# مقدّمات الحجاج في تفسير "التّحرير والتّنوير"لابن عاشور؛ دراسة تحليليّة لنماذج مختارة

# The premises of Argumentation in Ibn Ashour's Tafsir "Al-Tahrir wa Al-Tanwir" "An Analytical Study of Selected Models."

خديجة نقازي[1] / نسيبة العرفي[2]*

KhAdidja Neggazi[1]/Nassiba larfi[2]

مخبر أطلس الثقافة الشعبية.

جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر02 (الجزائر)

Abou El Kacem Saadallah University, Algiers 02 (Algeria)

khadidja.neggazi@univ-alger2.dz[1] / nassiba.larfi@univ-alger.dz

| تاريخ الإرسال: 2023/08/07 | تاريخ القبول: 2023/09/26 | تاريخ النشر: 2023/12/15 |
|---|---|---|

## مُلخّص البحث

يعدّ الحجاج صفة ملازمة لكلّ خطاب وسمة أساسيّة للتّواصل وتحقيق الغايات، والمدوّنة التّفسيريّة القرآنيّة باعتبارها خطابا لا مرية فيه ولا ارتياب تسعى إلى منظومة شاملة متكاملة من الأهداف والمقاصد لإيمان الإنسان بالعقيدة الإسلاميّة وعمله بها، ويتمّ ذلك بإبانة الحقائق الإيمانيّة وإبلاغها بالأساليب الإقناعية. ومنه حاولنا في هذه الورقة البحثيّة أن نسلّط الضّوء على منطلقات ابن عاشور في تفسيره التّحرير والتّنوير، حيث إنّ معرفة المقدّمات الحجاجيّة التي اعتمد عليها الرّجل في تفسيره وتوكأ بالإضافة إلى كيفية توظيفها كانتا أهمّ ما ابتغت هذه الدّراسة إبرازه.

ومن ثمّة أمكننا رصد مدى قدرة هذا النّوع من الخطابات على الاستجابة لآليات وتقنيات النّظرية الحديثة ــ علما أنّ هذه المقدّمات الحجاجيّة من بين ما أقرّت به نظريّة بيرلمان وتيتكاه ـــ وكذا إثبات أصالة الممارسة الحجاجيّة في التّراث العربيّ الإسلاميّ، وقد تمّ هذا وفق اليتي التّحليل والاستقراء.

الكلمات المفتاح : المقدّمات الحجاجيّة، التّفسير، ابن عاشور، بيرلمان.

**Abstract :**

Argumentation is an inherent characteristic of every discourse and a fundamental feature for communication and achieving objectives. The Quranic interpretation, as an undoubtedly certain discourse, seeks a comprehensive and integrated system of objectives and purposes to strengthen the human belief in

*خديجة نقازي: khadidja.neggazi@univ-alger2.dz

Islamic creed and adherence and its application. This is achieved by clarifying the beliefs' truths and conveying them through persuasive methods. In this research paper, we aimed to shed light on the foundations Ibn Ashour relied upon in his interpretation « Al-Tahrir wa Al-Tanwir". Clarifying the argumentative premises that the scholar employed in his interpretation and understanding how he effectively utilized them were the main objectives of this study."

From there, we were able to observe the extent to which this type of discourse is capable of responding to the mechanisms and techniques of modern theory- These argumentative permises are among the aspects acknowledged by the Pearlman and Tyteca theory- additionally, the authenticity of this argumentative practice in Islamic Arab heritage was established. This was achieved through both analysis and induction.

**Keywords:**Argumentative premises, interpretation, Ibn Ashour, Pearlman.

**المقدمة :**

للحجاج كبير الأثر في شتّى أنواع الخطاب، ذلك أنّه يكشف القدرة الإقناعيّة لأيّ نص ويروم التّأثير في المتلقّي واجتذابه لتصديق أمر ما والتّسليم به. ولأنّ المدوّنة التّفسيريّة تعدّ بحارا ثجّاجة لا ساحل لها، فهي تتناول كلّ فنّ، وتطرق كلّ باب، ويبذل فيها رجالها الوُسع من الاجتهاد ويتوخوّن طرق الصّواب والسّداد، لذا فهي لن تخلو من أسلوب حجاجيّ يقرع الآذان ويفتق القلوب القاسية، إذ بقدر ما انكبّ المفسّرون على بسط مضامين النصّ القرآنيّ وتبيين دقائقه وإعجازه بقدر ما اهتموا بطرق الحجاج وإقناع المخاطبين أثناء تفسير آيات القرآن الكريم.

ومن بين أولئك الذين امتطوا صهوة علم التّفسير فشادوا وأجادوا " الطّاهر بن عاشور"[1] صاحب تفسير "تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"[2]،الإمام المتبحّر في العلوم الإسلاميّة الذي عرف بغزارة العلم وبراعة البيان وسعة الاطلاّع في الآداب العربيّة، الأمر الذي انعكس على سفره،أين اعتنى فيه عناية فائقة بالجانب البلاغيّ واللّغويّ واستكشف من بواطنه الدّقائق، واستنبط من تأمّلاته كثير الحقائق، ونوّع من أساليب بيان أحكام الله وشرائعه، وجعل من الآليات الحجاجيّة سبيلا لتحقيق الإقناع. وعليه يمكننا القول كيف تجلّت المقدّمات الحجاجيّة في تفسير التّحرير والتّنوير؟ وكيف تمّ توظيفها؟ وهل تبدّت فعلا أصالة الممارسة الحجاجيّة في التّراث العربيّ الإسلاميّ؟

ولمعرفة ذلك اتّبعنا التّحليل وفق نظرية بيرلمان، فقدّمنا أوّلا لمحة عن هذه النّظريّة الغربيّة ثمّ عرضنا مقدّمات الحجاج حسب ما أورده الرّجل لننتقل بعدها ونكشف عن كيفية تجلّيها في هذا السّفر.

**1. حول نظريّة الحجاج عند بيرلمان:**

ترتبط نظريّة الحجاج البلاغيّ بالعالم البلجيكي شاييم بيرلمان (Chaïm perlman)وتعدّ من أهمّ النظريّات الحجاجيّة في العصر الحديث وهذا راجع للدّور الذي لعبته في إعادة المكوّن الحجاجيّ للنّصوص بعد أن كان التّركيز منصبّا على زخرفة القول وتزيينه (الغرب)، معنى ذلك أنّها ضخّت دماء جديدة في هذا العلم حيث إنّها قامت بإحياء البلاغة بمفهومها اليونانيّ وإعادة الاعتبار لها وجعلها المبحث الذي إليه نعود إذا ما ابتغينا دراسة الخطاب الإقناعيّ.

وتتجلّى طروحات هذا الرّجل في الكتاب الموسوم (traite de l'argumentation) الذي ألّفه رفقة زميلته تيتيكا lucie Olbrechts-tyteca وقد "كان تميّزه نابعا من مزجه معارف عدّة في تصوّراته الحجاجيّة من جهة، ومحاولاته تخليص الحجاج من الأبنية الاستدلاليّة المجرّدة التي كانت تهيمن عليه قديما من جهة أخرى، كما أنّه حاول تقريبه إلى مجالات الاستخدام اليوميّة واللّغة المعاصرة للعلوم الإنسانيّة"[3] أي أنّه قام بتخليص الحجاج من صرامة الاستدلال التي تجعل المخاطب في وضع هيمنة أكثر ممّا تجعله مقتنعا،وكذا عمل على تخليصه من كونه لصيقا بالخطابة إذ أنّنا نجده في ما هو مقروء أو مكتوب بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما جعله شاملا لكلّ مجالات الحياة.

ومن ثمّة أمكن القول أنّ نظريته أضحت تتعلّق بالخطابات الموجّهة إلى جميع أنواع المستمعات[4] كيفما كانت فردا أو جمهورا أو حتّى ذات الإنسان. والمقصود هنا بالمستمع مجموع من يودّ المخاطِب أن يؤثّر فيهم بواسطة حجاجه[5]، وقد قسّمهم بيرلمان إلى مستمع خاصّ ومستمع كونيّ واعتبر الإقناع هدف الخطاب الموجّه إلى المستمع الخاصّ والتّيقين هدف الخطاب الموجّه إلى المستمع الكوني[6].

والظّاهر من خلال ما سبق أنّ بيرلمان قد عمل على تكييف الحجاج بحسب نوع الجمهور المستهدف، وبالتّالي ينبغي على الخطيب أن يختار من الحجج وفق ما يتلاءم مع من سيوجّه إليهم الخطاب ( مستوى العقول)،ومشروعه هذا ينبني على خمسة ملامح رئيسة وهي ":

1) أنّه يتوجّه إلى مُستمع.
2) يعبّر عنه بلغة طبيعيّة.
3) مسلّماته لا تعدو أن تكون احتماليّة.
4) لا يفتقر تقدّمه (تناميه) إلى ضرورة منطقيّة بمعنى الكلمة stricto sensu.
5) ليست نتائجه (خلاصاته) ملزمة".[7]

كما يجرّنا الحديث ونحن نخوض في هذه القضيّة إلى التّنويه بأنّ قوّة الحجّة أو ضعفها مرهون بنوع المستَمع،لذا لا بدّ على المُحَاج أن لا يكون على وعي تامّ بالمنطلقات فقط وإنّما يضاف إلى ذلك التّقنيات الحجاجيّة التي من شأنها أن تحمل المخاطَب على الفعل وقد حُصِرت عند بيرلمان وزميلته تيتيكا في نوعين:

**1ـ حجج تقوم على طرائق الوصل (procédés de liaisors ) :**

والمقصود بها الأشكال الحجاجيّة الّتي تقرّب بين العناصر المتباعدة والمتباينة وتتيح تجسيد نوع من التّضامن بينها لغاية بنائها وتقويم أحد عناصرها بواسطة الآخر[8] وهذا النّوع من الحجج ينقسم إلى:

ـ حجج شبه منطقيّة قريبة من الفكر الصّوري ذي الطّبيعة الرّياضيّة أو المنطقيّة مثل: الحدّ والتّعريف،والتّعارض، وقاعدة العدل، والتّبادليّة وحجج التّعدية والتّضمين وإدماج الجزء في الكلّ، وتقسيم الكلّ إلى أجزائه... إلخ[9] .

ـ حجج مؤسَّسة على بنية الواقع تستند على الرّبط بين عناصرموجودة في الواقع ومنها: الوصل السّببيّ، وحجّة التّبذير، وحجّة الاتّجاه، وحجّة السّلطة، والاتّصال الرّمزيّ...إلخ[10].

ـ حجج مؤسِّسة لبنية الواقع نذكر منها: المثل،والاستشهاد، والنّموذج، والاستدلال بواسطة التّمثيل، والاستعارة والتّناسب...إلخ[11].

**2ـ حجج تقوم على طرائق الفصل (procédés de dissociatio):**

ـ تسعى هذه الحجج إلى الفصل بين عناصر ربطت اللّغة بينها من خلال ممارسة أو تقليد ما، فيراد بذلك إحداث قطيعة داخل المفهوم الواحد أو الأجزاء المتضامنة عن طريق ملاحظة انعدام الانسجام بين العناصر المكوّنة له، وهذا هو المقصود بالفصل[12]

**1.1. مقدمات الحجاج عند بيرلمان:**

قبل أن يستوي الخطاب كيانا مكوّنا من تقنيات حجاجيّة يُراد بها إقناع المخاطَب لا بدّ أن ينبني على مقدّمات (Des prémisses) "مقبولة ومسلّم بها من قبل من يوجّه إليهم الخطاب فالهدف من الحجاج ليس تقديم الدّليل على صدق النّتيجة انطلاقا من صدق المقدّمات كما هو عليه الأمر في البرهنة الصّوريّة، بل الهدف هو نقل الاعتناق(Adhesion) الحاصل حول المقدّمات إلى النّتائج"[13] لذلك ينبغي على المخاطِب أن ينطلق من مقدّمات مقبولة لدى المستَمع ومن ثمّ يحسن طريقة صياغتها وترتيبها حتّى يكون لها الأثر المنشود. ومن بين هذه المقدّمات نذكر:

**1.1.1. الوقائع (les faits)والحقائق(les vérités):**

يرى بيرلمان أن الوقائع تشير إلى كلّ ما هو مشترك عند عدد كبير من الأشخاص أو بين جميع النّاس بحيث لا تكون قابلة للرّفض، أمّا الحقائق فهي أنظمة أكثر تعقيدا من الوقائع وتشمل النّظريات العلميّة أو التّصوّرات الفلسفيّة أو الدّينيّة[14]. ويتمّ الرّبط بينها لتقوية الخطاب الذي لا بدّ أن يكون مؤسّسا على وقائع ثابتة لا مجال للشّكّ فيها.

**2.1.1. الافتراضات (les présomptions):**

تعدّ الافتراضات إحدى مقوّمات الحجاج الّتي يعتمد عليها المتكلّم في خطابه ويقرّ بها الجمهور، لكن ما يجب الإشارة إليه هو أنّ التّسليم بها لا يأخذ قوّته إلاّ إذا توسّلت بعناصر أخرى تقوّيها [15]، والسّبب في ذلك أنّها" ليست ثابتة بل هي متغيّرة تبعا للوسط والمقام والمتكلّم والسّامعين، لأنّها تقاس بالعادي le normal، والعاديّ مفهوم مجرّد يختلف باختلاف القدرات والإمكانات الفرديّة والجماعيّة"[16] فما هو عاديّ عندي قد يكون مرفوضا وغير مقبول عند جماعة أخرى، ولهذا فهي تعكس الحقائق الّتي نجدها ثابتة لا تتغيّر.

**3.1.1. القيم (les valeurs ) والتّراتبيات (les hiérarchies):**

إلى جانب المظنونات نجد القيم، هي الأخرى إحدى منطلقات الحجاج والّتي تتمظهر في نوعين: قيم مجرّدة مثل: الخير والشّجاعة وقيم ملموسة تتعلّق بكائن أو شيء .ولا يخفى على القارئ كبير الأثر الذي تقوم هذه القيم في سبيل اقتناع المتلقّي، ولهذا فإنّنا نتوكأ عليها كي ندفع المخاطَب إلى الفعل المراد كما أنّنا نستدعيها من أجل نيل قبوله[17]. كما أضاف بيرلمان أنّ اختلاف القيم وتعدّدها يجعل من الطّبيعيّ إخضاعها لتراتبيّة معيّنة، فتحقيق وظيفتها الإقناعيّة داحل سياق معيّن لا يرتبط فقط بمدى قوّتها الحجاجيّة بل يرتبط كذلك بترتيبها بحسب هذه القوّة[18]، أي أنّ القيم وحدها غير كافية وإنّما ترتيبها يلعب دورا فعّالا في إذعان الفرد.

**4.1.1. المواضع les lieux :**

تعدّ المواضع مقدّمات أعمّ وأشمل من كلّ العناصر السّابقة وقد اعتبرت في البلاغة اليونانيّة مخازن للحججMagasins des arguments[19]لكنّ الاختلاف بينها يكمن في تحديد أنواعها، يضاف إلى ذلك أنّها قد أضحت عند بيرلمان منسجمة مع شتّى أنواع الخطاب وما يميّزها هو عموميتها وقدرتها على التّكيّف مع كلّ الظّروف[20]. ولهذا لها دور كبير في الرّفع من درجة إذعان الجمهور وحمله على الفعل.

وتنقسم المواضع حسب بيرلمان إلى أقسام فثمّة مواضع الكمّ (Lieux de quantité) ومواضع الكيف (Lieux de qualité )وهناك مواضع أخرى:(مواضع الموجود، مواضع الجوهر، مواضع التّرتيب). أمّا مواضع الكمّ فهي الّتي نستطيع بواسطتها الإقرار أنّ أمرا أفضل من آخر انطلاقا من مقاييس كميّة[21]، بينما مواضع الكيف فتستقي خصوصيتها وقيمتها الحجاجيّة من كلّ ما هو فريد من نوعه[22]. والحقيقة أنّ المواضع تماما مثل القيم تتفاوت بين الزّمان والمكان والأفراد والعصور والأمصار.

وبعد هذا العرض الموجز لنظرية بيرلمان الحجاجيّة لا يخفى على القارئ أنّ العلاقة بين البلاغة والحجاج قد تبدّت في التّراث العربيّ الإسلاميّ[23] ومن يتتبّع مؤلّفات الجاحظ يجد أنّه لم يكن معنيّا بقضيّة الدّلالة وما يحصل به الفهم وحسب، وإنّما كان مشغولا أساسا نتيجة اهتمامه الكلاميّ بمسألة الإقناع وما يمارسه الكلام من تأثير على السّامع، وقد أشار إلى أنّ "جماع البلاغة البصر بالحجّة، والمعرفة بمواضع الفرصة"[24] .

نستشفّ من هذا القول أنّ اهتمامه كان منصبّا حول وظيفة وفعالية الخطاب، معنى ذلك أنّ الجاحظ كان يسعى إلى ما هو تواصليّ تداوليّ قوامه الحجّة وهدفه الإقناع ومراعاة المقام للمقال. وفي الوقت نفسه كان يؤسّس لنظريّة إقناعيّة تسعى إلى التفعيّة أي تأكيد ثنائية (الفهم/الإقناع) في بلاغته.

**2. مقدّمات الحجاج في تفسير "التّحرير والتّنوير":**

يتغيّا كلّ مخاطِب إلى أن يكون خطابه مؤثّرا ممّا يستدعي منه تكيّفا مع مستمِعِه، وهذا ما نلمسه في تفسير ابن عاشور، إذ ينطلق الرّجل من مقدّمات يسلّم بها المتلقّي لخطابه أو تمتّع بقبول كاف عنده ممّا يؤدّي إلى نجاح القصد، ومنه يمكن اعتبار هذه المقدّمات نقطة البداية التي يتأسّس عليها الحجاج.

**1.2. الوقائع والحقائق في التّحرير والتّنوير**

لقد اعتمد ابن عاشور على حقائق معلومة تحظى بالموافقة عند عامّة النّاس فأوّل ما يلفت انتباهك وأنت تقرأ لهذا الرّجل هو انطلاقه من حقيقة قارّة يسلّم بها العرب وهي المنزلة العظيمة والمكانة الرّفيعة التي توليها الأمّة العربيّة الإسلاميّة للشّعر[25] حيث إنّك ستلفيه يستدلّ بأبيات شعريّة وغايته في ذلك لم تكن إظهار قبح أو نصرة باطل وإنّما كان يسعى إلى الاحتجاج للغة كتاب الله بما كانت تتكلّم به العرب، كما كان ـ رحمه الله ـ يستعين بالشّعر لبيان المعاني القرآنيّة وتوضيحها وإبراز جماليّة التّعبير القرآنيّ .ثمّ إنّه قد جعل المعرفة بالشّعر من قبيل المعارف، أو بالأحرى العلوم الّتي يتوقّف الخوض في التّفسير على العلم بها وقد سمّاها في مقدّمته الثّانية باستمداد علم التّفسير[26].

ولم يتوقّف هنا، بل إنّه توكّأ أيضا على ما كان سائدا في المجتمع العربيّ الإسلاميّ وذلك في تفسيره قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ ۖ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾[27] حيث قال" و(صالحا) وصف جرى على موصوف محذوف وظاهر التّذكير أنّ المحذوف تقديره (ذكرا) وكان العرب يرغبون في ولادة الذّكور وقال تعالى ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾[28] أي :الذّكور، فالدّعاء بأن يؤتيا ذكرا، وأن يكون صالحا، أي نافعا"[29] معنى ذلك أنّ الرّجل اعتمد في تقديره على حقيقة لا مناص منها تتمثّل في أنّ العرب كانوا يؤثرون إنجاب الذّكور على الإناث، ولعلّ المتأمّل في القول يلحظ أنّ ابن عاشور قد استدلّ في ثنايا حديثه بآية تؤكّد هذه الحقيقة ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾[30] ويتبدّى جهل هؤلاء وقبح فريّتهم حين نسبوا البنات لربّهم ورموه بما يظنّون ويرون أنّه عيبا.

والواقع أنّ هذه الحقيقة لا تزال إلى يوم النّاس هذا، فرغم تطوّر مستوى الوعي لدى الشّعوب العربيّة الإسلاميّة وتأكيد الإسلام أنّها عادة جاهليّة وجب الابتعاد عنها، بيد أن هناك نفر من النّاس ما فتئ يرى في الابن رمزا للاعتزاز والتّفاخر.

وفي السّياق ذاته نجد ابن عاشور اتّكأ على ما هو متعارف عند العرب، ويتّضح ذلك جليّا في معرض تفسيره قوله جلّ وعلا﴿ كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ ۙ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ

فِرْعَوْنَ ۚ وَكُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾[31] إذ قال" كدأب خبر مبتدأ محذوف، وهو حذف تابع للاستعمال في مثله: فإنّ العرب إذا تحدّثوا عن شيء ثمّ أتوا بخبر دون مبتدأ عُلم أنّ المبتدأ محذوف فقدّر بما يدلّ عليه الكلام السّابق. فالتقدير هنا: دأبهم كدأب آل فرعون والّذين من قبلهم، أي من الأمم المكذّبين برسل ربّهم مثل عاد وثمود"[32] والظّاهر أنّه كان بإمكانه أن يذكر أنّه خبر لمبتدأ محذوف دون أن يعلّل لذلك بأنّها عادة العرب كما ذهب إليه الشّوكاني في "فتح القدير" والواحدي في" البسيط" والألوسي في "روح المعاني".

وفي موضع آخر من تفسيره تجده يحثّ على ضرورة العلم بأخبار العرب وتراثهم الّذي خلّفوه من شعر، وخطابة، وقصص، وأمثال... وأن يتمّ توظيفه لفهم النصّ القرآنيّ قائلا" فمعرفة الأخبار يُعرف ما أشارت له الآيات من دقائق المعاني، فنحو قوله تعالى ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا﴾[33] وقوله ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾[34] يتوقّف على معرفة أخبارهم عند العرب"[35]، وإنّك دائما ما تلفيه وفي مواطن عدّة من تفسيره يعود فيربط المسألة بعادات العرب وهذا ما يضيف قوّة حجاجيّة لآرائه.

وتوكّأ أبو حيّان كذلك على الحقائق والوقائع في تفسير قوله تعالى﴿لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[36] إذ ذكر أنّه "لمّا كان الشّكّ يلزمه اضطراب النّفس وقلقها غلب عليه الرّيب فصار حقيقة عُرفيّة يُقال رابه الشّيء إذا شككه"[37] أي انطلق من حقيقة متعارف عليها عند النّاس وهي أنّ الرّيب يقال إذا شكّ الإنسان في شيء،لذلك أنزل الله سبحانه وتعالى قوله (لاريب فيه) علما منه حال المخاطَب الذي داخله الشّكّ.

ويتجلّى اعتماد ابن عاشور أيضا على الحقائق في معرض تفسيره قوله تعالى﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[38]إذ ذكر أنّ السّحاب "يتكوّن من تصاعد أبخرة البحار ورطوبة الأرض التي تبخّرها أشعّة الشّمس، ولذا لم يخل الهواء من بخار الماء ... إلاّ أنّ بخار الماء شفّاف غازيّ، فإذا جاور سطحا باردا ثقل وتكاثف لأنّ أجزاء البخار تجتمع فتثقل قدرة الهواء على حمله ثمّ إذا تكامل اجتماعه نزل مطرا"[39]. معنى ذلك أنّ تفسيره هذا مبنيّ على أساس ما توصّل إليه العلم الحديث في كيفية تحديد نزول المطر، وقد استخدمه كوسيلة للاستدلال على وحدانية المولى عزّ وجلّ وكذا لتأكيد مقاصد القرآن وتثبيت معانيه وتقرير إعجازه.

### 2.2. الافتراضات في التّحرير والتّنوير:

اتّكأ ابن عاشور في تقوية حججه على الافتراضات ومن أمثلة ما ورد في " التّحرير والتّنوير" نذكر حديثه عن البدل على نيّة تكرار العامل، وذلك في معرض تفسيره قوله جلّ وعلا ﴿رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾[40] فهو ذهب إلى أنّ " قوله (لأوّلنا) بدل من الضّمير في قوله لنا بدل بعض من كلّ، وعطف(وآخرنا) عليه يصيّر الجميع في قوّة البدل المطابق. وقد أظهر لام الجرّ في البدل، وشأن البدل أن لا يظهر فيه العامل الّذي عمل في المبدل منه لأنّ كون البدل تابعا للمبدل منه في الإعراب مناف لذكر العامل الّذي عمل في المتبوع، ولهذا قال النّحاة: إنّ البدل على نيّة تكرار العامل، أي العامل منويّ غير

مصرّح به"[41] ورفض قول الزّمخشري الذي يرى أنّ عامل البدل قد يصرّح به وقال في تفسير هذه الآية( لأوّلنا وآخرنا ) "بدل من لنا لتكرير العامل"[42].

لقد كشف ابن عاشور عن نظرته فيما جاء به الزّمخشري قائلا" أنّ العامل الأصيل من فعل وشَبَهِهِ لا يتكرّر مع البدل، وأمّا العامل التّكميليّ لعامل غيره وذلك حرف الجرّ خاصّة فهو الّذي ورد تكريره في آيات من القرآن من قوله تعالى ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾[43] في سورة الأعراف، وآية سورة الزّخرف، وقوله ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾[44] ذلك لأنّ حرف الجرّ مكمّل لعمل الفعل الذي يتعلّق هو به لأنّه يعدّي الفعل القاصر إلى مفعوله في المعنى الّذي لا يتعدّى إليه بمعنى مصدره، فحرف الجرّ ليس بعامل قويّ ولكنّه مكمّل للعامل المتعلّق هو به"[45] أي أنّه يستثني من العوامل حرف الجرّ ويسمّيه بالعامل التّكميليّ، ومنه يتبدّى لنا من خلال هذا القول أنّ الرجل ليس بحاطب ليل والدّليل على ذلك ردوده ومخالفته للزّمخشري على أساس علمي.

إنّ الطاهر بن عاشور بيّن أنّ التّصريح بعامل البدل ليس من قول النّحاة ووضّح وجهة نظره في المسألة، إضافة إلى هذا نجده يدعّم فرضياته باستعمال تقنيات حجاجيّة أخرى مثل: ذكره (قول النّحاة) وكذا استشهاده بآيتين قرآنيتين ليعزّز موقفه[46].

ونجده كذلك يفصح عن رأيه في تفسير قوله تعالى ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ ۚ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ لِّيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ۚ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[47] حيث ذهب إلى أنّ "(لولا) دالة على امتناع لوجود، أي امتنع تعذيبنا الكافرين لأجل وجود رجال مؤمنين ونساء مؤمنات بينهم، وما بعد (لولا) مبتدأ وخبره محذوف على الطّريقة المستعملة في حذفه مع (لولا)"[48] معنى ذلك أنّه يرى أنّ القاعدة في الاسم الواقع بعد لولا أن يرفع على الابتداء مع حذف خبره.

والحقيقة أنّ النّحاة اختلفوا حول العامل في الاسم الواقع بعد لولا على مذهبين: فهناك من يرى أنّه مبتدأ مثل سيبويه الّذي قال" هذا باب من الابتداء يضمر فيه ما يبنى على الابتداء، وذلك قولك: لولا عبد الله لكان كذا وكذا فحديث معلّق بحديث لولا، وأمّا عبد الله فإنّه من حديث لولا وارتفع بالابتداء"[49] وتبعه في ذلك المبرد ووافقه الزّجاجي وقال بذلك أبو سعيد السّيرافي وابن هشام. وهناك من يرى أنّ (لولا) ترفع الاسم الوارد بعدها وهو رأي الفرّاء والسّهيلي والكسائيّ.

يتّضح من خلال ما سبق اختيار ابن عاشور المذهب الأوّل وهو قول البصريين وسيبويه ومن تبعهم في أنّ عامل الرّفع في الاسم بعد لولا هو الابتداء، أي أنّ الرّجل في تفسيره لمعنى هذه الآية بيّن منطلقه ووجهة نظره في هذه المسألة التي يمكن اعتبارها مؤسّسة على أقوال الرّعيل الأوّل من العلماء.

وإنّه لمن نافلة القول أنّ ابن عاشور قد استعمل مصطلحات عدّة للتّعبير عن افتراضاته وإظهار اختياراته الّتي يراها مناسبة ويسعى من خلالها سعيا حثيثا لتحقيق تأثيره في المتلقّي ومن ذلك توظيفه لمصطلح:

ـ (عندي)[50]: في تفسيره لقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾[51] و﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[52].

ـ ( الأصح): وظّف هذا المصطلح في مقام التّرجيح بين قولين مثلما نجده فيما يتعلّق بـ (نعم وبئس) كونهما اسمين أو فعلين حيث قال "والأصح عندي أنّهما فعلان"[53].

ـ ( الأظهر)[54] : جاء في تفسيره لقوله تعالى ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[55] و﴿وَالْفَجْرِ﴾[56].

ـ (الأرجح)[57]: وذلك في تفسيره لقوله تعالى ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[58] و﴿يَوْمَ هُم بَارِزُونَ ۖ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ ۚ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ۖ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[59].

ـ (الوجه عندي)[60]: عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۖ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾[61] و﴿وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ ۖ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾[62].

ـ ( الأولى عندي)[63]: وجاء في تفسيره لقوله تعالى﴿وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾[64].

ـ ( الأصوب)[65]: في تفسيره لقوله تعالى ﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ ۚ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾[66] و﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾[67].

ـ (الذي يظهر لي)[68]: وذلك عند تفسيره لقوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ﴾[69] وتوظيف هذه الصيغ يُنبي عن أنّ الرّجل توكّأ فعلا على إحدى مقوّمات الحجاج (المظنونات) في التّصريح بتصوّراته وإبداء رأيه مع إيراد أدلّته العقليّة والنقلية في ذلك.

### 3.2. القيم والتّراتيبات في التّحرير والتّنوير:

لقد كانت القيم من المقدّمات الحجاجيّة التي استند عليها ابن عاشور، ومن أمثلة ذلك ما ورد في تفسيره قوله تعالى ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ18 وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ19﴾[70]لقمان إذ إنّه توكّأ على النّسق القيميّ الفرديّ الأخلاقيّ المتمثّل في النّهي عن تصعير الخدّ للنّاس، وعدم المشي فخرا وكبرا حيث قال"انتقل لقمان بابنه إلى الآداب في معاملة النّاس فنهاه عن احتقار النّاس وعن التّفخّر عليهم ... بعد أن بيّن له

آداب حسن المعاملة مع النّاس فقّاها بحسن الآداب في حالته الخاصّة، وتلك حالتا المشي والتّكلّم، وهما أظهر ما يلوح على المرء من آدابه"[71].

يلمس المتأمّل لهذا القول وعي ابن عاشور بهذه القيم وعدم اكتفائه بها فقط، وإنّما اعتمد كذلك على التّراتبيات الهرميّة، والألفاظ التي استعملها (انتقل لقمان، بعد أن بيّن)تدلّ على اهتمامه بالتّسلسل الهرميّ. وكأنّي به يقول كلّ هذه القيم رُتّبت حسب الأهميّة والأولويّة فالتّأنّي والاستقامة في المشي قدّما على غضّ الصّوت وهو كذلك، لأنّ الإنسان ينادى بصوته للحصول على أمر يريده بعدما يتعذّر عليه المشي إليه. وبهذا تكون القيم ( عدم التّكبّر، الاختيال والفخر، القصد في المشي، غضّ الصّوت) لها علاقة وثيقة ببعضها البعض ولا يمكن تصوّر فقدان أيّة قيمة منها لأنّ ذلك يؤدي إلى خلل داخل النّسق.

وقد اتّكأ ابن عاشور أيضا على النّسق القيميّ الأسري ومثال ذلك في تفسيره قوله تعالى ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[72] حيث ركّز على الأسرة باعتبارها نواة المجتمع،والقيم هنا تمثّلت في: برّ الوالدين، حقّ الأمّ، الشّكر لله، شكر الوالدين. وقد جاءت بعد توحيد الله عزّ وجل في الآية السّابقة﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[73]وفي هذا التّرتيب تأكيد على أهميّة حقوق الوالدين والإحسان إليهما وعدم عقوقهما ذلك أنهما عمود كلّ بيت .

وللعلم فإنّ قيمة حقّ الأمّ ورد بعد الأمر بحقوق الوالدين، وأفردت الأمّ بالذّكر دون الأب لما تبديه من مشقّة وعناء أثناء الحمل والإرضاع لكن هذا لا ينفي عدم برّ وخدمة الأب بل إنّ في آخر هذه الآية ما يثير الباعث في نفس الولد على أن يبرّ بأمّه ويستتبع البرّ بأبيه ومن ثمّ تأتي قيمة شكر الوالدين الّتي جاءت مقترنة بشكر الله[74].

الظاهر إذن أنّه لا يمكن الفصل بين هذه القيم لئلا يحدث خلل في هذا النّسق القيميّ، أي لا يمكن تخيّل الإيمان بالله وتوحيده مع عقوق الوالدين، ولا شكر الله سبحانه وتعالى دون شكر الوالدين،ولا فصل حقّ الأمّ عن برّ الوالدين. وعليه فإنّ ابن عاشور قد اهتمّ أيّما اهتمام بترتيب القيم في هذه البنية الحجاجية ليؤكد على دور بناء الأسرة في الإسلام ممثّلة في برّ الوالدين.

وغير بعيد عن هذا السّياق نجد ابن عاشور يحثّ على التّحلّي بالقيم الأخلاقيّة حيث ذهب إلى أنّ " جماع الخلق العظيم ... هو التّدين، ومعرفة الحقائق، وحلم النّفس، والعدل،والصّبر على المتاعب،والاعتراف للمحسن،والتّواضع، والزّهد،والعفّة،والعفو،والجمود،والحياء والشّجاعة، وحسن الصّمت، والتّؤدة، والوقار، والرّحمة، وحسن المعاملة والمعاشرة"، وهكذا يتبيّن من خلال ما سلف ذكره أنّ الرّجل قد أبان عن جملة من مكارم الأخلاق الّتي يتوجّب على المرء المسلم أن يتحلّى بها ويجسدّها في معاملاته ويحرص أيّما حرص على تطبيقها ذلك أنّها النّور الذي لا تُطفأ مصابيحه والمنهاج الّذي لا يضلّ ناهجه .

ومن المهمّ الإشارة في هذا الصّدد كذلك إلى أنّ ابن عاشور اعتمد أيضا على قيمة الكعبة وذلك في تفسير قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ۗ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾[75] إذ ذكر أنّ الحكمة من تحريم الصّيد هي تعظيم شأن الكعبة منذ عهد إبراهيم عليه السّلام حيث جُعلت البيت الشّريف الآمن للنّاس والثّواب[76].

إذن فقد احتجّ ابن عاشور بجليل مكانة الكعبة منذ عصر النّبيّ إبراهيم لتبيين الغرض والغاية من تحريم الصّيد في الآية المذكورة، ولا يفوتنا التّنبيه إلى منزلة البيت الحرام ومقامه في نفوس جميع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وهذا الأمر قد تأصّل في نفوسهم وترسّخ في وجدانهم،كيف لا وهي قبلتهم في الصّلاة ومقصدهم في الحجّ كما أنّها جامعة أفئدتهم وموحّدة أنظارهم .

**4.2. المواضعفي التّحرير والتّنوير:**

من بين المواضع الّتي ارتكز عليها ابن عاشور في تفسيره نذكر اعتماده على موضع الجوهر الذي يعلي من شأن الفرد، ومثال ذلك عندما ذكر في مقدّمته أهمّ التّفاسير الّتي رجع إليها جعل الكشّاف في مقدّمتها فقال" إنّ أهمّ التّفاسير تفسير الكشّاف والمحرّر الوجيز لابن عطيّة، ومفاتيح الغيب لفخر الدّين الرّازي، وتفسير البيضاوي المُلخِص للكشّاف ... وتفسير الإمام محمد بن جرير الطّبري، وكتابه درّة التّنزيل"[77] فقدّم ما حقّه التّأخير أي قدّم الزّمخشري على الطّبري وما ذلك إلاّ لدلالة عنده،ونحسبها الأهميّة التي يوليها ابن عاشور لتفسير الزّمخشري إذ أعطاه قيمة عليا، ويعتبر هذا مقدّمة حجاجيّة تؤدّي إلى الأخذ بطروحاته.

وكذلك تجده يقول: "والعرب أمّة عُرفت بالأنفة، وإباء الضّيم، وسلامة الفطرة، وسرعة الفهم"[78] وفي هذا الحديث إشادة بالعرب (موضع الجوهر) بإعطائهم أوصافا سامية وميزات راقية من قبيل العزّة، الحميّة، العدل، سلامة البطانة... ومن ثمّة أمكن القول أنّ هذا الموضع عبارة عن مقدّمة حجاجيّة هامّة تدعو إلى التّسليم بأقوال العرب والأخذ بآرائهم.وقد أعطى ابن عاشور أيضا قيمة عليا لبعض الأعلام الذين نقل عنهم آراءهم واستدلّ بأقوالهم نذكر منهم[79]:

ـ أبو عمرو بن العلاء: أشاد به في معرض استشهاده بقوله فقال:"قال أبو عمرو بن العلاء أفصح العرب عليا هوزان وسفلى تميم وهو بنو دارم"[80].

ـ الخليل الفراهيدي: نقل عنه في مواضع عدّة من كتابه ورجع إليه في مختلف المسائل المتعلّقة بعلوم اللّغة كما أنّه أعلى من مكانته فقال: "فإنّ الخليل أجلّ من أن يقرأ القرآن بحرف غير مأثور"[81].

ـ سيبويه عثمان بن قنبر: ستجد آراءه حاضرة في التّفسير كلّما استدعى المقام ذلك وقد ذهب ابن عاشور في إحدى المواضع إلى أنّ "أحسن الوجوه قول سيبويه"[82].

ـ الزجاج أبو إسحاق: أفاد منه ابن عاشور في مواضع عدّة كما استدلّ بأقواله وأخذ برأيه في مباحث اللّغة والنّحو فقال " وهذا المعنى هو أحسن الوجوه في موقع(ذكرى) وهو قول أبي إسحاق الزجاج"[83].

الظّاهر إذن أنّ ابن عاشور قد اعتمد أيّا اعتماد على الرّعيل الأوّل من علماء النّحو العربيّ(موضع الجوهر) وجعلهم زاده ومعيه في تبيين معاني آي النصّ الفرقانيّ، وفي الوقت نفسه رفع من قدرهم وبوّأهم مقاما محمودا في سفره.

أمّا موضع الكيف فيتجلّى اعتماده عليه في تفسيره قوله تعالى﴿قُل لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ ۚ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[84] حيث ذكر أنّ" ليس قوله (وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ) بمقتضٍ أنّ كلّ خبيث يكون كثيرا ... وإنّما المراد أن لا تعجبكم من الخبيث كثرته إذا كان كثيرا فتصرفكم عن التّأمّل من خبثه وتحدوكم إلى متابعته لكثرته، أي ولكن انظروا إلى الأشياء بصفاتها ومعانيها لا بأشكالها ومبانيها"[85] فهو إذن استند على موضع الكيف وبيّن كيف يتقدّم الكيف والنّوع على الكمّ والحجم فليست العبرة بالكثرة في العدد ولا بالضّخامة في الحجم وإنّما المدار على النّوعيّة والكيفية الّتي يجب على الإنسان الأخذ بها.

والأمر نفسه يبيّنه في مقام آخر وذلك عند تفسيره قوله تعالى ﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ ۗ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾[86] حيث وضّح "أنّه لا انتفاع لله بشيء من لحومها ولا دمائها حين تتمكّنون من الانتفاع بها، فلا يريد الله منكم على ذلك إلاّ أن تتقوه ... والمقصود من نفي أن يصل إلى الله لحومها ودماؤها إبطال ما يفعله المشركون من نضح الدّماء في المذابح وحول الكعبة قربانا لله تعالى"[87] أي أنّ رضا الله والتقرّب منه لن يتحقّق باللّحوم المتصدّق بها والدّماء المهراقة بالنّحر وإنّما العبرة بما في القلوب من إخلاص . والذي نفهمه من كلام ابن عاشور أنّ المعيار في قبول الأعمال هو الكيف لا الكمّ ومن يقرأ سيرة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يرى ذلك بجلاء.

## 3. الخاتمة والنتائج:

نخلص في نهاية هذا المقال إلى ملاحظة بعض النّتائج المهمّة الّتي لا يمكن التّغافل عنها، نذكر منها:

ــ ترك بيرلمان بصمة واضحة في حقل التّأليف الحجاجيّ، حيث إنّ المسائل التي طرحها شكّلت رؤية جديدة لإحياء البلاغة وإخراجها من صلب المفاهيم الغربية التّقليديّة القديمة.

ــ لقد تنوّعت المقدّمات الحجاجيّة التي توكّأ عليها ابن عاشور وبنى من خلالها طروحاته وتصوّراته، فالحقائق والوقائع والافتراضات والقيم والمواضع كلّها شكّلت منطلقا اتّكأ عليها المفسّر ليحقّق مرماه.

ــ إنّ حسن اختيار وتوظيف ابن عاشور للمقدّمات الحجاجيّة وكذا ترتيبها المناسب جعلها ذات فعالية حجاجيّة بإمكانها دفع المخاطَب إلى التّسليم والإذعان .

ــ اهتمّ ابن عاشور بمختلف طرائق الحجاج وإقناع المخاطبين وهذا يُنبي عن أصالة الممارسة الحجاجيّة في التّراث العربيّ الإسلاميّ ممثّلة في المدوّنة التّفسيرية القرآنيّة.

ــ لا يزال البحث في هذا المجال مفتوحا أمام الأقلام التي تروم المساهمة في إبراز وتأصيل الأبعاد الحجاجيّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

**هوامش:**

[1] هو محمّد الطّاهر بن محمّد بن محمّد الطّاهر بن عاشور (1296 ــ 1393ه)، أحد أعلام تونس، الإمام الضّليع في العلوم الشّرعيّة واللّغويّة والأدبيّة والتاريخيّة،نشأ في بيئة ومحيط علميّ وفي ظلّه حفظ القرآن الكريم والمتون العلميّة كما تسنّى له الالتحاق بجامع الزّيتونة طالبالإلى أن أصبح مدرّسا به فمديرا له، عُيّن شيخا للإسلام مالكيّا وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. وقد خلّف الشّيخ آثارا شتّى في مختلف العلوم نذكر منها: أليس الصّبح بقريب التّعليم العربي الإسلاميّ: دراسة تاريخيّة وآراء إصلاحيّة، تحقيقات وأنظار في القرآن، أصول الإنشاء والخطابة، موجز البلاغة. ينظر: خير الدّين الزّريكلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب المستعربين والمستشرقين،(2002)، دار العلم للملايين (بيروت)، ط15، ج6، ص174. ومحمّد محفوظ، تراجم المؤلّفين التّونسيين،(1984) دار الغرب الإسلاميّ(بيروت)، ط1، ج3، ص304 ــ 307.

[2] يعرف تفسير"تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" باسم التّحرير والتّنوير وهو تفسير بلاغيّ بيانيّ لغويّ، أفنى فيه صاحبه نفيس وقته، وعصارة ذهنه، وضمّنه نكات علميّة، وآراء إصلاحيّة إضافة إلى مختلف القضايا البلاغيّة والنّحوية والصّرفيّة والفقهيّة والعقائديّة، والقراءات، والسّيرة، والتّاريخ، والتّراجم حتّى أضحى قبلة يرتع منها أهل العلم في كلّ التّخصّصات .

[3] محمد سالم الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النّقد المعاصر،(2008)،دار الكتب الجديدة المتّحدّة(بيروت)، ط1،ص105 ـ 106.

[4] voir:Chaïm perlman, l'empire rhétorique, rhétorique et argumentation, (2002) , librairie philoso_phiqueJ. vrin,(la France), 2éme édition, p27.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص27.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص27. والحسن بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، (2014)،دار الكتاب الجديدة المتّحدة (بيروت)، ط1،ص36.

[7] أوليفي ربول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغيّ، تر: محمد العمري، علامات في النّقد، السّعودية، مج6، ع22، 1996، ص77.

[8] voir:Chaïmperlman et lucie olbrechts-tyteca, traite de l' argumentation la nouvelle rhetorique, (2000), Ed de l'université de bruxelles , 5 éme édition ,p255

[9] ينظر: المرجع نفسه، ص250 ـ 344.

[10] ينظر:المرجع نفسه، ص351 ـ 470.

[11] ينظر: المرجع نفسه، ص471 ـ 549.

[12] ينظر: عبد الله صولة، في نظريّة الحجاج: دراسات وتطبيقات،(2011)، مسكيلياني للنّشر والتّوزيع (تونس)،ط1، ص41،42.

[13] الحسن بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص41.

[14] ينظر: الحسن بنو هاشم، نظرية الحجاج، ص42-43و: Chaim perlman, trait de l argumentation ,p89-92,

[15] أكّد بيرلمان على هذا الأمر عدّة مرّات من خلال تصوّراته حول نظرية الحجاج.

[16] محمد سالم الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص112.

[17] voir: Chaim perlman, trait de l argumentation ,p103, 104.

[18] ينظر: المرجع نفسه، ص107.

[19] ينظر: المرجع نفسه، ص112.

[20] ينظر: المرجع نفسه، ص112.

[21] ينظر: المرجع نفسه، ص115.

[22] ينظر: المرجع نفسه، ص119.

[23] ظهر الاهتمام بالتّرس الحجاجيّ في كنف البحث عن معاني القرآن، وقد تعدّدت مجالات الاهتمام بالحجاج في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وتداولت عليه جملة من المفاهيم تباينت بحسب الحقل الذي يوظّفه سواء أكان منطقيّا أم أصوليّا أم بلاغيّا أم فلسفيّا.

[24] أبو عثمان الجاحظ، البيان والتّبيين، تحقيق عبد السّلام هارون، (1998)،مكتبة الخانجي(القاهرة)، ط7، ج1، ص88.

[25] إنّ استدلال ابن عاشور بالأبيات الشّعريّة يُدرج ضمن الحجج القائمة على الوصل المؤسّسة لبنية الواقع، لكن تمّت الإشارة إليه في هذا الموضع لأنّه يمثّل حقيقة انطلق منها ابن عاشور ولا يمكن تجاوزها أو غضّ الطّرف عنها لما لها من بالغ الأثر في نفس المخاطَب.

[26] محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسيرالتّحرير والتّنوير،(1984)، الدّار التّونسية للنّشر(تونس)، دط، ج1، ص18.

[27] سورة الأعراف، الآية: 189.

[28] سورة النحل، الآية: 57.

[29] المصدر نفسه،ج9، ص213.

[30] سورة النحل، الآية: 57.

[31] سورة الأنفال: الآية: 52.

[32] المصدر نفسه،ج10،ص43.

[33] سورة النحل، الآية: 19.

[34] سورة البروج، الآية:4.

[35] المصدر نفسه، ج1، ص25.

[36] سورة البقرة، الآية:2.

[37] المصدر نفسه، ج1، ص 222

[38] سورة البقرة، الآية: 164.

[39] المصدر نفسه، ج2، ص87.

[40] سورة المائدة، الآية: 114.

[41] المصدر نفسه، ج7،ص109

[42] جار الله الزّمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، اعتنى به وخرّج أحاديثه خليل مأمون شيحا، (2009)، دار المعرفة (بيروت)، ط3، ص316.

[43] سورة الأعراف، الآية: 75.

[44]سورة الأنعام، الآية: 99.
[45]ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج7،ص110.
[46]وهذا ما أشار إليه بيرلمان حين رأى أنّه لا بدّ من تقوية الفرضيات وتدعيمها بواسطة عناصر أخرى.
[47]سورة الفتح، الآية: 25.
[48]ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج26، ص189.
[49]سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، (دس)، دار الجيل(بيروت)،ط1،ج2، ص129.
[50]للاستزادة ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1،ص665 وج17 ص 249.
[51]سورة، البقرة، الآية: 107.
[52]سورة الحج، الآية: 29.
[53]المصدر نفسه،ج1، ص603.
[54]ينظر:المصدر نفسه، ج 1، ص246و ج30، ص313.
[55]سورة البقرة، الآية: 5.
[56]سورة الفجر، الآية:1.
[57]ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص342. وج24، ص109.
[58]سورة، البقرة، الآية: 24.
[59]سورة غافر، الآية: 16.
[60]ينظر:المصدر نفسه، ج7، ص371. وج23، ص188.
[61]سورة الأنعام، الآية: 92
[62]سورة يس، الآية: 68.
[63]ينظر:المصدر نفسه، ج25، ص204.
[64]سورة الزخرف، الآية: 33.
[65]ينظر:المصدر نفسه، ج15، ص 313، وج26،ص330.
[66]سورة الكهف، الآية: 31.
[67]سورة ق، الآية: 41.
[68]ينظر:المصدر نفسه، ج6، ص245.
[69]سورة المائدة، الآية: 59.
[70]سورة لقمان، الآية: 18-19.
[71]المصدر نفسه، ج 21، ص166، 168.
[72]سورة لقمان، الآية: 14.
[73]سورة لقمان، الآية: 13.
[74]ينظر: المصدر نفسه، ج21، ص158، 160.
[75]سورة المائدة، الآية: 95.
[76]ينظر: المصدر نفسه، ج 7، ص42.

[77]المصدر نفسه، ج1، ص7.
[78]ابن عاشور، التحرير والتنوير،ج4، ص145.
[79]هذا لا يعني عدم اعتماد ابن عاشور على أعلام أخر، بل هناك لفيف من العلماء ممّن أفاد منهم في العديد من مسائل اللّغة، النحو، الصّرف، البلاغة... نذكر منهم: ابن مالك(شرح التّسهيل)، ابن هشام (مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب)، ابن الحاجب(الإيضاح في شرح المفصل، الكافية في علم النحو)، عبد القاهر الجرجاني (دلائل الإعجاز)، الزمخشري (أساس البلاغة)،إلى غير ذلك من الأعلام : ابن الأنباري، ابن السكيت، ابن جني.
[80]المصدر نفسه، ج1، ص57.
[81]المصدرنفسه، ج2، ص214.
[82] المصدر نفسه، ج5، ص 19.
[83] المصدر نفسه، ج19، ص198.
[84]سورة المائدة، الآية: 100.
[85]المصدر نفسه، ج7، ص63.
[86]سورة الحج، الآية: 37.
[87] المصدر نفسه، ج17، ص267.

## قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
1. أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، (1998)، مكتبة الخانجي(القاهرة)، ط7.
2. أوليفي ريول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغيّ، تر: محمد العمري، علامات في النقد، السعوديّة، مج 6، ع22، 1996.
3. جار الله الزّمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، اعتنى به وخرّج أحاديثه خليل مأمون شيحا، (2009)، دار المعرفة، بيروت، ط3.
4. الحسن بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، (2014)،دار الكتاب الجديدة المتحدة (بيروت)، ط1
5. خير الدّين الزّركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب المستعربين والمستشرقين،(2002)، دار العلم للملايين (بيروت)، ط15.
6. سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، (دس)، دار الجيل(بيروت)،ط1.
7. عبد الله صولة، في نظريّة الحجاج: دراسات وتطبيقات،(2011)، مسكيلياني للنّشر والتّوزيع (تونس)، ط1.
8. محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير،(1984)، الدّار التونسية للنّشر(تونس)، دط.
9. محمد سالم الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر،(2008)،دار الكتب الجديدة المتّحدّة(بيروت )، ط1.
10. محمّد محفوظ، تراجم المؤلّفين التونسيين،(1984) دار الغرب الإسلاميّ(بيروت)، ط1.

### 1.5. قائمة المراجع الأجنبية

11. Chaïm perlman, l'empire rhétorique, rhétorique et argumentation, (2002) , librairie philoso_phiqueJ. vrin,(la France), 2éme édition.
12. Chaïm perlman et lucie olbrechts-tyteca, traite de l' argumentation la nouvelle rhetorique, (2000), Ed de l'université de bruxelles , 5 éme édition.