العلاقات الدلالية في خطاب النفس في القرآن الكريم
دراسة في نحو النص

Exploring Semantic Relations in the Quranic Discourse of Self: A Study on Textual Syntax

أ.م.د. حيدر جاسم جابر الدنيناوي
جامعة واسط ـ كلية الآداب
Haydar jasim jaber
Wasit University – College of Arts
hjasem@uowasit.edu.iq

الملخص :
إنَّ إدراكَ العلاقاتِ الدلاليَّةِ يمكِّنُ السامعَ مِن إدراكِ المعاني الناتجةِ مِن انسجامِ الخطابِ، فالكلمةُ أو الجملةُ لا تُفهَم دلالتُها كاملةً إلا عندما تُدرَكُ علاقتُها بالأجزاءِ الأخرى في النصِّ؛ لأنَّ النصَّ بِنيةٌ مسبوكةٌ ومتماسكةٌ تربطُ بينَ مكوِّناتِها علاقاتٌ نحويَّةٌ ودلاليَّةٌ، وسعَتْ هذهِ الدراسةُ للوقوفِ على هذهِ البنيةِ المتماسكةِ والدلالةِ المنسجمةِ ورصدِ العلاقاتِ بينها في الخطابِ القرآنيِّ الموجَّهِ إلى النفسِ. وقد دُرِسَت هذهِ العلاقاتُ وفقَ نظريَّة نحوِ النصِّ؛ لأنَّ نحوَ الجملةِ يقتصرُ على تحديدِ العلاقةِ بين الكلماتِ الواردةِ فيه ولا يتجاوزُ إلى العلاقاتِ بينَ الجملِ المتتابعةِ في النصِّ؛ ولمَّا كانت دراستُنا في القرآنِ الكريمِ –وهو نص متناسقٌ ومترابطٌ– اقتضَتْ أَنْ تكونَ الدراسةُ في ضوءِ نحوِ النصِّ الذي يقومُ على تتابعِ الكلماتِ وتراكمِ الجملِ في سياقٍ يحدِّدُ العلاقاتِ الدلاليَّةَ بينها، فهناك ترابطٌ تركيبيٌّ وتلاحمٌ دلاليٌّ بينَ وحداتِ النصِّ القرآنيِّ مفرداتٍ كانت أم جملًا.

الكلمات المفتاحية: العلاقات الدلالية، خطاب النفس، القرآن الكريم، نحو النص

Exploring Semantic Relations in the Quranic Discourse of Self: A Study on Textual Syntax

Haydar jasim jaber / Wasit University / College of Arts

The ability to perceive semantic relations allows the listener to grasp the meanings that arise from the coherence of discourse. A word or sentence cannot be fully comprehended in isolation; its meaning unfolds only when its connection to other elements within the text is recognized. This is because a text possesses a unified and interrelated framework, establishing both syntactic and semantic relationships among its components. The objective of this study was to delve into this cohesive structure and its associated meaning, while identifying the relationships existing between them in the Quranic discourse focused on the self. These relationships were analyzed utilizing the framework of textual syntax, as per the theory employed in this study. While sentence syntax primarily concerns itself with establishing connections between words within a sentence, it does not encompass the relationships between consecutive sentences in a text. Given that the Holy Quran is an interconnected and coherent text, our investigation necessitated an examination within the scope of textual syntax. It became evident that there exists compositional coherence and semantic integration between the units of the Quranic text, regardless of whether they manifest as individual words or complete sentences.

Keywords: semantic relations, self-discourse, the Holy Quran, text grammar

المقدِّمة :

الحمدُ لله الذي لا يصفُهُ نعتُ الواصفينَ، ولا يجاوزُهُ رجاءُ الراجينَ، ولا يضيعُ لديهِ أجرُ المحسنينَ، والصلاةُ والسلامَ على سيِّدِ النبيينَ وخاتمِ المرسلينَ محمَّدٍ، وعلى آلهِ الطيبينَ الطاهرينَ، وأصحابِهِ المنتجبينَ الصالحينَ. إنَّ القرآنَ الكريمَ كتابُ هدايةٍ ومنهجُ حياةٍ، وقد خاطبَ النفسَ البشريَّةَ خيرَ خطابٍ يهتدي بهِ الإنسانُ ويدركُ الصوابَ في مسيرةِ حياتِهِ، وقد أوجدَ اللهُ تعالى هذهِ النفسَ لحكمةٍ وغايةٍ، فلم يخلقها عبثًا، بل بعثَ إليها الأنبياءَ والرسلَ ليرشدَها، وخاطبَها بأمرٍ أو نهيٍ ليصلحَ شأنَها، وأعطاها إرادةً تمكِّنُها من الاختيارِ في دارِ الدنيا.

والنفسُ واحدةٌ مِن حيثُ الخلقُ والتكوينُ إلَّا أنَّها من حيثُ الطبائعُ متعدِّدةٌ ومن حيثُ الاعتقادُ مختلفةٌ ومن حيثُ السلوكُ متنوِّعةٌ ومن حيثُ الأحوالُ متباينةٌ؛ ولذلك جاءَ الخطابُ القرآنيُّ ساعيًا لتربيتِها وتقويمِ سلوكِها، وهو خطابُ توصيلٍ وإقناعٍ وفقَ أساليبَ بليغةٍ مؤثِّرةٍ وصورٍ فنيَّةٍ رائعةٍ، وهو رسالةُ تغييرٍ وتقويمٍ متكاملةُ البناءِ متلاحمةُ الأجزاءِ؛ تحكمُها علاقاتٌ دلاليَّةٌ مترابطةٌ وأسسٌ منطقيَّةٌ مُحكَمةٌ، ولا سيَّما إذا أدركْنا حجمَ العلاقاتِ المترابطةِ التي لا يمكنُ إدراكُها واضحةً إلَّا من دلالةِ النصِّ الكاملةِ لا الجملةِ المنفردةِ المعزولةِ عن السياقِ.

إنَّ علمَ النحو علمٌ يبحثُ في العلاقاتِ القائمةِ بينَ الكلماتِ في حالِ تركيبِها في جملةٍ؛ وهو في أغلبِهِ يقتصرُ على هذا الحدِّ ولا يتجاوزُ إلى العلاقاتِ بينَ الجملِ المتتابعةِ في النصِّ؛ ولمَّا كانت دراستُنا في القرآنِ الكريمِ –وهو نص متناسقٌ ومترابطٌ– اقتضَتْ أَنْ تكونَ الدراسةُ في ضوءِ نحوِ النصِّ الذي يقومُ على تتابعِ الكلماتِ وتراكمِ الجملِ في سياقٍ يحدِّدُ العلاقاتِ الدلاليَّةَ بينها، فهناك ترابطٌ تركيبيٌّ وتلاحمٌ دلاليٌّ بينَ وحداتِ النصِّ القرآنيِّ مفرداتٍ كانت أم جملًا. ومن هنا كانَ عنوانُ البحثِ (العلاقات الدلالية في خطابِ النفسِ في القرآنِ الكريمِ دراسة في نحوِ النصِّ)، وهو ما جعلنا نجمعُ بين الدرسِ القرآنيِّ الأصيلِ والدرسِ اللسانيِّ الحديثِ.

فبحثتُ في السياقاتِ التي وردَ فيها خطابُ النفسِ وتتبعْتُ العلاقاتِ القائمةَ بين معانيها الإفراديَّةِ والتركيبيَّةِ، سواء أكانت هذهِ العلاقةُ قائمةً بين الألفاظِ (المفرداتِ) في الجملة أم بينَ التراكيبِ (الجمل) في النصِّ؛ إذ لا يمكنُ الفصلُ بين القواعدِ النحويَّةِ والظواهرِ الدلاليَّةِ التي يتشكَّلُ منها النصُّ اللغويُّ الصحيحُ نحويًّا والمنسجمُ دلاليًّا.

إنَّ إدراكَ العلاقاتِ الدلاليَّةِ يمكِّنُ السامعَ من إدراكِ المعاني الناتجةِ من انسجامِ الخطابِ، وبهِ يُصبحُ الخطابُ وحدةً اتِّصاليَّةً متجانسةً متسلسلةً مفهومةً، ولا بُدَّ مِنْ أنْ لا تقتصرَ هذهِ الدراسةُ على أجزاءِ الجملةِ في التحليلِ، ولذلك دُرِسَت هذهِ العلاقاتُ وفقَ نحوِ النصِّ؛ لنقفَ عند الجملةِ والمتتالياتِ الجمليَّةِ بعيدًا عن التجزئةِ والتفكيكِ، فالكلمةُ أو الجملةُ لا تُفهَم دلالتُها إلا عندما تُدرَكُ علاقتُها بالأجزاءِ الأخرى في النصِّ الواحدِ المبنيِّ على أسسٍ سليمةٍ وعلاقاتٍ منسجمةٍ تُفصح عن رسالةٍ متكاملةٍ. وإخراجُ النصِّ من الإطارِ الشكليِّ الضيِّقِ لوحداتِهِ إلى التفاعلِ المعنويِّ والترابطِ الدلاليِّ هو الأكثرُ تأثيرًا في المخاطَبِ؛ لأنَّ النصَّ بِنيةٌ مسبوكةٌ ومتماسكةٌ تربطُ بينَ مكوِّناتِهِ علاقاتٌ نحويَّةٌ ودلاليَّةٌ، وقد سعَتْ هذهِ الدراسةُ للوقوفِ على هذهِ البنيةِ المتماسكةِ والدلالةِ المنسجمةِ ورصدِ العلاقاتِ بينها في الخطابِ القرآنيِّ الموجَّهِ إلى النفسِ الإنسانيَّةِ.

وجاءَت الدراسةُ مقيَّدةً بالدرسِ النحويِّ النصِّيِّ؛ لأنَّ العلاقاتِ الدلاليَّةَ لا تكونُ إلَّا في نصٍّ منسجمةٍ أجزاؤُهُ، إذ يتألَّفُ النصُّ مِن مجموعةِ كلماتٍ متآلفةٍ في جملةٍ واحدةٍ، أو مِن مجموعةِ جملٍ متآلفةٍ، وإدراكُ الترابطِ بينَ أجزاءِ النصِّ القرآنيِّ ردٌّ علميٌّ بليغٌ على مَن ادَّعى أنَّ القرآنَ الكريمَ مقاطعُ متفرقةٌ وكلماتٌ مفكَّكةٌ لا يربطُها رابطٌ وأنَّ ترتيبَها جاء بشكلٍ اعتباطيٍّ لا يقومُ على أيِّ مبدأٍ؛ فهذهِ الأجزاءُ ترتبطُ فيما بينها بعلاقاتٍ دلاليَّةٍ تُظهرُ الوحدةَ الموضوعيَّةَ والرسالةَ الشاملةَ للنصِّ القرآنيِّ، ولا يمكنُ الاستغناءُ عن السياقِ والظروفِ المحيطةِ المرافقةِ لنزولِهِ من أجلِ إدراكِ هذهِ العلاقاتِ وكشفِ المقاصدِ المرجوَّة منها للمتلقِّي.

مفهوم النفس :

يرى بعضُ اللغويِّينَ أنَّ النفسَ هي روحُ الإنسانِ، إذ يقولُ الخليلُ (ت١٧٥هـ): " النفْسُ: الروحُ التي بها حياةُ الجسَدِ، وكلُّ إنسانٍ نَفْسٌ حتَّى آدم عليه السلام، الذكرُ والأنثى سواءٌ " (١). ويقولُ الجوهريُّ (ت٣٩٣هـ): " النفْسُ: الروحُ. يُقالُ: خرجَتْ نفسُهُ ... وأمَّا قولُهم: (ثلاثةُ أنفسٍ) فيذكِّرونَهُ لأنَّهم يريدونَ بهِ الإنسانَ " (٢).

ويجعلُها آخرونَ بمعنيينِ هما: الروحُ التي تكونُ بها الحياةُ والوجودُ، والعقلُ الذي بهِ يكونُ الإدراكُ والتمييزُ، وقد استندوا على ذلكَ بروياتٍ تاريخيَّةٍ، إذ يقولُ أبو منصور الأزهريُّ (ت٣٧٠هـ): " رُوِيَ عن ابنِ عبَّاس أنَّه قالَ: لكلِّ إنسانٍ نفسانِ: أحدهما نفسُ العقلِ التي يكونُ بها التمييزُ، والأخرى نفسُ الروحِ التي بها الحياةُ. وقال أبو بكر ابنُ الأنباريُّ [ت٣٢٩هـ]: من اللغويِّينَ من سوَّى بينَ النفسِ والروحِ، وقال: هما شيءٌ واحدٌ، إلاَّ أنَّ النفسَ مؤنَّثةٌ والروحُ مذكَّر. قال: وقالَ غيرُهُ: الروحُ هو الذي بهِ الحياةُ، والنفسُ هي التي بها العقلُ، فإذا نامَ النائمُ قبضَ اللهُ نفسَهُ ولم يقبِضْ روحَهُ، ولا يُقبَضُ الروحُ إلَّا عندَ الموتِ. قال: وسُمِّيت النفسُ نفسًا لتولُّدِ النفَسِ منها واتِّصالِهِ بها ... وقالَ أهلُ اللغة: النفسُ في كلامِ العربِ على وجهينِ: أحدهما قولك: (خرجَتْ نفسُ فلانٍ) أي روحُهُ. ويُقالُ: (في نفسِ فلانٍ أَنْ يفعلَ كذا وكذا) أي في روعِهِ. والضربُ الآخر معنى النفْسِ حقيقةُ الشيءِ وجملتُهُ. يقالُ: (قتلَ فلانٌ نفسَهُ)، والمعنى أنَّهُ أوقعَ الهلاكَ بذاتِهِ كلِّها " (٣).

ويقولُ ابنُ منظورٍ (ت٧١١هـ): " قَالَ ابْنُ بَرِّيٍّ: أَمَّا النفْسُ الروحُ وَالنفْسُ مَا يَكُونُ بِهِ التَّمْيِيزُ فَشَاهِدُهُمَا قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ [الزمر:٤٢]؛ فَالنفْسُ الْأُولَى هِيَ الَّتِي تَزُولُ بِزَوَالِ الْحَيَاةِ، وَالنفْسُ الثَّانِيَةُ الَّتِي تَزُولُ بِزَوَالِ الْعَقْلِ ... وَالْعَرَبُ قَدْ تَجْعَلُ النفْسَ الَّتِي يَكُونُ بِهَا التَمْيِيزُ نَفْسَيْنِ، وَذَلِكَ أَنَّ النَّفْسَ قَدْ تَأْمُرُهُ بِالشَّيْءِ وَتَنْهَى عَنْهُ، وَذَلِكَ عِنْدَ الْإِقْدَامِ عَلَى

أَمْرٍ مَكْرُوهٍ، فَجَعَلُوا الَّتِي تَأْمُرُهُ نَفْسًا وَجَعَلُوا الَّتِي تَنْهَاهُ كَأَنَّها نَفْسٌ أُخْرَى ... وَالنفْسُ يُعَبَّرُ بِهَا عَنِ الْإِنْسَانِ جَمِيعِهِ كَقَوْلِهِمْ: عِنْدِي ثَلَاثَةُ أَنْفُسٍ... وَقَالَ الزَّجَّاجُ: لِكُلِّ إِنْسَانٍ نَفْسَانِ: إِحْدَاهُمَا نَفْسُ التَّمْيِيزِ وَهِيَ الَّتِي تُفَارِقُهُ إِذَا نَامَ فَلَا يَعْقِلُ بِهَا يَتَوَفَّاهَا اللَّهُ كما قَالَ اللَّهُ تَعَالَى، وَالْأُخْرَى نَفْسُ الْحَيَاةِ وَإِذَا زَالَتْ زَالَ مَعَهَا النَفَسُ، وَالنَائِمُ يَتَنَفَّسُ، قَالَ: وَهَذَا الْفَرْقُ بَيْنَ تَوَفِّي نَفْسِ النَّائِمِ فِي النَّوْمِ، وَتَوَفِّي نَفْسِ الْحَيِّ، قَالَ: وَنَفْسُ الْحَيَاةِ هِيَ الرُّوحُ وَحَرَكَةُ الْإِنْسَانِ وَنُمُوُّهُ يَكُونُ بِهِ ... وَقَوْلُهُ تَعَالَى: الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ يَعْنِي آدَمَ – عَلَيْهِ السَّلَامُ – وَزَوْجَهَا يَعْنِي حَوَّاءَ. وَيُقَالُ: مَا رَأَيْتُ ثَمَّ نَفْسًا أَيْ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا " (٤).

وهذا ما أشارَ إليهِ الشريفُ الجرجانيُّ (ت٨١٦هـ) وفصلَّ فيهِ؛ إذ يقولُ: " النفْسُ هي الجوهرُ البخاريُّ اللطيفُ الحاملُ لقوَّةِ الحياةِ والحسِّ والحركةِ الإراديَّةِ، وسمَّاها الحكيمُ (الروح الحيوانيَّة)، فهو جوهرٌ مُشرِقٌ للبدنِ، فعندَ الموتِ ينقطعُ ضوؤُهُ عن ظاهرِ البدنِ وباطنِهِ. وأمَّا في وقتِ النومِ فينقطعُ عن ظاهرِ البدنِ دونَ باطنِهِ، فثبتَ أنَّ النومَ والموتَ مِن جنسٍ واحدٍ؛ لأنَّ الموتَ هو الانقطاعُ الكليُّ، والنومُ هو الانقطاعُ الناقصُ، فثبتَ أنَّ القادرَ الحكيمَ دبَّر تعلُّقَ جوهرِ النفْسِ بالبدنِ على ثلاثةِ أضربٍ :الأول إنْ بلغَ ضوءُ النَفْسِ إلى جميعِ أجزاءِ البدَنِ ظاهرِهِ وباطنِهِ فهو اليقظَةُ، وإنِ انقطعَ ضوؤُها عن ظاهرِهِ دوَن باطنِهِ فهو النومُ، أو بالكليَّة فهو الموتُ " (٥).

وقد قسَّم الفلاسفةُ النفْسَ إلى ثلاثةِ أقسامٍ: نباتيَّةٍ وحيوانيَّةٍ وإنسانيَّةٍ، إذ " إنَّ النفسَ ليستْ بجسمٍ وإنَّما هي جوهرٌ بسيطٌ مُحرِّكٌ للبدنِ ... إنَّ النفْسَ كمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ من جهةِ ما يتولَّدُ ويربو ويغتذي؛ وهي النفسُ النباتيَّةُ، أو من جهة ما يُدركُ الجزئيَّاتِ ويتحرَّكُ بالإرادةِ؛ وهي النفسُ الحيوانيَّةُ، أو من جهةِ ما يفعلُ الأفعالَ الكائنةَ بالاختيارِ الفكريِّ والاستنباطِ بالرأي؛ وهي النفسُ الإنسانيَّةُ " (٦).

وما هو موجودٌ في الإنسانِ نفسانِ: حيوانيَّةٌ يشتركُ بها مع غيرِهِ من الكائناتِ الحيَّةِ، وإنسانيَّةٌ تميِّزُهُ من غيرِهِ؛ يقولُ أبو البقاء الكفويُّ (١٠٩٤هـ): " وَالَّذِي يرجحُ ويغرب هُوَ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَهُ نفسانِ: نَفْسٌ حيوانيَّةٌ، وَنَفْسٌ روحانيَّةٌ، فَالنَفْسُ الحيوانيَّةُ لَا تُفَارِقهُ إِلَّا بِالْمَوْتِ، وَالنَّفس الروحانية الَّتِي هِيَ مِن أَمرِ اللهِ فِيمَا يفهمُ وَيعْقلُ، فَيتَوَجَّهُ لَهَا الْخطابُ، وهِيَ الَّتِي تفارقُ الْإِنْسَانَ عِنْدَ النَوْمِ، وإليها الْإِشَارَةُ بقولِهِ تَعَالَى: ﴿ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ﴾ [الزمر: ٤٢]، ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى إذا أَرَادَ الْحَيَاة للنائِمِ ردَّ عَلَيْهِ روحَهُ فَاسْتَيْقَظَ، وَإذا قَضَى عَلَيْهِ بِالْمَوْتِ أَمْسَكَ عَنهُ روحَهُ فَيَمُوتُ وَهُوَ معنى قَوْلِهِ: ﴿ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا

الْمَوْتُ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ﴾ [الزمر: ٤٢]. وأما النَفْسُ الحيوانيَّةُ فَلَا تفارقُ الْإِنْسَانَ بِالنَّوْمِ، وَلِهَذَا يَتَحَرَّك النَّائِمُ، وَإِذا مَاتَ فَارقَهُ جَمِيعُ ذَلِك. وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: إِنَّ فِي ابْنِ آدمَ نَفْسًا وروحًا نسبتهما إِلَيْهِ، بَينهمَا مثلُ شُعَاعِ الشَمْسِ، فَالنفْس الَّتِي بهَا الْعقلُ والتمييزُ، وَالروحُ الَّتِي بهَا النفَسُ والحيَاةُ فيُتوفَّيانِ عِنْد الْمَوْت، ويُتَوَفَّى النفْسُ وَحدَهَا عِنْد النوْمِ " [٧].

إنَّ النفسَ الواردةَ في القرآنِ الكريمُ لها أكثرُ من معنى، لكنَّ المعنى الأكثرَ ورودًا فيها هو النفسُ الإنسانيَّةُ التي إليها يُوجَّهُ الخطابُ الإلهيِّ بالأوامر والنواهي؛ فإنَّما تُكلَّفُ النَفْسُ العاقلةُ المُدركةُ، وهذا الأمرُ الخاصُّ يتعلَّقُ بوجودِ الإنسانِ في الدنيا. " أمَّا النفسُ في الشرعِ فالمُرادُ بها ذاتُ الإنسانِ روحًا وجسمًا بدليلِ قولِهِ تعالى: ﴿ فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ ﴾ [النور: ٦١]، وقوله تعالى:﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾ [النحل:٧٢]. فالمرادُ به الذاتُ البشريَّةُ أي الجسمُ والروحُ. والخلاصةُ أنَّ النفسَ تُطلَقُ على ثلاثِ معانٍ: النفس بمعنى الذاتِ كلها جسم وروح، والنفسُ بمعنى الروحِ التي تُقبَضُ عند الموت، والنفسُ بمعنى الجانبِ المدركِ من الإنسانِ وهو العقلُ. وهذا القسمُ الأخيرُ تُوجَّهُ التكاليفُ الشرعيَّةُ إلى الذاتِ الإنسانيَّةِ بواسطتِهِ؛ إذ التكليفُ مرفوعٌ عمَّن لا يعقلُ " [٨].

فالنفسُ الإنسانيَّةُ مُتَّحدةٌ في الماهيَّةِ والذاتِ مختلفةٌ في الطبائعِ والصفاتِ، إذ " ذهبَ جمعٌ من الحكماءِ كأرسطو وأتباعِهِ إلى أنَّ النفوسَ البشريَّةَ مُتَّحدةٌ بالنوعِ، وإنَّما تختلفُ بالصفاتِ والمَلَكاتِ لاختلافِ الأمزجةِ والأدواتِ. وذهبَ بعضُهم إلى أنَّها مختلفةٌ بالماهيَّةِ بمعنى أنَّها جنسٌ تحتَهُ أنواعٌ مختلفةٌ، تحتَ كلِّ نوعٍ أفرادٌ مُتَّحدةٌ بالماهيَّةِ ... وأمَّا بمعنى أن يكونَ كلَّ فردٍ منها مخالفًا بالماهيَّةِ لسائرِ الأفرادِ حتَّى لا يشتركَ منهم اثنانِ في الماهيَّةِ فالظاهر أنَّه لم يقُلْ بهِ أحدٌ " [٩].

لكنَّ النفْسَ البشريَّةَ ليست واحدةً في الصفاتِ، وإنْ كانَت واحدةً في الذاتِ؛ " فإذا كانت النفْسُ البشريَّةُ نفسًا واحدةً، فلا يعني ذلك اتِّحادَ الذواتِ، بل كلُّ إنسانٍ يختصُّ بروحٍ قائمٍ بذاتِهِ، خلقَهُ اللهُ سبحانَهُ وتعالى لهُ، وجعلَها مختلفةً عمَّا لدى الآخرينَ، كما أنَّهُ يختصُّ بجسدٍ مختلفٍ عن الأجسادِ الأخرى. ومِن دلالاتِهِ ما جاءَ في قولِهِ تعالى: ﴿ وَٱتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ﴾ [البقرة: ٤٨]، فليست الأنفسُ واحدةً، بل هذهِ نفسٌ وتلكَ نفسٌ، وكلٌّ واحدةٍ تمتازُ عن الأخرى بعلومِها وقدراتِها وسعيِها، ومعلومٌ أنَّ الأنفسَ ليستْ سواسيةً في ذلك، ولذا فإنَّ كلَّ نفسٍ ستتحمَّلُ المسؤوليَّةَ تبعًا لاستعداداتِها ولمقدارِ الأمانةِ التي تحملَّتها. بالإضافةِ إلى صيغةِ الإفرادِ والتنكيرِ المسبوقةِ بألفاظِ

العمومِ، فكما أنَّها أفادت اتِّحادَ الجنسِ فإنَّها في الوقتِ ذاتِهِ تفيدُ اختلافَ الذواتِ، فقولُه تعالى: ﴿ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ ﴾ [البقرة: ٢٨١] يدلُّ على اختلافِ الأنفسِ " (١٠).

نحو النص :

ظهرَ في نهايةِ الستِّينيَّاتِ وبدايةِ السبعينيَّاتِ مِنَ القرنِ العشرينَ منهجٌ لسانيٌّ يُسمِّيهِ بعضُ اللغويِّينَ (نحو النصِّ) ويُسمِّيهِ بعضٌ آخَرُ (اللسانيَّات النَّصيَّة)، ويَتكفَّلُ هذا المنهجُ بدراسةِ بنيةِ النصِّ مُعتقدًا أَنَّ النصَّ ليس مُجرَّدَ تتابعِ مجموعةٍ مِنَ الجُمَل، وإنَّما هو بنيةٌ لغويّةٌ مُتنوِّعةٌ مُتكوِّنةٌ مِنْ أَكثرَ مِنْ جملةٍ يحكمُ مُكوِّناتِها الاتِّساقُ والانسجامُ، وبذلك شملتِ الدراسةُ اللسانيَّةُ النصَّ كلَّهُ لا الجملةَ مقيَّدةً (١١). ومِنْ أسبابِ نشوئِهِ " أنَّ التواصلَ أو التفاعلَ بينَ المتكلِّمينَ لا يتمُّ باستعمالِ كلماتٍ معزولةٍ، وليسَ أيضًا باستعمالِ جملٍ أو عباراتٍ. وإنَّما يتأتَّى ذلك مِن خلال إنجازاتٍ كلاميَّةٍ أوسعَ وأكثرَ ممثَّلةً في الخطابِ أو النصِّ " (١٢).

وهذا يعني أنَّ هذا المنهجَ يؤمنُ بوجودِ اختلافٍ جوهريٍّ بينَ خصائصِ الجملةِ وخصائصِ النصِّ، " وإذا كانَ النصُّ يتكوَّنُ مِن جملٍ فإنَّهُ يختلفُ عنها نوعيًّا. إنَّ النصَّ وحدةٌ دلاليَّةٌ وليست الجملُ إلا الوسيلةَ التي يتحقَّقُ بها النصُّ. أضف إلى هذا أنَّ كلَّ نصٍّ يتوفَّرُ على خاصيَّةِ كونِه نصًّا يمكنُ أَنْ تُطلقَ عليه النصيَّةُ، وهذا ما يميِّزُهُ عمَّا ليس نصًّا. فلكي تكونَ لأيِّ نصٍّ نصيَّةٌ ينبغي أنْ يعتمدَ على مجموعةٍ من الوسائلِ اللغويَّةِ التي تخلقُ النصيَّةَ، بحيثُ تساهمُ هذهِ الوسائلُ في وحدتِهِ الشاملة " (١٣).

ولا يمكنُ التفرقةُ بينَ الظواهرِ النحويَّة (القواعد) والعلاقاتِ الدلاليَّةِ (المعجميَّة) في دراسةِ أيَّةِ لغةٍ؛ وليسَ المطلوبُ تكوينَ جملٍ صحيحةٍ نحويًّا ولكنَّها لا تؤدِّي معنى مقبولًا، أو تحتوي على كلماتٍ مستعملةٍ استعمالًا خاطئًا في إطارٍ نحويٍّ خاصٍّ؛ فالبحثُ اللغويُّ تحكمُهُ علاقاتٌ راسخةٌ بينَ النحوِ والدلالةِ (١٤). ومن كانَ للنصِّ معاييرُ ذكرَها أغلبُ علماءِ النَّصِّ لا بُدَّ مِنْ وجودِها، وبفقدانِها يفقدُ النصُّ قيمتَهُ ودرجتَهُ، وأبرزُ هذهِ المعاييرِ: الاتِّساقُ (السبْك)، والانسجامُ (الحَبْك)، والقَصْدِيَّةُ، والمقبوليَّةُ، والمقاميَّةُ (الموقفُ)، والإعلاميَّةُ، والتناصُّ (١٥).

إنَّ نحوَ النصِّ يدرسُ النصَّ بوصفِهَ الوحدةَ اللغويَّةَ الكبرى سواءٌ أكانَ منطوقًا أم مكتوبًا، والنصُّ: " نسيجٌ منَ الكلماتِ يترابَطُ بعْضُهُ ببعضٍ كالخُيُوطِ الّتي تجْمَعُ عناصِرَ الشَّيءِ المُتباعدةَ في كِيانٍ كُلِّيٍّ مُتماسكٍ " (١٦)، فالمعنى المقصودُ يتجلَّى في بنيةِ النصِّ المتكاملِ لا الجملةِ المجرَّدةِ عن السياقِ؛ لـ " أَنَّ النصَّ نظامٌ فعَّالٌ، على حين نجدُ الجملَ عناصرَ مِنْ نظامٍ افتراضيٍّ ... والجملةُ كيانٌ قواعديٌّ خالصٌ يتحدَّدُ على مستوى النحو

فحسب، أَمَّا النصُّ فحقُّهُ أَنْ يُعرَّفَ تبعًا للمعاييرِ الكاملةِ للنصِّيَّةِ " [١٧]؛ إذ " ليستِ الجملةُ عملًا، ولهذا كانت ذاتَ أَثرٍ محدودٍ في المواقفِ الإنسانيَّةِ؛ لأنَّها تُستعملُ لتعريفِ الناسِ كيفيَّةَ العلاقاتِ النحويَّةِ فحسب " [١٨].

فالجملةُ في النَّصِّ ذاتُ دلالةٍ جزئيَّةٍ، ولا يمكنُ أَنْ تُفهَمَ الدَّلالةُ الحقيقيَّةُ لكُلِّ جملةٍ في داخلِ ما يُسمَّى بالنصِّ الكلِّي إلَّا بمراعاةِ الدَّلالاتِ السَّابقةِ واللَّاحقةِ في ذلك التتابعِ الجُمَليِّ المُحكَمِ؛ إذ يُنظَرُ إلى النَّصِّ مهما صغُرَ حجمُهُ بوصفِهِ بنيةً كُلِّيَّةً مترابطةَ الأَجزاءِ، فالاعتدادُ هنا ليسَ بالامتدادِ الطُّوليِّ للنصِّ، بل بالأَبنيةِ الكُبرى المتلاحمةِ داخليًّا التي يُقدِّمُها النصُّ، فالجملةُ في النَّصِّ لا تُفهَمُ مُنفصِلةً عَنْ غيرِها، وإنَّما تُسهِمُ الجملُ الأُخرى في فَهْمِها [١٩]. ومعنى هذا أَنَّ النصَّ ليس مجرَّدَ مجموعةٍ مِنَ الجُملِ التي لا رابطَ بينها، وإنَّما هو بنيةٌ مركَّبةٌ متماسكةٌ ذاتُ وحدةٍ كُلِّيَّةٍ شاملةٍ تقومُ على نظامٍ داخليٍّ متينٍ، أَساسُهُ علاقاتٌ منطقيَّةٌ ونحويَّةٌ ودلاليَّةٌ تربطُ بينَ أجزاءِ النَّصِّ، ولذلك كانَت غايتُهُ وصفَ العلاقاتِ الدَّاخليَّةِ والخارجيَّةِ للأبنيةِ النَّصِّيَّةِ بمستوياتِها المُختلِفةِ، والوقوفَ على شتَّى مظاهرِ التَّرابُطِ النَّصِّيِّ فيها مِنْ إحالةٍ واستبدالٍ وتكريرٍ وغيرِها [٢٠].

فنحو النصِّ يسعى إلى دراسةِ علاقةِ المكوّناتِ التركيبيَّةِ في داخلِ الجملة، وعلاقةِ الجملِ فيما بينها في داخلِ النصِّ، فالنصُّ " وحدةٌ كُبرى شاملة لا تضُمُّها وحدةٌ أكبرُ منها، وهذهِ الوَحدةُ الكُبرى تتشكَّلُ من أجزاءَ مختلفةٍ تقَعُ منَ الناحيةِ النحْويّةِ على مُستوَى أُفقيٍّ، ومنَ النّاحيّةِ الدَّلاليّةِ على مستوَى رأسيٍّ، ويتكوَّنُ المُستوى الأوّلُ من وَحداتٍ نصّيّةٍ صُغرى تربطُ بينَها عَلاقاتٌ نَحْويّةٌ، ويتكوّنُ المُستوى الثّاني من تَصوّراتٍ كُليّةٍ تربطُ بينَها عَلاقاتُ التَّماسُكِ الدَّلاليّةُ المنطقيّةُ، ومن ثَمّ يصعُبُ أنْ يُعتَمَدَ في تحليلِ النّصِّ على نظريّةٍ بعينِها، وإنّما يُمكِنُ أنْ تتبنَّى نظريّةً كلّيّةً، تتفرَّعُ إلى نظريّاتٍ صُغْرى تحتيّةٍ تستوعِبُ كلَّ المُستوياتِ " [٢١]، ففي الدراسةِ النصيَّةِ مستويانِ: المستوى الأفقيّ (الخَطّيّ النَّحْويّ) وهو الاتِّساقُ، والمستوى الرَّأسيّ (العموديّ الدّلاليّ) وهو الانسجامُ.

والأمرُ المهمُّ الذي تؤكِّدُهُ الدِّرَاسةُ النَّصِّيّةُ هوَ رفضُ الاقتصارِ على الجملةِ لِما تحملُهُ من دلالاتٍ مقتطعةٍ غيرِ مرتبطةٍ بالنصِّ وظروفِ تشكُّلِهِ؛ إذ " إنَّ المعنى الكُلِّيَّ للنصِّ ... أكبرُ من مجموعِ المعاني الجُزئيّةِ للمتواليَاتِ الجُمليّةِ الّتي تكوِّنُهُ " [٢٢]؛ لأنَّ المعنى النهائيَّ لا يتجلَّى من الجملةِ فحسبُ؛ فـ " لا يَكونُ الكلُّ حاصلَ الأجزاءِ فحسب، وإنّما في الكلِّ ما في الأجزاءِ وزيادةٌ " [٢٣].

لكنَّ نحوَ النصِّ لا ينكرُ أهميَّةَ الجملةِ مطلقًا، فلا تعارضَ بينَ دراسةِ الجملةِ ودراسةِ النصِّ؛ إذ " ليسَ بينَ مفْهومي الجُملةِ والنّصِّ

مِنْ تَناقضٍ أو تبايُنٍ، فالجُملةُ إحْدى لَبِناتِ النَّصِّ، وما النَّصُّ إلا مجموعةٌ مِنَ الجُملِ الّتي تَجْمَعُها روابطُ دَلاليّةٌ ولُغويّةٌ وسِياقيّةٌ ... فإنَّ نحوَ النصِّ يعنى بتقديمِ تفسيرٍ أرحبَ ورؤيةٍ أكثرَ إقناعًا ممَّا هي عليهِ في الأنحاءِ التقليديَّةِ (نحو الجملة) ... " [٢٤]، فالنصُّ " تَتابُعٌ مُتماسكٌ مِنَ الجُمل" على نَحْوٍ أدقّ: مِنَ الوُحْداتِ النَّصِّيّةِ " [٢٥]. ومِن هنا " ظلَّت الحاجةُ إلى نحوِ الجملةِ قائمةً إلى جانبِ الحاجةِ إلى نحوِ النصِّ، وهذا لا يجعلُنا نطرحُ نحوَ الجملةِ خلفَنا، بل العكسُ هو الصحيحُ؛ لأنَّهُ كما يُمثِّلُ الحرفُ نواةَ الكلمةِ والكلمةُ نواةَ الجملةِ فكذلكَ الجملةُ تُمثِّلُ نواةَ النصِّ. فالنصُّ عِبارةٌ عَنْ مُتَتالياتٍ مِنَ الجُملِ في الأغلبِ بصَرْفِ النّظرِ عَنْ كونِهِ جُملةً واحدةً أو كلمةً واحدةً " [٢٦].

ودلالةُ الجملةِ وهي منفردةٌ تختلفُ عن دلالتِها وهي موجودةٌ في نصٍّ ما؛ " ولا شكَّ أنَّ الجملَ يمكنُ أنْ تستقلَّ بدلالتِها الجزئيَّةِ إذا كانَ التوجُّهُ إلى الحكمِ على هذهِ الجزئيَّاتِ، ولكن إذا أُريدَ بحكمٍ كليٍّ لا يستندُ إلى أشتاتٍ فلا يستقيمُ ذلك التوجُّهُ، ويتحتم أَنْ ننتقلَ إلى توجُّهٍ آخرَ، فالنصُّ لا يجيزُ وجودًا مستقلًّا للعناصرِ، حيثُ لا تكونُ القيمُ الجزئيَّةُ ذاتَ اعتبارٍ كبيرٍ إلَّا باشتراكِها في القيمةِ الكبرى المتكوِّنةِ مِن ذلكِ التكوينِ الأكبرِ ... فالجملةُ في النصِّ لا تُفهَمُ في حدِّ ذاتِها فحسب، وإنَّما تُسهِمُ الجملُ الأخرى في فهمِها، وهذا يبيِّنُ أنَّ الجملةَ ليسَتْ وحدَها التركيبَ الذي نحدِّدُ به المعنى، وإنَّما نُحدِّدُ المعنى أساسًا مِن خلال النصِّ الكليِّ الذي تتضامنُ أجزاؤهُ وتتآزرُ. وإذا كانت الجملةُ جزءًا مِن أجزاءِ النصِّ وإذا كانَ نحوُ الجملةِ مُمِدًّا لنحوِ النصِّ بمجموعةٍ مِن الإجراءاتِ والتحليلِ تكونُ بمثابةِ الوسائلِ التي يُتوصَّلُ بها إلى تحليلِ النصِّ كلِّهِ؛ فإنَّ ذلك مبنيٌّ على اعتبارِ الجملةِ مِن مكوِّناتِ النصِّ اللغويَّةِ والدلاليَّةِ، ولذا نحلِّلُ عناصرَ الجملةِ بالكشفِ عمَّا بينها من علاقاتٍ لغويَّةٍ ودلاليَّةٍ وصولًا إلى تحليلِ النصِّ كلِّهِ لا بالنظرِ إلى كلِّ جملةٍ في حالِ استقلالٍ عن النصِّ، وبعبارة أخرى لا ننظرُ إلى الجملةِ بمعزلٍ عن سياقِ النصِّ، بل ننظرُ إليها في سياقِها النصِّي وفي ضوء قيمتِها التركيبيَّةِ والدلاليَّةِ في جوِّ النصِّ، فإنْ لم يُنظر إلى الجملةِ في سياقِها النصيِّ بل عُزلت عن بناءِ النصِّ فليسَ في تحليلَها قيمةٌ نصيَّةٌ " [٢٧].

وبهذا الفهمِ لأهميَّةِ الجملةِ لا يمكنُ الاستغناءُ عن نحو الجملةِ عندَ دراستِنا لنحوِ النصِّ؛ " لقد جمعَ علمُ اللغةِ النصِّيِّ بينَ علمِ اللغةِ الجمليِّ (علم النحو) وعلمِ اللغةِ التركيبيِّ (نحو النص) في دراسته. فالنصُّ وحدةٌ دلاليَّةٌ، وما الجملُ إلَّا أدواتٌ يُوصَلُ بها إلى تحقيقِ النصِّ؛ ولذلك بدا نحوُ النصِّ أكثرَ اتِّساعًا وشمولًا مِن نحوِ الجملةِ، فنحوُ الجملةِ جزءٌ مِن نحوِ النصِّ ومرحلةٌ مِن مراحلِ

التحليلِ النصِّيِّ " [٢٨]، وهذا يعني توسيعَ النظرِ في مفهوم نحو النصِّ؛ " فإنَّ مصطلحَ (نص) قد يصدقُ في الكلمةِ وفي (الجملةِ) وفي (التركيب)؛ فليس النصُّ وحدةً تختلفُ عن الكلمةِ أو الجملةِ اختلافًا كميًّا يؤدِّي إلى عدِّ (الكلمة) وحدةً صغيرةً، وعدِّ الجملةِ وحدةً كبيرةً، وعدِّ (النصِّ) وحدةً أكبرَ منهما؛ فليسَ بالطولِ أو الحجمِ يتحدَّدُ النصُّ. إنَّ الفارقَ بينَ النصِّ وغيرِ النصِّ فارقٌ نوعيٌّ يتمثَّلُ في أنَّ النصَّ يتميَّزُ بالاكتمالِ والاستقلالِ بصرفِ النظرِ عن عددِ عناصرِهِ اللغويَّةِ " [٢٩].

إنَّ دراسةَ الجملةِ مقدِّمةٌ لدراسةِ النصِّ؛ إذ " إنَّ تجزئةَ النّصِّ من أجْلِ دراستِهِ ليستْ تجزئةً يُراد بها تحنيطُ هذهِ البَقايا المُجزَّأةِ، ولكنْ يُرادُ بها أنْ نفهَمَ عقْليًّا حركةَ الأجزاءِ والعَلاقةَ فيما بينَها في الجِسْمِ الحيِّ الّذي نُحبُّهُ، وهوَ النَّصُّ " [٣٠]، غير أنَّ الاكتفاءَ بالجملةِ لا يصحُّ في ظِلِّ وجودِ نُصوصٍ تتحقَّقُ بها عواملُ الاتِّسَاقِ إلّا أنّها غيرُ منسجمةٍ، ومن هنا " ينبغي أنْ نُفَرِّقَ هنا بينَ الربطِ الّذي يُمكِنُ أنْ يتحقَّقَ من خلال أدوات الربطِ النحْويّةِ (الروابط)، والتماسُك الّذي يتحقَّقُ من خلالِ وسائلَ دَلاليّةٍ في المَقام الأوّلِ، ويُمْكِنُ تتبُّعُ إمكاناتِ الأوّلِ على المُستوى السّطحيِّ للنصِّ، إلَّا أنَّ الثانيَ يتمثَّلُ في بنيةٍ عميقةٍ على المُستوى العميقِ للنَّصِّ " [٣١].

ولذلك ذهبَ بعضُ الباحثينَ إلى وجودِ اختلافٍ كبيرٍ بينَ قواعدِ الجملةِ وقواعدِ النصِّ، فرأى " أنَّ كلَّ قاعدةٍ يمكنُ أَنْ تُجاوزَ حدودَ الجملةِ قاعدةٌ نصيَّةٌ وأنَّ كلَّ قاعدةٍ تُطبَّقُ داخلَ حدودِ الجملةِ ولا تتجاوزُها تُعتبرُ قاعدةً جمليَّةً. وفي هذا القولِ حرصٌ على إقامةِ حدٍّ يفصلُ بين نوعينِ من القواعدِ. وبصرفِ النظرِ عن القياسِ المقترحِ في التمييزِ بينَ الصنفينِ يمكن أَنْ نلاحظ أنَّ هذا المنطلقِ يقوم على افتراضِ قدرٍ من الاختلافِ بين النوعينِ مِن القواعدِ يوجبُ الفصلَ بينهما، مُقدِّمًا هذا الحلَّ على حلٍّ آخرَ يمكنُ أَنْ يكونَ مِن قبيلِ افتراضِ اتفاقٍ من حيثُ الطبيعةُ والهويَّةُ بينَ القواعدِ، واختلافٍ في مجالِ الإجراءِ " [٣٢].

وإذا أردنا أنْ ندرسَ القرآنَ الكريمَ فإنَّنا لا نستطيعُ دراستَهُ منفصلًا، بل لا بُدَّ من النظرةِ الشموليَّةِ للنصِّ كلِّهِ، إذ " إنَّ السورة القرآنيَّةَ الكريمةَ تهدفُ إلى أَنْ تُبْرِزَ فكرةً واحدةً أو عدَّةَ أفكارٍ قد تكونُ هذهِ الفكرةُ أو الأفكارُ رئيسةً، وقد تكونُ ثانويَّةً. وبغضِّ النظرِ عن ذلك فإنَّ الهدفَ هو أَنْ نجعلَ المتلقِّيَ وهو ينتهي من قراءةِ أيَّةِ سورةٍ قرآنيَّةٍ كريمةٍ هو أَنْ تحتفظَ ذاكرتُهُ سواءٌ أكانَ واعيًا بهذا أو كانَ غيرَ واعٍ، ولكنَّ ذاكرتَهُ سوفَ تحتفظُ بهذهِ الفكرةِ أو بتلك التي استهدفنا القرآنَ الكريمَ من خلال المجموعِ من الآياتِ، وليسَ مِن خلالِ الآيةِ الواحدةِ أو القسمِ الخاصِّ

بهذا الموضوعِ أو ذاك. بمعنى أنَّ قراءةَ النصِّ جزئيًا فحسبُ يجسِّدُ فكرةً جزئيَّةً، ولكنَّ قراءةَ السورةِ بكاملها تُجسِّدُ فكرةً، أو بالأحرى تُجسِّدُ فكرةً أكثرَ حجمًا " [٣٣]. فالارتباطُ القويُّ بين آيات القرآن الكريمِ يؤكِّدُ وحدةَ النصِّ القرآنيِّ وسورِهِ المباركةِ؛ إذ " إنَّ النظرَ في الصلاتِ الموضعيَّةِ بينَ الآيةِ والآيةِ – وهي علاقاتٌ تربطُ الآياتِ بعضَها ببعضٍ– لا يؤدِّي إلى فهمٍ دقيقٍ وصحيحٍ لمقاصدِ السورةِ، وإنَّما يُنظَرُ إلى السورةِ بكلِّ أجزائِها كونَها نصًّا متكاملًا ووحدةً واحدةً؛ فهي تضمُّ مقدمة وخاتمة وسياقًا موحدًا متكاملًا من الآيات وإن تعددت موضوعاتها فإنَّها بالنهاية كلام واحد يتصل أولُهُ بآخره، وتأتلف جمله بآياته " [٣٤].

العلاقات الدلالية :

العَلاقاتُ الدَّلاليَّةُ " هيَ الرَّوابطُ بينَ المَفاهيمِ الَّتِي تَظْهَرُ مَعًا في عالَمِ النَّصِّ، وكُلُّ عَلاقَةٍ أو رابطةٍ ستُحَدِّدُ ناحِيةً مُحدَّدَةً منَ المَفاهيمِ الَّتِي تَتَّصِلُ بها " [٣٥]. ولا يمكنُ لأيِّ نَصٍّ أنْ يَقومَ ما لمْ تَكُنْ ثَمَّةَ عَلاقاتٌ بينَ أجزائِه، وهذهِ العَلاقاتُ تُسهمُ في إنتاجِ نصٍّ منسجمٍ في سياقٍ ما؛ " فالنصُّ يتمثَّلُ في علاقاتٍ محدَّدةٍ تختلفُ عن الأبنية القائمةِ خارج النصِّ " [٣٦]، إذ " تشكِّلُ كلُّ متتالية من الجمل – كما يذهب إلى ذلك هاليداي وحسن– نصًّا شريطةَ أنْ تكونَ بين هذه الجملِ علاقاتٌ، أو على الأصحِّ بينَ بعضِ عناصرِ هذهِ الجملِ علاقاتٌ، تتمُّ هذهِ العلاقاتُ بينَ عنصرٍ وآخرَ واردٍ في جملةٍ سابقةٍ أو جملةٍ لاحقةٍ، أو بينَ عنصرٍ ومتتاليةٍ برمتها سابقةٍ أو لاحقةٍ. يُسمِّي الباحثانِ تعلُّقَ عنصرٍ بما سبقَهُ علاقةً قبليَّةً، وتعلُّقَهُ بما يلحقُهُ علاقةً بعديَّةً " [٣٧].

إنَّ أبرزَ ما تدرسُهُ لسانيَّاتُ النصِّ هو العلاقاتُ المختلفةُ بينَ الجملِ ومدى انتظامِ هذهِ العلاقاتِ في النصِّ بما يحقِّقُ له الترابطَ والانسجامَ في سياقٍ ما [٣٨]. والعلاقاتُ التي تجمعُ أطرافَ النصِّ، أو تربطُ بين متواليَاتِهِ من دونِ وسائلَ شكليَّةٍ واضحةٍ وثابتةٍ يُنظَرُ إليها على أنَّها علاقاتٌ دلاليَّةٌ، من مثلِ علاقاتِ العموم والخصوص، والسببِ والمسبَّبِ، والمُجَملِ والمفصَّلِ. وهي علاقاتٌ لا يكادُ يخلو منها نصٌّ يحقِّقُ شرطي الإخباريَّةِ والشفافيَّةِ مستهدفًا تحقيقَ درجةٍ معيَّنةٍ من التواصلِ، وسالكًا في ذلك بناءَ اللاحقِ على السابقِ، بل لا يخلو منها أيُّ نصٍّ يعتمدُ الربطَ القويَّ بين أجزائِهِ المتماسكةِ [٣٩].

فالانسجامُ الدلاليُّ في العلاقةِ بينَ أجزاءِ النصِّ الواحدِ لا يمكنُ الاستغناءُ عنهُ وإنْ كانَ النصُّ مقبولًا نحويًّا، إذ " يجبُ أَنْ يكونَ المحدَّثُ عنه في إحدى الجملتينِ بسببٍ من المحدَّثِ عنه في الأخرى، كذلك ينبغي أنْ يكونَ الخبرُ عن الثاني ممَّا يجري مجرى الشبيهِ والنظيرِ أو النقيضِ للخبرِ عن الأول.

فلو قلتَ: (زيدٌ طويلُ القامة وعمرٌو شاعرٌ) كانَ خلفًا؛ لأنَّهُ لا مشاكلةَ ولا تعلُّقَ بينَ طولِ القامةِ وبين الشعرِ، وإنَّما الواجبُ أَنْ يُقال: (زيدٌ كاتبٌ وعَمرٌو شاعرٌ) و (زيدٌ طويلُ القامةِ وعَمرٌو قصيرٌ) . وجملة أنَّها [الواو] لا تَجِيءُ حَتَّى يَكونَ المَعْنى لَفْقًا لمَعْنًى في الأُخْرى ومُضامًّا لَهُ، مثل أنَّ زيدًا وعَمرًا إذا كانا أَخَوَيْنِ أو نَظِيريْنِ أو مُشْتبكَي الأحْوالِ على الجُملةِ، كانتِ الحالُ الَّتِي يَكونُ عليها أحدُهُما مِنْ قِيامٍ أو قُعُودٍ أو ما شَاكِلِ ذَلكَ مَضْمومةً في النَّفْسِ إلى الحالِ الَّتِي عليها الآخرُ منْ غيْرِ شَكٍّ " (٤٠).

إنَّ قيامَ نحوِ النصِّ على اعتمادِ الكليَّةِ لا يعني حصرَ تطبيقاتِهِ بالنَّصِّ الكامِلِ فقط، بل يُجوزُ أَخْذُ جُزءٍ منهُ معَ مراعاةِ النَّصِّ الكلِّيِّ، إذ " يجبُ أنْ يكونَ الانْطلاقُ منَ الوَحْداتِ الأصغرِ الأدْنى من جهةِ التَّدرُّجِ (الجُمل أو أجزاء الجُمل) إلى الوَحْداتِ الأكْبرِ الأعلى الّتي ما تَزالُ غيرَ مرسومةٍ " (٤١)، فالاهتمامُ بجزئيَّاتِ النصِّ لن يَصرِفَ اللِّسانيّاتِ النّصّيّةَ عنِ العنايةِ " بموضوعها المُفضَّلِ ألَا وهوَ الجُملةُ، بل إنّها ستعودُ إليهِ بنظرةٍ مُغايرةٍ، انْطلاقًا من أنَّ المُواصفاتِ الحقيقيّةَ للجُزءِ لا يُمكِنُ تحديدُها تحديدًا دقيقًا إلَّا إذا دُرِستْ في إطارِ الكُلِّ " (٤٢)، إذ إنَّ هناكَ عَلاقةً مُتبادلةً بينَ النّصِّ الكُلِّيِّ وأجزائِهِ الأصْغرِ الّتي يتركَّبُ منها، ولا يُفهَمُ النّصُّ فهمًا صحيحًا إلَّا حينَ تُفهَمُ أجزاؤُهُ المُفردةُ، فالمُتكلِّمُ ينطلِقُ من فِكْرةٍ عامّةٍ لديهِ ثُمَّ يبدأُ بذكرِ جزئيَّاتِهِ شيئًا فشيئًا، ولذلك لا يستطيعُ المتلقِّي إدراكَ فكرةِ المُتكلِّمِ العامَّةِ إلَّا بعدَ مُتابعةِ النّصِّ جُزءًا جُزءًا، ومن هنا كانت بعضُ العلاقاتِ منحصرةً في الجزئيَّاتِ، وأخرى منحصرةً في الكليَّاتِ، وأخرى تشملُ الجزئيَّاتِ والكليَّاتِ معًا.

وهذهِ النظرةُ الشاملةُ للنصِّ وجزئيَّاتِهِ كانت موجودةً في دراساتِنا العربيَّةِ، إذ " لا يُفهَمُ من هذا أنَّ علمَ الدلالةِ يهتمُّ بالمعنى المفردِ، بل هو موجَّهٌ صوبَ النشاطِ الكلاميِّ ذي الدلالةِ الكاملةِ من أحداثٍ كلاميَّةٍ أو امتداداتٍ نطقيَّةٍ تُكوِّنُ جملًا ذاتَ معانٍ تتجدَّدُ عن طريقِ معطياتِ الجملةِ ككلٍّ، وليس الكلمةُ المفردةُ التي يبني المتكلِّمونَ منها كلامَهم، ولذا فإنَّهُ لا يمكنُ اعتبارُ كلٍّ منهما حدثًا كلاميًّا مستقلًّا قائمًا بذاتِهِ " (٤٣). فإدراكُ معنى النصِّ يعتمدُ بشكلٍ كبيرٍ على إدراكِ العلاقاتِ الدلاليَّةِ المتكاملةِ التي تُسهِمُ في فهمِ النصِّ والربطِ الصحيحِ بينَ أجزائِهِ؛ إذ " إنَّ معنى أيِّ تعبير ما هو إلَّا مجموعُ علاقاتِ المعنى القائمةِ بينه وبينَ التعابير الأخرى ... يعتمدُ المعنى على العلاقاتِ القائمةِ بين التعابيرِ اللغويَّةِ أي بينَ كياناتٍ تعودُ جميعُها إلى لغةٍ معيَّنةٍ أو أخرى، وهذا يُميِّزُ المعنى بجلاءٍ عن الدلالةِ والتي تربطُ التعابيرَ بصنوفٍ من الكياناتِ في العالمِ " (٤٤).

إنَّ اللغةَ بما تتضمَّنُهُ مِن نحوِ الجملةِ أو النصِّ قائمةٌ على العلاقاتِ، بل " هي نظامٌ مِن العلاقاتِ، بناءٌ داخليٌّ متداخلٌ متدرِّجٌ، بحيثُ لا يُفْهَمُ جزءٌ دونَ علاقةٍ بالأجزاء الأخرى، فالنظامُ يجمعُ بينَ الوظيفةِ وهي كيفيَّةُ هذهِ العناصرِ وطريقةِ الربطِ بينها وعملها والبناء أو التركيب، وهو تنظيمٌ لهذه العناصر من خلال بحثِ علاقةِ كلِّ عنصرٍ بغيرِهِ من جهةٍ وبالمجموع الكليِّ للعناصرِ الأخرى من جهةٍ أخرى " (٤٥)، وهذهِ العلاقاتُ تنطلقُ من الكلماتِ إلى الجملِ إلى النصِّ؛ " فالكلمةُ هي أصغرُ وحدةٍ دلاليَّةٍ في التحليلِ اللغويِّ، أمَّا الجملةُ فهي جزءٌ من الدلالةِ النحويَّةِ التي تؤدِّي إلى دلالةِ السياقِ بفضلِ الترابطِ والاتِّساقِ والانسجامِ الحاصلِ بينَ أجزاءِ النصِّ. ولكن يبقى الاختلافُ قائمًا بينَ تحليلِ الجملِ مفردةً وتحليلِها بصورةٍ متتابعةٍ، فتتابعُ الجملِ يُغيِّرُ في دلالةِ تلك الجملِ؛ ممَّا يُغيِّرُ في التحليلِ أيضًا " (٤٦).

وهذهِ العلاقاتُ تُدركَ في النصِّ المتكاملِ لا الجملِ المقتطعةِ من النصِّ؛ إذ إنَّ " معظم العلاقاتِ النصيَّةِ هي علاقاتٌ قائمةٌ على العلاقةِ بين الكلماتِ داخلَ عدَّةِ جملٍ، ونحن لسنا في إطار الدفاعِ عن الجملةِ أو النصِّ، ولكنَّنا بصددِ العرضِ الموضوعيِّ الذي يؤكِّدُ عدمَ الاستغناءِ عن أيٍّ منهما، فالثاني قائمٌ على الأوَّلِ. بيد أنَّ النحوَ على مستوى الجملةِ لا يُقدِّمُ العلاقاتِ بين الجملِ بصورةٍ كافيةٍ كما يُقدِّمُها علمُ النصِّ، وكذلك الجملة تُمثِّلُ الدلالةَ الجزئيَّةَ لا الكليَّةَ، إضافةً إلى أنَّ الجملةَ المجرَّدةَ عن السياقِ لا تُقدِّمُ شيئًا سوى معانٍ معجميَّةٍ للكلماتِ الموجودةِ في الجملةِ، على حين تُقدِّمُ الوحدةُ النصيَّةُ في الغالب في وجودِ السياقِ الدلالةَ الكاملةَ " (٤٧).

وتمثِّلُ العلاقاتُ الدلاليَّةُ بينَ أجزاءِ النصِّ محورًا مهمًّا من محاورِ العلاقاتِ النصيَّةِ، إذ " يقومُ التحليلُ القضويُّ للنصِّ على التركيزِ على العلاقاتِ بين القضايا، وإذا كانت القضايا هي لبناتِ الخطابِ فإنَّ البحثَ في علاقاتِ الخطابِ يتعلَّقُ بتلكَ الروابطِ بينَ هذه اللبناتِ، حيث يكشفُ الربطُ بينَ الجملِ عن الطريقةِ التي تُدرَكُ بها العلاقاتُ الدلاليَّةُ التحتيَّةُ في الخطابِ، و " يجبُ أَنْ تتمَّ في إطارٍ تنظيميٍّ عامٍّ ... يحكمُهُ قصدُ الكاتبِ الذي يقدِّمُ خِطابَهُ تقديمًا تقليديًّا في ترتيبِ وقائعِهِ وأحداثِهِ حسبما تقعُ في الخارجِ، أو أَنْ يلجأُ إلى قلبِ الترتيبِ نظرًا للهدفِ الذي سيقَ مِن أجلِهِ الخطابُ " (٤٨).

إنَّ أيَّ نصٍّ مهما كانَ حجمُهُ يتضمَّنُ موضوعًا مقسَّمًا على أجزاءٍ، ولكلِّ جزءٍ مكانُهُ وموقعُه في النصِّ، وترتبطُ هذهِ الأجزاءُ برباطٍ قويٍّ متينٍ، فالجزءُ السابقُ يرتبطُ بالجزءِ اللاحقِ، ويستطيعُ السامعُ أنْ يتتبَّعَ الأفكارَ بسهولةٍ في الفهمِ وبلذَّةٍ في التتبُّعِ ولا يسأمُ من التعقيدِ والغموض؛ إذ " لا

يمكنُ فهمُ أيَّةِ كلمةٍ على نحوٍ تامٍّ بمعزلٍ عن الكلماتِ الأخرى ذاتِ الصلةِ بها والتي تُحدِّدُ معناها، ولو نظرنا إلى المسألةِ من وجهةِ نظرٍ دلاليَّةٍ لوجدنا من الأفضل اعتبارَ البنيةِ المعجميَّةِ للغةِ –بنية مفرداتها– شبكةً واسعةً معقَّدةً مِن علاقاتِ المعنى، أي إنَّها تشبهُ نسيجَ العنكبوتِ الواسعِ المتعدِّدِ الأبعادِ، يمثِّلُ كلُّ خيطٍ فيه إحدَى هذه الأبعادِ، وتمثِّلُ كلُّ عقدةٍ فيه وحدةً معجميَّةً مختلفةً " (٤٩). ولا يُفهَمُ النصُّ فهمًا متكاملًا إلَّا بإدراكِ هذهِ العلاقاتِ؛ " فكثيرٌ من المنطوقاتِ اللغويَّةِ ليسَ لها البنيةُ المجرَّدةُ للجملةِ، بل سلسلةٌ من الجملِ. ومِن ثَمَّ نفترضُ أنَّ أيَّ نحوٍ ينبغي أَنْ يصفَ جملًا مثلما يصفُ تتابعاتِ الجملِ أيضًا إذا لزمَ أَنْ يتَّضحَ أنَّهُ توجدُ بين جملٍ منطوقٍ ما علاقاتٌ محدَّدةٌ كما توجدُ علاقاتٌ بين الكلماتِ والمركَّباتِ داخل الجملةِ " (٥٠).

ومن الإشاراتِ النَّصِّيّةِ الأُخْرى في التُّراثِ ما نجدُهُ عندَ ابنِ الزّملكانيّ (ت٦٥١هـ)، فتكادُ تتجلى الدِّرَاسةُ النَّصِّيّةُ عندهُ بجُلِّ أُسُسِها ومَعاييرِها، فلم يُحلِّلِ الجُمَلَ مُجْتزأةً، وإنّما يعتمِدُ على السّابقِ واللّاحقِ، وكانَ يَشترطُ الانْسِجامَ في الرَّبْطِ النَّصِّيِّ، نَحْوُ قولِهِ : " وذلك أنَّا لا نقولُ: " زيدٌ قائمٌ وعَمرٌو قاعدٌ " حتَّى يكونَ (عَمرو) بسببٍ منَ الأوَّلِ، وحتّى يكونا كالنَّظيرينِ والشَّريكينِ بحيثُ إذا عَرَفَ السَّامِعُ حالَ الأوَّلِ عَنَاهُ أَنْ يَعْرِفَ حالَ الثّاني، وكذلك القولُ في الحكمِ المتعلِّقِ بالثاني فإنَّهُ يجري مجرى الشبيهِ أو النقيضِ للخبرِ عن الأولِ؛ حتَّى لو قلتَ: (زيدٌ طويلُ القامةِ وعَمْرٌو شاعرٌ) كان خطأً، نعم يُقال: (زيدٌ كاتبٌ وعَمرٌو شاعرٌ) و (زيدٌ طويلُ القامةِ وعَمْرٌو قصيرٌ) . وإنّما قالوا : (العِلْمُ حَسَنٌ، والجَهلُ قبيحٌ)؛ لأنَّ كونَ العلمِ حسَنًا مَضمُومٌ في العُقولِ إلى كونِ الجَهْلِ قَبيْحًا " (٥١). فهذه العلاقاتُ يُوجَدُ بينها تلازمٌ وثيقٌ " يجعلُ من الصورةِ الكليَّةِ وعلاقاتِها الداخليَّةِ لوحةً واحدةً لا مكانَ فيها للتجزئةِ إلى عناصرَ، كأنَّها الوحدةُ العضويَّةُ التي تجمعُ أجزاءَ الكائنِ الحيِّ " (٥٢).

وتتجلَّى العلاقاتُ الدلاليَّةُ في النصِّ القرآنيِّ في موضوعاتِه المختلفةِ وخطاباتِهِ المتنوِّعةِ، فـ " هناكَ علاقاتٌ متشابكةٌ فنيًّا لن ينتبهَ لها إلَّا مِن كرَّسَ نشاطَهُ الثقافيَّ أو كرَّسَ نشاطَهُ التفسيريَّ أو القرآنيَّ الكريم في ملاحظةِ هذه السورةِ أو تلك، من حيثُ ارتباطُ كلِّ آيةٍ بما بعدَها وبما قبلَها، ومن حيثُ ارتباطِ كلِّ قسمٍ من حيثُ الموضوعاتُ بما قبلها وبما بعدها، ثُمَّ مِن حيثُ ارتباطُ هذهِ الموضوعاتِ إمَّا مِن خلال خيطٍ يُوحِّدُ بينها أو من خلال إخضاعِ كلِّ موضوعٍ مستقلٍّ " (٥٣). والترابطُ بينَ أجزاءِ النصِّ القرآنِيِّ لا يمكنُ إغفالهُ، " وهذا الترابطُ يقومُ على أساسٍ أو علاقاتٍ تتجاوزُ الجانبَ اللفظيَّ بينَ المفرداتِ والآياتِ إلى ترابطٍ معنويٍّ يُمثِّلُ شبكةً من الوشائجِ

والصلاتِ التي تتداخلُ مع بعضِها، فتجعلُ من النصِّ القرآنيِّ نصًّا متكاملَ الأجزاءِ مُحكَمَ الترابطِ اجتمعت في نسقٍ ونظامٍ لا يَرقى إليه أيُّ كلامٍ أو تأليفٍ " (٥٤).

فهناك ارتباطاتٌ دلاليَّةٌ مفترَضةٌ بين الآياتِ والسورِ، ولا بدَّ من وجودِ مناسبةٍ قريبةٍ أو علاقةٍ وطيدةٍ تعودُ " إلى معنى رابطٍ بينهما عامٍّ أو خاصٍّ، عقليٍّ أو حسِّيٍّ أو خياليٍّ، أو غير ذلك من أنواعِ علاقاتِ التلازم الذهنيِّ كالسببِ والمسبَّبِ والعلَّةِ والمعلولِ والنظيرينِ والضدَّينِ ونحوه. وفائدتُهُ جعلُ أجزاءِ الكلامِ بعضِها آخذًا بأعناقِ بعضٍ، فيقوى بذلك الارتباطُ ويصيرُ التأليفُ حالتُهُ حالُ البناءِ المُحكَمِ المُتلائمِ الأجزاءِ " (٥٥). وفي هذا استدلالٌ على وحدةِ النصِّ القرآنيِّ وتماسكِ أجزائِهِ وانسجامِ مضامينِهِ؛ إذ " إنَّ إدراكَ الترابطِ بين أجزاء النصِّ القرآني يأتي ردًّا دامغًا على مزاعم كلِّ المشكِّكينَ في صحَّة هذا النصِّ من مستشرقينَ ومَن تابعهم؛ إذ يرون أنَّ القرآنَ الكريمَ عبارةٌ عن مقاطعَ متفرِّقةً مُفكَّكَ الكلماتِ والألفاظِ لا ينظمُها ناظمٌ ولا يربطُها رابطٌ، وأنَّ ترتيبَها جاءَ بشكلٍ اعتباطيٍّ لا يقومُ على أيِّ مبدأ –على حدِّ قولهم– وأنَّ نصوصَهُ مُتفرِّقةٌ مشتَّتةٌ، كما دعا بعضُهم إلى إعادةِ ترتيبِ القرآنِ وفقَ نزولِهِ " (٥٦).

ويُلمَحُ في خطابِ النفسِ في القرآنِ الكريمِ علاقاتٌ دلاليَّةٌ واضحةٌ تستوجبُ انْسِجَامَ النَّصِّ وتلاحُمَهُ، وتعطي صورةً كاملةً عن طبيعةِ هذا الخطابِ، ويمكنُ الوقوفُ عندها وذكرِ أمثلتِها القرآنيَّةِ على النحو الآتي:

علاقة العموم والخصوص :

إنَّ الخاصَّ هو " كلُّ لفظ وُضِعَ لمعنى معلومٍ على الانفراد. المرادُ بالمعنى ما وُضِعَ اللفظُ عينًا كان أو غرضًا، وبالانفراد اختصاص اللفظ بذلك المعنى، وانَّما قيده بالانفراد ليتميَّزَ عن المشتركِ " (٥٧). وهذا التفرُّدُ يشتملُ بحسبِ السياقِ الواردِ فيهِ على بواعثَ ضمنيَّةٍ ودلالاتٍ مكتنزةٍ لا يمكنُ تجاهلُها. وأمَّا العامُّ فـ " هو كونُ اللفظِ موضوعًا بالوضع الواحد لكثيرٍ غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له " (٥٨)، فهو يجمعُ بينَ مشتركاتٍ بأمرٍ شاملٍ ، فـ " كلُّ ما يتناولُ أفرادًا متفقةَ الحدودِ على سبيلِ الشمولِ فهو العامُّ " (٥٩). وهذا الاشتراكُ المعجميُّ بينَ العامِّ والخاصِّ يبدو أكثرَ فاعليَّةً إذا وردَ في بنيةٍ تركيبيَّةٍ تُسهم في تعميقِ الانسجامِ الدلاليِّ.

إنَّ البناءَ النصّيّ قائمٌ بينَ عامٍّ (لفظ مركّزيّ محوريّ) وخاصٍّ (لفظٍ محدّدٍ أو معيَّن)، وهذا يُسْعِفُ في بناءِ النَّصِّ دلاليًّا (٦٠)، فقد يرد العامُّ أوّلًا ثمّ الخاصّ وقد يَرِدُ العكسُ. ويتشكَّلُ الترابطُ بينَ الخاصِّ والعامِّ –في الأغلبِ– في أسلوبِ العطفِ الذي " يطلقُ للدلالةِ على صيغةٍ معينةٍ من صيغِ التعبيرِ

اللغويِّ، حيثُ يكونُ التابعُ دالًّا على المتبوعِ بالنسبةِ معَ متبوعهِ، وحيثُ يتوسَّطُ بينَهُ وبينَ متبوعهِ أحدُ الحروفِ المسمَّاة بحروفِ العطف " [٦١]، التي تتنوَّعُ معانيها باختلافِ السياقاتِ. فالأسلوبُ الأغلبُ الذي يرسمُ هذهِ العلاقةَ هو أسلوبُ العطفِ، لكنَّها لا تقتصرُ عليه وحدَهُ، بل تكمنُ في تحقيقِ نسبةِ العامِّ في الخاصِّ أو بالعكس ومدى الانسجامِ بينهما، وهذه العلاقةُ الدلاليَّةُ بين الألفاظ أو الجملِ تتضافرُ في سياقٍ تركيبيٍّ منظَّمٍ؛ لتؤلِّفَ بنيةً نصيَّةً متناسقةً تكشفُ عن دلالةٍ جديدةٍ ومقصديَّةٍ مهمَّةٍ ينبغي أن تصلَ إلى ذهنِ المتلقِّي.

وقد أكَّدَ النحويُّونَ والبلاغيُّونَ أنَّ مباحثَ العطفِ قائمةٌ على التغايرِ بينَ المعطوفينِ، " فالعطفُ يقتضي مغايرةً تحصل بها فائدةٌ، ولولا هذه الفائدةُ لأصبحَ العطفُ لغوًا؛ لأنَّ الشيءَ لا يُعْطَفُ على نفسِهِ. والفائدةُ التي تحقَّقت بها المغايرةُ هي إرادةُ المتكلِّمِ الدلالةَ على التدرُّجِ في درجِ الارتقاءِ وبيان علوِّ مرتبةِ المعطوفِ على المعطوفِ عليه، فهو تكريرٌ قائمٌ على الربطِ بينَ طرفينِ غير متساويينِ في الرتبة " [٦٢]، وهذا الترابطُ الدلاليُّ بين المعطوفِ والمعطوفِ عليهِ يقتضي التشريكَ بينهما، ولكنَّ مسألةَ التغايرَ بينَ العامِّ والخاصِّ تحتاجُ على تأمُّلٍ لفهمِها لوجودِ اشتراكٍ دلاليٍّ عميقٍ بينهما، وهنا يأتي السياقُ الذي يُحدِّدُ الدلالةَ الإضافيَّةَ في تركيبِ الإطنابِ الذي حصلَ فيه عطفٌ للخاصِّ والعامِّ، ولمَّا كانَ النصُّ يهدفُ إلى إيصالِ أفكارٍ معيَّنةٍ وتأثيراتٍ وجدانيَّةٍ إلى المتلقِّي كانَ هذا الامتدادُ اللفظيُّ والتراخي المعنويُّ المنبثقُ منه سيعطي دلالةً معقولةً ومقبولةً يمكنُ أَنْ تكونَ مسوِّغًا للمتكلِّمُ لكي يأتي بمثلِ هذهِ البنيةِ التركيبيَّةِ الإطنابيَّةِ.

إنَّ أسلوبَ العطفِ بما يمتلكُ من خصائصَ أسلوبيَّةٍ وما ينطوي عليه من معطياتٍ دلاليَّةٍ كانَ لهُ أثرٌ فاعلٌ في الكشفِ عن القيمةِ التعبيريَّةِ الراسخةِ لكلٍّ مِن العامِّ والخاصِّ وتحقيقِ الوظيفةِ التواصليَّةِ الجديدةِ بينَ الجملِ والمفرداتِ مع جعلِ هذهِ المتواليات مترابطةً دلاليًّا؛ فـ " النصُّ عبارةٌ عن جملٍ أو متتالياتٍ متعاقبةٌ خطيًّا، ولكن تُدْرِكُ كوحدةٍ متماسكةٍ تحتاجُ إلى عناصرَ رابطةٍ متنوعةٍ تصلُ بينَ أجزاءِ النصِّ " [٦٣]، وتتمثَّلُ هذهِ العناصرُ بحروفِ العطفِ التي تعملُ على تحقيقِ تماسكِ النصِّ وانسجامِهِ.

إنَّ للخاصِّ والعامِّ علاقةً دلاليَّةً مشتركةً مع احتفاظ كلٍّ منهما بحدودِهِ، فالمعنى الخاصُّ يظهرُ فيهِ التوافقُ الدلاليُّ مع المعنى العامِّ، إلَّا أنَّ ما يختفي فيه هو التغايرُ الدلاليُّ المتواري الذي لا تتضحُ معالمُهُ الحقيقيَّةُ إلَّا بعد معرفةِ السياقِ والظروفِ المحيطةِ بالنصِّ؛ لكي يكونَ أسلوبُ العطفِ الذي يقتضي التشريكَ والمغايرةَ مقبولًا من الناحيةِ النحويَّةِ والناحيةِ الدلاليَّةِ.

وعطفُ الخاصِّ على العامِّ من أساليبِ الإطنابِ، ويُؤتى بهِ للتنبيهِ على فضلِ الخاصِّ، حتى كأنَّهُ ليسَ من جنسِ العامِّ؛ لِمَا امتازَ بهِ عن سائرِ أفرادِهِ مِن الأوصافِ تنزيلًا للتغايرِ في الوصفِ فيما حصلَ للخاصِّ منزلةَ التغايرِ في الذاتِ [٦٤]. وفي هذا النوعِ من الإطنابِ تتلاحمُ فيهِ البنيةُ النحويَّةُ مع المعطياتِ الدلاليَّةِ ليحقِّقَ الفهمَ لدى المتلقِّي ويدفعَ الإبهامَ والالتباسَ الذي قد يعترضُهُ نتيجةَ تداخلِ المفاهيمِ واشتراكِها. وفيه إشارةٌ إلى مَا امتازَ بهِ الخاصُّ عن سائرِ أفرادِ العامِّ مِن الأوصافِ، سواءٌ أُريدَ به مدحٌ أو ذمٌّ وإنْ كانَ الأشهرُ بيانُ فضلِهِ.

فهناك تأكيدٌ واضحٌ على صفةٍ ينفردُ بها الخاصُّ عن أقرانِهِ الداخلةِ في مفهوم العامِّ، ويُرادُ لهُ إعادةُ الحضورِ في ذهنِ المتلقِّي، " وإنَّما يُذكرُ الخاصُّ بعد العامِّ على سبيلِ العطفِ للتنبيهِ على فضلِهِ، أي فضل الخاصّ المذكور بعد العامّ؛ لأنَّ ذكرَهُ منفردًا بعد دخولِهِ فيما قبلَهُ إنَّما يكونُ لمزيَّةٍ فيه حتى كأنَّهُ ليسَ من جنسِهِ، أي ليسَ من جنسِ العامِّ ... صار كأنَّهُ شيءٌ مُغايرٌ لأفرادِ العامِّ، بحيثُ لا يشملُهُ ذلك العامُّ، ولا يُعلَمُ حكمُهُ منه وبذلك صحَّ ذكرُهُ على سبيلِ العطفِ المقتضي للتغاير ... نحو قوله تعالى: ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلَاةِ الْوُسْطَى ﴾ [البقرة: ٢٣٨] ... " [٦٥]، بل أصبح ذكرُه والتصريحُ به واجبًا؛ لِمَا امتازَ بهِ عن سائرِ أفرادِ العامِّ وبما له من الأوصافِ الشريفةِ التي جعلتهُ كأنَّهُ شيءٌ آخر مغايرٌ للعامِّ مباينٌ له [٦٦].

وأمَّا عطفُ العامِّ على الخاصِّ فهو من ضروبِ الإطناب أيضًا، وإنْ أنكرَ بعضُ الناسِ وجودَهُ، وهذا ليسَ بصحيحٍ، والفائدةُ فيه واضحةٌ وهو التعميمُ، وجاءَ قبلَ ذكرِ العامِّ إفرادُ الخاصِّ بالذكرِ اهتمامًا بشأنِهِ، ومن أمثلتِهِ قولُهُ تعالى: ﴿ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي ﴾ [الأنعام: ١٦٢] ، والنسكُ هو العبادة وهو أعمُّ من الصلاةِ، وقولُهُ تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴾ [الحجر: ٨٧] [٦٧]. فهو يأتي لإفادةِ العمومِ والشمولِ معَ العنايةِ بالخاصِ لذكرِهِ مرَّتينِ، مرَّةً وحدَهُ منفردًا، ومرَّةً مُندرجًا تحتَ العمومِ.

وقد يكونُ ذكرُ العامِّ بعدَ الخاصِّ من بابِ نفي احتمالِ الخصوصِ في حكمٍ ما، فيأتي العامُّ ليؤكِّدَ أنَّ هذا الحكمَ لا يختصُّ بما وردَ من أمثلةٍ سابقةٍ تدخلُ في هذا العموم الدلاليِّ، فهو ضرورةٌ سياقيَّةٌ اقتضاها المقامُ والحالةُ النفسيَّةُ للمتلقِّي، وهو يُسهمُ في الكشفِ عن المغايرةِ الحاصلةِ في كلتا الدلالتينِ لإبرازِ أهميَّةِ ذكرهما معًا، وبذلك يتحقَّقُ الترابطُ الفكريُّ والوجدانيُّ، وهو ترابطٌ قادرٌ على إيجادِ الصلةِ الحقيقيَّةِ بينهما بحسبِ التراكماتِ المعرفيَّةِ للمتلقِّي، وعندئذٍ سيكونُ ذا أثرٍ كبيرٍ في تأنيسِ النفوسِ

وإبعادِها عن الملِ؛ يقولُ حازمُ القرطاجنِّي (ت٦٨٤هـ): " ومِنَ القصائدِ ما يكونُ اعتمادُ الشاعرِ في فصولِها على أَنْ يُضمِّنها معانيَ جزئيَّةً تكونُ مفهوماتُها شخصيَّةً، ومنها ما يقصدُ في فصولها أَنْ تُضمَّنَ المعاني الكليَّة التي مفهوماتِها جنسيَّةً أو نوعيَّةً، ومنها ما يقصدُ في فصولِها أَنْ تكونَ المعاني المضمَّنةُ إيَّاها مؤتلفةً بين الجزئيِّةِ والكليَّةِ. وهذا هو المذهبُ الذي يجبُ اعتمادُهُ لحسنِ موقعِ الكلامِ به من النفسِ. وأحسَنُ ما يكونُ عليه هيأةُ الكلامِ في ذلك أَنْ تُصدَّرَ الفصولُ بالمعاني الجزئيَّةِ وتُردَفَ بالمعاني الكليَّةِ على جهةِ تمثُّلٍ بأمرٍ عامٍّ على أمرٍ خاصٍّ أو استدلالٍ على الشيءِ بما هو أَعمُّ منه أَو نحو ذلك. فكثيرًا ما يقعُ بوضعِ معاني الفصولِ على هذه الصفةِ تعجيبٌ للنفسِ وانقيادٌ إلى مقتضى الكلامِ، لكونِ المعاني الكليَّةِ مظنَّةً لوقوعِ الاقتداءِ والائتساءِ بها للسامعِ أو عدمِها؛ حيثُ يُقْصَدُ التأنيسُ بوجودِهما أو التنفيرُ من فقدانِ ذلك، ولوقوعِ المراوحة التي قدمنا أنَّ فيها استجمامًا للنفوس " [٦٨].

وتُمثِّلُ علاقةُ الخاصِّ والعامِّ في القرآنِ الكريمِ ظاهرةً أسلوبيَّةً مهمَّةً، إذ تبرزُ فيها صورةٌ جديدةٌ للعلاقاتِ الدلاليَّةِ والراوبطِ التركيبيَّةِ، فهي لا تقتصرُ على بيانِ المعاني المألوفةِ في العرفِ الاجتماعيِّ، بل إنَّها تتعدَّى ذلك الى بيانِ دلالاتٍ خاصَّةٍ بالقرآن الكريم وإجراءِ التقابلِ الدلاليِّ لها لورودها في سياقٍ واحدٍ معَ ما هو أشملُ منها أو أخصُّ، فعطفُ الخاصِّ والعامِّ يُعدُّ عنصرًا مهمًّا في إقامةِ الإثباتِ المشتركِ والمغايرةِ المقصودةِ، فتظهرُ الدلالاتُ الجديدةُ في السياقاتِ التي تقتضي الاهتمامَ والعنايةَ والتأكيدَ بذكرِ معنى ما أكثر مِن مرَّةٍ وبطريقةٍ مغايرةٍ للأول بعيدًا عن التكرارِ والإطالةِ والسأمِ، فيُعرَضُ المعنى مرَّةً بالخاصِّ ومرَّةً بالعامِّ لاندراجه بضمنه.

ومن أمثلةِ عطفِ الخاصِّ بعدَ العامِّ في خطابِ النفسِ ما وردَ في قولهِ تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [النساء: ١١٠] .

فقد ذكرَ أغلبُ المفسرينَ أنَّ في الآيةِ عطفَ خاصٍّ على عامٍّ، فالعامُّ (يعمل سوءًا) هو عملُ السوءِ ما عدا الشركَ بالله تعالى، والخاصُّ (يظلم نفسَهُ) هو ظلمُ النفسِ بالشركِ، فقصروا عملَ السوءِ على الذنوبِ التي تحصلُ بينَ الإنسانِ وأخيهِ الإنسانِ ويكونُ ضررُها حاضرًا، وقصروا ظلمَ النفسِ على الذنوبِ التي تحصلُ بينَ الإنسانِ وربِّهِ جلَّ جلالُهُ ولا يكون ضررها حاضرًا؛ لأنَّ الإنسانَ لا يوصلُ الضررَ إلى نفسِهِ، فظلمُ النفسِ (الخاصّ) هو جزءُ من عملِّ السوءِ (العامّ) [٦٩]، وإن كان بعضُهم يرى أَنَّ " المراد بالسوءِ الشركُ، وبالظلمِ ما دونَ الشركِ " [٧٠]، وبهذا المعنى يكون هناك عطفٌ

للعامِّ (كلُّ عملٍ سيِّئ غير الشرك) على الخاصِّ (الشرك فقط)، على حين يرى بعضٌ آخرُ أنَّهما بمعنى واحدٍ قد تكرَّرَ بألفاظٍ مختلفةٍ من أجل المبالغةِ [٧١].

والغايةُ المتوخَّاةُ من ذكرِ هذينِ المفهومينِ هو التنفيرُ منهما مع تأكيدٍ على قباحةِ ظلمِ النفسِ الذي عُرِفَ عنه بأنَّهُ الشركُ أو الذنوبُ الخاصَّةُ بينَ الإنسانِ وربِّهِ، إذ " عملُ السوءِ هو العصيانُ ومخالفةُ ما أمرَ بهِ الشرعُ ونهى عنه. وظلمُ النفسِ شاعَ إطلاقُهُ في القرآنِ على الشركِ والكفرِ، وأُطلِقَ أيضًا على ارتكابِ المعاصي. وأحسنُ ما قيلَ في تفسيرِ هذهِ الآية: إنَّ عملَ السوءِ أُريدَ بهِ عملُ السوءِ مع الناسِ، وهو الاعتداءُ على حقوقِهم، وإنَّ ظلمَ النفسِ هو المعاصي الراجعةُ إلى مخالفةِ المرءِ في أحوالِهِ الخاصَّةِ ما أُمِرَ به أو نُهِيَ عنه " [٧٢]. وفيهِ ترغيبٌ أيضًا؛ لأنَّ الذنبَ مهما كان نوعُهُ يمكنُ أَنْ يُغفَرَ لهُ، وسيجدُ المذنبُ بابَ الله تعالى مفتوحًا لهُ إذا تابَ إلى ربِّهِ سبحانَهُ توبةً نصوحًا واستغفرَ لذنبِهِ كثيرًا.

فجاءَ في النصِّ ما قبلَ (أو) بصيغةِ العمومِ، وما بعدها بصيغةِ الخصوصِ، وهو ما منحَ النصَّ قيمةً تعبيريَّةً عاليةً جعلتُهُ في تفاعلٍ دلاليٍّ يحرِّكُ ذهنَ المتلقِّي ويجعلُهُ شريكًا أساسيًّا في صناعةِ النصِّ وإنتاجِ الدَّلالةِ.

ومن أمثلةِ عطفِ العامِّ على الخاصِّ ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥].

فقولُه تعالى: " (والجروحَ قصاصٌ) هذا عامٌّ في كلِّ ما يمكنُ أَنْ يُقتَصَّ فيه مثل الشفتينِ والذكرِ والأنثيينِ واليدينِ والرجلينِ وغيرِهما ... " [٧٣]، فابتدأت الآيةُ بذكرِ الأمثلةِ الخاصَّةِ وانتهت بذكرِ القاعدةِ العامَّةِ التي تشملُ كلَّ ما يمكنُ أَنْ يُقتَصَّ منهُ، وهو ما يتحقَّقُ في الأمثلةِ السابقةِ وغيرِها.

ومعنى الآيةِ أنَّ النفسَ مأخوذةٌ بالنفسِ مقتولةٌ بها، وكذلك العينُ مفقوءةٌ بالعينِ، والأنفُ مجدوعٌ بالأنفِ، والأذنُ مصلومةٌ بالأذنِ، والسنُّ مقلوعةٌ بالسنِّ، والجروحُ قِصاصٌ فيما تقدَّمَ من أمثلةٍ وما عداهُ أيضًا بشرطِ أَنْ لا يُخافَ منها على النفسِ بتلفٍ مبالغٍ فيهِ، والباءُ هنا للمقابلةِ بالمثلِ [٧٤]. واشتراطُ القِصاصِ بالمثلِ يُفهَمُ من حرفِ الجرِّ (الباء) الذي يدلُّ على العوضِ، " والباءُ في قولِهِ (بالنفسِ) ونظائرِهِ الأربعةِ باءُ العِوَضِ، ومدخولاتُ الباءِ كلُّها أخبارُ (أنَّ) ومتعلَّقُ الجارِّ والمجرورِ في كلٍّ منها محذوفٌ، هو كونٌ خاصٌّ يدلُّ عليهِ سياقُ الكلامِ. فيُقدَّرُ أنَّ النفسَ المقتولةَ تُعوَّضَ بنفسِ القاتِلِ، والعينُ المُتلَفَةُ تُعوَّضُ بعينِ المُتْلِفِ أي بإتلافها، وهكذا النفسُ مُتْلَفَةٌ

بالنفسِ، والعينُ مفقوءةٌ بالعينِ والأنفُ مجدوعٌ بالأنفِ، والأذنُ مصلومةٌ بالأذن، ولامُ التعريفِ في المواضعِ الخمسةِ داخلةٌ على عضو المجنيِّ عليه، ومجروراتُ الباء الخمسة على أعضاءِ الجانِي " [٧٥].

فالقِصاصُ في سائرِ الجروحُ يشملُ ما ذُكِرَ من أمورٍ خاصَّةٍ وما لم يُذكرُ بشرطِ أنْ يكونَ القصاصُ بالمثلِ ممكنًا فيه، إذ " يقتضي أَنْ يكونَ الجرحُ بمثلِهِ، فإنْ لم يكُنْ بمثلِهِ فليسَ بقصاصٍ، واختلفوا في القصاصِ بينَ الرجالِ والنساءِ وبينَ العبدِ والحرِّ. وجميعُ ما عدا النفسِ هو من الجراحاتِ التي أشارَ إليها بقولِهِ: (والجروح قصاصٌ)، لكن فصَّلَ أوَّلَ الآيةِ وأجملَ آخرَها؛ ليتناولَ ما نصَّ عليهِ وما لم ينصَّ، فيحصلُ العمومُ معنى وإنْ لم يحصلْ لفظًا، ومِن جملةِ الجروحِ الشجاجُ فيما يمكنُ فيه القصاصُ فلا خلافَ في وجوبها فيه " [٧٦].

وذكرَ بعضُ اللغويِّينَ أنَّ قولَهُ: (والجروحَ قِصاصٌ) يجوزُ فيها وجهانِ: النصبُ عطفًا على ما بعد (أنَّ)، والرفعُ على الابتداءِ [٧٧]. " وقالَ بعضُهم: إنَّما رُفِعَ (الجروحُ) ولم يُنصَب تبعًا لِمَا قبلَهُ فرقًا بينَ المجمَلِ والمفسَّرِ، يعني أنَّ قولَهُ: (النفسَ بالنفسِ والعينَ بالعينِ) مفسَّرٌ غيرُ مجملٍ، بخلاف الجروحِ فإنَّها مجملةٌ، إذ ليسَ كلُّ جرحٍ يجري فيه قصاصٌ، بل ما كان يُعرَفُ فيه المساواةُ وأمكنَ ذلك فيهِ على تفصيلٍ معروفٍ في كتبِ الفقهِ " [٧٨]. والصوابُ أنَّ هذا الجوازَ في الأوجهِ الإعرابيَّةِ لا علاقةَ لهُ بالتغيُّرِ الدلاليِّ الذي أُشيرَ إليهِ في الآيةِ.

ومِنْ أمثلةِ ما جاءَ فيه العامُّ بعدَ الخاصِّ من دونِ عطفٍ ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٧].

فقولُهُ تعالى: (تلكَ حدودُ الله) إشارةٌ إلى الأحكامِ السابقةِ التي ذُكِرَت في هذهِ الآيةِ من الأكلِ والشربِ والجماعِ والاعتكافِ في المساجدِ في شهرِ رمضانَ المباركِ، وفيها نهيٌ عن مقاربتِها بالمخالفةِ؛ فأمرَ باجتنابِها في وقتِ النهارِ؛ لأنَّ فيها تعدِّيًا لحدودِ اللهِ سبحانَهُ واستحقاقًا للعقوبةِ الإلهيَّةِ [٧٩].

والنهيُ عن مخالفةِ حدودِ اللهِ تعالى عامٌّ، وما ذُكِرَ قبلها من أحكامٍ خاصٌّ، وقد ذُكِرَ هذا التفصيلُ صراحةً لحصولِ مخالفاتٍ أو فهمٍ خاطئٍ قبلَ نزولِ الآيةِ، فكان لا بُدَّ من ذكرِهِ مفصَّلًا، " فـ (تلك) إشارةٌ إلى هذه الأوامر والنواهي. والحدودُ الحواجزُ والحدُّ

المنع ... وسُمِّيتْ حدودَ الله؛ لأنَّها تمنعُ أَنْ يدخلَ فيها ما ليسَ منهُ، وأَنْ يخرجَ منها ما هو منها، ومنها سُمِّيَتْ الحدودُ في المعاني؛ لأنَّها تمنعُ أصحابَها من العودِ إلى أمثالها " (٨٠).

فالأحكامُ المذكورةُ المشتملةُ على إيجابٍ وتحريمٍ وإباحةٍ هي حدودُ اللهِ، فلا تضيِّعوها، ولا تعصوا اللهَ تعالى بتركِها؛ فإنَّ نقضَ الحدِّ المحدودِ كنقضِ العهدِ المعهودِ مبغوضٌ بالفطرةِ (٨١). فقد جاءَ ذكرُ العامِّ بعدَ الخاصِّ ليدلَّ على أحكامٍ شاملةٍ لا يُقْتَصَرُ فيها على ما تقدَّمَ، وإن كانتِ الإشارةُ توحي بتحديدِها، ولا يخفى أنَّ هذا تكرارٌ معنويٌّ غايتُهُ التحذيرُ الشديدُ من مخالفةِ أوامرِ اللهِ تعالى وتجاوزِ الحدودِ الشرعيَّةِ.

علاقة الإبهام والإيضاح :

الإبهامُ هو " أَنْ يأتيَ المتكلِّمُ بكلامٍ مُبهمٍ يحتملُ معنيينِ مُتضادَّينِ لا يتميَّزُ أحدُهما عَن الآخرِ " (٨٢)، وعندئذٍ يحتاجُ إلى بيانٍ وتوضيحٍ؛ فيؤتى " بالإيضاحِ بعدَ الإبهام ليُرى المعنى في صورتينِ مختلفتينِ، أو ليتمكَّنَ في النفسِ فضلَ تمكُّنٍ. فإنَّ المعنى إذا أُلْقِيَ على سبيلِ الإجمالِ والإبهامِ تشوَّقَت نفسُ السامعِ إلى معرفتِهِ على سبيلِ التفصيلِ والإيضاحِ، فتتوجَّهُ إلى ما يردُ بعد ذلك. فإذا أُلقي كذلك تمكَّنَ فيها فضلَ تمكُّنٍ وكانَ شعورُها به أتمَّ، أو لتكملَ اللذَّةُ بالعلمِ بهِ؛ لأنَّ الحاصلَ بعدَ الطلبِ أعزُّ من المنساقِ بلا تعبٍ " (٨٣).

فهذا الخفاءُ في الإبهامِ يقتضي كشفَ الستارِ عنه ليكونَ النصُّ واضحًا ومفيدًا للمتلقِّي، يقول السكاكيُّ (ت٦٠٦هـ): " وأمَّا الحالةُ المقتضيةُ للإيضاحِ والتبيينِ فهو أَنْ يكونَ بالكلامِ السابقِ نوعُ خفاءٍ والمقامُ مقامُ إزالةٍ له " (٨٤). فإنَّ المعنى المقصودَ إذا وردَ في الكلامِ مبهمًا أفادَهُ بلاغةً وأكسبَهُ إعجابًا وفخامةً، وذلك أنَّهُ إذا قرعَ السمعَ على جهةِ الإبهامِ فإنَّ السامعَ يذهبُ في إبهامه كلَّ مذهبٍ، ومصداقُ هذهِ المقالةِ قولُهُ تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلاء مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴾ [الحجر:٦٦]، فأبهمَ في قولهِ: (وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْرَ) ثمَّ فسَّرَهُ بقولِهِ: (أَنَّ دَابِرَ هَؤُلاء مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ). وما يؤيِّدُ ذلكَ هو أنَّ الإبهامَ أولًا يُوقِعُ السامعَ في حَيرةٍ وتفكُّرٍ واستعظامٍ لِمَا قرعَ سمعَهُ، فلا تزالُ نفسُهُ تنزعُ إليهِ وتشتاقُ إلى معرفتِهِ والاطلاعِ على كنهِ حقيقتِهِ، فجاءَ بيانُهُ بعدَ التشوُّق إليه؛ فكانَ ألذَّ للنفسِ وأشرفَ عندها وأقوى لحفظِها وذكرِها (٨٥).

إنَّ العلاقةَ بين الإبهامِ والإيضاحِ تُساعدُ في تحقيقِ الانسجام المعنويِّ والترابطِ الدلاليِّ في النصِّ؛ لأنَّها بمنزلةِ الشيْءِ الواحدِ لا يستغني أحدُهما عن الآخَر، فالحاجةُ الى الإيضاحِ أو البيانِ هي حاجة معنويَّةٌ تفصحُ عنها بنيةٌ تركيبيَّةٌ لا يستطيعُ المتلقِّي شرحَها وبيانَها

مِن تركيبِ الإبهامِ المتقدِّمِ، وهذا ما يجعلُ المعنى المُبيَّنَ راسخًا في النفسِ رافعًا للأوهامِ والاشتباهاتِ والاحتمالاتِ التي يمكنُ أَنْ تطرأ في ذهنِ المتلقِّي. وعلاقةُ الإيضاحِ بعد الإبهامِ من علاقاتِ الإطنابِ في البلاغةِ العربيَّةِ التي تعمل على توضيحِ التركيب الجملي لغرض أداء المعنى بأكثر من صورةٍ، وهذا ما تختصُّ بهِ اللغةُ العربيَّةُ؛ فهي " تميلُ إلى أَنْ تتيحَ لأفرادِ جماعتها اللغويَّةِ أَنْ يُعبِّروا عن المعنى الواحدِ بطرقٍ متعدِّدةٍ ذاتِ علاقاتِ ارتباطٍ وربطٍ مختلفةٍ. وهي تلجأُ في سبيلِ ذلك إلى حيلٍ تركيبيَّةٍ تختصُّ بموقعِ الوظيفةِ النحويَّةِ، فتُغيِّرُ موقعَ أحدِ طرفي العلاقة، فينتجُ من ذلك نشوءُ علاقةٍ أخرى صالحةٍ للتعبيرِ عن المعنى نفسه، ولكن في سياقِ مقامٍ مختلفٍ، ولغرضٍ من أغراضِ المتكلِّمِ مختلفٍ أيضًا " (٨٦).

إنَّ مجيءَ الإبهامِ من دونِ إيضاحٍ له يجعلُ المتلقِّي في حيرةٍ وانتظارٍ؛ لأنَّهُ يحتملُ معنى متغايرينِ لا تمييزَ بينهما، لكنَّ البلاغةَ وحسنَ البيانِ " توجبُ على المتكلِّمِ الإشارةَ إلى ما أبهمَهُ في كلامِهِ لتأتيَ الإشارةُ مدمجةً في أثناءِ الكلامِ كما جاءَ ذلك في الكتاب العزيز " (٨٧). وهذا ما يحصلُ في عطفِ البيانِ بينَ جملتينِ، فقد " تكونُ الثانيةُ بيانًا للأولى، وذلك بأنْ تُنزَّلَ منزلةَ عطفِ البيانِ من متبوعِهِ في إفادةِ الإيضاحِ، والمُقتضي للتبيينِ أَنْ يكونَ في الأولى نوعُ خفاءٍ مع اقتضاءِ إزالتِهِ كقوله تعالى: " فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ﴾ [طه: ١٢٠] فَصَلَ جملةَ (قالَ) عمَّا قبلها لكونها تفسيرًا وتبيينًا " (٨٨). وهذه من مواضعِ الفصلِ بينَ الجملِ التي تُسمَّى (كمال الاتِّصال)، وهي ما ينبغي أَنْ تكونَ فيهِ الجملةُ الثانيةُ مؤكِّدةً للجملةِ الأولى أَو بدلًا عنها أَو بيانًا لها (٨٩).

ويمكنُ أَنْ يدخلَ بابُ التوابعِ –ما عدا العطفَ بالحروفِ– في مفهومِ الإيضاحِ بعد الإبهامِ؛ لأنَّها تؤدِّي وظيفةً بيانيَّةً في رفعِ الإبهامِ عن المتبوعِ المتقدِّمِ، فهناكَ علاقةٌ معنويَّةٌ وثيقةٌ بينَ الطرفينِ، يبدو فيها الترابطُ الدلاليُّ واضحًا من دونِ حاجةٍ إلى أداةٍ. وربَّما لا تكونُ هذه العلاقةُ محكومةً بقالبٍ تركيبيٍّ ثابتٍ؛ لأنَّ هذا يعتمدُ على السياقِ، وتحدِّدُهُ الظروفُ المحيطةُ بالنصِّ؛ ولذلك يتَّخذُ التفاعلُ النصِّيُّ طرائقَ مختلفةً من أجلِ وصولِ المعنى كاملًا ومفهومًا لدى المتلقِّي، فإنْ كانت الدلالةُ غامضةً أو خافيةً في جزءٍ من تراكيبِ النصِّ استلزمَ ذلك وجودَ جزءٍ آخرَ يقومُ بإزالةِ الخفاءِ والغموضِ ممَّا تقدَّمَ.

ومِن هنا كانت علاقةُ الإيضاحِ بعدَ الإبهامِ مظهرًا من مظاهرِ العدولِ الكمِّيِّ؛ لأنَّها بُنِيَت على أساسِ عرضِ المعنى بطريقتينِ، الأولى كليَّة شموليَّة مجملة (المبهم) والثانية جزئيَّة تفصيليَّة توضيحيَّة، فهي تُجيبُ عنِ التساؤلاتِ الضمنيَّةِ التي يمكنُ أَنْ تطرأَ على

ذهنِ المتلقِّي وتجعلُهُ في تشوُّقٍ دائمٍ لمعرفةِ ذلكَ الإبهامِ، وهي تمنعُ حدوثَ انحرافٍ في مسار المعنى وخروجِهِ عن مقامِهِ المناسبِ ومراعاتِهِ لفهمِ المتلقِّي، إذ " يُؤتَى بالإطنابِ بالإيضاحِ بعدَ الإبهامِ ليُرى المعنى في صورتينِ مختلفتينِ، أو ليتمكَّنَ في النفسِ فضلَ تمكُّنٍ؛ فإنَّ المعنى إذا أُلقِيَ على سبيلِ الإجمالِ والإبهامِ تشوَّقَت نفسُ السامعِ إلى معرفتِهِ على سبيلِ التفصيلِ والإيضاحِ، فتتوجَّهُ إلى ما يردُ بعد ذلك، فإذا أُلقِيَ كذلك تمكَّنَ فيها فضلَ تمكُّنٍ وكانَ شعورُها بهِ أتمَّ، أو لتكملَ اللذَّةُ بالعلمِ بهِ، فإنَّ الشيءَ إذا حصلَ كمالُ العلمِ بهِ دفعةً واحدةً لم يتقدَّمْ حصولَ اللذَّةِ بهِ ألمٌ، وإذا حصلَ الشعورُ بهِ مِن وجهٍ دونَ وجهٍ تشوَّقَت النفسُ إلى العلمِ بالمجهولِ، فيحصَلُ لها بسببِ المعلومِ لذَّةٌ، وبسببِ حرمانِها عن الباقي ألمٌ، ثُمَّ إذا حصلَ لها العلمُ بهِ حصَلَتْ لَهُ لذَّةٌ أُخرى، واللذَّةُ عِقَبَ الألمِ أَقْوى مِن اللذَّةِ التي لم يتقدَّمْها ألمٌ " (٩٠).

فالإيضاحُ يسعى إلى كشفِ غموضِ الإبهامِ السابقِ ويدفعُ سوءَ الفهمِ المُحتمَل من المتلقِّي؛ لكي لا تبقى دلالةُ النصِّ منفتحةً لتأويلاتٍ لا نهايةَ لها ولا دليلَ على تحديدِ أحدِها، ولكنَّ غموضَ الإبهامِ ليسَ غموضًا مطلقًا خاليًا من المحدِّداتِ الدلاليَّةِ، فيمكنُ توجيهُ المعنى وتحديدُهُ من " الجملةِ المبيِّنةِ لسابقتِها، والتي تمثِّلُ جوابًا عن سؤالٍ يُفتَرَضُ أنْ يطرحَهُ السامعُ كلَّما تعطَّلَ الفهمُ، وهذا يرتبطُ بدورِ اللغةِ القائمِ على البيانِ " (٩١). وهذا يعني استمرارَ التواصلِ الذهنيِّ معَ أفكارِ المتلقِّي والإجابةَ عن تساؤلاتِهِ، فتغدو حالةُ المتلقِّي ومراعاةُ فهمِهِ عاملًا مهمًّا في إظهارِ المعنى الذي كانَ مبهَمًا والكشفِ عنه.

إنَّ هذا الحوارَ الخفيَّ بين المتكلِّمِ والمتلقِّي يتجسَّدُ في الإجابةِ عن الاستفهامِ الداخليِّ للمتلقِّي عن المُبهَم حتَّى يصلَ إلى الفهمِ الصحيحِ، وهو يسعى إلى إيجادِ تواصلٍ جديدٍ ومثمرٍ لا يقتصرُ على البنيةِ السطحيَّةِ للنصِّ، ويعطي استمراريَّةً فعَّالةً لهُ تتجلَّى في العرضِ المؤثِّرِ الذي يخلقُ صورةً جماليَّةً للمعنى، ويزرعُ الرغبةَ المتجدِّدةَ لدى المتلقِّي في متابعةِ جزئيَّاتِ النصِّ من أجلِ الوصولِ إلى الفهمِ الكلِّي.

وتتجلَّى علاقةُ الإبهامِ والإيضاحِ في النصِّ القرآنيِّ مشحونةً بالتشويقِ والإثارةِ، فيُذكَرُ أولًا ما هو غامضٌ ومبهمٌ ثُمَّ يُفصَحُ عن المُبيَّنِ والواضحِ، وهذا يثيرُ انتباهَ المتلقِّي من أجلِ متابعةِ الفكرةِ بكلِّ تفصيلاتِها في القرآنِ الكريمِ، فآياتُهُ يُفسِّرُ بعضُها بعضًا لتكونَ وحدةً لغويَّةً متكاملةً. وإذا كانَ لا بُدَّ من وجودِ رابطٍ فإنَّ هذا الربطَ يقومُ على أساسِ افتراضٍ ذهنيٍّ تقتضيهِ عمليَّةُ التواصلِ مع المتلقِّي، فالمبهمُ المتقدِّمُ يعقبُهُ سؤالٌ مقدَّرٌ من المتلقِّي يفترضُهُ المتكلِّمُ، وهذا الاستفهامُ

المُضمَرُ يكونُ مسوِّغًا للإيضاحِ، إذ نرى " أنَّ علاقةَ البيانِ سواءٌ بينَ عنصرينِ داخل نفسِ الآيةِ أم بينَ آيتينِ غالبًا ما تكونُ استجابةً لاستفهامٍ مقدَّرٍ؛ ممَّا يعني أنَّ العلاقةَ بين المبيِّنِ والمبيَّنِ وطيدةً في غيرِ ما حاجةٍ إلى رابطٍ " [٩٢]، فالرابطُ هو رابطٌ مضمرٌ افتراضيٌّ لا يظهرُ على السطحِ اللغويِّ، ويُعدُّ المتلقِّي في هذه العمليَّةِ العنصرَ الفاعلَ في استمرارِ عمليَّةِ التواصلِ من افتراضِ وجودِهِ في النصِّ.

ومن أمثلةِ علاقةِ الإبهامِ والإيضاحِ ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لاَ يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

فقولُهُ تعالى: (يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ) تفسيرٌ للإبهامِ في قولهِ: (يظنُّونَ) وهو بدلٌ منه، والمعنى: أنَّهم يظنُّونَ بالله تعالى في أنفسِهم ظنَّ الجاهليَّةِ؛ لأنَّهم كانوا يظنُّونَ أنَّ بعضَ الأمرِ لهم، فلمَّا فشا فيهم القتلُ تشكَّكُوا، فكانَ قولُهم هذا مناسبًا لاعتقادهم الباطلِ بأنَّه ليس لهم من أمرِ الله تعالى شيءٌ؛ فهو تعبيرٌ عن سوء رأيهم وظنِّهم الباطلِ بأنَّهم لن تكون لهم الغلبةُ، وبذلك ظهرَ جزعُهم وانكشفت حقيقتُهم، فجاءَ الردُّ عليهم بقوله تعالى: (قل إنَّ الأمرَ كلَّهُ للهِ) وهو مَن يدبِّرُ النصرَ والغلبةَ وفقَ سُنَّةِ الأسبابِ والمسبَّباتِ، فما كان سببُهُ أقوى كان وقوعُهُ أرجحَ. وقولُه تعالى: (يقولونَ لو كانَ لنا مِن الأمرِ شيءٌ ما قُتلنا هاهنا) تفسيرٌ للإبهامِ في قولِه: (يُخفونَ في أنفسِهم ما لا يُبدونَ لك) وهو بدلٌ منه، وهو إخبارٌ بأنَّهم يُضمِرون في أنفسِهم ما لا يستطيعونَ إظهارَهُ، إذ لو كان القولُ جهارًا لم يكونوا منافقينَ، فكانوا يعتقدونَ سرًّا في باطنِ أنفسِهم بأنَّهُ لو كانَ لهم رأيٌ في الخروجِ إلى القتالِ ما قُتِلَ القومُ هاهنا، فيتستَّرونَ بمثلِ هذهِ الأقوالِ التي تُبيِّنُ جهالتهم وما يخفونَهُ في أنفسِهم من الشكِّ والنفاقِ الذي لا يقدرون أنْ يُظهروا منه أكثرَ من هذه النزعاتِ، وأجمعَ المفسِّرونَ على أنَّ هذهِ الطائفةُ هم المنافقونَ الذينَ أرادت الآيةُ بيانَ حالِهم، ولذلك قيلَ: إنَّ هذه مقالةً من أحد المنافقين، وهو مُعتَّبُ بن قُشَير [٩٣].

وإنْ كانَ هناك توقُّفٌ في جوازِ إبدالِ الاستفهامِ في قوله: (يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ) من الخبرِ في قوله: (يَظُنُّونَ بِاللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ)، فهناك تأويلٌ للمسألةِ؛ لأنَّ الاستفهامَ الواردَ

إنكاريٌّ وهو متضمِّنٌ معنى التردُّدِ والتشكيكِ في اعتقادِهم، " و(يقولونَ) بدلٌ من (يظنُّونَ)، فإنْ قلتَ: كيف صحَّ أنْ يقعَ ما هو مسألةٌ عن الأمرِ بدلًا من الإخبارِ بالظنِّ؟ قلتُ: كانَت مسألتُهم صادرةً عن الظنِّ؛ لذلك جاز إبدالُهُ منه، و (يُخفونَ) حالٌ من (يقولون)، و (قل إنَّ الأمرَ كلَّهُ لله) اعتراضٌ بين الحالِ وذوي الحالِ، و (يقولونَ) بدلٌ من (يُخفون)، والأجودُ أنْ يكونَ استفهامًا " [٩٤]. فقد " استُشْكِلَ بأنَّ قولَهُ: (يقولونَ هل لنا الخ) تفسيرٌ لـ (يظنُّون) وترجمةٌ له، والاستفهامُ لا يكونُ ترجمةً للخبرِ كما لا يصحُّ أنْ تقولَ: (أخبرنَي زيدٌ قالَ لا تَذهَبْ، أو أمرنَي قالَ لا تَضرِبْ، أو نَهاني قالَ اضْرِبْ)؛ فإنَّ المطابقةَ بين الحكايةِ والمُحكى واجبةٌ. وحاصلُ الإشكالِ أنَّ مُتعلَّقَ الظنِّ النسبةُ التصديقيَّةُ فكيفَ يقعُ استفهامٌ ترجمةً لهُ؟ وأُجِيبَ بأنَّ الاستفهامَ طلبُ علمٍ فيما يُشَكُّ ويُظَنُّ، فجازَ أَنْ يكونَ مُتعلَّقُ الظنِّ وتحقيقُهُ أَنَّ الظنَّ أو العلمَ يتعلَّقُ بما يُقَالُ في جوابِ ذلك الاستفهامِ على ما ذُكِرَ في بابِ تعليقِ أفعالِ القلوبِ باستفهامٍ، ولا يخفى أنَّ هذا إنما هو على تقديرِ كونِ الاستفهامِ حقيقيًّا، وأمَّا على تقديرِ كونِهِ إنكاريًّا فلا إشكالَ ولا قيلَ ولا قالَ؛ لأنَّهُ خبرٌ، فيتطابقُ مع ما قبلَهُ في الخبريَّةِ، وبعضُ مَنْ جعلَهُ إنكاريًا ذهبَ إلى أنَّ المعنى: إنَّا مُنِعْنا تدبيرَ أنفسِنا وتصريفَها باختيارِنا فلم يبْقَ لنا مِن الأمرِ شيءٌ " [٩٥].

وما يُرجِّحُ كونَ الاستفهامِ إنكاريًّا هو دخول (مِنْ) الزائدةِ للتوكيدِ، " و(هَلْ) للاستفهامِ الإنكاريِّ بمعنى النفي، بقرينةِ زيادةِ (من) قبل النكرةِ، وهيَ مِن خصائصِ النفي، وهو تبرئةٌ لأنفسِهم مِنْ أَنْ يكونوا سببًا في مقابلةِ العدوِّ، حتَّى نشأَ عنه ما نشأَ، وتعريضٌ بأنَّ الخروجَ للقتالِ يومَ أُحُد خطأٌ وغرورٌ، ويظنُّونَ أنَّ محمدًا صلَّى الله عليه [وآلِه] وسلَّم ليسَ برسولٍ؛ إذ لو كانَ لكانَ مؤيدًا بالنصرِ ... وجملةُ (يقولونَ هل لنا مِن الأمر مِن شيءٍ) بدلُ اشتمالٍ من جملةِ (يظنُّون)؛ لأنَّ ظنَّ الجاهليَّةِ يشتملُ على معنى هذا القولِ " [٩٦].

وأمَّا قولُهُ تعالى: (يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا) فهو توضيحٌ لقولِهِ: (يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لاَ يُبْدُونَ لَكَ)، وهو قولُ باطنٌ أو سرِّيٌ، فهو يختلفُ عن القولِ الأوَّلِ الذي يمكنُ أنْ يكونَ ظاهرًا، وفيهِ أكثرُ من وجهٍ إعرابيٍّ، وربَّما تضمَّن جوابًا عن سؤالٍ افتراضيٍّ، " والجملة إمَّا بدلٌ من (يُخفونَ) أو استئنافٌ وقعَ جوابًا عَن سؤالٍ نشأَ ممَّا قبلَهُ، كأنَّهُ قيلَ: (ما الذي أخفوهُ؟) فقيلَ: ذلك. ورجَّحَهُ بعضُ المحقِّقينَ بأنَّهُ أكثرُ فائدةً وبأنَّ القولَ إذا حُمِلَ على ظاهرِهِ لم يتفاوتِ القولانِ؛ لأنَّ قولَهم: (هَلْ لنا) للمؤمنينَ ليسَ في حالِ قولِهم: (لو كانَ

لنا) لأصحابِهم، وبدلُ الحالِ حالٌ، وأنتَ تعلم أنَّ هذا الأخيرَ مبنيٌّ على أنَّ القولَ الأوَّلَ كانَ للمؤمنينَ وقد علمْتَ أنَّهُ غيرُ متعيِّنٍ، وقيلَ: لأنَّهُ لا يجتمعُ قولانِ من متكلِّمٍ واحدٍ، وفيهِ أنَّ زمانَ الحالِ المقارنِ ليسَ مبنيًّا على التضييقِ كما لا يَخفى. ومِن هنا علَّلَ بعضُ الفضلاءِ نفيَ المقارنةِ بترتُّبِ هذا على ما قبلَهُ، وعُدِلَ عَن هذا التعليلِ؛ فإنَّ (لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا) على معنى: لو كانَ لنا شيءٌ مِن ذلك كما وعدَ محمَّدٌ [صلَّى الله عليه وآله وسلَّم] وادَّعى أنَّ الأمرَ للهِ تعالى ولأوليائِهِ (ما قتلنا)، فكأنَّ هذا في زعمِهم ردٌّ لِمَا أُجيبُوا بهِ أوَّلًا، ويحتملُ أَنْ يكونَ المرادُ: لو كانَ لنا اختيارٌ وتدبيرٌ لم نبرحْ ... ومعنى (ما قُتِلْنَا): ما غُلِبْنا؛ لأنَّ القائلينَ ليسوا ممَّنْ قُتِلَ لاستحالتِهِ، ويحتملُ أنْ يكونَ الإسنادُ مجازيًّا بإسنادِ ما للبعضِ للكلِّ، فالمعنى لو كان لنا شيءٌ من ذلك ما قُتِلَ مَنْ قُتِلَ منَّا في هذهِ المعركةِ ... " [٩٧].

فالقولُ الأوَّلُ: (يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ) سواءٌ أكانَ خطابًا للرسولِ صلَّى الله عليه وآلهِ وسلَّم أم كانَ فيما بينهم هو بيانٌ لظنِّهم الباطلِ أو تردُّدِهم في اعتقادِهم، وهو تشكيكٌ في صورةِ السؤالِ، ولذلك كانَ الاستفهامُ إنكاريًّا وكاشفًا عن عدمِ ثباتِ إيمانِهم، فهم يُضمرونَ في أنفسِهم أكثرَ من ذلك. والقول الثاني: (يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا) سواءٌ أكانَ قولًا في أنفسِهم أم فيما بينهم هو بيانٌ لما يخفونَهُ في أنفسِهم من اعتقادٍ باطلٍ لا يستطيعونَ إظهارَهُ، وهو ترجيحٌ في هيأةِ الاستدلال وإنكارٌ في صورة البرهانِ. ولذلك أبدوا قولهم الأول للنبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم على رأي بعض المفسِّرينَ؛ لأنَّ ظاهرَهُ استفهامٌ وإنْ عبَّرَ عن جهلِهم وشكِّهم وتردُّدهم، وأخفوا قولهم الثاني لاشتمالِهِ الصريحِ على ترجيحِ الكفرِ على الإسلام [٩٨].

ومن أمثلتِهِ أيضًا ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴾ [يوسف: ٧٧].

فقولُه تعالى: (أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ) إيضاحٌ وبيانٌ لقولِهِ: (فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ)، وهو بدلٌ منهُ، وقد فسَّرت هذهِ الجملةُ ما كانَ سرًّا مُضمَرًا في نفسِ يوسفَ (عليه السلام)، فقد أسرَّ مقالتَهم بنسبةِ السرقةِ إليهِ في نفسِهِ، فلم يُجِبْهم عنها في الحال، ولم يظهرْها قولًا ولا فعلًا، فالإضمارُ هنا على شريطةِ التفسيرِ، فقد أبهمَ (فأسرَّها) ثمَّ فسَّرها بـ (أنتم شرٌّ مكانًا) [٩٩]، وإنْ كانَ بعضُ المفسِّرينَ يرى أنَّهُ قالها جهرًا أمامَ إخوتِهِ، فـ " قولُهُ: (أَنتُمْ شَرٌّ مَكَانًا) الظاهرُ أنَّهُ قالَها إفصاحًا، فكأنَّهُ أسرَّ لهم كراهيةَ مقالتِهم، ثُمَّ تجهَّمَهم بقولِهِ: (أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا) أي لسوءِ أفعالكمِ، والله يعلمُ

إنْ كانَ ما وصفتمُوهُ حقًّا، وفي اللفظِ إشارةٌ إلى تكذيبِهم " [١٠٠].

وقد ذُكِرتْ آراءٌ أخرى في توجيهِ هذهِ الآيةِ وما تضمَّنتْهُ من إبهامٍ، " (فأسرَّها يوسفُ في نفسِهِ ولم يُبدِها لهم)، أي: أسرَّ في نفسِهِ قولهم: (إنْ يسرِقْ فقد سرَقَ أَخٌ لهُ مِن قبلُ) ... وقيلَ: إنَّهُ أسَرَّ في نفسِهِ قولَهُ: (أَنْتُمْ شرٌّ مكانًا) ثُمَّ جهرَ: (واللهُ أعلمُ بما تصفونَ) ... أي: أنتم شرٌّ مكانًا ممَّا نسبتموه إلى هذهِ السرقةِ. ومعنى قولِهِ: (واللهُ أعلم بما تصفونَ)، أي: اللهُ أعلمُ أنَّ ما قلتُمْ كَذِبٌ " [١٠١].

فالمُبهَمُ (فأسرَّها يوسفُ في نفسِهِ) يحتاجُ إلى تفسيرٍ وإيضاحٍ؛ لأنَّهُ يحتملُ أكثرَ من معنى، وربَّما حصلَ تساؤلٌ افتراضيٌّ عن مضمونِ هذا السرِّ، وهذا يعني " أنَّ الظاهرَ أنَّ قولَهُ: (أَنْتُمْ شرٌّ مكانًا) إلى آخر الآية كالبيانِ لقولِهِ: (فأسرَّها يوسفُ في نفسِهِ ولم يبدِها لهم)، وكما أنَّ قولَهُ (ولم يُبدِها لهم) عطفُ تفسيرٍ لقولِهِ: (فأسرَّها يوسفُ في نفسِهِ). والمعنى والله أعلم: (فأسرَّها) أي أخفَى هذهِ الكلمةَ التي قالُوها، أي: لم يتعرَّض لِمَا نسبُوه إليهِ مِن السرقةِ ولم ينفِهِ ولم يبيِّنْ حقيقةَ الحالِ، بل (أسرَّها يوسفُ في نفسِهِ ولم يُبدِها لهم)، وكأنَّ هناك قائلًا يقولُ: كيفَ أسرَّها في نفسِهِ؟ فأُجيبَ أنَّهُ (قالَ أنتمْ شرٌّ مكانًا) وأسوأ حالًا لِمَا في أقوالِكم من التناقضِ وفي نفوسِكم مِن غريزةِ الحسدِ الظاهرةِ واجترائِكم على الكذبِ في حضرةِ العزيزِ بعد هذا الإكرامِ والإحسان ... وربمَّا ذكرَ بعضُهم أنَّ التي (أَسرَّها يوسفُ في نفسِهِ ولم يبدِها لهم) هي كلمتُهُ (أنتُمْ شرٌّ مكانًا)، فلم يُخاطِبْهم بها، ثُمَّ جهرَ بقولِهِ: (واللهُ أعلمُ بِمَا تصفونَ)، وهذا بعيدٌ غيرُ مستفادٍ مِن السياق ... " [١٠٢].

ومِن أمثلةِ الإيضاحِ بعدَ الإبهامِ في خطابِ النفسِ أيضًا ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الصف: ١٠-١١].

فقولُهُ تعالى: (تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ) تفسيرٌ لـ (تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ)، وهو جملةٌ استئنافيَّةٌ لا محلَّ لها من الإعراب، أو عطفُ بيانٍ على الاستفهامِ المتقدِّمِ، ويجوزُ أَنْ يكونَ محلُّها الرفعَ خبرًا لمبتدأ مضمرٍ، أي: تلكَ التجارةُ تؤمنونَ وتجاهدونَ، والخبرُ هو نفسُ المبتدأ فلا حاجةَ إلى رابطٍ، كأنَّ التجارةَ لم يُدرَ ما هي؟، فبُيِّنَت بالإيمانِ والجهادِ، فهي هما في المعنى؛ لأنَّهما جوابٌ لها، ويجوزُ أَنْ تكونَ منصوبةَ المحلِّ بإضمارِ فعلٍ، أي: أعني تؤمنونَ، ويجوزُ أَنْ تكونَ مؤوَّلةً بمصدرٍ منصوبٍ بـ (أنْ) المقدَّرةِ، أي: أنْ تؤمنوا وأنْ تجاهدوا،

والمعنى: إيمانُكم وجهادُكم، وهو خبرٌ في معنى الأمرِ، والدليلُ على ذلك مجيءُ (يغفرْ لكم) مجزومًا على أنَّهُ جوابُ الأمرِ، وهذا إنَّما يصحُّ على الحملِ على المعنى لا على اللفظِ [١٠٣].

فمَنْ رأى أنَّها استئنافٌ بيانيٌّ يفسِّرُ التجارةَ المعروضةَ عليهم جعلَها جوابًا عن استفهامٍ مقدَّرٍ كأنَّهُ قيلَ: ما هذهِ التجارةُ؟ فـ " (تؤمنونَ) استئنافٌ كأنَّهم قالوا: كيفَ نعملُ؟ فقالَ: (تؤمنونَ)، وهو خبرٌ في معنى الأمر، ولهذا أُجِيبَ بقولِهِ: (يغفرْ لكم) ... فإنْ قلتَ: لِمَ جيءَ بهِ على لفظِ الخبرِ؟ قلتُ: للإيذانِ بوجوبِ الامتثالِ وكأنَّهُ امتثلَ، فهو يخبرُ عن إيمانٍ وجهادٍ موجودينِ ... فإنْ قلتَ: هل لقولِ الفرَّاءِ أنَّهُ جوابُ (هل أدلُّكم) وجهٌ؟ قلتُ: وجهُهُ أنَّ متعلَّقَ الدلالةِ هو التجارةُ، والتجارةُ مفسَّرةٌ بالإيمانِ والجهادِ، فكأنَّهُ قيلَ: هل تتجرونَ بالإيمانِ والجهادِ يغفرْ لكم؟ ... فدلَّهُم اللهُ عليها بقوله: (تؤمنونَ)، وهذا دليلٌ على أنَّ (تؤمنوا) كلامٌ مستأنَفٌ، وعلى أنَّ الأمرَ الواردَ على النفوسِ بعدَ تشوُّقٍ وتطلُّعٍ منها إليهِ أوقعُ فيها وأقربُ من قبولِها له ممَّا فوجِئَت بهِ، (ذلكم) يعني ما ذُكِرَ منَ الإيمانِ والجهادِ، (خيرٌ لكم) مِنْ أموالِكم وأنفسِكم. فإنْ قلتَ: ما معنى قولِه: (إن كنتم تعلمون)؟ قلتُ: معناه إنْ كنتم تعلمونَ أنَّهُ خيرٌ لكم كانَ خيرًا لكم حينئذٍ ... " [١٠٤].

أمَّا سببُ عدمِ ذكرِ (أنْ) قبلَ الفعل (تؤمنون) –لمَنْ قدَّرَ ذلك– فهذا جائزٌ بحسبِ استعمالِ العربِ، إذ " بُيِّنَت التجارةُ من قولِهِ: (هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ) وفُسِّرَتْ بقولِهِ: (تُؤْمِنُونَ) ولم يقل: أَنْ تؤمنوا؛ لأنَّ العربَ إذا فسَّرت الاسمَ بفعلٍ تُثبِتُ في تفسيرِهِ (أنْ) أحيانًا، وتطرحُها أحيانًا؛ فتقولُ للرجلِ: هل لكَ في خيرٍ تقومُ بنا إلى فلانٍ فنعودَهُ؟ هل لكَ في خيرٍ أن تقومَ بنا إلى فلانٍ فنعودَهُ؟ بـ (أنْ) وبطرحِها " [١٠٥].

ولا يخفَى ما في هذا الأسلوبِ القرآنيِّ البليغِ من تشويقٍ في الدعوةِ إلى هذهِ التجارةِ العظيمةِ مع اللهِ تعالى، فهذا الاستفهامُ يُهيّئُ ذهنَ القارئ لمعرفةِ ماهيَّةِ التجارةِ المنجيةِ من العذابِ الأليمِ؛ " والعرضُ هنا كنايةٌ عن التشويقِ إلى الأمرِ المعروضِ، وهو دلالتُهُ إيَّاهم على تجارةٍ نافعةٍ. وألفاظُ الاستفهامِ تخرجُ إلى معانٍ كثيرةٍ هي من ملازماتِ الاستفهامِ ... وجيءَ بفعلِ (أدلُّكم) لإفادةِ ما يُذكَرُ بعدَهُ مِن الأشياءِ التي لا يهتدي إليها بسهولةٍ. وأُطْلِقَ على العملِ الصالحِ لفظُ التجارةِ على سبيلِ الاستعارةِ لمشابهةِ العملِ الصالحِ التجارةَ في طلبِ النفعِ من ذلك العملِ ومزوالتِهِ والكدِّ فيه ... وجملةُ (تؤمنونَ باللهِ ورسولِهِ) مستأنفةٌ استئنافًا بيانيًّا؛ لأنَّ ذكرَ الدلالةِ مجملٌ، والتشويقُ الذي سبقَها ممَّا يُثيرُ في أنفسِ السامعينَ التساؤلَ عن هذا الذي تدلُّنا عليه وعن هذهِ التجارةِ. وإذ قد

كانَ الخطابُ لقومٍ مؤمنينَ فإنَّ فعلَ (تؤمنونَ باللهِ) مع (وتجاهدونَ) مرادٌ بهِ: تجمعونَ بين الإيمانِ باللهِ ورسولِهِ وبينَ الجهادِ في سبيلِ اللهِ بأموالِكم وأنفسِكم تنويهًا بشأنِ الجهادِ. وفي التعبيرِ بالمضارعِ إفادةُ الأمرِ بالدوامِ على الإيمانِ وتجديدِهِ في كلِّ آنٍ، وذلك تعريضٌ بالمنافقينَ وتحذيرٌ من التغافلِ عن ملازمةِ الإيمانِ وشؤونِهِ، وأمَّا (وتجاهدونَ) فإنَّهُ لإرداةِ تجدُّدِ الجهادِ إذا استُنْفِرُوا إليه ... " (١٠٦).

علاقة الإجمال والتفصيل :

عَلاقَةُ الإجمالِ والتَّفْصيلِ منَ العَلاقاتِ الّتي تُسْهِمُ في تَحْقيقِ الانسجامِ النصِّيِّ، وهِيَ أنْ يَرِدَ كلامٌ مُجْمَلُ الدَّلالةِ يتلوهُ كلامٌ يُفَصِّلُ ذلكَ الإجْمالَ أو على العَكْس. فالإجمالُ هو: " إيرادُ الكلامِ على وجهٍ يحتملُ أمورًا متعددةً، والتفصيلُ تعيينُ بعضِ تلكَ المحتملاتِ أو كلِّها " (١٠٧). فلا يبيِّنُ هذهِ الأمورَ المتعدِّدةَ ولا يفصِّلُها إلَّا المتكلِّمُ، " والمُجْمَلُ وهو ما لا يُوقَفُ على المرادِ منهُ إلَّا ببيانٍ مِن جهةِ المتكلِّمِ " (١٠٨).

وتُعَدُّ علاقةُ الإجمالُ والتفصيلِ من أبرزِ العلاقاتِ الدلاليَّةِ؛ لأنَّها تضمنُ اتِّصالَ الأجزاءِ التركيبيَّةِ في النصِّ بفضلِ ما تمنحُهُ هذهِ العلاقةُ من استمراريَّةٍ دلاليَّةٍ بينَ تلكَ الأجزاءِ، إذ إنَّ " هذهِ العلاقة شديدةُ الصلةِ بالتماسكِ النصِّيِّ، إذ التفصيلُ يُعدُّ شرحًا للإجمالِ، والإجمالُ –في الغالب– سابقُ التفصيلِ، ومِن ثَمَّ نَرى أنَّ التفصيلَ يحملُ المرجعيَّةَ الخلفيَّةَ لِمَا سبقَ إجمالُهُ في الإجمالِ، وكذلك يمثِّلُ ردًّا للعجزِ على الصدرِ " (١٠٩). فالإجمالُ والتفصيل علاقةٌ قويَّةٌ بينَ الفكرةِ الرئيسةِ والأفكارِ الفرعيَّةِ المشكِّلةِ للوحدةِ النصِّيَّةِ الكبرى، فالمرسِلُ يبدأُ الموضوعَ بفكرةٍ مجملةٍ ثُمَّ يعودُ ليتناولَها بشكلٍ تفصيليٍّ، وبذلك يُحقِّقُ الانسجامَ الدلاليَّ بينَ فقراتِ النصِّ، وفي التفصيلِ تأكيدٌ واضحٌ للمُجْمَلِ، وفيه زيادةٌ لا تخلو مِن مقاصدَ ينبغي معرفتُها.

وهذهِ العلاقةُ تسعى إلى نقلِ النصِّ مِن رتابةِ الوتيرةِ الواحدةِ إلى تنامٍ متسلسلٍ مطَّردٍ بسلوكِ هاتينِ الطريقتين، وهي تضمنُ اتِّصالَ المقاطعِ النصيَّةِ ببعضِها فيستمرُّ الترابطُ الدلاليُّ في المقاطعِ اللاحقةِ، وتسيرُ هذهِ العلاقةُ في اتجاهينِ مختلفينِ: من المجمَلِ إلى المفصَّلِ، ومن المفصَّلِ إلى المجمَلِ لتحقيقِ غاياتٍ معيَّنةٍ، وعندئذٍ سيكونُ لها وقعٌ كبيرٌ في نفوسِ السامِعينَ (١١٠).

إنَّ اتِّساعَ دلالةِ الإجمالِ والتفصيلِ توحي بحركةٍ دلاليَّةٍ واسعةٍ لا يمكنُ تجاوزُها، فالإجمالُ هو إيرادُ الكلامِ على وجهٍ يحتملُ أمورًا كثيرةً، والتفصيلُ يُعيِّنُ تلكَ المحتملاتِ الدلاليَّةِ المنفتحةِ، وبذلك تشتركُ دلالةُ الإجمالِ والتفصيلِ مع علاقةِ الإبهامِ والإيضاحِ؛ لأنَّهما يعرضانِ كلامينِ: الأوَّلَ الذي يحتملُ الغموضَ أو التعدَّدَ الدلاليَّ،

والثانيَ الذي يزيلُ الاحتمالاتِ الأخرى ويوضِّحُ الدلالةَ المطلوبةَ، إلَّا أنَّهُ يمكنُ القولُ: إنَّ الإجمال يمثِّلُ جزءًا من الإبهامِ الذي يختلفُ من متلقٍّ الى آخرَ بحسبِ السياقِ والظروفِ؛ " فالموضوعُ الواحدُ يُدرَكُ مِن حيثُ هو كلٌّ، ويُعبَّرُ عنه بصيغةٍ تُناسبُ إجمالَهُ، ثُمَّ يأتي التفصيلُ ليُعبِّرَ عن الموضوعِ نفسِهِ بصيغةٍ أو صيغٍ تُدرَكُ منها على نحوٍ من التفصيلِ أجزاؤُهُ ومكوناتُهُ. ومِن خلالِ التعريفاتِ يتَّضحُ أنَّ للمُجملِ وجهينِ: الأول هو الموجزُ المختصرُ في مقابلِ المفصَّلِ الذي هو المُسهَبُ الموسَّعُ، والثاني هو الغامضُ أو ما لم تتَّضحْ دلالتُهُ في مقابلِ المبيَّنِ الذي يتَّضحُ فيهِ المرادُ والمقصودُ " (١١١).

لكنَّ في الإيضاحِ تعبيرًا عن حقيقةٍ دلاليَّةٍ واحدةٍ مقصودةٍ لم تكن واضحةً في الكلامِ المُبهَمِ المتقدِّمِ، وفي التفصيلِ هناكَ تحليلٌ لجزئيَّاتِ ذلك الكلامِ المجمَلِ السابقِ الذي كانَ يدلُّ على الفكرةِ الكليَّةِ العامَّةِ التي تنطي على عناصرَ جزئيَّةٍ صغيرةٍ قابلةٍ للتفصيلِ والتقسيمِ والتجزئةِ، إذ إنَّ " التفصيل هو تحليلُ المُجمَلِ إلى ما يتكوَّنُ منهُ، ويمكنُ أنْ يُعتبرَ كلٌّ من الإجمالِ والتفصيلِ ضربًا خاصًّا مِن إدراكِ الظاهرةِ، فالظاهرةُ الواحدةُ يمكنُ أنْ تُدركَ وتُعتبرَ في إجمالِها أو مِن حيثُ هيَ كلٌّ، ويعبِّرُ عنها المتكلِّمُ على ذلك النحو بالصيغةِ المناسبةِ للإجمالِ، كما يمكنُهُ أن يدركَها على نحوٍ مفصَّلٍ مُعتبرًا انقسامها إلى أجزاء، ويُعبِّرُ عنها على تلك الصورةِ بالصياغةِ المناسبةِ، وقد يكونُ التفصيلُ وحدَهُ، كما يكونُ الإجمال وحدَهُ، وقد يكونُ أحدُهما معاقبًا للآخر في صورة إجمالٍ بعد تفصيلٍ أو في صورة تفصيلٍ بعد إجمالٍ " (١١٢).

ويعدُّ التفصيلُ بعد الإجمالِ من فنونِ الإطنابِ المولِّدةِ للمعاني الفرعيَّةِ والتحليلاتِ الجزئيَّةِ وفقَ أبنيةٍ تركيبيَّةٍ متنوِّعةٍ، فكلُّ وحدةٍ بنائيَّةٍ تُفسِّرُ جانبًا من جوانبِ المجمَلِ الذي تقدَّمَ ذكرُهُ، والهدفُ من هذا تأكيدُ الفكرةِ العامَّةِ وتوضيحُ تفصيلاتِها؛ لكي لا يذهبَ المتلقِّي إلى تأويلاتٍ دلاليَّةٍ بعيدةٍ من دونِ دليلٍ أو إشارةٍ، ولا يتركُ لهُ مجالًا إلَّا شغلَهُ بما هو مطلوبٌ بحسبِ السياقِ. فعندما يعجزُ المتلقِّي عن الوصولِ للمضامينِ ينبغي للمتكلِّمِ أنْ يبادرَ بملءِ هذا الفراغاتِ في ذهنِ المتلقِّي بالدلالاتِ الصحيحةِ المقصودةِ. وهذا التفصيلُ يحصلُ بأساليبَ لغويَّةٍ متنوِّعةٍ من مثلِ التوابعِ (النعت، البدل، العطف)، لكنَّ الأغلبَ فيهِ أَنْ يأتي بأسلوبِ العطفِ بالحروفِ، ولا سيَّما في النصِّ القرآنيِّ، إذ " كثُرَ القولُ بعطفِ المفصَّل على المجمَلِ في آياتِ الذكرِ الحكيمِ، وعدَّهُ النحاةُ وأهلُ البيانِ من الترتيبِ في الإخبارِ، لا في المخبَرِ بهِ، ومضمونُ ذلك أنَّ الخبرَ الثاني هو عينُ الأوَّلِ، غيرَ أنَّ الأوَّلَ خبرٌ مُجمَلٌ، والثاني

مفصَّلٌ، فكأنَّ المتكلِّمَ بعد أَنْ ألقى الخبرَ مُجمَلًا استأنفَ إخبارًا آخرَ يفصِّلُ فيه ما أجملَهُ. ولا شكَّ أنَّ التفصيلَ بعدَ الإجمالِ ضربٌ من البيانِ الرفيعِ، يُوقِظُ قوى الإدراك عند المتلقِّي ويبعثُ فضولَهُ ويحرِّكُ شوقَهُ – حين يُلقَى إليه الخبرُ مُجمَلًا– إلى البيانِ والتفسير " (١١٣).

إنَّ القرآنَ الكريمَ يسلكُ سبيلَ الإجمالِ والتفصيلِ ليُظهِرَ المعنى في صورتينِ مختلفتينِ، وبذلك يتمكَّنُ المعنى في نفسِ القارئِ أو السامعِ فضلَ تمكُّنٍ، وهذا يعتمدُ على معرفةِ السياقِ ونوعِ المخاطَبِ، فهناكَ علاقةٌ وثيقةٌ بينَ بنيةِ النصِّ الداخليَّةِ والخارجيَّةِ، وهذهِ العلاقةُ هي التي تُنظِّمُ النصَّ وتُضمِّنُهُ ما ينبغي ذكرُهُ بما يناسبُ فهمَ المتلقِّي ويُحقِّقُ الهدفَ المنشودَ؛ إذ " تتَّخذُ علاقةُ الإجمالِ والتفصيلِ أبعادًا مختلفةً ما بينَ الآيةِ أو الآياتِ أو المقاطعِ؛ تُفصِّلُ بعضُها بعضًا؛ لتشملَ القرآنَ كلَّهُ، فتحقِّقَ ترابطًا ملحوظًا بينَ أجزائِهِ يجعلُ منه نصًّا متكاملًا ووحدةً واحدةً لا تنفصلُ أجزاؤُهُ عَن بعضِها " (١١٤).

ومن أمثلةِ الإجمالِ والتفصيلِ بتركيبِ العطفِ في خطابِ النفسِ ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ [البقرة: ٨٧].

فالمُجمَلُ (استكبرتُم) والمفصَّلُ (فريقًا كذَّبتُم وفريقًا تقتلونَ)، والخطابُ لليهودِ من بني إسرائيلَ الذينَ يعارضونَ الرسولَ الذي يأتي بأحكامٍ لا تهواها أنفسُهُم، والمعنى أنَّهُ نشأَ عن استكبارِهم مبادرةُ فريقٍ من الرسلِ بالتكذيبِ ومبادرةُ آخرينَ بالقتلِ، فكانَ ممَّنْ كذَّبُوهُ عيسى ومحمَّدٌ عليهما السلام وممَّنْ قتلُوه يحيى وزكريا عليهما السلام، وقدَّم التكذيبَ؛ لأنَّهُ أوَّلُ ما يفعلونَهُ من الشرِّ، ولأنَّهُ مشتركٌ بينَ المقتولينَ وغيرِهم، فإنَّ الرسلَ المقتولينَ قد كذَّبوهم أيضًا؛ وإنَّما لم يصرِّح بذلك؛ لأنَّهُ ذكرَ ما هو أقبحُ منهُ في الفعلِ. وقد جيءَ بـ (تقتلون) مضارعًا إمَّا لكونِهِ مستقبلًا؛ لأنَّهم كانوا يرومونَ قتلَ رسولِ الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ويُستَفادُ منهُ استمرارُهم على هذا الفعلِ الشنيعِ، وإمَّا أَنْ يُرادَ بهِ الحالُ الماضيةُ؛ لأنَّ الأمرَ فظيعٌ وأُريدَ استحضارُهُ في النفوسِ وتصويرُهُ في القلوبِ. وظاهرُ الخطابِ وإنْ خرجَ مخرجَ التقريرِ فهو بمعنى الخبرِ، وإنَّما أسندَ هذهِ الأفعالَ إليهم وإنْ لم يباشروها بأنفسِهم؛ لأنَّهُم رضُوا بفعلِ أسلافِهم، فأُضِيفَ الفعلُ إليهم وإنْ فعلَهُ أسلافُهم (١١٥).

ويرى بعضُ المفسِّرينَ أنَّ الفاءَ سببيَّةً، لكنَّ تقديمَ المفعولاتِ معها يدلُّ على التفصيلِ؛ " وقولُهُ: (فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا

تَقْتُلُونَ) مُسبَّبٌ عن الاستكبارِ، فالفاءُ للسببيَّةِ، فإنَّهم لمَّا استكبرُوا بلغَ بهم العصيانُ إلى حدِّ أَنْ كذَّبوا فريقًا، أي: صرَّحُوا بتكذيبِهم أو عاملُوهم معاملةَ الكاذبِ، وقتلُوا فريقًا ... وتقديمُ المفعولِ هنا لِمَا فيهِ من الدلالةِ على التفصيلِ، فناسَبَ أَنْ يُقدَّمَ؛ ليدلَّ على ذلكَ، كما في قولِهِ تعالى: (فَرِيقًا هدى وفريقًا حقَّ عليهم الضلالة) " [١١٦]. لكنَّ بعضًا آخرَ يحتملُ دلالةَ الفاءِ على السببيَّةِ ويحتملُ دلالتَها على التفصيلِ، وهذا يعتمدُ على تحديدِ معنى المُرادِ مِن ذكرِ هذينِ الفعلينِ وعلاقتِهما بما قبلهما أكانا سببًا عن الاستكبارِ أم كانا تفصيلًا لهُ، " (فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ) الظاهرُ أنَّهُ عطفٌ على (اسْتَكْبَرْتُمْ)، والفاءُ للسببيَّةِ إنْ كانَ التكذيبُ والقتلُ مرتَّبَينِ على الاستكبارِ، وللتفصيلِ إنْ كانَا نوعينِ منهُ ... وقدَّم (فريقًا) في الموضعينِ للاهتمامِ وتشويقِ السامعِ إلى ما فعلوا بهم لا للقصرِ ... وبدأ بالتكذيبِ؛ لأنَّهُ أوَّلُ ما يفعلونَهُ مِن الشرِّ، ولأنَّهُ المشترَك بين المكذَّبِ والمقتولِ، ونسبَ القتلَ إليهم مع أنَّ القاتلَ آباؤهم لرضاهم به ولحوقِ مذمَّتِه بهم، وعبَّرَ بالمضارعِ حكايةً للحالِ الماضيةِ، واستحضارًا لصورتِها لفظاعتها واستعظامها، أو مشاكلةً للأفعالِ المضارعةِ الواقعةِ في الفواصلِ فيما قبل، أو للدلالةِ على أنَّكم الآن فيه فإنَّكُم حولَ قتلِ محمَّدٍ صلَّى الله عليه [وآله] وسلَّم، ولولا أنِّي أعصمُهُ لقتلتموهُ، ولذلك سحرتمُوه وسمَّمتم له الشاةَ، فالمضارعُ للحالِ، ولا ينافيهِ قتلُ البعضِ، والمرادُ من القتلِ مباشرةُ الأسبابِ الموجبةِ لزوالِ الحياةِ سواءٌ ترتَّب عليهِ أو لا " [١١٧].

ومن أمثلةِ الإجمالِ والتفصيلِ بتركيبِ العطفِ أيضًا في خطابِ النفسِ ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ [فاطر: ٣٢].

فالإجمالُ في قولِهِ: (الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا) تلاهُ تفصيلٌ لهذه الأصنافِ بقولِهِ: (فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ)؛ " فإنَّهُ لا يخلو العالَمُ جميعُهُ مِن هذهِ الأقسامِ الثلاثة: إمَّا عاصٍ ظالمٌ لنفسِهِ، وإمَّا مطيعٌ مبادرٌ للخيراتِ، وإمَّا مُقتصِدٌ بينهما، وهذا مِن أصحِّ التقسيماتِ وأكملِها " [١١٨]. فمن أروعِ الأساليبِ القرآنيَّةِ أَنْ تأتيَ بجمعٍ ثُمَّ تقسِّمَ، " وفي هذه الآيةِ أيضًا فنُّ الجمعِ معَ التقسيمِ، وهو أَنْ يجمعَ المُتكلِّمُ بينَ شيئينِ أو أكثرَ في حكمٍ، ثُمَّ يُقسِّمُ ما جمعَهُ، أو يُقسِّمُ أوَّلًا ثُمَّ يَجمعُ " [١١٩]. فهذا الأسلوبُ يُحدثُ شوقًا لدى المتلقِّي ويدفعُهُ لانتظارِ معرفةِ هذهِ الجزئيَّاتِ أو التفصيلاتِ التي كانت كامنةً في ذلكِ المقطَعِ المُجمَلِ.

والمقصودُ بـ (الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا) هم أمَّةُ محمَّدٍ صلَّى الله عليه وآلِهِ وسلَّم من

أهلِ بيتِهِ والصحابةِ والتابعينَ وتابعِيهم ومَنْ بعدهم إلى يومِ القيامةِ؛ لأنَّ الله تعالى اصطَفاهم على سائرِ الأممِ، وجعلهم أمَّةً وسطًا، واختصَّهم بكرامةِ الانتماء إلى أفضلِ رسل الله، وحملِ الكتابِ الذي هو أفضلُ كتبِ اللهِ، ثُمَّ قسَّمهم إلى عاصٍ ظالمٍ لنفسِهِ، ومُقتصدٍ خلطَ عملًا صالحًا وآخرَ سيئًا، وسابقٍ بالخيراتِ بتوفيقٍ من الله تعالى. والضميرُ مِن قولِهِ: (فمنهم) عائدٌ على (الذين) وهمُ الأصنافُ الثلاثةُ (الظالم، المقتصد، السابق)، والفاءُ للتفصيلِ [١٢٠].

وربَّما يسألُ أحدٌ عن سببِ تقديمِ الظالمِ على الأصنافِ الأخرى؛ " فإن قيلَ: لمَ قدَّمَ الظالمَ وأخَّرَ السابقَ، وإنَّما يُقدَّمُ الأفضلُ؟ فالجوابُ أنَّهم يُقدِّمونَ الأدنى في الذكرِ على الأفضلِ ... وقيلَ: إنَّما قُدِّمَ الظالمُ لئلَّا ييأسَ من رحمتِهِ، وأخَّرَ السابقَ لئلَّا يُعجَبَ بعلمِهِ. وقيلَ: إنَّما رتَّبهم هذا الترتيبَ على مقاماتِ الناسِ؛ لأنَّ أحوالَ الناسِ ثلاثٌ: معصيةٌ وغفلةٌ ثمَّ التوبةُ ثُمَّ القربةُ، فإذا عصى فهو ظالمٌ، وإذا تابَ فهو مقتصِدٌ، وإذا صحَّتْ توبتُهُ وكثُرت مجاهدتُهُ اتَّصلَ باللهِ وصارَ من جملةِ السابقينَ " [١٢١].

وقد حصلَ اختلافٌ في عودِ الضميرِ في (منهم)، وبمعرفتِهِ يتغيَّرُ المعنى في تحديدِ الأقسامِ الواردةِ بعدَ الفاءِ، " والمراد بالذين اصطفاهم الله المؤمنونَ ... وقد اختار اللهُ للإيمانِ والإسلامِ أفضلَ أمَّةٍ من الناسِ ... ولمَّا أُريدَ تعميمُ البشارةِ مع بيانِ أنَّهم مراتبُ فيما بُشِّروا به .جيءَ بالتفريع في قولِهِ: (فمنهم ظالمٌ لنفسِهِ) إلى آخره، فهو تفصيلٌ لمراتبِ المصطَفينَ لتشملَ البشارةُ جميعَ أصنافِهم، ولا يظنُّ أنَّ الظالمَ لنفسِهِ محرومٌ منها، فمناطُ الاصطفاءِ هو الإيمانُ والإسلامُ وهو الانقيادُ بالقولِ والاستسلامِ. وقدَّم الظالمَ لنفسِهِ لدفعِ توهُّمِ حرمانِهِ من الجنَّةِ وتعجيلًا لمسرَّتِهِ. والفاء في قولِهِ: (فمنهم ظالم لنفسه) ألخ تفصيلٌ لأحوالِ الذينَ أُورثوا الكتابَ، أي أُعْطُوا القرآنَ. وضمير (منهم) الأظهر أنَّهُ عائد إلى (الذين اصطفينا) وذلك قول الحسن، وعليه فالظالمُ لنفسِهِ مِنَ المُصْطَفَيْنَ، وقيلَ: هو عائدٌ إلى عبادِنا، أي: ومِن عبادنا علمه والإطلاق. وهو قولُ ابن عباس وعكرمة وقتادة والضحاك، وعليه فالظالمُ لنفسِهِ هو الكافرُ ... والظالمونَ لأنفسِهم هم الذين يجرُّونَ أنفسَهم لارتكابِ المعصيةِ؛ فإنَّ معصيةَ المرءِ ربَّهُ ظلمٌ لنفسِهِ؛ لأنَّهُ يورِّطُها في العقوبةِ المعيَّنةِ للمعاصي على تفصيلها، وذلك ظلمٌ للنفسِ؛ لأنَّهُ اعتداءٌ عليها ... والمقتصدُ هو غيرُ الظالم نفسَهُ كما تقتضيه المقابلةُ، فهم الذين اتَّقوا الكبار ولم يحرموا أنفسَهم من الخيراتِ المأمورِ بها، وقد يلمُّون باللمَمِ المعفوِّ عنه من الله، ولم يأتوا بمنتهى القربات الرافعة للدرجات ... والسابقُ أصلُهُ الواصلُ إلى غايةٍ معيَّنةٍ قبل غيره من الماشين إليها، وهو هنا مجازٌ لإحراز

الفضلِ؛ لأنَّ السابقَ يحرزُ السَبَق بفتح الباء، أو مجاز في بذلِ العنايةِ لنوالِ رضى اللهِ وعلى الاعتبار في المجازين فهو مكنًّى عن الإكثارِ من الخير؛ لأنَّ السبْقَ يستلزمُ إسراعَ الخطواتِ، والإسراعُ إكثارٌ " (١٢٢).

وهناكَ مَنْ يُرجِّحُ رجوعَ الضميرِ إلى (الذين اصطفينا) مستدلًّا بدليلٍ قرآنيٍّ؛ إذ " يحتملُ أَنْ يكونَ ضميرُ (منهم) راجعًا إلى (الذين اصطفينا)، فيكون الطوائفُ الثلاثُ: الظالمُ لنفسِهِ والمقتصدُ والسابقُ بالخيرات شركاءَ في الوراثةِ وإنْ كانَ الوارثُ الحقيقيُّ العالمُ بالكتابِ والحافظُ لهُ هو السابقَ بالخيراتِ، ويحتمل أن يكون راجعًا إلى عبادنا –من غير إفادة الإضافة للتشريف– فيكون قولُهُ: (فمنهم) مفيدًا للتعليلِ، والمعنى أنَّما أورثنا الكتابَ بعضَ عبادنا، وهم المصطفونَ لا جميع العباد؛ لأنَّ مِن عبادنا مَنْ هو ظالمٌ لنفسِهِ، ومنهم مقتصدٌ، ومنهم سابقٌ، ولا يصلح الكل للوراثة. ويمكن تأييدُ أول الاحتمالين بأنَّهُ لا مانعَ من نسبةِ الوراثةِ إلى الكلِّ مع قيامِ البعض بها حقيقةً كما نجدُ نظيرَهُ في قولِهِ تعالى: (وأورثْنَا بني إسرائيلَ الكتابَ). وما في الآية من المقابلةِ بينَ الظالمِ لنفسِهِ والمقتصدِ والسابقِ بالخيرات يُعطي أنَّ المرادَ بالظالمِ لنفسِهِ مَن عليهِ شيءٌ من السيئاتِ وهو مسلمٌ مِن أهلِ القرآن لكونِهِ مصطفًى ووارثًا، والمرادُ بالمقتصدِ المتوسِّطُ الذي هو في قصدِ السبيلِ وسواءِ الطريق، والمرادُ بالسابقِ بالخيرات بإذن الله مَن سبقَ الظالمَ والمقتصدَ إلى درجاتِ القربِ ... " (١٢٣).

وقد تحصلُ علاقةُ الإجمالِ والتفصيلِ بتركيبِ البدلِ، فـ " مِنَ الأشكالِ اللغويَّةِ المناسبةِ للتفصيلِ بعدَ الإجمالِ المركَّبُ البدليُّ ... يبدأُ المتكلِّمُ كلامَهُ مُجملًا ثُمَّ يطرَأُ ما يستوجبُ غيرَهُ، فيعدِلُ عَن ذلك إلى التفصيلِ، ويُعبَّرُ عن المُجمَلِ في المركَّبِ البدليِّ بالاسمِ الجامعِ الذي يحتلُّ محلَّ البدلِ، وعن المُفصَّلِ بجملةِ الأسماءِ التي تكونُ بمثابةِ الأجزاءِ أو الأنواعِ في البدلِ " (١٢٤).

ومن أمثلةِ الإجمالِ والتفصيلِ بتركيبِ البدلِ في خطابِ النفسِ ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءكُمْ وَلاَ تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ﴾ [البقرة: ٨٤].

وربَّما يستغربُ بعضٌ مِن سفكِ الإنسانِ دمَهُ أو إخراجِ نفسِهِ من دارِهِ، إذ " ليسَ المرادُ النهيَ عَن أَنْ يسفكَ الإنسانُ دمَ نفسِهِ أو يخرجَ نفسَهُ مِن داره ... إنَّما المرادُ أَنْ لا يسفكَ أحدٌ دمَ غيرِهِ ولا يخرجَ غيرَهُ مِن داره " (١٢٥). وهناكَ توجيهٌ لطيفٌ لهذهِ المسألةِ، " فإنْ قيلَ: وهل يسفكُ أحدٌ دمَهُ ويُخرِجُ نفسَهُ مِن دارِهِ؟ قيلَ لَهُ: لمَّا كانَ ملَّتُهُم واحدةً وأمرُهم واحدًا، وكانُوا في الأممِ كالشخصِ الواحدِ، جعلَ قتلَ بعضِهم لبعضٍ، وإخراجَ

بعضِهم بعضًا قتلًا لأنفسهِم ونفيًا لها. وقيل المرادُ: القصاصُ، لا يَقتُلْ أحدًا فيُقتَلَ قصاصًا فكأنَّهُ سفكَ دمَهُ وكذلك لا يزني ولا يرتدَّ فإنَّ ذلك يُبيح الدمَ. ولا يُفسدُ فيُنفى فيكونَ قد أخرجَ نفسَهُ من ديارِهِ. وهذا تأويلٌ فيهِ بعدٌ وإنْ كانَ صحيحَ المعنى. وإنَّما كانَ الأمرُ أن الله تعالى قد أخذَ على بني إسرائيلَ في التوراةِ ميثاقًا ألَّا يقتلَ بعضُهم بعضًا ولا ينفيَهُ ولا يسترقَّهُ ولا يدعَهُ يُستَرقُّ إلى غير ذلك من الطاعاتِ " [١٢٦]. والتعبيرُ عن الآخرِ المشتركِ معَ الإنسانِ برابطةٍ ما هي دعوةٌ للتماسكِ وحفظٌ للوحدةِ الإنسانيَّةِ؛ " وإنَّما عبَّرَ سبحانَهُ بالنفسِ، وجعلَ غيرَ الشخصِ كأنَّهُ نفسُهُ، مبالغةً في النهي، وتأكيدًا في الترك؛ ولأنَّهم أمَّةٌ واحدةٌ بينهم روابطُ القرابةِ والمصلحةِ والدِّين، فما يُصيبُ واحدًا منهم كأنَّما يُصيبُ الأمَّةَ، وأرادَ سبحانَهُ وتعالى بذلك تعليمَ حفظِ الوحدةِ بينَ الأفرادِ مهما أمكَنهم " [١٢٧].

وقد وردت توجيهاتٌ كثيرةٌ في إعرابِ (تسفكونَ)، لكنَّ الاحتمالَ الأقوى هو أنْ يكونَ (تسفكونَ) بدلًا مِن (ميثاقكم)؛ لأنَّ الميثاقَ مجملٌ وتفصيلُهُ هو النهيُ عن سفكِ دماءِ الناسِ وإخراجِهم من ديارهم، فإنَّ مَن سفكَ دمًا سفكُوا دمَهُ، وقيلَ: لا تفعلوا ما يُبيحُ سفكَ دمائكم وإخراجَ أنفسِكم مِن دياركم بارتكابكم ما يُوجِبُ ذلك كالارتدادِ والزنا والمحاربةِ وقتلِ النفس بغيرِ حقٍّ، وقيل: لا يُسفكُ بعضُكم دماءَ بعضٍ ولا تُخرجوا إخوانَكم مِن ديارِهم [١٢٨].

علاقة التضاد والتقابل :

يراد بالتّضادِّ " هو الكلمةُ المُقابلةُ، أي كلمةٌ تُعبِّرُ عنِ العَكْسِ مِنْ كلمَةٍ أُخْرى، وتُوْجَدُ بوَجْهٍ خاصٍّ صِفاتٌ مُتَضادّةٌ وأفْعالٌ مُتضادّةٌ (حسن ـ سيّئ ، يَتَكلَّم ـ يَصْمُت) " [١٢٩]، ويُسمَّى التضادُّ بالطباقِ أيضًا، وهو أنْ تجمعَ بينَ شيئينِ متضادِّينِ في نصٍّ واحدٍ، مثل الجمع بينَ البياضِ والسوادِ، والليلِ والنهارِ، والحرِّ والبردِ [١٣٠].

ومنَ المَأْلوفِ أنّ الضِّدَّ يُذَكِّرُ بضِدِّهِ؛ لذا كانَ جِهَةً جامِعَةً تَضُمُّ أجْزاءَ النَّصِّ، فلا بُدَّ مِن أنْ يكونَ بينَ المعطوفِ والمعطوفِ عليه جِهةٌ جامِعةٌ، نحو: (زيدٌ يُعْطي ويَمْنَعُ) لِمَا بينَ الإعْطاءِ والمَنْعِ مِنَ التَّضادِّ بخِلافِ: (زيدٌ يَكتبُ ويَمْنعُ)، أو: (يَشْعَرُ ويُعْطي) " [١٣١]، ففي المثالينِ الأخيرينِ لا يوجدُ انسجامٌ بينَ الأفعالِ المذكورةِ، لكنَّهُ تحقّق في المثالِ الأوَّلِ: (يُعطي ويمنَعُ)؛ إذ قامَ التّضادُّ هنا بربطٍ دلاليٍّ منسجمٍ ومقبولٍ في النصِّ.

وتَتَّسِمُ النصُوصُ المتضمّنةُ للتَّضادِّ بالمَقْبوليّةِ والاستمراريَّةِ؛ لأنَّها جَمَعَتْ بينَ قَضايا يَسْتدعي بَعْضُها بَعْضًا، فذكرُ المتضادَّينِ يُشكِّلُ إثارةً ودهشةً لدى المتلقِّي، وهما يحرِّكانِ الذهنَ من أجلِ متابعةِ النصِّ الذي جمعَ بينَ أجزاءٍ متضادَّةٍ في سياقٍ واحدٍ، فـ " التضادُّ علاقةٌ دلاليَّةٌ ناتجةٌ عن

تتابعِ قضيَّتينِ كلٌّ منهما تحملُ عكسَ معنى الأخرى، والتضادُّ إجراءٌ يقومُ به الكاتبُ ليُضفيَ الشموليَّةَ على معنى ما، وذلك بإظهارِ الشيءِ ونقيضِهِ، كما أنَّهُ يعملُ على تميُّزِ المعنى وبلورتِهِ، وبالتالي تناسُبه " (١٣٢).

وقد ذُكِرَت للتضادِّ أنوعٌ كثيرةٌ، منها " ١- المتخالفاتُ، وهي عبارةٌ عن لفظينِ يختلفانِ نطقًا ويتضادَّانِ في المعنى وهو شبيهٌ بالطباقِ الإيجابيِّ عندَ البلاغيِّينَ، فإنْ كانَ شيءٌ ما (أ) فإنَّهُ ليسَ (ب)، كما أنَّ (ب) ليست (أ)، مثل: (ضيِّق، واسع) أو (ضحك، وبكى). ٢- المتعاكساتُ، وهو ما يُعرَفُ بالتضادِّ الثنائيِّ القائمِ على العلاقةِ التعاكسيَّة، وذلك مثل (رجل، امرأة)، أي إنَّ الشيءَ إذا لم يكن (أ) فهو (ب) والعكسُ صحيحٌ. ٣- المتضادَّاتُ العلائقيَّة، وهي التي تظهرُ فيها العلاقةُ التبادليَّةُ بينَ الألفاظِ وذلك مثل: (زوج، زوجة) (يشتري، يبيع)، فإذا كانَ محمدٌ زوجَ فاطمة فإنَّ فاطمةَ زوجٌ لمحمد. ٤- التضادُّ الذي هو أحدُ أنواع الاشتركِ اللفظيِّ أو التضادُّ المشتركُ، وفيه نجدُ اللفظةَ الواحدةَ تقع على شيئينِ ضدَّينِ، كلفظة (جون) و (جلل) " (١٣٣).

ولا يكونُ التضادُّ ذاتيًّا حقيقيًّا في كلِّ أحوالِهِ، فقد يكونُ هناكَ شبهُ تضادٍّ يتُصَوَّرُ في أوصافِ هذهِ المتضادَّاتِ سواءٌ أكانت محسوسةً أم معقولةً، فربَّما " يكون بينَ المتصوَّرينِ في الجملتينِ (شبه تضاد)، وذلك بأنْ لا يكونَ أحدُهما ضدَّ الآخر، ولا موصوفًا بضدِّ ما وُصِفَ به الآخرُ، ولكن يشتملُ ويستلزمُ كلٌّ منهما معنى يُنافي ما يستلزمُهُ ويشتملُ عليه الآخر، وهو قسمان: ما يكونُ في المحسوساتِ كالسماء والأرضِ؛ فإنَّ السماءَ جرمٌ مخصوصٌ تُتوسي فيه معنى السموِّ، والأرضُ جرمٌ مخصوصٌ، فليس بينهما تضادٌّ؛ لأنَّهما جرمانِ، فليسا معنيينِ تواردا على محلٍّ واحدٍ، ولم يشعر أحدُهما بوصفٍ أشعرَ الآخرَ بضدِّهِ كالأسودِ والأبيضِ. فإنْ قلنا: إنَّ السماءَ لا إشعارَ فيها للسموِّ فلا إشكال، وإن اعتبرنا الإشعارَ فالأرضُ لا تُشعِرُ بالمقابلِ، ولكن يستلزمُ كلٌّ منهما معنى يُنافي ما يستلزمُهُ الآخَرُ، فالسماءُ تستلزمُ غايةَ الارتفاعِ والأرضُ تستلزمُ غايةَ الانخفاضِ، فهما يُشبهانِ الضدَّينِ لاستلزامهما ما به التنافي، ولم يكونا من الضدَّينِ لعدمِ كونِ ما به التنافي جزأينِ لهما كما كانَ في الأسود والأبيض ... والقسم الثاني ما يكونُ في المحسوساتِ والمعقولاتِ كالأول والثاني، فإنَّ الأولَ هو الذي يكون سابقًا على الغير ولا يكونُ مسبوقًا بالغير، والثاني هو الذي يكونُ مسبوقًا بواحدٍ فهما يشبهانِ ما عُدَّا من الضدِّينِ كالأبيضِ والأسودِ من جهة اشتمالهما على وصفينِ لا يجتمعانِ، وهما المسبوقيَّةُ بالواحدِ وعدمُ المسبوقيَّةِ أصلًا، ولم

يُجعلا ممَّا عُدَّ من الضدِّينِ كالأبيض والأسود " (١٣٤).

أمَّا التقابلُ فهو أَنْ يُؤتى بمعنيينِ متوافقينِ أو معانٍ متوافقةٍ ثُمَّ يُؤتى بما يقابلهما أو يقابلُها على الترتيبِ، بأنْ يكونَ الأوَّلُ للأوَّلِ والثاني للثاني وهكذا، وقد تتركَّبُ المقابلةُ من طباقٍ وملحقٍ به، نحو قولِهِ تعالى: ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا ﴾ [التوبة: ٨٢] (١٣٥). ففي التقابلِ يكونُ اللفظُ مُغايرًا للفظٍ آخرِ بأنْ يكونَ ضدًّا لهُ أو نقيضًا أو مُخالفًا، ويكونُ بين الجملِ المتقابلةِ في النصِّ لا بينَ المفرداتِ؛ لأنَّهُ من خصائصِ الدراسةِ السياقيَّةِ النصيَّةِ.

أمَّا العلاقةُ بينَ (التقابل) و(التضادّ) فيمكنُ وصفُها بالعمومِ والخصوصِ، إذ إنَّ التضادَّ مِن مصاديقِ التقابلِ، فهو فرعٌ من فُرُوعِهِ الرئيسةِ، فالتقابلُ أعمُّ وأشملُ مِن التضادِّ. وهذا يعني أنَّ التقابلَ ليس كلُّه تضادًّا، فقد يكونُ بينهما اختلافٌ أو توافقٌ في بعضِ أجزاءِ التركيبِ المتقابلِ، فالمقابلةُ " أعمُّ من الطباقِ، وذكر بعضُهم أنَّها أخصُّ، وذلك أَنْ تضعَ معانيَ تُريدُ الموافقةَ بينَها وبينَ غيرها أو المخالفةَ، فتأتي بالموافقِ بما وافقَ وفي المخالفِ بما خالفَ أو تشترطُ شروطًا، وتعدُّ أحوالًا في أحدِ المعنيينِ، فيجبُ أَنْ تأتيَ بمثلِ ما شرطْتَ وعددْتَ، كقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۞ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ۞ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۞ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾ [الليل: ٥-١٠] " (١٣٦).

فالمتقابلانِ قد لا يكونانِ متضادَّينِ أو متناقضينِ في كلِّ الأمثلةِ، بل المهمُ أَنْ يكونا مُختلفينِ دلاليًّا ولو في بعضِ أجزائِهما، والاختلافُ هو عدم الاتِّفاقِ، فالمقابلةُ " هي ذكرُ الشيءِ معَ ما يوازيهِ في بعضِ صفاتِهِ ويخالفُهُ في بعضِها، وهي من بابِ المفاعلةِ كالمقابلةِ والمضاربةِ، وهي قريبةٌ من الطباقِ. والفرقُ بينها مِن وجهين: الأول أنَّ الطباقَ لا يكون إلَّا بين الضدِّينِ، والمقابلةُ تكونُ لأكثرَ مِن ذلك غالبًا. والثاني لا يكون الطباقُ إلَّا بالأضدادِ، والمقابلةُ بالأضدادِ وغيرها " (١٣٧).

وتأثيرُ المقابلةِ في نفسِ المتلقِّي هي أنَّها تُحرِّكُ مشاعرَهُ وانفعالاتِهِ وربَّما غيَّرت قناعاتِهِ لِمَا تُحدثُهُ من مقارنةٍ بينَ صورتينِ مختلفتينِ؛ " فإنَّ للنفوسِ في تقارنِ المتماثلاتِ وتشافعِها والمتشابهاتِ والمتضادَّاتِ وما جرى مجراها تحريكًا وإيلاعًا بالانفعالِ إلى مقتضى الكلام؛ لأنَّ تناصرَ الحُسْنِ في المستحسنينِ المتماثلينِ والمتشابهينِ أمكنُ مِنَ النفسِ موقعًا مِن سنوحِ ذلك لها في شيءٍ واحدٍ. وكذلك حالُ القُبْحِ. وما كانَ أملكَ للنفسِ وأمكنَ منها فهو أشدُّ تحريكًا لها. وكذلك أيضًا مثولُ الحَسَنِ إزاءَ القبيحِ أو القبيحِ إزاءَ الحَسَنِ ممَّا يزيدُ غبطةً بالواحدِ وتخليًّا عن الآخرِ لتبيُّنِ حالِ الضدِّ بالمثولِ إزاءَ ضدِّهِ.

فلذلك كانَ موقعُ المعاني المتقابلاتِ من النفسِ عجيبًا " (١٣٨).

وللتضادِّ والتقابلِ وقعٌ مميَّزٌ في النصِّ القرآنيِّ لِمَا يحملُ من دلالاتٍ مؤثِّرةٍ وصورٍ بلاغيَّةٍ مشوِّقةٍ، وبإدراكِ هذهِ العلاقاتِ يحقِّقُ أهدافَ القرآنِ الكريمِ، " وتكشفُ علاقةُ التضادِّ والتقابلِ ما بينَ الآياتِ أو ما بينَ السورِ عن وجهٍ ترابطيٍّ بينَهما يقومُ على أساسِ ذكرِ الشيءِ وما يقابلُهُ أو ما يضادُّهُ، فتُوظَّفُ فيه هذهِ العلاقةُ بالشكلِ الذي يخدمُ هدفَ السورةِ أو غرضَها؛ ذلك بأنَّ لمقاصدِ السورةِ وأهدافِها تأثيرًا في بناءِ السورةِ بشكلٍ عامٍّ وفي أساليبها، ولا يأخذُ التقابلُ في سورِ القرآنِ الكريمِ صورةً واحدةً، بل يتعدَّدُ بحسبِ الجوِّ العامِّ للسورةِ " (١٣٩).

ومن أمثلةِ التضادِّ في خطابِ النفسِ ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ [الأنبياء: ٣٥]. فقد وقعَ التضادُّ بينَ (الشرِّ) و (الخيرِ).

والمعنى: نختبرُكُم بما يجبُ فيه الصبرُ مِن البلايا وبما يجبُ فيه الشكرُ مِن النعمِ، أي نختبركُم بما تكرهونَ من مرضٍ وفقرٍ، وبما تحبُّونَ من صحَّةٍ وغنى؛ ليظهرَ صبرُكم على ما تكروهونَ وشكرُكم فيما تحبُّونَ (١٤٠).

وبيَّنَ بعضُ المفسِّرينَ سرَّ تقديمِ الشرِّ على الخيرِ؛ " وقُدِّمَ الشرُّ؛ لأنَّ الابتداءَ بهِ أكثرُ، ولأنَّ العربَ من عادتِها أَنْ تُقدِّمَ الأقلَّ والأردى " (١٤١). فقد قُدِّم الشرُّ؛ لأنَّهُ الأكثرُ استعمالًا في مواضعِ الابتلاءِ المعهودةِ بينَ الناسِ، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ الخيرَ والنعمةَ لا يكونُ فيها ابتلاءٌ، وقد كانَ في ذكرِ هذينِ الأمرينِ المتضادِّينِ دفعًا للبسِ والاشتباهِ عند من يظنُّ أنَّ الابتلاءَ منحصرٌ بالشرورِ والمكارهِ.

فعلاقةُ التضادِّ بين الخيرِ والشرِّ تكشفُ عن تنوُّعِ الابتلاءِ وحكمتِهِ، فهو لا يقتصرُ على أحدِهما ليكونَ سببًا في اعتراضِ الصنفِ الآخرِ من الناسِ؛ " فَالْآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى حُصُولِ التَّكْلِيفِ وَتَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَمْ يَقْتَصِرْ بِالْمُكَلَّفِ عَلَى مَا أَمَرَ وَنَهَى وَإِنْ كَانَ فِيهِ صُعُوبَةٌ، بَلِ ابْتَلَاهُ بِأَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَا سَمَّاهُ خَيْرًا وَهُوَ نِعَمُ الدُّنْيَا مِنَ الصِّحَّةِ وَاللَّذَّةِ وَالسُّرُورِ وَالتَّمْكِينِ مِنَ الْمُرَادَاتِ. وَالثَّانِي مَا سَمَّاهُ شَرًّا وَهُوَ الْمَضَارُّ الدُّنْيَوِيَّةُ مِنَ الْفَقْرِ وَالْآلَامِ وَسَائِرِ الشَّدَائِدِ النَّازِلَةِ بِالْمُكَلَّفِينَ، فَبَيَّنَ تَعَالَى أَنَّ الْعَبْدَ مَعَ التَّكْلِيفِ يَتَرَدَّدُ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْحَالَتَيْنِ، لِكَيْ يَشْكُرَ عَلَى الْمِنَحِ وَيَصْبِرَ فِي الْمِحَنِ، فَيَعْظُمَ ثَوَابُهُ إِذَا قَامَ بِمَا يَلْزَمُ " (١٤٢).

ومن أمثلةِ التضادِّ أيضًا ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [يونس: ٤٩]، فقد وقعَ التضادُّ بين الضرِّ والنفعِ.

لمَّا وعدَ اللهُ سبحانَهُ المكذِّبينَ بالعذابِ استعجلوا ذلك على سبيلِ التكذيبِ، فأبلغَ الله تعالى نبيَّهُ محمَّدًا صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أنْ يقولَ لهم: (قُلْ لا أملكُ لنفسي ضرًّا ولا نفعًا)، أي: لا أقدرُ لنفسي على ضرٍّ من مرضٍ أو فقرٍ أو نفعٍ من صحَّةٍ أو غنى، (إلَّا ما شاءَ الله) أنْ يملكني إيَّاهُ أو يقدرني عليه بإذنِهِ، فكيفَ أملكُ تقديمَ القيامةِ وتعجيلَ العقوبةِ قبلَ الوقتِ المقدَّرِ لها، فإذا جاءَ وقتُ أجلِهم (فلا يستأخرونَ ساعةً ولا يستقدمونَ)، أي: لا يمكنُهم أَنْ يتأخَّروا ساعةً باقينَ في الدنيا ولا أَنْ يتقدَّموا [١٤٣].

ولتقديمِ الضرِّ على النفعِ هدفٌ مقصودٌ يُناسبُ المقامَ ويراعي حالةَ المخاطَبِ، إذ " قُدِّمَ الضررُ على النفعِ؛ لأنَّهُ أنسبُ بالغرضِ؛ لأنَّهم أظهروا استبطاءَ ما فيه مضرَّتُهم وهو الوعيدُ، ولأنَّ استطاعةَ الضرِّ أهونُ مِن استطاعةِ النفعِ، فيكونُ ذكرُ النفعِ بعدَهُ ارتقاءً. والمقصودُ من جمعِ الأمرينِ الإحاطةُ بجنسي الأحوالِ " [١٤٤].

فالسياقُ القرآنيُّ يقتضي تقديمَ الضرِّ لإظهارِ العجزِ عنه؛ لأنَّهُ المطلوبُ ابتداءً، فكانَ ينبغي نفيُ القدرةِ عليهِ، وأمَّا إتباعُهُ بضدِّهِ وهو النفعُ؛ " فللتعميمِ إظهارًا لكمالِ العجزِ، وقيل: إنَّهُ استطرادي؛ لئلَّا يتوهَّمَ اختصاصُ ذلك بالضرِّ، والأوَّلُ أولى ... المعنى: لا أقدرُ على شيءٍ من الضرِّ والنفعِ إلَّا ما شاءَ اللهُ تعالى أَنْ أقدرَ عليه منهما فإنِّي أقدرُ عليه بمشيئتِهِ سبحانَهُ " [١٤٥].

ومن هنا تظهرُ فائدةُ استعمالِ الضدَّينِ في تعميمِ الحكمِ عندما يكونُ هناك احتمالٌ بانصرافِ الذهنِ إلى أحدِهما فقط.

ولكنَّهُ قدَّمَ النفعَ على الضرِّ في مواضعَ أُخرَ بما يناسبُ السياقَ، ومنها قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: ١٨٨]؛ إذ " قُدِّمَ النفعُ في الذكرِ هنا على الضرِّ؛ لأنَّ النفعَ أحبُّ إلى الإنسانِ ... وإنَّما عطفَ قوله (ولا ضرًّا) مع أنَّ المرءَ لا يتطلَّبُ إضرارَ نفسِهِ؛ لأنَّ المقصودَ تعميمُ الأحوالِ، إذ لا تعدو أحوالُ الإنسانِ عن نافعٍ وضارٍّ، فصارَ ذكرُ هذينِ الضدَّينِ مثل ذكرِ المساءِ والصباحِ وذكر الليلِ والنهارِ والشرِّ والخيرِ ... وجُعِلَ نفي أَنْ يملكَ لنفسِهِ نفعًا أو ضرًّا مقدِّمةً لنفي العلمِ بالغيبِ؛ لأنَّ غايةَ الناسِ من التطلُّعِ إلى معرفةِ الغيبِ هو الإسراعُ إلى الخيراتِ المستقبليَّةِ بتهيئةِ أسبابِها وتقريبِها، وإلى التجنُّبِ لمواقعِ الإضرارِ، فنفي أَنْ يملكَ لنفسِهِ نفعًا ولا ضرًّا يعمُّ سائرَ أنواعِ الملكِ وسائرَ أنواعِ النفعِ والضرِّ، ومِن جملةِ ذلك العمومِ ما يكونُ منه في المستقبلِ وهو من الغيبِ " [١٤٦].

ومن أمثلةِ التقابلِ في خطابِ النفسِ ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا

عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾ [المائدة: ٣٢].

وقعَ التقابلُ بينَ قولِهِ: (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) وقولِهِ: (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا). والمعنى: مَن قتلَ نفسًا واحدةً وانتهكَ حرمتَها بغيرِ سببٍ يوجبُ الاقتصاصَ أو فسادٍ يوجبُ هدرَ الدمِ كالشركِ وقطعِ الطريقِ فهو مثلُ مَن قتل الناسَ جميعًا، ومَنْ أحياها فكانَ سببًا في بقاءِ نفسٍ محترمةٍ ولو كانت واحدةَ وصانَ حرمتَها خوفًا من الله فهو مثلُ من أحيا الناس جميعًا، وإحياءُ النفس هو حفظُها بأيِّ وجهٍ من الوجوهِ نحو نهي قاتلها عن قتلها أو استنقاذِها من سائرِ أسبابِ المهالكِ وموجباتِ الموتِ كإنقاذِ الغريقِ وفكِّ الأسيرِ. وقيلَ المعنى: فكأنما قتل الناس جميعًا عند المقتول، ومن أحياها واستنقذها من هلكةٍ فكأنَّما أحيا الناس جميعًا عندَ المستقَذِ، وقيلَ المعنى: من قتلَ نفسًا فالمؤمنون كلُّهم خصماؤُهُ؛ لأنَّهُ قد وترَ الجميعَ، ومن أحياها فكأنَّما أحيا الناس جميعًا، أي يجبُ على الكلِّ شكرُهُ [١٤٧].

فهذا التقابلُ بينَ الإماتةِ والإحياءِ المصحوبُ بالتشبيهِ فيه ترغيبٌ في إحياءِ النفوسِ وترهيبٌ من قتلِها، ولذلك جاءَ تشبيهُ المفردِ بالجمعِ؛ " فإنْ قلْتَ كيفَ شبَّهَ الواحدَ بالجميعِ وجعلَ حكمَهُ كحكمِهم؟ قلتُ: لأنَّ كلَّ إنسانٍ يُدلي بما يُدلي بهِ الآخرُ من الكرامةِ على اللهِ ثبوتَ الحرمةِ، فإذا قُتِلَ فقد أُهِينَ ما كَرُمَ على اللهِ وهُتِكَتْ حرمتُهُ وعلى العكسِ. فلا فرقَ إذًا بينَ الواحدِ والجميعِ في ذلك. فإنْ قلتَ: فما الفائدةُ في ذكرِ ذلك؟ قلتُ: تعظيمُ قتلِ النفسِ وإحيائِها في القلوبِ ليشمئزَّ الناسُ عن الجسارةِ عليها ويتراغبُوا في المحاماةِ على حرمتِها؛ لأنَّ المتعرِّض لقتلِ النفسِ إذا تصوَّرَ قتلَها بصورةِ قتلِ الناس جميعًا عَظُمَ ذلك عليهِ فثبَّطَهُ، وكذلك الذي أرادَ إحياءَها " [١٤٨].

ولا يمكنُ قبولُ اعتراضِ مِن يستغربُ تشبيهَ قتلِ واحدٍ بقتلِ الجميعِ، وذكرَ هؤلاءِ إشكالًا مقتضاهُ " وَهُوَ أَنَّ قَتْلَ النَّفْسِ الْوَاحِدَةِ كَيْفَ يَكُونُ مُسَاوِيًا لِقَتْلِ جَمِيعِ النَّاسِ، فَإِنَّ مِنَ الْمُمْتَنِعِ أَنْ يَكُونَ الْجُزْءُ مُسَاوِيًا لِلْكُلِّ. وَذَكَرَ الْمُفَسِّرُونَ بِسَبَبِ هَذَا السُّؤَالِ وُجُوهًا مِنَ الْجَوَابِ وَهِيَ بِأَسْرِهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَاحِدَةٍ وَهِيَ أَنَّ تَشْبِيهَ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِالْآخَرِ لَا يَقْتَضِي الْحُكْمَ بِمُشَابَهَتِهِمَا مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ، لِأَنَّ قَوْلَنَا :هَذَا يُشْبِهُ ذَاكَ أَعَمُّ مِنْ قَوْلِنَا: إِنَّهُ يُشْبِهُهُ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ، أَوْ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ، وَإِذَا ظَهَرَتْ صِحَّةُ هَذِهِ

الْمُقَدِّمَةِ فَنَقُولُ :الْجَوَابُ مِنْ وُجُوهٍ: الْأَوَّلُ: الْمَقْصُودُ مِنْ تَشْبِيهِ قَتْلِ النَّفْسِ الْوَاحِدَةِ بِقَتْلِ النُّفُوسِ الْمُبَالَغَةُ فِي تَعْظِيمِ أَمْرِ الْقَتْلِ الْعَمْدِ الْعُدْوَانِ وَتَفْخِيمِ شَأْنِهِ، يَعْنِي كَمَا أَنَّ قَتْلَ كُلِّ الْخَلْقِ أَمْرٌ مُسْتَعْظَمٌ عِنْدَ كُلِّ أَحَدٍ، فَكَذَلِكَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَتْلُ الْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ مُسْتَعْظَمًا مَهِيبًا فَالْمَقْصُودُ مُشَارَكَتُهُمَا فِي الِاسْتِعْظَامِ، لَا بَيَانُ مُشَارَكَتِهِمَا فِي مِقْدَارِ الِاسْتِعْظَامِ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ مُسْتَعْظَمًا وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣]. الْوَجْهُ الثَّانِي فِي الْجَوَابِ :هُوَ أَنَّ جَمِيعَ النَّاسِ لَوْ عَلِمُوا مِنْ إِنْسَانٍ وَاحِدٍ أَنَّهُ يَقْصِدُ قَتْلَهُمْ بِأَجْمَعِهِمْ فَلَا شَكَّ أَنَّهُمْ يَدْفَعُونَهُ دَفْعًا لَا يُمَكِّنُهُ تَحْصِيلَ مَقْصُودِهِ، فَكَذَلِكَ إِذَا عَلِمُوا مِنْهُ أَنَّهُ يَقْصِدُ قَتْلَ إِنْسَانٍ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ جِدُّهُمْ وَاجْتِهَادُهُمْ فِي مَنْعِهِ عَنْ قَتْلِ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ مِثْلَ جِدِّهِمْ وَاجْتِهَادِهِمْ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى " (١٤٩).

ومن أمثلةِ التقابلِ في خطابِ النفسِ أيضًا ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥].

وقعَ التقابلُ بين قولهِ: (مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ) وقولِهِ: (وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا). والمعنى: أنَّ كلَّ أحدٍ إنَّما يُحاسَبُ عن نفسِه لا عن غيرِهِ، فمَن اهتدى فثوابُ اهتدائِهِ لهُ ومَنْ ضلَّ فعقابُ ضلالتِه عليهِ، فليسَ ينفعُ باستقامتِهِ غيرَ نفسِهِ وليسَ يضرُّ بضلالِهِ غيرَ نفسِه، فالعملُ إذا كانَ خيرًا أو شرًّا فإنَّهُ يلازمُ صاحبَهُ ولا يفارقُهُ إلى يومِ الحسابِ. وروي أنَّ سببَها أنَّ الوليدَ بنَ المغيرة قالَ لأهل مكة: اكفروا بمحمَّدٍ وإثمكم عليَّ، فنزلت هذه الآية: أي إنَّ الوليدَ وغيرَهُ لا يحملُ إثمَكم، وإنَّما إثمُ كلُّ واحدٍ عليهِ، وإن كانَ أئمَّةُ الضلالِ لهم أوزارٌ مثلُ أوزارِ مُتَّبعيهم، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ أتباعِ الضلالِ معذورونَ كما يُخيَّلُ لهم (١٥٠).

وتأتي فائدةُ المقابلةِ هنا من معرفةِ سببِ النزولِ المتقدِّمِ، فمعلومٌ أنَّ هدايةَ الإنسانِ تعودُ عليهِ بالنفعِ، وضلالتَهُ تعودُ عليهِ بالضررِ، ولا يمكنُ هنا الاستغناءَ عن ذكرِ الأمرِ الثاني؛ لئلَّا يتوهَّمُ أهلُ الضلالةِ أنَّ ضلالتَهم تعودُ بالضررِ على أئمَّةِ الضلالِ فقط، " ولمَّا كانَ مضمونُ هذهِ الجملةِ معنى مهمًّا اعتُبر إفادة أنفا للسامع، فلذلك عُطفَتِ الجملةُ ولم تُفصَلْ. وقد رُوعيَ فيها إبطالُ أوهامِ قومٍ يظنُّونَ أنَّ أوزارَهم يحملُها عنهم غيرُهم، وقد روي أنَّ الوليدَ بنَ المغيرة وهو من أيمَّةِ الكفر كانَ يقولُ لقريش: اكفرُوا بمحمَّدٍ وعليَّ أوزاركم، أي: تبعاتُكم ومؤاخذاتُكم بتكذيبِهِ إنْ كانَ فيه تبعة. ولعلَّهُ قالَ ذلك لَّما رأى تردُّدَهم في أمرِ الإسلام وميلَهم إلى النظرِ في أدلَّةِ القرآنِ خشيةَ

الجزاءِ يومَ البعثِ، فأرادَ التمويهَ عليهم بأنَّهُ يتحمَّلُ ذنوبَهم إنْ تبيَّنَ أنَّ محمَّدًا على حقٍّ ... فبيَّنَ اللهُ إبطالَ ذلك إنقاذًا لهم من الاغترارِ بهِ الذي يهوي بهم إلى المهالكِ مع ما في هذا البيانِ من تعليم أصلٍ عظيمٍ في الدين (لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)، فكانت هذه الآيةُ أصلًا عظيمًا في الشريعةِ، وتفرع عنها أحكامٌ كثيرةٌ " [١٥١].

وكانَ ذكرُ الجزءِ الثاني من التقابلِ ضرورةً لا يُستغنى عنها وأمرًا مهمًّا يجبُ الالتفاتُ فيه وتصحيحُ ما وقعَ فيهِ الآخرونَ من اشتباهٍ وسوءِ فهمٍ؛ إذ إنَّ قولَهُ: " (وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) تأكيدٌ للجملةِ الثانيةِ، أي: لا تحتملُ نفسٌ حاملةٌ للوزرِ وزرَ نفسٍ أُخرى حتَّى يمكنَ تخلُّصُ النفسِ الثانيةِ عَن وزرِها ويختلَّ ما بينَ العاملِ ووعملِهِ مِن التلازمِ، وخصَّ التأكيدَ بالجملةِ الثانيةِ قطعًا للأطماعِ الفارغةِ، حيثُ كانوا يَزعمونَ أنَّهم إنْ لم يكونوا على الحقِّ فالتبعةُ على أسلافِهم الذينَ قلَّدوهم " [١٥٢]. فذكرُ آثارِ الهدايةِ أمرٌ ترغيبيٌّ لا ينفعُ معَ المعاندينَ، فكانَ يلزمُ ذكرَ آثارِ الضلالةِ، وهي أمورٌ ترهيبيَّةٌ رُبَّما تنفعُ في ردعِ بعضِهم عن السيرِ على طريقِ الضلالةِ.

علاقة السلب والإيجاب :

عَلاقَةُ السّلْبِ والإيْجابِ هيَ " أنْ تَبْنِيَ الكلامَ عَلى نَفْيِ الشَّيْءِ مِنْ جِهةٍ، وإثْباتِهِ مِنْ جِهةٍ أُخْرى، أو الأمرِ بهِ في جِهةٍ والنَّهي عَنْهُ في جِهَةٍ وما يَجْري مَجْرى ذلكَ؛ كقولِ اللهِ تَعالى: ﴿ ولا تقُلْ لَهُما أُفٍّ ولا تَنْهَرْهُما وقُلْ لَهُما قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقولِهِ تعالى: ﴿ فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقولِهِ تعالى: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾ [الجمعة: ٥] ... " [١٥٣].

ولا بُدَّ مِنْ أَنْ يكونَ النفيُ الإثباتُ ليسَ في جهةٍ واحدٍ؛ لأنَّهُ لو كانَ في جهةٍ واحدةٍ لحَصلَ تناقضٌ، فلا يصحُّ أن نقولَ: (زيدٌ جالسٌ، وزيدٌ ليسَ بجالسٍ)، فإنْ تقابلَ المعنيانِ مِن جهتينِ مختلفتينِ لم يكن ذلك تناقضًا، مثل أَنْ يقالَ: زيدٌ كريمٌ بالمالِ، وزيدٌ ليسَ كريمًا بالجاهِ، فهذا صحيحٌ لكونِهِ من جهتينِ (المال، الجاه). ولا يصحُّ أَنْ يكونَ كريمًا بأحدِهما غيرَ كريمٍ بهِ في حالٍ واحدةٍ، فهو كريمٌ بجهةٍ وليسَ كريمًا من جهةٍ أخرى [١٥٤].

وينبغي أنْ تتضمَّنَ علاقةُ السلبِ والإيجابِ فائدةً يتوقَّفُ عليها فهمُ النصِّ وتُحقِّقُ الهدفَ الذي ينشدُهُ المتكلِّمُ؛ ولذلكَ عُدَّ من الإطنابِ ما كانَ مشتملًا على فائدةٍ مقصودةٍ، " ولا بُدَّ أَنْ يكونَ في أحدِهما زيادةُ فائدةٍ ليسَت في الآخر يؤكِّدُ ذلك المعنى المقصودَ وإلَّا كانَ تكريرًا ... ومِن هذا قولُهُ تعالى: ﴿ وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۞ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ

﴾ [الروم: ٦،٧]. فقولُهُ: (يعلمونَ) بعد قولِهِ: (لا يعلمونَ) من البابِ الذي نحنُ بصدِدِهِ، ولهذا فإنَّهُ نَفَى عنهم العلمَ بما خَفِي عنهم مِن تحقيقِ وعدِهِ، ثمَّ أَثْبَتَ لهم العلمَ بظاهرِ الدنيا، فكأنَّهُ قالَ: علمُوا وما علمُوا؛ لأنَّ العلمَ بظاهرِ الأمورِ ليسَ علمًا على الحقيقةِ، وإنَّما العلمُ هو ما كانَ علمًا بطريقِ الآخرةِ ومؤدِّيًا إلى الجنَّةِ، فلولا اختصاصُ قولِهِ: (يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) لكانَ تكريرًا لا فائدةَ تحتَهُ، فلأجلِ ما ذكرنَاهُ عُدَّ من الإطنابِ لاشتمالِهِ على ما ذكرناهُ من الفائدةِ التي لخصَّناها " [١٥٥].

ومِن أمثلةِ علاقةِ السلبِ والإيجابِ في خطابِ النفسِ ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ يُخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة: ٩]. فالعلاقةُ بينَ (يخادعونَ) و (ما يخدعونَ).

ومعنى الآيةِ أنَّ المنافقينَ يُخادعُون اللهَ جلَّ ثناؤُهَ بكذبِهِم، لجهلهم باللهِ تعالى وصفاتِهِ، واللهُ تعالى خادعُهُم بخذلانِهِم عن حسنِ البصيرةِ بما فيه نجاةُ نفسِهِ في آجلِ معادِهِ، والحقيقةُ أنَّهم يعملونَ عملَ المخادِعِ؛ لأنَّ اللهَ تعالى لا يصحُّ أَنْ يخادعَهُ من يعرفُهُ ويعلمُ أنَّه لا تخفى عليه خافية. وقيل المعنى: يخادعونَ رسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وآلهِ وسلَّم فأضافَ الأمرَ إلى اللهِ تجوُّزًا لتعلُّقِ رسولِهِ بهِ؛ ولأنَّ طاعةَ الرسولِ صلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم هي طاعةُ اللهِ، فحُذِفَ المضافُ وأُقِيمَ المضافُ إليه مُقامَهُ، ومخادعتُهم هي تحيُّلهم في أَن يفشيَ الرسولُ صلَّى اللهُ عليهِ وآله وسلَّم والمؤمنونَ لهم أسرارَهم فيتحفظون مما يكرهونَهُ وينتبهونَ مِن ضررِ المؤمنين على ما يحبونَهُ، وقيل المعنى: إنَّهم يُخادعون اللهَ والمؤمنينَ بأَنْ يُظهروا من الإيمانِ خلافَ ما أبطنوا مِن الكفر ليحقنوا دماءَهم ويحرزوا أموالهم، ويظنُّون أنَّهم قد نجوا وخدعوا وفازوا، وإنَّما خدعوا أنفسَهم لحصولِهم في العذاب وما شعروا لذلك، فهم يخدعونَ أنفسَهم وإن كانوا يخادعون الرسولَ صلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم والمؤمنينَ في الظاهرِ؛ لأنَّ اللهَ سبحانَهُ وتعالى يُطلِعُ رسولَهُ على أسرارهم ونفاقهم [١٥٦]. فلا تعني مخادعتَهم اللهَ أنَّه تعالى كانَ يقابلُهم بالمثلِ؛ لأنَّ المفاعلةُ تكونُ من اثنينِ في بعضِ استعمالاتِها، " وقد تكونُ المفاعلةُ مِن واحدٍ في أشياءَ كثيرةٍ، تقولُ: باعدتُهُ مباعدةً، وجاوزتُهُ مجاوزةً، وقد قالَ: (وَهُوَ خادِعُهُمْ) [النساء: ١٤٢]، فذا على الجوابِ. يقولُ الرجلُ لِمَنْ كانَ يخدعُهُ إذا ظفرَ بهِ: (أنا الذي خدعْتُك)، ولم يكن له منه خديعةٌ؛ لكن قال ذلك إذا صار الأمرُ إليه " [١٥٧].

وهذا يدلُّ على أنَّهم يحاولونَ خداعَ اللهِ تعالى بسببِ جهلهم؛ لأنَّهم لو عرفوه لأدركوا أنَّهُ لا يُخدَعُ، ولذلك جاءَ قولُهُ: (وما

يشعرونَ)، وهو حالٌ من ضميرِ (ما يخدعونَ)، أي: وما يرجعُ وبالُ خداعِهم إلَّا على أنفسِهم غيرَ شاعرينَ بذلك. ومفعولُ (يشعرونَ) محذوفٌ للعلمِ به، تقديرُهُ: وما يشعرونَ أنَّ وبالَ خداعِهم راجعٌ على أنفسِهم. والأحسن ألَّا يُقدَّر له أيُّ مفعولٍ؛ لأنَّ الغرضَ نفيُ الشعور عنهم البتَّةَ مِن غيرِ نظرٍ إلى متعلَّقِهِ، والأول يسمَّى حذفَ الاختصار ومعناه حذفُ الشيءِ لدليلٍ، والثاني يُسمَّى حذفَ الاقتصارِ وهو حذفُ الشيءِ لا لدليلٍ (١٥٨).

ومن أمثلةِ علاقةِ السلبِ والإيجابِ في خطابِ النفسِ أيضًا ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [يونس: ٤٤]. والعلاقةُ بينَ (لا يظلمُ) و (يظلمونَ).

فقولُهُ: (إِنَّ اللّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا)، أي: لا ينقصُهم اللهُ شيئًا ممَّا يتَّصلُ بمصالحِهم من بعثةِ الرسلِ وإنزالِ الكتبِ، فهو لا يفعلُ بخلقِهِ ما لا يستحقُّون منهُ؛ لا يعاقبُهم إلَّا بمعصيتِهم إيَّاهُ، ولا يعذِّبُهم إلَّا بكفرهم به، وقولُهُ: (وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)، أي: يظلمونَ أنفسَهم بالكفرِ والتكذيبِ والمعصيةِ، فما يلحقُهم يومَ القيامةِ من العذابِ لاحقٌ بهم على سبيلِ العدلِ والاستيجابِ ولا يظلمُهم اللهُ تعالى به، ولكنَّهم ظلمُوا أنفسَهم باقترافِ ما كانَ سببًا فيه، فهو جلَّ جلالُهُ لم يسلبْ هؤلاءِ الايمانَ ابتداءً منهُ، وإنَّما سلبَهم ذلك لذنوبٍ اكتسبوها (١٥٩).

فإذا نُفِيَ الظلمُ عن الله تعالى بقيَ في النفسِ تساؤلٌ عن مصدرِ هذا العذابِ النازلِ على الكافرينَ والمشركينَ والمنافقينَ وغيرهم، فيأتي الاستدراكُ ليبيِّنَ حقيقةَ هذا السببِ، ويُفصِحَ عن الظالمِ، " وهذا الاستدراكُ أشعرَ بكلامٍ مطويٍّ بعد نفيِ الظلمِ عن اللهِ، وهو أنَّ اللهَ لا يظلمُ الناسَ بعقابِهِ مَن لم يستوجب العقابَ، ولكنَّ الناسَ يظلمونَ فيستحقُّونَ العقابَ، فصارَ المعنى: أنَّ اللهَ لا يظلمُ الناسَ بالعقابِ ولكنَّهم يظلمونَ أنفسَهم بالاعتداءِ على ما أرادَ منهم فيعاقبُهم عدلًا؛ لأنَّهم ظلمُوا فاستوجبُوا العقابَ. وتقديمُ المفعولِ على عاملِهِ لإفادةِ تغليظِهم بأنَّهم ما جنوا بكفرِهم إلَّا على أنفسِهم، وما ظلمُوا اللهَ ولا رسلَهُ، فما أضرُّوا بعملِهم إلَّا أنفسَهم " (١٦٠).

فقد نفى سبحانَهُ الظلمَ عن نفسِهِ، وهذا النفسُ يستلزمُ إثباتًا لنسبةِ الظلمِ لآخرَ حتَّى يُعرفَ السببُ؛ وإن كانت الأسبابُ كلُّها بيدِهِ جلَّ جلالُهُ؛ " وإنَّما قالَ: (ولكنَّ الناسَ أنفسَهم يظلمونَ)؛ لأنَّ الفعلَ منسوبٌ إليهم بسببِ الكسبِ " (١٦١). أي كانوا جهةَ الكسبِ التي جلبت لهم الخزيَ والعذابَ يومَ القيامةِ.

ومن أمثلةِ علاقةِ السلبِ والإيجابِ في خطابِ النفسِ أيضًا ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلتَ

لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾ [المائدة: ١١٦].

جاءَ التقابلُ بالإيجابِ في قولِهِ : (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي) وبالسلبِ في قولِهِ: (وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)، وخصَّ النفسَ؛ لأنَّها مستودَعُ المعلوماتِ. والمعنى: تعلمُ ما أُخْفِي ولا أعلمُ ما تُخفي، وقيلَ: تعلمُ ما عندي ولا أعلمُ ما عندك، وقيلَ: تعلمُ ما أعلمُ ولا أعلمُ ما تعلمُ. و(تعلمُ) هنا قلبيَّةٌ، ولا يجوزُ أَنْ تكونَ عرفانيَّةً؛ لأنَّ العرفانَ يستدعي سبقَ جهلٍ أو يُقتَصَرُ به على معرفة الذاتِ دونَ أحوالِها، والمفعولُ الثاني محذوفٌ، أي: تعلمُ ما في نفسي على حقيقتِهِ لا يخفى عليك منه شيءٌ، وأمَّا (ولا أعلمُ) فهي وإنْ كانَ يجوز أَنْ تكون عرفانيَّةً، إلَّا أنها لمَّا صارت مقابلةً لِمَا قبلها صارت مثلها، والعلمُ بذاتهِ سبحانَهُ مستحيلٌ، لعدمِ إمكانِ إحاطةِ العقولِ المتناهيةِ بالذاتِ المتناهيةِ من جميعِ الجهاتِ. وأتى بقولِهِ: (ما في نفسِك) على جهة التقابلِ والتشاكلِ لقولِهِ: (ما في نفسي)؛ لأنَّ الإنسانَ يُسِرُّ في نفسِهِ ويُخفي، ولكنَّ اللهَ تعالى منزَّهٌ عن أنْ تكونَ له نفسٌ تحلُّ فيها المعاني والأسرارُ [١٦٢].

فإثباتُ علمِ الله تعالى بما نفسِ عيسى عليهِ السلام تبعَهُ نفي علمِهِ بما عندَ اللهِ تعالى، ولذلك جاءت جملةُ (إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ) إثباتًا لسعةِ علمِهِ، فقوله تعالى: " (إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ)، هذا تقريرٌ للجملتينِ معًا؛ لأنَّ ما انطوت عليه النفوسُ من جملةِ الغيوب ولأنَّ ما يعلمُهُ علَّامُ الغيوبِ لا ينتهي إليه أحدٌ، فإذا كنتَ أنتَ المختصَّ بعلمِ الغيبِ فلا علمَ لي بالغيبِ، فكيفَ تكونُ لي الإلوهية ؟ " [١٦٣]. وأرادَت صرفَ التوهُّم عن أنَّ المسألةَ ليست خاصَّةً بينَ اللهِ تعالى ونبيِّهِ عيسى (عليه السلام)، " أمَّا قولُهُ: (إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ) ففيهِ بيانُ العلمِ لقولِهِ: (تعلمُ ما في نفسِي ألخ)، وفيهِ استيفاءُ حقِّ البيانِ من جهةٍ أخرى، وهو رفعُ توهُّمِ أنَّ حكمَ العلمِ في قولِهِ: (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ) مقصورٌ ما بينَهُ وبينَ ربِّهِ لا يطَّردُ في كلِّ شيءٍ، فبيَّنَ بقولِهِ: (إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ) أنَّ العلمَ التامَّ بجميعِ الغيوبِ منحصرٌ فيهِ، فما كانَ عند شيءٍ من الأشياءِ وهو غيبٌ عَن غيرِهِ فهو معلومٌ للهِ سبحانَهُ وهو محيطٌ بهِ " [١٦٤].

فهذا الجمعُ بينَ المتناقضاتِ بالسلبِ والإيجابِ جعلَ النصَّ غزيرًا بالمعاني المتنوِّعةِ التي سُخِّرت لإثبات العلمِ الإلهيِّ المطلقِ الذي لا يمنعُهُ شيءٌ، وتأتي هذهِ العلاقةُ لتقويةِ الجوابِ (قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ) عن القولِ المستفهَمِ عنه: (أَأَنْتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّهِ)، إذ تتعاضدُ دلالةُ النفي والاثباتِ لتقريرِ

القولِ وتأكيدِ عبوديتِهِ للهِ وامتثاله لأوامرِهِ المؤكَّدةِ.

العلاقة السببيَّة أو التعليل :

العَلاقَةُ السَّببيّةُ " هي العلاقةُ بينَ السببِ والمسبَّبِ، ومبدأ السببيَّة أحدُ مبادئِ العقل، ويُعبِّرونَ عنه بقولِهم: لكلِّ ظاهرةٍ سببٌ أو علَّةٌ، فما مِن شيءٍ إلَّا كانَ لوجودِهِ سببٌ أي مبدأٌ يُفسِّرُ وجودَهُ " (١٦٥). فهِيَ علاقةٌ منطقيَّةٌ تُسهِمُ بشكلٍ فعَّالٍ في ترابطِ النصِّ وانسجامِهِ؛ لأنَّ الإنسانَ يحبُّ أنْ يعرفَ سببَ كلِّ شيءٍ في الوجودِ، وهذا ما يجعلُهُ مشدودًا لمتابعةِ كلِّ أجزاءِ النصِّ ليربطَ بينَ السببِ والمُسبَّبِ؛ إذ " إنَّ مصطلحَ السبب قد يستخدمُ لإيضاحِ علاقةٍ بين حدثٍ وحدثٍ آخرَ تلاهُ، فالحدثُ الأوَّلُ أتاحَ الظروفَ لحدوثِ حدثٍ آخرَ ... إنَّ التجاورَ البسيطَ للأحداثِ والمواقفِ في النصِّ سينشِّطُ عمليَّاتٍ هي التي تكونُ مسؤولةً عن العلاقاتِ المتَّسقةِ داخل النصِّ " (١٦٦).

وكلَّما كانت الأحداثُ في النصِّ معلَّلةً كانت أكثرَ مقبوليَّةً عند المتلقِّي وأبلغَ تأثيرًا فيهِ، وهذا ما يجعلُ النصَّ مترابطًا في كلِّ فقراتِهِ؛ " فالأحداثُ في عالمِ الواقعِ تكونُ مترابطةً، بمعنى أنَّها تترتَّبُ على بعضها؛ فالنتيجةُ تترابطُ مع الأحداثِ السابقةِ عليها، ومِن ثَمَّ تكونُ الأفكارُ التي تُعبِّرُ عن المقدِّماتِ والنتائجِ مترابطةً، ويتوسَّلُ النصُّ للتعبيرِ عن هذا الترابطِ بوسائلَ كثيرةٍ " (١٦٧).

وتقومُ العلاقةُ السببيَّةُ على مجموعةٍ من الوسائلِ اللغويَّةِ التي فيها يؤثِّرُ موقفٌ أو حدثٌ على الظروفِ المهيِّئةِ لوقوع حدثٍ آخرَ (١٦٨)، وهي تحملُ المخاطَبُ على القبولِ بالنتائجِ والاقتناعِ بها. وبقَدْرِ تناسُبِ السببِ مَعَ المُسبَّبِ يَكونُ البناءُ النصِّيُّ مُترابِطًا منطقيًّا، وكلَّما كانَ السببُ مقنعًا كانتِ الأحداثُ الناتجةُ عنهُ مقبولةً، " وهذه العلاقةُ مِن العلاقاتِ التي تُعطي معقوليَّةً لكيفيَّةِ تتابعِ قضايا الرسالةِ، وتسمُها دائمًا بسمةِ المنطقيَّةِ، خاصَّة وأنَّها من العلاقاتِ ذات الحضورِ المكثَّفِ، وانتشارُها يؤدِّي إلى قوَّةِ البناءِ المنطقيِّ " (١٦٩).

فوجودُ الأدواتِ اللغويَّةِ ولا سيَّما الحروفُ يُسهِمُ في إيجادِ التواصلِّ الدلاليِّ بين مكوِّناتِ النصِّ؛ " حيثُ تنشأُ العلاقةُ السياقيَّةُ بينَ الطرفينِ من خلالِ الربطِ بينهما بالحرفِ، بحيثُ يستندُ المعنى الوظيفيُّ الذي يؤدِّيه ذلك الحرفُ بإفادةِ العلاقةِ بينهما " (١٧٠). ويعدُّ الرابطُ الحرفيُّ (الفاء) من أكثرِ حروفِ العطفِ التي تُشكِّلُ وظيفةً حجاجيَّةً؛ إذ تربطُ بينَ النتيجةِ والحجَّةِ من أجل التعليلِ والتفسيرِ، فهي أداةُ ربطٍ تقومُ على الاستنتاج في الخطابِ الحجاجيِّ، وتجمعُ بين قضيتينِ مترابطتينِ غيرِ متباعدتينِ في الدلالةِ على التقاربِ والانسجامِ بينَ الأحداثِ، فضلًا عن الدلالة على الترتيبِ والاتصالِ، وأكثرُ

ورودِها كونُ ما بعدَها أو المعطوفُ بها متسبِّبًا عمَّا قبلَهُ.

وإذا نظرنا إلى النصِّ القرآنيَّ وجدنا هذا الترابطَ واضحًا في سورِهِ وآياتِهِ وفقراتِهِ؛ لأنَّه كتابٌ قائمٌ على علاقاتٍ دلاليَّةٍ متماسكةٍ، " والتماسكُ في هذا النمطِ من العلاقةِ دلاليٌّ، إذ يعتمدُ الرابطُ على أسسٍ منطقيَّةٍ يترتَّبُ فيها المسبَّبُ على السببِ أو العكس. وفي القرآنِ الكريمِ تأخذُ هذهِ العلاقةُ مجالًا واسعًا على مستوى الآيةِ الواحدةِ، أو على مستوى علاقةِ الآيةِ بالآيةِ، أو على مستوى المقاطعِ في السورةِ الواحدةِ " (١٧١).

ومن أمثلةِ العلاقةِ السببيَّةِ في خطابِ النفسِ ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [الحشر: ١٩].

والمعنى: نسوا حقَّ الله تعالى وتركوا أوامرَهُ التي أوجبَها عليهم؛ فعاقبهم اللهُ تعالى بأنْ جعلَهم ناسينَ حقَّ أنفسِهم من الخيراتِ حتَّى لم يسعوا لها بخيرٍ ينفُعهم عنده، وقيلَ: نسوا الله بتركِ شكرِهِ وتعظيمِهِ فأنساهم أنفسَهم بالعذابِ يومَ القيامةِ، وقيلَ: نسُوا الله عندَ الذنوبِ فأنساهم أنفسَهم عند التوبة، وقيلَ: نسُوا الله في الرجاءِ فأنساهم أنفسَهم في الشدائدِ؛ فهذا جزاءٌ على الذنب بذنبٍ آخرَ أعظمَ منه (١٧٢).

وقد تحقَّقت العلاقةُ السببيَّةُ هنا من حرفِ الفاءِ، فقولُهُ: (نسُوا الله) هو سببٌ عن نتيجةِ قولِهِ: (فأنسَاهُم)، إذ " أشعرَ فاءُ التسبُّبِ بأنَّ إنساءَ اللهِ إيَّاهم أنفسَهم مسبَّبٌ على نسيانِهم دينَ الله، أي: لمَّا أعرضُوا عن الهدى بكسبِهم وإرادتِهم عاقبَهم اللهُ بأنْ خلقَ فيهم نسيانَ أنفسِهم، وجملةُ (أولئكَ هم الفاسقونَ) مستأنفةٌ استئنافًا بيانيًّا لبيانِ الإبهامِ الذي أفادَهُ قولُهُ (فأنسَاهم أنفسَهم) كأنَّ السامعَ سألَ: ماذا كانَ أثرُ إنساءِ اللهِ إيَّاهم أنفسَهم؟ فأُجيبَ بأنَّهم بلغُوا بسببِ ذلك منتهى الفسقِ في الأعمال السيِّئةِ، حتَّى حقَّ عليهم أَنْ يُقالَ: إنَّهُ لا فسقَ بعدَ فسقِهم " (١٧٣).

وفي هذهِ الآيةِ درسٌ عمليٌّ مهمٌّ، وهو أَنْ يلتفتَ الإنسانُ إلى ضعفِهِ وحاجتِهِ إلى الله تعالى في كلِّ شؤونِ حياتِه، فلا ينبغي للإنسانِ أَنْ يتوهَّمَ أنَّ نفسَهُ مستقلَّةٌ عن اللهِ في هذا الوجودِ، فإنْ أعرضَ عن أوامرِ الله تعالى وبالغَ في المعصيةِ كانت النتيجةُ بسببِ ذلك الإعراضِ نسيانَ نفسِهِ وضياعَها وشقاءَها؛ " والحاصلُ لمَّا كانَ سببُ نسيانِ النفسِ نسيانَ الله تعالى حوَّلَ النهيُ عن نسيانِ النفسِ في الآية إلى النهي عن نسيانِهِ تعالى؛ لأنَّ انقطاعَ المسبَّبِ بانقطاعِ سببِهِ أبلغُ وآكَدُ، ولم يقنَع بمجرَّدِ النهيِ الكلِّيِّ عَن نسيانِهِ بأنْ يُقال: (لا تنسوا اللهَ فينسيكم أنفسَكم)، بل جرى بمثلِ إعطاءِ الحكمِ بالمثالِ ليكونَ أبلغَ في التأثيرِ وأقربَ إلى القبولِ، فنهاهم أَنْ يكونُوا كالذينَ نسُوا اللهَ مُشيرًا به إلى مَن تقدَّم ذكرُهم مِن يهودِ بني

النضير وبني قينقاع ومَن حالُهُ حالُهم في مشاقَّةِ اللهِ ورسولِهِ، فقالَ: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ)، ثُمَّ فرَّعَ عليه قولَهُ: (فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ) تفريعَ المسبَّبِ على سببِهِ، ثُمَّ عقَّبَهُ بقولِهِ: (أُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)، فدلَّ على أنَّهم فاسقونَ " (١٧٤).

وقد يكونَ بيانُ السببِ بأداةِ الربطِ التعليليَّةِ (إنَّ)، وهي تغني عن الفاءِ حينئذٍ، يقولُ عبد القاهر الجرجانيُّ (ت٤٧١هـ): " واعلَمْ أنَّ مِن شأن (إنَّ) إذا جاءَت على هذا الوجهِ أَنْ تغني غناءَ الفاءِ العاطفةِ مثلًا، وأَنْ تفيدَ مِن ربطِ الجملةِ بما قبلها أمرًا عجبًا، فأنتَ ترى الكلامَ بها مستأنفًا غيرَ مستأنَف، ومقطوعًا موصولًا معًا " (١٧٥). وربَّما كانَ دخولُها واجبًا لِما تدلُّ فيه على بيانِ التعليلِ ولِما تحدثُهُ من ترابطٍ دلاليٍّ في النصِّ، ولذلك ترى الفاءَ " إذا هيَ دخلَتْ تَرتبِطُ بما قبْلَها وتأتلفُ معه وتتَّحدُ به، حتى كأنَّ الكلامَيْنِ قد أُفرِغا إفراغًا واحدًا، وكأَن أحدَهُما قد سُبِكَ في الآخَرِ؟ هذه هي الصورةُ، حتى إذا جئتَ إلى (إنَّ) فأسقطتَها، رأيتَ الثاني منهما قد نَبَا عن الأولِ، وتجافى معناه عن معناه، ورأيْتَه لا يتَّصلُ به ولا يكونُ منه بسبيلٍ " (١٧٦).

وقد يكونُ الربطُ التعليليُّ بـ (إنَّ) أبلغَ من الفاءِ؛ لِما تحملُهُ من ربطٍ خفيٍّ يُحرِّكُ ذهنَ المتلقِّي ويخلقُ عندَهُ الإثارةَ والرغبةَ، إذ " يكادُ أهلُ البيان يُجمعُونَ على أنَّ الوصلَ الخفيَّ أبلغُ من الوصلِ الظاهرِ بالفاء، وذلك لما فيه من الالتفاتِ إلى المخاطَب، وإثارتِهِ وإيقاظِ فكرِهِ واستبطانِ مشاعرِهِ وما يدورُ بخلدِهِ، ونقله من مجرَّدِ سامعٍ يتلقَّى الأخبارَ ويتابعُها، إلى محاورٍ صامتٍ يؤثِّرُ في الأحداثِ بحركتِهِ الذهنيَّةِ، ويرسلُ إشاراتٍ عقليَّةً يلتقطُها المتكلِّمُ ويجيبُهُ عليها دون أَنْ يتدخَّلَ المخاطبُ بكلامٍ مقروءٍ أو مسموعٍ في الحوار، فهو مُحاوِرٌ بغيرِ كلامٍ ومؤثِّرٌ بغير ضجيجٍ؛ إنَّهُ تراسلُ الحواسِّ بينَ المبدعِ والمتلقِّي، تفرّدت به لغتُنا في نظمِها العجيبِ " (١٧٧).

ويلجأُ المتكلِّمُ إلى الربطِ بالفاءِ عندما يكونُ هناكَ ظنٌّ أو تردُّدٌ عندَ المخاطبِ فتأتي للتأكيدِ والتعليلِ معًا، يقول عبد القاهر الجرجانيُّ (ت٤٧١هـ): " ثُمَّ إنَّ الأصْلَ الذي ينبغي أنْ يكونَ عليه البناءُ، هو الذي دُوِّن في الكتبِ، من أنها للتأكيدِ، وإذا كانَ قد ثَبَت ذلكَ، فإذا كان الخبرُ بأمْرٍ ليس للمخاطَبِ ظنٌّ في خِلافِهِ البتَّةَ، ولا يكونُ قد عقد في نفسِهِ أنَّ الذي تزعُم أَنه كائنٌ غيرُ كائنٍ، وأنَّ الذي تزعُم أنَّهُ لم يكنْ كائنٌ فأنتَ لا تحتاجُ هناك إلى" إنَّ"، وإنما تحتاجُ إليها إذا كاَن له ظَنٌّ في الخلاف، وعقدُ قلبٍ على نفي ما تُثبِتُ أو إثباتِ ما تَنفي. ولذلك تَراها تزدادُ حُسْناً إذا كان الخبرُ بأمرٍ يَبْعُدُ مثْلُه في الظنِّ، وبشيءٍ قد جرتْ عادةُ الناسِ بخلافِهِ " (١٧٨).

ومن أمثلةِ التعليلِ بـ (إنَّ) في خطابِ النفسِ ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [يوسف: ٥٣].

وهذا القولُ يُنسَبُ لامرأة العزيزِ عندَ أغلبِ المفسِّرينَ بدليلِ خاتمة الآيةِ (إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ)، فهي تقولُ: وما أُبرِّئُ نفسي من الزللِ وما أشهدُ لها بالبراءة الكليَّةِ ولا أزكِّيها، وجاءَ التعليلُ بأنَّ النفسَ أمَّارةٌ بالسوءِ ومائلةٌ إلى الشهواتِ، إلَّا من رحمَهُ الله تعالى بالعصمةِ كالأنبياءِ، والألف واللام للجنس التي تدلُّ على العمومِ [١٧٩]. وهناكَ احتمالٌ عند بعضِ المفسِّرينَ بإمكانِ نسبةِ هذا القول للنبيِّ يوسف عليه السلام وبأنَّهُ لا يريدُ تزكيةَ نفسِهِ، وهو يرى تسويةَ نفسِهِ بسائرِ النفوسِ البشريَّةِ التي بحسب الطبعِ مائلةٌ إلى الشهواتِ، وعلَّل بأنَّ النفسَ أمَّارةٌ بالسوء ولا تكفُّ عن أمرِها بالسوءِ ودعوتِها إلى الشرِّ إلَّا برحمةٍ من اللهِ تعالى، وهذا تواضعٌ منه لله تعالى [١٨٠].

لكنَّ الاحتمالَ الأرجحَ هو نسبةُ هذهِ المقولةِ إلى امرأةِ العزيزِ؛ إذ " ظاهرُ ترتيبِ الكلامِ أنَّ هذا من كلامِ امرأةِ العزيزِ مضت في بقيَّة إقرارها، فقالت: (وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي)، وذلك كالاحتراس ممَّا يقتضيه قولُها: (ذلك ليعلمَ أني لم أخنهُ بالغيبِ) من أنَّ تبرئة نفسِها من هذا الذنبِ العظيمِ ادِّعاءٌ بأنَّ نفسَها بريئةٌ براءةً عامَّةً، فقالت: (وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي)، أي: ما أبرئ نفسي من محاولة هذا الإثم؛ لأنَّ النفسَ أمَّارةٌ بالسوءِ ولكنَّهُ لم يقع. فالواو التي في الجملةِ استئنافيَّةٌ والجملةُ ابتدائيَّةٌ. وجملةُ (إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) تعليلٌ لجملة (وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي)، أي: لا أدَّعي براءة نفسي من ارتكابِ الذنبِ؛ لأنَّ النفوسَ كثيرةُ الأمرِ بالسوءِ " [١٨١]. وهناكَ تعليلٌ آخر بـ (إنَّ) يقوِّي الحكمَ المتقدِّمَ، " ثُمَّ علَّلَ الحكمَ بقولِهِ: (إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ)، فأضافَ مغفرتَهُ تعالى إلى رحمتِهِ؛ لأنَّ المغفرةَ تسترُ النقيصةَ اللازمةَ للطبعِ والرحمةَ يظهرُ بها الأمرُ الجميلُ، ومغفرتُهُ تعالى كما تمحو الذنوبَ وآثارَها كذلك تسترُ النقائصَ وتبعاتِها، وتتعلَّقُ بسائرِ النقائصِ كما تتعلَّقُ بالذنوبِ " [١٨٢].

وربَّما يسألُ سائلٌ عن سببِ الاستغناءِ عن حرفِ الفاءِ هنا واللجوء إلى حرفِ التوكيدِ(إنَّ)، وهذا يعودُ إلى طبيعةِ الخطابِ الذي يقتضي تعليلًا مصحوبًا بتوكيدٍ لوجودِ تردُّدٍ أو شكٍّ في الحكمِ السابقِ، فـ " موطن الالتباس بين التعليل بالفاء والاستئناف بحرف التوكيد هي مواضع الاحتجاج لما قبلهما والاستدلال على صحته والفصل بينهما بدواعي الأحوال واختلاف المقامات فحين يكون الموقف موقف تردد وإنكار فإنَّ الاستئناف بحرف التوكيد هو الأنسبُ لإزالةِ هذا التردُّدِ وإقناعِ المنكر؛ ولذلك أُلِفَت (إنَّ) مواطن السؤال عن السبب الخاصِّ لما

يُصاحبُها من التردُّدِ والإنكارِ " [١٨٣]. وهذا يدخل في مواضعِ الفصلِ تحت ما يُسمَّى شبهَ كمالِ الاتِّصال الذي تكونُ فيهِ الجملةُ الثانيةُ جوابًا عن سؤال يُفهم من الأولى؛ ولذلك تكونُ الجملةُ استئنافيةً، فتُفصَلُ الثانيةُ عن الأولى كما يُفْصَلُ الجوابُ عن السؤالِ [١٨٤].

فالجملةُ الأولى تحتاجُ إلى تعليلٍ وإلى تأكيدٍ في الجملةِ الثانيةِ؛ " فالحكمُ في الجملةِ الأولى ينفي تبرئةَ النفسِ مِن الزلل يتبادرُ منه أنَّ ذلك لانطباعها من أصلها على أنَّها تطلبُ ما لا ينبغي وتأمرُ به. فكأنَّ المقامَ مقامُ تردُّدٍ في ثبوتِ أمرِها بالسوءِ بعد تصوُّرِهِ، وكأنَّهُ قيلَ: لم لا تُبرِّئ نفسك؟ هل لأنَّ النفسَ أمَّارةٌ بالسوء؟ أي: منطبعةٌ به. فكان الجوابُ: إنَّ النفسَ لأمَّارةٌ بالسوء. فالسؤالُ هنا عن السببِ الخاصِّ بقرينةِ التأكيدِ بإنَّ واللام، فالتأكيدُ دليلٌ على أنَّ السائلَ سألَ عن سببٍ خاصٍّ مع التردُّدِ فيه، إذ إنَّ السؤالَ عن مطلقِ السببِ لا يُؤكَّدُ جوابُهُ. وهذا النوعُ من السؤالِ عن السببِ الخاصِّ يُستَحْسَنُ فيه تأكيدُ الجوابِ؛ لأنَّ المخاطَبَ قد يُنزَّلُ منزلةَ المتردِّدِ الطالبِ إذا قُدِّمَ إليه ما يُلوِّحُ بالخبرِ، فيستشرفُ استشرافَ المتردِّدِ، فيُستَحْسَنُ حينئذٍ تقويةُ الحكمِ بالتأكيد " [١٨٥].

وهذا التعليلُ البليغُ بـ (إنَّ) هو جوابٌ عن سؤال مقدَّر، وفيه اختصارٌ يقتضي مشاركةَ المخاطَبِ في صناعةِ الخطابِ؛ فهناك " اعتباراتٌ تتعلَّقُ بالسامعِ ويمكنُ إجمالها في ثلاثٍ: تنبيهُ السامعِ، وإغناءُ السامعِ عن السؤالِ، وإسكاتُ السامعِ عن الكلامِ، بينما يتعلَّقُ الرابعُ بسلطةِ المتكلِّمِ وتنبِّئُهُ بإمكانِ إثارةِ الكلامِ المقولِ استفهامًا في ذهنِ السامعِ، فيبادرُ إلى الجوابِ قبلَ السؤالِ لضمانِ الاستمرارِ في الكلامِ (نفس الكلام). أمَّا الاعتبارُ الخامسُ فيتعلَّقُ بالخطابِ نفسِهِ؛ بحيثُ يستغني عن تكريرِ السؤالِ بينَ كلِّ قولينِ، إذ لو تكرَّرَ لأثقلَ الخطابَ بكلامٍ حقُّهُ أَنْ يُستغنَى عنه اعتمادًا على ما يقتضيهِ المقامُ " [١٨٦].

ومن أمثلةِ التعليلِ بـ (إنَّ) في خطابِ النفسِ أيضًا ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ [الزمر: ٥٣].

وقد رويَ في سببِ نزولِ الآيةِ أنَّ قومًا مِن أهل مكَّةَ قالوا: إنَّ محمَّدًا صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يقولُ :إنَّ منْ عَبدَ الأوثانَ واتَّخذَ معَ اللهِ إلهًا وقتلَ النفسَ لا يُغْفَرُ لهُ، فأَعلَمَ اللَّهُ أنَّ مَن تابَ وآمنَ غفرَ اللَّه لَهُ كلَّ ذنبٍ، وقيلَ: إنَّها نزلَتْ في قومٍ فُتِنُوا، في دينهم، وعُذِّبُوا بمكّةَ فَرجَعُوا عن الإسلامِ، فقيلَ: إنَّ هؤلاءِ لا يُغْفَرُ لَهم بعدَ رُجوعهم عن الإسلام، فأَعلمَ اللَّهُ أنَّهم إنْ تابوا وأسلمُوا غَفَرَ لهم [١٨٧].

وفي الآيةِ نداءٌ إلهيٌّ بليغٌ لعبادِهِ، ولذلك نسبَهُم إلى ضميرِهِ تعالى فقال: (يا عبادي) وإنْ كانوا مذنبينَ؛ لأنَّ السيِّدَ يرحمُ عبدَهُ ويُشفقُ عليه وإنْ زلَّ، وهو نداءُ إقبالٍ وتشريفٍ، وهي دعوةٌ إلى عبادتهِ وترغيبٌ لهم إلى استجابةِ الدعاءِ وقبولِ التوبةِ، وقد جاءَ الجوابُ: لا تيأسُوا من رحمةِ الله تعالى ومغفرتِهِ، والنهي عن القنوط يقتضي الأمر بالرجاء، ولذلك جاءَ تعليلُ هذا النهي عن القنوطِ بقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)، وهو عامٌّ يُرادُ به مغفرةُ جميعِ الذنوبِ سوى الشركِ، فأكَّدَ الجملةَ بـ (إنَّ) مبالغةً في الوعدِ بالمغفرةِ، ثُمَّ وصفَ نفسَهُ بما سبقَ في الجملتينِ مِن الرحمةِ والغفرانِ بصفتي المبالغةِ وأكَّد بالحرف (إنَّ) ولفظ (هو) الذي يقتضي عند بعضهم الحصرَ [١٨٨].

وقيلَ إنَّ المخاطَبينَ بهذِهِ الآيةِ " قومٌ من أهلِ الشركِ، قالوا لمَّا دُعوا إلى الإيمان بالله: كيفَ نؤمنُ وقد أشركنا وزنينا وقتلنا النفسَ اتي حرَّمَ اللهُ، واللهُ يعِدُ فاعلَ ذلك النارَ، فما ينفعُنا معَ ما قد سلفَ منَّا الإيمانُ؟ فنزلت هذهِ الآيةُ " [١٨٩]. فجاءَ الجوابُ: (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)، وهو كلامٌ عامٌّ في كلِّ الذنوبِ ما سوى الشركَ باللهِ؛ لأنَّهم يريدونَ أَنْ يتركوهُ ولكنَّهم مترددِّونَ في قبولِ اللهِ تعالى التوبةَ منهم بسببِ ما صدرَ منهم مِن الذنوبِ، فـ " جملة (إن الله يغفر الذنوب جميعًا) تعليلٌ للنهيِ عن اليأسِ من رحمةِ اللهِ ... وجملةُ (إنَّهُ هو الغفورُ الرحيمُ) تعليلٌ لجملةِ (يغفرُ الذنوبَ جميعًا)، أي: لا يعجزهُ أنْ يغفرَ جميعَ الذنوبِ ما بلغَ جميعُها من الكثرةِ؛ لأنَّهُ شديدُ الغفرانِ شديدُ الرحمة " [١٩٠].

علاقة التصاعد أو الترقِّي :

التصاعُد الدلاليُّ " هُوَ أَنْ تُرتِّبَ عدَدًا منَ الكلِماتِ أو العباراتِ تَرْتيبًا تَصاعُديًّا مِنْ حيثُ المَعْنى بقَصْدِ زيادةِ التَّأْثِير " [١٩١]، فالمُتكلِّمُ يسعى في كلامِهِ إلى " تصعيد المَعْنى والوُصُول بهِ إلى غايتِهِ، وهو الأمْرُ الَّذِي يَقْتَرِبُ مِنَ المُبالغةِ، ومنْ أمثلتِهِ أنَّكَ عنْدَما تمْدَحُ إنْسانًا بصِفَةٍ فإنّها تَسْتَتْبِعُ صِفةً أُخْرى " [١٩٢].

ويُسمَّى أيضًا بالتَّصاعُدِ القوليِّ، و " فيهِ تَتَابُعُ الجُملِ في تَسَلْسُلٍ مُتَصاعِدٍ يَشُدُّ بعضُهُ برِقابِ بعضٍ " [١٩٣]، ويمكنُ أَنْ نُسمِّي ذلك بالتدرُّجِ في التعبيرِ أَو الترقِّي بقصدِ المبالغةِ في شيءٍ ما صعودًا أَو نزولًا.

وقد أشارَ إليهِ السيرافيُّ (ت٣٦٨هـ) في تفسيرِ دلالةِ (أو) في قولِهِ تعالى: ﴿ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ﴾ [النحل: ٧٧]، وبيَّنَ أكثرَ التشبيهاتِ في كلامِ العربِ تكونُ في أشياءَ عُرِفَت بصفاتِ خيرٍ أو شرٍّ أَو رفعةٍ أو ضعةٍ أو غيرِ ذلك، فإذا أَرادُوا المُبالغةَ في وصفِ شيءٍ شبَّهوهُ بمثلِهِ مِنْ تلك الأَشياءِ أَو فضَّلوهُ عليهِ إذا أَرادُوا

الانتهاءَ في المبالغةِ، ومثالُ ذلك أنَّهم إذا شبَّهوا السريعَ الذي رضوا بسرعتِهِ قالوا: (هو كالرِّيحِ، وهو كالبَرقِ، وهو كالسَّهْمِ وكالحَجَرِ) فإذا بالغوا قالوا: (هو أَسرعُ مِنَ الرِّيحِ وأَسرعُ مِنْ يدٍ إلى فمٍ). فقد شبَّهوهُ بهذهِ الأشياءِ وزيادةٍ؛ لأَنَّ غرضَهم الدلالةُ على أنَّ فيهِ سرعةً شديدةً محمودةً [١٩٤].

وذكرَهُ ابنُ جنِّي (ت٣٩٢هـ) في بيانِ التدرُّج في التعبير بقولِهِ: " وذلك أَنْ يُشبِهَ شيءٌ شيئًا مِنْ موضعٍ، فيُمضَى حكمُهُ على حكمِ الأوَّلِ، ثُمَّ يُرقَّى منهُ إلى غيرِهِ " [١٩٥].

وجاءَ ذكرُه ضمنًا عِنْدَ عبدِ القاهرِ الجُرجانيِّ (ت٤٧١هـ) في تحليلِهِ " قوله تعالى: ﴿ وإذا تُتلى عليهِ آياتُنا ولّى مُستكبِرًا كأنْ لمْ يَسْمعْها كأنَّ في أُذُنَيْهِ وقْرًا ﴾ لم يأتِ معطوفًا نحو (كأن في أذنيه وقرا)؛ لأنَّ المقصودَ منَ التَّشبيهِ بمَنْ (في أُذُنَيْهِ وقْر) هُوَ بعينِهِ المقصودُ منَ التَّشْبيهِ بمَنْ (لمْ يسمَعْ)، إلّا أنَّ الثّانيَ أبلَغُ وآكدُ في الَّذِي أُرِيدَ. وذلكَ أنّ المَعْنى في التّشْبيهينِ جَميعًا أنْ يَنْفيَ أنْ يَكونَ لِتلاوَةِ ما تُلِيَ عَليهِ منَ الآيَاتِ فائدةٌ مَعَهُ، ويكونُ لها تأثيرٌ فيهِ، وأنْ يُجْعَلَ حالُهُ إذا تُلِيَتْ عليهِ كحالِهِ إذا لمْ تُتْلَ. ولا شُبْهةَ في أنّ التّشبيهَ بمَنْ في أذنيهِ وقْرٌ أبلغُ وآكدُ في جعلِهِ كذلكَ، منْ حيثُ كانَ مَنْ لا يَصِحُّ منهُ السَّمْعُ وإنْ أرادَ ذلكَ أبْعَدَ منْ أنْ يَكونَ لتلاوةِ ما يُتلى عليهِ فائدةٌ منَ الَّذِي يَصِحُّ منهُ السَّمْعُ إلَّا أنَّه لا يسمعُ إمَّا اتفاقًا وإمَّا قصدًا إلى أَنْ لا يسمعُ " [١٩٦].

ورأى الزَّمخشريُّ (ت٥٣٨هـ) أنّ الترقِّيَ يُمثِّلُ مِحْوَرًا عامًّا في بِناءِ النَّصّ، فقالَ: " والقياسُ الترقِّي منَ الأدْنى إلى الأعْلى كقولِهِمْ: فلانٌ عالِمٌ نِحْريرٌ، وشُجَاعٌ باسِلٌ، وجَوادٌ فيّاضٌ " [١٩٧]، فـ (نحْرير) أبلغُ فهمًا من (عالِم)، و (باسِل) أشَدُّ بأسًا من (شُجاع)، و (فيَّاض) أكثرُ عطاءً من (جَواد) .

وورد عِنْد ٱبن الزملكاني (ت٦٥١هـ) بـ " التَّدريج في الترقيّ " [١٩٨]. وذكرَهُ بهاءُ الدينِ السبكيُّ (ت٧٧٣هـ) بقوله: " الترقِّي وهو أَنْ يذكرَ معنى، ثُمَّ يُردِفُ ذلك المعنى بأبلغَ منه كقولك: عالمٌ نحريرٌ وشجاعٌ باسلٌ " [١٩٩].

وجاءَ مُصطلحُ (التَّرقّي) كثيرًا عند أبي حيَّان الأندلسيِّ (ت٧٤٥هـ)، ففي قولِهِ تَعالى: ﴿ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ﴾ [المائدة: ٥٤] قالَ: " لأنَّ الخَوفَ أعظمُ منَ الجِهادِ، فكانَ ذلكَ ترقِّيًا منَ الأدْنى إلى الأعْلى " [٢٠٠]، فهؤلاءِ المُؤمنونَ تَرَقَّوا في إيْمانِهِمْ مِنْ الجهادِ في سبيلِ اللهِ، وهذه صفةٌ مُعظَّمةٌ ومُكرَّمةٌ بِلا ريبٍ إلى صِفةٍ أعظمَ منْها، وهِيَ أنّهُمْ لم يَعودوا يَخافُونَ أيّةَ لَومةٍ منْ لائِمٍ.

وذكرَهُ بدرُ الدينِ الزركشيُّ (٧٩٤هـ) في تفسير قولِهِ تعالى: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ

يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلاَ تُنظِرُونِ ﴾ [الأعراف: ١٩٥]، فقالَ: " فإنَّهُ سبحانَهُ بدأ منها بالأدنى لغرض الترقِّي؛ لأنَّ منفعةَ الرابعِ أهمُّ من منفعةِ الثالثِ فهو أشرفُ منه، ومنفعةُ الثالثِ أهمُّ من منفعةِ الثاني، ومنفعةُ الثاني أهمُّ من منفعةِ الأولِ فهو أشرفُ منه " [٢٠١]. وضربَ أمثلةَ قرآنيَّة أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿ اللّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ﴾ [الكهف: ٤٩] [٢٠٢].

فإذا بالغَ المُتكلِّمُ في كلامهِ فإنَّه يبدأُ بذكرِ الأقوى فالأقوى طلبًا لإقناعِ المُتلقِّي ومبالغةً في التَّأثيرِ فيهِ، وهذا التدرُّجُ في التَّعبيرِ يُسهِمُ في بناءِ فكرةِ النصِّ الكبرى بأسلوبٍ بليغٍ، ويحقِّقُ الانسجامَ بينَ أجزاءِ النصِّ، ويُحدِثُ رغبةً في المتلقِّي لمتابعةِ هذا التدرُّجِ في بناءِ الأفكارِ وارتقائها دلاليًّا.

ومن أمثلةِ أسلوبِ الترقِّي في خطابِ النفسِ ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ ﴾ [البقرة: ٤٨].

وهذا الخطابُ ليسَ عامًّا، بل هو خطابٌ للكافرينَ أو اليهودِ الذين يزعمونَ أنَّ هناك مَن يشفعُ لهم أو يَدفعُ عنهم فديةً، ولذلك رُوِي أنَّ سببَ نزولها أنَّ بني إسرائيلَ قالوا: نحن أبناءُ الله وأحبَّاؤُهُ وأبناءُ أنبيائِهِ وسيشفعُ لنا آباؤنا، فجاءَهم الجوابَ أنَّ يومَ القيامة لا تستطيعُ فيهِ أيُّ نفسٍ أَنْ تقضيَ عن نفسٍ أُخرى شيئًا من الحقوق ولا تدفعُ عنها شيئًا من العقابِ والشدائدِ، ولا يُقبل منها شفاعةُ شفيعٍ مهما كانَ درجتُهُ؛ لأنَّ الشفاعةَ تنفعُ المؤمنينَ ولا تشمل الكافرينَ والمعاندينَ، ولا يُؤخَذُ منها فديةٌ بدلَ الذنوبِ مهما كانَ نوعُها ومقدارُها، ولا هم يُنصَرون فلا أحدَ من الإخوانِ والأخلَّاءِ يستطيعُ دفعَ الضررِ عنهم ومنعَهم مِن عذابِ الله تعالى، فجاء هذا الخطابُ على هذا الترتيبِ مُتدرِّجًا من القويِّ إلى الأقوى؛ لأنَّ المجرمَ الواقعَ في شدَّةٍ لا يتخلَّصُ بهذهِ الأمور [٢٠٣].

ولتنكير (نفس) دلالةٌ مقصودةٌ يقتضيها السياقُ للدلالةِ على العمومِ؛ " وتنكيرُ النفسِ في الموضعينِ وهو في حيِّزِ النفي يفيدُ عمومَ النفوسِ، أي: لا يُغني أحدٌ كائنًا مَن كان، فلا تُغني عن الكفَّارِ آلهتُهم ولا صلحاؤُهم على اختلاف عقائدِهم في غَناء أولئك عنهم. فالمقصودُ نفيُ غنائِهم عنهم بأَنْ يَحولوا بينهم وبين عقابِ الله تعالى، أي نفيُ أَنْ يَجزوا عنهم جزاءً يمنعُ اللهَ مِن نوالِهم بسوءٍ رعيًا لأوليائِهم " [٢٠٤].

فهذا الترتيبُ التدريجيُّ أعطى المتلقِّي رغبةً قويَّةً في متابعةِ النصِّ، " وترتيبُ هذهِ الجملِ في غايةِ الفصاحةِ، وهي على حسبِ

الواقعِ في الدنيا؛ لأنَّ المأخوذَ بحقٍّ إما أَنْ يُؤخذَ عنه الحقُّ فيُخلَّص، أو لا يُقضَى عنه فيُشفَعُ لَهُ، أو لا يُشْفَعُ فيهِ فيُفدَى، أو لا يُفدَى فيتعاونُ بالإخوانِ على تخليصِهِ. فهذهِ مراتبُ يتلو بعضُها بعضًا، فلهذا والله أعلمُ جاءَت مترتِّبةً في الذكرِ هكذا " [٢٠٥].

فأسلوبُ الترقِّي واضحٌ في هذا التسلسلِ المنطقيِّ في الآيةِ الكريمةِ، فلا تستطيعُ نفسٌ أَنْ تعينَ نفسًا أخرى وتستخلصَها من العذابِ بقضاءٍ حقٍّ أو قبولِ شفاعةٍ أو أخذِ فديةٍ أو تقديمِ نصرةٍ، ولو اجتمعت كلُّ هذهِ الأمورِ، " وكأنَّ في الآية على هذا نوعًا من الترقِّي ارتكب هنا، وإن لم يرتكب في مقام آخر ، كأنَّهُ قيل: إنَّ النفس الأولى لا تقدرُ على استخلاصٍ من صاحبتها من قضاءِ الواجباتِ وتدارك التبعاتِ؛ لأنَّها مشغولة عنها بشأنها، ثمَّ إنْ قَدرت على نفي ما كان بشفاعة لا يُقبلُ منها، وإنْ زادت عليه بأنْ ضمَّت الفداءَ فلا يُؤخَذُ منها، وإنْ حاولَت الخلاصَ بالقهرِ والغلبةِ – وأنَّى لها ذلك – فلا تتمكَّنُ منه " [٢٠٦].

ومن أمثلةِ أسلوبِ الترقِّي في خطابِ النفسِ أيضًا ما وردَ في قولِهِ تعالى: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥].

فجملةُ (لا يؤمنونَ) جوابُ القسم، وقُدِّمَتْ (لا) على القسمِ اهتمامًا بالنفي وإظهارًا لقوَّتِه، ثُمَّ كرَّرَهُ بعد القسمِ تأكيدًا، والمعنى: أنَّهم لا يؤمنونَ حتَّى يجعلوا الرسول صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حكمًا فيما وقعَ بينهم من خصومةٍ وفيما اختلفوا فيه والتبسَ عليهم من أحكامِ الشريعةِ، ثُمَّ لا يجدونَ في أنفسهم ضيقًا أو شكًّا من قضائِهِ، أي لا تضيقُ صدورُهم من حكمِهِ؛ لأنَّ الشاكَّ في ضيقٍ مِن أمرِهِ حتَّى يلوحَ له اليقينُ، ثُمَّ ينقادونَ لأمرِهِ في القضاءِ انقيادًا لا شبهةَ فيه بظاهرِهم وباطنهم. وقيلَ إنَّ هذهِ الآيةَ نزلَت في شأنِ الزبيرِ بن العوَّام وحاطبِ بن أبي بلتعة؛ وذلك أنَّهما اختصما إلى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في السقي بماء الحرة التي كانا يسقيان بها النخل، فقالَ: اسقِ يا زبير ثمَّ أرسلْ الماء إلى جارِكَ، فغضبَ حاطبُ وقالَ : لئنْ كانَ ابنُ عمتك؟ فتلوَّن وجهُ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم [٢٠٧].

وجاءَ الفعل (يحكِّموكَ) منصوبًا بـ (حتَّى)؛ لأنَّها غاية متعلقة بقولِهِ: (لا يؤمنونَ)، أي ينتفي عنهم الإيمان إلى هذه الغايةِ، وهي تحكيمُك وعدمُ وجدانِهم الحرَج وتسليمُهم لأمرِك، وجاء الفعلُ المعطوف (يسلِّموا) مؤكَّدًا بمصدرٍ وهو قوله: (تسليمًا)، وهو مبنيٌّ على التحقيقِ في التسليمِ؛ لأنَّ العربَ إنَّما تردِفُ الفعلَ بالمصدرِ إذا أرادَت أنَّ الفعلَ قد وقعَ حقيقةً [٢٠٨]. وهذا يعني أنَّ الإيمانَ الحقيقيَّ يجبُ أن يقترنَ بمجموعةٍ

من الشروطِ، " وقد نفي عن هؤلاء المنافقين أن يكونوا مؤمنين كما يزعمون في حال يظنُّهم الناس مؤمنين، ولا يشعر الناس بكفرهم ، فلذلك احتاج الخبر للتأكيد بالقسم وبالتوكيد اللفظي ؛ لأنَّهُ كشْفٌ لباطن حالهم ، والمقسم عليه هو الغاية وما عُطِف عليها بثُمَّ معًا، فإنْ هم حكَّموا غير الرسول فيما شجر بينهم فهم غير مؤمنين ، أي إذا كان انصرافهم عن تحكيم الرسول للخشية من جوره كما هو معلوم من السياق فافتضح كفرهم، وأعلمَ الله الأمَّةَ أن هؤلاء لا يكونا مؤمنين حتى يحكموا الرسول ولا يجدوا في أنفسهم حرجًا من حكمه أي حرجًا يصرفهم عن تحكيمه أو يسخطهم من حكمه بعد تحكيمه، وقد عُلم من هذا أنَّ المؤمنين لا ينصرفون عن تحكيم الرسول ولا يجدون في أنفسهم حرجًا من قضائِهِ بحكمِ قياسِ الأحرى " (٢٠٩).

فهناك ثلاثةُ شروطٍ لكي يحصلَ الإيمانُ الحقيقيُّ، فالشرطُ الأولُ قولهُ: (حتَّي يحكِّموكَ) وهو الاستعانةُ بحكمِ النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في كلِّ ما اختلفوا فيه، والشرطُ الثاني قولُهُ: (ثُمَّ لا يجدُوا في أنفسهم حرجًا ممَّا قضيتَ) وهو أن لا تضيقَ صدورهُم من حكمكَ؛ لأنَّ الراضيَ بحكمِ الرسول قد يكونُ راضيًا به في الظاهر دون القلبِ، والشرط الثالث قولُهُ تعالى : (ويسلِّموا تسليمًا) وهو التسليم المطلقُ في الظاهرِ والباطنِ (٢١٠).

وهذه المراتبُ الثلاثُ: (التحكيم، وعدم الحرج، والتسليم) ترقِّي في الدلالةِ وصعودٌ في المعنى، " وقد ذكر عزَّ وجلَّ في المقام ثلاثَ علاماتٍ صريحةٍ وحاسمةٍ كلٌّ واحدةٍ منها تدلُّ على مرتبةٍ معينةٍ للإيمانِ الصحيحِ الحقيقيِّ الواقعيِّ مقابل الإيمانِ الكاذب المزعوم، وهي: العلامة الأولى: تحكيمُ الرسول في ما شجر بينهم، والتحكيمُ جعل فرد حاكمًا أو حكمًا وتفويض الأمر إليهِ وقبول حكمه ... فهذه أولى درجات الإيمان الحقيقي، وهي العلامة الظاهرة ... قوله تعالى: (ثمَّ لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) هذه هي العلامة الثانية، وهي عدم تحرُّجِ المؤمنين حقًّا عن تنفيذ حكم الرسول، لا سيما إذا خالف هوى النفس وإذعان نفوسهم بقضائه وحكمه؛ لأنَّهم يؤمنون بأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يحكم بشريعة الله تعالى ... وهذه العلامة تكشف عن إيمان القلب الذي لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى، ومن هنا جاءَ العطف بين العلاميتن بـ (ثمَّ) ... قوله: (ويسلموا تسليمًا) هذه هي العلامة الثالثة التي تكشف عن رسوخ الإيمان في القلب رسوخًا تامًّا، فينبثُّ على الجوارح ويكون داعيًا إلى العمل طوعًا، فيكون إذعانًا تامًّا ظاهرًا وباطنًا لأمر الله تعالى سواء في التشريع أم التكوين، وهذا هو

آخر موقف من مواقفِ الإيمانِ الحقيقيِّ الذي لا حرجَ ولا اعتراضَ مِن المؤمنِ على حكمٍ من أحكامِ الله تعالى والرسولِ لا ظاهرًا ولا باطنًا " (٢١١). وتبيَّنَ مِن مجيءِ (ثُمَّ) أنَّ الأمرَ بعدها فيه تراخٍ ويحتاجُ إلى وقتٍ لكي يكونَ المرءُ قادرًا عليه، " وتُستَعارُ فيه (ثُمَّ) من الدلالة على الترتيب في الوجودِ إلى الترتيبِ في الدرجةِ والمنزلةِ، وحينئذٍ لا بُدَّ أنْ يكونَ الإخبارُ الثاني أعظمَ من الإخبارِ الأوَّلِ " (٢١٢).

علاقة المصاحبة المعجمية :

قد تَتَصاحَبُ الألْفاظُ فيما بَيْنَها، ويَغدُو أحَدُها مُذكِّرًا بالآخَرِ أو مُستدْعِيًا لَهُ، فـ " عِنْدَما تُسْتَثارُ بَعْضُ وَحْداتِ المَعْرِفَةِ يَبْدو أنّ وَحْداتٍ أُخْرى مُصَاحِبَةً لها في مَنْطَقَةِ التّخزينِ الذِّهْنيَّةِ ستَصْبَحُ نَشِطَةً هيَ الأُخْرى " (٢١٣)، لِيَتَأتّى ما يُعْرَفُ بالمُصَاحَباتِ المُعْجَمِيَّةِ (الدَّلاليّة)، أو التَّضامّ الَّذِي هُوَ " وَسيلةٌ مِنْ وَسائلِ الرّبْطِ المُعْجَميّ، تَعْمَلُ على اسْتِمْرَاريّةِ المَعْنى المَوْجودِ عِبْرَ وُجُودِ مَجْموعَةٍ مِنَ الكَلِماتِ الَّتِي يتَكرَّرُ اسْتِخْدَامُها في سِياقاتٍ مُتَشَابهةٍ مِمَّا يَخْلُقُ أسَاسًا مُشْتَرَكًا " (٢١٤).

ولا بدَّ من افتراضِ هذهِ العلاقاتِ المترابطةِ لكي يكونَ النصُّ منسجمًا ومقبولًا؛ إذ " ثمَّةَ افتراضٌ أوليٌّ حولَ علاقةِ الكلمةِ بما يجاورها، وهو يفترض أنَّ كلَّ كلمةٍ تفرضُ أو تُحتِّمُ على محيطِها أو ما يجاورُها قيودًا ما، إذ لا يمكنُ الملاءمةُ بين هذهِ الكلمةِ وهذا المحيطِ ملاءمةً تامَّةً بلا قيدٍ، حيثُ إنَّها تتطلَّبُ عناصرَ محدَّدةً وتُجوِّزُ أُخرى على الأقلِّ وتَستبعِدُ ثالثًا " (٢١٥). وهذا ما كانَ في أذهانِ اللغويِّينَ، إذ " يفترضُ اللغويُّون أنَّ العناصرَ المعجمية يمكن أن تُرتب ضمن حلقة من المكونات، فيصبح لكل عنصر خواصُّ جوهريَّة مُحدَّدة. فالثور مثلا يتضمن الخواص الدلالية للذكر والبقري والبالغ، ويتضمن العجل خواص الذكر والبقري وغير البالغ ... ويطلق اللغويون على انقسام العناصر المعجمية إلى مكوناتها تسمية التحليل العناصري أو المكوناتي، ويطلقون على الخواصِّ التي تتضمَّنُها العناصر المعجمية تسمية المكوِّنات الدلاليَّة " (٢١٦).

والمُصَاحَباتُ قائمةٌ على التلاؤم، إذ " تعني المصاحبة تتابع كلمتين ... وتعتمد علاقة التتابع على التلاؤم ... فإذا كَانَ لَدَيَّ كلمةٌ مِثْلُ (حِمار)، وأُرِيْدُ أنْ تُصَاحَبَ بكَلِمَةٍ أُخْرى، وكانَ لَدَيَّ عَدَدٌ مِنَ الكَلِماتِ، مِثْل : نَحيف، وعَنيد، وبَليد، وبَغيض وفَظيع فإنّني سأخْتار (بليد) ، وأقُولُ: حِمَارٌ بَليد " (٢١٧)، وهي قائمةٌ على الارتباطِ المنطقيِّ، إذ " يبدو أنَّ بنية اللغة قائمة في الأساس على فكرة الارتباط بين المعاني بطريق علاقات مختلفة وأن أصل تلك العلاقات جميعًا يرجع إلى علاقات الارتباط المنطقي بين المعاني وهي

العلاقات القائمة على عملية تداعي المعاني في العقل البشري " (٢١٨).

فهناك ألفاظٌ مصاحبةٌ لألفاظٍ أخرى في سياقاتٍ معيَّنةٍ ومقترنةٌ بها في أكثر التراكيبِ اللغويَّةِ، وهذا يتحقَّقُ في سياقاتِ العطفِ في الأغلبِ، إذ " لا جدوى من اعتبار مفردات العطف منفصلة بعضها عن بعض؛ لأن التغير في أي جزء يؤدِّي بالضرورة إلى تغير شامل، فالسياق يُضفي ظلالًا معينة على المعنى يتغير بها المفهوم ضمنًا –وليس تصريحًا– وهذا هو الأهم في مجال الفنون القولية. ومعنى ذلك أن هذه الألفاظ بدخولها في بنية جديدة وسياق مختلف تصير جزءًا من كلٍّ عامٍّ. وهذا الكل هو شيءٌ غير مجموع الألفاظ التي تكوَّنَ منها، فنحن نجد في هذه الصيغ أنَّ البناء الكلي لسياق التعاطف هو وحده الذي تغير، فيؤثر ذلك على إدراكنا الفوري للمعنى، على الرغم من بقاء طبيعة الإسناد على ما هي عليه، فمن خلال هذا التغاير يتم تغير إيحاءات التصور " (٢١٩).

وإذا نظرنا إلى القرآن الكريمِ وجدنا ارتباطَ هذه المفرداتِ المتلازمةِ في سياقٍ ما، واجتماعُها معًا يُساعدُ في توضيحِ المعنى الشاملِ في النصِّ، " وفي القُرآنِ مَعَانٍ لا تَكادُ تَفْتَرِقُ مِثْل الصَّلاةِ والزَّكاةِ والجُوْعِ والخَوْفِ، والجّنّةِ والنّارِ، والرَّغبةِ والرَّهْبةِ، والمُهَاجِرينَ والأنْصارِ والجِنَّ والإنْسِ " (٢٢٠).

ومن أمثلة المصاحباتِ المعجميَّةِ في خطاب النفسِ ما ورد في قوله تعالى: ﴿ لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ ﴾ [آل عمران: ١٨٦].

فهذا الخطابُ للنبيِّ صلى الله عليه وآله وسلَّم وأمَّتِهِ، والمعنى: لتختبرُنَّ ولتمتحنُنَّ في أموالِكم بالمصائبِ والأرزاء والفقر وبالإنفاق في سبيلِ الله وفي سائر تكاليف الشرعِ، وفي أنفسكم بالموتِ والجِراحِ والأمراضِ وفقدِ الأحبَّةِ، وقيلَ: إنَّها جمعت التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال، وهي الصلاة والزكاة والجهاد. واللامُ هنا لامُ قسمٍ والنونُ للتوكيدِ (٢٢١). وهذا يعني أنَّ هذا الابتلاءَ أمر حتميٌّ للإنسانِ فلا ينبغي أن يشكَّ فيه.

فهناك تلازمٌ منطقيٌّ بين الأموالِ والأنفسِ عندَ ذكرِ الابتلاءِ، فمن المعلوم أنَّهما من أعزِّ ما يعتني به الإنسانُ في الحياةِ الدنيا فهما متصاحبانِ من هذا المعنى " وقدَّمَ الأموال على الأنفس على سبيل الترقِّي إلى الأشرفِ أو على سبيل الكثرة؛ لأنَّ الرزايا في الأموال أكثر من الرزايا في الأنفس " (٢٢٢). فتحمُّلُ الابتلاءِ في الأنفسِ أصعبُ من تحمُّلِ الابتلاءِ في الأموالِ، " ومعلومٌ أنَّ مرحلةَ بذلِ النفسِ تتقدَّمها مراحل أخرى تُروَّضُ فيها النفسُ وتثبت على الإيمان،

وإنَّما يتأتَّى ذلك بتقديم شقيق النفس وعديلها وهو المال " [٢٢٣].

ومن أمثلةِ المصاحباتِ المعجميَّةِ في خطاب النفسِ أيضًا ما ورد في قوله تعالى: ﴿ فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴾ [الزمر: ١٥].

فالخاسرونَ في الحقيقةِ هم من خسروا أنفسهم وأهليهم بعذاب الله تعالى؛ لأنَّهم إنْ كانوا من أهل النار فقد خسروهم كما خسروا أنفسهم، وإن كانوا من أهل الجنَّة فقد ذهبوا عنهم ذهابًا لا رجوعَ بعدَهُ إليهم، وقيل: خسروا أنفسهم بأن قذفوها بين أطباق الجحيم، وخسروا أهليهم الذين أُعدُّوا لهم في جنة النعيم [٢٢٤].

فالعلاقةُ بين النفس والأهل علاقةُ مصاحبةٍ لانتمائِهم إلى حقلٍ دلاليٍّ واحدٍ وهو الأسرةُ، ولا يخفى تعلُّقَ الإنسانِ بأهلِهِ وحاجته لهم، " وأمَّا خسرانهم أهليهم فهو مثل خسرانهم لأنفسهم، وذلك أنهم أغروا أهليهم من أزواجهم وأولادهم بالكفر كما أوقعوا أنفسهم فيه، فلم ينتفعوا بأهليهم في الآخرة ولم ينفعوهم " [٢٢٥].

الخاتمة :

١- إنَّ النصَّ القرآنيَّ يشكِّلُ وحدةً متكاملةً لا تنفصل أجزاؤه بعضها عن بعض، فهي تأتلفُ لفظيًّا وتركيبيًّا وتلتحمُ موضوعيًّا، ولا يمكنُ فهمُ آياتِ القرآن مجزأة بعضها عن بعض.

٢- إنَّ الوقوفَ عند الألفاظِ والتراكيبِ من دون الالتفات إلى علاقتها بما يجاورها لا يعطي فهمًا صحيحًا للنص، ولن تصلَ الرسالةُ كاملة، وفي ذلك تفكيكٌ للنصِّ وعزلٌ لأجزائه بما يؤدِّي إلى تشويه المعنى المقصود.

٣- إنَّ العلاقاتِ الدلاليَّةَ بينَ ألفاظِ القرآنِ الكريمِ وتراكيبه أثبتت ارتباطا منطقيًّا سليمًا بشكل يجعلُ مقاطعَهُ متلاحمةً منسجمةً لا انفصام بينها، ويمكنُ إدراكها من سياق النصِّ وما يحيط به من مؤثراتٍ خارجيَّةٍ مِن أجل الوصولِ إلى فهم صحيح وشامل للنص القرآني.

٤- إن هناك تداخلًا في تسميةِ بعضِ مصطلحات العلاقاتِ الدلاليَّة في النصِّ القرآنيِّ عند بعضِ المفسرين، وهو ما يعني وجوب تقاربٍ دلاليٍّ بينها، وربما أشار ذلك إلى توسُّعِ المعنى القرآنيِّ.

٥- ربَّما تأتي أكثرُ من علاقةٍ دلاليَّةٍ في خطابٍ واحدٍ، وهذا ما كان ظاهرًا في علاقةِ المصاحبةِ الدلاليَّةِ والترقِّي، أو علاقةِ الإجمالِ والتفصيلِ والترقِّي، أو علاقةِ المصاحبةِ الدلاليَّةِ والتقابلِ.

الهوامش :

(١) كتاب العين: ٧/ ٢٧٠ (نفس).
(٢) تاج اللغة وصحاح العربية: ٣/٩٨٤ (نفس).
(٣) تهذيب اللغة: ١٣/ ٧-٨ (نفس).
(٤) لسان العرب: ٦/٢٣٤-٢٣٥ (نفس).
(٥) التعريفات: ١٩٦.
(٦) المعجم الفلسفي: ٤٨١.
(٧) الكليات: ٧٥٦-٧٥٧.
(٨) تربية النفس الإنسانية في ظل القرآن الكريم: ٢٩.
(٩) كشاف اصطلحات الفنون: ٢/ ١٧١٩-١٧٢٠.
(١٠) دلالات الخطاب القرآني للنفس البشرية: ٢٢.
(١١) ينظر : علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: ١، ومدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : ٥٩ .
(١٢) مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه " ٦٤.
(١٣) لسانيات النص: ١٣.
(١٤) ينظر: النَّحْو والدَّلالة: ٥٦-٥٨.
(١٥) ينظر : النص والخطاب والإجراء : ١٠٣ ـ ١٠٥ ، والدلالة والنحو: ٢٢٦ ـ ٢٣٤ ، ومدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : ٨١ .
(١٦) نسيج النّصّ : ١٢.
(١٧) النص والخطاب والإجراء: ٨٩ ـ ٩٠ .
(١٨) النص والخطاب والإجراء: ٩٢ .
(١٩) ينظر : علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات : ١٣٩ ـ ١٤٠ .
(٢٠) ينظر : بلاغة الخطاب وعلم النص: ٣١٩ ، ومدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : ٧٧ .
(٢١) علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: ١١٩ .
(٢٢) علم لغة النّصّ المفاهيم والاتجاهات: ٧٥ .
(٢٣) الأسلوبية والأسلوب: ٥٨.
(٢٤) نحو النص بين الأصالة والمعاصرة: ٤٠.
(٢٥) مدخل إلى علم النص، زتسيسلاف: ٦٢.
(٢٦) نحو النص بين الأصالة والمعاصرة: ٤٧-٤٨.
(٢٧) نحو النص بين الأصالة والمعاصرة: ٤٤-٤٥.
(٢٨) نحو النص والمعايير النصية (بحث): ٢.
(٢٩) نحو النص في النحو العربي (بحث): ٨١ -٨٢ .
(٣٠) النحو والدلالة: ٢٠٩.
(٣١) علم لغة النّصّ المفاهيم والاتّجاهات :

١٢٢ .

(٣٢) أصول تحليل الخطاب: ١٠٢/١-١٠٣.

(٣٣) دراسات في علوم القرآن الكريم: ٤٧٩.

(٣٤) البعد الترابطي في القرآن الكريم: ١٩٦-١٩٧.

(٣٥) الدلالة والنّحو : ٢٢٨ ، ويُنْظَر : مدخل إلى علم النَّصّ ، زتسيسلاف: ٣٤ .

(٣٦) بلاغة الخطاب وعلم النص: ٣٠٠.

(٣٧) لسانيات النص: ١٣ .

(٣٨) ينظر : علم النص مدخل متداخل الاختصاصات : ١٣٥ ، ومدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : ٥٩ ـ ٦٠ .

(٣٩) ينظر: لسانيات النص: ٢٦٨-٢٦٩.

(٤٠) دلائل الإعجاز : ٢٢٥ .

(٤١) علم لغة النّصّ المفاهيم والاتجاهات : ٥٧ .

(٤٢) مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : ٧٩ .

(٤٣) العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي: ٧ .

(٤٤) اللغة والمعنى والسياق : ٦٢-٦٣.

(٤٥) عناصر النظرية النحوية في كتاب سيبويه: ٨.

(٤٦) نحو النص والمعايير النصية (بحث): ١.

(٤٧) نحو النص بين الأصالة والمعاصرة: ٤٨.

(٤٨) نظرية علم النص، رؤية منهجية في بناء النص النثري ١٣١ .

(٤٩) اللغة والمعنى والسياق : ٨٣.

(٥٠) علم النص مدخل متداخل الاختصاصات: ٤٥.

(٥١) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: ٢٦٣ .

(٥٢) بلاغة العطف في القرآن الكريم: ٢٠٨.

(٥٣) دراسات في علوم القرآن الكريم : ٤٧٩-٤٨٠.

(٥٤) البعد الترابطي في القرآن الكريم دراسة تفسيرية: ١٨.

(٥٥) معترك الأقران في إعجاز القرآن: ٤٤/١-٤٥.

(٥٦) البعد الترابطي في القرآن الكريم دراسة تفسيرية: ٨.

(٥٧) التعريفات: ٧٨ . وينظر: الكليات: ٣٤٥.

(٥٨) التعريفات: ١١٩ .

(٥٩) الكليات: ٥٠٥.

(٦٠) ينظر: النص والخطاب والإجراء : ١٩٥ ، ٣١٤ .

(٦١) بلاغة العطف في القرآن الكريم: ٥١.
(٦٢) أساليب العطف في القرآن الكريم: ١٨٣.
(٦٣) لسانيات النص: ٢٣.
(٦٤) ينظر: الإيضاح في علم البلاغة: ١٥٣، وعروس الأفراح: ٢/ ١٢٢، والبرهان في علوم القرآن: ٢/ ٤٦٤، ومعجم المصطلحات البلاغية: ٢٤١/١.
(٦٥) مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: ١/ ٦٥٨.
(٦٦) ينظر: المطول: ٤٩٣.
(٦٧) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٤٧١، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن: ١/ ٢٧١-٢٧١.
(٦٨) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ٢٩٥.
(٦٩) ينظر: الكشاف: ١٤٧/٢، ومفاتيح الغيب:٣٨/١١، والبحر المحيط: ٣٦٠/٣، والبرهان في علوم القرآن: ٢/ ٤٧٠-٤٧١، وروح المعاني: ٥/ ١٤٢.
(٧٠) مجمع البيان: ٣/ ١٥٥.
(٧١) ينظر: المحرر الوجيز: ١١١/٢.
(٧٢) التحرير والتنوير: ١٩٥/٥- ١٩٦.
(٧٣) مجمع البيان: ٣/ ٢٨٣، وينظر: التفسير البسيط: ٣٩٨/٧، والمحرر الوجيز: ١٩٨/٢.
(٧٤) ينظر: جامع البيان: ٨/ ٤٦٩، والمحرر الوجيز: ١٩٨/٢، ومفاتيح الغيب: ٨/١٢-٩، والدر المصون: ٢٧٣/٤، ومواهب الرحمن: ٢٨١/١١.
(٧٥) التحرير والتنوير: ٦/ ٢١٤.
(٧٦) البحر المحيط: ٣/ ٥٠٩.
(٧٧) ينظر: معاني القرآن للأخفش: ٢٨٢/١، ومعاني القرآن للفراء: ١/ ٣٠٩-٣١٠، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١٤٥/٢.
(٧٨) الدر المصون: ٤/ ٢٧٩.
(٧٩) ينظر: جامع البيان: ٢٧٤/٣، والتفسير البسيط: ٦١٠/٣، ومجمع البيان: ٢٠/٢، ومفاتيح الغيب: ١٢٤/٥.
(٨٠) الجامع لأحكام القرآن: ٣/ ٢٢١-٢٢٢، وينظر: التحرير والتنوير: ٢/ ١٨٦.
(٨١) ينظر: روح المعاني: ٢/ ٦٩، ومواهب الرحمن: ٣/ ٩٩ .
(٨٢) الكليات: ٢٦.
(٨٣) من أسرار الجمل الاستئنافية: ٩٣.
(٨٤) مفتاح العلوم : ٣٦١ .
(٨٥) ينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة: ٢٤٠، والبرهان في علوم القرآن: ٢/ ٤٧٧. .
(٨٦) نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية: ١٦٢.
(٨٧) معجم البلاغة العربية : ٩٥ .
(٨٨) الإيضاح في علوم البلاغة : ١٢٣.
(٨٩) المطول: ٤٤١.

(٩٠) الإيضاح في علوم البلاغة: ١٥١-١٥٢، وينظر: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: ١٢١/٢، والمطول: ٤٩١-٤٩٢، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: ١/ ٦٥٣، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن: ٢٧٢/١، ومعجم المصطلحات البلاغية: ٢٢٨/١.

(٩١) نسيج النص: ٣٩.

(٩٢) لسانيات النص: ١٨٨.

(٩٣) ينظر: معاني القرآن وأعرابه: ١/ ٤٠٢-٤٠٣، والمحرر الوجيز: ٥٢٣/١-٥٢٤، ومجمع البيان: ٣٣٧/٢، ومفاتيح الغيب:٩/ ٤٨-٥١، والدر المصون: ٤٤٩/٣-٤٥٠، والبحر المحيط: ٩٤/٣-٩٦، وروح المعاني: ٩٥/٤-٩٦، والتحرير والتنوير : ١٣٤/٤-١٣٥، والميزان: ٤٩/٤-٥١.

(٩٤) الكشاف: ٦٤٤/١.

(٩٥) روح المعاني: ٩٥/٤.

(٩٦) التحرير والتنوير: ١٣٥/٤.

(٩٧) روح المعاني: ٩٦/٤.

(٩٨) ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ٥١/٤، ومواهب الرحمن: ٤١٣/٦-٤١٤.

(٩٩) ينظر: جامع البيان: ٢٧٥/١٣-٢٧٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١٠٠/٣، والكشاف: ٣١١/٣، ومجمع البيان: ٣٣٩/٥، ومفاتيح الغيب: ١٨٨/١٨، والدر المصون: ٥٣٦/٦، وروح المعاني: ٣٢/١٣-٣٣.

(١٠٠) المحرر الوجيز: ٢٦٧/٣. وينظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه: ٢٠/٤.

(١٠١) الجامع لأحكام القرآن: ٤١٩/١١-٤٢٠.

(١٠٢) الميزان في تفسير القرآن: ٢٢٩/١١-٢٣٠.

(١٠٣) ينظر: جامع البيان: ٦١٧/٢٢، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١٣١/٥، ومجمع البيان: ٣٥٦/٩، والدر المصون: ٣١٩/١٠، والجامع لأحكام القرآن: ٤٤٦/٢٠.

(١٠٤) الكشاف: ١٠٦/٦-١٠٧. وينظر: مفاتيح الغيب: ٣١٨/٢٩، وروح المعاني: ٨٩/٢٨، والميزان في تفسير القرآن: ٢٦٩/١٩.

(١٠٥) جامع البيان: ٦١٧/٢٢، وينظر: مجمع البيان: ٣٥٦/٩.

(١٠٦) التحرير والتنوير: ٢٨/ ١٩٤.

(١٠٧) التعريفات: ١٠، وينظر: الكليات: ٣٥.

(١٠٨) الكليات: ٣٤.

(١٠٩) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: ١٤١/٢.

(١١٠) ينظر : لسانيات النّص: ١٨٩، ٢٧٢.

(١١١) البعد الترابطي في القرآن الكريم: ١١١-١١٢.

(١١٢) أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية: ٥٧٨/١ .

(١١٣) من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم: ٤٤.

(١١٤) البعد الترابطي في القرآن الكريم: ١١٥.

(١١٥) ينظر: مجمع البيان: ٢١٣/١-٢١٤، ومفاتيح الغيب: ١٦١/٣، والجامع لأحكام القرآن: ٢٤٦/٢، والدر المصون: ٥٠٠/١، والبحر المحيط: ٤٦٩/١، ومواهب الرحمن: ٤٤٨/١.

(١١٦) التحرير والتنوير: ٥٩٨/١.

(١١٧) روح المعاني: ٣١٨/١.

(١١٨) من أسرار الجمل الاستئنافية: ١٠٧.

(١١٩) إعراب القرآن الكريم وبيانه: ٢٩١/٦.

(١٢٠) ينظر: جامع البيان: ٣٦٧/١٩، والمحرر الوجيز: ٤٣٨/٤-٤٣٩، والكشاف: ١٥٦/٥، ومفاتيح الغيب: ٢٤/٢٦-٢٥، والبحر المحيط: ٢٩٨/٧-٢٩٩، وروح المعاني: ١٩٤/٢٢-١٩٦.

(١٢١) مجمع البيان: ١٨٧/٨.

(١٢٢) التحرير والتنوير: ٣١١/٢٢ - ٣١٣. وينظر: معاني القرآن للفراء: ٣٦٩/٢-٣٧٠.

(١٢٣) الميزان في نفسير القرآن: ٤٥/١٧-٤٦.

(١٢٤) أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية:٥٧٩/١.

(١٢٥) التحرير والتنوير: ٥٨٥/١.

(١٢٦) الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٦/٢، وينظر: جامع البيان: ٢٠١/٢، والكشاف: ٢٩١/١، ومفاتيح الغيب:٣/ ١٨٣.

(١٢٧) مواهب الرحمن: ٤٣٧/١.

(١٢٨) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١٤٧/١، ومجمع البيان: ٢٠٧/١، والبحر المحيط: ٤٥٧/١، وروح المعاني: ٣١٠/١-٣١١، والتحرير والتنوير: ٥٨٥/١.

(١٢٩) مدخل إلى علم النص، زتسيسلاف: ١٤٧.

(١٣٠) ينظر: كتاب الصناعتين:٢٧٦، وحسن التوسل إلى صناعة الترسل: ١٩٩، والإيضاح في علوم البلاغة: ٢٥٥، والبرهان في علوم القرآن: ٤٥٥/٣، والمطول: ٦٤١، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: ٤٨٦/٢.

(١٣١) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ١١٩، والمطول: ٤٣٤.

(١٣٢) نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: ١٤٢.

(١٣٣) العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي: ٧٩-٨٠.

(١٣٤) مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: ١/ ٥٨٢-٥٨٣.

(١٣٥) ينظر: كتاب الصناعتين:٣٠٤، والإيضاح في علوم البلاغة: ٢٥٩، وعروس الأفراح: ٣٣٥/٢ ، والمطول: ٦٤٣، ومواهب الفتاح: ٤٩٤/٢.

(١٣٦) حسن التوسل الى صناعة الترسل: ٢٠٢-٢٠٣.

(١٣٧) البرهان في علوم القرآن: ٤٥٨/٣.

(١٣٨) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ٤٤-٤٥.

(١٣٩) البعد الترابطي في القرآن الكريم: ٩٦.

(١٤٠) ينظر: الكشاف: ١٤٤/٤، ومجمع البيان: ٦٢/٧، والجامع لأحكام القرآن: ٢٠٢/١٤، وروح المعاني: ٤٧/١٧، والميزان: ٢٨٩/١٤.

(١٤١) المحرر الوجيز: ٨١/٤، وينظر: البحر المحيط: ٢٨٩/٦.

(١٤٢) مفاتيح الغيب: ١٦٩/٢٢.

(١٤٣) ينظر: جامع البيان: ١٨٩/١٢-١٩٠، والكشاف: ١٤٨/٣، ومجمع البيان: ١٥٠/٥-١٥١، والجامع لأحكام القرآن: ٦/١١.

(١٤٤) التحرير والتنوير: ١٨٩/١١-١٩٠.

(١٤٥) روح المعاني : ١٣٠/١١.

(١٤٦) التحرير والتنوير: ٢٠٧/٩-٢٠٨.

(١٤٧) ينظر: جامع البيان: ٣٤٩/٨-٣٥٠، ومعاني القرآن وإعرابه: ١٣٦/٢-١٣٧، والمحرر الوجيز: ١٨٢/٢-١٨٣، ومجمع البيان: ٢٦٦/٣-٢٦٧، والجامع لأحكام القرآن: ٤٢٩/٧-٤٣٠، وروح المعاني: ١١٧/٦-١١٨، والتحرير والتنوير: ٦/ ١٧٧- ١٧٩، ومواهب الرحمن: ٢٠١/١١.

(١٤٨) الكشاف:٢/ ٢٢٨. ينظر: المحرر الوجيز: ١٨٢/٢-١٨٣، والبحر المحيط: ٤٨٣/٣.

(١٤٩) مفاتيح الغيب: ١١/ ٢١٨-٢١٩.

(١٥٠) ينظر: جامع البيان: ٥٢٥/١٤-٥٢٦، والكشاف: ٤٩٩/٣، ومجمع البيان: ١٧٥/٦، والمحرر الوجيز: ٤٤٣/٣، والجامع لأحكام القرآن: ٤١/١٣-٤٢، والبحر المحيط: ١٥/٦، والميزان في تفسير القرآن:٥٧/١٣.

(١٥١) التحرير والتنوير: ٤٩/١٥-٥٠.

(١٥٢) روح المعاني : ١٥/ ٣٤- ٣٥.

(١٥٣) كتاب الصناعتين : ٣٧١ . وينظر: حسن التوسل إلى صناعة الترسل: ٢٨٣، والطراز المتضمن لأسرار البلاغة: ٣١٧-٣١٨، والكليات: ٤٣٠.

(١٥٤) ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ١٣٧.

(١٥٥) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة: ٣١٧-٣١٨.

(١٥٦) ينظر: جامع البيان: ٢٨٢/١، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٨٢/١-٨٣،

والكشاف: ١/ ١٧٢-١٧٥، والتفسير البسيط:١٣٢/٢-١٤٠، والمحرر الوجيز: ٩٠/١، ومجمع البيان: ٦١/١، ومفاتيح الغيب: ٦٩/٢-٧٠، والجامع لأحكام القرآن: ٢٩٧/١-٢٩٨، والبحر المحيط: ١٨١/١-١٨٣، وروح المعاني: ١٤٥/١-١٤٨، والتحرير والتنوير: ٢٧٤/١-٢٧٧، ومواهب الرحمن: ١٢١/١.

(١٥٧) معاني القرآن للأخفش: ٤٠/١.

(١٥٨) ينظر: الدر المصون: ١٢٨/١.

(١٥٩) ينظر: جامع البيان: ١٨٧/١٢، والكشاف: ١٤٦/٣، ومجمع البيان: ١٤٦/٥-١٤٧، والجامع لأحكام القرآن: ٥٠٧/١٠.

(١٦٠) التحرير والتنوير: ١٨٠/١١، وينظر: روح المعاني: ١٢٦/١١-١٢٧.

(١٦١) مفاتيح الغيب: ١٠٨/١٧.

(١٦٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١٨٠/٢، ومجمع البيان: ٣٧٦/٣، والدر المصون: ٥١٤/٤، والبحر المحيط: ٦٤/٤، وروح المعاني: ٦٦/٧-٦٧، والميزان في تفسير القرآن: ٢٤٦/٦، ومواهب الرحمن: ٤٥٥/١٢.

(١٦٣) البحر المحيط: ٤/ ٦٤. وينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٣/١٢.

(١٦٤) الميزان في تفسير القرآن: ٢٤٦/٦.

(١٦٥) المعجم الفلسفي: ٦٤٩.

(١٦٦) ينظر: الدلالة والنحو: ٢٢٨-٢٢٩.

(١٦٧) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: ١٤٥/٢.

(١٦٨) ينظر: الدلالة والنحو: ٢٢٨.

(١٦٩) نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: ١٤٣.

(١٧٠) اساليب العطف في القرآن الكريم: ٤٢٨.

(١٧١) البعد الترابطي في القرآن الكريم: ١٠٢.

(١٧٢) ينظر: جامع البيان: ٥٤٨/٢٢، ومعاني القرآن وأعرابه: ١٢٠/٥، والمحرر الوجيز: ٢٩١/٥، والكشاف: ٨٤/٦، ومجمع البيان: ٢٣٦/٩-٢٣٧، ومفاتيح الغيب: ٢٩٢/٢٩، والجامع لأحكام القرآن: ٣٨٧/٢٠، والبحر المحيط: ٨/ ٢٤٩، وروح المعاني: ٦٠/٢٨.

(١٧٣) التحرير والتنوير: ١١٣/٢٨-١١٤.

(١٧٤) الميزان في تفسير القرآن: ٢٢٨/١٩.

(١٧٥) دلائل الإعجاز : ٢٧٣.

(١٧٦) دلائل الإعجاز : ٣١٦.

(١٧٧) من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم: ١٠١.

(١٧٨) دلائل الإعجاز : ٣٢٥.

(١٧٩) ينظر: الكشاف: ٣/ ٢٩٦-٢٩٨، ومجمع البيان: ٣٢١/٥، والجامع لأحكام القرآن: ١١/ ٣٧٥، والبحر المحيط: ٣١٦/٥.

(١٨٠) ينظر: الكشاف: ٣/ ٢٩٦-٢٩٨، والجامع لأحكام القرآن: ٣٧٥/١١، وروح المعاني: ٢/١٣، والميزان: ١١/ ٢٠١.

(١٨١) التحرير والتنوير: ١٣/ ٥.

(١٨٢) الميزان في تفسير القرآن: ١١/ ٢٠١.

(١٨٣) من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم: ١١٣.

(١٨٤) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٢٤-١٢٥.

(١٨٥) معجم البلاغة العربية: ٥٤، وينظر: مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: ٥٦٢/١.

(١٨٦) لسانيات النص: ١١٦.

(١٨٧) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢٦٩/٤.

(١٨٨) ينظر: البحر المحيط: ٤١٦/٧-٤١٧، وروح المعاني: ١٣/١٤-١٤، والميزان في تفسير القرآن: ٢٧٨/١٧-٢٧٩.

(١٨٩) جامع البيان: ٢٢٤/٢٠

(١٩٠) التحرير والتنوير: ٤٢/٢٤.

(١٩١) الأسلوبية الصَّوتيَّة: ١٢٣.

(١٩٢) نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: ١٣٨ .

(١٩٣) الأسلوبيّة الصوتيّة: ١٢٣.

(١٩٤) ينظر: شرح كتاب سيبويه: ٤٢٩/٣-٤٣٠.

(١٩٥) الخصائص: ٣٤٨/١ .

(١٩٦) دلائل الإعجاز : ٢٢٨-٢٢٩، وينظر: المطول: ٤٣٦.

(١٩٧) الكشاف: ١١٠/١.

(١٩٨) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن : ٢١٠ .

(١٩٩) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: ٤١١/٢.

(٢٠٠) البحر المحيط : ٣ / ٥٢٥.

(٢٠١) البرهان في علوم القرآن: ٢٧٠/٣.

(٢٠٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٩٦/٣.

(٢٠٣) ينظر: جامع البيان: ٦٣٦/١، ومعاني القرآن وأعرابه: ١١٧/١-١١٨، والكشاف: ٢٦٤/١-٢٦٦، ومجمع البيان: ١٣٩/١-١٤٠، ومفاتيح الغيب: ٥٧/٣-٥٩، والدر المصون: ٣٣٥/١-٣٣٩، والجامع لأحكام القرآن: ٧٥/٢-٨٠، وروح المعاني: ٢٥١/١-٢٥٢.

(٢٠٤) التحرير والتنوير : ٤٨٥/١، وينظر: الدر المصون: ٣٣٥/١.

(٢٠٥) البحر المحيط: ٣٤٩/١-٣٥٠.

(٢٠٦) روح المعاني: ٢٥٢/١.

(٢٠٧) ينظر: جامع البيان: ٢٠٠/٧-٢٠١، والمحرر الوجيز: ٧٤/٢-٧٥، والكشاف: ١٠١/٢-١٠٢، ومجمع البيان: ١٠١/٣-١٠٢، والبحر المحيط: ٢٩٦/٣-

٢٩٧، والجامع لأحكام القرآن: ٦/٤٤٠-٤٤٥، وروح المعاني: ٥/٧٠-٧٢.

(٢٠٨) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢/٥٧-٥٨، والمحرر الوجيز: ٢/٧٤، والدر المصون: ٤/٢٠.

(٢٠٩) التحرير والتنوير: ٥/١١١.

(٢١٠) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٠/١٦٩-١٧٠.

(٢١١) مواهب الرحمن: ٨/ ٣٩٧-٣٩٩.

(٢١٢) من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم: ٢٠٥.

(٢١٣) الدّلالة والنّحو : ٢٧٩، ويُنْظَر: نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربيّة: ١١٣.

(٢١٤) علم لغة النَّصّ النظرية والتَّطْبيق: ١٥٣.

(٢١٥) عناصر النظرية النحوية في كتاب سيبويه: ٤١.

(٢١٦) نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربيّة: ٧٧-٧٨.

(٢١٧) الدّلالة والنّحو: ٨١.

(٢١٨) نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربيّة: ١٠٤.

(٢١٩) بلاغة العطف في القرآن الكريم: ١٤١-١٤٢.

(٢٢٠) البيان والتّبيِّين: ١/٢١.

(٢٢١) ينظر: التفسير البسيط: ٦/٢٣٥، والمحرر الوجيز: ١/٥٥٠، والكشاف: ١/٦٧٠-٦٧١، ومفاتيح الغيب: ٩/١٣١-١٣٢، والجامع لأحكام القرآن: ٥/٤٥٥، والبحر المحيط: ٣/١٤١، والتحرير والتنوير: ٤/١٨٩-١٩٠.

(٢٢٢) البحر المحيط: ٣/١٤١، وينظر: مجمع البيان: ٢/٣٧١، والجامع لأحكام القرآن: ٥/٤٥٥، وروح المعاني: ٤/١٤٧.

(٢٢٣) دلالة الخطاب القرآني للنفس البشرية: ٦٦.

(٢٢٤) ينظر: جامع البيان: ٢٠/١٨١، والكشاف: ٥/٢٩٦، والمحرر الوجيز: ٤/٥٢٤-٥٢٥، ومجمع البيان: ٨/٢٩٧، ومفاتيح الغيب: ٢٦/٢٥٥-٢٥٦، والبحر المحيط: ٧/٤٠٣، والجامع لأحكام القرآن: ١٨/٢٦٠، والتحرير والتنوير: ٢٣/٣٦٠-٣٦١، وروح المعاني: ٢٣/ ٢٥١.

(٢٢٥) التحرير والتنوير: ٢٣/٣٦١.

المصادر والمراجع :

❖ أساليب العطف في القرآن الكريم، د. مصطفى حميدة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

❖ الأسلوبيَّة الصَّوتيَّة ، د. محمد صالح الضَّالع ، دار غريب للطباعة والنشر ، القاهرة ـ مصر ، ٢٠٠٢ م .

❖ الأسلوبيَّة والأسلوب ، د. عبد السلام المسدي ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠٦ م .

❖ أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية تأسيس نحو النص ، محمد الشاوش ، المؤسسة العربية للتوزيع ، تونس ، ط١ ، ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠١ م .

❖ إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين الدرويش، دار ابن كثير، بيروت–لبنان، ط٧، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م.

❖ الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد المعروف بالخطيب القزويني (ت٧٣٩هـ)، تحقيق إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، ط٢، ٢٠١٠ م .

❖ البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشيّ (ت٧٩٤هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ـ مصر ، ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٧ م .

❖ البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني (ت ٦٥١ هـ)، تحقيق د. خديجة الحديثي ود. أحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد ـ العراق، ط١، ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م.

❖ البحر المُحيط ، أبو حيّان أثير الدِّيْن مُحَمَّد بن يوسف الأندلسيّ (ت ٧٤٥هـ) ، ، تح : الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض ود. زكريا عبد المجيد النوتي ود. أحمد النجوليّ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، ط٣ ، ٢٠١٠م .

❖ البعد الترابطي في القرآن الكريم دراسة تفسيرية، د. إقبال وافي نجم، دار الوارث كربلاء المقدسة العراق ، ط١، ١٤٣٦هـ–٢٠١٥م.

❖ بلاغة الخطاب وعلم النص ، د. صلاح فضل ، الشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان ، الجيزة ـ مصر ، ط١ ، ١٩٩٦ م .

❖ بلاغة العطف في القرآن دراسة أسلوبيَّة، د. عفت الشرقاوي، دار النهضة العربية، بيروت–لبنان، ١٩٨١م.

❖ البيان والتبيين ، أبو عثمان عَمْرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ـ مصر ، ٢٠٠٣ م .

❖ تاج اللغة وصحاح العربيّة ، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (ت ٤٠٠ هـ) ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ـ لبنان ، ط٣ ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م .

❖ التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

❖ تربية النفس الإنسانية في ظل القرآن الكريم، أحمد محمد يحيى المقري، رسالة ماجستير، إشراف أ.د. محمد محمد أبو زهو، جامعة الملك عبد العزيز– كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، السعودية، ١٣٩٨هـ–١٩٧٨م.

❖ التعريفات ، السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجانيّ (ت ٨١٦ هـ) ، مؤسسة التاريخ العربي ، دار إحياء التراث العربي : بيروت ـ لبنان ، ط١ ، ١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٣ م .

❖ التفسير البسيط، أبو الحسن علي بن أحمد بن بن محمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، تحقيق د. محمد بن صالح بن عبد الله الفوزان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض–السعودية، ١٤٣٠هـ.

❖ تهذيب اللُّغة [الجزء الثالث عشر]، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧٠هـ)، تحقيق الأستاذ أحمد عبد العليم البردوني والأستاذ علي محمد البجاوي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ـ مصر ، د . ت .

❖ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١ م.

❖ الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنَّة وآي الفرقان، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، تحقيق د. عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٧ هـ ـ ٢٠٠٦ م.

❖ حسن التوسل إلى صناعة الترسل، شهاب الدين محمود بن سليمان الحلبي (ت٧٢٥هـ)، تحقيق أكرم عثمان يوسف، دار الرشيد للنشر، بغداد العراق، ١٩٨٠م.

❖ الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت ٣٩٢ هـ) ، تحقيق محمد علي النجار ، الهيأة المصريَّة العامَّة للكتاب ،

القاهرة ـ مصر، الطبعة الخامسة ، ٢٠١١ م .

❖ دراسات في علوم القرآن الكريم، د. محمود البستاني، مطبعة البقيع، قم المقدسة – إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٧م.

❖ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف المعروف بالمسين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق د. أحمد محمد الخراط، دارالقلم ، دمشق–سوريا، د.ت.

❖ دلائل الإعجاز ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت٤٧١هـ) ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة ـ مصر ، الطبعة الثالثة ، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٢ م .

❖ دلالة الخطاب القرآن للنفس البشرية من خلال سورة البقرة، د. عمر أبو المجد بن حسين قاسم محمد النعيمي، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، العدد الثامن، رجب، ١٤٢٩هـ.

❖ الدلالة والنَّحو ، د. صلاح الدين صالح حسنين ، مكتبة الآداب ، القاهرة ـ مصر ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ م .

❖ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن درويش الآلوسي (ت١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، د.ت.

❖ شرح كتاب سيبويه ، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السِّيرافيُّ (ت ٣٦٨ هـ) ، تحقيق أحمد حسن مهدلي وعلي سيِّد علي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، ط١ ، ١٤٢٩ هـ ـ ٢٠٠٨ م .

❖ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني (ت٧٤٥هـ) ، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ–١٩٩٥م.

❖ العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية، د. عبد الواحد حسن الشيخ، مطبعة الإشعاع الفنية، القاهرة–مصر، ط١، ١٤١٩هـ–١٩٩٩م.

❖ علم لغة النصّ المفاهيم والاتجاهات، د. سعيد حسن بحيري ، الشركة المصرية العامة للنشر ـ لونجمان ، الجيزة ـ مصر ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ـ لبنان ، ط١ ، ١٩٩٧ م .

❖ علم اللُّغة النّصّيّ بين النّظريّة والتّطبيق (دراسة تطبيقيّة على السُّور المكيّة) ، د. صبحي إبراهيم الفقيّ ، دار قباء لِلطِّبَاعَةِ والنَّشْر . القاهرة–مصر ، ط١ ، ١٤٣١هـ . ٢٠٠٠م .

❖ علم النَّص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك ، ترجمة د. سعيد

حسن بحيري ، دار القاهرة، القاهرة ـ مصر، ط٢، ٢٠٠٥م.

❖ عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ، بهاء الدِّين أحمد بن علي بن عبد الكافي السُّبكي (ت ٧٧٣ هـ) ، تحقيق د. عبد الحميد الهنداوي ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ، ط١ ، ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٣ م .

❖ عناصر النظرية النحوية في كتاب سيبويه، د. سعيد حسن بحيري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة–مصر، ط١، ١٤٣٠هـ–١٩٨٩م.

❖ كتاب الصناعتين الكتابة والشعر ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكريّ (ت٣٩٥هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ـ لبنان ، ط١، ١٤٢٧ هـ ـ ٢٠٠٦ م .

❖ كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) ، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي ، منشورات مؤسسة الأعلمي ، بيروت ـ لبنان ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م .

❖ كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي (ت ١٣٦٢ هـ)، تحقيق د. علي دحروج، ترجمة د. عبد الله الخالدي و د. جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٦ م.

❖ الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض، مكتبة العبيكان، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨ م.

❖ الكليَّات معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة، أبو البقاء أيُّوب بن موسى القريميّ الكفويّ (ت١٠٩٤هـ)، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، دمشق ـ سوريا، ط٢، ١٤٣٢ هـ ـ ٢٠١١ م.

❖ لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت–لبنان، د.ت.

❖ لسانيّات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط٢، ٢٠٠٦ م.

❖ اللُّغة والمعنى والسِّياق ، جون لاينز ، ترجمة عباس صادق الوهاب ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ـ العراق، ط١، ١٩٨٧ م.

❖ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت٥٤٦هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ–٢٠٠١م.

❖ مجمع البيان في تفسير القرآن ، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) ، تقديم السيد محسن الأمين العاملي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥ م .

❖ مدخل إلى علم النَّص مشكلات بناء النَّص ، زتسيسلاف واورزنياك ، ترجمة د. سعد حسن بحيري ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ـ مصر ، الطبعة الثانية ، ١٤٣١ هـ ـ ٢٠١٠ م .

❖ مدخل إلى علم النَّص ومجالات تطبيقه ، محمد الأخضر الصبيحي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٩ هـ ـ ٢٠٠٨ م .

❖ المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم ، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانيّ ، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، ط٢ ، ١٤٢٨ هـ ـ ٢٠٠٧ م .

❖ معاني القُرآن ، أبو زكريّا يحيى بن زياد الفرّاء (ت٢٠٧هـ)، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي وعلي النجدي ناصف ، الهيأة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ـ مصر ، ط٢ ، ١٩٨٠ م.

❖ معاني القرآن ، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط (ت ٢١٥ هـ) ، تحقيق د. هدى محمود قراعة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ـ مصر ، ط٢ ، ١٤٣١ هـ ـ ٢٠١٠ م .

❖ معاني القرآن وإعرابه ، أبو إسحاق إبراهيم بن السري المعروف بالزَّجَّاج (ت٣١١هـ)، شرح وتحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي ، دار الحديث ، القاهرة ـ مصر ، ١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٤ م .

❖ مُعترك الأقْران في إعجاز القرآن ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السّيوطيّ (ت٩١١هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكُتُبِ العِلْمِيَّة ، بيروت–لبنان ، ط١ ، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م .

❖ معجم البلاغة العربيَّة ، د. بدوي طبانة ، دار المنارة للنشر والتوزيع ، جدَّة ـ السعودية ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ـ لبنان ، ط٤ ، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧ م .

❖ المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ م.

❖ معجم المصطلحات البلاغيَّة وتطورها ، د. أحمد مطلوب ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٧ م .

❖ مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م.

❖ مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكيّ (ت ٦٢٦ هـ)، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ٢٠١١ م.

❖ من أسرار الجمل الاستئنافيَّة دراسة لغويَّة قرآنية ، د. أيمن عبد الرزاق الشوَّا ، دار الغوثائي للدراسات القرآنية ، دمشق ـ سوريا ، ط١ ، ١٤٣٠ هـ ـ ٢٠٠٩ م .

❖ من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم، د. محمد الأمين الخضري، مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٤هـ–١٩٩٣م.

❖ منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، أبو الحسن حازم بن محمَّد القرطاجنِّي (ت٦٨٤هـ) ، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ـ لبنان ، ط٤ ، ٢٠٠٧ م .

❖ مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الأعلى بن علي رضا الموسويّ السبزواريّ، دار التفسير، قم المقدسة ـ إيران، ط٥، ١٤٣١ هـ ـ ٢٠١٠ م.

❖ مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح ، أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولائي المغربي (ت١١٢٨هـ)، تحقيق د. خليل إبراهيم خليل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٣ م .

❖ الميزان في تفسير القرآن ، العلَّامة السيد محمد حسين الطباطبائيّ ، مؤسسة دار المجتبى للمطبوعات ، قم المقدسة ـ إيران ، ط١ ، ١٤٢٥ هـ ـ ٢٠٠٥ م .

❖ نحو النّصّ بينَ الأصالةِ والمُعاصرةِ، د. أحمد مُحَمَّد عبد الرّاضي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة–مصر، ط١، ١٤٢٩هـ–٢٠٠٨م .

❖ نحو النص في النحو العربي دراسة في مجموعة من العبارات النحوية الشارحة، فيصل إبراهيم صفا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة اليرموك–الأردن، العدد ٢٣/٩٢، ٢٠٠٥م.

❖ النَّحو والدَّلالة مدخل لدراسةِ المعنى النَّحويِّ الدَّلاليِّ ، د. محمَّد حماسة عبد

اللطيف ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ـ مصر ، ط٢ ، ٢٠٠٦ م .

❖ النَّصّ والخطاب والإجراء ، روبرت دي بوجراند ، ترجمة الدكتور تمّام حسّان ، عالم الكتب ، القاهرة ـ مصر ، ط١ ، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨ م .

❖ نحو النصّ والمعايير النصية دراسة في المفهوم والإجراءات، أ.د. آلاء عبد نعيم ، أ.م.د. فليح خضير شني، مجلة لارك للفسلفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة واسط–العراق، العدد الثلاثون، ٢٠١٨م.

❖ نسيج النص بحث فيما يكون به الملفوظ نصًّا، الأزهر الزّنّاد ، المركز الثقافيّ العربيّ ، بيروت–لبنان، ط١ ، ١٩٩٣م .

❖ نظام الارتباط والرَّبط في تركيب الجملة العربية ، د. مصطفة حميدة ، الشركة المصريَّة العامَّة للنشر ـ لونجمان ، الجيزة ـ مصر ، ط١ ، ١٩٩٧ م .

❖ نظريَّة علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري ، د. حسام أحمد فرج ، مكتبة الآداب ، القاهرة ـ مصر ، ط١ ، ١٤٢٨ هـ ـ ٢٠٠٧ م .