الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة -1- الحاج لخضر

كلية العلوم الإسلامية
قسم اللغة والحضارة الإسلامية

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

جهود علماء الجزائر في توظيف المباحث اللغوية في تفسير القرآن الكريم

أطروحة تخرج مكملة لنيل درجة دكتوراه LMD في العلوم الإسلامية
تخصص: اللغة العربية والحضارة الإسلامية

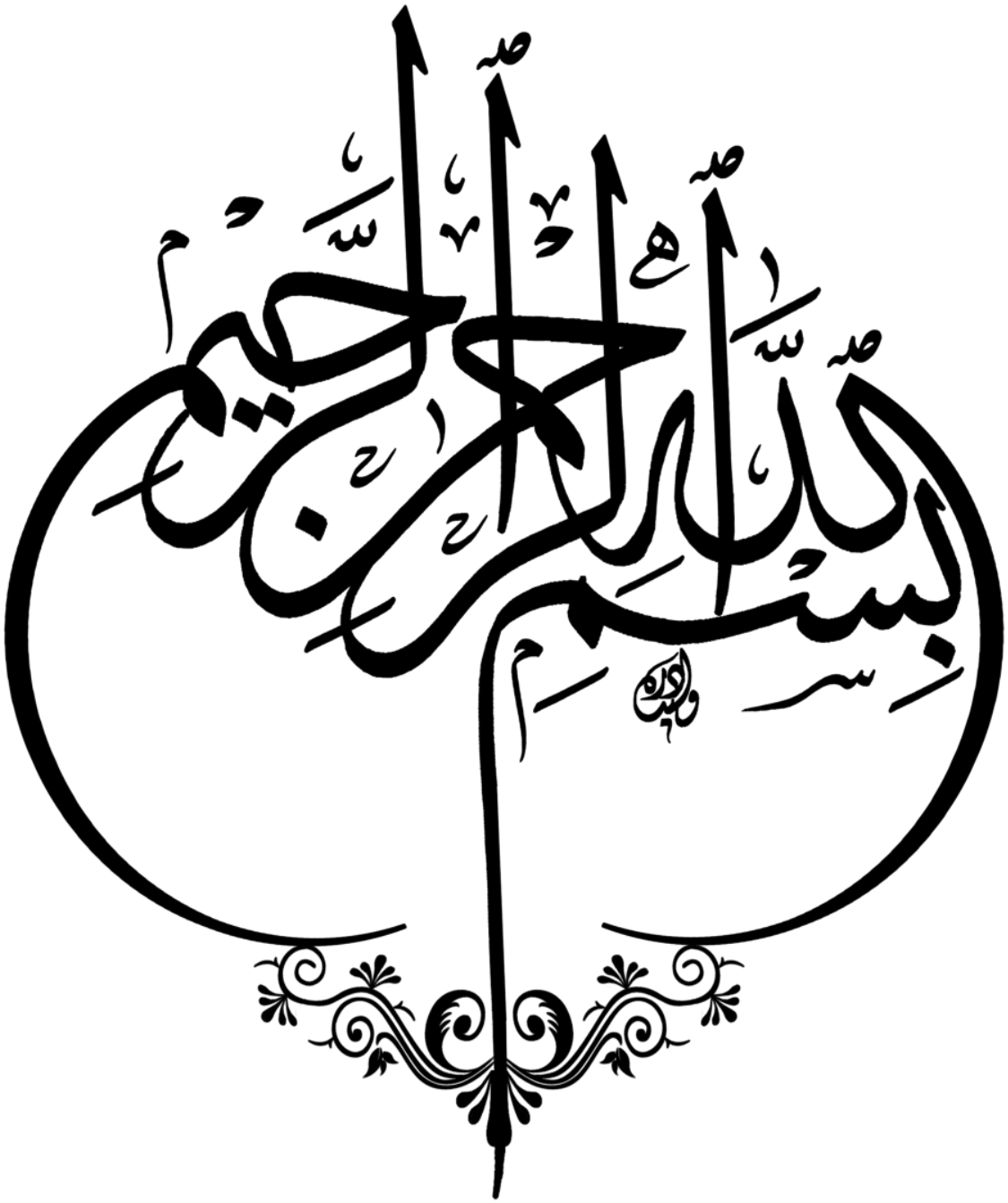
إعداد الطالب
علي بن ميلة

إشراف الأستاذ الدكتور
أ. د/ منصور كافي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة اللأصلية	الصفة
عبد الباسط دردور	أستاذ	جامعة باتنة -1-	رئيسا
منصور كافي	أستاذ	جامعة باتنة -1-	مقررا
سامية ديبي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة -1-	ممتحنا
سامية دردوري	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة -1-	ممتحنا
هشام شوقي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة-	ممتحنا
محمد لقريز	أستاذ محاضر (أ)	جامعة المسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية:
1443- 1444هـ/ 2022- 2023م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى أمي وأبي ... لقد كانت من أكبر مخاوفي مناقشة هذه الأطروحة وحيدا بدونكما.

لإخوتي وأخواتي ... وجدت فيكم الدعم على الاستمرار يوم عصفت بي الحياة بعيدًا.

إلى إكرام وسيرين ... عنوان الأمل والتفاؤل الدائم والمستقبل المشرق.

إلى رفاقٍ دعموني بوجودهم: نورو، جابر، سيف، بابا جلال، رمزي، نبيل، أسامة، عيسى.

لكل زملائي من الباحثين وطلبة الدكتوراه في كل التخصصات، أذكر منهم: عبد الرحمان حتحوت، بلال بوسنة، فارس بكيس، نورة برباق، نوال واشم، سارة عبدو.

إلى كل الأساتذة الذين تتلمذت عليهم في كل المراحل الدراسية الأحياء منهم والأموات.

إلى كل الرّاحلين عني وقد تركوا فيَّ أثرًا: أ. د بن الشيخ، أ. د بن مخلوف، أ. بوشامة، جارتي سليمة، عمي الجمعي، عمي محفوظ، عمي بلقاسم، وليد وهاب، عبد الرحيم لعرق.

إلى كل من سندني يوم احتجت له: خالتي نادية، أ. رتيبة، أ. ناصر بولرواح، أ. صالح بن مُحَمَّد علي دبوز، إبراهيم بن ناصر، جمعية التراث، أ. طاهير، أ. بورزق، أ. عصام.

إلى كل الطاقم المشرف على كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1؛ من دكاترة، وأساتذة، وإداريين، ومكتبيين، والساهرين على توفير الجو المناسب من نظافة وأمن، كنتم عائلتي الثانية طيلة مساري الدراسي فشكرًا جزيلا لكم فردًا فردًا كل باسمه وكل برتبته.

لكل من توسم فيَّ النجاح وتمنى لي الأفضل حتى وإن نسيت اسمك فذكراك في قلبي خالدة.

لكل شريفٍ ضحى من أجل إعلاء كلمة الإسلام وخدمة هذا الوطن.

بالخير والبركات أُهدي لكم هذا العمل جميعًا.

شكر وتقدير

بادئ ذي بدء الحمد لله على نعمته وفضله أن منّ علي بإكمال هذه الأطروحة بعد طول تعب وعناء، ثم اعترافًا بذوي الفضل بفضلهم أتوجه بخالص الشكر للأستاذ الدكتور منصور كافي الذي لم يكن مجرد مشرفٍ على بحثي، لما لمست فيه من نصائح أبوية صادقة وإرشادات قيمة رافقتني طيلة مجريات هذه الدراسة، فله جزيل الثناء والتقدير في إخراج هذا العمل على الصورة التي جاء عليها، ومن هذا المنبر أقدم اعتذاري على كلّ تقصير بدر مني كما آسف إن لم أبلغ مستوى تطلعاته فيَّ بالرغم أني لم أدخر جهدا في السعي لذلك.

والشكر موصول كذلك لأعضاء لجنة المناقشة من الأساتذة والدكاترة داخل جامعة باتنة 1 وخارجها، والذين تولوا متابعة هذه الأطروحة بتصحيح عثراتها وتهذيب هفواتها، متجشمين في ذلك أعباء المراجعة ومشقة السفر رغم التزامات الحياة المختلفة ومشاغلها الكثيرة، لتقديم هذا العمل في حلة معرفيّةٍ لائقة لتكون فيما بعد لبنة من لبنات الدراسات القرآنية واللغوية، وفي الأخير لا يسعني إلا الدعاء لكل من سعى لتطوير هذا البحث وتقويمه بالنقد الجاد البناء؛ وأن يجازي الله الجميع عني خير الجزاء وأن يبارك في علمهم، وأن يرزقهم الله التوفيق لما يحبه ويرضاه ولما هو خيرٌ وصلاحٌ للبلاد والعباد في الدنيا والآخرة.

كما لا أنسى أن أُثنِي على من قدم لي يد العون ولو بدعوة غيب.

مقدمة

مقدمة:

«إنّ الحمد لله نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، فمن يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله»[1].

أما بعد:

جعل الله عزّ وجل تقدم هذه الأمة مرهونٌ بمدى تعلقها بالقرآن الكريم واهتمامها به؛ وستكون راية الإسلام في مصاف النجاح طالما كان هذا الكتاب العزيز عنوانا متداولاً في المؤلفات القديمة والحديثة؛ سواءٌ منها تلك التي تجعل منه أساساً للبحث أم في المجالات المنبثقة عنه فتبحث النص القرآني بشكل غير مباشر، ولما تجلت هذه الحقيقة في أذهان عموم المسلمين تجند على إثرها علماء جهابذة لدراسة كتاب الله والتصنيف في مختلف العلوم المرتبطة به، والقارئ في التاريخ الإسلامي يجد الكثير من الأسماء البارزة التي تصدت لهذه المهمة الشريفة.

وتجدر الإشارة أنه بالرغم من اختلاف الفترة الزمنية التي عايشها هؤلاء العلماء وكذا الإقليم الجغرافي الذي ينحدرون منه، إلا أنّه ما جمع شملهم هو القرآن الكريم والسّعي لفهم معانيه والاعتناء بالأدوات المساعدة على ذلك؛ فقد كانت بمثابة رابطة روحية عليا ارتقت فوق كل الاعتبارات البشرية متجاوزة كل الفروقات الذاتية الأخرى، فسماحة تعاليمه والتي نقلتها الآيات القرآنية إلى العالم أجمع، كل هذا شكل حبل الله المتين الذي سمح باستمرار وحدة المسلمين وسبيل تفوقهم في الدنيا والفلاح في الآخرة.

وتماشيًا مع ما تم ذكره كان تقدير هؤلاء المجتهدين الربانيين والاحتفاء بهم؛ شكل من أشكال الامتنان لهم على ما قدموه لخدمة القرآن الكريم، كما أن الإشادة بفضلهم إنما يدخل في الرقي بالحضارة الإسلامية والقيام بها، وذلك من خلال بعث الصلة بين الخلف

[1]– الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، تحق: أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3)، وإبراهيم عطوة عوض (جـ 4، 5)، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ/ 1975م، ط 2، أبواب النكاح، باب ما جاء في خطبة النكاح، حديث صحيح، 1105: 5/ 405.

الناشئ وشخصيات السلف العلمية والتي هي في الحقيقة تعتبر جزءًا من هويته وانتمائه، وطرفًا مهمًا في صنع ماضيه من قبل وتشكيل مستقبله فيما بعد، فالأمة التي لا تبذل جهدا لتخليد علمائها في أذهان أبنائها هي منتجة لجيل ذي شخصية هشة لا يقوى على مواجهة الغزو الفكري ويسهل سحبه لانحلالٍ في الآخر والذوبان فيه.

وفي ذات المنوال تعتبر الجزائر واحدة من البلدان التي حباها الله عزّ وجل بالإسلام، فمنذ أيام الفتح الإسلامي ولغاية الوقت الراهن عرفت هذه الأرض عددًا كبيرًا من الأعلام الذين رادوا في مجال القرآن وعلومه المتنوعة، وقد توجهت فئة منهم للاستزادة فكانوا على قدرٍ عظيمٍ من الشأن والمكانة في التفسير بشكل خاص، فأولوا لهذا العلم أيما عناية مستعينين في ذلك بمجموعة من الفنون المساعدة والتي تساهم في الوصول لمعرفة المعنى الأقرب من النص المقدس.

وجديرٌ بالذكر أن تمكن هؤلاء العلماء من القواعد العربية ومعرفتهم بدقائقها، كل هذا قد سهّل عليهم مهمة تفسير القرآن الكريم وشرح مدلولاته، ويرجع ذلك للترابط الوثيق بين العِلمين إذ من الصعوبة بمكان الوقوف على معاني الوحي المنزل؛ ما لم نمتلك الأدوات الأساسية التي نفهم من خلالها اللغة التي نزل بها، ولا مناص من القول أن جهود المفسرين الجزائريين قد تُرجمت في شكل ثروة تأليفية وفكرية ضخمة تناقلتها أجيال عديدة بعدهم، كما كان لهذا الزخم العلمي الأثر الواضح في الارتقاء بمستوى الدراسات الشرعية وكل ما يتصل بها من معارف في كل القطر الإسلامي الأشم.

1- مشكلة البحث:

قامت هذه الأطروحة على استقراء الجانب اللغوي للمصنفات الجزائرية التي وجهها أصحابها لدراسة علم التفسير، لذا فقد وسمت بالعنوان التالي: "جهود علماء الجزائر في توظيف المباحث اللغوية في تفسير القرآن الكريم"، وبناءً عليه يمكن صياغة المشكلة الرئيسة على النحو التالي: فيما تمثل تجسيد المباحث اللغوية في المؤلفات الجزائرية التالية: الجواهر الحسان للثعالبي، وتيسير التفسير لأطفيش، وأيسر التفاسير لأبي بكر الجزائري؟، والنماذج التي سردتها هي العينة التي اتخذتها لهذا العمل الأكاديمي.

ثم بالانتقال إلى التساؤلات الثانوية وهي تتفرع إلى ما يلي:

- ماهية المباحث اللغوية؟.
- ما هي الأبعاد التاريخية لمفهوم المباحث اللغوية؟.
- كيف وظف الثعالبي وأطفيش وجابر الجزائري للمباحث اللغوية في تفاسيرهم؟.

2- أهمية البحث:

كما لا يفوتني التنويه بأهمية هذا البحث في كونه:

- يعتبر إضافة نوعية في الدراسات الجزائرية القرآنية اللغوية.
- يذكر بالمكانة العلمية للمفسرين الجزائريين الثلاثة ويشيد بمؤلفاتهم.
- يبرز الهوية الإسلامية للجزائر على صعيد العلوم الشرعية.

3- أسباب اختيار البحث:

فمن الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع هي:

- المساهمة في خدمة علم التفسير اللغوي للقرآن الكريم بصبغة جزائرية.
- دراسة أعمال المفسرين الجزائريين من زاوية مختلفة وهو الجانب اللّغوي.
- تعريف الأجيال القادمة بمجهودات علماء الأمة الجزائرية وإسهاماتهم الحضارية.

4- الدراسات السابقة

لقد استعنت في هذا الموضوع بالعديد من الدراسات الأكاديمية والتي أسرد منها:

1- "محمّد بن يُوسف أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيْسير" لمحمّد عكي علواني وهي رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، تخصص العلوم الإسلامية بالمعهد الوطني العالي لأصول الدّين في الجزائر سنة 1411هـ/ 1991م، كما قسم رسالته إلى: الباب الأول تكلم فيه عن عصر أطفيش وحياته وآثاره، والباث الثاني لتعريف تيسير التفسير في حين خصص الباب الثالث لبيان طريقة أطفيش في تيسيره، وموقفه من بعض المسائل، وكذا مكانة تفسيره بين بعض التفاسير.

وتماشيا مع ما تم ذكره فقد استفدت من هذه الرسالة في المبحث الثاني من الفصل الثاني للباب الأول وذلك بالترجمة لأطفيش، وكذا في المبحث الثاني من الفصل الثالث لنفس الباب لما تطرقت للحديث عن تيسير التفسير، ومن زاوية أخرى فتختلف عنها أطروحتي في كونها درست كل من الثعالبي وأطفيش وأبي بكر الجزائري وليس واحدًا فقط، مع التركيز على الجانب اللغوي في تفاسير هؤلاء الثلاثة بخلاف محمد العلواني الذي بحث في التيسير من حيث مسائل مختلفة.

2- "القضايا اللغوية والبلاغية في تفسير الثعالبي" التي أعدّها السعيد بوخالفة لتكون رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة، بقسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب والعلوم الإنسانية للجامعة الجزائرية: العقيد الحاج لخضر باتنة للعام الدراسي 1424هـ/ 2003م، حيث تناول الباحث في القسم النظري نبذة عن حياة الثعالبي وآثاره، كما قام بتعريف الجواهر الحسان من خلال المصادر والأدوات التي اتبعها المفسر في كتابه، ثم في القسم التطبيقي توجه الباحث للدراسة اللغوية والبلاغية في الجواهر الحسان؛ وتمثل ذلك عبر قضايا الأصوات والتراكيب وأيضًا قضايا الدلالة والمعجم.

ويكمن محل الاستفادة من هذه الرسالة في موضعين اثنين: الأول منهما في المبحث الثاني من الفصل الثاني للباب الأول، أي في إبراز مفهوم المباحث اللغوية في الدراسات الأكاديمية الجزائرية، أما الثاني فهو في تعريف الإبدال بين الحركات والذي يقع في المبحث الأول من الفصل الأول للباب الثاني، كما تتقاطع مع ما ذهبت إليه بشأن المباحث اللغوية في الجواهر الحسان، إلا أنني انتهجت طريقة تختلف عما اتبعه السعيد بوخالفة في اختيار الظواهر اللغوية بالنسبة للمفسرين الجزائريين الثلاثة ثم مناقشتها وتحليلها بأسلوبٍ خاص.

3- "المباحث اللّغوية في منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة لقطب الدين الراوندي (ت: 573هـ)" حاز بها سعد صباح جاسم على درجة الماجستير، من قسم اللغة العربية كلية الآداب فتمت مناقشتها بالجامعة المستنصرية ببغداد- العراق من العام 1433هـ/ 2012م، حيث قام الباحث بتقسيم رسالته إلى: فصلٍ أول درس من خلاله المباحث الصوتية في منهاج البراعة، ووجه الفصل الثاني للمباحث الصرفية في منهاج البراعة،

بينما كان الفصل الثالث للمباحث النحوية في منهاج البراعة، وأخيرًا جاء الفصل الرابع مُختصًا بالمباحث الدلالية في منهاج البراعة.

ثم بفضل هذه الدراسة اتضح لي المدلول المعاصر للمباحث اللغوية وما هي أهم المسائل التي تنضوي تحته، لذا اعتمدت عليها في الفصل الأول للباب الأول أي ضمن الحديث عن "مفهوم المباحث اللغوية في الدراسات الأكاديمية العراقية"، وقد استثمرت كل هذه المعطيات في هيكلة الجانب التطبيقي من حيث اختيار بعضٍ من المسائل اللغوية الموجودة في التفاسير الجزائرية الثلاثة، كما رجعت إليها أيضًا في الفصل الأول والفصل الرابع من الباب الثاني وبالضبط في الكلام عن "مراتب الإبدال بين الضمة والكسرة وأثره" و"تعريف المشترك اللفظي والوجوه والنظائر".

4- "الشيخ أبو بكر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسّر" ويعود هذا البحث لصاحبه مسعود جمادي، والذي نشره في مجلة الإحياء المحكمة بكلية العلوم الإسلامية في جامعة الحاج لخضر باتنة -1- الجزائر لعام 2019م، وقد أعطى هذا المقال تفصيلاً دقيقًا حول شخصية المفسّر أبي بكر الجزائري؛ سواءً على المستوى الذاتي بذكر: اسمه ونسبه، ومولده ونشأته، وأبنائه، ومن صفات الشيخ وأخلاقه، ومن مآثره، ووفاته، أم على المستوى العلمي والمتمثل في: طلبه للعلم، وشيوخه، وتلاميذه، وأعماله، وما كتب عنه، ومؤلفاته وآثاره، ومن أقوال العلماء فيه.

وتجدر الإشارة هنا أنني وظفت هذه الدراسة في الباب الأول النظري لهذا الموضوع، في المبحث الثالث لكل من الفصلين الثاني والثالث، وذلك لما انتقلت للتعريف بالسيرة الذاتية والعلمية لجابر الجزائري ثم في تقديم صورة لتفسيره أيسر التفاسير، وفضلاً على اقتصار هذا المقال على عالم واحد فهو أيضا لا يعدو أن يكون عملاً تنظيريًا لا أكثر، وهذه النقطة هي التي تميزت بها أطروحتي أين تطرقت فيها للأعلام الثلاثة: الثعالبي، وأطفيش، وأبي بكر الجزائري، كما عالجت فيها توظيف هؤلاء المفسرين للمباحث اللغوية في كتبهم: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير.

5- أهداف البحث

وفي هذا السياق يمكن صياغة أهداف البحث على النحو التالي:

- إزالة اللبس عن مصطلح المباحث اللغوية وكذا تطوره الدلالي.
- إلقاء الضوء على الآليات اللغوية المستخدمة في التفاسير الجزائرية الثلاثة.
- تعميق فهم كتاب الله عزّ وجل من خلال تأكيد دور الخلفية اللغوية في التفسير.

6- خطة البحث

يرى الباحث تقسيم هذه الأطروحة إلى: مقدمة والجانب النظري الذي مَثّله الباب الأول والموسوم بـ "دلالة المباحث اللغوية عند المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري"، ويشمل ثلاثة فصول: فجاء الأول ليشرح "دلالة جهود المفسر في توظيف المباحث اللغوية"، إذ عرّفت فيه المفردات التالية: الجهد؛ التفسير والتأويل؛ والمباحث اللغوية؛ كما خُصِص الفصل الثاني للحديث عن: "تراجم المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري"، في حين أن الفصل الثالث اهتم بـ: "تعريف التفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان؛ تيسير التفسير؛ أيسر التفاسير".

والجانب التطبيقي الذي تجسد في الباب الثاني "توظيف المباحث اللغوية في التفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان، تيسير التفسير، أيسر التفاسير"، ويتكون من فصلين: الأول بعنوان "توظيف المباحث الصوتية والصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري"، أما الفصل الثاني فقد بيّن "توظيف المباحث النحوية والدلالية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري"، كما أنهيت هذا الموضوع بخاتمة ضمنتها أهم النتائج المتوصل إليها، ثم أرفقتها بمجموعةٍ من الفهارس لـ: للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، ولموضوعات البحث، ثم ملخص بالعربية والانجليزية.

وبطبيعة الحال فإنّ كل واحد من هذه الفصول يقوم على مباحث والتي بدورها تتضمن عدة مطالب ثم تليها مجموعة من الفروع بحسب ما تقتضيه دراسة كل عنصر، كما سعيت في مجريات هذا البحث الأكاديمي للتساوي بين كامل هذه الفصول غير أن ذلك كان على قدر كبير من الصعوبة؛ وهذا راجع للتباين الواقع في توفر المادة العلمية لكل جزئية سواءٌ بكثرتها أو قلتها، ومن زاوية أخرى أني استطردت أكثر في بعض

المسائل مقارنة من غيرها لضرورة بحثية ارتأيتها من وراء ذلك، وهو مما ساهم في ظهور اختلال توازن منهجي طفيف لبعض المواضع من هذه الأطروحة.

7-منهج البحث

اعتمدت في سبيل إنجاز هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي؛ وذلك بتتبع بعض المباحث اللغوية المبثوثة ضمن التفاسير الجزائرية الثلاثة: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، ثم المنهج التحليلي والنقدي في بحث المسائل اللغوية المستخرجة من حيث تقديم آراء علماء اللغة ثم مناقشتها للخروج بتصور واضح حول هذه القضية، كما استندت بصفة ثانوية على المنهج المقارن بجمعي لأقوال هؤلاء المفسرين وأبرزت نقاط الاتفاق والاختلاف فيها، واعتمدت أيضًا المنهج التاريخي في الترجمة للأعلام الثلاثة وتأليفهم لتفاسيرهم وسنوات طبعها.

8- حدود الدراسة

اقتصر هذا البحث من الناحية الزمانية على ثلاثة فترات زمنية: الأولى بداية من تاريخ ولادة الثعالبي 786هـ/ 1384م لغاية وفاته عام 875هـ/ 1471م، وتتعلق الثانية بحياة أطفيش من 1238هـ/ 1821م إلى أن بلغته المنية يوم السبت 23 ربيع الثاني 1332هـ/ 21 مارس 1914م، أما الثالثة فمُستهلها من ازدياد أبي بكر الجزائري في سنة 1921م/ 1340هـ لحد ما توفي وكان ذلك قبيل فجر الأربعاء 4 ذو الحجة 1439هـ الموافق لـ 15 أغسطس 2018م.

وفي نفس الصدد فقد كان ميدان هذه الأطروحة من حيث الجانب المكاني هو بلد الجزائر بشكل عام، وشمل بصفة تفصيلية ثلاثة مناطق جغرافية وهي التي ترتبط بحياة الأعلام الذين درستهم نحو: موطن الثعالبي وهو وادي يِّسِّر ببومرداس الذي يقع بالجنوب الشرقي عن العاصمة، ثم منشأ أطفيش ببني يزقن التابعة لمدينة غرداية جنوب الجزائر، وكذلك قرية لِيوة أين ولد أبو بكر الجزائري وكبر فيها وهي التابعة لولاية بسكرة بجنوب عاصمة الجزائر، كما يضاف للحدود المكانية المملكة العربية السعودية وهي التي توفي بها جابر الجزائري ودفن في مقبرة البقيع رحمهم الله جميعًا.

9- كلمة عن أهم مصادر البحث ومراجعه

وفي إطار الحديث عن أهم الموارد العلمية التي التجأت إليها لصياغة فقرات هذه الأطروحة أذكر منها ما يلي:

استهلالًا بالقرآن الكريم والذي مثّل الأصل الموجد لهذا الموضوع وغيره من الدراسات القرآنية، ثم تليه المؤلفات الجزائرية الثلاثة والتي كانت بمثابة ميدان تطبيقي للمباحث اللغوية وهي: الجواهر الحسان للثعالبي، تيسير التفسير لأطفيش، أيسر التفسير لأبي بكر الجزائري، كما اعتمدت على تفاسيرَ أخرى نحو: الكشاف للزمخشري، والمحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي، والتحرير والتنوير لابن عاشور، أما في الإعراب فمما رجعت إليه: إعراب القرآن للنَّحَّاس، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري، والمجيد في إعراب القرآن المجيد للصفاقسي.

وبالنسبة لكتب علم القراءات فأبرز ما استندت عليه: الحجة في القراءات السبع لابن خالويه، وإتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر لأحمد بن محمّد البنّا، واللهجات العربية للراجحي، ومن أجل تعريف مصطلحات البحث فقد استعنت بالمعاجم اللغوية والتي منها: تهذيب اللغة للأزهري، ولسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروز آبادي، أما على صعيد علم اللغة وفقهها فمن بين المصنفات التي عدت إليها هي: دراسات في فقه اللغة لصبحي الصّالح، وعلم اللغة لعلي عبد الواحد وافي، والمنهج الصّوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصّرف العربي عبد الصبور شاهين.

ولا مناص من القول أن تخريج الأحاديث الواردة في هذه الدراسة كان من: صحيح البخاري، وسنن الترمذي، ومسند الإمام أحمد بن حنبل، هذا ولما كنت بصدد الترجمة للمفسرين الثلاثة لجأت للمصادر التي تناولت سير العلماء والتي من أشهرها: الأعلام للزِّرِكلي، وشجرة النور الزكية لابن مخلوف، ومعجم أعلام الإباضية لمحمد بن موسى بابا عمي وآخرون، أما حين تعلق الأمر بالأحداث التاريخية فبعض ما استدليت به عليها هو: التحفة المرضيّة لمحمّد بن ميمون الجزائري، نهضة الجزائر الحديثة لمحمد علي دبوز، تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله.

10- صعوبات البحث

وبالانتقال للكلام عن الصعوبات التي صادفتني في إكمال هذه الأطروحة فمنها:

-طبيعة العنوان التي تجمع بين علمي التفسير واللغة وهو ما أضفى عليه بعض الصعوبة، إذ تطلب مني بذل جهد أكبر لاستيعاب وتحليل ثم مناقشة الأقوال الواردة خاصةً لما يتعلق بالمسائل اللغوية الدقيقة.

-التزامي بالاستدلال على المعلومة من محلها الأصلي استنزف مني كثيرًا من الوقت والطاقة في التنقيب عن مصدرها الأول.

-عرقلة الحصول على المادة العلمية خلال فترة الموجة الأولى والثانية لفيروس كورونا، أين توقفت حركة المرور وأغلقت المراكز البحثية والمكتبات العامة والخاصة.

-استشعاري الكبير لقيمة البحث العلمي الممنهج الهادف تجاه الله عز وجل ثم تجاه الطاقم الأكاديمي؛ هذا ما خلق لي نوع من التوجس في التأليف فخشيت من ورائه الوقوع في الخطأ فلا يرتقي هذا العمل للمستوى المثالي المطلوب.

11-الطريقة المعتمدة في كتابة البحث

ولإخراج هذا البحث في صورته النهائية فقد راعيت نقاط عدة هي:

1- كتبت الآيات القرآنية بالرسم العثماني الموافق للمصحف الشريف برواية حفص.

2- عزوت الآيات إلى موضعها في القرآن الكريم بذكر اسم السورة ورقم الآية.

3- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة في ثنايا الرسالة من الصحيحين وفي حالة عدم وجودها، أنتقل لكتب الحديث الأخرى التي شرطها الصحة.

4- وقد استهللت الباب والفصل والمبحث من هذه الأطروحة بافتتاحية تقدم للقارئ فكرة عامة حول مضمون المحتوى.

5- ترجمت بالتفصيل للثعالبي وأطفيش وأبي بكر الجزائري لارتباطهم الوثيق بهذا الموضوع في حين لم أتطرق لتعريف باقي الأعلام لأني تعاملت مع أسماء علمية معروفة لدى المختصين.

6- كما لم أقدم معلومات حول جغرافية المناطق والمدن المذكورة، ما عدا التي لها اتصال مباشر بهذه الدراسة والذي جاء مختصرا في المتن، وذلك لأن أغلب مواقع هذه الأماكن مشهورة من حيث الإفاضة والذكر.

7- عند النقل الحرفي يوضع النص المستشهد به بين شولتين.

8- أما عند النقل بالمعنى لا يوضع النص بين شولتين والهامش يبدأ بـ "ينظر".

9- وقد انتهجت طريقة توثيق الكتاب بذكر: اسم المؤلِف، عنوان المؤلَف، المحقق، مكان النشر، دار النشر، عدد الطبعات، الجزء/ الصفحة.

10- إذا تكرر المصدر أو المرجع نفسه في الصفحة الواحدة دون أن يكون هناك مراجع آخر بين التكرار، وجب ذكر المصدر أو المرجع كاملًا في المرة الأولى، أما في المرة الثانية فيذكر فقط عبارة: المصدر نفسه أو المرجع نفسه.

11- إذا وُجِد فاصل بين المرجع المتكرر، فيذكر فقط: اسم المؤلف، المرجع سابق، الصفحة.

12- إذا كان ثمة أكثر من مؤلف لمرجع ما، فينبغي ذكرهم جميعًا إذا كان عددهم لا يتجاوز الثلاثة، فإذا تجاوز عددهم الثلاثة ذُكِر اسم من اشتهرت صلته بالمرجع أكثر من غيره، وأضيف إلى اسمه: وآخرون .. ثم يذكر اسم المرجع، إلى آخر المعلومات السابقة.

13- أما تهميش الرسالة الأكاديمية فيأتي على الشكل التالي: الباحث، عنوان الدراسة، الدرجة، القسم، الكلية، الجامعة، البلد، التاريخ.

14- وإذا كان المرجع مقالًا فيجب ذكر اسم صاحبه، عنوان المقال، اسم المجلة أو الصحيفة، رقم العدد، مكان وتاريخ نشرها، على أن يوضع عنوان البحث بين شولتين صغيرتين، وأن يكتب اسم المجلة أو الدورية أو الصحيفة بحرف أسود نافر، أو يوضع تحته خط.

15- كل معلومات المُصنَف تُذكرُ عند أول ورود في الهامش، فإذا تكرر أكتفي باسم الشهرة للكاتب وتأليفه ثم الجزء والصفحة.

16- كما أود التنبيه أني رتبت المصادر والمراجع على أساس الحرف الأول منها وفق المنظومة الهجائية الألفبائية العربية، دون أن أراعي في ذلك أداة التعريف العربية (ال)، وابن، وأبو.

17- في بعض المواضع من هذه الأطروحة أشير للجواهر الحسان بتفسير الثعالبي، وكذا لتيسير التفسير بتفسير أطفيش، كما عوضت أيسر التفاسير بتفسير أبي بكر الجزائري.

18- وقد وظفت مجموعة من الرموز هي كالتالي:

- د. ت: المقصود به "دون تاريخ نشر".
- د. ط: بمعنى "دون طبعة".
- د. ت. ط: يفسر "دون تاريخ نشر ودون طبعة".
- مج: يشير لـ "الماجستير".
- د: يلمح لـ "دكتوراه".
- د. د: يوحي على "دكتوراه دولة".
- د. ع: وهي "دكتوراه علوم"
- ع. د: ويراد به "درجة العالمية (دكتوراه)".
- ق: يراد به "القسم".
- ك: يدل على "الكلية".
- مع: المعهد.
- ج: وهو رمز لـ "الجامعة".
- خ: يُفهم منه كلمة "تخصص".
- تحق: للمصطلح "تحقيق".
- أما علامة ط: أخ، فيُراد بها: الطبعة الأخيرة.
- لد: مجلد.
- عد: العدد.
- واج: الواجهة.
- دون: بغير مكان طبع ولا اسم المطبعة.

12- شكر لجنة المناقشة

وأتقدم في هذا الصدد للأستاذ الدكتور منصور كافي بجزيل عبارات الشكر والتقدير؛ على أن منحني الثقة الكاملة بإشرافه على هذه الأطروحة فازدانت بنصائحه القيمة وتوجيهاته الرشيدة، لذا أدعو الله عزّ وجل أن يبارك في علمه فيكون ذخرا لخدمة الأمة الإسلامية ويجازيه عني وعن جميع زملائي خيرًا وإحسانًا في الدنيا وجنةً وغفرانًا في الآخرة، كما لا أنسى نصيب الأساتذة الكرام المناقشين من أسمى جمل الامتنان والعرفان لما سينفقونه من وقتٍ وجهدٍ جراء تصويبهم لهذه الدراسة، وكلي ثقة فيهم أن ملاحظاتهم تأتي في سبيل الارتقاء بالبحث الأكاديمي على أحسن مستوى بشري ممكن.

وفي نهاية هذا المسار أناجي الله عزّ وجل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم وأن يرزقني الإخلاص وتمام التوفيق والسداد، وأن يتقبله قبولًا حسنًا ليكون صدقةً جاريةً في ميزان حسناتي وكل من ساهم في إنجاحه من قريبٍ أو من بعيد، وأن ينتفع به سائر طلبة العلم حيثما كانوا في كل عصرٍ وأينما وُجدوا في كل قطرٍ، هذا وما ورد فيه من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان الرجيم، وأما ما كان فيه من توفيقٍ فمن الله عزّ وجل وحده، وصلى الله على نبينا محمد أفضل الصلاة والسلام.

تمت بحمد الله تعالى.

علي بن ميلة

الباب الأول:

دلالة المباحث اللغوية عند المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري

الفصل الأول:

دلالة جهود المفسر في توظيف المباحث اللغوية

الفصل الثاني:

تراجم المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري

الفصل الثالث:

التعريف بالتفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان؛ وتيسير التفسير؛ وأيسر التفاسير

الباب الأول:
دلالة المباحث اللغوية عند المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري

وبادئ ذي بدء فقد جاء هذا الباب ليقدم الشطر النظري من هذه الأطروحة؛ متناولًا في ذلك معنى مصطلح المباحث اللغوية عند أصحاب المصنفات التالية: الجواهر الحسان؛ وتيسير التفسير؛ وأيسر التفاسير، وتم هذا عبر احتوائه على ثلاثة فصول: فشرح الأول المقصود بـ "جهود المفسر في توظيف المباحث اللغوية"، أما الثاني منهما فقد ترجم لكل من: الثعالبي، وأطفيش، وأبي بكر الجزائري، ثم يليه الفصل الثالث الذي تحدث باستطراد حول هذه التفاسير الجزائرية الثلاثة.

الفصل الأول:

دلالة جهود المفسر في توظيف المباحث اللغوية

المبحث الأول:

مفهوم المصطلحات: "الجهود؛ المباحث؛ اللّغوية"

المبحث الثاني:

التطور الدلالي لمفهوم المباحث اللغوية

المبحث الثالث:

التعريف بمصطلحي: "التفسير؛ التأويل" والاختلاف بينهما

الفصل الأول:
دلالة جهود المفسر في توظيف المباحث اللغوية

وينبغي الإشارة إلى أنني استهللت هذا الفصل بمحاولة وضع تعريف لأهم المصطلحات المتناولة في هذه الأطروحة، فعملت على توضيح ماهية المباحث اللغوية باعتبار أن هذا التركيب المكون من لفظتي المباحث واللغة، فهو مفهوم أساس على طول امتداد مجريات البحث، كما تطرقت لتعريف "الجهود" في اللغة والاصطلاح لعلاقته المباشرة بالعنوان المراد دراسته، ثم انتقل إلى الحديث عن استقراء تواجد هذا النوع من المباحث في مختلف الدراسات اللغوية في القديم والحديث.

المبحث الأول: مفهوم المصطلحات: "الجهود؛ المباحث؛ اللّغوية"

تبعًا لما تم ذكره سعيت في هذا المبحث لاكتشاف معاني المفردات التالية: "الجهود؛ و"المباحث اللّغوية"، وفي نفس النسق وبغرض معرفة مدلول هذا المركب الإضافي ارتأيت فصل كل لفظةٍ منه على حدة أقصد بذلك "المباحث"، و"اللغة"، فتحقق ذلك بالرجوع لما أورده أهل الاختصاص في كتبهم، كما شملت هذه الدراسة مستويين اثنين اللغويّ وكذا الاصطلاحيّ لكل واحدة من هذه الكلمات المفتاحية، والتي جاءت من أجل المساهمة في تقديم صورة تفسيرية للقارئ عن الموضوع العام لهذا البحث.

المطلب الأول: تعريف الجهد لغةً واصطلاحاً

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الجزئية من الجانب النظري قد تناولت لفظة "جهود" التي مفردها جهد، وهي أول لبنة من لبنات تسمية هذا العمل الأكاديمي، وعليه شرعت في تتبع مدلولها الذي استعمَلته العرب في كلامها، ثم ألقيت نظرة على ما اصطلح عليه العلماء في هذه الكلمة، مع بيان وجه المناسبة بين التعريف الاصطلاحي واللغوي إن توفر ذلك، وبطبيعة الحال فقد اعتمدت هنا على ما توفر من المصادر والمراجع اللغوية البارزة سواءٌ عند المتقدمين أو المتأخرين منهم.

الفرع الأول: تعريف الجهد لغةً

من خلال القراءة الأولية حول لفظة "الجهد" ذات الجذر اللّغوي: (ج؛ هـ؛ د)، وما يُلاحظ عليها تعدد المعاني الواردة في المعاجم العربية، ولعل هذا ما يفسّر قول مرتضى الزبيدي الذي أورده في كتابه؛ فقال بهذا الشأن: "والكلام في هذا المحل طويل الذيل، ولكن اقتصرنا على هذا القدر لئلا يمل منه"[1]، ومنه فلو تُرِك هذا المجال مفتوحًا لصعب حصره وذلك لكثرة توظيفات العرب لهذه المفردة في سياقات متنوعة، وسيرًا على ما تقدم بيانه؛ فما سأذكره هنا هو على سبيل المثال:

[1]– مرتضى الزَّبيدي، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. ت. ط، (مادة: ج؛ هـ؛ د)، 7/ 535.

1- الجَهْد وهو: الْمشقّة[1].

2- أَجْهَدَ لك الحق أي: برز وظهر ووضح.

3- الاجْتِهادُ هو: بذل الوسع في طلب الأمر.

4- الْجِهَادُ هو: المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة لمحاربة الأعداء[2].

5- أَجهَدَ الشيء: اختلط.

6- أَجَهَد ماله: أفناه وفرقه[3].

ومن هذا المنطلق فإن كلمة الجَهْد تأتي لأداء دلالاتٍ مختلفة نحو: المشقة، في الظهور والوضوح، وعلى اختلاط الشيء أو تفريقه ثم إنهائه، وكذا في بذل الوسع لنيل أمر ما ويُسمى بـ "الاجتهاد"، أما الجهاد فهو استفراغ الطاقة لمحاربة الأعداء كما تأثر هذا المفهوم بالصبغة الإسلامية فأصبح يوجه في مواجهة الكافرين بهذا الدين، فالثابت هنا أنّه كلما تعددت بنية الاشتقاق لهذه اللفظة تتنوع معها الاستعمالات اللغوية؛ ونافلة القول أن أغلب معاني الجهد تدور حول: بذل الوسع والطاقة في طلب الأمر، وتحمُّل المشقة من أجل الوصول إليه.

الفرع الثاني: تعريف لفظة الجهد في الاصطلاح

تماشيًا مع ما سبق الإشارة إليه سأتطرق في هذا الإطار للحديث عن الجانب الاصطلاحي لكلمة الجهد واستكشاف أقوال العلماء المختصين فيها؛ بدايةً مع جميل صليبا الذي تتبع هذه اللفظة في اللغات الأجنبية الأخرى، فيذكر أنه: يطلق عليها في الفرنسية مصطلح "Effort"، وتماثلها في الانجليزية "Effort"، أما في اللغة اللاتينية فهي مشتق من المصدر اللاتيني "Fortis"[4]، وعليه فمفهوم الجهد قد وُجِد في غير العربية أيضًا مع شيء من التغيير يناسب المعنى المُترجم له.

---

[1]- ينظر: الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، تحق: يوسف الشيخ محمد، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1420هـ/ 1999م، ط 5، (مادة: ج؛ هـ؛ د)، ص: 63.

[2]- ينظر: ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن على جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقي (ت: 711هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414 هـ، ط 3، (مادة: ج؛ هـ؛ د)، 3/ 134- 135.

[3]- ينظر: مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس، (مادة: ج؛ هـ؛ د)، 7/ 537.

[4]- ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، بيروت- لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1982م، د. ط، 1/ 421.

ويواصل صاحب المعجم الفلسفي كلامه فيضع تعريف الجهد قائلًا بأنه: "ضرب من الفعل يتغلب به الكائن الواعي على ما يعترض طريقه من عتبات خارجية أو داخلية، وهو أهم عناصر الفعل الإرادي لأن كل ما يتقدمه أو يصحبه من العناصر، كتصور الغاية، أو المناقشة، أو القرار، هو من طبيعة عقلية أو انفعالية"[1]، فجعل الجهد نوع من الفعل يعطيه طابع التطبيق، الذي يأتي نتيجة دوافع داخلية من نفس الإنسان أو من محيطه الخارجي، ويشترط في تحققه أن يقوم على ثلاث خطواتٍ هي: تحديد الهدف المنشود، ورسم خطة لذلك، ثم أخيرًا الشروع في العمل.

كما يمكن نعت القول الذي ذكره صليبا بالطول قليلاً لكن قد ضمّنه أغلب ما يستلزم الوصف ليكون حدًا للجهد؛ وفي هذا الصدد يورد مؤلفو "معجم العربية المعاصرة" تعريفًا آخر هو: "كلُّ نشاط يبذله الكائنُ الواعي جسميًّا أو عقليًّا، ويهدف غالبًا إلى غاية"[2]؛ والملاحظ على هذا المفهوم أنه مأخوذٌ مما جاء في المعجم الفلسفي، كما تجدر الإشارة أن النسبة للكائن الواعي يُراد به الإنسان العاقل فيخرج بذلك الجمادات والغائب عن الوعي من المجنون، والنائم، والساهي، وعليه فينقسم الجهد إلى نوعين إما فكري وأداته العقل أو عضلي باستعمال البدن.

ولا يفوتني التنويه على ما قاله جميل صليبا في هذا السياق: "وعند الفلاسفة ..."[3]، كما يُنقل كذلك في "معجم العربية المعاصرة" خلال إعطاء مفهوم الجهد سُبِق برمز "(سف)"[4]، والذي تم تفسيره في المقدمة بأنه للـ"الفلسفة والتصوُّف"[5]، وعليه فالتعريفان السابقان يُنسبان لأصحاب الفلاسفة، لكن لا ضير من توظيفهما في هذا البحث والاستفادة منهما ما داما يقدمان صورة توضيحية حول المصطلح المدروس، وبناءً على ما تقدم فإن لفظ الجهد هو: فعلٌ يصدر من الإنسان بكامل إرادته بغرض تحقيق هدف معين؛ نتيجة تحفيز داخلي أو عوامل خارجةٍ عنه ويكون على شكل فكري أو بدني.

---

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 1/ 421.

[2]– مختار عمر، أحمد عبد الحميد (ت: 1424هـ) وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة– مصر، عالم الكتب، 1429هـ/ 2008م، ط 1، 1/ 410.

[3]– جميل صليبا، المرجع السابق، 1/ 421.

[4]– مختار عمر وآخرون، المرجع السابق، 1/ 410.

[5]– مختار عمر وآخرون، المرجع نفسه، 1/ 29.

المطلب الثاني: تعريف المباحث في اللغة والاصطلاح

سيرًا على المنهج الأكاديمي في شرح الألفاظ المهمة التي يدور عليها البحث العلمي، وعليه كان الانتقال في هذا المنوال منصبًا على دراسة "المباحث اللغوية"، والذي يعود للارتباط الوثيق بين هذا المركب الإضافي مع جل الأفكار الأساسية التي ستكون محل مناقشة خاصةً في الشق التطبيقي منها، ولتحقيق هذا المقصد جاءت مفردة "المباحث" كما تقدم مفصولةً عن أختها، كما تطرقت إليها من زاوية استعمالها اللغوي وكذا من حيث المفهوم الإجرائي الذي تؤديه هذه اللفظة عند المتأخرين.

الفرع الأول: تعريف المباحث في اللغة

لعل من المفيد التلميح بأن "المباحث" هو مصطلح لم يتداول عند المتقدمين إلا قليلاً بخلاف المحدثين إذ ظهر عندهم بشكل بارز، لذا استوجب النظر لمفرده الـ "مبحث" ذات الوزن مفعل، والذي يأتي للمصدر الميمي كما يصاغ أيضًا لاسم الزمان أو المكان[1]، ومن أجل معرفة أكثر حول المعنى اللغوي تجدر العودة للجذر الثلاثي: "بحث"، ثم استقصاء هذا الأصل اللفظي بالاستناد للمعاجم اللسانية، حتى يتسنى بعد ذلك معرفة أهم الدلالات التي استعملتها العرب بخصوص هذه المفردة نحو:

1- بحثت عن الشيء: أي فتَّشت عنه.

2- وفي المثل: "تركته بمباحث البقر"، يعني بالمكان القفْر بحيث لا يُدْرى أين هو[2].

3- البَحْث: الحية العظيمة لأنها تبحث التراب.

4- البُحُوث: وهي سورة براءة؛ لأنها بحثت عن المنافقين وأسرارهم أي استثارتها وفتشت عنها.

5- البَحْث: المعدن يبحث فيه عن الذهب والفضة[3].

6- والبُحاثَة: التراب الذي يبحث عما يطلب فيه[4].

---

[1]- ينظر: الخطيب، عبد اللطيف محمد، كتاب المستقصى في علم التصريف، الكويت، دار العروبة للنشر والتوزيع، 1434هـ/ 2003م، ط 1، ص: 424- 566.

[2]- ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ/ 1987م، ط 4، (مادة: ب؛ ح؛ ث)، 1/ 273.

[3]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (مادة: ب؛ ح؛ ث)، 2/ 115.

[4]- ينظر: مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس، (مادة: ب؛ ح؛ ث)، 5/ 163.

وفي صدد تتبع لفظ بحث يتبين أنه يحمل معاني عدة منها: الثعبان العظيم، والمعدن، ويُراد به التفتيش عن الشيء، وقد يشتق منه أيضا البُحاثَة وهو التراب، كما يُطلق على سورة التوبة البحوث، ولابد من التأكيد على وجود صيغة "المباحث" في الكلام العربي والتي تأتي بغرض المكان غير المعروف، ومما سبق يمكن إرجاع كلمة "بحث" لمقصود لغوي واحد وهو: طلب معرفة الشيء في مجال مبهم غير واضح، وذلك عبر اتباع طريقة معينة تسّهل الوصول إليه.

الفرع الثاني: تعريف المباحث في الاصطلاح

بطبيعة الحال فإن دراسة مفردة "المباحث" يقود أول الأمر لإلقاء الضوء على مصدره وهو "البحث"، الذي يقابله في الفرنسية مصطلح "Recherche"، أما في اللغة الانجليزية فهو "Research"[1]، والملفت للانتباه في عملية استقراء البحث بالنسبة للغة العربية تميزه بالتطور في الدلالة عبر التغير الزمني؛ وذلك حتى يتناسب مع ما تقتضيه الحاجة اللغوية لكل عصرٍ، وفي هذا المنوال يعرفه الجرجاني بأنّه: "هو إثبات النسبة الإيجابية، أو السلبية، بين الشيئين، بطريق الاستدلال"[2]؛ أي محاولة ترجيح الصفة الغالبة على الشيء بين المحاسن والمساوئ انطلاقًا من معطياتٍ سابقةٍ.

ثم يضيف جميل صليبا تعريف آخر ذكر فيه: "البحث هو بذل الجهد في موضوع ما، وجمع المسائل المتصلة به، ومنه قولهم: البحث العلمي"[3]، يكون بالسّعي للّم كل ما يتعلق بفكرة ما، وقد ربط المؤلف هذا المفهوم بالبحث العلمي وكأنه انتقل من العام للخاص، ثم يواصل فيقول: "وهو مجموع الطرق الموصلة إلى معرفة الحقيقة"[4]، وزيادةً على ما نقله صليبا من وصفٍ، بيّن كذلك هنا الغاية التي يجيء من أجلها هذا الفعل وهي: التوصل لحقيقة الأمر وكنهه.

---

[1]- ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 1/ 198.

[2]- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، تحق: مجموعة من المحققين، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م، ط 1، (مادة: ب؛ ح؛ ث)، ص: 42.

[3]- جميل صليبا، المرجع السابق، 1/ 198.

[4]- جميل صليبا، المرجع نفسه، 1/ 198.

وجديرٌ بالإشارة أن الحديث عن "البحث" لا يغطي أبدًا على وجود مصطلح "المباحث" إنما مؤسسٌ عليه باعتبار أنه أحد مشتقاته، وقد تماشى الجرجاني مع هذا التسلسل المنطقي؛ فيورد في موضع آخر: "المبحث: هو الذي تتوجه فيه المناظرة بنفي أو إثبات"[1]، إذ جعله الأصل الذي يبنى عليه الترجيح، كما وُجد تعريف قريبٌ منه في معجم العربية المعاصرة بأنه: "مسألة موضع بحث، ... نحو: "هذا الكتابُ متعدِّد المَبَاحث"[2]، فالمبحث هو القضية العلمية المتطرق لها.

وفي الأخير تنطوي وجهة النظر حول تعريف البحث في الوقت الحاضر كونه: محاولةٌ لجمع كل ما يتصل بموضوع معين من أجل اكتشاف ماهيته وفهمها بشكل أوضح؛ كما يندرج عن هذا القول ما يسمى بالبحث العلمي، واستنادًا لما تقدم يمكن وضع حد إجرائي لمصطلح المباحث بأنها: تلك المسائل العلمية التي تكون محل دراسة وتحقيق بُغية الاطلاع عليها، أو هي المحاور المعرفية المُشكلة الغير الواضحة والتي قد يتم إبرازها في الغالب على طريقة المناظرة بهدف الترجيح فيها.

المطلب الثالث: لفظة اللغة في استعمال العرب والجانب الاصطلاحي

وفي سياق مواصلة الحديث عن اصطلاح "المباحث اللغوية"، قررت أن أسوق في الأسطر التالية عرضًا توضيحيًا حول مادة اللغة باعتبار أنّه قد أُخِذت منها كلمة "اللّغوية"؛ والتي تمثل بدورها كلمةً ثانيةً في هذا التكوين اللّفظي، وفي هذا المنوال يمكن الإشارة إلى أن اللغة قد وُظفت في مجالاتٍ عدةٍ في القديم وتنوعت بشكل أكبر منه في الحديث، وهو ما ترتبت عليه مفاهيم واسعةٍ وتعريفاتٍ كثيرةٍ يصعب حصرها، وعليه فقد اقتصرت على مقدار من المعاني الخادمة لهذا البحث.

الفرع الأول: تعريف اللغة في استعمال العرب

تأسيسًا على ما تقدم سأنتقل في هذا الصّدد لمعالجة مفردة "اللّغوية"، ولأن المصطلح بهذا الترتيب الحرفي قليل إن لم يكن نادر الوقوع في المعاجم اللسانية، لذا كان من الراجح العودة للمصدر منه أي كلمة اللغة وذلك حتى يسهل تتبعها من حيث الاستعمال العربي لها، ومنه فقد كانت المنطلق من الجذر الثلاثي الذي جاء في القواميس على صورتين

[1]– الجرجاني، التعريفات، (مادة: م؛ ب؛ ح؛ ث)، ص: 197.

[2]– مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، (مادة: ب؛ ح؛ ث)، 499: 1/ 162.

هما: (ل؛ غ؛ ا) و(ل؛ غ؛ و)، على أن الأولى منهما هي الأشهر، وجديرٌ بالذكر أن للغة مدلولاتٌ عديدةً اخترت منها:

1- لَغا يَلْغُو لَغْواً: التكلّم؛ والصوت[1].

2- لُغةٌ: اللِّسْنُ.

3- لَغَوْت من فُعْلةٌ: تكلَّمت؛ النُّطق.

4- اللغو: ما لا يعتد به من كلام وغيره ولا يحصل منه على فائدة ولا نفع[2].

5- اللَّغوُ فِي الأَيمان: ما لا يعقد عليه القلب، مثل: بلى والله؛ ولا والله![3].

6- اللَّغْوُ: "ما لا يعد من أولاد الإبل في دية ولا غيرها لصغره"[4].

وممّا سبق أخلص إلى أن أصل لفظة "اللّغة" قد ورد عند العرب بمعنى: الصوت، الكلام والنُّطق ثم الأداة في ذلك وهي اللسان، ومن جانب آخر: اللّغو هو ما لا يعتمد عليه ولا غاية ترجى من ورائه؛ من الكلامٍ وغيره، وهو نوع من القسم، وكذا يدل على ابن النوق الذي لا يعتبر من الدية لصغر سنه، ولا بد من التأكيد أن ما تقدم يتيسّر جمعه واختزاله في مقصدين بارزين لهذه المادة: ما تعلق بالكلام والنطق من الوسيلة المتمثلة في اللّسان إلى الأثر وهو الصوت الصادر، وثانيًا: هي الأمر الذي لا يُعتدّ به، أو غير ذي أهمية من كلام وغيره لسببٍ من الأسباب.

---

[1]- ينظر: الجوهري، الصحاح، (مادة: ل؛ غ؛ ا)، 6/ 2483.

[2]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (مادة: ل؛ غ؛ ا)، 15/ 250- 252.

[3]- ينظر: الرازي، مختار الصحاح، (مادة: ل؛ غ؛ ا)، ص: 283.

[4]- الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي (ت: 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت- لبنان، المكتبة العلمية، د. ت. ط، (مادة: ل؛ غ؛ و)، 2/ 555.

الفرع الثاني: تعريف اللغة في الاصطلاح

وأبتدأ الجانب الإجرائي في الكلام عن اللغة بترجمتها في اللغات الأجنبية الأخرى؛ وعليه فقد وردت هذه الكلمة في القاموس الفرنسي تحت مصطلح "langage"، وجاءت في الانجليزية باسم "language"، كما يُطلق عليها في اللغة اللاتينية لفظ "lingue"[1]، ومما تقدم يُلاحظ تشابه في البنية التركيبية للمفردات الثلاثة، خاصةً بين الفرنسية والانجليزية في بداية الحروف أي (lan)، ثم النهاية أيضًا (age)، على عكس المفردة اللاتينية التي حدث فيها اختلاف في أول الحروف (lin)، وكذا الآخر منها (gue)، ومنه فالاتفاق أكثر بين الترجمة الفرنسية والانجليزية من اللاتينية.

أما بالنسبة للأقوال التي سعت لتوضيح مفهوم اللغة فالوصف الذي يميزها هو صعوبة حصرها، وهذا ما ذكره إميل يعقوب في كتابه: "لم يتّفق علماء اللغة على تعريفٍ واحدٍ للغة، ويعود عدم اتفاقهم، إلى ارتباط علم اللغة، بعلومٍ عدّةٍ ..."[2]، فأرجعه للاتصال الوثيق الذي يشمل مجالاتٍ علميةً مختلفةً، ويضيف المؤلف: "فكان كل عالم، ينظر إلى اللغة من زاوية العلم الذي يعمل في ميدانه"[3]، ونتيجة ذلك أن كل من عرّف هذا المصطلح كان يتناوله من منطلقٍ خاص مرتبط بتخصص بحثه، وهو ما يبرر أن تعريفات اللغة كانت كثيرةً من حيث العدد ومتنوعةً من جهة المحتوى.

وتماشيًا مع ما تقدم لا بد من التأكيد أنّ اللّغة لا تأتي على نسقٍ واحدٍ؛ بل هي أنواعٌ منها: لغة اللمس ويتداولها المكفوفون، ولغة البصر موجودةٌ عند الصم والبكم، ولغة السمع أي لغة الكلام[4]، ويعود التمايز فيما بينها لنقاطٍ منها: الوسيلة المستعمَلة، وحالة المتكلم والمتلقي...الخ، والصنف المَعني بالدراسة بطبيعة الحال هو لغة الكلام باعتباره أنّ: "لغة الحديث هي أهم وسائل الاتصال الإنساني وأوسعها انتشارًا"[5]، فهو من أرقى أنواع اللغات

---

[1]- ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 2/ 286.

[2]- يعقوب، إميل بديع، فقه اللغة العربّية وخصائصها، بيروت- لبنان، دار العلم الملايين، 1982م، ط 1، ص: 13.

[3]- إميل يعقوب، المرجع نفسه، ص: 13.

[4]- ينظر: جميل صليبا، المرجع السابق، 2/ 287.

[5]- مختار عمر، أحمد (ت: 2003م)، أسس علم اللغة، القاهرة- مصر، عالم الكتب، 1419هـ/ 1998م، ط 8، ص: 40.

التي يتواصل بها البشر، والأكثر توظيفًا لأن الأنواع السابقة هي استثناء في حالات معينة لما تغيب بعض حواس الإنسان.

وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى أن ابن جنّي هو أول من وضع حدًا للغة بهذا المفهوم، وهو ما قال به مساعد الطيّار في كتابه: "ولم أجد من عرّف اللغة قبل ابن جني"[1]، وهذا الحكم أتى بعد استقراء من المؤلف وعليه يبقى المجال مفتوحًا لاجتهادات أخرى، لكن الأكيد أنّ ابن جني هو من الأوائل الذين تطرقوا لتعريف اللّغة؛ والذي جاء فيه أنها: "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[2]، فهي عبارة عن العديد من الكلمات التي ينطق بها للإفصاح عن أغراض معينة، أما قوله: "كل قوم" فيه دلالة على اتصافها بالاختلاف من مجموعة بشرية لأخرى.

ثم بالعودة مرة ثانية لكتاب التفسير اللّغوي أجد أن صاحبه يقدم مجموعة من الملاحظات القيمة ذات الصلة بالموضوع نحو: "وقد نقله عنه من جاء بعده"[3]، وكان هذا تعقيبًا على قول ابن جني، والثابت أن أغلب من تناول اللغة قد اعتمد تعريفه بشكل أو بآخر حتى الوقت الحاضر، كما أضاف الطيّار: "أنّ عمدة اللّغة الألفاظ التي يتداولها القوم الذين اصطلحوا عليها"[4]، وأيضا يستدرك قائلا: "ويُلاحظ في هذه التعريفات أنها لم تذكر الأساليب التي تتميز بها اللّغة"[5]، فبعد تتبعه لتعريفات عدة توصل إلى أنّ: الكلمات هي روح أساسية في كل لغة، وأسلوب الكلام هو الصورة النهائية التي تظهر للمتلقي.

بناءً على ما ذُكِر أستنتج أنه: تم توظيف اللغة في ميادين علمية كثيرة، هذا ما أثمر عنه مفاهيم متنوعة حولها تتعلق بالجهة المنطلق منها، وخيرٌ دليل على ذلك أنها تتفرع إلى أقسامٌ مثل: لغة اللمس، لغة البصر، لكن يبقى الكلام هو الهيئة المتطورة والأوسع تداولاً في تحقيق التواصل بين البشر، وجديرٌ بالذكر أن ابن جني من أقدم الذين وضعوا

---

[1]– الطيّار، مساعد بن سليمان بن ناصر، التّفسير اللّغوي للقرآن الكريم، الدمام– السعودية، دار ابن الجوزي، 1422هـ/ 2000م، ط 1، ص: 34.

[2]– ابن جنّي، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: 392هـ)، الخصائص، القاهرة– مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت، ط 4، 1/ 34.

[3]– مساعد الطيّار، المرجع السابق، ص: 34.

[4]– مساعد الطيّار، المرجع نفسه، ص: 34.

[5]– مساعد الطيّار، المرجع نفسه، ص: 34.

حدا لهذا المصطلح وقد ظل معتمدًا في كل الدراسات المتأخرة عنه، وبخصوص التعريف الإجرائي للغة فإنّها: أداة تتيح لكل فرد نقل كل ما يختلجه للآخر، عبر كلماتٍ مرتبةٍ ضمن سياقٍ معينٍ لإيصال المعنى المراد داخل مجتمع ما.

الخلاصة

بناءً على هذا السرد العلمي كان حريٌّ بي وضع معنى إجمالي للمركب الإضافي "المباحث اللّغوية"، والتي يقصد بها: المسائل العلمية المتعلقة بوسيلة الكلام من حيث المحاور المعرفية أو ما تقوم عليه نحو: الكلمات، والسياق، والأداء الصوتي، ثم بإضافة دلالة المصطلح الأول "جهد" يصبح المفهوم كالتالي: هو بذل الإنسان وسعه لاكتساب رصيد علمي بخصوص الكلام باعتباره أداة للتواصل ومعرفة ما يدخل في تكوينه، نتيجة تساؤلٍ داخلي أو لتلبية حاجاته اليومية، ويكون فكريا إذا اعتمد على التحليل والاستنتاج، وبدنيًا فيتم بتدخل التجارب العملية عبر التكنولوجيا والآلات الحديثة.

المبحث الثاني: التطور الدلالي لمفهوم المباحث اللغوية

تأسيسًا على المبحث المتقدم ذكره الذي تناولت فيه تعريف المباحث اللغوية باعتباره مصطلحًا مفتاحيًا، ونظرًا لحجم الحيز الذي سيشغله هذا المركب الإضافي ضمن الإطار المنهجي المتبع وبخاصة الجانب التطبيقي من البحث، ومن زاوية أخرى فإن مفهوم هذا التركيب اللفظي لا يزال غير واضح المعالم بعد، وعليه ارتأيت استقراء مصنفات العلماء المشتغلين باللغة والذين استطردوا فيها بالشرح والدراسة وذلك خلال فترات زمنية مختلفة.

المطلب الأول: مفهوم المباحث اللغوية في القديم والحديث

وفي إطار تتبع وجود هذه المباحث اللغوية بالنسبة لمؤلفات السابقين والمتأخرين من اللغويين وغيرهم، فإن الهدف يبقى هو محاولة إيجاد صياغة المباحث اللغوية في قالب معنوي دقيق يتناسب مع هذا الموضوع العام، وفي ظل ما ذكرت تجدر الإشارة إلى أنه قد حصل تغيير كبير لدلالة هذا التركيب باختلاف فهوم هؤلاء الأعلام لكُنه اللغة العربية وما تقوم عليه من فروع ومباحث، وهو ما ساهم في إحداث تنوع كبير فيما يخص هذا الضرب من الاصطلاح كما سيتم تبينه فيما يأتي:

الفرع الأول: مفهوم المباحث اللغوية عند المتقدمين

بادئ ذي بدء في الحديث عن الإرهاصات الأولى للمباحث اللغوية سأورد تلميح ابن هشام الأنصاري إذ قال في كتابه: "من طلاب علم العربية إليها"[1]، وإثر هذه العبارة "علم العربية" يعلق السجاعي في حاشيته قائلًا: "وهو بهذا المعنى يشمل اثني عشر علما جمعها بعض أصحابنا في قوله:

صرفٌ بيانٌ معاني النحوُ قافيةٌ شعرٌ عروضٌ اشتقاقٌ الخطُّ إنشاءُ

محاضراتٌ وثاني عشرها لغــة تلك العلوم لها الآداب أسمـــــــاء"[2]،

[1]– عبد الحميد، محمد محي الدين، شرح قطر الندى وبل الصدّى تصنيف لابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، مصر، مطبعة السعادة، 1383هـ/ 1963م، ط 11، ص: 10.

[2]– السجاعي، أحمد بن أحمد (ت: 1197هـ)، حاشية العلامة السجاعي قطر الندى لابن هشام، تحق: أحمد سعد علي، قم– إيران، منشورات الرّضى، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1358هـ/ 1939م، ط أخ، ص: 7.

فجعل التمكن من الكلام العربي يستوجب الاطلاع على جملة هذه المعارف اللغوية والأدبية.

وتماشيًا مع ما تم ذكره يفصّل مصطفى الغلاييني العلوم العربية على النحو التالي: "وهي ثلاثة عشر علمًا: "الصرف، والإعراب ....، والرسم، والمعاني، والبيان، والبديع، والعروض، والقوافي، وقرض الشعر، والانشاء، والخطابة، وتاريخ الأدب، ومتن اللغة"[1]، فعدّهم ثلاثة عشر وبالاستناد على قول المؤلف: "الصرف، والإعراب (ويجمعهما اسم النحو)"[2]، فيعود المجموع لما كان عليه وهو اثنا عشر علما؛ وعليه فإنّ "علوم اللغة العربية" يماثل المباحث اللّغوية في المفهوم.

فقد جاء في غرض العلوم العربية كما نقله السجاعي: "وهي علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب"[3]، أي الهدف منه هو تنزيه القول عن اللحن والخطأ، فيكون المصطلح السابق يشترك مع المباحث اللغوية من حيث أن كلاهما مسائل علمية تتعلق بالكلام العربي وتقوم عليه كما في هذه الحالة، كما يتطرق الشاطبي لهذا المفهوم فيذكر: "والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربيّة، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللّغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم ..."[4]، ويقصد بذلك: النحو، والصرف، المعاني، وغيرها من العلوم التي موضوعها العربية.

وكذلك يضيف الشاطبي في تأليفه: "بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني كيف تصورت"[5]، فوصفها بـ "علم اللسان" وهي التي تهتم باللغة سواء من حيث النطق أم المدلول، وقد وجدت استعمالاً آخر للمباحث اللغوية عند ابن خلدون والذي كان في

---

[1]– الغلاييني مصطفى، جامع الدّروس العربيّة موسوعة في ثلاثة أجزاء، تحق: عبد المنعم خفاجة، صيدا– بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1414هـ/ 1994م، ط 30، 1/ 8.

[2]– الغلاييني، المرجع نفسه، 1/ 8.

[3]– السجاعي، حاشية العلامة السجاعي، ص: 7.

[4]– الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: 790هـ)، الموافقات، تحق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة– مصر، دار ابن عفان، 1417هـ/ 1997م، ط 1، 5/ 52.

[5]– الشاطبي، المرجع نفسه، 5/ 52.

معرض حديثه عن علم اللغة فأورد: "هو بيان الموضوعات اللغوية"[1]، فسماها بـ "الموضوعات اللغوية"، والدليل على هذا قوله: "ثمّ استمرّ ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم حتّى تأدّى الفساد إلى موضوعات الألفاظ فاستعمل كثير من كلام العرب"[2]، فيتبين أن مجال هذا المصطلح هو الكلام العربي واستعمالاته.

الفرع الثاني: مفهوم المباحث اللغوية عند المحدثين

بالاستناد إلى ما سبق الإشارة إليه في صدد استقراء مدلول المباحث اللغوية عند ذوي الاختصاص، كان جديرًا بمجال الدراسة الاتساع ليشمل أيضًا العلماء اللغويين في مرحلة العصر الحديث، ومن أجل تبيين ذلك اخترت بعضًا من المؤلفين ليكونوا نماذج لهذا البحث، والذين هم بطبيعة الحال على سبيل الحصر وليس القصر لأنه من الصعوبة بمكان تعديد كل المحدثين؛ وأقصد بذلك: عبد الواحد وافي في كتابه علم اللغة، ومختار عمر في أسس علم اللغة، وتمام حسان في اللغة العربية معناها ومبناها.

وكما تم توضحيه سيكون الاستهلال بعبد الواحد وافي، الذي توسع في كلامه عن كل ما يتعلق باللغة من حيث الجزئيات والفروع حتى أنه عنون مؤلفَه بـ "علم اللغة"، والملاحظ بعد التمعن في قراءة هذا الكتاب أن هناك مصطلحًا قريبًا في المعنى من المباحث اللغوية وهو "الظواهر اللغوية"، وتأتي هذه الظواهر باعتبار النوع على قسمين: "ملاحظة صوتية Phonetique, وهي ملاحظة الظواهر اللغوية المتعلقة بالصوت، وملاحظة دلالية semantique, وهي ملاحظة الظواهر اللغوية المتعلقة بالدلالة"[3]، انطلاقًا من أن اللغة بشكل عام تقوم على النطق وهو الصوت، والمعنى وهو الدلالة.

ثم في موضع آخر يستطرد المصنف في حديثه ويجعل هاتين الملاحظتين علمًا بحد ذاته، فيقول: "ومن "الفونيتيك" و"السيمنتيك" "علم الصوت وعلم الدلالة" يتألف أهم

---

[1]– ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت: 808هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحق: خليل شحادة، بيروت– لبنان، دار الفكر، 1408هـ/ 1988م، ط 2، ص: 756.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، ص: 756.

[3]– وافي، علي عبد الواحد، علم اللغة، الجيزة– مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م، ط 9، ص: 35.

فروع علم اللغة وأدقها وأكثرها نضجًا"[1]، وبينما يورد علم الصوت في قالبٍ واحد يذكر ضروب عدة لعلم الدلالة[2]، منها ما يقابلها من البحوث العربية: "فوضعوا اسم "الصرف" لبحوث من فصيلة "المورفولوجيا التعليمي"، واسم "النحو" لبحوث من فصيلة "السنتكس التعليمي"، واسم "البلاغة" لبحوث من "الستيليستيك التعليمي", واسم "أدب اللغة وتاريخ أدب اللغة" لبحوث من نوع "الفيلولوجيا" بمعنييها الأخيرين"[3].

والملفت للانتباه على قول عبد الواحد وافي أنه قد جمع بين ما تعارف عليه علماء العرب وما يناظره من مصطلحات معاصرة؛ والتي هي في الأصل مترجمة عن مفردات علمية غربية، فضلاً عما تقدم فإن للمؤلف تسمية أخرى هي البحوث اللغوية لكن مع اعتبار أن فيه تفصيلاً؛ إذ جاء بمعنى عام فيدرس كل ما يدخل تحت علم اللغة نحو: نشأة الكلام وتطوره، وما تعلق بالجانب النفسي والاجتماعي ... الخ[4]، وهذا يخرج عن مجال ماهية المباحث اللغوية وهو ما يجعل التطابق بينهما بعيدًا وغير قابل للتّحقق.

كما ذكر صاحب علم اللغة معنى ثانيًا وهو الأكثر تخصيصًا ويظهر ذلك لما تتبع البحوث اللغوية وفق الثقافة العربية؛ والتي أرجعها للظواهر اللغوية السابقة بالإضافة لعلوم القراءات، ومتن اللغة، وبحوث فقه اللغة[5]، ولابد من التأكيد أن هذا المفهوم هو المطلوب لأنه الأقرب بخلاف الأول الذي اتخذ طابع التعميم. ونافلة القول من خلال ما تم سرده أن عبد الواحد وافي قد وظف في كتابه ما كان مدلوله يضاهي أو قريب من المباحث اللغوية؛ وأعني بذلك مصطلحي: الظوهر اللغوية، والبحوث اللغوية في معناه الخاص.

وحريٌ بي التطرق للمثال الآخر وهو مختار عمر في "أسس علم اللغة"، وذلك من حيث تعبيره عن دلالة المباحث اللغوية في كتابه، ثم من الجدير بالذكر بعد طول نظر أن التسمية التي أطلقها المؤلِف على هذا التركيب هي "مستويات التحليل اللغوي"[6]،

---

[1]- عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص: 8.

[2]- عبد الواحد وافي، المرجع نفسه، ص: 7- 8.

[3]- عبد الواحد وافي، المرجع نفسه، ص: 15.

[4]- عبد الواحد وافي، المرجع نفسه، ص: 6- 12- 13.

[5]- عبد الواحد وافي، المرجع نفسه، ص: 68- 71- 72- 72.

[6]- مختار عمر، أسس علم اللغة، ص: 8.

والإثبات على هذا القول ما انضوى تحته من جزئيات وهي على الترتيب[1]: مستوى الأصوات phonology، مستوى الصرف Morphology، مستوى النحو Syntax، مستوى المفردات Vocabulary ويدخل تحته: الاشتقاق Etymology، الدلالة Semantics، المعجم Lexicography.

والملاحظ على هذا التصنيف الفرق بينه وبين ما سبقه بخصوص نظام الدلالة في اللغة، فهنا هو فرع ثانوي تحت مستوى المفردات، أما عند عبد الواحد وافي فهي عنصر رئيس والذي يشمل: المورفولوجيا التعليمي (الصرف)، والسنتكس التعليمي (النحو)، والستيليستيك التعليمي (البلاغة) ... الخ[2]، وهو ما يبرز الاختلاف وتعدد الرؤى في شأن هذا الموضوع، وذلك بالرغم من التقارب الزماني بين كل من المؤلفين: عبد الواحد وافي ومختار عمر ومعاصرة بعضهما البعض.

ويواصل صاحب أسس علم اللغة قائلًا: "وإن الحدود بين هذه المستويات الأربعة غير واضحة تمامًا ومتشابكة"[3]، فأشار لعدم وجود فواصل دقيقة بين المستويات السابقة ويظهر ذلك من خلال: "أصوات اللغة مثلا تتأثر كثيرًا بالصيغ، والعكس كذلك صحيح، والصوت والصيغة كلاهما يتأثران –غالبًا– بالمعنى"[4]، وكذا: "يوجد تبادل مطرد بين الصرف والنحو، كما هو الحال بالنسبة لبعض اللغات حين تستعمل واحدًا منهما وتستغني عن الآخر"[5]، ومنه يتجسد هذا التشابك في تأثير أحد المستويات على الآخر، أو التداخل بين مستويين من حيث التسمية والاستعمال.

كما درس تمام حسان هذه المباحث تحت اسم "أنظمة اللغة العربية" إذ جاء في كتابه: "... أما إيجابًا فقد كشف هذا الكتاب عن أنظمة اللغة العربية"[6]، وتنقسم هذه الأنظمة إلى: النظام الصوتي، والنظام الصرفي، ثم النظام النحوي، وفي الأخير الظواهر

---

[1]– ينظر: مختار عمر، أسس علم اللغة، ص: 43– 44.

[2]– ينظر: عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص: 15.

[3]– مختار عمر، المرجع السابق، ص: 44.

[4]– مختار عمر، المرجع نفسه، ص: 44.

[5]– مختار عمر، المرجع نفسه، ص: 44.

[6]– تمام حسان، عمر (ت: 2011م)، اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة– مصر، عالم الكتب، 1427هـ– 2006م، ط 5، ص: 3.

السياقية والذي يضم تحته: المعجم والدلالة[1]، وللإشارة فإن السياق هنا كان عبارة عن ظاهرة مساعدة، إذ لم يرتق ليكون نظامًا رئيسًا لا هو ولا العناصر المندرجة أسفله وذلك لاعتبارات لا يتسع المقام لذكرها[2]، فيكون الجانب السياقي عنصرًا فعالًا في اللغة العربية من حيث أنه خادم للأنظمة الرئيسة ومؤيد لهم.

أما بالنسبة لتصنيف "مناهج البحث في اللغة" والذي أورد فيه تمام حسان اصطلاحًا ثانيًا هو: "منهج الدراسات اللغوية"[3]؛ والذي اشتمل على: منهج التشكيل الصوتي: الفونولوجيا، منهج الصرف: المورفيم، منهج النحو، منهج المعجم، منهج الدلالة: علم السيمانتيك[4]، والملفت في هذا التقسيم دخول ظواهر السياق ضمن منهج النحو[5]، وجعل كل من المعجم والدلالة منهجًا مستقلًا بحد ذاته، وليس عنصرين تابعين للسياق مثل نموذج التصنيف الأول لتمام حسان.

وبعكس مختار عمر فإن صاحب "مناهج البحث في اللغة" يذهب لعدم التعارض بين هذه الأنظمة فيقول: "فاللغة إذا متعددة الأنظمة، فلها نظامها الصوتي الموزع توزيعا لا يتعارض فيه صوت مع صوت، ... فهي "منظمة من النظم" على حد تعبير بعضهم، ويؤدي كل نظام منها، وظيفته بالتعاون مع النظم الأخرى"[6]، فصحيح هناك تكامل بين هذه الأنظمة في خدمة اللغة العربية، لكن ذلك في إطار تمايز تام بين أصناف هذه العلوم أي دون تداخل ولا تشابك في حدود كل نظام وآخر.

وفي الأخير لا بد من التنويه على أن عبد الواحد وافي في اعتباره للظواهر اللغوية وأنها تقوم على[7]: الجانب الصوتي، وكذا الدلالي بشكل أساس، ويعود أصل هذا التقسيم لبحوث علماء اللغة الفرنسيين الذين ركزوا على هذين الجانبين خاصةً فاشتهروا بهما[8]،

---

[1]- ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 66، 82، 178، 262، 312، 316.

[2]- ينظر: تمام حسان، المرجع نفسه، ص: 39، 47، 263، 314.

[3]- تمام حسان عمر، مناهج البحث في اللغة، القاهرة- مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1990م، د. ط، ص: 57.

[4]- ينظر: تمام حسان، المرجع نفسه، ص: 111، 170، 192، 224، 240.

[5]- ينظر: تمام حسان، المرجع نفسه، ص: 203.

[6]- تمام حسان، المرجع نفسه، ص: 58.

[7]- ينظر: عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص: 35.

[8]- ينظر: عبد الواحد وافي، المرجع نفسه، ص: 62.

في حين أن مختار عمر وتمام حسان اللذين جعلا تصنيفهما على الترتيب[1]: الأصوات، الصرف، النحو، المفردات –وبدل منه الظواهر السياقية[2] عند تمام حسان–، وهما متأثران بجهود المدرسة الألمانية تحت عنوان "علم القواعد المقارن"[3]، فهناك تطابق إلى حد ما بين فحوى علم القواعد وما ذهب إليه كل من تقسيم هذين المُؤلفَين.

المطلب الثاني: مفهوم المباحث اللغوية في الدراسات الأكاديمية

بعدما تطرقت لبحث تطور مفهوم المباحث اللغوية سأنتقل في هذا الموضع للحديث وتتبع هذا المفهوم ذاته، لكن هذه المرة بالنسبة للأبحاث الأكاديمية المحكمة وأخص بذلك الأطروحات الجامعية ذات درجتي الماجستير والدكتوراه، والتي يعود إصدارها إلى دولتي الجزائر والعراق؛ لاعتبار أن الأول منه يتعلق بالحدود المكانية لموضوع هذه الرسالة، أما الثاني فالنسبة الأكبر كانت له في الدراسات التي اهتمت بهذا الجانب طبعًا ضمن حدود بحثي واطلاعي.

الفرع الأول: مفهوم المباحث اللغوية في الدراسات الأكاديمية الجزائرية

بادئ ذي بدء مع نماذج من الأطروحات العلمية بالجامعات الجزائرية، وقد وقع اختياري على ثلاثة نماذج منها: استهلالاً برسالة السعيد بوخالفة والتي عنونها بـ: "القضايا اللغوية والبلاغية في تفسير الثعالبي"، وباستقراء هذا العمل الأكاديمي أجد أنه يستعمل مفهوم المباحث اللغوية تحت مصطلح "القضايا اللغوية"، فيذكر المؤلف في مقدمته: "إذ يعد تفسير "الجواهر الحسان" من كتب التفسير التي تناولت قضايا لغوية في مستويات مختلفة، من صوت، وصرف، ونحو، ودلالة"[4]، وما يؤكد ذلك أنه درس هذه القضايا وفق الجوانب الأربعة المذكورة سابقًا.

وفي هذا السياق يجعل بوخالفة الجزء التطبيقي والمتعلق بقسم اللغة على النسق التالي: الفصل الأول والذي سماه قضايا الأصوات والتراكيب إذ يتألف من: القضايا

---

[1]– ينظر: مختار عمر، أسس علم اللغة، ص: 43– 44.

[2]– ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 66، 82، 178، 262، 312، 316.

[3]– ينظر: عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص: 54– 57.

[4]– السعيد بوخالفة، القضايا اللغوية والبلاغية في تفسير الثعالبي، د ع، ق: اللغة العربية وآدابها، ك: الآداب والعلوم الإنسانية، ج: العقيد الحاج لخضر، باتنة– الجزائر، 1424هـ/ 2003م، ص: ب.

الصوتية، والقضايا الصرفية، ثم القضايا النحوية، في حين الفصل الثاني أطلق عليه "قضايا الدلالة والمعجم"؛ ويقوم على: قضايا الدلالية، ودراسة المعجم[1]، فيجمع المصنف الظواهر الصوتية، والصرفية، والنحوية، تحت عنوان واحد، وفي المقابل يذهب أن الدلالة والمعجم في الشق ذاته.

وقريبٌ منه يورد جمال كويحل المباحث اللّغوية بمصطلحين: ويكون الأول منه "مستويات اللغة العربية" هذا بحسب ما جاء في بداية أطروحته: "فكانت بمثابة اللّبنة الأولى لدراسة اللّغة العربيّة بجميع مستوياتها؛ الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة والدلاليّة"[2]، والملاحظ وجود العناصر الأربعة: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية، أما الثاني فهو "الظواهر اللّغوية" إذ يقول المؤلف في هذا السياق: تكشف ظواهر لغوية عن الاختلافات التي كانت سائدة عند القرّاء، سواء تعلق بالجانب الصوتي، أم بالجانب الصرفي، أو تعلق بالجانب النحوي[3].

والملفت للانتباه أن جمال كويحل في المصطلح الثاني لم يتطرق لذكر الجانب الدلالي، وهو ما جسدته الخطة التي اتبعها المصنف في هذه الدراسة[4]: فكان الباب الثاني لإبراز الظواهر الصوتية في القراءات الأربعة الشاذة، وقد تناول الباب الثالث الظواهر الصرفية في القراءات الأربعة الشاذة، أما الباب الرابع فخُصِص للظواهر النحوية في القراءات الأربعة الشاذة، وقد يرجع السبب الذي دفع المؤلف لهذا التجاوز هو أنه ركز على أهم الظواهر اللّغوية الواردة في المصادر والمراجع سواء أكانت قديمة أم حديثة في تاريخ القرآن والقراءات، وفي التفسير... وغيره[5].

فربما كويحل اختار الظواهر البارزة والمشتهرة عند أهل الاختصاص في بابها؛ وذلك حتى يسهل عليه الاستدلال عليها ومناقشتها، ثم بالانتقال لصاحبة "التفكير اللساني عند الألوسي" التي وظفت "مستويات اللغة" ليقابل بذلك المباحث اللغوية في أطروحتها، والتي

---

[1]– ينظر: السعيد بوخالفة، القضايا اللغوية والبلاغية في تفسير الثعالبي، ص: 383– 384.

[2]– جمال كويحل، الظواهر اللّغوية في القراءات الأربعة الشاذة –دراسة تطبيقية تحليلية–، د ع، ق: اللّغة العربية وآدابها، ك: الآداب واللّغات، ج: الحاج لخضر، باتنة– الجزائر، 2012– 2013م، ص : ب.

[3]– ينظر: جمال كويحل، المرجع نفسه، ص: د.

[4]– ينظر: جمال كويحل، المرجع نفسه، ص: ز– ح.

[5]– ينظر: جمال كويحل، المرجع نفسه، ص: ج.

بُنِيت على[1]: الفصل الأول "القراءات القرآنية والظواهر الصوتية"، وتناول الفصل الثاني: الظواهر الصرفية، فكان معنونا بـ: دلالة البنية الصرفية في روح المعاني، أما الفصل الثالث فوُسِم بـ: دلالة البنية النحوية في روح المعاني، أما الفصل الرابع: فكان عن الظواهر البلاغية ودلالتها في روح المعاني.

كما تذكر صفية طبني مصطلح آخر يدور في منوال المعنى السابق وهو التفكير اللساني، والذي عرفته على أنه: "استعمال الآليات اللغوية لدى الألوسي في وصف الظاهرة اللغوية في كل مستوياتها"[2]؛ فيكون باستغلال القواعد اللغوية من طرف المختص أو الباحث –والمعني بالأمر هنا هو الألوسي–، وذلك من أجل توصيف الظواهر اللغوية، ومنه: فالتفكير اللساني هو تفسير شامل للعملية التي موضوعها المستويات اللغوية وبذلك لا يكون مطابقا لمفهوم المباحث اللغوية.

الفرع الثاني: مفهوم المباحث اللغوية في الدراسات الأكاديمية العراقية

وفي هذا الصدد يوجد العديد من الباحثين الذين تُنسب أعمالهم الأكاديمية ضمن الجامعات العراقية، ومن بين هؤلاء ثلة منهم اختاروا توظيف المباحث اللغوية بهذا المصطلح ذاته استنادًا إلى ما يقوم عليه من فروع وتقسيمات، أي دون اطلاق على هذا التركيب اللغوي تسميات متغايرة، وأذكر على سبيل المثال ما ذهب إليه سعد جاسم في رسالته "المباحث اللّغوية في منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة لقطب الدين الراوندي"، والمميز في هذا العنوان أن التركيب الإضافي يشكل عاملًا أساسيًا في كل البحث.

وتماشيًا مع ذلك ثم بالتمعن في دراسة المؤلف أجده أنه قد استقرأ المباحث اللّغوية وفق التقسيم التالي[3]: الفصل الأول كان للمباحث الصوتية في منهاج البراعة، والفصل الثاني للمباحث الصرفية في منهاج البراعة، أما الفصل الثالث خُصص للمباحث النحوية في منهاج البراعة، في حين أن الفصل الرابع هو للمباحث الدلالية في منهاج البراعة،

---

[1]– ينظر: صفية طبني، التفكير اللساني عند الألوسي دراسة في روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، د، ق: اللغة العربية وآدابها، ك: الآداب واللغات، ج: الحاج لخضر، باتنة– الجزائر، 1433– 1434هـ/ 2012– 2013م، ص: ج، د، هـ.

[2]– صفية طبني، المرجع نفسه، ص: ج.

[3]– ينظر: سعد صباح جاسم، المباحث اللّغوية في منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة لقطب الدين الراوندي (ت: 573هـ)، مج، ق: اللغة العربية، ك: الآداب، ج: المستنصرية، بغداد– العراق، 1433هـ/ 2012م، ص: 2.

وعليه فإن سعد جاسم لم يجتهد في جعل للمباحث اللغوية مصطلحًا مقابلًا، بل تطرق مباشرة لما تقوم عليه من مباحث: صرفية، وصوتية، ونحوية، ودلالية.

كما سار مع هذا الطرح عدنان رشيد في "المباحث اللّغوية والنحوية في كتابي المخترع وشرح ديوان أبي تمام للشنتمري"، ويتبين من العنوان أنه لم يستعمل مفاهيم مرادفة للمباحث اللغوية، ولكنه فصّل فيها بالاستناد إلى ما ينضوي تحتها من عناصر: فشمل الفصل الثالث المباحث اللغوية في الكتابين وهي على الترتيب[1]: المبحث الأول للمباحث الصوتية، والمبحث الثاني للمباحث الصرفية، ثم المبحث الثالث للمباحث الدلالية، وفي المقابل كان الفصل الرابع للمباحث النحوية في كتابي الأعلم الشنتمري، فجُعل النحو في مبحثٍ مستقلٍ خاصٍ به بعكس المباحث اللغوية الأخرى.

وغير بعيدٍ عن هذا السياق مشروع التخرج لبلال القيسيّ في مرحلة الماجستير الذي عالج فيه المباحث اللغوية بهذه التسمية دون أن يغير فيها وكانت خطة عمله على النحو التالي[2]: الفصل الأول للمباحث الصوتية والصرفية في الديباج، والفصل الثاني للمباحث النحوية في الديباج، أما الفصل الثالث فهو للمباحث الدلالية في الديباج، وإذا كان عدنان رشيد يفرق عن سعد جاسم في أنه أخرج المبحث النحوي ليكون مستقلا عن المباحث الأخرى، فإن بلال القيسيّ هو الآخر جعل الجانب الصوتي والصرفي في فصلٍ واحدٍ مخالفا بذلك كل من هذين الباحثين.

---

[1]- ينظر: عدنان أحمد رشيد، المباحث اللّغوية والنحوية في كتابي "المخترع في إذاعة سرائر النحو" و"شرح ديوان أبي تمام" لأعلم الشنتمري (ت: 476هـ)، مج، ق: اللّغة العربية، ك: التربية الأساسية، ج: ديالي، العراق، 1435هـ/ 2014م، ص: 119، 175.

[2]- ينظر: بلال صالح جميل القيسيّ، المباحث اللغوية في كتاب الديباج على شرح صحيح مسلم ابن الحجّاج لجلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، مج، ق: اللغة العربية، ك: الآداب، ج: المسنتصرية، بغداد- العراق، 1434هـ/ 2013م، ص: 2- 3.

الخلاصة

بالاستناد إلى ما سبق بشأن تعريج الحديث عن مفهوم المباحث اللغوية، وهذا بالنسبة لجهات علمية مختلفة وفي فترات زمنية متباينة، البداية مع بعض أعلام المتقدمين فقد استعملها ابن هشام الأنصاري والشاطبي تحت اسم "علم العربية"، وللشاطبي اسم ثانٍ وهو "علم اللسان"، كما اصطلح ابن خلدون على المباحث اللغوية بـ "الموضوعات اللغوية"، والشيء الغالب على هذه المصطلحات أنها تنضوي على علوم عديدة، ولعل هذا راجع لصفة الموسوعية التي امتاز بها العلماء الأوائل فانعكس ذلك على مفاهيمهم التي تداولوها.

ثم بالانتقال للعصر الحديث أجد من المحدثين الذين وظفوا المباحث اللغوية في مؤلفاتهم بمصطلحات مرادفة؛ نحو: عبد الواحد وافي الذي أطلق عليها "الظواهر اللغوية"، و"البحوث اللغوية" في معناه الخاص، أما مختار عمر فسمى هذا التركيب بـ "مستويات التحليل اللغوي"، كما تطرق له تمام حسان تحت اسم "أنظمة اللغة العربية"، وبـ "منهج الدراسات اللغوية" في كتابه الآخر "مناهج البحث في اللغة"، والملاحظ على هذه التسميات محدودية ما تقوم عليه من علوم بخلاف ما تقدم، والمتفق عليه بين الثلاثة هي: الصوت، والصرف، النحو.

وتماشيًا مع ما تم ذكره فإن للمباحث اللغوية مفاهيم مبثوثة في الدراسات الأكاديمية المعاصرة، من بينها الأطروحات الجامعية الجزائرية مثل: الباحث السعيد بوخالفة والذي استعمل في أطروحته عبارة "القضايا اللغوية" للتعبير عن المباحث اللغوية، واختار جمال كويحل وصفية طبني مصطلح "مستويات اللغة العربية" للدلالة عليها، ليزيد كويحل توظيفًا آخر هو "الظواهر اللّغوية"، وفي المقابل فإن دراسات العراقيين التي تطرقت لها لم يجتهد أصحابها في وضع مفهوم للمباحث اللغوية بل اكتفوا في طول بحثهم بهذا التركيب الإضافي ذاته.

وتجدر الإشارة أن هناك شبه اتفاق بين هؤلاء الأكاديميين في تعيين مضمون المباحث اللغوية وهي: المباحث الصوتية، والمباحث الصرفية، والمباحث النحوية، والمباحث الدلالية، إن المباحث اللغوية هو معنى قديم لكن بصياغات مختلفة تبعًا لرؤية كل عالم، هذا ما يفتح المجال أمام الكثير من التراكيب المماثلة التي تنتشر في جملة من المصادر والمراجع، وفي ظل هذا الزخم الكبير ارتأيت: أن الأنسب لهذه الأطروحة هو اتجاه الباحثين العراقيين في عدم ابتكار مصطلح جديد للمباحث اللغوية، والتعامل مع الاصطلاح وفق التقسيم السابق أعلاه.

المبحث الثالث: التعريف بمصطلحي: "التفسير؛ التأويل" والاختلاف بينهما

تجدر الإشارة إلى أنني سأتطرق في هذا المبحث إلى الحديث عن مصطلحات إضافية، والتي تدخل في بناء الموضوع العام لهذه الأطروحة سواءٌ بشكل مباشرٍ أم غير مباشرٍ؛ وأقصد بذلك مفردتَي التفسير والتأويل، وإلقاء الضوء من زاوية أخرى على ما يتصل بهما من نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما، للخروج في النهاية بصورة دقيقة حول مفهوم كل من علم التفسير والتأويل، ولا يتحقق هذا إلا بالاستناد على ما ذُكر من مادة علمية في أمهات الكتب وكذا مؤلفات المتأخرين المشتغلين بهذه القضية.

المطلب الأول: تعريف التفسير لغة واصطلاحا

تماشيًا مع ما تم ذكره سأستهل هذا الجزء من البحث بتعريف علم التفسير، وعليه فقد سعيت إلى استقراء المعاني اللّغوية للأصل الثلاثي "فسر" والمبثوثة في كلام العرب، وكذا أهم الاستعمال الاصطلاحي له، وذلك بُغية معرفة مدلولات التفسير بشكل إجمالي وعلى الجانب الإجرائي بصفة خاصة، وذلك باعتبار أن هذا المصطلح يمثل كلمة مفتاحية أساسية، ومن دون فهمها فهمًا سليمًا ستؤثر سلبا بطبيعة الحال على منهج هذا العمل الأكاديمي فلا يسلك مسارًا صحيحًا.

الفرع الأول: تعريف التفسير لغة

وفي إطار الكلام عن الجانب اللغوي لمصطلح التفسير، والذي جاء بعد استقراء المادة الثلاثية "فسر" في المعاجم العربية لبحث أهم الاستعمالات المعنوية لها، فقد اتضح أن هناك العديد من الدلالات التي وردت بشأن هذه اللفظة؛ ومن أبرزها ما يلي:

1- فَسِرَ –الْفَاءُ وَالسِّينُ وَالرَّاءُ كلمة واحدة– لـ: بيان شيء وإيضاحه.

2- التَّفْسِرَةُ: نظر الطبيب إلى الماء وحكمه فيه[1].

3- الفَسْرُ: كشف المُغطّى.

4- التَّفْسير: كشف المراد عن اللّفظ المشكل[2].

---

[1]- ينظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرّازي (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحق: عبد السلام محمد هارون، دمشق– سوريا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ/ 1979م، د. ط، (مادة: ف؛ س؛ ر)، 4/ 504.

[2]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (مادة: ف؛ س؛ ر)، 5/ 55.

5- الاستفسار؛ واسْتَفْسَرْتُه كَذا: سَأَلْتُه أَنْ يُفَسِّرَه لي.

6- التَّفْسِيرُ: تعريف الشيء وترجمته[1].

وتجدر الإشارة بناءً على ما سبق أن العرب قد وظفت مفردة التفسير في معاني كثيرةٍ بحسب سياق القول أو النص؛ نحو: التبيين، وكشف المشكل، وفحص الطبيب، وطلب التوضيح ... الخ، ومن هذا المنطلق يمكن إرجاع أغلب هذه الدلالات إلى: تعريف ماهية الشيء، وكذا توضيح الغامض وإزالة إبهامه؛ والذي يُلاحظ على هذين الأصلين مدى التقارب الحاصل بينهما، فكلاهما يقوم بنفس المهمة وهي الكشف عن حقيقة الشيء من خلال صياغته في حد شامل له، أو مجرد شرح مختصر لهذا اللفظ.

الفرع الثاني: تعريف التفسير اصطلاحا

وبالانتقال للمستوى الإجرائي بخصوص مفردة التفسير فالثابت كذلك وجود عدد كبير من التعريفات في هذا الجانب، وعليه فإنه من العسر بمكان جمعها كلها في هذا الموضع لأن المقام لا يتسع لذلك، لذا فقد ارتأيت الاقتصار على نماذج مختارة لبعض المؤلفين الذين قاموا بشرح هذا اللفظ انطلاقًا من رؤيتهم الخاصة له، وميزتهم في ذلك أنهم حاولوا تعريف هذا المصطلح من خلال أهم العناصر التي تتصل به، مع التنويه بضرورة الالتزام بالترتيب الزمني لكل قول.

بدايةً مع مساعد الطيّار الذي ذكر في كتابه بأنّ علم التّفسير هو: "بيان القرآن الكريم"[2]؛ فقد ربط المؤلف بين المعنى اللغوي للفظ وهو "البيان"، مع موضوعه الذي اشتهر به حتى اختص به وهو "القرآن الكريم"، ومع أنّ الحد الذي وضعه صاحب التفسير اللغوي قد امتاز بكونه من أكثر الأقوال اختصارًا التي وردت في تعريف التفسير، لكنه مع ذلك كان أيضًا من النوع المقل المفيد، باعتبار أنه شمل القدر الأدنى من المعاني التي ينضبط بها مفهوم التفسير في شرحه لمعاني القرآن الكريم.

وفي ذات السّياق يرى منصور كافي أن المصطلح المدروس هو عبارة عن: "علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله تعالى المنزل على محمد -صلى الله عليه وسلم- من حيث

[1]- ينظر: الزبيدي، تاج العروس، 13/ 324.

[2]- مساعد الطيّار، التّفسير اللّغوي، ص: 32.

دلالته على مراد الله واستخراج أحكامه وحكمه بقدر الطاقة البشرية باختصار أو بتوسع"[1]؛ فوصف العلم هنا يفيد بأنه يقوم على قواعد منهجية ومناهج دقيقة، كما بين المترجم أن غرض التفسير بالإضافة لمعرفة مراد الله –عزّ وجل– هو استخلاص الحكم الشرعي، على أن هذا البحث يتعلق باجتهاد المفسر وأسلوبه في تعامله مع الآيات القرآنية.

ثم جاء عمر حيدوسي ليعبر عن رأيه قائلا: "التفسير عملية علمية اجتهادية تفاعلية مع النص القرآني لفهمه وتفهيمه وتنزيله على الواقع الإنساني عبر استحضار قابليات ذاتية واستيعاب وتجاوز قابليات معرفية وتوظيف وسائط منهجية أداء للواجب وتحكيما للقرآن وتأطيراً للواقع وسعيا لمرضاة الله وجنّته"[2]، وبالرغم من أنّ هذا التعريف يلاحظ عليه شيءٌ من التوسع لكن ما يحسب لصاحبه أنه حاول فيه جمع كل ما يتعلق بعلم التفسير وصياغته ليحصل بذلك على حدٍ شاملٍ له.

وجديرٌ بالذكر أن صاحب السنن الإلهية كان له مستجد في كلامه؛ نحو: "وتنزيله على الواقع الإنساني"[3]، وهو ما ينفي عن التفسير صفة الجمود ويعطيه طابع التجديد مع دوام الاجتهاد حتى يناسب متغيرات كل عصر، أمّا قوله: "سعيًا لمرضاة الله وجنّته"[4] فقد جاءت هذه العبارة تذكرة بضرورة استحضار الغاية الأسمى ألا وهي جزاء الله –عزّ وجل– بالخير والجنة، وبطبيعة الحال فإن التفسير إذا كان بضوابطه هو أحد الأعمال الجليلة التي تندرج ضمن طاعة الله –عزّ وجل– وخدمة الدين الإسلامي.

وبعد مناقشة الأقوال السابقة أضيف أيضًا تعريفًا إجرائيًا آخر مفاده أن التفسير هو: "علم يقوم على آليات منهجية يبحث في بيان مراد الله –عزّ وجل– بقدر اجتهاد المفسر، وذلك عبر تنزيل النص القرآني على الواقع لمعالجة التحديات التي يتعرض لها الإنسان

---

[1]– كافي منصور، التفسير الموضوعي دراسة نظرية تطبيقية، عنابة– الجزائر، دار العلوم للنشر والتوزيع، 1436هـ/ 2015م، د. ط، ص: 11.

[2]– عمر حيدوسي، السنن الإلاهية وتفسير القرآن الكريم في العصر الحديث، د، ق: العلوم الإسلامية، ك: العلوم الإنسانية والاجتماعية والإسلامية، ج: الحاج لخضر، باتنة– الجزائر، 1433هـ/ 2012م، ص: 44.

[3]– عمر حيدوسي، المرجع نفسه، ص: 44.

[4]– عمر حيدوسي، المرجع نفسه، ص: 44.

للخروج بحلول معاصرة"[1]، ومع بعض التعديل والتغيير عليه يكون مفهوم هذا المصطلح على النحو التالي: هو علم بيان مراد الله –عزّ وجل– من النص القرآني، يتعلق باجتهاد المفسّر وأسلوبه في معالجة الإشكالات التي يعيشها، من أجل الوصول لرؤية إسلامية سليمة تسهل حياة الفرد وتذلل صعابها عليه.

المطلب الثاني: تعريف التأويل لغة واصطلاحا

تأسيسًا على ما تقدم سأوجه مسار البحث نحو مصطلح التأويل، والذي يدور في ذات المجال الدلالي للتفسير، وهذا من حيث المعنى والاستعمال كذلك، وغالبًا ما يكون ذكرهما متجاورين ومقترنين ببعضهما البعض، وعليه أردت التطرق في هذه الجزئية لإلقاء الضوء على مفهوم هذا المفرد، وتعريفه هو الآخر على المستويين اللغوي والاصطلاحي وهذا التزامًا بالطريقة المتبعة في الحديث عن ماهية كل لفظ، على أن الهدف المنشود إليه هو التوضيح للقارئ معنى التأويل وفق منظور دقيق ومبسط.

الفرع الأول: تعريف التأويل لغة

قبل الشروع في دراسة توظيف العرب لكلمة "التأويل" لا مناص من إرجاعها إلى مصدرها اللغوي، قال ابن منظور: "وأما التَّأْوِيل فهو تَفْعِيلٌ من أَوَّلَ يُؤَوِّلُ تَأْوِيلًا وثُلاثِيُّه آلَ يَؤُولُ"[2]، فجاءت هذه اللفظ على وزن تفعيل وهي مأخوذة من أَوَّلَ ذي الجذر الثلاثي (أ؛ و؛ ل)، وبالعودة للمعاجم التي نقلت دلالة التأويل ضمن إطار الحديث المتداول في الحياة العربية اليومية، أو ما اختص منه في مناسبات معينة سواء كان شعرا أم نثرًا، ونتيجة ذلك ظهرت لهذه المادة معاني عدة؛ جمعها محمّد لوح على النحو التالي[3]:

---

[1]– علي بن ميلة، ومنصور كافي، "توظيف المباحث اللغوية لتفسير القرآن الكريم في ظل التحديات المعاصرة"، **مجلة الإحياء**، ك: العلوم الإسلامية، ج: باتنة (1) الحاج لخضر– الجزائر، 1442هـ/ 2020م، عد: 26، لد: 20، ص: 156– 157.

[2]– ابن منظور، لسان العرب، (مادة: أ؛ و؛ ل)، 11/ 33.

[3]– ينظر: محمّد أحمد لوح، جناية التّأويل الفاسد على العقيدة الإسلاميّة، د، ق: العقيدة، ك: الدّعوة وأصول الدين، ج: الإسلامية بالمدينة المنورة، الجيزة– القاهرة، دار ابن عفّان للنشر والتوزيع، 1417هـ/ 1997م، د. ط، ص: 1– 3.

1-التأويل بمعنى الجزاء[1].

2-"أَلْتُهُ أَيْ أَصْلَحْتُهُ".

3-"آلَ اللَّبَنُ يَؤُولُ أَوْلًا وَأُوُولًا: خَثُرَ "[2].

4- ما يَؤُولُ إليه الشيء أي: تفسيره[3].

5-"آلَ يَؤُولُ أَي رجع وعاد"[4].

بناءً على ما جاء سرده فإن مفردة التأويل قد أتت وفق وجوه عدة في جانبها اللغوي، ومن أشهرها أنقل: الجزاء، والعاقبة، والإصلاح، والخثور، والتفسير، الرجوع والعودة، وفي نفس الصدد يلاحظ أن هذه المفاهيم تدور حول أصل لغوي واحد يكون قريب من الموضوع الرئيس للبحث وهو: الرجوع بالكلام إلى معناه الأول عبر تفسيره لمعرفة أثره على التركيب الدلالي للجملة، على أنه يتم تحديد دلالة التأويل من بين هذه المعاني المذكورة أو من غيرها التي لم يتم إيرادها؛ استنادًا على صياغة المتحدث عن مغزاه الذي يقصده من أسلوب خطابه.

الفرع الثاني: تعريف التأويل في الاصطلاح

الشاهد من القراءة الأولية في المصادر التي تناولت مصطلح التأويل بالدراسة؛ أن الكثير من المؤلفين قد اعتنوا بوضع إطار مفاهيمي لهذا اللفظ على تنوع مجالهم الفكري، فعلى سبيل المثال يعرفه ابن رشد الحفيد بقوله: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب"[5]، فهو الانتقال بالمفردات اللغوية من الاستعمال الأصلي إلى آخر بعيد عن الحقيقة، مع عدم الإخلال بالقواعد التي اعتادتها العرب في كلامها.

---

[1]- ينظر: الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي (ت: 207هـ)، معاني القرآن، تحق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، القاهرة- مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت، ط 1، 1/ 386.

[2]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (مادة: أ؛ و؛ ل)، 1/ 160.

[3]- ينظر: الجوهري، الصحاح، (مادة: أ؛ و؛ ل)، 4/ 1627.

[4]- ابن منظور، لسان العرب، (مادة: أ؛ و؛ ل)، 11/ 33.

[5]- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 595هـ)، فصل المقال وتقرير فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحق: محمد عمارة، دار المعارف، 1969م، ط 3، ص: 34.

وفي نفس السياق ينقل ابن تيمية في كتابه ما يلي: "فإن (التأويل) في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم، هو: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"[1]، فالملاحظ أن مفهومه يقوم على فسح المجال لدلالة الكلمة الأقل تداولًا عوض التي بلغت درجة الشهرة والإفاضة، شريطة وجود قاعدة تؤيد هذا الانتقال، وقد تكلم المؤلف هنا بشيء من العموم فلم يحدد نوع الدليل المعتمد، ثم ربط المصنف هذا التعريف بالباحثين في العلوم الإسلامية، كما لمح بتغير مدلول التأويل عند المتقدمين وبين العلماء الذين جاؤوا من بعدهم.

وكذلك جاء في كتاب التسهيل لابن جزي الكلبي إحالة بهذا الشأن مفادها: "والتأويل: هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر، بموجب اقتضى أن يحمل على ذلك ويخرج على ظاهره"[2]، فالضابط المضاف هو ضرورة تلزم تجاوز المقصد البارز من اللفظ إلى آخر خفي غير معهود، وقريبٌ منه تعريف الجرجاني لهذا المصطلح فاعتبره من قبيل: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة"[3]، إذ جعل القيد الشرعي لازما لحمل الوجه الذي تؤديه الكلمة بدرجة أضعف مقارنة بمعناها المشهور.

من خلال الاعتماد على التعريفات المختلفة التي سبق إيرادها، ومحاولة مناقشة أفكارها عبر خطوتي النظر والتحليل، لا يفوتني التنويه بالتغيير الذي طرأ على التأويل في مفهومه والذي أتى نتيجة تعاقب الفترات الزمنية عليه؛ وكذا اتساع المجالات العلمية التي تتطرق لهذا اللفظ، وعليه فإن التأويل في اصطلاح المتأخرين من المشتغلين بميدان العلوم الإسلامية هو: التجاوز بالكلمة من الاستعمال الغالب إلى آخر أقل منه مع مراعاة القواعد اللغوية والأصول الإسلامية الثابتة.

---

[1]– ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحق: محمد الشيمي شحاته، الإسكندرية– مصر، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، 2002م، د. ط، ص: 27.

[2]– ابن جزي الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الغرناطي (ت: 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، تحق: عبد الله الخالدي، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416هـ، ط 1، 1/ 16.

[3]– الجرجاني، التعريفات، 1/ 50.

المطلب الثالث: الفرق بين التفسير والتأويل

في هذا الإطار سأعمل على إبراز حدود العلاقة التي تجمع بين مفهوم التفسير والتأويل، فكان جديرًا بالذكر الإشارة للانقسام الذي حصل لجموع العلماء الذين تناولوا هذه النقطة وفصّلوا فيها، لذا فقد سعيت إلى توضيح وجوه التشابه والاختلاف بين المصطلحين وبطبيعة الحال هذا عند من يرى أنهما ليسا بمعنى واحد، وذلك بهدف التّعرف أكثر عنهما؛ والذي على أساسه يمكن فهم سبب اختيار لفظ التفسير في عنوان البحث الرئيس دون التأويل بالرغم من أنه يجاوره في المعنى.

الفرع الأول: تأصيل الفرق بين التفسير والتأويل

قبل الشروع في شرح مكامن التمايز بين هاتين المفردتين "التفسير والتأويل" من عدمها، أردت في مستهل الكلام التعمق في الأساس الذي يقوم عليه هذا الخلاف، بدايةً مع شهاب الدين الألوسي إذ قال في هذا السياق: "وعندي أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف فكل الأقوال فيه ما سمعتها وما لم تسمعها مخالفة للعرف اليوم ...، وإن كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة"[1]، وانتهي المصنف بعد ذكره عدد من الآراء أن الفرق يتعلق بجانبه العرفي لا بمتعلقه اللغوي.

أولا- الفرق بين التفسير والتأويل من الناحية العرفية

وللأمانة فإن فضل عباس كانت له الأسبقية في تعقيبه على طرح الآلوسي؛ إذ جاء في كتابه: "فلسنا مع صاحب روح المعاني الذي ينكر الفرق بين التفسير والتأويل من الناحية اللغوية، وإن كان يفرق بينهما من الناحية العرفية"[2]، كما يضيف في موضع آخر: "والعرف يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويظهر أن العرف في زماننا الآن غير ما ذكره رحمه الله"[3]، فأرجع المؤلف فكرة أن العرف هو منطلق التمييز بين المصطلحين لأنه يفتقد لوصف الثبات والانضباط فيصعب القياس عليه.

---

[1]- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، ط 1، 1/ 6.

[2]- فضل حسن عبَّاس (1932- 2011م)، التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث، عمان- الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع، 1437هـ/ 2016م، ط 1، 1/ 109.

[3]- فضل عبَّاس، المرجع نفسه، 1/ 110.

وفي هذا المقام أريد التنبيه للتساؤل التالي: هل يقصد صاحب روح المعاني بالعرف المعنى المذكور؟؛ فلم يلتفت فعلًا لكونه وصف غير منضبط بحسب كلام فضل عباس؟، وفي هذا الصدد ومن أجل الحصول على الإجابة المناسبة لا مناص من الإشارة إلى أمرين اثنين هما: أولا- أستهل بالذهبي الذي نقل: "ومن هنا عد بعض العلماء تفسيره هذا فى ضمن كتب التفسير الإشارى"[1]، فقد تأثر الآلوسي بالمنهج الإشاري في تفسيره، لدرجة أن مؤلَفه صنف ضمن هذا اللون التفسيري.

ومن جهة ثانية قام الآلوسي بوضع حد لمفهوم التأويل، فاعتبره بأنه: "إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين"[2]، وبالتركيز على هذا التعريف يلاحظ عليه اشتماله على مفردات ذات دلالات خاصة عند الصوفية نحو[3]: السالكين؛ والسحاب؛ والغيب، وقلوب ... الخ، وهو ما يؤكد أن المفسّر كان متأثرا بمنهج التفسير الصوفي خاصةً الإشاري منه، وعليه يمكن أن المراد بالعرف ما تعارف عليه أهل التصوف بغرض كشف حقيقة اللفظ.

ثانيا- التقارب بين التفسير والتأويل في العرف والاصطلاح

أما بالنسبة للأمر الثاني فيتعلق بالجانب الدلالي لكلمة العرف فهو لا يأتي على وجهٍ واحدٍ من حيث المعنى، وهذا ما نُقِل في معجم العربية المعاصرة بحيث أنّ: "العرف القولي: هو أن يتعارف الناس على إطلاق اللفظ عليه، عرف الشرع: ما فهم منه جملة الشرع وجعلوه مبنى الأحكام، عرف اللسان: ما يفهم من اللفظ بحسب وضعه اللغوي"[4]، فبالإضافة لما اشتهر به هذا المصطلح، يحدث وأن يؤدي أيضًا العديد من المفاهيم بحسب المجال الذي تم توظيفه فيه مثل: الفقه الإسلامي، قواعد اللغة، كلام عامة الناس.

لذا فالسياق الذي ذكر فيه فضل عباس العرف ليس هو الاستعمال الوحيد له بل يتعدى للكثير من المعاني، وهذا ما يجعل اللفظ مرادفًا للاصطلاح أو قريبًا منه، على حد

---

[1]- الذهبي، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة، د. ت. ط، 1/ 256- 257.

[2]- الألوسي، روح المعاني، 1/ 6.

[3]- ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، بيروت- لبنان، دندرة للطباعة والنشر، 1401هـ/ 1981م، ط 1، ص: 584، 566، 848، 916.

[4]- مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، (مادة: ع؛ ر؛ ف)، 2/ 1486.

قول أبو البقاء الكفوي: "ويقابله المجاز اللغوي المسمى بالمجاز في المفرد بمعنى ما ينسب إلى الوضع غير الشرعي فيعم العرفي والاصطلاحي"[1]، وبإسقاط ما تقدم على كلام الآلوسي في تفريقه بين التفسير والتأويل على أساس العرف أنه كان يقصد الجانب الاصطلاحي بينهما، وهو ما صاغه أحمد لوح بقوله: "فإن صح يرجع إلى معان اصطلاحية لا إلى اللغة"[2]، فالاختلاف فيما اصطلح عليه اللفظان لا معناهما اللغوي.

وفي الأخير إن توظيف صاحب روح المعاني للعرف لا يدل بالضرورة على ما عرفه الناس فيتبدل تبعا للزمان والمكان، إنما يخرج إلى أغراضٍ حصرتها في: بعرف أهل التصوف، وكذا ما اتفق عليه أهل علم أو فن ما، وهو الراجح لأنه أساس التمييز بين التفسير والتأويل، كما لا يفوتني التنويه بفضل عباس لما عقب على الآلوسي إذ قال: "ونستسمح العلامة عذرًا وإن كنا لا ندانيه رتبة إن كان فهمنا قد خالف فهمه بل إن ما ذهب إليه –رحمه الله– ..."[3]، فقد جسد بكلامه عدة قيم: تقدير أهل العلم، والتأدب مع المخالف، التواضع، والموضوعية في النقد.

الفرع الثاني: أوجه الاختلاف بين التفسير والتأويل

وفي إطار ما ذُكِر رأيت أنه كان حريًا بي التطرق إلى الحديث عن الكيفية التي اختلف فيها العلماء بخصوص الفرق بين التفسير والتأويل، مع العلم أنه يوجد العديد من الآراء في هذا الموضوع لكن المجال لا يسمح ببسطها كلها لذا فقط اقتصرت على بعضٍ منها فقط، والبداية مع الفئة التي ذهبت إلى أن المصطلحين لهما نفس المعنى، وقد ذكر ذلك مساعد مسلم في تأليفه قائلًا: "مما تقدم رأينا من يعتبرهما مترادفين"[4]، وهو الاتجاه أكثر انتشارًا وشيوعا عند المشتغلين بعلوم القرآن بشكل عام.

---

[1]– أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني (ت: 1094هـ/ 1683م)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحق: عدنان درويش، ومحمّد المصري، بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، 1419هـ/ 1998م، ط 2، ص: 805.

[2]– أحمد لوح، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، ص: 3.

[3]– فضل عبّاس، التفسير والمفسرون في العصر الحديث، 1/ 110.

[4]– مساعد مسلم، عبد الله آل جعفر، أثر التطوّر الفكري في التّفسير في العصر العبّاسي، ع. د، ق: التفسير وعلوم القرآن الكريم، ك: أصول الدين، ج: الأزهر– القاهرة، بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/ 1984م، ط 1، ص: 51.

أولا- التفسير والتأويل بمعنى واحد

وعند المتقدمين من يرى للتفسير والتأويل دلالةً مشتركة فقد نقل السيوطي في هذا الصدد قائلاً: "حتى بالغ ابن حبيب النيسابوري، فقال: قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه"[1]، فوضح درجة الاتفاق بينهما وغلبة هذا الرأي عند المفسرين، وهو ما يؤكده فضل عباس بذكره: "إن المفسرين الأقدمين في كتبهم استعملوا الكلمتين، فبعضهم سمى مؤلفه تأويلاً، كما هو الزمخشري والبيضاوي، وبعضهم سماه تفسيراً"[2]، إذ كانوا يطلقون اللفظتين بالاستعمال عينه دون مراعاة للاختلاف الدقيق لكل منهما.

ليواصل فضل عباس كلامه مبينا انتقال هذا المفهوم إلى العصر الحديث حيث أورد: "على أن كلتا الكلمتين في أيامنا بدأت تحل محل صاحبتها"[3]، وقريب منه خلاصة مساعد مسلم في هذا الموضوع والتي صاغها على النحو التالي: "والذي لا يزال جاريًا إلى اليوم بين الباحثين، أن التأويل والتفسير واحد، فلو قال أحدهم تفسير الآية أو تأويل الآية عنى معنى واحدًا"[4]، إذًا فحتى المتأخرين قد تأثروا بالسابقين من العلماء والذين يرون بالترادف في التوظيف بين التفسير والتأويل.

وانطلاقًا على ما تم ذكره تجدر الإشارة أيضًا للطرف الآخر والذي هو عكس الأول ينظر بعين الاختلاف لكل من التفسير والتأويل، قال مساعد مسلم: "وفريق يرى أنهما متباينان، والذين يعتبرونهما متباينين يذهبون مذاهب شتى في الفرق بينهما"[5]، والملفت للانتباه أن أصحاب هذا الرأي هم ليسوا على ضرب واحد بل انقسموا في تحديد أصل الفرق بين اللفظين، وقد تطرق فهد الرّومي في كتابه لنفس المسألة لكن الميزة فيه أنه قد

---

[1]- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ) الإتقان في علوم القرآن، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م، د. ط، 4/ 192.

[2]- فضل عبّاس، التفسير والمفسرون في العصر الحديث، 1/ 112.

[3]- فضل عبّاس، المرجع نفسه، 1/ 112.

[4]- مساعد مسلم، أثر التطوّر الفكري في التّفسير في العصر العبّاسي، ص: 51.

[5]- مساعد مسلم، المرجع نفسه، ص: 51.

ضبط هذا الخلاف في نقطتين أساسيتين[1]: الاختلاف من حيث العموم والخصوص؛ الاختلاف من حيث التباين.

ثانيا- الاختلاف بين التفسير والتأويل من حيث العموم والخصوص

فيرى بعض العلماء أن التباين يكمن في صفة العموم التي تتبع مصطلح التفسير على حساب المصطلح الثاني التأويل، وفي هذا المنوال يورد السيوطي نقلا عن الرَّاغِب الأصفهاني أن: "التفسير أعم من التأويل؛ وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها"[2]، وذلك لأن التفسير يبحث عن دلالة المفردات المبثوثة في المؤلفات مهما كان مصدرها، أما التأويل فإنّه يختص بمفهوم سياق الكلام أو المعنى الإجمالي للنص السماوي -مهما كانت مصداقيته- دون سواه.

وفي المقابل هناك من يقول عكس ما تقدم أي أن التأويل هو الأعم مقارنةً بالتفسير، فقد جاء في كتاب الإكسير: "وقيل التأويل أعم؛ لجريانه في الكلام وغيره، يقال تأويل الكلام كذا، وتأويل الأمر كذا، أي ما يؤولان إليه"[3]، وذلك لأنه يعود على الحديث وغيره من الأفعال، "بخلاف التفسير، فإنه يخص الكلام ومدلوله، يقال تفسير الكلام كذا، والقضية كذا"[4]، أما لفظ التفسير فهو يهتم بشرح القول ومعناه، ومنه فنتيجة دراسة الفرق على أساس العموم والخصوص لم أجد توافق الآراء في هذا الجانب، بل أن لكل مؤلف فهمه الذاتي المتعلق بأبعاد كل من المصطلحين.

---

[1]- ينظر: الرّومي، فهد بن عبد الرّحمان بن سليمان، بحوث في أصول التّفسير ومناهجه، الرياض- السعودية، مكتبة التوبة للنشر والتوزيع، 1419هـ، ط 4، ص ص: 8- 11.

[2]- السيوطي، الإتقان، 4/ 192.

[3]- الطّوفي، سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم الصرصري البغدادي (ت: 726هـ/ 1216م)، الإكسير في علم التفسير، تحق: عبد القادر حسين، بيروت- لبنان، دار الأوزاعي للطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ/ 1989م، ط 2، ص: 28.

[4]- الطّوفي، المرجع نفسه، ص: 29.

ثالثا- الاختلاف بين التفسير والتأويل من حيث التباين

وتماشيا مع ما تم ذكره سأواصل إبراز الفروقات بين العَلمين؛ وفي هذا الإطار يقول الماتريدي: "التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه، والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، والشهادة على الله"[1]، فالتفسير هو شرح كلام الله عزّ وجل بصفة تأكيدية استنادًا على مصدر شرعي، والمنهي عنه هو التفسير بالرأي المذموم، أما التأويل فيكون بشرحٍ بشكل قابلٍ للأخذ والرد.

والملاحظ على ما نصّ عليه صاحب تأويلات أهل السنة أن هناك خاصية تميز بين المصطلحين وهي وجود الدليل من عدمه، وغير بعيدٍ عن هذا المعنى ما ذكره الخازن في مؤلَفه: "والفرق بين التفسير والتأويل أن التفسير يتوقف على النقل المسموع والتأويل يتوقف على الفهم الصحيح والله أعلم"[2]، وهو ذاته ما عبر عنه حسين الذهبي لكن بصيغةٍ أخرى: "هو أن التفسير ما كان راجعا إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعا إلى الدراية"[3]، وباختصار فإن التفسير يقوم على الأثر، أما التأويل فيقوم على العقل ويتشابه في هذه النقطة مع التفسير بالرأي.

ومن زاوية أخرى فقد ألقى السيوطي الضوء على نقطة أخرى بخصوص هذا الاختلاف وذلك عبر إيراده لقول أبي طالب التغلبي: "التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا، ... والتأويل تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر"[4]، أي أن الخطاب يأتي على معنيين: ظاهر إما حقيقي أومجازي وهو ما يهتم به التفسير، أو باطن ويتم الوصول إليه بالتأويل؛ ووجدت هذه الحقيقة عند بعض أهل التصوف وتسمى عند العلماء بـ "التفسير الإشاري".

---

[1]- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود (ت: 333هـ)، تفسير الماتريدي "تأويلات أهل السنة"، تحق: مجدي باسلوم، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1426هـ/ 2005م، ط 1، 1/ 185.

[2]- الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي (ت: 741هـ)، تفسير الخازن "لباب التأويل في معاني التنزيل"، تحق: محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، ط 1، 1/ 12.

[3]- الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 18.

[4]- السيوطي، الإتقان، 4/ 193.

وقد عُرف عند أهل الاختصاص بمفاهيم عديدة منها تعريف الزّرقاني والذي جاء فيه أن "التفسير الإشاري هو: تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف"[1]، وكأن الآلوسي في كلامه السابق[2] يقصد أن التأويل لباطن اللفظ والتفسير لظاهره، وفي نفس الصدد يضيف السيوطي أن: "التفسير: ما يمكن إدراك البشر إلى صفاته ومعانيه، والتأويل: ما يمتنع إدراكه، ولا يعلم تأويله إلا الله"[3]، فيدخل التفسير ضمن مجال التفكير الإنساني بعكس التأويل الذي يتعدى قدرات البشر ليكون خاصا بالذات الإلهية فقط.

الخلاصة

تأسيسًا على ما تقدم فإنني أُجمل ما توصلت إليه في: أن لـ "التفسير" و"التأويل" الكثير من المعاني اللّغوية التي رصدتها المعاجم العربية، ونفس الأمر كذلك بالنسبة للجانب الاصطلاحي فيوجد العديد من التعريفات، وبالاستناد على هذه الوفرة استطعت وضع حد إجرائي لكل منهما؛ بدايةً مع التفسير الذي رأيت أنه: علمٌ يهدف به المفسّر بيان مراد الله عزّ وجل من النص القرآني، من أجل الوصول لرؤية إسلامية سليمة تعالج الإشكالات التي يعيشها الفرد وتذلل صعابها عليه.

وعلى هذا النحو يكون التأويل هو: الانتقال بالمفردة القرآنية من معناه الغالب إلى آخر أقل منه مع مراعاة القواعد اللغوية والشرعية، وجديرٌ بالذكر أنه لما كان هذان المصطلحان متقاربين في المفهوم شاع تداولهما في مجال علوم القرآن، ومن زاوية أخرى فقد ظهر جدل كثير بين العلماء في قضية أصل الخلاف بين التفسير والتأويل، أما الزاوية الثانية وهي التي أخذت الحيز الأكبر من النقاش؛ وأقصد بذلك مسألة إبراز أوجه الفروقات بين هذين اللفظين.

---

[1]– الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم (ت: 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحق: فوّاز أحمد زمرلي، بيروت– لبنان، دار الكتاب العربي، 1415هـ/ 1995م، ط 1، 2/ 66.

[2]– ينظر: الألوسي، روح المعاني، 1/ 6.

[3]– السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحق: محمد إبراهيم عبادة، القاهرة– مصر، مكتبة الآداب، 1424هـ/ 2004م، ط 1، ص: 39.

وفي ختام الحديث لا بد من الإشارة إلى أنه حتى ولو كان هناك ترادف لغوي في بعض المعاني بين التفسير والتأويل فإن الفرق الأساس يرجع إلى الجانب الاصطلاحي بالدرجة الأولى لأنه هو المعتدّ به عند أهل الاختصاص، أما بالنسبة لنقاط الاختلاف فحسب اطلاعي يجوز اعتبارهما من الألفاظ التي إذا اجتمعت تفرقت وإذا تفرقت اجتمعت من حيث المعنى مثل: الإسلام والإيمان، وعليه يمكن استعمال أحدهما للدلالة على الآخر إذا ما ذكر كل منهما على حدى، فبالرغم من تمايزهما إلا أنهما يتشتركان في شرح مراد الله عزّ وجل.

وفي حالة اجتماع التفسير والتأويل في صياغة واحدة يمكن ترجيح قول مساعد الطيّار: "فإن رجعتْ إلى أحدِ هذه المعاني المذكورةِ، فإنها تُقبَلُ، ولكن لا تكونُ هي حدُّ الفرقِ، بل هي جزءٌ من الفَرْقِ لا غير، وهذا يعني أنه قد يكونُ غيرُها صحيحًا، لأنها تذكرُ فرقًا آخرَ صحيحًا، وهو مندرجٌ في المعاني المذكورة في المرادِ بالتَّفسيرِ والتَّأويل"[1]، فآراء التفريق بين اللفظين قد تكون صحيحة في ذاته لكنها ليست الفيصل في ذلك إنما يبقى المجال يتسع لغيرها، لذا فمحل الخلاف لا ينضبط بدقة إنما يخضع لما يترسخ في ذهنية المؤلف حول هذين المصطلحين والذي يظهر في سياق كلامه.

[1]– الطَّيَّار، مساعد بن سليمان بن ناصر، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، الرياض– المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1427هـ، ط 2، ص: 113.

الفصل الثاني:

تراجم المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري

المبحث الأول:

التعريف بالشخصية العلمية لعبد الرحمان الثعالبي

المبحث الثاني:

التعريف بالشخصية العلمية لآمحمد بن يوسف أطفيش

المبحث الثالث:

التعريف بالشخصية العلمية لأبي بكر جابر الجزائري

الفصل الثاني:
تراجم المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري

تأسيسًا على ما سبق ارتأيت الانتقال في هذا الفصل الثاني للكلام عن السير الذاتية والعلمية للشخصيات الجزائرية الثلاثة؛ وأريد بذلك: عبد الرحمان الثعالبي، وآمحمد بن يوسف أطفيشّ، وأبو بكر الجزائري، كما لا يفوتني التنويه إلى أن سبب التطرق لهؤلاء الأعلام دون غيرهم هو اتصالهم بشكل مباشر بهذا البحث، ثم بناءً عليه فقد تكون من مباحث على عدتهم ليتخصص كل مبحث بواحدٍ من المفسرين الثلاثة، وهذا حتى يسعني التفصيل عن حياتهم بشيء من التوسع.

المبحث الأول: تعريف بالشخصية العلمية لعبد الرحمان الثعالبي

ويحتوي هذا المبحث على نبذة مختصرة عن حياة الثعالبي من خلال مستواه الشخصي؛ وفيه العناصر التالية: المولد والنشأة ثم الوفاة من حيث الزمان والمكان، وعلى الصعيد الثاني وهو التكوين العلمي للمؤلف ويضم: الرحلات داخل الجزائر وخارجها، الشيوخ الذين درس عليهم، ثم أهم مؤلفاته العلمية وكذا أبرز التلاميذ الذين تخرجوا على يديه.

المطلب الأول: ترجمة عبد الرحمان الثعالبي

وتكون البداية مع هذا المطلب الذي تناول الجزء المتعلق بتاريخ ميلاد الثعالبي ووفاته مع مناقشة الاختلافات الواقع فيهما ليتم في الأخير ترجيح بينهما، ثم يلي بعد ذلك إبراز مرحلة نشأة صاحب الجواهر الحسان وتكوينه الديني والتربوي.

الفرع الأول: مولد عبد الرحمان الثعالبي ووفاته

أُخْتِلف في تاريخ مولد أبي زيد عبد الرّحمان بن محمّد الثّعالبي؛ بين: 785هـ[1]، وقيل أنّه "ولد عام 786هـ أو 787هـ"[2]، فهناك ثلاثة أقوال مختلف فيها لكن أغلب من ترجم له يجعل عام مولده: ست وثمانين وسبعمائة للهجرة "786هـ"، والموافق لـ: أربعة وثمانين وثلاثمائة وألف للميلاد "1384م"[3]، وكان ذلك بمنقطة "وادي يِسّر على نحو ستة وثمانين كيلومتراً بالجنوب الشرقي من عاصمة الجزائر وهو موطن آبائه وأجداده"[4]، وبالنسبة لمكان ولادته فهو متفق عليه في كل من ترجم له.

---

[1]– محمّد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضيّة في الدّولة البكداشيّة في بلاد الجزائر الحميّة، تحق: محمّد بن عبد الكريم، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م، ط 2، ص: 334.

[2]– الحفناوي، أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم ابن سيدي ابراهيم الغول، تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر، بييرفونتانة الشرقية، 1364هـ/ 1904م، د. ط، 1/ 66.

[3]– ينظر: الزِّرِكلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت: 1396هـ)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تحق: زهير فتح الله، دار العلم للملايين، 2002م، ط 15، 3/ 331.

[4]– الجيلالي، عبد الرّحمان بن محمّد، تاريخ الجزائر العام، الجزائر، المطبعة العربية، 1375هـ/ 1955م، ط 1، 2/ 262.

وكان تاريخ وفاة الثعالبي في "ضحوة الجمعة 23 رمضان المعظم سنة 875هـ (منتصف شهر مارس 1471م)"[1]، أو سنة ست وسبعين وثمانمائة للهجرة (876هـ)[2]، لكن الراجح هو التاريخ السابق ذكره (875هـ)، حيث ينقل محمد بن عبد الكريم في كتابه شبه إجماع في هذه المسألة؛ فيقول: "كادت جميع المصادر التي ترجمت للثعالبي أن تتفق على هذا التاريخ"[3]، وذلك لأن أغلب الكتب والمصادر التي ترجمت لوفاة الثعالبي تورد هذه السنة، و"دفن بمكان يعرف "جبّانة الطّلبة" خارج باب الوادي بالجزائر العاصمة"[4]، فرحمه الله وجعل قبره روضةً من رياض الجنة، وقبره اشتهر حتى دفع العامة مع الأسف الشديد لتجعل من قبره مزاراً بقصد التبرك.

الفرع الثاني: نشأة عبد الرحمان الثعالبي

أما من حيث النشأة فلا شك أنّ المصادر التي ترجمت لحياة الثعالبي لم تتطرق بالتفصيل لهذه الفترة من حياته، ولم تقدم المعلومات الوافية بخصوصها وهو ما نصت عليه مقدمة جواهر الحسان بأنه: "لم تذكر المصادر المترجمة لهذا الإمام شيئا عن نشأته"[5]، لكنه يُقَدّرُ "أن يكون درج على طلب العلم، كما يطلبه أهله من قراءة كتاب الله وحفظه في الصغر، واطّلاعه على كتب التاريخ، والتفسير..."[6]، وجاءت هذه التأويلات انطلاقاً من ترقب الواقع التربوي للأبناء في تلك الفترة.

بالإضافة إلى المرتبة العلمية الراقية التي وصلها الثعالبي فالأكيد أن قاعدته التي انطلق منها متينةٌ قويةٌ من خلال حفظ القرآن الكريم في سنٍ مبكرةٍ، واطلاعه على أمهات الكتب في علوم شتى منها: التفسير، واللغة وغيرها من المعارف، وتثميناً لهذا الرأي يقول

---

[1]– الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، 2/ 264.

[2]– ينظر: ابن مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم (ت: 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحق: عبد المجيد خيالي، لبنان، دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003م، ط 1، 1002: 1/ 382.

[3]– محمّد بن ميمون، التحفة المرضيّة، ص: 337.

[4]– الثعالبي، عبد الرحمان، غنيمة الوافد وبغية الطّالب الماجد، تحق: محمد شايب شريف، بيروت– لبنان، دار ابن حزم، 1426هـ/ 2005م، ط 1، ص: 12.

[5]– الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت: 875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418هـ، ط 1، 1/ 9– 10

[6]– الثعالبي، المرجع نفسه، 1/ 9– 10

ابن ميمون أنه: "نشأ –هناك بين أحضان أبويه– نشأة علم وصلاح وأخلاق مرضية"[1]؛ وفي هذا إشارة إلى أن الجو العائلي المتوازن الذي كبر فيه الثعالبي ساعد على تنمية رصيده العلمي وتهذيبه أخلاقيا، كل هذا ساهم في بناء شخصية الشيخ العالم العابد عنده.

المطلب الثاني: التكوين العلمي لعبد الرجمان الثعالبي

وقد تضمن المطلب الثاني من هذا الفصل تفسير بعض العوامل المساهمة في اكتساب الثعالبي لشخصيته المعرفية الواسعة؛ مركزًا في ذلك على الأسفار التي قام بها هذا المفسر الجزائري سواءٌ ما كان منها داخل الوطن أم خارجه، وبالإضافة إلى مجموعة الشيوخ الذين نهل منهم مختلف العلوم والفنون.

الفرع الأول: رحلات عبد الرحمان الثعالبي

كانت الرحلة العلمية في تلك الفترة ضروريةٌ لطالب العلم حتى يُتقن الفنون ويشتّد باعه ويلمع اسمه، وعليه قام الثعالبي بالعديد من الرحلات والتي يمكن تقسيمها إلى داخلية وخارجية كما هو موضح على النحو التالي:

أولا– رحلات عبد الرحمان الثعالبي داخل بلده الجزائر

وفي هذا الإطار أوردت بعض الرحلات العلمية التي قام بها الثعالبي داخل بلده الجزائر والمدن التي زارها؛ فيقول الثعالبي عن نفسه: "رحلت في طلب العلم من ناحية "الجزائر" في آخر القرن الثامن، فدخلت «بجاية» عام اثنين وثمانمائة"[2]، ويضيف أبو القاسم سعد الله: "ولعل الثعالبي قد درس أو توقف بقسنطينة ... كما أخذ الثعالبي العلم بتلمسان"[3]؛ وعليه فإن من المدن الجزائرية التي زارها طلباً للعلم والتّفقه في الدين هي: مدينة الجزائر، بجاية، قسنطينة، تلمسان، وما يُلاحظ أنه بدأ بعلماء بلده ثم انطلق للاستزادة من غيرها وهذا هو التسلسل المنطقي في طلب العلم الذي يرجى نفعه.

---

[1]– محمّد بن ميمون، التحفة المرضيّة، ص ص: 334– 335.

[2]– الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 11.

[3]– سعد الله، أبو القاسم (ت: 1435هـ)، تاريخ الجزائر الثقافي أو الموسوعة الثقافية الجزائرية، بيروت– لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1998م، ط 1، الجزائر، دار البصائر للنشر والتوزيع، 2007م، د. ط، 1/ 92.

ثانيا- رحلات عبد الرحمان الثعالبي خارج الجزائر

وفي الجانب الآخر هناك الرحلات للدول والبلدان التي زارها الثعالبي، ومن ذلك ما قاله عنه عبد الرحمان الجيلالي أنه: انتقل إلى تونس سنة 809هـ/1460م، ثم سافر إلى مصر[1]، كما جاءت التحفة في هذا السياق أيضاً أنه قد: يمّم شطر "برصة" حيث استقبل استقبالا كريماً، وبعدها توجه إلى الحجاز وهناك أدى فريضة الحج، ثم عاد إلى مصر، وفي سنة 819هـ/1416م رجع إلى تونس، وفي أواخر سنة 820هـ/1417م عاد أدراجه إلى بلده المحبوب[2]، ونافلة القول أن الثعالبي قد اختار الرجوع إلى وطنه ليخدمه بعلمه وصلاحه؛ عبر تأليف الكتب وتخريج تلاميذ أكملوا رسالته ونشروا علمه.

الفرع الثاني: شيوخ عبد الرحمان الثعالبي

التقى الثعالبي في حياته بالعديد من الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم في مختلف الفنون "سمى منهم أربعة عشر شيخاً"[3]، ذكر أغلبهم في كتابه غنيمة الوافد، على أنني اعتمدت تقسيمهم إلى فئات حسب الأماكن والبلدان التي قام الثعالبي بزيارتها[4]، ومن هؤلاء الأعلام أذكر ما يلي:

ومن شيوخ الثعالبي الذين تتلمذ عليهم ببجاية[5]: أبو الحسن علي بن عثمان المانجلاّتي الزواوي، أبو العبّاس أحمد النقاوسي، أبو القاسم محمد المشدالي، أما شيوخه بتونس[6] فمنهم: أبو مهدي عيسى الغبريني، أبو عبد الله القلشاني، ابن مرزوق الحفيد، ثم شيوخه بمصر[7]: أبو عبد الله محمد البلالي، وأبو عبد الله البساطي المالكي، وشيخ المحدّثين وليّ الدّين العراقي، وغيرهم كثير لكنني أكتفي بهذا القدر لأستخلص أن هؤلاء الشيوخ هم سر تمكنه من مختلف الفنون لأنهم كانوا جهابذة في مجال تخصصهم، كما أبرز هنا الأثر الطيب لطلب العلم على طريقة السلف في الإقبال على العلماء ومجالستهم.

---

[1]- ينظر: الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، 2/ 262.

[2]- ينظر: محمد بن ميمون، التحفة المرضية، ص: 336.

[3]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 12.

[4]- محمد بن ميمون، المرجع السابق، ص: 338.

[5]- محمد بن ميمون، المرجع نفسه، ص: 338- 339.

[6]- ينظر: الثعالبي، المرجع السابق، 1/ 11.

[7]- ينظر: الثعالبي، غنيمة الوافد، ص: 10.

المطلب الثالث: الإنتاج العلمي لعبد الرحمان الثعالبي

كما جاء هذا المطلب لإزالة الغموض عن الجهود العلمية لصاحب الجواهر الحسان وعن الإضافات التي وُفِق لها، وقد اقتصرت هنا على أهم تصنيفاته باعتبارها تندرج ضمن المنتوج الفكري، وعلى الجانب الآخر تطرقت للحديث عن بعض الأعلام الذين تتلمذوا على يد الثعالبي فكان له دور في مسيرتهم الحافلة، وهو ما يدخل في الجهود العملية التعليمية الميدانية لهذا المفسّر.

الفرع الأول: مؤلفات عبد الرحمان الثعالبي

وتجدر الإشارة إلى أن الثعالبي قد خلّف إنتاجًا غزيرًا في التأليف فقد "ترك ما يزيد على التسعين مؤلفاً"[1]، ويبقى هذا العدد غير مضبوط بدقة، وجاءت هذه المصنفات في مختلف العلوم؛ فمن كتبه في علم الحديث[2]: "الأربعون حديثا المختارة"؛ طبع هذا الكتاب بعنوان "الأربعون حديثا في اصطناع المعروف"، وقد علّق عليه وقدم له: محمد بن تاويت الطنجي، تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، بأمر من الملك الحسن الثاني، بمطبعة فضالة، المحمدية– المغرب، سنة 1405هـ/ 1985م.

كما ألف الثعالبي في القراءات مثلاً[3]: "شرح منظومة ابن بري في قراءة نافع"؛ "طبع بالمطبعة الثعالبية سنة 1324هـ بالجزائر العاصمة"[4]، وسوّد أيضا في "الرقائق وعلوم الآخرة" ومن ذلك[5]: كتاب "العلوم الفاخرة في النّظر في أمور الآخرة": وتوجد له نسخة بالمكتبة الوطنية بالجزائر تحت رقم 850، وعدة نسخ أخرى بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالجزائر[6]، وقد "طبع بالمطبعة الحامدية المصرية سنة 1317هـ، في جزأين"[7]،

---

[1]– الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، 2/ 263.

[2]– ينظر: ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 382.

[3]– ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 37.

[4]– محمد بن ميمون، التحفة المرضية، ص: 342.

[5]– ينظر: ابن مخلوف، المرجع السابق، 1/ 382.

[6]– ينظر: الثعالبي، غنيمة الوافد، ص: 28.

[7]– محمد بن ميمون، المرجع السابق، ص: 341.

"حقّقه الأستاذ محمد بن مصطفى بن خوجة قديما"[1]، و"كتاب المرائي": وقد قام بتحقيقه عبد الرّحمان دويب، ثم قامت بطبعه دار عالم المعرفة بالجزائر في سنة 2011م[2].

ومن زاوية أخرى فقد كتب الثعالبي في إعراب القرآن وغريبه نحو[3]: كتاب "الذهب الإبريز في غريب القرآن العزيز"؛ له نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية بالجزائر، تحت رقم: 3407، وهي التي اعتمدها عمر قويدري في تحقيقه له من سورة الفاتحة إلى سورة النور وذلك لنيل درجة الماجستير[4]، ثم خصص أبو زيد كتاب "غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد"؛ للحديث عن أسماء مؤلفاته ومروياته، ودون رحلاته كذلك وما لاقى فيها من شيوخ وعلماء؛ وقد قام محمد شايب شريف بتحقيقهما، وطبع طبعة أولى بدار ابن حزم ببيروت– لبنان، لسنة: 1426هـ/ 2005م[5].

وبطبيعة الحال فإن هذه العناوين تمثل جزءًا قليلاً لسلسلة طويلة من المصنفات القيمة، والتي كانت في مختلف المجالات العلمية مثل: التفسير، والحديث، والفقه، واللغة، والتصوف، والرقائق، والأذكار... إلخ، ومن هذه المؤلفات ما أُخرج للطبع، وأقيمت عليه دراسات وأبحاث أكاديمية من قبل أساتذة ومتخصصين في العلوم الإسلامية، ومنها ما يزال حبيس رفوف المكتبات مخطوطاً بحاجة للدراسة والتحقيق حتى تنتفع به العامة وسائر الأمة في أنحاء المعمورة.

---

[1]– عمر قويدري، الذهب الإبريز في تفسير الغريب وإعراب بعض آي الكتاب العزيز للإمام أبي زيد عبد الرّحمان الثعالبي (ت: 875هـ) –دراسة وتحقيق– (من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة)، خ: لغة ودراسات قرآنية، ق: اللغة والحضارة العربية الإسلامية، ج: الجزائر–1–، 1436– 1437هـ/ 2015– 2016م، ص: 25.

[2]– ينظر: عمر قويدري، المرجع نفسه، ص: 31.

[3]– ينظر: الثعالبي، جواهر الحسان، 1/ 37.

[4]– ينظر: عمر قويدري، المرجع السابق، ص: 53.

[5]– ينظر: الثعالبي، غنيمة الوافد، ص: 15.

الفرع الثاني: تلاميذ عبد الرحمان الثعالبي

ومن زاوية أخرى فقد تتلمذ على يد الثعالبي الكثير، سأكتفي بذكر أشهرهم استنادًا على كتب التراجم الموثوق بها[1]: عيسى بن سلامة البسكري، علي بن محمد التالوتي أخو الإمام السنوسي لأمه، أحمد زروق الفاسي. كما يضيف أيضا محمد شايب الشريف[2]: محمد بن مرزوق الكفيف، الإمام محمد بن يوسف السنوسي، العلاّمة محمد بن عبد الكريم المغيّلي، أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري، ونتيجةً لذلك كان هؤلاء الأعلام من ثمرات الثعالبي الذين جاؤوا بعده فكانوا في مصاف العلماء، وشهرتهم بلغت الآفاق.

الخلاصة

استخلاصاً لما سبق توصلت إلى أن هناك اختلافًا في تاريخ ميلاد الثّعالبي ووفاته على أن الراجح قد ولد عام 786هـ/ 1384م، أما وفاته فكانت في 875هـ/ 1471م، وفي المقابل هناك إجماع على مكان ولادته وهو بوادي يِسّر بالجنوب الشرقي من عاصمة الجزائر، وكذا مكان دفنه "جبّانة الطّلبة" خارج باب الوادي بالجزائر العاصمة"، وعلى العموم فإنّ الثعالبي قد نشأ على طلب العلم والأخلاق الحسنة وهو ما يوافق الأسلوب التربوي للأبناء في تلك الفترة.

وقام الثعالبي بالعديد من الرحلات العلمية الداخلية مثل: بجاية، تلمسان، قسنطينة، والخارجية منها: تونس، مصر، الحجاز، وفي هذه الزيارات مكنت الثعالبي من التتلمذ في حياته على العديد من الشيوخ نحو: أبو القاسم محمد المشدالي، أبي مهدي عيسى الغبريني، أبو عبد الله محمد البلالي، ومن جهة أخرى تخرج على يديه الكثير من الطلبة كان لهم الباع الكبير في العلوم الشرعية مثل: عيسى بن سلامة البسكري، محمد بن مرزوق الكفيف، أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري.

[1]– ينظر: محمد بن ميمون، التحفة المرضية، ص: 340.

[2]– ينظر: الثعالبي، غنيمة الوافد، ص: 11.

كما أن الثعالبي قد ورّث مخزوناً علميًا يفوق التسعين مؤلفًا، وكانت هذه المصنفات في مختلف العلوم والفنون؛ مثل: "الأربعون حديثا المختارة" في علم الحديث، "شرح منظومة ابن بري في قراءة نافع" في القراءات، "العلوم الفاخرة في النّظر في أمور الآخرة" و"كتاب المرائي" في "الرقائق وعلوم الآخرة"، "الذهب الإبريز في غريب القرآن العزيز" في إعراب القرآن وغريبه، وغيرها من المؤلفات في شتى التخصصات، وهذا ما يدل على سمة الموسوعية العلمية لشخصية الثعالبي وتبحره في هذه الفنون خلال المدة التي قضاها في الرحلة التي قام بها.

كل هذه التفاصيل في حياة الثعالبي ساهمت في بناء الشخصية الفذة لهذا العالم المتدين، الذي خدم الدين الإسلامي والعلم الشرعي من خلال المؤلفات العلمية التي خلفها، وتلاميذه، ودروسه والمواعظ المأثورة عنه إلى غير ذلك من الثمرات، ومما يشيد به أيضا وفاؤه لمواطن أجداده –الجزائر– فبالرغم من زيارته لمختلف الدول، وما لقيه من ترحيب وتقدير من أهلها إلى أنه في النهاية عاد أدراجه ليستقر بمسقط رأسه اعتزازاً بهويته وانتمائه، وردًا للجميل لهذه الأرض التي تربى في كنفها وأخذ أولى خطواته في طلبه للعلم في ربوعها.

المبحث الثاني: التعريف بالشخصية العلمية آمحمد بن يوسف أطفيش

ومما ينبغي الإشادة به في مستهل هذا المبحث أنني سأحاول نقل صورة واضحة حول شخصية أطفيش العلمية، باعتباره أحد الأعلام الجزائريين الذي كان لنتاجهم التفسيري نصيبٌ للحفظ من عوامل الاندثار وفي نفس الوقت هو يدخل ضمن مجال بحث هذه الدراسة، وعليه فقد ركزت في شرحي على أبرز المحطات التي عاشها هذا العَلم والمبثوثة في كتب السير والتراجم، كما أني اقتصرت على القدر الكافي الذي من شأنه إفادة القارئ وإنارة ذهنه بخصوص ترجمة مختصرة لصاحب تيسير التفسير.

المطلب الأول: ترجمة آمحمد بن يوسف أطفيش

واستنادًا إلى ما سبق حرصت من خلال هذا المطلب على تقديم معلوماتٍ عدة حول حياة أطفيش؛ وذلك عبر التطرق للحديث عن تاريخ مولد المؤلف ووفاته؛ مع تصوير للطريقة التي نشأ بها وسط عائلته ومجتمعه بصفة عامة.

الفرع الأول: مولد آمحمد بن يوسف أطفيّش

وفي البداية أشير إلى أن اسم المؤلف؛ كما ذكره الذهبي: "محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح إطفيَّش"[1]، وهو ما أورده الزّركلي مضيفاً عليه: "الحفصي العدوي الجزائري"[2]، مع ذكره للقب "أطفيِّش"[3] بفتح الألف وكسر الياء، والصيغة الثانية هي الأشهر في الكتب التي ترجمت له، أما تاريخ ولادته فيقول فيه بكير بن سعيد: "حيث ولد 1236هـ، الموافق لـ 1820م"[4]، فحسبه أن أطفيّش قد وُلد بتاريخ 1236هـ/ 1820م، في حين أنه ذكر في مقدمة تحقيق تيسير التفسير أن 1237هـ/ 1818م هو تاريخ مولده[5]، والملاحظ أن التواريخ الميلادية لا تتوافق مع التأريخ الهجري.

---

[1]- الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 236.

[2]- الزِّركلي، الأعلام، 7/ 156.

[3]- الزِّركلي، المرجع نفسه، 1/ 334.

[4]- أعوشت، بكير بن سعيد، قطب الأئمّة العلامة محمّد بن يوسف أطفيّش (1236- 1332هـ/ 1820- 1914م) حياته- آثاره الفكريّة- جهاده، السيب- سلطنة عمان، مكتبة الضّامري للنشر والتوزيع، غرداية- الجزائر، المطبعة العربية، 1989م، د. ط، ص: 63.

[5]- ينظر: أطفيّش، آمحمد بن يوسف (ت: 1332هـ/ 1914م)، تيسير التفسير، تحق: إبراهيم بن محمد طلاي وآخرون، تحق: مصطفى اشريفي ومحمد بياعي، وزارة التراث والثقافة، مسقط- عمان، 1425هـ/ 2004م، ط 1، ص: س.

وتماشياً مع ما تم ذكره فإنّ تاريخ ولادة أطفيش قد وقع فيه خلاف، وهو ما لخصه مصطفى وينتن بقوله: "أَمَّا عن تاريخ مولد الشيخ فإنَّ بعض المصادر تشير إلى أنَّه كان سنة 1236هـ، ومصادر أخرى تحدِّده بسنة 1237هـ"[1]، ويواصل وينتن كلامه فاصلاً في هذا الخلاف مرجحاً، فيذكر: "لذا يمكن اعتبار ميلاده هو سنة 1238هـ/ 1821م لا قبل هذا التاريخ"[2]، فذهب أن سنة 1238هـ/ 1821م هو الأصوب ليكون تاريخ ميلاد أطفيّش؛ وذلك بالرجوع إلى ما لمح إليه المؤلف في بعض كتبه مثال: شرح شرح الاستعارات.

وتأسيساً على ذلك، وبناءً على ما جاء في تأليف مصطفى وينتن: "شرح شرح الاستعارات" ووجد في هذا المنوال: أن "عمره سنة 1267هـ هو نيف وعشرون سنة، مما يعني أن عمره كان بين 21 سنة و29سنة، بما يحصره ميلاده بين سنة 1246هـ وسنة 1238هـ"[3]، وهو ما يبرهن ما ذهب إليه من قبل؛ ودعم هذا القول العيد هازل في رسالته والتي جاء فيها: "لكن الأرجح هو سنة 1238هـ/ 1821م لأن الشيخ أشار إلى ذلك في كتابه شرح شرح الاستعارات"[4]، وفيما يبدو هذا الرأي هو الأقرب للصواب انطلاقاً من الأدلة التي اعتمدها أصحابها.

وأورد فتحي دادي بابا ترجيح آخر فقال: "والراجح ما توصل إليه الباحثان سيوسيو وبوسنان بعد تحقيق دقيق، وهو ما بين سنة 1232- 1234هـ"[5]، لكن هذا لا يتطابق مع تواريخ الفهرسة وهما: 1244هـ أو باعتبار ثانٍ يكون 1243هـ وهو الذي رجحه الباحثان

---

[1]- وينتن، مصطفى بن الناصر، آرَاءُ الشَّيخِ امحَمَّدِ بنِ يُوسُفَ اطْفِيَّشْ العَقَدِيَّة (1238- 1332هـ/ 1821- 1914م)، غرداية- الجزائر، المطبعة العربية، جمعية التراث، 1417هـ/ 1996م، ط 1، ص: 24.

[2]- مصطفى وينتن، المرجع نفسه، ص: 25.

[3]- وينتن، مصطفى، الشيخ أطفيش وثلاثية مقاومة الجهل بالعلم والتخلف بالعمل والاستعمار بالجهاد (1234- 1332هـ/ 1827- 1914م)، الموقع www. Researchgate.net، 1435هـ/ 2014م، د. ط، ص: 8.

[4]- العيد هازل، المسائل التّحقيقيّة في بيان التّحفة الآجرومية لأطفيش (ت: 1332هـ) دراسة وتحقيق [من باب المبتدأ والخبر إلى باب المخفوظات من الأسماء]، مج، خ: النّحو العربي مدارسه ونظرياته، ق: اللغة والأدب العربي، ك: الآداب واللغات، ج: قاصدي مرباح، ورقلة- الجزائر، 2010/ 2011م، ص: 15.

[5]- فتحي دادي بابا، منهج الشيخ أطفيش في التعامل مع السنة النبوية، د، خ: أصول الدين الحديث، ق: العلوم الإسلامية، ج: أبي بكر بلقايد، تلمسان- الجزائر، 1437هـ/ 2016هـ، ص: 20.

نظراً لما كتبه أطفيش عن نفسه[1]، ولوينتن قول آخر أيّد فيه هذا التاريخ بعد احتكاكه بالباحثين بقوله: "نبهني إلى هذا الأستاذان صالح سيوسيو ومحمد بوسنان"[2]، على قلة من قال به مقارنةً بالآراء الأخرى، وعليه فقد اُختلف في ضبط تاريخ ميلاد أطفيّش على أقوال أهمها: 1238هـ/ 1821م، أو 1243هـ/ 1827م.

أما من حيث مكان الولادة فقد قال يحي بن بهون: "ولد القطب في مدينة غرداية لما انتقل إليها والده"[3]، فالقول الأول أنه ولد بغرداية أما القول الثاني فجاء في مقدمة مؤلفه الذهب الخالص بأنه: "ولد في بلد يسجن من ميزاب"[4]، كما ذكر بكير بن سعيد في هذا السياق أن ولادة أطفيّش: "فكانت في بني يزقن غرداية الجزائر"[5]، فبذلك هناك اتجاهان إما أن يكون قد وُلد بغرداية، أو في بني يزقن على رأي الاتجاه الثاني، وقد أورد وينتن هذا الخلاف ثم فصل فيه بقوله: "بينما الصحيح أن ميلاده كان ببلدة غرداية"[6]، فرجح الاتجاه الأول القائل بأنه من مواليد بلدة غرداية.

ثم يواصل وينتن موضحا كون أطفيّش يجعل نفسه من مواليد بني يزقن فيقول: "باعتبار أصوله ونسبه في هذه البلدة وأما ذهاب أهله إلى غرداية فكان عرضا مؤقتا"[7]، فأرجع ذلك لكون آبائه وأجداده ينتمون لهذه المنطقة، ويعود سفر العائلة المفاجئ لكون والد أطفيش من المصلحين "فطغى أهل الفساد وأرهقوه"[8]، وقريب منه ما ذكره يحي بن بهون: "فيرجع إلى الخلافات التي كانت تنشب بينه وبين وجهاء بلدته يسجن حول

---

[1]– ينظر: سيوسيو صالح وبوسنان محمّد، فهرس مخطوطات خزانة مؤلفات الشيخ العلامة امحمّد بن يوسف أطفيش اليسجني الشهير بـ "القطب" (1243– 1332هـ/ 1827– 1914م)، يسجن، غرداية– الجزائر، مكتبة القطب، شعبان 1434هـ/ جويلية 2013م، ص: 6.

[2]– مصطفى وينتن، أطفيش وثلاثية المقاومة، ص: 9.

[3]– يحي بن بهون حاج امحمد، "الشيخ امحمد بن يوسف أطفيّش القطب حياته ورحلاته الحجازية"، **مجلة الذاكرة**، مخبر التراث اللغوي والأدبي في الجنوب الشرقي الجزائري، ج: ورقلة– الجزائر، جوان 2019، عد: 13، ص: 37.

[4]– أطفيّش، محمد بن يوسف، الذّهب الخالص المنوه بالعلم القالص، تحق: أبو إسحاق إبراهيم أطفيّش، القاهرة، المطبعة السّلفية– ومكتبتها، 1343هـ، د. ط، ص: ب.

[5]– بكير أعوشت، قطب الأئمة أطفيش، ص: 63.

[6]– مصطفى وينتن، آراء أطفيش العقدية، 1/ 25.

[7]– مصطفى وينتن، المرجع نفسه، 1/ 25.

[8]– دبوز، محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، الجزائر، عالم المعرفة، 2013م، ط 1، 1/ 284.

إصلاح الأوضاع الاجتماعية"[1]، وعليه فهذا الانتقال الاعتراضي كان بسبب الخلافات التي كانت بين والد أطفيش ووجهاء المدينة في قضايا تتعلق بالاصلاح الاجتماعي.

الفرع الثاني: نشأة آمحمد بن يوسف أطفيّش ووفاته

في مستهل الحديث أشير إلى أنّ أطفيّش قد كبر يتيم الأب: "فتوفي الوالد في كهولته والابن لا يزال في طفولته الأولى، إن عمره أربع سنين"[2]، لتتولى أمه تربيته على التدين والصّلاح قال يحي بن بهون أنه لما بلغ: "الخامسة أدخلته أمه في كُتّاب المسجد لحفظ القرآن، ...، حيث لم تمر ثلاث سنوات حتى كان الفتى اليافع قد حفظ القرآن الكريم بكامله حفظاً جيداً عن ظهر قلب وهو لم يبلغ بعدُ ثماني سنوات"[3]، فزرعت فيه حب القرآن منذ الصغر، وهذه من أهم الأمور التي يتربى الطفل عليها في القديم والحديث؛ بغرض الترابط الروحي مع دين الإسلام واستشعار الابن برسالته في الحياة.

وتأسيساً على ذلك تولد في أطفيش الطفل حب العلم وشغف المعرفة، قال عدون بن الناصر في هذا المنوال: "أسرع الطفل إلى دور العلم فزاحم بالركب زملاءه في حلق العلم، وأظهر ميلا قويا لحضور مجالس العلماء فنال المبادئ الأولى في اللغة وعلوم الدين"[4]، فجُبِل على مجالسة العلماء والاستفادة منهم، ويضيف الذهبي عن هذه المرحلة فيقول: "نشأ بين قومه، وعرف عندهم بالزهد والورع واشتغل بالتدريس والتأليف وهو شاب لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، وانكب على القراءة والتأليف"[5]، حتى كبر أطفيّش بين قومه مشتهراً بشخصية تجمع بين الاشتغال بالعلم، والتدّين والعبادة.

ونتيجةٌ لنبوغه في العلم تمكن من تقلّد التدريس والاجتهاد وهو في سن مبكرة؛ حيث نقل مؤلفو معجم أعلام الإباضية في هذا المنوال: "وما كاد يبلغ السادسة عشرة، حتّى جلس للتدريس والتأليف، ولمّا بلغ العشرين أصبح عالم وادي ميزاب، ثم بلغ درجة الاجتهاد المطلق في كهولته، كما يذكر ذلك بنفسه في كتابه: "وقد كنت أجتهد بالقياس

---

[1]– يحي بن بهون، "الشيخ أطفيّش القطب حياته ورحلاته الحجازية"، ص ص: 4– 37.

[2]– دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، 1/ 288.

[3]– يحي بن بهون، المرجع السابق، ص: 38.

[4]– جهلان، عدون بن الناصر، الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف اطفيش (1236– 1332هـ/ 1818– 1914م)، القرارة، غرداية– الجزائر، جمعية التراث، 1410هـ/ 1990م، د. ط، ص: 103.

[5]– الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 236.

على أصل أمامي ولا أكاد أصيب إلا قولا يوافق ما قلت والحمد لله ثم انتقلت عن هذه الدرجة إلى ما فوقها والحمد لله"[1]، ونافلة القول أنه قد بلغ درجة الاجتهاد في سنٍ مبكرةٍ مقارنةً بهذه الدرجة العلمية.

ومما يجب التنويه عليه أن تاريخ وفاته –رحمه الله– كما نقله إبراهيم طلاّي في مقدمة تحقيقه بأنه كان: "في فجر يوم السبت 23 ربيع الثاني 1332هـ/ 21 مارس 1914م عن عمر يناهز 96 عاما"[2]، وأغلب من ترجم له ذهب إلى أن السبب في ذلك هو المرض؛ ويصوغ بكير بن سعيد هذا في كتابه: "وقد اعتلت صحة القطب بمرض الحمى التي جعلته طريح الفراش لمدة ثمانية أيام كاملة"[3]، وقد دام مرضه أكثر من أسبوع طريح الفراش، وهناك قول آخر مفاده أنه قُتل بالسمّ؛ فوضع له أحد العسكر الفرنسيين سُمًّا في حذائه[4]، لكن هذا الرأي قد دُحِض من جهات عدة.

وللتذكير أن هذه الرواية قد انفرد بها: الشيخ حمو عيسى النوري، نقلا في رواية عن الشيخ أبي إسحاق إبراهيم أطفيش"[5]، وضعّفها وينتن لوجود بعض المتخصصين الذين نفوا هذا؛ لاعتبار أن أطفيّش عاش عمراً يحتمل أن يتوفى بعده وفاة عادية مثل: إبراهيم طلاي، والحاج محمد مطهري، وسياق الرواية دلّ أن أبا إسحاق أطفيش ظن ولم يكن متأكداً، ولو أراد الاستعمار ذلك لاغتاله وهو شاب في أوج قوته[6]، فجمع في نقده بين الدليل النقلي والعقلي مما رجح ما ذهب إليه في أن الوفاة كانت طبيعيةً، ليدفن أطفيّش "في مقبرة باامحمد ببني يزقن"[7]، وهي مقبرة دفن فيها أغلب أفراد عائلته وعشيرته "با محمد".

---

[1]– أطفيّش، محمد بن يوسف (ت: 1236هـ/ 1332م)، شامل الأصل والفرع، تحق: إبراهيم أطفيش الجزائري، القاهرة– مصر، المطبعة السلفية، 1348هـ، د. ط، 1/ 13.

[2]– أطفيّش، تيسير التفسير، ص: ث.

[3]– بكير أغوشت، قطب الأئمة العلامة أطفيّش، ص: 165.

[4]– ينظر: النوري، حمو عيسى، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، قسنطينة، مطابع دار البعث، د. ط. ت، 1/ 326.

[5]– يحي بن بهون، "الشيخ امحمد بن يوسف أطفيّش القطب حياته ورحلات الحجازية"، ص: 66.

[6]– ينظر: مصطفى وينتن، أطفيش وثلاثية المقاومة، ص: 13.

[7]– أطفيّش، المرجع السابق، ص: خ.

المطلب الثاني: التكوين العلمي لآحمد بن يوسف أطفيش

وفي ذات الإطار فقد أتى المطلب الثاني ليعالج كيفية اكتساب الشخصية الموسوعية لأطفيش والتي امتاز بها، وهذا من خلال أهم روافدها في تلك الفترة الزمنية وهي: الرحلات العلمية التي قام بها، مع ذكر لأهم الشيوخ الذين أخذ منهم.

الفرع الأول: رحلات آحمد بن يوسف أطفيّش وأسفاره

وتجدر الإشارة أن القطب لم يكن كثير التنقل والترحال قال بكير بن سعيد: "إن القطب كان قليل الأسفار في حياته"[1]، وذلك نتيجةٌ لعاملين ذكرهما مصطفى بن وينتن بقوله: "اشتغاله معظم الوقت بالتدريس ومنذ وقت مبكر من عمره"[2]، وهو ما يتطلب الجهد والوقت من حيث التحضير والالتزام بالحضور، والعامل الثاني أن الاستعمار الفرنسي قد وضع قيوداً للسفر"[3]، فكان السبب الأبرز وفي ذلك يضيف وينتن قائلًا: "ولكن يبقى السبب الأقوى هو التضييق الاستعماري"[4]، خاصةً عليه باعتباره رجل علم ينشر الوعي ويزيل الجهل هذا ما يتصادم مع المصالح الاستعمارية الفرنسية.

وبالرغم من الظروف الصعبة لأطفيّش التي حالت أمام رحلاته، إلا أنه كانت لديه تنقلات داخل الوطن وخارجه، وقد تناولها امحمد القدي بتقسيم مميز على ثلاثة أنواع: محلية؛ ووطنية؛ وخارجية[5]، وعلى هذا التصنيف سأمضي في حديثي عن أسفار أطفيّش، مستهلاً بالمحلية فقد زار وارجلان عام 1320هـ/ 1902م، كما كان يتردد على مدينة بريان والقرارة مرة في الخريف ومرة في الربيع كل عام[6]، وامتازت كل رحلاته بالسّرية فكان

---

[1]– بكير أعوشت، قطب الأئمة أطفيش، ص: 113.

[2]– مصطفى بن وينتن، آرَاءُ الشَّيخِ امحَمَّدِ بنِ يُوسُفَ اطْفِيَّشْ العَقَدِيَّة، ص: 28.

[3]– بكير أعوشت، المرجع السابق، ص: 113.

[4]– مصطفى بن وينتن، المرجع السابق، ص: 28.

[5]– ينظر: آحمد لقدي، امحمد بن يوسف أطفيّش وجهوده البلاغية مع تحقيق كتابه: "ربيع البديع" في علم البديع، د. ع، خ: تحقيق المخطوطات، ق: اللغة والأدب العربي، ك: اللغة والأدب العربي والفنون، ج: الحاج لحضر، باتنة1– الجزائر، 1437– 1438هـ/ 2016– 2017م، ص: 32.

[6]– ينظر: الحاج سعيد، يوسف بن بكير، تاريخ بني ميزاب دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، غرداية– الجزائر، المطبعة العربية، 1412هـ/ 1992هـ، ط 1، ص: 135– 136.

لا يخبر أحداً[1]؛ لأن الهدف منها نشر العلم ومحاربة الجهل هذا ما ترفضه فرنسا رفضاً تاماً فتحاربه بكل الوسائل التي أُتيحت لها.

وأمّا رحلات أطفيّش الوطنية فإنه: "زار خلال طريقه إلى الحج عدة مدن في شمال الجزائر الأغواط، جلفة[2]، بوسعادة، قسنطينة، عنابة"[3]، ويورد القدي بأنه زار زاوية الهامل ببوسعادة، كما مر بمناطق أخرى منها: المديّة، والبليدة، والجزائر العاصمة، وباتنة، وبسكرة[4]، أما رحلاته الخارجية فقد حج مرتين: الأولى سنة 1290هـ، والثانية وقعت سنة 1303هـ/ 1886م[5]، وأضاف حجة ثالثة سنة 1265هـ، كما يوجد احتمال قوي لحجة رابعة[6] حسب فهرس المخطوطات[7]، وقد زار في طريقه جامع الزيتونة بتونس، والجامع الأزهر بمصر[8]، وطرابلس بليبيا[9].

ومنه فالقطب أطفيّش كان قليل الأسفار لالتزامه بالتدريس من جهة والتضييق الاستعماري من جهة أخرى، وقد صُنِفت رحلاته بحسب الموقع الجغرافي إلى ثلاثة أنواع: محلية مثل: القرارة، بريان، ورجلان. ووطنية مثل: بوسعادة، باتنة، الجزائر، وخارجية: الحجاز، تونس، مصر، وكان الدافع في كل التنقلات إما بغرض عبادة الله عزّ وجل أو نشر العلم والاستزادة فيه من خلال ملاقاته للعلماء والشيوخ ومناقشتهم ومناصحتهم خاصة في الرحلة الحجازية.

---

[1]– ينظر: دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، 1/ 337.

[2]– ذُكِرت نكرةً دون الألف واللام لكن الأصح أن تُكتب معرفةً "الجلفة".

[3]– بكير أعوشت، قطب الأئمة أطفيش، ص: 114.

[4]– امحمد لقدي، أطفيّش وجهوده البلاغية مع تحقيق كتابه: "ربيع البديع"، ص: 33.

[5]– مصطفى بن وينتن، آرَاءُ الشَّيخِ امحَمَّدِ بنِ يُوسُفَ اطْفِيَّشْ العَقَدِيَّة، ص: 28.

[6]– ينظر: فتحي دادي بابا، منهج الشيخ أطفيّش في التعامل مع السنة النبوية، ص: 47.

[7]– ينظر: سيوسيو وبوسنان، فهرس مخطوطات، ص: 8– 11.

[8]– ينظر: أطفيّش، تيسير التفسير، ص ث. نقلًا عن: دبوز، المرجع السابق، 1/ 352.

[9]– ينظر: أطفيّش، مقدمة الذهب الخالص، ص: ج.

الفرع الثاني: شيوخ آمحمد بن يوسف أطفيّش

وحريٌّ بي التّحدث عن الشيوخ والعلماء الذين تتلمذ عليهم أطفيّش، مع العلم أنه لا توجد إلا معلومات متواضعة قليلة في هذه النقطة. قال مصطفى وينتن: "لا تذكر المصادر كثيراً من الذين درس عندهم الشيخ أطفيش وأخذ عنهم بعض العلوم"[1]، وأستطيع ربط ذلك باشتغال شيوخ بني ميزاب عن التدريس، قال محمد دبوز: "لانصراف علمائه الكبار إلى الوظائف الدينية والمشاكل الاجتماعية"[2]، بالإضافة إلى أن "بضاعتهم في العلم قليلة"[3]، ثم أن أطفيّش قد نشأ: "عصاميًّا معتمدًا على نفسه في طلب العلوم"[4]، ففي الغالب قد اعتمد على نفسه في تكوينه العلمي ولم يرتبط مع الشيوخ بشكل كبير.

وهذا لا يعني أنه حُرِم من الاستفادة من علماء زمانه، بل قد انتفع منهم مثل سائر الطلبة في بداياتهم؛ جاء عن معجم أعلام الإباضية أنه: "أخذ مبادئ النحو والفقه عن أخيه الأكبر: إبراهيم بن يوسف. وتلقّى مبادئ المنطق عن الشيخ سعيد بن يوسف وينتن. وكان يحضر حلقة الشيخ عمر بن سليمان نوح مع أخيه إبراهيم، وحلقة الشيخ الحاج سليمان بن عيسى في دار التلاميذ اليسجنيّين"[5]، ويقول أطفيّش عن نفسه: "كذا وجدت الحديث يرويه أبو أم أبي، واسمه يوسف بن محمد، ويلقب بالطرابلسي رحمه الله"[6]، فنهل عنهم جملة من أسس العلوم ومبادئها منها: النحو، والفقه، والمنطق، والحديث.

وثمّن أحمد فرصوص بعض مآثر هؤلاء الأعلام على أطفيّش فيورد أنه: حفظ عندهم المتون وبعض الشروح مثل: مسند الربيع بن حبيب، والألفية والأجرومية وقطر الندى، والدرر اللوامع، والرحبية وعقيدة العزابة[7]، وللتوضيح فإنّ أطفيّش قد تأثر كثيراً

---

[1]– مصطفى بن وينتن، أطفيش وثلاثية المقاومة، ص: 19.

[2]– محمد دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، 1/ 292.

[3]– محمد دبوز، المرجع نفسه، 1/ 291.

[4]– يحي بن بهون، "أطفيّش القطب حياته ورحلاته الحجازية"، ص: 38.

[5]– بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر (قسم المغرب الإسلامي)، غرداية– الجزائر، جمعية التراث، 1420هـ/ 2000م، ط 2، 2/ 399.

[6]– أطفيّش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل للقطب اطفيش، بيروت، دار الفتح، ليبيا، دار التراث العربي، 1392هـ/ 1972م، ط 2، 2/ 333.

[7]– فرصوص، أحمد، الشيخ أبو اليقظان إبراهيم كما عرفته، قسنطينة، مطابع دار البعث، د. ت. ط، ص: 22.

بأخيه إبراهيم، قال بكير بن سعيد: "إن أخاه إبراهيم كان له أثر فعال في تثقيف شخصية أخيه محمد"[1]، كما ألهمه أيضا عبد العزيز الثميني والذي درس على تلامذته[2]، ويصف دبوز ذلك بأن أطفيّش في كل فرصة "يثني عليه، ويعتد به، ويذكر فضله عليه، ويراه أكبر أساتذته"[3]، امتناناُ على العلوم والمعارف القيمة التي جاءت من طرفه.

المطلب الثالث: الإنتاج العلمي لآمحمد بن يوسف أطفيش

وجاء هذا المطلب مكملًا لما قبله فقد تناولت فيه المردود العلمي لصاحب تيسير التفسير، وكان ذلك على جانبين: من حيث ما خلفه من ثروة تأليفية في مختلف العلوم، ومن زاوية أخرى مساهمته في تلقين النشء وتعليمهم المعارف الأساسية للدين الإسلامي، إذ كان له الأثر الكبير في تلقين العديد من الطلاب على تعدد انتمائهم.

الفرع الأول: مؤلفات لآمحمد بن يوسف أطفيّش

ولا بد من التأكيد أن أطفيّش امتاز بكثرة التأليف في مختلف العلوم، لذا قالت عائشة يطو بخصوص ذلك أن: "القطب رجل موسوعي شبيه بجلال الدين السيوطي من حيث كثرة التأليف؛ فقد خلّف آثارا عديدة ثرية ومتنوعة"[4]، فوُصف بالموسوعة لأنه لم يترك مجالاً إلاّ ألف فيه، قال محمد عكّي أنه: "ألف في التفسير والحديث والتوحيد والفقه وأصول الفقه والتشريع والبلاغة والحساب ..."[5] فذكر ما يقارب سبعة عشر علماً وفناً، مما نتج عنه اختلاف في ضبط وحصر العدد الحقيقي لهذه المؤلفات.

وفي هذا الإطار يقول يحي بن بهون: "لقد بلغت مؤلفات القطب أكثر من مئة مؤلف في شتى العلوم"[6]، في حين ضُبِط هذا العدد في معجم أعلام الإباضية بأنها: "تبلغ

---

[1]– بكير أعوشت، قطب الأئمة أطفيّش، ص: 65.

[2]– ينظر: مصطفى بن وينتن، أطفيش وثلاثية المقاومة، ص: 19.

[3]– محمد دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، 1/ 295.

[4]– عائشة يطو، "آثار قطب الأئمة في علم الصرف كتاب (الكافي في التصريف) أنموذجا"، **مجلة الواحات للبحوث والدراسات**، جامعة غرداية، 2010م، عد: 10، ص: 20.

[5]– محمّد عكي علواني، محمّد بن يُوسف أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيسير، مج، مع: الوطني العالي، ك: أصول الدّين، ج: الجزائر، 1411هـ/ 1991م، ص: 81.

[6]– يحي بن بهون، "الشيخ أطفيّش حياته ورحلاته الحجازية"، ص: 7.

الثلاثمائة مؤلّف، ما بين كتاب ورسالة"[1]، في حين أنّ مصطفى وينتن قال بأنّ هذه المؤلفات وصلت لمائة وأربعة وثلاثين (134) كتاب[2]، وهو الذي أراه أقرب للصواب لأنه قام بتتبع تراث أطفيش واستقرائه، وتأسيساً على ذلك وقع اختلاف من زاوية أخرى ذكره وينتن بقوله: "وتعددت معها طرق تصنيفها"[3]، فحصل التنوع في التقسيم تبعاً لتعدد الأسس التي تقوم عليها هذه التصنيفات.

وبناءً على ما تقدم سأعطي نماذج عن مؤلفات أطفيّش الكثيرة، معتمداً في ذلك التّصنيف القائم على الموضوع الذي تناوله المؤلف؛ وسأستهل بالفقه وأصوله فله فيه كتب عديدة؛ وقد تحدث عنها مصطفى درويش في رسالته منها[4]:

-"شرح النيل وشفاء العليل" للشيخ عبد العزيز الثميني؛ قامت بطبعه مكتبة الإرشاد بجدة بالمشاركة مع دار الفتح ببيروت وصدر في جزئين.

-"شامل الأصل والفرع"؛ وقد طبعته المطبعة السلفية بالقاهرة- مصر سنة 1348هـ، وجاء في جزئين.

-"الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص"؛ طبعته المطبعة السّلفية بالقاهرة سنة 1443هـ، وتجدر الإشارة أن هذه الكتب متاحة على الأنترنت يمكن تحميلها بسهولة.

وجاء أيضاً في معجم أعلام الإباضية أن القطب قد كتب في النحو واللغة والعروض، ومن أبرز ما أنتج في هذا الموضوع[5]:

-"الكافي في التصريف"؛ قامت عائشة يطو بدراسته وتحقيقه في رسالة ماجستير[6]، قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب واللغات والفنون جامعة السانيا- وهران بالجزائر سنة 2001م/ 2002م.

---

[1]- محمد بن موسى بابا عمّي وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 2/ 401.

[2]- ينظر: الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش (رحمه الله تعالى)، مقاطع من برنامج "علماء الجزائر.. سير وعبر"- بثته القناة التلفزيونية الأرضية الجزائرية، الإستقامة Youtube، 4:19.

[3]- مصطفى وينتن، أطفيش وثلاثية المقاومة، ص: 50.

[4]- ينظر: محمد مصطفى درويش الخواجا، منهج الشيخ محمد بن أطفيش في تفسيره تيسير التفسير، مج، ك: الدراسات العليا، ج: الأردنية، 1994م، ص: 47.

[5]- ينظر: محمد بن موسى بابا عمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 2/ 403.

[6]- ينظر: عائشة يطو، "آثار قطب الأئمة في علم الصرف كتاب "الكافي في التصريف" أنموذجا"، ص: 21.

-"المسائل التحقيقيّة في بيان التحفة الأجروميّة"؛ وهذا الكتاب حققه رشيد حيدرة لنيل شهادة الماجستير تحت إشراف: المختار بوعناني، بقسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة السانيا، وهران- الجزائر وكان ذلك في سنة 2013م.

-"شرح لامية الأفعال"، ومن المعلوم أن وزارة التراث القومي والثقافي بسلطنة عمان قد أشرفت على طبعه ونشره سنة 1407هـ/ 1986م وخرج في أربعة أجزاء.

ثم قررت أن أضرب مثالاً عن تأليف أطفيش للعلوم العقلية؛ وهذا ما يدل على تنوع معارفه لاتساع اطلاعه فقد كتب في الفلك والحساب مثل[1]:

-"مسلك الفلك"؛ وعنوانه الكامل: مطلع الملك في فن الفلك؛ وهو مخطوط بمكتبة القطب تحت رقم (أ- ض 1): ظ: 01، لكن عدون جهلان نفى أن يكون هذا الشرح تابع لأطفيّش[2]، بينما استدل بن وينتن بدلائل جازمة تفيد نسبة هذا الشرح لأطفيش[3].

-"شرح القنصادي"، قال فيه وينتن: "وهو شرح كتاب "كشف الأسرار عن علم حروف الغبار" في الحساب لعلي بن محمد القلصادي، توجد نسخة منه بخط المؤلف مؤرخة في 21 رمضان 1283هـ"[4]، أورد بكير بن سعيد بالنون واعتقد أنه تصحيف لأن أغلب كتب التراجم باللام "القلصادي".

ومما سبق تبين أن أطفيّش امتاز بكثرة التأليف في الفن الواحد، كما أنه لم يقتصر على اتجاه واحد إنما نوّع في مواضيع الكتابة فتطرق للعلوم النقلية وكذا العقلية مثل: الفلك والحساب، وحتى الطب، لذا يجب الحفاظ على هذا الكم المعرفي فنبهت عائشة يطو لهذا بقولها أنه: "ضاع منها الكثير لعوامل مختلفة، وما تبقّى فهو متفرق بين مكتبات كثيرة، خاصة في وادي ميزاب، ما يزال مخطوطاً"، فعلى المتخصصين العناية بالمخطوطات ضد العوامل غير الآمنة، والعمل على تحقيقها ودراستها حتى تستفيد منها الأمة العربية والإسلامية قاطبةً.

---

[1]- ينظر: بكير أغوشت، قطب الأئمة أطفيّش، ص: 121.

[2]- ينظر: عدون جهلان، الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء اطفيش، ص: 116.

[3]- مصطفى بن وينتن، آرَاءُ الشَّيخِ آمحَمَّدِ بنِ يُوسُفَ اطْفِيَّشْ العَقَدِيَّة، ص: 485.

[4]- مصطفى بن وينتن، أطفيّش وثلاثية المقاومة، ص: 55.

الفرع الثاني: تلاميذ آمحمد بن يوسف أطفيّش

ومن جانب آخر درّس أطفيّش نخبة من الأعلام، قال بكير بن سعيد: "لقد تتلمذ على يد القطب رحمه الله نخبة من التلاميذ الذين تأثروا به، دينيا وأخلاقيا ومن هنا فقد نهجوا منهجه الإصلاحي في سلوكهم وسلوك مجتمعهم"[1]؛ فتأثر هؤلاء التلاميذ بمنهج شيخهم الديني التعبدي، والأخلاقي السلوكي، والإصلاحي لخدمة مجتمعاتهم، فذكر طلاّي أنه كان منهم: "مشايخ وأئمّة، ودعاة وأساتذة، وقضاة ومجاهدون، فهؤلاء إمّا تلقّوا عنه العلم مباشرة أو بواسطة تلامذته"[2]، وسواءٌ أخذوا عنه بصفة مباشرة أم بواسطة فإنهم تركوا آثارا جليلة في العلم والحضارة الإسلامية للارتقاء بأوطانهم.

وكانت فيه اجتهادات لتعداد طلبة أطفيّش، وفي هذا السياق يقول مصطفى بن وينتن: "فقد ترجم الشيخ أبو اليقظان لخمسة وخمسين من تلاميذ الشيخ في كتابه «ملحق السير»، ويقول المستشرق ل. دافيد: (L. DAVID) إنّه درس ثلاثة وثمانين طالبا، دون أن يذكر واحدا منهم، وخصص الأستاذ محمد علي دبوز خمس صفحات لذكر تلاميذ الشيخ اطفيش المشهورين[3]"[4]، ومنه تعذر ضبط العدد الحقيقي للطلبة لظروف عدة قد تتعلق بالتلميذ، وأخرى بشيخه، أو خارجية تتعلق بالاستقرار الأمني خاصة في فترة الاستعمار واحتمالية وجود المضايقات بسبب الحلقات العلمية.

وأكتفي هنا بذكر أبرز تلاميذ أطفيش؛ مستهلاً في ذلك من داخل الجزائر وبما أورده محمد عكي في رسالته: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش صاحب مجلة المنهاج والتي أصدرها في القاهرة، وإبراهيم أبو اليقظان وهو أحد رواد الصحافة الجزائرية ومن الصحف التي أصدرها، وادي ميزاب، المغرب، النور، البستان، النبراس، الفرقان[5]، قال عنهما عدون بن الناصر بأنهم ممن: "ساهموا في بعث النهضة الإصلاحية خارج الجزائر"[6]، فهما من أشهر طلبة القطب والذين تصدوا للإصلاح عن طريق العمل في الصحافة.

---

[1]– بكير أعوشت، قطب الأئمة أطفيّش، ص: 81.

[2]– أطفيّش، مقدمة تيسير التفسير، ص: خ.

[3]– ينظر: دبوز، النهضة، 1/ 360– 364.

[4]– مصطفى بن وينتن، آراء الشّيخ امحمّد بن يوسف اطفيّش العقديَّة، 1/ 57.

[5]– محمد علواني، محمّد بن يُوسف أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيسير، ص: 70.

[6]– عدون جهلان، الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء اطفيش، ص: 109.

وبالنسبة لمن درس على أطفيّش من خارج الجزائر، جاء في معجم أعلام الإباضية في هذا المنوال: "أمّا من ليبيا: فيذكر المجاهد بالسيف والقلم الداعية: سليمان باشا الباروني ومن تونس: المؤرّخ سعيد بن تعاريت. ومن المدينة المنوّرة: أحمد الرفاعي"[1]، إذًا فممن تتلمذ على يديه: الباروني من ليبيا، ابن تعاريت من تونس، والرفاعي من الحجاز، ومن المعلوم أن هذه الأسماء على سبيل القصر لا الحصر، وفي هذا قال إبراهيم طلاّي في تحقيقه بأنها: "من آثار القطب في مسيرته العلميّة المباركة"[2]، فإنتاج رجال يواصلون على المنهاج الإصلاحي من أهم المنجزات العلمية للقطب.

الخلاصة

وبناءً على ما سبق أُلخص ما توصلت إليه فيما يلي:

أُختلف في ضبط تاريخ ميلاد حمد بن يوسف بن عيسى بن صالح أطفيَّش على أقوال أهمها: 1238هـ/ 1821م، أو 1243هـ/ 1827م، بغرداية لما سافرت عائلته بشكل مفاجئ لخلاف والد القطب مع وجهاء مدينة بني يزقن في قضايا اجتماعية، ثم بكبر يتيم الأب لتتولى بعدها أمه تربيته على التدين والصّلاح، فكبر مشتغلا بالعلم وتصدى للتدريس ثم تقلّد درجة الاجتهاد وهو في سن مبكرة، ليتوفى عن عمر 96 سنة بتاريخ السبت 23 ربيع الثاني 1332هـ/ 21 مارس 1914م.

في الغالب كان أطفيّش عصاميّاً في تكوينه العلمي، ولم يرتبط مع الشيوخ بشكل كبير، لكن هذا لا يعني أنه حُرِم من الاستفادة من علماء زمانه، فمن بين الذين تتلمذ عليهم: أخوه الأكبر: إبراهيم بن يوسف، سعيد بن يوسف وينتن، عمر بن سليمان نوح، سليمان بن عيسى؛ أخذ عنهم مبادئ العلوم والفنون المختلفة، أما من الشخصيات التي درست عليه: ومن داخل الجزائر: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، وإبراهيم أبو اليقظان، ومن ليبيا: سليمان باشا الباروني، ومن تونس: المؤرّخ سعيد بن تعاريت، ومن المدينة المنوّرة: أحمد الرفاعي.

---

[1]– محمد بن موسى بابا عمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 2/ 400.

[2]– أطفيّش، مقدمة تيسير التفسير، ص: خ.

وقد امتاز بكثرة التأليف في مختلف العلوم، حيث وصلت مؤلّفاته إلى مائة وأربعة وثلاثين (134) كتابًا، فمن مؤلفات القطب في الفقه وأصوله: "شرح النيل وشفاء العليل"، "شامل الأصل والفرع"، "الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص"، وفي النحو واللغة والعروض: "الكافي في التصريف"، "المسائل التحقيقيّة في بيان التحفة الأجروميّة"، "شرح لامية الافعال"، وفي الفلك والحساب مثل: "مسلك الفلك"، "شرح القنصادي"، فجمع أطفيّش بين العلوم النقلية والعقلية فيه دلالةٌ على قدراته العلمية والمعرفية الواسعة والعميقة، لذا وجب الحفاظ على هذا الكم المعرفي والعمل على تحقيقه لتستفيد منه الأمة.

كما اتصف أطفيّش بقلة أسفاره لظروف التدريس وحلقاته التي تشغل طول يومه، وقيود الأمنية التي وضعها الاستعمار في طريقه، وتنقسم رحلاته بحسب الموقع الجغرافي إلى ثلاثة أنواع: محلية، ووطنية، وخارجية، وقد ساهمت هذه الرحلات المحدودة في صقل المهارات المعرفية لديه، وفتح أمامه آفاق علمية نتيجة الاحتكاك بالعلماء والشيوخ في المدن التي يزورها، ثم تكوين صدقات وعلاقات مع أعضاء نخبة المجتمعات التي يزورها، وكذا التعرف عن قرب على الأحوال الاجتماعية والعلمية في هذه المناطق، بفضل إقامة الدروس والحلقات المختلفة مع الإجابة عن الفتاوي التي تُعرض عليه.

المبحث الثالث: التعريف بالشخصية العلمية لأبي بكر جابر الجزائري

يعتبر أبو بكر جابر الجزائري أحد الشخصيات العلمية التي كان لها نصيب وافر في علم التفسير والعلوم الإسلامية بصفة إجمالية، فقد بلغت شهرة اسمه داخل وخارج الوطن، لذا كان حريًا بي التطرق إلى تقديم ترجمة ميسرة عن الحياة الشخصية لجابر الجزائري، وكذا المعلومات المتعلقة بمشواره التعليمي من حيث الأساتذة، والأسفار التي قام بها، والتي كان لها دور مهم في بلوغ المكانة التي وصل إليها.

المطلب الأول: ترجمة أبي بكر جابر الجزائري

وسأستهل الحديث عن شخصية مؤلف أيسر التفاسير من خلال عناصر عدة تنضوي تحته، وقد جمعتها في الفرعين الآتي ذكرهما: فأوردت في الأول منهما الاسم الكامل لأبي بكر الجزائري وتاريخ ومكان مولده، كما بحث الفرع الثاني أسلوب نشأة هذا المفسّر الجزائري ثم في الأخير حادثة وفاته والحيثيات التي رافقتها.

الفرع الأول: الاسم الكامل لأبي بكر الجزائري وميلاده

وممّا لا شك فيه أن التعريف بالشخصية لا يكتمل دون الحديث عن كيفية نشأتها، بالإضافة إلى تاريخ ميلادها، ووفاتها، فهذه الأمور من الأهمية بمكان نظراً للإضافات التي يمكن أن تقدمها في سبيل معرفة حياة هذا العالم.

وعليه تجدر الإشارة إلى أن الاسم الكامل للمؤلف كما أورده ابن طرهوني بقوله: "هو الشيخ أبو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر الجزائري"[1]، ويفصّل المسعود جمادي في هذه الأسماء فيذكر: "اسمه أبو بكر، والكنية هي الاسم، واسم أبيه موسى بن عبد القادر بن جابر، وجابر جده الأكبر، وكنية الشيخ أبو عبد الرحمان"[2]، والملفت أن الكنية والاسم عنده سواء لذا اشتهر بـ "أبي بكر الجزائري"، وأبوه هو "موسى بن عبد القادر"، أما اسم جده فيكون "أبو عبد الرحمان جابر".

---

[1]– ابن طرهوني، محمد بن زروق، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1426هـ، ط 1، 2/ 785.

[2]– المسعود جمادي، "الشيخ أبو بكر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسّر"، **مجلة الإحياء**، ك: العلوم الإسلامية، ج: باتنة (1) الحاج لخضر– الجزائر، 2019م، عد: 22، لد: 19، ص: 631.

والثابت في تاريخ ميلاد أبي بكر الجزائري أنه من مواليد 1921م[1]، ولكن أُختلف في التاريخ الهجري على أقوال منها: عام 1339هـ[2]، أو سنة 1340 هـ[3]، أو بتاريخ 1342هـ[4]، ويعود السبب في ذلك إلى "خطأ في تحويل التاريخ الميلادي"[5]، وعند القيام بتحويل التاريخ الميلادي 1921م عبر التطبيق الخاص به أجد أنه إذا كان قد وُلد بين 1 جانفي لغاية 3 سبتمبر 1921م فإنه يقابل السنة الهجرية 1339هـ، أما إذا كان مولود بعد 4 سبتمبر 1921م فيكون التاريخ الهجري 1340هـ، وعليه فإن تاريخ ميلاده سنة 1921م ما يوافق 1339هـ أو 1340هـ.

وقد ولد صاحب أيسر التفاسير بقرية لِيوة وهي حالياً من بلديات دائرة أورال التابعة لولاية بسكرة[6]، والتي تبعد تقريبا "أربعين كليومتراً من بكرة[7] التي يدعونها عروس الجنوب الجزائري"[8]، بالضبط حوالي 48 كلم[9] وسميت بسكرة بعروس الجنوب للظروف الطبيعية المساعدة على الزراعة، والموقع الجغرافي الرابط بين ولايات عدة، ومن زاوية أخرى ينتسب أبو بكر الجزائري إلى "بني هلال أحد القبائل العربية والتي خرجت من الجزيرة العربية واستقرت في افريقيا واستوطنتها فهو عربي أصيل"[10]، فقد استقرت هذه القبيلة في

---

[1]– داودي فرادي، "أبو بكر جابر الجزائري وكتاباته في السيرة النبوية"، **مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية**، ج: العربي التبسي، تبسة– الجزائر، 2017م، عد: 13، لد: 10، ص: 183.

[2]– ينظر: داودي فرادي، المرجع نفسه، ص: 183.

[3]– ينظر: ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 2/ 785.

[4]– ينظر: المسعود جمادي، "أبو بكر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسّر"، ص: 631.

[5]– عدنان بن عبد العزيز خطيري ووليد علي الطنطاوي، "الأساليب الدعوية عند الشيخ أبي بكر الجزائري رحمه الله من خلال مؤلفاته"، **مجلة العلوم الإسلامية الدولية**، ج: المدينة العالمية– ماليزيا، ديسمبر 2020م، عد: 4، لد: 4، ص: 126.

[6]– منوغرافيا حول إقليم بلدية ليوة، موقع وزارة الداخلية والجماعات المحلية والتهيئة العمرانية ولاية بسكرة، 2018م، تاريخ الدخول: 06/ 07/ 2022م، الساعة: 23: 02 ص، الرابط wilayabiskra.dz.

[7]– بكرة والمقصود بها بسكرة ولا أدري لما أسقطت منها حرف السين.

[8]– ابن طرهوني، المرجع السابق، 1/ 201.

[9]– ليوة، بلديات بسكرة، منصة كشاف الرقمية، تاريخ النشر: 02/ 06/ 2020م، 20: 02، تاريخ الدخول: 06/ 07/ 2022م، الساعة: 43: 02 ص، الرابط: www.kachaf.com.

[10]– محمد بن إبراهيم السعيدي وآخرون، ترجمة العالم الواعظ المعمّر أبو بكر الجزائري (رحمه الله تعالى) (1342هـ– 1439هـ)، مركز سلف للبحوث والدراسات– أعلام السلفية (13)، تاريخ النشر: 05 ذو الحجة 1439هـ/ 16 أغسطس 2018م، تاريخ الدخول: 07/ 07/ 2022م، الساعة: 24: 01 ص، salafcenter.org، ص: 1.

بسكرة لذا فأصله عربيٌّ من بني هلال.

الفرع الثاني: نشأة أبي بكر جابر الجزائري ووفاته

يلاحظ من خلال قراءة ترجمة أبي بكر الجزائري أن الوسط الذي كبر فيه يتسم بالاستقامة؛ فاعتاد سكان أهل الجنوب بشكل عام تحفيظ أبنائهم القرآن صغاراً، يقول داودي فرادي في ذلك: "وهذه سنة حميدة تحسب لأهل الجنوب الجزائري عامة ولا زالت قائمة لحد الساعة"[1]، وتميّزت عائلته خاصةً بحفظ القرآن الكريم وتدريسه للنشء، قال ابن طرهوني: "وقد توارث آباؤه تعليم كتاب الله في تلك البيئة، وانفرد والده من بينهم بالتصوف"[2]، وبالنسبة لتصوّف والده فهذا هو النص الوحيد الذي وجدته بهذا الشأن في حدود اطلاعي، وفي الغالب كانت أسرته محافظةً على تعاليم الإسلام ملتزمة بها.

وفي ضوء الظروف السابق ذكرها، كبر المؤلف متأثراً بصلاح محيطه ويذكر عبد الله الغامدي في هذا الخصوص: "فنشأ في ذلك الجو المتدين المعتدل"[3]، القائم على طاعة الله عزّ وجل واتباع أوامره، رغم أنه نشأ يتيمًا فقد: "توفي والده في عامه الأول، وكان مكفولاً من أعمامه وأخواله بالرعاية والتنشئة"[4]، ما دفع أقاربه للعناية به والقيام بشؤونه، لكن والدته هي التي: "كان لها الأثر الكبير في تربيته وتدريسه في سنوات حياته الأولى"[5]، فحببت له طلب العلم الشرعي ومكارم الأخلاق، ثم ساهمت في تعليمه المبادئ الأولى للعلوم وأسسها.

وعلاوةً على أن أبا بكر الجزائري قد ختم القرآن الكريم في سن مبكرة، تمكن أيضا من بعض المتون هذا ما أورده ابن الطرهوني بقوله: "ثم أضاف إليه حفظ الأجرومية في النحو ومنظومة ابن عاشر في الفقه المالكي"[6]، ولم يتوقف عند هذا الحدّ بل كان يطلّب

---

[1]– داودي فرادي، "أبو بكر جابر الجزائري وكتاباته في السيرة النبوية"، ص: 183.

[2]– ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 1/ 201.

[3]– الغامدي، عبد الله بن أحمد آل غلاف، أئمّة المسجد النّبوي في العهد السعودي (1345– 1436هـ)، دار الطّرفين للنشر والتوزيع، الطائف– السعودية، 1436هـ، د. ط، ص: 433.

[4]– عدنان خطيري ووليد الطنطاوي، "الأساليب الدعوية عند أبي بكر الجزائري من خلال مؤلفاته"، ص: 127.

[5]– عبد الله الغامدي، المرجع السابق، ص: 433.

[6]– ابن طرهوني، المرجع السابق، 1/ 201.

المزيد: "وتحصّل على مبادئ الشريعة في الزاوية العثمانية"[1]، فكان شغوفاً في الطلب، فنبغ مبكراً حتى أنه تقدم للإمامة وهو صغير السن فجاء في ترجمته: "وأمّ بهم وسنه ستة عشر عامًا"[2]، وهذا دليلٌ على عظم شأنه بين قومه، لما بلغه من مكانة في علوم الشريعة والأدب الرفيع التي تخوله لأن يكون إماماً عليهم.

وأما بالنسبة لوفاة أبي بكر الجزائري فقد كانت محلاً للإشاعات بشكل لافت، لدرجة أنه في إحدى الجرائد صدر مقال بعنوان "من وراء إشاعة وفاة العالم أبي بكر جابر الجزائري؟"[3]، ومن خلال البحث وجدت أن أبرزها كان في: سنة 2008م[4] تقريبا كانت الأولى من نوعها، ثم تتالت بعدها في سنة 2014م[5]، وآخرها كانت في عام 2017م[6]، وكلما تظهر هذه الأخبار تكثر الأسئلة والرسائل من طرف المتتبعين له، فتسارع الجهات المختصة بنفيها عن طريق التصريح الشخصي للمؤلف سواء بشكل كتابي أم شفهي، وإما عبر المسؤول على موقعه الرسمي، أو عبر المقربين منه.

والثابت أن أبا بكر الجزائري في عام 2017م اعتل بمرض التهاب الرئة، قال المسعود جمادي: "وقبل عام من وفاته تعرّض الشيخ لالتهاب رئوي حاد نقل على إثره إلى مستشفى الأمير محمد بن عبد العزيز للحرس الوطني بالمدينة لتلقي العلاج"[7]، وبعد فترة من صراعه مع المرض توفي قبيل فجر الأربعاء 4 ذو الحجة 1439هـ الموافق 15 أغسطس 2018م بالمدينة المنورة عن عمر ناهز 97 عاماً، وكانت صلاة الجنازة بعد ظهر يوم

---

[1]- عدنان خطيري ووليد الطنطاوي، "الأساليب الدعوية عند أبي بكر الجزائري من خلال مؤلفاته"، ص: 127.

[2]- محمد بن إبراهيم السعيدي وآخرون، ترجمة العالم أبو بكر الجزائري، ص: 1.

[3]- من وراء إشاعة وفاة العالم أبو بكر جابر الجزائري، جريدة الشروق أونلاين، 11/ 07/ 2014م، تاريخ الزيارة: 05/ 07/ 2022م، الساعة: 43: 19، الموقع: Echoroukonline.com.

[4]- ينظر: هل توفي الشيخ أبو بكر الجزائري؟، ملتقى أهل الحديث، تاريخ النشر: 9/ 03/ 2008م، تاريخ الزيارة: 05/ 07/ 2022م، الساعة: 28: 19، الرابط: http://al-maktaba.org.

[5]- ينظر: الكاتب ساهر، حقيقة وفاة الشيخ أبي بكر الجزائري، مجلة أخبار النهار الإلكترونية، 22/ 02/ 2014م، في تمام الساعة 27: 11 ص، تاريخ الدخول: 05/ 07/ 2022م، الساعة: 37: 18، الموقع: Echoroukonline.com.

[6]- ينظر: النهار الجديد، العالم أبو بكر الجزائري يتجاوز مرحلة الخطر، جريدة النهار أونلاين، 02/ 05/ 2017م، 30: 23م، تاريخ القراءة: 05/ 07/ 2022م، الساعة: 07: 19، الرابط: nnews.com.

[7]- المسعود جمادي، "أبو بكر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسّر"، ص: 648.

وفاته في المسجد النبوي الشريف، ودفن في مقبرة البقيع[1]. فكان "جو مهيب، وزحام شديد، وحزن عظيم"[2]، فرحمه الله رحمة واسعة وجعل مثواه الجنة.

واستخلاصاً لما سبق فإن أبا بكر جابر بن موسى بن عبد القادر الجزائري هو من مواليد سنة 1339هـ- 1340هـ/ 1921م، بقرية لِيوة التي تبعد عن ولاية بسكرة أربعين كليومتراً، ينتسب لقبيلة بني هلال العربية، نشأ في جو يتصف بالتديّن والصلاح، فكبر محباً لطلب العلوم الشرعية متصفاً بالأخلاق الفاضلة، أما بخصوص وفاته والتي سبقتها عدة إشاعات إلى أن أصيب في عام 2017م بالتهاب رئوي، وبعد فترة غير طويلة من صراعه مع المرض توفي قبيل فجر الأربعاء 4 ذو الحجة 1439هـ الموافق 15 أغسطس 2018م بالمدينة المنورة عن عمر ناهز 97 عاماً، ودُفِن بالبقيع.

المطلب الثاني: التكوين العلمي لأبي بكر الجزائري

ولا بد من الإشادة في هذا المطلب الثاني لأحد العوامل التي ساهمت في إكساب صاحب أيسر التفاسير هذا الرصيد العلمي الكبير، أولًا الرحلات التي نفذها أبو بكر الجزائري على تنوعها بين الداخلية والخارجية، بالإضافة لذلك للشيوخ الذين تمرسّ عليهم في طلب العلم باختلاف متونه وفنونه.

الفرع الأول: رحلات أبي بكر الجزائري

وتكملةً لما سبق ذكره فإن أبا بكر الجزائري قام بالعديد من الأسفار والتنقلات، وبناءً على ذلك فقد أمكنني تناولها من حيث داخل بلده الجزائر أو خارجه، وهي كالتالي:

أولا- رحلات أبي بكر الجزائري الداخلية

بادئ ذي بدء سأتكلم عن تنقلاته داخل الجزائر حسب الترتيب الزمني لها، وعليه فإنّ المؤلف قد "انتقل إلى مدينة بسكرة ليلتحق بالمدرسة القرآنية للطلبة المسافرين"[3]، ومكث مدة أخذ فيها العلوم الأولى لطالب العلم، ليقرر بعدها السفر إلى مدينة طولقة؛ قال عباس رضوان وزميله: "وبعد ذلك انتقل إلى المدرسة الإصلاحية بطولقة لمواصلة نهم

---

[1]- ينظر: محمد بن إبراهيم السعيدي وآخرون، ترجمة العالم أبو بكر الجزائري، ص: 9.

[2]- عدنان خطيري ووليد الطنطاوي، "الأساليب الدعوية عند أبي بكر الجزائري من خلال مؤلفاته"، ص: 128.

[3]- عباس رضوان ومعمر بوخضرة، "العلامة الشيخ أبو بكر جابر الجزائري"، **مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، ج: غليزان- الجزائر، 2022م، عد: 01، لد: 08، ص: 1206.

العلم"[1]؛ وكان هدفه الاستزادة من العلم أكثر، وهناك بعض من ترجم له لا يذكر انتقال المترجم إلى بسكرة، ويتجاوزها مباشرةً للحديث عن تواجده بطولقة.

ليتوجه أبو بكر الجزائري فيما بعد لمدينة قسنطينة، وكان ذلك في عام 1947م بعد تأسيس معهد ابن باديس وقد رافق فيها شيخه النعيمي مع باقي تلاميذه ويحتمل أنه كانت المرة الثانية على التوالي[2]، ليختار أن يستقر بالعاصمة للتدريس وملازماً شيخه الطيب العقبي[3]، وما يتبين من هذه الرحلات أنها كانت في بداية التكوين العلمي للمؤلف؛ لذا كانت الغاية منها في الغالب هي التحصيل العلمي والدراسة على هؤلاء الأعلام الذين زارهم، واكتساب رصيد معرفي متين فهي رحلات تعليمية بالدرجة الأولى.

ثانيا- رحلات أبي بكر الجزائري الخارجية

وبخصوص رحلاته التي كانت خارج الجزائر، فسأستهلها بسفر المؤلف في عام 1372هـ إلى الحجاز بنية العمرة والحج إلا أن الجزائريين المقيمين بالمدينة خاصةً عمه عيسى شجعوه على الاستقرار[4]، وهنا واصل أبو بكر الجزائري مسيرته التي تجمع بين الدراسة والتدريس في نفس الوقت، ليزور بعدها العديد من الدول في أفريقيا وأمريكا وأوروبا، بدافع الدعوة أو مؤتمرات الجامعة الإسلامية ورابطة العالم الإسلامي[5]، لتأخذ أسفار المؤلف شكلاً جديدًا بأن أصبحت دعويةً أو من خلال مؤتمرات وندوات علمية.

أما الشق الآخر لتنقلات المترجم فتمثلت في كونه عضو بعثة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة لبعض الأقطار الإفريقية مثل: السودان، وأرتيرية، والحبشة، والصومال، وكينية وغيرها، لتوزيع منح دراسية على مستحقيها المسلمين[6]، وأُختير في 1406هـ من طرف اللجنة الدائمة للإفتاء لمتابعة صحة وقت الفجر، فخرج مع كوكبة عظيمة من طلاب العلم بالإسكندرية بسياراتهم إلى الصحراء في الساحل الشمالي وتابعوا الفجر

---

[1]- عباس رضوان ومعمر بوخضرة، "العلامة الشيخ أبو بكر جابر الجزائري"، ص: 1207.

[2]- ينظر: عبد الله الغامدي، أئمّة المسجد النّبوي في العهد السعودي، ص: 434.

[3]- ينظر: مجذوب محمد، علماء ومفكرون عرفتهم، القاهرة، دار الشواف، 1992م، ط 4، 1/ 28.

[4]- ينظر: محمد بن إبراهيم السعيدي وآخرون، ترجمة العالم أبو بكر الجزائري، ص: 2.

[5]- ينظر: عبد الله الغامدي، المرجع السابق، ص: 440.

[6]- ينظر: العبودي، محمّد بن ناصر، في إفريقية الخضراء مشاهدات وانطباعات وأحاديث عن الإسّلام والمسلمين، بيروت، توزيع دار الثقافة، 1388هـ/ 1968م، د. ط، ص ص: 11- 14.

الصادق والكاذب، وأثبتوا أن تقويم أم القرى صحيح[1]، وفي كلتا الحالتين فهذا ممّا يدل على أنه كان ثقة عند هؤلاء النخبة لما امتاز به من وزن علمي وفقهي رصين.

الفرع الثاني: شيوخ أبي بكر الجزائري

ساهم في التكوين العلمي الذي وصل إليه أبو بكر الجزائري نخبة من الشيوخ والعلماء، الذين كان لهم الفضل في وضعه على مسار طلب العلم الشرعي، وغرس في نفسه تعاليم الإسلام ومكارم الأخلاق وتنزيهه من محبطات الأعمال وصغائر الأمور، وفي إطار ذكري لهؤلاء الأعلام فقد صنفتهم حسب الرقعة الجغرافية داخل وخارج الوطن، وقد استظرهت ذلك كما يلي:

أولا- شيوخ أبي بكر الجزائري داخل الوطن

وسأستهل بمن تتلمذ عليهم بمسقط رأسه "قرية ليوة" فقد ختم القرآن فيها "على يد مشايخ المنطقة، منهم الشيخ بلقاسم قارة، والشيخ مسعود تمامي"[2]، وكان أبو بكر الجزائري حينذاك بالغاً يُقدر عمره بست عشرة سنة، ثم بعد ذلك قدم عيسى معتوقي إلى مدينته فدرس عليه العربية والمنطق ومصطلح الحديث وأصول الفقه[3]، وهناك خلاف زيارته له، فإمّا أن أمه هي التي استحضرته لابنها[4]، أو أن المؤلف هو من تكلف بجلبه حتى يتعلّم منه[5]، والأهم أنه قد استفاد من هذه الحلقة فتمكن من القواعد الأولى للعلوم التي سهلت له الاستزادة في الطلب.

وتوجه أبو بكر الجزائري بعد ذلك لطولقة بولاية بسكرة، وهناك التقى بالشيخ نعيم النعيمي وأخذ عليه جملة من العلوم النقلية والعقلية، وحدث وأن التقى أيضا بالطيب العقبي في بسكرة[6]، وقد تكرر هذا اللقاء مرة أخرى في الجزائر العاصمة لما سافر المؤلف

---

[1]- ينظر: الصبيحي، إبراهيم بن محمد، طلوع الفجر الصادق بين تحديد القرآن وإطلاق اللغة، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1428هـ، ط 1، ص: 23- 24.

[2]- المسعود جمادي، "أبو بكر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسّر"، ص: 633.

[3]- ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 1/ 201.

[4]- عبد الله الغامدي، أئمّة المسجد النّبوي في العهد السعودي، ص: 434.

[5]- ينظر: محمد بن إبراهيم السعيدي وآخرون، ترجمة العالم أبو بكر الجزائري، ص: 1.

[6]- ينظر: المسعود جمادي، المرجع السابق، ص: 633.

إليها، قال محمد مجذوب بهذا الخصوص: "فلزم دروسه في التفسير طوال سنوات"[1]، فأخذ عن الطيب العقبي علم التفسير ولازمه لمدة طويلة، كسب منها المترجم الكثير من الفوائد الجليلة، ويضيف مجذوب في ذلك: "إذ يعتبره من أفاضل مشايخه"[2]، فكان من أكثر الشيوخ الذين تركوا بصمة بارزةً في حياته الشخصية والعلمية.

ثانيا- شيوخ أبي بكر الجزائري خارج الوطن -المدينة المنورة-

وفي الجانب الذي يتعلق بشيوخ أبي بكر الجزائري خارج الوطن، فإن أغلب من وقفت عليهم في حدود بحثي قد أخذ عنهم بالمدينة المنورة، ومن هؤلاء أذكر[3]: عمر بري، ومحمد الحافظ، ومحمد الخيال، كما درس على المفتي الشيخ عبد العزيز بن باز[4]، وفضلا عن ذلك اهتم بالعلم الأكاديمي فانتسب لكلية الشريعة بالرياض ونال شهادتها العالية الليسانس سنة 1381هـ[5]، كما "حصل على إجازة من رئاسة القضاة بمكة المكّرمة للتدريس بالمسجد النبوي"[6]، ونافلة القول أنه جمع بين علم الحلقات والدراسة داخل أسوار الجامعة، ليتمكن من مهمته الدعوية وإبلاغ رسالة الإسلام للعالم.

---

[1]- محمد مجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، 1/ 28.

[2]- محمد مجذوب، المرجع نفسه، 1/ 28.

[3]- ينظر: عباس رضوان ومعمر بوخضرة، "العلامة الشيخ أبو بكر جابر الجزائري"، ص: 1209.

[4]- ينظر: عبد الله الغامدي، أئمّة المسجد النّبوي في العهد السعودي، ص: 438.

[5]- ينظر: ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 1/ 202.

[6]- ابن طرهوني، المرجع نفسه، 1/ 202.

المطلب الثالث: الإنتاج العلمي لأبي بكر الجزائري

أما بالنسبة لهذا المطلب فقد أبرز المنتوج الفكري لصاحب أيسر التفاسير باعتباره واحدًا من الشخصيات الجزائرية التي كان لها أثر جلي في تفسير القرآن الكريم، وقد تناولت ذلك من حيث المؤلفات التي صنفها أبو بكر الجزائري ثم مجموعة التلاميذ الذي كان له الفضل عليهم في تعليمهم وتدريسهم.

الفرع الأول: مؤلفات أبي بكر الجزائري

وتناسباً مع اجتهاد أبي بكر الجزائري في مجالي العلم والدعوة، فإنه من الطبيعي أن يكون له مؤلفات عديدة؛ قال محمد مجذوب: "ومثل الشيخ أبي بكر في نشاطه الفياض لا يستغرب أن يكون له غير قليل من الإنتاج العلمي في حدود تخصصه"[1]، ويتأكدّ هذا إذا عُلم أن المؤلف بدأ التدوين في سن مبكرة، فيذكر في هذا السياق عبد الله الغامدي: " وابتدأ التأليف منذ مقتبل عمره وهو في عنفوان الشباب حفظه الله فألف في بلده الجزائر أول أمره"[2]، فكانت له القدرة على التأليف حتى وهو لا يزال في مرحلة التحصيل العلمي بوطنه، وفيما يلي أضرب مثالا لأهم ما أنتجه المترجم[3]:

1- "الضروريات الفقهية" وهي رسالة في الفقه المالكي.

2- "كتاب الدروس الجغرافية"؛ "وقد ألفهما لطلاب المدرسة التي كان أحد معلميها في الجزائر"[4].

3- "رسائل الجزائري"، منها ثلاث وعشرون مطبوعة في الإسلام والدعوة، وقد جمعت في مجلد واحد يقع في 700 صفحة، وهناك رسائل أخرى مستقلة[5]، وفي 1415هـ/ 1995م أعاد مكتبة لينة- جامع العلوم والحكم إخراجهم بصورة كاملة في ستة مجلدات[6].

---

[1]- محمد مجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، 1/ 33.

[2]- ينظر: عبد الله الغامدي، أئمّة المسجد النّبوي في العهد السعودي، ص: 448.

[3]- ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 1/ 203.

[4]- ابن طرهوني، المرجع نفسه، 1/ 203.

- عباس رضوان ومعمر بوخضرة، "العلامة أبو بكر جابر الجزائري"، ص: 1211.

[5]- ينظر: محمد مجذوب، المرجع السابق، 1/ 33.

[6]- ينظر: المسعود جمادي، "أبو بكر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسّر"، ص: 640.

4-"منهاج المسلم"، أحب المؤلفات للمترجم[1]، وهو كتاب في العقائد والآداب والأخلاق والعبادات والمعاملات، وقد أخرجته دار السّلام للطباعة والنشر بمصر بالاتفاق مع مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، للمرة الرابعة فكانت طبعة منقحة ومصححة.

5-"هذا الحبيب محمد صلى الله عليه وسلم يا محب"، "في السيرة النبوية"[2]، وقد طبعته دار الخاني للنشر والتوزيع بالمملكة العربية السعودية، طبعة ثالثة في سنة 1409هـ/ 1989م.

6-"عقيدة المؤمن"، "يشتمل على أصول عقيدة المؤمن جامع لفروعها"[3]، وهو مطبوع من طرف مكتبة الكليات الأزهرية، فأصدرت النسخة الثانية في سنة 1398هـ/ 1978م.

وعليه فإن مؤلفات أبي بكر الجزائري قد اتخذت صورتين: منها ما كان على شكل رسائل وكرّاسات صغيرة، تبحث في الإسلام عموماً والجانب الدعوي فيه على وجه الخصوص، ومنها ما كان كتاباً مفرداً في نفس السياق الدعوي[4]، فهي إما رسائل تتناول في الغالب نشر الدعوة، أو كتب تدرس مواضيع مختلفة خادمة للدعوة مثل: الفقه، السيرة، العقيدة وغيرها، كما اتصف منهج المترجم في الكتابة: "بسهولة الأسلوب وجزالة التركيب وقوته وقربها من الفهم المبسط للعامة"[5]، فلما كان الهدف دعويًا جعل أسلوبه بسيطًا ليكون في متناول استيعاب أبسط المستويات الفكرية للناس.

---

[1]- ينظر: ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 1/ 203.

[2]- عبد الله الغامدي، أئمّة المسجد النّبوي في العهد السعودي، ص: 449.

[3]- عباس رضوان ومعمر بوخضرة، "العلامة أبو بكر جابر الجزائري"، ص: 1211.

[4]- داودي فرادي، "أبو بكر جابر الجزائري وكتاباته في السيرة النبوية"، ص: 184.

[5]- ينظر: عبد الله الغامدي، أئمّة المسجد النّبوي في العهد السعودي، ص: 448.

الفرع الثاني: تلاميذ أبي بكر الجزائري

وممّا تجدر الإشارة إليه أن أبا بكر الجزائري بالإضافة لإصداره كتباً ومؤلفات، قد ساهم في تكوين شخصيات وصفهم داودي فرادي بأنهم: "تبوأوا مصاف المشيخة والأستاذية"[1]، فقد تخرّج على يديه العدد الكثير من الطلبة سواء من الدراسات العليا بالجامعة العليا بالجامعة الإسلامية أو في حلقات المسجد النبوي الشريف[2]، وذلك لأنه درّس في المجال الأكاديمي داخل أسوار الجامعة، وعن طريق الحلق العلمية في المسجد النبوي، ومن بين أشهر تلامذته أذكر ما يلي[3]:

1- الشيخ العلامة عبد الرحمان بن صالح بن محيي الدين رئيس قسم فقه السنة بالجامعة الإسلامية سابقاً.

2- الشيخ صالح المغامسي إمام وخطيب مسجد قباء.

3- الشيخ عدنان بن عبد الله القطان رئيس محكمة الاستئناف بمملكة البحرين.

4- الشيخ محمود بن حمود الوائلي المدرس بالمسجد النبوي الشريف.

5- الشيخ خالد رزق بن السيد تقي الدين رئيس المجلس الأعلى للأئمة والشؤون الإسلامية في البرازيل[4].

6- الدكتور الشيخ أبو عبد المعزّ محمد علي فركوس الجزائري[5].

ويلاحظ على أن هؤلاء الأمثلة عن الطلبة قد تولوا وظائف مهمة داخل المملكة وخارجها، تتنوع بين التعليم على المستوى الجامعي، والإمامة والخطابة، والقضاء، ورعاية الشؤون الإسلامية، وفي مجملها تدور حول نشر العلم الشرعي والدعوة للإسلام، ومن المعلوم أن المترجم قد "أحيل إلى التقاعد عام 1406هـ، ولكن منزله عامر بطلاب العلم"[6]، فبالرغم من ذلك بقيت جموع الطلبة تتوافد على بيته لذا صَعُب حصرهم بعدد دقيق لكثرتهم، وهذا دليل على أنه رُزق القبول بين طلبة العلم لمكانته بين العلماء المعتدّ

---

[1]- داودي فرادي، "أبو بكر جابر الجزائري وكتاباته في السيرة النبوية"، ص: 184.

[2]- ينظر: محمد بن إبراهيم السعيدي وآخرون، ترجمة العالم أبو بكر الجزائري، ص: 4.

[3]- ينظر: عبد الله الغامدي، أئمة المسجد النبوي في العهد السعودي، ص: 443- 444.

[4]- ينظر: عبد الله الغامدي، المرجع نفسه، ص: 443- 444.

[5]- ينظر: المسعود جمادي، "أبو بكر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسّر"، ص: 635.

[6]- محمد بن إبراهيم السعيدي وآخرون، ترجمة العالم أبو بكر الجزائري، ص: 5.

بهم، وتمكنّه من رصيده المعرفي.

الخلاصة

استناداً إلى ما سبق أحصر ما توصلت إليه في النقاط التالية: ولد أبو بكر الجزائري سنة 1339هـ- 1340هـ/ 1921م، بلِيوة التي تنتمي لولاية بسكرة حالياً، نشأ يتيما فرعته أمه ووجهته لطلب العلوم الشرعية وغرست فيه الأخلاق الفاضلة، وبالنسبة لوفاته فقد أصيب المترجم في عام 2017م بالتهاب رئوي، وبعد عام قضاه في صراعه مع المرض توفي قبيل فجر الأربعاء 4 ذو الحجة 1439هـ، الموافق 15 أغسطس 2018م بالمدينة المنورة عن عمر ناهز الـ 97 عاماً ودُفِن بالبقيع.

ثم حري بي التطرق للشيوخ الذين تتلمذ عليهم أبو بكر الجزائري؛ فمنهم من أخذ عنهم داخل الوطن والذي كان من أبرزهم نعيم النعيمي وبشكلٍ خاص الطيب العقبي الذي كان له قدوةً علمية في حياته، أما شيوخ المؤلف في المدينة المنورة فمنهم: عمر بري، ومحمد الحافظ، ومحمد الخيال، ودرس على عبد العزيز بن باز، كما التحق بكلية الشريعة بالرياض، جامعاً بذلك بين الدراسة عند الشيوخ في الحلقات، وبين البحث العلمي في الجامعة، لتطوير معارفه وتوسيع مدركاته، وحتى يسهل عليه العمل الدعوي في خدمة الإسلام وبثه للعالم.

وفي المقابل فقد تتلمذ على يديه الكثير من الشخصيات رفيعة المستوى والمنصب المهم منهم: عبد الرحمان بن صالح بن محيي الدين رئيس قسم فقه السنة بالجامعة الإسلامية سابقاً، صالح المغامسي إمام وخطيب مسجد قباء، عدنان بن عبد الله القطان رئيس محكمة الاستئناف بمملكة البحرين، خالد رزق بن السيد تقي الدين رئيس المجلس الأعلى للأئمة والشؤون الإسلامية في البرازيل، حيث واصلوا رسالة المؤلف في الجانب الإصلاحي، والدعوة إلى الله، والعلم الشرعي.

وإضافةً إلى ما ذُكِر فقد قام أبو بكر الجزائري بالعديد من الأسفار داخل الوطن مثل: بسكرة، قسنطينة، الجزائر، وخارجيا مثل: دول من أفريقيا، وأوروبا، وآسيا، لمختلف المناسبات العلمية، والرسمية، والفقهية، ومن ناحية التأليف فقد خلف الكثير من الرسائل والكتب منها: رسائل الجزائري، منهاج المسلم، عقيدة المؤمن، هذا الحبيب يا محب وغيرها، والتي في العموم تزيد من الارتقاء في الأسلوب الدعوي سواء عند المسلمين أم

غير المسلمين، وفي الختام فإن المؤلف كان له شأن كبير في العلم والتدين، فاجتهد قدر المستطاع ليقدم خدمات جليلة للدين الإسلامي ومعاشر المسلمين.

الفصل الثالث:

التعريف بالتفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان؛ وتيسير التفسير؛ وأيسر التفاسير

المبحث الأول:

التعريف بكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

المبحث الثاني:

التعريف تفسير "تيسير التفسير"

المبحث الثالث:

التعريف بكتاب "أيسر التفاسير"

الفصل الثالث:

التعريف بالتفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان؛ تيسير التفسير؛ أيسر التفاسير

بالاستناد إلى التسلسل المنهجي الذي اعتمدته في هذه الأطروحة، والذي ذكرته في الفصل الثاني من الحديث عن تراجم العلماء الجزائريين الثلاثة: الثعالبي، وأطفيّش، وأبي بكر الجزائري، قررت الانتقال لتعريف مؤلفاتهم التفسيرية على الترتيب: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، وتم ذلك عبر ثلاثة نقاطٍ أساسيةٍ وهي: تقديم دراسة وصفية للكتاب، ثم المنهج الذي اتبعه كل مؤلف في تفسيره، وأخيرًا تطرقت لأشهر الطبعات التي أخرجته سواء الوطنية أم الأجنبية.

المبحث الأول: التعريف بكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

إنه من الأمر الأساس التعريج عليه في هذا المطلب الكلام عن تفسير الثعالبي والمسمى بـ: "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"؛ وذلك من خلال عملية وصف لهذا التأليف مع ذكر لأهم المصادر والمراجع التي رجع إليها مصنِفُه في التحضير له، عند تأليفه، ثم بتبيين المنهج المتبع وكذا أهم الطبعات لهذا التفسير.

المطلب الأول: دراسة وصفية لكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

وأشير أول الأمر إلى شرح موجز حول وصف هذا الكتاب، ففي هذا المنوال تقول حفيظة بوراس أنه يعتبر: "أشهر مؤلفاته، وهو مختصر لتفسير "المحرر الوجيز" لابن عطية مع زيادات وفوائد جمة من غيره من كتب الأئمة وثقات أعلام الأمة، وذلك قريب من مائة تأليف، كما نوه الثعالبي بذلك في مقدمته"[1]، فيقول: "وذلك قريب من مائة تأليف"[2]؛ وعليه فهذا الكتاب أصله اختصار لتفسير ابن عطية مع إضافات واجتهادات رجع فيها لأكثر من مائة كتاب وله حظ كبير من الانتشار والشهرة في العالم الإسلامي.

وتواصل الباحثة قولها أن الثعالبي قد: "بذل فيه جهدا كبيرا، والذي يعتبر دليلا قاطعا على سعة علمه، وعمق اطلاعه، وقدرته على الانتقاء والاختيار، مع التزام الموضوعية في النقد والاختيار"[3]، فتوظيف هذا العدد من المصادر دليل على حجم الجهد المبذول في هذا التفسير، كما أنه يوحي باطلاعه وموسوعيته التي مكنته من اقتناء المعلومة وحسن توظيفها، وبروز شخصية المفسّر من خلال نقده بعض الآراء وإعطاء رأيه سواء بالترجيح أم التفنيد.

وتماشياً مع تم ذكره يقول الثعالبي عن نفسه في خاتمة هذا التفسير: "قد استوعبت فيه- بحمد الله- مهمات ابن عطية، وأسقطت كثيرا من التكرار، وما كان من الشواذ في غاية الوهي، وزدت من غيره جواهر ونفائس لا يستغنى عنها مميزة معزوة لمحالها منقولة بألفاظها، وتوخيت في جميع ذلك الصدق والصواب، وإلى الله أرغب في جزيل الثواب، وقد

---

[1]- حفيظة بوراس، الثعالبي وجهوده في خدمة السنة النبوية المطهرة، مج، خ: كتاب وسنة، ق: العقائد والأديان، ك: العلوم الإسلامية، ج: الجزائر، 1428هـ/ 2008م، ص: 52.

[2]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 117.

[3]- حفيظة بوراس، المرجع السابق، ص: 52.

نبهت بعض تنبيه"[1]، اعتمد المؤلف على ما صح عن ابن عطية، وتجاوز المكرر والشاذ الضعيف، وأيّد ذلك بمعلومات قيمة من موردها الأصلي متبعاً في ذلك منهجية علمية ساعدته للتوصل إلى نتائج وخلاصات مهمة.

ولعله من المفيد تبيين أن الفراغ من تأليف الجواهر الحسان كان في (15 ربيع الأول 833هـ)؛ وهو ما أقرّ به الثعالبي في خاتمته بقوله: "وكان الفراغ من تأليفه في الخامس عشر من ربيع الأول من عام ثلاثة وثلاثين وثمانمائة للهجرة"[2]، وقريبٌ من هذا ذهب أبو القاسم سعد الله بأنه انتهى منه في: "25 ربيع الأول سنة 833، كما جاء في آخر الجزء الثاني. ومعنى ذلك أن الثعالبي قد عاش حوالي أربعين سنة بعد تأليفه، فهو إذن من أوائل مؤلفاته"[3]، ومنه أتم الثعالبي تأليفه في: 15 أو 25 ربيع الأول 833هـ، بعمر الـ 47 سنة ليعيش بعده حتى وفاته 42 عامًا.

ويلاحظ على المرحلة العمرية للمؤلف حين أكمل تفسيره أنه كان في منتصفها لذا اعتبره سعد الله من أولى مؤلفاته، وقد لفت انتباهه ما صاغه بقوله: "ومما يستغرب في هذا الصدد هو جمع الثعالبي، وهو في مقتبل العمر، كل المعارف التي أوردها أو أشار إليها في كتابه"[4]، فجمعه لهذه الثروة من الفوائد والنكت من أمهات الكتب ثم تحليلها ونقدها يوحي بتمكنه من مختلف الفنون في وقتٍ وجيزٍ، وبخصوص النسخة التي استند إليها سعد الله هي: "مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، رقم 460 في جزئين، وهو من أقدم النسخ وأجودها"[5]، وقد انفرد بها دون غيره –في حدود بحثي–.

كما يجب التنويه به أن الثعالبي قد جعل في نهاية تفسيره "الجواهر الحسان" ملاحق ذيل بها كتابه، أوردهم الذهبي بقوله: "وفى آخر الكتاب معجم مختصر فى شرح ما وقع فيه من الألفاظ الغريبة، ... وبعد هذا ذكر الثعالبي مرائيه التي رأى فيها النبي صلى الله عليه وسلم"[6]، فهما معجم مختصر به شرح للألفاظ الغريبة والحوشية التي جاء ذكرها في

---

[1]– الثعالبي، الجواهر الحسان، 5/ 643.

[2]– الثعالبي، المرجع نفسه، 5/ 643.

[3]– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1/ 121.

[4]– أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، 1/ 121.

[5]– أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، 1/ 122.

[6]– الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 179.

التفسير، ثم بعده كتاب جمع فيه مرائيه للنبي عليه الصلاة والسلام في المنام، لكن يبقى شكل التفسير مع هذه الملاحق في العصر الحاضر متعلقٌ بالعمل التحقيقي، ثم بالتنسيق مع دار الطبع على أي أساس والكيفية التي يُرادُ إخراجه فيها.

المطلب الثاني: منهج الثعالبي في كتابه "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

ولقد كان حريًّا بي في هذا المطلب الثاني كشف ما أُبهِم عن منهج الثعالبي في تفسيره الجواهر الحسان، وقد وجدت في ذلك أقوالًا عدة حاولت رصفها والتنسيق بينها على النحو التالي:

فاعتبره محمد حسين الذهبي من مصنفات التفسير بالمأثور الأكثر شهرةً وتداولاً، والتي ذكر منها ثمانية مؤلفات؛ فجعل "الجواهر الحسان" في المرتبة السابعة قبل "تفسير القرآن العظيم" لابن كثير، وبعده تفسير السيوطي المسمى بـ: "الدر المنثور فى التفسير المأثور"[1]، مراعياً في هذا الترتيب تاريخ الوفيات للمؤلفين وعليه فالذهبي عدّ تفسير الثعالبي ضمن التفسير بالمأثور، هذا في حين عدّه ابن طرهوني في رسالته[2] أنه من تفاسير الرأي المحمود في غرب افريقيا.

وفضلاً عن ذلك فيضيف ابن الطرهوني بحديثه عن المنهج العام فيقول: "وتفسير الجواهر الحسان يعتبر في الجملة تفسيرًا أثرياً ذا نزعة صوفية وعظية يهتم بالقضايا الاجتماعية. كما يهتم بالمقارنة بين مختلف التفاسير، وترجيح بعضها على الآخر"[3]، وللوهلة الأولى يبدو الرأيان مختلفين، لكن هناك وجه توافق بينهما لأن التفسير بالرأي المحمود مكمل للمأثور، فعلى الأغلب لا يوجد تفسير أثري بالمطلق أو بالرأي وحده إنما فيه تداخل بين المنهجين خاصةً إذا كان الرأي محمودا أما بالنسبة للمنهج فيتحدد بالأكثر وروداً بينهما في التفسير.

ويدعم هذا القول ما جاء في مقدمة تحقيق التفسير الذي قام به محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود فيما يخص العناصر التي يقوم عليه الجواهر الحسان: "جمعه

---

[1]– ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 147.

[2]– ينظر: ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 2/ 698.

[3]– ابن طرهوني، المرجع نفسه، 2/ 699– 700.

بين التفسير بالمأثور من الكتاب والسنة، والتفسير بالرأي"[1]، ويمكن التفسير بالمأثور كما تقدم في تفسير القرآن بالقرآن، أو بالسنة، أو ما أُثِر عن الصحابة والتابعين، أما استعمال الرأي فيبرز في اللمسة الصوفية مثال على ذلك مرائيه للنبي عليه الصلاة السلام، ومعالجته لبعض القضايا الاجتماعية في تلك الفترة، وسرده لبعض آراء المفسرين ثم نقدها، والترجيح فيما بينها مؤيداً أو رافضاً.

وتجدر الإشارة إلى المنهج التفصيلي للثعالبي[2] لا سيما بخصوص الجانب اللغوي الذي هو موضوع الدراسة، فتبين "احتجاجه باللغة والمسائل النحوية، والتصريفية وغيرها"[3]، ويتضح ذلك من خلال: شرحه للمفردات القرآنية، قال ابن الطرهوني: "وهو يهتم ببيان المفردات"[4]، وفضلاً عن ذلك يزيد محققو هذا التفسير أنه: "يفسر الألفاظ التي ترد مشكلة، فإذا كانت ذات دلالة شرعية نص عليها"[5]، فيتعمد التركيز على توضيح الألفاظ المشكلة إما في المتن أو في معجم ملحق بالألفاظ الغريبة موظفا المعنى الشرعي الخادم لمعنى النص القرآني.

وتماشياً مع ما تقدم فإن الثعالبي "يقدم الحقيقة على المجاز في التفسير"[6]، فهو يرجح المعنى الحقيقي للفظ على معناه المجازي، بالإضافة إلى أنه "يذكر بعض لغات العرب"[7]، في بعض المفردات والجمل التي تختلف من قبيلة لأخرى، كما أنه "يستشهد في بعض المواضع بالشعر العربي على المعنى الذى يذكره"[8]، لكن وروده بنسبة محدودة في تفسيره؛ فهو "لا يكثر من الشعر"[9]، أما بخصوص المسائل النحوية فإنه يتطرق لها بصفة

---

[1]– الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 99.

[2]– ينظر: ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 2/ 702.

[3]– الثعالبي، المرجع السابق، 1/ 99.

[4]– ابن طرهوني، المرجع السابق، 2/ 715.

[5]– الثعالبي، المرجع السابق، 1/ 103.

[6]– ينظر: ابن طرهوني، المرجع السابق، 2/ 716.

[7]– الثعالبي، المرجع السابق، 1/ 104.

[8]– الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 179.

[9]– ابن طرهوني، المرجع السابق، 2/ 716.

كثيرةٍ، جاء في مقدمة تفسيره: وأما ذكره للمسائل النحوية، فكثير جدا، معتمداً على كلام الصفاقسي في اختصاره من أبي حيان[1]، فاستعان بمراجعٍ أخرى ولم يقتصر عليه فقط.

ومما لا شك فيه أن تفسير الجواهر الحسان قد تعرض لقضايا الإعراب، قال إبراهيم رفيدة: "ونماذج الإعراب فيه كثيرة ولكنه لا يطيل ولا يدخل في التفاصيل والخلاف فما فيه منقول بالاختصار والاقتصار على الظاهر منه والمحتاج إليه في توجيه الآيات كشأنه في التفسير اللغوي لألفاظ القرآن الكريم، إذ هو من علماء الحديث والفقه والرواية والنقل"[2]، ونافلة القول أن الثعالبي يكثر من نماذج الإعراب لكنه لا يتوسع فيها، بل يكتفي بما يوضح المعنى في الآية الكريمة وتبرير ذلك أن ميوله في هذا التأليف كان في الحديث أكثر منه في اللغة.

المطلب الثالث: طبعات كتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

وتماشياً مع ما تم ذكره أوردت هذه الجزئية للحديث عن الطبعات التي قامت بنشر هذا الكتاب لأنه كما قال عادل نويهض قد: "طبع لأكثر من مرة"[3]، ومنها ما وُجد مبثوثًا في الكتب التي تناولت هذا التفسير بالدراسة، ومن ذلك ما يلي:

الفرع الأول: مطابع جزائرية نشرت كتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

سأستهل القول بذكر المطابع الجزائرية التي كان لها فضل في نشر وإخراج تفسير "الجواهر الحسان" وهي كالتالي:

أولا- طبع الثعالبية لكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

تجدر الإشارة أنه قد تم طبع الجواهر الحسان من قبل مطبعة الثعالبية بالجزائر العاصمة هذا ما ذُكِر في تحقيق التحفة: "طبع بالمطبعة الثعالبية بالجزائر العاصمة سنة 1327هـ في أربعة أجزاء"[4]، فكان إخراج تفسير الثعالبي لهذه الطبعة في سنة 1327هـ وقد جاء في أربعة أجزاء، أما بخصوص العناية بهذه الطبعة فيقول محمد شايب شريف:

---

[1]- ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 103.

[2]- إبراهيم عبد الله رفيده، النحو وكتب التفسير، بنغازي- ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1399هـ/ 1990م، ط 3، 2/ 969.

[3]- عادل نويهض، معجم المفسرين "من صدر الإسلام وحتى العصر الحديث"، بيروت- لبنان، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1409هـ/ 1988م، ط 3، 1/ 276.

[4]- محمد بن ميمون، التحفة المرضية، ص: 341.

"أشرف على تحقيقه ونشره العالم الأديب محمد بن مصطفى ابن الخوجة الجزائري المتوفى سنة 1333هـ"[1]، فمحمد بن الخوجة قام بتحقيق هذا التفسير والعمل على نشره، مستعيناً في ذلك بصديقه وصهره قدور بن محمد الإمام الأول بالمسجد الأعظم[2].

ثانيا- طبع المؤسسة الوطنية لكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

وإضافةً إلى ما سبق الحديث عنه هناك مؤسسة جزائرية أخرى قامت بطبعه وهي: "المؤسسة الوطنية للكتاب"[3]، كما ذكرها ابن الطرهوني في رسالته، ومن جانب العناية به فقد ذكره محمد شايب شريف بقوله: "ثم أعاد نشر هذا الكتاب وتحقيقه الدّكتور عمار طالبي سنة 1406هـ"[4]، فتكفل عمار طالبي بتحقيق هذه النسخة والتي كانت في سنة 1406هـ، غير أن عبد المجيد بيرم في مقاله قد ذكر هذه الطبعة لنفس الدار لكن بتاريخ مختلف وهو 1981م[5].

الفرع الثاني: مطابع عربية نشرت كتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

ومن زاوية أخرى هناك مؤسسات أجنبية تكفلت بالإشراف على طبع تفسير الثعالبي "الجواهر الحسان" ومن ذلك أذكر:

أولا- طبع المكتبة العصرية لكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

بادئ ذي بدء أذكر أولى هذه المطابع وهي المكتبة العصرية والتي يقع مقرها ببيروت وهو ما جاء به ابن طرهوني بقوله: "والثانية بتحقيق محمد الفاضلي -المكتبة العصرية- بيروت سنة 1417هـ"[6]، وحقق هذه الطبعة محمد الفاضلي ونشر هذا الكتاب بتاريخ 1417هـ/ 1996م، وكلمة "الثانية" عبرت على أن إصدارها تلا طبعة المؤسسة الوطنية للكتاب وقد سبق ذكرها.

---

[1]- الثعالبي، غنيمة الوافد، ص: 26.

[2]- ينظر: الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمان، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ط. ت، 4/ 456.

[3]- ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 2/ 698.

[4]- الثعالبي، المرجع السابق، ص: 26.

[5]- عبد المجيد بيرم، "منهج الشيخ عبد الرحمان الثعالبي في تعامله مع المرويات من خلال تفسيره -الجواهر الحسان-"، **مجلة الإحياء**، ك: العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، ج: الحاج لخضر، باتنة- الجزائر، 1431هـ/ 2010م، عد: 1، لد: 14، ص: 189.

[6]- ابن طرهوني، المرجع السابق، 2/ 698.

ثانيا- طبع دار إحياء التراث العربي لكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"

والثابت أن دار إحياء التراث العربي بالتعاون مع مؤسسة التاريخ العربي، والتي يقع مقرها ببيروت- لبنان، طبعت تفسير الثعالبي طبعة أولى بتاريخ 1418هـ/ 1997م، واهتم بتحقيقها كل من علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بالمشاركة مع عبد الفتاح أبو سنة وهذا الأخير هو الأستاذ الدكتور خبير التحقيق بمجمع البحوث الاسلامية وعضو المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية وعضو لجنة المصحف بالأزهر الشريف.

وقد احتوى على خمسة أجزاء:

الجزء الأول: مجلد 1: ص: 1- 500، مجلد 2: ص 1- 123 = 623

الجزء الثاني: مجلد 3: ص: 1- 500، مجلد 4: ص: 1- 19 = 519

الجزء الثالث: مجلد 5: ص: 1- 500، مجلد 6: ص: 1- 58 = 558

الجزء الرابع: مجلد 7: ص: 1- 391.

الجزء الخامس: مجلد 8: ص: 1- 352.

عدد الاجمالي للصفحات هو: 2443.

ثالثا- طبع مؤسسة الأعلمي لكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن""

ناهيك على أن مؤسسة الأعلمي للمطبوعات والكائن مقرها ببيروت- لبنان هي الأخرى قد أعادت طبع تفسير الجواهر الحسان، مع العلم أن النسخة التي اطلعت عليها لا يوجد بها تاريخ النشر أو رقم طبعته، وتم تخريجه في أربعة أجزاء على النحو التالي:

الجزء الأول: لغاية 165 آية سورة الأنعام، ص: 574.

الجزء الثاني: لغاية 45 آية سورة الكهف، ص: 400.

الجزء الثالث: لغاية 11 آية سورة فاطر، ص: 262.

الجزء الرابع: لغاية آخر سورة الناس، ص: 462.

بمجموع الصفحات: 1698

الخلاصة

استناداً على ما سبق أخلص إلى مجموعة من النقاط منها:

أن تفسير "الجواهر الحسان" أصله هو مختصر لتفسير ابن عطية مع اجتهادات الثعالبي والإضافات من مختلف أمهات المصادر والمراجع والتي بلغت ما يقارب المائة، وترجيحاته في نقد الأقوال، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على المكانة العلمية التي بلغها الثعالبي في ذلك الوقت خاصةً وأنه قد أكمل كتابه في مرحلة عمرية وجيزة مقارنة بحجم القيمة والفوائد التي يحتويها هذا الكتاب، هذا بصرف النظر على ملاحق التفسير وهما: معجم مختصر لشرح الألفاظ الغريبة، وكتاب مرائي الثعالبي للنبي عليه الصلاة والسلام في المنام.

وتراوح منهج الثعالبي في الجواهر الحسان بين المأثور والرأي المحمود وهو الغالب وهذا واضح في شخصيته الواضحة من خلال: ترجيحه لبعض آراء المفسرين ونقدها، معالجته لبعض القضايا الاجتماعية في تلك الفترة، اللمسة الصوفية مثال على ذلك مرائيه للنبي عليه الصلاة السلام، أما الجانب اللغوي فهو حاضر كذلك في تفسيره على سبيل المثال: شرحه للمفردات القرآنية، مركزاً على الألفاظ المشكلة إما في المتن أو في ملحقٍ بالألفاظ الغريبة مقدما المعنى الشرعي الخادم لمعنى النص القرآني.

كما تطرق الثعالبي في تفسيره للمسائل النحوية بشكل كبير، لكن دون توسع خاصة فيما يتعلق بقضايا الإعراب. كل هذه المميزات وغيرها جعلت لتفسير الجواهر الحسان الحظ الكبير من الانتشار والشهرة في العالم الإسلامي، فأشرف على إخراجه ونشره بشكل منقح مطابع عدة منها: مطابع جزائرية مثل: مطبعة الثعالبية بالجزائر العاصمة في سنة 1327هـ وجاء في أربعة أجزاء، والمؤسسة الوطنية للكتاب وقد تكفل عمار طالبي بتحقيق هذه النسخة في سنة 1406هـ.

ومطابع أخرى عربية قامت بطبع "الجواهر الحسان"؛ مثل: المكتبة العصرية ببيروت، وحققه محمد الفاضلي ونشر في 1417هـ/ 1996م وطبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت– لبنان، كانت الطبعة الأولى بتاريخ 1418هـ/ 1997م، وحققها كل من علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، وقد قُسِّم لخمسة أجزاء بعدد إجمالي 2443 صفحة، وطبعة مؤسسة الأعلمي للمطبوعات الكائنة ببيروت– لبنان، وضم أربعة أجزاء، بمجموع 1698 صفحة، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر وهذه الكثرة دليل على القيمة التي اكتسبها هذا التفسير في القديم والحديث.

المبحث الثاني: التعريف بكتاب "تيسير التفسير"

وفي هذا الإطار قصدت من وراء هذا المبحث الذي اهتم بتفسير أطفيّش والموسوم بـ: "تيسير التفسير"، لدراسته دراسةً وصفيةً حاولت فيها شرح عدة نقاط مشكلة للقارئ، ثم شرحت المنهج الذي اعتمده المؤلف في تصنيفه بشكل عام مع الأخذ بعين الاعتبار مكانة الجانب اللغوي في هذا التفسير، وفي النهاية استقرأت أهم الطبعات التي عملت على إصدار هذا الكتاب من حيث تحقيقه وتنقيحه.

المطلب الأول: الدراسة الوصفية لكتاب "تيسير التفسير"

يلاحظ من خلال الاطلاع على ترجمة أطفيّش كما وصفه الزِّركلي بأنه: "علامة في التفسير"[1]، وهذا إن دلّ على شيءٍ إنما يدل على نبوغه في علم التفسير ودرجة التمكن فيه، فاستطاع تأليف ثلاثة مصنفات تفسيرية وهذا ما أثار إعجاب فهد الرومي فعلق قائلاً: "وفي العصر الحديث لا تجد إلا ثلاثة تفاسير وتعجب إذ عرفت أنها كلها لمؤلف واحد"[2]؛ فإنه من غير اليسير التأليف في علم التفسير لما فيه من ضوابط وقواعد؛ هذا فضلاً عن ثلاثة تفاسير فطبيعة الحال سيكون متضلعاً فيها يتوافر على الآليات اللازمة لذلك.

في مستهل الحديث سأبدأ بأولى تفاسيره الموسوم "هميان الزاد إلى دار الميعاد"؛ قال محمّد عكّي بأنه: "أول كتاب ألّفه في التّفسير"[3]، وكان قد "أتمّ تأليفه سنة 1271هـ/ 1852م"[4]، على خلاف حول عمر أطفيشّ آنذاك والراجح: "بأنه انتهى من تأليفه وعمره ثلاث وثلاثون (33) سنة"[5]، وهو مطبوع فقد: "تكلّف سلاطين زنجبار بطبعه على نفقتهم، وصدرت الطبعة الكاملة منه سنة 1888م/ 1305هـ، وهو يقع في 14 مجلداً من القطع الكبير، وقد أعيد طبعه من طرف سلطنة عمان ابتداءً من سنة 1980 على أن يصدر في

---

[1]- الزركلي، الأعلام، 157/7.

[2]- الرّومي، فهد بن عبد الرحمان بن سليمان، اتجاهات التفسير في القرن الرّابع عشر، الرياض- السعودية، مؤسسة الرسالة، 1418هـ/ 1997م، ط 3، 1/ 301- 302.

[3]- محمّد علواني، أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيسير، ص: 90.

[4]- أطفيّش، مقدمة تيسير التفسير، ص: غ.

[5]- وينتن، مصطفى بن الناصر، تاريخ تفاسير القطب، https://www.researchgate.org، 08/ 07/ 2022م، الساعة: 31: 05، د. ط. ت، ص: 4.

15 مجلدا"[1]، وهذه الطبعات هي المتداولة بين الباحثين في هذ التفسير.

أما بالنسبة لمؤلفه "داعي العمل ليوم الأمل" وهو التفسير الثاني لأطفيّش، قال مصطفى وينتن: "ويظهر أنه أوسط تفسيريه"[2]؛ بمعنى أنه يأتي بعد الهميان في التأليف، وأيده في هذا مصطفى درويش الذي استند إلى دلائل ذكرها في رسالته، خلافاً[3] للذهبي حيث جعل داعي العمل أول التفاسير[4] واقتدى به فهد الرومي في كتابه[5]، ومن زاوية أخرى هناك من اعتبر أن داعي العمل هو آخر تفاسيره[6]، ومن خلال القراءة الأولية للكتب التي تناولت مؤلفات أطفيّش؛ فإنه جاء في المرتبة الثانية متوسطًا تفاسيره ويليه من بعده "تيسير التفسير".

كما انقسم الباحثون حول إكمال "داعي العمل"؛ فيذهب كل من بوتردين وإبراهيم طلاّي في تحقيقه[7]؛ أن أطفيش قد "بدأه من سورة الرحمان إلى الخواتيم"[8]، بمعنى أنه لم يكمل تفسيره، وخالفهم وينتن فقال أنه: "تفسير كامل لكن نسخه ما زالت مفقودة"[9]، وفي العموم الرأي الأول هو المشهور والغالب، لكن القول الفصل متوقف على النسخة الأصلية المفقودة للكتاب[10]، وحُقق المخطوط من هذا التفسير فـ: "صحّحه الأستاذ مصطفى باجو، وضبطه وصفّفه الباحثان محمّد بابا عمي ومصطفى شريفي، وهو ينتظر الطبع"[11]، ولذا فهذا المؤلف بحاجة للمزيد من البحث العلمي والدراسة الجادة.

---

[1]– يحي صالح بوتردين، أطفيّش ومذهبه في التفسير بالمقارنة إلى تفسير أهل السّنة، مج، ق: اللغة العربية، ك: الآداب، ج: عين شمس– مصر، 1410هـ/ 1989م، ص: 64.

[2]– مصطفى وينتن، تاريخ تفاسير القطب، ص: 6.

[3]– ينظر: محمد الخوجا، منهج أطفيش في تفسيره تيسير التفسير، ص: 72.

[4]– ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 233.

[5]– ينظر: فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرّابع عشر، 1/ 304.

[6]– بكير أغوشت، قطب الأئمة أطفيّش، ص: 119.

– ينظر: محمّد علواني، أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيسير، ص: 93.

[7]– ينظر: أطفيّش، مقدمة تيسير التفسير، ص: غ.

[8]– يحي بوتردين، المرجع السابق، ص: 64.

[9]– مصطفى وينتن، أطفيش وثلاثية المقاومة، ص: 57.

[10]– ينظر: مصطفى ونتن، المرجع السابق، ص: 7.

[11]– محمد بن موسى بابا عمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 2/ 401.

ليؤلف أطفيّش بعد ذلك آخر تفاسيره "تيسير التفسير"، قال فيه يحي بوتردين: "وهو آخر عمل له في تفسير القرآن الكريم"[1]، وهو مصنف كامل يذكر إبراهيم طلاّي أنه قد: "أتمّ فيه تفسير القرآن كاملاً بعد أن تجاوز السنّ الثمانين من عمره"[2]، عن عمر يفوق الثمانين سنة غير أن تاريخ بداية التأليف لا زال غير مضبوط؛ لكن الوارد أنه في مطلع القرن الرابع عشر الهجري أي بعد سنة 1290هـ إلى غاية 1324هـ[3]، فكان هذا التفسير بعد هذه السنة تاماً من حيث التأليف والتنقيح.

وتجدر الإشارة أن تيسير التفسير كان تأليفا مستقلاً عن التفسيرين السابقين، قال درويش الخواجا بعد المقارنة بأنه: "تفسير جديد، يختلف عن التفسيرين السابقين"[4]، فلم يكن "خلاصة لما تضمنه "هميان الزاد"[5] كما قال الذهبي، وقد يتعلق هذا الاختصار كما قال بوتردين: "بطرح الزوائد بمعنى تهذيب الكتابين السابقين"[6]، أي التحسّين في طريقة التأليف بتجاوز الاستطرادات الزائدة في التفسير، فقد قال أطفيّش: "فإنه لمّا تقاصرت الهمم عن أن تهيم بـ "هيام الزاد إلى دار المعاد" الذي ألّفته في صغر السنِّ، وتكاسلوا عن تفسيري "داعي العمل ليوم الأمل" أنشطت همتي إلى تفسير يُغتبط ولا يملّ"[7].

وبناءً على هذا النص فقد بيّن أطفيّش الحاجة لتفسير جديد يختلف عما قبل، وإلا فلن تتحقق الغاية التي جاء من أجلها "تيسير التفسير"؛ فدفعاً للتقصير الموجود في "هميان الزاد" بسبب صغر سن المؤلف وعدم الدراية الواسعة بالتفسير، وتجنباً للإطالة والتعقيد في "داعي العمل" المسببة للملل والنفور[8]، كما يحوي التيسير عصارة فكر القطب،

---

[1]– يحي بوتردين، أطفيّش ومذهبه في تفسير القرآن الكريم بالمقارنة إلى تفسير أهل السّنة، ص: 64.

[2]– أطفيّش، مقدمة تيسير التفسير، ص: ظ.

[3]– ينظر: مصطفى وينتن، تاريخ تفاسير القطب، ص: 12– 13.

[4]– درويش الخواجا، منهج أطفيش في تفسيره تيسير التفسير، ص: 73.

[5]– الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 235.

[6]– يحي بوتردين، المرجع السابق، ص: 190.

[7]– أطفيش، المرجع السابق، 1/ 1.

[8]– ينظر: فضيلة عقون، "المسائل الصّرفية في كتاب "تيسير التفسير" للشيخ امحمّد بن يوسف أطفيّش –سورتا البقرة وآل عمران أنموذجا–"، **مجلة إشكالات في اللغة والأدب**، ج: تامنغست– الجزائر، 2021م، عد: 3، لد: 10، ص: 176.

لأنه كان في أخريات عمره، حين اكتملت لديه أسباب النضج العلمي[1]، والناظر فيه يستشعر "تبحره في علوم القرآن وغزارة مادته ومقدرته على إظهار حقائق التفسير"[2]، فمثل النضج العلمي الذي برز في التحليل والمناقشة والنكت العلمية نتيجةً التكوين العصامي.

ونتيجةً لما تم ذكره أتوصل إلى أن تيسير التفسير هو أكثر تأليف مثّلَ أطفيّش في مادة التفسير، وذلك لأنه أعطى صورة لشخصيته العلمية الناضجة لذا قال يحي بوتردين: "الاعتماد على "تيسير التفسير" يكون أسلم منهجياً من جهة، وأحرى بانصاف[3] هذا المفسر، ومذهبه من جهة ثانية"[4]، فجعله محل دراسة هو الأكثر منطقاً وموضوعية لأن التعامل فيه يكون مع الفكر الحقيقي للمؤلف وحوصلة اجتهاده؛ وهذا ما يبرر كونه الأكثر بحثاً مقارنةً بالتفسيرين السابقين، ولنفس الأسباب ارتأيت اتخاذ "تيسير التفسير" نموذجاً لبحثي على خلاف غيره.

المطلب الثاني: منهج أطفيّش في كتابه "تيسير التفسير"

وبعد إعطاء وصف عن تفسير "تيسير التفسير" والذي كان آخر تآليف أطفيش في التفسير بعد "هميان الزاد" و"داعي العمل"، وتأسيساً على ذلك لابد من الإشارة إلى المنهج المتبع في هذا التفسير بشكل عام، ثم عن مكانة اللغة العربية واستعانة أطفيّش بها لتبيان مراد الله عزّ وجل في النص القرآني.

إنّ أول ما يلاحظ على كتاب التيسير أن أطفيّش خالف أغلب المفسرين؛ ولم يبين المنهج الذي اتبعه في مقدمة تفسيره؛ مما دفع درويش الخواجا للقول بأنه: "لو فعله لأراح الباحث في هذا التفسير"[5]، فيُدَخر الجهد والوقت لمعرفة نوع المنهج المتبع، وأن المؤلف هو من أقر منهجه بنفسه دفعاً للتوهم والخطأ، أما الملاحظة الثانية كون: "المفسّر لا ينتهج أسلوباً واحدا في العرض"[6]؛ وهو عدم التقيد بطريقة واحدة في تفسير السور من حيث: مكيةِ السورة أو مدنيتها، ذكر فضائل السور، شرح المفردات، التفسير بالقرآن أو

---

[1]– يحي بوتردين، أطفيّش ومذهبه في تفسير القرآن الكريم بالمقارنة إلى تفسير أهل السّنة، ص: 187.

[2]– أطفيّش، الذهب الخالص، ص: هـ.

[3]– الأصح أن تُكتب بالفطع "بإنصاف".

[4]– يحي بوتردين، المرجع السابق، ص: 188.

[5]– ينظر: درويش الخوجا، منهج أطفيش في تفسيره تيسير التفسير، ص: 93.

[6]– محمّد علواني، أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيسير، ص: 140.

بالحديث الشريف ... الخ؛ فتارة يقدم عنصرًا أو آخر، وفي الأحيان لا يذكره إطلاقاً.

وقد قام أطفيّش بالاستناد على التفسير بالمأثور في تيسيره إلى درجة أنه كان مكثرا في ذكره للتفسير بالقرآن وبالسنة على حد السواء[1]، بالإضافة إلى أنه: "قد استعان أيضا بآراء الصحابة والتابعين وكبار أعلام المفسرين بعدهم"[2]، فاستدل أطفيّش بتفسيرات للصحابة والتابعين، كما دون نصوصاً لمختلف الاتجاهات العقدية؛ لذا اعتبر عكي علواني هذا التفسير دائرة المعارف: "جمع فيه وجهات نظر معظم المدارس الإسلامية"[3]، ولم يكن مجرد ناقل لهذه الآراء بل كان: يلتزمها أحياناً، ويناقشها أو يختار غيرها أحيانا أخرى[4]، فبعد تحليل الأدلة ومناقشتها، إما أن يؤيد هذا الرأي أو يتجاوزه إلى غيره.

أما بالنسبة للتفسير بالعقل سأركز على موقف أطفيش من اللغة؛ إذ عدّها الذهبي من مصادر التفسير بالرأي الجائز[5]، وفي هذا الجانب يقول يحي بن يحي: "والمتتبع لتفسيره يجد مباحث لغوية عديدة حاول الشيخ أن يسبر من خلالها أغوار الألفاظ والتعابير القرآنية"[6]، فرجع المؤلف لمختلف ضروب المباحث اللغوية بُغية الوصول لحقيقة المعنى المراد في النص القرآني؛ فمن ذلك: يفسر "بعض الألفاظ القرآنية تفسيراً لغويا، فيورد لها المرادف أو يشرح ببيان وتفصيل"[7]، عبر شرحه للفظ الوارد إما معجميا أو باستقراء استعماله عند العرب.

ويمتاز "تيسير التفسير" بكثرة القضايا النحوية ويصف فهد الرّومي هذا بقوله: "إسهاب صاحبه في المسائل النحوية خاصة"[8]، ويحكي بوتردين عن أطفيّش أنه يتعرض:

---

[1]– ينظر: فهد الرّومي، اتجاهات التّفسير في القرن الرّابع عشر، 1/ 311– 313.

[2]– يحي بوتردين، أطفيّش ومذهبه في التفسير بالمقارنة إلى تفسير أهل السّنة، ص: 199.

[3]– محمّد علواني، أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيسير، ص: 282.

[4]– يحي بوتردين، المرجع السابق، ص: 199.

[5]– ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/ 195.

[6]– يحي بن يحي، "أصول التفسير عند الإباضية من خلال منهج الشيخ أطفيش: القطب في كتابه (تيسير التفسير)"، **مجلة التفاهم**، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1435هـ/ 2014م، عد: 45، ص: 124.

[7]– مجاهدي صباح، أثر التوظيف الصرفي في تيسير التفسير لأحمد بن يوسف أطفيّش (ت 1332هـ– 1914م)، ق: اللغة العربية وآدبها، ك: الآداب واللغات والفنون، ج: وهران السانية، الجزائر، 2008م، ص: 11.

[8]– فهد الرّومي، المرجع السابق، 1/ 319.

"إلى بيان الوجوه الإعرابية للآية"[1]، فيذكر آراء العلماء ويناقشها ثم يرجح ما صحّ عنده، وفي بعض المواضع فإنه ينفرد بمصطلحات نحوية[2]، هذا ما يبرز للمؤلف تمكنه المتين من دقائق النحو، كما أولى أطفيّش عناية بالجانب الصرفي بتفسيره، إلى درجة الاسترسال في بعض المواضع "بما يبدو للقارئ العادي أنّه لا طائل وراءه[3]؛ بتطرقه لتفاصيل ونكت لا يستوعبها إلا ذوو الاختصاص فتصعب على العامة من الناس.

كما وُظِفت البلاغة في التيسير لكن بدرجة أقل من المباحث المتقدمة، وهو ما أشار إليه يحي بوتردين بأن أطفيّش: "لم يكن يهتم بالجانب البلاغي بمثل اهتمامه بالجانب النحوي الإعرابي"[4]، ومع هذا فقد كان المؤلف: "يوليها اهتماماً بالغاً وبياناً واضحاً[5]، خاصةً كما قال عكي علواني: "لا سيّما علمي البيان والمعاني وسيلة لتبيان أغراض استعمال الأساليب اللّغويّة"[6]، فهما يساعدان المؤلف على اكتشاف حقائق الأساليب التعبيرية الواردة في القرآن الكريم.

يعتبر تيسير التفسير من تفاسير الإباضية في القديم والحديث[7]، وقد وردت فيه أقوال أقوال عدة بخصوص تصنيفه؛ ومنه فريقان: الأول جعله في اتجاه التفسير بالعقل، والثاني صنفه ضمن الاتّجاه التوفيقي الذي يأخذ بالنقل والعقل معاً[8]، ومن زاوية أخرى عدّه عكّي علواني من "التفسير التّعليمي"[9] لتأثره بصفة المدرس خاصةً في بعض المواضع اللغوية، أما درويش الخواجا فإنه يشبهه بـ "اتجاه المدرسة الحديثة في التفسير"[10]؛ لمعالجته لقضايا اصلاحية مثل وجود الاستعمار بالجزائر، وعليه فيصنف تيسير التفسير ضمن الاتجاه

---

[1]– يحي بوتردين، أطفيّش ومذهبه في التفسير بالمقارنة إلى تفسير أهل السّنة، ص: 195.

[2]– ينظر: أحمد جلايلي، "المصطلح النحوي في آثار محمد بن يوسف أطفيش"، **مجلة البحوث والدراسات**، ج: الوادي، الجزائر، 2 جوان 2005م، عد: 1، لد: 2، ص: 142.

[3]– يحي بوتردين، المرجع السابق، ص: 195.

[4]– يحي بوتردين، المرجع نفسه، ص: 259.

[5]– فهد الرّومي، اتجاهات التّفسير في القرن الرّابع عشر، 1/ 321.

[6]– محمّد علواني، أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيسير، ص: 180.

[7]– الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 233.

[8]– ينظر: يحي بوتردين، المرجع السابق، ص: 197.

[9]– محمّد علواني، المرجع السابق، ص: 281.

[10]– درويش الخوجا، منهج الشيخ محمد بن أطفيش في تفسيره تيسير التفسير، ص: 227.

التوفيقي، كما يمكن إدراجه في اتجاه المدرسة الحديثة في التفسير.

ونافلة القول أن أطفيش قد استند في تفسيره تيسير التفسير إلى المباحث اللغوية؛ منها: الشرح اللغوي لبعض الألفاظ القرآنية، القضايا النحوية ومناقشته لآراء العلماء في الإعراب وترجيحها، عنايته بالصرف في تفسيره، تطرقه للقضايا البلاغية لا سيما علم البديع والبيان، وفي الغالب الأعم كان المؤلف يسترسل فيها للحد الذي يتجاوز القارئ العادي، كما تجدر الإشارة إلى أن وجود هذه المباحث في هذا التفسير لم يكن على وتيرةٍ واحدةٍ، فالاهتمام بالبلاغة كان أقل مقارنةً بالنحو والصرف، أما بالنسبة للغاية منها هي المساعدة على فهم مراد القرآن الكريم، وبث روح البحث في اللغة العربية وتعلمها.

المطلب الثالث: طبعات كتاب "تيسير التفسير"

وتماشياً مع ما تم ذكره فإن تيسير التفسير هو أكثر مؤلفات أطفيش شهرةً في مادة التفسير، فأقبل عليه الباحثون والمتخصصون من داخل الوطن وخارجه كل يدرسه حسب تخصصه الأكاديمي واهتماماته العلمية؛ نظراً للحاجة المعرفية إليه ظهرت طبعات عدة للكتاب عبر فترات زمنية مختلفة، وبعد استنطاق الكتب والتراجم سأسرد بعضًا منها في حدود اطلاعي .

الفرع الأول: الطبعات الوطنية لكتاب "تيسير التفسير"

أستهل هذا الحديث بذكر نُسَخِه المخطوطة؛ فحسب إبراهيم طلاّي في مقدمة تحقيقه أن هناك نسختين: "نسخة مخطوطة موجودة في مكتبة المؤلّف، وبعض مكتبات تلاميذه"[1]، ويعلق وينتن على النسخة الأولى بقوله: "... إحداهما غير كاملة في مكتبة القطب"[2]، وتبقى المعلومات في هذا الخصوص قليلة لهذا فهي مازالت بحاجة للبحث والتحري، أما بالنسبة للجهات المسؤولة عن طبع هذا الكتاب فسأقسمها إلى نوعين: مطبعات وطنية داخلية، وأخرى دولية خارج القطر الجزائري.

وبدايةً بما طُبع داخل الوطن؛ فكانت الطبعة الأولى حجريّة وُجدت بالجزائر بداية من 1325هـ لغاية 1326هـ ما يوافق 1905م[3]، لكن هناك من قال أنها كانت "ما بين

---

[1]– أطفيّش، تيسير التفسير، ص: أأ.

[2]– مصطفى وينتن، أطفيّش وثلاثية المقاومة، ص: 55.

[3]– ينظر: محمد علواني، أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيسير، ص: 349.

سنتي 1325هـ و1327هـ"[1]، ونُسبت لبلاد المغرب خاصة عند المشارقة؛ يقول فهد الرّومي: "طبع بلاد المغرب، وبالحروف المغربية"[2]، لاعتبارين أن موقع الجزائر في المغرب العربي وأنها كتبت بالحروف المغربية، وجاءت "في سبع مجلدات ضخمة"[3]، أو "متوسطة الحجم"[4]، كما قال الذهبي وهذا مرجوح، ورأت مجاهدي صباح أنها "في ستة أجزاء من الحجم الكبير، والجزء الرابع في سفرين"[5].

وتجدر الإشارة إلى أنه في سنة 1996م عكف إبراهيم طلاي بمساعدة لجنة من الأساتذة في غرداية على تحقيق تفسير التيسير وإخراجه، فصدر في سبعة عشر جزءًا مختومًا بفهارسه الفنية[6]، ويذكر وبنتن حول إصداره فيقول: "وطبع بالمطبعة العربية غرداية الجزائر، وانتهى من تحقيقه سنة 1424هـ/ 2003م"[7]، كما اعتمدت مجاهدي صباح هذه النسخة في بحثها[8]، ودام هذا العمل قرابة سبع سنوات من الدراسة والتحقيق من طرف فريق بحثي فكان عمل متين مذيل بفهارس لتسهيل البحث فيه.

وفضلا عن ذلك صدرت نسخة أخرى للتيسير يقول محمد بودربالة: "وفي سنة 1432هـ الموافق لسنة 2011م صدرت طبعة من هذا التفسير بدعم من وزارة التراث الثقافة الجزائرية في إطار تظاهرة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية"[9]، وحققها إبراهيم

---

[1]– محمّد بودربالة، التحليل النّحوي عند الشّيخ أطفيّش من خلال كتابه تيسير التّفسير –آيات الأحكام نموذجا–، مج، ق: اللغة والحضارة العربية الإسلامية، ك: العلوم الإسلامية، ج: بن يوسف بن خدّة الجزائر 1، 2014– 2015م، ص: 40.

[2]– فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الربع عشر، 1/ 306.

[3]– أحمد سليمان علي الأطرش، ويوسف محمد عبده محمد العواضي، "الإباضية وتأويل القرآن الكريم في القضايا العقدية وموقف أهل السنة"، **مجلة العلوم الإسلامية الدولية**، ج: المدينة العالمية، ماليزيا، ديسمبر 2017م، عد: 3، لد: 1، ص: 46.

[4]– الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 233.

[5]– مجاهدي صباح، أثر التوظيف الصرفي في تيسير التفسير لأطفيّش، ص: 6، نقلاً عن: بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون معجم أعلام الإباضية، 4/ 839.

[6]– ينظر: مجاهدي صباح، المرجع نفسه، ص: 6، نقلًا عن: مختار بو عناني، المصنفات اللغوية للأعلام الجزائرية عبر القرون، الجزائر، دار هومة، د. ط. ت، ص: 64.

[7]– مصطفى وبنتن، أطفيّش وثلاثية المقاومة، ص: 55.

[8]– ينظر: مجاهدي صباح، المرجع السابق، ص: 6.

[9]– محمّد بودربالة، المرجع السابق، ص: 40.

طلاي مع نخبة من الأساتذة، وجاءت في سبعة عشر مجلداً، وتولت نشره الدار التوفيقية بالمسيلة[1]، ويضيف بودربالة أن ما امتازت هذه الطبعة "أنها كانت مرتبة ومعنونة بعناوين"[2]، والغالب أن هذه الطبعة هي نفس الطبعة السابقة مع بعض التعديلات للهفوات والتصحيحات التي وقعت فيها.

الفرع الثاني: الطبعات الخارجية لكتاب "تيسير التفسير"

وحري بي التطرق للمؤسسات التي قامت بطبع تفسير التيسير خارج الجزائر؛ مستهلا ذلك بالنسخة التي قامت بنشرها وزارة التراث القومي والثقافة بعمان، خلال الفترة من سنة 1982 إلى سنة 1987م، وجاءت في 14 جزءاً[3]، وقال بودربالة أنها كانت في: "سنة 1406هـ الموافق لسنة 1986م، وجاءت هذه الطبعة في خمسة عشر مجلداً"[4]، في حين يذهب إبراهيم طلاي أنها كانت "بسلطنة عمان 1988م"[5]، وما يميز هذه الطبعة أنها: "طبعت بدون تحقيق أو ترتيب أو عناية"[6]، وذلك لأنها جاءت "بسبب ندرة توفره"[7]، فكانت ضرورة حتمية خوفا من ضياعه وحفظًا له من الزوال.

ونافلة القول أنه قد بلغت صفحات هذا التفسير سبعة آلاف وثلاثمائة واثنتين وثمانين صفحة (7382صفحة)[8]، كما وقف فهد الرومي على الجزء الأول، والجزء الثاني، والجزء الثالث والذي نهايته آخر سورة الأنعام وكان قد صدر سنة 1405هـ[9]، وعليه فقد كانت النسخة هي التي اعتمدها فهد الرّومي في كتابه، وبعد ذلك قامت نفس الجهة وزارة التراث والثقافة بعمان؛ بإصدار طبعة أخرى سنة 1425هـ/ 2004م، بتحقيق

---

[1]– ينظر: عقون فضيلة، "المسائل الصّرفية في كتاب "تيسير التفسير""، ص: 176.

[2]– محمّد بودربالة، التحليل النّحوي عند أطفيّش من خلال تيسير التّفسير، ص: 40.

[3]– ينظر: أحمد الأطرش، ويوسف العواضي، "الإباضية وتأويل القرآن الكريم"، ص: 46.

[4]– محمّد بودربالة، المرجع السابق، ص: 40.

[5]– أطفيّش، تيسير التفسير، ص: أأ.

[6]– درويش الخواجا، منهج أطفيش في تفسيره تيسير التفسير، ص: 73.

[7]– محمّد بودربالة، المرجع السابق، ص 40.

[8]– ينظر: محمّد بودربالة، المرجع نفسه، ص: 40.

[9]– ينظر: فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الربع عشر، 1/ 306.

إبراهيم طلاي ونخبة من المتخصصين، والذي يظهر أنها نسخة مطبعة غرداية بالجزائر سنة 2003م، أُعيد إخراجها ونشرها.

ومن زاوية أخرى فقد صدر هذا الكتاب في مصر من طرف عدة مطابع والإشكال الذي يبرز كون هذه النسخ وردت دون تواريخ مما صعّب الترتيب بينها، لكن الراجح أن نسخة دار الكتب المصرية، والأخرى التي عند الشخص الذي التقى بالذهبي هما الأقدم[1]؛ لأن التاريخ الذي ذكره الذهبي في مقدمة كتابه هو 1396هـ/ 1976م[2]، ثم بعد ذلك تأتي مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه والتي ذكرها وينتن نسخة وزارة التراث العمانية 1986م[3]، وعليه فقد ظهرت هذه الطبعة قبل هذه السنة، ويبقى هذا الأمر مجرد تخمين إلى أن يتم العثور على النسختين أو معرفة تواريخهما الحقيقية.

واستناداً على ما سبق توصلت إلى أن كتاب "تيسر التفسير" لأطفيّش قد عرف حقيقة العديد من الطبعات مع تقادم عهده، وعرفت هذه الإصدارات تطورًا في طريقة الإخراج وتحسين المستوى؛ بدايةً من كونه نسخة حجرية بالجزائر 1905م، ثم طبعة عمان 1988م التي تفتقر للعناية والتبويب، إلى أخرى تتوفر فيها الشروط اللازمة من تحقيقٍ وترتيب والتي كانت بغرداية سنة 2003م، والتي تعتبر من أهم إصدارات هذا الكتاب، لتليها طبعات أكثر جودة في الإخراج مثل: نسخة بسلطنة عمان 2004م، وآخرها طبعة التوفيقة في إطار تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية 2011م.

[1]- ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/ 233.

[2]- ينظر: الذهبي، المرجع نفسه، 1/ 10.

[3]- ينظر: مصطفى وينتن، أطفيّش وثلاثية المقاومة، ص: 55.

الخلاصة

تماشياً مع ما تم ذكره فإني توصلت إلى مجموعة من النقاط هي كما يلي:

نبغ أطفيّش في علم التفسير وتمكن فيه، وتفاسيره الثلاثة خير دليل على ذلك، أولها "هميان الزاد إلى دار الميعاد" وقد أتمّ تأليفه سنة 1271هـ/ 1852م وهو مطبوع، وثانيا تفسيره "داعي العمل ليوم الأمل" وأُختلِف في إكماله، وله نسخة من سورة الرحمان إلى الخواتيم، ثم كان "تيسير التفسير" آخر تفاسير أطفيّش بدأه بعد سنة 1290هـ إلى غاية 1324هـ، وكان مستقلاً عما سبقه بناءً على حاجة العصر لتفسير مختصر في متناول فهم العامة وطلبة العلم، وهنا ألمس تطور أطفيّش في إنتاجه العلمي بصفة مستمرة، ومنه فالارتقاء بنوعية الدراسة الأكاديمية هي علامة صحية للبحث الأكاديمي.

إذًا فقد كان التيسير هو أكثر التفاسير قرباً من شخصية القطب المكتملة علمياً وأدبيًا، ونضجا فكرياً ومنطقيا؛ لذا اتخذته أحد النماذج التطبيقية للتفاسير الجزائرية ولممثل المدرسة الإباضية، ومن حيث المنهج اتبع فيه أطفيش الاتجاه التوفيقي بين الأثر والرأي، أما من الجانب الفرعي فقد كان تعليميا في بعض المواضع من تقسيره، كما أمكن إدراجه في اتجاه المدرسة الحديثة في التفسير باعتباره عالج قضايا سياسية إصلاحية تدخل في صلب المجتمع الجزائري ووحدته الهيكلية.

ومن جانب استعمال أطفيش للجانب اللغوي في مؤلَفه، فإنه يمكن القول مبدئياً أن التيسير يزخر بالمباحث اللغوية إلى حد الإطناب والمبالغة التي لا يستفيد منها القارئ العادي؛ ومثال ذلك: الجانب المعجمي للفظ القرآني، والقضايا النحوية الإعرابية، وعلم الصرف، والبلاغة خاصةً البديع والبيان، وهذا ما سأتناوله بشكل أوضح في الجانب التطبيقي من هذا البحث، أما الغاية التي من أجلها استند إلى اللغة في تفسيره بالإضافة إلى فهم لغة القرآن بشكل عربي سليم، هي التشجيع على تعلم العربية عند الجزائريين خاصة في ظل سعي الاستعمار الفرنسي لطمس الهوية الجزائرية.

كما طبع تيسير التفسير عدة طبعات، ويمكن تقسيمها إلى طبعات داخل الوطن مثل: الطبعة الأولى بالجزائر وهي حجريّة سنة 1905م، ثم بالمطبعة العربية غرداية الجزائر سنة 1424هـ/ 2003م، وبعدها نشرته الدار التوفيقية بالمسيلة سنة 2011م في إطار تظاهرة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، أما خارجيا: فقد نشرت وزارة التراث القومي والثقافة بعمان سنة 1988م، وكانت بدون تحقيق أو عناية، وقامت نفس الجهة بإصدار طبعةٍ أخرى سنة 1425هـ/ 2004م، وهناك أيضًا مطابع مصرية أصدرته وهي: دار الكتب المصرية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه لكنها وردت دون تواريخ مما صعّب الترتيب بينها.

وهذه الطبعات وغيرها دليل على كثرة الطلب عليه وذلك لقيمته العلمية في مختلف النواحي المعرفية، ومما يلاحظ التحسين المستمر من قبل مجموعة من المحققين وسعيهم لمحاولة إخراج هذا التفسير على أرقى صورة ممكنة للباحثين وحتى القارئ العادي، وأهم طبعة لهذا التأليف هي المطبعة العربية غرداية الجزائر سنة 1424هـ/ 2003م فكل الإصدارات التي جاءت بعدها كانت تعتمد عليها، والنسخة التي اعتمدت عليها في بحثي هذا هي طبعة وزارة التراث والثقافة بعمان سنة 1425هـ/ 2004م، بتحقيق إبراهيم طلاي بمساعدة نخبة من الأساتذة لأنها كانت المتاحة.

المبحث الثالث: التعريف بكتاب "أيسر التفاسير"

بناءً على ما سبق سأضطلع في هذا المبحث للتعريف بتفسير أبي بكر الجزائري والذي اشتهر بعنوان "أيسر التفاسير"؛ ومنه سأتدرج في ذلك من خلال ثلاث نقاط رئيسة تساهم بشكل فعلي في إعطاء صورة تقريبية بكنه هذا التأليف؛ بدايةً بدراسة وصفية للخطوط العريضة للكتاب، ثم المنهج الذي اتبعه المؤلف في تفسيره مع التركيز على استعمال اللغة العربية فيه، وفي الأخير أذكر أهم الطبعات التي أخرجت "أيسر التفاسير" من بداية ظهوره إلى غاية الوقت الحالي.

المطلب الأول: دراسة وصفية لكتاب "أيسر التفاسير"

وسأتناول في هذه الدّراسة نقاطًا عدة تفصيلية حول تفسير "أيسر التفاسير"، بدايةً سأستهل الحديث عن ظروف تأليف هذا الكتاب؛ والذي جاء في مجال تفسير القرآن الكريم، قال عبد الله الغامدي في هذا الخصوص: "وهو كتاب شامل لتفسير كتاب الله وميسر له ليفهمه عامة الناس"[1]، وهو ما يُفهم من العنوان بأن فيه سهولة لشرح كلام الله عزّ وجل وتيسيره، وقد جعل المؤلف عنوانه الكامل تحت مسمى: "أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير"[2]، وهو الثابت في جميع طبعات الكتاب التي عثرت عليها، بالإضافة للدراسات التي تناولته بالبحث؛ فكلها ورد فيها بهذا الاسم دون تغيير أو تعديل.

وتجدر الإشارة أن أبا بكر الجزائري كان يفسر القرآن في دروسه، إذ يقول: "وكثيراً ما يطلب مني مستمعوا دروسي في التفسير في المسجد النبوي لو وضعت تفسيراً للمسلمين ... حتى ختمت التفسير ثلاث مرات وقاربت الرابعة"[3]، فيتضح أن له تجربة في التفسير وصلت لأربع مرات مشافهةً مما أكسبه خبرةً كبيرة، وهو ما جعل تلامذته والحضور يطلبون منه تدوين هذه الدروس وإخراجها في شكل كتاب، ثم في أواخر محرم عام 1406هـ، حين التقى المؤلف بعبد الله بن صالح العبيد رئيس الجامعة الإسلامية[4] في ذلك الوقت، أقنعه بضرورة كتابة هذا التفسير.

---

[1]- عبد الله الغامدي، أئمّة المسجد النّبوي في العهد السعودي، ص: 449.

[2]- أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، 1424هـ/ 2003م، ط 5، 5/ 634.

[3]- أبو بكر الجزائري، المرجع نفسه، 1/ 5.

[4]- ينظر: أبو بكر الجزائري، المرجع نفسه، 1/ 5.

ونتيجة لذلك فقد شرع المترجم في التأليف، حيث أتم المجلد الأول الحاوي لثلث القرآن في أوائل رجب 1406هـ[1]، ثم يواصل لغاية إكماله في: "ليلة السبت الثالث والعشرين من محرم لعام 1407 بالروضة الشريفة من المسجد النبوي الشريف قد تم ختم هذا التفسير"[2]، لتدوم مدة تأليف هذا الكتاب قرابة العام، وكان الدافع من ورائه: "تقريب معاني كتاب الله تعالى إلى أفهام عامة المسلمين، وتجلية الأحكام الشرعية لهم ليعبدوا ربهم باعتقاد الحق، وبالعمل بما شرُع دون ما ابتُدع مُزكّين نفوسهم بذلك مكملين آدابهم مهذبين أخلاقهم"[3]، وعليه سعى لمجموعة من النقاط الإصلاحية الإرشادية.

وحري بي التطرق للحديث عن أهم الملامح التي يتصف بها كتاب "أيسر التفاسير"، فقد انتهج المترجم في كتابه "أسلوب تفسير سهل موجز"[4]، والذي يقدم من خلاله شرحًا للآيات القرآنية يتناسب مع المستمع أو القارئ، قالت حيزية كروش: "يستوعبه عقله وفق المدركات المتوافرة في ذخيرته المعرفية"[5]، بمعنى أنه في ميسّر لفهوم العامة وبإمكان شخص مسلم ذي معرفة متوسطة أن يستفيد منه، وعليه فقد اتسم هذا التفسير بنقاط أهمها[6]: الوسطية بين الاختصار والتطويل، الالتزام بالمذاهب الأربعة في الأحكام الفقهية، وعدم الاستطراد في الخلافات إنما الاكتفاء بتبيين الحكم الشرعي.

وفضلا عن ذلك فقد أغفل المؤلف الخلافات التفسيرية واكتفى بالراجح عند جمهور المفسرين من السلف، أخلى كتابه من الإسرائيليات، وعلم القراءات إلا عند الضرورة لفهم الآية الكريمة[7]، وقصد من وراء ذلك تحقيق غرضين: جمع المسلمين على فكر إسلامي

---

[1]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 1/ 5.

[2]- أبو بكر الجزائري، المرجع نفسه، 5/ 634.

[3]- أبو بكر الجزائري، المرجع نفسه، 5/ 634.

[4]- محمد شودب، من هو مؤلف كتاب أيسر التفاسير، وما هو الأسلوب الذي اتبعه؟، 15/ 09/ 2020م، الساعة 18: 12، تاريخ الدخول: 17/ 07/ 2022م، 21: 01، رابط الموقع: محتويات https://mhtwyat.com.

[5]- حيزية كروش، "التيسير اللغوي لمعاني القرآن بالتفسير والبيان أبي بكر الجزائري من خلال كتابه –أيسر التفاسير كلام العلي الكبير–"، **المجلة أقلام الهندية الإلكترونية**، السنة الرابعة، عد: 4، أكتوبر– ديسمبر 2019م، تاريخ الدخول: 14/ 07/ 2022م، الساعة 19: 03، الموقع: www.aqlamalhind.com.

[6]- ينظر: أبو ذر القلموني، كلمات القرآن الكريم من أيسر التّفاسير، القاهرة– جمهورية مصر العربية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1430هـ/ 2009م، ط 1، ص: 13.

[7]- ينظر: أبو ذر القلموني، المرجع نفسه، ص: 14.

موحد صائب سليم، وثانيا عدم تشتيت الذهن، والتوجيه نحو العمل والاجتهاد بدل القول والجدل[1]، خاصةً كون هذا التفسير موجه لفئات مختلفة تتفاوت في المستوى العلمي، فذكر بعض القضايا القرآنية والاستطرادات قد يكون له تأثير سلبي على الفهم خاصة عند تلك الطبقة محدودة المعرفة بالدين الإسلامي وتعاليمه.

فحرص أبو بكر الجزائري إذًا على الانطلاق من أسس الدين الإسلامي وفق فهم السلف الأول دون تغيير أو تبديل بما يتناسب مع ما يعيش المسلم من نوازل تعاصره، ومن أجل ذلك جعله "في متناول جميع المسلمين وسهل القراءة، فهو ليس بالتفسير الذي تطول قراءته ولا بالقصير الذي يضيع معنى"[2][3]، لتحقيق غاية أسمى وهي أن "لا يخلو منه بيت من بيوت المسلمين"[4]، وهذا لا يعني أنه لا يرتقي لمصاف طلاب العلم والعلماء، قال أحمد شاكر في هذا: "ينفع المبتدئ ولا يستغني عنه العالم"[5]، فهو مؤلَف رصين ذو تحليلات دقيقة ونكت علمية فريدة.

ومن هذا المنطلق فإن أيسر التفاسير جاء ليقدم شرحًا مبسطًا للقرآن الكريم ويعاصر ما يعيشه المسلمون اليوم، مع تناوله لقضايا فقهية وأخرى عقدية؛ فحارب الشرك والبدعة ودعا المسلمين للتحلي بالأخلاق الفاضلة.

---

[1]– ينظر: أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، 1/ 7.

[2]– وردت نكرة لكن الأصح أن تكون معرفةً فتُكتب "المعنى".

[3]– دانا صبحا، أفضل كتب التفسير للمبتدئين، تحق: تمام طعمة، تاريخ النشر: 27/ 11/ 2020م، ساعة: 43: 19، تاريخ الزيارة: 17/ 07/ 2022م، على الساعة: 06: 01، رابط الموقع: سطور https://sotor.com.

[4]– أبو بكر الجزائري، المرجع السابق، 1/ 6.

[5]– العمري، أحمد شاكر عوّل، خلاصة التفسير من كتاب أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير للشيخ أبي بكر الجزائري "من سورة الذاريات إلى سورة الناس"، عير جابو– الصومال، مكتبة شاكر الإسلامية، 1433هـ/ 2012م، ط 1، ص: واج.

المطلب الثاني: منهج أبي بكر الجزائري في كتابه "أيسر التفاسير"

وعلى المستوى النظري ومن جانبه الثاني سأتكلم فيه عن المنهج الذي اتبعه صاحبه في تأليف "أيسر التفاسير" بشكلٍ عام، وبصفة أدق فيما يتعلق باستناد المؤلف على اللغة العربية في تفسيره للقرآن الكريم.

بادئ ذي بدء يمكنني أن أُورد كلام ابن طرهوني الذي اعتبر أبا بكر الجزائري من أشهر المفسرين الذين هم على قيد الحياة في منطقة غرب أفريقيا[1]، بطبيعة الحال كان هذا قبل تاريخ الوفاة الخاص به، ويُتَرجم القول بأن المؤلف هو من أهم مفسري غرب أفريقيا في العصر الحديث، وتأسيساً على هذه القيمة، وخلال بحثي وجدت آراء عدة في تصنيف تفسيره، وإن كان هذا الاختلاف لا يخرج عن دائرة التنوع فلا يصل إلى درجة التضاد فيه، وإنما يرجع إلى تغير مرجع التقسيم والمبدأ الذي يعتمده كل مختص في إدراجه لأيسر التفاسير ولغيره من المؤلفات التفسيرية.

وأستهل أولى هذه التصنيفات التي قامت على أساس تطويل المؤلف أو اختزاله؛ فاعتُبِر كتاب أبا بكر الجزائري من التفاسير المختصرة[2]، ويظهر ذلك في كون الهدف منه تسهيل مفاهيم القرآن الكريم وجعلها في متناول المسلمين، ومن زاوية أخرى هناك من عدّ أيسر التفاسير من قبيل الاتجاه الإجمالي[3]؛ إذ يشرح المؤلف الآية بشكل إجمالي ثم يذكر ما تدل عليه من فوائد وأحكام[4]، فيفسّر الآيات التي اختارها دون التفصيل فيها، كما لا يتطرق للمناقشات المطولة سواء في الفقه أم العقيدة أم غير ذلك من المسائل التي يكثر فيها ذكر أوجه الخلاف.

وفضلاً عن ذلك جعل ابن طرهوني "أيسر التفاسير" من أمثلة الرأي المحمود[5]،

---

[1]– ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 2/ 505.

[2]– ينظر: بريك بن سعيد القرني، "دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث المصطلح، والمفهوم، والمنطلقات تحليل ونقد"، **مجلة العلوم الشرعية**، ج: الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، رجب 1437هـ/ 2016م، عد: 40، ص: 509.

[3]– محمد الجابري، الاتجاهات المعاصرة في التفسير، تاريخ الدخول: 26/ 12/ 2010م، الساعة: 11: 02 مساء، تاريخ الزيارة: 19/ 07/ 2022م، الساعة: 18: 03 ص، الرابط: ملتقى أهل الحديث، vb.tafsir.net.

[4]– محمد شودب، من هو مؤلف كتاب أيسر التفاسير، وما هو الأسلوب الذي اتبعه؟، 15/ 09/ 2020م، الساعة 18: 12، تاريخ الدخول: 17/ 07/ 2022م، 21: 01 ص، رابط الموقع: محتويات https://mhtwyat.com.

[5]– ابن طرهوني، المرجع السابق، 2/ 785.

وأُرجع هذا إلى: قلة استدلال المؤلف بالمأثور وإن وُجِد شيء ذكره في حاشيته[1]، وفي آرائه وتحليلاته التي تبرز شخصيته في تفسيره، انتهج المترجم مذهب السلف[2] فلم يجانب بتخريجاته إجماع الأمة، إلا في بعض الاجتهادات التي أُنتقد عليها مثل ما فعل عبد العزيز الرّومي في كتابه[3]، كما وُصِف كتاب أبي بكر الجزائري بأنه "تفسير إرشادي تربوي"[4]؛ لأنه جاء لبعث العقيدة الصحيحة بعيداً عن الشرك والبدعة، وإصلاح واقع المسلمين وأحوالهم من خلال بث الأخلاق الفاضلة وتجنب مساوئها.

وعلى المستوى اللغوي فيلاحظ من خلال القراءة الأولية لأيسر التفاسير؛ أنه تم "إخلاء الكتاب من المسائل النحوية والبلاغية والشواهد العربية"[5]، لتجنب الإطالة وتشتيت ذهن القارئ بصرفه عن الهدف الإرشادي الذي جاء من أجله التفسير، وهذا لا يعني الانتقاء التام للغة فيه، فقد برزت في مظاهر منها؛ كما قال أحمد شاكر: "أنه ليأتي مصنفه بالآية ويشرح مفرداتها أولا"[6]، فبيّن المعاني المعجمية لألفاظ الآيات القرآنية، وامتاز هذا الشرح بأن: "لا تكون فيه المصطلحات العلمية، ويتحدث إلى أهل العصر بلغة العصر"[7]، فجاء بأسلوب مبسط يناسب مفاهيم تلك المرحلة الزمنية.

كما لا يفوتني التنويه على أن المؤلف لم يلتزم بما قاله في مقدمته بشكل كلي، إذ ذكر في حاشيته التي أسماها "نهر الخير": الشواهد اللغوية، أو البيانية، كشف معاني أخرى للآيات، إضافة بعض الأحكام اللغوية[8]، وفضلا عن ذلك فقد تعرض فيها إلى كثير

---

[1]- ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 2/ 790- 791- 794.

[2]- ينظر: أبو ذر القلموني، كلمات القرآن الكريم من أيسر التّفاسير للجزائري، ص: 13.

[3]- الرّومي، عبد العزيز بن عبد بن عبد العزيز، نظرات في كتاب أيسر التّفاسير لكلام العلي الكبير للشيخ أبي بكر جابر الجزائري، مكتبة التوبة، الرياض- المملكة العربية السعودية، 1433هـ/ 2012م، ط 1، ص: 5.

[4]- إيازى، محمّد علي المفسّرون حياتهم ومنهجهم، طهران- إيران، وزارت فرهنك وارشاد اسلامى: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، سازمان جاب وانتشارات: منظمة الطباعة والنشر الإيرانية، 1373هـ، ط 1، 1/ 173.

[5]- أبو ذر القلموني، المرجع السابق، ص: 14.

[6]- العمري، أحمد شاكر عوّل، خلاصة التفسير من كتاب أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير للشيخ أبي بكر الجزائري "من سورة الذاريات إلى سورة الناس"، عير جابو- الصومال، مكتبة شاكر الإسلامية، 1433هـ/ 2012م، ط 1، ص: واج.

[7]- محمّد علي إيازى، المفسّرون حياتهم ومنهجهم، 1/ 172.

[8]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 1/ 8.

من القضايا النحوية والبلاغية مثل: المتشابه اللفظي، إعجاز القرآن وبلاغته[1]، ولم يكن أبو بكر الجزائري مجرد ناقل بل كانت له بصمته اللغوية التي تظهر بين الحين والآخر، عبر مناقشاته للأقوال ثم بترجيحه لما صح عنده، وانفراده ببعض التأويلات اللغوية، التي تنبأ عن تمكن كبير للمصنف بالعربية ومعرفة راسخة بفنونها.

ونافلة القول أنه قد وقعت تصنيفات عدة لتفسير أبي بكر الجزائري فقد تم اعتباره من: التفاسير المختصرة نظرا لأنه موجز دون تطويل، وهناك من عدّه ذا اتجاه إجمالي لعدم تفصيله في دقائق الآيات، وأيضًا من عدّه مثالًا عن أمثلة الرأي المحمود لتجلي اجتهاداته في التفسير، كما هو ذي نزعة تربوية إرشادية لهدفه الإصلاحي في المجتمع المسلم، أما في شقه اللغوي فتمثل في تقديم معانٍ لمفردات الآيات، وما زاده في حاشيته من الشواهد اللغوية، والقضايا النحوية والبلاغية وغيرها، فلا يصح عمل تفسيري دون توظيف للغة العربية وقواعدها.

المطلب الثالث: طبعات كتاب "أيسر التفاسير"

نال تفسير أبي بكر الجزائري مكانةً مميزةً فقد كان قبلةً لفئات مختلفة من المجتمع المسلم التي تتفاوت في ثقافتها الدينية ومعرفتها بتعاليم الدين، فمن وسط عامة المسلمين إلى صفوف الباحثين والمختصين كل حسب غايته المنشودة فيه، وبطبيعة الحال فقد ظهرت العديد من الطبعات تلبيةً للطلب المتزايد عليه.

بتتبع أهم نسخ أيسر التفاسير التي وقعت تحت يدي، وجدت أنه قد بدأ طبعه لأول مرة بتاريخ الأول من رمضان 1406هـ، على حد كلام المصنف الذي قال في هذا السياق: "... تم تأليف المجلد الأول الحاوي لثلث القرآن الكريم وفي أول رمضان كان المجلد الأول قد طبع والحمد لله"[2]، وتم فيها إخراج المجلد الأول الذي ضم ثلث القرآن الكريم ثم توالت بعده المجلدات الأخرى، وصدرت هذه الطبعة عام 1407هـ على حد قول عبد العزيز الرومي فهي التي اعتمدها في كتابه[3]، أما بخصوص باقي المعلومات المرفقة بطبع النسخة فهي غير كاملة ولا تزال ناقصة.

---

[1]- ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 2/ 798.

[2]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 1/ 5.

[3]- عبد العزيز الرومي، نظرات في كتاب أيسر التّفاسير، ص: 5.

وبالنسبة لعدد مجلدات هذه النسخة فلم يتم توضيح ذلك أيضا، لكن على حسب قول أبي ذر القلموني الذي عاصر أول ظهور لأيسر التفاسير إذ قال بأنه: "يحتوي على أربعة مجلدات، كل مجلد يحتوي على سبعمائة أو يزيد"[1]، فالراجح أن الطبعة الأولى قد احتوت على أربعة مجلدات، وقد تكون هي التي ذكرها ابن طرهوني: "وهو مطبوع في أربعة مجلدات كبار"[2]، وما يدعم هذا أن أبا بكر الجزائري قد خصّ المجلد الأول بالثلث الأول، بمعنى أن كل مجلد يضم مقدار ثلث من القرآن الكريم ليكون المجموع أربعة مجلدات، كما لم يتم ذكر الجهة التي أشرفت على إخراج هذه النسخة.

ومن المؤكد وجود طبعة ثانية للتفسير مباشرةً بعد الأولى، أشار إليها المصنف في نهاية كتابه بعنوان "خاتمة الطبعة الأولى والثانية"[3]، ويبدو أنه ليس بها اختلاف كبير عن الأولى بل يمكن أن تكون إعادة طبع فقط، هذا ما يستنتج بأنّ لهما نفس الخاتمة ولم يميزها المؤلف بشيء، بعكس الطبعة الثالثة التي كانت مختلفة فخُصت مثلا بخاتمة مستقلة عما سبقها، كما وجدت في حدود اطلاعي أنّ كل من بحث في أيسر التفاسير لم يدل عليها، إنما الأغلب يجعلونها شيئًا واحدًا مع الطبعة الأولى، وقد تم إصدارها في حدود 1408هـ، ويبقى هذا مجرد توقع لغاية العثور على نسخ منها.

وبعد ذلك تم إصدار نسخة ثالثة للكتاب وهي "طبعة منقحة"[4]، وضع فيها المؤلف حاشية مكملة اسمها "نهر الخير على أيسر التفاسير"، وجاءت هذه الطبعة في خمسة مجلدات كبار[5]، والثابت أن النهاية من تأليف الحاشية كان في 1409هـ[6]، وللتقارب الزمني بين التأليف والطبع، فإن سنة إصدار هذه الطبعة هي عام 1410هـ، وما يؤكد ذلك أنها هي النسخة التي اعتمد عليها ابن طرهوني في كتابه[7]، وقد عُدَّت من أهم طبعات هذا التفسير لأن المؤلف قام بتصحيح الأخطاء السابقة، وأزال اللبس والإبهام، كما

---

[1]- أبو ذر القلموني، كلمات القرآن الكريم من أيسر التّفاسير للجزائري، ص: 15.

[2]- ابن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، 1/ 202.

[3]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 5/ 634.

[4]- أبو ذر القلموني، المرجع السابق، ص: 15.

[5]- ابن طرهوني، المرجع السابق، 2/ 785.

[6]- أبو بكر الجزائري، المرجع السابق، 5/ 635.

[7]- ابن طرهوني، المرجع السابق، 2/ 975.

دعمها بإضافات علمية ولغوية تثري القارئ في الفهم والمعرفة.

وقد أشرفت مؤسسات مختلفة على طبع أيسر التفاسير ونشره مرات عديدة، خاصة وأن المصنف لم يعترض، غير أنه جعل شرطًا لذلك، نقله القلموني في مقدمته: "أرجو الله الالتزام بنهج كتبي كلها، والدقة عند طباعتها"[1]، فطالب بالأمانة العلمية في نقل كتبه بدقة، دون تبديل الذي قد يتسبب في تغيير المعنى، وعليه فقد قامت مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة بإصدار هذا التفسير، بالاعتماد على دار الكتب العلمية ببيروت في التوزيع، فكانت الطبعة الأولى سنة 1416هـ/ 1995م[2]، وقد اعتمدها المسعود جمادي في مقاله عن أبي بكر الجزائري.

وجاءت أيضا الطبعة الثالثة لدار العلوم والحكم بالمدينة المنورة، في سنة 1418هـ/ 1997م[3]، وذكرها بريك القرني في مقاله المعنون: "دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث"، لتليها نسخة رابعة لنفس الدار عام 2002م، وقد وظفه بلحاج جلول في مقاله "التوجيه اللغوي في إنتاج المفسرين الجزائريين"[4]، ثم أصدرت نفس الجهة طبعة خامسة عام 1424هـ/ 2003م[5]، وهي من أكثر الطبعات انتشاراً وهي التي سأستعين بها في الشق التطبيقي، وقد حدث تعاون بين دار الحديث بالقاهرة، ومكتبة العلوم والحكم في إصدار نسخة أخرى عام 1423هـ/ 2006م وهي متوفرة على شبكة الأنترنت.

وخلال البحث وجدت محمّد علي إيازى في كتابه يعتمد على نسخة دار السلام للطباعة والنشر بالقاهرة، بإصدار الطبعة الرابعة تحت إشراف راسم للدعاية والإعلان في جدة سنة 1992م، وهي منشورة في كل من: مصر، وفلسطين، والمغرب العربي[6]، لكن حسب الدراسة التي قمت بها، فإنّه هو من تفرد بذكره لهذه الطبعة واعتماده عليها فهي

---

[1]– أبو ذر القلموني، كلمات القرآن الكريم من أيسر التفاسير للجزائري، ص: 15.

[2]– المسعود جمادي، "الشيخ أبو بكر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسِّر"، ص: 644.

[3]– بريك القرني، "دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث"، ص: 516.

[4]– بلحاج جلول، "التوجيه اللغوي في إنتاج المفسرين الجزائريين"، **مجلة اللغة العربية وآدابها**، ج: البليدة 2– الجزائر، جويلية 2019م، عد: 1، لد: 7، ص: 221.

[5]– عدنان خطيري، ووليد الطنطاوي، "الأساليب الدعوية عند أبي بكر الجزائري من خلال مؤلفاته"، ص: 157.

[6]– محمّد إيازى، المفسّرون حياتهم ومنهجهم، 1/ 170.

غير مشهورة، وإيرادي لهذه النسخ لا ينفي وجود غيرها، كما يحتمل أن تكون هناك أخرى لكنني اقتصرت على ما استطعت الحصول عليه ضمن دائرة اجتهادي.

الخلاصة

استناداً على ما سبق توصلت لمجموعة من النقاط أجملها فيما يلي:

بدأ أبو بكر الجزائري التفسير تدريساً ثم انتقل للتدوين بعد لقائه مع عبد الله بن صالح العبيد رئيس الجامعة الإسلامية، فهو بذلك يُعدُّ من المفسرين الجزائريين الذين اشتغلوا بعلم التفسير درساً وتأليفاً، ليتم المجلد الأول في أوائل رجب 1406هـ، حتى ليلة السبت 23 محرم عام 1407هـ بالروضة الشريفة من المسجد النبوي الشريف حين أكمل تفسيره، الذي عنونه بـ "أيسر التفاسير" فجاء في أسلوب سهل بعيد عن الإطناب والإقلال، والتزم فيه بالمذاهب الفقهية الأربعة دون التطرق للخلافات الطويلة في الفقه، وحتى اللغوية، وغيرها من المسائل التفسيرية التي تأخذ شكل الجدل.

اكتفى أبو بكر الجزائري في تفسيره على ما اتفق عليه علماء الإسلام المعتبرون، من أجل إعادة شمل وحدة الأمة الإسلامية، وتركيز القارئ على قضايا مهمة تنفع المسلم في دينه ودنياه، خاصة وأن الهدف من هذا التأليف هو جعله في متناول جميع المسلمين باختلاف انتماءاتهم ومستوياتهم العلمية، فسعى من خلاله لإصلاح ما لحق العقيدة من شرك وبدع، ثم لمعالجة آفات المجتمع المختلفة عبر الارتقاء بالأخلاق وتزكية النفوس وتصحيح الممارسات غير السليمة فيه.

ونظرًا لما امتاز به كتاب "أيسر التفاسير" من مقومات علمية، وذلك أن أبا بكر الجزائري انتهج فيه أسلوبًا جمع فيه بين آليات مختلفة، هذا الأمر الذي دفع المختصين في التفسير والباحثين فيه لإطلاق أحكامًا عديدة كل حسب مبدأه في التصنيف، وأيضا الزاوية التي تم التركيز عليها في الدّراسة لهذا التأليف، فاعتبروه من: التفاسير المختصرة، وذي الاتجاه الإجمالي في تفسير الآيات القرآنية، وأنه من تفاسير الرأي المحمود لاجتهادات المؤلف البارزة في كتابه، ثم هو ذو نزعة تربوية إرشادية لإصلاح المجتمع والارتقاء بفرده.

وبخصوص اعتماد أبي بكر الجزائري على الجانب اللغوي في تفسيره، ففي البداية كان محصورا في شرح المفردات القرآنية، وبعض النكت اللغوية والتعليقات المحدودة،

وذلك لأنه نبه في مقدمة تفسيره بعدم التوسع في القضايا اللغوية والنحوية والبلاغية، لكنه بعد ذلك جعل حاشية على تفسيره ذكر فيها الشواهد اللغوية، والبيانية، وتطرق أيضا للمسائل اللغوية نحو: النحو والبلاغة وغيرها، ثم استدرك فيها المصنف على بعض الأخطاء اللغوية أو أزال فيها الإبهام الواقع في بعض كلامه، كما ذكر أحكاما أو نوادر لغوية يراها المصنف مساعدة على الفهم أو إضافة علمية مفيدة.

ومن طبعات كتاب "أيسر التفاسير" فإن أول نسخة صدرت عام 1407هـ، وأمام قلة المعلومات حولها، فيحتمل أنها كانت في أربعة مجلدات كبيرة، ثم أعيد طبعه مرة ثانية فكان ذلك في حدود 1408هـ، وهي لا تختلف كثيرًا عن الأولى إضافةً إلى أنه لا تتوفر معطيات حولها، ليتم إصدار نسخة ثالثة منقحة للكتاب، وضع فيها المؤلف حاشية مكملة اسمها "نهر الخير على أيسر التفاسير"، وجاءت هذه الطبعة في خمس مجلدات كبرى تم إصدارها عام 1410هـ، وهي من أهم طبعات هذا التفسير لأنها صُحِحت وحققت كما أنّها دعمت بأقوال وشواهد علمية.

وقد قامت مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة بطبع أيسر التفاسير ونشره مرات عديدة: فكانت الطبعة الأولى سنة 1416هـ/ 1995م، وجاءت الطبعة الثالثة في سنة 1418هـ/ 1997م، لتليها نسخة رابعة عام 2002م، ثم أصدرت طبعة خامسة في 1424هـ/ 2003م، وهي التي اعتمدتها في الرسالة، وقد تعاونت دار الحديث بالقاهرة مع نفس الدار في إصدار نسخة أخرى عام 1423هـ/ 2006م وهي متوفرة على شبكة الانترنت، كما أخرجت دار السلام للطباعة والنشر بالقاهرة إصدارًا رابعًا من هذا التفسير سنة 1992م، وهي منشورة في: مصر، وفلسطين، والمغرب العربي.

الباب الثاني:
توظيف المباحث اللغوية في التفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان، تيسير التفسير، أيسر التفاسير

الفصل الأول:
توظيف المباحث الصوتية والصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

الفصل الثاني:
توظيف المباحث النحوية والدلالية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

الباب الثاني:
توظيف المباحث اللغوية في التفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان، تيسير التفسير، أيسر التفاسير

أما في الجانب التطبيقي من هذه الأطروحة فقد عملت فيه على استنباط المباحث اللغوية من التفاسير الجزائرية التي سبق الحديث عنها وهي: الجواهر الحسان للثعالبي، وتيسير التفسير لأطفيّش، وأيسر التفاسير لأبي بكر الجزائري، وهذا سعيًا مني لإبراز كيفية تعامل هؤلاء الأعلام مع الجانب اللغوي في تفاسيرهم؛ وتجسد ذلك من خلال استقصاء مثالين عن كل نموذج من المباحث الصوتية؛ والصرفية؛ والنحوية؛ والدلالية، مع تحليل للآراء الواردة فيها ومناقشتها وفق أقوال علماء التفسير واللغة العربية بالخصوص من القدماء والمحدثين.

الفصل الأول:

توظيف المباحث الصوتية والصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

المبحث الأول:

توظيف المباحث الصوتية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

المبحث الثاني:

توظيف المباحث الصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

الفصل الأول:
توظيف المباحث الصوتية والصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وممّا تجدر الإشارة إليه أن الفصل الأول من الباب الثاني يتكون من مبحثين: الأول منهما تناول توظيف المباحث الصوتية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري، وقد ركزت فيه على ظاهرتي الإبدال بين الفتح والكسر؛ وإبدال حركة الضمة بالكسرة، في حين أن المبحث الثاني تطرق لتوظيف المباحث الصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري، والذي تناولت فيه جمع التكسير بقسميه جمع القلة والكثرة وقد جعلته في مطلبين فكان مطلبًا لكل نوع منهما.

المبحث الأول: توظيف المباحث الصوتية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

بادئ ذي بدء استهللت دراسة هذه المباحث بالمستوى الصوتي منها، ضمن تفاسير كل من: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير مراعياً التتابع الزمني لتأليفها، ونظرا لتوسع المادة العلمية بشكل عام تقيدت ببحث موضوع الإبدال في الحركات باعتباره مثالا عن هذا النموذج الأول، والذي من خلاله حاولت معرفة استعمال الإطار الصوتي في التفاسير الآنف ذكرها، وذلك عبر تتبع المفردات القرآنية التي توفرت فيها المعطيات اللازمة التي نصت عليها القاعدة التعريفية لذلك.

المطلب الأول: الإبدال بين الفتح والكسر في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

لقد سبقت الإشارة إلى أن الإبدال بين الحركات سأتخذه نموذجًا في هذه الجزئية من البحث، وبصفة أدق سأتناول إبدال الحركات في بداية الكلمة والواقع بين حركتي الفتحة والكسرة؛ وبطبيعة الحال من خلال التطبيق على التفاسير الجزائرية الثلاثة: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير.

الفرع الأول: ماهية ظاهرة إبدال الحركات بين الفتح والكسر

وقبل ذلك كان حريًّا بي التطرق لتقديم تعريف لمصطلحات ذات صلة بالظاهرة المختارة، مثل: الإبدال، الإبدال بين الحركات، وإبدال الحركات بين الفتح والكسر، وكذا الحديث عن مكانة البدل عند علماء العربية، وذلك حتى أتمكن من تقديم مستوى إجرائي يساعد القارئ على الفهم عبر التسلسل المنطقي لمحطات الدراسة.

أولاً- تعريف الإبدال في اللغة والاصطلاح

وتماشياً مع ما تم ذكره سأشرع في وضع حدّ الإبدال في جانبيه اللغوي والاصطلاحي:

ورد هذا اللفظ في لسان العرب من حيث أن: بَدَلُ الشّيء بمعنى غَيْرُه، وتبديله أي: تغييره وإن لم تأت ببدل، واستبدل الشّيء بغيره إذا أخذه مكانه[1]، وعليه فإنّ الإبدال في اللغة مأخوذ من تغيير الشيء إما بشيء أخذ مكانه أو بعدم وجود بدل، أما في الشق

[1]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (مادة: ب؛ د؛ ل)، 11/ 48.

الآخر فإن أغلب تعريفات الإبدال تدور في كون أنّه: "إقامة حرف مكان حرف مع الإبقاء على سائر أحرف الكلمة"[1]، كما اعتبره ابن فارس من سنن العرب ومثل له بكلمات نحو: مَدَحَه ومدهه، ورِفلٌ رِفنٌّ[2]، ومنه فإن العرب قد عرفت مفهوم الإبدال على أنه تغيير حرف مكان حرف مع الحفاظ على البنية التركيبيّة للكلمة.

ونافلة القول أن الحدّ الاصطلاحي للإبدال يدخل فيه المعنى اللغوي؛ من خلال أنه يتوقف على نقل حرف مكان آخر دون أن يشمل هذا التغيير باقي حروف الكلمة.

ثانيًا- مكانة البدل عند علماء العربية

لقد أولى العرب هذه الظاهرة عناية كبيرة في تراثهم اللّغوي؛ وفي هذا الصدد يُروى أن عبد الملك الأصمعي هو أول من أطلق مصطلح "الإبدال"[3]، أما بالنسبة لما دُون فيه فمن العسير حصره لكثرته، لوجود علماء من السلف تناولوا الإبدال بشكل أساسٍ في مؤلفاتهم مثل: ابن السّكيت في "كتاب القلب والإبدال"[4]، والزجّاجيّ في "الإبدال والمعاقبة والنّظائر"[5]، وفي المقابل هناك من تطرق إليه بشكل ثانوي نحو: الاستراباذي "شرح شافية ابن الحاجب"[6]، ويدل التباين في التطرق لهذه الظاهرة من مؤلف لآخر على الارتباط الوثيق بين الإبدال وبين العديد من المسائل اللغوية الأخرى.

وبالرجوع للمحدثين وإن كان لهم رأي جريء كما وصفه صبحي الصالح فإنّهم "يردّون في ضوئه أكثر صور الإبدال إلى ضرب من التطور الصوتي الذي يدخل أحيانا

---

[1]- أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي الحلبي (ت: 351هـ)، كتاب الإبدال، تحق: عزّ الدين التنوخي، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1381هـ/ 1962م، د. ط، 1/ 9.

[2]- ينظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ناشر: محمد علي بيضون، 1418هـ/ 1997م، ط 1، ص: 154.

[3]- ينظر: أبو الطيب اللغوي، المرجع السابق، 1/ 6.

[4]- ابن السّكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت: 244هـ)، كتاب القلب والإبدال، تحق: أوغست هفنر وسماه بـ: "الكنز اللّغويّ في اللّسن العربي"، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيّين، 1903م، د. ط، ص: واج.

[5]- الزجّاجيّ، أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق (ت: 337هـ)، الإبدال والمعاقبة والنّظائر، تحق: عز الدّين التنوخي، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1381هـ/ 1962م، ص: 1.

[6]- الاستراباذي، رضى الدين محمّد بن الحسن النحوي (ت: 686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، تحق: محمد نور الحسن وآخرون، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1402هـ/ 1982م، د. ط، 3/ 199- 233.

في اختلاف اللهجات"[1]، فقد اشتغلوا بدراسته كونه "عامل من عوامل نمو اللغة العربية ونتيجة لمقدماته الاجتماعية والدينية والاقتصادية والحربية"[2]، لذا ظهرت دراسات متأخرة حوله مثل: كتاب ربحي كمال الموسوم بـ "الأبدال في ضوء اللّغات السّاميّة"[3]، و"الإبدال في لغات الأزد دراسة صوتية"[4] لأحمد بن سعيد قشاش، وقد كان فيها الإبدال موضوعًا رئيسًا والذي من أجله قامت هذه الأبحاث العلمية.

وهناك نموذج ثانٍ للدراسات الحديثة للإبدال نحو: "الدّراسات اللهجيّة والصوتية عند ابن جني" لحسام النعيمي، إذ تطرق له في فصل "الاختلاف في الصوامت"، وأيضا في "التعليل الصوتي"[5]، فجاء الإبدال بشكل ثانوي خادمًا للبحث ومكملًا له، وخلاصة القول أن ظاهرة الإبدال كانت محل دراسة وبحث عند اللغويين العرب في القديم والحديث، وكانت نتيجة ذلك أن برزت العديد من المؤلفات؛ منها التي تناولت الإبدال موضوعا رئيسا وإما بشكل ثانوي فيها، وذلك لارتباطه بالمباحث اللغوية الأخرى.

ثالثًا- تعريف الإبدال بين الحركات

وجديرٌ بالذكر أنه بعد تقديمي لتعريف الإبدال، وحديثي حول مدى اهتمام علماء اللغة به في القديم والحديث، فمن الضروري الانتقال بعد ذلك لتوضيح مفهوم الإبدال بين الحركات من خلال ما سبق من الدراسات اللّغوية التي عالجت هذه الظاهرة.

وفي مستهل هذا القول يمكن وضع تعريف لـ "الإبدال بين الحركات" بأنه: "إحلال حركة محل حركة أخرى طلبا للخفة في النطق وتحقيقا للانسجام الصوتي"[6]، فهو إذًا أن تأتي حركة مكان أخرى لأجل الخفة في النطق أو الانسجام في الصّوت، ويلاحظ من

---

[1]- صبحي الصّالح، دراسات في فقه اللغة، بيروت- لبنان، دار العلم للملايين، 2009م، ط 3، ص: 213.

[2]- أبو الطّيب اللّغوي، كتاب الإبدال، 1/ 5.

[3]- ربحي كمال، الأبدال في ضوء اللّغات السّاميّة دراسة مقارنة، بيروت، جامعة بيروت العربيّة، 1980م، د. ط، ص: واج.

[4]- قشاش، أحمد بن سعيد، الإبدال في لغات الأزد دراسة صوتية في ضوء علم اللغة الحديث، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1422هـ/ 2002م، ط 34، ص: واج.

[5]- النعيمي، حسام سعيد، الدّراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1980م، د. ط، ص: واج.

[6]- السعيد بوخالفة، القضايا اللغوية والبلاغية في تفسير الثعالبي، ص: 97.

خلال القراءة الأولية لكتاب عبد الصبور شاهين أنه أشار إلى الإبدال، وذلك بقوله: "وأما حلول أحدهما محل الآخر فهو (الإبدال) الذي نعالجه هنا بين الحركات وأشباهها"[1]، فاعتبره أنه من أشكال معالجة الإبدال الواقع بين الأحرف ذات القرابة الصوتية.

وقريب من هذا السياق ما ذهب إليه حسام النعيمي: "أن العرب قد تغير الحركات إذا قلبت أو أبدلت"[2]؛ فيكون نتيجة التغير في الكلمات بسبب القلب والإبدال، ويضيف مثال عنه: تغيير حركة ما قبل الياء إلى الكسر للحفاظ عليها في كلمة "مبِيع"، كما غيروا ضمة المفعول في الأجوف اليائي كسرةً في "مبيوع"[3]، فهو يأتي للحفاظ على الاتساق بين حروف الكلمة، وبناء على ذلك فإن الإبدال في الحركات والذي هو أن ترد حركة مكان أختها، وقد يكون إما للتغيّر الواقع في الكلمة أو لتحقيق اتساق بنية الكلمة من حيث الانسجام بين حروفها ليسهل التلفظ بها.

رابعًا- إبدال الحركات بين الفتح والكسر

وحريٌ بي التطرق والانتقال إلى الكلام عن الإبدال في الفتح والكسر، وذلك لأنه يعتبر الأساس الذي بُنِي عليه هذا الجانب النظري والذي من أجله جاءت التعريفات السابق ذكرها.

إن هذا النوع من الإبدال في الحركات يعتبر شكلًا من أشكال التغيير الحركي، قال خضر الدّوري عن هذا الأخير أنه: يطرد في اللهجات العربية بصفة كبيرة، ويعود ذلك إلى تذوق العرب للمصوتات القصيرة، ونفورهم من الثقيل إلى الخفيف، فيفرون من الضمة والكسرة إلى الفتحة التي هي أخفّ الحركات[4]، ومن ذلك أن الإبدال الواقع بين الفتح والكسر هو المتداول بكثرة في لهجات القبائل المختلفة، ويرجع ذلك إلى التذوق السماعي عند فصحاء العرب، الذين ينبذون الثقل في الحروف والحركات، فعلى سبيل المثال يبدلون الكسرة فتحة لخفتها على الأذن، وسهولة نطقها في الكلام.

---

[1]- شاهين، عبد الصبور، المنهج الصّوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصّرف العربي، مؤسسة الرسالة، 1400هـ/ 1980م، د. ط، ص: 169.

[2]- حسام سعيد النعيمي، الدّراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، ص: 127.

[3]- ينظر: حسام سعيد النعيمي، المرجع نفسه، ص: 127.

[4]- الدّوري، محمد ياس خضر، دقائق الفروق اللّغوية في البيان القرآني، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1425- 1426هـ/ 2004- 2005م، ص: 299- 300.

وفي المقابل توجد حالات يتم فيها العكس؛ كما قال جمال كوحيل: اختيار الكسرة بدلا من الفتحة، رغم أنه مخالف لقانون الخفة والسهولة وذلك لدواعٍ صوتية ودلالية[1]، فيحدث أن يتم الإبدال بالكسرة لتحقيق غرض صوتي، قال عبد الصبور شاهين: "أن السلوك المقطعي في اللغة العربية يكره تتابع الحركات"[2]، فيُستهجن تتابع حركات للفتحة في الكلمة العربية لذا يبدل إحداها بالكسرة لدفع التعارض وتحقيق الانسجام، أما في الجانب الدلالي يقول الدّوري: "وهذا أكثر ما يقع في اللغة الواحدة بأن يكون اختلاف الحركات دليلاً لمعرفة المعاني"[3]، فينتج عنه تعدد المعاني خاصة في اللغة الواحدة.

ومن زاوية أخرى فإن التناوب الحاصل بين حركات الفتحة والكسرة؛ قد يؤدي كذلك إلى معنى مشترك بين لغات متعددة، كما قد يعود إلى اختلاف البيئات العربية وما ينسجم معها من المصوتات القصيرة[4]، وفي هذه النسبة بين الحركة والبيئة يقول عبده الراجحي: "نعزو الفتح –وهو أخف من الكسرة– إلى البيئة المتحضرة في الحجاز، وأن نعزو الكسر إلى تميم وأسد وأهل نجد وهي قبائل بادية لا تنفر طبائعهم من الخشونة"[5]، وعليه فحركة الفتح ناسبت عقلية الحضر اللينة بالحجاز، أما الكسر فرافق ثقله عقلية البدو لأن فيها شيئًا من الخشونة.

وعليه فالإبدال بين الفتح والكسر هو التناوب الواقع بين هاتين الحركتين، نتيجة اتباع خفة الكلمة وسهولة النطق بها، أو لتحقيق الانسجام بين حروف الكلمة، وكذا لتعدد المعاني الواقعة في اللغة الواحدة، كما قد يقدم معنى واحدًا للغات مختلفة، وهذا يرجع إلى تنوع البيئات اللغوية التي تختار ما يناسبها من حركة وينسجم مع تركيبها الاجتماعي والجغرافي، فالفتح يناسب سكان الحضر من أهل الحجاز، في حين أن الكسر يوافق سكان البدو: من تميمٍ وأسد وأهل نجد؛ وذلك بحسب البيئة التي يعيشون فيها وما تمتاز به من ظروف طبيعية وجغرافية.

---

[1]– ينظر: جمال كويحل، الظواهر اللّغوية في القراءات الأربعة الشاذة، ص: 97.

[2]– عبد الصّبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، ص: 185.

[3]– خضر الدّوري، دقائق الفروق اللّغوية في البيان القرآني، ص: 300.

[4]– خضر الدّوري، المرجع نفسه، ص: 300.

[5]– عبده الرّاجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، الإسكندرية– مصر، دار المعرفة الجامعية، 1996م، د. ط، ص: 120.

الخلاصة

وعلى ضوء ما سبق طرحه، أتوصل إلى عدة نقاط أوردها فيما يلي:

لقد ثبت أن الإبدال من سنن العرب في الكلام، من حيث هو تعويض حرف مكان آخر دون تغيير البنية التركيبية للكلمة كاملة، ومن أشهر المؤلفات فيه: "كتاب القلب والإبدال" لابن السّكيت، و"الإبدال والمعاقبة والنّظائر" للزجّاجيّ، كما تناوله الاستراباذي في كتابه "شرح شافية ابن الحاجب"، كما نال اهتمام المحدثين نحو: "الأبدال في ضوء اللّغات السّاميّة" لربحي كمال، و"الإبدال في لغات الأزد دراسة صوتية" لأحمد قشاش، وهناك نموذج ثانٍ مثل: "الدّراسات اللهجيّة والصوتية عند ابن جني" لحسام النعيمي إذ تطرق له في الفصل الثاني والخامس من كتابه.

فهناك من تناول الإبدال موضوعا رئيسًا أو بشكل ثانوي، وذلك بحسب هدف المؤلف من دراسته، وكذا لارتباطه بالمباحث اللغوية المختلفة، ثم بالانتقال لتعريف الإبدال بين الحركات والذي أعني به: أن ترد حركة مكان أخرى؛ نتيجة تغير حاصل في الكلمة، أو للحفاظ على اتساق بنية الكلمة من خلال انسجام حروفها أما بالنسبة للمقصود بالإبدال بين الفتح والكسر فإنه تداول الحركتين على كلمة واحدة، لخفة اللفظ وسهولة النطق، أو بغرض انسجام بنية الكلمة، وإما لتعدد المعاني فيها، كما يرجع إلى تنوع البيئات اللّغوية من حيث الشدة واللين وما يناسبهما من حركة النّطق.

الفرع الثاني: تمثيل الإبدال بين الفتح والكسر في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وبالرجوع إلى تطبيق الإبدال بين الحركات وبالضبط بين الفتح والكسر، من خلال التفاسير الثلاثة: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، قد وجدت أن هؤلاء الأعلام ذكروا هذه الظاهرة في مواضع كثيرة في كتبهم، وعليه اتخذت لفظة "الأحبار" نموذجًا عن الإبدال بين الفتح والكسر الواقع في هذه التفاسير، كما أرفقتها ببعض التحليل للأقوال الواردة فيها مع المناقشة والترجيح؛ وذلك للخروج بنتائج خادمة لهذا البحث تجمع بين آراء المفسرين الثلاثة.

أولًا- إبدال الفتح والكسر لـ "حبر" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وقد تطرقت لما تناوله هؤلاء المفسرون في كلمة "الأحبار"، وأستهل بتفسير الثعالبي لقوله تعالى: {لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ} [سورة المائدة: 44]، فقال: "والأَحْبَارُ أيضا: العلماء، واحدهم: حِبْرٌ- بكسر الحاء، وفتحها-"[1]، ومن بعده شرح أطفيّش لقوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا ﴾ [سورة التوبة: 31]، والذي ذكر: "أَحبارهم والمفرد حبر -بفتح الحاء وكسرها"[2]، ثم قول أبي بكر الجزائري لنفس الآية أن: "الحِبر بكسر الحاء. المداد، وبفتحها العالم"[3]، فقد اتفق ثلاثتهم أن الأحبار هي جمع لحبر بفتح الحاء وبكسرها إلا جابر الجزائري الذي يرى الكسر للمداد.

وبالتالي فإنّ الكلمة التي تحقق فيها إبدال الحركات بين الفتحة والكسرة؛ هي كلمة "حبر" في حرف الحاء فالثابت أنها تُنطق على شكلين بالفتح والكسر، أما من حيث المعنى فقد تم الاتفاق على أن "المراد في الآية بالأَحبار علماء اليهود"[4]، كما قال أطفيش فمعنى الأحبار هم العلماء بشكل عام وفي السياق الخاص للآية هم علماء اليهود، ومن زاوية أخرى فقد وقع إشكال ما هو الأنسب لحرف الحاء في كلمة حبر بين الفتح

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 385.

[2]- أطفيش، تيسير التفسير، 5/ 445.

[3]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 2/ 360.

[4]- أطفيش، المرجع السابق، 5/ 446.

والكسر؟، وقد أثير حول هذه النقطة الكثير من خلاف التنوع، الذي وقع بين علماء التفسير وكذا المختصين في اللغة.

ثانيًا- الترجيح الصرفي والصوتي بين الفتح والكسر لـ"حبر" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وفي الاعتماد على الشق الصرفي في الترجيح بين حركتي الفتحة والكسرة لكلمة حبر، فإن المتتبع لتفسير الجواهر الحسان وأيسر التفاسير في هذا المحل يجد أنهما لم يوردا هذا الجانب إذ لم يتوسعا في هذه المسألة، بخلاف أطفيّش الذي استهل به شرحه فقال: وكسر الحاء أنسب بالجمع، والفتح جائز في مفرده فقياس المفتوح أَحْبُر[1]، فاعتبر الكسرة هي الأنسب لأن حِبر هي صيغة مفرد أحبار، في حين أن كلمة حبر تجمع على أَحْبُر، وقد سبقه مرتضى الزَّبيدي لهذا الرأي فهو ليس بالجديد.

وفي مقابل ذلك ينقل الأزهري أن الأصمعي قد ساوى بين الصيغتين في فتح الحاء أو كسرها كونهما مفرد لصيغة الجمع أحبار[2]، وممن اقتدى به عند المحدثين سمية عبد المحسن حيث قالت: "أما أحبار فهي جمع حَبْر، وحِبْر"[3]، وفضلا عن ذلك اشترط عبد المنعم سيد فتح حبر ويكون الجمع على صيغتين أحبار وحبور[4]، وعليه فصرفياً يتساوى فتح الحاء في حبر وكسرها من حيث أنه مفرد لأحبار، وحتى أن هناك قول لترجيح حركة الفتح في الحاء ليكون مفرداً للجمع نفسه وكذا صيغة حبور.

وبخصوص الجانب الصوتي فإن المفسرين الثلاثة لم يذكروه إطلاقاً في هذه المسألة، ولكنني سعيت لجمع المعلومات المتفرقة بخصوصه في مظان المراجع المشتغلة بالصوتيات، فإنّ من صفات حرف الحاء التي ذكرها أيمن سويد في كتابه هي: "الهمس،

---

[1]- ينظر: أطفيش، تيسير التفسير، 5/ 445.

[2]- ينظر: الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الهروي (ت: 370هـ)، تهذيب اللغة، تحق: محمد عوض مرعب، بيروت- لبنان، دار إحياء التراث العربي، 2001م، ط 1، 5/ 23.

[3]- سميّة عبد المحسن محمّد المنصور، صيغ الجموع في القرآن الكريم، الرياض- مملكة العربية السعودية، 1425هـ/ 2004م، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1/ 172.

[4]- ينظر: عبد المنعم سّيد عبد العال، جموع التّصحيح والتّكسير في اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 2013م، د. ط، ص: 119.

الرخاوة، الاستفال، الانفتاح، الإصمات"[1]، ومن المعلوم أن هذه الصفات الخمس تناسب الحرف الضعيف[2]، وعليه فالحاء هو حرف ضعيف يتناسب مع الفتحة لأنها أخف الحركات، وتماشياً مع ما تم ذكره يمكن الحكم أن كلمة حَبر ينطق بها في الحجاز، أما حِبر فتعزى للبادية أي في: تميم وأسد وأهل نجد وغيرها من القبائل.

ثالثًا- الترجيح الدلالي بين الفتح والكسر لـ"حبر" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

ومن أجل محاولة وضع إجابة لإشكال التناسب في الحرف الأول لمفرد الأحبار بين الفتح والكسر، ولترجيح إحدى الحركتين على الأخرى وتأسيساً على كتب التفسير الجزائرية الثلاثة، فقد تتبعت الكتب التي تطرقت لهذا الموضع بشيء من التفصيل، سواء في التفاسير القرآنية أو في الكتب التي اهتمت باللغة وعلومها، وتماشياً مع ما تم ذكره ثم وانطلاقاً من المادة العلمية المتوفرة لدي؛ قررت معالجة هذه المسألة من جوانب ثلاثة متعلقة بكلمة الحبر وهي: الجانب الدلالي، ثم الصرفيّ، وأخيرا الصوتي.

وبدايةً مع اعتماد الاتجاه الدلالي في ترجيح أيّ الحركتين أنسب بالحبر في الآية؛ فتجدر الإشارة إلى أن هذا الشطر قد ذُكِر عند المفسرين الثلاثة، وقد استدّل به الثعالبي بقوله: "وكثُر استعمال الفَتْح فرقًا بينه وبين «الحِبْرِ» الذي يُكْتَبُ به"[3]، فرجح أن الفتح هو الأنسب حتى تُؤدي كلمة حبر صفة العالم، وأرجع كثرة استعمالها لتفريقها عن حبر بكسر الحاء التي تختص بالدلالة على المداد الذي يكتب به، وفي نفس الصدد يذكر أطفيّش وأبو بكر الجزائري أن: العالم حبر لأَنه يزين العلم ببيانه، حَبَرهُ بمعنى حسنه أَو فرحه[4]، فرجحا الفتح لأن أصل كلمة الحَبر؛ تزيين الكلم وتحسين العلم بتسهيله للناس.

---

[1]- أيمن رشدي سويد، الدرر المنيرات في مخارج الحروف والصفات، www.ar.islamway.net، 2015م، د. ط، ص: 23.

[2]- ينظر: أشرف فوزي العشي، صفات وأزمنة الحروف، دليل الإتقان، تاريخ الدخول: 07/ 08/ 2022م، الساعة: 34: 01 ص، رابط الموقع: www.alitkaan.com.

[3]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 385

[4]- ينظر: أطفيش، تيسير التفسير، 5/ 445- 446.

- ينظر: أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 1/ 635.

وبعد أن اتفق المفسرون الثلاثة على الفتح الأنسب لـ "حبر"، أجدهم اختلفوا في الحد المعنوي للكلمة في هذه الآية، فاعتبره الثعالبي بأنه: "في كلِّ حَبْرٍ مستقيمٍ فيما مضى من الزمان قبل مبعَثِ نبيّنا محمد -عليه السلام-"[1]، في حين ذهب أطفيّش أنه: "من أَهل الكتاب مسلماً أَو مشركاً"[2]، أما أبو بكر الجزائري فعرفه بأنه "العالم من أهل الكتاب"[3]، وفي الأغلب عنده يطلق على علماء اليهود[4]، وتوسع أطفيّش في اللفظ فجعله كل عالم من أهل الكتاب مسلمّاً كان أم مشركاً، ثم يليه الثعالبي الذي قيده بالصلاح وأنه قبل البعثة النبوية، أما جابر الجزائري الذي قيده بعلماء اليهود فكان أشدهم تخصيصًا للفظ.

الخلاصة

ونتيجة البحث في هذا الإطار ألخصها في عدة نقاط كما يلي:

تناول الثعالبي وأطفيّش وأبو بكر الجزائري في تفاسيرهم إبدال الحركات وبشكل خاص الإبدال الواقع بين الفتح والكسر، والنموذج الذي اتخذته كلمة الحبر بكسر الحاء أو فتحها، ومعناه في سياق الآية هم علماء اليهود، أما الخلاف الذي وقع فهو في أكثر الحركتين أنسب لحرف الحاء في مفرد الأحبار بين الكسرة والفتحة، ثم سعيت للفصل في هذه المسألة من خلال ثلاثة جوانب لكلمة الحبر وهي: الدلالي، والصرفيّ، والصوتي، وذلك انطلاقاً من المادة العلمية التي حصلت عليها.

بدايةً بالاتجاه الدلالي في الترجيح فقد اتفق المفسرون الثلاثة على أن الفتح هو الأنسب لـ"حبر"، وأرجع الثعالبي كثرة استعمالها لتفريقها عن حبر بكسر الحاء التي تختص بالمداد، أما أطفيّش وأبو بكر الجزائري فذكرا أن الفتح هو أصل كلمة الحَبر؛ والتي تدل على تحسين العلم بتسهيله للناس، أما في الشق الصرفي فإن أطفيش هو الوحيد من بين الأعلام الثلاثة الذي تطرق له، فرأى أن الكسرة هي الأنسب لأن حِبر هي صيغة مفرد أحبار، في حين أن كلمة حبر تجمع على أَحْبُر.

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 385.

[2]- أطفيش، تيسير التفسير، 5/ 446.

[3]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 2/ 363.

[4]- ينظر: أبو بكر الجزائري، المرجع نفسه، 2/ 360.

لكن هذا الرأي ليس الغالب فقد ساوى الأصمعي بين فتح الحاء أو كسرها كونهما مفردًا لصيغة الجمع "أحبار"، وسارت سمية عبد المحسن في العصر الحديث وِفق هذا الطرح، أما عبد المنعم سيد فاشترط فتح حبر ويجمع على أحبار وحبور، وعليه فصرفياً يتساوى فتح الحاء في حبر وكسرها بحيث هو مفرد لأحبار، بل هناك قول يرجح الفتح في الحاء ليكون مفرداً للجمع نفسه، وفي الأخير فإن المفسرين الثلاثة لم يذكروا الجانب الصوتي لهذا الموضع، لكن من صفات حرف الحاء أجد أنه حرف ضعيف وعليه فهو يتناسب مع الفتحة لأنها أخف الحركات.

ومما سبق أخلص إلى أن أطفيّش كان الأكثر تحليلاً في سعيه لإيجاد الأنسب لحرف الحاء في كلمة حبر؛ وهي مفرد الأحبار إمّا بحركة الفتحة أو الكسرة فذكر وجهين الدلالي الذي رجح فيه الفتحة وفي الوجه الصرفي رأى أن الكسرة فيه أنسب، بخلاف الثعالبي وأبي بكر الجزائري اللّذين أوردا جانباً واحداً وهو الدلالي، حيث ذهبا أن الفتحة هي الأنسب، وعليه أرجح انطلاقاً مما تقدم ذكره من الجوانب الدلالية، والصرفية، والصوتية؛ أن الفتحة هي الأحق بحرف الحاء في لفظ "حبر" الذي جُمِع في الآية على صيغة الأحبار، ويحتمل أن يُنطق بـ "حَبر" في الحجاز، أما "حِبر" فتعزى لـ: تميم وأسد وأهل نجد وغيرها من القبائل.

المطلب الثاني: إبدال حركة الضمة بالكسرة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

استكمالاً لدراسة المبحث الصوتي في التفاسير الجزائرية الثلاثة على التوالي: الجواهر الحسان؛ وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، وقريبٌ من النموذج الأول الذي هو الإبدال الحادث بين حركتي الفتحة والكسرة، وقع اختياري هذه المرة كذلك على الإبدال بين الحركات لكن من نوع آخر وهو الحاصل بين الضمة والكسرة وذلك حتى أُلقي الضوء على بعض النقاط التي ربما قد أغفلتها في المثال السابق، وكذا لاستزادة في النفع العلمي من خلال البحث في مظان المصادر والمراجع التي تتعلق بهذا الجانب من اللغة والتفسير.

الفرع الأول: ماهية الإبدال بين الضمة والكسرة

بادئ ذي بدء سأستهل الحديث بالشروع في تقديم شرح عن مفهوم إبدال الحركات؛ وبشكل خاص بين الضمة والكسرة، ومظاهر ذلك في اللغة العربية وكذا في مواضع من الآيات القرآنية، ثم الوصول في الأخير إلى تعريف إجرائي يكون خادماً لتطبيق هذه الظاهرة في التفاسير الجزائرية الثلاثة من البحث.

أولًا- تعريف الإبدال بين الضمة والكسرة

في هذا الإطار يمكنني وضع تعريف للإبدال بين الضمة والكسرة؛ من خلال ما جاء في أطروحة "الظواهر اللّغوية" إذ أنه: ظاهرة صوتية يتم فيها اختيار الكسر بدلا من الضم، وإما الضم بدلًا من الكسر[1]، وفي صياغةٍ أخرى هو: التناوب بين حركتي الضمة والكسرة على حروف اللفظ التي قد تكون بمعنى واحد[2]، ونافلة القول وانطلاقًا من القولين فإن الإبدال هو: تغيير صوتي يحدث على مستوى حروف الكلمة، فيكون تناوب الضمة والكسرة على الحرف، فتارة يتم تقديم الكسرة على الضمة أو العكس على حسب المعطيات اللغوية وسياق الكلام، وقد يبقى المعنى نفسه لكن في الغالب يحدث تغيير لمعنى للكلمة.

---

[1]- ينظر: جمال كويحل، الظواهر اللّغوية في القراءات الأربعة الشاذة، ص: 106.

[2]- ينظر: خضر الدّوري، دقائق الفروق اللّغوية في البيان القرآني، ص: 300.

وتماشياً مع ما تم ذكره فقد حدث تنوع في إدراج هذا الصنف من إبدال الحركات؛ فتناوله النعيمي من حيث أنّه ينتمي إلى "الاختلاف في الصوائت القصيرة"[1]، كما اعتُبِر بأنه شكل من أشكال المثلثات اللغوية التي يُنطق بها في أحد حروف اللفظ بالحركات الثلاثة[2]، لكن هنا يُتلفظُ بالضم والكسر فقط دون حركة الفتح للحرف فلا ينطق بها، في حين أدرجه النادري ضمن "الاختلاف في أصوات اللين القصيرة"[3]؛ وقريبٌ منه أجد أن سعد جاسم يجعله من "الإبدال الصوتي بين الصوائت"[4]، فما يلاحظ على تعدد اصطلاح التصنيفات التي ينتمي إليها الإبدال بين الضم والكسرة أنها تتقارب في المفهوم.

ثانيًا- مراتب الإبدال بين الضمة والكسرة وأثره

وتكون مراتب إبدال الحركتين الضمة والكسرة في أول الحروف ووسطها، وهذا التغيير يكون له تأثير صرفي، قال سعد جاسم: "وقد ارتبط تناوب الحركة في الجانب الصرفي على فاء الكلمة وعينها"[5]؛ وذلك من حيث التمييز بين الأسماء والأفعال والصفات والمصادر[6]، أما إذا حدث هذا النوع من الإبدال الحركي في لام اللفظ فإنه يؤدي إلى اختلاف في معاني النحو[7]، وتُترجم الحركتان فتوضع الضمة للفاعلية، والكسرة للإضافة[8]، لكن ما يُعتدّ به هو التفاعل مع الجانب الصرفي، بعكس النحو الخاضع للعوامل الإعرابية وسياق الكلام.

ومن المعلوم أن هذا التبديل في الحركات له انعكاس على المستوى الدلالي، قال الدّوري: "وفي تغاير الحركات والسكنات من التأثير في المعنى"[9]، وقد يكون هذا التحول

---

[1]- حسام سعيد النعيمي، الدّراسات اللهجية والصّوتية عند ابن جني، ص: 209.

[2]- ينظر: خضر الدّوري، دقائق الفروق اللّغوية في البيان القرآني، ص: 299.

[3]- النادري، محمد أسعد، فقه اللغة مناهله ومسائله، بيروت- لبنان، المكتبة العصرية، 1430هـ/ 2009م، د. ط، ص: 181.

[4]- سعد صباح جاسم، المباحث اللغوية في منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة للراوندي، ص: 32.

[5]- سعد صباح جاسم، المرجع نفسه، ص: 32.

[6]- ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، القاهرة- مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976م، ط 3، ص: 89.

[7]- ينظر: سعد صباح جاسم، المرجع السابق، ص: 32.

[8]- ينظر: عبد القاهر الجرجاني، كتاب المقتصد في شرح الإيضاح، تحق: كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية، 1982م، د. ط، 1/ 101.

[9]- خضر الدّوري، المرجع السابق، ص: 302.

في معنى الكلمة غير كليّ، وفي هذا الصّدد يذكر محمد المبارك أن اختلاف الحركة "يؤدي إلى اختلاف جزئي في المعنى وذلك كالاختلاف بين المبني للمعلوم والمبني للمجهول من الأفعال"[1]، فمثلاً يلاحظ انتقال الفاعل من كونه معلومًا إلى مجهولٍ بسبب تغيير بسيط في الحركة، وفضلًا عن ذلك تقوم الحركات بتحديد صيغة الكلمة[2]؛ لذا فالتبديل فيها يُحدِث أثراً على مستوى الميزان الصرفي للكلمة.

وظاهرة إبدال الضمة بالكسرة مشهورة في لغة العرب، فذكر السيوطي الألفاظ التي كانت العرب تُبدل فيها مثل[3]: الرَّحلة والرُّحلة، كِفّة وكُفّة، الكُور، الكير، وأورد ما بينها من فروق في المعنى يتناسب مع الحركة المستعملة في الحرف قوةً وضعفاً، وهذا لما كان القرآن قد حفظ لنا "أصوات الحروف كما لفظها العرب ونقل ما كان قبل عصره من أصوات اللغة العربية"[4] فقد نزل بلسان عربيٍّ مبينٍ؛ وعليه فقد صورت القراءات اختلاف اللهجات العربية في الكسر والضم لبعض المفردات القرآنية[5]، فالقرآن الكريم هو امتداد لما تعارف عليه العرب من ظواهر صوتية وقواعد لغوية.

فبرز اختلاف الحركات بين الكسر والضم، من خلال القراءات في عدد من الكلمات القرآنية نحو[6]: من الأسماء في قوله تعالى ﴿وَرِضۡوَٰنٗاۚ﴾[سورة المائدة، 2]، اختلفوا في كسر الراء وضمها فقرأ عاصم بضم الراء والباقون بكسرها[7]، ومن الأفعال في قوله تعالى ﴿لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ﴾ [سورة سبأ، 3]، فتفرّد الكسائي بكسر الزاي وقرأ الباقون بالضم[8]، وهناك أمثلة عديدة لهذه الظاهرة موزعة في الكتب

---

[1]– محمد المبارك، فقه اللّغة وخصائص العربية، دمشق– سوريا، دار الفكر، 1383هـ/ 1964م، ط 2، ص: 181.

[2]– ينظر: عبد الصّبور شاهين، المنهاج الصوتي للبنية العربية، ص: 43.

[3]– ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحق: فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1998م، ط 1، 2/ 250.

[4]– محمد المبارك، المرجع السابق، ص: 66.

[5]– ينظر: النادري، فقه اللغة مناهله ومسائله، ص: 181.

[6]– ينظر: عبده الرّاجحي، اللهجات العربيّة في القراءات القرآنية، ص: 122– 123.

[7]– ينظر: أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (ت: 377هـ)، الحجة للقراء السبعة، تحق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجابي، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، 1413هـ/ 1993م، ط 2، 3/ 22.

[8]– ينظر: أبو علي الفارسي، المرجع نفسه، 6/ 6.

المختصة بعلم القراءات، أما من حيث الاختيار فإنه حسب قول إبراهيم أنيس: "فحيث كسرت القبائل المتحضرة وجدنا القبائل البدوية تضم"[1]، لتناسب الخفة مع الحضر، وثقل الضم مع البداوة.

الخلاصة

استناداً إلى ما سبق يمكن أن أضع نتائج عدة أُجمل فيها ما توصلت إليه على النحو التالي: بدايةً يُعرّف الإبدال بين الضمة والكسرة على أنه: تحويل صوتي يكون فيه تناوب الضمة والكسرة في أول حروف الكلمة أو وسطها، مع احتمال ثبات المعنى نفسه أو تغييره ولو بشكل جزئي، مثل انتقال الفاعل من كونه معلومًا إلى مجهولٍ، وفضلا عن ذلك فالتبديل في الحركات يحدث أثراً على مستوى الميزان الصرفي للكلمة، أما إذا حدث الإبدال في لام اللفظ فإنه يؤدي إلى اختلاف معاني النحو، بين الضمة للفاعلية والكسرة للإضافة لكنه يخضع للعوامل الإعرابية وسياق الكلام.

ووجدت أن هناك اختلافًا تنوع في إدراج هذا الصنف من إبدال الحركات؛ مثل: الاختلاف في الصوائت القصيرة، المثلثات اللغوية، الاختلاف في أصوات اللين القصيرة، الإبدال الصوتي بين الصوائت، ويُلاحظ التقارب في المفهوم بين هذه المصطلحات، ومن زاوية أخرى وعند الرجوع إلى لغة العرب ألاحظ أن إبدال الضمة بالكسرة مشهورٌ في لهجاتهم، وعليه فقد امتدت هذه الظاهرة الصوتية إلى القراءات القرآنية لبعض المفردات الموجودة في القرآن الكريم، فبفضل كتاب الله حفظت العربية كما تكلم بها قبل الإسلام من حيث القواعد اللغوية المتفق عليها والمختلف فيها بين القبائل.

فظهرت الكثير من الأمثلة عن اختلاف الحركات بين الكسر والضم، في القراءات لعدد من الكلمات القرآنية سواءً الأسماء أم الأفعال الصحيحة منها أو الشاذة، وهي منتشرة في مؤلفات أعلام القراءات الذين بحثوا في هذا المجال، أما في التناسب بين البيئة والحركة فإن اختيار النطق بالكسرة يترافق مع الأماكن الحضرية مثل قبائل الحجاز لخفة الحركة، أما الضمة فتنتشر في المناطق التي تتصف بالبداوة مثل: قبائل وسط شبه الجزيرة وشرقها لتأقلمها مع ثقل هذه الحركة.

[1]– إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003م، ط 3، ص: 81.

الفرع الثاني: تمثيل لإبدال الضمة بالكسرة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

سأتطرق في حديثي عن الشق التطبيقي لإبدال حركات الضمة والكسرة في هذه التفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، وذلك من خلال اختيار لفظٍ يكون نموذجاً لهذا النوع من الإبدال في الحركات، وبالاعتماد على مصادر ومراجع لمختصين في اللغة العربية وعلم التفسير تتناول هذا الجانب، ثم أُرفق هذه النصوص التي أستند عليها بخاصيتي التحليل والتركيب، لأخلُص في النهاية لموقع هذه الظاهرة الصوتية من تفاسير هؤلاء الأعلام وتفاعلهم معها؛ لأُجملُ ما توصلت إليه في نقاط توضيحية بغرض تيسير استيعاب المتلقي.

أولا- إبدال الضمة بالكسرة لكلمة "سخريا" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وفي سياق الإطار الإجرائي لإبدال الضمة والكسرة ضمن التفاسير الجزائرية المختارة، فقد وقع اختياري على لفظ "سخريا" ليكون نموذجاً لهذه الظاهرة، وسأستهل بما جاء في الجواهر الحسان حول إبدال الحركات الواقع لهذه الكلمة، وذلك في قوله عز وجل: ﴿ فَٱتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا ﴾[سورة المؤمنون، 110]، وقوله تعالى: ﴿ أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا ﴾ [سورة ص، 63]، فذكر الثعالبي أنه قد "قرأ نافع وحمزة والكسائي: «سخريا» بضم السين، والباقون بكسرها"[1]، فالمؤلف يشير إلى الاختلاف في نطق كلمة سخريا سواءٌ بضم حرف السين أو بكسرها، والرأي الثاني هو الذي يذهب إليه أغلبية القراء.

فيورد الثعالبي وجهين لنطق السين من كلمة سخريا وهي صورة لإبدال الحركات بين الضمة والكسرة في القرآن الكريم، وذلك تأسيساً من أن القراءات القرآنية قد صورت اختلاف اللهجات العربية في استعمال الحركات[2] كما سبق ذكره، وعلى هذا الأساس سار أبو بكر الجزائري فجاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا ﴾[سورة ص، 63]، أنه

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 4/ 165.

- ينظر: الثعالبي، المرجع نفسه، 5/ 74.

[2]- ينظر: النادري، فقه اللغة مناهله ومسائله، ص: 181.

قد: "قرأ نافع سخرياً بضم السين وقرأ حفص بكسرها كما في سورة المؤمنون"[1]، أما في قوله عزّ وجل:﴿ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ﴾ [سورة الزخرف، 32]، فيضيف فيها: "إذ أجمع السبعة على قراءة ضم السين وعدم كسرها"[2].

فبين كذلك أبو بكر الجزائري الخلاف في لفظة سخريا بين ضم السين أو كسرها، على أنه رجح حركة الضم عكس الثعالبي، أما بالنسبة لأطفيش فهو لا يتطرق للإبدال بين الضم والكسر إلا نادراً، ومن بين الأمثلة القليلة التي صرح فيها بهذه الظاهرة؛ كلمة التهلكة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [سورة البقرة، 195]، فقال فيه: "وقيل الضم بدل من الكسر"[3]، وحرف اللام هو المقصود هنا، وبالرجوع إلى النموذج المختار فإن أطفيّش لم يقل مباشرةً بوجود الإبدال في لفظ "سخريا"، لكنه في المقابل يقرّ بذلك بشكل ضمني ويظهر ذلك من خلال نقاط معينة.

بدايةً فقد أورد صاحب تيسير التفسير لفظة سخريًّا بالضم والكسر في الآيات القرآنية مثل قوله تعالى:﴿ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ﴾ [سورة الزخرف، 32]، وقوله عزّ وجل: ﴿ أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا ﴾[سورة ص، 63]، ثم في الموضع الثاني الذي جاءت فيه سخريا بالكسر يلمح أطفيش للإبدال الواقع في حرف السين فيقول: "... وأنه خلاف السخرياء لتقارب ما بينهما"[4]، فبالرغم من الاتفاق في الحروف بين الكلمتين إلا أن التغيير الواقع في حركة السين بين الضمة والكسرة يترتب عليه اختلاف في الجانب الدلالي داخل سياق الآية.

فيُلاحظ من خلال القراءة الأولية للمواضع المختلفة التي وردت فيها كلمة سخريا؛ أن حركة حرف السّين تتغير بحسب المعنى الوارد في الآية، وفي ذلك قال ابن خالويه "فالحجة لمن كسر: أنه أخذه من (السِّخريّا)، والحجة لمن ضم: أنه أخذه من (السُّخرة)"[5]،

---

[1]– أبو بكر الجزائري، نهر الخير، 4/ 458.

[2]– أبو بكر الجزائري، المرجع نفسه، 4/ 638.

[3]– أطفيش، تيسير التفسير، 1/ 421.

[4]– أطفيش، المرجع نفسه، 12/ 217.

[5]– ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت: 370هـ)، الحجة في القراءات السبع، تحق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، 1399هـ/ 1979م، ط 3، ص: 258– 259.

هذا يتعلق بالاختلاف الذي وقع في محليها من سورتي المؤمنون، وصاد، بعكس آية الزخرف التي قال فيها صاحب الإتحاف: "وأجمعوا على ضم السين في حرف الزخرف؛ لأنه من السخرة إلا ما نقل عن ابن محيصن من كسره"[1]، فكان شبه إجماع أنها بضم السين، ومنه فإن حركة السين تكون مناسبة لسياق الآية وخادمةً له.

ثانيا- الجانب الدلالي والصوتي في إبدال الحركات لـ "سخريا" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وبالحديث عن الشق الدلالي لكلمة سخريا بحركتي الضمة والكسرة فقد وقع فيها اختلاف، فيقول الطبري أنهما: "بمعنى واحد"[2]، وتبعه في ذلك الفيروز آبادي في محيطه[3]، فحتى وإن تغيرت حركة حرف السين فهي تؤدي الدلالة نفسها، في حين هناك من يرى أن لكل حركة منها معنىً خاصًا بها، مثل ما نقله ابن سيده أن: "السخرى، بالضم: من التسخير، والسخرى، بالكسر: من الهزء"[4]، وهذا رأي أغلب من شرح هذه الكلمة، ويضيف ابن منظور في معنى التسخير بأنه: تكليف مع القهر بلا أجر[5]، فالتسخير المرافق للتذليل والإكراه فهو شكل من أشكال الاستبعاد.

وبالرجوع للمفسرين الثلاثة أجد أنهم خالفوا بين دلالة لفظة سخريا على أساس حركة حرف السين؛ فتبنى الثعالبي قول: "إن ضم السين من السخرة والاستخدام، وكسرها من السخر وهو الاستهزاء"[6]، وقد فرق أطفيش بين المعنيين بقوله: "السُخرة بمعنى التذليل

---

[1]- البنّا، أحمد بن محمّد، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر "المسمّى" منتهى الأماني والمسرّات في علوم القراءات، تحق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليّات الأزهرية، 1407هـ/ 1987م، ط 1، 2/ 288.

[2]- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحق: أحمد محمد شاكر، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، 1420هـ/ 2000م، ط 1، 19/ 80.

[3]- ينظر: الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تحق: محمد العرقسوسي وآخرون، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1426هـ/ 2005م، ط 8، ص: 405.

[4]- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (ت: 458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000م، ط 1، مقلوبة: (مادة: س؛ خ؛ ر)، 5/ 75.

[5]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (مادة: س؛ خ؛ ر)، 4/ 353.

[6]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 4/ 165.

والتكليف، لا بمعنى الهزؤ"[1]، والذي يبدو تأثره بتفصيل ابن منظور في التسخير، كما لم يخرج أبو بكر الجزائري عن هذا المعنى إذ ذكر: "والسُخري هنا بمعنى التسخير للعمل وليس بمعنى السخرية والاستهزاء"[2]، ونافلة القول أن ثلاثتهم مايزوا بين المدلولين فجعلوا ضم السين من سخريا للاستخدام وكسرها للاستهزاء.

وتفسير الاختيار بداية سخريا بين حركتي الضمة والكسرة ضمن المقاطع القرآنية المختلفة، يعود كما تقدم بيانه للنسق المعنوي المراد من الآية القرآنية، فهو الذي يفرض معنى الكلمة وهذا ما تضمنه كلام الثعالبي: "ومعنى الاستهزاء هنا أليق ألا ترى إلى قوله: ﴿وَكُنتُم مِّنْهُمْ تَضْحَكُونَ﴾ [سورة المؤمنون، 110]"[3]، فدلالة الاستهزاء كانت مناسبةً لنهاية الآية وهي الضحك، وكذا أطفيش الذي نفى عن مراد لفظة سخريا في آية الزخرف هو الاستهزاء فعلق بهذا الخصوص: "... لا بمعنى الهزؤ، لأن المقام ليس له"[4]، لأن الآية القرآنية هنا تتحدث عن التكليف والتسخير.

وعلى المستوى الصوتي وانطلاقاً من صفات حرف السين من: الهمس، والرخاوة، والاستفال، والانفتاح، والإصمات، والصفير[5]، يمكن الحكم عليه بأنّه حرف ضعيف وبالتالي يتناسب مع الكسرة، لأنها الحركة الأخف مقارنةً بالضمة[6]، وتتمركز لهجة الكسر في قبائل الحجاز، بينما تميل لهجات وسط شبه الجزيرة وشرقيها إلى الضم[7]؛ فينتشر عامةً كسر كلمة سخريا في الحجاز وضمها في قبائل وسط الجزيرة وشرقيها. وبالرغم من أن المفسرين الثلاثة لم يتطرقوا لهذا الجانب، إلا أنه يمكن إيراده بغرض الاستئناس به في بعض التوجيهات لا الاعتداد به بشكل أساس في القراءات القرآنية.

---

[1]– أطفيش، تيسير التفسير، 13/ 39.

[2]– أبو بكر الجزائري، نهر الخير، 4/ 638.

[3]– الثعالبي، الجواهر الحسان، 4/ 165.

[4]– أطفيش، تيسير التفسير، 13/ 39.

[5]– ينظر: أيمن رشدي سويد، الدرر المنيرات في مخارج الحروف والصفات، ص: 23.

[6]– ينظر: عبده الرّاجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص: 125.

[7]– ينظر: عبده الرّاجحي، المرجع نفسه، ص: 125.

الخلاصة

تأسيساً على ما تم التطرق له يمكن استنتاج عدة نقاط هي:

لقد تناول كل من الثعالبي وأبي بكر الجزائري إبدال الحركات بين الضمة والكسرة في عدة مواضع وبشكل مباشر مثل كلمة سخريا، على عكس أطفيش الذي كان قليلا ما يذكر هذه الظاهرة بشكل واضح نحو كلمة التهلكة من آية البقرة، وهو ما دفع بي لاستنباط ملامح الإبدال بين الضم والكسر في لفظة سخريا التي اتخذتها نموذجاً حتى ينسجم البحث، وقد وجدته مبثوثاً بشكل ضمني في تفسيره، فبالتالي عدم تصريح أطفيش بهذا النوع من الإبدال لا يعني عدم توظيفه تطبيقياً في تعامله مع بعض المفردات القرآنية.

كما اتفق المفسرون الثلاثة على أن معنى كلمة سخريا يتغير بحسب حركة حرف السين من ضمٍ أو كسرٍ، والتي ترتبط بالسياق العام للآية القرآنية والمعنى المراد تبليغه للسامع أو القارئ، على أن المعنيين اللذين يمكن أن تؤديهما كلمة سخريا هما: أولاً إذا حُرك حرف السين بالضم فتكون دلالةً على التكليف والتذليل، أما إذا كانت الحركة هي الكسرة فتدل حينذاك على الاستهزاء والسخرية، وواحد من هذين المدلولين هو الذي يتناوب في الغالب على المواضع القرآنية التي تُذْكر فيها، بشرط أن تتناسب مع المعنى الإجمالي للنص القرآني والمقام الذي وُجدت فيه.

وأخذاً بصفات حرف السين والتي تتمثل في: الهمس، والرخاوة، والاستفال، والانفتاح، والإصمات، والصفير، إذ أنه حرف من صفاته الضعف فهو يليق بالكسرة لخفتها أكثر من الضمة لثقلها، ويمكن استنتاج جغرافية كسر كلمة سخريا حيث توجد في أماكن الحضر مثل قبائل الحجاز، بعكس ضم سخريا التي تتمركز في الأقاليم التي تغلب عليها البداوة مثل وسط شبه الجزيرة وشرقيها، وذلك لميل الحضر للخفة والبداوة للثّقل، مع العلم أن المفسرين الثلاثة لم يتطرقوا لهذا الجانب الصوتي، لكني تطرقت إليه لأجل الفائدة والاستئناس من خلال بعض التوجيهات في القراءات القرآنية دون الاعتداد بها.

المبحث الثاني: توظيف المباحث الصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وجديرٌ بالذكر أنْ جعلت المباحث الصرفية في المرتبة الثانية من المباحث اللغوية، وتأسيساً على هذا الترتيب سأتطرق هنا لمعالجة هذا الجانب في التفاسير الجزائرية الثلاثة: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، ولاتساع المجال الصرفي في اللغة العربية من حيث مادته العلمية وتعدد أقسامه، ارتأيت اتخاذ ظاهرة جمع التكسير بنوعيه، وهما: جمع القلة والكثرة مثالا وميداناً لذلك، وحتى يتسنى معرفة هاتين الظاهرتين الصرفيتين بشكل أكبر، وكذا استقراء وجودهما في التفاسير المذكورة، ثم الخروج بعدها بالنتائج التي تُتَرجِم ما توصلت إليه.

المطلب الأول: جمع القلة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

قبل الشروع في الجزء التطبيقي ينبغي علي تثمين المستوى النظري بتقديم مفهوم واضح حول كل من جمع التكسير وجمع القلة، ويتم ذلك عبر الرجوع للمصادر والمراجع اللغوية التي تناولت هاتين الظاهرتين، للوقوف بعدها على تعريف إجرائي للاصطلاح التركيبي؛ والذي على أساسه يتم استقراء جمع القلة باعتبار أنه النموذج الصرفي الذي سيكون محل الدراسة ضمن التفاسير الجزائرية الثلاثة.

الفرع الأول: ماهيتا جمع التكسير وجمع القلة

وفي نفس الصدد خصصت هذا الفرع الأول لدراسة ما تعارف عليه أهل الاختصاص بشأن مصطلحي: جمع التكسير بالإضافة لشرح أهم الوظائف التي يقوم بها، ثم جمع القلة مع إرفاقه بما عُرِف من أشهر أوزانه المتداولة.

أولا- تعريف جمع تكسير وأهم وظائفه

في هذا الإطار فإن أغلب تعريفات جمع التكسير التي جاءت، مفادها أنه: "كل جمع تغير فيه نظم الواحد وبناؤه وإعرابه جار على آخره كما يجري على الواحد"[1]، فهو الجمع الذي يحصل معه تعديل في تركيب حروف كلمة المفرد منه، وكذلك تغيير على مستوى البناء الصوتي، بخلاف الإعراب فإن المفرد منه والجمع يشتركان في حركة

[1]- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت: 392هـ)، اللمع في العربية، تحق: فائز فارس، الكويت، دار الكتب الثقافية، د. ت. ط، ص: 22.

الآخر، مثل ما أضافه ابن جني: "تقول هذه دور وقصور ورأيت دورا وقصورا ومررت بدور وقصور"[1]، فدورٌ التي مفردها دار، وقصورٌ التي مفردها قصر، حدث فيها تغيير في الحروف، ولكن حركة الإعراب هي ذاتها في المفرد والجمع.

وتماشياً مع ما تم ذكره يورد صاحب اللباب تعريفاً بصيغة أخرى، فيقول بأنه: "ما دل على أكثر من اثنين ولم يسلم بناء مفرده من التغيير كرجل ورجال ولون وألوان"[2]، أي أنّه هو ما دل في معناه على أكثر من اثنين مع تغيير في بنية لفظة مفرده، ومن زاوية أخرى يشير عبد الصبور شاهين إلى دور جمع التكسير في اللغة العربية من حيث أنه يبرز مدى: "مرونة اللغة العربية، وخصوبتها في إنسال الصيغ المختلفة من المادة الواحدة"[3]، فمن أهم وظائف هذه الظاهرة توليد صيغ عدة تحوي معاني مختلفة انطلاقاً من بنية حروف واحدة، وهي ميزة لغوية فريدة للعربية دون غيرها.

ثانيا- تعريف جمع القلة وأهم أوزانه

كما تجدر الإشارة إلى أنه لمن الأساس تقديم تعريف اصطلاحي لجمع القلّة، فهو من المفاهيم المفتاحية لهذه الجزئية، وبغرض تعريفه قال فيه صاحب الكناش بأنه: "الذي يطلق على العشرة فما دونها إلى الثلاثة"[4]، فدلالته العددية محصورة بين الثلاثة إلى العشرة، أما بخصوص الأوزان فيذكر السراج أن جمع التكسير يأتي: "وله واحد وعشرون وزناً، أربعة منها للقلة"[5]، فنصيب جمع القلة منها أربعة أوزان، ذُكرت من قبل في كتاب سيبويه وهي؛ أفعلٌ نحو: أكلبٍ، وأفعالٌ نحو: أعدال؛ وأفعلةٍ نحو: أنصبةٍ؛ وفعلةٌ نحو: صبيةٍ[6]، وأوزانه التي اختص بها هي: أفعلٌ؛ أفعالٌ؛ أفعلةٍ؛ فعلةٌ.

---

[1]- ابن جني، اللمع في العربية، ص: 22.

[2]- السَّراج، محمد علي، اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، تحق: خير الدين شمسي باشا، دمشق، دار الفكر، 1403هـ/ 1983م، ط 1، ص: 68.

[3]- عبد الصبور شاهين، المنهج الصّوتي للبنية العربية، ص: 133.

[4]- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، الملك المؤيد، صاحب حماة (ت: 732هـ)، الكناش في فني النحو والصرف، تحق: رياض بن حسن الخوام، بيروت- لبنان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2000م، د. ط، 1/ 319.

[5]- السَّراج، المرجع السابق، 1/ 68.

[6]- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء (ت: 180هـ)، الكتاب، تحق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1408هـ/ 1988م، ط 3، 3/ 490.

وفي الشق المتعلق بالأوزان كذلك يضيف سيبويه في نفس المضمار: "فكل شيء خالف هذه الأبنية في الجمع فهو لأكثر العدد، وإن عني به على الأقل فهو داخلٌ على بناء الأكثر وفيما ليس له، كما يدخل الأكثر على بنائه وفي حيِّزه"[1]، ولتوضيح ذلك فإن كل وزن لجمع التكسير يأتي على غير الصيغ السابقة فهو من أوزان جمع الكثرة، كما يُفْهم من جانب آخر وهو الشاهد من القول أن وزن جمع الكثرة قد يأتي ويراد به جمع القلة، كما يمكن أن يأتي وزن جمع قلةٍ للدلالة على جمع كثرةٍ.

وتفسيراً لما سبق يمكن الرجوع لشرح المكودي على الألفية أين ضرب المؤلف أمثلة في ذلك نحو: "فمن وقوع جمع القلة موقع جمع الكثرة رجل وأرجل وعنق وأعناق وفؤاد وأفئدة ومن وقوع جمع الكثرة موقع القلة رجل ورجال وقلب وقلوب"[2]، فالثابت من خلال ما أورده المكودي أن العرب كانت تستعمل صيغ جمع القلة لتؤدي معنى جمع الكثرة والاتجاه العكسي في التوظيف صحيح أيضا، ويستطيع القارئ معرفة معنى الوزن المراد إذا كان جمع كثرةٍ أو جمع قلةٍ من خلال سياق المعنى العام للكلام ودلالته التفسيرية، وما يلحق به من تعداد أرقام أو ما يتبع المعدود من عبارات تشرح ذلك.

[1]– سيبويه، الكتاب، 3/ 490.

[2]– المكودي، أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح (ت: 807هـ)، شرح المكودي على الألفية في علمي النحو والصرف للإمام جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني الأندلسي المالكي (ت: 672هـ)، تحق: عبد الحميد هنداوي، بيروت– لبنان، المكتبة العصرية، 1425هـ/ 2005م، د. ط، ص: 323.

الخلاصة

استناداً إلى ما سبق أُجْمِل ما توصلت إليه في نقاط هي:

يلاحظ من خلال القراءة النهائية أن التعريف الإجرائي لجمع التكسير هو: كل جمع يعنى به اثنين فما فوق، ويرافق ذلك تغير في تركيب الحروف للمفرد، بعكس الإعراب فهناك اتحاد بين المفرد والجمع في آخر الحركة الإعرابية، على أن ابن جني قد ركز على الاختلاف بين جمع التكسير ومفرده، بينما اعتمد السرّاج بداية على الجانب الدلالي ثم انتقل للحديث عن مكامن التغيير أيضا، كما لا يفوتني أن أنوه بأهم وظيفة لهذه الظاهرة الصرفية تجاه اللغة العربية؛ هي المساهمة في إثراء كلمات اللغة ذات المعاني المختلفة من بنية حروف مشتركة.

وفي نفس الصدد يتم وضع تعريف لجمع القلة من حيث أنه: يدل على ثلاثة فما فوق لغاية العشرة، هذا بالنسبة للقيمة العددية لهذا النوع من جمع التكسير، أما بخصوص أوزانه فهناك أربعة ثابتة: أفعلٌ؛ أفعالٌ؛ أفعلةٍ؛ فعلةٌ، وهناك صيغ أخرى هي لجمع الكثرة لكنها تُوظف على سبيل جمع القلة، وهذا السلوك اللغوي هو من سنن العرب التي كانت تستعمله في كلامها، ولعله من المفيد إبراز الوزن المقصود بالمعنى للتفريق سواء كان جمع كثرةٍ أم جمع قلة، وذلك عبر السياق العام للكلام ودلالته، وكذلك العبارات التي تشير إلى التعداد والترقيم.

الفرع الثاني: تمثيل جمع القلة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وتأسيساً على ما سبق حول التنظير لجمع التكسير وأحد أنواعه وهو جمع القلة، أنتقلُ إلى الجانب التطبيقي والذي يمثل الجزء المهم من هذا الدراسة، وعليه فقد اتخذت نموذجاً لجمع القلة والذي ينطبق عليه المفهوم المُتَوصلُ إليه، لذا فقد اخترت لفظ أكنة والتي هي على وزن أفعلة، ثم استقرأت بعدها هذا المثال في التفاسير الجزائرية الثلاثة: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، وذلك من أجل اكتشاف تفاعل هؤلاء الأعلام المفسرين مع هذا الضرب من الظاهرة الصوتية؛ وكذا معرفة لأي درجة كان سواءً على وتيرة واحدة بينهم أم أنهم قد اختلفوا فيما بينهم.

أولا- جمع القلة "أكنة" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

بدايةً مع كلمة أكنة باعتباره نموذجًا لجمع القلة، وقد وردت هذه اللفظة في تفسير كل من الثعالبي، وأطفيش، وأبي بكر الجزائري، وذلك إثر قوله تعالى: {وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً} [سورة الأنعام: 25]، فاتفقوا على أن: "«أكِنَّة» جمع: كنان"[1]، ويضيف صاحب أيسر التفاسير: "الأكنة: جمع كنان كأسنة جمع سنان، والأعنة جمع عنان"[2]، فكانت أكنة جمع لمفرد كنان ومن الاختلاف الوارد بين تركيب المفرد والجمع، ثم من خلال وزن جمع أكنة وهي أفعلة، وممّا تقدم يمكن القول أن أكنة هي جمع تكسير وبالضبط من نوع جمع القلة.

وفي نفس الصدد فصّلت سمية محمد في الصيغ المختلفة للمفرد جمع أفعلة، وبينت أن المفرد كنان ينتمي لنوع "المفرد فِعال من المضاعف"[3]، ويكون تفسير هذه العبارة متضمن في كلام محمود صافي من حيث أن: كنان وزنه فعال بكسر الفاء، ومضاعف: لأن العين واللام جاءت من حرف واحد"[4]؛ ومن شقٍ آخر فقد عدّدت المؤلفة المواضع

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 454.

- أطفيش، تيسير التفسير، 4/ 254.

[2]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 2/ 48.

[3]- سمية محمّد المنصور، صيغ الجموع في القرآن الكريم، 1/ 438.

[4]- ينظر: صافي، محمود بن عبد الرحيم (ت: 1376هـ)، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دمشق- سوريا، دار الرشيد، بيروت، لبنان، مؤسسة الإيمان، 1418هـ، ط 4، 7/ 113.

التي وردت فيها لفظة أكنة في القرآن الكريم بأربعة نماذج هي: الآية 25 من سورة الأنعام، والآية 46 من سورة الإسراء، والآية 57 من سورة الكهف، والآية 5 من سورة فصلت[1].

وتجدر الإشارة إلى أن لفظة أكنة تعتبر كذلك صيغة لجمع الكثرة، هذا ما ساقه النعماني في كلامه: "وكنان يجمع على أكنة في القلة والكثرة لتضعيفه"[2]، ويعود جمع فعال سواءٌ بكسر الفاء أو فتحها في الكثرة على وزن أفعلة لأحد السببين، قال السمين الحلبي بشأن هذا الموضع: "... أن يكونَ مضاعفاً كـ «بَتَات» و«كِنان» أو معتلَّ اللام كخِباء وقَباء فيُلْتَزَمَ جَمْعُه على أَفْعِلة"[3]، وقد توفر في المفرد "كنان" الشرطان اللذان ذُكرا فجاء مضعف العين أو معتل اللّام، وبناءً على هذا تم تصنيف من وجهةٍ أخرى أن صيغة أكنة هي بمثابة جمع الكثرة وذلك بناءً على مفردها كنان.

وحيث الثابت أن جمع الكثرة في فعال سواءٌ بفتح الفاء أم كسرها يأتي على وزن فُعُل، قال النعماني: وذلك أن فَعالا وفِعالا بفتح الفاء وكسرها يجمع وفي الكثرة على فُعُل كـ "حمر"، و "قذل"[4]، لكن هذه قاعدة عامة يحدث فيها استثناء مثل هذه الحالة فلا يكون جمع الكثرة لكنان على وزن فُعُل، وهو ما ينفيه صاحب الدر المصون بقوله في هذا السياق: "ولا يجوز على فُعُل إلا في قليلٍ من الكلام كقولهم عُنُن وحُجُج في جمع عِنان وحِجاج"[5]، ففي الغالب لم يرد جمع الكثرة فُعُل للمفرد فعال، وحتى في القليل النادر الذي استعملته العرب لم يكن من ضمنها لفظ كنان.

---

[1]– ينظر: سمية محمّد المنصور، صيغ الجموع في القرآن الكريم، 2/ 224.

[2]– النعماني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي (ت: 775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1998م، ط 1، 8/ 79.

[3]– السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (ت: 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحق: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، د. ت. ط، 4/ 577.

[4]– ينظر: النعماني، المرجع السابق، 8/ 79.

[5]– السمين الحلبي، المرجع السابق، 4/ 577.

ثانيا- دلالة جمع القلة "أكنة" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وعلى المستوى الدلالي للكلمة فقد اتفق المفسرون الثلاثة: الثعالبي، وأطفيش، وأبو بكر الجزائري، على شرح واحد للفظة أكنة وأنها تأتي بمعنى الغطاء على القلب[1]، وهذا المعنى لقي إجماعًا عند أغلب المفسرين الذين تناولوا هذه المواضع القرآنية، إمّا من حيث حقيقة المعنى أو أنه مجرد مجاز وتخييل، فيقول الثعالبي: "وهذه كلّها استعارات للإضلال الذي حقّهم الله به"[2]، وقريبٌ منه يذكر أطفيش: "والأَكنة والوقر عبارة عن الخذلان وهو ترك التوفيق"[3]، وعليه فكل من الثعالبي وأطفيّش يذهبون إلى أن معنى الأكنة عبارة عن استعارة وتشبيه لحالة الضلال وبعدهم عن الحق.

وممن سار وفق هذا الرأي ابن عاشور حيث صرح قائلاً: "وأثبتت لها الأكنة تخييلا، وليس في قلب أحدهم شيء يشبه الكنان"[4]، وكذلك وهبة الزحيلي إذ أورد في هذا السياق: "وهو تمثيل بطريق الاستعارة، لإعراضهم عن القرآن"[5]، ومنه فهذا القول لا يقتصر على هذين العلمين الجزائريين إنما في كتب تفاسير عديدة، ومن زاوية أخرى قال أبو بكر الجزائري: "وذلك لما جعلنا حسب سنتنا في خلقنا من أكنة على قلوبهم أي أغطية"[6]، فهو بذلك يميل إلى تشكل الأكنة على القلب حقيقة المعنى.

وذهب لهذا الطرح من قبل رشيد رضا في قوله تعالى: ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ [سورة المطففين: 14]، إذ يذكر: "أن قلوبهم قد أصبحت في غلف من

---

[1]- ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 454.

- ينظر: أطفيش، تيسير التفسير، 4/ 254.

- ينظر: أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 2/ 48.

[2]- أطفيش، المرجع السابق، 3/ 477.

[3]- أطفيش، المرجع نفسه، 4/ 254.

[4]- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984هـ، د. ط، 7/ 179.

[5]- وهبة الزحيلي، بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر المعاصر، 1418هـ، ط 2، 7/ 167.

[6]- أبو بكر الجزائري، المرجع السابق، 2/ 48.

ظلمات المعاصي"[1]، فبسبب المعاصي قد تشكل حول قلوبهم نوع من الغلاف الذي يحرم صاحبه من رؤية الحق، ثم يستدل رشيد رضا بالحديث النبوي الذي يرويه أبو هريرة، وهو قول الرسول عليه الصلاة والسلام: "إن العبد إذا أذنب ذنبا نكتت في قلبه نكتة سوداء، فإن تاب ونزع واستغفر سقل قلبه"[2]، فقد ثبت من خلال هذا الحديث وجود فعلي لنكتة القلب بفعل الذنوب وزاولها بالتوبة.

وللترجيح بين القولين فإن معنى أكنة القلوب ذو دلالة واقعية ما دام قد صُرِح به في القرآن الكريم والسنة النبوية قال فهد الرّومي: "هذا لا يعني من قريب أو من بعيد أن نصرف ظاهر آيات القرآن الكريم عن حقيقتها مع عدم مصادمتها لشيء من مقررات العلم الثابتة"[3]، فلم تُوجد قرينة تصرف معناها عن حقيقته، كما أنه لم يعارض ثوابت العلم التي اتفق عليها، ولا بد من الإشارة أن الآية نزلت لما كان النبي عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن وسط رؤساء الشرك في قريش فلا هم استمعوا، ولا وُفقوا للاهتداء إلى الحق[4]، وبالتالي فدلالة أكنة هو جمع قلة لعدد رؤساء قريش المحدود.

---

[1]– محمد رشيد رضا، ابن علي بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: 1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، د. ط، 1/ 301.

[2]– الترمذي، سنن الترمذي، أبواب: تفسير القرآن، باب: ومن سورة ويل للمطففين، حسن صحيح، 3334: 5/ 434.

[3]– فهد الرّومي، ابن عبد الرحمان بن سليمان، منهج المدرسة العقليّة الحديثة في التفسير، الرياض– المملكة العربية السعودية، رئاسة إدارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، 1403هـ/ 1983م، ط 2، ص: 728.

[4]– ينظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير، 7/ 168.

الخلاصة

استناداً إلى ما سبق من استقراءٍ للفظة أكنة مثالاً عن جمع القلة في التفاسير الثلاثة، أحوصل ما توصلت إليه فيما يلي: ذكر كل من الثعالبي، وأطفيش، وأبي بكر الجزائري، لفظة أكنة باعتبارها جمع تكسير للمفرد كنان، لكنهم لم يصرحوا بأنها جمع قلة، فقد اكتفى أبو بكر الجزائري بإعطاء أمثلة مشابهة لها نحو أسنة جمع سنان، والأعنة جمع عنان، وقد وردت أكنة في أربعة مواضع من القرآن الكريم هي: في سورة الأنعام، وسورة الإسراء، وسورة الكهف، ومن سورة فصلت.

فكانت أكنة جمع لكنان الذي هو مفرد فِعال من المضاعف، وعدّ كذلك أن: كنان وزنه فعال بكسر الفاء، ومضاعف: لأن العين واللام جاءت من حرف واحد، وكذلك تعتبر أكنة صيغة لجمع الكثرة، فحتى وإن كان جمع الكثرة في فعال بفتح الفاء أو كسرها يأتي على وزن فُعُل، لكن في لفظ كنان فإنه جاء مضعف العين ومعتل العين، وبالتالي توفر فيه الشرطان اللذان يجعلان جمعه في الكثرة يكون على وزن أفعلة وهو أكنة، وهذا استثناء للقاعدة التي تعارفت عليها العرب في كلامها.

أما من حيث دلالة الكلمة فكان فيه اتفاق بين المفسرين الثلاثة بذكر معنى واحد لها وهو الغطاء على القلب، سبيلهم في ذلك سبيل أغلب من شرح هذه الكلمة من المفسرين، ومن ناحية حقيقة الغلاف على القلوب فيذهب الثعالبي وأطفيّش أن المعنى عبارة عن مجرد تشبيه لحالة الضلال وعدم اتباع دعوة الإسلام، أما أبو بكر الجزائري فكان أكثر منهما قرباً للقول بحقيقة وجود أكنة على القلب تمنع اتباع الحق والانصياع له، وجدير بالذكر أن كلا الرأيين لهما أصل في التراث التفسيري.

وللفصل بين القولين في حدود اطلاعي أن معنى أكنة القلوب هو معنى حقيقي؛ وذلك تأسيساً على ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية دون وجود قرينة تصرف هذه الدلالة إلى المجاز، ولم يعارض ثوابت العلم التي اتفق عليها، وبالنسبة للفظة أكنة في الآية فقد جاءت باعتبارها صيغة جمع قلة وهذا يناسب لسبب نزولها الذي يصف عدم توفيق كبار قريش لسماع القرآن من النبي عليه الصلاة والسلام وفهمه وتدبيره، وبالتالي فدلالة أكنة هو جمع القلة لارتباطه بعدد رؤساء قريش الذي بطبيعة الحال سيكون محدود القيمة مقارنة بمدلول جمع الكثرة.

المطلب الثاني: جمع الكثرة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وسأتطرق في هذا المطلب للحديث عن جمع الكثرة باعتباره ظاهرة أخرى تندرج صمن المباحث الصرفية، فهو النموذج الثاني الذي اعتمدته بالتناسب مع ما ذكرته فيما سبق وهو جمع القلة، وقد درستُ هذه الظاهرة على مستويين النظري والتطبيقي؛ وذلك بأن خصصت الأول منه للتعريف بمصطلح جمع الكثرة وأهم أوزانه، أما الجانب الثاني فاخترت فيه وزنًا من أوزان هذا الصنف من الجمع، ثم تتبعته في التفاسير الجزائرية الثلاثة: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، وبطبيعة الحال قمت بمناقشة ما توصلت إليه في ضوء أمهات مصادر اللغة وعلم التفسير كذلك.

الفرع الأول: ماهية جمع الكثرة مع ذكر أهم أوزانه

ممّا تجدر الإشارة إليه أنّه من الواجب قبل تتبع أمثلة جمع الكثرة في التفاسير الجزائرية المختارة، أن يوضع حد توضيحي له حتى تُفهم من خلاله حقيقة هذا الاصطلاح التركيبي مع التمكين من حصر قيمته العددية، كما سعيت لتعداد الصيغ التي تنتمي لهذا النوع من الجمع مع إعطاء نماذج لأهم أوزانه وأكثرها وروداً وأشهرها استعمالاً، وتم ذلك بالاستعانة والرجوع إلى الكتب اللغوية والصرفية سواءٌ المتقدمة منها أو المتأخرة؛ التي تناولت في صلبها هذه الظاهرة بالشرح والدراسة.

أولا- تعريف جمع الكثرة

بادئ ذي بدء لا يفوتني التنويه على أن علماء اللغة قد جعلوا لمصطلح جمع الكثرة تعريفات عدة منها: ما عرفه ابن السراج في كتابه بقوله: "والكثير ما جاوز العشرة"[1]؛ يقصد أن جمع الكثرة يبدأ من العشرة وما زاد على ذلك، وممن أيد ذلك ابن عقيل الذي جاء في شرحه: "وجمع الكثرة يدل على ما فوق العشرة إلى غير نهاية"[2]، فبحسب ما تقدم أن القيمة العددية لهذا الصنف من جمع التكسير تستأنف من عشرة فما بعدها دون حصرٍ وإلى ما نهاية.

---

[1]- ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي (ت: 316هـ)، الأصول في النحو، تحق: عبد الحسين الفتلي، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، د. ت. ط، 2/ 430.

[2]- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت: 769هـ)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث- القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاؤه، 1400هـ/ 1980م، ط 20، 4/ 114.

ومن زاوية أخرى فهناك من يرى غير ذلك، فيعرف النادري جمع الكثرة بأنه: "للعدد من ثلاثة إلى ما لا نهاية له"[1]، فتُحسب قيمته من الرقم ثلاثة فأكثر بعكس ما تقدم، وتماشياً مع ما سبق ذكره فإنّه قد وقع اختلاف في تعريف جمع الكثرة من حيث تحديد العدد الذي ينطلق منه، ففي الرأي الأول أنه يبدأ من عشرة إلى ما لا نهاية أما في الثاني فهو يبدأ من ثلاثة فما فوق؛ وهو ما يبينه النادري على هامش تعريفه الذي يرجحه فيقول: "في الرأي الصحيح. وثمة رأي آخر..."[2]، ونافلة القول أن جمع الكثرة قد عُرِف على وجهين: إما أنه يبدأ من ثلاثة أو من عشرة وكلاهما ليس لهما حد على الجانب الآخر.

ثانيا- أشهر أوزان جمع الكثرة

في نفس المستوى الإجرائي وبما أُطلِق عليه "جمع الكثرة"، سأحرص على تخصيص هذه الجزئية من الإطار النظري، كذلك بالحديث عن وضع تعداد أشهر أوزان هذه الظاهرة مع إعطاء أمثلة لأبرزها استعمالاً، وفضلاً عن ذلك لا بد من الإشارة بشيء من التفصيل إلى الصيغة التي تُعنى بكونها النموذج المختار، حتى تتشكل قراءة أولية لما سيأتي في الجانب التطبيقي على صعيد التفاسير الجزائرية الثلاثة.

وبخصوص الإطار المعرفي المتعلق بالأوزان الخاصة بجمع الكثرة، تقول سمية عبد المحسن: "وأما جموع الكثرة فهي بقية الصيغ التي لم تخصص للقلة"[3]، وجاءت هذه العبارة بعد أن تكلمت عن أوزان جمع القلة، والذي يظهر أن صيغ الكثرة أكبر بالمقارنة مع صيغ النوع الذي سبقه، وقريب من هذا المعنى يذكر بديع يعقوب: "وصيغه كثيرة تزيد على الثلاثين"[4]، فحسب المؤلف أن أوزان جمع الكثرة تزيد عن ثلاثين، لكن هذا يتضمن تفصيلاً عند أهل الاختصاص في علم اللغة والصرف على وجه التدقيق.

---

[1]- محمّد أسعد النادّري، نحو اللغة العربيّة كتاب في قواعد النحو والصرف مفصّلة موثقة مؤيّدة بالشواهد والأمثلة، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1418هـ/ 1997م، ط 2، ص: 261.

[2]- أسعد النادري، المرجع نفسه، ص: 261.

[3]- سمية عبد المحسن محمد المنصور، صيغ الجموع في القرآن الكريم، 2/ 90.

[4]- إميل بديع يعقوب، المعجم المفصّل في الجموع، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1425هـ/ 2004م، ط 1، ص: 19.

فمن زاوية أخرى يورد عبد الصبور شاهين: "وقد حدد لها الصرفيون أوزانا كثيرة أحصينا منها في (أوضح المسالك) ثلاثة وعشرين وزنا"[1]، يقصد أن أوزان جمع الكثرة عدّها الصرفيون بثلاثة وعشرين وزناً، وهذا ما يشكل اختلاف تنوع بين الرأي الأول والثاني في حقيقة عدد هذه الصيغ، وقد أخذ عبد المنعم سيّد موقفاً وسطاً بقوله: "أشهر جموع الكثرة ثلاثة وعشرون جمعا قياسيا، ولكل مفرد من مفرداتها جموع مسموعة متعددة تخالف هذه الجموع القياسية المطردة"[2]، فأوزان الكثرة تكون قياسية مقدرة بثلاثة وعشرين وزنا وأخرى سماعية مُخْتَلف فيها، والتي لا تنضبط بعدد معين دقيق.

إن هذا التقسيم لم يتميز به المتأخرون فقط بل وُجد عند المتقدمين كذلك، فسيبويه على سبيل المثال حينما تطرق لجموع التكسير لم يقسمها لجموع القلة والكثرة بل اكتفى بالإشارة إلى ذلك فقط، وإنّما رتّبها حسب مفردها وعلى هذا الأساس استطاعت خديجة الحديثي أن تصنف جموع التكسير عند سيبويه إلى جموع قياسية وجموع سماعية[3]، والشاهد أن توظيف التقسيم إلى جموع قياسية وأخرى سماعية لم يكن مقتصراً على الباحثين المعاصرين بل قد ظهر عند العلماء المشتغلين باللغة قديماً، حتى ولم يصطلح عليهما لكنهما وُجِدا في التنظير للتعامل مع أوزان جمع التكسير بشكل عام.

وتماشياً مع أنه قد اشتهر من جمع الكثر, ثلاثة وعشرون وزناً، من ذلك ما ذكره المراغي بك مثل: "فُعُل، فُعْل، فَعال، فُعَلُ، فُعْلى، فُعول، فِعَال، فعَل"[4]، مع وجود أخرى لا يتسع المجال لذكرها كلها، وجدير بالذكر إمكانية توظيف أحد هذه الأوزان لصالح جمع القلة حيث قالت سمية عبد المحسن: "وتتداخل جموع الكثرة في القلة"[5]، وتضيف الباحثة: "وهكذا تكون الدلالة في السياق هي معيار القلة والكثرة"[6]، وتعني بكلامها كيفية تمييز نوع

---

[1]– عبد الصبور شاهين، المنهج الصّوتي للبنية العربيّة، ص: 133.

[2]– عبد المنعم سيّد عبد العال، جموع التصحيح والتّكسير في اللغة العربية، ص: 44.

[3]– ينظر: خديجة الحديثي، أبنية الصّرف في كتاب سيبويه، بغداد– العراق، مكتبة النهضة، 1385هـ/ 1965م، ط 1، ص: 294– 295.

[4]– أحمد مصطفى المراغي بك، هداية الطّالب قسم الصّرف، أروقة للدراسات والنشر، 2017م، د. ط، ص: 120.

[5]– سمية عبد المحسن محمد المنصور، صيغ الجموع في القرآن الكريم، 2/ 90.

[6]– سمية عبد المحسن محمد المنصور، المرجع نفسه، 2/ 95.

صيغة الجمع الذي استخدمت فيه إذا كان للقلة أو للكثرة، فيتحقق ذلك من خلال السياق العام للكلام الذي يبرز عبر القرائن الموظفة فيه.

الخلاصة

بناءً على ما سبق أحوصل ما توصلت إليه فيما يلي:

في مستهل الحديث لقد وقع خلاف بين علماء اللغة في ضبط مفهوم جمع الكثرة، خاصةً في القيمة العددية التي ينطلق منها هذا النوع من الجموع، وكان ذلك على رأيين: أنه يبدأ من ثلاثة فما فوق، أو من العشرة وأكثر، والمتتبع للكتب التي تناولت هذه التعريفات، يجد في الغالب أن القائلين في كلا الرأيين يتبنون ما ذهبوا إليه انطلاقا من تعريفهم لجمع القلة؛ فيبدأ جمع الكثرة عندهم من ثلاثة وهي تلي الرتبة التي بدأ بها جمع القلة، أو أنه يبدأ من العشرة أين تنتهي قيمة جمع القلة، ففي كل قول هناك تناسب منطقي بين تعريف هذين النوعين من جمع التكسير.

وعلى مستوى أوزان جمع الكثرة وصيغه فقد امتازت بالكثرة مقارنةً بجمع القلة، هذا مع عدم ضبط عددها فهناك من أحصاها بأنها تزيد عن ثلاثين وزنا، كما يجب التنبيه أنها تنقسم لصيغ قياسية وأخرى سماعية، والمشهور عند الصرفيين من القياسية هو ثلاثةٌ وعشرون صيغة، في حين أن السماعية تبقى محل خلاف بين أهل الاختصاص باعتبار أنها لا تخضع لقاعدة معينة، ومما لا شك فيه أن هذه الأوزان غير مقتصرة على الكثرة فقط بل تتعدى لتشمل جمع القلة كذلك، ويمكن تمييز المعنى الذي تخدمه عبر السياق الإجمالي للكلام من خلال القرائن المختلفة.

الفرع الثاني: تمثيل جمع الكثرة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وعلى الجانب التطبيقي لهذا النوع من الجموع في نماذج عن التفاسير الجزائرية، وفي نفس الصدد ارتأيت اتخاذ صيغة فعول لتكون مثالاً عن جمع الكثرة، وتماشيًا مع ذلك تتبعت النصوص القرآنية التي تضمنت لفظة ألوف ذات وزن فعول مع الإسقاط على المؤلفات التفسيرية: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، بغرض اكتشاف كيفية تناول هؤلاء الأعلام الثلاثة: الثعالبي، وأطفيش، وأبي بكر الجزائري، لهذه المفردة ألوف ذات الدلالة على التكثير عبر آليات الاستقراء والتحليل والتركيب.

أولا- جمع الكثرة "ألوف" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

بادئ ذي بدء وردت كلمة "أُلُوفٌ" في آية واحدة من القرآن الكريم؛ وهي قوله تعالى: {وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ } [سورة البقرة: 243]، ومن خلال قراءة التفاسير الثلاثة لهذا الموضع أجد أن مؤلفيهم قد تطرقوا له؛ فكان شبه اتفاق بينهم، واستهلالاً بالثعالبي الذي قال: "والجمهورُ على أنَّ أُلُوفٌ جمعُ أَلْفٍ، وهو جمعُ كَثرة"[1]، كما يشير أطفيش إلى النوع ذاته بقوله: "... كما هو جمع كثرة"[2]، ثم أبو بكر الجزائري الذي صرح أن: "جمع ألف، وهي صيغة كثرة فهم إذا عشرات الألوف"[3]، فالشاهد أن هؤلاء الأعلام الثلاثة قد صرحوا بما لا يدع مجالاً للتأويل أن ألوف هي صيغة جمع الكثرة.

وبالعودة للميزان الصرفي بغرض معرفة أكثر حول انتماء جمع ألوف لصيغة التكثير فعول، وعلى اعتبار أن صيغة فُعُول مطّردة في أربعة أوزان هي: فَعِلٌ، فَعْلٌ، فِعْلٌ، فَعَلٍ[4]، ويُرادُ بها أوزان المفرد الذي يكون جمعه على فعول، وتأسيساً على ذلك فإن هذا البناء هنا يكون جمعاً للاسم الثلاثي ساكن العين مثلث الفاء (فَعْل)[5]، وقد صاغه حسن عباس بقوله: "الاسم الثلاثي السّاكن العين بشرط أن يكون مفتوح الفاء، ليس معتل العين

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 484.

[2]- أطفيش، تيسير التفسير، 2/ 110.

[3]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 1/ 231.

[4]- ينظر: النادّري، نحو اللغة العربيّة، ص: 265.

[5]- ينظر: سعد صباح جاسم، المباحث اللغوية في منهاج البراعة، ص: 147.

بالواو"[1]، فاشترط فيه فتح العين وليس من علة العين واوًا مثل: حوض، وعليه فـ "أُلُوف" صيغة جمع فعول للمفرد "أَلْف" ذو وزن "فَعْل" بالشروط المتفق عليها.

وتماشياً مع ما تم ذكره يُلاحظ وجود توافق بين ما ذهب إليه المفسرون الثلاثة وعلماء الصرف، وهذا يدعم صحة نسبة لفظة "ألوف" لجمع الكثرة عن مفردٍ هو "ألف"، لكن من جانب آخر لا يعني أن أعلام التفسير الثلاثة قد تناولوا هذه القضية على مستوى واحد، فباستقراء كل من الجواهر الحسان وأيسر التفاسير لابد من التأكيد على مسألة وهي أنّ مؤلفيهما لم يتوسعا كثيرًا بل اقتصرا على الإشارة إلى أن دلالة ألوف في نص الآية القرآنية هي التكثير، في مقابل ذلك صاحب التيسير لم يكتف بمجرد التصريح بل فصّل في سرد الأقوال المتعلقة بهذه المفردة القرآنية.

ثانيا- القيمة العددية لصيغة "ألوف" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

ولتوضيح حقيقة توسع أطفيّش أشرع في ذكر ما جاء في تفسيره: "{وَهُمْ أُلُوفٌ} سبعون أو أربعون أو ثلاثون أو عشرة كما هو جمع كثرة"[2]، بين هنا الاختلاف في القيمة العددية للألوف، وقد سبقه كثير من المفسرين في هذا؛ مثل القرطبي الذي أورد روايات كثيرة على نحو: "قال بعضهم: كانوا ستمائة ألف، وقيل: كانوا ثمانين ألفا، ابن عباس: أربعين ألفا، أبو مالك: ثلاثين ألفا، السدي: سبعة وثلاثين ألفا، وقيل: سبعين ألفا"[3]، فكما هو موضح تضاربت الأقوال في ضبط العدد بدقة للذين خرجوا من ديارهم هرباً من الموت وخوفاً منه وحذرًا من الهلاك.

ويستمر صاحب التيسير في ذكر الاحتمالات الواردة في هذا السياق: "أو تسعة أو ثمانية أو أربعة استعمالا لجمع الكثرة في القلة"[4]، ويستنبط تعريف المؤلف لجمع الكثرة بأنه ما جاوز العشرة، وعليه إذا كان المعنى أقل من عشرة ألاف فهي من قبيل توظيف

---

[1]- عباس حسن، النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، مصر، دار المعارف، 1966م، ط 3، 4/ 650.

[2]- أطفيش، تيسير التفسير، 2/ 110.

[3]- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن= تفسير القرطبي، تحق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة- مصر، دار الكتب المصرية، 1384هـ/ 1964م، ط 2، 3/ 231.

[4]- أطفيش، المرجع السابق، 2/ 110.

صيغة الكثرة للقلة، فكان الفيصل مرتبط بالرقم الكمي لهؤلاء الخارجين وهو ما أشار إليه بقوله: "وذلك من العدد"[1]، وقريبٌ منه قول الألوسي: "وكانوا فوق عشرة آلاف على ما استظهره الأكثر بناء على أنه لا يقال –عشرة ألوف لا تسعة ألوف– وهكذا وإنما يقال آلاف"[2]، فسياق العدد للآية هو الذي يتحكم في الدلالة على الكثرة أو القلة.

وعلى مستوى الميزان الصرفي يذهب أطفيش إلى أن ألوف هي: "جمع ألف بفتح الهمزة"[3]، وفي هذا تأكيد أنها على وزن فعول والتي بدورها تمثل صيغة جمع الكثرة كما تقدم ذكره، وفي الجانب الدلالي كذلك يضيف المؤلف: "وقيل من الألفة ضدَّ الوحشة، لا من العدد والمفرد إلف –بكسر الهمزة كصنف وصنوف– أو آلف بهمزة فألف كشاهد وشهود، أي وهم متألفون"[4]، كما أورد الثعالبي من قبله لنفس المعنى: "وقال ابن زَيْد في لفظة أُلُوفٌ: إنما معناها، وهم مؤتلفون"[5]، ويُورد هذا الرأي ابن عطية والسيوطي في تآلفيهم[6]؛ وأيضاً عند غيرهم كثير من أعلام التفسير المتقدمين.

ثالثا– دلالة جمع "ألوف" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وتجدر الإشارة إلى أن شرح ألوف بالتآلف والأنس هو قول غير معتدّ به على حد كلام الزمخشري الذي قال: "ومن بدع التفاسير (ألوف) متألفون"[7]، فردّ هذا المعنى واعتبره من بدع التفاسير، وقد سار على هذا النسق المفسرون الجزائريون الثلاثة من خلال ذكرهم للإجماع كما تقدم بيانه أن الألوف هي من صيغ لجمع الكثرة، وجاء بعد ذلك الثعالبي

---

[1]– أطفيش، تيسير التفسير، 2/ 110.

[2]– الآلوسي، روح المعاني، 1/ 552.

[3]– أطفيش، المرجع السابق، 2/ 110.

[4]– أطفيش، المرجع نفسه، 2/ 110– 111.

[5]– الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 484.

[6]– ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام المحاربي (ت: 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، 1422هـ، ط 1، 1/ 328.

– السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، الدر المنثور، بيروت– لبنان، دار الفكر، د. ت. ط، 1/ 744.

[7]– الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الناشر، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ، ط 3، 1/ 290.

بقول ابن زيد في تلميحٍ له بضعفه أمام قول الجمهور، أما أبو بكر الجزائري فلم يتطرق له إطلاقاً، ومن زاوية أخرى فإنَّ أطفيش قد فصّل في إبداء رأيه بخصوص المعنى الثاني لكلمة ألوف وهو اتحاد القلوب فيما بينها.

وفي هذا الإطار أصدر أطفيّش حكماً بقوله: "وهو ضعيف. لأن المقام للقدرة على إماتة العدد الكثير مرة"[1]، فالمعنى الإجمالي للآية هو إبراز قدرة الله عزّ وجل على قبض أرواح الكثير من الناس مرة واحدة، وفي تفس الصدد يذكر الآلوسي: "والمراد بقوله تعالى إما ظاهره وإما مجاز عن تعلق إرادته تعالى بموتهم دفعة"[2]، وعليه فتكون كلمة "ألوف" المناسبة لسياق الآية ذات دلالة على جمع التكثير، ومن أجل هذا وظف أطفيش صيغة التمريض "قيل" التي ابتدأ بها كلامه عن معنى الأُلفة.

وبشكل عام فإنّ لفظة ألوف لما جاءت للعدد كانت تصف خوف القوم رغم كثرتهم، خاصةً عند القائلين بأن الآية نزلت في القتال والتراجع عنه، وفي هذا قال ابن عاشور: "وإنما تكون كثرة العدد محلا للتعجيب إذا كان المقصود الخوف من العدو"[3]، فساهمت هذه الصيغة في أن تجعل حالة الجبن التي اعترت قوم بني إسرائيل أدق وصفاً وتوضيحاً، وتأسيساً على ذلك ذهب الشنقيطي أن: "هذه أعظم آية في التشجيع على القتال؛ لأنها تبين أن الفرار من القتل لا ينجي منه"[4]، مادام الموت نهاية كل البشر فالأحرى بالمسلم أن يستميت في الدفاع عن تعاليم شرع الله على أن يموت جباناً ذليلاً.

---

[1]– أطفيش، تيسير التفسير، 2/ 110– 111.

[2]– الآلوسي، روح المعاني، 1/ 553.

[3]– ابن عاشور، التحرير والتنوير، 2/ 477.

[4]– محمد الأمين الشنقيطي، بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت: 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت– لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م، د. ط، 1/ 153.

الخلاصة

استناداً إلى ما سبق أُجمل ما توصلت إليه في ما يلي:

اتفق كل من الثعالبي وأطفيّش وأبي بكر الجزائري أن كلمة "أُلُوفٌ" في الآية رقم 243 من سورة البقرة صيغة من صيغ جمع الكثرة، إذ توفرت فيها الشروط المتفق عليها في الميزان الصرفي فهي: جمع للاسم الثلاثي ساكن العين مثلث الفاء "أَلَف"، وليس معتل العين بالواو، ولا بد من الإشارة لوجود توافق بين ما ذهب إليه هؤلاء المفسرون الجزائريون وعلماء الصرف، وبطبيعة الحال لم يكن الأعلام الثلاثة على درجة واحدة في تطرقهم لهذه الظاهرة، فكان أطفيّش أكثرهم توسعاً إذ سرد آراء عدة، مقارنةً بالثعالبي وأبي بكر الجزائري الذين اكتفوا بالقول أن دلالة ألوف هي التكثير.

فبدأ أطفيش بذكر القيم الممكنة للفظة "ألوف" حتى تناسب معنى الكثرة والتي تكون عشرة ألاف فما فوق، ثم انتقل لمستوى عددي آخر بحيث تكون فيه ألوف صيغة للتكثير لكنها تخدم معنى القلة، فإذا كان أقل من عشرة آلاف فألوف هنا هي من قبيل توظيف صيغة الكثرة للقلة، وعليه فعدد هؤلاء الخارجين في الآية هو الذي يتحكم في دلالة كلمة ألوف إلى التكثير أو القلة، ويمكن أيضاً استنباط مفهوم جمع الكثرة عند المؤلف بأنه ما جاوز العشرة، ثم يقول أطفيش أن مفرد ألوف هو ألف في إشارة منه إلى الجانب الصرفي ثم للتأكيد كذلك على أنها صيغة جمع الكثرة.

وهناك تأويل آخر لألوف أورده الثعالبي وأطفيّش ومن قبلهم عدد كثير من المفسرين؛ وهو أنها جاءت بمعنى الألفة أي خرجوا متآلفين، غير أن هذا القول مجانب للصواب لأن الجمهور على معنى العدد لا الصفة، وقد وصفه الزمخشري بأنه من بدع التفاسير، وسار على هذا النسق المفسرون الجزائريون الثلاثة من خلال ما ذهبوا إليه كما تقدم بيانه، وعلى وجه الخصوص أطفيش الذي حكم عليه بالضعف وبرر ذلك أن المقام هو وصف قدرة الله عزّ وجل على إماتة العدد الكثير في وقت واحد.

وبالحديث عن المعنى الإجمالي للآية فقد جاءت لإبراز مفاهيم منها –هذا بالنسبة للقائلين بأن المقصود هو الخوف من القتال–: التهكم على حالة الخوف والجبن التي أصابت القوم رغم كثرة عددهم المقدر بالألوف؛ دلالةً على أنّ الخوف فيهم صفة متجذرة ولا يتعلق بالظروف المحيطة بهم، كما كشفت هذه الآية ضرورة اتباع أوامر الله عزّ وجل فيما يتعلق بالجهاد في سبيل الله وغيرها من التكاليف الشرعية، لأن الخوف والتراجع لن يؤخر أجل الإنسان ولا يقدمه، فالواجب إذن هو الانقياد لتعاليم الدين الحنيف، وطالما أن حياة الإنسان واحدة فالأحسن أن يقضيها في طاعة خالقه.

الفصل الثاني:
توظيف المباحث النحوية والدلالية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

المبحث الأول:
توظيف المباحث النحوية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

المبحث الثاني:
توظيف المباحث الدلالية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

الفصل الثاني:
توظيف المباحث النحوية والدلالية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

تماشيًا مع المنهجية التي سرت عليها في إعداد الجزء المتعلق باستقراء المباحث اللغوية ضمن التفاسير الجزائرية الثلاثة، فقد توجهت في هذا الفصل الثاني لدراسة المباحث النحوية من خلال ما يندرج تحتها من ظواهر؛ وقد اقتصرت هنا على توظيف الإعراب والنداء في تفسير الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، كما تلتها بعد ذلك المباحث الدلالية والتي قد تمثلت عبر بحث مسألتي الأضداد والمشترك اللفظي في المؤلفات التفسيرية المختارة، والتي هي محل التطبيق الميداني لهذه الأطروحة.

المبحث الأول:

توظيف المباحث النحوية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وبناءً عليه فقد جاء الدور في المبحث الأول على استقراء النحو العربي ضمن نطاق كل من التفاسير التالية: الجواهر الحسان؛ وتيسير التفسير؛ وأيسر التفاسير، من خلال تمظهرات هذا العلم في بعض قضاياه نحو: الإعراب، والنداء، فأبرزت توظيف هؤلاء الأعلام الجزائريين الثلاثة لهاتين الظاهرتين في تآلفيهم التفسيرية، وحتى يتم ذلك قمت بالتمثيل بنموذجين لكل واحد منهما مع ما توفر فيهما من الشروط اللازمة لهذا الموضوع اللغوي الدلالي، وفي الأخير فقد عالجت ما توصلت إليه وفق وجهات نظر العلماء البارزين في هذا المجال.

المطلب الأول: توظيف الإعراب في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وجديرٌ بالذكر أن ظاهرة الإعراب هي أولى المباحث النحوية التي اخترت أن تكون ميداناً للبحث كما أشرت إليه سلفًا، ولتوضيح أسلوب المفسرين الجزائريين الثلاثة في إعراب بعض المفردات القرآنية، وكذا تقديم آرائهم في بعض المسائل التي شكلت نقطة خلاف للمشتغلين في إعراب القرآن الكريم، قمتُ باستقراء تفاسيرهم ومقارنتها ببعضها البعض هذا من جهة، ومن زاويةٍ أخرى مقابلتها مع أمهات كتب التفسير والمصادر النحوية ذات الصلة بالموضوع.

الفرع الأول: ماهية الإعراب ووظيفته

بادئ ذي بدء وقبل الدخول في الدراسة التطبيقية قمت في هذه الجزئية بمعالجة الجانب النظري، والمقصود منه تقديم صورة تعريفية فيما يخص الإعراب باعتباره ظاهرة لغوية قدمت خدمات جليلة للغة العربية، وعليه فقد تطرقت لنقاط أساسية: إذ سعيت في مستهل الحديث لتقديم مفهوم ميسر حول علم الإعراب، ثم أوردت أشهر التقسيمات له بين الصرفيين في القديم والحديث، كما حرصت على ذكر الأساس الذي تعتمده كل من هذه التصانيف، وكان الهدف الإجمالي من ذلك توضيح علاقة هذا المبحث اللغوي بالتركيب الحرفي للكلمة وسط سياق النص.

أولا- تعريف علم الإعراب وأقسامه

حريٌ بي التطرق في هذا الموضع من الكلام إلى تحديد الإطار المفاهيمي لمصطلح علم الإعراب، وذلك لأنه سبيل المنهج العلمي في تقديم التعريف لماهية الشيء قبل التفصيل في حيثياته.

إنّ المتتبع للكتب التي جعلت من مبحث الإعراب محوراً في الدراسة، يجد أن مؤلفيها قد قاموا بتعريف هذا اللفظ من ناحية اللغة والاصطلاح، وبالنسبة للمصادر اللغوية فإنها تدور حول دلالة واحدة هي الإبانة والإفصاح، إذ ذكر ابن منظور في كتابه: "يقال: أعرب عنه لسانه وعرب أي أبان وأفصح"[1]، وقد سار على هذا المنوال الباحثون في علم الصرف؛ مثل بتول قاسم التي أوردت أن: "أصله البيان. يقال أعرب الرجل عن حاجته إذا أبان عنها"[2]، وعليه فإن المعنى اللغوي الثابت لكلمة الإعراب: هو تبيين الشيء والإفصاح عن مكامنه.

وأمّا الشق الاصطلاحي للإعراب فقد كانت له العديد من التعريفات اقتصرتُ على أهمها، منه الحدّ الذي صاغه ابن آجُرُّوم بقوله: "الإعراب هو تغيير أواخر الكلم لاختلاف العوامل الدّاخلة عليهاً"[3]، فربطه بالتبديل الذي يحصّل لآخر الحرف من الكلمة، وذلك بفعل العوامل التي تمتاز بأنها دائمة التردد على الكلمة، كما أن التنوع فيها يرافقه اختلاف أواخر الكلمة، وفضلاً عن ذلك يضيف ابن هشام في تحديد نوع الكلمة وهي: "في آخر الاسم المتمكن والفعل المضارع"[4]، ويتعلق الأمر بالاسم الذي يتجاوب مع التغيير فيتمكن منه، وثانياً الفعل المضارع.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، (مادة: أ، ع، ر، ب)، 1/ 588.

[2]- بتول قاسم ناصر، دلالة الإعراب لدى النحاة القدماء، بغداد- العراق، دار الشؤون العامة، 1999م، ط 1، ص: 20.

[3]- ابن آجُرُّوم، أبو عبد الله محمد بن محمد بن داود الصنهاجي (ت: 723هـ)، متن الآجرومية، الرياض- السعودية، دار الصميعي، 1419هـ/ 1998م، د. ط، ص: 6.

[4]- ابن هشام، أبو محمد، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف (ت: 761هـ)، متن شذور الذهب، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د. ت. ط، ص: 2.

وتماشياً مع ما تم ذكره يثري خالد عبد العزيز الفكرة السابقة بقوله: "فلا يدخل الإعراب في: (الحروف، والفعل الماضي، وفعل الأمر)"[1]، فهذه الأصناف خارج الحيز لأنها غير قابلة للتفاعل مع التغيير الذي تنتجه تلك العوامل الدّاخلة على الكلمة، وفي نفس منوال تعريف ابن آجروم قال عبد التواب الأكرت بأن الإعراب: "هو تغيير حركات أواخر الكلمات نظراً لتغيير وظائفها النحوية في الجملة"[2]، فيضبط موضع أثر التبديل في الكلمة وهو حركة آخر حروفها؛ ومما لا شك فيه أن هذا حاصلٌ بفعل الغرض النحوي الذي تؤديه الجملة بشكل عام.

ثانيا- مستويات الإعراب وأقسامه

وممّا يُلاحظ من خلال القراءة الأولية لهذه الظاهرة اللغوية أنّ الإعراب ليس على مستوى واحد، ويتجلى هذا المعنى في تعريف ابن هشام من حيث دور العامل وهو: "أثر ظاهر أو مقدر"[3]، وكلاهما متعلقٌ بحالة حركة الحرف الأخير من الكلمة فإذا ظهرت سُميَ إعراباً ظاهرياً، أما إذا تعذر ظهورُها فقدرت بحركةٍ أخرى أو بدونها كان هنا الإعراب تقديريّاً، وأضاف محمد النادري نوع آخر كُنّيَ باسم الإعراب المحلي ويكون في الكلمات المبنية وكذا الجمل المحكية[4]، ويمتاز عن الأول والثاني أنه يرتبط بنوع الكلمة وبالتركيب الإجمالي للجملة دون التقيد بحركة أواخر الحرف كما تقدم.

وعلى المستوى النظري فإن أقسام الإعراب هو مصطلح غير منضبط بدقة عند علماء الصرف، ويُستَنتج هذا مما قاله عبد الرحمان بن قاسم في حاشيته: "أقسام الإعراب، بمعنى أنواعه، وفي بعض النسخ: وعلاماته، وألقابه أربعة، على سبيل الإجمال، لأن للإعراب أقساماً وألقاباً"[5]، وكما هو مبين فإني أجد تداخلًا بين عدة مفاهيمٍ لأنواع الإعراب وأقسامه وألقابه، وفي ظل هذا التعدد يبرز تصنيف آخر للإعراب ذكره ابن

---

[1]- خالد عبد العزيز، النّحو التّطبيقي، القاهرة- مصر، دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، 1440هـ/ 2019م، ط 3، ص: 29.

[2]- الأكرت، عبد التواب مرسى حسن، فقه اللغة العربية نشأته وتطوّره، القاهرة- مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، 1434هـ/ 2013م، د. ط، ص: 151.

[3]- ابن هشام، متن شذور الذهب، ص: 2.

[4]- ينظر: النادري، نحو اللغة العربية، ص: 91.

[5]- عبد الرحمان بن محمّد بن قاسم، حاشية الآجروميّة، دون، 1407هـ/ 1987م، ط 3، ص: 24.

آجروم: "وأقسامه أربعة: رفعٌ، ونصبٌ، وخفضٌ، وجزمٌ"[1]، ويقوم هنا على العلامات الإعرابية لحركة الحرف الأخير للكلمة.

وممّا تجدر الإشارة إليه أن ذات التقسيم قد أُطلِق عليه ابن قاسم بأنه ألقاب للإعراب بقوله: "والألقاب هي: الضم، ..."[2]، في حين سماه النادري بأنه: "أنواع الإعراب وعلاماته"[3]، وهو ما يثبت اختلاف التنوع الوراد في الجانب الاصطلاحي، وفضلًا عن ذلك وبناءً على كلام ابن آجروم يجعل محمد عبد الحميد الإعراب إلى: "قسم مشترك بين الأسماء والأفعال؛ وهو الرفع والنصب، وقسم مختصٌّ بالأسماء؛ وهو الخفض، وقسمٌ مختصٌّ بالأفعال؛ وهو الجزم"[4]، وأساس هذا التفصيل هو العلامات الإعرابية التي يمتاز بها كل صنف من اسم، أو فعل، أو ما يجمع بينهما.

الخلاصة

انطلاقاً مما سبق بيانه يمكن حصر نافلة القول فيما يلي:

اتفق أغلب اللغويين على أن شرح كلمة أعرب هو بمعنى إبانة الشيء والإفصاح عنه، أما من الجانب الاصطلاحي فبعد اطلاعي على تعريفات مختلفة للإعراب اتضح أنه: التغيير الحاصل لآخر حرف من الكلمة وبالضبط في الحركة الإعرابية له، بفعل عوامل معينة تتغير باختلاف المعنى العام للجملة، ويتعلق الأمر بنوع الكلم المتجاوب مع التغيير نحو: الاسم، والفعل المضارع، لتخرج بذلك الضروب الأخرى غير القابلة للتبديل مثل: الحروف، وفعلي الماضي، والأمر.

وفي إطار الحديث عن أقسام الإعراب ظهرت تصنيفات عدة لهذه الظاهرة، ويرجع ذلك لتداخل مصطلحات مقاربة له في المعنى على سبيل المثال: الأنواع، الألقاب، والعلامات، واختلاف رؤى علماء الصرف في الأساس المعتمد في التقسيم، فبظهور الحركة الإعرابية أو عدمها على أواخر الكلمة يكون إما إعرابًا ظاهريًا أو تقديريًا أو محليًا، أما إذا أُعتبر نوع الحركة الإعرابية فيصنف حينذاك إلى أربعة أقسام: الرفع،

---

[1]– ابن آجُرُّوم، متن الآجرومية، ص: 6.

[2]– عبد الرحمان بن قاسم، حاشية الآجروميّة، ص: 24.

[3]– أسعد النادري، نحو اللغة العربية، ص: 26.

[4]– محمّد محي الدين عبد الحميد (ت: 1393هـ)، التّحفة السّنيّة بشرح المقدّمة الآجرومية، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1428هـ/ 2007م، د. ط، ص: 25.

والنصب، والخفض، ثم الجزم، ولتناسب هذه الحركات بين الأسماء والأفعال فقد اشتركا في الرفع والنصب، في حين أنّ الخفض اختص بالأسماء أما الجزم فارتبط بالأفعال.

الفرع الثاني: تمثيل الإعراب في تفسير الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري

إن إلقاء نظرة تعريفية حول ظاهرة الإعراب من حيث المفهوم والتقسيمات التي تقوم عليها، يستلزم بعده التطرق إلى المستوى الإجرائي من البحث، ويتجسد ذلك في تتبع نموذج إعرابي في التفاسير الجزائرية الثلاثة: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأخيرًا أيسر التفاسير، حتى تنعكس وجهات النظر النحوية لهؤلاء الأعلام المؤلفين من خلال توظيفهم للمثال في سياق الشرح الإجمالي للآية القرآنية، وكذلك عبر استنباط طريقة كل مفسر في تحليل وترجيح المختلف فيه، في محاولةٍ للخروج بتصور واضح حول الشخصية الجزائرية اللغوية في إعراب القرآن الكريم.

أولًا- إعراب كلمة "الصابئون" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وتماشياً مع ما تم ذكره اتخذت كلمة "الصابئون" ميدانًا للتطبيق، التي وردت في قوله تعالى: {وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ } [سورة المائدة: 69]، بدايةً

فقد أقر كل من الثعالبي وأبو بكر الجزائري بالاختلاف الإعرابي في هذه اللفظة بالقول: "فاختلف في إعرابها"[1]، في حين أن أطفيّش لم يصرح به إنما يستنبط من استرساله في الكلام[2]، ثم يستهل الثعالبي برأي البصريين فيها فيقول: "ومذهب سيبويه، والخليل، ونحاة البصرة: أنه من المقدم الذي معناه التأخير"[3]، وعليه فمفردة الصابئون قد قُدِمت لكن أصلها هو التأخير في نهاية الجملة.

ويواصل الثعالبي فيذكر: "كأنّه قال: إن الذين آمنوا والذين هادوا، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والصابئون والنصارى كذلك"[4]، وتأويل الكلام: حتى من الصابئين ما يناله الأمان وعدم الحزن إذا توفرت فيهم

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 406.

- ينظر: أبو بكر الجزائري، نهر الخير، 1/ 655.

[2]- ينظر: أطفيش، تيسير التفسير، 4/ 95.

[3]- الثعالبي، المرجع السابق، 2/ 406.

[4]- الثعالبي، المرجع نفسه، 2/ 406.

شروط المؤمنين، وفي ذات السياق يقول أطفيش وجابر الجزائري: "وخبر الصابئون يقدر هكذا والصابئون والنصارى كذلك"[1]، ومُفاد ذلك حسب ما تقدم أن كلمة (الصابئون) جاءت مبتدأ لخبر محذوف تقديره "كذلك"، وقد توقف أبو بكر الجزائري في هذا القول ولم يزد عليه غيره بعكس المفسرين الآخرَين.

فيورد صاحب الجواهر الحسان في تفسيره: "قال ص: ووجه ثان أن خبر «إن» محذوف، أي: إن الذين آمنوا لهم أجرهم، وخبر «الصابئين»: من آمن وما بعده"[2]، ويقصد به الصفاقسي في كتابه "المجيد في إعراب القرآن المجيد"[3]، ويذكر أيضا أطفيش هذا الرأي بقوله: "وخبره جملة قوله {من آمن} منهم ...، وخبر إن محذوف يقدر مثل هذا قبل قوله والصابئون"[4]، والملفت للانتباه وجود اختلاف بين العَلمين في تقدير خبر إنّ المحذوف فقدره الثعالبي بأنه "لهم أجرهم"، أما في الثانية فكان تقديره "بمثل هذا"، وهو اختلاف تنوع متعلق بقطع ووصل الكلام وتأثيره على تشكيل المعنى.

وتماشياً مع ما تم ذكره فإن صاحب التيسير لم يعقب على ما ذهب إليه، بعكس الثعالبي الذي يبدو وكأنه استحسن هذا القول، ويظهر ذلك في مطلع كلامه نحو: "قال ابن عصفور وهو حسن جدا إذ ليس فيه أكثر من حذف خبر «إن» للفهم، وهو جائز في فصيح الكلام. انتهى. قلت: قال ابن مالك: وهو أسهل من التقديم والتأخير"[5]، فاستدلاله بوصف ابن عصفور له بالحسن وأنه من فصيح الكلام، ويترك المؤلف انطباعاً للقارئ بترجيحه لهذا القول على حساب التقديم والتأخير من حيث أنه اعتمد على حديث ابن مالك الذي يصب مضمونه في هذا المعنى.

وفي نفس الصدد يواصل الثعالبي كلامه فيضيف: "وقيل: إن الصابئين في موضع نصب، ولكنه جاء على لغة بلحارث الذين يجعلون التثنية بالألف على كل حال، والجمع

---

[1]– أطفيش، تيسير التفسير، 4/ 95.

– ينظر: أبوبكر جابر الجزائري، نهر الخير، 1/ 655.

[2]– الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 406.

[3]– ينظر: الصفاقسي، إبراهيم محمد (ت: 742هـ)، المجيد في إعراب القرآن المجيد (سورة الفاتحة والجزء الأول من سورة البقرة)، تحق: موسى محمّد زنين، الجماهيرية العظمى– طرابلس، 1401هـ/ 1992م، ط 1، ص: 282.

[4]– أطفيش، المرجع السابق، 4/ 95.

[5]– الثعالبي، المرجع السابق، 2/ 406.

بالواو على كل حال قاله أبو البقاء"[1]، ويعود أصل ذلك كما ذكره النحّاس: "إن الذين آمنوا اسم إن والذين هادوا عطف عليه، والصابئون وقرأ سعيد ابن جبير والصابئين بالنصب"[2]، فيكون اللفظ صابئون عطف على اسم إن "الذين آمنوا"، ومن حيث السند فقد قرأ بها سعيد بن جبير، لكن هذا لم يمنع أبو البقاء ذاته أن يصفه قائلاً: "وهو بعيد"[3]، دلالةً على ضعفه وكذلك بعده عن جادة الصواب.

وتجدر الإشارة إلى قلة اشتهار هذا الوجه عند المفسرين مقارنةً بالأقوال الأخرى، نحو أطفيّش الذي لم يتطرق له في تفسيره، وعلى الجانب الآخر يلاحظ تلميح الثعالبي في نهاية كلامه: "وقيل غير هذا"[4]، والمقصود وجود آراء إعرابية أخرى لهذا الموضع القرآني لكنه يكتفي عند هذا الحد ويتحاشى ذكر غيرها، وإلى جانب ما سبق إيراده لإعراب كلمة الصابئون يزيد صاحب التيسير عليه بتوجيهاتٍ نحويةٍ مضافةٍ، كما أنه يرفق ذلك في نهاية كل قول منها بإعطاء رأيه الشخصي فيها.

ثانيا- استطراد أطفيّش في إعراب كلمة "الصابئون"

وفي هذا الإطار يذكر أطفيّش أنّ الصابئين معطوفة على واو هادوا، ناسباً ذلك للكسائي قائلا: "وقال الكسائي: معطوف على واو هادوا ويعترض عليه فإنه لا يعطف على ضمير الرفع المتصل بلا فصل مستهل"[5]، فبين أنه اشترط العطف أن يكون على ضمير الفصل المرفوع، ويتابع المؤلف كلامه معلقاً: "ولعل الكسائي أجازه لكن إجازته ضعيفة، ويرده أن الصابئين على ذلك يهود"[6]؛ ومفاده أن الكسائي حتى وإن أجاز ذلك فهو ضعيف، وقد ردّ المؤلف هذا الرأي من حيث عدم اشتراك الصابئين واليهود في المعنى عكس ما يدل عليه العطف بين اللفظتين.

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 406.

[2]- النَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت: 338هـ)، إعراب القرآن، تحق: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ، ط 1، ص: 276.

[3]- أبو البقاء العكبري عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت: 616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تحق: علي محمد البجاوي، د. ت. ط، 1/ 452.

[4]- الثعالبي، المرجع السابق، 2/ 406.

[5]- أطفيش، تيسير التفسير، 4/ 95.

[6]- أطفيش، المرجع نفسه، 4/ 95.

ولا مناص من القول أن هذا التوضيح سبق به النّحاس كذلك، الذي قد ردّه من جهتين: "أحدهما أن المضمر المرفوع يقبح العطف عليه حتى يؤكد، والجهة الأخرى أن المعطوف شريك المعطوف عليه فيصير المعنى: إن الصابئين قد دخلوا في اليهودية وهذا محال"[1]، فلا يعطف على الضمير المتصل بتركيب الكلمة، ثانياً جعل الصابئين مندرجين ضمن طائفة اليهود وهم مختلفين عنهم، وبالاعتماد على النقطة الأولى والثانية قام النحّاس بتضعيف هذا الرأي، ولعل أطفيّش قد سار وفق هذا استطرادًا في تفسيره.

وبالعودة إلى مؤلف تيسير التفسير الذي أورد أيضا أن الصابئين يمكن لها أن تأتي بالرفع عطفاً على محل إن واسمها[2]، وإذا كان أطفيّش ابتدأ هذا الكلام بـ: "وقيل"[3] فذكره مجهولاً دون نسبة، فإن محي الدين درويش قد نسبه بقوله: "وهذا مذهب الكسائي والفراء"[4]، ثم أعطى المفسّر بعد ذلك رأيه فقال: "ويرده عدم استقامة المعنى وتوارد عاملين هما إن والابتداء، أو إن والمبتدأ على معمول واحد وهو الخبر"[5]، فردّه من حيث أنه: لا يستقيم المعنى في حالة العطف بين المؤمنين والصابئين، اشتراك عاملين هما إنّ والابتداء على معمول واحد وهو الخبر المحذوف للصابئين والمقدر بـ "كذلك".

ويختتم صاحب التيسير هذه الأوجه الإعرابية بتوجيه آخر وهو: "وقيل إِن بمعنى نعم فكل ما بعدها مرفوع"[6]، فأورد أن "إنّ" بمعنى نعم وكل ما يأتي بعدها حكمه الرفع، وذكره أيضا محي الدين درويش فأضاف في هذا المنوال: "فيكون «والصابئون» معطوفا على ما قبله"[7]، وقد عقب عليه أطفيش بقوله: "ويردُّه أنَّه لا يوجد ما تكون له جوابًا إلاَّ بتكلُّف وحذف، ولا تكون أوَّل الكلام، ولا شيء في القرآن يصحُّ أن تكون فيه «إنَّ» بمعنى

---

[1]– النَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت: 338هـ)، إعراب القرآن، تحق: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ، ط 1، ص: 276.

[2]– ينظر: أطفيش، تيسير التفسير، 4/ 95.

[3]– أطفيش، المرجع نفسه، 4/ 95.

[4]– درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى (ت: 1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، حمص– سورية، دار الإرشاد للشئون الجامعية، 1415هـ، ط 4، 2/ 527.

[5]– أطفيش، المرجع السابق، 4/ 95.

[6]– أطفيش، المرجع نفسه، 4/ 95.

[7]– درويش، إعراب القرآن وبيانه، 2/ 528.

«نعم» أو يترجَّح"[1]، فلم توجد في القرآن الكريم إنَّ بمعنى نعم وحتى إذا سُلم ذلك فلا يتوفر جواباً له إلا بتكلف صريح؛ وهو محل تفصيل وخلاف بين المفسرين والنحويين.

وتأسيسًا على ما تقدم بيانه فمن الضروري التنويه على ما أورده ابن عاشور في ترجيحه لإحدى هذه الآراء النحوية فقال: "وجمهور المفسرين جعلوا قوله والصابئون مبتدأ وجعلوه مقدمًا وقدروا له خبرا محذوفا لدلالة خبر (إن) عليه"[2]، فينقل إجماع في: أنّ (الصابئون) تكون مبتدأ وخبرها محذوف تقديره: كذلك، ثم ثمنّ المؤلف هذا الرأي بقوله: "والذي سلكناه أوضح وأجرى على أسلوب النظم وأليق بمعنى هذه الآية"[3]، إذ عدّه من أقوى المسالك الخادمة للمعنى الذي تؤديه الآية، وبالإضافة إلى ذلك فهو الأنسب له من حيث النظم القرآني.

هناك تكييف دلالي منطقي للرأي المختار نحو قول محي الدين درويش: "وإنما قدّم «الصابئون» تنبيها على أن هؤلاء أشد إيغالا في الضلالة"[4]، فبرر هذا التقديم بأنهم أكثر ضلالاً مقارنةً بالملل المذكورة، وفصّل ابن عاشور في هذه الفكرة فقال: "فنبه الكل على أن عفو الله عظيم لا يضيق عن شمولهم"[5]، رغم الانحراف العقدي الذي بلغه هؤلاء الصابئة إلا أن باب رحمة الله عزّ وجل مفتوحة أمامهم إذا هم آمنوا برسوله وعملوا صالحا، والتقديم هنا يفيد "التنبيه على تعجيل الإعلام بهذا الخبر"[6]، وفورية الاستدراك لبعث فيهم الأمل وتصحيح المفاهيم لغيرهم.

---

[1]– أطفيش، تيسير التفسير، 4/ 95– 96.

[2]– ابن عاشور، التحرير والتنوير، 6/ 270.

[3]– ابن عاشور، المرجع نفسه، 6/ 270.

[4]– درويش، إعراب القرآن وبيانه، 2/ 527.

[5]– ابن عاشور، المرجع السابق، 6/ 271.

[6]– ابن عاشور، المرجع نفسه، 6/ 271.

الخلاصة

استنادًا إلى ما سبق ذكره توصلت إلى نقاط عدة ألخصها فيما يلي:

لقد وقع اختلاف كبير في إعراب كلمة "الصابئون" من آية المائدة المذكورة، وبتتبع التفاسير الثلاثة: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، أحصيت ستة أوجه إعرابية لها، كان نصيب الثعالبي فيها ذِكْرُ ثلاثة وجوه، وأطفيّش خمسة وجوه، أما أبو بكر الجزائري فاكتفى بذكر وجهٍ واحدٍ، وعليه فقد كان صاحب التيسير أكثرهم إيراداً لهذه التوجيهات مع مناقشته لها نحويًا بإعطاء رأيه قوةً وضعفًا على حسب كل رأي، ثم يأتي بعده صاحب الجواهر الذي تطرق لبعض الأقوال وأعطى انطباعه حولها لكنه لم يفصّل كثيرا، وأخيراً جابر الجزائري الذي أورد الرأي المشهور فقط دون شرح أو استطراد لغيره.

وتفسير ذلك أنّ الصنعة الإعرابية حاضرةٌ في التفاسير الجزائرية الثلاثة لكنهم يتفاوتون في درجة التعامل معها، كما يلاحظ تضلع أطفيّش في إعراب القرآن الكريم من حيث اهتمامه الشديد به، وسعة اطلاعه على مختلف الآراء النحوية وكتب المتقدمين، ومن زاوية أخرى فإن (الصابئون) هي مبتدأ مقدم لخبر محذوف تقديره كذلك، وهذا بإجماع المفسرين والنحويين خاصةً البصريين منهم، والغرض من هذا القول هو: تعجيل التنبيه على أنه بالرغم من ضلال الصابئين مقارنةً باليهود والنصارى، إلا أن مغفرة الله ورحمته لهم تشملهم إذا رجعوا إلى طريق الحق بالإيمان بالله واتباع رسوله.

المطلب الثاني: توظيف النداء في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

تطرقت في هذا السياق للحديث عن أنموذج ثانٍ من المباحث النحوية، وأقصد بذلك دراسة ظاهرة النداء ضمن التفاسير الجزائرية الثلاثة، وعليه فقد قسمتها إلى مستوى نظري تناولت فيه التعريف بالمصطلح عند علماء النحو، ثم إلقاء نظرة حول عدد حروف النداء وأبرز دلالاتها، ثم مستوى آخر سعيت فيه لإعطاء مثال تطبيقي يجسد وجود هذا الأسلوب النحوي في كل من الجواهر الحسان؛ وتيسير التفسير؛ وأيسر التفاسير، وكذا تبيين كيفية تفاعل هؤلاء المفسرين مع المثال المختار من حيث التحليل والمناقشة ثم الترجيح للآراء الواردة فيه.

الفرع الأول: تعريف النداء ودلالات أهم حروفه

بادئ ذي بدء سأعمل في هذه الجزئية من البحث على تقديم صورة توضيحية بشكل مختصر لظاهرة النداء، من خلال الاعتماد على المصادر اللغوية التي تحدثت عن هذا الموضوع، وقد ركزت في ذلك على النقاط التالية: تقديم تعريف إجرائي لمصطلح النداء الذي بنيت عليه الأفكار التي تأتي من بعده، وبعده انتقلت لتعديد أهم حروفه المشهورة عند اللغويين، ثم ختمت هذه العناصر بالإشارة للمعاني الدلالية لأبرز حروف النداء ومدى تأثيره على سياق المتكلم في خطابه.

أولًا- تعريف النداء وأهم حروفه

بالعودة إلى كتب النحو أجد أنّ النداء قد عُرِف بتعريفات كثيرة اخترت منها: الحدّ الذي وضعه صاحب كتاب "النّحو التّعليمي" إذ قال: "هو أسلوب يستخدم في نداء أحد أو دعائه؛ لكي ينتبه إلى ما يريده المتكلم ويستمع إليه"[1]، فهو أسلوب المتكلم تجاه المستمع بغرض لفت انتباهه والإنصات لما يريد قوله، وقريبٌ من هذا المعنى يذكر خالد عبد العزيز: "النّداء هو طلب الإقبال بحرفٍ من حروف النّداء"[2]، فاشترط المؤلف إرفاق وجود أحد حروف النداء حتى يتحقق تمام طلب الإقبال من المستمع.

---

[1]- ياقوت، محمود سليمان، النّحو التّعليمي والتّطبيق في القرآن الكريم، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، 1417هـ/ 1996م، د. ط، ص: 995.

[2]- خالد عبد العزيز، النّحو التّطبيقي، ص: 441.

وعلاوةً على ما سبق لا يفوتني أيضًا التنويه إلى شرطٍ آخر، جعله الرضي الاستراباذي في شرحه قيداً فأورد في هذا الصّدد: "أخرج المندوب، لأنه المتفجع عليه، لا المطلوب إقباله"[1]، فهنا تفسير لإحدى درجات النداء وهي الندبة والتي تعني رجاء الإقبال لتقديم المساعدة والعون، وهي إذن تتضمن خلق فارق بين مناداة المتكلم والمتلقي وعدم التّساوي بينهما، وعليه فإن النّداء هو طلب المتكلم من المستمع الإقبال عليه، ويتم ذلك باستعمال حرف من حروفه، وإذا كان المنادي مفجوعًا فإن النّداء يخرج عن حقيقته لغرض الندبة وطلب المساعدة.

ثانيا- عدد حروف النداء

تماشيًا مع التسلسل المنطقي لتوضيح ماهية النداء وتأسيسًا على ما تقدم بيانه من تعريفات بخصوص هذا المصطلح، سأنتقل في البحث عن عدد الحروف الواردة في هذا الأسلوب مع الإشارة إلى الأكثر استعمالًا فيه؛ مع ذكر أهم الدلالات اللغوية والبلاغية لأبرز الحروف المتداولة، وهذا ما سأوضحه فيما يلي:

وتجدر الإشارة أنّ للنداء حروفًا استقاها أهل العلم من اللّغة العربية؛ فقد جاء في شرح ألفية ابن مالك: "والنِّداء له أحرف معيّنةٌ، جمعها أهل العلم حينما تتبّعوا ذلك في اللّغة العربيّة، وهذه الحروف كحروف التّنبيه، لكنّها خاصّة بالنِّداء"[2]، وتكون بذلك هذه حروف النداء متضمنة في حروف التنبيه لأن كلاهما يشتركان في استقطاب ذهن المتلقي بالإنصات للمخاطِب، وقريبٌ من هذا يذكر محسن عطية: "وللنداء حروف ينبّه بها المنادى هي: ياء، وأيا، وهيا، وأي، والهمزة، أما وا فهي حرف نداء لكنه مختص بالندبة"[3]، فيحصي ستة أحرف للنداء هي: يا، وأيا، وهيا، وأي، والهمزة، وا.

---

[1]- الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت: 686هـ)، شرح الرّضي على الكافية، تحق: يوسف حسن عمر، بنغازي- ليبيا، ك: اللّغة العربية والدّراسات الإسلامية، ج: قار يونس، 1996م، ط 2، 1/ 344- 345.

[2]- ابن العثيمين، محمد بن صالح، شرح ألفيّة ابن مالك، الرياض- السعودية، مكتبة الرشد ناشرون، 1434هـ، ط 1، 3/ 347.

[3]- محسن علي عطية، الأساليب النحوية عرض وتطبيق، عمان- الأردن، دار المناهج للنشر والتوزيع، 1428هـ/ 2007م، ط 1، ص: 129.

وفي ذات السياق صرح سعد النادري أن: "أحرف النداء ثمانيةٌ هي: الهمزة، وأيْ وآيْ ويَا وآ وأيَا وهيَا و وا"[1]، فجعلها ثمانية بدلاً من ستة بزيادته لحرفين هما: آيْ، والهمزة الممدودة، أما من حيث الأكثر انتشارًا فيما بينهما فيضيف النادري: "وأعمُّ أحرف النداء يا فإنّها تدخل على كلِّ نداءٍ"[2]، والحكم هنا عام سواءٌ في القرآن الكريم أو اللغة العربية، ويعضد ابن عثيمين هذا الأمر إذ صاغ تعريف النداء بقوله: "وهو طلب الإقبال بـ (يا)، أو إحدى أخواتها"[3]، فميّز المؤلف حرف النداء "الياء" بذكره صريحًا مع ربطه بعملية الطلب وذلك لغلبة وروده في الكلام مقارنةً بباقي الحروف الأخرى.

ثالثًا- دلالات حروف النداء

يلاحظ من القراءة الأولية لكتب المتخصصين في القديم والحديث؛ أنّ لكل حرف من حروف النداء معنًى مناسبًا يدل عليه، يقول محمود سليمان ياقوت بهذا الخصوص أن: "لكل حرف منها موضعًا يستعمل فيه"[4]، فالثابت أن موضع كل حرف يكون خادمًا للسياق العام للكلام لغوياً ودلالياً ضُمِّن في كل جملة يوظف فيها، وتنقسم هذه الحروف إلى أنواع: "الأوّل: ما كان للبعيد، والثّاني: ما كان للقريب، والثّالث: ما كان للنُّدبة"[5]، فتتمايز حسب قرب المنادى أو بعده، وقد أضاف ابن عثيمين ما دل على المندوب، وفيما يلي توضيح للمقصود الوارد في كل منها نحو:

بدايةً بالهمزة التي يوجد فيها اتفاق تام بأنها حرف للمنادى القريب؛ قال فاضل السامرائي: "وأما الهمزة فللقريب"[6]، وقد أثرى محسن عطية هذه الفكرة فذكر أنها: "تستعمل للمنادى القريب منك حكما أو مسافةً"[7]، فيجوز فيها الأمرين: القرب الحقيقي أو مجرد تعبير معنوي في حكم القريب، والحرف الثاني المجمع عليه هو "وا النداء" التي تأتي في

---

[1]- أسعد النادري، نحو اللغة العربية، ص: 723.

[2]- أسعد النادري، المرجع نفسه، ص: 723.

[3]- ابن عثيمين، شرح ألفيّة ابن مالك، 3/ 347.

[4]- محمود ياقوت، النّحو التّعليمي، ص: 995.

[5]- ابن عثيمين، المرجع السابق، ص: 347.

[6]- فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، جامعة بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1990م، د. ط، 4/ 692.

[7]- محسن عطية، الأساليب النحوية، ص: 129.

الغالب للندبة، جاء في كتاب نحو اللغة العربية: "وا لنداءِ المندوب متفجعًا عليه أو متوجعًا منه"[1]، فهي للأثر الذي خلفه المُصاب أو لمصدر الوجع ومحله.

أما بالنسبة لحروف النداء المتبقية فيرى السامرائي أنها: "للشيء المتراخي عنهم أو الإنسان المعرض عنهم الذي يرون أنه لا يقبل عليهم إلاّ باجتهاد"[2]، فهي إذن للمتخاذل أو المعرض، وكذلك ما كان بعيدًا أو في حكمه؛ قال ابن عقيل في هذا المنوال: "فإما أن يكون بعيدًا، أو في حكم البعيد –كالنائم والساهي– أو قريبًا"[3]، فحكم البعيد يشمل كل من يغيب تركيزه نحو: النائم والساهي والغافل، لأن عدم الانسجام الفكري عن المنادي يجعل المنادى وكأنه بعيد مكانيًا.

وهناك تفصيل لمعاني حروف النداء الأخرى مثل: "أي" التي تستعمل لتراخي المنادى رغم قربه؛ في حين أن "أيا" و"هيا" للمتراخي المتباعد، أما "يا" فهي لنداء القريب والبعيد[4]، وأخيرًا "آي وآ وأيا وهيا للنداء البعيد"[5]، والملاحظ أنّ البعد والقرب هنا حسي أكثر منه واقعي، ومن زاوية أخرى يضيف محمود ياقوت قائلًا: "وتستعمل الحروف الأخرى مع المنادى البعيد، وقد تكون مع القريب حسب بعض الجوانب الدلالية والبلاغية"[6]، فقد توظف حروف القرب في موضع البعد أو العكس؛ وذلك حسب الحاجة الدلالية والبلاغية اللازمة لسياق الكلام.

---

[1]– أسعد النادري، نحو اللغة العربية، ص: 723.

[2]– السامرائي، معاني النحو، 4/ 692.

[3]– ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 3/ 255.

[4]– ينظر: محسن عطية، الأساليب النحوية، ص: 130.

[5]– أسعد النادري، المرجع السابق، ص: 723.

[6]– محمود ياقوت، النّحو التّعليمي، ص: 996.

الخلاصة

بناءً على ما تطرقت إليه أصوغ نافلة القول فيما يلي:

لقد تم وضع تعريفات عديدة لمصطلح النداء من طرف المشتغلين في علم النحو من المتقدمين والمتأخرين؛ والتي أغلبها تذكر أنه: أسلوب يتم فيه طلب المخاطب من المتلقي الإنصات له والإقبال عليه، ويتم ذلك باستعمال الحروف التي تسمى حروف النداء، وقد يكون للتعبير عن فاجعة أو شكوى مست المنادي، وتجدر الإشارة إلى الاختلاف الحاصل في إحصاء حروف النداء فمنهم من ذكر أنها ستة حروف، والبعض الآخر جعلها ثمانية أحرف وهو الراجح لأنه يغطي كل الحروف الثابتة، وهي: الهمزة، وأيْ، وآيْ، ويَا، وآ، وأيَا، وهيَا، ووا.

وأكثر الحروف انتشارًا في النداء هو "يا" فيغلب وجوده في نصوص اللغة العربية، وكذلك في القرآن الكريم، أما على المستوى الدلالي فهناك إجماع في أن الهمزة تكون للقريب حقيقة أو مجازاً، أما "وا النداء" فتأتي للندبة، أما باقي الحروف فالباحث فيها قد يلاقي بعض التغيير من كتاب لآخر، وبشكل عام هي تستعمل معنويًا والانسجام الفكري مع المنادى، فتصف "أي" تراخي المنادى رغم قربه؛ بعكس "أيا"، و"هيا" التي هي للمتراخي المتباعد، في حين "يا" تكون للقريب والبعيد، أما "آي، وآ، وأيا، وهيا" فهي للبعيد، كما يلاحظ على معاني هذه الحروف أنّها قابلة لتتماشى مع سياق الكلام.

الفرع الثاني: تمثيل النداء في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

تأسيسًا على الجانب النظري الذي حاولت من خلاله تقديم رؤية مبسطة حول مصطلح النداء مع أبرز دلالات حروفه، سأنتقل الآن للحديث عن المستوى التطبيقي لهذا المبحث النحوي، وبطبيعة الحال سيكون حيز الدّراسة فيه هو المؤلفات التفسيرية الجزائرية الثلاثة: الجواهر الحسان، وتيسير التفسير، وأيسر التفاسير، وعليه سأعمل على بحث توظيف مُصَنِفيهم لأسلوب النداء في شرح نص قرآني معين، مع ذكر الأقوال التي اعتمدها هؤلاء الأعلام في ذلك، وكذلك الطريقة التي اتبعوها في الترجيح والاستنباط.

أولًا- المنادى "اللّهم" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وتماشيا مع هذا المنطلق اتخذت من اللفظة القرآنية "اللّهم" من قوله تعالى: {قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ} [سورة آل عمران: الآية 26]، أنموذجًا تجسيديًا لظاهرة النداء في التفاسير الجزائرية الثلاثة، وأستهل بصاحب الجواهر الذي ذكر: "أن الأصل في «اللّهمّ»: يا ألله، فعوض من ياء النداء ميما مشددة"[1]، وبالرجوع للتيسير فقد جاء بهذا الشأن: "والميم عوض عن أصل حروف النداء، وهو ياء"[2]، أمّا مؤلف أيسر التفاسير فأورد: "{اللهُمَّ}: يا الله حذف حرف النداء "يا" وعوض عنه الميم المشددة"[3]، فقد اتفقوا على نفس الطرح، خاصةً بين الثعالبي وجابر الجزائري اللَّذيْن اشتركا في صياغةٍ واحدةٍ.

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ هذه الفكرة المتبناة، والتي مفادها أن الميم في كلمة "اللّهم" هي تعويض عن حذف حرف النداء يا للمنادى، ويضيف أطفيّش: "ولكونه حرفين: ياءً وألفًا شدِّدت الميم فتكوّن حرفين"[4]، فجعل هذا التعويض يعود لحرفي الـ: يا، وأ، وليس حرفا واحدًا، أما جابر الجزائري فينهي كلامه قائلًا: "وهو خاص بنداء الله تعالى"[5]، فهو نداء مختص بالذات الإلهية، ويعود أصل هذا الرأي للبصرين وهو ما بينه الثعالبي في

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 27.

[2]- أطفيش، تيسير التفسير، 2/ 280.

[3]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 1/ 303.

[4]- أطفيش، المرجع السابق، 2/ 280.

[5]- أبو بكر الجزائري، المرجع السابق، 1/ 303.

بداية كلامه: "ومذهب البصريين ..."[1]، في حين يرى الكوفيون أن: "الميم ليست عوضا منه بل بقية من جملة محذوفة وهي أمنا بخير"[2]، كما نقله السيوطي عنهم في كتابه.

وتماشيًا مع ما تم ذكره فإن المفسرين الجزائريين الثلاثة قد اعتمدوا المذهب البصري في إرجاع الميم من كلمة اللّهم إلى حذف حرف النداء يا، وفي نفس الصدد لا بد من الإشارة إلى صاحب تيسير التفسير إذ لم يتوقف عند هذا الحدّ بل أثرى هذه الفكرة من خلال قوله: "وخصَّت الميم لشبهها بالواو التي هي حرف علّة"[3]، فَيقدَّرُ حرف النداء المحذوف بأنه قد يكون أيضًا وا الندبة وذلك انطلاقًا من: التشابه بين حرفي الميم والواو، فهما من مخرج واحد وهو الشفتان، كما لهما صفات مشتركة هي: الجهر، والاستفال، والانفتاح[4]، فهذه نقاط تثبت الاتفاق بين الحرفين في المخرج والصفات.

ثانيًا- تقدير حرف للمنادى "اللهم" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

يذكر أطفيش الاعتبار الثاني لترجيح أن حرف النداء المحذوف هو وا فيقول: "كثرت زيادتها، وتكون مع الألف حرف نداء في الندبة؛ وقلَّت في غيرها"[5]، لكثرة توظيفها في النداء وقد أورد النادري بهذا الخصوص: "وا أكثر استعمالا منها في هذا الباب"[6]، فبعد ياء النداء هي الأكثر انتشاراً خاصةً في باب الندبة والاستغاثة، وبالعودة لمؤلف التيسير فيضيف: "ولأنَّها أخت الياء التي هي بعض يا"[7]، ويقصد أن حرف الوا قريبٌ من الياء، إذ أطلق المفسر عليها وصف "أختها"، وزاد عليه بأن الواو هي جزء من الياء بمعنى أن الياء في إحدى حالاتها تكون سببًا في ظهور الواو.

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 27.

[2]- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر (ت: 911هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحق: عبد الحميد هنداوي، مصر، المكتبة التوفيقية، د. ت. ط، 2/ 64.

[3]- أطفيش، تيسير التفسير، 2/ 280.

[4]- ينظر: القرش، أبو عبد الرحمان جمال إبراهيم، دراسة المخارج والصِّفات، جمهورية مصر العربية، مكتبة طالب العلم ناشرون، 1433هـ/ 2012م، ط 1، ص: 99، 200.

[5]- أطفيش، المرجع السابق، 2/ 280.

[6]- أسعد النادري، نحو اللغة العربية، ص: 723.

[7]- أطفيش، المرجع السابق، 2/ 280.

وتستند العبارة السابقة لمصادر لغوية على سبيل المثال ما جاء في الكتاب: "والألف تشبه الياء والواو، تشبههما في المد، وهي أختهما"[1]، والشاهد هنا أن الواو شبيهةُ كل من الألف والياء في صفة المد، وبالنسبة للشطر الثاني من الجملة قال ابن منظور: "واو: حرف هجاء، وهي مؤلفة من واو وياء وواو"[2]، وفي صيغة أخرى: "وتبدل من ثلاثة أحرف وهي الهمزة والألف والياء"[3]، فالملاحظ أن الياء هي من مكونات حرف الواو كما تُبدَل منه أيضًا، ونافلة القول أنّ هذه هي الاعتبارات التي اعتمدها أطفيّش لتأكيد احتمال أن وا الندبة هو حرف النداء المحذوف.

ولعله من المفيد النظر في سياق الآية يقول الثعالبي: "إذ الآية في معنى دعاء ورغبة، فكأن المعنى: بيدك الخير فأجزل حظي منه"[4]، وقريبٌ من هذا الإطار الدلالي جاء في أيسر التفاسير أن: "من هداية الآيتين: فضل الدعاء بهاتين الآيتين بأن يقرأهما العبد"[5]، وعليه النداء في هذا الموضع يخرج عن غرضه الحقيقي ليكون بقصد الدعاء من مستوى أدنى وأضعف إلى مستوى أقوى وأعلى، فهو أقرب من الندبة والاستغاثة لما فيه من تمام الانكسار والخضوع لله عزّ وجل لنيل الخير والرزق، ومنه فرؤية أطفيش فيها شيءٌ من الصحة باعتبار أن وا الندبة مناسبةٌ لهذه الحالة من الضعف.

ثالثًا- دلالات حذف حرف النداء في كلمة "اللّهم"

ومن زاوية أخرى فإن حذف حرف النداء في لفظ المنادى "اللّهم" يقتضي حكم الوجوب، إذ اشترط خالد عبد العزيز: "أن يُحْذَفَ حرف النداءِ ويُعَوّض ميم مشددة في آخر لفظ الجلالة، فتقول: اللّهُمَّ، نحو قوله تعالى: {ٱللَّهُم رَبَّنَآ أَنزِلۡ عَلَيۡنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ} [سورة المائدة: 114]"[6]، فمن المتفق عليه عدم اقتران حرف النداء والميم

---

[1]- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء (ت: 180هـ)، الكتاب، تحق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1408هـ/ 1988م، ط 3، 4/ 189.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، 15/ 485.

[3]- ابن منظور، المرجع نفسه، 15/ 485.

[4]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 2/ 27.

[5]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 1/ 305.

[6]- خالد عبد العزيز، النّحو التّطبيقي، ص: 448.

المشددة في لفظ "اللّهم"، غير أنه حدث في كلام العرب وأنِ اجتمعا، فقد ثبت في البيت الشعري الذي يقول[1]: إنّي إذا ما حدث ألماً أقول يا اللهمّ يا اللهمّا.

ويمكن تفسير اجتماع المنادى اللهم مع حرف النداء المزمع حذفه بأنّه من قبيل الضرورة الشعرية و: "ما كان ضرورةً لا يصلح أن يقوم دليلا"[2]، فهي ليست قاعدةً عامةً بل تعامل على سبيل ما شذّ من لسان العرب، ولمواصلة الحديث عن هذه اللفظة فقد أشار الأشموني إلى أنها تأتي على ثلاثة أشكال: النداء المحض، التمكين للجواب في نفس السامع، دليل على الندرة وقلة وقوع المذكور[3]، فتكون: للنداء؛ أو لتأكيد الجواب؛ أو للقلة والندرة، أما بالنسبة لمحلها بالنسبة للآية فهي للدعاء المحض.

كما لا يفوتني التنويه على ما أورده صاحب معاني النحو الذي بعد أن عدّد أغراض النداء في كلمة اللهمّ[4]، فأشار أيضًا إلى دلالات حذف حرف النداء والتي ذكر منها: العجلة للفراغ من الكلام، أو للإيجاز والاختصار، أو للدلالة على قرب المنادى من المنادي إما ماديًّا أو معنويًا[5]، ونتيجةً لذلك فقد جاء الحذف في الآية السابقة بينةً على درجة القرب بين النبي وربه عزّ وجل وعلو شأنه ومكانته عنده، كما فيه توصيف للمسارعة على طلب المُلك من الله والعز والهداية.

---

[1]–" وهذا البيت لأمية بن أبي الصلت، وقيل: إنه لأبي خراش الهذلي"، ينظر: شُرَّاب، محمد بن محمد حسن، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية "لأربعة آلاف شاهد شعري"، بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة، 1427هـ/ 2007م، ط 1، 3/ 54.

[2]– الخوّام، رياض بن حسن، محاضرات في أصول النحو العربي وقضاياه، عمان، الأردن، أروقة للدراسات والنشر، 1439هـ/ 2018م، ط 1، ص: 94.

[3]– الأشْمُوني، أبو الحسن علي بن محمد بن عيسى نور الدين الشافعي (ت: 900هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1998م، ط 1، 3/ 31.

[4]– ينظر: السامرائي، معاني النحو، 4/ 697.

[5]– ينظر: السامرائي، المرجع نفسه، 4/ 694، 695، 696.

الخلاصة

يلاحظ من خلال معالجة أنموذج المنادى في التفاسير المختارة أن:

أعلام الجزائر الثلاثة بعد أن فسروا قوله تعالى: {قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ} [سورة آل عمران: الآية 26]، وتطرقوا للفظة «اللّهمّ» فكان بينهم شبه اتفاق في تبني الرأي البصري القائل: أن أصل الكلمة كان "يا ألله" ثم حُذِفت يا النداء وعوضت بميمٍ مشدّدة، أما أطفيّش فأرجعه لحرفين الياء والألف، في حين يرى الكوفيون أن الميم هنا ليست تعويضًا عن حرف النداء إنما هي بقية جملة محذوفة وهي "أمنا بخير"، وهو رأي مرجوح حسب أغلب كتب النحو العربي في القديم والحديث.

وفي حدود اطلاعي تبين لي تلميح صاحب التيسير بشأن حرف النداء المحذوف، الذي قد يكون بدرجة أقل "وا الندبة" وذلك من خلال عدة نقاط: التشابه بين الحرفين الميم والواو في المخرج والصفات ما جعل التعويض في التشديد سهلًا، كثرة توظيف وا الندبة في النداء خاصةً في باب طلب العون، قرب حرفي الواو من الياء بل إن الياء في إحدى حالاتها تكون سببًا في ظهور الواو، كما وضح الثعالبي وأبو بكر الجزائري أن أسلوب النداء في هذه الآية ذُكر بقصد الدعاء، والذي يوصف هذا الأخير بتمام الانكسار والخضوع لله عزّ وجل لنيل الخير والرزق.

ولا مناص من أن أطفيش قد امتاز بمكانة نحوية بارزة تجلت في لمسته التحليلية لهذه الظاهرة، ثم لعله من المفيد التطرق أيضًا لأهم ما جاء حول المنادى "اللّهم" بدايةً بوجوب حذف حرف النداء وعدم اقترانه مع لفظ الجلالة، ثانيًا قد تخرجُ هذه اللفظة إلى أغراض أخرى مثل: تأكيد الجواب؛ أو دلالةً على القلة والندرة، ثالثًا يؤدي حذف حرف النداء إلى دلالات منها: السرعة في الكلام، للإيجاز، دلالة قرب بين المنادي والمنادى، ونتيجةَ الحذف في الآية عظم قدر النبي عليه الصلاة والسلام عند الله عزّ وجل، والحاجة للمسارعة إلى الاعتماد على الله عزّ وجل في طلب المُلك والعز والهداية.

المبحث الثاني:

توظيف المباحث الدلالية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

استنادًا إلى الطريقة التي سرت عليها في دراسة المباحث اللغوية السابقة ضمن التفاسير الآتي ذكرها: الجواهر الحسان؛ وتيسير التفسير؛ وأيسر التفاسير، وقد اتبعت المنهجية ذاتها في معالجة الجانب الدلالي والتي كانت آخر النماذج بحثًا، مركزًا في ذلك على هاتين الظاهرتين لتكونا محورًا للدراسة وهما: الأضداد، والمشترك اللغوي؛ وبطبيعة الحال مازال هناك العديد من القضايا المبثوثة في أمهات المصادر والمراجع لكن كان اقتصاري عليهما من باب التمثيل لا الحصر، وعليه فقد حاولت إبراز تعامل هؤلاء الأعلام الجزائريين مع هذا النمط الدلالي عبر مؤلفاتهم التفسيرية السابقة.

المطلب الأول: توظيف الأضداد في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

تأسيسًا على ما أوردته سلفًا جاء هذا الحديث عن النماذج الدلالية المختارة، وقد استهللت ذلك بضدية الألفاظ في اللغة العربية، كما تجدر الإشارة إلى أن هذه العملية التوضيحية قد طالت جانبين: تعلق الأول منهما بتقديم تعريف عن مفهوم الأضداد الذي يعتبر المصطلح المفتاحي، ثم التطرق للاختلاف الواقع في هذه الظاهرة بين فريقٍ مُقرٍّ وآخر منكر لوجودها، في حين خُصِص الشق الثاني منه ليكون تطبيقًا لهذا النوع الدلالي؛ وذلك عبر اقتراح مفرد قرآني تتجسد فيه صفة الضدية ثم استقرائه في التفاسير الجزائرية الثلاثة.

الفرع الأول: تعريف الضد وموقف العلماء منه

حريٌ بي التطرق في هذا المستوى النظري بدايةً إلى إلقاء الضوء على ماهية مصطلح "الضد"؛ والذي على أساسه ستقوم هذه الجزئية من البحث، ويمتد إلى غاية التطبيقي منه، ثم بعد ذلك سأنتقل للتكلم عن موقف علماء اللغة حوله من خلال استحضار أهم الآراء الواردة في هذا المبحث الدلالي، والتي تنقسم بشكل عام إلى فريقين أحدهما مثبت لهذه الظاهرة والآخر ينفي حقيقة أصلها ويُرجعها إلى تأويلات أخرى، ولتحقيق ما تقدم اعتمدت أهم المؤلفات اللغوية التي اهتمت بهذا الموضوع؛ من علماء اللغة المتقدمين وكذلك من اجتهادات المفكرين والمحدثين في العصر الحديث.

أولًا- تعريف الأضداد

وتعدُّ ظاهرة الأضداد على أنها: "من سنن العرب المشهورة كقولهم: الجون: للأبيض والأسود"[1]، فهي عادة تعارف عليها العرب في كلامهم شعرًا ونثرًا، أما بخصوص وضع مفهوم الأضداد، قال الأنباري: "فيكون الحرف منها مؤديا عن معنيين مختلفين"[2]، وكان هذا في بداية كتابه الذي جمع فيه الكلمات التي تؤدي كل منها معنيين متضادين، وقريبٌ منه محمد حسين الذي صاغ تفسيرًا لهذا المصطلح بقوله: "الأضداد مصطلح أطلقه اللغويون العرب على الألفاظ التي تنصرف إلى معنيين متضادين"[3]، إذن فالضدية تستعمل للدلالة على اللفظ الذي يحمل المعنى ونقيضه فهي تجمع بين المتغايرين.

ويضيف محمد حسين في تفصيل كلامه قائلًا: "وعليه فليست الأضداد اللفظية التي تتقابل فيها المعاني دون أن يتّحد اللفظ كالليل والنهار"[4]، فأُخرِج في هذا التعريف الاختلاف الذي يلحق كلاً من المعنى واللفظ أيضًا، وفي ذات السياق يقول مختار عمر: "لا نعني بالأضداد ما يعنيه علماء اللغة المحدثون من وجود لفظين يختلفان نطقا ويتضادان معنى"[5] فخصّ هذا المفهوم بالمحدثين، غير أن الهمذاني أطلق الأضداد على ما تغاير لفظه وتقابل معناه[6]، فهذا المفهوم لم يقتصر على المعاصرين فقط بل وُجد كذلك عند المتقدمين؛ غير أنّ المحدثين هم الأكثر توظيفًا له مقارنة بمن سبقهم.

وتماشيًا مع ما تم ذكره فإن عدنان رشيد في رسالته لنيل الماجستير قد أُطلق على الاختلاف في اللفظ والتضاد في المعنى اسم "التقابل الدلالي"[7]، ويكون بذلك وصفًا دقيقًا

---

[1]- أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت: 429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تحق: عبد الرزاق المهدي، بيروت- لبنان، إحياء التراث العربي، 1422هـ/ 2002م، ط 1، ص: 263.

[2]- الأنباري، أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فَروة بن قطن بن دعامة (ت: 328هـ)، الأضداد، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت- لبنان، المكتبة العصرية، 1407هـ/ 1987م، د. ط، ص: 1.

[3]- آل ياسين، محمد حسين، الأضداد في اللغة، بغداد، مطبعة المعارف، 1394هـ/ 1984م، ط 1، ص: 99.

[4]- آل ياسين، المرجع نفسه، ص: 99.

[5]- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، القاهرة، عالم الكتب، 1998م، ط 5، ص: 191.

[6]- ينظر: الهمذاني، عبد الرحمان بن عيسى بن حمّاد، الألفاظ الكتابية، تحق: إميل بديع يعقوب، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1991م، ط 1، ص: 278- 279.

[7]- ينظر: عدنان رشيد، المباحث اللغوية والنحوية في كتابي الشنتمري، ص: 167.

لهذا النوع من الأضداد وهو يعتبر خارج حدود الدراسة، ومن زاوية أخرى فإن اللغة العربية بشكل عام تتفرد بظاهرة الأضداد وهو ما يثبته رمضان عبد التوّاب في كتابه فيقول أنه: "لا وجود لهذه الظاهرة، فيما أعلم، في غير اللغة العربية من اللغات الأخرى"[1]؛ وعليه فقد تميز اللسان العربي عن غيره بسمة الضدية في الألفاظ والتي تمنح اللغة اتساعًا في المعاني بمفردات قليلة.

ثانيًا- موقف العلماء من الأضداد

يُلاحظ من خلال القراءة الأولية لموضوع التضاد أن المشتغلين في المجال اللغوي قد كانت لهم فيه وجهات نظر متعددة، يمكن تجسيد هذا الخلاف في فريقين رئيسين: الأول أيّد وجود هذه الظاهرة في الألفاظ العربية بعكس الثاني الذي أنكرها بشكل أصلي وأرجعها لاعتبارات أخرى، وعليه سعيت لتحليل أهم الشواهد التي يقوم عليها كل اتجاه بغرض المناقشة والترجيح بين الرأيين إن أمكن ذلك، ولا بد من الإشارة إلى أن هذه المادة العلمية مستقاة من مصادر ومراجع لغوية متنوعة تجمع بين القديمة والمعاصرة.

أ- موقف العلماء المثبتين للأضداد

بدايةً مع الرأي المقرّ بوجود الأضداد والذي ينضوي تحته الكثير من الأعلام على حدّ قول أحمد عمر: "وقد انضم معظم علماء الأصول إلى جمهرة اللغويين في إثبات هذه الظاهرة"[2]، ففيه جمهور اللغويين إلى جانب أغلب الأصوليين أيضًا، ومن بين هؤلاء العلماء[3]: الخليل، وسيبويه، وابن السكيت، وابن دريد، والمبرد، والسيوطي؛ ومن أبرز من ألَّف في الأضداد من أئمة اللغة يذكر عبد الواحد وافي: "كتاب الأضداد لابن الأنباري الذي أحصى فيه من هذا النوع ما زاد على الأربعمائة"[4]، ومن أجل هذا الكم الكبير اعتبر ابن الأنباري من المتوسعين في ذلك.

---

[1]- عبد التواب، رمضان، فصول في فقه العربية، القاهرة، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، 1420هـ/ 1999م، ط 6، ص: 338.

[2]- مختار عمر، علم الدلالة، ص: 195.

[3]- ينظر: فوزية جميل عبد الكريم داود، البحث الدلالي عند محمد رشيد رضا في تفسير المنار للقرآن الكريم، ق: اللغة العربية، ك: الآداب والعلوم، ج: آل البيت، عمان- الأردن، 2000- 2001م، ص: 126- 127.

[4]- علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م، ط 3، ص: 149.

وجديرٌ بالذكر أن القائلين بالأضداد ليسوا على درجة واحدة، وفي هذا السياق يقول أيضًا مختار عمر: "يتفاوت المثبتون للأضداد في توسيع مفهوم اللفظ وتضييقه، ومن الموسعين من بالغ في التوسيع، كما أن من المضيقين من بالغ في التضييق"[1]، ونتيجةً لهذا الاختلاف الواقع بينهم فقد قسمهم إلى: موسعين، ومضيقين في الأضداد، والمبالغين في التوسيع أو التضييق، ولا مناص من القول أن هذا التصنيف يتغير حسب المرجع الذي يتخذه كل باحث في رؤيته للقواعد التي تبناها هؤلاء العلماء.

وفي نفس الصدد، فإن من القائلين بالتوسيع في الأضداد: ابن السكيت، الفارابي، أما المضيقون فمنهم: ابن دريد، أبو علي القالي، في حين أُعتبِر قطرب، وابن الأنباري من المبالغين في التوسيع، أما بالنسبة للمبالغين في التضييق فمعظمهم من المحدثين[2]؛ نحو: إبراهيم أنيس الذي أثبت التضاد لألفاظ قليلةٍ جدا إذ قال: "ليس بينها ما يفيد التضاد بمعناه العلمي الدقيق إلا نحو عشرين كلمة في كل لغة"[3]، والمُلاحظ عدم وجود ضابط يميز كل صنف من هؤلاء الأربعة عن بعضها البعض، والذي يتبين من خلاله بداية ونهاية كل واحد منها ولو بشكل تقريبي.

وإذا كان الإنتاج الأدبي للمحدثين العرب امتدادًا لاجتهادات أئمة اللغة القدامى، فقد كانت لهم أيضا مواقف متباينة في الأضداد[4] كما وصفها سعد جاسم في رسالته، واستدل على ذلك بإبراهيم السّمرائي حيث ذكر: "وقد أحصيت من هذا القبيل ما يقرب من مائة وخمسين مادة حفلت بها كتب الأضداد وهي لا تملك الضدية"[5]، ويمكن إضافة النتيجة التي صاغها صبحي الصالح بقوله: "وإذن، فالتضاد على ضآلة مقداره"[6]، فرغم إقرارهما بهذه الظاهرة إلا أنهما استبعدا كمًا هائلاً من الألفاظ مما يجعلهما من المضيقين في الأضداد على رأي أحمد مختار عمر.

---

[1]– مختار عمر، علم الدلالة، ص: 196.

[2]– ينظر: مختار عمر، المرجع نفسه، ص: 197– 198.

[3]– إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص: 185.

[4]– ينظر: سعد جاسم، المباحث اللغوية في منهاج البراعة، ص: 229.

[5]– السّمرائي إبراهيم، التّطور اللّغوي التّاريخي، بيروت– لبنان، دار الأندلس، 1401هـ/ 1981م، ط 2، ص: 107.

[6]– صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص: 313.

ب- موقف العلماء المنكرين للأضداد

أمّا الفريق الثاني الذي ينفي الأضداد بصفة أصلية، فمن أشهر من يرى به ابن درستويه الذي كان له تأليفٌ سماه "إبطال الأضداد"؛ وبهذا الخصوص يذكر السيوطي: "فاستفدنا من هذا أن ابنَ درستويه ممن ذهب إلى إنكار الأضداد وأنَّ له في ذلك تأليفًا"[1]، إلا أنّ هذا الكتاب ضاعت نسخته؛ كما قال صاحب فقه اللغة: "لم يصل إلينا لسوء الحظ هذا الكتاب، ولذلك لم نقف على وجه اليقين على الأسس التي اعتمد عليها ابن درستويه في مذهبه"[2]، هذه العبارة فيها دلالة على الحسرة لعدم معرفة الأسس التي اعتمدها في تبني هذا الرأي، وكذلك لأن هذا الكتاب سيشكل إضافة لهذا الجانب من اللغة العربية.

ولقد ثبت عن ابن سيده أنّ أحد شيوخه ينكر الأضداد؛ فجاء في كتابه: "وقد كان أحد شيوخنا ينكر الأضداد التي حكاها أهل اللغة وأن تكون لفظة واحدة لشيء وضده"[3]، وتعريضه على هذا القول مما يدل على أنه يرى خلاف ما ذهب إليه شيخه، ثم أضافت فوزية جميل الآمدي لهذا الفريق بقولها: "وتلاه الحسن بن بشر الآمدي في إنكار الأضداد كما يستوحي من كتاب (الموازنة)"[4]، لكن بالعودة لهذا الكتاب والأمثلة التي قدمها[5]، يبدو أن الأقرب للصواب نسبة الآمدي للمضيقين بدلاً من منكري الأضداد مطلقًا.

ويُحسب الجواليقي على قائمة الفريق الثاني ففي شرحه لباب تسمية المتضادين باسم واحد يقول: "المحققون من علماء العربية ينكرون الأضداد"[6]، والمتتبع لهذا المؤلف يجد موقفه واضحًا في كتابه من خلال أنه يقوم بـ "عرض كثيرٍ من كلمات الأضداد وبين عدم التضاد فيها"[7]، ولذلك فإن أغلب الباحثين يعدّونه من المنتصرين لمذهب المنكرين، أما

---

[1]- السيوطي، المزهر، 1/ 311.

[2]- عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص: 148.

[3]- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (ت: 458هـ)، المخصص، تحق: خليل إبراهم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1417هـ/ 1996م، ط 1، 4/ 173.

[4]- فوزية جميل، البحث الدلالي عند محمد رشيد رضا، ص: 127.

[5]- ينظر: الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر (ت: 370هـ)، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحق: السيد أحمد صقر وعبد الله المحارب، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994م، ط 1، 1/ 181، 3/ 287، 3/ 372.

[6]- الجواليقى، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن (ت: 540هـ)، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت. ط، ص: 182.

[7]- مختار عمر، علم الدلالة، ص: 194.

بالنسبة للمحدثين فيعتبر سعد جاسم في رسالته اسم محمد حسين من المنكرين، مستشهدا بقوله: "أن التضاد ليس أصيلاً في وضع اللفظة، وما دام كذلك فلا أضداد في اللغة"[1]، فهو ينفي وجود التضاد في العربية بشكل قطعي.

وفضلًا عن ذلك يواصل محمد حسين كلامه إذ يذكر: "إنما ألفاظ اعتور كلاً منها عامل من العوامل المختلفة فجعل منه ضداً"[2]، فأرجع الألفاظ التي يظهر فيها التضاد إلى اعتبارات لغوية أخرى نحو: التطور الدلالي، أو اختلاف اللهجات ... الخ، لكن بالاستقراء الدقيق لكتابه الأضداد في اللغة أجد قوله: "بحيث لا يبقى منها إلاّ ألفاظ معدودة قد تكون ضديتها سحيقة القدم"[3]، فيقرّ بمبدأ الضدية حتى وإن كان قديمًا بنظره والشاهد أنه لا ينكر كليّاً الأضداد، وللجمع بين الفكرتين فالأرجح أن محمد حسين آل ياسين من المبالغين في التضييق لهذه الظاهرة.

الخلاصة

استنادًا إلى ما سبق إيراده توصلت إلى النتيجة التالية:

عُرِفت الأضداد باعتبارها سنة في كلام العرب القدامى، ومازالت باقية لحد الآن مظهرًا يميز العربية عن غيرها من اللغات، غير أن الملفت هو للانتباه تعدد الرؤى حول هذه الظاهرة من جوانب مختلفة؛ من حيث الاصطلاح على سبيل المثال إذ هي: الدلالة على المعنى ونقيضه في لفظٍ واحدٍ، وهو ما اعتمدته في سياق هذا المبحث، وهناك مفهوم آخر مشابه للأول مع شرط الاختلاف في التركيب الحرفي للمفردتين، وجديرٌ بالذكر أن هذا الأخير هو الأكثر تداولًا في العصر الحديث، لكن هذا لا يعني أنه مختص بهم فقد وُجد عند المتقدمين نحو: الهمذاني، وتُطلق بعض الدراسات الأكاديمية على هذا النوع من الأضداد اسم "التقابل الدلالي".

[1]– محمد حسين، الأضداد في اللغة، ص: 116.

[2]– محمد حسين، المرجع نفسه، ص: 116.

[3]– محمد حسين، المرجع نفسه، ص: 554.

كما لم يتفق علماء اللغة حول ثبوت الأضداد في العربية من عدمها، فذهب أغلب الأصوليين واللغويين إلى تأييد وجودها، وعلى رأسهم: الخليل، وسيبويه، وابن السكيت، والثابت أن القائلين بالأضداد ليسوا على درجة واحدة لذا قسّمهم مختار عمر إلى: مضيّقٍ وموسّعٍ، ومبالغ في التضييق أو التوسيع، ويفتقر هذا التصنيف لضابط يفصل بين هذه الفئات الأربع ولو بشكل تقريبي، فهذا التقسيم قابل للتغيير على حسب فهم كل عالم لمصطلح الأضداد والقواعد التي تبناها في ذلك، أما محل المحدثين من ذلك فالملاحظ أن أغلبهم يبالغون في التضييق مثل: إبراهيم أنيس، وإبراهيم السّمرائي، وصبحي الصالح.

أما بالنسبة لمنكري التضاد فيمثلهم: ابن درستويه في كتابه "إبطال الأضداد"، وأحد شيوخ ابن سيده، والجواليقي، ومحمد حسين آل ياسين من المحدثين لكن بالعودة إلى كتابه أجده أقرب إلى المبالغين في التضييق، ويقوم أصحاب هذا الفريق بإرجاع هذه الأضداد إلى التطور الدلالي، أو اختلاف اللهجات، وغيرها من العوامل اللغويّة، وفي الأخير أقول أن الأضداد هي ظاهرة لغوية عرفها العرب منذ القدم تميزت بها ألفاظهم دون غيرهم، مع ضرورة الأخذ بمبدأ التوسط في ذلك دون المبالغة في التضييق أو التوسيع لضم الألفاظ الضديّة.

الفرع الثاني: تمثيل الأضداد في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

بناءً على التسلسل المنطقي المتبع في هذا البحث، وبعد استكمال الحديث حول الأضداد، يأتي الدور بعده على الجانب التطبيقي لهذه الظاهرة، الذي يتم بطبيعة الحال داخل التفاسير الجزائرية الثلاثة المعتادة، ويتجسد من خلال دراسة اللفظ القرآني، وقد اخترت كلمة عسعس من سورة التكوير ليكون نموذجًا لهذا المبحث الدلالي، وذلك من أجل تقديم نظرة تقييمية على التحليلات التي قام بها هؤلاء المؤلفون، إضافةً لأصحاب التفاسير والمؤلفات اللغوية الأخرى الذين تطرقوا لذات الموضوع.

أولًا- ضدية اللفظ "عسعس" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

بادئ ذي بدء فإن صاحب الجواهر في تفسير قوله تعالى: {وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾} [سورة التكوير، الآية 17]، لم يعط تصريحًا مباشرًا بأن اللفظ عسعس هو من الأضداد، في حين أن أطفيّش وأبا بكر الجزائري قد ذكرا ذلك بشكل واضح إذ جاء في تفسيرَيهما على الترتيب: "وذلك من الأضداد"[1]، وأيضًا: "عسعس من أسماء الأضداد"[2]، وقد اكتفى الثعالبي بإيراده لأقوالٍ في هذا السياق نحو: "قال الخليل: عسعس الليل: إذا أقبل وأدبر"[3]، فينقل عن الخليل أن اللفظة لها معنيان متناقضان.

وتجدّر الإشارة إلى أنّ كتاب العين لم يذكر فيه إلا معنًى واحدًا وهو: "عسعس الليل: أقبل ودنا ظلامه من الأرض"[4]، ويُحمل هذا على الاختلاف في النسخ بين تلك القديمة والموجودة في الوقت الحالي فتغيرت بعض الكلمات، ثم يضيف الثعالبي أيضًا: "قال الحسن: وقع القسم بإقباله، وقال ابن عباس وغيره: بل وقع بإدباره، وقال المبرد:

[1]- أطفيّش، تيسير التفسير، 16/ 88.

[2]- جابر أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 5/ 526.

[3]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 5/ 557.

[4]- الخليل، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: 170هـ)، كتاب العين، تحق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت، دار مكتبة الهلال، د. ت. ط، 1/ 74.

أقسم بإقباله وإدباره معا"[1]؛ وفي الإجمال فإنّ هذا الحدّ من النصوص قد وُجِدت في المحرر الوجيز[2]، لكن بغير هذا الترتيب فوقع فيها تقديمٌ وتأخيرٌ.

ويواصل صاحب الجواهر بسرده لـ: "عبارة الثعلبي: "قال الحسن عسعس الليل: ...، انتهى"[3]، وبناءً على ما جاء في مقدمة هذا التفسير: "وكل ما في آخره انتهى، فليس هو من كلام ابن عطية، بل ذلك مما انفردت بنقله عن غيره"[4]، وعليه فعبارة الثعلبي هي مما اختص به الثعالبي والتي لم تذكر في المحرر الوجيز، وفي نفس الصدد يعزو أطفيّش في إيراده لمعنى هذه اللفظة "عسعس" قائلاً: "أدبر ظلامه أو أقبل روايتان عن ابن عباس"[5]، وتوقف المفسّر عند هذا ولم يزد عليه من رواياتٍ أخرى، أما صاحب أيسر التفاسير فقد ترك ما ذكره دون نسبةٍ لقائله ولم يفصّل فيه.

وبالعودة لما استهل به الثعالبي كلامه: "وعسعس الليل في اللغة إذا كان غير مستحكم الإظلام"[6]، وآخر ما نقله عن الثعلبي: "ثم قال: والمعنيان يرجعان إلى معنى واحد، وهو ابتداء الظلام في أوله وإدباره في آخره، انتهى"[7]، فلَمَّح في البداية لذات الفكرة التي ختم بها شرحه، والتي مفادها أنّ الإقبال والإدبار يلتقيان في معنى واحد وهو ابتداء الظلام وهذا يحدث في بداية الليل ونهايته، وعليه يظهر الثعالبي وكأنه ينفي ضمنياً صفة الضدية عن المفرد القرآني "عسعس".

ثانيًا- صفة الضدية "عسعس" بين الإثبات والنفي

وفي هذا الإطار يذكر صاحب تيسير التفسير: "... أو المشترك المعنوي قولان وذلك في طرف الليل وقيل هو هنا بمعنى أقبل وأدبر معًا في مبدأ الليل ومنتهاه"[8]، كما أمكن اعتبار "عسعس" من المشترك المعنوي لأنه يعكس عدم اشتداد ظلام الليل ويكون

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 5/ 557- 558.

[2]- ابن عطية، المحرر الوجيز، 5/ 444.

[3]- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت: 427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحق: الإمام أبي محمد بن عاشور ونظير الساعدي، بيروت- لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1422هـ/ 2002م، ط 1، 28/ 496.

[4]- الثعالبي، المرجع السابق، 1/ 118.

[5]- أطفيّش، تيسير التفسير، 16/ 88.

[6]- الثعالبي، المرجع السابق، 5/ 557.

[7]- الثعالبي، المرجع نفسه، 5/ 558.

[8]- أطفيّش، المرجع السابق، 16/ 88.

ذلك في موقفين عند قدوم الليل وإدباره، كما يتجسّد هذا المعنى فيما نقله مؤلف أيسر التفاسير: "لفظ مشترك بين الإقبال والإدبار"[1]، إذا كان اللفظ من الأضداد فهو يجمع بين متناقضين، الذي يكون بطبيعة الحال مشتركًا بين هذين المعنيين في نفس الوقت.

وممّا لا يدع مجالاً للشك أن كفة القائلين بضدية اللفظ "عسعس" هي الأكثر، ومن أشهرهم ابن الأنباري إذ قال: "وعسعس حرف من الأضداد"[2]، ومن المحدثين أحمد عمر الذي أرجع في دراسته الإحصائية سبب ضديتها إلى "إبهام المعنى الأصل وعدم تحديده"[3]، لعدم الفصل في أي الفترتين من الليل التي يرتبط بها المعنى؛ كما لا يفوتني أيضًا التنويه بالمنكرين إذ ينقل عن أبي حاتم قوله: "ولا أظن ها هنا معنى أكثر من الاسوداد"[4]، فلما كان معنى عسعس هو الاسوداد استعملته العرب في زمنين مختلفين فكأنه أصبح له معنيان منفصلان عن بعضهما وهو ما تبناه الثعالبي في تفسيره.

وقد اتبع هذا الرأي في العصر الحديث محمد حسين الذي اعتبرها من قبيل "الألفاظ التي كان لها مدلول عام تطور على جهة التخصيص إلى مدلولين متضادين"[5]، وكذلك إبراهيم أنيس الذي أنكر على ابن الأنباري حيث قال: "فإذا رجعنا إلى القرآن الكريم وجدنا الكلمة قد وردت فيه مرة واحدة ومعناها في الآية هو أدبر فقط"[6]، أي أنه استدل بموضع المفردة في سياق الآية، لكن دلالتها القرآنية الوحيدة أو في بعض الأبيات الشعرية لا ينفي عنها الضدية، بل يجب التتبع والاستقراء التام لاستعمالها عند العرب شعراً ونثراً.

---

[1]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 5/ 527.

[2]- ابن الأنباري، الأضداد، ص: 32.

[3]- ينظر: أحمد مختار عمر، الاشتراك والتّضاد في القرآن الكريم دراسة إحصائية، عالم الكتب، القاهرة، د. ت. ط، ص: 159- 160.

[4]- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت: 275هـ)، الأضداد، تحق: محمّد عودة أبو جريّ، شارع بور سعيد- مصر، دار المناهل للطباعة، 1414هـ/ 1994م، د. ط، ص: 97.

[5]- محمد حسين، الأضداد في اللغة، ص: 139.

[6]- إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص: 176.

ثالثًا- ترجيح أطفيش لمعنى "عسعس" في تيسير التفسير

ثم يضيف أطفيّش محاولاً الترجيح بين المعنيين للفظ عسعس فقال: "ويناسب التفسير بالإقبال ذكر الصبح بعده بالإقبال معبرا عنه بالتنفس فيطابقه بالأولية"[1]، ولمح الطبري من قبله لهذه العلاقة: "وقال: تنفس الصبح من هاهنا، وأشار إلى مشرق اطلاع الفجر وقال آخرون: عني بقوله: {إذا عسعس} [التكوير: 17] : إذا أقبل بظلامه"[2]، فيبرز أنّ الإقبال هو المعنى الأولى بهذه الآية، وذلك حتى يحدث توافق بين إقبال الليل والصبح، في حين عُبر عن الإقبال مع الصبح بالتنفس.

وجاء في التيسير كذلك: "ورجح بعض تفسيره بالإدبار بأن فيه الجوار بإدبار الليل وإقبال النهار"[3]، فهناك من اختار معنى الإدبار على أساس التتابع الزمني بتتالي نهاية الليل وبداية النهار، وقد أتت كلمة "بعض" للدلالة على قلة القائلين بهذا الرأي ومرجوحيته، غير أن الفرّاء من قبله أورد في تأييد الإدبار بقوله: "اجتمع المفسرون: عَلَى أن معنى «عَسْعَسَ»: أدبر"[4]، ودام هذا الإجماع قرونًا عدة دون الإنكار عليه، هذا بالنسبة للمتقدمين من المفسرين أما المتأخرين فالأولى إعادة استقصاء اللفظ عندهم، والشاهد هنا أن الفئة التي تختار المعنى الأخير هي الغالبة مقارنةً بالمعنى الأول.

الخلاصة

استناداً إلى ما سبق أتوصل إلى أن كل من الثعالبي، وأطفيش، وأبي بكر الجزائري قد تطرقوا للحديث عن ضدية لفظ عسعس في تفسيراتهم، لكنهم اختلفوا من حيث التفصيل فيه، فرغم أن الثعالبي قد أورد أقوالاً دون أن يعقّب عليها لكن يظهر أنه يميل للرأي القائل أنّ لعسعس معنى واحدًا هو الاسوداد والظلام، أما أطفيش فقد تناوله بشيء من التوسّع فاعتبره من الأضداد أو المشترك المعنوي ورجح معنى الإقبال فقال أنه يناسب معنى الآية بصفة أولية من الإدبار، ثم أبو بكر الجزائري الذي مع اختصاره في شرح هذه الكلمة صرّح بأنّها من الأضداد وأنّها من الألفاظ المشتركة.

---

[1]- أطفيّش، تيسير التفسير، 16/ 89.

[2]- الطبري، جامع البيان، 24/ 161.

[3]- أطفيّش، المرجع السابق، 16/ 89.

[4]- الفراء، معاني القرآن، 3/ 242.

وللتوضيح فقد اعتُبر "عسعس" من الأضداد لتضمنه معنيين متناقضين؛ وهما إقبال الليل وإدباره، ومادام فيه صفة الضدية فبطبيعة الحال سيكون من المشترك اللفظي لأنّ فيه معنًى مشتركاً وهو خفة الظلام بين بداية الليل ونهايته، أما من حيث المعنى الذي يليق أكثر بهذه الآية فهو إدبار الليل لتتالي الزمنين بين نهاية الليل وبداية الصباح، وبالنظر للخلاف الواقع في ضدية اللفظ من عدمه فإن كفة المثبتين هي الغالبة، في مقابل المنكرين وهو أقل من الفئة الأولى منهم: أبو حاتم السجستاني، وإبراهيم أنيس، ومحمد حسين، وهنا يتأكد أن أغلبية المحدثين ينكرون أو يضيقون على ظاهرة التضاد.

وبخصوص الخلاف الواقع بين الفريقين ألخصه في النقطة التالية: أنّ المثبتين للأضداد يعتبرون المعنى الأول للكلمة يقوم على الجمع بين المعنيين المتعاكسين، ومن زاوية أخرى فإن المنكرين يقولون أن الضدية ليست أصيلة في العربية إنما هي نتيجة عوامل لغوية تسببت في ظهور معنيين متنافرين، فالاختلاف الواقع هو اختلاف تنوع، فكلا الفريقين مقر أن للفظ عسعس مدلولين متنافرين لكنهم يتمايزون في تأويل هذين المعنيين فمنهم من يقول بأنه أصيل في اللغة العربية، ومنهم من يقول بأنه ظهر نتيجة التطور اللغوي للمصطلح فأصبح يحوي معنيين متنافرين.

المطلب الثاني:

توظيف الاشتراك اللفظي في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ أبي بكر الجزائري

تماشيًا مع ما تم ذكره؛ عنيت في هذا المطلب البحث في الاشتراك اللفظي بالنسبة للنماذج التفسيرية الثلاثة وهي: جواهر الحسان للثعالبي؛ وتيسير التفسير لأطفيّش، وأيسر التفاسير لأبي بكر الجزائري، وبناءً عليه سأتطرق إلى تعريف هذه الظاهرة في اصطلاح اللغويين مع توضيح مكانتها المهمة لفهم القرآن الكريم بشكل سليم، وعلى الصعيد العملي قمت باستقراء تفاعل هؤلاء الأعلام الجزائريين مع هذا المبحث الدلالي، وقد تجسد ذلك من خلال تتبع مثالٍ عن المشترك اللفظي ضمن شروحاتهم لنص قرآني معين.

الفرع الأول: ماهية المشترك اللفظي وارتباطه باللغة العربية

لقد جعلت من الأساس في هذا الجزء من البحث شرح المصطلح المراد معالجته، لذلك بدأت بالاطلاع على تعريفات المتخصصين للمشترك اللفظي والمشتغلين به في القديم والحديث، مع الإشارة إلى التسمية القرآنية التي بينها علماء اللغة والتفسير في كتبهم، كما ذكرت مقومات هذه الظاهرة: من حيث أنها شرطٌ مهم للمفسّر حتى يتعرف على مراد الله تعالى، وهي صورة من صور الإعجاز القرآني، كما تعتبر من الملامح التي تنفرد بها العربية عن غيرها من اللغات.

أولًا- تعريف المشترك اللفظي والوجوه والنظائر

أستهل الحديث بما أورده سيبويه تحت باب "اللفظ للمعاني" وأطلق مسمى: "اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين"[1]، فكانت هذه أولى البوادر للمشترك اللفظي على حسب ما قاله سعد جاسم بخصوص هذه العبارة بأنّها: "أقدم إشارة لهذه الظاهرة هي قول سيبويه"[2]، لكن يمكن الاستدراك على هذا الحكم بالرجوع لقول صاحب كتاب العين: "إذا اختلف المعنى واتفق اللفظ فليس بإيطاء"[3]، أي أنّ الاتفاق في اللفظ والاختلاف في المعنى يخرج

---

[1]- سيبويه، الكتاب، 1/ 24.

[2]- سعد صباح جاسم، المباحث اللغوية في منهاج البراعة للراوندي، ص: 219.

[3]- الخليل، كتاب العين، 7/ 468.

عن كونه إيطاءً؛ وهو نوع من التكرار الذي يعتبر عيبًا في الشعر[1]، فالثابت أن الخليل قد سبق تلميذه سيبويه في التلميح لهذه الظاهرة.

ثم بعد ذلك صاغ السيوطي مفهومًا للمشترك اللّفظي فذكر بأنّه: "اللفظ الواحد الدالّ على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة"[2]، إذًا هو اللفظ الذي يكون له معانٍ مختلفة ويصفه فالح كاظم بأنّه: "يعدّ الأشهر والأدق في الوضوح على دلالة المشترك في اللغة"[3]، فأغلب الدراسات التي جاءت بعده تذكره وتعتمد عليه في بحثها، كما قام مؤلف فقه اللغة بوضع اصطلاح آخر فقال: "المشترك هو ما اتحدت صورته واختلف معناه"[4]، ويلاحظ أنّ ما ذهب إليه صبحي الصالح في العصر الحديث قريبٌ من التعريفات السابقة للمتقدمين وذلك لأنه بني تعريفه عليها.

وجديرٌ بالذكر أنّ الاهتمام بهذه الظاهرة بدأ منذ العصور الأولى التي رافقت ظهور علوم القرآن؛ هذا ما ساقه جلال كاظم في رسالته: "وقد اهتمت دراسات علوم القرآن بالمشترك اللفظي...، وعُرِف قديمًا في كتب علوم القرآن بالوجوه والنظائر"[5]، فسُميت في تلك الفترة –خاصةً ما ارتبط بالقرآن الكريم– بـ "الوجوه والنظائر"؛ ويعدّ الزركشي من علماء السلف الذين شرحوا هذا المصطلح بقوله: "اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان...، والنظائر كالألفاظ المتواطئة"[6]، والذي معناه الإجمالي: هو المفردة القرآنية التي توظف في معانٍ عدة لمواضع مختلفة.

---

[1]– بالإنجليزية "Repetition of the same rhyme"، ينظر: التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحق: علي دحروج وعبد الله الخالدي وجورج زيناني، بيروت– لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م، ط 1، 1/ 294.

[2]– السيوطي، المزهر، 1/ 292.

[3]– جلال فالح كاظم، المباحث اللغويّة في كتب علوم القرآن عند المحدثين، مج، ق: اللغة العربيّة وآدابها، ك: التّربية، ج: البصرة– العراق، 1433هـ/ 2012م، ص: 134.

[4]– صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص: 302

[5]– جلال فالح كاظم، المرجع السابق، ص: 134.

[6]– الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، 1376هـ/ 1957م، ط 1، 1/ 102.

أما الوجه فهو: المفردة المُشتَرِكة في المعاني، والنظير هو: "الألفاظ المتواطئة، أي: المتوافقة في المعنى"[1]، كما شرحها موسى إبراهيم والذي وافق الزركشي في تعريفه، لكن ابن الجوزي ذكر أنّ: "النظائر: اسم للألفاظ، والوجوه: اسم للمعاني"[2]، فيكون النظير هو المشترك اللفظي والوجه هو المعنى المتغير، وأيّد حاتم الضامن هذا المفهوم بقوله: "فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر هو النظائر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه"[3]، وكلتا الحالتين تشتركان في اللفظة الواحدة التي تُستعمل لدلالات عدة وهو ما يماثل مفهوم المشترك اللفظي.

ثانيًا- علاقة المشترك اللفظي باللغة العربية

تجدر الإشارة أنّ هذا الفرع الدلالي هو مبحث شامل، إذ جاء في كتاب فقه اللغة: "ففي سائر اللغات ألفاظ مشتركة Homonymes"[4]، فالمشترك اللفظي عام في اللسان البشري لكن ما يجعل العربي منه يمتاز به، هو ما أضافه صبحي الصالح: "بيد أن كثرة المشترك النسبية في لغتنا ... هي التي تجعل بحث المشترك مندرجاً تحت اتساع العربية في التعبير على أنه خصيصة لا تُنْكَر من خصائصها الذاتية"[5]، لوجود الألفاظ العربية التي تتوفر فيها هذه الصفة بنسبة كبيرة مقارنة باللغات الأخرى.

هذا ما دفع المختصين في اللغة إلى الاهتمام بهذه الظاهرة، قال محمد المنجّد: "بل تميّزت من اللغات الأخرى برعايتها لهذه الظاهرة حتى كأنها صارت سمة للعربية لا تغادرها"[6]، وذلك بسبب كثرة البحث والتأليف حتى أصبح المشترك اللفظي كأنه سمة

---

[1]- الإبراهيم، موسى إبراهيم، بحوث منهجية في علوم القرآن الكريم، عمان- الأدن، دار عمار، 1416هـ/ 1996م، ط 2، ص: 237.

[2]- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: 597هـ)، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، 1404هـ/ 1984م، ط 1، ص: 83.

[3]- الضامن، حاتم صالح، فقه اللّغة، الموصل، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر، 1411هـ/ 1992م، د. ط، ص: 66.

[4]- صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص: 302.

[5]- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص: 302.

[6]- المنجّد، محمّد نور الدين، الاشتراك اللّفظي في القرآن الكريم بين النّظرية والتّطبيق، بيروت- لبنان، دار الفكر المعاصر، 1419هـ/ 1999م، ط 1، ص: 15.

لصيقة بالعربية ومن مكوناتها اللّغوية، ومن جانب آخر تبرز أهمية هذا المبحث من خلال: ما أورده ابن الجوزي في مؤلَفه: "أن يُعرِفوا السامع لهذه النظائر أنّ معانيها تختلف، وأنه ليس المراد بهذه اللفظة ما أُريد بالأخرى"[1]، وهذا الاختلاف دليلٌ على اتساع اللغة العربية من حيث رصيد المفردات والمعاني.

ويضيف الزركشي في كتابه: "ذكر مقاتل في صدر كتابه حديثا مرفوعا"[2]، وهو ما كان نصه عن أبي الدرداء قال: "إنك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها كثيرة"[3]، فاطلاع من يريد فهم كلام الله مشروط بمعرفة كل وجوه اللفظة المشتركة حتى يكون فهمه شاملاً وإلا كان قاصرًا، وفي هذا السياق قال فالح كاظم: "لما له من علاقة بالقرآن الكريم، وتفسير كلماته"[4]، فلمّح إلى ضرورة التضلع في المشترك اللفظي وذلك للتداخل الوثيق بينه وبين تفسير كلمات القرآن الكريم.

وفي هذا الصدد يرى السيوطي أن بعض العلماء قد صنفوا الوجوه والنظائر من أنواع الإعجاز القرآني فيذكر: "وقد جعل بعضهم ذلك من أنواع معجزات القرآن حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجها وأكثر وأقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر"[5]، إذ أن اللفظة التي يكون لها وجوه كثيرة تفوق الاستعمال البشري لهذه الدلالات المتداولة، وعليه فالقرآن الكريم قد أثرى الاشتراك اللفظي وهو أحد الأسباب التي ساعدت على تقوية هذه الظاهرة في اللغة العربية دون غيرها من اللّغات.

---

[1]– ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص: 83.

[2]– الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 103.

[3]– أبو داود السِّجِسْتاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت: 275هـ)، الزهد لأبي داود السجستاني، تحق: أبو تميم ياسر بن ابراهيم بن محمد، وآخرون، حلوان– مصر، دار المشكاة للنشر والتوزيع، 1414هـ/ 1993م، ط 1، 233: 212.

[4]– جلال فالح كاظم، المباحث اللغويّة في كتب علوم القرآن، ص: 134.

[5]– السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2/ 144.

الخلاصة

ونافلة القول أن الاشتراك اللفظي وُجد عند اللغويين القدامى فسماه بعضهم بـ: "اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين"، كما عرفه المشتغلين بالتفسير بـ "الوجوه والنظائر"، وقد تم الاصطلاح على هذه الظاهرة أنها في المجمل تدور حول: المفردة الواحدة التي تكون لها دلالات مختلفة تبينها سياقات الكلام، ولا مناص من القول أن أغلب اللغات الحية فيها هذه الألفاظ المشتركة لكن اللغة العربية اختصت بها دون غيرها لتوفرها على نسبة كبيرة منها مقارنةً باللّغات أخرى، إضافةً إلى ذلك كثرة اهتمام اللغويين العرب به من حيث التأليف والبحث سواءً في القديم أم الحديث.

وتعود عناية العلماء بالاشتراك اللفظي للأهمية التي بلغها هذا المبحث الدلالي، وهو يبرز لنا اتساع اللغة العربية من حيث الثروة الكلامية والمعاني المتعددة، كما أن التمكن منه يعتبر شرطًا أساسيًا للتفسير السليم، وهذا للارتباط المتين بين هذه الظاهرة وعلوم القرآن، وكذلك يعتبر المشترك اللفظي ظاهرة تعكس عظمة القرآن الكريم وإعجازه البشري من حيث أنه قد أُوتي جوامع الكلم لوجوه كثيرة، كما ساهم الوحي القرآني في توسيع دائرة الألفاظ المشتركة وهذا ما يجعل العربية تمتاز بها على حساب غيرها من اللغات الأخرى.

الفرع الثاني: تمثيل المشترك اللفظي في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

استنادًا على ما تقدم ذكره سأتطرق هنا لدارسة المشترك اللفظي على المستوى الإجرائي عبر ربطه بالتفاسير الجزائرية الثلاثة؛ بغرض إلقاء نظرةٍ عن كثبٍ بشأن توظيف هؤلاء الأعلام لهذه الظاهرة اللغوية، وحتى يتحقق ذلك قمت بتتبع نموذجٍ تطبيقي على سبيل المثال لا الحصر، فوقع اختياري على "الكفر" باعتباره مفردًا قرآنيًا يحتوي على معانٍ عدة من مواضع مختلفة لهذه المؤلفات التفسيرية، كما قمت بمقابلتها بما جاء في المصادر اللّغوية والتفسيرية التي تناولت هذا اللفظ المشترك ذا الدّلالات المختلفة.

أولًا- المشترك اللفظي "كفر" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

بادئ ذي بدء تجدر الإشارة إلى أن الثعالبي لما فسّر قوله تعالى: {وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَآ} [سورة البقرة: الآية 39]؛ ذكر هذه العبارة: "لما كانت لفظة الكفر يشترك فيها"[1]، فيصرح بصفة الاشتراك لكلمة "الكفر"، على عكس أطفيّش الذي لم يذكر ذلك بشكل مباشر، أما أبو بكر الجزائري فحين وصل لقوله تعالى: {إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ ...} [سورة البقرة: الآية 6]، قال: "وقد يطلق الكفر على ..."[2]، ففي كلامه تلميح على أن الكفر يشمل معان عدة من بينها التي سأوردها في هذا الموضع.

ويضيف صاحب الجواهر الحسان أن: "كفر النعم، وكفر المعاصي، ولا يجب بهذا خلود"[3]، فذكر مدلولين: بحيث يتعلق الأول منهما بالنعم وقد ثبت في هذا السياق قول النبي صلى الله عليه وسلم: "فإن من أثنى فقد شكر، ومن كتم فقد كفر"[4]، والذي يكون بالجحود، وعدم الشكر، وكذلك بإقتراف الذنوب والمعاصي، ودرجته أنه كفر معصية لا يخلد صاحبه في النار، أما النوع الثاني فهو الشرك بالله عز وجل ويكون نقيض الإيمان؛

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 225.

[2]- أبو بكر الجزائري، نهر الخير، 1/ 22.

[3]- الثعالبي، المرجع السابق، 1/ 225.

[4]- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (ت: 279هـ)، الجامع الكبير- سنن الترمذي، تحق: بشار عواد معروف، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1998م، د. ط، أبواب: البر والصلة، باب: ما جاء في المتشبع بما لم يعطه، حديث حسن غريب، 2034: 3/ 447.

وهذا ما دلّت عليه الآية قال الثعالبي: "أن الكفر هنا هو الشرك. بقوله: وكذبوا بآياتنا"[1]، فإنكار آيات النبي المرسل ينافي التوحيد والعقيدة الصحيحة.

وقد جاء في تيسير التفسير خلال شرح قوله تعالى: {ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ۝١} [سورة الأنعام: الآية 1] أن "الكفر بمعنى الإشراك، وبمعنى كفر النعمة"[2]، فذكر نفس المعنيين السابقين: كفر الإشراك، وكفر النعمة، وفي ترجيح أحدهما على الآخر قال المؤلف: "والآية دليل على التوحيد"[3]، وما دام الموضوع الإجمالي هو توحيد الله عزّ وجل والإيمان به، فإن المراد هنا كفر الشرك لمناسبته الخطاب، ويكون المقصود منه هو إنكار وجود الخالق أو الإشراك به.

كما يواصل أطفيش كلامه فيذكر: "وكفر النعمة المسمى عند قومنا بكفر الجارحة"[4]، إذ بيّن أن أغلب الإباضية يطلقون على هذا النوع مصطلح "كفر الجارحة"، ثم بتتبع مفرد الكفر في أيسر التفاسير فيورد مؤلفه: "وشرعاً: التكذيب بالله وبما جاءت به رسله عنه"[5]، وهذا المعنى يقابله كفر الشرك، وفي موضع آخر يقول: "وقد يطلق الكفر على جحود النعمة والإحسان، ومن ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم: "يكفرن العشير والإحسان"[6]."[7]، ويندرج في كفر النعمة، ويلحق بهما أبو بكر الجزائري في ذلك إذ أورد هو الآخر هذين المفهومين: كفر النعم؛ وكفر الشرك، مثل الثعالبي وأطفيّش.

ويمكن الإشارة لدلالة جديدة في إنكار الإحسان، فمن الحديث الشريف يلاحظ أن

---

[1]– الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 225.

[2]– أطفيّش، تيسير التفسير، 4/ 205.

[3]– أطفيّش، المرجع نفسه، 4/ 205.

[4]– أطفيّش، المرجع نفسه، 14/ 390.

[5]– أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 1/ 22.

[6]– عن ابن عباس، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أريت النار فإذا أكثر أهلها النساء، يكفرن» قيل: أيكفرن بالله؟ قال: "يكفرن العشير، ويكفرن الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهن الدهر، ثم رأت منك شيئا، قالت: ما رأيت منك خيرا قط "، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه= صحيح البخاري، تحق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت– لبنان، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ، ط 1، كتاب الإيمان، باب كفران العشير وكفر دون كفر، 29: 1/ 15.

[7]– أبو بكر الجزائري، نهر الخير، 1/ 22.

الجحود وقع بين الزوجة وزوجها؛ وعليه إنّ كفر النعم ليس خاصًا بين العبد تجاه ربه، بل يكون أيضًا على مستوى البشر فيما بينهم فينكر بعضهم فضل الآخر عليه، وفي المدلولين اللذين ذكرهما المفسرون الثلاثة نص لغويٌ قد صاغه من قبل ابن منظور في كتابه: "الكفر: نقيض الإيمان، ...، والكفر: جحود النعمة، وهو ضد الشكر"[1]، فصرح بأن الكفر يتعدى لمعنيين هما: نقيض الإيمان، وكفر النعم، فقدم المعنى الأول ربما لشهرته وغلبته في الكلام.

ثانيًا- أبرز دلالة لفظ "كفر" في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري

وفضلًا عما سبق فإنّه توجد دلالات أخرى مبثوثة في كتب التفسير، وكذا الوجوه والنظائر على السواء، وعلى سبيل المثال فقد ذكر يحي بن سلام في تفسيره أربعة وجوه للفظة الكفر هي: إنكار التوحيد، الجحود، كفران النعمة، البراءة[2]، وعلى هذا الأساس سار محمّد المنجد في استقراء لفظ الكفر فتوصل إلى "خمسة أوجه هي: الكفر بالتوحيد، كفران النعمة، التبري، الجحود، التغطية"[3]، وهو ما يؤكد أن هذا المشترك اللفظي يحتوي على معانٍ عديدة ارتأيت أن أبحث بعضًا منها فيما يلي:

أ-الكفر بمعنى كفر النفاق

أستهل بمعنى كفر النفاق والذي ثبت في الجواهر الحسان عند تفسيره للعديد من الآيات القرآنية نحو؛ قوله تعالى: {مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا} [سورة البقرة: الآية 17]، أنها "هي فيمن كان آمن، ثم كفر بالنفاق، ... واعتقادهم الكفر بقلوبهم كانطفائها"[4]، فشبه ضعف شعلة النار بإيمان المنافقين فكلاهما لا نفع منه وقت الحاجة، وفي التيسير أن قوله تعالى: {إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمۡۖ} [سورة الزمر: الآية 07]، اعتبر

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، (الجذر: ك؛ ف؛ ر)، 5/ 144.

[2]- ينظر: يحيى بن سلام، ابن أبي ثعلبة التيمي بالولاء البصري الإفريقي القيرواني (ت:200هـ)، التصاريف لتفسير القرآن مما اشتبهت أسمائه وتصرفت معانيه، تحق: هند شلبي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1979م، د. ط، ص: 104، 105.

[3]- محمد المنجّد، الاشتراك اللّفظي في القرآن الكريم، ص: 213.

[4]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 1/ 191.

الكفر: "قبيح، وجور عن الحق، وضرر عليهم كفر الشرك وكفر النفاق"[1]، فالنفاق مثل الشرك هو اعتداء على الحق ويستلزم العقاب.

كما ذهب صاحب أيسر التفاسير في بيان قوله تعالى: {فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقٗا فِي قُلُوبِهِمۡ} [سورة التوبة: الآية 77] بأنّ المقصود: "ليس هو نفاق الكفر إنما هو نفاق العمل"[2]، فالنفاق أنواع منه ما يؤدي للكفر إذا تعلق بالاعتقاد، وغير مُخْرِجٍ من الملة إذا ارتبط بالأعمال، وعليه فإن المفسرين الثلاثة: الثعالبي، وأطفيش، وأبا بكر الجزائري؛ تناولوا الكفر بمعنى النفاق ويكون ذلك بإظهار الإيمان وإبطان الكفر؛ ويحدث بسبب الخوف من الحدود، وفي الغالب يأتي بغرض التدبير لضرب الإسلام وأهله.

ب-الكفر بمعنى البراءة

وفي نفس الصدد فإن الكفر يأتي دلالةً على البراءة وهذا ما يلاحظ في قوله تعالى: {ثُم يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُ بَعۡضُكُم بِبَعۡضٖ} [سورة العنكبوت: الآية 25]، فقد فسرها الثعالبي بـ: "أنهم يوم القيامة يجحد بعضهم بعضا، ويتلاعنون لأن توادهم كان على غير تقوى"[3]، وفي نفس هذه الآية قال أطفيّش: "الخطاب للكفار وحدهم، يَبْرَأُ بعضٌ من بعضٍ يوم القيامة، ويتناكرون ويتباغضون بعد تحابهم في الدنيا"[4]، فربط الثعالبي التّبرُّؤَ الحاصل كون أن الودّ لم يأت على أساس التقوى، بينما أطفيّش فخصص الخطاب للكفار وحدهم دون غيرهم.

وليس ببعيد عن ذلك يقول أبو بكر الجزائري: "يكفر بعضكم ببعض: أي يكفر المتبوعون بأتباعهم ويتبرأون منهم"[5]، أي زعماء الأديان والطوائف المخالفة للإسلام يتنكرون لمن اتبعهم، وبطبيعة الحال فإنّ التفسيرات الثلاثة لهذه الآية القرآنية تشترك في أن لفظ الكفر جاء بمعنى تبرؤ جماعةٍ من أخرى لكنهم يختلفون في أساس هذا البراء:

---

[1]- أطفيّش، تيسير التفسير، 12/ 241.

[2]- أبو بكر الجزائري، نهر الخير، 2/ 401.

[3]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 4/ 292.

[4]- أطفيّش، المرجع السابق، 11/ 58.

[5]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 4/ 123.

فإما لانعدام التقوى بينهم، أو كون الخطاب خاصٌ بالكفار فقط، وإما أنه قد وقع بين المتبوعين من الرؤساء مع متّبعيهم الذين اقتدوا بهم.

ج-كفر بمعنى زرع

كما يجدر التطرق لمعنى آخر للكفر وهو الزرع، والمتضمن في قوله تعالى: {كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ} [سورة الحديد: الآية 20]، فساق الثعالبي كلاماً في تفسيره لهذه الآية وهو: "أعجب الكفار أي: الزراع فهو من كفر الحب"[1]، وعليه إنّ لفظ الكفار يحتمل مقصود الزراع فقد جاء كفر الحب بمعنى ستره في الأرض وغطاه، وقريبٌ منه جابر الجزائري إذ قال: "أعجب الكفار: أي الزراع أعجبهم نباته"[2]، في حين أن أطفيّش يذكر: "أو الكفار الحُرّاث، لأنّهم يكفرون الحبّ في الأرض"[3]، فسمى الحرّاث بالكفار، فيطلق الكُفار على الزُّراع أو الحراث الذين يزرعون الحب في الأرض.

وترجع دلالة الكفر على الزرع إلى ما ذهب إليه الراغب أن: "الكفر في اللغة: ستر الشيء، ... والزرّاع لستره البذر في الأرض"[4]، وقد تناقل هذا المعنى الثعالبي فقال: "فهو من كفر الحب، أي: ستره"[5]، وأطفيش في كلامه: "فذلك تكفيرها، أي سترها"[6]، ثم ما ذكره جابر الجزائري "الكفر: لغةً التغطية"[7]، وفي هذا السياق يورد محمد المنجّد: "كل هذه الأوجه تردّ بسهولة إلى أصل الدلالة اللغوية في الستر والتغطية"[8]، ولذلك فإن دلالات الكفر السابقة ترجع إلى أصل لغوي هو الستر والتغطية، واستعمال هذا المعنى في سياق الكلام هو الذي يلبسه مفهومًا معيّنًا بحسب مراد الخطاب.

---

[1]- الثعالبي، الجواهر الحسان، 5/ 389.

[2]- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، 5/ 272.

[3]- أطفيّش، تيسير التفسير، 14/ 353.

[4]- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحق: صفوان عدنان الداودي، بيروت- دمشق، دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ، ط 1، ص: 714.

[5]- الثعالبي، المرجع السابق، 5/ 389.

[6]- أطفيّش، المرجع السابق، 3/ 116.

[7]- أبو بكر الجزائري، المرجع السابق، 1/ 22.

[8]- محمد المنجّد، الاشتراك اللّفظي في القرآن الكريم، ص: 214.

وفي حديث حاتم صالح عن العوامل التي أدّت إلى نشوء المشترك اللفظي في اللغة العربية، قد اعتبر ما تقدم من معانٍ شكلاً من أشكال "تطور دلالة الألفاظ الإسلامية: فقد أضافت معاني جديدة لم تكن العرب تعرفها"[1]، إذ بظهور الإسلام وبروز الحركة العلمية التي تطورت لتنظِّر لعلوم شرعية عديدةٍ منها: أصول الفقه والتفسير؛ كل هذا رافقه تغيرات على مقصود الكفر فأصبحت له دلالات جديدة ومفاهيم لم تكن تعرفها العرب، فالنزعة الإسلامية أثّرت على اللفظ من حيث معناه.

الخلاصة

استخلاصاً لما سبق ذكره فإن المفسرين الجزائريين الثلاثة قد تناولوا الكفر باعتباره مشتركًا لفظيًا؛ وصرح الثعالبي بذلك، بخلاف أطفيّش الذي لم يذكره مباشرةً، أما أبو بكر الجزائري فاكتفى بالإشارة إلى تعدد معاني اللفظ، فبدايةً يرتبط الكفر بأصل لغويّ هو: التغطية والستر، وعليه تدور أغلب الدلالات وهي على الترتيب: الكفر المناقض للإيمان ولا يأتي على رتبة واحدة، وإنما يحصل فيه تفاوت: إنكار وجود الله عزّ وجل إجمالاً، أو الشرك بالله عزّ وجل، أو كفر برسله أو بأحدهم، أو كفر نفاقٍ وذلك بإظهار الإسلام وإبطان عكسه.

كما يمكن إضافة معانٍ أخرى منها: كفر النعمة أو كفر المعصية بجحود نعم الله عزّ وجل بعدم شكرها، وأطلق عليه أطفيّش بكفر الجارحة وحكمه عدم الخلود في النار، أو إنكار الإحسان الذي يقع على مستوى البشر فيما بينهم، ويكون بقصد تبرؤ الفرد من جهة كان على صلة روحية ومادية بها، ويُطْلَقُ أيضًا على الزّراع والحرّاث للأرض، ومما تقدم ذكره فالثابت أن المعنى الأكثر انتشارًا وغلبة سواءً في القرآن الكريم أم اللغة العربية: هو ما كان يقوم على إنكار وجود الخالق أو رسله، وبشكل عام ما جاء منافيا للأسس الكبرى للدين الإسلامي.

[1]– حاتم صالح الضامن، فقه اللغة، ص: 69.

ونافلة القول أن الأعلام الجزائريين لم يشذوا عن باقي المفسرين في تعاملهم مع الآيات القرآنية التي ذكرت الكفر في سياقاته المتنوعة، كما تجدر الإشارة من زاوية أخرى إلى التنوع الواقع بين بعض المختصين في تناول هذه المفاهيم المختلفة، فالمؤيدون للمشترك اللفظي يجعلون التطور الدلالي من العوامل المساعدة له، بينما المنكرون يرجعون كثرة الوجوه لأصل واحد وُظِّف في تعبيرات مغايرة، وفي الأخير فإن الأصل اللغوي للكفر قد تطور مع الظروف الدينية والعلمية المحيطة بالحضارة الإسلامية حتى أصبح يضم العديد من المعاني الداخلة عليه.

خـاتـمـة

خاتمة

ومن الجدير بالذكر أنه بالاستناد على ما سبق فقد توصلت في نهاية هذا البحث إلى أهم النتائج المجملة في النقاط التالية:

-المقصود من العنوان: "جهود علماء الجزائر في توظيف المباحث اللغوية في تفسير القرآن الكريم"؛ في هذه الأطروحة هو: بذل كل من الثعالبي وأطفيش وأبي بكر الجزائري وسعهم في استثمار أنواع المسائل اللغوية من: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية؛ بغرض معرفة مراد الله عز وجل من النص القرآني.

-إن المفسرين الجزائريين: الثعالبي، وأطفيش، وأبا بكر الجزائري، في تطرقهم للمباحث اللغوية لم ينفردوا عن باقي المفسرين عبر التاريخ الإسلامي، لأن الأمر لا يتعلق بالإقليم الجغرافي بقدر ما هو مرتبط بالمنهج الفردي للأعلام الثلاثة.

-اجتهد العلماء الجزائريون الثلاثة فيما يتعلق بالمسائل اللغوية فلم يكونوا مجرد ناقلين بل كانت شخصيتهم العلمية حاضرة، وذلك من خلال المناقشات والترجيحات مع تباين واضح بينهم في ذلك التفصيل بين مقل فيه وآخر مكثر.

-ففي إبدال الحركات من الناحية الصوتية أثبت الثعالبي الفتح للحاء في "حبر" وهي بمعنى العالم، أما أطفيّش وأبو بكر الجزائري فرأيا أن الفتح هو أصل الكلمة، مخالفين بذلك الأصمعي الذي جعل فتح الحاء وكسرها -وهو المداد- بمستوى واحد لأن حبر مفرد "أحبار"، وفي إبدال الضم والكسر لحرف السين من "سخريا" وكان رد المفسرين الثلاثة أن علقوا الترجيح بين الحركتين بسياق الآية القرآنية، وهم بهذا يتوسطون بين الكسر الذي وظفه أهل حضر الحجاز ومعناه الاستهزاء، والضم الذي قالت به بادية وسط شبه الجزيرة وشرقيها والمقصود به الاستخدام.

-وبالانتقال إلى الصرف من خلال جمع التكسير بنوعيه؛ فقد اتفق هؤلاء الأعلام على أن لفظة أكنة هو جمع قلة للمفرد كنان، لكنهم اختلفوا في حقيقة معناه "غلاف القلب"؛ فقال الثعالبي وأطفيش أنه تشبيه فقط بينما مال جابر الجزائري لوجوده حقيقةً، ولكل رأي منهما أدلة شرعية يستند عليها، ومن جهة أخرى اتفق ثلاثتهم على أن كلمة "أُلُوفٌ" من صيغ جمع الكثرة متبعين في ذلك رأي الجمهور.

–أما بالنسبة للنحو فقد اهتم العلماء الثلاثة بالإعراب في تفاسيرهم مع اختلافٍ فيما بينهم؛ ففي إعراب (الصابئون) أورد الثعالبي ثلاثة وجوه، وأطفيّش خمسة وجوه، أما أبو بكر الجزائري فاكتفى بذكر وجه واحد فقط، أما بتطرقهم للنداء في لفظة «اللّهمّ» فقد تبنوا الرأي البصري القائل: أن أصل الكلمة كان "يا ألله" ثم حُذِفت يا النداء وعوضت بميمٍ مشدّدة، وأضاف أطفيّش أن حرف النداء المحذوف يمكن أن يكون واو الندبة.

–وقد تناول هؤلاء الأعلام الجزائريون من الناحية الدلالية ضدية لفظ "عسعس" في تآليفهم مع تفصيلٍ في ذلك؛ فيلمح الثعالبي دون تصريحٍ منه أن لعسعس معنى واحد: الاسوداد والظلام وممن قال بهذا أبو حاتم السجستاني، أما أطفيش وأبو بكر الجزائري فاعتبروه من الأضداد وهو الذي عليه الإجماع، كما لم يشذّ ثلاثتهم عن باقي المفسرين في ذكرهم لدلالات "الكفر"؛ فقد صرح الثعالبي بأن هذا اللفظ مشتّركٌ لفظيٌّ؛ أما أطفيّش فلم يذكر ذلك بصورةٍ مباشرةٍ، في حين أن أبا بكر الجزائري اكتفى بالإشارة إلى تعدّد معانيه فقط.

–لقد ارتقى المفسرون الثلاثة بفكرهم اللغوي فقد عالجوا مسائل دقيقة، خاصةً أطفيش الذي كان متوسعًا في سرد الأقوال وتحليلها، فبالرغم من أصوله الأمازيغية إلّا أنه كان الأكثر اعتمادًا على المباحث اللغوية في تفسيره، وقد يعود هذا لارتباطه الشديد بالعربية وتمكنه الكبير من علومها، وربما يكون ردًا على هجوم الاحتلال الفرنسي على اللغة العربية ومحاولة طمسها فهو يؤدي بذلك نوعًا من المقاومة الثقافية لحماية الهوية الإسلامية.

–ويأتي الثعالبي في الرتبة الثانية من حيث استطراده في المناقشات اللغوية، ولعل عقليته الموسوعية في كل العلوم واضطلاعه في الحديث من جهة أخرى؛ قد غطت تناوله للجانب اللغوي بشكل رئيس لانشغاله بغيره من الفنون، ثم كان أبو بكر الجزائري أقل الأعلام الثلاثة إطالةً في القضايا اللغوية بل يقتصر في الغالب على الوجه الأشهر فيها، ويحتمل أن يكون السبب في ذلك أن غرضه هو التعليم والإرشاد لذا فلا جدوى من فضول المجادلات اللغوية؛ التي قد تشتت الذهن وتصعب الفهم خاصةً لمن هو حديث العهد بالإسلام وتعاليمه.

–وأخيرًا تعتبر اللغة العربية واحدة من الوسائل التي يعتمدها المفسر بقدر ما يحتاجه لإيصال فهمه حول شرحه للنص القرآني، وتتغير نسبة توظيفها من مصنف لآخر على حسب ما يتطلبه المنهج الذي يتبعه، والغرض من هذا التأليف وكذا الفئة المستهدفة منه، كما قد يرتبط بالتكوين المعرفي للمؤلف وشخصيته العلمية واتجاهاته المذهبية والفكرية.

الفارس العامة

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

01- فهرس الآيات القرآنية الكريمة

نص الآية القرآنية	رقم الآية القرآنية وسورتها	الصفحة
{إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ ...}	سورة البقرة: الآية 6	189
{مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا}	سورة البقرة: الآية 17	191
{وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَآ}	سورة البقرة: الآية 39	189
﴿ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ ﴾	سورة البقرة: الآية 195	127
{وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ}	سورة البقرة: الآية 243	144- 148
{قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ}	سورة آل عمران: الآية 26	167- 171
﴿ وَرِضۡوَٰنًا ﴾	سورة المائدة: الآية 2	124
{لِّلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ }	سورة المائدة: الآية 44	117
{وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ }	سورة المائدة: الآية 69	156
{ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلۡ عَلَيۡنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ}	سورة المائدة: الآية 114	169
{ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ }	سورة الأنعام: الآية 1	190
{وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً}	سورة الأنعام: الآية 25	135- 136- 139
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمۡ خَلَـٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ ﴾	سورة الأنعام: الآية 165	82- 93
﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَـٰنَهُمۡ أَرۡبَابًا ﴾	سورة التوبة: الآية 31	117
{فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمۡ}	سورة التوبة: الآية 77	192
﴿ وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً ﴾	سورة الإسراء: الآية 46	136- 139

﴿ وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا ﴾	سورة الكهف: الآية 45	82
﴿ إِنَّا جَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً ﴾	سورة الكهف: الآية 57	136- 139
﴿وَكُنتُم مِّنۡهُمۡ تَضۡحَكُونَ ﴾	سورة المؤمنون: الآية 110	126- 129
{ثُم يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُ بَعۡضُكُم بِبَعۡضٍ}	سورة العنكبوت: الآية 25	192
﴿ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ ﴾	سورة سبأ: الآية 3	124
﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ﴾	سورة فاطر: الآية 11	82
﴿ أَتَّخَذۡنَٰهُمۡ سِخۡرِيًّا ﴾	سورة ص: الآية 63	126- 127
{إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡ}	سورة الزمر: الآية 07	191
﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ ﴾	سورة فصلت: الآية 5	136- 139
﴿ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗا ﴾	سورة الزخرف: الآية 32	127
{ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ}	سورة الحديد: الآية 20	193
﴿ كَلَّا بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ١٤ ﴾	سورة المطففين: الآية 14	137
{ وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ١٧}	سورة التكوير: الآية 17	179
﴿ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ٦ ﴾	سورة الناس: الآية 06	82

02-فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

نص الحديث	الصفحة
إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ...	أ
إن العبد إذا أذنب ذنبا...	138
أُرِيت النار فإذا أكثر أهلها النساء...	190
فإن من أثنى فقد شكر...	189

03- فهرس المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: كتب التفسير وأحكام القرآن

أ- كتب التفسير

1- أطفيّش، امحمد بن يوسف (ت: 1332هـ/ 1914م)، تيسير التفسير، تحق: إبراهيم بن محمد طلاي وآخرون، وصف التراجم وتخريج الأحاديث: كروم أحمد وبازين عمر، الفهرسة ومتابعة الطبع: مصطفى اشريفي ومحمد بياعي، وزارة التراث والثقافة، مسقط- عمان، 1425هـ/ 2004م، ط 1.

2- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، ط 1.

3- أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، 1424هـ/ 2003م، ط 5.

4- الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت: 875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ، ط 1.

5- الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ت. ط.

6- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت: 427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحق: الإمام أبي محمد بن عاشور ونظير الساعدي، بيروت- لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1422هـ/ 2002م، ط 1.

7- ابن جزي الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الغرناطي (ت: 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، تحق: عبد الله الخالدي، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416هـ، ط 1.

8- الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي (ت: 741هـ)، تفسير الخازن "لباب التأويل في معاني التنزيل"، تحق: محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، ط 1.

9- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحق: صفوان عدنان الداودي، بيروت- دمشق، دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ، ط 1.

10- رشيد رضا، محمد ابن علي بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: 1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، د. ط.

11- الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الناشر، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 هـ، ط 3.

12- السّمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (ت: 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحق: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، د. ت. ط.

13- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، الدر المنثور، بيروت- لبنان، دار الفكر، د. ت. ط.

14- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت: 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت- لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م، د. ط.

15- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحق: أحمد محمد شاكر، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، 1420هـ/ 2000م، ط 1.

16- الطّوفي، سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم الصرصري البغدادي (ت: 726هـ/ 1216م)، الإكسير في علم التفسير، تحق: عبد القادر حسين، بيروت- لبنان، دار الأوزاعي للطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ/ 1989م، ط 2.

17- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984هـ، د. ط.

18- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام المحاربي (ت: 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1422 هـ، ط 1.

19- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن= تفسير القرطبي، تحق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة- مصر، دار الكتب المصرية، 1384هـ/ 1964م، ط 2.

20- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود (ت: 333هـ)، تفسير الماتريدي "تأويلات أهل السنة"، تحق: مجدي باسلوم، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1426هـ/ 2005م، ط 1.

21- النعماني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي (ت: 775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1998م، ط 1.

22- وهبة الزحيلي، بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر المعاصر، 1418هـ، ط 2.

ب- علوم القرآن

23- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحق: محمد الشيمي شحاته، الإسكندرية- مصر، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، 2002م، د. ط.

24- الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم (ت: 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحق: فوّاز أحمد زمرلي، بيروت- لبنان، دار الكتاب العربي، 1415هـ/ 1995م، ط 1.

25- الزّركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، 1376هـ/ 1957م، ط 1.

26- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(ت: 911هـ) الإتقان في علوم القرآن، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م، د. ط.

27- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي (ت: 207هـ)، معاني القرآن، تحق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت، ط 1.

28- يحيى بن سلام، ابن أبي ثعلبة التيمي بالولاء البصري الإفريقي القيرواني (ت:200هـ)، التصاريف لتفسير القرآن مما اشتبهت أسمائه وتصرفت معانيه، تحق: هند شلبي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1979م، د. ط.

ج- إعراب القرآن

29- درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى (ت: 1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، حمص، سورية، دار الإرشاد للشئون الجامعية، 1415هـ، ط 4.

30- صافي، محمود بن عبد الرحيم (ت: 1376هـ)، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دمشق- سوريا، دار الرشيد، بيروت- لبنان، مؤسسة الإيمان، 1418هـ، ط 4.

31- الصفاقسي، إبراهيم محمد (ت: 742هـ)، المجيد في إعراب القرآن المجيد (سورة الفاتحة والجزء الأول من سورة البقرة)، تحق: موسى محمّد زنين، طرابلس، الجماهيرية العظمى، 1401هـ/ 1992م، ط 1.

32- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت: 616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تحق: علي محمد البجاوي، د. ت. ط.

33- النَّحَّاس، أبو جعفر، أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت: 338هـ)، إعراب القرآن، تحق: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ، ط 1.

ثالثا: كتب الحديث

34- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه= صحيح البخاري، تحق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت- لبنان، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ، ط 1.

35- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (ت: 279هـ)، الجامع الكبير- سنن الترمذي، تحق: بشار عواد معروف، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1998م، د. ط.

36- الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، تحق: أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3)، وإبراهيم عطوة عوض (جـ 4، 5)، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ/ 1975م، ط 2.

37- السِّجِسْتاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت: 275هـ)، الزهد لأبي داود السجستاني، تحق: أبو تميم ياسر بن ابراهيم بن محمد، وآخرون، حلوان- مصر، دار المشكاة للنشر والتوزيع، 1414هـ/ 1993م، ط 1.

رابعًا: كتب أصول الفقه

38- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: 597هـ)، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، 1404هـ/ 1984م، ط 1.

39- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: 790هـ)، الموافقات، تحق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة- مصر، دار ابن عفان، 1417هـ/ 1997م، ط 1.

خامسا: كتب الفقه

40- أطفيّش، محمد بن يوسف، الذّهب الخالص المنوه بالعلم القالص، تحق: أبو إسحاق إبراهيم أطفيّش، القاهرة، المطبعة السّلفية ومكتبتها، 1343هـ، د. ط.

41- أطفيّش، محمد بن يوسف (ت: 1236هـ/ 1332م)، شامل الأصل والفرع، تحق: إبراهيم أطفيش الجزائري، القاهرة- مصر، المطبعة السلفية، 1348هـ، د. ط.

42- أطفيّش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل للقطب اطفيش، بيروت، دار الفتح، ليبيا، دار التراث العربي، 1392هـ/ 1972م، ط 2.

43- الصبيحي، إبراهيم بن محمد، طلوع الفجر الصادق بين تحديد القرآن وإطلاق اللغة، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1428هـ، ط 1.

سادسا: كتب المعاجم والدواوين

44- الأزهري، أبو منصور، محمد بن أحمد بن الهروي (ت: 370هـ)، تهذيب اللغة، تحق: محمد عوض مرعب، بيروت- لبنان، دار إحياء التراث العربي، 2001م، ط 1.

45- أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني (ت: 1094هـ/ 1683م)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحق: عدنان درويش، ومحمّد المصري، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، 1419هـ/ 1998م، ط 2.

46- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، تحق: مجموعة من المحققين، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م، ط 1.

47- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، بيروت- لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1982م، د. ط.

48- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ/ 1987م، ط 4.

49- الرّازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، تحق: يوسف الشيخ محمد، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1420هـ/ 1999م، ط 5.

50- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (ت: 458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000م، ط 1.

51- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحق: محمد إبراهيم عبادة، القاهرة- مصر، مكتبة الآداب، 1424هـ/ 2004م، ط 1.

52- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرّازي (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحق: عبد السلام محمد هارون، دمشق- سوريا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ/ 1979م، د. ط.

53- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تحق: محمد العرقسوسي وآخرون، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1426هـ/ 2005م، ط 8.

54- الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي (ت: 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت- لبنان، المكتبة العلمية، د. ت. ط.

55- مختار عمر، أحمد عبد الحميد (ت: 1424هـ) وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة- مصر، عالم الكتب، 1429هـ/ 2008م، ط 1.

56- مرتضى الزَّبيدي، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. ت. ط.

57- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن على، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقي (ت: 711هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414 هـ، ط 3.

سابعا: كتب اللغة

58- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، القاهرة- مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976م، ط 3.

59- إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م، ط 3.

60- ابن آجُرُّوم، أبو عبد الله محمد بن محمد بن داود الصنهاجي (ت: 723هـ)، متن الآجرومية، الرياض- السعوية، دار الصميعي، 1419هـ/ 1998م، د. ط.

61- الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت: 686هـ)، شرح الرّضي على الكافية، تحق: يوسف حسن عمر، بنغازي- ليبيا، ك: اللّغة العربية والدّراسات الإسلامية، ج: قار يونس، 1996م، ط 2.

62- الاستراباذي، رضى الدين محمّد بن الحسن النحوي (ت: 686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، تحق: محمد نور الحسن وآخرون، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1402هـ/ 1982م، د. ط.

63- الأشْمُوني، أبو الحسن علي بن محمد بن عيسى نور الدين الشافعي (ت: 900هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1998م، ط 1.

64- إبراهيم عبد الله رفيده، النحو وكتب التفسير، بنغازي- ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1399هـ/ 1990م، ط 3.

65- آل ياسين، محمد حسين، الأضداد في اللغة، بغداد، مطبعة المعارف، 1394هـ/ 1984م، ط 1.

66- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر (ت: 370هـ)، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحق: السيد أحمد صقر وعبد الله المحارب، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994م، ط 1.

67- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فَروة بن قطن بن دعامة (ت: 328هـ)، الأضداد، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت- لبنان، المكتبة العصرية، 1407هـ/ 1987م، د. ط.

68- بتول قاسم ناصر، دلالة الإعراب لدى النحاة القدماء، بغداد- العراق، دار الشؤون العامة، 1999م، ط 1.

69- الجرجاني عبد القاهر، كتاب المقتصد في شرح الإيضاح، تحق: كاظم بحر المرجان، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، 1982م، د. ط.

70- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت: 392هـ)، اللمع في العربية، تحق: فائز فارس، الكويت، دار الكتب الثقافية، د. ت. ط.

71- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: 392هـ)، الخصائص، القاهرة- مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت، ط 4.

72- الجواليقى، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن (ت: 540هـ)، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت. ط.

73- خالد عبد العزيز، النّحو التّطبيقي، القاهرة- مصر، دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، 1440هـ/ 2019م، ط 3.

74- خديجة الحديثي، أبنية الصّرف في كتاب سيبويه، بغداد- العراق، مكتبة النهضة، 1385هـ/ 1965م، ط 1.

75- الخطيب، عبد اللطيف محمد، كتاب المستقصى في علم التصريف، الكويت، دار العروبة للنشر والتوزيع، 1434هـ/ 2003م، ط 1.

76- الخليل، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: 170هـ)، كتاب العين، تحق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت، دار مكتبة الهلال، د. ت. ط.

77- الخوّام، رياض بن حسن، محاضرات في أصول النحو العربي وقضاياه، عمان- الأردن، أروقة للدراسات والنشر، 1439هـ/ 2018م، ط 1.

78- الزجّاجيّ، أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق (ت: 337هـ)، الإبدال والمعاقبة والنّظائر، تحق: عز الدّين التنوخي، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1381هـ/ 1962م، د. ط.

79- السامرائي، فاضل صالح، معاني النحو، جامعة بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1990م، د. ط.
80- السجاعي، أحمد بن أحمد (ت: 1197هـ)، حاشية العلامة السجاعي قطر الندى لابن هشام، تهميش: شمس الدين محمد الأنبابي، تحق: أحمد سعد علي، قم- إيران، منشورات الرّضى، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1358هـ/ 1939م، ط أخ.
81- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت: 275هـ)، الأضداد، تحق: محمّد عودة أبو جريّ، شارع بور سعيد- مصر، دار المناهل للطباعة، 1414هـ/ 1994م، د. ط.
82- ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي (ت: 316هـ)، الأصول في النحو، تحق: عبد الحسين الفتلي، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، د. ت. ط.
83- السَّراج، محمد علي، اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، تحق: خير الدين شمسي باشا، دمشق، دار الفكر، 1403هـ/ 1983م، ط 1.
84- ابن السّكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت: 244هـ)، كتاب القلب والإبدال، تحق: أوغست هفنر وسماه بـ: "الكنز اللّغويّ في اللّسن العربي"، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيّين، 1903م، د. ط.
85- سيبويه، أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء (ت: 180هـ)، الكتاب، تحق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1408هـ/ 1988م، ط 3.
86- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (ت: 458هـ)، المخصص، تحق: خليل إبراهم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1417هـ/ 1996م، ط 1.
87- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر (ت: 911هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحق: عبد الحميد هنداوي، مصر، المكتبة التوفيقية، د. ت. ط.

88- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحق: فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1998م، ط 1.

89- شاهين، عبد الصبور، المنهج الصّوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصّرف العربي، مؤسسة الرسالة، 1400هـ/ 1980م، د. ط.

90- شُرَّاب، محمد بن محمد حسن، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية "لأربعة آلاف شاهد شعري"، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، 1427هـ/ 2007م، ط 1.

91- أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي الحلبي (ت: 351هـ)، كتاب الإبدال، تحق: عزّ الدين التنوخي، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1381هـ/ 1962م، د. ط.

92- عباس حسن، النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، مصر، دار المعارف، 1966م، ط 3.

93- ابن العثيمين، محمد بن صالح، شرح ألفيّة ابن مالك، الرياض- السعودية، مكتبة الرشد ناشرون، 1434هـ، ط 1.

94- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت : 769هـ)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار التراث- دار مصر للطباعة، 1400هـ/ 1980م، ط 20.

95- عبد الحميد، محمد محي الدين (ت: 1393هـ)، شرح قطر الندى وبل الصدّى تصنيف لابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، مصر، مطبعة السعادة، 1383هـ/ 1963م، ط 11.

96- عبد الحميد، محمّد محي الدين (ت: 1393هـ)، التّحفة السّنيّة بشرح المقدّمة الآجرومية، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1428هـ/ 2007م، د. ط.

97- عبد العال، عبد المنعم سيّد، جموع التصحيح والتّكسير في اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1396هـ/ 1976م، د. ط.

98- عبد العال، عبد المنعم سّيد، جموع التّصحيح والتّكسير في اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 2013م، د. ط.
99- عطية، محسن علي، الأساليب النحوية عرض وتطبيق، عمان- الأردن، دار المناهج للنشر والتوزيع، 1428هـ/ 2007م، ط 1.
100- الغلاييني مصطفى، جامع الدّروس العربيّة موسوعة في ثلاثة أجزاء، تحق: عبد المنعم خفاجة، صيدا- بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1414هـ/ 1994م، ط 30.
101- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، الملك المؤيد، صاحب حماة (ت: 732هـ)، الكناش في فني النحو والصرف، تحق: رياض بن حسن الخوام، بيروت- لبنان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2000م، د. ط.
102- ابن قاسم، عبد الرحمان بن محمّد، حاشية الآجروميّة، دون، 1407هـ/ 1987م، ط 3.
103- قشاش، أحمد بن سعيد، الإبدال في لغات الأزد دراسة صوتية في ضوء علم اللغة الحديث، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، 1422هـ/ 2002م، ط 34.
104- مختار بو عناني، المصنفات اللغوية للأعلام الجزائرية عبر القرون، الجزائر، دار هومة، د. ط. ت.
105- مختار عمر، أحمد، علم الدلالة، القاهرة، عالم الكتب، 1998م، ط 5.
106- المراغي بك، أحمد مصطفى، هداية الطّالب قسم الصّرف، أروقة للدراسات والنشر، 2017م، د. ط.
107- المكودي، أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح (ت: 807 هـ)، شرح المكودي على الألفية في علمي النحو والصرف للإمام جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني الأندلسي المالكي (ت: 672هـ)، تحق: عبد الحميد هنداوي، بيروت- لبنان، المكتبة العصرية، 1425هـ/ 2005م، د. ط.

108- أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت: 429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تحق: عبد الرزاق المهدي، بيروت- لبنان، إحياء التراث العربي، 1422هـ/ 2002م، ط 1.

109- النادّري، محمّد أسعد، نحو اللغة العربيّة كتاب في قواعد النحو والصرف مفصّلة موثقة مؤيّدة بالشواهد والأمثلة، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1418هـ/ 1997م، ط 2.

110- النعيمي، حسام سعيد، الدّراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1980م، د. ط.

111- ابن هشام، أبو محمد، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف (ت: 761هـ)، متن شذور الذهب، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د. ت. ط.

112- الهمذاني، عبد الرحمان بن عيسى بن حمّاد، الألفاظ الكتابية، تحق: إميل بديع يعقوب، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1991م، ط 1.

113- ياقوت، محمود سليمان، النّحو التّعليمي والتّطبيق في القرآن الكريم، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، 1417هـ/ 1996م، د. ط.

114- يعقوب، إميل بديع، المعجم المفصّل في الجموع، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1425هـ/ 2004م، ط 1.

ثامنا: فقه اللغة

115- الأكرت، عبد التواب مرسى، حسن فقه اللغة العربية نشأته وتطوّره، القاهرة- مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، 1434هـ/ 2013م، د. ط.

116- تمام حسان، عمر (ت: 2011م)، اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة- مصر، عالم الكتب، 1427هـ/ 2006م، ط 5.

117- تمام حسان، عمر، مناهج البحث في اللغة، القاهرة- مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1990م، د. ط.

118- ربحي كمال، الأبدال في ضوء اللّغات السّاميّة دراسة مقارنة، بيروت، جامعة بيروت العربيّة، 1980م، د. ط.

119- رمضان، عبد التواب، فصول في فقه العربية، القاهرة، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، 1420هـ/ 1999م، ط 6.

120- السّمرائي إبراهيم، التّطور اللّغوي التّاريخي، بيروت- لبنان، دار الأندلس، 1401هـ/ 1981م، ط 2.

121- صبحي الصّالح، دراسات في فقه اللغة، بيروت- لبنان، دار العلم للملايين، 2009م، ط 3.

122- الضامن، حاتم صالح، فقه اللّغة، الموصل، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر، 1411هـ/ 1992م، د. ط.

123- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ناشر: محمد علي بيضون، 1418هـ/ 1997م، ط 1.

124- محمد المبارك، فقه اللّغة وخصائص العربية، دمشق- سوريا، دار الفكر، 1383هـ/ 1964م، ط 2.

125- مختار عمر، أحمد (ت: 2003م)، أسس علم اللغة، القاهرة- مصر، عالم الكتب، 1419هـ/ 1998م، ط 8.

126- النادري، محمد أسعد، فقه اللغة مناهله ومسائله، بيروت- لبنان، المكتبة العصرية، 2009م/ 1430هـ، د. ط.

127- وافي، علي عبد الواحد، علم اللغة، الجيزة- مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م، ط 9.

128- وافي، علي عبد الواحد، فقه اللغة، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م، ط 3.

129- يعقوب، إميل بديع، فقه اللغة العربّية وخصائصها، بيروت- لبنان، دار العلم الملايين، 1982م، ط 1.

تاسعا: القراءات

130- البنّا، أحمد بن محمّد، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر "والمُسمّى" منتهى الأماني والمسرّات في علوم القراءات"، تحق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليّات الأزهرية، 1407هـ/ 1987م، ط 1.

131- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت: 370هـ)، الحجة في القراءات السبع، تحق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، 1399هـ/ 1979م، ط 3.

132- الرّاجحي عبده، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، الإسكندرية- مصر، دار المعرفة الجامعية، 1996م، د. ط.

133- سويد، أيمن رشدي، الدرر المنيرات في مخارج الحروف والصفات، www.ar.islamway.net، 2015م، د. ط.

134- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (ت: 377هـ)، الحجة للقراء السبعة، تحق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجابي، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، 1413 هـ/ 1993م، ط 2.

135- القرش، أبو عبد الرحمان جمال إبراهيم، دراسة المخارج والصِّفات، جمهورية مصر العربية، مكتبة طالب العلم ناشرون، 1433هـ/ 2012م، ط 1.

عاشرًا: كتب التراجم والطبقات

136- أعوشت، بكير بن سعيد، قطب الأئمّة العلامة محمّد بن يوسف أطفيّش (1236-1332هـ/ 1820- 1914م) حياته- آثاره الفكريّة- جهاده، السيب- سلطنة عمان، مكتبة الضَامري للنشر والتوزيع، غرداية- الجزائر، المطبعة العربية، 1989م، د. ط.

137- إيازى، محمّد علي المفسّرون حياتهم ومنهجهم، طهران- إيران، وزارت فرهنك وارشاد اسلامى: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، سازمان جاب وانتشارات: منظمة الطباعة والنشر الإيرانية، 1373هـ، ط 1.

138- بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر (قسم المغرب الإسلامي)، غرداية- الجزائر، جمعية التراث، 1420هـ/ 2000م، د. ط.

139- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحق: علي دحروج وعبد الله الخالدي وجورج زيناني، بيروت- لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م، ط 1.

140- الثعالبي، عبد الرحمان، غنيمة الوافد وبغية الطّالب الماجد، تحق: محمد شايب شريف، بيروت- لبنان، دار ابن حزم، 1426هـ/ 2005م، ط 1.

141- الحفناوي، أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم ابن سيدي ابراهيم الغول، تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر، بييرفونتانة الشرقية، 1364هـ/ 1904م، د. ط.

142- الزِّرِكلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت: 1396هـ)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تحق: زهير فتح الله، دار العلم للملايين، 2002م، ط 15.

143- سيوسيو صالح وبوسنان محمّد، فهرس مخطوطات خزانة مؤلفات الشيخ العلامة امحمّد بن يوسف أطفيش اليسجني، الشهير بـ "القطب" (1243- 1332هـ/ 1827- 1914م)، غرداية- الجزائر، مكتبة القطب، 1434هـ/ 2013م، د. ط.

144- عادل نويهض، معجم المفسرين "من صدر الإسلام وحتى العصر الحديث"، بيروت- لبنان، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1409هـ/ 1988م، ط 3.

145- الغامدي، عبد الله بن أحمد آل غلاف، أئمّة المسجد النّبوي في العهد السعودي (1345- 1436هـ)، الطائف- السعودية، دار الطّرفين للنشر والتوزيع، 1436هـ، د. ط.

146- أحمد فرصوص، الشيخ أبو اليقظان إبراهيم كما عرفته، قسنطينة، مطابع دار البعث، د. ت. ط.

147- مجذوب محمد، علماء ومفكرون عرفتهم، القاهرة، دار الشواف، 1992م، ط 4.

148- ابن مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم (ت: 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحق: عبد المجيد خيالي، لبنان، دار الكتب العلمية، 1424 هـ/ 2003م، ط 1.

149- وينتن، مصطفى بن الناصر، آرَاءُ الشَّيخِ امحَمَّدِ بنِ يُوسُفَ اطْفِيَّشْ العَقَدِيَّة (1238- 1332هـ/ 1821- 1914م)، غرداية- الجزائر، المطبعة العربية، جمعية التراث، 1417هـ/ 1996م، ط 1.

الحادي عشر: كتب التاريخ وعلم الكلام والسياسة والتصوف

أ- التاريخ

150- الجيلالي، عبد الرّحمان بن محمّد، تاريخ الجزائر العام، الجزائر، المطبعة العربية، 1375هـ/ 1955م، ط 1.

151- الحاج سعيد، يوسف بن بكير، تاريخ بني ميزاب دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، غرداية- الجزائر، المطبعة العربية، 1412هـ/ 1992هـ، ط 1.

152- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت: 808هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحق: خليل شحادة، بيروت- لبنان، دار الفكر، 1408هـ/ 1988م، ط 2.

153- دبوز، محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، الجزائر، عالم المعرفة، 2013م، ط 1.

154- سعد الله، أبو القاسم (ت: 1435هـ)، تاريخ الجزائر الثقافي أو الموسوعة الثقافية الجزائرية، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1998م، ط 1، الجزائر، دار البصائر للنشر والتوزيع، 2007م، د. ط.

155- محمّد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضيّة في الدّولة البكداشيّة في بلاد الجزائر الحميّة، تحق: محمّد بن عبد الكريم، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م، ط 2.

156- النوري، حمو عيسى، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، قسنطينة، مطابع دار البعث، د. ت. ط.

ب- علم الكلام والفلسفة

157- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 595هـ)، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحق: محمد عمارة، دار المعارف، 1969م، ط 3.

ج-السياسة

158- جهلان، عدون بن الناصر، الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف اطفيش (1236- 1332هـ/ 1818- 1914م)، القرارة، غرداية- الجزائر، جمعية التراث، 1410هـ/ 1990م، د. ط.

د-كتب التصوف

159- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، بيروت- لبنان، دندرة للطباعة والنشر، 1401هـ/ 1981م، ط 1.

الثاني عشر: دراسات قرآنية معاصرة

160- الإبراهيم، موسى إبراهيم، بحوث منهجية في علوم القرآن الكريم، عمان- الأدن، دار عمار، 1416هـ- 1996م، ط 2.

161- الدّوري، محمد ياس خضر، دقائق الفروق اللّغوية في البيان القرآني، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1425- 1426هـ/ 2004- 2005م، د. ط.

162- أبو ذر القلموني، كلمات القرآن الكريم من أيسر التّفاسير للجزائري، القاهرة- جمهورية مصر العربية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1430هـ/ 2009م، ط 1.

163- الذهبي، محمد السيد حسين (ت: 1398هـ)، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة، د. ت. ط.

164- الرّومي، عبد العزيز بن عبد بن عبد العزيز، نظرات في كتاب أيسر التّفاسير لكلام العلي الكبير للشيخ أبي بكر جابر الجزائري، الرياض- المملكة العربية السعودية، مكتبة التوبة، 1433هـ/ 2012م، ط 1.

165- الرّومي، فهد بن عبد الرحمان بن سليمان، إتجاهات التفسير في القرن الرّابع عشر، الرياض- السعودية، مؤسسة الرسالة، 1418هـ/ 1997م، ط 3.

166- الرّومي، فهد بن عبد الرّحمان بن سليمان، بحوث في أصول التّفسير ومناهجه، الرياض- السعودية، مكتبة التوبة للنشر والتوزيع، 1419هـ، ط 4.
167- فهد الرّومي، ابن عبد الرحمان بن سليمان، منهج المدرسة العقليّة الحديثة في التفسير، الرياض- المملكة العربية السعودية، رئاسة إدارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، 1403هـ/ 1983م، ط 2.
168- سمية عبد المحسن محمد المنصور، صيغ الجموع في القرآن الكريم، الرياض- المملكة العربية السعودية، المكتبة الرشد ناشرون، 1425هـ/ 2004م، ط 1.
169- ابن طرهوني، محمد بن زروق، التفسير والمفسرون في غرب افريقيا، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1426هـ، ط 1.
170- الطيّار، مساعد بن سليمان بن ناصر، التّفسير اللّغوي للقرآن الكريم، الدمام- السعودية، دار ابن الجوزي، 1422هـ/ 2000م، ط 1.
171- الطَّيَّار، مساعد بن سليمان بن ناصر، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، الرياض- المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1427هـ، ط 2.
172- العبودي، محمّد بن ناصر، في إفريقية الخضراء مشاهدات وانطباعات وأحاديث عن الإسّلام والمسلمين، بيروت، توزيع دار الثقافة، 1388هـ/ 1968م، د. ط.
173- العمري، أحمد شاكر عوّل، خلاصة التفسير من كتاب أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير للشيخ أبو بكر الجزائري "من سورة الذاريات إلى سورة الناس"، عير جابو- الصومال، مكتبة شاكر الإسلامية، 1433هـ/ 2012م، ط 1.
174- فضل حسن عبَّاس (1932- 2011م)، التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث، عمان- الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع، 1437هـ/ 2016م، ط 1.
175- كافي منصور، التفسير الموضوعي دراسة نظرية تطبيقية، عنابة- الجزائر، دار العلوم للنشر والتوزيع، 1436هـ/ 2015م، د. ط.

176- المنجّد، محمّد نور الدين، الاشتراك اللّفظي في القرآن الكريم بين النّظرية والتّطبيق، بيروت- لبنان، دار الفكر المعاصر، 1419هـ/ 1999م، ط 1.

177- مختار عمر، أحمد، الاشتراك والتّضاد في القرآن الكريم دراسة إحصائية، القاهرة، عالم الكتب، د. ت. ط.

الثالث عشر: المواقع الإلكترونية

178- جريدة الشروق أونلاين، الموقع: Echoroukonline.com.

179- جريدة النهار أونلاين، الرابط: nnews.com.

180- القناة التلفزيونية الأرضية الجزائرية، قناة الاستقامة Youtube .

181- مجلة أخبار النهار الإلكترونية، الموقع: Echoroukonline.com.

182- المجلة أقلام الهندية الإلكترونية، الرابط: www.aqlamalhind.com.

183- ملتقى أهل الحديث، الرابط: http://al-maktaba.org.

184- ملتقى أهل الحديث، الرابط: vb.tafsir.net.

185- منصة كشاف الرقمية، الرابط: www.kachaf.com.

186- موقع محتويات، الرابط: https://mhtwyat.com.

187- موقع بوابة البحث، الرابط: www.Researchgate.net.

188- موقع دليل الإتقان، رابط الموقع: www.alitkaan.com.

189- موقع سطور، الرابط: https://sotor.com.

190- موقع وزارة الداخلية والجماعات المحلية والتهيئة العمرانية ولاية بسكرة، الرابط: wilayabiskra.dz.

الرابع عشر: الرسائل الجامعية

191- امحمد لقدي، امحمد بن يوسف أطفيّش وجهوده البلاغية مع تحقيق كتابه: "ربيع البديع" في علم البديع، د. ع، خ: تحقيق المخطوطات، ق: اللغة والأدب العربي، ك: اللغة والأدب العربي والفنون، ج: الحاج لحضر، باتنة1- الجزائر، 1437- 1438هـ/ 2016- 2017م.

192- بلال صالح جميل القيسيّ، المباحث اللغوية في كتاب الديباج على شرح صحيح مسلم ابن الحجّاج لجلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، مج، ق: اللغة العربية، ك: الآداب، ج: المسنتصرية، بغداد- العراق، 1434هـ/ 2013م.
193- جلال فالح كاظم، المباحث اللغويّة في كتب علوم القرآن عند المحدثين، مج، ق: اللغة العربيّة وآدابها، ك: التّربية، ج: البصرة، العراق، 1433هـ- 2012م.
194- جمال كويحل، الظواهر اللّغوية في القراءات الأربعة الشاذة -دراسة تطبيقية تحليلية-، د ع، ق: اللّغة العربية وآدابها، ك: الآداب واللّغات، ج: الحاج لخضر، باتنة- الجزائر، 2012- 2013م.
195- حفيظة بوراس، الثعالبي وجهوده في خدمة السنة النبوية المطهرة، إشراف: محمود مغراوي، مج، خ: كتاب وسنة، ق: العقائد والأديان، ك: العلوم الإسلامية، ج: الجزائر، 1428هـ/ 2008م.
196- سعد صباح جاسم، المباحث اللّغوية في منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة لقطب الدين الراوندي (ت: 573هـ)، مج، ق: اللغة العربية، ك: الآداب، ج: المستنصرية، بغداد- العراق، 1433هـ/ 2012م.
197- السعيد بوخالفة، القضايا اللغوية والبلاغية في تفسير الثعالبي، د ع، ق: اللغة العربية وآدابها، ك: الآداب والعلوم الإنسانية، ج: العقيد الحاج لخضر، باتنة- الجزائر، 1424هـ/ 2003م.
198- صفية طبني، التفكير اللساني عند الألوسي دراسة في روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، د، ق: اللغة العربية وآدابها، ك: الآداب واللغات، ج: الحاج لخضر، باتنة- الجزائر، 1433- 1434هـ/ 2012- 2013م.
199- عدنان أحمد رشيد، المباحث اللّغوية والنحوية في كتابي "المخترع في إذاعة سرائر النحو" و"شرح ديوان أبي تمام "لأعلم الشنتمري (ت: 476هـ)، مج، ق: اللّغة العربية، ك: التربية الأساسية، ج: ديالي، العراق، 1435هـ/ 2014م.
200- عمر حيدوسي، السنن الإلاهية وتفسير القرآن الكريم في العصر الحديث، د، ق: العلوم الإسلامية، ك: العلوم الإنسانية والاجتماعية والإسلامية، ج: الحاج لخضر، باتنة-

الجزائر، 1433هـ/ 2012م.
201- عمر قويدري، الذهب الإبريز في تفسير الغريب وإعراب بعض آي الكتاب العزيز للإمام أبي زيد عبد الرّحمان الثعالبي (ت: 875هـ) -دراسة وتحقيق- (من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة)، خ: لغة ودراسات قرآنية، ق: اللغة والحضارة العربية الإسلامية، ج: الجزائر-1-، 1436- 1437هـ/ 2015- 2016م.
202- العيد هازل، المسائل التّحقيقيّة في بيان التّحفة الآجرومية لأطفيش (ت: 1332هـ) دراسة وتحقيق [من باب المبتدأ والخبر إلى باب المخفوظات من الأسماء]، إشراف: بوجملين لبوخ، مج، خ: النّحو العربي مدارسه ونظرياته، ق: اللغة والأدب العربي، ك: الآداب واللغات، ج: قاصدي مرباح، ورقلة- الجزائر، 2010- 2011م.
203- فتحي دادي بابا، منهج الشيخ أطفيش في التعامل مع السنة النبوية، إشراف: خير الدين سيب، د، خ: أصول الدين الحديث، ق: العلوم الإسلامية، ج: أبي بكر بلقايد، تلمسان- الجزائر، 1437هـ/ 2016هـ.
204- فوزية جميل عبد الكريم داود، البحث الدلالي عند محمد رشيد رضا في تفسير المنار للقرآن الكريم، ق: اللغة العربية، ك: الآداب والعلوم، ج: آل البيت، عمان- الأردن، 2000- 2001م.
205- محمّد أحمد لوح، جناية التّأويل الفاسد على العقيدة الإسلاميّة، د، ق: العقيدة، ك: الدّعوة وأصول الدين، ج: الإسلامية بالمدينة المنورة، الجيزة- القاهرة، دار ابن عفّان للنشر والتوزيع، 1417هـ/ 1997م، د. ط.
206- محمّد بودربالة، التحليل النّحوي عند الشّيخ أطفيّش من خلال كتابه تيسير التّفسير -آيات الأحكام نموذجا-، مج، ق: اللغة والحضارة العربية الإسلامية، ك: العلوم الإسلامية، ج: بن يوسف بن خدّة- الجزائر 1، 2014- 2015م.
207- محمّد عكي علواني، محمّد بن يُوسف أطفيش ومنهجيته في تفسيره التّيسير، مج، مع: الوطني العالي، ك: أصول الدّين، ج: الجزائر، 1411هـ/ 1991م.
208- محمد مصطفى درويش الخواجا، منهج الشيخ محمد بن أطفيش في تفسيره تيسير التفسير، إشراف: أحمد فريد، مج، ك: الدراسات العليا، ج: الأردنية، 1994م.

209- مجاهدي صباح، أثر التوظيف الصرفي في تيسير التفسير لأحمد بن يوسف أطفيّش (ت 1332هـ- 1914م)، ق: اللغة العربية وآدبها، ك: الآداب واللغات والفنون، ج: وهران السانية، الجزائر، 2008م.

210- مساعد مسلم، عبد الله آل جعفر، أثر التطوّر الفكري في التّفسير في العصر العبّاسي، ع. د، ق: التفسير وعلوم القرآن الكريم، ك: أصول الدين، ج: الأزهر- القاهرة، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/ 1984م، ط 1.

211- يحي صالح بوتردين، أطفيّش ومذهبه في التفسير بالمقارنة إلى تفسير أهل السّنة، إشراف: مصطفى محمد الشكعة، مج، ق: اللغة العربية، ك: الآداب، ج: عين شمس، مصر، 1410هـ/ 1989م.

الخامس عشر: المجلات العلمية

212- أحمد جلايلي، "المصطلح النحوي في آثار محمد بن يوسف أطفيش"، **مجلة البحوث والدراسات**، جامعة الوادي، الجزائر، 2 جوان 2005م، عد: 1، لد: 2.

213- أحمد سليمان علي الأطرش، ويوسف محمد عبده محمد العواضي، "الإباضية وتأويل القرآن الكريم في القضايا العقدية وموقف أهل السنة"، **مجلة العلوم الإسلامية الدولية**، ج: المدينة العالمية، ماليزيا، ديسمبر 2017م، عد: 3، لد: 1.

214- بريك بن سعيد القرني، "دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث المصطلح، والمفهوم، والمنطلقات تحليل ونقد"، **مجلة العلوم الشرعية**، ج: الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، رجب 1437هـ/ 2016م، عد: 40.

215- بلحاج جلول، "التوجيه اللغوي في إنتاج المفسرين الجزائريين"، **مجلة اللغة العربية وآدابها**، جامعة البليدة 2- الجزائر، جويلية 2019م، عد: 1، لد: 7.

216- حيزية كروش، "التيسير اللغوي لمعاني القرآن بالتفسير والبيان أبي بكر الجزائري من خلال كتابه –أيسر التفاسير كلام العلي الكبير"، **المجلة أقلام الهندية الإلكترونية**، السنة الرابعة، العدد الرابع، أكتوبر- ديسمبر 2019م، تاريخ الدخول: 14/ 07/ 2022م، الساعة 19: 03، الموقع: www.aqlamalhind.com.

217- داودي فرادي، "أبو بكر جابر الجزائري وكتاباته في السيرة النبوية"، **مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية**، ج: العربي التبسي، تبسة- الجزائر،2017م، عد: 13، لد: 10.
218- عائشة يطو، "آثار قطب الأئمة في علم الصرف كتاب "الكافي في التصريف" أنموذجا"، **مجلة الواحات للبحوث والدراسات**، ج: غرداية، 2010م، عد: 10.
219- عباس رضوان ومعمر بوخضرة، "العلامة الشيخ أبو بكر جابر الجزائري"، **مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، جامعة غليزان- الجزائر، 2022م، عد: 01، لد: 08.
220- عبد المجيد بيرم، "منهج الشيخ عبد الرحمان الثعالبي في تعامله مع المرويات من خلال تفسيره -الجواهر الحسان-"، **مجلة الإحياء**، ك: العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، ج: الحاج لخضر، باتنة- الجزائر، 1431هـ/ 2010م، عد: 1، لد: 14.
221- عدنان بن عبد العزيز خطيري ووليد علي الطنطاوي، "الأساليب الدعوية عند الشيخ أبي بكر الجزائري رحمه الله من خلال مؤلفاته"، **مجلة العلوم الإسلامية الدولية**، ج: المدينة العالمية- ماليزيا، ديسمبر 2020م، عد: 4، لد: 4.
222- علي بن ميلة، ومنصور كافي، "توظيف المباحث اللغوية لتفسير القرآن الكريم في ظل التحديات المعاصرة"، **مجلة الإحياء**، ك: العلوم الإسلامية، ج: باتنة (1) الحاج لخضر- الجزائر، 1442هـ/ 2020م، عد: 26، لد: 20.
223- فضيلة عقون، "المسائل الصّرفية في كتاب "تيسير التفسير" للشيخ امحمّد بن يوسف أطفيّش -سورتا البقرة وآل عمران أنموذجا-"، **مجلة إشكالات في اللغة والأدب**، ج: تامنغست- الجزائر، 2021م، عد: 3، لد: 10.
224- المسعود جمادي، "الشيخ أبو بكر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسّر"، **مجلة الإحياء**، ك: العلوم الإسلامية، ج: باتنة (1) الحاج لخضر- الجزائر، 2019م، عد: 22، ج: 19.

225- يحي بن بهون حاج امحمد، "الشيخ امحمد بن يوسف أطفيّش القطب حياته ورحلاته الحجازية"، **مجلة الذاكرة**، مخبر التراث اللغوي والأدبي في الجنوب الشرقي الجزائري، ج: ورقلة- الجزائر، جوان 2019م، عد: 13.

226- يحي بن يحي، "أصول التفسير عند الإباضية من خلال منهج الشيخ أطفيش: القطب في كتابه (تيسير التفسير)"، **مجلة التفاهم**، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1435هـ/ 2014م، عد: 45.

04- فهرس الموضوعات

إهداء
شكر التقدير
مقدمة:.....أ- ل
الباب الأول: دلالة المباحث اللغوية عند المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري.....1
الفصل الأول: دلالة جهود المفسر في توظيف المباحث اللغوية 3
المبحث الأول: مفهوم المصطلحات: "الجهود؛ المباحث؛ اللّغوية".....5
المطلب الأول: تعريف الجهد لغةً واصطلاحاً.....5
الفرع الأول: تعريف الجهد لغةً.....5
الفرع الثاني: تعريف لفظة الجهد في الاصطلاح.....6
المطلب الثاني: تعريف المباحث في اللغة والاصطلاح.....8
الفرع الأول: تعريف المباحث في اللغة 8
الفرع الثاني: تعريف المباحث في الاصطلاح.....9
المطلب الثالث: لفظة اللغة في استعمال العرب والجانب الاصطلاحي 10
الفرع الأول: تعريف اللغة في استعمال العرب.....10
الفرع الثاني: تعريف اللغة في الاصطلاح.....12
المبحث الثاني: التطور الدلالي لمفهوم المباحث اللغوية.....15
المطلب الأول: مفهوم المباحث اللغوية في القديم والحديث.....15
الفرع الأول: مفهوم المباحث اللغوية عند المتقدمين.....15
الفرع الثاني: مفهوم المباحث اللغوية عند المحدثين.....17
المطلب الثاني: مفهوم المباحث اللغوية في الدراسات الأكاديمية 21
الفرع الأول: مفهوم المباحث اللغوية في الدراسات الأكاديمية الجزائرية 21
الفرع الثاني: مفهوم المباحث اللغوية في الدراسات الأكاديمية العراقية 23
المبحث الثالث: التعريف بمصطلحي: "التفسير؛ التأويل" والاختلاف بينهما.....27

المطلب الأول: تعريف التفسير لغة واصطلاحا 27
الفرع الأول: تعريف التفسير لغة.....27
الفرع الثاني: تعريف التفسير اصطلاحا.....28
المطلب الثاني: تعريف التأويل لغة واصطلاحا.....30
الفرع الأول: تعريف التأويل لغة.....30
الفرع الثاني: تعريف التأويل في الاصطلاح.....31
المطلب الثالث: الفرق بين التفسير والتأويل.....33
الفرع الأول: تأصيل الفرق بين التفسير والتأويل.....33
الفرع الثاني: أوجه الاختلاف بين التفسير والتأويل.....35
الفصل الثاني: تراجم المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري.....41
المبحث الأول: تعريف بالشخصية العلمية لعبد الرحمان الثعالبي.....43
المطلب الأول: ترجمة عبد الرحمان الثعالبي.....43
الفرع الأول: مولد عبد الرحمان الثعالبي ووفاته.....43
الفرع الثاني: نشأة عبد الرحمان الثعالبي.....44
المطلب الثاني: التكوين العلمي لعبد الرحمان الثعالبي.....45
الفرع الأول: رحلات عبد الرحمان الثعالبي.....45
الفرع الثاني: شيوخ عبد الرحمان الثعالبي.....46
المطلب الثالث: الإنتاج العلمي لعبد الرحمان الثعالبي.....47
الفرع الأول: مؤلفات عبد الرحمان الثعالبي.....47
الفرع الثاني: تلاميذ عبد الرحمان الثعالبي 49
المبحث الثاني: التعريف بالشخصية العلمية لآمحمد بن يوسف أطفيش 51
المطلب الأول: ترجمة آمحمد بن يوسف أطفيش.....51
الفرع الأول: مولد آمحمد بن يوسف أطفيّش.....51
الفرع الثاني: نشأة آمحمد بن يوسف أطفيّش ووفاته.....54
المطلب الثاني: التكوين العلمي لآمحمد بن يوسف أطفيش.....56

الفرع الأول: رحلات آمحمد بن يوسف أطفيّش وأسفاره.....56
الفرع الثاني: شيوخ آمحمد بن يوسف أطفيّش.....58
المطلب الثالث: الإنتاج العلمي لآمحمد بن يوسف أطفيش.....59
الفرع الأول: مؤلفات لآمحمد بن يوسف أطفيّش.....59
الفرع الثاني: تلاميذ آمحمد بن يوسف أطفيّش.....62
المبحث الثالث: التعريف بالشخصية العلمية لأبي بكر جابر الجزائري.....65
المطلب الأول: ترجمة أبي بكر جابر الجزائري.....65
الفرع الأول: الاسم الكامل لأبي بكر الجزائري وميلاده.....65
الفرع الثاني: نشأة أبي بكر جابر الجزائري ووفاته.....67
المطلب الثاني: التكوين العلمي لأبي بكر الجزائري.....69
الفرع الأول: رحلات أبي بكر الجزائري 69
الفرع الثاني: شيوخ أبي بكر الجزائري.....71
المطلب الثالث: الإنتاج العلمي لأبي بكر الجزائري.....73
الفرع الأول: مؤلفات أبي بكر الجزائري 73
الفرع الثاني: تلاميذ أبي بكر الجزائري.....75
الفصل الثالث: التعريف بالتفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان؛ تيسير التفسير؛ أيسر التفاسير.....78
المبحث الأول: تعريف بكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن".....80
المطلب الأول: دراسة وصفية لكتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن".....80
المطلب الثاني: منهج الثعالبي في كتابه "الجواهر الحسان في تفسير القرآن".....82
المطلب الثالث: طبعات كتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن" 84
الفرع الأول: مطابع جزائرية نشرت كتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن".....84
الفرع الثاني: مطابع عربية نشرت كتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن".....85
المبحث الثاني: التعريف بكتاب "تيسير التفسير".....89
المطلب الأول: الدراسة الوصفية لكتاب "تيسير التفسير".....89

المطلب الثاني: منهج أطفيّش في كتابه "تيسير التفسير".....92
المطلب الثالث: طبعات كتاب "تيسير التفسير".....95
الفرع الأول: الطبعات الوطنية لكتاب "تيسير التفسير".....95
الفرع الثاني: الطبعات الخارجية لكتاب "تيسير التفسير".....97
المبحث الثالث: التعريف بكتاب "أيسر التفاسير".....101
المطلب الأول: دراسة وصفية لكتاب "أيسر التفاسير".....101
المطلب الثاني: منهج أبي بكر الجزائري في كتابه "أيسر التفاسير".....104
المطلب الثالث: طبعات كتاب "أيسر التفاسير".....106
الباب الثاني: توظيف المباحث اللغوية في التفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان، تيسير التفسير، أيسر التفاسير.....111
الفصل الأول: توظيف المباحث الصوتية والصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري.....113
المبحث الأول: توظيف المباحث الصوتية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 115
المطلب الأول: الإبدال بين الفتح والكسر في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 115
الفرع الأول: ماهية ظاهرة إبدال الحركات بين الفتح والكسر 115
الفرع الثاني: تمثيل الإبدال بين الفتح والكسر في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري.....121
المطلب الثاني: إبدال حركة الضمة بالكسرة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري.....126
الفرع الأول: ماهية الإبدال بين الضمة والكسرة.....126
الفرع الثاني: تمثيل لإبدال الضمة بالكسرة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 130

المبحث الثاني: توظيف المباحث الصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 135
المطلب الأول: جمع القلة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 135
الفرع الأول: ماهيتا جمع التكسير وجمع القلة.....135
الفرع الثاني: تمثيل جمع القلة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري.....139
المطلب الثاني: جمع الكثرة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 144
الفرع الأول: ماهية جمع الكثرة مع ذكر أهم أوزانه.....144
الفرع الثاني: تمثيل جمع الكثرة في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري.....148
الفصل الثاني: توظيف المباحث النحوية والدلالية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري.....154
المبحث الأول: توظيف المباحث النحوية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 156
المطلب الأول: توظيف الإعراب في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 156
الفرع الأول: ماهية الإعراب ووظيفته.....156
الفرع الثاني: تمثيل الإعراب في تفسير الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري 160
المطلب الثاني: توظيف النداء في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 166
الفرع الأول: تعريف النداء ودلالات أهم حروفه 166
الفرع الثاني: تمثيل النداء في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 171
المبحث الثاني: توظيف المباحث الدلالية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 176
المطلب الأول: توظيف الأضداد في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري....176
الفرع الأول: تعريف الضد وموقف العلماء منه.....176
الفرع الثاني: تمثيل الأضداد في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري 183
المطلب الثاني: توظيف الاشتراك اللفظي في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ أبي بكر الجزائري 188

الفرع الأول: ماهية المشترك اللفظي وارتباطه باللغة العربية.....188
الفرع الثاني: تمثيل المشترك اللفظي في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري.193
الخاتمة.....200
الفهارس العامة.....204
فهرس الآيات القرآنية 205
فهرس الأحاديث النبوية الشريفة 207
فهرس المصادر والمراجع 208
فهرس الموضوعات.....233
الملخص 239

الـــمـــلـــخص

الملخص

وُسمت هذه الأطروحة بـ "جهود علماء الجزائر في توظيف المباحث اللغوية في تفسير القرآن الكريم"، وهي عبارة عن دراسة للمنهج اللغوي عند المفسرين الثلاثة: الثعالبي وأطفيش، وكذا أبي بكر الجزائري، ويتمثل ذلك في استقراء المباحث الأربعة: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية، ضمن مؤلفات هؤلاء الأعلام الجزائريين على الترتيب: في الجواهر الحسان؛ وفي تيسير التفسير، وفي أيسر التفاسير، وقد شمل هذا البحث جانبًا نظريًا وآخر تطبيقيًا حسبما اقتضته المادة العلمية المتوفرة لدى الباحث.

فجاء الباب الأول بعنوان: "دلالة المباحث اللغوية عند المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري"، وشمل ثلاثة فصول: فكانت البداية مع الفصل الأول الذي شرح معنى المراد بـ "جهود المفسر في توظيف المباحث اللغوية"؛ والذي عرّفت فيه كل المصطلحات المفتاحية بشكل منفرد، كما خُصِص الفصل الثاني للحديث عن: "تراجم المفسرين الجزائريين: الثعالبي؛ وأطفيش؛ وأبي بكر الجزائري"، وينفرد بعد ذلك الفصل الثالث بالتطرق لـ: "تعريف التفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان؛ تيسير التفسير؛ أيسر التفاسير".

وتماشيا مع ما تم ذكره بحث الباب الثاني "توظيف المباحث اللغوية في التفاسير الجزائرية: الجواهر الحسان، تيسير التفسير، أيسر التفاسير"، وبدوره فقد جعلته يحتوي على فصلين: أتى الأول منهما تحت مسمى "توظيف المباحث الصوتية والصرفية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري"، ثم يليه الفصل الثاني مكملًا له في ذات السياق فقد تناول "توظيف المباحث النحوية والدلالية في تفسير الثعالبي؛ وأطفيّش؛ وأبي بكر الجزائري"، وفي نهاية المطاف قمت بوضع خاتمة لهذا الموضوع ضمنتها أهم النتائج المتوصل إليها.

الكلمات المفتاحية: علماء الجزائر؛ المباحث اللغوية؛ الثعالبي؛ وأطفيش؛ جابر الجزائري؛ الجواهر الحسان؛ تيسير التفسير؛ أيسر التفاسير.

Abstract

The research entitled “The Efforts of the Algerian Scholars in Employing Linguistic Investigations in Interpreting the Noble Qur’an” is a linguistic approach of the three interpreters: Al-Thaalabi and Tfayyesh, as well as Abu Bakr Al-Jazaery. Within the writings of these Algerian schoars: Al Djawaher Al Hissan; Tayseer Etafseer and Aysser attafasseer, the research explored the four topics: phonetics, morphology, grammar, and semantics. The research includes two parts: a theoretical and a practical part, as the availability of the scientific material to the researcher requires. The first chapter which is entitled: “The Significance of Linguistic Investigations for Algerian Interpreters: Al-Tha’alabi; Atfayyesh; and Abu Bakr Al-Jazaery” contains three main sections. The first one identifies the efforts of the interpreter in employing linguistic investigations”; and defined all key terms individually. The second one is devoted to the biography of the Algerian interpreters: Al-Tha'alabi; Atfayyesh; and Abu Bakr Al-Jazaery." The third section provides an insightful notion of the Algerian interpretations: Al Djawaher Al Hissan; Tayseer Etafseer and Aysser attafasseer. Accordingly, Chapter two entitled “Employing linguistic investigations in Algerian interpretations”: Al Djawaher Al Hissan; Tayseer Etafseer and Aysser attafasseer contains two sections. The first one explores the Employment of Phonetic and Morphological Investigations in the Interpretation of Tha’alabi; Tfayyesh; and Abu Bakr Al-Jazaery. In the same line of thought, the second section explores the Employment of the Grammatical and Semantic Investigations in the Interpretation of Tha'alabi, Tfayyesh, and Abu Bakr al-Jazaery. Finally, a general conclusion which closes the research provides a summary of the findings, implications, suggestions and recommendations.

Keywords: Algerian scholars; linguistic investigations; Al-Tha’alabi; Atfayyesh; Abu Bakr Al-Jazaery; Al Djawaher Al Hissan; Tayseer Etafseer; Aysser attafasseer