Journal Of the Iraqia University (76-9) October (2026)

ISSN(Print): 1813-4521 OnLine ISSN:2663-7502
Journal Of the Iraqia University
available online at: https://www.mabdaa.edu.iq

السلطة السياسية والمعرفية في خطاب الرحلة في القرآن الكريم – قراءة بلاغية- مستل من أطروحة دكتوراه

عمر خدر إبراهيم١

أ.د. سامي ناجي سوادي ٢

١+٢ قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة رابرين، قلعةدزة، إقليم كوردستان، العراق.

- omerkhdir@uor.edu.krd
alnaji22@uor.edu.krd

الملخص

تهتم الدراسة بتتبع الرحلات في الخطاب القرآني، ويشكل خطاب الرحلة بنية دلالية متكاملة تتجاوز السرد التاريخي أو الانتقال المكاني، لتغدو إطارًا بنائيًا تتشكل داخله معالم السلطة، وما فيها من قيم وتحولات وجدانية، وممّا لا شك فيه، إن للرحلة في القرآن الكريم خطاب غني بمضامينه الفكرية والمعرفية والنفسية، المتقاربة أحيانًا، والمتنوعة في أحيان أخرى. وتحاول هذه الدراسة تقصي مفهوم وخطاب السلطة في آيات الرحلة، سواء كانت سلطة سياسية إدارية، أو معرفية فكرية، وهي سلطة تمكين لا يشترط القهر فيها، وقد جاءت الدراسة لتلك الموضوعات والمضامين بعد تقسيم الدراسة على محورين، يهتم المحور الأول بخطاب السلطة السياسية والإدارية، أما المحور الثاني فقد اهتم بالسلطة المعرفية، وقد جاءت قراءة تلك المضامين والموضوعات وفق البلاغة في صياغة خطاب الرحلة التي تضمنها القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، الرحلة، البلاغة، السلطة السياسية، السلطة المعرفية.

Abstract

The study focuses on tracing journeys in Qur'anic discourse. The discourse of travel forms an integrated semantic structure that goes beyond historical narration or spatial movement, becoming a constructive framework within which the features of authority are shaped, along with its values and emotional transformations. There is no doubt that travel in the Holy Qur'an carries a rich discourse with intellectual, cognitive, and psychological contents, sometimes converging and at other times diverse. This study attempts to examine the concept and discourse of authority in the verses of travel, whether political-administrative authority or intellectual-cognitive authority. It is an enabling form of authority that does not necessarily involve coercion. The study addresses these themes and contents by dividing the research into two axes: the first focuses on the discourse of political and administrative authority, while the second focuses on cognitive authority. The analysis of these themes is conducted through the rhetoric of constructing the discourse of travel as presented in the Holy Qur'an.

Keywords: discourse, travel, rhetoric, political authority, cognitive authority.

المقدمة

ممّا لا شك فيه أن الرحلة في الخطاب القرآني ليست انتقال في الزمان والمكان فحسب؛ وإنما تكتسب خصوصيتها حين تتكثف وتتواصل مراحل الرحلة من بدايتها إلى نهايتها، وتتشابك البنية السردية مع البنية الخطابية في آن واحد، بما يعطي قراءة معمقة للرحلة بوصفها خطابات تعيد إنتاج الذات؛ إلى جانب كونها سلسلة من الأحداث والوقائع الفعلية، ولهذا فإنّ تحليل هذه الرحلات يقتضي التوقف عند خطابها المعرفي، ومسار بناء الشخصية فيها، فضلًا عن امتحان تلك الشخصيات في منظومة القيم. دراسة السلطة بوصفها الأداة الاتصالية التي تنقلها، وتؤدي دورًا متأثرًا في توجيه فكر المتلقي، وإقناعه بالفكرة التي يتبناها الخطاب، وتُنتجه وتحدد طبيعة قوتها وسيطرتها، أو ضعفها ووهنها وزوالها. والسلطة بمفهومها العام دلالة على السيطرة والتحكم، والحجة بالدليل والقدرة على التأثير والقوة بالطرح، وجاءت لفظة سلطان في لغة العرب للدلالة على قدرة الملك فتذكر وتؤنث [١]. ولم ترد مفردة (السلطة) وفق هذا الشكل في القرآن الكريم، إلا أنها وردت بمشتقاتها مثل (تَسَلَّطَ)، أي: تحكَّمَ وتمكَّنَ وسَيْطَرَ [٢]. ومن

ذلك الفعل سلط في قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمۡ عَلَيۡكُمۡ فَلَقَٰتَلُوكُمۡ﴾ [النِّسَاء: ٩٠]. والمضارع في: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [الحَشْر: ٦]، وبسلطان: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابٗا شَدِيدًا أَوۡ لَأَاْذۡبَحَنَّهُۥٓ أَوۡ لَيَأۡتِيَنِّي بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ﴾ [النَّمْل: ٢١]، ونجد السلطان في القرآن بمعنيين: الحجة القوية القاطعة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ﴾ [هُود: ٩٦] وقوله: ﴿لَأَاْذۡبَحَنَّهُۥٓ أَوۡ لَيَأۡتِيَنِّي بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ﴾ [النَّمْل: ٢١]. وبمعنى: الملك والقدرة الغالبة، أي: السيطرة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ﴾ [إِبْرَاهِيم: ٢٢]، أي: من ملك فأقهركم على الشرك. والسلطان معروف بقوته التي تأخذ لونين: الأولى سلطان القوة والثاني سلطان الحجة، فسلطان القوة الذي يقهر الأجساد ويغلبها القالب، لكنه لا يقدر على قهر القلب أبدًا، فسلطان القوة قد يقهر الإنسان على الإطاعة، إلا أنّ سلطان الحجة يجعل الإنسان يطيع بالإقناع [٣].ولعل سلطة الرحلة في الخطاب القرآني ليست بالضرورة أن تكون مدعومة بالعنف والاستبداد، مثل ما فعل أخوة يوسف، وإنّما يمكن أن تكون بواسطة الرفق واللين، مثل خطاب يعقوب عليه السلام لولده الحبيب و﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ﴾ [يُوسُف: ٥]. وخطابه مع أبنائه: ﴿وَقَالَ يَٰبَنِيَّ لَا تَدۡخُلُواْ مِنۢ بَابٖ وَٰحِدٖ وَٱدۡخُلُواْ مِنۡ أَبۡوَٰبٖ مُّتَفَرِّقَةٖۖ﴾ [يُوسُف: ٦٧]. كما ليس بالضرورة أن تكون السلطة تمارس عن الأوامر والنواهي، فقد تفرض السلطة بالأسلوب الخبري، ويتبيّن ذلك من خلال الدراسة. والسلطة تظهر بجلاء في الرحلات، لكن كل منها يعكس وجها مختلفًا من وجوه مفهوم السلطة والتمكين فيها؛ لذلك فالدراسة تجد نفسها مقسمة على مطلبين.

المطلب الأوّل: السلطة السياسية والإدارية

الرحلات في الخطاب القرآني تشير إلى وظائف يتولاها الأفراد أو القادة خلال الرحلة، حيث يظهر الخطاب القرآني الكيفية التي تتبلور فيها السلطة السياسية والسلطة الإدارية، خاصة عندما تكون الرحلة وسيلة لاكتساب الحكم أو تنظيم الشؤون العامة، وتتجلى السلطة السياسية والإدارية في رحلة نوح، وإبراهيم وموسى، ويوسف عليهم الصلاة والسلام، ورحلة ذي القرنين، وقد أكد الخطاب القرآني بما أعطى من سلطة القوة والعلم بالحاكم الصالح، الذي أدرك مهمته في الحياة، من غير أن يكون له حظ دنيوي في ذلك كلّه، بل ابتغاء مرضاة الله وحده، كان ممكّنًا: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَءَاتَيۡنَٰهُ مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا﴾ [الكَهْف: ٨٤]. فذو القرنين هو الشخص الذي مكّنه الله تعالى في شؤون الكون، وكان قويًا صاحب سلطة واسعة، فقد سيطر على الأمم وأقوام كثيرة، في مشارق الأرض ومغاربها. ومكّن له في الأرض وآتاه من كل شيء سببا، ﴿فَأَتۡبَعَ سَبَبًا﴾ [الكَهْف: ٨٥]. ومن التمكين ما يظهر في الآية المباركة، أنّه سبحانه وهب ذا القرنين سلطة شاملة: سياسية وعلمية وجغرافية. فقد يسّرت له أسباب الحكم والفتح، وأسباب السلطان والمتاع، وأسباب البناء والعمران [٤]. ومضى بهذه الأسباب يبسط سلطانه وقوته على الأرض، بوصوله إلى مكان بعيد جهة مغرب الشمس. ومفردة (سَبَبًا) طريقٌ ومَسلكٌ، فيقال في الطريق إلى الشيء سَبَبه، وللحبل يُتوصل به إلى الماء سَبَبٌ، وأصله يدل على طولٍ وامتداد [٥].قال تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ﴾ ولم يقل مَكَّنَاهُ؛ أي: جعلنا له ما يتمكن به في الأرض لصالحه، أو لأداء مهمته، ويرتبط بتمهيد الأسباب والوسائل، ومعنى مَكَّنَاهُ: أقدرناه على ملك الأرض، التمكين لذاته دون ذكر الوسائل [٦].وقد وظفت البلاغة بما يمكن أن يدعم خطاب السلطة في الآيات ورفد معاني السلطة والتمكين، في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَءَاتَيۡنَٰهُ مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا﴾ [الكَهْف: ٨٤]. فـ (إنّ) يفيد التوكيد على (مَكَّنا)، وصيغة الجمع في (إنّا) تدل على عظمة الفاعل سبحانه. والجار والمجرور في (لَهُ): دلالة على اختصاص التمكين بهذا الشخص، الذي أختاره الله تعالى دون غيره. و(في الأرضِ) دلالة على شمول التمكين، و(آتيناه) إشارة إلى أن ما حصل عليه ذو القرنين ليس من كسبه؛ بل عطاء من الله عزّ وجلّ. و(من كل شيء سببًا) تفيد العموم من كل شيء يحتاجه، ففي الآية تأكيد لإزالة تردد المخاطب عن الخبر، على أنّ الله عزّ وجلّ أعطى ذا القرنين كل وسائل وأسباب القوة التي يتطلبها التمكين في الأرض. ويأتي هذا التأكيد بعد الآية التي قبلها: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَن ذِي ٱلۡقَرۡنَيۡنِۖ قُلۡ سَأَتۡلُواْ عَلَيۡكُم مِّنۡهُ ذِكۡرٗا﴾ [الكَهْف: ٨٣]. مع أنّ (إنّ) أداة توكيد، لكن إذا استقرَينا الآية لا يقصد بها مجرد التوكيد، بل أنّه يُقصدُ بها الجواب؛ فالكلام ورد عقب سؤال صريح، وهو السؤال عن ذي القرنين [٧]وقد تتمثل السلطة في وضع مغاير لما تطرقنا له، ذلك ما نجده من أشكال السلطة والتمكين في رحلة يوسف عليه السلام، فتتمثل السلطة بعد سلسلة طويلة من المحن والابتلاءات، من قبيل: محنة الحسد والكيد من قبل إخوته، ومحنته في مصر وقصر العزيز، ومحنة الفتنة والإغواء في ذلك القصر، ومحنة السجن وما قاساهُ فيه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِي ٱشۡتَرَىٰهُ مِن مِّصۡرَ لِٱمۡرَأَتِهِۦٓ أَكۡرِمِي مَثۡوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوۡ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدٗاۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [يُوسُف: ٢١]. وفي آية أخرى من السورة نفسها، ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَتَبَوَّأُ مِنۡهَا حَيۡثُ يَشَآءُۚ نُصِيبُ بِرَحۡمَتِنَا مَن نَّشَآءُۖ وَلَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [يُوسُف: ٥٦]. وفي مفردة مثواه كناية عن الإحسان إليه في مأكلٍ ومشربٍ وملبسٍ، فضلًا عن كونه مكان إقامته [٨].ثم إنّ الفرق بين التمكين في الآيتين يظهر من خلال السياق والوظيفة التي يؤديها، فتركيب الخطاب في الآية الأولى وبعد شراء العزيز ليوسف وإدخاله لبيته، يمثل تمكينًا له في بيت العزيز، وهو تمهيد

لرحلة يوسف عليه السلام اتجاه العز والسلطان. وركّزت الآية على التعليم، ﴿وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ﴾، أي أنّ التمكين هنا كان وسيلة لبناء الشخصية وعلمها، وأن في العلم أصل السلطة المعرفة للخطاب. وقد خُطَّ له مستقبل تمكينه من الأرض بالوجه الأتمّ الذي أُشير به في الآية الثانية لذلك وردت فيها: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَتَبَوَّأُ مِنۡهَا حَيۡثُ يَشَآءُۚ﴾، أي: بعد أن تولى يوسف عليه السلام خزائن الأرض في مصر، فإنه تمكينٌ عامٌّ شاملٌ. وهو تمكين عملي كامل ومحسوس، حيث أسندت إليه السلطة وحرية التصرف [٩]. وتقديم (مَكَّنَّا) على (ليوسف)؛ للاهتمام بالمتعلق به، أي: أنّ التمكين كان خاصًا وموجهًا ليوسف عليه السلام وحده، مما يبرز مكانته الخاصة. فالتمكين في الآيتين من السورة على سبيل ردّ العجز على الصدر. إذ ورد أولًا تمكينًا إجماليًا إيذانًا بابتداء المسار، ثم أعيد الكلام نفسه في الآية الثانية مقرونًا بقوله: (يتبوّأ منها حيث يشاء)، فكان الثاني تفسيرًا وتفصيلًا للأولى، ودلالة على إتمام التمكين [١٠].والخطاب في الآية ركّز على السلطة والتصرف فيها، ﴿يَتَبَوَّأُ مِنۡهَا حَيۡثُ يَشَآءُ﴾، أي صار له الحكم والإدارة والقرار. فمفردة (يتبوأ) من البُوء، وهو النزول والاستقرار في مكان باختيار، ويدل على أن النّبيّ اختار واستقر وتملك الواقع [١١]. وتحمل معنى الطمأنينة والسيادة، بخلاف: (يذهب) أو (ينتقل)، التي توحي بالتحرك لا الاستقرار. وهي كناية عن تصرُّفه في جميع أرض مصر. ولعلّ في التعبير بالكناية بدلًا من التصريح بالسلطة والحكم؛ يعطي إشارة برفعة المكانة وثبات المنزل. ومن السلطة السياسية الإدارية التي يشير إليها الخطاب ما جاء على لسان ملك مصر مخاطبًا يوسف عليه السلام، و﴿قَالَ إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ﴾ [يُوسُف: ٥٤]. فقد استخدم (إنّكَ) لتأكيد الخبر، و(اليَومَ) لتحديد الزمن في وقت التكلّم، وليس معيارًا لمدة المكانةِ والأمانةِ، بل المرادُ تحديد مبدئهما؛ احترازًا عن احتمال ظنّ أن الصفتين محصورتان بزمن معين، لتوضيح أن المنح الإلهي للمكين والأمين يبدأ عند هذه اللحظة من دون الاقتصار على زمن محدد، و(لَدَيْنَا) لتوكيد القرب والمكانة، مما يعطي طابعًا رسميًا وقويًا للجملة كلها. فضلًا عن التوازن الصوتي بين المفردتين: (مَكِينٌ وأمِينٌ)، ممّا يضفي جرسًا موسيقيًا يقوّي المعنى ويؤكّده بأنّه صاحب مكانة ومنزلة رفيعة، فضلا عمّا تحمله مفردة أمينٌ من الاتمام على الأشياء كلّها [١٢]وتتجلى السلطة السياسية في شخص النبيّ الملك سليمان عليه السلام في رحلة الهدهد، فكان صاحب سلطة عليا، فقال تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيۡرَ فَقَالَ مَالِيَ لَآ أَرَى ٱلۡهُدۡهُدَ أَمۡ كَانَ مِنَ ٱلۡغَآئِبِينَ﴾ [النَّمْل: ٢٠]، وهنا تتمثل الممارسة السيادية وتبرز مسؤوليته عن رعيّته، عبر التفقد الذي لم يكن فعلًا رتبيًا وعارضًا هنا. وقد يعزز ذلك ما أصدره من حكم وممارسة ممكنة فأورده الخطاب ذلك بقوله: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابٗا شَدِيدًا أَوۡ لَأَاْذۡبَحَنَّهُۥٓ أَوۡ لَيَأۡتِيَنِّي بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ﴾ [النَّمْل: ٢١]، فأكد عزمه على عقابه بتأكيد الجملتين: (لأعذبنّه) (لأذبحنّه) بلام القسم المؤكدة، وبنون التوكيد؛ ليعلم الجند ذلك، حتى إذا فقد الهدهد ولم يرجع، يكون ذلك التأكيد زاجرًا لباقي الجند عن أن يأتوا بمثل فعلته فينالهم العقاب نفسه. وجاء تأكيد جملة: (أو ليأتيني بسلطان مبين)؛ لإفادة تحقيق أنه لا منجي له من العقاب إلا بالإتيان بحجة ظاهرة تبرز تغيُّبه؛ إذ إن سياق الجملة يدل على أنه يود العدل عند إنزال العقوبة التي تناسبه. ولما كان العقاب مؤكدًا محقَّقًا، اقتضى المقام تأكيد المخرج منه؛ دفعًا لتوهم المسامحة أو الهوادة في قبول العذر، فكان تأكيد هذا العدل نظير تأكيد معادله [١٣]ولو ترك الأمر بلا حزم لكان سابقة سيئة في الجند؛ لذلك هدّد سليمان الملك عليه السلام الحازم الجنديّ الغائب بالعقاب. غير أنّه نبيّ عادل، فلا يُبرم الحكم قبل سماع العذر، بل علّقه على الإتيان بحجّةٍ بيّنة ترفع المؤاخذة، وذلك في قوله: (أو ليأتينيّ بسلطان مبين) [١٤]. وفي العقوبة بدأ بأخف العقابين أوّلًا، ثمّ أتبعه بالأشدّ، وهو إذهاب المُهجة بالذبح، وقيل: قدّم التعذيب؛ لأنّه أشد من القتل، وحالة الغضب تقتضي تقديم الأشدّ [١٥]وملكة سبأ نموذج قرآني لسلطة سياسية غير استبدادية، وسلطة إدارية عقلانية، تقوم على الشورى والتدبير، وتؤمن بأن القوة ليست أولى الحلول، بل قد تكون آخرها، وهو ما مكّنها من الانتقال من ملكٍ دنيوي إلى خضوعٍ للحق دون انهيار سياسي أو اجتماعي. فقد أشار إليها الهدهد في رحلته وقال عزّ وجلّ على لسان الهدهد: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ﴾ [النَّمْل: ٢٣]، فإدخال (إن) في صدر هذه الجملة لأهمية الخبر؛ إذ لم يكن معهودًا في بني إسرائيل أن تكون المرأة مَلِكًا، وتنكير (امرأة) وهو مفعول أوّل لـ (وجدت) له حكم المبتدأ، فهو كالابتداء بالنكرة إذا أُريد بالنكرة التعجب من جنسها؛ لأن المراد حكاية أمر عجيب عندهم، أن تكون امرأة مَلِكةً على قوم؛ ولذلك لم يقل: وجدتهم تملكهم امرأة، والتعبير بالمضارع (تملكهم)، تأكيدًا بأن تكون امرأة ملكة [١٦]واختيار مفردة: (وجدت) على (رأيت)؛ إيذانًا بأنه في حال غيبته، كان في مقام الخدمة لسليمان عليه السلام، إذ أبرز نفسه في صورة من يتفقد الأحوال ويتعرف عليها، وكأن تلك المملكة كانت موضع بحثه وطلبه، وضالته التي يسعى إلى كشف شأنها ليعرضه على نبيّ الله جلّ وعلا. ووصف العرش بالعظيم بين يديه عليه السلام إنما هو توطئة مقصودة لترغيب سليمان في الإصغاء إلى خبره، وصرف همته نحو التفكير في تسخير تلك المملكة، ولذلك أعقبه الهدهد ببيان موجب غزوها، وهو كفرها وكفر قومها [١٧]. وفي قوله: (وأوتيت من كل شيء) إشارة لاكتمال مقومات الحكم من قوة سياسية، من قبيل: الملوك، والأموال، والسلاح، والجنود، والحصون، والقلاع، ونحو ذلك. ووصف عرشها بالعظمة يدل على أن كرسي ملكها ليس مجرد مقعد للجلوس، بل علامة على قوة النظام السياسي، واتساع رقعة الحكم، وكثرة رجال الدولة، وأهل

الشورى، مما يعكس استقرار المملكة وعلو شأنها [١٨]وتمثلت السلطة السياسة في رحلة نوح عليه السلام ضمن ما شهدته الآيات من مقابلة بينه وبين قومه، وما في هذه المقابلة من صورة للطبقة القيادية، ووجودهم في سياق المعارضة يكشف أن نوحًا كان يواجه سلطة منظمة لها بنية قيادية، قال تعالى: ﴿قَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [الأَعۡرَاف: ٦٠]، والملأ الجمع من الناس على شركهم بما جاء به نوح عليه السلام، وفي قولهم: (إنا لنراك في ضلال مبين) على سبيل الاستئناف البياني، إذ نشأ سؤال مقدّر من سياق حكاية نصحه عليه السلام لقومه، كأن السامع يتساءل: فما كان جوابهم على دعوته؟ فجاء البيان بأن رؤساء قومه وأشرافهم قابلوه بالقول: (إنا لنراك في ضلال مبين) [١٩]. وقد اقترن جوابهم (إنا لنراك) بحرف التأكيد (إنّ واللام)؛ للدلة على أنهم حققوا وأكدوا اعتقادهم أن نوحًا عليه السلام مُنغَمسٌ في الضلالة [٢٠] –حاشاه ذلك عليه السلام–.ويقابل ذلك السلطة الإدارية بأمر صناعة السفينة يشير إلى تنظيم، وبرعاية الله سبحانه وتعالى، ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ﴾ [هُود: ٣٧]، فالغرض من الخطاب بفعل الأمر (اصنع) أمر إيجاب؛ لأنه لا سبيل له إلى صون روحه وأرواح غيره عن الهلاك إلا بهذا الطريق، وصون النفس عن الهلاك واجب، وما لا يتم الواجب به إلا فهو واجب. والتعبير بالجار والمجرور (بأعيننا)، كناية عن الحراسة والحفظ. والغرض من: (ولا تخاطبيني)، نهيه عليه السلام لأن كفّار قومه سينزل بهم عِقاب عظيم؛ لأنّ المراد بالمخاطبة المنهي عنها المخاطبةُ التي ترفع عقابَهم، فتكون لنفعهم كالشفاعة، وطلب تخفيف العقاب لا مطلق المُخاطبة [٢١]. وفي قوله (إنهم مغرقون)، مجيء الخبر إنكاريًا مؤكدًا لإفادة الحسم والقطع، وتنزيل المخاطب منزلة المتردّد؛ إذ المقام مقام توقع بعد الأمر بصنع الفلك، فأورد الخبر مؤكدًا فقال إنهم محكوم عليهم بالإغراق [٢٢]وفي صورة عقاب مقابلة تورها آيات رحلة إبراهيم عليه السلام حين أراد الملك حرقه، وهو أسلوب من لا يملك قوة الحجة والإقناع، قال الله تعالى: ﴿قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمۡ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ﴾ [الأَنبِيَاء: ٦٨]، فقد لجأوا إلى توظيف سلطانهم القهري، فأصدروا أمرهم بإحراقه، والتحريق هنا للمبالغة، أي: حَرقًا مُتْلِفًا. وأسند فعل الأمر إلى الجماعة كلها، لرضاهم به وإجماعهم عليه. وفي قولهم: (إن كنتم فاعلين) فيه تحريض وتلهيب لِحَمِيَّتهم [٢٣]. أما قدرة الله تعالى فهي فوق كل القدرات، إذ أظهر الله تعالى معجزةً عظيمةً حين أمر النار أن تبرد، وأن تكون على إبراهيم عليه الصلاة والسلام بردًا وسلامًا ﴿قُلۡنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [الأَنبِيَاء: ٦٩].وفي المقابل، يظهر عند إبراهيم عليه السلام نوع آخر من السلطة: هذه ليست سلطة ملك، إنما سلطة الإمامة على الناس، فقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البَقَرَة: ١٢٤]، فالخطاب يتناول حالةً مستقبليَّة لم تحصل بعد، والجعل هو بمنزلة الأمر المحقّق الحاصل الذي لا يشوبه شكٌّ أو ريب، "واسم الفاعل بمعنى: المضارع، وأوكد منه لدلالته على أنّه جاعل له البتّةَ من غير صارف يلويه، ولا عاطف يَثنيه"[٢٤]. وجاء الخطاب القرآني بمفردة (إمَامًا) دون (رسول)؛ لبيان أن أثر دعوته لا يتوقف عند إبلاغ الرسالة لقومه فحسب، إنما تنفع غيرهم بطريق الاقتداء، وهذا واضح في تعدُّد رحلاته عليه السلام، حيث ذهب إلى العراق والشام والحجاز ومصر، وهو في كلّ رحلاته محلّ تكريم وتبجيل، وذلك يبعث على الاقتداء، وإمامته أعمُّ من الرِّسالة، فليس كلّ رسولٍ إمامًا للناس [٢٥].

المبحث الثاني: السلطة المعرفية

السلطة تمكين وسيطرة، والقوة ليست شرطًا في تحقيق مفهومها، وهذا الفهم الأخير للسلطة هو ما تذهب إليه هذه الدراسة؛ لذا تجد في المعرفة سلطة وتمكين لمن يمتلك زمامها، وقد تشخصت هذه السلطة في الرحلات عينة الدراسة ضمن خطاب القرآن الكريم، والتي تشير إلى القدرة والسلطة التي تمنحها المعرفة لأصحابها وتمكنهم في الممارسة في توجيه أحداث الرحلة والقراءات التي تترتب عليها، أو السيطرة على الواقع المعيش، وسلطة المعرفة نوع من السلطات المتنوعة التي يمكن رصدها في الخطاب القرآني إلى جنب السلطة السياسية والادارية التي أشرنا إليها.فالمعرفة من المفاهيم الواسعة التي تتسع بتعدد وجهات النظر الفكرية التي تحاول مقاربتها، منها ما يكون علميًا، ومنها ما يكون إدراكيًا، وقد تعددت الأسئلة الفكرية قديمًا وحديثًا في مقاربة مفهومها، أو تحديد ذلك المفهوم، فمنهم من يرى في المعرفة الإدراك والحس والتجربة، ومنهم من يرى المعرفة في الخطاب واللغة وإلى غير ذلك من الآراء. إلا أنّنا هنا نريد بها تلك المعرفة التي يشكلها الخطاب العام، ولا تخضع لمصلحة ذاتية، وإنّما هو خطاب قرآني عام، ومعرفة يشكلها الخطاب للمصلحة العامة. فالخطاب هو ما يشكل المعرفة، وهذا يعني أن المعرفة تشكيل متحرك ومتغير ومتعدد التعريفات بتعدد الأنظمة الخطابية التي تنتجه؛ لذا نجد المعارف في الرحلة القرآنية متعددة بتعدد الرحلات وموضوعاتها. فالمعرفة في رحلة يوسف مثلًا تدور حول الرؤيا منذ طفولته حتى تمكينه السياسي في مصر. بينما نجد أنّ المعرفة تتحول إلى مفهوم آخر موضوعه السحر في رحلة موسى، أو القدرة على تجاوز العَوالم في زمن سليمان عليهم الصلاة والسلام..إذن نحن أمام مفهوم متعدد لكنه في رحلة يوسف عليه السلام، تجلّى من خلال خطاباته، منها: الرؤيا التي تمثلت ليوسف عليه السلام في طفولته: ﴿إِذۡ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيۡتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوۡكَبٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ رَأَيۡتُهُمۡ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يُوسُف: ٤]، وهي رؤية ذات طابع كاشف ومعرفة تتضمن وعدًا بالتمكين والرفعة، ومؤشرًا على مكانة يوسف عليه السلام المستقبلية، مما يمنحه

سلطة معرفية، كان قد شعر بها وبمكانتها يعقوب عليه السلام، وتلك السلطة المتأتية فـ ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [يُوسُف : ٥]وجاء التعبير عن الإخوة بالكواكب دون النجوم؛ لأن الكواكب تُفهم بوصفها توابع تدور في نظام خاضع لمركز أعلى، وهو ما ينسجم مع حال الإخوة الذين يُعدّون تبعًا لوالديهم في البنية الأسرية. فاختار لفظ الكواكب يوحي بالارتباط والانتظام ضمن منظومة. وأما تقديم الكواكب على الشمس والقمر في سياق الرؤيا، فيرتبط بمقام التعظيم الذي خصّ به يوسف عليه السلام، إذ إن تعظيم الإخوة لأخيهم أهون وأقرب من تعظيم الوالدين له، ثم إن الإخوة كانوا أسبق تعظيمًا ليوسف، إذ عرفوه قبل أن يعلم به الأبوان، فناسب تقديم الكواكب [٢٦]فيبدو منذ بدء الرحلة بأنه ممّن لا يعلم تأويل الأحلام والأحاديث، أمّا المعرفة في التأويل فقد أمده الله بها في السجن بعد حين، يوم قال الفتيان: ﴿نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [يُوسُف: ٣٦]. وفي نهاية الأمر يعترف بنعمتين عظيمتين، هما: المُلك؛ وهو ما يظهر للناس من سيادية له، ثم نعمة العلم وهي أشرف ما ناله من لدنه تعالى. والقدرة على تأويل الرؤيا، رؤيا الملك التي قام بتأويلها، هي معرفة جعلته أن يخرج على أثرها من السجن فيما بعد، قال تعالى: ﴿رَبِّ قَدۡ ءَاتَيۡتَنِي مِنَ ٱلۡمُلۡكِ وَعَلَّمۡتَنِي مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ﴾ [يُوسُف: ١٠١].. والفائدة البلاغية في استخدام (مِنْ) في الآية؛ للتبعيض أي قد آتيتني بعض الملك، وعلمتني بعض التأويل، ويجوز أن تكون لبيان الجنس أي آتيتني الملك وعلمتني تأويل الأحاديث [٢٧]، فهو يقّر بما أوتي من (ملك وعلم)، وهو بعض ممّا يمكن أن يمنّ الله به من نعم، وفي ذلك اعتراف بفضل الله وتواضع في مقام الأدب والشكر. ومن التوظيف البلاغي ودلالات حضوره حين قص رؤياه لأبيه بأسلوب خبري خال من أدوات التوكيد؛ فهو يعلم أنّ أباه لا يشك ولا ينكر عن الخبر. ثم نادى أباه بـ (يا أبتِ) نداءً حنونًا يحمل الاحترام والمودة. ثمّ يصوّر تصويرًا بلاغيًا يوحي بعظمة الحدث، وعلو مقام يوسف في المستقبل، (أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر)، فيه التجسيد والتشخيص؛ وهو إضفاء صفات الأحياء –وخاصة الإنسان على الجمادات– أو الظواهر الطبيعية، كأن تصوّر كائنات حية تتصرف تصرف الإنسان. وفي النهاية لم يقل: (ساجدين لي)، بل قدّم (لي) على (الساجدين)؛ بما يفيد الحصر والاهتمام والتعظيم، أي: ما سجدوا إلا لي. وفي المقابل خاطب يعقوب عليه السلام ابنه بنداء: (يبُنَيّ) وهي من مادة (بنو) لتدل على ما يتولّد عن غيره كابن الإنسان، وللدلالة على أن الابن بناء لأبيه، إذ الأب سبب وجوده، والله تعالى هو الذي بناه وأقامه في الوجود [٢٨]. ونجد أن البيان القرآني استعمل صيغة النداء (ياء) التي تُستعمل لمناداة البعيد وقد استعملت هنا مع كون يوسف عليه السلام حاضرًا، استحضارًا لذهنه، وتنبيهًا له إلى عظم ما يلقى إليه، واعتناءً بالغرض المخاطب فيه، ومفردة (بنيّ) تصغير (ابن) والتصغير في النداء كناية عن تحببٍ وشفقةٍ وتحنينٍ وقربٍ من القلب؛ إذ نزّل الكبير منزلة الصغير؛ لأنّ شأن الصغير أن يستحضر له العطف وتجلب الرحمة، وفي ذلك إيماءٌ بليغ إلى إخلاص يعقوب عليه السلام في نصحه لابنه [٢٩]مما يُبرز الجانب العاطفي الأبوي في الخطاب القرآني. ثمّ قال: (لا تقصص رؤياك على إخوتك) بأسلوب نهي، إلا أنه جاء بأسلوب غير مباشر، ودون اتهام لأخوته، مما يدل على حكمة عالية في النصح. (فَيكيدُوا لك كيدًا)، فذكر سبب عدم رؤياه لأخوته؛ لأن في قص الرؤيا مكيدة أكيدة تلحق به برؤيا أبيه النبي، ولأنّ الشيطان دائمًا في الكمين للإنسان. وتكرار الكيد يزيد المعنى قوة ويوحي بشدة المكر وخطورته. ودلالة النهي في قوله: (لا تقصص رؤياك) على معنيين بارزين؛ أولهما: النصح والإرشاد؛ إذ جاء النهي في سياق أبوي مشفق، متضمّنًا التوجيه من غير إجبار ولا إلزام، وثانيهما: التحذير ببيان العاقبة من هذا النهي تنبيه يوسف عليه السلام إلى ما قد يترتب على قصّ الرؤيا من عاقبة خطيرة، وهي تعرضه لكيد أخوته [٣٠]ومن السلطة المعرفية ما نطالعه في رحلة موسى عليه السلام إذ تبدأ مع العبد الصالح بطلب العلم والمعرفة: ﴿قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا﴾ [الكَهۡف: ٦٦]. وهو يعترف، مع أنه نبيّ، بوجود نوع من العلم لا يملكه يفرضه خطاب الرحلة، وموسى عليه السلام في غاية التلطف عند سؤال العبد الصالح في أتباعه والتعلم منه، ففي (هَلْ أَتَّبِعُكَ) استفهام يراد به التلطف ومبالغة في حسن الأدب [٣١]. والعبد الصالح يرد في جوابه لسؤال في جواب سؤال موسى عليه السلام: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا﴾ [الكَهۡف: ٦٧] وهو إقرار ضمني بمجالات مخصوصة، مما يمنحه سلطة معرفية على موسى في سياق الرحلة.وقد تجلت السلطة المعرفية في خرق السفينة لحمايتها من الملك الظالم، فيعترض موسى عليه السلام، والعبد الصالح: ﴿قَالَ أَلَمۡ أَقُلۡ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا﴾ [الكَهۡف: ٧١ - ٧٢] ثم قتل الغلام وهو يعلم المصير المستقبلي للغلام لو بقي حيًّا، والنّبيّ يعترض؛ كونه لا يعلم الغيب فيرد العبد الصالح: ﴿*قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا﴾ [الكَهۡف: ٧٥].فنرى الاختلاف الدقيق في العبارات التي قالها العبد الصالح لموسى عليه السلام، وهي اختلافات تحمل دلالة بلاغية معرفة عميقة وفق السياق، يستخدم العبد الصالح في أوّل الأسلوب الخبري ﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا﴾ إشارة إلى ضعف موسى عليه السلام في الصبر، كأنه يقول: (أنا أعلم أنك لن تصبر)، فقد أكد الضمير في قصة الغلام وأضيفت مفردة (لَكَ) في (أَلَم أقل لك)، ولم يؤكد في قصة السفينة التي هي الأحداث الأولى التي نواجهها في رحلته مع العبد الصالح، هذه الإضافة أشد وقفًا من الأوّل، وفي الموقف الأخير أضيفت (إنّكَ) في (اَلَم أقل لك إنّك)، للزيادة في مكافحة العتاب على رفض

الوصية مرة على مرة، والاتصاف بنفاد الصبر، وهذه الإضافة تحمل نبرة أقوى من التذكير، وأقرب إلى اللوم والعتاب [٣٢]من هنا يتبيّن الفرق بين موضعين في أنّ الضمير في الثانية جاء مؤكدًا بخلاف الأولى؛ إذ قال في الأولى: (أَلَم أقل لك)، وفي الثاني: (أَلَم أقل لك إنّك)، فجاء هذا التأكيد لزيادة توجيه العتاب وتشديد التذكير بالوصية بعد تكرار مخالفتها، فكان الخطاب الأوّل تمهيديًا، والثاني زاجرًا تنبيهيًا، وهذا من دقائق البيان القرآني الذي يظهر تدرج العتاب مع تكرار الحدث، ولذلك لم يؤكد الضمير في قصة السفينة لأنها أولى مراحل الامتحان.وفي ختام الرحلة ونهايتها نرى أنّ السلطة المعرفية لدى العبد الصالح في تصرفاته وفق الأحداث من: (خرق السفينة، قتل الغلام، بناء الجدار)، كان يبدو في الظاهر غير مبرّر، ويمثل صدمة للمنطق الظاهري لموسى عليه السلام، وردود أفعاله توكيد سلطة تشريعية، إلا أنّه وفي كل مرة يُذكر بالعهد. وتبيّن له في نهاية الرحلة أنّ هذه الأمور مأمور بها؛ لذلك ورد في الخطاب القرآني على لسانه: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكَهْف: ٨٢]. وتظهر حدود السلطة البشرية في العلم والمعرفة؛ لذلك فأعماله الثلاثة، لها صورتان: صورة ظاهرية تبدو من الخارج، فتكون فيها غير مقبولة، فيقوم المشاهد بإنكارها، كما فعل موسى عليه السلام بإنكارها، وصورة باطنية حقيقية، يعرف الحكمة الخفية منها، ويعلم أنّه على حقّ في فعل ما يخالف الظاهر، وهذا ما أدركه العبد الصالح بأمر الله جلّ وعلا [٣٣]ففي قوله تعالى: ﴿رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكَهْف: ٨٢]. تصريح بما يُزيل إنكار موسى عليه السلام، عَليهِ تصرفاته هذه بأنها مصلحة ورحمة، وبعد معرفة تفسيرها وتأويلها فلا إنكار فيها. ولمّا قال: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾، تبيّن أنّ ذلك بأمر الله تعالى، وتكملةً لكشف دهشته وإنكاره [٣٤]. ومن الدلالة البلاغية ما ورد في الإيجاز بمفردة: (أمْري)؛ التي فيها من إشارة ما فيها إلى ما قام به العبد الصالح، من: (خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار)، كان بأمر الله عزّ وجلّ. وتقديم (وما فعلته) على (عن أمري)، يفيد قصر الفعل على الإلهام أو الوحي، كأن المعنى لم أفعل شيئًا إلا بأمر الله سبحانه وتعالى.وتمثلت السلطة المعرفية في بلاغة المقابلة ما بين الهدهد وسليمان عليه السلام، والتي ظهرت في قوله: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾ [النَّمْل: ٢٢]، فجاء تعبيره ببالغ الدقة، جامعًا بين الثقة بالنفس والأدب مع المخاطَب، مع أنه يتحدث عن علم لم يعرفه سليمان عليه السلام من قبل، وكأنّ الخطاب القرآني يؤسس لخطاب المعرفي جديد يباغت النظم المعرفية في ذلك الحين، فالخطاب جاء بما لم يحطه النبي علمًا، وهو سليمان عليه السلام بما يمتلكه.. ثم تشخص بلاغة المقابلة بين فعلين: (أحطت ولم تحط)، إذ أبرزت التفاضل المؤقت في العلم لا استعلاء، وإنما بيانًا للسبق في المعرفة، وفي ذلك توكيد لمشروعية القول بالحق مهما علت رتبة المخاطَب. فخطاب الهدهد لسليمان عليه السلام ليس خطاب مذنب مقصّر أهمل في واجبه، بل هو خطاب الموقن بسلامة موقفه، الراضي عن عمله، المطمئن إلى أداء رسالته، حتى أنّه لم يتردد في أن يخاطب أعظم الملوك بلغة الحق الواثق [٣٥]، إذ قال: (أحطت بما لم تحط به علمًا)وفي المعرفة بالغيب ما يعرفه الخطاب القرآني في رحلة نوح عليه السلام فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [هُود: ٢٥] فالغرض بـ (إنّ) المشبه بالفعل للتأكيد. وتقديم الجار والمجرور على خبر (إنّ) إذ فصل بين اسم الناسخ وخبره، لإفادة التخصيص الذي هو لازم للتقديم غالبًا [٣٦]. ودلالة تنكير الخبر (نذيرٌ) لقصد الإخبار بثبوت المسند بالمسند إليه. والغرض من وصف الخبر بـ (مبين)، إظهار المعنى بما يمكن إدراكه. واقتصر الخطاب على النذارة دون البِشارة؛ لأن مقام الدعوة كان مقام تحذير وإنذار، ويحتمل أيضًا أن البشارة قد عرضت عليهم من قبل، غير أنهم لم يستجيبوا لها ولم يعملوا بمقتضاها، فناسب حال الاقتصار على جانب الإنذار تغليظًا في الخطاب وتشديدًا في التنبيه [٣٧]ويبرز مظهر آخر للسلطة المعرفية مفاده الاستدلال البرهاني في خطاب إبراهيم عليه السلام مع الملك، في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٨]، حيث افتتحت الآية بتركيب بديع تكرر وروده في الخطاب القرآني، وهو قوله: (ألم تر إلى)، وقد استعمل في مخاطبة من لم يشاهد الحدث ولم يسمعه، وهو مبالغة في استحضار الصورة، وإثارة التعجب من مضمونها، "هذه الكلمة يوقف بها المخاطب على أمر يعجب منه، ولفظها لفظ استفهام، تقول في الكلام: ألم تر إلى فلان صنع كذا وكذا"[٣٨]. واختيار الألفاظ قائم على اعتبار المقاصد، لذلك اختار مفردة (حاجّ) بدلًا من (جادل)؛ فإبراهيم عليه السلام بدأ الحوار بالحجة والبرهان، والقصة نظمت على أسلوب الإيجاز والإجمال، الذي يناسبه مفردة (المحاجة)، كما أن المحاجة انتهت بظهور الحجة للمُحقّ، وهذا حِجاج لا جدال [٣٩]. وهو ما يتفق مع الخطاب القرآني في وصف حوارات إبراهيم عليه السلام، لضمان التجانس اللفظي والمعنوي في سياق الآيات. مثل قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأَنْعَام: ٨٣]. وقوله: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ﴾ [الأَنْعَام: ٨٠].ومن إفادة الاختصاص والتعريض بصلة الموصول في قوله: (ربي الذي يحيي ويميت)، ولم يأتي بالخبر المباشر: (ربي يحيي ويميت)؛ لإثباتهما لله تعالى وحده، ونفيهما عمّن سواه تعريضًا. ولذلك عدل عن التعبير بالموصول (مَنْ) التي فيها الإبهام إلى (الذي) الدالّ عن المعهود المعروف، للتخصيص والتعبير عن معهود شأنه [٤٠]ولمّا رأى إبراهيم أنه لم يفهم الملك وادعى

أنه يحي ويميت، ذكر عليه السلام البرهان الكوني، فقال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ﴾، فهنا تتجلى السلطة المعرفية في إحكام البرهان العقلي، وعجز السلطة السياسية. ويتجلى فن المقابلة في قوله تعالى: (إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت)، ثم قوله: (قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق)، حين قابل بين الإحياء والإماتة بوصفهما دليلين على القدرة في نطاق الحياة الجزئية، وبين نظام الشمس بوصفه دليلًا على القدرة في نطاق الحياة الكلية الكونية. فالإحياء يقابل استمرار طلوع الشمس، والإماتة يقابها إمكان اختلال النظام بطلوعها من مغربها، وفي هذا تقابل خفي يربط بين مصير الإنسان ومصير الكون، فدلت المقابلة على البعث. وهذا من أفانين استعمال الأداة البلاغية في إثبات العقائد القرآنية [٤١]ومن إعجاز اختيار مفردة (البَهتِ)، دون مرادفاتها؛ فبهت: انقطع، وذهب حُجَّتُه، ودهِشَ وتحيّر؛ لأنه يتضمن هذه المعاني جميعها [٤٢]ومما يظهر السلطة المعرفية للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بوصفهم متلقين للوحي، وهو مصدر يتجاوز أفق المعرفة البشرية في عصرهم، فيمنحهم مرجعية عليا في تفسير الواقع، ورؤيته ومن حيث المصدر والمرجعية، لا من حيث تفاصيل العلوم الدنيوية، كما بينها ذلك في مفهومها للخطاب القرآني هنا لا يقرر بأن النبي أعلم الناس بكل الصناعات أو التفاصيل التقنية، إنما يقرر أنه أعلم الناس بالله تعالى وأسمائه وصفاته، وبالوحي والتشريع، وبحقيقة الإنسان ومصيره. ولذلك قال الله عزّ وجلّ: ﴿نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ﴾ [يُوسُف: ٧٦]، فقد اختير (ذي علم) بدلًا من (عالم) إشارة إلى الجهل السابق، وأنّ علمه كسبيٌ حادث. أما (عليم) فإنّ علمه ذاتي فيه عز وجلّ. والانتقال من التكلّم في: (نرفع درجات من نشاء)، إلى الغيبة التي يقتضيها الاسم الظاهر (عليم)؛ تعظيمًا لهذا العلم، وتظافرت الدلائل من صيغة المبالغة، والتنكير، والالتفات إلى الغيبة، على الدّلالة على فخامة شأنه عزّ ذكره [٤٣]. أي: أنّ فوق كل ذي علم من الخلق "عليم عظيم العلم، لا تكتَنِهُ عَظمةَ علمه العقول، ولا تتخيَّلُها الفُهُوم، فهو يسبب من الأسباب ما تَطيحُ له أسباب العلماء، وتحيرُ له ألباب العقلاءِ البُصراء، والله تعالى"[٤٤]. إذن فوق كل ذي علم ألله سبحانه وتعالى هو أعلم منه، حتى ينتهي العلم إلى الله جلّ وعلا، وهو عالم الغيب والشهادة. وهي قاعدة بأن المعرفة البشرية نسبية، أمّا العلم المطلق فهو من عند الله جلّ جلاله. كما طالعنا ذلك في المعرفة المضافة والمؤسسة من قبيل الخطاب القرآني في معرفة سليمان عليه السلام.

الخاتمة

يتبيّن لنا عبر هذه الدراسة في الرحلات القرآنية أن السلطة ليست بالضرورة أن تكون بالعنف والاستبداد، إنّما يمكن لها أن تتمثل بالرفق واللين، وقد تمثلت السلطة في محاور سياسية وإدارية فضلًا عن السلطة المعرفية. وقد وجدت الدراسة أن السلطة السياسية والإدارية جاءت متنوعة ومتعددة، منها ما منح الله تعالى للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومنها ما آتاه لبعض عباده من غير الأنبياء، فمن صور السلطة الأنبياء سلطة الإمامة التي خص الله بها إبراهيم عليه السلام، كما في قوله تعالى: (إنّي جاعلك للناس إمامًا)، وسلطة سليمان عليه السلام التي امتدت إلى الإنس والجن والطير، فكانت نموذجًا فريدًا للتمكين السياسي والإداري.أمّا من غير الأنبياء فقد تجلّت سلطة ذي القرنين الذي مكّن الله تعالى له في الأرض، وآتاه من كل شيء سببًا، فبلغ مشارق الأرض ومغاربها وأقام العدل بين الأمم، وتظهر كذلك سلطة ملكة سبأ التي تجلّت في حسن إدارة الدولة، وتنظيم شؤون الحكم، وقيادة الجند، واتخاذ القرار السياسي الرشيد. وفي المقابل تعرض الرحلات القرآنية نماذج للسلطة المستبدة، مثل سلطة الملك الذي سعى إلى احراق إبراهيم عليه السلام، متخذًا من القوة وسيلة لفرض عقيدته ومواجهة دعوة التوحيد.ومن مظاهر السلطة المعرفية ما تجلّت في خطاب إبراهيم عليه السلام ضمن مناظرته مع الملك، وكذلك قد وردت السلطة المعرفية لغير الإنسان متمثلة في الهدهد، إذ أوتي من العلم والإدراك ما مكّنه من تقديم خطاب دقيق في رحلته، وهو ما يدل على أن منح السلطة المعرفية قد يتجاوز الإنسان إلى بعض المخلوقات بإرادة الله جلّ وعلا.وقد وردت في الرحلات القرآنية جملة من الدلالات البلاغية المتنوعة، من قبيل استعمال أسلوب الاختصاص مع التعريف بصلة الموصول، فضلًا عن الأثر البلاغي في اختيار مفردات دون غيرها، لما تحمله من دلالة تغني الخطاب وتعمقه.

المصادر والمراجع

- إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م.
- ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، التبصرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.
- أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق بيروت، ١٤١٢هـ.

- أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت٣٣٨هـ)، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٩م.
- أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٢، ودار الفكر، بيروت،١٩٧٢م.
- أبي السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٣١هـ.
- أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (٤٧١ أو ٤٧٤هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني بجدة، ١٩٩٢م.
- أبي حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م.
- أحمد بن عبد الفتاح ضليمي، السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
- أحمد شعيب، بحوث منهجية في علوم البلاغة، دار ابن حزم، ٢٠٠٨م.
- أحمد عمر أبو شوفة، المعجزة القرآنية حقائق علمية قاطعة، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ٢٠٠٣م.
- أحمد محمود الشوابكة، غرر البيان من سورة يوسف -عليه السلام- في القرآن، تقديم ومراجع: أ.د. أحمد نوفل - أ.د. محمود السرطاوي - د. صلاح الخالدي، دار الفاروق، عمان، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار المعارف العثمانية، الهند، ١٩٨٤م.
- جلال الدين ابن منظور الأنصاري (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٠هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار وكتب الهلال، ١٤٣١هـ.
- سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الأصول العلمية، أستنبول-تركيا، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس، الأردن، ١٤٣١هـ-١٩٩٦م.
- ضياء الدين بن الأثير (ت٦٣٧هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي - بدوي طبانة، دار النهضة، القاهرة، ١٤٣١هـ.
- عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي (ت١٣٥٩هـ)، تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٥هـ.
- عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت١٣٧٦هـ)، تيسر الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، قدّم له: محمد بن صالح العثيمين، المكتبة الإسلامية، ٢٠٠٨م.
- عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ.
- فاضل صالح السامرائي، أسئلة بيانية في القرآن الكريم، ط٢، دار ابن كثير، سوريا، ٢٠١٣م.
- فخر الدين الرازي خطيب الري (ت٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- محمد الطاهر ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٤٣١هـ.
- محمد بن عُزير السجستاني، أبوبكر العُزيري (ت ٣٣٠هـ)، غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة، سوريا، ١٩٩٥م.

- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت١٢٥٠هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، ١٤١٤هـ.
- محمد رشيد بن علي رضا (ت١٣٥٤هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- محمد متولي الشعراوي، (ت١٤١٨هـ)، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م.
- محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت١٤٠٣هـ)، إعراب القرآن وبيانه، ط٤، دار اليمامة، سوريا، ١٤١٥هـ.
- نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، ط٥، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ٢٠١١م.
- نخبة من علماء مَجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، منشورات القاسمي، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٤٤هـ، ٢٠٢٣م.

هوامش البحث

(١) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٠هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار وكتب الهلال، ١٤٣١هـ: ٧/ ٢١٣، وجلال الدين ابن منظور الأنصاري (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ: ٧/ ٣٧٠.

(٢) ينظر: نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، ط٥، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ٢٠١١م: ٤٦٠.

(٣) ينظر: محمد متولي الشعراوي، (ت١٤١٨هـ)، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م: ٤/ ٢٥٣٧.

(٤) ينظر: سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الأصول العلمية، أستنبول-تركيا، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م: ٤/ ٦٢٦.

(٥) ينظر: محمد بن عُزير السجستاني، أبوبكر العُزيري (ت ٣٣٠هـ)، غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة، سوريا، ١٩٩٥م: ٢٦٤، وابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، التبصرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م: ١٧٠.

(٦) ينظر: أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م: ٧٩.

(٧) ينظر: أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (٤٧١ أو ٤٧٤هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني بجدة، ١٩٩٢م: ٣٢٤.

(٨) ينظر: أبي حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م: ٦/ ٢٥٥.

(٩) ينظر: أحمد محمود الشوابكة، غرر البيان من سورة يوسف -عليه السلام- في القرآن، تقديم ومراجع: أ.د. أحمد نوفل - أ.د. محمود السرطاوي - د. صلاح الخالدي، دار الفاروق، عمان، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م: ١٢٣.

(١٠) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٤٣١هـ: ١٢/ ٢٤٧.

(١١) ينظر: عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ: ١٢٣.

(١٢) ينظر: أبي السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٣١هـ: ٤/ ٢٨٦، وينظر: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م: ٧/ ٦.

(١٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: ١٩/ ٢٤٧.

(١٤) ينظر: سيّد قطب، في ظلال القرآن: ٥/ ١٣٩.

(١٥) ينظر: عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي (ت١٣٥٩هـ)، تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٥هـ: ٢٦٨.

(١٦) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: ١٩/ ٢٥٢.

(١٧) ينظر: أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٦/ ٢٨١.

(١٨) ينظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت١٣٧٦هـ)، تيسر الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، قدّم له: محمد بن صالح العثيمين، المكتبة الإسلامية، ٢٠٠٨م: ٥٦٣.

(١٩) ينظر: أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٣/ ٢٣٥.

(٢٠) ينظر: أبي حيان الأندلسي، البحر المحيط: ٥/ ٨٢، وابن عاشور، التحرير والتنوير: ٨/ ١٩٠.

(٢١) ينظر: فخر الدين الرازي خطيب الري (ت٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ: ١٧/ ٣٤٤-٣٤٥.

(٢٢) ينظر: محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت١٤٠٣هـ)، إعراب القرآن وبيانه، ط٤، دار اليمامة، سوريا، ١٤١٥هـ: ٤/ ٣٥٣.

(٢٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: ١٧/ ١٠٥-١٠٦.

(٢٤) أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ١/ ١٥٥.

(٢٥) ينظر: نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي: ٢/ ٢٤٨.

(٢٦) ينظر: فاضل صالح السامرائي، أسئلة بيانية في القرآن الكريم، ط٢، دار ابن كثير، سوريا، ٢٠١٣م: ٢/ ١٠٢.

(٢٧) ينظر: أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت٣٣٨هـ)، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٩م: ٣/ ٤٥٩.

(٢٨) ينظر: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٢، ودار الفكر، بيروت،١٩٧٢م: ١/ ٣٠٣، وأبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق بيروت، ١٤١٢هـ: ١٤٧.

(٢٩) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: ١٢/ ٢١٣.

(٣٠) ينظر: نخبة من علماء مَجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، منشورات القاسمي، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٤٤هـ، ٢٠٢٣م: ٢٢/ ١٨٩.

(٣١) ينظر: أحمد بن عبد الفتاح ضليمي، السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م: ٢٧١.

(٣٢) ينظر: ضياء الدين بن الأثير (ت٦٣٧هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي – بدوي طبانة، دار النهضة، القاهرة، ١٤٣١هـ: ٢/ ١٥٢.

(٣٣) ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس، الأردن، ١٤٣١هـ-١٩٩٦م: ٦٢.

(٣٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: ١٦/ ١٤.

(٣٥) ينظر: أحمد عمر أبو شوفة، المعجزة القرآنية حقائق علمية قاطعة، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ٢٠٠٣م: ٢١٥.

(٣٦) ينظر: أحمد شعيب، بحوث منهجية في علوم البلاغة، دار ابن حزم، ٢٠٠٨م: ٢٧٨.

(٣٧) ينظر: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت١٢٥٠هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، ١٤١٤هـ: ٢/ ٥٥٩.

(٣٨) إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م: ١/ ٣٤٠.

(٣٩) ينظر: نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي: ٤/ ١٣٩.

(٤٠) ينظر: محمد رشيد بن علي رضا (ت١٣٥٤هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م: ٣/ ٣٩.

(٤١) ينظر: نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي: ٤/ ١٤٥-١٤٦.

(٤٢) ينظر: السجستاني، غريب القرآن: ١٢٨، وابن فارس، مقاييس اللغة: ١/ ٣٠٧.

(٤٣) ينظر: أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٤/ ٢٩٨، ومحمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي: ١١/ ٧٠٢٨-٧٠٢٩.

(٤٤) برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار المعارف العثمانية، الهند، ١٩٨٤م: ١٠/ ١٧٨.