



# مجلة

الجمعية العلمية للشؤون الإسلامية العربية

مجلة - علمية - محكمة

رقم الإيداع: (١٤٢٩/٣٣٠٢ هـ بتاريخ ١٤٢٩/٦/٧ هـ)  
الرقم الدولي المعياري (ردمد): ٤١٥٥ - ١٦٥٨

كل بحث نشر في المجلة  
يعبر عن رأي صاحبه

الحمد لله رب العالمين

## هيئة تحرير المجلة

المشرف العام على المجلة، رئيس مجلس إدارة الجمعية:

- د. بدر بن محمد الراشد

رئيس التحرير:

- أ. د. عبد المجيد بن صالح الجار الله

مدير التحرير:

- د. سليمان بن صالح الزميع

أعضاء هيئة التحرير:

- أ. د. إبراهيم بن عبد العزيز أبو حيمد

- أ. د. أماني بنت عبد العزيز الداود

- أ. د. صالح بن عبد العزيز المحمود

- أ. د. عبد الرحمن بن رجا الله السلمي

- أ. د. عبد العزيز بن صالح العمري

- أ. د. فريد بن عبد العزيز الزامل

# طبيعة المجلة وضوابط النشر

## طبيعة المجلة:

- ١- مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية.
- ٢- مجلة علمية محكمة.
- ٣- تعنى بعلوم اللغة العربية وآدابها.
- ٤- تنشر البحوث والدراسات العلمية المحكمة.
- ٥- دورية نصف سنوية، تصدر منتصف السنة الهجرية ونهايتها.

## ضوابط النشر:

### أولاً: الضوابط العامة لقبول البحث:

- ١- أن يكون البحث في علوم اللغة العربية وآدابها.
- ٢- أن يتسم بالجِدَّة والأصالة وسلامة الاتجاه.
- ٣- أن يلتزم البحث بالسلامة اللغوية، والدقة في التوثيق والتخريج.
- ٤- ألا يكون البحث منشوراً أو مقدّماً للنشر في مجلة أخرى.
- ٥- ألا يكون مستلّاً من عمل علمي سابق للباحث.

### ثانياً: ما يشترط في كتابة البحث وتوثيقه:

- ١- أن يُكتب البحث على ورق من مقاس (A4).
- ٢- أن يُكتب بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٧) للمتن، وبحجم (١٤) للحاشية، وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرداً).
- ٣- أن تُكتب الهوامش أسفل كل صفحة على حدة.
- ٤- أن يُدَيِّل البحث بثبت المصادر والمراجع.
- ٥- أن يكتب الباحث ملخصاً لبحثه باللغتين العربية والإنجليزية لا تزيد كلماته على مائتي كلمة، ويتضمن الملخص موضوع البحث وأهدافه، ومنهجه، وأهم التوصيات، والكلمات المفتاحية
- ٦- رومنة المصادر والمراجع.

### ثالثاً: ما يشترط عند تقديم البحث:

- ١ - يقدم الباحث طلباً بنشره، وإقراراً يتضمن امتلاكه لحقوق الملكية الفكرية للبحث كله، والتزاماً بعدم نشر بحثه المقدم إلا بعد موافقة هيئة التحرير.
- ٢ - يقدم الباحثُ نسختين من بحثه على النحو التالي:
  - نسخة من البحث خالية من اسم الباحث كاملة بصيغة (WORD).
  - نسخة من البحث خالية من اسم الباحث كاملة بصيغة (PDF)
- ٣ - يرفق الباحث ترجمة الملخص باللغة الإنجليزية.
- ٤ - يرسل الباحث بحثه مع الملخصات إلى منصة مجلة الجمعية:  
(<https://imamjournals.org/index.php/josaa/index>)

إِعْجَازُ الْقُرْآنِ بَيْنَ النَّظْمِ وَالْمُعْتَقَدِ عِنْدَ الْبَاقِلَانِيِّ

فِي مَنْظُورِ الدُّكْتُورِ أَحْمَدَ يُونُسَ عَلِيٍّ

فِي كِتَابِهِ (قِرَاءَةُ النَّصِّ دِرَاسَةٌ فِي الْمَوْرُوثِ النَّقْدِيِّ)

“The Inimitability of the Qur’an Between Composition and Creed in al-Bāqillānī’s Thought ”From the Perspective of Dr. Aḥmad Yūsuf ‘Alī in His Book: “Reading the Text: A Study in the Critical Heritage”

أ.د. عبد العزيز بن أحمد بن عثمان البجادي

الأستاذ الدكتور في قسم اللغة العربية- كلية اللغات والعلوم الإنسانية- جامعة القصيم

Abdulaziz Ahmad Othman Albejady

Professor dr Department of Arabic Language and Literature, College of Languages and Humanities, Qassim University.

## ملخص البحث:

يتناول البحث كتاب الأستاذ الدكتور أحمد يوسف علي «قراءة النص دراسة في الموروث النقدي» بالقراءة النقدية، فيكشف ما لدى الدكتور من قدرة فائقة لاستنطاق ألفاظ الباقلاني في حديثه عن إعجاز القرآن، وفي الوقت نفسه يحاكم الدكتور إلى نصوص البلاقلاني كيما نقف سويا على صحة استنباطاته وأحكامه، وقد خالف الباحث كثيرا من تلك الأحكام والاستنباطات، وناقش الدكتور في قضايا تتعلق بمصادر البلاقلاني، وبالتحليل لفكره الذي يتأرجح بين المعطيات اللغوية والنقدية والأشعرية في تفسيره عنه إعجاز القرآن، وفي المنهج الذي اختطه الباقلاني لنفسه في ذلك استنادا إلى مبدأ المفارقة بين كلام الله وكلام البشر، وتصنيف تلك المفارقة ضمن مصطلحات «النظم»، و«الصرقة»، و«البلاغة»، و«الأسلوب»، وتصنيف أداته هل هي «المعايرة»، أو «المقايضة» أو غير ذلك؟ وفي نصوصه المترددة بين الوضوح والإبهام في التفريق بين القرآن والشعر، وفيما تناوله الدكتور ضمن مبدأ التأثير والتأثير بين الباقلاني وسابقه، كالجاحظ، وابن قتيبة، وابن طباطبا، وقدامة، والآمدي، والرماني، والخطابي، ولحقه، كعبد القاهر الجرجاني، وفي حديثه عن بناء الناقد، ووظيفته، وأدواته، الذي يصل به إلى أن الناقد الذي ينشده الباقلاني هو الباقلاني نفسه، كما يناقش الباحث الدكتور أحمد يوسف في قضية «بناء النص»، وهل وصل الباقلاني إلى نواة فكرة «التناص»؟



## ABSTRACT:

This research deals with Professor Ahmed Yusuf Ali's book "Reading the Text: A Study in the Critical Heritage" with critical reading, it explores what the Doctor has with his superior ability to interrogate al-Baqalani's words in his talk about the miracle of The Qur'an, and at the same time it is judging the doctor to al-Baqalani's texts so that we can stand together on the validity of his elicitation, and his rulings. So the researcher disagreed with many of those rulings and elicitations. The researcher discussed the doctor in issues related to Al-Baqalani's sources, and the analysis of his thought, which oscillates between linguistic, critical, and Alasharyyah data in explanation the truth substance of the miracle of The Qur'an, and the method that Al-Baqalani chose for himself in this, depending on the principle of the paradox between the speech of God and the speech of humans, and by classifying that paradox within the terms "Annazm" "Assarfah", "Rhetoric", and "Style". And by the classification of his tool: is it "calibration", "measurement", or something else? And by his texts, which is oscillator between clarity and ambiguity in distinguishing between The Qur'an and poetry, and in what the doctor dealt with within the principle of influence and impression between Al-Baqalani and his predecessors, such as Al-Jahiz, Ibn Qutaybah, Ibn Tabataba, Qudamah, Al-A'midi, Al-Rummani, and Al-Khattabi, and his followers, such as Abd al-Qahir al-Jurjani, and by his talk about the construction of the critic, his function, and his tools, which leads him to that the critic who al-Baqilani look for is al-Baqilani himself, as the researcher discusses Dr. Ahmed Youssef in the issue of "constructing the text," and did al-Baqilani reach the nucleus of the idea "Intertextuality?"

كلمات افتتاحية: الإعجاز، إعجاز القرآن، الباقلاني، الموروث النقدي، الصرفة، المعايير، المقاييس.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

زاملت الأستاذ الدكتور أحمد يوسف قبل عقد من الزمن<sup>(١)</sup> في قسم اللغة العربية بجامعة الإمام في القصيم، ولم يتيسر لنا الجلوس معا كثيرا، إلا أن اللحظات القليلة التي التقيته فيها كانت كفيلة بأن تكشف لي فيه عن فكر متوقد، وطرح نبوي عميق، وأريحية في المطارحة، وقد ذكر لي مرة أنه يعكف على دراسة أبي بكر الباقلاني، دون تحديد لمسار دراسته، فكان أن ذكرت له أحد كتب أبي بكر، فأبدى سروره، ولم تأخذه العزة بالإثم أن يدعي علم ما لم يعلم، بل قال: أزعم أنني جمعت كل نتاج أبي بكر، ولم أقف على هذا الكتاب، وشكر لي هذا التنبيه، وهذا مما أحسبه له؛ فإنه ينطوي على تواضع للعلم، وجد في البحث، وصدق في الطلب، وقد انقطع عنا بعد انتهاء إيفاده، وغابت عنا أخباره إلى أن ذكر لي أحد تلامذته الكبار -وهو زميلنا الأستاذ الدكتور إبراهيم زيد- كتاب الدكتور أحمد «قراءة النص: دراسة في الموروث النقدي»، وكأنه يريد رأيي في الكتاب، فقرأت الكتاب مرة، فإذا هو كتاب تحليلي، لكنه لم يكن يحلل فكرة عامة أو خاصة، وإنما يحلل فكر عالم سيالا، من خلال أحرف كلماته قبل جملة، ثم قرأته مرة أخرى، وفي كل مرة أدون ما يستحق الإشادة أو التسديد، حتى كان هذا البحث، فالهدف من البحث إذن مناقشة المؤلف في تحليلاته، لبيان مواضع الإجادة، والإشادة بلفتاته الجميلة، وإبداء وجهة نظري فيما خالفته فيه، وكان منهجي السير على ترتيب الكتاب، وتقسيماته، وتدوين ما يستحق التدوين في موضعه، دون أن أجمع النظر إلى نظيره، ليكون ما أدونه مساهمة في الكتاب من أوله إلى آخره، ولتكون كل عبارة مفهومة في سياقها الذي أراده، وعلقت في الحواشي ما رأيت الحاجة إلى التعليق فيه، ولم أترجم لكل علم مر ذكره، وإنما اكتفيت بالترجمة لمن شهرته نسبية، أو لمن يشتهه بغيره.

(١) كتبت هذا بتاريخ ٥ / ١٢ / ١٤٣٥هـ.

## مدخل:

حين يطالع القارئ عنوان الكتاب (قراءة النص دراسة في الموروث النقدي) للأستاذ الدكتور أحمد يوسف علي؛ يخيل إليه أن الكتاب تناول الآراء النقدية عند العرب في النتاج الأدبي، والبلاغي، والإبداعي عامة؛ لأن الموروث النقدي أعم من أن يخص بزمن، أو شخص، أو إطار، أو نوع من النصوص، لكنه سيظل في قراءته للكتاب كله ملازماً لشخصية واحدة، ونص واحد، أو قُلْ: ملازماً لناقد واحد، أمام قضية واحدة، تمثلت في القرآن كله - باعتباره نصاً واحداً -.

لقد أقام الدكتور أحمد كتابه على دراسة الباقلاني (ت ٤٠٣) محاولاً استنطاق آثاره، سعياً إلى الوصول إلى رأي جلي له في الإعجاز القرآني، ولئن تَجَوَّزَ فجَعَلَ عنوان كتابه واسعاً فقد أبدع أيما إبداع في ثلاثة أمور تستحق الإشادة، لا يبعد أن تكون السبب المباشر في بناء العنوان على هذه الهيئة من الشمول:

**أحدها:** أنه أقام دراسته على المنهج الإبستمولوجي (=نظرية المعرفة =تحليل المعرفة =نقد المعرفة)<sup>(١)</sup>، فلا تراه قانعا بالوصول إلى المعرفة حتى يستقصي جذورها، وملاساتها، وأسباب انبعاثها، والمؤثرات في كیفيتها، وتحليل طبيعتها، وآثارها، ولهذا يغوص لاستنطاق النصوص القصيرة والعبارات النادرة، ويحتوش العبارة المنقولة من جميع أنحائها، يساعده في ذلك قدرة فائقة على خلق جو من الإيحاء حول النقول، وإذا تجاوزنا آراءه في نصوص الباقلاني وغيره - باعتبارها وجهات نظر يوافق عليها ويخالف فيها - فإنه بصياغته هذه يرسم منهجاً لاستخراج دقائق النقول، فكم من نص ساقه كان في ظاهره ذا دلالة واحدة، فإذا هو يأتيه من اليمين والشمال، ومن الأمام والخلف، ومن فوقه ومن تحته، فلا يكتفي بالمنطوق، ولا بمفهوم الموافقة، حتى يقرر مفهوم المخالفة، فيصبح النص ثراً بالدلالات الخفية، ولا أجزم أنه رام إثبات قراءة متضادة، على الرغم من محاولته تبديل مواقع بين المركزي والهامشي، وسعيه إلى ملاقة لبنة أو لبنات غير مستقرة؛ إذ ليس كلام الباقلاني نصاً أدبياً يستوعب النظر التفكيكي (=التشريحي) أو ما يسمى بالتقويضي<sup>(٢)</sup>.

(١) لفظ «إبستمي» اليوناني يعني العلم، ولفظ «لوجي» مأخوذ من الكلمة اليونانية «لوجوس» وتعني النظرية أو الدراسة النقدية، ولهذا لا يكفي أن يترجم لفظ «إبستمولوجي» بأنه «المعرفة» فقط أو «نظرية العلم» فقط؛ لأن هذا قائم على أحد معنيي «لوجي»، ويغيب عنه معنى النقدي أو التحليلي، يمكن الاستزادة في هذه التوليفة من موسوعة لالاند الفلسفية (منشورات عويدات - بيروت ٢٠٠١) ١/٣٥٦ - ٣٥٧، في مراجعة دلالة الإبستمولوجيا د. الطيب بوعزة، صحيفة الشرق الأوسط ٩ ديسمبر ٢٠١٥م - ٢٧ صفر ١٤٣٧هـ، أطروحة الإبستمولوجيا النقدية وسؤال التأويل عند محمد مفتاح، لوردة حفظ الله جامعة العربي التبسي - تبسة ٢٠٢١م/٢٢ وما بعدها.

(٢) التفكيكية ليست نظرية، وإنما هي آلية لقراءة النص، وملخص هذه الآلية أنها ترى النص كتلة غامضة، تحتاج إلى تجزئته من أجل الوصول إلى جزئه الذي لا يتجزأ، حتى يتسنى لنا محاكمته إلى المعايير المختلفة؛ فالناقد اللغوي يحاكمه إلى المعيار اللغوي، والناقد الشرعي يحاكمه إلى المعيار الشرعي، وهكذا الأمر في سائر الفنون، وربما عبروا عن هذه الآلية بخلخله النص، أو هتك

**الأمر الثاني:** أنه استطاع أن يلتقط ذرات من نصوص الباقلاني ليشيد بها هيكلًا لرأيه في الإعجاز، منظورا فيها لا إلى التكوين المعرفي والعقدي للباقلاني فحسب، بل -أيضا- إلى موقعه من التاريخ السابق والمعاصر له.

**الأمر الثالث:** أن معنى المحايدة -أو ما يسمى بالموضوعية- بارز في دراسته بروزا لا خفاء فيه، ولا سيما من الجانب العقدي؛ فهو يدرس الإمام الثاني للأشعرية بعد أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤)؛ لأن أبا الحسن الطبري (ت ٣٨٠)<sup>(١)</sup> -وإن كان متوسطا بين الأشعري والباقلاني زمتا- لم يكن مُنَظِّرًا للمذهب، فالمؤلف يقرر آراء الباقلاني في الصفات، والتحسين والتقبيح، والسببية، والقدر، واكتساب الأفعال، دون أن يتماهى معها، أو ينتقدها؛ لأنه لم يقصد إلى باب العقائد، وإنما يكشف أثر العقائد في رأي الباقلاني في الإعجاز، ليقرر أنه لم يفصل حين انبرى للإعجاز عن بصمة المعتقد، على أن تلك المحايدة لم يكتب لها الكمال، لا لهوى ظاهر أو خفي، وإنما لأجل خلط متداول منذ عصور فيما يتعلق بمصطلح «أهل السنة»، على ما يأتي مفصلا إن شاء الله.

والمؤلف جعل كتابه الذي شارف ٣٠٠ صفحة في رأي أبي بكر بن الباقلاني في إعجاز القرآن الكريم، لكنه -مع ذلك- كان ساعيا إلى التفتيش عن وجود نظرية نقدية عند المتقدمين من خلال إبحاره في فكر الباقلاني، إذ لديه تشوف أن يكون إعجاز القرآن عند أبي بكر قائما على نظرية نقدية ناضجة، أو -على الأقل- مكتملة الأطراف، وكان ذلك داعيا إلى تلمس سمات الناقد فيه، واستنطاق تراثه هل يجد لديه علما بسمات الناقد، أو معرفة كافية عن نقاد عصره وسابقيهم، أو أن فكرة النقد لم تأخذ حيزها في ذلك الزمن؟

أسرار النص، وبعضهم يعبر عنها: بأنها عملية هدم للنص من أجل بنائه من جديد وفق وجهة نظر جديدة، وبالنظر إلى أن هذه الآلية جاءت لتقوض البنيوية أطلق عليها التقويسية، وربما فهم بعضهم أن التقويس مرادف للتفكيك، فجعل المراد بالتقويس تفكيك النص، ولا نجزم بأن داريدا -صاحب فكرة التفكيكية- أراد هذا أو هذا لأن اللفظين ترجمة للفظ Deconstruction، وبعضهم ترجم اللفظ بالتشريحية أو تشريح النص. ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة لمحمد عناني ١١٩ وما بعدها، ٢٠١ - ٢٠٢، معجم المصطلحات النقدية للنقد ما بعد البنيوي الجزائري، عائدة العيور، ورمة سعيود/ ٥٠ وما بعدها.

(١) هو علي بن محمد بن مهدي، أبو الحسن الطبري، صحب الشيخ أبا الحسن الأشعري بالبصرة، وأخذ عنه، من طبقة القفال الشاشي، مبرّز في علم الكلام، مُفَقِّهٌ في علوم شتى، حافظٌ للفقه والتفسير والمعاني وأيام العرب، أثبت لله العلو والاستواء على العرش، وفسر الاستواء بالاعتلاء، كما تقول العرب: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح، بمعنى علوته، وأنكر على البلخي تفسير الاستواء بالاستيلاء؛ لأن الاستيلاء ليس خاصا بالعرش، ولأنه تَمَكَّنَ بعدَ عدم تَمَكُّنٍ، له كتاب «تأويل الأحاديث المشكوكات الواردة في الصفات». انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٤٦٦/٣ - ٤٦٧/٤، العلو للذهبي/ ٢٣١-٢٣٢.

لعل هذا المدخل كاف في إيصال تصور مجمل عن الكتاب ومؤلفه، حتى يكون ذلك منطلقاً إلى تفصيل منهجية الكتاب المنطبعة في فصوله الستة الموزعة على مبحثين في مائتين وخمسين صفحة، وقد أثرت أن أستعرض أفكاره كما رتبها المؤلف حتى أقترب من مراده.

## الفصل الأول

### المبحث الأول: مصادر الباقلاني:

١- في مطلع هذا المبحث تساءل الدكتور أحمد: هل استطاع الباقلاني أن يقدم رؤية نقدية، أو كان يمتلكها وساعدته على فهم النص القرآني؟ ولم يكن جوابه عن هذا التساؤل مباشراً، وكأنه أراد أن يكون الجواب مع آخر حرف من كتابه؛ فإنه اعتذر عن صعوبة الجواب بتوافر ثلاثة إشكالات، هي:

أ- أن قراءة الباقلاني النقدية لم تكتب من أجل النقد الأدبي.

ب- وأنها قائمة على الفكر الأشعري.

ج- وأنها مسبقة بموروث لا بد من إدراكه، فإن من قبله تجاه النص القرآني كانوا ذوي منهج أدبي نقدي وقف عند الأسلوب الجديد الذي أتى به القرآن، وهذه الإشكالات دفعت به إلى المقارنة بين نصوصه ونصوص العرب شعراً ونثراً.

إن إبداء تلك الصعوبة كانت لجذب القارئ وتعليقه؛ إذ البحث عن جواب لتلك الإشكالات سيجلب معه ثراء معرفياً واسعاً، ولم يكتف المؤلف بهذا القدر من التشويق، بل أردف ذلك بأن دراسته لرأي الباقلاني في الإعجاز تتميز عن سائر دراسات سابقيه بالوقوف على تراثه كله، بعد أن كان سابقوه معوّلين على كتابه «إعجاز القرآن» خاصة<sup>(١)</sup>، مع أن هذا لم يمنعه أن يخص دراسته له بكتبه الأربعة، ويجعلها نصاً واحداً يمثل الفكر الأشعري، يدعوه «النص الأكبر»، تأسيساً بالباقلاني حين جعل الموروث العربي كله نصاً واحداً في مقابل النص القرآني.

٢- ثم ينطلق المؤلف إلى عرض مقدمة عن فكر الباقلاني؛ ليصل فيما بعد إلى أن رؤيته النقدية منطبعة بفكره الأشعري، فيذكر أن العلم عنده قسمان، أحدهما: قديم لا يقوم بضرورة، ولا استدلال، والآخر محدث، إما ضروري (=بدهي)، وإما نظري (=استدلالي)، وأن دليل النظري إما نقلي -شرعي، أو لغوي، أو

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٧.

إجماعي - وإما عقلي<sup>(١)</sup>، ولهذا فإن الشاعر المطبوع إنما يمثل العلم الضروري، والشاعر الذي يجمع بين الطبع والجهد يمثل العلم النظري، وكلاهما مردود إلى الله<sup>(٢)</sup>.

ولم يناقش المؤلف إغفال الباقلاني دليل الفطرة، ولا سيما أن الباقلاني قال في الإنصاف: «وأن يعلم: أن أول ما فرض الله - عز وجل - على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته؛ لأنه - سبحانه - غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة».

ولست آخذ على المؤلف إغفاله ذلك؛ إذ لم ينبر لمناقشة فكره، بل توجه إلى رؤيته النقدية من خلال فكره، وإنما أسجل على المؤلف أنه قرر أن الدليل العقلي عند الباقلاني يأتي بعد النقل برتبة، وأن هذا يعني تقديم النص على العقل<sup>(٣)</sup>، مع أنه قال في «الإنصاف» عن اليدين: «ولا بذى صورة وهيئة»، وقال: «مُدْرِكٌ لجميع المدركات - التي يدركها الخلق: من الطعوم، والروائح، واللين، والخشونة، والحرارة، والبرودة - بإدراك معين، وأنه مع ذلك ليس بذى جوارح وحواس توجد بها هذه الإدراكات، فتعالى الله عن التصوير، والجوارح، والآلات»<sup>(٤)</sup>، والنقل لم يرد بنفي الصورة لله تعالى، بل دل النقل على ثبوتها، ولم يختلف سلف الأمة فيه، ومن ذلك حديث الصحيحين: «فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ»<sup>(٥)</sup>، وقرروا أنه لا موجود من الذوات يكون من غير صفات تقوم به وصورة يكون عليها، وفرض ذلك من المحال<sup>(٦)</sup>، ولا أوجب على المؤلف أن يثبت الصورة، فإن الأشاعرة ينفونها، كما رأينا عند الباقلاني، وإنما أوجب عليه ألا يسلم أن الباقلاني يقدم النقل دائماً على العقل.

٣- وبعد هذا يقف المؤلف موقفا يبدو فيه متفرجا ليس غير، إذ يقرر أن المعلوم عند الباقلاني نوعان: معدوم، وموجود، وأن المعلوم المعدوم أربعة أقسام، ثم يشير إلى مذهبه في «الأعراض السيالة» (=الأعراض

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٢٧، ٢٨.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣١.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٢٩.

(٤) ٢٤/ - ٢٥ (طبعة الكوثر ١٣٧١هـ).

(٥) البخاري (٦٥٧٣)، مسلم (٢٩٩).

(٦) قال ابن تيمية في شرح حديث النزول ٨ - وهو يمثل المذهب السلفي -: «وأما الموجودات في أنفسها؛ فلا يمكن فيها وجود ذات مجردة عن كل صفة»، قال: «وأما الذات نفسها الموجودة؛ فتلك لا يتصور أن تتحقق بلا صفة أصلاً»، وقال في تلييس الجهمية ٥/ ٥٢٥: «وكما أنه لا بد لكل موجود من صفات تقوم به؛ فلا بد لكل موجود قائم بنفسه من صورة يكون عليها، ويمتنع أن يكون في الوجود قائم بنفسه ليس له صورة يقوم عليها».

التي لا تبقى زمانين<sup>(١)</sup>، دون أن يناقشه فيه، مع أنه لدى جل النظار مما لا تقبله العقول<sup>(٢)</sup>، بل أَوْهَمَتْ عبارة المؤلف أن الجواهر أيضاً سيالة عند الباقلائي، ولا يُعلم أن أحدا من الأشاعرة قال بسيلان الجواهر، ويتصل بهذا موقفه من تقرير الباقلائي أن الله ليس بمغاير لصفات ذاته، وأن صفاته غير متغايرات؛ لأن المتغايرين هما ما جاز أن يفارق أحدهما الآخر<sup>(٣)</sup>، وهذه مغالطة لم يناقشها المؤلف أحمد، وكذلك تعرضه للسببية عند الباقلائي التي مقتضى قوله فيها أنه لا يؤثر إلا الله، فلا ارتباط بين السبب والمسبب، لا بين الحرارة والنار، ولا بين الري والماء، ولا بين الأكل والشبع<sup>(٤)</sup>، دون أن يناقشه فيها، وستأتي إن شاء الله.

وقد ذكرت في صدر المقال أن المؤلف كان محايدا من جهة العقيدة، فلا أنتظر منه المناقشة لأجل المعتقد، لأنه لم ينبر لفكره، بل رام الكشف عن علاقة حديثه عن الإعجاز بفكره، وإنما تشوفت من المؤلف إلى مناقشة تلك المسائل لأنه قرر أن الباقلائي من أهل السنة؛ فإنه قال: «ونستطيع القول بأن كتاب «التمهيد» يعد أهم كتب الباقلائي من حيث تناوله أساس المعتقد الأشعري وعقيدة أهل السنة»<sup>(٥)</sup>، وقال عن ابن قتيبة: «كان أقرب فكريا إلى الباقلائي؛ فكلاهما من أهل السنة»<sup>(٦)</sup>، وهذا المسلك -وهو تسمية الأشاعرة بأهل السنة- ليس بدعا من قوله، بل سبقه إليه جمع من الأشاعرة، وعلى ذلك جل الأشعرية في زماننا هذا، ولكن هذا إنما يستقيم له لو أنه أبدى نفسه أشعريا، أما وقد ظهر محايدا؛ فإن عليه أن ينعق من هذا المسلك، فإن أهل السنة المنسوبين إلى ما سلكه الإمام أحمد بن حنبل لا يرون أن الأشعرية داخلية في هذه التسمية، وإذا أردنا التحقيق فإن مصطلح «أهل السنة» إنما يعنى به من عملوا بظواهر نصوص الأسماء والصفات كلها -بما فيها من نصوص الأفعال الاختيارية- دون تكييف أو تمثيل، ولهذا لم يكن الباقلائي سنيا بحتا، ولا متكلما بحتا، بل كان جامعا للأمرين على وجه الإجمال، فهو أقرب إلى أهل السنة من أبي المعالي الجويني ومن وافقه من المتأخرين؛ إذ أثبت من الصفات الخبرية: الوجه، واليدين، والعينين<sup>(٧)</sup>، لكنه نفى الأفعال

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٢٩.

(٢) قال ابن رشد في تحافت التهافت/٢١٥ (نشر الجابري، مركز دراسات الوحدة ١٩٨٨): «أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأن وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر، فهو لا يفهم ما في قوله من التناقض، وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطا في وجودها إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دونه جواهر تقوم بها، فوضع الأعراض شرطا في وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطا في وجود أنفسها، ومحال أن يكون الشيء شرطا في وجود نفسه، وأيضا فكيف تكون شرطا وهي لا تبقى زمانين».

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٠.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣١.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٢.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٤٤.

(٧) قال في الإنصاف/٢٣: «وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات، كما قال -عز وجل-: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وقال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، و[ذو] اليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن، في قوله -عز وجل-

الاختيارية كلها، فأنكر أن يقوم بالله فعل اختياري - كأن يكون متكلمًا إذا شاء<sup>(١)</sup> - موافقا في ذلك الأشعري وابن كلاب، وتأول أخبارها بأن الله يحدث شيئا منفصلا عنه، فاضطر أن ينفي أن يكون الله متكلمًا بحرف وصوت<sup>(٢)</sup>، وخص بالقدم من كلامه الكلام النفساني القائم بالله منذ الأزل<sup>(٣)</sup>، ولهذا لا يجوز عنده أن يلفظ الناس بكلام الله، مع أنه يجوز لهم أن يلفظوا بما هو عبارة عن القرآن<sup>(٤)</sup>، قال: «لا يجوز أن يحكى كلام الله - عز وجل - ولا أن يلفظ به؛ لأن حكاية الشيء مثله»<sup>(٥)</sup>، قال: «ولا يجوز أن يُلفظ به بتكلم الخلق؛ لأن ذلك يوجب كون كلام الله - تعالى - قائمًا بذاتين: قديم ومحدث، وذلك خلاف الإجماع والمعقول»<sup>(٦)</sup>، ثم إنه أنكر أن يكون خبر الواحد مفيدا العلم<sup>(٧)</sup>.

وكل هذا معدود عند أهل السنة بدعة منكرة، مستقوى من فكر الاعتزال، وكان ممن أنكر على الباقلاني ذلك إمام الشافعية في عصره الأستاذ أبو حامد الإسفراييني (ت ٤٠٦)، وكان يقول: «اشهدوا عليّ

- 
- : ﴿بل يده مبسوطتان﴾، وقوله: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ .. و[ذو] العينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام، فقال - عز وجل - : ﴿ولتصنع على عيني﴾ ..
- (١) قال في الإنصاف/ ١٠٠: «ولا نقول أيضًا: إنه من صفات الفعل لله تعالى، بل هو من صفات الذات».
- (٢) قال في الإنصاف/ ٩٤: «ويجب أن يعلم أن الله تعالى لا يتصف بكلامه القديم بالحروف والأصوات»، وقال/ ١٣٧: «ولا يفتقر - تعالى - في كون كلامه صفةً له قديمةً غير مخلوقة إلى شيء من أدوات الخلق - من لسان، وشفة، وحلق، وحرف، وصوت - بل هو متكلم، وله كلام، صفة له قديمة غير مخلوقة، ولا يجوز عليها شيء من صفات الخلق»، وقال/ ١٠٥: «وأنه يجب التفرقة بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلو، والكتاب والمكتوب، والحفظ والمحفوظ، ولا يجوز أن يطلق على كلامه شيء من أمارات الحَدِّث من حرف ولا صوت».
- (٣) قال في الإنصاف/ ٦٧: «اعلم أن الله تعالى متكلم، له كلام عند أهل السنة والجماعة، وأن كلامه قديم ليس بمخلوق، ولا مجعول، ولا محدث، بل كلامه قديم، صفة من صفات ذاته، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات»، وقال: «بل هو صفة من صفات ذاته، قديم بقدمه، موجود بوجوده موصوف به، فيما لم يزل وفيما لا يزال»، وقال: «بل هو كلام أزلي أبدي هو متكلم به في الأزل، كما هو متكلم به فيما لا يزال»، وقال: «ويجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس .. فعلم أن حقيقة الكلام المعنى القائم في النفس».
- (٤) قال في الإنصاف/ ٩٨: «ويجب أن يعلم أن القراءة غير المقروء، وأنها صفة للقارئ، والمقروء بما غير مخلوق بل هو من كلام الباري».

- (٥) الإنصاف/ ٢٦، وقال/ ١٠١: «ويجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يقول أحد إني أتكلم بكلام الله، ولا أحكي كلام الله، ولا أعبر كلام الله، ولا أتلفظ بكلام الله».
- (٦) الإنصاف/ ٢٧.

- (٧) قال في الانتصار ٢٢٨/١: «فإن قالوا: فهل تقطعون بهذا الخبر على أن القوم كانوا يُعْثُونَ في زمن الرسول ﷺ أم لا؟ قيل لهم: لا لأنه من أخبار الآحاد التي لا تُوجِبُ علما»، وقال ٢٥٥/١: «لأن ذلك لم يُرو عن أحد منهم إلا عن عبد الله بن عباس، والأخبار الواردة عنه بذلك أخبار آحادٍ لا نجد أنفسنا عالمةً بصحتها لا اضطرابًا ولا نظرًا واستدلالًا، فلا حجة فيها».



بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قاله الإمام ابن حنبل، لا كما يقوله الباقلاني<sup>(١)</sup>، والباقلاني لا يطلق القول بخلق القرآن، بل لشدة إنكاره على القائل بذلك يمنع أن يقال: «لفظي بالقرآن مخلوق» على ما مر، ولكنه يقول: إن الله لم يتكلم بحروف القرآن<sup>(٢)</sup>، وإن كلام الله معنى واحد قائم في النفس<sup>(٣)</sup>، ولازم ذلك أن حروف القرآن مخلوقة؛ لأنها ليست كلام الله الحقيقي<sup>(٤)</sup>، وقد صرح بأن من جعل القرآن حروفاً وأصواتاً فقد جعل القرآن مخلوقاً، وهذا يؤكد أن حروف القرآن عنده مخلوقة<sup>(٥)</sup>، وأما أبو المعالي الجويني؛ فقد نفى الوجه، واليدين، والعينين، وأول أخبارها على غير ظاهرها<sup>(٦)</sup>، ولم يُجَوِّز الباقلاني أن يكون الله يحب المؤمنين، ويرضى عنهم، ويرحمهم، ويتولاهم، بعد إيمانهم، ويغضب ويسخط على الكافرين، ويبغضهم، ويكرههم، ويعاديهم، بعد كفرهم، بل يحمل ذلك كله على معنى الإرادة، قال: «ونعتقد أن مشيئة الله - تعالى - ومحبتة، ورضاه، ورحمته، وكرهيته، وغضبه، وسخطه، وولايته، وعداوته؛ كلها راجع إلى إرادته»<sup>(٧)</sup>.

ولأجل هذا الخلط القديم في مصطلح «أهل السنة» نجد عدم دقة في تحديد زمن انتشار المذهب الأشعري، وبروزه على الساحة الرسمية، فالمؤلف يقرر أن المذهب الأشعري «صار مذهباً معلناً منذ أواخر

(١) درء تعارض العقل والنقل ٩٦/٢.

(٢) قال في التمهيد/٢٨٣ (تحقيق حيدر): «لأن الكلام فيما بيننا إنما هو معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى».

(٣) قال في الإنصاف/١٠١: «ويجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه»، وقال/١٠٢: «لكن الكلام القديم القائم بالنفس شيء واحد لا يختلف ولا يتغير .. فصح أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره»، وقال/١٠٥:

(٤) قال في الإنصاف/١٠٢: «فصح أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح، ويجوز أن يسمى كلاماً إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام الحقيقي»، وقال/١٠٣: «فحصل من هذه الجملة أن حقيقة الكلام على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقاً، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده وتارة إشارة ورمزاً دون الحرف والأصوات ووجودهما».

(٥) قال في الإنصاف/١٠٣: «إن المعتزلة أكثر حججهم على أن كلام الله تعالى مخلوق .. أنه بزعمهم حروف وأصوات، فرضوا من هؤلاء العوام أن يصرحوا في كلام الله تعالى بما يوجب كونه مخلوقاً ضرورة، وإن لم يقولوا: إنه مخلوق نطقاً».

(٦) قال في الإرشاد/١٧٥: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود».

(٧) الإنصاف/٢٥.

القرن الثالث الهجري<sup>(١)</sup>، وصار مذهباً رسمياً في القرن الرابع الهجري<sup>(٢)</sup>، ومعلوم أن الأشعرية لم يكن لهم قيام قبل الدولة السلجوقية في نهاية القرن الخامس، نعم، كان لبروزهم بنيسابور إرهاصات في نهاية القرن الرابع؛ إذ نشطت الأشعرية هناك قليلاً على يد أبي بكر بن فورك (ت ٤٠٦ هـ) الذي أقام مدرسة بنيسابور لنشر المذهب الأشعري<sup>(٣)</sup>، لكن أبا بكر بن فورك لم يفلح في نشره إلا قليلاً؛ لأنه قُتِلَ قبل التوسع في بث المذهب، ثم كان للمذهب الأشعري نشاط أقوى من ذلك بعد منتصف القرن الخامس زمن البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، والقشيري (ت ٤٦٥ هـ)، والجويني (ت ٤٧٨ هـ)، والغزالي (ت ٥٠٥ هـ)<sup>(٤)</sup>، لكن ذلك لم يدم طويلاً، بل طارد السلطان

(١) كيف يكون ذلك وأبو الحسن مات في الربع الأول من القرن الرابع؛ فإنه مات عليه رحمة الله سنة ٣٢٤ هـ، وقد كان أئمة الشافعية آنذاك ينهون عن مذهبه؛ فقد نقل ابن تيمية في درر التعارض ٩٧/٢ عن أبي الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي المتوفى سنة ٥٣٢ هـ أنه قال في كتابه «الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول»: «ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن يُنسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤن مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبائهم عن الحوم حواله»، ونقل ٩٧/٢ عنه قوله: «إن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلاني خفية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه»، والباقلاني متوفى سنة ٤٠٣ هـ، فأين إعلان مذهب الأشعري وقد كان الباقلاني يُدَرِّسه خفية؟

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٤٤.

(٣) ذكر ابن الصلاح في طبقات الفقهاء الشافعية ١٣٦/١ - ١٣٧ أن الحاكم قال في تاريخه: «وتقدمنا إلى الأمير ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن الحسن، والتمسنا منه المراسلة في توجيهه إلى نيسابور، ففعل، وورد نيسابور، فبني له الدار والمدرسة، فأحى الله به في بلدنا أنواعاً من العلوم، وظهرت بركته/ على جماعة من المتفقهة وتخرجوا به»، وقال ابن خلكان في وفيات الأعيان ٢٧٢/٤: «راسله أهل نيسابور، والتمسوا منه التوجه إليهم، ففعل وورد نيسابور، فبني له بها مدرسة وداراً، وأحيا الله تعالى به أنواعاً من العلوم، ولما استوطنها وظهرت بركاته على جماعة المتفقهة وبلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريباً من مائة مصنف؛ دعي إلى مدينة غزنة، وجرت له بها مناظرات كثيرة».

(٤) لكنها لم تفلح؛ لأنه قد ظهر لعن الأشاعرة على المنابر في عهد السلطان السلجوقي طغرلبيك، وبقي الأمر على ذلك إلى أن جاء السلطان ألب أرسلان، فعمل وزيره نظام الدين على إزالة لعن الأشعرية، قال ابن الجوزي في المنتظم ٣٤٠/١٥ عن سنة ٤٥٦ هـ: «وفي هذه السنة أُعْلِنَ بنيسابور لعن أبي الحسن الأشعري، فضج من ذلك أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري»، قال ابن الأثير في الكامل ١٨٩/٨: «فأنف من ذلك أئمة خراسان، منهم: الإمام أبو القاسم القشيري، والإمام أبو المعالي الجويني، وغيرهما، ففارقوا خراسان»، قال: «فلما جاءت الدولة النظامية، أحضر من انتزع منهم وأكرمهم، وأحسن إليهم»، وقال ابن كثير في البداية والنهاية (إحياء التراث) ٨١/١٢: «وفيهما نقل إلى الملك طغرلبيك أنَّ الشيخ أبا الحسن الأشعري يقول بكذا وكذا، وذكر بشئ من الأمور التي لا تليق بالدين والسنة، فأمر بلعنه، وصرَّح أهل نيسابور بتكفير من يقول ذلك»، وفي نص ابن الجوزي وابن كثير أن الأشعرية آنذاك أنكروا أن يكون الأشعري قال ذلك، وفي النجوم الزاهرة ٥٤/٥ أن طغرلبيك قال: «هذا يشعر بأن ليس لله في الأرض كلام»، وأنه قال: «الأشعري عندي مبتدع يزيد على المعتزلة؛ لأنَّ المعتزلة أثبتوا أنَّ القرآن في المصحف، وهذا نفاه»، وهذا يجعل ما نفوه عن أبي الحسن من تلك المقالات موضع نظر، وعلى أحسن حال -وهي أن يكون أن المنقول لطغرلبيك عن أبي الحسن غير صحيح- فإن في ذلك إشارة إلى أن مذهب أبي الحسن غير مشتهر، ولو كان مشتهراً آنذاك لما صح لطغرلبيك أن يقبل الشائعات عن مذهب مشتهر.

السلجوقي طغرلبك (ت ٤٥٥هـ) أئمة الأشعرية<sup>(١)</sup>، وبعد زمن ليس بالطويل قَوِيَ جانب المذهب الأشعري، ونافس المذهب السلفي زمن ألب أرسلان (ت ٤٥٥هـ) بفعل وزيره «نظام الملك» السلجوقي (ت ٤٨٥هـ) الذي نصر الأشعرية بإزالة لعنهم من المنابر<sup>(٢)</sup>، فكان المذهبان في نيسابور متقاربين في الاعتبار، تجري بينهما المناظرات<sup>(٣)</sup>، على أن صوت الحنابلة كان حينئذ أقوى<sup>(٤)</sup>؛ لأن الخليفين العباسيين القادر بالله والقائم بالله

(١) قال ابن السبكي في طبقات الشافعية ٣/٣٩١: «ثم جاء الأمر من قبل السلطان طغرلبك بالقبض على الرئيس الفرائي، والأستاذ أبي القاسم القشيري، وإمام الحرمين، وأبي سهل بن الموفق، ونفيهم، ومنعهم عن المحافل»، قال ٣/٣٩٢: «فأخذوا بالأستاذ أبي القاسم القشيري والفرائي يجرؤنهما ويستخفون بهما، وحبسوا بالقهندر، وأما إمام الحرمين؛ فإنه كان أحس بالأمر واختفى، وخرج على طريق كرمان إلى الحجاز»، قال ٣/٣٩٣ - ٣٩٤: «أما أهل خراسان من نيسابور ونواحيها ومرو وما والاها فإنهم أخرجوا منهم من جاء إلى العراق ومنهم من جاء إلى الحجاز/، فممن حج الحافظ أبو بكر البيهقي، والأستاذ أبو القاسم القشيري، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني، وخلائق، يقال: جمعت تلك السنة أربعمائة قاض من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية هجروا بلادهم بسبب هذه الواقعة، وتشتت فكرهم يوم رجوع الحاج، فمن عازم على المجاورة، ومن محير في أمره لا يدري أين يذهب؟».

(٢) الكامل في التاريخ ٨/٣٥٨، المختصر في أخبار البشر ٢/٢٠٢، تاريخ الإسلام (تدمرية) ٣٠/٢٨٤، تاريخ ابن خلدون ١٥/٥.

(٣) قال ابن كثير في البداية والنهاية (إحياء التراث) ١٢/١٤٠ - ١٤١: «وفي سؤال منها وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشعرية، وذلك أن ابن القشيري قدم بغداد فجلس يتكلم في النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم، وساعده أبو سعد الصوفي، ومال معه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وكتب إلى نظام الملك يشكو إليه الحنابلة ويسأله المعونة عليهم، وذهب جماعة إلى الشريف أبي جعفر بن أبي موسى [يريد عبد الخالق بن عيسى الهاشمي] شيخ الحنابلة، وهو في مسجده فدافع عنه آخرون، واقتتل الناس بسبب ذلك، وقتل رجل خياط من سوق التبن، وجرح آخرون، واثرت الفتنة، وكتب الشيخ أبو إسحاق وأبو بكر الشاشي إلى نظام الملك في كتابه إلى فخر الدولة ينكر ما وقع، ويكره أن ينسب إلى المدرسة التي بناها شيء من ذلك وعزم الشيخ أبو إسحاق على الرحلة من بغداد غضبا لما وقع من الشر، فأرسل إليه الخليفة يسكنه، ثم جمع بينه وبين الشريف أبي جعفر وأبي سعد الصوفي، وأبي نصر بن القشيري، عند الوزير .. ثم قال [أبو جعفر]: أيها الوزير أنى تصلح بيننا؟ وكيف يقع بيننا صلح ونحن نوجب ما نعتقده وهم يحرمون ويكفرون؟ وهذان جدًا الخليفة القائم والقادر قد أظهرتا اعتقادهما للناس على رؤوس الأشهاد على مذهب أهل السنة والجماعة والسلف، ونحن على ذلك كما وافق عليه العراقيون والخراسانيون، وقرئ على الناس في الدواوين كلها، فأرسل الوزير إلى الخليفة يعلمه بما جرى، فجاء الجواب بشكر الجماعة وخصوصا الشريف أبا جعفر، ثم استدعى الخليفة أبا جعفر إلى دار الخلافة للسلام عليه، والتبرك بدعائه»، وقال ابن السبكي في طبقات الشافعية ٦/٣٩٠: -عن محمد بن محمد بن أحمد بن إسماعيل أبي منصور الفقيه البروي الطوسي-: «وقال ابن الجوزي قدم علينا بغداد وجلس للوعظ وأظهر مذهب الأشعري وناظر عليه وتعصب على الحنابلة وبالغ».

(٤) ذكر ابن كثير في البداية والنهاية (إحياء التراث) ١٢/١٤٠ - ١٤١: -في سوقه للفتنة التي وقعت بين الحنابلة والأشعرية التي مرت الإشارة إليها- أن الخليفة أمر أن يُجمع بين الشريف أبي جعفر الحنبلي والقشيري والشيرازي وأبي سعد الصوفي، فكان مما ذكره أن الوزير أقبل على أبي جعفر يعظّمه في الفعال والمقال، وأن أبا إسحاق الشيرازي قام إلى أبي جعفر، فقبل رأسه، وأقبل

كانا على مذهب السلف أهل السنة والجماعة<sup>(١)</sup>، ولما استقر حكم السلاجقة ببغداد في عهد السلطان ملكشاه الثاني بن بركياروق سنة ٤٩٨ هـ، انتقل نشاط الأشعرية من نيسابور إلى بغداد، فصارت بغداد مركز انطلاق هذا المذهب في نهاية القرن الخامس، فانتقل المذهب من العراق إلى المغرب على يد محمد بن تومرت الموحدي (ت ٥٢٤هـ)<sup>(٢)</sup> حين غلب الموحدون على ممالك المغرب، لكنهم إنما نشروا المذهب الأشعري بالحديد والنار<sup>(٣)</sup>، وارتكبوا جراء ذلك مجازر في حق أهل السنة والجماعة<sup>(٤)</sup>، فصارت الأشعرية الدين الرسمي في القرن

- عليه يعرفه بنفسه، وأنه لا ينتصر للأشاعرة، فكان مما قال له: «أنا ذلك الذي كنت تعرفه -وأنا شاب- وهذه كتي في الأصول، ما أقول فيها خلافاً للأشعرية»، وأن أبا سعد الصوفي قام فقبل رأس الشريف أبي جعفر.
- (١) ذكر ابن كثير في البداية والنهاية (إحياء التراث) -حين تحدث عن الفتنة التي وقعت بين الحنابلة والأشعرية- ١٤١/١٢: أن الشريف أبا جعفر الحنبلي قال: «وهذان جدّا الخليفة القائم والقادر قد أظهرّا اعتقادهما للناس على رؤوس الأشهاد على مذهب أهل السنّة والجماعة والسلف، ونحن على ذلك كما وافق عليه العراقيون والخراسانيون، وقرئ على الناس في الدواوين كلّها».
- (٢) قال السلاوي في الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (تحقيق الناصري، دار الكتاب) ١٠٣/ -عن أهل المغرب-: «أقاموا على مذهب أهل السنّة والجماعة مقلّدين للجمهور من السلف -رضي الله عنهم- في الإيمان بالمتشابه، وعدم التعرّض له بالتأويل مع التنزيه عن الظاهر .. واستمرّ الحال على ذلك مدّة إلى أن ظهر محمّد بن تومرت مهدي الموحّدين في صدر المائة السادسة، فرحل إلى المشرق، وأخذ عن علمائه مذهب الشّيخ أبي الحسن الأشعريّ ومتأخري أصحابه .. ثمّ عاد محمّد بن تومرت إلى المغرب، ودعا النّاس إلى سلوك هذه الطّريقة، وجزم بتضليل من خالفها بل بتكفيره، وسمّى أتباعه الموحّدين تعريضاً بأن من خالف طريقته ليس بموحّد، وجعل ذلك ذريعة إلى الإنتزاء على ملك المغرب».
- (٣) قال المقرئ في الخطط (دار الكتب العلمية بيروت) ١٩٢/٤: «واتفق مع ذلك توجه أبي عبد الله محمد بن تومرت أحد رجالات المغرب إلى العراق، وأخذ عن أبي حامد الغزاليّ مذهب الأشعريّ، فلما عاد إلى بلاد المغرب وقام في المصامدة يفقههم ويعلمهم، وضع لهم عقيدة لفقهها عنه عامتهم، ثم مات فخلفه بعد موته عبد المؤمن بن عليّ القيسيّ، وتلقب بأمر المؤمنين، وغلب على ممالك المغرب هو وأولاده من بعد مدّة سنين، وتسموا بالموحّدين، فلذلك صارت دولة الموحّدين ببلاد المغرب تستبيح دماء من خالف عقيدة ابن تومرت، إذ هو عندهم الإمام المعلوم، المهديّ المعصوم، فكّم أراقوا بسبب ذلك من دماء خلائق لا يحصيها إلّا الله خالقها سبحانه وتعالى، كما هو معروف في كتب التاريخ، فكان هذا هو السبب في اشتها مذهب الأشعريّ وانتشاره في أمصار الإسلام»، وسرد عقيدة أبي الحسن الأشعريّ، ثم قال ١٩٥/٤: «فهذه جملة من أصول عقيدته التي عليها الآن جماهير أهل الأمصار الإسلامية، والتي من جهر بخلافها أريق دمه».
- (٤) نقل الذهبي في سير أعلام النبلاء ٣٨٠/١٤ (دار الحديث بالقاهرة) عن الأمير عزيز قوله: «سمّي ابن تومرت أصحابه بالموحّدين، ومن خالفه بالمجسّمين»، ونقل ٣٨٢/١٤ عن اليسع بن حزم قوله: «سمّي ابن تومرت المرابطين بالمجسّمين، وما كان أهل المغرب يدينون إلّا بتنزيه الله -تعالى- عمّا لا يجب وصفه بما يجب له، مع ترك خوضهم عمّا تقصر العقول عن فهمه»، قال: «إلى أن قال: فكفرهم ابن تومرت لجهلهم العرض والجوهر، وأن من لم يعرف ذلك، لن يعرف المخلوق من الخالق، وبأنّ من لم يهاجر إليه، ويقاتل معه، فإنّه حلال الدّم والحريم، وذكر أن غضبه لله وقيامه حسبة»، قال الذهبي ٣٨٣/١٤: «وأقدم على الدماء إقدام الخوارج».

السادس<sup>(١)</sup>، فلم ينتشر في المغرب إلا بعد انتهاء دولة المرابطين وسيطرة التومرتيين، فذلك الزمن هو أول زمن تمكن فيه المذهب الأشعري وصار ديناً رسمياً للدولة، وتزامن هذا مع انتقال المذهب الأشعري المعتدل المبني على كتاب «الإبانة» إلى مصر، على يد صلاح الدين الأيوبي (ت ٥٨٩)، بعد قضائه على دولة العبيديين (الفاطميين)<sup>(٢)</sup>، ثم حمل عليها الناس في الشام والحجاز واليمن، وتوارث هذا الملوك من بعده، في الدولة الأيوبية، ودولة المماليك.

٤- ويرى المؤلف أن تقديم العقل عند المعتزلة أبرز خلافات لهم مع الأشاعرة تجلت في مسائل، كمسألة «الذات والصفات»، إذ يرى المعتزلة أنه لا يصح أن يجتمع قديمان: الذات والصفة، ولهذا أولوا الصفات تأويلاً جردوها به من كل ما يدل على التجسيم، فجعلوا كلام الله محدثاً مخلوقاً، وكمسألة «التحسين والتقييح»؛ فإنهما عند المعتزلة عقليان، وعند الأشاعرة شرعيان<sup>(٣)</sup>.

وفيما ذكره المؤلف في المسألتين نظر؛ فأما تقديم العقل فيما يتعلق بالصفات فلا يختص به المعتزلة؛ بل يشاركهم فيه الأشاعرة وطوائف أخرى من أهل الكلام، فإن أغلب الأشاعرة - كالبغدادى (ت ٤٢٩)، والجويني (ت ٤٧٨) في أول أمره، والغزالي (ت ٥٠٥)، والشهرستاني (ت ٥٤٨)، والرازي (ت ٦٠٦) في أول أمره، والآمدي (ت ٦٣١)، والأيجي (ت ٧٥٦) - يؤولون نصوص صفات الله الثبوتية إلا سبعا منها، وهي:

(١) مر في إحالة سابقة قول السلاوي في الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى / ١٠٣: «واستمر الحال على ذلك مدة إلى أن ظهر محمد بن تومرت مهدي الموحدين في صدر المائة السادسة»، فرحل إلى المشرق، وأخذ عن علمائه مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومتأخري أصحابه .. ثم عاد محمد بن تومرت إلى المغرب، ودعا الناس إلى سلوك هذه الطريقة، وحزم بتضليل من خلفها بل بتكفيره، وسمى أتباعه الموحدين».

(٢) جاء في تاريخ الإسلام ٢٩/٣٩ (تحقيق التدمري، نشر دار الكتاب العربي)، والبداية والنهاية ٣٢٥/١٢ (إحياء التراث)، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي (دار الكتب) ٣٨٥/٥: أن صلاح الدين ولّى على قضاء مصر سنة ٥٦٦هـ عبد الملك بن عيسى بن درباس، وزاد ابن كثير أن صلاح الدين عزل قضاة مصر لأنهم كانوا شيعة، وعبد الملك هذا قد ألف رسالة «الذب عن أبي الحسن الأشعري»، وهي منشورة بتحقيق د. علي ناصر فقيهي سنة ١٤٠٤هـ، قال المقرئ في الخط ١٩٢/٤ عن عبد الملك: «كان هو - يعني صلاح الدين الأيوبي - وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس الماراني على هذا المذهب، قد نشأ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق».

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٣٢.

الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام<sup>(١)</sup>، وإذا كان المعتزلة يؤولون صفة الكلام<sup>(٢)</sup> - كسائر الصفات عندهم - فإن الأشاعرة يدعون أنهم يثبتونها، وهم إنما يثبتون كلاماً نفسياً فقط<sup>(٣)</sup>، وأما الكلام الذي هو بحرف وصوت - كالقرآن الذي نزل به جبريل - فهو عندهم مخلوق<sup>(٤)</sup>، على خلاف بينهم هل يسمى قرآناً مجازاً<sup>(٥)</sup>، أو على سبيل الاشتراك اللفظي<sup>(٦)</sup>، والذي دعاهم إلى القول بهذا ما يقتضيه العقل عندهم من استلزام إثبات الكلام وغيره من الأفعال الاختيارية لأن يكون الله محلاً للحوادث، فهم موافقون إذن للمعتزلة في تقديم العقل على النقل في هذه المسألة.

وأما «التحسين والتقييح»؛ فإنما كانا عند الأشاعرة شرعيين<sup>(٧)</sup>، فلزمهم أن ينفوا السببية والتعليل،

(١) قال الغزالي في المقصد الأسنى/١٧٠: «كما أن الصفات عند أهل السنة سبع، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام»، وقال في الاقتصاد/٥١: «ندعى أنه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم، فهذه سبعة صفات».

(٢) قال التفتازاني في شرح العقائد النسفية/٣٥: «والمعتزلة - لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلماً - ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محلها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ، وإن لم يقرأ، على اختلاف بينهم».

(٣) قال الجرجاني في شرح المواقيف ٩٣/٨: «(لكننا ثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يعبر عنه بالألفاظ، ونقول: هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى».

(٤) قال الجرجاني في شرح المواقيف ٩٢/٨: «(وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (أصوات وحروف)»، قال ٩٣/٨: «(وهذا) الذي قاله المعتزلة (لا ننكره) نحن، بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى»، فالمعتزلة جعلوا كلام الله بصوت وحرف لأنهم يجعلون كلامه تعالى مخلوقاً، والأشعرية إذا جعلوا القرآن بصوت وحرف فإنهم يصفونه بالحدوث؛ لأنهم لا يجعلونه كلام الله؛ إذ قصروا كلام الله على المعنى النفساني.

(٥) قال الشهرستاني في نهاية الإقدام/١٨٤: «وذلك كله يدل على أن الكلام ليس نوعاً من الأعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الأعراض، بل نطقه على النطق الذي في اللسان بحكم المواضع والمواطةء»، قال/١٨٥: «وهذا من الدليل القاطع على أن الذي في اللسان كلام مجازي؛ فإن التفاهم حاصل بغيره، والفهم تُطَقُّ نفساني دون العلم العقلي».

(٦) قال الغزالي في الاقتصاد/٧٣: «قلنا: أتنكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا؟ فإن اعترفتم به؛ فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم - كقولهم: القرآن كلام الله تعالى، غير مخلوق - أرادوا به المقروء، وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم - ككونه سوراً وآياتٍ، ولها مقاطع ومفاتيح - أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة - التي هي قراءة - وإذا صار الاسم مشتركاً؛ امتنع التناقض»، وقال البيجوري في حاشيته على الجوهرة/١٣٠: «واعلم أن كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى، وعلى الكلام اللفظي بمعنى أنه خالقه»، قال: «وإطلاقه عليهما قيل: بالاشتراك اللفظي، وقيل: حقيقي في النفسي، مجاز في اللفظي».

(٧) قال أبو المعالي الجويني في الإرشاد/٢٧٨: «العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف»، وقال الشهرستاني في نهاية الإقدام/٢٠٨: «مذهب أهل الحق: أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً، على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حُسناً وقُبْحاً، بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب

فالتزموا ذلك، فلم يكونوا يرون في الوجود شيئاً سبباً أو علةً لشيء آخر إلا من جهة الاقتران الزمني<sup>(١)</sup>، وأما الفاعل الحقيقي عندهم فهو الله تعالى<sup>(٢)</sup>، وهذا أشنع من مذهب المعتزلة؛ لأنه ينفي الحكمة عن الله تعالى؛ إذ مقتضى قولهم أنه ليس شيء - مما ذكر الله أنه علة - بعلة، فليست السرقة قبيحة إلا لتحريم الشرع لها، وكذا الزنا وغير ذلك مما يجمع العقلاء على قبحه<sup>(٣)</sup>، فالله عندهم لم يحرم هذا وشبهه لحكمة؛ وإنما لأنه أراد، من غير تعليل<sup>(٤)</sup>، وهذا أشد مصادمة لأدلة الشرع مما ذهب إليه المعتزلة، فأين تقديم الشرع على العقل لدى

على الله ثواباً أو عقاباً، وقد يُحْسُنُ الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بدم فاعله»، وقال الآمدي في الإحكام ٧٩/١: «مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أنَّ الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، وأنَّ العقل لا يحسن ولا يقبح».

(١) لما أوجب المعتزلة على الله فعل الأصلح بناء على أن العقل يُحَسِّنُ ويُقَبِّحُ؛ قابلهم الأشاعرة، فنفوا قدرة العقل على التحسين والتقبيح؛ فاضطروا إلى أن ينفوا الحُسْنَ عن الحَسَنِ، والقُبْحَ عن القَبِيحِ، فقالوا: لم يأمر الله بالصلاة لحسن فيها، ولم ينه عن الفاحشة لقبح فيها، فلزمهم أن ينفوا الأسباب والعلل المؤثرة، فألزمهم الناس القول بالجبر؛ لأن القدرة الحادثة للعبد ليست سبباً للفعل، ففروا إلى القول بالكسب الذي لا معنى له عند التحقيق، حتى قال النظار: «محالات الكلام ثلاثة: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري»، ولقولهم هذا لوازم أخرى، كنفي الحكمة عن الله في أفعاله، ونفي قدرته سبحانه على الظلم، ونفي وجوب شكر المنعم عقلاً، وغير ذلك. انظر: العدة لأبي يعلى ٤٢١/٢، الإرشاد للجويني ٣٠٨ - ٣١٠، الغنية في أصول الدين للمتولي/٤٥، فواتح الرحموت ٢٥/١ - ٢٦، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية للسيوري/٢٣٨.

(٢) قال الإيجي في المواقف ١٤٣/١: «ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالأحراق عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماساة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى»، وقال التفتازاني في المقاصد مع شرحه ١٢٥/٣: «لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده؛ كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عَقْبِيَّه»، وقال البيجوري في حاشيته على الجوهرة/١٦٥: «ونحن نقول: المؤثر في الإحراق هو الله تعالى، ولا تأثير للنار أصلاً»، قال/١٦٧: «فمن اعتقد أن الأسباب العادية - كالنار والسكين والأكل والشرب - تؤثر في مسبباتها - كالحرق والقطع والشبع والري - بطبعها وذاتها؛ فهو كافر بالإجماع، أو بقوَّةِ خَلْقِهَا اللهُ فيها؛ ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع»، قال: «ومن اعتقد أن المؤثر هو الله، لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازماً عقلياً بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل، وربما جره ذلك إلى الكفر، فإنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة، ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عادياً بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى».

(٣) قال الإيجي في المواقف ٢٧٨/٣: «القبيح ما نهي عنه شرعاً والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها»، قال: «ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه؛ لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً».

(٤) قال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى ٤٤/٨: «وأما نفاة الحكمة، كالأشعري وأتباعه - كالقاضي أبي بكر - وأبي يعلى، وغيرهم؛ فهؤلاء أصلهم أنَّ الله لا يخلق شيئاً لشيء، فلم يَخْلُقْ أَحَدًا لا لعبادة ولا لغيرها، وعندهم ليس في القرآن لام كي، لكن قد يقولون: في القرآن لام العاقبة»، قال: ٤٦٦/٨: «والجهنم بن صفوان ومن اتبعه ينكرون حكمته ورحمته ويقولون: ليس في أفعاله وأوامره لام كي: لا يفعل شيئاً لشيء ولا يأمر بشيء لشيء. وكثير من المتأخرين من المثبتين للقدر من أهل الكلام ومن وافقهم سلكوا مسلك جهنم في كثير من مسائل هذا الباب وإن خالفوه في بعض ذلك»، وقال في منهاج السنة ٩٧/٥: «فهذا

## من يبطل دلالة الشرع بدعوى اتباع الشرع؟

٥\_ ثم ذكر المؤلف بعض نص للباقلاني تحدث فيه عن إعراض المتكلمين والنحويين عن بيان إعجاز القرآن، وهو قوله في «الإعجاز»: «وقد كان يجوز أن يقع -ممن عمل الكتب النافعة في معاني القرآن، وتكلم في فوائده من أهل صنعة العربية وغيرهم من أهل صناعة الكلام- أن يبسطوا القول في الإبانة عن وجه معجزته، والدلالة على مكانه، فهو أحق بكثير مما صنفوا فيه، من القول في الجزء، والطفرة، ودقيق الكلام في الأعراض، وكثير من بديع الإعراب، وغامض النحو، فالحاجة إلى هذا أمس، والاشتغال به أوجب»<sup>(١)</sup>، ففسره المؤلف تفسيراً غير مطابق، حيث نقل عن الباقلاني أن هاتين الطائفتين غير مؤهلتين لكشف إعجاز القرآن؛ لنقص الأدوات لديهم، قال: «أما نتائجها فهي أن هذين الفريقين من العلماء -في نظر الباقلاني- غير مؤهلين أصلاً للقيام بأهم ما يجب على أهل دين الله كشفه؛ لذا يلتمس لهم العذر في نقص الأدوات»<sup>(٢)</sup>، مع أن الباقلاني لم يصف الطائفتين بهذا، وإنما قال: «وقد قصر بعضهم في هذه المسألة، حتى أدى ذلك إلى تحول قوم منهم إلى مذاهب البراهمة فيها»، ثم قال: «وقد يعذر بعضهم في تفريط يقع منه فيه، وذهاب عنه؛ لأن هذا الباب مما لا يمكن إحكامه إلا بعد التقدم في أمور شريفة المحل، عظيمة المقدار، دقيقة المسلك لطيفة المأخذ»، يريد أن العلماء من متكلمين ونحويين وغيرهم غير معذورين، وإنما يعذر في هذا من لا قدرة له على مثل هذه العلوم، فأين وصف المتكلمة والنحويين بنقص الأدوات؟!

٦\_ بعد هذا نجد للدكتور نقداً رائعاً وجهه للباقلاني، وهو نقد رصين يصيب به قلب الكيان، ويمكن حصره في أربعة أمور:

**أحدها:** أن للباقلاني استفادة قوية ممن سبقه أو عاصره تظهر بشكل نقول صريحة وغير صريحة، دون أن يشير إلى من استفاد منهم<sup>(٣)</sup>، على أن الدكتور أحمد لم يَسَلِّمْ هو -أيضاً- من مثل هذا العمل؛ فإنه لم يصرح باسم السيد أحمد صقر (ت ١٤١٠) مع أن كثيراً من ملامح دراسته قائم على إشاراته، وبخاصة حديثه عن مؤلفات الباقلاني، فإن جل ما تحدث به عن مؤلفاته إنما استقاه من كلام السيد أحمد صقر في تحقيقه لكتاب «الإعجاز»، مع أنه اضطر إلى الإحالة إليه أكثر من مرة، لكن دون أن يصرح باسمه، وإنما يذكره

قول جهم وأصحابه، ومن وافقه كالأشعري ومن وافقه من أتباع الفقهاء الأربعة والصوفية وغيرهم. ولهذا جَوَّز هؤلاء أن يعذب العاجز عن معرفة الحق ولو اجتهد، فليس عندهم في نفس الأمر أسباب للحوادث ولا حكم، ولا في الأفعال صفات لأجلها كانت مأموراً بها ومنهياً عنها، بل عندهم بمنع أن يكون في خلقه وأمره (لام كي)».

(١) إعجاز القرآن/٥.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٤ - ٣٥.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٦.



باسم محقق الإعجاز، وهو يقول في صدر حديثه: «ولكن وقفة متأنية أمام تراث الباقلاني المعروف والمطبوع معا - وليس فقط أمام كتابه الإعجاز الذي نال أغلب اهتمام الباحثين - هذه الوقفة، فيما أعلم، لم تُحْدَثْ حتى الآن، وهذا ما نطمح إليه، ونحاوله»<sup>(١)</sup>، قال: «ومن الكتب التي ذكرها القاضي عياض، وذكر الدكتور بدوي أنها لم تصل كتاب «الانتصار لنقل القرآن»، وهذا الكتاب لم يعثر عليه، ولا يوجد منه إلا الجزء الأول فقط بمكتبة قره مصطفى بايزيد»، وما أدري لِمَ لم يذكر مصدره في هذا، وهو قد وقف على قول السيد أحمد صقر: «وتوجد نسخة من الجزء الأول من هذا الكتاب في مكتبة «قرا مصطفى باشا» بإستنبول»<sup>(٢)</sup>؟! وقال: «أما «مناقب الأئمة» و«البيان عن الفرق»؛ فهما نسختان خطيتان، الأولى بالمكتبة الظاهرية بدمشق برقم (٨٥)، والثانية في مكتبة توينبن بألمانيا تحت رقم (٩٢)، مع أن السيد أحمد صقرا قال في مقدمة «الإعجاز»: «وفي الخزانة الظاهرية بدمشق نسخة من الجزء الثاني، كتب تحت عنوانها: تأليف القاضي أبي بكر بن الطيب»<sup>(٣)</sup>.

**الأمر الثاني:** أنه انتقد آراء غيره دون تقديم فكرة بناء سوى الشرح لنتاج الجاحظ والرماني، لمجرد أنه وجد نفسه أمام تراث إعجازي نشأ في حضن المعتزلة عند الجاحظ الذي كان نقطة تحول في الثقافة، ثم عند الرماني، فكان لا بد أن يخالف هذين العلمين لكونهما من المعتزلة، مع أنه استفاد منهما دون أن يشير إليهما إلا على سبيل الإزرار<sup>(٤)</sup>، إلا أن الباقلاني في رأي المؤلف لم يستطع الإفلات من تأثير الجاحظ؛ لأنه أول من احتج للقرآن، وحاول أن يفسر إعجاز القرآن على أساس النظر<sup>(٥)</sup>.

**الأمر الثالث:** أن انطباعه بالمذهب الأشعري لم يسمح له أن يفرق بين المنهج العلمي والانتماء العقدي؛ فكان ذلك سببا في عجزه عن إقامة بناء نظري يعلل به الإعجاز، ولهذا صار في تعليل الإعجاز معولا على من سبقه أو عاصره<sup>(٦)</sup>.

**الأمر الرابع:** أنه أتى في قضية الإعجاز بفكرة «المفارقة ما بين أسلوب القرآن ونصوص العرب»، دون تعليل، فهو وحده -دون غيره- القادر على كشف إعجاز القرآن<sup>(٧)</sup>، والوحيد المهياً لهذا العمل، وهذا الموقف التبريري في رأي المؤلف سوغ للباقلاني أن يتجاهل كل العلماء في عصره وفي غير عصره، ليعتقد أن

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٧.

(٢) بلغني قريبا أن الدكتور لما وقف على مسودة هذا البحث قال: «إنما تركت الإحالة إلى أحمد صقر لأني رجعت إلى مراجعته»، وهذا حسن، لكن القارئ لا يعلم بهذا ما لم يحل إلى مراجعته.

(٣) مقدمة إعجاز القرآن/٤٢.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٦.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٧.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٦.

(٧) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٤٤.

الساحة خالية ممن يؤدون هذا الواجب<sup>(١)</sup>، ويعلل المؤلف لوقوع الباقلائي في أسر عقم الدراسات السابقة أو المعاصرة له بأنه رام أن يعلل الإعجاز بما لا يشابه ما علل به غيره<sup>(٢)</sup>.

ولست أوافق المؤلف على هذا التعليل؛ لأن هناك تعليلًا آخر يطفو على السطح كرره مرارًا، وهو أن الباقلائي أراد إثبات تميز القرآن عن غيره من سائر كلام البشر، ولا يمكن هذا إلا بإخراج أسلوبه عن المعايير البلاغية والفصاحية لكلام البشر، فكان لازم هذا أن يقصي كل الدراسات المعللة لإعجاز القرآن بتلك المعايير.

٧- ثم عرض المؤلف مرة أخرى لرأي الباقلائي في الإعجاز، فذكر أنه عنده غير البلاغة، فلا يمكن أن يعلل الإعجاز بالبلاغة المعروفة كما فعل الجاحظ والرماني والخطابي؛ إذ البلاغة مما يمكن اكتسابه، بخلاف الإعجاز، ويعزو المؤلف هذا التفريق إلى مذهب الأشاعرة في كلام الله وصفاته<sup>(٣)</sup>، والظاهر أنه أراد مذهب الأشاعرة في «إثبات النبوة» لا في الكلام والصفات؛ إذ لا تثبت النبوة عندهم إلا مقتزنة بالمعجزة، والمعجزة هنا القرآن، فلا بد إذن أن يكون خارقًا لما اعتادوا عليه، وأن يعجزوا عن محاكاته، ولو علل إعجازه بالمعايير البلاغية المعتادة؛ لما كان متميزًا موصوفًا بالإعجاز، فليس القرآن شعرا، ولا نثرا<sup>(٤)</sup>، ولا فواصله سجعًا، ولا سر إعجازه البديع، ولا شيئًا من أقيسة البيان والمعاني<sup>(٥)</sup>.

وعلى كل فإن الباقلائي - في رأي المؤلف - اضطر إلى أن يُفصِّل القول في علوم البلاغة الثلاثة: البيان، والمعاني، والبديع<sup>(٦)</sup>؛ ليثبت في الأخير أن هذا كله مما لا يحاكي نظم القرآن؛ لأن كلام العرب له أصول يبين بها التفاوت في التفاسيح، وأما القرآن فلا يندرج تحت لون من ألوان كلام العرب، مع أنه يحتويها كلها، ويفارقها في الوقت نفسه<sup>(٧)</sup>، وهذه المفارقة التي لا تفسير حسيًا لها يرجع الباقلائي ليحيل معرفتها إلى العلم بطريقة العرب في التعبير، والخبرة بأساليبهم، ولا بد عنده أن تُستمد الخبرة من نصوص شعرية، وخطب نبوية، وخطب البلغاء المشهورين<sup>(٨)</sup>، فكيف يحيل في فهم إعجاز القرآن إلى نصوص تفارقه؟!

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٥.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٦.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٢ - ٣٣.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٨.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٨، ٤٠ - ٤١.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٨، ٤٠ - ٤١، مراد المؤلف أن الباقلائي فصل في العلوم التي عُرفت فيما بعد بتلك الأسماء، قال م.م. ميسون أيوب الحمداني في بحثه (الباقلاني وجهوده في علم البلاغة)/٧٦: «والباقلاني يستخدم مصطلح البديع بمفهومه العام الشامل .. فالبديع عنده يشمل كل المباحث البلاغية، أي: أنه يضم علوم البلاغة الثلاثة التي لم تكن في عصره قد تحددت وتميزت واستقلت، وهي: البيان، والمعاني، والبديع».

(٧) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٨، ٤٥.

(٨) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٤١ - ٤٢.

## المبحث الثاني: طبيعة منهج المفارقة:

يصدر المؤلف هذا المبحث ببيان أن المعتزلة عللوا الإعجاز إما تعليلاً تركيبياً أسلوبياً، وهو الذي يسميه الجاحظ «النظم»، ويسميه الرماني «البلاغة»، وإما تعليلاً قدرياً -أي: بسلب البشر القدرة على مجاراته- وهو الذي اخترعه النظم، وسماه «الصرفة»، ثم يقرر أن المعتزلة بهذا يعتقدون إمكان فهم المعجزة والقدرة على تفسيرها<sup>(١)</sup>، وهو يمهّد بهذا للانطلاق إلى التنظير لرأي الباقلايين في هذه المسألة، فإذا هو يستدني مسألة العلل والأسباب لدى الأشاعرة، رامياً إلى ربط المعجزة لديهم بالانفصال عن العلل وقوانين الطبيعة، مقررًا أن المعجزة (= القرآن) عند الباقلايين مفارقة قدرة البشر من حيث الفهم والتفسير<sup>(٢)</sup>، فأسلوب القرآن مفارق لجميع ألوان التعبير عند العرب، وهنا يثير المؤلف إشكالين:

**الإشكال الأول:** أن تلك المفارقة إن كانت راجعة إلى القرآن ذاته؛ كانت مناقضة لمذهب الأشاعرة الذين يردون كل شيء إلى الله، لا إلى الأسباب، ويرى المؤلف أن الباقلايين لأجل هذا الإشكال اضطروا إلى التصريح بسلب القدرة عن البشر، فوافق بذلك القائلين بالصرفة<sup>(٣)</sup>.

**الإشكال الثاني:** أنا إذا تجاوزنا الخلاف اللفظي بين تعليل الجاحظ والرماني باعتبار أن النظم والبلاغة ينضويان تحت معنى واحد، وهو التركيب (= الأسلوب)؛ فإن الباقلايين تَقَصَّدَ أن يرفض رد الإعجاز إلى التركيب لأمرين، أحدهما: أن هذه فكرة اعتزالية<sup>(٤)</sup>، ولا بد أن يردّها تبعاً للانتماء المذهبي<sup>(٥)</sup>، والثاني: أنه لا يريد أن يكون منهج المفارقة الذي أتى به قائماً على معطيات مناهج أخرى<sup>(٦)</sup>، ولكن إخراج قضية الإعجاز عن النظم أو البلاغة وضعته في مضائق؛ لأنه إما أن يثبت أن القرآن من جنس كلام العرب، فتكون المفارقة بينه وبين كلامهم قائمة على معايير حسية، وحينئذ يعود إلى النظم والبلاغة، وهذا ما فر منه، وإما أن يثبت مغاييرته لكلام العرب -كما في نفيه أن يكون شعراً أو نثراً- وحينئذ لا معنى للمقارنة، بل لا معنى للتحدي؛ لأنه ليس من جنس كلامهم الذي نبغوا فيه، فلا يكون حينئذ معجزاً<sup>(٧)</sup>، ويرى المؤلف أن الباقلايين حاول أن يخرج من هذا المأزق بأن يقترب بالقرآن من الشعر دون أن يكون شعراً، ثم يخلص المؤلف إلى أنه لم يصل إلى

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥١.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٢ - ٥٣.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٤.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٥.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٣٦.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٥.

(٧) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٧.

جواب شاف عن هذا الإشكال الذي تركه الباقلاني معلقاً<sup>(١)</sup>، بل عضد المؤلف هذا المنحى بموقف الباقلاني من شعر البحتري، الذي وصفه الباقلاني بأنه التزم طريقة كلام العرب، وعمد إلى موازنة بين إحدى قصائده والقرآن، مع أن الموازنة لا تكون إلا بين عمليين من أصل واحد، ولم تكن تلك الموازنة في نظر المؤلف لإثبات أن العمليين من أصل واحد وأن القرآن يتفوق على شعر البحتري<sup>(٢)</sup>.

ولا أرى لما ذكره المؤلف وجهها؛ فإن الباقلاني ظل متمسكا بنفي أن يكون القرآن شعرا، أو قريبا من الشعر، وإنما لتأكيد بعده عن الشعر أورد إشكالا يرد في ذهن القارئ، وهو أن الناظر في القرآن يجد في شيء منه صورة الشعر، ولهذا اجتهد في بيان أن تلك الصورة لا تسمى شعرا؛ إذ الشعر له شرطان: أن يكون من شاعر، وأن يكون بيتين فأكثر، والله ليس بشاعر، وليس في القرآن ما يوافق بيتين، وهذا قرره المؤلف نفسه<sup>(٣)</sup>، فلا معنى لقوله في ذلك الموضع: «فيحاول أن يعود إلى منهجه ليقف موقفا وسطا، لا يجعل القرآن شعرا، ولا ينفي منه صورة الشعر»، بل قرر المؤلف قبيل هذا أن الباقلاني من أجل إثبات المفارقة بين القرآن وكلام العرب عقد موازنة بين القرآن وأشكال التعبير لدى العرب، فعمد إلى مضرب المثل في شعر العرب، وهو شعر امرئ القيس الذي لا يشك أحد في تفوقه، وبراعته، وفصاحته، فتناول إحدى قصائده، فذكر شيئا من محاسنها، ثم مال إلى بيان ما فيها من تكلف وتعمل، وتفاوت في أبياتها ما بين المبدع الجيد، والسوقي المبتذل، والمتوسط، والمرذول، والحوشي، والغامض المستكره، لينتهي إلى أن كلام العرب مهما بلغ من الحسن لن يرقى إلى القرآن، فالقرآن إذن فوق ما يسمى شعرا، وما يسمى نثرا، فلا ينتمي إلى هذا ولا إلى هذا<sup>(٤)</sup>.

والواقع أن المؤلف افترض شيئا غير موجود، ثم جعله سبب اضطراب لدى الباقلاني، فإن الباقلاني لم ينف أن يكون القرآن من جنس كلام العرب، ولو أراد ذلك لما قال -فيما نقله عنه-: «إنه منزل بلسان العرب وكلامهم... غير أن ناظمه قد برع وتقدم فيه، وليس يخرج الحدق في الصنعة إلى أن يؤتى بغير جنسها وما ليس منها في شيء، وما لا يعرفه أهلها»<sup>(٥)</sup>، وإنما دعا المؤلف إلى اعتقاد ذلك قول الباقلاني قبيل ذلك: «ومنظوم على وزن يفارق سائر أوزان كلامهم، ولو كان من بعض النظوم التي يعرفونها؛ لعلموا أنه شعر، أو خطابة، أو رجز، أو طويل، أو مزدوج»، وقوله بعد ذلك: «وإذا كان كذلك، وكنا نعلم أن قريشا أفصح العرب، وأعرفها باللسان، وأقدرها على سائر أوزان الكلام؛ عُلِمَ بذلك أن ما أتى به ليس من جنس الحدق

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٨.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٨ - ٥٩.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٨.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٦ - ٥٨.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥٣.

والتقدم في الصناعة في شيء»، فَفَهِمَ أَنَّ الْقُرْآنَ فِي رَأْيِ الْبَاقِلَانِي - لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَوْزَانِ كَلَامِهِمْ، وَلَمْ تَكُنِ الْبَرَاعَةُ فِيهِ مِنْ قَبْلِ الْحَذَقِ - مَفَارِقٌ لِجَمِيعِ أَلْوَانِ التَّعْبِيرِ عِنْدَ الْعَرَبِ، وَهَذَا بُعْدٌ فِي تَأْوِيلِ كَلَامِهِ؛ فَإِنْ مَرَادُ الْبَاقِلَانِي أَنَّ كَلَامَ الْعَرَبِ وَاسِعٌ، وَأَنْهُمْ أَتَقَنُوا فِيهِ أَبْوَابًا صَارَتْ مَحَلًّا لِلتَّفَاوُتِ فِيمَا بَيْنَهُمْ فِي الْفَصَاحَةِ، وَغَابَ عَنْهُمْ مِنْهُ شَيْءٌ كَثِيرٌ، فَمَا وَقَفُوا عَلَيْهِ، وَقَدْ كَشَفَهُ الْقُرْآنُ، فَأَظْهَرَ لَهُمْ مِنْهُ مَا بَهَرَ بِهِ عَقُولَهُمْ، قَالَ فِي «الْإِعْجَازِ»: «وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ عَلَى أَصُولِنَا قَدْ تَقَرَّرَ لِكَلَامِنَا وَنَظْمِنَا حَدٌّ فِي الْعَادَةِ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى تَجَاوُزِهِ، وَلَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ خَرَقَ الْعَادَةَ، فَزَادَ عَلَيْهَا»<sup>(١)</sup>، وَعَلَى هَذَا فَقَوْلُهُ: «عُلِمَ بِذَلِكَ أَنَّ مَا أَتَى بِهِ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحَذَقِ وَالتَّغَدُّمِ فِي الصَّنَاعَةِ فِي شَيْءٍ» مُتَّسِقٌ مَعَ مَذْهَبِهِ، وَهُوَ أَنَّ الصَّنَاعَةَ لَدَيْهِمْ تَدُورُ فِي فَلَكَ ضَيْقٍ، فَمَهْمَا اجْتَهَدَ الْمُتَكَلِّمُ فِي إِدْرَاكِ الصَّنَاعَةِ فَلَنْ يَدْرِكَ شَأْنَ نَظْمِ الْقُرْآنِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ الْحَدَّ الَّذِي بَلَغَهُ الْقُرْآنُ مِنْ أَسْرَارِ اللُّغَةِ، وَلِهَذَا قَالَ: «قَدْ أَبْنَا لَكَ أَنَّ مِنْ قَدَّرَ أَنَّ الْبَلَاغَةَ فِي عَشْرَةِ أَوْجِهٍ مِنَ الْكَلَامِ لَا يَعْرِفُ مِنَ الْبَلَاغَةِ إِلَّا الْقَلِيلَ، وَلَا يَفْطِنُ مِنْهَا إِلَّا لِلْيَسِيرِ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْبَدِيعَ يَقْتَصِرُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ قَبْلُ عَنْهُمْ فِي الشَّعْرِ؛ فَهُوَ مُتَطَرِّفٌ، بَلَى، إِنْ كَانُوا يَقُولُونَ: إِنَّ هَذِهِ مِنْ وَجْهِ الْبَلَاغَةِ، وَغَرَّرَ الْبَدِيعُ، وَأَصُولُ اللَّطِيفِ، وَإِنْ مَا يَجْرِي مَجْرَى ذَلِكَ وَيَشَاكِلُهُ مَلْحَقٌ بِالْأَصْلِ، وَمُرْدُودٌ عَلَى الْقَاعِدَةِ؛ فَهَذَا قَرِيبٌ»<sup>(٢)</sup>.

لَقَدْ أَوْشَكَ الْمَوْئِلُ أَنَّ يَتَخَلَّى عَنْ رَأْيِهِ فِي مَبْدَأِ «الْمَفَارِقَةِ» -الَّذِي أَثْبَتَهُ لِلْبَاقِلَانِي- حِينَ تَنَاقُلِ الْمَوَازَنَةِ بَيْنَ شَعْرِ الْبَحْتَرِيِّ وَالْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ مَالٌ إِلَى أَنَّ مَا يَفْرُقُ بَيْنَهُمَا لَدَى الْبَاقِلَانِي إِنَّمَا هُوَ مُسْتَوَى الدَّرَجَةِ، أَيْ: مُسْتَوَى الصِّيَاغَةِ فِي كُلِّ مِنْهُمَا، وَأَنَّ هَذَا يَعْنِي أَنَّ أَحَدَهُمَا أَصْلٌ، وَالْآخَرُ فَرْعٌ<sup>(٣)</sup>، لَكِنِ الْمَوْئِلُ عَلِمَ أَنَّ هَذَا سَيُهْدَمُ مَا بَنَاهُ أَوَّلًا، فَخَتَمَ كَلَامَهُ بِقَوْلِهِ: «وَلَكِنْ إِذَا كَانَتِ الْمَشَابَهَةُ وَالْمُقَارَبَةُ قَدْ فَضَضَتْ أَنَّ يَكُونُ هُنَاكَ أَصْلٌ مُتَبَوِّعٌ، وَفَرْعٌ تَابِعٌ؛ فَإِنَّهُمَا يُوَدِّيَانِ - عِنْدَ الْبَاقِلَانِي فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ - إِلَى تَمَكُّينِ هَذَا الْأَصْلِ فِي بَيْئَتِهِ مَعَ الْإِحْتِفَازِ بِمَفَارِقَتِهِ لِكُلِّ مَا عَرَفَ الْعَرَبُ مِنْ أَلْوَانِ التَّعْبِيرِ»<sup>(٤)</sup>، وَهَذَا نَكُوصٌ مِنَ الْمَوْئِلِ إِلَى مَا قَرَّرَهُ سَلَفًا مِنْ أَنَّ الْقُرْآنَ لَدَى الْبَاقِلَانِي مَغَايِرٌ لِجَمِيعِ أَلْوَانِ التَّعْبِيرِ عِنْدَ الْعَرَبِ، وَمِنْ هُنَا انْطَلَقَ الْمَوْئِلُ لِيُثَبِتَ أَنَّ الْبَاقِلَانِي عَزَلَ الْقُرْآنَ عَنِ كَلَامِ الْعَرَبِ، فَجَعَلَ الْقُرْآنَ بِلَا أَصُولٍ وَلَا جَذُورٍ، وَنَفَى أَنَّ يَخْضَعَ الْقُرْآنُ فِي تَحْلِيلِ أَسْلُوبِهِ إِلَى مَعَايِيرِ

(١) إعجاز القرآن/٢٩٧.

(٢) إعجاز القرآن/٣٠٠.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٦٠.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٦١.

العرب من نظم وبلاغة وبديع، وأردف ذلك بأن هذا من الباقلاني خلط في المنهج يردده قول الله -تعالى- ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾<sup>(١)</sup>، فعربيته مرتبطة بكلام العرب، وإبانتته تكشف من وظيفته<sup>(٢)</sup>.

بقي أن يقال: ما الذي دعا المؤلف إلى الأخذ بهذا الفهم مع أنه يقتضي في الباقلاني تناقضا لا يقع من صغار المتعلمين؟

**الجواب:** أن الذي دعاه أمران:

**الأمر الأول:** أنه أراد أن يَفْصِلَ بين مذهب المعتزلة ومذهب الأشاعرة في أمر المعجزة، فالأشاعرة يعلقون صدق النبوة بالمعجزة، والمعتزلة يعلقون صدق المعجزة بثبوت النبوة<sup>(٣)</sup>، بمعنى أن العادة لا تُخرق إلا لنبي، فإذا أخذنا بقول الأشعرية، واتفقنا على أن القرآن هو معجزة النبي محمد ﷺ؛ لزم أن يُسَلِّمَ الجميع أن ما أتى به خارق للعادة، وإذا سَلَّمُوا هذا لزمهم أن يكون القرآن خارقا للعادة من كلامهم.

**الأمر الثاني:** أن الباقلاني له كلام في هذا المقام مبهم:

أ- من ذلك قوله في «الإعجاز»: «حيرهم فيه، إذ كان من جنس القول الذي زعموا أنهم أدركوا فيه النهاية، وبلغوا فيه الغاية، فعرفوا عجزهم، كما عرف قوم عيسى نقصانهم فيما قدروا من بلوغ أقصى الممكن في العلاج، والوصول إلى أعلى مراتب الطب، فجاءهم بما بهرهم، من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وكما أتى موسى بالعصا التي تلقفت ما دققوا فيه من سحرهم، وأتت على ما أجمعوا عليه من أمرهم»<sup>(٤)</sup>.

فهذا النص ربما أوحى أن القرآن خارق لعادة الكلام بالمعنى الذي يفهم من خرق العادة بالإحياء والإبراء على يد عيسى؛ إذ كان خارقا لأمر الطب آنذاك، والمعنى الذي يفهم من خرق العادة بعصا موسى؛ إذ كانت خارقة لأمر السحر إذ ذاك؛ وليس الأمر كذلك؛ فإننا متفقون على أن ما جاء به موسى وعيسى -عليهما السلام- ليس سحرا ولا طبيا، وأما القرآن فهو كلام بلسان عربي بصريح قول الله، فليس الإعجاز مقصورا على الظاهر كما في معجزتي موسى وعيسى، وإنما هو إعجاز في الحقيقة، فكلام الله وكلام العرب كلاهما يسمى كلاما على الحقيقة، لا على المجاز، والإعجاز في مثل هذا أبلغ، ألا ترى أن امرأ القيس قد أعجز من حوله عن مجاراته وهو يتكلم بلسانهم؟ وأنه يأتي في نواذر من الأعصار من يكون كذلك، كما

(١) الشعراء/١٩٥.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٧١ - ٧٢.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٥١.

(٤) إعجاز القرآن/٣٠٣.

حصل للبحثري، والمتنبّي، وأضرابهما؟ فإذا كان هذا يحصل بين النظراء أهل اللسان الواحد دون أن يخرج الكلام إلى معنى آخر؛ فأن يكون ذلك من رب العالمين أولى وأحرى.

ب- ومن ذلك قوله في «الإعجاز»: «معنى قولنا: إن القرآن معجز -على أصولنا-: أنه لا يقدر العباد عليه، وقد ثبت أن المعجز الدال على صدق النبي -ﷺ- لا يصح دخوله تحت قدرة العباد، وإنما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه»<sup>(١)</sup>.

وهذا -أيضاً- قد يوحي بأن القرآن خارج عن كلام العرب، أو أن العرب مصروفون عن محاكاته قَدَرًا، لكنه شرح ذلك بقوله: «ولا يجوز أن يُعْجَزَ العباد عما تستحيل قدرتهم عليه، كما يستحيل عجزهم عن فعل الأجسام»، ومراده: أنه لا معنى أن يتحدى الله الخلق بما هو محال، وإنما يتحداهم بشيء ممكن في حقهم، لكنهم لا يستطيعونه لنقص معرفتهم بأسرار اللغة، فإنهم لم يعرفوا من جمالها وبهائها إلا قليلاً، ولهذا قال: «فنحن لا نقدر على ذلك وإن لم يصح وصفنا بأننا عاجزون عن ذلك حقيقة، وكذلك معجزات سائر الأنبياء على هذا»، وقال: «ولكنه أقدرهم على حد محدود، وغاية في العرف مضروبة، لعلمه بأنه سيجعل القرآن معجزاً، ودل على عظم شأنه بأنهم قدروا على ما بينا من التأليف، وعلى ما وصفنا من النظم .. ولو لم يكن جرى في المعلوم أنه سيجعل القرآن معجزاً؛ لكان يجوز أن تجرى عادات البشر بقدر زائد على ما ألفوه من البلاغة، وأمر يفوق ما عرفوه من الفصاحة»<sup>(٢)</sup>.

٢- يميل المؤلف أحمد إلى إثبات التفاوت في أسلوب القرآن؛ معللاً بأن التفاوت راجع إلى اختلاف الموضوع، والمرحلة، والمخاطبين، وما كان تفاوته كذلك لم يكن تفاوته نقيصة<sup>(٣)</sup>، ولن أناقش المؤلف في هذه المسألة الخلافية، وإنما أقف معه عند تقريره أن الباقلاني نفى التفاوت فيه، وأثبت تعادل النظم فيه، وجعل عدم التفاوت سبباً في ارتفاعه عن سائر كلام العرب<sup>(٤)</sup>، وأنه ناقض نفسه فأثبت البراعة في كل القرآن، ثم نفى البراعة عن آيات الأحكام<sup>(٥)</sup>.

فإن الواقع أن الباقلاني لم يقل هذا، وإنما رأى الألفاظ في نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

(١) إعجاز القرآن/٢٨٨.

(٢) إعجاز القرآن/٢٨٩.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٦٢.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٦٣.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٧٠، ٦٦-٧٣، ٧١.

وَأَخَوَاتُكُمْ»<sup>(١)</sup> لا ميزة لها في ذاتها؛ لأنها كالأعلام على مسمياتها، لكن المؤلف جعل هذا منه إقراراً بالتفاوت في لغة القرآن، ولا أدري علام استند في هذا الاستنباط<sup>(٢)</sup>!

٣ \_ نقل المؤلف قول الباقلاني: «لأني قد شرحت لك أن الكلام في حكاية القصص، والأخبار، وفي الشرائع، والأحكام، وفي الديانة، والتوحيد، وفي الحجج، والتشبيث؛ هو خلاف الكلام فيما عدا هذه الأمور، ألا ترى أن الشاعر المفلق إذا جاء إلى الزهد؛ قصر، والأديب إذا تكلم في بيان الأحكام وذكر الحلال والحرام؛ لم يكن كلامه على حسب كلامه في غيره، ونظم القرآن لا يتفاوت في شيء، ولا يتباين في أمر، ولا يختل في حال، بل له المثل الأعلى، والفضل الأسنى»، ثم عقب عليه بقوله: «وهو يرى أن للشعر مجاله، وللقرآن مجاله، وأن كلا منهما لو خرج عن مجاله لقصر»، ثم قال: «ومن ثم فإن المقارنة بينهما بنفي التفاوت في نظم القرآن، وإثباته في نظم الشعر؛ مقارنة غير مقبولة، وغير منطقية»<sup>(٣)</sup>.

والباقلاني لم يقل: «إن كلا منهما لو خرج عن مجاله لقصر»، وإنما هذا التماس من المؤلف، لا يوحى به كلام القاضي، بل كلامه يوحى بخلافه، فإنه قال: «ونظم القرآن لا يتفاوت في شيء، ولا يتباين في أمر»، وعليه فما رتب عليه من نتيجة - وهي أن المقارنة بينهما بنفي التفاوت غير منطقية - أمر غير مُسَلَّم.

٤ \_ يقرر المؤلف أن الباقلاني لم يعذر الشاعر على ضعف الأسلوب، أو على الركافة، مع أن مقتضى فكر الباقلاني أن يعذره، وألا يثبت التفاوت في نظم الشعر، وينفيه عن نظم القرآن؛ لأنه قرر الطبع والسببية بما يفيد الجبر، فلا ذنب عليه إن أخطأ<sup>(٤)</sup>.

وفيما ذهب إليه المؤلف هنا بُعِدْ؛ فإن القاضي لم يُرد أن يوقع على الشاعر لوما حتى ينكر عليه، بل أراد أن يقرر أن هذا الطبع المجبول عليه الشاعر غير قادر على محاكاة أسلوب القرآن، دون نظر إلى ذنب في ذلك التقصير.

٥ \_ يذكر المؤلف - بعد هذا - موقف الباقلاني من رأي الجاحظ وابن قتيبة، فيرى أنه تأثر بالاثنتين معاً؛ فابن قتيبة يثبت أن القرآن جاء على كلام العرب بألفاظهم وأساليبهم، فليس مفارقاً لكلامهم، والجاحظ يرى أنه فوق كلام العرب، والتأثر بالاثنتين أحدث عنده إشكالاً منهجياً<sup>(٥)</sup>، فإنه أخذ أولاً برأي الجاحظ،

(١) النساء/٢٣.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٦٥.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٦٧ - ٦٨.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٦٩ - ٧٠.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٧٦ - ٧٧.



حين قرر أن بلاغة القرآن تجاوزت الحد الذي يقدر عليه البشر، فواجه مشكلة، وهي أنه لو لم ينزل بالفاظ العرب؛ لذهبت المعجزة، وبطل التحدي<sup>(١)</sup>، فاضطر إلى الرجوع إلى كلام ابن قتيبة<sup>(٢)</sup>، فأثبت معرفتهم بهذا الكلام، كما يحكيه القرآن بقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ﴾<sup>(٣)</sup>، وهذا إشكال منهجي عند الباقلاني، إذ جمع بين منهجين في رؤية النص وتفسيره<sup>(٤)</sup>، هكذا وَضَعَ الباقلاني في رأي المؤلف.

وفيه نظر؛ فإن القاضي لم يقصد إلى هذه الحدية في الفصل بين الرأيين، وإنما أراد أن القرآن جاء بما يعرفه العرب، وهو من جنس كلامهم، لكن فيه من البلاغة ما لم يصلوا إليه مما لا يخفى على العربي جماله، وهو الذي يعبر عنه بالسهل الممتنع، على ما فصلنا سابقا، فأين التناقض؟ إذا تبين هذا فإنه لا معنى لأن يعتمد المؤلف إلى وصف القاضي بأنه مفارق لكل المقاييس النقدية أو أنه لم يأخذ بمبدأي «الارتباط بالتقاليد»، و «التفرد على غير مثال»<sup>(٥)</sup>.

٦- إن مبدأ المفارقة - في رأي المؤلف - قد أخذه الباقلاني من الجاحظ، ونماه، لكن الجاحظ قرر أن هناك فروقا نوعية بين ألوان التعبير الأدبية عند العرب، وهذه الفروق هي التي ميّزت تلك الألوان، إذ بدا منها اختلاف القصيد عن الرجز، والخطب عن الرسائل، فالمفارقة عنده قائمة بين الألوان دون تقليل من قيمة أي لون أدبي، ولهذا قرر مفارقة القرآن بنظمه عن نظم سائر الكلام، فلم يكن الجاحظ في حاجة إلى أن ينفي الشعر ويزدريه ليرفع شأن القرآن كما فعل الباقلاني، بل على العكس لن يعرف الفرق الواضح بينهما إلا من عرف صنوف التأليف، وهذا فرق جوهري بين قول الجاحظ بالمفارقة وقول الباقلاني بها<sup>(٦)</sup>؛ فإن مفارقة الباقلاني جعلت النص القرآني كنزا ثمينًا ضاع مفتاحه، بينما مفارقة الجاحظ جعلته كنزا ثمينًا يتدفق في كل آن، متجدداً ثراءً وحيوية مع كل محاولة اكتشاف<sup>(٧)</sup>.

وبدهي أن المفارقة عند الجاحظ - إذا كانت قائمة بين الألوان، ومميزة للقرآن بنظمه عن نظم سائر الكلام - إنما يعني بها التفرد، وهذا قد قرره الباقلاني، ويبقى الإشكال في تفسير هذا التفرد؛ فإن كلا الرجلين

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٧٨.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٧٨.

(٣) فصلت/٤٤.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٧٩.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٨٢ - ٨٣.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٨٩ - ٩٠.

(٧) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٩١.

لم يصرح بفحواه، وإذا كان المؤلف قد فهم من كلام الجاحظ أنه يريد به مذهبا موازيا لمذهب الشعر؛ فإني أفهم من كلام القاضي أن القرآن مشارك للشعر في مذهبه ومتفوق عليه، فأني المذهبين إذن أكثر تدفقا وحيوية؟

٧\_ وإذا كان الجاحظ والباقلاني كلاهما قد أثبت للقرآن المفارقة فإن أبا حيان التوحيدي (ت ٤١٤) - في رأي المؤلف - قد أثبت مفارقة أخرى، فقد جاءت مفارقتة بأسلوب فلسفي من خلال مفاضلته بين النثر والشعر، إذ ظهرت ميزة النثر بالتأييد الإلهي يجعل الكتب النازلة منثورة، ويكون النثر لا ينقاد للوزن، ولا تدخل فيه الأعارض، وبظهور الوحدة فيه - وهي عدم التركيب<sup>(١)</sup> - والتعليل للإعجاز بالمفارقة أكد على توحد صاحب الرسالة - بمعنى أنه كان متفردا في قومه قبل الرسالة - فإن القرآن نثر لا يداينه نثر، كما أنه ليس شعرا، ولهذا فهو يفارق كل ما ألفه العرب من ألوان أدبية، وهذا معنى توحده، لكنه ترك في إحساسهم أنه لم يفارق تقاليدهم الأدبية واللغوية، وهذا هو الوجه الذي التقى عنده الجاحظ وأبو حيان، وفارقا به الباقلااني<sup>(٢)</sup>.

والدافع للباقلاني في هذا الموقف أنه رأى دعاوى تنفي إعجاز القرآن وتؤكد أن بإمكان البشر الإتيان بمثله، وتمثل بشعر البحتري، فوجب لديه الدفاع عن القرآن وإثبات إعجازه ومفارقتة لغيره، فجعل القرآن في جانب وسائر الكلام في جانب آخر؛ لينفي جانباً من أجل إثبات جانب آخر<sup>(٣)</sup>، فلجأ إلى تتبع الأخطاء والسقطات، ولم تخل محاولته تلك من تحمل وتعسف وتحامل على الشعراء، ووقع في أسر ما رفض من خلال الموازنة التي ارتأها أداة تعيينه على تحقيق فكرة المفارقة<sup>(٤)</sup>.

وأنا أسأل المؤلف: فأقول: إذا استثنينا قول من يعلل بالصرفة؛ فهل هناك قول في الإعجاز لا يندرج تحت اسم (المفارقة)؟ وإنما أثيرت هذا السؤال لأن الله حين يقول: ﴿فَأَنزَلْنَا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾<sup>(٥)</sup> أو: ﴿فَأَنزَلْنَا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾<sup>(٦)</sup> إنما يثبت مفارقة القرآن لكل كلام البشر، فلا غرو إذن أن يكون ذلك التعجيز مقررًا للمفارقة، ولهذا لا يمكن أن يُخصّص بالمفارقة الباقلااني ولا الجاحظ ولا أبو حيان التوحيدي، ولا غيرهم، وسيظهر لك فيما

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٩٢.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٩٥.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٩٥.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٩٦.

(٥) البقرة/٢٣.

(٦) يونس/٣٨.

بعد -إن شاء الله- أن المؤلف يسلم بهذا حين يقول: «المفارقة واردة في كثير من نصوص القرآن .. وما كان الباقلائي ببعيد عن هذا الجو الديني»<sup>(١)</sup>، وسيتجلى هذا -إن شاء الله- في أوائل المبحث التالي.

### المبحث الثالث: أصول منهج المفارقة:

١- يقرر الباقلائي أن كلام الله القديم هو المعنى القائم في النفس، فوصف القرآن بالقدم عنده يأتي من هذه الجهة، لا من جهة النظم، فليست الحروف قديمة، وليس وجه الإعجاز في نظم القرآن من أجل أنه حكاية عن كلام الله، وإنما الإعجاز في نظم الحروف التي هي دلالات على كلام الله<sup>(٢)</sup>، وإذا كانت تلك الدلالة اللغوية حادثة فإن هناك مفارقة بين كلام الله وأداته<sup>(٣)</sup>، فالباقلائي انطلق من النقل لإثبات صفة الكلام، انطلق من مذهبه العقدي الكلامي لإثبات مفارقة كلام الله عن كلام سواه، فصارت المفارقة عنده ذات أصلين نقلي وكلامي<sup>(٤)</sup>، بل لتلك المفارقة امتداد إلى العرب الأوائل، فإن الوليد بن المغيرة وأنيس بن جنادة وعمر بن الخطاب أدركوا تلك المفارقة، وهذا يعني أن المفارقة ذات أصل نقلي موروث، وبقي حتى ازدهر ونضج على يد الباقلائي<sup>(٥)</sup>.

هذا حاصل ما قرره المؤلف في صدر هذا المبحث، وأنت خبير بأن مبدأ المفارقة ليس ذا أصل ونضج، بل هو معنى واحد، إذ هو مرادف للفظ الإعجاز في هذا السياق، وإنما الخلاف في تفسير هذا الإعجاز أو ما سماه المؤلف «المفارقة»، ولهذا يغلبني العجب من قول المؤلف -فيما بعد-: «وإذا كانت المفارقة -بوصفها منهجاً- ذات أصل كلامي أشعري عند الباقلائي .. فإن المفارقة ذات الموقع النقدي في تاريخ النقد العربي القديم»<sup>(٦)</sup>.

٢- على الرغم من إعجاب المؤلف بالفكر النقدي للباقلائي؛ لم يسوغ له ذلك الإعجاب أن يتحيل في البحث عن مخرج للباقلائي حين ظل يدور في حلقة مفرغة اطراء لأسلوب القرآن دون تحليل ملموس، بل قرر المؤلف أن الأمدي -في موازنته بين البحتري وأبي تمام- والجرجاني -في مقايسته المتنبي بخصومه- قاما في حكمهما على أمر جمالي دون عناء في التعليل له، وأن الباقلائي -وهو يشرح المفارقة بين كلام رب العالمين

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١١٥.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٠٨ - ١١١.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١١٢.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١١٣ - ١١٤ ..

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١١٧ - ١١٨.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١١٧.

وكلام البشر- كان على ذلك النهج المذكور في عدم اتخاذ معيار للجمال<sup>(١)</sup>.

٣- يعود المؤلف إلى تقرير أن مبدأ المفارقة نضج على يد الباقلاني؛ فإنه وازن بين كلام إلهي وكلام لا يداينه، فتحامل على امرئ القيس، والبحثري وغيرهما من العرب، كما أن الآمدي جعل شعر امرئ القيس لا يداينه شيء من شعر من سماه؛ لأنه خرج عن المؤلف، وبهذا فُضِّل، وقد احتذاه أبو تمام، فالقرآن عند الباقلاني خارج عن المؤلف، وأبو تمام وامرؤ القيس عند الآمدي خارجان عن المؤلف، فالآمدي إذن كان ممهداً للقول بالمفارقة والدخول بالنقد إلى دائرة الإعجاز القرآني<sup>(٢)</sup>، وقد مر ما في هذا المسلك من الضعف.

٤- ظهر المنهج الإستمولوجي عند الدكتور أحمد وهو يؤصل للدرس الإعجازي حين أصل له بدايات كانت كالأعلام، فالجاحظ وضع في بناء الإعجاز لبنة وهي أن النظم سر الإعجاز، والآمدي ساهم بقضية المفارقة، وقد أوشك ابن طباطبا وقدامة بن جعفر أن يسهما في ذلك لولا أن الأول جعل همه في مصير الشعر المحدث من جهة الصدق الموصل إلى الجمال، وأن الثاني أقام نقده على منهج فلسفي يقوم على الشكل، وهو النظم والتصوير، دون نظر إلى المعاني؛ لأن المعاني مادة موضوعة للجميع<sup>(٣)</sup>، ولهذا كان في القرن الرابع مذهبان متعارضان: مذهب البديع والفلسفة الذي سار فيه قدامة، ومذهب العرب الذي سار فيه الآمدي، ولكن المذهب الثاني هو الأعلى صوتاً؛ لأن الغلو في البديع والصنعة لا يبلغ المراد، فإن الشعر والأدب ليسا مجرد صنعة، ولهذا لم يكن لمحاولة ابن طباطبا وقدامة صدى في مسيرة الإعجاز القرآن<sup>(٤)</sup>، والباقلاني أمام هذا التنوع ظل على موقفه، إذ ليست فنون البديع في القرآن هي كل شيء، وليس الصدق في التصوير كما يقول ابن طباطبا، أو بلوغ نهاية الجودة التي يقررها المبدأ الفلسفي عند قدامة مقبولاً، لا سيما أن رواد النقد - كالآمدي والجرجاني وغيرهما - قد رَسَّخوا أن جمال الشعر يرتد إلى حسن تأليفه وإلى الطبع عند الشاعر، ولهذا صار البحتري ممثل طريقة العرب، وتقرر عند النقاد الكبار - كالآمدي والجرجاني وابن سلام - أن جمال الشعر يفهمه الناقد وحده دون تعليل<sup>(٥)</sup>.

٥- إلا أن الاضطراب يلوح دون وضوح فيما اتجه إليه المؤلف بعد ذلك، فما طرحه الجاحظ من أن النظم - في القرآن والشعر - هو سر الإعجاز؛ كان - في رأي المؤلف - أقرب النظريات إلى اتجاه الآمدي، إذ

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١١٨ - ١٢٠.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٢٠ - ١٢١.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٢١ - ١٢٢.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٢٢ - ١٢٣.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٢٣.

يلتقيان في كون النظم هو مقياس الشعر الجميل، وهو ما سماه الآمدي «طريقة العرب»، وهذه النظرية هي المقبولة عند الباقلاني<sup>(١)</sup>، كذا قال المؤلف، وإذا كان الباقلاني قد قبل هذا الاتجاه - كما يصوره المؤلف - فأين ما قرره كثيرا في المبحثين السابقين من أن الباقلاني لم يعول على تعليل الجاحظ للإعجاز بالنظم؟! وأين هذا من قوله بعد صفحة واحدة: «وثانيهما: رفضه البلاغة معيارا لتفسير الإعجاز القرآني»؟! نعم حاول المؤلف أن يضيق المسار، فجعل قبول الباقلاني للتعليل بالنظم مقصورا عنده على الجانب النقدي، ولكن هذا الاستدراك لا يغني شيئا.

٦- ومن خلال هذا التقرير من المؤلف ظهر الباقلاني لديه آخذا بـ «نظرية النظم»، و«مبدأ المفارقة»، و«دور الناقد في إدراك الجمال»، و«رفض الشعر العربي قديمه وحديثه حين يقارن بالقرآن»، و«رفض البلاغة معياراً لتفسير الإعجاز»<sup>(٢)</sup>، فأبي مزيج كان عليه فكر الباقلاني؟! الأمر أقرب من هذا؛ فإن الباقلاني أراد أن بلاغة القرآن وبلاغة العرب كانتا من مصدر واحد، وأن التفاوت بين القرآن وغيره كبير جدا، لا لأنه مغاير لجملته، وإنما لأن بلاغته أوسع مما لدى العرب من بلاغة؛ فإن العرب لم يقفوا من البلاغة إلا على قدر محصور، وذلك القدر الزائد على بلاغة العرب هو الذي حيرهم، فلا يملك السامع لما يجد من حلاوته إلا التحير في وصفه، وهذا معنى تعويل الباقلاني على دور الناقد، ومعنى أن بلاغتهم وشعرهم غير قادرين على تفسير ذلك الإبداع.

٧- بعد ذلك ينطلق المؤلف ليعلل رفض الباقلاني للشعر:

أ- بأن مبدأ الصدق في الشعر غامض، إذ يرتبط تارة بالواقع، وتارة باعتقاد الشاعر الذي كثيراً ما يكون على خلاف الواقع، بل إن الواقع متغير تبعاً للثقافة والسياسة<sup>(٣)</sup>.

ب- وبأن الشعراء طائفة من طوائف في المجتمع يقابلهم الفلاسفة، واللغويون، والمتكلمون، وهي طوائف تتنازع دعوى فهم الواقع وتصويره، إذ الفلاسفة يرون أن الشعراء يلمون بمسائل جزئية، والفلاسفة يلمون بالمسائل على وجه كلي يكون أقدر على التصور<sup>(٤)</sup>.

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٢٤.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٢٤ - ١٢٥.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٢٦.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٢٦ - ١٢٧.

ج - وبأن الشعر يعتمد على الخيال، والقياس الخطابي، فلا يقدم حقيقة وصدقاً<sup>(١)</sup>.

والقاضي -فيما يظهر- لم يجعل تلك العلل ذريعة لرفض الشعر، وإنما أراد أن يبين أن الشعر لكونه عملاً بشرياً لا يقدر على الإبداع إلا بخلط من الحقيقة والخيال والكذب، وأن القرآن أثبت إبداعه ولم يخرج عن الحقيقة، وينبغي أن يشار إلى أن الباقلاني لم يجعل الخيال مقابلاً للحقيقة، وإنما جعله وسيلة لبيان الحقيقة، ولذا لم ينفيه عن القرآن، والمؤلف يصور أن وجود الخيال في القرآن أوقع الباقلاني في حرج، فلو حكم بنفي الصدق من الكلام التخيلي لنفي صدق القرآن<sup>(٢)</sup>، ولذا اجتهد المؤلف في إيجاد مخرج للموقف، فقرر أن الانفعال التخيلي يصدر عن النفس لا عن فكر، وهذا هو التخيل لدى الشاعر، وأما التخيل في القرآن فهو دلالة على معنى قديم قائم في النفس لا يتغير<sup>(٣)</sup>، مع أنه لم يكن بحاجة إلى ذلك.

٨- وبعد فراغ المؤلف من التعليل لرفض القاضي للشعر علل لرفضه البلاغة: بأنها أحد أمرين تقوم عليهما الحضارة، وهما «الكمال الحقيقي» الذي تضلع به الفلاسفة، و «الكمال الظاهري» -أي: قدرة المتكلم على اكتساب السامع والتأثير فيه دون نظر إلى حقيقة- وهو الذي سعى إليه البلغاء<sup>(٤)</sup>، فرفض الباقلاني للبلاغة إذن مرتبط بالتضليل، ومقابلة الكمال الحقيقي، وليس القارئ بحاجة إلى إعادة ما مر عند الحديث عن الشعر.

٩- ويتصل بهذا الموقف أن المؤلف وجد موضعاً هشاً لدى الباقلاني يتسلل منه إلى محاكمته؛ فإنه بنفيه الشعر يواجه كارثة حقيقية:

أ- لأن الشعر ديوان العرب، يضم حكمتهم وتراثهم المادي والمعنوي، والقرآن بلسان عربي ارتبط بهذا التراث، فنفي أحدهما نفي للآخر<sup>(٥)</sup>.

ب- ولأنه بهذا ينفي أن يكون للنص القرآني تاريخ، مع أنه حين تحدث عن امرئ القيس ألح أن يثبت له مكانه في التاريخ الشعري، وكذلك حين رد براعة البحتري إلى طريقة العرب<sup>(٦)</sup>.

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٢٧.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٢٧.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٢٨.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٢٨ - ١٢٩.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٣٠.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٣١.

وغير خفي أن هذا مبني على أمر غير صحيح -على ما مر إيضاحه- بل لو سلم هذا لما ظهر في منهجه تعارض أيضًا؛ فإن براعة الشاعر ربما اعتمدت على التاريخ الشعري -أو ما يسمى بطريقة العرب- لنقص قدرة الشاعر ونقص لغة مجتمعه، أما لغة القرآن فكما لها فيها دون نظر إلى أمرٍ خارجي.

١٠- وإذا كان الباقلاني لا يزال في موضع المحاكمة؛ فإن لديه جناية أخرى، وهي أنه نظر إلى الموروث الشعري على أنه موروث جماعي، لكنه استدل بالعمل الفردي على العمل الجماعي، فحكمه على امرئ القيس حكم على العصر الجاهلي كله، وحكمه على البحري كذلك، وخالفه القاضي الجرجاني الذي قرر أن الموروث الجماعي وحدة متكاملة جاهلية ومحدثة، فليس الإبداع عنده للمتقدم وحده، وليس التقصير من الفرد قاذيًا في الموروث على وجه العموم<sup>(١)</sup>، ويخيل إلي أن المؤلف ألزم القاضي الباقلاني ما لا يلتزم؛ فالقاضي يرى أن هذا الشاعر الذي يشهد له المتقدم والمتأخر يقع لديه كثير من القصور، وهذا لم يمنعهم من إطرئه وإطرء شعره، فإذا ما قورن ذلك بأسلوب القرآن الذي ليس فيه شيء من القصور أو التفاوت علمنا سر تحير العرب فيه.

١١- ولا بد إذا اعتقد المؤلف في الباقلاني رفض الشعر والبلاغة أن يتفوق عليه عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) الذي بين أن الإعجاز إنما هو في النظم والتركيب القائم على النحو، لا في الألفاظ المفردة، وأكد على قيمة العلم بمستوى الكلام الأدبي -ومنه الشعر- لمعرفة مستويات الكلام التي تبدأ من الكلام العادي، وتنتهي بالكلام المعجز، حتى يُعَدَّ عبد القاهر الأول من نوعه في مواجهة الاستهانة بالشعر<sup>(٢)</sup>، فتفوقه عليه يتمثل في مفارقتة له:

أ- فيما قرره من أن الشعر والكلام العادي ينتميان إلى لغة واحدة، وأن هذا لم يمنع أن يتميز الشعر على الكلام العادي، فكذلك يصح إثبات تميز القرآن على ما سواه من الكلام والشعر وإن كان الجميع ينتمي إلى لغة واحدة<sup>(٣)</sup>.

ب- وفي نفيه أن يكون جمال النص غير معلل، فليس هناك استحسان إلاّ وله تعليل، خلافاً لما مر عن الباقلاني<sup>(٤)</sup>.

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٣٤.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٣٧.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٣٥.

## الفصل الثاني

### المبحث الأول: التفاوت والنظم:

١- إن مبدأ المفارقة في رأي المؤلف ما هو إلا منهج أراد به الباقلاني إثبات الإعجاز، وقد تحقق له ما أراد<sup>(١)</sup>، إلا أن لهذا المنهج أثرا في قضايا النقد والبلاغة:

أ- فإنه قدم فكرة «التفاوت»، وهي ذات علاقة بالأسلوب، وأول من تحدث عن الأسلوب المتكلمة، فإنهم نظروا إلى النص فحملوا كثيرا من دلالاته على غير ظاهرها، بل ظهر الارتباط بين الأسلوب والتفاوت لدى أحد أهل السنة، وهو ابن قتيبة<sup>(٢)</sup>، ويترجح لدى المؤلف أن الباقلاني استفاد من ابن قتيبة في ذلك، ولا سيما أن الاثنين في رأيهم من أهل السنة، ولهما موقف واحد ضد الاعتزال<sup>(٣)</sup>، والعجب أن المؤلف يثبت هذا التأثير مع أنه يعزو إلى كل واحد منهما نقيض مذهب الآخر، فابن قتيبة ذكر افتتان العرب بالأساليب، وبَيَّن أن الخطيب يجب أن ينوع خطابه، فلا يكون كل كلامه مهذباً مصفى، بل يطيل تارة للإفهام، ويختصر تارة، ويخفي تارة، ويصرح تارة، فالأسلوب لديه يقترن بتعدد طرق التعبير وبالتفاوت في المقام الواحد لاعتبارات خارجية، كـ «قدر الحفل»، و«جلالة المقام»، و«تنوع السامعين»، بل إن الكلام لديه إذا كان على وتيرة واحدة ذهب بهاءه، إذ العقد لا ينظم الجواهر الثمين وحده، بل يخالطه أنواع من الأحجار، فمفهوم الأسلوب عند ابن قتيبة -على ما قرره المؤلف- يقوم على فكرة التفاوت، فإن التفاوت في النص دليل غناه وبهائه، وليس مثلبة كما يقول الباقلاني، ولهذا كان التفاوت لديه مَطْلَباً للخطيب، ضرورة للشاعر، وأما الباقلاني فنفى أن يكون في أسلوب القرآن تفاوت<sup>(٤)</sup>، فأين التأثير؟!

وكما استفاد من ابن قتيبة في فكرة التفاوت استفاد -في رأي المؤلف- من الخطابي (ت ٣٨٨هـ) أيضاً؛ لأن الخطابي ساهم في قضية التفاوت، فقد يتناول عنده شاعران وَصَفَ شيء واحد، ويتفاوتان، ولهذا يقال فلان أشعر في باب كذا، وفلان أشعر في باب آخر<sup>(٥)</sup>، وما أدري ما الذي استفاده الباقلاني من فكرته هذه!

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٤٣.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٤٣.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٤٣ - ١٤٤.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٤٤ - ١٤٧.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٤٧ - ١٤٨.



٢- ويحاول المؤلف أن يوجد علاقة بين مذهب الثلاثة، فيقرر أن «تعدد طرق التعبير» عند ابن قتيبة، و«الطريقة» أو «المذهب» عند الخطابي، و«المفارقة» عند الباقلائي؛ تجتمع في فكرة «التفاوت»، وإن كان لكل واحد منها اتجاه مخالف للآخر<sup>(١)</sup>، وأن الباقلائي استفاد من الاثنين، لكنه نفى التفاوت في القرآن، وأثبتته للشعراء، هذا ما انتهى إليه المؤلف، وهو ما ذكرت أنه يدعو للعجب.

٣- ويؤكد داعي العجب أنه لم يستبعد أن يكون الباقلائي استفاد من ابن الرومي الذي قال:

قُولًا لِمَنْ عَابَ شِعْرَ مَا دَحِهَ \* أَمَا تَرَى كَيْفَ رَكَّبَ الشَّجَرُ

رَكَّبَ فِيهِ اللَّحَاءُ وَالْحَشَبُ الـ \* يَبَاسُ وَالشُّوكُ بَيْنَهُ الثَّمَرُ

وَكَانَ أَوْلَى بِأَنْ يُهْدَبَ مَا \* يَخْلُقُ رَبُّ الْأَرْبَابِ لَا الْبَشَرُ

فلو كان التفاوت عيباً لما وقع من الخالق في نظر ابن الرومي على ما يصوره المؤلف<sup>(٢)</sup>، فإن تشبيهه نظم الكلام بتركيب الشجر يدل على أن النظم يحوي داخله تفاوتاً لا يعد به نقيصة<sup>(٣)</sup>، والباقلاني - في رأي المؤلف - استفاد من هؤلاء الثلاثة في أنه لمح العلاقة بين النظم والأسلوب<sup>(٤)</sup>، وأترك للقارئ الحكم على هذه النتيجة، فلربما أدرك ما لم أدركه.

٤- ولا يفتأ المؤلف يلح على أن الباقلائي استخدم لفظ «النظم» مريداً به غير الجانب البلاغي، وإنما كان يقصد به التركيب والتأليف، لكنه دال في الوقت نفسه على الإعجاز<sup>(٥)</sup>، وهذا الإعجاز لا يتعلق بالحروف، ولا بالكلمات، وإنما بالنظم «التأليف»<sup>(٦)</sup>.

٥- قرر المؤلف أن النظم ليس على درجة واحدة، فمنه الجيد، ومنه غير ذلك، والجودة وعدمها راجعان إلى براعة المتكلم، والمتكلمون (=الناظمون) ليسوا على درجة واحدة في امتلاك صناعة الكلام، وفي القدرة على الإبانة عن المعاني الكامنة في النفوس<sup>(٧)</sup>، وهو يشرح هذا الارتباط بين النظم والناظم لدى الباقلائي بصورة غير

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٤٩.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٤٩ - ١٥١.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٥٢.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٥٢.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٥٣ - ١٥٩.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٥٩ - ١٦٠.

(٧) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٦٦.

واضحة، فإنه يقرر أن الإشكالية في هذا الأمر تبدو لدى الباقلاني من قبيل عقيدته التي تملي عليه أن الحسن والقبح شرعيان، لا عقليان، وتجعله يؤمن أن العمدة في هذا الأمر النص الذي يثير مشاعر الناقد، وأما الناظم فليس بعمدة فيه<sup>(١)</sup>، ثم يقرر أن الباقلاني اهتم بدور الناظم حين جعل اختلاف الناظمين في الملكة والقدرة سببا في عدم تساوي نصوصهم، فهناك نظم بارع، ونظم بديع، وتأليف غريب، ولهذا كان كلام المقتدر نطفاً، وكلام المتوسط باباً، وكلام المطبوع له طريق، وكلام المتكلف له منهاج، فالأسلوب إذن إجابة وضعاً راجع إلى القدرة (=الطابع الذاتي)، إذ لا يكفي مجرد العلم بكيفية النظم دون الملكة، فالباقلاني اعتمد القدرات النفسية أو الملكات في نظره إلى النظم<sup>(٢)</sup>، والمؤلف إذن حكم على الباقلاني بأنه لا يؤمن بدور الناظم نظراً إلى إيمانه بقاعدة التحسين والتقييح الأشعرية، أي: أن المؤلف التمس هذا الحكم التماساً، ثم قرر بنصوص القاضي أنه يؤمن بدور الناظم، ويجعل الملكات هي سبب التفاوت في النصوص بين الناس، وهذا جعل المؤلف يضع القاضي في موقف التناقض، لكن ما ذهب إليه غير مُسلّم؛ فإن كون التحسين والتقييح عنده شرعيين لا يعني أن التفاوت في كلام الناس شرعي، ولا يلزم القاضي الإيمان بهذه النتيجة؛ لأن حديث الأشاعرة في هذا المقام إنما يتناول الأفعال خاصة؛ دون الأمور الحسية؛ فلو كانت شرعية الحسن والقبح عندهم عامة في الأفعال والمحسوسات لما كان القرآن حجة على العرب في رأيهم؛ لأن العرب لم يكن لديهم شرع يبين لهم حسن الكلام وقبحه.

### المبحث الثاني: بناء الناقد:

١- تبيّن أن الناقد هو مدرك الإعجاز، ولكن من الناقد المؤهل للحكم على النص؟ وما أدواته؟ وما بيئته؟ وما عمله؟ هل هو النحوي؟ أو الشاعر؟ أو الكاتب؟ أو المتكلم؟ جدل ظهر مبكراً عند ابن سلام، وبقي إلى أن أدركه الباقلاني ومن بعده، إلا أن الباقلاني لم يقصر الحديث فيه على النص الشعري، بل جعله أولاً مرتبطاً بالقرآن، وثانياً بالشعر، وقد وضع شروطاً للناقد حتى يكون مؤهلاً لمعرفة إعجاز القرآن:

**أحدها:** أن يكون من اللسان على درجة العرب الذين عاينوا التنزيل؛ فإن العربي الذي شهد نزول القرآن قادر على إدراك الإعجاز، أمّا من جاء بعد ذلك فقد ابتعد عن درجة البيان والفصاحة، فهو محتاج أولاً إلى فهم القرآن، وثانياً إلى إدراك إعجازه، وطريق ذلك معرفة اللسان العربي وطرقه، ومذاهبه، وقدر الفصاحة لدى المتكلم، فوظيفة النقد أشد من وظيفة الإبداع، إذ النقد شديد، وتمييزه صعب، يقوم على التعرف على العمل الإبداعي تعرفاً من جهة فهمه، وتعرفاً من جهة كشف جمالياته<sup>(٣)</sup>.

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٦٧.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٦٧ - ١٦٩.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/١٨١ - ١٨٤.

**الثاني:** أن يكون الناقد حين تعرضه لإعجاز القرآن ذا معرفة بالنص الشعري باعتباره دالاً على قيمة نص القرآن، لكن النص الشعري متباين؛ لتباين قائله، فلا بُدَّ للناقد من ممارسة الكشف عن ذلك التفاوت، والكشف عن دلالة النص على صاحبه دلالة أسلوبية محضة<sup>(١)</sup>.

**الثالث:** أن يكون عارفاً بذوق الشعر ووزنه؛ وهذا يحتاج إلى نظر، وتأمل، وفكر، وروية، واكتساب بالدربة، والمران على ذوق الكلام<sup>(٢)</sup>.

**الرابع:** أن يكون لديه ملكة (=قدرة)؛ إذ لا يكفي المران ما لم توجد الموهبة، فالمعرفة باللغة والنحو والصرف والعروض لا تخلق شاعراً ولا ناقدًا؛ إذ الملكة مما لا ينال بالاكتساب، وقد سماها السكاكي «الذوق»<sup>(٣)</sup>.

**الخامس:** فقه فن الخطابة وفن الرسائل، فلا يكفي أن يكون الناقد فاقها فن الشعر ما لم يفقههما؛ لأن انتماء القرآن إليهما أقوى من انتمائه إلى الشعر<sup>(٤)</sup>.

**السادس:** إلمام الناقد بالموروث النقدي، وحركة الإبداع في عصره، لكي يميز بين جيد الشعر وريئه، وبين ما هو شعر، وما هو رسائل، وما هو خطب حتى يتسنى له المقارنة بين فنون القول<sup>(٥)</sup>.

**السابع:** الوقوف على تاريخ السابقين مع النص، إذ لن يكون قادراً على إدراك الإعجاز ما لم يقرأ تاريخ النص، بداية من تجارب الأولين حين درسوه، ومن مقارنة أهل الأديان الأخرى لنص القرآن بنصوصهم، وانتهاء بمقارنة اللاحقين لنصه بالإبداع الشعري<sup>(٦)</sup>.

**الثامن:** استحضار المقارنة بين نص ونص، أو بين صاحبي نصين، وينتقد المؤلف المنهج النقدي القائم على المقارنة عند الباقلاني - حين قارن بين شعر أبي تمام وشعر البحتري - من جهتين متداخلتين:

**الجهة الأولى:** أن الباقلاني جعل شعر البحتري معياراً يقيس إليه شعر كليهما، بحجة أن البحتري التزم عمود الشعر، وهذه المعايير تعد بمثابة التصحيح لحركة التاريخ<sup>(٧)</sup>، ويظهر أن مراد المؤلف أن افتراض كون

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٨٤ - ١٨٥.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٨٥.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٨٥ - ١٨٦.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٨٧ - ١٨٨.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٨٨.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٨٩.

(٧) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٩٢.

عمود الشعر -الذي التزمه الباحثي- أصلاً لا يعدو أن يكون تحكماً، وتضييقاً لما فيه سعة للفكر والقرينة.

**الجهة الثانية:** أن مقارنته تلك قائمة على الانتقائية؛ لأن النص لديه يستمد وجوده من التاريخ وما فيه من أساليب وتقاليد أدبية، فهو قد جعل تلك التقاليد والأساليب بمثابة المعايير الثابتة للنقد، وعليه لا بد أن يكون النص مشدوداً إلى الوراء، لا إلى صاحبه وعصره، وهذه الانتقائية وافق فيها الباقلاني ابن سلاّم، وابن قتيبة، والقاضي الجرجاني، والآمدي، والمرزوقي؛ فإن هؤلاء متفقون على أن النص يستمد وجوده من التاريخ، أي: بقدر ما فيه من التقاليد الأدبية يمكن قبوله، فصارت تلك التقاليد بمثابة المعايير يرد بها الإبداع، وهذا انشداد إلى التاريخ رسخه أبو عبيدة، والأصمعي، وخلف الأحمر، وابن سلام الذي أيدهم ووصفهم بأنهم أهل الصنعة، فهذه المدرسة تحاكم النص الشعري إلى النص الموروث، ويسمي المؤلف منهج هؤلاء - وهو جعل الموروث معياراً - «المعايرة»<sup>(١)</sup>.

ويؤكد المؤلف على أن منهج المعايرة -الذي سماه القاضي الجرجاني «المقايضة»- قد انتهجه الآمدي والقاضي الجرجاني إزاء الشعر المحدث الذي مثله أبو تمام والمتنبي، فصار شعرهما -لأجل هذه المعايرة- بعيداً عن الوضوح، غريب التركيب والصورة<sup>(٢)</sup>.

**التاسع:** أن يكون قادراً على الحكم دون تعليل، وقد صرح الآمدي والقاضي بأن الجمال الشعري يعرفه الناقد دون تفسير، وهذا -في منظور المؤلف- غطاء لعجز الناقد عن التعليل<sup>(٣)</sup>، وإذا كان هذان وغيرهما قد جعلوا الناقد في منزلة مرموقة من الثقة وهو إزاء نص الشاعر، فإنه على الباقلاني أن يطرح على الناقد القدرة الأوفى من الثقة؛ لأنه يتناول نصاً يفارق ما عداه من النصوص<sup>(٤)</sup>، فلم يفترق ناقد الباقلاني عن ناقد الآمدي والجرجاني في كونه ناقدًا لا يعلل؛ لأن التعليل من شأن العقل، والباقلاني بمعتقداته الشعري يرفض التسليم بدور العقل في النص<sup>(٥)</sup>.

٢- ويصل المؤلف إلى أن الناقد الذي ينشده الباقلاني هو الباقلاني نفسه، وإذا كان بني الإعجاز على المفارقة فإن المفارقة هي أدوات النقدية، لذا حلل قصيدة لامرئ القيس وقصيدة للبحتري لكونهما تمثلان عصرين مختلفين لمن نزل فيهم القرآن<sup>(٦)</sup>.

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٩٤ - ٢٠١.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٠٥.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٠٦.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٠٧.

(٦) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ١٨٩ - ١٩٠.

### المبحث الثالث: بناء النص:

١- أفاد المؤلف -في مجال تجزئة العمل الإبداعي والتفاعل بين النصين، وما يترتب عليه من إحلال وإزاحة- بما كتبه صبري حافظ في مقاله «التناص وإشارات العمل الأدبي» ومن غيره، فذكر أن القرآن نصٌّ مقابلٌ لنص آخر يجمع الشعر العربي كله، وأن كل نصين تقابلا في بيئة جغرافية واحدة إما أن يتحايدا وتقوم بينهما الموازنة والمقارنة، وإما أن يتفاعلا تفاعلاً تناصياً يترتب عليه الإحلال والإزاحة، وبالنظر إلى القرآن والشعر يتبين أن القرآن صار هو الحال، والشعر هو المزاح، لكن الأول لم يُزل أثر الثاني وتأثيره، بل ظل أثره وتأثيره ملموسين<sup>(١)</sup>.

٢- فالقرآن إذن جعل النص الشعري -الذي كان متصداً- في المرتبة الثانية، وعدّل من طبيعته وأسلوبه، لكن النص الشعري بقي وجوده الفعّال؛ إذ ظل يكشف خصوصية أداء القرآن؛ لكون الشعر مصدر عربية القرآن وإعرابه<sup>(٢)</sup>.

٣- والباقلاني -وإن لم يصل إلى فكرة «التناص»- قد كان له وعي تناصي يكمن في معنى سيطرة أحد النصين على الآخر بالمعنى الذي نعبر عنه بـ«الإحلال والإزاحة»<sup>(٣)</sup>، لكنه في أثناء ذلك:

أ- افترض أن أول ما تحدثت به العرب نثر عادي، ثم استخّلوا السجع، وعرفوا الخطابة، ثم استحلوا الأوزان فنظموا الشعر، فالشعر إذن نابت من النثر، فهو بهذا يقطع الطريق على من يقول: إن الشعر قد قارب القرآن، إذ القرآن نثر، والنثر أصل، وهو أقدم؛ فهو دال على كلام الله القديم<sup>(٤)</sup>.

ب- واندفع -بفعل اعتقاده الأشعري- إلى الجمع بين نظريتين في أصل اللغة لا تجتمعان، وهما المواضعة والتوقيف، فالمواضعة تجعل الواضع فاعلاً، ومذهبه الأشعري يقول: إن الإنسان غير فاعل بل كاسب، والتوقيف على النقيض من ذلك، ولهذا سعى إلى الجمع بينهما بأن الله أجرى على لسان الشعراء ما أجرى من جمال الشعر، فتبعه الآخرون<sup>(٥)</sup>.

ج- وأكد أن الشعر لون من القول ضرب فيه الشيطان بسهمه، لكنه لا ينطلق من مقولة «أن لكل

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢١١ - ٢١٤.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢١٤.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢١٤ - ٢١٥.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢١٥ - ٢١٦.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢١٩.

شاعر شيطاناً» التي ظهرت في ظل تفسير تفوق بعض الشعراء، وإنما من منطلق الدفاع عن القرآن، فإن الشعر ابن الهاجس، والهاجس من الشيطان<sup>(١)</sup>.

د- وفي موقف الدفاع عن القرآن أخذ بمذهب الجاحظ، وهو أنه لا يسمى شعراً ما كان أقل من بيتين أو كان مما لم يقصد إليه المتكلم، فإن الوزن الشعري يعرض لكل أحد، ولا يُسمَّى الناسُ بذلك شعراء؛ إذ يمتاز الشاعر عن غيره في أنه - كالحكيم - يشعر بما لا يشعر به الآخرون، فليس الذي يميز الشعر إذن الوزن وحده، وإنما يميزه صدوره عن شمولية عند الشاعر تكمن في نفسه، وهي الكلام الحقيقي، أي: ما قام بالنفس، وهو معنى مخلوق في نفسه منذ البداية، إلا أنه يتطور ويتبدل وفقاً للتجارب<sup>(٢)</sup>.

هـ- فالمعنى عند المتأخر هو المعنى عند المتقدم، لكن تطوره إما بأن يُبَرِّز المتأخر على المتقدم فيه [والإبراز العَلْبَةُ، والمِيزُ: العَالِبُ]، وإما أن يبرع في معي يظن أن المتقدم أغفله، لكن قد يتوافق المتأخر والمتقدم على معنى واحد، والشاعر - مع ذلك - محكوم بأعراف وتقاليد قديمة، فهو إذن مرهون بمعان، وتاريخ، ولغة، فهذه ثلاثة أمور تجعل الاختيار لدى الشاعر صعباً، فالتاريخ - الذي هو الإطار - واللغة - التي هي الأداة - محدودان، وتبقى حرية الشاعر في المعنى، إلا أن حريته فيه أيضاً ضئيلة؛ لأمرين:

أحدهما: أنه يدور من جهة المعنى في حدود ما استقر في وجدان الجماعة البشرية.

الثاني: أن أدواته - وهي اللغة - محدودة لها نهاية، ولهذا يلجأ إلى التعبير عن بعض مدركاته أحياناً بالتصوير الذي يتجاوز الكلمات المحدودة<sup>(٣)</sup>.

و- فالمعاني إذن هي أساس التمايز، والشاعر قد يبتكر معنى بارعاً يتميز به، ثم تأتي مهمة اختيار اللفظ له، وهي مهمة ليست سهلة، وليس القرآن محاطاً بتلك الأمور الثلاثة، وبهذا يظهر الفرق بين النص القرآني والنص الشعري؛ فإن جماليات الشعر مما يمكن تعلمه وتحصيله، وليس الإعجاز يُطَلَّب فيما هذا شأنه<sup>(٤)</sup>.

هذا ما قرر الدكتور أحمد بكلام طويل، وأكد به بقوله: «وهي إشارة تدل على أن المعاني عنده - رغم ثباتها - ليست واحدة، وأن أشكالها بالضرورة لا تكون واحدة، وأن هذه المعاني هي أساس التمايز في الاختيار بين شاعرين، ومن ثم بين نص ونص»<sup>(٥)</sup>، لكنه ساق بعد ذلك قول الباقلاني: «بحسب الاهتمام

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٢١.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٢٤ - ٢٢٩.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٣١ - ٢٣٤.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٥) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٣٤.

بالصنعة يقع فيها التفاضل»، ثم قال: «فالمعاني - في حد ذاتها - مبتكرة أو متداولة لا يقع فيها تفاضل، وإنما يكون هذا التفاضل في الصورة التي يقدمها المبدع للمعنى، هذه الصورة هي محل صناعته وإظهار براعته»<sup>(١)</sup>، ولم يعلق الدكتور على هذا التباين! وعلى كل حال يؤول الأمر بالباقلاني إلى أن بناء النص الشعري محدود بأطر، وبناء النص القرآني غير محدود بشيء.

٤- والباقلاني - كغيره من النقاد والفلاسفة - اهتم بدراسة الناحيتين: الإدراكية والنزوعية (=الإرادية) عند الشاعر؛ لأن اهتمام النقاد في أول الأمر كان متجها إلى العالم الخارجي، ولهذا لم نجد الباقلاني يعير الجوانب الوجدانية في الشاعر أي اهتمام، وليس إغفاله لجانب الوجدان راجعا إلى هذا السبب وحده، بل هناك سبب آخر، وهو أن عقيدته الأشعرية تملي عليه ألا ينسب إلى خيال الشاعر شيئا من الخلق؛ لأن فعل الإنسان كله راجع إلى الله، وإنما الإنسان كاسب له، له قدرة على الصنع والتصرف في مادة معروفة سلفا، بل إن هذه المعرفة - إذا تحدثنا عن نظرية المعرفة - لا تعدو أن تكون طبعا في الإنسان، وهو ما يسمى بالعلم الضروري (=البدهي)، وهو العلم المقابل للعلم النظري (=المكتسب) القائم على الاستدلال<sup>(٢)</sup>.

وأنت خبير بأن في كلام الدكتور بُعْداً من وجهين:

**الوجه الأول:** أنه أدخل في قول الأشاعرة - ومنهم أبو بكر الباقلاني - أن خلق العبد لخياله كخلقه لأفعاله، وهذا دخيل على مذهبهم؛ فإن الخيال لا يخلق في الواقع المشاهد شيئا، وإنما يتصور شيئا ذهنيا، وهذا لا يدخل في مسمى المخلوقات التي قصرها الأشاعرة على الله تعالى.

**الوجه الثاني:** أن الدكتور أبرز الباقلاني بعد ذلك معبرا عن وجدانيات الشاعر بدقة، حيث قرر أن الباقلاني إذا لم يكن مهتما بالجانب الوجداني للشاعر؛ فقد اهتم بإثبات الارتباط الوجداني بين الشاعر وإنتاجه، وقصد إلى تأسيس علاقة النص الشعري بصاحبه من خلال تفريقه بين صدور الغزل من محب وصدوره من متصنع، وبين صدور وصف الحرب من شجاع وصدوره من متعمل<sup>(٣)</sup>، حتى قال عن أحد نصوص الباقلاني: «في هذا النص تأسيس علاقة النص الشعري بمبدعه، وهي لا تقف عند كونها علاقة دال بمدلول، بل تتخطاها لتصبح علاقة وجدانية .. فشعر الغزل يدل على صاحبه إن كان محبا، ويحمل لهيب روحه وأشواقه .. فالنص يحمل سمات مصدره، أي: كاشفا عن قدراته وإمكاناته الفنية والوجدانية»<sup>(٤)</sup>، «وتتحد صلته بالمحاكاة من

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٣٨.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٣٨ - ٢٤٠.

(٣) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٤٠.

(٤) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/ ٢٤١.

هذه الزاوية، أي: زاوية محاكاة الأخلاق النفسية، كما ورد في نصوص الباقلائي .. ويبرهن على ذلك أن وظيفة الشاعر .. ألا يحاكي أحداثاً تاريخية معينة، أو شخصيات بنفسها، ولكن أن يحاكي وجه الحياة، وعالميتها الشاملة .. فالحب حينما يكتب شعره يحاكي انفعاله الداخلي بالمحسوب، ويحاكي الصورة الذهنية المرتسمة في ذهنه عن محبوبه»<sup>(١)</sup>، وحجة الدكتور في ذلك أن الدراسة الوجدانية للشاعر غير الدراسة المتناولة للارتباط الوجداني بين الشاعر وإنتاجه، وكيف نعرف الارتباط الوجداني ما لم نتعرف على وجدانه ابتداءً؟

٥- والباقلاني -في رأي الدكتور- لا يكتفي بجعل العلاقة بين النص وصاحبه علاقة فنية، بل تبتعد لتشمل شيئاً من الحس، فإذا كان النص يحمل سمات مصدره -التي فسرهما الدكتور آنفاً بالقدرات والإمكانات الفنية والوجدانية- فإن المراد بالسمات ما هو أبعد من هذا، فإذا وُجد خطيبان أحدهما جميل الخلق، حسن اللباس، شريف المنزلة، والآخر دميم المنظر، رث الهيئة، حامل الذكر، وكانا في البلاغة سواء؛ فإن الناس ينصرفون إلى الأول؛ لأن الشيء من معدنه أعز، هذا رأي الباقلائي عند الدكتور، مع أن الباقلائي لم يصرح بهذا، ولم يلوح به، ولم يوصي إليه؛ فإن أبا بكر كان أعمق بكثير مما نسب إليه، لأن مراده أن العربي المطبوع أعز فصاحة من العربي المتكلف، ولم يشر إلى شيء من المحسوس الملبس له، ولعل الدكتور إنما استنتج عمومات مذهب الباقلائي ليدعم فكرة لديه، وهي أن أبا بكر كان يسير وفق ما يميله عليه مذهبه الأشعري حتى في القضايا البلاغية، يدلك على هذا أن الدكتور عزا إلى الجاحظ أن الناس يميلون إلى الخطيب الدميم المساوي في الفصاحة للخطيب الجميل؛ لأن الشيء من غير معدنه أغرب، ثم قال: «وللباقلائي من الدوافع ما يجعله يستفيد من هذه الفكرة، ويوظفها في سياق آخر غير ما وضعت فيه، من أول هذه الدوافع: موقف الباقلائي من الجاحظ، وهو موقف عام ضد الاعتزال وأهله .. وثالثها: أن نضيف إلى ذلك كله التناقض الفكري والمذهبي بين مدرستي المعتزلة والأشاعرة، وهو تناقض سمح للباقلاني بأن يغير ما يقول الجاحظ .. إلى النقيض»<sup>(٢)</sup>.

فالباقلائي عند الدكتور لم يكن موضوعياً بحثاً في نقاشه لهذه المسألة، وإنما قصد إلى مخالفة الجاحظ المعتزلي؛ لا لأمر فني، وإنما لأن أبا بكر يقف ضد مذهب الاعتزال وأهله!! وهذا ليس ببعيد؛ فإن كثيراً من تأويلات أبي بكر التي رجحت ما يلائم المذهب الأشعري كان مقتضى العقل فيها حليفاً لما يخالفها<sup>(٣)</sup>.

(١) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٢٤٣.

(٢) قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/٢٤٦.

(٣) يجدر التنبيه على أن الدكتور ذكر بعد ذلك/٢٤٧ أن أبا حاتم الرازي (ت ٣٢٢) -صاحب كتاب «الزينة»- سبق الباقلائي إلى أن الشاعر يفتن إلى ما لا يفتن إليه غيره من معاني الكلام، والأوزان. قراءة النص دراسة في الموروث النقدي/وكان المنتظر



## الْخَاتِمَةُ

ختاماً؛ تجدر الإشارة إلى جملة من نتائج هذا التطواف، ويمكن أن أوجزها في أمور:

أحدها: أن المؤلف أجاد إجادة رائعة في إظهار الباقلائي ناقداً.

الثاني: أنه بحسه الدقيق ومن خلال لفتات متناثرة استطاع أن يدل على إحاطة الباقلائي بالفكر النقدي السابق والمعاصر له، وأن يلبسه ثوباً يعكس شيئاً من المعايير النقدية الحديثة، وإن لم يصل معه إلى نظرية نقدية ناضجة.

الثالث: أنه أبدى قدرة فائقة، وبراعة جلية، في انتزاع مقاطع من نصوص الباقلائي تنطق بما يقرره من آراء نقدية بقدرٍ ما.

الرابع: أن سَوَّقه لنصوص الباقلائي حين يستنطقها كان بمثابة البرهان الباعث على الاطمئنان إلى صحة ما ينسبه إليه من آراء نقدية توافق بعض المطروح في النقد المعاصر، وكم تشككت كثيراً فيما ينسبه إليه من ذلك إلى أن أصل إلى نص من نصوص أبي بكر، فأجديني مبهوتا مسلماً.

الخامس: أنه - وإن كشف عن مواضع إبداع لدى الباقلائي - لم يجد لديه نظرية مجتمعة العناصر فيما يتعلق بالإعجاز.

السادس: أن ما ذكرته من رأي لي في بعض ما سطره المؤلف في كتابه إنما هو شيء يسير ينشد الكمال؛ لأن هذا الكتاب يستحق - بالفعل - الوقوف عند بدائعه، والنظر المسدد لسوارحه وبوارحه، من مقدمته إلى خاتمته، والحمد لله رب العالمين.

---

من الدكتور أن يبين للقارئ أن أبا حاتم هذا غير أبي حاتم الرازي المحدث المشهور، فإنهما متفقان في الكنية، والنسبة، والكتاب، متقاربان في الزمن؛ إذ أبو حاتم المحدث توفي سنة (٢٧٧)، وله كتاب «الزينة» أيضاً، لكنه عالم بالحديث والرجال، وربما يشفع للدكتور قوله عن الأول: «وهو لغوي، أو غلب عليه ذلك»، لكن هذا غير كاف؛ فإن كثيراً من المتقدمين برعوا في أكثر من فن.

## المصادر والمراجع

- ١- الإستيمولوجيا النقدية وسؤال التأويل عند محمد مفتاح، لوردة حفظ الله (جامعة العربي التبسي - تبسة ٢٠٢١م)، أطروحة علمية.
- ٢- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت.
- ٣- الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، طبعة السعادة بمصر ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- ٤- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، للسلاوي، تحقيق: جعفر الناصري/ محمد الناصري، الناشر: دار الكتاب - الدار البيضاء.
- ٥- الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، تحشية: عبد الله محمد الخليلي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- ٦- الانتصار للقرآن، للباقلاني، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، الناشر: دار الفتح - عمّان، دار ابن حزم - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٧- الإنصاف للباقلاني، نشر محمد زاهد الكوثري - المكتبة الأزهرية ١٣٧١هـ.
- ٨- الباقلاني وجهوده في علم البلاغة، م.م. ميسون أيوب الحمداني (ضمن مجلة البصرة، السنة السابعة، العدد (١٤) ٢٠١٢).
- ٩- البداية والنهاية، لابن كثير القرشي، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٠- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية، تحقيق مجموعة من المحققين - الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ١١- تاريخ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت - الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٢- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ١٣- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان - الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٤- تحافت التهافت، لابن رشد، نشر الجابري - مركز دراسات الوحدة ١٩٨٨م.

- ١٥ - حاشية البيجوري على جوهره التوحيد: تحفة المريد على جوهره التوحيد، تحقيق: أ. د. علي جمعة محمد الشافعي، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠١م.
- ١٦ - الخطط المقرينية (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)، للمقريني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.
- ١٧ - درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية - الطبعة: الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ١٨ - سير أعلام النبلاء، للذهبي، الناشر: دار الحديث - القاهرة - الطبعة: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ١٩ - شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، تحقيق: د / أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة: الأولى - ١٩٨٧م.
- ٢٠ - شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والفناري، الناشر: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة: الأولى.
- ٢١ - شرح حديث النزول، لابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان - الطبعة: الخامسة، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
- ٢٢ - طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، تحقيق د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو - الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ.
- ٢٣ - طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح، تحقيق محيي الدين علي نجيب، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت - الطبعة: الأولى، ١٩٩٢م.
- ٢٤ - العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المبارك، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٢٥ - العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها، للذهبي، تحقيق أبي محمد أشرف بن عبد المقصود، الناشر: مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٢٦ - الغنية في أصول الدين = المغني، لأبي سعيد المتولي، تحقيق وتقديم: ماري برنان، الناشر: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٨٦م - القاهرة (ملحق حوليات إسلامية؛ العدد رقم ٧).
- ٢٧ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لنظام الدين الأنصاري، ضبط وتصحيح عبد الله محمود محمد عمر، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت - لبنان - الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ٢٨ - في مراجعة دلالة الإستمولوجيا د. الطيب بوعزة، صحيفة الشرق الأوسط ٩ ديسمبر ٢٠١٥م - ٢٧ صفر ١٤٣٧هـ،
- ٢٩ - قراءة النص دراسة في الموروث النقدي، أ. د. أحمد يوسف علي، الناشر: مكتبة الآداب، الطبعة الثانية ٢٠٠٨م

- ٣٠ - الكامل في التاريخ، لابن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان - الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- ٣١ - اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية للسيوري، تحقيق: آية الله الطباطبائي، ١٤٢٠هـ.
- ٣٢ - المصطلحات الأدبية الحديثة، لمحمد عناني، الناشر: مؤسسة هنداوي ٢٠٢٣م.
- ٣٣ - مجموع فتاوى ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية - السعودية ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٣٤ - المختصر في أخبار البشر، لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل صاحب حماة، الناشر: المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى.
- ٣٥ - المصطلحات الأدبية الحديثة، لمحمد عناني، الناشر: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٢م.
- ٣٦ - معجم المصطلحات النقدية للنقد ما بعد البنيوي الجزائري، عائدة العيور، ورعمة سعيود، جامعة محمد الصديق بن يحيى بالجزائر، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- ٣٧ - المقاصد في علم الكلام، للتفتازاني، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن عميرة، الناشر: منشورات الشريف الرضي، الطبعة: الأولى.
- ٣٨ - المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، للغزالي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، الناشر: الجفان والجابي - قبرص - الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٣٩ - المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، لابن الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٤٠ - منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٤١ - المواقف، لعضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - لبنان - بيروت - الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٩م.
- ٤٢ - موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات - بيروت ٢٠٠١م.
- ٤٣ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.
- ٤٤ - نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى / ١٤٢٥هـ.
- ٤٥ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧١م.

## al-Maṣādir wa-al-marāji'

- 1- al-ibstīmūlūjiyā al-naqdīyah wa-su'āl al-ta'wīl 'inda Muḥammad Miftāḥ, lwrđh ḥifẓ Allāh (Jāmi'at al-'Arabī al-Tabasī – Tabissah 2021m), uṭrūḥat 'ilmīyah.
- 2- al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, ll'āmdy, taḥqīq : 'Abd al-Razzāq 'Afīfī, al-Nāshir : al-Maktab al-Islāmī-dmshq-Bayrūt.
- 3- al-Irshād ilā qawāṭi' al-adillah fī uṣūl al-i'tiqād, li-Abī al-Ma'ālī al-Juwaynī, taḥqīq : D. Muḥammad Yūsuf Mūsā wa-'Alī 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ḥamīd, Ṭab'ah al-Sa'ādah bi-Miṣr 1369h-1950m.
- 4- al-istiḥṣā li-akḥbār duwal al-Maghrib al-Aqṣā, llslāwy, taḥqīq : Ja'far al-Nāṣirī / Muḥammad al-Nāṣirī, al-Nāshir : Dār al-Kitāb-al-Dār al-Bayḍā'.
- 5- al-iqtisād fī al-i'tiqād, lil-Ghazzālī, ṭhshyh : 'Abd Allāh Muḥammad al-Khalīlī, al-Nāshir : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt – Lubnān-al-Ṭab'ah : al-ūlā, 1424h-2004m.
- 6- al-Intiṣār lil-Qur'ān, lil-Bāqillānī, taḥqīq : D. Muḥammad 'Iṣām al-Quḍāh, al-Nāshir : Dār al-Faṭḥ-'ammān, Dār Ibn Ḥazm – Bayrūt-al-Ṭab'ah : al-ūlā 1422h-2001M.
- 7- al-Inṣāf lil-Bāqillānī, Nashr Muḥammad Zāhid al-Kawtharī-al-Maktabah al-Azharīyah 1371h.
- 8- al-Bāqillānī wa-juhūdhu fī 'ilm al-balāghah, M. M Maysūn Ayyūb al-Ḥamdānī (ḍimna Majallat al-Baṣrah, al-Sunnah al-sābi'ah, al-'adad (14) 2012.
- 9- al-Bidāyah wa-al-nihāyah, li-Ibn Kathīr al-Qurashī, taḥqīq : 'Alī shryr, al-Nāshir : Dār lḥyā' al-Turāth al-'Arabī, al-Ṭab'ah : al-ūlā 1408h-1988m.
- 10- bayān Talbīs al-Jahmīyah fī ta'sīs bd'hm al-kalāmīyah, li-Ibn Taymīyah, taḥqīq majmū'ah min al-muḥaqqiqīn-al-Nāshir : Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf-al-Ṭab'ah : al-ūlā, 1426.
- 11- Tārīkh Ibn Khaldūn : Dīwān al-mubtada' wa-al-khabar fī Tārīkh al-'Arab wa-al-Barbar wa-man 'āṣarahum min dhawī al-sha'n al-akbar, li-Ibn Khaldūn, taḥqīq : Khalīl Shihādah, al-Nāshir : Dār al-Fikr, Bayrūt-al-Ṭab'ah : al-thānīyah, 1408h-1988m.
- 12- Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-a'lām, lil-Dhahabī, taḥqīq : 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmūrī, al-Nāshir : Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, al-Ṭab'ah : al-thānīyah, 1413 H-1993M
- 13- tamhīd al-Awā'il fī Talkhīṣ al-Dalā'il, taḥqīq 'Imād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar, al-Nāshir : Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah – Lubnān-al-Ṭab'ah : al-ūlā, 1407h-1987m.
- 14- Tahāfut al-tahāfut, li-Ibn Rushd, Nashr al-Jābirī-Markaz Dirāsāt al-Waḥdah 1988m.
- 15- Ḥāshiyat al-Bayjūrī 'alā Jawharat al-tawḥīd : Tuḥfat al-murīd 'alā Jawharat al-tawḥīd, taḥqīq : U. D. 'Alī Jum'ah Muḥammad al-Shāfi'ī, al-Nāshir : Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah, 2001M.
- 16- al-Khiṭaṭ al-Maqrīzīyah (al-mawā'iz wa-al-i'tibār bi-dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-āthār), lil-Maqrīzī, al-Nāshir : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt-al-Ṭab'ah : al-ūlā, 1418h.
- 17- Dar' Ta'āruḍ al-'aql wa-al-naql, li-Ibn Taymīyah, taḥqīq : al-Duktūr Muḥammad Rashād Sālim, al-Nāshir : Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah-al-Ṭab'ah : al-thānīyah, 1411h-1991m.
- 18- Siyar A'lām al-nubalā', lil-Dhahabī, al-Nāshir : Dār alḥdyth-al-Qāhirah-ālṭb'h : 1427h-2006m.

- 19- sharḥ al-‘aqa’id al-Nasafīyah, lil-Taftāzānī, taḥqīq : D / Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, al-Nāshir : Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah – al-Qāhirah-al-Ṭab‘ah : al-ūlā-1987m.
- 20- sharḥ al-mawāqif Iljirjāny ma’a ḥāshyaty al-Siyālkūtī wālfnāry, al-Nāshir : Maṭba‘at al-Sa‘ādah bi-jiwār Muḥāfaẓat Miṣr, al-Ṭab‘ah : al-ūlā.
- 21- sharḥ Ḥadīth al-nuzūl, li-Ibn Taymīyah al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī, al-Nāshir : al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, Lubnān-al-Ṭab‘ah : al-khāmisah, 1397h / 1977M.
- 22- Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrā, li-Ibn al-Subkī, taḥqīq D. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, D. ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw-al-Nāshir : Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘-al-Ṭab‘ah : al-thānīyah, 1413h.
- 23- Ṭabaqāt al-fuqahā’ al-Shāfi‘īyah, li-Ibn al-Ṣalāḥ, taḥqīq Muḥyī al-Dīn ‘Alī Najīb, al-Nāshir : Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah – Bayrūt-al-Ṭab‘ah : al-ūlā, 1992m.
- 24- al-‘Uddah fī uṣūl al-fiqh, li-Abī Ya‘lā al-Farrā’, ḥaqqāqahu wa-‘allaqa ‘alayhi wa-kharraja naṣṣahu : D Aḥmad ibn ‘Alī ibn Siyar al-Mubārakī, al-Ṭab‘ah al-thānīyah 1410h-1990m.
- 25- al-‘Alū lil-‘Alī al-Ghaffār fī Ṭdāḥ Ṣaḥīḥ al-akhbār wsqymhā, lil-Dhahabī, taḥqīq Abī Muḥammad Ashraf ibn ‘Abd al-Maqṣūd, al-Nāshir : Maktabat Aḍwā’ al-Salaf – al-Riyāḍ, al-Ṭab‘ah : al-ūlā, 1416h-1995m.
- 26- al-Ghanīyah fī uṣūl al-Dīn = al-Mughnī, li-Abī Sa‘īd al-Mutawallī, taḥqīq wa-taqdīm : Mārī brnān, al-Nāshir : al-Ma‘had al-Faransī lil-Āthār al-Sharqīyah, 1986m-al-Qāhirah (mulḥaq Ḥawliyyāt Islāmīyah ; al-‘adad raqm 7).
- 27- Fawātiḥ al-raḥamūt bi-sharḥ Muslim al-thubūt, li-nizām al-Dīn al-Anṣārī, ḍabt wa-taṣḥīḥ ‘Abd Allāh Maḥmūd Muḥammad ‘Umar, al-Nāshir Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah bi-Bayrūt – Lubnān-al-Ṭab‘ah al-ūlā 1423h-2002M.
- 28- fī murāja‘at Dalālat al’bstmwlwjyā D. al-Ṭayyib Bū‘azzah, Ṣaḥīfat al-Sharq al-Awsaṭ 9 Dīsimbir 2015m – 27 Ṣafar 1437h‘
- 29- qirā‘ah al-naṣṣ dirāsah fī al-mawrūth al-naqdī, U. D. Aḥmad Yūsuf ‘Alī, al-Nāshir : Maktabat al-Ādāb, al-Ṭab‘ah al-thānīyah 2008M
- 30- al-kāmil fī al-tārīkh, li-Ibn al-Athīr, taḥqīq : ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, al-Nāshir : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt – Lubnān-al-Ṭab‘ah : al-ūlā, 1417h / 1997m.
- 31- al-lawāmi‘ al-ilāhiyah fī al-mabāḥith al-kalāmīyah llsywry, taḥqīq : Āyat Allāh al-Ṭabāṭabā‘ī, 1420h.
- 32- al-muṣṭalahāt al-adabīyah al-ḥadīthah, li-Muḥammad ‘Inānī, al-Nāshir : Mu‘assasat Hindāwī 2023m.
- 33- Majmū‘ Fatāwā Ibn Taymīyah, taḥqīq : ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, al-Nāshir : Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣṣhaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Nabawīyah – al-Sa‘ūdīyah 1416h-1995m.
- 34- al-Mukhtaṣar fī Akhbār al-bashar, li-Abī al-Fidā’ ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl ṣāḥib Ḥamāh, al-Nāshir : al-Maṭba‘ah al-Ḥusaynīyah al-Miṣrīyah, al-Ṭab‘ah al-ūlā.
- 35- al-muṣṭalahāt al-adabīyah al-ḥadīthah, li-Muḥammad ‘Inānī, al-Nāshir Mu‘assasat Hindāwī, 2022m.

- 36- Mu'jam al-muṣṭalaḥāt al-naqdīyah lil-naqd mā ba'da al-binyawī al-Jazā'irī, 'Āyidah al'ywr, wrymh Sa'yūd, Jāmi'at Muḥammad al-Ṣiddīq ibn Yaḥyā bi-al-Jazā'ir, 1436h-2015m.
- 37- al-maqāṣid fī 'ilm al-kalām, lil-Taftāzānī, taḥqīq : al-Duktūr 'Abd-al-Raḥmān 'Umayrah, al-Nāshir : Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī, al-Ṭab'ah : al-ūlā.
- 38- al-Maqṣad al-Asnā fī sharḥ ma'ānī Asmā' Allāh al-ḥusnā, lil-Ghazzālī, taḥqīq : Bassām 'Abd al-Wahhāb al-Jābī, al-Nāshir : al-Jaffān wa-al-Jābī – Qubruṣ-al-Ṭab'ah : al-ūlā, 1407h – 1987m.
- 39- al-muntaẓim fī Tārīkh al-Umam wa-al-mulūk, li-Ibn al-Jawzī, taḥqīq : Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, al-Nāshir : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah – Bayrūt-al-Ṭab'ah : al-ūlā, 1412h-1992m.
- 40- Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah fī naqd kalām al-Shī'ah al-qadarīyah, li-Ibn Taymīyah, taḥqīq : Muḥammad Rashād Sālim, al-Nāshir : Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah, al-Ṭab'ah : al-ūlā 1406h-1986m.
- 41- al-mawāqif, li-'Aḍud al-Dīn al-Ījī, taḥqīq : 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah, al-Nāshir : Dār al-Jīl-Lubnān – Bayrūt-al-Ṭab'ah : al-ūlā, 1417h-199m.
- 42- Mawsū'at Lalande al-falsafīyah, Manshūrāt 'Uwaydāt – Bayrūt 2001M.
- 43- al-nujūm al-Zāhirah fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah, li-Ibn tghry Bardī, al-Nāshir : Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Irshād al-Qawmī, Dār al-Kutub, Miṣr.
- 44- nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām, lil-Shahrastānī, taḥqīq : Aḥmad Farīd al-Mazīdī, al-Nāshir : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah – Bayrūt-al-Ṭab'ah : al-ūlā / 1425h.
- 45- wafayāt al-a'yān w'nbā' abnā' al-Zamān, li-Ibn Khallikān, taḥqīq Iḥsān 'Abbās, al-Nāshir : Dār Ṣādir – Bayrūt-al-Ṭab'ah al-ūlā 1971m.