Atıf/Citation: Ebubekir, Muncid. "Kur'ân'da İtnâb: Anlamsal İşlevleri Ve Bağlamsal Tutarlılığın Sağlanmasındaki Rolü". *Diyanet Arapça İlmî Dergi* 8/1(2026), 38-79.
Araştırma makalesi / Research article

KUR'AN'DA İTNÂB: ANLAMSAL İŞLEVLERİ VE BAĞLAMSAL TUTARLILIĞIN SAĞLANMASINDAKİ ROLÜ

ITNĀB IN THE QUR'AN: SEMANTIC FUNCTIONS OF RHETORICAL ELABORATION AND ITS ROLE IN CONTEXTUAL COHESION

DR. ÖĞR. ÜYESİ (ASST. PROF. DR) **MÜNCİD EBUBEKİR***
KATAR ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
(QATAR UNIVERSITY, COLLEGE OF SHARIA AND ISLAMIC STUDIES)

ÖZ Bu çalışma, daha önce ortaya konmamış bir hakikati tesis etmeyi ya da belâgat ilminde yeni bir kaide üretmeyi amaçlamamaktadır. Hedefi, klasik belâgat literatüründe yerleşik bilgileri işlevsel biçimde kullanarak Kur'ân metninden özgün anlam katmanları ortaya çıkarmaktır. Çalışma, harflerin, kelimelerin ve cümlelerin dokusu içinde saklı ince belâgat maksatlarını tespit etmeyi hedeflemektedir. Araştırma, önceden benimsenmiş görüşlere uygun anlam üretme çabasına girmeden, metindeki itnâb örneklerini nesnel bir biçimde incelemektedir. İlk bakışta hazfin daha uygun göründüğü bazı bağlamlarda zikrin tercih edilmesi, özellikle Fâtiha sûresinin sonundaki bedeller, Bakara sûresi 61. ayette İsrailoğullarının talep ettiği yiyeceğin "yerin bitirdiklerinden" şeklinde kayıtlanması gibi örnekler üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda zikrin ve itnâbın, yerinde kullanıldığında aslında güçlü bir icâz işlevi gördüğü, buna karşılık icâzın da gerekli yerlerde yetersiz kalabileceği ortaya konulmuştur. Ayrıca çalışma, Bakara sûresindeki iddet ayetleri arasında nesih bulunmadığı görüşünü bazı merkezi lafızların varlığı üzerinden temellendirmekte, Şûrâ sûresinde kız ve erkek çocuklarının "hibe" fiiliyle ifade edilmesi, fiilin tekrarı ve bazı yerlerde mastar yerine mimli mastarın tercih edilmesi gibi hususları da itnâb çerçevesinde değerlendirmektedir. Sonuç olarak, zahiren hazfi mümkün görünen unsurların zikredilmesinin metin içi bağlamı pekiştirme, anlamı yönlendirme ve örtük gerekçeleri açığa çıkarma gibi önemli işlevler üstlendiği tespit edilmiştir. Zikr olgusu da hazf ve icâz kadar incelenmeyi hak etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İtnâb, Zikr, Hazf, Bağlamsal Tutarlılık, Delâletü'l-kayd, el-Ebdâlü'n-nahviyye.

ABSTRACT This study doesn't aim to establish a new rhetorical principle; rather, it seeks to employ established knowledge in Arabic rhetoric to explore Qur'anic significations related to the functions of itnāb, particularly in contexts where explicit mention appears despite the theoretical possibility of omission. It argues that such expressions serve precise semantic functions, including specification of meaning, restriction of interpretive possibilities, and reinforcement of contextual cohesion. The research examines a set of applied examples, including: the syntactic substitutions in the closing verse of al-Fātihah; the restriction applied to what Bani Israel requested in the verse "Go down to a *masir*; you shall have what you have asked for" (2:61); the question of abrogation between the two verses addressing the waiting period of a widow before marriage; and the various expressions of *hibah* in al-Shūrā, with an analysis of how increased morphological form—whether through added words or letters—affects semantic connotation. The study concludes that explicit mention, even where omission appears possible, fulfills rhetorical functions beyond formal elaboration by strengthening contextual coherence, clarifying subtle semantic distinctions, and guiding exegetical interpretation. The pattern of explicit mention warrants further investigation as a distinct stylistic phenomenon, just as much as brevity and ellipsis.

Keywords: Tafsir, Elaboration (*Itnāb*), Mention, Ellipsis, Contextual Cohesion, Restrictive Meaning, Syntactic Substitutions.

* ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4950-909X
dr.monjed78@gmail.com | https://ror.org/00yhnba62
Geliş/Received 13.02.2026 – Kabul/Accepted 30.06.2026

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

للاقتباس: أبو بكر، منجد. "الإطناب في القرآن الكريم: وظائفه الدلالية ودوره في تحقيق الربط السياقي". *المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية* 1/8(2026)، 38-79.
مقالة بحثية

الإطناب في القرآن الكريم: وظائفه الدلالية ودوره في تحقيق الربط السياقي

الدكتور **منجد أبو بكر**
جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

الملخص

لا تهدف هذه الدراسة إلى تقرير أصل بلاغي جديد، بل تسعى إلى توظيف المعارف المقررة في علوم البلاغة لاستكشاف دلالات قرآنية تتصل بوظائف الإطناب، ولا سيما في المواضع التي يظهر فيها الذكر مع إمكان الحذف. وتتجلى المشكلة في سؤال الإطناب الذي يبدو –في ظاهره– قابلًا للاختصار، غير أن تحليله يكشف عن وظائف دلالية دقيقة أرادت الدراسة سبر بعضها. وقد تناولت الدراسة جملة من النماذج التطبيقية بمنهجية انتقائية؛ رأت الدراسة أنها تعبر بصورة واضحة عن فكرة البحث ومشكلته، منها: الأبدال في خاتمة سورة الفاتحة، وتقييد المطلوب من بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿اهبطوا مصرًا فإن لكم ما سألتم﴾ [البقرة: 61]، ومسألة النسخ بين آيتي عدة الوفاة، وصيغ التعبير بالهبة في سورة الشورى، مع تحليل أثر زيادة المبنى –لفظًا أو حرفًا– في توجيه الدلالة، كل ذلك عبر دراسة تحليلية تستوعب الدرس النحوي والبلاغي واللغوي، لتخرج بعد ذلك باستنتاج إجابات للسؤال الرئيس. وقد خلصت الدراسة إلى أن ذكر ما قد يُظن قابلًا للحذف يؤدي وظيفة بلاغية تتجاوز مجرد الإطناب الشكلي، إذ يسهم في إحكام الربط بين عناصر السياق، وتعليل بعض الفروق الدلالية، وتوجيه الفهم التفسيري وتقييد الاحتمال.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الإطناب، الذكر، الحذف، الربط السياقي، دلالة القيد، الأبدال النحوية.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.
It is hereby declared that this study has been prepared in full compliance with scientific and ethical standards and that all sources utilized are duly cited in the references.

المدخل

إنَّ ذكر الألفاظ المعبِّرة عن المعنى الذي يريد المتكلم نقله إلى المخاطَب يُعدّ أمرًا بديهيًا في البنية اللغوية، إذ يمثّل الآلية المادية لبناء الدوال اللفظية في مختلف اللغات. وتتزايد الحاجة إلى هذه الدوال تبعًا لمقتضيات السياق؛ فالمتكلّم قد يكتفي بالإيجاز حيث يؤدّي الغرض، وقد يلجأ إلى التوسّع إذا استدعى المقام مزيد بيان، مستعينًا بروابط وأساليب متنوّعة تصل الجمل بعضها ببعض. وتبرز هذه الظاهرة في العربية بوضوح عند تنويع المعجم، وتعدد البنى التركيبية، حيث تتجلّى الروابط الاستهلالية والاستئنافية والعاطفة والتفسيرية والتعليلية وغيرها مما هو مقرر في الدرس البلاغي.

غير أن التحليل السياقي يُظهر أن الذكر في ذاته قد يؤدي وظيفة الربط، حتى وإن لم يكن من الأدوات البلاغية المصطلح عليها، وذلك من خلال إيراد ما يحتمل الحذف في مواضع أخرى، بما يحفظ تماسك البنية الدلالية والسياقية للنص ويمنع تفكك عناصره. وهذا الوجه – على أهميته – لم يُفرد له بحث مستقل في كتب البلاغة، على الرغم من توسّع بعض العلماء في بيان أغراض الذكر، مثل حسن حبنكة الميداني في تعداده لوجوهه،[1] وفضل حسن عباس في تصنيفاته المتعلقة بذكر المسند والمسند إليه ومتعلّقات الفعل.[2] ومع ذلك، لم يُنصّ على وظيفة الربط السياقي بوصفها غرضًا مستقلاً كما تتناوله هذه الدراسة، أي: الربط بين عناصر السياق عبر الذكر عند غياب الرابط الظاهر.

ويُلحظ في أسلوب الإطناب القرآني حضور هذه الوظيفة بصورة متكررة، حيث يأتي الذكر لتثبيت المعنى، وتقييد احتمالاته، وضبط أفق التلقي، ومنع التقديرات التي قد يفتحها الحذف. ويشير ذلك إلى أن الإطناب في النص القرآني ليس عنصرًا زائدًا، بل هو جزء من بنية الدلالة، يؤدي وظائف بيانية دقيقة تتعلق بإيضاح المعنى وتقييد الاحتمال وتوجيه الفهم. كما يكشف التحليل أن الذكر لما يبدو قابلاً للحذف يقيّد المسار التأويلي في حدود المقصد النصي، دون فتح المجال لتعدد التقديرات.

وقد أفضت هذه الملاحظة إلى بروز عدد من الأسئلة البحثية المرتبطة بمواضع الإطناب في القرآن الكريم، وما تثيره من إشكالات تتصل بدلالة

---

[1] حسن حبنكة الميداني، *البلاغة العربية* (دمشق: دار القلم، 2013م)، 8/2.

[2] فضل حسن عباس، *البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني* (الأردن: دار الفرقان للنشر، 1997م)، 247.

الزيادة ووظائفها وطبيعة حضورها في السياق. وجاء هذا البحث محاولة لمعالجة بعض تلك الأسئلة، والكشف عن الأسس البلاغية التي تفسّر حضور الإطناب في مواضعه، وبيان أثره في توجيه الفهم التفسيري عبر منهجية انتقائية لبعض المواضع القرآنية المعبرة عن الفكرة بشكل جيد، حيث ستتم دراستها بمنهجية تحليلية بملاحظة الدرس اللغوي والنحوي والبلاغي، كي تتمكن من استنتاج الخلاصات المفيدة القادرة على الإجابة عن مشكلة البحث.

وتتمحور الدراسة حول السؤال الرئيس المتعلق بالأغراض البلاغية للإطناب وكيفية توظيفه في السياقات القرآنية لإنتاج دلالات منسجمة مع المقاصد الشرعية، ومدى إمكان الإفادة منه في تفسير بعض الأحكام أو رفع الإشكال الظاهري في بعض المواضع. ويتفرع عن هذا السؤال عدد من المسائل، من بينها: الإبدال النحوي في خاتمة الفاتحة، وتقييد الإنبات بالأرض في آية البقرة، وفهم النسخ في عدة الوفاة في ضوء الفوارق اللفظية، وإمكان عدّ زيادة المبنى وجهًا من وجوه الإطناب وكيفية توظيفه في التحليل البلاغي.

1- الاطناب، تاريخه وفلسفته

يحاول البحث عبر دراسة تطبيقية تحليلية لأسلوب الذكر لما حقه الحذف أن يتأمل فلسفة الحركة المعجمية اللغوية ثم التركيبية البيانية التي تجلت في مواضع الذكر أو الاطناب وتاريخ إشادة البلغاء به وتوظيفه، على اعتباره واحدًا من أنماط الأسلوبية القرآنية التي أنتجت مساحاتٍ دلالية واسعة، فالمشهور والغالب في العربية أن البلاغة في الإيجاز، والذكر لما حقه الحذف ضرب من الاطناب الذي يغلب عليه الذم لدى أهل الفن، "فسبيلُ المفحمِ عند الشعراء والبَكيّ عند الخُطباء والموجز مِنَ البلغاء خلافُ سبيل المسهب الثرثار والخطل المكثار"،[3] ولقد عاب معاوية بن أبي سفيان صحار بن عياش العبدي إطالته الجواب لسؤاله: ما تعدون البلاغة فيكم؟ قال: الايجاز. قال معاوية: وما الايجاز؟ قال صحار: أن تجيب فلا تبطيء وأن تقول فلا تخطيء. فقال معاوية: أو كذلك تقول! قال صحار أقلني يا أمير المؤمنين، لا تبطيء ولا تخطيء.[4] إلا إنهم متفقون أيضًا على جودته إن قضت الحاجة به ودعت الدواعي إليه، كالحيطة في الأمر وأمن اللبس، أو الزيادة في التقرير والإيضاح، أو التلذذ والتشويق، أو

---

[3] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*، تحقيق: المحامي فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، 1968م)، 22/1. بتصرف يسير.

[4] ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، *عيون الأخبار* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ)، 188/2.

كحال المعلم مع طلابه والذي يتجلى في منهج النبي ﷺ وهو أفصح العرب فقد ثبت أنه كان يكرر كلامه، ويبطئ فيه، ويبسطه ويزيد السائل فوائد خارج مسألته، "وقال الخليل: يختصر الكتاب ليحفظ، ويبسط ليفهم. وقيل لأبي عمرو بن العلاء: هل كانت العرب تطيل؟ قال: نعم، كانت تطيل ليسمع منها، وتوجز ليحفظ عنها. والاطناب إذا لم يكن منه بدٌّ إيجاز، وهو في المواعظ خاصّة محمود، كما أن الإيجاز في الإفهام محمود ممدوح".[5] وعليه فإن الاطناب في موضعه اللائق عظيم الفائدة، غزير النفع، ومتعدد الأغراض، وبالرغم من أهميته في مواطنه للدلالة على مقاصد المتكلمين ومُطابقة حال المستهدفين، الذي إن خلا منه الكلام إذ ذاك كان فَهاهةً وعَيًّا، ومجانباً للرصف البليغ، والسبك الرصين، فإن دراسات السابقين خلت من الحديث عنه بما يناسب قدره وقيمته في فنون القول لدى اللَّسِنينَ الفصحاء، أو شعر ونثر المُفْلِقينَ البُلغاء، بل لقد أطبقت كلمة السابقين عند حديثهم في بلاغة الذكر والحذف كفن من فنون علم المعاني على التركيز على أسرار الحذف في الكلام البليغ ومقاصده، وهذا ما نجد شاهده في أعظم كتب البلاغة ومرجعها دلائل الإعجاز لشيخ البلاغيين وأستاذهم عبد القاهر الجرجاني، يقول في الحذف بما يؤكد أنه فن من فنون اللسانيات المعتبرة في العربية والتي تخالف المنطق الدارج في كثير من اللسانيات سواه، فلم يعرف الناس صمتًا ناطقًا، ولا سكوتًا مبينًا معبرًا حتى كشف الجرجانيُّ عنه اللثام فقال: "هو باب دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيه بالسحر؛ فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن".[6] دون أي مرور بقسيمه الذكر، حتى ولو كان للبدهيات[7] أو ما حقه الحذف، أو الفضول من الكلام في صنعة النحاة.

---

[5] أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله بن سهل، *كتاب الصناعتين*، تحقيق: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل (بيروت: المكتبة العنصرية، 1419ه)، 59.

[6] الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، *دلائل الإعجاز* (دار الفكر، 2008م)، 121.

[7] كتب الدكتور فهد الرومي كتيبًا صغير الحجم بعنوان البدهيات في القرآن الكريم صدر عن مكتبة التوبة في الرياض عام 1997م. وللتأكيد فالصواب أن نقول بدهي لا بديهي، قال ابن مالك: وَفَعَلِيٌّ فِي فَعِيلَةَ الْتُزِمْ ... وَفُعَلِيٌّ فِي فُعَيْلَةَ حُتِمْ
قال ابن عقيل: يقال في النسب إلى فعيلة فعلى بفتح عينه وحذف يائه إن لم يكن معتل العين ولا مضاعفا كما يأتي فتقول في حنيفة حنفي ويقال في النسب إلى فعيلة فعلى بحذف الياء إن لم يكن مضاعفا فتقول في جهينة جهني. انظر: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار التراث، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، 1980م)، 4/159.

لقد عظَّم العرب أسلوب الحذف حتى عده ابن جني من شجاعة العربية؛ يقول: "باب في شجاعة العربية: اعلم أن معظم ذلك إنما هو الحذف والزيادة والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف"،[8] وهو بهذا يؤكد على ذات المعنى الذي أشار إليه الجرجاني من القوة الكامنة في اللسان العربي حتى دون أن ينبس ببنت شفة، فهي كالفارس الشجاع يَرْهَبُهُ الخصومُ هيبةً من صورته وقد وارى حد سيفه، وهلال قوسه، وانتخب سيبويه ما يشير لهذا المعنى لكن على طريقته في تطبيق الاسم على المسمى فأطلق عليها الاتساع في الكلام، في إيجاز عبقري يناسب تعريف الإيجاز، وانتخابه لهذه التسمية عامر بالدلالة على ما ذكرنا، فالنفيس قليلٌ، وكلام البليغ يتسع بالمعاني حين يُختصر بحكمة وفصاحة، قال سيبويه: "ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جد: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف:82)، إنما يريد: أهل القرية، فاختصر، وعَمِل الفعلُ في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا".[9] كما أن الاتساع يدل على كثرة البدائل اللغوية الحاضرة في المعاجم العربية ليعبر المتكلم عن مراده، فلا يلزم أن يبقى على نمطية معجمية واحدة ليعبر عن البخل، فكثيرة هي التباديل المتاحة في الجذور اللغوية القادرة على التناوب وتبادل الأدوار لتحقيق مفهوم البخل أو بعض دراجته وصوره دون أن ينطق بالألفاظ المعجمية لمعنى البخل، فتنهض المختارات على انفراد أو تركيب متعدد الوجوه والتباديل هو أيضًا، لتعبر عن بعض الزوايا والاسقاطات التي يبتغيها صاحب النص، ولا شك ففي الكثير من الشواهد خلاف في زوايا فهمها كذلك، فهذا السيرافي في شرحه للكتاب يقول باحتمال ألا يكون سؤال القرية توسعًا، وأنه يحتمل الحقيقة، فالنبي يمكنه أن يكلم الجدارَ والعيرَ دون أن يتطرق المجاز لمعنى التكليم،[10] وهو لا يمنع ظاهرة الاتساع عمومًا، بل في هذا الشاهد على الخصوص، ووافق الجرجاني سيبويه في أن الوجه في الآية الاتساع على تقدير حذف المضاف، وأن المسؤول أهل القرية[11]. وهو المصطلح الذي استحسنه الشافعي ووظفه في رسالته غير مرة،[12] ونقل البخاري في صحيحه عن مجاهد في باب سورة

---

[8] ابن جني، أبو الفتح عثمان ابن جني، *الخصائص*، تحقيق: محمد علي النجار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.)، 360/2.

[9] سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، *الكتاب*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988م)، 42/1، ولقد عبر بهذا المصطلح كثيرًا جدًا.

[10] ينظر: السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله، *شرح الكتاب*، تحقيق: أحمد مهدلي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م)، 107/2.

[11] ينظر: الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 88.

[12] ينظر: الشافعي، محمد بن إدريس، *الرسالة*، تحقيق: أحمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 42، 52، وإن كان مما يمكن اختلاف وجوه النظر في حقيقة مقصده

المؤمن (غافر): "قال مجاهد مجازها مجاز أوائل السور".[13] يريد أن حروفها المقطعة اتساع وتؤوَّل كما تؤول غيرها من المواضع، وفي رواية الفربري، قال البخاري: "معنى الضحك الرحمة"،[14] فيما يدل على اتفاق جمٍّ كثير من أصحاب الفنون المختلفة من النحويين والبلاغيين والفقهاء والمفسرين والمحدثين على ذات الانطباع عن هذه اللغة الساحرة، هكذا اشتغل السلف بباب الحذف، ولم يعرضوا لباب الذكر إلا لمامًا وتتميمًا، إذ الذكر الأصل في الكلام، والعادة أن العلماء لا يعللون ما يرد على الأصل، كتقديم الفعل والمبتدأ، وتأخير الفاعل والخبر، لذا فإنه لم ينل قسطًا كافيًا من الدراسة النظرية فضلًا عن التطبيقية لا سيما في النصوص العالية التي تقصد كل حرف وكلمة وتركيب، كما في كتاب الله تعالى المعجز، قال الأستاذ فضل عباس: والحذف هو الذي اقتصر عليه المتقدمون، فذكروا أغراضه، ومسوغاته، وميزاته، ومحسناته، أما الذكر فلم يعرض له إلا المتأخرون من علماء البلاغة؛ ذلك لأن الذكر هو الأصل.[15]

وما سأدرسه في هذا البحث ليس الذكر الذي جاء على الأصل، وإنما الذكر الذي بحذفه يتم المعنى ويصح الكلام ويستقيم من حيث الصنعة البنائية والإعرابية في اللسان، الذكر الذي تتفجر به الدلالات، وتتجلى به جملة من المعاني ينوء الصمت بحملها، وفي مقامات يكون فيها الإيجاز عجزًا، وأحوال يكون فيها التقصير قصورًا ونقصًا، ولكل مقام مقال، وكما يجب على البليغ في مظانّ الإيجاز أن يختصر فكذلك الواجب عليه في

بالمصطلح، لكنه مما يحتمل ويدخل في حدود مراداته، لا سيما وأنه نظر في كتاب سيبويه بلا شك.

[13] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، تحقيق: مصطفى ديب البغا (د.ت.: مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، 1987م) "التفسير"، 300 (بلا رقم).

[14] نسب هذا التأويل للبخاري الخطابيُّ، قال: قال أبو عبد الله: معنى الضحك: الرحمة، وهذا من رواية الفربري، ليس عن ابن معقل. ينظر: الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد، *أعلام الحديث شرح صحيح البخاري*، تحقيق: د. محمد آل سعود (مكة: جامعة أم القرى، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، 1988م)، 1367/2. أيضًا نسبه إليه البيهقي في الأسماء والصفات (تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، جدة: مكتبة السوادي،1993م)، 2/ 72. وكذلك ابن الملقن، والأهم أنه نقل تعقيب ابن التين على قول البخاري، دون انكار النسبة، انظر: ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن، *التوضيح لشرح الجامع الصحيح*، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث بإشراف خالد الرباط، جمعة فتحي (دمشق: دار النوادر، 2008م)، 277/23. وانكر ابن حجر النسبة، قال: ولم أر ذلك في النسخ التي وقعت لنا من البخاري. انظر: ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*، (بيروت: دار الفكر، 2014م)، 632/8.

[15] فضل عباس، *البلاغة فنونها وأفنانها*، 250.

مواطن التفصيل والتبيين أن يفصل،[16] وقد روي في هذا لأبي دؤاد الإيادي:

يَرمونَ بالخُطَبِ الطِّوَالِ وتَارَةً ... وَحْيَ المُلَاحِظِ خِيفةَ الرُّقَباءِ[17]

والبلاغة موافقة الكلام لمقتضى الحال، وهو مهيع عربي عريق، لكنه في القرآن معجز.

وهو قريب من البدهيات التي ناقشها فهد الرومي، وليس هو، فالبدهيات ما لا يحتاج العقل أدلةً لإثباتها، لأنها تدرك بظاهر الحس، أو هي ما يعرفه الإنسان بنفسه دون إعمال فكر أو حصول سبب وهو قريب من الضروريات،[18] والذكر ليس كذلك، والحال أن بينهما عموم خصوص، فكل البدهيات ذكر، وليس كل الذكر بدهياتٍ، كما أنه قريب من الاطناب، وليس هو، فضد الاطناب الإيجاز، وضد الذكر الحذف، لكن بينهما عموم وخصوص كذلك، فكل إطناب ذكر، وليس كل ذكر إطنابًا، وقد أفردت كتب البلاغة للإطناب مساحة، كما في سر الفصاحة للخفاجي، ومما قال: "إن من الكلام ما يحسن فيه الاختصار والإيجاز كأكثر المكاتبات والمخاطبات والأشعار، ومنه ما يحسن فيه الإسهاب والإطالة كالخطب والكتب التي يحتاج أن يفهمها عوام الناس وأصحاب الأذهان البعيدة؛ فإن الألفاظ إذا طالت فيها وترددت في إيضاح المعنى أثر ذلك عندهم".[19] وتوسع العلوي في الطراز، ومما قال: "الاطناب مصدر أطنب، وفي كلامه إطنابًا إذا بالغ فيه وطول ذيوله لإفادة المعاني، وحبل الخيمة طنب لطوله، وهو نقيض الإيجاز في الكلام".[20] ونقل السيوطي عن العلوي أن البلاغة هي الإيجاز والاطناب.[21]

وكأكثر الموضوعات والمباحث العلمية عمومًا، والقرآنية على الخصوص فإن الذكر لا يزال معوزًا للبحث والدراسة، ولا يزال بابًا واسعًا يحتاج عملًا

---

[16] الزمخشري، أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر بن محمد، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، 79/1.

[17] لم ينسبه الجاحظ في البيان والتبيين لأحد (32/1)، ونسبه ابن قتيبة في أدب الكاتب لأبي دؤاد الأيادي (ص 62).

[18] الجرجاني، علي بن محمد بن علي، *التعريفات*، تحقيق: إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1405ه)، "البديهي"، 58.

[19] ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن محمد بن سعيد الحلبي، *سر الفصاحة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م)، 205.

[20] يحيى بن حمزة العلوي، *الطراز* (الرياض: مكتبة المعارف، 1400ه)، 230.

[21] ينظر: السيوطي أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق: لجنة الدراسات القرآنية (المدينة المنورة: مجمع طباعة المصحف الشريف، 1426ه)، 144/2.

كبيرًا يستغرق القرآن كله عبر تتبع كل المواطن التي ذُكر فيها ما هو حقيق بالحذف في صنعة النحاة، لتعليله، ومعرفة المعاني المرادة منه، وهل زيادة الألفاظ ترف وموسيقى وتعديل للوزن وللأسجاع، أم فيه دلالات تزيد النص إشراقًا وبهاءً، وأن لفظه ومعناه في مواضعها يتسابقان، حتى لا يدري المنصت له أسبقت الألفاظ إلى سمعه أم المعاني إلى قلبه.

وهل خرج النص بالذكر لما حقه الحذف عن سمت الكلام البليغ أم طابقه، على حد تعريف القزويني للبلاغة بأنها: "مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته".[22] وهو الإشكال الذي تحاول دراستي الإجابة عنه عبر استكناه الذكر ودوره الديناميكي في تخليق المعاني، في دراسة تطبيقية لأسلوبية النظم القرآني للكشف عن السعة الدلالية في علوم اللسان العربي لا سيما في الكلام العالي المعجز.

بعد طول تأمل وكثير تعمُّلٍ في فلسفة الاطناب بدا لي أن إدراك وجه الحسن والبلاغة في الحذف أيسرٌ منه في الذكر، فالأول باب مطروق لدى الأمة بل وتُفاخر فيه، وما معلقاتها وخطبها المأثورة التي حفظت تراثها وثقافتها إلا نموذج مهم يؤكد هذا، وقد أراد آباء العربية الأوائل وصناعها أن يجعلوا الاتساع من أهم السيمياء المائزة للبليغ من الكلام، حتى جرت الأشعار الحكيمة على ألسنة العامة قبل الخاصة، ومثلها الأمثال والحكم العامرة بالمعاني التي لا ينفك حديث عجوز أمية من استصحاب بعضها في حديثها، مما جعل الذهن حاضرًا لتقدير كل محذوف، بل والتفنن في التقدير، إذ الحذف رخصة من صاحب الكلام للسامعين ليشاركوا في تتميم الأفكار وترسيم المعاني في الإطار العام الذي يرسمه النص لهم عبر قرائنه اللفظية والعقلية والسياقية الضابطة لعقولهم كي لا تجمح، وغالبًا سنجد التقدير وإن تعدد بتعدد الفاهمين لا يعدو أن يكون اختلاف تنوع لا تضاد في الغالب، إذ المزاج واحد والثقافة واحدة ومعامل بناء العقل العربي وعوامله تصدر من مشكاة الجزيرة وما حولها، وهي مشكاة واحدة، لذا فقد صارت الكثير من المجازات والاستعارات والكنايات دوارج غلبت على ألسنة متأخري الشعراء وفي خطب الجمعة وعناوين الصحافة والمنتديات والجامعات والمدارس وأحاديث العامة في اللقاءات المباشرة أو في فضاءات الشبكات ووسائل التواصل الاجتماعي، أما الذكر فهو لمن أراد قصر السامعين على اللفظ الذي يذكره، مغلقًا عليهم كل باب للانحراف عن المعنى الذي يريده أو الغاية التي يقصدها، وزيادة الكلام وتطويله لا سيما بما يكون من باب البدهيات مما يعسر تعليله، فمن أصعب الصعوبات توضيح

[22] جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة* (بيروت: دار إحياء العلوم، 1998م)، 13.

الأشياء التي تكون بادي الرأي من الواضحات، فالقرب حجاب.

كما أن ذكر ما حقه الحذف على اعتبار أنه بدهيٌّ أو من المحكمات يُزَهِّد الباحثين في التنقيب عن أسرار ذكره، لذا فقد وجدنا كتب التفسير والبلاغة انشغلت بباب الحذف، واقصرت في تعليل ذكر ما حقه الحذف، والحقيقة أنه أعوز وأحوج، إن لم يكن في رتبته، لأنه مصنع المتشابهات، ولو لم تذكر الحروف المقطعة في صدر بعض السور لما دخلت في مساحة المتشابهات، وكذلك صفات الله تعالى، فالتعبير بالاستواء على العرش ذكر لما حقه الحذف لإيهامه الجلوس والتمكن، وكذلك اليد والعين المكر والنسيان والغضب والخداع والحب والكره، بالتالي نشأ عن مساهمة الذكر في تخليق المتشابهات صورتين من صور التفاعل:

الأولى: الاكتفاء بالتسليم والإيمان، وترك البحث فيها لا سيما ممن يجعل واو الراسخين استئنافًا لا عطفًا، في تسوية غير حميدة بين الراسخين في العلم والأميين من عامة المسلمين في ضرورة الوقوف عند الحد الأدنى من آليات التفاعل معها والاستجابة لها.

الثانية: الانحيازات باعتبار نتائج فهم المتشابهات إلى ما نعرفه في التاريخ باسم الفرق الإسلامية، ولو لم تذكر في مواطنها لسلمنا من كثير المشكلات كتعطيل الصفات والتجسيم والتشبيه، لكن الله تعالى له حكمة بالغة، يهدي من ارتضى من الذين آمنوا لما اخْتَلفُوا فيه مِن الحق بإذنه.

ومما يجعل الذكر والتطويل أمنع وأبعد عن التعليل أنه مظنةٌ للاختلاط بين المفيد المقصود لذاته والملحق إلحاقًا على سبيل الدَّرج، لا سيما في الكلام المصنوع، فالذكر تطويل، والتطويل مظنة للحشو، وجمهور الناس أرضى بالخطيب الموجز، والكاتب المُقلِّ، فالكثير من الذكر لا غاية تحته وما يساق إلا للمحسنات الجمالية وتعديل النغمة الموسيقية كما لدى الشعراء والأدباء، بل وقد سحبوه على القرآن، وكثيرًا ما وجدنا مثل ذلك في الفواصل القرآنية لدى العديد من المفسرين، وممن ادعى ذلك أبو السعود في إرشاده، والطاهر في تحريره والقول بالفواصل والأسجاع إهدار للحمولات الدلالية في المذكورات، لا سيما حين نعلم أن مواضع مشابهة خلت من ذكرها.[23]

2- الاطناب النَّحوي والصرفي، دراسة تطبيقية

[23] ناقشت أبا السعود في ورقة بحثية بعنوان "الفاصلة القرآنية لدى القاضي أبي السعود وأثرها في التفسير البياني، وعلاقتها بالنظم، دراسة نظرية تطبيقية" ضمن أعمال مؤتمر إيثار الثاني للتفسير في الدولة العثمانية، وأعمال المؤتمر في كتاب مطبوع ومحكم، صدر عام 2019م، ص457-421.

2.1- الاطناب النحوي، ختام الفاتحة نموذجًا.

أطنبت الآية الأخيرة في سورة الفاتحة بما يبدو حقيقًا بالحذف لا سيما في الصنعة النحوية في قوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فالصراط المستقيم بالضرورة هو صراط الذين أنعم الله عليهم، وبالضرورة المركبة أنه مخالف لطريق المغضوب عليهم والضالين كما تنبئ بذلك آية (النساء 4/69).[24]

فما السر البياني والبلاغي في هذا الذكر والذي يظهر لوهلة إمكان الاستغناء عنه؟

علل أكثر المفسرين تكرير الصراط مرتين بأنه "للتوكيد لما فيه من التثنية والتكرير".[25] وأضاف صاحب البحر أنه للبيان لما في الذكر الأول من الإبهام، فضلًا عن التوكيد.[26] ومثله الطاهر.[27] واللافت أن سؤال المؤمنين ربهم صراط الذين أنعم عليهم المستقيم يعني بالضرورة انتفاء صراط المغضوب عليهم والضالين؛ لأنهما ضدان لا يجتمعان، وأن هذه الضرورة أبين من تلك التي بين الصراط المستقيم، وصراط الذين أنعم الله عليهم؛ فمن الجلي أنه إن كان من البديهة أن الصراط المستقيم هو صراط الذين أنعم الله عليهم فأن يكون الذين أنعم الله عليهم من الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين ليسوا من المغضوب عليهم ولا الضالين أكثر بداهة، وعليه فإن تكرار الصراط بإضافة مختلفة ليس غريبًا غرابة تقييده بقوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

الصراط الطريق ويراد به الإيمان والمنهج، وعليه فالصراط واحد لا يتعدد لكن مسألتهم توحي بأن صراط جمهور المسلمين وعامتهم غير صراط الذين أنعم الله عليهم، بدلالة القيد الثاني، والثابت أن الصراط واحد، فعبروا بالصراط وأرادوا هيئة تجاوزه، فالمراد ليس ذات الصراط بل هدايتهم لعبوره كما عبره الذين أنعم الله عليهم، فالخط المستقيم بين أي نقطتين لا يمكن أن يتعدد، وكذلك صراط الله واحد، وجمهور المسلمين والذين أنعم الله عليهم سيصلون إلى الله، لكن الفرق كبير بين

---

[24] ابن كثير إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: محمد الخن (مؤسسة الرسالة ناشرون، 2016م)، 140/1.

[25] الزمخشري، *الكشاف*، 1/15.

[26] أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، *البحر المحيط*، تحقيق: صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، 48/1.

[27] ابن عاشور محمد الطاهر التونسي، *التحرير والتنوير* (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2000م)، 189/1.

من يصل خفيفًا سريعًا، ومن تثقله الذنوب والخطايا وربما الموبقات، لذا فإن المؤمن يطلب من ربه الهداية كي يكون أسرع على ذات الصراط الذي عبره الأنبياء والأولياء، وعليه فإن القيد الثاني بات مبررًا ومعللًا، والعجب من القيد الثالث، وهو البدهي، قال الرازي: "الإيمان يكمل بالرجاء والخوف، وقوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يوجب الرجاء الكامل، وقوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ يوجب الخوف الكامل، وحينئذ يقوى الإيمان بركنيه وينتهي إلى حد الكمال".[28] وهو تعليل جيد جدًا لكنه لا يمنع غيره، سأجتهد فيما يلي بالمزيد من البحث والدرس البلاغي لاستخراج سواه.

اتفق جمهور النحاة على خفض ﴿غَيْرِ﴾ على البدلية أو النعت، وهما أرجح الأقوال، كما اتفق القراء العشرة على خفضها،[29] وكلا الإعرابين يجيزان الحذف من حيث الصنعة النحوية، وإن كان الشأن لدى البلاغيين مختلف، وبيان ذلك على الاحتمالين كما يلي:

أولًا: إذا كان بدلًا: البدل تبيين وإيضاح للإجمال الذي في المبدل منه، فالإجمال داعية إلى التفصيل؛ فتستشرف له النفس وتشتاق، فإذا جاء كان له وقعه وأثره البالغ، ولن يتأتى مثله لو اكتفى بقوله: (إياك نعبد وإياك نستعين اهدنا صراط غير المغضوب عليهم ولا الضالين) لأن البدل يغاير سائر التوابع بأنه المقصود من الكلام،[30] ولئن جاز الاستغناء عنه عند النحاة فليس كذلك في الكلام البليغ، كما في قوله: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾،[31] وقوله: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾،[32] ومعلوم أن البدل المطابق إنما يتحصل على صفة البدلية بالوضع العرفي كما في قولنا : قال الفاروق عمر، فعمر هو عين الفاروق بحكم وضعي من البشر وليس ضرورة عقلية، وإما بالوضع العقلي كما في آيتي الشعراء والنجم الآنفتين، فأما الأولى فإذا ثبت أن الله تعالى هو رب العالمين فيقينًا سيكون رب موسى وهارون لأنهما من أفراد العالمين، غير أن الغرض البلاغي من البدل في آية الشعراء كما يلي:

1- التعريف الدقيق بالرب المقصود وأنه ليس من البشر، فأن يكون الرب

---

[28] الفخر الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر، *التفسير الكبير ومفاتيح الغيب* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 224/1.

[29] عبد اللطيف الخطيب، *معجم القراءات* (دمشق: دار سعد الدين، 2002م)، 10/1.

[30] جمال الدين ابن هشام الأنصاري، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.)، 321/3.

[31] الشعراء 48-26/47.

[32] النجم 45/53.

بشريًا لم يكن غريبًا في زمانهم، فقد عبدوا فرعون، لذا وجب البيان حتى لا يظن أنهم تحولوا من عبادة فرعون لعبادة موسى وهارون.

2- أنهم إنما يتبعون موسى وهارون لأنهما الموصلان لله تعالى، لا لذواتهما.

3- التأكيد على أن الإيمان برب العالمين مقصور على طريقة النبيين، فهو إيمان التسليم والاتباع وليس التحريف والابتداع.

وقريب من ذلك البدلية في آية النجم، فمن البدهي أنه لا يوجد نوع ثالث، وإنما صرح بالبدل لأغراض، منها:

1- التأكيد على المسؤولية المشتركة للجنسين على حد السواء.

2- قطعًا لأبواب التأويل فالتعبير بالزوجية يقتضي الكفاءة بينهما بالعموم، وأنهما مكملان لبعضهما، وهو الأمر الذي لم يكن متصورًا ولا مقبولًا لدى أكثر الأمم.

3- تشريف المرأة، ومنع تفضيل الذكور على الإناث، فكلاهما من ذات النطفة، وإلى ذات المآب، ومنها ومن أضرابها يتبين أن القوامة تفضيل وظيفي وليس تفضيل تكريم ورتبة وقيمة.

وهنا ملاحظة لسانية دلالية مهمة حرية بالتأمل، فمثل هذا النوع من البدل هو البدل المماثل، فالذوات واحدة. والبدلية التي من نوع ما في سورة الفاتحة بين الذين أنعم الله عليهم من جهة والمغضوب عليهم والضالين من نوع آخر وهو البدل المقابل،[33] فإذا كان البدل المماثل يفهم بالضرورة فالمقابل أجدر بالفهم؛ لأن البدل المماثل مما يمكن المنازعة فيه؛ إذ كان من الممكن أن يزعم البعض ألوهية موسى أو هارون عليهما السلام، وعليه فرب العالمين شريك موسى وهارون، كما قيل للعزير وعيسى عليهما السلام، وفي المثال الثاني كذلك فإن من المخلوقات ما لا يوصف بالذكورة أو الأنوثة كالملائكة، كما أن مِن البشر مَن يوصفون بالجنس الثالث، وجائز عقلًا أن يوجد جنس رابع وخامس، أما البدل المقابل فحكم العقل فيه أقرب واقعد، كما في قوله تعالى: ﴿الحَمدُ لِلَّهِ الَّذي أَنزَلَ عَلى عَبدِهِ الكِتابَ وَلَم يَجعَل لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا﴾ (الكهف:1،2)،[34] قال أبو حيان: "قال صاحب حَلِّ الْعَقْدِ:

---

[33] ابن هشام، *أوضح المسالك*، 3/354. تحدث النحاة عن البدل المنفي، كقولنا: رأيت رجلا كريمًا لا بخيلاً. ومنع الكوفيون أن يكون بدلًا، خلافًا للبصريين، انظر: ابن هشام، *أوضح المسالك*، 2/211. وانظر أيضا: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين* (دمشق: دار الفكر، د.ت.)، 1/272.

[34] الكهف 1/18-2.

يمكن أَنْ يكون قوله: ﴿قَيِّمًا﴾ بدلًا من قوله: ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً﴾ أَي جعله مستقيما قيمًا".[35]

فإذا كان الكتاب بلا عوج فيقينًا هو مستقيم، وهي ضرورة عقلية لأن العوج ضد الاستقامة، والضدان لا يجتمعان، وقد يرتفعان، فإذا ثبت أحدهما امتنع الثاني، وكذلك في نهاية الفاتحة إذ العقل يقضي بكون الذين أنعم الله عليهم غير الذين ضلوا وغضب الله عليهم.

أما على القول الثاني: ﴿غَيْرِ﴾ صفة، قال النسفي: "﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ يمكن أن تكون صفة للذين، يعني أنهم جمعوا بين النِّعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان، وبين السلامة من غضب الله والضلال، وإنما ساغ وقوعه صفة للذين وهو معرفة و﴿غَيْرِ﴾ لا يتعرف بالإضافة، إلا إذا وقع بين متضادين وكانا معرفتين؛ فإنه يتعرف بالإضافة حينها، نحو عجبت من الحركة غير السكون، والمنعم عليهم والمغضوب عليهم ضدان، ولأن ﴿الذين﴾ قريب من النكرة لأنه لم يقصد به قومًا بأعيانهم و ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ قريب من المعرفة للتخصيص بالإضافة، فكل واحد منهما فيه إبهام من جهة، واختصاص من جهة، فاستويا".[36]

من البدهي إذن أن أهل نعمة الله ليسوا أهل غضبه، وأنهما ضدان، قال الرازي: "لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين استحال كونهم مؤمنين، وإلا لزم انقلاب خبر القرآن الصدق كذبًا، وهو محال، والمفضي للمحال محال".[37] وعليه فإن نهاية سورة الفاتحة نهاية بدهية يحكم بها العقل وإن لم تذكر، فلماذا صرح بها القرآن الكريم وهو الكمال في الفصاحة والغاية في البلاغة والتمام في البيان والأبعد عن فضول القول وزيادته؟

مما مضى تبين أن المُنعم عليهم من جهة والمغضوب عليهم والضالين من أخرى ضدان لا يجتمعان، غير أن القرآن الكريم أراد التعريف الدقيق لمعالم الطريق التي ينبغي أن يسير عليها المسلمون؛ إذ الإشكال متوقع واختلاط المفاهيم محتمل، وتزيي الباطل بأثواب الحق حيلة قديمة أخرج الشيطان بها آدم عليه السلام من الجنة: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ

---

[35] أبو حيان، *البحر المحيط*، 7/136. وإن كان الراجح في إعرابها عند الأكثر هو النصب على المفعولية لفعل محذوف، وقيل على الحالية، غير أن وجه البدل مقبول والتقدير: "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قيما" فالمفرد بدل لجملة.

[36] أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تحقيق: سيد زكريا (نزار الباز، 2010م)، 5/1.

[37] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 1/223.

وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾،[38] لذا فإن القرآن يحرص على تحذير المسلمين من سبيل المغضوب عليهم والضالين جاعلًا منهم شبحًا يراوح في مخايلهم بقبحه، ويقرع آذانهم بعزيفه، فتبقى القلوب يقظة من مشاكلتهم أو متابعتهم في الجوانب الحضارية والثقافية التي تشكل هويتهم؛ فلا يذوبون مع غيرهم،[39] ويدل لذلك ما اكتسبته ﴿غَيْرِ﴾ من التعريف حال وقوعها بين متضادين، وإلا فالأصل أن تبقى نكرة مع إضافتها إلى معرفة.[40] قال ابن السِّري: "إذا أضفت (غير) إلى مُعرَّف له ضد واحد فقد تعرف (غير) لانحصار الغيرية، كقولك: عليك بالحركة غير السكون، كتعريف ﴿غَيْرِ﴾ في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ لأنها صفة ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إذ ليس لمن رضي الله عنهم ضد غير المغضوب عليهم؛ فتعرف غير المغضوب عليهم لتخصصه بالمرضيّ عنهم".[41] وكما هو معلوم فهناك فرق بين الإضافة للمعرفة والنكرة؛ أما للنكرة فتدل على التخصيص، وللمعرفة التوضيح والتبيين،[42] لذا يترجح أن المقصود بالمغضوب عليهم صنفًا معروفًا معهودًا، وهم مقابل الذين أنعم الله عليهم، وعلمنا قبلُ أن أول المقصودين هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وعليه فهم ألد أعداء الأنبياء.

وكما قلنا فالبدل مقصود أساسي في الكلام عند البلاغيين وليس فضلة، وعليه فإن مقدار الخشية من مشاكلة الكافرين لا يقل أهمية عند المؤمن من إرادته موافقة المؤمنين، وكما أن من أهداف الإتيان بالبدل الأول التأكيد على أن ضابط الصراط المستقيم أن يكون مقيدًا بكونه صراط الأنبياء، وأن الشرع هو الذي يحدده ويرسم معالمه، وليس للعقل مدخل في تحسينه أو تقبيحه من حيث الأصل، بل العقل كاشف، وتابع للشَّرع، فكذلك البدل الثاني تأكيد على تخلص العقلية المسلمة من الانخداع بزيف المبطلين، أو الانبهار بإعلامهم

---

[38] طه 120/20.

[39] ورد في عدد من الأحاديث كما في سنن أبي داوود وجامع الترمذي وذكره الطبري بسنده أن المغضوب عليهم هم اليهود وأن الضالين هم النصارى، ولقد نقل القرطبي في تفسيره أن الجمهور على هذا الرأي ولا شك أن الأمر محل للخلاف والنظر لكن مما ينبغي أن يُتفق عليه أن اليهود من المغضوب عليهم والنصارى من الضالين كما ينبغي أن يتفق على أن الصراع الكبير عبر الأزمان الخوالي وحتى الساعة يتمحور بصورة أساسية بين المسلمين من جهة واليهود والنصارى من الأخرى.

[40] ينظر: محمد بن الحسن الإستراباذي السمنائي الرضي، *شرح الكافية*، تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1966م)، 2/275.

[41] الرضي الإستراباذي، *شرح الكافية*، 273/2، بتصرف يسير، ويقصد بالسري أبا إسحاق إبراهيم بن محمد الزجاج، النحوي المعروف صاحب كتاب معاني القرآن.

[42] ينظر: الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 12.

الكاذب مهما بلغوا من مدنية وتقدم في معايشهم، لا يخلط بين ما يصح الانتفاع به من تقدمهم وما يعتبر امتدادًا للأصول العقدية والثوابت الإيمانية والقيم الحضارية، لكنه لم يكن من الممكن الوصول للبدل الثاني بغير الأول، فكان رابطًا للكلام وناظمًا للسياق، ومهيئًا لمثل هذا التحذير المهم من ألد أعداء الأمة والأنبياء، وبهذا الترتيب النحوي والانتقاءات المعجمية والأسلوبية القرآنية ترسم السورة ملامح الولاء والبراء واضحة لتكتمل الصورة للشخصية المسلمة من بداية طريقها في معية القرآن الكريم.

إن من أهم المقاصد التأسيسية لسورة الفاتحة إظهار حقيقة العبودية لله تعالى، والخضوع لحاكميته وشرعه ضرورة أنه ربُّ العالمين وخالقهم، والعنوان أن يبدأ المسلم كل شؤونه باسم الله ربه، ثم ألا يصرف شيئًا من العبادة لغيره، ولا يستعين بسواه؛ لأنه الملك المالك ليوم الدين، وهذا هو المنهج والجادة التي يحرص على لزومها، شأنه شأن أنبياء الله وأوليائه؛ فهم أسوته وقدوته، وهو من ورائهم يتلمس الهداية في خطواتهم، يسير ثابتًا متوازنًا شموليًا مرنًا، بشخصية مستقلة وذاتية متميزة، يتواصل مع الآخر على قاعدة التسامح والتعايش والندية، ولأن هذا المفهوم مما قد يُشْكِل على البعض من دعاة الإسلام فضلًا عن أدعيائه، جاء تقرير حقيقة الصراط المراد بأكثر من صورة: فالأولى: جامعة لـ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، والثانية: مانعة لصراط ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾؛ لئلا يلتبس الأمر على أحد، ولإقامة للحجة، وقطعًا للأعذار، كما أنه بمثل هذا التبيين الدقيق الواضح عبر البدلين يُعرِّض بغباء المخدوعين بثقافة الكفار وأعداء الدين وينزلهم منزلة ضعفاء العقول، وهذا شأن القرآن مع من يشعر فيهم الجهل أو إرادة التجاهل، كما في قصة ذبح البقرة: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾،[43] والفارضُ الكبيرة في السِّنِّ، والبكر الصغيرة، ونفي الكبيرة والصغيرة يستلزم العوان المتوسطة، لكنه أراد رفع الأعذار، قال ابن عاشور: "وجاء في جوابهم بهذا الإطناب دون أن يقول من أول الجواب إنها عوان تعريضًا بغباوتهم واحتياجهم إلى تكثير التوصيف حتى لا يترك لهم مجالًا لإعادة السؤال".[44]

وبعد فسورة الفاتحة بهذا الفهم ترسم ملامح تواصل المسلم مع الله ربه، ومع المسلمين، وتحدد خطوط الاتصال بالآخر، لتتشكل له منظومة متكاملة تحدد له كيف ينبغي أن يتعامل في المحصلة مع ذاته، ولأن هذه النتيجة في

---

[43] البقرة 2/68.

[44] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 1/533.

الغاية من الأهمية والاعتبار فإن المسلم يكرر الفاتحة الوافية الكافية الشافية[45] سبع عشرة مرة في اليوم والليلة في أقل تقدير، و"لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"،[46] ولا صلاة لمن لم يعلن ألوهية الله وربوبيته، ولا صلاة لمن لم يظهر الاستعانة والخضوع لعظمته، ولا صلاة لمن لم يصرح بانقياده لرسل الله وأنبيائه، ولا صلاة لمن لم يعلن التبرؤ من المغضوب عليهم والضالين.[47]

ومن المهم التأكيد على أنَّ كلًّا من البدلين أسس لمعاني جديدة كما مرَّ، وكذلك منهج القرآن الكريم في كل المواضع التي يظن أنها تكرار، يؤسس ولا يؤكد، وإن كان التأكيد نتيجة مُحَصَّلة، كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[48] قال ابن عاشور: "وأما قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ فهو تصريح بمفهوم ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ دعا إليه مقام الإطناب في الثناء عليهم، مع ما في هذا التصريح من استحضار الصورة البديعة في امتثالهم لما يؤمرون به".[49] وأضيف على قول الطاهر أن الجملة الثانية تأسيس لفكرة مختلفة عن الأولى لكنها تتممها، فالأولى مؤذنة بتمام طاعتهم، والثانية بترك العصيان، ولا يلزم من الأولى الثانية.

وهو مهيع عربي أصيل جرت عليه ألسنة الفصحاء كسيدنا ﷺ في قوله: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)[50]، والظاهر أنه كرر مضمون الجزء الأول من الحديث في جزئه الثاني للتأكيد، وهو ما قال به القرطبي: "فيه تحقيق لاشتراط النية والإخلاص في الأعمال". فعقب ابن حجر بقوله: "فجنح إلى أنها مؤكدة". وكأنه توهين للرأي، ثم نقل أقولًا للعديد من العلماء يخالفون القرطبي وأن الجملة الثانية تأسيس، منهم العز بن عبد السلام: "الجملة الأولى لبيان ما يعتبر من الأعمال، والثانية لبيان ما يترتب عليها" [51].

ولقد كثر دوران هذا الأسلوب في كلام الشعراء كقول عمرو بن الأهتم

---

[45] من أسماء سورة الفاتحة أم القرآن والشافية والكافية والشفاء والحمد والرقية والمثاني والقرآن العظيم وغيرها مما نص عليه أهل العلم.

[46] البخاري، "صفة الصلاة"، 13 (723).

[47] ورد في حديث عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: (أم القرآن عوض من غيرها، وليس غيرها منها عوض) رواه أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، *المستدرك على الصحيحين*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 393/1.

[48] التحريم 66/6.

[49] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 328/28.

[50] البخاري، "بدء الوحي"، 1 (1).

[51] ابن حجر، *فتح الباري*، 14/1.

التغلبي[52]

ونُكْرِمُ جَارنا ما دامَ فِينا *** ونُتْبِعُه الكَرامَةَ حيثُ مَالا

فالشاعر يفخر أن قومه يكرمون الجار ما دام فيهم، وأن كرمهم يلحق الجار والضيف حتى بعد رحيلهم، ولو نزلوا في أماكن بعيدة، وهو تأسيس لمعنى جديد.

2.2- الاطناب الصرفي: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ (الأنعام:98)، نموذجًا

ليس الذكر أو الاطناب الذي أناقشه محصورًا بالكلمات والجمل، فقد تدخل بعض الحروف على الكلمات دخولًا يظهر بادي الرأي غير مؤثر، لكنها تفعل فعلاً دلاليًا مهمًا، لا سيما حين تكون من حروف المعاني، وقد تقرر لدى جل علماء اللغة أن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى، وإن كنت أجد الدقة توجب أن يقال: التغيير في المبنى تغيير في المعنى. وكم كان دقيقًا أبو البركات الغزي حين قال.[53]

ثُمَّ الزِّيَادَةُ التـــي فِي المَبْنَى ... دَلَّتْ عَلَى زِيَـــادَةٍ فِي المَعْنَى
فَإِنَّ مَعْنَى قَطَّعَ المُشـــدَّدْ ... أَبْلَغُ مِنْ مُخَفَّـــــــــفٍ وَأَزْيَدْ
وَنَقَضُوا بِحَاذِرٍ مَعْ حَذِرِ ... لَكِنْ أُجِيبَ أَنَّ ذَاكَ أَكْثَرِي
وَلَا يُنَافِي أَنْ يَكُونَ وارِدًا ... فِي الأَنْقَصِ البِنَاءِ مَعْنًى زَائِدَا
بِسَبَبٍ آخَرَ كَالإِتْبـــاعِ ... بِنَحْوِ أَمْرٍ خُصَّ بِالطِّـــــبَاعِ

ومن ذلك الفعل كبَّ، فالكبَّةُ واحدة، أمّا فعل كَبْكَبَ فهو يَدُلُّ على

---

[52] عمرو بن سنان بن سمي التميمي التغلبي، من الشعراء والخطباء في الجاهلية والإسلام، كان يدعى المكحل لجماله في شبابه، توفي في سنة 57هـ.

[53] أبو البركات بدر الدين محمد بن محمد بن محمد الغزي، *البهجة الوفية بحجة الخلاصة الألفية*، دراسة وتحقيق: حمزة مصطفى حسن أبو توهة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017م)، 68/1، وهو نظم في عشرة آلف بيت لشرح ألفية ابن مالك. وفيها يقرر القاعدة الصرفية المشهورة القائلة بأن زيادة المبنى تدل غالبًا على زيادة المعنى؛ أي إن اللفظ إذا ازداد في حروفه أو اشتد بناؤه دلّ في الغالب على قوةٍ أو مبالغةٍ أو تكثيرٍ في الدلالة، كما في الفرق بين: قطع وقطّع، فالثاني أبلغ من الأول. ثم ينبه الناظم إلى أن هذه القاعدة ليست مطردة على سبيل الكلية، إذ قد يرد ما يبدو ناقضًا لها مثل: حذر وحاذر، غير أن ذلك لا يخرجها عن كونها قاعدة أغلبية، كما لا يمنع أن يأتي اللفظ الأقل بناءً بمعنى زائد لاعتبارات أخرى ترجع إلى السماع أو الاتباع أو خصوص الاستعمال العربي؛ ومن ثم فالمقصود أن العلاقة بين زيادة الصيغة وزيادة الدلالة علاقة معتبرة في الجملة، وإن لم تكن لازمة في كل موضع.

معنى الكبّ المتكرّر المتتابع، وهو أمْرٌ تدلُّ عليه الصيغة الّتي فيها تكرير للحروف كالوسوسة لتدل على التكرير في الفعل، فالزيادة في الحروف زيادة في المعنى، ومثلها السلسلة زيدت الحروف وأطنبت الكلمة لتدل على تتابع الحلقات، ومثلها الصلصلة تكرار لصوت الجرس، وبحسب الزمخشري فالكَبْكَبَةُ تكريرُ الكَبِّ فكان التكرير في الفعل مستفادًا من التكرير في اللفظِ، فإذا ألقي في جهنم ينكب مرة بعد مرة حتى يستقر في القعر،[54] ومثله الرازي.[55] ومن المشهور في كتب التفسير والبلاغة تفريقهم بين استطاعتي آية الكهف: ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾،[56] والفرق في المعنى نشأ عن الفرق الصرفي، أو الاطناب بالحرف.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾،[57] ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ مصدران ميميان،[58] وللمصدر الميمي خصوصية في العربية ليست للمصادر سواه، أما المصدر فهو معنى مجرد تُشم فيه رائحة الفعل بل ويقوم بدور الفعل فيرفع الفاعل وينصب المفعول،[59] والمصدر الميمي فيه حضور للذات الفاعلة للمعنى أو التي وقع عليها المعنى، "فقولنا: صار يصير صيرورة ومصيرًا، الصيرورة مصدر يدل على حدوث التحول بلا تصور لأي ذات، لكن المصير يشعرك بذات بلغت غاية أمرها وصارت إليه".[60] وكذلك الإياب معنى مجرد يدل على حدث الرجوع، أما المآب فتتحسس فيه الذات الآيبة، وكذلك في الرجوع والانقلاب لن تجد فيهما ما تجده في المرجع والمنقلب، ولذلك كثر حضور المصادر الميمية في التعبير عن مُختتم الناس بين يدي ربهم، إذ ذواتهم المقصودة كما في مآب، ومصير، ومنقلب، ومرجع، وموئل، ومنتهى، وشبيه بذلك مرحمة ومسغبة ومشأمة ومتربة ومهلكة، ومهانة وغيرها، والنص القرآني المعجز مَظِنَّة لمَكْثَرَتِها، وليتضح الفرق أمثل بقوله: ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾، ولم يقل: (بلوغهم)، فالبلوغ لكل طالب علم، حيث يبلغ في كل يوم رتبة جديدة فوق التي كان عليها، فإذا بلغ النهاية والغاية التي لا يرجى مزيدًا فوقها نقول:

---

54 الزمخشري، *الكشاف*، 400/4.

55 الرازي، *مفاتيح الغيب*، 8/518.

56 الكهف 97/18.

57 الأنعام 6/98.

58 محمود بن عبد الرحيم صافي، *الجدول في إعراب القرآن الكريم* (دمشق: دار الرشيد مؤسسة الإيمان، 1418هـ)، 228/3.

59 ابن هشام، *أوضح المسالك*، 104/3.

60 فاضل صالح السامرائي، *معاني الأبنية* (دار عمار، 2007م)، 31.

ذلك مبلغه من العلم. ففي المصدر (البلوغ) حركة الفعل وحدوثه أظهر، وفي المصدر الميمي (المبلغ) حضور الفاعل وصوته أجهر.

وبالعودة للمستقر والمستودع، فلم يقل: فاستقرار واستيداع، لأن المقصود بالأولى الأرض والدنيا، والثانية القبر والبرزخ، والتعبير بالمصدر إخبار عن الأرض والقبر بأنهما كذلك، وأنه وصف ثابت لهما، فهما استقرار واستيداع لكل شيء ولكل زمن، والحقيقة أنه لا يريد هذا، فليست الأرض موضع استقرار عام لكل الخلق، ولا القبر موضع استيداع مطلق لكل ميت، لكنهما كذلك لهذا المخلوق الإنسان، فالأرض مستقر له فقط، وليست لغيره، فهو الخليفة فيها والحاكم لها وهي وما فيها مُسخرةٌ له، وكما أسلفت فالقارئ يلحظ الذات مع المصدر الميمي، وكذلك مستودع، فالدفن في القبور تكريم للإنسان فقط، وبفعل المصدر الميمي وأسلوبيته الدلالية الخاصة يظهر تكريم الله للإنسان حيًا وميتًا.

والتعبير عن الأرض بالمستقر في معرض الامتنان ليتحرك فيه معنى الخلافة والعمارة "فالاستقرار مؤذن بوضع دائم أو طويل"،[61] وهي من قرر يقر استقر، دخلت السين والتاء للمبالغة، ولولا هذا الشعور لديه لطادره شبح الموت وأقعده عن الحركة والإنتاج، ولما عمل أحدٌ شيئًا، وبقي اليأس يمنعه من الحركة والطموح والتطوير، فهاجس الموت أقوى وأقسى، لذا أكرم الله عباده بالشعور بأن الأرض مستقر فتحركت فيهم الرغبة بإعمارها: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، ولولا طول الأمل لجمدت الحياة، وبالمقابل فطول الأمل خطير ولا بد من كسر شرته وسطوته بتذكر الموت، والذي يكثر استحضار الآخرة وذكرها من الأكياس، ولتحقيق هذا التوازن حضر الحديث عن المستودع، يقال: استودعه مالًا إذا جعله عنده وديعة، فالاستيداع مؤذن بوضع موقت، والقبور مستودع للأجساد حتى يوم المعاد، وفيها دلالة على أن القبور والبرزخ لا قيمة لها قياسًا بما بعدها من الحساب والسؤال والجنة أو النار، فكأنها مرحلة انتظار وترقب لذلك النعيم أو الجحيم، والناس في الأرض وديعة تنتظر الأرض أن يوحى لها كي تخرج ودائعها وأثقالها، وفيها يتعجل المؤمن ويقول: رب أقم الساعة، ويستبطئ الكافر ويقول: رب لا تقم الساعة.

وقد قيل: هما اسما مكان، ولا أرى ذلك، وهي على المصدر الميمي تكون مشرقة بالمعاني والدلالات، مفعمة بالإشارات بل والتصريحات، وليس

---

[61] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 237/6.

كذلك اسم المكان، فاسم المكان، مكان، والمراد في الآية المكين لا المكان، والمظروف لا الظرف، والحال لا المحل.

ومما يؤكد الأسلوبية القرآنية المعجزة أن ﴿فَمُسْتَقَرٌّ﴾ لها وجه متواتر بكسر القاف،[62] فتكون اسم فاعل، للدلالة على فاعلية الإنسان الخليفة في الأرض، فحضور الذات الفاعلة أقوى في اسم الفاعل من المصدر الميمي، وحدث الاستقرار وموضعه أخفت فيه من المصدر الميمي، وهي نفحات رشيقة خفية لا بد لها من تأمل ولمحة، تكشف عن صَيرفة لغوية نشيطة في القرآن، وقدرة سريعة على استحضار تباديلها الكثيرة الفاعلة المتناوبة، القادرة على التأدية بكفاءة، دون أن يفقد كلٌّ منها شخصيته وذاتيته.

3- الأثر الدلالي للاطناب بالكلمات، دراسة تطبيقية.

3.1- الاطناب أثر الاطناب بالكلمات في مسألة النسخ، عدة الوفاة نموذجًا.

من وجوه فوائد البحث في الذكر وعلله حل بعض الإشكالات التي أفضت للقول بنسخ المحكمات، كما في عدة المتوفى زوجها، فالآية المدعى عليها بالنَّسخ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾،[63] يظهر من منطوقها أنها بعيدة الصلة عن أحكام العِدَّة، والمتأمل فيها يجد أن القرآن أطنب فيها فوق الآية المظنون أنها الناسخة، واستدعى من المعجم العربي ألفاظًا مخصوصة كالوصية والمتاع والإخراج، وهي ألفاظ لم ترد في الآية التي قررت أن عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرًا (البقرة 2/234)، والظن عندي أن ذلك احتراس من القرآن كيلا يعلق العقل بقضية العدة ولينتقل لحكم جديد متعلق بالوصية للزوجة وفاءً لها، فوق ما تستحقه من الميراث، والوصية كما عرَّفها الجرجاني هي: "تمليك مضاف إلى ما بعد الموت".[64] وعلى أصل الفكرة جلُّ فقهاء الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، باختلاف يسير في قيودهم وعباراتهم،[65] وعلى

---

[62] قال ابن الجزري: واختلفوا في ﴿فَمُسْتَقَرٌّ﴾ فقرأ ابن كثير وأبو عمرو وروح بكسر القاف وقرأ الباقون بفتحها (*النشر في القراءات العشر*، تحقيق: أيمن سويد [دار الغوثاني للنشر والتوزيع،]2018، 294/2).

[63] البقرة 2/240.

[64] الجرجاني، "الوصية"، 326.

[65] انظر: علاء الدين الحصكفي محمد بن علي الحِصْني الحنفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 732. وعرفها المالكية بأنها: عقد يوجب حقاً في ثلث عاقده يلزم بموته، أو نيابة عنه بعده. انظر: محمد بن قاسم الأنصار الرصاع المالكي، *الهداية الكافية الشافية لبيان*

القول بأن الآية عن العدة لا يجعل للتعبير بالوصية دلالة واضحة متوافقة مع مدلول الوصية بأنه تمليك مال من الميت للحي، لصير على العكس من ذلك ويكون المعنى متعلقًا بما تبذله الأرملة للمتوفى من حق العدة وفاء للزوجية التي كانت بينهما، مع حفظ نسبه، وهو عكس المقصود، كما نلاحظ أنه أردف الحديث عن المتاع الأرملة بالحديث عن متاع المطلقة لأنهما من نفس الوادي، والمتاع اسم للمال الذي يدفعه الرجل لمطلقته البائنة تعويضًا عن الضرر اللاحق بها، قال ابن عرفة: المتعة ما يؤمر الزوج بإعطائه الزوجة لطلاقه إياها. قال الشربيني: هي مال يجب على الزوج دفعه لامرأته المفارقة في الحياة بطلاق وما في معناه بشروط. وأما تعريف السمين: "مما تنتفع به الأرملة مدة عدتها"،[66] فمأخوذ من الربط بموضوع العدة، وليس ثمة رابط في منطوق الآية، فإن سبق الموت قلم الوصية فالقرآن يتكفل بالوظيفة وكأنها على لسان الفقيد فيقضي للأرملة المفجوعة بفقد زوجها أن تبقى في بيت الزوجية سنة كاملة متاعًا لها قبل أن يقسم ميراثًا لمستحقيه؛ كيلا تجتمع عليها مصيبتان، وهو باستدعائه لهذه الألفاظ ذات الدلالات المعجمية المحددة وذكرها زيادة فوق ألفاظ آية العدة بأسلوبيته الفارقة إنما يريد أن يقرر المزيد من الأحكام للأرملة، وهو بالضرورة يظهر قيمة ذكر الألفاظ الخاصة في الآية، والتي قد تفضي لمنع النَّسخ إلى القول بالإحكام.[67]

3.2- الاطناب يمنع التعارض بين القرآن والعلم التجريبي، آيات الهبة في

حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة للرصاع) (المكتبة العلمية، 1350هـ)، 681/2. وعرفها الشافعية بأنها: تبرع بحق مضاف -ولو تقديراً- لما بعد الموت. انظر: الخطيب الشربيني شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م) 93/3. وعرفها الحنابلة بأنها: الأمر بالتصرف بعد الموت، وقالوا الوصية بالمال هي التبرع به بعد الموت. انظر: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، *كشاف القناع عن متن الإقناع*، راجعه وعلّق عليه: هلال مصيلحي مصطفى هلال (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، د.ت.)، 335/4.

[66] انظر: أبو عبد الله المواق محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المالكي، *التاج والإكليل لمختصر خليل* (دار الكتب العلمية، 1994م)، 411/5. وانظر أيضا: الشربيني، *مغني المحتاج*، 398/4. وانظر أيضا: السمين الحلبي أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت دار الكتب العلمية، ، 1996م)، 63/4.

[67] أكثر العلماء على القول بأن آية البقرة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (234)، ناسخة للآية 240 المثبتة في المتن أعلاه، وقال بعدم النسخ عدد كبير من العلماء قديمًا وحديثًا، ومنهم قتادة ومجاهد وأبو مسلم الأصفهاني والرازي، والدَّهلوي والزرقاني ومصطفى زيد، وغيرهم.

سورة الشورى نموذجًا

للكلمات فعل كبير إذا ذكرت بحكمة وبلاغة وإن كان حقها في الظاهر الحذف، كما في قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاء إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاء الذُّكُورَ (49) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاء عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (50)﴾ (الشورى). فكان يمكن أن يقول: (يهب لمن يشاء إناثًا أو ذكورًا أو ذكورًا وإناثًا)، لكنه كرر فعل الهبة والمشيئة، ثم غايره للفعل ﴿يُزَوِّجُهُمْ﴾، وذلك لتكريس الأسلوبية الدلالية الخاصة بالقرآن القادرة على تقرير المبادئ الشرعية والسنن الكونية عبر آلية الذكر لما حقه الحذف أو لما يصح أن يحذف، فانتخب الفعل من مادة (وهب) بشكل مفاجئ بعد أن بدأ بمادة (خلق)، ثم استعاض عنه بحركة تناوبية سريعة بالجذر (زوج)، وهي بذلك تجيبُ وتَرُدُّ على من يزعم أن هذه الآية تاريخية ومحصورة بزمن النزول، وأن العلم الحديث تجاوزها لقدرة الأطباء على تحديد جنس المولود، والحقيقة أن غاية ما توصل إليه العلم هو القدرة على اختيار أحد الجنسين اللذين خلقهما الله ووهبهما للأبوين، وقد يصل العلم لما فوق ذلك كتفضيل بعض الصفات للطفل من حيث طوله ولون جلده وعينيه، وغيرها، ومثل هذه القدرة على اختيار الصفات الوراثية إن وقعت في المستقبل فهي من الوادي ذاته، والتعبير بلفظ (الهبة) يجيب عنها، وانتخابه لينوب عما يظن أنه أجدر منه كالخلق والجعل والإيجاد لأنه أدلُّ على القهر والسبق والقدرة، فإن العلم الحديث يقتصر على اختيار جنس المولود وليس تحديدًا لجنسه، وذلك بتحييد بعض أفراد الحيوانات المنوية وانتخاب بعضها، فإذا كان الأبوان يرغبان بمولود ذكر ينتقي الطبيب الحيوانات المنوية الذكورية ويستبعد الأنثوية، فيكون المولود ذكرًا، فليس في الأمر تخليق ولا تحديد، بل اختيارٌ لجنسٍ معين مما وهبنا الله تعالى، وغير البصير يظنه خلقًا، وصدق الله: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ (58) أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (59) ﴾ (الواقعة)، وما أشبه فعل الطبيب بفعل المزارع، فهو قادر على انتاج القمح إذا زرع بذاره، وإنتاج الشعير إذا زرع بذاره، أيعقل أن يزعم أنه يحدد جنس الثمار أو يخلقها، ومثله انتخاب الصفات الوراثية المرغوبة للنبات وتكثيرها: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ (63) أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (64) لَوْ نَشَاء لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (65)﴾ (الواقعة). فليس في الانتقاء خلق ولا إيجاد ولا تصوير إلا في عقول الجاحدين كالنمرود الذي ظن لجهله أنه يحيي ويميت، لقدرته على إعدام من يشاء، وتحرير من يشاء.

وعلى كلٍّ فقد جاء التعبير بالوهب ليفتح مساحة لمثل هذه القدرة على

الاختيار، ولرفع اللبس المتوقع من التعبير بالقضاء أو الخلق أو بغيرها مما يدل على القهر والجبر، لما فيه من الدلالة على تعلق الإرادة والمشيئة بأحد الجنسين، وحينها يكون اختيار أحد الجنسين من الطبيب منازعة الله في الإرادة، وتحسبًا من مثل هذا الظن الفاسد فقد بدأت النص بمادة (خلق): ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ ما يَشاءُ﴾، قبل أن يستفيد من خدمات (وهب) للتأكيد على تمام انفراده بالخلق والإيجاد والقدرة والوهب. وللاحتراس أيضًا ذكر حرف اللام وُصْلةً بين فعل الوهب ومفعوله، وحقه الحذف لأنه متعد بنفسه إلى مفعولين لكنه أقحمه لتضمين الهبة معنى الخلق لئلا يتوهم أن الطبيب يشارك الله في التحديد، وفيه نكتة ثانية فالمادة (وهب) كاشفة عن كرم الله ومحاسن تدبيراته، كي لا يقع المؤمن في كبيرة كراهة الإناث على طريقة المشركين، والعاقل يرضى بهبة الله تعالى له، وفي الأثر: من يمن المرأة تبكيرها بالأنثى قبل الذكر لأن الله تعالى بدأ بالإناث،[68] ولذلك رغب النبي ﷺ في الإحسان إليهن في أحاديث كثيرة ورتب على ذلك أجراً كبيراً.

ثم حضر الفعل ﴿يُزَوِّجُهُمْ﴾ في رشاقة وخفة لا تستفز القارئ للبحث في سر التحول إليه، إلا إذا كان من أهل اللمحة، ومعطوفًا بالحرف (أو) لأن هذا الوجه قسيم الوجهين السابقين، وليس ثمة رابع في حال الوهب، فإما يولد للرجل إناثاً فقط كسيدنا لوط عليه السلام، أو ذكرانًا كسيدنا إبراهيم عليه السلام، أو يجمع الله له الجنسين كما كان لسيدنا محمد ﷺ، وهذا السَّبرُ للحالات لقطع شائبة مشاركة الله تعالى في شيء منها، وكي نقول إن الطبيب يشارك الله فلا بد له من تخليق جنس ثالثٍ، أو إحداث قسمة رابعة فوق ما ذكر، وهو ما لا يمكن، لتختم بالحالة الرابعة عند عدم الوهب، فيستأذن فعل جديد للدخول على النص لتأدية وظيفة لا يحسنها غيره: ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً﴾، وهنا لا اختيار ولا حضور للطب وأدواته، فالجعل قهر، والعقم داء لا شفاء منه.

4- بلاغة الذكر في الآية الواحدة وستين من سورة البقرة تكشف عن طبائع بني إسرائيل.

من المواضع اللافتة للاطناب والذكر لما يظهر قمينًا بالحذف ومما فيه الكشف عن البعد الفكري والأيديولوجي لبني إسرائيل، والذي أنتج كل

---

[68] أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي الأنصاري، *الإفصاح عن أحاديث النكاح*، تحقيق: محمد شكور أمرير الميادين (عمان، الأردن: دار عمار، 1406هـ)، 80.

موبقاتهم وذنوبهم، في أسلوبية دلالية رشيقة خافتة، ما نجده في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾،[69] وقبل أن أبدأ تفصيل ما أقصد إليه لا بد من تمهيد ضروري:

فأولا: لقد سيق هذا الكلام حكاية لحال ومقال بني إسرائيل لموسى عليه السلام، وهو مما يساق في معرض الإنكار والتقريع، وتعديد صور ذنوبهم وجرائمهم إن في حق الله تعالى أو حق الأنبياء عليهم السلام.

وثانيًا: إن مما فُطِرَ عليه الإنسان شعوره بالملل مما يتكرر عليه من مسموعات أو ملبوسات أو مأكولات، لذا فقد اعتبرت مخالفة هذه السنة الكونية في القرآن الكريم وأنه لا يخلق على كثرة الرد من وجوه إعجازه.[70] فهل ما صرح به بنو إسرائيل من كونهم ملوا من أكل المنِّ والسلوى جريمة عظيمة تستحق أن تذكر قبل جريمة قتل الأنبياء في سياق تعديد جناياتهم!؟

وثالثًا: يعتبر الطعام والشراب جزء أصيل من ثقافات الشعوب، وكل أمة تشتهر بأنواع من الأطعمة تفاخر بها من سواها، فإننا نجد للمشرقيين أصنافًا تخالف أهل المغرب وكذلك في البدو يوجد ما ليس في الحضر، وهذه كذلك من جملة الاتفاقات البشرية ومن الطبيعي والفطري أن يميل كل شعب لمألوفاته، ثم لا ينبغي أن يُعاب على تفضيلها.

وبعد فإنني سأعرض طريقة تناول أشهر المفسرين لهذه الآية: نقل الطبري عن قتادة: "﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾، كان القوم في البرية قد ظلل عليهم الغمام، وأنزل عليهم المن والسلوى، فملوا ذلك، وذكروا عيشًا كان لهم بمصر، فسألوه موسى فقال الله تعالى: ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ﴾"،[71] ثم لم نجد الطبري أشار إلى محل الإشكال في سؤالهم، ولِمَ ورد في معرض تعداد جناياتهم وجرائمهم، وملخص كلام الطبري لا يكشف عن وجه القبح في مسألتهم.

ومثله الزمخشري، قال: "كانوا فلاحة فنزعوا إلى عكرهم، فأجموا ما كانوا فيه من النعمة وطلبت أنفسهم الشقاء، وكأنهم قالوا: نحن قوم فلاحة

---

[69] البقرة 2/61.

[70] إشارة لحديث علي بن أبي طالب الذي أخرجه الترمذي في سننه، باب فضل القرآن (172/5).

[71] أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، ضبط وتعليق: محمود شاكر (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 125/2.

أهل زراعات، فما نريد إلا ما ألفناه وضرينا به من الأشياء المتفاوتة كالحبوب والبقول ونحو ذلك".[72] ولم يوضح الزمخشري محل الإشكال في سؤالهم، ثم جعل ضرب الذلة والمسكنة نتيجة لكفرهم بالله وقتلهم الأنبياء، دون إظهار أي صلة بسؤالهم البقل والقثاء كالطبري من قبل، مما يجعل النظم مفككًا مقطوعًا لا تظهر له صلة ببعضه.

واستدرك البقاعي وأشار لقبح مقالتهم وأنه من الذنوب، بما يظهر بعض التماسك في النص، ولم يصل الكبد: "لما امتنّ الله عليهم بهذه النعمة الجليلة من أكل المنِّ والسَّلوى وشرب الماء الرباني بيَّن أنهم كفروها بالتضجر منها وطلب غيرها".[73]

وأجاد المتأخرون أكثر وحرصوا في تفسيرهم على عدم تفكيك النص، قال رشيد رضا معقبًا على رأي الزمخشري الآنف: كأن الزمخشري بقوله: إن الحامل لهم هو تمكن العادة من نفوسهم، فلما خرجوا من مألوفهم وصاروا لما لا يألفون نزعوا إلى ما عُوِّدُوه سابقًا. وهو بهذا يلتمس العذر لهم، فكيف يستقيم وقد عدَّ الله هذا القول في خطاياهم، والسآمة من طعام واحد من لوازم الطباع البشرية إلا ما شذ لعادة أو ضرورة، ولا يعد ما هو من منازع الطباع جرمًا إذا لم يسقط ذلك في محظور. وسباق الآية ولحاقها يدل على أن ما عدد من أفاعيلهم من خطاياهم، ومنها: ﴿يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾، ويؤكد ذلك إيراد العقوبة الشديدة على مقالتهم، ضرب الذلة والمسكنة وغضب الله تعالى. والذي يقع عليه الفهم من الآية أن النَّزق قد استولى على طباعهم وملك البطر أهواءهم حتى كانوا يستخفون بما هيأهم الله له من التمكن في الأرض الموعودة، والخروج من الخسف الذي كانوا فيه. ومع كثرة ما شاهدوه من آيات الله الباهرة العظيمة فإنهم لم تستيقنها أنفسهم، وظلَّ الريب في قلوبهم، وظنُّوا أن موسى عليه السلام خدعهم بإخراجهم من مصر ليهلكهم؛ فلذلك دأبوا على إعناته والإكثار من الطلب لما يستطاع وما لا يستطاع، حتى ييأس منهم فيرجع بهم إلى مصر حيث ألفوا الذِّلة.[74]

---

[72] الزمخشري، *الكشاف*، 145/1، قوله فلاحة يعني أهل زراعة، وعكرهم يعني أصلهم وما تعودوه من الأعمال، ونقول أجم الشيء إذا كرهه وملّه.

[73] برهان الدين إبراهيم البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2020م)، 147/1.

[74] محمد رشيد رضا، *تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)* (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)، 237/1. بتصرف.

وأجاد الطاهر بن عاشور حين بين أنها انتقال من تعداد النعم إلى بيان سوء اختيارهم في شهواتهم، والاختيار دليل عقل اللبيب، وإن كان ما يختاره مباحًا، مع ما في صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع النبي ومع الله إذ قالوا: ﴿لَنْ نَصْبِرَ﴾ فعبروا بالصبر المستلزم الكراهية، وأتوا بما دل عليه ﴿لَنْ﴾ في حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون المنَّ والسَّلوى من الآن فإن ﴿لَنْ﴾ تدل على استغراق النفي لكل زمن فعل ﴿نَصْبِرَ﴾ من أوله إلى آخره وهو معنى التأبيد، وفي ذلك إلجاء لموسى أن يبادر بسؤال ربه مطلبهم، ظانين أنهم أيأسوه من القبول بالمنَّ والسَّلوى، حتى جاءهم جواب الله بقطع عنايته بهم، وأنه وكلهم لنفوسهم، ومنع عنهم إنزال الطعام وتفجير العيون بعد تظليل بالغمام وفلق البحر، وقال لهم: ﴿اهْبِطُوا مِصْراً﴾ فألزمهم بالسعي لأنفسهم وكفى به تأديبًا وتوبيخًا.[75]

ولعل ما ذكره الشيخان الأخيران فيه شيء من حل الإشكال، غير أني أظنه غير كافٍ، ففي الآية ما يظهر جريمتهم كاملة، جريمة سوء الأدب والاستهزاء والسخرية من نبيهم وربه الكريم، ولهم في ذلك سوابق: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾،[76] والسر في الآية فيما ذكرته مما حقه الحذف لأنه ضرورة عقلية وذلك قولهم: ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾، إذ عودتنا سنن الله تعالى أنه لا إنبات إلا من الأرض، لكن تكرر إسناد الانبات إلى الأرض لا يُنسي المؤمن أن الفاعل هو الله تعالى وليس الأرض، أما بنو إسرائيل فما كان ذكرهم لها إلا سوء أدب مع الله تعالى وكأن الله لا يستقل بالإنبات ولا بد من واسطة الأرض، وقد بين القرآن المفارقة بين سؤال العبودية والأدب وسؤال الجحود والانكار، فمثلا في دعاء إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾،[77] فانظر كيف سأل الله الثمر دون أن يجعل للأرض فعلًا أو تصرفًا، تسليمًا وإيمانًا بأن الله هو الفاعل الحقيقي ولا حول ولا قوة إلا به، ومثله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.[78] ونوح عليه السلام من قبل قال: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (١٠) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (١١) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا (١٢)﴾ (نوح)، ولقد أشارت ذات السورة التي ساء فيها

---

75 ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 1/503. بتصرف.
76 المائدة 5/24.
77 إبراهيم 14/37.
78 البقرة 2/126.

أدبهم في ثلاثة مواضع لحقيقة أن الله هو الفاعل الحقيقي للإرزاق، وهو الذي يأذن بالأكل منها لمن شاء بقدرته، وكلها عقب مقالتهم الشنيعة:

1- ﴿وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.[79]

2- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً﴾.[80]

3- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾.[81]

وفيه تعريض بسوء أدب بني إسرائيل، وحسن أدب المؤمنين، وما ذكر الأرض إلا لتعليم العباد سنن الله في خلقه، ليرتكز في أذهانهم قانون الأسباب والمسبَبَات، لكن على قاعدة أن الله هو الفاعل الحقيقي، ولقد كثرت الإشارة إلى ذلك في القرآن ترسيخًا لعقيدة توحيد لله تعالى في الخالقية والتصرف، والعبادة والتوجه.

ومما لا يغيب أن القرآن أكثر من إسناد الفعل للملائكة أو الأنبياء أو وعموم البشر، بل وللجمادات، وهو توسع في اللغة وأسلوبية معروفة عبر توظيف الاستعارات والمجازات كما سبقت الإشارة لذلك، لكنها جميعًا تفهم على أسس عقيدة التوحيد لله، وفي ضوء نصوص القرآن التي تؤكد على أن الله هو الفاعل الحقيقي وما أكثرها.[82] وفارق مهم جدًا أن الله له أن يسند الفعل لمن يشاء، وليس ذلك لخلقه، كما له أن يقسم بما شاء ولا ينبغي للخلقه إلا أن يقسموا به، وبذا يظهر سوء أدب بني إسرائيل بل كفرهم.

ويوم أراد القرآن أن يتحدى المشركين قال لهم: هاكم الأرض بين أيديكم أنتم ومن زعمتموهم أربابًا من دوني، فلئن كان للأرض فعل أو لآلهتكم فليخلقوا شيئًا كخلق الله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾،[83] وقال: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾.[84] فهل خلقوا بشرًا من الأرض مثل الله: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾،[85] وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ

---

79 البقرة 2/163.
80 البقرة 2/168.
81 البقرة 2/267.
82 منها: (الحج 22/5)، و(الشعراء 26/7)، و(السجدة 32/27)، و(الواقعة 56/65)، و(عبس) وغيرها كثير.
83 فاطر 35/40.
84 الأحقاف 46/4.
85 هود 11/61.

الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾،[86] أم هل أنبتوا منها نباتًا كما أسلفنا في الآيات البينات عن قريب؟

إذاً يظهر أن مقالة بني إسرائيل كما حكاها القرآن الكريم: ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ كانت جحودًا وسخرية، وإنكارًا لعظمة الله وقدرته، وتشغيبا على نبي الله موسى عليه السلام وتحزينًا له، كما يدل بصورة جلية على ماديتهم وحبهم للدنيا المتمثل بتعلقهم بالأرض وما فيها، حتى لم يغب عنهم ذكرها حيث ينبغي الإضمار.

إظهار بني إسرائيل ما ينبغي إضماره لم يكن حدثًا عارضًا أو قولًا مرسلًا، ولقد سُبق سوء أدبهم هذا بقولهم: ﴿يا موسى﴾ باسمه مجردًا، ثم: ﴿لَنْ نَصْبِرَ﴾ إعلانًا للتمرد الكامل على الله ونبيه، ثم أعقبوها بقولهم: ﴿فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾، وكأنهم يتبرؤون من الرب، ويضيفونه لموسى فحسب، وذلك لسوء أدبهم وكفرهم، والأدب والإيمان يقتضيان أن يقولوا: (يا نبي الله ادع لنا ربنا)، وهو سياق ممتد يكشف سوء اعتقادهم وكفرهم، أما الاكتفاء بأن جريمتهم هي قولهم: ﴿لَنْ نَصْبِرَ﴾، مجردًا من خلفياتهم الاعتقادية وانحرافاتهم الفكرية فهو بعيد، ولا أظن أن النظم البليغ والسيمياء الأسلوبية للآية في سياقها الكامل من سورة البقرة يجيز ذلك، كما أنه يظهر النص مفككًا بلا رباط ينظم أوله بآخره، ولا رباط يحكم أجزاءه بمعاقده.

إن مقالتهم: ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ بجرسها ونبرتها في سياقها تكشف عن خلفيات اعتقادية فاسدة، تنعكس بالضرورة على سلامة التوحيد ثم الإيمان بالأنبياء وتوقيرهم، لذا فقد كان التعقيب عليها مباشر وعاجل: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ﴾، ولا شك فالجريمة الاعتقادية أعظم من الجريمة المادية، وكل جريمة يفعلها الكافر إنما هي نتيجة طبيعية لكفره، حينها ليس غريبًا أن يكفروا بكلام الله وكتبه، وأن يقتلوا أنبياءه، فليس بعد الكفر ذنب: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾، ثم رجع بعد بيان الجرائم المادية للأصل العريق في نفوسهم المُسبب لكل قبائحهم: ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾،[87] والاعتداء نوع من سوء الأدب في الدعاء نهى عنه رسول الله ﷺ: (سيكون قوم يعتدون في الدعاء)،[88]

---

[86] نوح 71/17.

[87] البقرة 61/2.

[88] أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، *السنن*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، "الصلاة"، 356 (1482)؛ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، *السنن*، كتب الحواشي: محمود خليل (مصر: مكتبة أبي المعاطي، د.ت.)، "الدعاء"، 12 (3864).

وفيه قال تعالى: ﴿ادْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾،[89] وقولهم: ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ من هذا الوادي، وهو امتداد طبيعي ومتوقع من أمة سألت نبيها قبل قليل أن يريهم الله جهرة في الآية (البقرة 2/55)، وهي كذلك أبرع استهلال وأسخى تقديم يمهد ويعلل أعظم جرائمهم، فكان ذكرها نعم الرابط والوُصلة بين البدء والختام .

الخاتمة

تخلص الدراسة، نظريًا وتطبيقيًا، إلى أن الذكر لما يُظن قابلًا للإضمار في القرآن الكريم لا يمثل توسعًا لفظيًا أو إطنابًا شكليًا، بل يؤدي وظيفة بنائية دقيقة تتمثل في إحكام الاتساق السياقي، وضبط المسار التأويلي، وتقييد مجال الاحتمال، بما يجعل الإطناب في كثير من صوره إطنابًا صوريًا وإيجازًا وظيفيًا في آنٍ واحد.

وقد بينت النماذج التطبيقية أن إعادة الذكر تأتي لتحقيق الاحتراس الدلالي، وربط عناصر السياق، وكشف البنية الذهنية للمتكلم أو المخاطب، والفصل بين الأحكام أو المسارات المتقابلة. فخاتمة سورة الفاتحة مثلًا كشفت أن تكرار لفظ الصراط مع قيوده ليس تقريرًا زائدًا، بل ضبطٌ لمسار الهداية، كما أظهر قيد ﴿مما تنبت الأرض﴾ في آية البقرة بعدًا كاشفًا لتحول التصور الذهني لدى بني إسرائيل. وأكدت آيتا العدة استقلال البنية التشريعية بما يضعف دعوى النسخ، في حين أبرزت آيات سورة الشورى أن التوزيع المقصود للأفعال ينظم العلاقة بين السنن الكونية ومطلق الإرادة الإلهية.

كما أثبتت الدراسة أن التحولات الصرفية وزيادة المبنى ليست عناصر شكلية محضة، بل قيود دلالية تسهم في توجيه المعنى متى وقع الذكر في موضع يتراءى فيه إمكان الحذف.

وبناءً على ذلك، تنتهي الدراسة إلى أن الإطناب القرآني ينبغي أن يُفهم بوصفه أداة ربطٍ وتقييدٍ وتعيينٍ وفصلٍ داخل البنية التأويلية للنص، لا مجرد ظاهرة أسلوبية وصفية، وهو ما يفتح مجالًا أوسع لقراءة البلاغة القرآنية في تقاطعها مع تحليل الخطاب وبناء الدلالة.

توصي الدراسة بتوسيع تطبيق هذا الإطار على مدونة قرآنية أوسع، من خلال مؤشرات رصد عملية، مثل:

---

[89] الأعراف 7/55.

تكرار عنصر مُعرِّف بعد استيفاء التعريف

إيراد قيد بعد إطلاق

تحول صرفي مقيِّد

انتقال فعلي يدل على وظيفة مستقلة

وذلك لتعزيز صلاحية النتائج للتعميم المنهجي.

المصادر والمراجع

ابن الجزري، محمد بن يوسف. *النشر في القراءات العشر*. تحقيق: أيمن سويد. المجلد 3. دار الغوثاني للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2018م.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد. *التوضيح لشرح الجامع الصحيح*. إشراف: خالد الرباط وجمعة فتحي. المجلد 36. دمشق: دار النوادر، الطبعة 1، 2008م.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. تحقيق: محمد علي النجار. المجلد 3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 4، د.ت.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*. المجلد 13. بيروت: دار الفكر، الطبعة 3، 2014م.

ابن سِنَان الخفاجي، عبد الله بن محمد بن سعيد الحلبي. *سرّ الفصاحة*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م.

ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي. *التحرير والتنوير*. المجلد 30. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة 1، 2000م.

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري. *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. المجلد 4. القاهرة: دار التراث، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، الطبعة 20، 1980م.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. *عيون الأخبار*. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. *أدب الكاتب*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مصر: المكتبة التجارية، الطبعة 4، 1963م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق: محمد الخن. المجلد 8. مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة 1، 2016م.

ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. *السنن*. كتب الحواشي: محمود خليل. المجلد 2. مصر: مكتبة أبي المعاطي، د.ت.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري. *لسان العرب*. المجلد 15. دار إحياء التراث العربي، الطبعة 3، 1999م.

ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف. *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*. تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. المجلد 4. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

أبو بكر، منجد محمد رضوان. "الفاصلة القرآنية لدى القاضي أبي السعود وأثرها في التفسير البياني وعلاقتها بالنظم". ضمن أعمال مؤتمر إيثار الثاني للتفسير في الدولة العثمانية، 2019م.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. *البحر المحيط*. تحقيق: صدقي جميل. المجلد 8. بيروت: دار الفكر، 1420هـ.

الأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد أبو القاسم. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان داودي. دمشق: دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ.

الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين*. المجلد 2. دمشق: دار الفكر، د.ت.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه*. تحقيق: مصطفى ديب البغا. المجلد 9. مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، الطبعة 3، 1987م.

البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. المجلد 22. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 5، 2020م.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. *كشاف القناع عن متن الإقناع*. راجعه وعلّق عليه: هلال مصيلحي مصطفى هلال. المجلد 6. الرياض: مكتبة النصر الحديثة، د.ت.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. *الأسماء والصفات*. تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي. المجلد 2. جدة: مكتبة السوادي، الطبعة 3، 1993م.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. *سنن الترمذي*. تحقيق: أحمد شاكر. المجلد 5. مصطفى الحلبي، الطبعة 2، 1999م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. *البيان والتبيين*. تحقيق: فوزي عطوي. المجلد 4. بيروت: دار صعب، الطبعة 1، 1968م.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. *دلائل الإعجاز*. دار الفكر، الطبعة 1، 2008م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. *التعريفات*. تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1405هـ.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. *المستدرك على الصحيحين*. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1990م.

حبنكة الميداني، حسن. *البلاغة العربية*. دمشق: دار القلم، الطبعة 4، 2013م.

الحصكفي الحنفي، علاء الدين محمد بن علي بن محمد. *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*. تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم. المجلد 8. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2002م.

أحمد بن حنبل الحنبلي الشيباني. *المسند*. مذيل بأحكام شعيب الأرنؤوط. المجلد 50. القاهرة: مؤسسة قرطبة، الطبعة 2، 2002م.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. *أعلام الحديث شرح صحيح البخاري*. تحقيق: محمد آل سعود. المجلد 6. جامعة أم القرى، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة 1، 1988م.

الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي. *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. المجلد 6. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1994م.

الخطيب، عبد اللطيف. *معجم القراءات*. المجلد 10. دمشق: دار سعد الدين، الطبعة 1، 2002م.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر. *التفسير الكبير ومفاتيح الغيب*. المجلد 32. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 4، 2001م.

الرصاع المالكي، محمد بن قاسم الأنصاري. *الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة للرصاع)* . المكتبة العلمية، الطبعة 1، 1350هـ.

رضا، محمد رشيد. *تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)*. المجلد 12. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

الرضي الإستراباذي السَّمنائي، محمد بن الحسن. *شرح الكافية*. تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم. المجلد 2. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1966م.

الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد. *الفتاوى*. المجلد 4. المكتبة الإسلامية، د.ت.

الرومي، فهد عبد الرحمن. *البدهيات في القرآن الكريم*. الرياض: مكتبة التوبة، الطبعة 1، 1997م.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. المجلد 6. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1995م.

السامرائي، فاضل صالح. *معاني الأبنية*. دار عمار، الطبعة 2، 2007م.

أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. *السنن*. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2003م.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*. تحقيق: محمد باسل عيون السود. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1996م.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. المجلد 5. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 3، 1988م.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. *شرح الكتاب*. تحقيق: أحمد مهدلي. المجلد 5. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2008م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق: لجنة الدراسات القرآنية. المجلد 2. المدينة المنورة: مجمع طباعة المصحف الشريف، 1426هـ.

الشافعي، محمد بن إدريس. *الرسالة*. تحقيق: أحمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

صافي، محمود بن عبد الرحيم. *الجدول في إعراب القرآن الكريم*. دمشق: دار الرشيد، مؤسسة الإيمان، الطبعة 4، 1418هـ.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد. *جامع البيان عن تأويل آيّ القرآن*. ضبط وتعليق: محمود شاكر. المجلد 24. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1، 2001م.

عباس، فضل حسن. *البلاغة فنونها وأفنانها: علم المعاني*. الأردن: دار الفرقان للنشر، الطبعة 4، 1997م.

عبده، محمد. *تفسير القرآن الكريم*. منتدى العقلانيين العرب، الطبعة 3، 1341هـ.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. *كتاب الصناعتين*. تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل. بيروت: المكتبة العنصرية، الطبعة 2، 1419هـ.

العلوي، يحيى بن حمزة. *الطراز*. المجلد 3. الرياض: مكتبة المعارف، 1400هـ.

الغزي، أبو البركات بدر الدين محمد بن محمد بن محمد. *البهجة الوفية بحجة الخلاصة الألفية*. دراسة وتحقيق: حمزة مصطفى حسن أبو توهة. المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2017م.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. *معجم العين*. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. المجلد 8. مطبعة بغداد، الطبعة 1، 1986م.

القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن الكريم*. تحقيق: عبد الله التركي ومحمد عرقسوسي. المجلد 24. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 2017م.

القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر. *الإيضاح في علوم البلاغة*. بيروت: دار إحياء العلوم، الطبعة 4، 1998م.

المواق الغرناطي المالكي، أبو عبد الله محمد بن يوسف. *التاج والإكليل لمختصر خليل*. المجلد 8. دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1994م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. *تفسير النسائي*. تحقيق: صبري الشافعي وسيد عباس الجليمي. المجلد 2. مكتبة الرشد ومؤسسة الكتب الثقافية، 1990م.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*. تحقيق: سيد زكريا. المجلد 3. نزار الباز، 2010م.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. *شرح صحيح مسلم*. المجلد 18. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 2، 1392هـ.

مسلم بن الحجاج النيسابوري. *الجامع الصحيح*. مراجعة: محمد فؤاد عبد الباقي. المجلد 5. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1954م.

الهيتمي ، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الأنصاري. *الإفصاح عن أحاديث النكاح*. تحقيق: محمد شكور أمرير المياديني. المجلد 2. الأردن: دار عمار، عمّان، الطبعة 1، 1406هـ.

Bibliyografya / References

Abbâs, Fazl Hasan. *el-Belâga fünûnuhâ ve efnânuhâ: ʿİlmü'l-meʿânî*. Ürdün: Dârü'l-Furkân li'n-neşr, 4. Basım, 1997.

Abduh, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. Müntede'l-Aklâniyyî-ne'l-Arab, 3. Basım, 1341.

Ahmed b. Hanbel el-Hanbelî eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnavût. 50 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2. Basım, 2002.

el-Alevî, Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâz*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maʿârif, 1400.

el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah. *Kitâbü's-Sınâʿateyn*. nşr. Ali el-Bicâvî ve Muhammed Ebü'l-Fazl. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2. Basım, 1419.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Esmâ ve's-sıfât*. nşr. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 3. Basım, 1993.

el-Bikâî, Burhâneddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî. 22 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2020.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiʿu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh ve sünenihî ve eyyâmihî*. nşr. Mustafa Dîb el-Begâ. 9 Cilt. Merkezü'r-Risâle li'd-dirâsât ve tahkîki't-türâs, 3. Basım, 1987.

el-Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs. *Keşşâfü'l-kınâʿ ʿan metni'l-İknâʿ*. nşr. Hilâl Musaylihî Mustafa Hilâl. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nasri'l-hadîse, ts.

el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Fevzî Atvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Saʿb, 1. Basım, 1968.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Taʿrîfât*. nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1405.

el-Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman. *Delâʾilü'l-iʿcâz*. [y.y.]: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 2008.

Ebû Bekir, Müncid Muhammed Rıdvân. "el-Fâsılatü'l-Kurʾâniyye lede'l-Kâdî Ebî's-Suʿûd ve eseruhâ fi't-tefsîri'l-beyânî ve alâkatuhâ bi'n-nazm". *Aʿmâlü müʾtemeri Îsâr es-sânî li't-tefsîr fi'd-devleti'l-Osmâniyye*. 2019.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eşʿas. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. nşr. Sıdkî Cemîl. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâf fî mesâʾili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.

el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed. *Muʿcemü'l-ʿAyn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmirâî. 8 Cilt. [y.y.]: Matbaʿatü Bağdâd, 1. Basım, 1986.

el-Gazzî, Ebü'l-Berekât Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Behcetü'l-vefiyye bi-hucceti'l-hulâsati'l-elfiyye*. nşr. Hamza Mustafa Hasan Ebû Tûhe. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2017.

Habenneke el-Meydânî, Hasan. *el-Belâgatü'l-ʿArabiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 2013.

el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ʿale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

el-Haskefî el-Hanefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr ve câmiʿi'l-bihâr*. nşr. Abdülmünʿim Halîl İbrâhîm. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.

el-Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiʿî. *Mugni'l-muhtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

el-Hatîb, Abdüllatîf. *Muʿcemü'l-kırâʾât*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru Saʿeddîn, 1. Basım, 2002.

el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Aʿlâmü'l-hadîs şerhu Sahî-*

hi'l-Buhârî. nşr. Muhammed Âl-i Suʿûd. 6 Cilt. Câmiʿatü Ümmi'l-Kurâ Merkezü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâʾi't-Türâsi'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.

el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Ensârî. *el-İfsâh ʿan ehâdîsi'n-nikâh*. nşr. Muhammed Şekûr Emrîr el-Meyâdînî. 2 Cilt. Ürdün: Dâru Ammâr, Ammân, 1. Basım, 1406.

İbn Akîl, Abdullah b. Abdurrahman el-Akîlî el-Hemedânî el-Mısrî. *Şerhu İbn Akîl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs - Dâru Mısr li't-tıbâʿa - Saîd Cûde es-Sehhâr ve Şürekâh, 20. Basım, 1980.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1. Basım, 2000.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *Hasâʾis*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Heyʾetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 4. Basım, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 2014.

İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâleddîn Abdullah b. Yûsuf. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî. 4 Cilt. Dârü'l-Fikr li't-tıbâʿa ve'n-neşr ve't-tevzîʿ, ts.

İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿAzîm*. nşr. Muhammed el-Hın. 8 Cilt. Müessesetü'r-Risâle nâşirûn, 1. Basım, 2016.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Edebü'l-kâtib*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 4. Basım, 1963.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *ʿUyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Mahmûd Halîl. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Ebi'l-Meʿâtî, ts.

İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Dârü İhyâʾi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

İbn Sinân el-Hafâcî, Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-Halebî. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Yûsuf. *Neşr fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr*. nşr. Eymen Süveyd. 3 Cilt. Dârü'l-Ğavsânî li'n-neşr ve't-tevzîʿ, 1. Basım, 2018.

İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmiʿi's-sahîh*. nşr. Hâlid er-Rabbât - Cumʿa Fethî. 36 Cilt. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1. Basım, 2008.

el-İsfahânî, er-Râgıb el-Hüseyn b. Muhammed Ebü'l-Kâsım. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurʾân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem - ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1412.

el-Kazvînî, Celâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Saʿdeddîn b. Ömer. *el-Îdâh fî ʿulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dârü İhyâʾi'l-ʿulûm, 4. Basım, 1998.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. nşr. Abdullah et-Türkî ve Muhammed Araksûsî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2017.

Mevvâk el-Gırnâtî el-Mâlikî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Müslim b. el-Haccâc en-Nîsâbûrî. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâʾi't-Türâsi'l-Arabî, 1954.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Tefsîrü'n-Nesâʾî*. nşr. Sabrî eş-Şâfiʿî ve Seyyid Abbâs el-Culaymî. 2 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd ve Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, 1990.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâʾikü't-teʾvîl*. nşr. Seyyid Zekeriyyâ. 3 Cilt. Nizâr el-Bâz, 2010.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu Sahîhi Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâʾi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.

er-Radî el-İsterâbâzî es-Semnânî, Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu'l-Kâfiye*. nşr. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm. 2 Cilt. Câmiʿatü'l-İmâm Muhammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 1966.

er-Rassâʿ el-Mâlikî, Muhammed b. Kâsım el-Ensârî. *el-Hidâyetü'l-kâfiyetü'ş-şâfiye li-beyâni hakâʾiki'l-İmâm İbn Arafe el-vâfiye (Şer-*

hu hudûdi İbn Arafe li-Rassâʿ). el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1350.

er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr ve mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâʾi't-Türâsi'l-Arabî, 4. Basım, 2001.

er-Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed. *el-Fetâvâ*. 4 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)*. 12 Cilt. el-Heyʾetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

er-Rûmî, Fehd Abdurrahman. *el-Bedehîyât fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1. Basım, 1997.

Sâfî, Mahmûd b. Abdürrahîm. *el-Cedvel fî iʿrâbi'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. Dımaşk: Dârü'r-Reşîd - Müessesetü'l-Îmân, 4. Basım, 1418.

Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih. *Meʿâni'l-ebniye*. Dâru Ammâr, 2. Basım, 2007.

es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abdüddâim. *ʿUmdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah. *Şerhu'l-Kitâb*. nşr. Ahmed Mehdelî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.

es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*. nşr. Lecnetü'd-dirâsâti'l-Kurʾâniyye. 2 Cilt. Medine: Mecmeʿu tıbâʿati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1426.

eş-Şâfiʿî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Şâkir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

et-Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*. nşr. Mahmûd Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâʾi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Şâkir. 5 Cilt. Mustafa el-Halebî, 2. Basım, 1999.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan hakâʾikı gavâmıdi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.