



Quranic Discourse Analysis: Between Classical Linguistic Tradition and Modern Linguistics

Dr. Nawras noori abdulhosain

University of Wasit -College of Education for Human Sciences-

Department of Arabic Language

Received Jul.7, 2026

Revised Aug. 7, 2026

Accepted Aug 13, 2026

Online October1, 2026

ABSTRACT

This research investigates Quranic discourse at the intersection of classical Arabic rhetoric and modern linguistic theories. A comparative approach reveals that classical scholars, such as Al-Jurjani and Al-Zamakhshari, intuitively grasped the intricacies of textual coherence and pragmatic dimensions long before contemporary terminology emerged, despite the absence of modern conceptual frameworks in their works.

Modern linguistics—encompassing textual, pragmatic, and cognitive branches—does not negate this heritage. Rather, it serves as a scientific mechanism that deconstructs the underlying principles of this intuitive understanding, translating classical concepts like *mugtada al-hal* (contextual appropriateness) into "pragmatic context," and *nazm* (construction) into "textual coherence."

Ultimately, the rigorous methodological application of linguistic theories unveils new dimensions of the Quran's rhetorical inimitability. However, these theories do not confine the text's eloquence; the Quranic discourse perpetually transcends all human analytical tools, rendering every linguistic framework profoundly inadequate.

Keywords: Quranic discourse, Classical linguistic tradition, Linguistics.

تحليل الخطاب القرآني بين التراث اللغوي واللسانيات الحديثة

م. د. نورس نوري عبد الحسين

جامعة واسط/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ قسم اللغة العربية

الإيميل: nawras.no@uowasit.edu.iq

الملخص

تقصّد هذا البحث تحليل الخطاب القرآني وفقاً عند نقطة التقاطع بين التراث البلاغي العربي والنظريات اللسانية الحديثة. وقد كشف المنهج المقارن أنّ أئمة التراث، من مثل الجرجاني والزمخشري، سبقوا إلى إدراك دقائق الانسجام النصّي والبعد التداولي بفطرتهم البلاغية السليمة، وإن خلت مصتفاتهم من التأطير المصطلحي المعاصر. ولا تدّعي اللسانيات الحديثة - بفروعها النصّية والتداولية والمعرفية - نقض هذا التراث، بل جاءت ترجماناً علمياً يفكّك الآليات الخفية لذلك الإدراك الفطري، فيحوّل مقتضى الحال إلى سياق تداولي، والنظم إلى انسجام نسقي.

خلاصة القول: إنّ التوظيف المنهجي المنضبط للنظريات اللسانية يعدّ وسيلة كاشفة عن أبعاد جديدة في الإعجاز البياني، من غير أن تُجسّد تلك النظريات حدّاً لبلاغة نصّ يظلّ دائماً متجاوزاً كلّ أداة بشرية، مُفجّماً كلّ طاقة لسانية.

الكلمات المفتاحية: الخطاب القرآني، التراث اللغوي، اللسانيات

المقدمة:

إنَّ القرآن الكريم هو الذروة التي تربّع عليها البيان العربي، والينبوع الذي استمدّت منه علوم اللسان أصولها وفروعها. فقد استوقف هذا النصُّ الخالد عقولَ الأوائل، فانطلقوا يُحلّلون نسقه، ويستقرّئون أسرار دلالته، فتأسّست بذلك المملكة الشاسعة للتراث اللغويّ والبلاغيّ. ولقد كان هذا التراث – في جوهره – محاولةً بشريّةً جبّارة لاستكناه كنه هذا الخطاب الإلهيّ، وقد تُوجّ ذلك بظهور علم المعاني والبيان اللذين شكّلا أولى بذور الوعي بتحليل الخطاب قبل أن تتبلور هذه المصطلحات في العصر الحديث.

غير أنّ المشهد اللغويّ شهد تحولاتٍ معرفيّة عميقة مع بزوغ فجر اللسانيّات الحديثة (Linguistics) وتفرّعها إلى لسانيّات نصيّة، وتداوليّة، وتوليديّة، تحمل أدواتٍ رصينة ومصطلحاتٍ دقيقة لتفكيك البنى اللغويّة. وقد فرض هذا التطوّر المعرفي تساؤلاً مشروعاً وحتمياً بخصوص إمكانية توظيف هذه الأدوات الحديثة في تناول الخطاب القرآني، وكيف يمكن أن تتعايش هذه المناهج المستحدثة مع ذلك التراث الضارب في القدم؟

وإزاء هذا التقاطع المعرفيّ، برزت إشكاليّة منهجيّة بالغة التعقيد؛ تمثّلت في انقسام المواقف بين فريقين: فريق يتمسك بالتراث تمسكاً أعمى يرى في المناهج الغربيّة دخيلاً يُهدّد خصوصيّة النصّ القرآنيّ، وفريق آخر ينجرّف وراء النظريّات اللسانية انجرافاً أعمى، فيطبّق أدواتها الآليّة على القرآن الكريم تطبيقاً قسريّاً يُجرد الخطاب من روحه الإعجازيّة وسبكيبته الربانيّة، وكأنه نصٌّ بشريّ عادي.

ومن هذا المنطلق، ينبثق هذا البحث ليقف عند نقطة التماس الحيوية بين التراث اللغويّ والنظريّات اللسانية الحديثة، محاولاً كسر حدة هذه الثنائيّة الضدّيّة. وإنّ هذا البحث يسعى إلى قراءة الخطاب القرآنيّ قراءةً تكاملية قائمة على فرضيّة مفادها: أن الأئمة القدماء – بفطرتهم البلاغيّة السليمة – قد سبقوا إلى إدراك معظم الظواهر التي تتحدث عنها اللسانيّات اليوم (كالانسجام النصي، والسياق التداولي، وعلم النص)، وأن اللسانيّات الحديثة ما هي إلا ترجمانٌ منهجيّ يُفكك الآليات الخفيّة لما أدركه القدماء بصورتهم الفنيّة البديعة.

ولتحقيق هذه الغاية، يتبنّى البحث المنهج الوصفيّ التحليليّ المقارن، ساعياً إلى بناء رؤية تحليليّة واعية؛ تستفيد من دقّة المصطلح اللسانيّ المعاصر وكشفه لميكانيزمات النصّ، دون أن تذوب في فلسفته الماديّة؛ وتحتكم إلى سداد التراث البلاغيّ وعمقه، دون أن تتقيّد بقيوده التاريخيّة الصارمة.

التمهيد: مفهوم الخطاب القرآنيّ وخصائصه

يعدّ الخطاب القرآنيّ هو حلقة الوصل بين الذات الإلهيّة والإنسان، استقطب هذا الموضوع اهتمام العلماء قديماً وحديثاً. إلا أنّ المفهوم تطوّر؛ ففي القديم كان يُدرس تحت مظلة البلاغة والإعجاز، وفي العصر الحديث أصبح يُدرّس بمناهج لغويّة حديثة كالتحليل اللغوي (البراغماتيك) (فعل الكلام) و(علم النص).

ذهب ابن خلدون في مقدّمته: اعلم أن القرآن نزل بلسان العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعرفون معانيه في نظمه وصيغته وأساليب خطابه، حتى نزل من التأويل على ما يقع في نفوسهم من المغازي والمفاخر والمحاورات. (ينظر: ابن خلدون، 2/1868، 499). يضع ابن خلدون يدنا على مفهوم (الخطاب القرآني)؛ فهو خطابٌ لم ينزل منزلاً معزولاً عن الوجود اللغويّ، بل كان امتداداً لـ (أساليب بلاغتهم) ومُتظاهراً بذواتها اللغويّة. كما أنّه امتدادٌ أحدث نقلةً نوعيّة؛ إذ لم يكن الخطاب مجرد نقلٍ للأحداث (المغازي)، ولا تسجيلاً لمفاخر القبائل، بل كان (تأويلاً) يُنزل المعاني الربانيّة العميقة في قوالب نفسيّة وثقافيّة يتلقّوها

المخاطب الأول ببسر وسلاسة. هذا يفيدنا بأن خصوصية الخطاب القرآني لا تكمن في استحداث ألفاظ غريبة، بل في توظيف المؤلف لغويًا في إنتاج معاني غير مألوفة إدراكيًا.

كما يبين الزركشي شمولية الخطاب القرآني وتعدد مستوياته فهو يرى بأن القرآن له طريقة في النظم ليست لغيره من كلام العرب... ثم إنه يجمع في الآية الواحدة إلى عشرة أوجه من الفنون، كالإخبار عن بدء الخلق، والعذاب، والمعاد، والحكم، والمواعظ، والقصص، وحسن التعليل، واستخراج الدلائل، وتنبيه العقول، والتذكير بالنعم. (ينظر: الزركشي، 1984، 31/1). فهو هنا يكشف عن خاصية (الكس الدلالي) (Semantic Density) في الخطاب القرآني، وهي من أبرز خصائصه التي تذهل اللسانين المحدثين. فالخطاب البشري عادة ما يكون أحادي البعد أو ثنائي (خبر أو إنشاء، حكم أو قصة)، أما الخطاب القرآني فهو بنية (متراكبة التعددية) (Polyphonic)؛ حيث تتسع الآية الواحدة لاستيعاب حقول دلالية متباينة (عقدية، كونية، تشريعية، نفسية) دون أن يحدث تناقض أو تضارب، بل في وحدة عضوية عجيبة. هذا التعدد يجعل الخطاب القرآني مفتوحًا على مستويات قراءة لا تنضب، كلما تقدم الإنسان في علومه استنبط بُعدًا جديدًا من أبعاد هذا الخطاب.

وتتجلى الخصوصية الإعجازية للنصوص الإعجازية بقول الخطابي: "وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئًا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا نرى نظامًا أحسن تأليفًا وأشدّ تلاؤمًا وتشاكلًا من نظمه،.. واعلم أنّ القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني." (الخطابي، 1976، 27).

وجدته يُعرّف الخطاب القرآني من خلال خاصيته المركزية: (النظم المعجز). ويحدّد بدقة معايير هذا النظم التي تجعله خطابًا فريدًا: أحسن ترتيب، وأتم نظام. إنه يصف ما يُعرف في اللسانيات الحديثة بـ (الانسجام النصي) (Cohesion) والتماسك (Coherence)، لكنه يضيف إليه بُعدًا بلاغيًا أخلاقيًا ووظيفيًا: أجمع للمنفعة، وأبعد من فساد المعنى. فالخطاب القرآني خطاب مُحكم البنية، مُنَزّه عن العيوب التداولية (كالتعقيد والغموض)، يأتي بالمعنى في أبهى حلّة وأقصر طريق، مما يجعله انموذجًا كاملاً للتواصل المثالي الذي تعجز عنه الطاقات البشرية.

وذكر لنا الباقلائي خصوصية الخطاب القرآني بمنأى عن الأنماط البشرية بقوله: "وقد تأملنا نظم القرآن فوجدناه جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حدّ واحد، في حسن النظم وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا ولا اسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا، وكذلك قد تأملنا ما يتصرّف إليه من وجوه الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة، فرأينا الإعجاز في جميعها على حدّ واحد لا يختلف" (الباقلاني، 1349هـ، 39-40). فهو هنا يُسقط بمهارة فلسفية ولغوية الخطاب القرآني من دائرة (الممكن البشري) إلى دائرة (الاستثناء المطلق). فهذا لا يعني أنّ القرآن جاء بلغة أجنبية، بل يعني أنّه أخذ من مادة اللغة العربية نفسها، لكنه صاغها في هندسة لغوية (تأليف بديع) تكسر قوانين مناحيهم. فالخطاب البشري — مهما بلغ شأوه — يظلّ خاضعًا لسنن متوقعة في بناء الجملة وتسلسل الأفكار، أما الخطاب القرآني فهو خطاب مفارق؛ يفاجئ المتلقي بتراكيب تكسر أفق توقّعه، مما يحدث ما يُسمى في اللسانيات الحديثة بـ (الصدام الأسلوبي) الذي يعقبه العجز والانبهار.

ويقارن ابن عاشور دقة الخطاب القرآني مقارنة مع الخطابات البشرية، إذ يرى أنّ القرآن الكريم جاء على أسلوب يخالف أساليب البشر في كتبهم، لأنه جمع بين حسن التعبير، ودقة المعنى، وصدق الغاية، وسلامة التركيب، مع قلة الحشو، وبُعد الإغراب، ومراعاة مقتضى الأحوال... فهذه خصال لا تجتمع في كلام البشر عادة؛ لأن كلامهم إما أن يكون بليغًا في معناه فيقع فيه الإغراب، أو سهلًا في لفظه فيفقد الدقة، أو دقيقًا فيفقد التأثير. (ينظر: ابن عاشور، 2021م، 120/1). يُقدّم ابن عاشور هنا تحليلًا مقارنًا دقيقًا يكشف المعضلة التواصلية في الخطابات البشرية؛ فالخطاب البشري دائمًا ما يُقدّم تنازلات؛ فإذا طلب البليغ دقة المعنى وعمقه لجأ

إلى الإغراب والغموض (كالفلاسفة)، وإذا طلب سهولة اللفظ فقد الدقة (كخطابة العامة)، وإذا طلب التأثير العاطفي زاد في الحشو (كالشعراء). فخصوصية الخطاب القرآني أنه كسر هذه القاعدة الحديثة؛ فجمع بين المتناقضات الظاهرية: سهولة ميسرة لا تُفقد الدقة، ودقة علمية لا تُذهب روعة البيان. إنه التواصل المثالي الذي تتحقق فيه الوظيفة الشعرية والوظيفة المرجعية والوظيفة التعبيرية في آنٍ واحد بلا تعارض.

ويقول الراغب في مفرداته معبراً عن التطابق بين اللفظ والمعنى في خطابه الكريمة: "فألفاظ القرآن هي لبُّ كلام العرب، ورُبْدُثُهُ، وواسطُهُ وكرائمُهُ، وعليها اعتمادُ الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مَفَرَعُ خُذَاقِ الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم" (الأصفهاني، (د.ت)، 4). أمسك الراغب الأصفهاني بعصب الخصوصية القرآنية في مستواها المعجمي. ففي الخطابات البشرية، توجد فجوة دائماً بين اللفظ والمعنى؛ فالكلمة قد توحى بمعنى ثانوي، أو قد يكون فيها قصور عن إيصال الفكرة بالكمال، لذلك نلجأ للشرح والتعليق. أما في الخطاب القرآني، فثمة مطابقة تامة بين الدال والمدلول. فاللفظة القرآنية ليست مجرد علامة صوتية، بل هي تجسيد مادي للمعنى. وهذه الخصوصية هي ما يجعل الترجمة، أو حتى التفسير باللفظ المرادف، قاصرة أبداً عن الإحاطة بالخطاب القرآني؛ لأنَّ استبدال اللفظ القرآني بغيره يُفقد النصَّ حبيته وبينه ويخرجه من حالة التطابق المطلق إلى حالة التقريب النسبي.

المبحث الأول: الخطاب القرآني في التراث اللغوي العربي

لم يترك علماء اللغة القدامى موضوع الخطاب القرآني وبلاغته وإعجازه حتَّى انْهَمَ تحدّثوا عنه مقارنة بالخطابات البشرية من نواحٍ عدّة، فابن جنّي وصف الخطاب القرآني متحدّثاً عن تلاؤم الحروف مع المعاني في الخطاب القرآني فقد ذهب إلى أن من أحسن ما جاءت به العرب، وأبدع ما وضعت من اللغات، اختصار الألفاظ لطول أسماء المسميات... ومن ذلك قوله تعالى: {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ}، فإنك لو ذهبت تطلب موافقة هذه اللفظة في اختصارها مع كثرة معناها، أطل عليك غاية الطول، وامتنع عليك ما دونه من الفلاح. ألا ترى أنَّ {تَبَّتْ} كلمة واحدة، وقد تضمنت إهلاكه، وخسارته، وانقطاع عمله، وعدم انتفاعه، مع ما في لفظها من صعوبة المخرج، وكراهة المسمّى، حتى كأنها جزء من اسمه (ينظر: ابن جنّي، 2008، 33/1).

يُمثل هذا قمة الوعي الصوتي عند النحاة الأوائل قبل أن يعرف الغربيون علم (فونولوجيا الأصوات) بقرون. فابن جنّي لا يقرأ الآية قراءةً سطحية، بل يقرأ الحدث الصوتي. فلفظة {تَبَّتْ} ليست مجرد فعلٍ ماضٍ، بل هي انفجار صوتي متقطع، يخرج من الشفتين بثقل وحدة، مما يجسد _noise_ المعنى في اللفظ. لقد لاحظ ابن جنّي أنَّ الخطاب القرآني لا يكتفي بإيصال المعنى العقلي، بل يُصنع تمثيلاً صوتياً للمعنى النفسي (الخسارة والقطيعة). فهو يفسّر لنا كيف يتحول الخطاب القرآني إلى تجربة حسّية وسمعية تُطبع في نفس المتلقي، وهذه خصوصية لا توجد في أيّ خطاب بشري عادي.

وتطرق الرازي إلى الدقة المعجمية واختيار اللفظ المفرد في الخطاب القرآني، نجده يبيّن عند تفسير قوله تعالى: "{يَكُلِي مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}" [البقرة: 81]: قيل له: لم قيل {خَطِيئَتُهُ} ولم يقل ذنبه؟ قيل: لأنَّ الخطيئة هي الذنب الذي يُحيط بالإنسان، يقال للذنب إذا اشتدَّ وعظم: خطيئة. وقوله {أَحَاطَتْ بِهِ} يدلّ على أنَّه استغرقته بذنوبه، كأنَّ الخطايا سورٌ من حوله لا يجد منه مخرجاً، فناسب أن يُسمّيها خطيئة لاشتمالها عليه، ولو قال: أحاطت به سيئته، لم يكن في ذلك من الفصاحة ما في قوله: خطيئته (ينظر: الرّازي، 1981م، 3/584).

وجدته يقدّم درساً بالغ الدقة في ما يُعرف اليوم بـ (تحليل الحقل الدلالي) (Semantic Field Analysis). فالخطاب القرآني لا يتعامل مع المترادفات على أنَّها ألفاظ تُستبدل كيفما اتفق، بل كلّ لفظة لها مساحة دلالية حصريّة. فكلمة (سيئة) تعني الفعل القبيح بغض النظر عن حجمه، أما (خطيئة) فهي الذنب المتراكم الذي يحدث حالة من الاحتواء والإحاطة. والعبرية هنا ليست فقط في

اختيار الكلمة، بل في التآزر بين الفعل (أحاطت) والاسم (خطيبته)؛ فكأنَّ الفعل يفرض على الاسم أن يظهر بحلَّته الدلالية الكاملة، وكأنَّ الخطاب يرسم صورة بصرية مروَّعة للمذنب وهو محاصر بذنوبه كأنها أسوار من نار.

أمَّا من الناحية الصرفية فنجد أنَّ القدماء قد فطنوا إلى استعمال الخطاب القرآني لصيغ صرفية دون غيرها معللين سبب هذا الاستعمال، والفراء واحدا منهم، إذ قال في تفسير الآية الكريمة قوله تعالى: " {حَتَّىٰ إِذَا أَتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمُوا أَهْلَهَا} " [الكهف: 77]: وقوله: {اسْتَطْعَمُوا أَهْلَهَا} يريد: سألو القوم أن يُطعموهم، والعرب تقول: استطعته إذا قلت له: أطعمني، كما تقول: استسقيته إذا قلت: اسقني. ولو قيل: سألو أهلها طعامًا، لكان جائزًا في العربية، ولكن {استطعموا} أبلغ في النصب على المطعم، وأحسن في اللفظ، لأنَّ فيه معنى سؤال الطعام وضمَّن معنى التقرير لهم بأنهم أضياف (ينظر: الفراء، 1988، 307/2)

فلو أراد الخطاب القرآني أن يُخبر خبرًا محضًا لقال: (سألو أهلها طعامًا). لكن الخطاب اختار صيغة (استفعل) التي تحمل في طياتها (الطلب المُلح) المقترن بالمواجهة المباشرة. والأعجب هو إدراك الفراء للبعد النفسي المضمّر في الصيغة؛ يعني أنَّ صيغة (استطعموا) تختصر مساحة من الحوار؛ فهي توحى بأنَّ المسافرين لم يذكروا حاجتهم بأسلوب مباشر وجاف، بل استعملوا صيغة تستدعي عادةً في العرف العربي الإجابة السريعة. فالخطاب القرآني هنا يُدير دقة الحوار بذكاء لغوي فائق، يجعل اللفظة الواحدة تقوم مقام جمل طويلة من المفاوضة.

أمَّا من الناحية النحوية فقد فسّر الجرجاني سبب التقديم والتأخير في الخطابات القرآنية "فمضى ثبت في تقديم المفعول مثلاً على الفعل في كثير من الكلام، أنّه قد اختصَّ بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير، فقد وجب أنتكون تلك قضية في كل شيء وكلّ حال". (الجرجاني، د.ت، 110). ففي قوله: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} بعد قوله: {الحمد لله ربّ العالمين} له موضع حسن من التأثير، ومعنى لطيف في النفوس؛ وذلك أنَّ العبد إذا ذكر ربّه بصفات الجلال والكمال في حال الغيبة، ثم أقبل عليه مخاطبًا له بالعبادة والاستعانة، كان ذلك أدلّ على الخضوع، وأعرب عن التواضع، وأدخل في التعظيم، من أن يستمرّ على طريقة واحد

يفكك الجرجاني ظاهرة تغيير المسند إليه ليكشف عن وظيفتها التداولية. فالخطاب القرآني يبدأ بـ (الحمد لله) بأسلوب الخبر الذي يوحى بالثبات والسمو والبعد، وفجأة يحدث انقطاعاً في النمط النحوي بقوله (إياك نعبد)، فينقل المتلقي من مشهد المراقبة إلى مشهد المواجهة المباشرة. وهذا التحول النحوي ليس عيباً يُستدرك، بل هو استراتيجية خطابية مقصودة لصنع صدمة التعظيم في نفس العبد. لقد أدرك الجرجاني أنَّ النحو في القرآن ليس قواعد صماء، بل هو موسيقى نفسية تُحرك القلوب بين التعظيم والخضوع من خلال تبديل الضمائر والمواضع النحوية.

ولم يختلف المحدثون في توجيههم للخطاب القرآني، فقد كانوا يفسرونه تفسيراتٍ عدّة ناتجة من بلاغة القرآن الكريم وإعجازه، إذ يميّز الخطاب القرآني بخاصية الانسجام النصّي العميق الذي لا يتوقف عند حدود الروابط الظاهرة كحروف العطف، بل يمتد إلى ما يُسميه بعض المحدثين بـ 'الانسجام المفاهيمي'. ففي قوله تعالى: {وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ} [الملك: 18]، نجد أنَّ الضمير في 'من قبلهم' يعود على مشركي مكة، وكذلك 'نكير' جاءت بدون مُعرّف (النكير) للدلالة على النوعية والهول، مما يخلق تماسكاً داخلياً يجعل النص وحدة متماسكة لا نفهم آياته بمعزل عن سياقها السابق. (ينظر: خطابي، 2006، 215)

يُحاول خطابي هنا تطبيق نظرية التماسك النصّي لهاليداي وحسن، لكنّه يتجاوز الروابط الشكلية إلى الانسجام المفاهيمي، وهو مصطلح دقيق يصف حالة السياق القرآني. فلفظة (نكير) جاءت نكرة في سياق التهويل، وفي النحو العربي النكرة تفيد التعظيم والتهويل إذا أُضيفت إلى ما تقدّمها من سياق. والخطاب القرآني لا يحتاج أن يقول "كيف كان عذابي الشديد المرعب" ليحقق التماسك، بل يترك المتلقي يكمل البناء الدلالي بنفسه من خلال إدراكه لخصوصية التنكير. وهذا النوع من التحليل يُظهر أنَّ النحو في القرآن ليس قيوداً معجمية، بل هو مفاتيح انسجامية يُدير بها النصّ بنية المتلقي الذهنية.

كما إنَّ الخطاب القرآنيّ هو خطاب مُؤوَّلٌ بالقوة قبل أن يكون مُؤوَّلًا بالفعل، إنه نصٌّ مفتوح على مستوى تلقّيه، لا ينتهي عند دلالة واحدة، وهذا ما يُفسر لنا تعدد التفسيرات وتنوعها عبر القرون دون أن يخرج أيّها عن الإطار العام للغة. فقله تعالى: {وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ} [الضحى: 1، 2] لا يحمل دلالةً على 'الوقت' فحسب، بل يحمل دلالات نفسية ووجودية تتولّد في كل عصر حسب حاجات المتلقين. (ينظر: المسدي، 1985، 210). فالمسدي يقرأ القرآن بمنظور (التأويلية) الفلسفية الحديثة، ويتفق ظاهرياً مع مقولة (موت المؤلف) لرولان بارت، لكنّه يُسقطها على نصّ إلهي بطريقة مبتكرة. فـ (الانفتاح الدلالي) الذي يتحدّث عنه المسدي لا يعني فوضى التأويل، بل يعني أنّ الخطاب القرآني صُنِعَ بـ طاقة دلالية هائلة. والقسم بـ "الضحى والليل إذا سجي" ليس مجرد إقسام بزمين، بل هو إقسام بحالتين وجوديتين متضادتين (الانبثاق والانطماس، الحركة والسكون). اللسانيّ المحدث يُدرك أنّ القرآن لا يُقدّم معنىً جاهزاً في طبق، بل يُقدّم شبكة دلالية تُشبكها القارئ مع واقعه النفسي والاجتماعي، وهذا يُفسر سرّ خلود هذا الخطاب؛ فهو يُجدد دمائه الدلالية عبر استحالة تقييده في قالب تفسيري واحد.

المبحث الثاني: البعد النصّي في الخطاب القرآنيّ

يُعدّ البعد النصّي في الخطاب القرآنيّ هو روح الإعجاز البيانيّ، ويعني دراسة النصّ القرآنيّ كـ (بنية مغلقة) متكاملة، تؤدّي معانيها من خلال العلاقات الداخلية بين الكلمات، والجمل، والآيات، والسور، بعيداً عن الاعتماد الكلّي على السياقات الخارجية (كأسباب النزول)، على السياق النصّي الذي يجعل للكلمة روحاً لا توجد إلا في موضعها. يُعدّ عبد القاهر الجرجاني مؤسس علم البعد النصّي في التراث العربيّ من خلال كتابه (دلائل الإعجاز)، حيث أكّد على أنّ الإعجاز ليس في مفردات القرآن، بل في (نظمه)، أي طريقة تأليفه وتعاقب أجزائه، بقوله: اعلم أن ليس النظم أن توضع الكلمات في النثر على ترتيب مخصوص... وإنما هو أن تضع كلمة في جملة في موضع لو تُقدّمت عليه أو أُخرت عنه لفسد المعنى أو تغيّر إلى ما لم يُقصد به. (ينظر: الجرجاني، (د.ت)، 55)

تتجلى هذه القاعدة في قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" [البقرة: 30]. تأمل البعد النصّي في تقديم الجار والمجرور (في الأرض) على المفعول به (خليفة). ولو قيل: (إني جاعل خليفة في الأرض) لفات ذلك السرّ النصّي البديع؛ فتقديم الظرف يُفيد الحصر والاختصاص، كأنهم قيل لهم: لستم في السماء بخلفاء، بل الخلافة مقتصرة على الأرض، وهذا ما فهمته الملائكة فوراً، فاستنكروا أن تُخلّى أرض الله من التسبيح ويُعهد بها إلى من يُفسد فيها. والرّد الإلهي (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) جاء نصّاً مُحكماً يقطع النصّ الحواريّ، ليبدّل على إنّ علم الله بالبعد النصّي الكلّي للحياة (الذي يجمع بين الفساد والصالح، والسفك والتعمير) أوسع من علم الملائكة بالبعد الجزئي.

فالسّياق النصّي هو ما يحيط باللفظ من كلمات وجمل تمنحه دلالة خاصّة لا تُفهم من معجم اللغة وحده، فالألفاظ لا تُفهم معانيها إلا بضبطها بالسّياق، فإن السّياق قرينة دالة على قصد المتكلم، و تتفاوت دلالة اللفظ تبعاً لاتساق النظم واختلاف السياقات.

تأمل لفظ (ضرب) في قوله تعالى: "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا" [النحل: 75]، وقوله: "فَضْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِم فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا" [الكهف: 11]. فالمعنى المعجميّ للضرب هو الإيقاع بجسم على جسم. لكن البعد النصّي يُبدّل الدلالة تماماً؛ ففي آية النحل، السّياق النصّي يتحدّث عن (المثّل)، فـ (ضرب) هنا تعني (صوّر وبيّن). وفي آية الكهف، السّياق النصّي يتحدّث عن (النوم والغفلة)، فـ "ضَرَبْنَا" تعني (ألقينا وأغمضنا). هذا يثبت أنّ النصّ القرآنيّ يصنع معجمه الخاصّ من خلال البعد النصّي الداخلي، لا من خلال قاموس اللغة المنفصل.

كما إنَّ الفاصلة القرآنية دورًا هامًا فهي ليست مجرد قافية، بل هي مفتاح نصّي يربط نهاية الجملة ببدايتها التي تليها، مما يخلق شبكة نصّية مترابطة يقول الإمام الزمخشري: "وتأمل كيف جاء التقديم والتأخير ومراعاة الفواصل جاريا على أبلغ وجوه الفصاحة وأتمّ الانسجام من غير تكلف ولا خروج عن مقتضى المعنى". (الزمخشري، 2003، 73/3).

فلو نظرنا إلى سورة الرحمن، وتكرار الفاصلة النصّية: "(فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)". هذه الفاصلة ليست تكرارًا صوتيًا، بل هي وحدة نصّية تُقسّم السورة إلى مقاطع سيميائية. كلّما انتهى السياق النصّي من ذكر نعمة (كالتعليم، خلق الإنسان، تسخير الشمس والقمر)، جاءت هذه الفاصلة لتُجبر المتلقّي على التوقّف، وتجعل منه شاهدًا نصّيًا على نفسه أمام هذا الامتنان. فالبعد النصّي هنا يجعل من اللفظة الواحدة أداة تفاعل نصّي بين الخالق والمخلوق، حيث يحمل النص المتلقي على المشاركة في إنتاج الدلالة عبر سؤال الاستنكار.

في الدراسات المعاصرة، برز الدكتور دراز، الذي تناول القرآن كنصّ ذي بناء هندسيّ محكم يقوم على التوازن والتقابل، فالقرآن الكريم يأخذك بنظام بنائي عجيب، يجعل كل جزء منه قريبًا لجزء آخر، بحيث لو رفعت شيئًا لاختل النظام كله، إنه التوازن الذي لا يتبدل، والتقابل الذي لا يتفاوت. (ينظر: دراز، (د.ت)، 201). تأمل البنية النصّية المتوازنة في قوله تعالى: "(فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى)" [الليل: 5-10]. هنا يبرز البعد النصّي في أبهى صوره من خلال التوازن التركيبي. فالنصّ منقسم إلى شطرين متقابلين: شطر الإيجابية (أعطى، اتقى، صدق) وشرط السلبية (بخل، استغنى، كذب). والسرّ البلاغيّ البديع في البعد النصّي يكمن في قوله تعالى: "(وَاسْتَغْنَى)" في مقابلة (وَاتَّقَى). لماذا لم يقل (وأعرض) أو (كفر)؟ لأنّ البعد النصّي يربط (البخل) (حب المال) بـ "الاستغناء" (التوهم بأنّ المال يغني عن الله). وهاتان الكلمتان تشكّلان ثنائية نصّية مغلقة تدلّ على أنّ آفة المال ليست في حفظه فحسب، بل في شعور صاحبه بأنّه مستغنٍ عن ربه. ثم تأتي الجملة الختامية (فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى) بإيقاعها الحاسم لتُغلق البناء النصّي وتُحكمه.

فالبعد النصّي في الخطاب القرآنيّ يجعل القرآن كائنًا حيًّا مكتفيًا بذاته، لا تحتاج آياته إلى الاستعانة بخارجها لفهم مراميها إلا في حالات نادرة، بل السياق الداخلي (التقديم والتأخير، الحذف والذكر، الفواصل، والتضاد البنائي) هو المُفسّر الأول والأخير لنصوصه، وهو ما جعله معجزًا في بيانه لا في مجرد لفظه.

كما إنَّ الانسجام النصّي هو في حقيقته استقرارٌ لروح النصّ، وبحثٌ في الوشيجة الخفية التي تنتظم فيها الجمل لتؤلّف بناءً متلاحمًا، ولما كان القرآن الكريم هو إمام البيان، ومعدن الفصاحة، فلقد تضافرت جهود كبار علماء اللسانيات التطبيقية لدراسة آليات الانسجام فيه.

- آليات الانسجام النصّي:

إنّ الحديث عن الانسجام النصّي هو في حقيقته استقرارٌ لروح النصّ، وبحثٌ في الوشيجة الخفية التي تنتظم فيها الجمل لتؤلّف بناءً متلاحمًا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ولما كان القرآن الكريم هو إمام البيان، ومعدن الفصاحة، فقد تضافرت جهود كبار علماء اللسانيات التطبيقية والبلاغة الجديدة لدراسة آليات الانسجام فيه.

أولاً: الانسجام التركيبي (النحوي) عبر آلية (الإحالة)

تُعَدّ الإحالة إحدى آليات التي تحقّق الانسجام النصّي: الإحالة هي ذلك الرابط التركيبي الذي يعود بنا من الجملة اللاحقة إلى سابقتها، أو من الجزء إلى الكل، كيلا يظل الكلام معلقًا في فراغ، وهي تشمل الضمائر، وأسماء الإشارة، وأسماء الموصول، وكل ما يحقق التماسك النحوي للنص. (خطابي، 1991م، 16)

ويتمثل ذلك الانسجام قال تعالى: "(اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)" [البقرة: 255]. إذ تتجلى بلاغة الانسجام التركيبي في هذه الآية أتمّ تجلٍ؛ فلفظ الجلالة (الله) جاء مبتدأ، و(هو) ضمير فصل وقع في موقع الخبر، ولكنه يمارس وظيفة (إحالية) بديعة؛ فهو يعود على المبتدأ الأول ليزيده ثباتاً وتقريراً في النفس، وكأن السامع يُتاح له أن يتأمل ذات الله تعالى مرتين: مرة عند سماع الاسم، ومرة عند الإشارة إليه بالضمير. ثم تأتي ضمائر النصب والجر في (تأخذه)، و(لَهُ) فتسدّ مسدّ التكرار الحرفي، وتنسج خيوط النسق نسيجاً محكمًا، بحيث لو حُذفت هذه الضمائر لتفكك عقد النص، وعمه الخل، وانقلب من إيقاع متين إلى كلام أجشّ متقطع. هذا هو الانسجام التركيبي الذي يجعل الجملة كياناً حياً متماسكاً الأوصال.

ويرى الدكتور تمام حسّان في معرض حديثه عن الانسجام النحوي: بأنّ الضمائر وأسماء الإشارة وأسماء الموصول هي العروق التي تغذي النص بالتماسك، فهي لا تُستعمل في النص القرآني استعمالاً معجمياً محضاً، بل تؤدي وظيفة 'الإحالة' التي تربط الجمل اللاحقة بالسابقة، فيزول بذلك الإبهام، وتننقي الوحشة، ويصبح الكلام بناءً واحداً. (ينظر: حسّان، 1998، 415)، ويتمثل ذلك بقال تعالى: "(الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)" [الفاتحة: 2-5].

فلو تأملنا كيف بنى الله تعالى الانسجام في هذه السورة عبر آلية (الإحالة النصاعديّة). إذ بدأ النصّ بذكر الذات الإلهيّة مجردة عن الضمائر (الله، رَبِّ، الرَّحْمَن، مَالِك)، ثم جاء قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ)؛ فـ "الكاف" في "إِيَّاكَ" هي عمود الانسجام في هذا المقام. إنها ضميرٌ يحيلُ إحالةً مباشرةً على كلّ الصفات السابقة (الربوبية، الرحمة، الملك). ولأنّ "إياك" ضميرٌ نصبٍ مُستقل، فقد تقدم على الفعل تقديمًا واجبًا؛ ليس فقط لقصر العبادة عليه، بل لتحقيق غاية الانسجام النفسي والتركيبّي؛ إذ جعلَ المُشارَ إليه (الله بصفاته) مهّدًا له أمام ناظري العبد قبل أن يأتي فعلُ العبادة، فكأنّ العبد حين يتلوها يرى ربّه ماثلاً أمامه، ثم يُقدّم بين يديه عمله. هذا هو الانسجام الذي يجعل الجملة الاسميّة المتعاقبة تُصبح مُقدّمةً منطقيةً وروحيةً للجملة الفعلية.

ثانيًا: آلية الربط الحرفي والعطف المنطقي

يرى الدكتور فاضل السامرائي إنّ حروف العطف في القرآن الكريم لا تُؤدّي مجرد الربط الظاهري، بل هي أدوات انسجام داخلي تُبرزُ العلاقة الخفية بين المعطوف والمعطوف عليه، سواء أكانت تلك العلاقة سببية، أو ترتيبية، أو تفسيرية، ومن خلالها يتجلى انسجام النص وتناسقه المنطقي. (ينظر: السامرائي، 2006، 320)، ويتمثل ذلك بقوله تعالى: "(وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)" [البقرة: 240]. فبالنظر إلى دقّة الانسجام عبر حرف الواو في قوله: (وَيَذَرُونَ). الأصل في نحو العرب أن يُقال: "الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا عليهم كذا"، فيأتي الخبر جملةً اسميةً أو فعلية. لكن الله جلّ وعلا عدل عن الجملة إلى (الوصية) المجرورة بالحرف، فقال: (وَصِيَّةً). وهنا يتجلى الانسجام المنطقي البديع؛ فالواو في (وَيَذَرُونَ) لم تكن عطفًا على الفعل فقط، بل كانت عطفًا على مقتضى الحال. والواو هنا تربط بين حدث الوفاة وحدث ترك الأزواج، وتجعلُ منهما سببًا ونتيجةً، ثم تُسقط الخبر المعتاد، وتأتي بـ (وصية) على أنّها مفعول مطلق لفعلٍ محذوفٍ تقديره "يَصِفُونَ وَصِيَّةً". هذا الحذفُ الموجزُ المتصلُ بالعطف الواوي خلق انسجامًا محكمًا لا يتيح للنفس أن تلتفت إلا إلى مركز الثقل في الآية، وهو "الوصية"، دون أن تُثقل الجملة بحشو لفظي يقطع تيار الانسجام.

المبحث الثالث: البعد التداولي وإدراك مقصد المتكلم

إنّ الحديث عن البعد التداولي وإدراك مقصد المتكلم، هو في حقيقته رحلةً إلى مغاور النفس الإنسانية، واستقراءً لما يختلج في الصدر حين تنطق الشفاه. فالكلمة لا تُؤخذ بوزنها المعجمي فحسب، بل بوزن مقتضى الحال، والسياق، والقصدية

ولم يكن العرب الأوائل غافلين عن هذا البعد، وإن لم يُسمَّه القدماء باسم (التداولية)، فقد أتوا على معناها وغاصوا في لججه. بعد استقرائي لمؤلفاتهم وجدتهم يستوقفون عند آية تمثل ذروة كشف المقاصد، وهي قوله تعالى: "(قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ)" [الحجرات: 14]. فكان تحليل القدماء من منظور (مقتضى الحال) وكشف التلبس، وينطلق القدماء من أن للكلام روحاً تدرك بمعرفة حال المتكلم ومقصده، ولا يحكم على اللفظ بظاهره إن تعارض مع قرائن الأحوال.

ذهب الراجح الأصفهانى إلى إن الإيمان في اللغة: التصديق مع الطمأنينة، بخلاف الإسلام فإنه الانقياد والاستسلام ظاهراً. ولهذا قال تعالى في الأعراب: "(قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا) أي: ادعوا التصديق القلبى الطمأنين، (قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا) أي: لم تصدقوا تصديقاً حقيقياً، (وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) أي: انقادتم ظاهراً وخضعتم، لأن الإيمان لا يكون بالدعوى مجردة، بل هو حقيقة تنطوي عليها الضمان. (ينظر: الأصفهانى، 1992، 91، مادة أم ن)

وبعضه رأي ابن عاشور إذ يرى أن هذا تكذيب لهم في دعوى الإيمان، والمراد نفي حقيقة الإيمان عنهم، لا تكذيبهم في إطلاق لفظ الإيمان على أنفسهم؛ إذ هم كانوا يتكلمون به عن ظنٍ وتساهلٍ، وقصدوا به إظهار أنهم مسلمون لا خوف عليهم. فأمرُوا أن يقولوا: أسلمنا، أي: انقدنا للإسلام طوعاً أو كرهاً، لأن حالهم تقتضي هذا المقام دون مقام ادعاء اليقين الذي لا حقيقة له في بواطنهم. (ينظر: ابن عاشور، 1984، 266/25)

يتجلى بُعد التداولي عند القدماء في مصطلح (مقتضى الحال). الأعراب لفظوا كلمة "آمنّا" (فعل إخبار)، لكن القرينة الحالية (كونهم أعراباً حديثي عهد بالإسلام، وطلبهم الأمان والمغانم) كشفت أن مقصدهم ليس الإخبار عن حقيقة باطنة، بل الاستجداء لمقام المؤمنين. فابن عاشور يفكك هذا الخداع التداولي بدقة بالغة؛ فهو يفرق بين تكذيبهم في دعوى الإيمان (باطناً) وبين تكذيبهم في إطلاق اللفظ؛ (لأنهم قد يتوهمون أن الإسلام الظاهر كافٍ). فالقدماء أدركوا أن المتكلم هنا يمارس تضليلاً لغوياً، فجاء الرد الرباني لفضح هذا المقصد وتصحيح الحدود التداولية للألفاظ.

وفي اللسانيات الحديثة، لا يُنظر إلى (آمنّا) كفعلٍ ماضٍ فحسب، بل كـ (فعل كلامي) يُنجز شيئاً في الواقع، ولها شروط تحقق إن غابها بطل الفعل أو كذب. يرى د. أبو موسى، في ضوء نظرية الأفعال الكلامية لـ (أوستن وسيرل)، فإن إطلاق الأعراب لعبارة 'آمنّا' يمثل فعلاً كلامياً 'إخبارياً'، لكنه فعلٌ فاشلٌ؛ لأنه افتقر إلى شرط الصدق؛ فالباطن لا يطابق اللسان. الخطاب القرآني هنا يمارس ما يُسمى في التداولية بـ 'إنكار الملاءمة'، حيث يُقدّم لهم البديل التداولي الصحيح الذي يتناسب مع حالهم: 'قولوا أسلمنا'، ليجعل الفعل الكلامي في دائرة 'الإنجاز الصادق' الموافق لمستوى إدراكهم وبواطنهم. (ينظر: أبو موسى، 2011، 189).

فالمحدثون يكشفون أن القرآن لا يُصحح الأخطاء النحوية فحسب، بل يُصحح (أخطاء الإنجاز التداولي)، ويمنع المتكلم من استخدام أداة لغوية لا يملك الرصيد المعنوي لها. أمّا القدماء (كابن عاشور) هدفهم التزكية والتبيين؛ أي بيان الحكم الشرعي والفرق بين الإيمان والإسلام لتكتمل معرفة المكلف. والمحدثون (كأبي موسى) هدفهم بيان الآلية اللغوية التي اتبعها النصّ لفضح هذا الخل.

اعتمد القدماء على (القرينة الحالية والمقامية) (علم المعاني) كأدوات للكشف عن المقصد، فقالوا: حالهم تقتضي كذا. واعتمد المحدثون على (شروط الإنجاز والاستلزام الضمني) أي (نظرية الأفعال الكلامية)، فقالوا: الفعل الكلامي افتقر لشرط الصدق.

والقاسم المشترك أن كلا الفريقين اتفقا اتفاقاً عجيباً على أن السياق هو الحاكم على اللفظ. فالقدماء قالوا: لا نأخذ بظاهر (آمنّا) لما نعلم من حال الأعراب. والمحدثون قالوا: لا نأخذ بالقوة الإخبارية لفعل (آمنّا) لانعدام الملاءمة السياقية. فالتراث واللسانيات هنا يلتقيان في نقطة مركزية واحدة: (الكلمات ليست شفافية، بل هي أقنعة، والمقصد الحقيقي يُستدلّ عليه من خلفية المتكلم وموقفه، لا من قاموس اللغة وحده).

المبحث الرابع: منطقة التقاطع والتوظيف

لإدراك الفوارق الدقيقة بين منهج القدماء في تلقّي الخطاب القرآنيّ ومنهج المحدثين، لا بد من وقفة تطبيقية على آية من كتاب الله الكريم، نتبّع فيها كيف يُصاغ التحليل عند كل فريق. وقد اخترتُ آيةً تمثلُ تحدّيًا لغويًّا بالغًا، وهي قوله تعالى على لسان إخوة يوسف لأبيهم: "(وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ)" [يوسف: 82].

فالقدماء ينطلقون من هندسة اللفظ، ووزن الكلمات، واعتماد الاستعارة والمجاز لتفسير ما يخرج عن المعنى الأصلي. يطرح الإمام الزمخشري سؤالاً كيف صحّ أن يُسأل القرية وهي جماد لا يعقل ولا ينطق؟ قلت: لما كان السؤال يتوجه إلى أهلها، جاز أن يُسألوا باسم محالهم، كما يقال: سألت الدار عن صاحبها، وسألت الربيع (ويعني به المطر)، وهذا من باب المجاز المرسل، وقد حُذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، لتأنيس السامع وتصوير المعنى في نفسه بشكلٍ لطف وأخفّ من التصريح باسم الأهل (ينظر: الزمخشري، (د.ت)، 358/2).

ونعصّد هذا القول برأي الرازي نقل الكلام عن لفظ (أهل القرية) إلى لفظ (القرية) لوجوه: أحدها أن في ذكر القرية إشعاراً بأنهم كانوا معروفين بها مشهورين فيها، فكأن القرية شاهدةٌ لهم. ثانيها: أنه لو قال (اسأل أهل القرية) لتوهم السامع أن المراد بعضهم دون بعض، فلما قال (القرية) دلّ على أن الخبر مستفيضٌ بينهم كافّة، حتى صار خبر القرية كخبر أهلها. ثالثها: التفضيم والتعظيم، فإن سؤال البلد العظيم أبلغ في تثبيت الخبر من سؤال الأحاد. (ينظر: الرازي، 1999، 6/163).

نستخلص أنّ منهج القدماء تركّز على (حذف المضاف)، و(المجاز المرسل) و(علاقة المحلية)، وتعليل العدول عن ذكر (الأهل) بفوائد بلاغية تتعلّق بـ (التأنيس، التعميم، التفضيم). التحليل هنا تحليلٌ لفظيٌّ يُعنى بالكلمة المفردة وما يعرض لها من إيجاز وحذف.

أمّا المحدثون فهم ينطلقون من مفهوم (الخطاب) بوصفه فعل تواصل، وينظرون إلى الكلمة ليس بمعزل عن السياق، بل كجزء من (نسق) يُنتج دلالات نفسية واجتماعية. فلو تأملنا قول الدكتور فاضل السامرائي في الآية الكريمة ذاتها نجده يشير إلى إنّ استعمال القرية والعير في الآية ليس مجرد مجاز مرسل بسيط كما ذكر النحاة، بل هو 'استبدال نصي' يهدف إلى توسيع دائرة الخطاب. لقد أراد المتكلمون إبراز أنّ الحدث الذي وقع لهم لم يكن سرّاً خفياً، بل أصبح جزءاً من الذاكرة الجمعية للمكان (القرية) والزمان (العير). ذكر القرية يخلق 'التزاماً سياقياً' يلزم المخاطب النبي (يعقوب) بالتحقق من المعلومة من أيّ مصدرٍ في ذلك المكان، مما يعطي الخطاب طابعاً موضوعياً يوحى بالصدق. (ينظر: السامرائي، 2006، 1/280).

وذكرها الدكتور محمّد أبو موسى من منظور تداولي "دراسة هذه الآية في ضوء 'نظرية الأفعال الكلامية' تكشف عن بُعد pragmatics دقيق. إخوة يوسف لم ينتجوا خطاباً 'إخبارياً' بحثاً، بل أنتجوا خطاباً 'استدعائياً' (Invocative Act). جعلُ المسؤولية في التحقق من الخبر ملقاةً على عاتق يعقوب عبر فعل الأمر (اسأل)، مع ربط الفعل بمؤسسة اجتماعية مادية (القرية) ومؤسسة اقتصادية متنقلة (العير)، هو نوع من 'التلاعب بالمرجعية' لإضفاء الشرعية والموضوعية على كذبهم. الانسجام النصي هنا يعتمد على بناء 'وهم المرجعية الموضوعية' (Illusion of Objectivity). (أبو موسى، 2011، 156).

نستخلص مما سبق من نصوص أنّ المحدثين لا يهتموا كثيراً بتسمية النوع البلاغي (هل هو مجاز مرسل أم استعارة؟)، بل يركّزون على (الوظيفة التواصلية) للفظ، وينظرون إلى (القرية) كـ "مرجعية دلالية" (Referent) تُستخدم لخلق إيهام بالشفافية والموضوعية، وتحليلهم تحليلٌ نسقي وتداولي يربط اللفظ بنفسية المتكلم والمخاطب.

فالقدمات (كالزمخشري) يتعاملون مع (القرية) ك (كلمة) تحتاج إلى مُسوِّغٍ نحوِّي لظهورها مكان (الأهل). أما المحدثون (كأبي موسى) فيتعاملون مع (القرية) ك (علامة سياقية) (Contextual Marker) تُغيّر من طبيعة الفعل الكلامي برمته من مجرد إخبار إلى استدعاء للتحقق.

والبلاغة الجماليّة مقابل البلاغة الوظيفيّة: القدمات يرون عبقرية الآية في التأنيس والتخفيف (جماليات التعبير). أمّا المحدثون فيرون عبقرية الآية في الإيقاع النفسي وبناء المصادقية الزائفة (وظائفية التعبير). الرازي قال إنها للتفخيم، والمحدثون يقولون إنها لبناء وهم الموضوعية.

فلو قارنا بين الوجهين في النظر للخطاب القرآنيّ عند القدمات والمحدثين نجد أنّ هذا تكامل لا تعارض، فالمنهج التراثي يُجيب عن سؤال: (كيف صُغت الكلمة؟). والمنهج اللسانيّ الحديث يُجيب عن سؤال: (لماذا اختيرت هذه الكلمة تحديداً في هذا الموقف التخاطبي؟). وعليه، فإن اللسانيات الحديثة لم تُبطل كلام الزمخشري، بل أخذت أساسه (أن هناك عدولاً عن الأهل إلى القرية) وأعطته بُعداً نفسياً وتواصلياً لم يكن معروفاً في مصطلحاتهم.

ونستشهد بأية أخرى تمثل ذرى البيان القرآنيّ، وهي قوله تعالى: "(وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ)" [النحل: 112]

شاغلُ التحليل هنا هو التعبير البديع: "(لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ)"; فكيف يُذاق اللباس؟ وكيف يكون الجوع لباساً؟ سأذكر كيف تناول هذا الخطاب علماء اللغة، وكيف يعالجه علماء اللسانيات الحديثة. ينطلق القدمات من نظرية المجاز والاستعارة، ويركزون على تناسب الحال والمقال، وعلى إيجاز اللفظ وجودة التشبيه.

ذهب الزمخشري في قوله: فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ شَبَّهَ الجوع والخوف باللباس لاشتغالهما على الإنسان واحتوائهما له من كل جانب، كما يحيط اللباس بالجسد، ثم استعمل الإضافة في اللباس استعمالاً تمثيلاً؛ لأن المذوق هو الجوع، واللباس مجازٌ عنه. والمعنى: أذاقها الله الجوع الذي هو كاللباس في الإحاطة. وقيل: هو من باب التملك، أي جعلنا ذلك لباساً لهم، ثم أذاقهم إياه. (ينظر: الزمخشري، (د.ت)، 3/ 178).

ويعضد ذلك رأي ابن عاشور: استعير اللباس للجوع والخوف لما بينهما من المشابهة في الإحاطة والظهور، فإنّ اللباس يغطي البدن ويظهر عليه، وكذلك الجوع والخوف يغشان الإنسان ويظهر أثرهما في هيئته وحاله. وجُمع بين الجوع والخوف لأنّ الأمن ضدّ الخوف، والرغد ضدّ الجوع، فلمّا زال أمنهم ورغدهم، حلّ محلّهما ضدّهما. وفُرع عليه فعل (أذاقها) تنبيهاً على شدة الإحساس بهما، كأنهما جسمانيان يدركان بالذوق. (ينظر: ابن عاشور، 1984، 14/ 263)

نستنتج مما سبق أنّ تحليل الخطاب القرآنيّ تراثياً قائم على (التشبيه التمثيلي) و(الاستعارة التصريحية). فالعلاقة المشبهة هي الإحاطة والشمول. والقدمات يرون عبقرية الآية الكريمة في إبدال لفظ (اللباس) بدل (الإحاطة)، ثم في خرق العادة بتعدي فعل (أذاق) إلى (اللباس)؛ ليُشعر المتلقّي بأنّ ألم الجوع بلغ حدّاً يُرى بالعين ويُلمس باليد حتى صار كالثوب المُذاق.

وينطلق المحدثون من اللسانيات المعرفية ونظرية الاستعارة المفاهيمية، وينظرون إلى الكلمة بوصفها أداة لتفعيل الشبكة الدلالية في عقل المتلقي. إذ يرى د. يونس علي إنّ التركيز في هذه الآية ليس على "الاستعارة" كزينة لغوية، بل على "التجسيد المعرفي". فالخطاب القرآنيّ هنا يقوم بعملية تشييء للحالات النفسية المجردة (الخوف) والفسولوجية (الجوع). لقد انتزع هاتين الحالتين من عالمهما اللامرئي، وألبسهما طابع الملموسة عبر كلمة (لباس). واللسانيات المعرفية تُفسر هذا بأنّ العقل البشري يفهم المجردات

عبر حواسه الجسدية؛ فربط (الإذاقة) بـ (اللباس) يخلق تصادمًا معرفيًا يكسر أتموس الأمان السابق، ويجعل المعاناة النفسية كيانًا مكانيًا يضغط على جسد المتلقي. (ينظر: يونس، 2005، 214).

ويضيف د. ناصر العيد: في ضوء الانسجام النصي، لا يمكن فصل قوله (لباس الجوع والخوف) عن سياقه السابق (أمنة مطمئنة.. رزقها رعدًا). النص يبني 'ثنائية تبادلية' بين قطبين: قطب الامتداد المكاني (من كل مكان)، وقطب الانحصار والاحتواء (لباس الجوع). كلمة (لباس) هنا ليست مجرد تشبيه، بل هي 'محور دلالي' ينهي حالة الانفتاح المكاني التي بدأت بها الآية. التحول من (رعد من كل مكان) إلى (لباس الجوع) يمثل انزياحًا نسقيًا يهدف إلى إحداث 'صدمة تلقّي' تجعل القارئ يعيش حالة الانتقال من النعيم إلى البؤس بكل حواسه. (ينظر: العيد، 2010، 268).

نتوصل مما سبق ذكره أنّ المحدثين لا يهتمون بتسمية نوع الاستعارة بقدر ما يهتمون بـ (آلية العمل الدلالي) في عقل المتلقي. فهم يتحدثون عن التجسيد، والخرق المعرفي، والتضاد النسقي. واللفظ عندهم ليس زينة، بل هو أداة هندسة نفسية تقلب موازين الإدراك الحسي للقارئ.

فلو وضعنا النصين أمام بعضهما، نكتشف أننا أمام رؤيتين تكمل إحداها الأخرى، لكن من زاويتين مختلفتين: زاوية (الصورة الفنية) وهي نظرة (التراث) مقابل زاوية (التأثير النفسي) وهي نظرة (الحداثة). فابن عاشور والزمخشري يُصوران المشهد لنا كرسامين عظيمين؛ يخبراننا أنّ الجوع يُحيط بالإنسان كالقميص. أما المحدثون فيعاملون المشهد كـ مخرج سينمائي أو مهندس نفسي؛ يشرحون لنا لماذا اخترعت هذه الصورة؟ يجبون: لأنّ العقل البشري لا يشعر بقسوة الجوع المجرد قدر شعوره بالاختناق داخل ثوب من الجوع. فالحداثة تشرح ميكانيكية الإعجاز، والتراث يصف شكل الإعجاز.

فالانسجام النسقي الذي غفلت عنه كتب البلاغة قديما، فالقدماء ركّزوا على الجملة الواحدة (لباس الجوع)، بينما ركّز المحدثون على النص الكامل. حيث ربطوا بين (من كل مكان) (الامتداد اللامحدود) وبين (لباس) (الاحتواء المحدود والخالق). هذا الربط النسقي يُظهر أنّ عبقرية الآية لا تكمن في كلمة لباس وحدها، بل في موقعها من السياق المتباين.

وتجاوز الاستعارة إلى التشكيل المفاهيمي: فالقدماء يقولون: استُعرِ لباس الجوع لعلاقة الإحاطة. والمحدثون يقولون: بل إن الآية تُحدث "خرقًا للتوقع" (Defeasibility)؛ فالمتوقع بعد فكرة الجوع أن يُقال: (فأذاقها الله الجوع)، لكن المجيء بـ (لباس) يُوقظ الشبكة الدلالية الحسية في الدماغ (الملمس، الرؤية، الذوق) دفعة واحدة، مما يحول الخوف من حالة باطنة إلى عدوٍّ مرئيٍّ ملموس يرتديه الإنسان قسراً.

فالقدماء أرخوا لـ (شعرية النص) بمصطلحاتهم البديعة، والمحدثون كشفوا (بنوية النص) ونفسيته بأدواتهم المستحدثة؛ وكلاهما قد انتهى إلى أنّ قوله تعالى "(لباس الجوع والخوف)" هو قمة في هندسة اللفظ، حيثُ يتحوّل الألم النفسي والجسدي إلى سجنٍ مرئيٍّ من القماش، يُذاق طعمه المرُّ على الألسنة قبل أن يُلمس بالأجساد.

الخاتمة

وبعد هذا المسلك التحليلي الذي استقرأنا فيه مسارات الخطاب القرآني بين تيارين: تيار التراث اللغوي والبلاغي القديم، والتيار اللساني الحديث، تتجلى لنا حقيقة جلية، وتتجلي ملامح نتائج يمكن إجمالها في الآتي:

أولاً: إنَّ الخطابَ القرآنيَّ نسيجٌ وحدويٌّ مُعجز، لا تَنفصلُ فيه البنية التركيبية عن البعد الدلاليِّ، ولا السياق النفسيُّ عن الوظيفة التواصلية. وقد أثبت التحليل أنَّ القدماء – وعلى رأسهم أئمة التفسير والبلاغة – كانوا يمتلكون حساً لسانياً فطرياً بالغ الدقَّة، استطاعوا من خلاله رصدَ ظواهرٍ خطابيةٍ دقيقة كالانسجام، والتعليل، ومقتضى الحال، وإن لم يُصغروها في قوالب مصطلحاتٍ نظريَّةٍ حديثة.

ثانياً: إنَّ اللسانيات الحديثة بفروعها (النصّية، والتداولية، والمعرفية) لم تأتْ لهدم ما بناه الأوائل، ولا كانت بديلاً عن تراثنا اللغويِّ الخالد، بل كانت – في أعْمقِ توظيفاتها – تَرْجماناً علمياً يُفكِّكُ الآليات الخفية التي أحسنَ بها القدماء فأشاروا إليها إشارةً، ويضعُها في إطارٍ منهجيٍّ مُنسَق. فالتراثُ يُعطينا روحَ التحليل وذوقَ البيان، بينما تُعطينا اللسانياتُ هيكلَ التحليل وآليةَ التشغيل.

ثالثاً: كشف المقارنُ عن قصورٍ في المنهجين إذا تَجَرَّدَ كُلُّ منهما عن صاحبه؛ فالمنهجُ التراثيُّ قد يَسْقُطُ أحياناً في إطلاق الأحكام البلاغية المبهمة (كالقول: هذا أبلغ، أو هذا أفصح) دونما رصدٍ لآليات هذا الإعجاز. وفي المقابل، فإن المنهجَ اللسانيَّ الحديثَ يَقعُ في خطيئة التطبيق الآلي والاستلاب المعرفي إذا حاولَ قَصْرَ النصِّ القرآنيِّ الإعجازيِّ على نماذجٍ بشريةٍ وضعها علماء لسانياتٍ غربيون لتحليلِ نصوصٍ إعلاميةٍ أو أدبيةٍ دنيوية.

رابعاً: إنَّ التلَفِيقَ المنهجيَّ بين التراث والحدث ليس تَنَصُّيلاً أو تَلَقُّيماً للمصطلحات، بل هو تَبْيِينٌ للتماثل تحت اختلاف المسميات. فمقتضى الحال عند عبد القاهر الجرجاني، هو "السياق التداولي" عند أوستن وسيرل. و(النظم) و(علاقة المعنى بالمعنى) عند القدماء، هو (الانسجام النصّي) عند فان دايك وهالداي. والتقاربُ في المضمون يُبرِّرُ الاستفادة من الأداة الحديثة ما دامت مُطَهَّرَةً من الشبهات المادية

خامساً وأخيراً: إنَّ هذا البحثُ يَطْرَحُ رؤيةً منهجيةً قوامُها (التوظيف النقديُّ المُوجَّه)؛ حيث تظلُّ النظرياتُ اللسانية مجرد أدوات استكشافية لا تملك حقَّ التقييم للنصِّ الإلهي، بل حقَّ كشفِ جوانب الإعجاز فيه. فالقرآن الكريم – بِسِرِّ إعجازه – يظلُّ دائماً نصّاً مُفْجِماً لكلِّ أداة لسانية، يأبى إلا أن يتجاوزَ حدودَ كُلِّ نظريةٍ بشرية، ويُحيلَ القارئ – بعدَ استنفادِ كُلِّ طاقات التحليل – إلى حالةٍ من اليقين والدهشة والتسليم لعظمة الصياغة الإلهية.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- أبو حيان، محمد بن يوسف. (د.ت). البحر المحيط. بيروت: دار الفكر.
- أبو موسى، محمد. (2011). التداولية وتحليل الخطاب القرآني: مقاربات تأويلية في ضوء المناهج الغربية. القاهرة: دار المعرفة الجامعية.
- الأصفهاني، الراغب. (1412 هـ). المفردات في غريب القرآن (تحقيق صفوان عدنان داوودي؛ ط 1). دمشق: دار القلم.
- الباحور، محمد عبد الرحمن. (2001). النص القرآني: بناء اللغوية وخصائصه التعبيرية. عمّان: دار وائل للنشر والتوزيع.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب. (1997). إعجاز القرآن (تحقيق سيد أحمد صقر؛ ط 5). القاهرة: دار المعارف.
- الجرجاني، عبد القاهر. (1406 هـ). دلائل الإعجاز (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد؛ ط 17). جدة: دار المدني.
- حسان، تمام. (1998). اللغة العربية: معناها ومبناها (ط 3). القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- الخطابي، أبو سليمان أحمد بن محمد. (1387 هـ). بيان إعجاز القرآن. في محمد خلف الله، ومحمود زغلول (تحقيق)، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. القاهرة: دار المعارف.

- دراز، محمد عبد الله. (2005). النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن (ط 13). القاهرة: دار القلم.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (1999). مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) (تحقيق عبد الرحمن عميرة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الزجاج، إبراهيم بن السري. (1988). معاني القرآن وإعرابه (تحقيق عبد الجليل عبدة شلبي؛ ط 1). القاهرة: عالم الكتب.
- الزمخشري، محمود بن عمر. (د.ت). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (تحقيق عبد الرحمن المهنا). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. (د.ت). البرهان في علوم القرآن (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم). بيروت: دار إحياء الكتب العربية.
- السامرائي، فاضل صالح. (2006). معاني النحو، ط 1. الرياض: دار العلوم للنشر والتوزيع.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. (د.ت). معاني القرآن (تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار). بيروت: دار الدار.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. (د.ت). الخصائص (تحقيق محمد علي النجار). بيروت: دار الهدي.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (د.ت). المقدمة (تحقيق عبد الله الدرويش). دار يافا للدراسات والنشر.
- المسدي، عبد السلام. (1985). الأسلوبية والأسلوب. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- يونس علي، محمد محمد. (2005). دلالة التراكيب: دراسة لغوية في القرآن الكريم (ط 2). القاهرة: عالم الكتب.

-Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf. (n.d.). Al-Bahr al-Muhit [The Encompassing Ocean]. Beirut: Dar al-Fikr.

-Abu Musa, Muhammad. (2011). Pragmatics and the Analysis of Quranic Discourse: Hermeneutic Approaches in Light of Western Methodologies. Cairo: Dar al-Ma'rifa al-Jami'iyya.

-Al-Asfahani, Al-Raghib. (1412 AH). Al-Mufradat fi Gharib al-Quran [Vocabulary of the Obscure Terms in the Quran] (Safwan Adnan Dawudi, Ed.; 1st ed.). Damascus: Dar al-Qalam.

-Al-Bahur, Muhammad Abd al-Rahman. (2001). The Quranic Text: Its Linguistic Structure and Expressive Characteristics. Amman: Dar Wael for Publishing and Distribution.

-Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad bin al-Tayyib. (1997). I'jaz al-Quran [The Inimitability of the Quran] (Sayyid Ahmad Sadr, Ed.; 5th ed.). Cairo: Dar al-Ma'arif.

- Al-Jurjani, Abd al-Qahir. (1406 AH). *Dalail al-I'jaz [Proofs of Inimitability]* (Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid, Ed.; 17th ed.). Jeddah: Dar al-Madini.

- Hassan, Tamam. (1998). *The Arabic Language: Its Meaning and Structure* (3rd ed.). Cairo: Dar al-Thaqafa for Publishing and Distribution.

- Al-Khattabi, Abu Sulayman Ahmad bin Muhammad.(1387 AH). *Bayan I'jaz al-Quran [Elucidation of the Inimitability of the Quran]*. In Muhammad Khalaf Allah & Mahmoud Zaghoul (Eds.), *Thalath Rasail fi I'jaz al-Quran [Three Treatises on the Inimitability of the Quran]*. Cairo: Dar al-Ma'arif.

- Al-Daraz, Muhammad Abd Allah. (2005). *Al-Naba' al-Azim [The Great News]: New Perspectives on the Quran* (13th ed.). Cairo: Dar al-Qalam.

- Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin Umar. (1999). *Mafatih al-Ghayb [Keys to the Unseen] (Al-Tafsir al-Kabir [The Great Exegesis])* (Abd al-Rahman Umayra, Ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

- Al-Zajjaj, Ibrahim bin al-Sari. (1988). *Ma'ani al-Quran wa I'rabuh [The Meanings and Grammatical Analysis of the Quran]* (Abd al-Jilil Abda Shalabi, Ed.; 1st ed.). Cairo: Alam al-Kutub.

- Al-Zamakhshari, Mahmoud bin Umar. (n.d.). *Al-Kashshaf an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil [The Unveiler of the Realities of the Hidden Revelations and the Essence of Statements on the Aspects of Interpretation]* (Abd al-Rahman Al-Mahna, Ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

- Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad bin Abd Allah.(n.d.). *Al-Burhan fi Uloom al-Quran [The Proof in the Sciences of the Quran]* (Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabi.

- Al-Samarrai, Fadil Salih. (2006). *Ma'ani al-Nahw [The Meanings of Grammar]* (Vol. 1; 1st ed.). Riyadh: Dar al-Ulum for Publishing and Distribution.

- Al-Farra', Abu Zakariya Yahya bin Ziyad. (n.d.). Ma'ani al-Quran [The Meanings of the Quran] (Ahmad Yusuf Najati & Muhammad Ali Al-Najjar, Eds.; Vol. 2). Beirut: Dar al-Dar.

- Al-Ayed, Nasser bin Abd Allah. (2010). The Quranic Text: Landmarks of Structure and Sequence (1st ed.). Riyadh: Dar al-Tadmuriyya.

- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. (1984). Al-Tahrir wa al-Tanwir [Liberation and Enlightenment]. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyya lil-Nashr.

- Ibn Jinni, Abu al-Fath Uthman. (n.d.). Al-Khasa'is [The Characteristics] (Muhammad Ali Al-Najjar, Ed.). Beirut: Dar al-Huda.

- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman bin Muhammad. (n.d.). Al-Muqaddima [The Prolegomena] (Abd Allah Al-Darwish, Ed.). Dar Yafa for Studies and Publishing.

- Al-Masdi, Abd al-Salam. (1985). Stylistics and Style. Casablanca: Dar Toubkal for Publishing.

- Yunus Ali, Muhammad Muhammad. (2005). The Significance of Structures: A Semantic Linguistic Study in the Holy Quran (2nd ed.). Cairo: Alam al-Kutub.