ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: https://lark.uowasit.edu.iq

*Corresponding author:

Dr. Haydar Jasim Jaber
University: Wasit University
College: College Of Arts
Email: hjasem@uowasit.edu.iq

Reyam Musa Jaafar
University: Wasit University
College: College Of Arts

Keywords:
separation, connection, soul, structure, context.

A R T I C L E I N F O

Article history:

Received	3 Mar 2024
Accepted	6 jun 2024
Available online	1 Jul 2024

Separation and connection in the discourse of the soul in the Holy Qur'an, a study in structure and context

A b s t r a c t

Separation and connection are among the most important rhetorical topics that have a clear connection to grammatical rules. They enable the speaker to know the places in which he separates the sentences he uses when the meaning of the words he intends is complete, and connects the sentences when he indicates the attachment of meanings and the intensity of their connection, and this is what we found clearly in the speech. The soul in the Holy Qur'an, which we will stop at most of its verses. The separation is to leave out the conjunction between the sentences and to bring them together, continuing one of them after the other. This happens when there is a complete union between the two sentences in word and meaning, or the two sentences differ in tense and meaning or in meaning only, or the second sentence is an answer to a question that can be understood from the first sentence. Connection is the use of a link that connects successive sentences. This occurs when there is complete harmony between the two sentences in word and meaning or meaning only with the necessity of there being an appropriate fit between them, or there is a participation between them in the grammatical rule on the condition that there is a unifying point between them.

© 2024 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: https://doi.org/10.31185/lark.Vol3.Iss16.3611

الفصل والوصل في خطاب النفس في القرآن الكريم دراسة في التركيب والسياق

ا.د. حيدر جاسم جابر /جامعة واسط / كلية الاداب
ريام موسى جعفر /جامعة واسط / كلية الاداب

الخلاصة:

الفصلُ والوصلُ من أهمِّ المباحثِ البلاغيَّةِ التي لها ارتباطٌ واضحٌ بالقواعد النحويَّة, وهو يمكِّنُ المتكلِّمَ من معرفةِ المواضعِ التي يفصلُ فيها بينَ الجملِ التي يستعملُها عندما يكتملُ معنى الكلام الذي يقصدُهُ، ويصلُ بينَ الجملِ عندما يدلُّ على تعلُّق المعاني وشدَّةِ اتصالها، وهذا ما وجدناهُ بوضوحٍ في خطابِ النفس في القرآنِ الكريمِ الذي سنقفُ عندَ أغلبِ آياتِهِ.

والفصلُ هو تركُ العطفِ بين الجملِ والمجيءُ بها منثورةً تستأنفُ واحدة منها بعد أخرى، وهذا يحصلُ عندما هناك اتحادٌ تامٌّ بين الجملتينِ لفظًا ومعنى، أو تكونُ الجملتانِ مختلفتينِ في اللفظِ والمعنى أو في المعنى فقط, أو تكون الجملةُ الثانيةُ جوابًا لسؤالٍ يُفهَمُ من الجملة الأولى. والوصل هو استعمالُ رابطٍ يربطُ بين الجمل المتتابعةِ, وهذا يحصلُ عندما يكون هناك انسجامٌ تامٌّ بين الجملتين لفظًا ومعنى أو معنًى فقط مع ضرورة وجودِ مناسبةٍ بينهما، أو يكونَ بينهما اشتراكٌ في الحكمِ الإعرابيّ بشرطِ أن تكونَ هناكَ جهةٌ جامعةٌ بينهما.

الكلمات المفتاحية : الفصل ، الوصل ، النفس ، التركيب ، السياق .

المقدمة :

الحمدُ لله الذي خلقَ فسوَّى، والذي قدَّرَ فهدى، والصلاةُ والسلامَ على سيّدِ النبيّنَ وخاتمِ المرسلينَ أبي القاسمِ محمَّدٍ، وعلى آلهِ الطيبينَ الطاهرينَ، وأصحابِهِ المنتجبينَ الصالحينَ.

إنَّ الفصلَ والوصلَ من أهمّ المباحثِ البلاغيَّةِ التي لها ارتباطٌ واضحٌ بالقواعد النحويَّةِ, وهو يمكّنُ المتكلّمَ من معرفةِ المواضعِ التي يفصلُ فيها بينَ الجملِ التي يستعملُها عندما يكتملُ معنى الكلامِ الذي يقصدُهُ، ويصلُ بينَ الجملِ عندما يدلُّ على تعلُّق المعاني وشدَّةِ اتّصالها، وهذا ما وجدناهُ بوضوحٍ في خطابِ النفس في القرآنِ الكريمِ الذي سنقفُ عندَ أغلبِ آياتِهِ.

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

وقد جاءَ الخطابُ القرآنيُّ للنفسِ البشريَّةِ وفقَ تراكيبَ لغويَّةٍ متنوّعةٍ منسجمةٍ مع ظروفِ الخطابِ والسياقِ، وهو رسالةُ تغييرٍ وتقويمٍ متكاملةُ البناءِ متلاحمةُ الأجزاءِ؛ تحكمُها علاقاتٌ دلاليَّةٌ مترابطةٌ، فيأتي الفصلُ بينَ الجملِ في سياقِهِ المناسبِ، ويأتي الوصلُ بالواو بينَ الجملِ في سياقهِ المناسبِ لهُ أيضًا؛ فالخطابُ القرآنيُّ يختارُ التركيبَ المناسبَ للسياقِ بما يجعلُهُ مؤثّرًا تأثيرًا واضحًا في المتلقّي ومراعيًا للظروفِ الذي نزلت فيه.

إنَّ هناك ترابطًا تركيبيًّا وثيقًا وتلاحمًا دلاليًّا دقيقًا بينَ وحداتِ النصّ القرآنيّ مفرداتٍ كانت أم جملًا، وهذا الترابطُ والتلاحمُ في خطابِ النفسِ قائمٌ على جانبينِ مهمَّينِ: جانبٍ نحويٍّ شكليٍّ – وهو الوصل بالواو أو الفصل بدونها – وجانبٍ بلاغيٍّ دلاليٍّ يتحكَّمُ بالجانبِ الشكليّ، وهو قائمٌ على مجموعةٍ من الضوابطِ والعلاقاتِ الرابطةِ بينَ الجملِ؛ إذ لا يمكنُ الفصلُ بين القواعدِ النحويَّةِ الشكليَّةِ والمعاني البلاغيَّةِ الدلاليَّةِ التي تتعاضدُ من أجلِ تكوينِ نصّ لغويٍّ صحيحٍ نحويًّا منسجمٍ دلاليًّا. ومن هنا كانَ عنوانُ البحثِ (الفصل والوصل في خطابِ النفسِ في القرآنِ الكريمِ دراسة في التركيبِ والسياق).

إنَّ إدراكَ مواضعِ الفصلِ والوصلِ في خطابِ النفسِ يُفصِحُ عن أسرارِ اختيارِ الأسلوبِ المناسبِ للتعبيرِ والموافقِ للسياقِ والمراعي للمخاطَبِ، وهو ما يعطي النصَّ القرآنيَّ تماسكًا شكليًّا وانسجامًا دلاليًّا يجعلُهُ في

قمَّةِ الفصاحةِ والبلاغةِ، ولذلكَ كانَت هذهِ الدراسةُ قائمةً على بيانِ العلاقةِ بينَ هذينِ العنصرينِ الشكليِّ والدلاليِّ، فلا يمكنُ أنْ يقومَ أيُّ نصٍّ على الإطارِ الشكليِّ الضيّقِ، بل لا بدَّ من أنْ يكونَ مبنيًّا على قواعدَ سليمةٍ وعلاقاتٍ منسجمةٍ؛ لكي يصلَ إلى تحقيقِ رسالتِهِ بأدقِّ صورةٍ وأرقى دلالةً.

وكانَ الخطابُ القرآنيُّ الموجَّهُ إلى النفسِ الإنسانيَّةِ دقيقًا في اختيارِ البنيةِ التركيبيَّةِ – فصلًا أو وصلًا - المنسجمةِ مع موضوعِ الخطابِ سواءً أكانَ حدثًا منقولًا أم طلبًا مُرادًا، وهذهِ الاختياراتُ قائمةٌ على حقيقةٍ واقعيَّةٍ وليست خيالاتٍ وهميَّةً؛ لأنَّ الله سبحانَهُ وتعالى هو خالقُ هذه النفس، وهو المحيطُ بكلِّ جوانبها، وهو العالمُ بما يختزنُ فيها ويُحرِّكُها، وقد عبَّرَ القرآنُ الكريمُ بأصالةِ أسلوبِهِ وإعجازِ مفرداتِهِ وتراكيبِهِ عمَّا يجولُ في نفسِ الإنسانِ تعبيرًا صادقًا لا مجالَ لمقارنتِهِ بما أنتجَتْهُ قرائحُ المبدعينَ البشريَّةُ العاجزةُ أمامَ كمالِ اللهِ جلَّ جلالُهُ.

مفهوم النفس :

ذكرَ بعضُ اللغويّينَ أنَّ النفسَ هي روحُ الإنسانِ, وهذا ما أشار إليه الخليل بن أحمد الفراهيديُّ (ت175ه) فقال: " النفسُ: الروحُ التي بها حياةُ الجسدِ, وكلُّ إنسانٍ نَفْسٌ حتَّى آدم عليه السلام, الذكر والأنثى سواءٌ " [الفراهيدي،1408ه: 270/7]، وقال الجوهريُّ (ت393ه): " النفسُ: الروحُ, ويقالُ: خَرجتْ نفسُهُ ... وأمَّا قولُهم: (ثلاثةُ أنفسٍ) فيذكرونهُ؛ لأنَّهم يريدونَ به الإنسانَ " [الجوهري، 1404ه: 984/3].

ويجعلُها آخرونَ بمعنيينِ هما: الروحُ التي تكونُ بها الحياةُ والوجودُ، والعقلُ الذي بهِ يكونُ الإدراكُ والتمييزُ، وهذا ما أشار إليه أبو منصور الأزهري(ت370ه) فقال: " رُوِيَ عن ابن عبَّاس أنَّهُ قال: لكل إنسانٍ نفسانِ: أحدهما نَفسُ العَقْل التي يكون بها التمييزُ, والأخرى نفسُ الرُّوح التي بها الحياة ... فإذا نام النائمُ قَبَضَ اللهُ نفسَه ولم يقبِضْ رُوحَه, ولا يقبضُ الرُّوحُ إلَّا عند الَموْت " [الأزهري، د.ت: 13/7-8]. وقد أكَّدَ ابنُ منظورٍ (ت711ه) وجودَ هذينِ المعنيينِ في لغةِ العربِ [ابن منظور، د.ت: 6/334-335]. وفصَّلَ الشريفُ الجرجانيُّ (ت816ه) ذلك فقالَ: " النفْسُ هي الجوهرُ البخاريُّ اللطيفُ الحاملُ لقوَّةِ الحياةِ والحسِّ والحركةِ الإراديَّةِ، وسمَّاها الحكيمُ (الروح الحيوانيَّة)، فهو جوهرٌ مُشرقٌ للبدنِ، فعندَ الموتِ ينقطعُ ضوؤُهُ عن ظاهرِ البدنِ وباطنِهِ. وأمَّا في وقتِ النومِ فينقطعُ عن ظاهرِ البدنِ دونَ باطنِهِ، فثبتَ أنَّ النومَ والموتَ مِن جنسٍ واحدٍ؛ لأنَّ الموتَ هو الانقطاعُ الكليُّ، والنومُ هو الانقطاعُ الناقصُ، فثبتَ أنَّ القادرَ الحكيمَ دبَّر تعلُّقَ جوهرِ النفْسِ بالبدنِ على ثلاثةِ أضربٍ :الأول إنْ بلغَ ضوءُ النَفْسِ إلى جميعِ أجزاءِ البدَنِ ظاهرِهِ وباطنِهِ فهو اليقظَةُ، وإنِ انقطعَ ضوؤُها عن ظاهرِهِ دوَن باطنِهِ فهو النومُ، أو بالكليَّة فهو الموتُ " [الجرجاني، 1424ه: 262-263].

وقد قسَّم الفلاسفةُ النفْسَ إلى ثلاثةِ أقسامٍ: نباتيَّةٍ وحيوانيَّةٍ وإنسانيَّةٍ، فما يحرِّكُ البدنَ ويتغذَّى وينمو هي النفسُ النباتيَّةُ، وما يُدركُ الجزئيَّاتِ ويتحرَّكُ بالإرادةِ هي النفسُ الحيوانيَّةُ، وما يفعلُ الأفعالَ الكائنةَ بالاختيارِ

الفكريّ والاستنباطِ بالرأي هي النفسُ الإنسانيَّةُ [صليبا، 1982م: 481]. وما هو موجودٌ في الإنسانِ نفسانِ: حيوانيَّةٌ يشتركُ بها مع غيرِهِ من الكائناتِ الحيَّةِ، وإنسانيَّةُ تميّزهُ من غيرِهِ؛ يقولُ أبو البقاء الكفويُّ (1094ه): " وَالَّذِي يرجحُ ويغرب هُوَ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَهُ نفسانِ: نَفْسٌ حيوانيَّةٌ، وَنَفْسٌ روحانيَّةٌ، فَالنَفْسُ الحيوانيَّةُ لَا تُفَارِقهُ إِلَّا بِالْمَوْتِ، وَالنَّفسُ الروحانيَّةُ الَّتِي هِيَ مِن أَمرِ اللهِ فِيمَا يفهمُ وَيعْقلُ، فَيتَوَجَّهُ لَهَا الْخطابُ، وهِيَ الَّتِي تفارقُ الْإِنْسَانَ عِنْدَ النَوْمِ، وإليها الْإِشَارَةُ بقولِهِ تَعَالَى: ﴿ يَتَوفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ﴾ [الزمر: 42]، ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى إذا أَرَادَ الْحَيَاة للنائِمِ ردَّ عَلَيْهِ روحَهُ فَاسْتَيْقَظَ، وَإِذا قَضَى عَلَيْهِ بِالْمَوْتِ أَمْسَكَ عَنهُ روحَهُ فَيَمُوتُ وَهُوَ معنى قَوْلِهِ: ﴿ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتُ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ﴾ [الزمر: 42]. وَأما النَفْسُ الحيوانيَّةُ فَلَا تفارقُ الْإِنْسَانَ بِالنَّوْمِ، وَلِهَذَا يَتَحَرَّك النَّائِمُ، وَإِذا مَاتَ فَارقَهُ جَمِيعُ ذَلِك. وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: إِنَّ فِي ابْنِ آدمَ نَفْسًا وروحًا نسبتهما إِلَيْهِ، بَينهمَا مثلُ شُعَاعِ الشَمْسِ، فَالنفْس الَّتِي بهَا الْعقلُ والتمييزُ، وَالروحُ الَّتِي بهَا النفَسُ والحيَاةُ فيُتوفَّيانِ عِنْد الْمَوْت، ويُتَوَفَّى النفْسُ وَحدَهَا عِنْد النوْمِ " [الكفوي، 1434 ه: 1432ه: 756-757]. والنفسُ الواردةُ في القرآنِ يُقصَدُ بها روحُ الإنسانِ وجسمُهُ؛ " بدليلِ قولِهِ تعالى: ﴿ فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ ﴾ [النور: 61]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾ [النحل:72]. فالمرادُ به الذاتُ البشريَّةُ أي الجسمُ والروحُ. والخلاصةُ أنَّ النفسَ تُطلَقُ على ثلاثِ معانٍ: النفسُ بمعنى الذاتِ كلُّها جسمٌ وروحٌ، والنفسُ بمعنى الروحِ التي تُقبَضُ عند الموت، والنفسُ بمعنى الجانبِ المدرِكِ من الإنسانِ وهو العقلُ. وهذا القسمُ الأخيرُ تُوجَّهُ التكاليفُ الشرعيَّةُ إلى الذاتِ الإنسانيَّةِ بواسطتِهِ؛ إذ التكليفُ مرفوعٌ عمَّن لا يعقلُ " [المقري، 1398ه: 29].

ولذلك كان للنفسِ استعمالاتٌ متنوّعةٌ ودلالاتٌ مختلفةٌ؛ إذ " إنَّ النفسَ الواردةَ في القرآنِ الكريمُ لها أكثرُ من معنى، لكنَّ المعنى الأكثرَ ورودًا فيها هو النفسُ الإنسانيَّةُ التي إليها يُوجَّهُ الخطابُ الإلهيّ بالأوامر والنواهي؛ فإنَّما تُكلَّفُ النَفْسُ العاقلةُ المُدرِكةُ، وهذا الأمرُ الخاصُّ يتعلَّقُ بوجودِ الإنسانِ في الدنيا" [الدنيناوي، 2024: 94]. فالنفسُ البشريَّةَ هي المقصودةُ في الخطابِ القرآنيّ؛ لأنَّها قادرةٌ على الوعي والاستجابةِ والاختيارِ؛ " والنفسُ البشريَّة لا ريبَ مخلوقةٌ مربوبةٌ للهِ تبارك وتعالى، أوجدها لحكمةٍ أرادها وغاية، فلم تخلق عبثًا ولم تترك هملًا، بل بعث إليها الرسلَ، وخُوطبت بالشرائع، وأُمِرَت ونُهِيت، وأُعْطِيت إرادةً تمكّنُها مِن الاختيار في الدنيا، ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ [الكهف: 29] " [النعيمي، 1429ه: 15-16].

أهمية دراسة الفصل والوصل

الفصلُ والوصلُ من موضوعاتِ اللغةِ العربيَّةِ التي تتشاركُ في دراستِها البلاغةُ والنحوُ، فلا يمكنُ دراسة الوصل والفصل من دون معرفةِ قواعد اللغة العربية وفنونِ البلاغة معًا؛ فالنحوُ يدرسُ الجملَ وحكمَ العطفِ بينها بينَ الجوازِ وعدمِهِ مراعيًا في ذلك الحالةَ الإعرابيَّةَ، والبلاغةُ تدرسُ العلاقاتِ الدلاليَّةَ بينَ هذهِ الجملِ وأسرارَ الاتِّصالِ أو الانفصالِ بينها والغايةَ المعنويَّةَ المتوخَّاةَ منها. وقد أشار الجاحظُ إلى أهميَّةِ الفصلِ والوصلِ عند ذكرِهِ لتعريفات البلاغة، لِما فيهِ من دقَّةٍ تميِّزُهُ عن سائر موضوعاتِ البلاغةِ، إذ " قيل للفارسي: ما البلاغةُ ؟ قال: معرفةُ الفصل والوصل " [الجاحظ، 1418ه:88/1]، وذكرَ عبدُ القاهر الجرجانيُّ أنَّ بابَ الفصلِ والوصلِ لا يتأتَّى إلَّا لقومٍ أتقنوا الإعرابَ وطُبِعوا على البلاغةِ، وذلك لغموضِهِ ودقَّةِ مسلكِهِ وصعوبةِ تحديدِهِ وعطئمِ خطرِهِ وكثيرِ فائدتِهِ [ينظر: الجرجاني، 1415ه: 158، والهاشمي، د.ت: 157].

ويقومُ الفصلُ والوصلُ على معرفة المتكلِّمِ مقاطعَ الكلماتِ متى تبدأ ومتى تنتهي, فالمتكلمُ يقفُ متى اكتملَ المعنى، ويصلُ عندما يجبُ الوصلُ أو العطفُ؛ ليدلَّ على تعلُّقِ المعاني وشدَّةِ اتصالِها [ينظر: الخضري، 1423 ه: 10]. فمعرفة هذهِ المواضعِ هو الذي يكشفُ عن أسرار التعبيرِ الرائعِ في القرآن الكريمِ، وهو ما ينبغي أن يلحَظَهُ المتلقِّي للخطابِ القرآنيِّ بدقَّةٍ وإمعانٍ؛ ليعرفَ المعانيَ القرآنيَّةَ المقصودةَ.

مواضع الفصل في خطاب النفس :

الفصلُ هو أنَّ تتصلَ جملةٌ بجملةٍ أخرى لكن لا يوجد رابطٌ صريحٌ بينهما. ويمكن تعريفه بأنَّهُ " تركُ العطفِ فيها والمجيءُ بها منثورةً تستأنفُ واحدة منها بعد أخرى " [الجرجاني، 1415ه: 152، وينظر: السبكي، 1423 ه: 479/1]، ويترك الربط بين الجملتينِ؛ لأنَّهما متَّحدتانِ لفظًا ومعنى أو معنى فقط, أو لا توجد هناكَ صلةٌ واضحةٌ بين الجملِ لا في اللفظِ ولا في المعنى، أو لا توجدُ بين الجملتين مناسبةٌ [ينظر: الهاشمي، د.ت: 205-206].

وسنتوقَّفُ هنا عند مواضعِ الفصلِ التي وردت في خطابِ النفسِ في القرآن الكريم وعلى النحو الآتي :

الموضع الأول: (كمال الاتصال): هو أنْ يكونَ بين الجملتينِ الخبريَّتينِ أو الإنشائيَّتينِ اتحادٌ تامٌّ لفظًا ومعنى، فتُنزَّلُ الجملةُ الثانيةُ منزلةَ الأولى في المعنى والحكمِ ، وتكونُ الثانيةُ بدلًا من الأولى أو توكيدًا لها أو بيانًا لها [ينظر: السكاكي، 1402 ه: 463-464, والسبكي، 1423 ه: 498/1, والتفتازاني، 1434 ه: 441], نحو قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة:٢]، ففصلَ بين الجملتينِ بتركِ حرفِ العطفِ؛ لأنَّ الجملةَ الثانيةَ (لاَ رَيْبَ فِيهِ) جاءتْ تأكيدًا للجملةِ الأولى (ذَلِكَ الْكِتَابُ)، وقد ذكر عبد القاهر الجرجانيُّ هذا الموضع، فقال: " قوله (لاَ رَيْبَ فِيهِ) بيانٌ وتوكيدٌ وتحقيقٌ لقوله: (ذَلِكَ الْكِتَابُ) وزيادةُ تثبيتٍ له، وبمنزلةِ أَنْ تقول: هو ذلكَ الكتابُ هو ذلكَ الكتابُ, فتعيدُهُ مرةً ثانيةً لتُثبِتَهُ, وليس يُثْبِتُ الخبرَ غيرُ الخبرِ، ولا شيءَ يتميَّزُ

به عنه فيحتاجَ إلى ضامٍ يضمُّهُ إليه، وعاطفٍ يعطفُهُ عليه " [الجرجاني، 1415ه: 155, وينظر: السبكي، 1423 ه: 498/1, والتفتازاني، 1434 ه: 442].

ومِن آياتِ كمالِ الاتِّصالِ في خطابِ النفس قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [غافر: ١٧]. فالخطاب في الآيةِ الكريمةِ موجَّهٌ إلى عموم النفس بأنَّها سوف تُجازى على كلِّ عملٍ عملته في الدنيا سواء أكان العملُ خيرًا أم شرًّا, ولم يقتصر على نفسٍ دون أخرى، بل شمل في هذا الخطاب كلَّ نفسٍ مؤمنةً كانت أم كافرة، فكلُّ واحدةٍ منها لها جزاء على عملها في الدنيا لا نقصَ في حسناتها ولا زيادةَ في سيئاتها، وأنَّ الظلامَ مأمونٌ، فلا تُظلَمُ أيُّ نفسٍ في يومِ الجزاءِ, وهذا يدلُّ على عدالةِ الله تعالى في محاسبةِ النفس الإنسانيَّة بحسبِ ما قدَّمَتْ في دارِ الدنيا؛ لأنَّهُ يحيطُ بكلِّ فعلٍ صدرَ منها [ينظر: الزمخشري، 1418 ه: 337/5, وأبو السعود، د.ت: 5/11-12, والطبرسي، 1427 ه:327/8, وابن عادل، 1419 ه::27/17, والطباطبائي، 1417 ه: 320/17].

فقد فصَلَ الجملة الثانية (لا ظلمَ اليومَ) عن الجملة الأولى (اليومَ تُجزَى كلُّ نفسٍ ما كسبت)، فأُبْدِلَت الثانيةُ من الأولى توضيحًا لها، إذ " جملة ﴿ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ﴾ واقعةٌ موقعَ بدلِ الاشتمالِ من جملة ﴿ الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾، أي جزاءً عادلًا لا ظلم فيه، أي ليس فيه أقل شوب من الظلم حسبما اقتضاه وقوع النكرة بعد (لا) النافية للجنس " [ابن عاشور، 1984 م:112/25] ؛ لذلك ترك الوصل؛ لأنَّ بين الجملتينِ كمالَ الاتصال.

والسرُّ في مجيء الجملةِ الثانيةِ بدلًا من الأولى قد يكونُ بسببِ أنَّ الأولى لم يصل معناها الدقيقَ للمتلقِّي أو تحتاجُ إلى تفصيلٍ أو توضيحٍ، وهذا " يعني أنَّ الجملةَ الأولى غيرُ وافيةٍ تمامًا بالمعنى المُعتَنى بهِ ككونِهِ عجيبًا ولطيفًا ومثيرًا أو قطعيًّا، فتأتي جملةُ البدلِ لتكملَ المرادَ وتستوفيَ المعنى " [دراز، 1986 م: 106]. وقد يتساءل سائلٌ: لماذا لم تكن الجملةُ الأولى وافيةً؟ والجواب أنَّ هذا قد يكون قصورًا في ذهنِ الإنسانِ، فربَّما يستغربُ دقَّةَ الحسابِ وغيابَ الظلمِ ممَّا لم يعتَدْ عليه في دارِ الدنيا! ولذلك يرى بعضهم أنَّ الجملة الثانيةَ " تعليلٌ لعدمِ الظلم، أي إنَّه تعالى لا يشغلُهُ حسابٌ عن حسابٍ، فهو سريعٌ في حسابِهِ عادلٌ في حكمِهِ " [الدرويش، 1999 م: 557/6]. والله سبحانه بسببِ علمِهِ التفصيليِّ بسرائرِ الأنفس لا يخفى عليه أيُّ عملٍ عملته, وعندئذٍ لن يحصلَ الخطأُ في الحسابِ، فأخبرَ أنَّ النفسَ سوفَ تحصلُ على جزاء العملِ الذي قامت به في دارِ الدنيا خيرًا كانَ أم شرًّا، وأنَّ الظلمَ غيرُ موجودٍ يومَ القيامةِ؛ لِمَا ذكرنا من علمِ الله تعالى بما قدَّمت كلُّ نفسٍ من عملٍ في الدنيا؛ لكون الدنيا مزرعةَ الآخرة.

ومن آيات كمال الاتصال في خطاب النفس أيضًا قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ﴾ [البقرة: ٨٤].

فالخطابُ في هذه الآية موجَّهٌ لليهودِ، وفيه تذكيرٌ عن أخبارِ أسلافهم اليهودِ الذين عُرفوا بنقضِ المواثيقِ التي أُخِذَت عليهم في زمنِ النبي موسى (عليه السلام) والأنبياءِ الماضينَ, ويُقصَدُ بالميثاقِ هنا العهدُ الذي رضُوا به، وقد تضمَّن أمورًا كثيرةً منها عدمُ جوازِ قتلٍ بعضِهم بعضًا أو إخراجِ بعضِهم بعضًا؛ لأنَّ دينَهم واحدٌ، وأهلُ الدينِ الواحدِ بمنزلةِ الرجلِ الواحدِ في ولاية بعضِهم بعضًا وحفظِ بعضهم بعضًا [ينظر: أبو السعود، د.ت: 205/1-206, والطوسي، د.ت: 332/1, والطبرسي، 1427 ه:207/1].

وقد يتبادرُ إلى الذهنِ سؤالٌ عن كيفيَّةِ سفكِ الإنسانِ دمَهُ أو إخراجِ نفسِهِ من دارِهِ، ولكن " ليسَ المرادُ النهيَ عَن أَنْ يسفكَ الإنسانُ دمَ نفسِهِ أو يخرجَ نفسَهُ مِن داره ... إنَّما المرادُ أَنْ لا يسفكَ أحدٌ دمَ غيرِهِ ولا يخرجَ غيرَهُ مِن داره " [ابن عاشور، 1984 م: 585/1]. وهناكَ تفسيرٌ لطيفٌ لما تحتملُهُ هذهِ المسألةِ من دلالاتٍ متنوّعةٍ، " فإنْ قيلَ: وهل يسفكُ أحدٌ دمَهُ ويُخرِجُ نفسَهُ مِن دارِهِ؟ قيلَ لَهُ: لمَّا كانَ ملَّتُهُم واحدةً وأمرُهم واحدًا، وكانُوا في الأممِ كالشخصِ الواحدِ، جعلَ قتلَ بعضِهم لبعضٍ، وإخراجَ بعضِهم بعضًا قتلًا لأنفسهِم ونفيًا لها. وقيلَ المرادُ: القصاصُ، لا يَقتُلْ أحدًا فيُقْتَلَ قصاصًا فكأنَّهُ سفكَ دمَهُ وكذلك لا يزني ولا يرتدَّ فإنَّ ذلك يُبيحُ الدمَ. ولا يُفْسِدُ فيُنْفَى فيكونَ قد أخرجَ نفسَهُ من ديارِهِ. وهذا تأويلٌ فيهِ بعدٌ وإنْ كانَ صحيحَ المعنى. وإنَّما كانَ الأمرُ أنَّ الله تعالى قد أخذَ على بني إسرائيلَ في التوراةِ ميثاقًا ألَّا يقتلَ بعضُهم بعضًا ولا ينفيَهُ ولا يسترقَّهُ ولا يدعَهُ يُسترَقُّ إلى غيرِ ذلك من الطاعاتِ " [القرطبي، 1427 ه: 236/2، وينظر: الطبري، د.ت: 201/2، والزمخشري، 1418 ه: 291/1، والرازي، 1401 ه:3/ 183].

وفي إعرابِ قولهِ (لا تسفكونَ) تأويلاتٌ كثيرةٌ، لكنَّ أبرزَها وأقواها دلالةً هو وقوعها بدلًا من (ميثاقكم), فالجملةُ الثانيةُ (لا تسفكون دمائكم) فصَّلَتْ جملةَ (وإذ أخذنا ميثاقكم)، فأُبْدِلَت منها بدلَ بعضٍ من كلٍّ؛ لأنَّ سفكَ الدماءِ وإخراجَ الأنفسِ من الديارِ هو جزءٌ من الميثاقِ الذي أُخذ عليهم في ذلك الزمن, فالميثاقُ مجملٌ وتفصيلُهُ هو النهيُ عن سفكِ دماءِ الناسِ وإخراجِهم من ديارهم، وإنْ كانت هناك تأويلاتٌ أخرى، فقيلَ: لا تفعلوا ما يُبيحُ سفكَ دمائِكم وإخراجَ أنفسِكم مِن دياركم بارتكابكم ما يُوجِبُ ذلك كالارتدادِ والزنا والمحاربةِ وقتلِ النفس بغيرِ حقٍّ، وقيل: لا يُسفكُ بعضُكم دماءَ بعضٍ، ولا تُخرجوا إخوانَكم مِن ديارِهم؛ لأَنَّكم كنفسٍ واحدةٍ [ينظر: الزجاج، 1408 ه: 147/1، والطبرسي، 1427 ه: 207/1، وأبو حيان: 457/1، والآلوسي، د.ت: 310/1-311].

وربَّما يُقالُ: ألم يكونوا يعلمونَ بنودَ الميثاقِ فلماذا هذه الزيادةُ والإعادةُ؟ والجوابُ بأنَّ ذلك لا يخلو من فائدةٍ، ففائدة البدل هو التفصيلُ بعد الإجمالِ في الميثاق، فقد ترك الوصل بين الجملتين؛ لأنَّ بينهما كمالَ الاتصال، ولا يخفى أنَّ إعادةَ جزئيَّاتِ الميثاقِ فيها تذكيرٌ وتحذيرٌ؛ تذكيرٌ بما يجبُ الالتزامُ به، وتحذيرٌ من مخالفةِ ذلك وعواقبهِ؛ إذ " إنَّ المتكلِمَ يعبرُ عن مقاصدِهِ بما يناسبُهُ من كلماتٍ مِن دونِ أَنْ يزيدَ أو ينقصَ، وأيُّ

زيادةٍ أو نقصانٍ ستُضفي دلالةً جديدةً على الكلامِ ... فالزيادةُ إن وُجِدَت كانت لها دلالة التزاميَّة جديدة، ومَنْ يعتقِدْ بأنَّها لا تغيّرُ في الدَّلالةِ ما دامَ المعنى المركزيُّ موجودًا فهو متوهِّمٌ " [الدنيناوي، 2018م: 75].

الموضع الثاني: كمال الانقطاع: هو أَنْ يكونَ بين الجملتينِ تباينٌ تامٌّ، فتختلفانِ في الخبريَّةِ والإنشائيَّةِ لفظًا ومعنى أو معنًى فقط أو لا تكونَ بينهما مناسبةٌ مطلقًا [ينظر: السكاكي، 1402 ه: 464, والسبكي، 1423 ه: 509/1, والتفتازاني، 1434 ه: 439-440], فقد يكونُ التباينُ بأنْ يختلفا خبرًا وإنشاءً، مثل قولنا : (جاءَ الأميرُ حفظَهُ اللهُ، تكلَّمْ إنّي مصغٍ إليكَ)، أو بألَّا تكونَ بينهما مناسبةٌ في المعنى ولا ارتباطَ، مثل قولنا : (عليٌّ كاتبٌ، الحمامُ طائرٌ)، فلا توجدُ أيُّ مناسبةٍ معنويَّةٌ بين كتابةِ عليٍّ وطيرانِ الحمامِ [ينظر: الهاشمي، د.ت: 163-164].

ومن آيات كمالِ الانقطاعِ في خطابِ النفس قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنَزلَ اللهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلآئِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ [الأنعام ٩٣].

فقد رويَ أنَّها نزلت في مسيلمةَ الكذَّابِ الذي كانَ يدَّعي بأنَّهُ نبيٌّ وهو ليس نبيًّا, وفي كلِّ مَنْ يدَّعي بأنَّهُ ما يقولُهُ وحيٌ من الله وهو ليس بوحي, فأخبر الله سبحانه وتعالى نبيه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) أنَّه لو أبصرَ حال هؤلاءِ الظالمينَ في وقت شدائدِ الموت عند النزعِ لرأى أمرًا فظيعًا، وقيل في وقتِ أشدِّ العذابِ في النارِ، إذ تقولُ الملائكةُ لهذه الفئة بأَنْ يُخرجوا أنفسَهم من أجسادِهم عندَ معاينةِ الموتِ، وقيل بأَنْ يُخرجُوا أنفسَهم من عذاب النارِ بسبب إشراكِهم بالله وتكذبيهم بالأنبياء إن استطاعوا أَنْ يخلِّصوها من ذلك كما كانوا يزعمونَ في الدنيا، فإنَّهم سيُجازونَ يوم القيامةِ بعذابٍ يُهينُهم ويُذلُّهم بسببِ ادعاءاتهم الكاذبةِ واستكبارهم عن الخضوعِ لأمرِ الله وأمر رسولهِ [ينظر: الطبري، د.ت:404/8، والزمخشري، 1418 ه:372/2, والطبرسي، 1427 ه:86/4، والسبزواري، 2007 م: 189/14، وأبو حيان، 1413 ه: 185/4, وأبو السعود، د.ت: 252/2].

فقولُهُ: (أخرجوا أنفسَكم) أمرٌ من اللهِ جلَّ جلالُهُ على ألسنِ ملائكتِهِ الذين يقبضونَ أرواحَ هؤلاءِ القومِ من أجسامِهم، بأداءِ ما أسكنَها ربَّها من الأرواحِ إليهِ، وتسليمِها إلى رسلِهِ الذينَ يتوفَّونها، وقولُهُ: (اليومَ تُجزونَ عذابَ الهونِ) خبرٌ من الله تعالى عمَّا تقولُ الملائكةُ التي تقبضُ أرواحَ هؤلاءِ الكافرينَ، إنَّكم اليومَ تُثابونَ عذابَ الذلِّ والهوانِ على كفركم بالله تعالى وتكبيكم أنبياءَهُ [ينظر: الطبري 540/11]. فقد فصل بين الجملتين (أخرجوا أنفسكم) و (اليوم تجزون عذاب الهون) لاختلافهما إنشاءً وخبرًا لفظًا ومعنى، وبينَ هاتينِ

الجملتينِ كمال الانقطاع؛ لأنَّ مجيءَ الجملةِ الثانيةِ كانَ للاستقلال والاهتمام؛ إذ " وجملة ﴿اليوم تجزون﴾ إلخ, استئنافُ وعيدٍ، فُصِلت للاستقلالِ والاهتمام، وهي من قولِ الملائكة, و (تُجزَون) تُعطَون جزاءً، والجزاءُ هو عوضُ العملِ وما يُقابل به من أجر أو عقوبة " [ابن عاشور، 1984 م: 379/7].

وربَّما لم يكن الأمرُ من الملائكة حقيقيًّا، فـ " قوله تعالى (أخرجوا أنفسكم) توبيخٌ وتعجيزٌ من الملائكةِ وهم يعذبونهم بقبضِ أرواحِهم ويذوقونَ العذابَ الأليمَ حينَهُ " [السبزواري، 2007 م: 14/ 197]. وقد يحتملُ معانيَ أخرى لِما في تلكِ اللحظاتِ من صعوبةٍ على هؤلاءِ الكافرينَ، ومن هنا " تكونُ جملةُ ﴿أخرجوا أنفسكم﴾ حكايةَ قولِ الملائكةِ لهم عند قبضِ أرواحهم. فيكون إطلاقُ الغمرات مجازًا مفردًا ويكون الموتُ حقيقةً، ومعنى بسط اليد تمثيلًا للشدة في انتزاع أرواحهم ولا بسط ولا أيدي. والأنفس بمعنى الأرواح، أي أخرجوا أرواحكم من أجسادكم، أي هاتوا أرواحكم، والأمر للإهانة والإرهاق إغلاظًا في قبض أرواحهم ولا يتركون لهم راحة ولا يعاملونهم بلين، وفيه إشارةٌ إلى أنهم يجزعونَ فلا يلفظون أرواحَهم، وهو على هذا الوجه وعيدٌ بالآلام عند النزع جزاءً في الدنيا على شركهم، وقد كانَ المشركونَ في شكٍّ من البعثِ فتوعَّدوا بما لا شكَّ فيه، وهو حالُ قبضِ الأرواحِ بأنَّ الله يُسلِّطُ عليهم ملائكةً تقبضُ أرواحَهم بشدَّةٍ وعنفٍ وتذيقُهم عذابًا في ذلك, ذلك الوعيد يقعُ من نفوسهم موقعًا عظيمًا؛ لأنَّهم كانوا يخافون شدائد النزع " [ابن عاشور، 1984 م: 7/ 378].

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

ومن آيات كمال الانقطاع في خطاب النفس قوله تعالى: ﴿ اقْرَأْ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ [الإسراء ١٤].

في يوم القيامة تُؤمرُ كلُّ نفسٍ بأن تقرأ كتابَها سواء أكان عملها خيرًا أم شرًّا, فيذكرُ الإنسانُ جميعَ أعمالِهِ وما كُتِبَ عليهِ، وهو يعلم أنَّهُ لا يُظلَمُ ولا يُكتَبُ عليه إلَّا ما عمله؛ لأنَّ ربَّهُ عادلٌ في الحكمِ, وبذلك يكونُ محاسبًا لنفسِهِ، فلو رأى الإنسان أعماله يوم القيامة مكتوبة ورأى جزاء أعماله مكتوبًا بالعدلِ لم ينقص عن ثوابه شيءٌ ولم يزدْ على عقابِهِ شيءٌ لأذعنَ عند ذلك وخضعَ وتضرَّع واعترف، ولم تكن له حجَّةٌ ولا إنكارٌ . [ينظر: الطبري، د.ت:2/380-381، والقرطبي، 1427 ه:13/41, وابن كثير، 1421 ه:8/444, والطبرسي، 1427 ه:6/175].

فقد جعلَ أمرَ القراءة – قراءة الأعمال - قبلَ فعل (كفى) - محاسبة النفس - ؛ لأنَّ النفسَ كثيرةُ النسيان لعملها, فعندما تُحاسب على عملها تُجادِلُ على أنَّها لم تقمْ بهذا العمل, فقدَّمَ القراءةَ على المحاسبة من أجلِ عدمِ مجادلةِ النفس على العمل. فجعلَ الله تعالى نفسَ الإنسانِ هي التي تحاسبُهُ على كلِّ عملٍ كانَ يعملُهُ، فإنْ أنكرَ عملَهُ فهناكَ من يشهدُ عليه يومَ القيامةِ وهي جوارحُهُ التي خلقَها اللهُ تعالى من أجله [ينظر: البقاعي، 1404 ه:11/387-388]. وقد فصل بين الجملتينِ لاختلافهما إنشاءً وخبرًا لفظا ومعنى؛ لأنَّ جملةَ (اقرأ كتابَكَ)

جملةٌ إنشائيَّةٌ تختلفُ عن الجملةِ الخبريَّةِ (كفى بنفسِكَ اليومَ عليكَ حسيبًا)، فكانَ هناكَ انقطاعٌ تامٌّ بين الجملتينِ؛ بسبب اختلافهما باللفظ والمعنى.

وهذا الأمرُ بقراءةِ الكتابِ ليسَ ليقولَ الإنسانُ شيئًا كانَ مجهولًا، بل ليكونَ شاهدًا على نفسِهِ، وقيلَ له ذلك " على وجهِ التقريعِ والتبكيتِ بما فعلَهُ من المعاصي، ويكونُ في العلم بذلك لطفٌ في دار الدنيا، وإن كانَ اللهُ سبحانه عالمًا بتفصيل ما فعلوهُ. وقوله: (كفى بنفسك اليوم عليكَ حسيبًا)، أي: حسبُك نفسُك اليومَ حاكمًا عليك في عملِكَ وما تستحقُّه من ثوابٍ على الطاعة ومن عقابٍ على المعصية؛ لأنَّهُ أنصفكَ من جعلَكَ حسيبًا على نفسك بعملكَ، وقيل معنى (حسيبًا) شاهدًا وشهيدًا " [الطوسي، د.ت: 457/6]. وكأنَّ الجملةَ الثانيةَ نتيجةٌ لِما سيقرؤُهُ الإنسانُ من أعمالِهِ التي اكتسبَها في دار الدنيا، فيكونُ جزاءُ أعمالِهِ في دار الآخرة بذلك معلومًا حاضرًا في ذهنِ كلِّ نفسٍ بسببِ معرفتِها بما قدَّمت وما أخَّرت.

الموضع الثالث: شبه كمال الاتصال: هو أنْ تكونَ الجملةُ الثانيةُ جوابًا عن سؤالٍ يُفهم من الجملةِ الأولى، فيُترك العطفُ بين الجملةِ الأولى والثانية، لأنَّ الثانيةَ كانت مرتبطةً ارتباطاً قويًّا بالجملةِ الأولى. فينزَّلُ ذلك السؤالُ الافتراضيُّ منزلةَ الواقعِ ويُطلَبُ بالكلامِ الثاني وقوعه جوابًا له، فيُقطَعُ عن الكلامِ السابقِ، ولذلك تكونُ الجملةُ استئنافيةً، فتُفصَلُ الثانيةُ عن الأولى كما يُفْصَلُ الجوابُ عن السؤالِ [ينظر: السكاكي، 1402 ه:463, والقزويني، 1424 ه: 124-125، والسبكي، 1423 ه: 509/1، والتفتازاني، 1434 ه: 447].

ومنه قوله تعالى: ﴿ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنكَرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢٥]، فقد فصلَ الجملةَ الثانيةَ (قال: سلام) عن الجملةِ الأولى (فقالوا سلامًا)؛ لأنَّ الجملةَ الثانيةَ قد تضمنَّت جوابًا عن سؤالٍ مقدَّرٍ يفهم من فحواه الكلام. وأشارَ عبد القاهر الجرجانيُّ (ت471ه) لذلك, فقال: "جاءَ على ما يقعُ في أنفسِ المخلوقينَ من السؤالِ، فلمَّا كانَ في العُرفِ والعادةِ فيما بين المخلوقينَ إذا قيلَ لهم: دخلَ قومٌ على فلانٍ, فقالوا كذا، أنْ يقولوا, فما قالَ هو؟ ويقولُ المجيبُ: قالَ كذا, أُخْرِجَ الكلامُ ذلك المُخْرَج؛ لأنَّ الناسَ خوطبوا بما يتعارفونه، وسُلِكَ باللفظِ معهم المَسْلكَ الذي يسلكونَهُ " [الجرجاني، 1415ه163]. وقال التفتازانيُّ موّضحًا الفرقَ بينَ تعبيرِ السلامينِ: " أي: فماذا قال إبراهيم (عليه السلام) في جواب سلامهم, فقيل: قال سلامٌ, أي حيَّاهم بتحسَّةٍ أحسن من تحيَّتهم؛ لأنَّ تحيتهم كانت بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث, أي: نسلم سلامًا, وتحيته بالاسميَّةِ الدالة على الدوام والثبوت، أي: سلام عليكم " [التفتازاني، 1434 ه: 449]. وقال البقاعي، 1404 ه: " (**قَالَ سَلامٌ**) أي ثابت دائم عليكم لا زوال لهُ أبداً، فللرفع مزية على النصب لأنَّهُ إخبارٌ عن ثابت، والنصبُ تجديدُ ما لم يكن، فصارَ مندرجًا في (**فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا**) [النساء: 86] ". [البقاعي، 1404 ه: 329/9].

وأشار البلاغيُّونَ إلى فائدةِ هذا الفصل، فقال السكاكيُّ : " أَنْ يكونَ الكلامُ السابقُ بفحواه كالموردِ للسؤال، فتنزَّل ذلك منزلةَ الواقع، ويُطلب هذا الثاني وقوعُهُ جوابًا له، فيُقطَعُ من الكلام السابق لذلك، وتنزيلُ السؤالِ بالفحوى منزلةَ الواقع لا يُصار إليه إلَّا لجهاتٍ لطيفةٍ, إمَّا لتنبيهِ السامعِ على موقعهِ, أو لإغنائِهِ أَنْ يُسأل, أو لئلَّا يسمعَ منه شيء, أو لئلَّا ينقطعَ كلامُك بكلامه, أو للقصدِ إلى تكثير المعنى بتقليلِ اللفظ وهو تقديرُ السؤال, وتركُ العاطف, أو غير ذلك مما ينخرط في هذا السلك " [السكاكي، 1402 ه: 463].

ومن آيات شبهِ كمالِ الاتصالِ في خطابِ النفس قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [يوسف: 53].

فالخطاب القرآني يتحدَّثُ عن النفسِ التي تُفرطُ بالحقِّ وتأخذُ الباطلَ طريقًا لها للعمل به, وهذا ما حدثَ مع امرأةِ العزيز التي اتَّخذت طريقَ الباطلِ على الرغم من علمِها بسوءِ الفاحشةِ, إلَّا أَنَّها فضَّلتها على كرامةِ نفسها, فحُبُّها وشغفُها ليوسفَ (عليه السلام) أَنساها مركزَها ومكانتَها بين النسوةِ. واختلفَ المفسِّرونَ إلى مَن يُنْسَبُ هذا القول، فقالَ بعضهم: إنَّ القولَ يُنْسَبُ إلى امرأةِ العزيز بدليلِ خاتمةِ الآيةِ (إنَّ رَبِّي غَفُور رَّحِيم)، إذ قالت: وما أُبرِّئ نفسي من الزلل وما أشهدُ لها بالبراءةِ الكليةِ ولا أزكِّيها, فقد جاءَت الجملة (إنَّ النفسَ لأمَّارةٌ بالسوءِ) تأكيدًا لها وأنَّها تميلُ للشهواتِ, إلَّا ما رحمَ ربِّي من الأنبياءِ الذين رحمهم بعصمتِه, وتدلُّ الألف واللام الداخلة على (نفس) للجنسِ تدلُّ على العموم، أي: تشمل كلَّ نفسٍ تأمر بالسوء؛ بسببِ الشهواتِ التي تدفعُ الإنسان إلى ارتكابِ المعصية [ينظر: الزمخشري، 1418 ه: 296/3-297, والطبرسي، 1427 ه: 321/5, والقرطبي، 1427 ه: 375/11، وأبو حيان، 1413 ه: 316/5]. وذكرَ بعضُ المفسرينَ بأنَّ هذا القولَ يُنسَبُ إلى النبيِّ يوسف (عليه السلام) وأنَّه قالَه تواضعًا منه لله سبحانه وتعالى وأنَّه لا يزكِّي نفسه، بل يجعلُها كسائر نفوس البشر التي يكون طبعُها مائلةً إلى الشهواتِ, وأنَّه لا يسندُ الفضيلة لنفسِهِ وأنَّه هو الذي أبعدَها عن المعصية, بل الابتعاد ما هو إلَّا توفيق من الله تعالى, إذ إنَّهُ جلَّ جلالُهُ هو الذي أبعدَهُ عن تلكِ المعصيةِ، وقد تركَ السوءَ برحمةٍ منه [ينظر: الزمخشري، 1418 ه: 296/3, والقرطبي، 1427 ه: 375/11، وأبو السعود، د.ت: 158/3, والآلوسي، د.ت: 13/2, والطباطبائي، 1417 ه: 201/11].

لكنَّ الاحتمالَ الأرجحَ والأكثرَ قوَّةً في نسبةِ هذا القولِ لامرأةِ العزيز؛ لأنَّ سياق الكلام كلُّه يدلُّ على كلامِها بحضور الملكِ وغيابِ يوسف (عليه السلام)؛ لأَنَّ الملكَ أحضرَ النبيَّ يوسفَ (عليه السلام) بعد هذا الكلام وأرادَ معرفة ما جرى في ذلك اليوم [ينظر: ابن كثير، 1421 ه: 51/8، والدنيناوي، 2024م: 137]، فهناك تسلسلٌ واضحٌ في سياقِ الآيةِ، و " ظاهرُ ترتيبِ الكلامِ أنَّ هذا من كلامِ امرأةِ العزيزِ مضت في بقيَّة إقرارها، فقالت: (وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي)، وذلك كالاحتراس ممَّا يقتضيه قولُها: (ذلك ليعلمَ أني لم أخنهُ بالغيبِ) من أنَّ تبرئةَ نفسِها من هذا الذنبِ العظيمِ ادِّعاءٌ بأنَّ نفسَها بريئةٌ براءةً عامَّةً، فقالت: (وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي)، أي: ما أبرِّئ نفسي

من محاولة هذا الإثم؛ لأنَّ النفسَ أمَّارةٌ بالسوءِ ولكنَّهُ لم يقع. فالواو التي في الجملةِ استئنافيَّةٌ والجملةُ ابتدائيَّةٌ. وجملةُ (إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) تعليلٌ لجملةِ (وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي)، أي: لا أدَّعي براءة نفسي من ارتكابِ الذنبِ؛ لأنَّ النفوسَ كثيرةُ الأمرِ بالسوءِ " [ابن عاشور، 1984 م: 5/13].

فقد فصلَ بينَ الجملتينِ لتضمُّن الجملة الثانية (إنَّ النفسَ لأمَّارةٌ بالسوءِ) سؤالًا مقدَّرًا تبادرَ في ذهنِ السامعِ عن سببِ عدمِ تبرئة النفس؟ فجاء الجواب: (إنَّ النفسَ لأمَّارةٌ بالسوء)، أي: إنَّ سائرَ الأنفس البشريَّةِ تأمرُ بالسوءِ وتطلبُ ما لا ينبغي لها أَنْ تطلبَ, فجاءت الجملةُ الثانية شديدةَ الارتباطِ بالجملة الأولى, فتركَ العطف؛ لوجودِ رابطةٍ قويَّةٍ بينَ الجملتين، والجملةُ الأولى تحتاجُ إلى تعليلٍ وإلى تأكيدٍ في الجملةِ الثانيةِ؛ " فالحكمُ في الجملةِ الأولى ينفي تبرئةَ النفسِ مِن الزلل يتبادرُ منه أنَّ ذلك لانطباعها من أصلها على أنَّها تطلبُ ما لا ينبغي وتأمرُ به. فكأنَّ المقامَ مقامُ تردُّدٍ في ثبوتِ أمرِها بالسوءِ بعد تصوُّرِهِ، وكأنَّهُ قيلَ: لم لا تُبرِّئ نفسك؟ هل لأنَّ النفسَ أمَّارةٌ بالسوء؟ أي: منطبعةٌ به. فكان الجوابُ: إنَّ النفسَ لأمَّارةٌ بالسوء. فالسؤالُ هنا عن السببِ الخاصِّ بقرينةِ التأكيدِ بإنَّ واللام، فالتأكيدُ دليلٌ على أنَّ السائلَ سألَ عن سببٍ خاصٍّ مع التردُّدِ فيه، إذ إنَّ السؤالَ عن مطلقِ السببِ لا يُؤكَّدُ جوابُهُ. وهذا النوعُ من السؤالِ عن السببِ الخاصِّ يُستَحْسَنُ فيه تأكيدُ الجوابِ؛ لأنَّ المخاطَبَ قد يُنزَّلُ منزلةَ المتردِّدِ الطالبِ، إذا قُدِّمَ إليه ما يُلوِّحُ بالخبرِ، فيستشرفُ استشرافَ المتردِّدِ، فيُستَحْسَنُ حينئذٍ تقويةُ الحكمِ بالتأكيد " [طبانة، 1408 ه: 51].

فجاءت الآيةُ الثانيةُ مقترنةً بأدوات التأكيد (إنَّ, واللام)؛ لأنَّ السائلَ يسألُ عن سببِ عدمِ تبرئةِ النفس، والتردُّد في تبرئةِ النفسِ يُستَحْسَنُ فيه تأكيدُ الجواب (إنَّ النفسض لأمَّارةٌ بالسوء), فنُزِّلَ المخاطَبُ منزلةَ المتردِّدِ, فقدَّم ما يلوحُ بالخبر. فوردت (إنَّ) في الجواب؛ لأنَّها الأنسبَ في تأكيد الخبرِ وإزالةِ التردُّد من السائلِ وإقناعِ المنكر, إذ "إنَّ الاستئنافَ بحرفِ التوكيدِ هو الأنسب لإزالةِ هذا التردُّد أو الإنكار, ولذلك ألفت (إنَّ) مواطن السؤال عن السببِ الخاص, لِمَا يصاحبُها من التردُّدِ والإنكار " [الخضري، 1423 ه: 113]. ولذكرِ (إنَّ) بلاغةٌ وغايةٌ؛ " وهذا التعليلُ البليغُ بـ (إنَّ) هو جوابٌ عن سؤال مقدَّر، وفيه اختصارٌ يقتضي مشاركةَ المخاطَبِ في صناعةِ الخطابِ " [الدنيناوي، 2024م: 138]؛ فهناك " اعتباراتٌ تتعلَّقُ بالسامعِ ويمكنُ إجمالها في ثلاثٍ: تنبيهُ السامعِ، وإغناءُ السامعِ عن السؤالِ، وإسكاتُ السامعِ عن الكلامِ، بينما يتعلَّقُ الرابعُ بسلطةِ المتكلِّمِ وتنبِّئِهِ بإمكانِ إثارةِ الكلامِ المقولِ استفهامًا في ذهنِ السامعِ، فيبادرُ إلى الجوابِ قبلَ السؤالِ لضمانِ الاستمرارِ في الكلامِ (نفس الكلام). أمَّا الاعتبارُ الخامسُ فيتعلَّقُ بالخطابِ نفسِهِ؛ بحيثُ يستغني عن تكريرِ السؤالِ بينَ كلِّ قولينِ، إذ لو تكرَّرَ لأثقلَ الخطابَ بكلامٍ حقُّهُ أَنْ يُستغنَى عنه اعتمادًا على ما يقتضيهِ المقامُ " [خطابي، 1991 م: 116].

ومن آيات شبه كمال الاتصال في خطاب النفس أيضًا قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۞ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الصف: 10-11].

يخاطبُ اللهُ تعالى المؤمنينَ به بقولِهِ (هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ) الذي صورتُهُ صورةُ العرضِ وقد أريدَ بهِ الأمرُ، وقولُهُ تعالى: (تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ) تفسيرٌ لـ (تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ)، وهو جملةٌ استئنافيَّةٌ لا محلَّ لها من الإعراب، أو عطفُ بيانٍ على الاستفهامِ المتقدِّمِ، ويجوزُ أَنْ يكونَ محلُّها الرفعَ خبرًا عن التجارةِ، أي: تلكَ التجارةُ تؤمنونَ وتجاهدونَ، والخبرُ هو نفسُ المبتدأ فلا حاجةَ إلى رابطٍ، كأنَّ التجارةَ لم يُدرَ ما هي؟ فجاءَ بيانُها بالإيمانِ باللهِ والجهادِ والإنفاقِ في سبيلِهِ، فهذهِ الأمورُ جوابٌ لمعنى التجارةِ، ويجوزُ أَنْ تكونَ منصوبةَ المحلِّ بإضمارِ فعلٍ، أي: أعني تؤمنونَ، ويجوزُ أَنْ تكونَ مؤوَّلةً بمصدرٍ منصوبٍ بـ (أنْ) المقدَّرةِ، أي: أنْ تؤمنوا وأنْ تجاهدوا، والمعنى: إيمانُكم وجهادُكم، وهو خبرٌ في معنى الأمرِ، والدليلُ على ذلك مجيءُ (يغفرْ لكم) مجزومًا على أنَّهُ جوابُ الأمرِ، وهذا إنَّما يصحُّ على الحملِ على المعنى لا على اللفظِ [ينظر: الطبري، د.ت: 617/22، والزجاج، 1408 ه: 131/5، والطوسي، د.ت: 596/9، والطبرسي، 1427 ه: 356/9، والحلبي، د.ت: 319/10، والقرطبي، 1427 ه: 446/20].

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

وبذلك تكونُ جملةُ (تُؤْمِنُونَ) استئنافًا بيانيًّا يفسِّرُ التجارةَ المعروضةَ عليهم، وهي جوابٌ عن استفهامٍ مقدَّرٍ كأنَّهُ قيلَ: ما هذهِ التجارةُ وما شروطُها؟ فـ " (تؤمنونَ) استئنافٌ كأنَّهم قالوا: كيفَ نعملُ؟ فقالَ: (تؤمنونَ)، وهو خبرٌ في معنى الأمرِ، ولهذا أُجِيبَ بقولِهِ: (يغفرْ لكم) ... فإنْ قلتَ: لِمَ جيءَ بهِ على لفظِ الخبرِ؟ قلتُ: للإيذانِ بوجوبِ الامتثالِ وكأنَّهُ امتثلَ، فهو يخبرُ عن إيمانٍ وجهادٍ موجودينِ ... فإنْ قلتَ: هل لقولِ الفرَّاءِ أنَّهُ جوابُ (هل أدلُّكم) وجهٌ؟ قلتُ: وجهُهُ أنَّ متعلَّقَ الدلالةِ هو التجارةُ، والتجارةُ مفسَّرةٌ بالإيمانِ والجهادِ، فكأنَّهُ قيلَ: هل تتجرونَ بالإيمانِ والجهادِ يغفرْ لكم؟ ... فدلَّهُم اللهُ عليها بقوله: (تؤمنونَ)، وهذا دليلٌ على أنَّ (تؤمنوا) كلامٌ مستأنَفٌ، وعلى أنَّ الأمرَ الواردَ على النفوسِ بعدَ تشوُّقٍ وتطلُّعٍ منها إليهِ أوقعُ فيها وأقربُ من قبولِها له ممَّا فوجِئَت بهِ، (ذلكم) يعني ما ذُكِرَ منَ الإيمانِ والجهادِ، (خيرٌ لكم) مِنْ أموالِكم وأنفسِكم. فإنْ قلتَ: ما معنى قولِه: (إن كنتم تعلمون)؟ قلتُ: معناه إنْ كنتم تعلمونَ أنَّهُ خيرٌ لكم كانَ خيرًا لكم حينئذٍ " [الزمخشري، 1418 ه: 106/6–107. وينظر: الرازي، 1401 ه: 318/29، والآلوسي، د.ت: 89/28، والطباطبائي، 1417 ه: 269/19].

وقد يُقالُ: إنَّ في ذلك حذفًا يُبهِمُ المعنى على المخاطَبِ، والجوابُ أنَّ حذفَ السؤالِ عن ماهيَّةِ التجارةِ أثارَ التشويقَ في نفسِهِ ولم يُحدِثْ لبسًا في فهمِ المعنى المقصودِ، " فما يؤدِي الغرضَ المطلوبَ هو ما ينبغي أَنْ

يُقالَ، فإذا أوجزْتَ فوضعْتَ المعانيَ الكثيرة في ألفاظٍ قليلةٍ لزمَ أَنْ تحافظَ على إيصالِ الغرضِ المقصودِ ورعايةِ الإبانةِ والإفصاح، فإنْ لم تكُنِ الألفاظُ وافيةً بالغرضِ أصبحتْ إخلالًا " [الدنيناوي، 2018م: 83].

وهذا الاستفهامُ الواردُ في الآيةِ يُهيّئُ ذهنَ المخاطَبِ لمعرفةِ ماهيَّةِ التجارةِ المنجيةِ من العذابِ الأليمِ؛ فيتولَّدُ لديهِ سؤالٌ ضمنيٌّ عن معرفةِ مضامينِ ذلك بالتفصيلِ، " والعرضُ هنا كنايةٌ عن التشويقِ إلى الأمرِ المعروضِ، وهو دلالتُهُ إيَّاهم على تجارةٍ نافعةٍ. وألفاظُ الاستفهامِ تخرجُ إلى معانٍ كثيرةٍ هي من ملازماتِ الاستفهامِ ... وجيءَ بفعلِ (أدلُّكم) لإفادةِ ما يُذكَرُ بعدَهُ مِن الأشياءِ التي لا يهتدي إليها بسهولةٍ. وأُطْلِقَ على العملِ الصالحِ لفظُ التجارةِ على سبيلِ الاستعارةِ لمشابهةِ العملِ الصالحِ التجارةَ في طلبِ النفعِ من ذلك العملِ ومزوالتِهِ والكدِّ فيه ... وجملةُ (تؤمنونَ باللهِ ورسولِهِ) مستأنفةٌ استئنافًا بيانيًّا؛ لأنَّ ذكرَ الدلالةِ مجملٌ، والتشويقُ الذي سبقَها ممَّا يُثيرُ في أنفسِ السامعينَ التساؤلَ عن هذا الذي تدلُّنا عليه وعن هذهِ التجارةِ. وإذ قد كانَ الخطابُ لقومٍ مؤمنينَ فإنَّ فعلَ (تؤمنونَ باللهِ) مع (وتجاهدونَ) مرادٌ بهِ: تجمعونَ بين الإيمانِ باللهِ ورسولِهِ وبينَ الجهادِ في سبيلِ اللهِ بأموالِكم وأنفسِكم تنويهًا بشأنِ الجهادِ. وفي التعبيرِ بالمضارعِ إفادةُ الأمرِ بالدوامِ على الإيمانِ وتجديدِهِ في كلِّ آنٍ، وذلك تعريضٌ بالمنافقينَ وتحذيرٌ من التغافلِ عن ملازمةِ الإيمانِ وشؤونِهِ، وأمَّا (وتجاهدونَ) فإنَّهُ لإرداةِ تجدُّدِ الجهادِ إذا استُنْفِرُوا إليه ... " [ابن عاشور، 1984 م: 28/ 194].

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

مواضع الوصل في خطاب النفس:

الوصلُ هو أن تتَّصلَ جملةٌ بأخرى بأداة العطف (الواو) التي تفيدُ الربط بين الجملتين, فهو " عطف بعض الجمل على بعض" [القزويني، 1424 ه: 118. وينظر: الجرجاني، 1415ه: 152، والتفتازاني، 1434 ه: 434], وهو الطريقةُ التي يترابط فيها الكلام اللاحق مع السابق بشكل منتظم يدل على اتصال المعاني والأغراض, ويشير إلى شدة التعلق بينهما, ومعنى ذلك أنَّ النصَ عبارةٌ عن جملٍ متتاليةٍ, وهذه الجملُ تحتاجُ إلى رابطٍ يربطها ليوصل بينها وبين أجزاء النص, لتصبحَ هذه الجملُ وحدةً متماسكةً فيما بينها، فيُخيَّلُ إليكَ اتِّحادُ الغرضِ، ولا تشعرُ معه بفجوةِ الانتقالِ [ينظر: خطابي، 1991 م: 22-24، والخضري، 1423 ه: 11].

ولا يمكنُ العطفُ بين جملةٍ وجملةٍ أخرى إلَّا بوجودِ رابط يربطُ بعضَها مع بعض, ومِن هنا يتبين أنَّ الوصلَ ما هو إلا ربطٌ بينَ الجملِ المتعاطفةِ برابط (الواو), فدلالة الواو هي مطلقُ الاشتراكِ والجمعِ، والمرادُ بمطلق الاشتراك الذي لم تدل عليه قرينة, ويمكننا توضيح ذلك بالمثال الآتي: (قامَ زيدٌ وعمرٌو)، فقد جمعت الواو بين قيامِ زيدٍ وعمرٍو من دونِ إشارةٍ إلى السابقِ منها واللاحقِ، فالقيام مطلق هنا؛ لأنَّه لم يتحدد بقرينة,

فلم يعرف إلَّا قيامُ زيدٍ وقيامُ عمرٍو, ولم يُعلم أنَّ زيدًا قد سبقَ عمرًا أم لا . [ينظر: الشاطبي، 1428 ه: 70/5]. وهذا يختصُّ بالواوِ؛ لأنَّ لحروف العطفِ دلالاتٍ مختلفةً، إذ " تأتي هذه الحروفُ لربطِ الكلماتِ أو الجملِ فيما بينها فضلًا عن دلالاتها التعبيريَّةِ الخاصَّةِ والدقيقةِ " [الدنيناوي، 2020م: 435].

وسنتوقَّفُ هنا عند مواضعِ الوصلِ التي وردت في خطابِ النفسِ في القرآن الكريم وعلى النحو الآتي :

الموضع الأول: اتَّحاد الجملتين لفظاً ومعنى أو معنى فقط: إذا اتَّحدت جملتانِ خبريَّةٌ أو إنشائيَّةٌ لفظًا ومعنى أو معنى فقط مع وجودِ جهةٍ جامعةٍ بينهما من دون الاشتراكِ في الحكم الإعرابيّ [ينظر: التفتازاني، 1434 ه: 453, والسبكي، 1423 ه:480/1,], فالأغلب هو مجيء الواو للمشاركةِ بين المتعاطفينِ في الإعرابِ، " أمَّا الواو التي تأتي بين الجمل التي لا محلَّ لها من الإعراب فلا تفيدُ مشاركةً في الإعراب ولا في الحكم، بل تأتي لمجرد الربط، وقد أطلق عليها بعضُهم واوَ الاستئنافِ والقطع والابتداء " [دراز، 1406ه: 50].

ومن أمثلةِ اتفاق الجملتينِ لفظًا ومعنًى قولـه تعالى: ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۞ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار:13-14] . فجاءت الجملتانِ خبريَّتينِ متفقةً باللفظِ والمعنى فضلًا عن التقابلِ المعنويّ بينهما، ومن أمثلةِ اتفاق الجملتينِ معنًى فقط قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾ [البقرة: 83]، فقد عطف (قُولُوا) على (لا تَعْبُدُونَ)؛ لأنَّهما وإن اختلفا لفظًا، فالأولى خبريَّة والثانية إنشائيَّة، لكنَّها اتفقتا معنًى؛ لأنَّ (لا تَعْبُدُونَ) خبرٌ في معنى الإنشاء، فهو في معنى (لاتعبدوا) وهو أبلغ من صريح الأمرِ والنهي؛ لأنَّها أسرعُ إلى الامتثالِ والانتهاء [ينظر: القزويني، 1424 ه: 127، والتفتازاني، 1434 ه: 453-454].

وربَّما يُستَغربُ من الوصلِ بينَ جملتينِ لا محلَّ لهما من الإعرابِ، " فإنَّ الذي يشكلُ أمرُهُ هو الوصلُ في الجملِ التي لا محلَّ لها من الإعرابِ؛ لأنَّها لا تتأوَّلُ بالمفردِ ولا تحلُّ محلَّهُ حتى تُعطَى حكمَهُ ... وإذا لم يكن هناك حكمٌ إعرابيٌّ يُؤتى بالعاطفِ ليشركَ بين الأولى والثانية فيه، فلم يبقَ إلَّا أَنْ يكونَ هناك أمرٌ معقولٌ أوجبَ الإشراكَ بين الاثنين فيه " [كركاعي، 2017 م: 232]. فالوصلُ بينَ جملتينِ لا محلَّ لهما من الإعرابِ ينبغي أَنْ يكونَ فيهِ اشتراكٌ معنويٌّ في أمرٍ جامعٍ بينهما، ولا بدَّ من إدراكِ المغزى من هذا العطفِ، كأنْ يكونَ بينهما تسلسلٌ زمنيٌّ أو تقابلٌ دلاليٌّ أو تفصيلٌ جزئيٌّ. وفي ذلك يقول الجرجاني، 1415ه " والذي يشكلُ أمرُهُ ... أَنْ تُعطَفَ على الجملةِ العريَّةِ من الإعرابِ جملةٌ أخرى كقولك: (زيدٌ قائمٌ وعمرٌو قاعدٌ، والعلمُ حسنٌ والجهلُ قبيحٌ) لا سبيل لنا إلى أَنْ ندَّعي أنَّ الواو أشركت الثانية في إعرابٍ قد وجب للأولى بوجه من الوجوه، وإذ كان كذلك فينبغي أَنْ تعلمَ المطلوبَ من هذا العطف والمغزى منه، ولِمَ لمْ يستوِ الحال بين أَنْ تعطفَ وبينَ أَنْ تدعَ العطف فتقول: (زيدٌ قائمٌ وعمرٌو قاعدٌ) بعد أَنْ يكونَ هنا أمرٌ معقولٌ يُؤتى بالعاطفِ ليشركَ بين الأولى والثانية فيه " [الجرجاني، 1415ه 153].

والجامعُ بين الجملتينِ أو التناسبُ ينبغي أن يكون بينهما عند اتِّحادِ المسند إليهما في الجملتين، وهذا التناسبُ يكونَ في جملتينِ متوافقتينِ نحو: (يأكلُ ويشربُ، يشعرُ ويكتبُ) للمناسبة بين الأكل والشرب وبين الشعر والكتابة، أو جملتينِ متضادَّتينِ نحو: (يضحك ويبكي، يمنعُ ويعطي) للتضاد بين الضحك والبكاء وبين المنع والإعطاء, أمَّا عند تغاير المسند إليهما فلا بدَّ أن يكون بينهما جامعٌ أيضًا فإذا قلنا: (العلم حسنٌ والجهل قبيحٌ) كانَ الجامعُ صفةَ التقابلِ بين أمرينِ وجوديين متضادينِ، وإذا قلنا: (زيدٌ شاعرٌ وعمرٌو كاتبٌ) فلا بدَّ مِن أن يكونَ بين زيدٍ وعمرٍو مناسبةٌ كالأخوة أو الصداقة أو العداوة أو نحو ذلك [ينظر: الجرجاني، 1415 ه: 153-155، والقزويني، 1424 ه: 128، والتفتازاني، 1434 ه: 455-459]. ولا يخفى ما في ذلك من تحفيزٍ واضحٍ لمعرفة الشيء المعطوفِ، فلو قلنا: (عمرٌو قائمٌ وزيدٌ قاعدٌ) كانَ الشخصانِ في ذهنِ المتلقِّي لا يفترقانِ حتَّى أنَّه إذا عرفَ حالَ أحدهما تاقَ إلى معرفةِ الثاني كأن يكونا أخوينِ أو نظيرينِ، وإذا قلنا: (العدلُ محمودٌ والظلمُ مذمومٌ) كانَ الخبرُ عن الثاني مضادًّا للخبرِ عن الأولِ، وقد اكتسبَ الأولُ صفةَ الإيجابِ والآخرُ صفةَ السلبِ؛ لحثِّ الأفرادِ على الالتزامِ بالقيم الإيجابيَّةِ ونبذ القيمِ السلبيَّة معًا، فتلحَظُ هنا قوَّةَ العلاقةِ بينَ الجملتينِ على الرغم من عدم اشتراكهما في الحكمِ الإعرابيِّ [ينظر: خطابي، 1991 م: 102-104].

ومن آيات الوصل في خطاب النفس قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾ [المائدة ١١٦].

فقولُهُ: (أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ) تقريعٌ في صورة الاستفهامِ والمرادُ بذلك تقريعُ من ادَّعى ذلك؛ لأنَّه تعالى كان عالمًا هل كان أو لم يكن، والغرضُ بالكلام أنَّ النصارى يعتقدونَ في النبي عيسى عليه السلام أنَّهُ صادقٌ لا يكذبُ وأنَّهُ هو مَن أمرَهم بأنْ يتَّخذوهُ وأمَّهُ إلهينِ؛ فإذا كذَّبهم الصادقُ عندهم الذي ينسبونَ الأمر به إليه كان ذلك آكدَ في الحجَّةِ عليهم وأبلغَ في التوبيخ لهم، والتوبيخُ ضربٌ من العقوبةِ، وقد برَّأ النبيُّ عيسى نفسَهُ في قوله: (قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ)، ومعناه أنَّه ينزِّهُ اللهَ سبحانَهُ وتعالى من أَنْ يكونَ معَهُ شريكٌ غيرَهُ وقد اعترفَ بأنَّهُ لم يكن لي أن أقولَ هذا القول، وقوله: (إِنْ كُنْتُ قلتُهُ فقد علمْتَهُ) إنِّي لم أَقُلْهُ؛ لأنَّي لو قلتُ لَمَا خَفِي عليك، فأنتَ علَّامُ الغيوبِ الذي تعلمُ السرَّ إذا يخفى، وقوله: (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)، أي: تعلمُ غيبي ولا أعلمُ غيبك؛ لأنَّ ما في نفسِ عيسى عليه السلام يعلمُهُ الله تعالى وإنْ غابَ عن الخلق معرفتُهُ [ينظر: الزجاج، 1408 ه:223/2، والطوسي، د.ت: 68-66/4].

وقد جاءَ التقابلُ بالإيجابِ في قولِهِ: (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي) وبالسلبِ في قولِهِ: (وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)، وخصَّ النفسَ؛ لأنَّها مستودَعُ المعلوماتِ. والمعنى: تعلمُ ما أُخْفِي ولا أعلمُ ما تُخفي، وقيلَ: تعلمُ ما عندي ولا أعلمُ ما

عندك، وقيلَ: تعلمُ ما أعلمُ ولا أعلمُ ما تعلمُ. و(تعلمُ) هنا قلبيَّةٌ، ولا يجوزُ أَنْ تكونَ عرفانيَّةً؛ لأنَّ العرفانَ يستدعي سبقَ جهلٍ أو يُقتَصَرُ به على معرفة الذاتِ دونَ أحوالِها، والمفعولُ الثاني محذوفٌ، وأمَّا (ولا أعلمُ) فهي وإنْ كانَ يجوز أَنْ تكون عرفانيَّةً، إلَّا أنها لمَّا صارت مقابلةً لِمَا قبلها صارت مثلها، والعلمُ بذاتهِ سبحانَهُ مستحيلٌ، لعدمِ إمكانِ إحاطةِ العقولِ المتناهيةِ بالذاتِ المتناهيةِ من جميعِ الجهاتِ. وأتى بقولِهِ: (ما في نفسِك) على جهة التقابلِ والتشاكلِ لقولِهِ: (ما في نفسي)؛ لأنَّ الإنسانَ يُسِرُّ في نفسِهِ ويُخفي، ولكنَّ اللهَ تعالى منزَّهٌ عن أنْ تكونَ له نفسٌ تحلُّ فيها المعاني والأسرارُ [ينظر: الزجاج، 1408 ه: 180/2، والطبرسي، 1427 ه: 376/3، والحلبي، د.ت: 514/4، وأبو حيان، 1413 ه: 64/4، والآلوسي، د.ت: 67/7-67، والطباطبائي، 1417 ه: 246/6، والسبزواري، 2007 م: 455/12.].

فجاء الوصل بين جملتينِ خبريَّتينِ متَّفقتينِ لفظًا ومعنى (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)، والمناسبةُ التي جمعَت بينَ الآياتِ مِن ناحيتين: الأولى هي التناسبُ بينهما من بنيةِ الفعل، فكلاهما (تعلم، وأعلم) فعلٌ مضارعٌ, والثانية هي المناسبةُ التي جمعت بين الجملتينِ في إثباتِ العلمِ لله سبحانه وتعالى بأنَّهُ وحده مَنْ يعلمُ الغيبَ لا أحدَ غيرُهُ, ونفيِ النبيِّ عيسى (عليه السلام) العلمَ عن نفسِهِ وأنَّهُ لا يعلمُ ما عند الله جلَّ جلالُهُ, فعلم الغيب مقصورٌ على اللهِ سبحانه وحده، ولا أحدَ يعلم ما يخفيهِ الله عليه، بدليل ختام الآية التي تدلُّ على إجابةِ النبي عيسى (إِنَّكَ أَنتَ عَلَّام الغيوب) في كونِ علمِ الغيبِ مقصورًا على الله تعالى، وأنَّ الإنسان مهما بلغ من العلم فهو قليلٌ مقارنةً بالعلمِ الذي يمتلكه الله سبحانه، وأنَّ العلمَ التامَّ بجميعِ الغيوبِ منحصرٌ فيهِ، فما كانَ عند شيءٍ من الأشياءِ وهو غيبٌ عَن غيرِهِ فهو معلومٌ للهِ سبحانَهُ وهو محيطٌ بهِ " [ينظر: الآلوسي، د.ت: 67/7، والطباطبائي، 1417 ه: 246/6].

فربطت الواو بين الجملةِ الخبريَّةِ المثبتةِ (تعلمُ ما في نفسي) والجملة الخبريَّةِ المنفيَّةِ (ولا أعلمُ ما في نفسك), و " هذا الجمعُ بينَ المتناقضاتِ بالسلبِ والإيجابِ جعلَ النصَّ غزيرًا بالمعاني المتنوّعةِ التي سُخِّرت لإثبات العلمِ الإلهيِّ المطلقِ الذي لا يمنعُهُ شيءٌ، وتأتي هذهِ العلاقةُ لتقويةِ الجوابِ: (قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ) عن القولِ المستفهَمِ عنه: (أَأَنْتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ)، إذ تتعاضدُ دلالةُ النفي والاثباتِ لتقريرِ القولِ وتأكيدِ عبوديتِهِ للهِ وامتثاله لأوامرِهِ المؤكَّدةِ " [الدنيناوي، 2024م: 133-134].

<u>الموضع الثاني: تشريك جملتين في الحكم الإعرابي:</u> إذا اشتركت جملتانِ في الحكمِ الإعرابي مع وجودِ جهةٍ جامعةٍ بينهما [ينظر: السكاكي، 1402 ه: 473، والقزويني، 1424 ه: 119، والتفتازاني، 1434 ه: 453]. وذكرَ عبد القاهر الجرجانيُّ هذا النوع فقال: " واعلم أنَّه إذا كان المخبرُ عنه في الجملتين واحدًا, كقولنا: وهو

يقولُ ويفعلُ, ويضرُّ ويسيءُ, ويحسنُ ويأمرُ, ويحلُّ ويعقد, ويأخذُ ويعطي, ويبيع ويشتري, ويأكلُ ويشربُ وأشباه ذلك؛ ازداد معنى الجمع في الواو قوةً وظهورًا، وكانَ الأمر حينئذٍ صريحًا، وذلك أنَّك إذا قلتَ: (هو يضرُّ وينفعُ) كنتَ قد أفدتَ بالواو أنَّكَ أوجبْتَ لهُ الفعلينِ جميعًا وجعلتَهُ يفعملهما معًا، ولو قلتَ: (يضرُّ ينفعُ) من غير واو لم يجب ذلك، بل قد يجوز أَنْ يكونَ قولكَ (ينفعُ) رجوعًا عن قولك (يضرُّ) وإبطالًا له. وإذا وقع الفعلانِ في مثل هذا في الصلةِ ازداد الاشتباكُ والاقترانُ حتَّى لا يتصور تقدير إفراد أحدهما عن الآخر، وذلك في مثل قولك: (العجب من أنَّي أحسنْتُ وأسأْتُ، ويكفيكَ ما قلتُ وسمعتُ، وأيحسنُ أنْ تنهيَ عن شيءٍ وتأتيَ مثله). وذلك أنَّه لا يشتبه على عاقل أنَّ المعنى على جعل الفعلينِ في حكمِ فعلٍ واحدٍ " [الجرجاني، 1415 ه: 154-155].

وضابطه أنْ يكونَ للجملةِ الاولى محلٌّ من الإعراب وقُصِدَ إشراك الجملة الثانية لها في الحكم الإعرابيِّ، " وهذا كعطفِ المفردِ على المفردِ؛ لأنَّ الجملةَ لا يكونُ لها محلٌّ من الإعراب حتى تكونَ واقعةً موقعَ المفردِ، فكما يُشتَرطُ في كون العطف بالواو ونحوه مقبولًا في المفرد أنْ يكونَ بين المعطوف والمعطوف عليه جهةٌ جامعةٌ ... يشترط في كون العطفِ بالواو ونحوه مقبولًا في الجملةِ ذلك، كقولك: (زيدٌ يكتبُ ويشعرُ، أو يعطي ويمنعُ)، عليه قوله تعالى: (واللهُ يقبضُ ويبصطُ وإليهِ تُرْجَعونَ) [البقرة: 245] ... " [القزويني، 1424 ه: 119].

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

وهنا ينبغي الالتفاتُ لهُ أنَّ للجملةِ المعطوفِ عليها هنا موضعًا من الإعرابِ، وإذا كانت الجملةُ كذلك كانَ حكمُها حكمَ المفردِ، إذ لا يكونُ للجملةِ موضعٌ من الإعرابِ حتَّى تكونَ واقعةً موقعَ المفردِ، وإذا كانت الأولى واقعةً موقعَ المفردِ كانَ عطفُ الثانيةِ عليها جاريًا مجرى عطفِ المفرد، ومِن هنا كانت هناك حاجةٌ إلى استعمالِ الواو العاطفةِ لكي تشركَ الثانيَ في حكمِ الأول؛ إذ " الجملُ التي لها محلٌّ مِن الإعراب هي التي تتقدَّرُ بالمفردِ وتقعُ موقعَهُ وتأخذُ موقعَهُ الإعرابيَّ، ولما كانت تتقدَّرُ بالمفردِ كان عطفُ بعضها على بعضٍ جاريًا مجرى عطف المفرد على المفردِ " [كركاعي، 2017 م: 231].

فالعطفُ بين الجملتينِ يُعطي فائدةَ إشراكِ الجملةِ الثانيةِ في حكمِ الجملةِ الأولى من حيثُ الإعراب, والواو العاطفةُ تنقلُ الحكمَ الإعرابيَّ إلى الثاني، فإذا كانَ الأوَّلُ مرفوعًا أو منصوبًا أو مجرورًا كانَ الثاني كذلك، ويشترطُ أَنْ تكونَ هناك جهةٌ جامعةٌ تجمعُ بين الجملتينِ, نحو: (فلانٌ يدرسُ ويكتبُ)، فجملةُ الكتابةِ عُطِفَت على جملةِ الدراسةِ, وقد وقعتا خبرًا للمبتدأ (فلان) [ينظر: الجرجاني، 1415ه 152-153, والسبكي، 1423 ه:490/1, وخطابي، 1991 م: 101, وعتيق، 1430 م:167].

ومن آياتِ الوصلِ المشاركةِ في الحكمِ الإعرابيِّ في خطابِ النفس قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلا أَنفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٩٧].

فالأصنامُ التي يتَّخذُها المشركونَ إلهةً لا تستطيعُ نصرتَهم ولا أَنْ تدفع عنهم ضررًا، ولا تقدرُ أَنْ تنصرَ أنفسَها أيضًا لو أنَّ أحدًا أرادَ بها سوءًا، وفي هذا الآية تقريعٌ وتوبيخٌ وتنبيهٌ على خطأ المخاطبينَ في دعائهم تلكَ الأصنامَ من دونِ الله سبحانه مع ظهورِ عدم استحقاقها للعبادةِ بعجزِها عن نصرةِ أتباعها وعن نصرةِ أنفسِها واحتياجِها المنافي لاستحقاقِ العبوديَّةِ، فمَنْ لا تقدرُ على حمايةِ نفسها بدفعِ الخطر عنها فكيفَ تكونُ قادرةً على دفعِ الضرر عن عبادِها [ينظر: الطوسي، د.ت: 61/5، والطبرسي، 1427 ه: 306/4، وابن كثير، 1421 ه: 486/6، وأبو حيان، 1413 ه: 438/4-439، والآلوسي، د.ت: 143/9، وابن عاشور، 1984 م: 9: 224].

ويتَّضحُ مِن ذلك أنَّ جملة (لا يستطيعون نصركم) قد جاءت في محلِّ رفع خبر المبتدأ (الذين تدعونَ من دونه)، وجملةُ (ولا أنفسهم ينصرونَ) في محل رفعٍ معطوفة على جملة (لا يستطيعونَ نصركم) [ينظر: صافي، 1416 ه:155/5، وبسيوني: 1431 ه: 443/2]. والمناسبةُ الجامعةُ بينهما هو تحقيرُ الأصنامِ وبيانُ عدمِ استحقاقها للعبادةِ؛ لأنَّ هذه الأصنامَ لا تستطيعُ الدفاعَ عن نفسِها ولا عن أنصارِها الذينَ يدعونَها، فذكرَ صفتينِ تبيّنانِ ضعفَها وعجزَها وافتقارَها لغيرها، فبيَّن عدمَ قدرتِها على الدفاعِ عن هؤلاءِ المشركينَ، ثمَّ تدرَّج في بيانِ ضعفِها بأنَّها عاجزةٌ عن الدفاعِ عن أنفسِها أيضًا عند عرُّضها للسوءِ والضررِ .

ومن آيات الوصل المشاركة في الحكم الإعرابي في خطاب النفس قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ ﴾ [البقرة: 48].

وهذا الخطابُ للكافرينَ أو اليهودِ الذين يدَّعونَ أنَّ هناك مَن يشفعُ لهم أو يَدفعُ عنهم فديةً، ولذلك رُوِي أنَّ سببَ نزولها أنَّ بني إسرائيلَ قالوا: نحن أبناءُ الله وأحبَّاؤُهُ وأبناءُ أنبيائِهِ وسيشفعُ لنا آباؤنا، فجاءَت الآيةُ جوابًا لهم بأنَّ يومَ القيامةِ لا تستطيعُ أيُّ نفسٍ تخليصَ نفسٍ أخرى عن واجباتِها ولا دفعَ مكروهٍ أو عذابٍ عنها ولا قبولَ الشفاعةِ فيها؛ لأنَّ الشفاعةَ تشملُ المؤمنينَ فقط ولا أخذَ فديةٍ بدلًا عن ذنوبها مهما كانَ نوعُها ومقدارُها، ولا هم يُنصَرون فلا أحدَ من الإخوانِ والأخلَّاءِ يستطيعُ دفعَ الضررِ عنهم ومنعَهم مِن عذابِ الله تعالى، فجاء هذا الخطابُ على هذا الترتيبِ مُتدرّجًا من القويِّ إلى الأقوى؛ لأنَّ المجرمَ الواقعَ في شدَّةٍ لا يتخلَّصُ بهذهِ الأمور [ينظر: الطبري، د.ت: 636/1، والزجاج، 1408 ه: 117/1-118، والزمخشري، 1418 ه: 264/1-266، والطبرسي، 1427 ه: 139/1-140، والرازي، 1401 ه: 57/3-59، والحلبي، د.ت: 335/1-339، والقرطبي، 1427 ه: 75/2-80، والآلوسي، د.ت: 251/1–252].

فالجملةُ الفعليَّةُ (لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) جاءت في محل نصبِ صفةٍ لـ (يومًا) والجملُ التي بعدها (وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ، وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ، وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ) معطوفةٌ عليها، وقد جاءت الجملةُ الأخيرةُ اسميَّةً مع أنَّ الجملَ التي قبلها فعليَّةٌ للمبالغةِ والدلالة على الثباتِ، أي إنَّهم غير منصورين دائمًا ولا عبرةَ بما

يلاقونه من نجاحٍ مؤقَّتٍ لا يدومُ كثيرًا [الدرويش، 1999 م: 101/1]. وعطفُ الواو بين مجموعةٍ من الجملِ التي جاءت وصفًا ليومِ القيامةِ توحي بوجودِ تسلسلٍ واضحٍ وصريحٍ في عدم حصولِ المذنب يوم القيامة على أي وسيلةٍ تنجيهِ من العذابِ في ذلك اليوم, " فهذا الترتيبُ التدريجيُّ أعطى المتلقّي رغبةً قويَّةً في متابعةِ النصِّ " [الدنيناوي، 2024م: 141]، فجاءَ " ترتيبُ هذهِ الجملِ في غايةِ الفصاحةِ، وهي على حسبِ الواقعِ في الدنيا؛ لأنَّ المأخوذَ بحقٍّ إما أَنْ يُؤخذَ عنه الحقُّ فيُخلَّص، أو لا يُقضَى عنه فيُشفَعُ لَهُ، أو لا يُشْفَعُ فيهِ فيُفدَى، أو لا يُفدَى فيتعاونُ بالإخوانِ على تخليصِهِ. فهذهِ مراتبُ يتلو بعضُها بعضًا، فلهذا والله أعلمُ جاءَت مترتِّبةً في الذكرِ هكذا " [أبو حيان، 1413 ه:1/349-350].

وهذا التتابعُ في الجملِ المعطوفةِ يظهرُ فيه التسلسلُ المنطقيُّ والترقّي الدلاليُّ في الآيةِ الكريمةِ، فبدأت بنفي قدرةِ نفسٍ على إعانةِ نفسٍ أخرى من أجل تخليصها من العذابِ بأداءِ واجباتِها نيابةً عنها ثمَّ تدرَّجت بنفي قبولِ الشفاعةِ فيها أو أخذِ الفدية عنها أو تقديم النصرة لها، ولو اجتمعت كلُّ هذهِ الأمورِ؛ " وكأنَّ في الآية على هذا نوعًا من الترقّي ارتكب هنا، وإن لم يرتكبْ في مقامٍ آخر، كأنَّهُ قيل: إنَّ النفسَ الأولى لا تقدرُ على استخلاصٍ من صاحبتها من قضاءِ الواجباتِ وتدارك التبعاتِ؛ لأنَّها مشغولةٌ عنها بشأنها، ثمَّ إنْ قَدِرَتْ على نفي ما كان بشفاعةٍ لا يُقبلُ منها، وإنْ زادت عليه بأنْ ضمَّت الفداءَ فلا يُؤخَذُ منها، وإنْ حاولَت الخلاصَ بالقهرِ والغلبةِ – وأنَّى لها ذلك – فلا تتمكَّنُ منه " [الآلوسي، د.ت: 252/1]. وفي ذلك تيئيسُ للكافرين من النجاة بمثل هذهِ الأفعالِ؛ لأنَّ " هذهِ هي الأمور التي اعتاد الناسُ النجاة بها في الدنيا: الشفاعة والفدية والنصرة، وقد انتفت جميعًا يوم القيامة، فلا نجاة إذًا إلا بالإيمان والتصديق والعمل الصالح قبل يوم القيامة " [النعيمي، 1429ه: 61].

ولتنكير (نفس) دلالةٌ مقصودةٌ يقتضيها السياقُ للدلالةِ على العمومِ؛ إذ " تنكيرُ النفسِ في الموضعينِ وهو في حيّزِ النفي يفيدُ عمومَ النفوسِ، أي: لا يُغني أحدٌ كائنًا مَن كان، فلا تُغني عن الكفَّارِ آلهتُهم ولا صلحاؤُهم على اختلاف عقائدِهم في غَناء أولئك عنهم. فالمقصودُ نفيُ غنائِهم عنهم بأَنْ يَحولوا بينهم وبين عقابِ الله تعالى، أي نفيُ أَنْ يَجزوا عنهم جزاءً يمنعُ اللهَ مِن نوالِهم بسوءٍ رعيًا لأوليائِهم " [ابن عاشور، 1984 م: 485/1، وينظر: الحلبي، د.ت: 335/1]. وتنكيرُ النفس الواردِ في الآيةِ هنا يدلُّ على اختلافها؛ " فليست الأنفسُ واحدةً، بل هذه نفسٌ وتلك نفسٌ، وكلُّ واحدةٍ تمتازُ عن الأخرى بعلومِها وقدراتِها وسعيها، ومعلوم أنَّ الأنفسَ ليست سواسيةً في ذلك، ولذا فإنَّ كلَّ نفسٍ ستتحمَّلُ المسؤولية تبعًا لاستعداداتِها ولمقدارِ الأمانةِ التي تحمَّلَتْها " [النعيمي، 1429ه: 28].

الخاتمة :

الفصلُ هو تركُ العطفِ بين الجملِ والمجيءُ بها منثورةً تستأنفُ واحدة منها بعد أخرى، وهذا يحصلُ عندما هناك اتحادٌ تامٌّ بين الجمل لفظًا ومعنى فتكون الجملة الثانية بدلًا من الجملة الأولى أو توكيدًا لها أو بيانًا لها، أو تكونُ الجملتانِ مختلفتينِ في اللفظِ والمعنى أو في المعنى فقط كأن تكون إحداهما خبريَّة والأخرى إنشائيَّة أو لا تكونُ هناك مناسبةٌ تجمع بينهما, أو تكون الجملةُ الثانيةُ جوابًا لسؤالٍ يُفهَمُ من الجملة الأولى فتكون الثانية مرتبطة ارتباطًا قويًّا بالأولى.

والوصل هو استعمالُ رابط يربط بين الجمل المتتابعةِ, لكي تصبحَ الجملُ وحدةً متماسكةً فيما بينها، وهذا يحصلُ عندما يكون هناك اتحادٌ تامٌّ بين الجملتينِ من حيثُ اللفظ والمعنى أو في المعنى فقط كأن تكونا خبريَّتينِ أو إنشائيَّتينِ مع ضرورة وجودِ مناسبةٍ بينهما من توافقٍ معنويٍّ أو تضادٍّ أو تصاعدٍ، أو يكونَ بينهما اشتراكٌ في الحكمِ الإعرابيِّ فعندئذٍ يكونانِ كحكمِ المفردِ بشرطِ أن تكونَ هناكَ جهةٌ جامعةٌ تجمعُ بين الجملتينِ.

وقد جاءَ خطابُ النفسِ في القرآن الكريمِ مراعيًا لهذهِ السياقاتِ المختلفةِ بما يؤدِّي الهدفَ المنشودَ ويُؤثِّرُ في المتلقِّي، ويحقِّقُ تماسكًا بنائيًّا وانسجامًا دلاليًّا يجعلُ النصَّ القرآنيَّ في قمَّةِ البلاغةِ والتأثيرِ والإقناعِ، وهذا ما تجلَّى في الآياتِ التي كانت موضعَ الشاهدِ في البحثِ.

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

المصادر والمراجع:

❖ الآلوسي, العلامة أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي(ت1270ه), روح المعاني في السبع المثاني, تحقيق: السيد محمود شكري الألوسي، دار إحياء التراث العربي, بيروت-لبنان, (د. ط) , (د.ت).

❖ ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي (880ه), اللباب في علوم الكتاب, تحقيق عادل أحمد عبد الموجود, علي محمد معوض, دار الكتب العلمية, بيروت-لبنان, ط1, 1419ه-1998م.

❖ ابن عاشور, الشيخ محمد الطاهر بن عاشور, التحرير والتنوير, الدار التونسية للنشر, تونس, 1984م.

❖ ابن كثير, أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت774ه), تفسير القرآن العظيم, تحقيق: مصطفى السيد محمد, ومحمد السيد رشاد, مؤسسة قرطبة, ط1، 1421ه-2000م.

❖ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت711ه)، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان، د.ت.

❖ أبو السعود, أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي (ت982ه),, إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم, تحقيق: عبد القادر أحمد عطا, مكتبة الرياض الحديثة, الرياض, (د.ط) , (د.ت).

❖ أبو حيان, أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت745ه), البحر المحيط, تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود, وعلي محمد يعوض, دار الكتب العلمية, بيروت-لبنان, ط1, 1413ه-1993م.

❖ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت370ه)، تهذيب اللُّغة، تحقيق الأستاذ أحمد عبد العليم البردوني والأستاذ علي محمد البجاوي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ــ مصر ، د . ت.

❖ بسيوني, بسيوني عبد الفتاح فيود, علم المعاني, (دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني), مؤسسة المختار للنشر والتوزيع, القاهرة, ط3, 1431ه-2010م.

❖ البقاعي, بهاء الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت1480ه), نظم الدرر في تناسب الآيات والسور, دار الكتاب الإسلامي, القاهرة, 1404ه-1984م.

❖ التفتازاني, العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت792ه) ,المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم, تحقيق: عبد الحميد هنداوي, دار الكتب العلمية, لبنان, ط3, 1434ه-2013م.

❖ الجاحظ, أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255ه), البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون, مكتبة الخانجي, القاهرة, ط7, 1418ه-1998م.

❖ الجرجاني, الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت470ه), دلائل الإعجاز في علم المعاني, تحقيق: السيد محمد رشيد رضا, دار المعرفة, بيروت-لبنان, ط1, 1415ه-1994م.

❖ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (ت 400 ه)، تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ــ لبنان ، ط3 ، 1404 ه ــ 1984 م .

❖ الحلبي, أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (756ه), الدر المصون في علوم الكتاب المصون, تحقيق: أحمد محمد الخراط, دار القلم, دمشق, (د. ط) و(د.ت).

❖ الخضري, محمد الأمين, الإعجاز في نسق القرآن (دراسة للفصل والوصل بين المفردات), مكتبة زهراء الشرق, القاهرة, ط1, 1423ه-2002م.

❖ خطابي, محمد خطابي, لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب, المركز الثقافي العربي, بيروت, ط1, 1991م.

❖ دراز، د. صباح عبيد دراز، في البلاغة القرآنية (أسرار الفصل والوصل)، مطبعة الأمانة-مصر، ط1، 1406ه-1986م.

❖ الدرويش, محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه, دار ابن كثير, (دمشق-بيروت), ط7, 1420ه-1999م.

❖ الدنيناوي, حيدر جاسم جابر، الاستلزام الحواري عند ابن جني في كتابه الخصائص (مقاربة تداولية)، مجلة لارك للفلسفة اللسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة واسط، كلية الآداب، الجزء الثالث، العدد 28، ٢٠١٨م. https://search.emarefa.net/detail/BIM-959974

❖ الدنيناوي, حيدر جاسم جابر، التوابع في دعاء عرفة للامام الحسين عليه السلام (دراسة نحوية دلالية)، مجلة ميسان للدراسات الأكاديمية، جامعة ميسان، كلية التربية الأساسية، العدد 39، المجلد، 19، 2020م.

❖ الدنيناوي, حيدر جاسم جابر, العلاقات الدلالية في خطاب النفس في القرآن الكريم (دراسة في نحو النص), مجلة واسط للعلوم الإنسانية والاجتماعية, جامعة واسط, العدد56, المجلد20, 2024م. https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol20.Iss56.493

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

❖ الرازي، فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر الرازي (ت 606 ه)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ــ لبنان، ط1، 1401 ه ــ 1981 م.

❖ الزجاج, أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت311ه), معاني القرآن وإعرابه , تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي, عالم الكتب, ط1, 1408ه-1988م.

❖ الزمخشري, جار الله أبو قاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538ه), الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل, تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود, والشيخ علي محمد معوض, مكتبة العبيكان, الرياض, ط1, 1418ه-1998م.

❖ السبزواري, السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري, مواهب الرحمن في تفسير القرآن, دار التفسير, قم المقدسة, 2007م.

❖ السبكي, بهاء الدين أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت773ه), عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح, تحقيق: عبد الحميد هنداوي, مكتبة العصرية, صيد-بيروت, ط1, 1423ه-2003م.

❖ السكاكي, أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي (ت626ه), مفتاح العلوم, تحقيق: أكرم عثمان يوسف, مطبعة دار الرسالة, بغداد, ط1, 1402ه-1982م.

❖ الشاطبي, أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت 790ه), المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية, تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين, جامعة أم القرى, مكة المكرمة, ط1, 1428ه-2007م.

❖ الشريف الجرجاني، التعريفات ، السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجانيّ (ت 816 ه) ، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي : بيروت ــ لبنان ، ط1 ، 1424 ه ــ 2003 م .

❖ صافي, محمود صافي, الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه, دار الرشيد, ط3, 1416ه-1995م.

❖ صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 م.

❖ الطباطبائي, العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي, الميزان في تفسير القرآن, تحقيق: فضيلة الشيخ حسين الأعلى, مؤسسة الأعلى للمطبوعات, بيروت-لبنان, ط1, 1417ه-1997م.

❖ طبانة, بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية, دار المنارة للنشر والتوزيع جدة, دار الرفاعي للنشر و الطباعة والتوزيع الرياض, ط3, 1408ه-1988م.

❖ الطبرسي, أبو علي الفضل بن الحسن (ت458ه), مجمع البيان في تفسير القرآن, دار المرتضى, بيروت لبنان, ط1, 1427ه-2006م.

❖ الطبري, أبو جعفر محمد بن جرير (ت310ه), جامع البيان عن تأويل آي القرآن, تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية, دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان, (د. ط), (د. ت).

❖ الطوسي, أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت460ه),, التبيان في تفسير القرآن, تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي, دار إحياء التراث العربي, بيروت, (د.ط), (د.ت).

❖ عتيق, عبد العزيز عتيق, في البلاغة العربية (علم المعاني), دار النهضة العربية, بيروت-لبنان, ط1, 1430ه-2009م.

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

❖ الفراء, أبو زكريا يحيى بن زياد (207ه), معاني القرآن, تحقيق: أحمد يوسف نجاتي, ومحمد علي النجار, دار الكتب المصرية, القاهرة, ط1, 1374ه-1955م.

❖ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175ه)، كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي ، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت ــ لبنان ، ط1 ، 1408 ه ــ 1988 م .

❖ القرطبي, أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت671ه), الجامع لأحكام القرآن, تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي, ومحمد رضوان عرقسوسي, مؤسسة الرسالة, ط1, 1427ه-2006م.

❖ القزويني, جلال الدين محمد عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد المعروف الخطيب القزويني (ت739ه), الإيضاح في علوم البلاغة العربية(المعاني والبيان والبديع), تحقيق إبراهيم شمس الدين, دار الكتب العلمية, بيروت-لبنان, ط1, 1424ه-2003م.

❖ كركاعي, كركاعي هشام, الفصل والوصل عند عبد القاهر الجرجاني, مجلة لغة كلام, مراكش-المغرب, العدد 60, 2017م.

❖ الكفوي، أبو البقاء أيُّوب بن موسى القريميّ الكفويّ (ت1094هـ)، الكليَّات معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة، تحقيق د. عدنان الدرويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، دمشق ــ سوريا، ط2، 1432 ه ــ 2011 م.

❖ المقري، أحمد محمد يحيى المقري، توبية النفس الإنسانية في ظل القرآن الكريم، رسالة ماجستير، إشراف أ.د. محمد محمد أبو زهو، جامعة أم القرى، السعودية، ١٣٩٨ه-١٩٧٨م .

❖ النعيمي، د. عمر أبو المجد بن حسين قاسم محمد النعيمي، دلالات الخطاب القرآني للنفس البشرية، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، العدد الثامن، رجب، 1429ه.

❖ الهاشمي, أحمد الهاشمي, جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع, دار إحياء التراث العربي, بيروت-لبنان, ط12, (د.ت).

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية