قطع التابع عن المتبوع: دراسة تطبيقية في نماذج مختارة من القرآن الكريم

Syntactic Disjunction (Al-Qat') of the Dependent from the Antecedent: An Applied Study on Selected Models from the Holy Qur'an

م. م. ساره جبار محمود

جامعة ديالى / كلية التربية الاساسية / قسم اللغة العربية

Assistant Lecturer Sārah Jabbār Maḥmūd
University of Diyala / College of Basic Education / Department of Arabic Language
Mbasica10te@uodiyala.edu.iq

الكلمات المفتاحية: (القطع النحوي، العدول الإعرابي، النحو الوظيفي، النظم القرآني، التبعية الإعرابية، الدلالة المقاصدية).

Keywords Syntactic Disjunction, Syntactic Deflection, Functional Grammar, Qur'anic Systems, Syntactic Dependency, Purposive Semantics)..

المستخلص

تتمحور هذه الدراسة حول استقصاء ظاهرة "القطع الإعرابي" في النظم القرآني، بوصفها استراتيجيةً أسلوبيةً تقوم على كسر رتابة النسق التبعي المألوف بَيْنَ التابع ومتبوعة ؛ إذ انطلقت الدراسة من فرضيةٍ مفادها أنَّ العدول عن حركة "الإتباع" إلى "القطع" (رفعًا أو نصبًا) بتقدير عاملٍ محذوفٍ وجوبًا، ليس مجرد خيارٍ صناعيٍّ لمعالجة إشكالاتٍ نحويةٍ طارئة، بل هو "هندسةٌ نظميةٌ" واعية تهدف إلى انتزاع التابع من حيز "الفضلة" الملحقة لجعله "بؤرةً دلاليةً" مستقلةً تستوقف ذهن المتلقي وتكثف المعنى المراد.

وقد تجلت ملامح هذا العدول ونتائجه من خلال محاور الدراسة الآتية:

فمن الناحية الفلسفية، كشفت الدراسة أنَّ القطع يمثل قمة "العدول الوظيفي"؛ إذ نجح في نقل النص من سكونية "الإخبار" إلى حركية "الإنشاء"، مما أضفى على الصفات المقطوعة ثبوتًا وديمومةً في حالة الرفع، وزخمًا شعوريًا يترجح بَيْنَ التشريف والتنكيل في حالة النصب.

وبالتطبيق على سياقات التعظيم والمدح (كما في آيتي البر والنساء)، أثبتت الدراسة أنَّ قطع النعت في صفاتٍ مثل "المقيمين" و"الصابرين" عمل بمثابة "مصباحٍ أحمر" لغويٍّ، غايته إفراد هذه الشعائر بالذكر وتعظيم شأن القائمين بها عبر نقلها إلى مقام "الاختصاص بالمدح".

Abstract

This study investigates the phenomenon of "Syntactic Disjunction" (Al-Qat' Al-I'rabi) within the Qur'anic system, identifying it as a stylistic strategy based on breaking the monotonous rhythm of traditional syntactic dependency between the dependent and its antecedent. The study is founded on the hypothesis that the shift from "Syntactic Followership" (Al-Itba') to "Disjunction" (Al-Qat')—whether through the nominative or accusative cases by estimating an obligatory omitted governor—is not merely a technical choice to resolve emergent grammatical issues. Rather, it is a conscious "Systemic Engineering" aimed at extracting the dependent from its status as a mere "supplement" (Fadlah) to transform it into an independent "Semantic Focus" that arrests the recipient's mind and intensifies the intended meaning.

The features and findings of this shift have manifested through the following study axes:

From a philosophical perspective, the study reveals that Disjunction represents the pinnacle of "Functional Deflection." It successfully transitions the text from the staticity of "Reporting" (Ikhbar) to the dynamism of "Construction" (Insha'). This imbues the disjoined attributes with permanence and stability in the nominative case, and a sensory momentum that oscillates between honor and vilification in the accusative case.

Applied to contexts of glorification and praise (as in the verses of Al-Birr and An-Nisa), the study proves that the disjunction of the adjective in attributes such as "Al-Muqimin" (the performers of prayer) and "Al-Sabirin" (the patient) functioned as a linguistic "red light." Its purpose is to single out these acts of worship and exalt the status of those who perform them by elevating them to the rank of "Specialization through Praise."

قطع التابع عن المتبوع: دراسة تطبيقية في نماذج مختارة من القرآن الكريم

التمهيد

تتأسس بنية اللغة العربية في أصلها المطرد على نظام "التبعية"؛ وهو نظامٌ تراتبيٌّ يربط بَيْنَ العناصر اللغوية برباطٍ من المحاكاة في الرتبة والحركة الإعرابية، مما يحقق نوعًا من "الأمن اللساني" والانسجام اللفظي الذي تألفه الأذن العربية. بيد أنَّ النصَّ القرآنِيَّ –باعتباره الذروة العالية للبيان– كثيرًا ما يكسر هذه الرتابة الإيقاعية عبر ظاهرة "العدول النحوي" (Syntactic Deflection).

إنَّ العدول في المنظور القرآنِيّ ليس خروجًا عشوائيًا عن القواعد، بل هو "انحرافٌ واعٍ" وإزاحةٌ مقصودةٌ للنمط الإعرابي المألوف لصالح نمطٍ آخر أكثر كثافةً في المعنى وأشدَّ وطأةً في التأثير النفسي والذهني. وتتجلى قيمة هذه الظاهرة في كونها تُخرج النحو من إطاره كـ "قوالب جامدة"، لتعيد تقديمه كـ "نظامٍ وظيفِيّ" مرن؛ يسعى لخدمة المقاصد الكلية عبر تلوين الحركات وتغيير المواقع الإعرابية.

من هنا، يبرز "القطع" كاستراتيجية لسانيةٍ تعيد هندسة العلاقة بَيْنَ التابع والمتبوع؛ فهي لا تكتفي بفك الارتباط الإعرابي فحسب، بل تُحول التابع من مجرد ملحقٍ تفسيرِيّ (فضلة) إلى "بؤرةٍ دلاليةٍ" (Semantic Focus) مستقلةٍ تستوقف القارئ وتستنفر ملكاته التأويلية. إنَّ هذا البحث يسعى للوقوف عند نقطة التماس الحقيقية بَيْنَ "الصناعة النحوية" وبَيْنَ "الأسرار البلاغية"، مبينًا كيف يتحول "تغير الحركة" إلى "تغيرٍ في الرؤية" واستدعاءٍ لمدلولاتٍ جديدةٍ لم يكن ليحملها النسق الرتيب، وهو ما تجلى جليًّا في توجيهات أئمة التفسير واللغة.

ماهية ظاهرة القطع (التعريف البنيوي والتمييز اللساني)

يُمكن تعريف "القطع" في الاصطلاح النحوي الأصيل بأنه: «إخراج التابع –سواءً أكان نعتًا، أم عطفًا، أم توكيدًا، أم بدلًا– عن مطابقة متبوعه في حركته الإعرابية المعتادة». وهذا

الانفصال ليس انبتاتًا في المعنى، بل هو انفصالٌ إعرابِيٌّ قصديٌّ يهدف إلى نقل التابع من كونه مكملًا للمتبوع في جملته، إلى كونه ركنًا أساسِيًّا وعمدةً في جملةٍ جديدةٍ مقدرةٍ (محذوفة العامل وجوبًا)، ويتحقق هذا التحول البنيوي عبر مسارين أساسيين:

1. **القطع إلى الرفع (Movement to Nominative)**: ويتم بتقدير مبتدأٍ محذوفٍ وجوبًا، وبذلك ترتقي الصفة من رتبة "الفضلة" التابعة إلى رتبة "الخبر" المسند، وهو عدولٌ بنيوِيٌّ يُفيد في مقام المدح أو الذم الحصر والثبوت والدوام، كما أشار الرضي الاستراباذي (ت: 686هـ) في كون الرفع يخرج الصفة إلى حيز الثبوت الذاتي.
2. **القطع إلى النصب (Movement to Accusative)**: ويتم بتقدير فعلٍ محذوفٍ وجوبًا (أعني/ أمدح/ أذم)، مما يحول التابع إلى مفعولٍ به منصوبٍ بالاختصاص. هذا المسار ينقل الكلام من حيز "الوصف الساكن" إلى حيز "الإنشاء الحركي"؛ إذ يبعث الفعل المقدر روحًا جديدةً في النص تجعل المتلقي يشعر بحضور المتكلم وتوجهه المباشر نحو الموصوف لغرض التنبيه أو التنكيل، وهو ما يراه الدكتور فاضل السامرائي بمثابة "المصباح الأحمر" لفتًا للانتباه.

لقد انتظمت هذه الدراسة في مقدمةٍ، وتمهيدٍ نظريٍّ، ومبحثينِ، وخاتمةٍ، وذلك وفق التقسيم الآتي:

التمهيد: تناول مفهوم "العدول" في النظم القرآني بوصفه المرتكز الجمالي لظاهرة القطع.

المبحث الأول: الإطار النظري (التأصيل والتقعيد الصرفي والنحوي): وجاء في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ماهية التبعية وحقيقة القطع في الدرس النحوي.

المطلب الثاني: التسلسل الزمني والمدرسي لآراء النحاة في القطع.

المطلب الثالث: الأبعاد الصرفية والدلالية للبناء على القطع.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية (القطع في النعت والبدل): وجاء في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: قطع النعت في سياق التعظيم والتفصيل (تحليل آية النساء وآية البر).

المطلب الثاني: قطع النعت في سياق الترهيب والذم (تحليل آية المسد).

المطلب الثالث: قطع البدل ودلالة الاستحقاق والشرط (تحليل آية آل عمران).

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات التي انتهى إليها البحث، يتبعها ثبتٌ بالمصادر والمراجع

المبحث الأول

الإطار النظري (التأصيل والتقعيد الصرفي والنحوي)

توطئة:

تقوم بنية الجملة العربية في أصلها التأسيسي على مبدأ التشاكل والانسجام؛ إذ تُمثل التبعية خيطًا إعرابِيًّا ركنِيًّا يربط الفضلات بأصولها. غير أن "منطق العدول" يكسر هذه الرتابة الإعرابية؛ فالقطع ليس مجرد عارضٍ، بل هو "قرارٌ نظمِيٌّ" يعمد المتكلم من خلاله إلى فصل التابع عن متبوعه؛ تنبيهًا للذهن وتحريكًا للمشاعر. فالمعنى إذا عظم أو اشتد، استحق أن يستقل بجملةٍ برأسها، وهذا هو جوهر الانتقال من "النحو الوصفي" إلى "نحو النظم" المعجز؛ إذ إن كل عدولٍ في الاستعمال يترتب عليه حتمِيًّا توسعٌ في الدلالة (ابن عاشور، 1984، ج 24، ص 231).

وقد أشار إمام النحاة سيبويه إلى هذا الاستقلال حين جعل القطع بابًا قائِمًا بذاته، معتبرًا أن العرب قد تخرج بالكلمة من حيز الإتباع لغرض التعظيم أو الشتم؛ مما يمنح النص مرونةً في الانتقال من معنى إلى آخر بحسب الأغراض التي يقتضيها المقام، ويخرج بالنص من ضيق التبعية اللفظية إلى سعة التأسيس المعنوي (سيبويه، 1988، ج 2، ص 62).

ويجد هذا العدول مبرره الجمالي في "قوة المعنى" وتجدد الإنشاء؛ إذ يرى الفراء أن العرب تميل للقطع عند تطاول الكلام وتعدد الصفات؛ طلَبًا للافتنان وتجديد نشاط السامع، كي لا تبقى المعاني نوعًا واحدًا، بل تتنوع وتتفن بالخلاف. فالعرب تعترض من صفات الواحد إذا تطاولت، فينوون إخراج المنصوب بمدحٍ مجددٍ غير متبعٍ لأول الكلام (السيوطي، 1988، ج 1، ص 268؛ الفراء، د.ت، ج 1، ص 105-106).

كما يرى علماء اللغة الأوائل أن هذا الانفصال في الإعراب هو في الحقيقة اتصالٌ وثيقٌ في الدلالة؛ إذ إن تقدير الفعل (أمدح) أو المبتدأ (هو) يجعل من الصفة جملةً تامةً مستقلةً تبرز

مكنون نفس المتكلم وقوة عنايته بالموصوف، وهو ما وصفه ابن السراج (1996) بالانقطاع المولد للمخالفة (ج 2، ص 216).

إن هذا الانقطاع يمنح اللفظ "مزيةً" دلاليةً تنقله إلى فضاء الاستئناف، وهو ما يعزز فكرة "النحو الوظيفي" الذي يربط الحركة الإعرابية بمقام الكلام؛ فالقطع يؤدي معنى جملتين بأيسر طريق، ولا يُلجأ إليه إلا إذا كان الموصوف مشتهرًا بالصفة حقيقةً أو ادعاءً؛ لأن الغرض منه التنويه وإبراز المكانة، مما يجعل الحركة الإعرابية –رفعًا أو نصبًا– بمثابة "مصباح أحمر" يثير انتباه المخاطب ويدعوه لاستجلاء سر العدول (السامرائي، 1999، ج 3، ص 167؛ حسن، د.ت، ج 3، ص 492).

المطلب الأول

ماهية التبعية وحقيقة القطع في الدرس النحوي

تتأسس بنية الجملة العربية على نظام دقيق من الروابط؛ تمثل التوابع فيه أدوات وظيفية لتوسيع المعنى وتخصيصه. ويُعد "الإتباع على اللفظ" مقتضى الصناعة النحوية التي تحفظ تماسك النص واطراد حركاته؛ إذ يؤصل ابن السراج (1996) لهذه الرابطة بجعل التابع متبعًا للأول في إعرابه ليكون "كالجزء منه"، وبذا تذوب استقلالية التابع تحقِيقًا للانسجام الصوتي والدلالي (ج 2، ص 21).

بيد أن عبقرية النحاة تجاوزت الظاهر الرتيب إلى إدراك "المعنى التقديري" فيما عُرف بـ "الإتباع على المحل"؛ وهو اعتراف بأن الرابطة بين التابع ومتبوعه معنوية في المقام الأول، تهدف إلى تكميل المتبوع أو سببي المتبوع (بركات، 2007، ج 5، ص 44).

فبينما تمثل التبعية حالة من "الانقياد الإعرابي" لحركة المتبوع، يبرز "القطع" بوصفه "تمردًا بنويًّا" واعِيًا يكسر أفق توقع السامع؛ لإحداث صدمة معرفية عبر تغيير الحركة المتوقعة، مما يستوجب استجلاء العلة البلاغية وراء هذا العدول؛ وهو ما أشار إليه سيبويه (1988) حين قرر أن العرب قد تخرج بالكلمة من حيز الإتباع لغرض التعظيم أو المدح (ج 2، ص 62).

وينتقل التابع بالقطع من كونه "عنصرًا مكملًا" منقادًا، إلى "عنصرٍ منشئٍ" لجملة تقديرية مستقلة، وهو ما يعرف بـ "الاستئناف البياني"؛ إذ ينقطع اللفظ إعرابِيًّا عن متبوعه ليتصل به

دلالِيًّا عبر عامل محذوف وجوبًا. ويهدف هذا الحذف لبقاء الغرض البلاغي (من مدح، أو تعظيم، أو ذم، أو ترحم) قائِمًا على التنبيه والنباهة (السامرائي، 1999، ج 3، ص 168).

إن هذا الانفصال يمنح اللفظ المقطوع استقلالًا دلالِيًّا يجعله "بؤرة الكلام"؛ فالمقطوع الذي كان "فضلة" صار بالقطع "عمدة" في جملته المقدرة. وفي تأصيل هذا الاستقلال يرى ابن السراج (1996) أن: "معنى القطع أن يكون أراد النعت، فلما كان ما قبله معرفة وهو نكرة انقطع منه وخالفه" (ج 2، ص 215).

ويستفيض الأشموني (1998) في استقصاء هذه الظاهرة، مبينًا أن القطع لا يكون إلا في التابع الذي عُلم موصوفه بغيره؛ إذ لا قطع مع الحاجة للتبيين، والغرض هو الانتقال إلى ثناء أو ذم مستأنف لتعظيم الشأن، مؤكدًا أن: "الرفع والنصب في القطع بابٌ واسعٌ في كلام العرب" (ج 2، ص 54).

وبناءً عليه، يتحول القطع إلى أداة لغوية تُعيد ترتيب الأولويات الدلالية، وتمنح المقاصد قوة إنشائية تضارع الجمل الابتدائية في ثبوتها؛ مما يتيح للمتكلم تجاوز الرتابة لتحقيق مآربه البلاغية بأبهى صورها (السامرائي، 1999، ج 3، ص 69).

المطلب الثاني

التسلسل الزمني والمدرسي لآراء النحاة في القطع

تدرجت رؤية النحاة لظاهرة القطع من الرصد الوصفي لسليقة العرب إلى التقعيد المنطقي والتعليل الفلسفِيّ، ويمكن تتبع هذا المسار عبر المدارس النحوية وفق الآتي:

يُعد سيبويه أول من أصل لهذه الظاهرة منهجِيًّا؛ إذ رآها وجهًا من وجوه "الاتساع" والقدرة على العدول عن الرتبة الظاهرة إلى معانٍ إنشائية باطنة. وقد رصد مواضع القطع في سياقات المدح والذم والترحم، مبينًا أن التقدير يرتكز على إضمار عامل النصب أو الرفع؛ إذ يقول: "وإن شئتَ جعلته صفةً فجرى على الأول، وإن شئتَ قطعته فابتدأته". وبذلك أسس للقطع كأداة تخرج اللفظ إلى فضاء الاستقلال لقصد التفخيم، مؤكدًا أن هذا المضمر لا يجوز إظهاره في كلامهم (سيبويه، 1988، ج 2، ص 62).

أما المبرد فقد انتقل بالظاهرة إلى حيز أكثر انضباطًا؛ إذ حلل "الامتناع الصناعي" الذي يصبح فيه القطع ضرورة لسانية واجبة، لا سيما عند طول الفصل بين التابع ومتبوعه، أو إذا عُرف المتبوع بغير هذه الصفة؛ مما يجعل القطع عنده واجبًا يفرضه طول الكلام أو انقطاع الصلة اللفظية المباشرة (المبرد، د.ت، ج 4، ص 302).

كما تجلت عبقرية الفراء في ربط الحركة الإعرابية بالمقام التفسيري عبر مصطلح "الصرف"؛ وهو صرف التابع عن حركة متبوعه لإرادة الاستئناف وتجديد المعنى. وقد اعتبر الكوفيون الحركة الإعرابية "علامة توجيهية" تكشف مراد المتكلم في تحويل الوصف إلى ثناء أو ذم مجدد؛ إذ يقول الفراء (د.ت): "كأنهم ينوون إخراج المنصوب بمدحٍ مجددٍ غير متبعٍ لأول الكلام" (ج 1، ص 106).

وقد وصل التقعيد للظاهرة ذروته بمناقشة أبي علي الفارسي للتمييز بين القطع الواجب والجائز؛ إذ رأى في العدول عن الإتباع تنبيهًا للذهن وإيقاظًا للمخاطب؛ لأن المعاني عند الاختلاف تتنوع وتتفنن، وعند الاتحاد تكون نوعًا واحدًا (السيوطي، 1988، ج 1، ص 268، نقلاً عن الفارسي).

وفي مرحلة لاحقة، قدم ابن يعيش تحليلًا فلسفِيًّا ربط فيه بين القطع وقصدية المتكلم؛ مما حول الظاهرة إلى مبحث تداولِيّ؛ إذ يرى أن القطع استئناف لجملة يقتضيها مقام المدح أو الذم، ولا يصح ذكر العامل فيها لإرادة المبالغة وتصوير شدة الاتصال المعنوي لا اللفظي (ابن يعيش، 2001، ج 2، ص 44).

وبذلك استقر القطع كظاهرة تعكس مرونة اللغة في الانتقال بين المقاصد بحسب ما يقتضيه المقام.

المطلب الثالث

الأبعاد الصرفية والدلالية للبناء على القطع

يمثل القطع عدولًا مقصودًا عن "الرتبة" إلى "القصد"؛ إذ إن اختيار الحركة الإعرابية ليس عارضًا، بل هو استدعاء واعٍ لبنية جملية تحمل دلالات مغايرة لما يقتضيه الإتباع الرتيب، مما يكشف عن مرونة اللغة في الانتقال بين الأغراض بحسب ما يقتضيه المقام (ملخص الدراسة، الفقرة الأولى).

ويستلزم القطع إلى الرفع تقدير (مبتدأ) محذوف وجوبًا، مما يحول التابع من مرتبة "الفضلة" الوصفية إلى مرتبة "الخبر" العمدة؛ ليفيد الثبوت والديمومة. ويوضح الاستراباذي (1978) أنه عند القطع للرفع، يخرج المتكلم بالصفة من حيز الحدوث إلى حيز الثبوت الذاتي، "فيصير الثناء بها كأنه طبيعةٌ متأصلةٌ في الموصوف لا تفارقه" (ج 2، ص 322).

وقد عضد السامرائي (1999) هذا الرأي مبينًا أن القطع إلى الرفع أقوى وأثبت من القطع إلى النصب؛ لأن الرفع بتقدير اسم، والاسم أقوى من الفعل في إثبات الخصلة للموصوف (ج 3، ص 115). وهذا يفسر سر العدول في بعض القراءات القرآنية نحو الرفع؛ لإثبات الصفة إثباتًا ذاتِيًّا أزلِيًّا (السيوطي، 1988، ج 1، ص 268).

ويستلزم القطع إلى النصب تقدير (فعل) محذوف وجوبًا نحو (أعني، أمدح، أذم)، مما يحول التابع إلى مفعول به يفيد "الحركة والحدوث والتجدد". ويرى السامرائي (1999) أن هذا القطع يبرز "قصد المتكلم" بروزًا حركِيًّا يضفي حيوية على النص ويشد انتباه المخاطب (ج 3، ص 168).

وقد أصل ابن يعيش (2001) لهذا المنزع بقوله: "ونصبُ هذه الأسماء كنَصْبِ ما ينتصب على التعظيم والشتْم بإضمارِ (أُريد) أو (أعنِي) أو (أختصّ)"؛ بهدف تخصيص المذكور بالفخر والتعظيم (ج 1، ص 373). وهو ما قرره الاستراباذي (1978) من أن القطع في هذه الأبواب يكون بفعل لا يظهر وجوبًا؛ لأن "في الجميع معنى الاختصاص، فنكون قد أجرينا هذا الباب مجرى واحدًا" (ج 1، ص 175).

وتتجلى أسمى صور هذا النصب في قوله تعالى: **{حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ }** [المسد: 4]؛ إذ نُصبت على الذم بتقدير (أذمُّ) (الاستراباذي، 1978، ج 1، ص 175؛ ابن يعيش، 2001، ج 1، ص 373). ويرى السامرائي (1999) أن هذا القطع يجعل الذم فعلًا متجددًا يطارد المذمومة، ولا يكون إلا إذا كان الموصوف مشتهرًا بالخصلة حقيقة أو ادعاءً؛ ليكون "أهجى له وأذم" (ج 3، ص 195). كما يبرز فرق جوهري بين هذا القطع والاختصاص؛ فالقطع يشترط شهرة الموصوف بالصفة، وقد يقع في العطف كما في قوله تعالى: **{وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ }** [النساء: 162]، مما يؤكد قوته في لفت الانتباه وتأكيد المبالغة (السامرائي، 1999، ج 2، ص 121–123؛ ج 3، ص 195).

وبالرجوع إلى أصول اللغة، نجد أن مادة "ق ط ع" تدور حول "إبانة شيءٍ من شيءٍ وفصله عنه" (ابن فارس، 1979، ج 5، ص 101). وبتحليل العدول الصرفي، نكتشف انسجامًا بين "القطع النحوي" و"الأصل الاشتقاقي"؛ إذ يقطع المتكلم حبل التبعية ليفصل معنًى جديرًا بالاستقلال (ابن جني، 1954، ج 1، ص 76). ويخلص السامرائي (1999) إلى أن القطع يعمل كعلامة تستوقف المخاطب؛ ليمنح التابع "وصلًا" جديدًا بجملة مستقلة تخرجه من سكون التبعية إلى فضاء الاستئناف (ج 3، ص 168).

المبحث الثاني

الدراسة التطبيقية (القطع في النعت والبدل)

ينتقل البحث في هذا المبحث من فضاء "التقعيد النظري" إلى ممارسة "الاستقراء التطبيقي"؛ لبيان كيف تحول "القطع الإعرابي" في النظم القرآني من مجرد رخصة نحوية إلى استراتيجية بيانية وأداة تشريعية محكمة. إنَّ الانتقال إلى النماذج التطبيقية يهدف إلى إثبات أنَّ "العدول عن الإتباع" لم يكن عارضًا لسانِيًّا، بل كان "انحرافًا قصدِيًّا" يرمي إلى إعادة هندسة المعنى وتوجيه بؤرة الانتباه نحو مقاصد مخصوصة لا تتحقق برتابة النسق.

وسوف يسلك البحث في استنطاقه لهذه النماذج مسارًا تحليليًا يراعي "التسلسل الزمني" لأقوال المفسرين والنحاة؛ لرصد تطور العقل النحوي في تعامله مع النص المعجز، مع التركيز على ثلاثة محاور كبرى:

الأول: يتقصى أبعاد "القطع في مقام التعظيم"، وكيف يمنح التشريف لصفات البر والعبادة استقلالًا ذاتِيًّا (كما في آيتي النساء والبقرة).

الثاني: يستجلي طاقة "القطع في مقام الترهيب والذم"، وكيف يتحول النصب إلى "قذيفة لسانية" تُشهّر بالمذموم وتكثف القبح في ذهن السامع (كما في آية المسد).

الثالث: يحلل "القطع في باب البدل"، مبرهِنًا على تلاحم الصنعة النحوية مع المقصد التشريعي، وكيف يساهم الاستئناف والشرط في فرز المكلفين وتحديد مناط المسؤولية (كما في آية آل عمران).

إنَّ هذا التطواف التطبيقي يسعى في نهايته إلى ترسيخ مفهوم "النحو الوظيفي"؛ الذي يرى في حركة الإعراب "رسالة تداولية" تخدم جوهر الرسالة القرآنية ومقاصدها العليا.

المطلب الأول

قطع النعت في سياق التعظيم والتفصيل

أولًا: تحليل قوله تعالى: {وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ} [النساء: 162]:

تمثل هذه الآية محجة علمية ومرتكزًا تأصِيليًّا لظاهرة "العدول عن الإتباع"؛ إذ ورد لفظ (المقيمين) منصوبًا بَيْنَ معطوفات مرفوعة، لتأدية وظيفة تنبيهية تخرق رتابة النظم وتلفت الانتباه لعظم شأن الصلاة.

وقد استهل المسار التأصيلي لهذه المسألة الخليل بن أحمد (1996) الذي جعل النصب على المدح مذهبًا لسانِيًّا مطرِدًا بقوله: "النصب بالمدح قولهم مررت بزيد الرجل الصالح. وزعم يونس النحوي أن نصب هذا الحرف على المدح في سورة النساء" (ص 88). وعزز هذا المنزع تلميذه سيبويه (1988) بإدراجه في باب "ما ينتصب على التعظيم"، مقررًا: "وإن شئت قطعتَه فابتدأتَه.. ومثل ذلك قول الله عز وجل: **{وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ}** (ج 2، ص 62-63).

في المقابل، برزت توجهات كوفية تروم الحفاظ على التبعية؛ إذ ذهب الفراء (د.ت) إلى أن: "نصب (المقيمين) على أنه نعت للراسخين، فطال نعته ونُصب" (ج 1، ص 106). بينما نقل ابن قتيبة (1973) عن الكسائي وجه العطف على المجرور (بما أنزل إليك)؛ أي: وبالقيمين (ص 39). وهو ما استبعده المبرد (1997) مؤكدًا أن النصب على المدح هو الأرجح؛ لأن "القرآن إنما يُحمل على أشرف المذاهب وأفصحها" (ج 3، ص 30). تلا ذلك محاولة الطبري (2000) ترجيح الخفض بالعطف على "ما" ليكون التأويل: "وبالملائكة الذين يقيمون الصلاة" (ج 9، ص 395-399).

ومع تطور الدرس النحوي، انتقل الزجاج (1988) إلى "التعليل المقاصدي" واصفًا الصلاة بأنها "رأس العبادات" (ج 2، ص 130-132). وآزره النحاس (2001) بوصفه مذهب سيبويه

بأنه "أصح ما قيل في المقيمين" (ج 1، ص 249–250؛ وينظر: السيرافي، 2008، ج 2، ص 395). ثم جاء الواحدي (1995) لينص على أن: "المقيمين نصب على المدح.. ومعناها اذكر المقيمين" (ج 2، ص 139). وتبعه ابن بابشاذ (1977) مبينًا أن هذا "التراوح الإعرابي" يخدم الإسهاب في المدح (ج 2، ص 418). تلاهما الزمخشري (1987) والباقولي (2009) بتأكيد أن النصب لبيان فضل الصلاة؛ أي: "وامدح المقيمين" (الزمخشري، ج 1، ص 590؛ الباقولي، ج 2، ص 741).

وقد تكلل هذا المسار بدفاع مستميت عن فصاحة النظم؛ إذ قطع ابن عطية (2001) بأن مخالفة الإعراب هي سر من أسرار قطع النعوت (ج 2، ص 135–136). كما انتصر أبو حيان (2001) والحلبي (د.ت) للقطع رادَّين دعاوى اللحن؛ لأن الصحابة "عربيان فصيحان" (أبو حيان، ج 4، ص 134–135؛ الحلبي، ج 6، ص 120). وفند الألوسي (1994) شبهات الخطأ الكتابي بقوله: "لا كلام في نقل النظم تواترًا، فلا يجوز اللحن فيه أصلًا"، وأن النصب كساهم حلة "ليهون عليهم النَصَبُ في العبادة" (ج 3، ص 189–191). وختامًا، جزم ابن عاشور (1984) بإعجاز النظم، مؤكدًا أنه: "من البعيد جِدًّا أن يخطئ كاتب المصحف في كلمةٍ واحدةٍ بَيْنَ أخواتها.. وأبعدُ منه أن يُقرَّ الصحابة هذا الخطأ" (ج 6، ص 29–30).

بناءً على هذا التطواف التحليلي بَيْنَ ردهات المذاهب النحوية وفضاءات التفسير البياني، ومراعاةً للتسلسل الزمني والموضوعي الذي سلكناه في استقراء آراء أئمة اللغة والمفسرين؛ يمكن استخلاص النتائج الجوهرية لهذه المسألة وفق الآتي:

1. **التحول من "الصنعة" إلى "المعنى"**: إنَّ ترجيح مذهب "القطع على المدح" في الآية يمثل انتصارًا للمنهج الذي يرى النحو خادمًا للدلالة؛ إذ خرج لفظ ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ من سياق العطف الرتيب إلى فضاء "الاعتناء المستقل". وهذا "الالتفات الإعرابي" يثبت أن مخالفة القياس الظاهري في النظم القرآني هي في حقيقتها مطابقةٌ دقيقة لمقتضى الحال البلاغي.
2. **مركزية "الصلاة" في البناء النظمي**: كشف تخصيص (المقيمين) بحُلة النصب دون غيرهم من المعطوفات عن قصدية "التنبيه بالخلاف"؛ لاستحضار عظمة الصلاة بصفتها رأس العبادات البدنية. ويلتقي هنا "التعليل المقاصدي" مع "فصاحة القطع" في لسان العرب، ليؤكدا أنَّ كل زيادة في التقدير (بإضمار فعل المدح) هي زيادةٌ طردية في المعنى والتشريف.

3. **تجانس الأثر الإعرابي مع الروح التعبدية:** يبرز الربط الجمالي في التحليل كذروة للمسألة؛ إذ لم يعد "النصب" مجرد علامة، بل رمزًا لـ"نَصَبِ" الأبدان في العبادة وانقطاع الأرواح عن "السِّوى". وبذلك يتناغم استئناف الرفع في (المؤتون) بعد نصب (المقيمين) ليخلق "تراوحًا إيقاعيًا" يجدد نشاط السامع ويُعلي من شأن الموصوفين قبل استقرار النظم عند الوعد بالأجر.
4. **النتيجة المنهجية:** تؤكد هذه المسألة بطلان دعاوى اللحن أو السهو في الرسم المصحفي، وتثبت أنَّ ما تُوهم نقصًا هو ذروة الكمال النظمي؛ إذ طُوِّعت القواعد النحوية لخدمة الأغراض الدلالية، مما يجعل "القطع في النعت" أداة تحليلية لا غنى عنها في فهم التناسب الفني والجمالي داخل النص القرآني.

ثانِيًا: تطبيقات من القرآن الكريم (تتبع القطع في صفات البر والتقوى):

يمثل القطع استراتيجية بيانية مطردة في سياقات الثناء؛ إذ يُخرج القارئ من رتابة النسق إلى حيز الانتباه والتعظيم، وتعد آية البر في قوله تعالى: **{وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ إِذَا عَٰهَدُواْۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلۡبَأۡسِۗ}** (البقرة: 177) النموذج الأبرز لذلك في قوله تعالى: **{وَٱلصَّٰبِرِينَ}**؛ إذ عُدل عن الرفع في (الموفون) إلى النصب، وهو ما يراه الفراء (د.ت) مدحًا مجددًا لاسم تطاولت صفاته بقوله: "نصبتَ (الصابرين) لأنها من صفة (مَنْ)... فكأنه ذهب به إلى المدح، والعرب تعترض من صفات الواحد إذا تطاولت بالمدح أو الذم، فيرفعون إذا كان الاسم رفعًا وينصبون بعض المدح، فكأنهم ينوون إخراج المنصوب بمدح مجدد غير متبع لأول الكلام" (ج 1، ص 106).

وتقوم فلسفة القطع عند أبي علي الفارسي على "الافتنان" لإيقاظ ذهن السامع، فالمعاني عند الاختلاف تتنوع وتتفنن، وعند الاتحاد تكون نوعًا واحدًا، كما يرى أن القطع يجعل الكلام بمنزلة أنواع من البيان؛ إذ إن الْكَلَامَ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْإِعْرَابِ يَصِيرُ كأنه أَنْوَاعٌ مِنَ الْكَلَامِ، وَضُرُوبٌ مِنَ الْبَيَانِ (النيسابوري، 1996، ج 1، ص 478، نقلاً عن الفارسي؛ وينظر: الطيبي، 2013، ج 3، ص 209). وفي ذات السياق الجمالي، يؤكد الراغب الأصفهاني أن الصبر هو مبدأ الفضائل وجامعها، معللًا العدول الإعرابي بقوله: "وَلَمَّا كَانَ الصَّبْرُ مِنْ وَجْهٍ مَبْدَأَ الْفَضَائِلِ، وَمِنْ وَجْهٍ جَامِعًا لِلْفَضَائِلِ... غَيَّرَ إِعْرَابَهُ تَنْبِيهًا عَلَى هَذَا الْمَقْصِدِ" (أبو حيان، 2001، ج 2، ص 140، نقلاً عن الأصفهاني). كما يلحظ ملمحًا يتصل بطول النظم؛ إذ إن الصلة متى

طالت كان الْأَحْسَنُ أَنْ يُعْطَفَ عَلَى الْمَوْصُولِ دُونَ الصِّلَةِ لِئَلَّا يَطُولَ وَيَقْبُحَ (المصدر نفسه، ج 2، ص 140).

وينبثق هذا العدول من غرض الاختصاص والاحتفاء بفضيلة الصبر عند الزمخشري (1987) الذي يرى أن الله: "أخرج (الصابرين) منصوبًا على الاختصاص والمدح، إظهارًا لفضل الصبر في الشدائد ومواطن القتال على سائر الأعمال" (ج 1، ص 217). وهو ما يوافق عليه النيسابوري (1996) ناقلًا فكرة الفارسي في أن مخالفة الإعراب تجعل المقصود أكمل، لأن المقام يقتضي الإطناب بالتفنن لا بالرتابة (ج 1، ص 478).

أما أبو حيان الأندلسي (2001)، فقد أصل للمسألة نحويًّا وتفسيريًّا مبينًا أن: "انْتَصَبَ (وَالصَّابِرِينَ) عَلَى الْمَدْحِ، وَالْقَطْعُ إِلَى الرَّفْعِ أَوِ النَّصْبِ فِي صِفَاتِ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالتَّرَحُّمِ... مَذْكُورٌ فِي عِلْمِ النَّحوِ" (ج 2، ص 140). ويمتد تحليله ليشمل الدقة في اختيار الظروف؛ إذ إن تعدية الصابرين بـ (في) مع البأساء والضراء جاءت: "لِأَنَّهُ لَا يُمْدَحُ الْإِنْسَانُ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا إِذَا صَارَ لَهُ الْفَقْرُ وَالْمَرَضُ كَالظَّرْفِ" (ج 2، ص 141). بينما عُدل إلى (حين) مع القتال: "لِأَنَّهَا حَالَةٌ لَا تَكَادُ تَدُومُ" (ج 2، ص 141). وبذلك استوعب النظم أنواع المعاناة كافة بين فقرٍ (بأساء)، وألمٍ جسمي (ضراء)، ومدافعة عدو (بأس) (ج 2، ص 141–142).

وقد عَزّز الزركشي (1957) هذا المنزع؛ كون القطع في مقام التفخيم هو الأليق: "فَالْأَلْيَقُ بِهِ إِضْمَارُ الْفِعْلِ حَتَّى يَكُونَ الْكَلَامُ جُمْلَةً لَا مُفْرَدًا" (ج 2، ص 447). وهو ما أكده السيوطي (2005) جازمًا بأن: "قَطْعُ النُّعُوتِ فِي مَقَامِ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ أَبْلَغُ مِنْ إِجْرَائِهَا" (ج 3، ص 236). وفي الدرس الحديث، جلى الشعراوي (1991) هذا الأثر السمعي بقوله: "لم يكسر الإعراب هنا إلا لينبهني إلى أن شيئًا يجب أن يُفهم... وكان معناها: وأخص الصابرين، وأمدح الصابرين" (ج 1، ص 448). ويرى عباس حسن (د.ت) أن سبب القطع بلاغيٌّ محض هو التشويق، وتوجيه الأذهان بدفعٍ قويّ إلى النعت المقطوع (ج 3، ص 492). ويختم السامرائي (1999) هذه الوظيفة التنبيهية بأن مخالفة النسق المتوقع: "يلفت نظر السامع إلى النعت المقطوع ويثير انتباهه... فهو كاللافتة أو المصباح الأحمر في الطريق" (ج 3، ص 193).

ومجمل القول؛ فإن الرؤى النحوية والتفسيرية تتضافر لتجعل من ظاهرة "القطع" في آية البر استراتيجية بيانية تتجاوز حدود الصناعة الإعرابية لتلامس جوهر الإعجاز النظمي؛ إذ يبرز "الافتنان" الإعرابي عند أبي علي الفارسي كوسيلة لتحويل الصفات من "نسق واحد" إلى "أنواع

من البيان"، مما يمنح صفة الصبر استقلالًا ذاتِيًّا يجعلها فضيلة تستحق ثناءً مستأنفًا ومدحًا مجددًا لا يذوب في إتباع ما قبله. وهو ما أكده الراغب الأصفهاني بوصف الصبر "مبدأ الفضائل وجامعها" الذي لا تستقيم دونه بقية التكاليف، وبناءً عليه جاء تغيير إعرابه تنبيهًا لمركزيته.

وينبثق هذا العدول من غرض الاختصاص والاحتفاء عند الزمخشري؛ إذ إن إخراج "الصابرين" منصوبًا يعد تنويهًا بمركزيتها في منظومة البر "إظهارًا لفضل الصبر في الشدائد ومواطن القتال على سائر الأعمال". وقد أثبت التحليل عند أبي حيان أن الإعجاز لم يقتصر على حركة الإعراب، بل شمل "قطع الظرفية" (بين في وحين) للمواءمة بين الصبر الملازم "كالظرف" في حالات المرض، والصبر الطارئ في القتال، مما جعل الإعراب مرآة لدقائق الواقع الإنساني. وهو منزع جمالي أيده السيوطي بجعل القطع في مقام التفخيم والمدح أبلغ من الإجراء والإتباع.

وفي الدرس الحديث، يلتقي الشعراوي مع القدماء في فكرة إيقاظ السامع عبر "كسر الإعراب" لإحداث خلخلة تنبه المتلقي لعظمة المقطوع. ويجلي السامرائي هذه الوظيفة التنبيهية بتشبيه القطع بـ "اللافتة أو المصباح الأحمر في الطريق" الذي يثير الانتباه ويدعو للتعرف على سبب وضعه، مما يرسخ دلالة المقطوع في الذهن ويمنحه فخامة وسُمُوًّا. وبذلك يظهر القطع كـ "هندسة بيانية" حولت الصفة من تابع لغوي إلى بؤرة تركيز شعوري، وهو ما يجسد التكامل بين البنية التركيبية والدلالة المعنوية.

المطلب الثاني

قطع النعت في سياق الترهيب والذم (تحليل آية المسد)

يُعدُّ القطع في سياق الذم من أقوى الأساليب التي تبرز طاقة اللغة في تصوير القُبح؛ إذ ينتقل المتكلم من الإخبار بالوصف إلى الإنشاء الصارخ الذي يقطع سياق التبعية؛ ليصبَّ الاهتمام على الخصلة الذميمة، محوِّلاً إياها إلى قضيةٍ قائمةٍ بذاتها في قوله تعالى: **{وَٱمۡرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ }** [المسد: 4].

لقد مثّلت هذه الآية مرتكزًا لعلماء العربية الأوائل في بيان "قوة الإنشاء"؛ إذ رأى الخليل بن أحمد (1996) أن النصب في هذا الموضع هو خروجٌ عن مقتضى الإتباع لغرض التوبيخ، جاعلًا إياها أصلًا يُقاس عليه في باب الشتم بقوله:"نصبتَ (الفاجرَ) على الذم، وعلى هذا يُنصب هذا الحرف في تبت: **{وَٱمۡرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ }**" (ص 90). وقد بسط سيبويه (1988)

هذا التوجيه مبينًا أن القطع يحول الصفة من خبرٍ بارد إلى شتمٍ متجدد؛ إذ "لم يجعل الحمالة خبرًا للمرأة، ولكنه كأنه قال: أذكرُ حمّالةَ الحطب، شتمًا لها، وإن كان فعلًا لا يُستعمل إظهاره" (ج 2، ص 70)؛ معتبرًا هذا النصب يقع "تشنيعًا لهن وتشوِيهًا" (ج 2، ص 66). وفي مدرسة الكوفة، رصد الفراء (د.ت) مسوغات هذا القطع نحوِيًّا وبلاغِيًّا بقوله: "والوجه الآخر: أن تشتمها بحملها الحطب، فيكون نصبها على الذم" (ج 3، ص 298)؛ وهو ما أيده الأخفش (1981) بجعل النصب دليلًا على تجدد القصد بتقدير فعلٍ محذوف: "كأنه قال ذكرتُها حمالةَ الحطبِ" (ج 2، ص 588).

وتعددت وجوه القراءات في لفظ (حمالة) بين الرفع والنصب؛ إذ رصد الطبري (2000) أن النصب يقع "على الذم، وقد يحتمل أن يكون نصبها على القطع من المرأة؛ لأن المرأة معرفة، وحمالة الحطب نكرة" (ج 24، ص 678). بينما أوضح الزجاج (1988) وجه الرفع بوصفه استئنافًا للإخبار بكون (حمالة) نعتًا للمبتدأ، والخبر (فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ) (ج 5، ص 375). وأكد النحاس (2001) أن النصب ينقل الصفة من التوضيح إلى التنكيل بقوله: "أنه منصوب على الذمّ أي أعني حمالة الحطب" (ج 5، ص 193).

وقد ميز مكي بن أبي طالب (1985) بين وجوه الرفع عطفًا أو ابتداءً بتقدير (هي) أو جعلها خبرًا (ج 2، ص 851). ثم جاء الزمخشري (1987) ليستحسن قراءة النصب لما تمنحه من طاقة في الهجاء: "وقرئ: حمالة الحطب، بالنصب على الشتم، وأنا أستحب هذه القراءة، وقد توسل إلى رسول الله ﷺ بجميل: من أحب شتم أم جميل" (ج 4، ص 815)؛ موضحًا أنها تحمل أوزارها في الآخرة كما حملت الشوك في الدنيا إيذءً للرسول ﷺ (ج 4، ص 815).

وفي سياق الدقة الدلالية، أشار ابن الجوزي (2001) إلى أن القطع خدم تنوع تصوير الجريمة حقيقةً ومجازًا؛ فالمجازي "أنها كانت تمشي بالنميمة... فشبَّهوا النميمة بالحطب"، والحقيقي أنها كانت تلقي الشوك في طريق النبي ﷺ (ج 4، ص 503). وأفاض العكبري (د.ت) في ترجيح القطع بقوله: "والجيد أن ينتصب على الذم؛ أي أذمُّ أو أعني" (ج 2، ص 1308). وهو ما عززه ابن يعيش (2001) بأن الغرض هو "الذمّ والشتم" لا مجرد التخصيص (ج 1، ص 373).

وأكد أبو حيان (2001) أن القطع يثبت الصفة كمادة مستقرة للذم "ليدلَّ على أنها قد اشتُهرت بهذه الخصلة الذميمة شهرةً أوجبت قطعها للتنكيل بها" (ج 10، ص 567). كما جلى

الحلبي (د.ت) هذا المعنى واصفًا النصب بـ "الجميل" لمن سب أم جميل؛ لأن الصفة جاءت للذم لا للتخصيص (ج 11، ص 144–145). وأصّل ابن هشام (1997) لوجوب إضمار العامل لتمحض الغرض البلاغي (ج 3، ص 286).

وقد استمر هذا المنهج عند ابن عادل (1998) الذي رأى في قراءة النصب "شتمًا" بليغًا (ج 20، ص 554)، وأكده الأزهري (2000) بأن استتار العامل هو أمارة "الإنشاء"؛ إذ لو ظهر لتوهم كونه خبرًا مستأنفًا (ج 2، ص 126). وهو ما قرره الأشموني (1998) بأن العامل في هذا الباب لن يظهرا ليبقى الذهن معلقًا بالصفة (ج 2، ص 328). وفي الدرس الحديث، جلى السامرائي (1999) أن القطع "ادعاءٌ بشهرة الخصلة الذميمة" (ج 3، ص 195)؛ وتقدير الفعل فيه لا يظهر لأن بلاغة الحذف أبلغ في مطاردة المذمومة (ج 2، ص 121).

وتأسيسًا على ما تقدّم، نخلص إلى أنَّ القطع في آية المسد لم يكن عدولاً إعرابِيًّا عارضًا، بل هو "هندسة لغوية" غايتها كسر الرتابة الوصفية لصالح الكثافة الشعورية؛ إذ نقل النصبُ الصفةَ من حيز "الإخبار" الهادئ إلى فضاء "الإنشاء" الصارخ، ليصبح الفعل المضمر وجوبًا (أذمُّ) قوةً بيانية متجددة تلاحق المذمومة وتصبُّ عليها اللعنة صبًّا.

وقد تجلّى أنَّ سرَّ القوة يكمن في "وجوب استتار العامل"؛ فهذا الحذف يمنع توهُّم الوصفية ويُمحض الشحنة العاطفية للذم، مما يجعل لفظ (حَمَّالَةَ) يطرق سمع المتلقي كقذيفة لسانية مباشرة لا حائل دونها. كما استثمر القطعُ "شهرة" أم جميل بقبيح فِعالها؛ فلم يأتِ الوصف للتعريف بها بل للتشهير بشناعتها، فكان بمثابة العلامة الفارقة التي تعزلها في إطار من الخزي، وتجعل من خصلتها قضيةً مستقلةً قائمةً بذاتها. إنَّ القطع في هذا السياق هو تجسيدٌ لمبدأ "الاختصاص بالتحقير"؛ إذ انقطع حبل التبعية الإعرابية ليتصل حبل التشهير الإلهي، محاصراً المذمومة بجملة اعتراضية من القبح لا خلاص لها منها.

المطلب الثالث

قطع البدل ودلالة الاستحقاق والشرط

يمثل القطع في باب البدل ملمحًا بيانِيًّا وتشرِيعِيًّا فرِيدًا في قوله تعالى: **{وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلاً}** [آل عمران: 97]؛ إذ أثارت (مَن) جدلًا بَيْنَ إبقائها تابعةً لما قبلها وبَيْنَ قطعها، وهو ما يظهر في استقراء آراء العلماء تتابعِيًّا. فقد رأى الفراء (د.ت) أنَّ "مَن" إن نُوي بها القطع على الاستئناف كانت "جزاءً" (شرطًا) حُذف جوابه لدلالة ما قبلها عليه؛

والتقدير: "من استطاع... فلله عليه حج البيت" (ج 1، ص 179). وهو ما ذهب إليه الكسائي بتقدير: "فعليه الحج"؛ ليجعل من جملة الشرط بناءً يستقل بالحكم ويؤكده (الواحدي، 1995، ج 5، ص 446). بينما ذهب الزجاج (1988) إلى أنَّ "مَن" في محل جرٍّ بدلُ بعضٍ من كلٍّ من "الناس" (ج 1، ص 447). وقد ناصر النحاس (2001) وجه القطع؛ معتبرًا إضمار الجواب مذهبًا فصيحًا يبرز العلة والشرط (ج 1، ص 172).

وأوضح ابن بابشاذ (1977) استيفاء "مَن" لشرط البدلية بكونها معرفة بالصلة، لبيان أنَّ هذا "البعض" هو المقصود بالحكم حقيقةً (ج 2، ص 426). بيد أنَّ الزمخشري (1987) يرى في العدول عن ذِكر المستطيعين ابتداءً إلى ذِكرهم بَدلًا ملمحًا تأكيديًا يجمع بَيْنَ تثنية المراد والإيضاح بعد الإبهام (ج 1، ص 390)، وهو ما وافقه عليه ابن عطية (2001، ج 1، ص 477). وتوقف ابن الأنباري عند وجه الرفع تحت مسمى "الترجمة للناس"؛ إذ يُقطع اللفظ ليُستأنف به حُكمٌ جديد في صورة جواب عن سؤال مقدر (الواحدي، 1995، ج 5، ص 447). كما ذكر السهيلي (1992) أنَّ حذف الضمير الرابط في البدل قد حَسُنَ هنا لطول الكلام، ولأنَّ حقَّ بدل البعض أن يكون أخصَّ من المبدل منه (ص 241–242). وبَسَط الفخر الرازي (1981) وجه القطع بالرفع بوصفه "استئنافًا بيانِيًّا" يهدف إلى إفراد المستطيع بذكرٍ خاص يُخرجه من حيز العموم إلى التعيين والتشخيص (ج 8، ص 303).

وترجح لدى العكبري (د.ت) وجه الرفع بتقدير "هم مَن استطاع"، لحصر الفائدة في المستطيعين وحدهم (ج 1، ص 281). بينما يرى ابن يعيش (2001) أنَّ الفرق بَيْنَ الإتباع والقطع يكمن في أنَّ الرفع يجعل من "البعض" حقيقة مستقلة لا مجرد تابع يذوب في إعراب ما قبله (ج 2، ص 259). وبرز وجهٌ آخر عند ابن مالك (1990) وتبعه ابن الناظم بكون "مَن" فاعلًا بالمصدر (حِجُّ) (ج 3، ص 118)؛ إلا أنَّ ابن عصفور (1980) وأبا حيان (2001) انتصرا لوجه القطع؛ معتبرين حذف جواب الشرط أولى من ادعاء البدلية مع حذف الضمير، لِما يمنحه القطع من استقلال يرفع شأن الاستطاعة (ابن عصفور، ج 1، ص 285؛ أبو حيان، ج 3، ص 275)، كما فندا وجه الفاعلية لضعفه صناعِيًّا وقِلته في كلام العرب.

وقد رجح أبو حيان (2001) والهمذاني (2006) مناسبة وجه "الشرطية والقطع" لاتساقه مع مقابلة الشرط الصريح الذي يليه في الآية (الهمذاني، ج 2، ص 98). وأكد الحلبي (د.ت) وابن عادل (1998) في موازنة وجه القطع، أنَّ الابتداء بالشرط أبلغ في فرز المستطيعين بجملة مستقلة تجعل الاستطاعة بؤرة المسؤولية (الحلبي، ج 3، ص 322). كما جلى ابن هشام

(1985) أنَّ هذا القطع يسترعي انتباه المكلف ويُعلمه بخصوصية الخطاب الموجه إليه (ج 1، ص 432–433). وقد فند ناظر الجيش (2007) وجه الفاعلية –نقلًا عن ابن عصفور– واصفًا إياه بـ "الخُلف"؛ لأنَّ التكليف بالحج فرض عين على المستطيع لا فرض كفاية كما يقتضي وجه الفاعلية (ج 7، ص 3406–3407).

وتأسيسًا على ما سبق، تُعد آية ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ نموذجًا فذًّا لتلاحم النحو بالشرع؛ إذ تتراوح الأوجه الإعرابية فيها بين "الوصل" و"القطع" لتأدية أغراض دلالية متفاوتة. فدلالة "البدلية" (الوصل) –وهي مذهب الجمهور– تهدف إلى "التأكيد بعد الإبهام"؛ إذ يُذكر "الناس" أولًا لتعظيم شعيرة الحج وتعميم الوجوب، ثم يأتي البدل ليفصل مَن يقع عليه الخطاب حقيقةً، مما يرسخ الحكم في صورتي الإجمال والتفصيل.

أما دلالة "القطع" (الاستئناف والشرط) –التي نادى بها الكوفيون وانتصر لها محققو البصريين كابن عصفور وابن هشام– فغرضها "استقلال التكليف"؛ إذ إنَّ فصل (مَن) عما قبلها يجعلها بؤرة الضوء في الآية، ويحولها من مجرد "تابع" إلى "مبتدأ" أو "شرط" مستقل، مما يرفع من شأن الاستطاعة ويجعلها القيد المانع من توجه الخطاب لغير القادرين، ويكون التوجيه هنا أكثر مواجهة وتعيينًا للمكلف. ويتصل بهذا وجه "الرفع على الترجمة"؛ وهو ضرب من الاستئناف البيانِيّ يضع المستطيع في مقام الجواب عن سؤال مقدر، مما يُبرز المسؤولية الفردية ويقطع توهم دخول غير المستطيع في التكليف ابتداءً.

وفي مقابل ذلك، تظافرت جهود المحققين كالسهيلي وأبي حيان وناظر الجيش على رد وجه "الفاعلية"؛ استنادًا إلى أنَّ الصناعة النحوية والضوابط الفقهية تمنع من جعل الحج "فرض كفاية"، وهو ما يثبت أنَّ الاختيار النحوي في القرآن محكوم دائمًا بالمقصد التشريعي. إنَّ القطع في هذه الآية لم يكن مجرد فرار من إشكالية نحوِيَّة، بل كان أداةً تشرِيعِيَّة تهدف إلى عزل الفئة المكلفة وإبرازها ككيان مستقل أمام الحق الإلهي؛ فبينما أفادت البدلية تأكيد الحكم، أفاد القطع تحديد المكلف، ليتعاضد الوجهان في بيان عظمة التكليف وسماحة التشر

الخاتمة وأهم النتائج

الحمد لله الذي جعل العربية وعاءً لكتابه المعجز، وبعد؛ فقد كشفت هذه الدراسة التطبيقية لظاهرة "القطع في التوابع" (النعت والبدل) في النص القرآني عن أبعادٍ دلالية وتشريعية تتجاوز حدود

الصناعة النحوية الجافة، لتلتقي بجماليات النظم ومقاصد الشريعة. ومن خلال تتبع مواضع القطع في سياقات (التعظيم، والتحقير، وتعيين التكليف)، يمكن إجمال أهم النتائج في النقاط الآتية:

أولًا: "القطع" كآلية لتجديد القصد (العدول الوظيفي): أثبتت الدراسة أنَّ القطع الإعرابي ليس مجرد "هروب" من رتابة الإتباع، بل هو "عدولٌ وظيفي" يهدف إلى تحويل الصفة أو البدل من مجرد تابعٍ لغوي إلى بؤرة تركيزٍ مستقلة. ففي آيات البر والنساء، حوَّل القطعُ "الصلاة" و"الصبر" إلى قضيتين مركزيتين تستدعيان انتباهًا خاصًا، وهو ما اصطلحنا عليه بـ "المصباح الأحمر" الذي يكسر توقع السامع ليقوده إلى تأمل المقطوع وعظمته.

ثانيًا: التآزر بين الحركة الإعرابية والشحنة الشعورية: تجلى في تحليل (آية المسد) أنَّ الفتحة في "حمالةَ الحطب" كانت بمثابة "صرخة احتجاج" ونبرة عالية في صوت النص؛ إذ إنَّ انقطاع حبل الإتباع أتاح لفعل الذم المستتر (أذمُّ/ أعني) أن يطارد المذمومة، مما حوَّل الوصف من إخبارٍ بارد إلى إنشاءٍ صارخ للتحقير، وهو ما يبرهن على أنَّ النحو القرآني "نحوٌ حيوي" يتفاعل مع الموقف النفسي.

ثالثًا: "القطع" كأداة لتحديد مناط التكليف: كشفت دراسة "آية الحج" أنَّ القطع في باب البدل (مَن استطاع) يمتلك قوةً قانونية وتشريعية؛ فبينما أفاد الإتباع (البدلية) تأكيد الحكم وتكراره، أفاد القطع (الاستئناف والشرط) "استقلال التكليف" وعزل الفئة المكلفة عن عموم الناس، مما جعل الاستطاعة هي القيد الوجودي المانع من توجه الخطاب لغير القادرين، وهذا يثبت تلاحم الإعراب مع الفقه.

رابعًا: بطلان دعاوى "اللحن" وترسيخ الإعجاز النظمي: خلصت الدراسة إلى أنَّ كل موضعٍ توهَّم فيه البعض "لحنًا" أو خطأً في الرسم بسبب مخالفة الإعراب الظاهري، هو في حقيقته "ذروة الإعجاز"؛ إذ طُوِّعت القواعد النحوية لخدمة أغراضٍ بلاغية (كالمدح والذم والاختصاص)، وهو ما أكده المتقدمون والمحدثون، مما يجعل من "القطع" أداةً تحليلية لا غنى عنها لفهم النص.

خامسًا: النتيجة المنهجية (نحو المقاصد): تؤكد الدراسة ضرورة الانتقال في الدراسات اللغوية من "النحو الواصف" إلى "نحو المقاصد"؛ إذ لا تُدرس الحركة الإعرابية بمعزلٍ عن سياقها التداولي وأثرها في المتلقي، فـ "القطع" هو إعلانٌ عن تجدد الاهتمام، وفصلٌ يُراد به الوصل بأعلى رتب المعنى.

ثبت المصادر والمراجع

المصادر

1. ابن الأنباري، كمال الدين (د.ت). التبيان في إعراب القرآن (تحقيق: علي محمد البجادي). دار إحياء الكتب العربية.
2. ابن الجوزي، جمال الدين (2001). زاد المسير في علم التفسير (تحقيق: عبد الرزاق المهدي؛ ط1). دار الكتاب العربي.
3. ابن السراج، محمد بن السري (1996). الأصول في النحو (تحقيق: عبد الحسين الفتلي؛ ط3). مؤسسة الرسالة.
4. ابن جني، عثمان (1954). المنصف في شرح كتاب التصريف (ط1). دار إحياء التراث القديم.
5. ابن عادل الحنبلي (1998). اللباب في علوم الكتاب (تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض؛ ط1). دار الكتب العلمية.
6. ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر.
7. ابن عصفور الإشبيلي (1980). شرح جمل الزجاجي (تحقيق: صاحب أبو جناح؛ ط1). دار الكتب.
8. ابن عطية الأندلسي (2001). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تحقيق: عبد السلام عبد الشافي؛ ط1). دار الكتب العلمية.
9. ابن فارس، أحمد (1979). مقاييس اللغة (تحقيق: عبد السلام هارون؛ ط1). دار الفكر.
10. ابن قتيبة الدينوري (1973). تأويل مشكل القرآن (تحقيق: السيد أحمد صقر؛ ط2). دار التراث.
11. ابن مالك، جمال الدين (1990). شرح التسهيل (تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد المختون؛ ط1). دار هجر.
12. ابن هشام الأنصاري (1985). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله؛ ط6). دار الفكر.
13. ابن هشام الأنصاري (1997). أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك (تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي؛ ط1). دار الفكر.
14. ابن يعيش، يعيش بن علي (2001). شرح المفصل (ط1). دار الكتب العلمية.

15. الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة (1981). معاني القرآن (تحقيق: فائز فارس؛ ط1). دار البشائر.
16. الأزهري، خالد بن عبد الله (2000). شرح التصريح على التوضيح (تحقيق: محمد باسل عيون السود؛ ط1). دار الكتب العلمية.
17. الاستراباذي، رضي الدين (1978). شرح كافية ابن الحاجب (تحقيق: يوسف حسن عمر). جامعة قاريونس.
18. الأشموني، علي بن محمد (1998). شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (ط1). دار الكتب العلمية.
19. الألوسي، شهاب الدين (1994). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تحقيق: علي عبد الباري عطية؛ ط1). دار الكتب العلمية.
20. الأندلسي، أبو حيان (2001). البحر المحيط في التفسير (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون؛ ط1). دار الكتب العلمية.
21. بابشاذ، طاهر بن أحمد (1977). شرح المقدمة المحسبة (تحقيق: خالد عبد الكريم؛ ط1). مطبعة حكومة الكويت.
22. الباقولي، علي بن الحسين (2009). إعراب القرآن (تحقيق: إبراهيم الإبياري؛ ط4). دار الكتاب المصري؛ دار الكتب اللبنانية.
23. بركات، إبراهيم إبراهيم (2007). النحو العربي (ط1). دار النشر للجامعات.
24. حسن، عباس (د.ت). النحو الوافي (ط15). دار المعارف.
25. الحلبي، السمين (د.ت). الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (تحقيق: أحمد محمد الخراط). دار القلم.
26. الرازي، فخر الدين (1999). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) (ط3). دار إحياء التراث العربي.
27. الزجاج، إبراهيم بن السري (1988). معاني القرآن وإعرابه (تحقيق: عبد الجليل شلبي؛ ط1). عالم الكتب.
28. الزركشي، بدر الدين (1957). البرهان في علوم القرآن (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم؛ ط1). دار إحياء الكتب العربية.

29. الزمخشري، محمود بن عمر (1987). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (ط3). دار الكتاب العربي.
30. السامرائي، فاضل صالح (1999). معاني النحو (ط2). دار الفكر للطباعة والنشر.
31. السهيلي، أبو القاسم (1992). نتائج الفكر في النحو (تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض؛ ط1). دار الكتب العلمية.
32. سيبويه، عمرو بن عثمان (1988). الكتاب (تحقيق: عبد السلام هارون؛ ط3). مكتبة الخانجي.
33. السيرافي، أبو سعيد (2008). شرح كتاب سيبويه (تحقيق: أحمد مهدلي وعلي سيد علي؛ ط1). دار الكتب العلمية.
34. السيوطي، جلال الدين (1988). معترك الأقران في إعجاز القرآن (تحقيق: أحمد شمس الدين؛ ط1). دار الكتب العلمية.
35. السيوطي، جلال الدين (2005). الإتقان في علوم القرآن (تحقيق: مركز الدراسات القرآنية؛ ط1). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
36. الشعراوي، محمد متولي (1991). تفسير القرآن الكريم (تفسير الشعراوي). مطابع أخبار اليوم.
37. الطبري، محمد بن جرير (2000). جامع البيان في تأويل القرآن (تحقيق: أحمد محمد شاكر؛ ط1). مؤسسة الرسالة.
38. الطيبي، شرف الدين (2013). فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي) (تحقيق: إياد السامرائي؛ ط1). جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم.
39. الفراء، أبو زكريا (د.ت). معاني القرآن (تحقيق: أحمد نجاتي وآخرون؛ ط1). الدار المصرية للتأليف والترجمة.
40. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (1996). الجمل في النحو (تحقيق: فخر الدين قباوة؛ ط5). دار الفكر.
41. القيسي، مكي بن أبي طالب (1985). مشكل إعراب القرآن (تحقيق: حاتم صالح الضامن؛ ط2). مؤسسة الرسالة.
42. المبرد، محمد بن يزيد (1997). الكامل في اللغة والأدب (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم؛ ط3). دار الفكر العربي.

43. المبرد، محمد بن يزيد (د.ت). المقتضب (تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة). عالم الكتب.
44. ناظر الجيش، محمد بن يوسف (2007). تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد (تحقيق: علي محمد فاخر وآخرون؛ ط1). دار السلام.
45. النحاس، أبو جعفر (2001). إعراب القرآن (تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم؛ ط1). دار الكتب العلمية.
46. النيسابوري، نظام الدين (1996). غرائب القرآن ورغائب الفرقان (تحقيق: زكريا عميرات؛ ط1). دار الكتب العلمية.
47. الهمذاني، المنتجب (2006). الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد (تحقيق: محمد الفتيح؛ ط1). دار الزمان.
48. الواحدي، أبو الحسن (1995). التفسير الوسيط للقرآن الكريم (تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرون؛ ط1). دار الكتب العلمية.
49. الواحدي، أبو الحسن (2009). التفسير البسيط (تحقيق: عمادة البحث العلمي؛ ط1). عمادة البحث العلمي.

References:

1. Ibn al-Anbārī, Kamāl al-Dīn (n.d.). Al-Tibyān fī lʿrāb al-Qurʾān, edited by ʿAlī Muḥammad al-Bajādī. Dār lḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah.
2. Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn. (2001). Zād al-Masīr fī ʿIlm al-Tafsīr, edited by ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī, 1st ed. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
3. Ibn al-Sarrāj, Muḥammad ibn al-Sarī. (1996). Al-Uṣūl fī al-Naḥw, edited by ʿAbd al-Ḥusayn al-Fatlī, 3rd ed.
4. Muʾassasat al-Risālah.Ibn Jinnī, ʿUthmān. (1954). Al-Munṣif fī Sharḥ Kitāb al-Taṣrīf, 1st ed. Dār lḥyāʾ al-Turāth al-Qadīm.

5. Ibn ʿĀdil al-Ḥanbalī. (1998). Al-Lubāb fī ʿUlūm al-Kitāb, edited by ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muʿawwaḍ, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
6. Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). Al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr. Al-Dār al-Tūnisiyyah lil-Nashr.
7. Ibn ʿUṣfūr al-Ishbīlī. (1980). Sharḥ Jumal al-Zajjājī, edited by Ṣāḥib Abū Janāḥ, 1st ed. Dār al-Kutub.
8. Ibn ʿAṭiyyah al-Andalusī. (2001). Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz, edited by ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
9. Ibn Fāris, Aḥmad. (1979). Maqāyīs al-Lughah, edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, 1st ed. Dār al-Fikr.
10. Ibn Qutaybah al-Dīnawarī. (1973). Taʾwīl Mushkil al-Qurʾān, edited by al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, 2nd ed. Dār al-Turāth.
11. Ibn Mālik, Jamāl al-Dīn. (1990). Sharḥ al-Tashīl, edited by ʿAbd al-Raḥmān al-Sayyid and Muḥammad al-Makhtūn, 1st ed. Dār Hajar.
12. Ibn Hishām al-Anṣārī. (1985). Mughnī al-Labīb ʿan Kutub al-Aʿārīb, edited by Māzin al-Mubārak and Muḥammad ʿAlī Ḥamd Allāh, 6th ed. Dār al-Fikr.
13. Ibn Hishām al-Anṣārī. (1997). Awḍaḥ al-Masālik ilā Alfiyyat Ibn Mālik, edited by Yūsuf al-Shaykh Muḥammad al-Biqāʿī, 1st ed. Dār al-Fikr.Ibn Yaʿīsh, Yaʿīsh ibn
14. ʿAlī. (2001). Sharḥ al-Mufaṣṣal, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
15. Al-Akhfash al-Awsaṭ, Saʿīd ibn Masʿadah. (1981). Maʿānī al-Qurʾān, edited by Fāyiz Fāris, 1st ed. Dār al-Bashāʾir.

16.Al-Azharī, Khālid ibn ʿAbd Allāh. (2000). Sharḥ al-Taṣrīḥ ʿalā al-Tawḍīḥ, edited by Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

17.Al-Astarābādhī, Raḍī al-Dīn. (1978). Sharḥ Kāfiyat Ibn al-Ḥājib, edited by Yūsuf Ḥasan ʿUmar. University of Garyounis.Al-Ashmūnī,

18.ʿAlī ibn Muḥammad. (1998). Sharḥ al-Ashmūnī ʿalā Alfiyyat Ibn Mālik, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

19.Al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn. (1994). Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm wa-l-Sabʿ al-Mathānī, edited by ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭiyyah, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

20.Al-Andalusī, Abū Ḥayyān. (2001). Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr, edited by ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd et al., 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

21.Bābshādh, Ṭāhir ibn Aḥmad. (1977). Sharḥ al-Muqaddimah al-Muḥsabah, edited by Khālid ʿAbd al-Karīm, 1st ed. Kuwait Government Press.Al-Bāqūlī,

22.ʿAlī ibn al-Ḥusayn. (2009). Iʿrāb al-Qurʾān, edited by Ibrāhīm al-Ibyārī, 4th ed. Dār al-Kitāb al-Miṣrī; Dār al-Kutub al-Lubnāniyyah.

23.Barakāt, Ibrāhīm Ibrāhīm. (2007). Al-Naḥw al-ʿArabī, 1st ed. Dār al-Nashr lil-Jāmiʿāt.Ḥasan, ʿAbbās. (n.d.).

24. Al-Naḥw al-Wāfī, 15th ed. Dār al-Maʿārif.Al-Ḥalabī, al-Samīn. (n.d.).

25.Al-Durr al-Maṣūn fī ʿUlūm al-Kitāb al-Maknūn, edited by Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ. Dār al-Qalam.

26.Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1999). Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb), 3rd ed. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

27.Al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-Sarī. (1988). Maʿānī al-Qurʾān wa Iʿrābuh, edited by ʿAbd al-Jalīl Shalbī, 1st ed. ʿĀlam al-Kutub.

28.Al-Zarkashī, Badr al-Dīn. (1957). Al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 1st ed. Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah.

29.Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. (1987). Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl, 3rd ed. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

30.Al-Sāmarrāʾī, Fāḍil Ṣāliḥ. (1999). Maʿānī al-Naḥw, 2nd ed. Dār al-Fikr for Printing and Publishing.

31.Al-Suhaylī, Abū al-Qāsim. (1992). Natāʾij al-Fikr fī al-Naḥw, edited by ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muʿawwaḍ, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

32.Sībawayh, ʿAmr ibn ʿUthmān. (1988). Al-Kitāb, edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, 3rd ed. Maktabat al-Khānjī.

33.Al-Sīrāfī, Abū Saʿīd. (2008). Sharḥ Kitāb Sībawayh, edited by Aḥmad Mahdalī and ʿAlī Sayyid ʿAlī, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

34.Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1988). Muʿtarak al-Aqrān fī Iʿjāz al-Qurʾān, edited by Aḥmad Shams al-Dīn, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

35.Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (2005). Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān, edited by the Center for Qur'anic Studies, 1st ed. King Fahd Glorious Qur'an Printing Complex.

36.Al-Shaʿrāwī, Muḥammad Mutawallī. (1991). Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm (Tafsīr al-Shaʿrāwī). Akhbār al-Yawm Press.

37.Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2000). Jāmiʿ al-Bayān fī Taʾwīl al-Qurʾān, edited by Aḥmad Muḥammad Shākir, 1st ed.

38. Muʾassasat al-Risālah.Al-Ṭībī, Sharaf al-Dīn. (2013). Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashf ʿan Qināʿ al-Rayb (Ḥāshiyat al-Ṭībī), edited by Iyād al-Sāmarrāʾī, 1st ed. Dubai International Holy Quran Award.

39.Al-Farrāʾ, Abū Zakariyyā. (n.d.). Maʿānī al-Qurʾān, edited by Aḥmad Najātī et al., 1st ed. Al-Dār al-Miṣriyyah lil-Taʾlīf wa-l-Tarjamah.

40.Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (1996). Al-Jumal fī al-Naḥw, edited by Fakhr al-Dīn Qabāwah, 5th ed. Dār al-Fikr.

41.Al-Qaysī, Makkī ibn Abī Ṭālib. (1985). Mushkil Iʿrāb al-Qurʾān, edited by Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, 2nd ed.

42. Muʾassasat al-Risālah.Al-Mubarrad, Muḥammad ibn Yazīd. (1997). Al-Kāmil fī al-Lughah wa-l-Adab, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 3rd ed. Dār al-Fikr al-ʿArabī.

43.Al-Mubarrad, Muḥammad ibn Yazīd. (n.d.). Al-Muqtaḍab, edited by Muḥammad ʿAbd al-Khāliq ʿUḍaymah. ʿĀlam al-Kutub.

44.Nāẓir al-Jaysh, Muḥammad ibn Yūsuf. (2007). Tamhīd al-Qawāʿid bi-Sharḥ Tashīl al-Fawāʾid, edited by ʿAlī Muḥammad Fākhir et al., 1st ed. Dār al-Salām.

45.Al-Naḥḥās, Abū Jaʿfar. (2001). Iʿrāb al-Qurʾān, edited by ʿAbd al-Munʿim Khalīl Ibrāhīm, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

46.Al-Naysābūrī, Niẓām al-Dīn. (1996). Gharāʾib al-Qurʾān wa Raghāʾib al-Furqān, edited by Zakariyyā ʿUmayrāt, 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

47.Al-Hamadhānī, al-Muntajab. (2006). Al-Kitāb al-Farīd fī Iʿrāb al-Qurʾān al-Majīd, edited by Muḥammad al-Futayyiḥ, 1st ed. Dār al-Zamān.

48.Al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan. (1995). Al-Tafsīr al-Wasīṭ lil-Qurʾān al-Karīm, edited by ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd et al., 1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

49.Al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan. (2009). Al-Tafsīr al-Basīṭ, edited by the Deanship of Scientific Research, 1st ed. Deanship of Scientific Research