

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 الدينناوي

جامعة واسط - كلية الآداب

Haydar jasim jaber

Wasit University – College of Arts

hjasem@uowasit.edu.iq

الملخص :

إن إدراك العلاقات الدلالية يمكن السامع من إدراك المعاني الناتجة من انسجام الخطاب، فالكلمة أو الجملة لا تفهم دلالتها كاملة إلا عندما تُدرك علاقتها بالأجزاء الأخرى في النص؛ لأن النص بنية مسبوكة ومتماسكة تربط بين مكوناتها علاقات نحوية ودلالية، وسعت هذه الدراسة للوقوف على هذه البنية المتماسكة والدلالة المنسجمة ورصد العلاقات بينها في الخطاب القرآني الموجّه إلى النفس. وقد درست هذه العلاقات وفق نظرية نحو النص؛ لأن نحو الجملة يقتصر على تحديد العلاقة بين الكلمات الواردة فيه ولا يتجاوز إلى العلاقات بين الجمل المتتابعة في النص؛ ولما كانت دراستنا في القرآن الكريم -وهو نص متناسق ومتربط- اقتضت أن تكون الدراسة في ضوء نحو النص الذي يقوم على تتابع الكلمات وتراكم الجمل في سياق يحدّد العلاقات الدلالية بينها، فهناك ترابط تركيبّي وتلاحم دلالي بين وحدات النص القرآني مفردات كانت أم جملاً.

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

المقدمة :

الحمد لله الذي لا يصفه نعت الواصفين، ولا يجاوزه رجاء الراجين، ولا يضيع لديه أجر المحسنين، والصلاة والسلام على سيد النبيين وخاتم المرسلين محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه المنتجبين الصالحين. إن القرآن الكريم كتاب هداية ومنهج حياة، وقد خاطب النفس البشرية خير خطاب يهتدي به الإنسان ويدرك الصواب في مسيرة حياته، وقد أوجد الله تعالى هذه النفس لحكمة وغاية، فلم يخلقها عبثاً، بل بعث إليها الأنبياء والرسل ليرشدوها، وخاطبها بأمر أو نهى ليصلح شأنها، وأعطاه إرادة تمكّنها من الاختيار في دار الدنيا.

والنفس واحدة من حيث الخلق والتكوين إلا أنّها من حيث الطبائع متعدّدة ومن حيث الاعتقاد مختلفة ومن حيث السلوك متنوّعة ومن حيث الأحوال متباينة؛ ولذلك جاء الخطاب القرآني ساعياً

لتربيتها وتقويم سلوكها، وهو خطاب توصيل وإقناع وفق أساليب بليغة مؤثرة وصور فنيّة رائعة، وهو رسالة تغيير وتقويم متكاملة البناء متلاحمة الأجزاء؛ تحكمها علاقات دلاليّة مترابطة وأسس منطقية مُحكمة، ولا سيّما إذا أدركنا حجم العلاقات المترابطة التي لا يمكن إدراكها واضحة إلا من دلالة النصّ الكاملة لا الجملة المنفردة المعزولة عن السياق.

إنّ علم النحو علّم يبحث في العلاقات القائمة بين الكلمات في حال تركيبها في جملة؛ وهو في أغلبه يقتصر على هذا الحدّ ولا يتجاوز إلى العلاقات بين الجمل المتتابعة في النصّ؛ ولما كانت دراستنا في القرآن الكريم -وهو نص متناسق ومترابط- اقتضت أن تكون الدراسة في ضوء نحو النصّ الذي يقوم على تتابع الكلمات وتراكم الجمل في سياق يحدّد العلاقات الدلاليّة بينها، فهناك ترابط تركيبّي وتلاحم دلاليّ بين وحدات النصّ القرآنيّ مفردات كانت أم جملاً. ومن هنا كان عنوان البحث (العلاقات الدلالية في خطاب النفس في القرآن الكريم دراسة في نحو النصّ)، وهو ما جعلنا نجمع بين الدرس القرآنيّ الأصيل والدرس اللسانيّ الحديث. فبحث في السياقات التي ورد فيها خطاب النفس وتتبع العلاقات القائمة بين معانيها الإفراديّة والتركيبية، سواء أكانت هذه العلاقة قائمة بين الألفاظ (المفردات) في الجملة أم بين التراكم (الجمل) في النصّ؛ إذ لا يمكن الفصل بين القواعد النحويّة والظواهر الدلاليّة التي يتشكّل منها النصّ اللغويّ الصحيح نحويّاً والمنسجم دلاليّاً.

إنّ إدراك العلاقات الدلاليّة يمكن السامع من إدراك المعاني الناتجة من انسجام الخطاب، وبه يصبح الخطاب وحدة اتّصاليّة متجانسة متسلسلة مفهومة، ولا بُدّ من أن لا تقتصر هذه الدراسة على أجزاء الجملة في التحليل، ولذلك درست هذه العلاقات وفق نحو النصّ؛ لنقف عند الجملة والمتاليات الجمليّة بعيداً عن التجزئة والتفكيك، فالكلمة أو الجملة لا تفهم دلالتها إلا عندما تُدرّك علاقاتها بالأجزاء الأخرى في النصّ الواحد المبنيّ على أسس سليمة وعلاقات منسجمة تُفصح عن رسالة متكاملة. وإخراج النصّ من الإطار الشكليّ الضيق لوحده إلى التفاعل المعنويّ والترابط الدلاليّ هو الأكثر تأثيراً في المخاطب؛ لأنّ النصّ بنية مسبوكّة ومتماسكة تربط بين مكُوناته علاقات نحويّة ودلاليّة، وقد سعت هذه الدراسة للوقوف على هذه البنية المتماسكة والدلالة المنسجمة ورصد العلاقات بينها في الخطاب القرآنيّ الموجه إلى النفس الإنسانيّة.

وجاءت الدراسة مقيّدة بالدرس النحويّ النصّيّ؛ لأنّ العلاقات الدلاليّة لا تكون إلا في نصّ منسجمة أجزاؤه، إذ يتألّف النصّ من مجموعة كلمات متألّفة في جملة واحدة، أو من مجموعة جمل متألّفة، وإدراك الترابط بين أجزاء النصّ القرآنيّ ردّ علميّ بليغ على من ادّعى أنّ القرآن الكريم مقاطع متفرقة وكلمات مفككة لا يربطها رابط وأنّ ترتيبها جاء بشكل اعتباطي لا يقوم على أيّ مبدأ؛ فهذه

الأجزاء ترتبط فيما بينها بعلاقات دلالية تُظهر الوحدة الموضوعية والرسالة الشاملة للنص القرآني، ولا يمكن الاستغناء عن السياق والظروف المحيطة المرافقة لنزوله من أجل إدراك هذه العلاقات وكشف المقاصد المرجوة منها للمتلقى.

مفهوم النفس :

يرى بعض اللغويين أنَّ النفس هي روح الإنسان، إذ يقول الخليل (ت175هـ): " النفس: الروح التي بها حياة الجسد، وكل إنسان نفس حتى آدم عليه السلام، الذكر والأنثى سواء " (1). ويقول الجوهري (ت393هـ): " النفس: الروح. يُقال: خرجت نفسه ... وأما قولهم: (ثلاثة أنفس) فيذكرونه لأنهم يريدون به الإنسان " (2).

ويجعلها آخرون بمعنيين هما: الروح التي تكون بها الحياة والوجود، والعقل الذي به يكون الإدراك والتمييز، وقد استندوا على ذلك بروايات تاريخية، إذ يقول أبو منصور الأزهري (ت370هـ): " روي عن ابن عباس أنه قال: لكل إنسان نفسان: أحدهما نفس العقل التي يكون بها التمييز، والأخرى نفس الروح التي بها الحياة. وقال أبو بكر ابن الأنباري [ت329هـ]: من اللغويين من سوى بين النفس والروح، وقال: هما شيء واحد، إلا أنَّ النفس مؤنثة والروح مذكرة. قال: وقال غيره: الروح هو الذي به الحياة، والنفس هي التي بها العقل، فإذا نام النائم قبض الله نفسه ولم يقبض روحه، ولا يقبض الروح إلا عند الموت. قال: وسُميت النفس نفساً لتولد النفس منها واتصاله بها ... وقال أهل اللغة: النفس في كلام العرب على وجهين: أحدهما قولك: (خرجت نفس فلان) أي روحه. ويُقال: (في نفس فلان أن يفعل كذا وكذا) أي في روعه. والضرب الآخر معنى النفس حقيقة الشيء وجملته. يقال: (قتل فلان نفسه)، والمعنى أنه أوقع الهلاك بذاته كلها " (3).

ويقول ابن منظور (ت711هـ): " قال ابن بري: أما النفس الروح والنفس ما يكون به التمييز فشهدهما قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر:42]؛ فالنفس الأولى هي التي تزول بزوال الحياة، والنفس الثانية التي تزول بزوال العقل ... والعرب قد تجعل النفس التي يكون بها التمييز نفسين، وذلك أنَّ النفس قد تأمره بالشيء وتنهى عنه، وذلك عند الإقدام على أمر مكروه، فجعلوا التي تأمره نفساً وجعلوا التي تنهيه نفساً أخرى ... والنفس يُعبر بها عن الإنسان جميعه كقولهم: عندي ثلاثة أنفس ... وقال الزجاج: لكل إنسان نفسان: إحداهما نفس التمييز وهي التي تُفارقُه إذا نام فلا يعقل بها يتوفاها الله كما قال الله تعالى، والأخرى نفس الحياة وإذا زالت زال معها النفس، والنائم يتنفس، قال: وهذا الفرق بين توفي النفس النائم في النوم، وتوفي نفس الحي، قال: ونفس الحياة هي الروح وحركة الإنسان ونموه يكون به ... وقوله تعالى: الذي

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ يَعْني آدَمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَزَوْجَهَا يَعْني حَوَاءَ. وَيُقَالُ: مَا رَأَيْتُ شَيْئًا نَفْسًا أَيْ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا " (4).

وهذا ما أشار إليه الشريف الجرجاني (ت816هـ) وفصل فيه؛ إذ يقول: " النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم (الروح الحيوانية)، فهو جوهر مشرق للبدن، فعند الموت ينقطع ضوءه عن ظاهر البدن وباطنه. وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه، فثبت أن النوم والموت من جنس واحد؛ لأن الموت هو الانقطاع الكلي، والنوم هو الانقطاع الناقص، فثبت أن القادر الحكيم دبّر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب: الأول إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة، وإن انقطع ضوءها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم، أو بالكلية فهو الموت " (5).

وقد قسم الفلاسفة النفس إلى ثلاثة أقسام: نباتية وحيوانية وإنسانية، إذ " إن النفس ليست بجسم وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن ... إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وبربو ويغذي؛ وهي النفس النباتية، أو من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة؛ وهي النفس الحيوانية، أو من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستبطاء بالرأي؛ وهي النفس الإنسانية " (6).

وما هو موجود في الإنسان نفسان: حيوانية يشترك بها مع غيره من الكائنات الحية، وإنسانية تميزه من غيره؛ يقول أبو البقاء الكوفي (1094هـ): " والذي يرجح ويغرب هو أن الإنسان له نفسان: نفس حيوانية، ونفس روحانية، فالنفس الحيوانية لا تفارقه إلا بالموت، والنفس الروحانية التي هي من أمر الله فيما يفهم ويعقل، فيتوجه لها الخطاب، وهي التي تفارق الإنسان عند النوم، وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: 42]، ثم إنه تعالى إذا أَرَادَ الْحَيَاةَ لِلنَّائِمِ رَدَّ عَلَيْهِ رُوحَهُ فَاسْتَيْقَظَ، وَإِذَا قَضَى عَلَيْهِ بِالْمَوْتِ أَمْسَكَ عَنْهُ رُوحَهُ فَيَمُوتُ وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [الزمر: 42]. وأما النفس الحيوانية فلا تفارق الإنسان بالنوم، ولهذا يتحرك النائم، وإذا مات فارقه جميع ذلك. وعن ابن عباس: إن في ابن آدم نفساً وروحاً نسبتهما إليه، بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس التي بها العقل والتمييز، والروح التي بها النفس والحياة فينويان عند الموت، ويتوفى النفس وحدها عند النوم " (7).

إن النفس الواردة في القرآن الكريم لها أكثر من معنى، لكن المعنى الأكثر وروداً فيها هو النفس الإنسانية التي إليها يوجه الخطاب الإلهي بالأوامر والنواهي؛ فإنما تكلف النفس العاقلة المدركة، وهذا الأمر الخاص بتعلق بوجود الإنسان في الدنيا. " أما النفس في الشرع فالمراد بها ذات

الإنسان روحًا وجسمًا بدليل قوله تعالى: ﴿ فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾ [النور: 61]، وقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾ [النحل: 72]. فالمراد به الذات البشرية أي الجسم والروح. والخاصة أَنَّ النفس تُطْلَقُ على ثلاث معانٍ: النفس بمعنى الذات كلها جسم وروح، والنفس بمعنى الروح التي تُقْبَضُ عند الموت، والنفس بمعنى الجانب المدرك من الإنسان وهو العقل. وهذا القسم الأخير تُوجِبُهُ التكاليف الشرعية إلى الذات الإنسانية بواسطة؛ إذ التكليف مرفوع عَنْ لا يعقل " (8).

فالنفس الإنسانية مُتَّحِدَةٌ في الماهية والذات مختلفة في الطبائع والصفات، إذ " ذهب جمعٌ من الحكماء كأرسطو وأتباعه إلى أَنَّ النفوس البشرية مُتَّحِدَةٌ بالنوع، وإنما تختلف بالصفات والمَلَكَاتِ لاختلاف الأمزجة والأدوات. وذهب بعضهم إلى أَنَّها مختلفة بالماهية بمعنى أَنَّها جنسٌ تحت أنواع مختلفة، تحت كلِّ نوع أفرادٌ مُتَّحِدَةٌ بالماهية ... وأما بمعنى أن يكون كلُّ فردٍ منها مخالفًا بالماهية لسائر الأفراد حتَّى لا يشترك منهم اثنان في الماهية فالظاهر أَنَّهُ لم يُقَلِّ به أحدٌ " (9).

لكنَّ النفس البشرية ليست واحدة في الصفات، وإن كانت واحدة في الذات؛ " فإذا كانت النفس البشرية نفسًا واحدة، فلا يعني ذلك اتِّحَادَ الذوات، بل كلُّ إنسانٍ يختصُّ بروح قائم بذاته، خلقه الله سبحانه وتعالى له، وجعلها مختلفة عما لدى الآخرين، كما أَنَّهُ يختصُّ بجسدٍ مختلفٍ عن الأجساد الأخرى. ومن دلالاته ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ﴾ [البقرة: 48]، فليست الأنفس واحدة، بل هذه نفس وتلك نفس، وكلُّ واحدةٍ تمتاز عن الأخرى بعلمها وقدراتها وسعيتها، ومعلوم أَنَّ الأنفس ليست سواسية في ذلك، ولذا فإنَّ كلَّ نفسٍ ستتحملُ المسؤولية تبعًا لاستعداداتها ولمقدار الأمانة التي تحملتها. بالإضافة إلى صيغة الإفراد والتكثير المسبوقه بالفاظ العموم، فكما أَنَّها أفادت اتِّحَادَ الجنس فإنَّها في الوقت ذاته تقيّد اختلاف الذوات، فقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ ﴾ [البقرة: 281] يدلُّ على اختلاف الأنفس " (10).

نحو النص :

ظهر في نهاية السِّتِينِيَّاتِ وبداية السبعينيات من القرن العشرين منهجٌ لسانی يُسمِّيهِ بعض اللغويين (نحو النص) ويُسمِّيهِ بعض آخر (اللسانيات النصية)، ويتكفل هذا المنهج بدراسة بنية النص مُعْتَقِدًا أَنَّ النص ليس مُجَرَّدَ تتابع مجموعة من الجمل، وإنما هو بنية لغوية متنوّعة مُتكوّنة من أكثر من جملة يحكم مُكوّناتها الاتِّساق والانسجام، وبذلك شملت الدراسة اللسانية النص كلّه لا الجملة معيّدة (11). ومن أسباب نشوئه " أَنَّ التواصل أو التفاعل بين المتكلمين لا يتمُّ باستعمال كلمات معزولة، وليس أيضًا باستعمال جمل أو عبارات. وإنما يتأتى ذلك من خلال إنجازات كلامية أوسع وأكثر ممثلة في الخطاب أو النص " (12).

وهذا يعني أنَّ هذا المنهج يؤمن بوجود اختلافٍ جوهريٍّ بين خصائص الجملة وخصائص النصِّ، " وإذا كان النصُّ يتكوَّن من جملٍ فإنَّه يختلفُ عنها نوعيًّا. إنَّ النصَّ وحدةٌ دلاليَّةٌ وليست الجملة إلا الوسيلة التي يتحقَّق بها النصُّ. أضف إلى هذا أنَّ كلَّ نصٍّ يتوفَّر على خاصيَّة كونه نصًّا يمكن أن تُطلق عليه النصيَّة، وهذا ما يميِّزه عمَّا ليس نصًّا. فلكي تكون لأيِّ نصٍّ نصيَّة ينبغي أن يعتمد على مجموعة من الوسائل اللغويَّة التي تخلق النصيَّة، بحيثُ تساهم هذه الوسائل في وحدته الشاملة " (13).

ولا يمكن التفرقة بين الظواهر النحويَّة (القواعد) والعلاقات الدلاليَّة (المعجميَّة) في دراسة أيَّة لغة؛ وليس المطلوب تكوين جملٍ صحيحة نحويًّا ولكنها لا تؤدِّي معنى مقبولًا، أو تحتوي على كلمات مستعملة استعمالًا خاطئًا في إطارٍ نحويٍّ خاصٍّ؛ فالبحث اللغويُّ تحكمه علاقات راسخة بين النحو والدلالة (14). ومن كان للنصِّ معايير ذكرها أغلب علماء النصِّ لا بُدَّ من وجودها، وبفقدانها يفقد النصُّ قيمته ودرجته، وأبرز هذه المعايير: الاتساق (السبك)، والانسجام (الحبك)، والقصديَّة، والمقبوليَّة، والمقاميَّة (الموقف)، والإعلاميَّة، والتناص (15).

إنَّ نحو النصِّ يدرس النصَّ بوصفه الوحدة اللغويَّة الكبرى سواء أكان منطوقًا أم مكتوبًا، والنصُّ: " نسيجٌ من الكلمات يترابطُ بعضُهُ ببعضٍ كالخُيوط التي تجتمع عناصرُ الشيء المتباعدة في كيانٍ كليٍّ متماسكٍ " (16)، فالمعنى المقصود يتجلَّى في بنية النصِّ المتكامل لا الجملة المجردة عن السياق؛ لـ " أنَّ النصَّ نظامٌ فعَّالٌ، على حين نجدُ الجملَ عناصرَ من نظامٍ افتراضيٍّ ... والجملة كيانٌ قواعديٌّ خالصٌ يتحدَّد على مستوى النحو فحسب، أمَّا النصُّ فحُفُّه أن يُعرَف تبعًا للمعايير الكاملة للنصِّيَّة " (17)؛ إذ " ليست الجملة عملًا، ولهذا كانت ذات أثرٍ محدودٍ في المواقف الإنسانيَّة؛ لأنها تُستعملُ لتعريفِ الناسِ كيفيَّة العلاقات النحويَّة فحسب " (18).

فالجملة في النصِّ ذات دلالة جزئيَّة، ولا يمكن أن تُفهم الدلالة الحقيقيَّة لكلِّ جملة في داخلٍ ما يُسمَّى بالنصِّ الكليِّ إلا بمراعاة الدلالات السابقة والألاحقة في ذلك التابع الجُمليِّ المُحكم؛ إذ يُنظر إلى النصِّ مهما صغُر حجمه بوصفه بنيةً كليَّة مترابطة الأجزاء، فالاعتداد هنا ليس بالامتداد الطولي للنصِّ، بل بالأبنية الكبرى المتلاحمة داخليًّا التي يُقدِّمها النصُّ، فالجملة في النصِّ لا تُفهم منفصلة عن غيرها، وإنَّما تُسهم الجملُ الأخرى في فهمها (19). ومعنى هذا أنَّ النصَّ ليس مجرد مجموعة من الجمل التي لا رابطَ بينها، وإنَّما هو بنية مركَّبة متماسكة ذات وحدةٍ كليَّة شاملة تقوم على نظامٍ داخليٍّ متين، أساسه علاقات منطقيَّة ونحويَّة ودلاليَّة تربط بين أجزاء النصِّ، ولذلك كانت غايته وصف العلاقات الداخليَّة والخارجيَّة للأبنية النصِّيَّة بمستوياتها المختلفة، والوقوف على شئى مظاهر الترابط النصِّي فيها من إحالة واستبدالٍ وتكريرٍ وغيرها (20).

فنحو النص يسعى إلى دراسة علاقة المكونات التركيبية في داخل الجملة، وعلاقة الجمل فيما بينها في داخل النص، فالنص " وحدة كبرى شاملة لا تضمها وحدة أكبر منها، وهذه الوحدة الكبرى تتشكل من أجزاء مختلفة تقع من الناحية النحوية على مستوى أفقي، ومن الناحية الدلالية على مستوى رأسي، ويتكوّن المستوى الأول من وحدات نصية صغرى تربط بينها علاقات نحوية، ويتكوّن المستوى الثاني من تصورات كليلة تربط بينها علاقات التماسك الدلالية المنطقية، ومن ثم يصعب أن يُعتمد في تحليل النص على نظرية بعينها، وإنما يُمكن أن تتبنّى نظرية كليلة، تتفرّع إلى نظريات صغرى تحتية تستوعب كلّ المستويات " (21)، ففي الدراسة النصية مستويان: المستوى الأفقي (الخطي النحوي) وهو الاتساق، والمستوى الرأسي (العمودي الدلالي) وهو الانسجام.

والأمر المهم الذي تؤكدُه الدراسة النصية هو رفض الاختصار على الجملة لما تحمله من دلالات مقطوعة غير مرتبطة بالنص وظروف تشكّله؛ إذ " إنَّ المعنى الكلّي للنص ... أكبر من مجموع المعاني الجزئية للمتواليات الجملية التي تكونه " (22)؛ لأنَّ المعنى النهائي لا يتجلى من الجملة فحسب؛ ف " لا يكون الكل حاصل الأجزاء فحسب، وإنما في الكل ما في الأجزاء زيادة " (23).

لكنَّ نحو النص لا ينكر أهمية الجملة مطلقاً، فلا تعارض بين دراسة الجملة ودراسة النص؛ إذ " ليس بين مفهومي الجملة والنص من تناقض أو تباين، فالجملة إحدى لبنات النص، وما النص إلا مجموعة من الجمل التي تجمعها روابط دلالية ولغوية وسياقية ... فإنَّ نحو النص يعني بتقديم تفسير أرحب ورؤية أكثر إقناعاً ممّا هي عليه في الأنحاء التقليدية (نحو الجملة) ... " (24)، فالنص " تتابع متماسك من الجمل " على نحو أدق: من الوحدات النصية " (25). ومن هنا " ظلت الحاجة إلى نحو الجملة قائمة إلى جانب الحاجة إلى نحو النص، وهذا لا يجعلنا نطرح نحو الجملة خلفاً، بل العكس هو الصحيح؛ لأنّه كما يُمثّل الحرف نواة الكلمة والكلمة نواة الجملة فكذلك الجملة تُمثّل نواة النص. فالنص عبارة عن متواليات من الجمل في الأغلب بصرف النظر عن كونه جملة واحدة أو كلمة واحدة " (26).

ودلالة الجملة وهي منفردة تختلف عن دلالتها وهي موجودة في نص ما؛ " ولا شك أنَّ الجمل يمكن أن تستقل بدلالاتها الجزئية إذا كان التوجّه إلى الحكم على هذه الجزئيات، ولكن إذا أُريدَ بحكم كلي لا يستند إلى أشتات فلا يستقيم ذلك التوجّه، ويتحتم أن ننقل إلى توجّه آخر، فالنص لا يجبر وجوداً مستقلاً للعناصر، حيث لا تكون القيم الجزئية ذات اعتبار كبير إلا باشتراكها في القيمة الكبرى المتكوّنة من ذلك التكوين الأكبر ... فالجملة في النص لا تفهم في حد ذاتها فحسب، وإنما تُسهم الجمل الأخرى في فهمها، وهذا يبيّن أنَّ الجملة ليست وحدها التركيب الذي نحدّد به المعنى، وإنما نُحدّد المعنى أساساً من خلال النص الكلي الذي تتضامن أجزاؤه وتتأزر. وإذا كانت الجملة

جزءاً من أجزاء النصّ وإذا كان نحو الجملة مُمداً لنحو النصّ بمجموعة من الإجراءات والتحليل تكون بمثابة الوسائل التي يتوصّل بها إلى تحليل النصّ كلّ؛ فإنّ ذلك مبنيّ على اعتبار الجملة من مكونات النصّ اللغويّة والدلاليّة، ولذا نحلّل عناصر الجملة بالكشف عمّا بينها من علاقات لغويّة ودلاليّة وصولاً إلى تحليل النصّ كلّ لا بالنظر إلى كلّ جملة في حال استقلال عن النصّ، وبعبارة أخرى لا ننظر إلى الجملة بمعزل عن سياق النصّ، بل ننظر إليها في سياقها النصّي وفي ضوء قيمتها التركيبية والدلالية في جوّ النصّ، فإنّ لم يُنظر إلى الجملة في سياقها النصّي بل عُزلت عن بناء النصّ فليس في تحليلها قيمة نصيّة " (27).

وبهذا الفهم لأهميّة الجملة لا يمكن الاستغناء عن نحو الجملة عند دراستنا لنحو النصّ؛ " لقد جمع علم اللغة النصّي بين علم اللغة الجمليّ (علم النحو) وعلم اللغة التركيبّي (نحو النص) في دراسته. فالنصّ وحدة دلاليّة، وما الجمل إلا أدوات يوصّل بها إلى تحقيق النصّ؛ ولذلك بدا نحو النصّ أكثر اتّساعاً وشمولاً من نحو الجملة، فنحو الجملة جزء من نحو النصّ ومرحلة من مراحل التحليل النصّي " (28)، وهذا يعني توسيع النظر في مفهوم نحو النصّ؛ " فإنّ مصطلح (نص) قد يصدّق في الكلمة وفي (الجملة) وفي (التركيب)؛ فليس النصّ وحدة تختلف عن الكلمة أو الجملة اختلافاً كمياً يؤدّي إلى عدّ (الكلمة) وحدة صغيرة، وعدّ الجملة وحدة كبيرة، وعدّ (النصّ) وحدة أكبر منهما؛ فليس بالطول أو الحجم يتحدّد النصّ. إنّ الفارق بين النصّ وغير النصّ فارق نوعيّ يتمثّل في أنّ النصّ يتميّز بالاكتمال والاستقلال بصرف النظر عن عدد عناصره اللغويّة " (29).

إنّ دراسة الجملة مقدّمة لدراسة النصّ؛ إذ " إنّ تجزئة النصّ من أجل دراسته ليست تجزئة يُراد بها تحنيط هذه البقايا المجزأة، ولكن يُراد بها أن نفهم عقلياً حركة الأجزاء والعلاقة فيما بينها في الجسم الحيّ الذي نحبه، وهو النصّ " (30)، غير أنّ الاكتفاء بالجملة لا يصحّ في ظلّ وجود نُصوص تتحقّق بها عوامل الاتّساق إلاّ أنّها غير منسجمة، ومن هنا " ينبغي أن تُفرّق هنا بين الربط الذي يُمكن أن يتحقّق من خلال أدوات الربط النحويّة (الروابط)، والتماسك الذي يتحقّق من خلال وسائل دلاليّة في المقام الأوّل، ويُمكن تتبّع إمكانات الأوّل على المستوى السطحيّ للنصّ، إلاّ أنّ الثاني يتمثّل في بنية عميقة على المستوى العميق للنصّ " (31).

ولذلك ذهب بعض الباحثين إلى وجود اختلاف كبير بين قواعد الجملة وقواعد النصّ، فرأى " أنّ كلّ قاعدة يمكن أن تُجاوَز حدود الجملة قاعدة نصيّة وأنّ كلّ قاعدة تُطبّق داخل حدود الجملة ولا تتجاوُزها تُعتبر قاعدة جمليّة. وفي هذا القول حرص على إقامة حدّ يفصل بين نوعين من القواعد. وبصرف النظر عن القياس المقترح في التمييز بين الصنفين يمكن أن نلاحظ أنّ هذا المنطلق يقوم على افتراض قدر من الاختلاف بين النوعين من القواعد يوجب الفصل بينهما، مقدّماً هذا الحلّ

على حلٍّ آخر يمكن أن يكون من قبيل افتراض اتفاق من حيث الطبيعة والهوية بين القواعد، واختلاف في مجال الإجراء " (32).

وإذا أردنا أن ندرس القرآن الكريم فإننا لا نستطيع دراسته منفصلاً، بل لا بُدَّ من النظرة الشمولية للنصِّ كليه، إذ " إنَّ السورة القرآنية الكريمة تهدف إلى أن تُبرز فكرةً واحدةً أو عدَّةً أفكارٍ قد تكون هذه الفكرة أو الأفكار رئيسةً، وقد تكون ثانويةً. وبعضُ النظر عن ذلك فإنَّ الهدف هو أن نجعل المتلقِّي وهو ينتهي من قراءة آية سورة قرآنية كريمة هو أن تحتفظ ذاكرته سواءً أكانَ واعياً بهذا أو كانَ غيرَ واعٍ، ولكنَّ ذاكرته سوف تحتفظ بهذه الفكرة أو بتلك التي التي استهدفنا القرآن الكريم من خلال المجموع من الآيات، وليس من خلال الآية الواحدة أو القسم الخاص بهذا الموضوع أو ذاك. بمعنى أن قراءة النصِّ جزئياً فحسبُ يجسِّدُ فكرةً جزئيةً، ولكنَّ قراءة السورة بكاملها تُجسِّدُ فكرةً، أو بالأحرى تُجسِّدُ فكرةً أكثرَ حجماً " (33). فالارتباط القوي بين آيات القرآن الكريم يؤكِّد وحدة النصِّ القرآني وسوره المباركة؛ إذ " إنَّ النظر في الصلاتِ الموضوعية بين الآية والآية -وهي علاقات تربطُ الآيات بعضها ببعض- لا يؤدي إلى فهمٍ دقيقٍ وصحيحٍ لمقاصد السورة، وإنما يُنظرُ إلى السورة بكلِّ أجزائها كونها نصّاً متكاملًا ووحدةً واحدةً؛ فهي تضمُّ مقدمة وخاتمة وسياقاً موحداً متكاملًا من الآيات وإن تعددت موضوعاتها فإنها بالنهاية كلام واحد يتصل أوله بآخره، وتأنف جملة بآياته " (34).

العلاقات الدلالية :

العلاقات الدلالية " هي الروابط بين المفاهيم التي تظهر معاً في عالم النصِّ، وكلُّ علاقةٍ أو رابطةٍ ستحدِّدُ ناحيةً محدَّدةً من المفاهيم التي تتصلُّ بها " (35). ولا يمكن لأي نصٍّ أن يقوم ما لم تكن ثمة علاقات بين أجزائه، وهذه العلاقات تُسهم في إنتاج نصٍّ منسجمٍ في سياقٍ ما؛ " فالنصُّ يتمثَّلُ في علاقاتٍ محدَّدةٍ تختلف عن الأبنية القائمة خارج النصِّ " (36)، إذ " تشكِّلُ كلُّ متتالية من الجمل - كما يذهب إلى ذلك هاليداي وحسن - نصّاً شريطة أن تكون بين هذه الجمل علاقات، أو على الأصحَّ بين بعض عناصر هذه الجمل علاقات، تتمُّ هذه العلاقات بين عنصرٍ وآخر واري في جملةٍ سابقةٍ أو جملةٍ لاحقة، أو بين عنصرٍ ومتتاليةٍ برمتها سابقةٍ أو لاحقة. يُسمِّي الباحثان تعلقَ عنصرٍ بما سبقه علاقةً قبليةً، وتعلقه بما يلحقه علاقةً بعديةً " (37).

إنَّ أبرز ما تدرسه لسانيات النصِّ هو العلاقات المختلفة بين الجمل ومدى انتظام هذه العلاقات في النصِّ بما يحقِّق له الترابط والانسجام في سياقٍ ما (38). والعلاقات التي تجمع أطراف النصِّ، أو تربط بين متوالياته من دون وسائل شكلية واضحة وثابتة يُنظرُ إليها على أنها علاقات دلالية، من مثل علاقات العموم والخصوص، والسبب والمسبب، والمجمل والمفصل. وهي علاقات لا يكاد

يخلو منها نصٌ يحققُ شرطي الإخباريّة والشفافيّة مستهدفًا تحقيقَ درجةٍ معيّنةٍ من التواصل، وسالكًا في ذلك بناءً اللاحق على السابق، بل لا يخلو منها أي نصٍ يعتمدُ الربطَ القويّ بين أجزائه المتناسكة (39).

فالانسجامُ الدلاليّ في العلاقة بين أجزاء النصّ الواحد لا يمكنُ الاستغناء عنه وإن كان النصُّ مقبولاً نحويّاً، إذ " يجبُ أن يكونَ المحدثُ عنه في إحدى الجملتين بسببٍ من المحدث عنه في الأخرى، كذلك ينبغي أن يكونَ الخبرُ عن الثاني ممّا يجري مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول. فلو قلت: (زيدٌ طويلُ القامة وعمرُو شاعرٌ) كانَ خلقاً؛ لأنّه لا مشاكلة ولا تعلقَ بينَ طولِ القامة وبين الشعر، وإنّما الواجبُ أن يُقال: (زيدٌ كاتبٌ وعمرُو شاعرٌ) و (زيدٌ طويلُ القامة وعمرُو قصيرٌ). وجملة أنّها [الواو] لا تَجِيءُ حتّى يكونَ المعنى لَفَقاً لمعنى في الأخرى ومضامناً له، مثل أن زيداً وعمرّاً إذا كانا أخوين أو نظيرين أو مُشتبكي الأحوال على الجملة، كانتِ الحالُ التي يكونُ عليها أحدهما من قيامٍ أو قعودٍ أو ما شاكل ذلك مضمومة في النفس إلى الحال التي عليها الآخر من غير شكٍ " (40).

إنّ قيامَ نحوِ النصّ على اعتمادِ الكليّة لا يعني حصرَ تطبيقاته بالنصّ الكامل فقط، بل يجوزُ أخذُ جزءٍ منه مع مراعاة النصّ الكلّي، إذ " يجبُ أن يكونَ الانطلاقُ من الوُحْدَات الأصغرِ الأدنى من جهة التدرُّج (الجُمْل أو أجزاء الجُمْل) إلى الوُحْدَات الأكبرِ الأعلى التي ما تزال غير مرسومة " (41)، فالاهتمامُ بجزئيات النصّ لن يصرف اللسانيّات النصّية عن العناية " بموضوعها المفضّل ألا وهو الجملة، بل إنّها ستعودُ إليه بنظرةٍ مُغايرةٍ، انطلاقاً من أنّ الموصفات الحقيقية للجزء لا يمكنُ تحديدها تحديداً دقيقاً إلّا إذا دُرِسَتْ في إطارِ الكلِّ " (42)، إذ إنّ هناك علاقةً مُتبادلةً بين النصّ الكلّي وأجزائه الأصغر التي يتركّب منها، ولا يفهمُ النصّ فهماً صحيحاً إلّا حين تُفهمُ أجزاؤه المفردة، فالمُتكلّم ينطلق من فكرةٍ عامّةٍ لديه ثم يبدأ بذكر جزئياته شيئاً فشيئاً، ولذلك لا يستطيع المتلقّي إدراك فكرة المُتكلّم العامّة إلّا بعد متابعة النصّ جزءاً جزءاً، ومن هنا كانت بعضُ العلاقات منحصرةً في الجزئيات، وأخرى منحصرةً في الكليات، وأخرى تشمل الجزئيات والكليات معاً.

وهذه النظرة الشاملة للنصّ وجزئياته كانت موجودةً في دراساتي العربية، إذ " لا يفهمُ من هذا أنّ علم الدلالة يهتمُ بالمعنى المفرد، بل هو موجّهٌ صوب النشاط الكلامي ذي الدلالة الكاملة من أحداثٍ كلاميّةٍ أو امتداداتٍ نطقيةٍ تُكوّنُ جملاً ذات معانٍ تتجدّد عن طريقِ معطيات الجملة ككلّ، وليس الكلمة المفردة التي يبني المتكلّمون منها كلامهم، ولذا فإنّه لا يمكنُ اعتبارُ كلٍّ منهما حدثاً كلامياً مستقلاً قائماً بذاته " (43). فإدراك معنى النصّ يعتمدُ بشكلٍ كبيرٍ على إدراك العلاقات الدلالية المتكاملة التي تُسهمُ في فهمِ النصّ والربط الصحيح بين أجزائه؛ إذ " إنّ معنى أيّ تعبير ما هو إلّا

مجموع علاقات المعنى القائمة بينه وبين التعبيرات الأخرى ... يعتمد المعنى على العلاقات القائمة بين التعبيرات اللغوية أي بين كيانات تعود جميعها إلى لغة معينة أو أخرى، وهذا يُميّز المعنى بجلاء عن الدلالة والتي تربط التعبيرات بصنوف من الكيانات في العالم " (44).

إن اللغة بما تتضمنه من نحو الجملة أو النص قائمة على العلاقات، بل " هي نظام من العلاقات، بناءً داخليً متداخلً متدرج، بحيث لا يفهم جزء دون علاقة بالأجزاء الأخرى، فالنظام يجمع بين الوظيفة وهي كيفية هذه العناصر وطريقة الربط بينها وعملها والبناء أو التركيب، وهو تنظيم لهذه العناصر من خلال بحث علاقة كل عنصر بغيره من جهة وبالمجموع الكلي للعناصر الأخرى من جهة أخرى " (45)، وهذه العلاقات تنطلق من الكلمات إلى الجمل إلى النص؛ " فالكلمة هي أصغر وحدة دلالية في التحليل اللغوي، أما الجملة فهي جزء من الدلالة النحوية التي تؤدي إلى دلالة السياق بفضل الترابط والانسجام والحاصل بين أجزاء النص. ولكن يبقى الاختلاف قائماً بين تحليل الجمل مفردة وتحليلها بصورة متتابعة، فتتابع الجمل يُغيّر في دلالة تلك الجمل؛ مما يُغيّر في التحليل أيضاً " (46).

وهذه العلاقات تُدرك في النص المتكامل لا الجمل المقطعة من النص؛ إذ إن " معظم العلاقات النصية هي علاقات قائمة على العلاقة بين الكلمات داخل عدّة جمل، ونحن لسنا في إطار الدفاع عن الجملة أو النص، ولكننا بصدد العرض الموضوعي الذي يؤكد عدم الاستغناء عن أيّ منهما، فالثاني قائم على الأول. بيد أن النحو على مستوى الجملة لا يُقدّم العلاقات بين الجمل بصورة كافية كما يُقدّمها علم النص، وكذلك الجملة تُمثل الدلالة الجزئية لا الكلية، إضافة إلى أن الجملة المجردة عن السياق لا تُقدّم شيئاً سوى معانٍ معجمية للكلمات الموجودة في الجملة، على حين تُقدّم الوحدة النصية في الغالب في وجود السياق الدلالة الكاملة " (47).

وتمثل العلاقات الدلالية بين أجزاء النص محورا مهماً من محاور العلاقات النصية، إذ " يقوم التحليل القضوي للنص على التركيز على العلاقات بين القضايا، وإذا كانت القضايا هي لبنات الخطاب فإن البحث في علاقات الخطاب يتعلق بتلك الروابط بين هذه اللبّات، حيث يكشف الربط بين الجمل عن الطريقة التي تُدرك بها العلاقات الدلالية التحتية في الخطاب، و " يجب أن تتم في إطار تنظيم عام ... يحكمه قصد الكاتب الذي يقَدّم خطاباً تقديمياً تقليدياً في ترتيب وقائعه وأحداثه حسبما تقع في الخارج، أو أن يلجأ إلى قلب الترتيب نظراً للهدف الذي سيق من أجله الخطاب " (48).

إن أي نص مهما كان حجمه يتضمن موضوعاً مقسماً على أجزاء، ولكل جزء مكانه وموقعه في النص، وترتبط هذه الأجزاء برباط قويّ متين، فالجزء السابق يرتبط بالجزء اللاحق، ويستطيع السامع

أن يتتبع الأفكار بسهولة في الفهم وبلدة في التتبع ولا يسأم من التعقيد والغموض؛ إذ " لا يمكن فهم أية كلمة على نحو تام بمعزل عن الكلمات الأخرى ذات الصلة بها والتي تُحدّد معناها، ولو نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر دلالية لوجدنا من الأفضل اعتبار البنية المعجمية للغة بنية مفرداتها- شبكة واسعة معقدة من علاقات المعنى، أي إنها تشبه نسيج العنكبوت الواسع المتعدي الأبعاد، يمثل كل خيط فيه إحدى هذه الأبعاد، وتمثل كل عقدة فيه وحدة معجمية مختلفة " (49). ولا يفهم النص فهمًا متكاملًا إلا بإدراك هذه العلاقات؛ " فكثير من المنطوقات اللغوية ليس لها البنية المجردة للجملة، بل سلسلة من الجمل. ومن ثم نفترض أن أي نحو ينبغي أن يصف جملاً مثلما يصف تتابعات الجمل أيضًا إذا لزم أن يتضح أنه توجد بين جمل منطوق ما علاقات محدّدة كما توجد علاقات بين الكلمات والمركبات داخل الجملة " (50).

ومن الإشارات النصية الأخرى في التراث ما نجده عند ابن الزمكاني (ت651هـ)، فتكاد تتجلى الرأسة النصية عنده بكل أسسها ومعاييرها، فلم يحلل الجمل مجتزأة، وإنما يعتمد على السابق واللاحق، وكان يشترط الانسجام في الربط النصي، نحو قوله : " وذلك أنا لا نقول: " زيد قائم وعمرو قاعد " حتى يكون (عمرو) بسبب من الأول، وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين بحيث إذا عرّف السامع حال الأول عناه أن يعرف حال الثاني، وكذلك القول في الحكم المتعلق بالثاني فإنه يجري مجرى الشبيه أو النقيض للخبر عن الأول؛ حتى لو قلت: (زيد طويل القامة وعمرو شاعر) كان خطأ، نعم يقال: (زيد كاتب وعمرو شاعر) و (زيد طويل القامة وعمرو قصير) . وإنما قالوا : (العلم حسن، والجهل قبيح)؛ لأن كون العلم حسنًا مضموم في القول إلى كون الجهل قبيحًا " (51). فهذه العلاقات يوجّد بينها تلازم وثيق " يجعل من الصورة الكلية وعلاقاتها الداخلية لوحة واحدة لا مكان فيها للتجزئة إلى عناصر، كأنها الوحدة العضوية التي تجمع أجزاء الكائن الحي " (52).

وتتجلى العلاقات الدلالية في النص القرآني في موضوعاته المختلفة وخطاباته المتنوعة، ف " هناك علاقات متشابهة فنيًا لن ينتبه لها إلا من كرس نشاطه الثقافي أو كرس نشاطه التفسيري أو القرآني الكريم في ملاحظة هذه السورة أو تلك، من حيث ارتباط كل آية بما بعدها وبما قبلها، ومن حيث ارتباط كل قسم من حيث الموضوعات بما قبلها وبما بعدها، ثم من حيث ارتباط هذه الموضوعات إما من خلال خيط يوجّد بينها أو من خلال إخضاع كل موضوع مستقل " (53). والترابط بين أجزاء النص القرآني لا يمكن إغفاله، " وهذا الترابط يقوم على أساس أو علاقات تتجاوز الجانب اللفظي بين المفردات والآيات إلى ترابط معنوي يمثل شبكة من الوشائج والصلات التي تتداخل مع بعضها، فتجعل من النص القرآني نصًا متكامل الأجزاء مُحكم الترابط اجتمعت في نسق ونظام لا يرقى إليه أي كلام أو تأليف " (54).

فهناك ارتباطات دلالية مفترضة بين الآيات والسور، ولا بد من وجود مناسبة قريبة أو علاقة وطيدة تعود " إلى معنى رابط بينهما عام أو خاص، عقلي أو حسي أو خيالي، أو غير ذلك من أنواع علاقات التلازم الذهني كالسبب والمسبب والعلّة والمعلول والنظيرين والضدّين ونحوه. وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء " (55). وفي هذا استدلال على وحدة النص القرآني وتماسك أجزائه وانسجام مضامينه؛ إذ " إن إدراك الترابط بين أجزاء النص القرآني يأتي رداً دامغاً على مزاعم كل المشكّكين في صحة هذا النص من مستشرقين ومن تابعهم؛ إذ يرون أن القرآن الكريم عبارة عن مقاطع متفرقة مُفكّكة الكلمات والألفاظ لا ينظمها ناظم ولا يربطها رابط، وأن ترتيبها جاء بشكل اعتباطي لا يقوم على أي مبدأ -على حد قولهم- وأن نصوصه متفرقة مشتتة، كما دعا بعضهم إلى إعادة ترتيب القرآن وفق نزوله " (56).

ولمخ في خطاب النفس في القرآن الكريم علاقات دلالية واضحة تستوجب انسجام النص وتلاحمه، وتعطي صورة كاملة عن طبيعة هذا الخطاب، ويمكن الوقوف عندها وذكر أمثلتها القرآنية على النحو الآتي:

علاقة العموم والخصوص :

إن الخاص هو " كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد. المراد بالمعنى ما وضع اللفظ عيناً كان أو غرضاً، وبالانفراد اختصاص اللفظ بذلك المعنى، وأنما قيده بالانفراد ليميّز عن المشترك " (57). وهذا التفرّد يشتمل بحسب السياق الوارد فيه على بواعث ضمنية ودلالات مكتنزة لا يمكن تجاهلها. وأمّا العام فـ " هو كون اللفظ موضوعاً بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له " (58)، فهو يجمع بين مشتركات بأمر شامل، فـ " كل ما يتناول أفراداً متفكة الحدود على سبيل الشمول فهو العام " (59). وهذا الاشتراك المعجمي بين العام والخاص يبدو أكثر فاعلية إذا ورد في بنية تركيبية تسهم في تعميق الانسجام الدلالي.

إن البناء النصي قائم بين عام (لفظ مركزي محوري) وخاص (لفظ محدّد أو معيّن)، وهذا يُسعف في بناء النص دلاليًا (60)، فقد يرد العام أولاً ثم الخاص وقد يرد العكس. ويتشكّل الترابط بين الخاص والعام في الأغلب - في أسلوب العطف الذي " يطلق للدلالة على صيغة معينة من صيغ التعبير اللغوي، حيث يكون التابع دالاً على المتبوع بالنسبة مع متبوعه، وحيث يتوسّط بينه وبين متبوعه أحد الحروف المسماة بحروف العطف " (61)، التي تتنوع معانيها باختلاف السياقات. فالأسلوب الأغلب الذي يرسم هذه العلاقة هو أسلوب العطف، لكنها لا تقتصر عليه وحده، بل

تكمُن في تحقيق نسبة العام في الخاص أو بالعكس ومدى الانسجام بينهما، وهذه العلاقة الدلالية بين الألفاظ أو الجمل تتصافُر في سياقٍ تركيبِيٍّ منظمٍ؛ لتولّف بنية نصيّة متساقّة تكشف عن دلالة جديدة ومقصديّة مهمّة ينبغي أن تصل إلى ذهن المتلقّي.

وقد أكّد النحويّون والبلاغيّون أنّ مباحث العطف قائمة على التغيّار بين المعطوفين، " فالعطف يقتضي مغايرة تحصل بها فائدة، ولولا هذه الفائدة لأصبح العطف لغوا؛ لأنّ الشيء لا يعطف على نفسه. والفائدة التي تحقّقت بها المغايرة هي إرادة المتكلّم الدلالة على التدرّج في درج الارتقاء وبيان علو مرتبة المعطوف على المعطوف عليه، فهو تكرير قائم على الربط بين طرفين غير متساويين في الرتبة " (62)، وهذا الترابط الدلالي بين المعطوف والمعطوف عليه يقتضي التشريك بينهما، ولكنّ مسألة التغيّار بين العام والخاص تحتاج على تأمل لفهمها لوجود اشتراك دلالي عميق بينهما، وهنا يأتي السياق الذي يُحدّد الدلالة الإضافيّة في تركيب الإطناب الذي حصل فيه عطف للخاص والعام، ولما كان النصّ يهدف إلى إيصال أفكار معيّنة وتأثيرات وجدانيّة إلى المتلقّي كان هذا الامتداد اللفظي والتراخي المعنوي المنبثق منه سيعطي دلالة معقولة ومقبولة يمكن أن تكون مسوّغا للمتكلم لكي يأتي بمثل هذه البنية التركيبية الإطنابية.

إنّ أسلوب العطف بما يمتلك من خصائص أسلوبية وما ينطوي عليه من معطيات دلالية كان له أثر فاعل في الكشف عن القيمة التعبيرية الراسخة لكل من العام والخاص وتحقيق الوظيفة التواصلية الجديدة بين الجمل والمفردات مع جعل هذه المتواليات مترابطة دلاليًا؛ ف " النص عبارة عن جمل أو متاليات متعاقبة خطيًا، ولكن تُدرّك كوحدة متماسكة تحتاج إلى عناصر رابطة متنوعة تصل بين أجزاء النص " (63)، وتتمثل هذه العناصر بحروف العطف التي تعمل على تحقيق تماسك النصّ وانسجامه.

إنّ للخاص والعام علاقة دلالية مشتركة مع احتفاظ كلّ منهما بحدوده، فالمعنى الخاص يظهر فيه التوافق الدلالي مع المعنى العام، إلّا أنّ ما يختفي فيه هو التغيّار الدلالي المتواري الذي لا تتضح معالمه الحقيقية إلّا بعد معرفة السياق والظروف المحيطة بالنص؛ لكي يكون أسلوب العطف الذي يقتضي التشريك والمغايرة مقبولا من الناحية النحويّة والناحية الدلالية.

وعطف الخاص على العام من أساليب الإطناب، ويؤتي به للتبنيه على فضل الخاص، حتى كأنّه ليس من جنس العام؛ لما امتاز به عن سائر أفرادِه من الأوصاف تنزيلاً للتغيّار في الوصف فيما حصل للخاص منزلة التغيّار في الذات (64). وفي هذا النوع من الإطناب تتلاحم فيه البنية النحويّة مع المعطيات الدلالية ليحقّق الفهم لدى المتلقّي ويدفع الإبهام والالتباس الذي قد يعترضه نتيجة

تداخل المفاهيم واشتراكها. وفيه إشارة إلى ما امتاز به الخاص عن سائر أفراد العام من الأوصاف، سواء أريد به مدح أو ذم وإن كان الأشهر بيان فضله.

فهناك تأكيد واضح على صفة ينفرد بها الخاص عن أقرانه الداخلة في مفهوم العام، ويُراد له إعادة الحضور في ذهن المتلقي، " وإنما يُذكر الخاص بعد العام على سبيل العطف للتنبيه على فضله، أي فضل الخاص المذكور بعد العام؛ لأن ذكره منفرداً بعد دخوله فيما قبله إنما يكون لمزية فيه حتى كأنه ليس من جنسه، أي ليس من جنس العام ... صار كأنه شيء مغاير لأفراد العام، بحيث لا يشمل ذلك العام، ولا يُعلم حكمه منه وبذلك صح ذكره على سبيل العطف المقتضي للتغاير ... نحو قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: 238] ... " (65)، بل أصبح ذكره والتصريح به واجباً؛ لما امتاز به عن سائر أفراد العام وبما له من الأوصاف الشريفة التي جعلته كأنه شيء آخر مغاير للعام مباين له (66).

وأما عطف العام على الخاص فهو من ضروب الإطناب أيضاً، وإن أنكر بعض الناس وجوده، وهذا ليس بصحيح، والفائدة فيه واضحة وهو التعميم، وجاء قبل ذكر العام إفراد الخاص بالذكر اهتماماً بشأنه، ومن أمثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي﴾ [الأنعام: 162] ، والنسك هو العبادة وهو أعم من الصلاة، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87] (67). فهو يأتي لإفادة العموم والشمول مع العناية بالخاص لذكره مرتين، مرة وحده منفرداً، ومرة مُندرجاً تحت العموم.

وقد يكون ذكر العام بعد الخاص من باب نفي احتمال الخصوص في حكم ما، فيأتي العام ليؤكد أن هذا الحكم لا يختص بما ورد من أمثلة سابقة تدخل في هذا العموم الدلالي، فهو ضرورة سياقية اقتضاها المقام والحالة النفسية للمتلقي، وهو يسهم في الكشف عن المغايرة الحاصلة في كلتا الداللتين لإبراز أهمية ذكرهما معاً، وبذلك يتحقق الترابط الفكري والوجداني، وهو ترابط قادر على إيجاد الصلة الحقيقية بينهما بحسب التراكمات المعرفية للمتلقي، وعندئذ سيكون ذا أثر كبير في تأنيس النفوس وإبعادها عن الملل؛ يقول حازم القرطاجني (ت684هـ): " ومن القصائد ما يكون اعتماد الشاعر في فصولها على أن يضمّن معاني جزئية تكون مفهوماتها شخصية، ومنها ما يقصد في فصولها أن تضمّن المعاني الكلية التي مفهوماتها جنسية أو نوعية، ومنها ما يقصد في فصولها أن تكون المعاني المضمّنة إياها مؤتلفة بين الجزئية والكلية. وهذا هو المذهب الذي يجب اعتمادُه لحسن موقع الكلام به من النفس. وأحسن ما يكون عليه هيئة الكلام في ذلك أن تُصدّر الفصول بالمعاني الجزئية وتُردّف بالمعاني الكلية على جهة تمثيل بأمر عام على أمر خاص أو استدلال على الشيء بما هو أعم منه أو نحو ذلك. فكثيراً ما يقع بوضع معاني الفصول على هذه

الصفة تعجيب للنفس وانقياداً إلى مقتضى الكلام، لكون المعاني الكلية مظنةً لوقوع الاقتداء والانتساء بها للسامع أو عدمها؛ حيث يُفصّد التأنيس بوجودهما أو التغير من فقدان ذلك، ولوقوع المراجعة التي قدمنا أن فيها استجماماً للنفس " (68).

وتمثل علاقة الخاص والعام في القرآن الكريم ظاهرةً أسلوبيةً مهمةً، إذ تبرز فيها صورةً جديدةً للعلاقات الدلالية والروابط التركيبية، فهي لا تقتصر على بيان المعاني المألوفة في العرف الاجتماعي، بل إنها تتعدى ذلك إلى بيان دلالات خاصة بالقرآن الكريم وإجراء التقابل الدلالي لها لورودها في سياق واحد مع ما هو أشمل منها أو أخص، فعطف الخاص والعام يعدّ عنصرًا مهمًا في إقامة الإثبات المشترك والمغايرة المقصودة، فتظهر الدلالات الجديدة في السياقات التي تقتضي الاهتمام والعناية والتأكيد بذكر معنى ما أكثر من مرةً وبطريقة مغايرةً للأول بعيداً عن التكرار والإطالة والسأم، فيعرض المعنى مرةً بالخاص ومرةً بالعام لاندراجها بضمنه.

ومن أمثلة عطف الخاص بعد العام في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: 110].

فقد ذكر أغلب المفسرين أن في الآية عطف خاص على عام، فالعام (يعمل سوءاً) هو عمل السوء ما عدا الشرك بالله تعالى، والخاص (يظلم نفسه) هو ظلم النفس بالشرك، فقصوروا عمل السوء على الذنوب التي تحصل بين الإنسان وأخيه الإنسان ويكون ضررها حاضراً، وقصوروا ظلم النفس على الذنوب التي تحصل بين الإنسان وربّه جلّ جلاله ولا يكون ضررها حاضراً؛ لأنّ الإنسان لا يوصل الضرر إلى نفسه، فظلم النفس (الخاص) هو جزء من عمل السوء (العام) (69)، وإن كان بعضهم يرى أن " المراد بالسوء الشرك، وبالظلم ما دون الشرك " (70)، وبهذا المعنى يكون هناك عطف للعام (كل عمل سيئ غير الشرك) على الخاص (الشرك فقط)، على حين يرى بعض آخر أنّهما بمعنى واحد قد تكرّر بألفاظ مختلفة من أجل المبالغة (71).

والغاية المتوخاة من ذكر هذين المفهومين هو التغير منهما مع تأكيد على قباحة ظلم النفس الذي عرّف عنه بأنه الشرك أو الذنوب الخاصة بين الإنسان وربّه، إذ " عمل السوء هو العصيان ومخالفة ما أمر به الشرع ونهى عنه. وظلم النفس شاع إطلاقه في القرآن على الشرك والكفر، وأطلق أيضاً على ارتكاب المعاصي. وأحسن ما قيل في تفسير هذه الآية: إنّ عمل السوء أريد به عمل السوء مع الناس، وهو الاعتداء على حقوقهم، وإنّ ظلم النفس هو المعاصي الراجعة إلى مخالفة المرء في أحواله الخاصة ما أمر به أو نهى عنه " (72). وفيه ترغيب أيضاً؛ لأنّ الذنب مهما كان نوعه يمكن أن يغفر له، وسيجد المذنب باب الله تعالى مفتوحاً له إذا تاب إلى ربّه سبحانه توبةً نصوحاً واستغفر لذنبه كثيراً.

فجاء في النص ما قبل (أو) بصيغة العموم، وما بعدها بصيغة الخصوص، وهو ما منح النص قيمة تعبيرية عالية جعلته في تفاعل دلالي يحرك ذهن المتلقي ويجعله شريكاً أساسياً في صناعة النص وإنتاج الدلالة.

ومن أمثلة عطف العام على الخاص ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَاللسنَ بِاللسنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45].

فقوله تعالى: " (والجروح قصاص) هذا عام في كل ما يمكن أن يقتص فيه مثل الشفتين والذكر والأنثيين واليدين والرجلين وغيرهما ... " (73)، فابتدأت الآية بذكر الأمثلة الخاصة وانتهت بذكر القاعدة العامة التي تشمل كل ما يمكن أن يقتص منه، وهو ما يتحقق في الأمثلة السابقة وغيرها.

ومعنى الآية أن النفس مأخوذة بالنفس مقتولة بها، وكذلك العين مفقودة بالعين، والأنف مجدوع بالأنف، والأذن مصلومة بالأذن، والسن مقلوعة بالسن، والجروح قصاص فيما تقدم من أمثلة وما عداه أيضاً بشرط أن لا يخاف منها على النفس بتلف مبالغ فيه، والباء هنا للمقابلة بالمثل (74). واشترط القصاص بالمثل يفهم من حرف الجر (الباء) الذي يدل على العوض، " والباء في قوله (بالنفس) ونظائره الأربعة باء العوض، ومدخولات الباء كلها أخبار (أن) ومتعلق الجار والمجرور في كل منها محذوف، هو كونه خاص يدل عليه سياق الكلام. فيقدر أن النفس المقتولة تُعوض بنفس القاتل، والعين المُتلفَة تُعوض بعين المُتلف أي بإتلافها، وهكذا النفس مُتلفَة بالنفس، والعين مفقودة بالعين والأنف مجدوع بالأنف، والأذن مصلومة بالأذن، ولأن التعريف في المواضع الخمسة داخل على عضو المجني عليه، ومجروا الباء الخمسة على أعضاء الجاني " (75).

فالقصاص في سائر الجروح يشمل ما ذكر من أمور خاصة وما لم يذكر بشرط أن يكون القصاص بالمثل ممكناً فيه، إذ " يقتضي أن يكون الجرح بمثله، فإن لم يكن بمثله فليس بقصاص، واختلفوا في القصاص بين الرجال والنساء وبين العبد والحر. وجميع ما عدا النفس هو من الجراحات التي أشار إليها بقوله: (والجروح قصاص)، لكن فصل أول الآية وأجمل آخرها؛ ليتناول ما نص عليه وما لم ينص، فيحصل العموم معنى وإن لم يحصل لفظاً، ومن جملة الجروح الشجاج فيما يمكن فيه القصاص فلا خلاف في وجوبها فيه " (76).

وذكر بعض اللغويين أن قوله: (والجروح قصاص) يجوز فيها وجهان: النصب عطفاً على ما بعد (أن)، والرفع على الابتداء (77). " وقال بعضهم: إنما رفع (الجروح) ولم ينصب تبعاً لما قبله فرقاً بين المجرى والمفسر، يعني أن قوله: (النفس بالنفس والعين بالعين) مفسر غير مجمل، بخلاف الجروح فإنها مجملة، إذ ليس كل جرح يجري فيه قصاص، بل ما كان يُعرف فيه المساواة

وأمكن ذلك فيه على تفصيل معروف في كتب الفقه " (78). والصواب أن هذا الجواز في الأوجه الإعرابية لا علاقة له بالتغير الدلالي الذي أشير إليه في الآية.

ومن أمثلة ما جاء فيه العام بعد الخاص من دون عطف ما ورد في قوله تعالى: ﴿ أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَبِيثَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَبِيثِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: 187].

فقوله تعالى: (تلك حدود الله) إشارة إلى الأحكام السابقة التي ذكرت في هذه الآية من الأكل والشرب والجماع والاعتكاف في المساجد في شهر رمضان المبارك، وفيها نهى عن مقاربتها بالمخالفة؛ فأمر باجتنابها في وقت النهار؛ لأن فيها تعدياً لحدود الله سبحانه واستحقاقاً للعقوبة الإلهية (79).

والنهى عن مخالفة حدود الله تعالى عام، وما ذكر قبلها من أحكام خاص، وقد ذكر هذا التفصيل صراحة لحصول مخالقات أو فهم خاطئ قبل نزول الآية، فكان لا بد من ذكره مفصلاً، " ف (تلك) إشارة إلى هذه الأوامر والنواهي. والحدود الحواجز والحد المنع ... وسُميَت حدود الله؛ لأنها تمنع أن يدخل فيها ما ليس منه، وأن يخرج منها ما هو منها، ومنها سُميَت الحدود في المعاني؛ لأنها تمنع أصحابها من العود إلى أمثالها " (80).

فالأحكام المذكورة المشتملة على إيجاب وتحريم وإباحة هي حدود الله، فلا تضيقوها، ولا تعصوا الله تعالى بتركها؛ فإن نقض الحد المحدود كنقض العهد المعهود مبغوض بالفطرة (81). فقد جاء ذكر العام بعد الخاص ليدل على أحكام شاملة لا يقتصر فيها على ما تقدم، وإن كانت الإشارة توحى بتحديددها، ولا يخفى أن هذا تكراراً معنوي غايته التحذير الشديد من مخالفة أوامر الله تعالى وتجاوز الحدود الشرعية.

علاقة الإبهام والإيضاح :

الإبهام هو " أن يأتي المتكلم بكلام مبهم يحتمل معنيين متضادين لا يتميز أحدهما عن الآخر " (82)، وعندئذ يحتاج إلى بيان وتوضيح؛ فيؤتى " بالإيضاح بعد الإبهام ليرى المعنى في صورتين مختلفتين، أو ليتكّن في النفس فضل تمكّن. فإن المعنى إذا أُلقي على سبيل الإجمال والإبهام تشوّقت نفس السامع إلى معرفته على سبيل التفصيل والإيضاح، فتتوجّه إلى ما يرد بعد ذلك. فإذا أُلقي كذلك تمكّن فيها فضل تمكّن وكان شعورها به أتم، أو لتكمل اللذة بالعلم به؛ لأن الحاصل بعد الطلب أعز من المناسق بلا تعب " (83).

فهذا الخفاء في الإبهام يقتضي كشف الستار عنه ليكون النص واضحاً ومفيداً للمتلقى، يقول السكاكي (ت606هـ): " وأما الحالة المقتضية للإيضاح والتبيين فهو أن يكون بالكلام السابق نوعٌ خفاءٍ والمقام مقام إزالةٍ له " (84). فإنَّ المعنى المقصود إذا ورد في الكلام مبهماً أفادته بلاغةً وأكسبه إعجاباً وفخامةً، وذلك أنه إذا قرع السمع على جهة الإبهام فإنَّ السامع يذهب في إبهامه كلَّ مذهب، ومصادق هذه المقالة قوله تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ ﴾ [الحجر: 66]، فأبهم في قوله: (وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ) ثم فسره بقوله: (أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ). وما يؤيد ذلك هو أن الإبهام أولاً يُوقِع السامع في حيرةٍ وتفكيرٍ واستعظامٍ لما قرع سمعه، فلا تزلزل نفسه تنزعُ إليه وتتشاق إلى معرفته والاطلاع على كنه حقيقته، فجاء بيانه بعد التشوق إليه؛ فكان ألدَّ للنفس وأشرفَ عندها وأقوى لحفظها وذكرها (85).

إنَّ العلاقة بين الإبهام والإيضاح تُساعد في تحقيق الانسجام المعنوي والترابط الدلالي في النص؛ لأنها بمنزلة الشيء الواحد لا يستغني أحدهما عن الآخر، فالحاجة إلى الإيضاح أو البيان هي حاجة معنوية تقصح عنها بنية تركيبية لا يستطيع المتلقى شرحها وبيانها من تركيب الإبهام المتقدم، وهذا ما يجعل المعنى المبين راسخاً في النفس رافعاً للأوهام والاشتباكات والاحتمالات التي يمكن أن تطرأ في ذهن المتلقى. وعلاقة الإيضاح بعد الإبهام من علاقات الإطناب في البلاغة العربية التي تعمل على توضيح التركيب الجملي لغرض أداء المعنى بأكثر من صورة، وهذا ما تختص به اللغة العربية؛ فهي " تميل إلى أن تتيح لأفراد جماعتها اللغوية أن يُعبروا عن المعنى الواحد بطرق متعددة ذات علاقات ارتباط وربط مختلفة. وهي تلجأ في سبيل ذلك إلى حيل تركيبية تختص بموقع الوظيفة النحوية، فتُغيّر موقع أحد طرفي العلاقة، فينتج من ذلك نشوء علاقة أخرى صالحة للتعبير عن المعنى نفسه، ولكن في سياق مقام مختلف، ولغرض من أغراض المتكلم مختلف أيضاً " (86).

إنَّ مجيء الإبهام من دون إيضاح له يجعل المتلقى في حيرة وانتظار؛ لأنه يحتمل معنى متغيرين لا تميز بينهما، لكنَّ البلاغة وحسن البيان " توجب على المتكلم الإشارة إلى ما أبهمه في كلامه لتأتي الإشارة مدمجة في أثناء الكلام كما جاء ذلك في الكتاب العزيز " (87). وهذا ما يحصل في عطف البيان بين جملتين، فقد " تكون الثانية بياناً للأولى، وذلك بأن تُنزل منزلة عطف البيان من متبوعه في إفادة الإيضاح، والمقتضي للتبيين أن يكون في الأولى نوعٌ خفاءٍ مع اقتضاء إزالته كقوله تعالى: " فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى " [طه: 120] فصل جملة (قال) عما قبلها لكونها تفسيراً وتبييناً " (88). وهذه من مواضع الفصل بين

الجمَلُ التي تُسمَّى (كمال الاتِّصال)، وهي ما ينبغي أن تكون فيه الجملة الثانية مؤكدة للجملة الأولى أو بدلاً عنها أو بياناً لها (89).

ويمكن أن يدخل باب التتابع -ما عدا العطف بالحروف- في مفهوم الإيضاح بعد الإبهام؛ لأنها تؤدي وظيفة بيانية في رفع الإبهام عن المتبوع المتقدم، فهناك علاقة معنوية وثيقة بين الطرفين، يبدو فيها الترابط الدلالي واضحاً من دون حاجة إلى أداة. وربما لا تكون هذه العلاقة محكومة بقلب تركيب ثابت؛ لأن هذا يعتمد على السياق، وتحدده الظروف المحيطة بالنص؛ ولذلك يتخذ التفاعل النصي طرائق مختلفة من أجل وصول المعنى كاملاً ومفهوماً لدى المتلقي، فإن كانت الدلالة غامضة أو خافية في جزء من تراكيب النص استلزم ذلك وجود جزء آخر يقوم بإزالة الخفاء والغموض مما تقدم.

ومن هنا كانت علاقة الإيضاح بعد الإبهام مظهراً من مظاهر العدول الكمي؛ لأنها بُنيت على أساس عرض المعنى بطريقتين، الأولى كلية شمولية مجملية (المبهم) والثانية جزئية تفصيلية توضيحية، فهي تُجيب عن التساؤلات الضمنية التي يمكن أن تطرأ على ذهن المتلقي وتجعله في تشوق دائم لمعرفة ذلك الإبهام، وهي تمنع حدوث انحراف في مسار المعنى وخروجه عن مقامه المناسب ومراعاته لفهم المتلقي، إذ "يؤتى بالإطناب بالإيضاح بعد الإبهام ليرى المعنى في صورتين مختلفتين، أو ليتأكد في النفس فضل تمكّن؛ فإن المعنى إذا أُلقي على سبيل الإجمال والإبهام تشوّقت نفس السامع إلى معرفته على سبيل التفصيل والإيضاح، فتتوجّه إلى ما يرد بعد ذلك، فإذا أُلقي كذلك تمكّن فيها فضل تمكّن وكان شعورها به أتم، أو لتكمل اللذة بالعلم به، فإن الشيء إذا حصل كمال العلم به دفعة واحدة لم يتقدّم حصول اللذة به أتم، وإذا حصل الشعور به من وجه دون وجه تشوّقت النفس إلى العلم بالمجهول، فيحصل لها بسبب المعلوم لذة، وبسبب حرمانها عن الباقي ألم، ثم إذا حصل لها العلم به حصلت له لذة أخرى، واللذة عقب الألم أقوى من اللذة التي لم يتقدّمها ألم" (90).

فالإيضاح يسعى إلى كشف غموض الإبهام السابق ويدفع سوء الفهم المحتمل من المتلقي؛ لكي لا تبقى دلالة النص مفتحة لتأويلات لا نهاية لها ولا دليل على تحديد أحدها، ولكن غموض الإبهام ليس غموضاً مطلقاً خالياً من المحددات الدلالية، فيمكن توجيه المعنى وتحديدُه من "الجملة المبيّنة لسابقتها، والتي تمثل جواباً عن سؤال يُفترض أن يطرحه السامع كلما تعطل الفهم، وهذا يرتبط بدور اللغة القائم على البيان" (91). وهذا يعني استمرار التواصل الذهني مع أفكار المتلقي والإجابة عن تساؤلاته، فتغدو حالة المتلقي ومراعاة فهمه عاملاً مهماً في إظهار المعنى الذي كان مبهماً والكشف عنه.

إنَّ هذا الحوارَ الخفيَّ بين المتكلِّم والمتلقِّي يتجسَّدُ في الإجابة عن الاستفهام الداخلي للمتلقِّي عن المَبْهَم حتَّى يصلَ إلى الفهم الصحيح، وهو يسعى إلى إيجاد تواصلٍ جديدٍ ومثمرٍ لا يقتصرُ على البنية السطحية للنصِّ، ويعطي استمراريةً فعَّالةً له تتجلَّى في العرض المؤثِّر الذي يخلقُ صورةً جماليَّةً للمعنى، ويزرعُ الرغبةَ المتجدِّدةَ لدى المتلقِّي في متابعة جزئياتِ النصِّ من أجلِ الوصولِ إلى الفهم الكليِّ.

وتتجلَّى علاقةُ الإبهام والإيضاح في النصِّ القرآنيِّ مشحونةً بالتشويق والإثارة، فيُنكِّرُ أولاً ما هو غامضٌ ومبهمٌ ثمَّ يفضِّحُ عن المُبينِّ والواضح، وهذا يثيرُ انتباهَ المتلقِّي من أجلِ متابعةِ الفكرةِ بكلِّ تفصيلاتها في القرآن الكريم، فأياته يُفسَّرُ بعضها بعضاً لتكونَ وحدةً لغويَّةً متكاملةً. وإذا كانَ لا بدَّ من وجودِ رابطٍ فإنَّ هذا الرابطَ يقومُ على أساسِ افتراضٍ ذهنيٍّ تقتضيه عمليَّةُ التواصلِ مع المتلقِّي، فالمبهمُ المتقدِّمُ يعقبُه سؤالٌ مقدَّرٌ من المتلقِّي يفترضُه المتكلِّمُ، وهذا الاستفهامُ المُضمرُ يكونُ مسوَّغاً للإيضاح، إذ نرى " أنَّ علاقةَ البيانِ سواءَ بينَ عنصرينِ داخلِ نفسِ الآيةِ أم بينَ آيتينِ غالباً ما تكونُ استجابةً لاستفهامٍ مقدَّرٍ؛ ممَّا يعني أنَّ العلاقةَ بينِ المبينِّ والمبينِّ وطيدةٌ في غيرِ ما حاجةٌ إلى رابطٍ " (92)، فالرابطُ هو رابطُ مضمرٍ افتراضيٍّ لا يظهرُ على السطحِ اللغويِّ، ويُعدُّ المتلقِّي في هذه العمليَّةِ العنصرَ الفاعلَ في استمرارِ عمليَّةِ التواصلِ من افتراضِ وجودِهِ في النصِّ.

ومن أمثلةِ علاقةِ الإبهام والإيضاح ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ [آل عمران: 154].

فقوله تعالى: (يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ) تفسيرٌ للإبهام في قوله: (يَظُنُّونَ) وهو بدلٌ منه، والمعنى: أنهم يظنونُ بالله تعالى في أنفسهم ظنَّ الجاهليَّة؛ لأنَّهم كانوا يظنونُ أنَّ بعضَ الأمرِ لهم، فلمَّا فشا فيهم القتلُ تشكَّكوا، فكانَ قولُهم هذا مناسباً لاعتقادهم الباطلِ بأنَّه ليس لهم من أمرِ الله تعالى شيءٌ؛ فهو تعبيرٌ عن سوء رأيهم وظنَّهم الباطلِ بأنَّهم لن تكونَ لهم الغلبةُ، وبذلك ظهرَ جزعُهم وانكشفت حقيقتُهم، فجاء الردُّ عليهم بقوله تعالى: (قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ) وهو من يدبِّرُ النصرَ والغلبةَ وفق سُنَّةِ الأسبابِ والمسبباتِ، فما كان سببُه أقوى كان وقوعُه أرجحَ. وقوله تعالى: (يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قُتلنا هاهنا) تفسيرٌ للإبهام في قوله: (يُخْفُونَ في أنفسهم ما لا يُبدون لك) وهو بدلٌ منه، وهو إخبارٌ بأنَّهم يُضمرون في أنفسهم ما لا يستطيعون إظهاره، إذ لو

كان القول جهاراً لم يكونوا منافقين، فكانوا يعتقدون سراً في باطن أنفسهم بأنه لو كان لهم رأي في الخروج إلى القتال ما قُتلَ القوم هاهنا، فيستترون بمثل هذه الأقوال التي تُبين جهالتهم وما يخفونها في أنفسهم من الشكِّ والنفاق الذي لا يقدرون أن يُظهروا منه أكثر من هذه النزعات، وأجمع المفسرون على أن هذه الطائفة هم المنافقون الذين أرادت الآية بيان حالهم، ولذلك قيل: إن هذه مقالة من أحد المنافقين، وهو مُعتَب بن قُشير (93).

وإن كان هناك توقف في جواز إبدال الاستفهام في قوله: (يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ) من الخبر في قوله: (يُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ)، فهناك تأويل للمسألة؛ لأنَّ الاستفهام الوارد إنكاريٌّ وهو متضمن معنى التردد والتشكيك في اعتقادهم، "و(يقولون) بدل من (يظنون)، فإن قلت: كيف صحَّ أن يقع ما هو مسألة عن الأمر بدلاً من الإخبار بالظن؟ قلت: كانت مسألتهم صادرة عن الظن؛ لذلك جاز إبداله منه، و (يُخفون) حال من (يقولون)، و (قل إن الأمر كله لله) اعتراض بين الحال وذوي الحال، و (يقولون) بدل من (يُخفون)، والأجود أن يكون استفهماً " (94). فقد " استشكل بأنَّ قوله: (يقولون هل لنا الخ) تفسير لـ (يظنون) وترجمة له، والاستفهام لا يكون ترجمة للخبر كما لا يصح أن تقول: (أخبرني زيد قال لا تذهب، أو أمرني قال لا تضرب، أو نهاني قال اضرب)؛ فإنَّ المطابقة بين الحكاية والمحكى واجبة. وحاصل الإشكال أن مُتعلِّق الظن النسبة التصديقية فكيف يقع استفهام ترجمته له؟ وأجيب بأنَّ الاستفهام طلب علم فيما يُشكُّ ويُظنُّ، فجاز أن يكون مُتعلِّق الظن وتحقيقه أن الظن أو العلم يتعلَّق بما يُقال في جواب ذلك الاستفهام على ما ذكر في باب تعليق أفعال القلوب باستفهام، ولا يخفى أن هذا إنما هو على تقدير كون الاستفهام حقيقياً، وأمَّا على تقدير كونه إنكارياً فلا إشكال ولا قيل ولا قال؛ لأنَّه خبر، فيتطابق مع ما قبله في الخبرية، وبعض من جعله إنكارياً ذهب إلى أن المعنى: إننا مُنعنا تدبير أنفسنا وتصريفها باختيارنا فلم يبق لنا من الأمر شيء " (95).

وما يُرجَّح كون الاستفهام إنكارياً هو دخول (من) الزائدة للتوكيد، "و(هل) للاستفهام الإنكاري بمعنى النفي، بقرينة زيادة (من) قبل النكرة، وهي من خصائص النفي، وهو تبرئة لأنفسهم من أن يكونوا سبباً في مقابلة العدو، حتَّى نشأ عنه ما نشأ، وتعريض بأن الخروج للقتال يوم أحد خطأ وغرور، ويظنون أن محمداً صلى الله عليه [وآله] وسلم ليس برسول؛ إذ لو كان لكان مؤيداً بالنصر ... وجملة (يقولون هل لنا من الأمر من شيء) بدل اشتمال من جملة (يظنون)؛ لأنَّ ظنَّ الجاهلية يشتمل على معنى هذا القول " (96).

وأما قوله تعالى: (يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا) فهو توضيح لقوله: (يُخفون في أنفسهم ما لا يُبدون لك)، وهو قول باطن أو سرِّي، فهو يختلف عن القول الأول الذي يمكن أن

يكونَ ظاهراً، وفيه أكثر من وجهٍ إعرابيٍّ، وربما تضمَّن جواباً عن سؤالٍ افتراضيٍّ، " والجملة إمّا بدلٌ من (يُخفونَ) أو استئنافٌ وقع جواباً عن سؤالٍ نشأ ممّا قبله، كأنه قيل: (ما الذي أخفوه؟) فقيل: ذلك. ورجَّحه بعضُ المحقِّقين بأنَّه أكثرُ فائدةً وبأنَّ القولَ إذا حُمِلَ على ظاهره لم يتفاوتِ القولانِ؛ لأنَّ قولهم: (هَلْ لَنَا) للمؤمنينَ ليس في حالِ قولهم: (لو كانَ لنا) لأصحابهم، وبدلُ الحالِ حالٌ، وأنتَ تعلمُ أنَّ هذا الأخيرَ مبنيٌّ على أنَّ القولَ الأوَّلَ كانَ للمؤمنينَ وقد علمتُ أنَّه غيرُ متعيَّن، وقيل: لأنَّه لا يجتمعُ قولانِ من متكلِّمٍ واحدٍ، وفيه أنَّ زمانَ الحالِ المقارنِ ليس مبنياً على التضييقِ كما لا يخفى. ومن هنا علَّلَ بعضُ الفضلاءِ نفيَ المقارنةِ بترتُّبِ هذا على ما قبله، وعُدِلَ عن هذا التعليلِ؛ فإنَّ (لو كانَ لنا مِنَ الأمرِ شيءٌ ما قُتِلْنَا هَاهُنَا) على معنى: لو كانَ لنا شيءٌ من ذلك كما وعدَ محمَّدٌ [صلَّى الله عليه وآله وسلم] وادَّعى أنَّ الأمرَ لله تعالى ولأوليائه (ما قُتِلْنَا)، فكأنَّ هذا في زعمهم ردٌّ لما أُجيبوا به أوَّلاً، ويحتملُ أن يكونَ المرادُ: لو كانَ لنا اختيارٌ وتديبٌ لم نبرحَ ... ومعنى (ما قُتِلْنَا): ما غلبنا؛ لأنَّ القائلينَ ليسوا ممَّن قُتِلَ لاستحالتِه، ويحتملُ أن يكونَ الإسنادُ مجازياً بإسنادٍ ما للبعضِ للكلِّ، فالمعنى لو كانَ لنا شيءٌ من ذلك ما قُتِلَ مَنْ قُتِلَ ممَّا في هذه المعركة ... " (97).

فالقولُ الأوَّلُ: (يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الأمرِ مِنْ شيءٍ) سواءَ أكانَ خطاباً للرسولِ صلَّى الله عليه وآله وسلم أم كانَ فيما بينهم هو بيانٌ لظنِّهم الباطلِ أو تردُّدهم في اعتقادهم، وهو تشكيكٌ في صورة السؤالِ، ولذلك كانَ الاستفهامُ إنكارياً وكاشفاً عن عدمِ ثباتِ إيمانهم، فهم يُضمرونَ في أنفسهم أكثرَ من ذلك. والقولُ الثاني: (يَقُولُونَ لو كانَ لنا مِنَ الأمرِ شيءٌ ما قُتِلْنَا هَاهُنَا) سواءَ أكانَ قولاً في أنفسهم أم فيما بينهم هو بيانٌ لما يخفونه في أنفسهم من اعتقادٍ باطلٍ لا يستطيعونَ إظهاره، وهو ترجيحٌ في هيئة الاستدلالِ وإنكارٌ في صورة البرهانِ. ولذلك أبدوا قولهم الأوَّلَ للنبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلم على رأي بعض المفسِّرين؛ لأنَّ ظاهره استفهامٌ وإنَّ عبَّرَ عن جهلهم وشكِّهم وتردُّدهم، وأخفوا قولهم الثاني لاشتمالِهِ الصريحِ على ترجيحِ الكفرِ على الإسلامِ (98).

ومن أمثليته أيضاً ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴾ [يوسف: 77].

فقوله تعالى: (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ) إيضاحٌ وبيانٌ لقوله: (فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ)، وهو بدلٌ منه، وقد فسَّرت هذه الجملة ما كانَ سرّاً مُضمراً في نفسِ يوسفَ (عليه السلام)، فقد أسرَّ مقالتهُم بنسبةِ السرقةِ إليه في نفسه، فلم يُجِبهم عنها في الحال، ولم يظهروها قولاً ولا فعلاً، فالإضمارُ هنا على شريطةِ التفسيرِ، فقد أبهمَ (فَأَسْرَهَا) ثمَّ فسَّرها بـ (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا) (99)، وإن كانَ بعضُ المفسِّرينَ يرى أنَّه قالها جهراً أمامَ إخوته، فـ " قوله: (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا) الظاهرُ

أَنَّهُ قَالَهَا إِفْصَاحًا، فَكَأَنَّهُ أَسَرَ لَهُمْ كَرَاهِيَةً مَقَالَتِهِمْ، ثُمَّ تَجَمَّعَهُمْ بِقَوْلِهِ: (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا) أَي لِسُوءِ أَعْمَالِكُمْ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنْ كَانَ مَا وَصَفْتُمُوهُ حَقًّا، وَفِي اللَّفْظِ إِشَارَةٌ إِلَى تَكْذِيبِهِمْ " (100).

وقد ذُكِرَتْ آراءٌ أُخْرَى فِي تَوْجِيهِ هَذِهِ الْآيَةِ وَمَا تَضَمَّنَتْهُ مِنْ إِبْهَامٍ، " (فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ)، أَي: أَسَرَ فِي نَفْسِهِ قَوْلَهُمْ: (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ) ... وَقِيلَ: إِنَّهُ أَسَرَ فِي نَفْسِهِ قَوْلَهُ: (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا) ثُمَّ جَهَرَ: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ) ... أَي: أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا مِمَّا نَسَبْتُمُوهُ إِلَى هَذِهِ السَّرْقَةِ. وَمَعْنَى قَوْلِهِ: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ)، أَي: اللَّهُ أَعْلَمُ أَنَّ مَا قُلْتُمْ كَذِبٌ " (101).

فَالْمُبْهَمُ (فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ) يَحْتَاجُ إِلَى تَفْسِيرٍ وَإِبْضَاحٍ؛ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَكْثَرَ مِنْ مَعْنَى، وَرَبَّمَا حَصَلَ تَسَاوُلٌ افْتِرَاضِيٌّ عَنْ مَضْمُونِ هَذَا السَّرِّ، وَهَذَا يَعْنِي " أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ قَوْلَهُ: (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ كَالْبَيَانِ لِقَوْلِهِ: (فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ)، وَكَمَا أَنَّ قَوْلَهُ (وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ) عَطْفٌ تَفْسِيرٌ لِقَوْلِهِ: (فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ). وَالْمَعْنَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ: (فَأَسْرَهَا) أَي أَخْفَى هَذِهِ الْكَلِمَةَ الَّتِي قَالُوهَا، أَي: لَمْ يَتَعَرَّضْ لِمَا نَسَبُوهُ إِلَيْهِ مِنَ السَّرْقَةِ وَلَمْ يَنْفِهِ وَلَمْ يَبَيِّنْ حَقِيقَةَ الْحَالِ، بَلْ (أَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ)، وَكَأَنَّ هُنَاكَ قَائِلًا يَقُولُ: كَيْفَ أَسْرَهَا فِي نَفْسِهِ؟ فَأُجِيبُ أَنَّهُ (قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا) وَأَسْوَ حَالًا لِمَا فِي أَقْوَالِكُمْ مِنَ التَّنَاقُضِ وَفِي نَفْسِكُمْ مِنْ غَرِيزَةِ الْحَسَدِ الظَّاهِرَةِ وَاجْتِرَائِكُمْ عَلَى الْكَذِبِ فِي حَضْرَةِ الْعَزِيزِ بَعْدَ هَذَا الْإِكْرَامِ وَالْإِحْسَانِ ... وَرَبَّمَا ذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الَّتِي (أَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ) هِيَ كَلِمَتُهُ (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا)، فَلَمْ يُخَاطِبْهُمْ بِهَا، ثُمَّ جَهَرَ بِقَوْلِهِ: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ)، وَهَذَا بَعِيدٌ غَيْرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ السِّيَاقِ ... " (102).

وَمِنْ أَمْثَلَةِ الْإِبْضَاحِ بَعْدَ الْإِبْهَامِ فِي خُطَابِ النَّفْسِ أَيْضًا مَا وَرَدَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾﴾ [الصف: 10-11].

فَقَوْلُهُ تَعَالَى: (تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ) تَفْسِيرٌ لـ (تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ)، وَهُوَ جُمْلَةٌ اسْتِنْتَفَائِيَّةٌ لَا مَحَلَّ لَهَا مِنَ الْإِعْرَابِ، أَوْ عَطْفٌ بَيَانٍ عَلَى الْاسْتِفْهَامِ الْمَتَقَدِّمِ، وَيجوزُ أَنْ يَكُونَ مَحَلُّهَا الرِّفْعُ خَبْرًا لِمَبْتَدَأٍ مُضْمَرٍ، أَي: تِلْكَ التِّجَارَةُ تُوْمِنُونَ وَتُجَاهِدُونَ، وَالْخَبَرُ هُوَ نَفْسُ الْمَبْتَدَأِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى رَابِطٍ، كَأَنَّ التِّجَارَةَ لَمْ يُدْرَ مَا هِيَ؟، فَبَيَّنَتْ بِالْإِيمَانِ وَالْجِهَادِ، فَهِيَ هُمَا فِي الْمَعْنَى؛ لِأَنَّهُمَا جَوَابٌ لَهَا، وَيجوزُ أَنْ تَكُونَ مَنْصُوبَةٌ الْمَحَلِّ بِإِضْمَارٍ فَعِلٍ، أَي: أَعْنِي تُوْمِنُونَ، وَيجوزُ أَنْ تَكُونَ مُؤَوَّلَةٌ بِمَصْدَرٍ مَنْصُوبٍ بِـ (أَنْ) الْمَقْدَرَةِ، أَي: أَنْ تُوْمِنُوا وَأَنْ تُجَاهِدُوا، وَالْمَعْنَى: إِيْمَانُكُمْ وَجِهَادُكُمْ، وَهُوَ خَبَرٌ فِي مَعْنَى الْأَمْرِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ مَحْيِءٌ (يَغْفِرُ لَكُمْ) مَجْزُومًا عَلَى أَنَّهُ جَوَابُ الْأَمْرِ، وَهَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ عَلَى الْحَمَلِ عَلَى الْمَعْنَى لَا عَلَى اللَّفْظِ (103).

فَمَنْ رَأَى أَنَّهَا اسْتِثْنَاءٌ بَيَانِيٌّ يَفْسِّرُ التَّجَارَةَ الْمَعْرُوضَةَ عَلَيْهِمْ جَوَابًا عَنْ اسْتِفْهَامٍ مَقْدَرٍ كَأَنَّهُ قِيلَ: مَا هَذِهِ التَّجَارَةُ؟ فـ " (تُؤْمِنُونَ) اسْتِثْنَاءٌ كَأَنَّهُمْ قَالُوا: كَيْفَ نَعْمَلُ؟ فَقَالَ: (تُؤْمِنُونَ)، وَهُوَ خَيْرٌ فِي مَعْنَى الْأَمْرِ، وَلِهَذَا أُجِيبَ بِقَوْلِهِ: (يَغْفِرُ لَكُمْ) ... فَإِنْ قُلْتَ: لِمَ جِيءَ بِهِ عَلَى لَفْظِ الْخَبَرِ؟ قُلْتُ: لِلإِذَانِ بِوَجوبِ الْامْتِثَالِ وَكَأَنَّهُ امْتَثَلَ، فَهُوَ يَخْبُرُ عَنْ إِيْمَانٍ وَجَهَادٍ مُوجُودَيْنِ ... فَإِنْ قُلْتَ: هَلْ لِقَوْلِ الْفَرَاءِ أَنَّهُ جَوَابٌ (هَلْ أَذْلُكُمْ) وَجَهَةٌ؟ قُلْتُ: وَجْهُهُ أَنَّ مَتَعَلَّقَ الدَّلَالَةِ هُوَ التَّجَارَةُ، وَالتَّجَارَةُ مَفْسَّرَةٌ بِالْإِيْمَانِ وَالْجِهَادِ، فَكَأَنَّهُ قِيلَ: هَلْ تَتَجَرَّوْنَ بِالْإِيْمَانِ وَالْجِهَادِ يَغْفِرُ لَكُمْ؟ ... فَذَلُّهُمُ اللَّهُ عَلَيْهَا بِقَوْلِهِ: (تُؤْمِنُونَ)، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ (تُؤْمِنُوا) كَلَامٌ مُسْتَأْنَفٌ، وَعَلَى أَنَّ الْأَمْرَ الْوَارِدَ عَلَى النَّفْسِ بَعْدَ تَشْوِيقٍ وَتَطْلُعٍ مِنْهَا إِلَيْهِ أَوْقَعَ فِيهَا وَأَقْرَبَ مِنْ قَبُولِهَا لَهُ مِمَّا فُوجِئَتْ بِهِ، (ذَلِكُمْ) يَعْنِي مَا ذُكِرَ مِنَ الْإِيْمَانِ وَالْجِهَادِ، (خَيْرٌ لَكُمْ) مِنْ أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ. فَإِنْ قُلْتَ: مَا مَعْنَى قَوْلِهِ: (إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)؟ قُلْتُ: مَعْنَاهُ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ كَانَ خَيْرًا لَكُمْ حِينَئِذٍ ... " (104).

أَمَّا سَبَبُ عَدَمِ ذِكْرِ (أَنْ) قَبْلَ الْفِعْلِ (تُؤْمِنُونَ) -لَمْ يَنْ ذَكَرَ ذَلِكَ- فَهَذَا جَائِزٌ بِحَسَبِ اسْتِعْمَالِ الْعَرَبِ، إِذْ " بُيِّنَتْ التَّجَارَةُ مِنْ قَوْلِهِ: (هَلْ أَذْلُكُمْ عَلَى تِجَارَةِ تُحِبُّكُمْ) وَفُسِّرَتْ بِقَوْلِهِ: (تُؤْمِنُونَ) وَلَمْ يَقُلْ: أَنْ تُؤْمِنُوا؛ لِأَنَّ الْعَرَبَ إِذَا فَسَّرَتْ الْأِسْمَ بِفِعْلٍ ثَبَّتَتْ فِي تَفْسِيرِهِ (أَنْ) أَحْيَاءًا، وَتَطَرَّحُوا أَحْيَاءًا؛ فَتَقُولُ لِلرَّجُلِ: هَلْ لَكَ فِي خَيْرٍ تَقُومُ بِنَا إِلَى فَلَانٍ فَنَعُودُهُ؟ هَلْ لَكَ فِي خَيْرٍ أَنْ تَقُومَ بِنَا إِلَى فَلَانٍ فَنَعُودُهُ؟ بـ (أَنْ) وَبَطَرَحَهَا " (105).

وَلَا يَخْفَى مَا فِي هَذَا الْأُسْلُوبِ الْقُرْآنِيِّ الْبَلِيغِ مِنْ تَشْوِيقٍ فِي الدَّعْوَةِ إِلَى هَذِهِ التَّجَارَةِ الْعَظِيمَةِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى، فَهَذَا الْاسْتِفْهَامُ يُهَيِّئُ ذَهْنَ الْقَارِئِ لِمَعْرِفَةِ مَا هِيَ التَّجَارَةُ الْمُنْجِيَّةُ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلِيمِ؛ " وَالْعَرْضُ هُنَا كُنَايَةٌ عَنِ التَّشْوِيقِ إِلَى الْأَمْرِ الْمَعْرُوضِ، وَهُوَ دَلَالَتُهُ إِيَّاهُمْ عَلَى تِجَارَةٍ نَافِعَةٍ. وَأَلْفَاظُ الْاسْتِفْهَامِ تَخْرُجُ إِلَى مَعَانٍ كَثِيرَةٍ هِيَ مِنْ مَلَاذِمَاتِ الْاسْتِفْهَامِ ... وَجِيءَ بِفِعْلِ (أَذْلُكُمْ) لِإِفَادَةِ مَا يُذَكَّرُ بَعْدَهُ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي لَا يَهْتَدِي إِلَيْهَا بِسَهُولَةٍ. وَأُطْلِقَ عَلَى الْعَمَلِ الصَّالِحِ لَفْظُ التَّجَارَةِ عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِعَارَةِ لِمُشَابَهَةِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ التَّجَارَةَ فِي طَلَبِ النِّفْعِ مِنْ ذَلِكَ الْعَمَلِ وَمَزْوَالَتِهِ وَالْكَدِّ فِيهِ ... وَجُمْلَةُ (تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ) مُسْتَأْنَفَةٌ اسْتِثْنَاءً بَيَانِيًّا؛ لِأَنَّ ذِكْرَ الدَّلَالَةِ مُجْمَلٌ، وَالتَّشْوِيقُ الَّذِي سَبَقَهَا مِمَّا يُثِيرُ فِي أَنْفُسِ السَّامِعِينَ التَّسَاوُلَ عَنْ هَذَا الَّذِي تَدُلُّنَا عَلَيْهِ وَعَنْ هَذِهِ التَّجَارَةِ. وَإِذْ قَدْ كَانَ الْخَطَابُ لِقَوْمٍ مُؤْمِنِينَ فَإِنَّ فِعْلَ (تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) مَعَ (وَتَجَاهِدُونَ) مُرَادٌّ بِهِ: تَجْمَعُونَ بَيْنَ الْإِيْمَانِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَبَيْنَ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ تَتَوَيْهَا بِشَأْنِ الْجِهَادِ. وَفِي التَّعْبِيرِ بِالْمُضَارِعِ إِفَادَةُ الْأَمْرِ بِالِدَوَامِ عَلَى الْإِيْمَانِ وَتَجْدِيدِهِ فِي كُلِّ آنٍ، وَذَلِكَ تَعْرِيفٌ بِالْمُنَافِقِينَ وَتَحْذِيرٌ مِنَ التَّغَافُلِ عَنْ مَلَاذِمَةِ الْإِيْمَانِ وَشُؤْنِهِ، وَأَمَّا (وَتَجَاهِدُونَ) فَإِنَّهُ لِإِرَادَةِ تَجْدِيدِ الْجِهَادِ إِذَا اسْتُنْفِرُوا إِلَيْهِ ... " (106).

علاقة الإجمال والتفصيل :

علاقته الإجمال والتفصيل من العلاقات التي تُسهم في تحقيق الانسجام النصي، وهي أن يردّ كلام مُجمل الدلالة يتلوّه كلام يُفصّل ذلك الإجمال أو على العكس. فالإجمال هو: " إيراد الكلام على وجه يحتمل أموراً متعددة، والتفصيل تعيين بعض تلك الاحتمالات أو كلها " (107). فلا يبيّن هذه الأمور المتعدّدة ولا يفصّلها إلّا المتكلّم، " والمُجمل وهو ما لا يُوقَف على المراد منه إلّا ببيان من جهة المتكلّم " (108).

وتُعَدُّ علاقة الإجمال والتفصيل من أبرز العلاقات الدلالية؛ لأنّها تضمّن اتصال الأجزاء التركيبية في النصّ بفضل ما تمنحه هذه العلاقة من استمرارية دلالية بين تلك الأجزاء، إذ إنّ " هذه العلاقة شديدة الصلة بالتماسك النصّي، إذ التفصيل يُعدّ شرحاً للإجمال، والإجمال -في الغالب- سابق التفصيل، ومن ثمّ نرى أنّ التفصيل يحمل المرجعية الخلفية لما سبق إجماله في الإجمال، وكذلك يمثّل ردّاً للعجز على الصدر " (109). فالإجمال والتفصيل علاقة قويّة بين الفكرة الرئيسة والأفكار الفرعية المشكّلة للوحدة النصّية الكبرى، فالمرسل يبدأ الموضوع بفكرة مجملّة ثمّ يعود ليتناولها بشكل تفصيلي، وبذلك يُحقّق الانسجام الدلالي بين فقرات النصّ، وفي التفصيل تأكيد واضح للمُجمل، وفيه زيادة لا تخلو من مقاصد ينبغي معرفتها.

وهذه العلاقة تسعى إلى نقل النصّ من رتبة الوتيرة الواحدة إلى تنامٍ متسلسل مطردٍ بسلوك هاتين الطريقتين، وهي تضمّن اتصال المقاطع النصّية ببعضها فيستمرّ الترابط الدلالي في المقاطع اللاحقة، وتسير هذه العلاقة في اتجاهين مختلفين: من المجمل إلى المفصّل، ومن المفصّل إلى المجمل لتحقيق غايات معيّنة، وعندئذٍ سيكون لها وقع كبير في نفوس السامعين (110).

إنّ اتّساع دلالة الإجمال والتفصيل توحى بحركة دلالية واسعة لا يمكن تجاوزها، فالإجمال هو إيراد الكلام على وجه يحتمل أموراً كثيرة، والتفصيل يُعيّن تلك الاحتمالات الدلالية المنفتحة، وبذلك تشترك دلالة الإجمال والتفصيل مع علاقة الإبهام والإيضاح؛ لأنّهما يعرضان كلامين: الأوّل الذي يحتمل الغموض أو التعدّد الدلالي، والثاني الذي يزيل الاحتمالات الأخرى ويوضّح الدلالة المطلوبة، إلّا أنّه يمكن القول: إنّ الإجمال يمثّل جزءاً من الإبهام الذي يختلف من متلقٍ إلى آخر بحسب السياق والظروف؛ " فالموضوع الواحد يُدرِك من حيث هو كلّ، ويُعبّر عنه بصيغة تُناسب إجماله، ثمّ يأتي التفصيل ليعبّر عن الموضوع نفسه بصيغة أو صيغ تُدرِك منها على نحو من التفصيل أجزاؤه ومكوناته. ومن خلال التعريفات يتّضح أنّ للمُجمل وجهين: الأوّل هو الموجز المختصر في مقابل المفصّل الذي هو المُسهّب الموسّع، والثاني هو الغامض أو ما لم تتّضح دلالته في مقابل المبين الذي يتّضح فيه المراد والمقصود " (111).

لكن في الإيضاح تعبيراً عن حقيقة دلالية واحدة مقصودة لم تكن واضحة في الكلام المُبهم المتقدم، وفي التفصيل هناك تحليل لجزئيات ذلك الكلام المجمل السابق الذي كان يدل على الفكرة الكلية العامة التي تنطوي على عناصر جزئية صغيرة قابلة للتفصيل والتقسيم والتجزئة، إذ إن " التفصيل هو تحليل المَجْمَلِ إلى ما يتكوّن منه، ويمكن أن يُعتبر كلّ من الإجمال والتفصيل ضرباً خاصاً من إدراك الظاهرة، فالظاهرة الواحدة يمكن أن تُدرك وتُعتبر في إجمالها أو من حيث هي كلّ، ويعبّر عنها المتكلم على ذلك النحو بالصيغة المناسبة للإجمال، كما يمكنه أن يدركها على نحو مفصل مُعتبراً انقسامها إلى أجزاء، ويُعبّر عنها على تلك الصورة بالصياغة المناسبة، وقد يكون التفصيل وحده، كما يكون الإجمال وحده، وقد يكون أحدهما معاقباً للآخر في صورة إجمال بعد تفصيل أو في صورة تفصيل بعد إجمال " (112).

ويعدّ التفصيل بعد الإجمال من فنون الإطناب المولدة للمعاني الفرعية والتحليلات الجزئية وفق أبنية تركيبية متنوعة، فكلّ وحدة بنائية تُفسّر جانباً من جوانب المَجْمَلِ الذي تقدّم ذكره، والهدف من هذا تأكيد الفكرة العامة وتوضيح تفصيلاتها؛ لكي لا يذهب المتلقّي إلى تأويلات دلالية بعيدة من دون دليل أو إشارة، ولا يتركّ له مجالاً إلا شغله بما هو مطلوب بحسب السياق. فعندما يعجز المتلقّي عن الوصول للمضامين ينبغي للمتكلّم أن يبادر بملء هذا الفراغات في ذهن المتلقّي بالدلالات الصحيحة المقصودة. وهذا التفصيل يحصل بأساليب لغوية متنوعة من مثل التوابع (النعته، البذل، العطف)، لكن الأغلب فيه أن يأتي بأسلوب العطف بالحروف، ولا سيما في النصّ القرآني، إذ " كثر القول بعطف المفصل على المَجْمَلِ في آيات الذكر الحكيم، وعده النحاة وأهل البيان من الترتيب في الإخبار، لا في المخبر به، ومضمون ذلك أن الخبر الثاني هو عين الأول، غير أن الأول خبر مُجْمَل، والثاني مفصل، فكان المتكلم بعد أن ألقى الخبر مُجْمَلاً استأنف إخباراً آخر يفصل فيه ما أجمله. ولا شك أن التفصيل بعد الإجمال ضرب من البيان الرفيع، يُوقظ قوى الإدراك عند المتلقّي ويبعث فضوله ويحرك شوقه -حين يلقى إليه الخبر مُجْمَلاً- إلى البيان والتفسير " (113).

إنّ القرآن الكريم يسلك سبيل الإجمال والتفصيل ليظهر المعنى في صورتين مختلفتين، وبذلك يتمكن المعنى في نفس القارئ أو السامع فضل تمكّن، وهذا يعتمد على معرفة السياق ونوع المخاطب، فهناك علاقة وثيقة بين بنية النصّ الداخلية والخارجية، وهذه العلاقة هي التي تُنظّم النصّ وتضمّنه ما ينبغي ذكره بما يناسب فهم المتلقّي ويُحقّق الهدف المنشود؛ إذ " تتخذ علاقة الإجمال والتفصيل أبعاداً مختلفة ما بين الآلية أو الآيات أو المقاطع؛ تفصل بعضها بعضاً؛ لتشمل القرآن كلّهُ، فتحقّق

ترابطاً ملحوظاً بين أجزائه يجعل منه نصّاً متكاملًا ووحدةً واحدةً لا تتفصل أجزاؤه عن بعضها " (114).

ومن أمثلة الإجمال والتفصيل بتركيب العطف في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ [البقرة: 87].

فالمُجْمَل (استكبرتم) والمفصّل (فريقًا كذبتم وفريقًا تقتلون)، والخطاب لليهود من بني إسرائيل الذين يعارضون الرسول الذي يأتي بأحكام لا تهواها أنفسهم، والمعنى أنّه نشأ عن استكبارهم مبادرة فريق من الرسل بالكذب ومبادرة آخرين بالقتل، فكان ممّن كذبوه عيسى ومحمّد عليهما السلام وممّن قتلوه يحيى وزكريا عليهما السلام، وقدم التكذيب؛ لأنّه أوّل ما يفعلونه من الشرّ، ولأنّه مشترك بين المقتولين وغيرهم، فإنّ الرسل المقتولين قد كذبوهم أيضًا؛ وإنّما لم يصرّح بذلك؛ لأنّه ذكر ما هو أقرب منه في الفعل. وقد جيء بـ (تقتلون) مضارعًا إمّا لكونه مستقبلًا؛ لأنّهم كانوا يرومون قتل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ويستنّاد منه استمرارهم على هذا الفعل الشنيع، وإمّا أن يراد به الحال الماضية؛ لأنّ الأمر فظيغ وأريد استحضره في النفوس وتصويره في القلوب. وظاهر الخطاب وإن خرج مخرج التقرير فهو بمعنى الخبر، وإنّما أسند هذه الأفعال إليهم وإن لم يباشروها بأنفسهم؛ لأنّهم رضوا بفعل أسلافهم، فأضيف الفعل إليهم وإن فعله أسلافهم (115).

ويرى بعض المفسّرين أنّ الفاء سببيّة، لكنّ تقديم المفعولات معها يدلّ على التفصيل؛ " وقوله: (فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ) مُسَبَّبٌ عن الاستكبار، فالفاء للسببيّة، فإنّهم لمّا استكبروا بلغ بهم العصيان إلى حدّ أن كذبوا فريقًا، أي: صرّحوا بتكذيبهم أو عاملوهم معاملة الكاذب، وقتلوا فريقًا ... وتقديم المفعول هنا إمّا فيه من الدلالة على التفصيل، فناسب أن يُقدّم؛ ليدلّ على ذلك، كما في قوله تعالى: (فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ) " (116). لكنّ بعضًا آخر يحتمل دلالة الفاء على السببيّة ويحتمل دلالتها على التفصيل، وهذا يعتمد على تحديد معنى المراد من ذكر هذين الفعلين وعلاقتهما بما قبلهما أكانا سببًا عن الاستكبار أم كانا تفصيلًا له، " (فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ) الظاهر أنّه عطف على (اسْتَكْبَرْتُمْ)، والفاء للسببيّة إن كان التكذيب والقتل مرتبّين على الاستكبار، وللتفصيل إن كانا نوعين منه ... وقدم (فَرِيقًا) في الموضعين للاهتمام وتشويق السامع إلى ما فعلوا بهم لا للقصر ... وبدأ بالتكذيب؛ لأنّه أوّل ما يفعلونه من الشرّ، ولأنّه المشترك بين المكذّب والمقتول، ونسب القتل إليهم مع أنّ القاتل آباؤهم لرضاهم به ولحوق مذمّة بهم، وعبر بالمضارع حكايةً للحال الماضية، واستحضارًا لصورتها لفظاعتها واستعظامها، أو مشاكلةً للأفعال المضارعة الواقعة في الفواصل فيما قبل، أو للدلالة على أنّكم الآن فيه فإنّكم حول قتل محمّد صلى

الله عليه [وآله] وسلّم، ولولا آتِي أعصمهُ لقتلتموه، ولذلك سحرتموه وسَمَّمتم له الشاة، فالمضارع للحال، ولا ينافيه قتل البعض، والمراد من القتل مباشرة الأسباب الموجبة لزوال الحياة سواء ترتب عليه أو لا " (117).

ومن أمثلة الإجمال والتفصيل بتركيب العطف أيضاً في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32].

فالإجمال في قوله: (الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا) تلاه تفصيل لهذه الأصناف بقوله: (فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ)؛ " فإنه لا يخلو العالم جميعه من هذه الأقسام الثلاثة: إمّا عاصٍ ظالم لنفسه، وإمّا مطيع مبادر للخيرات، وإمّا مُقْتَصِدٌ بينهما، وهذا من أصحّ التقسيمات وأكملها " (118). فمن أروع الأساليب القرآنية أن تأتي بجمع ثم تقسم، " وفي هذه الآية أيضاً فنّ الجمع مع التقسيم، وهو أن يجمع المتكلم بين شيئين أو أكثر في حكم، ثم يقسم ما جمعه، أو يقسم أولاً ثم يجمع " (119). فهذا الأسلوب يحدث شوقاً لدى المتلقي ويدفعه لانتظار معرفة هذه الجزئيات أو التفصيلات التي كانت كامنة في ذلك المقطع المجمل.

والمقصود بـ (الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا) هم أمّة محمد صلى الله عليه وآله وسلّم من أهل بيته والصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم إلى يوم القيامة؛ لأن الله تعالى اصطفاهم على سائر الأمم، وجعلهم أمّة وسطاً، واختصهم بكرامة الانتماء إلى أفضل رسل الله، وحمل الكتاب الذي هو أفضل كتب الله، ثم قسمهم إلى عاصٍ ظالم لنفسه، ومُقتَصِدٍ خالط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، وسابق بالخيرات بتوفيق من الله تعالى. والضمير من قوله: (فمنهم) عائد على (الذين) وهم الأصناف الثلاثة (الظالم، المقصد، السابق)، والفاء للتفصيل (120).

وربما يسأل أحد عن سبب تقديم الظالم على الأصناف الأخرى؛ " فإن قيل: لم قدّم الظالم وأخر السابق، وإنما يُقدّم الأفضل؟ فالجواب أنهم يُقدّمون الأدنى في الذكر على الأفضل ... وقيل: إنّما قدّم الظالم لئلا ييأس من رحمته، وأخر السابق لئلا يُعجب بعلمه. وقيل: إنّما رتبهم هذا الترتيب على مقامات الناس؛ لأنّ أحوال الناس ثلاث: معصية وغفلة ثم التوبة ثم القربة، فإذا عصى فهو ظالم، وإذا تاب فهو مقتصد، وإذا صحّت توبته وكثرت مجاهدته اتّصل بالله وصار من جملة السابقين " (121).

وقد حصل اختلاف في عود الضمير في (منهم)، وبمعرفته يتغيّر المعنى في تحديد الأقسام الواردة بعد الفاء، " والمراد بالذين اصطفاهم الله المؤمنون ... وقد اختار الله للإيمان والإسلام أفضل أمّة من الناس ... ولما أريد تعميم البشارة مع بيان أنّهم مراتب فيما بُشّروا به .جيء بالتفريع في

قوله: (فمنهم ظالمٌ لنفسه) إلى آخره، فهو تفصيلٌ لمراتبِ المصطفين لتشملَ البشارةَ جميعَ أصنافهم، ولا يظنُّ أنَّ الظالمَ لنفسه محرومٌ منها، فمناطُ الاصطفاءِ هو الإيمانُ والإسلامُ وهو الانقيادُ بالقول والاستسلام. وقدَّم الظالمَ لنفسه لدفعِ توهمِ حرمانه من الجنةِ وتعجيلاً لمسرتِّه. والفاء في قوله: (فمنهم ظالمٌ لنفسه) ألخ تفصيلٌ لأحوالِ الذين أورشوا الكتاب، أي أعطوا القرآن. وضمير (منهم) الأظهر أنَّه عائدٌ إلى (الذين اصطفينا) وذلك قول الحسن، وعليه فالظالمُ لنفسه من المصطفين، وقيل: هو عائدٌ إلى عبادنا، أي: ومن عبادنا علمه والإطلاق. وهو قول ابن عباس وعكرمة وقتادة والضحاك، وعليه فالظالمُ لنفسه هو الكافر ... والظالمون لأنفسهم هم الذين يجرون أنفسهم لارتكاب المعصية؛ فإنَّ معصيةَ المرءِ ربُّه ظلمٌ لنفسه؛ لأنَّه يورطُها في العقوبةِ المعينةِ للمعاصي على تفصيلها، وذلك ظلمٌ للنفس؛ لأنَّه اعتداءٌ عليها ... والمقتصدُ هو غيرُ الظالمِ نفسه كما تقتضيه المقابلةُ، فهم الذين اتَّقوا الكبار ولم يحرموا أنفسهم من الخيراتِ المأمور بها، وقد يلمُّون باللمِّ المعفو عنه من الله، ولم يأتوا بمنتهى القرباتِ الرفاعة للدرجات ... والسابقُ أصلهُ الواصلُ إلى غايةٍ معينة قبل غيره من الماشين إليها، وهو هنا مجازٌ لإحراز الفضل؛ لأنَّ السابقَ يحرزُ السبقَ بفتح الباء، أو مجاز في بذلِ العناية لنوالِ رضى الله وعلى الاعتبار في المجازين فهو مكْنى عن الإكثار من الخير؛ لأنَّ السبقَ يستلزمُ إسرارَ الخطوات، والإسراعُ إكثارٌ " (122).

وهناك مَنْ يُرجَّحُ رجوعَ الضميرِ إلى (الذين اصطفينا) مستدلاً بدليل قرآني؛ إذ "يحتملُ أن يكونَ ضميرُ (منهم) راجعاً إلى (الذين اصطفينا)، فيكون الطوائفُ الثلاث: الظالمُ لنفسه والمقتصدُ والسابقُ بالخيرات شركاء في الوراثة وإنَّ كانَ الوارثُ الحقيقيُّ العالمُ بالكتاب والحافظُ لَهُ هو السابق بالخيرات، ويحتملُ أن يكونَ راجعاً إلى عبادنا -من غير إفادة الإضافة للتشريف- فيكون قوله: (فمنهم) مفيداً للتعليل، والمعنى أنَّما أورشنا الكتاب بعضَ عبادنا، وهم المصطفون لا جميع العباد؛ لأنَّ من عبادنا مَنْ هو ظالمٌ لنفسه، ومنهم مقتصدٌ، ومنهم سابقٌ، ولا يصلح الكل للوراثة. ويمكن تأييدُ أول الاحتمالين بأنَّه لا مانع من نسبةِ الوراثةِ إلى الكلِّ مع قيام البعض بها حقيقةً كما نجدُ نظيره في قوله تعالى: (وأورشنا بني إسرائيل الكتاب). وما في الآية من المقابلة بين الظالمِ لنفسه والمقتصدِ والسابقِ بالخيرات يُعطي أنَّ المرادَ بالظالمِ لنفسه مَنْ عليه شيءٌ من السيئات وهو مسلمٌ من أهل القرآن لكونه مصطفاً ووارثاً، والمرادُ بالمقتصدِ المتوسِّطُ الذي هو في قصدِ السبيلِ وسواء الطريق، والمرادُ بالسابقِ بالخيرات بإذن الله مَنْ سبقَ الظالمَ والمقتصدَ إلى درجاتِ القرب ... " (123).

وقد تحصلَ علاقةُ الإجمالِ والتفصيلِ بتركيبِ البدل، ف "من الأشكالِ اللغويَّةِ المناسبةِ للتفصيل بعد الإجمالِ المركَّبُ البدليُّ ... يبدأ المتكلمُ كلامه مُجملاً ثُمَّ يطرأ ما يستوجبُ غيره، فيعدلُ عن ذلك

إلى التفصيل، ويُعَبَّرُ عن المُجْمَلِ في المَرْكَبِ البَدَلِيِّ بِالاسْمِ الجامعِ الذي يحتلُّ محلَّ البَدَلِ، وعن المُفَصَّلِ بِجُمْلَةِ الأَسْمَاءِ التي تَكُونُ بِمِثَابَةِ الأَجْزَاءِ أو الأَنْوَاعِ في البَدَلِ " (124).

ومن أَمْثَلَةِ الإِجْمَالِ والتَفْصِيلِ بِتَرْكِيبِ البَدَلِ في خِطَابِ النفسِ ما وَرَدَ في قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [البقرة: 84].

وَرَبَّمَا يَسْتَعْرِبُ بَعْضُ مَنْ سَفَكَ الْإِنْسَانَ دَمَهُ أو إِخْرَاجَ نَفْسِهِ مِنْ دَارِهِ، إِذْ " لَيْسَ الْمُرَادُ النَّهْيُ عَنْ أَنْ يَسْفِكَ الْإِنْسَانُ دَمَ نَفْسِهِ أو يَخْرِجَ نَفْسَهُ مِنْ دَارِهِ ... إِنَّمَا الْمُرَادُ أَنْ لَا يَسْفِكَ أَحَدٌ دَمَ غَيْرِهِ وَلَا يَخْرِجَ غَيْرَهُ مِنْ دَارِهِ " (125). وَهَنَاقَ تَوْجِيهَ لَطِيفَ لِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، " فَإِنْ قِيلَ: وَهَلْ يَسْفِكُ أَحَدٌ دَمَهُ وَيُخْرِجُ نَفْسَهُ مِنْ دَارِهِ؟ قِيلَ لَهُ: لَمَّا كَانَ مَلْتَهُمْ وَاحِدَةً وَأَمْرُهُمْ وَاحِدًا، وَكَانُوا فِي الْأُمَمِ كَالشَّخْصِ الْوَاحِدِ، جَعَلَ قَتْلَ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ، وَإِخْرَاجَ بَعْضِهِمْ بَعْضًا قَتْلًا لِأَنْفُسِهِمْ وَنَفْيًا لَهَا. وَقِيلَ الْمُرَادُ: الْقِصَاصُ، لَا يَقْتُلُ أَحَدًا فَيَقْتُلُ قِصَاصًا فَكَأَنَّهُ سَفَكَ دَمَهُ وَكَذَلِكَ لَا يَزْنِي وَلَا يَرْتَدُّ فَإِنَّ ذَلِكَ يُبِيحُ الدَّمَ. وَلَا يُفْسِدُ فَيَنْفَى فَيَكُونُ قَدْ أَخْرَجَ نَفْسَهُ مِنْ دِيَارِهِ. وَهَذَا تَأْوِيلٌ فِيهِ بَعْدُ وَإِنْ كَانَ صَحِيحَ الْمَعْنَى. وَإِنَّمَا كَانَ الْأَمْرُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَخَذَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي التَّوْرَةِ مِيثَاقًا أَلَّا يَقْتُلَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَلَا يَنْفِيَهُ وَلَا يَسْتَرْقَهُ وَلَا يَدْعُهُ يُسْتَرْقَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الطَّاعَاتِ " (126). وَالتَّعْبِيرُ عَنِ الْآخِرِ الْمَشْتَرَكِ مَعَ الْإِنْسَانِ بِرَابِطَةٍ مَا هِيَ دَعْوَةٌ لِلتَّمَاسِكِ وَحِفْظُ لِلوَاحِدَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ؛ " وَإِنَّمَا عَبَّرَ سُبْحَانَهُ بِالنَّفْسِ، وَجَعَلَ غَيْرَ الشَّخْصِ كَأَنَّهُ نَفْسُهُ، مَبَالِغَةً فِي النَّهْيِ، وَتَأْكِيدًا فِي التَّرَكِّ، وَلِأَنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ بَيْنَهُمْ رَوَابِطُ الْقَرَابَةِ وَالْمَصْلَحَةِ وَالْذِّينِ، فَمَا يُصِيبُ وَاحِدًا مِنْهُمْ كَأَنَّمَا يُصِيبُ الْأُمَّةَ، وَأَرَادَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِذَلِكَ تَعْلِيمَ حِفْظِ الْوَاحِدَةِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ مِمَّا أَمَكَّنَهُمْ " (127).

وَقَدْ وَرَدَتْ تَوْجِيهَاتٌ كَثِيرَةٌ فِي إِعْرَابِ (تَسْفِكُونَ)، لَكِنَّ الْإِحْتِمَالَ الْأَقْوَى هُوَ أَنَّ يَكُونَ (تَسْفِكُونَ) بَدَلًا مِنْ (مِيثَاقَكُمْ)؛ لِأَنَّ الْمِيثَاقَ مُجْمَلٌ وَتَفْصِيلُهُ هُوَ النَّهْيُ عَنْ سَفَكِ دِمَائِ النَّاسِ وَإِخْرَاجِهِمْ مِنْ دِيَارِهِمْ، فَإِنَّ مَنْ سَفَكَ دَمًا سَفَكُوا دَمَهُ، وَقِيلَ: لَا تَفْعَلُوا مَا يُبِيحُ سَفَكَ دِمَائِكُمْ وَإِخْرَاجَ أَنْفُسِكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ بَارْتِكَابِكُمْ مَا يُوجِبُ ذَلِكَ كَالْإِرْتِدَادِ وَالزَّنا وَالْمَحَارِبَةِ وَقَتْلِ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ، وَقِيلَ: لَا يُسْفِكُ بَعْضُكُمْ دِمَاءَ بَعْضٍ وَلَا تُخْرِجُوا إِخْوَانَكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ (128).

علاقة التضاد والتقابل :

يراد بالتضاد " هو الكلمة المُقَابِلَةُ، أي كلمة تُعَبَّرُ عَنِ الْعَكْسِ مِنْ كَلِمَةٍ أُخْرَى، وَتُوجَدُ بَوَاحٍ خَاصِّ صِفَاتٍ مُتَضَادَّةٍ وَأَفْعَالٍ مُتَضَادَّةٍ (حسن - سيئ ، يَتَكَلَّمُ - يَصْمُتُ) " (129)، وَيُسَمَّى التَّضَادُّ بِالطَّبَاقِ أَيْضًا، وَهُوَ أَنَّ تَجْمَعَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فِي نَصٍّ وَاحِدٍ، مِثْلَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْبَيَاضِ وَالسَّوَادِ، وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَالْحَرِّ وَالْبَرْدِ (130).

ومن المؤلف أن الصِدِّ يُذَكِّرُ بِصِدِّهِ؛ لذا كَانَ جِهَةً جَامِعَةً تَضُمُّ أَجْزَاءَ النَّصِّ، فلا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ جِهَةً جَامِعَةً، نحو: (زَيْدٌ يُعْطِي وَيَمْنَعُ) لِمَا بَيْنَ الْإِعْطَاءِ وَالْمَنْعِ مِنَ التَّضَادِّ بِخِلَافِ: (زَيْدٌ يَكْتُبُ وَيَمْنَعُ)، أو: (يَشْعُرُ وَيُعْطِي) " (131)، ففي المثالين الأخيرين لا يوجد انسجامٌ بَيْنَ الْأَفْعَالِ الْمَذْكُورَةِ، لَكِنَّهُ تَحَقَّقَ فِي الْمَثَالِ الْأَوَّلِ: (يُعْطِي وَيَمْنَعُ)؛ إذ قَامَ التَّضَادُّ هُنَا بِرَبْطٍ دَلَالِيٍّ مَنْسَجِمٍ وَمَقْبُولٍ فِي النَّصِّ.

وتتَّسِمُ النُّصُوصُ الْمُتَضَمِّنَةُ لِلتَّضَادِّ بِالْمَقْبُولِيَّةِ وَالِاسْتِمْرَارِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا جَمَعَتْ بَيْنَ قَضَايَا يَسْتَدْعِي بَعْضُهَا بَعْضًا، فَذَكَرَ الْمُتَضَادِّينِ يُشْكَِلُ إِثَارَةً وَدَهْشَةً لَدَى الْمُتَلَقِّي، وَهُمَا يَحْرِكَانِ الذِّهْنَ مِنْ أَجْلِ مَتَابَعَةِ النَّصِّ الَّذِي جَمَعَ بَيْنَ أَجْزَاءٍ مُتَضَادَّةٍ فِي سِيَاقٍ وَاحِدٍ، فـ " التَّضَادُّ عِلَاقَةٌ دَلَالِيَّةٌ نَاتِجَةٌ عَنْ تَتَابُعِ قَضِيَّتَيْنِ كُلٌّ مِنْهُمَا تَحْمِلُ عَكْسَ مَعْنَى الْأُخْرَى، وَالتَّضَادُّ إِجْرَاءٌ يَقُومُ بِهِ الْكَاتِبُ لِإِضْفَاءِ الشُّمُولِيَّةِ عَلَى مَعْنَى مَا، وَذَلِكَ بِإِظْهَارِ الشَّيْءِ وَنَقِيضِهِ، كَمَا أَنَّهُ يَعْمَلُ عَلَى تَمْيِزِ الْمَعْنَى وَبَلُورَتِهِ، وَبِالْتَّالِي تَنَاسُّبِهِ " (132).

وقد ذُكِرَتْ لِلتَّضَادِّ أَنْوَعٌ كَثِيرَةٌ، مِنْهَا " 1- الْمُتَخَالَفَاتُ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظَيْنِ يَخْتَلِفَانِ نَظْمًا وَتَضَادًّا فِي الْمَعْنَى وَهُوَ شَبِيهٌ بِالطَّبَاقِ الْإِيجَابِيِّ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ، فَإِنْ كَانَ شَيْءٌ مَا (أ) فَإِنَّهُ لَيْسَ (ب)، كَمَا أَنَّ (ب) لَيْسَتْ (أ)، مِثْلُ: (ضَيْقٌ، وَاسِعٌ) أَوْ (ضَحْكٌ، وَبَكْيٌ). 2- الْمُتَعَاكِسَاتُ، وَهُوَ مَا يُعْرَفُ بِالتَّضَادِّ الثَّنَائِيِّ الْقَائِمِ عَلَى الْعِلَاقَةِ التَّعَاكُسِيَّةِ، وَذَلِكَ مِثْلُ (رَجُلٌ، امْرَأَةٌ)، أَيْ إِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ (أ) فَهُوَ (ب) وَالْعَكْسُ صَحِيحٌ. 3- الْمُتَضَادَّاتُ الْعِلَاقِيَّةُ، وَهِيَ الَّتِي تَظْهَرُ فِيهَا الْعِلَاقَةُ التَّبَادُلِيَّةُ بَيْنَ الْأَلْفَافِ وَذَلِكَ مِثْلُ: (زَوْجٌ، زَوْجَةٌ) (يَشْتَرِي، يَبِيعُ)، إِذَا كَانَ مُحَمَّدٌ زَوْجَ فَاطِمَةَ فَإِنَّ فَاطِمَةَ زَوْجٌ لِمُحَمَّدٍ. 4- التَّضَادُّ الَّذِي هُوَ أَحَدُ أَنْوَاعِ الْإِشْرَاقِ اللفظي أَوْ التَّضَادُّ الْمُشْتَرَكُ، وَفِيهِ نَجْدُ اللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ تَقَعُ عَلَى شَيْئَيْنِ ضَدِّيَّيْنِ، كَلَفْظَةِ (جُون) وَ (جَل) " (133).

وَلَا يَكُونُ التَّضَادُّ ذَاتِيًّا حَقِيقِيًّا فِي كُلِّ أَحْوَالِهِ، فَقَدْ يَكُونُ هُنَاكَ شَبَهُ تَضَادٍّ يَتَصَوَّرُ فِي أَوْصَافِ هَذِهِ الْمُتَضَادَّاتِ سِوَاهُ أَكَانَتْ مُحْسُوسَةً أَمْ مَعْقُولَةً، فَرُبَّمَا " يَكُونُ بَيْنَ الْمُتَصَوِّرَيْنِ فِي الْجُمْلَتَيْنِ (شَبَهُ تَضَادٍّ)، وَذَلِكَ بِأَنْ لَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا ضَدًّا لِأُخْرَى، وَلَا مَوْصُوفًا بِضَدٍّ مَا وُصِفَ بِهِ الْآخَرُ، وَلَكِنْ يَشْتَمِلُ وَيَسْتَلْزِمُ كُلُّ مِنْهُمَا مَعْنَى يُنَافِي مَا يَسْتَلْزِمُهُ وَيَشْتَمِلُ عَلَيْهِ الْآخَرُ، وَهُوَ قِسْمَانِ: مَا يَكُونُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ كَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ فَإِنَّ السَّمَاءَ جَرْمٌ مُخْصُوصٌ تُنَوِّسِي فِيهِ مَعْنَى السَّمَوِّ، وَالْأَرْضُ جَرْمٌ مُخْصُوصٌ، فَلَيْسَ بَيْنَهُمَا تَضَادٌّ؛ لِأَنَّهُمَا جَرْمَانِ، فَلَيْسَا مَعْنِيَيْنِ تَوَارِدَا عَلَى مَحَلٍّ وَاحِدٍ، وَلَمْ يَشْعُرْ أَحَدُهُمَا بِوَصْفٍ أَشْعَرَ الْآخَرَ بِضَدِّهِ كَالْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَضِ. فَإِنْ قُلْنَا: إِنَّ السَّمَاءَ لَا إِشْعَارَ فِيهَا لِلْسَّمَوِّ فَلَا إِشْكَالَ، وَإِنْ عَتَبْنَا الْإِشْعَارَ فَالْأَرْضُ لَا تُشْعَرُ بِالْمَقَابِلِ، وَلَكِنْ يَسْتَلْزِمُ كُلُّ مِنْهُمَا مَعْنَى يُنَافِي مَا يَسْتَلْزِمُهُ الْآخَرُ، فَالسَّمَاءُ تَسْتَلْزِمُ غَايَةَ الارتفاعِ وَالْأَرْضُ تَسْتَلْزِمُ غَايَةَ الانخفاضِ، فَهُمَا يُشْبِهَانِ

الضدين لاستلزامهما ما به التنافي، ولم يكونا من الضدين لعدم كون ما به التنافي جزأين لهما كما كان في الأسود والأبيض ... والقسم الثاني ما يكون في المحسوسات والمعقولات كالأول والثاني، فإن الأول هو الذي يكون سابقاً على الغير ولا يكون مسبوقاً بالغير، والثاني هو الذي يكون مسبوقاً بواحد فهما يشبهان ما عدّا من الضدين كالأبيض والأسود من جهة اشتمالهما على وصفين لا يجتمعان، وهما المسبوقية بالواحد وعدم المسبوقية أصلاً، ولم يجعلاً ممّا عدّ من الضدين كالأبيض والأسود " (134).

أما التقابل فهو أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معانٍ متوافقة ثم يؤتى بما يقابلهما أو يقابلها على الترتيب، بأن يكون الأول للأول والثاني للثاني وهكذا، وقد تتركب المقابلة من طباق وملحق به، نحو قوله تعالى: ﴿ فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا ﴾ [التوبة: 82] (135). ففي التقابل يكون اللفظ مُعَايِراً للفظ آخر بأن يكون ضدّاً له أو نقيضاً أو مخالفاً، ويكون بين الجمل المتقابلة في النص لا بين المفردات؛ لأنه من خصائص الدراسة السياقية النصية.

أما العلاقة بين (التقابل) و(التضاد) فيمكن وصفها بالعموم والخصوص، إذ إن التضاد من مصاديق التقابل، فهو فرع من فروع الرئيسة، فالتقابل أعم وأشمل من التضاد. وهذا يعني أن التقابل ليس كله تضاداً، فقد يكون بينهما اختلاف أو توافق في بعض أجزاء التركيب المتقابل، فالمقابلة " أعم من الطباق، وذكر بعضهم أنها أخص، وذلك أن تضع معاني تُريد الموافقة بينها وبين غيرها أو المخالفة، فتأتي بالموافق بما وافق وفي المخالف بما خالف أو تشرط شروطاً، وتعدّ أحوالاً في أحد المعنيين، فيجب أن تأتي بمثل ما شرطت وعددت، كقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى ﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾ [الليل: 5-10] " (136).

فالتقابلان قد لا يكونان متضادين أو متناقضين في كلّ الأمثلة، بل المهم أن يكونا مختلفين دلاليًا ولو في بعض أجزائهما، والاختلاف هو عدم الاتّفاق، فالمقابلة " هي ذكر الشيء مع ما يوازيه في بعض صفاته ويخالفه في بعضها، وهي من باب المفاعلة كالمقابلة والمضاربة، وهي قريبة من الطباق. والفرق بينهما من وجهين: الأول أن الطباق لا يكون إلا بين الضدين، والمقابلة تكون لأكثر من ذلك غالباً. والثاني لا يكون الطباق إلا بالأضداد، والمقابلة بالأضداد وغيرها " (137).

وتأثير المقابلة في نفس المتلقي هي أنها تحرك مشاعره وانفعالاته وربما غيرت قناعاته لما تحدثه من مقارنة بين صورتين مختلفتين؛ " فإنّ للنفس في تقارن المتماثلات وتشافعيها والمتشابهات والمتضادات وما جرى مجراها تحريكاً وإيلاءً بالانفعال إلى مقتضى الكلام؛ لأن تناصر الحسن في

المستحسنين المتماثلين والمتشابهين أمكن من النفس موقعاً من سنوح ذلك لها في شيء واحد. وكذلك حال القُبْح. وما كان أملك للنفس وأمكن منها فهو أشد تحريكاً لها. وكذلك أيضاً مثول الحسن إزاء القبيح أو القبيح إزاء الحسن مما يزيد غبطة بالواحد وتخلياً عن الآخر لتبيين حال الضد بالمثل إزاء ضده. فذلك كان موقع المعاني المتقابلات من النفس عجيباً " (138).

وللتضاد والتقابل وقع مميز في النص القرآني لما يحمل من دلالات مؤثرة وصور بلاغية مشوقة، وبإدراك هذه العلاقات يحقق أهداف القرآن الكريم، " وتكشف علاقة التضاد والتقابل ما بين الآيات أو ما بين السور عن وجه ترابطي بينهما يقوم على أساس ذكر الشيء وما يقابله أو ما يضاده، فتوظف فيه هذه العلاقة بالشكل الذي يخدم هدف السورة أو غرضها؛ ذلك بأن لمقاصد السورة وأهدافها تأثيراً في بناء السورة بشكل عام وفي أساليبها، ولا يأخذ التقابل في سور القرآن الكريم صورة واحدة، بل يتعدّد بحسب الجو العام للسورة " (139).

ومن أمثلة التضاد في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ [الأنبياء: 35]. فقد وقع التضاد بين (الشر) و (الخير).

والمعنى: نختبركم بما يجب فيه الصبر من البلاء وبما يجب فيه الشكر من النعم، أي نختبركم بما تروهون من مرض وفقر، وبما تحبون من صحة وغنى؛ ليظهر صبركم على ما تروهون وشكركم فيما تحبون (140).

وبين بعض المفسرين سرّ تقديم الشرّ على الخير؛ " وقُدِّم الشر؛ لأنَّ الابتداء به أكثر، ولأنَّ العرب من عادتها أنْ تُقدِّم الأقل والأردى " (141). فقد قُدِّم الشر؛ لأنَّه الأكثر استعمالاً في مواضع الابتلاء المعهودة بين الناس، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ الخير والنعمة لا يكون فيها ابتلاءً، وقد كان في ذكر هذين الأمرين المتضادين دفعا للبس والاشتباه عند من يظن أنَّ الابتلاء منحصر بالشور والمكاره.

فعلاقة التضاد بين الخير والشر تكشف عن تنوع الابتلاء وحكمته، فهو لا يقتصر على أحدهما ليكون سبباً في اعتراض الصنف الآخر من الناس؛ " فالآية دالة على حصول التكليف وتدل على أنَّه سبحانه وتعالى لم يقتصر بالمكلف على ما أمر ونهى وإن كان فيه صعوبة، بل ابتلاه بأمرين: أحدهما ما سمَّاه خيراً وهو نعم الدنيا من الصحة واللذة والسرور والتَمَكُّن من المراتب. والثاني ما سمَّاه شراً وهو المصاير الدنيوية من الفقر والألام وسائر الشدائد النازلة بالمكلفين، فبين تعالى أنَّ العبد مع التكليف يتردد بين هاتين الحالتين، لكي يشكر على المنح ويصبر في المحن، فيعظم ثوابه إذا قام بما يلزم " (142).

ومن أمثلة التضاد أيضاً ما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: 49]، فقد وقع التضاد بين الضر والنفع.

لما وعد الله سبحانه المكذبين بالعذاب استعجلوا ذلك على سبيل التكذيب، فأبلغ الله تعالى نبيه محمداً صلى الله عليه وآله وسلم أن يقول لهم: (قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا)، أي: لا أقدر لنفسي على ضر من مرض أو فقر أو نفع من صحة أو غنى، (إلا ما شاء الله) أن يملكني إياه أو يقدرنى عليه بإذنه، فكيف أملك تقديم القيامة وتعجيل العقوبة قبل الوقت المقدر لها، فإذا جاء وقت أجلهم (فلا يستأجرون ساعة ولا يستقدمون)، أي: لا يمكنهم أن يتأخروا ساعة باقين في الدنيا ولا أن يتقدموا (143).

ولتقديم الضر على النفع هدف مقصود يناسب المقام ويراعي حالة المخاطب، إذ "قُدِّمَ الضرر على النفع؛ لأنه أنسب بالغرض؛ لأنهم أظهروا استبطاء ما فيه مضرتهم وهو الوعيد، ولأن استطاعة الضر أهون من استطاعة النفع، فيكون ذكر النفع بعده ارتقاء. والمقصود من جمع الأمرين الإحاطة بجنسي الأحوال " (144).

فالسائق القرآني يقتضي تقديم الضر لإظهار العجز عنه؛ لأنه المطلوب ابتداءً، فكان ينبغي نفي القدرة عليه، وأما إتباعه بضره وهو النفع؛ "فللتعميم إظهاراً لكمال العجز، وقيل: إنه استطرادي؛ لئلا يتوهم اختصاص ذلك بالضر، والأول أولى ... المعنى: لا أقدر على شيء من الضر والنفع إلا ما شاء الله تعالى أن أقدر عليه منهما فإنني أقدر عليه بمشيئته سبحانه " (145). ومن هنا تظهر فائدة استعمال الضدين في تعميم الحكم عندما يكون هناك احتمال بانصراف الذهن إلى أحدهما فقط.

ولكنه قدَّم النفع على الضر في مواضع آخر بما يناسب السياق، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْرَثْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 188]؛ إذ "قُدِّمَ النفع في الذكر هنا على الضر؛ لأن النفع أحب إلى الإنسان ... وإنما عطف قوله (ولا ضرًا) مع أن المرء لا يتطلَّب إضرار نفسه؛ لأن المقصود تعميم الأحوال، إذ لا تعدو أحوال الإنسان عن نافع وضار، فصار ذكر هذين الضدين مثل ذكر المساء والصباح وذكر الليل والنهار والشر والخير ... وجعل نفي أن يملك لنفسه نفعًا أو ضرًا مقدمًا لنفي العلم بالغيب؛ لأن غاية الناس من التطلع إلى معرفة الغيب هو الإسراع إلى الخيرات المستقبلية بتهيئة أسبابها وتقريبها، وإلى التجنب لمواقع الإضرار، فنفي أن يملك لنفسه

نفعاً ولا ضرراً يعمُّ سائر أنواع الملكِ وسائر أنواع النفعِ والضررِ، ومن جملة ذلك العموم ما يكون منه في المستقبل وهو من الغيب " (146).

ومن أمثلة التقابل في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾ [المائدة: 32].

وقع التقابل بين قوله: (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) وقوله: (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا). والمعنى: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا واحدةً وانتَهَكَ حرمتها بغير سببٍ يوجب الاقتصاص أو فسادٍ يوجب هدرَ الدم كالشرك وقطع الطريق فهو مثل مَنْ قَتَلَ النَّاسَ جميعاً، وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَ سبباً في بقاءِ نفسٍ محترمةٍ ولو كانت واحدةً وصانَ حرمتها خوفاً من الله فهو مثل مَنْ أَحْيَا النَّاسَ جميعاً، وإحياء النفس هو حفظها بأيِّ وجهٍ من الوجوه نحو نهي قاتلها عن قتلها أو استنقاذها من سائر أسباب المهالك وموجبات الموت كإنقاذ الغريق وفك الأسير. وقيل المعنى: فكأنما قتل الناس جميعاً عند المقتول، ومن أحياها واستنقذها من هلكة فكأنما أحيا الناس جميعاً عند المستنقذ، وقيل المعنى: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا فالمؤمنون كلهم خصماؤه؛ لأنه قد وتر الجميع، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً، أي يجب على الكل شكره (147).

فهذا التقابل بين الإمامة والإحياء المصحوب بالتشبيه فيه ترغيب في إحياء النفوس وترهيب من قتلها، ولذلك جاء تشبيه المفرد بالجمع؛ " فَإِنْ قُلْتَ كَيْفَ شَبَّهَ الْوَاحِدَ بِالْجَمِيعِ وَجَعَلَ حَكْمَهُ كَحَكْمِهِمْ؟ قُلْتُ: لِأَنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ يُدَلِّي بِمَا يُدَلِّي بِهِ الْآخَرُ مِنَ الْكِرَامَةِ عَلَى اللَّهِ ثُبُوتِ الْحَرَمَةِ، فَإِذَا قُتِلَ فَقَدْ أُهِنَ مَا كُرِّمَ عَلَى اللَّهِ وَهُنِكَتْ حَرَمَتُهُ وَعَلَى الْعَكْسِ. فَلَا فَرْقَ إِذَا بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْجَمِيعِ فِي ذَلِكَ. فَإِنْ قُلْتَ: فما الفائدة في ذكر ذلك؟ قُلْتُ: تعظيم قتل النفس وإحيائها في القلوب ليشمّر الناس عن الجسارة عليها ويتراغبوا في المحاماة على حرمتها؛ لأنَّ المتعرّض لقتل النفس إذا تصوّر قتلها بصورة قتل الناس جميعاً عَظُمَ ذَلِكَ عَلَيْهِ فَنَبَّطُهُ، وكذلك الذي أَرَادَ إحياءها " (148).

ولا يمكن قبول اعتراض من يستغرب تشبيه قتل واحدٍ بقتل الجميع، وذكر هؤلاء إشكالا مقتضاه " وَهُوَ أَنَّ قَتْلَ النَّفْسِ الْوَاحِدَةِ كَيْفَ يَكُونُ مُسَاوِيًا لِقَتْلِ جَمِيعِ النَّاسِ، فَإِنَّ مِنَ الْمُمْتَنِعِ أَنْ يَكُونَ الْجُزْءُ مُسَاوِيًا لِلْكُلِّ. وَذَكَرَ الْمُفَسِّرُونَ بِسَبَبِ هَذَا السُّؤَالِ وَجُوهًا مِنَ الْجَوَابِ وَهِيَ بِأَسْرَها مَبْنِيَّةٌ عَلَى مُقَدِّمَةِ وَاحِدَةٍ وَهِيَ أَنَّ تَشْبِيهَ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِالْآخَرِ لَا يَقْتَضِي الْحُكْمَ بِمُشَابَهَتِهِمَا مِنْ كُلِّ النُّجُوهِ، لِأَنَّ قَوْلَنَا: هَذَا يُشَبِّهُ ذَلِكَ أَعْمٌ مِنْ قَوْلِنَا: إِنَّهُ يُشَبِّهُهُ مِنْ كُلِّ النُّجُوهِ، أَوْ مِنْ بَعْضِ النُّجُوهِ، وَإِذَا ظَهَرَتْ صِحَّةُ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ فَقَوْلُ: الْجَوَابُ مِنْ وَجْهِهِ: الْأَوَّلُ: الْمُقْصُودُ مِنْ تَشْبِيهِ قَتْلِ النَّفْسِ الْوَاحِدَةِ بِقَتْلِ

النُّفُوسِ الْمُبَالِغَةُ فِي تَغْظِيمِ أَمْرِ الْقَتْلِ الْعَمْدِ الْعُدْوَانِ وَتَغْخِيمِ شَأْنِهِ، يَغْنِي كَمَا أَنَّ قَتْلَ كُلِّ الْخَلْقِ أَمْرٌ مُسْتَعْظَمٌ عِنْدَ كُلِّ أَحَدٍ، فَكَذَلِكَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَتْلُ الْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ مُسْتَعْظَمًا مَهِيًّا فَالْمَقْصُودُ مُشَارَكَتُهُمَا فِي الْإِسْتِعْظَامِ، لَا بَيَانُ مُشَارَكَتِهِمَا فِي مِقْدَارِ الْإِسْتِعْظَامِ، وَكَيْفَ لَا يَكُونَ مُسْتَعْظَمًا وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣]. الْوَجْهَ الثَّانِي فِي الْجَوَابِ: هُوَ أَنَّ جَمِيعَ النَّاسِ لَوْ عَلِمُوا مِنْ إِنْسَانٍ وَاحِدٍ أَنَّهُ يَقْصِدُ قَتْلَهُمْ بِاجْتِمَاعِهِمْ فَلَا شَكَّ أَنَّهُمْ يَدْفَعُونَهُ دَفْعًا لَا يُمَكِّنُهُ تَحْصِيلُ مَقْصُودِهِ، فَكَذَلِكَ إِذَا عَلِمُوا مِنْهُ أَنَّهُ يَقْصِدُ قَتْلَ إِنْسَانٍ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ جِدُّهُمْ وَاجْتِهَادُهُمْ فِي مَنَعِهِ عَنْ قَتْلِ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ مِثْلَ جِدِّهِمْ وَاجْتِهَادِهِمْ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى " (149).

ومن أمثلة التقابل في خطاب النفس أيضًا ما وردَ في قوله تعالى: ﴿ مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: 15].

وقع التقابل بين قوله: (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ) وقوله: (وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا). والمعنى: أَنَّ كُلَّ أَحَدٍ إِنَّمَا يُحَاسِبُ عَنْ نَفْسِهِ لَا عَنْ غَيْرِهِ، فَمَنْ اهْتَدَى فَثَوَابُ اهْتِدَائِهِ لَهُ وَمَنْ ضَلَّ فَعِقَابُ ضَلَالَتِهِ عَلَيْهِ، فَلَيْسَ يَنْفَعُ بِاسْتِقَامَتِهِ غَيْرَ نَفْسِهِ وَلَيْسَ يَضُرُّ بِضَلَالِهِ غَيْرَ نَفْسِهِ، فَالْعَمَلُ إِذَا كَانَ خَيْرًا أَوْ شَرًّا فَإِنَّهُ يَلْزِمُ صَاحِبَهُ وَلَا يَفَارِقُهُ إِلَى يَوْمِ الْحِسَابِ. وَرَوَى أَنَّ سَبِيحَةَ أَنَّ الْوَلِيدَ بْنَ الْمَغِيرَةَ قَالَ لِأَهْلِ مَكَّةَ: اكْفَرُوا بِمَحَمَّدٍ وَإِثْمَكُمْ عَلَيَّ، فَزَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ: أَيِ إِنَّ الْوَلِيدَ وَغَيْرَهُ لَا يَحْمِلُ إِثْمَكُمْ، وَإِنَّمَا إِثْمُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ أَثْمَةُ الضَّلَالِ لَهُمْ أَوْزَارٌ مِثْلُ أَوْزَارِ مُتَّبِعِيهِمْ، لَكِنَّ هَذَا لَا يَعْني أَنَّ أَتْبَاعَ الضَّلَالِ مَعْزُورُونَ كَمَا يُحِيلُ لَهُمْ (150).

وتأتي فائدة المقابلة هنا من معرفة سبب النزول المتقدم، فمعلوم أَنَّ هداية الإنسان تعودُ عليه بالنفع، وضلالته تعودُ عليه بالضرر، ولا يمكنُ هنا الاستغناء عن ذكرِ الأمرِ الثاني؛ لئلاَّ يتوهَّم أهلُ الضلالة أَنَّ ضلالَتَهُمْ تعودُ بالضررِ على أَثْمَةِ الضَّلَالِ فقط، " وَلَمَّا كَانَ مضمونُ هذه الجملة معني مهمًّا اعتُبرَ إفادة أنفاً للسامع، فلذلك عُطِفَتِ الجملة ولم تُفَصَّلْ. وقد رُوِيَ فِيهَا إِبْطَالُ أَوهامِ قومٍ يظُنُّونَ أَنَّ أَوْزَارَهُمْ يَحْمِلُهَا عَنْهُمْ غَيْرُهُمْ، وقد رَوَى أَنَّ الْوَلِيدَ بْنَ الْمَغِيرَةَ وَهُوَ مِنْ أَيْمَةِ الْكُفْرِ كَانَ يَقُولُ لِقُرَيْشٍ: اكْفَرُوا بِمَحَمَّدٍ وَعَلَيَّ أَوْزَارُكُمْ، أَيِ: تَبِعَاتُكُمْ وَمُواخِذَاتُكُمْ بِتَكْذِيبِهِ إِنْ كَانَ فِيهِ تَبَعَةٌ. وَلَعَلَّهُ قَالَ ذَلِكَ لَمَّا رَأَى تَرَدُّدَهُمْ فِي أَمْرِ الْإِسْلَامِ وَمِيلَهُمْ إِلَى النَّظَرِ فِي أدلَّةِ الْقُرْآنِ خَشْيَةَ الْجَزَاءِ يَوْمَ الْبَعْثِ، فَأَرَادَ التَّمْوِيَةَ عَلَيْهِمْ بِأَنَّهُ يَتَحَمَّلُ ذُنُوبَهُمْ إِنْ تَبَيَّنَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَلَى حَقٍّ ... فَبَيَّنَ اللَّهُ إِبْطَالَ ذَلِكَ إِنْقَادًا لَهُمْ مِنَ الْاِعْتِرَارِ بِهِ الَّذِي يَهْوِي بِهِمْ إِلَى الْمَهَالِكِ مَعَ مَا فِي هَذَا الْبَيَانِ مِنْ تَعْلِيمِ أَصْلِ عَظِيمٍ فِي

الدين (لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)، فكانت هذه الآية أصلاً عظيماً في الشريعة، وتقرع عنها أحكام كثيرة⁽¹⁵¹⁾.

وكان ذكر الجزء الثاني من التقابل ضرورة لا يُستغنى عنها وأمرًا مهمًا يجب الالتفات فيه وتصحيح ما وقع فيه الآخرون من اشتباه وسوء فهم؛ إذ إن قوله: " (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) تأكيد للجملة الثانية، أي: لا تحتمل نفس حاملة للوزر وزر نفس أخرى حتى يمكن تخلص النفس الثانية عن وزرها ويختل ما بين العامل ووعمله من التلازم، وخص التأكيد بالجملة الثانية قطعاً للأطماع الفارغة، حيث كانوا يزعمون أنهم إن لم يكونوا على الحق فالتبعية على أسلافهم الذين قلدوهم " (152). فذكر آثار الهداية أمرٌ ترغيبي لا ينفع مع المعاندين، فكان يلزم ذكر آثار الضلالة، وهي أمور ترهيبيّة ربّما تنفع في ردع بعضهم عن السير على طريق الضلالة.

علاقة السلب والإيجاب :

علاقة السلب والإيجاب هي " أن تبني الكلام على نفي الشيء من جهة، وإثباته من جهة أخرى، أو الأمر به في جهة والنهي عنه في جهة وما يجري مجرى ذلك؛ كقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ [الأسراء: 23]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَخَشَوْا اللَّهَ ﴾ [المائدة: 44]، وقوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾ [الجمعة: 5] ... " (153).

ولا بُدَّ من أن يكون النفي الإثبات ليس في جهة واحد؛ لأنه لو كان في جهة واحدة لحصل تناقض، فلا يصح أن نقول: (زيدٌ جالسٌ، وزيدٌ ليس بجالسٍ)، فإن تقابل المعنيين من جهتين مختلفتين لم يكن ذلك تناقضاً، مثل أن يقال: زيدٌ كريمٌ بالمال، وزيدٌ ليس كريمًا بالجاه، فهذا صحيح لكونه من جهتين (المال، الجاه). ولا يصح أن يكون كريمًا بأحدهما غير كريمٍ به في حالٍ واحدة، فهو كريمٌ بجهةٍ وليس كريمًا من جهةٍ أخرى (154).

وينبغي أن تتضمن علاقة السلب والإيجاب فائدة يتوقف عليها فهم النص وتتحقق الهدف الذي ينشده المتكلم؛ ولذلك غدّ من الإطناب ما كان مشتملاً على فائدة مقصودة، " ولا بُدَّ أن يكون في أحدهما زيادة فائدة ليست في الآخر يؤكد ذلك المعنى المقصود وإلا كان تكريراً ... ومن هذا قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ [الروم: 6، 7]. فقوله: (يعلمون) بعد قوله: (لا يعلمون) من الباب الذي نحن بصددّه، ولهذا فإنه نفى عنهم العلم بما خفي عنهم من تحقيق وعده، ثم أثبت لهم العلم بظاهر الدنيا، فكأنه قال: علموا وما علموا؛ لأن العلم بظاهر الأمور ليس علماً على الحقيقة، وإنما العلم هو ما كان علماً بطريق الآخرة ومؤدياً إلى الجنة، فلولا اختصاص قوله: (يعلمون ظاهراً من

الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) لَكَانَ تَكْرِيماً لا فائدة تحته، فلأجل ما ذكرناه عُدَّ من الإطنابِ لاشتمالِهِ على ما ذكرناه من الفائدة التي لخصناها " (155).

ومن أمثلة علاقة السلب والإيجاب في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 9]. فالعلاقة بين (يخادعون) و (ما يخدعون).

ومعنى الآية أَنَّ المنافقين يُخَادِعُونَ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاهُ بِكَذِبِهِمْ، لجهلهم بالله تعالى وصفاته، والله تعالى خادعهم بخذلانهم عن حسن البصيرة بما فيه نجاه نفسه في أجل معاده، والحقيقة أَنَّهُمْ يَعْمَلُونَ عَمَلِ المخادع؛ لأنَّ الله تعالى لا يصحُّ أَنْ يَخَادِعَهُ من يعرفه ويعلم أَنَّهُ لا تخفى عليه خافية. وقيل المعنى: يخادعون رسولَ الله صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم فأضاف الأمر إلى الله تجوّزاً لتعلّق رسوله به؛ ولأنَّ طاعة الرسول صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم هي طاعة الله، فحذفت المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، ومخادعتهم هي تحيلهم في أَنْ يَفْشِيَ الرسول صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم والمؤمنون لهم أسرارهم فيتحفظون مما يكرهونه وينتبهون من ضرر المؤمنين على ما يحبونه، وقيل المعنى: إنَّهم يُخَادِعُونَ الله والمؤمنين بأنَّ يظهروا من الإيمان خلافَ ما أبطنوا من الكفر ليحقنوا دماءهم ويحرزوا أموالهم، ويظنون أَنَّهُمْ قد نجوا وخدعوا وفازوا، وإنَّما خدعوا أنفسهم لحصولهم في العذاب وما شعروا لذلك، فهم يخدعون أنفسهم وإن كانوا يخادعون الرسول صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم والمؤمنين في الظاهر؛ لأنَّ الله سبحانه وتعالى يُطْلِعُ رسوله على أسرارهم ونفاقهم (156). فلا تعني مخادعتهم الله أَنَّهُ تعالى كَانَ يقابلهم بالمثل؛ لأنَّ المفاعلة تكون من اثنين في بعض استعمالاتها، " وقد تكون المفاعلة من واحد في أشياء كثيرة، تقول: باعدته مباحدة، وجاوزته مجاوزة، وقد قال: (وهو خادعهم) [النساء: 142]، فذا على الجواب. يقول الرجل لِمَنْ كَانَ يَخْدَعُهُ إذا ظفر به: (أنا الذي خدعتك)، ولم يكن له منه خديعة؛ لكن قال ذلك إذا صار الأمر إليه " (157).

وهذا يدلُّ على أَنَّهُمْ يحاولون خداع الله تعالى بسبب جهلهم؛ لأنَّهم لو عرفوه لأدركوا أَنَّهُ لا يُخَدَعُ، ولذلك جاء قوله: (وما يشعرون)، وهو حال من ضمير (ما يخدعون)، أي: وما يرجع وبإل خداعهم إلا على أنفسهم غير شاعرين بذلك. ومفعول (يشعرون) محذوف للعلم به، تقديره: وما يشعرون أَنَّ وبإل خداعهم راجع على أنفسهم. والأحسن ألاَّ يُقَدَّرَ له أي مفعول؛ لأنَّ الغرض نفي الشعور عنهم البتة من غير نظرٍ إلى متعلّقه، والأول يسمى حذف الاختصار ومعناه حذف الشيء لدليل، والثاني يُسمى حذف الاختصار وهو حذف الشيء لا لدليل (158).

ومن أمثلة علاقة السلب والإيجاب في خطاب النفس أيضًا ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: 44]. والعلاقة بين (لا يظلم) و (يظلمون).

فقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾، أي: لا ينقصهم الله شيئًا مما يتصل بمصالحهم من بعثة الرسل وإنزال الكتب، فهو لا يفعل بخلقهم ما لا يستحقون منه؛ لا يعاقبهم إلا بمعصيتهم إيّاه، ولا يعذبهم إلا بكفرهم به، وقوله: ﴿وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾، أي: يظلمون أنفسهم بالكفر والتكذيب والمعصية، فما يلحقهم يوم القيامة من العذاب لاحق بهم على سبيل العدل والاستجابة ولا يظلمهم الله تعالى به، ولكنهم ظلموا أنفسهم باقتراف ما كان سببًا فيه، فهو جلّ جلاله لم يسلب هؤلاء الإيمان ابتداءً منه، وإنما سلبهم ذلك لذنوب اكتسبوها (159).

فإذا نفى الظلم عن الله تعالى بقي في النفس تساؤل عن مصدر هذا العذاب النازل على الكافرين والمشركين والمنافقين وغيرهم، فيأتي الاستدراك ليبين حقيقة هذا السبب، ويُفصّل عن الظالم، " وهذا الاستدراك أشعر بكلام مطوي بعد نفي الظلم عن الله، وهو أن الله لا يظلم الناس بعقابه من لم يستوجب العقاب، ولكن الناس يظلمون فيستحقون العقاب، فصار المعنى: أن الله لا يظلم الناس بالعقاب ولكنهم يظلمون أنفسهم بالاعتداء على ما أراد منهم فيعاقبهم عدلاً؛ لأنهم ظلموا فاستوجبوا العقاب. وتقديم المفعول على عامله لإفادة تغليظهم بأنهم ما جنوا بكفرهم إلا على أنفسهم، وما ظلموا الله ولا رسله، فما أضروا بعملهم إلا أنفسهم " (160).

فقد نفى سبحانه الظلم عن نفسه، وهذا النفس يستلزم إثباتاً لنسبة الظلم لآخر حتى يُعرف السبب؛ وإن كانت الأسباب كلها بيده جلّ جلاله؛ " وإنما قال: (ولكن الناس أنفسهم يظلمون)؛ لأن الفعل منسوب إليهم بسبب الكسب " (161). أي كانوا جهة الكسب التي جلبت لهم الخزي والعذاب يوم القيامة.

ومن أمثلة علاقة السلب والإيجاب في خطاب النفس أيضًا ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: 116].

جاء التقابل بالإيجاب في قوله: (تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي) وبالسلب في قوله: (وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)، وخصّ النفس؛ لأنها مستودع المعلومات. والمعنى: تعلم ما أخفي ولا أعلم ما تخفي، وقيل: تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك، وقيل: تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم. و(تعلم) هنا قلبية، ولا يجوز أن تكون عرفانية؛ لأن العرفان يستدعي سبق جهل أو يقتصر به على معرفة الذات دون أحوالها،

والمفعول الثاني محذوف، أي: تعلم ما في نفسي على حقيقته لا يخفى عليك منه شيء، وأمّا (ولا أعلم) فهي وإن كان يجوز أن تكون عرفانية، إلا أنها لما صارت مقابلة لما قبلها صارت مثلها، والعلم بذاته سبحانه مستحيل، لعدم إمكان إحاطة العقول المتناهية بالذات المتناهية من جميع الجهات. وأتى بقوله: (ما في نفسك) على جهة التقابل والتشاكل لقوله: (ما في نفسي)؛ لأنّ الإنسان يُسرّ في نفسه ويخفي، ولكن الله تعالى منزّه عن أن تكون له نفس تحلّ فيها المعاني والأسرار⁽¹⁶²⁾.

فإثبات علم الله تعالى بما نفس عيسى عليه السلام تبعه نفي علمه بما عند الله تعالى، ولذلك جاءت جملة (إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) إثباتاً لسعة علمه، فقوله تعالى: " (إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ)، هذا تقرير للجملة معاً؛ لأنّ ما انطوت عليه النفوس من جملة الغيوب ولأنّ ما يعلمه علّام الغيوب لا ينتهي إليه أحد، فإذا كنت أنت المختص بعلم الغيب فلا علم لي بالغيب، فكيف تكون لي الإلهية ؟ " (163). وأرادت صرف التوهم عن أنّ المسألة ليست خاصة بين الله تعالى ونبيه عيسى (عليه السلام)، " أمّا قوله: (إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) ففيه بيان العلم لقوله: (تعلم ما في نفسي ألخ)، وفيه استيفاء حقّ البيان من جهة أخرى، وهو رفع توهم أنّ حكم العلم في قوله: (تعلم ما في نفسي) ولا أعلم ما في نفسك) مقصور ما بينه وبين ربه لا يطرّد في كلّ شيء، فبين بقوله: (إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) أنّ العلم التام بجميع الغيوب منحصر فيه، فما كان عند شيء من الأشياء وهو غيب عن غيره فهو معلوم لله سبحانه وهو محيط به " (164).

فهذا الجمع بين المتناقضات بالسلب والإيجاب جعل النصّ غزيراً بالمعاني المتنوعة التي سُخّرت لإثبات العلم الإلهي المطلق الذي لا يمنعه شيء، وتأتي هذه العلاقة لتقوية الجواب (قال سبحانه) ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحقّ إن كنتُ قلته فقد علمته عن القول المستفهم عنه: (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله)، إذ تتعاضد دلالة النفي والاثبات لتقرير القول وتأكيد عبوديته لله وامتناله لأوامره المؤكدة.

العلاقة السببية أو التعليل :

العلاقة السببية " هي العلاقة بين السبب والمسبب، ومبدأ السببية أحد مبادئ العقل، ويُعبّرون عنه بقولهم: لكل ظاهرة سبب أو علّة، فما من شيء إلا كان لوجوده سبب أي مبدأ يُفسّر وجوده " (165). فهي علاقة منطقية تُسهم بشكل فعّال في ترابط النصّ وانسجامه؛ لأنّ الإنسان يجب أن يعرف سبب كلّ شيء في الوجود، وهذا ما يجعله مشدوداً لمتابعة كلّ أجزاء النصّ ليربط بين السبب والمسبب؛ إذ " إنّ مصطلح السبب قد يستخدم لإيضاح علاقة بين حدث وحدث آخر تلاه، فالحدث

الأول أتاح الظروف لحدوث حدث آخر ... إنَّ التجاور البسيط للأحداث والمواقف في النصِّ سينشِط عمليَّات هي التي تكونُ مسؤولةً عن العلاقات المتَّسقة داخل النصِّ " (166).

وكلمًا كانت الأحداث في النصِّ معلَّلةً كانت أكثرَ مقبولةً عند المتلقِّي وأبلغَ تأثيرًا فيه، وهذا ما يجعلُ النصَّ مترابطًا في كلِّ فقراته؛ " فالأحداث في عالم الواقع تكونُ مترابطةً، بمعنى أنَّها تترتَّب على بعضها؛ فالنتيجة تترابط مع الأحداث السابقة عليها، ومن ثَمَّ تكونُ الأفكار التي تُعبِّر عن المقدمات والنتائج مترابطةً، ويتوسَّل النصُّ للتعبير عن هذا الترابط بوسائل كثيرة " (167).

وتقومُ العلاقة السببية على مجموعة من الوسائل اللغوية التي فيها يؤثرُ موقفٌ أو حدثٌ على الظروف المهيئة لوقوع حدثٍ آخر (168)، وهي تحملُ المخاطبُ على القبول بالنتائج والاعتناح بها. وبقدْر تتأسَّب السبب مع المسبَّب يكونُ البناء النصِّي مُترابطًا منطقيًا، وكلُّما كان السبب مقنعًا كانت الأحداث الناتجة عنه مقبولةً، " وهذه العلاقة من العلاقات التي تُعطي معقوليةً لكيفية تتابع قضايا الرسالة، وتسمُّها دائماً بسمَةِ المنطقية، خاصَّةً وأنها من العلاقات ذات الحضور المكثَّف، وانتشارها يؤدي إلى قوَّة البناء المنطقي " (169).

فوجود الأدوات اللغوية ولا سيَّما الحروف يُسهِّم في إيجاد التوصل الدلالي بين مكونات النصِّ؛ " حيثُ تنشأ العلاقة السياقية بين الطرفين من خلال الربط بينهما بالحرف، بحيثُ يستند المعنى الوظيفي الذي يؤديه ذلك الحرف بإفادة العلاقة بينهما " (170). ويعدُّ الرابط الحرفي (الفاء) من أكثر حروف العطف التي تُشكِّل وظيفةً حاجيةً؛ إذ تربط بين النتيجة والحجَّة من أجل التعليل والتفسير، فهي أداة ربط تقوم على الاستنتاج في الخطاب الحجاجي، وتجمع بين قضيتين مترابطتين غير متباعدتين في الدلالة على التقارب والانسجام بين الأحداث، فضلاً عن الدلالة على الترتيب والاتصال، وأكثرُ ورودها كونُ ما بعدها أو المعطوف بها متسببًا عما قبله.

وإذا نظرنا إلى النصِّ القرآني وجدنا هذا الترابط واضحًا في سورهِ وآياته وفقراته؛ لأنَّه كتاب قائم على علاقات دلالية متماسكة، " والنماسك في هذا النمط من العلاقة دلالي، إذ يعتمدُ الرابط على أسسٍ منطقية تترتَّب فيها المسبَّب على السبب أو العكس. وفي القرآن الكريم تأخذُ هذه العلاقة مجالًا واسعًا على مستوى الآية الواحدة، أو على مستوى علاقة الآية بالآية، أو على مستوى المقاطع في السورة الواحدة " (171).

ومن أمثلة العلاقة السببية في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الحشر: 19].

والمعنى: نسوا حقَّ الله تعالى وتركوا أوامره التي أوجبهَا عليهم؛ فعاقبهم الله تعالى بأن جعلهم ناسين حقَّ أنفسهم من الخيرات حتَّى لم يسعوا لها بخير ينفعهم عنده، وقيل: نسوا الله بترك شكره وتعظيمه

فأنسأهم أنفسهم بالعذاب يوم القيامة، وقيل: نسوا الله عند الذنوب فأنسأهم أنفسهم عند التوبة، وقيل: نسوا الله في الرجاء فأنسأهم أنفسهم في الشدائد؛ فهذا جزاء على الذنب بذنب آخر أعظم منه (172). وقد تحققت العلاقة السببية هنا من حرف الفاء، فقولُهُ: (نسوا الله) هو سبب عن نتيجة قوله: (فأنسأهم)، إذ "أشعر فاء التسبب بأن إنسأء الله إياهم أنفسهم مسبب على نسيانهم دين الله، أي: لما أعرضوا عن الهدى بكسبهم وإرادتهم عاقبهم الله بأن خلق فيهم نسيان أنفسهم، وجملة (أولئك هم الفاسقون) مستأنفة استئنافية بياناً لبيان الإيهام الذي أفاده قوله (فأنسأهم أنفسهم) كأن السامع سأل: ماذا كان أثر إنسأء الله إياهم أنفسهم؟ فأجيب بأنهم بلغوا بسبب ذلك منتهى الفسق في الأعمال السيئة، حتى حق عليهم أن يقال: إنه لا فسق بعد فسقهم " (173).

وفي هذه الآية درس عملي مهم، وهو أن يلتفت الإنسان إلى ضعفه وحاجته إلى الله تعالى في كل شؤون حياته، فلا ينبغي للإنسان أن يتوهم أن نفسه مستقلة عن الله في هذا الوجود، فإن أعرض عن أوامر الله تعالى وبالغ في المعصية كانت النتيجة بسبب ذلك الإعراض نسيان نفسه وضياعها وشقاءها؛ "والحاصل لما كان سبب نسيان النفس نسيان الله تعالى حول النهي عن نسيان النفس في الآية إلى النهي عن نسيانها تعالى؛ لأن انقطاع المسبب بانقطاع سببه أبلغ وأكد، ولم يقع بمجرد النهي الكلي عن نسيانها بأن يقال: (لا تنسوا الله فينسيكم أنفسكم)، بل جرى بمثل إعطاء الحكم بالمثال ليكون أبلغ في التأثير وأقرب إلى القبول، فنهاهم أن يكونوا كالذين نسوا الله مشيراً به إلى من تقدم ذكرهم من يهود بني النضير وبني قينقاع ومن حاله حالهم في مشاققة الله ورسوله، فقال: (ولا تكونوا كالذين نسوا الله)، ثم فرغ عليه قوله: (فأنسأهم أنفسهم) تفریع المسبب على سببه، ثم عقبه بقوله: (أولئك هم الفاسقون)، فدل على أنهم فاسقون " (174).

وقد يكون بيان السبب بأداة الربط التعليلية (إن)، وهي تغني عن الفاء حينئذ، يقول عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ): "واعلم أن من شأن (إن) إذا جاءت على هذا الوجه أن تغني غناء الفاء العاطفة مثلاً، وأن تقيّد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجباً، فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف، ومقطوعاً موصولاً معاً " (175). وربما كان دخولها واجباً لما تدل فيه على بيان التعليل ولما تحدثت من ترابط دلالي في النص، ولذلك ترى الفاء "إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتأنف معه وتتحد به، حتى كأن الكلامين قد أفرغا إفرافاً واحداً، وكأن أحدهما قد سبك في الآخر؟ هذه هي الصورة، حتى إذا جئت إلى (إن) فأسقطتها، رأيت الثاني منهما قد نبأ عن الأول، وتجاوى معناه عن معناه، ورأيت لا يتصل به ولا يكون منه بسبيل " (176).

وقد يكون الربط التعليلي بـ (إن) أبلغ من الفاء؛ لما تحمله من ربط خفي يحرك ذهن المتلقي ويخلق عنده الإثارة والرغبة، إذ "يكاد أهل البيان يجمعون على أن الوصل الخفي أبلغ من الوصل

الظاهر بالفاء، وذلك لما فيه من الالتفات إلى المخاطب، وإثارته وإيقاظ فكره واستبطان مشاعره وما يدور بخلده، ونقله من مجرد سامع يتلقى الأخبار ويتابعها، إلى محاور صامت يؤثر في الأحداث بحركته الذهنية، ويرسل إشارات عقلية يلتقطها المتكلم ويحييه عليها دون أن يتدخل المخاطب بكلام مقروء أو مسموع في الحوار، فهو محاور بغير كلام ومؤثر بغير ضجيج؛ إنه ترسل الحواس بين المبدع والمتلقي، تفردت به لغتنا في نظمها العجيب " (177).

ويلجأ المتكلم إلى الربط بالفاء عندما يكون هناك ظن أو تردد عند المخاطب فتأتي للتأكيد والتعليل معاً، يقول عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ): "ثم إن الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه البناء، هو الذي دون في الكتب، من أنها للتأكيد، وإذا كان قد ثبت ذلك، فإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه البتة، ولا يكون قد عقد في نفسه أن الذي تزعم أنه كائن غير كائن، وأن الذي تزعم أنه لم يكن كائن فأنت لا تحتاج هناك إلى "إن"، وإنما تحتاج إليها إذا كان له ظن في الخلاف، وعقد قلب على نفي ما ثبت أو إثبات ما تنفي. ولذلك تراها ترداداً حسناً إذا كان الخبر بأمر ينبذ مثله في الظن، وبشيء قد جرث عادة الناس بخلافه " (178).

ومن أمثلة التعليل بـ (إن) في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [يوسف: 53].

وهذا القول ينسب لامرأة العزيز عند أغلب المفسرين بدليل خاتمة الآية (إن ربِّي غفور رحيم)، فهي تقول: وما أبرئ نفسي من الزلل وما أشهد لها بالبراءة الكلية ولا أركيها، وجاء التعليل بأن النفس أمارة بالسوء ومائلة إلى الشهوات، إلا من رحمه الله تعالى بالعصمة كالأنبياء، والآلف واللام للجنس التي تدل على العموم (179). وهناك احتمال عند بعض المفسرين بإمكان نسبة هذا القول للنبي يوسف عليه السلام وبأنه لا يريد تزكية نفسه، وهو يرى تسوية نفسه بسائر النفوس البشرية التي بحسب الطبع مائلة إلى الشهوات، وعلل بأن النفس أمارة بالسوء ولا تكف عن أمرها بالسوء ودعوتها إلى الشر إلا برحمة من الله تعالى، وهذا تواضع منه لله تعالى (180).

لكن الاحتمال الأرجح هو نسبة هذه المقولة إلى امرأة العزيز؛ إذ "ظاهر ترتيب الكلام أن هذا من كلام امرأة العزيز مضت في بقية إقرارها، فقالت: (وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي)، وذلك كالاختلاس مما يقتضيه قولها: (ذلك ليعلم أنني لم أخنه بالغيب) من أن تبرئة نفسها من هذا الذنب العظيم إيعاء بأن نفسها بريئة براءة عامة، فقالت: (وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي)، أي: ما أبرئ نفسي من محاولة هذا الإثم؛ لأن النفس أمارة بالسوء ولكنه لم يقع. فالواو التي في الجملة استثنائية والجملة ابتدائية. وجملة (إن النفس لأمارة بالسوء) تعليل لجملة (وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي)، أي: لا أدعي براءة نفسي من ارتكاب الذنب؛ لأن النفوس كثيرة الأمر بالسوء " (181). وهناك تعليل آخر بـ (إن) يقوي الحكم المتقدم، "ثم علل

الحكم بقوله: (إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ)، فأضاف مغفرته تعالى إلى رحمته؛ لأنَّ المغفرة تستر النقيصة اللازمة للطبع والرحمة يظهر بها الأمر الجميل، ومغفرته تعالى كما تحو الذنوب وآثارها كذلك تستر النقائص وتبعاتها، وتتعلق بسائر النقائص كما تتعلق بالذنوب " (182).

وربما يسأل سائل عن سبب الاستغناء عن حرف الفاء هنا واللجوء إلى حرف التوكيد (إِنَّ)، وهذا يعود إلى طبيعة الخطاب الذي يقتضي تعليلًا مصحوبًا بتوكيد لجود تردّد أو شك في الحكم السابق، 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 الأنسب لإزالة هذا التردّد وإقناع المنكر؛ ولذلك ألفت (إِنَّ) مواطن السؤال عن السبب الخاص لما يُصاحبها من التردّد والإنكار " (183). وهذا يدخل في مواضع الفصل تحت ما يُسمى شبه كمال الاتصال الذي تكون فيه الجملة الثانية جوابًا عن سؤال يُفهم من الأولى؛ ولذلك تكون الجملة استئنافية، فتُفصل الثانية عن الأولى كما يُفصل الجواب عن السؤال (184).

فالجملة الأولى تحتاج إلى تعليل وإلى تأكيد في الجملة الثانية؛ " فالحكم في الجملة الأولى ينفي تبرئة النفس من الزلل يتبادر منه أنَّ ذلك لانطباعها من أصلها على أنها تطلب ما لا ينبغي وتأمّر به. فكانَّ المقام مقام تردّد في ثبوت أمرها بالسوء بعد تصوّره، وكأنَّه قيل: لم لا تُبرئ نفسك؟ هل لأنَّ النفس أمّارة بالسوء؟ أي: منطبعة به. فكان الجواب: إِنَّ النفس لأُمّارة بالسوء. فالسؤال هنا عن السبب الخاص بقرينة التأكيد بـ"وَاللّام"، فالتأكيد دليل على أنَّ السائل سأل عن سبب خاص مع التردّد فيه، إذ إنّ السؤال عن مطلق السبب لا يُؤكّد جوابه. وهذا النوع من السؤال عن السبب الخاص يُستحسن فيه تأكيد الجواب؛ لأنَّ المخاطب قد يُنزّل منزلة المتردّد الطالب إذا قُدّم إليه ما يُلوح بالخبر، فيستشرف استشراف المتردّد، فيُستحسن حينئذ تقوية الحكم بالتأكيد " (185).

وهذا التعليل البليغ بـ (إِنَّ) هو جواب عن سؤال مقدّر، وفيه اختصار يقتضي مشاركة المخاطب في صناعة الخطاب؛ فهناك " اعتبارات تتعلّق بالسامع ويمكن إجمالها في ثلاث: تنبيه السامع، وإغناء السامع عن السؤال، وإسكات السامع عن الكلام، بينما يتعلّق الرابع بسلطة المتكلم وتنبّه بإمكان إثارة الكلام المقول استفهامًا في ذهن السامع، فيبادر إلى الجواب قبل السؤال لضمان الاستمرار في الكلام (نفس الكلام). أمّا الاعتبار الخامس فيتعلّق بالخطاب نفسه؛ بحيث يستغني عن تكرير السؤال بين كلّ قولين، إذ لو تكرر لأثقل الخطاب بكلام حقه أن يُستغنى عنه اعتمادًا على ما يقتضيه المقام " (186).

ومن أمثلة التعليل بـ (إِنَّ) في خطاب النفس أيضًا ما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53].

وقد روي في سبب نزول الآية أَنَّ قومًا من أهل مكة قالوا: إِنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يقول: إِنَّ مَنْ عَبْدَ الْأَوْثَانِ وَاتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا وَقَتَلَ النَّفْسَ لَا يُغْفَرُ لَهُ، فَأَعْلَمَ اللَّهُ أَنَّ مَنْ تَابَ وَأَمَنَ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ كُلَّ ذَنْبٍ، وَقِيلَ: إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ فُتِنُوا، فِي دِينِهِمْ، وَعَذَّبُوا بِمَكَّةَ فَرَجَعُوا عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقِيلَ: إِنَّ هَؤُلَاءِ لَا يُغْفَرُ لَهُمْ بَعْدَ رُجُوعِهِمْ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَأَعْلَمَ اللَّهُ أَنَّهُمْ إِنْ تَابُوا وَأَسْلَمُوا غَفَرَ لَهُمْ (187).

وفي الآية نداءٌ إلهيٌّ بليغٌ لعباده، ولذلك نسبهم إلى ضميره تعالى فقال: (يا عبادي) وإن كانوا مذنبين؛ لأنَّ السَّيِّدَ يرحمُ عبده ويشفقُ عليه وإن زلَّ، وهو نداءٌ إقبالٍ وتشريفٍ، وهي دعوةٌ إلى عبادته وترغيبٌ لهم إلى استجابة الدعاء وقبول التوبة، وقد جاء الجواب: لا تياسُوا من رحمة الله تعالى ومغفرته، والنهي عن القنوط يقتضي الأمر بالرجاء، ولذلك جاء تعليلُ هذا النهي عن القنوط بقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)، وهو عامٌّ يردُّ به مغفرةٌ جميعِ الذنوبِ سوى الشرك، فأكدَّ الجملة بـ (إِنَّ) مبالغةً في الوعد بالمغفرة، ثمَّ وصفَ نفسه بما سبق في الجملتين من الرحمة والغفران بصفتي المبالغة وأكدَّ بالحرف (إِنَّ) ولفظ (هو) الذي يقتضي عند بعضهم الحصر (188).

وقيلَ إِنَّ المخاطبين بهذه الآية " قومٌ من أهل الشرك، قالوا لما دُعوا إلى الإيمان بالله: كيف نؤمن وقد أشركنا وزينا وقتلنا النفسَ التي حَرَّمَ اللَّهُ، وَاللَّهُ يَعِدُ فاعِلَ ذَلِكَ النَّارَ، فما ينفعنا مع ما قد سلفَ مِنَّا الإيمان؟ فنزلت هذه الآية " (189). فجاء الجواب: (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)، وهو كلامٌ عامٌّ في كلِّ الذنوبِ ما سوى الشرك بالله؛ لأنَّهم يريدون أن يتركوه ولكنهم مترددون في قبولِ اللَّهِ تعالى التوبةَ منهم بسببِ ما صدرَ منهم من الذنوبِ، فـ " جملة (إنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) تعليلٌ للنهي عن اليأس من رحمة الله ... وجملة (إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ) تعليلٌ لجملة (يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا)، أي: لا يعجزه أن يغفرَ جميعَ الذنوبِ ما بلغَ جميعُها من الكثرة؛ لأنَّه شديدُ الغفرانِ شديدُ الرحمة " (190).

علاقة التصاعد أو الترقِّي :

التصاعدُ الدلاليُّ " هُوَ أَنَّ تُرْتَبَ عَدَدًا مِنَ الْكَلِمَاتِ أَوْ الْعِبَارَاتِ تَرْتِيبًا تَصَاعُدِيًّا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى بِقَصْدِ زِيَادَةِ التَّأْثِيرِ " (191)، فالمُتَكَلِّمُ يسعى في كلامه إلى " تصعيدِ المعنى والوصول به إلى غايته،

وهو الأمر الذي يقترب من المبالغة، ومن أمثله أنك عندما تمدح إنساناً بصفة فإنها تستتبع صفة أخرى " (192).

ويسمى أيضاً بالتصاعد القولي، و " فيه تتابع الجمل في تسلسل متصاعد يشد بعضه برقاب بعض " (193)، ويمكن أن نسمي ذلك بالتدرج في التعبير أو الترقى بقصد المبالغة في شيء ما صعوداً أو نزولاً.

وقد أشار إليه السيرافي (ت368هـ) في تفسير دلالة (أو) في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: 77]، وبين أكثر التشبيهات في كلام العرب تكون في أشياء عرفت بصفات خير أو شر أو رفعة أو ضعة أو غير ذلك، فإذا أرادوا المبالغة في وصف شيء شبهوه بمثله من تلك الأشياء أو فضلوه عليه إذا أرادوا الانتهاء في المبالغة، ومثال ذلك أنهم إذا شبهوا السريع الذي رضوا بسرعه قالوا: (هو كالريح، وهو كالبرق، وهو كالسهم وكالحجر) فإذا بالغوا قالوا: (هو أسرع من الريح وأسرع من يد إلى فم). فقد شبهوه بهذه الأشياء وزيادة؛ لأن غرضهم الدلالة على أن فيه سرعة شديدة محمودة (194).

ونذكره ابن جني (ت392هـ) في بيان التدرج في التعبير بقوله: " وذلك أن يشبه شيء شيئاً من موضع، فيمضي حكمه على حكم الأول، ثم يرقى منه إلى غيره " (195).

وجاء ذكره ضمناً عند عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) في تحليله " قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَن فِي أُذُنِهِ وَقْرًا﴾ لم يأت معطوفاً نحو (كان في أذنيه وقراً)؛ لأن المقصود من التشبيه بمن (في أذنيه وقراً) هو بعينه المقصود من التشبيه بمن (لم يسمع)، إلا أن الثاني أبلغ وأكد في الذي أريد. وذلك أن المعنى في التشبيهين جميعاً أن ينفي أن يكون لتلاوة ما تلي عليه من الآيات فائدة معه، ويكون لها تأثير فيه، وأن يجعل حاله إذا تليت عليه كحالهِ إذا لم تئل. ولا شبهة في أن التشبيه بمن في أذنيه وقراً أبلغ وأكد في جعله كذلك، من حيث كان من لا يصح منه السمع وإن أراد ذلك أبعد من أن يكون لتلاوة ما يتلى عليه فائدة من الذي يصح منه السمع إلا أنه لا يسمع إما اتفاقاً وإما قصداً إلى أن لا يسمع " (196).

ورأى الرمخسري (ت538هـ) أن الترقى يُمثل محوراً عاماً في بناء النص، فقال: " والقياس الترقى من الأدنى إلى الأعلى كقولهم: فلان عالم خبير، وشجاع باسل، وجواد فياض " (197)، ف (نحرير) أبلغ فهماً من (عالم)، و (باسل) أشد بأساً من (شجاع)، و (فياض) أكثر عطاءً من (جواد) .

ورود عند ابن الزمكاني (ت651هـ) بـ " التدرج في الترقّي " (198). وذكره بهاء الدين السبكي (ت773هـ) بقوله: " الترقّي وهو أن يذكر معنى، ثم يُردف ذلك المعنى بأبلغ منه كقولك: عالمٌ نحيرٌ وشجاعٌ باسلٌ " (199).

وجاء مصطلح (الترقي) كثيراً عند أبي حيان الأندلسي (ت745هـ)، ففي قوله تعالى: ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ [المائدة: 54] قال: " لأنَّ الخوفَ أعظمُ من الجهادِ، فكان ذلك ترقياً من الأدنى إلى الأعلى " (200)، فهؤلاء المؤمنون ترقوا في إيمانهم من الجهاد في سبيل الله، وهذه صفةٌ مُعظَّمةٌ ومُكرَّمةٌ بلا ريبٍ إلى صفةٍ أعظمَ منها، وهي أنَّهم لم يعودوا يَخَافُونَ آيَةَ لَوْمَةٍ مِنْ لَائِمٍ.

وذكره بدر الدين الزركشي (794هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْتَطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنْظَرُونَ﴾ [الأعراف: 195]، فقال: " فإنه سبحانه بدأ منها بالأدنى لغرض الترقّي؛ لأنَّ منفعةَ الرابع أهمُّ من منفعةِ الثالث فهو أشرفُ منه، ومنفعةُ الثالث أهمُّ من منفعةِ الثاني، ومنفعةُ الثاني أهمُّ من منفعةِ الأول فهو أشرفُ منه " (201). وضرب أمثلة قرآنيةً أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: 255]، وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [الكهف: 49] (202).

فإذا بالغ المتكلم في كلامه فإنه يبدأ بذكر الأقوى فالأقوى طلباً لإقناع المتلقي ومبالغة في التأثير فيه، وهذا التدرج في التعبير يُسهِّم في بناء فكرة النص الكبري بأسلوبٍ بليغ، ويحقِّق الانسجام بين أجزاء النص، ويحدث رغبة في المتلقي لمتابعة هذا التدرج في بناء الأفكار وارتقائها دلاليًا.

ومن أمثلة أسلوب الترقّي في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ [البقرة: 48].

وهذا الخطاب ليس عامًّا، بل هو خطابٌ للكافرين أو اليهود الذين يزعمون أن هناك مَنْ يشفعُ لهم أو يدفع عنهم فديةً، ولذلك روي أن سبب نزولها أن بني إسرائيل قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه وأبناء أنبيائه وسيشفع لنا آبائنا، فجاءهم الجواب أن يوم القيامة لا تستطيع فيه أي نفس أن تقضي عن نفسٍ أخرى شيئاً من الحقوق ولا تدفع عنها شيئاً من العقاب والشدائد، ولا يقبل منها شفاعَةٌ شفيعةٌ مهما كان درجته؛ لأنَّ الشفاعةَ تتفع المؤمنين ولا تشمل الكافرين والمعاندين، ولا يؤخذ منها فديةٌ بدل الذنوب مهما كان نوعها ومقدارها، ولا هم ينصرون فلا أحد من الإخوان والأخلاء يستطيع

دفع الضرر عنهم ومنعهم من عذاب الله تعالى، فجاء هذا الخطاب على هذا الترتيب متدرجاً من القوي إلى الأقرى؛ لأن المجرم الواقع في شدة لا يتخلص بهذه الأمور (203).

ولتكثير (نفس) دلالة مقصودة يقتضيها السياق للدلالة على العموم؛ " وتتكبر النفس في الموضعين وهو في حيز النفي يفيد عموم النفوس، أي: لا يُعني أحد كائناً من كان، فلا تُغني عن الكفار آلهتهم ولا صلحاؤهم على اختلاف عقائدهم في غناء أولئك عنهم. فالمقصود نفى غنائهم عنهم بأن يحولوا بينهم وبين عقاب الله تعالى، أي نفى أن يجزوا عنهم جزاء يمنع الله من نوالهم بسوء رعيًا لأوليائهم " (204).

فهذا الترتيب التدريجي أعطى المتلقي رغبة قوية في متابعة النص، " وترتيب هذه الجمل في غاية الفصاحة، وهي على حسب الواقع في الدنيا؛ لأن المأخوذ بحق إما أن يؤخذ عنه الحق فيخلص، أو لا يقضى عنه فيشفع له، أو لا يشفع فيه فيفدى، أو لا يفدى فيتعاون بالإخوان على تخليصه. فهذه مراتب يتلو بعضها بعضاً، فهذا أعلم جاءت مترتبة في الذكر هكذا " (205).

فأسلوب الترتيب واضح في هذا التسلسل المنطقي في الآية الكريمة، فلا تستطيع نفس أن تعين نفساً أخرى وتستخلصها من العذاب بقضاء حق أو قبول شفاعته أو أخذ فدية أو تقديم نصرته، ولو اجتمعت كل هذه الأمور، " وكأن في الآية على هذا نوعاً من الترتيب ارتكب هنا، وإن لم يرتكب في مقام آخر، كأنه قيل: إن النفس الأولى لا تقدر على استخلاص من صاحبها من قضاء الواجبات وتدارك التبعات؛ لأنها مشغولة عنها بشأنها، ثم إن قدرت على نفي ما كان بشفاعة لا يقبل منها، وإن زادت عليه بأن ضمت الفداء فلا يؤخذ منها، وإن حاولت الخلاص بالقهر والغلبة - وأتى لها ذلك - فلا تتمكن منه " (206).

ومن أمثلة أسلوب الترتيب في خطاب النفس أيضاً ما ورد في قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: 65].

فجملته (لا يؤمنون) جواب القسم، وقُدِّمَتْ (لا) على القسم اهتماماً بالنفي وإظهاراً لقوته، ثم كرره بعد القسم تأكيداً، والمعنى: أنهم لا يؤمنون حتى يجعلوا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حكماً فيما وقع بينهم من خصومة وفيما اختلفوا فيه والتبس عليهم من أحكام الشريعة، ثم لا يجدون في أنفسهم ضيقاً أو شكاً من قضائه، أي لا تضيق صدورهم من حكمه؛ لأن الشاك في ضيق من أمره حتى يلوح له اليقين، ثم ينقادون لأمره في القضاء انقياداً لا شبهة فيه بظواهرهم وباطنهم. وقيل إن هذه الآية نزلت في شأن الزبير بن العوام وحاطب بن أبي بلتعة؛ وذلك أنهما اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السقي بماء الحرة التي كانا يسقيان بها النخل، فقال: اسق يا زبير ثم

أرسل الماء إلى جارك، فغضب حاطب وقال : لئن كان ابنُ عمك؟ فتلَوْن وجهُ رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم (207).

وجاء الفعل (يَحْكُمُوكَ) منصوباً بـ (حتى)؛ لأنها غاية متعلقة بقوله: (لا يؤمنون)، أي ينتفي عنهم الإيمان إلى هذه الغاية، وهي تحكيمك وعدمُ وجدانهم الحرج وتسليمهم لأمرِك، وجاء الفعل المعطوف (يسلموا) مؤكِّداً بمصدرٍ وهو قوله: (تسليماً)، وهو مبنيٌّ على التحقيق في التسليم؛ لأنَّ العرب إنما تردُّ الفعل بالمصدر إذا أرادت أنَّ الفعل قد وقع حقيقةً (208). وهذا يعني أنَّ الإيمان الحقيقيَّ يجبُ أن يقتصرَ بمجموعةٍ من الشروط، " 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 ؛ لأنه كشف لباطن حالهم ، والمقسم عليه هو الغاية وما عُطف عليها بثُمَّ معاً، فإنَّ هم حَكَمُوا 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، وأعلم الله الأُمَّة أن هؤلاء لا يكونا مؤمنين حتى يحكموا الرسول ولا يجدوا في أنفسهم حرجاً من حكمه أي حرجاً يصرفهم عن تحكيمه أو يسخطهم من حكمه بعد تحكيمه، وقد عُلم من هذا أنَّ المؤمنين لا ينصرفون عن تحكيم الرسول ولا يجدون في أنفسهم حرجاً من قضائِهِ بحكم قياس الأُخرى " (209).

ف هناك ثلاثة شروطٍ لكي يحصلَ الإيمان الحقيقيُّ، فالشرطُ الأوَّلُ قوله: (حتى يَحْكُمُوكَ) وهو الاستعانةُ بحكم النبيِّ صَلَّى الله عليه وآله وسلم في كلِّ ما اختلفوا فيه، والشرطُ الثاني قوله: (ثُمَّ لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت) وهو أن لا تضيق صدورهم من حكمك؛ لأنَّ الراضي بحكم الرسول قد يكونُ راضياً به في الظاهر دون القلب، والشرط الثالث قوله تعالى : (ويسلموا تسليماً) وهو التسليم المطلق في الظاهر والباطن (210).

وهذه المراتبُ الثلاثُ: (التحكيم، وعدم الحرج، والتسليم) ترقِّي في الدلالة وصعودٌ في المعنى، " وقد ذكر عزَّ وجلَّ في المقام ثلاثَ علاماتٍ صريحةٍ وحاسمةٍ كلُّ واحدةٍ منها تدلُّ على مرتبةٍ معينةٍ للإيمان الصحيح الحقيقي الواقعيِّ مقابل الإيمان الكاذب المزعوم، وهي: العلامة الأولى: تحكيم الرسول في ما شجر بينهم، والتحكيمُ جعل فرد حاكماً أو حكماً وتفويض الأمر إليه وقبول حكمه ... فهذه أولى درجات الإيمان الحقيقي، وهي العلامة الظاهرة ... قوله تعالى: (ثُمَّ لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت) هذه هي العلامة الثانية، وهي عدم تحرُّج المؤمنين حقاً 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 جاء العطف بين العلامتين بـ (ثُمَّ) ... قوله: (ويسلموا تسليماً) هذه

هي العلامة الثالثة التي تكشف عن رسوخ الإيمان في القلب رسوخًا تامًا، فينبُتُ على الجوارح ويكون داعيًا إلى العمل طوعًا، فيكون إذعانًا تامًا ظاهرًا وباطنًا لأمر الله تعالى سواء في التشريع أم التكوين، وهذا هو آخر موقف من مواقف الإيمان الحقيقي الذي لا حرج ولا اعتراض من المؤمن على حكم من أحكام الله تعالى والرسول لا ظاهرًا ولا باطنًا " (211). وتبين من مجيء (ثم) أن الأمر بعدها فيه تراخٍ ويحتاج إلى وقتٍ لكي يكون المرء قادرًا عليه، " وتُسَعَّرُ فيه (ثم) من الدلالة على الترتيب في الوجود إلى الترتيب في الدرجة والمنزلة، وحينئذ لا بُدَّ أن يكون الإخبار الثاني أعظم من الإخبار الأول " (212).

علاقة المصاحبة المعجمية :

قد تتصاحب الألفاظ فيما بينها، ويَعْدُو أحدها مُذَكِّرًا بِالْآخِرِ أو مُسْتَدْعِيًا لَهُ، ف " عِنْدَمَا تُسْتَنَارُ بَعْضُ وَحَدَاتِ الْمَعْرِفَةِ يَبْدُو أَنَّ وَحَدَاتٍ أُخْرَى مُصَاحِبَةٌ لَهَا فِي مَنْطِقَةِ التَّخْزِينِ الدِّهْنِيَّةِ سَتَصْبِحُ نَشِطَةً هِيَ الْأُخْرَى " (213)، لِيَتَأْتِيَ مَا يُعْرَفُ بِالمُصَاحَبَاتِ الْمُعْجَمِيَّةِ (الدَّلَالِيَّةِ)، أو التَّضَامِ الَّذِي هُوَ " وَسِيلَةٌ مِنْ وَسَائِلِ الرِّبْطِ الْمُعْجَمِيِّ، تَعْمَلُ عَلَى اسْتِمْرَارِيَّةِ الْمَعْنَى الْمَوْجُودِ عِزْرَ وَجُودِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْكَلِمَاتِ الَّتِي يَتَكَرَّرُ اسْتِخْدَامُهَا فِي سِيَاقَاتٍ مُتَشَابِهَةٍ مِمَّا يَخْلُقُ أَسَاسًا مُشْتَرَكًا " (214).

ولا بُدَّ من افتراض هذه العلاقات المترابطة لكي يكون النص منسجمًا ومقبولًا؛ إذ " ثَمَّةُ افتراض أوليٍّ حول علاقة الكلمة بما يجاورها، وهو يفترض أن كلَّ كلمةٍ تفرَضُ أو تُحْتَمُّ على محيطها أو ما يجاورها قيودًا ما، إذ لا يمكن الملاءمة بين هذه الكلمة وهذا المحيط ملاءمةً تامَّةً بلا قيد، حيثُ إنَّها تتطلَّبُ عناصرَ محدَّدةَ وتُجَوِّزُ أُخْرَى على الأقلِّ وتُسْتَبْعِدُ ثَالِثًا " (215). وهذا ما كان في أذهان اللغويين، إذ " يفترض اللغويون أن العناصر المعجمية يمكن أن تُرتب ضمن حلقة من المكونات، فيصبح لكل عنصر خواصُّ جوهريَّةٌ مُحدَّدة. فالنور مثلاً يتضمن الخواص الدلالية للذكر والبقرى والبالغ، ويتضمن العجل خواص الذكر والبقرى وغير البالغ ... ويطلق اللغويون على انقسام العناصر المعجمية إلى مكوناتها تسمية التحليل العنصري أو المكونات، ويطلقون على الخواص التي تتضمنها العناصر المعجمية تسمية المكونات الدلالية " (216).

والمُصَاحَبَاتُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّلَاوُمِ، إذ " تعني المصاحبة تتابع كلمتين ... وتعتمد علاقة التتابع على التلاوُم ... فإذا كَانَ لَدَيَّ كَلِمَةٌ مِثْلُ (جَمَارٍ)، وَأُرِيدُ أَنْ تُصَاحَبَ بِكَلِمَةٍ أُخْرَى، وَكَانَ لَدَيَّ عَدَدٌ مِنَ الْكَلِمَاتِ، مِثْلُ : نَحِيفٌ، وَعَنِيدٌ، وَبَلِيدٌ، وَبَغِيضٌ وَفَطِيعٌ فَإِنِّي سَأُخْتَارُ (بَلِيدٌ) ، وَأَقُولُ: جَمَارٌ بَلِيدٌ " (217)، وهي قائمة على الارتباط المنطقي، إذ " يبدو أن 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 " (218).

فهناك ألفاظٌ مصاحبةٌ لألفاظٍ أخرى في سياقاتٍ معينةٍ ومقتزنةٌ بها في أكثر التراكيب اللغوية، وهذا يتحقق في سياقات العطف في الأغلب، إذ " لا جدوى من اعتبار مفردات العطف منفصلة بعضها عن بعض؛ لأن التغير في أي جزء يؤدي بالضرورة إلى تغير شامل، فالسياق يُضفي ظلالاً معينة على المعنى يتغير بها المفهوم ضمناً -وليس تصريحاً- وهذا هو الأهم في مجال الفنون القولية. ومعنى ذلك أن هذه الألفاظ بدخولها في بنية جديدة وسياق مختلف تصير جزءاً من كلٍ عامٍ. وهذا الكل هو شيءٌ غير مجموع الألفاظ التي تكوّن منها، فنحن نجد في هذه الصيغ أنّ البناء الكلي لسياق التعاطف هو وحده الذي تغيّر، فيؤثر ذلك على إدراكنا الفوري للمعنى، على الرغم من بقاء طبيعة الإسناد على ما هي عليه، فمن خلال هذا التغير يتم تغير إحياءات التصور " (219).

وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم وجدنا ارتباط هذه المفردات المتلازمة في سياقٍ ما، واجتماعها معاً يُساعد في توضيح المعنى الشامل في النص، " وفي القرآن معانٍ لا تكاد تُفترق مثل الصلّة والزكاة والجوع والخوف، والجنة والنار، والرغبة والرغبة، والمهاجرين والأنصار والجن والإنس " (220).

ومن أمثلة المصاحبات المعجمية في خطاب النفس ما ورد في قوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [آل عمران: 186].

فهذا الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلّم وأمّته، والمعنى: لتختبرن ولتمتحنن في أموالكم بالمصائب والأرزاء والفقر وبالإفناق في سبيل الله وفي سائر تكاليف الشرع، وفي أنفسكم بالموت والجراح والأمراض وفقد الأحبة، وقيل: إنّها جمعت التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال، وهي الصلاة والزكاة والجهد. واللام هنا لام قسم والنون للتوكيد (221). وهذا يعني أنّ هذا الابتلاء أمر حتمي للإنسان فلا ينبغي أن يشك فيه.

فهناك تلازمٌ منطقي بين الأموال والأنفس عند ذكر الابتلاء، فمن المعلوم أنّهما من أعز ما يعتني به الإنسان في الحياة الدنيا فهما متصاحبان من هذا المعنى " وقدّم الأموال على الأنفس على سبيل الترقّي إلى الأشرف أو على سبيل الكثرة؛ لأن الرزايا في الأموال أكثر من الرزايا في الأنفس " (222). فتحمّل الابتلاء في الأنفس أصعب من تحمّل الابتلاء في الأموال، " ومعلوم أنّ مرحلة بذل النفس تتقدّمها مراحل أخرى تُروّض فيها النفس وتثبت على الإيمان، وإنّما يتأتّى ذلك بتقديم شقيق النفس وعدليها وهو المال " (223).

ومن أمثلة المصاحبات المعجمية في خطاب النفس أيضًا ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ [الزمر: 15].

فالخاسرون في الحقيقة هم من خسروا أنفسهم وأهليهم بعذاب الله تعالى؛ لأنهم إن كانوا من أهل النار فقد خسروهم كما خسروا أنفسهم، وإن كانوا من أهل الجنة فقد ذهبوا عنهم ذهابًا لا رجوع بعده إليهم، وقيل: خسروا أنفسهم بأن قذفوها بين أطباق الجحيم، وخسروا أهليهم الذين أعدوا لهم في جنة النعيم (224).

فالعلاقة بين النفس والأهل علاقة مصاحبة لانتمائهم إلى حقل دلالي واحد وهو الأسرة، ولا يخفى تعلق الإنسان بأهله وحاجته لهم، "وأما 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" (225).

الخاتمة :

- 1- إن النص القرآني يشكّل وحدة متكاملة لا تتفصل أجزاؤه بعضها عن بعض، فهي تأتلف لفظيًا وتركيبياً وتلتحم موضوعياً، ولا يمكن فهم آيات القرآن مجزأة بعضها عن بعض.
- 2- إن الوقوف عند الألفاظ والتراكيب من دون الالتفات إلى علاقتها بما يجاورها لا يعطي فهماً صحيحاً للنص، ولن تصل الرسالة كاملة، وفي ذلك تفكيك للنص وعزل لأجزائه بما يؤدي إلى تشويه المعنى المقصود.
- 3- إن العلاقات الدلالية بين ألفاظ القرآن الكريم وتراكيبه أثبتت ارتباطاً منطقيًا سليمًا بشكل يجعل مقاطعه متلاحمة منسجمة لا انفصام بينها، ويمكن إدراكها من سياق النص وما يحيط به من مؤثرات خارجية من أجل الوصول إلى فهم صحيح وشامل للنص القرآني.
- 4- إن هناك تداخلًا في تسمية بعض مصطلحات العلاقات الدلالية في النص القرآني عند بعض المفسرين، وهو ما يعني وجوب تقارب دلالي بينها، وربما أشار ذلك إلى توسع المعنى القرآني.
- 5- ربما تأتي أكثر من علاقة دلالية في خطاب واحد، وهذا ما كان ظاهرًا في علاقة المصاحبة الدلالية والترقي، أو علاقة الإجمال والتفصيل والترقي، أو علاقة المصاحبة الدلالية والتقابل.

الهوامش :

- (1) كتاب العين: 270/7 (نفس).
- (2) تاج اللغة وصحاح العربية: 984/3 (نفس).
- (3) تهذيب اللغة: 13 / 7-8 (نفس).
- (4) لسان العرب: 234/6-235 (نفس).
- (5) التعريفات: 196.
- (6) المعجم الفلسفي: 481.
- (7) الكليات: 756-757.
- (8) تربية النفس الإنسانية في ظل القرآن الكريم: 29.
- (9) كشاف اصطلاحات الفنون: 1719-1720 / 2.
- (10) دلالات الخطاب القرآني للنفس البشرية: 22.
- (11) ينظر : علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: 1، ومدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : 59 .
- (12) مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه " 64.
- (13) لسانيات النص: 13.
- (14) ينظر: النُّحُو والدَّلالة: 56-58.
- (15) ينظر : النص والخطاب والإجراء : 103 - 105 ، والدلالة والنحو: 226 - 234 ، ومدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : 81 .
- (16) نسيج النَّص : 12.
- (17) النص والخطاب والإجراء: 89 - 90 .
- (18) النص والخطاب والإجراء: 92 .
- (19) ينظر : علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات : 139 - 140 .
- (20) ينظر : بلاغة الخطاب وعلم النص: 319 ، ومدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : 77 .
- (21) علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: 119 .
- (22) علم لغة النَّص المفاهيم والاتجاهات: 75 .
- (23) الأسلوبية والأسلوب: 58.

- (24) نحو النص بين الأصالة والمعاصرة: 40.
- (25) مدخل إلى علم النص، زتسيسلاف: 62.
- (26) نحو النص بين الأصالة والمعاصرة: 47-48.
- (27) نحو النص بين الأصالة والمعاصرة: 44-45.
- (28) نحو النص والمعايير النصية (بحث): 2.
- (29) نحو النص في النحو العربي (بحث): 81-82 .
- (30) النحو والدلالة: 209.
- (31) علم لغة النصّ المفاهيم والاتجاهات : 122 .
- (32) أصول تحليل الخطاب: 102/1-103.
- (33) دراسات في علوم القرآن الكريم: 479.
- (34) البعد الترابطي في القرآن الكريم: 196-197.
- (35) الدلالة والنحو : 228 ، ويُنظر : مدخل إلى علم النصّ ، زتسيسلاف: 34 .
- (36) بلاغة الخطاب وعلم النص: 300.
- (37) لسانيات النص: 13 .
- (38) ينظر : علم النص مدخل متداخل الاختصاصات : 135 ، ومدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : 59 - 60 .
- (39) ينظر: لسانيات النص: 268-269.
- (40) دلائل الإعجاز : 225 .
- (41) علم لغة النصّ المفاهيم والاتجاهات : 57 .
- (42) مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه : 79 .
- (43) العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي: 7 .
- (44) اللغة والمعنى والسياق : 62-63.
- (45) عناصر النظرية النحوية في كتاب سيبويه: 8.
- (46) نحو النص والمعايير النصية (بحث): 1.
- (47) نحو النص بين الأصالة والمعاصرة: 48.
- (48) نظرية علم النص، رؤية منهجية في بناء النص النثري 131 .
- (49) اللغة والمعنى والسياق : 83.

- (50) علم النص مدخل متداخل الاختصاصات: 45.
- (51) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: 263 .
- (52) بلاغة العطف في القرآن الكريم: 208.
- (53) دراسات في علوم القرآن الكريم : 479-480.
- (54) البعد الترابطي في القرآن الكريم دراسة تفسيرية: 18.
- (55) معترك الأقران في إعجاز القرآن: 44/1-45.
- (56) البعد الترابطي في القرآن الكريم دراسة تفسيرية: 8.
- (57) التعريفات: 78 . وينظر: الكليات: 345.
- (58) التعريفات: 119 .
- (59) الكليات: 505.
- (60) ينظر: النص والخطاب والإجراء : 195 ، 314 .
- (61) بلاغة العطف في القرآن الكريم: 51.
- (62) أساليب العطف في القرآن الكريم: 183.
- (63) لسانيات النص: 23.
- (64) ينظر: الإيضاح في علم البلاغة: 153، وعروس الأفراح: 2/ 122، والبرهان في علوم القرآن: 2/ 464، ومعجم المصطلحات البلاغية: 1/ 241.
- (65) مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: 1/ 658.
- (66) ينظر: المطول: 493.
- (67) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 2/ 471، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن: 1/ 271-271.
- (68) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 295.
- (69) ينظر: الكشاف: 2/ 147، ومفاتيح الغيب: 11/ 38، والبحر المحيط: 3/ 360، والبرهان في علوم القرآن: 2/ 470-471، وروح المعاني: 5/ 142.
- (70) مجمع البيان: 3/ 155.
- (71) ينظر: المحرر الوجيز: 2/ 111.
- (72) التحرير والتنوير: 5/ 195-196.
- (73) مجمع البيان: 3/ 283، وينظر: التفسير البسيط: 7/ 398، والمحرر الوجيز: 2/ 198.

- (74) ينظر: جامع البيان: 8/ 469، والمحزر الوجيز: 2/ 198، ومفاتيح الغيب: 8/ 9-12، والدر المصون: 4/ 273، ومواهب الرحمن: 11/ 281.
- (75) التحرير والتنوير: 6/ 214.
- (76) البحر المحيط: 3/ 509.
- (77) ينظر: معاني القرآن للأخفش: 1/ 282، ومعاني القرآن للفراء: 1/ 309-310، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: 2/ 145.
- (78) الدر المصون: 4/ 279.
- (79) ينظر: جامع البيان: 3/ 274، والتفسير البسيط: 3/ 610، ومجمع البيان: 2/ 20، ومفاتيح الغيب: 5/ 124.
- (80) الجامع لأحكام القرآن: 3/ 221-222، وينظر: التحرير والتنوير: 2/ 186.
- (81) ينظر: روح المعاني: 2/ 69، ومواهب الرحمن: 3/ 99.
- (82) الكليات: 26.
- (83) من أسرار الجمل الاستثنائية: 93.
- (84) مفاتيح العلوم: 361.
- (85) ينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة: 240، والبرهان في علوم القرآن: 2/ 477.
- (86) نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية: 162.
- (87) معجم البلاغة العربية: 95.
- (88) الإيضاح في علوم البلاغة: 123.
- (89) المطول: 441.
- (90) الإيضاح في علوم البلاغة: 151-152، وينظر: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: 121/ 2، والمطول: 491-492، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: 1/ 653، ومعتزك الأقران في إعجاز القرآن: 1/ 272، ومعجم المصطلحات البلاغية: 1/ 228.
- (91) نسيج النص: 39.
- (92) لسانيات النص: 188.
- (93) ينظر: معاني القرآن وأعرابه: 1/ 402-403، والمحزر الوجيز: 1/ 523-524، ومجمع البيان: 2/ 337، ومفاتيح الغيب: 9/ 48-51، والدر المصون: 3/ 449-450، والبحر المحيط:

96-94/3، وروح المعاني: 96-95/4، والتحرير والتنوير : 135-134/4، والميزان: 49/4-51.

(94) الكشف: 644/1.

(95) روح المعاني: 95/4.

(96) التحرير والتنوير: 135/4.

(97) روح المعاني: 96/4.

(98) ينظر: الميزان في تفسير القرآن: 51/4، ومواهب الرحمن: 414-413/6.

(99) ينظر: جامع البيان: 276-275/13، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: 100/3، والكشاف:

311/3، ومجمع البيان: 339/5، ومفاتيح الغيب: 188/18، والدر المصون: 536/6، وروح

المعاني: 33-32/13.

(100) المحرر الوجيز: 267/3. وينظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه: 20/4.

(101) الجامع لأحكام القرآن: 420-419/11.

(102) الميزان في تفسير القرآن: 230-229/11.

(103) ينظر: جامع البيان: 617/22، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: 131/5، ومجمع البيان:

356/9، والدر المصون: 319/10، والجامع لأحكام القرآن: 446/20.

(104) الكشف: 107-106/6. وينظر: مفاتيح الغيب: 318/29، وروح المعاني: 89/28،

والميزان في تفسير القرآن: 269/19.

(105) جامع البيان: 617/22، وينظر: مجمع البيان: 356/9.

(106) التحرير والتنوير: 194 / 28.

(107) التعريفات: 10، وينظر: الكليات: 35.

(108) الكليات: 34.

(109) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: 141/2.

(110) ينظر : لسانيات النص: 189، 272.

(111) البعد الترابطي في القرآن الكريم: 112-111.

(112) أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية: 578/1 .

(113) من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم: 44.

(114) البعد الترابطي في القرآن الكريم: 115.

- (115) ينظر: مجمع البيان: 213/1-214، ومفاتيح الغيب: 161/3، والجامع لأحكام القرآن: 246/2، والدر المصون: 500/1، والبحر المحيط: 469/1، ومواهب الرحمن: 448/1.
- (116) التحرير والتنوير: 598/1.
- (117) روح المعاني: 318/1.
- (118) من أسرار الجمل الاستثنائية: 107.
- (119) إعراب القرآن الكريم وبيانه: 291/6.
- (120) ينظر: جامع البيان: 367/19، والمحضر الوجيز: 438-439/4، والكشاف: 156/5، ومفاتيح الغيب: 25-24/26، والبحر المحيط: 299-298/7، وروح المعاني: 196-194/22.
- (121) مجمع البيان: 187/8.
- (122) التحرير والتنوير: 311/22 - 313. وينظر: معاني القرآن للفراء: 370-369/2.
- (123) الميزان في تفسير القرآن: 46-45/17.
- (124) أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية: 579/1.
- (125) التحرير والتنوير: 585/1.
- (126) الجامع لأحكام القرآن: 236/2، وينظر: جامع البيان: 201/2، والكشاف: 291/1، ومفاتيح الغيب: 183/3.
- (127) مواهب الرحمن: 437/1.
- (128) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: 147/1، ومجمع البيان: 207/1، والبحر المحيط: 457/1، وروح المعاني: 311-310/1، والتحرير والتنوير: 585/1.
- (129) مدخل إلى علم النص، زتسيسلاف: 147.
- (130) ينظر: كتاب الصناعتين: 276، وحسن التوصل إلى صناعة التوصل: 199، والإيضاح في علوم البلاغة: 255، والبرهان في علوم القرآن: 455/3، والمطول: 641، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: 486/2.
- (131) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: 119، والمطول: 434.
- (132) نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: 142.
- (133) العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي: 80-79.
- (134) مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: 583-582/1.
- (135) ينظر: كتاب الصناعتين: 304، والإيضاح في علوم البلاغة: 259، وعروس الأفراح: 335/2، والمطول: 643، ومواهب الفتاح: 494/2.

- (136) حسن التوصل الى صناعة الترسـل: 202-203.
- (137) البرهان في علوم القرآن: 458/3.
- (138) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 44-45.
- (139) البعد الترابطي في القرآن الكريم: 96.
- (140) ينظر: الكشف: 144/4، ومجمع البيان: 62/7، والجامع لأحكام القرآن: 202/14، وروح المعاني: 47/17، والميزان: 289/14.
- (141) المحرر الوجيز: 81/4، وينظر: البحر المحيط: 289/6.
- (142) مفاتيح الغيب: 169/22.
- (143) ينظر: جامع البيان: 189/12-190، والكشاف: 148/3، ومجمع البيان: 150/5-151، والجامع لأحكام القرآن: 6/11.
- (144) التحرير والتنوير: 189/11-190.
- (145) روح المعاني: 130/11.
- (146) التحرير والتنوير: 207/9-208.
- (147) ينظر: جامع البيان: 349/8-350، ومعاني القرآن وإعرابه: 136/2-137، والمحرر الوجيز: 182/2-183، ومجمع البيان: 266/3-267، والجامع لأحكام القرآن: 429/7-430، وروح المعاني: 117/6-118، والتحرير والتنوير: 177-179، ومواهب الرحمن: 201/11.
- (148) الكشف: 228/2. ينظر: المحرر الوجيز: 182/2-183، والبحر المحيط: 483/3.
- (149) مفاتيح الغيب: 218-219/11.
- (150) ينظر: جامع البيان: 525/14-526، والكشاف: 499/3، ومجمع البيان: 175/6، والمحرر الوجيز: 443/3، والجامع لأحكام القرآن: 41/13-42، والبحر المحيط: 15/6، والميزان في تفسير القرآن: 57/13.
- (151) التحرير والتنوير: 49/15-50.
- (152) روح المعاني: 34-35.
- (153) كتاب الصناعتين: 371. وينظر: حسن التوصل إلى صناعة الترسـل: 283، والطرارز المتضمن لأسرار البلاغة: 317-318، والكليات: 430.
- (154) ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 137.
- (155) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة: 317-318.

(156) ينظر: جامع البيان: 282/1، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: 82/1-83، والكشاف: 1/175-172، والتفسير البسيط: 132/2-140، والمحذر الوجيز: 90/1، ومجمع البيان: 61/1، ومفاتيح الغيب: 69/2-70، والجامع لأحكام القرآن: 297/1-298، والبحر المحيط: 181/1-183، وروح المعاني: 145/1-148، والتحرير والتنوير: 274/1-277، ومواهب الرحمن: 121/1.

(157) معاني القرآن للأخفش: 40/1.

(158) ينظر: الدر المصون: 128/1.

(159) ينظر: جامع البيان: 187/12، والكشاف: 146/3، ومجمع البيان: 146/5-147، والجامع لأحكام القرآن: 507/10.

(160) التحرير والتنوير: 180/11، وينظر: روح المعاني: 126/11-127.

(161) مفاتيح الغيب: 108/17.

(162) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: 180/2، ومجمع البيان: 376/3، والدر المصون: 514/4، والبحر المحيط: 64/4، وروح المعاني: 66/7-67، والميزان في تفسير القرآن: 246/6، ومواهب الرحمن: 455/12.

(163) البحر المحيط: 64/4. وينظر: مفاتيح الغيب: 143/12.

(164) الميزان في تفسير القرآن: 246/6.

(165) المعجم الفلسفي: 649.

(166) ينظر: الدلالة والنحو: 228-229.

(167) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: 145/2.

(168) ينظر: الدلالة والنحو: 228.

(169) نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: 143.

(170) اساليب العطف في القرآن الكريم: 428.

(171) البعد الترابطي في القرآن الكريم: 102.

(172) ينظر: جامع البيان: 548/22، ومعاني القرآن وأعرابه: 120/5، والمحذر الوجيز: 291/5، والكشاف: 84/6، ومجمع البيان: 236/9-237، ومفاتيح الغيب: 292/29، والجامع لأحكام القرآن: 387/20، والبحر المحيط: 249/8، وروح المعاني: 60/28.

(173) التحرير والتنوير: 113/28-114.

- (174) الميزان في تفسير القرآن: 228/19.
- (175) دلائل الإعجاز : 273.
- (176) دلائل الإعجاز : 316.
- (177) من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم: 101.
- (178) دلائل الإعجاز : 325.
- (179) ينظر: الكشف: 3/ 296-298، ومجمع البيان: 5/321، والجامع لأحكام القرآن: 11/ 375، والبحر المحيط: 5/316.
- (180) ينظر: الكشف: 3/ 296-298، والجامع لأحكام القرآن: 11/375، وروح المعاني: 2/13، والميزان: 11/ 201.
- (181) التحرير والتنوير: 13/ 5.
- (182) الميزان في تفسير القرآن: 11/ 201.
- (183) من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم: 113.
- (184) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: 124-125.
- (185) معجم البلاغة العربية: 54، وينظر: مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: 1/562.
- (186) لسانيات النص: 116.
- (187) ينظر: معاني القرآن وإعراجه للزجاج: 4/269.
- (188) ينظر: البحر المحيط: 7/416-417، وروح المعاني: 14/13-14، والميزان في تفسير القرآن: 17/278-279.
- (189) جامع البيان: 20/224.
- (190) التحرير والتنوير: 24/42.
- (191) الأسلوبية الصوتية: 123.
- (192) نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: 138 .
- (193) الأسلوبية الصوتية: 123.
- (194) ينظر: شرح كتاب سيبويه: 3/429-430.
- (195) الخصائص: 1/348 .
- (196) دلائل الإعجاز : 228-229، وينظر: المطول: 436.
- (197) الكشف: 1/110.

- (198) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن : 210 .
- (199) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: 411/2.
- (200) البحر المحيط : 3 / 525.
- (201) البرهان في علوم القرآن: 270/3.
- (202) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 296/3.
- (203) ينظر: جامع البيان: 1/636، ومعاني القرآن وأعرابه: 1/117-118، والكشاف: 1/264-266، ومجمع البيان: 1/139-140، ومفاتيح الغيب: 3/57-59، والدر المصون: 1/335-339، والجامع لأحكام القرآن: 2/75-80، وروح المعاني: 1/251-252.
- (204) التحرير والتنوير : 1/485، وينظر: الدر المصون: 1/335.
- (205) البحر المحيط: 1/349-350.
- (206) روح المعاني: 1/252.
- (207) ينظر: جامع البيان: 7/200-201، والمحزر الوجيز: 2/74-75، والكشاف: 2/101-102، ومجمع البيان: 3/101-102، والبحر المحيط: 3/296-297، والجامع لأحكام القرآن: 6/440-445، وروح المعاني: 5/70-72.
- (208) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: 2/57-58، والمحزر الوجيز: 2/74، والدر المصون: 4/20.
- (209) التحرير والتنوير: 5/111.
- (210) ينظر: مفاتيح الغيب: 10/169-170.
- (211) مواهب الرحمن: 8/397-399.
- (212) من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم: 205.
- (213) الدلالة والنحو : 279، ويُنظر: نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية: 113.
- (214) علم لغة النص النظرية والتطبيق: 153.
- (215) عناصر النظرية النحوية في كتاب سيبويه: 41.
- (216) نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية: 77-78.
- (217) الدلالة والنحو: 81.
- (218) نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية: 104.
- (219) بلاغة العطف في القرآن الكريم: 141-142.
- (220) البيان والتبيين: 1/21.

(221) ينظر: التفسير البسيط: 235/6، والمحزر الوجيز: 550/1، والكشاف: 670/1-671، ومفاتيح الغيب: 131/9-132، والجامع لأحكام القرآن: 455/5، والبحر المحيط: 141/3، والتحرير والتنوير: 189/4-190.

(222) البحر المحيط: 141/3، وينظر: مجمع البيان: 371/2، والجامع لأحكام القرآن: 455/5، وروح المعاني: 147/4.

(223) دلالة الخطاب القرآني للنفس البشرية: 66.

(224) ينظر: جامع البيان: 181/20، والكشاف: 296/5، والمحزر الوجيز: 524/4-525، ومجمع البيان: 297/8، ومفاتيح الغيب: 256-255/26، والبحر المحيط: 403/7، والجامع لأحكام القرآن: 260/18، والتحرير والتنوير: 361-360/23، وروح المعاني: 251/23.

(225) التحرير والتنوير: 361/23.

المصادر والمراجع :

- ❖ أساليب العطف في القرآن الكريم، د. مصطفى حميدة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 1999م.
- ❖ الأسلوبية الصوتية، د. محمد صالح الصّالّح، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة - مصر، 2002 م.
- ❖ الأسلوبية والأسلوب، د. عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، 2006 م.
- ❖ أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية تأسيس نحو النص، محمد الشاوش، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 1421 هـ - 2001 م.
- ❖ إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين درويش، دار ابن كثير، بيروت-لبنان، ط7، 1420هـ-1999م.
- ❖ الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد المعروف بالخطيب القزويني (ت739هـ)، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 2010 م.
- ❖ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت794هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة - مصر، 1376 هـ - 1957 م.
- ❖ البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني (ت651 هـ)، تحقيق د. خديجة الحديثي ود. أحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد - العراق، ط1، 1394 هـ - 1974 م.
- ❖ البحر المحيط، أبو حيان أثير الدّين مُحَمَّد بن يوسف الأندلسي (ت745 هـ)، تح: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض ود. زكريا عبد المجيد النوتي ود. أحمد النجولي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 2010م.
- ❖ البعد الترابطي في القرآن الكريم دراسة تفسيرية، د. إقبال وافي نجم، دار الوارث كربلاء المقدسة العراق، ط1، 1436هـ-2015م.
- ❖ بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، الجيزة - مصر، ط1، 1996 م.

- ❖ بلاغة العطف في القرآن دراسة أسلوبية، د. غفت الشرقاوي، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، 1981م.
- ❖ البيان والتبيين ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255 هـ) ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة - مصر ، 2003 م .
- ❖ تاج اللغة وصحاح العربية ، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 400 هـ) ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، ط3 ، 1404 هـ - 1984 م .
- ❖ التحرير والتوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- ❖ تربية النفس الإنسانية في ظل القرآن الكريم، أحمد محمد يحيى المقرئ، رسالة ماجستير، إشراف أ.د. محمد محمد أبو زهو، جامعة الملك عبد العزيز - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، السعودية، 1398هـ-1978م.
- ❖ التعريفات ، السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت 816 هـ) ، مؤسسة التاريخ العربي ، دار إحياء التراث العربي : بيروت - لبنان ، ط1 ، 1424 هـ - 2003 م .
- ❖ التفسير البسيط، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (ت468هـ)، تحقيق د. محمد بن صالح بن عبد الله الفوزان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض-السعودية، 1430هـ.
- ❖ تهذيب اللغة [الجزء الثالث عشر]، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى (ت370هـ)، تحقيق الأستاذ أحمد عبد العليم البردوني والأستاذ علي محمد البجاوي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة - مصر ، د . ت .
- ❖ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ)، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة - مصر ، ط1، 1422هـ، 2001م.
- ❖ الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت 671 هـ)، تحقيق د. عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1427 هـ - 2006 م.
- ❖ حسن التوصل إلى صناعة الترسل، شهاب الدين محمود بن سليمان الحلبي (ت725هـ)، تحقيق أكرم عثمان يوسف، دار الرشيد للنشر، بغداد العراق، 1980م.

- ❖ الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392 هـ) ، تحقيق محمد علي النجار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة - مصر ، الطبعة الخامسة ، 2011 م .
- ❖ دراسات في علوم القرآن الكريم، د. محمود البستاني، مطبعة البقيع، قم المقدسة - إيران، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2007م.
- ❖ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف المعروف بالمسكين الحلبي (ت756هـ)، تحقيق د. أحمد محمد الخراط، دارالقلم ، دمشق-سوريا، د.ت.
- ❖ دلائل الإعجاز ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت471هـ) ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة - مصر ، الطبعة الثالثة ، 1413 هـ - 1992 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، 1429هـ.
- ❖ الدلالة والنحو ، د. صلاح الدين صالح حسنين ، مكتبة الآداب ، القاهرة - مصر ، الطبعة الأولى ، 2005 م .
- ❖ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن درويش الألوسي (ت1270هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، د.ت.
- ❖ شرح كتاب سيويه ، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السِّيرافي (ت 368 هـ) ، تحقيق أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ط1 ، 1429 هـ - 2008 م .
- ❖ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني (ت745هـ) ، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ-1995م.
- ❖ العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية، د. عبد الواحد حسن الشيخ، مطبعة الإشعاع الفنية، القاهرة-مصر، ط1، 1419هـ-1999م.
- ❖ علم لغة النصّ المفاهيم والاتجاهات، د. سعيد حسن بحيري ، الشركة المصرية العامة للنشر - لونجمان ، الحيزة - مصر ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت - لبنان ، ط1 ، 1997 م .

- ❖ علم اللغة النَّصِّي بين النَّظَرِيَّة والتَّطْبِيق (دراسة تطبيقيَّة على السُّور المكيَّة) ، د. صبحي إبراهيم الفقي ، دار قباء للطباعة والنَّشر . القاهرة-مصر ، ط1 ، 1431هـ . 2000م .
- ❖ علم النَّص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك ، ترجمة د. سعيد حسن بحيري ، دار القاهرة، القاهرة - مصر ، ط2، 2005م.
- ❖ عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ، بهاء الدِّين أحمد بن علي بن عبد الكافي السُّبكي (ت 773 هـ) ، تحقيق د. عبد الحميد الهنداوي ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ط1 ، 1423 هـ - 2003 م .
- ❖ عناصر النظرية النحوية في كتاب سيوييه، د. سعيد حسن بحيري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة-مصر، ط1، 1430هـ-1989م.
- ❖ كتاب الصناعتين الكتابة والشعر ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت395هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت - لبنان ، ط1، 1427 هـ - 2006 م .
- ❖ كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) ، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي ، منشورات مؤسسة الأعلمي ، بيروت - لبنان ، ط1 ، 1408 هـ - 1988 م .
- ❖ كَشَاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي (ت 1362 هـ)، تحقيق د. علي دحروج، ترجمة د. عبد الله الخالدي و د. جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط1، 1996م.
- ❖ الكَشَاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض، مكتبة العبيكان، الرياض - السعودية، ط1، 1418 هـ - 1998 م.
- ❖ الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة، أبو البقاء أيُّوب بن موسى القريمي الكفوي (ت1094هـ)، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، دمشق - سوريا، ط2، 1432 هـ - 2011 م.
- ❖ لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفيقي المصري (ت711هـ)، دار صادر، بيروت-لبنان، د.ت.

- ❖ لسانيات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط2، 2006 م.
- ❖ اللغة والمعنى والسّياق ، جون لاينز ، ترجمة عباس صادق الوهاب ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد - العراق، ط1، 1987 م.
- ❖ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت546هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1422هـ-2001م.
- ❖ مجمع البيان في تفسير القرآن ، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت 548 هـ) ، تقديم السيد محسن الأمين العاملي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1415 هـ - 1995 م .
- ❖ مدخل إلى علم النّصّ مشكلات بناء النّصّ ، زتسيسلاف واورزنيك ، ترجمة د. سعد حسن بحيري ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة - مصر ، الطبعة الثانية ، 1431 هـ - 2010 م .
- ❖ مدخل إلى علم النّصّ ومجالات تطبيقه ، محمد الأخضر الصبيحي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1429 هـ - 2008 م .
- ❖ المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم ، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانيّ ، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ط2 ، 1428 هـ - 2007 م .
- ❖ معاني القرآن ، أبو زكريّا يحيى بن زياد الفراء (ت207هـ)، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي وعلي النجدي ناصف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة - مصر ، ط2 ، 1980 م.
- ❖ معاني القرآن ، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط (ت 215 هـ) ، تحقيق د. هدى محمود قراعة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة - مصر ، ط2 ، 1431 هـ - 2010 م .
- ❖ معاني القرآن وإعرابه ، أبو إسحاق إبراهيم بن السري المعروف بالزّجاج (ت311هـ)، شرح وتحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي ، دار الحديث ، القاهرة - مصر ، 1424 هـ - 2004 م .

- ❖ مُعْتَرِك الأَقْرَان في إعْجَاز القُرْآن ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكُتُب العِلْمِيَّة ، بيروت-لبنان ، ط1 ، 1408هـ-1988م .
- ❖ معجم البلاغة العربيَّة ، د. بدوي طبانة ، دار المنارة للنشر والتوزيع ، جدَّة - السعودية ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط4 ، 1418 هـ - 1997 م .
- ❖ المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 م.
- ❖ معجم المصطلحات البلاغيَّة وتطورها ، د. أحمد مطلوب ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية ، 2007 م .
- ❖ مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر الرازي (ت 606 هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1401 هـ - 1981 م.
- ❖ مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي (ت 626 هـ)، تحقيق د. عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط2، 2011 م.
- ❖ من أسرار الجمل الاستثنائيَّة دراسة لغويَّة قرآنية ، د. أيمن عبد الرزاق الشَّوَّا ، دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، دمشق - سوريا ، ط1 ، 1430 هـ - 2009 م .
- ❖ من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم، د. محمد الأمين الخضري، مكتبة وهبة، ط1، 1414هـ-1993م.
- ❖ منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، أبو الحسن حازم بن محمَّد القرطاجي (ت684هـ) ، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت - لبنان ، ط4 ، 2007 م .
- ❖ مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الأعلى بن علي رضا الموسوي السبزواري، دار التفسير، قم المقدسة - إيران، ط5، 1431 هـ - 2010 م.
- ❖ مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح ، أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولائي المغربي (ت1128هـ)، تحقيق د. خليل إبراهيم خليل ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1424 هـ - 2003 م .
- ❖ الميزان في تفسير القرآن ، العلَّامة السيد محمد حسين الطباطبائي ، مؤسسة دار المجتبى للطبوعات ، قم المقدسة - إيران ، ط1 ، 1425 هـ - 2005 م .

- ❖ نحو النصّ بين الأصالة والمعاصرة، د. أحمد مُحَمّد عبد الرّاضي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة-مصر، ط1، 1429هـ-2008م .
- ❖ نحو النص في النحو العربي دراسة في مجموعة من العبارات النحوية الشارحة، فيصل إبراهيم صفا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة اليرموك-الأردن، العدد 23/92، 2005م.
- ❖ النّحو والدّلالة مدخل لدراسة المعنى النّحويّ الدّلاليّ ، د. محمّد حماسة عبد اللطيف ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة - مصر ، ط2 ، 2006 م .
- ❖ النّصّ والخطاب والإجراء ، روبرت دي بوجراند ، ترجمة الدكتور تَمّام حَسّان ، عالم الكتب ، القاهرة - مصر ، ط1 ، 1418 هـ - 1998 م .
- ❖ نحو النصّ والمعايير النصية دراسة في المفهوم والإجراءات، أ.د. آلاء عبد نعيم ، أ.م.د. فليح خضير شني، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة واسط-العراق، العدد الثلاثون، 2018م.
- ❖ نسيج النص بحث فيما يكون به الملفوظ نصّاً، الأزهر الزّناد ، المركز الثقافيّ العربيّ ، بيروت-لبنان، ط1 ، 1993م .
- ❖ نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربية ، د. مصطفى حميدة ، الشركة المصريّة العامّة للنشر - لونجمان ، الجيزة - مصر ، ط1 ، 1997 م .
- ❖ نظريّة علم النص رؤية منهجية في بناء النصّ النثري ، د. حسام أحمد فرج ، مكتبة الآداب ، القاهرة - مصر ، ط1 ، 1428 هـ - 2007 م .