مركز النشر العلمي والترجمة
جامعة القصيم
Center of Scientific Publishing and Translation
Qassim Uinversity

مجلة العلوم العربية والإنسانية
Journal of Arabic Sciences & Humanities
مجلة دورية علمية محكمة ربع سنوية

E-ISSN: 1658-9602
www.jahs.qu.edu.sa

التدبر القرآني وصناعة السؤال البلاغي

حمود بن إبراهيم بن عبد الله العصيلي

قسم اللغة العربية وآدابها، كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية، جامعة القصيم، بريدة، المملكة العربية السعودية

17، (2)، ربيع الثاني، 1445
October, 2023

الملخص

يأتي هذا البحث؛ ليكشف لمتدبر القرآن كيف يفرق بين التدبر الروحي، والتدبر العقلي؛ إذ إن التدبر العقلي المنشود الذي يعتمد على معرفة استعمالات اللغة العربية وأساليبها، فينتقل معها التدبر من الانطباع إلى الحس المدرك، عبر مفاتيح، منها: التفرد، والتمايز والعدول وغيرها، ويشتمل البحث على تمهيد يشرح مفاهيم البحث، ومباحث عن أهمية السؤال البلاغي لدى البلاغيين، والمهيئات التي تُمهِّد لصناعة السؤال البلاغي، ومفهومه، والمفاتيح المختارة لصناعة لسؤال البلاغي، والتدرب على هذه المفاتيح من خلال التطبيقات البيانية على آيات مختارة؛ ليصل البحث إلى نتائج، منها: أن التدبر الذهني المنشود هو الذي يعتمد على الإلمام بعلوم العربية؛ إذ هو أساس للتدبر وصناعة السؤال البلاغي، وأن السؤال البلاغي هو الذي يسأل عن معنى المعنى، وليس المعنى الأولي مع أهميته، وأن العبرة في التدبر هو صناعة السؤال الحقيقي الذي يثوّر الآيات في نفسه، وإن لم يجد الإجابة.

الكلمات المفتاحية التدبر، صناعة السؤال، التفرد، التشابه، العدول التركيبي، التطبيق البياني.

Abstract

This study entitled “Qura’nic meditation and crafting a rhetorical question” investigates how the person, who meditates upon the Qur’an, distinguishes between spiritual and intellectual contemplation. The desired intellectual contemplation is contingent upon a deep understanding of Arabic language usages and their methods. Through this linguistic expertise, contemplation transcends beyond mere impression to a realm of perceptible cognition, facilitated by key elements, including uniqueness, differentiation, and the detection of the linguistics.

The study comprises an introduction explaining the research concepts, discussions on the significance of the rhetorical question among rhetoricians, the prerequisites that pave the way for crafting a rhetorical question, its definition. The results indicate that the desired mental contemplation is contingent upon a solid grasp of Arabic sciences. The rhetorical question is the one that questions about the essence of meaning, not the initial meaning. The essence of contemplation lies in crafting the authentic question that stimulates reflection on the verses, even if no immediate answer is found.

Keywords: Meditation, Rhetorical Questioning, Uniqueness, Similarity, Structural Detection of the Linguistics, Graphical Applications.

الإحالة APA Citation:

لقب الباحث، الاسم الأول. (2023). التدبر القرآني وصناعة السؤال البلاغي. *مجلة العلوم العربية والإنسانية*، *17*، (2)، 38-70.

استُلم في: 02-03-1445/ قُبل في 20-03-1445/نُشر في 14-04-1445

Received on: 17-09-2023/**Accepted on:** 05-10-2023/**Published on:** 29-10-2023

CC BY NC

1. مقدمة

السؤال العلمي صاحب المؤلفين منذ زمن الاليف في شتى العلوم؛ إذ هو مفتاح العلوم، ومثير الأذهان، وجاذب المتعلم إلى الوصول نحو الإجابة المنشودة والمعلومة الغائبة لديه، ومشارك في حل الإشكال المعرفي الذي يطرأ على ذهن المتعلم، ويحدد له محددات المشكلة، ومواطن المعرفة.

جاء هذا البحث ليبين أهمية صناعة السؤال البلاغي الذي يفتح للمتدبر وجه السر البلاغي في الآية، ومعرفة جماليات التراكيب، فمن خلال التدرب على مهارات السؤال صناعة البلاغي عبر المفاتيح البلاغية (التفرد، والتمايز والتشابه، والعدول في التراكيب، والمبنيات) يستطيع الباحث أن يصنع السؤال البلاغي، وهو ما يساعد على استثارة الآية وتدبرها بمسوغ علمي ينطلق من السؤال المبني على التعليل اللغوي، وهذا ما يميز التدبر المبني على التعليل العلمي والتدبر الروحي الذي يجده الإنسان في نفسه حين يقرأ القرآن دون أن يجد له سببًا أو تعليلًا يكشف من خلاله عظمة القرآن وعلو طبقته البيانية.

ويأتي البحث ليكشف عن مدى إمكانية استعمال المفاتيح المختارة في صناعة السؤال البلاغي، وهل هي قادرة على صناعة السؤال البلاغي، ومعينة للمتدبر على صناعة السؤال اللغوي، وعلى استثارة عقله حين يستصحبها في تثوير الآيات القرآنية؟

ويعتمد البحث على منهج الاستنباط الذي يقوم على استخراج ما خفي الأوجه البلاغية عن طريق استعمال المفاتيح المختارة في هذا البحث لصناعة السؤال البلاغي للآيات التي من خلالها يظهر تحديد المفتاح البلاغي المناسب له، ليصل من خلال تحديد المفتاح البلاغي إلى صناعة السؤال البلاغي لكل آية من الآيات التي يتناولها هذا البحث.

ومن الدراسات السابقة في هذا الموضوع ما كتبته الدارسون حول موضوع السؤال البلاغي، ومن ذلك:

- دراسة البارات (2015): *أسئلة الإمام الزمخشري البيانية في تفسير البقرة دراسة تحليلية تفسيرية*.
- دراسة الزركاني (2015): *الفنقلة عند الزمخشري بين الدلالة والحجاج*.
- دراسة عطا الله (2017): *فنقلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف*.
- دراسة جدي (2018): *افتراضات الزمخشري في الكشاف، دراسة تطبيقية في علم المعاني*..
- دراسة العبدلي (2019): *فنقلات المفسرين، دراسة نظرية تطبيقية على سورة الفاتحة*.
- دراسة الزهراني (2023): *الأسئلة البلاغية عند المفسرين إلى نهاية القرن السادس الهجري*.

وهذه البحوث على أهميتها إلا أن مجالها تتبع سؤالات المفسرين، فهي تدرس الظاهرة وما فيها من مسائل بلاغية، دون أن تقف على ما أنا بصدده، وهو كيفية صناعة هذا السؤال، والمهيئات التي يتطلبها الأمر قبل صناعة السؤال البلاغي، والتطبيقات العملية على مفاتيح السؤال البلاغي.

2.مفهوم التدبر وأهميته

التدبر في كتاب الله ﷻ مطلب منشود، ومرتقى سام، لا يرتقي إليه إلا من استقام له أمر الله ﷻ ونهيه، فالله ﷻ أمر عباده بالتدبر في أربعة مواضع من كتابه.

إن ما يحدث للقارئ من تأثر عند سماع القرآن، وما يعقبه من قشعريرة وخشوع؛ بسبب تأثير القرآن عليه هو نوع من التأثر الروحي، ومع جماله وسموه إلا أنه لا يرتقي إلى التدبر المنشود– وإن كان أمرًا محمودًا في ذاته – لأن التأثر قد يكون بسبب التلاوة والترتيل وغيرها، فالتدبر عملية عقلية تحدث في الذهن، أما التأثر فهو انفعال في الجوارح والقلب، وقد يكون التدبر موصلًا إلى التأثر، لكن التأثر قد لا يوصل إلى التدبر.

والأصل أن مرحلة التدبر تأتي بعد الفهم؛ إذ لا يمكن أن يطلب منك تدبر كلام لا تعقله، وهذا يعني أنه لا يوجد في القرآن ما لا يفهم معناه مطلقًا، وأن التدبر يكون فيما يتعلق بالتفسير، أي: يتعلق بالأمر المعلوم، سوى ما لا يدركه العقل من الأمور الغيبية التي استأثر الله بعلمها؛ «لأنه محال أن يقال لمن لا يفهم ما يقال ولا يعقل تأويله: اعتبر بما لا فهم به، ولا معرفة من القيل والبيان والكلام إلا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره ويعتبر به» (الطبري، ت.370هـ، ط. 2002، 76/1).

إن التدبر في معناه اللغوي هو النظر الثاقب في أدبار الأمور، والتفكر فيه؛ للوقوف على ما تؤول إليه عاقبته (ينظر ابن منظور، ت.711هـ، ط. 2009، مادة دبر). وأما التدبر في كتاب الله ﷻ فهو عند أهل العلم «ديمومة العمل، وتجدده؛ لتحقيق نفاذ البصيرة، وتحديقها فيما يبلغه المعنى القرآني المديد من درجات الهداية إلى الصراط المستقيم» (توفيق، 2022، ص. 40). فالتدبر ليس فعلًا من أفعال التلقي، بل هو منهج وكيفية لكل فعل من أفعال التلقي، فما من فعل من أفعال التلقي إلا وهو مفتقر إلى هذه الكيفية من التدبر التي هي في مفهوم السعي إلى بلوغ الأدبار، وانتهاء ما تؤول إليه الألفاظ من معاني ومقاصد.

إن التدبر في مفهوم الديمومة والمنهجية المستمرة يورث المتدبر **ستة أفعال كلية** هي من أفعال التلقي، وهذه الأفعال مراتب في منهاج التدبر، تبدأ **بالتعقّل** وهو استيعاب البيان وأصول معانيه في الفؤاد، ثم **التفكّر**، وهو تفكيك البيان وتحليله، ثم **التبصّر**، وهو التدسُّس في البيان ومعانيه؛ لإدراك دقائقه ورقائقه، ثم **الاستنباط**، وهو استخراج الدقائق واللطائف من معدنها ومكنزها، ثم **الاستنتاج**، وهو استخراج ما ليس بموجود مما هو موجود، فالاستنتاج يكون بتلقيح المعاني ببعضها، ثم يأتي الفعل الأخير وهو **الاستطعام**، وهو استطعام المستحصد من كل تلك الأفعال؛ ليسري أثره في

سلوك العبد، فيكون محبوب ربه ﷻ، وهذه المرتبة هي التي تحيل الفقيه فهيمًا، فالفهم عن الله ﷻ إنما هو ثمرة حسن الاستطعام، وكل فعل من أفعال التلقي لا بد أن يكون على منهج التدبر الذي يعني استطالة الفعل، وديمومته، وتجدده، واكتماله (ينظر توفيق، 2022).

إن التدبر المنشود هو الذي يؤول إلى معرفة مراد الله ﷻ في أمره ونهيه، ثم الاستجابة لتلك الأوامر والنواهي، وكذلك الذي يؤول إلى تعظيم الله ووحدانيته بالعبادة، وإجلال قدرته وكمال مشيئته، وكذلك الذي يؤول إلى معرفة الإعجاز البياني الذي تحدى الله ﷻ به الناس أن يأتوا بمثله، والوقوف على الأسرار البلاغية التي تظهر من خلال الألفاظ والتراكيب البيانية، فترسم للمتدبر مشهدًا لغويًا بارعًا يعجز البليغ العربي أن يأتي بمثله، وهنا يعظم النص القرآني في قلب المتدبر، ويقف على المشاهد الحسية التي أكسبته هذه الصورة العليا للبلاغة القرآنية، فيزداد المؤمن إيمانًا، ويحار المعاند أمام إعجازه، فيختار إما الهداية والانقياد لما جاء بالقرآن بعد انبهاره، وإما المكابرة والعناد، ويذهب كل مذهب في صد الناس عنه، ولن يفلح.

إن المعاني المنشودة هي كنوز في القرآن، وعلى قدر الترقي الذي يصل إليه العبد بتلاوته وتدبره تنكشف له تلك المعاني التي تنمو في خلده كلما تكشّفت له مهيئات الأسئلة البلاغية التي تثير ذهنه، وتوقد فيه شعلة السؤال، وبهذا يهتدي المتدبر من خلال طرح السؤال البلاغي إلى مستويات المعاني القرآنية، وهي على مستويين (ينظر توفيق، 2022):

المستوى الأول: المعنى الكلي الجمهوري، وهو المعنى الذي يتلقاه كل من ينطق العربية، ويعقل عنها، أيًا كان وعيُه المعرفي، وقدرتُه التأويلية؛ لذا فهو معنى جمهوري يدركه كل من له دراية بالنطق باللغة العربية، وهو ما يعرف بـ(معنى المنطوق) أو (مدلول العبارة)، فهو كل ما ثبت باللفظ، وكان مقصودًا قصدًا رئيسًا، فهذا معنى ظاهر لا يحتاج معه المرء إلى استنباط أو طول تأمل، لكنه معنىً أساسٌ في الفهم وركيزة أولى لِبناءِ المعاني الأخرى عليه، وردّ المعاني الثانوية إليه، كما هو الأمر في معاني العقائد والتشريع وغيرها، فهي أساس في الفهم، فكل «ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها، فهو داخل تحت الظاهر» (الشاطبي ت.590هـ، ط. 2012 ، 3/ 386).

المستوى الثاني: المعنى الكلي الإحساني[1]، ويدخل فيه ما يسمى باطن البيان، إذا لم يكن هذا جاريًا على مقتضى الظاهر، وهو معنى لا يصل إليه المتدبر إلا بعد طول تدبر، ولقانة قلب زكي مطهر من الشبهات، والشهوات، والغفلة، والعصبية لغير الحق، وهذا ذو درجات في اكتنانه، وبعده عن ظاهر العبارة، وهو الذي يفتقر المرء فيه إلى قدر من مهارة الاستنباط.

والمعاني الإحسانية تتطلب من المرء مزيدًا من حسن الحال، والفهم، والتأمل، والمهيئات؛ حتى تمنحه تلك الآيات حسن العطاء، وحسن التأمل، وهداية المعاني الحقة، وأشار عبد القاهر الجرجاني (ت. 471هـ، ط. 1993) إلى هذين المعنيين، وكيفية الحصول عليهما، في معرض حديثه عما سماه «المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ،

والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى: أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر» (ص.263). فالمعنى الذي تصل إليه عن طريق اللفظ وحده، ويقتضيه موضوعه في أصل الوضع اللغوي هو ما تقتضيه المعاني الجمهورية، كما تخبر عن زيد بالخروج على الحقيقة، فتقول: خرج زيد.

أما معنى المعنى، فهو ينطلق أولًا من المعنى اللغوي الجمهوري، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، وهذا هو مدار الكناية، والاستعارة، والتمثيل، وما تدل عليه التراكيب من نظم معين من خلال التقديم أو التأخير، أو الحذف والذكر، أو التنكير والتعريف، أو ما يتصل بمعاني حروف المعاني وإشرابها معاني غيرها، وغيرها من دلالات التراكيب، فلو نظرنا إلى قول العرب: هو كثير رماد القدر، فإن غرض المعنى لا يمكن أن تصل إليه من خلال مجرد اللفظ «ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال، معنى ثانيًا هو غرضك، كمعرفتك من (كثير رماد القدر) أنه مضياف» (الجرجاني، 1993، ص. 262).

وهذه المعاني الإحسانية على علوها في الدرس البلاغي، وكونها مستويات متعددة، وذات علاقات تتولد مع النظر في سياقاتها ومناسباتها للموضع والسورة والمقصد إلا أنها ولائد المعاني الجمهورية، فليس ثَمّ معنى إحساني غير خارج من رحم المعاني الجمهورية، فكل ما يسميه أهل البيان (معنى المعنى) وإن توالى فهو من المعاني الإحسانية (ينظر توفيق، 2022).

إن العلاقة بين المعنى الجمهوري والمعنى الإحساني هي علاقة ممتدة في أصل المعنى؛ إذ إن المعنى الأوليّ نجده في المعنى الجمهوري، بيد أن المعنى الإحساني يرتبط بما يطرأ على الألفاظ من تغيير في المفردات أو التراكيب تكسبها معاني تسمو بها نحو المعاني الإحسانية، وهي متصلة بما في خلق ذلك النظم من مقاصد وأغراض وتوظيف للمقامات، وإن كانت الألفاظ الواردة في الجملة لم تتغير من حيث دلالة اللفظ على المعنى من خلال الوضع اللغوي، وهذا ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني حين يتغير النظم، فإن النظم إذا تغير «فلابد حينئذٍ من أن يتغير المعنى، على ما مضى من مسائل التقديم والتأخير، وعلى ما رأيت في المسألة التي مضت الآن، أعني: إن زيدًا كالأسد، وكأن زيدًا الأسد، ذلك لأنه لم يتغير من اللفظ شيء، وإنما يتغير النظم فقط» (الجرجاني، 1993، ص. 265).

لذا، كان لزامًا على النفس المؤمنة أن تدرك معنى الآيات وفهم أقوال المفسرين للمعاني المعلومة سواء المعنى الجمهوري أو المعنى الإحساني، أما ما لا يدركه العقل من الأمور الغيبية التي استأثر اللهﷻ بعلمها، فالواجب الإيمان بها دون الدخول في اجتهادات لبيانها، وهي مما لا يحصل بيانه من جهة العقل، ومتى وقع طلبها من جهته حصل الانحراف والزيغ في شرع الله (ينظر الطيار،2007).

3. أهمية السؤال البلاغي لدى علماء البيان القرآني

السؤال هو مفتاح التعلّم، ووسيلة التفتق الذهني، وعماد الإثارة المعرفية، والمعين للعقل على التفكير، لا سيما إذا كان السؤال ذا طابع متميز يصيب الهدف المنشود، ويحدد الأمر المطلوب، ويجعل المستمع يعيد النظر فيما هو معروف لديه.

إن السؤال الجيد هو دلالة على ارتقاء مستوى المتأمل؛ إذ وصل بسؤاله مرحلة من الفهم كشفت له مبادئ المعرفة، ثم ارتقى بها نحو كشف الظنون خلف المعارف الأخرى التي يمكن أن تجليها المعرفة من خلال الإلحاح المعرفي، وافتراض الفرضيات التي تجعل المتأمل يقارن فيها بين تصور معلوم لديه، وتصور آخر يحاول كشفه؛ ليمايز بين المعلوم الحاضر في ذهنه، والتصور المأمول الكشف عنه من خلال التثوير الذي أشغل ذهنه بعد استقرار المعرفة الأولى، مما جعل التصور المنشود لديه من خلال الترقي في التدبر يثوّر لديه سؤالات عدة، فتمضي به نحو البحث عن الإجابات لتلك الأسئلة التي ظلت تساور ذهنه.

هذا ما نجده لدى علماء البلاغة في دراساتهم للآيات القرآنية من خلال تعليقاتهم على الآيات، أو من خلال مصنفاتهم المستقلة بالتفاسير التي أشبعوها أسئلة، حتى يكون طرح السؤال، والبحث عن الإجابة ظاهرة في مصنفاتهم، سبيلهم في ذلك التثوير للسؤال البلاغي، إما أسلوب: (فإن قلتَ ...، قلتُ: ...)[2]، كما نجد ذلك عند الزمخشري (ت 538هـ، ط. 1998). في تفسيره، أو طرح السؤال مباشرة دون ذكر أسلوب الحوار الافتراضي بين المفسر والقارئ، أو من خلال طلب التأمل، والوقوف حول الآية للوقوف على ما فيها من تثوير للسؤال البلاغي، إلى غير تلك الأساليب التي يجمعها تهيئة صناعة السؤال الافتراضي الذي يجعل المفسر من بعده يتتبع ما يفتح الله عليه من مساءلة الآيات القرآنية في الجانب البلاغي، جاعلًا سؤال التعليل (لِمَ، لماذا) أو سؤال الكيفية (كيف) أو (ما سر مجيء هذا النظم؟) أو غيرها هي مفاتيحه نحو تثوير المسائل البلاغية في الآيات، والإجابة عن تلك السؤالات.

4. مُهَيِّئَات صناعة السؤال البلاغي

قبل الحديث عن كيفية صناعة السؤال البلاغي حيال آيات البيان القرآني لا بد أن ينشأ لدى الراغب في طرح السؤال مهيئات ذاتية تكسبه التثوير للآيات؛ إذ التثوير للآيات هو المبلغ الأكبر، والمنتهى الأسمى في مهيئات صناعة السؤال البلاغي، يقول ابن مسعود (ت.32هـ): «من أراد خير الأولين والآخرين فليثوِّر القرآن، فإن فيه خير الأولين والآخرين (الطبراني، ت. 360هـ، ط. 1984، رقم الحديث: 8664) وفي لفظ: من أراد العلم فليثور القرآن؛ فإن فيه علم الأولين والآخرين» (الطبراني،1984، رقم الحديث: 8665). وتثوير القرآن معناه: قراءته، ومفاتشة العلماء به في تفسيره ومعانيه، والبحث فيه، ومدارسته (ينظر الأزهري، ت. 370هـ، ط. 1964، 110/15؛ ابن عطية، ت. 546هـ، ط.2002). والاستعانة على ما كتبه العلماء حول ألفاظه ومعانيه في تفاسيرهم، ومناقشة الأقران، ومدارستهم حول المعاني المكنونة خلف الألفاظ الظاهرة، وكل هذا لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر – كما قال الزركشي (ت.745هـ،

ط. 1984، 2/ 154)- بل هي دعوة لاستيضاح كل ما يليق بمقام هذه الآيات عالية المقام، التي امتلأت دررًا مكنونة لا يستطيع أن يستظهرها إلا من منح القرآن حقه من مقام العزة والمهابة والعلو، فإذا تحصّل الراغب على تلك المكانة، والقرب من القرآن، وتهيّأ لمقام عزة القرآن أكسبه اللهﷻ من الكرامة والنفحات الربانية والفتوحات العلمية ما يستحق أن يتحصل عليه من كرم القرآن، وبذل المعاني له؛ لذا نجد أن اللهﷻ وصف القرآن بوصفين عظيمين: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾[فصلت:41] وكذلك: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ [الواقعة:77] فلا يمكن أن يبذل القرآن لك كرم المعاني، وفتح مكنون الدرر حتى تتهيأ لما يناسب عزة القرآن، وهذا المقام يُنال بالآتي:

- استشعار مقام النص الإلهي، وأن القرآن كلام الله ﷻ لفظًا ومعنى.
- الإقبال على القرآن قراءة واستماعًا إقبالًا لا يحجبه شواغل الزمن مع كثرتها.
- الاعتناء بتجويد القرآن، وفهم أحكامه ومواضع الوقف والابتداء، والتأدب بآداب تلاوته.
- حضور القلب عند تلاوته وحفظه والاستماع إليه، واستشعار خصوصية المخاطبة للقارئ، وأنه هو المعني بتلك الآيات.
- الفرح بالقرآن، وهذا يتأتّى من خلال استشعار الرحمة والفضل الذي خص الله ﷻ هذه الأمة بهذا القرآن، وجعله شفاء ورحمة، وسلوة للمحزون، وجلاء للهموم يقول الله ﷻ: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس:58] ويقول الله ﷻ: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: 82]فإذا استشعر القارئ المتدبر هذا الفضل العظيم، والمنزلة الكبيرة لهذا الكتاب، وتأمل المكانة التي سيحصل عليها حين يتعرض لهذه النفحات، وهذه المكاسب في الدارين، وصحبة القرآن له هدايةً وشفاعةً عَرفَ أنه ذو حظ عظيم، ومنزلة كبرى؛ مما يجعله يتأمل كل لفظ في هذا الكتاب العزيز الذي يمده بالشفاء، والرحمة، والخير العظيم.
- معرفة المعاني الظاهرة، وأسباب النزول، واستصحاب مؤلفات بعض مؤلفات العلماء في غريب القرآن، ومفرداته.
- الإلمام بأصول العربية، ومعرفة مواقع الجملة، وأنواعها وإعراباتها، والأدوات المتصلة فيها وخصائص تلك الأدوات، وغيرها مما يتصل بالمعرفة اللغوية التي تسبق السؤل البلاغي.
- العمل بما جاء في القرآن من أوامر ونواهٍ، فإن هذا الأمر من أعظم ما يتأتى له كشف المكنون ومنح النفحات، واستجلاء المعاني، والحصول على الخيرية المطلقة.

5.مفهوم صناعة السؤال البلاغي

إذا كان التدبر لا يقوم إلا على معرفة المعاني التي تُطلب في كتاب الله ﷻ، فإن السؤال البلاغي المنشود طرحُه على الآيات يأتي في المرحلة التي تعقب فهم المعاني؛ لذا لا يمكن أن يسأل المتأمل السؤال البلاغي، وهو لم يدرك المعاني بشكل عام، ولا يعرف القواعد الكلية للمسائل النحوية، فالسؤال البلاغي يقوم على البحث عن معنى المعنى، فلا يستعمل

الاستفهام الأولي (أين) و (ومتى) و(ماذا) فلا يسأل عن المحذوف ما هو، ولا عن المتقدم من الكلمات أيها، ولا عن مضامين المعاني ومفاهيم الآيات.

ومع كون تلك الأسئلة الأوّلية غير واردة في صناعة السؤال البلاغي إلا أنه لابد أن يدرِك المتأمل الإجابة عن هذه الأسئلة وإجاباتها؛ لأنها مرحلة مبدئية مهمة، وقاعدة أساس في معرفة المعاني وفهم المراد، وهي المرحلة المتقدمة التي ستقود إلى مرحلة صناعة السؤال البلاغي.

إن صناعة السؤال البلاغي هي التي ترتقي نحو البحث عن التعليل والكيفية في البيان القرآني، فيهتم المتدبر بتوظيف الأدوات الاستفهامية الآتية: (لماذا) و(لِمَ) و(كيف)، و(وما سبب)؛ إذ يتجه بتلك الأدوات نحو السر البلاغي في البيان القرآني، ولكي يدرك المتدبر كيفيات صناعة السؤال البلاغي، ويحيل الأمر التدبري من التأثر الروحي إلى التفكر العقلي الحاضر في الذهن، والمحسوس بأدوات الإدراك، فإن ثمة مفاتيح يدلف من خلالها إلى صناعة السؤال، منها على سبيل المثال– لا الحصر – المفاتيح الآتية:

- **التفرد**: حيث يثير اختيار اللفظة المفردة السؤال البلاغي لدى المتدبر، وهذا التفرد إما في الاختيار بين المترادفات أو التفرد في الوزن، أو غير ذلك من سمات التفرّد.
- **التشابه والتمايز**: حيث يثير التشابه بين ورود الآيات المتشابهة في أكثر من موضع السؤال البلاغي لدى المتدبر، فينظر في المتشابه بينها، والمتمايز.
- **العدول في التراكيب**: حيث يثير التركيب القرآني السؤال لدى المتدبر، فينظر في علّية اختيار هذا التركيب والعدول فيه عن التركيب اللغوي السائد، أو العدول المقامي في مجيئه على غير مقتضى الظاهر.
- **المبنيات في التراكيب القرآنية**: حيث يثير المتدبرَ استعمالُ المبنيات –من أسماء الإشارة، أو الأسماء الموصولة، أو الضمائر، أو أدوات الاستفهام، أو الظروف، أو حروف المعاني من حروف الجر، أو حروف العطف أو غيرها– فينشأ السؤال البلاغي لدى المتدبر متأملًا استعمالاتها في غير مقتضى الظاهر، أو التناوب[3].

فهذه المفاتيح توصله إلى بناء السؤال البلاغي المنشود، وهذا السؤال هو المهم؛ إذ بطرح السؤال تحدث الإثارة للمعاني والمباني في القرآن، ومن خلاله يصبح المتدبر ذا مهارة عالية في الوقوف على الآيات والبحث عن الاستفهامات البلاغية التي تقوده إلى كشف الإعجاز البلاغي، مبتدئًا مرحلة البحث عن هذا السر البلاغي من خلال كتب أهل التفسير والبلاغة ومن له اهتمام بهذا الشأن، ومفاتشة المعاني مع أساتذته، ومن له اهتمام بالشأن البلاغي التدبري.

وقد يقصر إدراكه أو بحثه عن معرفة السر المكنون لهذا الاختيار للفظ، فلا يحصل له الوصول إلى الإجابة عن سؤاله، وهذا لا يضيره، فقد أحسن من انتهى إلى ما بلغ به علمه، لكن هذه المسألة البحثية أكسبته صناعة السؤال البلاغي، وأكسبته مهارة استيقاف الآيات له، ولفت الانتباه حين القراءة لها، وهذا وحده مطلب عزيز، ومرتقى سام.

6.تطبيقات بيانية على مفاتيح صناعة السؤال البلاغي

في هذا المبحث سأقف مع المفاتيح المختارة لصناعة السؤال البلاغي من خلال تثوير الآيات ومفاتشة ما فيها من أسرار بلاغية وجماليات بيانية، واستظهار للإعجاز القرآني:

6. 1. التفرد

إن الحافظ لكتاب الله ﷻ أو القارئ له باستمرار تستوقفه مفردات القرآن التي جاءت متفردة في لفظها، أو في وزنها، أو في اختيارها من بين مرادفاتها، وهذا ما يجعل المتدبر للآيات يستوقفه السؤال البلاغي: لماذا جاءت هذه الكلمة المتفردة في الموضع من القرآن؟ وما السر البلاغي في اختيار هذا الوزن الصرفي لها؟ **فمن الأمثلة على التفرد:**

6. 1.1. التفرد باللفظ في الوزن

فحين نتأمل عددًا ليس بالقليل من الألفاظ المتفردة في القرآن نجد أنها وردت على وزن متفرد، لم ترد على هذا الوزن بهذا اللفظ إلا في هذا الموضع، فمما جاء من الأمثلة على هذا النوع في التفرد في الوزن واللفظ: **لفظ (الكوثر)** في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر:1] **وهنا نستطيع صناعة السؤال البلاغي الآتي: لماذا تفرد هذا التعبير عن الخير الكثير في هذا الموضع القرآني بهذا اللفظ الذي جاء على صيغة المبالغة للكثرة على وزن (فوعل)؟**

وحين نعود إلى معنى الكوثر نجد أنه:

> اسم في اللغة للخير الكثير صيغ على زنة فوعل، وهي من صيغ الأسماء الجامدة غالبًا نحو الكوكب، والجورب، والحوشب والدوسر، ولا تدل في الجوامد على غير مسماها، ولما وقع هنا فيها مادة الكثرة كانت صيغته مفيدة شدة ما اشتقت منه بناء على أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى. (ابن عاشور، 1984، 572/30)

ومن هذا الخير المفرط في الكثرة النهر الذي أعطيه النبيُّ ﷺفي الجنة. فإن ابن عباس لما فسر الكوثر في هذه الآية بالخير الكثير، قال له سعيد بن جبير: إن ناسًا يقولون: هو نهر في الجنة، فقال: هو من الخير الكثير (ينظر ابن عاشور، 1984).

وهذا الاختيار للفظ المتفرد في ميزانه الصرفي لهذه الكلمة في القرآن الدال على الكثرة للعطاء، جاء مؤتلفًا مع التفرد بالعطاء الكثير الذي اختصه الله ﷻ لنبيه محمد ﷺ؛ مقابل ما يحتاجه النبي ﷻ من التطمين والوعد بالحفظ له ولدعوته التي يواجه بها الناس أجمعين، فمن سيواجه المشركين وغيرهم، ويكفر بآلهتهم، ويبطلها هو بحاجة إلى إزالة الخوف في مواجهة الصناديد وأهل الشر في الأرض كافة.

وكذلك ائتلف هذا الخير الكثير المتفرد في العطاء، مع التفرد في الوزن؛ جبرًا لخاطره، حين لمزه المشركون بأنه الأبتر الذي لا ولد، وقد عيرّه المشركون بشيء لا يملك دفعه، فجاء هذا الفضل العظيم من الله ﷻ لنبيه إرضاء له، وتسلية، وإيناسًا لنفسه، وتسكينًا لها، وتطمينًا على مقابل اللفظ الذي عيره به المشركون (الأبتر)، يقول ابن عاشور (1984):

«أريد من هذا الخبر بشارة النبيء ﷺ وإزالة ما عسى أن يكون في خاطره من قول من قال فيه: هو أبتر، فقوبل معنى الأبتر بمعنى الكوثر، إبطالا لقولهم» (573/30).

6. 1. 2. التفرّد في اختيار الكلمة من بين نظيراتها

كما في ﷻ: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ [يوسف: 85]، فنلحظ هنا مجيء اللفظة المتفرد (**تفتأ**) واختيارها من بين نظيراتها من الأفعال الناقصة التي تدل على معناها مما جاء في مواضع أخرى من القرآن. وهذا التفرد مما يدعو المتأمل إلى صناعة السؤال البلاغي الآتي: **لماذا تفرد هذا اللفظ (تفتأ) وانتخب من بين نظائره لهذا الموضع من القرآن؟**

والفعل (تفتأ) من أخوات كان الناقصة، ومرادفاته: ظل، وما زال، وما انفك، وما برح، وغيرها، ومعناه هنا: كما –يقول ابن عباس: «لا تزال تذكر يوسف، ولا تفتر من حبه» (الطبري، 2002، 299/13)، وهذا التفرد جاء في مناسبة التفرد في السياق الداخلي النصي؛ حيث تناسَبَ حسنُ الجوار وجمال الائتلاف بين تفرد (تفتأ) وغرابة القسم (تالله)، فالتاء حرف قسم، وهي عوض عن واو القسم، وفيها زيادة معنى، وهو التعجب، كما جاء عند الزمخشري (1998)، وفسّره الطيبي بأن المقسم عليه بالتاء يكون نادر الوقوع؛ لأن الشيء المتعجب منه لا يكثر وقوعه، ومن ثم قلّ استعمال التاء إلا مع اسم الجلالة؛ لأن القسم باسم الجلالة أقوى القسم(ينظر الطيبي، ت. 743، ط. 2014).

وابن أبي الإصبع (ت. 654هـ، ط. 1963) استشهد بهذه الآية في باب ائتلاف اللفظ مع المعنى، وجعل التناسب في هذه الآية بين تجاور الغريب فيها من البدء في القسم (تالله) ومجيء (تفتأ) ثم إتباعهما بـ (حرضًا):

> فإنه ﷻ أتى بأغرب ألفاظ القسم بالنسبة إلى أخواتها، فبالنسبة إلى أخواتها، فإن (والله وبالله) أكثر استعمالًا وأعرف عند الكافة من (تالله)؛ لما كان الفعل الذي جاور القسم أغرب الصيغ التي قس بابه، فإنّ كان وأخواتها أكثر استعمالًا من تفتأ وأعرف عند الكافة؛ ولذلك أتى بعدهما بأغرب ألفاظ الهلاك بالنسبة، وهي لفظة(حرض) ولما أراد غير ذلك قال في غير هذا الموضع: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ [النحل: 38] لما كانت جميع الألفاظ مستعملة، وعلى هذا فقس (ص.194).

وكذلك التفرد في هذا اللفظ يتناسب مع السياق الخارجي الذي يمر به يعقوب عليه السلام حيث إنه بلغ من حالة الحزن مبلغًا لم يصله من قبل في حزنه السابق، فقد اجتمع عليه فقد أبنائه الثلاثة؛ فجاءت الغرابة في الألفاظ الثلاثة المتجاورة (تالله، تفتأ، حرضًا)؛ لتكتمل جمالية الائتلاف بين هذه الفرائد في الاستعمال والحالة الشعورية التي يمر بها يعقوب عليه السلام، إذ إن مشهد الحالة الشعورية ليعقوب عليه السلام جعلت من يروه تثيرهم الدهشة على ما هو عليه من الهم والحزن الذي لم يمر به من قبل؛ حيث اجتمع عليه فقد ثلاثة من أبنائه؛ فـ«المقصود من هذا اليمين الإشفاق عليه بأنه صائر إلى الهلاك؛ بسبب عدم تناسيه مصيبة يوسف عليه السلام» (ابن عاشور، 1984، 13/ 44) وبهذا، يكون هذا التفرد وهذا التجاور

الحسن بين التفرد والكلمات الغريبة، وتوجيه العلماء لها، وبيان أسرار جمالها، شافيًا للسؤال البلاغي الذي صنعه مفتاح التفرد، وكانت إجابات العلماء في توجيه التفرد متسقة مع مثار السؤال البلاغي وبابه.

6. 2. التمايز والتشابه اللفظي

وفي هذا المفتاح يدرك القارئ الذي كرر الآيات ومرّ عليها مرارًا، وجوه الشبه والاختلاف والتمايز بين الآيات التي عبرت عن معنى واحد، لكن تغايرت، واختلفت بعض التراكيب بين الموضعين أو المواضع التي وردت في القرآن، فيستوقفه السؤال البلاغي الذي يصنعه من خلال النظر في نظم هذه الآيات: لماذا جاء هذا التركيب مختلفًا عن ذلك التركيب في بعض ألفاظه؟ ما السر البلاغي خلف هذا التركيب المتشابه من جهة والمتمايز من جهة أخرى؟ لماذا قدم هذه الكلمة هنا، وأخرها في الموضع الآخر؟ لماذا جاءت الزيادة في أحرف الكلمة، ولم تزد في الكلمة الأخرى المشابهة لها؟ لماذا نكّر في هذا الموضع من الآية، وعرّف في موضع آخر؟ إلى غير تلك الأسئلة مما يجده المتأمل في المتشابه اللفظي في الآيات التي تثير لديه التساؤل، والرغبة في معرفة الأسرار خلف تلك التشابهات والتمايزات.

إن هذا التمايز نجده بين المفردات المتجاورة في الجملة الواحدة، أو التراكيب التي تعبر عن معنى واحد في آيات متفرقة من سور القرآن، سواء في سياقات القصة الواحدة المتكررة، أو في سياقات مختلفة للمعنى الواحد في سور مختلفة، فكل تعبير عن معنى واحد أو شخصية معينة أو سورة واحدة مع اختلاف التعبير عن تلك المعاني بألفاظ مقاربة متشابهة هو مفتاح للتشابه والتمايز في صناعة السؤال البلاغي، وهذا كثير في القرآن، وله أوجه عدة تحدد مسائل هذا التمايز في الجوانب اللغوية، مما يسهم الوقوف عليها في صناعة السؤال البلاغي في مفتاح التمايز، من ذلك[4]:

6. 2. 1.التشابه والتمايز في الزيادة، وله صور كثيرة، منها:

أ–التشابه والتمايز في الزيادة بين موضعين في زيادة حروف المباني

من ذلك قوله ﷻ: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف:78] وقوله ﷻ: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: 82] فنلحظ هنا كلمة ﴿تَسْتَطِعْ﴾ وكلمة ﴿تَسْطِعْ﴾ بزيادة تاء في الأولى وحذفها في الأخرى. فالسؤال البلاغي: **ما سر التمايز بين اللفظين في بناء الكلمة؟** للعلماء في التوجيه لهذا الاختلاف وجهان:

وجه لفظي محمول على التفنن فقط، كما جاء عند ابن عاشور (1984) حيث يقول: «وتسطع مضارع (اسطاع) بمعنى (استطاع)، حذف تاء الاستفعال تخفيفًا؛ لقربها من مخرج الطاء. والمخالفة بينه وبين قوله ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ للتفنن؛ تجنبًا لإعادة لفظ بعينه مع وجود مرادفه. وابتدئ بأشهرهما استعمالًا، وجيء بالثانية بالفعل المخفف؛ لأن التخفيف أولى به؛ لأنه إذا كرر ﴿تَسْتَطِعْ﴾ يحصل من تكريره ثقل»(16/ 15)، ووجه آخر يحمله أصحابه على السياق الخارجي، فيوائم بين زيادة المبنى وزيادة المعنى، مع توظيف لكثافة المشاعر، وما يدور في نفس موسى عليه السلام ، وما مستوى الشحن النفسي والحيرة في ذهن موسى عليه السلام؛ لما يرى من أمور مدهشة لم يطق الصبر عن طرح الأسئلة

مع تعهده بالصبر وعدم السؤال، ثم ما وصلت إليه نفسه من الهدوء وانكشاف الدهشة وزوال الحيرة حين نبأه الخضر عليه السلام عن كل موقف مر بهم، فهذا النزول في المستوى النفسي بين المقام الأول والمقام الثاني ناسبه تمايز المبنى للاستطاعة بين الزيادة والحذف، يقول البقاعي (ت. 885هـ، ط.1984): «ولما بان سر تلك القضايا، قال مقدرًا للأمر: ﴿ذَلِكَ﴾ أي الشرح العظيم ﴿تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ يا موسى، وحذف تاء الاستطاعة هنا؛ لصيرورة ذلك – بعد كشف الغطاء – في حيز ما يحمل، فكان منكره غير صابر» (12/ 123).

ب–التشابه بين موضعين في الزيادة في حروف المعاني

من ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: 72] وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: 75] فحين نتأمل الآيتين نجد أن الآية الأخرى زاد في تركيب الجملة ﴿لَكَ﴾ فالسؤال هنا: **لما اختلف تركيب الآيتين بزيادة الجار والمجرور في الآية الثانية؟**

إننا حين نتأمل السياق التي جاءت به الآية الأخرى نجد أن تذكير من الخضر عليه السلام لموسى عليه السلام للعهد الذي بينهما، لكن هذا التذكر لما أعاده الخضر عليه السلام مرة أخرى بعد أن ذكّره في المرة الأولى كانت الحالة الشعورية لموسى عليه السلام قد زادت حيرة ودهشة مما رأى من الأمور العظيمة التي يستنفد معها الصبر، وكذلك زاد مستوى العتاب لدى الخضر عليه السلام على موسى عليه السلام في كونه لم يصبر عن السؤال الذي عاهده عليه، فلما كان الموضعان قد تمايزا في المستوى النفسي والشعوري كانت المغايرة في البيان مناسبة لهذا المستوى من المعنى، يقول الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى زيادة لَكَ؟ قلت: زيادة المكافحة بالعتاب على رفض الوصية، والوسم بقلة الصبر عند الكرة الثانية»(الزمخشري، 1998، 3/ 601).

فاللام إذا جاءت في سياق المقول المعلوم يكون ذكرها «لزيادة تقوية الكلام وتبليغه إلى السامع؛ ولذلك سميت لام التبليغ، ألا ترى أن اللام لم يحتج لذكره في جوابه أول مرة: ﴿أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ فكان التقرير والإنكار مع ذكر لام تعدية القول أقوى وأشد»(ابن عاشور، 1984، 5/16).

ج– التشابه والتمايز بين موضعين في زيادة الكلمة

في قوله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: 109، 110] وقوله تعالى: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء:34،35]

يرد السؤال البلاغي: **لماذا جاءت زيادة ﴿بِسِحْرِهِ﴾ في قصة موسى عليه السلام في سورة الشعراء ولم ترد في سورة الأعراف؟**

فحين نتأمل السياقين للتعبير القرآني والقول المحكي نجد أن القول المحكي في سورة الأعراف يعود إلى الملأ، في حين أن القول المحكي في سورة الشعراء يعود إلى فرعون، وهو في كلا الحالين جرى مجرى التنفير عنه لئلا يقبلوا قوله، والمعنى يريد أن يخرجكم من أرضكم بما يلقيه بينكم من العداوات فيفرق جمعكم، ومعلوم أن مفارقة الوطن أصعب الأمور؛ فنفّرهم

عنه بذلك، وهذا نهاية ما يفعله المبطل في التنفير عن المحق، (ينظر الرازي، 1981) والجمع بين اختلاف القولين للموقف الواحد له أكثر من توجيه:

الأول: أن تحمل على «أن فرعون قاله لمن حوله، فأعادوه بلفظه للموافقة التامة، بحيث لم يكتفوا بقول: نعم، بل أعادوا كلام فرعون ليكون قولهم على تمام قوله» (ابن عاشور، 1984، 124/19).

الثاني: أن تحمل زيادة ﴿بِسِحْرِهِ﴾ في الشعراء على أن القول هنا صدر من قول فرعون الطاغية حين عبر عن موسى عليه السلام، وهو أحنق عليه من الملأ بجمعهم، وأعظمهم بغضًا له وكراهة لما جاء به موسى عليه السلام، فأكد بقوله: ﴿بِسِحْرِهِ﴾ طمعًا في صغْوِهم لقوله، والثبات على ذهبه الشنيع ومرتكبه ورجاء أن يعتقد الملأ من قومه أن آية موسى عليه السلام سحر لا توقف فيها، فلم يقنع بقوله لملئه: إنه لساحر عليم، وأنه يريد إخراجهم من أرضهم حتى سجل على ذلك وأكده طمعًا في قبول باطله، بقوله: ﴿بِسِحْرِهِ﴾، ولما لم يكن حال الملأ من قومه كحاله فيما ذكر اكتفوا بقولهم لرسولهم وبعضهم لبعض: ﴿إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾، فهذا قول الملأ، والذي ثبت في الشعراء قول فرعون، وزيادة ﴿بِسِحْرِهِ﴾، لتبين حال الملأ من حال فرعون المتولي كبير الأمور، والتناسب بيّن، وكل في السورتين وارد على ما يجب، وقد وضح أن العكس غير مناسب والله أعلم (ينظر الغرناطي، ت.708هـ، ط 2013).

6. 2. 2. التشابه والتمايز بين موضعين في التعريف والتنكير

حين ننظر في قول الله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ [البقرة: 126] وقول الله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم ٣٥] نجد أن التعبير عن البلد متشابه؛ إذ إنه تعبير عن مكان واحد وهو مكة المكرمة، بيد أن اللفظين تمايزا بين التعريف والتنكير، **فالسؤال البلاغي هنا: ما سر تمايز التعبيرين عن مكة بين التنكير تارة والتعريف تارة أخرى؟**

وبالنظر في سياق الآيتين يتبين أكثر من توجيه:

أ. إما أن يوجه على أن هذا الدعاء ورد من إبراهيم عليه السلام مرتين على وقتين مختلفين، ويكون توجيه النكرة في سورة البقرة على أن اسم الإشارة (هذا) يعود إلى الوادي الذي دعا لأهله حين أسكنهم فيه، وهو قوله :﴿بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم: ٣٧] أو إلى المكان الذي صار بلدًا، ولذلك نكّره فقال :﴿هَذَا بَلَدًا﴾، وحين صار بلدًا قال :﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقال :﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾[البلد: ١](ينظر أبو حيان الأندلسي، ت. 745هـ، ط.1993) أو يحتمل أن يكون إبراهيم عليه السلام «سأل في الأول أن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها فلا يخافون، وفي الثاني: أن يزيل عنها الصفة التي كانت حاصلة لها، وهي الخوف، ويحصل لها ضد تلك الصفة وهو الأمن، كأنه قال هو بلد مخوف فاجعله آمنا» (الرازي، 1981، 134/19).

ب. أو يكون التوجيه بالنظر إلى السياق النصي السابق للآيتين، حيث إن آية البقرة سبقها ذكر للبيت الحرام، «فتحتمل آية التنكير أن يكون قبلها معرفة محذوفة، أي: اجعل هذا البلد بلدا آمنا، ويكون ﴿بَلَدًا﴾ النكرة

توطئة لما يجيء بعده، كما تقول: كان هذا اليوم يومًا حارًا، فتكون الإشارة إليه في الآيتين بعد كونه بلدًا» (أبو حيان الأندلسي، 1993، 554/1) فاسم الإشارة هنا لم يقصد منه تبعيته بما بعده، اكتفاءً بالواقع قبله في قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: 125] وتعريف البيت حاصل منه تعريف البلد، فورود اسم الإشارة غير مفتقر إلى التابع المبين جنسه، كالجاري في أسماء الإشارة ، اكتفاء بما تقدمه مما يحصل منه مقصود البيان، فانتصب ﴿بَلَدًا﴾ مفعولًا ثانيًا، و﴿آمِنًا﴾ نعتًا له، واسم الإشارة مفعولًا أول غير محتاج إلى تابع لقيام ما تقدم مقامه، ولو تعرف لفظ بلد بالألف واللام وجرى على اسم الإشارة لم يكن ليحرز بيانًا زائدًا على ما تحصل مما تقدم، بل كان يكون كالتكرار، وأما الثانية فلم يتقدمها أي ذكر للبيت، وهنا يكون البلد تابع بدل من اسم الإشارة، معرف بجنس ما يشار إليه، لذا لم يكن بد من إجراء البلد عليه تابعًا له بالألف واللام على المعهود الجاري في أسماء الإشارة من تعيين جنس المشار إليه باسم جامد (ينظر الغرناطي، 2013).

6. 2. 3. التشابه والتمايز بين موضعين في إبدال كلمة مكان الأخرى

حين نتأمل قول الله ﷻ: ﴿وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ﴾ [البقرة: 60] وقوله ﷻ: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ إِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰهُ قَوۡمُهُۥٓ أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنۢبَجَسَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ﴾ [الأعراف: 160]. نجد أن الآية الأولى في سورة البقرة جاء التعبير فيها عن خروج الماء بلفظ ﴿فَٱنفَجَرَتۡ﴾ أما في سورة الأعراف فقد جاء التعبير عن خروج الماء بلفظ ﴿فَٱنۢبَجَسَتۡ﴾، **فالسؤال البلاغي هنا: لماذا مَايَز في التعبير القرآني بين هاتين الآيتين، فعبر بلفظ ﴿فَٱنفَجَرَتۡ﴾ تارة، وبلفظ ﴿فَٱنۢبَجَسَتۡ﴾، تارة أخرى؟**

والجواب –والله أعلم– أن الفعلين وإن اجتمعا في المعنى، فليسا على حد سواء، بل الانبجاس ابتداء الانفجار، وهو أخف من الانفجار، والانفجار بعد غاية له (ينظر القرطبي، ت.671هـ، ط. 2007؛ وابن عطية، 2002).

وإذا تقرر هذا، فإن الواقع في الأعراف طلبُ بنى إسرائيل من موسى عليه السلام السقيا قال ﷻ: ﴿إِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰهُ قَوۡمُهُۥٓ﴾ وأما الوارد في سورة البقرة فإنه طلب موسى عليه السلام من ربه قال ﷻ:﴿وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ﴾، فطلب بني إسرائيل ابتداء، فناسب الابتداءَ ابتداءُ الانفجار، وأما طلب موسى عليه السلام فكان هو غاية طلبهم وتضرعهم؛ فكان هو غاية خروج الماء وهو الانفجار؛ حيث إنه واقع بعده ومرتب عليه، فناسب الابتداءُ الابتداءَ والغايةُ الغايةَ، فقيل جوابًا لطلبهم: ﴿فَٱنۢبَجَسَتۡ﴾، وقيل إجابة لطلبه: ﴿فَٱنفَجَرَتۡ﴾ فكان هذا التناسب بين الائتلاف اللفظي والائتلاف المقامي لأحوال الداعين، إذ إن الانفجار هو الأكثف ناسب دعاء المقام الأعلى من البشر وهو مقام دعوة النبي ، وأما الانبجاس الأقل، فقد ناسب مقام الأدنى منزلة من النبوة وهم قوم موسى عليه السلام، وكذا ناسب حال الزمن ابتداء من دعوة قوم موسى عليه السلام إلى دعوة موسى عليه السلام ، فجاء الترتيب في الدعوات متناسقًا مع الترتيب في مراحل التعبير عن خروج الماء، وفي

مقام استجابة الله ﷻ لدعاء نبيه عليه السلام وقومه، وهذا مما يبين دقة ألفاظ القرآن وإعجازه البياني؛ حيث إن اختيار الألفاظ يأتي دقيقًا، مقصودًا، مضيفًا سرًا من أسرار البيان، ومظهرًا الحكمة من الاختيار لتلك الألفاظ، والإعجاز المتناهي، والائتلاف المتفرد، وجاء على ما يجب، ولم يكن ليناسب العكس (ينظر الغرناطي، 2013).

6. 2. 4. التشابه والتمايز بين موضعين في الترتيب

يقول الله ﷻ :﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: 102] وفي سورة غافر: يقول الله ﷻ: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾[غافر: 62] فالمتدبر لهذين الموضعين من القرآن يجد أن آية سورة الأنعام تقدمت فيها جملة ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ على ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ في حين تأخرت عنها في سورة غافر، فالسؤال البلاغي الذي يصنعه البحث عن سبب اختلاف الترتيب: **ما السر في اختلاف ترتيب النظم بين الآيتين؟**

إننا حين نتأمل السياق الداخلي للآيتين نجد أن الذي سبق آية الأنعام ذكر الآلهة التي جعلها المشركون لهم إلهًا، يقول ﷻ: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ فكان الأنسب لمقابلة إبطال زعم المشركين وشركهم أن يقدم كلمة التوحيد الدالة على وحدانيته ﷻ:

فقدم ﷻ هنا ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ على ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وعكس هناك، قال بعض المحققين: لأن هذه الآية جاءت بعد قوله ﷻ: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾ فلما قال ﷻ: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ أتى بعده بما يدفع الشركة، فقال ﷻ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ ثم ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وتلك جاءت بعد قوله ﷻ: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فكان الكلام على تثبيت خلق الناس وتقريره، لا على نفي الشريك عنه جل شأنه، كما كان في الآية الأولى؛ فكان تقديم ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ هناك أولى، والله تعالى أعلم بأسرار كلامه (الألوسي، ت. 1270هـ، ط. 1964، 244/7).

أما في سورة غافر فإن سياق الآية جاء بعد ذكر الساعة وأنها حق، مع إثبات أن أكثر الناس منكريها، وهو أنه ﷻ مبدأ كل شيء فكذا إعادته، وكذلك القادر ﷻ على استجابة الدعاء، فلما تقدم ذكر الخلق الأعظم ولم يتقدم هنا ما تقدم في آية الأنعام، أتبع بالتنبيه على أنه ﷻ خالق كل شيء، فكان تقديم هذا التعريف هنا أنسب وأهم، وهو ما يدل على كمال قدرته ﷻ وإحاطته بكل شيء؛ فقدم قوله ﷻ:﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (ينظر الغرناطي، 2013).

6. 2. 5. التمايز والتشابه في الفاصلة القرآنية

حين يتأمل المتدبر قوله ﷻ عن المنافقين:﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ وقوله ﷻ:﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[البقرة:12، 13] يشد انتباهه الفاصلة القرآنية التي جاءت في نهاية كل تعقيب إلهي على جواب المنافقين حين طلب ترك الفساد، وكذلك الإيمان فجاءت الفاصلة القرآنية الأولى مع ادعائهم الصلاح ببيان الحكم عليهم بالفساد

وحصره عليهم، وختمت: بـ﴿وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾. أما مع طلب الإيمان، وحكمهم على المؤمنين بالسفهاء فجاء التعقيب القرآني بأن السفه محصور عليهم ﴿وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وهنا يتكوّن السؤال البلاغي من خلال البحث في التمايز بين هاتين الفاصلتين في النظم القرآني: **ما سر التمايز بين هاتين الفاصلتين؟**

حين نتأمل الفساد نجد أن معرفته لا تحتاج إلى مزيد من العلم، بل يعرف بأدنى تأمل، ونفاقهم وأعمالهم التي تفضي إلى الفساد أمر محسوس يدرك بالشعور(ينظر الرازي، 1981)، وهذا إيذان بأن كونهم مفسدين من الأمور المحسوسة؛ لكن لا حس لهم حتى يدركوه(ينظر أبو السعود، ت. 982هـ، ط. 1971)، فالشعور راجع إلى معنى الإحساس وهو مأخوذ من الشعار، وهو ما يلي الجسد ويباشره، فيدرك ، ويحس به من غير فكر أو تدبر، وإذا تقرر أن الفساد أمر لم يدركوا الحس فيه، كما في الفاصلة، تبيّن جمالية التعبير عن إجمال الفساد الذي أثبته المنافقون وادعوا الإصلاح، وأن الإصلاح الذي جاء به الله ﷻ شاملٌ للإصلاح الظاهر والباطن، إذ ليس الإصلاح في مكتسبات الأرض والمحافظة على الممتلكات الظاهرة فحسب، بل الإصلاح يشمل إصلاح الفساد الظاهر وإصلاح الباطن من ترك إظهار المعاصي على وجه الأرض –كما قاله ابن عباس وقتادة والسدي– وكذلك المحافظة على المجتمعات من الفساد الخلقي، وإظهار العفة، وصيانته مما يفسده فسادًا قد لا يراه المنافقون واقعًا ولا يحسون فيه؛ وهذا الفساد المجتمعي غير المادي هو أساس حقن الدماء وصيانة الأعراض وسكون الفتن، وهو مصدر الصلاح للأرض وأهلها.

وقد حمل بعض العلماء الفساد الذي ادعاه المنافقون إصلاحًا، إما على المعاصي التي فيها فساد المجتمعات، وإما على ادعاء المنافقين أن اتصالهم بالكفار ومخالطتهم أنما كان أجل مداراتهم والسلامة منهم، أو على أن فعلهم هذا الذي يعتقدوه إنه هو الصواب في تقوية دينهم وتطهير الأرض من الفساد. (ينظر الرازي، 1981)؛ لهذا كان النفي عنهم عن طريق الشعور.

أما الإيمان فإنهم لم يدعوا الإيمان كما هو الحال في الإصلاح، لأنهم يدركون حق الإدراك أن مصدر الإيمان إنما هو العلم بما جاء به الله ﷻ ورسوله محمد ﷺ، وأن العلم به لا يكون إلا عن فكر وروية ونظر يحصله طالبه؛ لذا لم يكن لديهم مجال في التصريح بإنكار أصل الإيمان حتى لا يوصموا بالكفر، فعدلوا إلى الذوات؛ هروبًا من الحكم عليهم بالكفر، فربطوا الإيمان بالأشخاص، حتى يكون النقد لسلوك التابعين له، وليس لأصل الإيمان فقالوا:﴿أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾ ولما كان الإنكار لديهم مقابل الإيمان، فلم تحمل إجابتهم مطلق الإيمان والاعتراف به جاءت الفاصلة القرآنية بـ﴿وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فالوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي نظري، ومعرفة السفة لا يكفي في إدراكه والنهي عنه إلا قولة العلم، ولما في السفه– وهو الجهل — من تقابل مع العلم، ولأن الوقوف على أن المؤمنين ثابتون على الحق وهم على الباطل منوطٌ بالتمييز بين الحق والباطل؛ وذلك مما لا يتسنى إلا بالنظر والاستدلال؛ ختمت الآية بنفي

العلم، فجاءت كل آية بما يناسب ذلك من الشعور والعلم(ينظر ابن عاشور، 1984؛ أبو السعود، 1971؛ البقاعي، 1984؛ الرازي، 1981؛ الغرناطي، 2013).

وبهذا، تتبين الفواصل القرآنية في أواخر الآيات، وأن ما يذكره بعض البلاغيين من رعاية الفواصل فحسب، ليس أمرًا كافيًا في توجيه جماليات الفواصل القرآنية؛ إذ فيها من الأسرار والعجائب ما يتصل بائتلافها مع مطالع السور وسياقات الآية الداخلية والخارجية، وكذلك سياقاتها البعدية، وأيضًا ما فيها من تناسق الفاصلة مع حسن جوارا الفواصل وتناسقها في السورة الواحدة.

6. 3. العدول في التراكيب[5]

وهذا يتطلب إدراكًا عامًا للمسائل النحوية والقواعد الإعرابية؛ إذ لا يمكن أن يدرك القارئ العدول فيها إلا إذا عرف الأصل في التركيب النحوي، مثل: معرفة الجملة الفعلية ومواضعها ومتطلباتها، وكذلك الجملة الاسمية ومواضعها ومتطلباته، وما فيها من المسائل المتعلقة بالتراكيب النحوية، من تقدير وتأخير، أو حذف وذكر، أو تعريف وتنكير، أو إطناب وإيجاز، أو حصر وغيرها، وما بين الجملة الخبرية والإنشائية وأبوابها المختلفة من سمات تتصل بكل فن من تلك الفنون وتختص به، ثم ما يتبع تلك الأركان للجملة من متعلقات ومبنيات لها معانيها الخاصة، وسياقاتها المعهودة التي يدرك المتدبر وجود آيات كثيرة خرجت عن هذا المقتضى اللغوي أو المقتضى الظاهر للمقام؛ مما يبعث في ذهنه صناعة سؤال: ما السر خلف هذا الخروج في الاستعمال القرآني؛ ليجد نفسه أمام نتائج مبهرة لدى علماء التفسير والبلاغة.

ولعلي أكتفي بمثال واحد حول الإسناد الخبري وأحوال المسند والمسند إليه؛ فمن ذلك: قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: 80] فإذا تأمل المتدبر هذه الآية وجد فيها فعلين: ﴿مَرِضْتُ﴾ و ﴿يَشْفِينِ﴾ ولكل فعل إسناد فاعل مختلف في الظاهر عن الآخر، مع أن الله ﷻ هو من يقدر المرض وكذلك الشفاء. فهذا مما يثير لدى المتأمل السؤال البلاغي: ما السر في نسبة إبراهيم عليه السلام المرض إلى نفسه. مع علمه أن الأمر كله لله ﷻ؟

إن إبراهيم عليه السلام يعلم علم اليقين أن ما يحدث في هذا الكون هو من عند الله ﷻ، بل إن سياق هذا الموقف جاء لتقرير هذه الحقيقة العقدية في رده على عبادة المشركين لآلهتهم، لكنه أسند الفعل إلى نفسه، فما السر في ذلك؟ إنه حسن الأدب الذي يتمثله إبراهيم عليه السلام في كل خطاباته لله ﷻ، وحديثه عن الله ﷻ، حيث راعى فيه الإسناد إلى الأسباب الظاهرة في مقام الأدب، فأسند إحداث المرض إلى ذاته؛ ولأنه المتسبب فيه (ينظر ابن عاشور، 1984؛ والقرطبي، 2007؛ والبقاعي، 1984).

ونلحظ في هذه الآية كذلك تثويرًا لعدة أسئلة في التركيب والإسناد الخبري، يدركها المتأمل، منها: لماذا عبر في هذه الآية بأسلوب الشرط، والجمل التي قبلها وبعدها باسم الموصول؟ ولم قدم المسند إليه ﴿فَهُوَ﴾؟ وكذلك لماذا أتى بـ﴿فَهُوَ﴾ ولم يوردها في الآية التالية لها ﴿وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ [الشعراء: 81]؟ ولم جعل فعل المرض ﴿مَرِضْتُ﴾ ماضيًا

وفعل الشفاء ﴿يَشْفِينِ﴾ مضارعًا؟

أما تكرار اسم الموصول في المواضع الثلاثة مع أن مقتضى الظاهر أن تُعطف الصلتان على الصلة الأولى، فجاء للاهتمام بصاحب تلك الصلات الثلاث؛ لأنها نعت عظيم لله ﷻ فحقيق أن يجعل مستقلا بدلالته (ينظر ابن عاشور، 1984) أما هذه الآية فإن إبراهيم ﷺ عبدٌ لله شاكرٌ لأنعمه، فليس من حسن الأدب أن يعبر عن حال الصحة التي هو فيها بأسلوب يفترض فيه وقوع الشر وهو المرض، فليس من مقامات النبوة وحسن الأدب مع الله أن يقول: والذي يمرضني ويشفين، بل علق عليه السلام شرط المرض حين يقع بجواب الشفاء وحصره عليه ﷻ فاختار هذا الأسلوب أدبًا وشكرًا وحمدًا وثناء على إنعامه ﷻ، وإظهار شكره، «فإن (إذا) تخلص الفعل بعدها للمستقبل، أي: إذا طرأ علي مرض» (ابن عاشور، 1984، 143/19). وكذلك هو في معرض الرد على المشركين، وذكر ما يتوحد الله ﷻ به من الأفعال، فلعله تجنب ذكر المرض مع اسم الموصول الذي يفيد ثبات الصفة في الموصوف؛ حتى لايشمئز المشركون من ذكر الله ﷻ في جلب الأمراض لهم، فراعى مجاراة الخصم هنا، مع ما جاء في أدب إبراهيم عليه السلام.

وأما تقديم المسند إليه ﴿فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ فإنه قدمه؛ لتخصيصه ﷻ بأنه متولي الشفاء دون غيره؛ «لأن المقام لإبطال اعتقادهم تصرف أصنامهم بالقصر الإضافي، وهو قصر قلب، وليس الضمير ضمير فصل؛ لأن ضمير الفصل لا يقع بعد العاطف» (ابن عاشور، 1984، 143/19).

وأما إيراد ﴿فَهُوَ﴾ في هذه الآية فإنه أوردها كذلك في الآيات التي سبقتها عند حيث قال الله ﷻ حكاية عنه: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (78) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (79) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ(80) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ لأن المقام مقام حصر لهذه الأفعال على الله ﷻ؛ حيث يزعم المشركون أنها من أفعال الآلهة فجاء بقصر القلب؛ إذا لا يَهدي، ولا يُطعم، ولا يَسقي، ولا يُمرض، ولا يَشفي سواه ﷻ؛ لذا لما أتى على ذكر الإحياء والإماتة لم يحتج للحصر؛ بقوله: ﴿وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾؛ «لأنهم لم يكونوا يزعمون أن الأصنام تميت، بل عمل الأصنام قاصر على الإعانة أو الإعاقة في أعمال الناس في حياتهم. فأما الموت فهو من فعل الدهر والطبيعة إن كانوا دهريين، وإن كانوا يعلمون أن الخلق والإحياء والإماتة ليست من شئون الأصنام، وأنها من فعل الله ﷻ» (ابن عاشور، 1984، 143/19).

وأما جعله فعل المرض ماضيًا، وفعل الشفاء مضارعًا، فإن التعبير عن الهداية، والإطعام، والسقاية، الإماتة، والإحياء بزمن المضارع لهذه الأفعال؛ فيه دلالة على تجددها من عند الله،ﷻ وأنه قادرﷻ عليها في كل وقت، أما المرض فجاء بالماضي مع سبقه بأداة الشرط (إذا) كي يتخلص بعدها للمستقبل؛ فيصبح المرض أمرًا طارئًا لا أصلًا في حياة الشاكر لربه، الذي يظن بالله ﷻ الخير دائمًا، والله أعلم.

6. 4. المبنيات في التراكيب القرآنية

دراسة المبنيات ومعانيها الخاصة بكل نوع، وتدبر المعنى والسياق التي وردت فيه، وما مدى موافقتها للظاهر أو مخالفته أمرٌ ذو بال في صناعة السؤال البلاغي، وتوجيه البناء التركيبي.

وحين نتأمل الآيات القرآنية نجد أن الجمل قلما تخلو من المبنيات سواء كانت حرفية أو اسمية أو فعلية، والذي يهمنا في هذا المبحث ليس تعداد المبنيات أو معرفة ما تختص به، فهي مبثوثة في تصانيف اللغويين والبلاغيين.

إنما يعنينا كيف تصبح تلك المبنيات مثارًا لصناعة السؤال البلاغي، وما مدى أهميتها في صناعة هذا السؤال؛ إذ إن انتخابها للموضع الذي جاءت فيه ليس أمرًا تكميليًا، بل هو أمر أساس في الاعتبار المناسب، والمقتضى المنشود؛ لذا جعل السيوطي (ت. 911هـ، ط. 2012) معرفة معاني هذه الأدوات والأبنية من الأدوات التي يحتاجها المفسر، وبوّب لها بابًا مستقلًا، يقول: «وأعني بالأدوات الحروف وما شاكلها من الأسماء والأفعال والظروف» (ص.357). ثم قال:

> اعلم أن معرفة ذلك من المهمات المطلوبة؛ لاختلاف مواقعها، ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها، كما في قوله ﷻ: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ: 24] فاستعملت (على) في جانب الحق، و(في) في جانب الضلال؛ لأن صاحب الحق كأنه مستعلٍ، يصرّف نظره كيف شاء، وصاحب الباطل منغمس في ظلام منخفض لا يدري أين يتوجه (ص.357).

وسأقف على بعض المبنيات بإجمال مع بيان الأمور التي تصنع السؤال البلاغي في كل نوع من تلك المبنيات، منها:

6. 4. 1. الضمائر

الضمائر من الأسماء الجامدة المبنية التي وضعت لتدل على المتكلم أو المخاطب أو المتكلم، ولها ألفاظ متعددة، منها ما هو متصل، مثل: هاء الغائب، واو الجماعة، وياء المتكلمة، وغيرها، ومنها ما هو منفصل، مثل: أنا، وهو، وأنت، والتفصيل في أنواعها واختصاص كل نوع منها ليس هذا مقامه، ومن أهم خصائص الضمائر أنها تأتي للاختصار، فهي تقوم مقام الاسم الظاهر؛ لذا قال العلماء: إن قوله ﷻ: ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 35] قامت هذه الآية –في ضمير (لَهُمْ)– مقام خمس وعشرين كلمة لو أتى بها مظهرة (ينظر السيوطي، 2012)، وهي التي جاءت في صدر الآية في تعداد الصفات: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ وما تلاها من صفات.

والذي يعنينا من الضمائر في صناعة السؤال البلاغي أن ندرك أن الأصل في الضمير الاختصار، وأن لكل ضمير مرجعًا يعود إليه، وهذا المرجع هو أقرب مذكور، وأن دلالته على ما وضع له في التطابق اللغوي أو المقامي في الغيبة والخطاب والتكلم، وفي التذكير والتأنيث، وفي الإفراد والتثنية والجمع، ومع أهمية هذه الأصول في صناعة السؤال، وتسبيب اختيار الضمير في المكان المناسب إلا أن النظم القرآني في تراكيب الضمائر تخرج إلى أحوال متعددة تجعل المتدبر

يتأملها، وتمنحه الفرصة في صناعة السؤال البلاغي، منها:

- قد يعدل النظم عن الظاهر إلى الضمير؟ أو يعدل عن الضمير إلى الظاهر. مثل قوله ﷻ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر:1] حيث جاء الضمير بدًا عن الاسم الظاهر في: ﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾ إذ لم يسبق للضمير مرجع يعود عليه في السياق الداخلي، وهذا ما يجعل المتدبر يصنع سؤالًا: لم بدأ بالضمير دون وجود مرجع له؟ وفي هذا ((تنويه بشأن القرآن الكريم، وإجلال لمحله بإضماره المؤذن بغاية نباهته، المغنية عن التصريح به، كأنه حاضر في جميع الأذهان، وبإسناد إنزاله إلى نون العظمة المنبئ عن كمال العناية به، وتفخيم وقت إنزاله)) (أبو السعود، 1971، 557/5).
- ما يرد على أسلوب الالتفات، وهو العدول من ضمير الغائب إلى المخاطب، أو العدول من المخاطب إلى الغائب، أو من الغائب إلى المتكلم وما يشبهها من تلك الانتقالات والتفنن في النظم القرآني. من ذلك قوله ﷻ: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس:22] حيث تفنن في الخطاب، فانتقل من التكلم إلى الخطاب، إذ ((الأصل: (وإليه أرجع)، فالتفت من التكلم إلى الخطاب ونكتته: أنه أخرج الكلام في معرض مناصحته لنفسه، وهو يريد نصح قومه؛ تلطفًا وإعلامًا أنه يريد لهم ما يريد لنفسه، ثم التفت إليهم لكونه في مقام تخويفهم ودعوتهم إلى الله ﷻ)) (السيوطي، 2012، ص.649).
- ما يتنوع الخطاب بين دلالة العدد في الضمير والمخاطب إفرادًا وتثنية وجمعًا، فقد يأتي خطاب الواحد بلفظ الجمع، أو خطاب الواحد بلفظ الاثنين، أو خطاب الاثنين بلفظ الواحد، أو خطاب الاثنين بلفظ الجمع، أو خطاب الجمع بلفظ الاثنين، أو خطاب الجمع بعد الواحد وعكسه، أو خطاب الاثنين بعد الواحد وعكسه، أو خطاب المعين والمراد غيره، أو عكسه، إلى غير ذلك من تنوع توجيه الضمائر إلى أصحابها. وهذا ما يجعل المتدبر يصنع السؤال: ما سر هذه الانتقالات؟ ومن الأمثلة على هذا التنوع قوله ﷻ: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا﴾ [يونس: 61] فيلحظ المتأمل أن الضمير في ﴿تَكُونُ﴾ و ﴿تَتْلُو﴾ جاء على خطاب المفرد، ثم أتبع الخطاب بخطاب الجمع ﴿وَلَا تَعْمَلُونَ﴾ وهنا يصنع السؤال: **ما سر هذا العدول في الخطاب من الواحد إلى الجمع؟** يقول ابن الأنباري: ((جمع في الفعل الثالث؛ ليدل على أن الأمة داخلون مع النبي ﷺ)) (السيوطي، 2012، ص.548). ولعل اتحاد ضمير خطاب المفرد في الأول والثاني؛ لأن تلاوة القرآن جزء من الشأن الذي تكون فيه يا محمد، فعطف الخاص على العام؛ للاهتمام به، فإن التلاوة أهم شؤون الرسولﷺ ، وأما الفعل الثالث فهو وإن كان النبي ﷺ داخلًا في الخطاب إلا أنه عموم لأي عمل تعمله الأمة، ويكون تقديم الشأن يخصص عموم الخطاب في العمل (ينظر ابن عاشور، 1984).
- دلالة الضمير على الذات المتكلمة بين الجمع والإفراد، مثل: إيراد الحديث عن الذات بضمير الجمع، أو الجمع بضمير الإفراد. **ما سر هذا الأمر الذي يخالف مقتضى الظاهر؟** مثل قوله ﷻ: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر:1]

حيث جاء افتتاح الكلام بحرف التأكيد للاهتمام بالخبر، والإشعار بأنه شيء عظيم يستتبع الإشعار بتنويه شأن النبيء ﷺ، وهذا الاهتمام والبشـــارة الخير، والوعد من ملك الملوك الذي عطاؤه لا ينفد، وقوته لا تغلب ﷻ يناسبها المجيء بضمير العظمة (نا)، وهو مشعر بالامتنان بعطاء عظيم (ينظر ابن عاشور، 1984).

- أو العكس بإيراد الجمع بلفظ المفرد كما في قول الله ﷻ حكاية عن فرعون: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الزخرف: 51] وهنا الأنهار لا يمكن أن تجري في القصـر من تحت فرعون وحده، والقصـر فيه من الخدم والحاشـية وغيرهم، مما يجعل المتأمل يسـأل **كيف عبر عن نفسـه فقط وتناسـى الآخرين حين أضـاف الظرفية لنفسـه؟** إن هذا ما يتسـق مع المسـتكبرين الذين الجاحدين للنعم، الطاغين في تضخيم ذواتهم فينسبون الأشياء لأنفسهم، وغيرهم لا قيمة لهم، فجاء القول المحكي متسقًا مع حال فرعون، وجبروته، وادِّعائه اختصـــاص النعم. واتســـاقًا كذلك مع حديث القرآن عن المســـتكبرين في القرآن وإضافة الممتلكات لأنفسهم، وإشعار المستمع أن هذا فضل خاص بهم.

- البحث عن مرجع الضمير، فحين يتدبر الآيات قد يجد خروجًا عن الأصل في المرجع، فالمرجع إما أن يكون ملفوظًا سابقًا مطابقًا للضمير إفرادًا وتثنية، وهذا على الأصل، أو يكون متضمنًا له، فقد لا يظهر من السابق لمخالفة الضمير لما قبله تذكيرًا وتأنيثًا، أو يكون دالًا عليه بالالتزام؛ حيث لم يذكر أي مرجع ظاهرًا قبل الضمير، أو متأخرًا لفظًا لا رتبة، أو يدل على المرجع السياق فيضمر، أو يعود على بعض ما تقدم، أو يعود على أحد المذكورين قبله وهو ليس الأقرب (ينظر السيوطي، 2012) إلى غير تلك المراجع التي تفتح للمتدبر البحث عن المرجع، فيجد نفسه قد صنع سؤالًا بلاغيًا، يتطلع إلى معرفة أسراره، من ذلك قوله ﷻ: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة:62] فيتساءل المتأمل هنا: لماذا أعاد الضمير في ﴿يُرْضُوهُ﴾ إلى واحد مع أن المتقدم على الضمير لفظ:﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾؟ يجيب عن ذلك السيوطي بقوله: «أراد (يرضوهما)، فأفرد؛ لأن الرسول ﷺ هو داعي العباد، والمخاطِب لهما شفاهًا، ويلزم من رضاه رضا ربه ﷻ» (السيوطي، 2012، ص.450).

- النظر في تنوع إسناد التراكيب إلى الضمائر، واختلاف الإسناد حسب مراد المتكلم، وتوظيف سياقاته. مثل قوله ﷻ: ﴿قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف:71] فنلحظ هنا أن موسـى عليه السلام مع كونه راكبًا في السفينة والغرق سيشملهم إلا أنه عبر بـ ﴿لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾ حين أنكر على الخضر عليه السلام خرق السفينة، فأسند الضمير إلى أهل السـفينة. وهنا يتسـاءل المتدبر. **ما سـر هذا العدول نحو الأهل؟** إننا حين نتأمل هذا العدول عن ضـمير الذات (لتغرقنا) إلى ضمير الغائب نتبين من خلال سمو اهتمام موسى عليه السلام بشأن الأمة ورعاية مصالحها، وتقديمها على رغبات النفس، واستبعاد إنكار الفعل الذي رآه من أجل ذاته وحظوظ نفسه، وأن هذا الإنكار كان نابعًا من اهتمامه بهؤلاء، وهذا امتداد لسمو صفات الأنبياء التي سمى الله ﷻ بعضهم بأنه أمة.

- أهميته في تأكيد الكلام وقصر الكلام على ما بعده، والأسرار المتعلقة بهذا القصر والتأكيد. مثل قوله ﷻ: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة:5] فما سر مجيء الضمير في ﴿هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؟ هذا هو ضمير الفصل الذي يدل على أسلوب القصر، وهو وإن كان الكلام يتسق بدونه في غير القرآن إلا أن له دلالة اقتضاء واعتبار مناسب من مجيئه، حيث أفاد التكرار لـ﴿أُولَئِكَ﴾ ومجيء ضمير الفصل، والتعريف في ﴿الْمُفْلِحُونَ﴾ إلى اختصاص هؤلاء بهذا الوصف العظيم الذي يختص بهم دون غيرهم، ولإزالة شبهة أن يشاركهم أحد في هذا الوصف الإيماني وهو الفلاح، يقول الزمخشري (1998):

«فانظر كيف كرّر الله ﷻ التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى، وهي ذكر اسم الإشارة، وتكريره، وتعريف المفلحين، وتوسيط الفصل بينه وبين أولئك ليبصرك مراتبهم، ويرغبك في طلب ما طلبوا، وينشطك لتقديم ما قدّموا، ويثبطك عن الطمع الفارغ والرجاء الكاذب، والتمني على الله ما لا تقتضيه حكمته، ولم تسبق به كلمته» (161/1).

6. 4. 2. أسماء الإشارة

إن من المبنيات التي تؤثر في بناء التركيب القرآني اسم الإشارة الذي يدل على شيء معين بواسطة اسم الإشارة، ومنها أسماء تشير إلى القريب، وهي ستة أسماء: هذا، هذه، هذا، هاتان، هؤلاء، هنا، وأسماء أخرى تشير إلى البعيد، وهي سبعة أسماء: ذلك، ذاك، تلك، هناك، ذانك، هنالك، أولئك.

والذي يعنينا في صناعة السؤال البلاغي أن ننظر في دلالة استعمالها، وما تشير إليه، ونقف على أهمية السؤال عن جمالية المشار إليه ومعرفة أسرار اختياره، والعدول إلى التعريف بالمسند إليه من الاسم الظاهر إلى اسم الإشارة، وما تحمله من استحضار للمعرّف به في ذهن السامع، وما يصبو إليه المتكلم من دواعٍ متعددة في اختيار التعريف بالمسند إليه عن طريق اسم الإشارة، مثل قوله ﷻ :﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:9] لقصد التعظيم بقربه، وإشارة إلى الحاضر في أذهان الناس من المقدار المنزل من القرآن قبل هذه الآية، وبُيّنت الإشارة بالاسم الواقع بعدها؛ تنويها بشأن القرآن (ينظر ابن عاشور، 1984م) كما نجد بُعدًا آخر في جماليات الاستعمال، وهو وقوع البعيد موقع القريب، وكذلك عكسه، مثل يقول الله ﷻ: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] حيث نجد أن القرآن تأتي الإشارة إليه في موطن باسم الإشارة الدال على القرب، وفي موضع آخر تأتي الإشارة لدلالة البعد، وهنا يصنع المتدبر السؤال: **ما سرّ التعبير هنا عن القرآن بالإشارة الدالة على البعد؟** يجيب عن هذا البقاعي بقوله:

«هذا كتاب من جنس حروفكم التي قد فقتم في التكلم بها سائر الخلق، فما عجزتم عن الإتيان بسورة من مثله إلا لأنه كلام الله ﷻ أنتج ذلك كماله، فأشير إليه بأداة البعد ولام الكمال في قوله :﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾

لعلوّ مقداره؛ بجلالة آثاره؛ وبعد رتبته عن نيل المطرودين. ولما علم كماله أشار إلى تعظيمه بالتصريح بما ينتجه ويستلزمه ذلك التعظيم فقال :﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ أي: في شيء من معناه، ولا نظمه في نفس الأمر عند من تحقق بالنظر» (البقاعي، 1984، 79/1)

6. 4. 3. الأسماء الموصولة

وهو من الألفاظ المخصوصة التي تدل على معين بواسطة جملة أو شبهها، تذكر مباشرة بعدها، وتسمى صلة الموصول، وألفاظها الذي، التي، اللذان، اللتان، الذين، اللاتي، اللائي، وهذه الأسماء تأتي بمقام (أل) في الأسماء المفردة، حيث تأتي الأسماء الموصولة يتوصل بها إلى وصف المعرفة بالجملة، فهي نعت للمعارف، وأما مَنْ (للعاقل)، وما (لغير العاقل) المبهمتان، فمع كونهما يقومان مقام (الذي) إلا أنهما لا يكونان نعتًا للمعارف (ينظر أبو حيان الأندلسي، 1993) ومع هذا لا يصح إظهار منعوتهما، فتقول: الكتاب الذي قرأته مفيد، ولا يجوز أن تقول: الكتاب من قرأته مفيد؛ لأن (من) لا يوصف بها، بل تكون هي محل المنعوت (ينظر ابن الحاجب، ت. 646هـ، ط. 1989).

والمهم في تراكيب الاسم الموصول: البحث في سر العدول إلى الاسم الموصول، وجعله هو المعرف للمسند إليه، وترك الاسم الظاهر الذي يحل الاسم الموصول محله؛ لتخصيصه والدلالة عليه، مثل قوله ﷻ : ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف:23] فهنا يلفت انتباه المتدبر، **لماذا لم يصرح باسم المرأة أو امرأة العزيز، وما السر في إقامة الاسم الموصول مقام الاسم الظاهر؟** وفي هذا إشارة إلى المراد المقصود من هذا العدول، فمما وجهه العلماء أنه «لم يصرح باسمها، ولا بامرأة العزيز؛ سترًا على الحُرُم، والعرب تضيف البيوت إلى النساء فتقول: ربة البيت، وصاحبة البيت». (أبو حيان الأندلسي، 1993، 5/ 294) وكذلك فُسِّر العدول على إظهار معنى تمكّن المرأة في البيت التي نسبت إليها، وللفت الانتباه إلى أن المراودة جاء من صاحبة البيت، وما تؤذن به الصلة من قصد تقرير عصمة يوسف عليه السلام؛ لأن كونه في بيتها من شأنه أن يطوعه لمرادها (ينظر أبو حيان الأندلسي، 1993).

وكذلك تبعية الاسم الموصول حين يأتي بعد الاسم الظاهر أو اسم الإشارة، وما يصبو إليه المتكلم من بناء صلة الموصول الذي جاءت لتخصص هذا الاسم الموصول، وتحمل دلالات مقصودة، كما في قوله ﷻ عن المشركين: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾ [الفرقان:41] **فما سر مجيئه بعد اسم الإشارة؟** جاء النظم البديع بتقديم الحصر ﴿إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا﴾ ثم تلاها الاستفهام ﴿أَهَذَا﴾ الإنكاري الذي يفيد الاستهزاء والاستصغار، واتصل الاستفهام باسم الإشارة المستعمل في القرب للاحتقار والاستصغار، إذ أنكروا كونه رسولًا بهذا الاستصغار، وكذلك بإخراجهم الكلام في معرض التسليم والإقرار – وهم على غاية الجحود والإنكار سخرية واستهزاء، ولو لم يستهزئوا لقالوا: هذا زعم أو ادعى أنه مبعوث من عند الله رسولا، لكنهم جاؤوا بصلة الموصول التي يبنون عليها سخريتهم، ويخرجون كلامهم على الإقرار والتسليم هزؤًا واستصغارًا، دون أن يكون لديهم المجال في نقاش نبوة محمد ﷺ أو التفكير في مناقشة

دعواه النبوة.(ينظر أبو حيان الأندلسي، 1993، 6/ 458؛ التحرير والتنوير، 1984، 32/19).

وكذلك انتخاب المبهم (من، وما) مكان الاسم الموصول المخصص، وما في اختيار (من) موضع (ما)، أو العكس. مثل قوله ﷻ :﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [يونس:66] فالذي في ملك الله ﷻ الكون كله من العقلاء وغيرهم، **فما السر في مجيء (من) الدالة على العقلاء دون (ما) في قوله ﷻ ﴿مَنْ فِي السَّماواتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾**؟ حيث عبّر عن العقلاء المميزين مع دخول غيرهم في المعنى من غير العقلاء؛ ((ليؤذن أن هؤلاء إذا كانوا له وفي مملكته فهم عبيد كلهم، وهو ﷻ، ربهم ولا يصلح أحد منهم للربوبية، ولا أن يكون شريكا له فيها، فما وراءهم مما لا يعقل أحق ألا يكون له نداً وشريكا)) (الزمخشري، 1998، 158/3).

ففي هذه الاختيارات تجعل المتدبر أمام صناعة سؤال بلاغي، يفتح له كشف أسرار تلك التراكيب في الأسماء الموصولة، والبحث عن الدواعي التي جعلت المتكلم يعرّف المسند إليه أو المراد الحديث عنه عن طريق تراكيب الاسم الموصول.

6. 4. 4. أدوات الاستفهام

الاستفهام عبارة عن تركيب لغوي يستخدمه السائل لطلب فهم شيء له لم يتقدم له العلم به، عن طريق إحدى أدواته، منها: الهمزة، وهل، ومن، وما، ومتى، وأيان، وأين، وكيف، وكم، وأنّى، وأيّ.

والذي يفتح المجال لصناعة السؤال البلاغي في بناء أسلوب الاستفهام في القرآن أن يدرك أن الأصل في السؤال جهالة السائل وعدم العلم بما يسأل عنه، وهذا هو السؤال الحقيقي، ولكون البحث في القرآن فإن هذا الأمر منتفٍ في حق الله ﷻ، فالله ﷻ له كمال الإحاطة والعلم بكل شيء؛ لذا سيجد المتأمل في الآيات التي يصدر فيها من الله ﷻ أنه أمام سؤال مجازي له دلالاته المتعددة، وسياقاته المختلفة، من التعجب، والوعيد، والإنكار، والتقرير والنهي، والنفي، والتهكم، والاستبعاد، والتهويل، والتحقير، والتكثير، والتمني، وغيرها، فيبحث عن سر كل سؤال يمر به، مثل قوله ﷻ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: 87] فهذا النظم ظاهره الاستفهام، ومعناه: تقرير الخبر وهو كمال صدق الله ﷻ، ونفي المشابهة له في كمال صدقه، فهو استعمال جاء على معنى النفي، وتقديره: لا أحد أصدق من الله ﷻ؛ لأن دخول الكذب في حديث البشر إنما علته الخوف والرجاء، أو سوء السجية، وهذه منفية في حق الله ﷻ، وتقدست أسماؤه، والصدق في حقيقته أن يكون ما يجري على لسان المخبر موافقا لما في قلبه وللأمر المخبر عنه في وجوده (ينظر ابن عطية، 2002).

وكذلك مما يتصل بالاستفهام النظر في جماليات التركيب من حيث تقديم تراكيب الجملة فالذي يلي حرف الاستفهام هو المسؤول عنه، كما في قوله ﷻ: ﴿قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: 62] حيث إن المسؤول

عنه والمنكر لدى السائل هو الاسم الفاعل هنا، وليس الفعل؛ إذ الفعل قد حصل، فقدم السؤال عن الفاعل، ولو كان السؤال عن الفعل لقال: (أفعلت هذا) وهذا ما قرره (ينظر الجرجاني، 1993).

6. 4. 5. حروف المعاني

الحروف تتألف من قسمين: القسم الأول: حروف المباني، وهي الحروف الهجائية التي تتألف منها الكلمات، ولا تحمل أي دلالة بذاتها سوى أنها تساهم في بناء اللفظة ثم الجملة.

أما القسم الآخر فهي حروف المعاني، وهي كل كلمة تدل على معنى في غيرها، وتربط بين أجزاء الكلام، فتربط الأسماء بالأفعال، والأسماء بالأسماء، وتتركب من حرف أو أكثر من حروف المباني.

وحروف المعاني كثيرة: منها: حروف النصب للفعل المضارع: لن وأخواتها، وحروف الشرط: إن، وأخواتها، وحروف التحضيض: ألا، وأخواتها وحرف الردع: كلا، وحروف التوقع: قد، (تحقيق قبل الماضي، وتقليل قبل المضارع)، وحروف النفي: لن، وأخواتها، وكذلك حروف الجر: من وأخواتها، وحروف الاستثناء إلا وأخواتها، وحروف النداء الهمزة، يا، وأخواتها، والحروف المشبهة بالفعل إنَّ، وأخواتها، وحروف المفاجأة: إذا، إذ، وحروف التفضيل أما، إما، وحروف التنبيه ها، وأخواتها، وحروف النفي: لا، وأخواتها، وحروف العطف: الواو، وأخواتها، وحروف الجواب: نعم، وأخواتها، وحرفا الاستفهام: هل، الهمزة، وحرفا التفسير: أي، أن، وحرفا الاستفتاح ألا، أما، وغيرها من الحروف التي تحمل معنى في غيرها.

وفي هذا البحث سأشير على نوعين من حروف المعاني، هما: حروف الجر، وحروف العطف.

6. 4. 5، 1. حروف الجر

هي الحروف التي تدخل على الأسماء فقط، فتعطيها حكم الجر (الخفض)، وقد سُمّيت بهذا الاسم لأنّها تجرّ معنى الفعل الذي سبقها إلى الاسم الذي يليها، أو لأنّها تجرُّ الاسم الذي بعدها، أي تخفضه، وهي كثيرة، والذي يعنينا في صناعة السؤال البلاغي مع حروف الجر أن نعرف معاني كل حرف منها، وما يختص به، ثم نتأمل الآيات التي ورد فيها حرف الجر، إذ إن كثيرًا من حروف الجر لها أكثر من معنى، فما المعنى المناسب لكل حرف جر في النظم القرآني؟

وكذلك يتساءل المتأمل: هل جاء على الاستعمال الأصلي الذي وضع له في اللغة، أم جاء نائبًا عن حرف آخر، وما الذي ترتب عليه استعمال هذا الحرف في مقام الحرف الآخر من التضمين وغيره، مثل قوله ﷻ :﴿وَنَصَرۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآۚ﴾[الأنبياء:77] فالسؤال البلاغي هنا: **لماذا جاء التركيب للفعل (وَنَصَرۡنَٰهُ) معدّى بحرف الجر (من) مع كون حرف التعدية الذي يأتي مع النصرة هو (على)**، إن هذا من باب التضمين الذي يجعل الفعل يحمل معنيين: الأولى هو المعنى الظاهر وهو النصرة، والمعنى الآخر بما يناسب حرف التعدية وهو النجاة والمنعة؛ وهذا ضرب من ضروب الإيجاز في الآية. يقول ابن عاشور:

«وعدي ﴿وَنَصَرْنَٰهُ﴾ بحرف (مِن)؛ لتضمينه معنى المنع والحماية، كما في قوله تعالى ﴿إنكم منا لا تنصرون﴾ [المؤمنون: ٦٥]، وهو أبلغ من تعديته بـ (على)؛ لأنه يدل على نصر قوي، تحصل به المنعة والحماية، فلا يناله العدو بشيء، وأما نصره عليه فلا يدل إلا على المدافعة والمعونة» (ابن عاشور، 1984، 113/17).

كذلك ننظر في الحروف التي تسمى – في غير القرآن– زائدة ما السر البلاغي التي جاءت به، مثل قوله ﷻ: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر:3] وهنا يتأمل المتدبر والصانع للسؤال البلاغي ما سر مجيء ﴿مِنْ﴾ التي يستقيم الكلام في غير القرآن بدونها؟ فإذا تأمل السؤال الذي جاء بمعنى النفي؛ تبين له أن هذا النظم البديع جاء ليحمل معنى النفي مع التحدي، وهذا هو الأبلغ، حيث جاءت (من) بتوكيد هذا النفي، والتنصيص على الأمور المرادة (ينظر أبو السعود، 1971؛ والعثيمين، ت. 1421هـ، ط.2016).

وكذلك في الجملة التي حذف منها حرف الجر. ما تقديره، وما السر في حذفه، وما المعنى الذي أكتسبه التركيب مع الحذف؟ مثل قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ﴾ [يس:66] فيلحظ المتأمل أن الفعل ﴿فَاسْتَبَقُوا﴾ من الأفعال اللازمة التي لا تصل إلى المفعول بذاتها، بل لابد من تعديها بواسطة حرف الجر إلا أن الآية جاءت بدون حرف الجر. **فما سر هذا الحذف؟** نلحظ هنا أن الفعل ضُمّن معنى (ابتدروا)؛ من أجل بيان مدى إسراعهم في الهرب (ينظر البقاعي،1984) أو على وجه تعدية الفعل بطريقة الحذف والإيصال، وما يسمى بالنصب على نزع الخافض، إلى غير تلك الأسرار التي حين يتأملها المتدبر مع حروف الجر يجد فيها قدرًا كبيرًا من دلائل الإعجاز.

6. 4. 5. 2. حروف العطف

حروف العطف تتوسط بين التابع والمتبوع للربط في المعنى بينهما، حسب ما يريده المتكلم من معاني الربط والترتيب، وهي الواو، الفاء، ثم، أو، أم، لا، لكن، حتى، بل.

والذي يفتح المجال للسؤال البلاغي في حروف العطف النظر في استعمالاتها، ولمَ المتكلم اختار التشريك أو الترتيب التعاقبي، أو الترتيب المتراخي، مثل قوله ﷻ: في قصة موسى عليه السلام مع فتاهُ: ﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾ [الكهف:61] وقوله ﷻ بعدها: ﴿وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴾[الكهف: 63] والسؤال هنا: **لماذا عطف بالفاء في الأولى** ﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ﴾ **ثم تركه، وعطف الثانية بالواو في قوله:**﴿وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ﴾، يقول الكرماني: «لأن الفاء للتعقيب والعطف، وكان اتخاذ الحوت السبيل عقيب النسيان، فذُكِر بالفاء، وفي الآية الأخرى، لما حيل بينهما بقوله: ﴿وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾ زال معنى التعقيب، وبقي العطف المجرد، وحرفه الواو». (الكرماني، ت. 500هـ، ط. 2010، ص.257).

ولمَ عدل عن الكلام واستدرك عليه، أو أضرب عنه، مثل قوله ﷻ: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: 5] **هنا يلحظ المتأمل إعادة حرف الإضراب (بل) فما سر تكراره؟** حين نتأمل المعاني التي اشتمل عليها الإضراب نجدها دعاوى المشركين في الحكم على النبي ﷺ سجل الله ﷻ الحالة الشعورية

التي يعيشونها في الحيرة في الحكم على النبي ﷺ وفي كونهم مترددين في الجزم عليه بحالة واحدة؛ نظرًا لضعف حجتهم أمام صدق النبي ﷺ، وما آلمهم هذا الموقف الذي لم يستطيعوا أن ينتصروا فيه، فما كان منهم إلا إصدار الأحكام المتناقضة، يقول ابن عاشور: «وذلك مؤذن باضطرابهم، وهذا الاضطراب ناشئ عن ترددهم مما ينتحلونه من الاعتلال عن القرآن، وذلك شأن المبطل المباهت أن يتردد في حجته كما قيل: الباطل لجلج، أي ملتبس متردد فيه» (ابن عاشور، 1984، 16/17) فالجمال هنا جمع بين الحالة الشعورية التي ملئت حيرة واضطرابًا وبين النص الذي يدل على تلك الحال عن طريق توظيف حرف العطف (بل).

وكذلك هل استعمل النظم القرآني حروف العطف فيما تختص به أو استعملها في مقام خصائص غيرها، أو معنى آخر؟ وإذا جاءت مشربة سمة غيرها من أخواتها. ما السر في هذا العدول؟ وهل المعنى الخاص بها يحمل معنى آخر؟ من ذلك قوله ﷻ: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزمر: 6] فيلحظ المتأمل التنوع في حروف العطف بين (ثم) و (الواو)، فما سر مجيء حرف العطف (ثم) هنا؟ يجيب عن ذلك الزمخشري بقوله: «إن قلت: ما وجه قوله ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وما يعطيه من معنى التراخي؟ قلت: هما آيتان من جملة الآيات التي عدّدها دالا على وحدانيته وقدرته: تشعيب هذا الخلق الفائت للحصر من نفس آدم، وخلق حواء من قصيراه، إلا أن إحداهما جعلها الله عادة مستمرّة، والأخرى لم تجرها العادة، ولم تخلق أنثى غير حواء من قصيرى رجل، فكانت أدخل في كونها آية، وأجلب لعجب السامع، فعطفها بثم على الآية الأولى، للدلالة على مباينتها لها فضلا ومزية، وتراخيها عنها فيما يرجع إلى زيادة كونها آية، فهو من التراخي في الحال والمنزلة، لا من التراخي في الوجود» (الزمخشري، 1998، 289/5).

وكذلك ينظر المتدبر في سر ذكر العطف بين الجمل، وسرِّ تركه، مما يتصل بمباحث الوصل والفصل؛ إذ البحث في مسائل الوصل والفصل من أدق المباحث البلاغية وأبرعها في بيان دلائل الإعجاز القرآني، وأنّ ما يتقنه «إلا الأعراب الخُلَّص، وإلا قوم طُبِعوا على البلاغة، وأوتوا فنًا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد، وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنَّهم جعلوه حدًّا للبلاغة، فقد جاء عَنْ بعضهم أنه سُئِل عنها فقال: معرفة الفصل من الوصل؛ ذاك لغموضه ودقة مسلكِه، وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد، إلا كمل لسائر معاني البلاغة». (الجرجاني، 1993، ص.222)

ومن أمثلته قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف:31]، فهذا الفصل في ترك العطف بقوله ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ بعد جملة ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ من باب كمال الاتصال بين الجملتين؛ حيث اتحدت الجملتين اتحادًا تامًا في التعبير عن المعنى المراد، فكأنهما في قالب واحد، وسر هذا الفصل بين الجملتين: التوكيد وزيادة تقرير عظمة يوسف عليه السلام في أنفسهن، وأن نفيه عن البشرية ليس استنقاصًا، بل رفعة إلى مصافّ الملائكة، فهو دفع لتوهم عن طريق التأكيد المعنوي بين الجملتين، حيث إنه إذا كان ملكًا فلن يكون

بشرًا، وهذا ما جعلهن يؤكدن هذا المعنى المراد عن طريق حصره في جنس الملائكة من باب التشبيه البليغ المؤكد (ينظر ابن عاشور، 1984).

هذا ما تيسر الوقوف عليه من النماذج التي تمنح المتأمل مهارة كيفية صناعة السؤال البلاغي على الآيات، التي من خلالها يحاول المتدبر أن يجتهد في صناعة مثل هذه الأسئلة التي تستوقفه مع الآيات الكريمة التي ملئت إعجازًا وبيانًا.

7.الخاتمة

الحمد لله أولًا وآخرًا. لقد اشتمل هذا البحث على تمهيد يبيّن الفرق بين المعاني الجمهورية العامة، والمعاني الإحسانية (معنى المعنى)؛ ومباحث، منها: أهمية السؤال البلاغي لدى البلاغيين، والمهيئات التي تُمهِّد لصناعة السؤال البلاغي، ومفهوم صناعة السؤال البلاغي، والمفاتيح المختارة، وهي التفرد، والتشابه والتمايز، والعدول في التراكيب، والمبنيات في التراكيب القرآنية، والتدرّب على هذه المفاتيح من خلال التطبيقات البيانية على آيات مختارة.

وقد توصل البحث إلى نتائج منها:

- أثبت البحث أن التدبر الذهني العقلي المنشود هو الذي يعتمد على الإلمام بعلوم العربية، وأساليبها، ومعرفة نظام الجملة العربية وما يتصل بها من أدوات وحروف تؤثر في بناء الجملة وتركيبها.
- بيّن البحث أن المتدبر مهما حاول الاجتهاد في التدبر فلا يمكن أن يصنع السؤال البلاغي الحقيقي حتى يكون التسبيب اللغوي هو مفتاحه للتدبر، وأن السؤال البلاغي هو الذي يسأل عن معنى المعنى، وليس المعنى الأوليّ مع أهميته في سلميّة التدبر.
- أكَّد البحث أن العلم بالنظام اللغوي المثالي للجملة العربية وتركيبها، لا يُمكِّن المتدبر من صناعة السؤال البلاغي، حتى يستصحب الاستعمال الكلامي للغة، وما يطرأ على التركيب المثالي من عدول لغوي أو مقامي يخالف مقتضى الظاهر مما يندرج في مسائل علوم البلاغة التي يقتضيها الاعتبار المناسب، ويستدعيها السياق، بل إن هذا العدول أو التعالي على القاعدة في نظام الجملة العربية المثالية هو الأدعى في صناعة السؤال البلاغي، وهو مكمن التفنن وإظهار أسرار النظم.
- أثبت البحث أن العبرة في التدبر هو صناعة السؤال المناسب للتثوير القرآني، وإن لم يجد الإجابة عنه.
- أثبت البحث أن صناعة السؤال البلاغي هي نوع من المهارة التي تحتاج إلى تدرّب على صناعة السؤال، وأن الإلمام بهذه المفاتيح تُولِّدُ لدى المتدبر القدرة على تثوير القرآن حين يقرأ القرآن ويتدبره، وتعطيه وقوفًا على الجمل مسوّغ، دون أن يكون الإحساس بالجمال والتعظيم للنص القرآن أمر روحي وقتي.

ويوصي الباحث بأن يتبنى عدد من الباحثين رصد الأسئلة البلاغية التي تفتح في أذهان المتدبرين مسائل بلاغية متعددة، من الممكن أن تحوي تلك الأسئلة المصنوعة مسائل البلاغة كلها، فيكون السؤال البلاغي ومفاتيحه هي البوابة التي يدلف إليها الدارس إلى علوم البلاغة القرآنية، وأبوابها.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش

([1]) اختار هذا المصطلح محمود توفيق، واستحسنتُه؛ نظرًا لارتباط المعنى مع مفهوم التدبر، وهو – زيادة على ما ورد من حديث حوله في المتن – يعني: المعنى الكلي للآية أو للتركيب القرآني الذي لا يتوصل إليه إلا بطول تدبر، وهو معنى قد لا يظهر من خلال المعنى الأولي الظاهر، والدلالة المطابقة بين اللفظ والمعنى، فيحتاج إلى تأويل، واستنباط وتأمل، وهذا المعنى الإحساني لا يصل إليه المتدبر إلا بما معه من قواعد سليمة وأدوات صحيحة من الفهم للتفسير، والنقل الصحيح المتوافق مع ما جاء في الكتاب والسنة، وامتلاكه التخريج على وجه من العربية مقبول، واستحسن محمود توفيق هذا المصطلح نظرًا لكونه يُمكِّن المتدبر من تحصيل هذه المعاني، وعن طريقه يكتمل إحسان الاستعداد للتلقي فقهًا وفهمًا، وذلك بالسعي الحثيث إلى امتلاك مهارات التلقي وأدواته الحسية والمعنوية، وكذلك الإشارة إلى أن هذا الضرب من المعنى كلما أحسنت في طلبه أحسن إليك في عطائه، وهذا مصداقًا لمعنى كون القرآن لا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه (ينظر توفيق، 2022).

([2]) وهذا ما يسميه العلماء أسلوب (الفنقُلة): (فإن قلتَ لم كذا وكذا.. قلتُ: كذا وكذا...)

([3]) هذه مفاتيح تعين المتدبر على صناعة السؤال البلاغي، وتجعله يمسك بأدوات محسوسة يستطيع من خلالها أن يرتقي بتدبره إلى التدبر المنشود، آثرت الوقوف عليها دون بقية المفاتيح من أجل الوقوف على كيفية صناعة السؤال، ومراعاة لمقام طبيعة البحث الذي يقتضي عدم الإطالة، وللباحثين استحداث مفاتيح أخرى معينة على صناعة السؤال البلاغي.

([4]) هذه المواضع والأمثلة على التمايز والتشابه على سبيل التمثيل لا الحصر.

([5]) لا شك في تداخل التراكيب هذه مع المبحث السابق، غير أن الحديث عن التركيب هنا يختص بالذي لا يرتبط بالتشابه اللفظي والتمايز بين أكثر من موضع في القرآن، إذ لا يلزم هنا وجود آية مشابهة.

مراجع البحث

الأزهري، محمد بن أحمد. (ت. 370هـ، ط. 1964). *تهذيب اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق.). دار القومية العربية للطباعة، مصر.

الألوسي، شهاب الدين السيد محمود. (ت. 1270هـ، ط. 1964). *روح المعاني* (ط2) (محمود شكري الألوسي، تحقيق.). دار إحياء التراث، بيروت.

الأندلسي، ابن عطية. (ت. 546هـ، ط.2002). *المحرر الوجيز*(ط1) (عبد السلام عبد الشافي محمد، تحقيق.).

دار الكتب العلمية، بيروت.

الأندلسي، أبو حيان. (ت. 745هـ، ط.1993). *البحر المحيط في التفسير* (ط1) (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، تحقيق.). دار الكتب العلمية، بيروت.

البارات، عثمان عبد المولى.(2015). أسئلة الإمام الزمخشري البيانية في تفسير البقرة: دراسة تحليلية تفسيرية [رسالة ماجستير، جامعة العلوم الإسلامية العالمية]، عمان، الأردن.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (ت. 256هـ، ط.1980)، *الجامع الصحيح* (ط1) (محب الدين الخطيب، تحقيق.). طبعة المطبعة السلفية، القاهرة.

البقاعي، إبراهيم بن عمر. (ت. 885هـ، ط.1984)، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

البيضاوي، عبد الله بن عمر. (ت. 691هـ، ط.1998). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*(ط1) (محمد عبد الرحمن المرعشلي، تحقيق.). دار إحياء التراث، بيروت.

توفيق، محمود. (2022). *المعنى القرآني*(ط1). مكتبة وهبة، القاهرة.

جدي، عبد العزيز. (2018). افتراضات الزمخشري في الكشاف، دراسة تطبيقية في علم المعاني [رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية]، قسنطينة، الجزائر.

الجرجاني، عبد القاهر. (ت. 471هـ، ط.1993). *دلائل الإعجاز* (ط3) (محمود شاكر، تحقيق.). دار المدني، جدة.

ابن الحاجب، عثمان بن عمرو. (ت.646هـ، ط.1989). *الأمالي النحوية* (فخر الدين قدارة، تحقيق.). دار عمار، الأردن.

الرازي، محمد فخر الدين. (ت. 604هـ، ط.1981). *مفاتيح الغيب* (ط1). دار الفكر، بيروت.

الزركاني، عادل راضي. (2015). الفنقلة عند الزمخشري بين الدلالة والحجاج. *مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، (19)*، 1-23.
https://lark.uowasit.edu.iq/index.php/lark/article/view/990/859

الزركشي، بدر الدين. (ت. 745هـ، ط.1984). *البرهان في علوم القرآن* (ط3) (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق.). دار التراث، القاهرة.

الزمخشري، جار الله. (ت. 538هـ، ط.1998). الكشاف (ط1) (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، تحقيق.). مكتبة العبيكان، الرياض.

الزهراني، صالحة. (2023). *الأسئلة البلاغية عند المفسرين إلى نهاية القرن السادس الهجري* [تحت الإعداد، رسالة

دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية].

أبو السعود، محمد بن محمد، (ت. 982هـ، ط.1971). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (المسمى بتفسير أبي السعود)*. مكتبة الرياض الحديثة، السعودية.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (ت. 911هـ، ط. 2012). *الإتقان في علوم القرآن* (ط1) (فواز أحمد زمرلي، تحقيق.). دار الكتاب العربي، بيروت.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (ت. 790هـ، ط.2012). *الموافقات* (ط1) (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق.). المكتبة العصرية، بيروت.

الطبراني، سليمان بن أحمد. (ت. 360هـ، ط.1984). *المعجم الكبير*، (ط2) (حمدي عبد الحميد السلفي، تحقيق.). مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

الطبري، محمد بن جرير. (ت. 310هـ، ط.2002). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن* (عبد الله بن عبد المحسن التركي، تحقيق.). دار هجر للطباعة والنشر، مصر.

الطيار، مساعد. (2007). *مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر* (ط2). دار ابن الجوزي، الرياض.

الطيبي، شرف الدين الحسين بن محمد. (ت. 743هـ، ط.2014). *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)* (ط1) (إياد أحمد الغوج، وجميل بني عطا، تحقيق.). جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات العربية.

ابن عاشور، الطاهر. (ت.1393هـ، ط.1984م). تفسير التحرير والتنوير، مطبعة الدار التونسية للنشر، تونس.

العبدلي، خلود. (2019). فنقلات المفسرين، دراسة نظرية تطبيقية على سورة الفاتحة. *مجلة العلوم الشرعية* (جامعة القصيم)، *12* (3)، 1542- 1601.

العثيمين، محمد بن صالح. (ت. 1421، ط. 2016). *تفسير القرآن الكريم (سورة فاطر)* (ط1). مؤسسة ابن عثيمين، السعودية.

عطا الله، نزار. (2017). فنقُلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف، *مجلة البحوث والدراسات القرآنية* (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف) ،10، (16) 49- 98. https://search.emarefa.net/detail/BIM-776866

الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير. (ت. 708هـ، ط. 2013م). *ملاك التأويل* (ط5) (سعيد الفلّاحي، تحقيق.). دار الغرب الإسلامي، تونس.

القرطبي، محمد بن أحمد. (ت. 671هـ، ط.2007). *الجامع لأحكام القرآن* (ط1) (عبد الله بن عبد المحسن التركي، تحقيق.). مؤسسة الرسالة، بيروت.

الكرماني، محمود بن حمزة. (ت. 500هـ، ط. 2010م). *البرهان في متشابه القرآن* (ط2) (أحمد عز الدين خلف الله، تحقيق.). دار صادر، بيروت.

المصري، ابن أبي الإصبع. (ت. 654هـ، ط.1963). *تحرير التحبير* (حفني شرف، تحقيق.). لجنة إحياء التراث، مصر.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (ت.711، ط.2009). *لسان العرب* (ط.3) (أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، تحقيق.). دار إحياء التراث، بيروت.

Abū al-Sa‘ūd, Muḥammad ibn Muḥammad, (t. 982h, Ṭ. 1971). Irshād al-‘aql al-salīm ilá mazāyā al-Kitāb al-Karīm (al-musammá bi-tafsīr Abī al-Sa‘ūd). Maktabat al-Riyāḍ al-ḥadīthah, al-Sa‘ūdīyah.

Al-‘Abdalī, Khulūd. (2019). fnqlāt al-mufassirīn, dirāsah Naẓarīyat taṭbīqīyah ‘alá Sūrat al-Fātiḥah. Majallat al-‘Ulūm al-shar‘īyah bi-Jāmi‘at al-Qaṣīm, 12 (3), 1542-1601.

Al-Alūsī, Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd. (t. 1270h, Ṭ. 1964). Rūḥ al-ma‘ānī (ṭ2) (Maḥmūd Shukrī al-Alūsī, Taḥqīq.). Dār Iḥyā’ al-Turāth, Bayrūt.

Al-Andalusī, Abū Ḥayyān. (t. 745h, Ṭ. 1993). al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr (Ṭ1) (‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, wa-‘Alī Muḥammad ‘Awaḍ, taḥqīq.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt.

Al-Andalusī, Ibn ‘Aṭīyah. (t. 546h, Ṭ. 2002). al-muḥarrir al-Wajīz (Ṭ1) (‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfī Muḥammad, taḥqīq.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt.

Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (t. 370h, Ṭ. 1964). Tahdhīb al-lughah (‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqīq.). Dār al-Qawmīyah al-‘Arabīyah lil-Ṭibā‘ah, Miṣr.

Albārāt, ‘Uthmān ‘Abd al-Mawlá. (2015). as’ilat al-Imām al-Zamakhsharī al-bayānīyah fī tafsīr al-Baqarah : dirāsah taḥlīlīyah tafsīrīyah [Risālat mājistīr, Jāmi‘at al-‘Ulūm al-Islāmīyah al-‘Ālamīyah], ‘Ammān, al-Urdun.

Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. (t. 691h, Ṭ. 1998). Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl (Ṭ1) (Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashlī, taḥqīq.). Dār Iḥyā’ al-Turāth, Bayrūt.

al-Biqā‘ī, Ibrāhīm ibn ‘Umar. (t. 885h, Ṭ. 1984), naẓm al-Durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar. Dār al-Kitāb al-Islāmī, al-Qāhirah.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (t. 256h, Ṭ. 1980), al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ (Ṭ1) (Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, taḥqīq.).Ṭab‘ah al-Maṭba‘ah al-Salafīyah, al-Qāhirah.

Al-Gharnāṭī, Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn al-Zubayr. (t. 708h, Ṭ. 2013m). Malāk al-ta’wīl (ṭ5) (Sa‘īd alfllāḥy, taḥqīq.). Dār al-Gharb al-Islāmī, Tūnis..

Al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. (t. 471h, Ṭ. 1993). Dalā’il al-i‘jāz (ṭ3) (Maḥmūd Shākir, taḥqīq.). Dār al-madanī, Jiddah.

Al-Kirmānī, Maḥmūd ibn Ḥamzah. (t. 500h, Ṭ. 2010m). al-burhān fī mutashābih al-Qur’ān (ṭ2) (Aḥmad ‘Izz al-Dīn Khalaf Allāh, Taḥqīq.). Dār Ṣādir, Bayrūt.

Al-Miṣrī, Ibn Abī al-Iṣba‘. (t. 654h, Ṭ. 1963). taḥrīr al-Taḥbīr (Ḥifnī Muḥammad Sharaf, taḥqīq.). Lajnat Iḥyā’ al-Turāth,Miṣr.

Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (t. 671h, Ṭ. 2007). al-Jāmi‘ li-aḥkām al- Qur’ān (Ṭ1) (‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Taḥqīq.). Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt.

Al-Rāzī, Muḥammad Fakhr al-Dīn. (t. 604H, Ṭ. 1981). Mafātīḥ al-ghayb (Ṭ1). Dār al-Fikr, Bayrūt.

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá. (t. 790h, Ṭ. 2012). al-Muwāfaqāt (Ṭ1) (Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, taḥqīq.).al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, Bayrūt.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. (t. 911, Ṭ. 2012m). al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān (Ṭ1) (Fawwāz Aḥmad Zamarlī, Taḥqīq.). Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt.

Al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (t. 360h, Ṭ. 1984). al-Muʻjam al-kabīr, (ṭ2) (Ḥamdī ʻAbd al-Ḥamīd al-Salafī, taḥqīq.).Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah.
Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (t. 310h, Ṭ. 2002). Jāmiʻ al-Bayān ʻan Taʼwīl āy al-Qurʼān (ʻAbd Allāh ibn ʻAbd al-Muḥsin al-Turkī, taḥqīq.). Dār Hajar lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, Miṣr.
Al-Ṭayyār, Musāʻid. (2007). Mafhūm al-tafsīr wa-al-taʼwīl wa-al-istinbāṭ wa-al-tadabbur wa-al-mufassir (ṭ2). Dār Ibn al-Jawzī, al-Riyāḍ.
Al-Ṭībī, Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (t. 743h, Ṭ. 2014). Fattūḥ al-ghayb fī al-kashf ʻan qināʻ al-rayb (Ḥāshiyat al-Ṭībī ʻalá al-Kashshāf) (Ṭ1) (Iyād Aḥmad al-Ghawj, wa-Jamīl Banī ʻAṭā, taḥqīq.). Jāʼizat Dubayy al-Dawlīyah lil-Qurʼān al-Karīm, al-Imārāt al-ʻArabīyah.
Al-ʻUthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ. (t. 2001, Ṭ. 2016). tafsīr al-Qurʼān al-Karīm (Sūrat fāṭr) (Ṭ1). Muʼassasat Ibn ʻUthaymīn, al-Saʻūdīyah.
Al-Zirkānī, ʻĀdil Rāḍī. (2015). alfnqlh ʻinda al-Zamakhsharī bayna al-dalālah wa-al-ḥijāj. Majallat lārk lil-falsafah wa-al-lisānīyāt wa-al-ʻUlūm al-ijtimāʻīyah, (19), 1-23.
Al-Zahrānī, Ṣāliḥah. (2023). al-asʼilah al-balāghīyah ʻinda al-mufassirīn ilá nihāyat al-qarn al-sādis al-Hijrī (taḥta al-iʻdād, Risālat duktūrāh, Jāmiʻat al-Imām Muḥammad ibn Saʻūd al-Islāmīyah, al-Riyāḍ, al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Saʻūdīyah)
Al-Zamakhsharī, Jār Allāh. (t. 538h, Ṭ. 1998). al-Kashshāf (Ṭ1) (ʻĀdil Aḥmad ʻAbd al-Mawjūd, wa-ʻAlī Muḥammad ʻAwaḍ, Taḥqīq.). Maktabat al-ʻUbaykān, al-Riyāḍ.
Al-Zarkashī, Badr al-Dīn. (t. 745h, Ṭ. 1984). al-burhān fī ʻulūm al-Qurʼān (ṭ3) (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq.).Dār al-Turāth, al-Qāhirah.
ʻAṭā Allāh, Nizār. (2017). fnqulāt al-Zamakhsharī al-balāghīyah fī Sūrat Yūsuf, Majallat al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Qurʼānīyah bi-Majmaʻ al-Malik Fahd li-Ṭibāʻat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 10, (16) 49-98.
Ibn al-Ḥājib, ʻUthmān ibn ʻAmr. (t. 646h, Ṭ. 1989). al-Amālī al-naḥwīyah (Fakhr al-Dīn Qadārah, taḥqīq.). Dār ʻAmmār, al-Urdun.
Ibn ʻĀshūr, al-Ṭāhir. (t. 1393h, Ṭ. 1984m). tafsīr al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, Maṭbaʻat al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, Tūnis.
Ibn manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (t. 711, Ṭ. 2009). Lisān al-ʻArab (Ṭ. 3) (Amīn Muḥammad ʻAbd al-Wahhāb, wa-Muḥammad al-Ṣādiq al-ʻUbaydī, taḥqīq.). Dār Iḥyāʼ al-Turāth, Bayrūt.
Jdey, ʻAbd al-ʻAzīz. (2018). aftrāḍāt al-Zamakhsharī fī al-Kashshāf, dirāsah taṭbīqīyah fī ʻilm al-maʻānī [Risālat duktūrāh, Jāmiʻat al-Amīr ʻAbd-al-Qādir lil-ʻUlūm al-Islāmīyah], Qusanṭīnah, al-Jazāʼir.
Tawfīq, Maḥmūd. (2022). al-maʻná al-Qurʼānī (Ṭ1). Maktabat Wahbah, al-Qāhirah.

معلومات عن الباحث

د.حمود بن إبراهيم بن عبد الله العصيلي، أستاذ مساعد في البلاغة والنقد في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية اللغة العربية وآدابها، في جامعة القصيم (المملكة العربية السعودية). حاصل على درجة الدكتوراه في البلاغة والنقد من جامعة أم القرى عام 1440هـ. تدور اهتماماته البحثية حول الدراسات البلاغة القرآنية، والدراسات البلاغية والنقدية القديمة، وبلاغة الخطاب في الدرس الحديث.

Biographical Statement

Dr. Homoud bin Ibrahim bin Abdullah Alosiali is an Assistant Professor of Rhetoric and Criticism in the Department of Arabic Language, College of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, Saudi Arabia. Dr. Alosiali holds a Ph.D. degree in Rhetoric and Criticism from Umm Al- Qura University in 2021. His research interests include rhetorical studies, ancient rhetoric & critical studies, and the Rhetoric Discourse.

Email: hasaiely@qu.edu.sa