الدراسة البلاغية للنظم القرآني
في ضوء ربانيته وخصوصيته

د. يوسف بن عبد الله العليوي
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي ـ كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الدراسة البلاغية للنظم القرآني
في ضوء ربانيته وخصوصيته

د. يوسف بن عبد الله العليوي
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي ـ كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

تناول البحث أصلين مهمين تنبني عليهما الدراسة البلاغية للنظم القرآني هما: ربانية النظم القرآني، وخصوصيته.

وجاء البحث في تمهيد وخمسة مباحث، تناول التمهيد التأصيل لربانية النظم القرآنية وخصوصيته، وتناول المبحث الأول إطلاق المصطلحات البلاغية على النظم القرآني، وتناول المبحث الثاني دراسة الأساليب البلاغية على النظم القرآني، وفي المبحث الثالث تناول دراسة القصص القرآني، وفي الرابع تنزيه النظم القرآني عن النقد، وفي الخامس تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني.

وتوصل البحث إلى نتائج منها:

١- خصوصية النظم القرآني نابعة من كون الله ﷻ هو المتكلم به. ونزوله بلغة العرب واحتواؤه على أساليبهم البلاغية لا يلغي خصوصيته، بل له أسلوبه المتفرد المعجز للعرب ولغير العرب.

٢- ربانية النظم القرآني وخصوصيته تقتضي تنزيهه عن أي نقد لغوي أو بلاغي أو أدبي؛ لأنه نظم رباني، لا مجرد نصّ لغويّ أو أدبيّ منقطع عن قائله.

٣- تخضع المصطلحات البلاغية التي ترتحل من بلاغة النص البشري إلى بلاغة النظم الرباني لقدسية القرآن الكريم المستمدة من ربانيته.

٤- لا يلزم أن يكون كل ما في البلاغة العربية من أساليب قابلاً لأن يكون موجودًا في النظم القرآني، وأي أسلوب ينافي قدسية القرآن الكريم وخصوصيته فإنه منفي عن القرآن.

أسأل الله العظيم أن يبارك في هذا البحث، وأن يجعله علمًا نافعًا وعملاً صالحًا، والحمد لله رب العالمين.

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، والصلاة والسلام على رسوله محمد المصطفى، وعلى آله وصحبه ومن اتبع سبيله واقتفى. أما بعد:

فمن المقرر عند المحققين من العلماء أنَّ القرآن الكريم معجز ببلاغة نظمه، مما أثار اهتمامهم بها والنظر في أساليبها وصورها، وقد تناولوها قديمًا في دراسات متنوعة تنظيرًا وتطبيقًا من خلال كتب الإعجاز والتفسير وعلوم القرآن والبلاغة وغيرها على اختلاف بينهم في دراستها وتحليل آيات القرآن في ضوئها، وكانت شقة الاختلاف تضيق وتتسع حسب الأصول التي يُنطلق منها ويُرجع إليها.

ثم جاء المحدثون، ومنهم من سار على ما سار عليه الأولون على اختلافهم، ومنهم طائفة تأثرت بالمناهج الغربية في دراسة النصوص وتحليلها وتأويلها، ومن تلك المناهج ما هو قائم على أسس فيها من الانحراف عن أصول الشرع واللغة ما يبعدها عن الدراسة الصحيحة لبلاغة القرآن الكريم. إلا أنها مع ذلك أُسقطت على القرآن العظيم، وقُدمت من خلالها دراسات تناولت بلاغة النظم القرآني تحليلاً واصطلاحًا، بل منها ما جعلته عرضة للنقد كأي نص لغوي أو أدبي، وحصل بها اختراق للنص الشرعي في ضوء الإستراتيجية العلمانية الجديدة في التحول من رفض النص الديني إلى تأويله من خلال قراءته بمناهج ومفاهيم حديثة، تعود على المقاصد الشرعية بالإبطال، وتُؤول بمقاصد أخرى، يقول هاملتون جب: ((الأجيال الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول؛ فيجب أن يُثبت لها أن لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الأباطيل، وأن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئًا يعارض سلطة القرآن وأوامره؛ لتصل بها إلى نتيجة لا نبلغها إلا إذا اعتمدنا على القول بأنه كلام الله، وبأنه لا يجوز الخوض فيه قليلاً أو كثيرًا... فالمطلوب أساسًا هو التأويل))[1].

(١) الاتجاهات الحديثة في الإسلام: ١٢٦، عن: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: ١١٠–١١٩.

ولقد صار بعض طلابنا ودارسي البلاغة القرآنية يتلقفون تلك الدراسات الحديثة أو القديمة للنظم القرآني بالتسليم، ولا يدركون ما فيها من الانحراف عن المنهج السليم.

ولا شك أن هذه المناهج بما تحمله من حمولات فلسفية وفكرية وعقدية مخالفة للمنهج الإسلامي لا تصلح أن تكون منطلقًا لدراسة البلاغة القرآنية، وإن كان فيها من الإجراءات ما يمكن استثمارها والإفادة منها؛ فإن معارضة هذه المناهج للمنهج الإسلامي لا يمنع من اتفاقها معه في بعض وعدم مخالفته في بعض، وكثير من هذه المناهج لها امتداد في تراثنا اللغوي والبلاغي والنقدي.

وقد أحس بهذا العارفون بحقيقة هذه المناهج من الغيورين على الإسلام ومقدساته، فحاول بعضهم تحوير هذه المناهج لتتوافق مع قدسية القرآن، ودعا بعضهم إلى أسلمتها، ليكون لدينا بنيوية إسلامية وأسلوبية إسلامية وألسنية إسلامية...

ولسنا أبدًا بحاجة إلى مثل هذا؛ فإن المنهج البلاغي الذي ينطلق من لغة القرآن قادر على استيعاب كل ما هو مفيد، من غير أن يتأثر بالخلفيات الفكرية المخالفة. ولم يكن العلماء منذ القدم يتوقفون عن البحث في بلاغة النظم القرآني، وكانوا يستثمرون كل مفيد، على أن التراث البلاغي ليس كله على منهجية حقة.

وإذا كانت الدراسة البلاغية للقرآن الكريم قديمًا وحديثًا قد اعتراها ما يخل بها، فإنها اليوم بحاجة إلى أن تنطلق من مناهج سليمة الأسس واضحة المعالم محددة الإجراءات والمصطلحات، على اختلاف مجالات الدرس البلاغي للنظم القرآني.

ووضع هذه المناهج أو نقد تلك المناهج القديمة والحديثة لا بد أن يكون منطلقًا من أسس منهجية صحيحة. وإن واحدًا من أهم هذه الأسس هو: ربانية النظم القرآني وخصوصيته.

ولهذا كان هذا البحث بعنوان: الدراسة البلاغية للنظم القرآني في ضوء ربانيته وخصوصيته، مفترضًا أن هذين الأساسين (الربانية والخصوصية) مؤثران في الدراسة

البلاغية للنظم القرآني، سواء من جهة بناء المصطلحات، أم دراسة الأساليب البلاغية على القرآن الكريم، أم تطبيق المناهج اللغوية والنقدية الحديثة عليه.

وقسمته إلى خمسة مباحث، مسبوقة بتمهيد ومقدمة، ثم متبوعة بخاتمة. أما التمهيد فتناول التأصيل لربانية النظم القرآني وخصوصيته. وأما المبحث الأول فتناول: إطلاق المصطلحات البلاغية على النظم القرآني، وتناول المبحث الثاني: دراسة الأساليب البلاغية في القرآن الكريم، والمبحث الثالث: دراسة القصص القرآني، والمبحث الرابع: تنزيه القرآن عن النقد، والمبحث الخامس: تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني. وفي الخاتمة أهم النتائج والتوصيات.

أسأل الله أن يكتب لي فيه سداد القول وصوابه، وأن يجنبني الزلل، والحمد لله رب العالمين.

* * *

تمهيد

ربانية النظم القرآني:

الربانية أصل عظيم في دراسة بلاغة النظم القرآني، ويقصد بها أن القرآن الكريم كلام الرب ﷻ لفظًا ومعنًى.

ويدل على ربانيته قول الحق ﷻ: ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود:١]، ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴾ [النمل:٦]، ﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ [السجدة:٢-٣].

وربانيته شاملة للفظه ومعناه؛ لأن "الكلام" ليس هو المعنى دون اللفظ، ولا اللفظ دون المعنى، وإنما هو حقيقة في الأمرين معًا على سبيل الجمع، فكل من اللفظ والمعنى جزء مسماه، فدلالة "الكلام" عليهما بطريق المطابقة، ودلالته على كل واحد منهما بمفرده بطريق التضمن، والله ﷻ ألقاه على جبريل عليه السلام فأداه إلى النبي ﷺ كما سمعه من الرب، وبلغه النبي ﷺ كما تلقاه من جبريل[1].

ومما يدل على ربانيته قول الله ﷻ: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [التوبة:٦]، فأخبر الله ﷻ عن القرآن بأنه كلامه، وأخبر أنه منزل منه، فقال: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء:١٩٢-١٩٥]، وقال: ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾ [الأنعام:١١٤]، وقال: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل:١٠٢].

وفي الآيتين الأخيرتين قُيّد تنزيل القرآن بأنه "من الرب"، ومثل هذا التقييد لم يرد في النظم القرآني مع غير القرآن، إذ يرد التنزيل والإنزال مقيدًا تارة بأنه من السماء، كما في

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٢/ ٢٤٤، ومختصر الصواعق المرسلة: ٥٠٥.

إنزال الماء في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ [الفرقان:٤٨]، ويرد غير مقيد كما في إنزال الكتاب والميزان والحديد في قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحديد:٢٥].

وتقييد إنزال القرآن بأنه "من الرب" فيه دلالة على تعيين مصدر القرآن الكريم، وأنه كلام من الرب ﷻ، لا من غيره. ويدل على ذلك أيضًا أن المجرور بـ"مِن" حكمه حكم المضاف، والمضاف إلى الحق سبحانه نوعان:

أحدهما: أعيان قائمة بنفسها، كبيت الله وناقة الله وروح الله وعبد الله، فهذا إضافة مخلوق إلى خالقه، وهي إضافة اختصاص وتشريف.

والثاني: إضافة صفة إلى موصوفها، كسمعه وبصره وعلمه وحياته وقدرته ومشيئته، فهذا يمتنع أن يكون المضاف مخلوقاً منفصلاً، بل هو صفة قائمة به سبحانه، ومن ذلك إضافة كلامه إليه في مثل قوله سبحانه: ﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾.

وهكذا حكم المجرور بـ"مِن"، فقوله: ﴿ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ﴾ [السجدة:١٣]، وقوله: ﴿ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت:٤٢] يقتضي أن يكون هو المتكلم ﷻ، وأن القرآن منه بدأ وإليه يعود[1].

وأما إضافة القول إلى الرسول في قوله سبحانه: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (٤٠) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ (٤١) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (٤٢) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الحاقة:٤٠-٤٣] وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴾ [التكوير: ١٩-٢٠]، فالمراد بالرسول في آية الحاقة هو محمد ﷺ، والرسول في آية التكوير هو جبريل عليه السلام، وكلاهما وصفه بالرسالة في مقام الحديث عن القرآن الكريم، دلالة على أن قولهما قول تبليغ له، لا إنشاء وابتداء، ولو كان الرسول

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: ٤٢٢.

منشئًا له لما وصف بالرسالة فيما أنشأه وابتدأه، وإنما يكون رسولاً فيما يبلغه ويؤديه، والله ﷻ يقول: ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ [المائدة: ٩٩].

ثم إن القرآن أثبت القول لهما جميعًا، ولو كان قول أحدهما إنشاء لامتنع أن يكون قول الآخر.

ويدل على ذلك أيضًا أن الله ﷻ أضاف القرآن بعد ذلك إليه فقال: [تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ].

ولو كان قولاً للرسول صلى الله عليه وسلم لكان من قول البشر، والله ﷻ توعد من نسبه إلى البشر بالنار في قوله: ﴿ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ (٢٤) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (٢٥) سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴾ [المدثر: ٢٤-٢٦].

((فبطل أن تكون إضافته إلى الرسول لأجل إحداث لفظه ونظمه))[1]. وقد دل على ذلك القرآن العظيم كما في قول الله ﷻ: ﴿ وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ [يونس: ١٥]، وقوله: ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٣٧) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [يونس: ٣٧-٣٨]، وقوله: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ (٣٣) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾ [الطور: ٣٤].

وكيف يكون القرآن نظم النبي والله ﷻ يقول له: ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ ﴾ [طه: ١١٤]، ويقول: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۝ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۝ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ [القيامة: ١٦-١٩]، قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾: كان رسول

(١) مجموع الفتاوى: ١٢/ ٢٦٥ و٥٢١.

الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفتيه، فأنزل الله تعالى: ﴿ لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۝ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴾ قال: جمعه له في صدرك وتقرأه ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ قال: فاستمع له وأنصت ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾: ثم إن علينا أن تقرأه، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع، فإذا انطلق جبريل قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما أقرأه[1].

قال ابن تيمية: ((والصواب الذي عليه سلف الأمة –كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب "خلق أفعال العباد" وغيره، وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم– اتّباع النصوص الثابتة وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام الله: حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلام غيره...)[2].

وهذا الأصل العظيم إذا استيقنه البلاغي فإنه يقيه من الزلل ويعصمه من الخطل وهو يتصدى لكلام الله بالتحليل والتأويل؛ لأن الإيمان بقدسية القرآن وعظمته وتعاليه على كل نص وعلى كل زمان ومكان مستمدٌ من الإيمان بأن المتكلم به هو الرب ﷻ.

وقد ورد قديمًا آراء تقدح في هذا الأصل وتؤول إلى القول بأن نظم القرآن غير رباني، ومن ذلك ما ذهب إليه الجهمية والمعتزلة من القول بخلق القرآن، قال القاضي عبدالجبار المعتزلي: ((وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو محدث مخلوق))[3].

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٥)، ومسلم برقم (٤٤٨).

(٢) مجموع الفتاوى: ٢٤٣/١٢، وينظر: التسعينية: ٤٣٢/٢و٥٧٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨. وقال ابن تيمية في التسعينية: ٢٧٥/١: ((وأما الجهمية المشهورون من المعتزلة ونحوهم فقالوا: إنه يخلق كلاماً في غيره، إما في الهواء، وإما بين ورق الشجرة التي كلم منها موسى، وإما غير ذلك. فذلك هو كلام الله عندهم، وإذا قالوا: إن الله متكلم حقيقة، وأن له كلاماً حقيقة، فهذا معناه عندهم)).

وذهب الأشاعرة إلى أن القرآن بحروفه ولفظه ليس كلام الله، وإنما هو عبارة عن كلام الله، وكلام الله هو المعنى القائم بالذات منذ الأزل، ويسمونه: الكلام النفسي، ولذلك هم يفرقون بين معنى القرآن ولفظه، فالمعنى غير مخلوق، وأما اللفظ فمخلوق؛ خلقه الله في الهواء، أو في اللوح المحفوظ ونزل به جبريل من اللوح لا من الله على الحقيقة، أو عبّر عنه بهذا اللفظ والنظم جبريل عليه السلام، أو محمد ﷺ، بدليل قول الله تعالى: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾، وبهذا يتفق قولهم في نظم القرآن مع قول المعتزلة[1].

ونقل الزركشي عن السمرقندي آراء في لغة القرآن، ومنها: أن جبريل عليه السلام نقل إلى النبي ﷺ المعاني، وعبَّر عنها النبي بلغة العرب، مستدلاً بقول الله سبحانه: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۞ عَلَى قَلْبِكَ ﴾ [الشعراء:١٩٣-١٩٤]، ومنها: أن جبريل عليه السلام أُلقي عليه المعاني وعبَّر هو عنها بلغة العرب، ثم نزل بها إلى النبي ﷺ[2].

وهذه من آراء الأشاعرة في نظم القرآن العظيم، كما سبق، ونصوص القرآن التي سبق ذكرها وغيرها ترد على هذه الآراء، وفيها ما يدل على أن القرآن نزل من عند الله بلغة العرب نظمًا ومعنًى، ويكفي في ذلك الآية التي استدل بها من رأى أنه من لفظ النبي ﷺ، واجتزأ منها ما يريد، وترك ما يرد عليه رأيه، وهي قوله سبحانه: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۞ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۞ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ۞ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء:١٩٢-١٩٥]، فأثبتت الآيات أن القرآن نزل من عند الله بلسان العرب، وليس لجبريل عليه السلام إلا النزول به وتبليغه.

وهذه الآراء مع مخالفتها لإجماع السلف على أن القرآن بلفظه ومعناه من الله جل جلاله كما نصت عليه آيات القرآن العظيم، ومع أن متقدمي المعتزلة والأشاعرة يرون أن القرآن

---

(١) ينظر في مذهب الأشاعرة: أصول الدين: ١٠٦، والإرشاد: ١٠٥، وشرح الجوهرة: ٩٤ و٧٢، والتسعينية: ٤٣٢/٢، ومختصر الصواعق المرسلة: ٤٧٥.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٣٠/١، والإتقان في علوم القرآن: ١٥٧/١.

كلام الله ووحيه ويعظمونه، إلا أن آراءهم مهدت لمن بعدهم عدم تعظيم القرآن[1]، وفتحت أبوابًا في الطعن فيه وفي نظمه ممن يدعي الانتساب إلى الإسلام، ومن المعاصرين من حاول أن يستثمر هذه الآراء ويعممها على الفكر الإسلامي، وينطلق منها في التشكيك في ربانية النظم القرآني، ومن ذلك مثلاً ما قاله نضال الصالح: ((يجب أن نقف قليلاً عند القول السابق وفيه أن جبريل نزل على الرسول محمد بالمعاني، وأن النبي محمدًا عبّر عنها بلغة العرب. ونمعن التفكير فيما يعنيه هذا الكلام، والذي يسمح لقارئه بإعادة التفكير فيما اعتاد أن يقرأه ويسمعه، خاصة وأن هذا القول ورد في مراجع معترف بها عند أمة الإسلام، قام على تأليفها رجال يوصفون بـ"شيوخ الإسلام"، ويعاد طبعها عامًا بعد عام من دون أن يتهمهم أحد بالكفر ولا بالزندقة والخروج على الدين، وهم بدورهم ينقلون هذا القول عن مصادر إسلامية سابقة لم يشكك أحد بصلاحها)) ويضيف: ((يخرج القارئ من هذا القول بأن الفكر الإسلامي سمح بإمكانية أن يكون النص اللغوي القرآني الذي بين يدينا هو من صياغة النبي محمد، وبشكل أوضح أن النبي

(١) من ذلك ما قاله ابن حزم [الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٥/٨١]: ((لقد أخبرني علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشعرية يبطح المصحف برجله، قال: فأكبرت ذلك، وقلت له: ويحك، هكذا تصنع بالمصحف، وفيه كلام الله تعالى! فقال لي: ويلك، وبالله ما فيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا، ونحو هذا من القول الذي هذا معناه)). وقال ابن الجوزي [صيد الخاطر:١٨٣]: ((قدم إلى بغداد جماعة من أهل البدع الأعاجم فارتقوا منابر التذكير للعوام، فكان معظم مجالسهم أنهم يقولون: ليس لله في الأرض كلام، وهل المصحف إلا ورق وعفص وزاج... ثم يقولون: أين الحروفية الذين يزعمون أن القرآن حرف وصوت؟ هذا عبارة جبريل. فلما زالوا كذلك حتى هان تعظيم القرآن في صدور أكثر العوام)). وقال ابن تيمية في حديثه عن اعتقاد الأشاعرة والكلابية في القرآن [مجموع الفتاوى: ٨/٤٢٥]: ((ضموا إلى ذلك أن المصحف ليس فيه إلا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه، لما رأوا أن مجرد كونه دليلاً لا يوجب الاحترام، كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام، فإن الموجودات كلها أدلة عليه ولا يجب احترامها؛ فصار هؤلاء يمتهنون المصحف حتى يدوسوه بأرجلهم...)). وينظر: مآلات القول بخلق القرآن: ٥٣-٥٥.

محمدًا صاغ النص القرآني لغويًا بلغة العرب بناء على معان إلهية ألهمت إليه))[1]، ونصر أبو زيد يجعل قول المعتزلة شاهدًا على القول ببشرية القرآن: ((إذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها... الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي))[2].

وقد انفتح في العصر الحاضر القول في بشرية القرآن وأنسنته انفتاحًا عظيمًا، وتجرأ بعضهم جرأة بالغة في وصف القرآن بأنه منتج ثقافي خاضع لواقع بشري، ويعبر عن تجربة محمد البشرية، مما يجعل النص القرآني مجرد نص كغيره من النصوص[3].

وقد يصف بعضهم القرآن بالوحي وينسبه ابتداء إلى الله ﷻ، لكنهم يرون أنه انتقل من مرحلة الإلهية إلى الإنسانية بعد نزوله وتلقيه وكتابته، كما يقول أدونيس: ((إنه عمل إلهي إنساني))[4]، ((الله أوحى ولم يكتب. الإنسان هو الذي كتب. لكن منذ أن دخل الوحي في الزمن وفي التاريخ، منذ أن أصبح الوحي موجودًا في لغة، منذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة))[5]، ويصل أدونيس إلى أن ((هذا النص المقدس محجوب بهذا التقديس ذاته))[6]، ودعا بعضهم إلى نزع القداسة (الأسطورية) عن القرآن، ومحاولة أنسنته بعلمنة القراءة[7].

---

(١) المأزق في الفكر الديني: ١٦.

(٢) نقد الخطاب الديني: ٢٠٦، وينظر: مآلات القول بخلق القرآن: ٦٠–٦٣.

(٣) ينظر: نقد الخطاب الديني: ٢٠٣ و٢٠٥–٢٠٦، والنص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٧٢.

(٤) النص القرآني وآفاق الكتابة: ٣٣.

(٥) المرجع السابق: ٤٢. ومثله عند نصر أبوزيد في: نقد الخطاب الديني: ١١٩، ١٢٦، ٢٠٣–٢٠٦. وينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٨٧.

(٦) النص القرآني وآفاق الكتابة: ٤٠.

(٧) كما يقول عبدالمجيد الشرفي وغيره، عن: الخطاب القرآني ومناهج التأويل: ٥١.

ولذا لم يجد بعضهم غضاضة من إطلاق "الخطاب النبوي" على القرآن وكذلك التوراة والإنجيل، باعتبار أن بنيتها اللغوية من صياغة الأنبياء، كما قال أركون: ((مفهوم "الخطاب النبوي" يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، والأناجيل، والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص))[1].

ويقرر الدكتور طه عبدالرحمن أن القراءات الحداثية للقرآن الكريم اتبعت في تحقيق مشروعها النقدي خططًا انتقادية مختلفة، كان من أولها: خطة التأنيس، أو الأنسنة، بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري. وتستهدف رفع عائق القدسية، المتمثل في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس. وتتم الأنسنة بواسطة عمليات منهجية خاصة، منها: حذف عبارات التعظيم لكلام الله ﷻ، واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة، والتسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والتفريق بين مستويات مختلفة للخطاب الإلهي كالتفريق بين القرآن والمصحف، والقرآن الشفوي والمكتوب... ويرى أن تطبيق هذه العمليات المنهجية التأنيسية تؤدي إلى ((جعل القرآن نصًا لغويًا مثله مثل أي نص بشري))[2].

خصوصية النظم القرآني:

يقصد بها تفرده عن سائر النصوص، وعدم مشابهته لها في أجناسها وخصائص نظمها. فهو جنس من القول لا كأجناس الأدب التي عهدها العرب، سواء كانت شعرية أم نثرية، وهو نظم فاق كل نظم، وليس كمثله نظم، ولن يأتي أحد بمثله ((وكيف يقدر أحد من الخلق أن يتكلم بمثله أو بما يقاربه، والكلام تابع لعظمة المتكلم ووصفه؟! فإن

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٥. وينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٣١.

(٢) روح الحداثة: ١٧٨–١٨٠. وينظر: قراءة النص القرآني: ٦٣–٦٧. وإشكالية تاريخية النص الديني: ٣١٩–٣٢٧.

كان أحد يماثل الله في عظمته وأوصاف كماله أمكن أن يأتي بمثل هذا القرآن))[1]، وأنَّى هذا!.

وخصوصية النظم القرآني نابعة من كون الله ﷻ هو المتكلم به، وقد قال الله سبحانه: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى:١١]، فكما أنه ﷻ ليس كمثله شيء فكلامه ليس كمثله كلام، و»فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه«[2]، وقد قال الله ﷻ بعد أن نفى عنه قول الشعراء والكهنة: ﴿ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الحاقة:٤٣]. وهذا يؤكد أن إعجازه في ذاته، لا في شيء خارج عنه كالصرفة وغيرها.

ونزوله بلغة العرب واحتواؤه على أساليبهم البلاغية لا يلغي خصوصيته، بل يدل عليها، إذ هو بلسان عربي مبين، ولكنه في الوقت نفسه له أسلوبه المتفرد المعجز للعرب ولغير العرب.

وقد جاء القرآن مؤكدًا هذه الخصوصية في قوله ﷻ: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقوله: ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ۞ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ۞ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الحاقة:٤١-٤٣]، وقوله: ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ﴾ [يس:٦٩]، وقوله: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء:٨٨]، وقال: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:٨٢].

---

(١) قاله السعدي في تفسيره: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٣٦٤، سورة يونس: آية ٣٧.

(٢) رُوي هذا القول مرفوعًا إلى النبي ﷺ، رواه الترمذي في سننه برقم (٢٩٢٦)، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة: ٥٠٧/٣ (١٣٣٥)، وقال الطبري [جامع البيان: ١١/١]: ((قدر فضل بيانه جل ذكره على بيان جميع خلقه كفضله على جميع عباده)).

والذين تحداهم القرآن أن يأتوا بمثله أقروا بهذه الخصوصية والإعجاز، ولم يجرؤ بلغاؤهم على معارضته ومحاكاته، كما في القصة المشهورة مع الوليد بن المغيرة حينما جاء إلى النبي ﷺ، فقرأ عليه القرآن، فكأنه رَقّ له، فبلغ ذلك أبا جهل فأتاه، فقال له: قل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكر له، أو أنك كاره له، قال: وماذا أقول؟ فوالله، ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه ولا بقصيده مني، ولا بأشعار الجن، والله، ما يشبه الذي يقول شيئًا من هذا، ووالله إن لِقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليَعلو وما يُعلى، وإنه ليَحطِم ما تحته. قال أبو جهل: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه. قال: فدعني حتى أفكر، فلما فكر قال: هذا سحر يؤثر، يأثره عن غيره[1].

ويروى أن عتبة بن ربيعة أتى النبي ﷺ، فقرأ عليه القرآن، ثم رجع إلى قريش فقال لهم: أجابني بشيء والله ما هو بسحر ولا بشعر ولا كهانة[2].

وقد سجل القرآن حيرتهم فيما يقولونه عنه، فقال الله ﷻ: ﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٥].

وفي قصة إسلام أبي ذر وأخيه أُنيس رضي الله عنهما ما يدل على هذه الخصوصية والتفرد، وذلك أن أن أنيسًا أتى مكة، ثم جاء، قال أبو ذر: فقلت: ما صنعت؟ قال: لقيت رجلاً بمكة على دينك، يزعم أن الله أرسله. قلت: فما يقول الناس؟ قال: يقولون: شاعر، كاهن، ساحر. وكان أنيس أحد الشعراء. قال أنيس: لقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، ولقد وضعت قوله على أقراء الشعر فما يلتئم على لسان أحد بعدي أنه شعر، والله إنه لصادق، وإنهم لكاذبون[3].

---

(١) أخرج القصة الحاكم في المستدرك: ٢/ ٥٥٠، وقال: صحيح الإسناد على شرط البخاري ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي. وينظر: البداية والنهاية: ٤/ ١٥٢– ١٥٥.

(٢) ينظر: البداية والنهاية: ٤/ ١٥٧.

(٣) أخرجه مسلم: برقم (٢٤٧٣). وينظر: أعلام النبوة: ٧٦، ومقدمة ابن النقيب: ٤٨٨.

أما نسبة بعض المشركين القرآن إلى الشعر مع علمهم أنه مباين له فهو كما قال ابن عاشور: ((الظاهر أن المشركين لما لم يجدوا بدًّا من إلحاق القرآن بصنف من أصناف كلامهم ألحقوه بأشبه الكلام به، فقالوا: إنه شعر؛ تقريبًا للدهماء بما عهده القوم من الكلام الجدير بالاعتبار من حيث ما فيه من دقائق المعاني وإحكام الانتظام والنفوذ إلى العقول))[1].

وأهل العلم العارفون بكلام العرب وأدبهم يؤكدون هذه الحقيقة، قال الجاحظ: ((فرق ما بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه... فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام، ثم لم يكتف بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله))[2]، وقال الباقلاني: ((نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد. وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى: أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالاً فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعاني المعترضة على وجه بديع وترتيب لطيف وإن لم يكن معتدلاً في وزنه، وذلك شبيه بجملة الكلام الذي لا يتعمل فيه ولا يتصنع له. وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق...))[3]، وقال ابن تيمية: ((إن القرآن له شأن اختص به، لا يشبهه كلام البشر، لا كلام نبي ولا غيره، وإن كان نزل بلغة العرب، فلا يقدر مخلوق أن يأتي بسورة، ولا ببعض سورة مثله))[4].

---

(١) تفسير التحرير والتنوير: ١/ ١١٤، وينظر: إعجاز القرآن: ٥١.

(٢) كتاب العثمانية: ١٦.

(٣) إعجاز القرآن: ٣٥.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٦/ ٥٣٦.

وطرح أدونيس سؤالاً عن جنس القرآن: ((ما الاسم الأدبي الذي يمكن أن نسمي به السورة؟)) ثم قال: ((والجواب –انطلاقًا من القول: إن خصوصية الصنيع الأدبي هي في شكله– هو أننا لا نقدر أن نسميها، أو أن علينا أن نبتكر لها اسما أدبيًا خاصاً. فنحن لا نقدر أن نقول عنها: إنها نثر، لأن فيها خصوصية بناء وتعبير تميزها عن جميع أنواع النثر، بحيث لا ينطبق عليها اسم أي نوع من أنواعه. ولا نقدر أن نسميها شعرًا، إذ ليس فيها أي استخدام للأصول التي تجعل منها شعرًا، على الرغم من أنها تستخدم مختلف أنواع التعبير المجازي، ومختلف أشكال البيان والبلاغة...نجد أنفسنا أمام نص لا يسمى، أو لا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته. إنه نص لا يأخذ معياره من خارج، من قواعد ومبادئ محددة، وإنما معياره داخلي فيه)) وارتضى أن يُسمى: الكتاب، فحسب[1]. واقتصاره على اسم الكتاب مع قوله: ((إنه نص لا يأخذ معياره من خارج، وإنما معياره داخلي فيه)) منطلق من بنيوته التي تنغلق على النص. والشاهد من قوله تقريره أن القرآن لا يمكن أن يتجنس بأي نوع من أجناس الأدب المعهودة عند العرب.

ومن قبل قال طه حسين في سياق إنكار النثر الفني عن العصر الجاهلي: ((القرآن ليس نثرًا، كما أنه ليس شعرًا، وإنما هو قرآن، ولا يمكن أن يسمى بغير هذا الاسم. ليس شعرًا وهذا واضح، فهو لم يتقيد بقيود الشعر، وليس نثرًا، لأنه مقيد بقيود خاصة به، لا توجد في غيره، وهي هذه القيود التي يتصل بعضها بأواخر الآيات، وبعضها بتلك النغمة الموسيقية الخاصة، فهو ليس شعرًا ، ولا نثرًا، ولكنه {كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير}. فلسنا نستطيع أن نقول: إنه نثر، كما نص هو على أنه ليس شعرًا. كان وحيدًا في بابه، لم يكن قبله، ولم يكن بعده مثله...))[2]. وهذه شهادة من طه

(١) النص القرآني وآفاق الكتابة: ٢٨–٢٩.

(٢) من حديث الشعر والنثر: ٢٥.

حسين وإن كان يتعامل مع القرآن من منهج تاريخي ليجعله نصًا عربيًا جاهليًا مشخصًا للعصر الجاهلي ومرآة له[1].

ومن تفرده ومباينته لكلام العرب والناس اختلاف أسمائه ومصطلحاته التي لم تطلق إلا عليه، كما نُقل عن الجاحظ أنه قال: ((سمّى الله كتابه اسمًا مخالفًا لما سمى العرب كلامهم على الجملة والتفصيل: سمى جملته قرآنًا كما سموا ديوانًا، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضها آية كالبيت، وآخرها فاصلة كقافية))[2].

ومن خصوصيته تعاليه على الزمان والمكان، فهو خطاب نزل للناس كافة في كل زمان وفي كل مكان، كما قال الله ﷻ: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: ١]، وقال: ﴿ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾ [القلم: ٥٢].

ومع تقرر هذا الأصل عند أهل الإيمان إلا أن ثمة دعوة تنادي بمساواة النظم القرآني بغيره من النصوص، سواء أكانت نصوصًا دينية أم أدبية أم غيرها.

ومن ذلك مساواة أركون بين القرآن والتوراة والإنجيل في الخصائص اللغوية والدلالية، ولهذا يطلق على مجموعها مصطلح "الخطاب النبوي"، يقول: ((مفهوم "الخطاب النبوي" كان قد بُلور أو نُحت انطلاقًا من التحليل الألسني والسيميائي الصرف للخطاب الديني المتجلي في التوراة والإنجيل والقرآن، وبالتالي فهو ينطبق على هذه المجموعات النصية الثلاث، وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيميائية دلالية مشتركة ومتشابهة))[3]، ((مفهوم "الخطاب النبوي" يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، والأناجيل، والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص))[4].

---

(١) ينظر: في الشعر الجاهلي: ١٦، ١٢٦.

(٢) عن: الإتقان في علوم القرآن: ١/١٧٨.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٧٨، هامش ١.

(٤) المرجع السابق: ٥.

وكيف تستقيم مساواة النص القرآني بالتوراة والإنجيل في البنية اللغوية والدلالية، والقرآن الكريم قد نزل بلغة العرب، واحتفظ بنصه وبلغته، أما الكتب السابقة فلم تحتفظ بهما، وإنما هي عدة نصوص وترجمات فيها اختلاف وتبديل وتحريف وركاكة، وهل تتساوى ترجمة البشر لها بكلام الله في القرآن؟![1].

ويقول نصر أبو زيد: ((القرآن لا يختلف عن بقية النصوص الأدبية، بدليل أن العرب لم يكونوا قادرين على استيعاب المغايرة بين القرآن وغيره، وكانوا يريدون جره إلى نصوصهم كالشعر والكهانة والسجع وغير ذلك))[2]، وهو يرى أن ((كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاك الحقيقة؛ لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف))[3]. والروايات السابقة عن مشركي قريش كالوليد بن المغيرة وعتبة بن ربيعة، وعن أنيس ﷺ ترد عليه قوله.

وينبني على تقرير ربانية القرآن الكريم وخصوصيته تعظيم القول في القرآن ونظمه واستشعار هيبته وخطورة تأويله بغير علم، وقد قال الله ﷻ: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ [الإسراء:٣٦]، وقال سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:٣٣].

قال النووي: ((أجمع المسلمون على وجوب تعظيم القرآن العزيز على الإطلاق، وتنزيهه، وصيانته))[4]، وقال: ((يحرم تفسيره بغير علم، والكلام في معانيه لمن ليس من

---

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٣٠، والقراءات الحداثية للقرآن الكريم: ١٨، ٧٠-٧٣، ٨٠.

(٢) مفهوم النص: ١٥٦.

(٣) المرجع السابق: ٢٤.

(٤) التبيان في آداب حملة القرآن: ١٦٤.

أهلها، والأحاديث في ذلك كثيرة، والإجماع منعقد عليه. وأما تفسيره للعلماء فجائز حسن، والإجماع منعقد عليه، فمن كان أهلاً للتفسير جامعًا للأدوات التي يعرف بها معناه، وغلب على ظنه المراد فسّره إن كان مما يدرك بالاجتهاد، كالمعاني والأحكام الجلية والخفية والعموم والخصوص والإعراب وغير ذلك، وإن كان لا يدرك بالاجتهاد كالأمور التي طريقها النقل وتفسير الألفاظ اللغوية فلا يجوز الكلام فيه إلا بنقل صحيح من جهة المعتمدين من أهله، وأما من كان ليس من أهله لكونه غير جامع لأدواته فحرام عليه التفسير، لكن له أن ينقل التفسير عن المعتمدين من أهله.

ثم المفسرون برأيهم من غير دليل صحيح أقسام: منهم... ومنهم... ومنهم من يفسر ألفاظه العربية من غير وقوف على معانيها عند أهلها، وهي مما لا يؤخذ إلا بالسماع من أهل العربية وأهل التفسير، كبيان معنى اللفظة وإعرابها وما فيها من الحذف والاختصار والإضمار والحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والتقديم والتأخير والإجمال والبيان وغير ذلك مما هو خلاف الظاهر.

ولا يكفي مع ذلك معرفة العربية وحدها، بل لابد معها من معرفة ما قاله أهل التفسير فيها، فقد يكونون مجتمعين على ترك الظاهر أو على إرادة الخصوص أو الإضمار وغير ذلك مما هو خلاف الظاهر، وكما إذا كان اللفظ مشتركًا في معان، فعلم في موضع أن المراد أحد المعاني ثم فسر كل ما جاء به، فهذا كله تفسير بالرأي، وهو حرام، والله أعلم))[1].

ولا يعني تعظيم القول في النظم القرآني تعطيل القول فيه ولجم البلاغيين عنه، ولكن أن لا يتجرأ أحد عليه من غير عدة من علم وفهم، فإذا حصل للبلاغي أدوات القول فيه فلا حرج عليه، كما قال النووي من قبل، وقد قال الله ﷻ في الأمر بتدبر القرآن: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [محمد: ٢٤]، وقال: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ

(١) المرجع السابق: ١٦٥–١٦٨.

كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:٨٢]، وقال: ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [ص:٢٩][1].

* * *

(١) ينظر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: ٣١٨ و٣٣١، وتعظيم القول في التفسير وأثره في دفع القراءات المنحرفة: ٢١.

المبحث الأول:

إطلاق المصطلحات البلاغية على النظم القرآني

في ضوء ربانية النظم القرآني فإن المصطلحات البلاغية التي ترتحل من بلاغة النص البشري إلى بلاغة النظم الرباني تكون خاضعة لقدسية القرآن الكريم المستمدة من ربانيته.

وأعني هنا دلالة الأسماء التي أطلقت على الأساليب البلاغية بغض النظر عن وجود الأساليب في القرآن الكريم من عدمه؛ فقد يكون الأسلوب لائقًا بالقرآن الكريم ولكن مصطلحه بخلاف ذلك.

وكان بعض البلاغيين إذا رأوا أن مصطلحًا لا يليق بالنظم القرآني استبدلوا به غيره مما يحفظ لكلام الرب ﷻ قداسته وهيبته في النفوس، ومن الأمثلة على ذلك: مصطلح "تجاهل العارف"، وهو كما قال ابن أبي الإصبع: ((سؤال المتكلم عما يعلمه حقيقة تجاهلاً منه به ليخرج كلامه مخرج المدح أو الذم، أو ليدل على شدة التدله في الحب، أو لقصد التعجب، أو التقرير، أو التوبيخ))[1]. وهذا مصطلح ابن المعتز، وتبعه عليه كثير من البلاغيين[2]، إلا أن السكاكي عدل عن هذا المصطلح إلى غيره، فسماه: سوق المعلوم مساق غيره، وقال: ((ولا أحب تسميته بالتجاهل))[3]، وساق له شواهد من القرآن وغيره، ولم يبين سبب العدول عن التسمية، لكن قال التفتازاني: ((الوروده في كلام الله تعالى))[4]، وكذا قال عبدالمتعال الصعيدي: ((إنما عدل عن تسميته: تجاهل العارف؛

---

(١) تحرير التحبير: ١٣٥.

(٢) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية: ٣٦/٢.

(٣) مفتاح العلوم: ٤٢٧.

(٤) مختصر المعاني، ضمن شروح التلخيص: ٤٠٣/٤.

لوروده في كلام الله تعالى، كقوله في سورة طه: ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى ﴾ [طه: ١٧]))[١].

وأطلق عليه بعض البلاغيين مصطلح "الإعنات"، واستحسنه ابن الأثير الحلبي تأدبًا مع القرآن، قال: ((وهذا الباب له اسمان: أحدهما: تجاهل العارف، والآخر يقال له: الإعنات. فأمّا الأول فيطلق على ما يأتي من نوعه في النظم والنثر، وأما الثاني فيطلق على ما يأتي من هذا النوع في الكتاب العزيز أدبًا مع الآيات الكريمة؛ إذ لا يصح إطلاق تسمية "تجاهل العارف" على شيء من آيات الكتاب العزيز))[٢]، ولم يستحسن بعضهم مصطلح ابن الأثير مراعاة أيضًا للأدب مع القرآن كما قال الدكتور أحمد مطلوب: ((وتسمية السكاكي أدق وأكثر أدبًا من "الإعنات" الذي هو لزوم ما لا يلزم عند كثير من البلاغيين))[٣].

ومثل ذلك أيضًا عدول بعض البلاغيين عن مصطلح "السجع" إلى "الفاصلة"، قال ابن سنان: ((وأظن أن الذي دعا أصحابنا إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعًا، رغبةٌ في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم، وهذا غرض في التسمية قريب))[٤].

ومن ذلك مصطلح "التخييل" حيث ردّ الطيبي على الزمخشري استعماله إياه في كلام الله ﷻ، لما فيه من سوء الأدب مع الله ﷻ، قال: ((سوء أدب في الإطلاق، وبعد في الإضرار، فإن التخيل إنما يستعمل في الأباطيل وما ليست له حقيقة صدق، فإن يكن معنى ما قاله صحيحًا فقد أخطأ في التعبير عنه بعبارة موهمة لا مدخل لها في الأدب

---

(١) بغية الإيضاح: ٤/ ٥٩، وينظر: قضايا المصطلح البلاغي: ٦٠.

(٢) جوهر الكنز: ٢٠٨.

(٣) معجم المصطلحات البلاغية: ٢/ ٣٨.

(٤) سر الفصاحة: ١٧٤، وينظر: البرهان في علوم القرآن: ١/ ٥٤.

الشرعي))[1]، وفي موضع آخر قال: ((قد تقدم إنكاري عليه إطلاق التخييل على كلام الله تعالى؛ فإن معنى هذا الإطلاق لو كان صحيحًا والمراد منه التصوير لوجب اجتناب التعبير عنه بهذه العبارة لما فيها من إيهام وسوء أدب))[2].

ومن ذلك مصطلح "المذهب الكلامي" الذي غيره ابن النقيب إلى "الاحتجاج النظري"، قال: ((وبعض أهل هذا الشأن يسميه: المذهب الكلامي. وهو: أن يذكر المتكلم معنى يستدل عليه بضرب من المعقول))[3]، ولعله غيّره مراعاة لمقام القرآن الكريم.

وبموازنة بين كتابي ابن أبي الإصبع: "تحرير التحبير" و"بديع القرآن" الذي أفرده من التحرير، نجد أن المؤلف غير في البديع بعض المصطلحات الموجودة في التحرير؛ لتناسب مقام النظم القرآني[4].

وثمة مصطلحات بلاغية ينبغي أن يعاد النظر فيها إذا دخلت ساحة النظم القرآني، من مثل: الطاعة والعصيان، وهو من التكميل أو التتميم، والله ﷻ لا يستعصي عليه لفظ ولا نظم، ولا يشفع لمثل هذا المصطلح رشاقته كما يرى ابن أبي الإصبع[5].

ومن المصطلحات التي تحتاج إلى إعادة نظر: القصر الادعائي، العنوان، إلجام الخصم بالحجة، التمزيج، الاقتدار، الغزل والتشبيب، الإفراط في الصفة، المغالطة، وغيرها[6].

ولئن غزت البلاغةَ عامة والبلاغةَ القرآنية خاصة مصطلحاتٌ لا تناسب مقام كلام الله ﷻ؛ بتأثير أهل الكلام الذين أسهموا فيهما، فقد غزتها أيضًا في العصر الحاضر

---

(١) الانتصاف، بهامش الكشاف:١/٤٨١ .

(٢) المرجع السابق: ٥/ ٣٧١.

(٣) ينظر: مقدمة تفسير ابن النقيب: ٢٨٥.

(٤) ينظر مقدمة المحقق في: تحرير التحبير: ٥٦، وبديع القرآن: ٩٢.

(٥) بديع القرآن: ١١٠. وينظر: البديع في القرآن: ٥٨٤–٥٨٥.

(٦) ينظر: بلاغة النص القرآني (بحث: آليات منهجية لاستثمار الدرس البلاغي في تحليل الخطاب القرآني): ٦٤.

مـصطلحات المنـاهج المعاصـرة، حينمـا جعلـت القـرآن ميـدانًا لهـا، وأزاحـت جملـة مـن المـصطلحات الإسـلامية وأسـقطت عليـه مـصطلحات أخـرى مـن نتـاج المنـاهج الأدبيـة والألسنية الغربيـة، كتسمية الآيات: علامات أو عبارات لغوية، والقرآن: حدثًا، أو مدونة نصية، أو مدونة رسمية، والسورة التي تجمع عدة قصص: مجموعة قصصية، وغيرها[1].

ويأتي عند بعضهم استعمال مثل هذه المصطلحات في سياق تجريد "القرآن" من الربانية والقدسية والمعاني الإيمانية التي تحملها المصطلحات الإسلامية، مما يفسح المجال لأنسنته ونقده وإعادة قراءته، كما صرح بذلك أركون في استخدامه لمصطلح "الظاهرة القرآنية"، قال: ((استخدمت هنا مصطلح "الظاهرة القرآنية" ولم أستخدم مصطلح "القرآن" عن قصد، لماذا؟ لأن كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعّال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده وفهمه بطريقة مستقبلية استكشافية))[2].

وإذا كانت المصطلحات تحمل الرؤية المعرفية للمنهج فإن إسقاطها على القرآن الكريم يحمل خطورة كبيرة نبه إليها بعض الغيورين من النقاد، كما قال الدكتور عبدالعزيز حمودة: ((إننا حينما نستخدم مفردات الحداثة الغربية ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافي والحضاري الخاص بها نحدث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي والحضاري. وإذا كنا ننشد الأصالة فقد كان من الأحرى بنا أن ننحت مصطلحنا الخاص بنا النابع من واقعنا بكل مكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ لأن الهوة بين الواقعين الغربي والعربي واسعة سحيقة))[3].

---

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٢٩-٢٣٦، والقراءة الأدبية للقرآن: ٢٧٦، وإشكالية تاريخية النص الديني: ١٦٢ و٣٢٤.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ١٩٩، وينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٣٥.

(٣) المرايا المحدبة: ٢٩.

وهذا يدعونا إلى مراجعة المصطلحات القديمة والحديثة التي أطلقت على أساليب النظم القرآني، والنظر في تأسيس معجم لمصطلحات البلاغة القرآنية، ينطلق من ربانية النظم القرآني وخصوصيته، من غير إفراط ولا تفريط.

ويحسن هنا أن أشير إلى مسألة يتحرج فيها بعض البلاغيين الذين يدرسون بلاغة القرآن الكريم، وهي: إسناد أفعال الأساليب البلاغية إلى الله ﷻ، كأن يقال في أسلوب الخبر: أخبر اللهُ، وفي أسلوب التشبيه: شبّه اللهُ، وفي أسلوب المقابلة: قابل اللهُ، فهل في ذلك حرج؟[1].

ووجه الحرج أن صفات الله ﷻ توقيفية، فلا يوصف الله ﷻ إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ، فكيف يسند إلى الله ﷻ هذه الأفعال، وهي لم ترد في نص صحيح؟

وهذا تحرج محمود وُجد مثله قديمًا عند العلماء، وأشار إليه ابن عطية في مقدمة تفسيره، حيث عقد بابًا ((في الألفاظ التي يقتضي الإيجاز استعمالها في تفسير كتاب الله تعالى)) وقال: ((اعلم أن القصد إلى إيجاز العبارة قد يسوق المتكلم في التفسير إلى أن يقول: خاطب الله بهذه الآية المؤمنين، وشرف الله بالذكر الرجل المؤمن من آل فرعون، وحكى الله تعالى عن أم موسى أنها قالت: ﴿ قُصِّيهِ ﴾، ووقف الله ذرية آدم على ربوبيته بقوله: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾، ونحو هذا من إسناد أفعال إلى الله تعالى لم يأت إسنادها بتوقيف من الشرع. وقد استعمل هذه الطريقة المفسرون والمحدثون والفقهاء... وذكر بعض الأصوليين أنه لا يجوز أن يقال: حكى الله، ولا ما جرى مجراه. وهذا على تقرير هذه الصفة له، وثبوتها مستعملة كسائر أوصافه تبارك وتعالى، وأما إذا استعمل ذلك في سياق الكلام والمراد منه حكت الآية أو اللفظ فذلك استعمال عربي شائع وعليه مشى

---

(١) قرأ الأخ الكريم الشيخ د. عبدالمحسن العسكر مشكورًا ما كتبته في هذه المسألة على فضيلة الشيخ العلامة عبدالرحمن البراك، كما عرضت المسألة على الشيخ د. عبدالعزيز العبداللطيف، وكان لتعليقهما أثر في مزيد التحرير للمسألة، فأحسن الله إليهما وجزاهما عني خير الجزاء.

الناس، وأنا أتحفظ منه في هذا التعليق جهدي، لكني قدمت هذا الباب لما عسى أن أقع فيه نادرًا، واعتذارًا عما وقع فيه المفسرون من ذلك))[1].

إن ما يطلق على الله ﷻ ثلاثة أنواع:

أ- أسماء، وهي متضمنة للصفات، كالرحمن ذي الرحمة، والكريم ذي الكرم، والعزيز ذي العزة.

ب- صفات، ومنها ما ورد لها أسماء كالخلق للخالق، والمغفرة للغفور، والسمع للسميع، ومنها ما لم يرد لها أسماء كالإرادة والمشيئة والاستواء. وقد يسند إلى لفظ الجلالة أفعال الصفات، فيقال: رحم الله، وخلق، وغفر، وأراد، واستوى.

والأسماء والصفات توقيفية، ويمكن إحصاؤها من القرآن ومما صح من الأحاديث.

ت- أفعال، لا يُسمى الله بها.

وباب الأفعال أوسع من باب الصفات؛ لأن الأفعال تجري على وجه الإخبار، ولا يلزم منها الوصف، كمحمد: يقوم به فعل الكرم وفعل الدخول للمكان، فيوصف بالكرم والكريم، ولا يوصف بالدخول والداخل.

وعُدّ ما ورد في القرآن والسنة من الأفعال المضافة إلى الرب ﷻ من الصفات الفعلية، كالإرسال، والإضلال، والتعذيب، والإغراق، والإنجاء، والإفتاء، والإدخال، والجَعْل، والنَّسْخ، والفَرْش، والإمداد، والإزجاء، والتقليب، والإنباء، والحَشْر، والقُدوم، والإلقاء، والتثبيت، والوعظ، والتأليف، وغيرها[2].

---

(١) المحرر الوجيز: ٥٤.

(٢) قال الشيخ عبدالرحمن البراك معلقًا هنا: ((هذه الأفعال هي صفات فعلية، فتضاف إلى الله إضافة الصفات، ولفظ الصفات لا يختص باسم الصفات الذاتية، فإن علماء هذا الشأن من أهل السنة قالوا: إن الصفات ثلاثة أنواع: صفات ذاتية كالوجه واليدين، وصفات فعلية كالمجيء والنزول، وصفات ذاتية فعلية كالخلق والرَّزق والكلام. وكلها صفات سمعية خبرية، لكن منها خبرية محضة، أي طريق العلم

وباب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات؛ لأن الأسماء والصفات توقيفية، والإخبار عن الله ﷻ بفعل قام به غير توقيفي، وأفعال الله ﷻ كثيرة لا حصر لها، وتدخل في عموم قول الله ﷻ: ﴿ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ﴾ [إبراهيم:٢٧]، وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [الحج: ١٤]، قال ابن القيم: ((ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، كالشيء والموجود والقائم بنفسه، فإن هذا يخبر به عنه، ولا يدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العليا... ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يطلق عليه من الإخبار لا يجب أن يكون توقيفيًا))[1].

وقد يخبر عنه ﷻ بالفعل أو بالاسم قال ابن القيم: ((إن الفعل أوسع من الاسم؛ ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالاً لم يتسم منها بأسماء الفاعل، كأراد وشاء وأحدث، ولم يسم بالمريد والشائي والمحدث، كما لم يسم نفسه بالصانع والفاعل والمتقن، وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه؛ فباب الأفعال أوسع من باب

بها هو الخبر، كالاستواء والنزول والمجيء، ومنها ما طريق العلم بها العقل مع السمع، فتكون خبرية عقلية، كالعلو والكلام والسمع والبصر والحياة.

وجميع الصفات الفعلية داخلة في معنى الربوبية، وراجعة إلى القدرة والمشيئة، وكلها مقتضى الحكمة، ويخبَر بها عنه تعالى ثناءً وتمجيدًا، إجمالاً وتفصيلاً، مثل أنه تعالى فعال لما يريد، وأنه يهدي ويضل، ويعز ويذل، ويحيي ويميت، ويخفض ويرفع، ويخلق ويرزق، ويخلق ما يشاء، ويختار ما يشاء، ويقبض ويبسط، وأمثال ذلك في القرآن والسنة كثير.

وإنما يقال: باب الإخبار أوسع من باب الصفات فيما يصح إضافته إلى الله، ولا يدخل في حمده والثناء عليه والدعاء به، مثل: موجود وشيء وذات وشخص وواجب الوجود. وهذا هو مراد ابن القيم بقوله: إن باب الإخبار أوسع من باب الصفات.

نعم، لا يشتق لله من كل صفة فعلية اسم، فكل ما في القرآن من أسماء الله وصفاته وأفعاله فنصوصها من نوع الكلام الخبري، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الكلام في التوحيد والصفات من باب الخبر، وفي الشرع والقدر من باب الطلب [التدمرية]. وعليه فكل الصفات الذاتية والفعلية توقيفيةٌ)) انتهى.

(١) بدائع الفوائد: ١/٢٨٤ و٢٨٥.

الأسماء... كذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به، فإنه يخبر عنه بأنه شيء وموجود ومذكور ومعلوم ومراد، ولا يسمى بذلك))[1].

والأفعال التي يسندها البلاغيون إلى الله ﷻ منها ما وردت به النصوص، والمعاني التي يعبرون عنها متعلقة بها، كالأمر والنهي والنداء والتقديم والتأخير والاستثناء والقَصْ. ومنها ما ورد في متعلق آخر، كالابتداء والإنشاء والتأليف والإثبات. ومنها ما لم يرد كالإيجاز والإطناب والطباق.

وورد عن السلف إسناد بعض أفعال الأساليب إلى الله ﷻ، كما ورد في الكناية قول ابن عباس ﷺ: ((المباشرة الجماع، ولكنّ الله كريمٌ يكني)) وفي لفظ: ((ولكن الله يكني ما شاء بما شاء))[2]، وفي التشبيه قال الحسن البصري: ((شبّه الله أعمال المشركين بالذي يخر من السماء، فتخطفه الطير فلا يصل إلى الأرض، {أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ} بعيد، فيذهب فلا يوجد له أصل، ولا يُرى له أثر))[3].

وعلى هذا فيصح الإخبار عن الله ﷻ بأفعال الأساليب التي لم ترد في الكتاب أو السنة ألفاظها[4]، قال ابن الصلاح: ((إن الأمر في إضافة الأفعال إليه سبحانه واسع، حتى لا يُتوقف فيها على التوقيف كما يُتوقف عليه في أسمائه وصفاته، ولذلك توسّع الناس قديمًا وحديثًا في ذلك في خطبهم وغيرها))[5]. لكن لا يخبر عنه ﷻ بما لا يليق به، تعالى الله علوًا كبيرًا، قال ابن تيمية: ((أما الإخبار عنه فلا يكون باسم سيئ، لكن قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيئ، وإن لم يحكم بحسنه))[6].

---

(١) مدارج السالكين: ٣/ ٣٠٧، وينظر: أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة: ١٣٣.

(٢) ينظر: جامع البيان: ٣/ ٢٤٢، و٧/ ٦٣.

(٣) ينظر: تفسير القرآن العزيز: ٣/ ١٧٩.

(٤) كلمة [ألفاظها] إضافة من الشيخ البراك، أحسن الله إليه.

(٥) صيانة صحيح مسلم: ١١٩.

(٦) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٦/ ١٤٢. وينظر: أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة: ١١١.

وإذا كان اللفظ فيه إجمال أو مما يختلف الناس فيه فينظر في مراد المتكلم منه، فإن كان حقًّا واللفظ لا ذم فيه صح الإخبار به، وإن كان المراد باطلاً أو اللفظ مذمومًا لم يصح، قال ابن تيمية: ((وكل لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم، فإن كان مراده حقًّا موافقًا لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة من نفي أو إثبات قلنا به، وإن كان باطلاً مخالفًا لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات منعنا القول به))[1].

وإذا كان اللفظ قد ورد ما يغني عنه فالأولى لزوم ما ورد مما ارتضاه الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، فلا يعبر على وجه الإخبار مثلاً بالبثّ والباثّ والرسالة والمرسل بدلاً من الكلام والتكلم والمتكلم أو القول والقائل، يقول أحدهم: ((يقتضي القرآن باعتباره خطابًا حجاجيًا بين باثّ ومتلق ظروف قول مخصوصة...))[2]، قال الدكتور عمر الأشقر: ((الأفضل في باب الأخبار أن يصار إلى اللفظ الوارد في الكتاب والسنة عند وجود مثل هذا اللفظ، فنقول: الأول بدل القديم، ونقول: القَيّوم بدل القِيام بالنفس، ونقول: الآخر بدل الأزلي والأبدي؛ فالتعبير بالمنصوص أولى وأحرى))[3]، والله أعلم[4].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٦/ ٣٦.

(٢) البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: ١٣. وعلق الشيخ البراك على لفظة (باث) فقال: ((هذا خطأ لغوي؛ فليس في اللغة تسمية المتكلم بالباث، ولا الكلام بالبث، وإنما البث في اللغة هو النشر، قال تعالى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾، وقال: ﴿كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾، ﴿وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾)).

(٣) ينظر: أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة: ١١١.

(٤) عرضت ما كتبته في هذه المسألة على فضية الشيخ د. عبدالعزيز آل عبداللطيف، عضو هيئة التدريس سابقًا في قسم العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فكتب عليها مشكورًا: ((وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته. تعليق محرر ومتين بارك الله فيك. وخلاصته أن الأفعال أوسع من الصفات والأسماء وكما قرره ابن القيم في شفاء العليل. ثم إن باب الإخبار أوسع من باب الصفات، وضابط الإخبار: أن يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيء، كما حرره ابن تيمية في أول م٦ من الفتاوى فيما أذكر. بقي أن يقال: إن كان الفعل يوهم نقصًا فلا يضاف إليه، مثل "عالج" ففيه معنى الشدة والمعاناة. أو يوهم بدعة مثل "حكى" فلا بد من تفصيل وبيان، فإن أوهم مذهب ابن كلاب فيمنع، وإن

وأرسلت إلى الشيخ العلامة عبدالرحمن البراك سؤالاً في هذه المسألة قائلاً: أحسن الله إليكم ونفع بعلمكم، يتحرج بعض البلاغيين الذين يدرسون بلاغة القرآن الكريم من إسناد أفعال الأساليب البلاغية إلى الله ﷻ، كأن يقال في أسلوب الخبر: أخبر اللهُ، وفي أسلوب التشبيه: شبّه اللهُ، وفي أسلوب المقابلة: قابل اللهُ؛ فهل في ذلك حرج؟

فأجاب حفظه الله وأحسن إليه: ((الحمد لله وحده، وصلى الله وسلم على من لا نبي بعده. أما بعد:

فإن كل فعل من الأفعال القولية دلَّ القرآن على لفظه أو معناه فإنه يجوز إسناده إلى الله، مثل: أمر، ونهى، وأوجب، ومنع، ومنه: نبَّأ، وأخبر، وكذلك كل ما أضافه الله إلى نفسه من الأفعال، مثل: أضل، وهدى، وأضحك، وأبكى، وأغنى، وأقنى، وكذلك ما جاء في السنة مثل: يخفض، ويرفع، وينزل، ويصعد، ويُدني، ويُقرر، ويستر.

ومما ورد معناه دون لفظه: شبَّه، وقابَل، كقوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا ﴾، وقوله: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَّجُلاً ﴾. وقد تضمنهما –أعني التشبيه والمقابلة– قولُه تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ ﴾، فنقول في التفسير: شبَّه الله الكافر بالأعمى والأصم، والمؤمنَ بالبصير والسميع. وقابل سبحانه بين الأعمى والأصم والبصير والسميع.

أما ما لم يدل القرآن على إثباته ولا نفيه ففيه تفصيل، فيقال: كل ما دل على كمالٍ لا نقص فيه فإنه يجوز إسناده إلى الله، مثل: عطَف على عباده. وكل ما دل على نقص فلا تجوز إضافته إلى الله، مثل: حاول، وفكَّر، واجتهد، وأشفق، ويألم، ويتوجع، وكذلك ما أوهم نقصًا، مثل: تجوَّز، واستعار. وأما ما سوى ذلك مما لم يدل دليل على إثباته ولا نفيه فيجب الإمساك عن إثباته ونفيه، مثل: نطَق.

أراد بالحكاية البلاغ ونحوه فلا حرج، كما في تنبيه لابن تيمية للمعنى الجائز في الفتاوى م١٢، والله أعلم)).

ويتحصل من هذا أمور:

١- أن الأفعال الواردة في الكتاب والسنة هي صفات فعلية.

٢- أن الصفات الفعلية توقيفيةٌ.

٣- أنه لا يلزم أن يُشتق لله من كل صفةٍ فعليةٍ اسمٌ يدعى الله به، ويعد من أسمائه الحسنى.

٤- أن ما لم يدل القرآن أو السنة على لفظه أو معناه فلابد فيه من التفصيل والاستفصال، فإن دل على كمال لا نقص فيه جازت إضافته إلى الله، وإن دل على نقص امتنعت إضافته إلى الله، وإن لم يدل على نقص ولا كمال توقفنا فيه، واستفصلنا عن مراد المتكلم به، كلفظ التحيز.

٥- أن باب الإخبار أوسع من باب الأسماء، كما نبه على ذلك ابن القيم رحمه الله، والمراد من ذلك أنه يجوز الإخبار عن الله بالمعاني الصحيحة مما لا يعد من أسمائه ولا من صفاته، مثل: موجود، وشيء، وشخص، وذات، وواجب الوجود، فهذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه ولا في صفاته التي يدعى بها، ويُثنى عليه بها. والله أعلم. وصلى الله وسلم على نبينا محمد. أملاه عبد الرحمن بن ناصر البراك في غرة رمضان ١٤٣٦هـ))[1].

* * *

(١) تفضل أخي الكريم الشيخ د. عبدالمحسن العسكر مشكوراً بعرض السؤال على الشيخ، وإفادتي بالجواب، فأحسن الله إليهما وجزاهما عني خير الجزاء.

المبحث الثاني:

دراسة الأساليب البلاغية في القرآن الكريم

هل كل ما في البلاغة العربية من أساليب قابل لأن يكون موجودًا في النظم القرآني؟

إن التأسيس على ربانية النظم القرآني وخصوصيته يحكم الأمر، ويجعل الأساليب البلاغية خاضعة لقدسية القرآن الكريم، ومراعية لخصوصيته.

ومن هذا المنطلق حصل خلاف بين البلاغيين في وجود بعض الأساليب البلاغية في القرآن الكريم.

وحينما نوازن بين كتابي ابن أبي الإصبع: "تحرير التحبير" و"بديع القرآن" نجد أن المؤلف لم يتناول في البديع بعض الأساليب الموجودة في التحرير؛ لكونها لا تناسب مقام القرآن العظيم[1].

وبعض البلاغيين ينصون في تناولهم لبعض الأساليب على تنزيه القرآن الكريم عنها، ومن الأمثلة على ذلك: حسن الاتباع، قال ابن أبي الإصبع: ((وهو أن يأتي المتكلم إلى معنى اخترعه غيره فيحسن اتباعه فيه، بحيث يستحقه، ويحكم له به دون الأول. وهذا الباب مما يخصّ كلام المخلوقين، ومما أخذ بعضهم من بعض، ولا مدخل لشيء من القرآن العزيز فيه؛ فإن القرآن متّبَع لا متّبِع))[2].

ومن ذلك: الجهامة، قال ابن النقيب: ((أما "الجهامة" فليس في القرآن منها شيء؛ فإن "الجهامة" لا تكون إلا من غلظ طبع، وشدة حَصَر ولَكَن، والقرآن منزه عن ذلك))[3]، والجهامة كما يقول ابن منقذ: ((هي الكلمات القبيحة في السمع))[4].

---

(١) ينظر مقدمة المحقق في: تحرير التحبير: ٥٦، وبديع القرآن: ٩٢.

(٢) بديع القرآن: ٢٠١.

(٣) مقدمة ابن النقيب: ٤٦٦.

(٤) البديع: ١٦١.

والأساليب البلاغية بالنسبة لتنزيه النظم القرآني على أصناف:

الأول: أساليب لا شك في تنزيه القرآن الكريم عنها، كالأساليب الخاصة بالشعر.

الثاني: أساليب تليق بالقرآن الكريم، ولا ينزه عنها، كالتقديم والتأخير، والحذف، وأساليب الإنشاء، والقصر، والفصل والوصل، والتشبيه، والمقابلة، والتناسب، وبراعة الاستهلال، وغيرها.

الثالث: أساليب مختلف في وجودها في القرآن الكريم وتنزيهه عنها، وعلى هذا يختلفون في توجيه أمثلتها، كالمجاز، والتورية، والسجع، والمبالغة، وغيرها، فبعض من ينفيها عن القرآن يرى ذلك تنزيهًا له؛ لما يتعلق بهذه الأساليب من المعاني التي لا تصح عنده أن تنسب إلى القرآن، كالإيهام في التورية، ودعوى الكذب في المجاز، ومشابهة الكهان في السجع.

الرابع: أساليب تنزه عن خطاب الله للخلق في القرآن لكنها توجد في خطاب الخلق، والقرآن الكريم ينظم هذين النوعين من الخطاب.

ومن ذلك مثلاً: التورية عند بعض من يرى وجودها في القرآن؛ فإنها تنزه عن خطاب الله ﷻ لخلقه؛ لأن مبناه على الإبانة، والتورية مبناها على الإيهام، لكنها وردت على لسان إبراهيم عليه السلام في مخاطبته قومه في قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] على القول بأنه أراد التورية.

الخامس: أساليب يعدها بعض البلاغيين من فنون البديع، ولها أمثلة من القرآن، ولكن ينبغي أن ينزه القرآن عنها.

وهذه الأساليب تعد من التكلف المقيت الذي ليس فيه حظ من التأثير والجمال ولا مراعاة مقتضى الحال، ولا تكون مقصودة في كلام البلغاء، فضلاً عن كلام الله ﷻ، لكن الولع بالمحسنات اللفظية لدى طائفة من البلاغيين أدى بهم تتبعها والاستكثار منها، وتكلف الاستشهاد عليه من القرآن الكريم على غفلة منهم عن مقامه العظيم.

ومن أمثلة ذلك: القلب، وهو أن يؤتى بكلام يقرأ من آخره إلى أوله كما يقرأ من أوله إلى آخره، من غير نظر إلى حركة الحروف. وهو فن لفظي خالص ليس وراءه أي معنى، ولا تأثير، ولا يلتفت إليه المتلقي إلا بالتنبيه إليه، ولذا يأتي متكلفًا، وينبغي أن تنزه البلاغة عنه. وما جاء منه في القرآن فليس مقصودًا إليه ووقع اتفاقًا، كما تقع الجمل منه التي توافق الوزن الشعري، وليس هو بشعر، ويذكرون للقلب في القرآن مثالين: ﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٍ ﴾ [الأنبياء:٣٣]، {ورَبَّكَ فَكَبِّرْ} [المدثر:٣]، والآية الأولى جزء جملة لا جملة تامة.

ومن ذلك: المُزلزَل، أو: المتزلزل. وهو: أن يكون في الكلام لفظة لو غير في حركة حروفها أو إعرابها تغير المعنى، وذكره الرازي ولم يمثل له بشيء من القرآن[1]، وأما الزنجاني وابن النقيب فذكرا له أمثلة، وقال ابن النقيب: ((ومنه في القرآن كثير))[2]، وصدق، لكن هذا لا يعد من البلاغة في شيء، وإنما هو يقع اتفاقًا ولا يقصد إليه المتكلم، ولا يضيف شيئًا إلى بلاغة الكلام[3].

ومن الأساليب التي ينزه عنها القرآن الكريم: الإلغاز أو الألغاز، ويسمى: الأحاجي والحِجا والمُعمَّى، قال ابن الأثير: ((وهي الأغاليط من الكلام، وتسمى الألغاز، جمع لُغز، وهو: الطريق الذي يلتوي ويشكل على سالكه، وقيل: جمع لَغز، بفتح اللام، وهو: ميلك بالشيء عن وجهه))[4]، وجعله ابن النقيب قسمًا من المغالطة على خلاف ابن الأثير الذي جعله نوعًا مستقلاً ولم يذكر له ولا للمغالطة أمثلة من القرآن، وأما ابن النقيب فمثّل له بالحروف المقطعة، قال ابن النقيب: ((ومنه في القرآن العزيز ما جاء في أوائل السور من

(١) ينظر: نهاية الإيجاز: ١٧٩.

(٢) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٣٣٤، وينظر: معيار النظار: ٢/ ١٥٤.

(٣) ينظر: مقدمة تفسير ابن النقيب: ٣٣٤ (حاشية).

(٤) المثل السائر: ٣/ ٨٤.

الحروف المفردة والمركبة، التي دقّ معناها وبعُد غور مغزاها، وحارت العقول في معانيها))[1].

وتعقبه الدكتور زكريا سعيد علي قائلاً: ((نظم القرآن يتعالى عن أن يقال فيه مثل هذا، فالقرآن نزل للبيان والإفصاح لا للتعقيد والإلغاز. وإن كان هذا الباب يستملح في باب الشعر وكلام العرب فإنه لا يليق القول به في نظم القرآن))[2].

ومن الأساليب: التوهم أو الإيهام، على ما ذكره ابن منقذ وابن النقيب، قال ابن منقذ: ((هو أن تجيء بكلمة توهم أخرى))[3]، وذكرا أمثلة من القرآن هي من توهم العامي الذي لا يفهم العربية معنى آخر غير مراد، ومن أمثلته التي ذكرها ابن النقيب قول الله تعالى: ﴿ قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ﴾ [الجمعة:١١]، قال: ((من لا يفهم العربية ولا يفهم المعنى يعتقد أن "ما" نافية، وأنه ليس عند الله خير من اللهو ومن التجارة))[4]. ومع أن المفهوم الذي ذكر أولاً للتوهم لا يصح أن يكون في القرآن الكريم بهذا الإطلاق، فإن ما ذكر من أمثلة تدل على أن هذا الفن كما قال الدكتور زكريا سعيد: ((ليس بينه وبين البلاغة أدنى نسب أو صلة))[5].

ومن الأساليب: الحلّ، قال ابن أبي الإصبع: ((وهو أن يعمد الكاتب إلى شعر ليحل منه عقد الوزن فيصيره منثورًا... ومن ذلك في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ ﴾ [سبأ:١٣]، فإن ذلك حلّ قول امرئ القيس:

وقدور راسيات وجفان كالجواب)).

---

(١) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٢٥٦، وينظر: البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٢٩٩.

(٢) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٢٥٦ (حاشية).

(٣) البديع: ٨٦.

(٤) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٣٥٦.

(٥) ينظر: المرجع السابق: ٣٥٦ (حاشية).

ثم استدرك وقال: ((على أن بعض الرواة ذكر أنه وضعه بعض الزنادقة، وتكلم على الآية الكريمة، وأن امرأ القيس لم يصح أنه تلفظ به، والله أعلم))[1].

ولو صح أن امرأ القيس قاله فإن القرآن منزه عن قصد حل الشعر.

ومن الأساليب: الهزل الذي يراد به الجدّ، قال ابن أبي الإصبع: ((وهو أن يقصد المتكلم مدح إنسان أو ذمه، فيخرج ذلك المقصود مخرج الهزل المُعجِب، والمجون المُطرِب))[2]. وذكره ابن أبي الإصبع في "تحرير التحبير" ولم يستشهد له من القرآن، ولم يذكره في "بديع القرآن"، ولعله رأى تنزيه القرآن عنه، لكن ابن النقيب –عفا الله عنه– جعله من أساليب القرآن، واستشهد له بآيتين: ﴿ فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴾ [المطففين: ٣٤]، ﴿ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴾ [هود: ٣٨][3]. وظاهر أن الآيتين ليس فيهما شيء من الهزل الذي يراد به الجد، وقد تعقبه الدكتور زكريا سعيد بقوله: ((ادعاء المؤلف هنا أن هذا الفن من فنون البلاغة في القرآن سقطة منه، رحمه الله))[4].

ومن الأساليب: التقفية، وهو على ما ذكره ابن منقذ: ((أن يأتي ذكر نكتة أو خبر أو غير ذلك، يومئ إليه الشاعر أو الناثر))، قال: ((مثل قوله تعالى: ﴿ فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ ﴾ [الرحمن: ٥٦]، فإنه يومئ إلى قول امرئ القيس:

مِن القاصِراتِ الطَّرفِ لَو دَبَّ مُحْوِلٌ مِن الذَّرِّ فَوقَ الإتْبِ مِنها لأَثَّرا))[5].

وكيف يومئ الله ﷻ إلى قول امرئ القيس؟! قال الدكتور زكريا سعيد: ((هذه عبارة ساقطة، لا يصح صدورها عن أحد، فكلام الخالق يتنزه أن يومأ به إلى كلام بشر...))[6].

---

(١) تحرير التحبير: ٤٣٩–٤٤٠.
(٢) المرجع السابق: ١٣٨.
(٣) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٣٣٨.
(٤) المرجع السابق (حاشية).
(٥) البديع: ٢٨٤. وينظر: مقدمة تفسير ابن النقيب: ٤٤٩.
(٦) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٤٤٩ (حاشية).

وثمة حاجة إلى استقراء الأساليب البلاغية التي أضيفت إلى القرآن الكريم، للنظر في مدى ملاءمتها له ومراعاتها لقدسيته[1].

* * *

(١) وقفت لاحقًا على بحث للدكتور عبدالمحسن العسكر بعنوان: المصطلحات البلاغية المنفية عن القرآن، منشور في مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية: ع٩، تناول فيه جملة من الأساليب، وفاته بعضها.

المبحث الثالث:

دراسة القصص القرآني

تحتل القصة مساحة واسعة من القرآن الكريم، ولا تكاد سورة من السور الطوال إلا تجد فيها قصة أو أكثر من قصص الأنبياء والمرسلين والصالحين والطالحين والأمم السابقة والأحوال اللاحقة، وثمة سور قائمة على القصة كسور "يوسف، ونوح، والفيل"، وبعض السور تسمى بأسماء تشير إلى قصة فيها، كسور "البقرة، والمائدة، ويونس، وهود، والكهف، والنمل"، وثمة سورة باسم "القصص".

والقرآن يؤكد هذه الظاهرة في آيات كثيرة، منها: ﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (٦) فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ ﴾ [الأعراف:٦-٧]، ﴿ تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا ﴾ [الأعراف:١٠١]، ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ ﴾ [هود:١٠٠]، ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴾ [يوسف:٣]، ﴿ كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا ﴾ [طه:٩٩]، ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ [غافر:٧٨].

ولهذا تعد القصة ركيزة مهمة من ركائز البيان القرآني في ترسيخ العقيدة والترغيب في الإيمان والترهيب من الكفر والضلال وتثبيت النبي ﷺ والمؤمنين على الحق والدعوة إليه والصبر على الأذى فيه، والقرآن يبين الغاية والأهداف التي من أجلها يقص القصص: ﴿ وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [هود:١٢٠]، ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [يوسف:١١١]، ﴿ فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف:١٧٦].

وما يقصه الله ﷻ في القرآن من قصص التاريخ إنما هو حق وحقيقة، قال الله ﷻ: ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ﴾ [آل عمران:٦٢]، ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ ﴾

[الأنعام:٥٧]، ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف:١١١]، ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ [الكهف:١٣]، ﴿نَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ﴾ [القصص:٣].

وقد شكك بعضهم بحقيقة القصص القرآني، ولم يتحرجوا من وصفها بالأساطير تبعًا للمستشرقين، ومن هؤلاء محمد أحمد خلف الله، الذي نشر كتابًا بعنوان "الفن القصصي في القرآن الكريم"، تبع فيه آراء للمستشرقين ومن نحا نحوهم كطه حسين وغيره، وزاد عليها، فصار ضِغثًا على إبّالة، ولذلك كثر الرد عليه من أهل العلم والأدب والنقد[١].

وهو مع إقراره في كتابه بأن القرآن كلام الله ﷻ إلا أن هذا الإقرار ليس له أثر في دراسته للبيان القصصي في القرآن العظيم، بل يدرسه على أنه فن أدبي صرف كسائر القصص الأدبية، ولأستاذه أمين الخولي المشرف على الرسالة أثر كبير في توجهه هذا، ويرى الدكتور الحسن بوتبيا أن منهج التسوية بين القرآن العظيم والنص الأدبي بلغت أكمل صورة لها في تلك الفترة عند خلف الله في كتابه هذا[٢].

---

(١) كتب خلف الله كتابه "الفن القصصي في القرآن" على أنه رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة فؤاد الأول (القاهرة) عام ١٩٤٧/١٩٤٨م، ولكن لما كان فيها من انحرافات وتخبطات وخروج عن جادة الحق ألغيت الرسالة، ولما نشرها توالت عليه الردود، ومنها ما كتبه الشيخ محمد الخضر حسين في مجلة "الهداية الإسلامية: جزء (٧و٨) مجلد (٢٠)، محرم وصفر ١٣٦٧هـ، وجزء (١و٢) مجلد (٢١)، رجب وشعبان ١٣٦٧هـ، وله رابط في موقع الألوكة: http://www.alukah.net/culture/٠/٢٠٨١/#ixzz٣LnoxZIW٣ ، وممن كتب في الرد عليه: أنور الجندي في كتابيه "المساجلات والمعارك الأدبية: ٤٠٧"، و"خصائص الأدب العربي: ٢٢٦"، والدكتور عبدالكريم الخطيب في كتابه "القصص القرآني في منطوقه ومفهومه: ٣٠٢"، والدكتور الحسن بوتبيا في كتابه "القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي: ٢٣٥".

(٢) ينظر: القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي: ٢٣٥.

وقد قسم القصص في القرآن إلى ثلاثة ألوان: تاريخي، وتمثيلي، وأسطوري[1].

وفي ضوء تحكيمه المنهج التاريخي على البيان القرآني يخلص إلى أن ((مصادر القصص القرآني في الغالب هي العقلية العربية... يأخذ القرآن كما ترى عناصره القصصية من البيئة العربية، ويبني من هذه العناصر أقاصيص هي التي نراها في القرآن الكريم))[2]، وأن ((ما في القصص القرآني من مسائل تاريخية ليست إلا الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي ﷺ عن التاريخ، وما يعرفه هؤلاء لا يلزم أن يكون هو الحق والواقع. كما لا يلزم القرآن أن يصحح هذه المسائل أو يردها إلى الحق والواقع؛ لأن القرآن الكريم كان يجيء في بيانه المعجز على ما يعتقد العرب وتعتقد البيئة ويعتقد المخاطبون))[3].

وأدخل جملة من القصص الواقعية في القصة التمثيلية، باعتبار أن ((القصة هي: العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاص لحوادث وقعت من بطل لا وجود له، أو من بطل له وجود ولكن الأحداث التي ألمّت به لم تقع له أصلاً)) وقرر أن ((القصة التمثيلية هي من باب التمثيل، وهو ضرب من ضروب البلاغة، وفن من فنون البيان، والبيان العربي كما يقوم على الحق والواقع يقوم على الفرض والخيال، فليس يلزم في الأحداث أن تكون قد وقعت، وليس يلزم في الأشخاص أن يكونوا قد وجدوا، وليس في الحوار أن يكون قد صدر، وإنما قد يكتفى في كل ذلك أو في بعض بالفرض والخيال))[4].

وفي حديثه عن القصة الأسطورية في القرآن يقرر أن: ((القصص الأسطوري يعتبر تجديداً في الحياة الأدبية المكية، وتجديداً جاء به القرآن الكريم، وتجديداً لم يألفه القوم، ومن هنا أنكروه... يجب أن نحرص على فتح هذا الباب ولا نوصده في وجه الذين يقولون بوجود الأساطير في القرآن الكريم... فإذا ما قال المشركون: إن بالقرآن أساطير، قلنا:

---

(١) الفن القصصي في القرآن: ١٥٢.

(٢) المرجع السابق: ٢٥٧.

(٣) المرجع السابق: ٢٧٦.

(٤) المرجع السابق: ١٥٣.

ليس عليه في ذلك بأس، وإنما البأس عليكم؛ لأنكم قد عجزتم عن فهم مقاصده وقصدتم عن المضي معه في هذا السبيل. وإذا ما قال المستشرقون: إن بعض القصص القرآني كقصة أصحاب الكهف أو قصة موسى في سورة الكهف قد بنيت على بعض الأساطير، قلنا: ليس في ذلك على القرآن من بأس؛ فإنما هذه السبيل سبيل الآداب العالمية والأديان الكبرى، ويكفينا فخرًا أن كتابنا الكريم قد سنّ السَنن وقعّد القواعد وسبق غيره في هذه الميادين.

ونستطيع الآن أن ننتهي من هذه الفقرة إلى القول بأن القرآن الكريم لا ينكر أن فيه أساطير، وإنما ينكر أن تكون الأساطير هي الدليل على أنه من عند محمد ﷺ لم يجئه به الوحي ولم ينزل عليه من السماء. ومن هنا يجب ألا يزعجنا أن يثبت عالم من العلماء أو أديب من الأدباء أن بالقرآن أساطير. ذلك لأن هذا الإثبات لن يعارض نصًا من نصوص القرآن الكريم))[1].

وكيف لا يعارض نصًا من القرآن والقرآن يقرر أنها حق وحقيقة كما سبق في الآيات.

ومن بعد خلف الله يعلن أركون أسطورية النص القرآني، وقد أشاد بخلف الله، ويرى أنه من الندرة الذين درسوا القرآن على أنه عمل أدبي كما يجب أن يدرس[2]. وفي ضوء أنسنة النص القرآني وأدبيته وتاريخيته يدعو إلى ((القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس))[3]، ويقول: ((إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتلقَّى بصفتها تعابير أدبية، أي: تعابير محورة عن

(١) المرجع السابق: ٢٠٨–٢٠٩.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية:٢٠٢–٢٠٤، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ٢٢.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٢٠٣.

مطـامح ورؤى وعواطـف حقيقيـة يمكـن فقـط للتحليـل التـاريخي- والـسيولوجي والبسيكولوجي- واللغوي أن يعريها ويكشفها))[1].

ويقرر أن ((الحكايات التوراتية والخطاب القرآني نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسـطوري. هكـذا نلاحـظ كيـف أن العمـل الاجتماعي-التـاريخي الـذي أنجـزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوبًا دائمًا بمقاطع من القـرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية أسطورية))[2]. لكنه في مقـام آخـر يقـول: ((إن القـرآن مـدعاة للنفـور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيحاءاته الأسطورية))[3].

وإذا كان القرآن عنده خطابًا ذا بنية أسطورية، وكانت الأسـطورة تعبيرًا رمزيًا، فإن هذا مسوغ لإعمال المنهج السيميائي في تحليل النص القرآني؛ خاصة وأن مقاربـة النص بهذا المنهج يحرر القارئ من قداسته، كما يرى[4].

ويرى الـدكتور قطب الريسوني أن ((الإشـكال المنهجـي الـذي ينتصب أمام المحلل السيميائي هـو أن السيميائيات عنـد كريماس انطلقـت مـن الحكايات الشعبية بوصفها محل التطبيق ومادة الاستثمار، فكيف يسوغ تطبيق منهج غريب الوجـه واليد واللسان على النص القرآني، وهو مستقل بربانيته وسام بإعجازه؟!

لعل قراءة أركون أدركت هذا التدابر في طبيعـة النصين: الشعبي العجائبي والإلهي المعـصومي؛ فلـم تجـد مـدلفًا إلى رفـع هـذا التـدابر إلا الـزعم بـأن القـرآن خطـاب ذو بنيـة أسـطورية؛ ليتطـابق الـشعبي والأسـطوري، ويـسوغ إعمـال المعـول النقـدي فـي بنيـة النصين!...

---

(١) المرجع السابق: ١٩١.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٢١٠.

(٣) مقالة: الوحي الحقيقة التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، مجلة الثقافة الجديدة: ع٢٦-٢٧/٣٤.

(٤) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٣٢.

أما الإشكال المنهجي الثاني فهو أن السيميائيات مطاردة للمعنى، لا ترحم، وبقدر ما يخاتل ويتحجب ويمعن في الاستتار والاشتباه، بقدر ما تتسع دائرة التأويل ويتضخم جهازه وتجمح تطبيقاته، فيفضي إلى (انزلاقات دلالية لا حصر لها ولا عدّ) على حد تعبير أمبريتو إيكو، أي: أن النص يتحمل من الدلالة البعيدة المتعذرة ما شاء له أن يتحمل، ما دام المؤلف قد مات، وصارت حياة النص رهينة بإبداع القارئ وأفق انتظاره وتلقيه!

فلا شك إذًا أن السيميائيات تجعل النص القرآني وعاء لقراءات متعددة، وتأويلات غير متناهية، فلكل قارئ أو مؤول أن يقول ما شاء متى شاء، والنص الممتاز هو الموغل في اشتباهه والتباسه، والمسرف في مراوغته وخداعه. وإذا اجتمع القارئ الحر والنص المراوغ فلا تسل عن انزلاق الدلالة وانحراف القصد))[1].

* * *

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٤٨–٢٤٩.

المبحث الرابع:

تنزيه القرآن عن النقد

مما ينبني على الإيمان بربانية النظم القرآني وخصوصيته: تنزيهه عن أي نقد لغوي أو بلاغي أو أدبي، لأنه نظم رباني، لا مجرد نصّ لغويّ أو أدبيّ منقطع عن قائله، وقد قال الله ﷻ: ﴿ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ۞ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت:٤١-٤٢].

وقد دعا بعضهم إلى أن يدرس القرآن دراسة أدبية ولسانية بوصفه نصًا لغويًا وأدبيًا صرفًا، من غير اعتبار لخصوصيته وخصوصية المتكلم به ﷻ، مما يعني أن يدرس كما تدرس النصوص الأدبية، وهذا يؤدي إلى أنسنة النظم القرآني، ونزع قدسيته[1].

وهي دعوة أمين الخولي الذي يرى أن ((القرآن ليس إلا أثرًا أدبيًا وطرفة من الفن القولي))[2]، وأن ((المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم))[3]، وأن ((المقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه))[4]، وأن ((العربي القح أو من ربطته بالعربية تلك الروابط يقرأ هذا الكتاب الجليل، ويدرسه أدبيًا، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة))[5]، وأن ((الغاية من دراسة النص القرآني هي إبراز الجانب الأدبي المجرد، والتأمل اللفظي، بعيداً عن كونه عقيدة وشريعة جاءت لإصلاح البشرية وتنظيم حياتهم)) ((وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً وفاءً بحق هذا الكتاب، ولو لم

---

(١) ينظر: المناهج الحديثة في الدرس القرآني (بحث: المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني): ١٧٤.

(٢) مناهج تجديد: ٢٥٣.

(٣) المرجع السابق: ٢٢٩.

(٤) المرجع السابق: ٢٣١.

(٥) المرجع السابق: ٢٣٠.

يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون، الذين يعدونه كتابهم المقدس، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا))[1].

وتعد دعوة أمين الخولي ((من الاختراقات المبكرة للنص الشرعي باسم الدرس الأدبي))[2].

وقد لقيت هذه الدعوة صدى لدى بعض تلاميذه وغيرهم، ومن هؤلاء تلميذه محمد أحمد خلف الله، الذي ينطلق في دراسته "الفن القصصي في القرآن" من كون القرآن نصًّا أدبيًّا خالصًا، وأشرف الخولي على رسالته، ونافح عنها، كما سبق.

ومثل هذا الرأي نجده عند أدونيس حيث يقول: ((إنني أتكلم على الكتابة القرآنية بوصفها نصًّا لغويًا، خارج كل بعد ديني، نظرًا وممارسة، نصًّا نقرؤه كما نقرأ نصًّا أدبيًا))[3].

ويصف نصر أبو زيد القرآن تبعًا لأمين الخولي بأنه ((كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد، دون نظر إلى اعتبار ديني))[4]، بل يقول: ((لا يهمنا هذا المصدر الإلهي، وكل حديث فيه يجرنا إلى الخرافة والأسطورة))[5]، ويرى أنه ((لا مدخل لدراسة النص القرآني إلا من أحد جانبين: الجانب اللغوي، أو الجانب الأدبي. وهذان الجانبان ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر))[6]، وهو بذلك يسير على خطا أمين الخولي، وقد استجاب لدعوته وتبنى منهجه في كتابه "مفهوم النص"، كما قال في مقدمته: ((تقع هذه الدراسة في

---

(١) المرجع السابق: ٢٣٠.

(٢) القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: ١٢٤.

(٣) النص القرآني وآفاق الكتابة: ١٩.

(٤) مفهوم النص: ١٢.

(٥) المرجع السابق: ٢٧-٣٠.

(٦) المرجع السابق: ١٩.

صميم الدرس الأدبي، وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصًا إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي))[1]، وقال: ((وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، ودون نظر إلى اعتبار ديني، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلاً والعربية اختلاطًا مقصدًا أول وغرضًا أبعد، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد، ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما شاء ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد، أو أخلاق، أو إصلاح إجتماعي، أو غير ذلك. وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد دراسة صحيحة كاملة مفهمة له))[2].

وهو يرى أن هذا المنهج في تحليل النص القرآني ((هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثمّ))[3].

ويتوصل بذلك إلى أن الدراسة الأدبية ((هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي، نتجاوز به موقف التوجيه الإيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا))[4].

إن دراسة القرآن العظيم دراسة أدبية محضة كما تدرس النصوص الأخرى تؤول إلى أن يخضع للنقد الأدبي والبلاغي كما تخضع.

وهذا ما دعا إليه طه حسين حين قال: ((ليس القرآن إلا كتابًا ككل الكتب الخاضعة للنقد، فيجب أن يجري عليه ما يجري عليها، والعلم يحتم عليكم أن تصرفوا النظر عن قداسته التي تتصورونها، وأن تعتبروه كتابًا عاديًا، فتقولوا فيه كلمتكم، ويجب أن يختص كل واحد منكم بنقد شيء من هذا الكتاب، ويبين ما يأخذه عليه من الوجهات

---

(١) المرجع السابق: ١٩.

(٢) المرجع السابق: ١٢.

(٣) المرجع السابق: ٢٧.

(٤) المرجع السابق: ٣.

اللفظية والمعنوية والتفكيرية))[1]. ووَصَف من لا يفرق في نقده بين القرآن وأي كتاب آخر بـ((الباحث الناقد والمفكر الحر))[2]. وذكر عنه أنور الجندي أنه كان يكلف بعض طلبته أن ينقدوا بعض آيات من القرآن الكريم يعينها لهم، فكانوا يصفون آية بالركاكة، وأخرى بالتفكك، وثالثة بمجافاة البلاغة[3].

ودعا إليه كذلك أركون: ((نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين المسلمين، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعًا للتساؤلات النقدية، والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية...))[4].

ويقرر نصر أبو زيد أن نقده لا ينافي قداسته (!): ((إن النص القرآني وإن كان نصًا مقدسًا إلا أنه لا يخرج عن كونه نصًا، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية))[5]، وهو يقرر أنه ((منذ نزل القرآن في كلمات عربية أصبح بشريًا: يجوز الطعن فيه وعليه، وتجوز مناقشته، ويجوز ما يجوز على الكلام البشري من خطأ وصواب))[6].

وهذا كلام لا يخرج من قلب يعظم الله ﷻ ويقدس كلامه. وكيف يكون القرآن نصًا مقدسًا وهو يخضع للنقد والطعن فيه؟! وكيف يخضع للنقد والطعن والله ﷻ يقول عن كتابه الكريم: ﴿ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ۞ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت:٤١-٤٢].

---

(١) ينظر: خصائص الأدب العربي: ٢١٧، وعودة الحجاب: ١/١٨٠.

(٢) عن: خصائص الأدب العربي: ٢١٧.

(٣) عن: المرجع السابق: ٢١٦-٢١٧.

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٢٤٦.

(٥) مفهوم النص: ٢٤.

(٦) ينظر: دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم: ٢٣٩.

ويرى الدكتور طه عبدالرحمن أن القراءات الحداثية التي تؤنسن النص القرآني تؤدي إلى ((جعل القرآن نصًا لغويًا مثله مثل أي نص بشري)) مما يترتب على هذه المماثلة النتائج الآتية:

١- تأطير النص القرآني في السياق الثقافي الذي نزل فيه، فيصبح منتجًا وفق مقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن دراسته وفهمه إلا في إطارها ومرجعيتها، فينزل بذلك من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي.

٢- الوضع الإشكالي للنص القرآني، فيصير نصًا إجماليًا إشكاليًا ينفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات غير متناهية.

٣- فصل النص القرآني عن مصدره الرباني المتعالي، وربطه بالقارئ الإنساني وأفق انتظاره وتوقعه، بحسب مرجعيته الثقافية وخلفيته المعرفية ووضعيته الاجتماعية والسياسية.

٤- احتمال النقص في النص القرآني عند التدوين ووضع المصاحف، أو الزيادة بإضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهي[1].

وقد جاءت هذه القراءات متأثرة بآراء المستشرقين وبمناهج النقد الغربية، وهي مناهج وضعية تنطلق من منطلقات فلسفية وفكرية لا يصح أبدًا أن تكون منطلقًا لدراسة النظم القرآني.

وتأثر بمثل هذه الدعوات بعض الدارسين لبلاغة القرآن، على اختلاف بينهم في التأثر، ومنهم على سبيل المثال: أحمد أحمد بدوي في كتابه "من بلاغة القرآن"، وواضح من مقدمات كتابه أنه بناه على الدراسة الأدبية التي دعا إليها أمين الخولي، وفي مقدمة الكتاب يبين منهج دراسة النص الأدبي الذي سيطبقه على النص القرآني[2].

---

(١) ينظر: روح الحداثة: ١٧٨-١٨١.

(٢) من بلاغة القرآن: ٤-٥.

ومهّد للكتاب بمقدمات عن الأدب وقراءته والمنهج الأدبي في القرآن ووجوه إعجازه.

وفي مقدمته عن العمل الأدبي عرفه بأنه: ((التعبير عن تجربة للأديب بألفاظ موحية... ونعني بالتجربة: كل ما جربه الأديب، ومر بنفسه من شعور، سواء أكان حقيقيًا أم متخيلاً... نستطيع أن نسمي التجربة التي تسيطر على الأديب، وتدفعه إلى التعبير عنها بالإلهام...))[1].

هل يريد المؤلف بهذه المقدمة عن العمل الأدبي أن يقول لنا: إن القرآن الكريم عمل أدبي؟ وهل يصح أن يكون القرآن عملاً أدبيًا بهذا المفهوم؟!

وتحدث عن هدف الأدب فقال: ((والحق أننا نقف بهذا الهدف عند حد الإثارة الوجدانية، فلا نطلب منه أن يمدنا بأفكار صادقة عن الحياة، ولا أن يثير فينا النزوع إلى الأعمال الصالحة، أي أنه ليس مهمته التعليم والإصلاح، وإن كان ذلك لا يمنع من أن يزودنا بالأفكار أو أن يحرك إرادتنا للعمل، سواء أكان ذلك مقصودًا للأديب أم غير مقصود...))[2].

ولو تنزلنا ووافقنا على أن هذا هو هدف الأدب: الإثارة الوجدانية فحسب، فهل هذا هو الهدف من القرآن حينما نعامله معاملة النص الأدبي؟! أو أن المؤلف أخذه الحديث عن الأدب ونسي أنه يقدم لدراسة بلاغة القرآن!

والذي يظهر أنه انساق مع هذه المقدمات وذهل وغفل –كما يرى الدكتور الحسن بوتبيا[3]– وإلا فإنه يقول في مقدمته عن المنهج الأدبي في القرآن: ((القرآن يهاجم

(١) المرجع السابق: ٩.

(٢) المرجع السابق: ١٧.

(٣) القراءة الأدبية للقرآن: ٥٦–٥٧.

ببلاغته جميع القوى البشرية، ليصل إلى هدفه من: تهذيب النفس، وحب العمل الصالح، والإيمان بالله واليوم الآخر))[1].

وأبان في مبحث "القراءة الأدبية" عن ثلاث مراحل لقراءة النص الأدبي: الأولى: القراءة المتذوقة، هي التي يقرأ فيها النص الأدبى ليعيش في تجربته. والثانية: القراءة الناقدة، وفيها يدرس القارئ ألفاظ النص، ليرى قدرتها على التعبير عما أراده الأديب، أو عجزها عن ذلك. والثالثة: الحاكمة، وفيها يحكم على ما اشتمل عليه النص من معان وآراء، فيرى خطأه وصوابه، وصدقه أو كذبه. إلا أن القارئ لن يستطيع أن يصل إلى المرحلة الثالثة إلا إذا عاش التجربة كما عاشها منشئها، وتقمص شعوره، وحينئذ يحكم بصواب ما قرأ أو خطئه[2]. ثم طبق هذه المراحل على آيات من سورة البقرة، فقرأها قراءة تحليلية متذوقة لنظم الآيات، ثم قال: ((وهكذا تستطيع بالقراءة الأدبية أن تصل إلى تصور ما يراد من النص أكمل تصور وأوفاه. وبعد هذه القراءة المتذوقة تقف لترى مقدار ما في هذا النص من تلاؤم بين ألفاظه ومعانيه، وتلك هي القراءة الناقدة كما ذكرنا... ثم نحكم بعدئذ على ما في هذه المعاني من خطأ أو صواب، وتناسق أو اضطراب، وهي القراءة الثالثة الحاكمة، وبما ذكرناه تتبين الدقة في التصوير... وبهذه القراءات الثلاث تستطيع أن تقول: إن النص الأدبي أصبح واضحًا في نفسك تمام الوضوح))[3].

ومع أننا نحسن الظن بالمؤلف أنه يقصد بالقراءتين الناقدة والحاكمة للقرآن العظيم: إثبات تفوق بلاغته، كما أثبت ذلك، إلا أن مثل هذا التعبير الذي عبر به ينزه عنه

(١) من بلاغة القرآن: ٣٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق: ٢٦.

(٣) المرجع السابق: ٢٩-٣٥.

القرآن، وهذا من آثار انفتاح القول بأدبية النص القرآني ودراسته من خلال المنهج الأدبي فحسب.

* * *

المبحث الخامس:

تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني

وأعني بها المناهج اللسانية والنقدية التي أنتجها الغرب، ثم انتقلت مترجمة إلى العالم العربي، وطُبقت على النصوص اللغوية والأدبية، ثم طُبقت على القرآن العظيم، ومنها على سبيل المثال: التاريخية والنفسية والبنيوية والتفكيكية والتلقي ولسانيات النص وتحليل الخطاب، وغيرها؛ فهل من حرج في تطبيق هذه المناهج على النظم القرآني؟

إن التسوية بين النظم القرآني والنص الأدبي –التي تحدثت عنها في المبحث السابق– تجعل القرآن العظيم مسرحًا للنقد الغربي الوافد، يعمل فيه مناهجه وأدواته النقدية بلا ضابط وبلا تحرج أو تعظيم لكلام الله العظيم ﷻ، كما يقول الدكتور طه عبدالرحمن: ((لم يجد القارئ الحداثي حرجًا في أن ينزل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني، معتبرًا مقتضياته البحثية لا تختلف عن مقتضيات غيره من النصوص، نذكر من هذه العلوم على الخصوص: اللسانيات والسيميائيات وعلم التاريخ...

ولم يتحرج القارئ الحداثي في الاستعانة بكل النظريات النقدية التي تسارع ظهورها في الساحة الأدبية والفكرية في النصف الثاني من القرن الماضي، غير مكترث بمآلات هذه النظريات، ولا بتجاوز بعضها لبعض، ولا بأفول بعضها، نخص بالذكر منها اتجاهات تحليل الخطاب والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي، المتمثلة في البنيويات والتأويليات والحفريات والتفكيكيات))[1].

ولا يرى نصر أبوزيد أي حرج في تطبيق هذه المناهج على القرآن الكريم، كما قال: ((لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة؛ فهي تمكننا من اكتشاف

---

(١) روح الحداثة: ١٨٢.

مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها))[1]، ولا عجب أن يقول هذا بعد أن قال قولته السابقة عن القرآن: ((يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية)).

والخشية التي ينفيها أبو زيد متحققة في دراسة القرآن العظيم من خلال المناهج الغربية المعاصرة.

وأما لماذا الخشية؟ فلأمور، منها ما يعم جميع المناهج، ومنها ما يخص بعضها:

الأول: أن تلك المناهج الغربية ليست قائمة على رؤية لغوية أو أدبية خالصة، بل هي قائمة على أسس فكرية فلسفية تنطلق منها في تصورها ونقدها، وكما قال الدكتور وليد قصاب: ((بدأ ارتباط المناهج النقدية بالعقائد والفلسفات منذ نشأة النقد، فهذا أفلاطون إنما بنى موقفه من الشعراء، وطرده لهم من مدينته الفاضلة، ونظريته الشهيرة في المحاكاة، على فلسفته المثالية، وتصوره لعالم المثل وعالم الأشياء. ثم تتالت المناهج النقدية والمذاهب الأدبية جميعًا على هذا النسق، فكانت تعبيرًا عن فلسفات وعقائد وإيديولوجيات يتبناها النقاد... فمن مشكاة الفكر الفلسفي المثالي خرجت مدارس ومذاهب كالرومانسية والرمزية وغيرهما، ومن مشكاة الفكر المادي خرجت مذاهب كالواقعيات والوجودية والنقد الماركسي ومعظم المناهج الحداثية وما بعد الحداثية))[2]، وبعد دراسته للمناهج النقدية الغربية يقرر أن ((هذا النقد الأدبي ليس نقدًا أدبيًا فحسب، ولا هو آراء وأفكار تتعلق باللغة والأدب والفن وما شاكل ذلك وحده، ولكنه عقائد وفلسفات وإيديولوجيات عن كل شيء: عن الإنسان والحياة والكون والإله والأديان وغيرها))[3].

---

(١) مجلة العربي: ع٤٥٠، عام ١٩٩٦م، ص٦٩، عن: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٨١.

(٢) مناهج النقد الأدبي الحديث: ٢٠.

(٣) المرجع السابق: ٢٣٦.

ومؤرخو النقد الغربي يقرون بهذه الحقيقة كما يقول تيري إيغلتون: ((إن تاريخ النظرية الأدبية الحديثة جزء من التاريخ السياسي والإيديولوجي لحقبتنا. والنظرية الأدبية مرتبطة بالقناعات السياسية والقيم الإيديولوجية على نحو لا يقبل الانفصال)) ويقرر أن وجود نظرية أدبية غير مرتبطة بقناعات سياسية وفكرية ((أسطورة أكاديمية))[1].

الثاني: أن الفلسفات التي تنطلق منها المناهج اللغوية والنقدية المعاصرة فلسفات وضعية مادية، لا تؤمن بالغيب، ولا تقوم على رؤى دينية، ولا تعتمد الوحي مصدرًا من مصادر المعرفة. وهذا يباين طبيعة القرآن ويصادم ربانيته وإعجازه، فإذا تعاملت هذه المناهج مع القرآن فإنما تتعامل معه باعتباره نصًا ماديًا، وليس وحيًا إلهيًا مقدسًا، وهذا ما جعل بعضهم يفضل اسم "المصحف" أو "الكتاب" أو "النص القرآني" على "القرآن" لما يحمله "القرآن" من شحنات إيمانية وغيبية، بينما "المصحف" أو "الكتاب" أو "النص" يوحي بنص مادي، يقول اركون: ((قلت: المصحف، ولم أقل: القرآن؛ لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا يوميًا...))[2]، وأدونيس في كتابه "النص القرآني وآفاق الكتابة" يلح من عنوانه إلى آخره على نصية القرآن وكتابته.

ويلجأ أركون إلى التحليل السيميائي والألسني للقرآن لأنه يريد أن يتعامل معه نصًا لغويًا ماديًا بعيدًا عن أي قداسة، يقول تحت عنوان "أولوية المقاربة السيميائية أو الدلالية اللغوية": ((أصبح مؤكدًا اليوم أن التحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لا بد منه. يمثل ذلك فضيلة ثمينة جدًا وخصوصًا أن الأمر يتعلق بقراءة نصوص محددة كانت قد ولّدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين))[3]، وعلق تلميذه هاشم صالح على هذه

(١) عن: المرجع السابق: ٢١.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ٧٧.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٣٢.

المقولة: ((يقصد أركون بذلك أن التحليل الألسني الحديث –أو السيميائي الدلالي بشكل عام– يحرر المرء من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة، التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها، فلا يستطيع أن يقيم مسافة بينه وبينها لتحليلها موضوعيًا؛ لأن هذه النصوص كانت قد شكلت حساسيتنا منذ الصغر... إن التحليل السيميائي يساعدنا على إقامة هذه المسافة، ويجعلنا نراها كما هي عليه، أي: في حقيقتها المادية والنصية واللغوية))[1]، وعلق في موضع آخر: ((يهدف أركون عن طريق استخدام المنهجية السيميائية والألسنية إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة، ولو للحظة من الزمن؛ لكي يستطيع أن يفهم العلاقات الداخلية للنص بكل حيادية وموضوعية، ولكي يهيئه فيما بعد لاكتشاف العلاقة بين النص والتاريخ: تاريخية النص))[2].

يقول عبدالرحمن الحاج في الذين يطبقون المناهج الغربية على نظم القرآن الكريم: ((أحد عيوب القراءة المعاصرة الحالية: تجاهلها للنزعة الوضعية التي ألح عليها أصحاب تلك المناهج أنفسهم، تلك النزعة التي تناقض بشكل صارخ خصائص النص القرآني، وتصطدم مع البعد الأهم وهو المصدرية الإلهية))[3].

الثالث: أن المناهج المعاصرة هي نتاج لغات وآداب أخرى لها ظروفها وخصوصياتها المعرفية والثقافية والفكرية واللغوية، والتي تختلف عن خصوصيات العربية وآدابها، فضلاً عن مباينتها للقرآن الكريم، وقد قال الله ﷻ: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل:١٠٣]، ((وهذا التباين في الطبيعة يترتب عنه تباين في الآليات وفي المنطلقات وفي النتائج وفي كل شيء))[4]، ويكون دراسة النظم القرآني من

---

(١) هامش "الفكر الإسلامي قراءة علمية": ٣٢–٣٣.

(٢) المرجع السابق: ٩٤.

(٣) إيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن: ٢٧٨. وينظر: قراءة النص القرآني: ٦٥، وخصائص الأدب العربي: ٢٣١، والنص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٤٠٢ و٤٠٣.

(٤) إشكالية تاريخية النص الديني: ٤٣٩، وينظر: ٤٤٧.

خلال تلك المناهج المباينة له ((أمرًا بعيدًا عن الدقة والموضوعية والانسجام، إذ يشترط في الدرس والتأويل: الانسجام مع المدروس، وفي المصطلح الواصف: الانسجام مع الموصوف، معروفًا غير منكر، مقبولاً غير مرفوض، نافعًا غير ضار))[1].

وهذا أمر تنبه له العلماء السابقون، قال الشاطبي: ((كما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم، لاختلاف الأوضاع والأساليب))[2].

ويروى أن الإمام الشافعي قال: ((ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس))[3]، قال السيوطي معلقًا على هذا الكلام: ((أشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوع فيها من المعاني والبيان والبديع الجامع لجميع ذلك قوله: (لسان العرب) الجاري عليه نصوص القرآن والسنة، وتخريج ما ورد فيهما على لسان اليونان ومنطق أرسطاطاليس الذي هو في حيز ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح يونان، ولكل قوم لغة واصطلاح، وقد قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾

---

(١) الخطاب القرآني ومناهج التأويل: ٩٢-٩٣. وينظر: روح الحداثة: ١٩٠، ومناهج النقد الأدبي الحديث: ٢٢، والقراءة الأدبية للقرآن: ١٠٣، وقراءة النص القرآني: ١٥، وإشكالية تاريخية النص الديني: ٤٣٩.

(٢) الموافقات: ٢/ ١٠٤.

(٣) أنكر الذهبي نسبة هذا القول إلى الشافعي فقال في سير أعلام النبلاء: ١٠/ ٧٤: ((هذه حكاية نافعة، لكنها منكرة، ما أعتقد أن الإمام تفوه بها، ولا كانت أوضاع أرسطوطاليس عربت بعد ألبتة. رواها أبو الحسن علي بن مهدي الفقيه: حدثنا محمد بن هارون حدثنا هميم بن همام حدثنا حرملة . ابن هارون مجهول)).

[إبراهيم: ٤]، فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرَّج الوارد من نصوص الشرع عليه جهِل وضَلّ، ولم يصبْ القصد))[1].

ومن ذلك ما جرى في المحاورة الطويلة التي تمت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى في مجلس الوزير ابن الفرات سنة (٣٢٦هـ)، ومما فيها قول السيرافي: ((إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يَلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيًا وحكمًا عليهم: ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه؟!))[2].

وهذا التباين بين لغة القرآن والمنهج الغربي جعل بعضهم يدرس لغة القرآن من خلال الترجمة، والنظم القرآني لا يمكن ترجمته، والترجمة لا تكون أمينة دائمًا[3].

الرابع: أن المناهج النقدية الغربية قائمة على الشك ومساءلة النص في إطار من التحرر العقلي والإيماني أيًا كان النص، ولذا قال طه حسين الذي حمل لواء نقد القرآن: ((أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعًا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًا تامًا... يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي أن ننسى قوميتنا وكل مشخّصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين. يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أنا إذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر إلى

---

(١) صون المنطق والكلام: ٤٨/١.

(٢) الإمتاع والمؤانسة: ١١٠/١.

(٣) ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني: ٤٤٨.

المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين))[1]. وقال أركون: ((إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه))[2].

وبعض المناهج الحديثة تقوم على فكرة أنه ليس ثمة خطاب بريء، وأن المتكلم لا يقول الحقيقة، بل هو مخادع مخاتل، ولم يسلم النص القرآني من هذا المبدأ، كما يرى أركون –فيما نقل عنه علي حرب– أنه ((كغيره من النصوص، يمارس آليات من التحوير والتحويل، أو الطمس والحجب، فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة))[3].

ويقرر الدكتور طه عبدالرحمن أن القراءات المبنية على المناهج الغربية تتوصل إلى نتائج ((تمحو خصوصية النص القرآني))[4]؛ لأنها قراءات ذات صبغة انتقادية ((فالقراءات الحداثية لا تريد أن تُحصّل اعتقادًا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات))[5].

الخامس: هذه المناهج ليست قارّة، ولا تقوم على حقائق ثابتة ومطلقة، بل هي نظريات متغيرة، وبعضها لم تكتمل صبغته العلمية وفي طور تجربته، وتتقاذفه آراء المنظرين والنقاد، وبعض منها لا يكاد يستوي ويتوهج حتى ما يلبث أن يتوارى، ويقوم على إثره منهج آخر، ولا عجب أن تجد منظري منهج ما يتحولون عنه إلى منهج آخر، حتى

---

(١) في الشعر الجاهلي: ١١.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٦.

(٣) نقد النص: ١٠٧. وينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٧، ومعهود العرب في الخطاب (مجلة الترتيل): ع٢/٥٤.

(٤) روح الحداثة: ١٧٦.

(٥) المرجع السابق: ١٧٦.

صارت هذه النظريات كما يقول الدكتور طه عبدالرحمن: ((عبارة عن وسائل نقدية أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة))[1].

السادس: أن تطبيق المناهج الغربية يعمق انتقاص التراث الإسلامي، ويدلل على أن منجزات العرب والمسلمين اللغوية والبلاغية والأصولية عاجزة عن تأسيس منهجية كافية لفهم كتاب ربهم والكشف عن نظمه وإعجازه، وهو الذي نزل بلغتهم، وهذا يؤول إلى إحداث قطيعة معرفية مع تلك المنجزات، بل إعلان موتها كما أعلن الأسلوبيون موت البلاغة[2].

هذه جملة من الأمور التي تسوغ الخشية من تطبيق المناهج اللغوية والبلاغية والنقدية الغربية على النظم القرآني، وتؤكد أن هذه المناهج بما فيها من حمولات فلسفية وفكرية مخالفة لطبيعة القرآن الكريم لا تصلح أن تكون منطلقًا لدراسة بلاغته.

وقد أدرك هذا العارفون بحقيقة هذه المناهج من الغيورين على كتاب الله ﷻ، فحاول بعضهم تحوير هذه المناهج لتتوافق مع قدسية القرآن، ودعا بعضهم إلى أسلمتها، ليكون لدينا بنيوية إسلامية وأسلوبية إسلامية، وهكذا!!!.

ولسنا بحاجة إلى مثل هذا أبدًا؛ فإن المنهج البلاغي الذي ينطلق من خصوصية النظم القرآني لديه القدرة على استيعاب ما هو مفيد في المناهج الأخرى.

ومباينة القرآن الكريم لتلك المناهج لا يمنع من اتفاقها مع المنهج البلاغي لتحليله في بعض الإجراءات وعدم مخالفتها له في بعض، والإفادة من تلك الإجراءات التي تتسق مع النظم القرآني مما تتسع لها البلاغة العربية وينبغي على أهلها أن يستفيدوا

---

(١) المرجع السابق: ١٩٠، وينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٤٠٢.

(٢) ينظر: روح الحداثة: ١٧٦.

منها، وجملة من الإجراءات لها أصول في تراثنا اللغوي والبلاغي والنقدي، على أن تراثنا ليس كله على منهجية حقة؛ ففيه ما يُنتقد ويؤخذ عليه.

إن الذي يُخشى منه ويُرفض سواء أكان من الحديث أم من القديم هو الإسقاط المنهجي الذي يكر على النظم القرآني بالنقد وعلى قدسيته بالإلغاء وعلى خصوصيته بالإبطال[1].

وهذا إجمال في الجواب، وإلا فكل منهج يحتاج إلى تقويم لمعرفة وجوه الإشكال في تطبيقه على نظم القرآن الكريم، وما يمكن الإفادة منه في بناء المنهج البلاغي في دراسته وتحليله[2].

ولعلي أشير بإيجاز إلى نموذج طُبق على القرآن الكريم، وهو المنهج التاريخي؛ لندرك حقيقة الإشكالات في تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني.

المنهج التاريخي:

ينطلق المنهج التاريخي في دراسة الأدب من كون العمل الأدبي هو ثمرة تفاعل بين الأديب والبيئة التي تحيط به وتؤثر فيه وفي أدبه، ويعد النص الأدبي مرآة للواقع الذي أنتجه، ولا يمكن فهمه جيدًا إلا من خلال فهم ذات الأديب وبيئته وعصره، ولهذا فإن المنهج التاريخي يدرس النصوص في إطارها الزماني والمكاني (الزمكاني)[3].

---

(١) ينظر: بلاغة النص القرآني (بحث: آليات منهجية لاستثمار الدرس البلاغي في تحليل الخطاب القرآني): ٨٠، وقراءة النص القرآني: ١٥-١٦.

(٢) ينظر في تقويم المناهج: "المرايا المحدبة" للدكتور عبدالعزيز حمودة، و"مناهج النقد الأدبي الحديث" للدكتور وليد قصاب، و"النقد الأدبي الحديث" للدكتور سعد أبو الرضا، و"القراءة الأدبية للقرآن" للدكتور الحسن بوتبيا، و"الخطاب القرآني ومناهج التأويل" للدكتور عبدالرحمن بودراع، و"النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر" للدكتور قطب الريسوني.

(٣) ينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث: ٢٣-٣٤.

ويُعد طه حسين أول من أعمل المنهج التاريخي في نقد الأدب العربي، ثم أعمله في القرآن الكريم[1].

وإعمال هذا المنهج بهذا المفهوم على القرآن الكريم ينطوي على خطر عظيم، إذ يجعل النظم القرآني من إنجاز بيئة بشرية محدودة الزمان والمكان، يتأثر بها، ولا يُفهم إلا من خلالها. وهذا ما آل ببعض الذين أعملوا هذا المنهج في دراسة القرآن العظيم، إذ جعلوه ((صورة من صور النثر الفني الجاهلي)) كما قال زكي مبارك من دون أي تحرج[2]، أو ((الصورة الأولى للقصة العربية)) كما قال محمد خلف الله[3]. وقد سبقهما إلى ذلك طه حسين حينما قال: ((القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي))[4]، وقال: ((القرآن وحده هو النص العربي القديم، الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته، ويعتبره مشخصًا للعصر الذي تلي فيه))[5]، وقال زكي مبارك: ((إن لدينا شاهدًا من شواهد النثر الجاهلي يصح الاعتماد عليه، وهو: القرآن. ولا ينبغي الاندهاش من عدّ القرآن أثرًا جاهليًا؛ فإنه من صور العصر الجاهلي؛ إذ جاء بلغته وتصوراته وتقاليده وتعابيره، وهو -بالرغم مما أجمع عليه المسلمون من تفرده بصفات أدبية لم تكن معروفة في ظنهم عند العرب- يعطينا صورة للنثر الجاهلي، وإن لم يمكن الحكم بأن هذه الصورة كانت مماثلة تمام المماثلة للصور النثرية عند غير النبي من الكتاب والخطباء))[6].

---

(١) ينظر: اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص الشعري العربي الحديث: ٣٧، والقراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: ١٣٠.

(٢) النثر الفني في القرن الرابع: ٦/١. وهو يرى أن عصر النبوة داخل في عصر الجاهلية، قال [٣٩/١]: ((أدخل تلك الفترة في الجاهلية، إذ لم يكن الإسلام استطاع أن يمحو الآثار التي سبقته في الشعر والكتابة، وأن يبدع مناهج جديدة للإنشاء والتفكير تغاير مذاهب الجاهليين)).

(٣) الفن القصصي في القرآن: ٤١.

(٤) في الشعر الجاهلي: ١٦.

(٥) المرجع السابق: ١٢٦.

(٦) النثر الفني في القرن الرابع: ٤٣/١.

وعلى هذا فإن القرآن الكريم ليس معجزًا للعرب في بلاغته ونظمه، وستكون وظيفة البلاغي والناقد في ظل هذا المنهج البحث عن لغة العصر الجاهلي وبلاغته من خلال النظم القرآني، وكأن القرآن أثر من آثار العرب في الجاهلية يخضع لمناهج الحفريات والآثار الكتابية، قال زكي مبارك: ((لا نستطيع الفرار من الاقتناع بأن القرآن أثر عربي صرف؛ لأن الرسول الذي تلقاه وبلغه عربي، ولأنه نشأ في بيئة عربية، وبلسان عربي مبين. وليس أمامنا أي دليل على أنه متأثر تأثرًا محسوسًا بآداب أخرى أجنبية، وإن كان هذا ممكنًا؛ لأن العرب قبل الإسلام كانوا على اتصال قليل أو كثير بمن جاورهم من الأمم))[1]، وقال: ((من الواجب أن يترك الباحثون ذلك الميدان الذي أولعوا بالجري فيه، وهو عصر الدولة العباسية، وأن يجعلوا ميدان النضال عصر النبوة نفسه، وأن يحدثونا: ما هي الصلات الأدبية والاجتماعية التي وصلت إلى العرب من الخارج فأعطت نثرهم تلك القوة وذلك الزخرف اللذين تراهما مُجسّمين في القرآن؟ هنالك نعرف بالبحث: أكان القرآن صورة عبقرية أم تقليدية))[2]. ويستنتج محمد خلف الله بعد دراسته للقصة القرآنية أن ((مصادر القصص القرآني في الغالب هي العقلية العربية... يأخذ القرآن كما ترى عناصره القصصية من البيئة العربية، ويبني من هذه العناصر أقاصيص هي التي نراها في القرآن الكريم))[3]، وعلى هذا لا يلزم من هذه الأقاصيص أن تكون حقًّا أو حقيقة[4].

إن دراسة النظم القرآني في ضوء المنهج التاريخي تؤول إلى التشكيك في ربانيته، وإلى القول ببشريته، وأنه منتج ثقافي اجتماعي محكوم بزمانه ومكانه، وأن مقاصده مقصورة على القوم الذين نزل فيهم. كما آلت ببعضهم إلى نزع القداسة من النص القرآني؛ لأنه عندهم ليس مقدسًا في ذاته، وإنما أضيفت إليه القداسة في التاريخ الذي

---

(١) المرجع السابق: ٥٣/١.

(٢) المرجع السابق: ٥٢/١.

(٣) الفن القصصي في القرآن: ٢٥٧.

(٤) المرجع السابق: ٢٧٦.

حضر فيه، ولذا يرى بعضهم أن "التاريخية" تحرر النص من الأسطورة وتعيده إلى نصابه من الواقع وتشكل مفتاح التعامل الحداثي معه[1].

ويقرر الدكتور طه عبدالرحمن أن من الخطط (السَّتراتجيات) التي تنبني عليها القراءات الحداثية للقرآن الكريم: خطة التأريخ، أو "الأرخنة"، من خلال وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، وتستهدف رفع عائق الحُكمية، باعتبار أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، وتؤدي هذه الخطة إلى ((جعل القرآن عبارة عن نص تاريخي مثله مثل أي نص تاريخي آخر))[2].

إن الخطاب القرآني خطاب رباني للناس كافة، يتعالى على التاريخ، وصالح لكل زمان ومكان، وجاء هداية وتقويمًا لأهل الجاهلية ومن بعدهم، ولذا فهو يغير ثقافة الجاهلية المناقضة للوحي لا مجرد نص يصور الواقع ويعكس ثقافته.

* * *

(١) ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني: ٢٧ و٣٤.

(٢) روح الحداثة: ١٨٤–١٨٨. وينظر: قراءة النص القرآني: ٧٧–٨٧.

الخاتمة

تناول البحث أصلين مهمين تنبني عليهما الدراسة البلاغية للنظم القرآني هما: ربانية النظم القرآني، وخصوصيته.

وجاء البحث في تمهيد وخمسة مباحث، تناول التمهيد التأصيل لربانية النظم القرآنية وخصوصيته، وتناول المبحث الأول إطلاق المصطلحات البلاغية على النظم القرآني، وتناول المبحث الثاني دراسة الأساليب البلاغية على النظم القرآني، وفي المبحث الثالث تناول دراسة القصص القرآني، وفي الرابع تنزيه النظم القرآني عن النقد، وفي الخامس تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني.

ومن النتائج التي توصل إليها البحث ما يأتي:

١- ينبني على تقرير ربانية القرآن الكريم وخصوصيته تعظيم القول في القرآن ونظمه، واستشعار هيبته وخطورة تأويله بغير علم.

٢- يقصد بالربانية أن القرآن الكريم كلام الرب ﷻ لفظًا ومعنًى. وهذا الأصل العظيم إذا استيقنه البلاغي فإنه يقيه من الزلل ويعصمه من الخطل وهو يتصدى لكلام الله بالتحليل والتأويل؛ لأن الإيمان بقدسية القرآن وعظمته وتعاليه على كل نص وعلى كل زمان ومكان مستمدٌ من الإيمان بأن المتكلم به هو الرب ﷻ.

٣- يقصد بخصوصية النظم القرآني تفرده عن سائر النصوص، وعدم مشابهته لها في أجناسها وخصائص نظمها. وخصوصية النظم القرآني نابعة من كون الله ﷻ هو المتكلم به. ونزوله بلغة العرب واحتواؤه على أساليبهم البلاغية لا يلغي خصوصيته، بل يدل عليها؛ إذ هو بلسان عربي مبين، ولكنه في الوقت نفسه له أسلوبه المتفرد المعجز للعرب ولغير العرب.

٤- في ضوء ربانية النظم القرآني فإن المصطلحات البلاغية التي ترتحل من بلاغة النص البشري إلى بلاغة النظم الرباني تكون خاضعة لقدسية القرآن الكريم المستمدة

من ربانيته. وكان بعض البلاغيين إذا رأوا مصطلحًا لا يليق بالنظم القرآني استبدلوا به غيره مما يحفظ لكلام الرب ﷻ قداسته وهيبته في النفوس.

٥- غزت البلاغةَ القرآنية حينما طبقت المناهج المعاصرة عليها مصطلحاتٌ لا تناسب مقام كلام الله ﷻ، وإذا كانت المصطلحات تحمل الرؤية المعرفية للمنهج فإن إسقاطها على القرآن الكريم يحمل خطورة كبيرة.

٦- يصح الإخبار عن الله ﷻ بأفعال الأساليب البلاغية التي لم ترد في الكتاب أو السنة، لكن لا يخبر عنه ﷻ بما لا يليق به، تعالى الله علوًّا كبيرا. وإذا كان اللفظ فيه إجمال أو مما يختلف الناس فيه فينظر في مراد المتكلم منه، فإن كان حقًّا واللفظ لا ذم فيه صح الإخبار به، وإن كان المراد باطلاً أو اللفظ مذمومًا لم يصح. وإذا كان اللفظ قد ورد ما يغني عنه فالأولى لزوم ما ورد مما ارتضاه الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، فلا يعبر على وجه الإخبار مثلاً بالبثّ والباثّ والرسالة والمرسل بدلاً من الكلام والتكلم والمتكلم أو القول والقائل.

٧- لا يلزم أن يكون كل ما في البلاغة العربية من أساليب قابلاً لأن يكون موجودًا في النظم القرآني، والتأسيس على ربانية النظم القرآني وخصوصيته يجعل الأساليب البلاغية خاضعة لقدسية القرآن الكريم، ومراعية لخصوصيته. وبعض البلاغيين ينصون في تناولهم لبعض الأساليب على تنزيه القرآن الكريم عنها.

٨- الأساليب البلاغية بالنسبة لتنزيه النظم القرآني على أصناف، منها أساليب لا شك في تنزيه القرآن الكريم عنها، ومنها أساليب تليق بالقرآن الكريم، ولا ينزه عنها، ومنها أساليب تنزه عن خطاب الله للخلق في القرآن لكنها توجد في خطاب الخلق، والقرآن الكريم ينظم هذين النوعين من الخطاب، ومنها أساليب يعدها بعض البلاغيين من فنون البديع، ولها أمثلة من القرآن، ولكن ينبغي أن ينزه القرآن عنها؛ لما فيها من التكلف المقيت الذي ليس فيه حظ من التأثير والجمال ولا مراعاة مقتضى الحال، ولا تكون مقصودة في كلام البلغاء، فضلاً عن كلام الله ﷻ.

٩- ينبني على الإيمان بربانية النظم القرآني وخصوصيته: تنزيهه عن أي نقد لغوي أو بلاغي أو أدبي؛ لأنه نظم رباني، لا مجرد نصّ لغويّ أو أدبيّ منقطع عن قائله. ودراسة القرآن العظيم دراسة أدبية محضة كما تدرس النصوص الأخرى تؤول إلى أن يخضع للنقد الأدبي والبلاغي كما تخضع.

١٠- التسوية بين النظم القرآني والنص الأدبي تجعل القرآن العظيم مسرحًا للنقد الغربي الوافد، يعمل فيه مناهجه وأدواته النقدية بلا ضابط وبلا تحرج أو تعظيم لكلام الله العظيم ﷻ.

١١- ثمة خشية كبيرة من تطبيق المناهج اللغوية والبلاغية والنقدية الغربية على النظم القرآني، وهي خشية منطلقة من طبيعة تلك المناهج بما فيها من حمولات فلسفية وفكرية مخالفة لطبيعة القرآن الكريم وربانيته وخصوصيته، مما يجعلها لا تصلح أن تكون منطلقًا لدراسة بلاغته.

١٢- مباينة القرآن الكريم لتلك المناهج لا يمنع من اتفاقها مع المنهج البلاغي لتحليله في بعض الإجراءات وعدم مخالفتها له في بعض، والإفادة من تلك الإجراءات التي تتسق مع النظم القرآني مما تتسع لها البلاغة العربية. وإن الذي يُخشى منه ويُرفض سواء أكان من الحديث أم من القديم هو الإسقاط المنهجي الذي يكر على النظم القرآني بالنقد وعلى قدسيته بالإلغاء وعلى خصوصيته بالإبطال.

ومن أهم التوصيات التي يخرج بها البحث:

١- أن تكون الدراسة البلاغية للقرآن الكريم قائمة على أسس وإجراءات منهجية تراعي طبيعة النظم القرآني، ومن أهمها: ربانية القرآن وخصوصيته.

٢- العمل على تأسيس مناهج بلاغية مبنية على هذه الأصول، تتناول مجالات البحث المتنوعة في بلاغة القرآن الكريم، ومن هذه المجالات: نظم السورة، الموضوع القرآني، المفردة القرآنية، الصورة القرآنية، الأسلوب القرآني، القصة القرآنية، الحجاج، المتشابه اللفظي، القراءات، وغيرها.

٣- تقويم الدراسات التي تناولت بلاغة القرآن الكريم من خلال المناهج اللغوية والنقدية الحديثة، فثمة دراسات بنيوية وتفكيكية وتداولية وغيرها، فتُدرس وتُنقد ويُبين ما يمكن الإفادة منه.

٤- مراجعة المصطلحات القديمة والحديثة التي أطلقت على أساليب النظم القرآني، والنظر في تأسيس معجم لمصطلحات البلاغة القرآنية، ينطلق من ربانية النظم القرآني وخصوصيته، من غير إفراط ولا تفريط.

٥- استقراء الأساليب البلاغية التي أضيفت إلى القرآن الكريم؛ للنظر في مدى ملاءمتها له ومراعاتها لقدسيته، وتنزيه القرآن عما لا يليق به منها.

أسأل الله العظيم أن يبارك في هذا البحث، وأن يجعله علمًا نافعًا وعملاً صالحًا، والحمد لله رب العالمين.

* * *

ثبت المراجع

١- اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص الشعري العربي الحديث، سامي عبابنة، رسالة دكتوراه في قسم اللغة العربية بجامعة اليرموك، الأردن، ١٤٢٣هـ.

٢- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٣- الإرشاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٤- أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة، د. عمر الأشقر، دار النفائس، عمّان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٥- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، د. مرزوق العمري، دار الإيمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٦- أصول الدين، أبو منصور البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

٧- إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر.

٨- أعلام النبوة، أبو الحسن الماوردي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٩- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، مكتبة الحياة، د.ت.

١٠- الانتصاف من الكشاف، الطيبي، بهامش الكشاف للزمخشري، تحقيق: عادل عبدالموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١١- إيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، عبدالرحمن الحاج، بحث ضمن سجل: خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٢- البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق: د. عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٣- بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، نشر دار عالم الفوائد، الرياض.

١٤- بديع القرآن، ابن أبي الإصبع، تحقيق: د.حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر.

١٥- البديع في القرآن، د. إبراهيم محمود علان، منشورات دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٦- البديع في نقد الشعر، لأسامة بن منقذ، تحقيق: د.أحمد بدوي ود.حامد عبدالمجيد، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

١٧- البرهان في علوم القرآن، للزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

١٨- البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، د. قدور عمران، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٩- بغية الإيضاح، عبدالمتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة ١٤٢٠هـ.

٢٠- بلاغة النص القرآني، مجموعة بحوث ندوة علمية، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

٢١- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٢٢- التبيان في آداب حملة القرآن، للنووي، تحقيق: محمد النجار، دار ابن جزم، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.

٢٣- تحرير التحبير، ابن أبي الإصبع المصري، تحقيق: د.حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العربية المتحدة، د.ت.

٢٤- التسعينية، ابن تيمية، تحقيق: محمد العجلان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٥- تعظيم القول في التفسير وأثره في دفع القراءات المنحرفة المعاصرة للقرآن الكريم، د. إبراهيم الحميضي، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الرياض، العدد (٢)، ربيع الآخر ١٤٣٤هـ.

٢٦- التفاعل النصي، لنهلة الأحمد، كتاب الرياض، عدد ١٠٤، مؤسسة اليمامة الصحفية، ١٤٢٣هـ.

٢٧- تفسير التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

٢٨- تفسير القرآن العزيز، لابن أبي زَمَنين، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٩- تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والعربي، ناظم عودة، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣٠- التناص في القرآن، د. هادية السالمي، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٣١- التناص: المفهوم وخصوصية التوظيف في الشعر الإسلامي المعاصر، للدكتور المختار حسني، دار التنوير، الجزائر، ٢٠١٣م.

٣٢- التناص: النظرية والممارسة، للدكتور مصطفى بيومي، النادي الأدبي بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٣٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٤- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي وآخرين، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٥- جوهر الكنز، لنجم الدين ابن الأثير، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية.

٣٦- خصائص الأدب العربي في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٣٧- الخطاب القرآني ومناهج التأويل، د. عبدالرحمن بودراع، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط،الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

٣٨- دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم، د. عبدالمحسن المطيري، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٣٩- روح الحداثة، لطه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٤٠- سر الفصاحة، لابن سنان الخفاجي، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٤١- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٤٢- سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.

٤٣- سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ.

٤٤- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.

٤٥- شرح الجوهرة: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، الباجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٤٦- صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، مصورة عن النسخة السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٧- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، تركيا، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ.

٤٨- صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، السيوطي، تحقيق: د.علي النشار وسعاد عبدالرازق، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الطبعة الثانية، ١٣٨٩هـ.

٤٩- صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، لابن الصلاح، تحقيق: موفق عبدالله عبدالقادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٥٠- صيد الخاطر، لابن الجوزي، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٥١- عودة الحجاب، محمد أحمد المقدم، دار طيبة، الرياض، الطبعة العاشرة، ١٤١٦هـ.

٥٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر ود.عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٥٣- الفكر الإسلامي قراءة علمية، لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٥٤- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، لمحمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م.

٥٥- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، لمحمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٦- الفن القصصي في القرآن الكريم، لمحمد أحمد خلف الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.

٥٧- في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ.

٥٨- القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، للدكتور يوسف الكلاّم، مركز البحوث والدراسات بمجلة البيان، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

٥٩- القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، لعبدالولي الشلفي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٦٠- القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، د. الحسن بوتبيا، المطبعة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٦١- قراءة النص القرآني: الإيديولوجيا والمنهج، لسعيد النكر، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٦٢- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، لمحمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٦٣- قضايا المصطلح البلاغي، د. محمد الصامل، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٤- كتاب العثمانية، الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة أولى، ١٤١١هـ.

٦٥- المأزق في الفكر الديني، نضال الصالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٦٦- مآلات القول بخلق القرآن، للدكتور ناصر الحنيني، بحث علمي في مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، السعودية (جدة)، العدد الأول، ١٤٣١هـ.

٦٧- المثل السائر، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٦٨- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد للمصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.

٦٩- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧٠- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، اختصار: محمد بن الموصلي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، الرياض، ١٤١٤هـ.

٧١- مختصر المعاني، التفتازاني، ضمن: شروح التلخيص، دار السرور، بيروت.

٧٢- مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٧٣- المرايا المحدبة، د. عبدالعزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.

٧٤- المستدرك على الصحيحين، أبو عبدالله الحاكم، دار المعرفة، بيروت.

٧٥- معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ.

٧٦- معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، للدكتور محمد الخطيب، بحث محكم ضمن: مجلة الترتيل، إصدار مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، العدد الثاني، ذو القعدة ١٤٣٥هـ.

٧٧- معيار النظار في علوم الأشعار، الزنجاني، تحقيق: د. محمد علي الخفاجي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

٧٨- مفتاح العلوم، سراج الدين السكاكي، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٧٩- مفهوم النص، د. نصر حامد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٨٠- مقالة: الوحي الحقيقة التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، مجلة الثقافة الجديدة، السنة السادسة، يناير ١٩٨٣م: ع٢٦-٢٧.

٨١- مقدمة تفسير ابن النقيب، تحقيق: د.زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٨٢- من بلاغة القرآن، للدكتور أحمد أحمد بدوي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٨٣- من حديث الشعر والنثر، طه حسين، دار المعارف بمصر، ١٩٣٦م.

٨٤- المناهج الحديثة في الدرس القرآني، مجموعة بحوث لمؤلفين، مدارك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٨٥- مناهج النقد الأدبي الحديث، د. وليد قصاب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٨٦- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.

٨٧- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٨٨- النثر الفني في القرن الرابع الهجري، زكي مبارك، دار الجيل، بيروت، د.ت.

٨٩- النص السلطة الحقيقة، للدكتور نصر أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٩٠- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، للدكتور قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٩١- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٩٢- نظرية النص، ضمن "آفاق التناصية": .

٩٣- نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبوزيد، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

٩٤- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٨م.

٩٥- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الفخر الرازي، تحقيق: بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

* * *

-Sir Alfasahah, Ibn Sinan AlKhafaji, Ed. Ali Fodah, Maktabat Alkhanji, Cairo, 2nd ed, 1414. AH.
-Siyanat Sahih Muslim min Alekhlal wa Alghalat wa Himayatuh min Alesqat wa Alsaqt, Ibn Asslah, Ed. Mowaffaq Abdullah Abduqader, Dar Algharb Alislami, Beirut, 2nd ed., 1408. AH.
-Siyar A'alam Alnubala', Althahabi, Ed. Shuaib Alarnaout et al., Moassat Alrisalah, Beirut, 9th ed., 1413. AH.
-Sunan Altirmithi, editeding byEd. Ahmad Shakir, Maktabat wa Matba'at Mustafa Albabi Alhalabi, Egypt, 2nd ed, 1398 .AH.
-Ta'dhim Alqawl fi Altafsir wa Atharuh fi dafi' Alqira'at Almunharifah Almua'sirali Alquran AlKarim, Ddr. Ibrahim Alhumaidhi, Tibyan Journal for Islamic Studies, Riyadh, Issue no.2, Rabee' Alakhr 1434. AH.
-Tafseer Alt*ahṭir*wa Altanwir, Taher bin Ashour, Aldar Altunisiyyah Li Alnashr, Tunisia, 1984.
-Tafsir Alquran Alaziz, Ibn Abi Zamanian, Ed. Husain Okkashah & Mohammed Alkanz, Dar Alfarooq Alhadithah, Cairo, 1ed1st ed., 1423. AH.
-Tahrir Altahbir, *Ibn Abi* Aleṣbaa Almesri, Ed. Hafni Sharaf, Committee of Ihyaa Alturath Alarabi. Uunited Arabic Republic, (n.d).
-Takween al Alnadhariya fi Alfikr Alislami wa Alarabi, Nadhm Awadah, Dar Alkitab Aljadeed, Beirut, 1st ed, 2009.
-Tarikhyat Alfikr Alarbi Alislami, Mohammad Arkun, Trans.Hashim Saleh, Alenma' Alqawmi Center, Beirut, 2ed2nd ed., 1996.
-*Tayseer* Alk*areem* Alr*ahman* fi Tafsir *Kalam* Almanan, Assaadi, Ed. Abdulrahman Alluwaihiq, Muassat Alrisalah, 1sted, 1421.AH.

* * *

-Min Hadeeth Alshier wa Alnather, Taha Hussein, Dar Almaarif, Egypt, 1936.
-Mua'gam Mua'jam Almustalhat Alblagiyaah, Ahmed Matloob, Iraqi Academy of Sciences, 1403. AH.
-Mukhtasar Alma'ani, Altaftazani, in Shuruh Altalkhees, Dar Alsorour, Beirut.
-Mukhtasar Als*awaiq* Almorsalah alaa Aljahmyah wa Almuaatalah li Ibn Alqayyim, Ikhtisar Mohammed ibn Almawsili, Ed. Sayd Ibrahim, Dar Alhadeeth, Riyadh, 1414. AH.
-Muqademat Tafsir Ibn Alnaqib, Ed. Zakariyya Saed Ali, Maktabat Alkhanji, Cairo, 1st ed., 1415. AH.
-Nadharyyat Alnas in "Afaq Altanasyah".
Naqid Alkhitab Addinni, Dr. Naser Hamed Abu Zeid, Sinaa Li Alnashr, Cairo, 2nded, 1994.
-Naqid Alnas, Ali Harb, Arabiccultural Cultural centerCenter, Casablanca, 5th ed, 2008.
-Nihayat Aleejaz fi Dirayat Ale'jaz, Alfakhr Alrazi, Ed. Bakri Sheiykh Ameen, Dar Alelm Li Almalayeen, Beirut, 1st ed,1985.
-Osoul Eddin, Abu Mansour Albaghdadi, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 2nd ed., 1401 AH.
-Qadiya Qadhaya Almustalah Albalaghi, Mohammed Al-Ssamil, Dar Kunuz Eshbilyah, Riyadh. 1st ed., 1418. AH.
-Qiraa't Alnas Alqurani: Ideology and Curricula, Saeed Al-Nikr, Alamal Alkutub Alhadeeth, Jordan, 1st ed., 2014.
-*Rouh* Alhadathah, Taha Abdul Rahman, Arabic Arab cultural center, Casablanca, 1sted, 2006.
-Sahih Muslim, Ed. Mohammed Fouad Abdulbaqi, Almaktabah AlIslamiyyah, Turky, 1st ed., 1374. AH.
-*Said AlKhater*, Ibn Al-Jawzi, Ed. Abdulqader Ahmad Ata, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 1st ed., 1412 .AH.
-Sown Sawn Almantiq wa AlKalama 'n an Fanni Almantiq wa AlKalam, Alsuyuti, Ed. Ali Alnasshar & Suad Abdulrazaq, Islamic Research AcademyMujamma' Albuhouth fi Alazhar, 2nd ed., 1389. AH.
-Sharh Aljawharah:Tuhfat Almureed Sharh Jawharat Altawhid, Albajuri, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 1st ed., 1403. AH.
-Sharh Alosul Alkhamsah, Alqadi Abduljabbar, Ed. Abdulkareem Othman, Maktabat wahbah, Cairo, 1st ed., 1384. AH.
-Silsilah *Alahadeeth* Aldaifah wa Almaudhouah, Mohammed Nasser Eddin Alalbani, Maktabat Almaarif, Riyadh, 2nd ed, 1420. AH.

-Ishkaliyat Tarikhiyat Alnas Aldini fi Alkhitab Alhadathi Alarabi Almu'asir, Marzouq Alomari, Dar Aleman, Rabat, 1st ed., 1433 AH.
-Jami'e *Albayan* a'n Taweel ay Alquran, Altabari, Ed. *Abdullah Alturki* et al., *Dar Hajar, Cairo, 1st ed, 1422. AH.*
-Jawhar Alkanz, Najm AldinI bn Alathir, Ed. Mohammed Zakhlool Sallam, Manshaat Munshaat Almaarif, AlexandriaAIescandariyyah.
-Khasaes Aladab Alarabi fi Muwajahat Nadhariyat Alnaqd Aladabi Alhadith, Anwar Aljundi, Dar Alkitab Allubnani, Beirut, 2nd ed., 1985.
-Kitab Alothmaniah, Aljahidh, Ed. Abdulsalam Haroon, Dar Aljeel, Beirut, 1st ed., 1411. AH.
-Ma'alaate Alqawl bi Khalq Alquran, Nasser Alhunaini, research of Ta'seel Journal for Contemporary intellectual studies, Jeddah, Issue no.1, 1431. AH.
-Maayar Alnudhar fi Ulum Al'ashar, Alzanjani, Ed. Muhammed Ali Al-Khafaji, Dar Almaarif, Cairo, (n.d).
-Madarij Assalikeen, Ibn Alqayyim Aljawziyyah, Dar Ihyaa Alturath Alarabi, Beirut, 1st ed., 1419. AH.
-Mafhoom Alnas, Ddr. Nasr Hamed Abu Zeid, the General Egyptian Book OrganizationAlhaiah Almisriyyah Li Alkitab, 1990.
-Ma'hood Alarab fi Alkhitab wa Eshkaliat Qiraa't Alnas Alsharie, Mohammed alkhateebAlkhateeb, refereed research in Altarteel Journal, Quranic studies center, Alrabatah Almuhammadiyah li Alulamaa, Rabat, Issue no. 2, Thu Alqadah, 1435. AH.
-Majmooa' Fatwa Shaykh al Islam IbnTaymiyyah, Ed. Abdul Rahman Bin Qasim, Mujamma' King Fahad Complex for Printing the Holy Quran. Madinah, 1416. AH.
-Manahij Alnaqid Aladabi Alhadit, Waleed Qassab, Dar Alfikr, Damascus, 1st ed., 1428. AH.
-Manahij Tajdeed fi Alnahu wa Albalaghah wa Altafsir wa Aladab, Ameen Al-Khawli, the General Egyptian Book OrganizationAlhaiah Almisriyyah Li Alkitab, 1995.
-Maqalah: Alwahyi Alhaqiqah Altarikh (Naho Qirat Jadidah li Alquran), new cultural magazineAlthaqafah Aljadeedah Journal, 66th year, 1983, Issue no. .26-27.
-Mifatah Alolum, Siraj Addin Eddin Alsikaki, Ed. Naeem Zarzoor, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 2nd ed., 1407. AH.
-Min Balaghat Alquran, Ddr. Ahmad Ahmad Badawi, Nahdhat Misr for Publishing and Distribution, Cairo, 2005.

-Alquran min Altafsir Almawrouth ela Tahleel Alkhitab AddiniEddini, Mohammed Arkoun, Trans. and Ed. Hashim Saleh, Dar Altaliah Beirut, 2nd ed., 2005.
Altanas fi Alquran, Hadiah Alsalmi, Alam alkutub Alkutub Alhadeeth, Jordan, 1sted, 2014.
-Altanas: Almafhom waKhususiyah Khususiyat Altawdhif fi Alshi'r Alislami Almua'sir,Mukhtar Hosni, Dar Altanweer, Algeria, 2013.
-Altanas: Annadhariyah wa Almumarasah,Moustafa Bayoumi, Alnadi Aladabi inRiyadh, 1st ed, 1431. AH.
-*Altibyan* fi *Adab* Hamalat Alquran, Annawawi, Ed. Mohammed Alnajjar, Dar IbnHazm, Beirut, 4th ed., 1417. AH.
-Altis'iniyah, *Ibn* Taymiya, Ed. Mohammed Alajlan, Maktabat Alma'arif, Riyadh, 1ed1st ed., 1420. AH.
-Asma' Allah wa Sifatoh fi Mu'taqad Ahl Assunah wa -Aljamaah, Omar Alashqar, Dar Alnafaes, Amaan,2nd ed., 1414 AH.
-Audat Alhijab, Mohamed Ahmed Almuqadim, Dar Taibah, Riyadh, 10th ed., 1416. AH.
-Bada'a Alfawaid, Ibn Qayyim Aljawziyyah, Ed. Ali Omran, published by Islamic Fiqh AcademyMujamma' Alfiqh Aleslami, Jeddah, Dar Alam Alfawaed, Riyadh.
-Badie Alquran, Ibn Abi Alesba', Ed. Hafni Muhammad Sharaf, Nahdhat Misr for Publishing and Distribution, Egypt.
-Balaghat Alnas Alqurani, Buhuth A group of researches of a Seminar.Nadwah Elmmiyyah, Quranic Studies Center, Rabat, 1ed1st ed., 1435. AH.
-Bughyat Aleidah, Abdulmataal Assaidi, Maktabat Aladab, Cairo, 1420. AH.
-Daa'wa Altaeneen fi Alquran Alkarim, Ddr. Abdul Mohsen Almutairi, Dar Albashaer Alislamiyyah, Beirut.
-Ediologiat Alhadathah fi Dhahirat Alqira'h Almua'sirah li Alquran, Abdul Rahmanal Al-Haj, in Khitab Altajdeed -----Aleslami: Alazminah wa Alaselah, Dar Alfikr, Damascus, 1ed1st ed., 1425. AH.
-Eejaz Alquran, Abu Bakr Albaqilani, Ed. Sayyid Ahmad Saqr, Dar Alma'rif, Egypt.
-Etjahat Alnuqqad Alarab fi Qira'at Alnas Alshe'ri Alhadith, *Sami* Ababneh, Phd. Arabic Department, Yarmouk University, Jordan, 1423 AH.
-Fi Alshi'er Aljahili, Taha Hussein, Dar Alkutub Almisriyyah, Cairo, 1st ed., 1344. AH.

-Alfikr AlIslamiqira'helmiyahAl-Islamy, Scientific Interpretation Reading, Mohammed Arkoun, Trans. Hashim Saleh, Alenma' Alqawmi Center of National Development, Beirut, 2nd ed., 1996.
-Alfikr Alosuli wa Estihalat Alta'seel, Mohammed Arkoun, Trans. and Ed. Hashim Saleh, Dar Alsaqi, Beirut, 1st ed., 1999.
-Alkhitab Alqurani wa Manahij Altaaweel, Abdulrahman Bodraa, Arrabitah Almuhammadiyyah li Alulamaa, Rabat, 1st ed, 1435. AH.
-Almanahij Alhadithah fi Aldars Alqurani, many authors, Madarik, Beirut, 1sted, 2011.
-Almaraya Almuhadabah, Ddr. Abdul Aziz Hammouda, Aalam Almarifah, Kuwait, 1998.
-Almathel Almathal Alsaer, Zianuddin Dhyaa Eddin Ibn Al Atheer, Ed. Ahmad Alhufi & Badawi Tabanah, Dar Alrifaee, Riyadh, 2n ed., 1403. AH.
-Alma'ziq fi Alfikr AddiniEddini, Nedhal Alsaleh, Dar Altaliah, Beirut, 1st ed., 2006.
-Almowafaqat, Abu Isahaq Alshatiby, Ed. Mashhoor Al Salman, Dar ibn Affan, Khobar, 1st ed., 1417. AH.
Almuharrir Alwajeez fi Tafsir Alkitab Alaziz, Ibn Atiyah Alandalusi, editiedng byEd. Abdulsalam Abdulshafi, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 1st ed., 1422. AH.
-Alm*ustadrak* ala Alsahihain, Abu Abdullah Alhakim, Dar Almarifah, Beirut.
-Alnas Alqurani min Tahafut Alqiraah ela Ofuq Altadabbor, Ddr. Qutub Raissouni, Publications of Awqaf Mministry of EndownmentEndowments and Islamic Affairs, Morocco, 1st ed., 1431. AH.
-Alnas Alqurani wa Afaq Alkitabah, Adonis, Dar Aladab, Beirut, 1st ed., 1993.
-Alnas Alsultah Alhaqiqiah, Nasr Abu Zeid, Arabiccultural Cultural centerCenter, Casablanca, 1st ed., 1995.
-Alnather Alfanni fi Alqarn Alrabe' Alhijri, Zaki Mubarak, Dar Aljeel, Beirut.
Alqiraa't Alhidathiyah Li Alquran AlKarim wa Manahij Naqid Alkitab Almuqaddas, Ddr. Yousif Alkallam, Albayan MagazineJournal, Research center, 1st ed., 1434. AH.
-Alqiraa't Almua'sira wa Alfiqh AlIslami, Abdulwali Al-Shalafi, Namaa Center for Research and Studies, Beirut, 1st ed., 2013.
-Alqira'h Aladabieh Li li Alquran fi Dhau' Almanahj Altarikhi, ddr. Hassan Botbiaa, Almatba'ah Alwataniyyah, Marrakesh Marrakish, 1st ed., 2010.

List of References:

-Sahih Albukhari, Ed. Mohammed Zuhair Alnasser, Dar Tawq Alnajat, copied from Alnuskhah Alsultaniyyah, with numbering by Fouad Abdulbaqi, 1st ed., 1422. AH.

-A'alam Alnubowwah, Abu Alhasan al-Mawardi, Dar wa Maktabat Alhilal, Beirut, 1st ed., 1409 AH.

-Aattafa'ul Alnasi, Nahla Alahmad, Riyadh book, Issue no.104, Muasasat Alyamamah Alsuhufiyah, 1423. AH.

-Albadie fi Alquran, Ibrahim Mahmoud Allan, Department of Culture and Information, Sharjah Shariqah, 1st ed., 2002.

-Albadie fi Naqd Alshe'r, Osama bin Munqith, Ed. Ahmad Badawi & Hamid Abdulmajeed, United Arabic Republic, Culture ministry. Ministry of Culture and National Guidance.

-*Al*b*idayah*wa Annihayah, *IbnKathir, Ed. Abdullah Alturki, Dar Hajar, Cairo, 1ed1st ed., 1418. AH.*

-Albu'*d*altadawli wa alhijaji Alhijaji fi Alkhitab Alqurani, Qaddoor Omran, Alamalkutub Alhadeeth, Jordan,1st ed., 2012.

-*Al*b*urhan* fi *Ulum* Alqur'an, Alzarkashi, Ed. by Mohammed Abu Alfadhl Ibrahim, Maktabat Alturath, 3rd ed., 1404. AH.

-Alemta' wa Almu'ansah, Abu Hayyan Altawhidi, Ed. Ahmad Amin & Ahmad Alzin, Maktabat Alhayat. (n.d).

-Alentisaf min Alkashaf, Altibi, on the margin of Alkashaf book, Ed. Adel Abdalmawjoud & otherset al., Maktabat Alobeikan, Riyadh, 1ed1st ed., 1418. AH.

-*Alershad*, Abu Alma'ali Aljuwayni, Ed. As'ad Tameem, Mu'ssat Alkutub Althaqafiyyah, 1st ed,1405 AH.

-Aletqan fi Ulum Alquran*, Jalal*eddi*n* alsuyuti, Ed.Mohammed Abu Alfadhl Ibrahim, Almaktabah Alasriyyah, Beirut, 1408 AH.

-Alfan Alqasasi fi Alquran AlKarim, Mohammed Ahmed Khalaf Allah, Muassat Alentishar Alarabi, Beirut 4th ed., 1999.

-Alfisal Alfasal fi Almilal wa Alahwa' wa Alnihal, Ibn Hazm, Ed. Mohammed Ibrahim Naser & Abdulrahman Ameerah, Dar Aaljeel, Beirut, 2nd ed., 1416. AH

-Alfikr AlIslamiAl-Islamy, Criticism and Interpretation, Mohammed Arkoun, Trans. and Ed. Hashim Saleh, Almuassah Alwataniyyah Li Alkitab, Algeria, 1989.

A Rhetorical Study of Quranic Rhythm
In the Light of its Divineness and Uniqueness

Dr.Yousef bin Abdullah Al-'lewi
Department of Rhetoric , Criticism and Methodology
of Islamic literature Faculty of Arabic Language
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

This research investigates the two important origins, on which the rhetorical study of Quranic *rhythm* is based, i.e. the divineness of Quranic *rhythm* and its uniqueness.The research is divided into: a preface and five sections. The preface investigates the rooting of the divineness of Quranic *rhythm* and its uniqueness, and the first section examines the way of naming rhetorical terms on Quranic *rhythm*. The second section investigates the rhetorical types according to the Quranic *rhythm*. The third section examines the Quranic stories, and the fourth section discusses the Quranic *rhythm* transcendence regarding criticism. Finally, the fifth section investigatesthe application of modern methods on Quranic rhythm.

The study concludes:

- The uniqueness of Quranic rhythm stemsfrom the fact that Allah is the speaker, The fact that the Holy Quran is revealed in Arabic, whereit comprises Arab's rhetorical types and styles does noteliminate its uniqueness.Instead,it still has its unique and miraculous style that made Arabs and non-Arabs powerless.
- The divineness and uniqueness of the Quranic *rhythm* require keeping it above any linguistic, rhetorical and literary criticism, since it is divine *rhythm*, and not an isolated linguistic orliterary text from its author.
- Rhetorical terms, which travel from the rhetoric of human text to the rhetoric of divine *rhythm, are* subject to the sacredness of the Holy Quran, which comes from its divineness.
- Not all Arabic rhetoric stylesare found in the Quranic rhythm. In addition, any rhetorical style in Arabic that contradicts and violates the sacredness of the Holy Quran and its uniqueness is rejected in the Holy Quran.