• دريافت ١٤٠١/٠٢/٠٥
• تأييد ١٤٠١/١٠/٠٣

دراسة تحليلية للجماليات اللغوية والبلاغية في سورة طه على ضوء نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني
(موقف الجدال بين فرعون والسحرة التائبين [طه: ٧٠ - ٧٣])

عبدالله نوري زاد *
أبوالفضل رضائي**
محمد إبراهيم خليفة شوشتري***

الملخص

عبد القاهر الجرجاني يرى إعجاز القرآن الكريم الأدبي في نظمه الدقيق وانسـجامه التام بين مكوناته، حيث المفردات في غاية الدقة اختياراً، وفي كمال الحكمة تركاً لما هي قريبة من معناها، فبين الألفاظ انسـجام تمام في اللفظ وبينها ارتباط وثيق معنىً. ثم الجمل بمختلف أنواعها والتراكيب بشـتى أسـاليبها في ائتلاف تام فيما بينها لفظاً وفي وفاق تام مع المعنى، مع مراعاة تامة لقواعد النحو وأسس علم البلاغة، وكل من جماليات اللفظ والمعنى في خدمة سـياق الآي الكريمة. ثم عبد القاهر ما فسـر القرآن الكريم على أسـاس نظريته وما وجدنا باحثاً آخر قام بتطبيقها بشـمولها على الآيات البينات، فقمنا بدراسـة أربع آيات محددة من سورة طه على ضوء نظريته بالاسـتفادة من المنهج الوصـفي- التحليلي. فوصـلنا من من خلال دراسـتنا التحليلة إلى أنَّ المفردات في الآي الكريمة لكونها على أساس حوار جدلي بين فرعون والسحرة في غاية الرزانة مع شيء من الشدة في مفاهيم متعلقة بتهديد فرعون بالعذاب ائتلافاً للفظ مع المعنى. ثم أسـاليب التأكيد لفظاً ومعنىً مراعاة تماماً إقتضاءاً لمراعاة الحال، فمن أ ساليب بارزة هي الحذف والذكر والتكرار ا ستهجاناً بالذكر لا سم الباري سبحانه ونبيَّه موسـى وهارون (ع) لفرعون، وذكراً للمقابلة أو تكراراً للتلذذ من قبل السـحرة. والجمل قصـيرة مع مراعاة الإيجاز بنوعيه القصـر والحذف اقتضـاءاً للمقام الحواري الجدلي. وكل من بدائع النظم واللفظي والمعنوي في خدمة السياق الكلي للمقطع الكريم.

الكلمات الرئيسـة: عبدالقاهر الجرجاني، نظرية النظم، الجماليات اللغوية والبلاغية، الائتلاف والانسـجام، سورة طه.

* دكتوراه فى اللغة العربية وآدابها بجامعة الشهيد بهشتى طهران abdollahnoorizad@yahoo.com
** أستاذ مشارک فى قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الشهيد بهشتى طهران (الكاتب المسؤول)
a_rezayi@sbu.ac.ir
*** أستاذ فى قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الشهيد بهشتى طهران
m-khalifeh@sbu.ac.ir

المقدمة

عبـد القـاهر الجرجـاني غني عن التعريف لأهـل الفضـــل والأدب فهو من النقـاد والبلاغيين الإيرانيين في مطلع القرن الخامس، وهو صـاحب نظرية النظم التي تلقاها غير متكاملة عن سلفه ابتداءً بسيبويه، فأصَّل أصولها حتى استوت على سوقها بجوده وصـارت نظرية متكاملة سـجلها التاريخ باسـمه، وصـارت من أرقى النظريات المتعلقة بإعجاز القرآن الكريم الأدبي، الإعجاز الذي يتحدى سـبحانه أرباب الفصـاحة ورواد البلاغة أن يأتوا بمثله.

بيان المسألة

عبد القاهر الجرجاني ينظر إلى الكلام بكليَّته وأنَّه ككتلة واحدة متشـكلة من اللفظ والمعنى والسياق، فيرى في نظريته الراقية أنَّ الألفاظ في القرآن الكريم قد استخدمت لسـر بديع بانسـجام تام فيما بينها لفظاً في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير، ثم في ترك المفردات القريبة من معناها حكم بالغة، ثم الألفاظ في ارتباط تام مع معاني الآيات البينات وتعبير صادق عن مفاهيمها العالية. ثم الجمل بشتى أساليبها قصيرة أو طويلة، إنشـائية أو خبرية في وفاق تام فيما بينها لفظاً في الوصـل والفصـل والذكر والحذف والتكرار، فأكَّد الباري سـبحانه الجمل في مقام التأكيد، ووصـل في موضـع يليق فيه الوصل، وفصل في موقف يقتضي الفصل و...، ثم الجمل بصنوفها المختلفة في ائتلاف موضـوعي تام مع معاني الآيات الكريمة، مع مراعاة تامة لمعاني النحو وأحكامه ومع استخدام أركان علم البلاغة، وكل من جماليات اللفظ وبدائع المعنى في خدمة سـياق الآي الكريمة ومفهومها الراقي. فعبد القاهر ينظر إلى الكلام كأنَّه بنيان مرصوص في تلاؤم أجزائه حيث لم نتمكن من تفكيكها إلا لدراسة أسرارها البديعة. ثم قضـية؛ هل الأصـالة للفظ أو للمعنى؟ مطروحة عنده، فهو لم ير الأصـالة للفظ، ولا الأهمية للمعنى، بل كل منهما على كفتي الميزان على التسـاوي في خدمة سـياق

الآيات البينات وتعبير صادق عن مفاهيمها السامية.

ثم اخترنا سورة طه لكونها نموزج من سور مطولة ومنزَّلَة على رسول الهدى (ع) تدريجاً في موضـوعات متنوعة وصـفاً لكلام الله تعالى، أو بياناً في قصـص الأنبياء الكرام (ع)، أو إيضـاحاً لمقامات يوم الحشـر والنشـر، أو نصـحاً لرسـول الله (ص) في مصير دعوته لنرى النظم اللفظي والمعنوي المطابقين على السياق في السورة الكريمة من خلال أربع آياتها تحديداً.

ضرورة البحث والهدف

بعد التدقيق في كتب عبد القاهر الجرجاني ما وجدنا دراسـة طبَّق فيها نظريته على القرآن الكريم تطبيقاً عمليَّاً وحتى الباحثون الآخرون ما درسـوا الكتاب المجيد على ضوء نظرية النظم دراسة تليق بجلال الكتاب العزيز أو أقرب منه، فبقيت نظرية النظم مجرد نظرية دون تطبيق عملي على القرآن الكريم لإبراز إعجازها اللغوية والأدبية، ولذا قمنا بدراسـة أربع آيات من سـورة طه ابتداءً من الآية السـبعين وانتهاءً بالآية الثالثة والسـبعين على أسـاس النظرية الراقية تطبيقاً عليها عمليَّاً لنبيِّن إعجازاً من معجزات القرآن الأدبية بالاسـتفادة من المنهج الوصـفي- التحليلي. وتحديد الآيات الأربعة لم يكن إلا لكونها نموزج من مقطع حواري بين فرعون والسحرة بينما أنَّ المقال لم يحتو إلا حيِّزاً محدوداً من الموضوع احترازاً من الإطالة الممنوعة.

وإنَّنا اخترنا بعض آيات من سـورة طه لأنَّها نزلت في مكة ورائحة البلاغة فيها أقوى، وعطر الفصـاحة فيها أشـم، وفي هذه الفترة كان القرآن الكريم يتحدى أرباب الفصـاحة والبيان بأن يأتوا بمثله وإن كان جميع القرآن يتمتع بقوة البلاغة وكمال الفصـاحة. والهدف الرئيس للمقال هو الكشـف عن مكنون أسـرار كتاب الله تعالى في نظم مفرداته، وإظهار الصـور الراقية منه في ائتلاف معاني آياته، وإبراز جماليَّاته لفظاً ومعنىً في تلاؤمهما وتعبيراً دقيقاً عن سـياقاتها البليغة على ضـوء نظرية النظم خدمةً

لكتاب الله تعالى في إطار الأدب لأنَّ قيمة الإنسان في ما يسعى إليه. والأسئلة التي نحن بصدد إجابتها هي:

- ما هو دور ألفاظ الآيات الكريمة وحسن اختيار جملها في إيجاد نظمها البديع؟
- وما هو دور معاني الآيات الكريمة ومفاهيمها في إحكام نظمها المعنوي الراقي؟
- كيف تكون ألفاظ الآيات الكريمة ومعانيها في خدمة سياقاتها البليغة؟

خلفية البحث

كثير من الباحثين قاموا بدراسة النظرية تعريفاً وتبييناً، وأقل منهم قاموا بتطبيقها على نظريات أخرى أدبية، وأقل منهم سعوا في تطبيقها على القرآن الكريم فنشير إلى أهم الآثار الدراسية التي ركَّزت على دراسة الآيات البيات على إطار نظرية النظم أو بقسم منها باختصار لضيق المجال: فمحمد أبو حمدة في كتابه "في التذوق الجمالي لسورة يوسف (ع)؛ دراسة نقدية إبداعية" (١٤٠٥ه)، كان تركيزه على الجماليات المعنوية في السورة الكريمة من دون دراستها على أساس نظرية الجرجاني لفظاً ومعنىً، وتحليل حسن انسياقها بالسياق الكلي للسورة على مدى النظم فيها. ورسالة الماجستير بعنوان "النظم القرآني في سورة يوسف (ع)" (١٤٢١ه) لجمال رفيق حيث ركز الكاتب على دراسة السورة الكريمة بالاعتماد على نظرية الجرجاني مع ربطها بالدراسات البلاغية الحديثة من خلال رصد الظاهرة اللغوية (الأسلوبية). وكان اهتمام الباحث في دراسته على الجمل الخبرية والإنشائية في السورة دراسةً في أغراضها البلاغية، فغفل الطالب عن دراسة النظم المعنوي للجمل في الآيات الكريمة وحسن ائتلاف نظمها اللفظي والمعنوي مع سياق السورة. ثم لم يركز على دراسة أسرار اختيار الألفاظ المستعملة وبديع ارتباطها مع المعنى، وأسرار عدم اختيار المفردات المترادفة. وعويض العطوي في كتابه "جماليات النظم القرآني في قصة المراودة في سورة يوسف" (١٤٣١ه)، ما صرَّح بأنَّه قام بدراسة المقطع من السورة على أساس نظرية النظم ولكن

أجاد البحث في بيان ترابط الألفاظ وحسن الجوار فيما بينها في مقطع المراودة من القصة الكريمة. وبحث مقدم للوصول إلى درجة سرجانا للباحثة الرسما نور الهداية بعنوان: "الإيجاز في سورة يوسف عند المفسرين؛ دراسة وصفية بلاغية" (٢٠٠٨م)، حيث قامت بالبحث عن إيجاز القصر والحذف في سورة يوسف، وأجادت البحث.

ثم أحمد سواعي في رسالته الماجستير بعنوان: "النظم القرآني في سورة يونس" (٢٠١٠م) قام بدراسة السورة الكريمة على ضوء نظرية النظم دراسة بلاغية في إطار علم المعاني والبيان والبديع، مع التركيز على دراسة بعض ألفاظها وتراكيبها. وعائشة الملاح في رسالتها الماجستير بعنوان: "النظم القرآني في سورة النور" (٢٠٠٤م)، قامت بدراسة السورة الكريمة من زاوية نظمها اللغوي، والمراد منها تحليلها من جوانبها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، والمراد من الدِّلالية هي البلاغة في إطار علم المعاني والبيان والبديع. وما صرحت بأنها تقوم بدراسة السورة على ضوء نظرية الجرجاني، ولذا غفلت عن جانب النظم المعنوي وكون اللفظ والمعنى تعبيرين صادقين عن السياق الكلي للسورة الكريمة. ثم رسالة أخرى للماجستير بعنوان: "النظم القرآني في سورة هود (دراسة أسلوبية)" (١٤٣٠ه) لمجدي عايش حيث الباحث في دراسته للسورة الكريمة قد ركز على الجانب البلاغي في مجالات علم المعاني والبيان والبديع، وعلى أغراض الجمل بشتى أنواعها ودلالاتها إنشائياً وخبرياً، ولكنَّه غفل عن دراسة الانسجام المعنوي للسورة والنظم الراقي فيه. ثم محمد الدبل في كتابه "النظم القرآني في سورة الرعد" (د.ت)، قام بدراسة السورة الكريمة على ضوء النظم اللغوي والبلاغي، وقام بتحليل جمل السورة وآياتها على إطار النظم المعنوي، وفي بعض الأحايين أشار إلى أسرار عدم اختيار الألفاظ المترادفة، ولكن دراسته للجماليات البلاغية في حدود علم المعاني والبيان والبديع ليس على عمق مقبول. ثم إسماعيل يارمحمدي في مقالته بعنوان: "نظريه نظم عبدالقاهر جرجانى و واكاوى آن در سوره مباركه مريم" (١٣٩٨ش)، قام بدراسة سورة مريم بكاملها على ضوء النظرية ولكن لم يحلل آياتها

كلمة بكلمة، وجملة بجملة مع التركيز على بيان ارتباط ألفاظ السـورة الكريمة وجملها مع معانيها ومفاهيمها إلا أنَّه أشـار إلى بعض الجمل من الآيات التي فيها مثال لباب التقديم والتأخير مثلاً. ثم حميدة أرغواني في مقالتها بعنوان: "تطبيق نظريه نظم نحوى با بخش ميانى آيه ٤ از سـوره مريم" (١٣٩٨ش)، أجادت البحث في تطبيق النظرية على قوله تعالى: (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً) [مريم: ٤]، حيث أوجدت استعارة في أعلى معانيها جمالاً وروعةً. وعليرضا باقر قام بدراسة تأثُّر الفخر الرازي عن نظرية النظم وتطبيقها في تفسـيره مع التركيز على سـورة الأنعام في مقالة بعنوان: "چگونگی بهره برداری فخر رازی از نظريـه نظم در مفـاتيح الغيـب؛ مورد پژوهشـی سـوره انعـام" (١٤٠٠ش)، فوصل إلى أنَّ الرازي سعى في تفسير السورة على تطبيق النظرية على مسـتوى الجماليات اللفظية من التعريف والتنكير والتقديم والتأخير و... دون التوجه إلى الجناح النظم المعنوي للنظرية. فكل هذه الأبحاث المذكورة في طريق دراسـة الآيات على نهج نظرية النظم ولكن مع الخلو عن الدراسـة المدققة لفظاً بلفظ وتركيباً بتركيب وجملة بجملة مع بيان حسـن ارتباط المفردات والجمل فيما بينها لفظاً ومعنىً وتعبيرهما الصادق عن سياق الآيات الكريمة.

موقف الجدال بين السحرة التائبين وفرعون الطاغية

قال الله تعالى:

بسم الله الرحمن الرحيم

(فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى (٧٠) قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّـحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَـلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَـدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى (٧١) قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٧٢) إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (٧٣)) [طه: ٧٠ - ٧٣].

التحقيق في جمال النظم المعنوي للجمل في الآي الكريمة

دعا موسى (ع) فرعون الطاغية إلى التوحيد الخالص وإطلاق سراح قومه بني إسرائيل وأرى له وللملأ من حوله معجزته الباهرة، ثم واعده فرعون يوماً للمبارزة مع السحرة فدحض موسى (ع) سحرهم في يوم الزينة، فلما رأى السحرة ما رأوا من المعجزة القاهرة على صدق دعوته (ع) والبرهان الساطع عليه تابوا في اللحظة بقلوبهم وقوالبهم، ثم جادلهم فرعون لهذا الإيمان وتلك التوبة النصوحة. فلما رأى السحرة عظيم قدرة الحق سبحانه وجليل صنعه في الكون على يد نبيِّه موسى (ع) وقعوا سُجَّداً له تعالى: (فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا) [طه: ٧٠]، خاشعين متواضعين له و(قَالُوا آَمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى (٧٠)) [طه: ٧٠]. فبعدما عاين السحرة معجزة موسى (ع) وإمداد الله تعالى إياه، وأيقنوا أنَّه (ع) على الحق المبين أقرُّوا ببطلان طريقتهم من باب التخلية أوَّلاً، ثم أقرُّوا بوحدانية الباري سبحانه وصدق نبيِّه موسى (ع) من باب التحلية ثانياً، فوقعوا ساجدين لله تعالى دون فوات الأوان مسرعين في ذلك، قال الزمخشري: (سبحان الله ما أعجب أمرهم! قد ألقوا حبالهم وعصيهم للكفر والجحود ثم ألقوا رؤوسهم بعد ساعة للشكر والسجود، فما أعظم الفرق بين الإلقاءين!) (الزمخشري، د.ت، ١: ٧١١).

فلما أقرَّ السحرة بتوحيد الباري سبحانه وصدق رسالة موسى وأخيه هارون (ع) بتمام الإخلاص، لما استنكف فرعون عن المكر بقومه فأورد بعض الشبه في إيمانهم مع التهديد بجملة من الوعيد لهم ولمن أنكر ربوبيَّته وآمن بالله تعالى وبرسوليه (ع)، أما شبهته الأولى: فالسحرة آمنوا بالله وبرسوله قبل أن يأذن لهم اللعين، فكيف يُتصوَّر جواز مشروع لم يأذن به فرعون؟! فجعل هذا أمراً في غاية الغرابة و(قَالَ آَمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آَذَنَ لَكُمْ)! [طه: ٧١].

ثم قدَّر فرعون جواباً لهذه الشبهة من قبل السحرة وهو: ربَّما يقولون في جوابه: إنَّ السحرة لكونهم متخصصين في السحر كانوا أعرف بالمعجزة من السحر، ولذا ما

جاء به موسى (ع) تكون معجزة حقّاً ليس لهم أدنى لبس فيها، ولأجل ذلك لا يحتاجون إلى إذن فرعون لما عاينوا من الحق اللامع والحجة الداحضة. ففوراً أتى فرعون بشبهة ثانية في جواب هذا القول المقدَّر للسحرة وقال: (إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ) [طه: ٧١]. فالمستنبط من إقراركم أيها السحرة؛ في حقَّانية دعوة موسى (ع) وصدق رسالته أنَّه لم يكن إلا أستاذكم الذي صرتم مغلوبين بعمد في مواجهته كي يرفع شأنُه ويعْلوا قدره عند الناس، ثم بعده تأخذون مقاليد مصر بمكركم هذا، إذاً أنا خصمكم اللَّدود أمام مصالح مصر، وأمن مواطنيها، وسلامة شعبها من الفتنة في معتقداتهم ومقدراتهم الدنيويَّة، ولهذا لأُذيقنَّكم أشد العذاب؛ (فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ) [طه: ٧١]، هذا هو العذاب الحسِّيّ، أما العذاب الروحيُّ: (وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى (٧١)) [طه: ٧١]. أفاد توضيح الشبهتين الألوسي (١٤٠٥ه، ١٦: ٢٣١). ويرى الفخر الرازي أنَّ شبهة فرعون عن إيمان السحرة أنَّهم آمنوا من دون فكر وتريُّث وبحث، والإيمان الذي لم يكن على أساس البصيرة لا يساوي شيئاً (الرازي: د.ت، ٢٢: ٨٧).

الجواب القاطع الجامع للسحرة إلى تهديد فرعون ووعيده

لما هدَّد فرعونُ السحرة بأوكد أساليب التأكيد اللفظي والمعنوي ما رجعوا عن مبادئهم قيد شبر لأنَّ من شرح الله صدره للإيمان لا يستطيع أحد أن يزيغه، لكونه على نور من ربِّه كما قال تعالى: (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢٢)) [الزمر: ٢٢]، لذا أنَّهم (قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، أي: لن نختارك إلهاً ومعبوداً لما جاءنا نبي الله موسى (ع) من الآيات الباهرات على وحدانيته سبحانه، بل نختار الله تعالى الذي خلقنا (وَالَّذِي فَطَرَنَا) [طه: ٧٢]، معبوداً، لأنَّه بيده الملك كلُّه وإليه يُرجَع الأمر كلُّه، وليس بيدك شيء، ولذا اختر أيها الحقير ما بدا لك من حكم علينا؛ (فَاقْضِ

مَا أَنْتَ قَاضٍ) [طه: ٧٢]، لأنَّه غرَّتك قدرتُك وسطوتك، ولكن اعلم أيها الظالم: (إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٧٢)) [طه: ٧٢]، ولكنَّ الآخرة بيده سبحانه ولذا: (إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا) [طه: ٧٣]، إيماناً صادقاً ونرجو منه سبحانه (لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ) [طه: ٧٣]، فإنَّنا نصبر على شدة عذابك وبقائه علينا، لأنَّا مؤمنون حقَّاً بأنَّ ما أعد الله تعالى من نعيم لأوليائه في جنات الخلد خير وأبقى، وهذا معنى قولهم: (وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (٧٣)) [طه: ٧٣].

ثم السحرة لن يؤثروا فرعون لسببين؛ أوَّلاً: إنَّ موسى (ع) جاءهم بالآيات البينات والمعجزات الباهرات. ثانياً: إنَّ الله تعالى هو الذي خلقهم من العدم وصوَّرهم وشقَّ سمعهم وبصرهم، ولذا عطفوا على قولهم: (لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، قولهم: (وَالَّذِي فَطَرَنَا) [طه: ٧٢]، أي: وعلى الذي فطرنا، أفاده الفخر الرازي (د.ت، ٢٢: ٨٩). فبهذا كذَّبوا فرعون اللعين في دعوى ربوبيَّته وألوهيَّته (الألوسي، ١٤٠٥هـ، ١٦: ٢٣٢).

ثم السحرة لما بيَّنوا السبب من عدم إيثارهم فرعون وربوبيَّته، أجابوا إلى تهديده بكل إعزاز: (فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٧٢)) [طه: ٧٢]. فالإنسان الموحد الذي لا يؤمن إلا بالله تعالى ولا يعبد إلا إياه، ولا يخضع ولا يذلُّ إلا له سبحانه يكون عزيز النفس أبيَّها وعالي الهمَّة ولذا يصدع بالقول الحق أمام أبطش الفجار وأظلم الحكام، لأنَّه يعلم أنَّ مستقرَّه الجنة ولا يسعى إلا لها، كما أنَّ السحرة قالوا لطاغية مصر اللعين: (فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٧٢)) [طه: ٧٢]، ففرعون مهما كان قويَّاً وبطَّاشاً فإنَّه لا يحكم إلا لدنيا الناس، أما العقبى فهو بيد الله تعالى وأنَّنا نسعى لجنَّةٍ (عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (١٣٣)) [آل عمران: ١٣٣]. ثم أكَّدوا بوقوع الساعة ولزوم إتيان أمرها لفصل "القضاء" بين الناس بقولهم: (إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٧٢)) [طه: ٧٢]، فكيف لا يتصور يوم يجري فيه العدل فيأخذ فيه المظلوم حقَّه من الظالم؟! ثم يرى كلٌّ منهم نتيجة

عمله من فرعون ومن سار على نهجه، ومن السحرة ومن سلك مسلكهم.

ثم توسَّـل السـحرة بإيمانهم بالله تعالى رجاء مغفرتهم يوم القيامة وقالوا: (إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّـحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (٧٣)) [طه: ٧٣]، أي: إنَّا آمنَّا بربِّنا سبحانه وكفرنا بفرعون ليغفر لنا ما ارتكبنا من شرك في حقِّه، ونرجو منه تعالى العفو والمسامحة مما اقترفنا من سحر أكرهنا فرعون بتعلُّمه واقترافه، ونقرُّ بأنَّه تعالى خيرٌ ثواباً وأبقى عقاباً.

ثم السـحرة عبَّروا عن خالقهم باسـمه "الفاطر" جلَّ في علاه، ثم صـرَّحوا بربوبيَّته تعالى، ثم أتوا باسـمه الأعظم "الله" جلَّت قدرته، فكشـف العلامة الطباطبائي عن سـر هذا الترتيب البديع أنَّ السـحرة قد ركَّزوا على قدرة إخراج الخلق عن كتم العدم إلة ساحة والوجود: (الَّذِي فَطَرَنَا). ثم ثم الإيجاد من العدم يقتضـي تربية خلقه: (بِرَبِّنَا) [طه: ٧٣]. ولا يسـتأهل هذه التربية المتعالية إلا خالق جمع فيه جميع خصـال الخير من علم وحكمة و... وهو لا يكون إلا (اللهُ) [طه: ٧٣]، تعالى (الطباطبائي، د.ت، ٧: ١٨٣).

نظرة عابرة إلى قبسات بيانية في الآي الكريمة:

في قوله تعالى: (فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا) [طه: ٧٠]، إيجاز الحذف حيث قال الطبرسي عنه: (ها هنا محذوف وهو فألقى عصاه، وتلقف ما صنعوا، فألقي السحرة سجداً أي: سجدوا) (الطبرسي، ١٤٢٧ه، ٧: ٣٠). وأشار أهل التفسير إلى سر اختيار فعل "الإلقاء" وسـبكه مجهولاً حيث قال الفخر الرازي: (فليس المراد منه أنَّهم أجبروا على السـجود إلا لما كانوا محمودين، بل التأويل فيه ... أنَّهم من سـرعة ما سـجدوا كأنهم أُلقوا.) (الرازي: د.ت، ٢٢: ٨٦). وقال العلامة الطباطبائي عن هذا "الإلقاء" وذاك السـجود: ((فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ) [طه: ٧٠]، بالبناء للمفعول دون أن يقال: "فسجد السحرة"، إشارةً إلى إذلال القدرة الإلهية لهم وغشـيان الحق بظهوره إياهم بحيث لم يجدوا بُدَّاً دون

أن يخرُّوا على الأرض سُــجَّداً كأنَّهم لا إرادة لهم في ذلك، وإنما ألقاهم مُلق غيرهم دون أن يعرفوه من هو؟) (الطباطبائي، د.ت، ٧: ١٨٠).

ثم الســحرة أجملوا الإقرار بوحدانية الباري ســبحانه وبرســالة نبيين الكريمين موســى وهارون (ع) في جملة واحدة و(قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَــى (٧٠)) [طه: ٧٠]، وما قالوا: "آمنَّا بربِّ العالمين"، لأنَّ فرعون كان يدَّعي الربوبية والألوهية بقوله: (أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (٢٤)) [النازعات: ٢٤]، وبقوله: (مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي) [القصــص: ٣٨]، فلو قالوا: "آمنَّا بربِّ العالمين"، كان يدَّعي اللعين أنَّ الســحرة لم يريدوا بهذا إلا نفسه الحقيرة. وأيضاً ما قدَّموا اسم موسى على هارون وما قالوا: "آمنَّا بربِّ موســى وهارون"، لأنَّ فرعون كان يدَّعي ربوبيَّة موســى الخاصــة كما أخبر بذلك ســبحانه بقوله: (أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا) [الشــعراء: ١٨]، فالســحرة امتنعوا عن هذا التقديم احترازاً من الوقوع في ذاك الفخِّ الفرعوني (الرازي: د.ت، ٢٢: ٨٧). وقال البيضاوي عن هذا التقديم وذاك التأخير: (قدَّم هارون لكبر سنه أو لرويِّ الآية، أو لأنَّ فرعون ربّى موسى في صغره فلو اقتصر على موسى أو قدَّم ذكره لربَّما توهم أنَّ المراد فرعون وذكر هارون على الاستتباع.) (البيضاوي، ١٤٢٩ه، ٤: ٦١). وفي قول السحرة هذا إيجاز القصــر بإقرارهم بربوبية الله تعالى ووحدانيته مع الإيمان برســالة نبيَّيه الكريمين. ثم هذا الذكر في مقابلة حذف فرعون وعدم التفوه باســمهما اســتهجاناً بذكرهما.

بعض اللمسات البيانية في سياق تهديد فرعون الطاغية

الاســتفهام في قوله: (آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ)؟! [طه: ٧١]، للتوبيخ والتقريع (الدرويش، د.ت، ٦: ٢٢٠). ثم يرى الزمخشري أنَّ مرجع الضمير في قوله: (آمَنْتُمْ لَهُ) [طه: ٧١]، لموســى (ع)، لأنَّ "الإيمان" إذا تعدى باللام في القرآن الكريم فلغيره سبحانه كقوله: (يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) [التوبة: ٦١]، وكذلك مرجعه في قوله:

(أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا) [طه: ٧١]، وأراد فرعون بمقايسة عذابه وعذاب موسى، تحقيره (ع) والاستهزاء به (الزمخشري، د.ت، ١: ٧١٢). وأيد الطوسي رأي الزمخشري بأنَّ فعل الإيمان إذا تعدى باللام يفيد معنى الاتباع (الطوسي، د.ت، ٧: ١٨٩). أما الراجح فمرجع الضميرين في الجملتين لله تعالى، لأنَّ الإيمان لا يتمُّ بمجرد الإيمان بالرسول، بل قبل هذا يأتي الإيمان بوحدانيته سبحانه. ثم موسى (ع) ما صرَّح في الملأ مخاطباً السحرة أمام فرعون وسائر الناس إلا بوعيد العذاب من الله تعالى إن لم يسيروا على طريق الحق ولم ينسب التعذيب إلى نفسه (ع) فقال للسحرة من قبل: (وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى (٦١)) [طه: ٦١]، حتى يقصد فرعون بالضمائر في كلامه عذابه وعذاب موسى (ع).

ثم فرعون لما هدد السحرة بالتعذيب أكَّد الأفعال ونوعية العذاب بقوله: (فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ) [طه: ٧١]، فسبك الفعلين بنون التأكيد مع لامها، واختار صيغة المتكلم وحده كأنَّه هو الذي سيباشر القطع والصليب ليزيد في التأكيد، ثم أنَّه سيقطع الأيدي والأرجل من خلاف وأراد بهذا الوعيد تشديد التأكيد في التهديد. ثم ختم تهديده بقوله: (وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى (٧١)) [طه: ٧١]، ففي هذه الجملة أيضاً صنوف من التأكيدات اللفظية والمعنوية من لام التأكيد مع نونها الثقيلة، وسبك مفعول الجملة اسمية تدل على الدَّوام والتأكيد مع استخدام ألفاظ دالة على التأكيد أيضاً من "أشدَّ وأبقى" على أسلوب التفضيل. ثم جملة فرعون فيها من التطويل لكونها في مقام الترهيب. وهذه الأساليب في ائتلاف تام مع هذا المفهوم الشديد فيكون من باب ائتلاف اللفظ مع المعنى.

ثم في قوله: (وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ) [طه: ٧١]، استعارة مكنية تبعية في حرف "في"، حيث يرى أبو عبيدة أنَّ "في" بمعنى "على" واستعملت بمكانها، وهذه هي قضية "التقارض" (أبو عبيدة، د.ت، ٢: ٥٧)، وهكذا يرى الفراء (الفراء، د.ت، ١: ٣٢٤). أما الزمخشري والرازي فيريا أنَّها استعارة مكنية تبعية، قال الرازي: (فشبه

تمكُّن المصلوب في الجذع بتمكن الشيء الموعى في وعائه فلذلك قال: (فِي جُذُوعِ النَّخْلِ) [طه: ٧١]، والذي يقال في المشـهور أنَّ "في" بمعنى "على" فضـعيف.) (الرازي، د.ت، ٢٢: ٨٧). وقال محي الدين: (إنَّه شبَّه استعلاء المصلوب على الجذع بظرفيـة المقبور في قبره.) (الـدرويش، د.ت، ٦: ٢٢٣). ويرى ابن جنِّي أنَّ فيهـا التضـمين وتقدير الآية: "لأجعلنَّكم مسـتقرين في داخل جذوع النخل" (ابن جنِّي، د.ت، ١: ١٩٤). والرأي الراجح أنَّ الأقوال الثلاثـة كلهـا جـائزة، لأنَّـه يجوز ترجيح الأقوال جميعاً إنْ لم يكن بينها تعارض، وهذا من إيجاز كلام الله تعالى.

ثم السحرة نسبوا الآيات الدالة على وحدانيته سبحانه وصدق رسالة نبيِّيه موسى وهارون (ع) على أنفسـهم فقالوا: (عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، بينما أنَّه (ع) لم يجئ بالآيات إلا لعامة بني إسـرائيل وفرعون وقومه وليس للسـحرة خصـوصـاً، فما قصـدهم من هذا الانتسـاب؟ أجاب ابن الجوزي: (أنَّهم لما كانوا بأبواب السـحر ومذاهب الاحتيال أعرف من غيرهم، وقد علموا أنَّ ما جاء به موسى ليس بسحر، كان ذلك في حق غيرهم أبيَن وأوضـح، وكانوا هم لمعرفته أخص.) (ابن الجوزي، ١٤٢٣ه، ٩١٣).

ثم نرى أنَّ السحرة قد حذفوا الموصوف وأبقوا الصفة في قولهم: (عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، والتقدير: "على ما جاءنا من الآيات البيِّنات، أو المعجزات البيِّنات" كما أفاده البيضـاوي (١٤٢٩ه، ٤: ٦١)، والحذف للإيجاز. ثم ختم السـحرة كلامهم بقولهم: (وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (٧٣)) [طه: ٧٣]، مقابلةً لقول فرعون عندما ختم كلامه بقوله: (وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَـدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى (٧١)) [طه: ٧١]، قال البغوي: ((وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (٧٣)) [طه: ٧٣]، ... خير منك ثواباً، وأبقى عقاباً ... وهذا جواب لقوله: (وَلَتَعْلَمُنَّ ...) [طه: ٧١].) (البغوي، ١٤١١ه، ٥: ٢٨٥). والأمر في قولهم: (فَاقْضِ ...) [طه: ٧٢]، للتخيير المشوب بالتحقير.

التحقيق في جميل أسرار الوصل والفصل في الآي الكريمة

سر الفصل في قوله: (قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى (٧٠)) [طه: ٧٠]، لكون الجملة جواب سؤال مقدر وهو: ماذا قال السحرة لما رؤوا معجزة موسى (ع)؟، وهو من باب شبه كمال الاتصال حيث أفاد العلامة الطباطبائي عن حكمة الفصل في الجملة الكريمة: (وفصل قوله: (قَالُوا) الخ [طه: ٧٠]، من غير عطف لكونه كالجواب لسؤال مقدَّر كأنَّه قيل: فما قالوا؟ فقيل: (قَالُوا) الخ [طه: ٧٠].) (الطباطبائي، د.ت، ٧: ١٨٠). وهذا نفس السر في فصل قوله: (قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ)! [طه: ٧١]، والسؤال المقدر هو: بماذا ردَّ فرعون معاملة السحرة بالمعجزة الباهرة؟. وأما سر الفصل في قوله: (إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ) [طه: ٧١]، فلاختلاف الجملتين في الإنشاء والخبر لفظاً ومعنىً وهو من باب كمال الانقطاع. أما "الفاء" في قوله: (فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ) [طه: ٧١]، فللاستئناف (طنطاوي، ١٤٣٢ه، ٤١٢)، أو فصيحة (الدرويش، د.ت، ٦: ٢٢٠)، وسر فصل الجملة الكريمة لعدم وجود مناسبة بين الجملتين في المعنى، فالأوَّل تدل على حكم فرعون في حق السحرة قضاءاً، والثاني تدل على حكمة إياهم معاقِباً، وهو من باب كمال الانقطاع. أما سر الوصل في قوله: (وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى (٧١)) [طه: ٧١]، فلاتحاد الجمل في الخبرية لفظاً ومعنىً، ولوجود مناسبة تامة بينها في المعنى، ولعدم وجود سبب يقتضي الفصل بينها.

أما سر الفصل في قوله: (قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، فلكونه جواب سؤال مقدر وهو: بماذا أجاب السحرة إلى تهديد فرعون؟، وهو من باب شبه كمال الاتصال. وحكمة الوصل في قوله: (وَالَّذِي فَطَرَنَا) [طه: ٧٢]، هي اتحاد الجملتين في الخبرية لفظاً ومعنىً ولم يكن هناك سبب يقتضي الفصل بينهما لوجود مناسبة تامة بينهما في المعنى. أما "الفاء" في قوله: (فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ) [طه: ٧٢]، فلربط (طنطاوي، ١٤٣٢ه، ٤١٢). أو فصيحة (الدرويش، د.ت، ٦: ٢٢١)، وسر فصله

هو اختلاف الجملتين في الخبر والإنشـاء لفظاً ومعنىً، وهو من باب كمال الانقطاع. وهذا نفس السر في فصل قوله: (إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٧٢)) [طه: ٧٢]. أما سر الفصل في قوله: (إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا) [طه: ٧٣]، فلكونه جواب سؤال مقدر من فرعون وهو: بِماذا تحصلون بإيمانكم برب هارون وموسى؟، وهو مةباب شبه كمال الاتصال. ثم سر الوصل في قوله: (وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (٧٣)) [طه: ٧٣]، فلاتحاد الجملتين في الخبرية لفظاً ومعنىً، ولم يكن هناك سـبب يقتضي الفصل بينهما.

التأمل في جماليات النظم اللفظي البديعة للمفردات في الآي الكريمة

من أصـول نظرية النظم التدقيق في بيان النظم اللفظي للمفردات فيما بينها أوّلاً، ثم دراسة حسن ارتباطها مع معنى الجمل وسياق الآي الكريمة ثانياً. فمن هنا ندقِّق في بيان أسرار اختيار المفردات في الآي الكريمة وحكم ترك مترادفاتها باختصار:

السر الدقيق في اختيار فرعون فعل "الإذن" عند خطابه السحرة التائبين

قد اختار فرعون فعل "الإذن" دون "الإجازة" في قوله: (قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ) [طه: ٧١]. فالذي يُرخِّص على عمل مَّا قبل وقوع العمل يسـمَّى "مُؤذناً"، أما الذي يرضـى لفعل مَّا بعد وقوعه فقد يُسـمَّى "مجيزاً" (العسـكري، ١٤٣٣ه، ٣٣). ففرعون قد أنكر للسـحرة إيمانهم لأنَّه لم يأذن لهم قبل وقوعهم في وادي الإيمان والتوحيد، فالذي كان هو حاله كيف يرضى بإيمانهم بعد وقوعه مجيزاً لهم؟! فالسياق يقتضي استخدام "الإذن" دون "الإجازة".

دقيق السر في اختيار فرعون لفظ "البقاء" في كلامه

قد اختار فرعون لفظ "البقاء" مفضَّـلة في قوله (وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَـدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى (٧١)) [طه: ٧١]، ولم يقل: "ولتعلمُنَّ أيُّنا أشـدُّ عذاباً وأخلد، أو أدوم". و"البقاء" لا يتصـور له ابتداء لاسـتمراره كما في "الخلود" ولهذا يقال: "البقاء لله تعالى" (العسـكري، ١٤٣٣ه، ٢٢٦). فنقطة التركيز فيه أنَّه ليس له ابتداء أصـلاً، ففرعون باسـتخدامه قد اختار أوكد

الألفاظ دلالةً على الاستمرار واللزوم في العذاب ليكون التهديد أشد والرادع أعظم. أما "الخلود" كما أفاد أبو هلال فهو اســتمرار البقاء من وقت مبتدأ ومحدد بابتداء مع لزوم مســتمر واســتمرار البقاء (المصــدر نفســه، ٢٢٦-٢٣٩). ونقطة التركيز فيه على أنَّ له ابتداءً لاستمراره، فلما كان يتصور لـــ "الخلود" زمان لشروعه فهو يصير أقل تأكيداً من "البقاء"، ولذا احترز اللعين من اســتخدامه. وأما "الدوام" فهو اســتمرار البقاء في جميع الأوقات، ولا يقتضــي أن يكون في وقت دون وقت (المصــدر نفســه، ٢٢٦-٢٣٩). فنقطة التركيز فيه على استمرار دائم دون انقطاع فيما بينهم، بغض النظر أن يكون له ابتداء كـ "الخلود"، أو لم يُتصوَّر له ابتداء وشروع كـ "البقاء"، ففرعون لم يستفد من هذا اللفظ احترازاً من الخلود الدائمي.

بالغ الحكم في اختيار السحرة فعل "الإيثار" في كلامهم

السحرة قد اختاروا فعل "الإيثار" عندما خاطبوا فرعون بقولهم: (لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، وما قالوا: "لن نختارك، أو لن نجتبيك، أو لن نصــتفيك، أو لن ننتخبك على ما جاءنا من البينات"، فما هي الأسرار في اختياره وترك الآخرين؟

فـ "الإيثار" هو الاختيار المقدَّم. ومعنى هذا؛ أنَّنا نؤثر شيئاً على إنسان مَّا بما في هذا الإنســان من الخيرية وليس لمزية في هذا الشــيء، كما قال ســبحانه: (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُــدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِــهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَــاصَــةٌ وَمَنْ يُوقَ شُــحَّ نَفْسِــهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٩)) [الحشــر: ٩]، فالأنصــار قدَّموا المهاجرين على أنفســهم وأعطوهم ما في أيديهم (وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) [الحشر: ٩]. ثم هناك في "الإيثار" معنى زائد وهو الاختيار من بين كثير من أخيار كلهم صــالح للاختيار ولكن آثره بتأثير الخير والنفع الذي عنده. أما "الاختيار" فليس كذلك، بل اختاره لخير في نفسه للغير، مثلاً: الإنسان يختار أمراً بما فيه من خير في نفســه، أما "المؤثِر" فقد يؤثر شــيئاً لإنســان مَّا بما في هذا الإنســان من خير أكثر مما في الشــيء من خير، فمثلاً لما نقول: "آثرتك بهذا الثوب"،

يعنى ليس هذا "الإيثار" بما في الثوب من خير، بل قد اخترته بما في نفسك من خير وصلاح (المصدر نفسه، ٨٧).

فعدم إيثار السحرة فرعون ينبئ أنهم قد آثروا الله تعالى والدار الآخرة، فلما قالوا: (لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، أرادوا: (لَنْ نُؤْثِرَكَ) [طه: ٧٢]، أيها اللعين، وسبب عدم إيثارنا إياك هو (عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، أي: أنَّ (مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، على لسان موسى (ع) وعلى يده صار سبباً لعدم إيثارنا إياك، (وَالَّذِي فَطَرَنَا) [طه: ٧٢]، هو الذي آثرناه جلَّ في علاه. ثم السبب في إيثارنا الله تعالى ليس رجاءاً في ثوابه وخوفاً من عقابه، بل القصد النهائي هو ذاته سبحانه ورضاه، فهذا سر اختيارهم فعل "الإيثار".

أما "الاختيار" كما أفاد أبو هلال فهو أنَّ الإنسان يختار شيئاً مختاراً لما في هذا الشيء من مزية تسوق المرء لاختياره، فليس فيه من معنى الخلوص كما في "الإيثار" (المصدر نفسه: ٢٨-٨٧). فالسياق يقتضي استخدام فعل يكون في غاية الخلوص بغض النظر عن سائر العوارض كالوصول إلى النعيم أو الفرار من الجحيم. وأما "الاصطفاء" فهو أخذ ما يصفو من شيء، وقد يستعمل فيما لا صفو له حقيقة (المصدر نفسه: ٢٩). وفي هذا أيضاً كـ "الاختيار" لم يُراع فيه جانب الذين يُصطفى لهم الشيء ويُختار، فالسبب في عدم استخدامه نفس السبب الذي لم يختر السحرة فعل "الاختيار"، لأنهم لم ينظروا في إيثارهم لله تعالى على نفع أو ضرر، فغضُّوا أعينهم عنهما تماماً، بل آثروا الحبيب المحبوب سبحانه.

أما "الاجتباء" ففيه من معنى الاختصاص للنفس بشيء من رقَّة زيادةً على الاختيار لهداية الناس إلى سواء السبيل (ابن منظور، د.ت، ١٤: ١٢٨). فالسحرة ما قصدوا في هذا الموقف بأنهم أرادوا بإيثارهم الله تعالى ربَّاً وإلهاً ومعبوداً أنهم يختصُّوه سبحانه لأنفسهم، وهذا المفهوم لا يناسب السياق أبداً. وأما "الانتخاب" فقد يكون من بين جمع من نخب الأشياء أو القوم (المصدر نفسه: ١: ٧٥١)، فمثلاً لما نقول: "انتخبت

محمداً من بين الطلاب"، يعني: أنَّني انتخبته من بين جمع من النخب والأفاضل، هذا أصل معناه، فنقطة التركيز في "المنتَخَب"، وأنَّه بما فيه من فضل قد أُنتُخب، فكيف يُتصوَّر أنَّ السحرة قد انتخبوا الله تعالى من بين آلهة أخرى؟! فهذا انحراف عن جادة الصواب لأنَّه ليس في الكون إله غير الله تعالى معبوداً بحق، ولذا أبعدها مناسبة للمقام.

الحكمة البديعة اختيار السحرة صفة "البينات" للآيات

قال السحرة: (عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ) [طه: ٧٢]، واختاروا صفة "البينات" للموصوف المحذوف وما استفادوا من أوصاف أخرى مثل: "الآيات الواضحات، أو الظاهرات، أو الجليَّات، أو المنكشفات، أو المحصحصات، أو المبْديات"، فما هي الأسرار في هذا الاختيار وترك الباقيات؟

فـ "البيان" يدلُّ على ظهور حقيقة المعنى عن شيء من قبيل القول، أو بمعنى إخراج شيء وإظهاره من حيز الإشكال إلى حد الظهور والتجلي (العسكري، ١٤٣٣ه، ١٠٩-٣٦٠)، فـ "المبين" ظاهر في ذاته ومُظهر لشيء آخر. والسحرة لما استخدموا هذه الصفة لآيات الله تعالى أو معجزات نبيه موسى (ع) أرادوا توضيح هذه المسألة بأنَّ ما جاء به (ع) ظاهر في ذاته بأنَّه صدق وحق وليس من باب السحر الباطل أبداً. ثم هو مظهر لشيء آخر وهو أنَّه سبحانه هو الإله المعبود الحق جلَّ في علاه، وأنَّ موسى (ع) رسوله الصادق الأمين.

أما "البدوُّ" فيكون في أصل وضعه للظهور من غير قصد كبدوِّ الشمس (المصدر نفسه، ٣٤٣). و"الإبداء" قال عنه البقاعي: (أبدى؛ إبداءً: عبَّر عن رأيه.) (البقاعي، ١٤٢٢ه، ١٢)، ففي هذا الباب من الفعل من معنى القصد والإرادة ما هو ظاهر بيِّنٌ. وقد يكون بقصد كمن يعبِّر عن رأيه، أو بغير قصد كبدوِّ الشمس في رابعة النهار، فأين معنى هذا الفعل من معنى فعل "الإبانة"، ولذا أنَّه لا يناسب السياق الرفيق للآيات البينات الدالة على عظمة الباري سبحانه ووحدانيته. وأما "الظهور" فقد يكون لشيء

بعد اســتتاره بعد أن كان مكشــوفاً، بقصــد وبغير قصــد (العســكري، ١٤٣٣ه، ٣٤٣). فالشــيء في أوَّل الأمر كان مكشــوفاً، ثم غُطِّي، ثم يُظهر بعد ذلك. وهذا التوضــيح لا يطابق مضــمون آيات الله تعالى التي أنزلها على موســى (ع) ومعجزاته، فكيف يتصــور أنَّ أمر العصا كان مكشوفاً للقوم ثم غُطِّي ثم أُظهر بعد ذلك؟!. وأما "الكشف" فهو يدلُّ على أنَّ الأمر لم يكن مســتوراً ومواريا أولاً، ثم غُطِّي، فانكشــف وزال الســتر بالكلية (المصــدر نفســه، ٣٤٣؛ ابن منظور، د.ت، ٩: ٣٠٠). والفعل قريب من معنى "الإظهار" ولكن فيه من معنى المبالغة من زوال الســتر بالكلية إلى الأبد، وســر عدم اختيارهم نفس الحكمة في عدم استخدامهم لفظ "الظهور".

أما "الحصحصة" فإنَّها نوع من كشف ظاهر لا يبلغ لوضوحها ظهور آخر. فهو ظهور كامل بعد الكتمان بما فيها من معنى المبالغة (المصــدر نفســه، ٧: ١٣؛ العســكري، ١٤٣٣ه، ١٩١). فــ "الحصحصة" نوع من ظهور كامل يظهر معه بواطن الأشخاص وما أضمروا من خير أو شر في أنفسهم. ففيها وإن كان معنى الظهور على الغاية ولكن هذا الظهور لم يأت إلا بعد الكتمان. فأمر آيات الله تعالى ومعجزة نبيِّه موســى (ع) لم يكن مكتوماً في أول الوهلة، ثم أتى إليه الظهور والانجلاء، فالتوضــيح لا ينطبق عليهما. وأما "الوضــوح" فهو نوع من انكشــاف غير شــامل، وظهور غير كامل مع وجود بعض الغموض فيه (ابن منظور، د.ت، ٢: ٦٣٤)، فكشــف بعض المســألة مع بقاء جزء منها بغموضها يسمَّى "وضوحاً"، وآيات الله الدالة على عظمته سبحانه ومعجزات أنبيائه (ع) الدالة على صــدق نبوَّتهم بريأتان من هذه المعاني. وأما "الجلاء" فنقطة التركيز فيه أنَّه يُكشف أمرُه ويظهر بعد أن كان مكتوماً مستوراً، ولكن كشفه بعد الغموض يكون بتمام الظهور (المصدر نفسه، ١٤: ١٤٩)، ولكن لا يصل إلى حد "الحصحصة" في الغور في الحقيقة، ولذا استخدامه في سياق المعجزات الباهرات مع وجود أفعال أخرى مرجوح.

بالغ الأسرار في استخدام السحرة فعل "الفطر" لنعمة الإيجاد

السـحرة ذكروا نعمة الإيجاد بقولهم: (وَالَّذِي فَطَرَنَا) [طه: ٧٢]، وما قالوا: "والذي خلقنا، أو برءنا، أو ذرءنا، أو أبدعنا"، فما هي الأسرار في اختياره وترك البواقي؟

فـ "الفطر" هو إظهار الحادث بإخراجه من العدم إلى الوجود كأنَّه شقَّ عنه فظهر، فهو الإظهار بالإخراج إلى الوجود (العسـكري، ١٤٣٣ه، ٤٠٧). ومحل التأكيد فيه هو الإظهار بعد الإيجاد من العدم، و"الفاطر" هو الخالق من العدم ثم المظهر لما خلق. والفعل أنسـق الأفعال مع السـياق، وفي غاية الائتلاف معه، لأنَّ السـحرة قد أثبتوا لله تعالى إيجاد المعجزات من العدم، ثم إظهارها على يد نبيِّه موسـى (ع) بإذنه سـبحانه، ثم أوسعوا دائرة الإيجاد بعد العدم ثم إظهاره تعالى في خلق الإنسـان و(قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا) [طه: ٧٢]، وفي هذا تعريض شـديد لفرعون في ادعائه الربوبيَّة والألوهيَّة كذباً وزوراً.

أما "البرء" فهو تمييز الصـورة كما يقال في الله تعالى: "إنَّه برأ النسـمة"، أي: ميَّز صـور الإنسـان بعضـهم عن بعض (المصـدر نفسـه: ٩٥-٩٨). فمحل التأكيد فيه هو التمييز في الصـور بعد الإيجاد من العدم. وليس من الحكمة للسـحرة التكلم في هذا المقام عن تمييز الله تعالى للصور بقدرته، لأنَّ الذي يخلق الخلق بعد العدم فهيِّنٌ عليه تمييز صـورهم، فالفعل لا يلائم المقام. وأما "الخلق" فكما أفاد صـاحب الفروق أنَّه يدلُّ على حسـن التقدير وكمال إحكامه، فإذا قلنا: "إنَّه لا خالق إلا الله"، يعني: كل الناس يجري في أفعاله سـهو أو خطأ أو نسـيان إلا الله تعالى، فإنَّ أفعاله في غاية التقدير والإحكام من غير زيادة أو نقصان (المصدر نفسه: ٢٢٤). فمحل التَّأكيد في الخلق هو في التقدير، فربَّما يكون الشـيء مخلوقاً ولكن لم يظهر بعد على الخلق، أما المقام في هذا المقطع من القصـة هو الظهور والكشـف، فاللائق للسـحرة الاسـتفادة من فعل فيه من معنى الظهور لقدرة الله وعلمه في ملكه وملكوته ولذا اختاروا فعل "الفطر" الدالُّ على إظهاره بعد الإيجاد من العدم.

وأما "الذرء" فهو الإظهار بالإيجاد بعد العدم (المصـدر نفسـه: ٢٤١). والفارق بينه وبين "الفطر" يسير لطيف، فمحل التأكيد في "الفطر" هو الإظهار بعد الإيجاد بعد العدم لعموم الخلق، أما "الذرء" فهو في الإظهار بالإيجاد بعد العدم للثقلين (ابن منظور، د.ت، ١: ٧٩)، فإنَّه مختص بخلق الذرية وهي نسـل الثقلين، يكون الفارق أظهر فيكون معناه: الإظهار بالإيجاد بعد العدم في حق الثقلين، أي: الإنس والجن. فالسـحرة عندما قالوا: (وَالَّذِي فَطَرَنَا) [طه: ٧٢]، أرادوا خلقهم كمخلوقين وأنَّه سـبحانه هو الفاطر لجميع الخلائق عامة، لأنَّ فرعون لم يدَّعِ خالقية الإنس والجن فقط، بل ادعى خلق الكائنات عموماً، ولذا اختاروا فعلاً أعمَّ للخلق من المقيد. وأما "الإبداع" فهو إنشاء الأشياء على غير مثال سابق (العسكري، ١٤٣٣ه، ٩٤). فنقطة التركيز فيه على الإيجاد من غير مثال أو شبيه يسبقه. فالسحرة رأوا أنَّ السياق يطلب التركيز على الإظهار بعد الإيجاد من العدم أكثر من تركيزهم على الإيجاد على غير مثال سـابق، لأنَّهم أتوا فيما قبلهم بكلام يدلُّ على إظهار الله تعالى معجزة أوجدها من العدم، ثم إتيانهم بفعل يدل على التأكيد على الإظهار بعد الإيجاد من العدم أكثر تناسقاً من غيره وهو الحق.

الحكمة المتعالية في اختيار السـحرة فعل "القضـاء" في جواب تهديد فرعون

السحرة قد اختاروا فعل "القضاء" دون "الحكم" في قولهم: (فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٧٢)) [طه: ٧٢]. و"القضاء" بمعنى فصل الأمر على التمام (المصدر نفسه: ٤٣١). واختاروا "القضاء" بمعنى فصل الأمر على التمام والكمال ويعنوا بذلك: فصل فرعون الأمر على التمام في الدنيا، وأما الآخرة فإنَّه لا قضاء فيه إلا لله تعالى. ثم في هذا الفعل من معنى القدرة، وأرادوا بذلك أنَّ فرعون يقضي لهم بما يشاء بسيطرته عليهم قوة وقهراً من دون جرم ارتكبوه. أما "الحكم" فكما أفاد أبو هلال يأتي

بمعنى المنع عن الخصومة تارة، وبمعنى فصل الأمر على الإحكام بما يقتضيه العقل والشرع تارة أخرى (المصدر نفسه: ٤٣١). فصحيح أنَّ الخصومة وقعت بين فرعون والسحرة بعدما آمنوا بالله الواحد الأحد جلَّ في علاه ولكن كيف يحكم بين الخصمين أحد الخصمين؟ ثم كيف يُتصوَّر لفرعون أنَّه يحكم في أمر السحرة بما يقتضيه العقل والشرع؟! فهذا محال ممتنع، ولذا لم يقل السحرة: "فاحكم ما أنت حاكم، إنما تحكم هذه الحياة الدنيا".

لطيف الأسرار في اختيار السحرة فعل "المغفرة" وترك مترادفاته

اختار السحرة فعل "المغفرة": (إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا) [طه: ٧٣]، وما قالوا: "إنَّا آمنَّا بربِّنا ليعفوَنا، أو ليصفحَنا، أو ليسترَنا خطايانا"، فما هي الأسرار في اختياره وترك البواقي؟

فـ "الغفران" يقتضي إسقاط العقاب وحتى اللَّوم من بعده، وهذا الإسقاط يوجب الثواب كما قال تعالى: (إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (٧٠)) [الفرقان: ٧٠]، فلكونه سبحانه غفوراً يبدِّل السيئات بالحسنات. وقيل أيضاً: "المغفرة" تغطية الذنب بإيجاب المثوبة، وهي تنبئ عن الستر وعدم الفضيحة (المصدر نفسه: ٣٦٣-٣٨٧). فنرى أنَّ المغفرة أعلى مراتب العفو عن الذَّلات ولذا يخصُّ الباري سبحانه دون سائر المخلوقين فلا يقال: "استغفرْ السلطانَ". فالسحرة بعد توسلهم إلى الله تعالى بإيمانهم له طلبوا لأنفسهم أعلى مراتب العفو وهو "الغفران" ليُسقط عنهم سبحانه ذنوبهم وحتى يترك لومهم، ثم بعد ذلك يبدِّلها بالحسنات في يوم العرض الأكبر (يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (٨٨) إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (٨٩)) [الشعراء: ٨٨-٨٩].

أما "العفو" فهو يقتضي إسقاط اللَّوم والذَّم ولا يقتضي إيجاب الثواب بعده كـ "الغفران". وقيل: إنَّ "العفو" هو ترك العقاب على الذنب ومحوه تماماً. وأما "الصفح" فهو

ترك عقوبة المذنب، ثم ترك تثريبه ولومه، وهو أبلغ من "العفو" (المصدر نفسه: ٣٦٢-٣٨٧). فكما أشرنا أنَّ السحرة قد اختاروا أعلى درجات الصفح وأعلى مراتب العفو لأنفسهم، لأنَّه لم يكن عندهم عمل صالح، وسيف البطاش الظالم فرعون كان فوق رؤوسهم فلا مجال لهم إلا أن يرجوا من ربِّهم أعلى مراتب الصفح والعفو وهو"الغفران"، لأنَّهم آمنوا بربٍّ أعطى لنبيِّه معجزةً حيّرت العقول، وأعجزت أصحاب الفنون والسحر، فهذا الربُّ العظيم يُرجى منه بهذا المستوى من "الغفران" في أعلى مراتبها، والموقف الحرج يقتضي ذلك. وأما "الستر" فهو خلاف الفضيحة، ولا ينبئ "الستر" عن المغفرة لأنَّه ربما يستر الله للكافر في الدنيا دون أن يغفره سبحانه في الآخرة (المصدر نفسه: ٣٨٧). ولذا أنَّ اللفظ أبعد مناسبة لحال السحرة لإيمانهم بالله وإخلاصهم له سبحانه مع تهديد فرعون إياهم بالقتل ومفارقة الحياة ولكن رضوا بالقتل رجاء حياة طيبة في الآخرة.

الحكمة البالغة في اختيار السحرة لفظ "الخطيئة" وترك القريبات من معناها

من موجبات قبول التوبة اعتراف التائب بالخطيئة والتقصير في جنب الله تعالى، ولذا اعترف السحرة بخطاياهم ونسبوها إلى أنفسهم: (إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا) [طه: ٧٣]، والسؤال: لماذا اختاروا لفظ "الخطيئة" لما ارتكبوا من السحر أو إقراهم بربوبيِّة فرعون وألوهيَّته، وما قالوا: "إنَّا آمنَّا بربِّنا ليغفر لنا ذنوبَنا، أو سيئاتنا، أو معاصينا، أو أوزارنا، أو آثامنا، أو جرائمنا، أو حُوَبَنا"؟

و"الخطأ" هو أن يقصد الإنسان شيئاً فيصيب غيره فلا يكون إلا من باب الأعراض دون الذَّوات، بمعنى: أنَّ الذي يخطئ أراد أمراً فلم يصب ما أراده، فيخالف في هذه القضية "الذنب، والسيئة" فهما من باب الذّوات كمن يقصد شرب الخمر فيشربه، فهذا المذنب قد قصد ارتكاب محذور فوقع فيه، أما "الخطأ" ففيه معنى

عرضيٌّ بمعنى إرادة شيء والحصول على شيء آخر. فالذي يخطئ إن ارتكب ما ارتكب عن عمد يسـمَّى "خاطئاً"، وإن اقترفه من غير عمد يسـمَّى "مخطئاً". ثم من مشـتقات باب "الخطأ" هي: "الخطيئة" التي قد تكون من غير تعمُّد، وفي بعض الأحايين يقترفها الإنسان متعمِّداً، فيعدُّها العلماء من باب الكبيرة كما أنَّ "الخطأ" إلى الصغيرة أقرب. ثم "الخطيئة" هي ما كان بين الإنسـان وبين ربِّه (المصـدر نفسـه: ٢١)، والأنبياء (ع) معصومون عن الكبيرة لعصمتهم فلذا قول إبراهيم (ع) عن نفسه: (وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (٨٢)) [الشعراء: ٨٢]، من باب: حسـنات الأبرار سـيئات المقرَّبين (ابن منظور، د.ت، ١: ٦٥).

فالسحرة لما أقرُّوا على أنفسهم بـ "الخطيئة" في قولهم: (إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا) [طه: ٧٣]، قصدوا أمراً عظيماً فهم أقرُّوا أوَّلاً: إنَّهم قد ارتكبوا معصية كبيرة موبقة على وجه العموم من الشـرك بالله تعالى باتخاذهم فرعون إلهاً ومعبوداً، ثم بتعاطيهم السـحر خصـوصـاً، وليس السـحر أمراً هيِّناً كما هو معلوم ضـرورةً لكل أحد. ثانياً: إنَّهم كانوا في اقترافهم الجرائم من الشرك والكفر ومزاولة السحر متعمِّدين ولكن تفوح منها رائحة غير العمد في باب السحر لأنَّ فرعون قد أكرههم على تعلُّم السحر، ثم استخدامهم السحر ضد موسى (ع) ودعوته ولذا قالوا بعد هذا: (وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ) [طه: ٧٣]، فأخرجوا خصوص السحر عن عموم الجريمة.

ثالثاً: إنَّني أعتقد أنَّه ليس ذنباً هو من حق الله المحض أو من حق الناس المحض، بل كل ذنب يقترفه الإنسان حتى في حق الغير فهو مضيِّع حق الله فيه بترك طاعته، وانقياده التام لأوامره، ولكنَّ العلماء يرون أنَّه إذا أدَّى الذنب إلى تضـييع حق الآدمي يسـمونه بالذنب المتعلق بحق الناس، وإن لم يكن كذلك يجعلونه في حق الله تعالى كتضييع الصلوات المفروضة مثلاً، فالسحر الذي يستعمله الساحر إنْ كان فيه ضـرر للغير مثل التفريق بين الزوجين فهو من حق الناس مع تضـييع حق الله تعالى بترك واجب العبودية. فالسـحرة لما ألقوا حبالهم وعصـيَّهم سـحراً في يوم الزينة رأوا

أمرهم هذا تضييعاً لحق الله تعالى لأنَّهم لم يضرُّوا على أحد مباشرة ولذا استفادوا من لفظ "الخطيئة" الدالة على ذنب كان بين الإنسان وبين ربِّه جلّ في علاه، مع ملاحظتهم الشرك الذي وقعوا في مستنقعه من قبل، فهم علموا أنهم ارتكبوا أنواعاً من الآثام المتعلقة بحق الله تعالى وبحقوق العباد ولذا خير ما اختاروه هو لفظ "الخطيئة" التي تشير إلى الحقَّين، فهذه المعاني كلها قد انطوت في لفظ "الخطيئة" الذي اختاره السحرة في الآية الكريمة.

أما "الذنب" فهو يطلق على ما يقصد بالذات، وهو ينبئ عن استحقاق العتاب عند المتكلمين. فمعنى "الذنب" ما يتبعه الذم أو ما يتتبَّع عليه العبد من قبيح فعله وذلك أنَّ أصل الكلمة الاتباع، فهو ما يتَّبع عليه العبد من قبيح عمله كالتبعة (العسكري، ١٤٣٣ه، ٢٢١-٢٤٤). فيظهر من هذا التوضيح أنَّ "الذنب" لا يدل على صغر حجم المعصية أو كبرها. ثم لا يُشَمُّ منه رائحة التَّعمد أو غير التعمد. وهل هو من حق الآدمي أو من حقوق الله تعالى؟ أو قد يكون من حقِّه سبحانه تارة ومن حق عباده أخرى؟. ففي اختيارهم لفظ "الذنب" لن ينكشف لنا بعض الحقائق المنكشفة في لفظ "الخطيئة"، فاللفظ لا يليق المقام.

وأما "الإثم" فهو في أصل اللغة التقصير، وهو مطلق الجرم، والقبيح الذي عليه تبعة، ولا يكون "الإثم" إلا تعمُّداً، و"الأثيم": هو المتمادي في الإثم (المصدر نفسه: ١٦-٢٢٢). ففي اختيار "الإثم" ليس إقراراً في حجم الخطيئة من صغر أو كبر، وليس فيه من معنى تضييع حق الله أو حقوق العباد، ولم يستنبط منه إكراه فرعون إياهم، فلا يناسب استخدام الفعل لحالهم، وما جاء بعده من قولهم: (وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ) [طه: ٧٣]. وأما "السيئة" فهي الكبيرة من الخطأ، ولا تكون إلا ما كان بين المسيئ وبين العباد، وهي يطلق على ما يقصد بالذات (المصدر نفسه: ٢٢١). فما ارتكبه السحرة هو السعي الحثيث في إبطال دعوى موسى (ع) في ربوبية الخالق وألوهيَّته سبحانه ثم في صدق رسالته، فتضييع حق الله أوضح في المسألة، ثم لم

يقصدوا الذات وهي تعاطي السحر، بل قصدوا الغلبة على موسى (ع)، فلفظ "السيئة" بعيد عن القيام بمهمة هذه المفاهيم.

وأما "الجرم" فهو ما ينقطع به عن الواجب وذلك أنَّ أصله في اللغة: "القطع"، فهو قبيح ينقطع به المرء عن الواجب كمن ينقطع عن أداء الصلوات التي تكون واجبة عليه. وأما "المعصية" فهي تنبئ عن كونها منهيّاً عنها، وما تقع من فاعله على وجه قد نُهي عنه أو كره منه (المصدر نفسه: ٢٤٤-٥٠٣). فالسحرة لما تعاطوا السحر ضد دعوة موسى (ع) والسعي في إبطال معجزته لما انقطعوا عن واجب، بل فعلوا محذوراً. والسر في تركهم لفظ "المعصية" أنَّ المستنبط من سياق القصة أنَّه لم تكن في هذا الزمن شريعة سماوية تنهى عن ارتكاب السحر واقترافه ولذا لم يسم السحرة ما ارتكبوه من السحر "معصيةً"، ولذا أنَّ اللفظين لا يناسبان السياق.

وأما "الحوب" فهو يفيد أنَّه مزجور عنه، وذلك أنَّ أصله في العربية: "الزجر". وأما "الوزر" فهو يفيد أنَّه يثقل كاهل صاحبه وأصله: "الثقل"، ومنه قوله تعالى: (وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ (٢) الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ (٣)) [الشرح: ٢-٣]، (المصدر نفسه: ٢٠٤-٥٧١). فيبدو أنَّ ما ارتكبه السحرة من الخطيئة في حق الله تعالى وحق نبيِّه موسى (ع) قد أثقلت كواهلهم ولذا رضوا حتى القتل والشهادة في سبيله سبحانه. ثم ما تعاطوه من السحر صار مزجوراً عندهم وهذا طبيعي لمن تاب من خطيئة بأنَّ ذنوبه تصير مزجورة لديه، ولكنَّ اللفظين ليس فيهما ما أرادوا بيانه من مهامِّ المقاصد التي كانت ضمن لفظ "الخطيئة". ثم ما فيهما من معان مثل الثقل على صاحب "الوزر"، أو الزجر عند صاحب "الحوب" من معان ثانويَّة بالنسبة ما في "الخطيئة" من معان عميقة.

بديع الحكم في اختيار السحرة فعل "الإكراه" لتعلمهم السحر ثم تعاطيه

أشار السحرة إلى حقيقة كبيرة في قولهم: (وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ) [طه: ٧٣]، وهي أنَّ فرعون هو الذي أكرههم على تعلُّم السحر، ثم على استخدامهم إياه في

مقابلة موسى (ع)، فاختاروا فعل "الإكراه" وما قالوا: "وما أَجْبَرْتَنا، أو وما أضطرتنا، أو وما ألجأتنا عليه من السحر".

و"الإكراه" فعل من المكْرَه يفعل ما ليس له إليه داع وإنما يفعله خوف الضرر (المصدر نفسه، ٦٦). فالسحرة قد أكَّدوا باستخدامهم هذا الفعل ما قالوا في الجملة السابقة من اختيارهم لفظ "الخطيئة"، فإنَّهم فعلوا السحر ضد موسى (ع) ودعوته خوفاً من ضرر فرعون لهم وليست لهم دواع على هذا لأنَّه لم يكن عندهم سلطان ولا ملك، ولم يعبدهم الناس آلهةً ومعبودين، ولذا أن الفعل أنسب الأفعال اختياراً للمقام. أما "الإلجاء" فليس الاختيار في "الملجئ" مسلوباً، بل قد يكون باختيار لبقاء القدرة على الامتناع. ثم يكون فيما يتعلق بأفعال النفس للإنسان كمن يلجأ إلى أكل الميتة حفاظاً على نفسه من الهلاك (المصدر نفسه، ٦٦). فأراد السحرة التأكيد على أمر هام في هذه الجملة وهو أنَّهم فعلوا ما فعلوا من السحر يوم الزينة ضد موسى (ع) ومعجزته من غير احتياج منهم إلى هذه المبارزة ولا داعي لهم إليها ولكن اقترفوه خوفاً من بطش فرعون وهذا المفهوم لا يستنبط من معنى "الإلجاء" كما لا يستنبط من "الاضطرار"، لأنَّ "الاضطرار" كما أفاد صاحب الفروق بمعنى سلب الاختيار من "المضطر" وإن قصد الامتناع لأنَّه يفعله ولا يمكنه الانصراف عنه من ضرر (المصدر نفسه، ٦٦).

وأما "الإجبار" فهو أقرب المفردات إلى "الإكراه" ولكن فيه من معنى القهر، فالمجْبِر يجبر المجْبَر قهراً بما فيه من سلطان (ابن منظور، د.ت، ٤: ١١٣). والسحرة ما استخدموه ليشاركوا أنفسهم في "الخطيئة"، يعني أنَّهم ارتكبوا السحر ضد موسى (ع) ودعوته خوفاً من ضرر فرعون ولكن لم يكونوا مسلوبي الاختيار، لأنَّه إنْ كانوا كذلك لم يكن في استغفارهم على خطئهم معنى، لأنَّ الإنسان معاقب على فعلٍ اقترفه باختياره من دون قهر ولا اجبار، ولذا الفعل لا يناسب الموقف.

النتيجة

بعدما أمعنَّا النظر في كلام الباري سبحانه ودرسنا أربع آيات محددة من سورة طه على أساس نظرية النظم وجدناها مطابقة على مفهوم النظرية فنشير إلى ما وصلنا إليها باختصار:

فلكون المقطع على أساس الحوار بين فرعون والسحرة التائبين فجانب اللفظي فيه على ميزات الحوار ولكن كونه بين فرعون وهو أبطش الفجار تكن مفرداته المختارة على شيء من الشدة والغلظة لا سيما في مفاهيم متعلقة بتعذيب السحرة، بما فيها من أساليب تأكيدية لفظاً ومعنىً مراعاة لمقتضى الحال. ومن أبرز أساليب المستخدمة في كلام فرعون هو الحذف إستهجاناً بذكر اسم موسى (ع)، ولكنَّ السحرة استخدموا أسلوب التكرار والذكر لاسم الباري سبحانه ونبيِّيه (ع) في مقابل حذف فرعون، ثم السحرة أعرضوا عن ذكر اسم البطاش الفاجر. ثم الفريقان قد استخدما الإيجاز بنوعيه القصر والحذف في كلامهما إقتضاءاً لمقام الجدال بين الحق والباطل. ثم الجمل قصيرة جداً مراعاة لمقام الجدل وإقناع كل من الفريقين عامة الناس إلى منهجه؛ ففرعون بتهديده مستخدماً الجمل المستحكمة لفظاً، والغليظة الشديدة معنىً، والسحرة باستخدامهم أساليب التأكيد بياناً لاستقامتهم أوَّلاً، ثم جلباً لثقة الناس بطريقتهم بعد خلوص النية لله تعالى ثانياً. فجماليات النظم اللفظي وبدائع النظم المعنوي تعبيرات صادقة عن السياق الكلي للمقطع.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابن جني، عثمان، (د.ت)، الخصائص، القاهرة: دار الكتب المصرية ـ المكتبة العلمية.
ابن القيم الجوزية، محمد، (١٤٣٣ه)، مدارج السالكين في شرح منازل السائرين، بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن القيم الجوزية، محمد، (١٤٢٧ه)، بدائع التفسير، الطبعة الأولى، الرياض: دار ابن الجوزي.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (١٤٢٠ه)، تفسير القرآن العظيم، الطبعة الأولى، بيروت: دار ابن حزم.
- ابن منظور، محمد، (د.ت)، لسان العرب، الطبعة الأولى، بيروت: دار صادر.
- أبو حمدة، محمد، (١٤٠٥ه)، في التذوق الجمالي لسورة يوسف (ع)؛ دراسة نقدية إبداعية، الطبعة الأولى، عمان: دار البشير.
- أبو السعود، محمد، (١٤١١ه)، تفسير أبي السعود؛ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، الطبعة الثانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- أبو لحية، مجدي عايش، (١٤٣٠ه)، «**النظم القرآني في سورة هود "دراسة أسلوبية"**»، رسالة الماجستير في اللغة العربية، الجامعة الإسلامية ـ غزة.
- ارغوانی، حمیده، (۱۳۹۸ش)، «تطبیق نظریه نظم نحوی با بخش میانی آیه ۴ از سوره مریم»، **نشریه مطالعات زبانی بلاغی**، ۱۹، ۷-۲۴.
- الألوسي، السيد محمود، (١٤٠٥ه)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الطبعة الرابعة، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- باقر، علیرضا، (۱۴۰۰ش)، «چگونگی بهره‌برداری فخر رازی از نظریه نظم در مفاتیح الغیب؛ مورد پژوهشی سوره انعام»؛ **پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن**، ۱۸، ۹۱-۱۰۳.
- البقاعي، يوسف، (١٤٢٢ه)، قاموس الطلاب، بيروت: دار الفكر.
- البغوي، الحسين، (١٤٠٩ه)، معالم التنزيل "تفسير البغوي"، الطبعة الأولى، رياض: دار طيبة.
- البيضاوي، عبدالله، (١٤٣٠ه)، تفسير البيضاوي، بيروت: دار الفكر.
- الترمذي، محمد بن عيسى، (١٤١٧ه)، سنن الترمذي، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة المعارف.
- الجرجاني، عبدالقاهر، (٢٠١٤م)، دلائل الإعجاز، بيروت: دار الكتاب العربي.
- _____ (١٤٢٩ه)، درج الدرر في تفسير الآي والسور، المدينة المنورة: سلسلة إصدارات الحكمة.

- الحاج علي، جمال رفيق. (١٤٢١ه)، «**النظم القرآني في سورة يوسف (ع)**»، رسالة الماجستير في اللغة العربية، جامعة النجاح الوطنية، نابلس - فلسطين.
- الدبل، محمد. (د.ت)، النظم القرآني في سورة الرعد، القاهرة: عالم الكتب.
- الدرويش، محي الدين، (د.ت)، إعراب القرآن الكريم وبيانه، بيروت: دار اليمامة.
- الرازي، فخرالدين، (د.ت)، التفسير الكبير، الطبعة الثالثة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الزمخشري، محمود، (د.ت)، الكشاف، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- سواعي، أحمد، (٢٠١٠م)، «**النظم القرآني في سورة يونس**»، رسالة الماجستير في اللغة العربية، الجامعة الهاشمية، الزرقاء - الأردن.
- الطباطبائي، محمد حسين، (١٤٣٠ه)، الميزان في تفسير القرآن، قم: منشورات ذوي القربى.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن، (١٤٢٧ه)، مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، بيروت: دار المرتضى.
- طنطاوي، محمد سيد، (١٤٣٢ه)، معجم إعراب ألفاظ القرآن الكريم، الطبعة الثانية عشر، قم: انتشارات ذوي القربى.
- الطوسي، محمد بن الحسن، (د.ت)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- العسكري، أبو هلال، (١٤٣٣ه)، معجم الفروق اللغوية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- الفراء، يحيى بن زياد، (د.ت)، معاني القرآن، القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة.
- القاسمي، جمال الدين، (١٤٢٤ه)، محاسن التأويل، القاهرة: دار الحديث.
- العطوي، عويض. (١٤٣١ق)، جماليات النظم القرآني في قصة المراودة في سورة يوسف، الرياض: فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر.
- القرطبي، محمد، (١٤٠٥ه)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- المثنى، أبوعبيدة، (د.ت)، مجاز القرآن، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- الملاح، عائشة. (٢٠٠٤م)، «**النظم القرآني في سورة النور**»، رسالة الماجستير في اللغة العربية، الجامعة الأردنية.
- النسفي، عبدالله بن أحمد، (د.ت)، تفسير النسفي، القاهرة: المكتبة التوفيقية.
- نور الهداية، الرسما. (٢٠٠٨م)، «**الإيجاز في سورة يوسف عند المفسرين؛ دراسة وصفية بلاغية**»، رسالة سرجانا في اللغة العربية، الجامعة الإسلامية الحكومية، مالانج: أندونيسيا.
- يارمحمدى، اسماعيل، (١٣٩٨ه)، «نظريه "نظم" عبدالقاهر جرجانى و واكاوى آن در سوره مباركه "مريم"»، **پژوهشنامه قرآن وحديث**، ٢٥، ٣٤٧-٣٦٦.

Abstract

Evaluation of the Linguistic and Rhetoric Beauties of Surah Taha under the Abdul Qahir al-Jurjani Theory of Al-Nadzm (The position of the argument between Pharaoh and the repentant magicians [Taha: 70-73])

Abdollah Noorizad *
Abolfazl Rezayi **
Mohammad Ebrahim Khalifeh Shooshtari ***

Abd al-Qaher al-Jurjani sees the literary miracle of the Noble Qur'an in its precise arrangement, where the vocabulary is very precise in choosing and leaving its synonyms, so the words are in complete harmony in pronunciation and meaning. Then the sentences of various types are in complete harmony with each other in terms of wording and meaning, with full observance of the rules of grammar and the foundations of rhetoric, and each of the aesthetics of pronunciation and meaning in the service of the context of the noble verses. Then Abd al-Qaher Ma interpreted the Holy Qur'an based on his theory, so we studied four specific verses from Surat Taha in the light of his theory by taking advantage of the descriptive-analytical approach. So, through our analytical study, we concluded that the vocabulary in the noble verses is based on a dialectical dialogue between Pharaoh and the sorcerers in very sobriety, with some intensity in concepts related to the threat of Pharaoh with torment. Then the methods of emphasizing verbal meaning completely take into account the need to take into account the situation. Among the prominent methods are deletion, mention, and repetition in disapproval of mention, and mention of the interview or repetition of pleasure. The sentences are short, keeping in mind the brevity of both types, to meet the dialectical dialogue status. And each of the masterpieces of systems, verbal and moral, in the service of the overall context of the noble passage.

Keywords: Abdul Qaher Al-Jurjani, Theory of Al-Nazm, Linguistic and Rhetorical Aesthetics, Coalition and Harmony, Surat Taha

* PhD of Department of Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University abdollahnoorizad@yahoo.com
** Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University (Corresponding Author) a_rezayi@sbu.ac.ir
*** Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University m-khalifeh@sbu.ac.ir