



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية اللغة العربية
قسم الدراسات العليا
فرع الأدب والبلاغة والنقد

مُتَبِّكْرَاتُ الْقُرْآنِ عِنْدَ الطَّاهِرِ ابْنِ عَاشُورٍ (دراسة بلاغية)

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في البلاغة

إعداد الطالب:

هاني بن عبيدالله بن عناية الله الصاعدي

الرقم الجامعي: ٤٢٨٨٠٠٣٧

إشراف:

أ.م. محمد توفيق محمد سعد

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م



إهداء

إلى من عرفني بالقرآن قبل أن أعرفَ يميني من شمالي ، ورباني أحسن تربيةً ،

فكان ربيعي الذي لا يغيبُ عني أبي

إلى من علّمتني كيف أكون ، فعلمتني مبادئ العلوم ومكارم الأخلاق ، فكانت جنّتي

وكنّت بركةً من عطائها المتواصل أمي

إلى من اقتطع البحث من وقتها وجهداها ، فكانت عوناً وفيماً زوجتي

إلى من أحبهم ويُحبونني أشقائي وشقيقاتي



ملخص الرسالة

الحمد لله العلي الأعلى، والصلاة والسلام على رسوله المصطفى، ومن سار على طريقته وبسنته اهتدى. تُعدُّ قضية الابتكار القرآني من القضايا التي تركها الأول للآخر، فحاز إبداعها الطاهر ابن عاشور (١٣٩٣هـ) - رحمه الله - في تفسيره (التحرير والتنوير)، فقد تناثرت "مبتكرات القرآن" في ثناياه بغزارة وتنوع وشمول، وكانت مظهراً تميّز به ذلك التفسير عن سائر التفاسير، واختصّ بلفظها صاحبها فإذا ذُكرت ذُكر، ولقد عُدَّت معلماً مبتكراً يحسب لصاحبه الذي لم يكن من همّة الانشغال به عن أغراض المفسر الرئيسة، إنما هو بابٌ تهيأ له أن يفتحه - مع صعوبته - بما منَّ الله به عليه من ذهن وقاد، وحافضة قوية، وغزارة علم، وسعة اطلاع، ومعرفة واسعة بكلام العرب قبل القرآن، وبكلام العلماء في اللغة والبلاغة والإعجاز والتاريخ.

ويعمد البحث إلى استجلاء القضية بأبعادها المختلفة من ضبط المصطلح وتحديد المعايير وإبراز المعالم والكشف عن الدوافع والقيم، من خلال قراءة كلامه في المبتكرات وما شابهها قراءة متأنية، تستجلي الرؤية المستترة خلف تلك العبارات الموجزات، فقام البحث على فصلين تقدمهما تمهيد:

أما التمهيد فتناول عضدتي العنوان قبل تركيبهما: فعرف بالطاهر تعريفاً موجزاً ثم انطلق في رحاب إبداعه يرسم خطوطه العريضة وسناته البديعة في عنونة أحسبها جمعت ما تفرّق في الدراسات عن الطاهر، وفصلت ما أُجمل في شخصيته الإبداعية، ثم انتقل التمهيد إلى الابتكار مفصلاً مدلوله اللغوي، ومتتبعا سير لفظه ومعناه في التراث النقدي والبلاغي، ثم أسلم التمهيد إلى الابتكار القرآني في تراث أهل العلم، مستخرجا المبتكرات القليلة الموزعة في أسفار أهل العلم.

بعده عُقد الفصل الأول: الابتكار عند الطاهر ابن عاشور، الذي نظّر لخمسة قضايا في خمسة مباحث هي: مفهوم الابتكار - معايير الابتكار - الابتكار وعربية القرآن - الابتكار والإعجاز - ومصادر المبتكرات.

ثم شرع في الفصل الثاني الذي عُني بالوقوف مع كل مبتكر على حدة، سُمّي بالدراسة التطبيقية لأجل أنه شرح وتفصيل وبيان، وقُسم أربعة مباحث: المفردات - الأساليب والتراكيب - التصوير البياني - التحسين البديعي.

ثم انتهى البحث إلى نتائجه الإجمالية التي كان من أهمها: تقسيم الابتكار عند الطاهر إلى قسمين: ابتكار تميز وابتكار سبق، كانت أمثلة الأول مظاهر الإبداع في طريقة القرآن وأسلوبه التي لا تجارى ولا تبارى وإن وُجدت عند العرب قبل القرآن برسومها وأنماطها، وجرى ابن عاشور في هذا النوع على كلام السابقين، وفضله تجلّى في التصريح بما يُلمح في كلام السابقين من قضايا وأمثلة.

وأما ابتكار سبق فكانت أمثله من الألفاظ والمعاني والأساليب المتاحة أمام العرب، ولكن القرآن سبق إليها بحسب استقراء ابن عاشور لكلام العرب، وقد تجلّى في هذا النوع إبداع ابن عاشور وسعة ثقافته.

نسأل الله أن يهبنا علماً وفقهاً وعملاً، وأن يلهمنا الحق فيما اختلف فيه، إنّه هو الوهاب.

عميد الكلية

المشرف

الطالب

أ. د. حامد الربيعي

أ. د. محمود توفيق محمد سعد

هاني بن عبيد الله الصاعدي

Tisra

Praise to Allah the Lord of the worlds and peace be upon his Messenger and those who followed his way .

The case of the innovation in Koran interpretation is one of the unique cases in which Altahir Ibn Ashur excelled in his interpretation of the Holy Koran in his book , (Altahrir Wal tanweer) . His innovations in his interpretation were so diverse that his style was distinguished among other interpretations and it has been a landmark of innovation as the author was highly interested in the Holy Koran interpretation domain even though the task was hard . His creative thinking and unique intelligence and his knowledge of the Arab speech and the views of the scholars in the fields of eloquence , language , linguistics and history .

The research in hand is mainly based on the case with its variety of dimensions in terms of terminology and his ability to determine the values and motives through his comments on deep thinking of the hidden vision within his unique intricate sentences . The research was based on two chapters proceeded by a preface .

The preface deals with the a concise biography of Altahir and a depiction of his creativity of his innovative personality , then the preface moves to the linguistic definition of innovation and its influence on the eloquence legacy . Then the preface moves to the Koran innovation in its interpretation through the scholars' legacy in this connection .

Chapter one deals with the innovation of Altahir Ibn ashur by categorizing into five studies as thus : innovation concept , innovation in Arabic language , innovation and eloquence and eventually the sources of innovation .

Chapter two deals with each innovation in terms of an applied study and it was categorized into four studies as thus : vocabulary , styles and construction , eloquence depiction and eloquence improvisation .

The research , then , moves to the main results as thus : the categorization of innovation into two parts: a distinctive innovation and unprecedented innovation . The former was distinguished by the innovation features in the Koran interpretation in terms of his reference to his predecessors in this domain .

The unprecedented innovation was distinguished by the inclusion of words and expressions used by the Arabs as Ibn Ashur thought that The Holy Koran preceded the Arabs themselves thanks to the concenterated readings and cultural background of the author , " Tahir Ibn Ashur " .

May Allah endow us with science , jurisprudence and show us the truth on the controversial matters . Truly , Allah is the best granter of science .

Student : HANI OBAIDULLAH ALSAEDI .

Supervisor : Prof. Dr. MAHMOUD TAWFEEQ MOHAMMAD SAAD

College Dean : Prof. Dr. HAMID ALRUBAEI

المقدمة

المقدمة

اللهم اجعلنا من المقدمين عندك، المقدمين لحمدك وذكرك، لك الحمد عدد ما في السماوات والأرض، يا بديع السموات والأرض، أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وصلاة وسلاماً دائماً دائمين على نبيك الكريم، آخر رسلك وأنبيائك زماناً، وأولهم عندك فضلاً وأرفعهم مكاناً، وعلى آله وصحبه السابقين، ومن اتبع نهجهم إلى يوم الدين، وبعد.

فإنَّ كلَّ درس بياني يكتسب قيمته العلمية مما يتعلق به، يشرف بشرفه، ويرقى برقيه، ويزخر بعطائه وسخائه، وأكمل مثالٍ على هذا كلُّ بيان تأمَّل في كلام الله عزَّ وجلَّ، يغوص في مضامينه الباهرات، وآياته النيرات، وسوره المعجزات، وهو قرينةٌ من أعظم القرب يزدلف بها كلُّ متدبر؛ رجاء النجاة والفلاح.

ولأنه فضل تسابق العلماء لإدراكه، ونالهم من النصب والمشقة ما كلفهم أن يسخروا أنفاسهم وأعمارهم لتحقيقه والفوز بثمرته الدنيوية والأخروية.

ولأني لا أرقى أن أباشر النظر في كتاب الله عزَّ وجلَّ، وأرى ذلك أملاً بعيداً، فلن أترك التأمل فيما سطره الأئمة الأعلام، وأعلم أنه قرينةٌ أخرى أن أستن بطريقتهم، وأنوه بأعلامهم وأوصافهم، وأعظم من هذا أن أتفهَّم كلام ربي على نحو ما سطرته أقلامهم، وأسعى للعمل به ما دُمت حياً.

وطالب العلم الحق هو من رشف من هذا الزلال، وقطف من ثماره اليانعات، وأيقن أن بركات هذا العلم الشريف لا تنحاز إلى فئةٍ دون أخرى، ولا يتميز بها صنف عن صنف، ولا تستأثر بها جماعة مختارة، بل هي قريبة من كل مؤمن مخلص، جعلنا الله منهم.

وحينما نتأمل ما بين أيدينا من المؤلفات والدراسات التي باشرت كتاب الله تعالى تفسيراً وتدبراً وبياناً نجد لها لا تخرج عن صنفين: صنف أعلى وضع نصب عينيه:

"لا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء"^(١)، فذهب في كل اتجاه يسبر أغوار معانيه، ويقلب ألفاظه ومبانيه، ويحتشد له بكل الأدوات؛ قصداً إلى استخراج كنوز لم تصل إليها أيدي السابقين من مكنون ذلك البيان المتجدد، فهو إن لم يُوفَّق يكفيه أنه أغلق باباً من الخطأ وله أجر، وإن هو وفق وأصاب فقد أحرز السبق وله أجران. وصنف اعتمد على ما كتبه السابقون فجمع أو رتب أو علّق أو اختصر، وأحسن هذا الصنف حالاً من لم يخرج عن نطاق التصنيف إلى الإبداع إلا في حدود ضيقة لا تتجاوز حسن تجميع أو جودة اختصار أو جمال عبارة. وبين هذين الصنفين مدراج شتى نزولاً وصعوداً.

وقد نال جمعٌ من المتأخرين شرف الإبداع في هذا المجال، بما وهبهم الله من ملكات سامية، فلم يقعدهم إبداع القدماء للوقوف على ما أشادوه، وكم ترك الأول للآخر؟ من أولئك الطاهر ابن عاشور (١٣٩٣هـ)، الذي جمع بين سعة العلم وعمق النظر، فكان فذاً يغري كل دارس، ومبدعاً يعجب كل قارئ، وهو من القلة الذين أثبتوا - نظراً وتطبيقاً - غزارة علومنا، ففتح من أكمامها، وأبرز من خبيئها، ورعاها حق رعايتها، فغدا امتداداً لكوكبة لم يخل منها زمان.

وحينما أطرح ما ابتكره هذا العالم في سائر العلوم، سأجد - من غير مبالغة - أن أولها بالابتكار، وألصقها بالإبداع ما تناثرت أمثلتها في تفسيره (التحرير والتنوير)، ألا وهي "مبتكرات القرآن"، التي جدّ باسمها ورسمها في بلاغة القرآن، وما كان قبله لم يكون ظاهراً، وإنما هي شذرات ههنا وههنا تلقاه الطاهر بساعد الجد، وأوصلها إلى دائرة البحث والبيان بما ثوره من قضايا وأخرجه من أمثلة، فحُق لنا - وقد قدّر علينا - دراستها بالتحقيق والبيان.

(١) جزء من حديث أخرجه الترمذي في سننه، وقال: إسناده مجهول. سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبدالباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥ م، كتاب (ثواب القرآن عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، باب (ما جاء في فضل القرآن)، رقم (٢٩٠٦).

واستجلاء أهمية هذه الدراسة يأتي نابعاً من قيمة ما طرحه الطاهر، المتمثلة فيما يلي:
 أولاً: أنها عرضٌ لشيءٍ مما أحدثه القرآن من انقلاب هائل في كلام العرب، في شتى
 مظاهر الكلام.

ثانياً: أن بحث العلماء في الإعجاز البلاغي وفي بلاغة القرآن عموماً لم يلامس
 قضية الابتكار إلا من أحد طرفيها، وبالتالي كان الطاهر متفرداً في أكثر أمثلتها، وحين
 أقدم مبتكرات القرآن فإنما أقدم بعض مبتكرات الطاهر ابن عاشور، وهذا مما يُحفز كل
 باحث يسعى لدراسة الجديد من القضايا المتعلقة ببلاغة القرآن، التي درسها الأولون
 والآخرون فأكثرُوا ولما يدركوا نهايات البدايات التي استأنفوها.

ثالثاً: كثيراً من الغموض يجده الناظر في كلام ابن عاشور في المبتكرات؛ وذلك
 ناشئاً من جدة القول بالابتكار في القرآن، مما يولد تساؤلات عديدة وكبيرة، يفترض من
 ابن عاشور الإجابة عليها، ولا ريب أنه وقف عند استخراج المبتكرات، دون تحرير "
 الابتكار القرآني"، ما هو؟ وما معاييرها؟ وهل خرج عن معاني العرب وألفاظهم
 وأساليبهم فاعترض عربية القرآن؟ وما مكانه من الإعجاز؟ وما قيمته البيانية؟ إلا أن
 هذه التساؤلات أجيبَ أكثرها بطريقة الإشارات الضمنية، فاضطلع الباحث بإبرازها،
 وشرحها حتى تكتمل الصورة على نحو علمي واضح لدى الناظرين.

رابعاً: أن قضية الابتكار القرآني عند الطاهر لها صلة وثيقة بقضايا لغوية وبلاغية
 وتاريخية، من مثل: وقوع المعرب في القرآن، وخروج القرآن عن معاني العرب وألفاظهم
 وأساليبهم، وإعجاز القرآن، والتطور اللغوي، وأثر القرآن في الأدب العربي، وغيرها.

خامساً: من الحق أن الطاهر استلهم التراث البلاغي والنقدي في استخراج
 المبتكرات، وأنه سعى خير مسعىً للتذكير بما رآه "جهة مغفولة من علم البلاغة"^(١)، كما
 هي عبارته في الجهة الثانية من أوجه الإعجاز عنده التي تضمنت "المبتكرات"،

(١) التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، بدون تحديد الطبعة،

وساعدته ثقافته الموسوعية بالشعر الجاهلي والشعر الإسلامي أن يضطلع بما لا تقوم به إلا المجامع اللغوية في عصرنا الحديث. ودراسة ما انتهى إليه الطاهر مغرٍ بالنظر المستقصي في جذور هذه القضية عند أسلافنا، ولعل هذه الدراسة تمدُّ جسراً بين أرضين بكرين كما كان المدروس: الابتكار القرآني قبل الطاهر ابن عاشور، والابتكار القرآني لمن يأتي بعده.

وشأن كل واحدٍ من هذه المهام أن يُسخر لها بحثٌ على انفراد، وربما يكون في غير الجانب البلاغي، كأن تدرس المبتكرات من زاوية فقه اللغة وتاريخها أو من زاوية أدبية موضوعية، فينظر إلى مدى ما أحدثه القرآن من مدلولاتٍ وصيغٍ وتراكيب، ووضع هذا التطور ضمن سياق التطورات القبلية والبعديّة، أو ينظر في أثر تلك المبتكرات في الأدب العربي، وكل ذلك سائغٌ، إلا أن الدراسة البلاغية - بما أُعطيت من دقة وشمول - قادرةٌ على استيعاب كل مناحي النظر في اللغة، بل إنها - بدلالاتها على البلوغ والوصول - لتدفع بتلك المباحث اللغوية والنحوية والأدبية نحو غايتها في الكشف عن الجمال والإعجاز.

ومن المعلوم بدءاً أن صعوبة القول بالابتكار تكمن في النظر التاريخي للغة في أبعادها المختلفة، وهو ما لا يمكن لأي أحد الجزم بنتائج البحث فيه، خاصة إذا كان نظراً في الشعر الجاهلي الذي ضاع أكثره، ولم يحفظ إلا أقله، واعتمد على الرواية التي كثيراً ما أخطأت في نسبة الشعر لقائله، فالقول بأن أول من ابتكر هذا المعنى أو ذلك الأسلوب هو ذلك الشاعر يستلزم استقراءً تاماً لما قبله، وذلك لا يتأتى لأحد.

هذا وكيف إذا علمنا أن ليس للألفاظ والمعاني والأساليب في تراثنا اللغوي تاريخٌ يرصد بدقة البدايات والتحويلات والتغيرات، وأن هذا المجال مغفولٌ عنه إلا من إشارات مجملة وأمثلة قليلة، لا تُقنع من آمن بأن اللغة كائنٌ حيٌّ ينمو ويتغير.

وإذا انتقلنا إلى القرآن وجدنا الأمر أقل صعوبة وأكثر حساسية، أقل صعوبة من حيث دلالة معانيه وخصائص أساليبه على مصدريته الإلهية، المخالفة لكلام البشر، المعجزة للثقلين، وأكثر حساسية من جهة إتيان القرآن بلغة العرب، وعلى وفق

ألفاظهم وأساليبهم.

ويبدو أن الطاهر كان مستحضراً هاتين الحقيقتين، فكان سيره بينهما دقيقاً، لا يبغى على شيء من الأصول التي أجمع العلماء عليها. وبالتأكيد أنه ما أقبل على هذا الباب إلا شعوراً بالقدرة عليه، فقد كان ريبان من شعر الجاهلية والإسلام، بصيراً بالتاريخ والرواية، المعياً باللغة والبيان، ولا يحق لمن فقد شيئاً من هذه الركائز، وتلك الأصول، أن يفتحم باب الابتكار.

ولهذا كله فقدت قضية الابتكار القرآني حتى فيمن تلا ابن عاشور، ولم أظفر بعبارة أو إشارة تزيد على ما جاء عنده، أو تؤيد ما استخرجه، سوى ما اقترحه شيخنا الدكتور محمد أبو موسى من تحديد "أبواب المعاني التي جرت فيها الاستعارات القرآنية ولم يعهد لها اللسان، وهذا باب واسع يحتاج إلى تضافر جهود، والأمر فيه ملبس غاية الإلباس" (١).

وللدكتور أبو موسى إشارة أخرى أوسع مجالاً، وأطول عبارة، يوصي فيها بدراسة ما أضافه الشعراء من صياغات وتراكيب، وما ابتكره القرآن من صور التراكيب في لغة العرب، ويرى أن هذا الدرس صعب، وفي نفس الأمر هو ضروري، يقول: "وهذا الجانب المهم لم يُدرس في أدبنا دراسة جادة، أي: أننا لم نحدد تحديداً دقيقاً ما أضافه كل شاعر من شعرائنا الكبار إلى ثروة اللغة التركيبية من ألوان في الصياغة والتشكيل اخترعها هو، وكانت هناك محاولة متواضعة، تناولت بيان سيدنا - صلوات الله وسلامه عليه -، فعددت بعض الصور التي أضافها صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بيانه الشريف إلى ثروة اللغة، مثل: "حمي الوطيس"، ولم يُفحص كلام رسول الله فحصاً كاملاً ليأتي بنتيجة محددة في هذا الباب، ومثل ذلك أسلوب القرآن، فإنه على كثرة ما كتب فيه لم يتحدد لنا بوضوح ما نهجه للغة من طرق، وما فتق لها من أساليب البيان وصور التراكيب، وهذا

(١) الإعجاز البلاغي (دراسة تحليلية لتراث أهل العلم)، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة،

درسٌ صعبٌ جداً، ولكنه ضروريٌّ في تاريخ التراكيب، ورصد نمو الأساليب، ويجدُ فيه النابهون من طلاب العلم ومحبيه مجالاً فسيحاً لجهود صادقة" (١).

ولا أعلم أحداً درس "المبتكرات" عند ابن عاشور دراسة علمية على كثرة الباحثين في (التحرير والتنوير)، وكانت بعض الدراسات اللغوية والبلاغية في (التحرير والتنوير) تمسُّ من المبتكرات ما وافق موضوعها المطروح، بحيثُ انفرد كلُّ بحثٍ بالتنبيه إلى المبتكرات من زاويته المدروسة، وانصرف عن التعليق لشيء مما يتعلق بالابتكار إلى وجهته المقصودة، ولكلِّ وجهةٍ هو موليتها.

ومعلومٌ أنَّ التنبيه وحده لا يكفي، والاستعراض المجرد لا يشفي غلة الباحث المحقق، حتى يغاص في مضامين كلام الطاهر، وتحدد أهداف مركزة تفي بالدوافع والمفاهيم والمصطلحات والمعايير والرؤى والقيم، وهو ما قام به هذا البحث في مجمله.

وبعدُ، فسيلحظ القارئ الكريم بجلاء حين قراءته لمباحث الدراسة أنني قصدتُ إلى استجلاء الظاهرة بأبعادها المختلفة، سواء ما تعلق منها بقضايا لغوية أو نحوية أو صرفية أو تاريخية، وكانت الدراسة البلاغية هي الأصل وإليها المنتهى في قضايا تتعلق باللفظ والمعنى والأسلوب، فلا ضير إذن في عدّها دراسة بلاغية تُعنى بأعظم طور من أطوار تطور المعاني والألفاظ والأساليب.

وكان أوَّلُ حذري ألا تأخذني تلك الخيوط الممتدة والمتشعبة إلى محيطها، فلا أنا حققت أصل قضيتي، ولا أنا أضفت شيئاً في تلك القضايا، من أجل هذا كفتُ القلم عن الانسياق وراء استطرادات تفوّت هدف الدراسة، ونصبتُ قول الطاهر عمدةً منه أبداً وإليه أنتهي، وتعاملتُ معه كما يتعامل الناقد البصير مع الشاعر البليغ، وحاولتُ - قدر جهدي - فهمَ عباراته ومناقشتها دون تعصب لرأيه أو تحامل عليه، فإنَّ هذا من أوجب حقوق العلماء على تلامذتهم، مع إيماني بأنَّ الدارس سيظل دون المدروس حتى

(١) خصائص التراكيب (دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني)، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة -

يستجمع له قواه، ويستفرغ له جهده، ويستنير بأهل العلم ممن لهم سبق في اللغة والبلاغة.

واستدعتني طبيعة الدراسة ذات المنهج الاستقرائي التحليلي - قبل أن أخطَّ حرفاً - إلى استقراء المبتكرات في (التحرير والتنوير) وما شابهها، مع تتبع كلِّ ما يُظنُّ أنَّ له علاقةً بالابتكار من قريب أو بعيد في تحريراته المختلفة، فأحصيتُ له أكثر من ستين موضعاً يقول فيه بالابتكار مع اختلاف العبارات والمصطلحات، حددتُ منها ثمانية وخمسين مبتكراً، وفقاً لضوابط سترُدُّ في موضعها من البحث، وبجانب قراءتي للتحرير والتنوير كثفتُ القراءة في مؤلفات الطاهر جميعاً؛ لأنِّي على يقين بأنَّ قراءة عقل العالم من مؤلَّف واحد كقراءة معلومة مجتزأة عن سياقها، وهنا يأتي الفرق بين الدراسات التي قرأت الطاهر في (التحرير والتنوير)، والدراسات التي قرأت (التحرير والتنوير) في سياق الطاهر الممتد وفي محطيه الواسع.

وأهداف الدراسة تتمثل في:

الأول: إبراز الصورة الكاملة للابتكار عند الطاهر ابن عاشور، يدخل في هذا منهجية عرضه للمبتكرات، وتوضيح مصطلح الابتكار وما شابهه وتحديد المعايير، وإزالة كل غموض علق بعبارته، والرصد الدقيق لكل جزء من جزئيات تصور الابتكار عنده، وتحقيق هذا الهدف تكتمل القضية عنده بأبعادها.

الثاني: بيان مكان قول الطاهر بين أقوال السابقين، ورصد أي إشارة أو عبارة من كلامهم تتعلق بالمبتكرات، وتحقيق هذا الهدف تُحدد دائرة الابتكار - بصورتها المكتملة - مدى إبداع ابن عاشور في هذه القضية، وإضافاته الجلييلة في هذا الميدان. يلحق بهذا الهدف ما سعت إليه الدراسة وليس في وسعها استقصاؤه والجزم بتأنيده، وهو الاستدراك على ابن عاشور إذا عثر على ما يلغي احتمالية حكمه بالابتكار، ويكفي الباحث أنه حقق شيئاً يُذكر له، وهو - بعد هذا - متروكٌ لكلِّ باحث يطالع هذه المبتكرات، وسيبقى ظنُّ ابن عاشور قائماً حتى يأتي الدليل، وتتضح البيئة.

وقد صيغت مباحث الدراسة للوفاء بتحقيقها على النحو التالي:

مُهَدَّتِ الدِّرَاسَةَ بِتَمْهِيدٍ فِي اتِّجَاهَيْنِ:

- تَرْجَمَةَ صَاحِبِ المَبْتَكِرَاتِ تَرْجَمَةً مَخْتَصِرَةً أَلْجَأْنِي لَهَا - مَعَ وَضُوحِ حَيَاتِهِ لِقَرَبِهَا وَكَثْرَةِ مَنْ تَرْجَمَ لَهَا - حَاجَةَ البَحْثِ لِمَهْمَاتِ الشَّخْصِيَّةِ الإِبْدَاعِيَّةِ، الَّتِي عُنُونُهَا بَعْدَ بـ "شَخْصِيَّةِ ابْنِ عَاشُورِ الإِبْدَاعِيَّةِ".

- وَإِذَا مَهَّدَتْ بِالتَّعْرِفِ عَلَى صَاحِبِ المَبْتَكِرَاتِ كَانَ حَقِيقًا التَّمْهِيدُ لِلْمَبْتَكِرَاتِ، بِالتَّعْرِفِ عَلَى المَدْلُولِ اللُّغَوِيِّ أَوَّلًا، وَالكَشْفِ عَنِ الإِبْتِكَارِ فِي التَّرَاثِ النَّقْدِيِّ وَالبَلَاغِيِّ ثَانِيًا، ثُمَّ الإِنْتِهَاءَ إِلَى الكَشْفِ عَنِ الإِبْتِكَارِ القُرْآنِيِّ ثَالِثًا، مُلْتَجِّئًا إِلَى التَّبَعِ التَّارِيخِيِّ لِلقَضِيَّةِ فِيهَا، مُحَاوَلًا بِذَلِكَ بَيَانَ وَاقِعِ الإِبْتِكَارِ قَبْلَ الطَّاهِرِ لِأَتَفْرَغَ بَعْدَ ذَلِكَ لِصَلْبِ الدِّرَاسَةِ الَّتِي قُدِّرَ لَهَا أَنْ تَكُونَ فِي فَصْلَيْنِ: الأَوَّلُ نَظْرِيٌّ، عُنُونُ لَهُ بـ "الإِبْتِكَارُ عِنْدَ الطَّاهِرِ ابْنِ عَاشُورٍ"، وَتَحْتَهُ خَمْسَةُ مَبَاحِثَ:

المبحث الأول: مفهوم الابتكار.

المبحث الثاني: معايير الابتكار.

المبحث الثالث: الابتكار وعربية القرآن.

المبحث الرابع: الابتكار والإعجاز.

المبحث الخامس: مصادر المبتكرات.

وَالثَّانِي: تَطْبِيقِيٌّ، عُنُونُ لَهُ بـ "الدِّرَاسَةُ التَّطْبِيقِيَّةُ"، وَتَحْتَهُ أَرْبَعَةُ مَبَاحِثَ:

المبحث الأول: في المفردات.

المبحث الثاني: في التراكيب والأساليب.

المبحث الثالث: في التصوير البياني.

المبحث الرابع: في التحسين البديعي.

ثُمَّ جَاءَتِ الخَاتِمَةُ مَصُورَةً أَهَمُّ النَّاتِجِ وَالتَّوَصِيَّاتِ.

وفي ختام هذه المقدمة أشكر الله سبحانه على نعمه الوفيرة وآلائه العظيمة شكر العاجز الضعيف للقادر القوي، ثم الشكرُ لوالدي الكريمين شكرٌ برٍّ وإحسانٍ، ثم أشكرُ كلَّ مَنْ أسهم أو ساعد في إعداد هذا البحث من بذوره المتناثرة إلى ثماره الباسقة، وأولاهم بجليل الشكر وخالص الدعاء سعادة الأستاذ الدكتور محمود توفيق محمد سعد، الذي سعى بالتعليم والتثقيف والتقويم للباحث قبل بحثه، فجزاه الله خير الجزاء، ثم الشكر موصول إلى أساتذتي الفضلاء، أعضاء هيئة التدريس بقسم البلاغة والنقد بجامعة أم القرى، وأخص منهم من حبنا في العلم وأهله، وزرع فينا ضرورة الإخلاص وقيمة الصدق في طلبه شيخنا الأستاذ الدكتور محمد أبو موسى، الذي نظر في البحث وليدًا، وشجعني على مواصلة بحثه، والذي ما زالت كلماته المسموعة والمكتوبة مسطورة في قلوبنا، فله من الشكر أجزله، ومن الحب أوفاه، ولا أنسى من غمرني بحبه وأعطاني من سلسبيل أخلاقه وفيوض علمه، فكان نعم الرَّحْمِ علمًا وأدبًا ونصحًا، الدكتور سعود بن حامد الصاعدي، والأستاذ لافي بن حمود الصاعدي، والشكر مُبَلَّغٌ إلى كلِّ أقاربي وزملائي، وكلِّ من أولى يداً في إنجاز هذا العمل المتواضع.

وأشكر المناقشين الكريمين، العالمين الجليلين، على قبولهما بمناقشة هذه الرسالة، وتقويم ما اعوجَّج منها: سعادة الأستاذ الدكتور دخيل الله الصحفي، وسعادة الأستاذ الدكتور محمد شادي، بارك الله لهما في علمهما.

وأستغفر الله من كل زلةٍ أو خطأٍ أو نسيانٍ، وأسأل الله علماً نافعاً وعملاً صالحاً ودعوة مستجابة، إنه هو الغفور الرحيم.

التمهيد

التمهيد

وفيه:

✻ أولاً: (أ) ترجمة الطاهر ابن عاشور.

(ب) شخصية ابن عاشور الإبداعية.

✻ ثانياً: (أ) المدلول اللغوي.

(ب) الابتكار في التراث النقدي والبلاغي.

(ج) الابتكار القرآني في تراث أهل العلم.

الوضع المنطقي السليم يدعوني لأن أُمهّدَ لقضية الابتكار عند الطاهر ابن عاشور - المتوفى سنة (١٣٩٣ هـ) بتتبع جذورها في التراث قبله؛ لنأخذ تصوراً عاماً إلى حيث وقوفها عنده، ثم نسير معه - بعد ذلك - متفرغين لتجلية القضية بكل أبعادها، واقتضى ذلك أن أعرّف بالمدلول اللغوي أولاً، ثم ألجّ إلى الابتكار في التراث النقدي والبلاغي ثانياً، ثم أفصّ مع أبرز أمثلة الابتكار القرآني في تراث أهل العلم قبل الطاهر.

وقبل هذه الممهدات رأيتُ أن أقدم بما هو لصيق بالابتكار، وهو الجانب الإبداعي في شخصيته العلمية، الذي كان له أثره الواضح في المبتكرات القرآنية التي استخرجها، فحسّن إبراز المكونات الفطرية والاكْتِسَابِيَّة التي كونت إبداعه الذي شهد له علماء عصره ودارسو تراثه. وكلُّنا يُؤمّنُ بأنّ الوعي الدقيق لمكونات العالم العلمية والثقافية يُساعدُ على الكشف عن المنطلقات التي بدأ منها في النظر والبحث، وتُبين الروافد التي غدّت فكره وثقافته، وبالتالي تتجلى الدعائم المحركة لما يقول من آراء، أو يختار من أقوال، أو يبتكر من أنظار.

ولا ريب أن تأخر زمن ابن عاشور أغناني عن ترجمة حياته بالتفصيل من ولادته إلى وفاته؛ إذ قد تحدّث عنه معاصروه وتلامذته وأبناءؤه بما يمتنع على الزيادة، ودوّنوا كل ما يتعلق بحياته حتى ذكروا دقائق حياته الخاصة، ولئلا أقع في أسر التكرار والاستكثار نحوّت بالحديث إلى الإيجاز في ذكر مهمات حياته، ليتجه البحث نحو إبداعه وأمثله ابتكاره.

وهذه الممهدات توزعت على العناوين الآتية:

أولاً: (أ) ترجمة الطاهر ابن عاشور.

(ب) شخصية ابن عاشور الإبداعية.

ثانياً: (أ) المدلول اللغوي.

(ب) الابتكار في التراث النقدي والبلاغي.

(ج) الابتكار القرآني في تراث أهل العلم.

أولاً: (أ) ترجمة الطاهر ابن عاشور^(١)

❖ نشأته:

نشأ عالمنا في أسرة عريقة النسب، طيبة المنبت، فجده الأعلى عاشور فرّ بدينه من بلاد الأندلس حين انتشر المد الصليبي، ووصل إلى تونس سنة (١٠٦٠هـ - ١٦٥٠ م).

وقد توارث أجداده العلم وتعليمه، وهكذا الشجرة الطيبة أكلها دائم وعطاؤها متواصل، وتلك المنابت الزكية هيأت تربة صالحة نقيّة لبزوغ نجمها الذي ورث علمها، وحفظ اسمها، "محمد الطاهر بن الشيخ محمد بن محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور"^(١)، حيثُ ولد بـ "صاحبة المرسى" في تونس، في جمادى الأولى (١٢٩٦هـ) سبتمبر (١٨٧٩ م)، في قصر جدّه لأُمّه محمد العزيز بوعتور.

وكان من أكبر المؤثرات في جو هذه الأسرة الكريمة تورات العلم، حيث حديث الآباء للأبناء عن الأجداد، الذي يورث محبة الاقتداء بهم، فلا ريب أن يُقرع سمع ابن عاشور (الابن) بهاتيك السير العطرة التي احتذاها أبواؤه من قبل.

على أن التأثير المباشر الذي تلقاه ابن عاشور كان من نصيب جده لأمه الوزير

(١) ينظر ترجمته: محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، طبع على نفقة حضرة صاحب السمو الشيخ حمد آل ثاني بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م، الجزء الأول "شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور"، محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، د. بلقاسم الغالي، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦ م، وتراجم ستة من الأعلام، محمد الحمد، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ، الاستعارة التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير، د. علي العطار، رسالة دكتوراه، مخطوطة بكلية اللغة العربية في الأزهر ٢٧٢ / ٤٨، والمقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير، د. حواس بري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ م، ومقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق: د. محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - الأردن، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ - ٢٠٠١ م، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسير التحرير والتنوير، د. هيا العلي، دار الثقافة، ١٩٩٤ م.

(٢) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسير التحرير والتنوير، ص ١٩.

محمد العزيز بوعتور، الذي كان له استقلال في النظر والاجتهاد، وكان همُّه الأول الإصلاح، أحاط هذا العالم المصلح بحفيده " حين آنس إقبال سبطه على العلم ونبوغه في اللغة وتوفره على الأدب، وهب له خزانة كتبه فكانت خير هدية أهديت إليه حيث عكف على مخطوطاتها، وأمعن في قراءاته لنفائسها" (١)، وكان له أثرٌ كبيرٌ في حياة ابن عاشور وتوجهه العلمي والإصلاحي.

❖ سيرته العلمية:

كانت البداية فحفظ القرآن وعمره لا يتجاوز الست سنوات في عام (١٣٠٢هـ) (١)، ثم بدأ بفنون العلم يتعلم مبادئها علماً علماً.

ثم كان انخراطه في جامع الزيتونة عام (١٣١٠هـ)، حيث واصل تعليمه وبدأ ينهل من مناهل شيوخها، ومن أبرزهم إبراهيم المارغني وسالم بو حاجب وعمر بن الشيخ ومحمد النجار ومحمد بن يوسف ومحمد النخلي، إلى أن حاز على شهادة التطويح بتقدير (فائق)، وعمره واحدٌ وعشرون عاماً.

ويكفي أن أسطرَّ ما قاله عنه رفيق دربه وصديقه الشيخ محمد الخضر حسين مصوراً ما شبَّ عليه الطاهر، قال: "شبَّ الأستاذ - ابن عاشور - على ذكاء فائق، والمعية وقادة، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم. ولما كان بيني وبينه من الصداقة النادرة المثال، كنا نحضر دروس بعض الأساتذة جنباً إلى جنب، مثل الأستاذ الشيخ سالم أبي حاجب لشرح القسطلاني على البخاري، ودرس الأستاذ الشيخ عمر ابن الشيخ لتفسير البيضاوي، ودرس الأستاذ الشيخ محمد النجار لكتاب المواقيف للإيجي، وكنتُ أرى شدة حرصه على العلم ودقة نظره متجليتين في لحظاته وبحوثه... وللأستاذ فصاحة منطق، وبراعة بيان، ويضيف إلى غزارة العلم وقوة النظر صفاء الذوق وسعة الاطلاع

(١) محمد خفاجي في مهرجان ابن عاشور، ص ٣، نقلاً عن: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في

تفسير التحرير والتنوير، ص ٢٩.

(٢) ينظر: الاستعارة التمثيلية، ص ٥١.

في آداب اللغة" (١).

وللناظر أن يقرأ باكورة مؤلفات ابن عاشور (أليس الصبح بقريب) الذي ألفه في أول شبابه، ليرى قوة طرحه وسعة نظرتة وبعد همته من نشأته الأولى.

وحياة ابن عاشور العلمية هي حياته العمرية، التي قضاهها عالماً ومتعلماً إلى آخر أنفاسه، فلقد أغنت مؤلفاته التي ترجمت حياته ترجمة حقيقية عن أن يفصل في هذا الجانب.

وقد بلغ الشيخ ابن عاشور أعلى المناصب العلمية وأرقى الوظائف الشرعية، فقد تفرد بالجمع بين مشيخة الجامع ولقب شيخ الإسلام، وكانت له أوليات سبق إليها، أفرد لها.

❖ أولياته (٢):

من مظاهر تميز ابن عاشور تفرد به بأوليات علمية وإدارية، كانت دليل صدق على علو مكانته، وجيل أثره، وعظيم قدره بين علماء عصره، ومحيط مصره، وهذه بعض منها:

- ١- أنه أول من فسّر القرآن كاملاً في البلاد التونسية وما حولها.
- ٢- وهو أول من جمع بين منصب شيخ الإسلام المالكي وشيخ الجامع الأعظم (الزيتونة).
- ٣- وهو أول من سمي شيخاً للجامع الأعظم سنة (١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م)، ليتولى الإصلاحات العلمية والتعليمية.

(١) نشر الشيخ محمد الخضر حسين هذه الشهادة في مجلة الهداية الإسلامية التي كان يصدرها بالقاهرة سنة ١٣٥١ هـ، نقله الميساوي، ينظر: مقاصد الشريعة للظاهر ابن عاشور، ص ١٤.

(٢) ينظر: تراجم ستة من العلماء، ص ١٥٨ وما بعدها. والمقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير، ص ٣٠.

٤- وهو أول من لُقِّبَ بشيخ الإسلام، وهو لقب تفخيمي لم يكن معروفاً بتونس عند المالكية.

٥- وهو أول من تقلد جائزة الدولة التقديرية، ونال وسام الاستحقاق الثقافي سنة (١٩٦٨ م)، وهو أعلى وسام علمي في تونس.

٦- وهو أول من أحيا التصنيف في مقاصد الشريعة في عصرنا الحالي بعد العز بن عبد السلام المتوفى سنة (٦٦٠هـ)، والشاطبي المتوفى سنة (٧٩٠هـ).

٧- وهو أول من أدخل إصلاحات تعليمية وتنظيمية في الجامع الزيتوني، تضمنها كتابه (أليس الصبح بقريب).

٨- وهو أول من حاضر باللغة العربية في تونس على الإطلاق.

٩- وهو أول من دعا لجعل التعليم إجبارياً بتونس.

١٠- وهو أول من دعا إلى تنظيم حملة رسمية لمحو الأمية.

❖ مؤلفاته^(١):

لئن استجمع عالمنا مناصب ووظائف استفرغ لها وقته وجهده، فقد ترك تراثاً علمياً نتعجب من ضخامته كتعجبنا من قيمته، وقد تنوعت مؤلفاته من حيث الفنون، ومن حيث التطويل والاختصار، والتأليف والتحقيق والتعليق.

وعند النظر نلاحظ سعة أفق ابن عاشور العلمي، فلم يقتصر على ما درسه أو درّسه، فلقد تجاوز حتى وضع مؤلفاً في الطب، وأدلى بدلوه في علوم متفرقة، ومؤلفاته في الشريعة على النحو الآتي:

(١) كان اعتمادي على أوسع المصادر حصراً وأدقها عدداً وأوثقها تحقيقاً وهي: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور للشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة والاستعارة التمثيلية للدكتور علي العطار والمقاييس البلاغية للدكتور حواس بري.

- ١- آراء اجتهادية.
- ٢- أصول التقدم في الإسلام.
- ٣- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام أو النظام الاجتماعي في الإسلام.
- ٤- آمالي على مختصر خليل.
- ٥- تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة.
- ٦- تعليقات وتحقيقات على حديث "أم زرع".
- ٧- تفسير التحرير والتنوير، وهو أجلُّ ما أَلَّفَ.
- ٨- حاشية التوضيح والتصحيح على تنقيح القرافي.
- ٩- رسالة طعام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
- ١٠- رسالة طهارة النسب النبوي.
- ١١- رسالة في حكم لبس المسلم القبعة وأكل ذبائح النصارى.
- ١٢- رسالة القدرة والتقدير.
- ١٣- قصة المولد.
- ١٤- كتاب نقد علمي لكتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم).
- ١٥- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.
- ١٦- مجموع الفتاوى.
- ١٧- مجموعة مكتبية في النوازل الشرعية.
- ١٨- مسائل فقهية تكثر الحاجة إليها ويعول في الأحكام عليها.
- ١٩- مقاصد الشريعة الإسلامية، وبه اشتهر وذاع صيته.
- ٢٠- النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح.
- ٢١- الوقف وآثاره في الإسلام.
- ٢٢- سيرة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وأما مؤلفاته في علوم العربية فهي:

- ١- أصول الإنشاء والخطابة.
- ٢- الإيجاز على دلائل الإعجاز، أو أمالٍ على دلائل الإعجاز.
- ٣- تحقيق وتصحيح وتعليق على كتاب الاقتضاب لابن السيد البطليوسي، مع شرح أدب الكاتب.
- ٤- تحقيق وتعليق على كتاب (مقدمة في النحو) المنسوب إلى خلف الأحمر.
- ٥- تعليق على المطول وحاشية السلكوتي.
- ٦- تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي.
- ٧- ديوان بشار بن برد "جمعه وشرحه وأتمه وعلق عليه".
- ٨- ديوان الحماسة "شرح قطعة منه"، وسماه: (فوائد الأمالي التونسية على فرائد اللائي الحماسية).
- ٩- ديوان سحيم "جمع وتكميل وشرح".
- ١٠- ديوان النابغة الذبياني "تحقيق".
- ١١- سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن بسام النحوي "تحقيق".
- ١٢- شرح قلائد العقيان للفتح بن خاقان.
- ١٣- شرح قصيدة الأعشى في مدح المحلق.
- ١٤- شرح معلقة امرئ القيس.
- ١٥- شرح مقدمة المرزوقي لشرح ديوان الحماسة لأبي تمام.
- ١٦- شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح "تعليق" (١).

(١) ظنَّ أن أصل الكتاب لابن عاشور الابن، ينظر: المقاييس البلاغية، ص ٣٦. والصحيح أنه لجدّه، وقد طبع بهذه النسبة وعليه تعاليق لابن عاشور الحفيد، ينظر: شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح، محمد الطاهر ابن عاشور، وعليه تعاليق محمد الطاهر ابن عاشور (الحفيد)، راجعه وقدم له: عبدالوهاب

- ١٧- غرائب الاستعمال.
- ١٨- مراجعات تتعلق بكتاب " معجز أحمد".
- ١٩- موجز البلاغة.
- ٢٠- الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصفهاني " تحقيق".
- وله مؤلفات أخرى تتعلق بالإصلاح والتاريخ والتراجم والحكمة والطب، وهي:
- ١- أليس الصبح بقريب.
- ٢- تاريخ العرب قبل الإسلام.
- ٣- تصحيح وتعليق على كتاب (الانتصار) لجالينوس للطبيب ابن زهر.
- ٤- رسالة في إصلاح التعليم في الجامع المعمور وخطاب شيخه المبرور.
- ٥- فهرس في التعريف بعلماء أعلام.
- ٦- منار الإشراف على فضل عصاة الأشراف ومواليهم الأطراف.
- وله أبحاث ومقالات ومراسلات قيمة شارك بها في عدة مؤتمرات، وأسهم بها في دوريات ومجلات، وقد كان ينشر مقالاته في "هدى الإسلام" و"الهداية الإسلامية" و"الرسالة" و"المنار" ومجلة المجمع العربي بدمشق ومجلة المجمع اللغوي بالقاهرة، فقد كان عضواً فيهما، وهكذا صدرت مقالاته وتحقيقاته، وبحوثه وتآليفه متدفقة متوالية من غير انقطاع أو ضعف، فنشر منه ما نشر، وبقي الكثير منها محفوظاً بخزانة آل عاشور ينتظر من يتولى نشره وطبعه وتحقيقه^(١).

= الدخلي وجمال الدين دراويل، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث - تونس، ٢٠٠٨م.

(١) شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص ٣١٥.

(ب) شخصية ابن عاشور الإبداعية :

❖ مكان ابن عاشور من الإبداع :

الإبداع ملكة يتأتى من خلالها اكتشاف شيء جديد، لم يسبق إليه المبدع^(١)، وقرر المتحدثون عنه اختلاف صورته، وأنه يكون ابتكاراً جديداً، ويكون تطويراً لشيء موجود، ويكون تفسيراً لشيء غامض، ويكون ترتيباً لعناصر معروفة ينتج منها شيئاً جديداً^(٢)، فالعبرة في حقيقة الإبداع الجدة والابتكار في أي صورة كانت.

وحين نقدم ابن عاشور إلى هذه الساحة نراه يعتلي كل شرفة من هذه الصور، وكيفما قلبت الإبداع وجدت ابن عاشور مرآة له، ومثالاً عليه، وحديثاً عنه، ومن قرأ له علم وشهد، وأثبت أن دافعية الإبداع العلمي مرقومة في عناوين وبدائيات صفحات مؤلفاته، وكأنها أول هدفٍ للتأليف عنده، وهذه بعضٌ منها:

١ - في (التحرير والتنوير):

قال: "فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاذ"^(٣). فهذا رفض واضح للوقوف على ما قاله الآخرون السابقون دون إبداع آراء، أو تحقيق أقوال، من أجل ذلك التزم ابن عاشور طريق الجدة والإبداع، خاصة في الدقائق البلاغية، قال: "من أجل ذلك التزمتُ أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في أية من آي القرآن كلما ألهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقته التدبر"^(٤).

وما ثمرة الاجتهاد في بلوغ الفهم إلى منتهاه إلا الإتيان بالجديد، وكذا طاقة التدبر التي توحي بالتأمل العميق المؤدي إلى سلوك سبيل غير مطروق، وهو جهد جهيد أشار

(١) الإبداع العلمي، د. أحمد القرني، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ، ص ١٧.

(٢) السابق، ص ٢٥.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧.

(٤) السابق، جزء ١ ص ٨.

إليه ابن عاشور حين قال: "فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكتٍ من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير"^(١).

٢- في (مقاصد الشريعة الإسلامية):

قال - بعدما أشار إلى حاجة الفقهاء لمثل هذا التأليف -: "دعاني إلى صرف المهمة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة؛ إذ كانوا لا يتتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية، أو قربية منها، يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعية، فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج، ورأيت علماء الشريعة ذلك أولى، وللآخرة خير من الأولى"^(٢).

وبغض النظر عن إضافات ابن عاشور وتحقيقاته في هذا العلم الجليل، فإنَّ الهدف الذي سعى إليه نبيل، والغاية التي أرادها لعلماء عصره هي التي أملت عليه إبداع طريق المقاصد، الذي لم يكن بدعاً في النظر فيه، إلا أنه وضع ضوابط وقواعد اتسمت بروح عصره، وشهدت له بإبداعه في هذا الفن الصعب المراس، المتشعب المسالك، الذي هو مرحلة متجاوزة للفقه وأصوله.

٣- في (أليس الصبح بقريب):

إحساسه بفشل التعليم في محيطه وزمانه كان وراء تأليف هذا الكتاب، وكأنَّ اسمه يوحي بظلام ليل طويل خيم على أهله المنتظرين انبلاج شعاع صباحه، ليلُ التعليم في زمانه الذي يرى ابن عاشور قلة جدواه، وينقلب على خططه ومناهجه ومعلميه مقومًا ومصححًا وموجهًا، فاقترع لهذا الإصلاح جاء من شعور بمشكلة في طرق التعليم، بله مشكلات جمّة، حالت دون النهوض بأبناء الأمة إلى أعلى المراقي، ومسابقة الأمم

(١) السابق، جزء ١ ص ٨.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٦٥-١٦٦.

الأخرى المتقدمة، وقد عبرت الأسطر الأولى بهذا الإحساس، قال: "قد كان حدا بي حادي الآمال، وأملى علي ضميري، من عام واحد وعشرين وثلاثمائة وألف، للتفكير في طرق إصلاح تعليمنا العربي الإسلامي الذي أشعرتني مدة مزاولته متعلماً ومعلماً بوافر حاجته إلى الإصلاح الواسع النطاق، فقد عقدت عزمي على تحرير كتاب في الدعوة إلى ذلك، وبيان أسبابه"^(١).

ولأنَّ المبدع لا يقف عند المشكلة يصفها ويبرز مظاهرها، فقد سعى ابن عاشور للتفكير في حلول جذرية، وأفكار ابتكارية^(٢)، للنهوض بهذا الهبوط إلى سلام الرفعة والعزة، وهو ما قام به الكتاب في مجمله.

٤- في (النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح):

عنوانه ينبئك عن غرضه، فكأنه وسَّع ما تضايقت به أنظار سُراح البخاري، قال في مقدمته: "ولقد كثر ما عرض لي عند روايته ما يتوقف طرف الطرف، ويستحث بياناً لذلك الحرف، لم يشف فيه السابقون غليلاً، أو تجاوزه قلمٌ كان عند بلوغه كليلاً، فرأيتُ حقاً أن أُقيد ما بدا، وأن لا أتركه يذهب سُدى، والحمد لله على ما أهدى إليه وهدى"^(٣).

وهذا المؤلف يدور حول هذا الهدف الجليل، الذي أضاف به ابن عاشور على كلام شراح صحيح البخاري - مع كثرتهم - إبداعات في الرواية والدراية كما يُقرُّ هو.

(١) أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر ابن عاشور، نشر: دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ص ١٣.

(٢) قيل في تعريف التفكير الإبداعي: أنه قدرةٌ عقليةٌ على التفكير في عدد من الأفكار والمواقف حيث توجد مشكلة أو حاجة إلى أفكار جديدة، وهو نشاط عقلي يتصف بالمرونة، ويتعدد مسارات التفكير، ويؤدي إلى إنتاج جديد يتصف بالابتكار والجددة. ينظر: دليل المعلم لتنمية مهارات التفكير، وزارة التربية والتعليم، الطبعة الثانية ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ص ٣٨.

(٣) النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، الطاهر ابن عاشور، نشر: دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ص ٣.

٥- في (كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ):

يكشف العنوان عن الغرض من هذا الكتاب، فهو كشف لما تركه شراح الموطأ من المعاني والألفاظ، التي لم تصل عباراتهم لإيضاحها وإزاحة حجبها، قال: "فقد كانت تعرض لي عند مزاوله "موطأ" مالك بن أنس رَحْمَةُ اللَّهِ، روايةً ودرايةً ومطالعةً، نكتٌ وتحقيقات، وفتح لمغلقات، ليست مما تهون إضاعته، ولا مما تبخس بضاعته، فكنت حين أقرأته في جامع الزيتونة بتونس، عقدتُ العزم على وضع شرح عليه يفني بهذا الغرض، يجمع أشتات ما انقده في الدرس وما قبلُ عرض، ألم بما كتب الشارحون، وأنفل ذلك بما يقده زند الذهن عند التأمل في معاني آثاره ومنازع فقه صاحبه" (١).

وما تنفل به ابن عاشور هو ما أبدعه في هذا الشرح، الذي شهد بقيمته من أنعم النظر فيه، حتى قال فيه الدكتور عبد الرحمن العثيمين: "كشف المغطى، صغير الحجم، عظيم النفع جداً، يغني عن المجلدات، وفيه مقدمة مفيدة إلى الغاية" (٢).

٦- في بحث (المترادف في اللغة العربية):

على صغر هذا البحث لم نفقد الغرض الإبداعي الذي التزمه ابن عاشور في كل ما يطرحة، قال - في مقدمته -: "وقد بذلت الجهدَ لإجلاء هذا المبحث مجلى تحقيق لم أسبق إليه، فإن لم أكن مجلياً كنت مرتاحاً بإقبال فرسان الحلبة عليه، وأنا أحمل زورقي حمولة من عنبر التحية للجها بذة حماة اللغة العربية الذين جمعتهم الكنانة لإصابة أغراض سنية" (٣). ولم تكن هذه مجرد دعاوى أطلقها ابن عاشور ترغيباً للمطالع، وتديباً للمطالع، بل أعقبها بشواهد صدقت مقاله، من الفصل بين الأقوال، وابتداع الآراء، والسبق إلى نكت وتحقيقات عزَّ نظيرها.

(١) كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، الطاهر ابن عاشور، نشر: دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩ م، ص ١٧.

(٢) السابق، ص ١٣.

(٣) مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، الجزء الرابع، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٣٩ م، ص ٢٤١.

والشاهدُ أنَّ عبارات الإبداع لم تتوقف عند المقدمات، بل كثيراً ما يُعقَّبُ على إبداعه بما يدلُّ عليه، ليكشف للقارئ مدى صدقه ووفائه بوعده، وإليك أمثلة من العبارات دون الإبداعات^(١):

- " وهذه فائدة لم يبينها من سلفنا من المفسرين " ^(٢).

- " وهذه فائدة من فتوحات الله لنا " ^(٣).

- " فهذه تحقيقات سمحت بها القريجة، وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين غير صريحة " ^(٤).

- " ففيه نكتتان غفل عنها شارحوه " ^(٥).

- " وهذه فائدة لم يفصح عنها السلف فخذها ولا تخف " ^(٦).

- " هذا وجه نظم الآية على هذا النسج من البلاغة والبديع، وقد أغفل فيما رأيت من التفاسير، فمنها ما سكت عن بيانها، ومنها ما نشرت فيه معاني المفردات

(١) لا يعدم القارئ لترات ابن عاشور مثل هذه العبارات في أي من مؤلفاته، المطول منها والموجز، وقد سجلت كثيراً منها، وها أنا ذا أنقل بعضها علَّ باحثاً يفرغ لها فيبحث في مظان تلك المسائل، لعل قارئاً سبق ابن عاشور إليها، وإلا نُسب إبداعها إليه، وهذا ما نحسبه في كثيرٍ منها؛ إذ اطلاع ابن عاشور الواسع وحافظته القوية وتأنيه في تحرير المسائل وتحقيقتها، كلُّ أولئك قد تزهّد الباحث عن الوصول إلى ما يُغيّر نتيجة ابن عاشور، أقول هذا بعد تجربتي مع المبتكرات التي نسب استخراج أكثرها إلى نفسه.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٦٥.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٦٥.

(٤) السابق، جزء ١ ص ٦٩.

(٥) أي: حديث: "ما من الأنبياء نبي إلا أوتي - أو أعطي - من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إلي، وإني أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة " ينظر: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢٨.

(٦) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٤٥٦.

وترك جانب النظم" (١).

- " فهذا تأويل هذا التركيب، وقد أغفل المفسرون بيان هذا التركيب" (٢).

- " وهذه دقائق من تفسير الآية أهملها جميع المفسرين" (٣).

- " ولم أر لأحد من المفسرين والخائضين في وجوه إعجاز القرآن التصدي لاقتلاع هذه الشبهة، وقد مضت عليها من الزمان برهة، وكنتُ غير مقتنع بتلك الردود ولا أرضاها، وأراها غير بالغة من غاية خيل الحلبة متاها" (٤).

- " فهذا يبين لك مناسبة نزول هذه الآية عقب التي قبلها، وقد غفل عن بيانه المفسرون" (٥).

- " وعندي أن موقع هذا الشرط في الآية جارٍ على استعمال غفل أهل العربية عن ذكره" (٦).

- " وهذا النوع هو الذي تتفرع منه الاستعارة المكنية، ولم يذكره المتقدمون" (٧).

❖ مكونات إبداعه:

تضافرت صفات ابن عاشور الفطرية مع صفاته الاكتسابية، التي نمت فروعها في بواكير حياته، وازدادت بازدياد علمه وتجاربه، على تكوين شخصية إبداعية، لديها

(١) السابق، جزء ١١ ص ٦٦.

(٢) السابق، جزء ٢٢ ص ٢٨٤.

(٣) السابق، جزء ٥ ص ١٣٨.

(٤) السابق، جزء ٢٣ ص ٦١.

(٥) السابق، جزء ١ ص ٣٥٩.

(٦) السابق، جزء ٣ ص ٣٠٧.

(٧) موجز البلاغة، الطاهر ابن عاشور، طبع على نفقة المكتبة العلمية بتونس، الطبعة الأولى، بدون تاريخ،

الشجاعة القوية في طرح مشاريع إصلاحية، وآراء علمية، وأفكار ابتكارية. واستجلاء هذه الصفات يتطلب حديثاً عما قاله عنه معاصروه، وتلامذته الذين شاهدوا إبداعه رأي العين، ودارسوه الذين تعمقوا فيما تركه من مؤلفات.

ولعل من أصلح ما نقدم به هو الشيخ محمد الخضر حسين - رفيق ابن عاشور - الذي قال: "ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه وسهاحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم"^(١)، وقد تقدم كلامه عن صفات ابن عاشور إبان شبابه.

وذكره العلامة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بكلمة إجلال وإكبار، قائلاً: "علم من الأعلام الذين يعدهم التاريخ الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذرع بتحملها، نافذ البصيرة في معقولاتها، وافر الاطلاع على المنقول منها. أقرأ وأفاد، وتخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي. وهذه لمحات دالة في الجملة على منزلته العلمية، وخالصتها أنه إمام في العلميات لا ينازع في إمامته أحد"^(٢).

ووصفه الداعية المصلح الشيخ محمد الغزالي بأنه "رجل القرآن الكريم، وإمام الثقافة الإسلامية المعاصرة"^(٣).

ومن أبرز تلاميذه الشيخ محمد الحبيب بالخوجة الذي وصف عبقريته بقوله: "وقد وهبه الله متانة علم، وسعة عمق نظر، وقدرة لا تفتقر على التدوين والنشر، وملكات نقدية يتضح أثرها في طريقة الجمع بين الأصول والتعريفات، وما يلحق بها من ابتداعات وتصرفات"^(٤).

(١) عن: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص ١٦٩.

(٢) شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص ١٦٩.

(٣) مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٢٨، السنة الحادية عشرة، ١٩٨٦ م، ص ٤٤.

(٤) شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص ٣١٥.

وأظهر الدكتور علي العطار نتيجة موازنته بين الظاهر وغيره، بعد التعريف به بما يربو على المائتي صفحة، قائلاً " فوجدته متفوقاً باهر التفوق على سائر المحدثين، ونظرتُ إلى القدماء فوجدتُ له صوتاً قوياً كأصواتهم، وخشيتُ أن أقول: فاقهم؛ لأنه أفاد منهم لما قرأ ما كتبوا، وهم لم يقرأوا ما كتب، فبقي أنه زاد عليهم بما أضاف إليهم، وذكر بعدهم؛ لأنه قرأ لهم وهم لم يقرأوا له، أما ما استدركه عليهم فبقدر ما أفاد منهم، كما فعل مع الزمخشري وعبدالقاهر، وصاحب المغني " ابن هشام"، والراغب، والفيروزآبادي، والغزالي، بله سيبويه وأمثاله" (١).

وبعد هذا فلا مجال لحشد الشهادات التي دلت على إبداع ابن عاشور العلمي، الذي وضح لعلماء عصره ودارسيه وضوح الشمس في رابعة النهار، وقيمة هذه الأقوال تُقدر بحجم قائلها، الذين شهد لهم بالعلم والصلاح والتفوق، فضلاً عن أثرهم في مسيرة الأمة العلمية والثقافية في العصر الحديث، ومحمد الخضر حسين ومحمد البشير الإبراهيمي ومحمد الغزالي ثلاثتهم أفذاذٌ تحدثوا عن فذٍّ، فوجبَ أن نقدر أقوالهم بقدرهم وقدر من قيل فيه.

والحديث عن إبداعه يستلزم الولوج إلى مكونات إبداعه الفطرية والمكتسبة، فالفطرية نرى منها:

(١) الذكاء :

لا غرو أن العقل المطبوع على إدراك الأشياء ببديهة سريعة عاملٌ مهمٌ في تخطي المبدع مساحات شاسعة في وقت قصير، يسمح للمبدع تجاوز مراحل تعثر فيها السائرون ولما يدركوا أو اخرهم، ويمنع من الوقوف على ظواهر الأشياء وترديدها.

فالذكاء الذي تميز به ابن عاشور كان أكبر معين - بعد عون الله سبحانه - على تخطي بدايات العلم في فترة وجيزة، فمع بلوغه الرابعة والعشرين أصبح ابن عاشور

(١) الاستعارة التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير، ص ٤٣٦.

حاملاً لقواعد العلوم العامة، دليل ذلك كتابه الذي ألفه في ذلك السن " أليس الصبح بقریب"، فقد طرح فيه رؤية إصلاحية لتعليم سائر العلوم النظرية والتطبيقية، التي لو لم يحصل مبادئها لما تحدث عنها، فضلاً عن الحديث عن سبب تأخرها، واستشراف مستقبلها، وطرح الحلول لإصلاح مناهجها، وطرق تعليمها^(١).

أضف إلى هذه أن الذكاء الذي فطر عليه ابن عاشور ساعده على سرعة البديهة، فمن لطائف ذلك ما ذكره تلميذه أبو الحسن بن شعبان الأديب الشاعر، حيث حكى عن نفسه أنه كان يحضر دروس العلامة محمد الطاهر بن عاشور في الموطأ، وهو إذ ذاك شيخ الزيتونة، وشيخ الإسلام المالكي، وفي ذات مرة ناقش الشيخ ابن عاشور في مدلول لفظة لغوية، والشيخ متمكن في مادة اللغة ومنتبث في نقله، ولما طالت المناقشة أراد المترجم أن يفحم ابن عاشور، فاخترع لوقته شاهداً شعرياً على صحة زعمه، فأجابه ابن عاشور بديهة ومن الوزن والروي نفسه:

يروون من الشعر ما لا يوجد

ففغر فاه مبهوراً من شدة ذكاء الشيخ ابن عاشور، وسرعة بديهته^(٢).

وهذا الذكاء هو الأس الذي تبعه كل الأسس في إبداع ابن عاشور العلمي، فالعقلية العالية الناظرة في مدركات العلوم قادرة على توليد الإضافات والإبداعات التي تمدد المسائل، وتلائم بين أشباهها، وتمايز بين مختلفها.

(٢) الحافظة القوية:

الشمولية التي تميز بها ابن عاشور كانت إحدى حسنات قوة الحافظة، التي منحتة إطلاعاً موسوعياً على علوم كثيرة، فأنت إذا قرأت ما يكتب تقافز إلى نفسك انبهاراً مما جمع ونثر في ثنايا حديثه من نقولات وآراء وأشعار وأمثال، وهذه الغزارة كانت سبباً

(١) ينظر: أليس الصبح بقریب، ص ١٦٣ وما بعدها.

(٢) ينظر: تراجع ستة من الأعلام، ص ١٦٦.

مباشراً في إبداعه العلمي، يقول الميساوي: "ومن ثم فلا غرابة أن جاءت هذه السيرة وارفة الأفنان، متنوعة العطاء، دانية القطوف، وكأنها في حضرة مجمع من العلماء ضم في صعيد واحد: اللغوي، والأديب، والمفسر، والمحدث، والأصولي، والمؤرخ، والفيلسوف، والمنطقي، بل وحتى العلم بأمور الطب"^(١).

وهذا التنوع والشمول لا يعني سطحية العطاء، بل إن الحافظة التي وسعت هذه العلوم مقتدرة على الربط بين الفنون، وإنارة المساحات المظلمة بين العلوم، إذ إن علومنا شبكة واحدة، يرفد بعضها بعضاً.

ومن المواطن التي تجلت فيها حافظته وشدة استحضاره ما كان يستشهد به من مقامات الحريري في تفسيره للآيات^(٢)، مما يثبت للقارئ أنه يحفظها ويستحضر جملها وفقرتها بوعي نافذ، هياً للاستشهاد والتمثل بما جاء فيها من ألفاظ وتراكيب ومعانٍ على تفسير ألفاظ القرآن ومعانيه وأساليبه، وفي حدود بحثي في كتب المفسرين أنه لم يسبق لمفسر قبله أن وظّف مقامات الحريري في التفسير.

(٣) الرغبة الشديدة:

المتبع لسير المبدعين يلحظ - وبجلاء - أن الإرادة القوية والتصميم والنزوع إلى الكمال، هو الدافع الحقيقي للانتفاع بالصفات الفطرية نحو الإبداع والكمال، وما من إبداع إلا وقد سبق بإصرار قوي، فالإبداعات والمبتكرات التي شهد لأصحابها مرت بمراحل فشل، وتعرضت لهفوات وسقطات، ولولا هذا الإصرار لما وصلوا، فالإبداع ليس أمراً هيناً يدرك بين عشية وضحاها.

والظاهر ابن عاشور في هذا الجانب يحدثنا عما رآه من نفسه، فيقول:

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٦.

(٢) ينظر أمثلة من ذلك: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٣١، جزء ١ ص ١٨٤، جزء ٣ ص ٢٣٤، جزء ٥ ص ٧٨، جزء ٩ ص ١٢٨، جزء ٩ ص ٣٣٢، جزء ١١ ص ٢٧٨، جزء ١٦ ص ٧٤، جزء ١٧ ص ٢٤٩، جزء ١٨ ص ٢٣٨، جزء ٢٦ ص ١٩٣، جزء ٢٧ ص ٣٤٨.

"وإني أحمد الله على أن أودع في محبة العلم، والتوق إلى تحصيله وتحريره، والأنس بدراسته ومطالعة، سجيةً فطرت عليها، فخالطت شغاف قلبي، وملاأت مهجتي ولبي، وغرزت في غريزة نمّتها التربية القويمة التي أخذني بها مشايخي طيب الله ثراهم وطهر ذكراهم، ممن جمع أبوة النسب وأبوة الروح، أو ممن اختصّ بالأبوة الروحية وحدها؛ حتى أصبحت لا أتعلق بشيء من المناصب والمراتب تعلقي بطلب العلم، ولا أنسُ برفقة ولا حديث أنسيّ بمسامرة الأساتيد والإخوان في دقائق العلم ورقائق الأدب، ولا حيب إلى شيء ما حيب إلى الخلوة إلى الكتاب والقرطاس، متنكباً كل ما يجري من مشاغل تكاليف الحياة الخاصة، ولا أعباء الأمانات العامة التي حملتها فاحتملتها في القضاء وإدارة التعليم حالت بيني وبين أنسي في دروس تضيء منها بروق البحث الذكي، والفهم الصائب بيني وبين أبنائي الذين ما كانوا إلا قرة عين وعدة فخر، ومنهم اليوم علماء بارزون، أو في مطالعة تحارير أخلص فيها إلى الماضي من العلماء والأدباء، الذين خلفت لنا آثارهم الجليلة ميادين فسيحة ركضنا فيها الأفهام والأقلام مرامي بعيدة سدّدتنا إليها صائب المهام" (١).

قال هذا في كبره، أما في شبابه فخير ما يمثل هذه الرغبة انكبابه الشديد على تأليف كتابه (أليس الصبح بقريب)، فإنه لم ينتظر بلوغ الأشد، بل سارع في التأليف بجهد، لما رأى شدة الحاجة للتجديد والإصلاح، يقول عن وقت تأليفه: "وصادت أيام عطلة التدريس الصيفية في ذلك العام، فقضيتُ هواجرها الجميلة في هذا العمل، مشتغلاً به عن محادثة الأحاب، وعن دعة التنعم بمغتسل بارد وشراب، حتى وقف بي القلم عند انتهاء الاستراحة في مدة شهرين إلى تحرير جملة مشجعتي على مراجعة عملي في ثلاثة أصياف، وعنوانته (أليس الصبح بقريب)" (٢).

(١) من كلمته التي ألقاها أمام الرئيس بورقيبة يوم إسناده أول جائزة رئاسية إليه، ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص ١٧٢.

(٢) أليس الصبح بقريب، ص ١٣.

(٤) الشجاعة العلمية:

الإبداع شيءٌ جديدٌ لا تألفه النفوس ابتداءً، ولا تتقبله العقول المعتادة على المكرور من المؤلف لديها، ومن ثم فإن المبدع يلاقي ضريبة إبداعه عند طرحه للناس، فهو - والحالة هذه - بحاجة للشجاعة التي تقدم إبداعه، وتمهد لقبوله، والانتفاع به، وإلا سيظل رهين حياة المبدع، يموت بموته.

وتمثلت الشجاعة في الطاهر أحسن تمثيل، فلم يكن يهاب أحداً إذا رأى رأياً، أو حكم حكماً، أو طرح فكرةً، أو تبنى مشروعاً، وقد أدرك ابن عاشور ردة الفعل تجاه المبتكرين حين قال: "أصبح المبتكر عرضةً للنكايه أو الاضطهاد، ناهيك بالمعترض على بعض المتقدمين" (١).

ومن أشهر مواقفه الدالة على شجاعته تبني مشاريع إصلاحية في التعليم الزيتوني، تشمل نظم التعليم وطرائق تدريسه، ومناهج علومه، وأحوال أساتذته، ودون الناظر كتابه (أليس الصبح بقريب) ففيه خلاصة رؤيته الإصلاحية تلك.

ولعل حادثته المشهورة مع الحبيب بورقيبة تكشف لنا مقدار هذه الشجاعة، فلقد وقف ابن عاشور ووقوف العالم الذي لا تأخذه في الله لومة لائم، حين طلب بورقيبة - وهو رئيس تونس آنذاك - إصدار فتوى تجيز للعمال الفطري في نهار رمضان؛ ليزيد الإنتاج، ولكن ابن عاشور صرّح في الإذاعة بما يوافق شرع الله في هذه القضية (٢).

وخيراً ما يمثل هذه الشجاعة استدراكاته على جهابذة العلماء من القديم والحديث، فلقد وقف ابن عاشور موقف القاضي مع الطبري والزنجشري والرازي وابن عطية وعبد القاهر وشراح الكشاف وغيرهم، وخرج لنا من بينهم بأقوالٍ ابتدعها، وطرائق في الأنظار والنقاش اخترعها، ولم يكن يطرح آراءه على استحياء، بل هي الشجاعة التي تدفعها سعة العلم وقوة الحجّة، والشجاعة - هنا - تكمن في معرفة قدر هؤلاء الجهابذة،

(١) السابق، ص ١٦٠.

(٢) ينظر: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور، ص ١٤٦.

وأن مناقش أقوالهم بحاجة إلى علم وحجة وشجاعة^(١).

نخلص من هذا أن الصفات الفطرية كان لها أثرٌ فاعل في تكوين شخصية ابن عاشور الإبداعية، وأنها سمات قدمت الإبداع في أوج صورة، وحين نتغلغل في إبداع ابن عاشور نجد تكاثر العوامل والسمات المؤثرة في بروز هذا الجانب، وقد أشار علماء النفس لكثير من سمات الشخصية الابتكارية من خلال الدراسات المختلفة، غالبها يتعلق بالجانب النفسي^(٢)، لكن ما ذكرناه عن ابن عاشور كافٍ في معرفة مكونات إبداعه الفطرية.

وأما المكتسبة فكثيرة جداً، وهي صفات إبداعية كما أنها مميزات علمية تمتاز بها بحوثه ودراساته، منها:

(١) العمق:

الإبداع العلمي بطبيعته شيء خفي لا يدركه إلا من تغلغل في بواطن المسائل والقضايا، ولم يكتف بظواهرها، والعلماء متفاوتون في إدراك هذه الفضيحة، المبدعون

(١) تتبع الدكتور علي العطار مآخذ الطاهر ابن عاشور على الزمخشري، فبلغت نحو خمسة وأربعين موضعاً. ينظر: الاستعارة التمثيلية، ص ٩١. ودُرست استدرآكاته على الطبري وابن عطية، فحصر باحثها ١٣٧ استدرآكاً على الأول، و١٦٨ استدرآكاً على الثاني. ينظر: استدرآكات ابن عاشور على الطبري وابن عطية في تفسيره التحرير والتنوير، للباحث خالد محمد الشهراني، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى ١٤٣١هـ - ١٤٣٠هـ، ص ٥. ودُرست استدرآكاته على الرازي والبيضاوي وأبي حيان، فحصر باحثها ٥٥ استدرآكاً على الأول، و١٨ استدرآكاً على الثاني، و٩ استدرآكات على الثالث. ينظر: استدرآكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في تفسيره التحرير والتنوير، للباحث أحمد محمد مذكور، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص ١٤. وأنبّه أنّ كلّ هذه الدراسات لم تتجاوز (التحرير والتنوير)، وإلا فاستدرآكات الطاهر على جهابذة العلماء ومناقشته لهم لم يخل منها كتاب من كتبه، وحسب الناظر أن يقرأ في أجزها (موجز البلاغة) ليرى مواطن الاستدرآك والإبداع حالاً بين ثنايا مسائله الموجزة.

(٢) ينظر: سيكولوجية الابتكار، د. محسن محمد أحمد، مكتبة المتنبي ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٤٠ وما بعدها.

منهم هم السابقون.

وعمق الرؤية عند ابن عاشور ركيزة مهمة في جميع إبداعه؛ إذ إن المسائل التي أبدعها نظرها العلماء قبله إلا أنه بحث في أغوار كنهها، فحصل الإبداع والابتكار.

من المسائل التي برز فيها عمق ابن عاشور نظرتة في العلل اللغوية، قال - في آية النجم ﴿أَزِفَتِ الْأَازِفَةُ﴾ [النجم: ٥٧] - : "وتأنيث " الأزفة " بتأويل الواقعة، أو الحادثة كما يقال: نزلت به نازلة، أو وقعت الواقعة، وغشيتها غاشية، والعرب يستعملون التأنيث دلالة على المبالغة في النوع، ولعلمهم راعوا أن الأنثى مصدر كثرة النوع" (١).

ليس إبداعه - هنا - في تأويل الأزفة، فهو مسبوق إليه، بل هو في تعمقه في نفوس العرب، التي كانت لغتهم مرآة صادقة لما في ضمائرهم، فالعلة التي قالها ناظرة لما في أعماق العربي من أن الأنثى مصدر الكثرة في كل شيء.

وقوله " لعلمهم " هو الذي أرشدنا لابتداعه هذا القول، التي غالباً ما تأتي لنسبة القول للنفس؛ إذ لو قاله غيره لما احتاج لهذه الظنية، ولنسبه إليه.

ومن أمثلة عمق رؤيته نظره في فائدة ذكر مبدأ إسراء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونهايته المكانية، وجعلها لأمرين:

فأولها: "التنصيب على قطع المسافة العظيمة في جزء ليلة؛ لأن كلا من الظرف وهو "ليلاً" ومن المجروورين "من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى" قد تعلق بفعل "أسرى"، فهو يقتضي المقارنة، ليعلم أنه من قبيل المعجزات" (٢).

وقد تكون هذه الفائدة ظاهرة، لا تحتاج إلى أكثر من الربط بين خصوصية نظم الآية والغرض السامي للإسراء.

وأما الفائدة الثانية: فتدل على عمق في الرؤية، يتمثل في الربط بين المكان والزمان

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٧ ص ١٥٨-١٥٩

(٢) السابق، جزء ١٥ ص ١٥.

من جهة علاقة الشريعة الخاتمة النابعة من مكة بالشرائع السابقة التي كان مبدؤها من مكة ومهاد أكثرها في القدس وما حولها، فذكرُ مبدأ الإسراء ومنتهاه إيماءً " إلى أن الله يجعل هذا الإسراء رمزاً إلى أن الإسلام جمع ما جاءت به شرائع التوحيد والحنيفية من عهد إبراهيم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الصادر من المسجد الحرام إلى ما تفرع عنه من الشرائع التي كان مقرها بيت المقدس، ثم إلى خاتمها التي ظهرت من مكة أيضاً، فقد صدرت الحنيفية من المسجد الحرام، وتفرعت في المسجد الأقصى، ثم عادت إلى المسجد الحرام كما عاد الإسراء إلى مكة؛ لأن كل سرى يعقبه تأويب، وبذلك حصل رد العجز على الصدر" (١).

وإظهار المزايا والعلل والحكم على هذا النحو لا بد له من تعمق في بواطن المعنى، واحتشاد إليه بكل الأدوات كي يُظفر بمثل ما ظفر به الطاهر، الذي وظّف مصطلحاً بلاغياً أجراه البلاغيون على الكلام، وتجاوز هو فأجراه على ظاهرة الإسراء وعلاقتها بمنابع الشرائع المكانية.

وقريبٌ من هذا المثال ما جعله من لطائف إنزال سورة المطففين بين مكة والمدينة، حيث إنَّ " التطيف كان فاشياً في البلدين" (٢)، وكأنَّ البلاغ فيها ممتدٌ إلى الطرفين سواء، وإن كان أهل المدينة أخصب كلاً من أهل مكة كما نقل ذلك عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، فجاءت الآية " مقدمةٌ لإصلاح أحوال المسلمين في المدينة مع تشنيع أحوال المشركين بمكة ويثرب بأنهم الذين سنوا التطيف. وما أنسب هذا المقصد بأن تكون نزلت بين مكة والمدينة لتطهير المدينة من فساد المعاملات التجارية قبل أن يدخل إليها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لئلا يشهد فيها منكرًا عاماً، فإن الكيل والوزن لا يخلو وقت عن التعامل بهما في الأسواق وفي المبادلات" (٣).

وقد اتخذ العمق عند ابن عاشور مسالك شتى: عمق في ابتداع الآراء، وعمق في

(١) السابق، جزء ١٥ ص ١٥.

(٢) السابق، جزء ٣٠ ص ١٨٧.

(٣) السابق، جزء ٣٠ ص ١٨٨.

جمع المعاني المتكاثرة من الآية الواحدة، وعمق في النظر إلى القضايا من زواياها المختلفة، وعمق في التفرقة بين المشتبهات والأنواع، وعمق في النظرة المستقبلية للأحوال، المهم أنها صفة تميز بها، والأهم أنها من مكونات إبداعه.

(٢) الأصالة:

ليس الإبداع العلمي تفلتاً من الأصول والقواعد، ولا هو تمرّد على اليقينيّات والحقائق، ما هو إلا لبنة جديدة بنيت على أعمدة من القواعد الراسيات.

إن ابن عاشور ينطلق في إبداعه من أصول تأصلت، وطرائق مهدت، وتلك سمة أخذها بيمينه، ودافع من أجلها، ونعني بالأصالة: الالتزام بالقطعيّات في ثقافتنا، والرجوع إليها والبدء منها، والانطلاق من الأصول التي أصلها العلماء، وأجمعوا عليها، ولذا كان دقيقاً عندما سمى تفسيره بدءاً: "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، فتقديمه التحرير على التنوير فيه إشعارٌ بأنه منطلقٌ من تحرير أقوال العلماء السابقين إلى التنوير الذي هو الإبداع والابتكار.

وفي سياق حديثه عن سعة معاني القرآن، وتعدد وجهات أصحاب العلوم في النظر إلى ألفاظه ومعانيه، وبالتحديد أرباب الحقائق الفلسفية والعلمية، يشترط في قبول تأويلهم "أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربية، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفاً بيناً، ولا خروجاً عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية" (١).

ومن أمثلة التزامه بالنص قوله - في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] - "الظلم هنا إشراك غير الله مع الله في اعتقاد الإلهية في العبادة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (١٣)؛ لأنه أكبر الاعتداء؛ إذ هو اعتداء على المستحق المطلق العظيم؛ لأن من حقه أن يفرد بالعبادة

اعتقاداً وعملاً وقولاً؛ لأن ذلك حقه على مخلوقاته" (١)، استند في تفسيره للظلم للحديث الصحيح عن عبد الله بن مسعود أنه " لما نزلت ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ شق ذلك على المسلمين وقالوا: أينما لم يظلم نفسه؟! فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: " ليس كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿إِنَّكَ الشِّرْكَ لَظُلْمٍ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] (٢) " (٣).

ومن أصالته أنه كلما ناقش قولاً عرضه على أدلة الشريعة ومقاصدها إن كان فقهاً، وعلى قواعد اللغة إن كان لغةً، وعلى أصول المنطق إن كان مرده عقلياً، وهو جامعها إن كانت المسألة بحاجة إليها جميعاً، وتفسيره زاخراً بالأمثلة، وقد ردّ كثيراً من الأقوال لعدم ارتكازها على أصل، من ذلك رده لتخريج مسألة المعطوف في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ﴾ (٤) [المائدة: ٥٩]، قال: "وقد تحير المفسرون فيها، فذهب المفسرون في تأويل موقع هذا المعطوف مذاهب شتى، فقيل: هو عطف على متعلق "آمنا"، أي: آمنا بالله وبفسق أكثركم... وقيل: هو معطوف على المستثنى، أي: تنقمون منا لا إيماننا وفسق أكثركم، أي: تنقمون تخالف حالينا، فهو نقم حسد؛ ولذلك حسن موقع الإنكار التعجبي، وهذا الوجه ذكره في الكشاف وقدمه، وهو يحسن لو لم تكن كلمة "منا"؛ لأن اختلاف الحالتين لا ينقم من المؤمنين؛ إذ ليس من فعلهم، ولكن من مصادفة الزمان، وقيل: حذف المجرور دل عليه المذكور، والتقدير: هل تنقمون منا إلا الإيذان؛ لأنكم جائرون وأكثركم فاسقون، وهذا تخريج على أسلوب غير معهود" (٥).

(١) السابق، جزء ٧ ص ٣٣٢.

(٢) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ، كتاب (استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم)، باب (ما جاء في التأويلين)، رقم (٦٩٣٧)، جزء ٩ ص ١٨.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ٧ ص ٣٣٢.

(٤) السابق، جزء ٦ ص ٢٤٤.

وكذا قوله - في إفادة التقديم في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٠] - : "وقيل: تقديم المجرور مفيد لقصر الفاعل على المفعول، وهو تكلف، ومثله غير معهود في كلامهم" (١).

وبالرغم من بيئة ابن عاشور الفكرية التي لوّثها المستعمر بثقافته وتقاليده إلا أن فكر ابن عاشور ظل صافياً من الأكدار، معتزلاً بموروث أجداده وأسلافه، غير واقفٍ عنده، قال: "ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجلٌ معتكفٌ فيما شاده الأقدمون، وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضرٌّ كثير، وهنالك حالةٌ أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمل إلى ما أشاده الأقدمون فنهبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، علماً بأن غمض فضلهم كفران للنعمة، ووجد مزايًا سلفها ليس من حميد خصال الأمة، فالحمد لله الذي صدّق الأمل، ويسّر إلى هذا الخير ودل" (٢).

تلك - إذن - طريقة وسطى بين إجحاف الغالين وجمود الجامدين.

ونراه يقدم واجب النصيحة لمن غفل عن منهج الأئمة في التفسير، ولمن زاغ عن طريقهم مقدماً أهواءه، أو مستغنياً عن سننهم بعقليته القاصرة، قال: "هذا وإن واجب النصح في الدين والتنبيه إلى ما يغفل عنه المسلمون مما يحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم، قضى علي أن أنبئه إلى خطر أمر تفسير الكتاب، والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين المفسرين، أو إبداء تفسير أو تأويل من قائله، إذا كان القائل توفرت فيه شروط الضلالة في العلوم التي سبق ذكرها في المقدمة الثانية" (٣).

(٣) الشمولية:

طابع الشمولية عند ابن عاشور جاء إثر خلفية علمية ورثها من أسلافه،

(١) السابق، جزء ٢ ص ٢٢.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٧.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٣٧.

فلقد حصل مبادئ العلوم في صغره، ولم يقنع حتى ترقى وأصبح قادرًا على العطاء في علوم متنوعة، ومؤلفاته شاهدة بذلك.

وأما عن علاقة إبداعه بالشمولية فلأن علومنا الإسلامية كتلة واحدة، فالفقيه والمحدث والمفسر واللغوي والنحوي والبلاغي يدورون حول قطب واحد، وتجاه قبله واحدة، فالأدوات التي يمارسها هؤلاء في علومهم تكاد تكون واحدة، كل منهم يرفد غيره، ويأخذ منه، وقد فقه علماءنا الأولون ذلك، فنهلوا من كل معين، وتابعهم ابن عاشور وجملة ممن قبله ومن بعده، ووثيقة الصلة بين علومنا على بُعد ما بين أطرافها فرصة سانحة للمبدعين في إنارة المساحات المظلمة، وإيجاد الخيوط الدقيقة بين المتباعدات ظاهرًا، ومن سمات الإبداع أنه قد يولد في غير محله المعهود، ويخرج من غير نبعه المعروف^(١).

وشمولية ابن عاشور أكثر ما تجلت في تفسيره (التحرير والتنوير)، فما إن يفسر آية تجده قد استجمع لها قواه وجميع معارفه في النظر في زوايا الآية، وما تحتمله من معانٍ، وهذا الأصل الذي أصله في بداية تفسيره من حمل الآية على معانٍ كثيرة كلها مقصودة من الآية، حيث عقد لها مقدمة وقال: "المقدمة التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها"^(٢) هو إبداعٌ في الشمول والاستيعاب.

ومن الأمثلة التي ساقها في هذا الصدد قوله: "فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالاته، من اشتراك وحقيقة ومجاز، وصريح وكناية، وبديع، ووصل ووقف، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق يجب حمل الكلام على جميعها، كالوصل والوقف في قوله تعالى ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] إذا وقف على

(١) يقول ابن عقيل الظاهري في حوار أجري معه: "أنتجت لي خبرتي أن الثقافة العامة من الحقول العلمية تنتج حقلًا علميًا بكرًا هو العلاقات والفوارق بين الفنون" صحيفة المدينة - ملحق الرسالة، الجمعة ٢٢ محرم ١٤٣١هـ - يناير ٢٠١٠م، العدد: ١٧٠٥٢.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٩٣.

"لا ريب" أو على "فيه"..."^(١).

على أن الشمولية قد يقصد بها شمولية الأداء، وهي متعلقة بكيفية الوصول إلى الإبداع العلمي بأدوات مختلفة، وقد يقصد بها شمولية العطاء، وهي القدرة على التأليف في علوم متنوعة بإبداع، وكلاهما متوفر في الطاهر ابن عاشور.

(٤) الاستقراء:

أوصل الاستقراء الدقيق العلماء إلى وضع كليات وأصول كان لها أبلغ الأثر في ضبط العلوم، ووضع النتائج الصحيحة للمسائل العلمية، فهو أداة بحثية لازمة لا تنفك بحال عن كل طالب علم محقق.

وقد أوصل الاستقراء ابن عاشور إلى الإبداع من خلال تتبعه الاستقرائي لعدة مسائل كان نهايتها ابتكارات تفرد بها، من ذلك قوله: "وقد استقرتُ بجهدِي عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في مواضعها، ومنها أن كلمة "هؤلاء" إذا لم يرد بعدها عطف بيان يبين المشار إليهم، فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ﴾، وقوله: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾^(٢).

وذكر أن هذا الاكتشاف إنما هو معنى أُلهمه، فقال: "وقد اصطاح القرآن على إطلاق إشارة "هؤلاء" مرادًا بها المشركون"^(٣)، وهذا معنى أُلهمنا إليه، استقريناه فكان

(١) السابق، جزء ١ ص ٩٧.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٢٥.

(٣) شغلته هذه النتيجة عن ذكر غرضٍ بلاغي لهذا الاستقراء، أو على الأقل الإشارة إلى علة إشار اسم الإشارة على غيره من أنواع التعريف، وأحسبه مفيداً الانتقاص، فعزفَ عن التصريح بذكرهم بأعلامهم أو أوصافهم، سخطاً عليهم وكره لأوصافهم وأعلامهم، ومن انتقصك لم يرض عنك حتى تؤوب عما أنتقصك.

مطابقاً" (١).

وتخصيص الدلالة - هنا - ليس ابن عاشور بدعاً فيه، فلقد ذكر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن كل ما جاء من {يا أيها الناس} فالمقصود به أهل مكة، وكل "كأس" في القرآن فالمراد بها الخمر (٢).

ومن الآراء الإبداعية التي أوصلها إليه استقراؤه الواسع ما تعقب به عبد القاهر الجرجاني والسعد التفتازاني في استعمال "كل" في الإثبات والنفي، فعبد القاهر يجعل هذا الاستعمال مطرداً في إفادة نفي الشمول إذا عمل الفعل في "كل"، وإفادة شمول النفي إذا لم يعمل فيه الفعل (٣)، والسعد يتعقبه بأن ما قاله أغلبي، وأنه قد تخلف في مواضع، منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦] (٤)، وابن عاشور يرى أن الغالب هو العكس، قال: "وقفت أنا على أثر التفتازاني فبينت في تعليقي "الإيجاز على دلائل الإعجاز" أن الغالب هو العكس، وحاصله ما ذكرت هنا" (٥).

وكان حاصل ما يراه "أن كل" إذا أضيفت إلى اسم استغرقت جميع أفرادها، سواء ذلك في الإثبات وفي النفي، فإذا دخل النفي على "كل" كان المعنى عموم النفي لسائر الأفراد؛ لأن النفي كيفية تعرض للجمله فالأصل فيه أن يبقى مدلول الجملة كما هو، إلا

(١) التحرير والتنوير، جزء ٥ ص ٥٧.

(٢) عقد ابن عاشور لهذا الجانب "عادات القرآن" ذكر فيه أمثلة من سبقه إلى ذلك، وأضاف إليها من أمثالها. ينظر: جزء ١ ص ١٢٤.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود شاكر، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الخامسة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤ م ص ٢٧٨.

(٤) ينظر: المطول، السعد التفتازاني، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ م، ص ٢٧٩.

(٥) التحرير والتنوير، جزء ٣ ص ٩٢.

أنه يتكيف بالسلب عوضاً عن تكيفه بالإيجاب، فإذا قلت: كل الديار ما دخلته، أو: لم أدخل كل دار، أو: كل دار لم أدخل، أفاد ذلك نفي دخولك أية دار من الديار، كما أن مفاده في حالة الإثبات ثبوت دخولك كل دار، ولذلك كان الرفع والنصب للفظ "كل" سواء في المعنى في قول أبي النجم:

قَدْ أَصَبَحْتُ أُمَّ الْخِيَارِ تَدَّعِي عَلِيَّ ذَنْباً كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعِ

كما قال سيبويه: إنه لو نصب لكان أولى؛ لأن النصب لا يفسد معنى ولا يخل بميزان. ولا تخرج "كل" عن إفادة العموم إلا إذا استعملها المتكلم في خبر يريد به إبطال خبر وقعت فيه "كل" صريحاً أو تقديرًا، كأن يقول أحد: كل الفقهاء يحرم أكل لحوم السباع، فتقول له: ما كل العلماء يحرم لحوم السباع، فأنت تريد إبطال الكلية، فيبقى البعض، وكذلك في رد الاعتقادات المخطئة، كقول المثل: ما كل بيضاء شحمة، فإنه لرد اعتقاد ذلك كما قال زفر بن الحارث الكلابي:

وَكُنَّا حَسِبْنَا كُلَّ بَيْضَاءٍ شَحْمَةً " (١).

وما يعيننا أن الاستعمال هو المعيار في فضّ النزاع في مثل هذه المسائل، وتنصيب ابن عاشور على أن الغالب هو عكس ما قاله السعد يلزم منه استقراءً واسعاً لاستعمالات "كل" في لغة العرب، وهذا الاستقراء هو الذي بنى عليه ابن عاشور تحقيقه السابق.

ومن استقرائه الموصل إلى نتيجة لم يسبق إليها قوله: "وضمير الجمع في "ارجعون" تعظيم للمخاطب، والخطاب بصيغة الجمع لقصد التعظيم بطريقة عربية، وهو يلزم صيغة التذكير، فيقال في خطاب المرأة إذا قصد تعظيمها: أنتم، ولا يقال: أنتن. قال العرجي:

فَإِنْ شِئْتَ حَرَّمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ أَطْعَمْ نُقَاخًا وَلَا بَرْدًا

فقال: سواكم، وقال جعفر بن علبة الحارثي من شعراء الحماسة:

فَلَا تُحْسِبِي أَنِّي تَحَشَّعْتُ بَعْدَكُمْ لشيءٍ وَلَا أَنِّي مِمنَ الْمَوْتِ أَفْرَقُ
فقال: بعدكم، وقد حصل لي هذا باستقراء كلامهم، ولم أَرَ مَنْ وَقَفَ عَلَيْهِ" (١).

وبين جداً أن الاستقراء عنده غير محصور في دلالة الألفاظ والتراكيب، بل تعداه لاستقراء المقاصد والأحوال والمعاني، كاستقراءه للمقاصد الأصلية التي جاء بها القرآن (٢)، وجمعه لأغراض كل سورة في تفسيره، وكاستقراءه لمواقع التزيين المذموم (٣)، واستخراجه المعاني الكثيرة من الآية الواحدة (٤).

وهذه الصفات المتلاحمة تعاضدت على استنبات المبتكرات التي نحن بصدد دراستها، وسرى أن ابن عاشور استعان بكل ما لديه من مواهب ومعارف في نظراته حيال مبتكرات القرآن وما يتعلق بها.

(١) السابق، جزء ١٨ ص ١٢٣.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٣٩.

(٣) ينظر: السابق، جزء ٢ ص ٢٩٥.

(٤) ينظر: مثالين من ذلك: السابق، جزء ٨ ص ١٧، وجزء ٨ ص ١٢٦.

ثانياً: (أ) المدلول اللغوي:

المعنى العام الذي تدخل فيه اشتقاقات مادة (بَكَرَ) هو أول الشيء وبدؤه^(١)، والوضع الأولي لهذه المادة هو: اسم أول النهار "الغدوة" فـ "بَكَرَ المسافرَ وَأَبَكَرَ وَبَكَرَ وابتكر وتبكر: خرج في البكرة.

قال ذو الرمة:

خُوصٌ بَرَى أَشْرَافَهَا التَّبَكُّرُ قَبْلَ انْصِدَاعِ الْفَجْرِ وَالتَّهَجُّرِ^(٢).

ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ [الإنسان: ٢٥]، وقوله: ﴿وَسَبِّحْ

بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَرِ﴾ [غافر: ٥٥]، ومن هذا الأصل تفرعت المعاني الأخرى:

- فالباكور: المطر في أول الوسمي.
- وأرض مبكار: سريعة الإنبات.
- والبكر (بالكسر): العذراء.
- والضربة البكر: القاطعة القاتلة.
- والباكور من كل شيء: المعجل المجيء والإدراك.
- والباكورة: أول الفاكهة.
- وهذا بكر أبويه أي: أول ولد يُولد لهما.
- وناز بكر: لم تقتبس من نار.

(١) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، مادة (بكر).

(٢) أساس البلاغة، الزمخشري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، مادة (بكر).

- وعسلٌ أَبْكَارٌ: عملته أَبْكَارُ النَّحْلِ (١).

والعبارة التي ذكرها العلماء في هذه المادة: "أَنَّ كَلَّ مَنْ أَسْرَعَ إِلَى شَيْءٍ فَقَدَ بَكَّرَ إِلَيْهِ" عبارةٌ جامعةٌ لوحظ فيها سرعة الفعل مع إدراك الأولية من كل شيء، وهذا من أوضح الأدلة على تفرع هذه المعاني من المعنى الأولي لهذه المادة اللغوية.

وجعل الزمخشري المعاني المتفرعة من المجاز، قال: "ومن المجاز: بَكَّرَ بِالصَّلَاةِ إِذَا صَلَّاهَا فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا. وفي الحديث: "لا يزال الناس بخير ما بَكَّرُوا بِصَلَاةِ الْمَغْرِبِ" (٢)، وبَكَّرَ إِلَى صَلَاةِ الْجُمُعَةِ: خرج إليها في أول وقتها، وابتكر الشيء: أخذ أوله، وابتكر الفاكهة: أكل باكورتها، وهي أول ما يدرك منها، وابتكر الجارية: افتضها....." (٣).

ومقصوده بالمجاز: ما جاز به الوضع الأصلي وهو وقت الغدوة، وقد تكون هذه المعاني من التطور الدلالي لهذه المادة بأن استعملت مجازاً ابتداءً ثم ساوت الحقيقة بكثرة الاستعمال، ومن أحسن مَنْ أَفْصَحَ عَنْهَا الرَّاعِبُ الْأَصْفَهَانِيُّ حَيْثُ قَالَ: "أَصْلُ الْكَلِمَةِ هِيَ الْبَكْرَةُ الَّتِي هِيَ أَوَّلُ النَّهَارِ فَاشْتَقَّ مِنْ لَفْظِهِ لَفْظُ الْفِعْلِ فَقِيلَ: بَكَرَ فُلَانٌ بِكُورًا إِذَا خَرَجَ بِكْرَةً، وَالْبِكُورُ الْمُبَالِغُ فِي الْبُكُورِ، وَبَكَرَ فِي حَاجَةٍ وَابْتَكَرَ وَبَاكَرَ مَبَاكَرَةً، وَتُصَوِّرُ مِنْهَا مَعْنَى التَّعْجِيلِ فِي أَمْرِ بَكَرٍ" (٤).

وهكذا هي اللغة تتوسع بتوسع حاجات قائلها، فأول ما تنشأ الكلمة تدل على أمر ضروري، ثم ما تلبث أن تتفرع من هذه النواة إطلاقات متعددة تقرب من هذه النواة

(١) ينظر هذه المعاني واشتقاقاتها في: القاموس المحيط، للفيروز آبادي، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة السادسة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، مادة (بكر)، ولسان العرب لابن منظور، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، مادة (بكر).

(٢) لم أعثر عليه.

(٣) أساس البلاغة، مادة (بكر).

(٤) المفردات، للراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط: محمد خليل عتياني، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، مادة (بكر).

في بعضها، وتبعد في بعضها الآخر دون أن تفارقها.

و"بَكَرَ" و"أَبَكَرَ" و"ابْتَكَرَ" بمعنى واحد في المبالغة في التبكير، وليس اختلافُ الصيغ دالاً على تفاوت المبالغة في كلٍّ منها، فالمبالغة ناشئة من مادتها اللغوية، وقرائن المبالغة تؤخذ من السياق، مثلها تماماً: ضاعف وضعف وأضعف فهي بمعنى واحد عند أئمة اللغة كأبي علي الفارسي، وفرّق بعضهم بينها^(١).

وقد ورد الفعلان "بَكَرَ" و"ابْتَكَرَ" في حديث رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فعن أوس بن أوس قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: "مَنْ غَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاغْتَسَلَ، وَبَكَرَ وَابْتَكَرَ، وَمَشَى وَلَمْ يَرْكَبْ، وَدَنَا مِنَ الْإِمَامِ، وَاسْتَمَعَ وَلَمْ يَلْغُ، كَانَ لَهُ بِكُلِّ خَطْوَةٍ أَجْرُ سَنَةٍ: صِيَامِهَا وَقِيَامِهَا"^(٢).

وقد اختلف العلماء في المراد من "بَكَرَ" و"ابْتَكَرَ"، فقال بعضهم: بمعنى واحد، وإنما كُرِّرَ للمبالغة والتوكيد كما قالوا: جادُّ مجد، وقال آخرون: بَكَرَ: أتى الصلاة في أول وقتها، وابتكر: أدرك أول الخطبة^(٣)، ولعل هؤلاء نظروا للتعدي واللزوم في الفعلين، فـ"بَكَرَ" لا يتعدى إلا بحرف الجر، أما "ابْتَكَرَ" فيستعمل لازماً كالبيت الذي أنشده سيبويه^(٤):

لَسْتُ بِلَيْلٍ وَلَكِنِّي نَهْرٌ لَا أَدْلُجُ اللَّيْلَ وَلَكِنْ أَبْتَكُرُ

(١) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ٥ ص ٥٦.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، باب (في الغسل يوم الجمعة)، رقم (٣٤٥)، والنسائي في السنن الصغرى، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، كتاب (الطهارة) باب (فضل غسل يوم الجمعة)، رقم (١٣٨١).

(٣) ينظر: تحفة الأحوذى للمباركفوري، ضبط عربيته وراجع أصوله وصححه: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، جزء ٣ ص ٤.

(٤) ينظر: الكتاب لسبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، جزء ٣ ص ٣٨٤.

ويستعمل متعدياً كقولهم: ابتكر الرجل الجارية، أي: افتضاها، وابتكر الفاكهة:
أكل باكورتها، ومن هنا فمجيء اسم المفعول من هذا الفعل سائغٌ، تقول: ابْتَكَّرَ يَبْتَكِّرُ
فهو مُبْتَكِّرٌ، واسم المفعول منه: مُبْتَكَّرٌ، ويجمع على مُبْتَكَّرَاتٍ "جمعاً بالألف والتاء".



(ب) الابتكار في التراث النقدي والبلاغي :

من الصعوبة بمكان استظهار البدايات الحقيقية للمصطلحات النقدية والبلاغية، وتحديد طريق سيرها من انبثاقها الأولي إلى تكوُّنها الاصطلاحي المتعارف عليه عند العلماء، خصوصاً تلك الكلمات التي جرت على ألسنة الشعراء وأقلام النقاد في نقدهم للشعر والشعراء، ولم تلق من يتلقفها فيحد حدودها، ويميّزها من أشباهها؛ ولذا عانى عبد القاهر الجرجاني ما عاناه حينما وجد بين يديه كلماتٍ وعباراتٍ في البلاغة والفصاحة هي أشبه بالرموز منها بالحقائق العلمية، فانصب عمله في سبر أغوار هذه الكلمات والعبارات، والنظر في سياقات ورودها في كلام العلماء قبله، فأخرج من باطنها حقيقةً ببهان، وعلماً بسلطان^(١).

وبالرغم من جهود البلاغيين والنقاد قديماً وحديثاً في حصر المصطلحات البلاغية والنقدية وتعريفها ووضعها في المكان الملائم لها، إلا أن هناك العديد من الكلمات والعبارات التي لا تجد لها مدلولاً اصطلاحياً، وتعريفاً كاشفاً، لسببٍ أو لآخر ظلت هكذا متنقلة من جيل لآخر بما تحمله من ظلال متعارف عليها^(٢).

وحينما نتبع كلمة " الابتكار " في أثناء سيرها في التراث النقدي والبلاغي، نجد

(١) ينظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص ٣٤.

(٢) يجب اعتبار التفرقة بين الفن والعلم، وأن فن الشعر غير خاضع لقوالب ومصطلحات تحده كسائر العلوم، فالكلمات والعبارات النقدية التي لم تميز تمام التمييز، غالبها مجازي أطلق من قوة الانفعال النفسي، وباعتبار الفن لا العلم، وفي الشعر " هناك ظاهر تحسه النواظر، وباطن تحصله الصدور، وأكثر ما تكون تلك الدقائق في مواطن الجمال، فتلك قد تحسها، وأما تحليلها فحسير إلا بالألفاظ عامة لا تحدد معنى، ولذلك شاع في النقد هذه الألفاظ التي ينكرها المحدثون كالجزالة والرقرة والانسجام وحلاوة اللفظ، وكثرة الماء والرونق والإعراب والإبداع والطرب والصبوة، مما يمكن ردها إلى أصل نفسي هو قوة الانفعال وجماله، وأصل فني هو: خلو الشعر مثلاً من الصنعة والتكلف ". أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية - مصر، الطبعة العاشرة ١٩٩٤ م، ص ٣٤٥.

أنفسنا عاجزين عن اكتشاف البداية الحقيقية لانتقال هذه الكلمة من مدلولها اللغوي المعروف إلى إطلاقها النقدي بمعنى: الجديد أو البديع والمبتدع أو المخترع من المعاني والأساليب والطرائق في الكلام العربي.

ولعل من أوائل من أطلقها الأصمعي المتوفى سنة (٢١٦ هـ) حين قال عن معنى شعري: "أول من ابتكر هذا المعنى ثعلبة بن صيعر"^(١)، فاستخدمها بمعنى ابتداء المعنى والسبق إليه، وهو من أوائل نقاد الشعر وعلماء اللغة.

وفي زمن المأمون العباسي نقلوا لنا أن محمد بن حزم هنا الحسن بن سهل بتزويج ابنته بوران للخليفة المأمون مع من هنا، فأثاب الناس كلهم وحرمه، فكتب إليه: إن أنت تماديت في حرمانى قلتُ فيك شعراً لا يُعرف أمدحُ هو أم هجاء؟ فاستحضره وسأله، فأقر، فقال الحسن: لا أعطيك أو تفعل، فقال:

بـأرَكَ اللهُ لِلحَسَنِ ولبـورَانَ فِي الخِـتَنِ
يَا إِمَامَ الهُدَى ظَفِر تَ وَلَكِن بِنْتِ مَن

فاستحسن الحسن منه ذلك، وناشده: أسمعت هذا المعنى أم ابتكرته؟ فقال: لا والله، إلا نقلته من شعر شاعر مطبوع، يقصد: بشار بن برد، وكان كثير العبث بهذا النوع^(٢). فإجابة الشاعر بقوله "نقلته" دلت على أن معنى الابتكار مقابل النقل والإتباع.

وفي أواخر القرن الرابع نجد ذكراً للفظ الابتكار باشتقاقه معبراً به عن المعنى النقدي المعروف، تحديداً عند أبي هلال العسكري المتوفى سنة (٣٩٥ هـ) في كتابه (الصناعتين)، حيث قال - في الفصل الثاني من الباب الثاني - : "وينبغي أن يطلب

(١) سمط اللآلي في شرح أمالي القاضي، أبو عبيد البكري، تحقيق: عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٤هـ - ١٩٣٦م، جزء ٢ ص ٧٦٩.

(٢) ينظر: تحرير التعبير، ابن أبي الأصعب، تحقيق: د. حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، ١٣٨٣هـ، ص ٥٩٦-٥٩٧.

الإصابة في جميع ذلك ويتوخى فيه الصورة المقبولة، والعبارة المستحسنة، ولا يتكل فيما ابتكره على فضيلة ابتكاره إياه، ولا يغرّه ابتداعه له" (١).

وقال: "ومن المبالغة في الهجاء قول ابن الرومي:

يُقْتَرِ عَيْسَى عَلَى نَفْسِهِ وَلَيْسَ بِبَاقٍ وَلَا خَالِدٍ
وَلَوْ يَسْتَطِيعُ لَتَقْتِيرَهُ تَنْفَسَ مِنْ مَنْخَرٍ وَاحِدٍ

والناس يظنون أن ابن الرومي ابتكر هذا المعنى، وإنما أخذه ممن حكاه أبو عثمان أن بعضهم قبر إحدى عينيه، وقال: إن النظر بهما في زمان واحد من الإسراف" (٢).

واستخدمها في الباب السادس حين تحدث عن فضيلة الابتكار، قال: "على أن ابتكار المعنى والسبق إليه ليس هو فضيلة يرجع إلى المعنى، وإنما هو فضيلة ترجع إلى الذي ابتكره وسبق إليه" (٣).

ومن هذا ترى أن أبا هلال العسكري قائلٌ بهذه الكلمة في معناها النقدي الذي يدل على الأسبقية في ابتداع المعاني والصور، وهو معتمدٌ على مصادر سبقته في إطلاق المصطلحات النقدية، فربما استقاها من غيره.

ومن بعده ابن رشيق القيرواني صاحب (العمدة) المتوفى سنة (٤٦٣هـ)، الذي يبدو متأثراً بأبي هلال في تصنيفه وشخصيته، يقول - في باب الإيغال - عن معنى شعري: "وليس بين الناس اختلافٌ أن امرأ القيس أول مَنْ ابتكر هذا المعنى بقوله في وصف الفرس:

(١) الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ٦٩.

(٢) السابق، ص ١٠٦.

(٣) السابق، ص ١٩٧.

إِذَا مَا جَرَى شَأْوِينَ وَابْتَلَّ عَطْفَهُ تَقُولُ هَزِيْزُ الرِّيحِ مَرَّتْ بِأَثَابٍ" (١).

ووقعت في كلامه مرة أخرى حينما قال: "ومن ضروب الاستعارة التمثيل، وهو المماثلة عند بعضهم، وذلك أن تمثل شيئاً بشيء فيه إشارة نحو قول امرئ القيس، وهو أول من ابتكره، ولم يأت أملح منه:

وَمَا ذَرَفَتْ عَيْنَاكَ إِلَّا لِتَقْدَحِي بِسَهْمَيْكَ فِي أَعْشَارِ قَلْبٍ مُّقْتَلٍ" (٢).

وحينما نستقرئ كتابي (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) لعبدالقاهر الجرجاني نفقد لفظ الابتكار، وغيابه عنده سببٌ في غيابه عند من جاءوا بعده كصاحب المفتاح وصاحب التلخيص والإيضاح وسائر شراح التخليص الذين اطلعتُ على كتبهم، سوى ابن الأثير الذي عبر بهذه الكلمة في كتابه (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر)، قائلاً - في باب السرقات الشعرية - : "أما أبو تمام فإنه ربُّ معانٍ، وصيقلُ ألبابِ وأذهان، وقد شهد له بكل معنى مبتكر لم يمش فيه على أثر" (٣).

فالمعنى المبتكر عند ابن الأثير هو الذي لم يمش فيه على أثر، وهو هو عند من سبقه، وبذلك لم يضيف شيئاً إلى مدلول الابتكار المعروف، وهو - أيضاً - عبَّرَ بها واستأثرها على غيرها من الكلمات المرادفة لها في هذا الموضوع.

على هذا النمط الثابت سار لفظ الابتكار بمعناه النقدي في القرون الستة الأولى، وعليه مضى إلى عصرنا الحديث بما فيه عصر الطاهر ابن عاشور (٤).

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، حققه وفصله وعلق حواشيه: محمد محي الدين عبدالحميد، دار الطلائع - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، ٢٠٠٦ م، جزء ٢ ص ٤٩.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٣) المثل السائر، ابن الأثير، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م، جزء ٢ ص ٣٤٨.

(٤) شاعت كلمة الابتكار في العصر الحديث على كل من أوجد شيئاً جديداً، فأطلق على: "كل ما أوجده الإنسان مما لم يكن له سابق عهد به، سواء كان مادة في حالة معينة، أم فائدة جديدة لشيء معروف، أم

ولم يقف أحدٌ - فيما اطلعتُ عليه من مؤلفاتٍ - مع الابتكار يحدُّ له تعريفاً ويدخله في المصطلحات النقدية والبلاغية، حتى المعاجم البلاغية الحديثة لم تدرجه ضمن المصطلحات التي حصرتها^(١).

ونرى أن لهذا الفقدان أسباباً داعية للاستغناء عن إدراج "الابتكار" ضمن المصطلحات التي اصطلح عليها أهل هذا الفن، معبرين به في ثنانيا حديثهم، غير آبهين بتعريفه، أو ذكر أنواعه - إن كانت له أنواع -، من أسباب ذلك:

١- أن مفهوم الابتكار ورد عندهم بمصطلحات أكثر وضوحاً، وأقرب للمعنى اللغوي، من تلكم: البديع، والإبداع، والمبتدع، والمخترع، وسلامة الاختراع من الاتباع، فاستغنأوهم بالنظر في هذه المصطلحات - خاصة البديع ومشتقاته - أغناهم عن حصر المصطلحات المتعددة للمفهوم الواحد.

٢- قلة وروده عند كبار العلماء الأوائل بالنسبة لغيره من الكلمات والعبارات، كالجاحظ وعبدالقاهر الجرجاني وغيرهما، بل إنه ليس من ألفاظهم التي يؤثر ونها.

٣- وضوح مدلوله فلم يختلف من عالم إلى عالم، ولزم معنى واحداً من انبثاقه المجازي حتى انتشاره فيما بعد.

= أسلوباً جديداً للعمل والأداء والكشوف والابتكارات، منها الإلهام الذي يكون بمثابة نقلة نوعية ثورية في العلم ومطالب الحياة، كالمضادات الحيوية في علاج الأمراض، والصفير العربي في الحساب، وهناك التطوير والتحسين، وهما أقل درجة من الابتكار". بتصرف من: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ٥٢، نظرة إسلامية. وكانت أكثر تداولاً عند الحديث عن المخترعات الحديثة ومكتشفيها، وعند إطلاقها ينصرف الذهن مباشرة إلى هذا الجانب، وكذا عند علماء النفس المهتمين بالتنشئة الإبداعية، وقد تسمت كثيراً من المؤلفات النفسية بالابتكار.

(١) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م. معجم البلاغة العربية، د. بدوي بطانة، دار ابن حزم - بيروت، دار المنارة - جدة، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ-١٩٩٧م. المعجم المفصل في علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني، د. إنعام فوال عكاوي، مراجعة: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

ومع هذه الأسباب فالكثير من المصطلحات البلاغية والنقدية التي أفرد لها، انطبقت عليها هذه الأسباب كبعض مصطلحات علم البديع من مثل التسهيم والإدماج والاطراد وغيرها، وهذه من مفارقات المصطلحات في علم البلاغة.

❖ المصطلحات التي وردت بمفهومه:

لا يتجاوز مصطلح الابتكار عند البلاغيين والنقاد معنى الجدة والابتداع في المعاني والأساليب، ولا يختص ببعض الابتداع دون بعض، وعلى هذا فهو مطابق للمصطلحات التي وردت بمفهومه من مثل: البديع - الإبداع - الابتداع - سلامة الاختراع من الاتباع - المخترع - المعنى العقم - الاستغراب والطفرة، فالوقوف مع هذه المصطلحات الحاضرة في التراث النقدي والبلاغي معينة على تلمس معنى الابتكار عند من أطلقه من البلاغيين والنقاد.

- الإبداع: الإبداع من "أبدع" وهو أن يأتي الشاعر بالبديع، والبديع: الشيء الذي يكون أولاً^(١)، وهذا المعنى اللغوي هو أحد المعنيين اللذين وردا عند النقاد، ومنه جاءت صيغة الافتعال: ابتدع فهو مبتدع الذي يدل على المبالغة، ومنه كذلك "البديع" الذي انحرف عن معناه اللغوي عند البلاغيين ليدل على اصطلاح معروف.

- الاختراع: من "اخترع" "واخترع الشيء: ارتجله، واخترعه: اشتقه، ويقال: أنشأه وابتدعه"^(٢)، فإطلاق الاختراع على الابتداع إطلاق لغوي معروف، إلا أن الإبداع ومشتقاته في أصل مادته يدل على هذا المعنى، بخلاف الاختراع فإنه يدل على الرخاوة في الشيء وتليينه، "فكأن المتكلم سهّل طريقه حتى أخرجته من العدم إلى الوجود"^(٣).

أما عن معناه النقدي والبلاغي فعرفه ابن رشيق بأنه: "خلق المعاني التي لم يسبق

(١) لسان العرب، مادة (بدع).

(٢) السابق، مادة (خرع).

(٣) مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني وإعجاز القرآن، ابن النقيب، تحقيق: د. زكريا سعيد علي،

مكتبة الخانجي-القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ-١٩٩٥ م، ص ٣٢٥.

إليها، والإتيان بما لم يكن منها قطُّ" (١).

- سلامة الاختراع من الإتيان: اشتهر هذا المصطلح عند أصحاب البديعيات، "وهو أن يخترع الأول معنى لم يسبق إليه، ولم يتبع فيه" (٢)، وهو مصطلح فُصِّلَ لفظه بحيث يدل على معناه من غير داعٍ لمزيد شرح.

- المعاني العقم: وخصَّ هذا الإطلاق في المصادر البلاغية والنقدية بالتشبيه فقالوا: تشبيهات عقم، قال ابن رشيقي: "ومن التشبيهات عقمٌ لم يسبق أصحابها إليها، ولا تعدَّى أحد بعدهم عليها، واشتقاقها من الريح العقيم، وهي التي لا تلحح شجرة ولا تنتج ثمرة" (٣).

- الاستغراب والطفرة: قرن بينهما قدامة بن جعفر، ونقل أن المراد بهما أن "يكون المعنى مما لم يسبق إليه على جهة الاستحسان" (٤).

وهناك ألفاظٌ آخرٌ كالمعاني المحدثة والمكتشف والجديد والخلق (٥)، لكنها لم تأخذ طابع الاصطلاح.

نخلص من هذا إلى أن الابتكار هو: السبق إلى المعاني والطرائق والصور، وكل المصطلحات التي بهذا المعنى هي متطابقة للابتكار، إلا أن كل مصطلح يفارق غيره بظلاله اللغوية الأولية على القارئ، فالابتكار من معناه اللغوي يوحي بالمسابقة في استجلاب المعاني المخترعة، وكأن الشعراء في سباق دائم لتحصيل هذه الأولية، ويُلمح

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، جزء ١ ص ٢١٩.

(٢) تحرير التحبير، ص ٤٧١.

(٣) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، جزء ١ ص ٢٤٥.

(٤) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، ص ١٤٩.

(٥) أتحفظ على إطلاق "الخلق" على أيٍّ من تعبيرات وصور القرآن، لما فيها من إيهامٍ وإلباسٍ على مسألة عقديّة تمسُّ حقيقة اعتقادنا بأن كلام الله غير مخلوق، تكلم به سبحانه على وجهٍ يليق به.

قيمة هذا في قول البلاغيين: "البلاغة: الإجادة في إسراع"، ويدل على الامتياز والقيمة لما في البكورة من نور وجلاء بعد الظلام والخفاء، ولما فيه من التنبيه على وجود المعاني والعلائق بين الأشياء، والمبتكر إنما ابتكر وكشف المعنى لا أنه أوجده وأنشأه.



(ج) الابتكار القرآني في تراث أهل العلم:

من أول وهلة بدأ فيها العلماء الكشف عما أعجز العرب بحشوا عما استجدَّ من البلاغة والفصاحة في بلاغة القرآن، وكانوا على بصيرة من تحديد الفروق بين كلام وكلام، إلا أنهم - في بادئ الأمر - تجاه بلاغة القرآن أحسوا بالفرق الواضح بينه وبين سائر الكلام، وعجزوا عن تحديده، أو إبرازه بصورة متكاملة، فغدا كل لاحق منهم آخذاً بلبنة وواضعها فوق لبنة سابقه؛ ليُبنى البناء الذي لا نهاية له.

وسبق أن معنى الابتكار عند البلاغيين والنقاد هو الجودة المطلقة في المعاني والتراكيب والأساليب، وليس لنا أن نقترح معنى للابتكار القرآني دون الربط بين الابتكار الشعري - آنف الذكر - والابتكار القرآني، فالمصطلح البلاغي عادةً ما يتوحد فيهما، فالابتكار القرآني هو بعينه الابتكار عند النقاد في مفهومه، إلا أنه تبقى خاصية للقرآن من حيث إعجازه، الذي لا شك في جدته على العرب، من هنا تبدأ مشكلة مصطلح الابتكار الدال على الجودة والابتداع في القرآن.

فالابتكار القرآني الذي يدل على الجودة المطلقة يدخل فيه كل ما ذكره العلماء من أوجه الإعجاز البلاغية التي سبق إليها القرآن، وسميها على كلام العرب، ودائرة الحديث عن هذا المفهوم مضمنة في دائرة هي أكبر من قصر الحديث عن أصحاب الإعجاز أو حتى عن ألف في البلاغة بصفة عامة، بل الأمر يتعدى ليحوي كل من قال في بلاغة القرآن حرفاً، فلا مجال لبحثه - هنا - لسعته.

والمراد - هنا - هو ابتكار المعاني التي كانت مطروحةً أمام العرب، وسبقهم القرآن إليها، ولم تكن من قبيل المصطلحات الشرعية الجديد على العرب الخاصة بالعقائد والشعائر، وهو ابتكارٌ جزئيٌ غير مقصود به النظم القرآني بالدرجة الأولى.

وحيث لم يُعبّر أحدٌ بهذا المصطلح في أيّ مما استجدَّ في القرآن من ألفاظ ومعاني وأساليب، فلا يبقى إلا أن أمسك بأمثلة ابن عاشور نموذجاً للقياس عليها، مركّزاً على الأمثلة الجزئية التي وجدت عند الأقدمين، والتي هي بمثابة الجذور للمبتكرات عند

ابن عاشور.

١- "القرآن" و"الآية" و"السورة" عند الجاحظ المتوفى سنة (٢٥٥هـ):

أشار الجاحظ في معرض كلامه عن ألفاظ القرآن الكريم إلى أحقية ابتكار للقرآن للمعاني والاشتقاق من العرب، ومثل على ذلك بإطلاق "قرآن" على كتاب الله المنزل، ولم يكن العرب يعرفون هذا الإطلاق على شيء مما يرون أو يسمعون، قال: "فإذا كانت العرب يشتقون كلاماً من كلامهم وأسماءً من أسمائهم، واللغة عارية في أيديهم ممن خلقهم ومكنهم وألمهم، وكان ذلك صواباً عند جميع الناس، فالذي أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق وأوجب طاعة، وكما أن له أن يتدعى الأسماء؛ فكذلك له أن يتدعها مما أحب.. قد سمي كتابه المنزل قرآناً، وهذا الاسم لم يكن حتى كان" (١).

فإطلاق "القرآن" بهذه الصيغة ابتكار قرآني عند الجاحظ، وليس في كلامه ما يشير إلى أصل اشتقاقه، أو إلى ارتجاله، المهم أنه باستقراءه لكلام العرب لم يجدهم يستعملونه في أي معنى من معانيهم.

وقد نقل السيوطي عن الجاحظ قوله: "سمى الله كتابه اسماً مخالفاً لما سمي العرب كلامهم على الجملة والتفصيل، سمي جهلته: قرآناً، كما سموا: ديواناً، وبعضها سورة كقصيدة، وبعضه آية كالبيت" (٢).

(١) الحيوان، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل - دار الفكر، بدون تحديد الطبعة، ١٤٠٨-١٩٨٨ م، جزء ١ ص ٣٤٨.

(٢) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ص ١٣٥.

٢- "ولما سقط في أيديهم" عند الزجاجي المتوفى سنة (٣٣٧هـ)^(١):

قال الزجاجي في التركيب القرآني "ولما سقط في أيديهم": "قوله تعالى: ﴿سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٤٩] نظمٌ لم يُسمع قبل القرآن، ولا عرفته العرب، ولم يوجد ذلك في أشعارهم، ويدل على صحة ذلك أن شعراء الإسلام لما سمعوا هذا النظم، واستعملوه في كلامهم خفي عليهم وجه الاستعمال، لأن عاداتهم لم تجر به، فقال أبو نواس:

* ونشوة سُقطت منها في يدي *

وأبو نواس هو العالم النحير، فأخطأ في استعمال هذا اللفظ، لأن "فُعلت" لا يبنى إلا من فعل يتعدى، لا يقال: رغبت، ولا يقال: غضبت، وإنما يقال: رغب في، وغضب على"^(١).

ومقصوده بالنظم معناه ومبناه وهما متلازمان، فسبق القرآن جاء من دلالة الكنائية عن الندم، فلم يكن العرب يكتنون بـ "سُقط في يده" وما مثلها عن هذا المعنى، إنما كان الذي يستعملونه المعنى الحقيقي لمفردات هذا النظم، وأما المبنى فمن حيث بناء الفعل لما لم يسم فاعله، وإقامة الجار والمجرور مقام الفاعل، وإشارة الزجاجي لخطأ أبي نواس جاء من هذه الناحية.

(١) نُسب هذا القول إلى الزجاجي في:

- مجمع الأمثال للميداني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، ١٩٩٢ م، جزء ١ ص ٣٣٠-٣٣١.

- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد الخراط، دار القلم - دمشق، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، جزء ٥ ص ٤٦٢.

وَنَسَبَهُ الظَّاهِرُ بْنُ عَاشُورٍ إِلَى الزَّجَّاجِ. ينظر: التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ١١١ ص ١١٢. وهو غير موجود في (معاني القرآن وإعرابه) للزجاج، شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ-١٩٨٨ م، جزء ٢ ص ٣٧٨، وما سبق يرجح أن القول للزجاجي تلميذ الزجاج.

(٢) نقلاً عن "مجمع الأمثال" للميداني، جزء ١ ص ٣٣٠-٣٣١.

وما يهمننا أن الزجاجي كشف عن ابتكار معنى قرآني، فسح للعرب من بعده الاستقاء منه، والاستفادة من دلالاته الكنائية، والذي أرشده للابتكار خفاء استعمال التركيب على العرب وهو دليلٌ داخلي، وحتماً أنه لم يجد في أشعار الجاهليين هذا المعنى، وبه قال في بداية كلامه، وهذا دليل خارجي.

٣- " يحسبون كل صيحة عليهم " عند الأمدي المتوفى سنة (٣٧٠هـ):

قال الأمدي: "وقال جرير يهجو الأخطل:

ما زلت تحسبُ كل شيء بعدهم خيلاً تكرر عليكم ورجالاً
أخذه أبو تمام، فقال:

حيران يحسب سجع النقع من دهش نقي يحاذر أن ينقض أو جرفا

وأخذ جرير المعنى من قول الله تعالى: ﴿يَحْسُبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ [المنفون:٤]" (١).

فالأمدي وصل إلى مبتكر المعنى، ووقف عنده، وبهذا الصنيع ألمح إلى ابتكار القرآن له.

وأخذ كلام الأمدي أبو هلال العسكري في فصل سماه " في حسن الأخذ"، وأورد فيه ابتكارات الشعراء متبوعة بمن أحسن أخذها، قال: "وقال الله عز وجل: ﴿يَحْسُبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ [المنفون:٤]، فأخذه الشاعر فقال - وقصّر عنه -:

ما زلت تحسبُ كل شيء بعدهم خيلاً تكرر عليهم ورجالاً" (٢).

فالمعنى القرآني: حسبان المرء من شدة الفرق كل نازلة عليه، معنى مبتكر ألمح إليه الأمدي وتبعه أبو هلال من خلال سياقه الذي احتواه، وذكر الاستفادة منه والتقصير

(١) الموازنة، الأمدي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف - مصر، الطبعة الخامسة ٢٠٠٦ م، جزء ١ ص ٧٩.

(٢) الصناعتين، ص ٢٢٠.

عنه، ولا شيء يدل على خلاف ذلك.

وهنا يجب أن يذكر أن النقاد والبلاغيين ومن جرى مجراهم في كشف المعاني ونقدها كانوا إذا تكلموا في المعاني القرآنية استبعدوا الحديث عن السرقات؛ ولذا كانت المبتكرات القرآنية قليلة عند هؤلاء، وعن قصدٍ - فيما نرى - تغافلوا عن الصور الجديدة التي ابتكرها القرآن في لغة العرب، تنزيهاً للقرآن عن أفاعيل الشعراء في الابتكار والأخذ والمتابعة.

آية ذلك أنهم لا يشيرون إلى متابعة القرآن لمعنى مطروق قبله، فإذا وجدوا صرفوا الحديث إلى التميز القرآني في السبك والنظم، كما فعل الرماني في الموازنة بين المثل العربي: "القتل أنفى للقتل" والمثل القرآني: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾^(١)، وكصنيع أبي هلال العسكري حين قال: "وكذا قصرت الخنساء في قولها:

ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي
وما يكون مثل أخي ولكن أعزي النفس عنه بالتأسي
عن قول الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ يَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾^(٢) [الزخرف: ٣٩].

٤- "الجاهلية" عند ابن خالويه المتوفى سنة (٣٧٠هـ):

قال ابن خالويه: "إن لفظ "الجاهلية" اسمٌ حَدَثَ في الإسلام للزمن الذي كان قَبْلَ البعثة"^(٣).

(١) ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف - مصر، الطبعة الرابعة. بدون تاريخ، ص ٧٧.

(٢) الصناعتين، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣) نقلاً عن: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ضبطه وصححه ووضع حواشيه: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨ م، جزء ١ ص ٢٤٠.

والذي أحدثه هو القرآن في مواضع منه، أضافه إلى تصورات وأخلاق من كانوا في ذلك الزمن: "ظن الجاهلية" و"تبرج الجاهلية" و"حكم الجاهلية" و"حمية الجاهلية".

٥- "والذين هم للزكاة فاعلون" عند الخطابي المتوفى سنة (٣٨٨هـ):

في معرض ردّ الخطابي على شبهات الطاعنين في بلاغة القرآن عَرَضَ قولهم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون:٤]: "إن المستعمل في الزكاة المعروف لها من الألفاظ، كالأداء والإيتاء والإعطاء ونحوها كقولك: أدى فلان زكاة ماله وآتاها وأعطاه، أو زكى ماله، ولا يقال: فعل فلان الزكاة، ولا يعرف ذلك في كلام أحد" (١).

معنى طعنهم هو عدم وجود تعليق هذا الفعل بالزكاة في كلام العرب، فابتكر القرآن هذا التعليق، ولم يوافق استعمال العرب، ولذا خفي على الطاعنين علة هذا الابتكار وسر هذا الاستعمال، فكشف الخطابي بلاغة هذا الاختيار والابتكار، وقال: "فالجواب: أن هذه العبارات لا تستوي في مراد هذه الآية، وإنما تفيده حصول الاسم فقط، ولا تزيد على أكثر من الإخبار عن أدائها فحسب، ومعنى الكلام ومراده المبالغة في أدائها والمواظبة عليه حتى يكون ذلك صفة لازمة لهم، فيصير أداء الزكاة فعلاً لهم مضافاً إليهم يُعرفون به، فهم له فاعلون، وهذا المعنى لا يُستفاد على الكمال إلا بهذه العبارة، فهي إذاً أولى العبارات وأبلغها في هذا المعنى" (٢).

فالخطابي لم ينكر على الطاعنين عدم وجوده، بل وافقهم على ذلك، وفارقهم بأن أبان عن بلاغة هذا تعليق الفعل بالزكاة دون ما تعارف عليه العرب من الأفعال، فما جعلوه طعنًا في القرآن جعله بلاغةً وإعجازًا.

(١) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٤٤ - ٤٥.

(٢) السابق، ص ٤٥.

٦- البديع عند الباقلاني المتوفى سنة (٤٠٣هـ):

درس الباقلاني البديع وذكر أمثله عند من سبقوه، وكان مفهومه عنده يقصد به جميع الصور الفنية والخصائص اللغوية التي أطلق عليها المتأخرون كلمة "البلاغة"، شأنه في ذلك شأن سابقيه ومعاصريه، وأحياناً يُريد به المعنى اللغوي للبديع بمعنى: المبتدع على غير مثال "فكل الأساليب التي جاءت على غير مثال سابق، واخترت اختراعاً، واستعملت لأول مرة، هي عند الباقلاني من البديع، وإن كانت مستعملة استعمالاً حقيقياً" (١).

قال: "ذكروا أن من البديع في القرآن قوله عَزَّجَلَّ: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمْرِ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤]، وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، وقوله: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَلِيلٌ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [يس: ٣٧]" (٢).

ودليلنا على مقصود الباقلاني - ومن نقل عنهم - بالبديع أنه هو المعنى اللغوي، أنه ذكر ابتكار امرئ القيس لـ "قيد الأوابد" في قوله:

وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجردٍ قيد الأوابد هيكل

قال: "قيد الأوابد" عندهم من البديع، ومن الاستعارة، ففرق بين الاستعارة والبديع، فقد تكون الاستعارة من غير البديع، أي غير مخترعة، ثم قال: "واقتدى به الناس، واتبعه الشعراء، فقليل: "قيد النواظر" و"قيد الأحاظ" و"قيد الكلام" و"قيد الحديث" و"قيد الرهان" (٣).

(١) الإعجاز القرآني وجوهه وأسراره، د. عبدالغني محمد سعد بركة، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ص ١٣١.

(٢) إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف - مصر، الطبعة الخامسة بدون تاريخ، ص ٦٦.

(٣) السابق، ص ٧٠.

وقال عن امرئ القيس في موضع آخر: "وأنت لا تشك في جودة شعر امرئ القيس، ولا ترتاب في براعته، ولا تتوقف في فصاحته، وتعلم أنه قد أبدع في طرق الشعر أموراً أتبع فيها: من ذكر الديار والوقوف عليها، إلى ما يصل بذلك: من البديع الذي أبدعه، والتشبيه الذي أحدثه" (١)، فكشف عن معنى البديع كشفاً لا التباس فيه، لكننا لا نكاد نفرق بين أمثلة المفهوم البلاغي والمفهوم اللغوي عنده.

والباقلا في كلامه عن البديع ناقلٌ كلامٍ من سبقوه، فالبديع عند القدماء في أصله وبدايته يقصد به المعنى اللغوي، والألوان البديعية سميت بذلك - مع تكررها عند الشعراء - نظراً إلى بدايتها الابتكارية، ولعلمهم شعروا بطرافتها وقوتها وجمالها، وإلا فما العلاقة بين البديع الاصطلاحي واللغوي؟!

٧- التشبيه القرآني المبتكر عند ابن رشيق القيرواني المتوفى سنة

(٤٥٦هـ):

جاء عند ابن رشيق الحديث عن التشبيهات العقم، فعرفها ومثّل عليها بشواهد شعرية عديدة، فقال: "ومن التشبيهات عقمٌ لم يسبق أصحابها إليها، ولا تعدى أحدٌ بعدهم عليها، واشتقاقها فيما ذكر من الريح العقيم، وهي التي لا تلقح شجرة ولا تنتج ثمرة، نحو قول عنتره العبسي يصف ذباب الروض:

وخلا الذبابُ بها فليس يبارحِ غرِداً كفعل الشارب المترنم
هزجاً يحكُّ ذراعَهُ بذراعِهِ قدحَ المكب على الزنادِ الأجدم" (١)

ثم جاءت الإشارة إلى مبتكرات قرآنية في التشبيه من هذا النوع، قال: "وفي الشعر من هذا صدرٌ جيد، وفي القرآن تشبيه كثير كقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَمَرَفَدَّرْنَهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ

(١) السابق، ص ١٥٨.

(٢) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، جزء ١ ص ٢٤٥-٢٤٦.

كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ [يس: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يُحْسِبُهَا
الظَّمْئَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ [النور: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَّجٌ
كَالظَّلَلِ﴾ [لقمان: ٣٢]، وقوله: ﴿كَانَهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾ ﴿٧﴾ [الفر: ٧] " (١).

فعبارة ابن رشيق: "لم يسبق أصحابها إليها" تقاطع مع الابتكار في إدراك الأولوية،
وقوله: "ولا تعدى أحد بعدهم عليها" مفارقة هذا المصطلح للابتكار، والمعنى العقم
أريد به هذه الجزئية، التي تدل على تعذر متابعة المعنى المبتكر لتفوقه وأسبقيته، فالنظر
اللغوي لكلمة "عقم" يشير إلى هذا، بخلاف المعنى المبتكر الذي يتابع فيه، وإن قَصَرَ -
أحياناً - عن بلاغته.

وإشارة ابن رشيق إلى كثرة التشبيهات العقم في القرآن تعطيك صورة واضحة
لمعرفة العلماء بالابتكار القرآني وتنصيبهم عليه، وذلك من جانب جدة التشبيهات التي
ذكرها على العرب، مع رؤيتهم المتكررة لصور المشبه به وقربهم منه، فهم أصحاب نخل
وزرع يترأى أمام أعينهم صورة ذلك العود العتيق الذي اعوج جانبا، ولم ينفطنوا لقوة
الشبه بينه وبين القمر حال محاقه، وكذلك صورة السراب البقيعة وصورة الجبال التي
تظل من تحتها وصورة الجراد المنشر، حتى أتى القرآن بهذه المعاني المبتكرة في صورة
بديعة.

وبهذه التشبيهات الأربعة أضاف ابن رشيق إضافة جلييلة في ميدان الابتكار
القرآني، وإن كان في جانب واحد من جوانبه، وهو التشبيه، وكان يرى كثرتها في القرآن
- كما سبق - وله العذر في ذكر أربعة تشبيهات فقط؛ إذ بحثه في الشعر ونقده.

٨- تشبيه الليل والمرأة باللباس عند ابن الأثير المتوفى سنة (٦٣٧هـ):

قال في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ ﴿١٠﴾ [النبأ: ١٠]: "فشبه الليل باللباس، وذلك
أنه يستر الناس بعضهم عن بعض من أراد هرباً من عدوه، أو ثباتاً لعدو، أو إخفاء ما لا

يجب الاطلاع عليه من أمره. وهذه من التشبيهات التي لم يأت بها إلا القرآن الكريم، فإن تشبيه الليل باللباس مما احتفى به دون غيره من الكلام المنشور والمنظوم. وكذلك قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فشبه المرأة باللباس للرجل، وشبه الرجل باللباس للمرأة" (١).

هنا تشبيهان بليغان اشتركا في المشبه به "اللباس"، عدّهما ابن الأثير من التشبيهات التي لم تأت إلا في القرآن، وليس هناك ما يمنع العربي من ملاحظة العلاقة بين الليل واللباس في الستر والخفاء، وقد فطنوا إلى ما يقرب منه كقول امرئ القيس (٢):

وليلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ عَلِيٌّ بِأَنْوَاعِ الْهَمُومِ لِيَبْتَلِي

فقد أثبت ليل ستوراً على طريقة الاستعارة المكنية، والمراد بالستور: ظلماته، ففطن إلى ما بين ظلمة الليل وإرخاء الستور من اشترك في إخفاء ما تحتها.

وربما لا يختلف تشبيه المرأة باللباس عن هذا كثيراً، فقد جاء عند امرئ القيس كذلك (٣):

وَإِنْ كُنْتِ قَدْ سَاءَتْكِ مَنِّي خَلِيقَةٌ فَسُئِلِي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكِ تَنْسُلِ

فأوماً إلى شدة اعتلاقه بها واعتلاقها به، ولم يجد أشد التصاقاً للإنسان من الثياب - وهي من اللباس - فاستعارها لتصوير شدة الاتصال بينهما.

(١) المثل السائر، جزء ١ ص ٣٨٣.

(٢) ينظر: ديوانه، جمعه وقدم له وحققه: حسن السندوبي، راجعه: أسامة صلاح الدين، دار إحياء العلوم - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ص ١٧٣.

(٣) ينظر: السابق، ص ١٦٩.

٩- التمثيل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ، وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ﴾ [الحج: ٧٣] عند ابن أبي الإصبع المتوفى (سنة ٦٥٤هـ):

عقد ابن أبي الإصبع باباً أسماه "سلامة الاختراع من الاتباع"، وعرفه بأنه "هو أن يخترع الأول معنى لم يسبق إليه، ولم يتبع فيه" (١)، ثم مثل على ذلك باختراعات الشعراء، وقال بعدها: "ومتى شئت أن تتلاشى هذه المعاني عندك قديمها وحديثها، فتدبر ما جاء من هذا الباب في الكتاب العزيز، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ، وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ﴾ [الحج: ٧٣]، فانظر إلى غرابة هذا التمثيل الذي يتضمن هذا الإفراط في المبالغة مع كونه جارياً على الحق، خارجاً مخرج الصدق، إذ اقتصر فيه على ذكر أضعف المخلوقات وأقلها سلباً لما تسلبه، وتعجيز كل من دون الله - سبحانه - كائناً من كان عن خلق مثله، ثم نزل بهم في التمثيل عن رتبة الخلق؛ إذ هي مما يعجز عن مثلها كل قادر غير الله عَزَّجَلَّ إلى استنقاذ النزر التفه الذي تسلبه الذباب على ضعفها؛ لأن الظفر بنفسها أيسر من الظفر بما تسلبه، ولم يسمع مثل هذا التمثيل في بابيه لأحد قبل القرآن العزيز، ولم يتناوله متناولٌ كما فعل في أكثر المعاني إلى الآن، ولو تتبع ذلك في الكتاب الكريم لوجد لهذا الموضوع أمثال شتى كقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "حمى الوطيس" و"مات حتف أنفه" و"لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين"، و"السعيد من وعظ بغيره" في أشياء كثيرة مما اخترعه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يتبع فيه إلى الآن" (٢).

آثرتُ هذا النقل بكامله لما فيه من سبق ابن أبي الإصبع إلى التنبيه إلى المبتكرات القرآنية بهذا الوضوح، فأشار إلى قيمة الابتكار القرآني، ومثل عليه بابتكار تمثيلي، وحلله مبرزاً قيمته البلاغية، وأردف بأسبقية القرآن لهذا التمثيل، وتعذر تناوله والاستفادة منه

(١) تحرير التحبير، ص ٤٧١.

(٢) السابق، ص ٤٧٤.

على نحو مميز، ثم جاءت الإشارة: "ولو تتبع ذلك في الكتاب الكريم لوجد لهذا الموضوع أمثال شتى"، ولم تجد هذه الإشارة المقتضبة من يكفلها، ويوسع دائرتها، على كثرة من قرأ ابن أبي الأصبع ودرس تراثه، إلى أن جاء الطاهر ابن عاشور الذي أشار إلى كتاب "بديع القرآن" قبيل "مبتكرات القرآن" بأسطرٍ قلائل، فقال: "وقد ألف ابن أبي الأصبع كتاباً في بديع القرآن"^(١)، بيد أنه لم يشر لا من قريب ولا من بعيد في المبتكرات التي استخرجها إلى كلمة ابن أبي الأصبع هذه، فهل من صلة خفية بين كلمة ابن أبي الأصبع ومبتكرات ابن عاشور؟ ربما.

وثمة ملحوظات على واقع الابتكار القرآني بهذه الصورة في تراث أهل العلم، أجمالها في النقاط الآتية:

أولاً: على كثرة الحديث عن كل ما يخص بيان القرآن وبلاغته لم نجد من أفرد مؤلفاً أو جزءاً منه لمعاني القرآن وأساليبه المبتكرة، التي كانت في متناول العرب ولم يصلوا إليها، بل كان حضورها عندهم موزعاً بين النقاد والبلاغيين واللغويين والنحاة، مضمناً بين ثنايا كلامهم عن قضايا تتصل بالابتكار بوجه قريب أو بعيد؛ ولذلك لم يكفل البحث المستقرئ لمصادرهم المشهورة إلا بهذه الأمثلة القليلة، وإذا كنا نقول بالقلّة في مصادر اللغويين والبلاغيين والنقاد فإنها في كتب المفسرين شبه معدومة؛ إذ لم أظفر بمثال واحد على الأقل، وربما يجد غيري شيئاً من ذلك.

ثانياً: أحدث قلة الأمثلة عند السابقين، مع عدم وضوح عبارات بعضهم، عدم التوصل إلى رؤية واضحة، تصور واقع الابتكار القرآني في تراثنا، ويصح لنا أن نتساءل عن سبب هذه القلة، وذلك الغموض، أكان السابقون يدركون المعاني التي ابتكرها القرآن ولكنّ بحثهم عن مناط الإعجاز صرفهم عنها؟ أم كان السبب في وقوفهم مع نظمها وسياقها؟ أم إنّ علمهم بما أحدثه القرآن من معانٍ كثيرة في لغة العرب أوقفهم

عن التمييز بما كان في متناول العرب وما ليس كذلك؟ أم لأن القول بابتكار المعنى أو الأسلوب يحتاج إلى استقرار تام لا يتهيأ لأحد؟ كل ذلك ممكن.

ثالثاً: إرجاع الإعجاز البلاغي إلى النظم والصياغة أقفل باب البحث عن المعاني القرآنية المبتكرة عند أصحاب الإعجاز فيمن خلف عبد القاهر الجرجاني، فقد قرر " أن الفضل يجب والتقديم إما لمعنى غريب يسبق إليه الشاعر فيستخرجه، أو استعارة بعيدة يفتن لها، أو طريقة في النظم يخترعها، ومعلوم أن المعول في دليل الإعجاز على النظم" (١)؛ وذلك لأن التنبيه على أن هذا معنى سبق إليه القرآن لا يحقق هدف الباحث عن الإعجاز ما لم يتعمق في النظر في نظمها وسياقها، وما لم يصلها ببناء السورة المعجز.

رابعاً: ربما كان البلاغيون والنقاد أقرب من غيرهم إلى استخراج أمثلة الابتكار القرآني بهذه الصورة؛ وذلك لبلورة مفهوم الابتكار عندهم في مصطلحات تعارفوا عليها، ولاتصاله بقضايا اللفظ والمعنى والسرقات الشعرية، يلاحظ هذا في سياق المبتكرات السابقة عند الأمدي وابن رشيق وابن الأثير وابن أبي الإصبع.

(١) الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ١٣٣.

الفصل الأول

الفصل الأول

الابتكار عند الطاهر ابن عاشور

فيه تمهيد وخمسة مباحث:

✿ المبحث الأول: مفهوم الابتكار.

✿ المبحث الثاني: معايير الابتكار.

✿ المبحث الثالث: الابتكار وعربية القرآن.

✿ المبحث الرابع: الابتكار والإعجاز.

✿ المبحث الخامس: مصادر المبتكرات.

تَهْيِيْد

استفتح الطاهر بن عاشور تفسيره (التحرير والتنوير) بمقدمات نيرات، سلك فيها خطة الاستقراء نظراً والإجمال عبارةً، فهي آخذة بقارئ تفسيره للإمساك بمفاتيح علم التفسير التي يصوغها ابن عاشور على ضوء علمه وفكره واجتهاده، ومن هنا فإن هذه المقدمات العشر أصول لابن عاشور في أثناء تفسيره، وكذا هي أصول لكل دارس لإرث ابن عاشور التفسيري، قال: "وها أنا أبتدئ بتقديم مقدمات تكون عوناً للباحث في التفسير، وتغنيه عن معاد كثير" (١).

عقد المقدمة العاشرة في إعجاز القرآن، وقال: "ولعلك تجد في هذه المقدمة أصولاً ونكتاً أغفلها من تقدموا ممن تكلموا في إعجاز القرآن مثل الباقلاني، والرماني، وعبد القاهر، والخطابي، وعياض، والسكاكي، فكونوا منها بالمرصاد، وافلوا عنها كما يفلي عن النار الرماد" (٢).

ثم إنه ذكر تحقيقات وتحريرات، أعقبها بمعاهد الإعجاز الثلاثة عنده، التي ضمّن الثاني منها عنواناً سماه "مبتكرات القرآن"، وما ذكر فيه هو دعامة للأمثلة من بعده، فبنا أن نقف مع حركة المبتكرات في "التحرير والتنوير" من البداية إلى النهاية، رغبةً في التأمل في مسارات المبتكرات، وكشفاً لحركة عقل موردها، واستيضاحاً للمنهجية في عرضها.

❖ مسار المبتكرات في (التحرير والتنوير):

بدءاً ولج ابن عاشور الباب قبل حينه، فأشار في معرض حديثه عن أسلوب القصص القرآني إلى مبتكر أسلوبه، فقال: "الفائدة الخامسة: أن في حكاية القصص

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٩.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٠١-١٠٢.

سلوك أسلوب التوصيف والمحاورة، وذلك أسلوب لم يكن معهوداً للعرب فكان مجيئه في القرآن ابتكاراً أسلوباً جديداً في البلاغة العربية...^(١)، ثم ذكر في المقدمة الثامنة مبتكراً آخر، وقال: "وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن"^(٢).

هذان مبتكران سبقا إفراده للمبتكرات، وفي هذا دليل على اهتمامه الشديد بالمبتكرات، وتحينه السوانح، واغتنامه الفرص في التنصيص عليها.

ثم جاءت مبتكرات القرآن في سياق يماثلها، حيث أورد ابن عاشور الوجه الثاني من أوجه الإعجاز وهو: "ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في أساليب الكلام البليغ"^(٣)، ومقصوده بالإبداع: ابتداع المعاني والأساليب، ولذلك قال - في نفس السياق -: "فلما جاء القرآن ولم يكن شعراً ولا سجع كهان، وكان من أسلوب النثر أقرب إلى الخطابة، ابتكر للقول أساليب كثيرة بعضها تتنوع بتنوع المقاصد"^(٤).

وكان الابتكار حاضراً قبيل عنوانه بأسطر، حين تحدث عن فصاحة القرآن وبلاغته، الذي دعاه للحديث عن الفواصل القرآنية، فقال: "وكان لفصاحة ألفاظه وتناسبها في تراكيبها، وترتيبه على ابتكار أسلوب الفواصل العجيبة المتماثلة في الأسجاع، وإن لم تكن متماثلة الحروف في الأسجاع، كان لذلك سريع العلوq بالحوافظ، خفيف الانتقال والسير في القبائل"^(٥).

ثم عنون للمبتكرات، وعددها وفصل في بعضها، واستطرد في مواضع منها، استوعبت تلك العنونة خمس صفحات تقريباً^(٦).

(١) السابق، جزء ١ ص ٦٦.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٧٤.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١١٣.

(٤) السابق، جزء ١ ص ١١٤.

(٥) السابق، جزء ١ ص ١١٩.

(٦) ينظر: السابق، جزء ١ ص ١٢٠ - ١٢٤.

ثم وفي ابن عاشور بما وعد في أثناء تفسيره، وزاد أن تعدى الأساليب المبتكرة إلى المفردة والتركيب والمعنى على أي حال، وسنقل المواضع تبعاً بكلامه من أول التفسير إلى آخره:

- ١- قال - في تركيب ﴿وَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ﴾^(١) -: "وأحسب أن مثل هذا التركيب من مبتكر أساليب القرآن، ولم أذكر أي عثرت على مثله في كلام العرب"^(٢).
- ٢- قال - في إطلاق "صبغة" -: "وإطلاق صبغة يُحتمل أن يكون من مبتكرات القرآن، ويُحتمل أن يكون نصارى العرب سموا ذلك الغسل صبغة"^(٣).
- ٣- قال - في إطلاق "واسع" -: "وأحسب أن وصف الله بصفة "واسع" في العربية من مبتكرات القرآن"^(٤).
- ٤- قال - في تركيب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾^(٥) -: "وهذه الجملة تجري مجرى المثل، إذ ركبت تركيباً وجيزاً محذفاً منه بعض الكلمات، ولم أظفر فيما حفظت من غير القرآن بأنها كانت مستعملة عند العرب، فلعلها من مبتكرات القرآن"^(٦).
- ٥- قال - في إطلاق وصف "الجاهلية" -: "وأحسب أن لفظ "الجاهلية" من مبتكرات القرآن، وُصف به أهل الشرك تنفيراً من الجهل، وترغيباً في العلم"^(٧).
- ٦- قال - عن التمثيل - ﴿كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثٌ﴾^(٨): "وهذا التمثيل من مبتكرات القرآن..."^(٩).

(١) السابق، جزء ١ ص ٤٥٧.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٧١٨.

(٣) السابق، جزء ٣ ص ٢٨٤.

(٤) السابق، جزء ٤ ص ٨٣.

(٥) السابق، جزء ٤ ص ١٣٦.

(٦) السابق، جزء ٩ ص ١٧٧.

٧- قال - عن استعارة " خذ العفو " :- " وأحسبُ استعارة الأخذ للعفو من مبتكرات القرآن .. " (١).

٨- قال - عن " ذات بينكم " :- " واعلم أني لم أقف على استعمال " ذات بين " في كلام العرب، فأحسبُ أنها من مبتكرات القرآن " (٢).

٩- قال - عن أسلوب التخلص في آية الأنفال: ﴿ إِذِ يُغَشِّكُمُ التُّعَاسُ أَمْنَةً مِّنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ الآية وما بعدها -، قال: " وجعلَ ينتقل من إحداها إلى الأخرى بواسطة " إذ " الزمانية، وهذا من أبداع التخلص، وهو من مبتكرات القرآن فيما أحسب " (٣).

١٠- قال - عن تركيب ﴿ وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ ﴾ :- " والظاهر أن هذا التركيب من مبتكرات القرآن " (٤).

١١- قال - في تركيب ﴿ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ ﴾ :- " وهذا التركيب لا أعهد سبق مثله في كلام العرب، فلعله من مبتكرات القرآن " (٥).

١٢- قال - في إطلاق " المسجد الأقصى " :- " وأحسب أن هذا العلم له من مبتكرات القرآن، فلم يكن العرب يصفونه بهذا الوصف... " (٦).

١٣- قال - عن المحسن البديعي في ﴿ كُلُّ فِي فَلَاكِ يَسْبَحُونَ ﴾ (٣٣) :- " قلت: ولم يذكروا منه شيئاً وقع في كلام العرب فهو من مبتكرات القرآن " (٧).

(١) السابق، جزء ٩ ص ٢٢٦.

(٢) السابق، جزء ٩ ص ٢٥٤.

(٣) السابق، جزء ٩ ص ٢٧٨.

(٤) السابق، جزء ١٢ ص ٢٥٠.

(٥) السابق، جزء ١٣ ص ١٩٦.

(٦) السابق، جزء ١٤ ص ١٥.

(٧) السابق، جزء ١٧ ص ٦٢.

١٤- قال - عن التركيب ﴿إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾ -: "وقوله: ﴿إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾ تركيبٌ يجري مجرى المثل، وهو من مبتكرات القرآن" (١).

١٥- قال - عن التركيب ﴿فَسَلِّ بِهِ خَيْرًا﴾ -: "وهذا يجري مجرى المثل، ولعله من مبتكرات القرآن نظير قول العرب: "على الخير سقطت.." (٢).

١٦- قال - عن التمثيل ﴿كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾ -: "وهو تمثيلٌ بديعٌ من مبتكرات القرآن.." (٣).

١٧- قال - عن الإشارة في تركيب ﴿كَذَلِكَ يُوحى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٣) -: "وأحسبُ أنه من مبتكرات القرآن؛ إذ لم أقف على مثله في كلام العرب قبل القرآن" (٤).

١٨- قال - عن ﴿تَضَعُ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ -: "ووضع الأوزار تمثيلٌ لانتهاء العمل، فشبهت حالة انتهاء القتال بحالة وضع الحمال أو المسافر أثقاله، وهذا من مبتكرات القرآن" (٥).

١٩- قال - عن ﴿أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ -: "قيل: والحسوم مشتق من حسم الداء بالمكواة إذ يكوى ويتابع الكي أيامًا، فيكون إطلاقه استعارة، ولعلها من مبتكرات القرآن" (٦).

٢٠- قال - عن الكناية ﴿ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (٤٦) -: "ولم أقف على أن العرب كانوا يكتنون عن الإهلاك بقطع الوتين، فهذا من مبتكرات القرآن" (٧).

(١) السابق، جزء ١٨ ص ١٢٣.

(٢) السابق، جزء ١٩ ص ٦١.

(٣) السابق، جزء ٢٠ ص ٢٥٢.

(٤) السابق، جزء ٢٥ ص ٢٧.

(٥) السابق، جزء ٢٦ ص ٨٢.

(٦) السابق، جزء ٢٩ ص ١١٧.

(٧) السابق، جزء ٢٩ ص ١٤٦.

٢١- قال - عن المبالغة في ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (١٧) :-
 "وهذه مبالغة عجيبة، وهي من مبتكرات القرآن فيما أحسب" (١).

٢٢- قال - في التشبيه ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ﴾ (٥٠) ﴿فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ (٥١) :- "وعلی هذا فهو تشبيه مبتكر لحالة إعراض مخلوط برعب مما تضمنته قوارع القرآن، فاجتمع في هذه الجملة تمثيلان" (٢).

٢٣- قال - عن ﴿وَجَنَّتٍ أَلْفَافًا﴾ (١٦) :- "فوصف بألفاف مبني على المجاز العقلي؛ لأن الالتفات في أشجارها، ولكن لما كانت الأشجار لا يلتفت بعضها على بعض في الغالب إلا إذا جمعتها جنة، أسند ألفاف إلى جنات بطريق الوصف، ولعله من مبتكرات القرآن؛ إذ لم أر شاهداً عليه من كلام العرب قبل القرآن" (٣).

٢٤- قال - عن ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ (١٦) :- "واعلم أن جملة "أين تذهبون" قد أرسلت مثلاً، ولعله من مبتكرات القرآن.. " (٤).

٢٥- قال - عن ﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ (٢) :- "وأحسب أن استعارة الثقب لبروز شعاع النجم في ظلمة الليل من مبتكرات القرآن، ولم يرد في كلام العرب قبل القرآن" (٥).

٢٦- قال - عن ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾ (١١) :- "وأحسب أن هذه الاستعارة من مبتكرات القرآن؛ إذ لم أقف على مثلها في كلام العرب" (٦).

٢٧- قال - عن إطلاق "فألهمها" :- "... ولذلك فهذا اللفظ إن لم يكن من

(١) السابق، جزء ٢٩ ص ٢٧٥.

(٢) السابق، جزء ٢٩ ص ٣٣٠.

(٣) السابق، جزء ٣٠ ص ٢٧-٢٨.

(٤) السابق، جزء ٣٠ ص ١٦٥.

(٥) السابق، جزء ٣٠ ص ٢٥٩.

(٦) السابق، جزء ٣٠ ص ٣٣٤.

مبتكرات القرآن يكن مما أحياه القرآن" (١).

تخلَّل هذه المبتكرات المنصوص عليها مبتكراتٌ طابقتها في المفهوم، وشابهتها في المضمون، إلا أن ابن عاشور أطلق على بعضها مصطلحاتٍ آخرَ من مثل "مصطلحات القرآن" و"مخترعات القرآن"، وترك بعضها من غير مصطلح، وما كان لنا أن نكتفي بالمنصوص عليه ونترك غيره، فالدراسة مركزةٌ على المفهوم بالدرجة الأولى، فما توفر فيه معايير الابتكار داخلُ في المبتكرات، وإن كان المنصوص عليه بالابتكار أدخل من حيث عدم تطرق الاحتمال، وسناقش ذلك فيما بعد.

وقبل الدخول إلى تحقيق القول في الابتكار، كان لزاماً أن نذكر أسباب ظهور المبتكرات بهذه الصورة الجلية، إذ ليس بخافٍ أن ما يطرحه العالم من اجتهادات وأفكار مبتكرة تسبقها دعائم أولية لها علاقة وطيدة بالذي طرحه.

وهذا التنوع والشمول للمبتكرات لا بد له من أسباب ظاهرة ولدت هذه الغزارة؛ فلم يكن من أهداف ابن عاشور الاستقصاء في عرض مبتكرات القرآن فهو أمر محالٌ يعلمه جيداً، وليس من همِّه التفرد والانشغال به دون غيره من المرامي الكثيرة التي تثقل كاهل المفسر، إنما حقُّه أن يفتح الباب، بما منَّ الله عليه من سعة الجلباب ولكن اللافت للأنظار أن المبتكرات التي ذكرها شاملة لغالب الظواهر البيانية التي ذكرها العلماء، مستوعبة للأنواع البلاغية العامة، فليست هي في حيز ضيق، تتميز به وينفرد بها، وهذا يدل على سعة أفق الطاهر وامتداد مداده، ويدل - قبل ذلك - على طرافة الظاهرة وجدتها، إذ من فتح بابها على مصراعيه استطاع أن يرامي بأطراف أطرافها إلى أبعد مدى، وأن يشملها هذا الشمول.



❖ أسباب ظهور المبتكرات:

لا شك أن لظهور المبتكرات عند ابن عاشور بهذه الصورة أسباباً، وهذه الأسباب هي التي تضافرت على هذا التكون الشمولي، الذي عمَّ أصنافاً كثيرة من أصناف الكلام، وهي - أيضاً - التي أبرزت الابتكار بصورة تفرد بها ابن عاشور عن سابقه، وأعطته طابعاً خاصاً بشخصيته العلمية، وقد أبنا عن ذلك قبل، وأهم الأسباب تتلخص في:

١ - إحساسه بجدة هذا الجانب من بلاغة القرآن:

ألحَّ ابن عاشور على المبتكرات القرآنية لما رأى من إغفالها من قبل من تكلم في بلاغة القرآن، وقد جعل عنوانه في المقدمة ضمن الوجه الثاني من أوجه الإعجاز عنده، قال: "وأما الجهة الثانية: وهي ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في أساليب الكلام البليغ، وهذه جهة مغفولة من علم البلاغة" (١).

يعني أن المبتكرات مغفولٌ عنها أيضاً، وإن كان ابن عاشور لا يعني أنها لم تطرق قبله أبداً، فقد أثبت هو في هذا الوجه وفي المبتكرات شيئاً من تفريرات العلماء السابقين، والذي أفهم من عبارته "مغفولة" أنهم لم يعطوها تمام الاهتمام الذي أعطوه غيرها، وأنهم لم يدرجوها ضمن أوجه الإعجاز، فكأنهم تغافلوا عنها، لا أنهم غفلوا عنها.

وعوداً على بدء فهذا الوجه من التحقيقات التي سمحت بها قريحة ابن عاشور، وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين غير صريحة، وقد ذكرنا في "الابتكار القرآني في تراث أهل العلم" عدداً صالحاً من المبتكرات القرآنية، كان بعضها من مبتكرات القرآن عند ابن عاشور.

وقد كان يحرص على طرق هذا الباب كلما عنت له أماراته، وينسب ذلك إلى نفسه فيقول: "أحسب أن هذا التركيب من مبتكرات القرآن" وما شابهها، ويقول: "لم أظفر فيما حفظت من غير القرآن أنها كانت مستعملة عند العرب" وما شابهها، فنسبة

استخراج المبتكرات إلى نفسه متولدة عن إحساسه العميق بجدها في بلاغة القرآن.

٢- اهتمامه بالأولية :

كثُر في تراث ابن عاشور التنبيه على الأولية في جوانب متعددة، مما يؤكد أن هذا الاهتمام طبعٌ طبع عليه، والمبتكرات إحدى هذه الجوانب التي حازت من الطبع أوفره. نرى ابن عاشور يحقق مسائل عدة بين القرآن والكتب السابقة في أولية جزئيات وإضافات من قصص الأنبياء، فيقول: "ولم تذكر التوراة أن العيون اثنتا عشرة عيناً" (١)، ويقول - في لفظ "الحواريون" -: "والحواريون اسم أطلقه القرآن على أصحاب عيسى الاثني عشر، ولا شك أنه كان معروفاً عند نصارى العرب أخذوه من نصارى الحبشة، ولا يعرف هذا الاسم في الأناجيل" (٢).

ويحكي أقوال الأولية، فيقول: "وقد قيل: لم يُسم أحدٌ من العرب محمداً قبل رسول الله" (٣)، ويقول: "فقيل: إن عمر - أي: عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أول من دعا بكلمة "أطال الله بقاءك" (٤).

ومن نواحي ذلك الاهتمام تنبيهه على ابتكارات العلماء، قال - في إحدى توجيهات العلماء لآية طه -: ﴿قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا نَجْمٌ مِنَ إِسْحَاقَ يُسْحَرُهُمَا وَيَذُحِبُ بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى﴾ [طه: ٦٣] "وهذا التوجيه من مبتكرات أبي إسحاق الزجاج ذكره في تفسيره" (٥)، وقال - في آية ق -: ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ [ق: ٤١] "ونحا ابن عطية حمل "استمع" على المجاز، أي: انتظر. قال: لأن محمداً

(١) السابق، جزء ١ ص ٥١٧

(٢) السابق، جزء ٢٨ ص ٢٠١.

(٣) السابق، جزء ٤ ص ١١٠.

(٤) السابق، جزء ١٨ ص ٢٥.

(٥) السابق، جزء ١٦ ص ٢٥٢.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يؤمر بأن يستمع في يوم النداء؛ لأن كل من فيه يستمع، وإنما الآية في معنى الوعيد للكفار، ف قيل لمحمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تحسس هذا اليوم وارتقبه، فإن فيه تبين صحة ما قلته "اه. ولم أر من سبقه إلى هذا المعنى" ^(١)، ويقول - في مرجع ضمير -: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ أَلَّا عَلَى الْخَشَعِينَ ﴿٤٥﴾﴾: "وقيل: راجع إلى المأمورات المتقدمة من قوله تعالى: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِي﴾ إلى قوله: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾، وهذا الأخير مما جوزَه صاحب الكشاف، ولعله من مبتكراته، وهذا أوضح الأقوال وأجمعها والمحامِل مرادة ^(٢).

ومما هو شديد الصلة بالمبتكرات القرآنية اهتمامه الشديد بابتكارات الشعراء، فحينما تنعم النظر في مقدمة تحقيقه لديوان بشار بن برد تجد الاهتمام الجليل بإبراز هذا الجانب، قال: "وأما امرؤ القيس فقد ابتكر التشبيهات البديعة ووصف مجالسه مع النساء، وأما النابغة فقد ذكر المقالات والاعتذارات ووصف مجالس الملوك، وأما عمر بن أبي ربيعة فقد ابتكر وصف أحوال النساء في مجالسهن الغزلية" ^(٣).

وأما بشار فقد نبّه على ابتكاراته بقوله: "وقد سرى ابتكار بشار من ابتكاره المعاني إلى أن ابتكر الأساليب، فنظم الشعر على طريقة لم تكن معروفة، وهي طريقة المراسلة، وذلك رسالة شعرية راسل بها عبدة، وهي في الديوان:

مِنَ الْمَشْهُورِ بِالْحُبِّ إِلَى قَاسِيَةِ الْقَلْبِ
سَلَامُ اللَّهِ ذِي الْعَرْشِ عَلَى وَجْهِكَ يَا حُبِّي
فَأَمَّا بَعْدُ يَا قُرَّةَ عَيْنِي وَمُنَى قَلْبِي" ^(٤).

وقال عنه: "وأما تفننه في الأغراض الشعرية فقد سلك فيه طرائق ابتكرها منها

(١) السابق، جزء ٢٦ ص ٣٢٩.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٤٧٩.

(٣) ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح: محمد الطاهر ابن عاشور، نشر: دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، جزء ١ ص ٥١.

(٤) السابق، جزء ١ ص ٥٤.

افتتاح الهجاء بالنسيب، وقد كان العرب يفتتحون المديح بالنسيب" (١).

وعن معاني بشار قال: "هذا، وأما ابتكار المعاني فلبشار معانٍ مبتكرة كثيرة، حتى أن الشعراء ليعمدون إلى معانيه فيسرقونها ويتصرفون فيها" (٢).

٣- عقد الموازنات:

كانت الموازنة هي السبب الأوضح لظهور المبتكرات عند ابن عاشور، إذ تفسيره زاخرٌ بالموازنة بين القرآن وكلام العرب في شتى مظاهر الكلام، وكان من ولائد الموازنة المبتكرات التي نبتت من إجرائها بين القرآن وكلام العرب.

ولا نريد أن نوضح هذا السبب، فهو واضح من إلقاء النظرات في المبتكرات، لكن المهم أن يعرف أن الموازنة هي بداية طريقه إلى المبتكرات، وهي في أحيان كثيرة مرجحٌ للابتكار القرآني، فهي سبب وأداة معاً، قال في قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]: "فمعنى خذ العفو: عامل به واجعله وصفاً ولا تتلبس بضده، وأحسب استعارة الأخذ للعفو من مبتكرات القرآن؛ ولذلك أرجح أن البيت المشهور وهو:

خُذِي الْعَفْوَ مِنِّي تَسْتَدِيمِي مَوَدِّي وَلَا تَنْطَقِي فِي سَوْرَتِي حِينَ أَغْضِبُ

هو لأبي الأسود الدؤلي، وأنه اتبع استعمال القرآن، وأن نسبته إلى أسماء ابن خارجة الفزاري أو إلى حاتم الطائي غير صحيحة" (٣).

وهي طريقه إلى هدفه: التنبيه على الأولوية، فلقد كان يعقدها بين القرآن والكتب السماوية، وبين القرآن وكلام العرب قبل القرآن وبعده، فإذا ما وجد تفرد القرآن نبيه عليه، وإلا أرشد إلى موافقة القرآن لما كان قبله، قال: "والغمة: اسم مصدر الغم، وهو:

(١) السابق، جزء ١ ص ٥٧.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٦٣.

(٣) السابق، جزء ٩ ص ٢٢٦.

الستر، والمراد بها في مثل هذا التركيب: الستر المجازي، وهو: انبهام الحال، وعدم تبين السداد فيه، ولعل هذا التركيب جرى مجرى المثل، فقد قال طرفة من قبل:

لعمري ما أمري علي بغمة نهاري ولا ليبي علي بسرمد^(١).

وقال - في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية [هود: ٢٠]-: "وعندي أن مقارنة " في الأرض " بـ " معجزين " جرى مجرى المثل في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَا يُجِبِّ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأحقاف: ٣١]، ولعله مما جرى كذلك في كلام العرب كما يؤذن به قول إياس بن قبيصة الطائي من شعراء الجاهلية:

ألم تر أن الأرض رحب فسيحة فهل تعجزني بقعة من بقاعها^(٢).

وبفضل هذه الموازنات استطاع ابن عاشور النفاذ إلى أغوار البلاغة القرآنية، التي لا تدرك إلا بالنظر في كلام العرب، " وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب، وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات "^(٣).

وكان جلياً أن تكثر عنده الظواهر البلاغية المختصة بالقرآن من مثل التشبيه والتمثيل القرآني، والاستعارة بأنواعها، والتذييل والتكميل، والمبتكرات والمصطلحات وما شابهها، ولو أراد مريدٌ أن يبحث في جانب الموازنة في هذه الظواهر وأدواتها لوجدَ إلى ذلك سبيلاً لاحقاً.

(١) السابق، جزء ١١ ص ٢٣٩.

(٢) السابق، جزء ١٢ ص ٣٥.

(٣) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، علق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣-٢٠٠٢ م، ص ١٧.

المبحث الأول

مفهوم الابتكار



مفهوم الابتكار

مع جدة هذا المصطلح في الكلام عن بلاغة القرآن، واهتمام ابن عاشور به ، وإخلاصه في استخراج أمثلته، وتنوع مظاهره ، لم نجد له تعريفاً يغني أو تحريراً للمصطلح يشفي .

لأجل ذلك بحثتُ في غير (التحرير والتنوير) مما تركه ابن عاشور من مؤلفاتٍ، فوجدت إشارتين، الأولى: بعيدة عما نحن فيه، وهي قوله في كتابه (أليس الصبح بقريب): "ومعنى الابتكار: أن يصيرَ الفكرُ متهيئاً لأن يبتكر المسائل ويوسع المعلومات كما ابتكرها الذين من قبله" (١)، وهذا معنى فكري يختص بعملية الابتكار.

والأخرى: في كتابه (أصول الإنشاء والخطابة)، حيث حصر طرق أخذ المعنى في ثلاثة: الابتكار والبداهة والشهرة، وعرف الابتكار وحدد صورته بقوله: "أما الابتكار فهو استنباط المعنى بفكر ونظر، وهذا الاستنباط إما أن يعرض للمعنى من أصله ، نحو تشبيه ابن نباته اجتماع الفرح والأسف وجريان دمع مع ابتسام بوابل غيث في وقت الضحى، وإما أن يكون بالأخذ من الغير مع حسن التصرف نحو قوله:

النَّاسُ لِلْمَوْتِ كَخَيْلِ الطَّرَادِ فَالسَّابِقُ السَّابِقُ فِيهَا الْجَوَادُ
أخذاً من حديث: "إِنَّمَا يُعَجِّلُ اللَّهُ بِخِيَارِكُمْ" (٢)، أو بتركيب شيئين معروفين والجمع بينهما مثل قول من قال:

لا أدخُلُ البَحْرَ رِئِي أخافُ منه المعاطِبُ
طِينٌ أَنَا وَهُوَ مَاءٌ والطَّيْنُ فِي المَاءِ ذَائِبُ

(١) أليس الصبح بقريب، ص ١١٣ .

(٢) لم أعر عليه بهذا اللفظ، وجاء في معناه ما أُثر عن الحسن البصري: "البخاء البخاء ، على ما تخرجون وقد أسرع بخياركم وذهب نبيكم" . أخرجه ابن حبان في الثقات ، مراجعة: د. محمد خان ، طبع : وزارة المعارف الهندية ، الناشر : دائرة المعارف العثمانية - الهند ، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م ، باب الخاء ، جزء ٦ ص ٢٦١ ، رقم (٧٦٤٣) .

فقد أخذه من كون الإنسان طيناً والبحر ماء، وذلك واضحٌ مشهورٌ، ولكنه تنبه إلى الجمع بينهما، وذكر أثر اجتماعهما فأحسن الاعتذار، ويسمى المعنى الحاصل بالابتكار عزيزاً وغريباً^(١).

هاتان صورتان لابتكار المعنى:

الأول: ابتكار المعنى من أصله، كأن يسبق الشاعر إلى معنى مبتكر برمته، لم يكن له أدنى اعتماد على معنى سابق، وإلى هذه الصورة ينصرف الذهن عند الإطلاق، كمعنى التشبيه في قول ابن نباته يعزي في الملك المؤيد صاحب حماة ويهنئ ولده الأفضل بالسلطنة بعد أبيه^(٢):

هَنَاءٌ مَحَا ذَاكَ الْعَزَاءَ الْمَقْدَمَا	فَمَا عَبَسَ الْمَحْزُونُ حَتَّى تَبَسَّمَا
تُغُورُ ابْتِسَامٍ فِي تُغُورِ مَدَامِعِ	شَبِيهَانِ لَا يَمْتَازُ ذُو السَّبْقِ مِنْهُمَا
نَرْدُ جَجَارِي الدَّمْعِ وَالْبِشْرِ وَاضِحٌ	كُوَابِلِ غَيْثٍ فِي ضُحَى الشَّمْسِ قَدْ هَمَى
سَقَى الْغَيْثُ عَنَا تُرْبَةَ الْمَلِكِ الَّذِي	عَهْدَنَا سَجَايَاهُ أَبْرَ وَأَكْرَمَا

الثاني: حسن التصرف في معنى مسبوق، كأن يتناول الشاعر معنى سبق إليه، فيحسن صياغته، أو يتصرف في معناه بزيادة لطيفة ينال بها شرف ابتكار الصورة، كأن يجمع بين شيئين بينهما علاقة معروفة، فالأول مثل عليه بالبيت الذي استفاد من الحديث فوصف سبق الموت للأخيار من العباد بتشبيهه بخيل الطراد التي يكون السابق فيها هو الجواد، فصور الشاعر المعنى المجرد في الأثر، فاستحق أن يوصف معناه بالابتكار، والثاني مثل عليه بمهارة الشاعر في الاستفادة من معنيين واضحين مشهورين، أحسن الشاعر في الجمع بينهما ليعتذر عن عدم دخول ماء البحر، فالبحر ماء والإنسان أصله من

(١) أصول الإنشاء والخطابة، الطاهر ابن عاشور، طبع بمطبعة النهضة - تونس، الطبعة الأولى ١٣٣٩ هـ، ص ١٨.

(٢) ينظر: ديوان ابن نباته المصري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، ص ٤٢٩.

الطين، وهذا معلوم مشهور، بيد أن الابتكار حصل في صورة الجمع بينها على الوجه الذي ذكره الشاعر.

وهذه الرؤية لابتكار المعنى لا تختلف عن رؤية النقاد السابقين، حيث أشاروا إليها بجلاء عند حديثهم الطويل عن السرقات الشعرية، ويكاد يكون كلام الطاهر في الابتكار والبداهة والشهرة تكراراً أو اختصاراً لما قرره القدماء^(١).

يتضح أن الابتكار الشعري والنثري قد تأسس مفهومه عند النقاد على صورتين، ابتكار المعنى من أصله والتصرف في المعنى المسبوق تصرفاً جديداً يرفعه لنيل درجة الابتكار والإبداع، وهل أستعجل النتيجة فأقول بتطابق مفهوم الابتكار القرآني عند الطاهر مع هذا الإطلاق؟ بالتأكيد أن الإجابة ستؤجل بعدما يضطلع البحث بقراءة المبتكرات قراءة واعية فاحصة، تلم بها أشتات المبتكرات تحت معنى يحيط بها، ويصنيفها من علائق الاشتباه بمصطلحات آخر.

* نقف أمام ثلاث ظواهر بعضها من بعض، هي المعينة - بعد عون الله سبحانه - على إبراز الصورة كاملة بأطرها، وفك الملابس التي علق ببعض كلام ابن عاشور في المبتكرات:

(١) المبتكرات المنصوص عليها بـ "مبتكرات القرآن".

(٢) المبتكرات التي لم ينص عليها بالابتكار.

(٣) موافقات القرآن لكلام العرب، ولم يُسمَّها ابن عاشور بهذا الاسم، ولكنني استشفيتُ هذا من كلامه، وسيأتي بيانه.

(١) ينظر: أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١ م، ص ٣٣٨ وما بعدها. وينظر المسألة في: أسس النقد الأدبي عند العرب، د. أحمد أحمد بدوي، دار نهضة مصر للنشر، الطبعة الثامنة ٢٠١١ م، ص ٣٤٢ وما بعدها.

(١) المبتكرات:

قد مرَّ قبلُ أن سير المبتكرات عند ابن عاشور من المقدمة التي عقدها إلى آخر مبتكر استخراجها، ليست على شكل واحد، فهي متنوعة متشكلة.

أول النظر في العنونة "مبتكرات القرآن" في المقدمة العاشرة، فقد أورد ابن عاشور الوجه الثاني من أوجه الإعجاز وهو: "ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهوداً في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة" (١)، وضمنه "مبتكرات القرآن" التي بدأها بالاقتضاب بعد العنوان، قال: "وهذا وللقرآن مبتكرات تميّز بها نظمه عن بقية العرب" (٢)، وسردها.

نحن أمام مصطلحين: إبداع وابتكار.

ولو رجعنا إلى سياق كلام ابن عاشور في الوجه الثاني من الإعجاز - قبل مبتكرات القرآن - لرأينا أن المثال الأول الذي ذكره في الإبداع هو المثال الأول نفسه الذي ذكره في المبتكرات، قال - في الأول -: "فاعلم أن أدب العرب نوعان: شعر ونثر، والنثر خطابة وأسجاع كهان، وأصحاب هذه الأنواع - وإن تنافسوا في المعاني وتفاوتوا في تراكيب أدائها في الشعر، فهم - بالنسبة إلى الأسلوب - قد التزموا في أسلوب الشعر والخطابة طريقة واحدة....، فلما جاء القرآن ولم يكن شعراً ولا سجع كهان، وكان من أسلوب النثر أقرب إلى الخطابة، ابتكر للقول أساليب كثيرة" (٣).

وقال في الثاني: "فمنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة، ونبّه عليه العلماء المتقدمون، وأنا أضمُّ إلى ذلك أن أسلوبه يخالف أسلوب الخطابة بعض المخالفة، بل جاء بطريقة كتاب يُقصد حفظه وتلاوته، وذلك من وجوه إعجازه؛ إذ كان نظمه على

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٠٤.

(٢) السابق، جزء ١٢٠.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١١٣-١١٤.

طريقة مبتكرة، ليس فيها اتباع لطرائقها القديمة في الكلام" (١).

فالمثال واحد إلا أنه في الأول من الإبداع، وفي الثاني من الابتكار.

ومن ينظر إلى إبداعات القرآن التي ذكرها، ويوازنها بمبتكرات القرآن يجد أن المعنى واحد، هذا الأسلوب أو تلك طريقة "خالف بها القرآن أساليب العرب"، أو "تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب"، كلا التمييز والتخالف واحد.

ومما يلاحظ - أيضاً - ورود لفظ الابتكار في كلامه عن الإبداع حيث قال: "وإن تنافسوا في ابتكار المعاني" (٢)، وقال: "ابتكر للقول أساليب كثيرة" (٣)، وقال: "وقد اشتمل القرآن أنواع أساليب الكلام العربي، وابتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها" (٤)، وقال: "وكان لفصاحة ألفاظه وتناسبها في تركيبها وترتيبه على ابتكار أسلوب الفواصل العجيبة المتماثلة في الأسماء..." (٥).

كما ورد لفظ "الإبداع" في كلامه عن المبتكرات، قال "أما القرآن فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها" (٦)، وقال: "ومن أبدع الأساليب في كلام العرب الإيجاز" (٧).

وهذين البرهانين أقرُّ - وباطمئنان - أن "الابتكار" عند ابن عاشور في عنونته وما اندرج تحته هو "الإبداع" الذي لم يكن معهوداً عند العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة.

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١١٤.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١١٤.

(٤) السابق، جزء ١ ص ١١٥.

(٥) السابق، جزء ١ ص ١١٩.

(٦) السابق، جزء ١ ص ١٢١.

(٧) السابق، جزء ١ ص ١٢١.

وبهذا يُفسَّرُ إيرادُه لمبتكراتٍ هي من خصائص النظم القرآني لا يشترك معها شيء من كلام العرب لا في سابق ولا في لاحق، وبهذا - أيضًا - يُفسَّرُ فقدان الظنية، والحكم بالجزم في هذه المبتكرات.

وعلى هذا نرى أنه لا معنى لإقحام عنوانته "مبتكرات القرآن" بين المتماثلين: الإبداع والابتكار، التي لو حذفت لما اعوجَّج الكلام، ولرأيت الأمثلة على سياق مستوٍ في المفهوم.

ولا أستبين علة اقتضاب ابن عاشور في قوله: "هذا وللقرآن مبتكرات تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب"^(١) سوى مزيد اهتمامه، وجليل حرصه على التنصيص بالابتكار القرآني، ووعدده باستخراج المزيد من المبتكرات في أثناء تفسيره.

وحين نبحث عن مناط الابتكار في هذا النوع نجده التميز ولا غيره، فسبق القرآن لهذا الأساليب لم يكن في الوجود المطلق، فالقرآن جاء على طرائق العرب وأساليبهم، إنما كان الابتكار في التميز والإعجاز، وابن عاشور كان على وعي وبصيرة حينما سرد المبتكرات، ففي أساليب كثيرة أثبت الوجود في كلام العرب، وأعقبه بالتميز الابتكاري في القرآن^(٢).

ومن البيّن ارتباط المبتكرات في هذا النوع بالنظم، فهو إما هو بنفسه كابتكار أسلوبه المعجز، وأشار ابن عاشور إلى إعجازه فقال: "وذلك من وجوه إعجازه؛ إذ كان نظمه على طريقة مبتكرة ليس فيها اتباع لطرائقهم القديمة في الكلام"^(٣)، وإما خصيصة في أسلوبه بعامة كإبداع الإيجاز وصلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة^(٤)، وإما خصيصة في بعض أساليبه كإتيانه "بالجمل الدالة على معان مفيدة محررة شأن

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) ينظر: السابق، جزء ١ ص ١٢٠-١٢١.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٤) السابق، جزء ١ ص ١٢١.

الجمل العلمية والقواعد التشريعية" (١).

وملاك الأمر أن المبتكرات بهذا الوجه هي مميزات النظم القرآني، ولذا كانت في الأساليب دون الألفاظ والمعاني.

واختصاراً للعبارة، وتسهيلاً على البحث أُسَمِّي هذا الابتكار بـ "ابتكار التميز"، اقتباساً من عبارة ابن عاشور في بداية حديثه عن المبتكرات.

* وثاني النظر فيما بثه من مبتكراتٍ أثناء تفسيره بدايةً من أول مبتكر في سور البقرة إلى آخرها في سورة الشمس، فلها مدلول آخر يتقاطع مع ابتكار التميز في مقوم الابتكار، وينفرد بمعايير أخرى، وهي التي عليها حواجب كثيفة، فلها متسع من القول.

تنوعت هذه المبتكرات، وجاءت في الكلمة والتركيب والأسلوب، فيصعب أن نحيط بها قولاً ما لم تُقرن الأشباه، وتفزر واحدةً واحدةً.

أ - في المفردة:

كانت مفردات العرب قبل القرآن لها دلالاتها الحقيقية الوضعية، ولها دلالات مجازية ممتدة إلى غير حدٍّ، فلما جاء القرآن تعامل مع المفردات كما تتعامل العرب معها من حيث الدلالة والاشتقاق، فألبس بعضها لباساً جديداً، ونفخ فيها من روحه، فغدت هي السابقة للذهن عند الإطلاق، "فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، وأن العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان، والإيمان من التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمناً، وكذلك الإسلام والمسلم، إنما عرفت منه إسلام الشيء، ثم جاء الشرع من أوصافه ما جاء، وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر" (٢).

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) الصاحبي، ابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبعة عيسى الحلبي - مصر، بدون تاريخ، ص ٨٣-

ولما نظر ابن عاشور إلى هذه المدلولات كان على بصر بجدها، فغدا - كغيره - يرجعها إلى أصلها اللغوي، كقوله: "والفاسق: لفظ من منقولات الشريعة، أصله اسم فاعل من الفسق - بكسر الفاء - وحقيقة الفسق: خروج الثمرة من قشرها، وهو عاهة أو رداءة في الثمرة، فهو خروج مذموم يعد من الأدواء، مثل ما قال النابغة:

صغار النوى مكنوزة ليس قشرها إذا طار قشر التمر عنها بطائر

قالوا: ولم يسمع في كلامهم في غير هذا المعنى حتى نقله القرآن للخروج عن أمر الله تعالى الجازم بارتكاب المعاصي الكبائر" (١).

بيد أن ابن عاشور لم يقل بابتكار أي معنى من هذه المعاني الإسلامية الإفرادية، مع كثرتها في القرآن وجدتها على العرب (٢)، وحظيت ألفاظ غيرها بالابتكار، فحق على البحث معرفة مناط الابتكار في المبتكرات الإفرادية، آخذاً بتقسيمها حسب ما دار فيه الابتكار.

١- الدلالة الحقيقية :

كان من أبرز ما يميز ابن عاشور نظره التاريخي لدلالات الألفاظ، فوقف عند لفظ "الجاهلية" بإطلاقه على المشركين، وعند لفظ "الأقصى" بإطلاقه على مسجد إيلياء في القدس، وعند لفظ "آية" بإطلاقه على الجزء المعروف من القرآن، وعند لفظ "الإلهام" وإطلاقه على المعنى النفسي المعروف، وكان في كلٍّ يورد احتمالية ابتكار القرآن لمعاني هذه الألفاظ، ومراده أن القرآن سبق العرب بمراده من هذه الأعلام والأوصاف.

فلفظ "الجاهلية" مراداً به أهل الشرك ابتكاراً قرآني، قال: "وأحسب أن لفظ "الجاهلية" من مبتكرات القرآن، وصف به أهل الشرك تنفيراً من الجهل، وترغيباً

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٣٦٦.

(٢) تسمى "المصطلحات الإسلامية"، ينظر: التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ١٩.

في العلم" (١).

فالعرب لم يصوغوا من الجهل هذه الصياغة ولم يطلقوه على أي جماعة كانت، غاية ما عرفوا معنى الجهل الذي هو ضد العلم، أو ما يقابل الحلم، أي: السفه والطيش (٢)، فسبق القرآن جاء بالإطلاق الوصفي.

وتعبير ابن عاشور دقيق؛ إذ اعتبر الابتكار بدءاً في اللفظ، قال: "وأحسب أن لفظ الجاهلية" من مبتكرات القرآن"، وما اللفظ بصيغته الجديدة إلا خدمة لهذا الإطلاق الوصفي.

وكذلك إطلاق "الأقصى"، فلم يصف العرب مسجد القدس المعروف بهذا الوصف، قال: "وأحسب أن هذا العلم له من مبتكرات القرآن، فلم يكن العرب يصفونه بهذا الوصف، ولكنهم لما سمعوا هذه الآية فهموا المراد منه أنه مسجد إيلياء، ولم يكن مسجدٌ لدين إلهي غيرهما يومئذ" (٣).

وربما يختلف إجراء هذا المبتكر على الابتكار عن سابقه من جهة وجود اللفظ عند العرب وصيغته، وجدته في نقله علماً على مسجد إيلياء.

أما "الآية" فوردت عند العرب بمعنى العلامة، فنقلها القرآن تسميةً لمقدار معين منه، قال: "وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن" (٤).

فالابتكار حصل بالتسمية العلمية، فلم يتعد العرب هذا اللفظ إلى إطلاقه على قطعة من كلامهم.

وإذا انتقلنا إلى "فألهما" وجدنا ابن عاشور يشير إلى احتمالية ابتكار لفظه، قال: "فهذا اللفظ إن لم يكن من مبتكرات القرآن يكن مما أحياه القرآن؛ لأنه اسم دقيق

(١) السابق، جزء ٤ ص ١٣٦.

(٢) ينظر: أساس البلاغة، مادة (جهل).

(٣) السابق، جزء ١ ص ٧٤.

(٤) السابق، جزء ١٥ ص ١٤.

الدلالة على المعاني النفسية، وقليل رواج أمثال ذلك في اللغة قبل الإسلام؛ لقلّة خطور مثل تلك المعاني في مخاطبات عامة العرب" (١).

فاحتمالية الابتكار جاءت من اللفظ أولاً لفقدان دلالة هذا المعنى عند العرب، فحصل التلازم بين اللفظ والمعنى، فبهما سبق القرآن على خلاف ما قدمنا عن "الأقصى" و"آية".

يلحق بهذه المبتكرات المركب الإضافي " ذات بين"، فهو بمنزلة المفردة في دلالته، قال: "واعلم أني لم أقف على استعمال " ذات بين" في كلام العرب، فأحسب أنها من مبتكرات القرآن" (٢).

فدلالته الحقيقية على هذا المعنى، أي: أصلحوا حقيقة بينكم، بأن تكون " ذات" بمعنى: حقيقة الشيء وماهيته، و" بين" ظرف خرج عن الظرفية وجعل اسماً متصرفاً، فالابتكار جاء من جهة استعمال " ذات بين" في هذا المعنى.

ب - الدلالة المجازية:

حظيت الدلالة المجازية للمفردة القرآنية بمزيد اعتناء من ابن عاشور، لما فيها من قيمة بيانية، فأخرج بعض المعاني المجازية المبتكرة لما فقد معانيها عند العرب.

قال عن " صبغة": " وإطلاق اسم الصبغة على المعمودية يحتمل أن يكون من مبتكرات القرآن، ويحتمل أن يكون نصارى العرب سموا ذلك الغسل صبغة، ولم أقف على ما يثبت ذلك من كلامهم في الجاهلية" (٣).

فالصبغة في حقيقته: ما يصبغ به، وبهذه الحقيقة نطق العرب، أما إطلاقه في الآية فمن المجاز، وفصل ابن عاشور هذا المجاز قائلاً: "وأياً ما كان فإطلاق الصبغة على ماء

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٢) السابق، جزء ٩ ص ٢٥٤.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٧٤٣.

المعمودية أو على الاغتسال به استعارة مبنية على تشبيه وجهه تخييلي؛ إذ تخيلوا أن التعميد يكسب المعمد به صفة النصرانية ويلونه بلونها كما يلون الصبغ ثوباً مصبوغاً" (١).

وقال عن "واسع": "وإسناد وصف" واسع" إلى اسمه تعالى إسناد مجازي أيضاً؛ لأن الواسع صفاته؛ ولذلك يؤتى بعد هذا الوصف أو ما في معناه من فعل السعة بما يميز جهة السعة من تمييز نحو: واسع كل شيء علماً، ربنا وسعت كل شيء رحمةً وعلماً، فوصفه في هذه الآية بأنه "واسع" هو سعة الفضل؛ لأنه وقع تذيلاً لقوله: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾. وأحسب أن وصف الله بصفة "واسع" في العربية من مبتكرات القرآن" (٢).

فالابتكار جاء في إطلاقه وصفاً لله تعالى، حيث أن العرب كان لديهم أوصاف لله سبحانه لم يكن من بينها "واسع"، ولا يفهم أن مناط الابتكار كان في مجاز هذا اللفظ، بل هو في الدرجة الأولى بإطلاقه على الله تعالى.

وجاء المعنى المجازي المبتكر في استعارة "خذ العفو"، قال في قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]: "فمعنى خذ العفو: عامل به واجعله وصفاً ولا تتلبس بضده. وأحسب استعارة الأخذ للعفو من مبتكرات القرآن" (٣).

فجرت الاستعارة في العفو من حيث تشبيهه بشيء محسوس يؤخذ ويعطى، ومثله "الحذر" في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوَانْفِرُوا جَمِيعًا﴾ [النساء: ٧١]، والاستعارة في مثل هذا مكنية، ولازمها الفعل "خذ"، والابتكار أتى من المعنى المجازي للعفو، فلم يكن العرب يعرفون هذا المعنى المجازي، وخصّ ابن عاشور الابتكار بتعليق "العفو" بالفعل "خذ"، مما يوحي أن استعارة العفو بمتعلق

(١) السابق، جزء ١ ص ٧٤٣.

(٢) السابق، جزء ٣ ص ٢٨٤.

(٣) السابق، جزء ٩ ص ٢٢٦.

غير هذا ليس من المبتكرات، وبهذا الاعتبار يصح أن نلحق هذا المبتكر بالمبتكرات في التركيب الآتية ذكرها، لكننا وضعناها - هنا - لحصول الاستعارة في المفردة.

وجاء الابتكار المجازي في لفظ "حسوماً" في أحد معانيه المحتملة في الآية، قال: "أحدها: أن يكون المعنى: يتابع بعضها بعضاً، أي: لا فصل بينها كما يقال: صيام شهرين متتابعين، وقال عبدالعزيز بن زرارة الكلابي:

ففرق بين بينهم زمانٌ تتابع فيه أعوامٌ حسومٌ

قيل: والحسوم مشتق من حسم الداء بالمكواة إذ يكوى ويتابع الكي أياماً، فيكون إطلاقه استعارة، ولعلها من مبتكرات القرآن، وبيت عبد العزيز الكلابي من الشعر الإسلامي فهو متابعٌ لاستعمال القرآن" (١).

فالإطلاق اللغوي الذي أبانه ابن عاشور هو ما استعمله العرب ولم يجاوزوه، وجاز به القرآن الحقيقة بوصفه أيام العذاب بالتتابع المشابه لتتابع علاج الداء بالكي، وعليه تابع عبد العزيز الكلابي المعنى القرآني بوصفه الأعوام بالحسوم، مفارقاً المعنى القرآني في الموصوف، غير أن هذا لا يؤثر في أصل المعنى الدائر حول "الحسوم".

وقال عن "الثاقب": "وأحسب أن استعارة الثقب لبروز شعاع النجم في ظلمة الليل من مبتكرات القرآن، ولم يرد في كلام العرب قبل القرآن" (٢).

ابتكار القرآن لهذا المعنى أتى من دلالة "ثاقب" المجازية، فالعرب لم تكن تستعمل الثقب إلا في الجسم المادي كاللوح والثوب على القول بالابتكار، ولم تكن تعرفه في ظهور النور وإضاءة النار في الظلام.

وقال عن "تأكلون" في آية الفجر: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾ [الفجر: ١٩]: "والأكل: مستعار للانتفاع بالشيء انتفاعاً لا يبقى منه شيئاً، وأحسب أن هذه

(١) السابق، جزء ٢٩ ص ١١٧.

(٢) السابق، جزء ٣٠ ص ٢٥٩.

الاستعارة من مبتكرات القرآن؛ إذ لم أقف على مثلها في كلام العرب" (١).

فلم تكن العرب تستعير الأكل لهذا المعنى، فحصل الابتكار في المعنى المجازي لمفردة "الأكل"، من غير النظر إلى ارتباطها بالتراث، مثلها تماماً استعارتها لأكل مال اليتيم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠].

وجماع الأمر بالنسبة للمبتكرات المجازية أن ابن عاشور ينفذ إلى الدلالة المجازية للفظ القرآنية، ابتغاء وجودها عند العرب حتى يبين قيمتها، فإذا ما رأى أن العرب لم يجاوزوا المعنى الوضعي لها احتمل ابتكارها المجازي، فالابتكار حصل - هنا - من جهة المعنى المجازي.

وجماع الأمر في المبتكرات الإفرادية أن ابتكارها جاء من حيث دلالتها المعنوية وإطلاقها، وإن كان ابتكار "الجاهلية" أتى من اشتقاقها اللفظي بدءاً، و"ذات بين" من تركيبها الإضافي، إلا أنهما لا يخرجان من دائرة الابتكار المعنوي، ذلك أنهما لم يفقدا دلالتها اللغوية الموجودة قبل الاشتقاق وقبل التركيب، وأما "الإلهام" فهو الذي كان ابتكاره لفظياً بالدرجة الأولى، وعلى هذا فإن الابتكار يكون في المعنى ويكون في اللفظ.

٢- في التركيب:

كانت المرحلة الثانية عند ابن عاشور في تفسير الآية النظر في تراكيب الجمل من ناحية تركيبها النحوي والدلالي، فأخرج مبتكرات لامست هذا الجانب، سواءً في ذلك الدلالات الحقيقية والدلالات المجازية.

ولأن ابن عاشور ينص على مناط الابتكار في هذه المبتكرات فأقسّمها بحسب ذلك، وقبل ذلك هناك أربعة مبتكرات أشار ابن عاشور فيها إلى ابتكار التركيب فحسب، وذلك بأن يقول "أحسب أن هذا التركيب من مبتكر أساليب العرب" أو "هذا التركيب من مبتكرات القرآن" من غير أن يردفه ببيان ما دار فيه الابتكار كسائر

المبتكرات.

أولها: تركيب " وإياي فارهبون ":

وقد حكم ابن عاشور باحتمالية ابتكاره بعد تحريره النحوي، فقد تحدث عن الواو وأنها عطفت جملة على جملة، وعن تقديم المفعول وإفادته للاختصاص، ونكتة إشار طريق التقديم من طرق القصر، وعن اشتغال الفعل " ارهبون " بضميره عن المفعول " إياي "، وعن الفاء وأنها مؤذنة بشرط مقدر^(١)، ثم قال: " فمن ثمَّ جزم الزمخشري بأن هاته الفاء مهما وجدت في الاشتغال دلت على شرط عام محذوف، وإن كانت داخلية على الاسم فزحلت على حكم فاء جواب " أما " الشرطية، وأحسب أن مثل هذا التركيب من مبتكر أساليب القرآن، ولم أذكر أي عثرت على مثله في كلام العرب " (٢).

يلاحظ أنه جعل الابتكار في التركيب من حيث تقديم المفعول " الضمير المنفصل " على فعله العامل في ضميره مع اقتران الفعل بالفاء، وبهذه يخالف آية المدثر: ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: ٣]، الذي تحقق فيها ما في: ﴿وَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ﴾ (٤) سوى اشتغال العامل بضميره عن المفعول " الاسم الظاهر "، وكذا خالف قول الأعشى (٥):

وَذَا النَّصْبِ الْمَنْصُوبِ لَا تَنْسُكُنَهُ وَلَا تَعْبُدِ الْأَوْثَانَ وَاللَّهِ فَاعْبُدَا

لفقدانه الضمير أيضاً، وبذلك جدَّ تركيب " وإياي فارهبون " عند ابن عاشور.

ومن الواضح أنه لا يقصد بالابتكار معنى التركيب، ولعل في ذكر " أساليب " في قوله: " من مبتكر أساليب العرب " إشعاراً بمقصوده، فكثيراً ما أراد ابن عاشور بالأسلوب القالب الذي يفرغ فيه المعنى، أضف إلى ذلك سياق كلامه فلا شيء يصرفه إلى المعنى التركيبي العام.

(١) ينظر: السابق، جزء ١ ص ٤٥٤ - ٤٥٦.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٤٥٦.

(٣) ديوان الأعشى، اعتنى به وشرحه: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ

- ٢٠٠٥، ص ٧٠.

ولا أشكُّ في معرفة ابن عاشور بمشكلة هذا النوع من الابتكار، فالقرآن نزل على طرائق العرب وأساليبهم، وكل ما ورد في القرآن فهو عربي، خاصة في أحكام التراكيب النحوية، ولم يقل أحدٌ بخلاف هذا القول، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٣]، إلا أن لابن عاشور مساحةً استند إليها لا تقدر في صحة هذه القاعدة المجمع عليها، ألا وهي القياس، فللقرآن أن يبتكر تراكيب وأساليب لم تعرفها العرب، وتسوغها قواعدهم واستعمالاتهم، فلا تخرج عن لغتهم، يقول ابن عاشور: "واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوَّغته القواعد تضييق في اللغة، وإنما يكون اتباع العرب في استعمالهم أدخل في الفصاحة، لا موجباً للوقوف عنده دون تعدية، فإذا ورد في القرآن فقد نهض" (١)، وسيأتي مزيد إيضاح في "الابتكار وعربية القرآن" من هذا البحث.

ثانيها: تركيب "وراودته التي هو في بيتها عن نفسه":

يقول ابن عاشور: "و" عن" للمجاوزة، أي: راودته مباحة له عن نفسه، أي: بأن يجعل نفسه لها. والظاهر أن هذا التركيب من مبتكرات القرآن، فالنفس - هنا - كناية عن غرض الواقعة، قاله ابن عطية، أي: فالنفس أريد بها عفافه وتمكينها منه لما تريد، فكأنها تراوده عن أن يسلم إليها إرادته وحكمه في نفسه" (٢).

والظاهر أنه يريد معنى التركيب الكنائي، بدلالة تنصيصه على الدلالة الكنائية للنفس، وبدلالة خلو كلامه السابق واللاحق للمبتكر من أي إشارة للتركيب النحوي من جهة تعليق بعضه ببعض، وإن كان المراد بالابتكار في التركيب الفعل "راودته" وتعلقه بالجار والمجرور "عن نفسه" ودلالاتها، فلم يرد عند العرب - على القول بالابتكار - هذا التعليق بين الفعل بصيغته والجار والمجرور مراداً به الدلالة الكنائية.

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢ ص ٢٧٩.

(٢) السابق، جزء ١٢ ص ٢٥٠.

وثالثها: تركيب " كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم ":

يقول ابن عاشور: "وجملة " كذلك يوحي إليك " إلى آخرها ابتدائية، وتقديم المجرور من قوله " كذلك " على " يوحي إليك " للاهتمام بالمشار إليه، والتشويق بتنبه الأذهان إليه، وإذ لم يتقدم في الكلام ما يحتمل أن يكون مشاراً إليه بـ " كذلك " عَلِمَ أن المشار إليه مقدرٌ معلومٌ من الفعل الذي بعد اسم الإشارة وهو المصدر المأخوذ من الفعل، أي: كذلك الإيحاء يوحي إليك الله. وهذا الاستعمال متبع في نظائر هذا التركيب كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ في سورة البقرة، وأحسب أنه من مبتكرات القرآن؛ إذ لم أقف على مثله في كلام العرب قبل القرآن، وما ذكره الخفاجي في سورة البقرة من تنظيره بقول زهير:

كذلك خيمهم ولكل قوم إذا مسَّتْهم الضراءُ خيمٌ

لا يصح؛ لأن بيت زهير مسبوقة بما يصلح أن يكون مشاراً إليه، وقد فاتني التنبه على ذلك فيما تقدم من الآيات فعليك بضم ما هنا إلى ما هنالك^(١).

في هذا النص استطاع الطاهر أن يصل إلى الابتكار من خلال تحليله للتركيب، الذي أرشده إلى جدة هذا الاستعمال، ومناطق الابتكار هو تقديم "كذلك" على المشار إليه المقدر المعلوم من الفعل بعد اسم الإشارة، وهو المأخوذ من الفعل، فحصل الابتكار في أسلوب جديد، غير خارج عن كلام العرب، وأورث طريقة جديدة في الإشارة إلى شيء مقدر، يلمح من الكلام اللاحق لاسم الإشارة، ويفهم من سياق التركيب عموماً.

ورابعها: تركيب: "فردوا أيديهم في أفواههم":

يقول ابن عاشور: "وضمائر "ردوا" و"أيديهم" و"أفواههم" عائد إلى قوم نوح والمعطوفات. وهذا التركيب لا أعهد سبق مثله في كلام العرب، فلعله من مبتكرات

القرآن" (١).

لم يشر ابن عاشور إلى جهة الابتكار في التركيب، ولكنه حدد عود الضمائر؛ لوقوع الاختلاف فيها بين المفسرين، وقال بعد كلامه السابق: "ومعنى "فردوا أيديهم في أفواههم" يمتثل عدة وجوه، أنهاها في الكشاف إلى سبعة، وفي بعضها بُعد، وأولها بالاستخلاص - أي: الأقوال - أن يكون المعنى: أنهم وضعوا أيديهم على أفواههم إخفاء لشدة الضحك من كلام الرسل؛ كراهية أن تظهر داوخل أفواههم، وذلك تمثيل لحالة الاستهزاء بالرسل" (٢).

عند تأمل كلامه السابق نكون أمام احتمالين: الأول: أن يكون الابتكار في طريقة التركيب، خصوصاً في مرجع ثلاثة ضمائر إلى شيء واحد، وقد خلف حكمه بالابتكار هذا الحديث، والثاني: أن يكون في دلالة التركيب الكنائية، وحوها جاء حديثه بعد حكمه بالابتكار، وهذا أقرب من الأول؛ إذ عهدنا من ابن عاشور الاهتمام بالمعاني التي فتقها القرآن في لغة العرب أكثر من غيرها.

وقد أشار إلى هذه الدلالة فقال: "فالكلام تمثيلٌ للحالة المعتادة، وليس المراد حقيقته، لأن وقوعه خبراً عن الأمم مع اختلاف عوائدهم وإشاراتهم واختلاف الأفراد في حركاتهم عند التعجب قرينة على أنه ما أريد به إلا بيانٌ عربيٌّ" (٣).

ومقصوده من تمثيل للحالة المعتادة تصويرها، أي: صور القرآن حال المستهزئين بالرسل بهذه الصورة الكنائية التي تكشف عن شدة ما يلاقيه رسل الله من السخرية والأذى.

وعند التأمل في قوله: "فالكلام تمثيلٌ للحالة المعتادة" يحق لنا أن نتساءل: أنها إذا كانت معتادة عند العرب فكيف تكون جديدة عليهم؟ ربما أن اعتيادهم لها لا يعني

(١) السابق، جزء ١٣ ص ١٩٦.

(٢) السابق، جزء ١٣ ص ١٩٦.

(٣) السابق، جزء ١٣ ص ١٩٧.

استعمالهم لها في كلامهم؛ لعدم مجيء سياقها الملائم.

وقد نص بعد على الدلالة الكنائية، فقال: "ونظير هذا قوله تعالى - حكايةً عن أهل الجنة -: ﴿ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَأَوْثَقْنَا الْأَرْضَ ﴾ [الزمر: ٧٤]، فميراث الأرض كناية عن حسن العاقبة، جرياً على بيان العرب عند تنافس قبائلهم أن حسن العاقبة يكون لمن أخذ أرض عدوه" (١).

وحقيقة هذا الغموض في المراد من الابتكار أن كلا الاحتمالين واردان، ولهما دلائل من كلام ابن عاشور، غير أن الاحتمال الثاني يعترضه إثبات ابن عاشور وجود هذا المعنى عند العرب، أثبتته هنا وفي موضع آخر من تفسيره، قال عند قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً ﴾ [الفرقان: ٢٧]: "والعضُّ على اليد كناية عن الندامة؛ لأنهم تعارفوا في بعض أغراض الكلام أن يصحبوها بحركات بالجدس مثل التشذر، وهو رفع اليد عند كلام الغضب، قال لبيد:

غُلِبْتُ تَشَذَّرُ بِالدُّخُولِ كَأَنَّهُمْ جِنُّ البَدِيِّ رَوَاسِيًا أَقْدَامُهَا

ومثل وضع اليد على الفم عند التعجب، قال تعالى: ﴿ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أفْوَاهِهِمْ ﴾ [إبراهيم: ٩]، ومنه في الندم قرع السن بالأصبع، وعضُّ السبابة" (٢).

وأياً ما كان فمناط الابتكار في هذا التركيب معنوي على ما يظهر لي، فلم يكن العرب - على القول بالابتكار - قد استعملوا هذا المعنى حتى جاء به القرآن.

(١) السابق، جزء ١٣ ص ١٩٧.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١٩ ص ١٢.

وهذا أوان التقسيم بحسب عبارته الصريحة:

(أ) المبتكرات في التمثيل والتشبيه (١):

شكّل الابتكار في التمثيل والتشبيه عند ابن عاشور مساحة واسعة وقيمة، وكان نظره يصفو ويدق ويتحرر عند كلامه عنهما، ولا تبعد إذا قلنا أنه يرى الابتكار في أكثر الأمثال القرآنية، قال: "أما القرآن فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: ١٨] وقوله: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهَوَّى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: ٣١]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿فَمَا لَهُ مِنْ نَورٍ﴾ [النور: ٣٩-٤٠]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبْسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِيَبْلُغُهُ﴾ [الرعد: ١٤]" (٢).

وعند الرجوع إلى سياقات حديثه عن هذه الأمثال لا نجد أي إشارة إلى ابتكار أو إبداع، وكأنه اكتفى بالإشارة العامة إلى هذه الميزة، مرجعاً كل تمثيل إليها. بقي أن أحدد مناط الابتكار في هذه المبتكرات، وجهة المناط في التشبيه هي المشبه به (٣):

١ - قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [١٧٥] وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ

(١) إنها قدمت التمثيل على التشبيه في هذا الموضوع وفي الفصل التطبيقي مع أن الأول فرع عن الثاني، باعتبار أن ابن عاشور قدّم الابتكار في التمثيل وعمّم القول فيه، ونصّ عليه في الأمثلة إلا ما كان في: [كأنهم حمر مستنفرة* فرت من قسورة] (المدثر: ٥٠ - ٥١).

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٢١.

(٣) علل الدكتور محمد أبو موسى ذلك بقوله: "لأنه هو الشيء الذي جاء به المتكلم ليقرن به المشبه، فيكتسب منه شيئاً، وبمقدار تعرفنا على دلالات المشبه به وإشاراته في سياق النص يكون قربنا من غايتنا". التصوير البياني، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة السادسة ٢٠٠٦ م، ص ٤١.

كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا
بِآيَاتِنَا فَأَقْصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ [الأعراف: ١٧٦].

قال ابن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: "وهذا التمثيل من مبتكرات القرآن، فإن اللهث حالة تؤذن بحرج الكلب من جراء عسر تنفسه عن اضطراب باطنه، وإن لم يكن لاضطراب باطنه سبب آت من غيره، فمعنى "إن تحمل عليه" إن تطارده وتهاجمه، مشتق من الحمل الذي هو الهجوم على أحد لقتاله، يقال: حمل فلان على القوم حملة شعواء أو حملة منكرة، وقد أغفل المفسرون توضيحه، وأغفل الراغب في مفردات القرآن هذا المعنى لهذا الفعل" (١).

هذا مكان الغرض من كلامه، وقد أسهب في تفصيل هذا التمثيل، ونص على ابتكار التمثيل بقوله: "وهذا التمثيل من مبتكرات القرآن"، ثم فرّع عليه تحليل أجزاء التمثيل، مركزاً على الجانب المهم من التمثيل وهو: "إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث"، وهو ما صعد بالتمثيل إلى درجة الابتكار، فمجموع المشبه به هذه الصورة المركبة لم يكن في كلام العرب، ولم يتنبهوا إليه. إذن معنى المشبه به بتفاصيله لم يعرفه العرب، مع رؤيتهم المتكررة للكلب في حالته، فحصل الابتكار في التمثيل التركيبي.

٢- قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنَ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ
أَتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤١].

قال ابن عاشور فيها: "وهذه الهيئة المشبه بها مع الهيئة المشبه قابلة لتفريق التشبيه على أجزائها، فالمشركون أشبهوا العنكبوت في الغرور بما أعدوه، وأولياؤهم أشبهوا بيت العنكبوت في عدم الغناء عنم اتخذوها وقت الحاجة إليها وتزول بأقل تحريك، وأقصى ما ينتفعون به منها نفع ضعيف، وهو السكنى فيها وتوهم أن تدفع عنهم، كما ينتفع المشركون بأوهامهم في أصنامهم، وهو تمثيل بديع من مبتكرات القرآن كما سيأتي قريباً

عند قوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ في هذه السورة^(١).

جاء الابتكار في تشبيه الشيء الضعيف الذي لا يغني صاحبه عند الحاجة شيئاً بالعنكبوت وضعف بيتها، فلم يعرف العرب هذا المعنى البديع حتى جاء به القرآن.

٣- قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْمَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَأْبُودٌ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآنزَلْنَا مِنْهُمْ لَأَنَّكُمْ بَعْضُ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٤].

قال ابن عاشور: "والأوزار: الأثقال، ووضع الأوزار تمثيلٌ لانتهاء العمل، فشبهت حالة انتهاء القتال بحالة وضع الحمال أو المسافر أثقاله، وهذا من مبتكرات القرآن، وأخذ منه عبد ربه السلمي، أو سليم الحنفي قوله:

فَأَلْقَتْ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّ بِهَا النَّوَى كَمَا قَرَّ عَيْنًا بِالْإِيَابِ الْمَسَافِرُ

فشبه حالة المنتهي من كلفة بحالة السائر يلقي عصاه التي استصحابها في سيره"^(٢).

وقف ابن عاشور دون الخطوة الأخيرة في تحليل هذا التركيب "تضع الحرب أوزارها"، وأشار إلى التمثيل بقوله: "وضع الأوزار تمثيل لانتهاء العمل"، ومقصود ابن عاشور: تشبيه حالة انتهاء الحرب بحالة وضع الحمال أو المسافر أثقاله، والبيت الذي ذكره تبع الشاعر المعنى القرآني في شيء منه، وهو إلقاء العصا وهي بعض أثقال المسافر، فمناط الابتكار في تشبيه المنتهي من شيء فيه ثقل وكلفة بحال من حمل شيئاً حسيماً استعان به في قضاء حاجته من سفر أو غيره، ثم وضعه بعد ذهاب حاجته.

ووضعي لهذا المبتكر في "التمثيل والتشبيه" لما رأيت من تنصيب ابن عاشور عليه، ولا يضر؛ إذ لا تختلف الاستعارة مع التشبيه والتمثيل في المعنى الواحد إلا من جهة درجة أداء المعنى، وهذه غير مقصودة في المعنى الابتكاري كما سيأتي.

(١) السابق، جزء ٢٠ ص ٢٥٢.

(٢) السابق، جزء ٢٦ ص ٨٢.

٤ - قال تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ﴾ (٤٩) ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ﴾ (٥٠) ﴿فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ (٥١) [المدر: ٤٩-٥١].

قال ابن عاشور في التشبيه: "وشبهت حالة إعراضهم المتخيلة بحالة فرار حمر نافرة مما ينفرها" (١).

هذا وصف عام للتشبيه، وكما قلنا من قبل أن المقصود من الابتكار في التمثيل والتشبيه هو المشبه به، ولأن العلماء اختلفوا في معنى القسورة على معنيين أوردهما ابن عاشور، فقال: "وقسورة: قيل: هو اسم جمع قسور، وهو الرامي، أو هو جمع على خلاف القياس؛ إذ ليس قياس فعلل أن يجمع على فعلة، وهذا تأويل جمهور المفسرين عن ابن عباس وعكرمة ومجاهد وغيرهما، فيكون التشبيه جارياً على مراعاة الحالة المشهورة في كلام العرب" (٢).

وبهذا التفسير لا ابتكار في التشبيه كما يقول ابن عاشور، فالآية من قبيلها قول لبيد (٣):

فَتَوَجَّسَتْ رِزَّ الْأَنِيسِ فَرَاعَهَا عَنْ ظَهْرِ غَيْبٍ وَالْأَنِيسُ سَقَامُهَا
فَعَدَّتْ كِلَا الْفَرَجَيْنِ تَحْسِبُ أَنَّهُ مَوْلَى الْمَخَافَةِ خَلْفُهَا وَأَمَامُهَا

وأما التفسير الثاني للقسورة فهو بمعنى الأسد، قال ابن عاشور: "وقيل: القسورة مفرد، وهو: الأسد، وهذا مروى عن أبي هريرة وزيد بن أسلم، وقال ابن عباس: إنه الأسد بالحبشية، فيكون اختلاف قول ابن عباس اختلافاً لفظياً، وعنه: أنه أنكر أن يكون قسور اسم الأسد، فلعله أراد أنه ليس في أصل العربية، وقد عده ابن السبكي في الألفاظ الواردة في القرآن بغير لغة العرب في أبيات ذكر فيها ذلك، قال ابن سيده: القسور:

(١) السابق، جزء ٢٩ ص ٣٢٩.

(٢) السابق، جزء ٢٩ ص ٣٣٠.

(٣) ديوان لبيد بن أبي ربيعة، اعتنى به: حمدو طماس، دار المعرفة، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ص ١٢٢.

الأسد والقسورة كذلك، أنثوه كما قالوا: أسامة، وعلى هذا فهو تشبيه مبتكر لحالة إعراض مخلوط برعب مما تضمنته قوارع القرآن، فاجتمع في هذه الجملة تمثيلان^(١).

فتحصل الابتكار في جزء من معنى المشبه به وهو الفرار من الأسد، فدخل الأسد في الصورة بدلاً من الرامي هو الشيء الذي لم تعرفه العرب، ومن هذا المبتكر نلمح دقة ابن عاشور في هذا الجانب، فنظرتة إلى المعنى من جميع جوانبه أوصلته إلى المنطقة البكر في صورة التشبيه القرآني.

(ب) المبتكرات التي جرت مجرى المثل:

استثمر ابن عاشور ثقافته بأمثال العرب قبل القرآن استثماراً ساعده على معرفة أمثال القرآن المبتكرة، وكان يلح على الأمثال القرآنية أكثر من غيرها، وهو القائل: "أما القرآن فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها"^(٢).

والذي يعينني منها ما جرى مجرى المثل، والذي سرى من بعد ابتكار القرآن لها مسرى المثل في استدعائه والتمثل به في المواقف، وهي - عند الحصر - أربعة، ثلاثة جرت على حقيقتها، والرابع مجازي الإطلاق:

١ - "ليس لك من الأمر شيء":

قال ابن عاشور: "وهذه الجملة تجري مجرى المثل، إذ ركبت تركيباً وجيزاً محذوفاً منه بعض الكلمات، ولم أظفر فيما حفظت من غير القرآن بأنها كانت مستعملة عند العرب، فلعلها من مبتكرات القرآن، وقريبٌ منها قوله: ﴿وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [المتحنة: ٤]، وسيجيء قريبٌ منها في قوله الآتي: ﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، و﴿يَقُولُونَ لَوْ كُنَّا لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَهُنَا﴾ [آل عمران: ١٥٤]، فإن كانت حكاية قولهم بلفظه فقد دل على أن هذه الكلمة مستعملة عند العرب، وإن كان حكاية

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٩ ص ٣٣٠.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٢١.

بالمعنى فلا " (١).

نصَّ على أن هذه الجملة تجري مجرى المثل، ثم أعقبه باحتمالية ابتكارها، ومناطق الابتكار يظهر في استعمال هذا التركيب مثلاً للحالة التي لا يتمكن فيها الإنسان من عمل أي شيء، وقصد ابن عاشور ألفاظ هذا التركيب بعينها، الضمير سواء كان للمخاطب أو للمتكلم، والجار والمجرور " من الأمر"، والكلمة العامة الجامعة للمثل "شيء"، ولذلك احتمل ابن عاشور في نهاية النص السابق أن تكون غير مبتكرة إذا كانت حكاية لقولهم بلفظه، وهذا هو المثل لا تغير ألفاظه التي انتشرت من بعد ابتكاره، وهذا الابتكار معنى من المعاني أتى بها القرآن في صياغة تصلح لأن يتمثل بها في أحوال كثيرة.

٢- "إنها كلمة هو قائلها":

قال ابن عاشور: "وقوله: ﴿إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾ تركيبٌ يجري مجرى المثل، وهو من مبتكرات القرآن، وحاصل معناه: أن قول المشرك "رب ارجعون" لا يتجاوز أن يكون كلاماً صدر من لسانه لا جدوى له فيه، أي: لا يستجاب طلبه" (١).

وهذا المبتكر مثل سابقه في تركيبه الحقيقي الذي نُظِمَ على طريقة المثل الموجز، الذي وَسِعَ معاني كثيرة تُؤدى بأكثر من هذه الكلمات.

٣- "فاسأل به خبيراً":

قال ابن عاشور: "وهذا يجري مجرى المثل، ولعله من مبتكرات القرآن نظير قول العرب: "على الخير سقطت" يقولها العارف بالشيء إذا سئل عنه. والمثلان وإن تساويا في عدد الحروف المنطوق بها، فالمثل القرآني أفصح لسلامته من ثقل تلاقي القاف والطاء والتاء في "سقطت"، وهو -أيضاً- أشرف لسلامته من معنى السقوط، وهو أبلغ معنى

(١) السابق، جزء ٤ ص ٨٤.

(٢) السابق، جزء ١٨ ص ١٢٣.

لما فيه من عموم كل خير، بخلاف قولهم: "على الخبير سقطت"؛ لأنها إنما يقوله الواحد المعين، وقريبٌ من معنى "فاسأل به خبيراً" قول النابغة:

هَلَّا سَأَلْتَ بَنِي دُبْيَانَ مَا حَسَبِي إِذَا الدُّخَانُ تَغَشَّى الْأَشْمَطَ الْبَرَمَا
إلى قوله:

يُخْبِرُكَ ذُو عَرَضِهِمْ عَنِّي وَعَالِمُهُمْ
وَلَيْسَ جَاهِلُ شَيْءٍ مِثْلَ مَنْ عَلِمًا^(١)

فكيف يكون هذا المثل من مبتكرات مع وجود المعنى العام للمثل في قول العرب "على الخبير سقطت"^(١)؟

ولم يذكر ابن عاشور نشوء هذا المثل، أكان قبل القرآن أم إنه جاء بعد القرآن؟ فيحتمل أن المثل تبع القرآن، ويحتمل أن حكمه بالابتكار جاء لنقل القرآن المثل من الخبرية إلى الإنشائية، واشتهار هذا المثل القرآني بهذا النقل الابتكاري بعد نزول هذه الآية.

وما ذكره من خصوصيات للمثل القرآني دليل صدق على ما نرجح، حيث تقمص حس الرماني في الموازنة، ومن حيث اللغة هو أقرب للإبداع منه إلى الابتكار^(٢)، فعبارة الطاهر في المقدمة التي ذكر فيها المبتكرات العامة أدق وأوضح في عموم الأمثال، حيث قال: "أما القرآن فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها"^(٣).

(١) السابق، جزء ١٩ ص ٦١.

(٢) المثل في "مجمع الأمثال" للميداني، حيث قال: "على الخبير سقطت: الخبير: العالم، والخبر: العلم، وسقطت: أي عثرت، عبّر عن العثور بالسقوط؛ لأن عادة العائر أن يسقط على ما يعثر عليه. يقال: إن المثل لمالك بن جبير العامري، وكان من حكماء العرب" جزء ٢ ص ٢٤. والظاهر أنه جاهلي، وما يهمنا في هذا المبحث تحقيق مناصب الابتكار، أما معالجة المبتكرات فذاك له مكانه في الدراسة التطبيقية.

(٣) قال الكفوي في الكليات: "الإبداع لغة: عبارة عن عدم النظر". ينظر: الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ - ١٩٩٨ م، ص ٢٩.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢١.

وإذا صحَّ ذلك فستتوسع دائرة الابتكار لتشمل جميع الصور القرآنية التي وجدت عند العرب قبل القرآن، ونظمها القرآن بأسلوبه الفريد، في سياقات اقتضتها، فما إن ألبست هذا النظم العجيب حتى خرجت من طوق البشر إلى حد الإعجاز.

ومن المبين حقاً في مبتكرات السبق عند ابن عاشور، في أغلبها، أنه لا يريد ما قرّر في هذا المبتكر، وشاهد ذلك أننا لا نكاد نعثر على غير هذا المثال غير تركيب "فأين تذهبون" وسيأتي بيانه، وإنما التجأت لتقرير ما مضى لصحة اعتبار هذا النوع ابتكاراً، وقد قال القاضي الجرجاني عند حديثه عن المعاني المشتركة: "وقد يتفاضل متنازعو هذه المعاني بحسب مراتبهم من العلم بصنعة الشعر، فتشترك الجماعة في الشيء المتداول، وينفرد أحدهم بلفظة تستعذب، أو ترتيب يستحسن، أو تأكيد يوضع موضعه، أو زيادة اهتدى لها دون غيره، فيريك المشترك المتبدل في صورة المبتدع المخترع"^(١). هذا في الشعراء فكيف بصياغات القرآن لهذه المعاني المتداولة عند العرب؟

أقول هذا تأويلاً لما ظاهره التعارض في كلام ابن عاشور، ولست أدعي العصمة لأحد سوى الأنبياء، ولكنني الآخذ بالمحامل في كلام العلماء.

٤ - "فأين تذهبون":

قال ابن عاشور: "واعلم أن جملة "أين تذهبون" قد أرسلت مثلاً، ولعله من مبتكرات القرآن، وكنت رأيتُ في كلام بعضهم: أين يذهب بك، لمن كان في خطأ وعمية"^(٢).

هذا المبتكر مثل سابقه في إتيان ابن عاشور بمثيله من كلام العرب، غير أنه - هنا - أورد المثل العربي شكاً في الابتكار، وإن كنت أرى استبعاد ابن عاشور لسبق المثل:

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي الجرجاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، المكتبة العصرية - بيروت، بدون تاريخ، ص ١٨٦.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ١٦٤ - ١٦٥.

"أين يذهب بك" (١) على المثل القرآني، وذلك أنه قدم الحكم بالابتكار على ذكره للمثل العربي، وتلك عاداته في ترجيح الابتكار، ثم إنه لم يوازن بينهما كما فعل في المبتكر السابق. المهم أن مناط الابتكار في معنى المثل الذي جرى مجرى الأمثال والمعنى: أنه سدت عليكم طرق بهتانكم إذ اتضح بالحجة الدامغة بطلان ادعائكم أن القرآن كلام مجنون أو كلام، فماذا تدعون بعد ذلك؟" (٢)، وقوله: "لمن كان في خطأ وعماية" هو مقام استجلاب المثليين: العربي والقرآني.

وخلاصة ما في هذه المبتكرات أنه جاء الابتكار فيها من المعنى، حيث كان في الثلاثة الأول المعنى على حقيقته، يراد به الأصل الوضعي للتركيب، وإنما يدخل في باب الاستعارة التمثيلية عند من استدعاها بعد القرآن، وكان المعنى في آخرها معنى مجازياً لا يقصد به الدلالة الوضعية للتركيب، وجميعها بفضل صياغته البديعة جرت مجرى المثل، حيث ضاقت العبارة واتسعت دلالتها لتصبح مرنة للتمثل.

(ج) المبتكر في المجاز العقلي:

قال ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿وَجَنَّتْ أَلْفَاظًا﴾ [النبا: ١٦]: "فوصف الجنات بألفاف مبني على المجاز العقلي؛ لأن الالتفاف في أشجارها، ولكن لما كانت الأشجار لا يلتف بعضها على بعض في الغالب إلا إذا جمعتها جنة، أسند ألفاف إلى جنات بطريق الوصف، ولعله من مبتكرات القرآن؛ إذ لم أر شاهداً عليه من كلام العرب قبل

(١) المثل من الشهرة بمكان، وموجودٌ في أخبارهم، ورد في الإيضاح: "كما يحكى عن ابن ميادة أنه أنشد لنفسه:

مفيد ومتلاف إذا ما أتيته تهلل واهتز اهتزاز المهند

فقيل له: أين يذهب بك، هذا للحطيئة، فقال: الآن علمت أي شاعر إذ وافقته على قوله، ولم أسمعه". ينظر: الإيضاح للقرويني مع بغيته: لعبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب - القاهرة، ١٤٢٠ - ١٤٢١ هـ، جزء ٤ ص ١١٤. لكن كل هذا وقع بعد القرآن، ولم أجد له ذكراً عند الجاهليين.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ١٦٤.

القرآن" (١).

كما هو معروف عند البلاغيين أن المجاز العقلي حاصل في الإسناد والتركيب، والمفردات فيه باقية على حقيقتها، ولهذا السبب أدرجت هذا المبتكر هنا، وقد نص ابن عاشور بقوله: "أسند ألفاف إلى جنات بطريق الوصف" على الابتكار الإسنادي الوصفي.

(و) المبتكر الكنائي:

قال ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٦]: "فقطع الوتين من أحوال الجزور ونحرها، فشبه عتاب من يفرض تقوله على الله بجزور تنحر فيقطع وتينها. ولم أقف على أن العرب كانوا يكتنون عن الإهلاك بقطع الوتين، فهذا من مبتكرات القرآن" (٢).

هذا هو المبتكر الوحيد المنصوص على ابتكار معناه الكنائي، وقد سبق تركيب "فردوا أيديهم في أفواههم" وإرجاع الابتكار فيه إلى دلالة الكنائية على الاستهزاء. وهنا جاء الابتكار في معنى من المعاني التي كانت مطروحة أمام العرب، ولم يتوصلوا إلى استثمار هذا التلازم بين قطع الوتين والموت كما يرى الظاهر.

(ز) في المبالغة:

قال ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ [المزمل: ١٧]: "ووصف اليوم بأنه "يجعل الولدان شيباً" وصف له باعتبار ما يقع فيه من الأهوال والأحزان؛ لأنه شاع أن الهمَّ مما يسرع به الشيب، فلما أريد وصف هم ذلك اليوم بالشدة البالغة أقواها أسند إليه يشيب الولدان الذين شعرهم في أول سواده، وهذه مبالغة عجيبة، وهي من مبتكرات القرآن فيما أحسب؛ لأنني لم أر هذا المعنى في كلام

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٢٧-٢٨.

(٢) السابق، جزء ٢٩ ص ١٤٦.

العرب، وأما البيت الذي يذكر في شواهد النحو، وهو:

إِذْنُ وَاللَّهِ نَرْمِيهِمْ بِحَرْبٍ تُشِيبُ الطِّفْلَ مِنْ قَبْلِ الْمَشِيبِ

فلا ثبوت لنسبته إلى من كانوا قبل نزول القرآن، ولا يعرف قائله، ونسبه بعض المؤلفين إلى حسان بن ثابت، وقال العيني: لم أجده في ديوانه^(١).

بين جدًّا وضوح ابن عاشور في تحليله لهذا المبتكر، ولا أجد وضوحًا كهذا في المبتكرات جميعًا، فلسنا بحاجة للتفصيل في جهة الابتكار التي نحن بصدد تحقيقها، فقله: "وهذه مبالغة عجيبة، وهي من مبتكرات القرآن فيما أحسب" نص في مناط الابتكار وهي المبالغة المستفادة من وصف اليوم بهذا الوصف المجازي، وقد فصل ابن عاشور مراتب تدرج المجاز في الوصف، وأشار إلى الكناية في الشيب، والذي يهم أن الابتكار حصل في المبالغة وهي المعنى الكلي للوصف.

والمبالغة من المحسنات المعنوية في علم البديع، وقالبها التركيبي يختلف وليس محصوراً في المجاز، ولذا كانت المبالغة في البيت الذي أورده من قبيل مبالغة الآية الكريمة في المعنى العام مع اختلاف النسق والقالب التعبيري فيه عن الآية.

وبغض النظر عن اختلافهم في هذا الوصف وأنه قد يراد به الحقيقة، فإن ابن عاشور نظر في المعنى ومواده ومتابعة الشعراء له، ولم يقدر درجة المبالغة في الآية.

(و) في القلب:

قال ابن عاشور - عن "كل في فلك" - في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]: "وهذا النوع سماه السكاكي "المقلوب المستوي"، وجعله من أصناف نوع سماه "القلب"... قال العلامة الشيرازي في شرح المفتاح: "وهو نوع صعب المسلك قليل الاستعمال". قلت: ولم يذكروا منه شيئاً

وقع في كلام العرب فهو من مبتكرات القرآن" (١).

وقع الابتكار في محسن لفظي وهو "القلب"، وهو ابتكارٌ في ترتيب حروف تركيب الجملة القرآنية، وليس المعنى مراداً بأي حال، والعرب قبل القرآن لم تعرف هذه الطريقة اللفظية الفريدة على رأي ابن عاشور.

ومن هذا المبتكر ينسحب الابتكار ليحوي الجانب اللفظي في البيان القرآني كما حوى الجانب المعنوي.

(ج) في الأساليب:

ذكر ابن عاشور أساليب كثيرة ابتكرها القرآن في مقدمته، وسبق الحديث عنها في ابتكار التميز، وقد نص على عدة منها أثناء تفسيره.

ولقد جهد ابن عاشور في هذا الجانب، واستفرغ طاقته في تتبع أساليب القرآن وأساليب العرب فظفر ببعض المبتكرات، قال: "وقد تتبعت أساليب من أساليب نظم الكلام فوجدتها مما لا عهد بمثلها في كلام العرب، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾ (١٠) رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ ﴿[الطلاق: ١٠-١١] فإبدال "رسولاً" من "ذكراً" يفيد أن هذا الذكر ذكر الرسول، وأن مجيء الرسول هو ذكر لهم، وأن وصفه بقوله "يتلو عليكم آيات الله" يفيد أن الآيات ذكر، ونظير هذا قوله: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (١) رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ الآية، وليس المقام بسامح لإيراد عديد الأمثلة من هذا، ولعله يأتي في أثناء التفسير" (٢).

والأسلوب عند ابن عاشور هو طريقة التعبير، والقالب الذي يفرغ فيه المعنى، طال أم قصر، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظم إن لم يكن هو، فإبدال "رسولاً" من "ذكراً"، ووصف البدل بالجملة الفعلية "يتلوا عليكم آيات الله"، وما نتج عن هذا

(١) السابق، جزء ١٧ ص ٦١-٦٢.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٢٣.

الترتيب النظمي، والتعليق فيما بينها، أسلوبٌ جديد لم تعرفه العرب على رأيه.

وفي أثناء التفسير ورد قوله - عن أسلوب التخلص في آية الأنفال: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ
الْغُصَاةَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ الآية وما بعدها -: "وجعل ينتقل من
إحداها إلى الأخرى بواسطة " إذ " الزمانية، وهذا من أبداع التخلص، وهو من مبتكرات
القرآن فيما أحسب" (١).

فهذا التخلص بـ " إذ " الزمانية أسلوب في النظم مبتكر، ولم يعثر ابن عاشور على
مثال عربي قبل القرآن حصل به التخلص المتكرر بهذا الظرف.

وعند التأمل نلاحظ أن إطلاق الأسلوب عند ابن عاشور على ضربين:

١ - طريقة التعبير الكلية وما أعقبها من خصائص عامة كالإيجاز والإطناب،
وكأسلوب القصص وأسلوب الحذف وغيرها، وهذه مناط ابتكارها في تميزها، وقد
تقدم.

٢ - طريقة في النظم مخصوصة من تقديم أو تأخير أو إبدال أو تكرار أو تخلص أو
غيرها، أو أحوال تركيبية، وهذه مناط ابتكارها في الطريقة المخترعة التي لم يعهدها
العرب في كلامهم، وهي مرادفة للتركيب عند ابن عاشور، والدليل قوله عن " وإياي
فارهبون ": " وأحسب أن مثل هذا التركيب من مبتكر أساليب القرآن، ولم أذكر أني
عثرت على مثله في كلا العرب " (٢).

وجاءت إشارة ابن عاشور: " وقد اشتمل القرآن على أنواع أساليب الكلام
العربي، وابتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها " (٣) للتأكيد على وقوع الابتكار في الأسلوب
المرداف للتركيب.

(١) السابق، جزء ٩ ص ٢٧٨.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٤٥٧.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١١٥.

وبعد، فبعد هذا العرض الذي ملاً الفراغات في كلام الظاهر عن هذا النوع، وكشف اللثام عن بعض ما علق بكلامه من غموض، يجب أن تضيق الدائرة، ويختزل ما توارد من مناطات في الكلمة والتركيب والأسلوب، وأن تقلب جهة الحديث إلى اللفظ والمعنى والطريقة، فيها يتحدد المسار.

وبالرجوع إلى ما سبق يتحقق إيقاع ابن عاشور الابتكار في اللفظ والمعنى والطريقة، فمن أي جهة جاء الابتكار في هذه الثلاثة؟

أما اللفظ فجاء الابتكار في مادته جملة كـ "الإلهام"، وفي صيغته من وجه كـ "الجاهلية"، وفي طريقة ترتيب الحروف كالقلب في "كل في فلك".

وأما المعنى فجاء أكثر المبتكرات من طريقه، وتحقيق المناط فيه يتطلب بيان المعنى عند إطلاقه، فقد أريد به غير نوع من المعاني، مقتصرين على بيان إطلاق المعنى على معاني القرآن، ومتخذين التقسيم الذي يلائم ماهية الابتكار، وإلا فتقسيم المعنى عديدة.

فبالنسبة للمفردات هناك الإطلاق اللغوي الذي نطقت به العرب، وجاء القرآن به بدلالته التي يعرفونها، وأكثر مفردات القرآن على هذا، وهناك المعنى الديني الجديد، وهي ما تعرف بالحقائق الشرعية كالإسلام والإيمان والنفاق والكفر وغيرها، وهذان النوعان لم يحكم فيهما ابن عاشور بالابتكار، وحصل الابتكار في نقل المفردة اللغوية للوصفية والعلمية من مثل نقل "الأقصى" وصفاً على مسجد القدس، ونقل "آية" علماً على القطعة من القرآن ونحوهما.

وهناك المعنى المجازي للمفردة، وهذا وقع فيه الابتكار كـ "الثاقب" و"حسوماً" و"تأكلون" ونحوها.

وعند التدقيق نجد أن المعاني الإفرادية التي قال بابتكارها غالبها تلك التي كانت مطروحة أمام العرب، ولم يتنبهوا لها، وفي وسعهم أن يأتوا بها، فالعرب تدرك بعد مسجد القدس عن ديارها، ولم يثبت عنهم - على القول بالابتكار - وصفه بالأقصى وجعله علماً عليه، والعرب تعرف معنى التابع في "حسم الداء"، لكنهم لم يتجاوز به

هذا المعنى الحقيقي.

وأما بالنسبة للمعنى في التركيب القرآني فيمكن تقسيمه إلى:

١- المعنى بمعنى الغرض من الآية أو الآيات.

٢- المعنى الديني، وهو ما يتصل بالشرائع والعقائد والغيب وقصص الأنبياء والأمم الغابرة.

وهذان المعنيان غير متاحين للعرب؛ لأن الأول مباينٌ لمعاني كلامهم وحياتهم بالجملة، فالقرآن كتاب هداية وإرشاد، وأما الثاني فهو من قبيل المعاني الإلهية المتعذرة عليهم، ولم يكن كلامهم إلا تعبيراً لحياتهم القريبة التي لم ترجع إلى الماضي البعيد، ولم تتجاوز المستقبل القريب، وعقولهم مجردة من تنظيم حياتهم بدين أو شرع، فالحال مختلف تماماً، وما كان يطلب من العربي هذه المعاني التي لا تمثل عقليته ولا حياته.

٣- المعنى الخاص، وهو عبارة عن صورة المعنى وما نتج عنها من خصوصيات، كدلالات التقديم والتأخير، والتعريف والتنكير وغيرها، وهذا مرتبط بالنظم المعجز.

٤- المعنى العام، وهو مجمل المعنى من التركيب، وهو ما قد يشترك فيه متكلمان.

وهذا الأخير هو الذي وقع فيه الابتكار، كالمعاني الحقيقية ومعاني التشبيه والمجاز والكناية والمبالغة.

والناظر في معاني التراكيب المبتكرة عند ابن عاشور يجدها معاني مطروحة أمام العرب في مجملها، فضعف بيت العنكبوت يدركه كل من رآه، لكن لم يقع أن سحب العربي هذا المشهد إلى كلامه، بأن جعله مثلاً في الضعف، وكذلك الكلب ولهثه حالي التعب والراحة تكررت هذه الصورة على مرأى العربي، بيد أنه لم يجعلها معنى من معاني كلامه سواء تشبيهاً أو تمثيلاً أو غيرها من طرق الإبانة، وليقس على ما لم يقل، ومن هنا أتت احتمالية الابتكار.

وليس يعني أن كل المعاني المبتكرة في هذا النوع على درجة واحدة في الوضوح عند العرب، وعلى درجة واحدة في المرأى والمسمع، بل إن من المعاني المبتكرة ما يدق ويخفى

حتى ترى أنه من خصوصيات القرآن، وأنه لا يمكن للعربي أن يصل إليه فضلاً على وجود ما يقتضي الإتيان به.

وينبغي أن يلاحظ أن الحكم بابتكار هذه المعاني غير مستلزم لقوالبها التي جاءت فيها، أو بعبارة أوضح: طرق إبانة المعنى المبتكر وصورته، وإلا دخل في النوع الثالث من المعاني، ما عدا ما عُد مناط ابتكاره في هذه الطرق، كالأمثال التي جرت مجرى المثل، فاهتمام ابن عاشور رَحْمَهُ اللهُ مَنْصِبٌ على أصل المعنى، ولو عثر على تشبيه عربي يجعل من شبيهة الولدان مشبهاً به لما حكم بالابتكار على هذه المعنى، وهذا يقال - غالباً - فيما كان من وادٍ واحدٍ كالاستعارة المعتمدة على التشبيه.

وأما الأساليب فجاء القرآن باختراع أساليب في نظم الكلام لم يكن العرب قد سلك مسكها، فالانتقال والتخلص بـ " إذ " الزمانية متاحٌ للعرب وجائزٌ في سنن كلامهم، ولكنهم لم يستعملوا هذا الأسلوب المبتكر، لسبب أو لآخر غفلوا عنه.

وابن عاشور حينما يقرر الابتكار في هذا النوع يسبقه بعبارة الظنية " أحسب " أو " أظن " أو " الظاهر "، كأنه يرشد إلى أنها متاحة للعرب، فقد يأتي شاهدٌ من كلام العرب ينقض حكمه، ويجوله إلى موافقة ما عند العرب من ألفاظٍ ومعانٍ وأساليب.

قد بان إذن أن الابتكار في هذا النوع حصل في السبق لا في التميز، وبذلك بان أن الابتكار عند ابن عاشور على ضربين: الأول: ما سلف الحديث عنه أولاً وسميته " ابتكار التميز "، والثاني: ما حُقق القول فيه ثانياً، ويمكن تسميته بـ " ابتكار السبق "، ووحى هذه التسمية من مدلول الابتكار اللغوي، وحصول السبق من جهة ذات المبتكر مع إتاحتها للسابق والمسبوق.

ولقائل أن يقول: قد حان التعريف الذي يشمل النوعين: ابتكار التميز وابتكار السبق، ويسلمنا إلى الكلي الذي يغني عن تأمل جزئياته، ويجعلها تحت مفهوم واحد، أقول: ذاك متعذر في الابتكار عند ابن عاشور، فكلما نظمتُ تعريفاً على ضوء الأمثلة ندد بعضها وخرج، فإذا أدخلته بقيد خرج غيره، وقد لجأتُ بأخرة إلى العموميات: " ما سبق

به القرآن من خصائص وأساليب وتراكيب ومعانٍ وألفاظٍ لم تكن عند العرب".

ويجب أن يوضع في الاعتبار التحقيقات التي مرت في المبتكرات، فهي الضوابط المقيدة لعموميات الأساليب والتراكيب والمعاني والألفاظ، وأما الخصائص التي أدخلها ابن عاشور في المبتكرات فتبقى على عمومها؛ وذلك متأثراً من إعجازها.

وبهذا يطابق الابتكار عند ابن عاشور المصطلحات: البديع بمعنى الجديد، والابتداع، والاختراع، وسلامة الاختراع من الابتداع، التي وردت عند البلاغيين والنقاد السابقين له، مع الأخذ بالفارق عندما يأتي الحديث عن النظم المعجز وخصائصه.

ومن هنا نتساءل: لماذا أثر ابن عاشور هذا المصطلح على غيره من هذه المصطلحات التي اشتهرت، وأفردت بالتحديد والتعريف من قبل من سبقوه؟

الإجابة يعرفها كل من قلب تراث الطاهر ابن عاشور، وفحص معجمه اللفظي، فلقد كثر التعبير بـ "ابتكر" ومشتقاتها - عنده - كثرةً يصعب حصرها، وذكر مواطن استخدامها.

إن لفظ "ابتكر" ومشتقاته علق بقلم ابن عاشور حتى أصبح من معجمه الذي يعرف من خلاله، فما من مؤلفٍ للطاهر إلا ولفظ "الابتكار" مرقومٌ في أثنائه، مؤثراً على غيره من مرادفاته.

ففي (مقاصد الشريعة) قال: "وبعبارة أقرب تُمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعتها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول"^(١).

وفي (موجز البلاغة) قال: "وعلى ما شابه تلك الكيفيات مما ابتكره المزاولون لكلامهم وأدبهم، وعلى ما يحسن ذلك مما وقع في كلام العرب، وابتكره المولعون بلسانهم يعد بلوغاً من المتكلم إلى منتهى الإيضاح عن مراده"^(٢)، وقال: "والمحسنات البديعية

(١) مقاصد الشريعة، ص ١٦٧.

(٢) موجز البلاغة، ص ٣.

كثيرة لا تنحصر عدأً وابتكاراً، ويكفي المبتدي أن يعرف مشهورها" (١).

وفي (شرح المقدمة الأدبية) قال: "وأبو تمام من شعراء الدولة العباسية في خلافة المعتصم والمتوكل امتاز بطريقة ابتكرها في الشعر، وهي طريقة تدقيق المعاني وتكثيرها" (٢).

وفي بحث "الترادف" قال: "وإنما المراد من الوضع عند إطلاقه، هو ما حصل في لغة العرب من مجموع نتائج أقوال خطبائهم وشعرائهم وحكمائهم وفصحائهم وأهل التأنيق من محدثيهم في أنديتهم وأسماهم، من كل من شهدوا له بحسن الذوق، وجربوا منه حسن الابتكار... " (٣)، وقال -أيضاً-: "ولقد بعد عهدنا بعصر العرب الأول حتى نتقصى بعض ما أهل بلاغتهم من مبتكرات استعمال الألفاظ في المجامع فيتسنى لنا التمثيل ببعض ذلك في مقامنا هذا.. " (٤)، وسبق وروده في (أصول الخطابة والإنشاء)، و(شرح ديوان بشار) و(أليس الصبح بقريب).

وأما (التحرير والتنوير) فيكثر فيه هذا اللفظ كثرة لا نحصيها (٥)، وقد تقدم كثيراً في أثناء هذا البحث.

ولا شك أن ابن عاشور على علم بالمصطلحات التي عبر بها العلماء في هذا الشأن، واشتهرت أكثر من لفظ الابتكار، وقد كان يروي أقوال العلماء في ذلك، فيروي قول

(١) السابق، ص ٤٣.

(٢) شرح المقدمة الأدبية، ص ٥٢-٥٣.

(٣) مجلة فؤاد الأول للغة العربية، ٢٤٩.

(٤) السابق، ص ٢٥٠.

(٥) ينظر: التحرير والتنوير مثلاً: جزء ١ ص ١٠٦، وجزء ١ ص ٥٧٥، وجزء ١ ص ٦٤٠، وجزء ١ ص ٧٤٨، وجزء ٨ ص ١٠١، وجزء ١٥ ص ٣٢٥، وجزء ١٥ ص ٢٩٢، وجزء ١٦ ص ٦٩، وجزء ١٦ ص ٢٥٢، وجزء ٢٣ ص ٣٧٢، وجزء ٢٤ ص ٥٩، وجزء ٢٤ ص ٢٤٨، وجزء ٢٥ ص ١٥١، وجزء ٢٧ ص ٦٦، وجزء ٢٩ ص ٨٧، وجزء ٢٩ ص ٣٠٧.

الجاحظ: "والمطبوعون على الشعر من المولدين بشار والسيد الحميري وأبو العتاهية وابن أبي عيينة وسلم الخاسر ويحيى بن نوفل وخلف بن خليفة وأبان بن عبد الحميد، وبشار أطبعهم كلهم، فهو من أصحاب الإبداع والاختراع المتقنين للشعر القائلين أكثر أجناسه وضروبه" (١)، ولكنه يُفَضَّل لفظ "الابتكار".

وإذا ما تساءلنا عن سبب دخول لفظ "الابتكار" في معجم ابن عاشور، وكثرة وروده، فسنجد ذلك أثراً من آثار الثقافة والبيئة، اللتين وراءهما ما وراءهما من التأثير في اختيار الألفاظ، وطرائق التعبير، وطريقة التفكير، ومنهجية التأليف، وسنجد أن لابن عاشور نسيجاً من الألفاظ كانت نتاج بيئته وثقافته، من مثل استعماله لاسم الإشارة: "هاته" التي لا نجد لها مستعملة في المشرق العربي، وتحقيق الهمز في لفظ "النبوءة" والتسهيل في لفظ "الأيمة"، ومثل هذه تماماً لفظ "الابتكار" فإنه قد يكون من المفردات التي اشتهرت في المغرب العربي، التي توارثوها من أسلافهم.

(ب) المبتكرات التي لم ينص عليها بالابتكار:

إذا اعتبرنا أن معنى الابتكار عند ابن عاشور هو: كل ما سبق به القرآن من خصائص وأساليب وتراكيب ومعانٍ وألفاظ، فإن تفسيره زاخراً بمثل ما ينطبق عليه هذا المفهوم، سواء أطلق عليه "مصطلحات القرآن" أو "مخترعات القرآن" أو تركه دون مصطلح، وقد استقريتها، وهذه مواضعها:

١- إطلاق "القرآن" على كلام الله سبحانه، قال: "فاسم القرآن هو الاسم الذي جعل علماً على الوحي المنزل على محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يسبق أن أطلق على غيره قبله" (٢).

٢- إطلاق "سورة" على القطعة المعينة من القرآن، قال: "وتسمية القطعة المعينة

(١) ينظر: شرح ديوان بشار بن برد، جزء ١ ص ٩٣.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧١.

من عدة آيات القرآن سورة من مصطلحات القرآن" (١).

٣- إطلاق "الرحمن"، قال: "وكان أول إطلاقه مما خصه به القرآن على التحقيق، بحيث لم يكن التوصيف به معروفاً عند العرب" (٢).

٤- الاستعارة التبعية في قوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُونَ الصَّلَاةَ﴾، قال: "فإقامة الصلاة استعارة تبعية شبهت المواظبة على الصلوات والعناية بها بجعل الشيء قائماً، وأحسب تعليق هذا الفعل بالصلاة من مصطلحات القرآن" (٣).

٥- الاستعارة في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧]، قال: "وقد استعمل النقض هنا مجازاً في إبطال العهد بقرنية إضافته إلى عهد الله، وهي استعارة من مخترعات القرآن بنيت على ما شاع في كلام العرب في تشبيه العهد وكل ما فيه وصل بالحب، وهو تشبيه شائع في كلامهم" (٤).

٦- إطلاق اسم "المسجد الحرام"، قال: "فأما اسم المسجد الحرام فهو من الألقاب القرآنية، جعل علماً على حریم الكعبة المحيطة بها، وهو محل الطواف والاعتكاف، ولم يكن يعرف بالمسجد في زمن الجاهلية" (٥).

٧- إطلاق الجهاد والمجاهدة، قال: "والجهاد والمجاهدة من المصطلحات القرآنية الإسلامية" (٦).

٨- إطلاق "الطاغوت"، قال: "والطاغوت: الأوثان والأصنام، والمسلمون يسمون الصنم الطاغية، وفي الحديث: "كانوا يهلون لمناة الطاغية"، ويجمعون الطاغوت

(١) السابق، جزء ١ ص ٨٤.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٧٢.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٢٣١.

(٤) السابق، جزء ١ ص ٣٦٨.

(٥) السابق، جزء ٢ ص ٢٩.

(٦) السابق، جزء ٢ ص ٣٣٧.

على طواغيت، ولا أحسبه إلا من مصطلحات القرآن" (١).

٩- إطلاق " الكلاله"، قال " ووصفت العرب بالكلالة: القرابة غير القربى، كأنهم جعلوا وصوله لنسب قريبه عن بُعد، فأطلقوا عليه الكلاله على طريق الكناية، واستشهدوا له بقول من لم يسموه:

فَإِنَّ أَبَا الْمُرِّ أَحْمَى لَهُ وَمَوْلَى الْكَلَالَةِ لَا يُغَضِبُ

ثم أطلقوه على إرث البعيد، وأحسب أن ذلك من مصطلح القرآن؛ إذ لم أره في كلام العرب إلا بعد نزول الآية" (٢).

١٠- إطلاق " الأهل" بمعنى السادة المالكين، قال: " والأهل هنا بمعنى السادة المالكين، وهو إطلاق شائع على سادة العبيد في كلام الإسلام، وأحسب أنه من مصطلحات القرآن تطفأً بالعبيد" (٣).

١١- إطلاق " الجهد" على أقوى الأيمان، قال: " ولم أر إطلاق الجهد على هذا المعنى فيما قبل القرآن" (٤).

١٢- نظم " ولما سُقِطَ في أيديهم" وافق الزجاج في قوله: " هو نظمٌ لم يُسمع قبل القرآن ولم تعرفه العرب"، حيث قال: " وهو القول الفصل؛ فإني لم أره في شيء من كلامهم قبل القرآن" (٥).

١٣- الكناية في قوله تعالى: ﴿ فَضْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا

﴿١١﴾ [الكهف: ١١]، قال: " وهذه الكناية من خصائص القرآن لم تكن معروفة قبل هذه

(١) السابق، جزء ٣ ص ٢٨.

(٢) السابق، جزء ٤ ص ٢٦٤.

(٣) السابق، جزء ٥ ص ١٥.

(٤) السابق، جزء ٦ ص ٢٣٣.

(٥) السابق، جزء ٩ ص ١١١-١١٢.

الآية، وهي من الإعجاز" (١).

١٤- إطلاق " الفردوس "، قال: " والفردوس: البستان الجامع لكل ما يكون في البساتين، وعن مجاهد: وهو المعرب عن الرومية، وقيل عن السريانية، وقال الفراء: هو عربي، أي: ليس معرباً، ولم يرد ذكره في كلام العرب قبل القرآن " (٢).

١٥- إطلاق " الفلك " على مدار النجوم، قال: " والفلك فسره أهل اللغة بأنه: مدار النجوم، وكذلك فسره المفسرون لهذه الآية، ولم يذكروا أنه مستعمل في هذا المعنى في كلام العرب، ويغلب على ظني أنه من مصطلحات القرآن، ومنه أخذه علماء الإسلام " (٣).

١٦- إطلاق " الزكاة " في معنى المال المبذول لوجه الله، قال: " وعلى هذا الاعتبار جاء ما نسب إلى أمية بن أبي الصلت:

المطعمونُ الطَّعامُ في السَّنَةِ الأزيمة والفَاعِلُونَ للزكواتِ

أنشده في الكشاف، وفي نفسي من صحة نسبه تردد؛ لأني لا أحسب استعمال الزكاة في معنى المال المبذول لوجه الله إلا من مصطلحات القرآن، فلعل البيت مما نُحِل من الشعر على ألسنة الشعراء " (٤).

١٧- إطلاق " فاطر " على الله سبحانه، قال: " وأحسب أن وصف الله بـ " فاطر السماوات والأرض " مما سَبَقَ به القرآن " (٥).

١٨- إطلاق " غَسَاق " بهذه الزنة، قال: " وأحسب أنه لم تكن الزنة من هذه المادة

(١) السابق، جزء ١٥ ص ٢٦٨.

(٢) السابق، جزء ١٦ ص ٥٠.

(٣) السابق، جزء ١٧ ص ٦١.

(٤) السابق، جزء ١٨ ص ١٢-١٣.

(٥) السابق، جزء ٢٢ ص ٢٤٩.

معروفة عند العرب" (١).

١٩- إطلاق "أنفاً" بهذه الصيغة، قال: "وصيغ على زنة اسم فاعل، وليس في معنى اسم فاعل، فهذا اسم غريب، ولا يحفظ شيء من شعر العرب وقع فيه هذا اللفظ" (٢).

٢٠- إطلاق "الثقلان" على الإنس والجن، قال: "وأظن أن هذا اللفظ لم يطلق على مجموع النوعين قبل القرآن فهو من أعلام الأجناس بالغلبة، ثم استعمله أهل الإسلام، قال ذو الرمة:

وَمِيَّةٌ أَحْسَنُ الثَّقَلَيْنِ وَجْهًا وَسَالِفَةٌ وَأَحْسَنُهُ قَدَالًا" (٣).

٢١- إطلاق "الجمعة" على اليوم المعروف، قال: "ولم أر في كلام العرب قبل الإسلام ما يثبت أن اسم الجمعة أطلقوه على هذا اليوم" (٤).

٢٢- إطلاق "سجين"، قال: "وهذا الاسم "سجين" من مصطلحات القرآن لا يُعرف في كلام العرب من قبل، ولكن مادته وصيغته موضوعتان في العربية وضعاً نوعياً، وقد سمع العرب هذا الاسم ولم يطعنوا في عربيته" (٥).

٢٣- إطلاق "تسليم"، قال: "وهذا العلم "تسليم" عربي المادة والصيغة، ولكنه لم يكن معروفاً عند العرب فهو مما أخبر به القرآن" (٦).

٢٤- إطلاق "القارعة" على الحدث العظيم، قال: "وأطلقت القارعة على

(١) السابق، جزء ٢٣ ص ٢٨٦.

(٢) السابق، جزء ٢٦ ص ١٠٠.

(٣) السابق، جزء ٢٧ ص ٢٥٤.

(٤) السابق، جزء ٢٨ ص ٢٠٤.

(٥) السابق، جزء ٣٠ ص ١٩٥.

(٦) السابق، جزء ٣٠ ص ٢٠٨.

الحدث العظيم وإن لم يكن من الأصوات، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ﴾ [الرعد: ٣١]، وقيل تقول العرب: قرعت القوم قارعة، إذا نزل بهم أمر فظيع، ولم أقف عليه فيما رأيت من كلام العرب قبل القرآن^(١).

٢٥- إطلاق " الحطمة " على النار، قال: " والظاهر أن اللام لتعريف العهد؛ لأنه اعتبر الوصف علماً بالغلبة على شيء يحطم، وأريد بذلك جهنم، وأن إطلاق هذا الوصف على جهنم من مصطلحات القرآن، وليس في كلام العرب إطلاق هذا الوصف على النار"^(٢).

ما يعينني في هذا المقام أن أنظر هذه الأمثلة بالابتكرات، لا أن يدرس مناط الجدة فيها كما درس في الابتكرات، فالتنظير كافٍ في إبراز محل هذه الأمثلة من الابتكرات.

جاء أكثر هذه الأمثلة بمصطلح " مصطلحات القرآن"، فما مكان هذا المصطلح من الابتكرات عند ابن عاشور؟

ننتقل من أن " اصطلاح " مشتقٌ من " صَلَح " أو " صَلُح "، ومن معانيه: الاتفاق، يقال: تصالح القوم، واصطلحوا، أي: اتفقوا على صلح^(٣)، واستمد من هذا المعنى اللغوي " الاصطلاح " أو " المصطلح"، وعرفه الجرجاني بأنه: اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول^(٤).

يبني على هذا أن اصطلاح القرآن يعني: إطلاقه دلالة جديدة لم تعرف من قبل، فحيثما أطلق اللفظ أريد به هذا المعنى، هذا من حيث معنى " اصطلاح " من غير النظر إلى المصطلحات عند ابن عاشور.

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٥١٠.

(٢) السابق، جزء ٣٠ ص ٥٤٠.

(٣) ينظر: القاموس المحيط، مادة (صلح).

(٤) ينظر: التعريفات، الجرجاني، تصحيح: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى

أما إذا أمعنا في " المصطلحات " عنده فلن نجد فرقاً واضحاً بينها وبين المبتكرات، العبارة واحدة، والمعايير واحدة، ولم يختلف إلا المصطلح، قال - عن إطلاق "سورة"-: "وتسمية القطعة المعينة من عدة آيات القرآن سورةً من مصطلحات القرآن" ^(١)، وقال - عن إطلاق " آية " -: "وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن" ^(٢).

فالسورة والآية من وادٍ واحد من حيث مناط الإطلاق والجدة والاصطلاح والابتكار، لا ألتمس أي فرق بين الكلامين سوى الاستعمال، فالآية استعملت في القرآن بالمعنى المبتكر وبغيره، وأما السورة فلم ترد إلا بالمعنى المبتكر، وهذا يتناسب مع ما سبق قوله.

وأما من حيث الجملة فإننا نلمح فرقاً دقيقاً بين المبتكرات والمصطلحات ربما تركه ابن عاشور لقارئه، ذاك أنا لو وضعنا أمثلة المبتكرات وأمثلة المصطلحات لرأينا الأولى تبعد عن المعاني الإسلامية في الشريعة بقدر ما تقرب المصطلحات منها، وعبارة ابن عاشور مضيئة لهذا الملمح، التي يقول فيها: "والجهاد والمجاهدة من المصطلحات القرآنية الإسلامية" ^(٣)، فأردف القرآنية بالإسلامية، وأخرى يقول فيها: "والأهل هنا بمعنى السادة المالكين، وهو إطلاق شائع على سادة العبيد في كلام الإسلام" ^(٤)، فنص على المعنى الإسلامي، وذلك مما يشعر اختصاص المصطلحات بهذه المعاني، وأوضح من هذا إيراده لدلالة "الزكاة" في معنى المال المبذول لوجه الله ضمن المصطلحات.

على أن هذه التفرقة لا تشمل كل المصطلحات التي ذكرها كما تقرر في "سورة"، وكما تلحظه في "الفلك" و"الحطمة".

بقي أن أنبّه إلى أن المصطلحات ابتكارات قرآنية في الأصل، وذلك واضح من

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٨٤.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٧٤.

(٣) السابق، جزء ٢ ص ٣٣٧.

(٤) السابق، جزء ٥ ص ١٥.

جهة جدتها على العرب، ولذا حَسِبَ ابن عاشور عدم ورودها عند العرب بهذه المعاني. وأما "مخترعات" فعَبَّرَ به ابن عاشور في مثال واحد، وهو استعارة النقض للعهد، وما يلفت في كلام ابن عاشور حصره مناط الاختراع في الاستعارة المعتمدة على تشبيه شائع عند العرب، ولم يحصل هذا في المبتكرات، وقد سبق معنى الاختراع وأنه مرادف الابتكار.

وأما بقية الأمثلة التي جاءت مجردةً من أي مصطلح، فأقْفُ مع المشابهات للمبتكرات في العبارة والمعيار، وهي عند التأمل: إطلاق "القرآن"، ووصف الله سبحانه بـ "الرحمن"، و"فاطر"، ووصف "المسجد الحرام"، وإطلاق "الجهد" على أقوى الأيمان، وإطلاق "الجمعة" على اليوم المعروف، وإطلاق "الثقلين" على الإنس والجن، وإطلاق "تسنيم"، ونظم "ولما سقط في أيديهم"، وكناية "فضربنا على آذانهم"، وباقي الأمثلة لم يصرح إلا بعدم عثور على شاهد عربي ينظر به الآية.

هذه المشابهات أوردها ابن عاشور ولم تحظ بنهاية الطريق، وهو التنصيص على الابتكار، وليس ذلك بلازم إذا احتكمتنا إلى قانون معرفي معروف يقول: أن طول المؤلف يسمح بالتجاوز عن مثل هذه الجزئيات التي لا يلحق المؤلف معرفة في تركها، وهذا منطبق تمام الانطباق على (التحرير والتنوير) وصاحبه، الذي أَلْفَ في مدة تربو على التسع والثلاثين سنة.

والمهم أنه عند تنظير هذه بالمبتكرات فسنجد بعضاً منها يجانس بعض المبتكرات في مناط الابتكار، فـ "واسع" صفة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى التي ابتكرها القرآن في العربية كـ "الرحمن" و"فاطر"، و"القرآن" مشابه لابتكار "آية" من حيث الدلالة، و"المسجد الحرام" مطابق لابتكار "الأقصى"، و"الثقلين" من نوع ابتكار "الجاهلية".

وحاصل هذا التحقيق أن المبتكرات عند الطاهر لبست غير لفظها المعروف، وجاءت من غير اصطلاح في أحيان كثيرة، وهذا يعطي الناظر يقيناً بقيمة الابتكار ومنزلته العليا عند الطاهر رَحِمَهُ اللهُ، وأنه لا يغادر من تحريراته اللغوية والبلاغية إلا

انشغالا بالأهم.

(ج) موافقات القرآن لكلام العرب:

كما ورد عند ابن عاشور المبتكرات بهذه الاستفاضة وردت عنده -أيضاً- موافقات القرآن لما كان عند العرب من معانٍ وتراكيب ، وهذه مواضعها:

١- قال - في إطلاق المرض على الأعراض النفسانية - : " وإطلاق المرض على هذا شائعٌ مشهورٌ في كلام العرب، وتدبير المزاح لإزالة هذا العارض والرجوع به إلى اعتداله هو الطب الحقيقي، ومجازي كذلك، قال علقمة بن عبدة الملقب بالفحل:

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنِّي خَبِيرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَيِّبٌ" (١).

٢- قال - في " وتقطعت بهم الأسباب " - : " وهذا المعنى فأتت في قول امرئ

القيس:

تَقَطَّعَ أَسْبَابُ اللَّبَانَةِ وَالْهَوَى عَشِيَّةً جَاوَزْنَا حَمَاءً وَشَيْرًا" (٢)

٣- قال: " فقوله تعالى: ﴿ هُنَّ لِيَاسٌ لَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٧] استعارة أحيائها القرآن؛ لأن

العرب كانت اعتبرتها في قولهم: لا تلبس الشيء الشيء إذا اتصل به، لكنهم صيروها في خصوص زنة المفاعلة حقيقة عرفية، فجاء القرآن فأحيائها، وصيرها استعارة أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية، وقريب منها قول امرئ القيس:

فَسُلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكِ تَسْلٍ" (٣).

٤- قال: " وإطلاق " الجنابة " على هذا المعنى من عهد الجاهلية... " (٤).

٥- قال: " ومعنى " اسمع غير مسمع " : أنهم يقولون للرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عند

(١) السابق، جزء ١ ص ٢٧٩.

(٢) السابق، جزء ٢ ص ٩٨.

(٣) السابق، جزء ٢ ص ١٨٢.

(٤) السابق، جزء ٥ ص ٦٢.

مراجعته في أمر الإسلام... في معنى قول العرب: "افعل غير مأمور"، وقيل معناه: غير مسمع مكروهاً، فلعل العرب كانوا يقولون: أسمع به معنى سبه، والحاصل أن هذه الكلمة كانت معروفة الإطلاق بين العرب في معنى الكرامة والتلطف إطلاقاً متعارفاً^(١).

٦- قال: "وقد أطلق العرب في القديم الأنفال على الغنائم في الحرب، كأنهم اعتبروها زيادة على المقصود من الحرب....، فإطلاق الأنفال في كلامهم على الغنائم مشهورٌ، قال عنتره:

إِنَّا إِذَا أَحْمَرَ الْوَعَى نَرَوِي الْقَنَا وَنَعْفُ عِنْدَ مَقَاسِمِ الْأَنْفَالِ"^(٢).

٧- قال: "الجزية: اسم لما يعطيه رجال قوم جزاء على الإبقاء بالحياة أو على الإقرار بالأرض.....، ولم أقف على هذه الكلمة في كلام العرب في الجاهلية، ولم يعرج عليها الراغب في مفردات القرآن، ولم يذكرها في معرب القرآن؛ لوقوع التردد في ذلك؛ لأنهم وجدوا مادة الاشتقاق العربي صالحة فيها، ولا شك أنها كانت معروفة المعنى للذين نزل القرآن بينهم؛ ولذلك عُرِّفَتْ في هذه الآية"^(٣).

٨- قال - في تركيب " ثم لا يكن أمركم عليكم غمة " - : "والغمة: اسم مصدر الغم، وهو: الستر، والمراد بها في مثل هذا التركيب: الستر المجازي، وهو: انبهام الحال، وعدم تبيين السداد فيه، ولعل هذا التركيب جرى مجرى المثل، فقد قال طرفه من قبل:

لَعَمْرُكَ مَا أَمْرِي عَلِيٌّ بِغُمَّةٍ نَهَارِي وَلَا لَيْلِي عَلِيٌّ بِسَرْمِدٍ"^(٤).

٩- قال - عن تركيب " أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض " - : "وعندي أن

(١) السابق، جزء ٥ ص ٧٥.

(٢) السابق، جزء ٩ ص ٢٤٩.

(٣) السابق، جزء ١٠ ص ١٦٦.

(٤) السابق، جزء ١١ ص ٢٣٩.

مقارنة " في الأرض " بـ " معجزين " جرى مجرى المثل في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَا يُجِبِّ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأحقاف: ٣٢]، ولعله مما جرى كذلك في كلام العرب، كما يؤذن به قول إياس ابن قبيصة الطائي من شعراء الجاهلية:

ألم تر أن الأرض رَحْبٌ فسيحةٌ فهل تُعجزني بقعةً من بقاعها^(١).

١٠ - قال - في قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ [الدخان: ٢٩] - " وكان من كلام العرب إذا هلك عظيمٌ أن يهولوا أمرَ موته بنحو: بكت عليه السماء، وبكته الريح، وتزلزلت الجبال، قال النابغة في توقع موت النعمان بن المنذر:

فإن يهلك أبو قابوس يهلك ربيعُ النَّاسِ والبلدِ الحرامِ

وقال في رثاء النعمان بن الحارث الغساني:

بكى حارثُ الجولانِ من فقدِ رَبِّهِ وحوراًن منه موحشٌ مُتَضائلٌ^(٢).

١١ - قال - عن " عبقرى " - : " عبقرى: وصف لما كان فائقاً في صنفه، عزيز الوجود، وهو نسبة إلى عبقر - بفتح فسكون - اسم بلاد الجن في معتقد العرب.... وإلى هذا أشار المعري بقوله:

وقَدْ كَانَ أربابُ الفصاحةِ كُلمًا رأوا حسناً عدُّوه من صنعةِ الجنِّ

فصر به القرآن مثلاً لما هو مألوفٌ عند العرب في إطلاقه^(٣).

١٢ - قال - عن " إرم ذات العماد " - : " والعمد: عود غليظ طويل يقام عليه البيت، يركز في الأرض، تقام عليه أثواب الخيمة أو القبعة، وسمى دعامة، وهو - هنا - مستعار للقوة، تشبيهاً للقبيلة القوية بالبيت ذات العماد. وإطلاق العماد على القوة جاء في قول عمرو بن كلثوم:

(١) السابق، جزء ١٢ ص ٣٥.

(٢) السابق، جزء ٢٥ ص ٣٠٣.

(٣) السابق، جزء ٢٧ ص ٢٧٥.

ونحنُ إذا عمادُ خرَّتْ على الأخفاضِ نَمْنَعُ مَنْ يَلِينَا" (١).

وحقيقة أمر هذا الجانب عند ابن عاشور أنه يتجاوز هذه الأمثلة القليلة إلى استشهادات كثيرة بكلام العرب في الألفاظ والمعاني والأساليب، وإنما ذكرنا ما قاربت عبارته عبارة المبتكرات، ولكن بالإثبات أعني: إثبات اللفظ أو المعنى أو الأسلوب عند العرب.

وإذا ما ولجنا هذا الجانب فخير أبوابه التي تجلي الجهة المقابلة للمبتكرات والمضادة له هو باب المثل، فقد أثبت ابن عاشور وجود أصل معنى مثلين في كلام العرب قبل القرآن، فقال - عن تركيب "ثم لا يكن أمركم عليكم غمة" -: "والغمة: اسم مصدر الغم، وهو: الستر، والمراد بها في مثل هذا التركيب: الستر المجازي، وهو: انبهام الحال، وعدم تبيين السداد فيه، ولعل هذا التركيب جرى مجرى المثل، فقد قال طرفة من قبل:

لَعَمْرُكَ مَا أَمْرِي عَلِيٍّ بِغُمَّةٍ نَهَارِي وَلَا لَيْلِي عَلِيٍّ بِسَرْمَدٍ" (٢).

وقال - عن تركيب "أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض" -: "وعندي أن مقارنة "في الأرض" بـ "معجزين" جرى مجرى المثل في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَا يُجِبِّ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ﴾، ولعله مما جرى كذلك في كلام العرب كما يؤذن به قول إياس ابن قبيصة الطائي من شعراء الجاهلية:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْأَرْضَ رَحْبٌ فَسَيْحَةٌ فَهَلْ تُعْجِزُنِي بِقَعَّةٍ مِنْ بَقَاعِهَا" (٣).

فمعنى المثل الأول الذي يكمن في استعمال "الغمة" في المعنى المجازي: الستر، في تركيب يدل على عدم السداد في الرأي والأمر، وُجد في قول طرفة: "ما أمري علي بغمة"، واشتركا في ثلاث مفردات من المثل: أمركم في الآية وأمري في البيت، وحرف

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٣١٩.

(٢) السابق، جزء ١١ ص ٢٣٩.

(٣) السابق، جزء ١٢ ص ٣٥.

الجر "على"، و"غمة".

وأما المثل الثاني فقد أشار ابن عاشور إلى ارتباط "في الأرض" بـ "معجزين" ومشتقاتها، وأنه معنى غير مبتكر، ونظره بيت إياس ابن قبيصة، ومما يلاحظ أن محل الشاهد فيه ليس اقتران "في الأرض" بـ "أعجز" وما مثله، بل هو في "فهل تعجزني بقعة من بقاعها"، وقد سبق ذكر "الأرض"، و"البقعة" راجعة إليها، وهذا يشير إلى أن ابن عاشور مهتمٌ بأصل معنى المثل، وأنه حينما يطرق هذا الباب لا يُعنى بهيآت المعاني وصورها كما تقدم في ابتكار السابق.

يتضح أن ابن عاشور يُثبت أن القرآن أتى بمعانٍ وافقت ما اشتهر عند العرب، وهذه الموافقة مربوطه بالشهرة والمألوف في أكثر أمثله، وعُدَّ إلى الأمثلة لترى حذر ابن عاشور من حساسية هذه المسألة؛ إذ كان دقيقَ العبارة عندما يقول: "وإطلاق المرض على هذا شائع مشهور في كلام العرب"، ويقول: "فإطلاق الأنفال في كلامهم على الغنائم مشهور"، فكأنه يشير إلى أنه لا ضير أن يأتي القرآن بما يشيع في كلام العرب، وأن ذلك حاصلٌ كحصول المعاني المبتكرة.

وهذا الذي يقرره ابن عاشور لا يقول به ابن أبي الأصعب في ظاهر عبارته، وذلك عند حديثه عن "حسن الإتيان"، قال: "وهو: أن يأتي المتكلم إلى معنى اخترعه غيره، فيحسن اتباعه فيه، بحيث يستحقه ويحكم له به دون الأول، وهذا الباب مما يخص كلام المخلوقين، ومما أخذ بعضهم من بعض، ولا مدخلَ لشيءٍ من القرآن العزيز فيه؛ فإنَّ القرآن متَّبِعٌ لا متَّبَعٌ" (١).

والفيصل في هذه القضية هو الواقع، فإثبات ابن عاشور لهذه المعاني في كلام العرب قبل القرآن يجعل القضية منتهية عنده، ولا خلاف عليها، وأما ابن أبي الأصعب فربما أراد تنزيه القرآن عن الأخذ والمتابعة، فتولدت عنده الفكرة من موطن التنزيه، لا

من موطن التحقيق، وهذا يُؤكد ما قلناه في " الابتكار القرآني في تراث أهل العلم " (١).
أضف إلى ذلك أن اللفظ له أثره في الاختلاف، فالمتابعة والموافقة وإن كان مؤداهما واحداً من حيث مجيء المعنى القرآني على ما جاء عند العرب، فإن لفظ المتابعة يشعر بالمجاراة والالتجاء والتقليد، التي ينزه القرآن عنها، بعكس لفظ الموافقة الذي يشعر بالتأييد، الذي يلائم عربية القرآن، وأنه جاء وفق سنن العرب في كلامها.
وهذا هو الدافع الحقيقي لقول ابن أبي الأصبع: "فإن القرآن متَّبَع لا مُتَّبِع"، وقد وفق في العبارة أيما توفيق، غير أنه كان حريّاً به ألا يقف مع الاصطلاح في رفض هذه القضية الحاصلة.

ولم يقل الطاهر بالمتابعة أبداً، بل اكتفى بأن أثبت المعنى قبل القرآن، إما بالتنبيه على شهرته، وإما بإثبات شاهد يدل على ذلك (٢).

والعبرة في إيراد هذه الأمثلة هو الاطلاع على ضد المبتكرات، وأن مستخرج المبتكرات هو نفسه مستخرج ما وافق فيه القرآن كلام العرب، وأن الابتكار في نفس ابن عاشور غير ملتبس، ولو كان خلاف ذلك لما مايز بين المبتكرات وضدها، وبالضد تتميز الأشياء.

(١) ينظر من هذا البحث: ص ٥٦.

(٢) وقعت على شاهد قريب جداً في تركيبه من آية قرآنية، وهو قول لقيط بن يعمر الجاهلي:

يَسْعَى وَيَحْسَبُ أَنَّ الْمَالَ مُحْلِدُهُ إِذَا اسْتَفَادَ طَرِيفاً زَادَهُ طَمَعَا

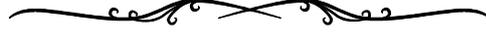
فالشطر الأول يكاد أن يتطابق في صورته مع قوله تعالى: [يحسب أن ماله أخلده] (الهمزة: ٣)، ولو أني أشك في نسبه لشاعر جاهلي، استناداً على القرب نفسه بينه والآية الكريمة، وهكذا يظل كل متاح للعرب من المعاني والتراكيب وعبرها القرآن دائراً بين الابتكار وعدمه على حد سواء حتى تحقق صحة نسبه إلى قائله، فإن قلنا بابتكار معنى آية الهمزة قدحنا في نسبة البيت السابق للقيط، وإن قلنا بعدم ابتكار استدللنا بالبيت نفسه على صحة حكمنا، والبيت جاء في رواية ابن الشجري للقصيدة. ينظر: مختارات شعراء العرب، ابن الشجري، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ١٢.

لعل صورة مفهوم الابتكار قد اكتمل رسمها بعد هذا التطواف الذي تغلغل
متمهلاً في أعماق المبتكرات وما شابهها وما قابلها، وحسبي هذا.



المبحث الثاني

معايير الابتكار



معايير الابتكار

درج ابن عاشور على نسق معين، وطريقة شبه ثابتة في إيراد المبتكرات، وتكررت ألفاظه وعباراته في غالب المبتكرات، وما ذلك إلا لالتزامه بمقاييس ومعايير اتخذها كأدوات للحكم بالابتكار القرآني من عدمه، وهذه المعايير منها ما يرجع للحاكم بالابتكار، ومنها ما يرجع للمبتكر نفسه، وهي -أيضاً- منها ما ينص عليها ابن عاشور صراحةً، ومنها ما يفهم من فحوى تحليله للمبتكر.



(١) الاستقراء الناقص لتعذر التام

بما أن طبيعة الحكم بالابتكار في البيان القرآني يقتضي الإمام بالتراث الشعري والنثري قبل القرآن وحال نزوله، وبما أن ما ضاع من أشعار العرب ومنتورهم أكثر مما بقي، كما قال عمرو بن العلاء: "ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علمٌ وشعرٌ كثيرٌ"^(١)، فإن الجزم بالابتكار أمرٌ متعذر، وغير متوفر لأحد، بل إن الإقدام على اقتحام هذا الباب لا يتأتى إلا لمن أمسك بعلم جمٍّ، وحافضة قوية، وإطلاع واسع، كل ذلك كان في ذهن الطاهر وهو يقتحم هذا الباب، فالتزم كلمات ظنية، وعبارات احتمالية، من شأنها أن تهون عليه هذا الإقدام، وتترك مساحة للقارئ من بعده في النظر في المبتكرات لعله يجد شيئاً فيها.

وهذه الظنية توافرت في كلام ابن عاشور مع اختلاف الألفاظ، فتارةً "أحسب" الذي يدل على الظن فـ "حَسِبَ الشيء كائناً يحسبه ويحسبه، والكسر أجود، حُسباناً ومحسبةً ومحسبةً: ظنه"^(٢)، قال - عن تركيب "وإياي فارهبون" -: "وأحسب أن مثل هذا التركيب من مبتكر أساليب القرآن"^(٣)، وقال - عن إطلاق "واسع" صفةً لله سبحانه -: "وأحسب أن وصف الله بصفة "واسع" في العربية من مبتكرات القرآن"^(٤).

وتارةً "لعل" التي بمعنى عسى أو بمعنى الظن والحسبان^(٥)، قال - عن تركيب "ليس لك من الأمر شيء" -: "وهذه الجملة تجري مجرى المثل، إذ ركبت تركيباً وجيزاً محذوفاً منه بعض الكلمات، ولم أظفر فيها حفظت من غير القرآن بأنها كانت مستعملة

(١) طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجهمي، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني - جدة، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، جزء ١ ص ٢٥.

(٢) لسان العرب، مادة (حسب).

(٣) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٤٥٧.

(٤) السابق، جزء ٣ ص ٢٨٤.

(٥) ينظر: لسان العرب، مادة (لعل).

عند العرب، فلعلها من مبتكرات القرآن^(١)، وقال - عن تركيب " فردُّوا أيديهم في أفواههم " - : " وهذا التركيب لا أعهد سبق مثله في كلام العرب فلعله من مبتكرات القرآن " ^(٢).

ومرةً يؤثر لفظ " الظاهر " الذي يدل على الظهور والرجحان، قال - عن تركيب " وراودته التي هو في بيتها عن نفسه " - : " والظاهر أن هذا التركيب من مبتكرات القرآن " ^(٣)، ولم تخرج عباراته الظنية عن هذه الثلاثة، ومؤداها واحد.

وجرت هذه الكلمات في المصطلحات المقاربة للمبتكرات كذلك، قال _ عن " ويقيمون الصلاة " - : " وأحسب أن تعليق هذا الفعل بالصلاة من مصطلحات القرآن " ^(٤)، وقال - عن إطلاق " الكلالة " - : " وأحسب أن ذلك من مصطلح القرآن؛ إذ لم أره في كلام العرب إلا ما بعد نزول الآية " ^(٥).

وورد ذكرها في المبتكرات التي انطبق عليها المفهوم ولم ينص عليها بالابتكار، كقوله - عن زنة " عَسَاق " - : " وأحسب أنه لم تكن هذه الزنة من هذه المادة معروفة عند العرب " ^(٦).

وتأخذ الظنية شكلاً آخر حينما يكون الابتكار أحد الاحتمالات الواردة، قال: " وإطلاق اسم الصبغة يمتثل أن يكون من مبتكرات القرآن، ويحتمل أن يكون نصارى العرب سموا ذلك الغسل صبغة " ^(٧).

(١) التحرير والتنوير، جزء ٤ ص ٨٣.

(٢) السابق، جزء ١٣ ص ١٩٦.

(٣) السابق، جزء ١٢ ص ٢٥٠.

(٤) السابق، جزء ١ ص ٢٣١.

(٥) السابق، جزء ٤ ص ٢٦٤.

(٦) السابق، جزء ٢٣ ص ٢٨٦.

(٧) السابق، جزء ١ ص ٧٤٣.

فهذان الاحتمالان واردان في كل مبتكر حسبه ابن عاشور من المبتكرات، إلا أنه أجرى عبارته - هنا - مجرى الاحتمالية.

كما أن الظنية تنحو منحى الشرطية، قال - عن الإلهام -: "فهذا اللفظ إن لم يكن من مبتكرات القرآن يكن مما أحياه القرآن" (١).

وهكذا تتقلب الظنية على صور مختلفة، معطية الحكم بالابتكار هيئته، ومنوهة بثبات ابن عاشور على منهجيته، وهذا التأي والتخرج من ابن عاشور لم يقتصر على هذا الجانب فحسب، بل كان متجذراً في طبع الطاهر وعلمه، فهو حاضر في نقله وفهمه وفقهه واستنباطه وتوجيهه (٢).

ومن قبل الطاهر كان العلماء يسرون على هذا النهج، فهذا ابن جني يحكي عن شيخه أبي علي الفارسي فيقول: "وهذا أبو علي رَحِمَهُ اللهُ، كأنه بعدُ معنا، ولم تبين به الحال عنا، كان من تحوُّبه وتأنيه وتحجُّره كثيرُ التوقف فيما يحكيه، دائمُ الاستظهار لإيراد ما يرويه، فكان تارةً يقول: أنشدت لجرير فيما أحسب، وأخرى: قال لي أبو بكر فيما أظن، وأخرى: في ظني كذا، وأرى أني قد سمعت كذا" (٣).

بيد أن هذه الظنية تخلفت في الخصائص الابتكارية والمميزات التي انفرد بها القرآن عن كلام العرب، فترى ابن عاشور في مقدمته التي عقدها عن مبتكرات القرآن يعدد المبتكرات من غير ظنية ولا احتمال؛ ذلك أن سبيل هذه المبتكرات هو الإعجاز، فليس ثمة شك في تفرد القرآن بها، وهي نتاج النظم القرآني الذي أجمع المحققون من أهل العلم

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٢) ينظر أمثلة من ذلك: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٩٩، ١٩٥، ٢٩٠، ٤٦٧، ٤٦٩، وجزء ٢ ص ١٦٦، ٢١٤، ٤١٥، ٤٥٢، وجزء ٦ ص ٣٠، وجزء ٨ ص ٨٤، وجزء ٩ ص ٣٢٠، وجزء ١٥ ص ٣٢٥، وجزء ١٤ ص ٣٢٦، وجزء ٢٤ ص ٣١٣.

(٣) الخصائص لابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٨٤٤.

أنه المعجز للعرب، المخالف لكلامهم، وما قاله ابن عاشور في بداية حديثه يفسر لنا طبيعة المبتكرات التي سردها في مقدمته، حين قال: "هذا وللقرآن مبتكرات تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب"^(١)، فذكر التميز وذكر النظم القرآني.

و غابت الظنية والاحتمالية - أيضاً - من كلامه في بعض المبتكرات الجزئية، وعند التأمل في بعضها نجد أن لذلك أسباباً خفية، فلنا أن نستظهر ما توصل إليه التأمل:

١- في التمثيل في آية الأعراف: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ فَكَلَّمْنَا كَمَا كَلَّمِ الْكَلْبَ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾﴾ [الأعراف: ١٧٦].

قال ابن عاشور: "وهذا التمثيل من مبتكرات القرآن، فإن اللهث حالة تؤذن بحرج الكلب من جراء عسر تنفسه عن اضطراب باطنه، وإن لم يكن لاضطراب باطنه سبب آت من غيره"^(٢).

واضح أن عبارة ابن عاشور في هذا المبتكر جاءت بصيغة الإثبات لابتكار القرآن هذا التمثيل، وأعقبه بتفسير معنى اللهث، ولم يقرن حكمه بالظنية ولا بذكر خلو كلام العرب قبل القرآن من هذا المعنى التمثيلي - كما جرت عادته -، ولعل أول ما نعلل به فقدان الظنية هنا، أنه ذكر في مقدمته أن من مبتكرات القرآن إبداع الأمثال، وأن حسه البلاغي تجاه أمثال القرآن موح برؤيته العميقة لروعيتها وإيجازها، فأكثر المبتكرات التي نص عليها هي من قبيل التشبيه التمثيلي أو الاستعارة التمثيلية، فهو في هذين الصنفين أكثر تحقراً من الابتكار في غيرهما، يضاف إلى ذلك ما يوحى به كلامه في هذا الموضوع؛ فتحليله للتمثيل دال على انفراد القرآن بهذا المثل، كقوله: "وليس لشيء من الحيران حالة تصلح للتشبيه بها في الحالتين غير حالة الكلب اللاهث، لأنه يلهث إذا أتعب وإذا كان في

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) السابق، جزء ٩ ص ١٧٧.

دعة، فاللهث في أصل خلقته^(١)، ثم أردفه بحكمه" وهذا التمثيل من مبتكرات القرآن، فتعلق هذا المشبه وانفراده بالمشبه به وبحالته التي مثلت إحدى القرائن على جدة هذا التمثيل.

وأحسب أن ابن عاشور يرى أن أمثال القرآن التي مثل فيها بالحيوانات كلها من المبتكرات، كما يومئ به كلامه عن آية العنكبوت الآتية.

٢- في التمثيل عند قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَرَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤١].

قال ابن عاشور: "وهذه الهيئة المشبه بها مع الهيئة المشبه قابلة لتفريق التشبيه على أجزائها، فالمشركون أشبهوا بيت العنكبوت في عدم الغناء عمن اتخذوها وقت الحاجة إليها، وتزول بأقل تحريك، وأقصى ما ينتفعون به منها نفعٌ ضعيفٌ، وهو السكنى فيها، وتوهم أن تدفع عنهم، كما ينتفع المشركون بأوهامهم في أصنامهم. وهو تمثيل بديع من مبتكرات القرآن كما سيأتي قريباً عند قوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ في هذه السورة"^(٢).

فهذه إحالة من ابن عاشور لمعرفة دليل الابتكار القرآني لهذا التمثيل، قال عند قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣] "أي: لا يفهم مغزاها إلا الذين كملت عقولهم فكانوا علماء غير سفهاء الأحلام، وفي هذا تعريضٌ بأن الذين لم ينتفعوا بها جهلاء العقول، فما بالك بالذين اعتاضوا عن التدبر في دالاتها باتخاذها هُزءاً وسخرية، فقالت قريش لما سمعوا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ، وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ﴾ [الحج: ٧٣]، وقوله: ﴿كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾ قالوا: ما يستحيي محمد أن

(١) السابق، جزء ٩ ص ١٧٧.

(٢) السابق، جزء ٢٠ ص ٢٥٢.

يمثل بالذباب والعنكبوت والبعوض، وهذا من بهتانهم، وإلا فقد علم البلغاء أن لكل مقام مقالاً، ولكل كلمة مع صاحبها مقاماً" (١).

فإنكار قريش لهذه الأمثال مستلزمٌ لعدم وجودها في كلامهم، فكيف ينكر المنكر شيئاً يفعلُه؟ وما قريش إلا تلك القبيلة التي أحكمت سيطرتها في السلطان واللسان، ولولا ما هي عليه لا تحمل إنكارها بوجود هذه الأمثال عند غيرها.

٣- في المثل عند قوله تعالى: ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٠].

قال ابن عاشور: "وقوله ﴿إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾ تركيب يجري مجرى المثل وهو من مبتكرات القرآن، وحاصل معناه: أن قول المشرك "رب ارجعون" لا يتجاوز أن يكون كلاماً صدر من لسانه لا جدوى له فيه، أي لا يستجاب طلبه له" (٢).

هنا غابت الظنية كما غابت في المثالين السابقين، وقد سبق ما قاله ابن عاشور في إبداع القرآن للأمثال، والظنية - غالباً - قرينةٌ في كلامه لعباراته "لم يرد عند العرب - لم أراه عند العرب - لم أقف على مثله في كلام العرب..."، فغابت بغياب أختها، وهذا يُضْمُّ إلى ما تقدم في المثالين السابقين.

٤- في المحسن البديعي "المقلوب المستوي" عند قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٢].

قال ابن عاشور: "قال العلامة الشيرازي في شرح المفتاح: وهو: نوع صعب المسلك قليل الاستعمال. قلت: ولم يذكروا منه شيئاً وقع في شعر العرب، فهو من مبتكرات القرآن" (٣).

(١) السابق، جزء ٢٠ ص ٢٥٦.

(٢) السابق، جزء ١٨ ص ١٢٣.

(٣) السابق، جزء ١٧ ص ٦٢.

لا شك في أن مقصود ابن عاشور "شعر العرب قبل القرآن"، وغياب الظنية - هنا - ربما يكون لموافقة ابن عاشور مَنْ قبله، فحكمه إلى حكمهم مقرَّبٌ هذا النوع البديعي من تحقيق ابتكار القرآن له، وقد ذكر الرافعي من قبل الطاهر أن هذا النوع لم يرد في كلام العرب قبل القرآن، قال: "بل إن في القرآن شيئاً مما لا يتفق للناس إلا صناعةً، ولا انتبهوا إليه، كهذا النوع الذي يسمونه "ما لا يستحيل بالانعكاس"، وهو الذي يقرأ من أوله إلى آخره سواء، فمنه في القرآن قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ﴾، وقوله: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ (٣) " (١).

٥- في الاستعارة عند قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدَ وَمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَأُنصِرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِبَلَاءِ بَعْضِكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (٤) [محمد: ٤].

قال ابن عاشور: "والأوزار: الأثقال، ووضع الأوزار تمثيل لانتهاء القتال بحال وضع الحمل أو المسافر أثقاله، وهذا من مبتكرات القرآن" (١).
تقدم أن ذوق ابن عاشور تجاه التمثيل القرآني عالٍ جداً، وأنه كثيراً ما يحس بتفرده على كلام العرب حتى في معناه العام.

بل إن ابن عاشور - أحياناً - يذهب إلى أكثر من هذا، فيؤكد ما قاله غيره في ابتكار القرآن لمعنى معين، ويشير أنه القول الفصل، فحين حكى قول الزجاج في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٤٩]: "وهو نظم لم يسمع قبل القرآن ولم تعرفه العرب" قال: "قلت: وهو القول الفصل؛ فإني لم أره في شيء من كلامهم قبل القرآن" (١).

ولئن دفع ابن عاشور ما قاله الزجاج في ابتكار القرآن لمعنى النظم إلى التأكيد، فمن الغريب جداً عدم تنصيبه بالابتكار مع اقتضائه السياقي.

(١) إعجاز القرآن، الرافعي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثامنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ٢٥٧.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٢٦ ص ٨٢.

(٣) السابق، جزء ٩ ص ١١٢.

وليس يلزم أطراد طريقة ابن عاشور ومحاسبه على إيراد ما نريد، إنما للباحث عن الحقيقة أن يقرأ ما بين السطور، ويتغلغل في زوايا كلام العلماء، " لأن كلام العلماء مبني على الضبط والتدقيق"^(١)، وما التساؤل عن مثل هذه الجزئيات إلا قراءة للبواطن المخفية لاستنبات دقائق حفت بالكلام، وخبايا لاحت من السياق، ربما تفصح عما تركه العالم من كنوز للقارئ المتيقظ، الذي يبحث عن المفقود بالموجود، وعن المحذوف بالمدكور.



(١) السابق، جزء ١ ص ١٥٥.

(٢) نسبية عدم الوجود قبل القرآن

من ينظر إلى مفهوم الابتكار يجد أن هذا المعيار هو مناط الابتكار وماهيته، وجدة المعاني والألفاظ والتراكيب والأساليب آتية من النظر القبلي لها، فلا جرم أن يبرز هذا المعيار في جميع المبتكرات عند ابن عاشور، وأن ينص عليه نصاً لا لبس فيه، فبتحقيقه يتحقق الابتكار، وبتخلفه يتخلف الابتكار، يقول ابن عاشور: "وقد تتبعت أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدتها مما لا عهد بمثلها في كلام العرب"^(١).

على أن الوجود قبل القرآن يستلزم أصلاً يرجع إليه، فليس من المعقول أن ينسحب هذا المعيار إلى عصر آدم وبدء الخليقة، إذ حديث ابن عاشور عن كلام العرب قبل القرآن، فحيثُ نحن أمام أصليين لا ثالث لهما وجه ابن عاشور نظره إليهما، وهذا الاعتبار معتبر، إذا أخذنا أن المبتكرات لغوية من ساسها إلى رأسها، وأن ابن عاشور إنما يستخرج الضدين: ما وافق القرآن فيه كلام العرب، وما ابتكره القرآن في كلام العرب، يقول ابن عاشور: "وقد اشتمل القرآن على أنواع أساليب الكلام العربي وابتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها"^(٢).

ولذلك رفض ابن عاشور سحب معياره إلى التوراة والإنجيل حينما تحدث عن ابتكار لفظ "آية" وقال: "وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن"، وقال في نفس السياق: "ولذا لا يحق لجمل التوراة والإنجيل أن تسمى آيات، إذ ليست فيها هذه الخصوصية في اللغة العبرانية والآرامية، وأما ما ورد في حديث رجم اليهوديين اللذين زنيا من قول الراوي: "فوضع الذي نشر التوراة يده على آية الرجم" فذلك تعبير غلب على لسان الراوي على وجه المشاكلة التقديرية تشبيهاً بجمل القرآن، إذ لم يجد لها اسماً يعبر عنها"^(٣).

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٢.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١١٥.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٧٤.

وكان أكثر دقة لما قيّد النصارى بالعرب في "ابتكار صبغة" قال: "ويحتمل أن يكون نصارى العرب سموا ذلك الغسل صبغة" (١).

وينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أن القرآن نزل في ثلاث وعشرين سنة منزلاً مفرّقاً، وما زالت العرب في هذه الفترة تقول الشعر والنثر وتبتكر في كلامها معاني وألفاظاً وأساليب متنوعة، فالقبليّة - حتماً - نسبة عند ابن عاشور، وما كان له من سلطان في توقيت أشعار العرب ومثورهم إبان نزول القرآن، وورد في كلامه كثيراً "قبل القرآن"، وهو يريد: قبل نزول الآية المضمنة للمبتكر، فأطلق الكل وأراد الجزء، جرياً على المعروف من استعمالات البلغاء، قال - عن ﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ [الطارق: ٣] -: "وأحسب أن استعارة الثقب لبروز شعاع النجم في ظلمة الليل من مبتكرات القرآن، ولم يرد في كلام العرب قبل القرآن" (٢).

وأقل منه أن يُحدّد الزمن بـ "الجاهلية"، قال - عن المسجد الحرام -: "فأما اسم المسجد الحرام، فهو من الألقاب القرآنية جعل علماً على حریم الكعبة المحيط بها وهو محل الطواف والاعتكاف، ولم يكن يعرف بالمسجد في زمن الجاهلية" (٣).

فربما كان تعلق المبتكر بالشعائر الدينية هو الذي دعاه إلى أن يؤثر "زمن الجاهلية" على غيره، وهكذا هي كلمات العلماء يجر بعضها بعضاً، منساقاً إلى تطلب المعنى وإيضاحه كل الوضوح.

(١) السابق، جزء ١ ص ٧٤٣.

(٢) السابق، جزء ٣٠ ص ٢٥٩.

(٣) السابق، جزء ٢ ص ٢٩.

(٣) الانتشار بعد القرآن

كثيراً ما أشار ابن عاشور إلى تأثير القرآن في لغة العرب، من إحداث أنماط تعبيرية، وصور بلاغية، وإطلاقات مجازية، فتقت للشعراء من بعده مسالك و منافذ يتخذها من رام حسن التعبير، وجمال الصورة، وسمو العبارة، يقول: "وقد عرف في القرآن تشبيه الهدى بالنور، والضلال بالظلمة، والبرهان بالطريق، وإعمال النظر بالمشي، وشاع ذلك بعد القرآن في كلام أدباء العربية" (١).

وما الشيوخ إلا برهان صادق على اتخاذهم هذه التشبيهات نموذجاً يقتضى، بل إن كثرة الشيوخ تقرب الاستعارة القرآنية من الحقيقة، يقول ابن عاشور: "وإطلاق النزغ هنا على وسوسة الشيطان استعارة، شبه حدوث الوسوسة الشيطانية في النفس بنزغ الإبرة ونحوها في الجسم بجامع التأثير الخفي، وشاعت هذه الاستعارة بعد نزول القرآن حتى صارت كالحقيقة" (٢).

ولا حصر لما أحدثه القرآن في لغة العرب، فقد بث لأهلها روح البلاغة، وأعطاهم حياة لغوية جديدة، فما التمس بيان أرفع منه، ولا اتبع كلام أرقى منه، فالبلغاء من بعده تستقي منه ولا تدانيه، وتنتقي منه ولا تباريه، فلا جرم أن يرفع اسمه، ويعلى قدره.

ثم إن ابن عاشور تجاه المبتكرات آخذٌ بهذا النظر البعدي الذي أحدثته في كلام العرب - وإن كان بقلّة مقارنةً بنظيره القبلي -، فشيوع هذا الإطلاق، أو ذلك المثل، أو تلك الاستعارة آيةٌ على تأثر الأدباء والشعراء بالمبتكرات القرآنية، قال - عن ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ -: "والأوزار: الأثقال، ووضع الأوزار تمثيل فشبهت حالة انتهاء القتال بحالة وضع الحمال أو المسافر أثقاله، وهذا من مبتكرات القرآن، وأخذ منه عبد ربه

(١) السابق، جزء ٢٧ ص ٤٢٩.

(٢) السابق، جزء ٩ ص ٢٣٠.

السلمي، أو سليم الحنفي قوله:

فَأَلْقَتْ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّ بِهَا النَّوَى كَمَا قَرَّ عَيْنًا بِالْإِيَابِ الْمَسَافِرُ

فشبه حالة المنتهي من كلفة بحالة السائر يلقي عصاه التي استصحبها في سيره" (١)، وقال - عن ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (١٧) - : "وهذه مبالغة عجيبة، وهي من مبتكرات القرآن فيما أحسب؛ لأنني لم أر هذا المعنى في كلام العرب، وأما البيت الذي يذكر في شواهد النحو وهو:

إِذَنْ وَاللَّهِ نَرْمِيهِمْ بِحَرْبٍ تُشِيبُ الطِّفْلَ مِنْ قَبْلِ الْمَشِيبِ

فلا ثبوت لنسبته إلى من كانوا قبل نزول القرآن ولا يعرف قائله، ونسبه بعض المؤلفين إلى حسان بن ثابت، وقال العيني: لم أجد في ديوانه، وقد أخذ المعنى الصمة بن عبدالله القشيري في قوله:

دَعَانِي مِنْ نَجْدٍ فَإِنَّ سِنِينَهُ لَعَيْنَ بِنَا شِيئًا وَشَيَيْنًا مُرْدًا" (٢).

فابن عاشور في هذا المبتكر والذي قبله نظر إلى ما بعد الابتكار، ومن استفاد من هذا المعنى الابتكاري، ولكن هل اتخذ ابن عاشور معيار الانتشار بعد القرآن دليلاً على ابتكار القرآن له؟.

إن المعتمد في الابتكار - كما تقدّم - هو النظر القبلي لها، غير أن انتشار المعنى الابتكاري فيه ملمح خفي على ابتكار القرآن له، إذ تطلب الأولية في المعنى المشترك دافعاً لمعرفة السابق له، وانتشار المعنى بعد نزول القرآن إذا ضمّمته مع معيار عدم الوجود قبل القرآن مقربان لتحقيق الابتكار القرآني، فربما كان في ذهن ابن عاشور - وهو يحكم بالابتكار - متابعات الشعراء للمبتكرات القرآنية، ولكنه صرف همّه لما قبلها تقديماً للأهم، وإلا فشعر العرب ومنشورهم زاخران بالاستفادة من المعاني القرآنية في شتى

(١) السابق، جزء ٢٦ ص ٨٢.

(٢) السابق، جزء ٢٩ ص ٢٧٥.

صورها، يدرك ذلك مَنْ شَدَّ شَيْئًا مِنْ أَدَبِ الْعَرَبِ بَعْدَ الْقُرْآنِ، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ - عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ حِشْبٌ مُمْسِكَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَادُونَ فَاحْذَرُهُمْ فَتَلَاهُمُ اللَّهُ إِنْ يَوْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤] -: "وَأَتْبَعَ انْتِفَاءَ فَقْهِ عَقُولِهِمْ بِالتَّنْبِيهِ عَلَى عَدَمِ الْإِغْتِرَارِ بِحَسَنِ صُورِهِمْ، فَإِنَّهَا أَجْسَامٌ خَالِيَةٌ عَنِ كِمَالِ الْأَنْفُسِ، كَقَوْلِ حَسَّانٍ - وَلَعَلَّهُ أَخَذَهُ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ -:

لَا بَأْسَ بِالْقَوْمِ مِنْ طُولٍ وَمِنْ غِلْظٍ جِسْمِ الْبِغَالِ وَأَحْلَامِ الْعَصَافِيرِ" (١)

وَيَقُولُ عَنِ إِطْلَاقِ الْكَلَالَةِ: "وَأَحْسَبُ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ مِصْطَلَحِ الْقُرْآنِ؛ إِذْ لَمْ أَرَهُ إِلَّا مَا بَعْدَ نَزُولِ الْآيَةِ، قَالَ الْفَرَزْدَقُ:

وَرِثْتُمْ قَنَاةَ الْمَجْدِ لَا عَنُ كَلَالَةٍ عَنِ ابْنِي مَنْافٍ عَبْدِ شَمْسٍ وَهَاشِمٍ" (٢)

وَهَذَا الْمَعْيَارُ يُؤْخَذُ مِنْ فَحْوَى كَلَامِ ابْنِ عَاشُورٍ، وَهُوَ مِفْتَاحٌ لِمَعْيَارِ عَدَمِ الْوُجُودِ قَبْلَ الْقُرْآنِ، فَبِهَا اسْتَخْرَجَ ابْنُ عَاشُورِ الْمَبْتَكِرَاتِ، وَعَلَيْهَا ارْتَكَزَ عَمَلُهُ تَجَاهَ الشَّوَاهِدِ الشَّعْرِيَّةِ بِصِفَةِ عَامَّةٍ.

وَلَا بَدَّ مِنَ التَّنْبِيهِ إِلَى أَنَّ الْمَبْتَكِرَاتِ لَصِيقَةٌ بِثِقَافَةِ ابْنِ عَاشُورِ الشَّعْرِيَّةِ وَالنَّثْرِيَّةِ، وَلِذَا كَانَ هَذَا الْمَعْيَارُ الْبَعْدِي مَسْتَتِرًا خَلْفَ الْمَعْيَارِ الْقَبْلِيِّ، وَلَوْلَا هَذَا الْعِبْرَةُ لَمَا ذَكَرْهُنَا.

(١) السابق، جزء ٢٨ ص ٢٣٨.

(٢) السابق، جزء ٤ ص ٢٦٤.

(٤) تمييز المبتكر

ابن عاشور من أولئك الذين يرون أن الابتكار في نفسه مزية، وأن الفضل راجع للابتداع في الأساليب والمعاني من غير تدبر الطريقة التي أدي بها المعنى المبتكر، وإن كان ابن عاشور دقيق التأمل في طرائق أداء المعاني، قال: "ومن أكبر شرف المعنى أن يكون مبتكراً غير مسبوق، ثم أن يكون بعضه مبتكراً وبعضه مسبوقاً، وبمقدار زيادة الابتكار فيه يدنو من الشرف" (١).

فهذا الرأي حافز له في استخراج المبتكرات القرآنية التي تفوق بها القرآن على كلام العرب، والتي هي من وجهة نظره من الإعجاز، فلا ريب أن يمسك بهذا المعيار كلما ألهمه ذوقه بتفرد القرآن بمبتكر ما.

ومن البين جداً أن المبتكرات التي ذكرها في المقدمة إنما قال بها لتمييزها، قال: "هذا وللقرآن مبتكرات تميز بها عن بقية كلام العرب" (٢)، وبدأ يعددها مبرزاً جوانب تميزها وإعجازها، ولو وُجد نظيرها في كلام العرب، قال: "ومما يتبع هذا أن القرآن يتصرف في حكاية أقوال المحكي عنهم، فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب إعجازه لا على الصيغة التي صدرت فيها" (٣).

فالتصرف في حكاية الأقوال طريقة عربية معروفة كما قال في نفس السياق: "وللعرب في حكاية الأقوال اتساع مداره على الإحاطة بالمعنى دون التزام الألفاظ" (٤).

وإذا انتقلنا إلى المبتكرات الجزئية لم نعدم أخذه بهذا المعيار، فحين تحدث عن الكناية في آية الكهف: ﴿ فَضْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ۝١١ ﴾ [الكهف: ١١]،

(١) شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق: ياسر المطيري، مكتبة دار المنهاج - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ، ص ١٠٦.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ص ١٢٠.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٤) السابق، جزء ١ ص ١٢١.

قال: "وهذه الكناية من خصائص القرآن لم تكن معروفة قبل هذه الآية، ومن الإعجاز" (١).

فالذي دعاه على الحكم بجدة هذه الكناية إنما هو التميز، ولذا قال بإعجازها، وإن كانت هذه الكناية من ابتكار السبق كما سبق.

ولم ينس أن يوضح التميز في المبتكر غير مكتفٍ بالقول بالابتكار، قال عن المثل "فاسأل به خبيراً": "وهذا يجري مجرى المثل، ولعله من مبتكرات القرآن نظير قول العرب: "على الخبير سقطت" يقولها العارف بالشيء إذا سئل عنه، والمثلان وإن تساويا في عدد الحروف المنطوق بها فالمثل القرآني أفصح لسلامته من ثقل تلاقي القاف والطاء والتاء في "سقطت"، وهو - أيضاً - أشرف لسلامته من معنى السقوط، وهو أبلغ معنى لما فيه من عموم كل خير، بخلاف قولهم: على الخبير سقطت، لأنها إنما يقولها الواحد المعين" (٢).

فأنت ترى من هذا التأمل العميق في المبتكر، ومقارنته بالمثل العربي، وعلوه عليه بفصاحته ونظمه، كيف جعل ابن عاشور يحكم بالابتكار مع وجود المعنى العام في كلا المثلين: العربي والقرآني؟

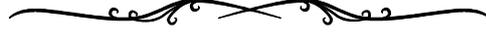
يتضح أن التميز داعٍ للقول بالابتكار عند ابن عاشور، سواء أظهر هذا التميز أم لم يظهره، وهو معيارٌ فتح على ابن عاشور أبواب التأمل والتدبر في المبتكرات، وأرشده لاستنبات النكات البلاغية الدقيقة، فمع جدة المبتكرات لم يغفل ابن عاشور سياقاتها وطريقة أدائها، كما مرّ في كلامه السابق.

(١) السابق، جزء ١٥ ص ٢٦٨.

(٢) السابق، جزء ١٩ ص ٦١.

المبحث الثالث

الابتكار وعربية القرآن



الابتكار وعربية القرآن

عندما يثبت الطاهر ابن عاشور الابتكار في القرآن، الذي مرتكزه الجدة على العرب، فإن التساؤلات تتطرح، والشبه تتوارد، في قضايا حول الابتكار، كُلُّهَا يَعُودُ إِلَى اعتراض القول بالابتكار لمسلمةٍ واحدةٍ، وهي عربية القرآن.

ومن أجل هذه الواردات كان لزاماً على البحث الإجابة عن كل ما يعترض على قضيته الكبرى، والطاهر هو أحقُّ من يجيب، ومقاله أبلغ وأوفى في مثل هذا، بيد أننا بحاجة إلى قراءة الإجابة على ضوء هذه الحقائق المطروحة، ولن نجد - عند الطاهر - لكل سؤالٍ جواباً، وحسبنا التأمّل في كلامه وكلام علمائنا السابقين رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِي هذه القضايا.

وعلى ضوء هذه القضايا سأجعل لكلٍّ منها عنواناً ينضوي تحته التحقيق.



(١) الابتكار وعربية القرآن

القرآن عربي في ألفاظه وتراكيبه وأساليبه، قال تعالى: ﴿وَلَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥]، قال الطاهر: "والباء: للملابسة، واللسان: اللغة، أي: نزل بالقرآن ملابساً للغة العربية مبينة، أي: كائناً بلغة عربية" (١).

والآيات كثيرة في تقرير هذه الحقيقة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف: ٣]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم: ٤]، وقوله: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزمر: ٢٨].

انبنى على هذه الحقيقة أن معرفة كلام العرب واجبة عند النظر في كلام الله، وأن من تصدى لتفسير كتاب الله لا بد له - وجوباً شرعياً - من التمكن من هذه اللغة تمكناً يتيح له الفهم السليم، والاستنباط القويم لمعاني الآيات، قال ابن فارس: "إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه؛ وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عربي" (٢).

ومن ثمَّ فإنَّ أيَّ غفلة في هذا الجانب تنشئ تفاسير معوجة ومعاني خاطئة وقواعد مضطربة، فهل حصل لابن عاشور هذا عندما نص على الابتكار وأخرج أمثلته؟ وهل الابتكار يقدر في عربية القرآن؟

كلُّ ذلك لم يكن، فالطاهر ابن عاشور أمسك بالعربية مفتاحاً في كل تفسيره، وتمكن منها أشد التمكن، وهو القائل: "إنَّ مُفسِّرَ الْقُرْآنِ لَا يُعَدُّ تفسِيرَهُ لمعاني القرآن

(١) السابق، جزء ١٩، ص ١٩٠.

(٢) الصاحبى في فقه اللغة، ص ٥٠.

بالغاً حدَّ الكمال في غرضه، ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آيه المفسرة، بمقدار ما تسمو إليه المهمة من تطويل واختصار، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما في أي القرآن من طرق الاستعمال العربي، وخصائص بلاغته، وما فاقت به أي القرآن في ذلك؛ لئلا يكون المفسر حين يعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا المفسر^(١).

وقد قال - قبل أن يخط حرفاً في التفسير -: "التفسير: شرح مراد الله تعالى من القرآن ليفهمه من لم يصل ذوقه وإدراكه إلى فهم دقائق العربية، وليعتاد بممارسة ذلك فهم كلام العرب وأساليبهم من تلقاء نفسه، دعا السلف إلى تدوينه شعورهم بضعف اللغة العربية بين أكثر المسلمين بسبب كثرة الدخلاء فيها"^(٢)، وعدَّ من أسباب الضعف في التفسير الضعف في اللغة والبلاغة^(٣).

وعند التطبيق نراه يرفض أقوالاً؛ لأنها خالفت معهود العرب، قال - في ﴿وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] -: "وقيل: تقديم المجرور مفيد لقصر الفاعل على المفعول، وهو تكلف، ومثله غير معهود في كلامهم"^(٤)، وقال - في ﴿هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٥٩] -: "وقيل: حذف مجرور دَلَّ عليه المذكور، والتقدير: هل تنقمون إلا الإيثار؛ لأنكم جائرون وأكثركم فاسقون، وهذا تخريج على أسلوب غير معهود؛ إذ لم يعرف حذف المعطوف عليه في مثل هذا"^(٥).

يعني ابن عاشور جيداً أن القول المخالف لمعهود العرب في كلامه جديرٌ بالطرح والرفض، ومع أنه يتوسع في القياس، ويرى أن ليس شرطاً أن يكون الاستعمال شائعاً في

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٠٢.

(٢) أليس الصبح بقريب، ص ١٦٤.

(٣) السابق، ص ١٦٧.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ٢ ص ٢٢.

(٥) السابق، جزء ٦ ص ٢٤٤.

كلام العرب^(١)، ويرى عدم الوقوف على ما جاء عن العرب إذا سوَّغته القواعد^(٢)، مع ذلك فهو ملتزم غاية الالتزام بركن العربية الركين في النظر في المفردات والأساليب والتراكيب، وفي تخريج الأقوال وتنظيرها وقبولها أو رفضها.

وهذا يعطي برد اليقين فيما جاء عن الطاهر، وأن الغفلة مأمونة إن كان في الابتكار غفلة.

وإذا انتقلنا إلى المبتكرات وتأملناها فلن نرى شيئاً يقدر في عربية القرآن، فالابتكار لفظاً أو معنى أو أسلوباً خالف لغة العرب، ولم يخرج عنها، قال ابن عاشور: "الجهة الثانية - أي من أوجه الإعجاز -: ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما يكن معهوداً في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة"^(٣).

فليس معنى أن القرآن عربي هو التوافق التام في التراكيب والمعاني والأساليب، بل المقصود التوافق في الجنس، وإلا فالقرآن يخالف لغة العرب في الأغراض والمقاصد، وفي المعاني الكثيرة التي ابتكرها، وفي الأساليب المستجدة في نظم الكلام التي وقف دونها العرب، وكل ذلك تسمع به اللغة، وهو - قبل ذلك - من طبيعة اللغة في التطور والتغير.

فمن حيث الألفاظ جاء الابتكار في الدلالة والاصطلاح والوصف والصيغة، وكل ذلك جائز للعرب أن يفعلوه في لغتهم، فكيف إذن بمن أعطاهم هذه اللغة؟ كما قال الجاحظ: "فإذا كانت العرب يشتقون كلاماً من كلامهم وأسماء من أسمائهم، واللغة عارية في أيديهم ممن خلقهم ومكنهم وأهمهم، وكان ذلك صواباً عند جميع الناس، فالذي أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق وأوجب طاعة، وكما أن له أن يبتدىء الأسماء؛ فكذلك له أن يبتدئها مما أحب.. قد سمي كتابه المنزل قرآناً، وهذا الاسم لم يكن

(١) ينظر: السابق، جزء ٦ ص ٢٧٠.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٢ ص ٢٧٩.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١٠٤.

حتى كان" (١).

ومن حيث المعاني فالأمر أوضح، فلم يقف القرآن عند معاني العرب الإفرادية والتركيبية والمقاصد العامة، وجاء بمعان جديدة سواء كانت في متناولهم أو لا. ومن المعلوم أن باب المعاني متناهٍ إلى غير حدٍّ عند البشر، وأن حكمها "خلاف حكم الألفاظ؛ لأنَّ المعاني مبسطة على غير غاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة" (٢).

وأما الأساليب فقد نص ابن عاشور على أن القرآن ابتكر أساليب في نظم الكلام لم يعرفها العرب، وتجدد بأفانين من التصرف جدد بها في لغة العرب.

وكل ذلك لم يخرج من عربيته، ولم يُنكر العرب لما سمعوه أي شيء من ألفاظه ومعانيه وأساليبه، ولم يقدحوا فيه، وهم الحريصون على أي زلة تجاه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما جاء به.

وما توارد عليه العلماء في الاستشهاد بلغة العرب في بيان معاني الألفاظ وطرائق الاستعمال لا يقدح في إثبات الابتكار، إذ هذا المجال الرحب معنيٌّ بتلمس النواحي الآتية:

* المعاني اللغوية الوضعية للمفردات:

وهو بيان معاني المفردات الغريبة، والاستشهاد لها من شعر العرب، وأشهر ما ورد في هذا الجانب ما جاء في قصة ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مع نافع الأزرق (٣)، وأكثر ما جاء عن

(١) الحيوان، جزء ١ ص ٣٤٨.

(٢) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، دار الجيل - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، جزء ١ ص ٧٦.

(٣) الإتيان في علوم القرآن، ص ٣٠١ وما بعدها، وقد درست مسائل ابن الأزرق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء)، فجمعت رواياته في الكتب المطبوعة والمخطوطة، وعلقت عليه تعليقات لطيفة، وقالت في مقدمة الدراسة: "المسائل معروفة لعلماء اللغة والشعر والقرآن، على خلاف بينهم في طرقهم إليها

السلف رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ من هذا الباب، كقول الطبري - من المفسرين - في معنى "ألفينا" في قوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا﴾ [البقرة: ١٧٠] يعني: وجدنا، كما قال الشاعر:

فألفيته غير مُستعَبٍ ولا ذاكر الله إلا قليلاً^(١)

وكقول سعيد بن جبير - من التابعين - في قوله تعالى: ﴿وَأَطَعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾

[الحج: ٣٦]: "القانع: السائل الذي يسأل، ثم أنشد قول الشاعر:

لمأل المرء يُصلحه فيبقى معاقره أعفُ من القُنوع"^(٢).

وكأقوال مجاهد والسدي والربيع وغيرهم، و"أغلب البحث اللغوي في كتب

اللغويين: من معاني القرآن، وغريبه، ومعاجم اللغة، وغيرها من المدونات اللغوية، كان منصباً على بيان معاني المفردات"^(٣).

وإذا عدنا للمبتكرات الإفرادية لم نر القول بابتكارها يقدر في عربية القرآن،

ويخالف ما أوضحه العلماء في هذا الجانب من معانٍ لهذه الألفاظ، والاستشهاد لها من كلام العرب، وذلك من وجوه:

الأول: أنه ليس يلزم أن يكون لكل لفظ قرآني شاهد شعري؛ لأن القرآن حجة

عربية، فهو يحتاج به ولا يحتاج له، فللقرآن أن يأتي بمدلولات أو صيغ جديدة للفظ العربي، كما كانت العرب تفعل، بشرط أن يكون للفظ أصل في لغة العرب، وهو ما سمّاه

= وأسانيدهم، وفي مساقها وعددها، وربما اختلفوا كذلك في المروي عن ابن عباس في تفسير بعضها وشواهد عليها". ينظر: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء)، دار المعارف - مصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ، ص ٢٨٩ وما بعدها.

(١) ينظر: تفسير الطبري، حققه وعلق حواشيه: أحمد شاكر ومحمود شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، جزء ٣ ص ٣٠٦.

(٢) ينظر: الدر المنثور، السيوطي، تحقيق: د. عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، جزء ١٠ ص ٥٠٨.

(٣) التفسير اللغوي، د. مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية ١٤٢٧ هـ، ص ٦٧٥.

ابن عاشور الوضع النوعي عند ابتكار "سجين"، قال: "وهذا الاسم من مصطلحات القرآن لا يعرف في كلام العرب من قبل، ولكن مادته وصيغته موضوعتان في العربية وضعاً نوعياً، وقد سمع العرب هذا الاسم ولم يطعنوا في عربيته" (١).

الثاني: أن المبتكرات الإفرادية عند ابن عاشور لم يأت أكثرها من جهة المعنى اللغوي الذي حرره العلماء، وإنما جاء الابتكار في النقل، أي: نقل دلالتها من العموم إلى الخصوص الوصفي كالذي تراه في "واسع" و"الجاهلية" و"الأقصى" و"آية"، وما جاء في الاستعمال كـ "ذات بين" و"الإلهام" لا بد أن يكون له أصل في مادته وصيغته في استعمال العرب.

الثالث: أن نفي ابن عاشور الوجود عند العرب، غير إثبات ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ معرفة العرب بمعنى اللفظة القرآنية، فالجهة منفكة لما تقرر في الوجهين السابقين.

وأما المعاني المجازية فواضح أن ابتكارها جاء معتمداً على المدلول اللغوي، وهو منها بسبب، وليس للدلالة المجازية حدود، ولم يقل أحد بأن ابتكار المعنى المجازي في اللفظة العربية يخرجها من دائرة اللغة.

* مذاهب العرب في كلامهم:

مما اتفق عليه العلماء أن القرآن أتى على طرائق العرب ومذاهبهم، وكان هذا معياراً يقيسون عليه أقوالهم في التفسير، ومقياساً يردون به على شبه الطاعنين في بلاغة القرآن، قال أبو عبيدة: "ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجمع...." (٢)، وقال ابن قتيبة: "القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ١٩٥.

(٢) مجاز القرآن، لأبي عبيدة، عارضه بأصوله وعلق عليه: د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، جزء ١ ص ٨.

بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللقن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي" (١).

والمبتكرات لا تعترض هذه الحقيقة ولا تقدح فيها، وذلك من وجهين:

الأول: أن المبتكرات جاءت على طرائق العرب ولم تخرج عن معهودهم، والابتكار أتى من التمييز في هذه الناحية، خذ على سبيل المثال: الإيجاز والإطناب والحذف وضرب الأمثال وأفانين التصرف فقد أثبتها ابن عاشور في كلام العرب.

الثاني: أن المبتكرات - خاصة مبتكرات السبق - يتركز الابتكار فيها على المعنى، والذي أفهمه من كلام العلماء في تقرير هذه القضية، أنهم لا يقصدون المعنى الذي أداه التركيب القرآني من التشبيه والمجاز والكناية والمبالغة وغيرها، وإنما يقصدون قوالب هذه المعاني، وطرقها العامة، وواضح من كلام أبي عبيدة وابن قتيبة أنهم معنون بإثبات المجاز والحذف والتوكيد والمظاهر العامة لأساليب القرآن، وليس في كلامهم ما يشير إلى وقوف القرآن عند معاني تشبيهات العرب واستعاراتهم وكنياتهم وغيرها، وما جاء معنياً بالمعاني القرآنية ومقارنتها بما جاء عند العرب لم يكن يلتزم باستخراج المبتكرات، بل كان يجمع بين ما سبق القرآن وما تابعه، فيورد أشعار الجاهليين ويورد أشعار الإسلاميين والمخضرمين المتابعة لما جاء في القرآن، والهدف إظهار المزية والطبقة العالية لأسلوب القرآن المعجز، وبيان التأثير الفعال الذي أحدثه القرآن في أدب العربية، هذا ما تراه في مثال الرماني: "القتل أنفى للقتل" وموازنته بآية ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وما تراه جملةً في "مجاز القرآن" لأبي عبيدة، و"تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة، و"الجمان في تشبيهات القرآن" لأبي القاسم بن نايقا البغدادي (١) وغيرها.

(١) تأويل مشكل القرآن، ص ٥٨.

(٢) ينظر: الجمان في تشبيهات القرآن، لابن نايقا البغدادي، حققه وشرحه: محمد رضوان الداية، دار الفكر ٢٠٠٢ م، وقد تتبع المبتكرات التي ذكرها ابن عاشور فلم أجده ذكر لها شاهداً من شعر الجاهلية، بل ذكر متابعات الشعراء لهذه التشبيهات، ينظر مثلاً: ص ٨٩، و ص ٢٠٨.

* التراكيب النحوية:

وهي داخلة فيما سبق من أن التراكيب أتت على سنن العرب وطرائقهم، والعلماء في مثل هذا ينظرون ما جاء في القرآن بكلام العرب، في الحذف والذكر والتقديم والتأخير وغيرها، والهدف تفعيد قواعد الاستعمال، والاستئناس لقول، والترجيح بين الأقوال.

ومبتكرات التراكيب جاء غالبها من جهة المعنى الذي لا يتعلق بهذا الجانب، وما نصَّ عليه بأنه " تركيب مبتكر " إما أن يعود إلى معنى التركيب، وإما أن يقصد به التركيب المرادف للأسلوب، وذلك بأنَّ يبتكر طريقة في النظم لم تكن معهودة في صورتها اللفظية، ومعلومٌ أنَّ مثل هذه التراكيب المبتكرة تتحرك ضمن أطر صارمة لا تتبدل ولا تتغير، فالفاعل لن يصبح يوماً منصوباً، والحال لن يتحول يوماً إلى الرفع، وإنما تنمو اللغة بين هذه الثوابت وتتحرك في مساحات شاسعة على مستوى التراكيب والدلالات .



(٢) الابتكار وإبانة القرآن

وُصِفَ الْقُرْآنُ بِـ "مَبِينٍ" وَصَفَ مَدْحَ وَثْنَاءَ، وَكَثِيراً مَا سَبِقَ ذَلِكَ الْوَصْفَ أَوْ تَبِعَهُ وَصَفَهُ بِـ "عَرَبِيٍّ"، وَهِيَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ مِنْ أَسْبَابِ أَنْزَالِهِ هَذِهِ اللُّغَةُ أَنَّهَا أَبِينٌ لُغَةً، وَأَجْدَرُ لُغَةً لِأَنَّ تَوْدِيَّ رِسَالَةِ هَذَا الْقُرْآنِ، وَأَنَّ الْعَرَبَ الْمَعَاصِرِينَ لَنْزُولِهِ هُمْ أَوَّلُ مَنْ يَتَبَيَّنُ مَعَانِيَهُ، وَأَحَقُّ مَنْ يَنْشُرُ هِدَايَتَهُ لِلنَّاسِ أَجْمَعِينَ، وَلَوْ تَأَمَّلْتَ كُلَّ الْآيَاتِ فِي هَذَا الشَّانِ لَوَجَدْتَ التَّصْرِيحَ بِهَذَا الْغَرَضِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿الرَّتِّلْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (١) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَاناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ [يوسف: ٢-١] قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "وَكَونَهُ عَرَبِيّاً يَفِيدُ إِبَانَةَ أَلْفَاظِهِ الْمَعَانِي الْمَقْصُودَةَ لِلَّذِينَ خَوَّطَبُوا بِهِ ابْتِدَاءً، وَهُمْ الْعَرَبُ؛ إِذْ لَمْ يَكُونُوا يَتَبَيَّنُونَ شَيْئاً مِنَ الْأُمَّةِ الَّتِي حَوْلَهُمْ؛ لِأَنَّ كِتَابَهُمْ كَانَتْ بِاللُّغَاتِ غَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ" (١).

وَعَنْ تَعْلِيلِ أَنْزَالِهِ بِالْعَرَبِيَّةِ يَقُولُ ابْنُ عَبَّاسٍ: "وَقد أَفْصَحَ عَنِ التَّعْلِيلِ الْمَقْصُودِ جُمْلَةٌ "لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"، أَي: رَجَاءُ حَصُولِ الْعِلْمِ لَكُمْ مِنْ لَفْظِهِ وَمَعْنَاهُ؛ لِأَنَّكُمْ عَرَبُ، فَزَوْلَهُ بِلِغَتِكُمْ مُشْتَمِلاً عَلَى مَا فِيهِ نَفْعُكُمْ هُوَ سَبَبٌ لِعَقْلِكُمْ مَا يَحْتَوِي عَلَيْهِ" (٢) (١).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٢ ص ٢٠١.

(٢) السابق، جزء ١٢ ص ٢٠٢.

(٣) لَمْ أَشَأْ أَنْ أَقْفَ مَعَ كُلِّ آيَةٍ مِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ أَتَأَمَّلُهَا وَأَسْتَوْضِحُ بِهَا قَضِيَّةَ الْإِتِّبَاطِ بَيْنَ وَصْفِي: الْعَرَبِيَّةِ وَالْإِبَانَةِ فِي وَصْفِ الْقُرْآنِ؛ إِذْ لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الْبَحْثِ الرَّئِيسِ تَحْرِيرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَفِي تَصَوُّرِي أَنَّ التَّأَمُّلَ الْمُبْدِئِيَّ يَهْدِي إِلَى هَذَا التَّلَازُمِ الْعَجِيبِ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ، صَرَاحَةً أَوْ ضَمْنًا، فَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: [كِتَابُ فَصَّلْتَ آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ] (فَصَّلْتَ: ٣) تَجِدُ التَّفْصِيلَ الَّذِي هُوَ نَوْعٌ مِنَ الْإِبَانَةِ يِقَارَنُ الْوَصْفَ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَالْآيَاتُ: [حَمٌّ * وَالْكِتَابُ الْمُبِينُ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ] (الزَّخْرَفُ: ١-٣) وَ[وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانٌ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مَبِينٌ] (النَّحْلُ: ١) وَ[وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ] (الشُّعْرَاءُ: ١٩٢-١٩٥) تَدَلُّنَا أَنَّ هَذَا ثَنَا عَلَى الْقُرْآنِ بِأَنَّهُ حَقَّقَ الْغَرَضَ الْأَسْمَى مِنَ الْبَلَاغَةِ عَلَى أَكْمَلِ وَجْهِهِ، وَقد فَهَمَ الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ أَبُو مُوسَى مِنْ كَلَامِ الْبَاقِلَانِي أَنَّهُ قَاعِدَةُ الْحَسَنِ فِي الْبَيَانِ رَاجِعَةٌ إِلَى الْوَضُوحِ فِي قَوْلِ الْبَاقِلَانِي: "فَمَا كَانَ فِي تَصْوِيرِ الْمَعَانِي أَظْهَرَ فِي كَشْفِهَا لِلْفَهْمِ الْغَائِبِ عَنْهَا، وَكَانَ مَعَ

والمبتكرات نمط جديد على العرب، قد يتوهم في بادئ الأمر أن إثباتها في القرآن يعترض معرفة العرب بكلامهم، ومن ثمَّ يغمض عليهم فلا يتبينون منها شيئاً. والحقيقة تقول بخلاف ذلك، فلا المبتكرات التي استخرجها ابن عاشور ولا المبتكرات التي أشار إليها من قبله أخذت صفة الغموض الذي يستغلق على العربي فهمه، وليس من شرط الابتكار أن يضيفي على الكلام التعمية والتلبيس حتى لا يفهمه أحد، بل إن مبتكرات القرآن التي استخرجها ابن عاشور أخذت من البيان حظه من البلاغة والفصاحة، وتأدية المعاني بطرائق واضحة بينة، " ولا يجوز أن نفهم أن الظهور والوضوح، وقوة الكشف تعني: قرب الغور، أو السطحية؛ لأن الكلام الذي لا غور له ولا باطن له، ليس من مادة العلماء في المدارس، وإنما القرب والوضوح والكشف في تجويد الصياغة، وصقل الصور، والدقة في الإبانة، وشدة تحقيق المعنى المطلوب، ولباقة التصرف في العبارة عنه، البارعة في نظمه " (١).



= ذلك أحكم في الإبانة عن المراد، وأشدَّ تحقيقاً في الإيضاح عن المطلب، وأعجب في وضعه، وأرشق في تصرفه، وأبرع في نظمه، كان أولى وأحق بأن يكون شريفاً". ينظر: مراجعات في أصول الدرس البلاغي، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ٢٢٢.

(١) مراجعات في الدرس البلاغي، ص ٢٢٢.

(٣) المعاني الابتكارية وفهم المخاطبين

لا بدَّ من الإقرار بأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَّرَ لِلصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مَا اسْتَغْلَقَ عَلَيْهِمْ فَهَمَهُ، وَأَنَّهُمْ كَانُوا يَسْأَلُونَهُ، كَالَّذِي رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَأَيْنَا لَمْ يَظْلَمْ نَفْسَهُ؟ قَالَ: لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ، لَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ: بِشَرِكٍ، أَلَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلِ لَقْمَانَ لابْنِهِ: ﴿يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]" (١).

إن هذا الحديث له دلالات كثيرة فيما نحن فيه، أولها: أن تفسير النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلظلم جاء من تفسير القرآن بالقرآن، وهذا يعطي لمعاني ألفاظ القرآن سياجاً من الخصوصية في الدلالة.

وثانيها: أن الصحابة - رضوان الله عليهم - فهموا من الظلم المعنى اللغوي الذي يعرفونه ويستعملونه؛ ولذلك قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ليس كما تقولون" أي: ليس معناه ظلم النفس، وظلم الغير داخل من باب أولى.

وثالثها: أن دلالة الظلم على الشرك دلالة لم يعرفها العرب، وجاء بها الإسلام لإقرار أن أكبر الظلم أن تشرك بالله غيره، وأن أعظم وضع للشيء في غير موضعه وضع العبادة في غير محلها، وبمعايير الطاهر ابن عاشور فإن هذا الإطلاق: إطلاق الظلم بمعنى الشرك من مبتكرات القرآن، تماماً كإطلاق لفظ "الجاهلية" على أهل الإشراف، والأدلة على أن هذا الإطلاق مبتكر ما تقدم من عدم معرفة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ المقصود، وهم عربٌ خُلِّصُوا، ثم تفسير الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لها من القرآن، والتصريح الواضح في الحديث بنفي المعنى المعروف المتبادر: "ليس كما تقولون"، يضاف إلى ذلك المعنى الإسلامي الذي خصص هذا اللفظ بهذه الدلالة، وقد ذكر ابن حجر العسقلاني أنه من

(١) سبق تحريجه، ينظر: ص ٤١.

العام الذي أريد به الخصوص^(١)، والظاهر لم يُشر إلى شيء مما يتعلق بالابتكار في تفسير هذه الآية^(٢).

والمهم أن معاني القرآن الإفرادية والتركيبية كانت بينة لدى الصحابة ومن بعدهم، وأنهم يتفاوتون في فهمها، وأنه لا يوجد في القرآن من حيث المعنى متشابه كلي، خفي عليهم جميعاً، كيف وكان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بينهم يسألونه عن دقائق مسائل دينهم، ويتدارسون القرآن بينهم، كما قال أبو عبد الرحمن السلمي: "حدثنا الذين كانوا يقرئونا - عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهم - أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل"^(٣).

والمبتكرات فهموها قطعاً، وقد نص ابن عاشور على أنهم فهموا المراد بالمسجد الأقصى مع احتمال ابتكار وصفه، قال: "وأحسب أن هذا العلم له من مبتكرات القرآن، فلم يكن العرب يصفونه بهذا الوصف، ولكنهم لما سمعوا هذه الآية فهموا المراد منه أنه مسجد إيلياء، ولم يكن مسجد لدين إلهي غيرهما يومئذ"^(٤).

وإشارته إلى أنه لم يكن مسجد لدين إلهي غيرهما - أي: المسجد الحرام والمسجد

(١) ينظر: فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، عن الطبعة التي حققها أصلها: عبد العزيز بن باز، ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، جزء ١ ص ١١٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ٧ ص ٣٣٢.

(٣) ينظر: تحقيق هذه المسألة في: شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، شرحه: د. مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ، عند شرحه لقول شيخ الإسلام: "يجب أن يعلم أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه" ص ٨٨ وما بعدها، وكذلك: فجر الإسلام لأحمد أمين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الحادية عشر ١٩٧٥ م، عند رده قول ابن خلدون: "أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه". ص ١٩٥.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ١٤.

الأقصى - قرينة خارجية على فهم المراد، وكذلك نرى في كل المبتكرات أن هناك قرائن لفظية ومعنوية، داخلية وخارجية تدل على المراد.

ولا يعني هذا أن فهم المعاني المبتكرة وفهم المعاني غير المبتكرة على مستوى واحدٍ، وأنهما على درجة واحدة من الوضوح، بل من طبيعة بعض المعاني المبتكرة أن تحفى على بعض السامعين، ولا يهتدي لمعناها إلا الفطن، خاصةً ما كان من قبيل المجاز.



المبحث الرابع

الابتكار والإعجاز



الابتكار والإعجاز

القدر المشترك بين الابتكار والإعجاز هو التجدد الذي حصل على العرب، فالابتكار - كما سبق - سبق لم يعرفه العرب، والإعجاز سؤاله الدائر " ما هذا الذي تجدد بالقرآن من عظيم المزية، وباهر الفضل، والعجيب من الرصف، حتى أعجز الخلق قاطبة؟ " (١).

من أجل هذا فإن الابتكار عند الطاهر ابن عاشور رَحْمَةُ اللَّهِ يَتَقاطع مع الإعجاز في أحد قسميه، فقد أرجع ملاك الإعجاز إلى ثلاث جهات:

" الجهة الأولى: بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول كفيات في نظمه مفيدة معاني دقيقة، ونكاتٍ من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيد أصل الوضع، بحيث يكثُر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيءٌ من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم.

الجهة الثانية: ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهوداً في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة.

الجهة الثالثة: ما أودع فيه من المعاني الحكمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة، وهذه الجهة أغفلها المتكلمون في إعجاز القرآن من علمائنا مثل أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض " (٢).

ثم فصل القول فيها ومثل عليها ووصفها وصفاً إجمالياً، وليس الحديث عن الإعجاز عند الطاهر حتى نفصل في كل منها، ولكن العناية متجهة إلى الجهة الثانية التي سبق القول أن المبتكرات جاءت في سياقها، وهي " ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف

(١) دلائل الإعجاز، ص ٩.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٠٤.

في نظم الكلام مما لم يكن معهوداً في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة".

قال - عند التفصيل في الوجه الثاني - : "وأما الجهة الثانية: وهي ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في أساليب الكلام البليغ، وهذه جهة مغفولة من علم البلاغة.."^(١). وهذا الوجه يدور حول الإبداع في الأسلوب والتميز القرآني في النظم، وهو مبني على ما ولده النظم من تراكيب وأساليب.

وقد حَصَرَ الدكتور علي العطار هذا الوجه في التفنن، قال: "والتفنن في الأسلوب تميّزٌ عند الشيخ حتى كون أسأً من معاهد لإعجاز القرآني من الجانب البلاغي"^(٢)، ففهم أن الإعجاز في التفنن في الأسلوب، والأولى أن يجعل في الإبداع في الأسلوب حتى يبقى على عموم قوله: "ما أبدعه القرآن"، وحتى لا نبقى في إشكالية مصطلح التفنن عند ابن عاشور، حيث إنه قال - هنا - : "من أفانين التصرف"، وقال - عند التفصيل في الأساليب - : "ومن أساليبه ما أسميه بالتفنن، وهو: بداعة تنقلاته من فن إلى فن بطريق الاعتراض والتنظير والتذييل والإتيان بالمترادفات عند التكرير؛ تجنباً لثقل تكرير الكلم.."^(٣)، فلا يحسن أن نحصر الوجه الثاني في أحد أمثله.

وبما أن ابن عاشور أدخل "المبتكرات" في حديثه عن هذا الوجه، فسنورد سبب ذلك - على ما نراه - وعلاقة المبتكرات بهذا الوجه، ووجهة هذين الغرضين واحدة، وقد مضى شيءٌ من التحقيق عند حديثنا عن معنى الابتكار.

لما سرد ابن عاشور أساليب القرآن المخالفة لكلام العرب، المتميزة عنه، المعجزة - في نظره - للعرب، ضمَّنَّها عنوانه "مبتكرات القرآن" الذي يظن في بادئ الرأي أنه استطراد لا علاقة له بالإعجاز، ولكن التحقيق أن هذه "المبتكرات" هي من الإعجاز

(١) السابق، جزء ١ ص ١١٣.

(٢) الاستعارة التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير، ص ١٢٨.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١١٦.

في رأيه، وذلك من وجوه:

أولها: أن الأصل في إيراد المبتكرات في هذا المكان بالتحديد هو صلتها الوثيقة بما أبدعه القرآن من أفانين التصرف مما لم يوجد في كلام العرب، وهي بمنزلة التمثيل على هذا الوجه.

ثانيها: أن الطاهر نصَّ على الإعجاز في بعض المبتكرات فقال - في أول المبتكرات -: "فمنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة، وقد نبه عليه العلماء المتقدمون، وأنا أضم إلى ذلك أن أسلوبه يخالف الخطابة بعض المخالفة، بل بطريقة كتاب يُقصد حفظه وتلاوته، وذلك من وجوه إعجازه؛ إذ كان نظمه على طريقة مبتكرة ليس فيها اتباع لطرائقها القديمة في الكلام"^(١).

وبهذا يوافق الرماني الذي جعله من وجوه إعجاز القرآن وسماه "نقض العادة"، قال: "وأما نقض العادة فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة: منها الشعر ومنها السجع ومنها الخطب ومنها الرسائل، ومنها المنشور الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة"^(٢)، والباقلاني القائل: "منها - أي من وجوه إعجاز نظمه -: ما يرجع إلى الجملة، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم، تنقسم إلى أعاريض الشعر، على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع.... وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق"^(٣).

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ١١١.

(٣) إعجاز القرآن، الباقلاني، ص ٣٥.

وقال ابن عاشور - في صياغة الأقوال - : " وللعرب في حكاية الأقوال اتساع مداره على الإحاطة بالمعنى دون التزام الألفاظ، فالإعجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إعجازُ للقرآن لا للأقوال المحكية " (١).

ثالثها: أن ما ذكره من أساليب مبتكرة جاءت من نظم الكلام، ولذا قال: " هذا وللقرآن مبتكرات تميز بها نظمه عن كلام العرب " (٢)، والتميز هو الإعجاز، وقد سبق أن نبهنا على هذا، وسمينا هذا النوع " ابتكار التميز"، وهو أحد معنيي الابتكار عنده.

ومن حيث الجملة سنجد أن هذه الخصائص والمزايا هي التي أجملها عبد القاهر حين قال: " أعجزتهم مزايا ظهرت في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبية، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان " (٣).

فكان أشمل وأدق من الطاهر في مبتكراته، إلا أن الطاهر كان أوضح حين مثل

وشرح.

وأما ما يتعلق بـ " ابتكار السبق " فلا نجد أي إشارة صريحة للطاهر تنص على إعجازه، إن في لفظه وإن في معناه، سوى كناية أشار إلى خصوصيتها وإعجازها، قال - عن ﴿ فَضْرَبْنَا عَلَىٰ عَاذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴾ [الكهف: ١١] -: " والضرب على الأذان كناية عن الإنامة؛ لأن النوم الثقيل يستلزم عدم السمع، ولأن السمع السليم لا يجبه إلا النوم، بخلاف البصر الصحيح فقد يجبه بتغميض الأجفان، وهذه الكناية من خصائص القرآن لم تكن معروفة من قبل هذه الآية، وهي من الإعجاز " (٤).

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٣) دلائل الإعجاز، ص ٣٩.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ٢٦٨.

ومن الواضح أن مقصده غير متوجه إلى نظم هذه الكناية، وأن حديثه منصب إلى خاصية ابتكار القرآن لمعنى هذه الكناية، وأن العرب لم يكن ليتوصلوا إلى هذا الترابط العجيب بين اللازم والملزوم؛ لدقته وارتباطه بدقائق وظائف بدن الإنسان، وبهذا يرى ابن عاشور الإعجاز في ابتكار السبق في المعنى المبتكر من غير نظر إلى نظمه.

وكأنني بالطاهر يرى أن هذه المعاني القرآنية ليست في متناول العرب، إما لأنها دقيقة خفية لا تتناسب وطبيعة عقولهم وسمت حياتهم كهذه الكناية، وإما لأنها تتجاوز طبيعة أروضهم ومدارك علومهم، كالذي تجده في تصوير بطلان أعمال الكفار في آية النور: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ كَدُّهُ لَمْ يَكْدِرْهَا ۗ وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، "فإن عناصر هذه الصورة لا توجد في بيئات البلاد الحارة، ولم يشاهد العرب البحور ذات الظلمات الناتجة عن تدافع وتراكم الأمواج، بعضها فوق بعض بفعل الأعاصير، وإنما يوجد هذا في بلاد الشمال، أو في الشرق الأقصى، فمن يعلم هذا ويخبر به سوى العليم الخبير سبحانه" (١). وهذا التشبيه من المبتكرات التي قال فيها: "أما القرآن فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها" (٢)، ولم يظفر بالتنصيص على ابتكاره عند تفسيره لهذه الآية (٣).

والظاهر أن الطاهر يرى أن الإعجاز حاصل في المعاني بارتباطها بالنظم، فهو يقول: "تحدى الله تعالى هؤلاء بمعاني القرآن كما تحداهم بألفاظه؛ لبلاغته" (٤).

قال ذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وأورد احتمالين لمعنى التدبر - هنا -، الأول:

(١) إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز، د. محمد إبراهيم شادي، مكتبة جزيرة الورد - المنصورة، بدون تحديد الطبعة ولا التاريخ، ص ٣١٧.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢١.

(٣) ينظر: السابق، جزء ١٨ ص ٢٥٤.

(٤) السابق، جزء ٥ ص ١٣٧.

أن يتأملوا دلالة جملة تفاصيل آياته على مقاصده التي أرشد إليها المسلمين، والثاني: أن يتأملوا دلالة جملة القرآن ببلاغته على أنه من عند الله، وأن الذي جاء به صادق، ورجَّح الأول لدلالة السياق عليه، وقال: "كلا المعنيين صالح بحالهما - أي بحال المنافقين -، إلا أن المعنى الأول أشد ارتباطاً بما حكي عنهم من أحوالهم" ^(١).

والذي يعنيني من هذا أن معاني المبتكرات داخلية فيما عممه الظاهر هنا، ولا يمكن أن نفهم أنه يقول بإعجاز المعاني بذاتها عموماً، فقد أثبت معاني كثيرة وافق القرآن فيها ما عند العرب ^(٢)، ويبدو أنه في مبتكرات السبق - في المعنى خصوصاً - ركَّز على عموم المعنى، غير أنه بمسألة إعجاز معاني هذه المبتكرات بذاتها، وذلك لوضوحها عنده، فهو - في الإعجاز - كغيره لا يفصل بين معاني القرآن وطريقة أدائها.

ولو عدنا إلى علماء الإعجاز في حديثهم عن جزئيات النظم لرأينا عبد القاهر يرفض إرجاع مناط الإعجاز إلى معنى غريب مبتكر يُستخرج أو استعارة بعيدة يُفطن إليها أو طريقة وأسلوب في النظم يُخترع، قال: "وطريقة أخرى في ذلك، وتقريراً له على ترتيب آخر، وهو أن الفضل يجبُ والتقديم إما معنى غريب يسبق إليه الشاعر فيستخرجه، أو استعارة بعيدة يُفطن لها، أو طريقة في النظم يُخترعها، ومعلومٌ أن المعول في دليل الإعجاز على النظم" ^(٣).

فمع اعترافه بقيمة الابتكار بشتى صورته، نراه يرفض أن يكون الإعجاز محصوراً في سبق أتى به القرآن في معنى أو تركيب أو طريقة في النظم، وهذه الأقسام التي ذكرها جاءت أمثلتها عند ابن عاشور.

وعبد القاهر في نصه السابق رفض عود الإعجاز إلى الابتكار من حيث المعنى وحده؛ لأنه سيؤدي إلى هدم ما أسسه وارتضاه من أن الإعجاز راجع أصله إلى نظم

(١) السابق، جزء ٥ ص ١٣٨.

(٢) ينظر من هذا البحث: ص ١٣٤.

(٣) الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ١٣٣.

الكلام، لا إلى المعنى بذاته ولا إلى اللفظ بذاته، وإشارته الجلييلة في "الدلائل" توحى باستبعاده أن يكون المعنى المبتكر بذاته معجزاً، قال: "ثم إذا نظرنا في المعاني التي يصفها العقلاء بأنها معانٍ مستنبطة، ولطائف مستخرجة، ويجعلون لها اختصاصاً بقائل دون قائل، كمثّل قولهم في معاني أبيات من الشعر: "إنه معنى لم يسبق إليه فلان، وأنه الذي فطن له واستخرجه، وأنه الذي خاص عليه بفكره، وأنه أبو عذره"، لم تجد تلك المعاني في الأمر الأعم شيئاً غير الخبر الذي هو إثبات المعنى للشيء ونفيه عنه" (١).

فكانه يشير إلى أن المعنى المبتكر غالباً ما يأتي في إثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه، وأنه غير متعلق بالنظم بالدرجة الأولى، وما كان كذلك لا يصح أن نُعَلِّق الإعجاز به.

على أن هذه المعاني المبتكرة إذا نُظِر لها باعتبار نظمها، فسُنِرَى عبد القاهر يدخلها ضمن الإعجاز، فهي من مقتضيات النظم، قال: "وذلك لأن هذه المعاني - التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب من بعدها - من مقتضيات النظم، وعنهما يحدث، وبها يكون" (٢).

وكذلك فعل الباقلاني فإنه رفض أن يكون الإعجاز عائداً إلى أنواع البديع وحدها، وعلّل "أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة، ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له، كقول الشعر، ورصف الخطب، وصناعة الرسالة، والحذق في البلاغة، وله طريق يسلك، ووجه يقصد، وسلم يرتقى فيه إليه، ومثال قد يقع طالبه عليه" (٣).

والذي أفهمه أن الباقلاني لا يعلق الإعجاز بوجوه البديع التي ذكرها من التشبيه والاستعارة والمطابقة والتجنيس وغيرها، ولذا أثبت وجودها في الشعر، فأورد شواهد هذه الأنواع من الشعر والقرآن، ولم يتعرض لنظم القرآن لهذه الأنواع، وهذا الذي جعل

(١) دلائل الإعجاز، ص ٥٤٣ - ٥٤٤.

(٢) السابق، ص ٢٠١.

(٣) إعجاز القرآن، الباقلاني، ص ١١١.

أحد أهل العلم يؤكد أن الباقلاني خفيت عليه حقيقة أن إعجاز هذه الألوان البديعة بنظمها لا بوجودها وقالها العام^(١)، ولو تأمل ختام كلام الباقلاني لهذه القضية لنزع - على الأقل - عن تأكيده، فقد قال الباقلاني: "وإنما لم نطلق القول إطلاقاً؛ لأننا لا نجعل الإعجاز متعلقاً بهذه الوجوه الخاصة، ووفقاً عليها، ومضافاً إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة في الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة، متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المستبشع، والتعمل المستشنع"^(٢).

نعم كان حرياً به أن يعلق هذه الأنواع بالنظم الذي كثيراً ما نبه على إعجازه، وأن تتضح عنده قضية إعجاز هذه الأنواع والوجوه كما كانت عند عبد القاهر، ولو أني أشعر من كلامه السابق تقرير ما يقوله عبد القاهر، وهو شبيه بما قاله في المعنى السادس من وجوه إعجاز القرآن: "وهو أن الذي ينقسم عليه الخطاب، من البسط والاقتصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح، والتجوز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم موجودة في القرآن، وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم، في الفصاحة والإبداع والبلاغة"^(٣).

وتجاه مبتكرات السبق تكون الدائرة أصغر مما تناوله عبد القاهر والباقلاني، فهما يتحدثان عن عموم هذه الوجوه حيثما وجدت في القرآن، والمبتكرات إنما تكون في شيء من معانيها، فهناك تشبيهات مبتكرة وهناك تشبيهات غير مبتكرة، وكذلك في الاستعارة والكناية وغيرهما، وإيرادنا لكلام عبد القاهر والباقلاني يلامس هذه القضية بالعموم فعلاً، بيد أنه لا يضع اليد على مكان هذه المعاني المبتكرة من الإعجاز.

والباقلاني كان قريباً من هذه الناحية حينما ربط بين المعاني المبتكرة في التشريع

(١) ينظر: الإعجاز في نظم القرآن، د. محمود السيد شيخون، المؤسسة العربية الحديثة - القاهرة، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، ١٣٥.

(٢) إعجاز القرآن، الباقلاني، ص ١١٢.

(٣) السابق، ص ٤٢.

وأصل الدين، وإلباسها الألفاظ البديعة، فاقترض هذه المعاني لهذه الألفاظ مما يتعذر على البشر، قال: "وهو أن المعاني التي تضمنها في أصل وضع الشريعة والأحكام، والاحتجاجات في أصل الدين، والرد على الملحدين، على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة، مما يتعذر على البشر ويمتنع؛ وذلك أنه قد علم أن التخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس، أسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعاني مبتكرة" (١).

فهذه المعاني المبتكرة هي التي اقتضت نظماً معجزاً، ولها تأثيرها المباشر في طرائق الأداء، ومن إعجاز القرآن أن ينشئ لهذه المعاني ألفاظاً وأساليباً تناسب جدتها، والباقلاني يشير إلى قيمة هذه المعاني المبتكرة لا إلى إعجازها بذاتها، وإنما أردنا - هنا - أن نبه إلى يقظته تجاه هذه المعاني التي وسمها بالمبتكرة، وصلتها الوثيقة بالنظم المعجز.

إنه من الخطأ الواضح أن يجزأ الإعجاز البلاغي، فيجعل في المعنى بذاته، أو في اللفظ بذاته، وكل رأي وقع في هذا التشریح بين اللفظ والمعنى والنظم فقد وقع عرضةً للنقد أو الرفض، وعبرة الخطابي هي الأسلم والأوفى من حيث العموم: "واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم التأليف، مضمناً أصح المعاني" (٢).

(١) السابق، ص ٤٢.

(٢) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٢٧.

المبحث الخامس

مصادر المبتكرات



مصادر المبتكرات

تقدم قول ابن عاشور في المبتكرات: "ولم أذكر أي عشرت على مثله في كلام العرب" (١)، وما ماثلها من العبارات التي توحى بأن المبتكرات من مشكاة بحثه هو، وأنه لم يعتمد على أحد سبقه، ولو كان كذلك لنسبه إليه؛ لأننا عهدنا من الطاهر في تفسيره أن ينسب الأقوال إلى مظانها أو قائلها (٢)، وما نظن بابن عاشور إلا الأمانة التي تملي عليه أن يرجع القول إلى صاحبه، كمثل إيراده لقول ابن الأعرابي في "السلسيل": "وقال ابن الأعرابي: لم أسمع هذه اللفظة إلا في القرآن، فهو عنده من مبتكرات القرآن الجارية على أساليب الكلام العربي" (٣).

وإنما أردت من هذا أن أنبه لأمانة الطاهر فيما ينقله، خاصة تلك الاستنتاجات النابعة من الاستقراء الطويل والبحث الجهد، والمبتكرات من أخص هذه الاستنتاجات.

تجده ينص على من سبقه في ذكر المبتكر أو حتى مَنْ أوماً إليه، كما في مثالين من مبتكرات التميز، قال في الأول: "فمنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة، وقد نبه عليه العلماء المتقدمون، وأنا أضم إلى ذلك أن أسلوبه يخالف أسلوب الخطابة بعض

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٤٥٧.

(٢) منهج ابن عاشور في عزو الأقوال إلى مصادرها جاء على ثلاثة طرق:

١- يصرح بذكر اسم الكتاب، ولا يشير إلى اسم المؤلف.

٢- يصرح باسم المؤلف، ولا يصرح باسم المصدر.

٣- يصرح باسم المصدر والمؤلف معاً.

ينظر: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير، ص ١٢١، والاستعارة

التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير، ص ٧٠.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٢٩ ص ٣٩٦.

المخالفة" (١)، وقال في الثاني: "ومنها أنه جاء على أسلوب التقسيم والتسوير، وهي سنةٌ جديدةٌ في الكلام العربي أدخل بها عليه طريقة التبويب والتصنيف، وقد أوما إليها في الكشف إيماءً" (٢).

وأما المبتكرات التي لم تخل من كلماته المصدرة بهمزة المتكلم أو المذيلة بتاء المتكلم أو يائه، فظاهر البيان ألا مصدر لها إلا ابن عاشور، وهذا ما التزمه في بداية تفسيره نحو سائر فتوحاته الابتكارية، يقول: "وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه، وما أجلبه من المسائل العلمية، مما لا يذكره المفسرون، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة، ولست أدعي انفرادي به في نفس الأمر، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم، وكم من فهمٍ تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم" (٣).

وكأنه يتكلم هنا عن المبتكرات بخاصة؛ إذ لا نجد خروجاً عن هذه المنهجية في المبتكرات عموماً، فعند التمعن الدقيق لكلامه هذا نجد أن تمييزه لابتكاراته جرى في غالب المبتكرات بوضعه علامات نصّبها في عباراته:

- "ولم أذكر أني عثرت على مثله في كلام العرب".

- "وأحسب" - "فيما أظن".

- "ولم أظفر فيما حفظت من غير القرآن بأنها كانت مستعملة في كلام العرب".

- "واعلم أني لم أقف على استعمال " ذات بين " في كلام العرب".

- "وهذا التركيب لا أعهد سبق مثله في كلام العرب".

- "ولم أقف على أن العرب كانوا يكونون".

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٧-٨.

وهل نتوقف عند حد ابن عاشور في مصدرية مبتكراته، ونسلم له بأسبقيته إليها؟ هذا ما يرفضه ابن عاشور نفسه حين قال في كلامه السابق: "وكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم؟ وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم؟"، ولذا سعت الدراسة في فصلها التطبيقي إلى تجلية هذا الأمر.

وينبغي أن يقال في هذا الصدد أن كل ما قرأه ابن عاشور يعتبر مصدراً من مصادر التحرير والتنوير، سواء أظهره أو لم يظهره، وهذا ما نبه إليه الدكتور علي العطار حين قال: "ننبه إلى أن مصادر الشيخ في هذا الكتاب ليست هي ما ذكرَ فحسب^(١)، بل وراءها عدد كبير لم يدع المقام تسميته"^(٢).

وقد تقدم أن أفردتُ للمبتكرات قبل ابن عاشور، ولم يكن الهدف حينذاك البحث عن مصادر المبتكرات بقدر ما كان محاولةً لجمع عدد صالح يهياً للمبتكرات عند ابن عاشور، وإثبات أسبقية الأقدمين في هذه القضية، وأن ابن عاشور لم يكن بدعاً في هذا الباب، بيد أننا وجدنا تقاطعاً كبيراً بين هذه المبتكرات وبين المبتكرات عند ابن عاشور، فـ"القرآن" و"الآية" و"السورة" نصّ الجاحظ على جدة إطلاقها في القرآن، فقد نقل السيوطي عنه قوله: "سمى الله كتابه اسماً مخالفاً لما سمي العرب كلامهم على الجملة والتفصيل، سمي جملته: قرآناً، كما سماوا: ديواناً، وبعضها سورة كقصيدة، وبعضه آية كالبيت"^(٣)، وهي كذلك عند ابن عاشور، وقد سبق تقرير الجاحظ أن الله سمي كتابه

(١) أي: ما ذكره الطاهر من مصادر في بداية تفسيره، وهي: "الكشاف" و"المحرر الوجيز" و"مفاتيح الغيب" وتفسير البيضاوي، وتفسير الألوسي، وما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتزاني على الكشاف، وما كتبه الشيخ محمد بن عرفة التونسي، وتفسير الطبري، وكتاب "درة التنزيل". ينظر: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧. وقد أحصى الدكتور علي العطار ما يزيد على الثلاثمائة مصدر، من خلال تتبعه واستقرائه للتحرير والتنوير، وأوصى بضرورة توفر أحد الباحثين لدراسة متأنية عميقة مستقلة لهذا الموضوع. ينظر: الاستعارة التمثيلية، ص ٧٠

(٢) الاستعارة التمثيلية، ص ٦٣.

(٣) الإتيان في علوم القرآن، ص ١٣٥.

قرآناً، وهذا الاسم لم يكن مستعملاً عند العرب^(١)، ولم يشر ابن عاشور في هذه الثلاثة إلى قول الجاحظ أبداً.

وكذاك ابتكار "الجاهلية" الذي قال بابتكاره ابن خالويه في كتابه "ليس في كلام العرب"، لا نجد أي إشارة للطاهر إلى قول ابن خالويه، مع أن الكتاب مصدر من مصادر "التحرير والتنوير"^(٢).

أقفُ أمام تأويلين لهذه الموافقة، إما أن تعود إلى قول الطاهر السابق: "وكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم؟ وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم؟" فتكون من وضع الحافر على الحافر - كما يقال -، وإما أن يكون قد قرأها، وتوارت من ذاكرته التحقيقية إلى ذاكرته المطوية.

ولا أستبعد أن يكون قد قرأ كثيراً من هذه الشذرات هنا وهناك، وأنها انطوت في ذاكرته، وكونت منابت جيدة للمبتكرات التي استخرجها.

ومن حيث الجملة قد سبقت الإشارة إلى كلمة ابن أبي الأصبع المصري في المبتكرات: "ولو تُتَبَّعَ ذلك في الكتاب الكريم لُوجِدَ لهذا الموضوع أمثالٌ شتى"^(٣)، وأن ابن عاشور ربما قرأها واستفاد منها، وانطوت في نفسه، وتحافتت من ذاكرته الواعية.

(١) ينظر من هذا البحث: ص ٦١.

(٢) ينظر: الاستعارة التمثيلية، ص ٧٢.

(٣) تحرير التحرير، ص ٤٧٤.

الفصل الثاني

الفصل الثاني

الدراسة التطبيقية

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

- ✿ المبحث الأول: في المفردات.
- ✿ المبحث الثاني: في التراكيب والأساليب.
- ✿ المبحث الثالث: في التصوير البياني.
- ✿ المبحث الرابع: في التحسين البديعي.

تهيئة

لئن سبق تصور مفهوم الابتكار ومعايره والحديث عن إعجازه ومصادره في الفصل السابق، فإنَّ هذا الفصلَ مَعْنِيًّا بالتفصيل والتحليل لكل مبتكرٍ على حدة، فاتفق أن يُسمى بـ "الدراسة التطبيقية"، مقابلًا للفصل السابق الذي حاول بلورة قضايا الابتكار في إطارٍ نظريِّ.

بدءاً لم أكن لأقف مع اللفظ فأدرس المبتكرات التي نصَّ عليها بلفظ الابتكار فحسب، إذ هذه نظرة حرفية للظاهرة التي تقلبت ألقابها، وتقاربت مفاهيمها إلى درجة الاتفاق في أحيان كثيرة، فوجب تسجيلها ودراستها دراسة واعية على أي لفظ كانت، كان هذا أول إجراء فعلته، جمعت المبتكرات المنصوص عليها وما شابهها في العبارة، وجعلتُ أوجه المشابهة في:

١- تحقق المعيار الرئيس في الابتكار، وهو احتمال جدة الكلمة أو التركيب أو المعنى أو الأسلوب.

٢- مشابهة العبارة لعبارة المبتكرات، بنسبة الحكم إلى نفسه، وتوفر الكلمات الظنية "أحسب - أظن..".

والأول هو الأساس، والثاني عاضدٌ له، ولذلك استبعدتُ بعض الأمثلة لعدم صراحة الأول، كقوله في "جهد أيانهم"، وفي إطلاق "الجمعة" وغيرها.

ثم صنفتُها تصنيفاً يُراعى فيه إدخال بعض المتشابهات في مبتكر واحد - خاصة في مبتكرات التميز -؛ كي تجمل العبارة، ويستغنى عن الإعادة، وغالب المبتكرات التي جاءت في مواضع من الآيات درستُها فرداً، كل في قسمه الخاص به، أو مجاله البلاغي المنصوص عليه، إما في المفردات، وإما في التراكيب والأساليب، وإما في التصوير البياني، وإما في التحسين البديعي، وتلك مباحثٌ أربعة حواها هذا الفصل. وقد التزمتُ ترتيب البلاغيين المشهور داخل هذه المباحث، إلا المبحث الأول فقد روعي فيه التشابه بين بعض المبتكرات، بحيث درستُ متتالية، كالتشابه بين "آية" و"سورة" و"القرآن"، وبين "واسع" و"فاطر" والرحمن".

وأما ما يتعلق بالمعالجة فخلُصت الدراسة التطبيقية لهدفين اثنين، تحاول السعي لتحقيقهما:

الأول: إبراز الصورة كاملة لكل مبتكر، وذلك بالقراءة المتأنية لعقل الطاهر ومنهجه، ومقارنته بكلام السابقين، إن كان لهم شيء في الابتكار ومضامينه ومعايره؛ وكان هذا سبباً في إثبات عمدة قول الطاهر قبل الشروع في تحليله ومناقشته.

الثاني: بيان القيمة البيانية للمبتكرات من خلال تحريك كلام الطاهر في المبتكرات نحو الأمام، وقد حفل الطاهر بذكر القيمة البلاغية في عدد من المبتكرات.

وبالنسبة للمتوقع من البحث أن يقوم به، وهو الرجوع إلى كلام العرب قبل القرآن، والاستدراك على الطاهر إذا عثر على ما يلغي احتمالاً، فليس في إمكان الباحث الاستقراء التام للموجود من كلام العرب قبل القرآن بحثاً عن مبتكر واحد، فضلاً عن أكثر منه، وهو متروك لجميع الباحثين، وقد استفرغت جهدي في البحث في مصادر ابن عاشور، وفي كتب المفسرين واللغويين والبلاغيين وكتب الأدب ودواوين الجاهليين، فما وجدته أثبتته في مكانه مع التحقق من قائله كما جاء في "الرحمن" و"ذات بين" و"الفلك" و"قطع الوتين".

ولأنَّ المبتكرات تنوعت في مجالاتها، وفي طرح موردها لها، اتخذت الدراسة مسالك جانبية تلائم ذلك التنوع، وتتوافق مع طبيعة كل مبتكر، وقول الطاهر فيه، بغية الوصول إلى أهداف الدراسة، وهي:

١- جمع نظائر المبتكر - إن كانت له نظائر -، رغبة في استيفاء رأي الطاهر ابن عاشور فيه، ومحاولة في التعرف على سياقات ورودها إجمالاً.

٢- تحقيق نسبة الشواهد الشعرية والنثرية، سواء ما شكك ابن عاشور في نسبته، أو ما أثبتته لقائل معين.

ولم أقف طويلاً مع مبتكرات الأساليب التي سبق ابن عاشور بها، فقد كان كلامه في الغالب غير خارج عن كلام السابقين، من مثل الإيجاز والإطناب وغيرهما.

المبحث الأول

في المفردات



(١) "آية":

للآية في لغة العرب معنيان:

الأول: بمعنى: العلامة، وهذه آية مآية كقولك: علامة معلمة، وقد آيتت، قال:

أَلَا أَبْلَغُ لَدَيْكَ بَنِي تَمِيمٍ بآيةٍ مَا تُحِبُّونَ الطَّعَامَاً^(١).

الثاني: بمعنى: شخص الرجل، أو الجماعة من الناس "قال الأصمعي: آية الرجل: شخصه، وقال الخليل: خرج القوم بآيتهم، أي: بجماعتهم"^(٢)، ومنه قول برج بن مسهر الطائي^(٣):

خَرَجْنَا مِنَ النَّقَبِينَ لَا حَيٍّ مِثْلَنَا بآيتِنَا نُزَجِي اللَّقَاحَ الْمَطَافِلَا

فلما جاء القرآن أطلقه إطلاقاً خاصاً على أجزاء من بيانه، ولم تكن العرب قد أطلقتها على شيء من أجزاء كلامها، قال ابن عاشور: "وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وقال: ﴿كُنْتُمْ أَحْكَمَتًا وَإِنَّكُمْ لَمُنْتُمْ فَصِلَتْ﴾ [هود: ١]"^(٤).

وهذا الإطلاق من المعنى الأول للآية، وهو ما ألمح إليه الطاهر عندما أوجد العلاقة بين الإطلاق اللغوي وحقيقة الآية في القرآن، قال: "الآية: هي مقدار من القرآن مركب ولو تقديراً أو إلحاقاً.... وإنما سميت آية؛ لأنها دليل على أنها موحى بها من عند الله إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنها تشتمل على ما هو من الحد الأعلى في بلاغة نظم الكلام، ولأنها لوقوعها مع غيرها من الآيات جعلت دليلاً على أن القرآن منزل من عند الله،

(١) مقياس اللغة، مادة (أبي).

(٢) السابق، مادة (أبي).

(٣) ينظر: لسان العرب، مادة (أيا).

(٤) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧٤.

وليس من تأليف البشر؛ إذ قد تحدى النبي به أهل الفصاحة والبلاغة من أهل اللسان العربي، فعجزوا عن تأليف مثل سورة من سوره" (١).

وهذا إبرازٌ لقيمة الابتكار، فاستثنى القرآن لهذا اللفظ ولَّد هذه الميزات التي لا تتأتى في كلام العرب قبل القرآن ولا بعده.

ذَكَرَ سبباً عاماً لهذا الإطلاق، وهو الدليل على مصدرية هذه الآيات، وأنها وحي من الله إلى خاتم رسله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم أورد سببين لهذا السبب، الأول: اشتمال الآية على الحد الأعلى في بلاغة نظم الكلام، والثاني: انضمام الآية مع أخواتها متحدية العرب على أن يأتوا بمثل تأليف الآية مع الآية في سورة واحدة.

وهذه أدلة داخلية على صحة القول بالابتكار، ولذا لم يحسب ابن عاشور ابتكارها، بل أثبت ونفى استحقاق جمل الكتب السابقة لهذا الإطلاق، وأن ما ورد في حديث الرجم إنما هو من قبيل المشاكلة التقديرية^(٢) التي لجأ إليها رواي الحديث، قال: "ولذا لا يحق لجمل التوراة والإنجيل أن تسمى آيات؛ إذ ليس فيها هذه الخصوصية في اللغة العبرانية والآرامية، وأما ما ورد في حديث رجم اليهوديين اللذين زنيا من قول الراوي: "فوضع الذي نشر التوراة يده على آية الرجم"^(٣)، فذلك تعبير غلب على لسان الراوي

(١) السابق، جزء ١ ص ٧٤.

(٢) المشاكلة: هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديرية، فالتحقيقية: ما كان لفظ المشاكَل موجوداً، مثل لها البلاغيون بقول الشاعر:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلتُ اطبخوا لي جبَّةً ومَميصاً

والتقديرية: ما كان لفظ المشاكَل مقدراً ويفهم من الحال، ومثاله قوله تعالى: [صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون] (البقرة: ١٣٨). ينظر: بغية الإيضاح، جزء ٤ ص ١٩.

(٣) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب (التفسير) باب (قوله تعالى: [يعرفونه كما يعرفون أبناءهم])، رقم (٣٦٣٥) ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، كتاب (الحدود) باب (رجم اليهود أهل الذمة في الزنا)، رقم (١٦٩٩).

على وجه المشاكلة التقديرية، تشبيهاً بجمل القرآن؛ إذ لم يجد لها اسماً يعبر به عنها^(١).

كان ابن عاشور دقيقاً عندما أشار إلى خصوصية هذا الإطلاق باللغة العربية، ولم يقصر وصف الآيات على القرآن؛ إذ كل الكتب السابقة من عند الله، وفيها من دلائل وحدانيته وعظمته، وحكمة تشريعاته، وقد قال الله - سبحانه - عن كتاب موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [الأنعام: ١٥٤]، وقال عن كتاب عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [المائدة: ٤٦].

على أن هذه الكتب تتفاوت في هذا الغرض، والقرآن أحقها بهذا الوصف، ووصف جملة بالآيات متحقق فيه على أكمل وجه، من جهة صدقها وبقائها وشمولها، وإعجازها مع انضمام بعضها لبعض، قال ابن عاشور في آية الزمر: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُرَّارًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتَحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الزمر: ٧١]: "وأصل الآيات: العلامات مثل آيات الطريق، وأطلقت على الأقوال الدالة على الحق، والمراد بها هنا: الأقوال الموحى بها إلى الرسل مثل صحف إبراهيم وموسى والقرآن، وأخصها باسم الآيات هي آيات القرآن؛ لأنها استكملت كنه الآيات باشتغالها على عظم الدلالة على الحق، وإذ هي معجزات بنظمها ولفظها، وما عداه يسمى آيات على وجه المشاكلة، كما في حديث الرجم: "أن اليهودي الذي أحضر التوراة وضع يده على آية الرجم"، ولأن في معاني كثير من القرآن والكتب السماوية ما فيه دلائل نظرية على الوحدانية والبعث ونحوها من الاستدلال^(٢).

وهذه القيمة الدلالية لابتكار "آية" تتلاشى إذا أخذنا بقول من قال: إنها سميت

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧٤.

(٢) السابق، جزء ٢٤ ص ٧٠.

"آية"، لأنها علامة على انقطاع ما قبلها عما بعدها، أو أنها من المعنى الثاني وهو: جماعة الحروف، وسميت بذلك؛ لأنها جماعة من حروف القرآن^(١)، وكلا القولين مستبعد.

أما الأول فراجعٌ لخدمهم الآية بأنها: طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها ليس بينها شبه بما سواها^(٢)، وتسميتها بالآية علامة على انفصالها عما قبلها وما بعدها، وهذا غير منطبق على جميع الآيات، فالآية الأولى من كل سورة ليس قبلها شيء، والآية الأخيرة من كل سورة ليس بعدها شيء، وكذلك آية الناس الأخيرة، وكل هذه تسمى آيات.

أضف إلى ذلك أن العرب كانوا يميزون كل بيت من القصيدة بقافيته، وهي علامة على انتهاء البيت، وفي نثرهم كان السجع علامة على نهاية الجملة في أحيان كثيرة، فلو قلنا ذلك في الآيات لما كان لاختيار لفظ "آية" قيمة سوى التمييز بين الآية والآية، وهذا حاصل عند العرب في الوزن والقافية.

وأما الثاني فلذهاب قيمة ابتكار "آية" الذي أشار إليه ابن عاشور، ولأنه بناءً على معنى قليل ورد عن العرب^(٣)، ولم يذكروا منه إلا بيت برج الطائي، وما ورد عن العرب

(١) ينظر: اللسان، مادة (آيا). ومقاييس اللغة، مادة (أبي).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، بدون تحديد الطبعة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م، جزء ١ ص ١٨٨.

(٣) والمعنى الأول هو المعنى الأم الذي ذكرته سائر المعاجم، وهو المعنى المشتهر والذائع في الشعر الجاهلي، قال امرؤ القيس:

قَفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَعِرْفَانٍ وَرَسَمَ عَفَتْ آيَاتُهُ مُنْذُ أَرْمَانَ

ينظر: ديوان امرئ القيس، ص ٢٣٠.

وقال طرفة:

فَعَيَّرَنَ آيَاتِ الدِّيَارِ مَعَ البَيْلِ وَلَيْسَ عَلَى رَيْبِ الزَّمَانِ كَفَيْلُ

ينظر: ديوان طرفة بن العبد، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص ٧٤.

وقال الحارث بن حلزة:

لَمِنَ الدِّيَارِ عَفَوْنَ بِالحَبْسِ آيَاتُهَا كَمَهَارِقِ الفُرسِ

أنها كانت تقول: خرج القوم بأيّتهم، أي: بجماعتهم، وهما شاهدان قد يؤولان إلى المعنى الأول، فقد يراد بالآية فيهما: العلامة التي تجمع هؤلاء القوم من مثل الراية واللواء. وهذا التحقيق أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ حين قال: "وأما تسمية الآية من القرآن آية؛ لأنها علامة فصحيح، لكن قول القائل: إنها علامة لانقطاع الكلام الذي قبلها وبعدها ليس بطائل؛ فإن هذا المعنى الحد والفصل، فالآية مفصولة عما قبلها وعما بعدها، وليس معنى كونها آية هو هذا، وكيف وآخر الآيات آية مثل آخر سورة الناس، وكذلك آخر آية من السورة، وليس بعدها شيء، وأول الآيات آية وليس قبلها شيء، مثل أول آية من القرآن ومن السورة.... والصواب أنها آية من آيات الله، أي: علامة من علاماته، ودلالة من أدلة الله وبيان من بيانه، فإن كل آية قد تبين فيها من أمره ونهيه ما هي دليل عليه وعلامة عليه، وهي -أيضاً- دالة على كلام الله المبين لكلام المخلوقين" (١).

وقال في المعنى الثاني: "والوجه الثاني: أنها سميت آية؛ لأنها جماعة حروف من القرآن وطائفة منه، قال أبو عمرو الشيباني: يقال: خرج القوم بأيّتهم أي: بجماعتهم، وأنشدوا:

خَرَجْنَا مِنَ النَّقْبِ لِحَيِّ مِثْلَنَا بَأَيْتِنَا نُزْجِي اللَّقَّاحَ الْمَطَافِلَا

قلتُ - ابن تيمية - : هذا فيه نظر، فإن قولهم: خرج القوم بأيّتهم، قد يراد به العلامة التي تجمعهم مثل الراية واللواء، فإن العادة أن كل قوم لهم أمير، تكون له آية

= ينظر: ديوان الحارث بن الحلزة، جمعه وحققه وشرحه: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١ م، ص ٤٨.

وقال أوس بن حجر:

شَبَّهْتُ آيَاتِ بَقِيْنٍ لَهَا فِي الْأَوَّلِيْنَ رَخَارِقًا قُشْبَا

ينظر: ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح: د. محمد يوسف نجم، دار بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م، ص ١.

(١) النبوات، ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز السيرون، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥ م، ص ١٧١.

يعرفون بها، فإذا أخرج الأمير آيتهم اجتمعوا إليه؛ ولذا سمي ذلك علماً" (١).

وإذا كانت آية بمعنى علامة في لغة العرب فهل يعنى ترادف اللفظين على معنى واحد من جميع وجوهه؟

ذاك ما يرفضه منكرو الترادف في اللغة، وما تمنحي عنه بلاغة الابتكار في الاختيار، فمن البين أن اختيار القرآن للفظ " آية " دون " علامة " جاء لمزايا لاءمت حقيقة الآية القرآنية، وحققت الغرض المعنوي لهذا الاختيار، ولذا فرّق أبو هلال العسكري بينهما، فقال: " الفرق بين العلامة والآية: أن الآية هي: العلامة الثابتة من قولك: تَأَيَّتُ بِالْمَكَانِ إِذَا تَجَبَّسَتْ بِهِ وَتَثَبَّتْ " (٢).

فأضفى على هذا الإطلاق قيمة أخرى تتناسب ومضامين الآيات القرآنية، الباقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فهي علامات خالدة لا تزول ولا تتبدل، تهدي إلى صراط الله المستقيم، وهي ثابتة ثبوت الجبال في أوتادها، في السطور وفي الصدور.

وبيّن جداً أن العسكري استعان بالاشتقاق بغية في التفرقة بين اللفظين، وهو مسلك صحيح في الوصول إلى النواة الأولى التي من شأنها أن تكشف عن أصول معاني الألفاظ في وضعها الأولى، قبل اعتلاق المعاني المتشابهة في الألفاظ المتقاربة، نتيجة لتقارب المعاني، والتطور اللغوي السريع.

واشتقاق " آية " من التأيي هو ما صححه الراغب حين قال: " والصحيح أنها مشتقة من التأيي الذي هو التثبيت والإقامة على الشيء " (٣).

وقد تكاثر ورود لفظ " آية " في القرآن الكريم، وتنوعت فجاءت مفردة، قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الحجر: ٧٧]، ومثناة قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ

(١) السابق، ص ١٧١ - ١٧٢.

(٢) الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: جمال مدغمش، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ص ٩٩.

(٣) المفردات، مادة (أي).

ءَايَاتٍ ﴿ [الإسراء: ١٢]، ومجموعة، قال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِلِّسَّالِينَ ﴿٧﴾ [يوسف: ٧]، وجاءت غير مضافة - كما مر -، ومضافة لله - سبحانه - كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٩٥﴾ [يونس: ٩٥]، وقوله: ﴿ وَمَنْ حَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩١﴾ [الأعراف: ٩١]، وقوله: ﴿ يَبْنِيءَ آدَمَ إِمَامًا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾ [الأعراف: ٣٥]، وجاءت منكرة - كما تقدم في بعض الآيات -، وجاءت معرفة بـ "أل" كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾ [الأنعام: ١٠٩]، وجاءت موصوفة كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٣٥﴾ [العنكبوت: ٣٥]، وقوله: ﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٤٦﴾ [النور: ٤٦].

وإذا ما أردنا أن نميز بين المعنى المبتكر والمعنى اللغوي في هذه الآيات فإن أدق ما يميز بينهما السياق، قال ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿ إِنْ دُشْنَا نُنزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴿٤﴾ [الشعراء: ٤]: "فالمراد بالآية: العلامة التي تدل على تهديدهم بالإهلاك تهديداً محسوساً بأن تظهر لهم بوارق تنذر باقتراب عذاب، وهذا من معنى قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كَانَ كِبْرُ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اَسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْنِعِي نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ ﴿٣٥﴾ [الأنعام: ٣٥]، وليس المراد آيات القرآن، وذلك أنهم لم ينتفعوا بآيات القرآن" (١).

وعند التأمل في سياقات ورود هذه المفردة في القرآن جملةً، وكلام المفسرين في معناه، نجد أنها سخية الدلالة، تتناسب مع الغرض العام الذي سعى إليه القرآن، وهو هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، من حيث إقامة الأدلة على وحدانية الله وألوهيته، وهذه آيات، وأخذ العبر والعظات من قصص الأنبياء والصالحين والأمم المكذبة، وهذه آيات، ومحاجة أهل الكتاب بما عندهم من العلم، وأهل الشرك بما

عندهم من العقل، وهذه آيات، وإقامة الحجة لخاتم أنبياء الله بإنزال كتابٍ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وتلك أعظم الآيات.

واستدعاء القرآن لها بهذه الكثرة لا ريب أنه منحها سياقاً من الخصوصية الدلالية في معناها المبتكر، وأعطائها مزيداً من المعاني التي أنبتها السياق القرآني عندما تكون بالمعنى اللغوي: العلامة، كالعبرة والعظة والدلالة أو الدليل، وهذا من ثراءها.

ولا نغفل فصاحتها وخفتها على اللسان، وتلاؤم حروفها، التي لا يتعكر لسان في ترديدها، وإن كانت لا تثبت لها المزية في انفرادها، "لأن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة" (1)، لكن الثابت في منطق البيان أن كثرة استدعاء اللفظ، ودورانه على الألسن، مؤشِّرٌ على انفراده بمزايا دلالية وصوتية ساعدت على الانتشار.



(٢) "سورة":

السورة إما أن تكون واوها أصلية أو من المهموز، فإذا كانت أصلية فهي مشتقة إما من "السور" وهو: وثوب مع علو، يستعمل في الغضب وفي الشراب، وإما من "السورة" بمعنى: المنزلة الرفيعة، قال النابغة:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً تَرَى كُلَّ مَلِكٍ دُونَهَا يَتَذَبذُبُ

وإما من: سُور البناء، أي: القطعة منه، أي: منزلة بعد منزلة، أو من سور المدينة؛ لإحاطتها بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور، ومنه: السوار لإحاطته بالساعد .
وإذا كانت من المهموز، فهي مأخوذة من "السور" وهو: البقية والفضلة ، أي: أبقيت منها بقية كأنها قطعة مفردة من جملة القرآن^(١).

أطلقت "سورة" على "قطعة من القرآن معينة بمبدأ ونهاية لا يتغيران، مسماة باسم مخصوص، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام، تتركز عليه معاني آيات تلك السورة، ناشيء عن أسباب النزول، أو عن مقتضيات ما تشتمل عليه من المعاني المتناسبة"^(٢).

ولم يكن العرب قد أطلقوا هذه الكلمة على شيء من أجزاء كلامهم، ولا على أجزاء التوراة والإنجيل والذبور، فكانت بذلك اصطلاحاً قرآنياً مبتكراً، قال ابن عاشور: "وتسمية القطعة المعينة من عدة آيات القرآن "سورة" من مصطلحات القرآن، وشاعت تلك التسمية عند العرب حتى المشركين منهم، فالتحدي للعرب بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ﴾ ، وقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ لا يكون إلا تحدياً باسم معلوم المسمى والمقدار عندهم وقت التحدي؛ فإن آيات التحدي نزلت بعد السور

(١) ينظر: المفردات، مادة (سور). والقاموس المحيط، مادة (سور). والبرهان في علوم القرآن، جزء ١ ص ١٨٦.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٨٤.

الأول..... ولم تكن أجزاء التوراة والإنجيل والزبور مسماة سوراً عند العرب في الجاهلية ولا في الإسلام" (١).

نص على الاصطلاح لأن السورة لم ترد في القرآن إلا بهذا المعنى، ولم تكن كابتكار "آية" الذي ورد بالمعنى المبتكر وورد بغيره.

ولما أُطلقتَ فَهَمَّ العرب المراد منها ابتداءً، فلم يحفظ عنهم السؤال عن مدلولها عندما أُطلقت في أول آية نزلت فيها في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَتٍ وَأَدْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ [هود: ١٣]، وكانت لديهم من القرائن ما تكشف المراد منها، ثم شاعت معرفتهم بها.

وإذا عدنا لنلمح العلاقة الدلالية بين المعنى اللغوي ومضمون السورة القرآنية ومعالمها فإن المعاني التي ذكرها العلماء تلامس شيئاً من مميزات السورة القرآنية ومعالمها: - معنى المنزلة الرفيعة: وذلك لارتفاعها معنىً ونظماً وشرفاً على كلام البشر، ومن هذا المعنى يلحظ المعنى الإعجازي للسورة، فالإعجاز منزلة عليها تتقاصر قوى البشر عن الوصول إليها، "أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين" (٢)، بما تضمنته من الأصول التشريعية، والتوجيهات الأخلاقية.

- معنى الرتبة: بأن كانت مرتبةً في ذاتها ترتيباً مناسباً، "وفي ذلك حجة لمن تتبع الآيات بالمناسبات" (٣)، أو في مجموعها كترتب السور بعضها إثر بعض، الطوال ثم الأوساط ثم القصار.

- معنى الإحاطة: كإحاطة السور بالبلدة، نُزِلَتْ آيات السورة وجملها منزلة البيوت والمحلات داخل السور، وفي هذا إشارة لوحدة مقصد السورة وقيامها بنفسها، موفية المعنى التام لغرضها.

(١) السابق، جزء ١ ص ٨٤ - ٨٥.

(٢) الكشف، جزء ١ ص ١٠٣.

(٣) البرهان في علوم القرآن، جزء ١ ص ١٨٦،

- معنى البقية من الشيء والفضلة منه: وهذا المعنى الوحيد من المهموز، وهو متعلق بعلاقتها الجزئية من القرآن، فهي في مقدارها قطعة منه، فكأنها بقية منه، وهذا لا علاقة له بخصائص السورة القرآنية من حيث أفرادها - كما ترى -، ولا علاقة لها بسماها المضمونية، وهو منطبق -أيضاً- على الآية والآيتين والثلاث التي لم تكون سورة. ولذا فالأعلى أن تجعل من الواوي الذي نطق به القرآن، لما في التشابه الكبير بين معانيه وبين معالم السورة القرآنية، فجميع معانيه ملاحظة فيها، على صحة في الحمل عليها جميعاً.

ويبدو أن ابن عاشور يرى هذا حين اقتصر عليه في آية البقرة، قال: "وجعل لفظُ "سورة" اسماً جنسياً لأجزاء من القرآن اصطلاحاً جاء به القرآن، وهي مشتقة من السور، وهو الجدار الذي يحيط بالقرية أو الحظيرة، فاسم السور خاص بالأجزاء من القرآن دون غيره من الكتب، وقد تقدم تفصيله في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا التفسير" (١).

وقد وردت هذه الكلمة تسع مراتٍ في ثمانية مواضع، وهي على الترتيب في النزول:

- ﴿قُلْ فَاتُوا بَعْشِرَ سُورٍ مِّثْلِهِ مَفْتَرِينَ وَأَدْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: ١٣].

- ﴿قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَأَدْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨]

- ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَأَدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]

- ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ﴾ [التوبة: ٦٤]

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٣٣٦. وكان قد تابع غيره في المقدمة الثامنة في ذكر اشتقاقات "السورة". ينظر: السابق، جزء ١ ص ٨٥.

- ﴿وَإِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةً أَنْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا﴾ [التوبة: ٨٦]
- ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْتَ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا﴾ [التوبة: ١٢٤]
- ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْتَ سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ [التوبة: ١٢٧]
- ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ١]
- ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةً مُحْكَمَةً وَذَكَرْنَا فِيهَا الْقِتَالَ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُنظَرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٠]

فيترتب على هذا أن أول ما نزلت نزلت مجموعة "سور"، وهذا يؤكد ما قاله ابن عاشور أن هذه التسمية شاعت عند المشركين ففهموا المراد منها، وذلك من حيث أن أول ما قرع أسماعهم لفظ الجمع، المقتضي معرفة مفردة.

قال ابن عاشور - في آية هود - : "وتحداهم - هنا - بأن يأتوا بعشر سور خلاف ما تحداهم في غير هذا المكان بأن يأتوا بسورة مثله، كما في سورة البقرة وسورة يونس، فقال ابن عباس: كان التحدي أول الأمر بأن يأتوا بعشر سور مثل القرآن، وهو ما وقع في سورة هود، ثم نسخ بأن يأتوا بسورة واحدة كما وقع في سورة البقرة وسورة يونس، فتخطى أصحاب هذا القول إلى أن قالوا: إن سورة هود نزلت قبل سورة يونس، وهو الذي يعتمد عليه" (١).

فاعتمد أصحاب هذا القول التدرج في التحدي، والاستئصال بهم إلى الأخر، وذلك من طبيعة المخاصمة والمجادلة، وهذا الذي جعلهم يرجحون سبق "هود" لـ"يونس" في النزول.

وأما القول الآخر فضعفه ابن عاشور بعدما حكاه عن المبرد: "قال المبرد: تحداهم أولاً بسورة ثم تحداهم - هنا - بعشر سور؛ لأنهم قد وسع عليهم هنا بالاكْتِفَاءِ بسور

مفتريات، فلما وسع عليهم في صفتها أكثر عليهم عددها، وما وقع من التحدي بسورة اعتبر فيه مماثلتها لسور القرآن، في كمال المعاني، وليس بالقوي" (١).

وَضَعْفُ هذا القول آتٍ من أن التحدي لم يكن بسداد المعاني وكما لها، ولم يكن المقصود بـ " مثله " في آيات التحدي هذا كما يقول المبرد، بل كانت تعني المماثلة في بلاغته وفصاحته (٢).

بقي أن نشير إلى أن "سورة" جاءت باصطلاحها المعروف على السورة بتمامها في مواضع، وجاء إطلاقها على طائفة من السورة في مواضعٍ أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةً أَنْ أَمْنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذِنَكَ أُولَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كُنَّا نَعْلَمُ الْفَاعِلِينَ﴾ [التوبة: ٨٦] وأمثالها، والمراد بها: هذه السورة، أي: سورة براءة، وإطلاق اسم السورة عليها في أثنائها قبل إكمالها مجازٌ متسعٌ فيه، كما إطلاق الكتاب على القرآن في أثناء نزوله في نحو قوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، وقوله: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام: ١٥٥]، فهذا الوصف وصفٌ مقدرٌ شبيه بالحال المقدر (٣).

ويحتمل بقاء الاصطلاح على حقيقته، فلا يقصد سورة التوبة بعينها؛ إذ كثيرٌ من السُّور مشتملٌ على الإيمان بالله والجهاد في سبيل الله، فحينئذٍ يكون الإطلاق عاماً في كل سورة تضمنت هذا الوصف.

(١) السابق، جزء ١٢ ص ٢٠.

(٢) ينظر: السابق، جزء ١٢ ص ٢٠.

(٣) السابق، جزء ١٠ ص ٢٨٨.

(٣) "القرآن" و"الذكر":

اختلف العلماء في "القرآن" ما بين قائلٍ بارتجاله، وقائلٍ باشتقاقه، فأما الأول فذهب إليه الشافعي ورجَّحه السيوطي، وهو أنه: اسم علم غير مشتق خاصٌ بكلام الله، فكما سمي الله التوراة بالتوراة والإنجيل بالإنجيل سمي ما أنزله على خاتم رسله قرآناً.

وأما الثاني فاختلفوا في أصله اشتقاقه على أقوال:

فأما أن يكون من القري أو من القرء: وكلاهما بمعنى الجمع، ومنه: قرئت الماء في الحوض أي: جمعته، قال أبو عبيد: سمي قرآناً؛ لأنه جَمَعَ السور بعضها إلى بعض، ونقل الراغب عن بعضهم: تسمية هذا الكتاب قرآناً من بين كتب الله؛ لكونه جامعاً لثمرة كتبه، بل لجمعه ثمرة جميع العلوم.

أو من القرائن؛ لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضاً، ويشابه بعضها بعضاً.

أو من القرن: وقرنت الشيء بالشيء إذا ضممته إليه، فسمي بذلك لقران السُّور والآيات والحروف فيه.

أو من القراءة: وعندها يكون مصدراً على وزن "فعلان" كالكفران والشكران والخسران، تقول: قرأته قرأاً وقراءةً وقرآناً بمعنى واحد، أي: تلوته تلاوة، وقد جاء استعمال القرآن بهذا المعنى المصدري في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (١٧) فَإِذَا قَرَأَهُ فَأُنزِلُ قُرْآنَهُ (١٨) [القيامة: ١٧-١٨] أي: قراءته (١).

ولعل اختلافهم ناشيءٌ من جدة استعمال هذا اللفظ، ولو كان يُعرف لما اختلف - على الأقل - في اشتقاقه.

قال الطاهر: "فاسم "القرآن" هو الاسم الذي جعلَ علماً على الوحي المنزَّل على

(١) ينظر هذه الأقوال وتفصيلاتها: المفردات، مادة (قرأ)، والبرهان في علوم القرآن، جزء ١ ص ١٩٤ - ١٩٥، والإتقان في علوم القرآن، ص ١٣٧.

محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يسبق أن أُطلق على غيره قبله، وهو أشهرُ أسماءه وأكثرها وروداً في آياته، وأشهرها دوراناً على ألسنة السلف" (١).

والمقصود أن العرب لم يسبق لهم إطلاق "القرآن" على الكتب السابقة، ولا على أي شيء من كلامهم، وليس الأسبقية موجهة إلى التوراة والإنجيل وغيرها من الكتب، فإنها نزلت بغير العربية.

وقد أورد ابن عاشور حديثاً يوهم أن إطلاق القرآن غير مبتكر، من غير أن يُعلق عليه خلافاً لعادته، قال: "وورد في الحديث تسمية كتاب داود عَلَيْهِ السَّلَامُ قرآناً، قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إن داود يسر له القرآن كله في حين يسرج له فرسه" (٢) أو كما قال" (٣):

فلعل إطلاقه من قبيل المشاكلة التقديرية كما مرَّ في "آية"، أو يكون المراد المعنى اللغوي، أي: يقرأ الحزب الذي اعتاد قراءته من الزبور.

و"القرآن" جعله الله تعالى أشهر علم على كلامه، وما عداه من أسماء وصفات تابعة له، جاء التعبير به في أشرف المواقع، ففي التحدي للإنس والجن أوتر "القرآن" على غيره من الأسماء: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وفي مقام الثناء على هدايته الكاملة: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩٠]، وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، والثناء بحكمته قوله: ﴿وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ﴾ [يس: ٢]،

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧١.

(٢) رواه البخاري مع اختلاف في اللفظ، ولفظه فيه: "خُفِّفَ عَلَى دَاوُدَ الْقُرْآنَ فَكَانَ يَأْمُرُ بِدَوَابِهِ فَتَسْرُجُ، فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَبْلَ أَنْ تَسْرُجَ دَوَابَّهُ، وَلَا يَأْكُلُ إِلَّا مِنْ عَمَلِ يَدِهِ"، كتاب (أحاديث الأنبياء)، باب (قوله تعالى: [وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا])، رقم (٣٤١٧).

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٢٤ ص ٣١٤.

وفي مقام النعمة بإنزاله وتأثيره: ﴿وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]، وغيرها من المقامات التي أوتر فيه على ما سواه. وهو الأكثر وروداً، وردَ معرفةً بالألف واللام ثمانٍ وخمسين مرة، وغيرَ معرفةً اثنتي عشرة مرة، وهذا يدل على ميزته وتفرد دلالاته على هذا المسمى.

ومما يدل على أنه العلم الأعلى لكلام الله المنزل على خاتم رسله إيثاره على غيره عندما قارن التوراة والإنجيل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقْرَأُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْبَلُونَ وَيُقْبَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ [التوبة: ١١]، وهو الذي لم يطلق على غير القرآن في القرآن، بخلاف "الكتاب" الذي يعقبه في الورود والشهرة، فقد أطلق على ما أوتي موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْقُرْآنَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٥٣]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [التقصص: ٤٣].

أضف إلى ذلك أن الكفار لم يجدوا بدءاً من إطلاقه، لما رأوا من اشتغاره بينهم، ولما غيره من أسماء وأوصاف لا تنفك عن الثناء والمدح، قال الله تعالى - حاكياً عنهم -: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٢٦]، وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: ٣٢]، وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [سبأ: ٣١]، وقال: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرِيبِينَ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: ٣١].

وقد عرف الكفار غيره من الأسماء، وأخبر الله عنهم: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر: ٦]، وكان هذا القول منهم على سبيل الاستهزاء، ونبه ابن عاشور أن إطلاق "الذكر" على القرآن لم يكن للعرب علمٌ به، قال: "فتسمية القرآن ذكراً تسمية جامعة عجيبة لم يكن للعرب علم بها من قبل أن ترد في القرآن، وكذلك تسميته قرآناً؛ لأنه قصد من إنزاله أن يُقرأ، فصار الذكرُ والقرآنُ صنفين من أصناف الكلام الذي يلقي للناس لقصد وعيه وتلاوته، كما كان من أنواع الكلام الشعر والخطبة

والقصة والأسطورة" (١).

والذي أرشده إلى هذا دليلٌ داخليٌّ استوحاه من آية يس، قال: "ويدلك لهذا قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٩)، فنفسى أن يكون الكتاب المنزل على محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شعراً، ووصفه بأنه ذكر وقرآن، ولا يخفى أن وصفه بذلك يقتضي مغايرة بين الموصوف والصفة، وهي مغايرة باعتبار ما في الصفتين من المعنى الذي أشرنا إليه، فالمراد: أنه من صنف الذكر ومن صنف القرآن لا من صنف الشعر ولا من صنف الأساطير" (٢).



(١) التحرير والتنوير، جزء ١٤ ص ١٧.

(٢) السابق، جزء ١٤ ص ١٧.

(٤) "واسع":

"واسع" من وَسِعَ المتعدي، "ووسع المكان وغيره سعة واتسع وتوسع واستوسع،
قال النابغة:

تَسْعُ الْبِلَادُ إِذَا أَتَيْتْكَ زَائِرًا وَإِذَا هَجَرْتُكَ ضَاقَ عَنِّي مَقْعَدِي^(١)
وقال^(٢):

فإنك كالليل الذي هو مُدْرَكِي وإن خِلْتُ أَنَّ الْمَتَأَى عَنكَ وَاسِعُ

وقد أفصح الطاهر عن المعنى اللغوي وما آل إليه، ثم تتابع قوله إلى حسابان ابتكار القرآن له وصفاً من أوصاف الله - سبحانه - التي لم تعرفها العرب، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا بِالَّذِي دِينَكُمْ قُلْ إِنْ أَلْهَدَى اللَّهُ لِقَوْمٍ إِلَى سَبِيلٍ فَسَعَوْا لَهُمْ لَيْسَ لَهُمْ جُنُودٌ عَلَيْهِمْ إِنْ تُرِيدُوا يُنْفِقُوا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْفِقَ مِنْ عِنْدِكُمْ قُلْ إِنْ أَلْفَضَلَّ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مِنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٧٣].

قال: "و" واسع" اسم فاعل الموصوف بالسعة، وحقيقة السعة امتداد فضاء الحيز من مكان أو ظرف امتداداً يكفي لإيواء ما يحويه ذلك الحيز بدون تزاخم ولا تداخل بين أجزاء المحوي، يقال: أرض واسعة، وإناء واسع، وثوب واسع، ويطلق الاتساع وما يشتق منه على وفاء شيءٍ بالعمل الذي يعمله نوعه دون مشقة يقال: فلان واسع البال، وواسع الصدر، وواسع العطاء، وواسع الخلق، فتدلُّ على شدة أو كثرة ما يُسند إليه أو يُعلق به من أشياء ومعانٍ، وشاع ذلك حتى صار معنى ثانياً.

و"واسع" من صفات الله وأسمائه الحسنی، وهو بالمعنى المجازي - لا محالة - لاستحالة المعنى الحقيقي في شأنه تعالى، ومعنى هذا الاسم: عدم تناهي التعلقات لصفاته ذات التعلق، فهو واسع العلم، واسع الرحمة، واسع العطاء، فسعة صفاته تعالى أنها لا حدَّ لتعلقاته، فهو أحقُّ الموجودات بوصف "واسع"؛ لأنه الواسع المطلق.

(١) أساس البلاغة، مادة (وسع).

(٢) ديوان النابغة الذبياني، جمع وتحقيق وشرح: محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ١٦٨.

وإسناد وصف "واسع" إلى اسمه تعالى إسنادٌ مجازيٌّ -أيضاً-؛ لأن الواسع صفاته؛ ولذلك يُؤتى بعد هذا الوصف أو ما في معناه من فعل السعة بما يميّزُ جهة السعة من تمييز نحو: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨] ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]، فوصفه في هذه الآية بأنه واسع هو سعة الفضل؛ لأنه وقع تذيلاً لقوله: ﴿إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٧٣].

وأحسب أن وصف الله بصفة "واسع" في العربية من مبتكرات القرآن^(١). هذا كلامٌ مستوفى عن "واسع" ذكره في هذا الموضوع دون سواه^(٢)، ابتداءً بذكر المعنى اللغوي وما تفرع منه، ثم معنى إطلاقه على الله سبحانه، ثم ختم بمظنة ابتكاره في العربية، وهذا هو الترتيب المنهجي الذي اتخذ في أغلب المبتكرات. وحسبان الظاهر ابتكار "واسع" في العربية يجعلنا أمام مسلمتين عنده: الأولى: علم العرب ببعض أسماء الله وصفاته قبل نزول القرآن.

الثانية: ابتكار للقرآن أسماء وصفات لم يكونوا على علم بها كـ "واسع" و "الرحمن" و "فاطر" كما سيأتي.

أما الأولى فقد أثبت ابن عاشور أن اسم "الله" كان مقرراً عندهم قبل دخول الإشراف فيهم، قال: "وأحسب أن اسمه تعالى تقرر في لغة العرب قبل دخول الإشراف فيهم، فكان أصل وضعه دالاً على انفراده بالألوهية؛ إذ لا إله غيره؛ فلذلك صار علماً عليه"^(٣).

فعبر القرآن بما عند العرب مما أخذوه من أهل الكتاب بعدما أجروه على مباني لغتهم، ولم يكن للعرب حينذاك نبيٌّ يعلمهم، ولا كتاب يرشدهم إلى هذه المعاني الإلهية،

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣ ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) وقد تقدمت هذه الآية أربعة مواضع في البقرة ذكر فيها "واسع"، الآيات من البقرة: ١١٥-٢٤٧-٢٦١-٢٦٨.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٦٢.

وإنما كانت لديهم ثقافة دينية محدودة ورثوها من آبائهم ، وتسلمت إليهم من مجاورتهم لأهل الكتاب واختلاطهم بهم .

وأما الثانية فهي الأصل ؛ لأن أسماء الله وصفاته من أمور الغيب التي لا يعلمها بشر إلا بوحي نبيٍّ ، وقد جاء القرآن بما لم يعرفه العرب ولا أهل الكتاب في كثير من أمور الغيب ، قال ابن تيمية : " ونفسُ ما أخبر به القرآن في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته أمر عجيب خارق للعادة لم يوجد مثل ذلك في كلام البشر لا نبي ولا غير نبي ، وكذلك ما أخبر به عن الملائكة ، والعرش ، والكرسي ، والجن ، وخلق آدم وغير ذلك " (١) .

يتضح أن الأصل في أسماء الله وصفاته أنه لم يكن للعرب علم بها ؛ لما مضى ، ولأن القرآن هو الكتاب الإلهي الوحيد الذي نزل باللغة العربية ، فلا يستقيم أن نفترض وجود ثقافة للعرب الجاهليين في هذا الجانب ونحن نفقد ذلك في شعرهم ونثرهم المنقول إلينا .

فقول ابن عاشور : " في العربية " لا معنى له سوى إثبات وجود أسماء وصفات لله قبل القرآن في لغة العرب ، وهو ما نبهنا على ندرته بالنسبة لما أضافه القرآن في العربية من أسماء وصفات ، ولذلك لا أعلم السبب وراء حسابان الظاهر ابتكار " واسع " بالخصوص .

و " واسع " اسم من أسماء الله وصفاته ، اسم باعتبار دلالة على الذات ، ووصف باعتبار دلالة على المعنى المتعدي أنه واسع الفضل والعطاء والملك والعلم والرحمة (٢) ، كما جاءت متعلقاته في آيات أخر ذكرها ابن عاشور .

وقوله : " ومعنى هذا الاسم : عدم تناهي التعلقات لصفاته ذات التعلق ، فهو واسع العلم ، واسع الرحمة ، واسع العطاء ، فسعة صفاته تعالى أنها لا حد لتعلقاته ، فهو أحقُّ الموجودات بوصف " واسع " ؛ لأنه الواسع المطلق " عبارة جامعة

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، ابن تيمية ، تحقيق : علي حسن ناصر وآخرون ، دار العاصمة ، الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م ، جزء ٥ ص ٤٣٤ .

(٢) ينظر : القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ، محمد صالح العثيمين ، مكتبة التراث الإسلامي ، بدون تحديد الطبعة والتاريخ ، ص ١٠ - ١١ .

لما ورد عن العلماء السابقين في معنى هذا الاسم، لا مزيد عليها^(١).

ولا يصح تأويل هذا الاسم على المجاز، فأهل السنة متفقون على الإقرار بحمل أسماء الله وصفاته على الحقيقة لا على المجاز، فـ "واسع" اسم لله على الحقيقة يدل على صفة متعددة فيتضمن ثلاثة أمور:

- أحدها: ثبوت ذلك الاسم لله سبحانه.

- الثاني: ثبوت الصفة التي تضمنها لله عزَّجَلَّ.

- الثالث: ثبوت حكمها ومقتضاها.

وكذلك يثبت لكل اسم لله دل على وصف متعدٍ^(٢).

وإذا بطل كون إطلاق "واسع" على الله مجازاً فقد استلزم -أيضاً- بطلان القول بمجازية الإسناد، وثبت إسناد "واسع" لله على الحقيقة الظاهرة على الوجه اللائق به من غير تشبيه ولا تعطيل ولا تكييف.

وإذا أمعنا النظر في سياقات ورود "واسع" في القرآن فسنلاحظ كثرة اقترانه باسم الله "العليم"، بل كل المواضع اقترن بالعليم سوى موضع واحد اقترن بـ "الحكيم" في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَنْفَرَقَا يُعِنُّ اللَّهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٣٠].

ووجه اقتران "واسع" بـ "عليم" وتقديمه عليه أن مظنة الوسع في الملك والفضل تطرق الجهل والنسيان والغفلة، فأردف بـ "عليم"؛ للإشارة إلى كمال السعة وأنها لا تقع حقيقة إلا مع إحاطة العلم، فلشدة تعلق الاسمين ببعضها ببعض جاء التبيين في مواضع أخرى، قال تعالى: ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠]، وقوله:

(١) ينظر: النهج الأسمى في شرح أسماء الحسنی، محمد الحمود النجدي، مكتبة الإمام الذهبي - الكويت، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٢٧٩.

(٢) السابق، ص ١٥.

(٥) "فاطر":

فَطَرَ الشَّيْءَ يُفْطِرُهُ فَطْرًا فَانْفَطَرَ، وَفَطَّرَهُ: شَقَّه، وَتَفَطَّرَ الشَّيْءُ: تَشَقَّقَ، وَالْفَطْرُ: الشَّقُّ، وَجَمَعَهُ: فُطُورًا، وَفِي الْقُرْآنِ: ﴿هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (٢) [الملك: ٣]، ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ﴾ (١) [الانفطار: ١].

قال الظاهر: "والفاطر: فاعل الفطر، وهو: الخلق، وفيه معنى التكون سريعاً؛ لأنه مشتق من الفطر، وهو الشق، ومنه ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ﴾ [الشورى: ٥]، ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ﴾ (١) [الانفطار: ١]. وعن ابن عباس: كنت لا أدري ما فاطر السموات والأرض - أي لعدم جريان هذا اللفظ بينهم في زمانه - حتى أتاني أعريبان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي: أنا ابتدأتها (١). وأحسب أن وصف الله بـ "فاطر السموات والأرض" مما سبق به القرآن، وقد تقدم عند قوله تعالى ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ في سورة الأنعام، وقوله ﴿وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ في آخر سورة يوسف فضمه إلى ما هنا (٢).

من البيّن جداً أن الذي هدى ابن عاشور لحسبان سبق القرآن لهذا الوصف ما نقله عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، وعبارته التفسيرية "لعدم جريان هذا اللفظ بينهم في زمانه" هيأت لهذا فكراً ومنهجاً، فلما لم يعلم ابن عباس - رضي الله عنهما - بمدلول هذا الوصف على سعة علمه باللغة احتمال عدم دوران هذا اللفظ بهذا المعنى في ذلك الزمان، فنشأ من هذا احتمالية جده إطلاقه على الله سبحانه، وقد علمت - في المبتكر السابق - أن هذا هو الأصل في أوصاف الله - سبحانه - الواردة في القرآن.

وما جاء في سورتي الأنعام ويوسف من قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ

(١) ينظر: اللسان، مادة (فطر).

(٢) الأثر أخرجه ابن جرير الطبري، جزء ١١ ص ٢٨٣.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٢٢ ص ٢٤٩.

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ [الأنعام: ٧٩]، ومن قوله تعالى: ﴿ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴿١٠١﴾ [يوسف: ١٠١]، كان على لساني إبراهيم ويوسف عليهما السلام، فيقتضي أن يكون القرآن قد عبر عن مرادهما بـ " فطر - فاطر السموات والأرض"، ولا يكون ذلك قادحاً في احتمالية ابتكار القرآن له في العربية.

ولم يشر ابن عاشور إلى هذه الجزئية في كلا الموضوعين، ولكنه أشار إلى عموم تصرف القرآن في أقوال المحكي عنهم وعدّه من المبتكرات، قال: "ومما يتبع هذا أن القرآن يتصرف في حكاية أقوال المحكي عنهم، فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب إعجازه لا على الصيغة التي صدرت فيها، فهو إذا حكى أقوالاً غير عربية صاغ مدلولها في صيغة تبلغ حد الإعجاز بالعربية" (١).

ومن دقة الطاهر إشارته بدءاً لمعنى " الفطر " المشهور وهو: الشق، فلم يخف هذا المعنى على ابن عباس في: " يتفطرن " و " انفطرت " في الآيات التي ذكرها، فقد روي عنه في معنى الأولى: تكاد كل واحدة منها تنفطر فوق التي تليها، أي: تنشق (٢).

وعليه؛ فإن إطلاق الفطر على الابتداء المؤدي إلى معنى الخلق عُرف عند العرب - وإن كان بقلّة -، وابتكار القرآن له أتى من إطلاقه الوصفي على الله - سبحانه - بمعنى: خالق السموات والأرض أو مبدعها ومبدئها.

والعلاقة اللغوية بين الشق والخلق بيّنها الطاهر بقوله: "شبه الخلق بصناعة الجلد ونحوه، فإن الصانع يشقُّ الشيء قبل أن يصنعه، وهذا كما يقال: الفتق والفلق، فأطلق

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م،

جزء ١٥ ص ٧.

الفطر على إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة تؤهل للفعل" (١).

وقد انحصرت عبارات السلف في معنى " فاطر السموات والأرض " حول معنى: الخلق والابتداع والابتداء والإيجاد، وأعاد بعضهم معناه إلى: أن كانت السماء دخاناً فسواه وأغطش ليلها وأخرج ضحاها، وكانت الأرض غير مدحوة فدحاها، وأخرج منها ماءها ومرعاها (٢).

وهذا المعنى آل إلى معنى الخلق والإبداع وداخل فيه، وقد جاء معنى "الفطر" بمعنى الخلق لا يحتمل غيره في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفْنًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ (٤٩) ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ (٥٠) ﴿أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٤٩-٥١].

ولا يعني هذا تطابق خالق وفاطر على معنى واحد، ف"خالق" يدل على مجرد الإنشاء من غير نظر إلى زمن الفعل ومدته، وأما "فاطر" فيدل على الخلق ابتداءً مع ملاحظة سرعة التكون للمخلوق، والملحظ الأول مأخوذ من قول الأعرابي: أنا ابتدأتها، وأشار إليه ابن عاشور إلى الملحظ الثاني بقوله: " وفيه معنى التكون سريعاً".

وقد تعلق هذا الوصف بـ " السموات والأرض " في مواضعه الست في كتاب الله عزَّجَلَّ، ولم يأت مفرداً ولا مضافاً إلى غير السموات والأرض .

(١) التحرير والتنوير، جزء ٧ ص ٣٢٤.

(٢) ينظر: النهج الأسمى، ص ٥٢٣.

(٦) "الرحمن":

"الرحمن" صيغة مبالغة على وزن "فعلان"، مشتق من رَحِمَ يَرَحِمُ رَحْمَةً فهو رَحِيمٌ وَرَحْمَنٌ، ومعاني هذه المادة تدور حول: الرقة والعطف والرأفة^(١).

وقد رجح ابن عاشور ابتكار القرآن لـ "الرحمن" صفةً لله - سبحانه -، قال: "وكان أول إطلاقه مما خصّه به القرآن على التحقيق، بحيث لم يكن التوصيفُ به معروفاً عند العرب"^(٢).

وحكى أن هذا هو قول جمهور الأئمة، مستندهم في ذلك إنكار المشركين لهذا الاسم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ؟﴾ [الفرقان: ٦٠]، وكفرانهم به: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، قال: "وقد ذكر جمهور الأئمة أن وصف الرحمن لم يُطلق في كلام العرب قبل الإسلام، وأن القرآن هو الذي جاء به صفةً لله تعالى؛ فلذلك اُختصَّ به تعالى حتى قيل: إنه اسمٌ له وليس بصفةٍ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ؟﴾ [الفرقان: ٦٠]، وقال: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، وقد تكرر مثل هاتين الآيتين في القرآن، وخاصة في السور المكية مثل سورة الفرقان وسورة الملك باسمه الظاهر وضميره ثماني مرات؛ مما يفيد الاهتمام بتقرير هذا الاسم لله تعالى في نفوس السامعين، فالظاهر أن هذا الوصف تنوسي في كلامهم، أو أنكروا أن يكون من أسماء الله"^(٣).

وما استظهره ابن عاشور مؤداهما عدم معرفة العرب الذين عاصروا القرآن هذا الوصف، فلذلك أنكروها، لكن الأول أنه: "تنوسي في كلامهم" يجعل القرآن محياً لهذا اللفظ لا مبتكراً له، فيعود على تحقيق الطاهر الأول بالنقض، ويفهم منه وجود هذا

(١) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (رحم). ولسان العرب، مادة (رحم).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٧٢.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١٧٢.

الوصف في لغة العرب مطلقاً على الله - سبحانه -، وأما إنكارهم حقيقةً أن يكون من أسماء الله فيتفق مع القول بجدة إطلاقه على الله - سبحانه -.

ورأى آخرون أن وصف الله بـ "الرحمن" لم يأت ابتداءً في القرآن، وكان موصوفاً به قبل القرآن، وهؤلاء على صنفين:

الأول: من أثبت وجود هذا الوصف ضمناً بعده اسماً معرباً من العبرية، "نقل إلى العربية، أصله بالخاء المعجمة، أي: أبدلت خاؤه حاء مهملة عند أكثر العرب كشأن التغيير في التعريب، وأنشد على ذلك قول جرير يخاطب الأخطل:

أَوْ تَرَكُنَّ إِلَى الْقَسِيْسِ هِجْرَتِكُمْ وَمَسْحَكُمْ صُلْبِكُمْ رَحْمَانِ

وإلى هذا ذهب المبرد وثلعب.

ويعضد هذا ما أورده الزمخشري عن سبب نزول قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠] من أن "أهل الكتاب قالوا: إنك لتقل ذكر الرحمن، وقد أكثر الله في التوراة هذا الاسم فنزلت" (١).

ولكن الذي يردُّه اشتقاق "الرحمن" المحقق من "رَحِم" المانع من القول بعبريته، بدليل الحديث الصحيح فيما يرويه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ربه: "قال الله تعالى: أنا الرَّحْمَنُ خَلَقْتُ الرَّحِمَ، وَشَقَقْتُ لَهَا اسماً مِنْ اسْمِي، فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتَهُ، وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعْتَهُ" (٢).

وردَّ هذا القول ابنُ عاشور وكان متوازناً في ردِّه؛ إذ احتمل توافق العربية والعبرية

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٦٩.

(٢) الكشاف، جزء ٢ ص ٦٧٣.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب (الزكاة)، باب (في صلة الرحم)، رقم (١٦٩٥)، والترمذي، كتاب (البر والصلة)، باب (في قطيعة الرحم)، رقم (١٩٠٧)، وأحمد في مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، رقم (١٦٥٩)، قال محقق المسند: صحيح لغيره.

عليه، لما بينهما من التوحد في المنزع، والتشابه الشديد بينهما في الألفاظ، قال: "ولم يأت المبرد بحجة على ما زعمه، ولم لا يكون الرحمن عربياً كما كان عبرانياً، فإن العربية والعبرانية أختان، وربما كانت العربية الأصلية أقدم من العبرانية، ولعل الذي جرأه على ادعاء أن الرحمن اسم عبراني ما حكاه القرآن عن المشركين في قوله: ﴿قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ﴾، ويقتضي أن العرب لم يكونوا يعلمون هذا الاسم لله تعالى" (١).

بيد أن في كلامه ما يوحي باستبعاد عبرية "الرحمن"، خصوصاً بعد تحققه من ابتكار القرآن له، ولو كان عبرياً لغدا من الألفاظ المعربة، التي يحتمل نطق العرب بها قبل نزولها في القرآن، ولم يكن للقرآن حيثئذٍ إلا إحياء هذا الوصف عند العرب، وإشاعته بينهم، وهذا ما يتناكد مع كلام ابن عاشور الأول.

الثاني: من أثبت وجود هذا الوصف عربياً نطقت به العرب، وشنع على من أنكر وجوده، واستشهد على ذلك بكلام العرب في الجاهلية، وهذا القول للطبري رَحْمَةُ اللَّهِ، قال: "وقد زعم أهل الغباء أن العرب كانت لا تعرف "الرحمن"، ولم يكن ذلك في لغتها؛ ولذلك قال المشركون للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿وَمَا الرَّحْمَنُ أَنْسَجِدُ لِمَا تَأْمُرُنَا﴾ إنكاراً منهم لهذا الاسم، كأنه كان محالاً عنده أن يُنكَرَ أهل الشرك ما كانوا عالمين بصحته، أو: لا وكأنه لم يتل من كتاب الله قول الله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾ يعني: محمداً ﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وهم مع ذلك به مكذبون، ولنبوته جاحدون، فيعلم بذلك أنهم قد كانوا يدافعون حقيقة ما قد ثبت عندهم صحته، واستحكمت لديهم معرفته. وقد أنشد لبعض الجاهلية الجهلاء:

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ألا قضب الرحمن ربي يمينها

وقال سلامة بن جندل السعدي:

عجلتم علينا عجلتينا عليكم وما يشأ الرحمن يعقد ويطلق" (٢).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٦٩.

(٢) تفسير الطبري، جزء ١ ص ١٣١، قال المحقق في البيت الأول: "لم أجد قائل هذا البيت، واستشهد به ابن

وإذ قد ثبت إطلاقه في شاهدٍ قبل القرآن من مثل ما أنشده الطبري عن سلامة بن جندل، فقد انتفى ابتكاره، ولا مجال للقائلين بابتكاره إلا التسليم إذا صحت الرواية عن الشاعر، ويؤول الاستفهام في الآية: ﴿قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ﴾ إلى إنكار الجحود كما أوله الطبري، أو أنه باقٍ على حقيقته من أن قريش لم يكونوا يعرفون الله بهذا الاسم، وعلمت به بعض العرب، فحكاية الله لاستفهام المشركين لا يلزم منه عدم معرفة العرب جميعاً بهذا الاسم، وقد أنكر سهيل بن عمرو هذا الإطلاق يوم الحديبية، لما قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "اكتب بسم الله الرحمن الرحيم"، فقال سهيل: أما الرحمن فو الله ما أدري ما هي، ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنت تكتب"^(١)، فلعله لم يكن مستعملاً عند قريش من بين سائر العرب.

وأستبعد ما جوزه الزمخشري في الآية من أن يكون السؤال عن معناه لا عن مسماه، قال: "ويجوز أن يكون السؤال عن معناه؛ لأنه لم يكن مستعملاً في كلامهم كما استعمل الرحيم والرحوم والراحم"^(٢)؛ ذلك أن العرب أرفع بياناً، وأصح أذهاناً من خفاء معنى "الرحمن" عليهم، وقد عرفوا مادته واشتقاقاته.

وأما قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: ٣٠] فمعناها: أنهم يجحدون

= سيده في المخصص ١٧/١٥٢، وعلّق على البيت محمد محمود الشنقيطي، وادّعى أنه مصنوع"، ورفض المحقق ادّعاء الشنقيطي. والبيت الثاني في ديوان سلامة بن جندل من قصيدته التي مطلعها:

لمن طلل مثل الكتاب المنمق خلا عهده بين الصليب فمطرق

وروايته في الديوان هكذا:

عَجَلْتُمْ عَلَيْنَا حِجَّتَيْنِ عَلَيْكُمْ وما يشأ الرَّحْمَنُ يَعْقِدُ وَيَطْلِقُ

ينظر: ديوانه، صنعة: محمد بن الحسن الأحول، قدم له ووضع حواشيه: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ص ٤٣.

(١) أخرجه البخاري، كتاب (الشهادات)، باب (الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط)، رقم (٢٧٣٢).

(٢) الكشف، جزء ٣ ص ٢٨١.

وحدانية الله بإثبات الشركاء له والكفر بما أرسل به جحوداً وعتوياً، وإيثار صفة "الرحمن" للإشارة "إلى كثرة حلمه وطول أناته، وتصوير لتقبيح حالهم في مقابلتهم الإحسان بالإساءة والنعمة بالكفر بأوضح صورة، وهم يدعون أنهم أشكر الناس للإحسان، وأبعدهم من الكفران" (١)، وهذا القول الأليق بالسياق (٢).

ومنهم من جعل الكفر في الآية متوجهاً إلى إطلاق "الرحمن" بإيراد سبب لنزولها، واختلفوا فمنهم من ربطها بإنكار قريش لهذا الإطلاق في سورة الفرقان، ومنهم أورد إنكار سهيل بن عمرو في صلح الحديبية سبباً لنزولها، ومنهم من ذكر قصة أبي جهل سبباً لنزولها -أيضاً-، حينما سمع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو في الحجر يدعو: يا الله يا رحمن، فرجع إلى المشركين فقال: إن محمداً يدعو إلهين، يدعو الله ويدعو لها يسمى الرحمن، ولا نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة (٣).

يتضح مما سبق أنه لا يوجد دليل صريح على ابتكار القرآن لـ "الرحمن"، وما نقله الطاهر عن جمهور الأئمة في استدلالهم بهذه الأدلة لا يحسم القضية، وتبقى محلاً للأخذ والرد، وأي شاهدٍ من كلام العرب قبل القرآن يشير إلى معرفة بعض العرب بهذا الإطلاق يردُّ القول بالابتكار، وما استشهاد الطبري ببيتين من الشعر الجاهلي إلا دليلٌ واضحٌ على عدم صراحة الأدلة في عدم معرفة العرب جميعاً بهذا الإطلاق.

يبقى أن قول الطاهر بابتكار "الرحمن" استتبعه تفسيراتٌ لما ظاهره اعتراض ما حققه، من مثل حكاية القرآن لأقوال المشركين مضمنة لاسم "الرحمن"، ففي قوله

(١) نظم الدرر، برهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، جزء ٤ ص ١٥١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، جزء ١٦، ٤٤٥، والتسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الأندلسي، تحقيق: رضا الهمامي، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، جزء ٢ ص ٢٥٢.

(٣) ينظر: تفسير البغوي، تحقق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، الطبعة الرابعة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، جزء ٤ ص ٣١٨.

تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ [مريم: ٨٨] يؤوله إلى حكاية قولهم بالمعنى، فيقول: "وذكرُ "الرحمن" - هنا - حكايةً لقولهم بالمعنى، وهم لا يذكرون اسم "الرحمن"، ولا يُقرون به، وقد أنكروه كما حكى الله عنهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ؟﴾ فهم يقولون: "اتخذ الله ولدا" كما حكى عنهم في آيات كثيرة منها في سورة الكهف، فذكر الرحمن - هنا - وضعٌ للمُرَادِفِ فِي مَوْضِعِ مُرَادِفِهِ، فذكر "الرحمن" لقصد إغاظتهم بذكر اسم أنكروه" (١).

ولا يكتف ابن عاشور بالتوفيق بين ما يراه وما يوهم خلافه، بل يثنيه بالعرض البلاغي من اصطفاء "الرحمن"، فيشير إلى قصد إغاية المشركين، وأن ما أنكروه يجب أن يقرُّوا برحمته، وحقيقُّ بهم أن ينطقوا بهذا الاسم نطق من يوحده وينزهه عن الولد. وهذا الغرض اعتمده كثيراً في تدبره لمواطن "الرحمن" في سياقات السور المكية خاصة، وأشار أنه من دقائق القرآن في السور المكية، قال: "ومن دقائق القرآن أنه أثر اسم الرحمن في قوله: ﴿مَائِمَسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ﴾ في سورة الملك، وقال: ﴿مَائِمَسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ﴾ في سورة النحل؛ إذ كانت آية سورة الملك مكية، وآية سورة النحل القدر النازل منها بالمدينة من تلك السورة" (٢).

فمرة يشير الظاهر إلى هذا الغرض وحده، قال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَىكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنِّي تَأْخُذُونَكَ إِلَّا هُزُؤًا هَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٦]، قال: "وعبر عن الله تعالى باسم "الرحمن" توركاً عليهم؛ إذ كانوا يأبون أن يكون الرحمن اسماً لله تعالى" (٣).

وقال في قوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ [النبا: ٣٧] "وفي ذكر هذه الصفة الجليلة تعريضٌ بالمشركين؛ إذ أنكروا اسم الرحمن الوارد

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٦ ص ١٨٦.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٧٢.

(٣) السابق، جزء ١٧ ص ٦٦.

في القرآن كما حكى الله عنهم" (١).

وقد يكون ضمن أغراض متعددة، وذلك حينما تتكاثر المزايا البلاغية في ذهن الطاهر، قال في قوله تعالى ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: ٣٠]: "واختيار اسم "الرحمن" من بين أسمائه تعالى؛ لأن كفرهم بهذا الاسم أشد؛ لأنهم أنكروا أن يكون الله رحمن، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ؟﴾، فأشارت الآية إلى كفرين من كفرهم: جحد الوجدانية، وجحد اسم "الرحمن"؛ ولأن لهذه الصفة مزيد اختصاص بتكذيبهم الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وتأيينه بالقرآن؛ لأن القرآن هدى ورحمة للناس" (٢).

بل يذهب إلى أكثر من هذا، فيعدُّ تكراره في سورة مريم مُنبئاً عن مقصدٍ من مقاصدها، قال: "وقد تكرر في هذه السورة صفة الرحمن ست عشرة مرة، وذكر اسم الرحمة أربع مرات، فأنبأ بأن من مقاصدها تحقيق وصف الله تعالى بصفة "الرحمن"، والرد على المشركين الذين تقعرروا بإنكار هذا الوصف كما حكى الله عنهم في سورة الفرقان" (٣).

وعلى العموم فهذا الوصف ذكر في القرآن سبعا وخمسين مرة، وكثرة التذكير به بعث على أفراد الله بالعبادة شكراً على إحسانه بالرحمة البالغة (٤).

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٤٩.

(٢) السابق، جزء ١٣ ص ١٤١. ينظر - أيضاً - : جزء ٢٩ ص ١٨، وجزء ٢٦ ص ١٨.

(٣) السابق، جزء ١٦ ص ٦٠.

(٤) ينظر: السابق، جزء ١٦ ص ١٨٦.

(٧) "الجاهلية":

للجهل في لغة العرب معنيان: الأول: خلاف العلم، ومنه يقال للمفازة التي لا عِلْمَ فيها: مَجْهَلٌ.

والثاني: الخفة والطيش وخلاف الطمأنينة والحلم، قال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يَجْهَلُنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَجَهْلٌ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا

ومنه يقال: اسْتَجْهَلْتُ الرِّيحُ الغصنَ، إِذَا حَرَّكَته فاضطرب، ومنه قول النابغة:

دَعَاكَ الهوى واسْتَجْهَلْتِكَ المَنَازِلُ وكيف تَصَابِي المرء والشيبُ شَامِلُ

يعني: استخففتك واستفزتك (١).

وأشار الطاهر إلى المعنيين بعد ترجيحه أن "الجاهلية" من المعنى الأول، ثم

حَسِبَ ابتكار القرآن له وصفاً يُقصد به أهل الشرك.

قال الطاهر - في قوله تعالى: ﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]:

"و"الجاهلية" صفةٌ جَرَتْ على موصوفٍ محذوفٍ يُقدرُ بالفئة أو الجماعة، وربما أُريدَ به

حالة الجاهلية في قولهم: أهل الجاهلية، وقوله تعالى: ﴿تَبْرُحَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣]،

والظاهر أنه نسبةٌ إلى الجاهل، أي: الذي لا يَعْلَمُ الدِّينَ والتَّوْحِيدَ، فَإِنَّ العَرَبَ أَطْلَقَتْ

الْجَهْلَ على ما قَابَلَ الْحِلْمَ، قال ابن الرومي:

بجَهْلٍ كَجَهْلِ السَّيْفِ والسَّيْفُ مَنَتَضِي وحلم كَحِلْمِ السَّيْفِ والسَّيْفُ مَغْمَدُ

وَأَطْلَقَتْ الجَهْلَ على عدم العلم، قال السَّمَوِيُّ:

فليس سِوَاءَ عَالَمٍ وَجَهْوَ

وقال النابغة:

وليس جاهلٌ شيءٌ مِثْلَ مَنْ عَلِمًا

(١) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (جهل)، وأساس البلاغة، مادة (جهل).

وَأَحْسَبُ أَنَّ لَفْظَ " الْجَاهِلِيَّةِ " مِنْ مُبْتَكِرَاتِ الْقُرْآنِ، وَصَفَ بِهِ أَهْلُ الشِّرْكِ؛ تَنْفِيْرًا مِنْ الْجَهْلِ، وَتَرْغِيْبًا فِي الْعِلْمِ؛ وَلِذَلِكَ يَذْكُرُهُ الْقُرْآنُ فِي مَقَامَاتِ الذَّمِّ فِي نَحْوِ قَوْلِهِ: ﴿أَفْحَكُمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: ٥٠] ﴿وَلَا تَبْرَحْ تَبْرِجِ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣] ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ﴾ [الفتح: ٢٦] " (١).

سبق ابن عاشور إلى هذا المبتكر ابن خالويه، ونص على أنه اسم حدث بعد الإسلام، وتناقله العلماء من بعده، وشاع بينهم، ولم يخالف - فيما أعلم - أحد في ذلك، والسبب في ذلك ترتب الضدية على هذا الإطلاق بين ما قبل الإسلام وما بعده، من تغير الأحوال والعقائد والشرائع والقيم والأخلاق، مما أحدث التمايز الكبير بين الزمنين، الذي تبعه وسم الأول بـ "الجاهلية"، والثاني بـ "الإسلام".

ولذا نرى أن ابن عاشور غلب عليه طبعه وعادته عندما حسب الابتكار، ولم يجرّد حكمه على الأقل من الظنية، وإلا فهذا الإطلاق لارتباطه الشديد بما جاء به الإسلام من علم وهدى مؤكّد الابتكار، وكلما اقترب الإطلاق من المعاني الإسلامية الجديدة قويّ فيه حكم الابتكار، واستبعد وجوده عند العرب.

ومع هذا فقد أورد الطاهر رواياتٍ ظاهرها لا يعترض الحكم بالابتكار، قال: "وقال ابن عباس: سمعتُ أبي في الجاهلية يقول: "اسقنا كأساً دهاقاً" (٢)، وفي حديث حكيم بن حزام: "أنه سأل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن أشياء كان يتحنثُ بها في الجاهلية من صدقة وعتاقة وصلة رحم" (٣)، وقالوا: شعر الجاهلية، وأيام الجاهلية، ولم يُسمع ذلك كُله إلا بعد نزول القرآن وفي كلام المسلمين" (٤).

وما ذكره من أن "الظاهر أنه نسبة إلى الجاهل، أي: الذي لا يعلم الدين

(١) التحرير والتنوير، جزء ٤ ص ١٣٦.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب (مناقب الأنصار)، باب (أيام الجاهلية)، رقم (٣٨٤٠).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب (اليوع)، باب (من تصدق في الشرك ثم أسلم)، رقم (١٤٣٦).

(٤) التحرير والتنوير، جزء ٤ ص ١٣٦.

والتوحيد" هو واحد من الآراء التي حاولت الكشف عن علاقة المعنى المبتكر بما يناسب حال من كان في ذلك الزمان، أو إيجاد الحبل المشترك بين المعنى اللغوي والمعنى المبتكر. وكل الآراء تعود بالكلمة إلى أصلها اللغوي، فالذي أرجعها إلى المعنى الأول: ضد العلم، علل ذلك بالجهل بالدين والتوحيد - كما قال ابن عاشور -، أو بالجهل بالقراءة والكتابة، أو من الجهل بالعلوم التجريبية والنظرية.

والذي أرجعها إلى المعنى الثاني: ضد الحلم، وهو السفه والطيش، نظر إلى جملة من أخلاق ذلك الزمان، من أنفة وخفة وغضب وحمق، وهذا رأي المستشرق كولدتزهير، الذي يرى أن هذه الأمور كانت واضحة في حياة الجاهليين، ويقابلها الإسلام، الذي هو مصطلح مستحدث -أيضاً- ظهر بظهور الإسلام، وعماده الخضوع لله والانقياد له ونبذ التفاخر بالأحساب والأنساب وما إلى ذلك^(١).

وتبعه الدكتور جواد علي، فقال: "والرأي عندي أن "الجاهلية" من السفه والحمق والأنفة والخفة والغضب وعدم الانقياد لحكم وشريعة وإرادة إلهية، وما إلى ذلك من حالات انتقصها الإسلام"^(٢).

ويرى أحمد أمين هذا الرأي، حيث يجعل من التقابل بين السلام والجهل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَمًا ۗ﴾ [الفرقان: ٦٣] مفتاحاً نصل به إلى معرفة علة إطلاق "الجاهلية" على ذلك العهد، فالجاهلية تدل على الخفة والأنفة والحمية والمفاخرة التي كانت واضحة في حياة العرب قبل الإسلام، يقابلها معاني هدوء النفس والتواضع والاعتداد بالعمل الصالح، وهي كلها نزعة سلام^(٣).

(١) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، أوند دانس - مكتبة جرير، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، جزء ١ ص ٣٠. تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)، د. شوقي ضيف، دار المعارف - مصر، الطبعة التاسعة عشرة ١٤١٨ - ١٩٩٨م، ص ٣٩.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جزء ١ ص ٣١.

(٣) ينظر: فجر الإسلام، ص ٦٩ - ٧٠.

وحينما ننظر إلى الأقوال جميعاً نرى أنها استندت إلى المعنى اللغوي أولاً، ثم نظرت إلى جانب من التمايز بين حالي العرب قبل الإسلام وبعده بالنسبة إلى معاني الجهل، وهي بذلك تكون قد اتخذت المسلك الصحيح في تعليل ابتكار هذا الإطلاق، ويبقى الترجيح بينها ناظراً إلى شهرة الحالة واستيعابها لأكثر أفراد ذلك الزمن، وإلى مقابل ذلك فيما جاء به الإسلام، وحينئذ نستطيع الوصول إلى أصوب الآراء.

وحين ندقق نجد الطاهر قد استظهر المعنى المباشر المضاد للإسلام، وهو الجهل بالدين والتوحيد، وهذا ما يستوي في الجهل به عامة أهل ذلك الزمان، وينضوي تحته سائر أنواع الجهالات في العقائد والعبادات والأخلاق، فلذا كان هذا الرأي أعم وأدق من الأقوال الأخرى، التي نظرت إلى ما غلب على الجاهليين من سفه وطيش وحمية، وهذا - وإن كان واضحاً في أخلاقهم - إلا أنه لا يمثل قليلاً منهم ممن اشتهر بالحلم والأناة وكرم الطباع، ثم إن السفه والطيش والحمية من ثمرات الجهل بالدين والشريعة، ومن الواضح جداً ما آل إليه أخلاق الجاهليين عندما أذعنوا للإسلام، وأخذوا يتلقون من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الكتاب والحكمة.

يضاف إلى هذا ما توحى به سياقات ورود "الجاهلية" في القرآن، وإضافتها إلى "ظن" و"حكم" و"حمية" و"تبرج"، فالأول والثاني متعلقان بالعلم ضد الجهل، وأما الثالث والرابع فأقرب إلى الأخلاق عموماً، الداخلة ضمن علم الدين والشرائع، قال ابن عاشور - في "تبرج الجاهلية" -: "فنسب إلى أهل الجاهلية، إذ كان قد تقرر بين المسلمين تحقير ما كان عليه أمر الجاهلية إلا ما أقره الإسلام. و"الجاهلية": المدة التي كانت عليها العرب قبل الإسلام، وتأنيتها لتأويلها بالمدة. و"الجاهلية" نسبة إلى الجاهل؛ لأن الناس الذين عاشوا فيها كانوا جاهلين بالله والشرائع" (1)، وقال - في "حمية الجاهلية" -: "وإضافة "الحمية" إلى "الجاهلية" لقصد تحقيرها وتشنيعها؛ فإنها من خلق أهل الجاهلية، فإن ذلك انتساب ذم في اصطلاح القرآن، كقوله: ﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ

الْجَاهِلِيَّةُ ﴿آل عمران: ١٥٤﴾، وقوله: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: ٥٠] (١).

وبين أن الطاهر انطلق من سياقات "الجاهلية" في القرآن، في تحديد معناها، ورأى أن الجهل بالدين والشرائع هو الذي يتلاءم مع هذه السياقات، وبالمقابل كان منطلق القائلين بأن معناها: السفه والطيش والحمية ما اشتهر من أخلاق ذلك العصر، ولم ينظروا إلى مصدر هذا الإطلاق "القرآن"، وفرق بين المنطلقين.

يتضح أن ما اشتهر بين الباحثين المعاصرين من أن المقصود بالجاهلية: ما كان عليه أهلها من خفة وطيش وحمية جائز من جهة اللغة وواقع الحال، ولكن الأدق في شمول هذا الإطلاق، والأليق بسياق القرآن، ما ذكره ابن عاشور، وقيد بالجهل بالدين والتوحيد (٢) والشرائع.

وإبراز الطاهر للقيمة الابتكارية لهذا الوصف جاء معتمداً على ما استظهره، فـ "الجاهلية" وصف أريد به التنفير من الجهل والترغيب في العلم، وهذا أحد مقاصد القرآن التي جاء بها، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾﴾ [الزمر: ٩]، وقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣]، وقال: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونَنِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الزمر: ٦٤]، وقال: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [الأنعام: ٣٥] (٣).

وإضافته إلى ما أضيف إليه لقصد التشنيع والتحقير، فـ "حكم الجاهلية" هو اختلال الأمن وفساد النظم وشيوع الظلم والجور، و"ظن الجاهلية" قصور الرأي وضعف التصور، و"حمية الجاهلية" مظهر للعصبية المقيتة الداعية للظلم والتفرقة،

(١) السابق، جزء ٢٦ ص ١٩٤.

(٢) المراد: توحيد العبادة الذي ينكره المشركون، وأما توحيد الربوبية فيقرون به، قال تعالى: [ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم] (الزخرف: ٩)، ولعل شهرة المسألة كفته عن تقييد ذلك التوحيد.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٤١.

و"تبرج الجاهلية" مبدأ فساد الأخلاق والقيم لدى المجتمعات.

بقي أن أشير إلى أن "الجاهلية" صيغت صياغة المصادر الصناعية، التي تدل في لغة العرب على الخصائص والصفات والأحوال المختلفة للاسم الذي لحقت به، فكلمة "الجهل" تدل على الحقيقة التي تغاير العلم والمعرفة، و"الجاهلية" تدل على خصائص الجاهل من ضلال النفس، وجحود القلب، والتنكر للفضائل والقيم في حياة الإنسان^(١).



(١) ينظر: من أسرار التعبير القرآني (دراسة تحليلية لسورة الأحزاب)، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ص ٢٨٧.

(٨) "المسجد الحرام":

"المسجد الحرام" مركبٌ وصفي، من موصوفٍ "المسجد" وصفته "الحرام"، فأما "المَسْجِدُ" فهو مَفْعِلٌ من: سَجَدَ يَسْجُدُ سُجُودًا، الذي يدل في اللغة على: التطامن والذل والخضوع^(١)، وهو بهذه الصياغة يحتمل المعاني الثلاثة: اسم الزمان، واسم المكان، والمصدرية، وتحديدُ ابن عاشور أتى من تركيبه الإضافي، قال: "وأصل المسجد: أنه اسم مكان السجود"^(٢).

وأما "الحرام" فهو فَعَالٌ من حَرُمَ يَحْرُمُ حَرَمًا، وهو في اللغة يدل على: المنع والتشديد^(٣)، قال ابن عاشور: "وأصل الحرام: الأمر الممنوع؛ لأنه مشتق من الحَرَم - بفتح فسكون - وهو: المنع، وهو يرادف الحرام، فوصف الشيء بالحرام يكون بمعنى: أنه ممنوع استعماله استعمالاً يناسبه، نحو: ﴿حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ [المائدة: ٣]، أي: أكل الميتة، وقول عنتره:

حَرِّمْتُ عَلَيَّ وَلَيْتَهَا لَمْ تُحْرَمِ

أي: ممنوع قربانها؛ لأنها زوجة أبيه وذلك مذمومٌ بينهم.

ويكون بمعنى الممنوع من أن يعمل فيه عمل ما، ويبين بذكر المتعلق الذي يتعلق به، وقد لا يذكر متعلقه إذا دلَّ عليه العُرف، ومنه قولهم "الشهر الحرام"، أي: الحرام فيه القتال في عرفهم^(٤).

وهو في هذا التركيب يدل على التكثير؛ لأنه حُذِفَ متعلقه، فيفهم تحريم كل ما ورد تحريمه من الأدلة الصحيحة، وهو بذلك كـ "البيت الحرام"، قال الطاهر: "ففي

(١) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (سجد)، والقاموس المحيط، مادة (سجد).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ١٢.

(٣) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (حرم).

(٤) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ١٢.

نحو "البيت الحرام" يراد الممنوع من عدوان المعتدين، وغزو الملوك والفاطحيين، وعمل الظلم والسوء فيه. والحرام: فَعَالٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ، كَقَوْلِهِمْ: امْرَأَةٌ حَصَانٌ، أَي: مَمْنُوعَةٌ بِعَفَافِهَا عَنِ النَّاسِ" (١).

وبذلك يتبين أن معنى "المسجد الحرام" "هو: المكان المعدّ للسجود، أي: للصلاة، وهو الكعبة والفناء المَجْعُولُ حَرَمًا لَهَا، وهو يَخْتَلِفُ سَعَةً وَضِيقًا بِاخْتِلَافِ الْعَصُورِ مِنْ كَثْرَةِ النَّاسِ فِيهِ لِلطَّوَافِ وَالاعْتِرَافِ وَالصَّلَاةِ" (٢).

وهذا اللقب بهذا المعنى في رأي ابن عاشور هو إطلاق قرآني مبتكر، لم يكن يعرف في الجاهلية بهذا، وكان يُعرف بإطلاقات أخرى، قال: "فوصف الكعبة بـ"البيت الحرام" وحرَم مكة بـ"الحرم" أو صاف قديمة شائعة عند العرب، فأما اسم "المسجد الحرام" فهو من الألقاب القرآنية جُعِلَ عَلَمًا عَلَى حَرِيمِ الْكَعْبَةِ الْمُحِيطِ بِهَا، وَهُوَ مَحَلُّ الطَّوَافِ وَالاعْتِكَافِ، وَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُ بِالْمَسْجِدِ فِي زَمَنِ الْجَاهِلِيَّةِ، إِذْ لَمْ تَكُنْ لَهُمْ صَلَاةٌ ذَاتَ سَجُودٍ، وَالْمَسْجِدُ: مَكَانُ السَّجُودِ، فَاسْمُ "الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" عِلْمٌ بِالْغَلْبَةِ عَلَى الْمَسَاحَةِ الْمَحْصُورَةِ الْمُحِيطَةِ بِالْكَعْبَةِ، وَلَهَا أَبْوَابٌ مِنْهَا: بَابُ الصَّفَا وَبَابُ بَنِي شَيْبَةَ" (٣).

وليلاحظ أن ابن عاشور أشار إلى علة ابتكار هذا الوصف، وأنه حصل بإطلاق "مسجد"، وجعل ذلك دليلاً داخلياً على جدة الإطلاق، فلم يكن للعرب حينذاك صلاة ذات سجود، حتى يتوصلوا إلى هذا الإطلاق، وقد حقق في موضع آخر معرفة العرب السجود، قال - موافقاً لابن فارس -: "قلت: لا شك أن العرب عرفوا الصلاة والسجود والركوع... وقد عرفوا السجود، قال النابغة:

أَوْ دَرَّةٌ صَدْفِيَّةٌ غَوَاصٌ هَا بَهَجٌ مَتَى يَرَهَا يُهَلُّ وَيَسْجِدُ" (٤)

(١) السابق، جزء ١٥ ص ١٢-١٣.

(٢) السابق، جزء ١٥ ص ١٣.

(٣) السابق، جزء ٢ ص ٢٩.

(٤) السابق، جزء ١ ص ٢٣٢-٢٣٤.

فنفى ابن عاشور متوجهاً إلى أنهم لم تكن لهم صلاة ذات سجود عند الكعبة، لا إلى عدم معرفتهم بالسجود وهيئته.

وقد ذكر الدكتور جواد علي أن لفظ "مسجد" بهذا المعنى ورد عند العرب، قال: "و"المسجد" كل موضع يتعبد فيه، وقد استعملها الجاهليون بهذا المعنى أيضاً، وقد وردت اللفظة في نصوص بني إرم وفي نصوص النبطية والصفوية، ورد على هذه الصورة "مسجداً" في نصوص بني إرم، وورد على هذه الصورة في النصوص الصفوية أيضاً، وقد عنت به معبداً"^(١).

وقد أثبت الطاهر وصفاً اشتهر عند العرب، وهو "البيت الحرام"، وأنهم تناسوا وصفه بالمسجد الحرام، لتركهم الصلاة التي أمرت بها الحنيفية على لسان إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، مما جعلهم يطلقون عليه لفظ "البيت الحرام"، قال: "وُلِّقَ بِالْمَسْجِدِ؛ لِأَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جَعَلَهُ لِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ كَمَا حَكَى اللهُ عَنْهُ: ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [إبراهيم: ٣٧]، ولما انقرضت الحنيفية، وترك أهل الجاهلية الصلاة تناسوا وصفه بـ"المسجد الحرام"، فصاروا يقولون: البيت الحرام، وأما قول عمر: "إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام"، فإنه عبّر عنه باسمه في الإسلام، فغلب عليه هذا التعريف التوصيفي، فصار له علماً بالغلبة في اصطلاح القرآن، ولا أعرف أنه كان يُعرف في الجاهلية بهذا الاسم"^(٢).

الطاهر عاد - هنا - فأوماً إلى وجود هذا اللقب، ولكن العرب تناسوه لذهاب كثير من آثار الحنيفية في جزيرة العرب، وبهذا يكون القرآن محيياً لهذا اللقب لا مبتكراً له^(٣).

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جزء ٦ ص ٣١٣.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ١٤.

(٣) إحياء اللفظ عند ابن عاشور غير ابتكاره، والدليل أنه قابل بينهما في "الإلهام"، قال: "فهذا اللفظ إن لم يكن من مبتكرات القرآن يكن مما أحياه القرآن". التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٣٦٩.

وأما ما يتعلق بوصفه بـ "البيت الحرام" ووصف مكة بـ "البلد الحرام" وبـ "الحرم"، فلم يأت الطاهر بشاهد من كلام العرب يدل على استعمالهم له، سوى أنه اعتمد على ما ذكر في القرآن، قال: "وقد اشتهر عند العرب وصف مكة بـ "البلد الحرام"، أي: الممنوع عن الجابرة والظلمة والمعتدين، ووصف بـ "المحرم" في قوله تعالى - حكاية عن إبراهيم -: ﴿عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم: ٣٧]، أي: المعظم المحترم، وسُمِّي الحرم، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا﴾ [القصص: ٥٧]" (١).

ويجب أن نذكر أمرين يتعلقان بما أشار إليه الطاهر من دلالة "المسجد الحرام" على محيط الكعبة وابتكار القرآن لهذا الإطلاق:

الأمر الأول: أن العلماء اختلفوا في المراد من "المسجد الحرام" عند إطلاقه في القرآن، أهو المكان المحيط بالكعبة كما يقول ابن عاشور أم هو مكة كلها؟

فذهب قومٌ إلى أن المراد: الحرم كله لا خصوص المكان المحيط بالكعبة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَّا حَوْلَهُ﴾ [الإسراء: ١]، والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما أسري به من بيت أم هانئ كما ورد في حديث الإسراء الصحيح فيما رواه الزهري عن أنس عن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "فرج سقف بيتي وأنا بمكة"، وفي رواية الواقدي: "أنه أسري به من شعب أبي طالب"، وفي رواية أم هانئ عند الطبراني: "أنه بات في بيتها" (٢)، فدلَّ على أن المقصود بالمسجد الحرام الحرم كله؛ لأن الإسراء ابتداءً من مكان خارج محيط الكعبة داخل محيط الحرم.

واستدلوا أيضاً بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، والمشركون إنما تُهَوِّا عن دخول الحرم، فلم يعن - هنا - المسجد وحده، وإنما عنى مكة والحرم.

(١) السابق، جزء ٢ ص ٢٩.

(٢) ينظر: فتح الباري، جزء ٧ ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

وعليه؛ فإن ابتكار القرآن لهذا اللقب جاء من حيث دلالته على الحرم كله، لا على خصوص ما أحيط بالكعبة كما يقول ابن عاشور.

وذهب قوم إلى المراد بـ "المسجد الحرام" خصوص المسجد المحيط بالكعبة، وهو الظاهر من اللفظ، وإليه أوماً الطبري - في آية الإسراء -، قال: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله عَزَّجَلَّ أخبر أنه أسرى بعبده من المسجد الحرام، والمسجد الحرام هو الذي يتعارفه الناس بينهم إذا ذكروه" (١).

وبخصوص ما استدل به الأولون، أجاب هؤلاء عن آية الإسراء بنقل روايات في إسرائ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من جانب الكعبة (٢)، وأن بدايته كانت من قرب المسجد، قال ابن حجر - مؤمقاً بين جميع الأقوال - : "والجمع بين هذه الأقوال أنه نام في بيت أم هانئ، وبيتها عند شعب أبي طالب، ففرج سقف بيته - وأضاف البيت إليه لكونه كان يسكنه - فنزل منه الملك فأخرجه من البيت إلى المسجد، فكان به مضطجعاً وبه أثر النعاس، ثم أخرجه الملك إلى باب المسجد فأركبه البراق" (٣).

وعن آية التوبة قالوا بالظاهر في تأويلها، وإنما نُهي عن الاقتراب من المسجد الحرام؛ لأنهم إذا فعلوا ذلك فقد دخلوا في الحرم (٤).

والظاهر أن المراد: المساحة التي أحيطت بالكعبة، للطواف والصلاة والاعتكاف، وذلك أخذاً بظاهر القرآن وعادته في التعبير بالمسجد، وقد جاء التعبير عن مكة بالبلد الحرام، فدل على أن المسجد الحرام جزء من البلد الحرام، وليس هو، ثم المقابلة بينه وبين المسجد الأقصى تدل على أنه خصوص محيط الكعبة، المقابل بالاتفاق لخصوص المسجد الأقصى الذي بناه سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(١) تفسير الطبري، جزء ١٧ ص ٣٣٠.

(٢) ينظر: السابق، جزء ١٧ ص ٣٢٩.

(٣) فتح الباري، جزء ٧ ص ٢٣٤.

(٤) ينظر: تفسير الطبري، جزء ١٤ ص ١٩٠.

الأمر الثاني: أن "المسجد الحرام" لم يكن لنهايته حد معروف في وقت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكانت الدور قريبة منه، فلما جاءت السنة السابعة عشر في عهد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ورأى أن الناس قد ضيَّقوا على الكعبة، وألصقوا دورهم بها، اشترى تلك الدور، وزادها فيه، واتخذ له جداراً يحفظ به^(١).

فالظاهر كان دقيقاً عندما أشار إلى أنه يختلف سعةً وضيقاً باختلاف العصور، وبحسب كثرة الطائفين والعاكفين والساجدين وقلتهم، وهذا قبل تسويره بالجدار.

وقد أشار إلى أن هذا الإطلاق فهمه العرب مع جدته عليهم، قال: "ولما أطلق هذا العلم على ما أحاط بالكعبة لم يتردد الناس من المسلمين وغيرهم في المراد منه، فالمسجد الحرام من الأسماء الإسلامية قبل الهجرة، وقد ورد ذكره في سورة الإسراء، وهي مكة"^(٢).

وقد ورد هذا العلم ثلاث عشرة مرة في القرآن، من أولها نزولاً آية الإسراء التي نزلت بمكة، فيقتضي عرفان العرب به في مكة، وشيوعه بينهم على عادة الإطلاقات القرآنية الجديدة من مثل: الآية والسورة والقرآن وغيرها، وقد كانوا يدركون المعنى المراد بالدلائل اللفظية والحالية، وبسليقتهم اللغوية التي تحسن وعي المعنى الجديد، بربطه بالدلالات الوضعية التي انبثق منها واعتمد عليها.

(١) ينظر: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تقي الدين محمد الفاسي المكي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، جزء ١ ص ٨٣.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٢ ص ٢٩.

(٩) "المسجد الأقصى":

مثلاً أشار الطاهر إلى جدة "المسجد الحرام" أشار إلى ابتكار القرآن للقب "المسجد الأقصى"، ونص على الابتكار، ومن الغريب أن لا يحظى الأول بهذا التنصيص مع أن سياق القول واحد، وهما -أيضاً- متشابهان في مناط الابتكار ومجاله.

قال ابن عاشور: "والمسجد الأقصى هو: المسجد المعروف ببيت المقدس الكائن بإيلياء، وهو المسجد الذي بناه سليمان عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. والأقصى: الأبعد، والمراد: بعده عن مكة، بقريئة نهاية الإسراء من المسجد الحرام، وهو وصفٌ كاشفٌ اقتضاه - هنا - زيادة التنبيه على معجزة هذا الإسراء، وكونه خارقاً للعادة لكونه قطع مسافة طويلة في بعض ليلة. وبهذا الوصف الوارد له في القرآن صار مجموع الوصف والموصوف علماء بالغلبة على مسجد بيت المقدس، كما كان "المسجد الحرام" علماء بالغلبة على مسجد مكة. وأحسب أن هذا العلم له من مبتكرات القرآن، فلم يكن العرب يصفونه بهذا الوصف، ولكنهم لما سمعوا هذه الآية فهموا المراد منه أنه مسجد إيلياء، ولم يكن مسجد لدين إلهي غيرهما يومئذٍ"^(١).

فمع إدراك العرب بعد القدس عنهم، لم يرد عنهم -في حسابان الطاهر- إطلاق هذا العلم على مسجد القدس، وعندما أُطلق فهموا المراد، فحينئذٍ يكون القرآن قد سبقهم إلى هذا الوصف، بما اقتضى سياقه لوصفه بـ "الأقصى"، الذي صعّد بالعلم إلى الابتكار.

وحينما نتأمل في وصفه بـ "الأقصى" نجد أنه أقرب إلى تحقق الابتكار؛ لأن السياق القرآني - المخالف لسياقات كلام العرب - هو الذي أنبت هذا الوصف، فالعلة المشار إليها من الطاهر بأنه زيادة التنبيه على معجزة الإسراء، لا يمكن أن توجد عند العرب، وإن كانوا يدركون بُعد المسافة بين مكة والقدس في واقع الأمر، وهنا نتذكر الباقلاني حينما ربط بين النظم المعجز والمعاني المبتكرة^(٢).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ١٤.

(٢) ينظر: إعجاز القرآن، ص ٤٢.

ووصفه بـ "الأقصى" فيه إشارة لبعده المكاني عن المسجد الحرام، ومن ثمَّ تحقق الإعجاز في الإسراء الذي كان في بعض ليلة.

ثم فيه إشارة خفية إلى أنه سيكون مسجد مقدس قصيٍّ من المسجد الحرام، باعتبار سياق الوصف، لا باعتبار صيغة التفضيل الوضعية، التي تدل على مفضل ومفضل عليه، وليس بلازم أن يتعدد المفضل عليه، سواء كان مجرداً من الألف واللام، أو مقترناً بهما - كما في "الأقصى"، قال الطاهر: "وفي هذا الوصف بصيغة التفضيل باعتبار أصل وضعها معجزة خفية من معجزات القرآن إيماءً إلى أنه سيكون بين المسجدين مسجد عظيم هو مسجد طيبة، الذي هو قصي عن المسجد الحرام، فيكون مسجد بيت المقدس أقصى منه حينئذٍ، فتكون الآية مشيرة إلى جميع المساجد الثلاثة المفضلة في الإسلام على جميع المساجد الإسلامية، والتي بينها قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا تشد الرحال إلا لثلاثة مساجد: مسجد الحرام، ومسجد الأقصى، ومسجدي" (١) (٢).

ولم يكن وقتذاك في ذلك المكان مسجدٌ تقام فيه الصلاة، حيث إنَّ الروم جعلوا الصخرة مرمى للقائم والقاذورات؛ لأنها قبلة اليهود فما زالت كذلك حتى جاء فتح عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بيت المقدس، فكس عنها القمامة وطهرها من الأنجاس، ووضع المسجد أمامها، حيث صلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ (٣)، فتعبير القرآن جاء باعتبار ما كان ومشيراً لما سيكون، قال ابن عاشور: "كان عمر أول من صلى فيه من المسلمين، وجعل له حرمة المساجد؛ ولهذا فتسمية ذلك المكان بالمسجد الأقصى في القرآن تسمية قرآنية، اعتبر فيها ما كان عليه من قبل؛ لأن حكم المسجدية

(١) أخرجه البخاري بلفظ: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجد الرسول - صلى الله عليه وسلم - ومسجد الأقصى". كتاب (فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة)، باب (فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة)، رقم (١١٨٩).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ١٥.

(٣) ينظر: البداية والنهاية، ابن كثير، خرج أحاديثه: أحمد شعبان ومحمد عيادي، مكتبة الصفا، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، جزء ٧ ص ٤٥.

لا ينقطع عن أرض المسجد، فالتسمية باعتبار ما كان، وهي إشارة خفية إلى أنه سيكون مسجداً بأكمل حقيقة المساجد" (١).

يتلخص مما سبق أن قيمة الإطلاق البلاغية تتمحور حول:

١- إشارته إلى إعجاز مدة إسرائ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى منه، البعيد عنه، في بعض ليلة، وقد كانوا يمكثون الشهور الطوال في بلوغه.

٢- إشارة وصفه بـ "الأقصى" الخفية إلى إقامة مسجد بين المسجدين، يكون قصياً عن المسجد الحرام، وقصياً عن المسجد الأقصى كذلك.

٣- الإشارة إلى مستقبل ذلك المكان الذي أهمله النصارى، ودنّسه اليهود، بأنه سيعود كما كان مسجداً مقدساً، تمارس فيه الشعائر الدينية على نحو صلاة المسلمين وركوعهم وسجودهم.

ولا يمكن اعتبار التسمية مجازاً مرسللاً علاقته اعتبار ما كان، استناداً على قول ابن عاشور: "فالتسمية باعتبار ما كان"؛ لأن السياق القرآني وما جاء في أحاديث الإسرائ من أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلى بالأنبياء في المسجد الأقصى حقيقةً، يمنع مجازية الإطلاق، ولذلك أشار ابن عاشور بأن لفظ حكم "المسجدية" لا ينقطع عن أرض المسجد، حتى لو ذهبت بعض آثاره كما حدث للمسجد الأقصى، بخلاف المجاز المرسل الذي علاقته اعتبار ما كان، فإنه تنقطع عنه التسمية الحقيقية حال إرادة المعنى المجازي.

يبقى أن نشير إلى "المسجد الأقصى" لم يذكر في القرآن إلا مرة واحدة، اقتضى ذكره سياق الآية الوحيدة في ذكر الإسرائ، فكأنه اختص به، إلا أنه صار - فيما بعد - لا يُعرف إلا به، ولا يطلق إلا عليه حتى من أهله القريبين منه.

(١٠) "الإلهام":

الإلهام من "أهم" الرباعي المزيد، وثلاثيه ميمات لم تستخدمه العرب كما يقرر ابن عاشور، قال: "والإلهام: مصدر "أهم"، وهو: فعل متعدٍ بالهمزة ولكن المجرد منه ميمات، والإلهام: اسم قليل الوجود في كلام العرب، ولم يذكر أهل اللغة شاهداً له من كلام العرب" (١).

وهو مشتق من "هَمَّ" الذي يدل على ابتلاع شيء، تقول العرب: التهم الشيء: التقمه، والتهم الفصيل ما في ضرع أمه: استوفاه (٢).

وقد أشار الظاهر إلى هذا بقوله: "وهو مشتق من "اللهم"، وهو: البلع دفعة، يقال: لهم كَفَرِحَ" (٣).

بيد أنه لم يشر إلى العلاقة بين هذا وبين "الإلهام" في الإطلاق القرآني، وأشار إلى ذلك ابن فارس، قال: "ومن هذا الباب "الإلهام"، فكأنه شيء أُلقي في الرُّوع فالتهمه" (٤).

وأطلق القرآن هذا اللفظ على معنى خاص من معاني النفس، فقال - سبحانه -:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: ٧-٨].

وهذا اللفظ بهذا المعنى في رأي ابن عاشور لم يعرفه العرب، فهو من المبتكرات أو مما أحياه القرآن من لغتهم، قال: "وإيثار هذا الفعل - هنا - ليشمل جميع علوم الإنسان. قال الراغب: "الإلهام: إيقاع الشيء في الرُّوع، ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملاء الأعلى" اهـ؛ ولذلك فهذا اللفظ إن لم يكن من مبتكرات القرآن يكن مما أحياه

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٣٦٩.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (لهم)، ولسان العرب، مادة (لهم).

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٣٧٠.

(٤) مقاييس اللغة، مادة (لهم).

القرآن؛ لأنه اسم دقيق الدلالة على المعاني النفسية، وقليلٌ رواجٌ أمثال ذلك في اللغة قبل الإسلام؛ لقلة خطور مثل تلك المعاني في مخاطبات عامة العرب" (١).

وأول ما يلاحظ أن ثمة دواعٍ أفرزت الحكم بالابتكار أو الإحياء، وهي من حركة عقل الظاهر، بادئة من إشارته أنه قليل الورد في كلام العرب، فإشارته أن أهل اللغة لم يذكروا له شاهداً له من كلام العرب، ثم تخصيص الراغب لمعنى الإلهام وأنه مختص بما كان من جهة الله وجهة الملاء الأعلى، بالإضافة إلى العلة الداخلية التي أشار إليها بعد حكمه من أنه اسم دقيق على المعاني النفسية، ويعد للعرب أن يتوصلوا إليه لقلة استعمالهم لهذه المعاني الدقيقة.

وكلا الابتكار والإحياء ينفي وجود هذا الإطلاق في كلامهم قبل القرآن، إلا أن الابتكار ينفي الوجود المطلق، والإحياء ينفي الوجود المقيد بالزمن القريب، ويثبت وجوده قبل في لغتهم، وكان فضل القرآن في بعثه من جديد، ومن مقابلته بينهما اتضح تفرقه بين المصطلحين.

ولذا نذهب إلى أن المقصود من إشارته بتناسي العرب الإطلاق في قوله في "الرحمن" و"المسجد الحرام" إحياء الإطلاق لا ابتكاره؛ إذ الابتكار بدلالته اللغوية يوحي بالسبق إلى إدراك الأولوية المطلقة.

ولا بد من النظر فيما فسَّر به الظاهر "الإلهام" فإنه سيعين على معرفة علة الابتكار أو الإحياء، قال: "ويطلق "الإلهام" إطلاقاً خاصاً على حدوث علم في النفس بدون تعليم ولا تجربة ولا تفكير فهو علمٌ يحصل من غير دليل، سواءً ما كان منه وجدانياً كالانسحاق إلى المعلومات الضرورية والوجدانية، وما كان منه عن دليل كالتجريبات والأمور الفكرية النظرية" (٢).

ويبدو من هذا التفسير جنوحه إلى معنى دقيق شامل لكل ما وقر في القلب بدليل

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٣٦٩-٣٧٠.

(٢) السابق، جزء ٣٠ ص ٣٦٩.

ومن غير دليل، ولذا قال بعدها: "وإيثار هذا الفعل - هنا - ليشمل جميع علوم الإنسان" (١).

وبذلك يكون قد أشار إلى القيمة البيانية لإيثار هذا اللفظ دون "أعلم" أو "بين" أو "عرّف"، وهي كلمات فسّر بها السلف رَحْمَهُمُ اللَّهُ معنى "ألمها"، جاء عن ابن عباس من طريق مجاهد: عرّفها شقاءها وسعادتها، ومن طريق سعيد بن جبير: علّمها (٢).

وعنه أيضاً: بيّن لها الخير والشر، وكذا قال مجاهد وقتادة والضحاك والثوري (٣).

وهي تفسيرات عنيت بإيضاح "الإلهام" وتقريبه، لا أنها تقام مقامه، وتطابقه في المعنى.

وما ذكره ابن عاشور هو تفصيل لهذه العبارات والكلمات؛ لأنه عمّم المعنى وأدخل كل علم وتبيين في الإلهام.

وأقوال السلف في "الإلهام" متقاربة جداً، إلا أنه يبقى للإلهام دلالة زائدة على هذه المعاني، ولأجلها استأثرها السياق القرآني - هنا -، تستمد خيوطها من أصل الدلالة اللغوية، واشتقاق "الإلهام" من المادة التي تختص بابتلاع الطعام، الذي فطر الإنسان على تناوله من غير سابق تعليم، وإطلاقها على العلم الإلهي الذي جعله في قلب الإنسان من معرفة الخير والشر، فيه إشارة إلى علم تتلقاه كل نفس، وهو لا ينفك عنها بحال، ففيه حجة على الإنسان من جهة ما ألهمه من معرفة الخير من الشر، التي توصله إلى الطريق الصحيح في معرفة ربه، بخلاف العلم والمعرفة التي تكتسبها بعض النفوس، ولا يستطيعها البعض الآخر، وبعبارة أخرى: الإلهام هو العلم الفطري الذي هو من تمام خلق النفس.

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٣٦٩.

(٢) ينظر: الدر المنثور، جزء ١٥ ص ٤٥٦.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، جزء ٨

وهذا الإلهام يبدأ من إلهام الوليد التقام ثدي أمه، وارتضاعه منه، إلى بداية الاكتساب النظر العقلي، وهو من آثار تسوية النفس في قوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٧]، قال ابن عاشور: "والمعنى -هنا-: أن من آثار تسوية النفس إدراك العلوم الأولية والإدراك الضروري المدرج ابتداء من الانسياق الجبلي نحو الأمور النافعة كطلب الرضيع الثدي أول مرة، ومنه اتقاء الضار كالفرار مما يكره، إلى أن يبلغ ذلك إلى أول مراتب الاكتساب بالنظر العقلي، وكل ذلك إلهام" (١).

والدليل الداخلي على عدم معرفة العرب بهذا الإطلاق، أنه من المعاني التي لم يحتفلوا بها كثيراً؛ لأنه اسم دقيق الدلالة على المعاني النفسية، ومن ثمَّ يبعد استعمالهم له، والحال في تعبيراتهم أن توافق تصوراتهم الفكرية، وحاجاتهم المادية، وأن تلامس شيئاً من حياتهم أيّاً كان وضعه، فمدى التلازم بين اللغة والحياة العقلية والوجدانية أمرٌ لا ينكره أحد، "وأنت إذا نظرت إلى اللغة العربية، والأدب في ذلك العهد رأيت نتيجة طبيعية لتلك الحياة، وصورة صادقة لهذه البيئة، فألفاظ اللغة - مثلاً - في منتهى السعة والدقة إذا كان الشيء الموضوع له اللفظ من ضروريات الحياة في المعيشة البدوية، وهي قليلة غير دقيقة فيما ليس كذلك" (٢).

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٣٧٠.

(٢) فجر الإسلام، ص ٤٦ - ٤٧.

(١١) "ذات بين" :

"ذات بين" مركبٌ إضافي، ورد مرة واحدة في القرآن في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١﴾﴾ [الأنفال: ١].

ف"ذات" جوّز فيه ابن عاشور وجهين:

الأول: أن يكون مؤنث "ذو" قلبت واوه ألفاً، قال: "و" ذات "يجوز أن تكون مؤنث "ذو" الذي هو بمعنى صاحب، فتكون ألفها مبدلة من الواو، ووقع في كلامهم مضافاً إلى الجهات وإلى الأزمان وإلى غيرهما" (١).

الثاني: أن تكون اسماً بمعنى حقيقة الشيء وماهيته، قال: "ويجوز أن تكون "ذات" أصلية الألف، كما يقال: أنا أعرف ذات فلان، فالمعنى: حقيقة الشيء وماهيته" (٢).

و"بين" إما بمعنى الفراق أو بمعنى الوصل أو ظرف مكان بمعنى وسط، ويحتمل في "ذات" أن تضاف لكل واحد من هذه المعاني (٣). أشار ابن عاشور إلى أنه في الآية ظرف خرج عن الظرفية، والمعنى: أصلحوا بينكم، قال: "فالمعنى: أصلحوا بينكم، ولذا ف"ذات" مفعول به على أن "بين" في الأصل ظرف فخرج عن الظرفية، وجعل اسماً متصرفاً، كما قرئ: "لقد تقطع بينكم" برفع "بينكم" في قراءة جماعة، فأضيفت إليه "ذات"، فصار المعنى: أصلحوا حقيقة بينكم، أي: اجعلوا الأمر الذي يجمعكم صالحاً غير فاسد" (٤).

(١) التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ٢٥٣.

(٢) السابق، جزء ٩ ص ٢٥٣.

(٣) ينظر: البحر المحيط، أبو حيان، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، جزء ٤ ص ٤٥٤.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ٢٥٣-٢٥٤.

وجوّز أن ينزل الفعل منزلة اللازم، فلا يقدر له مفعول، ويكون " ذات " منصوباً على الظرفية، قال: " ويجوز مع هذا أن ينزل فعل "أصلحوا" منزلة الفعل اللازم فلا يُقدَّر له مفعول؛ قصداً للأمر بإيجاد الصلاح لا بإصلاح شيء فاسد، وتنصب " ذات " على الظرفية لإضافتها إلى ظرف المكان، والتقدير: وأوجدوا الصلاح بينكم كما قرأنا " لقد تقطع بينكم " بنصب بينكم، أي: لقد وقع التقطيع بينكم " (١).

يتضح مما سبق أن " أصلحوا ذات بينكم " محتملٌ لمعنيين:

الأول: أصلحوا الحال التي بينكم، من الفرقة والشقاق إلى المحبة والوفاق، فالصلاح كان موجوداً بين الصحابة ثم اعتراه شيء من الخصام الخلاف، فالأمر نشأ بسبب هذا.

الثاني: أوجدوا الصلاح بينكم، والأمر - هنا - متوجه إلى إيجاد الفعل، لا إلى إصلاح الشيء الطارئ على الحال الواقعة.

والأول هو ما يدل عليه سياق الآيات في حدوث التنازع بين الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وما يشير إليه الفعل "أصلحوا" من حصول الفساد في الآراء والأحوال تجاه أمر الغنائم، وهذا ما يراه الطاهر حيث قال في بداية حديثه عن الآية: "والإصلاح: جعل الشيء صالحاً، وهو مؤذن بأنه كان غير صالح، فالأمر بالإصلاح دل على فساد ذات بينهم، وهو فساد التنازع والتظالم" (٢).

وما ذَكَرَ الثاني إلا استيعاباً لأوجه إعراب الآية، ولا استبعده؛ لأن مآله راجعٌ إلى القول الأول، حيث الأمر بإصلاح ذات البين.

بعد هذا التحقيق لهذا التركيب حَسِبَ الطاهر ابتكار القرآن له، وأنه لم يرد عن العرب استعمالهم إياه، قال: "واعلم أني لم أقف على استعمال " ذات بين " في كلام العرب،

(١) السابق، جزء ٩ ص ٢٥٤.

(٢) السابق، جزء ٩ ص ٢٥٣.

فأحسب أنها من مبتكرات القرآن" (١).

والمأمل في كلام الطاهر السابق لا يجد أثراً أو دليلاً داخلياً استند إليه في حكمه هذا، مما يجعل الحكم معتمداً على أدلة خارجية، مردها إلى ثقافة الطاهر بلغة العرب قبل القرآن، فلا يوحى كلامه عن هذا التركيب بأنه معنى دقيق لا يصل إليه العربي البليغ، ولا أنه من المعاني التي قلت عند العرب، ولا أن تركيبه يتعذر عليهم.

وربما كان تنظير العلماء السابقين لـ "ذات بين" بالتركيب المشابهة له في كلام العرب، كـ "ذات يوم" و"ذات العشاء"، ومنه قول الشاعر (٢):

لا يَنْبَحُ الكَلْبُ فِيهَا غَيْرَ وَاحِدَةٍ ذَاتَ العِشَاءِ وَلَا تَسْرِي أَفَاعِيهَا

وقول بعضهم: إن إطلاق الذات على نفس الشيء وحقيقته ليس من كلام العرب (٣)، كان ذلك من الدواعي الخفية لاحتمال الطاهر ابتكاره، فلم تذكر مصادره في التفسير شاهداً على استعمال العرب له، ولا عثر هو - بثقافته الواسعة - على ما يدل على استعماله.

وقد كان "ذات بين" من التراكيب التي استعملها العرب بعد القرآن كثيراً، وغدت من الألفاظ المشهورة في موضوعها، فمن المتوقع من الطاهر - وهو الحريص على ذلك - أن ينظر في تاريخ استعماله.

وقد جاء استعمال "ذات بين" في بيتٍ اختلف في نسبته ما بين سابق لاستعمال القرآن ولاحق له، قال الشاعر:

(١) السابق، جزء ٩ ص ٢٥٣-٢٥٤.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق وتعليق: عبدالله الأنصاري والسيد عبدالعال السيد إبراهيم، دار الفكر العربي - دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، جزء ٦ ص ٢١٤. قال المحققان: لم نقف على قائمه.

(٣) قاله الزبيري رداً على من قال: إن ذات بمعنى نفس الشيء وحقيقته. ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل، جزء ٢ ص ١١٣.

وَأَهْلٍ خِبَاءٍ صَالِحٍ ذَاتِ بَيْنِهِمْ قَدْ احْتَرَبُوا فِي عَاجِلٍ أَنَا آجِلُهُ

نسب هذا وبيت لاحق له إلى ثلاثة شعراء

* خوات بن جبير الأنصاري: نسبه إليه الشنتمري في "شرح ديوان زهير" (١)، وابن فارس في "مقاييس اللغة" (٢).

* توبة بن مضرس الملقب بـ "الخنوت": من أقدم من نسبه إليه أبو عبيدة في "مجاز القرآن" (٣).

* زهير بن أبي سلمى: ألحق البيت بقصيدته المشهورة:

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ وَعُرِّيَ أَفْرَاسُ الصَّبَا وَرَوَّاحِلُهُ

كما يقول الشنتمري .

فإذا ثبت لزهير فقد بطل القول بالابتكار، وإن كان قائله الصحابي خوات بن جبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فلا بد من التحقق في زمن قوله، إذ يحتمل أنه قاله قبل إسلامه، ولا دليل لدينا يحدد زمنه.

ويبعد أن يكون من شعر زهير؛ للأدلة الآتية:

١ - أنه ثاني بيتين استُلِحِقَا في آخر القصيدة ولا علاقة بينها وبين معاني أواخر الأبيات، ومن المعلوم كثرة النحل بالآخر؛ لصعوبة زرع مكان للأبيات داخل القصيدة.

(١) ينظر: شرح ديوان زهير، الشنتمري، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م، ص ٦٢.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (أجل).

(٣) قال أبو عبيدة: "قال الخنوت، وهو توبة بن مضرس أحد بني مالك بن سعد بن زيد مناة بن تميم، وإنما سماه الخنوت الأحنف بن قيس؛ لأنَّ الأحنف كلَّمه فلم يكلمه احتقاراً له، فقال: إن صاحبكم هذا الخنوت، والخنوت: المتجبرُّ الذاهب بنفسه، المستصغر للناس فيما أخبرني أبو عبيدة محمد بن حفص بن محبور الأسيدي: وأهل خباء صالح...." قال المحقق: شاعر جاهلي، ترجمته في "المؤتلف" و"السمط". ينظر: مجاز القرآن، جزء ١ ص ١٦٣.

٢- لم يردا في روايات شعر زهير عن الرواة المعروفين: أبي عبيدة معمر بن مثنى، والأصمعي، وثلعب الذي روى لنا عن الكوفيين في شرحه لشعر زهير^(١)، وقد ذكروا أنَّ أصح ما جاءنا عن الأصمعي^(٢).

٣- أن أبا عبيدة من أقدم من روى شعر زهير، ولم يرو عنه البيتين، بل أثبتها للخنوت - كما تقدم -، وأبو عبيدة مصدر أصيل في شواهد المفسرين الذي جاؤوا بعده^(٣).

والذي أميل له أنه بيت إسلامي، متأثرٌ بالمعنى القرآني، سواء قاله جبير بن الخوات أو غيره، فقله: "صالح ذات بينهم" قريبٌ من حيث المعنى من قوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾، حيث تتابع الكلمات "صالح - ذات بينهم" في البيت، و"أصلحوا - ذات بينكم" في الآية، ولا اختلاف إلا في النظم.

وقد أدى اصطفاء "ذات بينكم" في الآية معنى متغازراً، حيث كان السياق سياق توجيه من الله - سبحانه - للصحابة - رضوان الله عليهم - السائلين في شأن الغنائم، فعقب حكاية سؤالهم عن الأنفال، جاء الأمر متوجهاً إلى ما هو أهم من أمر الأنفال، بدأ بالتقوى وعطف بالأمر بإصلاح ذات البين، وهي: الحال التي بينهم من التنازع^(٤)، وقد

(١) ينظر: شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة: أبو العباس ثعلب، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ١١٣ وما بعدها.

(٢) ينظر روايات شعر زهير ودارستها دارسة مستفيضة: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، د. ناصر الدين الأسد، دار المعارف - مصر، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ، ص ٥٢٦.

(٣) ينظر: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، د. عبد الرحمن الشهري، مكتبة دار المنهاج - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ، ص ٩٠٧.

(٤) جاء في سبب نزول الآيات الأولى من سورة الأنفال: من حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم بدر: من فعل كذا وكذا فله من النفل كذا وكذا قال: فتقدم الفتيان ولزم المشيخة الرايات فلم يبرحوها، فلما فتح الله عليهم قال المشيخة: كنا رداءً لكم لو انهزمتم لفئتم إلينا، فلا تذهبوا بالمغنم ونبقى فأبى الفتيان وقالوا: جعله رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لنا، فأنزل الله: [يسألونك عن الأنفال =

طراً على حالهم ما يعكر صلاحها، قال ابن عاشور: "وعطف الأمر بإصلاح ذات البين؛ لأنهم اختصموا واشتجروا في شأنها كما قال عبادة بن الصامت: "اختلفنا في النفل وساءت فيه أخلاقنا" فأمرهم الله بالتصافح، وختم بالأمر بالطاعة"^(١).



= قل الأنفال لله والرسول.. [إلى قوله:] كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقاً من المؤمنين لكارهون [يقول: فكان ذلك خيراً لهم فكذلك أيضاً فأطيعوني فإني أعلم بعاقبة هذا منكم". أخرج أبو داود، كتاب (الجهاد)، باب (في النفل)، رقم (٢٧٣٩)، قال الألباني: صحيح.

(١) التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ٢٥٣.

(١٢) "الطاغوت":

الطاغوت مشتق من الطغيان الذي يدل في اللغة على مجاوزة الحد، وجاء إطلاقه في القرآن على ما عبد من دون الله عَزَّوَجَلَّ^(١)، وقد رجَّح الطاهر أن هذا الإطلاق من مصطلحات القرآن التي لم تعرفها العرب، قال: "والطاغوت: الأوثان والأصنام، والمسلمون يسمون الصنم الطاغية، وفي الحديث: "كانوا يهلون لمناة الطاغية"^(٢)، ويجمعون الطاغوت على طواغيت، ولا أحسبه إلا من مصطلحات القرآن، وهو مشتق من الطغيان، وهو: الارتفاع والغلو في الكبر، وهو مذموم ومكروه"^(٣).

وإذا كان هذا الإطلاق اصطلاحاً جاء به القرآن، فهو معنى مبتكر لم تعرفه العرب، وإدخاله ضمن المصطلحات مع انطباق حقيقة الابتكار عليه أحسب أنه لسببين: أنه معنى إسلامي متعلق بما نهى عنه الإسلام من اتخاذ المعبودات آلهة من دون الله، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في التفرقة بين المصطلحات والمبتكرات، والثاني: لأنه إطلاق لم يأت بغير هذا المعنى في القرآن، فهو حيث أطلق أريد به الأصنام أو الأوثان أو ما عبد من دون الله تعالى.

ويلاحظ أن حركة عقل الطاهر في كلامه السابق أنتجت هذا الحكم، بداية من قوله: "والمسلمون يسمون الصنم الطاغية" إلى ذكره الحديث إلى عدّه من مصطلحات القرآن.

وعند النظر في اشتقاق "الطاغوت" ودلالته، سنجد أنه منسل من معنى ديني جاء به الإسلام، ولم يكن يعرفه العرب، وهو أن "الطاغوت" ما أطلق عليه هذا الاسم إلا نظراً لمجاوزته حدّ الحق، الذي أتى به القرآن، من عبادة الله عَزَّوَجَلَّ وحده، وأن من أشرك

(١) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (طغي)، ولسان العرب، مادة (طوغ).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب (الحج)، باب (وجوب الصفا والمروة)، رقم (١٦٤٣).

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٣ ص ٢٨.

به فقد جاوز الحق، ومعبوده طاغوتٌ يعبد من دون الله تعالى.

وهذا المعنى يبعد أن تتوصل إليه العرب، لعدم إقرارها به، ولو أطلقوه لتناقض قولهم مع عبادتهم الأصنام والأوثان، وهم القائلون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].

أضف إلى ذلك أن مفردة "طغى" باشتقاقها "جاءت - غالباً - في القرآن بمعنى تجاوز الحق الذي أمر الله - سبحانه - به، قال تعالى: ﴿أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ [١٧] ﴿النازعات: ١٧﴾، وقال: ﴿كَذَبَتْ نُمُودٌ بِطَغْوَنَهَا﴾ [١١] ﴿الشمس: ١١﴾، وقال: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا طَغَى﴾ [٦] ﴿العلق: ٦﴾، وقال: ﴿فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ [٨٠] ﴿الكهف: ٨٠﴾ وقال: ﴿هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِيْنَ لَشَرَّ مَثَابٍ﴾ [٥٥] ﴿ص: ٥٥﴾، وهذا يعزز من أن "طاغوت" اصطلاح قرآني ومعنى إسلامي، يبعد للعرب قبل القرآن أن يستعملوه.

ولذا كان من البعيد في الرأي ما ذكره الدكتور جواد علي من استعمال العرب لـ "الطاغوت" مراداً به الأصنام أو الساحر أو الكاهن، قال: "وذكروا أن في جملة الألفاظ التي أطلقت على بيوت الأصنام لفظة "الطاغوت"، والجمع "الطواغيت". ورد أن العرب "كانت قد اتخذت مع الكعبة طواغيت، وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سدنة وحجاب، وتهدى إليها، كما تهدي إلى الكعبة، وتطوف به كطوافها بها، وتنحر عندها، وهي تعرف فضل الكعبة عليها؛ لأنها كانت قد عرفت أنها بيت إبراهيم الخليل ومسجده"، وورد أن "الطاغوت" الصنم، وكل معبود من دون الله، ولما تقدم سمي الساحر والكاهن والمارد من الجن والصارف عن طريق الخير "طاغوتاً"، واللفظة تعني في لغة بني إرم: رئيس عقيدة ضلال، وشيطان وصنم" (١).

فبالإضافة إلى ملاحظة المعنى الإسلامي في دلالة "الطاغوت"، لا يوجد دليل صريح لاستعمال العرب له، وما ذكره الدكتور قول نقله عن ابن هشام في سيرته (٢)،

(١) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جزء ٦ ص ٣١٣-٣١٤.

(٢) ينظر: سيرة ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة -

وهي رواية جاءت بعد الإسلام، ولا أدري أكان يقصد أنه إطلاق بعد ظهور الإسلام؟، لكن سياق القول السابق هو الحديث عن العرب قبل الإسلام، كما هو موضوع الكتاب. والمبالغة في بناء "طاغوت" على وزن المصادر دليلٌ آخر على جدة بنائه، فهو متناسب مع جملة التحذيرات الشديدة التي وجهها القرآن لمن اتخذ الأصنام والأوثان أو السحرة والكهنة آلهة من دون الله، وعدّها من أكبر الكبائر، قال ابن عاشور - محلاً - مراحل اشتقاق "طاغوت" -: "ووزن طاغوت على التحقيق طغيوت - فعُلوت - من أوزان المصادر مثل: ملكوت ورهبوت ورحموت، فوقع فيه قلب مكاني - بين عينه ولامه - فصير إلى فلعت طيغوت ليتأتى قلب اللام ألفاً فصار طاغوت، ثم أزيل عنه معنى المصدر، وصار اسماً لطائفة مما فيه هذا المصدر فصار مثل ملكوت في أنه اسم طائفة مما فيه معنى المصدر - لا مثل رحموت ورهبوت في أنهما مصدران - فتأوه زائدة، وجعل علماً على الكفر وعلى الأصنام، وأصله صفة بالمصدر، ويطلق على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث كشأن المصادر" (١).

ونبه في موضع آخر أن أصل وزنه للمبالغة، قال: "وهذا الاسم مشتق من طغى يطغو إذا تعاظم وترفع، وأصله بوزن فعلوت للمبالغة" (٢)، وفي موضع آخر نبه على أن تائه للمبالغة، قال: "وتأوه زائدة للمبالغة" (٣).

وقد يقال: إن هناك بقية من آثار الحنيفية في العرب بقيت تحذر من عبادة الأصنام والكهنة، فيحتمل تسميتها للأصنام بـ "الطاغوت" بناءً على المعنى اللغوي الذي تعرفه، ذلك ممكن، لكنه غير مراد لما سبق، ولأنه جاءت روايات كثيرة عنهم بخصوص الأصنام، فحكيت لنا أسماؤها، وأوصافها، وأماكنها، وعُبادها، وشيءٌ وفيرٌ مما يتعلق

= بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، جزء ١ ص ٩٦.

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣ ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) السابق، جزء ٥ ص ٨٦.

(٣) السابق، جزء ٢٣ ص ٣٦٤.

بها^(١)، لكنَّ أحداً - ممن اطَّلَعْتُ على كتبهم - لم يثبت روايةً واحدةً جاءت بذكر "الطاغوت".

وأورد السيوطي "الطاغوت" ضمن الأسماء الأعجمية، وفسَّره بالكاهن في لغة الحبشة^(٢)، ونقله الطاهر عنه ولم يعقب عليه^(٣)، والظاهر أنه لا يراه؛ إذ ذكره آخرًا بعدما أشار إلى اشتقاقه وتصريفه، ورأيه أنه عربي؛ لوضوح اشتقاقه، ولوجود نظائر له في العربية نحو: ملكوت ورحموت وجبروت.

وقد ذُكِرَ في القرآن سبع مرات^(٤)، ومعناها العام الملائم لجميع السياقات هو "عبارة عن كلِّ متعدٍ وكلِّ معبود من دون الله"^(٥)، ثم بحسب السياق يحدد هذا المتعدي أو ذلك المعبود، إما الأصنام والأوثان، وإما السحرة والكهنة، وإما الشيطان، وإما أئمة الضلال من الإنس، قال ابن عاشور: "وأطلق الطاغوت في القرآن والسنة على القوي في الكفر أو الظلم، فأطلق على الصنم، وعلى جماعة الأصنام، وعلى رئيس أهل الكفر مثل كعب بن الأشرف"^(٦).

لكن ابن عاشور يجعل إطلاقه على الأصنام حقيقة، وعلى غيره إطلاقاً مجازياً، قال - في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء: ٦٠] -: "والطاغوت هنا هم الأصنام، بدليل قوله: ﴿وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾، ولكن فسَّره بالكاهن،

(١) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جزء ٦ ص ١٧٩ وما بعدها.

(٢) ينظر: الإتيان في علوم القرآن، ٣٤١.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ٢٣ ص ٣٦٤.

(٤) البقرة آية (٢٥٦) و(٢٥٧)، والنساء آية (٥١) و(٦٠) و(٧٦)، والمائدة آية (٦٠)، والنحل آية (٣٦)، الزمر آية (١٧).

(٥) المفردات، مادة (طغى).

(٦) التحرير والتنوير، جزء ٢٣ ص ٣٦٤.

أو بعضهم اليهود، كما رأيت في سبب نزول الآية، فإذا كان كذلك فهو إطلاق مجازي بتشبيه عظيم الكفر بالصنم لغلو قدمه في تقديسه، وإما لأن الكاهن يترجم عن أقوال الصنم في زعمه" ^(١).

ويبدو أن الطاهر استند في هذا على قولٍ من أقوال السلف في معنى "الطاغوت" دون بقية الأقوال، واعتمد غيره من العلماء على سبب النزول في إيراد المعنى الآخر.

والقول بالحقيقة أو المجاز يحتاج إلى دليل من كلام العرب يدل على تواضع العرب على إطلاق "الطاغوت" على الأصنام، وقد سبق تقرير الطاهر أنه اصطلاح جاء به القرآن.

ولم لا يكون "الطاغوت" حقيقةً في الشيطان، مجازاً في غيره؟ فواضح أن هذا الوصف أشد علوقاً بالشيطان من الأصنام، فهو الذي دعا إلى عبادتها، وهو سبب كل طغيان، وهو تفسير عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ له في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا﴾ [البقرة: ٢٥٦] ^(٢).

وما تشهد له اللغة أن "الطاغوت" منطبق على كل طاغية عبد من دون الله، وهذا ما رجحه الطبري - بعد ذكره للأقوال -، قال: "والصواب من القول عندي في "الطاغوت" أنه كل ذي طغيان على الله، فعبد من دونه، إما بقهر منه لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، وإنساناً كان ذلك المعبود، أو شيطاناً، أو وثناً، أو صنماً، أو كائناً ما كان من شيء" ^(٣).

وبذلك يكون تفسيره بالشيطان أو بالصنم أو بالساحر أو غيره تفسيراً بالمثال، والسياق هو الذي يكفل بتحديدته أو إجماله، خاصة وأنه "يطلق على الواحد والجمع

(١) السابق، جزء ٥ ص ١٠٥.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، جزء ٥ ص ٤١٧.

(٣) السابق، جزء ٥ ص ٤١٩.

والمذكر والمؤنث كشأن المصادر" (١)، وبذلك يغدو إطلاقه حقيقة على كل طاغية عبد من دون الله - سبحانه -؛ إذ الأصل في الإطلاق أن يحمل على الحقيقة .

ونظرة إجمالية في سياقاته تفرز لنا تعلقه بسياقات ذات أهمية قصوى كالإيمان والكفر: قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْحَبِيبِ وَالطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٥١]، والدعوة إلى التحاكم بغير ما أنزل الله، قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَّحَمُّوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء: ٦٠]، والجهاد في سبيل غير سبيل الله، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٧٦]، والتشريب على ضلال اليهود والنصارى، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾ [المائدة: ٦٠]، والدعوة إلى توحيد الله واجتناب الشرك به، ومدح الآخذين بالدعوة وتبشيرهم بالعاقبة الحسنى، قال تعالى: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ [الزمر: ١٧].

(١٣) "الكلالة":

الكلالة إما أن تكون مشتقة من "الكلال" بمعنى: التعب والنصب، سمي ما عدا الوالد والولد كلالة؛ لأن النسب كلُّ بهم عن اللحوق به من قريب، وإما أن تكون مشتقة من "تكلكل" بمعنى: أحاط، من قولهم: كلكل الغمام السماء: إذا أحاط بها من كل جانب، ومنه "الإكليل" لإحاطته بجوانب الرأس، سميت بهذا لاستدارت الكلالة بنسب الميت الأقرب فالأقرب^(١).

واختار ابن عاشور الأول حين اكتفى به عن الثاني، قال: "والكلالة: اسمٌ للكلال، وهو: التعب والإعياء، قال الأعشى:

فَأَلَيْتُ لَا أَرْتِي لَهَا مِنْ كَلَالَةٍ وَلَا مِنْ حَفِيٍّ حَتَّى أَلَاقِي مُحَمَّدًا
وهو اسم مصدر لا يُثنى ولا يُجمع"^(٢).

وبعد ذلك كشف عن سيرورة اللفظ من دلالة اللغوية الأولية إلى دلالة الاصطلاحية القرآنية، قال: "ووصفتُ العربُ بـ"الكلالة" القرابةَ غيرَ القُربى، كأنهم جعلوا وصوله لنسب قريبه عن بُعد، فأطلقوا عليه "الكلالة" على طريق الكناية، واستشهدوا له بقول من لم يسمَّوه:

فَإِنَّ أَبَا الْمَرْءِ أَحْمَى لَهُ وَمَوْلَى الْكَلَالَةِ لَا يُغَضِبُ
ثم أطلقوه على إرث البعيد، وأحسب أن ذلك من مصطلح القرآن؛ إذ لم أره في كلام العرب إلا ما بعد نزول الآية، قال الفرزدق:

وَرَثْتُمْ قَنَاةَ الْمَجْدِ لَا عَنُ كَلَالَةٍ عَنِ ابْنِي مَنَافٍ عَبْدِ شَمْسٍ وَهَاشِمٍ

(١) ينظر: المفردات، مادة (كل). وتهذيب اللغة، الأزهرى، تحقيق: د. رياض زكي قاسم، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، مادة (كل).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٤ ص ٢٦٤.

ومنه قولهم: ورث المجد لا عن كلاله" (١).

وأول ما يلاحظ في هذا الكلام أن "الكلاله" مرت بمرحلتين:

الأولى: إطلاقها على القرابة غير القربى، أي: البعيدين بالنسبة إلى قرابة الوالد والولد،

ويبدو من كلام الطاهر أن العرب قبل القرآن أطلقوه كناية الصفة عن موصوفها، واستشهد بشاهد مجهولٍ قائله (٢).

الثانية: إطلاقها على إرث البعيد، وهو نقل جديد - في حسابان الطاهر - جاء به القرآن، وعبارته: "ثم أطلقوه على إرث البعيد" تعني أن العرب أخذوا هذا الإطلاق من القرآن فيما بعد، ومن ثم لا تلغي رأي الطاهر؛ لأن قوله: "إذ لم أره في كلام العرب إلا ما بعد نزول الآية" توضيح لعباراته السابقة، التي يظن في بادئ النظر أنها متعارضة.

وقد ذكر ابن عاشور الأقوال في تحديد "الكلاله" من الأقارب الأبعد، واعتمد السياق مرجحاً لما عليه الجمهور من أن الكلاله: ما عدا الوالد والولد، قال: "وقد عدَّ الصحابةُ معنى الكلاله - هنا - من مشكل القرآن، حتى قال عمر بن الخطاب: "ثلاثٌ لأن يكون رسول الله بينهنَّ أحب إلي من الدنيا: الكلاله والربا والخلافة"، وقال أبو بكر: "أقول فيها برأبي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، والله منه برئ"، الكلاله ما خلا الولد والوالد". وهذا قول عمر وعلي وابن عباس، وقال به الزهري وقتادة والشعبي، وهو قول الجمهور، وحكي الإجماع عليه. وروي عن ابن عباس: الكلاله من لا ولد له، أي: ولو كان له والد، وينسب ذلك لأبي بكر وعمر أيضاً، ثم رجعا عنه، وقد يستدل له بظاهر الآية في آخر السورة: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾، وسياق الآية يرجح ما ذهب إليه الجمهور؛ لأن

(١) السابق، جزء ٤ ص ٢٦٤.

(٢) لم أجد من صرح بقائل هذا البيت على كثرة من استشهد به.

ذكرها بعد ميراث الأولاد والأبوين بأنها حالة مخالفة للحالين" (١).

ثم اختار نصبها على الحال، قال: "وانتصب قوله "كلالة" على الحال من الضمير في "يورث" الذي هو كلالة من وارثه، أي: قريبه غير الأقرب؛ لأن الكلالة يصح أن يوصف بها كلا القريين" (٢)، والمعنى حينئذ في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾ [النساء: ١٢]: "وإن رجل في حال تكلمه نسب ورثته، أي: لا والد له ولا ولد وله أخ أو أخت من أم فلكل منهما السدس" (٣).

هذا تحرير الطاهر كاملاً عن "الكلالة"، وفيه تدافع بين إثباته إطلاقه القرآن "الكلالة" على إرث البعيد، وأنه مصطلح جديد في كلام العرب - فيما يظن -، وبين ترجيحه أن الكلالة في الآية بمعنى "القربة غير القربى" وبالتحديد: ما خلا الوالد والولد كما هو قول الجمهور، فإذا كان كذلك فقد بطل إطلاقه على إرث البعيد، وعاد إلى موافقة ما عند العرب على ما استشهد به ابتداء من قول القائل: "ومولى الكلالة لا يغضب".

وما يتفق مع ما يرمي إليه الطاهر أن تكون "الكلالة" بمعنى: المال الموروث عن البعيد (٤)؛ لأنه قال "إرث البعيد"، ولا أجد لهذا المعنى أي إشارة سوى هذه العبارة، بل إن لاحق كلامه في بيان معنى الكلالة يستبعد هذا المعنى.

(١) التحرير والتنوير، جزء ٤ ص ٢٦٤.

(٢) السابق، جزء ٤ ص ٢٦٥.

(٣) اختار ابن عاشور هذا الرأي في نصبها ومعناها، وهناك توجيهات أخرى في نصبها باعتبار معنى ما قبلها من فعلي "كان" و"يورث". ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، جزء ٣ ص ٦٠٧.

(٤) هو أحد الأقوال في معنى "الكلالة"، قال ابن العربي المالكي: "وأفسدها - أي الأقوال - قول من قال: إنه: المال، فإنه غير مسموع لغة، ولا مقيس معنى"، ينظر: أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بدون تحديد الطبعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، جزء ١ ص ٤٥١.

أو يكون المراد أن القرآن خصص هذا الإطلاق بسياق الميراث وما يتعلق به، تأمل سياق البيت: "ومولى الكلالة لا يغضب" تجد سياقه مختلفاً مع السياق القرآني، ومع متابعة الفرزدق لاستعمال القرآن في تخصيص "الكلالة" بسياق الميراث، وبهذا يكون مصطلحاً قرآنياً جديداً في سياقه، لم تستعمله العرب على هذا النحو إلا بعد نزول القرآن، وهذا هو الأقرب توجيهاً لكلام ابن عاشور من الأول.

وقد اختلف العلماء في مسمى "الكلالة" على من يقع، ومحصلة الأقوال:

الأول: أن "الكلالة" اسم للحي الوارث، وهذا مذهب أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وعامة العلماء الذين قالوا: إن الكلالة من دون الوالد والولد.

الثاني: أنه اسم للميت، قاله ابن عباس والسدي وأبو عبيدة.

الثالث: أنه اسم للميت والحي، قاله ابن زيد^(١)، وصححه الراغب فقال: "فإن الكلالة مصدر يجمع الوارث والموروث جميعاً"^(٢).

والظاهر أن الطاهر يذهب إلى الأخير؛ إذ يقول: "لأن الكلالة يصح أن يوصف بها كلا القريين"^(٣)، أي: الوارث والموروث، لكنه حدده في الآية بالموروث كما هو واضح من سياق الآية.

وبين من كلام ابن عاشور أن قول العرب: "ورث المجد لا عن كلالة" متابعٌ لاستعمال القرآن لـ "الكلالة" في سياق الحديث عن الميراث، وقد كان هذا القول وبيت الفرزدق والشواهد الكثيرة في تعلق "الكلالة" بهذا السياق، من الدواعي إلى حسابانه جدة الاصطلاح، وقد سبق أن انتشر المعنى بعد القرآن مؤشراً غير مباشر لابتكار القرآن له، وليس هذا على إطلاقه؛ إذ إن المعاني القرآنية المبتكرة وغير المبتكرة سواءً من جهة

(١) ينظر: زاد المسير، ابن الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بدون تحديد الطبعة، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، جزء ١ ص ٣٨٠ - ٣٨١.

(٢) المفردات، مادة (كل).

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٤ ص ٢٦٥.

شيوخها وانتشارها، لكننا رأينا أن الظاهر يحرص على الوقوف على ما كثر متابعته من الشعراء والأدباء بعد القرآن، كـ "ذات بين" و "الإلهام" و "الطاغوت" و "الجاهلية" وغيرها.

وجاء استعمال القرآن لـ "الكلالة" مرة أخرى في سياق الميراث أيضاً، قال تعالى: ﴿سَتَقْتُونَا قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أُمَّرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهِيَ بِهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، فالمقصود من الكلالة في الآية الأولى: من لا ولد فيها ولا والد وفيها إخوة لأم، وفي الآية الثانية هي: التي لا ولد ذكراً فيها، وهم إخوة لأب وأم أو إخوة لأب أو أخوات لأب وأم وجد، فجاءت الأولى لبيان حال الإخوة من الأم، وجاءت الثانية لبيان إخوة الأعيان والعلات حتى يقع البيان بجميع الأقسام^(١).

(١) ينظر: أحكام القرآن، جزء ١ ص ٤٥٠.

(١٤) "الْفَلَكُ" :

"الْفَلَكُ" من "فَلَكٌ" الذي يدل في اللغة على الاستدارة في شيء، فمنه فَلَكَةُ المغزل، والفلك من الأرض: للأرض المرتفعة المستديرة، وفلك البحر: موجه المستدير^(١).

ويقرر ابن عاشور أن أصل الاشتقاق ومادته الأولى: فَلَكَةُ المغزل، وكلُّ جاء لملاحظة معنى الاستدارة في "فلكة المغزل"، فـ "الْفَلَكُ" في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣] من هذا القبيل، ولكنه اشتق من "فلك البحر"، و"فلك البحر" اشتق من "فلكة المغزل"، قال: "والأظهر أن القرآن نقله من فلك البحر، وهو الموج المستدير بتنزيل اسم الجمع منزلة المفرد، والأصل الأصيل في ذلك كله فَلَكَةُ المَغْزِلِ - بفتح الفاء وسكون اللام - وهي خشبة مستديرة في أعلاها مسمار مثني يدخل فيه الغزل ويدار لينفتل الغزل"^(٢).

وهكذا وصل إلى الأصل الأصيل الذي تكلم به العربي في مبدأ حاجته، و"فلكة المغزل" تصلح أن تكون النواة الأولى لهذا المعنى؛ إذ هي من المحسوسات التي غالباً ما احتاج العربي إلى تسميتها ابتداءً، وميزها عن غيرها بمادةٍ تخصها، وذكر عن الحسن أنه قال: "الفلك طاحونة كهيئة فلكة المغزل"^(٣).

وبما أن القرآن هو الذي نقل "الْفَلَكُ" إلى معنى جديد فهو الذي اصطلح على إطلاقه على مدار النجوم في غالب ظن ابن عاشور، قال - قبل كلامه السابق -: "و"الْفَلَكُ" فسره أهل اللغة بأنه: مدار النجوم، وكذلك فسره المفسرون لهذه الآية، ولم يذكروا أنه مستعملٌ في هذا المعنى في كلام العرب، ويغلب على ظني أنه من مصطلحات

(١) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (فلك)، والقاموس المحيط، مادة (فلك).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١٧ ص ٦١.

(٣) ينظر: تفسير الطبري، جزء ١٨ ص ٤٣٨.

القرآن، ومنه أخذ علماء الإسلام، وهو أحسن ما يعبر عنه عن الدوائر المفروضة التي يضبط بها سير كوكب من الكواكب، وخاصة سير الشمس وسير القمر^(١).

وهذا يعني أن "الفلك" معنى مبتكر لم تعرفه العرب، وأن معنى: فلكة المغزل وفلك البحر وغيرها قد عرفتتها العرب قبل القرآن، ولم يأت الطاهر بشواهد من كلام العرب تدل على هذا، وكان شهرة الإطلاق أغنته عن الاستشهاد.

وذكر أنه من المصطلحات لما علته سابقاً من أن مراده اطراده في القرآن بهذا المعنى، وقد ورد مرتين في تركيب واحد، في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]، وفي قوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠]، وجاءت "الفلك" بالضم في القرآن مراداً بها السفينة كثيراً^(٢)، وهذا غير ذلك.

وأقوال أهل اللغة والمفسرين في "الفلك" تدور حول المعنى الذي أشار إليه الطاهر، وإن اختلفوا في هيئته، إلا أن مردّ الأقوال من حيث اللغة إلى أنه شيء دائري تجري فيه النجوم والشمس والقمر، ولذا توقف الطبري عند هذا المعنى، وأرجع حقيقة "الفلك" إلى الله - سبحانه -، وقال: "وإذ كان كل ما دار في كلامها، ولم يكن في كتاب الله، ولا في خبر عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا عمن يقطع بقوله العذر دليل يدل على أي ذلك كان الواجب أن نقول فيه ما قال، ونسكت عما لا علم لنا به. فإذا كان الصواب في ذلك من القول عندنا ما ذكرنا، فتأويل الكلام: والشمس والقمر كل ذلك في دائر يسبحون"^(٣).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٧ ص ٦١.

(٢) سميت السفينة فلكاً؛ لأنها تعود بعدما تذهب في البحر، إذ الذهاب في البحر مظنة عدم الرجوع، وربما نظر إلى شكل السفينة مع التجاوز عن تمام الاستدارة، قال تعالى: [وآية لهم أننا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون] [يس: ٤٠]. ينظر: المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٢ هـ، جزء ٣ ص ١٧١٣.

(٣) تفسير الطبري، جزء ١٨ ص ٤٣٨.

وقد نسي الطاهر رَحْمَةُ اللَّهِ تَحْرِيرَهُ هَذَا، وَأَطَالَ التَّحْرِيرَ وَالنَّظَرَ فِي مَوْضِعِ آيَةِ يَسْ، فَبَيَّنَ مَعْنَى "الْفَلَكَ"، وَأَثَبَتْ مَعْرِفَةَ الْأَقْدَمِينَ بِاسْتِدَارَةِ مَدَارَاتِ النُّجُومِ، عَلَى تَوْهَمِ حَسْبِهِ، قَالَ: "وَالْفَلَكَ: الدَّائِرَةُ الْمَفْرُوضَةُ فِي الْخَلَاءِ الْجَوِيِّ لِسِيرِ أَحَدِ الْكَوَاكِبِ سِيرًا مَطْرَدًا لَا يَجِيدُ عَنْهُ، فَإِنَّ أَهْلَ الْأَرْضِ الْأَقْدَمِينَ لَمَّا رَصَدُوا تِلْكَ الْمَدَارَاتِ وَجَدُوهَا لَا تَتَّغَيَّرُ، وَوَجَدُوا نَهَائِهَا تَتَّصِلُ بِمَبْتَدَاهَا، فَتَوْهَمُوهَا طَرَائِقَ مُسْتَدِيرَةٍ تَسِيرُ فِيهَا الْكَوَاكِبُ كَمَا تَتَّقَلَّبُ الْكُرَّةُ عَلَى الْأَرْضِ، وَرَبْمَا تَوْسَعُوا فِي التَّوْهَمِ فَظَنُّوهَا طَرَائِقَ صَلْبَةٍ تَرْتَكِزُ عَلَيْهَا الْكَوَاكِبُ فِي سَيْرِهَا، وَبَعْضُ الْأُمَّمِ يَتَوْهَمُونَ الشَّمْسَ فِي سَيْرِهَا مَجْرُورَةً بِسَلْسَلٍ وَكَلَالِيْبٍ، وَكَانَ ذَلِكَ فِي مَعْتَقِدِ الْقَبْطِ بِمِصْرٍ"^(١).

وَأَمَّا الْعَرَبُ فَقَدْ اشْتَقَوْا مِنْ لُغَتِهِمْ مَا يُوَافِقُ هَذَا التَّوْهَمَ فِي الْاسْتِدَارَةِ، وَوَأَفْقَهُمُ الْقُرْآنَ فِي الْإِطْلَاقِ، وَأَصْلَحَ مَا تَوْهَمُوهُ مِنْ أَنَّ الْكَوَاكِبَ تَدُورُ عَلَى طَرَائِقٍ صَلْبَةٍ، وَذَلِكَ بِإِسْنَادِ السَّبَاحَةِ لَهَا: "يَسْبِحُونَ" الَّتِي تَفِيدُ الدُّورَانَ فِي الْهَوَاءِ، الَّذِي يَبْطُلُ التَّصَاقُ الْأَجْرَامِ بِالطَّرَائِقِ، قَالَ: "وَسَمِيَ الْعَرَبُ تِلْكَ الطَّرَائِقَ أَفْلَاكًا، وَاحِدُهَا: فَلْكَ، اشْتَقَوْا لَهُ اسْمًا مِنْ اسْمِ "فَلَكَ الْمَغْزَلِ"، وَهِيَ: عَوْدٌ فِي أَعْلَاهَا خَشْبَةٌ مُسْتَدِيرَةٌ مَتَبَطَّحَةٌ مِثْلُ: التَّفَاحَةِ الْكَبِيرَةِ، تَلْفُ الْمَرْأَةَ عَلَيْهَا خِيُوطٌ غَزَلَهَا الَّتِي تَفْتَلِّهَا لِتُدِيرَهَا بِكَفِيِّهَا، فَتَلْتَفُّ عَلَيْهَا خِيُوطُ الْغَزْلِ، فَتَوْهَمُوا الْفَلَكَ جِسْمًا كَرَوِيًّا، وَتَوْهَمُوا الْكَوَاكِبَ مَوْضُوعَةً عَلَيْهَا، تَدُورُ بِدَوْرَتِهِ، وَلِذَلِكَ قَدَرُوا الزَّمَانَ بِأَنَّهُ حَرَكَةُ الْفَلَكَ، وَسَمَوْا مَا بَيْنَ مَبْدَأِ الْمَدَّتَيْنِ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى حَيْثُ ابْتَدَأَ دَوْرَةُ الْفَلَكَ، وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ جَارَاهُمْ فِي الْاسْمِ اللَّغَوِيِّ، لِأَنَّ ذَلِكَ مَبْلَغُ اللَّغَةِ، وَأَصْلَحَ لَهُمْ مَا تَوْهَمُوا بِقَوْلِهِ: "يَسْبِحُونَ"، فَبَطُلَ أَنَّ تَكُونَ أَجْرَامِ الْكَوَاكِبِ مَلْتَصِقَةً بِأَفْلَاكِهَا، وَلِزَمَ مِنْ كَوْنِهَا سَابِحَةً أَنَّ طَرَائِقَ سَيْرِهَا دَوَائِرٌ وَهَمِيَّةٌ؛ لِأَنَّ السَّبْحَ - هُنَا - سَبْحٌ فِي الْهَوَاءِ لَا فِي الْمَاءِ، وَالْهَوَاءُ لَا تَخْطُطُ فِيهِ الْخُطُوطُ وَلَا الْأَخَادِيدُ"^(٢).

(١) التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، جُزْءٌ ٢٣ ص ٢٥.

(٢) السَّابِقُ، جُزْءٌ ٢٣ ص ٢٦.

ومعنى هذا أن العرب قد استعملوا " الفلك " مراداً به مدار النجوم، ومن قبل ذلك أدركوا هذه المدارات للتوهم المشترك بينهم وبين غيرهم من الأمم في تخيل داوئر وهمية التي تسير عليها النجوم، فبلغت لغتهم منتهى إدراكهم في وضع المسميات، على وفق تصوراتهم، وكان فضل القرآن في تصحيح بعض ما توهموه، وكلام الطاهر جيد التحرير لو عضده بشاهد على الأقل يثبت معرفة العرب بهذا الإطلاق.

وبين تحرير الطاهر - هنا - وتحريره السابق - في آية الأنبياء - تناقض واضح في ظنه هناك أن هذا الإطلاق مصطلح قرآني لم يستعمله العرب، وإثباته - هنا - معرفة العرب به، وأن القرآن جاراهم فيما عندهم؛ فربما تبين للطاهر خلاف ظنه فيما بعد تفسيره لآية الأنبياء، بأن وجد شيئاً في ذلك، بيد أني أميل إلى أن طول المدة بين تفسير الآيتين أنسته أول كلامه؛ لأننا تعودنا منه الحرص على الاستشهاد كلما استدعت الحاجة إليه، خاصة إذا لم يكن له سابق في تنظير الإطلاق أو الأسلوب من القرآن بكلام العرب، وقد قال أولاً: " ولم يذكروا أنه مستعمل في هذا المعنى في كلام العرب ".

وُسِبَ إِلَى عُنْتَرَةٍ مَا يَشِيرُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْعَرَبِ هَذَا الْمَعْنَى، قَالَ (١):

وَلِي بَيْتٌ عَلا فَلَكَ الثُّرَيَّا تَحْرُّ لِعُظْمِ هَيْبَتِهِ الْبَيْوتُ

وهو من قصيدة مطلعها:

سَكَتٌ فَغَرَّ أَعْدَائِي السُّكُوتُ وَظَنُّونِي لِأَهْلِي قَدْ نَسِيْتُ

(١) ينظر: شرح ديوان عنتره، الخطيب التبريزي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٣٨، أوردها في آخر قصيدة مطلعها:

سَكَتٌ فَغَرَّ أَعْدَائِي السُّكُوتُ وَظَنُّونِي لِأَهْلِي قَدْ نَسِيْتُ

وهي من إضافات من قدم للكتاب، ولا أدري كيف سوَّغ لنفسه الإضافة على رواية التبريزي الذي اعتمد شرحه عنواناً للكتاب!؟

وقال (١):

ويبنى بحدِّ السَّيْفِ مَجْدًا مَشِيدًا على فَلَكَ العَلِيَاءِ فَوْقَ الكَوَاكِبِ
 من قصيدة مطلعها:
 أَحْسَنُ إِلَى ضَرْبِ السُّيُوفِ وَأَصْبُو إِلَى طَعْنِ الرِّمَاحِ اللَّوَاعِبِ
 وكلتا القصيدتين ليس لها ذكرٌ في الروايات المعروفة لشعر عنتره (٢).



(١) ينظر: السابق، ص ٣٥. وهي -أيضًا- من إضافات الديوان.

(٢) ينظر: ديوان عنتره، تحقيق ودراسة: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بدون تاريخ، ص ١٥١ وما بعدها، وقد توسع المحقق في ذكر روايات عنتره، وذكر أنها تعود إلى روايتين: الأولى: رواية أبي الحجاج يوسف بن سليمان الملقب بـ "الشتمري"، والثانية: رواية الوزير أبي بكر عاصم بن أيوب البطليوسي، وأثبت الديوان بروايتها مع الزيادات التي عثر عليها في المصادر اللغوية والأدبية.

(١٥) "الزكاة":

"الزكاة" من زكا يزكو، وهو في اللغة يدل على النماء والزيادة، فزكا الزرع: ازداد ونما، وكل شيء ازداد ونما فهو يزكو زكاءً^(١).

و"الزكاة" اسم مصدر من "زكى"، قال ابن عاشور - في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾^(٢) -: "أصل الزكاة أنها اسم مصدر "زكى" المشدد، إذا طهر النفس من المذمات، ثم أطلقت على إنفاق المال لوجه الله مجازاً؛ لأن القصد من ذلك المال تزكية النفس، أو لأن ذلك يزيد في مال المعطي، فأطلق اسم المُسَبَّب على السبب، وأصله قوله تعالى: ﴿حُدِّثْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣] " (٣).

على هذا يكون إطلاق "الزكاة" القرآني ناظراً إلى ما تؤول إليه على مؤديها من نماء وطهر في ماله ونفسه، فيغدو الإطلاق مجازاً مرسلًا علاقته المسببية، ومن هنا يذهب الطاهر إلى نفي الحقيقة الشرعية في إطلاق "الزكاة"، وهذا قول من الأقوال فيها^(٤).
ثم إن إطلاق "الزكاة" يتجاوز اسم المصدر إلى إطلاقها على المال المزكى،

(١) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (زكي)، ولسان العرب، مادة (زكا).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١٨ ص ١٢.

(٣) والأقوال الأخرى: الأول: أنها حقائق شرعية نقلها الشارع إلى معانٍ آخر بينها وبيت تلك المسميات مناسبة معتبرة، وهذا مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، والثاني: أن هذه الألفاظ نقلت إلى معانٍ شرعية نقلاً كلياً بدون أي علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، فهي معانٍ مبتكرة ابتكرها الشارع يجوز أن لا يلاحظ فيها المعنى اللغوي، وإذا حدث أن وجدت علاقة، فإنه بطريق اتفاق الصدفة، وليس مقصوداً، وهذا مذهب المعتزلة والخوارج والسرخسي والدبوسي والبزدوي من الحنفية، وأبو الخطاب من الحنابلة، والثالث: أنه لم ينقل شيء، بل الاسم باقٍ على ما هو عليه في اللغة، لكن اشترط للصحة شروط لا تصح إلا به، وهذا مذهب القاضي الباقلاني وكثير من الأشاعرة وبعض الفقهاء، والراجح من هذه الأقوال الأول. ينظر: إتحاف ذوي الأبصار بشرح روضة الناظر، د. عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، جزء ٤ ص ١٤٢٦.

وهو الإطلاق المراد في آية المؤمنون، بدليل تعليقه بـ "فاعلون" الدالة على معنى المصدر، التي محضت "الزكاة" للمفعولية، قال: "وأطلقت على نفس المال المنفق من إطلاق اسم المصدر على المفعول؛ لأنه حاصل به، وهو المتعين - هنا - بقرينة تعليقه بـ "فاعلون" مقتضي أن الزكاة مفعول، وأما المصدر فلا يكون مفعولاً به لفعل من مادة "فعل"؛ لأن صوغ الفعل من مادة ذلك المصدر يغني عن الإتيان بفعل مبهم ونصب مصدره على المفعولية به، فلو قال أحد: فعلت مشياً، إذا أراد أن يقول: مشيت، كان خارجاً عن تركيب العربية ولو كان مفيداً، ولو قال أحد: فعلت مما تريده لصح، قال تعالى: ﴿مَنْ فَعَلَ هَذَا بِإِثْمِهِ﴾، أي: المشاهد من الكسر والحطم، أي: هذا الحاصل بالمصدر، وليس المراد المصدر لأنه لا يشار إليه، ولا سيما بعد غيبة فاعله" (١).

وبما أن "فاعلون" تنطبق على كل فعل، فتعليقها بـ "الزكاة" - هنا - جاء باعتبار شهرة إطلاقها في إسداء المعروف، قال ابن عاشور: "والمراد بالفعل - هنا - الفعل المناسب لهذا المفعول وهو الإيتاء، فهو كقوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ فلا حاجة إلى تقدير أداء الزكاة، وإنما أوتر هنا الاسم الأعم وهو "فاعلون" لأن مادة "فعل" مشتهرة في إسداء المعروف، واشتق منها الفعال - بفتح الفاء -، قال محمد بن بشير الخارجي:

إِنْ تُنْفِقَ الْمَالَ أَوْ تَكْلُفَ مَسَاعِيهِ يَشْفُقُ عَلَيْكَ وَتَفْعَلُ دُونَ مَا فَعَلَا

وعلى هذا الاعتبار جاء ما نسب إلى أمية بن أبي الصلت:

الْمُطْعَمُونَ الطَّعَامَ فِي السَّنَةِ الْأَزْمَةِ وَالْفَاعِلُونَ لِلزَّكَاةِ

أنشده في الكشاف، وفي نفسي من صحة نسبه تردد؛ لأنني لا أحسب استعمال الزكاة في معنى المال المبذول لوجه الله إلا من مصطلحات القرآن، فلعل البيت مما نُحل من الشعر على السنة الشعراء. قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء: "وعلمنا لا يرون شعر أمية حجة على الكتاب" (٢).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٨ ص ١٢.

(٢) السابق، جزء ١٨ ص ١٢-١٣.

ويلاحظ أن حكم الطاهر باصطلاح "الزكاة" جاء عَرَضاً، ولم يكن مقصوداً لذاته، فالذي دعاه إلى ذلك هو تضعيف ما نُسب إلى أمية بن أبي الصلت من معرفته هذا الإطلاق وهو مخضرم لم يُسلم^(١).

ولنا أن نأخذ من هذا أن الطاهر لم يكن معنياً بالمصطلحات عنايته بالمبتكرات، مع أنه لا يضع في أيدينا فرقاً جوهرياً بينهما - كما تقدم -، كلا الابتكار والاصطلاح - عنده - معنىً جديداً جاء به القرآن في لغة العرب.

وإطلاق "الزكاة" على إنفاق المال لوجه الله، أو على المال المنفق لوجه الله معنى ديني، يبعد أن تستعمله العرب في كلامها، وذلك لوجهين:

الأول: المعنى المنقول إليه معنى إسلامي لم تعرفه العرب، فلم يحفظ عنهم بذل الأموال تقرباً لله سبحانه.

الثاني: أن معاني الطهر والنماء والبركة الملاحظة في نقل اللفظ من الإطلاق اللغوي إلى الاصطلاح القرآني فوق عقلية العربي الجاهلي، الذي يؤمن بماديات الأشياء ويدور حولها، وقليلاً ما كان يؤمن بمثل هذه المعاني؛ ولذلك ركز القرآن على هذه المعاني في حديثه عن الصدقة والزكاة، وضرب لها من الواقع أمثالاً، قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ [البقرة: ٢٦١]، وقال: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِيبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾ [البقرة: ٢٦٥].

نعم كانت الزكاة مشروعة في شريعة بني إسرائيل كما حكى الله عنهم: ﴿وَإِذَا خَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ

(١) البيت مفرداً في ديوانه، ينظر: ديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه وحققه وشرحه: د. سجع جميل الجبيلي،

وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾ [البقرة: ٨٣]، قال ابن عاشور: "أطلقت الزكاة فيه على الصدقة مطلقاً، أو على الصدقة الواجبة على الأموال، وليس المراد الكناية عن شريعة الإسلام؛ لما علمت من أن هاته المعاطيف تابعة لبيان الميثاق، وهو عهد موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ" (١)، بيد أن لها في لغتهم لفظاً يخصها، فجاء تعبير القرآن بما يرادفه في العربية، وحتماً أن لإطلاقها العربي خصوصية لا تتوفر في لغة بني إسرائيل.

ويشمل الاصطلاح الجديد معنى الزكاة المفروضة ذات النصب المقدرة، ومعنى الصدقة، وبهما عبر القرآن، وعلى الثاني يحمل الإطلاق في الآيات المكية؛ إذ لم تفرض الزكاة بعد، قال ابن عاشور في آية المؤمنون هذه: "فالزكاة المذكورة فيها هي الصدقة، لا زكاة النصب المعينة في الأموال، وإطلاق الزكاة على الصدقة مشهور في القرآن، قال تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فصلت: ٦-٧]، وهي من سورة مكية بالاتفاق" (٢).

وتنصيص ابن عاشور على الاصطلاح متناسب تماماً مع حقيقة الاصطلاح؛ لأنه لم ترد "الزكاة" معرفة بالألف واللام في القرآن إلا بهذا الاصطلاح، وورد بالمعنى اللغوي مجرداً من الألف واللام في قوله تعالى: ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا﴾ [الكهف: ٨١]، وقال: ﴿وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا﴾ [مريم: ١٣]، وجاء مجرداً من الألف واللام بالاصطلاح القرآني المبتكر، قال تعالى: ﴿وَمَاءَ أَنْيَسُ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩].

وإذا تأملنا مادة "زكا" ومشتقاتها في القرآن وجدناها لا تغادر معنى الطهر والزيادة والنماء، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا﴾ [الشمس: ٩]، أي: طهر نفسه بالعمل الصالح، ونمى الخير فيها، وقيمة دلالة "الزكاة" من هذا أنها سبب من أسباب تزكية المال والنفس، وتطهير لما بقي من مال الرجل، وتخليص له من شوائب الحرام، فيصبح

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٥٨٣.

(٢) السابق، جزء ١٨ ص ٦.

المال مصفى للانتفاع منه، وقد أشار الطاهر إلى إحدى مناسبتين بين المعنى اللغوي والاصطلاح القرآني، وهما -أيضاً- قيمتان للفظ في ذاته، قال: "لأن القصد من ذلك المال تزكية النفس، أو لأن ذلك يزيد في مال المعطي"^(١)، والأكمل حملها عليهما؛ لأن الخيرين موجودان فيها على أتم ما يكون، وكلاهما أشار إليه القرآن، فمعنى الزيادة والبركة جاء في آيات كثيرة، منها الآيات السابقة: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ﴾، وقوله: ﴿كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلهَا ضَعْفَيْنِ﴾ الآية، ومعنى تزكية النفس وتطهيرها جاء علة بينة للزكاة والصدقة عموماً في قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣].

(١٦) "غَسَاقٌ" :

"الغساق" من غَسَقَ يَغْسِقُ غُسُوقًا، والغَسَقُ: ظلمة أول الليل، وغَسَقَ القمر: أظلم بالكسوف، وغَسَقَ الجرح: سال منه ماء أصفر، وغَسَقَتِ العين: إذا أظلمت ودمعت^(١)، وجعل ابن فارس أصل المادة تدل على الظلمة، قال: "الغين والسين والقاف أصل يدل على ظلمة"^(٢)، وعلى هذا ورد قول تأبط شراً^(٣):

عَارِي الظَّنَائِبِ مُتَدِّ نَوَاشِرُهُ مَدْلَاجِ أَدْهَمَ وَاهِي المَاءِ غَسَّاقِ

وسياقي معنى "غساق" في القرآن الكريم على حسب ما اختاره ابن عاشور.

جاءت كلمة "غساق" في القرآن مرتين في قوله: ﴿هَذَا فَلْيَذُقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ﴾^(٥٧) [ص: ٥٧] وفي قوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾^(٢٤) [الاحقاف: ٢٤] [النبا: ٢٤-٢٥]، وفيها قراءتان: بتشديد السين "غَسَّاقٌ"، وبتخفيفها "غَسَّاقٌ"^(٤)، قال ابن عاشور: "والغساق قرأه الجمهور بتخفيف السين، وقرأه حمزة والكسائي وحفص عن عاصم وخلف بتشديدها، قيل هما لغتان، وقيل: غَسَّاقٌ - بالتشديد - مبالغة - في غاسق، بمعنى: سائل، فهو على هذا وصف لموصوف محذوف، وليس اسماً؛ لأن الأسماء التي على زنة "فَعَّالٌ" قليلة في كلامهم"^(٥).

(١) ينظر: القاموس المحيط، مادة (غسق)، والمفردات، مادة (غسق)، وأساس البلاغة، مادة (غسق).

(٢) مقاييس اللغة، مادة (غسق).

(٣) من قصيدته التي مطلعها:

يَا عَيْدُ مَالِكٍ مِنْ شَوْقٍ وَإِيرَاقٍ وَمَرَّ طَيْفٍ عَلَى الْأَهْوَالِ طَرَّاقٍ

ينظر: المفضليات، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف - مصر، الطبعة السابعة بدون تاريخ، ص ٢٩.

(٤) ينظر: شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق: شعبان إسماعيل، مكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م، جزء ٢ ص ٨٧٣.

(٥) التحرير والتنوير، جزء ٢٣ ص ٢٨٦.

بعد هذا التوجيه لقراءة التشديد انتقل الطاهر لبيان معنى "غساق"، وبنى تفسيره على قراءة التخفيف؛ وهي قراءة قالون عن نافع التي اعتمدها في تفسيره كله، قال: "والغَسَاقُ: سائلٌ يسيل في جهنَّمَ، يقال: غَسَقَ الجُرْحُ، إذا سال منه ماءً أصفر، وأحسب أن هذا الاسم بهذا الوزن أطلقه القرآن على سائل كرية يُسَقَوْنَه، كقوله: ﴿بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ﴾ [الكهف: ٢٩]، وأحسب أنه لم تكن هذه الزنة من هذه المادة معروفة عند العرب، وبذلك يومئ كلام الراغب، وهذا سبب اختلاف المفسرين في المراد منه، والأظهر أنه صيغ له هذا الوزن ليكون اسماً لشيءٍ يُشبهه ما يغسق الجرح؛ ولذلك سمي بالمهل والصدید في آيات أخرى" (١).

ثمة داع لحسبان الطاهر جدة "غَسَاق"، وهو ما فهمه من كلام المفسرين قبله أن "غساق" اسمٌ لا صفة؛ إذ فعَّال في الأسماء أكثر منه في الصفات كالعذاب والنكال، و"غَسَاق" بالتشديد صفة لا اسم؛ لأن فعَّال في الصفات أكثر منه في الأسماء، وبالتالي إذا كان اسماً تعين وضعه على شيء معين، اختلف المفسرون في تحديده، ولذا علل ابن عاشور حسبان هذا الاختلاف، ولو كان معروفاً لما حصل الاختلاف، وهذا - أيضاً - دعا الطبري لترجيح قراءة التشديد، قال: "والصواب من القول في ذلك عندي لأنها قراءتان قد قرأ بكل واحد منهما علماء من القراء، فبأيتها قرأ فمصيب، وإن كان التشديد في السنين أتم عندنا في ذلك (٢)؛ لأن المعروف ذلك في الكلام، وإن كان الآخر غير مدفوع صحته" (٣).

ولا أدري أي إيحاء في كلام الراغب عن عدم معرفة العرب بهذه الزنة من هذه المادة، وهذا كلُّ كلامه في المفردات: "والغساق: ما يقطر من جلود أهل النار، قال: ﴿الْأَحْمِيْمَا وَعَسَاقًا﴾ [النبا: ٢٥]" (٤).

(١) السابق، جزء ٢٣ ص ٢٨٦.

(٢) قوله "أتم" يعادل أقوى في المبالغة، فترجيحه من حيث مقدار المبالغة، وليس ترجيحاً من حيث البلاغة، وإن كان التفاوت في البلاغة القرآنية أمراً اختلف فيه أهل العلم.

(٣) تفسير الطبري، جزء ٢١ ص ٢٢٧.

(٤) المفردات، مادة (غسق). قلت: لعله في مؤلف آخر غير "المفردات"، فبحثت في "درة التزليل" الذي

ومناطق الجدة في صياغة القرآن اسماً من "غسق" وضعه على سائل كربه يسقون به أهل النار، وهو - حقيقةً - يسيل كسيلان الجرح، ولسيلانه سمي بالغَسَاق، إلى هذا يشير كلام ابن عاشور.

ولم يتم ابن عاشور قوله هذا ببيان محل خروج الغساق، الذي يقول المفسرون أنه يسيل من جلود أهل النار، ولم يذكر الأقوال الأخرى، وهي:

١- أنه الزمهير، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس، وقال مجاهد: الغساق لا يستطيعون أن يذوقوه من برده.

٢- أنه ما يجري من صديد أهل النار، رواه الضحاك عن ابن عباس، وبه قال ابن عطية وقتادة وابن زيد.

٣- أنه عين في جهنم تسيل إليها حُمَّة كل ذات حُمَّة من حية أو عقرب أو غيرها فيستنقع، فيؤتى بالآدمي فيغمس فيها غمسةً، فيخرج وقد سقط جلده ولحمه عن العظام، ويجر لحمه جر الرجل ثوبه، وهذا قال به كعب الأخبار.

٤- أنه ما يسيل من دموعهم، قاله السدي^(١).

وحقيقة هذا الاختلاف ليس عائداً إلى جدة "غساق" بقدر ما هو راجع إلى تعلقه بأمر غيبي، لا تتبين حقيقته إلا بالوحي من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا يبقى للعلماء إلا النظر في اشتقاقه في كلام العرب، وما يضيئه لهم السياق، وهما متعاضدان على بيان معنى "الغساق"، ومن هنا يمكن لنا أن نرجع القول الثاني والثالث والرابع إلى معنى السيلان التي يفيد المعنى اللغوي الأغلب، سواء كان من جلودهم أو من عيونهم أو من عين في جهنم، واختيار ابن عاشور من هذا، غير أنه أطلقه ولم يقيد - هنا -، وتابع القول الثاني

= هو أحد مصادر ابن عاشور، قال عنه: "وكتاب "درة التنزيل" المنسوب لفخر الدين الرازي، وربما ينسب للراغب الأصفهاني". التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧، فلم أجد أي إشارة في الموضوعين. ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل، لأبي عبد الله محمد الأصفهاني المعروف بالخطيب الإسكافي، دراسة وتحقيق: د. محمد مصطفى أيدين، جامعة أم القرى، رسالة دكتوراة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(١) ينظر: زاد المسير، جزء ٣ ص ٥٧٩ - ٥٨٠.

في آية النبأ، قال: "ومعناه - أي الغساق - الصديد الذي يسيل من جروح الحرق وهو المهل" (١)، وهو ما رجحه الطبري وأشار إلى أنه الأغلب من معنى الغسوق (٢)، وأما القول الأول فنظر إلى اقترانه في الآيتين بالحميم، وهو الحار الذي انتهى حره (٣).

وهذا الاختلاف ينطبق على القراءتين؛ لأنه إذا شدد كان صفةً مبالغةً لموصوف محذوف، والمعنى على ما ترجح من الأقوال: أنهم يسقون الحميم وسائلاً غَسَّاقاً من صديدهم، وإذا خفف كان اسماً موضوعاً لهذا السائل، والمعنى: أنهم يسقون الحميم والسائل الذي يجري من صديدهم.

وحينما يعلق ابن عاشور جدة المدلول بوزنه فهذا يعني أن العرب لم تصغ من "غسق" "غَسَّاق"، وبالتالي لم تطلقه وصفاً على أي شيء كان، مما هو متاح لهم وجاءت في لغتهم، وليس المراد حقيقة مدلول "غساق" القرآني.

وقد مرَّ أن "غَسَّاق" بالتشديد جاء في شعر العرب في بيت تأبط شراً السالف الذكر، إلا أن مدلوله يختلف عن مدلول القرآن، حيث أراد تأبط شراً الوصف: شدة الظلمة، وبذلك يبقى حسابان الطاهر على ما هو عليه، من جهتي المدلول والصيغة.

ويعني -أيضاً- أن القرآن أخذ من المشابهة في السيلان والصديد الذي يخرج من الجرح - غالباً - بين ما يغسق الجرح من الماء الأصفر وما يذوقه أهل النار من هذا السائل، فأطلقه على وزن من أوزان الأسماء "فَعَال"، ولولا هذه المشابهة ما فهم العرب الإطلاق، ولا فسره العلماء، قال ابن عاشور: "والأظهر أنه صيغ له هذا الوزن ليكون اسماً لشيء يشبه ما يغسق الجرح".

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٣٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، جزء ٢١ ص ٢٢٨.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير، جزء ٧ ص ٧٨.

(١٧) "الثقلان":

"الثقلان" مثنى "ثقل" وهو ضد الخفة، يقال: ثَقُلَ الحِمْلُ على ظَهْرِهِ، وَحَمَلَتْ الدَابَّةُ ثِقَلَهَا، ولفلان ثَقُلَ كثيرٌ، أي: متاعٌ وحشْمٌ، وتأتي لمعنى النفاسة، فالعرب تقول لكل شيءٍ نَفِيسٍ مصونٍ: ثقل، وأصله في بيض النعام المصون^(١).

جاء في القرآن "الثقلان" مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿سَنَفَعُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن: ٣١] قال ابن عاشور: "والثقلان: تثنية ثقل، وهذا المثنى اسم مفرد لمجموع الإنس والجن. وأحسب أن الثقل هو الإنسان؛ لأنه محمول على الأرض، فهو كالثقل على الدابة، وأن إطلاق هذا المثنى على الإنس والجن من باب التغليب، وقيل غير هذا مما لا يرتضيه المتأمل. وقد عُدَّ هذا اللفظ بهذا المعنى مما لا يستعمل إلا بصيغة التثنية، فلا يطلق على نوع الإنسان بانفراده اسم الثقل؛ ولذلك فهو مثنى اللفظ مفرد الإطلاق، وأظن أن هذا اللفظ لم يطلق على مجموع النوعين قبل القرآن، فهو من أعلام الأجناس بالغلبة، ثم استعمله أهل الإسلام، قال ذو الرمة:

وَمِيَّةٌ أَحْسَنُ الثَّقَلَيْنِ وَجْهًا وَسَالِفَةٌ وَأَحْسَنُهُ قَدَالًا

أراد: وأحسن الثقلين، وجعل الضمير له مفرداً، وقد أخطأ في استعماله؛ إذ لا علاقة للجن في شيء من غرضه^(٢).

يفهم من هذا أن القرآن هو أول من أطلق "الثقلان" في لغة العرب، وبالتالي يكون مبتكراً من جهة إطلاقه بصيغة المثنى علماً بالغلبة على الإنس والجن، غير أن الطاهر لم ينص - هنا - بالابتكار لسبب لا نعرفه.

و"الثقلان" باتفاق المفسرين هما الإنس والجن، غير أن الاختلاف حصل في علة تسميتهم بذلك، ولعل في هذا ما يوحى بجذته في لغة العرب، واختار الطاهر أنه إطلاق

(١) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (ثقل)، وأساس البلاغة، مادة (ثقل)، وتهذيب اللغة، مادة (ثقل).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٢٧ ص ٢٥٧.

ينطبق على الإنس حقيقة، لأنه محمول على الأرض وثقل عليها، والجن ملحق به على سبيل التغليب، واستبعد ما سواه ولم يرضه للمتأمل.

ونفيه صحة إطلاق "الثقل" مفرداً على الإنسان مؤشراً بأنه لم يره في كلام العرب قبل القرآن، إذ لا مسوغ لهذا المنع سوى الاستعمال، ولولا هذه العبرة لقلت إن حصر الطاهر معنى "الثقل" على الإنسان راجعٌ إلى ما جاء عن العرب في وصف الإنسان بالثقل إن كان عظيم القدر، كقول النابغة أو زهير يمدح النعمان بن المنذر^(١):

تَرَاكَ الْأَرْضُ إِمَّامَتَّ خَفَاءً وَتَحِيًّا إِنْ حَيَّتْ بِهَا ثَقِيلاً

وهذا من الثقل المعنوي، وترجيح الطاهر أن الإطلاق القرآني من الثقل الحسي، لأنه جعله من الحمل على الأرض، دليلٌ آخر على أنه لا يرى إطلاق "الثقل" على الإنسان معروفاً عند العرب، مع أنه معنى ملاحظٌ للعربي لا يعجزه.

وبالرجوع إلى الآراء المذكورة في إيجاد علة الإطلاق وجدنا جماعها أربعة:

- ١- أنها سميا بذلك لأنها كالثقل للأرض وعليها^(٢).
- ٢- سميا بذلك لأنها مثقلان بالذنوب^(٣).
- ٣- سميا بذلك لكثرة عددهما^(٤).
- ٤- لعظم شأنهما بالإضافة إلى ما في الأرض من غيرهما بسبب التكليف^(٥).

ومكان قول الطاهر من هذه الأقوال هو الأول غير أنه حصر الثقل على الإنس دون الجن، لأن حقيقة الثقل الحسي لا تنطبق على الجن، فليسوا بأجرام ولا أحمال

(١) ينظر: الموشح، المرزباني، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، ص ٥٨.

(٢) ينظر: تهذيب اللغة، مادة (ثقل).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي، جزء ١٧ ص ١٤٧.

(٤) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (ثقل).

(٥) ينظر: تفسير القرطبي، جزء ١٧ ص ١٤٧.

على الأرض، كما يتصورهم الإنسان.

وليس هذا الذي يراه بدءاً من القول؛ فهو أحد الوجوه التي أوردها الرازي في تفسيره، قال: "وثالثها - أي الوجوه - : الثقل أحدهما لا غير، وسمي الآخر به للمجاورة والاصطحاب، كما يقال: العمران والقمران، وأحدهما عمر وقمر" (١).

وإذا أخذنا نتلمس الأقرب إلى الصحة من الأقوال فإن أول منطلق نسترشد به هو المعنى الذي يلاءم سياق ورود الآية، وقد جاءت الآية في معرض التهديد بالمجازاة والمحاسبة للإنس والجن، واختيار أن "الثقلان" ما تحملا التكليف وعظم شأنهما بالإضافة إلى ما في الأرض من غيرهما مناسب جداً لهذا السياق، خاصة إذا أضفنا له معنى آخر دلّ عليه القرآن، وهو أن التكليف أمانة حملها الإنسان بعدما عرضت على السموات والأرض والجن، قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، فعبر عن التكليف بالحمل المعنوي، ومن شأن التكليف إثقال الإنسان مدة حياته إلى أن ينزاح عن ظهره يوم الحساب، فيحاسب إن خيراً فخير وإن شراً فشر، ولذا رجع الخطاب إلى الأصل لما تخلف معنى المحاسبة على التكليف، وكان حديثاً عن قدرة الله وعظمته في مقابل عجزهم ووقوعهم تحت قبضته في الآية التي بعدها: ﴿ يَمَعَشَرَ الْجَنُّ وَالْإِنْسُ إِذَا اسْتَعْتَمُوا أَنْ تُنْفَذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفَذُوا لَا تُنْفَذُونَ إِلَّا بِإِذْنِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ (الرحمن: ٣٣).

فإذا كان المعنى من ذلك استحالة الثقلان إطلاقاً قرانياً، لا يمكن للعرب أن تصل إليه، وأما على قول ابن عاشور فيجوز العقل استعمال العرب لهذا الإطلاق؛ إذ هو معنى مادي يمكن للعربي أن يصل إليه.

وقد عودنا الطاهر حرصه على تاريخ الإطلاقات المشتهرة كما سبق تقريره، و"الثقلان" هو أحدها، واشتهاره عند العرب بعد القرآن لا يخفى، وكانهم وجدوا فيه

(١) تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، جزء ١٠ ص ٣٦١.

اختصاراً بليغاً للمتعاطفين "الإنس والجن"، وبيتُ ذو الرمة مثال واحدٌ على ذلك، بيد أن الطاهر استدرك عليه إدخال الجن فيمن تفوقهم حبيته حسناً وجمالاً، ولا علاقة لهذا الغرض بالجن.



(١٨) "سجين":

"سَجِّين" صيغ على "فَعِيل" من "سجن" للمبالغة، فيفيد معنى أشد الحبس، كما يقال: سَكَّرَ وفَسَّقَ من السكر ومن الفسق، وقيل: هو اسم علم لشيء معين غير مشتق^(١)، قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِّينٍ ﴿٧﴾﴾ [المطففين: ٧].

ذهب ابن عاشور إلى الأول وحقق في عربيته واصطلاحه، قال: "و" "سجين" حروف مادته من حروف العربية، وصيغته من الصيغ العربية، فهو لفظ عربي، ومن زعم أنه معرب فقد أغرب. روي عن الأصمعي: أن العرب استعملوا "سجين" عوضاً عن "سلتين"، و"سلتين" كلمة غير عربية، ونون "سجين" أصلية وليست مبدلة عن اللام. وقد اختلف في معناه على أقوال، أشهرها وأولها أنه علمٌ لوادٍ في جهنم، صيغ بزنة "فَعِيل" من مادة "السجن" للمبالغة مثل: الملك الضليل، ورجل سَكَّرَ، وطعام حَرَّيف - شديد الحرافة وهي لذع اللسان - سمي ذلك المكان سجينا؛ لأنه أشد الحبس لمن فيه فلا يفارقه، وهذا الاسم من مصطلحات القرآن لا يعرف في كلام العرب من قبل، ولكن مادته وصيغته موضوعتان في العربية وضعا نوعياً، وقد سمع العرب هذا الاسم ولم يطعنوا في عربيته^(٢).

أثبت الطاهر بدءاً عربية "سجين" بدليل: صحة اشتقاقه من مادة "سجن"، وصحة صيغته على وزن من أوزان المبالغة التي وجد نظائره في لغة العرب، وبهذا رفض القول بأنه معرب، وذكر ما يفيد أنه قول الأصمعي.

ثم إنه أشار إلى صحة أصلية نونه، وأنها غير مبدلة من اللام كما يقول بعضهم: بأن "سجين" هي "سجيل"، فتكون حينئذٍ من "السجل" بمعنى الكتاب^(٣).

(١) ينظر: الدر المصون، جزء ١٠ ص ٧١٩.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ١٩٥.

(٣) ينظر: الدر المصون، جزء ١٠ ص ٧١٩.

ثم ذكر اختلاف العلماء في مسمى "سجين"، ورجَّح علميته لوادٍ من جهنم، سمي بذلك لأنه أشدُّ الحبس.

ومن المتوقع بعد ذلك أن نجد الطاهر ينص على جدة اصطلاحه، وأنه لم يكن معروفاً عند العرب؛ إذ الاختلافات في اشتقاقه من ضده، وفي عربيته من ضدها، وفي مسماه، أرشدت الطاهر إلى حكمه هذا، من غير أخذه بالحسبان الذي اعتاده في مثل هذه القضايا.

والملاحظ أن الطاهر يضيق ما توسَّع عند غيره من أمر المعرب في الألفاظ، ويتخذ معياري الاشتقاق والقياس سبيلاً لصحة عربية اللفظ، ومن ثمَّ يصبح اللفظ عربياً جاء به القرآن، ولم تستخدمه العرب في كلامها، إلا أن في لغتهم ما يدل عليه، وهذا معنى قوله: "ولكن مادته وصيغته موضوعتان في العربية وضعاً نوعياً" أي: وضع العرب من مادة حروفه ألفاظاً كسجن ويسجن ومسجون وغيرها، ومن صيغته الدالة على المبالغة ألفاظاً كسكَّير وضليل وحريف وغيرها.

وإذا كان كذلك فإن العربي لا يعجز في فهم ما دلت عليه لغته، وقد سمع العرب "سجين" ففهموه، ولم يطعنوا في عربيته، ولم يحفظ عنهم السؤال عنه.

وليس قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِينٌ﴾^(٨) [المطففين: ٨] بدالٍ على أن لفظ "سجين" ليس عربياً، إذ المراد الاستفهام عن حقيقته لا عن لفظه ومعناه، أو المراد تعظيم أمر "سجين"، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾^(١٧) [الانفطار: ١٧]، قال ابن عاشور: "وجملة ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِينٌ﴾ معترضةٌ بين جملة ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ﴾^(٧) وجملة ﴿كِتَابٌ مَّرْقُومٌ﴾، وهو تهويل لأمر "السجين" تهويل تفضيع لحال الواقعين فيه"^(١).

وهذا يعني أيضاً أن قوله: ﴿كِتَابٌ مَّرْقُومٌ﴾ ليس تفسيراً لـ "سجين"، بل هو تفسير لصفة أخرى للكتاب، بمعنى: أنه في سجين وأنه كذلك مرقوم، أي: مكتوب.

وإذا عدنا لأقوال المفسرين في معنى "سجين" وجدنا أشهرها أنه الأرض السابعة السفلى وهو قول مجاهد وقتادة والضحاك وابن زيد ومقاتل^(١)، وحكى الرازي أنه قول جماهير المفسرين^(٢)، لا ما اختاره الطاهر وقال أنه أشهر الأقوال وعينه بأنه وإد في جهنم. وقول الجمهور وما رجحه الطاهر وما شابههما من الأقوال^(٣) نظرت إلى جهتين من الدلالة:

الأولى: مقابلة "سجين" لـ "عليين" في كتاب الأبرار، فيما أن "عليين" يدل على العلو والارتفاع وشرف المكانة، فإن "سجين" يدل على السفول والانحطاط والاستهانة، فإذا كان كتاب الأبرار في أعلى الجنة أو في السماء السابعة، فإن كتاب الفجار في أحط أودية جهنم أو في أسفل الأرضين.

الثانية: اشتقاقه من "السجن" الدال على الحبس والضيق، ومعلوم أن "المخلوقات كل ما تسافل منها ضاق، وكل ما تعالي منها اتسع"^(٤).

ثم إن الطاهر أورد احتمالين لظرفية "في سجين"، أحدها: أن يراد به الحقيقة سواء كان علماً على مكان، أو كان وصفاً له، وحينئذ يكون الغرض تحقير أعمالهم بتحقيق ما كتبت فيه، قال: "ومحمل قوله "لفي سجين" إن كان على ظاهر الظرفية كان المعنى أن كتب أعمال الفجار مودعةً في مكان اسمه "سجين" أو وصفه "سجين"، وذلك يؤذن

(١) ينظر: زاد المسير، جزء ٤ ص ٤١٥.

(٢) ينظر: تفسير الرازي، جزء ١١ ص ٨٦.

(٣) قيل: هو صخرة تحت السماء السابعة، وقيل: سجين تحت خد إبليس، وقيل: هي الأرض السابعة السفلى وفيها إبليس وذريته، وقيل: "لفي سجين" أي لفي خسار وضلال، وقيل: لفي حبس شديد. ينظر: تفسير القرطبي، جزء ١٩ ص ٢٢٧، ويبدو أن هذه الأقوال يدخل بعضها في بعض، فإذا كان في الأرض السابعة فهو - حتماً - في خسار وضلال وفي ضيق شديد، وكان كذلك إذا وضع عند إبليس وذريته أو تحت خده.

(٤) تفسير ابن كثير، جزء ٨ ص ٣٤٩.

بتحقيقه، أي: تحقير ما احتوى عليه من أعمالهم المكتوبة فيه، وعلى هذا حمله كثير من المتقدمين، وروى الطبري بسنده حديثاً مرفوعاً يؤيد ذلك لكنه حديثٌ منكرٌ لا شتمالٍ بسنده على مجاهيل" (١).

والحقُّ أن الأخذ بالظاهر هو الأصل، سواء كان "سجين" الأرض السابعة أو صخرة فيها أو وادٍ في جهنم أو غيرها؛ ولذلك كان قول من أنكر صحة الحديث الذي رواه الطبري، ومن لم يروه أصلاً، والحديث: "الفلق: جبٌّ في جهنم مغطى، وأما سجين فمفتوح" (٢)، قال ابن كثير فيه: "وقد روى ابن جرير في ذلك حديثاً منكراً لا يصح" (٣).

والآخر: أن يراد بها غير الظاهر، فيغدو إطلاقه مجازاً؛ دالاً على أن أعمال الفجار سببٌ في دخول "سجين"، ورامزاً أن عاقبتهم في "سجين"، قال: "وإن حملت الظرفية في قوله "لفي سجين" على غير ظاهرها، فجعل كتاب الفجار مظروفاً في "سجين" مجازاً عن جعل الأعمال المحصاة فيه في "سجين"، وذلك كناية رمزية (٤) عن كون الفجار في "سجين" (٥).

ولا ريب أن كلا المحملين يشير إلى حقارة أعمال الفجار، وسوء عاقبتهم، في مقابل رفعة أعمال الأبرار، وحسن عاقبتهم، وقد جاء القرآن بما تعارف عليه العرب من تمجيد الرفعة والعلو، وتحقير الدناءة والتسفل، فالجنة عالية، كما قال الله: ﴿ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴾ [الحاقة: ٢٢]، وهي درجات، والنار دركات كما قال: ﴿ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ يَجِدَ لَهُمْ نَصِيْرًا ﴾ [النساء: ١٤٥].

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ١٩٥.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، جزء ٢٤ ص ٢٨٤.

(٣) تفسير ابن كثير، جزء ٨ ص ٣٤٩.

(٤) الكناية الرمزية: ما كانت الوسائط فيها بين الكناية والمكنى عنه خفية؛ لأن الرمز هو أن تشير إلى قريب منك على سبيل الخفية. ينظر: بغية الإيضاح، جزء ٣ ص ١٦٣.

(٥) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ١٩٥.

قال الرازي: "فالجنة موصوفة بالعلو والصفاء والفسحة وحضور الملائكة المقربين، والسجين موصوف بالتسفل والظلمة والضيق وحضور الشياطين الملعونين، ولا شك أن العلو والصفاء والفسحة وحضور الملائكة المقربين، كل ذلك من صفات الكمال والعزة، وأضدادها من صفات النقص والذلة، فلما أريد وصف الكفرة وكتابهم بالذلة والحقارة قيل: إنه في موضع التسفل والظلمة والحقارة، ولما وصف كتاب الأبرار بالعزة قيل: إنه ﴿لَفِي عَلِّيِّنَ﴾ و﴿يَشْهَدُهُ الْمُقْرَبُونَ﴾" (١).



(١) تفسير الرازي، جزء ١١ ص ٨٦-٨٧.

(١٩) "تسنيم":

"تسنيم" تفعيل من سنم الشيء: إذا رفعه، وأصل التسنيم في اللغة: العلو والارتفاع، فـ"أسنم" الدخان: ارتفع، وأسنت النار: عَظُمَ لهبها، ومنه: سنام البعير، والإسنام: جبل لبني أسد^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ﴾ (٢٧) ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ (٢٨) [المطففين: ٢٧-٢٨].

قال ابن عاشور: "و"تسنيم" علمٌ لعين في الجنة منقولٌ من مصدر "سنم" إذا جعله كهيئة السنام، ووجهوا هذه التسمية بأن هذه العين تصب على جناهم من علو، فكأنها سنام، وهذا العلم عربي المادة والصيغة ولكنه لم يكن معروفاً عند العرب، فهو مما أخبر به القرآن، ولذا قال ابن عباس لما سُئل عنه: "هذا مما قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، يريد: لا يعلمون الأشياء ولا أسماؤها إلا ما أخبر الله به، ولغرابية ذلك احتيج إلى تبينه بقوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ (٢٨) [المطففين: ٢٨] أي: حال كون التسنيم عيناً يشرب منها المقربون"^(٢).

الظاهر من هذا الكلام أن "تسنيم" بدلالاتها على العين، وصيغتها على "التفعيل" أول ما جاء به القرآن، ولم يرد عن العرب استعمالهم لهذا الاسم بهذه الصيغة، ومع ذلك فهو عربي؛ لاشتقاقه من مادة عربية، وصياغته على وزن عربي، مثله مثل "سجين".

واستند ابن عاشور في هذا الحكم على إحالة ابن عباس لآية السجدة، وفسر إحالته بما يشير إلى أن "تسنيم" بمدلولها داخلة فيما أخبر الله به من أمور الغيب، المتعذر على العرب معرفتها؛ ولذلك جرد الظاهر حكمه من الظنية والحسبان.

وإذا دققنا النظر في قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فلا نجد أي إشارة إلى جدة اللفظ بصيغته في كلام العرب، ذلك أن كلامه متوجه إلى حقيقة "تسنيم"، وأنه لا يعلم حقيقتها ومدى نعيمها إلا الله سبحانه، وكل ما أخبر به الله من هذا، سواء عبّر به القرآن

(١) ينظر: القاموس المحيط، مادة (سنم).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٢٠٨.

باسم عرفه العرب، كأصناف الفواكه والثمار، أو عبّر بإطلاق لم يستعملوه كـ "تسنيم" مثلاً، وقد روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله في ثمار الجنة: "لا يشبه شيء مما في الجنة ما في الدنيا إلا الأسماء" (١).

ويصح لنا أن نظن - بعد هذا - أن العرب استعملوا "تسنيم" اسماً على أي شيء مرتفع، لأنهم يدركون المعنى الاشتقاقي لهذه المادة، وقد استعملوها في سنام البعير وغيره مما علا وارتفع، ويصدق الظن ما استشهد به ابن قتيبة عن المسيب بن علس:

كَأَنَّ بَرِيْقَتَهَا لِلْمَزَا جَ مِنْ ثَلَجٍ تَسْنِيمٍ شَبِيتْ عُقَارًا

قال ابن قتيبة: "أراد: كأن بريقتها عقارا شببت للمزاج من ثلج تسنيم؛ يريد: جبلاً" (٢).

فإذا صحت الرواية عن المسيب، وهو جاهلي، كان ابتكار القرآن له في نقله علماً على عين في الجنة، ومفهوم كلام الطاهر أن ابتكاره كـ "غساق" من جهتي: الدلالة والصيغة.

ثم إن الطاهر جعل من تبيين القرآن لـ "تسنيم" دليلاً على غرابته على المخاطبين، ومن ثم هو جديد عليهم، وكأن فيها نوع إبهام قد يخفى على المخاطبين، فبينت بوصف حالها، وأنها عين يشرب بها المقربون، فـ "عيناً" حال من "تسنيم".

ومن هنا فإن "تسنيم" علم لهذه العين، سميت بذلك لارتفاعها وعلوها، كهيئة السنام تصب عليهم من فوقهم، هذا توجيه نقله ابن عاشور واكتفى به، وهناك أوجه غير هذا، وهي:

١ - أنها سميت بذلك لأنها أرفع شراب في الجنة (٣).

(١) عند قوله تعالى: [كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابهاً] (البقرة: ٢٥). ينظر: تفسير الطبري، جزء ١ ص ٣٩٥.

(٢) غريب القرآن، ابن قتيبة، تحقيق: السيد صقر، المكتبة العلمية - بيروت، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٥٢٠.

(٣) ينظر: الكشاف، جزء ٤ ص ٧١٠.

٢- أنها سميت بذلك لرفعة من يشربها، فيشربها المقربون صرفاً، وتمزج لأصحاب اليمين^(١).

٣- أو لأنها لأجل كثرة ملئها وسرعة تعلق كل شيء تمر به، وهو تسنيمه^(٢).

٤- أو لأنها عند الجري يرى فيه ارتفاع وانخفاض^(٣).

والأخيران فيها تكلفٌ، ويبدو أنهما من قول بعضهم أنها: عينٌ تجري في الهواء بقدره الله تعالى، فتنصب في أواني أهل الجنة على قدر مائها، فإذا امتلأت أمسك الماء، فلا تقع منه قطرة على الأرض، ولا يحتاجون إلى الاستسقاء^(٤)، وهو خبر يتوقف في قبوله؛ لأنه من أمور الغيب.

أما الأوجه الأخرى فهي مستوحاة من المدلول اللغوي، وجماعها أنه عينٌ في أعلى الجنة، تتسنى عليهم من فوقهم، فتنصب عليهم، فيشرب بها المقربون صرفاً؛ لسمو مكانتهم على من سواهم، وتمزج لأهل الجنة الباقين، وبذلك هي أشرف شراب في الجنة. وبملاحظة معنى العلو والارتفاع تتفق "تسنى" مع سياقها، حيث السمو للمقربين والأبرار حساً ومعنىً، وليلاحظ إحاطة هذا المعنى بسياق النعيم ابتداءً وانتهاءً، بدأ بـ ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ﴾^(٥)، وانتهى بـ ﴿وَمَزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ﴾^(٦) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ^(٧)، فحصل ما يشبه رد العجز على الصدر.

(١) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، جزء ٩ ص ٤٤٦.

(٢) ينظر: تفسير الرازي، جزء ١١ ص ٩٣.

(٣) ينظر: السابق، جزء ١١ ص ٩٣.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي، جزء ١٩ ص ٢٣٣.

(٢٠) " الحُطْمَةُ " :

"الحطمة" فُعْلَةٌ من حَطِمَ الشيء حَطْماً إذا كسره كسراً مُتْنَاهِ، يقال للمتكسر في نفسه: حطيم، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَنُ وَجُنُودُهُ، وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ١٨] أي: لا يكسر نكم، ويقال للفرس إذا تهدم لطول عمره: حَطِمَ، والحطمة: السنة الشديدة، لأنها تحطم كل شيء، وجاء وصف النار بها في القرآن: ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ﴾ [الهمزة: ٤] (١).

قال ابنُ عاشور: "والْحُطْمَةُ: صفة بوزن " فُعْلَةٌ"، مثل ما تقدم في " الهمزة"، أي: لينبذن في شيءٍ يحطمه، أي: يكسره ويدقه. والظَّاهر أن اللام لتعريف العهد؛ لأنه اعتبر الوصف علماً بالغلبة على شيءٍ يحطم وأريد بذلك جهنم، وأنَّ إطلاق هذا الوصف على جهنم من مصطلحات القرآن، وليس في كلام العرب إطلاق هذا الوصف على النار" (٢).

من البين أن إطلاق "الحطمة" على نار الآخرة قد راعى صفة من صفاتها، وأنها تحطم وتكسر كل ما يلقي فيها، وصياغته على وزن " فعلة " دالٌّ على المبالغة في تحقق صفة الحطم فيها، وبالتالي كان هذا الوصف خاصاً بها، وأول من أطلقه عليها هو القرآن، ولم تكن العرب قد أطلقت "الحطمة" على نار الدنيا، ولا على نار الآخرة إن كانوا يعرفونها، فالتمايز في الصفات أحدث تمايزاً في الأسماء.

وإذا وسعنا الدائرة قليلاً ونظرنا في أسماء نار الآخرة التي جاءت في القرآن من مثل: الهاوية وسقر لرأينا نفس أمر " الحطمة " غير أن الطاهر لم يشر إلى جدة إطلاقها، ففي الأول قال الله تعالى: ﴿فَأُهْوِيَهُ هَاوِيَةً﴾ [١] ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ﴾ [١٠] نَارٌ حَامِيَةٌ ﴿١١﴾ [الفارعة: ٩-١٠] قال ابن عاشور: "و"هاوية" المكان المنخفض بين الجبلين الذي إذا سقط فيه إنسان أو دابة هلك، يقال: سقط في الهاوية. وأريد بها جهنم، وقيل: هي اسم

(١) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (حطم)، والمفردات، مادة (حطم).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٥٤٠.

لجهنم، أي فمأوه جهنم" (١).

وفي الثاني قال الله: ﴿سَأَصْلِيهِ سَقْرٌ ۖ وَمَا أَدْرَبْتَكَ مَا سَقْرٌ ۖ لَا يُبْقَى وَلَا نَذْرٌ ۗ﴾ [المدثر: ٢٦-٢٨] قال ابن عاشور: "سقر: علم لطبقة من جهنم، عن ابن عباس: أنه الطبقة السادس من جهنم، قال ابن عطية: سقر هو الدرك السادس من جهنم على ما روي. واقتصر ابن عطية عليه، وجرى كلام جمهور المفسرين بما يقتضي أنهم يفسرون "سقر" بما يرادف جهنم" (٢).

وابن عاشور في "الحطمة" يستظهر جدة الإطلاق ولا يجزم؛ لأن قوله: "وأن إطلاق هذا الوصف... "معطوفٌ على قوله: "والظاهر أن اللام للتعريف... " أي: والظاهر أن إطلاق هذا الوصف على جهنم من مصطلحات القرآن، وكأني به قد قرأ كلام المفسرين، وتعليلاتهم في إطلاق "الحطمة"، وتعلقها بأمر من أمور الغيب، فذهب إلى جدة اصطلاحه القرآني.

وأما استظهاره أن اللام لام العهد فقد يتعارض مع ما ذهب إليه؛ لأنه يلزم منه أن يعلم سلفاً لدى المخاطبين، ولذلك قال: "اعتبر الوصف علماً بالغلبة على شيء يحطم"، يعني أن التعاهد في ملاحظة الصفة في شيء ما، ثم جاء تفسيره بالنار فيما بعد، قال: "وجملة "نار الله الموقدة" جواب عن جملة "وما أدراك ما الحطمة" مفيد بيان الحطمة ما هي" (٣).

وأما إظهارها في مقام الإضمار والاستفهام عنها بفعل الدراية فكان للتهويل والتعظيم، قال: "فجملة" وما أدراك ما الحطمة " في موضع الحال من قوله: "الحطمة"، والرباط إعادة لفظ الحطمة، وذلك إظهار في مقام الإضمار للتهويل كقوله: ﴿الْحَاقَّةُ ۙ ١﴾ مَا الْحَاقَّةُ ۙ ٢ وَمَا أَدْرَبْتَكَ مَا الْحَاقَّةُ ۙ ٣﴾ [الحاقة: ١-٣] وما فيها من الاستفهام، وفعل الدراية

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٥١٤.

(٢) السابق، جزء ٢٩ ص ٣١١.

(٣) السابق، جزء ٣٠ ص ٥٤٠.

يفيد تهويل الحطمة" (١).

ومن المفسرين من جعل "الحطمة" طبقة من طبقات جهنم أو باب من أبوابها (٢)، غير أن الأقرب ما وافق فيه ابن عاشور جمهور المفسرين؛ إذ تفسير القرآن لها بالنار كافٍ في انطباقه عليها.

والعلة التي اتفق عليها المفسرون أنها سميت بذلك لأنها تحطم كل ما يلقي فيها، أي: تكسره، قال الزمخشري: "﴿فِي الْحَطْمَةِ﴾ في النار التي من شأنها أن تحطم كل ما يلقي فيها، ويقال للرجل الأكل: إنه لحطمة، وقرئ: الحاطمة، يعني: أنها تدخل في أجوافهم حتى تصل إلى صدورهم وتطلع على أفئدتهم، وهي أوساط القلوب، ولا شيء في بدن الإنسان ألطف من الفؤاد، ولا أشد تألماً منه بأذى يمسسه، فكيف إذا اطلعت عليه نار جهنم واستولت عليه؟! (٣)".

وإيثارها على ما سواها في هذا السياق لا ريب أنه منحها نكاتٍ دلالية وإيقاعية، تمثلت فيما يلي:

أولاً: الاتحاد في صورتي العمل والجزاء، فكما كان الموعد همزة لمزة فإن وراءه حطمة، والجزاء من جنس العمل حتى في اللفظ.

ثانياً: أن الهامز بكسر عينه ليضع قدره في الحضيض، فيقول الله: وراءك الحطمة، وفي الحطم كسر، فالحطمة تكسرك وتلقيك في حضيض جهنم، مع التباين الشاسع بين كسر العين وكسر الحطمة.

ثالثاً: أن الهماز اللماز يأكل لحم الناس، والحطمة -أيضاً- اسم للنار من حيث إنها تأكل الجلد واللحم (٤).

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٥٤٠.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي جزء ٢٠ ص ١٧٢، وتفسير ابن كثير، جزء ٤ ص ٥٣٦.

(٣) الكشاف، جزء ٤ ص ٧٨٩.

(٤) ينظر: تفسير الرزاي، جزء ١١ ص ٢٨٥.

رابعاً: صيغتها على "فُعَلَة" مبالغة على درجتين، على وزن "فُعَل" الوارد في مبالغة الفاعل كـ "خُتَع" الماهر بالدلالة على الطريق، وإلحاق الهاء زيادة في المبالغة كـ "علامة" و"رحالة"^(١)، وبذلك تدل على كثرة التحطيم، وشدة التهشيم، وأنها لا تبقى ولا تذر.

خامساً: رعاية الفواصل، كما في إيثار "سقر" في المدثر، و"لظى" في المعارج، و"هاوية" في القارعة.



(١) ينظر: قول الطاهر ابن عاشور في "همزة" و"لمزة". التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ٥٣٦.

المبحث الثاني

في التراكيب والأساليب



(٢١) مخالفة أسلوب القرآن لأسلوب الشعر والخطابة :

قال ابن عاشور: "فمنها أنه جاء على أسلوبٍ يخالف الشعر لا محالة، وقد نبّه عليه العلماء المتقدمون، وأنا أضمُّ إلى ذلك أنَّ أسلوبه يُخالف أسلوبَ الخطابةِ بعضَ المخالفة، بل جاء بطريقِ كتابٍ يُقصدُ حفظه وتلاوته، وذلك من وجوه إعجازه؛ إذ كان نظمه على طريقة مبتكرة ليس فيها أتباعٌ لطرائقها القديمة في الكلام" (١).

ربما أراد ابن عاشور من البداية بهذا المبتكر الأسلوب في تعداده للمبتكرات البدء بالإجمال قبل التفصيل.

والأسلوب - هنا - هو القلب الذي أفرغ فيه هذا النظم، من مجيء جملة على طريقة فريدة، ليست على نمط من أنماط كلام العرب، الموزع على الشعر والخطابة والأسجاع وغيرها.

وجهة مخالفته للشعر مجيئه متجرداً من الوزن والقافية، اللذين هما قوام الشعر وعماده، وهذا دلٌّ عليه القرآن بنفي أن يكون القرآن شعراً في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: ٤١]، وبنفي شاعرية رسوله، التي تستلزم بطلان شعرية ما جاء به: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: ٦٩]. وقد أدرك العرب تلك المخالفة حينما سمعوه، ولا عبرة بموافقة بعض جمل القرآن لبعض أوزان الشعر حتى نقول بالاتفاق الجزئي، فإن المخالفة تثبت بجملة الأسلوب الغالب الذي جاء به القرآن، ولا تمثل الجمل الموزونة شيئاً بالنسبة لغيرها، فلا يلحقها وصف الشعر فضلاً عن أن توصف جملة الأسلوب بذلك (٢).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) آثار الملاحدة هذا المطعن قديماً، وتصدى لهم الباقلاني فأجاب عنه بعدة وجوه، وسحب القضية إلى نفي السجع عن القرآن، ينظر: إعجاز القرآن، ص ٧٦. وتبعه ابن العربي والسكاكي، ينظر على الترتيب: أحكام القرآن، جزء ٤، ص ٢١. مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار

ويفهم من مجموع كلام الطاهر في مواضع متعددة من تفسيره أن مجرد القرآن من الوزن والقافية يجعله من النثر، قال: "وكونه نثراً لا شعراً ترى أسلوبه يجري على الألسنة سلساً سهلاً"^(١)، وقال: "فجاء القرآن كلاماً منشوراً"^(٢)، وقال: "فلما جاء القرآن ولم يكن شعراً ولا سجع كهان، وكان من أسلوب النثر أقرب إلى الخطابة.."^(٣).

ولم يبين ابن عاشور جهة قرب أسلوب القرآن الكلي من الخطابة، أو أوجه المشابهة بينهما، أو بعض أوجه المخالفة، كما ذكر في كلامه الأول، بل إنه عاد إلى تمييز أسلوب القرآن بالإشارة إلى مقصد الحفظ والتلاوة، اللذين أساسهما قائمٌ على النظم المعجز، وكأنَّ الطاهر يريد أن طريقة القرآن المبتكرة وإن شابهت أسلوب الخطابة بعض المشابهة في مجيئها مجردة من الوزن والقافية، فإن نظم القرآن بُني على طريقة مبتكرة في عرض معانيه، وكان لاختلاف المقاصد بين ما يرمي إليه القرآن، وما يبغيه الخطيب العربي من خطبته أثرٌ في هذه المخالفة.

= الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص ٥٩٨. ويبدو أن الطاهر لم يكن مقتنعاً بما ذكره، خاصة ما يتعلق بحكمة وقوع تلك الجملة المترنة، مع إمكانية إتيانها سليمة من الإتيان، فأجاب - على عادته في عدم الوقوف عند الأقوال دون بيان رأيه - بإجابة مطولة ملخصها: أن القرآن جاء معجزاً للعرب فكانت تراكيبه ومعانيها بالغين حداً تقصر عنه قواهم، فإذا كانت نهاية مقتضى الحال في مقام من المقامات تتطلب لإيفاء حق الفصاحة والبلاغة ألفاظاً وتركيباً تتفق بمجموع حركاتها وسكناته على ميزان الشعر العربي لم يكن ذلك معدوداً من الشعر لو وقع في مثله في كلامٍ عن غير قصد، إلا أنه في كلام الله بالغاً نهاية مقتضى الحال بخلاف ما وقع منه في كلام البشر، فلا يعسر تغييره من صاحبه، والله - سبحانه - لا يخفى عليه وقوعه في كلامه، ولا يجوز تبديل تلك التراكيب بغيرها، لأنَّ مجموعها بلغ نهاية مقتضى الحال، ولم يرد الله أن يشتمل كلامه على الجمع بين النثر والنظم؛ لأنه أراد تنزيه كلامه عن شائبة الشعر. ينظر: التحرير والتنوير، جزء ٢٣ ص ٦١.

(١) السابق، جزء ١ ص ١١٥.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١١٥.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١١٤.

والذي يظهر لي أن أوجه المشابهة عنده تتمثل في أمرين:

الأول: كونها من النثر.

الثاني: أن من أبرز أغراض الخطابة عند الجاهليين الوعظ والإرشاد كالذي جاءنا عن قس بن ساعدة الإيادي، وأسلوب القرآن جمع بين مقصدين: الموعظة والتشريع، فكانا مشتركين في بعض الأغراض، وقد صرح ابن عاشور بهذا الشبه حينما قال: "نرى من أعظم الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه، وهما: مقصد الموعظة ومقصد التشريع، فكان نظمه يمنح بظاهره السامعين ما يحتاجون أن يعلموه، وهو في هذا النوع يشبه خطبهم"^(١).

وقد يتعجل الناظر في هذا الكلام فيسِّمُهُ بالتناقض؛ إذ كيف يثبت مخالفة القرآن لأساليب العرب بجمعه بين المقصدين ابتداءً، ويشبهه بخطبهم انتهاءً؟ الذي يزيل الإشكال أن الشبه لا يعني التماثل من كل وجه، وقد وجدت للطاهر نصاً يوضح النص السابق عند حديثه عن وقوع التشابهات، قال: "وسبب وقوع التشابهات في القرآن هو كونه دعوة وتعليماً وتشريعاً ومعجزة، وخوِّط به قوم لم يسبق لهم عهد بالتعليم والتشريع، فجاء على أسلوب مناسب لجمع هذه الأمور، بحسب حال المخاطبين الذين لم يعتادوا الأساليب التدريسية، أو الأمالي العلمية، وإنما كانت هجيراًهم الخطابة والمقولة، فأسلوب المواعظ والدعوة قريبٌ من أسلوب الخطابة"^(٢).

وقد مارس الطاهر بعض التطبيقات أثناء تفسيره بناءً على كون القرآن نثراً، وعلى

مشابهة أسلوبه لأسلوب الخطابة:

قال عن تكرار كلمة في فاصلتين في سورة واحدة: "وليس تكرير اللفظة أو الجملة في فواصل القرآن بإيطاء؛ لأن الإيطاء إنما يعاب في الشعر دون النثر؛ لأن النثر إنما يعتد

(١) السابق، جزء ١ ص ١١٥.

(٢) السابق، جزء ٣ ص ١٥٧.

فيه بمطابقة مقتضى الحال (١) (٢).

وعن تعاقب الأغراض بين الموعظة والترغيب والترهيب، يقول: "خاطب المؤمنين بالترغيب بعد أن حذرهم من المفاسد، على عادة القرآن في تخلل الأغراض بالموعظة والترغيب والترهيب، وهي طريقة من الخطابة لاصطياد النفوس" (٣).

وفي سورة الصف بعد أن كشف عن مناسبات الآيات بعضها ببعض، قال: "فجاءت السورة في أسلوب الخطابة" (٤).

ولا ريب أن الطاهر متابع لما قاله الرماني في عدّه هذا الوجه من وجوه إعجازه، غير أن الرماني أطلق مخالفة القرآن لجميع أجناس الكلام ومنها الخطب، وسماه "نقض العادة"، قال: "وأما نقض العادة فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة: منها الشعر ومنها السجع ومنها الخطب ومنها الرسائل، ومنها الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة" (٥).

وكذلك الباقلاني الذي عدّه من وجوه إعجازه التي يشتمل عليه بديع نظمه، ما يرجع إلى جملته، قال: "وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج

(١) عبارته موهمة أن الشعر لا يعتد فيه بمطابقة مقتضى الحال، والمجمع عليه في شريعة البلاغة أن أصناف الكلام كلها - بما فيها الشعر - إنما تقاس بمدى مطابقتها لمقتضى الحال، فربما أراد رَحْمَةُ اللَّهِ أَنْ تكرر الكلمة في فواصل النثر روعي فيه مطابقة الحال ابتداءً وانتهاءً؛ إذ ليس النثر ملتزماً بقافية حتى يلجأ إلى إعادة الكلمة، فخلّصت الإعادة لغرض دلالي، أما في الشعر فالتجأ الشاعر إلى إعادة الكلمة قد يكون لإقامة قافيته، ومع هذا فليس الإيطاء عيباً - كما هو مشهور - على دوام الحال، بل إن السياق الشعري قد يقتضي إعادة الكلمة لما تؤديه من معنى لا تتكفل بتأديته كلمة سواها في موضعها.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٦٥٠.

(٣) السابق، جزء ٦ ص ١٨٧.

(٤) السابق، جزء ٢٨ ص ١٩٣. ينظر أيضاً: جزء ٢ ص ٤٢، وجزء ١٣ ص ٤٩، وجزء ٣٠ ص ٣٢٣.

(٥) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ١١١.

عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد" (١).

وأحسب أن الطاهر قد أحسَّ بأن قُرب أسلوب القرآن من أسلوب الخطابة ومشابهته له من بعض الوجوه يُقلل من تقبل فكرة إعجاز هذا النوع، مما دعاه للرجوع إلى تعميم المباينة بين طريقة القرآن وطرائق العرب، وذلك يلحظه المتأمل لنهاية العبارة في قوله: "وذلك من وجوه إعجازه؛ إذ كان نظمه على طريقة مبتكرة ليس فيها أتباع لطرائقها القديمة في الكلام".

وعلى شيوع عدِّ مخالفة القرآن لأساليب العرب من أوجه إعجازه، نرى الرازي يبطل هذا بخمسة وجوه، فيقول: "ومن الناس من جعل الإعجاز في أن أسلوبه مخالفٌ لأسلوب الشعر والخطب والرسائل، ولا سيما في مقاطع الآيات مثل: "يعلمون" و"يؤمنون"، وهو -أيضاً- باطلٌ من خمسة وجوه:

الأول: لو كان الابتداء بالأسلوب معجزاً لكان الابتداء بأسلوب الشعر معجزاً.

الثاني: أن الابتداء بأسلوبٍ لا يعجز الغير من الإتيان بمثله.

الثالث: يلزم أن الذي تعاطاه مسيلمة من الحماسة في: "إنا أعطيناك الجماهر، فصل لربك وهاجر"، وكذلك: "والطاحنات طحنا..". في أعلى مراتب الفصاحة.

الرابع: أنا لما فاضلنا بين قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ وبين قولهم: "القتل أنفى للقتل" لم تكن المفاضلة بسبب الوزن، والإعجاز إنما يتعلق بما به ظهرت الفضيلة.

الخامس: هو أن وصف بعض العرب القرآن بـ "إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة" لا يليق بالأسلوب" (٢).

(١) إعجاز القرآن، ص ٣٥.

(٢) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تحقيق ودراسة: د. بكرى شيخ أمين، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م، ص ٨٠-٨٢.

وبتمحيص هذه الوجوه وإدخال بعضها في بعض لا يبقى إلا إشكالٌ واحدٌ حريٌّ أن يجاب عليه، وهو أن الابتداء بالطريقة لا يلزم منه الإعجاز، ولو كان كذلك لكان من ابتكر الشعر المرسل أو شعر الموشحات أعجزَ غيره، وذلك لم يكن.

والجواب: أن من قال بإعجازه - ومنهم ابن عاشور - لم يكن يُعلق الإعجاز به وحده، كما فهمه الرازي حين قال: "من جعل الإعجاز في أن أسلوبه مخالفٌ لأسلوب الشعر والخطب والرسائل"، بل كانوا يعدونه من أوجه الإعجاز المتضامة ضمن سمات النظم المعجز؛ ولذلك ظلت طريقة القرآن متفردة لم يحاول أحدٌ من البلغاء اقتحامها، مع إمكانية النظم عليها؛ وذلك لما في الترابط الوثيق بينها وبين النظم الذي أعجزهم؛ ولم يكن لما نظمه مسيلمة قيمةً مع أنه حاكي القرآن في طريقته هذه.

بقي أن نشير إلى تفرد الطاهر عن سابقيه بذكره الحكمة من أن القرآن لم يكن شعراً، قال: "واعلم أن الحكمة في أن لا يكون القرآن من الشعر مع أن المتحدين به بلغاء العرب، وجلُّهم شعراء، وبلاغتهم مودعةٌ في أشعارهم، هي الجمع بين الإعجاز وبين سدِّ باب الشبهة التي تعرض لهم لو جاء القرآن على موازين الشعر، وهي شبهة الغلط أو المغالطة بعدُّهم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في زمرة الشعراء، فيحسب جمهور الناس الذين لا تغوص مدركاتهم على الحقائق أن ما جاء به الرسول ليس بالعجيب، وأن هذا الجائي به ليس بنبي، ولكنه شاعر، فكان القرآن معجزاً بلغاء العرب بكونه من نوع كلامهم، لا يستطيعون جحوداً لذلك، ولكنه ليس من الصنف المسمى بالشعر، بل هو فائق على شعرهم في محاسنه البلاغية، وليس هو في أسلوب الشعر بالأوزان التي ألفوها، بل هو في أسلوب الكتب السماوية والذكر" (١).

فإذا لم يكن من الشعر انطبقت عليه مقاييس النثر، وكونه من النثر داخلٌ في إعجازه، فمع تجرده من الوزن والقافية، التي تضيفي على الكلام حسناً وسلاسة، لم يفته ذلك الحسن وتلك السلاسة، وجاء فائقاً على كل منثور ومنظوم، قال ابن عاشور: "فبني

نظمه على فواصل وقرائن متقاربة، فلم تفته سلاسة الشعر، ولم ترزح تحت قيود الميزان، فجاء القرآن كلاماً منشوراً، ولكنه فاق في فصاحته وسلاسته على الألسنة، وتوافق كلماته وتراكيبه في السلامة من أقل تنافر وتعثر على الألسنة، فكان كونه من النثر داخلاً في إعجازه" (١).



(٢٢) أسلوب التقسيم والتسوير :

قال ابن عاشور: "ومنها أنه جاء على أسلوب التقسيم والتسوير، وهي سنةٌ جديدةٌ في الكلام العربي أدخل بها عليه طريقة التبويب والتصنيف، وقد أوما إليها في الكشف إيماءً" (١).

وهذا الأسلوب عائدٌ إلى جملة القرآن، ولكنه يختلف عن المبتكر السابق من جهة أنه حديث عن تقسيم القرآن إلى أجزاء مسورة، لا عن نظمه وطريقة عرضه لمعانيه.

وظاهر عطف "التقسيم" على "التسوير" أنها مختلفان، مما يتبادر للذهن أن التقسيم تقسيم تراكيبه وسوره إلى آيات وسور، وأن التسوير تسوير جملته إلى سور، فعبر بالخاص بعد العام لأهميته، ويحتمل أنها شيءٌ واحدٌ، وعطف لإيضاح التقسيم؛ وهذا هو الأقرب؛ لعدم تعلق تقسيم آيات القرآن بشيء من تالي كلامه، وعبارة الطاهر هذه مشابهة لعبارة الزمخشري في سؤاله: "ما فائدة تفصيل القرآن وتقطيعه سوراً؟" (٢)، ففي عبارة الطاهر: تقسيم وتسوير، وفي عبارة الزمخشري: تفصيل وتقطيع.

وعده هذا الأسلوب من المبتكرات بالنسبة للعرب فقط؛ لأن هذا التقسيم خاصٌ بالثر دون الشعر، وما وجد من منثورهم لم يكن ليطول حتى يقسم أجزاءً، فيسمى كل جزء باسم يخصه، ولعل لذلك أسباباً كثيرة، منها: أن العرب تميزوا بالشعر أكثر من تميزهم بالثر، وقلة اكتراثهم بالثر أنتج قلة في الكمية التي جاءتنا عنهم، ومنها: أنه لم يكن من سنن العرب في ذلك الوقت الجمع والتنظيم، بحيث تجمع خطب الخطيب منهم في كتابٍ مثلاً؛ لاعتمادهم على الرواية، وقلة الكتابة فيهم، ومنها: أن أغراضهم لا تطول بحيث يقسم كلام الواحد منهم إلى أجزاءٍ وأقسام، هذا وإن كان ممكناً إلا أنه لم يحدث.

وبما أنه لا تعلق مباشر لهذا المبتكر بالمعاني والألفاظ والتراكيب، ومناطه في الهيكله

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) الكشف، جزء ١ ص ١٠٣.

العامة التي جاء فيها الكلام؛ فإنه يصلح لأن تسحب الأولية إلى غير كلام العرب، ولكن سبق أن المقصود بابتكارات القرآن ابتكارها بالنسبة لكلام العرب؛ وقد أشار ابن عاشور - هنا - إلى ذلك بقوله: "وهي سنةٌ جديدةٌ في الكلام العربي".

والطاهر حين يُقيد ذلك بالكلام العربي فهو عالمٌ بسبق الكتب السماوية لهذا التقسيم، وقد قرأ كلام الزمخشري المقرر لهذا الوجود، قال الزمخشري: "ولأمرٍ ما أنزل الله التوراة والإنجيل والزيبور وسائر ما أوحاه إلى أنبيائه على هذا المنهاج مسورة مترجمة السور" (١).

فهذه إشارة واضحة إلى عدم ابتكار القرآن لهذا التقسيم عموماً، وأن ما أنزل قبل القرآن من التوراة والإنجيل والزيبور وغيرها أخذ طابع التقسيم والتسوير، وبالتالي عرفته الأمم الأخرى غير العرب، وربما استفادوا منه في تأليف كلامهم، وتصنيف مؤلفاتهم، وليست هذه إيحاءة الزمخشري التي يقصدها ابن عاشور؛ لأنها عبارة صريحة وواضحة، والإيحاءة إشارة خفيفة لم تبلغ حدَّ الإشارة الواضحة (٢)، وإنما أراد ابن عاشور استفادة العرب - فيما بعد - من طريقة القرآن في تبويب كتبهم وبنائها على التقسيم الذي ابتكره القرآن، وإيحاءة الزمخشري هي قوله: "وبوّب المصنفون في كل فنّ كتبهم أبواباً موشحة الصدور بالتراجم" (٣)، وهذه الجملة معطوفة على الجملة السابقة التي نقلناه عنه، وبهذا التأخير حصلت الإيحاءة في رأي الطاهر؛ لأن صنيع المصنفين جاء تابِعاً غير سابقٍ ولا مقارنٍ لا ابتكار القرآن كما يوهم عطفه بالواو، ولعل خير ما يوضح هذه الإيحاءة ما ذكره الزمخشري من قيمٍ بلاغيةٍ ونفسيةٍ، وخصَّ أكثرها بتقسيم القرآن وتسويره.

(١) الكشف، جزء ١ ص ١٠٣.

(٢) أصل الإيحاء في اللغة: الإشارة باليد والرأس وغيرهما، يقال: أوماً المريض برأسه للركوع والسجود. ينظر: لسان العرب، مادة (وما). وتعلقها بالأعضاء لا يجعلها ترقى - في وضوح دلالتها - إلى الإشارة الواضحة بالبيان المنطوق.

(٣) الكشف، جزء ١ ص ١٠٣.

ولا مانع من أن يكون المقصود إيحاء الزمخشري إلى ابتكار القرآن لهذا الأسلوب في كلام العرب إذا كان عود الضمير في قوله: "وأوماً إليها.. " إلى قوله: "وهي سنة جديدة في الكلام العربي..".

وكلا الاحتمالين مألهاً واحداً من جهة الابتكار، إلا أن الثاني إيماؤه أشدُّ خفاءً من الأول، وهو ملائمٌ لتأكيد ابن عاشور الفعل بالمفعول المطلق: "إيحاء"، وكأنها إشارة بالغة الخفاء، نستشف من وارثها إشارة إلى جدة هذا الأسلوب في كلام العرب.

وتجاوز الظاهر قيمة هذا الابتكار إلى ذكر تأثير العرب به في تصنيف كتبهم إلى أبواب وأجزاء، وكان من المتوقع أن يشير إليها؛ إذ الحديث عما تميز به نظم القرآن عن كلام العرب، ولا يمكن أن يكون مجرد التقسيم خصيصة لنظم القرآن وقد سبق إليها، ولعله استغنى عن ذكر ما قاله الزمخشري لشهرته، ولأنه لم تظهر له إضافة على ما استخرجه الزمخشري، وقد تكفل الزمخشري ببيانها في أربعة فوائد لا تتوقف عنده المزية، بل تتجاوزها إلى فوائد ومنافع لا تحصى^(١):

الأولى: "أن الجنس إذا انطوت تحته أنواع، واشتمل على أصناف كان أحسن وأنبل وأفخم من أن يكون بياناً واحداً".

وهذه فائدة تعود إلى ذات الكلام؛ لأنَّ الحسن والنبيل والفضخامة أو صاف تخص بلاغة الكلام وفضاحته، وهي مع ذلك صفات لا بد لها من تعليل، بحيث يحدد موطن الحسن في تقسيم القرآن أو التوراة أو غيرهما إلى أجزاء مسورة مترجمة، ولعل منشأ الحسن والنبيل والفضخامة فيما ذكره من الفوائد التالية.

على أن لا يفهم تعلق الحسن والنبيل والفضخامة بمجرد هذا التقسيم، فالزمخشري يقارن بين أن يأتي الكلام بياناً واحداً وبين أن يقسم أصنافاً وأجزاء، ولا شك أن الثاني أنبل وأحسن وأفخم لما سيأتي.

الثانية: " أن القارئ إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأهزَّ لعطفه، وأبعث على الدرس والتحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله".

ومردُّ هذه الفائدة إلى أن مظنة طول البيان تطرق الملل للقارئ، ومراعاة فطرة القارئ من مقتضيات بلاغة الكلام، فالقارئ مثله الزمخشري بالمسافر إذا علم أنه قطع ميلاً، أو طوى فرسخاً، أو انتهى إلى رأس برید، نفَّس ذلك منه ونشَّطه للسیر.

ومبالغة في مراعاة هذه القضية جزأً القراء القرآن أسباعاً وأجزاءً وعشوراً وأخماساً، ولم يكن لهذه التجزئة قيمة بيانية؛ لأنها قسّمت باعتبار المقدار الذي لا يراعى فيها تلاحق المعاني، فضلاً عما تحدّثه من تفكيك الوحدة المعنوية للسورة المعجزة.

الثالثة: " أن الحافظ إذا حدق السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها لها فاتحة وخاتمة، فيعظم عنده ما حفظه، ويجل في نفسه ويغضب به، ومنه حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جدَّ فينا" (١)، ومن ثمة كانت القراءة في الصلاة بسورة كاملة تامة أفضل".

وهذه هي السابقة إلا أنها أخصّ من جهة مزية الحافظ على القارئ.

الرابعة: " أن التفصيل سبب تلاحق الأشكال والنظائر وملاءمة بعضها لبعض، وبذلك تتلاحق المعاني ويتجاوب النظم".

وكمال هذه الفائدة متحقق في القرآن على أحسن وجه، وهي إشارة إلى قيمة المناسبات بين السور، فكل سورة تتلاحق معانيها على ضوء معاني سابقتها، فيقع التلاؤم بين المعاني؛ مما يولد تماسك هذه الأجزاء، ووحدة أغراضها ومعانيها، مع انقسامها إلى وحدات، كل وحدة مترجمة باسم يخصها، ولها طابعٌ يميزها عن غيرها، وهنا نستوحي دلالة "سورة" الذي لا يلغى اتصال السور بعضها ببعض، بل هي وحدات ضمن بيان واحد، متحدٌ في نظمه لا عوج فيه ولا أمت.

(١) أخرجه أحمد في مسنده، رقم (١٢٢١٥)، قال المحقق: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

وهذه الفوائد وإن كان يشترك فيها مع القرآن كل كلام روعي فيه هذا التقسيم على نحو جيد، كما يفهم من كلام الزمخشري، إلا أن تقسيم القرآن متميزاً إلى حد الإعجاز، بحيث يستوفي كل قسم "سورة" أغراضه ومعانيه، مما يلبي رغبة القارئ في استيفاء المعنى الذي بدأه، ويجعل وقوفه عند نهاية القسم وقوفاً معتبراً، حتى إذا بدأ القسم التالي له نشطاً له، وأحس أنه دخل مرحلة جديدة، مشابهة لسابقته في معانيها وأغراضها.



(٢٣) التفنن في الأسلوب بين السور:

قال ابن عاشور: "لم يلتزم القرآن أسلوباً واحداً، واختلفت سورُهُ وتفننت، فتكاد تكون لكل سورة لهجة خاصة، فإن بعضها بُني على فواصل وبعضها ليس كذلك، وكذلك فواتحها منها ما افتتح بالاحتفال كالحمد، ويا أيها الذين آمنوا، ولم ذلك الكتاب، وهي قريبة مما نُعبر عنها في صناعة الإنشاء بالمقدمات، ومنها ما افتتح بالهجوم على الغرض من أول الأمر، نحو: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ١] و: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ١]" (١).

يمكن أن نسمي هذا التفنن في الأسلوب بين السور؛ لأن اختلاف أسلوب كل سورة عن أخواتها تفننٌ في القول (٢).

وابن عاشور يعي جيداً أن مجرد التفنن في الأسلوب ليس جديداً على العرب، حتى يُعد من المبتكرات، فضلاً على عدّه من مميزات النظم القرآني، والذي يدل عليه سياق القول أنه يربط ذلك بالتميز، الذي وصف به النظم بدءاً، وكان هذا التفنن ناشئاً عنه، فكل سورة لها خصائص نظمية من مبداها إلى منتهاها تميّزها عن بقية السور، وتميّزها - قبل ذلك - عن كلام البشر.

والحق أن اهتمام علماء الإعجاز بالإجابة عن علة تحدي العرب بسورة واحدة، جعلهم يصرفون وافر جهدهم عن التحدث عن خصائص السورة القرآنية، في نظمها، وترابط معانيها، وعن وحدة أغراضها، واستواء نهجها مع تعدد معانيها، وبالتالي قل أن

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢١.

(٢) أكثر الظاهر من استعمال مصطلح "التفنن" حتى ليعد مظهراً في "التحرير والتنوير" يحتاج إلى دراسة مستقلة؛ إذ اختلفت إطلاقاته وتنوعت لتشمل جميع أنواع التصرفات في الكلام البليغ، من التفنن في اختيار الكلمة إلى التفنن في التراكيب إلى التفنن بين الأساليب والمحسنات، وقد وقف الدكتور علي العطار مع التفنن عند الشيخ وقفة عجيبة. ينظر: الاستعارة التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير، ص ١٢٧.

ينبهوا لما أشار إليه ابن عاشور من أن لكل سورة لهجة خاصة تميزها عن بقية السور، ولعل في محاولات بعض المفسرين تكميلاً لما شُغل عنه علماء الإعجاز، تتجلى تلك المحاولات في بيان أغراض كل سورة، والتنبيه على أن لكل سورة سياقاً ومقاماً، كالذي نجده عند البقاعي والرازي من الكشف عن الترابط المعنوي بين الموضوعات داخل السورة الواحدة.

ويمكن أن يعدَّ ما بُحث في علوم القرآن من ضوابط تميز الفرق بين أساليب السور المكية والسور المدنية طريقاً أولياً للكشف عما تتميز به كل سورة مكية عن أخواتها، وكل سورة مدنية عن أخواتها.

ومن البين أن أساس البحث في التمييز بين أسلوب سورة وأخرى اعتماداً على المقاييس البلاغية معياراً، تحدد بها الفروق النظمية بين سورة وسورة، وهذا ما يراه ابن عاشور حينما ذكر مظهرين منها لاختلاف أساليب السور فيما بينها:

الأول: الفواصل: فإن كثيراً من السور بُنيت على فواصل مسجوعة، لم تتخلف آية عنها كسورة النجم والقمر وكثير من السور القصار، وبعضها بنيت فواصلها غير مسجوعة كسورة مريم وق والنبأ وغيرها، وهذان هما المقصودان عند ابن عاشور بما بني على فواصل وما ليس كذلك، وليس المراد أن بعض السور خلت من الفواصل كما هو ظاهر عبارته، فكل آية قرآنية فاصلة؛ لأنها هي الفارقة بين الآيات.

الثاني: الفواتح: ويظهر الفرق في أن بعضها افتتح بالاحتفال، الذي يُمهّد للغرض من تحميد ونداء وثناء، كالفاتحة والبقرة والمائدة والأنعام والأحزاب، وبعضها الآخر افتتح بالهجوم مباشرة على الغرض كفاتحتي التوبة ومحمد.

ولا بد من الإشارة إلى خصوصية فواتح سور القرآن عموماً، فلم يكن للعرب عهداً بها؛ لتعذر معانيها عليهم، خصوصاً الابتداء بالحروف المقطعة.

ويبدو أن اختيار ابن عاشور للفواصل والفواتح كان باعتبار أنهما أوضح مثالين على اختلاف السور فيما بينها، وهذا ما تنبّه إليه كثير من العلماء قبل ابن عاشور، ففي

الفواتح حصر الزركشي المقدمات في عشرة أنواع، لا يخرج شيء من السور عنها^(١)، وأما في الفواصل فغني عن الذكر ما ذكره العلماء من اختلاف الفواصل في القرآن كما سيأتي^(٢).

وبالتأكيد أننا لن نتوصل إلى ما يميز سورة عن سورة بقصر الحديث على الفواصل والفواتح؛ لأن كثيراً من السور اشترك في الافتتاح بالحمد أو بالتسبيح، وكثيراً منها اشترك في الفواصل كالذي كانت فاصلتها واواً ونوناً أو ياءً ونوناً.

ويتحصل مما سبق أن التفنن بين أساليب السور وقع من جهة تمييز مجموعة من السور عن غيرها، ومن جهة تمييز السورة الواحدة عن بقية السور، وكلاهما مشاراً إليه في كلام ابن عاشور، إلا أنه لم يمثل على الثاني؛ لأنه متعلق بتتبع جزئيات النظم في السور القرآنية، وتلمس خصائص بناء كل سورة في ابتدائها وفي انتهائها، وما بينها من عرض لمعانيها الموصلة لمقاصدها، بالإضافة إلى البحث عن خصوصيات إيقاع كل سورة، فإن لكل سورة إيقاعاً يميّزها عن غيرها.

وحسب الطاهر أن يُجمل الإشارة إلى تفنن الأساليب بين السور، وأن لكل سورة سمتاً أسلوبياً خاصاً، وهو ما عبّر عنه بـ "لهجة خاصة"، ويترك تفصيل خصائص بناء كل سورة لموضعه من التفسير، ولعل من حسنات الطاهر في هذا الجانب بدايته بذكر أغراض السورة قبل الشروع في تفسيرها، وهو عمل لم يسبق إليه - فيما أحسب -.

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن، جزء ١ ص ١٢٠. وقد ذكر السيوطي أن ابن أبي الأصبغ أفرد فواتح السور القرآنية بكتاب سماه: "الخواطر السوانح في أسرار الفواتح" ينظر: الإتقان في علوم القرآن، ص ٦٨٩.

(٢) ينظر: المبتكر رقم (٣١).

(٢٤) أسلوب الإيجاز:

قال ابن عاشور: "ومن أبدع الأساليب في كلام العرب الإيجاز، وهو مُتَنَافِسُهُمْ وغايةُ تباري إليها فصحاءُهم، وقد جاء القرآنُ بأبدعه؛ إذ كان - مع ما فيه من الإيجاز المبيّن في علم المعاني - فيه إيجازٌ عظيمٌ آخرٌ، وهو صلوحيةُ معظم آياته لأنّ تُؤخَدَ منها معانٍ مُتعددة كلُّها تصلحُ لها العبارة باحتمالات لا ينفياها اللفظ، فبعضُ تلك الاحتمالات مما يُمكن اجتماعه، وبعضها وإن كان فرضٌ واحدٌ منه يمنعُ من فرضٍ آخرٍ فتحريكُ الأذهان إليه وإخطاره بها يكفي في حصول المقصد من التذكير به للامثال أو الانتهاء، وقد أشرنا إلى هذا في المقدمة التاسعة" (١).

حظي الحديث عن الإيجاز عند ابن عاشور بنصيب وافر في تحريراته للمسائل وتطبيقاته على نظوم الجمل والتراكيب أثناء تفسيره، بل إنه عقد المقدمة التاسعة في "أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة منه"، وتلك من أعظم ثمرات الإيجاز، وكذلك كان حديثه عن الإيجاز في سرده للمبتكرات، حيث استحوذ على أكبر مساحة من القول بالنسبة لغيره من المبتكرات؛ من أجل هذا لن تنحو دراسة المبتكر - هنا - إلى التفصيل في مظهرٍ إعجازيٍّ أخذ حيزاً كبيراً من تفسير "التحرير والتنوير"، سوى ما يتعلق بقضية الابتكار، وما يُظنُّ أنه محتاجٌ لمزيد إيضاح.

والنص السابق هو بداية للحديث عن تميز الإيجاز القرآني على غيره من كلام العرب؛ ولذا بدأ بذكر قيمته عندهم، وأنه غاية تباري إليها فصحاءُهم، ثم أردف بأن القرآن جاء بأبدعه، أي: الإيجاز البديع أو بديع الإيجاز، كما هي عبارته في كثير من تطبيقاته أثناء تفسيره (٢).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢١.

(٢) وقع هذان التعبيران كثيراً في كلامه، "إيجاز بديع" ينظر مثلاً: جزء ١ ص ٣٠٩، وجزء ١ ص ٣٤٤، وجزء ١ ص ٥٠٨، وجزء ١ ص ٦٦٢، وجزء ١ ص ٦٩٧. "بديع الإيجاز" ينظر مثلاً: جزء ٦ ص ١٨٣،

وكثيراً ما تجده يربط بين الإيجاز والإعجاز، من خلال عده لثمرته وجهاً من وجوه إعجازه، قال: "وقد تكثر المعاني بإنزال لفظ الآية على وجهين أو أكثر، تكثيراً للمعاني مع إيجاز اللفظ، وهذا من وجوه الإعجاز"^(١)، وأخص من هذا أن يقرن بينهما في الحكم على أسلوب معين، عندما يبلغ الإيجاز حد الإعجاز في خصوصية ما، كالذي نجده في تفسيره لنظم آية فاطر: ﴿أَفَمَنْ زِينَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا نُذِيبُ نَفْسًا عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [فاطر: ٨]، قال: "وقد اشتملت هذه على فاءات أربع كلها للسببية والتفريع، وهي التي بلغ بها نظم الآية إلى هذا الإيجاز البالغ حد الإعجاز"^(٢).

ومن هنا فإن الابتكار في إيجاز القرآن جاء من جهة التميز والإبداع والإعجاز، وإلا فإن "لغة العرب مبنية على أساس الإيجاز"^(٣)، وامتاز كثير من نتاج بلغائهم بسمة الإيجاز إلا أنه امتياز بالنسبة إلى غيره من الكلام البشري.

وبما أن استجلاء ملامح الابتكار في إيجاز القرآن التي تميزه عن إيجاز بلغاء العرب، لا تظهر إلا بموازنته بإيجاز بلغاء العرب، فإن ابن عاشور سعى في حديثه عن الإيجاز إلى استظهار تلك الملامح من خلال تركيزه الشديد على وفرة معاني القرآن التي تتحملها ألفاظه، والتي لا يمكن أن يتحملها كلام عربي مهما ارتقى في سلم البلاغة والبراعة، فيينا هو يعد صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معانٍ متعددة من أظهر ملامح إيجازه، نراه يعتبرها مرادة بها، ويرتضي قانوناً يمشي عليه في تفسيره من أن المعاني المتعددة التي

= وجزء ٨ ص ١٦٧، وجزء ٩ ص ٢٠٩، وجزء ١١ ص ٥٦، وجزء ١٢ ص ١٢٤.

(١) السابق، جزء ١ ص ٩٤.

(٢) السابق، جزء ٢٢ ص ٢٦٦. ولا يتأتى معرفة وجه دلالة الفاءات على الإيجاز البالغ حد الإعجاز إلا بالرجوع إلى تحليله الدقيق لنظم الآية، ولسنا - هنا - في مقام تحليل الأمثلة. ينظر أيضاً: جزء ١١ ص ٢٤٩، وجزء ٢١ ص ٢٢٣.

(٣) السابق، جزء ١١ ص ٢٧٩.

يحملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ معانٍ في تفسير الآية^(١).

واللافت أنه يرى هذا إيجازاً عظيماً غير الإيجاز المقرر في علم المعاني، المحصور في إيجاز القصر وإيجاز الحذف، الذي يراد به تأدية أصل المراد بلفظٍ ناقص عنه وافٍ، المقابل للإطناب الذي هو تأدية المعنى بلفظٍ زائد عليه لفائدة^(٢). إذا عَلِمَ هذا وَعُلِمَ أن ابن عاشور يثبت الإطناب في بيان القرآن، تكشف لنا مراده بالتمييز بين الإيجازين، فالأول: تحقق في القرآن على نحو بديع بقسميه: إيجاز القصر وإيجاز الحذف كما سيمثل عليه فيما سيأتي، وأما الثاني: فوفرة المعاني مما تتميز به تراكيب القرآن على وجه العموم، وصلوحية معظم آياته لهذه الوفرة غير مختصة بأسلوب الإيجاز، فقد ينتجها أسلوب الإطناب، فهو بهذا أعمُّ من الإيجاز في علم البلاغة، وأدق منه، وأعظم منه.

على أن هذه التفرقة لا تسلم من اعتراضٍ، خلاصته أن صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معانٍ متعددة تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينفى عنها اللفظ، هو مؤدى إيجاز القصر الذي مبناه على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير إسقاط لفظ، فيؤول الإيجاز العظيم عند ابن عاشور إلى الإيجاز البلاغي المعروف.

ومما يجب أن يقال في هذا الصدد: أن كل تعددٍ للمعنى يدل عليه اللفظ، ويلمح من السياق، سواء حملته دلالة كلمة أو دلالة تركيب أو حمله سياق الآية بين الآيات، يدخل في إيجاز القصر، وبالتالي فإن حمل معظم آيات القرآن لمعانٍ كثيرة هو الإيجاز الذي عناه البلاغيون، إلا أن ابن عاشور أراد أن يفرق بين وفرة المعاني التي تحملها الآية عند حملها على أحد الوجوه، وبين تعدد وجوه المعنى للآية الواحدة، فالأول: كالمعاني التي يحملها قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، فقد جمعت هذه الآية مكارم الأخلاق؛ لأن فضائل الأخلاق لا تعدو أن تكون عفواً عن اعتداء فتدخل في "خذ العفو"، أو إغضاء عما لا يلائم فتدخل في "وأعرض عن

(١) ينظر: السابق، جزء ١ ص ١٠٠.

(٢) ينظر: بغية الإيضاح، جزء ٢ ص ٩٧.

الجاهلين"، أو فعل خير واتساماً بفضيلة فتدخل في " وأمر بالعرف " (١)، وأما الثاني: فكالمحليين في قوله تعالى: ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ (٣٥) [يس:٣٥]، فيجوز أن تكون "ما" في قوله: ﴿وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ موصولة معطوفة على "ثمرة"، أي: ليأكلوا من ثمر ما أخرجناه ومن ثمر ما عملته أيديهم، ويجوز أن يكون "ما" نافية، والضمير عائد إلى ما ذكر من الحب والنخيل والأعناب، أي: أن ذلك لم يخلقه (٢).

ومما يعزز هذا الفهم لكلامه قوله في حاق الثاني: "معظم آياته"، ومن المعلوم أن كثرة الفائدة متحققة في جميع آيات القرآن.

والحق أن كلا الإيجازين مؤداهما إلى إيجاز القصر، وهما موجودان في كلام العرب، وجاء في القرآن على نحو متميز لا يرقى إليه شيء من كلام البشر.

ولا يغيب تعدد احتمالات الدلالة عن كلام البلغاء حتى نقول إن الابتكار وقع في السبق، فقد عقد ابن رشيق باباً سماه "الاتساع"، وحده عنده " أن يقول الشاعر بيتاً يتسع فيه التأويل، فيأتي كل واحد بمعنى، وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ وقوته، واتساع المعنى " (٣)، وأورد فيه جملة من الشواهد الشعرية متعددة الوجوه عند شعراء جاهليين وإسلاميين (٤).

ويستوقفنا في كلام الطاهر عن هذا الإيجاز إشارته إلى أن الوجوه المتضادة في الآيات، التي يكون الأخذ بواحد منها مانعاً من الأخذ بالآخر، محققةً لمقصد التذكير به للامتنان بما تدعو إليه، أو الانتهاء عما تحذر منه، من خلال تحريك الأذهان إليه وإخطاره به، وهذا من مبتكرات آراء ابن عاشور - فيما أعلم -، ولم يتبع ابن عاشور هذه الإشارة

(١) التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ٢٢٩.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٢٣ ص ١٤.

(٣) العمدة، جزء ٢ ص ٨٠.

(٤) ينظر: السابق، جزء ٢ ص ٨١.

بمثال يستوضحها ويجليها، ولعل في آية يس السابقة مثلاً على وجهين متضادين تحمله الآية، ومع ذلك رجح ابن عاشور أن تكون " ما " نافية في قوله تعالى: ﴿ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ ﴾، فقال: " وهذا أوفر في الامتنان وأنسب بسياق الآية مساق الاستدلال " (١)، ولم يحمل الآية على الوجهين على حدّ قانونه المنهجي في تعدد معاني الآية.

ولعل هذه القضية تتصور أكثر في ما ورد في القرآن مما يسمى بالأضداد كالإسرار في قوله تعالى: ﴿ وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ ﴾ [سبأ: ٣٣] فمن المفسرين من فسرها بمعنى: أظهروا، وزعم أن " أسر " مشترك بين ضدين، وقد نقل هذا ابن عاشور دون أن يحمل الآية على المعنيين (٢).

ومن عجب أن يسمي وفرة المعاني وغزارة الدلالات - من بعد ذلك - حذفاً، قال: " إنك تجد في كثير من تراكيب القرآن حذفاً ولكنك لا تعثر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق، زيادة على جمعه المعاني الكثيرة في الكلام القليل، قال في الكشف - في سورة المدثر -: " الحذف والاختصار هو نهج التنزيل " (٣). قال بعض البطارقة الروم لعمر بن الخطاب لما سمع قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ [النور: ٥٢] " قد جمع الله في هذه الآية ما أنزل على عيسى من أحوال الدنيا والآخرة "، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ الآية [الفص: ٧] جمع بين أمرين ونهيين وبشارتين، ومن ذلك قوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩] مقابلاً أو جز كلام عُرف عندهم وهو: " القتل أنفى للقتل "، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَنَسَمَاءُ أَقْلَعِي ﴾ [هود: ٤٤] " (٤).

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٣ ص ١٤.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٢٢ ص ٢١٠ - ٢١١.

(٣) عبارة الكشف: "... إلا أن الكلام جيء به على الحذف والاختصار، كما هو نهج التنزيل في غرابة نظمه".
جزء ٤ ص ٦٤٢.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢٢.

والقارئ لبداية هذا النص يظن أنه انتقل بالحديث إلى إيجاز الحذف، ويقوي هذا الظن ما ذكره ميزة لهذا الحذف، وهو إقامة دليل على المحذوف، وهو شرط صحة أبلغية إيجاز الحذف عند البلاغيين، الذي بفقدانه يقرب الكلام من التعمية والإلغاز، ويغدو الظن يقيناً إذا قرأنا عبارته المتصلة بما مضى: "زيادة على جمعه المعاني الكثيرة في الكلام القليل"، فكأن الكلام يتوجه إلى تمييز إيجاز الحذف؛ وأنه بالإضافة إلى إسقاط بعض الكلمات من التراكيب فقد تحقق فيه ثمرة إيجاز القصر، وهو كذلك، إلا أن ما عقبه من أمثلة لا تعدو إيجاز القصر؛ مما يجعلنا نتراجع عن عد حديثه - هنا - عن إيجاز الحذف، ويسلمنا للقول بأن الكلام ما زال متصلاً ببيان وفرة المعاني وغزارتها في إيجاز القصر، أنه أردف النص السابق بقوله: "وأعد من أنواعه إيجازه إيجاز الحذف مع عدم الالتباس، وكثر ذلك في حذف القول، ومن أبداع الحذف قوله: ﴿فِي جَنَّةٍ يَسَاءَ لُونٌ﴾ (٤٠) عَنِ الْمُجْرِمِينَ (٤١) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ (٤٢) [المدثر: ٤٠-٤٢] أي: يتذكرون شأن المجرمين، فيقول من علموا شأنهم سألناهم فقلنا: ما سلككم في سقر؟ قال في الكشف: "قوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ليس بيان للتساؤل عنهم، وإنما هو حكاية قول المسؤولين، أي: أن المسؤولين يقولون للسائلين: قلنا لهم: ﴿سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ (٤٢) قَالُوا لَوْ نَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ (٤٣) " (١)، ومنه حذف المضاف كثيراً، كقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْآلِيََّ مَنْ ءَامَنَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وحذف الجمل التي يدل الكلام على تقديرها نحو قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣] إذ التقدير: فضرب فانفلق" (٢).

ولا شك في أن هذا انتقالاً إلى النوع الثاني من أنواع الإيجاز عند البلاغيين، وصلة هذا بالابتكار راجعة إلى تميزه، وما كثرة حذف القول والمضاف والجمل التي يدل عليها الكلام على تقديرها إلا إشارة إلى نهج القرآن القويم في الحذف والاختصار، فمع هذه الكثرة لم يخل حذف من دلالة سياقية تدل عليه، بل إن النظم لي طرح هذا المحذوف حتى لا يدع لذكره فائدة معتبرة.

(١) الكشف، جزء ٤ ص ٦٤٢.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢٢.

وقد كان من المنتظر منه أن يعين جهة التمييز في هذه الأمثلة، خاصة وأن المقام يستدعي الولوج إلى خصائص مظهر إيجاز الحذف، واستخراج مزاياه، لا الوقوف عند تقدير المحذوفات، التي لا تضيف شيئاً للم تأمل البياني سوى الإيضاح، والتي يشترك في التنبيه عليها كل من النحوي والبلاغي.

ولا جديد فيما سبق طرحه، كل ذلك قد ذكره القدماء والمحدثون على حدّ سواء، حتى أصبح ظاهراً لكل من اطلع على شيء من كتب الإعجاز أو كتب البلاغيين أو كتب المفسرين، ولا نحب أن نستزيد في الوقوف مع أمثلة الطاهر لئلا نقع في أسر الاستكثار على حساب بيان قضية البحث الكبرى.

وربما أحسّ ابن عاشور بشيوع التنبيه على هذه الظاهرة الفريدة فأراد أن يستخرج بعض مظاهر الإيجاز التي لم يدرجها البلاغيون وأصحاب الإعجاز ضمن أوجه الإيجاز، وفاءً بوعده في مقدمة كلامه عن إعجاز القرآن من ذكر أصول ونكات أغفلها من تقدموا ممن تكلموا في إعجاز القرآن^(١)، فجعل من الإيجاز "الإخبار عن أمر خاصٍ بخبر يعمله وغيره لتحصل فوائد: فائدة الحكم العام، وفائدة الحكم الخاص، وفائدة أن هذا المحكوم عليه بالحكم الخاص هو من جنس ذلك المحكوم عليه بالحكم العام"^(٢).

ومعنى هذا أن القرآن قد ينزل لبيان حكمٍ في صنف من الناس أو بيان موقف من حادثة وقعت أو قصة حصلت، فيتجاوز التعبير حدود المحكوم عليه ليرسم قاعدة عامة، يندرج تحتها ذلك المحكوم، فيتحصل من ذلك التعميم استيعاب أكثر من أمر ينضوي تحت ذلك الحكم، مما يجعل الفائدة تتكاثر بسببه، أشار ابن عاشور إلى ثلاث فوائد مترابطة، يدلُّ عليها العقل، ولم يشفع ابن عاشور بمثال يوضِّح هذا النوع من الإيجاز.

(١) ينظر: السابق، جزء ١ ص ١٠١.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٢٢.

وعين ما قاله ابن عاشور جعله الشيخ السعدي قاعدة من قواعد التفسير التي تعين على فهم كلام الله والاهتداء به، قال: "القاعدة السابعة والأربعون: إذا كان سياق الآيات في أمور خاصة، وأراد الله أن يحكم عليها، وذلك الحكم لا يختص بها بل يشملها ويشمل غيرها جاء الله بالحكم العام"^(١)، وذكر أن هذه القاعدة من أسرار القرآن وبدائعه، وأكبر دليل على إحكامه وانتظامه العجيب، وأشار أن أمثلة هذه القاعدة كثيرة في القرآن، ومثل عليها بثلاث آيات^(٢)، وقبل أن نقف مع هذه الآيات نحسب أن ننبه أن سلك هذا النوع من الإيجاز في قاعدة يكفي في عدّه مظهراً من مظاهر أسلوبه، كثرت أمثله، وقد يدل على شهرته عند العلماء، وهو كذلك إذ ذكره البلاغيون والمفسرون في وضع الظاهر موضع المضمّر، من أمثلة ذلك عند ابن عاشور ما جاء عند قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٠]، قال: "وذكر المحسنين" وضع للظاهر موضع المضمّر، إذ مقتضى الظاهر أن يقال: فإن الله لا يضيع أجرهم، فعدّل عنه إلى المحسنين للدلالة على أن ذلك من الإحسان، وللتعميم في الحكم ليكون كالتذييل، ويدخل في عمومه هو وأخوه"^(٣).

ذكر الشيخ السعدي أن من أمثلة تلك القاعدة أنه "لما ذكر الله المنافقين وذمهم واستثنى منهم التائبين فقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤٦] فلما أراد الله أن يحكم لهم بالأجر لم يقل: وسوف يؤتيهم أجراً عظيماً؛ بل قال: ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [١٤٦]، ليشملهم وغيرهم من كل مؤمن، ولئلا يظن اختصاص الحكم بهم"^(٤)، فهذه الآية

(١) القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن السعدي، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ١٢٢.

(٢) السابق، ص ١٢٢.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ١٣ ص ٤٩.

(٤) القواعد الحسان لتفسير القرآن، ص ١٢٢.

إخبار عن حكم التائبين من المنافقين وأن لهم ما للمؤمنين من الأجر العظيم إذا تحققت فيهم صفات التوبة لله والإخلاص له والاعتصام به والصلاح لأنفسهم، فمالهم حينئذٍ مآل المؤمنين، وهذا حكم خاص لهم، يندرج تحت الحكم العام الذي نطقت به الآية: ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، فيلزم من هذا أن المنافقين التائبين من جنس المؤمنين، وهذه هي الفوائد التي ينتجها التعبير بهذا الأسلوب كما أشار ابن عاشور.

والمثالان الآخران هما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُوا نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (١٥٠) أَوْلَيْتِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (١٥١) [النساء: ١٥٠-١٥١]، وقوله: ﴿قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (٦٤) [الأعام: ٦٤] (١).

وإذا عدنا إلى ابن عاشور وجدنا له في هذه الآية الأخيرة عبارة تلامس هذا النوع بشيء من الاختصار، قال: "وزاد من" ومن كل كرب " لإفادة التعميم، وأن الاختصار على ظلمات البر والبحر بالمعنيين لمجرد المثال (١). وهذا حكم عام يدخل فيه الإنجاء من ظلمات البر والبحر المنصوص عليه في الآية التي قبلها، ويدخل فيه كل كرب؛ ولذا نُكِّرَ في الآية.

ثم انتقل ابن عاشور لبيان نوع آخر من الإيجاز، وحكم بيداغوجيته وكثرته في البيان القرآني، وأرجعه إلى إيجاز الحذف، قال: "ومن بديع الإيجاز في القرآن وأكثره ما يسمى بالتضمن، وهو يرجع إلى إيجاز الحذف، والتضمنين: أن يُضمَّن الفعل أو الوصف معنى فعل أو وصف آخر، ويُشار إلى المعنى المضمَّن بذكر ما هو من متعلقاته من حرف أو معمول فيحصل في الجملة معنيان" (١).

(١) السابق، ص ١٢٢.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٧ ص ٢٨٠. والمعنيان هما المعنى الحقيقي للظلمات، والمعنى المجازي الذي يراد به المخاوف الحاصلة في البر والبحر.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١٢٣.

وهذا ما يسمى بالتضمنين النحوي أو البياني^(١)، وحقيقته كما يذكر ابن هشام أن العرب "قد يشربون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه، ويسمون ذلك تضميناً، وفائدته أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين"^(٢)، وصلته بإيجاز الحذف آتية من حذف أحد الفعلين أو أحد الوصفين، والإشارة إلى المحذوف بذكر ما يتعلق به من حرف أو معمول، فيستفاد معنى الفعل أو الوصف القائم، ومعنى الفعل أو الوصف المضمن، ففات اللفظ ولم يفت المعنى، وأدى الأسلوب مؤدى كلمتين فتحصل المعنيان.

وإذا كان أسلوب التضمنين معروفاً عند العرب، فإن ما جاء منه في القرآن كان من مميزات نظمه، وقد كان حقيقاً بابن عاشور أن يضع اليد على ما يميّز تضمين القرآن على التضمنين في كلام العرب بعدما أشار إلى بداعته وكثرته، من خلال عرض أمثلة تُستنتق منها الخصائص، وتُستخرج منها المزايا، وربما كان له في الأمثلة التي طرحها من قبل ومن بعد غنية عن التفصيل في مقام الإجمال، فلنا أن نقف مع بعض هذه الأمثلة، وهي كثيرة زخر بها تفسيره^(٣).

من تلك الأمثلة ما جاء به مستشهداً على دقة اختيار القرآن للكلمات المحققة للمقصود، الشاملة لمعان عديدة مقصودة أيضاً، والحال قد يقتضي تصرفاً في اللفظ لتلك الغاية، "فإن اقتضى الحال تصرفاً في معنى اللفظ كان التصرف بطريق التضمنين،

(١) حقيقة التضمنين النحوي والبياني واحدة، ولا يكاد يفرق بين التضمنين النحوي والتضمنين البياني إلا من جهة الغاية التي يصبو إليه نظرٌ كلٌّ من النحوي والبياني، فالتضمنين النحوي إشراب كلمة معنى كلمة أخرى بحيث تؤدي وظيفتها في التركيب بغض النظر عن القيمة الجمالية لهذا التركيب، وأما البياني فهو مثله إلا أنه يتعدى ليلمح الظاهرة البيانية، والعلاقة المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. ينظر: التضمنين في العربية، د. أحمد حسن حامد، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ م، ص ٩٨.

(٢) مغني اللبيب، ابن هشام، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥ م، جزء ٢ ص ٧٩١.

(٣) ينظر مثلاً: التحرير والتنوير: جزء ٦ ص ٢١، وجزء ٩ ص ٧٨، وجزء ١١ ص ٢٧، وجزء ٢٠ ص ٢٧، وجزء ٢٣ ص ١٠٤ و ١٩٠.

وهو كثير في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنۡوَأُ عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي ۤأَمۡطَرَتۡ مَطَرَ السَّوۤءِ﴾ [الفرقان: ٤٠]، فجاء فعل "أنوأ" مضمناً معنى "مروا"، فعدي بحرف "على"؛ لأن الإتيان تعدى إلى اسم القرية، والمقصود منه الاعتبار بمآل أهلها، فإنه يقال: أتى أرض بني فلان، ومرّ على حي كذا" (١).

ومن الأمثلة التي تفرد بها وتجلت فيها نظرته البيانية، ما بيّن به تعلق الفعل "تركنا" بحرف "على" في قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الصافات: ٧٨]، قائلاً: "ومتعلق "عليه" من قوله: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ﴾ لم يحمّ أحد من المفسرين حوله فيما اطلعت، والوجه أن يتعلق "عليه" بفعل "تركنا" بتضمين هذا الفعل معنى "أنعمنا" فكان مقتضى الظاهر أن يعدى هذا الفعل باللام، فلما ضمن معنى "أنعمنا" أفاد ببادته معنى الإبقاء له، أي: إعطاء شيء من الفضائل المدخرة التي يشبه إعطاؤها ترك أحد متاعاً نفسياً لمن يخليه هو له ويخلفه فيه، وأفاد بتعليق حرف "على" به أن هذا الترك من قبيل الإنعام والتفضيل، وكذلك شأن التضمين أن يفيد المضمّن مفاد كلمتين، فهو من أطف الإيجاز، ثم إن مفعول "تركنا" لما كان محذوفاً وكان فعل "أنعمنا" الذي ضمنه فعل "تركنا" مما يحتاج إلى متعلق معنى المفعول، كان محذوفاً أيضاً مع عامله، فكان التقدير: وتركنا له ثناء وأنعمنا عليه، فحصل في قوله: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ﴾ حذف خمس كلمات، وهو إيجاز بديع" (٢).

وختم ابن عاشور حديثه عن الإيجاز بذكر ما يتعلق به من الجمل التي جرت مجرى المثل، فعّدّ "من هذا الباب ما اشتمل عليه من الجمل الجارية مجرى الأمثال، وهذا بابٌ من أبواب البلاغة في كلام بلغاء العرب، وهو الذي لأجله عُدّت قصيدة زهير في المعلقات، فجاء في القرآن ما يفوق ذلك، كقوله: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ [الإسراء: ٨٤]، وقوله: ﴿طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ﴾ [النور: ٥٣]، وقوله: ﴿أَدْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [فصلت: ٣٤] (٣).

(١) السابق، جزء ١ ص ١١٣.

(٢) السابق، جزء ٢٣ ص ١٣٣.

(٣) السابق، جزء ١ ص ١٢٣.

وبين ما تحمله هذه الجمل من معانٍ غزيرة، هيأت لها أن تجرى مجرى الأمثال، مع سهولة في النطق، ومتانة في النظم، وإفراد ابن عاشور للأمثال بهذه الطريقة جاء إحساساً منه ببداية إيجازها، وإلا فهي معدودة من إيجاز القصر أو من إيجاز الحذف.

وبعد هذا التأمل في كلام الطاهر لا بد من معاهد للقول، نُجَمَلُ فيها النتائج والملاحظ، ألقنا إليها طول الكلام، وخطر القضايا التي طرحها وسعتها:

١- أن مناط الابتكار في الإيجاز كان في تميزه، ومناطق التميز في ثمره الإيجاز، وهي وفرة المعاني التي تتحملها أمثلة الإيجاز القرآنية، والتي لا يمكن أن يتحملها كلام عربي بليغ مهما سما في بلاغته، وبالتالي كانت هذه الخصيصة من وجوه الإعجاز عند الطاهر، وقد رأينا كيف كان يقرب أحياناً بين الإيجاز والإعجاز.

٢- تركيزه على كثرة وقوع الإيجاز في القرآن، خاصة إيجاز الحذف، وكأن فيه إشارة إلى أنه مع كثرته وقع متميزاً، على خلاف ما تنتج كثرة الحذوفات - غالباً - في كلام البشر من إيهام وتلبيس للمعنى، أو نقص في استتمامه واستكمالها.

٣- اتجهت عنايته بالثمرة والنتيجة، ولذلك بدا بحثه عن الإيجاز في المبتكرات كأنه اختصار أو تقعيد لما بحثه في المقدمة التاسعة من أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة منه، وبالتالي جمع بحثه بين الوسيلة والغاية.

٤- نلمح في كلامه تأثراً واضحاً بعلماء الإعجاز، في تقاسيمه وأمثله.

٥- استثار إيجاز القصر وإيجاز الحذف بالتمثيل، بينما لم يُمثل على بعض مظاهر الحذف التي نحن بحاجة لاستيضاحها بمثال واحد، كتحميل تركيب الآية لوجهٍ ونقيضه، وكالإخبار عن أمر خاص بخبر يعمه وغيره، وكالتضمين.

(٢٥) أسلوب الإطناب :

قال ابن عاشور: "وسلك القرآن مسلك الإطناب لأغراضٍ من البلاغة، ومن أهمِّ مقاماتِ الإطنابِ مقامُ توصيفِ الأحوالِ التي يرادُ بتفصيلِ وصفِها إدخالُ الرَّوعِ في قلبِ السامعِ، وهذه طريقةٌ عربيةٌ في مثل هذا، كقول ابن زبابة:

نُبِّئْتُ عَمْرًا غَارِزًا رَأْسَهُ فِي سِنِّهِ يُوعِدُ أَخْوَالَهُ

فمن آيات القرآن في مثله قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ ﴿٢٦﴾ وَقِيلَ لَهَا رَاقٍ ﴿٢٧﴾ وَطَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ ﴿٢٨﴾ وَالنَّفْتَ السَّاقِ بِالسَّاقِ ﴿٢٩﴾ [القيامة: ٢٦-٢٩]، وقوله: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تُنظُرُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [الواقعة: ٨٣-٨٤]، وقوله: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفَهُمْ ﴿٤٣﴾﴾ [إبراهيم: ٤٣] (١).

قد رأينا كيف كانت حفاوة الطاهر بأسلوب الإيجاز، وكيف كان حديثه عنه متشعباً، ومستحوذاً على مساحة كبيرة من المبتكرات بصفة خاصة، وحاضراً بشكل لافت في حديثه عن بلاغة القرآن بصفة عامة، فإذا نظرنا إلى مقابل ذلك عن حديثه عن الإطناب رأيناه حديثاً أشبه بالإشارة إلى إثباته في بيان القرآن؛ لاستدعاء بعض مقامات الكلام له، فهل يعني هذا - تبعاً لهذه الحفاوة - كثرة وقوع أسلوب الإيجاز في القرآن بالنسبة إلى أسلوب الإطناب، أو إن التميز في أسلوب الإيجاز أجدر بالتنبيه من التميز في أسلوب الإطناب؟ لا نجد لهذا جواباً بيناً، غير أن البين أن الحديث عن الإطناب جاء عقب الحديث عن الإيجاز مراعاة للمقابلة بينهما، ومن المعلوم أن كلا منهما وقع لأغراضٍ من البلاغة، منطلقها الأساس مراعاة مقتضيات المقام، والمقام هو الذي يُجتم أي المسلكين أبلغ في التعبير عن المراد وفقاً للغرض المقصود.

ولا ريب أن إدراج أسلوب الإطناب ضمن المبتكرات جاء من جهة التميز - كما سبق تقريره -، ولكن الطاهر لم يضع أيدينا على خصائص أسلوب الإطناب في القرآن

التي تميزه عما جاء منه في كلام العرب، بل اكتفى ببيان مقام واحد من أهم مقاماته، وذكر غرضه المومئ إليه، ثم نظر ذلك بشاهد من كلام العرب، ثم ختم بسرد أمثلة قرآنية سلكت ذلك الأسلوب.

وقد كان من المنتظر أن يعقد موازنة بين تلك الآيات وذلك الشاهد تكشف عما يميزها عنه، أو على الأقل إشارةً لشيء من خصائص أسلوب الإطناب في تلك الأمثلة، غير أننا إذا اعتبرنا أن المقام مقام إجمال للمبتكرات الأسلوبية لا يسعه التفصيل والتحليل التمسنا له العذر في تلك الإشارات المجملة.

فإذا تجاوزنا هذه المقدمة إلى تحريراته وتطبيقاته أثناء تفسيره رأينا حضوراً واسعاً للإطناب بأنواعه^(١) ومقاماته^(٢) وأغراضه. والملاحظ في تلك التطبيقات كثرة تنصيبه على اقتضاء المقام لأسلوب الإطناب^(٣)، وهذا غائب في تطبيقاته على الإيجاز القرآني، وكأن في هذا إشارة إلى أن البلاغة في الإيجاز جلية، لا تحتاج إلى التنبيه إلى مقتضيات المقام التي جاء إيجاز العبارة وفق ما تتطلبه، وأما الإطناب فذكر مقاماته كفيلاً بتبيين أغراضه التي تميزه عن التطويل والحشو المذمومين. وهذه النظرة إلى الإيجاز والإطناب مستقاة من أنظار البلاغيين الأوائل تجاه هذين الأسلوبين، وجذر هذه النظرة كامن في تعريف بعضهم البلاغة بأنها الإيجاز.

وإذا كان التميز -الذي هو مناط الابتكار- لا يظهر جلياً في تحديد مقاماته،

(١) كان من أكثر أنواع الإطناب حضوراً: التذييل: ينظر مثلاً: جزء ١ ص ٣٢٣ وص ٤٣٩ وص ٥٦٤ وص ٥٦٦. ثم التتميم: ينظر: جزء ١ ص ١٧٥ وص ٤٥٤، وجزء ٧ ص ١٣ وص ٦١.

(٢) تعددت المقامات التي نبه عليها، منها على سبيل المثال: مقام التهويل: جزء ١٠ ص ١٧٩، ومقام التشويق: جزء ١٦ ص ٤٦، ومقام التهديد: جزء ١٩ ص ١٢٣، ومقام الموعظة: جزء ٢٠ ص ٦٥، ومقام التنويه والتشريف: جزء ٢٤ ص ١٢٣، ومقام التوبيخ: جزء ٢٤ ص ١٧٨، ومقام الابتهاال: جزء ٣٠ ص ٦٢٧.

(٣) ينظر مثلاً: السابق، جزء ١ ص ٧٣٤، وجزء ٣ ص ١٧٥، وجزء ١٠ ص ٢١٢، وجزء ١١ ص ٣٠٢، وجزء ١٨ ص ١٦٠، وجزء ٢١ ص ٦٢، وجزء ٢٦ ص ٩٠.

فإن ابن عاشور كان على وعي بذلك، وقد تمثل هذا الوعي في الإشارة إلى بداعة الإطناب تارة، والإشارة إلى المزايا والفوائد التي أداها أسلوب الإطناب تارات كثيرة.

من تلك الأمثلة التي تجلت فيه نظره تجاه الإطناب تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٢]، حيث ذكر أن عدول التركيب القرآني عن لفظ "أشد" ونحوه مما يتوسل به إلى التفضيل عند تعذر اشتقاق صيغة "أفعل"؛ "ليتأتى ذكر السبيل؛ لما في الضلال عن السبيل من تمثيل حال العمى وإيضاحه؛ لأن ضلال فاقد البصر عن الطريق في حال السير أشد وقعاً في الإضرار منه وهو قابع بمكانه، فعدل عن اللفظ الوجيه إلى التركيب المطنب لما في الإطناب من تمثيل الحال وإيضاحه وإفظاعه، وهو إطناب بديع" (١). فوصف "أعمى" غير قابل لأن يصاغ بصيغة التفضيل، فعدول القرآن عن قوله مثلاً: أشد عمى مع أنه أخصر؛ لتهيأ الزيادة في الفائدة بذكر "أضل سبيلاً"، المفيد تمثيل الحال وإيضاحه، وفي هذه الزيادة مكمن البداعة.

ومن الأمثلة أيضاً تنصيبه أن الإطناب قد يفيد معنى لا يفيد الإيجاز، في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴾ [فاطر: ٢٢]، حيث عدل عن تركيب أخصر منه كأن يقال: وما أنت بمسمع الموتى، ويعلل ابن عاشور ذلك بأن "من في القبور" أعرق في الابتعاد عن بلوغ الأصوات؛ لأن بينهم وبين المناادي حاجز الأرض، فهذا إطناب أفاد معنى لا يفيد الإيجاز بأن يقال: وما أنت بمسمع الموتى" (٢).

وإذا عدنا إلى حديثه في المبتكرات وتساءلنا عن سبب اختياره لمقام توصيف الأحوال من بين سائر مقامات الإطناب، كانت الإجابة ظاهرة في كثرة ورودها في القرآن، نستشف ذلك من الأمثلة التي عرضها ابن عاشور، فلها نظائر كثيرة في القرآن، كتصوير القرآن لمشاهد يوم القيامة، وتوصيف النار وبيان أحوال أصحابها وغير ذلك.

(١) السابق، جزء ١٥ ص ١٧٠.

(٢) السابق، جزء ٢٢ ص ٢٩٥-٢٩٦.

ولئن ترك ابن عاشور الموازنة بين إطناب القرآن في الأمثلة المعروضة وما جاء عن ابن زِيَابَةَ، التي تكشف شيئاً من ملامح ابتكار التمييز في إطناب القرآن، فإن له موازنة عابرة تدل على إحساسه بتمييز إطناب القرآن عن غيره من كلام البلغاء، حين عقد موازنة بين آية الأعراف وبيتي لبيد، بانياً موازنته على الاتفاق في أسلوب الإطناب، قال - في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (١٦٥) ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (١٦٦) [الأعراف: ١٦٥-١٦٦]: "و" ما ذكروا به " و" ما نهوا عنه " ما صدقهما شيء واحد، فكان مقتضى الظاهر أن يقال: فلما نسوا وعتوا عما نهوا عنه وذكروا به قلنا لهم.. إلخ، فعدل عن مقتضى الظاهر إلى هذا الأسلوب من الإطناب لتحويل أمر العذاب، وتكثير أشكاله، ومقام التحويل من مقتضيات الإطناب، وهذا كإعادة التشبيه في قول لبيد:

فَتَنَازَعَا سَبْطًا يَطِيرُ ظِلَالُهُ كَدُخَانٍ مُشْعَلَةٍ يُشَبُّ ضِرَامُهَا
مَشْمُولَةٍ غُلَّتْ بِنَابَتِ عَرْفِج كَدُخَانِ نَارِ سَاطِعِ أَسْنَامُهَا

ولكن أسلوب الآية أبلغ وأوفر فائدة، وأبعد من التكرير اللفظي، فما في بيت لبيد كلام بليغ، وما في الآية كلام معجز^(١).

نتهي إلى أن رؤية ابن عاشور لتمييز الإطناب القرآني كانت مرتبطة بخصوصيات النظم، ومقتضيات المقام، ومتطلبات السياق.

(٢٦) مجيئه بالجمل الدالة على معانٍ مفيدة محررة شأن

الجمل العلمية والقواعد التشريعية :

قال ابن عاشور: "وأعدُّ من ذلك أنه جاءَ بِالْجُمْلِ الدَّالَّةِ عَلَى مَعَانٍ مُفِيدَةٍ مُحَرَّرَةٍ شأنَ الجمل العلمية والقواعد التشريعية، فلم يأتِ بعمومات شأنها التخصيص غير مخصوصة، ولا بمطلقات تستحق التقييد غير مقيدة، كما كان يفعله العرب لقلة اكتراثهم بالأحوال القليلة والأفراد النادرة. مثاله قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ﴾ [النساء: ٩٥]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠]، فبيِّن أن الهوى قد يكون محموداً إذا كان هوى المرء عن هدى، وقوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [٢] إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [العصر: ١-٢]" (١).

أول ما يلحظه المتأمل أن هذا المبتكر جاء ثانياً في تعداد المبتكرات بين مبتكرين عامين، ولعل هذا يدل على إحساس ابن عاشور بوضوح تميز نظم القرآن بهذا الملمح الأسلوبى، الذي لا وجود له في كلام العرب على النحو المشار إليه. ونصُّ ابن عاشور مشتملٌ على حقيقة المبتكر، وسبب تخلف هذا المبتكر في كلام العرب، وأمثلة على ذلك من القرآن.

وحقيقة الابتكار متمثلة في أن القرآن جاء بالعبارات المحكمة، الضابطة لسائر أفراد القضية المتحدث عنها، بحيث لا يشذ عن تلك العبارات شيء منها، أو يدخل فيها شيء من غيرها، شأنها شأن الحدود والتعاريف والقواعد التي رسمها العلماء - من بعد - محاولةً في ضبط المعاني والأحوال، وبالتالي امتازت هذه العبارات بالتخصيص إذا كان المعنى مخصوصاً، وبالتقييد إذا كان المعنى مقيداً.

وإذا كنَّا نلاحظ أن تفريع ابن عاشور في قوله: "فلم يأت... " شرحٌ لهذا المبتكر، وإيضاحٌ لمقابله الموجود في كلام العرب، فلا بد من الوقوف مع مراده من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، فمن الواضح أنه لا يقصد اصطلاحاتها الأصولية

المعروفة؛ لأنها اصطلاحاتٌ تمارس على نطاقٍ أوسع من الجمل القرآنية الواحدة، فقد يكون العموم في موضع، وتخصيصه في موضع آخر، وكذلك قد يحمل المطلق على المقيد وكلٌّ منهما في موضع في أحوال معروفة عند علماء الأصول، وهذا منافٍ لمناط الابتكار في استقلالية الجمل بالمعاني المفيدة المحررة، ولأنَّ هذا المبتكر مُعنى بالأخبار، لا بالأحكام كما هو شأن العام والخاص والمطلق والمقيد في غالب إطلاقها عند الأصوليين.

يؤكدُ هذا ما عرضه من أمثلة، ففي المثال الأول نجد أن الآية فاضلت بين القاعدين من المؤمنين والمجاهدين، مفضلة المجاهدين، ومعرضة بالقاعدين ومشنعة بحالهم، ومستثنية من هؤلاء أصحاب الضرر، فاستوعبت الآية الأصناف الثلاثة المتوجه إليها الخطاب، وبذلك لم يبق فرد إلا ويدخل تحت واحد منها، ومكمن الابتكار - هنا - في استثناء أولي الضرر من القاعدين، فهم أقل عدداً من القسمين الآخرين، ومع ذلك تعرضت لهم الآية؛ "إنصافاً لهم وعذراً بأنهم لو كانوا قادرين لما قعدوا، فذلك الظن بالمؤمن" (١).

وفي المثال الثاني تكفل ابن عاشور ببيان تحرير المعنى في الآية وجماعه، وأنه كامنٌ في استثناء نوع من الهوى لا يدخل تحت حكم الضلالة، بل هو هوى محمودٌ لأنه جاء عن هدى من الله، ولولا هذا لكان الحكم مطلقاً في ضلال كل هوى، ويفهم من تقرير ابن عاشور أن الهوى المحمود من الأحوال النادرة، مقارنةً بالهدى المخالف للهوى والهوى المخالف للهدى. وهذا التفسير يتعارض مع ما قرره ابن عاشور في موضع تفسير الآية وفي مواضع أخرى من أن "بغير هدى من الله" حالٌ كاشفٌ "لتأكيد معنى الهوى؛ لأن الهوى لا يكون ملابساً للهدى الرباني ولا صاحبه ملابساً له؛ لأن الهدى يرجع إلى معنى إصابة المقصد الصالح" (٢). وبالتالي لا تفيد الآية قسماً ثالثاً يُدعى بالهوى المحمود (٣).

(١) السابق، جزء ٥ ص ١٧٠.

(٢) السابق، جزء ٢٠ ص ١٤١. ينظر كذلك: جزء ١١ ص ١٣٩، وجزء ١٨ ص ١٣٦، وجزء ٢٤ ص ١٧٣.

(٣) نقل القرطبي عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قوله: "ما ذَكَرَ اللهُ هوى في القرآن إلا ذمَّة"، ينظر: تفسير القرطبي، جزء ١٦ ص ١٤٤.

وفي المثال الثالث نجد حكماً عاماً في خسران الإنسان، ثم استثناء الذين آمنوا وعملوا الصالحات من ذلك الحكم، "مبيناً أن الناس فريقان: فريق يلحقه الخسران، وفريق لا يلحقه شيء منه، فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يلحقهم الخسران بحال إذا لم يتركوا شيئاً من الصالحات بارتكاب أضرارها وهي السيئات" (١).

ومن المبين أن الأمثلة تجتمع في وقوع الاستثناء مُقَيِّداً لما حملته الآيات من إطلاقٍ في الأفراد والأحوال، وبذلك يكون ابن عاشور قد مثل لنوع واحدٍ من أنواع هذا المبتكر، وترك أمثلة العمومات والمطلقات التي لا تستحق التخصيص ولا التقييد، والعمومات المخصصة، وهذا مما يُحدث غموضاً لدى القارئ عن حقيقتها، ومدى وقوعها في القرآن، ولا يتجلى شيءٌ من ذلك إلا بالأمثلة الموضحة.

وإذا كان مجيء القرآن بهذه الجمل المحررة سببه إحاطة قائله سبحانه بكل الأفراد والأحوال المتحدث عنها، فإن نقص علم البشر - ومنهم العرب - عن تمام العلم وكماله بهذه الأحوال هو السبب في تعميماتهم المستحقة للتخصيص أو إطلاقاتهم المستحقة للتقييد، ولو حصل لهم علمٌ بشيء من ذلك لم يبالوا به وألقوا كلامهم على منوال التعميم والإطلاق؛ منشأ ذلك قلة اهتمامهم بالقليل النادر، هكذا يقول ابن عاشور، وأرى أن وراء ذلك - إن كان ذلك حاصلًا - تباعد الغاييتين بين القرآن وكلامهم، ذلك أن مقصد القرآن البيان والهدى للناس أجمعين، وأيِّ إغفال لحال فرد أو صنف أو وصف سيعترض إبانة القرآن، فمثلاً لو لم يستثن القرآن من القاعدة عن الجهاد أولي الضرر الذين حبسهم العذر لدخلوا في القسم المذموم الذي حذر القرآن منه، وتلك غفلة ياباها كلام العليم الحكيم.

وإذا أعدنا النظر في حقيقة المبتكر وجدناها متمثلةً في مراعاة استيعاب الأفراد أو الأحوال لقضية ما، وتلك غير معجزة للعرب إلا من جهة إحكام العبارة القرآنية وجودة تحريرها، ولذا كان السبب عند ابن عاشور عدم الاكتراث لا تعذر الحصول.

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٥٣١.

والحاصل أنَّ عَدَّ هذا المبتكر من المبتكرات التي تميّز بها نظم القرآن عن بقية كلام العرب يقتضي الحديث عن الخصائص النظمية التي فارق بها كلام العرب، وما يفهم من كلام ابن عاشور أنَّ معاني هذه الجمل هي ميّزت بما تحمله من صفتي: الإفادة والتحرير، ولم يحدد مقصوده بهذين الوصفين إلا بحديثه المقابل عن عادة العرب في إطلاقاتهم التي لا تراعي الأحوال القليلة والأفراد النادرة، مما يؤدي إلى فوات تحرير المعنى، وتضييع الفائدة التامة.



(٢٧) أسلوب الجزالة والرقعة :

قال ابن عاشور: "واعلم أن مما يندرج تحت جهة الأسلوب ما سماه أئمة نقد الأدب بالجزالة، وما سمّوه بالرقعة، وبينوا لكل منها مقاماته، وهما راجعتان إلى معاني الكلام، ولا تخلو سورة من القرآن من تكرار هذين الأسلوبين، وكلُّ منهما بالغ غايته في موقعه، فبينما تسمعه يقول: ﴿ قُلْ يَعْبادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ [النساء: ٥٣]، ويقول: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٢٨]، إذ تسمعه يقول: ﴿ فَإِن أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴾ [فصلت: ١٣]، قال عياض في الشفا: "إن عتبة بن ربيعة لما سمع هذه الآية أمسك بيده على فم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقال له: ناشدتك الله والرحم إلا ما كَفَفْتَ" (١).

ذكر ابن عاشور أن وصفي الجزالة والرقعة من أوصاف الأساليب عند نقاد الأدب، وأنهم حددوا المقامات التي يناسبها الجزالة، والمقامات التي يناسبها الرقعة، وأعاد الوصفين إلى معاني الكلام لا إلى ألفاظه، ثم نص على أنها موجدان في القرآن على أبداع ما يكون، مقاماً وبلاغة وإصابة للغرض، وأنها تكررا في كل سورة.

ولزاماً علينا - قبل مناقشة الابتكار في هذين الأسلوبين - تحديد المراد منها، وقد كفانا ابن عاشور نفسه مؤونة التحقيق حينما وقف مع قول المرزوقي: "وجزالة اللفظ واستقامته"، ورأى أن الجزالة وصف لم يفصح أحد عن مقوماته وشرائط حصوله، قال: "وأنا أبذل مبلغ جهد الفكر في الكشف عن مفاد هذا الوصف، وأقدم ما هو منه وصف للفظ، ثم أتبعه بما هو منه وصف للمعنى" (١). وقد اتخذ ابن عاشور لذلك طريقين: الأول: الرجوع إلى أصل المعنى اللغوي، فهي وصف للفظ مأخوذ من صفات الناس؛

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٤.

(٢) شرح المقدمة الأدبية، ص ١١١-١١٢.

إذ الجزالة في الإنسان جودة رأيه وكمال عقله، وهي في اللفظ كما جاء في اللسان: "الكلام الجزل: القوي الشديد، واللفظ الجزل: خلاف الركيك" (١).

والثاني: التأمل في كلام أئمة النقد وصناعة الإنشاء والشعر، ومحاولة التعرف على حقيقة هذا الوصف بالنظر إلى أصداده التي يقابلونها به، والشواهد التي يسوقونها مثلاً عليه، وقد نقل الطاهر أقوال ابن رشيق وعبد القاهر وابن شرف القيرواني وابن الأثير (٢)، وانتهى إلى أن الجزالة تقابل مرةً بالرقّة، ومرةً بالركاكة، ومرةً بالضعف، ومرةً بالكراهة، " فتحصل لنا من معنى الجزالة أنها كون الألفاظ التي يأتي بها البليغ - الكاتب أو الشاعر - ألفاظاً متعارفة في استعمال الأدباء والبلغاء، سالمة من ضعف المعنى، ومن أثر ضعف التفكير، ومن التكلف، ومما هو مستكرة في السمع عند النطق بالكلمة أو بالكلام، فهذه الجزالة صفة مدح" (٣)، وهي - هنا - مختصة بما يقابل الركيك والضعف والكراهة، وأما إذا قابلوا الجزالة بالرقّة " فإنما يريدون بها نسج الكلام على منوال القدماء في الشدة والقوة، كقول أشجع السلمي في مدح الرشيد:

وعلى عدوك يا ابن عمِّ مُحَمَّدٍ رَصَدَانِ ضَوْءِ الشَّمْسِ وَالْإِظْلَامِ
فَإِذَا تَبَّهَ رُعْتَهُ وَإِذَا غَفَا سَلَّتْ عَلَيْهِ سَيُوفُكَ الْأَحْلَامِ

ويريدون بالرقّة نسجه على منوال المحدثين في اللين والظرف، وأظهر مثال جمع هذين الوصفين قول جميل:

أَلَا أَيُّهَا النَّوَامُ وَيَحْكُمُ هُبُّوَا أَسْأَلُكُمْ هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الْحَبُّ

يتضح أن الجزالة تتعاورها صفة المدح المطلق بمقابلتها لصفات الركاكة والضعف

(١) لسان العرب، مادة (جزل).

(٢) ينظر الأقوال: شرح المقدمة الأدبية، ص ١١٢ وما بعدها.

(٣) السابق، ص ١١٤.

(٤) السابق، ص ١١٥.

والكراهة، وصفة المدح المقيد بصفة الشدة والقوة بمقابلتها بالرقة، وهي في كل هذا صفات للفظ باعتبار المعنى، ومرجعها إلى معنى اللفظ المركب أو المفرد، لا إلى مبناه وصورته^(١).

وبهذا ينحصر الحديث - هنا - عن الجزالة التي تقابل الرقة؛ ومدى تحققهما في أسلوب القرآن، ومن أي جهات التميز جاء الابتكار.

وكما هو ملاحظ في كلام الطاهر السابق أنه لم يحدد معنى دقيقاً لوصف الجزالة التي تقابل الرقة، سوى أنه فسرها بالشدة والقوة التي تتميز بها غالب أشعار القدماء، ومن ثم كانت الرقة تعني اللين والظرافة التي تتميز بها غالب أشعار المحدثين، وقد وجدنا له عبارة أوضح وأوسع عن معنى الجزالة والرقة في " الإنشاء والخطابة"، حيث عدَّ الجزالة "شدة في المعنى تقرباً من حدِّ الإرهاب أو تبلغه، بحيث تؤذن بعدم مبالاة المتكلم باستعطاف المخاطب، ولا بملاينته، ولها مواقع: الغضب والحماسة والوعظ والعتاب ونحوها"^(٢)، وبالمقابل عدَّ الرقة " غاية إيضاح لطيف الوجدان من المتكلم أو التلطف مع السامع ولها مواقع: الشوق والرثاء والاعتذار والتأديب"^(٣).

وبين اختصاص هذا التصور ببيان البشر، إلا أنه يكشف لنا عما يشابه هذه المقامات في بيان القرآن، فنستطيع أن نقول: إنَّ مواقع الجزالة متمثلة في مقامات العذاب والحساب والوعيد والتحذير والتخويف وغير ذلك، ومواقع الرقة متمثلة في مقامات المغفرة والرحمة والإنعام والوعد والرجاء والتشويق وغير ذلك.

وعلى هذا فقد جعل الطاهر من تكرار هذين الأسلوبين في كل سورة من القرآن ميزة تميّز بها القرآن عن كلام العرب، ومن المعلوم أنَّ أسلوب الأديب أو الشاعر ينتج عما أفرزته طباعه وما أثر فيها من مؤثرات، فمنهم مَنْ كأنَّه ينحت من صخر، ومنهم مَنْ

(١) ينظر: السابق، ص ١١٢.

(٢) أصول الإنشاء والخطابة، ص ٢٧.

(٣) السابق، ص ٢٧.

كأنه يغرف من بحر، وقد يتحكم الغرض فيأتي الأديب بالسهولة والرقّة في موطن، وبالرصانة والجزالة في موطن آخر، أما أن تتقارن الجزالة والرقّة في سياق واحد، فبعيدٌ على الطبيعة الإنسانية أن توفق بينهما على نحو مميز؛ لتباين أغراضهما، وإذا وُجدَ في كلام العرب فلا يصل إلى حسن اقترانهما في القرآن، كبيت جميل الذي نقله ابن عاشور، ونقل عنه قول أحد النقاد: "هذا البيت أوله أعرابي في شملته، وآخره مخنثٌ من مخنثي العقيق يتفكك" (١). وحدد ابن عاشور موطن الجزلة في الشطر الأول في كلمة "ويحكم"، ولو قال الشاعر: "أفديكم" لاعتاض عن الجزالة بالرقّة (٢)، بل إن الظاهر عدّ هذا التباين بين أسلوب الشطرين عيباً أخذَ على جميل، ذاك أن الجزالة لا تناسب غرض الغزل، ومن الواجب مواخاة المعاني في الغرض الواحد (٣).

ولذا لم يتعرض ابن عاشور لوجود هذا الاجتماع بين الجزالة والرقّة في كلام العرب، بل صوّب حديثه نحو ما يتميز به هذا الاجتماع في أسلوب القرآن بقوله: "وكلُّ منهما بالغٌ غايته في موقعه"، وبالتالي أعاد مناط الابتكار إلى التميز المقامي، بحيث لا يحل أحدهما محل الآخر، ولا يتحقق الغرض المقصود إلا بسلوك أسلوب الجزالة والقوة في المقام الذي يقتضيه، وكذلك أسلوب الرقّة، ومقدار نقص بلاغة البشر عن البيان المعجز متأثراً من النقص في تحقيق كمال هذا المعيار.

وحينما يقول ابن عاشور بتكرار هذين الأسلوبين في كل سورة، أيعني بهذا التكرار المتتابع، بأن تنحو آية أو آيات منحاً الجزالة، وتتبعها آية أو آيات بأسلوب الرقّة، أم يعني الامتزاج بين الأسلوبين في آية واحدة أو جملة قرآنية واحدة كالذي ذكّر عن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، وأنها امتزجت فيها ماء الرقّة بماء الجزالة، وأفادت الوعد مع الوعيد؟

(١) شرح المقدمة الأدبية، ص ١١٥.

(٢) السابق، ص ١١٥.

(٣) أصول الإنشاء والخطابة، ص ٢٨.

ما تدل عليه أمثلته أنه الأول، وأن لكل منهما مقام يقتضيه، فمقام سعة الرحمة والمغفرة، وإغراء المذنب المسرف بما عند الله من العفو والمغفرة، يناسبه رقة المعاني وعدوبة الألفاظ، ومقام التحذير والتخويف والإرهاب مما عند الله من عقاب للمكذبين يناسبه الجزالة في المعاني والقوة في الألفاظ.

وحين نقارن بين هذا المبتكر وما جاء عن الخطابي في إرجاعه الإعجاز إلى حيازة بلاغات القرآن من كل قسم من أقسام الكلام حصة، نجد أن ما قاله ابن عاشور مبين لما قاله الخطابي، ذلك أن الخطابي قسّم أجناس الكلام المحمود إلى ثلاثة: البليغ الرصين الجزل، والفصيح القريب السهل، والجائز الطلق الرسل، وخلّص إلى أن هذه الأقسام امتزجت في القرآن، فانتظم من اجتماعها نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعدوبة^(١)، فكان امتزاج هذه الصفات المتباينة في موطن واحد هو مناط المفارقة بين الكلام المعجز والكلام غير المعجز عند الخطابي، ولذلك وسم بها أسلوب القرآن في جميع أغراضه وتصرفاته، وأما الطاهر فإنه وجّه نظره إلى تعاقب الجزالة والرقة في سور القرآن، ومدى ملاءمة كلّ منهما لمقامه، مع تجاوزهما واقترانهما في كل سورة.

وإذا كانت الجزالة تتباين أغراضها ومقاماتها عن أغراض ومقامات الرقة، فإن القرآن أَلَفَ بينهما في سياق واحد، وصيّرهما أشدّ اتئلافاً، وألطف انتظاماً في السورة الواحدة، فترى الوعد يتلو الوعيد، والعذاب يتبع النعيم، ومعاني الرحمة تردف بمعاني الغضب، وإهلاك المكذبين يقارن بإنجاء المؤمنين، فما تلمح تفاوتاً في استواء الأسلوب، ولعل هذا هو مراد ابن عاشور من ميزة تكرار الأسلوبين في كل سورة.

والمفارقة بين تنظير ابن عاشور وتطبيقه جلية؛ إذ كانت الأمثلة متفرقة من سور عدة، ولنا أن نورد على تعميمه بعض السور القصار التي انفردت بأسلوب الجزالة كسورتي المسد والهمزة مثلاً، كلتاهما استأثرتا بمقام الوعيد والتحذير.

(١) ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٢٦.

(٢٨) الابتكار في أسلوب القصة القرآنية :

قال ابن عاشور: "ومنها الأسلوب القصصي في حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة، وفي تمثيل الأحوال، وقد كان لذلك تأثيرٌ عظيمٌ على نفوس العرب؛ إذ كان فنُّ القَصَصِ مَفْقُوداً من أدب العربية إلا نادراً، كان في بعض الشعر كآياتِ النابغة في الحية التي قَتَلَتْ الرَّجُلَ وعاهدتُ أخاهُ وغدرَ بها، فلَمَّا جاء القرآنُ بالأوصافِ بهتَ به العربُ، كما في سورة الأعراف من وصف أهل الجنة وأهل النار وأهل الأعراف: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ إلخ، وفي سورة الحديد: ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُمُ سُورًا﴾ الآيات (١)".

حدد ابن عاشور موطن الابتكار في أسلوب القصة القرآني في: حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة، وفي تمثيل الأحوال، ولم يتعرض إلى مناط الابتكار في ذلك الموطن، إلا أنه أشار في نص سابق لهذا النص أن الابتكار وقع في أسلوب التوصيف والمحاورة، وهو ما لم يكن معهوداً عند العرب، قال - في الفائدة الخامسة من فوائد بث القصة القرآنية في مظان الاتعاظ بها - : "الفائدة الخامسة: أن في حكاية القصص سلوك أسلوب التوصيف والمحاورة، وذلك أسلوبٌ لم يكن معهوداً للعرب، فكان مجيئه في القرآن ابتكاراً أسلوباً جديداً في البلاغة العربية، شديد التأثير في نفوس أهل اللسان، وهو من إعجاز القرآن؛ إذ لا ينكرون أنه أسلوبٌ بديع، ولا يستطيعون الإتيان بمثله إذ لم يعتادوه، انظر إلى حكاية أحوال الناس في الجنة والنار والأعراف في سورة الأعراف" (١).

من هذين النصين يتبين أن سلوك القرآن في سرد قصصه عن طريق الحوار بين الشخصيات، وتوصيف المتحاورين بأوصافٍ يُعرفون بها كأصحاب الأعراف وأصحاب الجنة وأصحاب النار، وتمثيل أحوالهم المستقبلية على هذا النمط القصصي

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢٠.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٦٦.

المصور لتفاصيل ما يدور بينهم عن طريق ذلك الحوار المتنامي، مخالف لما كان معهوداً عند العرب، وبالتالي كان الابتكار في السبق والتميز.

وبالرغم من أن الشعر الجاهلي زاخرٌ بالقصص التي تصور الحياة والحرب والصيد، وتحكي الرحلة مع الحيوان والطير؛ إلا أنها قصصٌ وحكاياتٌ لم تفارق سمة السرد الشعري المباشر، الذي لا يتخذ من الحوار عنصراً قوَّاماً لمجريات أحداثها، وما خرج عن هذا النمط إلا القليل، منها قصة الحية مع الرجل في شعر النابغة، حيث صوِّر النابغة حاله مع قومه بتلك الأسطورة التي جاءت عن العرب، قال (١):

وما انفكَّت الأمثال في الناس	كما لقيت ذات الصفا من حليفها
ولا تغشيني منك بالظلم بادره	فقال له: أدعوك للعقل وافيأ
فكانت تديه المال غباً وظاهره	فوثقها بالله حين تراضيا
وجارت به نفس عن الخير جائره	فلما توفى العقل إلا أقله
فيصبح ذا مالٍ ويقتل وائره	تذكر أنى يجعل الله جنه
وأثل موجوداً وسد مفاره	فلما رأى أن ثمر الله ماله
مذكره من المعاول بائره	أكب على فأس يحدُّ غرابها
ليقتلها أو تُخطئ الكف بادره	فقام لها من فوق جحرٍ مشيد
وللبر عين لا تُغمض ناظره	فلما وقتها الله ضربة فأسه
وكانت له إذ خاس بالعهد قاهره	تندم لما فاتته الدحل عندها
على ما لنا أو تُجزى لي آخره	فقال: تعالي نجعل الله بيننا
رأيتك مسحوراً يمينك فاجره	فقلت: يمينُ الله أفعل إنني
وضربة فأس فوق رأسي فاقره	أبى لي قبرٌ لا يزال مُقابلي

(١) ديوانه، ص ١٣١ وما بعدها.

آثرتُ نقل أبيات القصة كاملة ليتضح مراد ابن عاشور بفن القصة، وأنه ذلك البناء القصصي المعتمد على الأحداث المتنامية عن طريق الحوار بين الشخصيات، فالمقولة المتكررة بين الحية والرجل هي التي ميزت هذا النمط الفريد من البناء عما هو متعارفٌ في الشعر الجاهلي من غياب عنصر الحوار في تعاقب الأحداث، أو حضوره القليل كما في بعض حكايات امرئ القيس مع صاحبتة.

وعبارة ابن عاشور: "فلما جاء القرآن بالأوصاف بهت به العرب" يفهم منها أنّ أبيات النابغة وإن اشتركت مع القصة القرآنية في الحوار فهي خلوّ من الأوصاف، وبالتالي تفردت القصة القرآنية بذكر الأوصاف، مع تميزها الجلي في اعتماد الحوار ركيزة بنيت مجريات القصة عليه، ومثلت الأحوال والأوصاف على منواله، فأبيات الأعراف - الممثل بها على هذا المبتكر - تحدثت عن موقفٍ يؤول فيه الناس بحسب أعمالهم إلى فئات ثلاث: أصحاب الجنة وأصحاب النار وأصحاب الأعراف، وصوّر القرآن أحوالهم يومئذٍ تصويراً دقيقاً، فحكى مقاولاتهم الواقعة يقيناً بتفاصيلها؛ وهذا مما بهت به العرب، ولم يكن معهوداً في كلامهم على قول ابن عاشور.

وما ينطبق على آيات الأعراف وآيات الحديد ينطبق على بقية القصص القرآني، كحوارات الأنبياء مع أقوامهم، وقصة أصحاب الكهف، وقصة صاحب الجنتين وغيرها، والمغايرة بين هذه وتلك أنّ ما مثّل به ابن عاشور منحصرٌ بما يحدث مستقبلاً، ففيه تمثيلٌ لأحوالٍ لم تقع، وهذا معنى قوله: "تمثيل الأحوال"، وعليه يكون تمثيل الأحوال تفسيراً أو توضيحاً لموطن الابتكار: "حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة"، وليس هو موطناً آخر.

ولعدم اعتياد العرب هذا الأسلوب يرى ابن عاشور أنه من وجوه الإعجاز، التي كان له بالغ التأثير في نفوسهم؛ إذ لا ينكرون أنه بديع في كلامهم، ولا يستطيعون الإتيان بمثله. ولا نلمح في كلامه أي شيء عن إعجاز هذا الأسلوب غير هذا، وبالتالي يصح أن نتساءل عن مدى الارتباط بين ابتكار هذا الأسلوب وإعجازه، وقد أفردنا مبحثاً عن عموم هذه القضية في الفصل السابق، وقلنا أنّ إعجاز هذا الأسلوب داخلٌ فيما يسمى

إعجاز النظم؛ ولذا أشار ابن عاشور أنه من إعجاز القرآن. ولا نجد من سبق ابن عاشور منبهاً على ابتكار هذا الأسلوب وإعجازه.

وحديثه عن ابتكار أسلوب التوصيف والحوار دعاه إلى الإشارة إلى ابتكار آخر، يتعلق بصياغة الأقوال في القصة القرآنية عموماً، قال: "ومما يتبع هذا أن القرآن يتصرف في حكاية أقوال المحكي عنهم، فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب إعجازه، لا على الصيغة التي صدرت فيها، فهو إذا حَكَى أقوالاً غيرَ عربية صاغ مدلولها في صيغة تبلغ حدَّ الإعجاز بالعربية، وإذا حَكَى أقوالاً عربية تصرَّفَ فيها تصرفاً يناسب أسلوب المعبر مثل ما يحكيه عن العرب فإنه لا يلتزم ألفاظهم، بل يحكي حاصل كلامهم، وللعرب في حكاية الأقوال اتساع مداره على الإحاطة بالمعنى دون التزام الألفاظ، فالإعجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إعجاز للقرآن لا للأقوال المحكية"^(١).

لا شك فيما قاله ابن عاشور من أن القرآن تصرف في أقوال المحكي عنهم وفقاً لمقتضى المقام، وأنَّ الأقوال العربية وغير العربية على حدِّ سواء في التصرف، فهي طريقة قرآنية معروفة، وعهدها العرب باتساعهم في حكاية حاصل المعنى، فهي -أيضاً- طريقة عربية معروفة، فالابتكار إذن ليس في ابتداء أصل الأسلوب، بل في تميزه المعجز للبشر قاطبة.

وأرى أن مردَّ الإعجاز عائدٌ لصفة المتكلم بالقرآن الكريم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فمهما بلغت بلاغة البليغ في استكناه ما في نفسه من معانٍ، فلن يصل إلى علم الخبير العليم بما في دواخل نفسه من مقاصد وأفكار ومشاعر، وسيبقى الإنسان عاجزاً أمام القدرة الإلهية من نقل ما في نفسه على أتم وأكمل ما يكون، فأقوال الأنبياء غير العرب إبراهيم وموسى وعيسى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وغيرهم من أنصارهم وأعدائهم، وأقوال العرب عموماً الأنبياء وغيرهم، تأتي الإعجاز فيها من قبل خصوصية المتكلم سبحانه بالعلم عن مكونات الصدور.

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢٠-١٢١.

وبالمقابل فإنَّ حكاية العرب أقوالهم بالمعنى يلحقها النقص أو الخطأ؛ لأن الذي يعجز عن تكميل ما في نفسه من معانٍ فهو في الإحاطة بالشاردة والواردة في أقوال غيره أعجز، فإن حكاها باللفظ لم يزد شيئاً سوى أنه نقله بأمانة.

والمأمل لكلام ابن عاشور يجد أنه لا يفرِّق بين صياغة الأقوال العربية وغير العربية في الإعجاز؛ إذ إنه عاد - بعد إشارته إلى إعجاز صياغة الأقوال غير العربية - إلى إثبات إعجاز صياغة جميع الأقوال المحكية.

ومع وضوح وصحة إعجاز هذا المبتكر لا تجد له حضوراً عند السابقين لابن عاشور، وقد نبهوا إليه ضمناً من خلال تحليلاتهم لتلك الأقوال المحكية، والتعاطي معها بصفتها بياناً معجزاً، خاصة فيما يتعلق بمنهاج أصحاب المتشابه اللفظي في تبيين علة اختلاف الأقوال المحكي عنهم، كقول موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ للسحرة: ﴿ قَالَ أَلْقُوا ﴾ [الأعراف: ١١٦]، وفي موضع آخر: ﴿ بَلِّ أَلْقُوا ﴾ [طه: ٦٦]، وكقول الملأ من قوم فرعون: ﴿ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١١١]، وفي موضع آخر: ﴿ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ﴾ [الشعراء: ٣٦]، وقد صدروا عما يقتضيه المقام في تبيين تشابه هذه الأقوال، فألمحوا إلى التصرف القرآني بما يتوافق والسياق الذي أحيط به.

وختم ابن عاشور كلامه عن هذا الابتكار بأدق مظهر من مظاهر هذا التصرف، وهو التصرف بالعلم الأعجمي، وتغيير جملة حروفه أو بعضه إلى ما يتناسب مع مواقع الفصاحة، قال: "ومن هذا القبيل حكاية الأسماء الواقعة في القصص، فإن القرآن يُغَيِّرُهَا إلى ما يناسبُ حُسْنَ مواقعها في الكلام من الفصاحة، مثل: تغيير شاول إلى طالوت، وتغيير اسم تارح أبي إبراهيم إلى آزر" (١).

وهذا التغيير يجعل القرآن سابقاً للعرب في نطق هذه الأعلام على هذا النحو؛ إذ إن العرب المعاصرين لنزول القرآن، خاصة أهل الكتاب منهم، وجد من بينهم من قرأ هذه الأعلام في التوراة والإنجيل بصيغها في لغتهم، أو سمعها من علمائهم، بيد أنه لم يثبت استعمالهم لها على نحو نطق القرآن قبل سماعها من القرآن، ومعلوم ما للعرب

من تحويرات للمفردات الأعجمية إذا أدخلتها في لغتها، فإنهم يغيرونها على ما توافق سننهم في الحروف والحركات والأوزان، وتلك سنة لغوية معروفة تحدث عنها المصادر القديمة والحديثة، وهي ما تسمى بقضية "المعرب".

والعلاقة بين هذا التغيير الإفرادي وذاك التصرف التركيبي في الأقوال أن غايتها واحدة، ولذلك جعل ابن عاشور تغيير الأعلام الأعجمية قبلاً للتصرف في الأقوال على ما يقتضيه أسلوب القرآن المعجز، فغاية التغيير - هنا - المناسبة لحسن مواقع تلك الأعلام في فصاحة الكلام، ففي قوله: "فإن القرآن يُغَيَّرُها إلى ما يناسبُ حُسْنَ مواقعها في الكلام من الفصاحة" تنصيص على الفصاحة، التي هي وصف للفظ عند من فرق بين الفصاحة والبلاغة من المتأخرين، وبالتالي يصبح تغيير شاول إلى طالوت وتارح إلى أزر مراعيًا فيه قواعد فصاحة اللفظ العربي، التي هي طريق إلى تبوء الكلام مرتبة شرف البلاغة، وهذا مراده بحسن مواقعها من الكلام، أي: أنها خلّصت من شوائب عجمتها، التي قد لا تتوافق مع لغة القرآن، ثم تمكنت بهذا التغيير المبتكر في محلها أيما تمكن.

وإن كنا لا نحس بشيء من محظورات الفصاحة في بعض الأعلام التي غيَّرها القرآن كـ "تارح" مثلاً، فإنه لا امتراء في أن ما نطق به القرآن أفصح لفظاً وأبلغ موقعاً وسياقاً، وأن وراء ذلك التغيير - إن كان واقعاً - قيماً لفظية ومعنوية لم يفصح عنها ابن عاشور في نضه بوضوح.

ويدل نص ابن عاشور على موقفه بين الآراء المتنوعة في هذه القضية، فهو يرى أن القرآن خالف التوراة والإنجيل في نطق هذه الأعلام، وأنها أعلام عبرية لم تصلها يد التحريف، وأن مسماه في القرآن وفي هذه الكتب واحدٌ، فـ "أزر" هو "تارح" أبو إبراهيم وليس عمّه، وأن التغيير لم يكن لمجرد التعريب، بل كان له بغيةً بيانيةً.

وقد ارتأيت التضييق المقصود لمسار الحديث عن هذه القضية المتشعبة الأطراف؛ اهتماماً بعمود البحث، وبعداً عن الزيادة التي هي عمدة لأبحاث أخرى^(١).

(١) ينظر مثلاً: العلم الأعجمي في القرآن مفسراً بالقرآن، د. رؤوف أبو سعدة، دار الهلال، ١٩٩٤ م، بدون تحديد الطبعة.

وثمة أمور دقيقة يحسن التنبيه عليها في ختام تحليل هذا المبتكر:

أولاً - الصدق في حكاية الأقوال بين البشر هو نقلها بحروفها وحركاتها، وأي تغيير فيها يعرض ناقلها لتزوير الحقيقة أو تلييسها، أو نقصٍ في مراد صاحبها أو زيادة عليه، ولا أحد أعلم بمراد المتكلم من المتكلم بالقرآن، فتصرف القرآن في الأقوال المحكية تصرفٌ نحو الحقيقة الواقعة، والصدق الثابت، ومن أصدق من الله قليلاً.

ثانياً - يدخل في تصرف القرآن في الأقوال المحكية تصرفه في حكاية مقالة الجماعات من المؤمنين والمنافقين والكافرين والمبطلين، فتراه يحكي قول جماعة بمقول واحد وكأنَّ قائله واحد، وهذا أبلغ إعجازاً؛ إذ إن الإحاطة بمقاصد المتكلمين واختزالها في قول واحد، من غير خروج عن الحقيقة أدلُّ على الإعجاز من التصرف بقول قائل واحد، مع احتمالية شهرة بعض تلك الأقوال عند المتكلمين، بحيث انفقوا على قولها بلفظٍ واحد.

ثالثاً - قد يحمل القول علامةً على حكاية القول بالمعنى كأنَّ يذكر فيه كلمة لم يعرفها القائلون، وعبرَ بها القرآن لغرض بلاغي، ففي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ [مريم: ٨٨] يقول ابن عاشور: "وذكر "الرحمن" هنا حكاية لقولهم بالمعنى، وهم لا يذكرون اسم الرحمن ولا يقرون به" (١). وفي قوله تعالى: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩] يقول: "وليس ذكر الصفتين العليتين من مقول جوابهم، وإنما حكي قولهم بالمعنى، أي: يقولون: خلقهن الذي الصفتان من صفاته، وإنما هم يقولون: خلقهن الله، كما حكي عنهم في سورة لقمان: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وذلك المستقرى من كلامهم نثراً وشعراً في الجاهلية" (٢). فإذا لم يك ثم دليلٌ بقي الاحتمالان قائمين: الحكاية

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٦ ص ١٦٩.

(٢) السابق، جزء ٢٥ ص ١٦٨.

باللفظ والحكاية بالمعنى، يقول ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ [آل عمران: ١٥٤]: "فإن كانت حكاية قولهم بلفظه فقد دلَّ على أن هذه الكلمة مستعملة عند العرب، وإن كان حكايةً بالمعنى فلا" (١).



(١) السابق، جزء ٤ ص ٨٣.

(٢٩) استعمال المشترك في معنيين أو معانٍ، واستعمال

اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي؛

قال ابن عاشور: "وَمِنْ أَسَالِبِ الْقُرْآنِ الْمُنْفَرِدِ بِهَا الَّتِي أَغْفَلَ الْمَفْسُورُونَ اعْتِبَارَهَا أَنَّهُ يَرِدُ فِيهِ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ فِي مَعْنَيْنِ أَوْ مَعَانٍ إِذَا صَلَحَ الْمَقَامُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِإِرَادَةِ مَا يَصْلُحُ مِنْهَا، وَاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ إِذَا صَلَحَ الْمَقَامُ لِإِرَادَتِهَا، وَبِذَلِكَ تَكَثَّرَ مَعَانِي الْكَلَامِ مَعَ الْإِيجَازِ، وَهَذَا مِنْ آثَارِ كَوْنِهِ مَعْجِزَةً خَارِقَةً لِعَادَةِ كَلَامِ الْبَشَرِ، وَدَالَّةٌ عَلَى أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ لَدُنِ الْعَلِيمِ بِكُلِّ شَيْءٍ، وَالْقَدِيرِ عَلَيْهِ"^(١).

هذه المسألة شهيرة عند الأصوليين، ووقع فيها اختلاف كبير، ولا يستحسن نسخ مقالاتهم في شأنها هنا^(٢)، يكفينا النظر المحلل لنواحي الابتكار فيها، وقد عرض ابن عاشور لاختلاف العلماء في المسألة، واعتمد حمل "المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني سواء في ذلك اللفظ المشترك، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة"^(٣). وكان من الطبيعي أن يختار هذا القول؛ إذ ثمرته الدلالية تحقق ما يلح عليه ابن عاشور من غزارة معاني القرآن وسعتها، وتسمح له بالجمع بين أقوال يصعب الترويج بينها، ولا غرو أن يجعل هذا الحمل لمعاني المشترك أو بين المعنى الحقيقي والمجازي قانوناً يلتزم به في تفسيره. والقارئ للتحرير والتنوير لا يحتاج إلى جهد شاق في الكشف عن مدى التزام ابن عاشور بهذا القانون.

تضمن هذا المبتكر مسألتين:

- ١- استعمال المشترك في معنيين أو معانٍ.
- ٢- استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي.

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٣.

(٢) ينظر: دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، د. محمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ص ٥٢٩.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٩٩.

وهما إن اشتركا في الثمرة وفي بعض الملامح فإن لكلٍ منهما منهاجاً وطريقاً، يحسن بنا أن نفرق بينهما كما ميّز ابن عاشور بينهما، فقد قرر: "أن المعاني المجازية مستفادة من العلاقة لا من الوضع، فتعدد المجازات للفظ واحد أوسع من استعمال المشترك"^(١).

وبناءً عليه فإن معاني المشترك تشترك في الوضع الحقيقي مع اختلافها في تنوعها أو تضادها، بخلاف تردد اللفظ بين حقيقته ومجازه، فإن المعنى الحقيقي وضعي لا يفتقر إلى قرينة، والمعنى المجازي لا بد له من قرينة تسوغ معناه المجازي. وقد ردّ ابن عاشور قول من صحح إطلاق المشترك على عدة من معانيه على أن يكون ذلك من المجاز؛ لأن المشترك عندهم لا يحمل على أكثر من معنى إلا بقرينة، وأوضح أن "قرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وقرينة المشترك معينة للمعاني المرادة كلاً أو بعضاً"^(٢).

وجمعُ ابن عاشور لهما في عبارة واحدة أتى باعتبار الابتكار؛ فهما غير واردين في كلام العرب قبل القرآن أو وقعا بندرة، وهذا سبب تردد المتصدين لاستخراج معاني القرآن في قبولهما، قال ابن عاشور: "فلقد تجد بعض العلماء يدفع محملاً من محامل بعض آيات القرآن بأنه محملٌ يفضي إلى استعمال المشترك في معانيه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ويعدون ذلك خطباً عظيماً"^(٣).

ففقدان هذين الأسلوبين في كلام العرب قبل القرآن دارت حوله القضية، فهو سببٌ في ردهما، كما هو سببٌ في تأويل صحة الوقوع أنه بإرادة المتكلم لا بدلالة اللغة كما نقل الطاهر عن الغزالي وأبي الحسين البصري^(٤)، بيد أن الطاهر ابن عاشور لم يلتفت إلى وقوعهما في كلام العرب من عدمه وجزم بصحة الإطلاق اللغوي لمعاني المشترك في محلٍّ واحد، قال: "والحق أن المشترك يصح إطلاقه على عدة من معانيه جميعاً

(١) السابق، جزء ١ ص ٤٧٥.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٩٩.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٩٨.

(٤) ينظر: السابق، جزء ١ ص ٩٨.

أو بعضاً إطلاقاً لغوياً" (١).

وهذا يعني أن مثل هذه الأساليب مبتكرة في اللغة، فلا تحتاج إلى تنظير بكلام العرب قبل القرآن، وهي من آثار كون القرآن معجزة خارقة لعادة كلام البشر، ودالة على أنه منزل من لدن العليم بكل شيء، وبالتالي فإن عدم استعمال العرب لها لا يدل على عدم صحتها في لغتهم ما دام أن لها أصلاً عندهم، والأصل أنهم وضعوا إزاء كل لفظ معنى من المعاني، ثم وضع قوم آخرون منهم هذا اللفظ بإزاء معنى آخر، وهكذا إلى أن أصبح لبعض الألفاظ أكثر من مدلول، وهذه حقيقة المشترك اللفظي، وأما الأصل في الحقيقة والمجاز فلا يخفى.

وإذا كان الأمر كذلك فإن استعمال القرآن للمشارك في معنيين أو معانٍ واستعماله للفظ في حقيقته ومجازه من هذا الأصل الذي لم يتجاوزه العرب، ربما أنهم لم يكونوا مضطرين لتلك الاستعمالات التي كانت - مع وعورة مسالكها البلاغية - لا تعجز البليغ منهم، وهي في هذا تشبه التورية التي وجدت في كلامهم.

وأحسب أن تركيز ابن عاشور على ما استجد في القرآن من أساليب ولّد لديه منهجاً متوسعاً في التنظير بين القرآن وكلام العرب، فهو مع اعتماده الكبير - كغيره - على كلام العرب شاهداً مفسراً وموضحاً لأساليب القرآن ومعانيه، إلا أن لا يطرح شيئاً مما ذكره بعض العلماء لمجرد أنهم لم ينظروه بشيء من كلام العرب، بل قد يجد فيه ثراءً لمعاني القرآن، وابتكاراً من ابتكاراته في اللغة، ووجهاً من أوجه إعجازه كمثّل رؤيته في هذا المبتكر، وسنرى قريباً كيف استثمر ابن عاشور صحة هذا القول ووظفه بلاغياً لصالح الإعجاز وثمراته.

وبالرغم من توسع ابن عاشور في تصوره وإجرائه لحمل المشترك على معانيه واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، إلا أنه يقيد ذلك بالقرينة السياقية المانعة من تقييد اللفظ بأحد معانيه، وهذا هو معنى قوله: "إذا صلح المقام بحسب

اللغة العربية لإرادة ما يصلح منها".

ومن أمثلة امتناع حمل المشترك على معانيه لوضوح القرينة كلمة "السد" فهو يطلق على الجبل ويطلق على الجدار الفاصل؛ لأنه يسد به بين الفضاء، في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ۗ ﴿٩٣﴾ قَالُوا يٰذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ۗ ﴿٩٤﴾﴾ [الكهف: ٩٤-٩٥] ورد مرة مثني، وأخرى مفرداً، " والمراد بالسدين - هنا - الجبلان، وبالسد المفرد: الجدار الفاصل، والقرينة هي التي عينت المراد من هذا اللفظ المشترك" (١).

وقد يقتضي السياق معنى ولا يحمل قرينةً تمنع من إرادة المعنى الآخر، فلا يمتنع ابن عاشور من حملها، يقول في قوله تعالى: ﴿فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ ۗ ﴿٧٣﴾﴾ [الصفات: ٧٣]: "فإن أريد بالعاقبة عاقبتهم في الدنيا فالنظر بصري، وإن أريد عاقبتهم في الآخرة كما يقتضيه السياق فالنظر قلبي، ولا مانع من إرادة الأمرين واستعمال المشترك في المعنيين" (٢).

وبنا أن نقف مع بعض الأمثلة التي تجلي نظرة الطاهر لقيمة الأسلوبين وأثرهما في الإعجاز البياني:

يعد اصطفاء الكلمة في بيان القرآن ركنية من أبرز معالم إعجازه، وثراؤها في سياقها من أبرز مزاياه، وحين يختار القرآن كلمة تحمل معنيين مختلفين أو معانٍ متعددة يقبلها السياق فإن ذلك يحقق إيجازاً للفظ وتوفيراً للمعنى، من ذلك كلمة "الزوال" فهي تطلق على العدم، وتطلق على التحول من مكان من مكان، والمعنيان مقصودان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ۗ ﴿٤١﴾﴾ [فاطر: ٤١]، قال ابن عاشور: "وقد اختير هذا الفعل دون غيره؛ لأن المقصود معناه المشترك، فإن الله يمسكها من أن يعدما، ويمسكها من أن يتحول

(١) السابق، جزء ١٦ ص ٣١.

(٢) السابق، جزء ٢٣ ص ١٢٨.

نظام حركتهما، كما قال تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ [يس:٤٠]. فالله يريد استمرار انتظام حركة الكواكب والأرض على هذا النظام المشاهد، والمسمى بالنظام الشمسي، وكذلك نظام الكواكب الأخرى الخارجة عنه إلى فلك الثوابت، أي: إذا أراد الله انقراض تلك العوالم أو بعضها قيَّض فيها طوارئ الخلل والفساد والحرق بعد الالتئام والفتق بعد الرتق، فتفككت وانتشرت إلى ما لا يعلم مصيره إلا الله تعالى، وحينئذ لا يستطيع غيره مدافعة ذلك ولا إرجاعها إلى نظامها السابق، فربما اضمحلت أو اضمحل بعضها، وربما أخذت مسالك جديدة من البقاء. وفي هذا إيظاظ للبصائر لتعلم ذلك علماً إجمالياً وتدبر في انتساق هذا النظام البديع" (١).

وفضل تغازر الدلالة يعود إلى توظيف الكلمة ضمن نسيج السياق القرآني، الذي يمنحها إشعاعات متشابهة أو متنوعة، فلا يقتصر العطاء الدلالي للكلمة على المعاني الحقيقية، بل يتجاوزه إلى الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ولمرونة السياق لا تجد دفعا لأحدهما، من ذلك الفعل "دع" في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُ الْكُفْرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعَا أَذُنَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ [الأحزاب:٤٨] ف "يجوز أن يكون فعل "دع" مستعملاً في حقيقته، وتكون إضافة أذاهم من إضافة المصدر إلى مفعوله، أي: دع أذاك إياهم، ويجوز أن يكون "دع" مستعملاً مجازاً في عدم الاكتراث وعدم الاغتمام مما يقولونه مما يؤذي، ويكون إضافة أذاهم من إضافة المصدر إلى فاعله، أي: لا تكترث بما يصدر منهم من أذى إليك فإنك أجلُّ من الاهتمام بذلك، وهذا من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه" (٢).

وبذلك يحمل الفعل "دع" توجيهين اثنين: عدم أذيتهم، وعدم الاكتراث لأذيتهم، وهو صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إن لم يكثر بأذيتهم ولم يضق بها همًا وغمًا فهو بتجنب أذيتهم أولى وأحرى، وربما هذا الذي جعل أكثر المفسرين يقتصرون على المعنى الثاني،

(١) السابق، جزء ٢٢ ص ٣٢٨.

(٢) السابق، جزء ٢٢ ص ٥٨.

وهو ما لم يرض ابن عاشور، قال: "وأكثر المفسرين اقتصروا على هذا الاحتمال الأخير، والوجه: الحمل على كلا المعنيين، فيكون الأمر بترك أذاهم صادقاً بالإعراض عما يؤذون به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أقوالهم وصادقاً بالكف عن الإضرار بهم، أي: أن يترفع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن مؤاخذتهم على ما يصدر منهم في شأنه، وهذا إعراض عن أذى خاص لا عموم له، فهو بمنزلة المعرف بلام العهد، فليست آيات القتال بناسخة له" (١).

ولكلمة "عدو" ذات القيمة في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَأَحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التغابن: ١٤]، قال ابن عاشور: "والإخبار عن بعض الأزواج والأولاد بأنهم عدو يجوز أن يحمل على الحقيقة، فإن بعضهم قد يضمّر عداوة لزوجه، وبعضهم لأبويه من جراء المعاملة بما يروق عنده مع خباثة في النفس وسوء تفكير، فيصير عدواً لمن حقه أن يكون له صديقاً، ويكثر أن تأتي هذه العداوة من اختلاف الدين ومن الانتفاء إلى الأعداء، ويجوز أن يكون على معنى التشبيه البليغ، أي: كالعدو في المعاملة بما هو من شأن معاملة الأعداء، كما قيل في المثل: يفعل الجاهل بنفسه ما يفعل العدو لعدوه، وهذا من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه" (٢).

وتحديد الآية بمعنى دون الآخر من غير قرينة ضرب من التحكم في بيان معجز، وأنت ترى من هذا التحليلات أن ابن عاشور يحرص على توظيف فكرة تغاير الدلالات بشتى الوسائل، وأنه مظهر من مظاهر إعجازه، ويزيح كل ما يعيق تحقق ذلك التكاثر ما لم يكن معتبراً، "فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معانٍ من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم، وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقياً بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار" (٣).

(١) السابق، جزء ٢٢ ص ٥٨.

(٢) السابق، جزء ٢٨ ص ٢٨٤.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٩٣.

نتتهي إلى أن هذا المظهر الأسلوبي انفرد به القرآن تميزاً وإعجازاً، وما يتأتى للعرب أن يأتوا بمثله هذا التوظيف للدلالات الحقيقية والمجازية في نظومهم، ولذا رأينا ابن عاشور ينصرف تماماً عن مدى وجود تلك الأساليب في كلام العرب.



(٣٠) الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف

حروفها أو اختلاف حركات حروفها:

قال ابن عاشور: "ومن أساليبه الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها أو اختلاف حركات حروفها، وهو من أسباب اختلاف كثير من القراءات مثل: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَادًا خَلَقَهُمْ سَتُكَبُّ شَهَدَتُهُمْ وَيَسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩] قرئ "عند" بالنون دون ألف، وقرئ "عباد" بالموحدة وألف بعدها، ومثل: ﴿إِذَا قَوْمٌ مِّنْهُ يَصِدُّونَ﴾ [الزخرف: ٥٧] بضم الصاد وكسرها، وقد أشرنا إلى ذلك في المقدمة السادسة" (١).

من المعلوم أن نزول القرآن على قراءات متنوعة شيء لم تعرفه العرب في كلامها، ولم يحدثنا التاريخ عن بليغ نظم كلاماً واحداً يقرأ بأكثر من وجه كما نزل القرآن الكريم بقراءاته المتواترة على نبينا صلى الله عليه وسلم.

وعليه فإن أول ما يمكن ملاحظته هو أن ابتكار هذا الأسلوب يأتي ضمن دائرة أرحب من اختلاف الكلمات في حروفها وحركاتها، إذ اختلاف القراءات يتجاوز حروف الكلمة وصيغتها إلى الاختلاف في المواقع الإعرابية للتركيب؛ مما يحدث للكلام الواحد أنماطاً تعبيرية مختلفة، وكل هذا يعد باباً فسيحاً من أبواب ثراء معاني القرآن وعجيب إعجازه، وقد درسه العلماء قديماً وحديثاً، ووجهوا كل قراءة لغةً وبلاغةً.

وحيث كان أصل اختلاف القراءات راجعاً إلى الكلمة اكتفى ابن عاشور بها، وجعل إتيان القرآن بالكلمات التي تختلف معانيها باختلاف حروفها أو حركات حروفها أسلوباً مبتكراً، وعد ذلك سبباً لاختلاف القراءات.

وعند التأمل نجد أن اختيار القرآن لكلماته روعي فيه هذا الاختلاف بين القراءات كما كانت جميع الأوجه مراعية لمقتضى الحال؛ إذ كل قراءة بمنزلة آية مستقلة، ومن هنا

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢٣-١٢٤.

تتحصل غزارة المعاني في الآية الواحدة؛ ولذا تعلق هذا الاختلاف عند ابن عاشور بمهام المفسر بخلاف الاختلاف في كفيات النطق من فتح وإمالة وإشمام وروم وتفخيم وترقيق، وعلل ذلك التعلق بأن " ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يُبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يُشير معنى غيره، ولأنَّ اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يُكثر المعاني في الآية الواحدة نحو: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ بفتح الطاء المشددة والهاء المشددة، وبسكون الطاء وضم الهاء مخففة، ونحو: ﴿لَمَسَّمُ النِّسَاءَ﴾ و: ﴿لَمَسَّمُ النِّسَاءَ﴾، وقراءة: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ مع قراءة: ﴿الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ﴾، والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر، تكثيراً للمعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (١).

والدقة ماثلة في اختيار الكلمات المتشابهة في هيئة الحروف، كالكلمتين المقروء بهما "نشرها" و"نشزها" في قوله تعالى: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة: ٢٥٩]، فإن رسم حروفها واحداً، واتفقتا في جميع الحروف ما عدا حرفٍ واحد، والأولى من أنشر الرباعي بمعنى: أحياء، والثانية من أنشزه إذا رفعه، والمراد ارتفاعها حين تغلظ بإحاطة العصب واللحم والدم بها، فحصل من القراءتين معنيان لكلمة واحدة" (٢)، ومثلها "ثبتوا" و"تبنوا" في آية الحجرات. هذا هو الجانب الأول من المبتكر.

وأما الجانب الآخر فهو اختيار الكلمات التي تتغير معانيها بتغير بعض حركات حروفها كالاختلاف في حركة الصاد من "يصدون" في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ [الزخرف: ٥٧]، قرئت "يصدون" بالضم، و"يصدون" بالكسر، فالأولى: بمعنى يصدون غيرهم عن الإيمان، والثانية: بمعنى صدودهم في أنفسهم، وكلا المعنيين حاصل منهم" (٣)، وقد تكون الأولى من الصدود

(١) السابق، جزء ١ ص ٥٥.

(٢) السابق، جزء ٣ ص ٣٧.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٥٥.

بمعنى: الإعراض، والثانية من الصّد بمعنى: الضجيج والصخب^(١).

وهكذا كل اختلاف أدى إلى تنوع الدلالة وتكاثرها في الآية الواحدة، سواء كانت الدلالات متشابهة أو كانت متباينة، وبذلك يدخل التغير الصرفي بين القراءات عند من فرّق بين الصيغ دلاليًا، وتمثيل الظاهر على تكثير المعاني بـ: يَطْهَرْنَ - يَطْهَرْنَ، ولا مستم - لمستم يشير إلى أنه من أولئك، إلا أن تحقيقه في بعض تلك المواضع يثبت أنه يرى المعنى واحداً، قال: "وقوله: ﴿أَوَلَمْ نَسْتُمِ الْنِسَاءَ﴾ قرئ "لامستم" بصيغة المفاعلة، وقرئ "لمستم" بصيغة الفعل - كما سيأتي -، وهما بمعنى واحد على التحقيق، ومن حاول التفصيل لم يأت بما فيه تحصيل^(٢) (٣).

فالعبرة إذاً بكل اختلافٍ أدى إلى تعدد المعنى وتكاثره، وهو المقصود من الابتكار، ومن أجله عدّ ابن عاشور نزول الآية على أكثر من وجه من وجوه إعجاز القرآن، قال: "وقد تكثر المعاني بإنزال لفظ الآية على وجهين أو أكثر تكثيراً للمعاني مع إيجاز اللفظ وهذا من وجوه الإعجاز"^(٤).

وأرى أن تقبل السياق القرآني لهذا الاختلاف من غير تفاوت ولا تناقص عن مستوى الإعجاز في أيّ من الوجوه علةٌ أبلغ في عدّ هذا المظهر من وجوه إعجازه، إنا نرى البليغ ينظم قصيدته بدءاً ثم ينقلب عليها تنقيحاً وتهذيباً، ويبدل من ألفاظها ما شاء، فإذا ببعضها لا يبغي به السياق بدلاً، وإذا ببعضها الآخر عكس ذلك، وكذا نرى في شيء من الأشعار التي وصلتنا بروايات مختلفة في كلمة أو أكثر، لا تجد سياقاً يحتملها جميعاً ويتقبلها بقبول حسنٍ ثم لا يهبط في وجهٍ ويعلو في آخر.

(١) ينظر: الكشف، جزء ٤ ص ٢٥٣. والتحرير والتنوير، جزء ٢٥ ص ٢٣٨.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٥ ص ٦٦.

(٣) ثمة من يرى من القدماء والمحدثين أن تغير المباني لا يعني بالضرورة تغير المعاني، بل قد يعود في كثير منه إلى اختلاف لغات العرب ولهجاتها، ينظر: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، د. أحمد سعد محمد، مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ص ٣٧ وما بعدها.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٩٤.

يضاف إلى ذلك امتناع قصدية المتكلم البشري إلى لفظين وأكثر في سياق واحد، مما يدفعه إلى اختار الأصلح من الألفاظ لما يرومه من المعاني والمقاصد.

أما في كلام العزيز العليم فلم يكن ثمَّ وجهٌ من الروايات المتواترة عموماً يسقط بالنظم القرآني عن منزلته، أو يؤثر في أبلغيته، وليس بممتنعٍ على الله سبحانه ما امتنع على البشر، كلٌّ من عند الله.

وهنا نسجّلُ إجابة الطاهر ابن عاشور عن سؤال مهم يتعلق بترجيح بعض القراءات على بعض المفضي إلى تصور التفاوت في إعجاز بعض تلك الوجوه على بعض، قال: "حدُّ الإعجاز مطابقة الكلام لجميع مقتضى الحال، وهو لا يقبل التفاوت، ويجوز مع ذلك أن يكون بعض الكلام المعجز مشتملاً على لطائف وخصوصيات تتعلق بوجوه الحسن كالجناس والمبالغة، أو تتعلق بزيادة الفصاحة، أو بالتفنن مثل: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَجَ مِنْكَ خَيْرٌ﴾ [المؤمنون: ٧٢]. على أنه يجوز أن تكون إحدى القراءات نشأت عن ترخيص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للقارئ أن يقرأ بالمرادف؛ تيسيراً على الناس كما يشعر به حديث تنازع عمر مع هشام بن حكيم، فتروى تلك القراءة للخلف فيكون تمييز غيرها عليها بسبب أن المتميزة هي البالغة غاية البلاغة وأن الأخرى توسعة ورخصة، ولا يعكس ذلك على كونها أيضاً بالغة الطرف الأعلى من البلاغة، وهو ما يقرب من حدِّ الإعجاز، وأما الإعجاز فلا يلزم أن يتحقق في كل آية من آي القرآن؛ لأن التحدي إنما وقع بسورة مثل سور القرآن، وأقصر سورة ثلاث آيات، فكل مقدار ينتظم من ثلاث آيات من القرآن يجب أن يكون مجموعه معجزاً" (١).

ولا يفوتنا أن ننبه إلى العلاقة القائمة بين تلك الأوجه، فقد تكون الثانية مفسرة للأولى، وقد تثير معنى جديداً لا يلغي ما دلَّ عليه الوجه الآخر، وقد صرح ابن عاشور بهذا في نص سابق نقلناه.

(٣١) أسلوب الفواصل العجيبة:

قال ابن عاشور: "وكان لفصاحة ألفاظه وتناسبها في تراكيبها، وترتيبه على ابتكار أسلوب الفواصل العجيبة المتماثلة في الأسماع، وإن لم تكن متماثلة الحروف في الأسجاع، كان لذلك سرُّ العُلوق بالحوافظ، خفيف الانتقال والسير في القبائل، مع كون مادته ولحمته هي الحقيقة دون المبالغات الكاذبة والمفاخرات المزعومة، فكان له صولة الحق وروعة لسامعيه، وذلك تأثيرٌ روحاني وليس بلفظي ولا معنوي" (١).

جاء هذا النص في سياق حديثه عن أساليب القرآن المخالفة لأساليب العرب، ضمن الجهة الثانية من أوجه إعجازه، قبيل عنونة "مبتكرات القرآن" بأسطر، فلم يؤسس أصلاً للحديث عن الفواصل وابتكارها، بل كان حديثاً عن سبب سرعة علوق القرآن بحوافظ العرب، وخفة انتقاله وسيره بين قبائلهم، التي تمثلت في: فصاحة ألفاظه المختارة، وتناسبها في تراكيبها حين اجتمعت، وترتيب أسلوبه على ابتكار أسلوب الفواصل.

وهذا السياق مع التنصيص على الابتكار أدخل "الفواصل" ضمن مبتكرات التميز، غير المسبوقة ولا الملحوقة.

الفواصل القرآنية عند ابن عاشور هي: "الكلمات التي تماثل في أواخر حروفها أو تتقارب، مع تماثل أو تقارب صيغ النطق بها، وتكرّر في السورة تكرراً يؤذن بأن تماثلها أو تقاربها مقصود من النظم في آيات كثيرة متماثلة، تكثر وتقل، وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع" (٢).

وهذا يعني أن تنتهي كل آية من كلمة تسمى فاصلة، بما تماثلت أو تشابهت مع أخواتها في أواخر حروفها، فواصل سورة الفاتحة: "العالمين - الرحيم - الدين -

(١) السابق، جزء ١ ص ١١٩.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٧٥.

نستعين - المستقيم - الضالين " تماثلت الأولى مع الثالثة والرابعة والسادسة في ختمها بالياء والنون، وتماثلت الثانية مع الخامسة في ختمها بالياء والنون، وتشابهت المجموعتان في ختمها بحرف الياء المدية مع تقارب مخرجي النون والميم^(١).

وليس هذا التعريف بمميز لها عن غيرها من فواصل النثر في كلام بلغاء العرب، حتى يكفي في عدّها ابتكاراً متميزاً عن سائر الكلام، إذ قد نجد في خطبهم ونثرهم ما يشترك مع فواصل القرآن في طريقتة، فيجئ عنهم ما كان مسجوعاً كله، ويجئ عنهم ما كان جامعاً بين السجع والإرسال؛ ولذلك قرر ابن عاشور أن أكثر الفواصل قريبٌ من الكلام المسجوع عند العرب، وهذا يعني أن ثمة تشابهاً بين فواصل القرآن وما جاء عن العرب في هذه الناحية، وواضح تخرج ابن عاشور من تسمية فواصل القرآن سجعاً.

إنّ القرآن نزل على طرائق العرب وسننهم في تقطيع كلامهم بكلماتٍ أو جملٍ ذات إيقاع متماثلٍ أو متشابه، تعطي الكلام جمالاً في المعنى ولذة في المسمع، والاهتمام بالمقاطع عند العرب أصل من أصول لغتهم؛ ومن أجله كان العربي ينحرف عن الأصل المعتاد في بنية الكلمة ليقيم هذا الأصل الإيقاعي، فيحدث ألواناً من الحذف والزيادة، وجاء القرآن موافقاً للعرب في هذا، أما الزيادة فكما قال تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾^(١٠) [الأحزاب: ١٠]، وكما قال: ﴿فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾^(١١) [الأحزاب: ٦٧]، وأما الحذف فكما قال:

(١) حدد الرماني الفواصل بهذه الحروف المتماثلة أو المتقاربة، فقال: "حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إيفهام المعاني". ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٩٧. وهذا لا يبعد عنه ما ذكره الطاهر، إذ لا يتصور انفصال هذه الحروف المتشاكلة عن كلماتها حتى يثبت لها اعتبار دلالي تعود إليه المزية، والفارق بين التعريفين أن تحديد الرماني للفاصلة جاء باعتبار الصوت، وما ذكره ابن عاشور جاء باعتبار الدلالة، ومثل هذا تحديدهم الشائع للقافية بأنها: "آخر حرف في البيت إلى أول ساكن يليه من قبله، مع حركة الحرف الذي قبل الساكن، والقافية على هذا المذهب - وهو الصحيح - تكون مرة بعض كلمة، ومرة كلمة، ومرة كلمتين" ينظر: العمدة، ابن رشيقي، ص ١٢٨. لا يعني هذا أن حدّ القيمة الدلالية للقافية يقف عند حدّها الاصطلاحي، بل أنشئ هذا الاصطلاح لضبط حروف القافية وحركاتها الملتزمة، وكذلك كان حدّ الرماني للفاصلة.

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرَ ٤﴾ [الفجر: ٤]، وقال: ﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ ٩﴾ [الرعد: ٩]، وقال: ﴿يَوْمَ النَّادِ ٣٢﴾ [غافر: ٣٢]، وقال: ﴿يَوْمَ التَّلَاقِ ١٥﴾ [غافر: ١٥]. قال ابن عاشور: "وكتب "الظنونا" في الإمام بعد النون، زيدت هذه الألف في النطق للرعاية على الفواصل في الوقوف؛ لأن الفواصل مثل الأسجاع تعتبر موقوفاً عليها؛ لأن المتكلم أرادها كذلك" (١).

وإذا كان الأمر كذلك فإن تميز فواصل القرآن لم يكن في ابتكار شكل الظاهرة، وإنما جاء من جملة طرائق النظم المؤدية للإبانة المعجزة، التي تضافرت لإبرازها العناصر الدلالية والعناصر الإيقاعية على حدٍ سواء، والفواصل بذلك من جملة المقصود بالإعجاز، قال الطاهر: "واعلم أن هذه الفواصل من جملة المقصود من الإعجاز؛ لأنها ترجع إلى محسنات الكلام، وهي من جانب فصاحة الكلام، فمن الغرض البلاغي الوقوف عند الفواصل لتقع في الأسماع فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل، كما تتأثر بالقوافي في الشعر وبالأسجاع في الكلام المسجوع، فإن قوله تعالى: ﴿إِذِ الْأَعْلَى فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلْسِلُ يُسْحَبُونَ ٧١﴾ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ٧٢﴾ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَنْ مَّا كُنْتُمْ تَشْرِكُونَ ٧٣﴾ مِنْ دُونِ اللَّهِ ٧٤﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ، فقوله: "في الحميم" متصل بقوله: "يسحبون"، وقوله: "من دون الله" متصل بقوله "تشركون". وينبغي الوقف عند نهاية كل آية منها، وقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ٥٤﴾ وقوله: ﴿مِنْ دُونِهِ ٥٥﴾ ابتداء الآية بعدها في سورة هود" (١).

يكشف هذا النص عن القيمة الصوتية للفواصل، وأن مردها إلى مراعاة محسنات الكلام وفصاحته، ومن ثم كان الوقوف على هذه الفواصل غرضاً بلاغياً يحقق مقصد التأثير لدى السامع، وأيُّ إغفال من القارئ لهذا الاعتبار يؤدي إلى إضاعة أمرٍ نفيسٍ مقصود من النظم، حتى لو اشتد تعلق الفاصلة بما بعدها كما في الأمثلة التي ساقها ابن

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢١ ص ٢٨٢.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٧٦.

عاشور. يؤيد هذا الرأي أن القرآن خالف بين حركات كلمات الفواصل في بعض المواضع، ولا يتم تحقيق الغرض الإيقاعي منها إلا بالوقوف عليها وتسكينها، قال السيوطي: "مبنى الفواصل على الوقف، ولهذا ساغ مقابلة المرفوع بالمجرور وبالعكس، كقوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ مع قوله: ﴿عَذَابٌ وَأَصِيبٌ﴾ و﴿شِهَابٌ مُنْقَلَبٌ﴾ [الصفات: ٩-١١]، وقوله: ﴿بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾ مع قوله: ﴿قَدَّ قَدَرٌ﴾ و﴿وَدُسْرٍ﴾ و﴿مُسْتَمِرٍّ﴾ [المر: ١١-١٢-١٣]، وقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ مع قوله: ﴿وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد: ١١-١٢]".^(١)

إن تركيز ابن عاشور على القيمة اللفظية والصوتية - هنا - لا يعني بحال أن ثمة انعداماً للقيمة الدلالية في الفواصل القرآنية، أو ثمة انفصلاً للعنصر الصوتي عن العنصر الدلالي في تحقيق الإبانة، بحيث يراعى الإيقاع على حساب المعنى المقصود من النظم، بل ارتبط تحليله للفواصل بالرؤية المجمع عليها من أن التجانس بين نهايات الكلام يجب أن يكون منبثقاً من المعنى وخادماً له، وأن الفاصلة نتاج عمليات صرفية ونحوية متنوعة، وهي بعد هذا كله "ذات دلالة محددة مرتبطة بمضمون آيتها من جهة مؤدية دورها في الإيقاع الجميل، الذي هو من السمات الظاهرة للغة القرآن الكريم"^(٢). يقول - في استئثار السياق القرآني للفعل المضارع في فاصلة الآية بدلاً من الماضي في قوله تعالى: ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: ٨٧] - "وجاء في "تقتلون" بالمضارع عوضاً عن الماضي؛ لاستحضار الحالة الفظيعة، وهي حالة قتلهم رسلهم، كقوله: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَتُهُ﴾ [فاطر: ٩]، مع ما في صيغة "تقتلون" من مراعاة الفواصل، فاكتمل بذلك بلاغة المعنى وحسن النظم"^(٣).

(١) الإتيان في علوم القرآن، ص ٦٨٨.

(٢) فواصل الآيات القرآنية (دراسة بلاغية دلالية)، د. السيد خضر، مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ١٣.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٥٩٨.

لما كان فعلا التكذيب والقتل قد مضيا، كان مقتضى الظاهر أن يأتي على صيغة الماضي، فجاء " كذبتهم " على صورته الظاهرة، وخولف في " تقتلون " لاعتبار دلالي يتمثل في استحضار صور القتل الفظيعة لمن جاءهم بشيراً ونذيراً، ففعل التكذيب أقل ضرراً من فعل القتل في حق الأنبياء، فمن أجل ذلك زيد في التشنيع والإنكار عليهم بتصوير أشنع الفعلين بالفعل المضارع الذي يشخص الصورة ويجعلها حاضرة في أذهانهم، مع ما اقترن بتلك المخالفة من تحقيق الغرض الإيقاعي في مجيء " تقتلون " موافقة للفواصل التي قبلها والتي بعدها، فاكتمل بذلك بلاغة المعنى وحسن النظم كما يقول ابن عاشور.

وكثيراً ما انطلق ابن عاشور في تحليلاته للفاصلة القرآنية من هذه الرؤية الجامعة بين عنصري: الدلالة والإيقاع في إبلاغ المقصود، مقدماً النظر إلى المعنى باعتباره أساس وظيفة البيان، وله تتظافر كل العناصر اللغوية، ففي تقديم المجرور في قوله تعالى: ﴿بَلَّغْ إِن رَّبَّهُ، كَانَ بِهِ بَصِيرًا﴾ [الأنشقاق: ١٥] يقول: "وتقديم المجرور على متعلقه للاهتمام بهذا المجرور، أي: بصيراً به لا محالة، مع مراعاة الفواصل" (١).

وكذلك الشأن في قوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ﴾ [البلد: ٢٠] يقول: "و"عليهم" متعلق بـ "مؤصدة"، وقُدِّم على عامله للاهتمام بتعلق الغلق عليهم تعجيلاً للترهيب، وقد استتب بهذا التقديم رعاية الفواصل بالهاء ابتداء من قوله: ﴿فَلَا أَفْنَحَمُ الْعُقَبَةَ﴾ [البلد: ١١]" (٢).

وهكذا مشى ابن عاشور على هدي من النظر المؤسس على أن الفاصلة جزء أصيل في تأدية المعنى، وأي تقديم أو تأخير أو حذف أو زيادة في مكونات بنائها إنما تطلبه السياق والمعنى، وحصول التوافق الإيقاعي - التماثل أو التشابه - تبع لهذا الأساس، أو هو من لوازمه إذا انسجم مع ما يرمي إليه البيان من تحريك النفوس وإمتاع الأسماع

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٢٢٦.

(٢) السابق، جزء ٣٠ ص ٣٦٣.

والتعلق بالذواكر. وكما رأينا في تحليله للتقديم في الآيتين كيف ركّز على ما أنتجه التقديم من قيمة دلالية تمثلت في الغرض الأسمى من التقديم وهو العناية والاهتمام.

وليس ثمة شك في أن استدعاء السجعات والفواصل دونما نظر إلى الدلالة والمعنى يُحول الكلام إلى مجرد شقشقة ألفاظ، لا طائل تحته، ولا لذيذ لنغمه حينما أهدر المعنى وجعله تابعاً، ولا شيء من هذا في فواصل القرآن، ولذلك ترى ابن عاشور يقدم بالغرض الدلالي في تعليقه لوجه من وجوه التعبير في الفاصلة القرآنية كما قلنا آنفاً، ففي تقديم "المغضوب عليهم" على "ولا الضالين" يشير إلى أنه "ارتقاءً في التعوذ من شر سوء العاقبة؛ لأن التعوذ من الضلال الذي جلب لأصحابه غضب الله لا يغني من الضلال الذي لم يبلغ بأصحابه تلك الدرجات، وذلك وجه تقديم "المغضوب عليهم" على "ولا الضالين"؛ لأن الدعاء كان بسؤال النفي، فالترجح فيه يحصل بنفي الأضعف بعد نفي الأقوى، مع رعاية الفواصل"^(١).

ومعنى هذا أنه لو حصل العكس، وقدم "الضالين" على "المغضوب عليهم" لغدا الثاني حشواً مردولاً؛ إذ نفي الأضعف أولاً يستلزم نفي الأقوى، وما في الآية جاء وفق منطق العقل واللغة في التقديم والتأخير، مع عدم فوات فاصلة الياء المدية والنون التي بنيت عليها أكثر فواصل سورة الفاتحة.

ولئن فصل ابن عاشور بين دلالة الفاصلة وإيقاعها لضرورة التحليل البياني، فإن إشارته المتكررة للمعنى بين تحقق الفاصلة وتمكنها في سياقها في قوله: "مع رعاية الفواصل" أو "مع مراعاة الفاصلة" يومئ إلى أن تماثل الفاصلة أو تقاربها جزءٌ من الإبانة غير منفصل عنها، وحسنه نابعٌ من تطلب المعنى له، لا لمجرد تناغمه مع سوابقه ولو احقه، شأنه شأن كل الضروب اللفظية التي تحدث للكلام أنغاماً وأجراًساً متناسبة كالسجع والجناس، "فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعاً حسناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه"

واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لا تتغني به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً" (١).

نتهي إلى أن إشارة ابن عاشور العابرة لابتكار الفواصل كانت باعتبار تميزها المائل أولاً في تمكن دلالتها في سياقها، وثانياً في إيقاعها المتماثل في الأسماع وإن لم يكن قد تماثل في الأسجاع، وقد ركز ابن عاشور على الأول في تحليلاته للفواصل أثناء التفسير، وركز على الثاني في عباراته المجملة في مقدماته، واعتبره من جملة المقصود من الإعجاز، وهذا لا يتنافى مع كل ما سبق؛ إذ كان الإيقاع القرآني بجملته من طرائق الإبانة، وتأثيره في المتلقي نابغ من تجانسه مع المعنى والسياق، وإن أثبت بعضهم تأثيره الذاتي على من لا يفهمه، فهو تأثيرٌ سمعي لا يرقى إلى التأثر بمعانيه وألفاظه وإيقاعه مجتمعة.

وحيث كان التمييز في فواصل القرآن جلياً لدى من خبروا أساليب العرب في مقاطع كلامهم نبه إليه الباقلاني قديماً بعبارة مجملة وصریحة، قال: "وفواصل القرآن مما هو مختص بها لا شركة بينه وبين سائر الكلام فيها ولا تناسب" (٢).



(١) أسرار البلاغة، ص ١١.

(٢) إعجاز القرآن، ص ٦١.

(٣٢) أسلوب التلخيص بـ "إذ" في آيات الأنفال:

قال ابن عاشور - عند قوله تعالى: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [الأنفال: ١١] -: "لقد أبدع نظم الآيات في التنقل من قصة إلى أخرى من دلائل عناية الله تعالى برسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقرنها في قرن زمانها، وجعل ينتقل من إحداها إلى الأخرى بواسطة "إذ" الزمانية، وهذا من أبدع التلخيص، وهو من مبتكرات القرآن - فيما أحسب -" (١).

الآية أعلاه سبقت بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [الأنفال: ٧-٨]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِآلِيفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ (٩) وما جعله الله إلا بشري ولتطمئن به قلوبكم وما أنصُرُ إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم (١٠) [الأنفال: ٩-١٠]، وأردفت بقوله: ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأَلَتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ١٢]، فهذه أربعة مشاهد متتالية من معركة بدر، حكاها القرآن مصدرة بـ "إذ" الزمانية سوى الأول فقد جاء مصدراً بالواو، وهذا النمط من الانتقال بـ "إذ" من مشهد إلى آخر من أبدع التلخيص ومن مبتكرات القرآن في رأي ابن عاشور.

والذي يبدو من اختيارات ابن عاشور لملاحظات هذه الظروف أنها جاءت جميعاً مرتبة ترتيباً زمنياً وفق ترتيبها النظمي:

ف ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ﴾ الأحسن أن تكون معطوفاً على ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ﴾، والمعنى: كإخراجك الله من بيتك وكوقت يعدكم الله إحدى الطائفتين (١).

(١) التحرير التنوير، جزء ٩ ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٩ ص ٢٦٩.

﴿وَإِذْ تَسْتَغِيثُونَ﴾ متعلقة بفعل " يريد الله "؛ " لأنَّ إرادة الله مستمر تعلقها بأزمته، منها زمان استغاثة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والمسلمين ربهم على عدوهم، حين لقائهم مع عدوهم يوم بدر، فكانت استجابة الله لهم بإمدادهم بالملائكة من مظاهر إرادته تحقيق الحق، فكانت الاستغاثة يوم القتال في بدر، وإرادة الله أن يحق الحق حصلت في المدينة يوم وعدهم الله إحدى الطائفتين، وشرح لهم أن تكون إحدى الطائفتين ذات الشوكة، وبين وقت الإرادة ووقت الاستغاثة مدة أيام، ولكن لما كانت الإرادة مستمرة إلى حين النصر يوم بدر صحَّ تعليق ظرف الاستغاثة بفعلها، لأنه اقترن ببعضها في امتدادها، وهذا أحسن من الوجوه التي ذكروها في متعلق هذا الظرف أو موقعه " (١).

والوجه في ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ﴾ أن يكون هذا الظرف مفعولاً فيه لقوله: ﴿وَمَا أَلْتَمَسُوا نَصْرًا﴾؛ " فإن إغشائهم النعاس كان من أسباب النصر، فلا جرم أن يكون وقت حصوله ظرفاً للنصر " (١).

وأما ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ﴾ فهو متعلق بقوله: ﴿فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِجَارِ﴾^(١)

ولا يرد على هذا الأخير أنه متقدم على غشيان النعاس وإنزال الغيث، فإنه لا يلزم من تعلقه باستجابة الله لاستغاثة نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يتقدم عليه زماناً، فإنَّ الاستجابة بإمداد الملائكة إنما وقعت فعلاً في زمن المعركة، وغشيانهم النعاس وإنزال الغيث وقعا حين اقتربوا من بدر في قصة معلومة، فينتج من هذا أنَّ الظاهر نَظَرَ إلى ما تضمنته الاستجابة من الإمداد بالملائكة المردفين، فعلق زمن الإيحاء للملائكة بتلك الاستجابة؛ لما أفاده الإيحاء من تحقيق ذلك الوعد وتلك الاستجابة على أرض الواقع، وحينئذٍ يصبح زمن الاستجابة ممتداً إلى نزول الملائكة في ساحة المعركة.

(١) السابق، جزء ٩ ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٢) السابق، جزء ٩ ص ٢٧٨.

(٣) السابق، جزء ٩ ص ٢٨٠.

ولسنا بصدد مناقشة ابن عاشور في اختياراته، ومقارنتها بما جَوَّزه المحققون من أهل العلم في متعلقات تلك الظروف الأربعة^(١)، وإنما أردنا أن نكشف - بإيجاز - عن مدى سعي ابن عاشور في المحافظة على ترابط النظم القرآني، من خلال حرصه على التعليق بعامل مذكور^(٢)، وبالتالي أطلق على هذا النمط "تخلصاً" مع اتحاد موضوع المشاهد الأربعة، فمعنى التخلص - هنا - هو الخروج من قصة إلى قصة دون حاجة إلى تقدير أو عطف^(٣).

(١) اختلفت أنظار العلماء تجاه مواقع "إذ" في هذه الآيات، وهي متدرجة في القوة والضعف بحسب المعنى والصناعة، نجملها باختصار: ١- [وإذ يعدكم] قيل: متعلق بمحذوف تقديره "اذكر". ٢- [إذ تستغيثون..] قيل: بدل من "إذ يعدكم"، وقيل: متعلق بقوله: [ليحق الحق ويطل الباطل]، وقيل: مستأنفة على إضمار "اذكروا"، وقيل: متعلقة بـ "تودون". ٣- [إذ يغشاكم..] قيل: منصوب بإضمار "اذكر"، وقيل: بدل ثانٍ من [إذ يعدكم]، وقيل: منصوب بالنصر، وقيل: منصوب بما في "عند الله" من معنى الفعل، وقيل: منصوب بقوله: [ما جعله الله]، وقيل: منصوب بقوله: [ولتطمئن به قلوبكم]، وقيل: هو ظرف لما دل عليه [عزيز حكيم] في الآية التي سبقتة ٤- [إذ يوحى ربك] قيل: منصوب بإضمار "اذكر"، وقيل: بدل ثالث من [إذ يعدكم]، وقيل: منصوب بقوله: [يثبت به الأقدام] ينظر: الكشف، جزء ٢ ص ١٩٣ وما بعدها. والبحر المحيط، جزء ٤ ص ٤٥٩ وما بعدها.

(٢) النظرة الإجمالية لاختيارات ابن عاشور في متعلقات "إذ" تكشف عن هذا الحرص، وكأنه لا يرى في تقدير "اذكر" حاجة إذا وجد في النظم ما يحقق الغرض من التعليق، وهذا ما يراه الشيخ محمد عبد الخالق عزيمة حينما قال: "لقد كان من المعربين والمفسرين للقرآن الكريم إسرافاً في تقدير "اذكر" عاملاً في "إذ" لم يكتفوا بهذا التقدير في الكلام الذي ليس فيه ما يصلح للعمل في "إذ"، وإنما قدروا "اذكر" مع وجود ما يصلح للعمل في "إذ". دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، جزء ١ ص ١٠٠.

(٣) وهذا المعنى مغاير لما اصطاح عليه البلاغيون من أن براعة التخلص هو الخروج من غرض إلى غرض بانسلاط المعنى دون البيئونة المطلقة بين المعنيين، جاء عند ابن أبي الأصبغ: "هو امتزاج آخر ما يقدمه الشاعر على المدح من نسب أو فخر أو وصف أو أدب أو زهد أو مجون أو غير ذلك بأول بيت من المدح. وقد يقع ذلك في بيتين متجاورين، وقد يقع في بيت واحد" تحرير التحبير، ص ٤٣٣. ولا يشترك ما أرادته الطاهر مع هذا إلا في الانتقال والخروج من شيء إلى آخر، ومما يؤكد هذا أن ابن أبي الأصبغ بعد قوله هذا

وإن كانت هذه الاختيارات لا تؤثر تأثيراً مباشراً في مناظرة الابتكار، إلا أن لها أثراً بالغاً في تذوق المتدبر وأحكامه؛ ولذا أكد ابن عاشور بداعة هذا النظم بقوله: "لقد أبدع نظم الآيات"، ووصفها ثانياً بأنها من أبدع التخلّص، وحكم عليه ثالثاً بأنه من مبتكرات القرآن - فيما يحسب -.

ولا يعني هذا أن حساب الابتكار وقع في تميّز واقعة هذا النظم لمقتضى الحال، فليس للحسابان موردٌ في تميزه، إنما يعد هذا المبتكر من ابتكار السبق كما سبق تحقيقه، فلا يعد أن تجد في كلام العربي الجاهلي ما يوافق هذا النمط من النظم في قلبه، لكن الظاهر ابن عاشور - بثقافته الواسعة - لم يجد فحسب ابتكار للقرآن له.

يتضح أن هذا الأسلوب بديع لا نظير في كلام العرب من جهة موافقة هذه الطريقة من النظم لمقام إنعام الله سبحانه ورعايته لنبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومن معه من المؤمنين، وهو أيضاً - أي: الانتقال من قصة إلى أخرى بـ "إذ" الزمانية - أسلوبٌ مبتكرٌ من جهة عدم توصل العرب للنسج على منواله، مع أنه متاحٌ لهم لا يعجزون عنه. وبهذا التفصيل لكلام الظاهر نستطيع القول: أن البداعة عنده تفارق الابتكار إذا كان بمعنى السبق، وتوافقه إذا كان بمعنى التميز.

وإذا تجاوزنا هذا المثال إلى استعمالات "إذ" في سورة الأنفال خصوصاً وفي القرآن عموماً رأيناها الأداة المفضلة لافتتاح القصص غالباً، ورأيناها تأخذ في سياقاتها أشكالاً عدة من المواقع، وهي في كل تلك الأحوال ملازمة للظرفية الزمانية تتطلب متعلقاً تتلبس به، ويبقى السؤال: هل تكرر ذلك الأسلوب المبتكر في موضع آخر غير موضع الأنفال؟

= بأسطر أشار إلى أن براعة التخلّص ماثورة في الكتاب العزيز من أوله إلى آخره، وحدد مواضعه بالفصول التي يبدو للناظر أنها متنافرة لا تعرف كيف تجمع بينها. ينظر: ص ٤٣٣. وليست كذلك آيات الأنفال لا في المعنى ولا في السياق.

النظرة السريعة تكشف لنا أمثلة شبيهة تكرر فيها الانتقال بـ "إذ" من مشهد إلى آخر، مثل قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ﴾ (٣٨) ﴿أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عُدُوُّ لِي وَعَدُوُّ لَهُ، وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِئُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (٣٩) ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ﴾ [طه: ٣٨-٤٠]، وقوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُوا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ (٩) ﴿إِذْ جَاءَكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ﴾ [الأحزاب: ٩-١٠]، وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، وهذا الأخير هو أقربها شبيهاً؛ إذ حوت الآية ثلاثة مشاهد ابتدئ كل منها بـ "إذ" الزمانية، وقد اختار ابن عاشور بديلة الثانية من الأولى، والثالثة من الثانية^(١)، ولم يشر إلى شيء من الابتكار في هذه الأمثلة ولا في غيرها من مواطن استعمال "إذ" الزمانية، وهذا يؤلِّد لدينا تساؤلاً آخر عن مكان هذه الأساليب من الابتكار في نظر الطاهر ابن عاشور.

فإذا أخذنا بأن الابتكار هنالك وقع في الانتقال بـ "إذ" من حدث إلى آخر من غير نظر إلى عدد تلك الانتقالات، دخل معنا الانتقال بين قصتين وثلاثة وأكثر، فيشمل قوله تعالى في الأنفال: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَىٰ وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِّيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَن حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٤٢) ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكٍ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَأَيْتَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشَلْتُمْ وَلَتُنزَعُنَّ فِي الْأَمْرِ﴾ [الأنفال: ٤١-٤٢] ونظيرها من الآيات، وإذا كان مأخوذاً في الابتكار حيازة الأسلوب على ثلاث انتقالات فأكثر، توحدت تلك الآيات - آيات الأنفال - بالابتكار.

والأقرب أن عدد الانتقالات بـ "إذ" معتبر في مناط الابتكار وإن لم يظهر في كلام الطاهر تحديد عدد أدنى تقف دونه استعمالات العرب، وقد وقفت على آيات

(١) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ١٠ ص ٢٠٢-٢٠٣.

في معلقة الحارث بن حلزة وقع فيها الانتقال بـ "إذ" في أكثر من مشهد، قال (١):

ذُرُّ هَلْ نَحْنُ لَابْنِ هِنْدٍ رِعَاءُ	كَتَكَالِيْفِ قَوْمِنَا إِذْ غَزَا الْمُنَى
نَفَادُنِي دِيَارِهَا الْعَوَصَاءُ	إِذْ أَحَلَّ الْعَلِيَاءُ قُبَّةَ مَيْسُو
كُلِّ حَيٍّ كَأَنَّهُمْ أَلْقَاءُ	فَتَأَوَّتْ لَهُ قَرَاضِبَةٌ مِنْ
بَلُغٍ تَشْقَى بِهِ الْأَشْقِيَاءُ	فَهَدَاهُمْ بِالْأَسْوَدِينَ وَأَمَرَ اللَّهُ
إِلَيْكُمْ أُمْنِيَّةً أُشْرَاءُ	إِذْ تَمَنَّوْهُمْ غُرُورًا فَسَاقَتْهُمْ

(١) ديوان الحارث بن حلزة، ص ٢٩ وما بعدها.

(٣٣) نظم الكلام في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾ (١٠)

رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُمِينَاتٍ ﴿الآيات:﴾

قال ابن عاشور: "وقد تبعت أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدتها مما لا عهد بمثلها في كلام العرب، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾ (١٠) رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُمِينَاتٍ ﴿الطلاق: ١٠-١١﴾، فإبدال "رسولاً" من "ذكراً" يفيد أن هذا الذكر ذكر الرسول، وأن مجيء الرسول هو ذكر لهم، وأن وصفه بقوله "يتلو عليكم آيات الله" يفيد أن الآيات ذكر، ونظير هذا قوله: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (١) رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ الآية [البينة: ١-٢]، وليس المقام بسامح لإيراد عديد الأمثلة من هذا، ولعله يأتي في أثناء التفسير" (١).

ورد هذا النص فقرة مستقلة في ثانيا حديثه عن ابتكار الإيجاز، فهو تمثيل لبعض أساليب القرآن المتميزة بإيجازها، وإفرادنا له تحت مبتكر مستقل دون إلحاقه بمبتكر الإيجاز جاء باعتبار استقلالية نصه أولاً، وصرحة عبارة ابن عاشور في ابتكاره ثانياً، بالإضافة إلى أن تعليقه السريع على المثال الأول يستحق الوقفة الشارحة.

قصد ابن عاشور من تحليله النحوي الموجز أن يكشف عما أداه الأسلوب بهذا التعليق بين مفرداته من فوائد ومعانٍ، بدءاً من إبدال "رسولاً" من "ذكراً"، وانتهاء بوصف الرسول بالجملة الفعلية "يتلو عليهم آيات الله"، وهذه المعاني لا تفاد لو غير الأسلوب عن طريقته، وبالتالي كان أسلوباً موجزاً يدل على معانٍ كثيرة، بعضها ما ذكره ابن عاشور، وهذه مناسبة سياقة هذا المثال ضمن سياق الحديث عن الإيجاز.

وحينما ننظر إلى مناط الابتكار لا نجد في مجرد هذا الترتيب النظمي، بأن يبدل شيء من شيء، ثم يوصف بجملة فعلية كما يتبادر إلى الذهن، بل إن لأحوال الألفاظ ومعانيها دخلاً في الابتكار، وذلك يتضح من اعتماد ابن عاشور على اصطفاء كلمة

ذكرًا"، فسعة دلالتها ومجيئها على المصدرية هيأ لأن تُسَوَّغ لها هذه المعاني، مع ما لها من دلالة في سياقات القرآن المختلفة.

وقد اختار ابن عاشور أن المراد بـ "ذكرًا": القرآن، وبـ "رسولاً": النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، واستبعد ما سوى ذلك من الأقوال^(١)، وجوّز وجهين في إعراب "رسولاً"، فإما أن يكون بدلاً من "ذكرًا"، وإما أن يكون مفعولاً لفعل محذوف يدل عليه "أنزل الله"، وتقديره: وأرسل إليكم رسولاً، وأشار أن الأول أبلغ وأوجز^(٢).

وإذا قارنا هذا الاختيار في المعنى والإعراب بما استخرجه من معانٍ في النص الرئيس لاحظنا أن تحديده "ذكرًا" بأنه القرآن قد يتدافع مع تلك المعاني المتسعة التي أفادها الأسلوب، غير أن ذلك التحديد لا يمنع من ملاحظة صفة الذكر في الرسول ولا في الآيات المتلوة، في الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من جهة أنه مبلغ ذكر ربه إليهم، وهو الوحي عموماً، ومجيئه لهم بالقرآن ذكرٌ ليتعظوا، وأما في الآيات فمن أوصاف القرآن "الذكر"، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر:٩]، وهو مستفادٌ من سياق القرآن العام في الحديث عن القرآن ووصفه في آيات أخرى، قال تعالى: ﴿إِنَّهُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [ص:٨٧]، وبالتالي يحمل كلامه الأول على المعاني الحاصلة من مستتبعات

(١) كثرت الأقوال في المراد من "ذكرًا" و"رسولاً"، ومنشأ اختلاف الأنظار - والله أعلم - هو بناء الآية على طريقة لم تعهد، وخلاصتها ما يلي: قيل: إن إنزال الذكر دليل على إضمار أرسل؛ أي: أنزل إليكم قرآنًا وأرسل إليكم رسولاً، وقيل: إن المعنى: قد أنزل الله إليكم صاحب ذكر رسولاً، فرسولاً نعت للذكر على تقدير حذف المضاف، وقيل: إن "رسولاً" معمول للذكر لأنه مصدر، والتقدير: قد أنزل الله إليكم أن ذكر رسولاً، ويجوز أن يكون "رسولاً" بدلاً من "ذكرًا" على أن يكون رسولاً بمعنى رسالة، أو على أن يكون على بابه ويكون محمولاً على المعنى، كأنه قال: قد أظهر الله لكم ذكرًا رسولاً، ويجوز أن ينتصب "رسولاً" على الإغراء، وقيل الذكر هو الشرف، ثم بين هذا الشرف فقال: رسولاً، والأكثر على أن المراد بالرسول هنا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقيل: هو جبريل - عليه السلام - ينظر: تفسير القرطبي، جزء ١٧ ص ١٥٤.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ٢٨ ص ٣٣٧.

التركيب، ولا يتعارض مع اختياره مطلقاً.

وعند التأمل المباشر في الأسلوب نجد أن تماسك النظم وتعليق بعضه ببعض متحقق في إبدال "رسولاً" من "ذكراً"، ذلك أن تقدير فعل محذوف يقطع التبعية المباشرة بين البديل والمبدل منه، والأصل أن يبقى النظم على ظاهره بدون تقدير، والذي يصحح البدلية مع امتناع معنى إنزال الرسول على الحقيقة هو شدة الملازمة والملازمة بين القرآن والرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال ابن عاشور: "وقوله "رسولاً" بدل من "ذكراً" بدل اشتغال؛ لأن بين القرآن والرسول محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ملازمة وملازمة، فإن الرسالة تحققت له عند نزول القرآن عليه، فقد أعمل فعل "أنزل" في "رسولاً" تبعاً لإعماله في المبدل منه باعتبار هذه المقارنة واشتغال مفهوم أحد الاسمين على مفهوم الآخر، وهذا كما أبدل: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ من قوله: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ في سورة البينة^(١).

وبهذا التوجيه تبقى دلالتا الذكر والرسول على المشهور من إطلاقها في القرآن، ويستقيم معنى الإنزال في "رسولاً"، ولذا استبعد أن يكون المراد بالذكر جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ كما روي عن الكلبي وتابعه عليه الزمخشري، لأنه "لا يستقيم وصف جبريل بأنه يتلو على الناس الآيات، فإن معنى التلاوة بعيد من ذلك"^(٢).

وراء هذا التوجيه إحساس من الطاهر ابن عاشور بمدى تماسك نظم هذا الأسلوب على هذا النحو، ففي شدة الملازمة بين القرآن والرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غناء عن أي تأويل يرعى تسويغ البدلية من غير ملاحظة الخيوط الرابطة بين مفردات التركيب، وهو ما اعتبره ابن عاشور ملازمة وملازمة ومقارنة ومفهوماً بين الرسول والقرآن، وذكر شيئاً من الملازمة الزمانية في قوله: "فإن الرسالة تحققت له عند نزول القرآن عليه"، فإنزال الذكر ملابس لبداية رسالته، ولولا ذلك ما كان مجيء الرسول لهم ذكراً، والحق أن الملازمة تتجاوز الملاحظة الزمانية إلى كل معاني رسالته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهو

(١) السابق، جزء ٢٨ ص ٣٣٧.

(٢) السابق، جزء ٢٨ ص ٣٣٧.

التالي للذكر، الأمين في نقله، المبين لمعانيه، المطبق لأوامره ونواهيه وآدابه.

وقد كشف سيد قطب رَحْمَةُ اللَّهِ عَنْ هَذِهِ الْمَلَابِسَةِ بِعِبَارَةٍ أَبْلَغَ، قَالَ: "وهنا لفظةٌ مبدعةٌ عميقة صادقة ذات دلائل منوعة. إن هذا الذكر الذي جاء من عند الله مرَّ إليهم من خلال شخصية الرسول الصادق حتى لكأن الذكر نفذَ إليهم مباشرة بذاته، لم تحجب شخصية الرسول شيئاً من حقيقته. والوجه الثاني لإيجاء النص هو أن شخصية الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد استحالت ذكراً، فهي صورة مجسمة لهذا الذكر صنعت به فصارت هو، وهو ترجمة حية لحقيقة القرآن، وكذلك كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهكذا وصفته عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وهي تقول: "كان خلقه القرآن"، وهكذا كان القرآن في خاطره في مواجهة الحياة، وكان هو القرآن يواجه الحياة" (١).

وبين أن هذه اللفظة البديعة في نظر سيد قطب تتلشى إذا قدرنا فعلاً محذوفاً لـ "رسولاً"، ويبني الكلام حينئذٍ على الانفصال بين الذكر والرسول، لأن لكل واحدٍ عامله الذي ينصبه، وقد أشار ابن عاشور أن الوجه الأول أبلغ وأوجز، لكنه لم يفصح بوضوح عن وجه البلاغة فيه سوى أنه وجَّه الأسلوب من حيث الصناعة، فربما كان السبب في وجاته وكثرة فائدته، وهو -أيضاً- أسلوبٌ مبتكرٌ لم تعهده العرب في كلامها على حسب استقرائه.

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق - بيروت، الطبعة السابعة عشرة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، جزء ٦

(٣٤) تركيب "إيأي فارهبون":

قال ابن عاشور: "وأحسبُ أنَّ مثلَ هذا التركيبِ من مُبتكرِ أساليبِ القرآن، ولمَّ أذكرُ أنّي عثرتُ على مثله في كلامِ العرب" (١).

جاءت هذه العبارة ضمن سياق تحليل مفصّل لهذا التركيب، الذي قارب الثلاث صفحات من حجم صفحات "التحرير والتنوير"، ولم أظفر - فيما بين يدي - على تفصيل لهذا التركيب يماثل تحليل ابن عاشور أو يقاربه، ويكاد يكون أكثر تحليله شرحاً لعبارة الزمخشري المختصرة: "﴿وَأَيُّ فَاَرْهَبُونَ﴾ فلا تنقضوا عهدي، وهو من قولك: زيداً رهبتة، وهو أوكد في إفادة الاختصاص من ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]" (٢). وأجدني مضطراً لإثبات معاهد مقالة وإيضاح مراده - باختصار - دون الاسترسال فيما وراء ذلك؛ وذلك للخلوص إلى دوافع حكمه بالابتكار إن كان ثمة دليلٌ داخلي على ابتكاره، وأيضاً للوقوف على تحديد أوضح لمناطق الابتكار في هذا التركيب.

وقد قدّمنا أن مناطق الابتكار في هذا التركيب عائدٌ إلى الترتيب النظمي بين كلماته دون تعلقه بشيء من معناه المفاد:

- تقديم المفعول "الضمير المنفصل: إيأي".
- دخول الفاء المؤذنة بشرط مقدر على الفعل "ارهبون".
- فعل الأمر "ارهبون".
- الضمير المنصوب على المفعولية "ياء المتكلم المحذوفة" والأصل: ارهبوني.
- فتقديم المفعول "إيأي" على فعله "متعينٌ للاختصاص ليحصل من الجملة إثبات ونفي، واختيرَ من طرق القصر طريقُ التقديم دون ما وإلا؛ ليكونَ الحاصلُ بالمنطوق هو

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٤٥٦.

(٢) الكشاف، جزء ١ ص ١٣٤.

الأمر برهبة الله تعالى، ويكون النهي عن رهبة غيره حاصلًا بالمفهوم، فإنهم إذا رهبوا الله تعالى حرصوا على الإيفاء بالعهد، ولما كانت رهبتهم أحبارهم تمنعهم من الإيفاء بالعهد أدمج النهي عن رهبة غير الله مع الأمر برهبة الله تعالى في صيغة واحدة^(١)، فيكون الخطاب مناسباً لحالتهم تلك، والمعنى: ارهبوني ولا ترهبوا غيري من الأحبار والرهبان في الإيفاء بالعهد الذي بيني وبينكم، وجاء هذا المعنى مصرحاً به في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ [البقرة: ١٥٠]، وقوله: ﴿الَّذِينَ يَبْلِغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٩]، وبالتالي يكون القصر في التركيب قصر أفراد.

وهو في هذا مثل: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ﴾ إلا أنه أكد منه من جهة أن "تقديم المفعول مع اشتغال فعله بضميره أكد في إفادة التقديم الحصر من تقديم المفعول على الفعل غير المشتغل بضميره، ف"إيائي ارهبون" أكد من نحو: إيائي ارهبوا، كما أشار إليه صاحب الكشاف إذ قال: "وهو من قولك: زيدا رهبتة، وهو أوكد في إفادة الاختصاص من ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ﴾" اهـ^(٢)، وذلك لأن احتمال التقوي في تقديم المفعول المشتغل فعله بضميره صار أضعف، فتعيّن أن التقديم للاختصاص دون التقوي، فكان أوكد من نحو: إيائي ارهبوا^(٣).

وأما الفاء الداخلة على الفعل "فارهبون" فزادت التقديم مبالغة؛ لأنها "مؤذنة بشرط مقدر، ولما كان هذا الشرط لا دليل عليه إلا الفاء تعيّن تقديره عاماً نحو: إن يكن شيء أو مهما يكن شيء، كما أشار له صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ حيث قال: "ودخلت الفاء معنى الشرط كأنه قيل مهما كان فلا تدع تكبيره"^(٤). فالمعنى هنا:

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٤٥٤.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٤٥٤.

(٣) ينظر التفصيل: السابق، جزء ١ ص ٤٥٥.

(٤) الكشاف، جزء ٤ ص ٦٣٣.

وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ومهما يكن شيء فإياي ارهبوني" (١). ثم إن "التعليق على الشرط العام يستلزم تحقق وقوع الجواب، لأن التعليق الشرطي بمنزلة ربط المسبب بالسبب، فإذا كان المعلق عليه أمراً محقق الوقوع لعدم خلو الحدثان عنه تعين تحقق وقوع المعلق" (٢). وهذا يزيد المعنى تأكيداً للمخاطبين، ويستوعب أحوالهم الزمانية والمكانية، وكأنَّ في انقطاع الرهبة عن قلوبهم لحظةً من اللحظات مدعاةً لانفصالهم عن عهد الله، وكذلك كان حالهم مع الوفاء بالعهد فيما قصَّه الله تعالى علينا من قصصهم مع أنبيائهم في سورة البقرة خاصة وفي القرآن عامة؛ فكم من مرة نقضوه ونبذوه وراء ظهورهم، فهم كما وُصفوا في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَلَّمَا عَلَيْهِمْ عَاهِدُوا عَهْدًا بَدَّوهُ فَرَبَّقُوا مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١٠٠].

و"ارهبون" فعلٌ أمرٌ من الرهبة التي هي: خوف مع تحرز (٣)، وحُذفت ياء المتكلم بعد نون الوقاية، "ووجه ذلك أنها وقعت فاصلة فاعتبروها - أي: القراء - كالموقوف عليها" (٤).

نخلص من هذا التحليل أنَّ التركيب حمل كلَّ هذه المزايا بفضل حسن نظمه، وكل ما جاء من تراكيب موضحة للمقدرات لا توازي به في الإيفاء بالمعنى في سياقه، مع ما فيه من إيجاز في لفظه، وكما هو بينٌ أنَّ جملة من التأكيدات تحصلت في هذا التركيب لم تتحصل في أي تركيب مقارِبٌ له في النظم، وقد نقل ابن عاشور عن التفتازاني عن الزمخشري أنه قال: "إنَّ في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ﴾ وجوهاً من التأكيد: تقديم الضمير المنفصل، وتأخير المتصل، والفاء الموجبة معطوفاً عليه ومعطوفاً تقديره: إياي ارهبوا فارهبون، أحدهما: مقدر والثاني: مظهر، وما في ذلك من تكرار الرهبة، وما فيه

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٤٥٥.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٤٥٦.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، جزء ٢ ص ٢٣٣.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٤٥٧.

من معنى الشرط بدلالة الفاء كأنه قيل: إن كنتم راهبين شيئاً فارهبون^(١).

هذه أربعة مؤكدات تنوعت طرائقها:

- إفادة الاختصاص في تقديم المفعول.

- وإعادة الإسناد المفيدة للتقوي في تأخير الضمير المتصل.

- والفاء الموجبة للمعقب "ارهبوا" والمعقب به "ارهبون" مما أفاد التكرار،

وهو تأكيد.

- وما أفادته الفاء -أيضاً- من معنى الشرط المقدر، المستلزم التعليق بكونٍ عام.

وزاد بعضهم طريقاً خامساً وهو: كون المفعول المقدم ضمير المتكلم فإنه أعرف

من ضمير المخاطب؛ لأنه ربما يدخل الالتباس في المخاطب بخلاف المتكلم^(٢).

يلاحظ أن كل هذه الخصائص للتركيب متعلقة بنظمه على هذه الصورة الفريدة،

وأى تركيبٍ بشري -سواء قبل القرآن أو بعده- وافقه فهو حامل لنفس تلك

الخصائص، ومنتجٌ تلك المزايا، إلا أنه يبقى للتركيب القرآني خصوصية المعنى والسياق،

وبالتالي لا يتأتى القول بإعجاز مثل هذه الأساليب بذاتها للعرب، حتى وإن ثبت ابتكار

القرآن لها؛ لأن الإعجاز البلاغي في أصله لا يتعلق بطريقة في النظم مخترعة، أو معنى

جديد سبق إليه، أو صورة بيانية بديعة، إنما المعول على النظم المستوعب لهذه الصور

ولغيره من الأساليب والمعاني التي عهدتها العرب، واستعملوها في كلامهم^(٣).

ولذلك تحصل عند ابن عاشور أن التعبير عن مثل هذا الاختصاص -المشار إليه

في قول الزمخشري السابق- في كلام البلغاء مراتب أربع، وهي على الترتيب في قوة

الاختصاص:

(١) السابق، جزء ١ ص ٤٥٧.

(٢) ينظر: حاشية محي الدين زاده على تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ -

١٩٩٩ م، جزء ٢ ص ١٢-١٣.

(٣) ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ١٣٣.

- ١- مجرد التقديم للمفعول نحو: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ﴾.
- ٢- تقديم المفعول على فعله العامل في ضميره نحو: زيدا رهبتة.
- ٣- تقديم المفعول على فعله مع اقتران الفعل بالفاء نحو: ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾.
- ٤- تقديم المفعول على فعله العامل في ضميره مع اقتران الفعل بالفاء نحو: ﴿وَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ﴾^(١).

وليس بواحد منها يعجز العربي كما هو معلوم؛ كل ما في الأمر أن ابن عاشور لم يعثر في كلام العرب على نظير للرابع من هذه المراتب فحسب ابتكار القرآن له، وأما الأول والثاني والثالث فظاهر كلامه أنها أساليب استعملت قبل القرآن، ولم يمثل ابن عاشور إلا على الثالث منها بقول الأعشى^(٢):

* وَلَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ وَاللَّهُ فَاعْبُدَا *

والأصل أن ابن عاشور يحكم لأدلة خارجية على مثل هذه التراكيب، لكن غرابة ودقة التركيب قد تكون هادية إلى القول بالابتكار، وإحساسي بأن حمل هذا التركيب لمثل هذه المؤكدات في مثل هذا السياق المنوط ببيان الميثاق والعهد والنعمة على بني إسرائيل لها أثرها الكبير في حكمه بالابتكار، مع أن كلمة "أحسب" تدل على أن ذلك غير ملاحظ.

وقد وردت صورة هذا التركيب أكثر من مرة، وتضمنت الأمر بالتقوى والأمر بالعبادة إلى جانب الأمر بالرهبة، قال تعالى: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرِينَ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآبَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَأَنْقُوتُ﴾^(٤١) [البقرة: ٤١]، وقال: ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنِّي أَرْضِي وَسِعَةً فَإِنِّي فَأَعْبُدُونَ﴾^(٥٦) [العنكبوت: ٥٦]، وقال: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا نَتَّخِذُوا

(١) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٤٥٧.

(٢) ينظر: السابق، جزء ١ ص ٤٥٦. وهو في ديوانه بإبدال "الشیطان" بـ "الأوثان"، وصدوره: * وذًا النُّصْبِ الْمَنْصُوبِ لَا تَنْسَكُنَّهُ *، ينظر: ديوان الأعشى، ص ٧٠.

إِلْهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ ﴿٥١﴾ [النحل: ٥١]. ومناسبة هذه الأوامر لهذا النمط من التركيب الرفيع بمؤكداته بينة؛ إذ معاني التقوى والعبادة والرهبنة من المقاصد التي زخرت به آيات القرآن العظيم، وذلك لترسيخها في قلوب الناس أجمعين، مؤمنهم وكافرهم.



(٣٥) الإِشَارَةُ إِلَى مُقَدَّرٍ مَعْلُومٍ مَأْخُودٍ مِنَ الْفِعْلِ التَّالِيِ لِاسْمِ

الإِشَارَةُ فِي قَوْلِهِ: ﴿ كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ ﴾ وَنظَائِرُهُ:

قال ابن عاشور: "وجملة " كذلك يُوحِي إِلَيْكَ " إلى آخرها ابتدائية، وتقديمُ المجرور من قوله " كذلك " على " يُوحِي إِلَيْكَ " للاهتمام بالمُشارِ إليه والتشويق بتنبئه الأذهان إليه، وإذ لم يتقدم في الكلام ما يحتمل أن يكون مُشاراً إليه بـ " كذلك " عِلْمٌ أَنَّ المُشارَ إليه مُقدرٌ معلومٌ من الفعلِ الذي بعدَ اسمِ الإِشارة، وهو المَصدرُ المأخوذُ من الفعلِ، أي: كذلك الإِجاءُ يُوحِي إِلَيْكَ اللهُ. وهذا الاستعمالُ متبعٌ في نظائرِ هذا التركيبِ، كما تقدّم في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ في سورة البقرة. وأحسبُ أنه من مُبتكراتِ القرآن؛ إذ لم أقفُ على مثله في كلامِ العربِ قَبْلَ القرآن، وما ذكرهُ الحَفَاجي في سورة البقرة من تَنْظِيرِهِ بقول زهير:

كَذَلِكَ خِيَمُهُمْ وَلِكُلِّ قَوْمٍ إِذَا مَسَّتْهُمُ الضَّرَاءُ خِيَمٌ

لا يَصِحُّ؛ لأنَّ بيتَ زهيرٍ مَسْبُوقٌ بما يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُشاراً إليه، وقد فاتني التنبيةُ على ذلك فيما تقدّم من الآيات، فعليك بضمِّ ما هُنا إلى ما هُنالك ^(١).

لكثرة ورود هذا التركيب في القرآن حرّر ابن عاشور القول فيه في أول موضع له عند قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وكان إذا مرَّ على نظيرٍ له علّق عليه باختصار وأحال على ذلك التحرير غالباً ^(٢)، حتى جاء موضع آية الشورى ليضيف هذه الإضافة، التي تعد تنويراً جديداً لم يُسبق إليه - على حدِّ بحثي -، وسيقف البحث مع رؤيته الكاملة تجاه هذه التركيب، لتتكشف صورة الابتكار أكثر،

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٥ ص ٢٧.

(٢) ينظر مثلاً: السابق، جزء ٢ ص ٩٩ و ١٨٦ و ٢٠٦، وجزء ٧ ص ٢٠ و ٤٣٣، وجزء ٨ ص ٤٦، وجزء ٩ ص ١٥٠، وجزء ١١ ص ١١٢.

وتتجلى أبعاد هذه الطريقة من النظم.

"كذلك" مركبٌ من كاف التشبيه واسم الإشارة، ومجيئها في الصدارة يستلزم تعيين مشارٍ إليه يكون مشبه به للمشبه "ذلك"، والتحقيق عند ابن عاشور "أن أصل "كذلك" أن يدل على تشبيه شيء بشيء" (١) على أصل الكاف في دلالتها على إلحاق شيء بشيء في أمر مشترك بينهما، فيكون اسم الإشارة مشبهًا، والمشبه به إما ظاهرٌ مُشارٍ إليه أو كالظاهر ادعاءً، فقد يكون المشبه به "المشار إليه" المذكوراً مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَخَذُ رَبِّي إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَلِمَةٌ﴾ [هود: ١٠٢]، إشارةً إلى قوله: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ الآية [هود: ١٠١]، وكقول النابغة:

فَأَلْفَيْتُ الْأَمَانَةَ لَمْ تُخْنِهَا كَذَلِكَ كَانَ نُوحٌ لَا يُخُونُ

وقد يكون المشبه به "المشار إليه" مفهوماً من السياق، فيحتمل اعتبار التشبيه، ويحتمل اعتبار المفعولية المطلقة، كقول أبي تمام:

كَذَا فليجَلَّ الخَطْبُ وَلِيَقْدَحِ الأمرُ فليس لعين لم يفض دمعها عُذْرُ

فيتحصل من هذا أن المشار إليه قد يكون جلياً ظاهراً من السياق، بحيث يصح حمل التشبيه عليه، وذلك حينما يتوجه معنى الإشارة إلى ما يناسبه صراحةً، كالإشارة في آية هود الممثل بها، فإنَّ "الإشارة إلى المذكور من استئصال تلك القرى، وهو ما يدل عليه قوله: "أخذ ربك"، والتقدير: وكذلك الأخذ الذي أخذنا به تلك القرى أخذ ربك إذا أخذ القرى، والتشبيه في الكمية والكيفية" (٢).

وقد يكون المشار إليه غير صريح، ولكنه مفهومٌ يُتصَدَّقُ من السياق المقامي كما في

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢ ص ١٦.

(٢) السابق، جزء ١ ص ١٦.

(٣) السابق، جزء ١٢ ص ١٦٠. يلاحظ اختلاف مرجع الإشارة فيما قاله ابن عاشور أولاً وما قاله ثانياً.

بيت أبي تمام، فإن البيت صدر القصيدة، والمشار إليه مصيبة موت محمد الطوسي، أو من السياق المقالي كالإشارة في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، فالإشارة فيها " إلى شيء مفهوم مما قبله بتضمنه قوله: ﴿رَبِّمَا بُرْهَنَ رَبِّيَّ﴾، وهو رأي البرهان، أي: أريناه كذلك الرأي لنصرف عنه السوء" (١).

وقد تجيء الإشارة محتملة للأمرين، فيذكرهما ابن عاشور، ويستظهر أحدهما على الآخر كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسُقِنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَبِيَّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩]، فالإشارة فيها " إلى المذكور من قوله: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ﴾، والأظهر أن تكون الإشارة إلى مجموع الحالة المصورة، أي: مثل ذلك الصنع المحكم المتقن نصنع صنعا يكون به النشور" (٢). ومال ابن عاشور إلى الثاني؛ لأن النظر إلى المجموع في التشبيه التمثيلي يعتبر كل عنصر من الصورة جزءاً أساسياً لا يقوم الشبه إلا به، وهو أبلغ من عد تلك العناصر: "إرسال الرياح - إثارة السحاب - سقاية البلد الميت" ممهدة أو تابعة لـ "أحيينا"، غير مندرجة في التشبيه بالأصالة.

وكلا الأمرين - الإشارة إلى مذكور والإشارة إلى مفهوم - قد مثل لهما الطاهر بشاهد من كلام العرب، وهذا يعني مجيئها على الأصل في الإشارة إلى متقدم، وبالتالي تصبح كل إشارة من هذا القبيل موافقة لسنن العرب وعاداتهم.

على أن ابن عاشور يذكر قسماً ثالثاً استقاه من كلام شراح الكشاف في آية البقرة (٣)، وهو إذ لم يتقدم الإشارة ما يحتمل أن يكون مشاراً إليه، فحينئذ يكون المشار إليه متأخراً مأخوذاً من الفعل التالي لاسم الإشارة، و"يكون مراداً منه التنويه بالخبر، فيجعل كأنه مما يروم المتكلم تشبيهه ثم لا يجد إلا أن يشبهه بنفسه، وفي هذا قطع للنظر

(١) السابق، جزء ١٢ ص ٢٥٤.

(٢) السابق، جزء ٢٢ ص ٢٦٨.

(٣) ينظر: السابق، جزء ٢ ص ١٥ وما بعدها.

عن التشبيه في الواقع" (١). فلا تكون الكافُ حينئذٍ زائدة ولا هي للتشبيه، ولكنها قريبة من الزائدة، كما يقرر ابن عاشور (٢).

وقد استشهد ابن عاشور على هذا القسم بشاهدين من كلام العرب، الأول: بيت نسبه لأحد شعراء فزارة نقلاً عن الحماسة (٣):

كَذَاكَ أُدِّبْتُ حَتَّى صَارَ مِنْ خُلُقِي أَنِّي رَأَيْتُ مَلَكَ الشَّيْمَةِ الْأَدَبَا

والثاني: قول زهير:

كَذَلِكَ خَيْمُهُمْ وَلِكُلِّ قَوْمٍ إِذَا مَسَّتْهُمْ الضَّرَاءُ خَيْمٌ

ثم عاد ليستبعد نظير الخفاجي آية البقرة بقول زهير في النص الرئيس عند موضع آية الشورى (٤)؛ لأنه وجد في قول زهير ما يحتمل الإشارة إليه، بيد أنه ترك تبين عود الإشارة للباحث، والبيت آخر قصيدة كانت في مدح هَرَمِ بن سنان، وسُبق بأبيات تحكي ما كان يفعله هَرَمٌ وأبوه مع قومه إبان نزول القحط والمجاعة والفقر بهم، والمعنى: مثل ذلك الخُلُقِ والطبيعة طبيعة قوم هَرَمٍ وخُلُقهم التي عودهم هَرَمٍ وأبوه عليها حينما تشتد عليه السنة، فيعطيهم من ماله ويحمل عنهم (٥).

(١) السابق، جزء ٢ ص ١٧.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٢ ص ١٦.

(٣) كذلك النسبة في حماسة أبي تمام، وهو ثاني بيتين رواهما في (باب الأدب)، قبله:

أَكْنِيهِ حِينَ أَنْادِيهِ لِأَكْرَمِهِ وَلَا أَلْقُبُهُ وَالسَّوَاءَ اللَّقْبَا

ينظر: ديوان الحماسة برواية أبي منصور موهوب الجواليقي، شرحه وعلق عليه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، ص ٢١٠. ومع أن عود الإشارة للمفهوم من هذا البيت بيّنة فإن الشاعر مجهول الاسم والزمن، فربما دلّ ما في البيت من معنى على أنه إسلامي، فلم تكن تعرف كلمة "الأدب" بهذا المفهوم عند الجاهليين، ولعل إعراض ابن عاشور عنه كان لهذا السبب، في مقابل توجيهه للإشارة في بيت زهير.

(٤) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي، جزء ٢ ص ٤١١ - ٤١٢.

(٥) معاد الإشارة يتضح بدايةً من قوله:

وإذا كان تحديده الإشارة مكفولاً للسياق فإن من شأن الأنظار أن تختلف بحسب ما يحملها من قرائن ودلالات، وما يتصف به من وضوح أو خفاء، حتى إن الظاهر ليذكر احتمالين ولا يرجح بينهما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [يوسف: ٢١]، فهو يجريه على أن الإشارة قد تكون للتمكين المستفاد من "مكننا" "تنوياً بأن ذلك التمكين بلغ غاية ما يطلب من نوعه، بحيث لو أريد تشبيهه بتمكين أتم منه لما كان إلا أن يشبهه بنفسه" (١). وقد يحتمل اللفظ إجراء الإشارة على حاصل ما تقدمها، وهو ما يفيد عثور السيارة عليه من أنه إنجاء له عجيب الحصول بمصادفة عدم الإسراع بانتشاله له من الجب، أي: مكننا ليوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ تمكيناً من صنعنا، مثل ذلك الإنجاء الذي نجيناه" (٢).

ومن هنا فتصنيف هذا الأسلوب ونظائره ضمن واحد من الأقسام الثلاثة يتأسس على مراعاة علائق المعاني داخل نسيج السياق، وليس الأصل في تقدم المشار إليه بمرجح يحتكم إليه في ترجيح الوجوه التي يحتملها السياق على سواء؛ ولذا اهتم ابن عاشور بتبيين المعنى على كلا الوجهين، والكشف عن المبالغة في الوجه الأول، وخطب المعنى المفهوم الرابط للإشارة بما سبقها في الوجه الثاني، ولم يجعل أصل الإشارة إلى متقدم

وَمِنْ عَادَاتِهِ الْخُلُقُ الْكَرِيمُ	وَعَوَّدَ قَوْمَهُ هَرَمٌ عَلَيْهِ	=
إِذَا أَرَزَمَتْ بِهِمْ سَنَةٌ أَرْوَمُ	كَأَنَّهَا كَانَتْ عَوَّدَهُمْ أَبْوَهُ	
غَدَاةَ الرَّيْحِ إِذْ أَرَزَمَتْ أَرْوَمُ	أَهَانَ لَهَا الطَّعَامَ فَأَنْقَدَتْهُ	
تُهُمُّ النَّاسِ أَوْ أَمْرٌ عَظِيمٌ	عَظِيمَةٌ مَغْرَمٌ أَنْ يَحْمَلُوهَا	
إِذَا ذُكِرَ الْعِظَامُ لَمْ يَلِيْمُوا	لِيَنْجُوا مِنْ مَلَامَتِهَا وَكَانُوا	
	كَذَلِكَ خِيَمُهُمْ.....(البيت)	

ينظر: ديوانه بشرح ثعلب، ص ١٦١-١٦٢.

(١) التحرير التنوير، جزء ١٢ ص ٢٤٦.

(٢) السابق، جزء ١٢ ص ٢٤٧. ينظر كذلك الاحتمالين عند قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ

تُسَلِّمُونَ﴾ (النحل: ٨١): جزء ١٤ ص ٢٤١.

معياراً يستبعد به الوجه الذي وسمه بالمبتكر - فيما بعد - .

وإذا كان الأصل في الإشارة أن يتقدمها مشارٌ إليه، وكان السياق هو المحدد في اندراج الأسلوب ضمن أي قسم من الأقسام الثلاثة، فإن آية الشورى: ﴿كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الشورى: ٣] قد تفردت من بين نظائرها بقصر السياق القبلي، مع ما يحمله من دلالات خفية - الله أعلم بمرادها - تكمن في بواطن حروف مقطعة، حيث سبقت الآية بقوله تعالى: ﴿حَمَّ ۙ عَسَقَ ۙ﴾ [الشورى: ١-٢]، والمعنى حينئذٍ: "مثل هذا الوحي يُوحى الله إليك، فالمشار إليه: الإيحاء المأخوذ من فعل "يوحى" (١). وموقع الإشارة في سياق هذه صفته هو الذي حدا بابن عاشور للقطع بتأخر المشار إليه، واحتمال ابتكار القرآن له.

ونختم باستخلاص ما يميّز هذا الأسلوب عن قسيمه - الإشارة إلى متقدم المذكور والإشارة إلى متقدم مفهوم -، مع إيماننا بأن لكل سياقه الذي يلائمه:

١- في تقديم "كذلك" على الفعل اهتمام بالمشار إليه، وتشويق لمعرفة بتنبه الأذهان إليه؛ لأن من شأن النفوس أن تترقبه بعد وقوع دليله "الكاف"، وكأن الغرض في مخالفة أصل الإشارة هو تحريك الأذهان، وإشباع النفوس.

٢- المبالغة في التشبيه، حيث لا شيء يستحق مرتبة المشبه به إلا المشبه نفسه، وهنا يتحد الطرفان، ويرتفعان في الصفة حتى لا يستطيع أحدهما أن يقرب لك المشبه أو يبينه دون أن يشبهه بنفسه، قال ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ﴾ [النور: ٥٨]: "أي: مثل ذلك البيان الذي طرق أسماعكم يبين الله لكم الآيات، فبيانه بالغ الغاية في الكمال حتى لو أريد تشبيهه لما شُبّه إلا بنفسه" (١). ومثلما يتسم بالمبالغة في الكمال في هذا الموضع فهو قد يتسم -أيضاً- بالمبالغة في الوضوح في موضع آخر، بحيث بلغ مبلغاً في التعريف لا يبيّن بأكثر من هذا، قال ابن عاشور: "والتشبيه في قوله تعالى:

(١) السابق، جزء ٢٥ ص ٢٦.

(٢) السابق، جزء ١٨ ص ٢٩٥.

﴿وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ [طه:٩٦] تشبيه الشيء بنفسه كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣]، أي: كذلك التسويل سولت لي نفسي، أي: تسويلاً لا يقبل التعريف بأكثر من هذا" (١).



المبحث الثالث

في التصوير البياني



(٣٦) وضوح الأمثال وإبداع تركيبها:

قال ابن عاشور: "أما القرآن فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: ١٨]، وقوله: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: ٣١]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿فَمَا لَهُ مِنْ نَورٍ﴾ [النور: ٣٩-٤٠]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبْسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِيَبْلُغُهُ﴾ [الرعد: ١٤]" (١).

الأمثال باب واسع في بيان القرآن، ولا أدل على ذلك من كثرة استعماله وتعدد إطلاقاته، وعظيم معانيه وأغراضه، وسمو بلاغته وبديع ألفاظه، وربما تهباً للظاهر ابن عاشور أن يتعمق فيها ما لم يتهباً لأحد قبله من المفسرين، حتى لتعد تحريراته وإضافاته في مجالها أرضاً خصباً للبحث والمدارسة (٢)، وهنا سنقف مع نص المبتكر، غير متجاوزين إلى تحليلاته الواسعة في أثناء تفسيره إلا ما يكشف لنا شيئاً من النص الرئيس.

جاء هذا النص عقب حديث ابن عاشور عن الأمثال عند العرب، قال: "وكذلك التمثيل فقد كان في أدب العرب الأمثال، وهي: حكاية أحوال مرموز لها بتلك الجمل البليغة التي قيلت فيها، أو قيلت لها المسماة بالأمثال، فكانت تلك الجمل مشيرة إلى تلك الأحوال، إلا أنها لما تداولتها الألسن في الاستعمال، وطال عليها الأمد نُسيبت الأحوال التي وردت فيها، ولم يبق للأذهان عند النطق بها إلا الشعور بمغازيها التي تقال لأجلها" (٣).

(١) السابق، جزء ١ ص ١٢١.

(٢) اضطلع الدكتور شعيب الغزالي بدراسة جزء منها في رسالته للدكتوراة: "مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير". جامعة أم القرى، ١٤٢٥ هـ.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ١٢١.

ومناسبة ترتب النص الرئيس على هذا النص تكشف عن سمتين في المنهج:
الأولى: يفاد من هذا التقابل بين الأمثال عند العرب والأمثال في القرآن إيماناً
بقيمة الموازنة عند البحث عن التميز القرآني.

الثانية: التقدم بالحديث عن واقع الأمثال عند العرب يُلمحُ إلى بداعة هذا النوع
عندهم، وتبوءه المكان السامق بين أصناف كلامهم، بما يحكيه من خلاصة تجاربهم
ومحصول خبرتهم،
وبما يميزه من وجازة عبارته وسمو بلاغته.

ولذا وقعت عبارة ابن عاشور موقعها بما أوتيت من اختصار، فكادت تلم
بصفات التميز بالرغم من إجمالها: "أَمَّا الْقُرْآنُ فَقَدْ أَوْضَحَ الْأَمْثَالَ وَأَبْدَعَ تَرْكِيبَهَا".
وقبل استنطاق هذه العبارة لا بدَّ من تحديد معنى المثل المراد هنا، أخصَّص هو أم
عامٌّ؟ أهو الذي سماه القرآن مثلاً أم هو المصطلح عليه عند البلاغيين؟

أصل المثل في اللغة هو: النظير والمثابه^(١)، وأطلق في كلام العرب وفي بيان القرآن
بأكثر من معنى^(٢)، "وقد اختص لفظ "المثل" بإطلاقه على الحال الغريبة الشأن؛

(١) ينظر: لسان العرب، مادة (مثل).

(٢) دلالة المثل في القرآن دلالة ثرية اتسع لها السياق لتشمل معاني عدة، وقد تتبع الدكتور شعيب الغزالي
المعاني التي جاء عليها لفظ المثل في القرآن عند ابن عاشور فحسب فبلغت ثلاثة عشر معنى: النظير
والشبيه - الحالة العجيبة أو الغريبة - تمثيل الحالة - الحال التي تمثل صاحبها - الحال العجيبة في الحسن
والقبح - الشأن الأتم - الصفة العجيبة - الحديث العجيب الشأن - الممثل به والمشبه به - القصة -
العبرة - التشبيه والتمثيل - المماثل. ينظر: مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، ص ٢٠٤
وما بعدها. هذا وإن كانت هذه المعاني متداخلة إلى درجة التماثل في بعضها إلا أن السياق القرآني أعطى
الكلمة مزيداً من السخاء، بحيث يظن - ابتداءً - أن ذلك السخاء من مواضع الكلمة، وغالب المعاني
السابقة من هذا القبيل، ولا يكاد يفرد منها إلا معاني الشبيه والصفة والحالة العجيبة أو الغريبة والقصة
والعبرة، وهي في النهاية منسلة من معنى الشبه.

لأنها بحيث تمثل للناس وتوضح وتشبه" (١)، ثم بنى علماء البلاغة اصطلاحاتهم على هذا المعنى، فأطلقوه على التشبيه المركب المعروف بالتشبيه التمثيلي، وعلى استعمال المركب الدال على هيئة منتزعة من متعدد في غير ما وضع له مجموعه بعلاقة المشابهة المعروف بالاستعارة التمثيلية (٢).

وبهذا يصبح لكلمة " المثل " ثلاثُ إطلاقات:

١- إطلاقه على الحالة الغريبة، أو الصفة العجيبة، وهذه تكون بالتشبيه كما قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧]، وتكون من غيره كما في قوله: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: ٣٥].

٢- إطلاقه على خصوص التشبيه التمثيلي، وهو ما كان مركباً ووجه الشبه فيه منتزَعٌ من متعدد (٣).

٣- إطلاقه على خصوص الاستعارة التمثيلية (٤).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٣٠٣.

(٢) ينظر: السابق، جزء ١ ص ٣٠٤.

(٣) فيه اختلافٌ مشهورٌ بين أئمة البلاغة، ووافق ابن عاشور ما ذهب إليه الخطيب القزويني من اشتراط التركيب في وجه التشبيه حتى يكون تمثيلاً، وقد انتهى الدكتور شعيب الغزالي إلى هذا بعدما نقل عدة نصوص من تفسيره تدلل على اختياره هذا. ينظر: مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، ص ٢٩٠. ولا يشترط الظاهر التركيب في الطرفين، قال في " موجز البلاغة ": " واعلم أن وجه الشبه إذا كان منتزَعاً من أمرين فأكثر سمي ذلك التشبيه تشبيه التمثيل سواء كان طرفاه مركبين، كقول بشار:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهادي كواكبه

أم كان أحدهما أو كلاهما مفرداً، كقول النابغة:

لكلفتني ذنب امرئ وتركته كذي العري كوى غيره وهو راتع".

موجز البلاغة، ص ٢٤.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٣٠٤.

هذا مجمل ما يراه ابن عاشور في إطلاقات "المثل"، والآن أصبح من السهل أن نعود بالنص الرئيس إلى مطلق الأمثال في القرآن؛ لأنَّ الطاهر أطلق "الأمثال" مع ملاحظة انحصار أمثله في التشبيه التمثيلي، وأن نعود بكلامه عن أمثال العرب إلى الأمثال السائرة التي هي من قبيل الاستعارة المكنية .

ويحق أن نساءل عن هذه المفارقة بين كلامه ابتداءً وأمثله انتهاءً، والتأمل يقودنا إلى أن شهرة المثل السائر عند العرب، وإيمانهم بعلو بلاغته، وانتشاره فيما بينهم مع ما له خصائص الاختصار وإصابة المعنى وحسن السبك - في غالب أمره -، وقابليته للتمثيل في أحوال كثيرة، كل ذلك أدى إلى ذيوع لفظ "المثل" بهذا المراد، وإذا أطلق كان هو المقصود؛ فلذا جرى ابن عاشور على المشهور أولاً، وعرفَّ "الأمثال" بهذا، وفوق هذا فإن ابن عاشور خرج من الابتكار القصصي إلى ابتكار الأمثال بقوله: "وكذلك..." فحسَّ الخلوص إلى ما بني أصلاً على قصة، ثم لما انتقل إلى أمثال القرآن أطلق القول، إشارةً إلى التميز الشامل لأصناف الأمثال جميعاً، واستأثر التشبيه التمثيلي بأمثله لوضوح تميزه بما بلغه من براعة في التصوير، ودقة في التعبير، مع ما له من صفة التفصيل الذي يبعده عن معهود العرب في كلامها قبل القرآن، فنال بذلك صفتي التميز والسبق.

والذي أراه أنَّه كلما زاد التفصيل في التشبيه التمثيلي في القرآن كان قرينةً داخلية على عدم وجود نظير له في كلام العرب من حيث معناه العام، ذاك أنَّ التفصيل تتفاضل فيه القدر وتتسابق إليه الملكات، وهو أساس يقوم عليه جودة التشبيه، "لأن هذه التشبيهات التي تعتمد النظرة الإجمالية لا عناء فيها، ولا مراجعة" (١)، وحيثما برع الشاعر في ابتكار صورة مفصلة الأجزاء متماسكة الأطراف كان ذلك أدعى في الابتكار والإبداع.

ولا يمكن أن نتصور سبق العرب إلى مثل هذه التشبيهات القرآنية التمثيلية، بخلاف ما إذا كان التشبيه مفرداً أو قليل التفصيل فلا يبعد أن تجد ما يوافق التشبيه

(١) التصوير البياني، د. محمد أبو موسى، ص ١٥٢.

القرآني في معناه العام، كأن تجد من يشبه السفن في البحر بالأعلام "الجبال" قبل نزول الآية: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَمِ﴾ [الرحمن: ٢٤]، وهذا لا يحط بالتشبيه القرآني المفرد وما شابهه أو ينال من قدره.

ولأنَّ التمييز في الأمثال القرآنية لا يمكن إحاطته بالعباراة اكتفى ابن عاشور بصفتين، أسند الأولى إلى الأمثال: "أوضح الأمثال"، وأسند الإبداع إلى تركيبها في الثانية، وهما صفتان تستوعبان اللفظ والمعنى والنظم.

أما "الإيضاح" فمن المعلوم في شريعة البيان أن أهم وسيلة لتبيين المعاني وإيضاحها التشبيه أو ضرب المثل بقصة أو حالة عجيبة، فبمقدار ما تحقق هذه الوسائل من إيضاح وتبيين تُنال البلاغة وينكشف الغرض، لأنَّ أنس النفوس كما يقول عبدالقاهر "موقوفٌ على أن تخرجها من خفيٍّ إلى جليٍّ، وتأتيها بصريح بعد مكنيٍّ، وأن تردّها في الشيء تُعلّمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنها أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم"^(١). وفي نفس الشأن يقول الزمخشري: "ولضرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأنٌ ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كالشاهد، وفيه تبيكيت للخصم الألد، وقمع لسورة الجمح الأبي"^(٢).

وتكاد الأنظار تُجمعُ على أنَّ الغرض الأسمى من الأمثال عموماً، والتمثيل خصوصاً هو الإيضاح والبيان، ومردهما إلى المعنى أولاً. ولنتقارن عبارات عبدالقاهر: من خفي إلى جلي - بصريح بعد مكني - بشأنها أعلم... مع عبارات الزمخشري: إبراز خبيات المعاني - رفع الأستار، بعباراة الطاهر: "أوضح الأمثال"، اختلفت العبارات والمعنى واحد.

ومن أجل هذا ترى الطاهر يفسر الغرابة في كلام الزمخشري عن الأمثال بالعزة

(١) أسرار البلاغة، ص ١٢١.

(٢) الكشف، جزء ١ ص ٧٩.

والبلاغة والخصوصية والطرافة الباعثة على الإعجاب، لا الغموض والإلغاز، فالعرب " لا يكادون يضربون مثلاً، ولا يرونه أهلاً للتسيير، وجديراً بالتداول إلا قولاً فيه بلاغة وخصوصية في فصاحة لفظ وإيجازه، ووفرة معنى" (١).

والقرآن راعى هذا الغرض وارتفع بهذه السمة، وأثنى على أمثاله المضروبة ببعده المنزلة: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (٤٣) [العنكبوت: ٤٣]. جاءت هذه الآية بعد تمثيل اتخاذ المشركين أولياءهم سنداً لهم في شدائدهم باتخاذ العنكبوت بيتاً هشاً يقيها مما تحشى منه، وقوله: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ " لا ينصرف إلى الغموض والإبهام، وإنما هو إشارة إلى ما جاءت عليه من دقة وعمق وثناء، وهذا شأن كل أدب رفيع عالٍ لا يقف على أكثر ما فيه إلا العالم به" (٢). وقال بعدما ضرب مثلين للحق والباطل: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (١٧) [الرعد: ١٧]. وهذه إشارة واضحة من القرآن نفسه إلى الغرض من الأمثال، وأنها تجيء لكشف خبيات المعاني، وتقريب قصيه، وبيان إمكانها، وإبرازها إزاء من ابتغى الحقيقة ورجا النجاة؛ ولهذا تميّزت مواقع الأمثال في القرآن بمعالجة القضايا الكبرى كالتوحيد والبعث والجزاء، وأمثلة ابن عاشور في النص الرئيس شاهدةً بهذا.

ومن صفات وضوح الأمثال القرآنية أنها لا تفتقر إلى قرينة خارجية عن النص، لا ينكشف لفظاً أو معنى منه إلا بها، كأن يحمل المثل رمزاً لقصة، أو يكون بجملته مثلاً مضروباً ذائعاً بين الناس لحادثة وقعت فيستعمله القرآن بألفاظه، كما نستعمل اليوم: "الصيف ضيعت اللبن"، فلا يدري بعضنا ما علاقة الصيف باللبن؟ وما حقيقة إضاعة اللبن؟ ولم جاء الخطاب لمؤنث؟ فليس في القرآن شيء من هذا، وهذه مناسبة ابتداء ابن عاشور بـ "أوضح الأمثال"؛ لأنه تحدث - قبل - عما يسمى الأمثال السائرة، التي

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٣٠٣.

(٢) الأمثال في القرآن الكريم، د. محمد جابر فياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر: الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ٣٨٤.

نسيت أحوالها التي قيلت فيها، ولم يبق إلا الشعور بمغازيها.

والذي جاء في القرآن مما وافق مثلاً سائراً عند العرب - على سبيل الاحتمال - لا يفتقر أيضاً إلى قرينة خارجية في فهم معناه؛ لأن من صفات المثل القرآني - أينما كان نوعه - الوضوح والبيان، بل إن القرآن أنشأ بفضل صياغته المعجزة جملة من العبارات التي جرت مجرى المثل فيما بعد، وليس لها موردٌ قبلي، وقد أشار ابن عاشور إلى أنها فاقت أمثال العرب، ومثّل بنحو: "كل يعمل على شاكلته" و"طاعة معروفة" و"ادفع بالتي هي أحسن"، وسبق الحديث عنها في ابتكار الإيجاز. وأثناء التفسير احتمل ابتكار القرآن لعددٍ منها، ونصّ على أنها مما جرى مجرى المثل كـ "ليس لك من الأمر شيء" و"إنها كلمة هو قائلها" و"أين تذهبون" و"فأسأل به خبيراً"، والحديث عنها قريبٌ.

وغيرُ خفيٍّ ما تتسم به التشبيهات التمثيلية من إيضاح وبيان وتقريب وتصوير للمعاني على أكمل الوجوه، ولعل اتفاق أمثلة ابن عاشور وغيرها في إخراج المعقول في صورة المحسوس يعد أبرز سمات الوضوح فيها؛ فهو الذي يكسبها قوة وجلاء وتمكيناً في النفس؛ "لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركز فيها من جهة الطبع وعلى حدّ الضرورة، يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام"^(١).

ولهذا كلّه لم يحفظ عن الصحابة - رضوان الله عليهم - أنهم سألوا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن شيء من أمثال القرآن الكريم.

وأما إبداع تركيب الأمثال فهو نظراً إلى جهة الاستحكام في صياغتها، ولا ينفصل تماماً عما ذُكر في الميزة الأولى، بل إن "وضوح الأمثال" نتيجة من نتائج حسن نسجها، وحسن إيتاء المعنى من الجهة الأكمل في تأديته، وفي هذا تختبر القُدر؛ إذ قد يقع الشاعر على تمثيل لم يسبق إليه، وهو ملائمٌ لما يقصده، غير أن تشعب الصورة وعدم اكتمالها في ذهنه بالشكل الصحيح قد يوقعه في اضطرابٍ حين تركيبها، خاصة إذا اتسعت صورة

المشبه به وامتدت أجزاءؤها.

والأمثال - ومنها التشبيه التمثيلي - جزءٌ في القرآن من الصياغة البديعة، التي أُرجع إليها الإعجاز، ولو ولجنا إلى التفصيل والتمثيل لخصائص تراكيب الأمثال القرآنية عند ابن عاشور فحسب لامتدَّ بنا القول.

وبعدُ فالناظر إلى جملة المبتكرات عند ابن عاشور سيجد استحواذ الأمثال على النصيب الأوفر من بين سائر الأبواب، حيث أشار إليها مرتين في عنونته في المقدمة، وكان حاصل أمثلتها سبعة أمثال، وأثناء التفسير نصَّ على احتمال ابتكار ثمانية منها.

إذا قارنا هذا كله بإشارة ابن رشيق لكثرة التشبيهات القرآنية العقم^(١)، وإشارة ابن أبي الأصعب في التمثيل المخترع: "ولو تُتبع ذلك في الكتاب الكريم لوجد لهذا الموضوع أمثالٌ شتى"^(٢)، وما ذكره ابن النقيب: "وكذلك جميع أمثال القرآن ليس لها أمثال"^(٣)، سنصل إلى نتيجة مفادها: أن الأمثال القرآنية - بكافة أنواعها - تندرج تحت ابتكار التميز؛ وما تشابه منها مع شيء من أمثال العرب فلا يرقى لأن يتفق معه من كل وجه، وإلى هذا يتوجه تعميم ابن القيم وتعميم ابن عاشور في النص الرئيس، وما انفرد منها بجملة معناه صحَّ أن يطلق عليه الابتكار بنوعيه: السبق والتميز، مع تصوري أن غالب - إن لم يكن جلُّ - التشبيهات التمثيلية من هذا النوع الأخير.

وربما تفردت الأمثال العربية التي جرت مجرى المثل من بين أنواع الأمثال بصفة الانتشار والذيع، وعدم نسبتها - في الأعم الأغلب - إلى قائلٍ معين، مما صعَّب من تحديد زمن ولادتها، خاصة تلك التي لم تُبنَ على قصة أو لم تنسل من بيت شعري؛ ولذا نحن عاجزون عن القول بالابتكار من عدمه في الأمثال القرآنية التي شابهت أمثالا عند العرب، من مثل المثل القرآني: "ولكم في القصاص حياة" مع المثل العربي "القتل أنفى

(١) ينظر: العمدة، ص ٢٤٧.

(٢) تحرير التحبير، ص ٤٧١.

(٣) مقدمة ابن النقيب، ص ٣٢٥.

للقتل"، ومن مثل ما نقله السيوطي عن الماوردي: "سمعت أبا إسحاق إبراهيم بن مضارب بن إبراهيم يقول: سمعت أبي يقول: سألت الحسين بن الفضل فقلت: إنك تخرج أمثال العرب والعجم من القرآن؛ فهل تجد في كتاب الله: خير الأمور أوساطها؟ قال: نعم، في أربعة مواضع: قوله تعالى: ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا يَكْرُ عَوَانٌ بَيْنَكَ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]... قلت: فهل تجد في كتاب الله: من جهل شيئاً عاداه؟ قال: نعم، في موضعين: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾ [يونس: ٣٩]، ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَمَسِيحُونَهُ هَذَا أَفْكَ قَدِيمٌ﴾ [الأحاف: ١١]. قلت: فهل تجد في كتاب الله: احذر شرّاً من أحسنت إليه؟ قال: نعم: ﴿وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [التوبة: ٧٤].... " (١).

وبهذه الطريقة يمكن أن نعدّ كثيراً من التراكيب القرآنية أمثالاً، وأن نتلمس لها ما يشابهها ويلتقي معها من أمثال العرب، أو العكس كما فعل الحسين بن الفضل.

على أن القرآن لم يطلق لفظ المثل على هذه الآيات أو أجزاءها، وبالتالي لا تقاس هي ولا غيرها بما صرح القرآن بمثلته.

وهنا يجب أن نختم بما هو مقررٌ معلومٌ، وهو أن أمثال القرآن كافة أمثالٌ إلهيةٌ، فالله نسبها إلى نفسه في قوله: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: ٥٨]، وقوله: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٥]، وهي - كغيرها - من كلام الله نظماً ومعنىً.

(٣٧) التشبيه : ﴿ كَانَهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ ۝٥٠ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ۝٥١ ﴾ :

قال ابن عاشور: "و"قَسْوَرَةٌ" قيل: هو اسمُ جمعِ قَسُورٍ، وهو الرّامي، أو هو جمعٌ على خلاف القياس؛ إذ ليس قياسُ فَعَلَلٍ أَنْ يُجْمَعَ على فَعَلَلَةٍ، وهذا تأويلُ جمهورِ المفسرين عن ابن عباس وعكرمة ومجاهد وغيرهما، فيكون التشبيهُ جارياً على مراعاة الحالة المشهورة في كلام العرب. وقيل: القَسْوَرَةُ مُفْرَدٌ، وهو الأَسَدُ، وهذا مروى عن أبي هريرة وزيد بن أسلم، وقال ابن عباس: إنه الأَسَدُ بالحبشية، فيكون اختلافُ قول ابن عباس اختلافاً لفظياً، وعنه: أنه أنكر أن يكون قَسُورُ اسمِ الأَسَدِ، فلعله أراد أنه ليس في أصل العربية. وقد عدّه ابنُ السُّبكي في الألفاظ الواردة في القرآن بغير العرب في أبيات ذكر فيها ذلك، قال ابن سيده: القسور الأسد والقسورة كذلك، أنشأه كما قالوا: أسامة، وعلى هذا فهو تشبيهٌ مُبتَكِرٌ لحالة إعراضٍ مخلوطٍ برعبٍ مما تضمنته قوارعُ القرآن، فاجتمع في هذه الجملة تمثيلان. وإيثارُ لفظ "قسورة" هنا لصلاحيته للتشبيهين مع الرعاية على الفاصلة" (١).

بنى ابن عاشور حكمه بالابتكار على دخول الأسد جزءاً في الصورة من عدمه؛ فإذا كان المراد بالقسورة الأسد فهو تشبيه مبتكر لم تعرفه العرب، وإذا كان المراد الرامي أو الصائد جرى على المشهور من تشبيهات العرب، وقد أشار ابن عاشور - قبل هذا النص - إلى كثرة تشبيه العرب النفرة وسرعة السير والهرب من شيء مفزع بالوحش من حمر أو بقر وحش، وإلى وجوده في معلقة طرفة ومعلقة الحارث، وأراجيز الحجاج ورؤية ابنه وفي شعر ذي الرمة، واكتفى بشاهدٍ للبيد يصف سرعة راحلته بوحشية لحقها الصياد (٢):

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٩ ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٢٩ ص ٣٢٩. وهو لم يذكر الثاني وبه يكمل المعنى، ففي رواية "فَعَدْتُ" بدلاً من

"فَعَدْتُ" ينظر: ديوان لبيد بن أبي ربيعة، ص ١١٢.

فَتَوَجَّسَتْ رِزَّ الْأَنِيسِ فَرَاعَهَا عَنْ ظَهْرِ غَيْبٍ وَالْأَنِيسُ سَقَامُهَا
فَعَدَّتْ كِلَا الْفَرْجَيْنِ تَحْسِبُ أَنَّهُ مَوْلَى الْمَخَافَةِ خَلْفَهَا وَأَمَامُهَا

ومن قبله قال الزمخشري: "ولا ترى مثل نفار حمير الوحش واطرداها في العدو إذا رابها رائب؛ ولذلك كان أكثر تشبيهات العرب في وصف الإبل وشدة سيرها بالحمير وعدوها إذا وردت ماء فأحست عليه بقانص" (١).

وبناء الابتكار على عنصر من عناصر الصورة يوسع ابن عاشور مناط ابتكار المعنى ليشمل كل جزء منها، فلم يكف ابن عاشور أن وقع التشبيه بالحمير النافرة من شيء رابها ليجعلها صورة معتادة مألوفة، بل أعطى آخر عناصر التشبيه "القسورة" قيمة حينما عدَّ المراد منه فارقاً وحكماً بين التشبيه المبتكر والتشبيه المعتاد، ونحن نعلم أن كل عنصر من عناصر الصورة المركبة جزء أصيل لا يمكن فصله عن المعنى، أو إهدار قيمته في تأدية الصورة البيانية، لكننا في ابتكار السبق - وبالتحديد ابتكارات الصور البيانية - رأينا أن الابتكار لا يستقيم - غالباً - بين القرآن وكلام العرب إذا نظرنا إلى دقائق الصورة ومفرداتها؛ ونحن نعلم - أيضاً - أن حصول الابتكار إنما يكون في مجمل المعنى، أو المعنى العام من التشبيه أو التمثيل أو الكناية، خاصة إذا لم يكن الفارق مؤثراً في مجمل المعنى كالفرق بين الفرار من الرامي والفرار من الأسد، كلاهما مفرغ للحمير الوحشية وصائد لها وقاتل لها.

وجاءت إشارة ابن عاشور خاطفة لا حسابان فيها ولا ظن: "فهو على هذا تشبيه مبتكر"، وكأنَّ الابتكار هنا مختلف عن نظائره، أو كأنَّ في الفرار من الأسد مزية لم يتنبه لها العربي، وربما دعت المقابلة بوجه معتاد مشهور لأن يقول بالابتكار في مقابله من غير ظنية ولا حسابان، مع عدم إغفال أن الأصل في حكمه إنما بُني على فقدان شاهد عربي سبق القرآن يُشبهه فيه بفرار الحمير الوحشية من الأسد.

ومن الواضح أن قيام الوجه المبتكر مؤسس على إثبات أن يكون المراد من

قسورة" الأسد، عربياً كان اللفظ أم حبشياً، وقد روى الطبري بسنده أن ابن عباس سئل عن القسورة، فقال: ما أعلمه بلغة أحد من العرب، هي عصابة الرجال، وفي رواية أخرى عنه قال: جمع الرجال، ألم تسمع ما قالت فلانة في الجاهلية:

يا بنت لؤيٍ خيرةٌ لخيرةٍ أحوالها في الحيِّ مثل القسورة^(١)

ولما لم يجدوا شاهداً من كلام العرب يدل على أن "قسورة" هو الأسد قالوا بأنه: معرب عن الحبشة، وجاء عن عكرمة ما ينفي أن يكون "قسورة" اسماً للأسد بالحبشية، فقد روى الطبري بسنده أن عكرمة قال: القسورة: الرماة، فقال رجل لعكرمة: هو الأسد بلسان الحبشة، فقال عكرمة: اسم الأسد بلسان الحبشة عنيسة^(٢). وفي ذكر بعضهم اشتقاقه من "القسر" تأكيداً على عربيته^(٣)، ولم يجئ عن المفسرين ما يثبت أن "قسورة" بمعنى الأسد في كلام العرب سوى ما استشهد به ابن عطية، ولم يعين قائله^(٤):

مُضَمَّرٌ مَحْذَرُهُ الْأَبْطَالُ كَأَنَّهُ الْقَسُورَةُ الرَّبَّالُ

وعلى آية حال فالطاهر قابل بين القولين في "قسورة"^(٥)، ونقل من قال بهما من

(١) ينظر: تفسير الطبري، جزء ٢٤ ص ٤١.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٢٤ ص ٤٠.

(٣) يقول الدكتور محمد حسن جبل معلقاً على قول عكرمة هذا: "وهذا وجدته - أي الأسد بلسان الحبشة عنيسة - في معجم الحبشة، فبطل زعم التعريب من أساسه". المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، جزء ٤ ص ١٧٧٩، مادة (قسر). ويبقى احتمال تعدد أسماء الأسد في لغتهم كتعدددها وكثرتها في لغتنا، وإنما الذي يبطل تعريبه حقاً هو اشتقاقه، وهو الذي اعتمد عليه الدكتور أساساً، فيما قبل هذا النص وفيما بعده.

(٤) والقسر: الغلبة والقهر، يقال: قسرته واقتسرته، ومنه القسورة. ينظر: المفردات، مادة (قسر).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز، جزء ١٥ ص ١٩٩.

جزء ١٥ ص ١٩٩. قال المحقق: ولم أقف على قائل البيت.

(٦) في "القسورة" عند المفسرين عدة تأويلات: أحدها: الرماة قاله ابن عباس أبو موسى ومجاهد وعكرمة وقتادة، ونسبه ابن كثير إلى الجمهور. الثاني: القناص روي عن ابن عباس وسعيد بن جبيرة. الثالث:

السلف، ولم يُرَجِّح أحدهما، بل رأى في إثارة " قسورة " ثراءً للمعنى، فحمل الآية على المعنيين على ميزان قانونه الذي أسسه في بداية تفسيره.

وفي هذا الحمل إشارة إلى عدم اعتداد ابن عاشور بالترجيح بين الأقوال إذا جاء أحدها على الحالة المعتادة عند العرب، وكان الثاني مبتكراً؛ ذلك لأنه يرى بيان القرآن مفتوحاً لاستقبال كل معنى دلَّ عليه السياق، ولم يخرج إلى دائرة التحريف البين للغة أو التعسفات المتكلفة، التي أخضعت معاني القرآن لآراء وعقائد مسبقة، فالظاهر - كما سبق - يرى أن أطراح قول لمجرد أنه اختلف عن آخر لم يراعِ حقيقة اتساع معاني القرآن الخارجة عن المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم، فكيف إذا كان المطرَحُ قائله من السلف الذين شهدوا التنزيل، كما في " قسورة " بمعنى الأسد.

ومع ما يحققه قانون ابن عاشور من مراعاة الجانب الإعجازي، وتوسيع الأنظار وتقليص اختلافها، فإنه يجرمنا - أحياناً - من تنويراته الكاشفة عن خصائص كل قول

= الأسد، قاله أبو هريرة وابن عباس فيما رواه يوسف بن مهرا ن. الرابع: عصب الرجال وجماعته، رواه أبو حمزة عن ابن عباس واستشهد عليه بما نسبه إلى شاعرة من الجاهلية:

يا بنت لؤي خيرة لخيرة أحوالها في الحي مثل القسورة

الخامس: أصوات الرجال، في رواية عن ابن عباس أنه قال: ركز الناس أصواتهم. السادس: أول سواد الليل، قاله عكرمة وابن الأعرابي. السابع: من رجال أقوياء، قاله زيد بن أسلم، وأستشهد عليه بقول لييد:

إذا ما هتفتنا هتفة في ندينا أنا رجال العائدون القساور

ينظر: تفسير الطبري، جزء ٢٤ ص ٣٩ وما بعدها. تفسير ابن كثير، جزء ٨ ص ٢٧٣. تفسير القرطبي: جزء ١٩ ص ٨٠-٨١، ولا يعجز المتأمل عن ملاحظة تشابه هذه الأقوال وتداخلها، فأبي فرق بين الرامي والقناص؟ وأي فرق بين عصب الرجال ورجال أقوياء وأصوات الرجال؟ كل ما في الأمر أن الاختلاف أكثره لفظي كما هو غالب اختلاف تفسيرات السلف - رحمهم الله -، ولن يبق بعد التصفية والإلحاق إلا معنى الرامي ومعنى الأسد ومعنى الرجال - إذا فرقنا بين الرماة والرجال - ومعنى أول الليل.

كما هنا، ولو اتجهت عنايته لإبراز الموازنة بين حال إعراض المشركين عن التذكرة وحال الحمر المستنفرة، ومدى الفرق بين أن يكون الفرار من الرامي وأن يكون من الأسد، وأيهما أليق حالاً بواقع المشركين، وأشد تصويراً، وأبرع تأثيراً، لو اتجه نظره إلى هذا لكشفنا لنا عن خبيثة، ثم لحمل التشبيه على أقربها لحال إعراض هؤلاء عن آيات الله وتذكرته.

قال ابن عاشور: "وُسِّبَتْ حالة إعراضهم المتخيَّلة بحالة فرار حُرْمَر نافرة مما ينفرها"^(١).

وهذا النص ورد قبل تحقيقه المراد من "قسورة"؛ ولذا أهبهم فقال: "مما ينفرها" أي: من أي شيء يفزعها، كما عند الزمخشري: "إذا رابها رائب". وهذا بيان لقيمة اختيار الحُرْمَر الوحشية، وأنها من أشد الحيوانات فزعاً وهلعاً وسرعةً إذا أحسَّت بخطر على حياتها.

أما عن اختلاف نوعية الفرار أو سرعته بين أن يكون من أسد أو يكون من قانص أو من صوت، فلا نظير بشيء من عبارات المفسرين وقفت معه.

وما أراه مصوراً هو أن اختلاف الصورتين يكمن في هيئة الفزع ومدى الفرار، فهئية الفرار من الرامي أشد فزعاً وهي فيه أسرع عدواً؛ لأنه عادةً ما يفجؤها بصوت النبل، فهي حالة أشد وأفزع مقارنةً مع ما تحدثه رؤيتهم للأسد عادةً من فزع وهلع، وأما المدة فإنها مستطالة مع الأسد، وجيزة مع الرماة سرعان ما تهدأ فيه إذا ابتعدت عن جهة صوت النبل، ولعل ما يناسب حال المشركين مع القرآن خاصة ومع تذكرة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عامة، فرار الحمر من الرامي حين يصوبها، فهي صورة تحمل في باطنها صورة إحساس هؤلاء بالخطر حينما يباشرونهم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدعوة ويقرأ عليهم القرآن، فسرعان ما يتباعدون عنه، مخافة أن يتصيد قلوبهم بسلطانه القوي، وجاء في القرآن: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْتَوْنَ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٦]، ثم في تشبيههم بالحالة المعتادة عندهم

تهجينٌ أبلغ؛ إذ هم يشاهدون صورة الحمر وهي تنفرٌ منهم مراراً، وهم يتباعدون أن يُصوروها بما يقلبُ عليهم صورة واقعهم، فيكونوا هم الحمر الفارة بعد أن كان الفرار بسببهم.

هذا ومما يعزز هذا الوجه ما سبق من شهرة إطلاق " القسوة " على الرماة، وجريان الجمهور عليه، ومن القواعد عند المفسرين أنه يُراعى حمل المعنى على الأغلب والأشهر من كلام العرب^(١)، وابن عاشور - كما يتضح مما سبق - لا يلتزم بهذا القانون. نخلص إلى أن تحرير الطاهر في هذا المبتكر ينفرد عن نظائره من مبتكرات السبق من جهتين: الأولى: اعتبار الصورة التشبيهية بكل أجزائها، فالفرق بين المعنى الابتكار والمعنى المعتاد دخول الأسد في الصورة بدلاً من الرامي أو الصائد. الثانية: حمل التشبيه على الحالتين الابتكارية والمعتادة.



(١) ينظر: قواعد التفسير (جمعاً ودراسة)، خالد السبت، دار ابن القيم ودار ابن عفان، الطبعة الثالثة ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، جزء ١ ص ٢١٣.

(٣٨) التمثيل: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ
أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ﴾:

قال ابن عاشور: " .. واستعمال القرآن لفظ المثل بعد كاف التشبيه مألوفٌ بأنه يُراد به تشبيه الحالة بالحالة، وتقدم قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ في سورة البقرة؛ فلذلك تعيّن أن التشبيه - هنا - لا يخرج عن المتعارف في التشبيه المركب، فهذا الضالّ تحمّل كلفة أتباع الدين الصالح، وصار يطأه في حين كان غير مكلفٍ بذلك في زمن الفترة، فلقي من ذلك نصباً وعناءً، فلما حان حين أتباع الحقّ ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم تحمّل مشقة العناد والإعراض عنه في وقت كان جديراً فيه بأن يستريح من عنائه لحصول طلبته، فكانت حالته شبيهة بحالة الكلب الموصوف باللهث، فهو يلهث في حالة وجود أسباب اللهث من الطرد والإرهاب والمشقة، وهي حالة الحمل عليه، وفي حالة الخلو عن ذلك السبب، وهي حالة تركه في دعة ومسالمة، والذي يُنبّه على هذا المعنى هو قوله: ﴿أَوْ تَتْرُكُهُ﴾. وليس لشيءٍ من الحيوان حالة تصلح للتشبيه بها في الحالتين غير حالة الكلب اللاهث؛ لأنه يلهث إذا أُتعب، وإذا كان في دعة فاللهث في أصل خلقته. وهذا التمثيل من مبتكرات القرآن....." (١).

كما تلاحظ لم نستطع أن نسلّ جملة الابتكار التي تعيننا من بين تحليل ابن عاشور الواسع لهذا التمثيل، وعلنا نقراً تحليله قراءة ناقدة نيين من خلالها مدى صلته بالابتكار، بعدما بينّا في مواضع سابقة مناب الابتكار، وعله تجرد حكمه من الظنية والحسبان.

أمر الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم بتلاوة نأ رجل آتاه الله آياته فانفصل عنها فاتبعه الشيطان بتزيينه حتى مال إلى ضلاله وتمسك به، فكانت عاقبته الغواية ونهايته الخسارة العظيمة بعدما أعطي مفاتيح الهداية وعلاماتها: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَاَنْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (١٧٥) ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ

(١) التحرير التنوير، جزء ٩ ص ١٧٧.

إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَهُ هَوْنُهُ فَثَلَّهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ
ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٥-١٧٦﴾ [الأعراف: ١٧٥-١٧٦].

أورد ابن عاشور ثلاثة أقوال في تعيين هذا الرجل المنسلخ من آيات ربه: فبدأ بقول من قال: إنه أمية بن أبي الصلت، وهو مروى عن عبدالله بن عمرو وزيد بن أسلم، ثم ثنى بقول سعيد بن المسيب: أنها نزلت في أبي عامر بن صيفي الراهب، ثم ذكر القول المشهور: أنها نزلت رجل من الكنعانيين كان في زمن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يقال له: بلعام بن باعور، واستبعده لما في قصته من اضطراب واختلاط، ولما هو مذكور في سفر العدد من التوراة أن بلعام هذا كان من صالحى أهل مدين ولم يتغير عن حال الصلاح^(١).

ولذا تراه يُفسَّر التمثيل بما يتوافق مع حال رجل يطلب الحق في زمن الفترة، وهو غير مكلف به، فلما جاءه الحق أعرض عنه في وقت كان أحوج ما يكون إليه ليستريح من عناء الطلب، وهذه الحال متناسبة مع حال أمية بن الصلت وحال أبي عامر الراهب قبل بعثة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبعدها، ويكون المراد بالآيات التي أوتيتها "دلائل الوحداية التي كرهت إليه الشرك وبعثته على تطلب الحنيفية بالنسبة لأمية بن أبي الصلت، أو دلائل الإنجيل على صفة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالنسبة للراهب أبي عامر بن صيفي"^(٢).

وتراه بعد ذلك يُفرق التشبيه ويُفصِّله على وجه يتناسب مع هذا، فأصل التشبيه عنده تمثيلي مركب، منتزعة فيه الحالة المشبهة والحالة المشبه بها من متعدد^(٣)، ولما ذكر "تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث" في شق الحالة المشبه بها، تعيَّن أن يكون لها مقابل في الحالة المشبهة، وتتقابل أجزاء هذا التمثيل بأن يُشَبَّه الضال بالكلب، ويُشَبَّه شقاؤه واضطراب أمره في مدة البحث عن الدين بلهث الكلب في حالة تركه في دعة، تشبيه المعقول بالمحسوس، ويشبه شقاؤه في إعراضه عن الدين الحق عند مجيئه بلهث الكلب في

(١) ينظر: السابق، جزء ٩ ص ١٧٤ وما بعدها.

(٢) السابق، جزء ٩ ص ١٧٥-١٧٦.

(٣) ينظر: السابق، جزء ٩ ص ١٧٨.

حالة طرده وضربه تشبيه المعقول بالمحسوس" (١).

على هذا فالتمثيل عنده يصح أن يكون مركباً، ويصح أن يكون متعدداً، مركباً لأنه شبهت فيه هيئة بهيئة، ومتعددًا لأنَّ أجزاء الصورة يصلح فيها التفريق كلُّ على ما يقابله، والذي أفهمه أن الطاهر لا يقصد بتفريق التمثيل أن يصرفه من الصورة متلاحمة الأجزاء إلى تفكيكه بالمقابلات بين مفرداته كما في التشبيه المتعدد المشهور عند البلاغيين، بل إنه يستعين بهذا التفريق للكشف عن دواخل الصورة وخبائثها التي لا تنكشف إلا بمقابلة الأجزاء بين المشبه والمشبه به، فملاحظة معاني الأجزاء على انفراد وإقامة التقابل فيما بينها يحدد مواطن الالتقاء بين الطرفين، فهو كشف للشبه بين المفردات قبل الكشف عن الشبه المركب بين الحالة والحالة؛ ولذا ترى ابن عاشور يعيد المركب إلى حالته المتماسكة، ولعله يُنبه بهذا إلى جدوى هذا التحليل في استنبات خصوصيات هذا النوع من التمثيل المركب، من غير أن يُمس بأصل بناء صورته على الترابط بين أجزائه، خاصة وأنه يرى أنَّ التمثيل القابل للتفريق من أتم التمثيل وأكمله وأبلغه (٢).

وتحليل الطاهر مبنيٌّ على استخراج أحوال المشبه المطوية بالاستعانة بما ذكر في المشبه به من أحوال، وبما ذكر عن هذا الرجل في بحثه عن الحق زمن الفترة، فهو متعبٌ نفسه في ابتغاء ما لم يكن مطالباً به أصلاً، فهو هنا كالكلب في حالة تركه في دعة، فلما جاءه الحق جلياً أعرض عنه، وهو في هذه الحالة كالكلب في حالة مطاردته، وهذا المعنى من عطاء المشبه به، وإلا فالقرآن ذكر من أحوال المشبه صراحة: إتيانه الآيات - انسلاخه منها - اتباع الشيطان له - كينونته مع الغاوين. وهذه الأحوال لا تكاد تتفق مع الكلب في حالته؛ فلذا لم يكن التمثيل كاشفاً لها؛ لأنَّ التمثيل بُني على ما بعدها: ﴿وَلَوْ شِئْنَا

(١) السابق، جزء ٩ ص ١٧٨.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٦ ص ٢٥١ - ٢٥٢، جزء ٨ ص ١٩٨، وجزء ١١ ص ٢٠٢. وجمالية قضية تفريق التمثيل وتفكيكه عند الطاهر ونظرته المتفردة في هذا الباب أفرد الدكتور على العطار فصلاً كاملاً اجتهد فيه لإبراز رؤية الطاهر الكاملة ومكانها من رؤية من سبقه من المفسرين والبلاغيين. ينظر: الاستعارة التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير، ص ٣٩٢ وما بعدها.

لَرْفَعَتْهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ ﴿١﴾. قال ابن عاشور: "وقد تفرع على هذه الحالة تمثيله بالكلب اللاهث؛ لأن اتصافه بالحالة التي صيرته شبيهاً بحال الكلب اللاهث تفرع على إخلاده إلى الأرض واتباع هواه" (١).

وتفريع التمثيل بالفاء على صفة إخلاده إلى الأرض واتباع هواه دعا الزمخشري لبناء الشبه عليه، قال: "فصفته التي هي مثل في الخسة والضعة كصفة الكلب في أخس أحواله وأذلها، وهي دوام اللهث به واتصاله، سواء حمل عليه - أي شد عليه وهيج فطرد - أو ترك غير متعرض له بالحمل عليه، وذلك أن سائر الحيوان لا يكون منه اللهث إلا إذا هيج منه وحرك، وإلا لم يلهث، والكلب يتصل لهثه في الحالتين جميعاً، وكان حق الكلام أن يقال: ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض فحططناه ووضعنا منزلته، فوضع قوله: "فمثله كمثل الكلب" موضع حططناه أبلغ حط؛ لأن تمثيله بالكلب في أخس أحواله وأذلها في معنى ذلك" (١).

فيصبح تشبيه هذا الضال في تركه آيات الله وإخلاده إلى الأرض بالكلب اللاهث رامياً إلى معنى الخسة والضعة والحقارة، ويكون قوله: "إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث" مراداً به دوام خسة الكلب اللاهث كدوام خسة ذلك المنسلخ، كما قال الرازي: "واعلم أن هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب، وإنما وقع بالكلب اللاهث، وأخس الحيوانات هو الكلب، وأخس الكلاب هو الكلب اللاهث" (١).

وفي هذا التأويل إهمال لعنصري "إن تحمل عليه" أو تتركه"، وتقصير في حق التمثيل كما يقول ابن عاشور بعدما أكد إغفال المفسرين للوجه الذي ارتآه وسبق أن نقلناه، قال: "وقد أغفل هذا الذين فسروا هذه الآية، فقرروا التمثيل بتشبيه حالة بسيطة بحالة بسيطة في مجرد التشويه أو الخسة، فيؤول إلى أن الغرض من تشبيهه بالكلب إظهار

(١) التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ١٧٧.

(٢) الكشف، جزء ٢ ص ١٧٢.

(٣) تفسير الرازي، جزء ٥ ص ٤٠٥.

خسة المشبه، كما درج عليه في الكشف، ولو كان هذا هو المراد لما كان لذكر " إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث " كبير جدوى، بل يقتصر على أنه لتشويه الحالة المشبه بها لتكتسب الحالة المشبهة تشويهاً، وذلك تقصيراً في حق التمثيل " (١).

وكأنه يرى أن تقرير الزمخشري ومن تابعه يستوي فيه أن يقال: " فمثله كمثل الكلب اللاهث " مع ما جاء في الآية، وبالتالي ورد التقصير في إعطاء التمثيل حقه من البيان؛ لأن اقتصار الأنظار على مجمل التمثيل وعدم مراعاة عناصر صياغته عند التحليل يؤدي - بالضرورة - إلى إضاعة شيء من عناصره المكتملة لهيئته؛ ولذا تفرد تحليل ابن عاشور من بين تحليلات المفسرين باستقصاء أحوال المشبه والمشبه به، والخلوص إلى إعطاء التمثيل حقه من الخصوصية.

وسبق الجاحظ إلى تفصيل ابن عاشور هذا، في جواب سؤال معترض على أن هذا المثل لا يجوز أن يضرب للمشبه المذكور، قال: " وقد اعترض معترضون في قوله تعالى: ﴿ وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا فَأَنْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ فزعموا أن هذا المثل لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام لأنه قال: ﴿ وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا ﴾ فما يشبهه حال من أعطي شيئاً فلم يقبله ولم يذكر غير ذلك بالكلب الذي إن حملت عليه نبخ وولى ذاهباً وإن تركته شدَّ عليك ونبخ مع أن قوله: يلهث لم يقع في موضعه وإنما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد ومن تعب وأما النبأ والصياح فمن شيء آخر قلنا له: إن قال ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فقد يستقيم أن يكون الراد لا يسمّى مكذباً ولا يقال لهم كذبوا إلا وقد كان ذلك منهم مراراً فإن لم يكن ذلك فليس ببعيد أن يشبهه الذي أوتي الآيات والأعاجيب والبرهانات والكرامات في بدء حرصه عليها وطلبه لها بالكلب في حرصه وطلبه فإن الكلب يُعطي

الجِدِّ والجُهْد من نفسه في كلِّ حالةٍ من الحالات وشبّه رفضه وقذفه لها من يديه وردّه لها بعد الحرص عليها وفرط الرغبة فيها بالكلب إذا رجع ينبح بعد اطرادك له، وواجبٌ أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسة في وزن طلبهم" (١).

ولا أشك أن تحليل ابن عاشور المميز لخصائص هذا التمثيل كان وراء حكمه بالابتكار، لا من حيث عجز العرب عن الوصول لمعنى هذا التشبيه، بل من جهة استدعاء السياق القرآني له، وعبارته قبل جملة الابتكار: "وليس لشيءٍ من الحيوان حالةٌ تصلحُ للتشبيه بها في الحالتين غيرُ حالةِ الكلب اللاهث؛ لأنّه يلهث إذا أُتعب، وإذا كان في دعة فاللهث في أصل خلقته".

وإن كنا لا نستبعد حصول هذا المعنى عند العرب؛ لأنه معنى مشاهدٌ مكرّرٌ في حياتهم، ولا نستبعد سياقاتٍ في كلامهم تستدعي استعمال هذا التمثيل أو شبيهه به، إلا أن إصابة المواءمة في التمثيل القرآني وتحقيق غرضه خصيصتان يتفرد بهما عن تشبيهات العرب قطعاً.

والقارئ لمبدأ عبارته بعد جملة الابتكار يظنُّ أنها تعليلٌ لحكم الابتكار، غير أن تمام العبارة يكشف عن انفصال المعنى عن الابتكار تماماً، وانتقالٌ لبيان سبب لهث الكلب من بين سائر الحيوان، قال: "فإن اللهث حالةٌ تُؤذُنُ بحرج الكلب من جرّاء عسر تنفسه عن اضطراب باطنه وإن لم يكن لا اضطراب باطنه سبب آت من غيره" (٢).

(١) الحيوان، جزء ٢ ص ١٥-١٦-١٧.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ١٧٧.

(٣٩) التمثيل: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنَ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ

كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ﴿٤٣﴾

قال ابن عاشور: "وجملة "اتخذت بيتاً" حال من "العنكبوت"، وهي قيد في التشبيه. وهذه الهيئة المشبه بها مع الهيئة المشبهة قابلة لتفريق التشبيه على أجزائها، فالمشركون أشبهوا العنكبوت في الغرور بما أعدوه، وأولياؤهم أشبهوا بيت العنكبوت في عدم الغناء عمّن اتخذوها وقت الحاجة إليها وتزول بأقل تحريك، وأقصى ما يتفنون به منها نفع ضعيف، وهو السكنى فيها وتوهم أن تدفع عنهم كما يتفنع المشركون بأوهامهم في أصنامهم. وهو تمثيلٌ بديعٌ من مبتكرات القرآن كما سيأتي قريباً عند قوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ في هذه السورة" (١).

لأول مرة يُحيل ابن عاشور حكم الابتكار إلى مراد آية، وكأن ما في الآية: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣] من نسبة الأمثال إلى الله سبحانه يدلُّ على أن ذلك التمثيل بيت العنكبوت سبق إليه القرآن، ولم يكن العرب قد عرفوا هذا المعنى، ولكن ابن عاشور عند تفسير الآية لم يأت بما يوضح ابتكار ذلك التمثيل، أو يفسر تلك الإحالة، وسبق أن حاولت الربط بين ابتكار هذا التمثيل ومقالة ابن عاشور في الآية السابقة (٢).

ومعلومٌ - كما سبق - أن مناط الابتكار في التمثيل بوهن بيت العنكبوت وعدم غنائه لصاحبه الذي اتكلَّ عليه في دفع المضار والوقاية من الآفات والشور، أين كان موطن النظر إلى هذا المعنى، أي: من أي جهة تناوله المتكلم لتشبيهه بما يناسب مشبهه. وأوهنية بيت العنكبوت كما يشير ابن عاشور: "لا يجهلها أحد" (٣)، ومن أجل ذلك

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٠ ص ٢٥٢.

(٢) ينظر من هذا البحث: ص ١٤٧.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٢٠ ص ٢٥٣.

اتصلت - عند الطاهر - جملة: "لو كانوا يعلمون" بجملة: "كمثل العنكبوت" لا بجملة: "وإن أوهن البيوت لبیت العنكبوت"، والمعنى: لو كانوا يعلمون أن ذلك مثْلُهُمْ، ولكنهم لا يعلمون انعدام غناء ما اتخذوه عنهم^(١).

ومعنى هذه الصفة من الوضوح بحيث يصفه الطاهر بأنه لا يجهله أحد، أعني هذا أنه من المعنى البدهي الذي لا يدخله الابتكار؟

التحقيق - والله أعلم - أن عبارة الطاهر عينت مناط الابتكار في التمثيل، وما رجحناه جاء بناءً على أشباهه، ونسقاً على نظائره، من أنه من ابتكار السبق في المعنى العام، وبناءً على هذا يتوجه الابتكار إلى استعمال هذا في البيان، من غير نظر إلى درجة المعنى في الوضوح والخفاء، أو البدهة والشهرة والندرة، فلئن كان المعنى مكشوفاً لكل أحد فمن ذا الذي استفاد من هذا المشهد وسحبه إلى بيانه، مشبهاً به شيئاً يشترك معه في شيءٍ من الصفات. كم من المعاني التي لا يجهلها أحد ولكن سياقات الكلام لم تكفل لأحدٍ ما أن يستفيد منها في إنشاء صورة بيانية، فضلاً عن تناولها بدقة كما تناولها السياق القرآني، والمعنى بهذا الاعتبار كله الكلب حالي الحمل عليه وتركه، كلا المعنيين مدركٌ عند العرب مشاهدٌ رأي العين، ليسوا في استخراجهم بمحتاجين إلى لطف نظر ودقة حس.

وقد جاء عن العرب ما يدل على شيوع هذا المعنى في كلامهم حتى نظموا مثلاً سائراً فقالوا: أوهن من بيت العنكبوت^(٢)، بيد أن الضبط التاريخي المفقود لهذه الأمثال ولغيرها من العبارات والمعاني والألفاظ يجعلنا نجري مع الطاهر في ابتكاره حتى يظهر الشاهد المحقق لاستعمال العرب لهذا المعنى قبل القرآن، ومن البعيد على الطاهر أن يجهل انتشار هذا المعنى في كلام العرب، وهو يرى - وإن لم يقل - أن موردها المورد ومنبعه الذي استقت منه هو المعنى القرآني المبتكر، وقد ذكرنا في غير ما مبتكر أن الطاهر يحرص

(١) السابق، جزء ٢٠ ص ٢٥٣.

(٢) ينظر: مجمع الأمثال، جزء ٢ ص ٣٨٢.

على معرفة تاريخ الإطلاقات المشهورة في الألفاظ والمعاني والطرائق، وهذا المعنى منها. ويفاد من قرن الطاهر بين الإبداع والابتكار وتقديم الإبداع في قوله: "وهو تمثيلٌ بديعٌ من مبتكرات القرآن" أن التمثيل بلغ في نظمه وسياقه البداعة التي لا نظير لها، في صحة الموازنة بين المشبه والمشبه به، وفي حسن إتيان المعنى من الجهة التي هي أصح في تأديته.

والإشارة إلى قابلية تفريق أجزائه ميزة أخرى من بداعته؛ إذ قد علمنا في المبتكر السابق أن ابن عاشور كلف بهذا النوع من التمثيل، ويرى فيه العلو البياني والمكان السامق بالنسبة إلى غيره من التمثيلات غير القابلة للتفريق، فأصل التمثيل في تشبيه هيئة اتخاذ المشركين أولياء من دون الله يلتجئون إليهم وقت الشدائد، ويكفون أمرهم إلى هؤلاء الأولياء في دفع ما يضرهم، فيحسبون فيها الكافي والمعتمد، هيئة العنكبوت التي اتخذت بيتاً تحسب فيه الأمان والقوة، وتتكلم إليه في دفع ما يضرها، فإذا هو هسٌّ يزول بأقل تحريك.

ويصح التفريق في رأي ابن عاشور، فيشبه المشركون بالعنكبوت في غرورها بما أعدت، ويشبه بيتها بالأولياء في عدم الغناء وقت الحاجة، وبُنى على هذا الملمح "أن الأديان التي يعبد أهلها غير الله هي أحقر الديانات وأبعدها عن الخير والرشد، وإن كانت متفاوتة فيما يعرض لتلك العبادات من الضلالات كما تتفاوت بيوت العنكبوت في غلظها بحسب تفاوت الدويبات التي تنسجها في القوة والضعف"^(١)، وكما أن حال دينهم بهذه المشاشة وذلك الضعف، فكذلك ما يفيد تشبيههم بالعنكبوت من حقارة وشناعة وسوء صنعة واتخاذ. وبالمقابل ترد الإشارة بمفهوم المخالفة إلى قوة الاتكال على الله، وقوة الالتجاء إلى دينه وشرائعه في جلب المنافع ودفع المضار والمكاره، وبالتالي يوصف من اتخذ الله ولياً دون سواه بصحة العقل وسلامة الفطرة وصفاء المعتقد.

وهذا النظر التحليلي فيه من الدقة ما ترى؛ لأنه يحلل جزئيات التمثيل ويبرز مواطن الالتقاء فيما بينها، فيكشف عن تماسك الصورة أشد التماسك بفضل هذه الوشائج بين دلالات مفرداتها، ولا يلغي تشبيهه الهيئة بالهيئة، بل يُعززها، ولعل مما يعضدُ هذا اتفاق التعبير بين المشبه والمشبه به في اختيار " اتخذوا " في حاق الأول، و" اتخذت " في حاق الثاني، " فهم وهي مشتركان في اتخاذ ما هو في غاية الضعف في بابه " (١).

وعلى الرغم من احتفال القدماء بهذا التمثيل والتمثيل بالكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث وغيرهما، واستفادة البلغاء منها على نحو شائع لا يخطئ من أمسك بشيء من أشعار العرب ومنتورهم بعد القرآن، لا نكاد - بعد طول البحث - نعثر على عبارة واضحة في جدة معاني هذه التمثيلات كإشارة ابن عاشور إلى ذلك، إنما الموجود في كلامهم عبارات مجملة تخص التميز والإعجاز التي قد نستشف من ورائها الجدة في المعنى وطريقة أدائه، من مثل قول ابن رشيقي: "وقد تأتي الأمثال الطوال محكمة إذا تولاها الفصحاء من الناس، فأما ما كان منها في القرآن فقد ضمن الإعجاز، قال الله عز وجل: ﴿ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتٍ اتَّخَذَتْ بِيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ ﴾ [العنكبوت: ٤١]، وقال: ﴿ فَثَلَّهِ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، وقال: ﴿ كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾ [الجمعة: ٥] " (٢).

فهذه اللمحة وغيرها قد تكون مهّدت لابن عاشور الطريق في البحث عما يماثلها في أصل المعنى من كلام العرب قبل القرآن، مع إيماني الشديد أن أحكام الظاهر ابن عاشور صدرت عن شدة كلفه باكتشاف المنابع الأولى للمعاني والألفاظ والأساليب، ولم يكن في تلك اللمحات ما يغنيه عن مباشرة البحث عن تاريخ تلك المعاني في لغة العرب، مفرقاً بين تمييز تلك المعاني في توظيف السياق القرآني لها، والسبق إلى أصل المعنى ومجمله،

(١) روح المعاني، محمود الألوسي، تحقيق: د. السيد محمد السيد وسيد إبراهيم عمران، دار الحديث - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، سنة الطبع ١٤٢٦ - ٢٠٠٥ م، جزء ١٩ ص ٤٧٨.

(٢) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، جزء ١ ص ٢٣٣.

ولعل هذا التفريق الجلي في النظر إلى المعنى هو الذي هداه إلى إبداعاته في الكشف عن مبتكرات القرآن، بينما صدر غيره من السابقين من منهج البحث عن التمييز في العبارة القرآني أو الصورة القرآنية، فلم يُفرد أصل المعنى - في المعاني المطروحة أمام العرب - عندهم عن التركيب والنظم عموماً، ومن هنا تفرّد الظاهر بالمنهج فأعقبه تفرّد في النتائج والثمرات.



(٤٠) ما جرى مجرى المثل: "ليس لك من الأمر شيء":

قال ابن عاشور: "وهذه الجملة تجرى مجرى المثل، إذ رُكبتُ ترَكيباً وَجِيزاً مَحْدُوفاً منه بعضُ الكَلِمات، ولمْ أَظْفَرْ فِيهَا حَفِظْتُ مِنْ غَيْرِ الْقُرْآنِ بِأَنَّهَا كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً عِنْدَ الْعَرَبِ، فَلَعَلَّهَا مِنْ مُبْتَكِرَاتِ الْقُرْآنِ، وَقَرِيبٌ مِنْهَا قَوْلُهُ: ﴿وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [المتحنة:٤]، وَسَيَجِيءُ قَرِيبٌ مِنْهَا فِي قَوْلِهِ الْآتِي: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران:١٥٤]، فَإِنْ كَانَتْ حِكَايَةً قَوْلِهِمْ بَلْفِظِهِ فَقَدْ دَلَّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ مُسْتَعْمَلَةٌ عِنْدَ الْعَرَبِ، وَإِنْ كَانَ حِكَايَةً بِالْمَعْنَى فَلَا" (١).

ختم ابن عاشور تفسيره لهذه الجملة بهذا النص، وهو وزانٌ صحيحٌ في ترتيب تحليله الأهم قبل المهم؛ إذ ليس من أغراض المفسر الأساسية أن يتكفل باستخراج مبتكرات القرآن التي لا وجود لها في كلام العرب، وإن كنا قد رأينا أن ليس للطاهر منهجٌ معدٌ سلفاً للتنبيه على المبتكرات، غاية ما هنالك لحظة استقراء ذهني لكلام العرب وقت تحليل المبتكرات، ثم الحكم، وتلك لحظةً آنيةً غير مرتب لها قد تُستدعى بأي فكرة، على أن الذي لا مرية فيه أن الطاهر حينما يضع عينه على مبتكرات القرآن فإن عينه الأخرى على متابعات الأدباء والشعراء لهذه المبتكرات، وهذه صفةٌ يتحقق وقوعها فيما جرى مجرى الأمثال من التعبيرات القرآنية؛ ذلك أنها إذا لم تجر وتنتشر على نحو واضح في كلام العرب بعد القرآن فلن ينطبق عليها صفة المثل السائر، فضلاً على أن توصف بالابتكار. ومعلومٌ أن كثيراً من التراكيب والجمل القرآنية - بما أوتيت من اختصار بديع - تحمل قابلية التمثل، ولكنها لسبب غير معروف بقيت في دائرة النظم القرآني لم تغادره للتمثل فيما يصلح لها من أحوال.

"ليس لك من الأمر" جملة جرت مجرى المثل في ظن ابن عاشور أنها من مبتكرات

القرآن. جاءت هذه الجملة "معرضة بين المتعاطفات، والخطاب للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (١)، في سياق تذكير القرآن بما حصل يوم بدر من نصر وتمكين للمؤمنين، وهزيمة وخذلان للمشركين، وذلك في معرض سياق أوسع عن غزوة أحد وما حصل فيها من بلاء ومصائب وأذى العدو، ووقوع الهزيمة للمؤمنين إثر وقوع أسبابها من قبلهم (٢).

ويجوز عند ابن عاشور أن "تُحْمَلْ على صريح لفظها، فيكون المعنى نفي أن يكون للنبي، أي: لقتاله الكفار بجيشه من المسلمين، تأثيرٌ في حصول النصر يوم بدر" (٣)، "ويجوز أن تُحْمَلْ الجملة على أنها كناية عن صرف النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عن الاشتغال بشأن ما صنع الله بالذين كفروا من قطع طرفهم، وكتبهم أو توبة عليهم، أو تعذيب لهم، أي: فذلك موكل إلينا نحققه متى ما أردنا، ويتخلف متى أردنا، على حسب ما تقتضيه حكمتنا، وذلك كالاعتذار عن تخلف نصر المسلمين يوم أحد" (٤).

وعلى كلِّ فمعنى التركيب بإفراده عن سياقه يدل على نفي أن يكون للمخاطب شيءٌ في تحصيل ما ينفعه أو دفع ما يضره، ففيه سلبٌ لقوته واستطاعته على أن يُقدم أو يؤخر، وفيه بيانٌ لعجزه في توجيه الأمر وفق ما يراه أو يهواه، ولهذه المعاني ومثيلاتها يجلب، وإلى أحوالها يُجرى مثلاً مناسباً للمقام. وهذا المعنى العام للتركيب ينطبق كذلك

(١) السابق، جزء ٤ ص ٧٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه عن أنس: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كسرت ربايعيته يوم أحد، وشجَّ في رأسه، فجعل يسَلُّتُ الدم عنه، ويقول: "كيف يفلح قوم شجوا نبيهم وكسروا ربايعيته، وهو يدعوهم إلى الله؟" فأنزل الله عَزَّجَلَّ: {ليس لك من الأمر شيء} "كتاب (الجهاد والسير)، باب (غزوة أحد)، رقم (١٧٩١).

يقول ابن عاشور: "ولا شك أن قوله: "فنزلت هذه الآية متأول على إرادة: فذكر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهذه الآية، لظهور أن ما ذكره غير صالح لأن يكون سبباً؛ لأن النبي تعجب من فلاحهم أو استبعده، ولم يدع لنفسه شيئاً، أو عملاً، حتى يقال: "ليس لك من الأمر شيء". التحريير والتنوير، جزء ٤ ص ٨١.

(٣) السابق، جزء ٤ ص ٧٩.

(٤) السابق، جزء ٤ ص ٨٠.

على التراكيب القريبة منه في رأي ابن عاشور كقوله تعالى حكايةً عن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الممتحنة: ٤]، وقوله حكايةً عن القوم المتخاذلين: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ [آل عمران: ١٥٤]، فالأول تضمن نفي أن يملك قدرة في نفع أبيه إذا هو أشرك ولم يؤمن، فالأمر كله لله، والثاني جاء الاستفهام بمعنى الإنكار، وهو كالنفي بقريظة مجيء "من" قبل النكرة، وهي من خصائص النفي^(١)، والثالث التمني فيه يفيد نفي القدرة على أن يكن لهم شيء في دفع الموت عن أنفسهم، وقيل: المعنى "ليس لنا من الظفر الذي وعدنا به محمد شيء"^(٢).

وقول ابن عاشور: "فإن كانت حكاية قولهم بلفظه فقد دل على أن هذه الكلمة مستعملة عند العرب، وإن كان حكايةً بالمعنى فلا"، الذي يظهر فيه أنه عائد إلى الثاني والثالث لأنه صدر من عربي، بخلاف قول إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ فإنه متأكد الحكاية بالمعنى، وكذا كل الأقوال المحكية عن عرب يحتمل فيها الحكاية باللفظ والحكاية بالمعنى، ولا يترجح أحدهما على الآخر إلا بنقل صحيح يثبت القولة الصحيحة بألفاظها التي تفوه بها المحكي عنه، وقد نقل ابن عاشور عند تفسيره: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ أن القائل معتب بن قشير، قالها بألفاظها كما جاء عن الزبير بن العوام، قال: غشيني النعاس فسمعت معتب بن قشير يقول: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا^(٣)، "فحكى القرآن مقالته كما قالها، وأسند إلى جميعهم لأنهم سمعوها ورضوا بها"^(٤).

(١) السابق، جزء ٤ ص ١٣٥.

(٢) تفسير القرطبي، جزء ٤ ص ٢٣٦.

(٣) مصدر النقل هو ما رواه الطبري بسنده عن الزبير، قال: "والله إني لأسمع قول معتب بن قشير، أخي بني عمرو بن عوف، والنعاس يغشاني، ما أسمعه إلا كالحلم حين قال: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا". ينظر: تفسير الطبري، جزء ٧ ص ٣٢٣.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ٤ ص ١٣٧.

فإذا كان الأمر على ما نُقل فقد دَلَّ على أنها كلمة مستعملة عند العرب، وبالتالي لا توصف بالابتكار، ومن الغريب ألا يعود ابن عاشور إلى حكمه في النص الرئيس فيبينه على ما نقلناه عنه آنفاً، فقولُه: "كما قالها" أي: بحروفها، والله أعلم بذلك.

ومن هنا فالابتكار في التراكيب التي جرت مجرى المثل لا يلزم منه اعتبار صورة التركيب؛ بل يكفي أن يقترب المثل العربي من المثل القرآني في أكثر ألفاظه ومجمل صياغته حتى نحكم بعدم ابتكار المثل القرآني، فقول معتب بن قشير دَلَّ على عدم ابتكار "ليس لك من الأمر شيء" مع اختلافهما في الصياغة وفي بعض الألفاظ، وسيأتي تنظير ابن عاشور ابتكار "فأسأل به خبيراً" بقول العرب "على الخبير سقطت"، وابتكار "أين تذهبون" بقول العرب "أين يذهب بك". أما إذا حمل المثل العربي معنى المثل القرآني من غير تشابه بينهما في الصياغة واتفاق في بعض الألفاظ فلا يؤثر في حكم الابتكار، وإلى هذا ينصرف قول الطاهر: "وإن كان حكاية بالمعنى فلا".

وكأني بالطاهر يومئ إلى تأثير الصياغة واختيار الألفاظ في سيرورة التراكيب أمثالاً صالحة للتمثل في أحوال مختلفة، من خلال إشارته أن الحكاية بالمعنى لقول القائلين: "لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا" لا تقطع الابتكارية عن التعبير القرآني "ليس لك من الأمر شيء" وما قاربها، وكأن في هذا التركيب خاصية المثل، سواء ابتكره القرآن أو كان مستعملاً عند العرب، وقد أشار ابن عاشور إلى هذا صراحةً حينما عيّن السبب في جريانه مجرى المثل، فقال عن جملة "ليس لك من الأمر شيء": "إِذْ رُكِّبَتْ تَرْكِيْباً وَجِيزاً مَحْدُوفاً مِنْهُ بَعْضُ الْكَلِمَاتِ"، فأبان عن وجازتها المتمثلة في حذف بعض الكلمات، والحق أنها تامة من حيث البناء النحوي، المكون من حرف "ليس" باسمه وخبره مع متعلقه، فيؤول مقصده بالحذف إلى إسقاط بعض الكلمات بالصياغة والبناء، فلفظ الأمر على الوجه الأول من المعنى "معناه الشأن، و"أل" فيه للعهد، أي: من الشأن الذي عرفتموه، وهو النصر^(١)، ولفظ الأمر على الوجه الثاني "بمعنى شأن

المشركين، والتعريف فيه عوض عن المضاف إليه، أي: ليس لك من أمرهم اهتمام" (١).
وما لا يمكن إغفاله اصطفااء كلمتي "الأمر" و"شيء" اللتين أعطيتا التركيب
مزيداً من العموم والتوسع والإطلاق، ليشمل كل أمر وكل شيء، وغير خافٍ أن ذلك
ألقى بالمثل السائر وأسعد لأن يُستعمل في كل أمر وشأن ليس للمخاطب فيه شيءٌ يؤثّر
في أحواله، نقول هذا مع استحضارنا أن الأمثال السائرة تنفصل عن كلماتها دلالاتها
الحقيقية، ولا يبق إلا الشعور بمغزاها عند التمثل بها، وبالتالي تستوي فيها الألفاظ ذات
الدلالات الخاصة والألفاظ ذات الدلالات العامة، إلا أن صفة العموم في ألفاظه
تكسبه أيضاً من الوضوح والبيان، وقدرةً على التخلص من آثار سياقه الأصلي التي قد
تعلق ببعض كلماته.

(٤١) ما جرى مجرى المثل: "إنها كلمة هو قائلها":

قال ابن عاشور: "وقوله: ﴿إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾ تركيبٌ يجرى مجرى المثل، وهو من مُبتكرات القرآن، وحاصلُ معناه: أن قولَ المشركِ "ربِّ ارجعون" إلخ، لا يتجاوزُ أن يكونَ كلاماً صدرَ من لسانه لا جدوى له فيه، أي: لا يُستجاب طلبُهُ به"^(١).

سبق أن حاولتُ تعليل اختفاء الظنية في هذا الابتكار، وأعدتُ ذلك إلى غياب قرينتها "كلام العرب"، ولا يمنع أن يكون السبب وراء إحساسٍ بتميز التركيب القرآني، ومن الحق أن تحليله لم يكفل بإظهار خصائص للتركيب تعجز عنها العرب، أو على الأقل أن يحمل معاني يستبعد على العربي أن يتنبه لها، ولهذا كله يتعذر أن تصل إلى دافع حقيقي للقول بالابتكار من هذه الإشارة الخاطفة، سوى أن الطاهر لم يجد هذا التركيب بألفاظه أو قريباً منها في كلام العرب قبل القرآن، مع جريانه مثلاً سائراً في كلام العرب بعد القرآن.

والكلمة المشار إليها هي قول المشرك: "ربِّ ارجعون لعلني أعمل صالحاً فيما تركت"، وتفصيل التركيب أن جملة "هو قائلها" كما يقرر ابن عاشور "وصف لـ"كلمة" أي: هي كلمة هذا وصفها"^(٢)، وهي بذلك ألفاظ قيلت لا تتعدى صفة القول إلى نفع صاحبه وتخليصه من الموقف العصيب، ومن المعلوم أنه قائل الكلمة فلم توصف بذلك؟ يجيب ابن عاشور بقوله: "وإذ كان من المحقق أنه قائلها لم يكن في وصف "كلمة" به فائدة جديدة، فتعين أن يكون الخبر مستعملاً في معنى أنه لا وصف لكلمته غير كونها صدرت من في صاحبها. وبذلك يعلم أن التأكيد بحرف "إن" لتحقيق المعنى الذي استعمل له الوصف"^(٣).

(١) السابق، جزء ١٨ ص ١٢٣.

(٢) السابق، جزء ١٨ ص ١٢٤.

(٣) السابق، جزء ١٨ ص ١٢٤.

وكأنَّ في تجريد قولته من كل وصف غير وصف مصدرها ملامة له من حيث أنه قائلها، وتشنيع له من جهة أنَّه التجأ للقول مع معرفته بأنَّه لا نفع فيه، وتأكيده بـ "إن" تحقيقاً لمعنى الوصف الدال على عدم انتفاع قائل الكلمة بكلمته، مع ما فيها من خضوع وذلٍّ وتعويض لما فات، إلا أنه فات وقت نفعها وانقضت مدة الفرصة، وشُرع في الحساب الموعود، فلا يستجاب لقائلها، وتظل كلمة سيقولها كل كافر جاحد فرط في حياته وجحد نعم ربه، ومن ثمَّ يمكن أن يكون المعنى في تحقيق وقوع تلك الكلمة من ذلك القائل، والتأكيد بالضمير "هو" مع التعبير باسم الفاعل الدال على ثبات القول وتعلقه الشديد بذلك القائل، يفيد هذا المعنى الإضافي للمعنى الظاهر المشار إليه في كلام ابن عاشور، بل قد يكون أظهر عند بعضهم، وعليه اقتصر الطبري على ما يفهم من عبارته المختصرة: "يقول: هذا المشرك هو قائلها"^(١)، وعلى ما نقله عن ابن زيد من قوله: "لا بدَّ له أن يقولها"^(٢)، وصرَّح به ابن عطية - فيما بعد - فجعل الاحتمال الأول المعنى التركيب هو "الإخبار المؤكد بأن هذا الشيء يقع ويقول هذه الكلمة"^(٣).

وفي التركيب محملاً ثالثاً، وهو أنها كلمة لا تتجاوز أن تكون قولاً لا عمل معه، ولوردٌ لما عمل صالحاً كما وعد، فتقييد الكلمة بقائلها إشارةً لكذبه فيما يقول، ففي الآية ذمُّ له من جهة التخالف بين قوله وفعله، وقد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (٢٨) [الأنعام: ٢٨]^(٤).

وإذا دقق الناظر في هذه المعاني وجد التركيب حاملاً لها بصفة متساوية يصعب أن يرجَّح أحدها على الآخر، ومن المعلوم أن الصياغة أحدثت هذا التغازر في المعنى مع عدم إغفال سياق الآية الخاص ضمن نسيج السورة، فبين علاقة تلك المعاني به،

(١) تفسير الطبري، جزء ١٩ ص ٧٠.

(٢) السابق، جزء ١٩ ص ٧٠.

(٣) المحرر الوجيز، جزء ١٠ ص ٤٠٠.

(٤) ينظر: السابق، جزء ١٠ ص ٤٠٠، وتفسير ابن كثير، جزء ٥ ص ٤٩٤.

وأحسب أن اكتفاء ابن عاشور بقول واحد دون البقية، مع قراءته لمصادره الذاكرة لهذه الأقوال، أحسبه قد صادف منه وقت سرعة في التأليف، فأثبت ما أثبت، وإلا فالظاهر - كما سبق قوله مراراً - يلحُّ على خصوصية التركيب القرآني في غزارة المعاني، وحيثما وجد نفسه أمام أقوال كهذه حمل الآية عليها جميعاً؛ ليؤكد مقررراً من مقرراته في إعجاز القرآن، من أن جمل القرآن تتحمل أكثر مما يتحملة كلام البلغاء من المعاني والمقاصد، "فلا تك من كثرتها في حصر، ولا تجعل الحمل على بعضها منافياً للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحاً بذلك"^(١).

ومن ثم لا نستعبد جريان هذا التركيب مثلاً سائراً في جميع هذه المعاني، فيضرب لمن يقول كلمة انصرم وقت نفعها، ويضرب تأكيداً على وقوع الكلمة من قائلها مستقبلاً، ويضرب لمن يقول كلمة لا يتجاوزها إلى العمل بها وتطبيقها على أرض الواقع. وليس من غرضنا البحث في مواقعها في كلام العرب بعد القرآن، إنما أردنا الكشف عن خصيصة ابتكاره وعله جريانه مجرى المثل.

ومن المقرر في الأمثال السائرة خاصية الإيجاز الذي يناسب موقف التمثل السريع، ويكفل له المعنى السديد، وكلما استوعب المثل أكبر قدر من المواقف والأحوال كان أوسع انتشاراً وأشدَّ تأثيراً وأبلغ عبارةً، و"إنها كلمة هو قائلها" لا تخطئها ميزة من المزايا السابقة.

(٤٢) ما جرى مجرى المثل: "أين تذهبون":

قال ابن عاشور: "واعلم أن جملة "أين تذهبون" قد أرسلت مثلاً، ولعله من مبتكرات القرآن، وكنت رأيت في كلام بعضهم: أين يذهب بك، لئن كان في خطأ وعمية" (١).

لا شك في أن تصدير نص الابتكار بـ "اعلم" فيه اهتمامً بتنبية المخاطب على مضمون الفقرة، وفيه تأكيدٌ على جريان الجملة مثلاً سائراً، وهذا هو النص الوحيد بين سائر نصوص المبتكرات الذي يحمل هذا التنبية.

وقد وردت "فأين تذهبون" في سياق توبيخ المشركين على طعنهم في القرآن ومبلغه صلى الله عليه وسلم، وتعجيزهم على أن يفلحوا في إيجاد حجة تنصر باطلهم، فالفاء "لتفريع التوبيخ والتعجيز على الحجج المتقدمة المثبتة أن القرآن لا يجوز أن يكون كلام كاهن، وأنه وحي من الله بواسطة الملك" (٢).

والاستفهام يحتمل معنيين: الأول: "إنكاري عن مكان ذهابهم، أي: طريق ضلالهم، تمثيلاً لحالهم في سلوك طرق الباطل بحال من ضل الطريق الجادة، فيسأله السائل منكراً عليه سلوكه، أي: اعدل عن هذا الطريق فإنه مضلة" (٣).

فيكون في المعنى تنبيهاً على ضلالهم الذي سلكوا طريقه وارتضوه من بعدما بين لهم زيف عقائدهم، وشُرعت لهم أعلام الحق والهدى، فيألى أي وجهة يقصدون بطعنهم في رسالة كشفت لهم الحقائق، وصاحبها هو صاحبهم الذي عرفوا منه صحة العقل وأصالة الرأي، وعلموا منه الأمانة والنزاهة، فكأن في الاستفهام بجانب توبيخهم تعجيباً من قوم صفتهم الإصرار على هلاكهم المحقق.

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) السابق، جزء ٣٠ ص ١٦٤.

(٣) السابق، جزء ٣٠ ص ١٦٤.

الثاني: "أن يكون الاستفهام مُستعملاً في التعجيز عن طلب طريق يسلكونه إلى مقصدهم من الطعن في القرآن" (١).

فيؤول المعنى إلى إثبات عجزهم ويأسهم عن أن يأتوا بما يستر عن العقول والفطر مصابيح الهدى والرشاد، فأى طريق يتبعونه في تغطية الحق وهو أبلج تتقبله العقول بأدنى فكرة وتلمسه الفطر بأدنى عبرة، ومهما اجتهدوا في البحث عن حجة تنصر باطلهم وتبطل حق القرآن فلن يصلوا إلا إلى عجزهم، وسترد كل حجة باطلاً إلى باطلهم، وحاصل المعنى على هذا الوجه: "أنه قد سُدَّتْ عليكم طرق بهتانكم، إذ اتضح بالحجة الدامغة بطلان ادّعاءكم أن القرآن كلام مجنون أو كلام كاهن، فماذا تدعون بعد ذلك" (٢).

على هذا يتسع التركيب للتمثل به في حالتي: الاستضلال والتعجيز، ويبقى قابلاً للتمثل في المعاني والمقامات القريبة من هذين الغرضين كالتعجيب والتأيس والاستنكار والخطأ، المهم أن الطاهر أطلق العبارة؛ إيماناً منه بأن مضارب المثل تنوع وتتشابه في المعاني والأحوال، والذي يُسَوِّغها ويحقق بلاغتها هو مدى ملاءمتها لألفاظ التركيب وصياغته، وربما كان الطاهر يرى أن مثل هذا التركيب القرآني يستوعب كل هذه المعاني؛ إذ النكات البلاغية في أصلها لا تتزاحم كما قرر العلماء قبل الطاهر، وألحَّ عليها هو كثيراً في تطبيقاته كما سبق.

وما يفهم من كلام ابن عاشور أن "أين تذهبون" في السياق القرآني استعارة تمثيلية؛ لأنه قال: "تمثيلاً لحاهم..."، فجعل المعنى قائماً على تشبيه حالة من سلك طريق الباطل المعنوي بحالة من ضلَّ طريق الجادة الحسي المؤدي إلى هلاكه، فكأن سائلاً ينكر عليه سلوكه لمعرفته بهلاكه. وهذا رأي مستقيم من الزمخشري القائل: "كما يقال لتارك الجادة اعتسافاً أو ذهاباً في بنيات الطريق: أين تذهب، مثلت حالهم بحاله في تركهم الحق

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ١٦٤.

(٢) السابق، جزء ٣٠ ص ١٦٤ - ١٦٥.

وعدوهم عنه إلى الباطل" (١).

وإذا اتضحت الاستعارة في الوجه الأول، أعني إفادة الاستفهام الإنكار، فإنها في الوجه الثاني لا تُتصور إلا بتشبيه حال عجزهم في البحث عن حجة تدمغ حجة القرآن بحال من ذهب في كل اتجاه باحثاً عما يخلصه من شيء يطارده، فإذا به يقع في أسره أينما توجه، وتلك حالة ليست بوضوح الحالة الأولى كما ترى؛ ولذا نرى ابن عاشور يبين المعنى الثاني دون أن يشير إلى تمثيله أو استعارته.

وهذا كله مبني على أن دلالة "ذهب" الوضعية تدل على الانتقال من مكان إلى مكان، وما سوى ذلك من المجاز والكناية، قال في الأساس: "ومن المجاز والكناية: ذهب فلان مذهباً. وذهب عليّ كذا: نسيته. وذهب الرجل في القوم والماء في اللبن: ضل. وفلان يذهب إلى قول أبي حنيفة، أي: يأخذ به...". (٢).

وبعد هذا المبتكر استعارة تمثيلية يفارق المبتكرين السابقين والمبتكر اللاحق، مما جرى مجرى المثل من المبتكرات؛ فإن القرآن استعملها استعمالاً حقيقياً، ثم هي استعارات تمثيلية في استعمال الناس بعد القرآن.

وحقيقةً يتعذر أن نتصور الابتكار في المعنى الحقيقي للتركيب؛ إذ هو تركيبٌ شائعٌ من الجمل الدارجة البسيطة في استعمال العرب في حياتهم اليومية، إنما وقع الابتكار في نقله من الاستعمال الحقيقي المتبدل إلى الاستعمال المجازي المبتكر، وعليه جاء المثل العربي: "أين يُذهب بك" لمن كان في خطأ وعماية، فأيهما أسبق؟

حسبان الظاهر ابتكار القرآن لـ "أين تذهبون"، مع وجود نظير له في كلام العرب، يفيد أنه غير متحقق من تحديد زمن المثل العربي، وكأنه رآه في كلامهم بعد القرآن، وهو كذلك، إذ رأيناه في كلام أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وابنته عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (٣)،

(١) الكشاف، جزء ٤ ص ٧٠٠.

(٢) أساس البلاغة، مادة (ذهب).

(٣) ينظر قول أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في: إعجاز القرآن، الباقلاني، ص ١٥٧ - ١٥٨. وتفسير ابن كثير،

وغيرهم ممن جاء بعدهم، ولم نعثر عليه في كلام العرب قبل القرآن، وهذا يترك البحث مفتوحاً أمام احتمالين: الأول: ابتكار القرآن له واستفادة العرب منه بتغيير يسير في تركيبه يوافقُه لمقاماتهم، الثاني: استعمال العرب له قبل القرآن بهذه الصيغة: "أين يذهب بك"، وجاء القرآن موافقاً لما عندهم مع صوغه على ما يناسب خطاب جماعة المشركين.

وهنا تبرز سعة ثقافة الظاهر وقوة استحضاره لأمثال العرب، وهذا يزيدنا تأكيداً على أحقيته في اقتحام هذا الباب، ويُسلمنا إلى رفع درجة الثقة بأحكامه وتقريراته دونها تُهمة في ثقافته بكلام العرب أو تسرع في إصدار الأحكامه.



= جزء ٨ ص ٣٤٠. وقول عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا فِي: سنن الترمذي، كتاب (تفسير القرآن عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، باب (سورة والنجم)، رقم (٣٢٧٨).

(٤٣) ما جرى مجرى المثل: " فاسأل به خبيراً ":

قال ابن عاشور: " وهذا يجرى مجرى المثل، ولعله من مُبتكرات القرآن، نظير قول العرب: " على الخبير سقطت " يقولها العارفُ بالشيء إذا سُئل عنه. والمثلان وإن تساويا في عدد الحروف المنطوق بها، فالمثل القرآنيُّ أفصحُ لسلامته من ثقلِ تلاقي القاف والطاء والتاء في " سقطت "، وهو -أيضاً- أشرفُ لسلامته من معنى السقوط، وهو أبلغ معنى لما فيه من عموم كلِّ خير، بخلاف قولهم: " على الخبير سقطت "؛ لأنها إنما يقولها الواحد المعين، وقريبٌ من معنى " فاسأل به خبيراً " قول النابغة:

هلا سألت بني ذبيان ما حسبي إذا الدخان تغشى الأشمط البرما
إلى قوله:

يخبرك ذو عرضهم عني وعالمهم وليس جاهل شيء مثل من علما
هناك في مفهوم الابتكار التجأت لتحديد مناط ابتكار هذا المثل، لأفسر ما ظاهره التدافع بين القول باحتمالية ابتكار هذا المثل وإثبات نظير له من كلام العرب، وانتهينا إلى احتمالين: الأول: أن يكون نظير المثل القرآني جاء بعده في كلام العرب، الثاني: أن تكون خصوصية نظم المثل القرآني التي أشار إليها الطاهر قد صعّدت به إلى الابتكار والإبداع، ولا يتوجه النظر حينئذٍ إلى التشابه في المعنى والاتفاق في بعض الألفاظ كما أشرنا إليه في ابتكار " ليس لك من الأمر "، وإذا كان كذلك انفرد ابتكار هذا المثل عن أخواتها الثلاثة السابقة في هذه الجزئية من النظر التي تدخله في ابتكار التمييز.

ومن المعلوم أن الطاهر لو كان متحققاً من تاريخية المثل العربي " على الخبير سقطت " لأشار إلى ذلك صراحة، ولكشف لنا عن رؤيته تجاه الأمثال العربية القديمة المقاربة لأمثال القرآن في معناها وبعض ألفاظها، أتلغي حكم الابتكار أم ليس لها تأثير حتى يوافقها المثل القرآني في تركيبه وغالب ألفاظه؟ والحقيقة أن الطاهر لم يضع حداً

فاصلاً يُعين من خلاله ابتكار المثل من عدمه، وكان كلامه أشبه بالإشارات الرامزة التي تفتح الطريق أمام الباحث ليسلكه.

فإذا كان " ليس لك من الأمر شيء " يُقطع بعدم ابتكاره تحقق أن " لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا " من قول القائلين بألفاظهم، فالقياس أن يُقطع بعدم ابتكار " أين تذهبون " إذا تحققنا من أسبقية قول العرب: " أين يذهب بك "، وكذا الأمر في " فأسأل به خبيراً " مع قول العرب " على الخير سقطت " ^(١)؛ لأن المغايرة هي هي بين هذه الأمثال ونظائرها، وقد أشرنا فيما سبق أن التغيير اليسير لا يضُرُّ في اعتبار ابتكار التراكيب التي جرت مجرى المثل، ولا يشترط أن يتطابق المثل القرآني مع المثل العربي في اللفظ والمعنى والصياغة حتى نقول بالابتكار من عدمه، بل لم يُثبِتْ أحدٌ - فيما اطلعتُ من كتب الأدب والأمثال - أن تركيباً قرآنياً طابق تركيباً عربياً جرى مجرى المثل، وإنما اعتبرت المشابهة أين كان قياسها، كالذي تجده في المعنى بين ﴿ وَلكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩] مع " القتل أنفى للقتل " عند غير الطاهر، وكالذي تجده صريحاً عند الطاهر عند قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ﴾ [يونس: ٧١] فقد قال: " ولعل هذا التركيب جرى مجرى المثل، فقد قال طرفه من قبل:

لعمرك ما أمرك علي بغممة نهاري ولا ليلى علي بسرمد ^(٢).

ونلمس من إشارته الأخيرة أن " فأسأل به خبيراً " قريبٌ من قول النابغة: يخبرك ذو عرضهم وعالمهم.... إلخ، عدم اعتبار المعنى العام بين المثليين في مناط ابتكار هذه الأمثال؛ لأنه لو كذلك لما احتتمل ابتكار المثل القرآني ابتداءً، فليس القرب هنا كالقرب

(١) نقل الميداني أن قائل هذا المثل هو: مالك بن جبير العامري، وكان من حكماء العرب، ولم يُعين زمنه، وأورد تمثل الفرزدق به للحسين بن علي رضي الله عنه حين أقبل يريد العراق، فلقيه وهو يريد الحجاز، فقال له الحسين رضي الله عنه: ما وراءك؟ قال: على الخير سقطت، قلوب الناس معك، وسيوفهم مع بني أمية، والأمر ينزل من السماء، فقال الحسين رضي الله عنه: صدقتي. ينظر: مجمع الأمثال، جزء ٢ ص ٢٤.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١١ ص ٢٣٩.

بين " ليس لك من الأمر شيء " و " هل لنا من الأمر من شيء " و " لو كان لنا من الأمر شيء "، هنا القرب في أصل المعنى المتمثل في الإخبار عن قيمة سؤال الخبير بالشيء العالم به، بينما القرب هناك في المعنى وفي اللفظ مع اختلاف الصياغة، وبالتالي يسوغ اعتبار هذه التراكيب نمطاً واحداً من حيث ابتكار القرآن لها في كلام العرب من عدمه.

والمؤكد أن هناك تركيباً قرآنياً قريباً جداً من " فاسأل به خبيراً "، وربما كان أكثر شهرة وأوسع انتشاراً في جريانه مجرى المثل بعد القرآن^(١)، وفات على الطاهر أن يُنبّه على قربه من هذا المثل، ومكانه من الابتكار، ألا وهو: " ولا ينبئك مثل خبير "، مع أنه نصّ على أن هذه الجملة " أرسلت مرسل الأمثال، فلا ينبغي تخصيص مضمونها بمخاطب معين " (٢).

وأما الموازنة فتدل على مقدرة نقدية نافذة تمتع بها الطاهر؛ إذ شملت موازنته جوانب ثلاث:

الأول: فصاحة ألفاظ المثل القرآني وسلاسة نغمه، بمقابل التلاقي في المثل العربي بين ثقل القاف والطاء وكلاهما مطبّق مجهوراً، مع ما في تجاور التاء مع الطاء من تحرك للسان في منطقة ضيقة؛ إذ هما من مخرج واحد.

الثاني: شرف معنى المثل القرآني، السالم من معنى السقوط في المثل العربي، الموحى بالتردي والنزول^(٣)، بينما يتعلق غرض المثل برفعة الخبير وسمو مكانته، وهذا الذي تجده في المثل القرآني من بناء الجملة على الإنشائية، المبدوءة بالسؤال المشير إلى رفعة المسؤول الخبير، وأنه حقيقٌ أن يسأل وأن يشاور وأن يثق به السائل.

الثالث: خصوصية التنكير في تركيب المثل القرآني، المفهم عموم كل خبير، بمقابل

(١) تمثّل به الطاهر مرة، ينظر: السابق، جزء ١ ص ١٢٢.

(٢) السابق، جزء ٢٢ ص ٢٨٤.

(٣) جيء بالسقوط مبالغة في المصادفة، فكأن ذلك السائل ألقى من غير وعد ولا ترصد على الخبير بأمره المحير له، وربما كان هذا المعنى ميزة في المثل لو عبّر بغير لفظ " سقطت ".

تعريف الخبير في المثل العربي، المفيد لخبير بعينه، وهنا تحققت البلاغة على حدّ قوله: "وهو أبلغ معنى"، ويحتمل المبالغة الموصلة للبلاغة، لأن سعة النكرة مبالغة في الدلالة بالنسبة لتحديد وتضييق التعريف.

وبين اقتفاء الطاهر طريقة الرماني في الموازنة بين " لكم في القصاص حياة " و " القتل أنفى للقتل "، بدايةً من عدّه للحروف إلى النظر في دلالات الألفاظ إلى النظر في المستوى الإيقاعي للمثلين، إلا أنّ الطاهر عدّ الحروف المنطوقة حين كان في المثلين أحرفاً ساقطة من النطق: ألف الوصل في " فاسأل " والألف في " الخبير "، المثل القرآني بإسقاط الفاء " اسأل به خبيراً " وعدم اعتبار الألف المنقلبة عن التنوين عشرة حروف، في حين أن عدد المثل العربي " على الخبير سقطت " عشرة حروف بإسقاط الألف المقصورة والألف من " الخبير " وإدغام الطاء في التاء، فبهذا المقياس وعلى هذا الاعتبار جاء عدّ ابن عاشور.

والذي وقف معه المفسرون في هذا التركيب ولم يقف معه الطاهر هو تعدد معناه، وقد ذهب ابن عطية إلى احتمال الكلام معنيين: أحدهما: فاسأل عنه، أي: اسأل جبريل والعلماء وأهل الكتب المنزلة. والثاني: أن يكون المعنى على التجريد كما تقول: لو لقيت فلاناً للقيت به البحر كرمًا، والمعنى: فاسأل الله عن كل أمر^(١).

(١) ينظر: المحرر الوجيز، جزء ١١ ص ٦٠.

(٤٤) المجاز العقلي: "وجنات ألفافاً":

قال ابن عاشور: "فوصفُ الجناتِ بألفافٍ مبنيٌّ على المجازِ العقليِّ؛ لأنَّ الالتفافَ في أشجارِها، ولكنَّ لما كانت الأشجارُ لا يلتفُ بعضها على بعضٍ إلا إذا جمعتها جنةٌ أسندَ ألفافٌ إلى جناتٍ بطريقِ الوصفِ، ولعلَّه من مُبتكراتِ القرآن؛ إذ لم أرَ شاهداً عليه من كلام العرب قبل القرآن" (١).

استظهر ابن عاشور أن "ألفافاً" اسم جمع لا واحد له من لفظه، فالمعنى: كل جنة ملتفة الشجر بعضه ببعض (٢)، وحصل الإسناد إلى الجنات للملابسة المكانية بين الشجر والجنات، فالشجر واقعٌ في الجنات، ولا يُتصور جنات ملتفات من غير أشجار كما لا يتصور أشجاراً ملتفة دون وقوعها في جنة، فالغرض من الوصف الإيحاء إلى الامتنان بكثرة أشجار جنات الدنيا، التي أنبتها الله سبحانه من الماء الشجاع.

ومن هنا فالابتكار وقع في وصف الجنات بالالتفاف، وهو وصفٌ مجازيٌّ على أي حال، ولا يمكن أن ينصرف الابتكار إلى المعنى الحقيقي، أعني: التفاف الأشجار؛ لأنه معنى بدهيٌّ لا يوصف بابتكارٍ ولا غيره من أوصاف المعاني المستحسنة، وبالتالي لم ير ابن عاشور شاهداً عربياً قبل القرآن يصف الجنات بـ "ألفاف".

وحيثُ إنَّ المقصود بالجنات جنات الدنيا من البساتين والحدائق التي امتنَّ الله تعالى بها على عباده، فليس الابتكار بمنحصرٍ في لفظ الموصوف "جنات"، بل إنَّ أي شاهدٍ عربي يسند الالتفاف إلى الحدائق أو البساتين أو غيرها يحسم القضية، ويجعل تعبير القرآن موافقاً لما جاء عند العرب، مع سُمُوهِ نظماً وسياقاً على كلِّ كلام العرب.

قال ابن عاشور: "ووجه إثارة لفظ "جنات" أن فيه إيحاءً إلى إتمام المنة؛ لأنهم كانوا

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٢٧-٢٨.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٣٠ ص ٢٧.

يحبون الجنات والحدائق لما فيها من التنعم بالظلال والثمار والمياه وجمال المنظر؛ ولذلك أتبعته بوصف "ألفافاً"؛ لأنه يزيدنا حسناً، وإن كان الفلاحون عندنا يفضلون التباعد بين الأشجار؛ لأن ذلك أوفر لكمية الثمار؛ لأن تباعدها أسعد لها بتخلل الهواء وشعاع الشمس، لكن مساق الآية - هنا - الامتنان بما فيه نعيم الناس^(١).

ونضيف أن في اصطفاء "جنات" تهيئةً حسنةً لوصفها بـ "ألفافاً"؛ ذلك أن في "الجنات" معنى الستر والغطاء^(٢)، وهو لا يكون إلا بكثافة الأشجار والثمار داخلها، فجاء الوصف "ألفافاً" مؤكداً لهذا المعنى، ومفيداً تلك النضرة التي يتملأها الرائي من التفات الأشجار بعضها ببعض، وذلك الري الذي ساعد على هذا التداخل وهذا التكاثف بين أشجار الجنات، فاجتمع مع امتداد الظلال وجمال المنظر تحقق النفع في كثرة الثمار والمياه، هذا مع الإلماحة إلى التذكير بجنات الآخرة، فكثيراً ما قصد بهذا اللفظ في التعبير القرآني تلك الجنات، فالتعبير بـ "جنات" أدخل في غرض الامتنان من أن يُعبرَ بالبساتين أو الحدائق أو غيرها.

ومن المؤكد أن الدافع وراء حكم ابن عاشور بالابتكار متابعات الشعراء للوصف القرآني، منها ما نقله الزمخشري^(٣):

جَنَّةٌ لَفٌ وَعَيْشٌ مُغْدِقٌ وَنَدَامَى كُلُّهُمْ بِيضٌ زُهُرٌ

ولكن الطاهر انصرف عن تتبعها؛ لأننا علمنا أن قضية الابتكار ليست من أغراض

(١) السابق، جزء ٣٠ ص ٢٧.

(٢) قال ابن فارس: "الجيم والنون أصل واحد، وهو الستر والتستر، فالجنة ما يصير إليه المسلمون في الآخرة، وهو ثوابٌ مستور عنهم اليوم، والجنة: البستان، وهو ذلك لأن الشجر بورقه يستر". مقاييس اللغة، مادة (جن).

(٣) نسبه الزمخشري إلى الحسن بن علي الطوسي. ينظر: الكشاف، جزء ٤ ص ٦٧٣. وقال الطاهر: "الحسن بن علي الطوسي لعنه الوزير الملقب بنظام الملك". التحرير والتنوير، جزء ٣ ص ٢٨.

المفسر الأساسية حتى يُفرغ لها جهده، وبالتالي كان يكفي الطاهر أن يظن بالابتكار بعبارة موجزة، مع ما يقتضيه من توجيه ما يُوضحه أو يعترضه من شواهد عربية، وليس من همّه حشد الأمثلة التي استفادت من الابتكار القرآني، خصوصاً إذا كانت واضحة النسبة لمن جاء بعد القرآن.



(٤٥) الاستعارة: " صبغة الله " :

قال ابن عاشور: " وإطلاق اسم " الصَّبْغَةِ " على " المَعْمُودِيَّة " يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ مَبْتَدَأَاتِ الْقُرْآنِ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ نَصَارِي الْعَرَبِ سَمُّوا ذَلِكَ الْغُسْلَ صِبْغَةً، وَلَمْ أَقْفُ عَلَى مَا يُثَبِّتُ ذَلِكَ مِنْ كَلَامِهِمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَظَاهِرُ كَلَامِ الرَّأْغِبِ أَنَّهُ إِطْلَاقٌ قَدِيمٌ عِنْدَ النَّصَارِيِّ، إِذْ قَالَ: " وَكَانَتِ النَّصَارِيُّ إِذَا وُلِدَ لَهُمْ وَلَدٌ غَمَسُوهُ بَعْدَ السَّابِعِ فِي مَاءِ مَعْمُودِيَّةٍ، يَزْعَمُونَ أَنَّ ذَلِكَ صِبْغَةٌ لَهُمْ " (١) (٢) .

من تفسير مفصل وطويل لـ " صبغة الله " بدأ ابن عاشور ببيان المعنى اللغوي لـ " صبغة "، فأشار إلى أن " صبغة " - بكسر الصاد - أصلها: صَبَغَ بدون علامة تأنيث، وهو: الشيء الذي يصبغ به بزنة " فَعَلَ "، الدال على معنى المفعول، مثل: ذَبَحَ وَقَشَرَ وَكَسَرَ وَفَلَقَ، واتصاله بعلامة التأنيث لإرادة الوحدة، مثل تأنيث: قشرة وكسرة وفلقة، فالصَّبْغَةُ: الصَّبِغُ المعين المحضَّر لأن يصبغ به " (١) .

ويعني هذا أن أصله اللغوي معنى مادي محسوس، ينحصر في المادة التي يُصبغ بها الأشياء أياً كان لونها (١)، وهذا يتوافق مع طبيعة نشوء الألفاظ بدلالاتها على المعاني المحسوسة أولاً، ثم انطلاقها إلى مجالاتٍ أرحب بالتطورات الدلالية على مستويي الحقيقة والمجاز، من تلك هذا الاستعمال القرآني " صبغة الله " .

وأول ما نلاحظه عند ابن عاشور أنه جرى مجرى المفسرين في ذكر ما كان عند اليهود من اغتسال يزعمون أنه عنوان للتوبة ومغفرة الذنوب، وما كان عند النصاري

(١) المفردات، مادة (صبغ).

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧٤٣.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٧٤٢.

(٤) عبارة ابن فارس جامعة ومختصرة: "الصاد والباء والغين أصل واحد، وهو تلوين الشيء بلون ما". مقاييس اللغة، مادة (صبغ).

من تعמיד أولادهم في يومه السابع في ماء يسمونه " المعمودية " يزعمون أن ذلك تطهيرٌ لهم^(١).

والعلاقة بين هذا و" صبغة الله " ظاهرة؛ إذ معرض الآيات في الرد على اليهود والنصارى، وبيان بطلان دعوتهم إلى أديانهم: ﴿ وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [البقرة: ١٣٥]، فجاء الأمر للمؤمنين: ﴿ قُولُوا ءَأَمْنَا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا ﴾ الآية [البقرة: ١٣٦]، واتصل به قوله: ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ [البقرة: ١٣٨]، " والمعنى: آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى الأنبياء من قبل إيماناً صبغة الله " ^(٢).

وقد ترددت عبارات ابن عاشور بين إطلاق الصبغة على الماء الذي يغتسل به اليهود عنواناً على التوبة، وإطلاقها على المعمودية التي يفعلها النصارى مع أولادهم، وإطلاقها على دين الله أو الإيمان، ففي الأول قال: " و" الصبغة " - هنا - اسمٌ للماء الذي يغتسل به اليهود عنواناً على التوبة لمغفرة الذنوب... " ^(٣)، والثاني والثالث مفهومٌ من النص الرئيس، والأصل أنا أمام تسلسل تاريخي من فعل اليهود إلى فعل النصارى إلى إطلاقها على دين خاتم الأنبياء صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فمن سبق إلى إطلاق " صبغة " على ذلك الفعل أو على التلبس بالدين؟

في نص الابتكار أغفل الطاهر يهود العرب وكأنه يستبعد أن يكونوا قد أطلقوا " صبغة " على فعلهم ذاك، وحصرت الابتكار بين نصارى العرب والقرآن، والسبب أن تلك العادة اشتهرت عنهم بعد أن رفضها اليهود حين كفروا بعيسى ابن مريم ^(٤)،

(١) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧٤٢-٧٤٣.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٧٤٢.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٧٤٢.

(٤) ينظر: السابق، جزء ١ ص ٧٤٣.

وبالتالي أحتمل أن يكون نصارى العرب قد أطلقوا " المعمودية " مرة^(١)، وأطلقوا " صبغة " مرة أخرى، وجاراهم القرآن فأطلقه على التلبس بدين الله المنزل على خاتم أنبيائه إطلاقاً مجازياً.

ولما لم يقف الطاهر على شاهدٍ واحدٍ أطلق فيه النصارى " صبغة " على فعلهم ذلك، احتمل ابتكار القرآن له، يعني سبق القرآن إلى إطلاق " صبغة " على " المعمودية"، هذا صريح كلامه، والحقُّ أنَّ " صبغة " في الآية بمعنى دين أو فطرة^(٢)؛ لأنها أضيفت إلى لفظ الجلالة ودالةً على دين الإسلام الذي أنزل على محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي ليس فيه معمودية النصارى، وما ذكره أكثر المفسرين من أنَّ الآية جاءت رداً على عادة النصارى تلك هو الذي سوَّغ للطاهر أن يقول بابتكار الإطلاق على " المعمودية"، وكأن في ابتكار القرآن - لو تحقق - إرشاداً لتسمية جديدة لتلك العادة المستمرة بينهم، وإلا كان الإطلاق مشاكلة للفظٍ مستعملٍ بينهم.

ومن هنا نقف أمام الاحتمالين:

الأول: مشاكلة القرآن لفعل النصارى، بحيث لا يكون للفظ " صبغة " وجودٌ بينهم، فجرت المشاكلة التقديرية بين قول وفعل، دون مشاكلة اللفظ الدارج بينهم، وفي هذا وقع الابتكار.

الثاني: مشاكلة الصبغة للفظ نطق به النصارى على فعلهم، أو على الماء الذي يغتسلون به، فتجري المشاكلة التقديرية على ملاحظة الفعل مع استعمال نفس اللفظ المستعمل بينهم، وفي هذا يتخلف الابتكار، ويكون الاستعمال القرآني موافقاً لاستعمالهم، وهذا ما استظهره ابن عاشور من كلام الراغب في قوله: " يزعمون أنَّ ذلك صبغة لهم"، ولعل وجهة كلام الراغب تفسيرية لا تاريخية، فربما كان تعبيره بـ " صبغة " توضيحاً

(١) يشير ابن عاشور إلى أن " المعمودية " كلمة معربة من اللغة الأرامية أصلها: " معموديت " أو " معموديتا " ومعناها: الطهارة. ينظر: السابق، جزء ١ ص ٧٤٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، جزء ٣ ص ١٨ وما بعدها.

لفعلهم لا تنصيماً على قولهم.

وقد بنى ابن عاشور تفسيره التالي لنص الابتكار على هذا الاحتمال، فأشار إلى أن وجه تسمية المعمودية "صبغة" خفي، فليس ماء المعمودية لوناً فيطلق على التلطيخ به "صبغ" ^(١)، ونقل عن "دائرة المعارف الإسلامية" أن أصل الكلمة من العبرية: صبع، أي: غطس، "فيقتضي أنه لما عُرِّبَ أبدلوا العين المهملة غيناً معجمة، لعله لندره مادة: صبع - بالعين المهملة - في المشتقات" ^(٢)، ثم صرَّح بأن إطلاقهم "صبغة" على ماء المعمودية أو على الاغتسال استعارة مبنية على تشبيه وجهه تخييلي؛ "إذ تخيلوا أن التعميد يكسب المعمد به صفة النصرانية ويلونه بلونها كما يلون الصبغ ثوباً مصبوغاً" ^(٣).

وليلاحظ أنه نَسَبَ التَّخِيلَ إلى النصارى، وكأنَّ يميل إلى أنَّ "صبغة" إطلاقٌ لهم معروف، دلَّه على ذلك ما استظهره من قول الراغب وما نقله عن "دائرة المعارف الإسلامية".

ومع أن "صبغة الله" أشهر مثالٍ لدى البلاغيين في المشاكلة التقديرية إلا أنه ليس في كلامهم ما يشير إلى ابتكار القرآن لهذا الإطلاق من عدمه؛ لأنهم نظروا إلى مشاكلة المذكور للمذكور والمذكور للمحذوف، وعليه بنوا تقسيمهم إلى مشاكلة تحقيقية ومشاكلة تقديرية، وسواءٌ عندهم بين أن يُقَدَّرَ قولٌ أو يُقَدَّرَ فعلٌ، والشهاب كان قريباً من مجال الابتكار حينها قال: "فإن المشاكلة كما تجري بين القولين تجري بين قولٍ وفعلٍ أيضاً" ^(٤)، وكان ألسنة النصارى لم تجر بلفظ الصبغة أبداً، فشاكل القرآن لفظه المذكور بفعلهم المحذوف، غير أن الشهاب تابع الزمخشري في مثاله على هذا النمط بقوله: "كما

(١) ذكر الزمخشري أنه ماء أصفر. ينظر: الكشف، جزء ١ ص ١٩٥. وفات على الطاهر أن يُعقَّب عليه - على عادته - إن كان يرى أنه لا لون له كما هو صريح كلامه.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧٤٣.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٧٤٣.

(٤) حاشية الشهاب على البيضاوي، جزء ٢ ص ٤٠٦.

تقول إذا رأيت شخصاً يغرس أشجاراً: اغرس غرس فلان، تعني: كن كريماً تصطنع الناس، تريد حثه على الكرم والخير^(١). وهذا لا يدل على أن القائل: اغرس غرس فلان، ابتكر إطلاق "اغرس" بهذا المعنى المجازي، فقد يكون متابعاً لغيره وقد لا يكون، ويبقى الاحتمال قائماً بين الابتكار والمتابعة، وكذلك مشكلة "صبغة" لعادة النصارى لا يثبت الابتكار القرآني حتى يتيقن عدم استعمالهم للفظ "صبغة" ومشتقاته إطلاقاً يراد به المعمودية أو ماء الاغتسال.

وكما ترى فمَكَمَنُ المشكلة في الربط بين الآية وما جاء عن النصارى من عادة، ولو أجرينا الآية على ظاهرها دون ربطها بتلك القصة، لكانت الآية من قبيل الاستعارة التحقيقية التصريحية، حيث عُبرَ بالصبغة عن التطهير بالإيمان أو فطرة الإسلام؛ "لأنه ظهر أثره عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ، وتداخل في قلوبهم تداخله فيه، وصار حلية لهم"^(٢).

وبالتالي يسقط محل الابتكار الذي أشار إليه ابن عاشور؛ لأن مبنى الابتكار كما علمت على المشكلة، وهي غير متحصلة في هذا الوجه، ويمكن أن ينظر - حينئذٍ - إلى الابتكار من جهة استعارة الصبغ للدين أو الإيمان أو الأخلاق والعوائد، كما نقل ابن عاشور عن بعض ملوك همدان، ولم يُعَيَّن زمنه^(٣):

وكلُّ أناسٍ لهم صبغةٌ وصبغةُ همدان خيرُ الصبغِ
صَبَغْنَا عَلَى ذَاكَ أَبْنَاءَنَا فَأَكْرَمُ بِصَبغَتِنَا فِي الصَّبغِ

(١) السابق، جزء ٢ ص ٤٠٦-٤٠٧. ينظر: الكشاف، جزء ١ ص ١٩٥.

(٢) روح المعاني، جزء ١ ص ٥٤٥.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧٤٤. والبيت نقله الطاهر عن بعض المفسرين. ينظر: البحر المحيط، جزء ١ ص ٥٨٣، وتفسير القرطبي، جزء ٢ ص ١٤١، ولم أجد إضافةً على ما قاله الطاهر بخصوص الكشف عن اسم الشاعر وعن زمنه، ولعلَّ المعنى مستفاداً من تعبير القرآن "صبغة الله"؛ فلذا أعرض الطاهر عن الوقوف معه.

ولهذا نرى ابن عاشور يختار القول الذي لا يفوت الابتكار، ويرى أن استعارة "صبغة الله" حسنتها المشاكلة، قال: "فإطلاق "الصبغة" على الإيمان استعارة علاقتها المشابهة، وهي مشابهة خفية حسَّنها قصد المشاكلة، والمشاكلة من المحسنات البديعية، ومرجعها إلى الاستعارة، وإنما قصدُ المشاكلة باعثٌ على الاستعارة، وإنما سمَّها العلماء المشاكلة لخباء وجه التشبيه، فأغفلوا أن يسموها استعارة، وسموها المشاكلة، وإنما هي الإتيان بالاستعارة لداعي مشاكلة لفظ للفظ وقع معه" (١).

والقول باستعارية "صبغة" فحسب أوجهٌ وأنسبٌ من القول باستعارتها مع قصد المشاكلة؛ إذ الجامع واضحٌ بين المستعار والمستعار منه، والأصل عدم افتقار الإطلاق القرآني لشيءٍ خارجيٍّ يوضحه، اللهم إلا ما كان من قبيل أسباب النزول الثابتة (٢). هذا بالإضافة إلى ما أورده الألويسي اعتراضاً على القول بالمشاكلة، وأجاب عنه بإجابة تصححه لا تحسنه (٣)، قال: "ويرد على هذا الوجه أن الكلام عامٌ لليهود غير مختص بالنصارى، اللهم إلا أن يعتبر أن ذلك الفعل كائنٌ فيما بينهم في الجملة" (٤).

وترى الطاهر يشير إلى هذا الاشتراك بين اليهود والنصارى، قال: "فقوله: ﴿صَبْغَةَ اللَّهِ﴾ ردُّ على اليهود والنصارى معاً، أما اليهود فلأن الصبغة نشأت فيهم، وأما النصارى فلأنها سنة مستمرة فيهم" (٥).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧٤٤.

(٢) تفرّد الواحدي بذكر سبب نزولٍ للآية، قال: "قال ابن عباس: إن النصارى كان إذا ولد لأحدهم ولد فأتى عليه سبعة أيام، صبغوه في ماء لهم يقال له: المعمودية ليطهره بذلك، ويقولون: هذا طهور مكان الختان، فإذا فعلوا ذلك قالوا: الآن صار نصرانياً حقاً وفأنزل الله تعالى هذه الآية " ينظر: أسباب النزول، الواحدي، تحقيق: أيمن شعبان، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ص ٤٠.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب على البيضاوي، جزء ٢ ص ٤٠٦.

(٤) روح المعاني، جزء ١ ص ٥٤٥.

(٥) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٧٤٤.

وجميع مزايا الإطلاق متحققة في استعارة " صبغة " للدين أو الملة، فكما أن الصبغ يظهر أثره على المصبوغ فكذلك الدين يظهر أثره على صاحبه في مسلكه وسمته وخلقه وهيئته كلها، وكما أن الصبغ يداخل المصبوغ فلا يترك جزءاً إلا بان أثره عليه، فكذلك الدين على صاحبه يداخل قلبه حتى يصير داخله كظاهره يتحرك للدين وبالدين، كذا معنى الملازمة بين الصبغ والمصبوغ، ومعنى التزين الذي يلقيه الصبغ على المصبوغ، كل ذلك تفيد الاستعارة دونها حاجة إلى مشاكلة تُحَسِّنُ الإطلاق كما يقول الطاهر رَحْمَةُ اللَّهِ.

بل إن الطاهر - في نص سابق - ليعد " صبغة الله " مما أعجز العرب، قال: " وقد جاء في القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب كقوله: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾، وقوله: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾، وقوله: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَلَيْلٌ نَسَلَخَ مِنْهُ النَّهَارُ﴾ وقوله: ﴿أَبْلَعِي مَاءَكَ﴾ وقوله: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ إلى غير ذلك من وجوه البديع" (١).

فإذا قلنا بمشاكلة القرآن للفظ نطق به نصارى العرب لم يبق إعجاز في " صبغة الله " إلا الإضافة إلى لفظ الجلالة، وهذا - في ظني - غير مقصود عند الطاهر؛ إذ الظاهر أن معاني هذه الصور الجديدة مع حسن سبكها هو الذي أعجز العرب، ولو اتفق مع القرآن شيء من كلام العرب في مجمل معانيها لما رأيت الطاهر يكتفي بالإجمال عن التفصيل.

وبهذا يتعارض القول باحتمالية موافقة القرآن لما جاء عند العرب مع القول بإعجازها، وأحسب أن انشغال الطاهر بالأهم من التفسير، وامتداد الزمن بين النصين، وعدم مراجعته للسابق من قوله، كل ذلك صرفه عن التحرير في موطن يستحق التحرير.

(٤٦) الاستعارة: "حسوماً":

قال ابن عاشور: "و"حسوماً" يجوز أن يكون جمع حاسم مثل: فُعود جمع قاعد، وشُهُود جمع شاهد، غُلَّب فيه الأيام على الليالي؛ لأنها أكثر عدداً إذ هي ثمانية أيام، وهذا له معانٍ: أحدها: أن يكون المعنى: يتابع بعضها بعضاً، أي: لا فصلَ بينها، كما يقال: صيام شهرين متتابعين، وقال عبد العزيز بن زُرارة الكلابي:

ففرَّقَ بَيْنَ بَيْنِهِمْ زَمَانٌ تَتَابَعُ فِيهِ أَعْوَامٌ حُسُومٌ

قيل: والحسوم مشتق من حَسَم الداءِ بالمكواة إذ يُكوى ويتابع الكيَّ أياماً، فيكون إطلاقه استعارة، ولعلها من مبتكرات القرآن، وبيتُ عبد العزيز الكلابي من الشعر الإسلامي، فهو متابعٌ لاستعمال القرآن.

المعنى الثاني: أن يكون من الحَسَم وهو القطع، أي: حاسمة مستأصلة، ومنه سُمي السيفُ حُساماً لأنه يقطع، أي: حَسَمْتُهُمْ فلمْ تُبْقِ منهم أحداً، وعلى هذين المعنيين فهو صفةٌ لـ "سبع ليالٍ وثمانية أيام" أو حالٌ منها.

المعنى الثالث: أن يكون حُسُومٌ مصدرًا كالشُّكُور والدُّخُول فيُنصبُ على المفعول لأجله، وعامله "سخرها"، أي: سخرها عليهم لاستئصالهم وقطع دابرهم. وكُلُّ هذه المعاني صالحٌ لأن يُذكر مع هذه الأيام، فإيثارُ هذا اللفظ من تمام بلاغة القرآن وإعجازه ^(١).

في قوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٧] يتردد معنى "حسوماً" بين معنيين لأصل لغوي واحد، الأول: معنى التابع المأخوذ من حَسَمِ الداءِ المتتابع أياماً، والثاني: معنى القطع والاستئصال، فإن كان من الأول غداً لإطلاقه استعارة، شُبّهَ بتابع الريح على عاد

لإهلاكهم بتتابع الكي على الداء لإزالته، ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه على حد الاستعارة التصريحية التبعية، وفي هذا احتمال ابن عاشور الابتكار؛ لأنَّ النقل من المعنى الوضعي إلى المعنى المجازي مما يدخله السبق والابتكار. وإن المعنى كان من الثاني بقي الإطلاق على أصله اللغوي الذي نطقت به العرب، وهذا لا يتأتى فيه القول بالابتكار.

وبما أنَّ أمر الابتكار دائرٌ حول حقيقة المعنى ومجازه وجب أن نعود إلى كلام أهل اللغة في معرفة أصل "الحسم"، لنكشف عن الأصل الذي نطق به العرب ابتداءً، ثم جاء القرآن فابتكر - على فرض تحقق ابتكاره - إطلاقه المجازي.

من فسّر الآية بمعنى التتابع أشار أنه مأخوذ من حقيقة لغوية مادية كانت العرب تفعلها، وهي كي داء مرة بعد مرة حتى ينحسم الداء، أي: ينقطع، وأقدم من نَبّه إلى هذا الأخذ أبو زكريا الفراء حيث قال: "والحسوم: التباع إذا تتابع فلم ينقطع أوله عن آخره، قيل فيه: حسوم، وإنما أخذ - والله أعلم - من حسم الداء إذا كوى صاحبه؛ لأنه يكوى بمكواة، ثم يتابع ذلك عليه" (١)، ونقله عنه الطبري ورجّحه (٢)، والزمخشري (٣) وغيرهما، وقد قال بمعنى التتابع في الآية ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وعكرمة والثوري وغير واحد دون أن يشيروا إلى حقيقة المعنى (٤)، وتفسيرهم حجةٌ على أن هذا المعنى عربيٌّ معروف، إلا أنه يرد تساؤلٌ عن حقيقة تجاوز العرب معنى حسم الداء إلى استعماله بمعنى التتابع المطلق، وليس بين أيدينا شاهدٌ أوروده في معنى حسم الداء فضلاً عن شاهدٍ في معنى التتابع على أي شيء كان.

بينما من فسّرهما بمعنى القطع لم يحتج إلى إرجاعها إلى أصل؛ لأنّه اعتبر هذا هو

(١) معاني القرآن، الفراء، تحقيق: أحمد نجاتي ومحمد النجار وعبد الفتاح شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة

- مصر، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، جزء ٢ ص ١٨٠.

(٢) تفسير الطبري، جزء ٢٣ ص ٥٧٤ - ٥٧٥.

(٣) الكشاف، جزء ٤ ص ٥٨٧.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير، جزء ٨ ص ٢٠٩.

الأصل، كابن فارس الذي أعاد أصل اللفظ إلى: قطع الشيء عن آخره، يدخل في ذلك: حسم الداء لأنَّ تتابع الكي عليه يستأصله ويقطعه.

ويجب أن ننبه أن الأصل الذي نبحت عنه هو الإطلاق الأولي للفظ، لا المعنى الجامع الذي يحوي جميع اشتقاقات اللفظ وتطوراته، وبذلك يمكن أن نحقق في أمر ابتكار هذا المعنى من عدمه، فالأصل أن العرب استعملوا معنى الحسم في تتابع الكي على الداء، ولم يأتينا عنهم - على رأي ابن عاشور - ما يثبت استعمالهم لمعنى التتابع في غير هذا الموطن، وهذا الذي دعا ابن عاشور إلى عدّه معنى مجازياً، وبالتحديد استعارة تصرّحية، شُبّه تتابع الريح حتى الاستئصال بتتابع الكي على الداء حتى ينحسم بجامع التتابع السريع المنتهي بقطع الشيء واستئصاله. وعدّه الألوّسي مجازاً مرسلًا من استعمال المقيد، وهو الحسم الذي هو تتابع الكي في مطلق التتابع^(١).

وعلى أية حال فمعنى التتابع يؤول إلى معنى القطع والاستئصال، فوثيقة الصلة بين المعنيين يجعلنا نرجح أن أحدهما من الآخر، ونوافق ابن عاشور على حمل الآية عليهما؛ إذ أحدهما مترتبٌ على الآخر، تتابع الكي ينتهي بانقطاع الداء وتتابع الريح ينتهي بقطع دابر قوم عاد، وحيثما قصد بهذا اللفظ التتابع تعلق به القطع دون تعلق معنى القطع بمعنى التتابع، تقول: حسم الأمر على فلان، أي: قطعه عليه، فلا مدخل للتتابع هنا.

وما يُثير التساؤل حقاً هو الحكم بمجازية الإطلاق القرآني إن كان بمعنى التتابع، مع احتمال أن يكون الإطلاق من التطور الدلالي للفظ الذي نطق به العرب، خصوصاً أن السلف - وهم حجة في اللغة - قالوا بمعنى التتابع دون أن يشيروا إلى أصله، وكأنّه إطلاقٌ معروفٌ عند العرب، والأخذ بالحقيقة اللغوية هو الأصل إن لم يعترض ذلك عارض، ولعل الذي دعا ابن عاشور والألوّسي للقول بالمجاز هو عدم ورود هذا المعنى في لغة العرب قبل القرآن، وبالتالي تكون مقالة الفراء قد مهّدت للظاهر القول باحتمالية

(١) ينظر: روح المعاني، جزء ١٥ ص ٦٢.

ابتكار القرآن لهذا المعنى، وسائر من نقل عن الفراء وقف على النقل من غير أن يشير إلى شيء يتعلق بالابتكار، وهذا التفرد يحسب للظاهر في استثارة كلام السابقين والانتفاع بما يقررونه في البحث عن الابتكار، مع تأكيدنا أن الأصل في الحكم بالابتكار هو عدم عثوره على شاهد عربي قبل القرآن.

وقد أورد السيوطي ما أخرجه الطستي عن ابن عباس أن نافع بن الأزرق قال له: أخبرني عن قوله: ﴿حُسُومًا﴾. قال: دائمة شديدة، يعني: محسومة بالبلاء. قال: وهل تعرف العرب ذلك. قال: نعم، أما سمعت أمية بن أبي الصلت وهو يقول:

وَكَمْ كُنَّا بِهَا مِنْ فَرْطِ عَامٍ وَهَذَا الدَّهْرُ مُقْتَبِلٌ حُسُومٌ^(١)

فإن صحَّ هذا عن أمية أخذنا بهذا شاهداً على معنى دوام الشدة؛ وهو معنى مُنْسَلٌ من التابع المتبهي بالحسم، وأمّية كما هو معلومٌ عاصر نزول القرآن، ولكنه لم يسلم، وغالب الظنُّ أنه لم يسمع بالمعنى القرآني لـ "حسوم"، فهو إن سمع بدعوة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وشيء من قرآنه، فإنه يبعد أن يصله كل ما أنزل على محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في مكة، فضلاً عن أن يُوظف شيئاً من معانيه في شعره.

وأياً ما كان فاصطفاء "حسوماً" في سياق تهويل ما حلَّ بقوم عاد من عذاب ممتد يفيد معنى التابع الذي لا يفتر، ومعنى الاستئصال الذي يستأصل كل خير ولا يبقى منهم أحداً، هذا بالإضافة إلى حسن موقعها في نظم هيأ للأنظار أن تختلف في إعرابها، وكلُّ هذا وجد فيه ابن عاشور ثراءً للمعنى وبلاغة للفظ وإعجازاً في النظم، وعبارته: "من تمام بلاغة القرآن وإعجازه" تُوحى بأن اللبنة الأولى في الإعجاز هو حسن اختيار الألفاظ، فبه تتم البلاغة ويكمل الإعجاز.

(١) ينظر: الدر المنثور، جزء ١٤ ص ١٦٦ - ٦٦٥. وديوان أمية بن أبي الصلت، ص ١٢٦.

(٤٧) الاستعارة: "خذ العفو":

قال ابن عاشور: "والأخذُ حقيقته: تناولُ شيءٍ للانتفاعِ بهِ أو لإضراره، كما يُقال: أخذتُ العدوَّ منْ تلابيبه، ولذلك يُقال في الأسير: أخِذ، ويُقالُ للقومِ إذا أُسروا: أخذوا، واستعملَ - هنا - مجازاً، فاستعيرَ للتلبسِ بالوصفِ والفعلِ منْ بينِ أفعالٍ لو شاءَ لتلبسَ بها، فيشبهه ذلك التلبسُ واختياره على تلبسٍ آخرٍ بأخذِ شيءٍ منْ بينِ عدةِ أشياء، فمعنى خذ العفو: عاملٌ بهِ واجعله وصفاً ولا تتلبسْ بصدده. وأحسبُ استعارةَ الأخذِ للعفو منْ مبتكرات القرآن؛ ولذلك أرجحُ أن البيتَ المشهورَ، وهو:

خُذِي العَفْوَ مِنِّي تَسْتَدِيمِي مَوَدِّي وَلَا تَنْطِقِي فِي سَوْرَتِي حِينَ أَغْضَبُ

هو لأبي الأسود الدؤلي، وأنه أتبع استعمال القرآن، وأن نسبته إلى أساء بن خارجة الفزاري، أو إلى حاتم الطائي غيرُ صحيحة" (١).

حقيقة الأخذ أن يكون لتناول أشياء مادية محسوسة أو حيازتها وتحصيلها، ومنه: أخذت العدو من تلابيبه، فإن استعمل في تحصيل أمرٍ معنويٍّ كان مجازاً، ومنه قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقوله: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا ﴾ [النساء: ٧١] وقوله: ﴿ خُذُوا مَا ءَاتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَأَسْمِعُوا ﴾ الآية [البقرة: ٩٣]، وقوله: ﴿ يَجِيئُ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَاَتَيْنَهُ الْحُكْمَ صَبِيًا ﴾ [مريم: ١٢] وغيرها من الآيات، بيد أن ابن عاشور استأثر استعارة "خذ العفو" بالتنصيص على احتمال ابتكار القرآن له، وربما كان السبب وراء أمرين: أولهما: ما تتميز به هذه الاستعارة من خصائص جليلة ظهرت للعلماء قبل الظاهر، وثانيها - وهو نتيجة من الأول - : متابعات الشعراء لها، وترجيح أنه معنى قرآني مبتكر، وتضعيف نسبة البيت المذكور إلى من كانوا قبل القرآن.

والظاهر فصل استعارة "خذ العفو" بانياً تفسيره على أن "العفو" وصفٌ يراد منه

التجاوز عن أخطأ، وأخذه يكون بالتلبس به واختياره من بين أوصاف مضادة له، وعلى هذا شُبِّه العفو بشيء محسوس يطلب فيؤخذ على حد الاستعارة المكنية^(١).

وهناك تفسير آخر للعفو، وهو أن يراد به الفضل من الخلق والصفو الذي تهباً دون حرج، والمعنى: "خذ ما عفا لك من أفعال الناس وأخلاقهم وما أتى منهم، وتسهل من غير كلفة، ولا تداقهم، ولا تطلب منهم الجهد وما يشق عليهم حتى لا ينفروا"^(٢).

وهذا الوجه يختلف قليلاً عن الأول في معنى الأخذ الذي قاله ابن عاشور، فهناك أخذٌ وتلبس بصفة التجاوز والصفح، وهنا أخذٌ وتقبل لصفات الناس، ويمكن أن يُعدَّ التجاوزُ والصفحُ تقبلاً لما عفا من أخلاق الناس وأفعالهم، فيدخل الأول تحت الثاني؛ لأنَّ العفو عن الذنب تيسيرٌ وتسهيلٌ على الناس، وأياً ما كان فالمجاز حاصلٌ على الوجهين، والابتكار محتملٌ فيهما، فليس الاختلاف - هنا - بمؤثر في مناط الابتكار، ولو كان كذلك لنبه ابن عاشور أنَّ الابتكار ينحصر في ذلك المعنى المختار، لا يدخل في حكمه سواه، بالإضافة إلى أنَّ البيت الذي رجَّح اتباعه لاستعمال القرآن يحتمل المعنيين، ومما عدَّه من المعنى الثاني الزمخشري وابن عطية والألوسي^(٣).

ولذا عاد ابن عاشور فصَّح بعموم العفو، فقال: "وقد عمت الآية صور العفو كلها؛ لأنَّ التعريف في العفو تعريف الجنس، فهو مفيد للاستغراق إذا لم يصلح غيره من معنى الحقيقة والعهد، فأمر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن يعفو ويفصح، وذلك بعدم المؤاخذة بجفائهم وسوء خلقهم، فلا يعاقبهم ولا يقابلهم بمثل صنيعهم"^(٤).

وهذا العموم المستفاد من التعريف هياً للتركيب أن يحمل هذه المعاني، وبناء عليه عدَّ هذا التركيب مع الجملتين المعطوفتين عليه: "وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين"

(١) ينظر: روح المعاني، جزء ٥ ص ١٩٠.

(٢) الكشف، جزء ٢ ص ١٨٣.

(٣) ينظر: السابق، جزء ٢ ص ١٨٣. والمحزر الوجيز، جزء ٦ ص ١٨٥. وروح المعاني، جزء ٥ ص ١٩٠.

(٤) التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ٢٢٦-٢٢٧.

من أشهر أمثلة إيجاز القصر عند البلاغيين^(١)، بالإضافة إلى إشارتهم إلى سهولة سبكها وعضوية ألفاظها^(٢)، فجمعت الآية على قصرها مكارم الأخلاق بأفصح لفظ وأبلغ معنى وأكمل نظم.

وقد بيّن ابن عاشور شيئاً من بلاغة الاستعمال المجازي للأخذ عند حديثه عن: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١]، قال: "ولفظ "خذوا" استعارة لمعنى شدة الحذر وملازمته؛ لأن حقيقة الأخذ تناول الشيء الذي كان بعيداً عنك، ولما كان النسيان والغفلة يشبهان البعد والإلقاء كان التذكر والتيقظ يشبهان أخذ الشيء بعد إلقاءه، كقوله: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾، وقولهم: أخذ عليه عهداً وميثاقاً"^(٣).

ولا شك أن من استفاد من المعنى القرآني فتابعه بتركيبه قد حصّل خصائص هذه الاستعارة، فيحسب له إن لاءم مقامه والتّمّ مع سابقه ولاحقه، والشاهد الذي أورده ابن عاشور من هذا القبيل، وظاهر كلامه تردد نسبته في المصادر بين ثلاثة شعراء: حاتم الطائي وهو جاهلي، وأسماء بن خارجة الفزاري وهو مخضرم (المتوفى سنة ٦٠ هـ)، وأبو الأسود الدؤلي وهو تابعي (المتوفى سنة ٦٩ هـ)، رجّح ابن عاشور أنه لأبي الأسود دون أن يضع لنا معياره في الترجيح سوى حساب ابتكار القرآن لمعنى: "خذ العفو"، ومن البين أن استبعاده لأسماء بن خارجة، ونسبته لأبي الأسود الدؤلي، جاء مبالغاً في احتمال الابتكار، وقطعاً لتولد احتمال آخر بين أن يكون أسماء قاله قبل القرآن أو بعد القرآن.

والبيت نسبّه الأصفهاني في "الأغاني" لأسماء بن خارجة، واستبعد أن يكون لأبي الأسود^(٤)، ونسبته عند الخالدين في "الأشباه والنظائر" لأبي الأسود الدؤلي^(٥)، هذان

(١) ينظر: بغية الإيضاح، جزء ٢ ص ١٠٦.

(٢) ينظر: تحرير التحبير، ص ٤٣١.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٥ ص ١١٨.

(٤) ينظر: الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، جزء ٢٠

أقدم مصدرين رأيتُ البيتَ فيهما، وعند ابن عطية وأبي حيان نُسبَ إلى حاتم الطائي (١).
 وإذا لم يتوفر لدينا دليلٌ داخليٌ بينُ من البيتِ على قائله فمن الصَّعب أن نرجح كما
 رجَّح ابن عاشور، الذي يمتلك أدوات العالم المحقق، البصير باللغة بصرًا يفرِّقُ به بين
 أسلوب شاعرٍ وشاعرٍ، والمطلع على تاريخ الشعر والأدب إطلاعاً يُرجِّحُ به ما اختلفت
 في نسبه الأ نظار، ومن الحقُّ أن مثل هذه المسائل في نسبة الأبيات لأصحابها غالباً ما
 تستعصي على الحسم، خاصةً ما خلا من قرينة لفظٍ أو معنى نستشف من ورائها تحديد
 بيئة قائله أو زمانه أو قبيلته أو أيِّ شيء يدل عليه.



= ص ٣٧٧.

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، للخالدين أبو بكر محمد بن هاشم الخالدي المتوفى ٣٨٠هـ وأبو عثمان سعيد بن
 هاشم الخالدي المتوفى ٣٧١هـ، تحقيق: محمد علي دقة، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٥
 م، جزء ١ ص ١٠١.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز، جزء ٦ ص ١٨٥. والبحر المحيط، جزء ٤ ص ٤٤٤.

(٤٨) الاستعارة: "النجم الثاقب":

قال ابن عاشور: "والتَّثْبُتُ: خَرَقُ شَيْءٍ مُلْتَمِّمٍ، وهو - هنا - مستعارٌ لظهور النُّورِ في خلالِ ظلمةِ الليلِ، شُبِّهَ النَّجْمُ بِمَسَامِرٍ أَوْ نَحْوِهِ، وَظُهُورِ ضَوْئِهِ بِظُهُورِ مَا يُبْدُو مِنَ الْمَسَامِرِ مِنْ خِلَالِ الْجِسْمِ الَّذِي يَتَّقُبُهُ مِثْلَ لَوْحٍ أَوْ ثَوْبٍ. وَأَحْسَبُ أَنَّ اسْتِعَارَةَ التَّثْبُتِ لِجُرُوزِ شُعَاعِ النَّجْمِ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ مِنْ مُبْتَكِرَاتِ الْقُرْآنِ، وَلَمْ يَرِدْ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ قَبْلَ الْقُرْآنِ. وَقَدْ سَبَقَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأَنْبَعَهُ، شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ في سورة الصافات، ووقع في تفسير القرطبي: "والعرب تقول: اثقب نارك، أي: أضئها"، وساق بيتاً شاهداً على ذلك ولم يعزّه إلى قائل" (١).

حدد ابن عاشور المعنى الحقيقي للثقب في خرق شيء ملتئم سواء كان بمسماٍ أو غيره، وعبارة القاموس: "الخرق النافذ" (٢)، وجعل ابن فارس هذا المعنى هو الأصل: "وهو أن ينفذ الشيء" (٣).

والملاحظ أن أصل المعنى لفعل الخرق أو النفاذ، ولم يخص أصحاب اللغة والمعاجم إطلاقه على خرق معين؛ وهذا دعا ابن فارس لتعميمه على كل شيء ينفذ منه، قال: "يقال: ثقتب الشيء أثقبه ثقباً" (٤)، وعليه فما أوردوه من أمثلة كان معتمده فيها نطقت به العرب، نحو: ثقب القداح عينه ليخرج الماء الزلال، وثقب اللؤلؤ الدرر، ودرر مثقب، وثقبن البراقع لعيونهن، وثنقب الجلد (٥).

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٢٥٩.

(٢) القاموس المحيط، مادة (ثقب).

(٣) مقاييس اللغة، مادة (ثقب).

(٤) السابق، مادة (ثقب).

(٥) ينظر: أساس البلاغة، مادة (ثقب).

ومما أوردوه من هذا القبيل ثقت النار: اتَّقَدْتُ، وتثقيب النار: تذكيتها^(١)، وعدَّ الزمخشري هذا المعنى وكوكب ثاقب من المجاز^(٢)، فكأنَّ كل معنى خرج عن النفاذ الطبيعي والخرق المعتاد من المجاز؛ إذ يُعد نفاذ ضوء النار من كوامنها ونفاذ الكواكب من خلال ظلمة الليل نفاذ شعاع لا نفاذ جسم من خلال جسم كالإبرة في المخيط واللال في الدرِّ، وبالتالي تشترك الصورتان الحقيقية والمجازية في نفاذ شيء من شيء.

ولهذا ترى ابن عاشور يجمع بين مجازية "النجم الثاقب" وما نقله القرطبي عن العرب: اثقب نارك، فهما من باب واحد، من حيث إنَّ النفاذ فيهما نفاذ ضوء مشع، وهذا جعل بعض العلماء يُفسِّر الثاقب بالمضيء في الموضوعين، قال ابن قتيبة: "شهاب ثاقب": كوكب مضيء بين^(٣)، وقال: "و"الثاقب": المضيء"^(٤).

وقد بيَّن العلاقة بين الخرق والإضاءة بعبارة جلية الألوحي حين قال: "والثاقب في الأصل: الخارق، ثم صار بمعنى المضيء لتصور أنه يثقب الظلام، وقد يخص بالنجوم والشهب لذلك، وتصور أنها ينفذ ضوءها في الأفلاك ونحوها"^(٥).

وهذه مناسبة إدراج "اثقب نارك" ضمن حكم الابتكار، فلو ثبتتْ قولة العرب هذه قبل القرآن لرأينا لابن عاشور تعليقا إضافيا في ابتكار "النجم الثاقب"، لا أقول إلغاء حكم الابتكار؛ لأنَّ صريح عبارته في أنَّ الابتكار وقع في معنى استعارة الثقب لبروز شعاع النجم في ظلمة الليل، وليس في إطلاق الثقب على نفاذ الضوء الذي يشترك فيه ثقب النجم وثقب النار، ولعلَّ ابن عاشور قصد من إيراد معنى ثقب النار - هنا - أنَّ يقرب احتمال ابتكار بتباعد احتمال توصل العرب للمعنى القريب من المعنى

(١) ينظر: القاموس المحيط، مادة (ثقب).

(٢) ينظر: أساس البلاغة، مادة (ثقب).

(٣) غريب القرآن، ص ٣٦٩.

(٤) السابق، ص ٥٢٣.

(٥) روح المعاني، جزء ١٥ ص ٣٨٨.

الابتكاري الذي جاء به القرآن.

وإذا كان معنى ثقبوب النار متاحاً أمام العرب قبل القرآن لا يعجزون عنه فكذا هو المعنى الابتكاري في ثقبوب شعاع النجم ظلمة الليل، فالمعنى لصورةٍ قد تسترعي انتباهه بليغ دقيق الحس واسع الخيال، فيستعير الثقبوب لهذه الصورة الكونية الدقيقة، هذا ممكن، غير أن الطاهر لم يرَ من استعمل هذا المعنى قبل القرآن، فاحتمل ابتكاره.

وما نقله ابن عاشور عن القرطبي مصدره أبو زكريا الفراء^(١)، ونقله عنه الطبري^(٢)، بيد أن الذي ميّز القرطبي في هذا الموضع، وجعل الطاهر ينقل عنه إضافته الشاهد الشعري الذي لم يعزه إلى قائل^(٣):

أذاعَ به في الناسِ حتَّى كأنَّهُ
بعلياءِ نارٌ أوقدتْ بثُقُوبِ

وهو لأبي الأسود الدؤلي كما يقول أبو عبيدة في "مجاز القرآن"^(٤)، والجاحظ في "الحيوان"^(٥).

وما لا يمكن تغافله أن "ثاقب" جاء لموصفين مختلفين، مرة للنجم في الآية التي نحن بصدد الحديث عنها: ﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ [الطارق:٣]، ومرة للشهاب في قوله: ﴿إِلَّامَنَ خَطِفَ الْخَطْفَةِ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [الصافات:١٠]، ولم يأخذ هذا الموضع الأخير من ابن عاشور نصيباً من البيان كما نال موضع آية الطارق، قال: "والثاقب: الخارق، أي: الذي

(١) ينظر: معاني القرآن، جزء ٣ ص ٢٥٤.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، جزء ٢٤ ص ٣٥٢.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي، جزء ٢٠ ص ٧.

(٤) ينظر: مجاز القرآن، جزء ١ ص ١٣٣، ونقله عنه جماعة من المفسرين عند قوله تعالى: [وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به] (النساء: ٨٣). ينظر مثلاً: تفسير الطبري، جزء ٨ ص ٥٦٨، والبحر المحيط، جزء ٣ ص ٣١٥.

(٥) الحيوان، جزء ٥ ص ٦٠١.

يترك ثقباً في الجسم الذي يصيبه، أي: ثاقبٌ له" (١).

في الأول وصف به نور النجم بنفاذه من خلال الظلمة، فكأنه اخترقها ونفذ من صفحتها، فوصفه بالثاقب وصفٌ دقيق يتلاءم مع صغر النجم بالنسبة لصفحة السماء ومبانية نوره الوضاء لظلمة السماء، وعُرِّف لتعريف موصوفه "النجم" الذي يجوز أن يكون تعريفه للجنس فيستغرق جميع النجوم استغراقاً حقيقياً، وكلها ثاقب، ويجوز أن يكون التعريف للعهد، إشارةً إلى نجم معروف عند العرب يطلق عليه اسم النجم غالباً (٢).

وفي الثاني وُصف به الشهاب الذي ترمى به الشياطين المسترقة للسمع، وحقيقته: الشعلة الساطعة من النار الموقدة ومن العارض في الجو (٣)، فوصفه بـ "ثاقب" يحتمل أمرين:

أولهما: استعارته لبروزه المفاجئ في جو السماء، وهو في هذه الحالة يتفق مع النجم، ويختلف من جهة سرعة حركته وقصر مدته، مع ما تتولد منه من شرارة تشبه شرارة الجمر، فالنجم ثقبه نورٌ هادئ يتلأأ، والشهاب ثقبه مضطرب متحرك يتوقد.

وثانيهما: أن يراد اختراقه لأجسام الشياطين وإحراقها بلظاه الشديد، واكتفى ابن عاشور بهذا المعنى، وإشارته واضحة في النص الذي نقلناه عنه، وقد تابع كلامه مُعزِّزاً هذا المعنى بنقل قول ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: الشهاب لا يقتل الشيطان الذي يصيبه ولكنه يحترق ويخبِل (٤).

وغيرُ خافٍ أن استثارة التراكيب والصور القرآنية لاستخراج النكات البلاغية لا تتوقف عند حدٍّ تتجفف عنده المعاني، والذي يتميز به البيان الذي لا ينضب معينه أن

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٣ ص ٩٣.

(٢) ينظر: السابق، جزء ٣٠ ص ٢٥٩.

(٣) ينظر: المفردات، مادة (شهب).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ٢٣ ص ٩٣.

معانيه يدل بعضها على بعض، ويستثير بعضها بعضاً، ويتولد من النظر المستقصي لاستعمالات الكلمة في مواضع مختلفة، وسياقات متباينة، أسرارٌ ونكاتٌ جديدة، وتلك قضية لو استحثها البلاغي ذا العزم والخبرة والذوق لكشف لنا عن خباياها، ومادتها " الوجوه والنظائر " التي ألفت فيها من قديم، بيد أنها لم تتجاوز النظر التفسيري إلى النظر البلاغي الأرحب.

وما نسجله - هنا - ينطبق على دقة وغزارة الوصف بثاقب في سياقين مختلفين، ولأن وجهتنا نحو الابتكار فالزيادة على هذا التسجيل يُعكَّر على تسلسل الأفكار.

وكلام الطاهر يهدي إلى التساؤل عن مكان معنى الثقوب للشهاب من الابتكار، وقد أشار الطاهر عند آية الحجر: ﴿إِلَّا مَنْ أَسْرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ مُبِينٌ﴾ [الحجر: ١٨] إلى مشاهدة أهل الجاهلية لهذه الشهب حين سقوطها، ولكنهم لم يعرفوا سببها^(١)، فهذه المشاهدة تدلنا على إمكانية وصول بليغ منهم لتصوير ذلك البزوغ المفاجئ للشعلة المتوقدة بالثقوب المعروف عندهم، أو أقرب من هذا: بثقوب النار من الجمر إن كان هذا المعنى مستعملاً عندهم قبل القرآن.

ونختم بمقالة الرازي التي تومئ إلى أن وصف النجم بـ " الثاقب " يحمل كل المعاني التي ذكرها المفسرون، وهي إيحاءة إلى بلاغة اصطفاء هذا اللفظ وغزارة معانيه، قال: "إنما النجم بكونه ثاقباً لوجوه: أحدها: أنه يثقب الظلام بضوئه فينفذ فيه كما قيل: درئ لأنه يدرؤه أي: يدفعه. وثانيها: أنه يطلع من المشرق نافذاً في الهواء كالشيء الذي

(١) السابق، جزء ١٤ ص ٣١، وتأكيداً على هذا المعنى فقد سبق تحريراً للجاحظ ثبت أن معنى القذف والرجم للشهب معنى إسلامي كشف عن سبب ما يراه الناظرون في السماء ويجهلون سببه، فقد روى ما نُسب إلى الأفوه الأودي:

كشهب القذف يرمىكم به فارس في كفه للحرب نار

وعقب عليه بما يلغي نسبته إلى الأفوه، قال: "وبعد فمن أين علم الأفوه أن الشهب التي يراها إنما هي قذف ورجم وهو جاهلي، ولم يدع هذا أحد قط إلا المسلمون". الحيوان جزء ٦ ص ٢٨٠ - ٢٨١.

يثقب الشيء. وثالثها: أنه الذي يرى به الشيطان فيثقبه أي: ينفذ فيه ويحرقه. ورابعها: قال الفراء: ﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ (٣) هو النجم المرتفع على النجوم، والعرب تقول للطائر إذا لحق ببطن السماء ارتفاعاً: قد ثقب " (١).



(٤٩) الاستعارة: "وتأكلون التراث أكلاً لما":

قال ابن عاشور: "والأكلُ: مُستعارٌ للانتفاع بالشيء انتفاعاً لا يُبقي منه شيئاً، وأحسبُ أنَّ هذه الاستعارة من مُبتكرات القرآن؛ إذ لم أقف على مثلها في كلام العرب" (١).

الأكل حقيقة تناول الطعام (٢)، وبعبارة الطاهر - في إحدى تحريراته - "إدخال الطعام إلى المعدة من الفم" (٣)، وعليه جاءت مواضع كثيرة في كتاب الله، منها قوله تعالى: ﴿قَالُوا نَزِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [المائدة: ١١٣]، وقوله: ﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا إِسْوَاءَ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأعراف: ٧٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١].

وبالمقابل جاء استعماله مجازاً في مواضع عديدة، نحو: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وقوله: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله: ﴿وَأَتُوا أَلْيَنَ أَمْوَالِهِمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢]، وقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَجْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤] ونحوها من الآيات.

وَأثرت ذكر هذه الآيات الخمس من بين الأمثلة الكثيرة قصداً إلى جمع رؤية

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٣٣٤.

(٢) ينظر: المفردات، مادة (طعم).

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٢ ص ١٨٧.

الظاهر حول هذا الاستعمال، فقد حظيت دون سواها بتقريرات ستعطينا مدى الاتفاق أو الاختلاف مع الموضوع الأخير الذي نال حكم الابتكار، مع ما تضيفه بعض هاته النصوص من نكات بلاغية لهذا المبتكر القرآني في ظنّ ابن عاشور.

ففي الآية الأولى يُقرّر أنّه " استعارة للأخذ بقصد الانتفاع دون إرجاع؛ لأن ذلك الأخذ يُشبه الأكل من جميع جهاته، ولذلك لا يطلق على إحراق مال الغير اسم الأكل، ولا يطلق على القرض والوديعة اسم الأكل، وليس الأكل - هنا - استعارة تمثيلية؛ إذ لا مناسبة بين هيئة أخذ مال غيره لنفسه بقصد عدم إرجاعه وهيئة الأكل كما لا يخفى" (١).

فالجامع بين أخذ المال والأكل هو الانتفاع الذي لا يعقبه إرجاع، فكما أنّ الأكل بأكله الطعام ينتفع به، ولا يستطيع إرجاعه إلى حاله الأول، فكذلك حال الأكل لأموال الناس بغير حقّ يملكه وينتفع به ولا ينوي إرجاعه، ولما فقدت المشابهة في أخذ مال الغير وإحراقه أو أخذه بطريق القرض أو الوديعة امتنعت الاستعارة؛ إذ لا انتفاع متحقق في الإحراق، مع أنّ فيه أخذاً للمال بغير حق مع نية عدم الإرجاع، وأما أخذه بالقرض أو الوديعة ففيه انتفاعٌ مع نية إرجاعه لصاحبه، وبهذا لا بد في الجامع من الجمع بين قصد الانتفاع وعدم الإرجاع، فالاستعارة على هذا استعارة تبعية في الفعل؛ لا استعارة حالة بحالة؛ لأنه لا مشابهة بين هيئة الأخذ مال غيره وهيئة الأكل.

وعبارة ابن عاشور " لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل من جميع جهاته " تدل أن وراء المشابهة التي أشار إليها وجوهاً أخرى من المشابهة سيكشف عنها في النصوص الآتية.

وفي آية الربا يكشف عن مشابهة أخرى بين ذلك الأخذ والأكل، فبعد أن كشف عن المعنى اللغوية يشير إلى أنه أطلق " على الانتفاع بالشيء وأخذه بحرص " (٢)، وهذه مزية لم يتصورها ابن عاشور إلا في إطار تمثيل هيئة الأكل للربا بهيئة الأكل للطعام؛ ولذا تتابع كلامه السابق بما ينقض كلامه في الآية الأولى، فقال: " وأصله تمثيل، ثم صار حقيقة

(١) السابق، جزء ٢ ص ١٨٧.

(٢) السابق، جزء ٣ ص ٧٩.

عرفية فقالوا: أكل مال الناس: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾ [النساء: ١٠] ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٨]، ولا يختص بأخذ الباطل، ففي القرآن: ﴿فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: ٤] (١).

فبينما عدّها في الأول من استعارة الأكل لأخذ مال الناس بغير حق أشار هنا إلى أن أصلها تمثيل، أي: استعارة تمثيلية، ثم بكثرة الاستعمال أصبحت حقيقة عرفية، وهذا التقرير كما يعارض تقريره الأول فكذا هو يعارض القول بالابتكار؛ لأنّ معنى كونها حقيقة عرفية أن العرب تواضعوا على استعمالها مجازاً أولاً، ثم كثر هذا الاستعمال بينهم حتى تعارفوا عليه دون احتياج لقريظة أو جامع حين إطلاقها، فقالوا: أكل أموال الناس، وهم يقصدون أخذها بغير حق، ولا يختص عندهم ذلك بالأخذ بالأكل فحسب، بل يعم مطلق الانتفاع.

وفي نسبه المثل للعرب "قالوا... "برهانٌ على تحليلنا هذا، غير أنّ كلامه يفتقد للشاهد المقرر لوجود هذا الاستعمال عند العرب قبل القرآن.

وفي الآية الثالثة يعود فيرى أنها استعارة، وتتغير عنده العبارة من قصد الانتفاع دون الإرجاع إلى الانتفاع المانع من انتفاع الغير، ومآل الانتفاع فيهما واحد، فالذي يأخذ المال بالباطل لا ينوي إرجاعه وفي نفس الأمر يمنع غيره من التصرف فيه، يقول: "والأكل استعارة للانتفاع المانع من انتفاع الغير، وهو الملك التام؛ لأن الأكل هو أقوى أحوال الاختصاص بالشيء؛ لأنه يحزره في داخل جسده، ولا مطمع في إرجاعه" (٢).

وها هنا إضافة من الظاهر تخص اختيار الأكل من بين سائر أنواع الانتفاع من المسكن والملبس والجاه وغيرها، وهي أن الأكل يتفرد باختصاصه بأكله اختصاصاً يمنع طالبه من الوصول إليه، فلا يبقى له مطمعٌ في حصوله، وهو يعود إلى المبالغة في معنى حرص آخذه على تملكه تملكاً يتعذر على صاحبه الحق أن يصل إليه.

(١) السابق، جزء ٣ ص ٧٩.

(٢) السابق، جزء ٤ ص ٢٢١.

وفي الرابعة ينبه على تقدُّم تحليل هذا الإطلاق، ويكرر القول بمجازيته، ووجه المشابهة بينه وبين أخذ أموال الناس، بيد أنه ينص على أن " غالب هذا المعنى أن يكون استيلاء ظلم، وهو مجاز صار كالحقيقة، وقد يطلق على الانتفاع المأذون فيه كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُوهُ هَيْبًا مَّرِيئًا﴾^(٤)، وقوله: ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٥)؛ ولذلك غلب تقييد المنهي عنه من ذلك بقيد " بالباطل " ونحوه "^(٦).

وقد سبقت إشارة موجزة عند تفسيره آية الربا أن هذا الإطلاق لا يختص بالباطل، وبالتالي فما انبنى من النكات البلاغية على معنى إحراز أموال الناس بالباطل لا يتأتى في الآيات التي جاءت في سياق أخذ المال بالحق والحلال كقوله: ﴿فَكُوهُ هَيْبًا مَّرِيئًا﴾، وقوله: ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٥)، وقد وجَّه ابن عاشور الآية الأولى بأن التعبير جاء لمشاكلته قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾^(٥)، وكأنه بهذا يعتد بأن أصل الإطلاق يجرى للاستيلاء على مال الغير استيلاء لا رجوع فيه، وأما مجرد الانتفاع من غير استيلاء ولا غصب فذاك " لأجل المشاكلة مع قوله السابق: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾، فتلك محسِّن الاستعارة "^(٦).

ومما يتأكد أن ابن عاشور بنى توجيهه هذا على استقراء تامٍّ لموارد هذا الاستعمال في القرآن، فوجد غالب استعمالها في أخذ مال الناس بغير حق؛ ولذا قال في آية التوبة - وهي الآية الخامسة -: " وإطلاق الأكل على أخذ مال الغير إطلاق شائع، قال تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ الثَّرَاتِ أَكْلًا لَّمَّا﴾^(١٩) [الفجر: ١٩]، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ وَتُدْءُوا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١٨٨) [البقرة: ١٨٨] "^(٦).

ويضعف في الاحتمال أن يقصد بالشيوع شيوعه في كلام العرب، لأن ما أورده من

(١) السابق، جزء ٥ ص ٢٣.

(٢) السابق، جزء ٤ ص ٢٣٢.

(٣) السابق، جزء ١٠ ص ١٧٥.

آيات خصصت الشيوخ باستعماله في القرآن، وهو كذلك، إلا أن هذا الشيوخ يهديننا إلى أن القرآن قد يبتكر الإطلاق، ثم يستعمله أكثر من استعمال معناه الذي استعمله العرب، لا مانع عند ابن عاشور من ذلك.

ومن أجل هذه الكثرة حكم ابن عاشور عليه مرةً بأنه حقيقة عرفية، ومرةً مجازاً كالحقيقة، وما المجاز الذي كالحقيقة إلا المجاز الذي آل بكثرة الاستعمال إلى حقيقة عرفية تسبق إلى الذهن حين الإطلاق، وهذا الشيوخ شرطاً عند المحققين من أهل العلم في انتقال الإطلاق من المجاز إلى الحقيقة العرفية، قال العلوي: "وأما صيرورة المجاز حقيقة فلأن المجاز إذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية" (١).

وعليه مضى ابن عاشور يحكم على كثير من المجازات القرآنية التي شاع استعمالها بالمعنى المجازي أنها ساوت الحقيقة (٢)، أو أنها حقيقة عرفية (٣)، وكثيراً ما أراد بالشيوخ شيوعها في القرآن؛ إذ لم يورد - غالباً - شاهداً واحداً يدل على استعمالها قبل القرآن، فضلاً عن حشد أكثر من شاهد يدل على شيوعها في كلامهم.

ولسنا في مقام تحقيق مسألة الحقائق العرفية أو المجاز الذي ساوى الحقيقة عند ابن عاشور (٤)، وإنما إدراجه هذا المبتكر ضمن هذا المجال دعانا إلى تحرير نقطة الاشتراك بينه وبين الابتكار، فالعقل يُجَوِّزُ أَنْ تنقسم الحقيقة العرفية في القرآن من حيث الابتكار وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

- (١) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، الإمام يحيى بن حمزة العلوي اليمني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، جزء ١ ص ٥٤.
- (٢) ينظر: التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٣٧٦، وجزء ١ ص ٥٦٢ - ٥٦٣، وجزء ٣ ص ١٥٤، وجزء ٥ ص ٩٩، وجزء ٥ ص ١٠٠، وجزء ٢١ ص ١٤٤.
- (٣) ينظر: السابق، جزء ١ ص ٢٢٢، وجزء ١ ص ٦٥١، وجزء ٢ ص ٦١، وجزء ٢ ص ٤٤١، وجزء ٣ ص ١٨٨، وجزء ٥ ص ١٤١، وجزء ٧ ص ٣٧٧، وجزء ٨ ص ٩٥، وجزء ٨ ص ١٥٧.
- (٤) كثرة نصوص الطاهر في تحريره وتنويره تغري الباحث الجاد بدراسة هذا المجال من البحث، الذي هو في برزخ بين الدراسات اللغوية والدراسات البلاغية.

الأول: موافقة القرآن لإطلاق مجازي عند العرب قبل القرآن، كُثِرَ استعمالهم له حتى تعرفوا على هذا المعنى عند إطلاقه، وجاء عند ابن عاشور ما يحتمل أن يُعَدَّ منه، في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠]، قال: "المرض حقيقته في عارض للمزاج يخرج عن الاعتدال الخاص بنوع ذلك الجسم خروجاً غير تام.... وهو مجاز في الأعراض النفسانية العارضة للأخلاق البشرية عروضاً يخرجها عن كمالها، وإطلاق المرض على هذا شائع مشهور في كلام العرب، وتدبير المزاج لإزالة هذا العارض والرجوع به إلى اعتداله هو الطب الحقيقي ومجازي كذلك، قال علقمة بن عبدة الملقب بالفحل:

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنِّي
خَيْرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَيِّبٌ
فذكر الأدوية والطب لفساد الأخلاق وإصلاحها" (١).

الثاني: موافقة القرآن لإطلاق مجازي عند العرب، كثر استعماله في القرآن بهذا المعنى حتى غدا حقيقة عرفية في استعمال القرآن، ولم أظفر فيه بمثال.

الثالث: ابتكار القرآن لإطلاق مجازي لم يعرفه عند العرب، ثم شيوعه بهذا المعنى في سياقات متعددة حتى أصبح حقيقة عرفية، أو مجازاً كالحقيقة.

وهذا الأخير هو الذي يمكن أن يحمل عليه مجموع كلام ابن عاشور في ابتكار الأكل للانتفاع بالشيء بما لا يبقى منه شيئاً، كما هي عبارته في النص الرئيس، أقول هذا لأنه لا فرق بين: "لا تأكلوا أموال الناس بالباطل" مع نظائرها و"تأكلون التراث أكلاً لما"، من جهة الاستعارة التي هي مناط الابتكار، وتعليق الأكل "بالتراث" كتعليقه بالمال، ففي سياق سورة الفجر "أشعر قوله: "تأكلون" بأن المراد التراث الذي لا حق لهم فيه، ومنه يظهر وجه إيثار لفظ "التراث" دون أن يقال: وتأكلون المال؛ لأن التراث مال مات صاحبه، وأكله يقتضي أن يستحق ذلك المال عاجز عن الذب

عن ماله لصغيرٍ أو أنوثة" (١).

فإذا كان أكل التراث كأكل المال من جهة الاستعارة لم تفت النكات البلاغية التي مضت من أن استعارة الأكل لأخذ أموال الناس دون حق تفيد الانتفاع بالمال دون قصد إرجاعه، والتملك له على سبيل الدوام، وأخذه بحرص كأنَّ به حياته وقوامه.

وذكرَ الراغب نكتةً أظهر للمتأمل مما ذكره الطاهر، وهي لا تزاحم شيئاً مما سبق، قال: "وعبر بالآكل عن إنفاق المال لما كان الأكل أعظم ما يحتاج فيه إلى المال، نحو: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾" (٢).

ولا بد أن نشير إلى أن ابن عاشور أضاف معنى جديداً في النص الرئيس، وهو معنى الانتفاع الذي لا يبقى منه شيئاً، وليس هذا مستفاداً من الاستعارة بالأصالة كما يوهم كلامه، بل هو من عطاء التأكيد بالمفعول المطلق مع صفة "أكلًا لمًا"، أي: أكلًا جامعاً مال الوارثين إلى مال الآكل" (٣). قال أبو عبيدة: "﴿أَكَلًا لَمًا﴾ تقول: لمته أجمع، أي: أتيت على آخره" (٤).

(١) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٣٣٤.

(٢) المفردات، مادة (أكل).

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٣٠ ص ٣٣٤.

(٤) مجاز القرآن، جزء ٢ ص ٢٩٨.

(٥٠) الاستعارة: " حتى تضع الحرب أوزارها ":

قال ابن عاشور: "والأوزار: الأثقال، ووضع الأوزار تمثيلٌ لانتهاه العمل، فشبهت حالة انتهاء القتال بحالة وضع الحمال أو المسافر أثقاله، وهذا من مبتكرات القرآن، وأخذ منه عبد ربه السلمي، أو سليم الحنفي قوله:

فَأَلْقَتْ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّ بِهَا النَّوَى كَمَا قَرَّ عَيْنًا بِالْإِيَابِ الْمَسَافِرُ

فشبه حالة المنتهي من كلفة بحالة السائر يلقي عصاه التي استصحبها في سيره" (١).

هذا كل ما قاله ابن عاشور في هذه الصورة البديعة، ويبدو أن تأخر موضع سورة محمد التي ضمنت الآية نحت به إلى الاختصار، واستدعت منه الاختيار، وإلا ف" حتى تضع الحرب أوزارها " يحتمل عدة تأويلات بلاغية، من أشهرها (٢):

الأول: استعارة الأوزار لآلات الحرب من السلاح والعتاد ونحوهما بجامع الحمل والثقل، ومما جاء عن الأعشى (٣):

وَأَعَدْتُ لِلْحَرْبِ أَوْزَارَهَا رِمَاحاً طَوَالاً وَخَيْلاً ذَكَوراً

فتكون الصورة من قبيل الاستعارة التصريحية.

الثاني: أن تُشبه الحرب بإنسان يحمل حملاً على ظهره أو على رأسه، وإثبات الأوزار للحرب على سبيل التخييل، فتكون الاستعارة مكنية.

الثالث: أن تشبه حالة انتهاء القتال بحالة وضع الحمال أو المسافر أثقاله، تشبيه حالة بحالة مع حذف المشبه، أي: المستعار منه، واختار ابن عاشور هذا التأويل، وسماه

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٦ ص ٨٢.

(٢) ينظر: روح المعاني، جزء ١٣ ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٣) ينظر: ديوانه، ص ١٠٣، ونسبه ابن عطية إلى عمرو بن معديكرب الزبيدي. ينظر: المحرر الوجيز، جزء ١٣ ص ٣٨٧.

تمثيلاً، وهو ضربٌ من ضروب الاستعارة عرّفه ابن رشيق بقوله: "وذلك أن تمثل شيئاً بشيء فيه إشارة، نحو قول امرئ القيس، وهو أول من ابتكره، ولم يأت أملح منه:

وما ذرّفتَ عَيْنَاكَ إِلَّا لتقدحي بِسَهْمَيْكَ فِي أعْشَارِ قَلْبٍ مُقْتَلٍ

فمثل عينيها بسهمي الميسر - يعني المعلى، وله سبعة أنصباء، والرقيب، وله ثلاثة أنصباء - فصار جميع أعشار قلبه للسهمين الذين مثل بهما عينيها، ومثل قلبه بأعشار الجزور، فتمت له جهات الاستعارة والتمثيل" (١).

وما من شكّ في اطلاع ابن عاشور على هذه الأوجه المذكورة، ولكن ارتضى الوجه الثالث دون أن يبين علة اختياره، ولعلّه وجد فيه دقائق ونكاتٍ هداه إليها حسّه المرهف وذوقه المدّرب، فأول ما يلقانا تفسيره للأوزار بالأحمال وذلك اشتراك مع الوجهين الأولين، بيد أن الفرق أنّ في الوجه المختار حملاً لصورة مركبة وتشبيها بصورة مركبة محذوفة، وبالتحديد استعارة "وضع الأوزار" لانتهاء العمل، وهذه الاستعارة متفرعة عن كناية مفادها أن المسافر أو الحمال يُعبّر عن انتهاء سفره أو عمله بوضع عصاه للمسافر أو أحماله للحمّال، واستغنى ابن عاشور بقوله: "فشُبّهتُ حالةَ انتهاءِ القتالِ بحالةِ وَضْعِ الحَمَالِ أو المُسَافِرِ أثْقَالَهُ" عن أن يكشف عما وراء وضع الحمال أو المسافر أثقاله من كناية عن الانتهاء، وكأنّه يرى الأمر واضحاً لا يحتاج إلى بيان.

ومن هذا الاعتبار لوحظ الفرق بين المعنى المبتكر "تضع الحرب أوزارها" وقول الأعشى: "وأعددت للحرب أوزارها"، من حيث أن الابتكار حصل في معنى وضع أوزار الحرب مجازاً عن انتهاء الحرب، وليس في قول الأعشى إلا استعارة الأوزار لآلات الحرب استعارة مفرد لمفرد، وقول الأعشى من الشهرة بحيث لا يخفى على الطاهر، وعدم تعرضه لذكره معناها أنه لا يلغي حكم الابتكار من الجهة التي بينها أنفاً.

(١) العمدة، جزء ١ ص ٢٢٩ - ٢٣٠، قال المحقق في قول ابن رشيق في التعريف "فيه إشارة": "كذا، وربما كان صوابها "فيه استعارة"، ويؤيده قوله في آخر تعليقه على بيت امرئ القيس "فتمت له جهات الاستعارة والتمثيل".

وأما البيت الذي تبع استعمال القرآن في رأي الظاهر فالتقى مع المعنى القرآني المبتكر في التعبير عن الانتهاء من عمل بإلقاء ما كان يُحمل العامل من أُنْقَال، في الآية الآلات الحرب بالنسبة للمحارب، وفي البيت العصا بالنسبة...؛ ولذا وقعت الاستفادة في الكناية عن الانتهاء بوضع شيء يُحمل، والظاهر أنَّ هذا هو مناط الابتكار، وليس مجيء المعنى معبراً به عن الحرب بقيد في مناط الابتكار؛ لأنَّ نظر ابن عاشور في ابتكار السبق متوجه إلى أصل المعنى ومؤداه، وبالتالي كان إلقاء العصا للمسافر مستفاداً من وضع الحرب للمحارب من حيث مؤدى المعنى الكنائي، واشتراكها في هذا المعنى يتطلب - في مجال الابتكار - معرفة السابق منها إليه، ولو عُثِرَ على معنى قبل القرآن من هذا القبيل لكان التعبير القرآني موافقاً له، وعبد ربه السلمي^(١) أو سليم الحنفي^(٢) إنما تبع المعنى القرآني المبتكر واستفاد منه.

وحتى يقرر ابن عاشور حكم الابتكار لم يترك نسبة البيت، فتردد رأيه بين قائلين، كلاهما خَلَفَ نزول القرآن، وهذا يعني سلامة حكمه من النقض.

وما وجدناه في أغلب المصادر أن البيت لشاعر من بني بارق يقال له مُعَقَّرُ البارقي، واسمه سفيان بن أوس بن حمار، وهو جاهلي^(٣)، كما في معجم الشعراء

(١) هو راشد بن عبد ربه السلمي، قال المرزباني في معجم الشعراء: كان اسمه غويماً فسماه النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - راشداً، وقال المدائني: هو صاحب البيت المشهور: فألقت عصاها.... البيت. ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م، جزء ٣ ص ٤٥٥. وابن عاشور ذكره بعبد ربه دون راشد، وهو متابعٌ لغيره في إسقاط اسمه الأول كما سيأتي.

(٢) لم أجد له ترجمة.

(٣) مُعَقَّرُ بن أوس بن حمار بن الحارث البارقي الأسدي، شاعر يمني من فرسان قومه في الجاهلية، كان حليف بني نمير بن عامر، وشهد يوم جبله، وله شعر في ذلك اليوم، في غيره. ينظر: الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الخامسة عشرة ٢٠٠٢م، جزء ٧ ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

والاشتقاق ومجمع الأمثال والمؤتلف والمختلف^(١).

وابن عاشور متابع لابن بري في تردد نسبه بين السلمي والحنفي كما نقله عنه صاحب لسان العرب^(٢)، ونسبه الجاحظ إلى مُضَرَّسِ الأَسَدِيِّ^(٣)، وقد رواه صاحب العقد الفريد في أبيات لراشد بن عبد ربه السلمي، ثم رواه مرة أخرى مُبِيناً أَنَّ البيت مستعارٌ من المعقر البارقي، وَأَنَّ البيت كان مثلاً في الناس^(٤).

وبسيرة هذا البيت مجرى الأمثال تشعب القول في نسبه إلى قائله الحقيقي كما نقلناه عن أكثر من مصدر، والذي يُظنُّ أن مبتدأه هو معقر البارقي، ومن عداه إنما ضمنه في شعره، والذي يُعزِّزُ هذه النسبة أن البيت من الشهرة بمكان في العصر الإسلامي وما بعده حتى أصبح مثلاً يتمثلون به في المواقف، كما جاء عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا^(٥).

يترتب على هذا وجود المعنى قبل القرآن، ويلغي حكم الابتكار عند ابن عاشور إن كان يرى أن الابتكار حاصلٌ في التعبير عن الانتهاء من شيء بوضع ما كان يُحمل،

(١) ينظر على التوالي: معجم الشعراء، المرزباني، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الهيئة العامة لقصور الثقافة - الشركة الدولية للطباعة، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، ص ٩، الاشتقاق، لأبي بكر ابن دريد، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثالثة، ص ٤٨١، ومجمع الأمثال، جزء ١ ص ٣٦٤، والمؤتلف والمختلف، أبو القاسم الأمدي، صححه وعلق عليه: د. ف. كرنكو، دار الجليل - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١ م، ص ١١٥ - ١١٦.

(٢) ينظر: لسان العرب، مادة (عصا)، وعاد ابن منظور إلى البيت ونسبه إلى معقر بن حمار البارقي، ينظر: مادة (نوى).

(٣) ينظر: البيان والتبيين، جزء ٣ ص ٤٠.

(٤) ينظر: العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧ م، جزء ١ ص ٣٠٨، وجزء ٦ ص ١٣.

(٥) تمثلت بالبيت لما انتهى إليها خبر مقتل علي بن أبي طالب رضي الله عنها. ينظر: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧ م، جزء ٣ ص ٢٥٩.

وأما إن قصد من الابتكار ابتكار معنى وضع الحرب أوزارها دلالةً على انتهاء الحرب
فذلك ما لا يتفق فيه معه شيءٌ مما أوردوه من كلام العرب قبل القرآن، لا بيت الأعشى،
ولا البيت المنسوب لمعقر البارقي.

وعلى أية حال فتركيب " حتى تضع الحرب أوزارها " من الصور القرآنية البديعية
التي استثارت بعض علماء الإعجاز، فأدرجها ضمن الإعجاز، وحلل صورتها^(١)، وما
أرى هذا العمل إلا دليل صدقٍ على جدة معناها، ولو وجد تركيباً أو صورة تقارب هذه
الاستعارة في معناها لاتخذ منهج الموازنة بين الصياغتين.



(١) ينظر: النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٩٠.

(٥١) الاستعارة: "الذين ينقضون عهد الله":

قال ابن عاشور: "وقد استعمل النَّقْضُ - هُنَا - مَجَازًا فِي إِطَالِ الْعَهْدِ بِقَرِينَةٍ إِضَافَتِهِ إِلَى عَهْدِ اللَّهِ، وَهِيَ اسْتِعَارَةٌ مِنْ مُحْتَرَعَاتِ الْقُرْآنِ، بُنِيَتْ عَلَى مَا شَاعَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ فِي تَشْبِيهِ الْعَهْدِ وَكُلِّ مَا فِيهِ وَصْلٌ بِالْحَبْلِ، وَهُوَ تَشْبِيهُ شَائِعٌ فِي كَلَامِهِمْ"^(١).

كما مرَّ فِي مَوْضِعٍ سَابِقٍ مِنْ هَذَا الْبَحْثِ أَنَّ هَذَا الْمَثَالَ هُوَ الْوَحِيدُ الَّذِي يَحْمِلُ مِصْطَلَحَ الْإِخْتِرَاعِ، وَإِدْخَالَنَا لَهُ ضَمَّنَ الْمُبْتَكِرَاتِ جَاءَ بِاعْتِبَارِ اتِّفَاقِ الْإِخْتِرَاعِ وَالْإِبْتِكَارِ عَلَى مَعْنَى الْجِدَّةِ وَالسَّبْقِ، فَمَا اخْتَرَعَهُ الْقُرْآنُ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ هُوَ مَا ابْتَكَرَهُ، وَلَمْ يَسْبِقْ لِلْعَرَبِ اسْتِعْمَالَهُ فِي كَلَامِهِمْ.

أول ما شرع ابن عاشور في بيان الحقيقة اللغوية للنقض، فبيّن أن أصله "في فسخٍ وحلٍّ ما رُكِبَ ووُصِلَ، بِفِعْلِ يُعَاكِسُ الْفِعْلَ الَّذِي كَانَ بِهِ التَّرْكِيبُ"^(٢)، وهو ضد الإبرام، فكما أن الإبرام تركيب ووصل بطريقة معينة، فالنقض العودة تدريجاً بهذا الفعل إلى مبدأ حاله في الانفصال، ولذا لا يأتي عليه القطع والحرق، قال ابن عاشور: "وإنما زِدْتُ قَوْلِي: بِفِعْلٍ.. إلخ لِيَخْرُجَ الْقَطْعُ وَالْحَرْقُ، فَيُقَالُ: نَقَضَ الْحَبْلُ إِذَا حَلَّ مَا كَانَ أَبْرَمَهُ، وَنَقَضَ الْغَزْلَ وَنَقَضَ الْبِنَاءَ"^(٣). ومنه في القرآن: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَالِينَ﴾ [النحل: ٩٢].

ثم تابع ابن عاشور كلامه بالنص الرئيس الذي يشير إلى استعارة النقض في الآية، من حيث تشبيه العهد بالحبل، ثم حذف المشبه به والرمز له بشيء من لوازمه، على حد الاستعارة المكنية، وهذه الاستعارة بنيت على ما شاع عند العرب من تشبيههم العهد بالحبل. وقد اكتفى ابن عاشور بذكر مثال واحد، وهو قول مالك بن النبهان الأنصاري

(١) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٣٦٨.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٣٦٨.

(٣) السابق، جزء ١ ص ٣٦٨.

للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم بيعة العقبة: يا رسول الله إن بيننا وبين القوم حبلاً ونحن قاطعوها فنخشى إن أعزك الله وأظهرك أن ترجع إلى قومك - يريد العهود التي كانت في الجاهلية بين قريش وبين الأوس والخزرج -^(١).

وتنصيصه على اختراع القرآن لاستعارة النقص على إبطال العهد دعاه للتأمل فيما استعمله العرب من لوازم الحبل، فأورد أربعة شواهد من الشعر الجاهلي لم يكن من بينها من استعمل النقص في إبطال العهد، سواء ترشيحاً لاستعارة المصراحة أو استعارة مكنية. قال: "وكان الشائع في الكلام إطلاق لفظ القطع والصرم وما في معناهما على إبطال العهد - أيضاً - في كلامهم. قال امرؤ القيس:

* وإن كنت قد أزمعت صرمي فأجملي *

وقال لبيد:

أو لم تكن تدري نوار بأني وصال عقد حبال جذامها

وقال:

بل ما تذكر من نوار وقد نأت وتقطعت أسبابه ورمائمها

وقال:

فاقطع لبانة من تعرض وصله فلشراً واصل خلة صرامها"^(٢).

استعمل القطع في قول ابن التيهان: "ونحن قاطعوها" وهو ترشيحٌ للاستعارة، وفي بيتي لبيد الثالث والرابع، واستعمل الصرم في قول امرئ القيس، واستعمل الجذم في قول لبيد في الشاهد الثاني، والقطع والصرم والجذم تدل على وقوع القطع مباشرة مرة واحدة وبسرعة تحقق سرعة التجزئة^(٣)، وهذا هو الفارق الجوهرى بينها وبين استعمال

(١) السابق، جزء ١ ص ٣٦٨.

(٢) السابق، جزء ١ ص ٣٦٨.

(٣) قال في الأساس: "جذم الحبل فانجذم وهو سرعة القطع"، وقال: "زرع صريم ومصروم: مجزوز" ينظر:

النقض للحبل الدال على حصول الفعل بالتدرج والتمهل، وربما في أزمنة متكررة، وهاهنا تكمن بلاغة اصطفاء السياق القرآني للنقض في قوله: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [البقرة: ٢٧]. قال ابن عاشور: "ووجه اختيار استعارة النقض الذي هو حلُّ طيات الحبل إلى إبطال العهد أنّها تمثيلٌ^(١) لإبطال العهد رويداً رويداً وفي أزمنة متكررة ومعالجة. والنقض أبلغ في الدلالة على إبطال من القطع والصرم ونحوهما؛ لأنَّ في النِّقْضِ إفساداً لهيأة الحبل وزوال رجاء عودها وأما القطع فهو تجزئة"^(٢).

وهذا متناسبٌ تماماً مع حال الفاسقين الذين أخذَ عليهم العهد أن يعبدوا الله وحده ويؤمنوا برُسلِهِ وقيموا شرعه، فإصرارهم على المخالفة وثباتهم عليها تشبه حال من ينقض حبالاً، من جهة استطالة المدة، والعزم على الفعل والإصرار عليه، مما يفيد أن هؤلاء يعالجون النقض طوال حياتهم، وكلما جاءهم عهدٌ من جنس هذا العهد نقضوه، وليس التعبير بالقطع أو الصرم أو الجذم بدلاً على شيء من هذه المعاني، فهي تشترك مع النقض في إفساد هيئة الحبل على خلاف ما يقول ابن عاشور من أنَّ في النقض إفساداً لهيئة الحبل وأن القطع لا يدل على أكثر من التجزئة.

وشيءٌ آخرٌ أراه في حسن استعمال النقض في إبطال العهد، وهو الإشارة للمغايرة بين عهد الله وعهود الناس، فالنِّقْضُ يشير إلى حبل من جنس متفرد عقدت حبائله بطريقة وثيقة، وهذا ما يوحي به قوله اللاحق لموضع الاستعارة: ﴿مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾، فكأن ميثاق العهد لا يتهيأ فيه القطع ولا الصرم، وإنما الطريق الأوحى لإبطاله هو النقض، وهذا مشيراً إلى معرفة هؤلاء الفاسقين بحقيقة العهد الذي أخذ عليهم، وربما تلبسهم به فترة من الزمن، وهذا مستفادٌ من دلالة النقض اللغوية على معنى الرجوع إلى فساد بعد التلبس بالصلاح، وقد أحسن ابن عاشور ابتداءً بتفصيله معنى النقض اللغوي

= أساس البلاغة، مادة (جذم) ومادة (صرم).

(١) كثيراً ما عبّر ابن عاشور بالتمثيل مراداً به التصوير كما في هذا الموضع.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١ ص ٣٦٨.

الذي يميزه عن كلِّ فعل يُقاربه، وذكره استعماله " في فَسَخٍ وَحَلٍّ مَا رُكِّبَ وَوُصِّلَ، بِفِعْلِ يُعَاكِسُ الْفِعْلَ الَّذِي كَانَ بِهِ التَّرْكِيْبُ"، ومن يجهل تركيبه فلن يستقيم له النقض على وجه سليم، ففي هذا تشنيع لحال هؤلاء.

والحاصل أن معنى استعارة النقض لإبطال العهد معنى لم تعرفه العرب في كلامها - على ما يحسبه ابن عاشور -، وإنما المعهود عندهم استعارة الحبل للعهد، واستعارة القطع والصرم وما شابهها من روادف الحبل مرشحةً لهذه الاستعارة، أو دالةً على مكانها.

وإذا وقع الاختراع في المعنى فهو يوافق ما ذهب إليه ابن رشيق من أن الاختراع " خلق المعاني التي لم يسبق إليها، والإتيان بما لم يكن منها قطُّ" (١)، ولا فرق حينئذٍ بينه وبين ابتكار السبق في المعنى، كلاهما سبق إلى معنى لم يكن قطُّ، إلا إذا تكلفنا وخصصنا الاختراع عند الظاهر بما بُني على الشائع من معاني العرب، كما يشير إليه هذا المثال الوحيد عنده.

ومما يحسب للظاهر في هذا المخترع أنه استثار كلام السابقين واستفاد من تقاريرهم في الوصول إلى إضافة جديدة تعد فتحاً من فتوحاته، فالزَمْخَشَرِيُّ ومن خلفه ممن نَبَّه على حقيقة هذه الاستعارة، وشيوع استعارة الحبل للعهد في كلام العرب (٢)، لم يكن في كلامهم ما يشير أو يوحي بابتكار القرآن لهذا المعنى؛ إذ انصرفوا إلى غرضهم الأصلي في التفسير والتفصيل للمعنى القرآني، فلما جاء الظاهر - وكان من همة الابتكار - وجد بين يديه تحرير موضع استعارة " ينقضون عهد الله " وبنائها على ما شاع من تشبيه العهد بالحبل، فرجع إلى كلام العرب محاولة في الكشف عن روادف الحبل المستعملة في كلامهم، فلمَّا لم يجد قال بالاختراع، الذي تسلسل به إلى علة استثار السياق القرآني

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، جزء ١ ص ٢١٩.

(٢) ينظر: الكشف، جزء ١ ص ١٢٤، وتفسير البيضاوي ضمن حاشية الشهاب الخفاجي جزء ٢ ص ١٥٧ وما بعدها، وروح المعاني، جزء ١ ص ٣٠٢.

للنقض من بين لوازم الحبل الأخرى التي استعملها العرب قبل القرآن.

وبهذا تفرّد الطاهر عن سابقيه بثلاثة أمور بعضها من بعض:

١- التنصيص على الاختراع.

٢- ذكر استعمالات العرب قبل القرآن المبنية على تشبيههم العهد بالحبل، التي أُستعمل أكثر من رادف للحبل.

٣- مكمّن بلاغة هذه الاستعارة.

والجديرُ بالذكر أن السياق القرآني كرّر هذه الاستعارة في مواضع مختلفة، وسياقات متشابهة. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مِرَّةٍ وَهُمْ لَا يَنْقُوتُونَ﴾ [الأفقال: ٥٦]، وقال: ﴿الَّذِينَ يُوْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْعَيْثَ﴾ [الرعد: ٢٠]، وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ٩١].

(٥٢) الكناية: " ثم لقطعنا منه الوتين "

قال ابن عاشور: "فَقَطَعُ الْوَيْتَيْنِ مِنْ أَحْوَالِ الْجَزُورِ وَنَحَرِهَا، فَشَبَّهَ عِقَابَ مَنْ يُفْرَضُ تَقْوَلُهُ عَلَى اللَّهِ بِجَزُورٍ تُنَحَّرُ فَيَقْطَعُ وَتَيْنُهَا. وَلَمْ أَقْفُ عَلَى أَنَّ الْعَرَبَ كَانُوا يُكْتَبُونَ عَنِ الْإِهْلَاكِ بِقَطْعِ الْوَيْتَيْنِ، فَهَذَا مِنْ مُبْتَكِرَاتِ الْقُرْآنِ" (١).

الوتين باتفاق العلماء عرقٌ في الجسد معلقٌ به القلب يموت بانقطاعه صاحبه (٢). قال ابن عاشور: "والوتين: عرقٌ مُعَلَّقٌ بِهِ الْقَلْبُ، وَيَسْمَى الْبِنْيَاطُ، وَهُوَ الَّذِي يَسْقِي الْجَسَدَ بِالدَّمِ؛ وَلِذَلِكَ يُقَالُ لَهُ: نَهْرُ الْجَسَدِ، وَهُوَ إِذَا قُطِعَ مَاتَ صَاحِبُهُ، وَهُوَ يُقَطَعُ عِنْدَ نَحْرِ الْجَزُورِ" (٣).

وبالنظر إلى الحالة المعتادة عند العرب حصر ابن عاشور الإهلاك بقطع الوتين بأحوال الجزور؛ لأنَّ هذا ما يعرفه العرب عن تأثير قطع هذا العرق على حياة الجزور عند نحرها، ولا نستبعد أن ابن عاشور رأى هذا المعنى الحقيقي في أشعارهم؛ ولذا أسس تحليله عليه فأشار إلى تشبيه عقاب من يفرض تقوله على الله بجزور تنحر فيقطع وتينها، وهذه صورة التمثيل الذي مرَّ في " حتى تضع الحرب أوزارها "، وأما الكناية فهي أصل هذا التمثيل، فالعرب كانوا يدركون أن قطع وتين الجزور يذهب بحياتها، وربما عبَّروا بهذا المعنى في أشعارهم، لكنهم توقفوا عند هذا الحد فلم يجاوزوا به إلى الكناية عن الإهلاك عموماً، والقرآن استعار هذه الحالة لتصوير إهلاك من تقوَّل على الله بعض الأقاويل.

واشترك الإنسان مع الجزور في هلاكه بقطع وتينه حقيقةً يُفضي إلى امتناع التمثيل،

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٩ ص ١٤٦.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، جزء ٢٣ ص ٥٩٣ وما بعدها، الكشاف، جزء ٤ ص ٥٩٤، المفردات، مادة (وتن)، لسان العرب، مادة (وتن).

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٢٩ ص ١٤٦.

بيد أن ابن عاشور اعتبر معهود العرب وعرفهم في ترتب الإهلاك على قطع وتين الجزور، وكأنه يلمح إلى استبعاد معرفة العرب بأن للإنسان وتين يموت بقطعه صاحبه، ومن ثم قال بابتكار القرآن لهذا المعنى في لغة العرب، فاستعمال القرآن له كناية عن إهلاك إنسان أثبت للإنسان وتيناً، وأثبت أن قطعه يؤدي بحياته.

والواقع أن العرب قبل القرآن عرفوا الوتين للإنسان وعرفوا أن قطعه يؤدي إلى هلاكه، وعبروا عن ذلك في أشعارهم، كما جاءنا عن عنتره في قوله^(١):

إِنِّي أَنَا عَنترَةُ الهَجِينِ فَجَّ الأُنَانِ قَدَ عَلا الأَنِينِ
مُحَصِّدٌ فِيهِ الكَفُّ وَالتَوَتِينِ

أراد تقطع الأذرع في هذه الواقعة ويقطع فيه الوتين الذي عنه يكون الموت، فتكون كناية عن صفة الهلاك، وهي من قبيل كناية القرآن: ﴿ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ التَّوتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٦].

وبعده جاء الشَّامِخُ بنِ ضِرارِ الذبياني، الشاعر المخضرم^(٢)، فقال مادحاً عرابة بن أوس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ومخاطباً ناقته^(٣):

إِذَا بَلَغْتِنِي وَحَطَّطْتَ رَحلي عَرَابَةَ فَاشْرَقِي بِدَمِ التَوَتِينِ

وهذه كناية عن هلاكها، أي: فموتي فقد أديت ما عليك وأوصلتني إلى الكرام، والفرق بينه وبين قول عنتره أن عنتره كنى به عن إهلاك نفسه، بينما الشَّامِخُ كنى به عن إهلاك ناقته.

(١) ينظر: ديوانه، ص ٣٢٦.

(٢) الشماخ بن ضرار بن حرملة بن سنان المازني الذبياني الغطفاني: شاعر مخضرم، أدرك الجاهلية والاسلام، وهو من طبقة لبيد والنابعة. كان شديد متون الشعر، وليبد أسهل منه منطقاً. وكان أرحم الناس على البديهة، شهد القادسية، وتوفي في غزوة موقان سنة ٥٢٢هـ، وأخباره كثيرة. قال البغدادي وآخرون: اسمه معقل بن ضرار، والشماخ لقبه. ينظر: الأعلام، جزء ٣ ص ١٧٥.

(٣) ينظر: ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف - مصر، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨ م، ص ٣٢٣.

فإن احتملنا أن الشَّاخ قال هذا بعد القرآن فقول عنتره - وهو أقرب إلى المعنى القرآني - يقطعُ بأنَّ هذا المعنى كان معروفاً في شعر العرب، وأنَّ القرآن جاء موافقاً لهم في معهودهم.

وهذه الصورة الكنائية عطفت على صورة كنائية: ﴿لَاخِذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾^(١)، مكونةً بذلك صورة حركية للإهلاك معبرة عن شدة الأخذ وسرعة الإهلاك. قال ابن عاشور: "والمعنى: لأخذناه أخذاً عاجلاً فقطعنا وتينهُ، وفي هذا تهويل لصورة الأخذ، فلذلك لم يقتصر على نحو: لأهلكناه"^(٢).

وفي الأخذ باليمين - أيضاً - إشارة إلى شدة هوان المأخوذ، وبيان قدرة الأخذ وشدة بطشه وانتقامه، وانضمَّ إليه التعبير بقطع الوتين ليُصور نهاية الأخذ وتعجيل العقوبة بقطع عرق الحياة الذي يكون به الهلاك الطاحن.

وكأن هذه الصورة في القتل من أشنع ما يفعله الملوك بمن يتكذب عليهم، كما يشير إليه قول الزمخشري: "والمعنى: ولو ادَّعى علينا شيئاً لم نقله لقتلناه صبراً، كما يفعل الملوك بمن يتكذب عليهم معاجلة بالسخط والانتقام، فصوِّر قتل الصبر بصورته ليكون أهول، وهو أن يؤخذ بيده، وتضرب رقبته"^(٣).

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٩ ص ١٤٦.

(٢) الكشاف، جزء ٤ ص ٥٩٤.

(٥٣) الكناية "وراودته التي هو في بيتها عن نفسه":

قال ابن عاشور: "و" عَنْ "للمُجَاوِزَةِ، أَي: رَاوَدْتُهُ مُبَاعِدَةً لَهُ عَنْ نَفْسِهِ، أَي: بِأَنْ يَجْعَلَ نَفْسَهُ هَا. وَالظَّاهِرُ أَنَّ هَذَا التَّرْكِيبَ مِنْ مُبْتَكِرَاتِ الْقُرْآنِ، فَالنَّفْسُ - هُنَا - كِنَايَةٌ عَنْ غَرَضِ الْمَوَاقِعَةِ، قَالَه ابْنُ عَطِيَّةٍ، أَي: فَالنَّفْسُ أُرِيدَ بِهَا عَفَافَهُ وَتَمَكِّيْنَهَا مِنْهُ لِمَا تُرِيدُ، فَكَأَنَّهَا تُرَاوِدُهُ عَنْ أَنْ يُسَلِّمَ إِلَيْهَا إِرَادَتَهُ وَحُكْمَهُ فِي نَفْسِهِ" (١).

سبق أن أُعيدَ مناطُ الابتكارِ في هذا التركيبِ إلى دلالتِهِ الكِنَائِيَّةِ، فلم يعثر الظاهر على استعمالٍ عربيٍّ قبل القرآن يُعبَّرُ بتركيبٍ مثل هذا التركيبِ أو قريبٍ منه عن معنى المواقعة أو معنى الإلحاح في إدراك شيءٍ مستصعب، وبنا أن نقف مع تحليل ابن عاشور لهذا التركيب لنكشف عما أذاه من دلالةٍ، ربما عبَّرَ عنها العربي قبل القرآن بتركيبٍ أخرى تؤدي هذا الغرض، ولا تفي بكثيرٍ من خصائص نظمه ودلالات كلماته.

وأول ما يواجهنا في التركيب الكلمة المحورية التي تصور الموقف بدلالاتها وصيغتها تصويراً دقيقاً ومستوعباً لتفاصيل تلك المرادة، ولا يمكن أن نُعبِّرَ عنها بغير "رادوته". قال ابن عاشور: "المرادة المقتضية تكرير المحاولة بصيغة المفاعلة، والمفاعلة مستعملة في التكرير. وقيل: المفاعلة تقديرية، بأن اعتبر العمل من جانب والممانعة من الجانب الآخر من العمل بمنزلة مقابلة العمل بمثله. والمرادة: مشتقة من راد يرود: إذا جاء وذهب. شُبِّهَ حَالُ الْمَحَاوَلِ أَحَدًا عَلَى فِعْلِ شَيْءٍ مُكْرَّرًا ذَلِكَ بِحَالٍ مِنْ يَذْهَبُ وَيَجِيءُ فِي الْمَعَاوِدَةِ إِلَى الشَّيْءِ الْمَذْهُوبِ عَنْهُ، فَأُطْلِقَ رَاوَدَ بِمَعْنَى: حَاوَلَ" (٢).

ودلالة المجيء والذهاب المكرر التي ذكرها ابن عاشور تفيد التردد على الشيء المطلوب، إما من جهة واحدة فتكون المفاعلة مستعملة في تكرير ذلك الفعل من فاعل واحد، قال ابن فارس: "الراء والواو والبدال معظم بابه يدلُّ على مجيء وذهاب من

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٢ ص ٢٥٠.

(٢) السابق، جزء ١٢ ص ٢٥٠.

انطلاق في جهة واحدة" (١). وإما من جهتين: جهة تطلب برفق وجهة تمتنع بشدة، فحصل في الحدث منازعة ومجادبة، وسماها ابن عاشور مفاعلة تقديرية؛ للمفارقة بين حقيقة الطلبين، امرأة العزيز تطلب المواقعة برفق وملاطفة، ويوسف يطلب الخلاص مما تريده منه.

وبين أن سمة التردد في الطلب والإلحاح في الرغبة ناتجة من أصل دلالة الكلمة (٢)، ومن صيغتها على المفاعلة، فاجتمع معنى واحد من طريقتين، وأياً ما كان معنى المفاعلة فالمرادوة تفيد الإرادة الأكيدة في موقعة ذلك الفعل، مما يلغي أن تكون زلة لحظة ضعف، فالمرادوة تعني الإصرار والترصد.

ولوحظ من المعنى المنقول عنه معنى الرفق واللطف في قولهم: امش رويداً، وأرود في مشيتك وامش على رويد (٣)، فأشار بعضهم إلى ذلك في "راودته"، منهم ابن عطية الذي أبان أن المرادوة هي: "الملاطفة في السوق إلى غرض" (٤). وكأن في هذا المعنى تبييناً أن تكرار المحاولة وشدة الرغبة في الموقعة لم تتجاوز بامرأة العزيز إلى التعنيف والإرهاب المنافي تماماً لامتلاء قلبها بحب ذلك الغلام.

ولعل الزمخشري لاحظ هذا المعنى حينما أشار إلى معنى المخادعة في الإرادة، وذلك لا يلمح إلا من معنى الملاطفة والرفق في سوق الإنسان إلى ما لا يريد دون أن يشعر، قال: "كأن المعنى: خادعته عن نفسه، أي: قعلت ما يفعل المخادع لصاحبه عن الشيء الذي لا يريد أن يخرج من يده، يَحْتَالُ أن يغلبه عليه ويأخذه منه، وهي عبارة عن التمحل لمواقعته إياها" (٥).

(١) مقاييس اللغة، مادة (رود).

(٢) قال الراغب: "الرود التردد في طلب الشيء برفق" المفردات، مادة (رود).

(٣) ينظر: أساس البلاغة، مادة (رويد).

(٤) المحرر الوجيز، جزء ٧ ص ٤٧١.

(٥) الكشف، جزء ٢ ص ٤٣٧.

وفي كلام ابن عاشور ما يوحي باستعارتها عن معنى المحاولة في قوله: "شبه حال المحاول أحداً على فعل شيء مُكْرَرًا ذلك بحال من يذهب ويحجى في المعاودة إلى الشيء المذهوب عنه، فأطلق راود بمعنى: حاول".

وهذه الكلمة الغنية جداً بدلالاتها وصياغتها استطاعت أن تختصر الحدث كلّهُ بتفاصيله دون أن تُحرِّك الغرائز، وتستثير الكوامن، في مشهد امرأة ذات وجاهة وجمال تطلب الفاحشة مع غلام أوتي شطر الحسن والجمال.

ولما تحمل هذه الكلمة من مزايا توارد على ذكرها المفسرون من غير أن يوردوا شاهداً قبل القرآن استعملها بصياغتها في التردد على الطلب والإلحاح عليه في غرض الواقعة بالفاحشة أو غيرها، يَحْتَقُّ للباحث في مجال الابتكار أن يتساءل عن مكانها وحدها من الابتكار، والبيّن أن عاشور استظهر الابتكار في التركيب لا في الكلمة، وهذا يبقي التساؤل على حاله حتى يأتي الشاهد.

وقد أورد ابن عاشور حديثين استعمل فيهما "راود"، في سياق الفرق بين التعديّة بـ"على" التي تعاكس تعديته بـ"عن" في المعنى، فتكون المرادة إلى الشيء المطلوب حصوله:

الأول: قول أبي هريرة: "أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يرأود عمّه أبا طالب على الإسلام"^(١).

والثاني: في حديث الإسراء: "فقال له موسى: قد والله رأودت بني إسرائيل على أدنى من ذلك فتركوه"^(٢).

(١) لم أجده بهذا اللفظ إلا في جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات الجزري ابن الأثير، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، طُبعت أجزاءه في سنوات متعددة من ١٣٨٩هـ إلى ١٣٩٢هـ، الكتاب الأول (في تفسير القرآن وأسباب نزوله)، باب (سورة القصص).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب (التوحيد)، باب (قوله تعالى: [وكلم الله موسى تكليماً])، رقم (٧٥١٧)،

وليس في هذين أيُّ إجابة جازمة للتساؤل السابق؛ لأنَّ الأول محتمل المتابعة للقرآن، والثاني عبَّر فيه بالمعنى، بيد أنَّ في الثاني إلماحة لوجود هذه الكلمة بصيغتها قبل القرآن؛ لأنَّ الإسراء وقع في مكة، وتعبير النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالكلمة في هذا المعنى قد يدل على أنها مستعملة عند قومه، وهذا غير متأكد؛ لأنَّ سورة يوسف التي وردت فيها هذه الكلمة مكية أيضاً، ولسنا أمام تاريخ دقيق للحديث والسورة حتى نقطع بالنتيجة هنا.

ثم أشار ابن عاشور إلى أن "التعبير عن امرأة العزيز بطريق الموصولية في قوله" التي هو في بيتها" لقصد ما تؤذن به الصلة من تقرير عصمة يوسف عَلَيْهِ السَّلَام؛ لأن كونه في بيتها من شأنه أن يطوعه لمرادها" (١).

ومعنى "عن نفسه" أي: مجاوزة نفسه ليوقعها، وكأنها تباعد بينه وبين نفسه التي حالت دون طلبها، فهي نفسٌ عفيفة تتمنع على ما يחדش صفائها وشرفها وعفتها، هذا اختصارٌ موضحٌ لتفسير ابن عاشور لمعنى التعديدية بـ "عن"، ولمعنى الكناية في النفس. ووسطَ هذا التفسير أُلقيت عبارة الابتكار بكل اختصار: "والظاهر أنَّ هذا التركيب من مبتكرات القرآن".

وأرجح أن سباق ولحاق هذه الجملة يوصلنا إلى تحديد للتركيب المبتكر في مراد ابن عاشور، فليست جملة "التي هو في بيتها" بداخلة في مناط الابتكار كما يظهر؛ لأن تعقيبه تفسير تعديدية "راودته" بـ "عن" بجملة الابتكار مفيد أن المهم هو "راودته عن نفسه"، معبراً به عن غرض الواقعة في الفحشاء، أو ما يقرب من هذا المعنى، ومن البعيد أن يحمل استظهاره على صورة التركيب بكل كلماتها؛ إذ لا يستقيم النظر إلى ابتكار التراكيب من هذه الجهة.

= ومسلم، كتاب (الإيمان)، باب (الإسراء برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى السماوات وفرض الصلوات)، رقم (١٦٢)، وعنده: "بلوت" مكان "راودت".

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٢ ص ٢٥٠.

وعليه؛ فكلُّ التراكيب القرآنية التي اتفقت في تعديّة فعل المرادة بـ "عن" تحمل صفة الابتكار في استظهار ابن عاشور، كقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [يوسف: ٣٠]، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [يوسف: ٣٢]، وقوله: ﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْفَنِّ حَصْحَصَ الْحَقِّ أَنَا رَاوَدتُّهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ ﴾ [يوسف: ٥١]، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ صَيفِهِ فطمسنا أعينهم فذوقوا عذابي ونذر ﴾ [القم: ٣٧].

وكل هذه المواضع تتفق في مناط الابتكار الذي أشرنا إليه المتمثل في التعبير بفعل المرادة وتعديته بـ "عن" مراداً به الكناية عن الإرادة بإلحاح ولطف ومخاتلة، في واقعة شيء من الفواحش، وتفرد موضع واحد عن هذا الغرض في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا سُرُوْدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ ﴾ [يوسف: ٦١]، قال ابن عاشور: "فمعنى "سراود عنه أباه" سنحاول أن لا يشح به، وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿ وَرَاوَدتُّهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ﴾^(١). وهذه الإحالة تسلمنا إلى إلحاقه بنظائره، وإذا كان الأمر كذلك توسع مناط الابتكار ليشمل استعمالات هذا التركيب في أيّ غرض كان.

ولا شك أن غلبة استعمال هذا التركيب في القرآن عن الكناية على غرض الواقعة في الفحشاء، تبعه كثرة إيراده في كلام العرب بعد القرآن في نفس هذا الغرض؛ ولعلّ هذا ما دعا ابن عطية إلى القول عن "المرادة" بأن "أكثر استعمال هذه اللفظة إنما هو في هذا المعنى الذي هو بين الرجال والنساء"^(٢).

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٣ ص ١٤.

(٢) المحرر الوجيز، جزء ٧ ص ٤٧١.

(٥٤) الكناية: " فردوا أيديهم في أفواههم ":

قال ابن عاشور: "وَضَمَائِرُ رَدُّوا" و"أيديهم" و"أفواههم" عائِدٌ إلى قَوْمِ نُوحٍ وَالْمَعْطُوفَاتِ. وهذا التَّرْكِيبُ لا أَعْهَدُ سَبْقَ مِثْلِهِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، فَلَعَلَّهُ مِنْ مُبْتَكِرَاتِ الْقُرْآنِ" (١).

هذا المبتكر مثل سابقه في نسبة الابتكار إلى التركيب، وقد أعدت - فيما سبق - الابتكار إلى معناه الكنائي، واستبعدت أن يقصد الترتيب النظمي كالواقع في "وإياي فارهبون" ونظائره؛ لأن جملة الابتكار وإن تلت الحديث عن خصيصة تركيبية في معاد الضمائر الثلاثة إلا أنها جملة مستقلة، ثم إن التفصيل الذي أعقب جملة الابتكار تفصيلاً للمعنى الذي اختلف فيه المفسرون اختلافاً أنهاء الزمخشري في كشافه إلى سبعة أقوال كما يقول الظاهر (١)، وبالتالي لا أستبعد أن يكون لهذا الاختلاف أثره البين في حكم الظاهر على هذا المعنى؛ إذ لو وَجَدَ المفسرون شاهداً عربياً عبَّرَ فيه برَدُّ الأيدي على الأفواه بأي صورة تركيبية كناية عن التعجب مثلاً لكان هذا معياراً في ترجيح هذا المعنى على غيره، ولقالوا إن هذا هو المعنى المعهود في كلام العرب؛ آية ذلك أن بعض المفسرين رجَّح أن المعنى جعلوا أيدي أنفسهم في أفواههم ليعضوا عليها غيظاً وحنقاً لما جاءت به الرسل، ونظره بشواهد للعرب في العَضُّ على الأصابع حال الغيظ والحنق، وأشار إلى أنه المعنى المعروف في كلام العرب (١)، مع أن هناك فرقاً بين العَضُّ على الأصابع في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ﴾ [آل عمران: ١١٩]، وردد الأيدي إلى الأفواه في قوله: ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾ [إبراهيم: ٩]، إلا أنهم لما لمحو نوع مشابهة في اتفاق الصورتين

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٣ ص ١٩٦.

(٢) ينظر: السابق، جزء ١٣ ص ١٩٦. الكشاف، جزء ٢ ص ٥٢١.

(٣) ينظر: الكشف والبيان، أبو إسحاق الثعلبي، دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٢ هـ، جزء ٥ ص ٣٠٧، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، خرج آياته وأحاديثه: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، جزء ٣ ص ٧٨.

على رفع الأيدي - والأنامل بعضها - إلى الأفواه، أوّلوا الرّدّ بمعنى العَضُّ على الأيدي كناية عن شدة الغيظ.

وبهذا اتضح أنّ المقصود بالابتكار المعنى لا صورة الترتيب النظمي، فلم يُعهد في كلام العرب - على القول بالابتكار - هذا المعنى الكنائي على أيّ نظمٍ كان: ردّ يده في فيه - رددنا أيدينا في أفواهنا - جعل يده في فيه - أعاد يديه إلى فيه... إلى غيرها من الطرائق التي تؤدي هذا المعنى.

اختار ابن عاشور اتحاد الضمائر في عودها للكفار، واستخلص من بين الأقوال أن المعنى "أنهم وضعوا أيديهم على أفواههم إخفاءً لشدة الضحك من كلام الرسل كراهية أن تظهر دواخل أفواههم، وذلك تمثيلاً لحالة الاستهزاء بالرسل" (١).

ولا يمكن أن نحصر مناط الابتكار في هذا المعنى؛ لأنّ ابن عاشور أطلق الحكم قبل أن يختار؛ مما يدلُّ على أنّه يرى ابتكاره على أيّ معنى كنائيٍّ من المعاني التي ذكرها المفسرون من قبله؛ ولعلّ هذا هو السبب في اتجاه حكمه إلى التركيب.

هذا المعنى من جهة الغرض من التركيب جملةً، وأمّا تفصيل مفرداته فالرّدّ "مستعملٌ في معنى تكرير جعل الأيدي في الأفواه كما أشار إليه الراغب، أي: وضعوا أيديهم على الأفواه ثم أزالوها ثم أعادوا وضعها، فتلك الإعادة رُدٌّ. وحرف "في" للظرفية المجازية المراد بها التمكين، فهي بمعنى "على" كقوله: ﴿أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ [إبراهيم: ٣]. فمعنى "ردوا أيديهم في أفواههم" جعلوا أيديهم على أفواههم" (٢).

والتركيب عطف على "جاءتهم رسلهم بالبينات"، وعطفه بفاء التعقيب مشيرٌ إلى أنّهم بادروا بردّ أيديهم في أفواههم بفورٍ تلقيهم دعوة رسلهم، فيقتضي أن يكون ردّ الأيدي في الأفواه تمثيلاً لحال المتعجب المستهزئ، فالكلام تمثيلاً للحالة المعتادة وليس المراد حقيقته؛ لأنّ وقوعه خبراً عن الأمم مع اختلاف عوائدهم وإشاراتهم واختلاف

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٣ ص ١٩٦.

(٢) السابق، جزء ١٣ ص ١٩٧.

الأفراد في حركاتهم عند التعجب قرينةً على أنه ما أريد به إلا بيانٌ عربيٌّ، ونظير هذا قوله تعالى حكاية عن أهل الجنة: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعَدَّهُ، وَأَوْثَقَنَا الْأَرْضَ﴾ [الزمر: ٧٤]، فميراث الأرض كناية عن حسن العاقبة جرياً على بيان العرب عند تنافس قبائلهم أن حسن العاقبة يكون لمن أخذ أرض عدوه " (١).

وإذا ما كان "ردوا أيديهم في أفواههم" تمثيلاً لحال المتعجب المستهزئ فإن مردّ هذا التمثيل إلى الكناية عن هذا الوصف، وإن لم يُرد حقيقة؛ إذ ليس شرطاً في الكناية أن يراد حقيقتها، يكفي فيها أن تجرد من قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وأن تحمل لزوماً عرفياً بين اللازم والملزوم، فقولته: "فالكلام تمثيلٌ للحالة المعتادة وليس المراد حقيقتها" مشيراً إلى هذا؛ لأنه يقصد بالحالة المعتادة الحالة المعتادة عند العرب الذين نزل فيهم القرآن، وكأنَّ القوم تعارفوا أنَّ وضع الأيدي على الأفواه حالةٌ من أحوال الاستهزاء أو التعجب؛ لكنهم مع ذلك العرف لم يُعبّروا - على القول بالابتكار - بهذه الصورة كناية عن هذا الغرض، ولا يستقيم القول بالابتكار إلا بهذا التأويل الموفق بين جدّة الكناية القرآنية ومعتاد العرب في هذه الحال، لكن هاهنا اعتراضٌ دقيقٌ ينقض الجزم بهذا التأويل خلاصته أنَّ الطريق الأوحى في إيصال معتاد العرب إلينا هي اللغة، فإن قلنا بابتكار القرآن لهذه الكناية باعتبار معهود العرب نبت سؤال: ما الدليل على أنَّ تلك الصورة حالة معتادة عندهم في التعبير عن التعجب أو الاستهزاء؟

وعلى أية حال فالظاهر يُدرك أنَّ معتمد اللزوم في الكناية هو مطلق الارتباط ولو بعرفٍ؛ فاتفق التعبير بهذه الكناية على أقوام تباعدت أزمانهم واختلفت أحوالهم يؤول بهذا الإطلاق إلى معهود العرب في الكناية عن حال المتعجب المستهزئ؛ لأنَّ القرآن خاطبهم بما يعرفون من أحوالهم، وما لم تحمل الكناية تلك العلاقة المعهودة بين المعنى الأول والمعنى الثاني فلن يستبين لعربيٍّ وجه الكلام، وسيقف عند ظاهر العبارة وحقيقتها، وهو ما لا يفيد التركيب كما يقرر ابن عاشور.

(٥٥) الكناية: "ولما سقط في أيديهم":

قال ابن عاشور: "قال ابن عطية: "وحدثت عن أبي مروان ابن سراج أنه كان يقول: "قول العرب: سَقَطَ في يده مما أعْيَانِي معناه""، وقال الزجاج: "هُوَ نَظْمٌ لَمْ يُسْمَعْ قَبْلَ الْقُرْآنِ، وَلَمْ تَعْرِفْهُ الْعَرَبُ". قُلْتُ: وَهُوَ الْقَوْلُ الْفَصْلُ؛ فَإِنِّي لَمْ أَرَهُ فِي شَيْءٍ مِنْ كَلَامِهِمْ قَبْلَ الْقُرْآنِ، فَقَوْلُ ابْنِ سَرَّاجٍ: قَوْلِ الْعَرَبِ: سَقَطَ فِي يَدِهِ، لَعَلَّهُ يُرِيدُ الْعَرَبُ الَّذِينَ بَعْدَ الْقُرْآنِ" (١).

إنما أدرجتُ هذا المثال في عداد المبتكرات المدروسة لتأكيد ابن عاشور البين على القول في ابتكار هذا النظم، بخلاف ما نقله عن ابن الأعرابي في "سلسيل"، فإنه تركه دون أن يُبين رأيه فيه، أو يفصل في ابتكاره كما فعل هنا، قال: "قال ابن الأعرابي: لم أسمع هذه اللفظة إلا في القرآن، فهو عنده من مبتكرات القرآن الجارية على أساليب الكلام العربي" (٢). ولا شك أن استدعاء ابن عاشور لمثل هذه المقولات ينم عن اهتمام بالغ بجذور قضية الابتكار القرآني عند أولئك الأوائل، ومن ثم تبيأ له - بما أوتي من دراية بكلام العرب قبل القرآن - أن يفتح هذا الباب على مصراعيه بعد أن مهّدت له هذه الأمثلة القليلة الطريق.

ويبدو أن ابن عاشور نقل القول من بعض مصادره التي اكتفت من القول عمدته، وإلا فالقول له تكملةٌ دَلَّلَ بها قائلها بدليلٍ يُعزِّز من عدم معرفة العرب بهذا التركيب لما سمعوه في القرآن، فمن استعمله منهم خَفِيَ عليه وجه الاستعمال؛ لعدم اعتيادهم عليه، فغلطوا في استعماله كأبي نواس الذي قال:

* ونشوة سَقَطَتْ منها في يدي *

وحقيقة "فُعِلَتْ" أنه لا يُبنى إلا من فعل متعدي، وقد عرضتُ هذا القول بتامه في

(١) السابق، جزء ٩ ص ١١٢.

(٢) السابق، جزء ٢٩ ص ٣٩٦.

مدخل الدراسة، وحددتُ المقصود بالابتكار من النظم، بما يُغني عن ذكره هنا^(١). والمهم أنِّي أَرَجُّحُ أَنَّ ابْنَ عَاشُورٍ نَقَلَ مَا وَجَدَهُ فِي مَصَادِرِهِ، ثُمَّ عَلَّقَ عَلَيْهِ بِمَا أَوْقَفَهُ عَلَيْهِ اسْتِقْرَآؤُهُ لِكَلَامِ الْعَرَبِ قَبْلَ الْقُرْآنِ.

وقد كان من المنتظر أن يكشف عن مناط الابتكار في النظم، أهو في صورة تركيبه أم هو في دلالة الكناية على الندم؟ والذي يظهر أنه ترك التبيين لوضوح التلازم بين صورة التركيب ومؤدى معناه، فلم يجد في كلامهم: "سقط في يده" - "أسقط في يده" - "أسقط في أيديهم" - "سقط في يديه" - "أسقط في أيديهن" إلى آخره؛ لأنه خرَّج نقل ابن سراج على كلام العرب بعد القرآن.

وتحليل ابن عاشور السابق لنص الابتكار يدُلُّ على احتفائه ببلاغة هذا التركيب، فقد رآه من التراكيب التي أجراها القرآن مجرى المثل، ورأى في نظمه إيجازاً بديعاً واستعارة وكناية. قال: "و" سقط في أيديهم " مبنيٌّ للمجهول، كلمةٌ أجراها القرآن مجرى المثل، إذ نظمت على إيجاز بديع وكناية واستعارة"^(٢).

وما جرى مجرى المثل إلا لحملة خصيصة الإيجاز وصورة الاستعارة والكناية على نحوٍ مميز منحته القدرة على الإبانة عن غرضه بآتم دلالة، وأخصر عبارة، وأبلغ صورة. وحينما يصف الطاهر الإيجاز بالبداعة فهو علامةٌ على تميز التركيب القرآني عنده تمييزاً يدخله في عداد التراكيب القرآنية المبتكرة.

وبعد هذا الإجمال فصّل الطاهر فأشار إلى "أن اليد تُستعار للقوة والنصرة، إذ بها يضرب بالسيف والرُمح؛ ولذلك حين يدعون على أنفسهم بالسوء يقولون: شُلَّتْ من يديّ الأنامل، وهي آلة القدرة، قال تعالى: ﴿ذَا الْأَيْدِيَّ﴾ [ص: ١٧]، ويقال: مالي بذلك يد، أو مالي يدان، أي: لا أستطيعه، والمرء إذا حصّل له شلٌّ في عضد، ولم يستطع تحريكه يحسنُ

(١) ينظر من هذا البحث: ص ٦٢.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ١١١.

أن يقال: سَقَطَ في يده ساقط، أي: نَزَلَ به نازلٌ" (١).

والظاهر بهذا الاختيار يستبعد قول الزمخشري المشير إلى حقيقة اليد في التركيب بتأويل المعنى على الكناية فحسب؛ "لأنَّ من شأنِ مَنْ اشتدَّ ندمه وحسرتَه أن يعرض يده غمًّا، فتصير يده مسقوطاً فيها، لأنَّ فاه قد وقع فيها" (٢).

ثمَّ ذَكَرَ الظاهر علة بناء الفعل لما لم يُسَمَّ فاعله، ووصل به الحديث عن دلالة التركيب الكنائية، فقال: "ولما كان ذكر فاعل السقوط المجهول لا يزيد على كونه مشتقاً من فعله، ساغ أن يُبنى فعله للمجهول، فمعنى "سُقِطَ في يده" سَقَطَ في يده ساقط، فأبطل حركة يده، إذ المقصود أنَّ حركة يده تعطلت بسبب غير معلوم إلا بأنه شيءٌ دَخَلَ في يده، فصيرها عاجزة عن العمل، وذلك كناية عن كونه قد فَجَّأه ما أوجب حيرته في أمره، كما يقال: فُتَّ في ساعده. وقد استعمل في الآية في معنى الندم، وتبين الخطأ لهم، فهو تمثيلٌ لحالهم بحال من سُقِطَ في يده حين العمل. فالمعنى: أَنَّهُمْ تَبَيَّنَ لَهُمْ خَطَأُهُمْ وَسُوءَ مُعَامَلَتِهِمْ رَبَّهُمْ وَنَبِيِّهِمْ، فالندامة هي معنى التركيب كله، وأما الكناية فهي في بعض أجزاء المركب، وهو سقط في اليد" (٣).

ولا أدري ما الجزء الذي لم تدخله الكناية غير "سقط في يده"؟ إلا أن يكون قصده بالتركيب الذي أفاد معنى الندامة الآية كاملة: ﴿وَمَا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٩)، وهذا ليس تركيباً وإنما عدة تراكيب.

والنصُ تفصيلاً يَصِلُ اللفظ بالمعنى، ويحاول إعطاء التركيب الوجه المناسب لدلالته السياقية على شدة ندم قوم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على عبادة العجل، وهو معنى اتفق

(١) السابق، جزء ٩ ص ١١١-١١٢.

(٢) الكشف، جزء ٢ ص ١٥٤.

(٣) التحرير والتنوير، جزء ٩ ص ١١٢.

عليه المفسرون^(١)، إلا أنَّهم اختلفوا في وصل ألفاظ التركيب وطريقة نظمه بغرضه ذلك، بدايةً من الطبري الذي جعل له أصلاً من واقع العرب، فقرر أنَّ "أصله من الاستئسار، وذلك أن يضرب الرجلُ الرجلَ أو يصرَّعه، فيرمي به من يديه إلى الأرض ليأسره، فيكتفه، فالرميُّ به مسقوطٌ في يدي الساقط به، فليل لكل عاجز عن شيء، وضارعٍ لعجزه، مُتندمٌ على ما قاله: "سقط في يديه" أو "أسقط"^(٢).

وأياً ما كان التأويل فالتركيب من التراكيب القرآنية التي استثارت أوائل الناظرين في بلاغة القرآن الكريم، منهم الرمائي الذي جعل مكمناً بلاغته في إحالته على "الإحساس لما يُوجب الندم بما سقط في اليد، فكانت حاله أكشف في سوء الاختيار لما يوجب من الوبال"^(٣).

(١) ينظر: تفسير الرازي، جزء ٥ ص ٣٦٩.

(٢) تفسير الطبري، جزء ١٣ ص ١١٨ - ١١٩.

(٣) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٩٤.

(٥٦) الكناية: "فضربنا على آذانهم":

قال ابن عاشور: "والضربُ على الآذانِ كنايةٌ عن الإنامة؛ لأنَّ النَّوْمَ الثَّقِيلَ يَسْتَلِزُّمُ عَدَمَ السَّمْعِ، لأنَّ السَّمْعَ السَّلِيمَ لَا يَحْبُبُهُ إِلَّا النَّوْمُ، بِخِلَافِ البَصْرِ الصَّحِيحِ فَقَدْ يُجَبِّبُ بِتَغْمِيضِ الْأَجْفَانِ. وهذه الكنايةُ مِنْ خَصَائِصِ الْقُرْآنِ لَمْ تَكُنْ مَعْرُوفَةً قَبْلَ هذه الآية، وهي مِنَ الإعجازِ" (١).

يختلف تقرير ابن عاشور في ابتكار هذه الكناية عن سائر ما قاله في مبتكرات السبق، فقد أكدَّ جدَّتها بعبارات ثلاث: "من خصائص القرآن - لم تكن معروفة قبل هذه الآية - هي من الإعجاز"، ولا يمكن أن تكون من خصائص القرآن ومن إعجازه إلا وفيها ما يمتنع على العرب كافةً، وهذا يقودنا إلى التساؤل عما اختصت به هذه الكناية، بحيث امتنع على العرب الوصول إليها قبل القرآن: أهو نظمها أم أصل معناها؟ إن قلت بالأول كان من الممكن أن نجد في كلامهم ما يشترك مع هذه الكناية في أصل معناها، وإن قلت بالثاني امتنع أن تجد في كلامهم معنى الضرب على الآذان بأي عبارة كانت معبراً به كنايةً عن الإنامة الثقيلة.

ومع أنه يصعب الفصل بين المعنى وطريقة أدائها عند الحديث عن خصائص القرآن وإعجازه، إلا أنَّ مجال الابتكار يُحتم علينا النظر في هذين الاعتبارين، فإن كان مناط الابتكار في أصل المعنى كان ابتكار سبق، وإلا فهو ابتكار تميّز، وكلامه في هذه الكناية يحتمل الأمرين، فمعناها معنى مبتكر لم يكن يسبق لعربي أن عبّر به، ونظّمها على هذه الصياغة تميّز لا يتهيأ لعربي نظم مثله.

وإذا ما نظرنا إلى مناسبة التعبير بالضرب على الآذان عن الإنامة الثقيلة وجدناها متاحة أمام العرب، بحيث أنّهم يُدركون أنَّ انقطاع سمع النائم هو من يفرق بينه وبين المستيقظ والوسنان، إلا أنَّ هذا الخيط من المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى دقة في الحس

(١) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ٢٦٨.

ونفاذ في التأمل، فكيف إذا أضفنا إلى هذا المعنى تعبير القرآن بالضرب، الدال على استحكام نوم أصحاب الكهف: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ (١١) [الكهف: ١١].

ولم يكن ابن عاشور بدعاً في عدّها من خصائص القرآن وإعجازه، فقد صرّح الثعلبي بذلك في قوله: "هذا من فصيحات القرآن التي أقرت العرب بالقصور عن الإتيان بمثله" (١)، ووصفها أبو حيان بأنها: "استعارة بديعية للإقامة المستثقلة التي لا يكاد يسمع معها" (٢)، وحلّل بلاغتها الرماني مومئاً بذلك إلى جدّتها (٣)، وأوردها ابن قتيبة ضمن الآيات التي تمتنع على الترجمة للغّة غير العربية (٤).

ووضع قول ابن عاشور ضمن سياق تاريخي لهذه الأقوال يجعله تأكيداً لها، ويكشف عن سرّ تعاقب تلك الجمل المؤكدة لجدة هذه الكناية في كلام العرب.

وأما عن تحليل ألفاظ هذا التركيب فقد أشار ابن عاشور إلى أنّ الضرب "بمعنى الوضع، كما يقال: ضرب عليه حجاباً، ومنه قوله تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ﴾ [آل عمران: ١١٢]" (٥)، وفي موضع سابق لهذا جعل هذا الإطلاق "مجازاً في الوضع والجعل من قولهم: ضرب خيمة وضرب بيتاً، قال عبدة بن الطيب:

إِنَّ التِّي ضَرِبْتُ بَيْتاً مُّهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الْجُنْدِ غَالَتْ وَدَّهَا غُؤْلُ
وقول الفرزدق:

ضَرِبْتُ عَلَيْكَ الْعَنْكَبُوتُ بِنَسِجِهَا وَقَضَىٰ عَلَيْكَ بِهِ الْكِتَابُ الْمَنْزُلُ" (٦).

(١) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، جزء ٦ ص ١٥٧. ونقله عنه القرطبي، ينظر: جزء ١٠ ص ٣١٦.

(٢) البحر المحيط، جزء ٦ ص ٩٩.

(٣) ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٩٤.

(٤) ينظر: تأويل مشكل القرآن، ص ٢٢.

(٥) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ٢٦٨.

(٦) السابق، جزء ١ ص ٣٦١.

و كلامه - هنا - وقوفٌ على بيان معنى "الضرب" المجازي في هذه السياقات، وتنظير له بشواهد من كلام العرب، دون الكشف عن نكتة اصطفاؤه وبلاغته في سياقه، وقد ذكر ابن عطية أن التعبير بالضرب في معنى إلقاء الله تعالى النوم عليهم يفيد "قوة المباشرة وشدة اللصوق" (١).

و "ضربنا" متعدٍ إلى مفعول، وحُذِفَ في الآية "لِظهوره، أي: ضربنا على آذانهم غشاوةً أو حائلاً عن السَّمْع، كما يقال: بنى على امرأته، تقديره: بنى بيتاً" (٢).

ونكتة التنصيص على الآذان دون الأعين أجمعتُ كلمة المفسرين على ما ذكره ابن عاشور من النَّوْمِ الثَّقِيلِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ السَّمْعِ، لأنَّ السَّمْعَ السَّلِيمَ لَا يَحْجُبُهُ إِلَّا النَّوْمُ، بِخِلَافِ البَصْرِ الصَّحِيحِ فَقَدْ يُحْجَبُ بِتَغْمِيضِ الأَجْفَانِ، واختلفت عباراتهم في إيصال هذا المعنى إلى القارئ (٣).

(١) المحرر الوجيز، جزء ٩ ص ٢٤٥.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١٥ ص ٢٦٨.

(٣) ينظر: الكشف، جزء ٢ ص ٦٧٨، البحر المحيط، جزء ٦ ص ٩٩، المحرر الوجيز، جزء ٩ ص ٢٤٦، تفسير القرطبي، جزء ١٠ ص ٣١٦، روح المعاني، جزء ٨ ص ٢٨٧-٢٨٨.

المبحث الرابع

في التحسين البديعي



(٥٧) المبالغة في : ﴿ فَكَيْفَ تَنْقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا ﴾

يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا ﴿١٧﴾ [المزمل: ١٧] :

قال ابن عاشور: " ووصف اليوم بأنه " يجعل الولدان شيباً " وصف له باعتبار ما يقع فيه من الأهوال والأحزان؛ لأنه شاع أن الهم مما يسرع به الشيب، فلما أريد وصف هم ذلك اليوم بالشدّة البالغة أقواها، أسند إليه يشيب الولدان الذين شعرهم في أول سواده، وهذه مبالغة عجيبة، وهي من مبتكرات القرآن فيما أحسب؛ لأنني لم أر هذا المعنى في كلام العرب، وأما البيت الذي يذكر في شواهد النحو، وهو:

إِذْ وَاللَّهِ نَرَمِيهِمْ بِحَرْبٍ تُشِيبُ الطِّفْلَ مِنْ قَبْلِ الْمَشِيبِ

فلا ثبوت لنسبته إلى من كانوا قبل نزول القرآن، ولا يعرف قائله، ونسبه بعض المؤلفين إلى حسان بن ثابت. وقال العيني: لم أجده في ديوانه. وقد أخذ المعنى الصمة بن عبدالله

القشيري في قوله:

دَعَانِي مِنْ نَجْدٍ فَإِنَّ سِنِيئَهُ لَعِبْنَ بِنَا شِيبًا وَشَيْبِنَا مَرْدًا

وهو من شعراء الدولة الأموية " (١).

حدد ابن عاشور مناط الابتكار في مبالغة الوصف، وبالتالي هو معنى من المعاني غير محدد بقالب معين، فلو أتى شاهد من كلام العرب قبل القرآن محملاً بهذا المعنى لما احتتمل ابن عاشور ابتكاره.

وفي غالب الظن أن عرف العرب جرى على العلم بأن الهم سبب في مبدأ الشيب وانتشاره (١)، وهذا ما يومئ إليه الطاهر بقوله: " شاع أن الهم مما يسرع به الشيب "؛ لأن

(١) التحرير والتنوير، جزء ٢٩ ص ٢٧٥.

(٢) قال المتنبي في هذا المعنى:

هذا مما يحصل لهم بالمعرفة المشاهدة، وبالتالي كان المعنى مطروحاً أمامهم، لكنهم - على القول بابتكار القرآن له - لم يسبق أن استعملوه في كلامهم، فلا ريب أن يجدوا فيه - بعد ذلك - معنى يوافق تصوراتهم، ويلائم تجاربهم، وهذا متحقق حتى ولو قلنا بحقيقة الوصف في الآية كما يرى بعضهم؛ لأن العبرة باستفادتهم من المعنى سواء كان مجازياً، أو كان حقيقةً، فيستعملونه مجازاً لا امتناعه عادةً وعقلاً عندهم^(١).

ولذا نرى القاضي الجرجاني يشير إلى شيوع هذا المعنى وابتداله لكثرة تداوله بين الشعراء، حتى عدَّ من معاني العامة، قال: "وما ضرَّ قول المتنبي:

فَاسْتَعَارَ الْحَدِيدَ لَوْنًا وَأَلْقَى لَوْنَهُ فِي ذَوَائِبِ الْأَطْفَالِ

وإن كان مأخوذاً من قول العامة: هذا أمرٌ يُشيبُ الطفل، وكانت الشعراء قد تداولته وابتدلتته حتى أخلق ورثاً، وزاد فيه الزيادة المليحة"^(٢).

ويحتمل تحقق هذا الوصف في يوم القيامة؛ إذ هو يومٌ ليس كأيام الدنيا في أهواله وزمنه، وبقدرة الله أن يشيب الولدان من أهواله أو من طولهم، والولدان على هذا قيل: أولاد الزنا، وقيل: أولاد المشركين، وعموم الولدان أصح^(٣)؛ ولهذا كان مما يؤخذ على هذا أن يوم القيامة لا يكون فيه ولدان، والجواب: أن اليوم في الآية لم يحدد أهو وقت الفزع أم بعده وكل ذلك من يوم القيامة؟ فإذا كان وقت الفزع وقبل أن ينفخ في الصور

= وَالْمَهْمُ يَحْتَرِمُ الْجِسِيمَ نَحَافَةً وَيُشِيبُ نَاصِيَةَ الصَّبِيِّ وَيُهْرِمُ

ينظر: ديوانه، شرح: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، ص ٣٩٥.

(١) بهذين الاعتبارين قسّم البلاغيون المبالغة إلى ثلاثة أقسام: ما لا يمكن عادةً ولا عقلاً، وما يمكن عقلاً وعادةً، وما يمكن عقلاً لا عادةً، فالأول: الغلو، والثاني: التبليغ، والثالث: الإغراق. ينظر: بغية الإيضاح، جزء ٤ ص ٤١.

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ١٩٠.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي، جزء ١٩ ص ٤٧.

نفخة الصعق تحقق وجود ولدان، وانتفت المبالغة في الآية.

وكل المعاني التي صَوَّرَ القرآن فيها مشاهد من يوم القيامة لا تقاس بأحوال الدنيا؛ لأنه لا يقاس الغائب على الشاهد في إمكانية وقوعه عقلاً.

وجوَّزَ الزمخشري أن يراد وصف اليوم بالطول وأن الأطفال يبلغون فيه أو ان الشيخوخة والشيب^(١)، وليس المراد التقدير الحقيقي لليوم، فإن يوم القيامة أطول من ذلك وأطول، بل هو كناية عن طوله^(٢).

وبين أن هذا مشتركٌ مع ما اختاره الطاهر في مجازية الوصف، إلا أنه متوجهٌ إلى المبالغة في مدة ذلك اليوم، لا لملاحظة معنى كثرة الأهوال العظام التي تشيب الصبيان لو كان هناك صبيان من شدة هوله.

وما اختاره الطاهر - إن أخذنا بمجازية الوصف - أليق بسياق التحذير الموجه للمشركين في مكة؛ لأنَّ التخويف بالأهوال التي ترتجف لها قلوب الولدان حتى تشيب شعورهم في فترة قصيرة أبلغ من تخويفهم بطول اليوم الذي سيحاسبون فيه جزاء عدم اتقائهم له.

وعوداً على ما يتعلق بحسبان الطاهر فإن البيت المشهور عند النحاة: "إذن والله نرميهم بحرب... " تابعٌ لاستعمال القرآن لهذا المعنى، ولا يعرف قائله، ونسبته إلى حسان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مشكوكٌ فيها على ما يوحى إليه نقل الطاهر لكلام العيني، وهو كذلك؛ إذ هو بيتٌ مفرد، ولم تذكر له مناسبة، ولا فيمن قيل^(٣)، وهنا نستحضر مقالة ابن سلام في طبقاته عن كثرة ما وُضع على شعر حسان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: "وهو كثير الشعر جيده، وقد حمل عليه ما لم يحمل على أحد، لما تعاضت قريش واستبَّت، وضعوا عليه أشعاراً كثيرة

(١) ينظر: الكشاف، جزء ٤ ص ٦٢٩.

(٢) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي، جزء ٩ ص ٣١٤.

(٣) ينظر: ديوان حسان بن ثابت، شرح: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٢٧هـ -

لا تُتَّقَى" (١).

وأياً ما كان فإن مبالغة الشاعر في وصف شدة حربهم على أعدائهم، وأنها تشيب الطفل قبل أن يبلغ سن الشيخوخة، هي نفس المبالغة في الآية من حيث المعنى العام، إلا أن لنظم المعنى في الآية خصوصيات الإعجاز، ويبدو أن الطاهر أراد إبراز قيمة الوصف من خلال تحمّل نظم " يجعل الولدان شيباً" لمجازين وكناية ومبالغة، قال: "وإسناد" يجعل الولدان شيباً" إلى اليوم مجازٌ عقلي بمرتبين؛ لأن ذلك اليوم زمن الأحوال التي تشيب لمثلها الأطفال، والأهوال سببٌ للشيب عُرفاً، والشيب كنايةٌ عن هذا الهول، فاجتمع في الآية مجازان عقليان وكناية ومبالغة في قوله: ﴿يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (٢).

وهذا التحليل البلاغي مبنيٌّ على ما اختاره الطاهر؛ لأن الضمير في "يجعل" قد يكون عائداً لله تعالى، ولا يصلح - عربيةً - إلا مع تقدير حذف، والمعنى: يوماً يجعل الله الولدان فيه شيباً" (٣)، فيسقط بذلك المجازان، ويجوز - كما سبق - أن يراد وصف اليوم بالطول، فتسقط بهذا الكناية، ولا يبقى إلا معنى المبالغة، الذي قد يراد به الحقيقة كما مضى.

ومن البين أنّ خصوصيات النظم لا ترتبط بتوفر هذه الأنواع على هذا النحو؛ إلا أن تأثيرها في المعنى لا يخفى، وقد أحسن الطاهر حينها وظّف ما اختاره في بسط المعاني المستترة خلف أربع كلمات متتابعات، وأوجد الخيط المعنوي الذي تتابعت لأجله الكلمات، وعيّن المحور المفقود الذي دار حوله الوصف، والغرض الذي ترمي إليه الآية، ألا وهو الهول، الذي أريد به قذف الخوف في قلوب المكذبين لذلك اليوم.

(١) طبقات فحول الشعراء، جزء ١ ص ٢١٥.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ٢٩ ص ٢٧٥.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي، جزء ١٩ ص ٤٧.

(٥٨) القلب ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ﴾ :

قال ابن عاشور: "ومن بدائع الإعجاز في هذه الآية أن قوله تعالى: ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ﴾ [الأنبياء: ٣٣] فيه محسن بديعي، فإن حروفه تقرأ من آخرها على الترتيب كما تقرأ من أولها مع خفة التركيب ووفرة الفائدة وجريانه مجرى المثل من غير تنافر ولا غرابة، ومثله قوله تعالى: ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: ٣] بطرح واو العطف، وكلتا الآيتين بُنيت على سبعة أحرف، وهذا النوع سماه السكاكي "المقلوب المستوي"، وجعله من أصناف نوع سَمَاءَ "القلب". وخصَّ هذا الصنف بما يتأتى القلب في حروف كلماته^(١). وسماه الحريري في المقامات "ما لا يستحيل بالانعكاس"، وبني عليه المقامة السادسة عشرة، ووضع أمثلة نثراً ونظماً، وفي معظم ما وضعه من الأمثلة تكلفٌ وتنافرٌ وغرابةٌ، وكذلك ما وضعه غيره على تفاوتها في ذلك، والشواهد المذكورة في كتب البديع، فعليك بتتبعها، وكلما زادت طولاً زادت ثقلاً. قال العلامة الشيرازي في شرح المفتاح: "وهو نوعٌ صعب المسلك، قليل الاستعمال". قلت: ولم يذكروا منه شيئاً وقع في كلام العرب، فهو من مبتكرات القرآن^(٢).

جعل الطاهر من كلام الشيرازي مفتاحاً للقول بالابتكار، فصعوبة هذا النوع وقلته في قول الشيرازي عامة لم تحدد بزمن.

وقول الطاهر: "لم يذكروا منه شيئاً وقع في كلام العرب" يدل على استقراء واسع، وثقافة عريضة بأمثلة العلماء في هذا النوع، فلم يكن هو المباشر للبحث في هذا النوع، بخلاف غالب المبتكرات التي ينسب البحث لنفسه، ولا يعني بحال أنه بحث هناك ولم يبحث هنا، فليس ذكره للمبتكرات من صلب التفسير، حتى يُجهد نفسه لها، إنما المرجع الأهم هو الخلفية الثقافية التي يتمتع بها الطاهر بالعلم بكلام العرب قبل القرآن.

(١) ينظر: مفتاح العلوم، ص ٤٣١.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١٧ ص ٦١-٦٢.

وبما أن مناط الابتكار في القلب لا علاقة له بالمعنى من قريب ولا من بعيد فإن احتمالية الابتكار من عدمه سيان، لكنه لما كان غالب استعماله صناعةً لا طبعاً، وكان اكتشافه بالكتابة أيسر من اكتشافه بالسمع والرواية^(١) بُعد في نظر المتأمل استعمال العرب الأوائل له، وهذان - في نظري - عذران للعرب في عدم توصلهما - على القول بالابتكار - أكثر من كونها علتين للقول بالابتكار، ولا يُستبعد بعد ذلك أن نجد في كلامهم "قلبا" ألقاه العربي بفطرته السليمة في حرّ كلامه.

والرافعي سبق الطاهر ابن عاشور إلى التنبيه إلى هذا، قال: "بل إن في القرآن شيئاً مما لا يتفق للناس إلا صناعةً، ولا انتبهوا إليه، كهذا النوع الذي يسمونه " ما لا يستحيل بالانعكاس"، وهو الذي يقرأ من أوله إلى آخره سواء، فمنه في القرآن قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ﴾، وقوله: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾"^(٢).

بيد أن إشارته لابتكار القرآن له لم تكن واضحة، ولا نستوحىها إلا من عبارته: "ولا انتبهوا إليه" التي قد يفهم منها سبق القرآن لهذا الأسلوب البديعي، وقد يفهم منها أن القرآن نبههم عليها بسلالة لفظه، وعضوبة نسجه لنظم هذا النوع الذي لا يتأتى للناس إلا صناعةً مثقلةً بالتكلف في غالب استعمالهم لها.

ونعود إلى مبدأ تحقيق الطاهر حيث أشار إلى أن "كل في فلك" من "بدائع الإعجاز"، وحقاً إنه لا يقصد إعجاز "القلب" بذاته، ففي المستطاع إيقاعه في كل آن، وقد فطن الطاهر إلى ضخامة عبارته فأضاف إلى المحسّن صفات هي من نتاج النظم المعجز: خفة التركيب ووفرة الفائدة وجريانه مجرى المثل من غير تنافر ولا غرابة،

(١) لأنه لا يضّر في القلب تبديل بعض الحركات والسكنات، ولا تخفيف ما شدد أولاً، ولا تشديد ما خفف أولاً، ولا قصر ممدود، ولا مد مقصور، ولا تصيير الألف همزة، ولا الهمزة ألفاً، ولذا تحقق القلب في: أرض خضراء. ينظر: حاشية الدسوقي على مختصر السعد، تحقيق: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، جزء ٤ ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٢) إعجاز القرآن، الرافعي، ص ٢٥٧.

ف"بدائع الإعجاز" عائدة إلى مجموع ذلك، وما زالت عبارةً تحتاج إلى أكثر من اقتران المحسن بهذه الصفات، ولعل إحساس الطاهر بمدى مطابقة اللفظ لمعناه أولاً، وما وجده في غالب أمثلة الناس من تكلفٍ ثانياً هما الداعيان لعدّه "كل في فلك" من "بدائع الإعجاز".

ويشهد له أن كثيراً مما أنشأه الأدباء جاء متكلفاً في نظمه، ساقطاً في معناه، مستغرباً في لفظه، ليس له إلا رصف حروفٍ تقرأ طرداً وعكساً، وهذه نماذج من "المقامة المغربية" للحريري التي وصم الطاهر أكثرها بالتكلف والتنافر والغرابة:

- "لَمْ أَخَا مَلَّ".

- "كَبَّرَ رَجَاءَ أَمْرٍ رَبِّكَ".

- "مَنْ يَرْبُّ إِذَا بَرَّيْنُمْ".

- "سَكَّتْ كُلُّ مَنْ نَمَّ لَكَ تَكْسُ".

- "لُذِّ بِكُلِّ مُؤَمِّلٍ إِذَا لَمْ وَمَلَّكَ بَدَل".

أُسُّ أَرْمَلًا إِذَا عَرَا وَارِعَ إِذَا الْمُرءُ أَسَا

أَسْنَدُ أَخَانَبَاهِيَّةٍ أَبْنُ إِخَاءٍ دَنَسَا^(١)

ولئن صدق ما قاله الطاهر في هذه الأمثلة، فإن التوفيق قد يحالف الأديب، فيصوغ هذا النوع ببراعة على ما يقتضيه المقام، وذلك ما نجده فيما نقله الطاهر ولم يعلق عليه، وكأنه يستحسنه، فقد نقلَ عن "أهل الأدب أن القاضي الفاضل البيساني زار العماد الكاتب، فلما ركب لينصرف من عنده قال له العماد: سر فلا كبا بك الفرس. ففطن القاضي أن فيه محسن القلب فأجابه على البديهة: دام علا العماد"^(١).

ولنعدُ إلى القيم البلاغية في "كل في فلك" التي أشار إليه الطاهر، وهي مُضادة

(١) ينظر: مقامات الحريري، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ، ص ١٦١-١٦٢.

(٢) التحرير والتنوير، جزء ١٧ ص ٦٢.

لصفاتٍ مظنة صناعة "القلب" الوقوع في بعضها أو كلها: ف"خفة التركيب" عائدٌ لتلاؤم حروفه، مما حقق له سلاسةً في النطق، يفتقدها كثيرٌ من أمثلة "القلب" عند الناس، و"وفرة الفائدة" كثرتها بتعدد المعاني المحمل بها التركيب، ثم "جريانه مجرى المثل من غير تنافر ولا غرابة" بمثابة النتيجة للمزيتين السابقتين.

ولعل أبرز ما يميز هذا التركيب تصويره لمعناه بلفظه، "وقد وردت هذه العبارة في ختام الآيات التي تدل على حركة الكون في طرده وعكسه، كما ورد في الآيات -أيضاً- منازل القمر حيث يبدو هلالاً، ثم يكتمل بدرًا، ثم يعود هلالاً، وهي حركة طردية عكسية، وبذلك تصبح حركة الألفاظ متناسبة مع حركة المعنى، وقد أثر القرآن حذف المضاف إليه وبقاء التنوين، دون أن يقال مثلاً: "وكلها" أو: "وكل آية منها"، فجاءت هذه الصورة لتتناغم مع السياق كاملاً، وهو سياق حركي طردي"^(١).

ولولا ضرورة الاتجاه الخطي، بأن جعل مستقيماً، لقلنا إن الصورة الخطية مطابقة لحركة الكون الدائرية، التي يكون مبتداها هو منتهاها، ولا يتحقق ذلك إلا بتوزيع حروف "كل في فلك" على شكل دائري، بأن تتجاور الكافان، فتصبح القراءة دائرية تتوافق مع الحركة الفلكية للشمس والقمر وسائر الكواكب.

وقد ورد هذا التركيب مرتين في سياقين متشابهين، في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]، وفي قوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠].

(١) الموازنة بين صور المعاني في ضوء نظرية النظم وأثرها في دراسة الإعجاز، سعود الصاعدي، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص ٤٤٧.

الخاتمة

الخاتمة

بعد هذا التطوافِ المتمهِّلِ حُقَّ للبحث أن يستقرَّ على إبراز نتائجه المتفرقة على مباحثه، إبرازاً يُبيِّنُ معالم المنهج، وتفاصيل المفاهيم والدوافع والمعايير، ويضع القضية في إطارها النهائي، الذي به يتكشفُ إبداع ما طرحه ابن عاشور في دراسة بلاغة القرآن الكريم وإعجازه.

أقيمَ البحث على فصلين، حاول أن يُقدِّمَ في الأول إطاراً نظرياً للابتكار القرآني عند الطاهر من خلال استنطاق كلامه من أمثلة المبتكرات خصوصاً، ومما يتعلق بالابتكار في تحريراته وتنويراته عموماً، فكان أن انتهى إلى النتائج الآتية:

* لم يكن من أغراض المفسر استخراج المبتكرات أو الحديث عنها، إلا أن مبتكرات القرآن في (التحرير والتنوير) أخذت صفات الغزارة والتنوع والشمول، فأربت على الستين مثلاً باختلاف المصطلحات، وتدرجت من الكلمة إلى التركيب إلى الأسلوب والطريقة، وجاءت في اللفظ وفي المعنى، وكادت تستوعب الأبواب البلاغية العامة.

* مسار المبتكرات ابتداءً من أوائل صفحات (التحرير والتنوير) في المقدمة الخامسة "قصص القرآن"، وامتدَّ إلى تفسير سورة الشمس "مبتكر الإلهام"، وهذا مفيدٌ عناية الطاهر الشديدة بهذا الباب، وشدة إلمامه عليه، واستحضاره له كلما سنحت له الفرصة وقامت في نفسه دلائل الابتكار، ولا أدلَّ على ذلك من إفراده عنوانه له تحت المقدمة العاشرة "إعجاز القرآن"، وبالتحديد ضمن الوجه الثاني من معابد الإعجاز.

* كان وراء هذا الاهتمام أسبابٌ عديدة، لعلَّ أبرزها هو إحساسه بجدة هذا الجانب من دراسة بلاغة القرآن، فأراد أن يملأ هذا الفراغ الذي اعتبره "جهة مغفولة من علم البلاغة"، وهذه الكلمة حرَّكته ليصدِّقها بما يدلُّ عليها من أمثلة توصل إليها

بعد تتبع واستقراء، ثم يأتي ثاني الأسباب وهو ما طُبع عليه من اهتمامه الشديد بالأولية في جوانب العلم المختلفة، ثم يأتي ما اتخذه من منهج الموازنة أو المقارنة بين القرآن وكلام العرب سبباً غير مباشرٍ في اكتشافه المبتكرات بهذه الصورة، ودلّل البحث على كل سبب من هذه الأسباب بما أَلْفَاهُ من عبارات وأمثلة.

* للابتكار القرآني عند الطاهر ابن عاشور صورتان:

الصورة الأولى: ما اختصَّ به أسلوب القرآن من مميزاتٍ تميّز بها نظمه عن كلام العرب، سواء كان سبباً جديداً من أصله كإتيانه على طريقة متفردة ليست على طريقة الشعر ولا على طريقة نثر العرب وخطبهم، وكأسلوب التقسيم والتسوير، أو كان تصرفاً بديعاً لطرائق وُجدت في كلام العرب كحكاية الأحوال والإيجاز والإطناب والتمثيل. وهذه صورة من صور الإبداع التي عدّها ابن عاشور أحد معابد الإعجاز القرآني المغفولة من علم البلاغة؛ ولذا سرّد الطاهر هذه المبتكرات دونما ظنية ولا حسابان تحت عنوانٍ خاصة ضمن سياق هذه الجهة من الإعجاز. وقد سميت هذه الصورة ابتكار التميز.

الصورة الثانية: ما سبق إليه القرآن من ألفاظٍ ومعانٍ وتراكيبٍ وأساليبٍ، ووجه ابن عاشور نظره في هذا النوع إلى أصل المعنى وصورتي اللفظ والتركيب، وكان مجالها في المتاح أمام العرب الذي لا يعجزون عن مثله؛ ولذا أورد ابن عاشور عبارته مورد الظن والاحتمال بكلمات "أحسب" و"أظن" و"لعل" وغيرها.

ففي اللفظ أوقع الطاهر الابتكار في مادته جملةً كابتكار "الإلهام" من وجهه اللفظي، وفي صيغته كابتكار "الجاهلية" من وجهه، وفي طريقة لفظية كابتكار القلب في "كل في فلك".

وفي المعنى أوقع الابتكار غالباً في المعاني المتاحة أمام العرب، سواء كان المعنى المبتكر حقيقةً كابتكار "الجاهلية" و"الأقصى"، أو مجازياً كابتكار "ثاقب" و"تأكلون" و"حسوماً" و"صبغة"، وربما يخرج من المتاح أمام العرب ابتكار "واسع" اسماً لله

سبحانه، هذا فيما يتعلق بمناط الابتكار في المعاني الإفرادية، وأما بالنسبة لمناط الابتكار في المعاني التركيبية فلم يختلف عن المعاني الإفرادية من حيث مجيئه في المتاح أمام العرب، والمقصود من المعنى المبتكر هو أصل المعنى من التركيب كالتشبيه بالكلب اللاهث في حالته، والتشبيه باتخاذ العنكبوت بيتاً لا يقيها وقت الحاجة، والتشبيه بفرار الحمر الوحشية من الأسد، وكمعنى الاستعارة في " حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا"، والمجاز العقلي في " جَنَاتٍ أَلْفَافاً"، وكالكناية عن الإهلاك بقطع الوتين، وكمعنى المبالغة في " يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا". وليس بالضرورة أن تكون هذه المعاني ضمن قوالبها التي جاء بها القرآن حتى يحكم بابتكارها، إلا ما عُدَّ مناط ابتكاره فيما جرى مجرى المثل كابتكار " لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ" و" إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا" و" أَيْنَ تَذْهَبُونَ" و" فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا"، فَإِنَّ لألفاظ هذه التراكيب وصياغتها أثراً في جريانها مجرى المثل، وبالتالي يكون السبق فيها ناظراً إلى جهتي المعنى واللفظ، ولا يضرُّ فيها التغيير اليسير في صياغتها كما يفهم من تنظير ابن عاشور " أَيْنَ تَذْهَبُونَ" بالمثل العربي " أَيْنَ يَذْهَبُ بَكَ"، فلو ثبت سبق الثاني لكان تركيب القرآن غير مبتكر، وهذا جعل الطاهر يثبت أن بعض المركبات العربية سبقت القرآن، واستعملها القرآن على نحوٍ مقارب من استعمالها العربي، ومن أمثلتها عنده مقارنة " في الأرض" بـ "معجزين"، الذي جرى مجرى المثل فيما قبل القرآن كما يؤذن به قول إياس ابن قبيصة:

ألم تر أن الأرضَ رحبٌ فسيحةٌ فهل تُعجزني بقعةٌ من بقاعِها

وما أُعيدَ فيه الابتكار إلى التركيب إمَّا أن يعود إلى معنى التركيب فيدخل فيها سبق، كابتكار " رَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ"، وابتكار " فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ"، وإما أن يُقصدَ به صورة التركيب النظمية لا ما أداه من معانٍ كابتكار " وَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ".

وأما الأسلوب فقد أوقع الابتكار في طريقة في النظم لا يعجز عن مثلها العربي كالانتقال والتخلص بـ " إذ" الزمانية كما في آيات الأنفال، وكالإشارة إلى مقدر معلوم

مأخوذ من الفعل التالي لاسم الإشارة كما في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الشورى: ٣].

وهو في كل أمثلة هذه الصورة يُنحَى سياقات ورودها حين الحكم بالابتكار؛ إذ لا شك أن السياق القرآني مَنَح جميع مفرداته وتراكيبه وأساليبه ومعانيه سياجاً من الخصوصية الإبداعية. وقد سمّيت هذه الصورة ابتكار السبق.

وبهذا تكون العبارة الجامعة للابتكار هي: ما سَبَق إليه القرآن من خصائص وأساليب ومعانٍ وألفاظ لم تكن معهودةً عند العرب.

* إيثار ابن عاشور للفظ الابتكار على مصطلحات تطابقه في المفهوم، وهي أشهر في التراث، وأكثر دوراناً، مثل: الابتداع والاختراع وسلامة الاختراع من الاتباع وغيرها، لم يكن له من سببٍ سوى أنه اندرج ضمن معجمه وعلّق بقلمه بمشتقاته في هذا المجال وفي غيره مما يُعَبَّر عنه بالجديد، ومؤلفاته شاهدة بهذا، ولا يخفى أن عملية اصطفاء الألفاظ إنما هي أثرٌ من آثار البيئة والثقافة، ولعلّ لفظ الابتكار من المفردات التي كَثُر استعمالها في المغرب العربي من قديم الزمان كما يوحى به استعمال ابن رشيق المتكرر لها كما نقلتُ عنه في مدخل هذا البحث.

* كشف البحث عن أمثلة متكاثرة حَفَل بها (التحرير والتنوير)، وانطبق عليها مفهوم الابتكار، وشابهت عبارتها عبارة المبتكرات، ولكنها لبست غير اصطلاحها المشهور، مرةً بمصطلحات أخرى كـ "مصطلحات القرآن" و "مخترعات القرآن"، ومرةً أُجْرِي الحكمُ فيها دون اصطلاح. أما أكثر هذه الأمثلة فجاء بمصطلح الاصطلاح الدال على الجدة والابتكار، فما اصطلاح عليه القرآن بلفظ على معنى محدد لم يكن مصطلحاً عليه عند العرب بهذا اللفظ في ذلك المعنى. وبعد التأملِ كَشَفَ البحثُ أن المصطلحات المشار إليها عند الظاهر لم تستعمل في القرآن إلا بذلك الاصطلاح، وأما المبتكرات فقد تستعمل بغير المعنى المبتكر، من الأول اصطلاحات "السورة" و "الكَلَالَة" و "فَلَك" و "سَجِين" و "الحُطْمَة"، ومن الثاني ابتكار "آية"

مثلاً، أما من حيث الجملة فلا نكاد نفرق بينهما إلا بأن المصطلحات تقرب من المعاني الإسلامية بقدر ما تبعد المبتكرات عنها، ومن الحق أن الطاهر لم يضع خطأً فاصلاً يميز بينهما باطراً، فابتكار "الجاهلية" لم يستعمل في القرآن إلا بهذا المعنى، وهو بدلالته على ذم الشرك وأهله ليوحى بمعنى إسلامي متمثل في الشاء على نور العلم الذي جاء به الإسلام، وبذلك يمكن أن يُعدَّ من مصطلحات القرآن، واصطلاح "فلك" لم يرد في القرآن إلا بمعنى مدار النجوم، وهو معنى ليس له علاقة بالمعاني الإسلامية المباشرة. وأما الاختراع فجاء في مثال واحد، وهو استعارة النقص للعهد في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [البقرة: ٢٧]، حيث أشار ابن عاشور إلى أنها استعارة بُنيت على ما شاع عند العرب في تشبيههم العهد بالحبل، وهذا التحرير لم يحدث في نصوصه في المبتكرات، مما قد يُوحى إلى أن الاختراع سبق بُني على مثال والابتكار سبق بُني على غير مثال.

* بمقابل المبتكرات ورد عند الطاهر ما يمكن أن يُسمى موافقات القرآن لكلام العرب، وهذه الموافقة رُبّطت في عبارته بالشهرة والمألوف من كلام العرب، فلم تتسلل إلى كلامه أبداً عبارات المتابعة والأخذ والمجازاة والتقليد مما يقال في باب السرقات الشعرية عن أخذ الشعراء بعضهم من بعض؛ تنزيهاً لكلام الخالق سبحانه من أفاعيل البشر الدالة على نقصهم، وإنما يذكر المتابعة والأخذ في استفادة الشعراء من ابتكار القرآن كما في ابتكار "حُسوماً"، وابتكار "حتى تضع الحرب أوزارها".

* الأساس في تحقق المبتكر القرآني هو فقدان الوجود في كلام العرب قبل القرآن، وربما يكون في الانتشار بعد القرآن ملمحٌ خفيٌّ لابتكار القرآن له، جاءت عبارة ابن عاشور في المعيار الأساس صريحة وواضحة ومطرده، وأما الثاني فعبارته فيه غير صريحة، هذان معياران اتخذهما ابن عاشور في ابتكار السبق، وأما ابتكار التمييز فمعياره التمييز الظاهر على كلام العرب. وكان الطاهر يصدّر عن استقراء ناقصٍ لم ولن يتهيأ له استكمالها، فتوافرت في نصوص مبتكرات السبق ألفاظ الظنّ والحسبان

وعبارات الاحتمال والرجحان، تاركةً مساحةً للباحث من بعد الطاهر لعلّه يجدُ فيها شيئاً يُحوّل المبتكرات إلى الموافقات.

* إذا جاز للعرب أن يشتقوا كلاماً من كلامهم وأسماء من أسمائهم ومعاني من معانيهم، وأن يبتكروا طرائق في نظم الكلام مما تسمح به لغتهم، فواهبهم تلك النعمة أحقُّ بالاشتقاق والإبداع، ولذا ذيل ابن عاشور عبارته في حديثه عما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام، باستدراكٍ يُنبّه إلى أنّ ذلك الإبداع غيرٌ خارجٍ عما تسمح به اللغة، والمبتكرات التي استخرجها ابن عاشور من هذا الباب، لما سمعها العرب لم يقدحوا في عربيتها، صرح بذلك ابن عاشور في اصطلاح "سجين"، وصرح بأنهم فهموا المقصود من "المسجد الأقصى" بالرغم من جدة الوصف عليهم، وهذان التصريحان ينطبق حكمهما على كلّ المبتكرات التي استخرجها ابن عاشور، والتي لم يستخرجها، وبالتالي لا يعترض حكم الابتكار عربية القرآن بحالٍ من الأحوال.

* ربط ابن عاشور مبتكرات التميز بالإعجاز من إدراجه للمبتكرات ضمن الجهة الثانية من جهات الإعجاز عنده، وهي ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهوداً في كلام العرب، وأكد من هذا ما نصّ عليه في بدايتها من أنها مبتكرات تميز بها نظمه عن كلام العرب، وقد نصّ على أسلوبين منها بأنها من وجوه إعجازه. وأما مبتكرات السبق فمن الطبيعي أن لا نجد إشارة من الطاهر لإعجاز معانيها وألفاظها وتراكيبها؛ إذ كانت مما أتاحت للعرب ولم يتفطنوا إليها، على أنّها من الإعجاز إن نظر إليها من جهة نظمها وسياقها؛ إذ هي من مقتضيات النظم المعجز.

* كان ابتكار السبق حاضراً بلفظه ومعناه في التراث النقدي والبلاغي، أما بلفظه فجاء مبكراً عند الأصمعي وابن رشيق وأبي هلال العسكري، وأما بمعناه فتحت مصطلحات البديع والابتداع والاختراع وسلامة الاختراع من الابتداع والمعاني والعقم وغيرها، واستأثر الشعر والنثر بحديث الابتكار إلا ما كان من أمثلة

قرآنية قليلة جاءت عَرَضاً عند الجاحظ والزجاجي وابن خالويه وابن رشيق والخطابي والباقلاني وابن أبي الأصبع، فكانت هذه الأمثلة قد مهّدت للطاهر الطريق في استخراج أمثلته، فمن مبتكرات السبق ما سبق إليه ابن عاشور ونبّه عليه كابتكار "الجاهلية" و"آية" و"سورة" و"القرآن" و"ولمّا سيقط في أيديهم"، ومنها ما سبق إليه وتجاوزه فلم يُنبّه عليه كابتكار معنى التشبيه "والقمر قدّرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم" وغيره عند ابن رشيق، وابتكار معنى التشبيه "هين لباس لكم وأنتم لباس هين"، والتشبيه "جعلنا الليل لباساً" عند ابن الأثير، وغير ذلك من الأمثلة التي استخرجها البحث في تمهيده، وأما غالب مبتكرات السبق فقد كانت من نتاج ثقافته الواسعة واستقرائه الطويل لكلام العرب.

* * *

وأما الفصل الثاني فخلّص للوقوف مع كلّ مبتكرٍ على حدة، يضع قول الطاهر عمدة في مُبتدأ الحديث، ثم يذهب كلّ مذهب في استيضاح كلّ جزئية من نصّه، معتمداً على ما له صلة من قريب أو بعيد من نصوصه الأخرى، آخذاً بكلام من سبقوه في مناط الابتكار، إن كان في المعنى أو في اللفظ أو في الأسلوب أو في الطريقة، فالمبتكرات وإن كان غالبها من إبداع ابن عاشور إلا أنّ تحديده لمناط الابتكار في غالب الأمر جعلنا ننظر فيما اختاره من أقوال، ونقارنه بما قاله السابقون له؛ لأجل أن تكتمل الرؤية، وتظهر مزية الطاهر وسبقه في فتح هذا الباب على مصراعيه، وتتجلى الدعائم والدوافع - إن كان ثمة قرائن داخلية من كلام العلماء - هدت الطاهر للبحث أو القول بالابتكار. من أهم نتائج ذلك الفصل:

* لم يكن لابن عاشور منهجيةٌ مُلتزمةٌ في التنبيه على المبتكرات، بل الظاهر أنّه يحكم وفق لحظة آنية يستدعيها السياق أحياناً، والدليل أنه يمرُّ على المبتكر مرة ومرتين وأكثر، ثم يُنبّه على ابتكاره بعد ذلك، كما في ابتكار "واسع"، وابتكار أسلوب "كذلك يُوحى إليك وإلى الذين من قبلك.."، وابتكار الاستعارة "تأكلون الثراث"

أَكْلًا لَمَّا" ، وفي أحيانٍ أخرى يستدعى الحكم بالابتكار رأساً دونها علاقة بما قبله من تفسير ولا بما بعده، كما في ابتكار "أَيْنَ تَذْهَبُونَ" .

* يتأكد الابتكار إن لُوْحِظَ معنى إسلاميٍّ في نقل الكلمة من وضعها العربي الوضعي إلى معناها الجديد كابتكار "آية" الدال على أنها موحى بها من عند الله، وكاصطلاح "الطَّاغُوت" الدال على تجاوز الحدِّ في اتخاذ الأنداد من دون الله عز وجل، وكجدة "الثَّقْلَان" إن كان المعنى من ثقل التكليف والأمانة الملقاة على عاتق الإنس والجان.

* الأصل في أسماء الله سبحانه وصفاته أنَّها من وحي الله تعالى، ولم يكن عند العرب منها إلا لفظ الجلالة "الله" و "الرَّب" ، وسائر الأسماء والصفات الأصل فيها أن القرآن استجدَّ بها في كلام العرب، نَبَّه ابن عاشور فقط إلى ابتكار "وَاسِع" و "فَاطِر" ، ورجَّح رأي جمهور العلماء في ابتكار "الرَّحْمَن" .

* قليلاً ما استعان ابن عاشور بأدلة داخلية تُرَجِّح الابتكار، وتستبعد حصول المعنى المبتكر في استعمالات العرب قبل القرآن لقلَّة دورانه في كلامهم، كما في ابتكار "فَأَلْهَمَهَا" .

* إن دَلَّ ابتكارُ اللفظ أو المعنى على عدم وجود نظير سابق، فالإحياء يدلُّ على الوجود في زمن من الأزمنة، ثم إنه تنوسي بين أهل اللغة ثم أحيي مرة أخرى، وقد فرَّق ابن عاشور بينهما حينما قابل بينهما في عبارته في مبتكر "فَأَلْهَمَهَا" .

* غالب مبتكرات التمييز سُبِقَ بها ابن عاشور، وفضله تجلَّى في التفصيل في بعضها وفي المزيد من التحليل للأمثلة في أثناء التفسير.

* مما هو مسلمٌ به أنَّ اللغة العربية ذات قواعد ثابتة في تراكيبها لا تتبدل ولا تتغير، وضمن هذه الثوابت مساحة واسعة تتحرك فيها اللغة وتنمو من خلالها، وهي مجالٌ للابتكار والإبداع، وإن مما سبق إليه ابن عاشور وانفرد به - على حدود بحثي - تنصيبه على مثالٍ من ذلك، وهو ابتكار: "وإِيَّايَ فَارْهَبُونَ" .

* أخذت الأمثال القرآنية بنوعيتها: ما جرى مجرى المثل والتشبيه التمثيلي خطأً وافراً من جملة المبتكرات.

* بالرغم من احتفال القدماء بالأمثال القرآنية وخاصة التشبيهات التمثيلية لا نجد عبارة واضحة منهم تُشير إلى جدة معانيها على نحو إشارة ابن عاشور في التـشبيـهين: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنَ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾ [العنكبوت: ٤١]، و: ﴿مَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ نَحِمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ﴾ [الأعراف: ١٧٦]. ولعلّ عبارات القدماء تلك قد مهّدت الطريق لابن عاشور في البحث عما يماثلها في أصل معانيها من كلام العرب قبل القرآن، ولكنّ المؤكّد أنّ أحكام ابن عاشور صدرت عن شدة كلفه باكتشاف المنابع الأولى للمعاني والألفاظ والأساليب، ولم يكن في تلك العبارات ما يغنيه عن مباشرة البحث عن تاريخ تلك المعاني في لغة العرب، مفرّقاً بين تميّز تلك المعاني في توظيف السياق القرآني لها، والسبق إلى أصل المعنى ومجمله، ولعلّ هذا التفريق الجلي في النظر إلى المعنى هو الذي هداه إلى إبداعاته في الكشف عن مبتكرات القرآن، بينما صدرَ غيره من السابقين من منهج البحث عن التمييز في العبارة القرآنية أو الصورة القرآنية، فلم يُفردوا أصل المعنى - في المعاني المطروحة أمام العرب - عن التركيب والنظم عموماً، فتميّز الطاهر بهذا المنهج أعقبه تفرّد في النتائج والثمرات.

* كان لقانون ابن عاشور في حمل ألفاظ القرآن على أقصى ما يمكن من المعاني التي يسمح بها التركيب دون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، كان لذلك أثرٌ واضحٌ في استخراج المبتكرات، فبينما رفض علماء حمل المشترك على معنيين أو على معانيه، وحمل اللفظ على حقيقته ومجازه، لعدم وجود نظير لذلك في كلام العرب، نرى الطاهر يرى تلك الأساليب مبتكرات قرآنية تحقق مقصداً من مقاصد الإعجاز، وتراه مرةً يحمل التشبيه: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ ۖ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ۖ﴾ [المدثر: ٥٠-٥١] على الوجهين، الوجه المعتاد في كلام العرب والوجه الابتكاري، في حين اكتفى غيره بالوجه المعتاد من كلام العرب، وبهذا لم يعمل الطاهر بقاعدة: الحمل على المعتاد أو

الأشهر من كلام العرب، وهذا ولّد لديه منهجاً متوسعاً في التنظير بين القرآن وكلام العرب، فهو مع اعتماده - كغيره - على كلام العرب شاهداً مفسراً للأساليب القرآن ومعانيه، إلا أنه لا يَطْرَحُ شيئاً مما ذكره بعض العلماء من الأوجه لمجرد أنه لا نظير له من كلام العرب، بل قد يجد فيه ثراءً لمعاني القرآن، وابتكاراً من ابتكاراته في اللغة، ووجهاً من أوجه إعجازه.

* أحكام ابن عاشور في مبتكرات السبق مثلت ثقافته بكلام العرب قبل نزول القرآن وبعده، وتتأكد هذه الصفة فيما جرى مجرى المثل من تلك المبتكرات.

* لم يحفل ابن عاشور بأثر المبتكرات في كلام العرب إلا قليلاً، كما في ابتكار "أسلوب التقسيم والتسوير"، وابتكار "حِسُوماً"، وابتكار "حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا"، وربما جاء بالشواهد لغرض تضعيف نسبتها إلى مَنْ كان قبل القرآن، كما في ابتكار "حُذِ الْعَفْوُ".

* كَشَفَ البَحْثُ أَنَّ الكِنَايَةَ عَنِ الإِهْلَاكِ بَقَطْعِ الوَتِينِ مَعْنَى مَعْرُوفٌ عِنْدَ الْعَرَبِ كَمَا يَشِيرُ إِلَيْهِ قَوْلُ عَنْتَرَةَ:

إِنِّي أَنَا عَنْتَرَةُ الْهَجِينِ فَجَّ الْأُنَانُ قَدَ عَلَا الْأَنْبِينِ
تَحْصَدُ فِيهِ الْكَفُّ وَالْوَتِينُ

وَأَنَّ اسْمَ "الرَّحْمَنِ" وَرَدَّ فِي شِعْرِ الْعَرَبِ قَبْلَ الْقُرْآنِ كَمَثَلِ مَا اسْتَشْهَدَ بِهِ الطَّبْرِيُّ، وَنَسَبَهُ إِلَى بَعْضِ الْجَاهِلِيَةِ الْجُهْلَاءِ:

أَلَا ضَرَبْتُ تِلْكَ الْفِتَاةَ هَجِينَهَا أَلَا قَضَبَ الرَّحْمَنُ رَبِّي يَمِينَهَا
وَقَوْلُ سَلَامَةَ بِنِ جَنْدَلٍ:

عَجَلْتُمْ عَلَيْنَا عَجَلْتَيْنَا عَلَيْكُمْ وَمَا يَشَأُ الرَّحْمَنُ يُعْقَدُ وَيَطْلُقُ
وَأَنَّ صَيْغَةَ "تَسْنِيمٍ" وَوُجِدَتْ عِنْدَ الْعَرَبِ مَرَاداً بِهِ الْجَبَلَ أَوْ الْمَكَانَ الْمُرْتَفِعَ كَمَا يَشِيرُ إِلَيْهِ قَوْلُ الْمَسِيَّبِ بْنِ عِلْسٍ:

كَأَنَّ بَرِيْقَتَهَا لِلْمَزَا جٍ مِنْ ثَلَجٍ تَسْنِيمٍ شَبِيَتْ عُقَارَا
وَكُلُّ هَذِهِ الشَّوَاهِدِ مِمَّا اسْتَدْرَكَهُ الْبَحْثُ عَلَى حُسْبَانِ ابْنِ عَاشُورٍ، وَيَتَعَذَّرُ الْجَزْمُ
بِصَحَّةِ النَّتِيجَةِ لِتَعَذُّرِ الْجَزْمِ بِنِسْبَةِ تِلْكَ الشَّوَاهِدِ إِلَى أَصْحَابِهَا.

✽ التَّوْصِيَّاتُ :

* فَتَحَ الطَّاهِرُ مَجَالاً وَاسِعاً فِي اللُّغَةِ وَالبَلَاغَةِ، يُمْكِنُ أَنْ تَسْتَمِرَّهُ المَجَامِعُ اللُّغَوِيَّةُ
وَالدِّرَاسَاتُ الْحَدِيثَةُ، وَهُوَ مَا يَسْمَى بِتَارِيخِ الْأَلْفَاظِ وَالمَعَانِي وَالأَسَالِيبِ، وَالَّذِي مِنْ
شَأْنِهِ الكَشْفُ عَنِ نَتَائِجِ نَسْبِيَّةٍ، تَتَعَلَّقُ بِطُورٍ مِنْ أَطْوَارِ تَطَوُّرِ اللُّغَةِ فِي زَمَنِهَا الذَّهَبِيِّ،
وَسَنَكُونُ أَمَامَ رَسْمٍ دَقِيقٍ لِتَحَوُّلَاتِ اللُّغَةِ فِي جَمِيعِ جَوَانِبِهَا، وَسَيَكْشِفُ هَذَا الرِّسْمُ عَنِ
صُورَةِ كُلِّ جَيْلٍ مِنْ أَجْيَالِ الْعَرَبِيَّةِ مِنْ خِلَالِ لُغَتِهِمْ لَوْ تُتَّبِعَتْ حَرَكَةُ اللُّغَةِ فِي الْأَجْيَالِ
الْمُتَعَاقِبَةِ . وَالمُبْتَكِرَاتُ الَّتِي اسْتَخْرَجَهَا الطَّاهِرُ لَمْ تَمَثَّلْ إِلَّا النُّزْرَ الْيَسِيرَ مِنْ مَبْتَكِرَاتِ
الْقُرْآنِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ؛ آيَةٌ ذَلِكَ أَنَّ كَثِيراً مِنَ الصُّوَرِ الْقُرْآنِيَّةِ رَاقَتِ الْعُلَمَاءَ وَالدِّرَاسِيْنَ
الْقَدَمَاءَ وَالمُحَدِّثِينَ، وَلَمْ نَجِدْ بَيْنَ أَيْدِينَا مَنْ قَالَ بِابْتِكَارِ مَعَانِيهَا الْعَامَّةِ، أَوْ مَنْ أَثْبَتَ لَهَا
اشْتِرَاكاً فِي المَعْنَى مَعَ شَاهِدٍ عَرَبِيٍّ قَبْلَ الْقُرْآنِ، مِنْ مِثْلِ:

- ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ سَيْبًا﴾ [مريم: ٤].
- ﴿وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب: ١٠].
- ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠].
- ﴿كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥].
- ﴿كَدَسِطٍ كَفَيْتِهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِيَبْلُغُهُ﴾ [الرعد: ١٤].
- ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥].
- ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً﴾ [النور: ٣٩].
- ﴿كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: ١٨].

- ﴿كَمْثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ﴾ [البقرة: ٢٦١].

- ﴿لِيُرْفُوكَ بِأَبْصَرِهِمْ﴾ [القلم: ٥١].

* دراسة قضية المعنى المخترع أو المبتكر في التراث البلاغي والنقدي، فبالرغم من أنه من مقاييس نقد المعنى عند النقاد القدماء إلا أني لم أجد دراسة علمية وافية تبحث هذا الموضوع وتتوافر في الكشف عن دقة أنظارهم فيه، المتوفر دراسة موجزة لنوع من التشبيه المبتكر يدعى بالتشبيهات العقم، لأستاذنا الدكتور: حامد بن صالح الربيعي: "التشبيهات العقم: خصائصها ومكانتها في البحث النقدي والبلاغي". منشور في مجلة الآداب، جامعة الملك سعود، المجلد الحادي عشر، العدد الثاني ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

* دراسة قضايا عند الطاهر ابن عاشور لم تطرقها أيدي الباحثين، وأزعم أن فيها إضافاتٍ جليلة، من أهمها:

(١) قضية التفنن.

(٢) ما جرى مجرى المثل.

(٣) قضية المجاز الذي ساوى الحقيقة.

(٤) آراؤه النقدية المثورة في شرح ديواني النابغة وبشار، وشرح المقدمة الأدبية، وأصول الإنشاء والخطابة، وموجز البلاغة، وما تناثر في التحرير والتنوير.

* وبالعموم لقد أسلمني البحث إلى تساؤلات تتجاوز التساؤلات التي حاولت الدراسة أن تقدم عنها إجابات مرضية، وبقي أشياء لم أستطع بحثها وصرفتني عنها - مع غموضها وخطرها - ما التزمته في المقدمة من عدم الاسترسال وراء قضايا تمتنع على الاختصار والإجمال، وما زال الغموض يكتنف كثيراً منها، وهذه طبعي في قضية مبتكرة أبدعها متأخر في الزمان، فعسى الله أن ييسر ويمد في الأجل لأكشف شيئاً منها أو يكشفها أحدٌ غيري.

أَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يُبَارِكَ فِي هَذَا الْجُهْدِ وَأَنْ يَقْبَلَهُ مِنِّي بِقَبُولِ حَسَنِ
وَأَنْ يَتَجَاوَزَ عَنِّي سَهْوِي وَخَطَأِي وَتَقْصِيرِي،
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوْلَى وَأَخْرَافاً وَظَاهِرًا وَبَاطِنًا
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .



الفهارس

١- فهرس المصادر والمراجع.

٢- فهرس المحتويات.

فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم (جل منزله وعلا).

أولاً: الكتب المطبوعة والمخطوطة:

- (١) الإبداع العلمي، د. أحمد القرني، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.
- (٢) إتحاف ذوي الأبصار بشرح روضة الناظر، د. عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، جزء ٤ ص ١٤٢٦.
- (٣) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (٤) أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بدون تحديد الطبعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- (٥) أساس البلاغة، الزمخشري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- (٦) أسباب النزول، الواحدي، تحقيق: أيمن شعبان، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (٧) استدراقات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في تفسيره التحرير والتنوير، للباحث أحمد محمد مذکور، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- (٨) استدراقات ابن عاشور على الطبري وابن عطية في تفسيره التحرير والتنوير، للباحث خالد محمد الشهراني، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى ١٤٣١هـ - ١٤٣٠هـ.
- (٩) الاستعارة التمثيلية في تفسير التحرير والتنوير، د. علي العطار، رسالة دكتوراة، مخطوطة بكلية اللغة العربية في الأزهر، ٢٧٢ / ٤٨.

- (١٠) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- (١١) أسس النقد الأدبي عند العرب، د. أحمد أحمد بدوي، دار نهضة مصر للنشر، الطبعة الثامنة ٢٠١١م.
- (١٢) الأشباه والنظائر، للخالدين أبي بكر محمد بن هاشم الخالدي وأبي عثمان سعيد بن هاشم الخالدي، تحقيق: محمد علي دقة، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٥م.
- (١٣) الاشتقاق، لأبي بكر ابن دريد، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
- (١٤) الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- (١٥) أصول الإنشاء والخطابة، الطاهر ابن عاشور، طبع بمطبعة النهضة - تونس، الطبعة الأولى ١٣٣٩هـ.
- (١٦) أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية - مصر، الطبعة العاشرة ١٩٩٤م.
- (١٧) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، خرج آياته وأحاديثه: محمد عبدالعزيز الخالدي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (١٨) الإعجاز البلاغي (دراسة تحليلية لتراث أهل العلم)، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- (١٩) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأرزق، د. عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطيء)، دار المعارف - مصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
- (٢٠) إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز، د. محمد إبراهيم شادي، مكتبة جزيرة الورد - المنصورة، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.

- (٢١) إعجاز القرآن، الباقلائي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف - مصر، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.
- (٢٢) إعجاز القرآن، الرافعي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- (٢٣) الإعجاز القرآني وجوهه وأسواره، د. عبدالغني محمد سعد بركة، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- (٢٤) الإعجاز في نظم القرآن، د. محمود السيد شيخون، المؤسسة العربية الحديثة - القاهرة، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (٢٥) الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الخامسة عشرة ٢٠٠٢م.
- (٢٦) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- (٢٧) أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر ابن عاشور، نشر: دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (٢٨) الأمثال في القرآن الكريم، د. محمد جابر فياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر: الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (٢٩) الإيضاح للقزويني مع بغيته، عبدالمتعال الصعيدي، مكتبة الآداب - القاهرة، ١٤٢٠ - ١٤٢١هـ.
- (٣٠) البحر المحيط، أبو حيان، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (٣١) البداية والنهاية، ابن كثير، خرج أحاديثه: أحمد شعبان ومحمد عيادي، مكتبة الصفا، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- (٣٢) البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، بدون تحديد الطبعة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- (٣٣) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، دار الجيل - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.

- (٣٤) تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)، د. شوقي ضيف، دار المعارف - مصر، الطبعة التاسعة عشرة ١٤١٨ - ١٩٩٨ م.
- (٣٥) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، علق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣ - ٢٠٠٢ م.
- (٣٦) تحرير التحبير، ابن أبي الأصعب، تحقيق: د. حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، ١٣٨٣ هـ.
- (٣٧) التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، بدون تحديد الطبعة، ١٩٩٧ م.
- (٣٨) تحفة الأحوزي، المباركفوري، ضبط عربيته وراجع أصوله وصححه: عبدالرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (٣٩) تراجم ستة من الأعلام، محمد الحمد، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ.
- (٤٠) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الأندلسي، تحقيق: رضا الهمامي، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- (٤١) التصوير البياني، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة السادسة ٢٠٠٦ م.
- (٤٢) التضمنين في العربية، د. أحمد حسن حامد، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- (٤٣) التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- (٤٤) التعريفات، الجرجاني، تصحيح: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.
- (٤٥) تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- (٤٦) تفسير البغوي، تحقق: محمد عبدالله النمر وآخرون، دار طيبة، الطبعة الرابعة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- (٤٧) تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

- (٦١) الحيوان، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، دار الجيل - دار الفكر، بدون تحديد الطبعة، ١٤٠٨ - ١٩٨٨ م.
- (٦٢) خصائص التراكيب (دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني)، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثامنة ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- (٦٣) الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
- (٦٤) الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد الخراط، دار القلم - دمشق، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (٦٥) الدر المنثور، السيوطي، تحقيق: د. عبدالله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- (٦٦) دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عزيمة دار الحديث - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- (٦٧) درة التنزيل وغرة التأويل، لأبي عبدالله محمد الأصفهاني المعروف بالخطيب الإسكافي، دراسة وتحقيق: د. محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، رسالة دكتوراة، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- (٦٨) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود شاكر، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الخامسة ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
- (٦٩) دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، د. محمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- (٧٠) دليل المعلم لتنمية مهارات التفكير، وزارة التربية والتعليم، الطبعة الثانية ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- (٧١) ديوان ابن نباته المصري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (٧٢) ديوان الأعشى، اعتنى به وشرحه: عبدالرحمن المصطاوي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

- (٧٣) ديوان الحارث بن الحلزة، جمعه وحققه وشرحه: د.إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- (٧٤) ديوان الحماسة برواية أبي منصور موهوب الجواليقي، شرحه وعلق عليه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- (٧٥) ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف - مصر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.
- (٧٦) ديوان المتنبي، شرح: عبدالرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- (٧٧) ديوان النابغة الذبياني، جمع وتحقيق وشرح: محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م
- (٧٨) ديوان امرئ القيس، جمعه وقدم له وحققه: حسن السندوبي، راجعه: أسامة صلاح الدين، دار إحياء العلوم - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- (٧٩) ديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه وحققه وشرحه: د.سجيع جميل الجبيلي، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.
- (٨٠) ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح: د.محمد يوسف نجم، دار بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- (٨١) ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح: محمد الطاهر ابن عاشور، نشر: دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- (٨٢) ديوان حسان بن ثابت، شرح: عبدالرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- (٨٣) ديوان سلامة بن جندل، صنعة: محمد بن الحسن الأحول، قدم له ووضع حواشيه: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- (٨٤) ديوان طرفة بن العبد، اعتنى به: عبدالرحمن المصطاوي، دار المعرفة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- (٨٥) ديوان عنتر، تحقيق ودراسة: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بدون تاريخ،

- (٨٦) ديوان لبيد بن أبي ربيعة، اعتنى به: حمدو طماس، دار المعرفة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- (٨٧) روح المعاني، محمود الألوسي، تحقيق: د. السيد محمد السيد و سيد إبراهيم عمران، دار الحديث - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، سنة الطبع ١٤٢٦ - ٢٠٠٥م.
- (٨٨) زاد المسير، ابن الجوزي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بدون تحديد الطبعة، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- (٨٩) سمط اللآلي في شرح أمالي القائي، أبو عبيد البكري، تحقيق: عبدالعزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٤هـ-١٩٣٦م.
- (٩٠) سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (٩١) سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبدالباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
- (٩٢) سنن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- (٩٣) سيرة ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- (٩٤) سيكولوجية الابتكار، د. محسن محمد أحمد، مكتبة المتنبى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- (٩٥) الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، د. عبد الرحمن الشهري، مكتبة دار المنهاج - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.
- (٩٦) شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق: ياسر المطيري، مكتبة دار المنهاج - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.
- (٩٧) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة: أبو العباس ثعلب، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- (٩٨) شرح ديوان زهير، الشتتمري، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

- (٩٩) شرح ديوان عنتر، الخطيب التبريزي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- (١٠٠) شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق: شعبان إسماعيل، مكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- (١٠١) شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، شرحه: د.مسعد الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.
- (١٠٢) شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح، محمد الطاهر ابن عاشور، وعليه تعاليق محمد الطاهر ابن عاشور (الحفيد)، راجعه وقدم له: عبدالوهاب الدخلي وجمال الدين دراويل، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث - تونس، ٢٠٠٨م.
- (١٠٣) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسير التحرير والتنوير، د.هيا العلي، دار الثقافة، ١٩٩٤م.
- (١٠٤) الصحابي، ابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبعة عيسى الحلبي - مصر، بدون تاريخ.
- (١٠٥) صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- (١٠٦) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (١٠٧) الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- (١٠٨) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني - جدة، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (١٠٩) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، الإمام يحيى بن حمزة العلوي اليمني، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- (١١٠) العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تقي الدين محمد الفاسي المكي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

- (١١١) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- (١١٢) العلم الأعجمي في القرآن مفسراً بالقرآن، د. رؤوف أبو سعدة، دار الهلال، ١٩٩٤م، بدون تحديد الطبعة.
- (١١٣) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، حققه وفصله وعلق حواشيه: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، ٢٠٠٦م.
- (١١٤) غريب القرآن، ابن قتيبة، تحقيق: السيد صقر، المكتبة العلمية - بيروت، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (١١٥) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، عن الطبعة التي حققها أصلها: عبدالعزيز بن باز، ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث - القاهرة، بدون تحديد الطبعة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- (١١٦) فجر الإسلام لأحمد أمين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الحادية عشر ١٩٧٥م.
- (١١٧) الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، حققه وعلق حواشيه ووضع فهرسه: جمال مدغمش، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- (١١٨) فواصل الآيات القرآنية (دراسة بلاغية دلالية)، د. السيد خضر، مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (١١٩) في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق - بيروت، الطبعة السابعة عشرة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- (١٢٠) القاموس المحيط، للفيروز آبادي، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة السادسة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- (١٢١) قواعد التفسير (جمعاً ودراسة)، خالد السبت، دار ابن القيم ودار ابن عفان، الطبعة الثالثة ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- (١٢٢) القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبدالرحمن السعدي، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

- (١٢٣) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد صالح العثيمين، مكتبة التراث الإسلامي، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (١٢٤) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، تحقيق: أبي الفداء عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (١٢٥) الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبدالسلام هارون، عالم الكتب، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (١٢٦) كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، الطاهر ابن عاشور، نشر: دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (١٢٧) الكشف والبيان، أبو إسحاق الثعلبي، دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٢هـ.
- (١٢٨) الكليات، الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ - ١٩٩٨م.
- (١٢٩) لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- (١٣٠) المؤلف والمختلف، أبو القاسم الأمدي، صححه وعلق عليه: د.ف. كرنكو، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- (١٣١) مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، شعيب الغزالي، جامعة أم القرى، رسالة دكتوراة، ١٤٢٥هـ.
- (١٣٢) المثل السائر، ابن الأثير، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- (١٣٣) مجاز القرآن، لأبي عبيدة، عارضه بأصوله وعلق عليه: د.محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (١٣٤) مجمع الأمثال، الميداني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، ١٩٩٢م.
- (١٣٥) المحرر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق وتعليق: عبدالله الأنصاري والسيد عبدالعال السيد إبراهيم، دار الفكر العربي - دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

- (١٣٦) محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، د. بلقاسم الغالي، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- (١٣٧) محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، طبع على نفقة حضرة صاحب السمو الشيخ حمد آل ثاني بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، الجزء الأول "شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور".
- (١٣٨) مختارات شعراء العرب، ابن الشجري، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- (١٣٩) مراجعات في أصول الدرس البلاغي، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- (١٤٠) المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ضبطه وصححه ووضع حواشيه: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- (١٤١) مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- (١٤٢) مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، د. ناصر الدين الأسد، دار المعارف - مصر، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.
- (١٤٣) المطول، السعد التفتازاني، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- (١٤٤) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، شرح وتحقيق: د. عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (١٤٥) معاني القرآن، الفراء، تحقيق: أحمد نجاتي ومحمد النجار وعبد الفتاح شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (١٤٦) المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ، جزء ٣ ص ١٧١٣.
- (١٤٧) معجم البلاغة العربية، د. بدوي بطانة، دار ابن حزم - بيروت، دار المنارة - جدة، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

- (١٤٨) **معجم الشعراء**، المرزباني، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، الهيئة العامة لقصور الثقافة - الشركة الدولية للطباعة، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (١٤٩) **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (١٥٠) **المعجم المفصل في علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني**، د. إنعام فوال عكاوي، مراجعة: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ - ١٩٩٦هـ.
- (١٥١) **مغني اللبيب**، ابن هشام، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- (١٥٢) **مفتاح العلوم**، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (١٥٣) **المفردات**، الراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط: محمد خليل عتياني، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- (١٥٤) **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، د. جواد علي، أوند دانس - مكتبة جرير، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- (١٥٥) **المفضليات**، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف - مصر، الطبعة السابعة بدون تاريخ، ص ٢٩.
- (١٥٦) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق: د. محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - الأردن، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- (١٥٧) **مقامات الحريري**، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (١٥٨) **المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير**، د. حواس بري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
- (١٥٩) **مقاييس اللغة**، ابن فارس، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

- (١٦٠) مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن المطبوع خطأ بعنوان: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان لابن القيم الجوزية، تحقيق: د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (١٦١) من أسرار التعبير القرآني (دراسة تحليلية لسورة الأحزاب)، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- (١٦٢) الموازنة بين صور المعاني في ضوء نظرية النظم وأثرها في دراسة الإعجاز، سعود الصاعدي، جامعة أم القرى، رسالة دكتوراة، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- (١٦٣) الموازنة، الأمدي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف - مصر، الطبعة الخامسة ٢٠٠٦م.
- (١٦٤) موجز البلاغة، الطاهر ابن عاشور، طبع على نفقة المكتبة العلمية بتونس، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- (١٦٥) الموشح، المرزباني، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر، بدون تحديد الطبعة والتاريخ.
- (١٦٦) النبوات، ابن تيمية، تحقيق: عبدالعزيز السيرون، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- (١٦٧) النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، الطاهر ابن عاشور، نشر: دار سحنون - تونس ودار السلام - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (١٦٨) نظم الدرر، برهان الدين البقاعي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (١٦٩) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- (١٧٠) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تحقيق ودراسة: د. بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
- (١٧١) النهج الأسمى في شرح أسماء الحسنى، محمد الحمود النجدي، مكتبة الإمام الذهبي - الكويت، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(١٧٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية - بيروت، بدون تاريخ،

ثانياً: المجلات والدوريات:

(١٧٣) صحيفة المدينة - ملحق الرسالة، الجمعة ٢٢ محرم ١٤٣١هـ-يناير ٢٠١٠م، العدد: ١٧٠٥٢.

(١٧٤) مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ٥٢.

(١٧٥) مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، الجزء الرابع، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٣٩م.

(١٧٦) مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٢٨، السنة الحادية عشرة، ١٩٨٦م.



فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
ج	إهداء
د	ملخص الرسالة
هـ	Thesis abstract
١	المقدمة
٨	أهداف الدراسة
٩	خطة البحث
١١	التمهيد
١٤	أولاً: (أ) ترجمة الطاهر ابن عاشور
٢١	(ب) شخصية ابن عاشور الإبداعية
٤٤	ثانياً: (أ) المدلول اللغوي
٤٨	(ب) الابتكار في التراث النقدي والبلاغي
٥٦	(ج) الابتكار القرآني في تراث أهل العلم
٦٩	الفصل الأول: الابتكار عند الطاهر ابن عاشور
٧١	تمهيد
٨٣	المبحث الأول: مفهوم الابتكار عند ابن عاشور
١٣٥	المبحث الثاني: معايير الابتكار
١٣٧	١- الاستقراء الناقص لتعذر التام

الصفحة	الموضوع
١٤٥	٢- نسبية عدم الوجود قبل القرآن
١٤٧	٣- الانتشار بعد القرآن
١٥٠	٤- تميز المبتكر
١٥٢	المبحث الثالث: الابتكار وعربية القرآن
١٥٤	١- الابتكار وعربية القرآن
١٦٢	٢- الابتكار وإبانة القرآن
١٦٤	٣- المعاني الابتكارية وفهم المخاطبين
١٦٧	المبحث الرابع: الابتكار والإعجاز
١٧٧	المبحث الخامس: مصادر المبتكرات
١٨٢	الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية
١٨٦	المبحث الأول: في المفردات
١٨٧	(١) "آية"
١٩٥	(٢) "سورة"
٢٠٠	(٣) "القرآن" و"الذكر"
٢٠٤	(٤) "واسع"
٢٠٩	(٥) "فاطر"
٢١٢	(٦) "الرحمن"
٢١٩	(٧) "الجاهلية"
٢٢٥	(٨) "المسجد الحرام"
٢٣١	(٩) "المسجد الأقصى"

الصفحة	الموضوع
٢٣٤	(١٠) "الإلهام"
٢٣٨	(١١) "ذات بين"
٢٤٤	(١٢) "الطاغوت"
٢٥٠	(١٣) "الكلالة"
٢٥٥	(١٤) "الفلك"
٢٦٠	(١٥) "الزكاة"
٢٦٥	(١٦) "عَسَاق"
٢٦٩	(١٧) "الثقلان"
٢٧٣	(١٨) "سجين"
٢٧٨	(١٩) "تسنيم"
٢٨١	(٢٠) "الحُطْمَة"
٢٨٥	المبحث الثاني: في التراكيب والأساليب
٢٨٦	(٢١) مخالفة أسلوب القرآن لأسلوب الشعر والخطابة
٢٩٣	(٢٢) أسلوب التقسيم والتسوير
٢٩٨	(٢٣) التفنن في الأسلوب بين السور
٣٠١	(٢٤) أسلوب الإيجاز
٣١٣	(٢٥) أسلوب الإطناب
٣١٧	(٢٦) مجيئه بالجمل الدالة على معانٍ مفيدة محررة شأن الجمل العلمية والقواعد التشريعية
٣٢١	(٢٧) أسلوب الجزالة والرقعة

الصفحة	الموضوع
٣٢٦	(٢٨) الابتكار في أسلوب القصة القرآنية
٣٣٤	(٢٩) استعمال المشترك في معنيين أو معانٍ، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
٣٤١	(٣٠) الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها أو اختلاف حركات حروفها
٣٤٥	(٣١) أسلوب الفواصل العجيبة
٣٥٢	(٣٢) أسلوب التخلص بـ " إذ " في آيات الأنفال
٣٥٨	(٣٣) نظم الكلام في قوله تعالى ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿١٠﴾ رَسُولًا يَنْتَلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ ﴿١١﴾ الْآيَاتِ
٣٦٢	(٣٤) تركيب " وإياي فارهبون "
٣٦٨	(٣٥) الإشارة إلى مُقَدَّرٍ معلوم مأخوذٍ من الفعل التالي لاسم الإشارة في قوله ﴿كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾﴾ ونظائره
٣٧٥	المبحث الثالث: في التصوير البياني
٣٧٦	(٣٦) وضوح الأمثال وإبداع تركيبها
٣٨٥	(٣٧) التشبيه ﴿كَانَهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ ﴿٥٠﴾ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ﴿٥١﴾﴾
٣٩١	(٣٨) التمثيل ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ﴿٥٢﴾﴾
٣٩٧	(٣٩) التمثيل ﴿مَثَلُ الَّذِينَ أَخْتَدُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ﴿٥٣﴾﴾
٤٠٢	(٤٠) ما جرى مجرى المثل " ليس لك من الأمر شيء "

الصفحة	الموضوع
٥٠١	الفهراس
٥٠٢	فهرس المصادر والمراجع
٥١٧	فهرس الموضوعات

