Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (Mart, 2026), 1-23
Araştırma Makalesi/Research Article
e-ISSN: 2717-901X

الحوار في القرآن الكريم دراسةٌ تحليليَّةٌ (النملة والهدهد نموذجًا)

Abdülkerim Süleymanoğlu*

[a] Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı / Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, İzmir/Türkiye

*Sorumlu Yazar/ Corresponding Author
İletişim/Contact:
abdelkreemameen@yahoo.com

Geliş Tarihi/ Date Received: 20/06/2025
Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/01/2026
Yayım Tarihi/ Date Published: 31/03/2026

Atıf/Cite: Abdülkerim, Süleymanoğlu. "الحوار في القرآن الكريم دراسةٌ تحليليَّةٌ (النملة والهدهد نموذجًا)". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/ 1 (Mart, 2026), 1-23.

Web:
https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuifd
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

ملخص

الحوارُ أَحَدُ وسائل التَّفاهُمِ بين البشر، وهو من أهمِّ سُبُلِ المعرفة وآليات الإقناع، ولذلك كَثُرَ اعتماد القرآن الكريم عليه في كلِّ ألوان خطاباته، وتَعْرِضُ هذه الدراسةُ حِوَارًا قُرْآنيًّا مُغايرًا في أطرافه وطبيعته، وهو الحوار النبويُّ مع الحيوان، حيث تدرس الحوارَ الذي دار بين النملة وقومها وسماع سليمان له، والحوار الذي دار بين سليمان – عليه السلام - والهدهد، وتُحاوِل الدراسةُ الكشفَ عن حقيقة هذا الحوار. أَكَانَ هذا الحوارُ حوارًا حقيقيًّا كالحوارات المألوفة والطبيعيَّة التي تدور بين الإنسان والإنسان أم أنَّه كان حوارًا رَمْزِيًّا وتعليميًّا وتربويًّا لبني الإنسان عامَّةً وللمسلمين خاصَّة؟ وهل حديثُ النملة يُماثِلُ حديثَ الهُدْهُدِ أو أنَّ هناك اختلافًا بينهما؟، وتهدف هذه الدراسة إلى استجلاء عناصر الحوار الذي دار بين سليمان عليه السلام - وكلٍّ من النملة والهدهد، وتحليل هذا الحوار ومناقشته، وتحليله دلاليًّا وبيانيًّا، وتوضيح – أبرز الأساليب البيانيَّة المستخدمة فيه، ومناقشة كتب التفاسير فيما أَنْبَتَتْهُ من أخبارٍ تتعلَّق بالقِصَّتَيْنِ، وقد جاءتِ الدِّرَاسةُ في مُقدِّمةٍ ومَبْحَثَيْنِ: تناول الأوَّلُ حوارَ النَّملةِ وسماعَ سليمان – عليه السلام - له، والآخر حوارَ سليمان – عليه السلام - مع الهدهد، وقد اعتمدت الدراسةُ على المنهج التحليليّ البيانيّ، وقد تَوَصَّلتِ الدِّراسةُ إلى بعض النتائج، منها: لَمْ يُرَاعِ بعضُ المفسِّرينَ المنهجَ العلميَّ في تحليل هاتينِ القصَّتَيْنِ، فكَثُرَت الأخبارُ التي يَنقُصها الدليلُ ولا يقبلها العقلُ، وتحتوي القصَّتان على فوائد عقائديَّة تُبَرْهِنُ على وحدانيَّة الخالق وقدرته.

الكلمات المفتاحيَّة: التفسير، النملة والهدهد، الحوار، سليمان، تحليل

Karınca ve Hüdhüd Örnekliğinde Kur'an'da Diyalog (Analitik Bir İnceleme)

Özet

Diyalog, insanlar arasındaki anlaşmanın temel araçlarından biri olup, en önemli iletişim ve ikna mekanizmalarından biridir. Bu nedenle Kur'ân da çeşitli diyalog örneklerine yer vermiştir. Bu çalışma, tarafları ve mahiyeti bakımından farklı bir Kur'ânî diyalog örneği olan karınca ve kavmi arasındaki diyaloğu, Hz. Süleyman'ın karınca ve kavmi arasındaki bu diyaloğu duyması ile Hz. Süleyman ile Hüdhüd arasındaki konuşmayı incelemektedir. Çalışma, bu diyalog hakkındaki gerçeği ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu, insanlar arasında gerçekleşen bilindik ve doğal olan gerçek bir diyalog muydu, yoksa genel olarak insanlık ve özellikle Müslümanlar için sembolik, eğitici ve pedagojik bir diyalog muydu? Karıncanın konuşması Hüdhüdün konuşmasına benzer mi, yoksa aralarında bir fark var mı? Çalışmanın amacı, Hz. Süleyman ile karınca ve Hüdhüd arasındaki diyalogların unsurlarını ortaya koymak, bu diyalogları anlam ve ifade yönlerinden analiz etmek, kullanılan önemli anlatım tekniklerini açıklamak ve tefsir kaynaklarında bu iki kıssaya ilişkin yapılan yorumları tartışmaktır. Araştırma giriş sonrasında karıncaların kendi aralarındaki diyaloğunu ve Hz. Süleyman'ın bu diyaloğu duymasını ve Hz. Süleyman ile Hüdhüd arasında geçen diyaloğu ele almaktadır.

Konu, analitik ve betimleyici yöntemle değerlendirilmiştir ve sonuçta şu bulgulara ulaşılmıştır: Bazı müfessirler bu iki kıssayı incelerken bilimsel yöntemi yeterince dikkate almamış, bu nedenle delile dayanmayan ve aklen kabul edilmesi güç birçok rivayet ortaya çıkmıştır. Her iki kıssada da Yaratıcı'nın birliğini ve kudretini ortaya koyan deliller ön plana çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Karınca ve Hüdhüd, Diyalog, Hz. Süleyman Kıssası, Analiz.

Dialogue in the Holy Qurʾān: An Analytical Study (The Ant and the Hoopoe as an Example)

Dialogue is one of the means of understanding between people, and it is among the most important avenues of knowledge and mechanisms of persuasion. Therefore, the Holy Qurʾān relies heavily on it in all its forms of discourse. This study presents a Qurʾānic dialogue that is distinct in its participants and nature: the prophetic dialogue with animals. It examines the dialogue that took place between the ant and its colony, which Solomon heard, and the dialogue that took place between Solomon and the hoopoe. The study attempts to uncover the true nature of this dialogue. Was it a genuine dialogue like the familiar and natural dialogues that occur between humans, or was it a symbolic, educational, and moral dialogue for humankind in general and for Muslims in particular? And does the ant's discourse resemble the hoopoe's discourse, or are there differences between them? This study aims to elucidate the elements of the dialogue that took place between Solomon and both the ant and the hoopoe, to analyze and discuss this dialogue, and to analyze it semantically and rhetorically. It also seeks to clarify the most prominent rhetorical devices used in the dialogue and to discuss the accounts of the two stories found in the books of exegesis. The study is structured into an introduction and two main sections: the first addresses the dialogue between the ant and Solomon (peace be upon him), and the second addresses the dialogue between Solomon and the hoopoe. The study employs an analytical and rhetorical approach and has reached several conclusions, including: some commentators did not adhere to the scientific method in analyzing these two stories, resulting in numerous accounts lacking evidence and unacceptable to reason. The two stories contain doctrinal benefits that demonstrate the oneness of the Creator and His power.

Keywords: Interpretation, Ant and Hoopoe, Dialogue, Solomon, Analysis.

المقدمة

للحيوان بأنواعه المختلفة حضورٌ كبيرٌ وقويٌّ في الخطاب القرآنيِّ في سياقاته المختلفة، حتَّى تسمَّت به العديد من سور القرآن الكريم، فالحيوان شريكُ الإنسان في الحياة، يعتمد عليه في بقاء حياته، وقضاء حاجاته، وقد ورد الحيوان في القرآن الكريم بصورٍ مختلفةٍ وفي سياقاتٍ ولمقاصد شَتَّى، حيث ضرب الله ببعضه المثل بقدرته وعظمته؛ ليثبت ألوهيَّته، وضرب ببعضه المثل لِيُعلِّمَ الإنسانَ بعضَ القيمِ والصفات الحسنة، وضرب ببعضه المثل للمشركين، والعاصين، والمتكبّرين، والحمقى والمغفَّلين، واستعمل بعضه جندًا أهلك به أعداءه، واستعمل بعضه وسائل عقابٍ للمعاندين، وقد تميَّزت نظرةُ الإسلام إلى عالم الحيوان في جملتها بالواقعيَّة التي تعتمد على أهميَّة الحيوان في الحياة ونفعه للإنسان، وتعاونه

معه في استمراريَّة الحياة وعمارة الكون، ولهذا كان ذِكْرُ الحيوان ملء السمع والبصر في كثيرٍ من مجالات الفكر والتشريع الإسلاميّ.

وتتمحور هذه الدِّراسةُ حول نوعين من الحيوان وَرَدَ ذِكْرُهُما في القرآن في حالةٍ من الخصوصيَّة والتفرُّد وهما النملة والهدهد؛ فقد أكسبهما الذكرُ الحكيمُ القُدْرَةَ على الحديث والمحاورة، ومنحهما القُدْرَة على المعرفة والتحليل، وألهمهما استشرافَ ما قد يحدث، وتقديم النصيحة في مواجهة ما قد يحدث، ومعرفة الإيمان بالله، والتوحيد به، وهو ما جعلهما ذا خصوصيَّة في الوعي الجمعيّ لدى المسلمين، حيث أصبح الهدهد – على سبيل المثال – رمزًا للحكمة عند الصوفيين[1]، وقبل البدء في الدراسة نحاول أن نوضِّح الفرقَ بين مفهومي الحوار والخطاب:

الحوار من المحاورة التي تعني المجاوبة، والتحاور يعني التجاوب[2]. وحاوره محاورة وحوارًا يعني جاوبه وجادله[3]. وهذا يشير إلى أنَّ الحوار يعني تبادل الحديث بين المتخاطِبين. وهذا التبادل قد يكون باللغة المكتوبة أو المنطوقة أو بالإشارة.

أمَّا **الخطاب والمخاطبة** فمراجعة الكلام. وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابًا[4]، وفي المعاجم الحديثة، يعني مصطلح الخطاب: نصٌّ يكتبه كاتبُهُ إلى شخصٍ آخر، ويُسمَّى كذلك الرسالة، ويتضمَّن الخطابُ أخبارًا تعني الطرفين[5].

وفي معجم الكليَّات، يقول الكفويُّ (1094هـ/1683م): الخطابُ هو اللَّفظُ المتواضَع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه[6]، كما يُعَرِّف الكلامَ بقوله: والكلامُ يُطْلَقُ على العبارة الدالَّةِ بالوَضْعِ، وعلى مدلولها القائم بالنفس[7]. فالخطاب إمَّا الكلام اللفظي، أو الكلام النفسي الموجَّه نحو الغير للإفهام[8].

والخطاب يعني (المخاطبة)، وهو المعنى الذي ورد في قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ (ص: 20)[9]. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ (ص: 23)[10].

---

[1] لمعرفة رمزية الهدهد عند الصوفيين ينظر: فريد الدين العطار النيسابوري، *منطق الطير*، ترجمة ودراسة، بديع محمد جمعة (بيروت: دار الأندلس، 2002م)، وإسماعيل محمود إحطوب، *التجربة الصوفية في شعر محمود درويش – قصيدة الهدهد أنموذجا*، مجلة العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، مجلد/5، عدد/1، ديسمبر 2021م، 1-18، وفاء عبد اللاوي، *الطير في الأدب الصوفي قراءة رمزية في نماذج مختارة*، مجلة اللغة العربية وآدابها، مجلد/14، ع/1، مارس 2022م، 405- 434، وقد ألَّف بعض الصوفيَّة المفكِّرين رسائل في الطير، مثل: ابن سينا (ت428هـ)، *رسالة الطير ضمن مجموعة رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية*، شرح وتحقيق، ميكائيل بن يحيى المهرني (بغداد: مكتبة المثنى، 1967م)، أبو حامد الغزالي، *رسالة الطير ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي* (القاهرة: المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ)، ونجم الدين الرازي، *رسالة الطير*، تصحيح وتقديم، محمد أمين رياحي (طهران: منشورات توس، 1362هـ)، 95.

[2] محمد بن مكرم بن علي بن منظور المصري (ت711هـ)، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1414)، مادة (حور).

[3] مجمع اللغة العربية، مجموعة من العلماء، *المعجم الوسيط* (القاهرة: مكتبة الشروق، ط4، 1425هـ/ 2004م)، مادة (حور).

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، مادة (خطب).

[5] محمد التونجي، *المعجم المفصل في الأدب* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1419هـ/ 1999م)، 402.

[6] أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، *الكليات* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1419هـ/ 1998م)، 419.

[7] وهو ما قاله العالم اللغوي فردينان دي سوسور. انظر: *علم اللغة العام*، ترجمة، يوئيل يوسف عزيز (العراق: بيت الموصل، 1988م)، 85.

[8] الكفوي، *الكليات*، 419.

[9] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق، بشار عواد معروف وعصام فارس (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ/ 1994م)، 6: 341.

[10] الطبري، *جامع البيان*، 6: 343. وبرهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت885هـ)، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ)، 16: 355، 358.

ومهما تعدَّدت التعريفاتُ، فالخطاب يعني – من وجهة نظري – عمليَّة تواصُلٍ، سواء بالكلام المنطوق أو المكتوب، أو الرمز[11]، تصدر من مخاطِبٍ إلى مخاطَبٍ بوسيلةٍ مشتركةٍ بينهما، بهدف إبلاغِ رسالةٍ ما.

ومن هنا، يبدو جليًّا أنَّ الفرقَ بين الخطاب والحوار، هو أنَّ الأوَّلَ ينطلق من مخاطِبٍ إلى مخاطَبٍ، سواء أجاب عليه المخاطَبُ أم لم يُجب. أمَّا الحوار، فهو انطلاقُ الكلام من مخاطِبٍ إلى مخاطَبٍ، بشرط ردِّ المخاطَب على المخاطِب. وهذا يجعلنا نقول: إنَّ كلَّ حوارٍ خطابٌ، وليس كلُّ خطابٍ حوارًا. فمثلًا قول تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: 67) يُعَدُّ خطابًا. أمَّا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (المائدة : 116)، فهو حوارٌ.

وتهدف هذه الدراسة إلى استجلاء عناصر الحوار الذي دار بين سليمان وكلٍّ من النملة والهدهد، وطبيعة هذا الحوار المختلف في طرفيه الإنساني والحيواني، أو النبوي مع الحيوان، والكشف عن حقيقة هذا الحوار، هل كان حوارًا حقيقيًّا كالحوارات المألوفة والطبيعيَّة التي تدور بين الإنسان والإنسان أم أنَّه كان حوارًا رَمْزِيًّا وتعليميًّا وتربويًّا لبني الإنسان عامَّةً وللمسلمين خاصَّة؟ وهل حديثُ النملة يُماثِلُ حديثَ الهُدْهُدِ أَمْ أنَّ هناك اختلافًا بينهما؟ وتحليل هذا الحوار ومناقشته موضوعيًّا ودلاليًّا وبيانيًّا من خلال التحليل اللُّغَويِّ والبلاغيِّ، وتوضيح أبرز الأساليب البيانيَّة المستخدمة فيه، ومناقشة كُتُبِ التفاسير فيما أَثْبَتَتْهُ من أخبارٍ تَتَعلَّق بالقصَّتَينِ، وقد اعتمدت الدراسةُ على المنهج التحليليِّ البيانيِّ.

ولأهميَّة الحوار في الخطاب القرآني دارت حوله الكثيرُ من الدراسات، منها: محمود حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، ترجمة، مصطفى ماهر، القاهرة: 1423هـ/2002م، زغلول النجَّار، من آيات الإعجاز العلمي الحيوان في القرآن الكريم، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1427هـ/2006م.

Abdullah Aydemir. Hz. Süleyman (a.s), Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 1983. (173-223).

Mustafa Ayyıldız ve Selami Alan. Kuran Kıssalarını (Hz. Süleyman ile Belkıs ve Hz. Musa ile Hızır Kıssaları Örneklemi) Hikâye Tekniğiyle Çözümleme ve Şahsiyet Eğitimi[12]. Turkish Studies, Volume 10/7 Spring 2015, (167-178).

وتختلف هذه الدراسة في أنَّها تعرض لحوارٍ مُخْتَلِفٍ في طبيعته وأطرافه؛ فهي تعرض لخطاب النملة إلى بَنِي جنسها، وحوار سليمان والهدهد، وقد اهتمَّت الدراسة ببِنْيَة الحوار وبصياغته البيانيَّة الجماليَّة، وجاءت في **مَبْحَثَينِ** على النَّحْوِ الآتي:

---

[11] وهذا ما ورد في خطاب (الله) عز وجل لسيدنا زكريا عليه السلام. يقول تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (آل عمران: 41).

[12] هكذا عنوان الدراسة في أصلها المنشور، وهي منشورة بالحروف الكبيرة بهذا الشكل:

KURAN KISSALARINI (HZ SÜLEYMAN İLE BELKIS VE HZ.MUSA İLE HIZIR KISSALARI ÖRNEKLEMİ) HİKÂYE TEKNİĞİYLE ÇÖZÜMLEME VE ŞAHSİYET EĞİTİMİ.

1. حوار النملة وسماع سليمان لصوتها

1.1. وَادِي النَّمل

يتكوَّن جيشُ سليمان – عليه السلام – من فِرَقٍ وجنودٍ كثيرة ومختلفة أهمُّها ثلاث: الجنّ والإنس والطير، وقد سار سليمان "عليه السلام" بذلك الجند المجموع والجيش المحشور حتى أتوا وادي النمل، فأين ذلك الوادي يا ترى؟ لقد اُخْتُلِف في تحديد مكانه، فهو وادٍ بأرض الشام كثير النمل على ما رُوِيَ عن قتادة ومقاتل، وقال كعب: هو وادي السدير من أرض الطائف، وقيل: وادٍ بأقصى اليمن وهو معروف عند العرب مذكور في أشعارها، وقيل هو وادٍ تسكنه الجنُّ والنملُ مراكبهم[13]، وهذا عندي ممَّا لا يُتَلَفَّتُ إليه[14].

وقد استنتج الماتريدي (ت 333هـ/944م) من تخصيص الوادي للنمل بأنَّ النمل لم تكن تخالط الناسَ في ذلك الوقت؛ لأنَّه لو كانت تخالط الناسَ كما هي الآن، لقال: حتى إذا أَتَوا على الوادي الذي فيه النمل[15]، ولكن تخصيص الوادي بوادي النمل لا يعني بالضرورة أنَّ النمل كان لا يعيش بين الناس؛ فالتسمية قد تكون لكثرة وجود النمل في هذا الوادي وشهرته به، يقول ابن عاشور (1879-1973م): ويجوز أن يُراد به مكانٌ مشهورٌ بالنمل غلب عليه هذا المضاف كما سُمِّي وادي السباع موضع معلوم بين البصرة ومكة[16].

1.2. اِسْمُ النَّمْلَةِ

ومهما كان الاختلاف في تحديد مكان ذلك الوادي فإنَّ المهمَّ ليس معرفة المكان لكنَّ الذي تتَّجِه إليه هِمَّةُ الباحث هو معرفة ما جرى لسليمان – عليه لسلام – فيه.

وجاء ذلك في القرآن الكريم صريحًا واضحًا حينما ينطق القرآنُ الكريمُ بأنَّ نملةً من النمل حذَّرت قومَها وخوَّفتهم من تَحْطِيم سليمان – عليه السلام – وجنده لهم وهم لا يشعرون.

إنَّ نصَّ القرآن الكريم واضحٌ لا يحتاج إلى عناءٍ في فهمه والوقوف على مراميه لكنَّ الباحثَ يَجِد نفسَهُ وهو يُطَالِع تفسيرَ تلك الآية أمام حشدٍ من الكلام لعلَّ أكثرَهُ إنْ لم يكن كلُّهُ يَنْقُصُهُ الدليلُ. فأوَّلُ ما يَلْفت النظرَ في ذلك هو ما ذُكِرَ عن اسم النملة، (لقد اختلفوا في اسمها، فقيل: اسمُها مُنْذِرَةٌ، وقيل: طاخِيَةٌ، وقيل: جرمى. وقيل غير ذلك)[17].

---

[13] انظر في ذلك على سبيل المثال: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت548هـ)، *الكشاف*، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوَّض (الرياض: العبيكان، ط1، 1418هـ/1998م)، 4: 440، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت546هـ)، *المحرر الوجيز*، تحقيق، عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م)، 4: 254، ومحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (745هـ)، *البحر المحيط*، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م)، 7: 58، وأبو السعود بن محمد العمادي الحنفي (982هـ)، *إرشاد العقل السليم*، تحقيق، عبد القادر أحمد عطا (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ)، 4: 251.

[14] شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الألوسي (ت1270هـ)، *روح المعاني*، تحقيق، ماهر حبُّوش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1431هـ/2010م)، 19: 386.

[15] أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (333هـ)، *تأويلات القرآن*، تحقيق، خليل إبراهيم قجار وبكر طوبال أوغلى (إسطنبول: دار الميزان، 2007م)، 10: 368.

[16] محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ/1973م)، *التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية، بدون تاريخ)، 19: 240.

[17] انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت774هـ)، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق، سامي بن محمد السلامة (الرياض: دار طيبة، ط1، 1420هـ/1999م)، 6: 183، والزمخشري، *الكشاف*، 4: 440.

وإنَّهُ لَيَحِقّ للباحث أنْ يتساءل من أين عُرِفَ اسمُ تلك النملة؟ إنَّهُ من المقطوع به أنَّ النملَ لا يُسَمِّي بعضُهُ بعضًا، وأيضا لا خلاف في أنَّ النملَ لا يتميَّز لدى بني الإنسان فكيف يستطيع شخصٌ لا يقع تحت ملك الإنسان مثل بعض الحيوانات كالخيل والكلاب. حتى يُسَمِّي البعضَ منها بأسماء خاصَّةٍ بها.

هذه هي الاحتمالات التي يمكن تصوُّرُها في التسمية وكلُّها كما ظهر لا يصلح فمن أين جاءت التسمية إذن؟ ربَّما قال قائل: إنَّ تلك التسميةَ لم تكن من نوع علم الشخص، بل إنَّها كانت من أعلام الأجناس، ولكنَّ الردَّ عليه ميسورٌ فإنَّ علمَ الجنس لا يوضع لفردٍ مُعَيَّنٍ، بل إنَّه يوضع ليدلَّ على أيِّ فردٍ من ذلك النوع. مثل أسامة وثُعَالة للأسد والثعلب. لم يبق بَعْدُ من سببٍ يمكن أنْ تُعْزَى إليه التسميةُ إلا أنْ يقول قائلٌ: إنَّ اللهَ سمَّاها في التوراة أو نحوها من الكتب السماويَّة السابقة وعرَّفها الأنبياءَ من قبل[18]. كما عرَّفها سليمان عليه السلام بعد ذلك، وإنَّا لَنَطْلُب منه الدليلَ على هذا النقل، وعندئذٍ يقتنع الباحثُ بهذه التسمية.

ولقد قيل في التعليل لتسمية تلك النملة خاصَّةً دون غيرها من أبناء جنسها: إنَّها إنَّما سُمِّيت بذلك لتميُّزِها على غيرها بسرعةِ الفَهْمِ والنُّطْقِ، وربَّما تكون هذه الخصوصيَّة راجعةً لمكانتها بين النمل، فقد تكون رئيس النمل، وقد جيء بها كرمزٍ للرئيس اليَقِظ القائم على حراسة رعيَّته والمحافظ عليها من المهالك، وما يعرِّضها للفناء، وفي تعليق السيوطي (ت 911هـ) على بلاغة الإيجاز في نداء النملة للنمل يقول: "أدَّت خمسة حقوق: حقّ الله، وحق رسوله، وحقها، وحق رعيتها، وحق جنود سليمان"[19].

1.3. حَدِيثُ النَّملةِ ولُغَتُها

ولِنَرْجِع إلى النملة وقولها لِنَسْأَلَ هل كان قولُها قولاً حقيقيًّا كما في كلام الإنسان أمْ أنَّها صاحتْ صَيْحَةَ تحذيرٍ فَهِمَها عنها أبناءُ جِنْسِها فكان ذلك منها مُنَزَّلاً مَنْزِلَةَ القَولِ؟

إلى الأوَّل ذهب بعضُ المفسِّرين[20]، وعلَّلوا كلامَهم قائلين: إنَّ ذلك ليس بغريبٍ ولا بِمُسْتَبعَدٍ على قُدْرة الله، فالله قادرٌ على أنْ يخلق فيها النُّطْقَ ويخلق في بَنِي جِنْسِها الفَهْمَ، وما ذلك على الله بعزيز.

ويرى آخرون[21] أنَّ نُطْقَها إنَّما كان بلسانِ الحالِ ولم يكن نُطْقًا بلسانِ المَقَالِ.

ويرى الباحثُ أنَّ هذا الرأي هو الراجح؛ فلو أنَّ النملةَ نطقتْ كما ينطق الإنسانُ لَفَهِم ذلك عنها كلُّ مَن يَصِلُ نُطْقُها إليه، ولَما كان في ذلك مَزِيَّةٌ لسيدنا سليمان – عليه السلام – في هذا المقام، اللهم إلا أنْ يقال إنَّهُ سمع ذلك القولَ من مكانٍ بعيدٍ لا تصل إليه الأصواتُ عادةً وتكون المعجزةُ لسليمان – عليه السلام – من هذه الزاوية فقط وهو السماع من مكانٍ بعيدٍ، أمَّا إذا كان حديثُ النملة إنَّما هو بلغتها وكان فَهْمُ سليمان - عليه السلام - له فهذا هو الأليق والأجدر، فلقد كان مِمَّا

---

[18] ممن قال بذلك القرطبي، فقد قال: "هذه النملة الناطقة قد سُمِّيت بهذا الاسم في التوراة أو في الزبور أو في بعض الصحف سمَّاها الله بهذا الاسم" انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت671هـ) *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق، عبد الله عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م)، 120/7، 121.

[19] أبو الفضل جمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (ت911هـ)، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية، بدون تاريخ)، 165/3.

[20] البغوي (ت516هـ)، معالم التنزيل، تحقيق، محمد عبد الله النمر وآخرون (الرياض: دار طيبة، 1411هـ)، 151/6، وابن عطية، المحرر الوجيز، 254/4، الزمخشري، *الكشاف*، 440/4، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت604هـ)، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب* (بيروت: دار الفكر، ط1، 1401هـ/1981م)، 187/24، والقرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 120/7، 121، أبو السعود، *الإرشاد*، 251/4.

[21] ذكر ذلك صراحة: ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق، محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، 157/4، وذكر الماتريدي الرأيين بلا ترجيح، انظر: *تأويلات القرآن*، 368/10، 369، وأبو حيان، *البحر المحيط*، 58/7، والألوسي، *روح المعاني*، 387/19، 388، وابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 242/19، 243.

فضل اللهُ سليمانَ – عليه السلام – هو تعليمه منطق الطير، ومنطق النمل لا يختلف عن منطق الطير في الغرابة إنْ لم يكن هو هو[22].

وحينما تُضَمّ هاتان الخاصَّتان وهما فَهْمُ منطقِ النملة على خلاف العادة، والسماع من مكانٍ بعيدٍ على غير المألوف يظهر فضلُ الله على نبيِّهِ سليمان – عليه السلام – أكمل ما يكون، وعلى هذا فالقول بأنَّ النملةَ تحدَّثت بحديثها المعهود لدى جنسها يكون أولى بالترجيح.

لقد وضح الآنَ كيف كان حديث النملة، فما هو نصُّ الخطاب؟

لقد قالت النملة كما نقل القرآن الكريم قولها: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل: 18)

وهنا أيضًا ينبغي الوقوفُ وقفةً لنتساءل من أين عرفت النملةُ أنَّ القادمَ عليها هو سليمان – عليه السلام – وجنودُهُ. ولِمَ قالت وهُمْ لا يَشْعُرُونَ؟. والجواب على ذلك أنَّهُ سبق أنَّ سيدنا سليمان – عليه السلام – قد حُشِرَ له جنودُهُ من الجنِّ والإنس والطير، فأصنافُ المخلوقاتِ المذكورة قد سُخِّرَت لسليمان – عليه السلام – ، ومعنى تسخيرها له أنَّها ستنقادُ لأمرِهِ، إذنْ هي مأمورةٌ بطاعتِهِ، وما دام الأمر كذلك فهي لا شكّ تعلمُ سيِّدَها الذي تخضع له وتعمل حسب إرادته، وإلا فكيف يَتَأَتَّى منها الانقيادُ والطاعةُ لمن لا تعرفه.

أمَّا قولها: ﴿وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ فإنَّ مُقْتَضى ما سبق من انقيادها له -عليه السلام- أن تكون على معرفةٍ بشخصِهِ فهو سليمان – عليه السلام – كما يجب أنْ تكون على معرفةٍ بوصفه فهو نبيٌّ من أنبياء الله، وهو بهذا الوصف معصومٌ كبقيَّةِ إخوانه من الأنبياء من التعدِّي والظلم، وإذا وقع شيءٌ من ذلك فلا يمكن أن يكون عَمْدًا؛ لأنَّ الأنبياءَ – عليهم الصلاة والسلام – معصومون، كما أنَّ الظلم يَتَنافَى مع الفِطَرِ السليمة، وتأباه النفوسُ النبيلةُ، وإنَّما مَرَدُّ ذلك إلى السهو وعدم العلم بوجود من وقع عليه الاعتداءُ في ذلك الزمان.

ويرد هنا سؤالٌ مفاده أنه إذا كانت النملة تعرف سليمان فلماذا ذكرته باسمه العَلَم، فقالت: سليمان، ولم تقل نبي الله سليمان؟ ربَّما يعود ذلك لطبيعة المقام، فالمقام مقام تحذيرٍ وخوفٍ وهو ما يقتضي التعجُّلَ والاختصارَ، كما أنَّ الآية تقدِّم وصفاً لعرضٍ عسكريٍّ مهيبٍ، حيث يسير سليمان القائد – عليه السلام – مع جيشه الكبير والمتنوّع الذي يتكوَّن من العديد من الفِرَق المتناسقة والمنظَّمة، أخبر القرآنُ الكريم عن ثلاثٍ فِرَقٍ منها: فرقة الإنس، وفرقة الجنّ، وفرقة الطير، ولذلك فإنَّ الذي يسيطر على فكر النملةَ ليس سليمان النبي، بل سليمان القائد، ولذلك نجد قولها: {سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ} وهو ما يعني أنَّ النملة لم ترفع العُذْرَ عن سليمان، غير أنها أكَّدت أن تحطيمه لهم قد يكون عن غير قصدٍ منهم.

وفي مثل ذلك الموقف يتجلَّى الاحتراسُ في كتاب الله – عزَّ وجلَّ – وهو يتحدَّث عن أصحاب سيدنا محمد ﷺ حينما صُدُّوا عن دخول مكَّة عام الحديبية، وكادت تقع الحربُ بينهم وبين أهل مكَّة قبل أن يَتِمَّ الصلحُ، يقول اللهُ – عزَّ وجلَّ – في ذلك: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ وَلَوْلا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاء مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَؤُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاء لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفتح: 25).

فكما كانت النملةُ حريصةً على الثناء على جُنْدِ سليمان والتنبيه على أنَّهم لا يقع منهم التحطيمُ إلا إذا كان ذلك على غير علمٍ منهم، فكذلك كان ثناءُ القرآن الكريم على صحابة رسول ﷺ، والإعلام بأنَّهم لا يَتَأَتَّى منهم إيذاءٌ لمؤمنٍ إلا إذا كان

[22] عيد عبد العزيز، *منهج زغلول النجار في التفسير العلمي وإعجاز القرآن الكريم*، المجلة العلمية للغة والثقافة، يونيو، 2023م، المجلد 8، العدد 1، (107- 108).

ذلك غير مقصودٍ ودون معرفةٍ منهم، لكنَّ المُثْنِي على جُنْدِ سليمان إنَّما هي النملة، والمُثْنِي على صحابة رسول الله ﷺ إنَّما هو الله تعالى، وفي ذلك تشريفٌ وإعلاء لمقام النبيّ وأصحابه.

ويعقب سيد قطب (1906-1966م) على هذه الحادثة فيقول: ونقف هنا أمام خارقتين لا خارقة واحدة، خارقة إدراك سليمان لتحذير النملة لقومها، وخارقة إدراك النملة أنَّ هذا سليمان وجنوده، فأمَّا الأولى فهي ممَّا علَّمه اللهُ لسليمان، وسليمان إنسانٌ ونبيٌّ، والأمر بالقياس إليه أقربُ من الخارقة الأخرى البادية في مقالةِ النملة، فقد تُدْرِكُ النملةُ أنَّ هؤلاء خَلْقٌ أكبر وأنَّهم يُحَطِّمون النملَ إذا داسوه، وقد يهرب النملُ من الخطر بِحُكْمِ ما أَوْدَعَ اللهُ فيه من القوى الحافظةِ للحياة، أمَّا أنْ تُدْرِكَ النملةُ أنَّ هذه الشخوصَ هي سليمان وجنودُهُ فتلك هي الخارقةُ الخاصَّةُ التي تخرج على المألوف، وتُحْسَبُ في عِدَادِ الخوارق في مثل هذه الحال[23].

1.4. وَصْفُ المفسِّرين للنَّمْلَةِ

وبعد ما تقدَّم من حديثٍ ربَّما يسأل سائلٌ: هل كان النملُ على ما هو معروف عليه الآن من صِغَرِ الجسم، أو أنَّهُ كان على هيئةٍ أخرى فهو كالذئاب أو النعاج أو غير ذلك؟

لقد قيل بكلا الرأيين ولكنَّ النفسَ تميل إلى الأوَّل؛ فلو كان النملُ في صورة الذئاب أو نحو ذلك لَمَا كان هناك خوفٌ عليه من التحطيم؛ فهو بِقُوَّةِ جسمِهِ في حمايةٍ من ذلك التحطيم، كذلك لو كان حجمها كبيرًا بهذا الشكل لما كان لقوله: ﴿وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ معنًى؛ لأنها لو كانت كالذئاب فإنَّهم يشعرون بها، أمَّا إذا كان على حاله المعهود فهنا يَتَأَتَّى إمكانُ التحطيم وتوجيهُ الداعيةِ إلى أخذ الحذر، كما أنَّه مِمَّا هو معلوم أنَّ الرياح كانت مُسَخَّرَةً لسيدنا سليمان يغدو بها ويروح. قال تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (سبأ: 12).

وهو ما أكَّده عبد الله أيدمير (Abdullah Aydemir) في دراسته عن سيدنا سليمان وما ارتبط به من قصصٍ؛ إذ يرفض هذه الأقوال التي تُخْرِج النملةَ عن طبيعتها، وتصفها بأوصافٍ تخالِف طبيعتَها دون أن يعتمدوا في ادِّعاءاتهم على أيِّ دليلٍ، يقول: "وقد ذُكِرَ حَجْمُ النَّملةِ أيضًا، وإنْ كان غيرَ ذِي أهميَّةٍ. يُقال إنَّها بِحَجْمِ الجَمَل أو الذئب، لكن المعروف أنَّها صغيرةٌ. هذه المعلومة، التي يرويها القصَّاصون بلا دليلٍ، ويُبالِغُون فيها، مأخوذةٌ من أَهْلِ الكِتابِ"[24].

ولقد قيل في بيان كيفيَّه تسيير الله سبحانه وتعالى الريح ورُوِي في ذلك رواياتٌ كثيرةٌ، فلقد قيل: إنَّ معسكره كان مائةَ فرسخٍ كما قيل: إنَّ له بساطًا من ذهبٍ وإبريسم قد نسجته له الجنُّ، وإنَّه - عليه السلام - كان يضع فوق بساطه عسكرَهُ، ولقد ذُكِر في عددهم رواياتٌ وكلُّها تُعَدُّ بعشراتٍ أو مئاتِ الآلاف، وأنه كان يحمل فوق البساط أزواجَهُ وخدمَهُ وكلَّ ما يحتاج إليه، ثم يأمر الريحَ فترفعه وتسير به إلى حيث شاء[25].

وإن الباحث يطمئن تمام الاطمئنان إلى ما جاء في كتاب الله من تسخير الرياح لسليمان – عليه السلام – تجري بأمره رخاء حيث أصاب، أمَّا تِلْكُم التفاصيل فإن الباحث ليقول لمن جاء بها على الرغم من أنَّ أكثرَ التفاسير ذكرتها ليقول لهم كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ (الأنعام: 148).

---

[23] سيد قطب، *في ظلال القرآن* (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1423هـ/2003م)، 2637/5.

[24] Abdullah Aydemir. Hz. Süleyman (a.s), Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat FakültesiDergisi, sayı:1, 1983, 190

"Hiç bir ehemmiyyeti olmadığı halde karıncanın büyüklüğünden de söz edilmiştir. Güya o, deve, veya kurt büyüklüğünde imiş, Halbuki asıl ve meşhur olan nemle'nin küçük olmasıdır. Kıssacıların hiç bir delile mâlik olmadan naklettikleri ve mübâlağaya düştükleri bu haber Ehl-i Kitâb'dan alınmıştır."

[25] انظر: *الزمخشري*، الكشاف، 439/4، والبغوي، *معالم التنزيل*، 150/6.

نعم إنَّ الباحث لا يخضع إلا للعلم ولا يَثْبُتُ العلمُ إلا بالدليل، فهل من دليلٍ يَطْمَئِنُّ إليه العقلُ والقلبُ؟

وقد استطردَ الباحثُ بعضَ الشيء هنا في ذكر الريح؛ لأنَّه رُبَّما يسأل أحدٌ سؤالًا، ويقول: كيف خافت النملُ من التحطيم وسليمان إنَّما يسير فوق الريح ولا يُتَصَوَّرُ حِينَئذٍ حَطْمٌ ولا كَسْرٌ؟

والجواب: أنَّهُ رُبَّما كانت تلك الحادثةُ قبل أن تُسَخَّر الريحُ لسليمان - عليه السلام -، أو كانت بعدها ولكنَّ سليمان – عليه السلام – كان يهمُّ بالنزول بجنودِهِ في ذلك المكان فأحسَّت بذلك النملةُ فحذَّرت بقيَّةَ أبناء جنسها، ويحتمل أنَّ سليمان وجنوده كانوا مشاةً في الأرض، وهو ما يتَّفق أكثر مع تحذير النملة من التحطيم، والله أعلم بالصواب.

1.5. حديث المفسِّرين عن نوع النَّمْلَةِ

ومِمَّا يلفت النظرَ في شأن النملة وشأنها مع سيدنا سليمان، ما ذُكِرَ بِصَدَدِ البحث في كون تلك النملة ذكرًا أو أُنْثَى.

فلقد ذكر الزمخشريُّ (467-538هـ) في ذلك ما نصه: وعن قتادة أنَّه دخل الكوفة فالتفَّ عليه الناسُ، فقال: سلوا عمَّا شئتم، وكان أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - حاضرًا وهو غلامٌ حَدَثٌ، فقال: سلوه عن نملةِ سليمان، أكانت ذكرًا أم أُنْثَى (فسألوه فأُفْحِمَ فقال أبو حنيفة: كانت أُنْثَى) فقيل له: من أين عرفت؟ قال من كتاب الله وهو قوله: (قالت نملة) .

ولو كانت ذكرًا لقال: قال نملة، وذلك أنَّ النملة مثلُ الحمامةِ والشَّاةِ في وقوعها على الذكر والأُنْثَى فيميَّز بينهما بعلامةٍ نحو قولهم: حمامةٌ ذكرٌ وحمامةٌ أُنْثَى، وهو وهي[26].

ويعلق صاحب الانتصاف على ما ذكره الكشاف في تلك الواقعة فيقول: قال أحمد: لا أدري العجب منه أم من أبي حنيفة أن يثبت ذلك عنه، وذلك أنَّ النملة كالحمامة والشاة تقع على الذكر وعلى الأنثى؛ ولأنَّه اسمُ جنْسٍ يقال نملةٌ ذكر ونملةٌ أُنْثَى، وكما يقولون، حمامةٌ ذَكَر وحمامةٌ أُنْثَى. وشاةٌ ذَكَر وشاةٌ أُنْثَى، فلفظُها مؤنَّثٌ ومعناه مُحْتَمَلٌ، فيمكن أن يؤنَّث لأجل لفظها وإن كانت واقعةً على ذَكَرٍ، بل هذا هو الفصيح المستعمل ألا تَرَى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يُضَحَّى بعوراء ولا عجفاء ولا عمياء"[27] كيف أخرج هذه الصفات على اللفظ مؤنَّثَة ولا يَعْنِي الإناثَ من الأنعام خاصَّة، فحينئذٍ قوله تعالى: {قَالَتْ نَمْلَةٌ} رُوعِيَ فيه تأنيثُ اللفظ، وأمَّا المعنى فيحتمل على حدٍّ سواء، وإنَّما أطلتُ في هذا وإنْ كان لا يَتَمَشَّى عليه حُكْمٌ لأنَّه نَسَبَهُ إلى الإمام أبي حنيفة على بصيرته، ثمَّ جعل هذا الجواب معجبًا على غزرة علمه وتبصُّره بالمنقولات، ثم قرَّر الكلامَ على ما هو عليه مصونًا إليه فَيَا الله أتعجَّب العجاب، والله الموفِّق للصواب[28].

ولا يملك الباحثُ إلا أنْ يُوافِق صاحبَ الانتصاف فيما ذهب إليه؛ فالإمام الأعظم وقتادة – رضي الله عنهما – أجلُّ وأرفع قدرًا من أن يقع منهما مثل هذا القول؛ لأنَّ دخول التاء على {قَالَتْ} لا يعني تأنيث الفاعل؛ لأن الفاعل مما يخالف مفردُهُ جمعَهُ بتاء التأنيث، مثل: نملة ونمل، وقملة وقمل، وهو ما قال به أبو حيّان (ت745هـ) في رفضه كلام الزمخشري في تأنيث النملة ورده عليه، فقال: "إنَّ لحوق التاء في {قَالَتْ} لا يدلُّ على أنَّ النملة مؤنَّثٌ، بل يصحُّ أن يقال: في المذكَّر {قَالَتْ

---

[26] الزمخشري، *الكشاف*، 4: 440، 441.

[27] ولفظ هذا الحديث عن البراء بن عازب رَفَعَه عن رسول الله – صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ – قال: "لا يُضَحَّى بالعَرْجَاءِ بَيِّنٌ ظَلَعُها، ولا بالعَوراءِ بَيِّنٌ عَوَرُها، ولا بالمَريضةِ بَيِّنٌ مَرضُها، ولا بالعَجفاءِ التي لا تُنْقِي" ينظر: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَورَة الترمذي، *سُنن الترمذي* (القاهرة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، ط2، 1437هـ/2016م)، 540/2، باب ما لا يجوز من الأضاحي، حديث رقم 1583، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، لا نعرفه إلا من حديث عُبَيد بن فيروز، عن البراء، والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم. المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[28] أحمد المعروف بابن المنير الإسكندري (ت ٦٨٣هـ)، *الانتصاف من الكشاف*، ضمن تفسير الكشاف، ضبطه وصححه ورتبه، مصطفى حسين أحمد (القاهرة: دار الريان للتراث، ط3، 1407هـ/1987م)، 356/3.

نَمْلَةٌ}؛ لأنَّ النملة وإن كانت بالتاء فهو مما لا يتميَّز فيه المذكَّرُ والمؤنَّثُ، فالتاء دخلت فيه للفرق لا دالَّة على التأنيث، بل دالَّة على الواحد من هذا الجنس"[29].

1.6. حال سليمان بعد سماع كلام النملة

إنَّ النفس تتطلَّع بعدما سمعت تحذيرَ النملة من سليمان وجنوده، أن تعرف موقفَ سليمان – عليه السلام – وحالته من ذلك، كيف تلقى ذلك؟ وكيف كان ردُّ فعله؟

نقل لنا القرآن وَقْعَ قولِ النملة على سليمان – عليه السلام – ، وصوَّر لنا الحالةَ المزاجيَّة التي سيطرت عليه عقب ذلك، يقول تعالى: ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ﴾ (النمل: 19).

يبدأ وصفُ حالة سليمان – عليه السلام – بفعلٍ، يُعبِّر عن ردِّ فعلِهِ، ثمَّ أتبعَ الفعلَ باسم فاعلٍ يوضِّح الحالةَ التي كان عليها ويؤكِّد ردَّ فعله؛ فالتبسُّم والضحك إنْ لم يكونا مترادفين فهما قريبان في المعنى ويشتركان في تصوير حالة الفرح والسرور التي تتملَّك شخصًا ما، وقد اختلف العلماء في بيان "ضاحكًا" في الآية، فقال أبو البقاء العُكْبَرِي (ت 616هـ): هو حالٌ مؤكِّدةٌ؛ لأنَّ التبسُّم مبدأ الضحك[30]، وهو يقتضي كون التبسُّم والضحك بمعنًى واحد، وقال ابن الأنباري (513-577هـ): "ضاحكًا منصوبٌ على الحال المقدَّرة، وتقديره: فتبسَّم مقدِّرًا الضحك، ولا يجوز أن يُحمَل على الحال المطلَقَة؛ لأنَّ التبسُّمَ غيرُ الضحك"[31] وقال ابن حجر (ت 852هـ/1448م): "التبسُّم مبادئ الضحك من غير صوتٍ، والضحك انبساطُ الوجه حتى تظهر الأسنانُ من السرور مع صوتٍ خفيٍّ، فإنْ كان فيه صوتٌ يُسمَع من بعيدٍ فهو القهقهة"[32].

وبناءً على هذا الفهْم في معنى كلٍّ من التبسُّم والضحك، وكونهما مختلفين، يكون الجمع بينهما في الآية معناه أنَّ سليمان – عليه السلام – تجاوزَ حدَّ التبسُّم إلى الضحك، أو أنَّهما بمعنًى واحدٍ، فيكون الجمعُ بينهما لتأكيد حال تبسُّم سليمان – عليه السلام – وبيان حالة سروره.

ولكن ما سبب ضحك سليمان؟ يجيب أبو حيان على ذلك بذكر احتمالين: يُحتَمَل أن يكون سببُ الضحك إمَّا فرحه بما ظهر من حاله وحال جنوده في التقوى حتَّى عرفت ذلك النملةُ وهي تُحذِّر قومَها، وإمَّا سرورُهُ بنعمة الله عليه حيث أسمعه ذلك الصوتَ الخفيَّ وفهَّمه معناه[33]، والباعث في كلتا الحالتين إنَّما هو السرور.

وثالث البواعث على ضحك سليمان هو التعجُّب، وذلك أنَّ الإنسان إذا رأى أمرًا غريبًا فإنَّ ذلك يدفعه إلى الضحك، وهكذا كان حال سليمان حينما سمع تحذير النملة لقومها من سليمان وجنوده.

وذكر الماوردي (364- 450هـ) ثلاثةَ بواعث لضحك سليمان من حوار النملة، هي: حذرها بالمغادرة، وثناؤها عليه، واستبقاؤها للنمل[34].

---

[29] أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، 7: 59.

[30] أبو البقاء عبد الله بن الحسين العُكْبَري (ت616هـ)، *التبيان في إعراب القرآن*، تحقيق، علي محمد البجاوي (القاهرة: الحلبي، بدون تاريخ)، 2: 1006. وأبو إسحاق إبراهيم بن السَّرِي الزجاج (ت311هـ)، *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق، عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ/1988م)، 4: 112.

[31] أبو البركات ابن الأنباري (ت577هـ)، *البيان في غريب إعراب القرآن*، تحقيق، طه عبد الحميد طه ومصطفى السقا (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1400هـ/1980م، 2: 220.

[32] الألوسي، *روح المعاني*، 19: 396.

[33] أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، 7: 61.

[34] أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت450هـ)، *النكت والعيون*، تحقيق، السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 4: 200.

2. حوار سليمان والهدهد

2.1. الفرق بين حديث النملة وحديث الهدهد

تختلف قصة الهدهد عن قصة النملة؛ لأنَّ قصة النملة هي حديث من النملة إلى باقي جنسها، ولم يُقابَل بجوابٍ حواريٍّ، كما أنَّه لم يحدث بينها وبين سليمان حوارٌ، ولا يوجد دلالةٌ قاطعةٌ على سماع سليمان لتحذير النملة مباشرة، ولذلك يمكن أن يؤول تحذيرُها بأنَّه صياحٌ، أو بالأسلوب الفطريّ بين النمل، وأسمعه الله نبيَّه بما رزقه من فهم لغة الحيوانات، كما أنها ليست من جند سليمان.

أمَّا قصة الهدهد فالأمر مختلفٌ؛ فالهدهد أحد جنود جيش سليمان – عليه السلام – المكلَّف بواجبٍ ومسؤوليَّة، وأنَّه على يقينٍ من أنَّ سليمان ملِكٌ نبيٌّ، وأنَّه تحت إمرته لا يجب أن يخالف أمره، وأنَّ الهدهد تكلَّم مباشرة مع سليمان في حوارٍ فيه جانبٌ سياسيٌّ دينيٌّ معرفيٌّ، أظهر فيه الهدهدُ معرفةً بالتوحيد والإيمان وبالسياسة والسفارة، وقدرة على استطلاع أخبار الغير، ولذلك فإن التعامل مع قصَّة الهدهد يحتاج حذرًا أكثر، وهو ما وجدناه في كتب التفاسير، حيث لم نسمع حكاياتٍ خاصَّةً بالهدهد واسمه وغير ذلك، وهو ما دفع المفسرين إلى الاعتناء بتحليل حوار سليمان والهدهد وما يحمله من دروسٍ للملوك، وفوائد بلاغيَّة أكثر من اعتنائهم بالهدهد نفسه.

2.2. تساؤلات قِصَّة الهدهد والإجابة عليها

تطرح علينا قصَّةُ الهدهد بعضَ التساؤلات التي لا يمكن تجاهلها، منها: هل كلَّم الهُدْهُدُ سليمان لغةً ملفوظةً؟ ولماذا تم اختيار الهدهد دون غيره من الطيور للقيام بهذا العمل مع سليمان؟ وكيف تشكَّل هذا الوعي السياسيُّ والعقائديُّ والحواريُّ عند الهدهد، وهل هو خاصٌّ بهذا الهدهد أو هو عامٌّ عند جنسه؟ وكيف قام الهدهد بدور السفير أو الرسول بين سليمان – عليه السلام – وملكة سبأ؟ ولماذا لم تُبْدِ ملكةُ سبأ استنكارًا أو تعجُّبًا من طريقة تسليم رسالة سليمان إليها خاصَّةً وأنها رسالةٌ تحمل تهديدًا؟

والإجابة على السؤال الأوَّل تتطلَّب منا التأمُّل في سياق الآيات؛ إذْ سبق الحديث عن الهدهد مقدِّمةٌ تبيّن ما ميَّز الله به سليمان – عليه السلام –، وما خصَّه به عن غيره من الأنبياء وباقي البشر، هذه المقدمة هي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ، وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ، وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (النمل: 15-17).

بدأت الآيات بكشف المولى عز وجل لعطيَّته لداود وسليمان عليهما السلام، وتأكيده عليها، وتفضيلهما بها، هذه العطيَّة هي العلم، فقد خصَّهما بتسخير المخلوقات لهما، واختصَّ سليمان بمعرفة منطق الطير وهو "كلُّ ما يصوت به من مفردٍ ومؤلَّفٍ"[35]، وقدرته على فهمهم والتواصل معهم، وأنَّ سبب تعليم الله له لغة الطير أنَّه تعالى سخَّرها جُنْدًا له، تُطِيعه وتأتمر بأمره، ولذلك تذكر الآية الثالثة أنَّ الطير هو الفرقة الثالثة من فرق جيش سليمان، وقد ذكر بعض المفسِّرين السببَ في خصوصيَّة الطير بأنها كانت تصحب سليمان في سفره وتظلُّه هو وجيشه من الحرّ[36].

وكلُّ ما ذُكِر هو من قَبيل الأسباب المحتملة، ولكن ربما السبب في تحديد الطير هو طبيعتها وقدرتها على الحركة والطيران، وعدم قدرة العدو على مواجهتا خاصَّةً في ذلك الوقت، كذلك لتناسب الجنَّ وسرعته والبساط وحركته، وهو ما

---

[35] الزمخشري، *الكشاف*، 4: 437.

[36] انظر في ذلك على سبيل المثال: الزمخشري، *الكشاف*، 4: 445، والبغوي، *معالم التنزيل*، 6: 152، والقرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 7: 129، وأبو حيان، *البحر المحيط*، 7: 61.

أهَّلها لتكون جُندَ الله في مواجهة أبرهة وجيشه عندما أرادوا هدم الكعبة، فقد أرسل الله عليهم طير الأبابيل حيث قضت على أبرهة وجيشه في أسرع وقتٍ، وهو ما يعجز عن أدائه غيرها من الحيوانات.

أمَّا عن سبب اختيار الهدهد دون غيره من الطيور، فإنَّ كتب التفسير نقلت خبرًا عن ابن عبَّاس أنَّ الهدهد يرى الماءَ في باطن الأرض من مسافاتٍ بعيدةٍ[37]، يقول الزَّجَّاجُ في ذلك: إنَّ سليمان تفقَّد الهدهدَ لأنَّه مهندسُ الماء، وكان سليمانُ إذا نزل بِفَلاةٍ من الأرض عرف مقدارَ مسافة الماء من الهدهد، وقيل: إنَّ الهدهد يرى الماءَ في الأرض كما يُرَى الماءُ في الزجاجة[38].

وبحث الجاحظ (159- 255هـ) عن خصائص الهدهد وأسباب اختياره لقصَّته مع سليمان، فوجد أنَّ العرب تزعم أنَّ القنزعة التي على رأس الهدهد ثوابٌ من الله - تعالى - على ما كان من بِرِّهِ لأُمِّهِ؛ لأنَّ أُمَّهُ لَمَّا ماتت جعل قَبْرَها على رأسه، كما زعموا أنَّ الهدهد هو الذي كان يدلُّ سليمانَ على مواضع المياه في قُعُور الأَرَضِين، إذا أراد استنباط شيءٍ منها[39].

والباحث في هذا الأمر لا يملك نفيًا قاطِعًا لهذه الأخبار، كما لا يملك اطمئنانًا يُريح النفسَ في قبولها، خاصَّة وأنَّ العرب كانوا يشتكون قلَّة الماء ولم يُعرَف عنهم أنَّهم استعملوا الهدهدَ في الوصول إلى الماء، كما استعملوا الكلابَ والنُّسُورَ في الصيد مثلًا، ولذا يبقى هناك أسبابٌ لاختيار الله – تعالى – للهدهد ليقوم بمهمته مع سليمان.

تبدأ الآية السابقة لذكر النملة والهدهد بقوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ﴾ بالفعل الماضي المبني للمجهول "حُشِرَ" لمعرفة الفاعل وهو الله عز وجل، والحشر هو الإحضار والجمع من أماكن مختلفة، وهو ما يعني أنَّ الله قد جمع هذه المخلوقات وحشرها تحت قيادة سليمان – عليه السلام – ، وما دامت هذه المخلوقات جندًا تابعةً لقائدٍ يوجّهها ويُصدِر لها الأوامرَ، وهي تطيع ذلك، فإنَّه بالضرورة توجد آليَّةٌ للتواصل بينها وبين قائدها؛ لتقوم بما كُلِّفت به، وهذا لا يتحقَّق إلا مع العقل الذي يصحُّ معه التكليف والمحاسبة، وعلى ذلك فإنَّه لا يُفِيدنا أن نحكم على حال الطير مع سليمان بحالها معنا؛ لأنَّ تلك حالةٌ تمَّت بتكليفٍ من ربِّ العالمين، ولا ندري هل ترتيب أجناس الجنود من الجنس والإنس والطير يدلُّ أقدمها وجودًا، أو أكثرها تأثيرًا بالنسبة لجيش سليمان، وإن كان التوجيه الثاني أكثر مناسبةً لما أبداه الجنُّ من أفعالٍ خاصة في نقل قصر ملكة سبأ.

2.3. تَفَقُّد سليمان للهدهد وتَوَعُّدُهُ له ودلالة ذلك

تبدأ قِصَّة الهدهد وسليمان – عليه السلام – بقوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ (النمل: 20). يقول الراغب الإصفهاني (ت502هـ/1108م) عن معنى الفعل {يَتَفَقَّدَ}: "التَّفَقُّدُ: التَّعَهُّد، لَكِنْ حقيقة التَّفَقُّد: تَعَرُّفُ فُقْدانِ الشيء، والتَّعَهُّد: تَعَرُّفُ العَهْدِ القَدِيم، قال:{ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ}"[40]، والفعل في الآية يجمع بين المعنيين؛ فهو تَعهُّدٌ بين سليمان القائد، وبين الهدهد أحد جنوده وقادةِ جيشه، على التزام هذا القائد أو الجندي الذي هو الهدهد على القيام بالعمل والمهمَّة التي كلَّفه بها قائده سليمان، ولذلك يجب عليه الوفاء لهذا التعهُّد، كما أنَّه يعني في الآية أيضًا بحث سليمان عن الهدهد، وفقدانه له، وسؤاله عن غيابه.

---

[37] انظر على سبيل المثال: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6: 184، والرازي، *التفسير الكبير*، 24: 189، ومراجع الهامش السابق الصفحات نفسها.

[38] الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 4: 113.

[39] أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، *الحيوان*، تحقيق، محمد عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1385هـ/1966م)، 3: 510- 512.

[40] أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الإصفهاني (ت502هـ)، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقيق، صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، ط4، 1430هـ/2009م)، 641.

ويُشير الفعل {يتفقَّد} إلى وجوب يقظة القائد وتتبُّعه الدائم لجيشه، وتفتيشه المستمر على فِرَقِ جيشه وجنوده للتأكُّد من قيام جميع المسؤولين بأعمالهم وعدم تقصير بعضهم في القيام بهذه المهام.

واختلف المفسرون في دلالة السؤال في قوله: {مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ} إلى فريقين: فريق يرى أنَّ السؤال حقيقيٌّ، وأنَّ النبيَّ يستفهم عن غياب الهدهد، والفريق الآخر يرى أنَّ السؤال إنشائيٌّ وليس حقيقيًّا، وقد انقسم الفريق الأول في تفسيره لمعنى السؤال إلى فريقين بناءً على دلالة (أمْ): فريق يرى أنَّ "أمْ" منقطعة نظرًا لمكان الهدهد فلم يُبْصره سليمانُ، وبهذا يكون المعنى، أنه لم يَرَهُ وهو حاضرٌ لساترٍ سَتَرَهُ، ثُمَّ لَاحَ له أنَّه غائبٌ، فَأَضْرَبَ عن ذلك وأخذ يقول: أهو غائبٌ؟ كأنَّه يسأل عن صحَّة ما لَاحَ له[41].

والفريق الآخر يرى أن "أمْ" متَّصلة أي: بمعنى أو، وفي ذلك يقول ابن كثير (700- 774هـ) في شرح السؤال: أخطأه بصري من الطير، أم غاب فلم يحضر؟"[42]، ويقول ابن عطية (ت 546هـ): "مقصد الكلام (الهدهد) غاب لكنَّه أخذ اللازمَ عن مغيبه، وهو أن لا يراه، فاستفهم على جهة التوقيف عن اللازم، وهذا ضربٌ من الإيجاز"[43].

وفي رأيي أنَّ كلام ابن عطية يُجَانِبُهُ الصوابُ؛ لأنَّه يُوحي بوجود حِيلَةٍ قام بها الهدهدُ لِيخْدَعَ سليمان، ويُوهِمَهُ بوجوده رغم غيابه، وهذا المعنى لا يُناسِبُ سياقَ الآيات التي تتحدَّث عن ذكاء الهدهد وإيمانه ومعرفته بالله وبعبادته وغيْرَتِهِ على عبادة الله وإنكاره لعبادة غيره، كما لا تناسب مقامَ نبي الله سليمان - عليه السلام -، فكيف تَصِف الآياتُ جيشَهُ ومُلْكَهُ وهَيْبَتَهُ ثُمَّ تُصَوِّرُ خِداعَ الهدهد له؟.

أمَّا الفريق الثاني الذي قال بالمعنى الإنشائي للاستفهام، فقد ذهب إلى أنَّ السؤال ليس طلبيًّا يقصد منه سليمانُ جوابًا يُبيّن وجودَ الهدهد أم غيابه، وإنَّما هو سؤالٌ إنشائيٌّ مَقْصدُهُ التعجُّب من غياب الهدهد دون إذنٍ من قائده، قال به السكَّاكي (ت 626هـ/1229م) فهو يرى: "أنَّ أدوات الاستفهام كثيرًا ما يتولَّد منها معانٍ بدلالة قرائن الأحوال، فيقال: ما هذا؟ ومن هذا؟ لمجرد الاستخفاف والتحقير، وما لي؟ للتعجُّب، قال تعالى حكايةً عن سليمان: {مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ}"[44]، وهو ما قال به محمد بن علي الجرجاني (ت 729هـ/1329م)[45]، وقد أخذ ابن عاشور بالرأي الأول الذي يرى السؤال حقيقيًّا، ولكنَّه قال بجواز المعنى الإنشائي الذي ذكره السكاكي[46].

وتميل نفسُ الباحث إلى رأي السكاكي والجرجاني، والقول بأنَّ السؤالَ إنشائيٌّ تَعَجُّبِيٌّ، يتعجَّب فيه سليمان من عدم رؤيته للهدهد ويستعظم ذلك، وذلك لمناسبة السياق ومناسبة توعُّد سليمان للهدهد بالعقوبة، وهو يُفِيد أنَّ الهدهد كان من ذوي المسؤوليات البارزة لدى سليمان، ولذلك أُكتُشِف غيابُهُ، وربَّما الذي دفع الفريقَ الأوَّلَ القائل بأنَّ صيغة السؤال حقيقيَّةٌ هو عدولُ الصيغة (ما لي؟ من المخاطَب والغائب إلى المتكلِّم، فقد وردت صيغة السؤال التعجبي مع المخاطب مثل قوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ (نوح: 13)، وورد صيغته المتكلم في مثل قوله تعالى: ﴿فَمَا لِهَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: 78)، ومثل قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ (المدثر: 49). وربما يعود عدول استعمال

---

[41] انظر: الزمخشري، *الكشاف*، 4: 445، الرازي، *التفسير الكبير*، 24: 189، القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 7: 132، وأبو حيان، *البحر المحيط*، 7: 62.

[42] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 6: 185،

[43] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 4: 255.

[44] أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي (ت626هـ)، *مفتاح العلوم*، تحقيق، عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/2000م)، 424.

[45] محمد بن علي بن محمد الجرجاني (ت729هـ)، *الإشارات والتنبيهات على علم البلاغة*، تحقيق، عبد القادر حسين (القاهرة: مكتبة الآداب، 1418هـ/1997م) ، 93، 94.

[46] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 19: 246.

سليمان عن صيغة التعجُّب مع الغائب إلى التعجُّب مع المتكلِّم هو آداب النبوَّة وعدل سليمان، فهو لم يرغب أن يتَّهم الهدهد بالغياب حتَّى يتأكَّد من ذلك، ولذلك أسند التعجُّبَ إلى نفسه، فكأنَّه يتعجَّب من نفسه عدم رؤيته الهدهد، والله أعلم.

وفي جملة {أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ} معنى التهديد إذا تبيَّن غيابُهُ، كما أنَّ اسم الفاعل {الغَائِبِينَ} يدلُّ على تمتُّع الغائب بالإرادة والقصديَّة والاختيار، وهذا لا يكون إلا من عاقلٍ مفكِّرٍ، خاصَّة عندما يكون الغائبُ على علمٍ بقدرةِ قائدِهِ على إنزال العقوبة به.

وعندما تأكَّد لسليمان غيابُ الهدهدِ توعَّده بأشدِّ أنواع العقوبات إذا لم يقدِّم سببًا مقنعًا لغيابه بدون إذن قائده، فيقول: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (النمل: 21) وقد استعمل القائدُ الغاضبُ لتأكيد عقوبته أكثرَ من أسلوبٍ توكيديٍّ (لام القسم، ونون التوكيد الثقيلة، والمفعول المطلق)، فقد أكَّد سليمان أنه إذا لم يأتِ الهدهدُ بحُجَّةٍ مُقنعةٍ وصادقةٍ تُبيّن سببَ غيابه، فإنَّه سيذبحه أو سيعذبه عذابًا شديدًا.

إنَّ التوعُّد بالذبح عقوبةٌ للهدهد، والعقوبة لا تقع وتتحقَّق إلا على معصيةٍ يرتكبها إنسانٌ، ويقوم بفعلها بشريٌّ آدميٌّ لم يكن جزاءُ عقوبته على فعلها إلا الذبح، وإنَّما يدلُّ هذا على أنَّ المعصية إنَّما كانت للهدهد، ولا تكون المعصيةُ إلا ممَّن يعرف اللهَ، أو ممَّن كان يمكنه أن يعرف الله تعالى، وعن توعُّد سليمان – عليه السلام – للهدهد يقول الرازي (ت 544-604هـ): "هذا لا يجوز أن يقوله إلا فيمن هو مكلَّف أو فيمن قارب العقل فيصلح لأن يُؤدَّب"[47].

2.4. دفاعُ الهدهد عن نفسه وتعليلُهُ لسبب غيابه

يبدأ الهدهدُ الحديثَ عن سبب غيابه بذكر سببٍ مفاجئٍ، حيث قال كما أخبر القرآنُ: ﴿أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ (النمل: 22). أَحَاط بِهِ عِلمًا أي: "أَتَى على أَقْصَى مَعْرِفَتِهِ"[48]، وفي لفظ {أَحَطْتُ} من الدقَّة في المعنى لا يصل إليه غيرُهُ من الألفاظ، وهي دقَّةٌ تُناسِبُ موقفَ الهدهدِ الذي ينتظرُهُ الذبحُ أو العذابُ الشديدُ، فكان لا بدَّ أن تكون حُجَّتُهُ مُثيرةً وجاذبةً لتخفيفِ غضبِ سليمان – عليه السلام – ولتبرير سببِ تأخُّرِهِ وغيابِهِ عن مجلس سليمان من دون إذنٍ.

وقد زاد من مستوى الإثارة إضافةُ الهدهد لنفسه فعل الإحاطة {أَحَطْتُ}، ثم أعقب ذلك مقارنةُ الهدهدِ معرفته بمعرفة سليمان عن طريق طباق السلب بين {أَحَطْتُ} و{بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ}؛ لتأكيده أنَّهُ أحاط معرفةً بما لم يعرفه سليمانُ بنبأ أهل سبأ، وهي مفاجأةٌ لم تكن تخطُر ببال سليمان، استعملها الهدهدُ ليضمنَ إصغاءَ الملك له، ولِتُخرِجَ سليمانَ – عليه السلام – من حالةِ الترقُّب لإنزال العقاب بالهدهد إلى الترقُّب لانتظار النبأ الذي يجهلُهُ، والذي سبقه إلى معرفته ذلك الهدهدُ؛ وكأنَّه يقول لسليمان: إني وإنْ كنتُ الأضعفَ منك والتابعَ لك، وأنت وإن كنتَ الملكَ العظيمَ الذي عُلِّم منطق الطير، فإني أُحِيط علمًا بما لن تُحِط به، ولا شكّ أنَّ هذا الأسلوبَ فيه من الحُجَّةِ والتشويق ما يتقِّي به الهدهدُ غضبَ سليمان، ويجعل سليمانَ ينشغل بذلك النبأ الذي لا يعرفه.

وفي هذا الأسلوب إيجازٌ شديدٌ ومثيرٌ لذهن المتلقِّي، بحيث ينتظر المخاطَبُ ذلك النبأَ الذي لم يُحِطْ به سليمانُ وهو النبيُّ الكريمُ والمِلكُ الذي سخَّر اللهُ له الكثيرَ من خلقِهِ، وفي ذلك أيضًا كما يرى الرازي: تَنْبِيهٌ لسليمان – عليه السلام – على أنَّ في أَدْنى خلقِ الله تعالى مَنْ أَحاطَ علمًا بما لم تُحِط به[49]. وفيه أيضًا ملمحٌ تربويٌّ عظيمٌ وهو: أنَّ على القائد ألا

---

[47] الرازي، *التفسير الكبير*، 24: 189.

[48] الزمخشري، *أساس البلاغة*، تحقيق، محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م)، 1: 223.

[49] الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، 24: 190.

يستهين بأقلِّ جُنْدِهِ شأنًا، فقد يأتي بخبرٍ أو فكرةٍ لها أثرٌ كبيرٌ على الأُمَّة، وهذا المحسن البديعيُّ لم يجذب سليمانَ وحدَهُ إلى حوارِ الهدهد، بل جذب كلَّ متلقٍّ يقرأ القصَّةَ أو يسمعها.

وفي نفي إحاطة سليمان بقصة ملكة سبأ وعبادتها وقومها الشمس، فائدةٌ عقائديَّةٌ؛ فهي دليلٌ قرآنيٌّ على نفي معرفة الأنبياء للغيب، فما النبي إلا بشرٌ لا يعلم إلا ما علَّمه اللهُ، ولو كان يعلم النبيُّ الغيبَ لما مسَّه سوءٌ، يقول تعالى: ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: 188).

وقوله: ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ النبأ الخبر الذي يأتي من مكانٍ إلى مكانٍ[50]، وقد آثر المخاطِبُ استعمالَ نبإٍ بدلاً من خبرٍ لِيَدلَّ على الانتقال وبُعْدِ المكان، وهو ما يُبَرِّرُ سببَ غيابِ الهدهد، وقد أتبع الهدهدُ وصفَ نبأهِ باليقين لتأكيد صحَّته وبيان غرابته وأهميَّته، كما استعمل الجناسَ بين لفظتي {سَبَأ} و{نَبَأ} وهو جناسٌ لفظيٌّ وصيغيٌّ إيقاعيٌّ يُطرِبُ الأذنَ ويُرِيح النفسَ، يقول الزمخشريُّ عن جمال سجع اللفظتي: جاء هنا زائدًا عن الصِّحَّةِ، فَحَسُنَ وبَدَعَ لفظًا ومعنًى. ألا ترى أنَّه لو وُضِعَ مكان {بِنَبَإٍ} "بِخَبَرٍ" لكان المعنى صحيحًا، وهو كما جاء أصحُّ لِمَا في النبأ من الزيادة التي يطلبها وصفُ الحالِ[51]، وقد عدَّه بعضُ البلاغيين من الجناس المزدوج أو المردَّد، وهو الذي: يقوم على ترديد كلمتين متجانستين، إحداهما مضمومةٌ إلى الأخرى المتمِّمة والمكمِّلة لمعناها.. كقوله تعالى: {وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ}[52].

ثم يصيغ الهدهدُ النبأَ في قوله: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل: 23). بدأت الآية باستئنافٍ بيانيٍّ لسؤالٍ يقتضيه السياقُ عن ذلك النبأ العظيم؛ لتقريره على سبيل التفصيل بعد الإجمال، وقد آثر المخاطِبُ الفعلَ {وَجَدْتُ} على "عَلِمْتُ" أو"رَأَيْتُ" للإشارة إلى أنَّه في غيبته التي غضب منها الملكُ سليمان – عليه السلام – كان في خدمة سليمان بتصويره نفسه يتفقَّد المملكةَ ويتعقَّب أحوالَ الناس؛ ليعرضها على سليمان، وكذلك لتأكيد الخبر؛ لأنَّ "وَجَدْتُ" تعني: العلم بجميع الحواس، بالرؤية والسماع والمعاينة؛ ليتأكَّدَ لسليمان أنَّ ما جاء به هو عينُ الحقيقة لا يحتمل الشكَّ، يقول أبو السعود (900-982هـ) في بيان ذلك: وإيثار وجدتُ على رأيتُ لِما أُشير إليه من الإيذان بكونه عند غيبته بصدد خدمته - عليه السلام - بإبراز نفسه في معرض من يتفقَّد أحوالها ويتعرَّفها كأنها طلبتُهُ وضالتُهُ لِيَعْرِضَها على سليمان[53].

وتأكيد الخبر بـ"إنَّ" للاهتمام بمضمونه، إذا لم يكن معهودًا في بني إسرائيل أن تكون المرأةُ ملِكًا، لذلك جيء بـ"امرأة" في سياق التعجُّب من جنسها لوقوعها موقع ابتداءٍ بالنكرة، إذ إنَّ المرأةَ حكايةُ أمرٍ عجيبٍ من نوعه بأنْ تمتلكهم المرأة[54].

﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ التعبير كنايةٌ عن عَظَمَةِ مُلْكِها وثَرَائها وتَوَافُرِ أسباب القوَّة والمتاع من ذخيرةٍ وعَدَدٍ وعُدَّةٍ، واستُعْمِلَ الفعلُ {أُوتِيَتْ} للمجهول للتركيز على الحدث والاهتمام به، وللإشارة إلى عِظَم مُلْكِها بوراثةِ السُّلْطَةِ والمالِ مع ما وهبها اللهُ من العقل والحكمة التي سخَّرتها للكسب والإقناع والقيام بأمور المملكة[55].

---

[50] أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا (ت395هـ)، *مقاييس اللغة*، تحقيق، عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجبل، بدون تاريخ)، المجلد الخامس: 385.

[51] الزمخشري، *الكشاف*، 4: 447.

[52] بكري شيخ أمين، *البلاغة العربية في ثوبها الجديد* (علم البديع) (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م)، 3: 146.

[53] أبو السعود، *إرشاد العقل السليم*، 4: 255.

[54] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 19: 252.

[55] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 19: 252، 253.

ولمَّا أخبر عن عظمة مُلْكِها وهولِه، عطف عليه قوله: {وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ} على سبيل التخصيص بعد التعميم، وخصَّ العرشَ بالذِّكْرِ؛ لأنَّه من أوضح أمارات مُلْكِها، وأنَّه فريدٌ من نوعه في عظمته وفخامته بين عروش الملوك، قال الطبريُّ (224-310هـ): في هذا الموضع العظيم في قَدْرِهِ، وعِظَمِ خَطَرِهِ، لا عظمه في الكِبَرِ والسَّعَةِ[56]، ومعنى {عَرْشٌ عَظِيمٌ} أي: كرسي مُلْكِها الذي تجلس عليه عرشٌ هائلٌ، وعِظَمُ العروشِ تدلُّ على عظمة المملكة وقوَّة السلطان وكثرة رجال الشورى[57].

وبعد أن ذكر الهدهدُ قيادةَ الملكة لأهل سبأ، ذكر عبادتهم لغير الله وهو النبأ الأهم لسليمان كنبيٍّ يدعو للتوحيد، فقال: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لا يَهْتَدُونَ﴾ (النمل: 24) في الآية استئنافٌ آخر من الهدهد على سبيل الاستطراد؛ لتأكيد المراد، وتحديد خطورة الأمر وأهميَّة الخبر، واستثارة مكامن الإيمان عند سليمان وإشعاره بما عليه من واجب الدعوة إلى عبادة الله تعالى، ببيان ما وجد عليه القوم من الكفر، ولذلك كرَّر الفعلَ "وَجَدْتُها" لبيان مدى إنكاره لفعلهم، وتعجُّبه من صنيعهم، واهتمامه بما يهمُّ سيِّدَهُ.

وقوله: {وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ} قد يكون المراد من {أَعْمَالَهُمْ} تأكيدَ القول السابق وهو عبادتهم للشمس، وقد يكون مجمَلَ فِسْقِهم وفجورِهِم، وقد قُدِّم شِبْهُ الجملة {لَهُم} على الفاعل {الشَّيْطَانُ} للاهتمام بملكة سبأ وقومها؛ لأنَّهم مدارُ الخطاب وهدفُهُ، وفيه بيانٌ بأنَّ الإنسان ليس فاسدًا بالفطرة، بل هناك ما يدفعه أحيانًا إلى الفساد، فيصدُّهُ عن طريق الرشاد، وأنَّ واجبَ المصلحين في كلِّ زمانٍ ومكانٍ التوجيهُ الدائمُ للإنسان إلى طريق الصلاح.

وبعد أن ذكر عبادة ملكة سبأ الباطلة تحدَّث عن أحقيَّة الله للعبادة والسجود له في قوله: ﴿أَلاَّ يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ (النمل: 25)

تفصِّل الآيةُ سببَ أحقيَّةِ الله – تعالى – للعبادة والسجود له دون غيره، ورغم هذا التفصيل فإنَّها استعملت أسلوبَ الإيجاز الذي يدلُّ على المعاني الكثيرة بأقلِّ الألفاظ، ويظهر هذا الإيجاز أوضح ما يكون في جملة "الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ" أي: الذي يُخرِج النعمَ المخفيَّةَ الموجودةَ في السماوات والأرض، قال ابن عباس: يعلم كلَّ خبيئةٍ في السماء والأرض، وكذا قال عكرمة، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وقتادة، وغيرهم. وقال سعيد بن المسيّب: الخبء: الماء، وكذا قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: خبء السماوات والأرض: ما جُعِل فيها من الأرزاق: المطر من السماء، والنبات من الأرض[58].

وقال الرازي: "المخبوء مصدر يتناول جميع الأرزاق"[59]، وفي لفظة "الخبء" إيجاز قصرٍ. فكم من مخبوءٍ في السماوات والأرض من الأحياء والجمادات ممَّا لا يعلمه إلا اللهُ، ولا يستطيع إخراجَهُ إلا اللهُ! إنَّ لفظ الخَبْء يحمل في طيَّاته معاني كثيرةً، ولذا كان القول بالعموم في معناه أولى؛ فهو شاملٌ للمطر والنبات وغيرهما ممَّا هو مخبَّأ في السماوات والأرض، فالله تعالى مخرِجُ ما شاء من خبءِ السماء والأرض من مطرٍ ونباتٍ ومعادن وغازاتٍ وبترولٍ وكنوزٍ وغيرها، لينتفع بها البشرُ وسائرُ الخلْقِ.

﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (النمل: 26) استدعى حديثُ الهدهدِ عن عرش ملِكَةِ سبأٍ وتعظيمه لهذا العرش، ذِكْرَ عرشِ اللهِ الواحد الأحد الذي لا يُقارَن به عرشٌ، وفي ذلك يقول البغوي: "وعَرْشُ ملِكَةِ سبأٍ وإن كان عظيمًا فهو صغيرٌ حقيرٌ في جَنْبِ عرشِهِ عزَّ وجلَّ"[60]، وخصَّص العرشَ بالذكر لأنَّه أعظمُ المخلوقات، وما عداه في ضِمنه وقبضته[61].

---

[56] الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي (دار هجر، ط1، 1422هـ/2001م)، 18: 39.

[57] عبد الرحمن بن ناصر السعدي (1376هـ)، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنَّان* (القاهرة: دار الحديث، 1426هـ/2005)، 660.

[58] ابن كثير، *تفسير ابن كثير*، 6: 187.

[59] الرازي، *التفسير الكبير*، 24: 192.

[60] البغوي، *معالم التنزيل*، 6: 157.

[61] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 4: 257.

2.5. إقناع الهدهد لسليمان واختيار سليمان له سفيرًا إلى ملكة سبأ

بعد أن استمع سليمان – عليه السلام – للهدهد أراد أن يختبر صحَّة ما نقله له عن قوم سبأ، فقال: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (النمل: 27) أدَّت بلاغةُ الهدهد في تهدئة سليمان – عليه السلام – نتائجَها، فقد هدأ سليمانُ، وانشغل بأمر ملكة سبأٍ وقومِها، ولكنَّه كنبيٍّ ومِلكٍ يُقِيمُ العدلَ في الحكم، أراد أن يتحرَّى الصوابَ، ويَتَثبَّت من صدق الهدهد فيما أنبأ به عن الملكة، والسين في {سَنَنْظُرُ} للمستقبل القريب دلالةٌ على اهتمامه بالشأن، و"نَنْتَظِرُ" من نظر التأمُّل والتصفُّح.

وفي قوله: ﴿أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ طباقٌ معنويٌّ، وطباقُ المعنى في هذا السياق أبلغُ وأَوْقَعُ من طباق اللفظ؛ فواقعُ السياق يقتضي أن يقال: أصدقتَ أمْ كذبتَ، أو أصدقتَ أمْ كنتَ كاذبًا، ولكن الدقَّة في التعبير كانت على ما ورد في الآية؛ وذلك لأنَّه أبلغ؛ "لأنه إذا كان معروفًا بالكذب كان متَّهَمًا بالكذب فيما أخبر فلم يُوثَق به"[62].

وقال بعض المفسرين إنَّ العدولَ عن الطباق اللفظيّ إلى طباق المعنى في الآية كان لمراعاة الفاصلة، ولكن هذا في رأيي إهدارٌ للمعنى، كما أنَّه إهدارٌ لقيمة الفاصلة القرآنيَّة، وحَصْرُ أهميَّتها في الجانب النَّغَمِيّ فقط، وهذا ليس صحيحًا؛ فليس المعنى تابعًا للفاصلة، بل الفاصلة تأتي لمراعاة المعنى. فكلُّ ما يَرِدُ من خصائص أسلوبيَّةٍ في بِنَى الخطاب القرآني من تقديمٍ وتأخيرٍ، أو تعريفٍ وتنكيرٍ، أو تعميمٍ وتخصيصٍ أو غير ذلك، مقصدُهُ في المقام الأوَّل المعنى ثم يُضاف إليه مقاصدُ أخرى، وفي ذلك الموضع يقول الألوسي (1217- 1270هـ): وزعم بعضُهُم أنَّ ذلك لمراعاة الفاصلة وليس بشيءٍ أصلاً[63].

وقد يتبادر إلى ذهن بعضنا سؤال. كيف اهتدى الهدهدُ إلى معرفة الله، ومفهوم التوحيد، ووجوب السجود لله، وإنكار السجود للشمس، ومعرفة الشيطان ووسوسته وإسناد بعض سوء البشر إليه؟

الإجابة على هذا السؤال تجعلنا أمام افتراضين: الأول أنَّ الله ألهم الهدهدَ معرفةَ كلِّ ذلك، فهو هدهدٌ ذو علمٍ ومعرفةٍ وفهمٍ خاصٍّ، وذلك ليس ببعيدٍ على رب العالمين، الذي ألهم غيرَهُ من الطيور وسائر الحيوانات المعارفَ اللطيفةَ التي لا يكاد العقلاءُ الرجاح العقول يهتدون إليها، وربَّما ما نشاهده في زماننا من بعض الحيوانات المدرَّبة التي تقوم بأعمالٍ يعجز عنها الكثير من البشر ما يؤكِّد ذلك، والافتراض الآخر أن يكون الله تعالى قد ألقى هذا الكلام على لسان الهدهد وأنطقه به، وأيًّا ما كان الجواب فإنَّها تدلُّ على عِظَم قدرة الخالق في توجيه خلْقِهِ وتعليمهم وتكليفهم.

وليتأكَّد سليمان من صِحَّة أقوال الهدهد اختاره رسولًا يحمل دعوته إلى ملكة سبأ وقومها لعبادة الواحد الأحد، فقال: ﴿اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ (النمل: 28).

في هذه الآية القصيرة أربعةُ أفعالِ أمرٍ، كلَّف بها سليمانُ – عليه السلام – الهدهدَ للقيام بها: أوَّلها الذهاب بكتابه إلى سبأ، والثاني إلقاء الكتاب إلى ملكة سبأ، والثالث التولِّي عن الملكة وحاشيتها بعد إلقائه الكتاب، والرابع الانتظار والنظر إلى ردِّ فعلهم وموقفهم من كتابه إليهم. هذه الأوامر الأربعة بتكليفاتها لا توجَّه ولا تُطلَب إلا من عاقلٍ مُدرِكٍ لطبيعة مهمَّته ولطبيعة هذه المطالب، خاصَّة عندما تكون مع الملوك الذين هيبتهم تفرض تعاملاً خاصًّا، وهو ما يُفِيد أنَّ هذا الهدهدَ ليس كغيره من بني جنسه، بل هو هدهد مختارٌ ومعلَّمٌ.

إنَّ قراءة القصص القرآني لا تخلو من فوائد عقائديَّة، وإيمانيَّة، وسلوكيَّة، وتربويَّة يحتاجها الإنسان والمجتمع على اختلاف الزمان والمكان، ولذلك حاول بعضُ الدارسين الاستفادةَ من القصص القرآني في تعليم النشء بعضَ القيم الأخلاقيَّة، مثل الشجاعة، والجُرأة، وقول الحقِّ، وحبِّ الوطن والدفاع عنه ضِدَّ الأعداء، والتعاون والتنظيم، وغير ذلك،

---

[62] الرازي، *التفسير الكبير*، 24: 193.

[63] الألوسي، *روح المعاني*، 19: 426.

وقد رأى بعضُهم "أنَّ الصفات الأخلاقيَّة التي يتَّصِفُ بها الأبطال (الأنبياء) في القصص القرآني، تتوافق مع الهدف العام والمرجو من تدريس مادَّة التربيَّة الوطنيَّة، وأنَّها تدخل ضِمْنَ منظومة السلوكيَّات والعادات التي يجب غرسها في نفوس الطلاب. ويُمكِن لهؤلاء الأبطال (الأنبياء) أن يُؤَدُّوا دورًا مُهِمًّا في تنمية شخصيَّة الأطفال كقدوةٍ يجبُّ اتِّباعها، ومن هذا القصص على سبيل المثال، قصَّة سليمان وبلقيس؛ حيث يُمَثِّل سليمان بقيادته المثاليَّة لمجتمعٍ مُمْتَدٍّ، ودعوته إلى العدل والقانون، مثالاً للحاكم القوي والعادل والمتواضع؛ بينما تُمَثِّل بلقيسُ، بمهاراتها الإداريَّة، حاكمةً نموذجيَّةً للطلاب"[64].

الخاتمة وأهم النتائج

إنَّ دراسةَ الحوارِ مع الحيوان في القرآن، وما يومئ إليه من إشاراتٍ لَيُضْفِي على الباحث علمًا نافعًا، ويكشف عن جانبٍ من جوانب إعجاز القرآن الكريم في دقَّتِهِ التي لا نظير لها، ومع انتهاء الدراسة توصَّل الباحثُ إلى مجموعةٍ من النتائج، منها ما يلي:

1. إنَّ الخطابَ القرآنيَّ واضحٌ لا يحتاج إلى عناءٍ في فهمه والوقوف على مراميه لكنَّ بعض المفسِّرين بالغوا في الكثير من الأخبار والمعلومات التي ينقصها الدليل، ولا يمكن إخضاعها للبحث العلمي، مثل الحديث عن بساط سليمان – عليه السلام – ، وعن اسم النملة، ووصفها، وحجمها، ونوعها ذكرًا أم أُنْثى، وعن وادي النمل، وعن وظيفة الهدهد، وقدرته على معرفة الماء في باطن الأرض.

2. الأقرب إلى الترجيح في نطق النملة أنَّه كان بلسانِ الحالِ ولم يكن نُطْقًا بلسانِ المَقَالِ؛ لأنَّ النملة لو نطقتْ كما ينطق الإنسانُ لَفَهِم ذلك عنها كلُّ مَن يَصِلُ نُطْقُها إليه، ولَمَّا كان في ذلك مَزِيَّةٌ لسيدنا سليمان – عليه السلام – في هذا المقام، أمَّا إذا كان حديثُ النملة إنَّما هو بلغتها وكان فَهْمُ سليمان – عليه السلام – له فهذا هو الأليق والأجدر، فلقد كان مِمَّا فَضَّل اللهُ به سليمانَ – عليه السلام – هو تعليمه منطق الطير، ومنطق النمل لا يختلف عن منطق الطير في الغرابة إنْ لم يكن هو هو.

3. إن ورود الفعل قالت مؤنثا مع النملة لا يعني أنَّ نملة سليمان – عليه السلام – مؤنَّثة؛ لأنَّ لفظ نملة المفرد يخالف جمعَهُ بالتاء المربوطة، فنملة مفرد ونمل جمع، وعليه يكون قالت النملة وقالت النمل، والفرق بينهما هو وجود التاء، لذلك جاء الفعل مؤنَّثًا ليدلَّ على أنَّ الفاعل المتحدِّث مفردٌ، ولا ليدلَّ على أنَّ الفاعل مؤنَّثٌ.

4. يختلف الحوارُ في حال النملة عنه في حال الهدهد؛ فالنملة تحدَّثت باللفظ أو بالصياح إلى بني جنسها، أمَّا الهدهد فقد دار الحوار بينه وبين سليمان – عليه السلام – وقد كشف الحوارُ عن امتلاك الهدهد لعقلٍ ووعي يمكن له الاستنباط والتحليل والبرهنة، كما يملك معرفةً عقائديَّةً وسياسيَّةً واستطلاعيَّةً.

5. إنَّ تفقُّد سليمان للهدهد، وتوعُّده له بالذبح عقوبةً على معصيته، تدلُّ على أنَّ المعصيةَ إنَّما كانت له، ولا تكون المعصيةُ إلا ممَّن يعرف اللهَ، أو ممَّن كان يمكنه أن يعرف الله تعالى، وكذلك استماع سليمان للهدهد، وتأثره بما أنبأ به، واتخاذه قرارات سياسيَّة ودعويَّة بناءً على هذا النبأ، وتكليفه للهدهد بالقيام ببعض المهام ما يدلُّ على ما يملكه هذا الهدهد من علم ومعرفة خصَّها الله بها.

---

[64] Mustafa Ayyıldız ve Selami Alan, Kuran Kıssalarını (HZ. Süleyman ile Belkıs ve Hz. Musa ile Hızır Kıssaları Örneklemi) Hikâye Tekniğiyle Çözümleme ve Şahsiyet Eğitimi. Turkish Studies, Volume 10/7 Spring 2015, 178.

"Bu kıssalardaki kahramanlara (peygamberlere) yüklenen niteliklerin Milli Eğitim Temel Kanunu'nda belirtilen genel amaçla örtüşerek öğrencilere kazandırılmak istenen davranışlar kapsamında olduğunu ve bu kahramanların (peygamberlerin) model insan olarak öğrencilerin şahsiyet eğitiminde önemli rol oynayabileceklerini gördük. Örneğin, Hz. Süleyman ve Belkıs Kıssasında, Hz. Süleyman çok geniş bir kitleyi yöneten örnek idareci oluşu, idarecileri hak ve hukuka çağrısı ile güçlü ama adil ve mütevazı yönetici modeli olarak; Belkıs ise idareciliği ile hanım idareci modeli olarak öğrenciler için model şahsiyet olmuşlardır."

6. إنَّ النملة والهدهد وما دار معهما ومنهما، سواء أكان حقيقيًّا أو حتَّى رمزيًّا، لا يخلو من فوائد عقائديَّة تبرهن وحدانيَّة الخالق وقدرته، وفوائد تعليميَّة تزوِّد الإنسانَ ببعض القيم التي ترتقي بإنسانيَّته وتقرّبه من ربِّه، فعلى سبيل المثال في نفي إحاطة سليمان بقصة ملكة سبأ وعبادتها وقومها الشمس، فائدةٌ عقائديَّةٌ؛ فهي دليلٌ قرآنيٌّ على نفي معرفة الأنبياء للغيب، كما أنَّ القصَّتين تهتمَّان بشخصيَّة القائد العسكريِّ، وبصفاته العسكريَّة والأخلاقيَّة، وبمسؤولية القائد في المحافظة على رعيَّته وكيفيَّة مواجهة الخطر كما ظهر من النملة في تحذير جنسها، ونصيحتها لهم، وما أحوج أمتنا إلى مثل هؤلاء القادة الذين يخافون على أمتهم فيرعون أمنها ويحمونها من أعدائها

Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

İntihal/Plagiarism: Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. /This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

Finansman/Funding: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions:

Abdulkerim Süleymanoğlu (%100)

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. /The author(s) has no conflict of interest to declare.

ORCID

Abdulkerim Süleymanoğlu: https://orcid.org/0000-0003-2999-1031

المراجع

ابن الأنباري، أبو البركات. *البيان في غريب إعراب القرآن*. تحقيق. طه عبد الحميد طه ومصطفى السقا. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1400هـ/1980م.

ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية، د. ت.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي. *المحرر الوجيز*. تحقيق. عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. *مقاييس اللغة*. تحقيق. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجبل، بدون تاريخ.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق. سامي بن محمد السلامة. الرياض: دار طيبة، ط1، 1420هـ/1999م.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1414.

أبو السعود، محمد العمادي الحنفي. *إرشاد العقل السليم*. تحقيق. عبد القادر أحمد عطا. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. *البحر المحيط*. تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م.

الألوسي، شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله. *روح المعاني*. تحقيق. ماهر حبُّوش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1431هـ/2010م.

أمين، بكري شيخ. *البلاغة العربية في ثوبها الجديد*. بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م.

أي يلدز، مصطفى، وألان، سلامي. القصص القرآني (سيدنا سليمان وبلقيس، وسيدنا موسى والخضر). مجلة الدراسات التركية، العدد العاشر، ربيع 2015م (178-167) .

أيدمير، عبد الله. سيدنا سليمان عليه السلام. مجلة كلية الإلهيات. جامعة طقوز أيلول، العدد الأول، 1983م (223-173).

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل*. تحقيق. محمد عبد الله النمر وآخران. الرياض: دار طيبة، 1411هـ.

البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي. بدون تاريخ.

البيضاوي، ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تحقيق. محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

التونجي، محمد. المعجم المفصل في الأدب. بيروت: دار الكتب العلمية. ط2، 1419هـ/ 1999م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. *الحيوان*. تحقيق. محمد عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1385هـ/1966م.

الجرجاني، محمد بن علي الجرجاني. *الإشارات والتنبيهات على علم البلاغة*. تحقيق. عبد القادر حسين. القاهرة: مكتبة الآداب، 1418هـ/1997م.

دي سوسور، فردينان. علم اللغة العام. ترجمة. يوئيل يوسف عزيز. العراق: بيت الموصل، 1988م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*. بيروت: دار الفكر، ط1، 1401هـ/1981م.

الراغب الإصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق. صفوان عدنان داوودي. دمشق: دار القلم، ط4، 1430هـ/2009م.

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السَّرِي. *معاني القرآن وإعرابه*. تحقيق. عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ/1988م.

الزمخشر, الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. *الكشاف*. تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوَّض. الرياض: العبيكان، ط1، 1418هـ/1998م.

الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. *أساس البلاغة*. تحقيق. محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنام*. القاهرة: دار الحديث، 1426هـ/2005.

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي. *مفتاح العلوم*. تحقيق. عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/2000م.

السيوطي، أبو الفضل جمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية، د. ت.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي. دار هجر، ط1، 1422هـ/2001م.

عبد العزيز، عيد. *منهج زغلول النجار في التفسير العلمي وإعجاز القرآن الكريم*. المجلة العلمية للغة والثقافة، يونيو، 2023م، المجلد 8، العدد1.

العُكْبَري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين. *التبيان في إعراب القرآن*. تحقيق. علي محمد البجاوي. القاهرة: الحلبي، د. ت.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق، عبد الله عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م.

قطب، سيد. *في ظلال القرآن*. القاهرة: دار الشروق، ط2، 1423هـ/2003م.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. الكليات. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1419هـ/ 1998م.

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. *تأويلات القرآن*. تحقيق. خليل إبراهيم قجار وبكر طوبال أوغلى. إسطانبول: دار الميزان، 2007م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. *النكت والعيون*. تحقيق. السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

مجمع اللغة العربية. مجموعة من العلماء، المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق، ط4، 1425هـ/ 2004م.

Kaynakça

Abdülazîz, Eid "Zaghlûl en-Neccâr'ın İlmi Tefsir ve Kur'an'ın Mucizeliği Yöntemi." el-Mecelletü'l-İlmiyye li'l-Luğa ve's-Sekâfe, Haziran 2023, Cilt 8, Sayı 1.

Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd, *Rûḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-kurʾân ve's-sebʿi'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil-Arabî, ts.

Aydemir, Abdullah. *HZ. Süleyman (a.s).* Dokuz Eylül Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, 1983. (173-223).

Ayyıldız, Mustafa ve Alan, Selami. *Kuran Kıssalarını (HZ. Süleyman ile Belkıs ve HZ. Musa ile Hızır Kıssaları Örneklemi) Hikâye Tekniğiyle Çözümleme ve Şahsiyet Eğitimi*. Turkish Studies, Volume 10/7 Spring 2015, (167-178).

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meʿâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah Nemr. Er-Riyad: Dâr Tıybe, 1411.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl*, thk.Muhammed Abdür-Rahman Marâşli. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Bikāî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen Rubât Hırbevî. *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Kinânî. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Hancî, 2. Basım, 1385/1966.

Cürcani, Muhammed b. Ali. el-İşârât ve't-tenbîhât ʿalâ ʿilmi'l-belâga. thk. Abdül-Kadir Hüseyin. Kahrie: Mektebetül-Edêb, 1418/1997.

De Suser, Ferdinand, *'İlmü'l-lugati'l-'âmm*. çev. Yuîl Yusuf Azîz. Irak: Beytül-Mevsıl, 1988.

Ebu Hayyan Endelusi, Muhammed b. Yusuf. *el-Baḥru'l-muḥit.* thk. Adil Ahmet Abdulmevcut vdğr. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed Emâdiy. *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm.* Riyad: Mektebetur-Riyadil-Hadîse, ts.

Emin, Bekri Şeyh. El-Belagatül-Arabiyyetü fi Sevbihel-Cedid. Beyrut: Dârül-İlmi lil-Melêyin, 1.Basım, 1987.

Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kāsım b. Muhammed. *El-Beyân fi garîb iʻrâbü'l-kur'ân.* thk. Taha Abdül-Hamid Taha ve Mustafas-Sakâ. Kahire: el-Heyetül-Mısriyye Lil-Kitap, 1400/1980.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr.* Tunus: Dāru Sihnûn, ts.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Gālib Muhâribî Gırnâtî Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz.* thk. Abdülselam Abdülşâfi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.

İbn Cerîr Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Bağdâdî. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân.* thk. Abdullah b. Abdulmühsin Türkî, Kahire: Dâr Hecr. 1422/2001.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed Râzî Kazvînî Hemedânî. *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa.* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dârul-Cebel, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-kurʾâni'l-ʿaẓîm.*thk. Sami b. Muhammed Seleme. Riyad: Dâr Tıybe, 1.Basım, 1420/ 1999.

İbn Manzûr. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed Ensârî Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿarab.* Beyrut: Dâr Sadır, 1414.

Kefevî, Ebû'i-bekâ. *el-Külliyyât.* Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2.Basım. 1419- 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-kurʾân.* thk. Abdullah b. Abdul Muhsin Türki. Beyrut: Muessesetür-Risale 1.Basım, 1427 / 2006

Kutb, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyn eş-Şâzilî. *Fî zılâli'l-kurʾân.* Kahire: Dâruş-Şurûk. 14.Basım, 1427/2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l-kurʾân,* Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dârül-Mizan, 2007.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn.* thk, Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.

Mecm'eul-lugatil-'Arabiyye bil-Kahire: *el-Mu'cemul-vasît.* Kahire: Dârul-Şuruk, 4. Basım, 1425.

Râgıb İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtü elfâẓi'l-kurʾân.* thk. Safvên Adnân Dâvudî. Dimaşk, Dāru'l-Kalem, 4. Basım, 1430- 2009.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Taberistânî. *Mefâtîḥu'l-ġayb, et-tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dârul-fikr,1.Basım, 1401/1981.

Sa'dî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır. eysîrü'l-kerîmi'r-raḥmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân. Kahire: Daru'l-Hdîs, 1426/2005.

Sekkâkî, Ebû Ya'kūb. *Miftâḥu'l-ʿulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1. basım 2000.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Hudayrî. *El-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an. thk.* Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. es-Suudiyye: Dârüş-Şuûni'l-İslamiyye, Tz.

Tuncî, Ebu Muhammed. *el-Mucemu el-mufassal fi el-edeb*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 3. Basım, 1419-1999.

Ukberî, Ebü'l-Bekā Abdullāh b. Hüseyn. *et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Kurʾân*. thk. Muhammed Ali el-Bicâvî. Kahire: Halebî, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî b. Sehl Bağdâdî. *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Hârizmî. *Esâsü'l-belâġa*. neşir. Abdürrahîm Mahmûd. Kehire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1372/1953.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. thk. Adil Ahmed AbdülMevcüd ve Aly Muhammed Muavvad. Riyad: el-'Ubiykên, 1.Basım, 1418/1998.