OPEN ACCESS
Received: 30 -04 -2024
Accepted: 24- 08-2024

الآداب
للدراسات اللغوية والأدبية

The Extent of the Compatibility of the Context of the Quranic Evidence with the One Cited in Arabic Rhetoric: Reflections on Selected Evidences

Dr. Ali Bin Dakhil Allah Al-Aofi *

aliaof@gmail.com

Abstract

This research seeks to explore the extent to which the context of Quranic evidence aligns with how it is cited in Arabic rhetoric, focusing on selected examples. The study analyzes four Quranic evidences referenced in four rhetorical issues that warrant further examination. By scrutinizing the context of these Quranic verses, the research aims to determine how well they align with their original context and whether they serve the intended rhetorical purpose. Following an introduction and preface discussing the significance of citing the Quran in Arabic rhetoric, the study is organized into four sections, each addressing a specific example. Key findings include the interpretation that the verse "And what is that in your right hand, O Moses?" was not primarily meant to comfort Moses but rather to affirm the nature of the staff he was holding. Additionally, the verse "O my father, indeed I fear that a punishment from the Most Merciful will touch you, and you would be a friend of Satan..." was not intended to exaggerate but rather to minimize the situation.

Keywords: Quranic Rhetoric, Quranic Evidence, Arabic Rhetoric, Context.

* Associate Professor of Rhetoric, Department of Literature and Rhetoric, College of Arabic Language, Islamic University of Madinah, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Aofi, Ali bin Dakhil Allah. (2024). The Extent of the Compatibility of the Context of the Quranic Evidence with the One Cited in Arabic Rhetoric: Reflections on Selected Evidences, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, *6*(4): 159 -181.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 2024/04/30م
تاريخ القبول: 2024/08/24م

الآداب
للدراسات اللغوية والأدبية

مدى توافق سياق الشاهد القرآني مع المستشهد عليه في البلاغة العربية: تأملات في شواهد مختارة

د. علي بن دخيل الله العوفي*
aliaof@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى معرفة مدى توافق سياق الشاهد القرآني مع المستشهد عليه في البلاغة العربية من خلال شواهد مختارة تتمثل في أربعة من الشواهد القرآنية المستشهد بها في أربع من المسائل البلاغية وهي بحاجة إلى مراجعة، وذلك بالوقوف عند سياق الشاهد القرآني لمعرفة مدى انتظامه مع مقامه الذي قيل فيه وتحقيقه للهدف من الاستشهاد به، وقد قسم البحث بعد مقدمة وتمهيد حول أهمية الاستشهاد بالقرآن في البلاغة العربية على أربعة محاور، كل محور يختص بشاهد من الشواهد. ومن نتائج هذا البحث: أن قوله تعالى: «وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ» لم يكن الهدف منه إيناس موسى بقدر ما هو تقرير حالة العصا التي في يده عليه السلام، وأن قوله تعالى: «يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا....» لم يكن الغرض من التنكير فيه التهويل بقدر ما هو التقليل.

الكلمات المفتاحية: البلاغة القرآنية، الشاهد القرآني، البلاغة العربية، السياق.

* أستاذ البلاغة المشارك - قسم الأدب والبلاغة - كلية اللغة العربية - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العوفي، **علي بن دخيل الله**. (2024). مدى توافق سياق الشاهد القرآني مع المستشهد عليه في البلاغة العربية: تأملات في شواهد مختارة، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، *6*(4): 159-181.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508
DOI:https://doi.org/10.53286/arts.v6i4.2180

مقدمة:

يمثل الشاهد البلاغي محور ارتكاز القضية البلاغية، إذ إنه يفصح عنها ويدلل عليها ويسهم في تقويتها وتأكيدها، وقد عني أسلافنا القدماء بالاهتمام بالشواهد فأفردوا لها المؤلفات قرآنا وحديثا، شعرا ونثرا، وفصلوا القول فيها أخذا وردا، بسطا وإيجازا، وتحليلًا وإيضاحًا (عبد الرحمن، د.ت)، ويحضرني منها كتاب:

1- مراقي المجد لآيات السعد؛ لأبي العباس أحمد بن علي المنجور المتوفى سنة 995هـ. حققه مبارك ستيوي الحبشي، دكتوراه، 1422هـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

2- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص؛ لعبد الرحيم بن عبد الرحمن العباسي المتوفى سنة 1962هـ. حققه محمد محيي الدين عبد الحميد.

كما عني بدراسة الشواهد المتأخرون من طلاب العلم فدرسوا الشاهد البلاغي على امتداد العصور منذ تاريخ ظهوره، وسطروا الرسائل العلمية في ذلك، من مثل:

الشواهد القرآنية في الدراسات البلاغية إلى نهاية القرن الرابع الهجري *عرضا ودراسة*، إعداد: محمد الأمين الدودو، أطروحة دكتوراه، سنة 2009م.

الآيات القرآنية في كتاب الإيضاح للخطيب القزويني؛ مواطن الاستشهاد ووسائل الخلاف، للباحث: محمود أحمد الزين، الأزهر الشريف: رسالة ماجستير، سنة 2012م.

وغيرهما كثير، مما يدل على عنايتهم بالشاهد البلاغي على اختلاف أنواعه.

ونتيجة تأملي في هذه الشواهد وتأملها، استوقفني فيها موطن الاستشهاد ومناسبته للمقام المستشهد به، وبخاصة في كلام الله عز وجل، فخرجت برؤية خاصة أعرضها في هذا البحث، وهي نظرات قابلة للأخذ والرد، سميتها بـ: وجهات نظر بلاغية في أربعة شواهد قرآنية.

وللموضوع أهمية خاصة، حيث إنه يتناول تأملا واعيا جريئا لبعض الشواهد القرآنية البلاغية، ويكشف عن وجهات نظر خاصة، قد تحدث منعطفا في دراسة الشواهد وتجلية أبعادها للمتلقي؛ هذا إذا اقتنع المتلقي بها.

أما أسباب اختيار الموضوع فتعود إلى:

1- إشباع رغبة تملكتني وأنا أتأمل بعض الشواهد البلاغية القرآنية.

2- تحريك الماء الراكد ومد جسور التلاقي بين البلاغيين في قبول الفكرة أو ردها، وتجلية الحقيقة فيها.

3- إقرار مبدأ عدم التسليم بالأمر الظاهر ما لم تتوافر القناعة به، باستثناء ما أورده الشارع الحكيم وطلب القناعة به، وإن لم يجر وفق سلطان العقل، وهذا مسلك أهل السنة والجماعة في تقديم النقل الصحيح على العقل إذا تعارضا كما هو مسلَّم به عند علماء أصول الفقه (العسيري، 1992: 1/ 208، وعلي، 1408: 1/ 8، 58).

ومع وجود دراسات كثيرة للعلماء اشتملت على الأخذ والرد والمناقشة وعدم التسليم ببعض وجهات النظر، وتمحيص الآراء، فإنني لم أجد من ناقش من البلاغيين بعض الآراء الواردة في هذا البحث بمثل ما ناقشت، وإن كنت أفدت من بعض المفسرين في تناولهم لبعض القضايا، كالزمخشري، والبيضاوي، وابن عاشور...، وغيرهم.

وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة، وتمهيد تعقبهما أربعة مباحث وتتلوهما الخاتمة والفهارس، وجاءت على النحو الآتي:

1- المقدمة: وتضمنت أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطته، ومنهجه.
2- التمهيد (دواعي النظر في الشاهد)
3- المبحث الأول: في آية «﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [طه: 17]
4- المبحث الثاني: في آية: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ﴿٤٥﴾﴾. [مريم 45].
5- المبحث الثالث في آية: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المؤمنون: 15].
6- المبحث الرابع في آية، ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۚ﴾ [فاطر:43].
7- الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث
8= المراجع.

تمهيد

كثيرة هي الاستشهادات البلاغية، التي طرز بها البلاغيون كتبهم، واختلفت باختلاف مشاربهم وثقافاتهم؛ شعرا ونثرا، غير أن أعظمها أثرًا وأشدها خطرًا تلك التي تمس كتاب الله عز وجل؛ الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾[فصلت: 42]، فقد وجد فيه العلماء ضالتهم، وما فتئوا يممون وجوههم شطره، ويستشهدون بنصوصه ويقدمونها على غيرها؛ طالبين حجته، ونصاعة بيانه، وما زال المتلقي مذعنا لما يقال، مسلما به ما دام يستضيء بنور الله، ومن كلامه يستمد.

ولقد لفت نظري تلك الشواهد القرآنية التي ذكرها البلاغيون في التدليل على أغراضهم، وما يسوقونه من تقسيمات وتعريفات.

وكثيرا ما كنت أسأل نفسي: هل نجح المستشهِد باستشهاده هنا؟ هل وافق دليله غرضه؟ وهل وافق مثاله القرآني تقسيمه وتفريعه؟ وكنت أسبر أغوار الشاهد وأتأمل سياقه وأعقد مواءمة بين ذلك الشاهد والمستشهد عليه، وأتكلف في سبيل ذلك الجهد والوقت، وقد فعلت ذلك من قبل مع الأبيات الشعرية التي

خلصت من خلالها إلى ضرورة إعادة النظر في إيراد بعضها؛ للمفارقة الظاهرة بين سياق الشاهد والمستشهد عليه، وهو ما ستكشف عنه بعض بحوثي في هذا الشأن، إن شاء الله.

والحقيقة إنني لا أقطع بتوافق بعض الآيات القرآنية أو أجزائها مع ما استُشهد بها عليه. من ذلكم أربع آيات أوردتها في هذا البحث:

أولاها: قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ ۝١٧ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ۝١٨﴾ [طه: 17 - 18]. حيث ذكر بعض البلاغين الآية شاهدًا لبسط الكلام بذكر المسند إليه (هي) أو للإطناب ببسط الكلام بداعي التشرف بلقاء الله، وزيادة التكريم بطول الحوار مع الله سبحانه وتعالى وامتداده معه.

وثانيتها: قوله تعالى على لسان إبراهيم يستعطف أباه الدخول في دين الله وترك عبادة الأوثان: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ۝٤٥﴾ [مريم: 45]. "حيث قال أكثرهم إن تنكير (عذاب) هنا للتكثير أو للتعظيم، بمعنى: عذاب كثير أو عظيم".

وثالثتها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۝١٥﴾ [المؤمنون:15]. إذ إن أصحاب الشروح والمختصرات من البلاغيين ذكروا أن التوكيد في الآية الكريمة جاء من طريقين، بينما ذكر المفسرون أن التوكيد جاء من ثلاث جهات، ولا أدري كيف غفل البلاغيون عن ذلك.

ورابعتها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ﴾ [فاطر: 43]، ومثلها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ﴾ [الأنعام: 68] الأنعام: 68، إذ أوردهما بعض البلاغيين كالخطيب القزويني ضمن أمثلة المساواة، وذلك في مبحث الإيجاز والإطناب والمساواة، وليسا كذلك.

وقد حاولت جاهدا في هذا البحث أن أضع النقاط على الحروف؛ منطلقا من سياقات الآيات وملابساتها، ومن الغرض المقصود من الكلام، مصطحبا الاعتبارات التي لحظها المفسرون السلف عليهم رحمة الله تعالى.

المبحث الأول: الشاهد القرآني في مسألة دلالة الإطناب على الأنس

قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ ۝١٧ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ۝١٨﴾ [طه: 17 - 18].

للأسف الشديد ذهب متأخرو البلاغين اعتمادًا على رأي القلة ممن تقدم من المفسرين والبلاغيين، كالزمخشري (1407: 58/3) والطيبي (2013: 10/ 150) وأبي حيان (أبو حيان، 1420: 7 / 321)، والرازي

(1420: 22/ 25) وكثير من المفسرين قديما وحديثا (البقاعي، 1995: 12/ 280، والآلوسي، د.ت: 16/ 174، وابن عاشور، 1997: 16/ 204). والسكاكي، والخطيب، وشراح التلخيص (السكاكي، 1987: 78، القزويني، د.ت: 2/ 8، والصعيدي، 2005: 1/ 73)، وهؤلاء يرون أن ذكر المسند إليه وتفصيل الكلام بعده في قوله: (أتوكأ عليها.. وأهش بها.. ولي فيها مآرب..) كل ذلك يسلك في سبيل الإطناب لفائدة قصد بها بسط الكلام وإطالة الحديث مع الله؛ طلبا للاستلذاذ، ورغبة في إطالة الكلام لمزيد الإيناس والفرح بمناجاة الله تعالى.

ويرد كل ذلك- مما لم يفطن له أولئك - سياق الآية وسباقها ومقامها، فلم يكن تكليم الله موسى عليه السلام أمرًا سهلا يسيرا، بل اللائق في حق موسى -عليه السلام- بل المنتظر من كل مخلوق تجاه خالقه العظيم في هذه الحالة أن يكون خائفا قلقا مستشعرا هيبة الله وعظمته ومكانته، ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر: 67].

وإذا كان -عليه السلام- في مشهد آخر جاء عقب مشهد التكليم مباشرة؛ ذلكم المشهد الذي يُنتظر فيه أن يكون فيه موسى أشد خوفًا لكونه شهد المواجهة الأولى، يقول الله تعالى لموسى﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ۚ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٠﴾﴾ [النمل: 10]، وتأمل هنا قوله: ﴿وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ۚ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾، فقد تملكه الخوف لدرجة أن أحوجه إلى الفرار. وقد نص الحكيم الخبير على خوف موسى: (يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ)، كل هذا يؤكد أن المقام مقام رهبة وخوف وفزع وليس مقام إيناس وبهجة.

فإذا تقرر هذا فالمقام لا يسمح أن يكون مقام تبرك أو استلذاذ، أو بسط للكلام، كما عبر عنه بعضهم؛ لأن مقام التلذذ والتمتع لا يكون إلا لنفس هادئة مطمئنة.

هذا، ولعل الاستشهاد بالآية الكريمة خرج خطأ على يد متأخري البلاغيين؛ عندما فهموا كلام المتقدمين في غير موضعه، فلم أجد إمام البلاغين يستشهد في كتابيه بهذه الآية، وكذلك الحال مع من جاء قبله وحتى الرازي الذي جاء بعده لم يشر إليها من قريب أو بعيد.

وهؤلاء أو من أورد الآية منهم، ذكروا أن الله -عز وجل- نادى موسى باسمه فقال: (وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ) لإدخال الأنس إليه بعد ما رأى من وحشته، وهذا مقبول في الموقف، خاصة أن سياق الآية القبلي فيه رهبة وخوف في قوله تعالى: ﴿إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ﴿١٠﴾ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴿١٣﴾

إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴿١٤﴾ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخۡفِيهَا لِتُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا تَسۡعَىٰ ﴿١٥﴾ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنۡهَا مَن لَّا يُؤۡمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرۡدَىٰ ﴿١٦﴾ وَمَا تِلۡكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ [طه: 10 - 17].

فالنداء في قوله: " نُودِيَ يَا مُوسَى (11) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى"، فيه ما فيه من خوف ورهبة إلى جانب التعبير بقوله: "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ"، والأمر بخلع النعلين في قوله: "فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ"، مع قدسية المكان في قوله: "إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى"، فالنداء، وعلو المنادي، وجلال الأمر، وقدسية المكان، كل ذلك أضفى مزيدا من الرهبة والخوف عند سيدنا موسى عليه السلام.

ولكن المتأخرين كالسكاكي ومن لفّ لفّه من الشراح نقلوا المؤانسة فيما بعد من الله إلى موسى الذي زعموا أنه صنع الإطالة طلبا للأنس مع الله عز وجل، وقالوا: فصل في اثنتين: (أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي)، وأجمل في الثالثة: (وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى). وهؤلاء انقسموا قسمين، فهناك من قال: فعل ذلك (التفصيل ثم الإجمال)؛ لأنّه أحس بتطويل كلامه أولا، ثم أجمل رَوْمًا للإيجاز، وهناك من قال: (أجمل ثالثا)؛ لأنّه كان يريد أن يسأله اللهُ عن تلك المآرب، فيطول الأنس بكلامه، وعليه، فالقول الذي يترجح لدي - والله أعلم- أن بسط الكلام لم يكن طلبًا للأنس، أو الاستلذاذ؛ لما يلي:

1- أنّ المقام لا يسمح بذلك، والبلاغة تعني مطابقة الكلام لمقتضى الحال. فالمقام مقام خوف والخائف يريد الفكاك والتخلص من الموقف. وهذا ما بدا جليًا على موسى عليه السلام. فعندما سأله الله (وما تلك بيمينك يا موسى) أرتج عليه، فجاءت إجابته غير متزنة، من أوجه:

- الوجه الأول: كان يكفيه أن يقول: عصا، أو هي عصا، ولكنه أجاب بقوله: هي عصاي. ولا شيء يدعوه لإضافتها لنفسه، فليس ثمة من ينكر أنها له، لكن السؤال عن ماهيتها؛ ليقرر له واقعها ثم يريه ما يؤول إليه أمرها من بث الحياة فيها وجعلها حية تسعى.
- الوجه الثاني: اضطراب إجابته بين التفصيل والإجمال؛ إذ جاءت الإجابة في أربع جمل؛ ثلاث جمل منها مفصلة وهي الجملة الأولى: (هي عصاي) بذكر المسند والمسند إليه، وكان يكفيه ذكر المسند (عصاي) والجملة الثانية: (أتوكأ عليها) والجملة الثالثة (أهش بها على غنمي) ولا يتعلق بها أهمية جوهرية، بينما جاءت الرابعة (لي فيها مآرب أخرى) مجملة، والمآرب هي المقاصد، والمقاصد كثيرة يصعب حصرها ولكنه أجملها هنا.
- الوجه الثالث: اضطراب إجابته بالجمع بين المتباعدين، ولو كان هادئا، لذكر مع المثيل مثيله المقارب له، كأن يقول: أتوكأ عليها في المسير، وأنهض بها في القيام، أو أهش بها على غنمي وأنش بها تلك الغنم إذا تزاحمت على الماء، غير أنه جمع بين متباعدات (التوكؤ - الهش) وهذا دليل على فزعه.

2- دلالة السياق دلالة ظاهرة على أنه كان فزعا مرعوبًا، كقوله تعالى في سورة أخرى وفي موقف آخر: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ۚ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٠﴾﴾ [النمل: 10] وكما هو معلوم، فالقصة القرآنية -وإن تباينت واختلف عرضها من سورة لسورة لأخرى- يكمل بعضها بعضًا، وما أُجمل ذكره في موطن فُسِّر ذكره في الموطن الآخر. وفي هذا الموقف ذكر الخوف والفزع بالدليل عليه في قوله: "ولى مدبرا"، بل إنه زاد في الدلالة على الخوف بقوله: "ولم يعقب"، مع ما في هذا من دلالة على شدة الخوف واستمراره عليه؛ ولذلك هرب واستمر في هذا الهرب ولم يرجع لمكانه الأول.

3- ما صرح به المفسرون من أن التصريح باسم موسى في قوله تعالى: (وما تلك بيمينك يا موسى)، القصد منه إدخال الإيناس والطمأنينة إلى قلبه عليه السلام، ولا تدخل الطمأنينة إلا على خائف متوتر.

4- في مشهد متأخر عن هذا سأل موسى أن يرى ربه، فأجابه الله بأن هذا ليس في وسع البشر ولا يقوونه، وطلب من موسى أن يرى أثر ذلك على من هو أقوى من الإنسان، وقال له انظر إلى الجبل، فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا، فما كان من موسى إلا أن خرَّ صعقا مغمى عليه؛ لما رأى من عظمة الله، فلما أفاق من غيبوبته وثاب إليه رشده قال: سبحانك! تبت إليك! وأنا أول المؤمنين!

وبلا أدنى شك فإن كلام الله جزء من عظمة الله، ومن ثم فإن مجرد التكلم باعث أصيل للخوف من الله، يقول الله سبحانه: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: 143] فكيف ينتظر أن يكون المقام مقام استلذاذ؟

وقد أسرفت كتب المتأخرين وبخاصة كتب المفسرين في إلباس الموضوع ما لا يحتمل وتجاهل المقام، يقول الشعراوي (الشعراوي، د.ت: 1 / 436): "ولذلك حين يؤنس الله بعض خلقه يطيل معهم الكلام. ومثال ذلك عندما جاء موسى لميقات ربه، ماذا قال الله له؟ قال عز وجل:﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [طه: 17] فهل يعني هذا السؤال أن الله يستفهم من موسى عما بيده؟ إنه سؤال الإيناس في الكلام حتى يخلع موسى من دوامة المهابة. وضربنا مثلا لذلك -ولله المثل الأعلى- حينما يذهب شخص إلى بيت صديقه ليزوره، فيأتي ولده الصغير ومعه لعبة، فيقول الضيف للطفل: ما الذي معك؟ إن الضيف يرى اللعبة في يد الطفل، لكن

كلامه مع الطفل هو للإيناس. وعندما جاء كلام الله بالإيناس لموسى قال له: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [طه: 17].

كان يكفي موسى أن يقول: عصا، وتنتهي إجابته عن السؤال، ولو قال موسى: عصا، لكان ذلك منه عدم استيعاب لتقدير إيناس الله له بالكلام، لكن سيدنا موسى عليه السلام انتهز سؤال الله له ليطيل الأنس بالله فيقول: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ﴿١٨﴾﴾ [طه: 18].

تأمل التطويل في إجابة موسى. إنّ كلمة {هِيَ} زائدة، و{أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا} زائدة أي غير محتاج إليها في إفادة المعنى، و {وَأَهُشُّ بِهَا على غَنَمِي} تطويل أكثر "و{وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أخرى} رغبة منه في إطالة الحديث أكثر".

وقال صاحب صفوة التفاسير: «قال المفسرون: كان يكفي أن يقول هي عصاي ولكنه زاد في الجواب لأن المقام مباسطة وقد كان ربه يكلمه بلا واسطة، فأراد أن يزيد في الجواب ليزداد تلذذًا بالخطاب، وكلام الحبيب مريحٌ للنفس ومُذْهبٌ للعَناء" (الصابوني، 1997: 2 / 212)، وقريب من هذا القول ما قاله المراغي في تفسيره: " فأجابه موسى معدّدا ما لها من فوائد ومزايا بحسب ما وصلت إليه معرفة البشر (قال هي عصاي) وبهذا تم الجواب، ولكن موسى ذكر ما لها من فوائد، إذ أحب مكالمة ربه، فجعل ذلك كالوسيلة لهذا الغرض، فبين لها فائدتين على سبيل التفصيل، وواحدة على سبيل الإجمال... وقد أجمل عليه السلام في المآرب رجاء أن يسأله ربه عنها، فيسمع كلامه مرة أخرى ويطول الحديث بهذا" (المراغي، 1946: 16/ 203).

أما البلاغيون فقد قال الزمخشري: " إنما أجمل موسى؛ يعني في قوله: (ولي فيها مآرب أخرى) ليسأله عن تلك المآرب فيزيد في كرامته)" (الزمخشري، 1407: 3 / 58) وقال السكاكي في مفتاحه: " ولأن إصغاء السامع ينبسط مع السلام افتراضا والبسط في ذكر المسند إليه وزيادة أتوكأ عليها وأهش بها». وعلى هذا النحو سار من جاء بعده من الشراح كالخطيب والتفتازاني والصعيدي وغيرهم (السكاكي، 1987، ص 78، القزويني، د.ت: 2/ 8، والصعيدي، 2005: 1/ 73).

ويقول محمد أبو موسى: "قالوا: وقد يذكر المسند إليه رغبة في طول مقام الحديث حين يكون مع من تحب، أو كما قالوا: إرادة بسط الكلام حيث الإصغاء المطلوب، ومنه قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى عليه السلام وقد سأله المولى، وهو بكل شيء علم: {وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى} 4؟ فأجاب: {هِيَ عَصَايَ} 5، ولم يقل: عصاي كما يكون في مثله؛ لأنه يريد بسط الحديث، وطول مقام المتكلم في حضرة ذي الجلال؛ لأنه تشريف ما بعده تشريف، ولهذا أخذ يتحدث عن عصاه، ويذكر ما لا يقتضيه السؤال استرسالًا منه في سوق الحديث فقال: {أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى}. وقد سأله سبحانه، وهو بكل شيء عليم؛ لأنه أراد لفته إلى العصا حتى يتبينها، ويعرف أنها ليست إلا عصا يتوكأ عليها، ويهش بها على غنمه، فهي يابسة جامدة حالها كحال كل العصى، فإذا تلقى الأمر بإلقائها، وألقاها ورآها حية تسعى، كان

ذلك أبين في بطلان قانونها، وإحالتها عن وصفها بخلق الحياة والحركة فيها، وهذه هي آية الألوهية ومعجزة النبوة، وينبغي أن نذكر بقولهم: "البلاغة والإيجاز"، وبما في طبيعة هذه اللغة من ميل إلى التركيز في الصياغة، والتعبير؛ لتؤكد مرة ثانية أنه إذا لم يكن هناك داع قوي يدعو إلى الذكر، فإنه يكون خطرا على الأسلوب، وبلاغته، سواء في ذلك الشعر وغيره، فهو مسلك دقيق، يوشك أن يكون غير سبيل البلاغة، ولهذا لم يسلم من عثراته إلا حصيف مهدي بفطرة قوية، وحس يقظ " (أبو موسى، د.ت، ص 191).

المبحث الثاني: الشاهد القرآني في مسألة دلالة التنكير

استشهد البلاغيون بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيۡطَٰنِ وَلِيّٗا﴾ [مريم: 45].

في مسألة دلالة التنكير: أربعة أقوال:

القول الأول: وعليه متقدمو المفسرين؛ كالطبري (2000: 18/ 204) وابن كثير (1999: 5/ 235) وغيرهم كمجاهد (مجاهد، د.ت: 363/1) ومقاتل (مقاتل: 2003: 2/ 314) فهؤلاء لم يعرضوا للتنكير وغرضه من قريب أو من بعيد، فلم يصفوه بتعظيم ولا تقليل.

القول الثاني: ذهب بعض المفسرين وبعض البلاغيين، كالسكاكي (1987: 194) وغيره (الهاشمي، د.ت: 121، الصعيدي، 2005: 95/1) ممن وافقه من الشراح إلى أن تنكير (عذاب) يمكن أن يُحمل على التعظيم والتقليل، والمقام يحتملهما.

القول الثالث: ذهب بعض المفسرين (العمادي، د.ت: 5 /267، والآلوسي، د.ت: 97/16) وبعض البلاغيين (أبو موسى، د.ت: 218) إلى أنّ التنكير في (عذاب) للتهويل والتفخيم. أي: عذاب عظيم كبير لا يكتنه كنهه.

القول الرابع: ذهب بعض المفسرين (النسفي، 1998: 2 /339) وبعض البلاغيين، كالخطيب (القزويني، د.ت: 2 / 38) وإليه مال الزمخشري (الزمخشري، 1407: 3 / 20) ومن وافقه (النيسابوري، 1416: 4 / 488، الحلاق القاسمي، 1418: 7 / 100، طنطاوي، 1998: 42/9) إلى أن التنكير في (عذاب) قصد به التقليل والتحقير، أي: عذاب قليل.

أدلتهم: أما أصحاب القول الأول فلم يعرضوا للمسألة - كما أسلفت - وهم الأغلبية، ومن ثم لا نجد لهم أدلة تؤيد هذا الرأي أو ذاك.

أدلة أصحاب القول الثاني: قالوا: ما استدل به أصحاب القول الثالث والقول الرابع. - وسيأتيان – كلاهما محتمل ولا وجه لأحدهما دون الآخر، فتقابلا وتدافعا، فسلم لنا أن التنكير يحتمل الوجهين.

أصحاب القول الثالث: استدلوا بأن التهويل هو الأنسب لمن كفر بالله، وهؤلاء حملوا التنكير على التعظيم، أي: عذاب هائل.

واستدل أصحاب القول الرابع بما يلي:

قالوا: إن إبراهيم عليه السلام لم يخل كلامه من حسن الأدب مع أبيه، إذ إنه لم يصرح أن العذاب لاحق له، لا حق به، ولكنه قال: (إني أخاف أن يمسك...)

2- أنه ذكر الخوف ولم يقطع بلحوق العذاب به

3- أنه ذكر المس، والمس بلا شك أقل من الإصابة.

4- أنه نكّر العذاب والتنكير مع جملة ما ذكر يفيد التقليل.

5- أنه أضاف العذاب إلى الرحمن وإضافته إليه مشعرة بالرحمة فيه..

6- أنه بدأ كل جملة بقوله: يا أبتِ، مما يدل على كمال الشفقة والرحمة والحب والعطف، وهذا ينافي تعظيم العذاب وينافي شدة التخويف بالعذاب.

مناقشه أدلة أصحاب القول الرابع من الثالث:

قالوا: أما لفظ المس فلا دلالة فيه على التقليل؛ لأن الله عبر بالمس مع العذاب العظيم فقال: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِى مَآ أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٤﴾﴾ [النور: ١٤]، وقالوا إن كون المس مشعرا بالقلة، مما لا شبهة فيه لكونها مقدمة لما بعدها متقدمة عليه، تقدم الذوق على الأكل وتقدم مس النار على إحراقها وإذابتها، فإفناؤها لما تحرقه تكون غير مقصود بل المقصود ما بعدها فدل على وقوع أمر عظيم بعدها، ودلالتها على الكثرة والعظمة باعتبار ما يلزمها ويتبعها، لا بالنظر إليها في نفسها فيصح وصفها بكل منهما؛ بل بهما باعتبارين كما أشاروا إليه، فلا منافاة.

وكون المقام مقام التخفيف لا التخويف مع تقديره بقوله (أخاف) غير مسلم؛ بل هو مما روعي فيه مقتضى المقامين، وهذا هو المناسب. وقالوا أيضا: إن إضافة العذاب إلى الرحمن مشعر بتخفيف العذاب وهذا لا حجة فيه؛ لأن العقوبة -كما هو معلوم- تكون أشد.

الراجح:

يترجح لي -والله أعلم- صحة القول الرابع لما يلي:

أولا: إن أغلب المفسرين والبلاغيين ممن عرض له لم ينكره، والظاهر أنه للتقليل متأثرين في ذلك بالزمخشري.

ثانيًا: أن إبراهيم عليه السلام بالرغم مما واجهه من أبيه كان حريصا على إيمانه، بل إنه وعده بالاستغفار له إلى أن نهاه الله عن ذلك.

ثالثًا: أنه لم يخل حواره مع أبيه من التأدب حرصا على قبول دعوته من أبيه.

رابعًا: خوفه على أبيه ظاهر، والخائف المتلطف يأخذ بمجامع القلوب في الاستدراج والإذعان؛ مما استدعى أنه يوجه الكلام منه على أحسن هيئة، ورتبه أعجب ترتيب بالرفق في الخطاب وإيراد الحجج على أبيه، وذلك بأن بدأ بطلب الباعث له على عبادة الأوثان والأصنام ليتوصل بذلك إلى إفحامه ثم إنه تكايس معه بأن عرض عليه أن من لا يسمع ولا يبصر لا يغني شيئا من الأشياء. وهذا لا يكون حقيقًا بالعبادة، ثم إنه دعاه إلى سبيل التماس الهداية على جهة التنبيه والرفق وسلوك التواضع، فلم يسفه أباه ولم يجهله ولم يصف نفسه بالاطلاع على حقائق العلم، ولكنه قال: معي لطائف من العلم وبعض منه فاتبعني أنجك مما أنت فيه، وقال له: أهدك صراطًا سويا، ولم يقل له: أنجك من ورطة الكفر، ثم إنه ثبطه ونهاه عما كان عليه، فقال: إن الشيطان الذي عصى ربك وكان عدوًا لك ولأبيك آدم هو الذي أوقعك في هذه الحبائل، ثم إنه خوفه من سوء العاقبة بالعذاب الدائم (الزمخشري، د.ت).

خامسًا: أنه نكّر العذاب تماشيًا عن أن يكون هناك عذاب معهود يخاف منه.

سادسا: أنه صدّر كل نصيحة من هذه النصائح بذكر الأبوة توسلًا إليه بحنو الأبوة واستعطافًا له، ليكون أسرع إلى الانقياد وهجر هذه المعبودات.

سابعا: استدرار عطف والده عليه، ذلك أن الابن عندما يقول لوالده: (يا أبت إني أخاف) فإنه يحرك مشاعر قوية كامنة في وجدان والده تدعو إلى إزالة هذا الخوف الذي تلبس بابنه.

ثامنا: أن المس في قوله: (إني أخاف أن يمسك)، أقل أثرًا من الإصابة؛ إذ المس أولى درجات الإصابة وأدناها.

تاسعا: لا حجه لهم قوية فيما ذهبوا إليه من أن غضب الرحمن أشد؛ إذ لو كان أشد كما زعموا لعبّر بأي وصف له تعالى يدل على ذلك كالقوي، وذي الجبروت، وشديد العقاب... إلخ.

المبحث الثالث: الشاهد القرآني في مسألة الإثبات بمؤكدين

استشهد البلاغيون بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۝١٥﴾ [المؤمنون: 15] **على أن فيها إثباتا بمؤكدين؛ فقد** ذكر البلاغيون ابتداء من الخطيب - عليه رحمة الله - وتابعه الشراح والمختصرون وأصحاب الحواشي والتقريرات، أنه أكد إثبات الموت بمؤكدين حيث قال: الخطيب: «قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۝١٥ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ۝١٦﴾ [المؤمنون: 15-16]. أكد إثبات الموت تأكيدين وإن كان مما لا ينكر لتنزيل المخاطبين منزلة من يبالغ في إنكار الموت لتماديهم في الغفلة والإعراض عن العمل لما بعده، ولهذا قيل "ميتون" دون "تموتون" كما سيأتي الفرق بينهم1. وأكد إثبات البعث تأكيدًا واحدًا وإن كان مما ينكر؛

لأنه لما كانت أدلته ظاهرة كان جديرًا بأن لا ينكر، بل إما أن يعترف به أو يتردد فيه، فينزل المخاطبون منزلة المترددين، تنبيهًا لهم على ظهور أدلته، وحثًّا لهم على النظر فيها، ولهذا جاء تبعثون على الأصل.» (القزويني، د.ت: 76/1).

ويقول سعد الدين التفتازاني: " ومثله ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾﴾ موكدا بأنّ واللام.." التفتازاني، د.ت).

وقال صاحب عروس الأفراح: «وعلى هذين الاعتبارين، من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾﴾ أكد تأكيدين» (السبكي، 2003: 124/1).

ومما يعجب له القارئ اجتماع كتب البلاغة على ذلك، والوجه الأدق أن المؤكدات تجاوزت الاثنين إلى ثلاثة؛ إذ إنه أكد بإنّ واللام واسمية الجملة.

يقول الآلوسي رحمه الله في تفسير: «(لميتون) أي: لصائرون إلى الموت لا محالة كما تؤذن به اسمية الجملة وإن واللام وصيغة النعت الذي هو للمنعوت» (الآلوسي، د.ت: 17/12).

بل زاد بعض المفسرين توضيح دلالة التوكيد المستفاد من الظرف في قوله: "بعد ذلك" ودلالة التعبير في الاسم بالصفة المشبهة "ميتون" حيث يقول الطيبي: " أما الإشارةُ إلى كون الإماتة دالة على اقتدار عظيم فما في (ثُمَّ) من معنى التراخي في الرتبة، وتأكيدها بقوله: (بَعْدِ ذَلِكَ)، يعني: من أنشأ إنشاءً لطيفًا، وأبدع تركيبًا عجيبًا، لا يتسهل عليه إعدامه، وتفكيكُ أجزائه، لكن الله سبحانه وتعالى لعظم قدرته، وأن الموجودات لا يتوقف حصولها على شيء إذا تعلقت إرادته بها، كما قال: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: 82]، يفكك ذلك التركيب العجيب الدائر بين تلك الأطوار المتباينة التي تخرق العقول، ويعدم ذلك الإنشاء الغريب الذي من شاهده اضطر إلى قوله: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)، ثم ينشئه النشأة الأخرى أبدع ما يكون للاتصال إلى أقصى نهايات المطالب... فإن قلت: أمر الإعادة مما وقع عليه الإنكار من الجم الغفير، فكان قمينًا بالتوكيدات، بخلاف الموت، فإن وقوعه من الضروريات، فلما جيء بـ"إن" واللام وبالاسم، لا سيما بالصفة المشبهة فيما ليس فيه الإنكارُ من وجه، وأتى فيما فيه الخلافُ بـ"إنّ" وحدها؟ قلتُ: قد مر أن الكلام في بيان إبداع تلك الخلقة العجيبة الشأن وتقلبها في كل لأطوار التي تخرق الأوهام والأفكار منها، وفي الإيذان بأن له طورًا آخر هو غايةُ كماله، ولذلك خلق تلك التكاليف التي ذُكرت في الآيات السابقة، ومن ثم عقبها بها وبينها برزخ الموت ولا بد من قطعه للوصول إليه، وكان ذلك التوكيد راجعًا إلى هذا المعنى، ومن ثم كرر (إِنَّكُمْ) ونقل من الغيبة إلى الخطاب، يعني: أن ماهيتك وحقيقتك أيها المخلوق العجيبُ الشأن، تفنى وتُعدمُ، ثم إنها بعينها من الأجزاء المتفرقة، والعظام البالية، والجلود الممزقة المتلاشية في أقطار الشرق والغرب، تبعث وتنشر ليوم الجزاء؛ لإثابة المحسن وعقاب المسيء،

فالقرينة الثانية لم تحتج إلى التوكيد افتقار الأولى؛ لأنها كالمقدمة لها وتوكيدها راجعٌ إليها، وقالوا: إنما بولغ في القرينة الأولى لتمادي المخاطبين في الغفلة، فكأنهم نُزلوا منزلة المنكرين لذلك، وأخلى الثانية لوضوح أدلتها وسطوع براهينها..." (الطيبي، 2013: 10/ 562، 563).

كما أن المفسرين بينوا أكثر من وجه لدلالة المؤكدات في قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ حيث يقول نجم الدين الطوفي: ": ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۝١٥ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ۝١٦﴾ [المؤمنون: 15، 16] فيه إثبات البعث، يقال هاهنا: [لم أكد] الموت مع الإجماع عليه دون البعث مع الاختلاف فيه، [وقد كان العكس أنسب؟!].

وأجيب بوجوه: أحدها: أن ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ۝١٦﴾ (16) [المؤمنون: 16] فعل و«ميتون» اسم فاعل ودلالته على المصدر الذي هو الموت بواسطة الفعل، فاحتاج إلى تقويته بلام التأكيد، بخلاف يبعثون فإن قوة دلالته بنفسه على البعث أغناه عن التأكيد.

الوجه الثاني: أن هذا الكلام مع من ينكر الموت كالتناسخية القائلين بانتقال الروح من حيوان إلى غيره، فاحتيج إلى تأكيد وقوعه في إخبارهم به.

الوجه الثالث: أن ترك تأكيد البعث إشارة إلى أنه لقوته في نفسه كالمجمع عليه الغني عن التأكيد.

الوجه الرابع: أن المخاطب بالبعث إما مصدق للرسول المخبر به فلا حاجة له إلى التأكيد، أو مكذب له فلا يفيد معه التأكيد، فسقط التأكيد لسقوط فائدته في هذا المكان..." (الطوفي، 2005: 451/1).

ويقول البقاعي: "ولما كانت إماتة ما صار هكذا - بعد القوة العظيمة والإدراك التام - من الغرائب، وكان وجودها فيه وتكرارها عليه في كل وقت قد صيرها أمرًا مألوفًا، وشيئًا ظاهرًا مكشوفًا، وكان عتو الإنسان على خالقه وتمرده ومخالفته لأمره نسيانًا لهذا المألوف كالإنكار له، أشار إلى ذلك بقوله تعالى مسببًا مبالغًا في التأكيد: (ثم إنكم)، ولما كان من الممكن ليس له من ذاته إلا العدم، نزع الجار فقال: (بعد ذلك) أي الأمر العظيم من الوصف بالحياة والمد في العمر في آجال متفاوتة (لميتون) وأشار بهذا النعت.. إلى أن الموت أمر ثابت للإنسان حيّ في حال حياته لازم له، بل ليس لممكن من ذاته إلا العدم.

ولما تقرر بذلك القدرة على البعث تقررًا لا يشك فيه عاقل، قال نافيًا ما يوهمه إعراء الظرف من الجار: (ثم إنكم (وعين البعث الأكبر التام، الذي هو محط الثواب والعقاب، لأن من أقر به أقر بما هو دونه من الحياة في القبر وغيرها، فقال: (يوم القيامة) أي الذي يجمع فيه جميع الخلائق (تبعثون) فنقصه عن تأكيد الموت تنبيهًا على ظهوره، ولم يخله عن التأكيد لكنه على خلاف العادة.." (البقاعي، 1995: 5/ 186، 187).

ويقول الشيخ الشعراوي: " فالموت يقين، ولكن لا أحد يحاول التفكير في أنه قادم، وسبحانه يقول: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ [المؤمنون: 15].

وهذا تأكيد لأمر يُجمع الناس على أنه واقع، لكنهم لغفلتهم عنه بَدَوْا كالمنكرين له، لذلك خاطبهم خطابَ المنكرين، ثم قال بعد ذلك: {﴿ثُمَّ إِنَّكُم يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ [المؤمنون: 16].

ولم يَقُل: «ولتبعثون» لأن البعث مسألة لا تحتاج إلى تأكيد، وعدم التأكيد هنا آكد من التأكيد، لأن أمر الموت واضح جدًا رغم الغفلة عنه، أما البعث فهو واقع لا محالة بحيث لا يحتاج إلى تأكيد.

والمثل من حياتنا -ولله المثل الأعلى-: يذهب الإنسان إلى الطبيب؛ فيقول له الطبيب بعد الكشف عليه «اذهب فلن أكتب لك دواء». وهذا القول يعني أن هذا الإنسان في تمام الصحة؛ وكأن كتابة الدواء يحمل شبهة أن هناك مرضًا.

وكذلك الحق سبحانه يخاطب الخَلْق في الشيء الذي ينكرونه وعليه دليل واضح؛ فيأتي خطابه لهم بلا تأكيد؛ وهو يوضح بتلك الطريقة أنهم على غير حق في الإنكار، أما الشيء الذي يتأكدون منه وهم غافلون عنه؛ فهو يؤكده لهم؛ كي لا يغفلوا عنه..." (الشعراوي، د.ت: 12 /7214) ويقول أيضا: " ولم يقُلْ: لتبعثون كما قال {لَمَيِّتُونَ} [المؤمنون: 15] فكيف يؤكد ما فيه تصديق وتسليم، ولا يؤكد ما فيه إنكار؟

قالوا: نعم؛ لأن المتكلم هو الله تعالى، الذي يرى غفلتكم عن الموت رغم وضوحه، فلما غفلتم عنه كنتم كالمكذِّبين به المنكرين له، لذلك أكد عليه، لذلك يقال: «ما رأيت يقينًا أشبه بالشك من يقين الناس بالموت» فالكل يعلم الموت ويعاينه، لكن يبعده عن نفسه، ولا يتصوّره في حقه.

أما البعث والقيامة فأدلتها واضحة لا يصح لأحد أنْ ينكرها؛ لذلك جاءت دون توكيد: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾[المؤمنون: 16] فأدلة البعث أوضح من أن يقف العقل فيها أو ينكرها؛ لذلك سأطلقها إطلاقًا دون مبالغة في التوكيد، أمّا مَنْ يتشكك فيه أو ينكره، فهذا نؤكد له الكلام، فانظر إلى بصر الحق - سبحانه وتعالى - بعقليات خَلْقه وبنفوسهم ومَلَكَاتهم (الشعراوي، د.ت: 9985/16).

المبحث الرابع: الشاهد القرآني في مسألة المساواة

ذكر البلاغيون فيما ذكروا من مباحث علم المعاني الإيجاز والإطناب. ولم تخل أمثلتهم التي أوردوها من إيجاز أو إطناب حتى جاء الخطيب القزويني فذكر قسما ثالثا، أسماه: المساواة، وأراد به أن تكون الألفاظ مساوية للمعاني

ومثل له بقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: 43]، وبقوله تعالى ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [الأنعام: 68].

وهاتان الآيتان لم يسلم البلاغيون في الجملة بصلاحيتهما للاستشهاد بهما له في هذا الموطن، ولا لمن ذهب مذهبه، ورجح كل لما ذهب.

يعد الخطيب القزويني أول من مثل بقوله: ﴿ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ﴾ [فاطر: 43] للمساواة؛ بل هو أول من استشهد لها من القرآن الكريم، فالسكاكي لم يمثل للمساواة بشيء؛ إذ هي عنده غير مقبولة؛ فذكره لها من قبيل التقسيم فحسب.

والعجب أن الخطيب قد سكت عن رأي السكاكي في المساواة بأنها لا تحمد في باب البلاغة، وسكوته إقرار بصحة ذلك، وذلك يستلزم إخراج الآية من دائرة البلاغة والبيان.

والأعجب... موافقة صاحب المطول لكلام الخطيب القزويني في هذه الآية ومتابعته له في هذا التمثيل، وكذا شراح التلخيص، لأن المعنى قد "أُدي بما يستحقه في التركيب الأصلي، والمقام يقتضي ذلك؛ لأنه لا مقتضى للعدول عنه إلى الإيجاز" (التفتازاني، د.ت: 286).

وعلى هذا النحو الذي ذكره الخطيب القزويني وتبعه فيه شراح التلخيص، تحددت وجهة البحث البلاغي في باب (الإيجاز والإطناب والمساواة) حتى صار جل من يكتب في هذا الفن يدرج هذه الآية تحت باب (المساواة) بل قد يتطوع بعض الباحثين ويذكر أمثلة أخرى من الذكر الحكيم، مقتديا في ذلك بصاحب التلخيص وشراحه وهو أمر فيه من البعد عن جادة الصواب قدر ما في الآية من إعجاز وبيان (سيد، 2012: 2723).

والصحيح، أن القول لا يخلو من أن يكون بليغا أو لا يكون، فإن كان بليغا، فقد اشتمل على منقبة ترجح بلاغته وإلا فلا. والمساواة لا تحمد ولا تذم في باب البلاغة، وإذا كانت كذلك فقد خرجت عن البلاغة، ثم ما المعول عليه في تحديد الزيادة والنقص؟ وحتى إذا حد بمتعارف أوساط الناس، فمن الذي يحددهم، ولا أرى المساواة إلا ثمرة من ثمار المنطق الذي ابتليت به أقسام البلاغة.

نعود للآيتين:

أما الآية الأولى فلم تسلم فيها دعوى الخطيب بأن فيها مساواة بل هناك كثير من الأخذ والرد في هذه الآية؛ إذ نجد العلماء قد اختلفوا حول هذه الآية بما لا يحسم المسألة، حتى أن الآية قد تنازعتها طرائق الأسلوب الثلاثة، فقد ذكروا أن الآية يمكن أن تعد من إيجاز الحذف؛ لحذف المستثنى منه؛ إذ التقدير: ولا يحيق المكر السي بأحد إلا بأهله (مجموعة، د.ت: 3 / 181) وأجيب بأن هذا الحذف لا يقدح في عدها من المساواة؛ لأن اعتبار الحذف في ذلك لرعاية الإعراب، أو على حد تعبير ابن يعقوب: اقتضاه أمر لفظي لا معنوي (المغربي، 1424: 181/3) ويقصد به ما لا يتوقف إفادة المعنى عليه. إذن فهذا الحذف لا يفتقر إليه في تأدية أصل المعنى حتى أنه لو ذكر في غير القرآن لكان تطويلا يخرج بالكلام عن دائرة البلاغة.

وذكر بعضهم أن في الآية إطنابا... (مجموعة، د.ت: 3/ 181) حيث ذكر السيئ بعد المكر مع أن المكر لا يكون إلا سيئا.. واعترض عليه الدسوقي في حاشيته بأن وصف المكر بالسيئ إيماء إلى أن بعض المكر ليس سيئا كما في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ٣٠﴾ [آل عمران: 54] وكذلك مكر المقاتل المجاهد في حال التحرف والتحيز ﴿إِلَّا مُتَحَرِّفٗا لِّقِتَالٍ أَوۡ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٖ﴾ [الأنفال: 16].. (الدسوقي، د.ت: 3 / 181).

ويرى صاحب عروس الأفراح أن في الآية إطنابا بالنظر إلى الكلام السابق؛ إذ هو تذييل لقوله تعالى: " ومكر السيئ" (السبكي، 2003: 3 / 181) وأجيب على هذا بأن عده من المساواة لم ينظر إلى ما قبله بل نظر إليه في ذاته (الصعيدي، 2005: 331/2).

وبالرغم من ضعف هذا الجواب لما فيه من تفتيت أجزاء الكلام الواحد وقطع لسياقه المتصل، ونثر لعده المنتظم، فإنه إذا نظر إليه في ذاته فهو من القصر الذي هو نوع من الإيجاز وليس من المساواة (سيد، 2012، ص 2726).

ومثّل الرماني بالآية للإيجاز بالقصر ذكر أنه "ضرب من الإيجاز في القرآن كثير" (الرماني، د.ت: 77).

وإنما كان إيجازا؛ لأنه -كما قال -حوى جميع أنواع الإيجاز:

1- إيجاز حذف وهو أن المستثنى منه غير مذكور.

2- إيجاز جامع؛ لأن فيه حثا على كف الأذى عن جميع الناس وتحذيرا عن جميع ما يؤدي إلى الأذى صغيرا أو كبيرا.

3- إيجاز تقدير، وذلك أن أصل الكلام المكر بصاحبه مضرة بليغة لا يكتنه كنهها، أو لأن فيه إطنابا.

بعد عرض الآراء في هذه الآية يتبين مدى اضطرابهم في تحديد الأسلوب الذي بنيت عليه الآية الكريمة، ولعلك لاحظت إصرار بعض شراح التلخيص على عد هذه الآية من المساواة ومحاولتهم دفع الإشكالات والاعتراضات التي أثيرت حول عدها من الإيجاز أو الإطناب (سيد، 2012، ص 2727).

وعند تدبر نظم الآية وسياقها يترجح أن الآية لا يمكن -أبدا- أن تدرج في سلك المساواة، بل لا دليل -ألبتة- على وقوع المساواة في القرآن الكريم خاصة، والنظم البليغ عامة..

أما ما يتعلق بنظم الآية فإن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦ﴾ [فاطر: 43] جرى مجرى المثل. جاء في حاشية الشهاب: " هو من إرسال المثل، ومن أمثال العرب: من حفر لأخيه جبا وقع فيه منكبا، وفي التوراة من حفر محواة وقع فيها" (الخفاجي، د.ت).

ولا يخفى على عاقل أن الأمثال عامة والقرآنية خاصة إنما تعتمد على الإيجاز؛ ذلك أن المثل من شأنه أن يحفظ، ويستشهد به عن الحاجة، فلا بد أن يكون خفيفا على الألسنة، ذا جمل قصيرة موحية معبرة عن قصة، داعيا إلى عبرة، فكان الإيجاز شرطا في صلاحيته لهذه المقاصد وغيرها.. ومن أجل أن يكون الكلام كالمثل ذكر لفظ المكر صريحا مع سبق ذكرهن، كما عدل عن الإضمار إلى الإظهار في قوله: " بأهله" فكان يمكن أن يقال: ولا يحيق إلا بهم؛ لأن المراد: أن مكر هؤلاء المنوه بهم يحيق بهم.

أقول: عدل النظم عن كل هذا الحذف إلى ما جاء عليه لإخراج المعنى مجرى الكلام المستقل، إيماء إلى أن هذا الأمر سنة إلهية مطردة، وفي ذلك ما فيه من إفادة وتأكيد إحاطة الله بهؤلاء الماكرين وقدرته عليهم.. وبهذا صارت الجملة مستقلة عما قبلها في معناها، جارية على الألسنة كما تجري الأمثال التي فشا استعمالها (سيد، 2012، ص 2728).

وإذا تلمسنا وجوه الإيجاز في الآية وجدناها واضحة جلية، منها:

1) جملة القصر.. ومعلوم أن القصر من صور الإيجاز؛ إذ هو يقوم مقام جملتين: جملة إثبات للمقصور وجملة نفيه عما سواه، والقصر فن كثير الفوائد، عزير الأسرار. ومن هنا كان مناسبا لنظم الآية من حيث بناؤها على الإيجاز الذي تكثر فوائده وتعدد أسراره.. جاء في التحرير والتنوير: " وإذ قد صرح صاحب (المفتاح) (أن المساواة هي متعارف الأوساط وأنه لا يحمد في باب البلاغة ولا يذم) فقد وجب القطع بأن المساواة لا تقع في الكلام البليغ بَلْه المعجز. ومن العجيب إقرار العلامة التفتازاني كلام صاحب (تلخيص المفتاح) وكيف يكون هذا من المساواة وفيه جملة ذات قصر والقصر من الإيجاز لأنه قائم مقام جملتين: جملة إثبات للمقصود، وجملة نفيه عما سواه، فالمساواة أن يقال: يحيق المكر السيّئ بالماكرين دون غيرهم، فمن عدل عن ذلك إلى صيغة القصر فقد سلك طريقة الإيجاز " (ابن عاشور، 1997: 22/ 336).

2) وفي الآية حذف مضاف إذ التقدير: ولا يحيق ضر المكر السيئ إلا بأهله على أن في قوله: (بأهله (إيجازًا لأنه عوض عن أن يقال: بالذين تقلدوه (ابن عاشور، 1997: 22/ 336).

3) كما أن الآية فيها ألفاظ ذات إشعاع وظلال وإيحاءات ودلالات.. مما ينأى بها عن المساواة... من ذلك قوله تعالى: (المكر السيئ) والتي تشير إلى صنيع هؤلاء القوم من نقض للعهد، وحنث في اليمين، وفساد في الأرض، ونفور عن دعوة الله، وفي التعبير القرآني إيماء إلى إصرار هؤلاء القوم على تدبيرهم ضد الإسلام ونبيه، وأنه تدبير محكم، ومكر مستمر... وهذا ما يرشد إليه السياق: ﴿ ٱسۡتِكۡبَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَكۡرَ ٱلسَّيِّئِۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦۚ فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلۡأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن

تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلٗا ﴿٤٣﴾ أَوَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَكَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعۡجِزَهُۥ مِن شَيۡءٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمٗا قَدِيرٗا ﴿٤٤﴾ ﴾ [فاطر: 43، 44] فليس لهم بعد هذا إلا انتظار الإهلاك وهو سنة الأولين.

والقرآن لا يريد أن يسجل على هؤلاء الماكرين وحدهم هذا المسلك، بل يضيف إليهم كل من سلك هذا المسلك المزري المشين، حتى تكون هذه الآية رادعا لكل من تسول له نفسه أن يسلك هذا الطريق، وهذا سمة الأمثال القرآنية؛ إذ هي تتسم بسمة العموم.

4) ومن ذلك إيثار (يحيق) لدلالته على الإحاطة التي هي فوق اللحوق ففيه من التحذير ما ليس في قوله: ولا يلحق أو ولا يصل (الرازي، 1420: 26/ 34). هذا فضلا عن أنها لا تستعمل إلا في نزول المكروه كما يرى العسكري (العسكري، د.ت: 251) واستعمالات النظم القرآني لهذه اللفظة يشهد لذلك (عبدالباقي، د.ت: ص 221). وفي هذا الفرق المائز بين اللفظين، وإيثار النظم للفظة الموحية المعبرة عن الغرض المرتبط بالسياق دلالة على نفي المساواة عن الآية.

5) وفي قوله: "بأهله" أغنت فيه الإضافة عن تفصيل يتعذر، كما أن فيه ما ليس في قول القائل: ولا يحيق المكر السيئ إلا بالماكر (الرازي، 1420: 24/26). لذا ذكرها العسكري في شواهد الإيجاز، وبين أنه أفاد قوة إشعارهم بجنياتهم على أنفسهم، كأن الذي وقع عليهم مكرهم نفسه، لا عاقبته، وفي ذلك توبيخ على المكروه وتنفير منه وقد جاءت على هذا النظم إيجازا واختصارا" (العسكري، 1981: ص 195).

6) هذا فضلا عن دلالة الاستثناء على عدة معان واكتناز ألفاظ الآية لدلالات كثيرة من خلال إيحاءاتها ودلالاتها، بحيث إذا أبدلت بغيرها لزم إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة على ما رأى الخطابي عندما تحدث عن عمود البلاغة في النظم القرآني وعرفه بأنه وضع كل نوع من الألفاظ موضعه الأخص الأشكل به (الخطابي، د.ت: 29).

كل ذلك ينفي المساواة عن الآية، وعن كل النظم المعجز، إذ لكل لفظ موضعه وغرضه ومقامه الأليق به، بخلاف المساواة التي تكون في كلام الدهماء، ومحادثات الناس التي لا يعبأ فيها بمراعاة آداب اللغة (سيد، 2012، ص 2732).

هذا عن الآية الأولى أما عن الاستشهاد بالآية الثانية فقد رد هذا الاستشهاد بأن فيها إيجازا بالحذف، والمحذوف هو موصوف الذين، إضافة إلى المجاز بالاستعارة.. فالحذف يكون بالدخول مشيًا بالإقدام دون سباحة ثم استعير لما فيه كلفة أو مشقة كما استعير التعسف وهو المشي في الرمل كذلك، واستعير الخوض الذي للكلام الذي فيه تكلف الكذب؛ لأن صاحبه يتكلف له.

وقد اتفق البلاغيون على أن المجاز فيه إيجاز.

وقد أجمع العلماء على أن المساواة لا تكاد توجد في كلام البليغ ومنعوا كل أمثلته وأنكروا وجودها في القرآن الكريم. وقد نزهنا كلام الله عز وجل عن أن يكون فيه مساواة.

النتائج:

توصل البحث إلى جملة من النتائج أهمها:

1. أن قوله تعالى: «**وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ**» لم يكن الهدف منه إيناس موسى بقدر ما هو تقرير حالة العصا التي في يده عليه السلام.

2. أن قوله تعالى: «**يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا**....» لم يكن الغرض من التنكير فيه التهويل بقدر ما هو التقليل.

3. أن قوله تعالى: «ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ» قد أكد بأكثر من مؤكدين.

٤. قوله تعالى: (وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ) الذي استشهد به في البلاغة على أنه للمساوة ليس في موضعه؛ لأنه ليس هناك مساواة؛ إذ القول لا يخلو من أن يكون بليغا أو لا يكون، فإن كان بليغا، فقد اشتمل على منقبة ترجح بلاغته وإلا فلا. والمساواة لا تحمد ولا تذم في باب البلاغة.

إذ العقل يقول: لا يخلو اللفظ مع المعنى من أن يكون زائدًا فهو إطناب، أو ناقصًا فهو إيجاز، أو مساويا فهي المساواة، بينما واقع الحال لا يقبل أن يكون اللفظ مساويًا للمعنى، وحاصله: أنه تقسيم منطقي اخترعه متأخرو البلاغيين في جملة ما سلكوه في ربط العلوم بالمنطق لضبطها؛ ذلكم أن اللفظ لا يخلو حقيقة من أن يكون زائدًا أو ناقصًا، ولا مجال للمساواة؛ لتعذر قياسها في أوساط البلغاء، فبأي سبيل سيحكم المتلقي بالزيادة أو النقص! وحتى قولهم: إنما يقاس بمتعارف أوساط المتكلمين فلا سبيل إليه، نقول هذا في القاعدة البلاغية والأمر في التمثيل على القاعدة أشد؛ إذ إن تحديد المقام لا يخلو من غموض، فما أراه قد يختلف عما تراه، والملابسات تختلف باختلاف تلقي النص.

المراجع

القرآن الكريم.

الآلوسي. (د.ت). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، دار إحياء التراث العربي.

البقاعي، إبراهيم بن عمر. (1995). *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور* (عبد الرزاق غالب المهدي، تحقيق)، دار الكتب العلمية.

الحلاق القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم. (1418). *محاسن التأويل* (محمد باسل عيون السود، تحقيق)، دار الكتب العلمية.

أبو حيان، محمد بن يوسف. (1420). *البحر المحيط* (صدقي محمد جميل، تحقيق)، دار الفكر.

الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر. (د.ت). *حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفسيرِ البَيضَاوِي، المُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِي وكِفَايةُ الرَّاضِي عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي*، دار صادر.

الرازي. (1420). *مفاتيح الغيب = التفسير الكبير* (ط.3). دار إحياء التراث العربي.

الزمخشري، محمود بن عمرو. (1407). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (ط.3). دار الكتاب العربي.

الزمخشري، محمود. (د.ت). *تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، المعرفة.

السبكي، أحمد. (2003). *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح* (عبدالحميد هنداوي، تحقيق؛ ط.1)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

السكاكي، يوسف بن أبي بكر. (1987). *مفتاح العلوم* (ط.2). دار الكتب العلمية.

سيد، رفعت علي محمد. (2012). وقوع المساواة في النظم العالي بين القبول والرفض، *مجلة كلية اللغة العربية*، (31)، 14-39.

الشعراوي، محمد متولي. (د.ت). *تفسير الشعراوي: الخواطر*، مطابع أخبار اليوم.

الصابوني، محمد علي الصابون. (1997). *صفوة التفاسير* (ط.1). دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع.

الصعيدي، عبد المتعال. (2005). *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة* (ط.17). مكتبة الآداب.

الطبري، محمد بن جرير. (2000). *جامع البيان في تأويل القرآن* (أحمد محمد شاكر، محقق ط.1)، مؤسسة الرسالة.

طنطاوي، محمد سيد طنطاوي. (1998). *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم. (2005). *الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية* (محمد حسن محمد حسن إسماعيل، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.

الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله. (2013). *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: حاشية الطيبي على الكشاف* (إياد محمد الغوج، وجميل بني عطا، تحقيق؛ ط.1)، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997). *التحرير والتنوير* دار، دار سحنون للنشر والتوزيع.

عبدالباقي، محمد فؤاد. (د.ت). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، مؤسسة جمال للنشر.

العسكري، أبو هلال. (1981). *كتاب الصناعتين* (مفيد قميحة، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.

العسكري، أبو هلال. (د.ت). *الفروق اللغوية* (محمد إبراهيم سليم، تحقيق)، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.

العسيري، سليمان بن سحمان. (1992). *الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق* (عبد السلام بن برجس بن ناصر بن عبد الكريم، محقق ط.5)، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء.

علي، محمد أمان بن علي جامي. (1408). *الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه* (ط.1). المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية.

العمادي، أبو السعود. (د.ت). *تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، دار إحياء التراث العربي.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1999). *تفسير القرآن العظيم* (سامي بن محمد سلامة، محقق ط.2)، دار طيبة للنشر والتوزيع.

القزويني، الخطيب. (د.ت). *الإيضاح في علوم البلاغة* (محمد عبد المنعم خفاجي، تحقيق)، دار الجيل.

مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر. (د.ت). *تفسير مجاهد*، مجمع البحوث الإسلامية.

المراغي، أحمد بن مصطفى. (1946). *تفسير المراغي* (ط.1). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

المغربي، أحمد بن محمد. (1424). *مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح*، دار الكتب العلمية.

مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير. (2003). *تفسير مقاتل بن سليمان* (أحمد فريد، محقق ط.1)، دار الكتب العلمية.

أبو موسى، محمد محمد. (د.ت). *خصائص التراكيب دارسة تحليلية لمسائل علم المعاني* مكتبة وهبة.

النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود. (1998). *تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)* (يوسف علي بديوي، تحقيق ط.1)، دار الكلم الطيب.

النيسابوي، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي. (1416). *غرائب القرآن ورغائب الفرقان* (الشيخ زكريا عميرات، تحقيق) دار الكتب العلميه..

الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. (د.ت). *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، المكتبة العصرية.

Arabic References

al-Qur'ān al-Karīm.

al-Ālūsī. (N. D). *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm wa-al-Sabʿ al-mathānī*, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

al-Biqāʿī, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm ibn ʿUmar. (1995). *naẓm al-Durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar* (ʿAbd al-Razzāq Ghālib al-Mahdī, taḥqīq), Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

al-Ḥallāq al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad Saʿīd ibn Qāsim. (1418). *Maḥāsin al-ta'wīl* (Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd, taḥqīq), Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1420). *al-Baḥr al-muḥīṭ* (Ṣidqī Muḥammad Jamīl, taḥqīq), Dār al-Fikr.

al-Khafājī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿUmar. (N. D). *ḥāshītu alshshihābi ʿalá tfsyri albayḍāwī, almusammāh : ʿināytu alqāḍiá wkifāytu alrrāḍiá ʿalá tfsyri albayḍāwy,* Dār Ṣādir.

al-Rāzī. (1420). Mafātīḥ al-ghayb = al-tafsīr al-kabīr (3rd ed.). *Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.*

al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿAmr. (1407). *al-Kashshāf ʿan ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl* (3rd ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

al-Zamakhsharī, Maḥmūd. (N. D). *tafsīr al-Kashshāf ʿan ḥaqā'iq al-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta'wīl*, al-Maʿrifah.

al-Subkī, Aḥmad. (2003). *ʿArūs al-afrāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ* (ʿAbd-al-Ḥamīd Hindāwī, taḥqīq; 1st ed.), al-Maktabah al-ʿAṣrīyah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

al-Sakkākī, Yūsuf ibn Abī Bakr. (1987). *Miftāḥ al-ʿUlūm* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

Sayyid, Rifʿat ʿAlī Muḥammad. (2012). wuqūʿ al-musāwāh fī al-nuẓum al-ʿĀlī bayna al-qubūl wa-al-rafḍ, *Majallat Kulīyat al-lughah al-ʿArabīyah,* (31), 14-39.

al-Shaʿrāwī, Muḥammad Mutawallī. (N. D). *tafsīr al-Shaʿrāwī : al-khawāṭir,* Maṭābiʿ Akhbār al-yawm.

al-Ṣābūnī, Muḥammad ʿAlī al-ṣābūn. (1997). *Ṣafwat al-tafāsīr* (1st ed.). Dār al-Ṣābūnī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Ṣaʿīdī, ʿAbd al-Mutaʿāl. (2005). *Bughyat al-Īḍāḥ li-talkhīṣ al-Miftāḥ fī ʿulūm al-balāghah* (17th ed.). Maktabat al-Ādāb.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2000). *Jāmiʿ al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥaqqiq 1st ed.), Mu'assasat al-Risālah.

Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī. (1998). *al-tafsīr al-Wasīṭ lil-Qur'ān al-Karīm*, Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Ṭūfī, Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī ibn ʿĪd al-Karīm. (2005). *al-Ishārāt al-ilāhīyah ilá al-mabāḥith al-uṣūlīyah* (Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

al-Ṭībī, Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh. (2013). *Fattūḥ al-ghayb fī al-kashf ʿan qināʿ al-rayb : Ḥāshiyat al-Ṭībī ʿalá al-Kashshāf* (Iyād Muḥammad al-Ghawj, wa-Jamīl Banī ʿAṭā, taḥqīq ; 1st ed.), Jāʾizat Dubayy al-Dawlīyah lil-Qurʾān al-Karīm.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1997). *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr Dār*, Dār Saḥnūn lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

ʿAbd-al-Bāqī, Muḥammad Fuʾād. (N. D). al-Muʿjam al-mufahras li-alfāẓ al-Qurʾān al-Karīm, Muʾassasat Jamāl lil-Nashr.

al-ʿAskarī, Abū Hilāl. (1981). *Kitāb al-ṣināʿatayn* (Mufīd Qumayḥah, taḥqīq ; 1st ed.), Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

al-ʿAskarī, Abū Hilāl. (N. D). *al-Furūq al-lughawīyah* (Muḥammad Ibrāhīm Salīm, taḥqīq), Dār al-ʿIlm wa-al-Thaqāfah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-ʿAsīrī, Sulaymān ibn Saḥmān. (1992). *al-Ḍiyāʾ al-shāriq fī radd shubuhāt almādhq al-māriq* (ʿAbd al-Salām ibn Barjas ibn Nāṣir ibn ʿAbd al-Karīm, Muḥaqqiq 5th ed.), Riʾāsat Idārat al-Buḥūth al-ʿIlmīyah wa-al-Iftāʾ.

ʿAlī, Muḥammad Amān ibn ʿAlī Jāmī. (1408). *al-ṣifāt al-ilāhīyah fī al-Kitāb wa-al-sunnah al-Nabawīyah fī ḍawʾ al-ithbāt wa-al-tanzīh* (1dt ed.). al-Majlis al-ʿIlmī bi-al-Jāmiʿah al-Islāmīyah.

al-ʿImādī, Abū al-Saʿūd. (N. D). *tafsīr Abī al-Saʿūd = Irshād al-ʿaql al-salīm ilá mazāyā al-Kitāb al-Karīm,* Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. (1999). *tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Muḥaqqiq 2nd ed.), Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Qazwīnī, al-Khaṭīb. (N. D). *al-Īḍāḥ fī ʿulūm al-balāghah* (Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Khafājī, taḥqīq), Dār al-Jīl.

Mujāhid, Abū al-Ḥajjāj Mujāhid ibn Jabr. (N. D). *tafsīr Mujāhid,* Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmīyah.

al-Marāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafá. (1946). *tafsīr al-Marāghī* (1st ed.). Sharikat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh.

al-Maghribī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1424). *Mawāhib al-Fattāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ*, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

Muqātil, Abū al-Ḥasan Muqātil ibn Sulaymān ibn Bashīr. (2003). *tafsīr Muqātil ibn Sulaymān* (Aḥmad Farīd, Muḥaqqiq 1st ed.), Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

Abū Mūsá, Muḥammad Muḥammad. (N. D). *Khaṣāʾiṣ al-tarākīb dirāsah taḥlīlīyah li-masāʾil ʿilm al-maʿānī* Maktabat Wahbah.

al-Nasafī, ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd. (1998). *tafsīr al-Nasafī* (Madārik al-tanzīl wa-ḥaqāʾiq al-taʾwīl) (Yūsuf ʿAlī Budaywī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kalim al-Ṭayyib.

Alnysābwy, Niẓām al-Dīn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusayn al-Qummī. (1416). *gharāʾib al-Qurʾān wa-raghāʾib al-Furqān* (al-Shaykh Zakarīyā ʿUmayrāt, taḥqīq) Dār al-Kutub alʿImyh.

al-Hāshimī, Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Muṣṭafá. (N. D). *Jawāhir al-balāghah fī al-maʿānī wa-al-bayān wa-al-badīʿ*, al-Maktabah al-ʿAṣrīyah.