ISSN: 1817-6798 (Print)
Journal of Tikrit University for Humanities
available online at: http://www.jtuh.com

The methodological explanation of the signs of the evidence in the parable In the literature of the writer and poet of Ibn al-Atheer

M. Dr.. Raed Rashid Saleh

Directorate General of Salahuddin Education
Iraq

***Keywords*:**
Stylistic interpretation
Actual wholesale and nominal wholesale interval

A R T I C L E I N F O

Article history:
Received 10 sep. 2017
Accepted 22 sep 2017
Available online 05 xxx 2017

A B S T R A C T

Try searching the statement of the ability of Ibn al-Athir explanatory some Quranic evidence that spreading them in his ideals stepper in literature writer and poet, and breadth of his knowledge, despite being composed literary rhetorical, Fanfrd that looks explanatory Quranic texts mentioned in his book, the scientific and logical Baalmip Petrjahath and culture polymath world that encompassed a variety of sciences, and citing analyst and discussing Bamahajajh of scientists debated with evidence graphs and reports that the word of the Arabs, and continued to interpret each other from previous commentators

© 2018 JTUH, College of Education for Human Sciences, Tikrit University

DOI: http://dx.doi.org/10.25130/jtuh.25.2018.05

Journal of Tikrit University for Humanities Journal of Tikrit University for Humanities Journal of Tikrit University for Humanities

التفسير الأسلوبي لآيات الشواهد في المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير

م. د. رائد رشيد صالح / المديرية العامة لتربية صلاح الدين

الخلاصة

حاول البحث بيان قدرة ابن الأثير التفسيرية لبعض الشواهد القرآنية التي نثرها في كتابه المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، وسعة علمه على الرغم من كونه مؤلَفاً أدبيا بلاغياً، فانفرد بتلك النظرات التفسيرية للنصوص القرآنية التي ذكرها في كتابه بترجيحاته العلمية والمنطقية بعلمية وثقافة العالم الموسوعي الذي حوى علوما متنوعة، معللاً ومحللاً ومناقشاً بالمحاججة من جادله من العلماء بالأدلة البيانية وما ورد من كلام العرب، وتابع في تفسير بعضها الآخر من سبقه من المفسرين.

المقدمة

لم يكن ابن الأثير مفسراً للقرآن الكريم، ولكننا نجد له آراءً ونظرات في تفسير الآيات التي أوردها شواهداً على أكثر المباحث البلاغية وخاصة في كتابه المثل السائر، فيفسر تلك الشواهد ويناقش ويحلل ويأتي بالأدلة من كلام العرب وشعرهم، ليثبت صحة ما ذهب إليه بطريقة العالم المتمكن من علمه وبلاغته، مؤكداً على أن ما جاء به علم البلاغة من فنون القول غير ما ورد في علم النحو، ويأتي بتأويلات قلّما تجدها عند مفسر، فيقول: "وههنا فلينعم الخائضون في هذا الفن نظرهم، ويعلموا أن في الزوايا خبايا، وإذا أنعموا الفكر في أسرار الألفاظ عند الاستعمال، وأغرقوا في الاعتبار والكشف وجدوا غرائب وعجائب"[(i)]، لذلك كله بني البحث على ركنين أساسيين الأول أسلوبية التفسير بالمستوى التركيبي وجاء تقسيمه تبعا لتقسيم المؤلف كتابه، وكذلك جاء المطلب الثاني أسلوبية التفسير بالمستوى الدلالي بالتقسيم نفسه.

المطلب الأول: أسلوبية التفسير بالمستوى التركيبي

1- أسلوبية التفسير بالتقديم والتأخير

* *Corresponding author: E-mail* : adxxxx@tu.edu.iq

يرى ابن الأثير أن الترجيح يكون فيه بسبب شيء خارج عن مفهوم اللفظ يتمثل في قوله تعالى:ﮋ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮌ الأنعام: ٣، ورجح بعض المفسرين في قوله تعالى:(**وَهُوَ اللَّهُ**) أنه الذي يقال له اللَّهُ فيهما أراد أن يدل على خلقه، وآيات قدرته وإحاطته واستيلائه ونحو هذه الصفات، فجمعها كلها وهو الّذي له هذه كلّها فِي السَّماواتِ وَفِي الْأَرْضِ، والمقصود أنه هو الخالق والرازق والمحيي والمميت فيهما، وهو المعبود فيهما، (**يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ**) أي من الأقوال والأفعال والصوارف القلبية وأعمال الجوارح، (**وَيَعْلَمُ ما تَكْسِبُونَ**) أي أنه تعالى ذكره قد أحاط علما بما تفعلونه من خير أو شر، فيثيب عليه ويعاقب وتخصيصه بالذكر مع اندراجه فيما سبق، على التفسير الثاني للسر والجهر؛ لإظهار كمال الاعتناء به الذي يتعلق به الجزاء على عمل الخير والعقاب على عمل الشر، وهو السر في إعادة (**يعلم**)(ii)، ويرى ابن الأثير أنه بمكن أن نستنبط منه معنيان: أحدهما أن الله يعلم السر والجهر في السموات والأرض، وفي ذلك تقديم وتأخير، أي أنه عز وجل يعلم سركم وجهركم في السموات وفي الأرض، والآخر أنه تعالى شأنه في السموات، وأنه يعلم السر والجهر في الأرض من بني آدم، ولعل جعْل سرهم وجهرهم فيهما؛ لتوسيع دائرة التصوير بأنه لا يعزُب عن علمه شيءٌ منهما وفيهما مهما صغُر وفي أي مكان كان، وأكد ابن الأثير أن الوقف يكون على السموات، ثم ينبه على منع التجسيم الذي قالت به بعض الفرق، وأن الله تعالى شأنه "**يعلم سركم وجهركم في الأرض، إلا أن هذا يمنع اعتقاد التجسيم، وذلك شيء خارج عن مفهوم اللفظ**"(iii).

أما القسم الذي يختص بدرجة التقدم في الذكر لاختصاصه بما يوجب له ذلك، فإنه مما لا يحصره حد، ولا ينتهي إليه شرح بحسب ابن الأثير، فمن ذلك تقديم السبب على المسبب، كقوله تعالى: **ﮋ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥﮊ** الفاتحة: ٥، فإنه إنما قدّم العبادة على الاستعانة؛ لأن تقديم القربة والوسيلة يجب أن يكون قبل طلب الحاجة وهو أنجح لحصول الطلب، وأسرع لوقوع الإجابة، ولو قال(إياك نستعين وإياك نعبد) لكان جائزا لغةً إلا أنه لا يسد مسد تخصيص الاستعانة بالله وحده، ولا يقع ذلك الموقع ولا يبلغ ذلك المقصد الذي قصده النظم القرآني، والتقديم لقصد الاختصاص، والمعنى(إننا نخُصُّك بالعبادة ونخصك بالاستعانة)، فلا نعبد إلا إياك ولا نستعين إلا بك إذ لا تصح العبادة إلا لله وحده، ولا تجوز الاستعانة إلا به، وعلى نحو منه جاء قوله تعالى: **ﮋ 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 ﮜﮊ** الفرقان: ٤٨-٤٩، فقدّم حياة الأرض وإسقاء الأنعام على إسقاء الناس، وإن كانوا أشرف محلا؛ لأن حياة الأرض هي سبب لحياة الأنعام والناس، فلما كانت بهذه المثابة جُعلت مقدمة في الذكر، ولما كانت الأنعام من أسباب التعيش والحياة للناس قدمها في الذكر على الناس؛ لأن حياة الناس بحياة أرضهم وأنعامهم، فقدّم سقي ما هو سبب نمائهم ومعاشهم على سقيهم، وهو من تقديم العلة والسببية بأن يكون المتقدم سببا للمتأخر وعلة له(iv)، ومن هذا الضرب تقديم الأكثر على الأقل، كقوله تعالى: **ﮋ 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 ﭻﮊ** فاطر: ٣٢، فيوضح ابن الأثير أن المقتصد هو الذي خلط عملا صالحا بآخر سيئ، وأما السابقُ بالخيْرات فهو الذي أخلصَ العمل للَّه وحده وجرّده عن السيئات وهو أفضل الثلاثة، فجاء التقسيم بهذه الطريقة، تبعا لأعمال العباد وسلوكهم واختلاف درجاتهم في الأجر والثواب، فهي معان غير متنافية وإنْ تغايرت، وأكدوا أنّ في اختصاص السابقين بالخيريّة في أعمالهم، بعد التقسيم بذكر ثوابهم والسكوت عن الآخرين، فيه ما يوجب الحذر للمقتصد، وليملك الظالم لنفسه حذرا، وعلى المقتصد والظالم التوبة النصوح المخلّصة من عذاب الله ونقمته، وعلل القدماء تقديم ذكر الظالم، ثم المقتصد ثم السابق بالخيرات متعاطفة، فوصل بين هذه الأوصاف على الترتيب الوارد في النظم القرآني؛ للإشارة إلى كثرة الفاسقين وغلبتهم بين العباد، وأنّ المقتصدين هم قليل بالإضافة إليهم، وأما السابقون فهم أقل من القليل(v)، وتابع ابن الأثير من سبقه من العلماء بأن النص القرآني إنما قدّم الظالم لنفسه للإيذان بكثرته، وأنّ أغلب الخلق عليه؛ لأنه لا يكاد يخلو عمل عامل من التباسه بظلم، ثم أتى بعده بالمقتصدين؛ لأنهم أقل من الظالم لنفسه، ثم أتى بالسابقين وهو أقل من القليل أي من المقتصدين فقدم الأكثر وهو الظالم، وبعده الأوسط، ثم ذكر الأقل آخرا، وهو السابق بالخيرات، ويؤكد أنه لو عُكست القضية فالمعنى أيضاً واقعا في موقعه؛ لأنه يكون قد رُوعي فيه تقديم الأفضل بالأفضل(vi).

ومن هذا الجنس قوله تعالى:ﮋ 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 ﭴ ﭵ ﭶ ﭷﮊ النور: ٤٥، فتابع ابن الأثير بعض المفسرين في سبب تقديم ما هو أعرق في القدرة، إنما قدّم الماشي على بطنه؛ لأنه أدل على القدرة من الماشي على رجلين، إذ هو ماش بغير الآلة المخلوقة للمشي، ثم ذكر الماشي على رجلين وقّدمه على الماشي على أربع؛ لأنه أدل على القدرة أيضاً من حيث كثرة آلات المشي في الأربع، وهذا من باب تقديم الأعجب فالأعجب(vii).

ويتابع أنه قد ورد في القرآن الكريم في مواضع منه ما يخالف هذا كقوله تعالى: **ﮋ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧﮊ** هود: ١٠٥ -١٠٦، فقدم أهل النار في الذكر على أهل الجنة، وهذا مخالف للأصل على ما يراه ابن الأثير، وأكد أن ما ورد في سورة هود وما أشبهه له أسرار تحتاج إلى تأمل وإمعان نظر حتى تفهم، وأما هذا الموضع فإنه لما كان الكلام في سياق ذكر التخويف والتحذير، وجاء على عقب ذكر قصص الأولين وما فعل الله بهم من التعذيب والتدمير، كان الأليق والأنسب أن يوصل الكلام بما يناسبه في المعنى، وهو ذكر أهل النار، فمن أجل ذلك قُدّموا في الذكر على أهل الجنة، ويرى ابن الأثير أنه إذا كان مطلع الكلام في معنى من المعاني، ثم يجيء بعده ذكر شيئين أحدهما أفضل من الآخر، وكان المعنى المفضول مناسبا لمطلع الكلام، فأنت بالخيار في تقديم أيهما شئت؛ لأنك إن قدمت الأفضل فهو من التقديم، وإن قدمت المفضول فلأن مطلع الكلام يناسبه، وذكر الشيء مع ما يناسبه أيضاً وارد في موضعه، فمن ذلك قوله تعالى:ﮋ 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 ﯸﮊ الشورى: ٤٨- ٥٠، وهنا ينقل ابن الأثير قول الزمخشري – من دون الإشارة إلى ذلك كعادته- فإنه إنما قدّم الإناث على الذكور من تقدمهم عليهن؛ لأنه ذكر البلاء في آخر الآية الأولى وكفران الإنسان بنسيانه للرحمة السابقة عنده، ثم عقب ذلك بذكر ملكه ومشيئته عز وجل وذكر قسمة الأولاد، فقدّم الإناث لأن سياق الكلام في النظم القرآني أنه فاعل ما يشاؤه هو جل شأنه لا ما يشاؤه

الإنسان، فكان ذكر الإناث اللاتي هنّ من جملة ما لا يشاؤه الإنسان ولا يختاره أهم، والأهم يجب تقديمه، وليلي الجنس الذي كانت العرب تعدّه من البلاء(وهو ولادة الإناث) فذكر البلاء، ولما أخّر ذكر الذكور، وهم أحقاء بالتقديم، تدارك ذلك بتعريفه إياهم(**الذكور**)؛ لأن التعريف تخصيص وتنويه بالذكر، وكأنه قال يهب لمن يشاء الفرسان الأعلام المذكورين الذين لا يخفون عليكم، ثم أعطى بعد ذلك كلا الجنسين حقه من التقديم والتأخير وذكر أن تقديم الإناث لم يكن لتقدمهن على الذكور، ولكن لمقتضى آخر، فقال (**ذكرانا وإناثا**)[viii]، وهذه دقائق لطيفة أشار إليها ابن الأثير، ودقيقة لطيفة للرازي يرى فيها أن الأنثى ضعيفة ناقصة عاجزة؛ لذلك قدّم ذكرها تنبيهاً على أنه كلما كان العجز والحاجة أتم كانت عناية الله جل شأنه به أكثر، ووجه آخر يراه وكأنه يقال أيتها المرأة الضعيفة العاجزة إن أباك وأمك يكرهان فإن كرها وجودك، فأنا قدّمتك في الذكر؛ لتعلمي أن المحسن المكرم وصاحب الأمر والمشيئة هو الله تعالى شأنه، فأكد أنه إذا علمت المرأة ذلك زادت في الطاعة والخدمة والبعد عن موجبات الطعن والذم والانتقاص من قدرها، وأكد أنّ هذه المعاني هي التي لأجلها وقع ذكر الإناث مقدماً على ذكر الذكور، وبعلل تقديم ذكر الذكور بعد ذلك على ذكر الإناث؛ لأن الذكر أكمل وأفضل من الأنثى والأفضل الأكمل هو الأخص بالتقديم، ولما حصل المقصد للتقديم والتأخير في البابين لا جرم قدّم هذا مرة وقدّم ذلك مرة أخرى[ix].

ومن هذا الباب قوله تعالى:**چ ـ ـ ئا ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم چ** يونس: ٦١، فإنه إنما قدّم الأرض في الذكر على السماء ومن حقها التأخير؛ لأنه لما ذكر شهادته على شؤون أهل الأرض وأحوالهم ووصل ذلك بقوله (**وما يعزب**) لاءم ذلك وناسب السياق أن قدّم الأرض على السماء، ليلي المعنى المعنى[x].

2-أسلوبية التفسير باختلاف الألفاظ واتفاقها

نجد أن ابن الأثير يفرّق في معنى التفسير والتأويل، فيعارض من يرى أن التفسير: بيان وضع اللفظ حقيقة، كتفسير الصراط بالطريق، فالتفسير لديه يطلق على بيان وضع اللفظ حقيقة ومجازاً، ويعلل ذلك بأنه من الفسر، وهو الكشف والتوضيح، كتفسير الرصد في قوله تعالى:**ژک ک ک ژ** الفجر: ١٤ المشار إليها بالرُقبة وتفسيره بالتحذير من تعدي حدود الله ومخالفة أوامره، ويوافق من يرى أن التأويل: إظهار باطن اللفظ، في الآية نفسها فتفسيره من الرصد يقال: رصدته، إذا رقبته، وأكد على أن تأويله تحذير العابد من تعدي حدود الله عز وجل ومخالفة أوامره، ويرى أن التأويل هو أحد قسمي التفسير، وذاك أنه رجوع عن ظاهر اللفظ وهو مشتق من الأول، وهو الرجوع يقال: آل يؤل، إذا رجع، وعلى هذا فإنه أكد أن التأويل خاص والتفسير عام، فكل تأويل تفسير وليس كل تفسير تأويلاً، ولهذا يقال: تفسير القرآن، ومن تفسيره ظاهر وباطن[xi].

ونظرة تفسيرية أخرى نلمسها في قول ابن الأثير محاوراً أحد الفقهاء في قوله تعالى في سورة البقرة:**ژ ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ی ی ئج ئح ئم ئى ئيژ** البقرة: ٦٩، فقال الفقيه في معنى قوله تعالى:(**صفراء فاقع لونها تسر الناظرين**) إن لون البقرة كان أسود، والأصفر هو الأسود، فأنكر عليه ابن الأثير هذا القول، وجادله الفقيه مجادلة غير عارف، وعزى ذلك إلى بعض التفاسير، أما ابن الأثير فيرى في تحليل المسألة ومناقشتها أن هذا الاسم الذي هو الأصفر لا يخلو في دلالته على الأسود من وجهين: إما أنه من الأسماء المتباينة التي يدل كل اسم منها على مسمى واحد كالإنسان والأسد والفرس وغير ذلك، وإما أنه من الأسماء المشتركة التي يدل الاسم منها على مسميين فصاعداً، ويرجح بأنه لا يجوز أن يكون من الأسماء المتباينة؛ لأنه متجاذبا بين لونين: أحدهما هذا اللون الزعفراني الشكل، والآخر اللون المظلم الشكل، وعلى هذا يستنتج ابن الأثير أن اسم اللون من الأسماء المشتركة، وإذا كان من الأسماء المشتركة فلا بد له من قرينة تخصصه باللون الزعفراني من دون اللون المظلم؛ لأن الله تعالى قال:(**صفراء فاقع لونها**)، فأكد أن الفاقع من صفات اللون الزعفراني خاصة؛ لأنه قد ورد للألوان صفات متعددة لكل لون منها صفة، فقيل: أبيض يقق، وأسود حالك، وأحمر قان، وأصفر فاقع، ولم يقل أسود فاقع، ولا أصفر حالك، فعُلم حينئذ أن لون البقرة لم يكن أسود وإنما كان أصفر، وهذه محاججة منطقية اعتمدها ابن الأثير في مناقشة من خالفه وبهذا تابع أغلب المفسرين[xii]، فقد ذكر الزمخشري أن: الفقوع أشد ما يكون من الصفرة وأنصعه فيقال في التوكيد: أصفر فاقع ووارس، كما يقال أسود حالك وحانك، وأبيض يقق ولهق. وأحمر قاني، وأخضر ناضر ومدهامّ، ويرى الزمخشري أن فاقع هاهنا واقع خبرا عن اللون، فلم يقع توكيداً لصفراء، ولم يقع خبراً عن اللون إنما وقع توكيداً لصفراء، إلا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون من سببها وملتبس بها، فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها. وأكد ابن الأثير مخاطبا من يحاوره: فهلا قيل صفراء فاقعة؟ ويرى أن فائدة ذكر اللون هي التوكيد، ويعلل ذلك بأنّ اللون اسم للهيئة وهي الصفرة، فكأنه قيل: شديدة الصفرة صفرتها، فهو من قولك: جدّ جدّه، وجنونك مجنون، ويرى ابن الأثير أن اللون مستعار من صفة الإبل؛ لأن سوادها تعلوه صفرة. وبه فسر قوله تعالى: **ژ گ گ گ ژ** المرسلات: 33 [xiii].

عد ابن الأثير هذه الظاهرة البلاغية من الصناعة بمنزلة علية، ومكانة شريفة، وأكد أن جل الألفاظ اللفظية منوطة بها، ويدعي أنه استخرج منها أشياء لم يسبق إليها، ويرى أن اختلاف صيغ الألفاظ ونقلها من هيئة إلى هيئة أو من وزن من الأوزان إلى وزن آخر وإن كانت اللفظة واحدة، أو كنقلها من صيغة الاسم إلى صيغة الفعل، أو العكس، أو نقلها من الماضي إلى المستقبل أو من المستقبل إلى الماضي، أو من الواحد إلى التثنية أو إلى الجمع أو إلى النسب أو إلى غير ذلك؛ انتقل قبحها فصار حسناً، وحسنها صار قبحاً، ويضرب مثلا على ذلك لفظة (ودع) وهي فعل ثلاثي ليست ثقيلة على اللسان، ومع ذلك فلا تستعمل على صيغة الماضي لعدم استحسانها، وتجيء بصيغة الأمر حسنة كقوله تعالى:**ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ژ** المعارج: ٤٢، ولم تأت في القرآن الكريم إلا على هذه الصيغة، وكذلك لفظة (ذر)، فإنها لا تستعمل ماضية، وتستعمل على صيغة الأمر، كقوله تعالى: **ژ ڈ ڈ ژ** الحجر: ٣، وتستعمل مستقبلة أيضاً، كقوله تعالى: **ژ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ژ** المدثر: ٢٦ - ٢٨، فهي لم ترد في القرآن إلا على هاتين الصيغتين، وكذلك في فصيح الكلام غير القرآن، وأما إذا جاءت على صيغة الماضي فإنها لا تستعمل، وهي أقبح من لفظة (دع)؛ لأن لفظة (دع) قد استعملت ماضية

وهذه لم تستعمل، ومنه لفظ (اللب) الذي هو العقل، لا لفظة اللب الذي تحت القشر، فإنها لا تحسن في الاستعمال إلا مجموعة، وكذلك وردت في القرآن الكريم في مواضع كثيرة وهي مجموعة، ولم ترد مفردة، كقوله تعالى:ﮋ **جم حج حم خج خح خمﮊ** الزمر: ٢١، وأشباه ذلك وهذه اللفظة الثلاثية خفيفة على النطق، ومخارجها بعيدة، وليست بمستثقلة ولا مكروهة وقد تستعمل مفردة بشرط أن تكون مضافة أو مضافاً إليها، وإذا تأملت ألفاظ القرآن الكريم ودققت النظر في رموزه وأسراره وجدت مثل هذه اللفظة قد روعي فيها الجمع من دون الإفراد كلفظة كوب، فإنها وردت في القرآن مجموعة، ولم ترد مفردة وهي وإن لم تكن مستقبحة في حال إفرادها فإن الجمع فيها أحسن، وكذلك وردت لفظة رجا بالقصر، والرجا: الجانب، فإنها لم تستعمل موحدة وإنما استعملت مجموعة كقوله تعالى:ﮋ **ڈ ڈڈ ژ ژ ڑ ڑ ک کﮊ** الحاقة: ١٧، فلما وردت هذه اللفظة مجموعة ألبسها الجمع ثوباً من الحسن لم يكن لها في حال كونها مفردة، وكذلك قد وردت لفظة الصوف في القرآن الكريم ولم ترد إلا مجموعة كقوله تعالى: ﮋ **ٱ 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** ﮊ النحل: ٨٠، ولفظة الصوف لفظة حسنة مفردة ومجموعة، وعلى هذا النهج وردت لفظة خبر وأخبار، فإن هذه اللفظة مجموعة أحسن منها مفردة، ولم ترد في القرآن إلا مجموعة، وفي ضد ذلك ما ورد استعماله من الألفاظ مفرداً ولم يرد مجموعاً، كلفظة الأرض فإنها لم ترد في القرآن إلا مفردة، فإذا ذكرت السماء مجموعة جيء بها مفردة معها في كل موضع من القرآن، ولما أريد أن يؤتى بها مجموعة قيل: (**ومن الأرض مثلهن**) في قوله تعالى: ﮋ **ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج حم خج خح خمﮊ** الطلاق:١٢، ومما ورد من الألفاظ مفرداً فكان أحسن مما يرد مجموعاً لفظة البقعة في قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام : ﮋ **ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ** ﮊ القصص: ٣٠، والأحسن استعمالها مفردة لا مجموعة، وإن استعملت مجموعة فالأولى أن تكون مضافة كقولنا: بقاع الأرض، أو ما جرى مجراها، وهذا كله يرجع إلى حاكم الذوق السليم، فإن صاحب هذه الصناعة في القول يصرّف الألفاظ بأنواع التصريف، فما عذب وراق في فمه منها استعمله، وما لفظه فمه تركه، ويرى ابن الأثير أن أسرار الفصاحة لا تؤخذ من علماء العربية وإنما تؤخذ منهم مسألة نحوية أو تصريفية،أو نقل كلمة لغوية، وما جرى هذا المجرى، وأما أسرار الفصاحة فلها قوم مخصوصون بها، وقد تابع ابن الأثير مَن سبقه من المفسرينفي بيان تلك المسألة [xiv].

3-أسلوبية التفسير بالجملة الفعلية والجملة الاسمية

أكد ابن الأثير أن هذا الملحظ جدير بالعناية، وهو ربما يفسر لنا تنوع دلالة الجملة الاسمية بين الثبوت والدوام والتجدد، وذلك أنها تتداخل فيها كل مميزات الجملة الفعلية ولا عكس، ولهذا تحمل الاسمية من الدلالات ما لا تحمله الفعلية، ومن ذلك دلالة التأكيد مثلاً، وهي ما أشار إليه ابن الأثير في حديثه عن الخطاب بالجملة الفعلية والجملة الاسمية والفرق بينهما إذ يقول : **"**وإنما يعدل عن أحد الخطابين إلى الآخر لضرب من التأكيد والمبالغة**"**[xv] .

ويظهر من شواهده التي ساقها أنه يقصد بدلالة التأكيد والمبالغة الجملة الاسمية أولاً وما فيها من مؤكدات مثل (إنّ)، و(اللام) في خبرها و(لام) الابتداء و(لام) القسم، وأما الفعلية فلم يذكر لها إلا نون التوكيد الثقيلة والخفيفة على سبيل الإلحاق حيث قال: "وكذلك فاعلم أن النون الثقيلة متصلة بهذا الباب"[xvi].

ولم يذكر ابن الأثير هذا الموضع ليجري الأمر فيه على ما جرى مجراه فقط بل لأن يقاس عليه مواضع أخرى مما تماثله وتشابهه، ولو كان شبها بعيداً، وإنما يعدل عن أحد الخطابين إلى الآخر لضرب التأكيد والمبالغة، فمن ذلك قولنا: قام زيد وإن زيدا قائم، فقولنا " قام زيد " معناه الإخبار عن زيد بالقيام، وقولنا " إن زيداً قائمٌ " معناه الإخبار عن زيد بالقيام أيضاً، إلاَّ أنَّ في الثاني زيادة ليست في الأول، وهي توكيده بإن المشددة التي من شأنها الإثبات لما يأتي بعدها، وإذا زيد في خبرها اللام فقيل: إن زيداً لقائم، كان ذلك أكثر توكيدا في الإخبار بقيامه، وهذا مثال ينبني عليه أمثلة كثيرة من غير هذا النوع، ومما جاء من ذلك قوله تعالى: ﮋ **ۉ ۉ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ** ﮊ البقرة: ١٤، فإنهم إنما خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية المحققة بإن المشددة لأنهم في مخاطبة إخوانهم بما أخبروا به عن أنفسهم من الثبات على اعتقاد الكفر والبعد من أن يزلوا عنه على صدق ورغبة ووفور نشاط، فكان ذلك متقبلا منهم، ورائقاً لدى إخوانهم وأما الذي خاطبوا به المؤمنين، فإنما قالوا تكلفا وإظهارا للإيمان خوفا ونفاقاً؛ لأنهم أظهروا خلاف ما أبطنوه من اعتقادهم، وكانوا يعلمون أنهم لو قالوه بأوكد لفظ وأسده لما راق لهم عند المؤمنين إلا بما هو ظاهرٌ لا بما هو باطنٌ؛ ولأنهم ليس لهم في عقائدهم باعث قوي على النطق في مخاطبة المؤمنين بمثل ما خاطبوا به إخوانهم من العبارة المؤكدة، فلذلك قالوا في خطاب المؤمنين (**آمنا**) بالجملة الفعلية القابلة للتبدل والتجديد؛ لأنّ عقيدتهم وإيمانهم غير ثابت ولا مستقر، وفي خطاب إخوانهم (**إنا معكم**) بالإسمية الدالة على الثبات والاستقرار؛ لأنّ نفاقهم واعتقادهم الفاسد بمعية الشيطان ثابت ومستقر أشد الاستقرار، وتابع الرازي برأيه هذا وهذه نكت تخفى على من ليس له قدم راسخة في علم الفصاحة والبلاغة[xvii]، ومما يجري هذا المجرى ورود لام التوكيد في الكلام، ولا يجيء ذلك إلا لضرب من المبالغة، وفائدته أنه إذا عبر عن أمر يعزّ وجوده أو فعل يكثر وقوعه جيء باللام تحقيقا لذلك، فمما جاء منه قوله تعالى في أول سورة المنافقين ﮋ **ک گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻﮊ** المنافقون: ١، فانظر إلى هذه اللامات الثلاثة الواردة خبراً لــ (**إن**)، والأولى وردت في قول المنافقين، وإنما وردت مؤكدة؛ لأنهم أظهروا من أنفسهم التصديق برسالة النبي وتملقوا وبالغوا فيه، واللام في الثانية لتصديق رسالته وفي الثالثة لتكذيب المنافقين فيما كانوا يظهرونه من التصديق الذين هم على خلافه، وكذلك ورد قوله تعالى في سورة يوسف عليه السلام: ﮋ **ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ** ﮊ يوسف: ١١ - ١٢، فإنه إنما جيء باللام ههنا؛ لزيادة التوكيد في إظهار المحبة ليوسف عليه السلام والإشفاق عليه ليبلغوا الغرض من أبيهم في السماحة بإرساله معهم، ومنه قوله تعالى:ﮋ **ۀ 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** ﮊ الواقعة: ٦٣ – ٦٥، ثم قال:ﮋ **ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى** ﮊ الواقعة: ٦٨-

٧٠، وعلى طريقة الاستنتاج المنطقي والعلمي أكد ابن الأثير سبب دخول اللام في آية المطعوم من دون آية المشروب وإنما جاءت كذلك؛ لأن جعل الماء العذب وهو كثير في العرف والعادة والموجود من الماء المالح أكثر من الماء العذب، وكثيرا ما إذا جرت المياه العذبة على الأراضي المتغيرة التربة أحالتها إلى الملوحة، فلم يحتج في جعل الماء العذب ملحا إلى زيادة تأكيد؛ فلذلك لم تدخل عليه لام التأكيد المفيدة زيادة التحقيق، وأما المطعوم فإن جعله حطاما من الأشياء الخارجة عن المعتاد وإذا وقع فلا يكون إلا عن غضب وسخط من الله شديد؛ فلذلك قرن اللفظ القرآني بلام التأكيد زيادة في تحقيق أمره وتقريره إيجاده، ولتحقيق الأمر وإثباته في نفوس المؤمنين وأنه كائن لا محالة[xviii].

4- أسلوبية التفسير بسبب الفاصلة

جاء من ذلك قوله تعالى في ذم المنافقين: ﴿ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ﴾ البقرة: ١١ - ١٢ وقوله تعالى: ﴿ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ البقرة: ١٣، فيرى كيف فصل التعبير القرآني في الآية الأخرى **(بيعلمون)** والآية التي قبلها **(بيشعرون)**؛ لأن أمر الديانة والوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل يحتاج إلى نظر واستدلال حتى يكتسب الناظر العلم والمعرفة بذلك، وأما النفاق وما فيه من البغي المؤدي إلى الفتنة والفساد في الأرض فأمر دنيوي مبني على العادات معلوم عند الناس خصوصاً عند العرب وما كان بينهم من التحارب والتغاور، فهو محسوسٌ عندهم؛ فلذلك قال فيه **(لا يشعرون)** وأيضاً فإنه لما ذكر السفه في الآية الأخيرة، وهو جهل كان ذكر العلم معه أحسن طباقا فقال **(لا يعلمون)**[xix]، ويرى الغرناطي في قوله تعالى: ﴿ۆ ۈ ۈ ۇ ۇ ڭ ڭ ڭ ڭ ۓ ۓ ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ البقرة: ٩ وقال تعالى بعده: ﴿ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ٷ ٷ ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ البقرة:12، ثم قال تعالى بعد: ﴿ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ **الزمر**، فنفى عنهم هنا العلم وفى الآيتين قبل الشعور فيسأل عن الفرق الموجب لهذا التخصيص، ويرى أن الشعور راجع إلى معنى الإحساس مأخوذ من الشعار وهو ما يلى الجسد ويباشره، فيدرك ويحس من غير افتقار إلى فكر أو تدبر، فيشترك في مثل هذا الإدراك العاقل من الحيوان وغير العاقل، وأكد أن العلم لا يكون إلا عن فكر ونظر يحصله المتعلم، وقد تكون مقدماته حسية أو غير حسية على قول المحققين من أرباب النظر، فهو مما يخص العقلاء حصراً ولما كان الإيمان وهو التصديق لا يحصل إلا عن نظر وفكر يحصل العلم بالمصدق به، ولا يكون النظر والفكر إلا من عاقل يعرف الصواب من الخطأ، وقد نفى المنافقون ذلك عن المؤمنين ونسبوهم إلى السفه، وهو خفة الحلم وعدم التثبت في الأمور وذلك في قولهم:**(أنؤمن كما آمن السفهاء)** فرد الله ذلك عليهم بقوله:**(ألا إنهم هم السفهاء)**، ونفى عنهم العلم فنفى عنهم ما نفوه عن غيرهم ووُصفوا بما نسبوه لغيرهم، ولما كان الفساد في الأرض ومخادعة من لا ينخدع لا يخفى فساده على أحد، ويوصل إلى ذلك بأول إدراك ناسبه أيضاً جاء السياق القرآني بنفي الشعور عنهم ولم يكن ليناسبه نفي العلم، ويستنتج أن كل منها جاءت على ما يناسب ويلائم السياق الواردة فيه، ويعلل ذلك لوجهين: الأول هو أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي نظري، وأما أن النفاق وما فيه من البغي يقضى إلى الفساد في الأرض، فقد أجراه مجرى المحسوس من الأشياء، والثاني أنه لما ذكر السفه وهو جهل كان ذكر العلم أحسن طباقا له[xx].

ويرى ابن الأثير أن آيات القرآن جميعها فصلت هكذا، كقوله تعالى: ﴿ۉ ۉ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ٷ ٷ ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ الحج: ٦٣ وقوله تعالى: ﴿ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ الحج: ٦٤ وقوله تعالى: ﴿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 ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ الحج: ٦٥، فإنه إنما فصلت الآية الأولى بلطيف خبير؛ لأن ذلك في موضع الرحمة لخلقه بإنزال الغيث وغيره، وأما الآية الثانية فإنما فصلت بغني حميد؛ لأنه قال **(له ما في السماوات وما في الأرض)** له لا لحاجة، بل هو غني عنها جواد بها؛ لأنه ليس كل غني نافعا بغناه إلا إذا كان جواداً منعماً، وإذا جاد وأنعم حمده المنعَم عليه، واستحق عليه الحمد، فذكر الحميد ليدل على أنه الغني النافع بغناه خلقه، وأما الآية الثالثة فإنها فصلت برءوف رحيم؛ لأنه لما عدد للناس ما أنعم به عليهم من تسخير ما في الأرض لهم، وإجراء الفلك التي هي كالجبال في البحر بهم وتسييرهم في ذلك الهول العظيم، وخلقه السماء فوقهم وإمساكه إياهن من الوقوع، حسن أن يفصل ذلك قوله**(رءوف رحيم)**أي: أن هذا الفعل فعل رؤوف بكم رحيم لكم، وأكد أنه قلما توجد هذه الملاءمة والمناسبة في كلام ناظم أو ناثر[xxi].

ومن الآيات ما يشكل فاصلته فيحتاج إلى فكرة وتأمل كقوله تعالى: ﴿ھ ے ے ۓ ۓ ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ٷ ٷ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ النور: ٦ -١٠، فإنه قد وردت الفاصلة في غير هذا الموضع بتواب رحيم، ويظن الظان أن هذا كذلك، ويرى أن التوبة مع الرحمة لا مع الحكمة، وليس كما يظن، بل الفاصلة بتواب حكيم أولى من تواب رحيم؛ لأن الله جل شأنه حكم بلعن الكاذب منهما على الصورة التي أمر بها، وأراد بذلك ستر هذه الفاحشة على عباده، وذلك حكمة منه، ففصلت الآية الواردة في آخر الآيات بتواب حكيم، فجمع فيها بين التوبة المرجوة من صاحب المعصية، وبين الحكمة في سترها على تلك الصورة القرآنية وذلك النظم المعجز[xxii].

5-أسلوبية التفسير بالتكرار في اللفظ والمعنى

ويرى ابن الأثير أنه إذا كان التكرير في اللفظ والمعنى يدل على معنى واحد، والمقصود به غرضان مختلفان، كقوله تعالى:﴿ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ٷ ٷ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ الأنفال: ٧ – ٨، وأكد أن هذا تكرير في اللفظ والمعنى، وهو قوله: **(يحق الحق)** و**(ليحق الحق)** إنما جيء به ههنا لاختلاف المراد وذاك أن الأول تمييز بين الإرادتين والثاني بيان لغرضه فيما فعل من اختيار ذات الشوكة على غيرها، وأنه ما نصر المؤمنين وخذل الكافرين إلا لهذا الغرض[xxiii].

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿ٱ 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 ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ ﴾ الزمر: ١١ -15، فكرر قوله تعالى (**قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين**) وقوله **(قل الله أعبد مخلصا له ديني)** والمراد به غرضان

مختلفان، وذلك أن الأول إخبار بأنه مأمور من جهة الله تعالى بالعبادة والإخلاص في دينه، والثاني بأنه يخص الله عز وجل وحده من دون غيره بعبادته مخلصا له دينه، ولدلالته على ذلك " قدم المعبود على فعل العبادة في الثاني، وأخّره في الأول؛ لأن الكلام أولا واقع في الفعل نفسه وإيجاده، وثانياً فيمن يفعل من أجله، ولذلك رتب عليه فاعبدوا ما شئتم من دونه"[xxiv]، وعليه ورد قوله تعالى: ﮋ 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 ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﮊ النور: ٦٢، وظاهر الأول والثاني أنهما سواء في المعنى، وليس كذلك لأن الثاني فيه تخصيص غير موجود في الأول وفي هذه الآية، فإن الله تعالى قال: **(إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله)**، ثم قال (**لم يذهبوا حتى يستأذنوه)**، فوصفهم بالامتناع عن الذهاب والانصراف إلا بإذنه، وهذه الصفة يجوز أن تبدل بغيرها من الصفات، كما قال تعالى في موضع آخر:ﮋ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﮊ الحجرات: ١٥، فجاء بصفة غير تلك الصفة، ولما قال: **(إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله)** وجب تخصيصهم بذلك الوصف من دون غيره، وهذا موضع حسن في تكرار المعاني، ومما يعد من هذا الباب قوله تعالى:ﮋ 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 ﮊ الكافرون: ١ - ٦، وقد يظن أن هذه الآية تكرير لا فائدة فيه وليس الأمر كذلك، فإن معنى قوله**(لا أعبد)** يعني في المستقبل القريب والبعيد من عبادة آلهتكم الأصنام وغيرها، ولا أنتم فاعلون فيه ما أطلبه منكم من عبادة إلهي الواحد، **(ولا أنا عابد ما عبدتم)** أي وما كنت عابدا قط فيما سلف ما عبدتم فيه أصنامكم، يعني أنه لم يعهد مني عبادة صنم في الجاهلية في وقت ما، فكيف يرجى ذلك مني في الإسلام؟ **(ولا أنتم عابدون)** في الماضي، ما أنا على عبادته الآن، وقد نفى ابن الأثير وجود مكرر في القرآن لا فائدة في تكريره، بل يوجب إمعان النظر فيما تكرر من حيث الظاهر إلى سوابقه ولواحقه، لتتكشف الفائدة منه، وأن الغرض من التكرير يأتي في الكلام تأكيدا له، وتثبيتا لأمره، وإنما يفعل ذلك للدلالة على العناية بالشيء الذي كُرر فيه الكلام، إما مبالغة في مدحه أو في ذمه، أو غير ذلك، ولا يأتي إلا في أحد طرفي الشيء المقصود بالذكر، وأحد الطرفين هو المقصود بالمبالغة إما بمدح أو ذم أو غيرهما، والوسط ليس من شرط المبالغة، وغير المفيد لا يأتي في الكلام إلا عياً وخطلاً من غير حاجة إليه[xxv].

6- أسلوبية التفسير بالتناسب

وإذا انتقلنا مما يشير إليه الكلام، إلى الكلام نفسه في بنيته الدلالية العميقة لدى ابن الأثير، نجد أن هذا الترتيب يحقق مبدأ التناسب بين الألفاظ التي ترجع في الأصل إلى التماسك Coherence، وبهذا المعنى عرف السيوطي(ت911هـ) المناسبة بأنها: "المشاكلة والمقاربة ومرجعها في الآيات ونحوها إلى معنى رابط بينها"[xxvi].

ويضرب ابن الأثير مثال المعنيين إذا كان أحدهما مناسباً لمعنى تقدمه أو لمعنى تأخر عنه والآخر غير مناسب، فيرى أن ما كان مناسباً لمعنى تقدمه كقوله تعالى: ﮋ 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 ﮊ النور: ٦٣، فأكد أن الدعاء ههنا يدل على معنيين: أحدهما: النهي أن يدعى الرسول (ﷺ) باسمه، فيقال يا محمد كما يدعو بعضهم بعضاً بأسمائهم، وإنما يقال له: يا رسول الله، أو يا نبي الله، والآخر: النهي أن يجعلوا حضورهم عنده إذا دعاهم لأمر من الأمور كحضور بعضهم عند بعض، بل يتأدبون معه بأن لا يفارقوا مجلسه إلا بإذنه، وهذا الوجه هو المراد لمناسبة معنى الآية التي قبله[xxvii]، وهو قوله تعالى: ﮋ 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 ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﮊ النور: ٦٢، وأكد البقاعي موافقاً ما ذكره ابن الأثير في الإشارة إلى المناسبة بين الآيتين الكريمتين، في بيان رفعة وشرف مقامه (ﷺ)، فقال تعالى:**(واستغفر لهم الله)**، فالله تعالى هو الذي له الغنى المطلق، فلا تنفعه طاعة طائع ولا تضره معصية عاص، ثم علل ذلك ترغيباً لعباده في الاستغفار وثوابه، وفيه تطييبٌ لقلوب أهل المعاصي والذنوب والأوزار، فقال تعالى:**(إن الله)** الذي له صفات الكمال والعظمة والعلم المطلق غفور لعباده المذنبين، ومن له هذا الوصف الجليل، فهو جدير بأن يَغفر لهم ذنوبهم ومعاصيهم وما قصروا فيه، وهو**(رحيم)** بهم فلا يكلفهم ولا يأمرهم إلا بما هو خير لهم وإن تراءى لهم بنظرهم القاصر خلافه، ولما أظهرت هذه السورة بعمومها، وهذه الآيات بخصوصها، من شرف ومقام الرسول(ﷺ) ما بهر العقول، وتحذيراً لما يقع للمنافق من الجرأة على ذلك الجناب الأشم، وأنّ له(ﷺ) في كل أمره وجميع شأنه خصوصية ليست لغيره، صرح النص القرآني الكريم بذلك تفخيماً لشأنه وتعظيماً وتوقيراً لمقامه، ليتأدب المنافق قبل المؤمن، ومن توانى في أمره فقصر، منبهاً على أن المصائب سبب لإظهار المناقب أو إشهار المعايب، فقال**(لا تجعلوا)** أي أيها الذين آمنوا **(دعاء الرسول)** أي لكم الذي يوقعه**(بينكم)** ولو على سبيل العموم في وجوب الامتثال **(كدعاء بعضكم بعضاً)** فإن أمره عظيم، ومخالفته استحلالٌ للكفر، لذلك لا تجعلوا دعاءكم إياه كدعاء بعضكم لبعض بمجرد الاسم، بل تأدبوا معه بالتفخيم والتبجيل والتعظيم والتوقير كما سن الله تعالى بنحو: يا أيها النبي، ويا أيها الرسول، مع إظهار التأدب في هيئة القول والفعل بخفض الصوت والتواضع بخفض الجانب، ولما كان بعضهم يُظهر المؤالفة ويُبطن المخالفة، حذّر الله عز وجل من ذلك بشمول علمه وتمام قدرته، فقال معللاً مؤكداً محققاً ومعلماً بتجديد تعليق العلم الشهودي كلما جدد أحد خيانة؛ لدوام اتصافه بإحاطة العلم المطلق من غير نظر إلى زمان أو مكان**(قد يعلم الله)** أي أنه مطلع عليكم في جميع أحوالكم، وإن ظننتم أن ما تفعلونه من التستر يخفي أمركم على رسوله عليه السلام، فهو سبحانه قد أحاط علما حتى بـ**(الذين يتسللون)** وعيّن أهل التوبيخ بقوله:**(منكم)** أي يتكلفون سلّ أنفسهم ليجعلوا ذهابهم في غاية الخفاء **(لواذاً)** أي تسللاً مستخفين به بتستر بعضهم فيه ببعض، وهو من لاذ بالشيء لوذاً ولواذاً وملاوذة: استتر وتحصن[xxviii]، فهو مصدر لتسلل من غير لفظه، ولعله أدخل**(قد)**على المضارع ليزيد أهل التحقيق تحقيقاً فاحذروه؛ لأنه مطلع عليكم قد أحاط علما بكم وبأفعالكم سركم وجهركم لا يعزب عن علمه مثقال ذرة[xxix]، أما الثاني: وهو ما كان مناسباً لمعنى تأخر عنه فكقوله تعالى:ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﮊ التين: ١ – ٢، فالتين والزيتون هما هذا الشجر المعروف وهما اسما جبلين أيضاً، وتأويلهما بالجبلين أولى، للمناسبة بينهما وبين ما أتى بعدهما من ذكر الجبل الذي هو الطور"[xxx].

وهكذا نجد أن ابن الأثير قد أفرغ هذا المعنى في قالب ذاك اللفظ الكريم جريا على سنة التنزيل الحكيم في إيثار أرق

الألفاظ والجمل، وألطفها في ذلك، فإن أسلوبه فوق كل أسلوب ونظمه المعجز فاق كل نظم.

المطلب الثاني: أسلوبية التفسير بالمستوى الدلالي

1-أسلوبية التفسير بالترجيح بين الحقيقة والمجاز

يرى ابن الأثير أن تأويل المعنى لا يخلو من ثلاثة أقسام: إما أن يفهم منه شيء واحد لا يحتمل غيره، وإما أن يفهم منه الشيء وغيره، وتلك الغيرية: إما أن تكون ضداً، أو لا تكون ضداً[xxxi]، وأكد أن الأصل في المعنى أن يُحمل على ظاهر لفظه، وأما من يذهب إلى تأويله فيحتاج إلى دليل، كقوله تعالى: **ﮋ ﯚ ﯛ ﮊ** المدثر: ٤، فالمعنى الظاهر من لفظ الثياب هو ما يلبس، ومن تأول ذهب إلى أن المراد هو القلب، لا الملبوس، وهذا لا بد له من دليل؛ لأنه عدول عن ظاهر اللفظ، وهو بهذا يتابع عبد القاهر الجرجاني في اطلاق اللفظ والمراد به غيرُ ظاهره فيقول: **"**اعلمْ أنَّ لهذا الضربِ اتّساعاً وتفنُّناً لا إلى غايةٍ إلا أنه على اتّساعه يدورُ في الأمرِ الأعمِّ على شيئينِ : الكنايةِ والمجاز**"**[xxxii].

وأكد أن المعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف، والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل هو الذي يقع فيه الخلاف؛ لأن باب التأويل غير محصور، والعلماء متفاوتون في هذا فإنه قد يأخذ بعضهم وجهاً ضعيفاً من التأويل فيكسوه بعبارته قوة تميزه على غيره من الوجوه القوية[xxxiii]، ويرى أن في النص القرآني: **ﮋ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ** النساء: ٢٩، في قوله تعالى:**(ولا تقتلوا أنفسكم)** له وجهان من التأويل: أحدهما القتل الحقيقي الذي هو معروف، والآخر هو القتل المجازي، وهو اعتياد المعاصي، فالإنسان إذا أكب على المعاصي كأنه قتل نفسه في الآخرة، وهذا تأويل تميز به ابن الأثير، وذكره الرازي وأبو السعود في تفسيريهما[xxxiv].

ويضرب لنا مثلا للترجيح بين الحقيقة والمجاز قوله تعالى: **ﮋ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﮊ** فصلت: ١٩ – ٢٠، فيرى ابن الأثير أن الجلود ههنا تفسَر حقيقةً ومجازاً :أما الحقيقة فيراد بها الجلود مطلقاً، وأما المجاز فيراد بها الفروج خاصة، وأكد أنّ هذا هو الجانب البلاغي، الذي يرجح جانب المجاز على الحقيقة، لما فيه من لطف الكناية عن المكنى عنه، ويناقش تلك المسألة فيرى في الترجيح بين الحقيقة والمجاز من غير الجانب البلاغي، وأن لفظ الجلود عام فلا يخلو إما أن يراد به الجلود مطلقاً، أو يراد به الجوارح التي هي أدوات الأعمال الخاصة، ولا يجوز أن يراد به الجلود على الإطلاق؛ لأن شهادة غير الجوارح التي هي الفاعلة شهادة باطلة، إذ هي شهادة غير شاهد، والشهادة هنا يراد بها الإقرار، فتقول اليد: أنا فعلت كذا وكذا، وتقول الرجل: أنا مشيت إلى كذا وكذا، وكذلك الجوارح الباقية تنطق مقرّةً بأعمالها، فيرجح بهذا أن يكون المراد به شهادة الجوارح، وأكد أنه إذا أريد به الجوارح، فلا يخلو إما أن يراد به الكل أو البعض، فإن أريد به الكل دخل تحته السمع والبصر، ولم يكن لتخصيصهما بالذكر فائدة، وإن أريد به البعض فهو بالفرج أخص منه بغيره من الجوارح، ويعلل ذلك بأمرين أحدهما: أن الجوارح كلها قد ذكرت في القرآن الكريم شاهدة على صاحبها بالمعصية ما عدا الفرج، فكان حمل الجلد عليه أولى، ليستكمل ذكر الجميع، والآخر: أنه ليس في الجوارح ما يكره التصريح بذكره إلا الفرج، فكني عنه بالجلد؛ لأنه موضع يكره التصريح فيه بالمسمى على حقيقته، ويرى أن تخصيص السمع والبصر بالذكر من باب التفصيل فقط، كقوله تعالى ﮋ ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﮊ الرحمن: ٦٨، والنخل والرمان من الفاكهة، ويعلل ذلك بأن النخل والرمان إنما ذكر التفضيل لهما في الشكل أو في الطعم، والفضيلة ههنا في ذكر الشهادة إنما هي تعظيم لأمر المعصية، وغير السمع والبصر أعظم في المعصية؛ لأن معصية السمع إنما تكون في سماع غيبة، أو في سماع صوت مزمار أو وتر، أو ما جرى هذا المجرى، ومعصية البصر إنما تكون في النظر إلى محرم، وكلتا المعصيتين لا حد فيهما بحسب قواعد الشريعة الإسلامية في الحدود، وأما المعاصي التي توجد من غير السمع البصر، فأعظم لأن معصية اليد توجب القطع، ومعصية الفرج توجب جلد مائة أو الرجم، وهذا أعظم، فكان ينبغي أن تخص بالذكر من دون السمع والبصر، ويستنتج أنه لم يكن المراد بالجلود إلا الفروج خاصة[xxxv]، وذكر الطبري: في تأويل قوله تعالى: **ﮋ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﮊ** فصلت: ٢٠، حتى إذا ما جاءوا النار شهد عليهم سمعهم بما كانوا يصغون به في الدنيا إليه ويسمعون له وأبصارهم بما كانوا ينظرون إليه في الدنيا، إنما عني فروجهم، وقيل: هي كناية عن الفروج، وقد وافق ابن الأثير من سبقه من المفسرين في ورود لفظ (الجلود) في النص الكريم كناية عن الفروج[xxxvi].

2-أسلوبية التفسير بصحة التقسيم

يرى ابن الأثير في قوله تعالى: **ﮋ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﮊ** فاطر: ٣٢، أن التقسيم على وفق ما يقتضيه المعنى مما يمكن وجوده من غير أن يترك منها قسم واحد، وإذا ذكرت قام كل منها بنفسه، ولم يشارك غيره، فتارة يكون التقسيم بلفظة "إما" وتارة بلفظة بين كقولنا: بين كذا وكذا، وتارة منهم، كقولنا: منهم كذا ومنهم كذا، وهذه قسمة صحيحة، فإنه لا يخلو أقسام العباد من هذه الثلاثة فإما عاص ظالم لنفسه، وإما مطيع مبادر إلى الخيرات، وإما مقتصد بينهما، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: **ﮋ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﮊ** الواقعة: ٧ – ١٠، وهذه الآية مناسبة المعنى مع الآية التي قبلها، فأصحاب المشأمة هم الظالمون لأنفسهم، وأصحاب الميمنة هم المقتصدون، والسابقون هم السابق بالخيرات، فيوافق بهذا التفسير ما نقله الرازي وتابعه البقاعي في ما نقله عن ابن عباس رضي الله عنهما أن السابق هو المؤمن المخلص، والمقتصد هو المرائي، والظالم هو الكافر نعمة الله غير الجاحد لها، وذكر آخرون أن الظالم هو من أصحاب المشأمة، والمقتصد من أصحاب الميمنة، والسابقون المقربون، وعلى نحو من هذا جاء قوله تعالى: **ﮋ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﮊ** الرعد: ١٢، فإن الناس عند رؤية البرق بين خائف وطامع، ولا ثالث لهما، ويناقش مسألة استيفاء الأقسام ويرى أنها ليس شرطا وترك بعض الأقسام لا يقدح في الكلام، وقد ورد في القرآن الكريم كقوله تعالى: **ﮋ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮊ** الحشر: ٢٠، فذكر أصحاب الجنة من دون أصحاب النار؛ لأن أصحاب النار لا فوز لهم، ولدلالة سياق ما قبله عليه، وأكد أن استيفاء الأقسام يلزم فيما استبهم الإجمال فيه، ويضرب لنا مثلا قوله تعالى: **(ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم)** فإنه إذ قال **(فمنهم)** لزم استيفاء الأقسام الثلاثة، ولو اقتصر على قسمين منها لم يجز، وأما هذه الآية التي هي **(لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة)**، فإنه إنما خص أصحاب الجنة

بالذكر للعلم بأن أصحاب النار لا فوز لهم، ولو خص أصحاب النار بالذكر لعلم أيضاً ما لأصحاب الجنة، وكذلك كل ما يجري هذا المجرى، فإنه إنما ينظر فيه إلى المستبهم وغير المستبهم[xxxvii].

3-أسلوبية التفسير بالكناية والتعريض

أ-الكناية

يرى ابن الأثير أن الكناية إذا وردت تجاذبها جانبا حقيقة ومجاز، وجاز حملها على الجانبين معا، وأكد أن اللمس في قوله تعالى: **ﮋ 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 ﮊ** النساء: ٤٣، يجوز حمله على الحقيقة والمجاز، وكل منهما يصح به المعنى، ولا يختل، ولهذا ذهب الشافعي إلى أن اللمس هو مصافحة الجسد الجسد، فأوجب الوضوء على الرجل إذا لمس المرأة، وذلك جانب الحقيقة في اللمس، فيما ذهب غيره إلى أن المراد باللمس هو الجماع، وذلك لمن أوله مجازاً بالجماع واللمس كناية عنه، وأكد أن كل موضع ترد فيه الكناية فإنه يتجاذبه جانبا الحقيقة والمجاز، ويجوز حمله على كليهما معا، وأما التشبيه فليس كذلك ولا غيره من أقسام المجاز معللا ذلك ؛ بأنه لا يجوز حمله إلاَّ على جانب المجاز فقط، ولو حمل على جانب الحقيقة لاستحال المعنى، ولذلك يُجعل حد الكناية الجامع لها هو: "أنها كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز، بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز"[xxxviii].

وأكد أن الكناية مشتقة من الستر يقال:كنيت الشيء، إذا سترته وأُجري هذا الحكم على الألفاظ التي يستر فيها المجاز بالحقيقة، فتكون دالة على الساتر وعلى المستور معا، وكَنَى عن الأمر بغَيرِهِ يَكْني كِنَايَةً: يعني إذا تَكلّم بغَيره ممّا يستدلّ عليه نحو الرَّفثِ والغَائِطِ ونحوِهِ، الكُنيَةُ على ثلاثَةُ أوجُهٍ: أحدها أن يُكنَى عن الشّيءِ الّذِي يُستفحش ذكرُهُ، والثاني أَن يُكنى الرَّجلُ باسمٍ توقيرًا وتعظيماً، والثالثُ أن تَقُوم الكنية مقام الاسم فيُعرَفُ صاحبُها بها كما يُعرفُ باسمه كأبي لَهَبٍ اسمهُ عَبدُ العُزَّى، عُرِفَ بكُنيته فسماه الله بها[xxxix]، ففي قوله تعالى: **(أو لامستم النساء)**، فإنه إن حُمل على الجماع كان كناية؛ لأنه ستر الجماع بلفظ اللمس الذي حقيقته مصافحة الجسد الجسد، وإن حُمل على الملامسة التي هي مصافحة الجسد الجسد كان حقيقة، ولم يكن كناية، وكلاهما يتم به المعنى، وكذلك يجري الحكم في الكناية، فإما أن تحمل على الحقيقة أو على المجاز، شرط أن يكون بينهما وصف جامع، لئلا يلحق بالكناية ما ليس منها، ويضرب لنا مثلا قوله تعالى: **ﮋ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮊ** ص: ٢٣، فكنى بذلك عن النساء، والوصف الجامع بينهما هو التأنيث، ولولا ذلك لقيل في مثل هذا الموضع:إن أخي له تسع وتسعون كبشا ولي كبش واحد، وقيل:هذه كناية عن النساء، وأكد ابن الأثير رأيه في تأويل قوله تعالى:(**وثيابك فطهر**) بأنه من أجل ذلك لم يلتفت إلى تأويل من أول أنه أراد بالثياب القلب على حكم الكناية ويعلل ذلك؛ بأنه ليس بين الثياب والقلب وصف جامع، ولو كان بينهما وصف جامع لكان التأويل صحيحا[xl]. ومن ذلك ما ورد في القرآن الكريم نحو قوله تعالى: **ﮋ 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 ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮊ** الحجرات: ١٢، فإنه كنى عن الغيبة بأكل الإنسان لحم إنسان آخر مثله، ثم لم يقتصر على ذلك حتى جعله ميتا، ثم جعل ما هو في الغاية من الكراهة موصولا بالمحبة، فأما جعل الغيبة كأكل الإنسان لحم إنسان آخر مثله، فشديد المناسبة جدا لسياق النص الكريم بحسب ابن الأثير معللاً ذلك؛ بأن الغيبة إنما هي ذكر مثالب الناس وتمزيق أعراضهم، وتمزيق العرض مماثل لأكل لحم الإنسان لحم من يغتابه؛ لأن أكل اللحم تمزيق على الحقيقة، وأما جعله كلحم الأخ فذلك لما في الغيبة من الكراهة والقبح؛ لأن العقل والشرع مجتمعان على استكراهه آمران بتركها والبعد عنها، ولما كانت كذلك جعلت بمنزلة أكل لحم الأخ في كراهته، ومن المعلوم أن لحم الإنسان مستكره عند إنسان آخر، إلا أنه لا يكون مثل كراهته لحم أخيه فهو أفظع، والغرض المقصود بهذا القول هو المبالغة في استكراه الغيبة وتقبيحها في النفوس، وأما جعل اللحم ميتا؛ لأن المغتاب لا يشعر بغيبته ولا يحس بها، فهو كالميت لا إحساس له، ويعلل جعل الغيبة وهي في غاية الكراهة موصولا بالمحبة وذلك لما جبلت عليه نفوس البشر من الميل إلى الغيبة والشهوة لها مع العلم بقبحها[xli].

ب-التعريض

وأما التعريض فما جاء منه قوله تعالى **ﮋ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ** الأنبياء: ٦١ - ٦٣، وغرض إبراهيم صلوات الله عليه من هذا الكلام إقامة الحجة عليهم، لأنه قال:(**فاسألوهم إن كانوا ينطقون**) مع علمه بعدم نطقهم وذلك على سبيل الاستهزاء بهم والسخرية من اعتقادهم، وهذا من رموز الكلام، وأن قصد إبراهيم عليه السلام لم يرد به نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإثباته على أسلوب التعريض يبلغ فيه غرضه من إقامة الحجة عليهم، والاستهزاء بهم، وهو أن كبير الأصنام غضب أن تعبد معه هذه الأصنام الصغار فكسّرها، وغرض إبراهيم عليه السلام من ذلك أنه لا يجوز أن يعبد مع الله تعالى من هو دونه، فإن من دونه مخلوق من مخلوقاته؛ لذلك جَعل إحالة القول إلى كبير الأصنام مثالاً لما أراده، ومن هذا القسم أيضاً قوله تعالى: **ﮋ 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 ﮊ** هود: ٢٧، فقوله تعالى: **ﮋ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﮊ** تعريض بأنهم أحق بالنبوة منه بحسب اعتقادهم، وأن الله تعالى لو أراد أن يجعلها في أحد من البشر لجعلها فيهم، لاعتقادهم بأنهم أفضل منه، ولا فضل له عليهم فقالوا له مؤكدين اعتقادهم:(**وما نرى لكم علينا من فضل**)[xlii].

4- أسلوبية التفسير بالاستعارة

يرى ابن الأثير أن حدّ الاستعارة هو "نقل المعنى من لفظ إلى لفظ المشاركة بينهما مع طيّ ذكر المنقول إليه؛ لأنه إذا احترز فيه هذا الاحتراز اختصّ الاستعارة، وكان حدّا لها من دون التشبيه، وطريقه أنك تريد تشبيه الشيء بالشيء مظهرا ومضمرا، وتجيء إلى المشبه فتعيره اسم المشبه به، وتجريه عليه، مثال ذلك أن تقول: رأيت أسدا"[xliii].

ويناقش بالمحاججة العلمية ما ذكره في رده على ابن سنان، أنّ الاستعارة المبنية على استعارة أخرى بعيدة مطرحة، وأنّ قوله هذا فيه نظر، وأضاف أنّ النص القرآني في قوله تعالى: **ﮋ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮊ** النحل: ١١٢، قد اشتمل على ثلاث استعارات ينبني بعضها على بعض، هي استعارة القرية

للأهل، والثانية: استعارة الذّوق للّباس، والثالثة: استعارة اللباس للجوع والخوف، وأنّها جاءت غاية في التناسب، وتابعه في ذلك العلوي، وجعلها أربع استعارات، فعد الرابعة استعارة اللباس في الخوف، وذكر أنّها استعارة مرشحة، وعلل ذمّ ابن سنان هذا النوع من الاستعارة، بأنه لم ينظر إلى الأصل المقيس عليه، وهو التناسب بين المنقول عنه والمنقول إليه، بل نظر إلى التقسيم الذي هو قسمه في القرب، أو البعد، ورأى أنّ الاستعارة المبنية على استعارة أخرى تكون بعيدة، فحكم عليها بالاطّراح، أي البعد، ويرى أنه إذا كان الأصل هو التناسب بحسب ما رأى ابن سنان، واعترض على رأيه، بأنّه لا فرق بين أن يكون التناسب في استعارة واحدة، أو في استعارة مبنية على أخرى، وأكد أنه إذا كانت الاستعارة الأولى مناسبة، ثم بني عليها استعارة أخرى مناسبة، فالجميع متناسب وهذا أمر برهاني لا يُتصَوّر إنكاره، فحصل من لفظ الإذاقة المبالغة في إدراك ألم الجوع والخوف بالإدراك بآلة الذوق، وحصل من لفظ اللباس المبالغة في العموم والاشتمال، فلأجل هذا كان الأبلغ ذكر اللباس ليحصل المعنيان جميعا[xliv]، وتابع ابن الأثير من سبقه من المفسرين الذين أكدوا أنّ الإذاقة واللباس استعارتان، أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة؛ لشيوعها في البلايا والشدائد التي تصيب الناس، وأما اللباس فقد شبه به لإحاطته واشتماله على اللابس، وعللوا وقوع الإذاقة على لباس الجوع والخوف، بأنهم لما فقدوا الطعام صاروا كأنهم يذوقون الجوع؛ لأنّ ألمهما يُذاق ولا يُلبس، وأنَّ ذلك الجوع كان شديدا عليهم شاملا لهم، فصار كأنه أحاط بهم من كل الجهات فأشبه اللباس، وأكدوا أنّ كُلّ تلك الصِّفات المذكورة في النص الكريم، وإنْ أُجرِيَتْ بحسب اللفظ على القرية إلا أن المراد بها أهلها[xlv].

ويضرب مثلا لما جاء من ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى في أول سورة إبراهيم عليه السلام: **ژ ٹٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڄ ڄ** إبراهيم:١، فالظلمات والنور استعارة للكفر والإيمان، أو للضلال والهدى، والمستعار له مطويّ الذكر، كأنه قال: (لتخرج الناس من الكفر الذي هو كالظلمة إلى الإيمان الذي هو كالنور)، وكذلك ورد قوله تعالى في هذه السورة أيضا: **ژ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ** ژ إبراهيم: ٤٦، وأكد أن القراءة برفع **(لتزول منه الجبال)** ليست من باب الاستعارة، ولكنها في نصب تزول، واللام لام كي، والجبال ههنا: استعارة طوى فيها ذكر المستعار له، وهو أمر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وما جاء به من الآيات والمعجزات: أي أنهم مكروا مكرهم لكي، تزول منه هذه الآيات والمعجزات التي هي ثابتة ومستقرة كثبات الجبال واستقرارها، وعلى هذا ورد قوله تعالى: **ژ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا** ژ الشعراء: ٢٢٤– ٢٢٦، فاستعار الأودية للفنون والأغراض من المعاني الشعرية التي يقصدونها، وإنما خص الأودية بالاستعارة ولم يستعر الطرق والمسالك أو ما جرى مجراها؛ لأنّ الشعر يستخرج بالفكرة والروية، والفكرة والروية فيهما خفاء وغموض؛ فكان استعارة الأودية لها أشبه وأليق[xlvi].

وهكذا نجد أنّ النص القرآني، قد أسند من خلال التصوير الحسي الاستعاري الإحساس إلى الجماد، فوصفه بالفاعلية، وأضفى عليه صفات بشرية، كالذوق واللباس، لتتوجه النفس إليه وينحصر الحدث به وكأنه فاعله، فيريك الحركة وهي دائبة في الجمادات، فكأنها ناطقة تتكلم، فيحرّك بذلك أسماعا غير واعية، وآذانا غير صاغية ويضفي ملامح القوة على ما لا قوة فيه، وهذا من مظاهر الخصائص النفسية في الأسلوب القرآني، الذي يحرّك الضمائر ويهز المشاعر لدى المتلقي.

5-أسلوبية التفسير بالتشبيه

لمحة تفسيرية انفرد بها ابن الأثير في تفسير قوله تعالى:ژ **ہ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ** ژ النور: ٣٥، في تمثيل نور الله تعالى بمشكاة فيها مصباح فإن هذا مثال ضربه للنبي ﷺ ويدل عليه أنه قال ژ **ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ** ژ، ويرى أن في هذا الموضع تشبيهاً لطيفاً عجيباً، وذاك أن قلب النبي ﷺ وما ألقي فيه من النور وما هو عليه من الصفة الشفافة كالزجاجة التي كأنها كوكب لصفائها وإضاءتها، ويما الشجرة المباركة التي لا شرقية ولا غربية، فإنها عبارة عن ذات النبي ﷺ؛ لأنه من أرض الحجاز التي لا تميل إلى الشرق ولا إلى الغرب، وأما زيت هذه الزجاجة فإنه مضيء من غير أن تمسه نار، والمراد أن فطرته فطرةٌ صافية من الأكدار منيرة من قبل مصافحة الأنوار، فهذا هو المراد بالتشبيه الذي ورد في هذه الآية بحسب ما يراه ابن الأثير[xlvii]، وشبه الليل باللباس في قوله تعالى في: **ژ ڃ ڃ ڃ** ژ النبأ: ١٠؛ لأنه يستر الناس بعضهم عن بعض لمن أراد هربا من عدو أو ثباتا لعدو أو إخفاء ما لا يحبّ الاطلاع عليه من أمره، مؤكداً أن هذا من التشبيهات التي لم يأته بها إلا القرآن الكريم، فإن تشبيه الليل باللباس مما اختصّ به من دون غيره من الكلام المنظوم والمنثور.

ومن هذا الأسلوب قوله تعالى: **ژ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ** يس: ٣٧، فشبه تبرؤ الليل من النهار بانسلاخ الجلد المسلوخ، وذاك أنه لما كانت بدايات الصبح عند طلوعه ملتحمة بأعجاز الليل أجرى عليهما اسم السّلخ، ويرى أن ذلك أولى من أن لو قيل (يخرج)؛ لأن السلخ أدلّ على الالتحام من الإخراج، وهذا تشبيه في غاية المناسبة، وكذلك ورد قوله تعالى: **ژ ٹ ٹ ٹ ٹ** مريم: ٤، فشبه انتشار الشيب باشتعال النار، ولما كان الشيب يأخذ في الرأس ويسعى فيه شيئا فشيئا حتى يحيله إلى غير لونه الأول بمنزلة النار التي تشتعل في الجسم، وتسري فيه حتى تحيله إلى غير حاله الأولى، وأكد أن أحسن من هذا أن يقال: إنه شبه انتشار الشيب باشتعال النار في سرعة انتشاره، وتعذر تلافيه، وفي عظم الألم في القلب به، وأنه لم يبق بعده إلا الخمود، فهذه أوصاف أربعة جامعة بين المشبه والمشبه به، وذلك في الغاية القصوى من التناسب والتلاؤم في النظم القرآني [xlviii].

ويضرب مثلا للتشبيه المظهر الأداة ما جاء منه قوله تعالى: **ژ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئي ئي** يونس: ٢٤، فشبّهت حال الدنيا في سرعة زوالها وانقراض نعيمها بعد الإقبال بحال نبات الأرض في جفافه وذهابه حطاما بعد ما التفّ وتكاثف وزيّن الأرض، وذاك تشبيه صورة بصورة، وهو من أبدع ما يجيء في بابه، ومن ذلك أيضا قوله تعالى في وصف حال المنافقين: **ژ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ** ژ البقرة: ١٧، وتقديره أن مثل هؤلاء المنافقين كمثل رجل أوقد ناراً في ليلة مظلمة بمفازة فاستضاء بها ما حوله، فاتّقى ما يخاف وأمن، فبينا هو كذلك إذ طفئت ناره، فبقي مظلما خائفا، وكذلك المنافق إذا أظهر كلمة الإيمان استنار بها واعتزّ بعزها وأمن على نفسه وماله وولده، فإذا مات عاد إلى

الخوف وبقي في العذاب والنقمة، وفي قوله تعالى: **ژئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆژ** يس: ٣٩، شبه الهلال فيها بالعرجون القديم، مؤكدا أن القمر حال كونه هلالاً يكون كعثق النخلة اليابس في هيئة نحوله واستدارته لا في مقداره، فإن مقدار الهلال عظيم، ولا نسبة للعرجون إليه، لكنه في مرأى النظر كالعرجون في هيئته لا في مقداره[xlix].

الخاتمة

هكذا نجد أن لابن الأثير نظرات تفسيرية نثرها في كتابه المثل السائر، فأتى بالنصوص القرآنية المناسبة شواهدً على صحة ما يراه في تقاسيم كتابه من مباحث لغوية، ونحوية وبلاغية وأدبية دالاً بذلك على سعة علمه بفنون القول، فضلاً عن محاججته العلمية والمنطقية ونظراته التفسيرية لتلك الشواهد القرآنية، فتفرد بتفسير بعضها وتابع من سبقه من المفسرين في بعضها الآخر، معتمداً حاكم الذوق السليم ومبينا أسرار الفصاحة والبلاغة للشواهد القرآنية ونظمها المعجز.

الهوامش

[i] المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 276/1، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، المعروف بابن الأثير الكاتب (637هـ)، المحقق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر– بيروت، 1420هـ - 1999م.

[ii] ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 267/2، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي(المتوفى: 542هـ) المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1- 1422هـ، ومحاسن التأويل: 315/4، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ)، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1418ه- -1997م.

[iii] المثل السائر:64/1.

[iv] ينظر: الطراز:74/2، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلويّ الطالبي الملقب بالمؤيد باللَّه (745هـ)، المكتبة العنصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ -2002م، وعلم المعاني:158، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، وبلاغة التراكيب(دراسة في علم المعاني):137، أ. د. توفيق الفيل، مكتبة الآداب، القاهرة، 1991م، وعلم المعاني ودلالات الأمر في القرآن الكريم:112، د. مختار عطية، دار الوفاء لدنيا، الطباعة والنشر، إسكندرية- مصر، 2004م.

[v] ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل:886-887، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (538هـ) دار الكتاب العربي– بيروت، ط3، - 1407هـ - 1987م، ومفاتيح الغيب، 238/26-240، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ) دار إحياء التراث العربي– بيروت، ط3، -1420هـ-1999م، ومناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني (1122هـ)، (1645 –1710م)، تحـ : فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1415هـ-1994م، والطراز،41/2، والفصل والوصل في القرآن الكريم: 125، منير سلطان، منشأة المعارف بالإسكندرية، ط2، د.ت، والتعبير القرآني:59، د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار، عمّان، الأردن، ط5، 1428ه-2007م.

[vi] ينظر: المثل السائر:43/2.

[vii] ينظر: الكشاف:247/3، ومفاتيح الغيب:27/17، والمثل السائر:44/2.

[viii] ينظر: الكشاف:232/4، والمثل السائر:45/2.

[ix] ينظر: مفاتيح الغيب:159/27.

[x] ينظر: المثل السائر:45/2.

[xi] ينظر: نفسه: 63/1.

[xii] ينظر:نفسه:52/1-53.

[xiii] ينظر: الكشاف:150/1، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 162/1، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي(542 هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1422هـ- 2001م، ومفاتيح الغيب: 548/3.

[xiv]) ينظر: الكشاف:561/4، ومفاتيح الغيب:123/12، والمثل السائر:279/1-280.

[xv] المثل السائر:51/2.

[xvi] نفسه:54/2.

[xvii] ينظر: مفاتيح الغيب:63/2، والمثل السائر:51/2.

[xviii] ينظر: المثل السائر:52/2.

[xix] نفسه:284/2.

[xx] ينظر: ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل:24/1-25، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (المتوفى: 708هـ) وضع حواشيه، عبد الغني محمد علي الفاسي، د. ط ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403ه-1983م.

[xxi] ينظر: المثل السائر:285/2.

[xxii] ينظر: نفسه:286/2.

[xxiii] ينظر: نفسه:147/2.

[xxiv] نفسه: 148/2.

[xxv] ينظر: نفسه: 149/2.

[xxvi] الاتقان في علوم القرآن:1840/5، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1394هـ/1974م.

[xxvii] المثل السائر:77/1، وينظر: الكشاف:65/3، ومفاتيح الغيب: 425/24.

([xxviii]) ينظر: لسان العرب:507/3.
([xxix]) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور:298/5، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: 885هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت – 1415- 1995م.
([xxx]) المثل السائر:77/1، وينظر: الكشاف:778/4، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:470/5.
([xxxi]) ينظر: المثل السائر:64/1.
([xxxii]) دلائل الإعجاز في علم المعاني:66، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: 471هـ) المحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، ط3، 1413هـ-1992م، وينظر: المثل السائر:50/1.
([xxxiii]) ينظر: المثل السائر:63/1.
([xxxiv]) ينظر: نفسه:66/1. وينظر: مفاتيح الغيب:58/10، وتفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم:170/2، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: 982هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1419هـ -1999م.
([xxxv]) ينظر: المثل السائر:58/1- 59
([xxxvi]) ينظر:الكشاف:201/4، وجامع البيان في تأويل القرآن:451/21، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ) المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط3، 1420 هـ - 2000 م والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:11/5، والمثل السائر:72/1-73.
([xxxvii]) ينظر: مفاتيح الغيب:23/26، والمثل السائر:287/2، ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور:227/6.
([xxxviii]) المثل السائر: 182/2.
([xxxix]) ينظر: لسان العرب:233/15.
([xl]) ينظر: المثل السائر: 183/2.
([xli]) ينظر: نفسه:191/2.
([xlii]) ينظر : نفسه:200/2.
([xliii]) نفسه:351/1.
([xliv]) ينظر: المثل السائر،371/1-372، والطراز،122/1-123، والتعبير الفني في القرآن الكريم،205، الدكتور بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، وإعراب القرآن وبيانه، 376/5، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش(1403هـ)، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سورية (دار اليمامة، دمشق، بيروت)، (دار ابن كثير، دمشق، بيروت)، ط4، 1415هـ-1994م، والتصوير في تفسير القرآن الكريم بين القدماء والمحدثين: 286-287، رائد رشيد صالح، أطروحة دكتوراه،(غير منشورة)، كلية التربية، جامعة تكريت، 1434هـ- 2013م.
([xlv]) ينظر: الكشاف،586، ومفاتيح الغيب،20 /278-280.
([xlvi]) ينظر: المثل السائر:359/1-360.
([xlvii]) ينظر: نفسه:380/1.
([xlviii]) ينظر: نفسه:383/1-384.
([xlix]) ينظر: نفسه:387/1-388.