الرِّسالة للطَّبع والنَّشر والتَّوزيع.

14- بدر الدين أبو عبد الله الزَّركشيّ، **البُرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3. القاهرة: 1404هـ- 1984م، مكتبة التُّراث.

15- تمَّام حسَّان، **اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها**، ط5. الرِّياض: 1427هـ- 2006م، دار عالم الكتب للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع.

16- التَّواتي بن التَّواتي، **محاضرات في أصول النَّحو**، د ط. الجزائر: د ت، دار الوعي للنَّشر والتَّوزيع.

17- جعفر دكّ الباب، **النَّظريّة اللُّغويَّة العربيَّة الحديثة**، د ط. دمشق: 1996م، منشورات اتِّحاد الكُتَّاب العرب.

18- جلال الدِّين السُّيُوطيّ، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق وتعليق: فوَّاز أحمد زمرلي، ط1. بيروت: 1424هـ- 2003م، دار الكتاب العربيّ.

19- ـــــــــــــــ، **الاقتراح في علم أصول النَّحو**، ط2. بيروت: 2006م- 1427هـ، دار الكتب العلميَّة.

20- ـــــــــــــــ، **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، ط1. بيروت: 1408هـ- 1988م، دار الكتب العلميَّة.

21- ـــــــــــــــ، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرُّسوم**، تح: محمَّد إبراهيم عبادة، ط2. القاهرة: مكتبة الآداب.

22- جلال شمس الدِّين، **التَّعليل اللُّغويّ عند الكوفيِّين مع مقارنته بنظيره عند البصريِّين، دراسة ابستمولوجيَّة**، د ط. القاهرة: 1994، دار الجامعيِّين.

23- جميل صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، د ط. بيروت: 1982م، دار الكتاب اللُّبنانيّ.

24- الحسن أبو هلال العسكريّ، **الفروق في اللُّغة**، تح: لجنة إحياء التُّراث العربيّ، ط6. طرابلس: الدَّار العربيَّة للكتاب.

25- خالد إسماعيل حسَّان، **في المعنى النَّحويّ والمعنى الدَّلاليّ، دراسة في ضوء اللِّسانيَّات العربيَّة المعاصرة**، ط1. القاهرة: 1430هـ- 2009م، مكتبة الآداب.

26- خليفة بوجادي، **محاضرات في علم الدَّلالة**، ط1. الجزائر: 2009م، بيت الحكمة للنَّشر والتَّوزيع.

27- خولة طالب الإبراهيمي، **مبادئ في اللِّسانيَّات**، ط2. الجزائر: 2006م، دار القصبة للنَّشر.

28- رابح تركي، **الشَّيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلاميّ والتَّربيَّة في الجزائر**، ط5. الجزائر: 2001م، المؤسَّسة الوطنيَّة للاتِّصال والنَّشر والإشهار.

29- رمضان عبد التَّوَّاب، **المدخل إلى عِلْم اللُّغة ومناهج البحث اللُّغويّ**، ط3. القاهرة: 1417هـ- 1997م، مكتبة الخانجيّ.

30- زكريا أبو يحي الأنصاريّ، **فتح الرَّحمان بكشف ما يلتبس في القرآن**، تح: محمَّد علي الصَّابونيّ، ط2. الجزائر: 1408هـ- 1988م، مكتبة رحَّاب.

31- سعد الله أبو القاسم، **تاريخ الجزائر الثَّقافيّ**، د ط. الجزائر:2007م، دار البصائر.

32- سعدي أبو جيب، **القاموس الفقهيّ لغة واصطلاحا**، ط2. دمشق: 1408هـ- 1988م، دار الفكر.

33- السيد أحمد خليل، **دراسات في القرآن**، د ط. بيروت: 1969م، دار النَّهضة العربيَّة للطِّباعة والنَّشر.

34- السَّيد خضر، **أبحاث في النَّحو والدَّلالة**، ط1. القاهرة: 2009م، مكتبة الآداب.

35- صائل رشدي شديد، **عناصر تحقيق الدَّلالة في العربيَّة**، ط1. عمّان: 2004م، الأهليَّة للنَّشر والتَّوزيع.

36- صلاح الدِّين صالح حسنين، **الدَّلالة والنَّحو**، ط1. دون ذكر بلد وتاريخ ودار النَّشر.

37- الطَّيِّب دبَّة، **مبادئ اللِّسانيَّات البنويَّة دراسة تحليليَّة ابستمولوجيَّة**، د ط. الجزائر: 2001م، دار القصبة للنَّشر.

38- عائشة عبد الرَّحمان، **الإعجاز البيانيّ للقرآن، ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنيَّة لُغويَّة وبيانيَّة** ط3. القاهرة: د ت، دار المعارف.

39- عبد الحميد بن باديس، **مجالس التَّذكير من كلام الحكيم الخبير**، ط1. الجزائر: 1430هـ- 2009م، دار الرَّشيد للكتاب والقرآن الكريم.

40- عبد الرَّحمان الحاج صالح، **بحوث ودراسات في اللِّسانيات العربيَّة**، د ط. الجزائر: 2007م موفم للنَّشر.

41- عبد الرَّحمن بن محمَّد أبو زرعة، **حُجَّة القراءات**، تح: سعيد الأفغانيّ، ط5. بيروت: 1418هـ- 1997م، مؤسَّسة الرِّسالة للطَّباعة والنَّشر والتَّوزيع.

42- عبد العزيز فيلالي، **وثائق جديدة عن جوانب خفيَّة في حياة ابن باديس الدِّراسيَّة**، د ط. الجزائر: 2012م، دار الهدى للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع.

43- عبد الفتَّاح بن عبد الغنيّ بن محمَّد القاضي، **الوافي في شرح الشَّاطبيَّة في القراءات السَّبع** ط4. الرِّياض: 1412هـ- 1992م، مكتبة السَّواديّ للتَّوزيع.

44- عبد الفتاح لاشين، **التَّراكيب النَّحويَّة من الوجهة البلاغيَّة عند عبد القاهر الجرجانيّ**، د ط. الرِّياض: د ت، دار المرِّيخ للنَّشر.

45- ـــــــــــــ، **الفاصلة القرآنيَّة**، د ط. الرِّياض: 1402هـ- 1982م، دار المرِّيخ للنَّشر.

46- عبد النَّبيّ الأحمد نكري، **دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)** تعريب: حسن هاني فحص، ط1. بيروت:1421هـ- 2000م، دار الكتب العلميَّة.

47- عبد الهادي بن ظافر الشّهريّ، **استراتيجيَّات الخطاب، مقاربة لُغويَّة تداوُليَّة**، ط1. بيروت: 2004م، دار الكتاب الجديد المُتحدَّة.

48- عبده الرَّاجحيّ، **النَّحو العربيُّ والدَّرس الحديث**، د ط. بيروت: 1406هـ- 1986م، دار النَّهضة العربيَّة للطِّباعة والنَّشر.

49- عثمان أبو الفتح بن جنِّيّ، **الخصائص**، تح: عبد الحميد هنداوي، ط3. بيروت: 2008م- 1429هـ، دار الكتب العلميَّة.

50- علي أبو المكارم، **التَّعريف بالتَّصريف**، ط1. القاهرة: 1428هـ- 2007م، مؤسَّسة المختار للنَّشر والتَّوزيع.

51- علي بن محمد الشَّريف الجرجانيّ، **التَّعريفات**، ط1. الرِّباط: 1427هـ- 2006م، مؤسَّسة الحسنى.

52- عمَّار الطَّالبي، **ابن باديس حياتُه وآثارُه**، ط3. الجزائر: 1997م، الشَّركة الجزائريَّة.

53- عمرو أبو بشر بن عثمان سيبويه، **الكتاب**، تح: عبد السَّلام محمَّد هارون، ط3. القاهرة: 1408هـ- 1988م، مكتبة الخانجي.

54- كمال الدِّين أبو البركات الأنباريّ، **أسرار العربيَّة**، تح: فخر صالح قدَّارة، ط1. بيروت: 1995م دار الجيل.

55- ـــــــــــــــــــ، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النَّحويّين: البصريّين والكوفيّين** ط1. بيروت: 1424هـ- 2003م، المكتبة العصريَّة.

56- كمال الزَّيتونيّ، **ظاهرة الالتباس في اللِّسان العربيّ، بحث في التَّأويل الدَّلاليّ والتَّداوُليّ لنحو العربيَّة ومعجمها**، ط1. عمَّان: 2013م، عالم الكتب الحديث للنَّشر والتَّوزيع.

57- كمال بشر، **علم الأصوات**، د ط. القاهرة: 2000م، دار غريب للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع.

58- مجد الدِّين الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، تح: مكتب تحقيق التُّراث في مؤسَّسة الرِّسالة إشراف: محمَّد نعيم العرقسُوسي ط8. بيروت: 1426هـ- 2005م، مؤسَّسة الرِّسالة للطِّباعة والنِّشر والتِّوزيع.

59- محمَّد أبو بكر بن الطّيّب الباقلاَّنيّ، **إعجاز القرآن**، تح: السَّيِّد أحمد صقر، ط5. القاهرة: 1997م، دار المعارف.

60- محمَّد أحمد أبو الفرج، **المعاجم اللُّغويّة في ضوء دراسات علم اللُّغة الحديث**، ط1. بيروت: 1966م، دار النَّهضة العربيَّة للطِّباعة والنَّشر.

61- محمَّد بازي، **التَّأويليَّة العربيَّة، نحو نموذج تسانُدِيّ في فهم النُّصوص والخطابات**، ط1. بيروت- الجزائر: 2010م، الدَّار العربيَّة للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف.

62- محمد بن أحمد أبو منصور الأزهريّ، **معاني القراءات**، ط1. الرِّياض: 1412هـ-1991م، مركز البحوث في كُلِّيَّة الآداب-جامعة الملك سعود.

63- محمَّد بن سمينة، **أسُسُ مشروع النَّهضة عند عبد الحميد بن باديس، المضمون وصورة التَّعبير**، د ط. الجزائر: د ت (منشورات المجلس الإسلاميّ الأعلى) دار تالة.

64- محمَّد بن علي التَّهانويّ، **موسوعة كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تح: علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة، رفيق العجم، ط1. بيروت: 1996م، مكتبة لبنان ناشرون.

65- محمَّد حسن عبد العزيز، **مدخل إلى علم اللُّغة**، د ط. القاهرة: 1998م، دار الفكر العربيّ.

66- محمَّد حسين الذَّهبيّ، **التَّفسير والمفسِّرون**، د ط. د ب: 2004م، مكتبة مصعب بن عمير الإسلاميَّة.

67- محمَّد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ط2. القاهرة: 1947م، دار المنار.

68- محمَّد عبد الرَّؤوف المناويّ، **التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف**، تح: محمَّد رضوان الدَّاية، ط1. بيروت- دمشق: 1410هـ، دار الفكر المعاصر- دار الفكر.

69- محمَّد عبد العظيم الزَّرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تح: أحمد بن علي، د ط. القاهرة: 1422هـ- 2001م، دار الحديث للطَّبع والنَّشر والتَّوزيع.

70- محمد نجيب اللَّبدي، **معجم المصطلحات النَّحويَّة والصَّرفيَّة**، د ط. الجزائر: د ت، مطبعة أمزيان.

71- محمود السَّعران، **علم اللُّغة مقدّمة للقارئ العربيّ**، د ط. بيروت: د ت، دار النَّهضة العربيَّة.

72- محمود بن عمر الزَّمخشريّ، **الكشَّاف عن حقائق غوامض التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل**، ضبط وتوثيق: أبي عبد الله الدَّانيّ، د ط. بيروت: 2008، دار الكتاب العربيّ.

73- محمود حسن الجاسم، **تعدُّد الأوجه في التَّحليل النَّحويّ**، ط1. دمشق: 2007م، دار النُّمير للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع.

74- محمود كامل أحمد، **مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم**، د ط. بيروت: 1983م، دار النَّهضة العربيَّة.

75- محي الدِّين الدّرويش، **إعراب القرآن الكريم وبيانه**، ط7. دمشق- بيروت: 1420هـ- 1999م دار اليمامة- دار ابن كثير.

76- مصطفى بن محمَّد سليم الغلاييني، **جامع الدُّروس العربيَّة**، ط28. بيروت: 1414هـ- 1993م المكتبة العصريَّة.

77- المنظَّمة العربيَّة للتَّربيَّة والثَّقافة والعلوم (مكتب تنسيق التَّعريب) **المعجم الموحَّد لمصطلحات اللِّسانيَّات**، د ط. الرِّباط: 2002م، مطبعة النَّجاح الجديدة.

78- ناصر الدِّين الأسد، **مصادر الشِّعر الجاهليّ وقيمتُها التَّاريخيَّة**، ط3. القاهرة: 1966م، دار المعارف بمصر.

79- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النَّص**، دراسة في علوم القرآن، ط7. الرباط: 2008م، المركز الثَّقافيّ العربيّ.

80- نور علاء جبر محمد، **المدارس الصَّوتيَّة عند العرب، النَّشأة والتَّطوُّر**، ط1. بيروت: 2006م- 1427هـ، دار الكتب العلميَّة.

81- يحي بن حمزة المؤيّد بالله، **الطِّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، ط1. بيروت: 1423هـ، المكتبة العصريَّة.

82- يحيى أبو زكريا الفرَّاء، **معاني القرآن**، تح: أحمد يوسف النّجاتي وآخران، ط1. القاهرة: د ت الدَّار المصريَّة للتَّأليف والتَّرجمة.

المراجع المترجمة:

83- بريجيته بارتشت، **مناهج علم اللُّغة**، تر: سعيد حسن بحيري، ط2. القاهرة: 1431هـ- 2010م مؤسَّسة المختار.

84- فرديناند دي سوسير، **محاضرات في الألسنيَّة العامَّة**، تر: يوسف غازي- مجيد النَّصر، د ط. الجزائر: 1986م، المؤسَّسة الجزائريَّة للطِّباعة.

85- ـــــــــــــــ، **محاضرات في علم اللِّسان العام**، تر: عبد القادر قنِّيني، د ط. الرِّباط: 2008م، إفريقيا الشَّرق.

المجلاَّت والدَّوريَّات:

86- عبد الحميد بن باديس، **مجلَّة الشِّهاب**، ط1. بيروت: 1421هـ-2001م، دار الغرب الإسلاميّ.

المراجع باللُّغة الأجنبيَّة:

87- Ali Merad, **Ibn Bādis commentateur du coran**, S E, Alger, S D, Société nationale d'édition et de diffusion.

88- Ali Merad, **le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940-Essai d'histoire religieuse, et sociale**. E 2. Alger: 1999, les éditions El Hikma.

89- Nadhim Chaouche, **le roman réformiste musulman d'expression française en Algérie dans l'entre-deux-guerres (1919-1939)**, S D. Alger, 2009, Alger-Livres Editions.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

مقدّمة.....1

الفصل التَّمهيديّ

تعريفات أوليَّة ومفاهيم تأسيسيَّة 8

أولا–المستويات اللُّغويَّة وحقيقة اللُّغة 9

1– المستويات اللُّغويَّة والدَّرس اللِّسانيّ 9

1–1– تعريف المستويات اللُّغويَّة 9

1–2– موقع المستويات اللُّغويَّة في الدَّرس اللَّسانيّ الغربيّ 10

أ– المستوى التَّركيبيّ والتَّرتيبيّ (النَّحويّ والصرفيّ) 13

ب– العلاقات على المحور الاستبداليّ (المعجم) 14

ج– إضافات حلقة براغ (الفونيم، الوظيفة) 15

د– مستوى الدَّلالة (الدَّلالة اللِّسانيَّة).....16

1–3– طبيعة العلاقة بين المستويات اللُّغويَّة 17

1–4– اللُّغة مستويات 18

ثانيا–عبد الحميد بن باديس وبيئتُه العامَّة 21

1–التَّعريف بابن باديس.....21

1–1– النَّشأة العلميَّة وعوامل التَّكوين 1889م–1913م.....21

1–2– التَّحضير والإعداد (1913م–1931م) 24

1–3– الإنجاز (1931م–1940م).....24

2– ملامح الوضع العام زمن ابن باديس 25

ثالثًا– التَّعريف بـ (مجالس التَّذكير)... كلمةٌ في التَّجرِبة 28

1– حقيقة تفسير (مجالس التَّذكير).....28

2– موقع (مجالس التَّذكير) ضمن المسار التَّاريخي للتَّفسير.....29

3– موقع (مجالس التَّذكير) بين ما تزامن معه من مشاريع الإصلاح 30

4–مصادر (مجالس التَّذكير) 31

أ– التَّفاسير 31

ب- كتب الأدب واللُّغة 32
5- أثر مدرسة التَّفسير الحديثة.....32
6- رؤى المفسِّر وأدوات التَّفسير 33
7- (مجالس التَّذكير) بين التَّفسير والتَّأويل.....36
أ- معنى التَّفسير عند ابن باديس.....36
ب- التأويل وموقعه عند ابن باديس.....37

الفصل الأوَّل: المستوى الصَّوتيُّ في مجالس التَّذكير

الصَّوت في خدمة الدَّلالة.....41

مدخل.....42
القضايا الصَّوتيَّة في مجالس التَّذكير.....42
1- القراءات القرآنيَّة.....43
1-1- عدم التَّعرُّض للقراءة.....44
1-2- توظيف القراءة مع إغفال الإشارة إليها.....47
1-3- توظيف معاني القراءات على سبيل التوسُّع في المعنى.....49
1-4- توظيف القراءة القرآنيَّة في تعدُّد المعنى الدَّلاليّ.....51
1-5- توظيف القراءة في التَّوجيه النَّحويّ.....53
1-6- إيراد وجه القراءة دون التَّصريح بالسَّبب.....55
2- الفواصل القرآنيَّة في (مجالس التَّذكير).....56
3- التَّنوين.....60

الفصل الثَّاني: المستوى الصَّرفيُّ في مجالس التَّذكير

الصِّيغ الصَّرفيَّة والمعاني.....65

مدخل.....66
أوَّلا- توظيف الصِّيغ الصَّرفيّة للأفعال في توجيه المعاني المعجميَّة 68
1- صيغتا (فَعَّلَ وأَفْعَلَ).....68
2- صيغة (افتَعَل).....70
3- صيغتا الماضي والمضارع 70

ثانيا- الصِّيغ الصَّرفيّة لأقسام الأسماء ودلالاتها.....73
1- المصادر.....73
1-1 بلاغة صيغة (فُعْلاَن).....73
1-2- دلالة صيغة (فِعَال).....74
ثالثًا- استثمار الصِّيغ والأوزان لخدمة الدَّلالة.....75
1- توجيه الصِّيغة بدلالة الاصطلاح.....75
2- اعتماد دلالة المصدر بدلا عن دلالة الفعل.....76
3- توظيف القرائن لرفع لبس اشتراك الصِّيغ والوزن.....77
4- اختلاف الصِّيغ والاتِّفاق في المعنى.....79
4-1 صيغتا: (فعَّال وفَعُول).....79
5- ورود الصِّيغة بدلالة صيغة أخرى.....81
6- توجيه اشتراك المفرد والجمع في الصِّيغة.....82
7- دلالة الصِّيغة على الهيأة.....83

الفصل الثَّالث: المستوى التَّركيبيّ في مجالس التَّذكير

ردُّ الاعتبار للتَّركيب.....86

مدخل.....87
أوَّلاً- أشكال العناية بالتَّراكيب وحدودها.....88
1- الاحتمال الإعرابيّ.....93
2- التَّوجيه.....96
3- التَّعليل.....99
4- الحمل على المعنى.....105
5- التَّقدير.....108
6- الاحتجاج.....112
6-1- الاستشهاد على القضايا النَّحويَّة.....114
6-2- الاستشهاد على أساليب تركيبيَّة.....115
7- التَّقعيد والتَّأصيل.....117

الفصل الرَّابع: المستوى الدَّلاليّ في مجالس التَّذكير

محدِّدات المعنى ومُوجِّهات الدَّلالة.....119

مدخل.....120

أولا- محدّدات المعنى 120

1- التَّحليل المعجمي الإفرادي في (مجالس التَّذكير).....121

1-1- شرح الكلمة بصيغتها الاسميَّة بما يقابِلُها مُفرَدًا.....121

1-2- شرح الكلمة بصيغتها الاسميَّة بما يقابلها على شكل التَّعريف.....122

1-3- شرح الكلمة بصيغتها الاسميَّة على نمط (لغة واصطلاحا).....122

1-4- شرح الكلمة بصيغتها الاسميَّة مردودة من صيغة فعليَّة.....123

1-5- شرح الكلمة بصيغتها الاسميَّة بإيراد الجذر والاشتقاق..... 123

1-6- العَلَمِيَّة 123

1-7- شرح المفردة على صيغتها الفعليَّة كما وردت في الآية.....125

2- معالم الجهد المعجمي الإفرادي في مجالس التَّذكير.....126

2-1- الرُّؤية العامَّة في التَّعامل المُفترَض مع القرآن.....126

2-2- الانطلاق من الجانب الإفراديّ.....127

2-3- تتبُّع مواقع اللَّفظ في القرآن الكريم.....129

2-4- استنزاف ثراء المفردة الدَّلاليّ بالشَّرح الدّقيق.....130

2-5- التَّعويل على المصطلح الشَّرعيّ.....130

2-6- توجيه الاحتمال المعجمي..... 132

ثانيًا- مُوَجِّهات الدَّلالة.....133

1- ضبط معالم ممارسة البيان بين التَّفسير والتَّأويل.....134

2- الأُسُس النَّظريَّة للدَّلالة عند ابن باديس.....134

2-1- أصلُ المعرفة وطريقُها.....135

2-2- التحذير من النَّظر السَّطحيّ والتَّفسير اللَّفظيّ.....136

2-3- التَّوفيق بالجمع بين النَّقل والعقل.....139

2-4- اللُّغة وسيط بين المنقول والمعقول.....143

3- خصائص لغة الخطاب التَّفسيريّ الباديسيّة.....144
4- اعتبار الجانب النَّفسيّ في اللُّغة.....146
5- توجيه الدَّلالة بالسِّياق العام، الملامح والضَّوابط 148
الخاتمة 151
ملحق الآيات المُفسَّرة في (مجالس التَّذكير).....157
قائمة المصادر والمراجع.....167
فهرس المحتويات.....175

مُلَخَّص: تستعرض الدِّارسة المستويات اللُّغويَّة في تفسير (مجالس التَّذكير من كلام الحكيم الخبير) لعبد الحميد بن باديس بمتابعة خطوات العمليَّة التَّفسيريَّة التي يستهلُّها بشرح مفردات الآية، ثمَّ يُعالِج تراكيبها متعرِّضًا أثناء ذلك لبعض القضايا الصَّوتيَّة والصَّرفيَّة، ليخلُصَ بعدها إلى المعنى ودلالته وهي خطوات تلتقي في مُجْمَلها مع مناهج التَّحليل اللِّسانيّ الحديث فالدّراسة بذلك مُقَارَبَةٌ تَتَوخَّى الوقوفَ بشيءٍ من التَّفصيل على طريقة التَّحليل في كلِّ مستوى، ومحاولة معرفة أسباب اختيار ابن باديس هذا، وهي–بعد ذلك– محاولةُ بناء جزئيّ لرؤية ابن باديس اللُّغوية من خلال تفسيره.

كما أنَّ الملابسات العامَّة الَّتي أحاطت بمشروع هذا التَّفسير، وتصريح صاحبه بوجهته ضمن اتِّجاهات التَّفسير الكبرى تطرح تساؤلات مُلِحَّة حول طبيعة هذا التَّفسير، خصوصا وأنَّ صاحبه قد جعله أهمَّ حَلَقَة في حلقات مشروع إصلاحيٍّ كبير عنوانه بعث الأمَّة الجزائريَّة الحديثة.

Abstract: The main focus of this study is to review the linguistic levels in interpreting the book (Madjalis el Tadkir min Kalem el Hakim el khabir) by Abd el Hamid Ibn Badiss, through following up the steps of the interpretative process. He started at first explaining the words of the verse, then treating of its syntagms, along with exploring some other phonological and syntactical issues, and at last concluding the sense and its signification. These steps, on the whole, correspond to the methods of the modern linguistic analysis. This study then, is an approach that aims to explain in details the analysis stages followed in each level, so as to try to know the reasons behind Ibn Badiss selection of this process. It's also an attempt to grasp Ibn Badiss' linguistic vision through his interpretation.

Moreover, the general ambiguities related to the project of this interpretation and the author's vision shared within the great trends of interpretation, raise some insistent questions about its nature, especially since Ibn Badiss made it the most important step in the big reform project called the renewal of the algerian modern nation.

Résumé: La présente étude se veut une présentation des niveaux linguistiques dans l'interprétation de l'ouvrage de Abd el Hamid Ibn Badiss (Madjalis el Tadkir min Kalam el Hakim el Khabir), en suivant les étapes du processus interprétatif, qu'il entame par l'explication des mots du verset, ensuite le traitement de ses syntagmes, tout en explorant quelques autres questions d'ordre phonologique et syntaxique, pour arriver en fin à cerner le sens et sa signification. Ces étapes correspondent aux méthodes des courants de l'analyse linguistique moderne. Pour cela, cette étude est une approche qui envisage de détailler les démarches d'analyse suivies dans chaque niveau linguistique, et de tenter de justifier le choix interprétatif de Ibn Badiss. En effet, c'est une tentative en vue d'avoir -d'une manière partielle- la vision linguistique de Ibn Badiss à travers son interprétation.

De plus, les ambiguïtés générales liées à cette interprétation ainsi que la propre vision de l'auteur, voulue en rapport avec les grands courants de l'interprétation, soulèvent des problématiques à propos de sa nature, notamment depuis que Ibn Badiss a introduit l'interprétation comme la plus importante des étapes du grand projet de la réforme qu'est la relance de la nation algérienne moderne.