



الإجماع بين أصول الفقه والأدب، دراسة تحليلية نقدية

م.د. أحمد عبد الله عذيب

جامعة بغداد / كلية التربية (ابن رشد) للعلوم الإنسانية

Consensus between the principles of jurisprudence and literature, an analytical critical study

Instructor Dr. Ahmed Abdullah Odhaib

University of Baghdad / College of Education (Ibn Rushd) for Humanities

ahmed.abd@ircoedu.uobaghdad.edu.iq

الملخص:

تبدو مقولة التداخل المعرفي بين علمي أصول الفقه، والأدب غريبة نوعاً، ولا سيما في مسألة الإجماع، فلو قارنا بين إجماعين؛ الأول منهما في الفقه لتقرير مسألة ما فإن الحكم الشرعي المبني عليه يكون مقبولاً كونهم استدلو مسبقاً على قيمة ذلك الإجماع وتوافق طبيعة هذه المسألة. أما الثاني فهو إجماعهم على مسألة في الأدب، أو النقد، أو البلاغة فإن طبيعة هذه المكونات تعتمد على ثقافة المرسل الصانع للنص من جهة، والمتلقي بمرجعياته الثقافية من جهة أخرى، وبعبارة أخرى فإن طبيعة هذه المكونات ذوقية جمالية، وبالتالي فإن توظيف الإجماع على ما هو ذوقي أو جمالي يعدّ غير ممكن إلا إذا قلنا: إنّ تلك الذائقة ستكون قاعدة فيما بعد، وهنا سيلتقي الفقه وأصوله، بالأدب والنقد والبلاغة.

ولكن السؤال الأهم: إذا تحولت هذه الذائقة إلى قاعدة فإنّه سيكون تثبيتاً للذائقة وعليه فإنّ ما يمكن أن يكون ذوقاً في زمننا هذا سيكون قاعدة فيما بعد، ولذا سيضطرب الأمر، ويكون خلافاً لروح الأدب المبنية على صناعة خرق أفق التوقع.

الكلمات المفتاحية: الإجماع، أصول الفقه، الأدب، التحليل، النقد

Abstract:

The statement about the cognitive overlap between the sciences of the origins of jurisprudence and literature seems somewhat strange, especially in the matter of consensus. If we compare two types of consensuses; the first of which is in jurisprudence to establish a particular issue, then the resulting legal ruling based on it is accepted because they have previously justified the value of that consensus and the nature of this issue.

The second aspect is their consensus on a matter in literature, criticism, or rhetoric, as the nature of these components depends on the culture of the sender who creates the text on one hand, and the recipient with their cultural references on the other hand. In other words, the nature of these components is aesthetic and sensuous, and thus employing consensus on what is aesthetic or sensuous is considered impossible unless we say that such taste will become a standard later on. Here, jurisprudence and its principles will intersect with literature, criticism, and rhetoric.



But the most important question is: if this taste becomes a standard, it will reinforce the taste, and consequently, what may be considered taste in our time will become a norm later on. Therefore, this will lead to confusion and go against the spirit of literature, which is based on the art of breaking the horizon of expectation.

Keywords: consensus, principles of jurisprudence, literature, analysis, criticism

مقدمة: الإجماع في أصول الفقه.

تبدو مقولة التداخل المعرفي بين العلوم من المقولات التي تنطبق تمام الانطباق على الحضارة الإسلامية "ولا شك في أن ظاهرة الإبداع في أكثر من علم واحد، كانت صفة مميزة لكثير من علماء المسلمين، لكن هذه الظاهرة كانت كذلك معروفة عند العلماء والمفكرين والفلاسفة الأقدمين بصورة عامة في الحضارة اليونانية وغيرها" (مكاوي، ٢٠١١، صفحة ٢٥) فالتخصص في علم واحد من العلوم من الظواهر الحديثة " بسبب التوسع الكبير الذي طرأ على المعرفة البشرية؛ حتى أصبح من غير الميسور على العالم الواحد أن يتخصص في أكثر من علم، بل إن العلم الواحد قد تجزأ إلى علوم فرعية لا يكاد العالم يتقن واحداً من هذه الأجزاء" (مكاوي، ٢٠١١، صفحة ٢٥).

وعلم أصول الفقه من العلوم التي خلقت لتكون ذات طبيعة مشتركة، وصبغة متداخلة بين العلوم بسبب طبيعة العلم نفسه، فهو من العلوم الاستنباطية التي تعتمد على مجموعة من العلوم المترابطة فيما بينها للوصول إلى النتائج المطلوبة، وهو "من أهم العلوم التي استطاعت أن تضع نظرية متكاملة في تفسير النص وتأويله؛ لأنه يؤسس منهج النظر في النص والاستنباط منه على قانون علمي صارم ومضبوط...، إذ إن التقيد بهذه الأصول يعد بالنسبة لفقهاء الشريعة الغراء - عملاً ملزماً لكل قراءة تتوخى الضبط والسلامة في التفسير والتأويل، وبالمقابل فإن تخطي هذه القوانين والقواعد والتحليل من هذه المقتضيات والضوابط سيفضي إلى قراءة محرفة، وهي كل قراءة تبعد النص عن دلالته الحقيقية" (مجموعة من المؤلفين، ٢٠٢٠، صفحة ١٣٠).

والتداخل المعرفي بين علمي أصول الفقه والأدب والبلاغة واحد من وجوه المعرفة الإسلامية، وهذا البحث يحاول الكشف عن مديات تأثير علم أصول الفقه في الأدب والبلاغة من خلال دراسة مصطلح الإجماع وفكرته وبعض ما يتعلق به الذي تسرّب إلى كتابات الأدباء والبلاغيين.

والأصل في الإجماع أن يكون دليلاً للأصوليين في إثبات حكم فقهي، أو رفضه، وقد دخل إلى الأدب والبلاغة، ورصد مدى إفادة الأدباء والبلاغيين، وقيمة الإجماع في أحكامهم النقدية يكشف عن تطور ثقافي مهم.

ويكشف الإجماع عن اتفاق طبقة علمية محددة على رأي ما، وهذا الاتفاق يمنح الاطمئنان بكون الرأي صحيحاً، فهو محاولة الانتقال من هيمنة الرأي الواحد الذي يشوبه الخطأ الإنساني إلى البعد الجمعي في الاستدلال.



ولا يخرج معنى الإجماع في الاصطلاح عن معناه اللغوي الذي يدلّ على الاتفاق، قال ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ): "(جَمَعَ) الْجَيْمُ وَالْمِيمُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى تَضَامُّ الشَّيْءِ. يُقَالُ جَمَعْتُ الشَّيْءَ جَمْعًا. وَالْجَمَاعُ الْأَشْبَابُ مِنْ قَبَائِلَ شَتَى، وَأَجْمَعْتُ عَلَى الْأَمْرِ إِجْمَاعًا وَأَجْمَعْتُهُ. قَالَ الْحَارِثُ ابْنُ حِزْرَةَ: أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ بَلِيلٍ فَلَمَّا أَصْبَحُوا أَصْبَحَتْ لَهُمْ ضَوْضَاءُ وَيُقَالُ فَلَاةٌ مُجْمِعَةٌ: يَجْتَمِعُ النَّاسُ فِيهَا وَلَا يَتَفَرَّقُونَ خَوْفَ الضَّلَالِ" (ابن فارس، ١٩٧٩، الصفحات ٤٧٩-٤٨٠)

وقد ورد الجذر (جمع) بزيادة الهمزة (أجمع) في القرآن الكريم في أربعة مواضع، هي:

- ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرَكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ﴾ (يونس: ٧١)

- ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (يوسف: ١٥)

- ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف ١٠٢)

- ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى﴾ (طه: ٦٤)

ويختلف الأصوليون في الاصطلاح بحسب مرجعياتهم الكلامية؛ فقد عرفه عبد الكريم النملة قائلًا: "هو اتفاق مجتهدي العصر من أمة محمد (صلى الله عليه وسلم) بعد وفاته على أمر كان من أمور الدين" (النملة، ١٩٩٩، صفحة ٨٤٥/٢)، وعرفه السيد محمد باقر الصدر قائلًا: "الإجماع اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم الشرعي بدرجة توجب احرار الحكم الشرعي" (الصدر، ١٤٢٩ هـ، صفحة ٢٧٨)

وقوام الإجماع عند الإمامية أن يكشف عن رأي المعصوم في المسألة.. فمتى ما علم أن المعصوم أحد المجمعين على الحكم، كان هذا الاتفاق إجماعاً شرعياً، ومتى لم يعلم بذلك لا يُعدُّ هذا النوع من الاتفاق إجماعاً شرعياً (المظفر، ١٤٣٤ هـ، الصفحات ١١٠/٣-١١١).

يُعدّ الإجماع من أهم طرق الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعي، وإنما عدّ الإجماع من طرق اثبات الدليل الشرعي وفقاً لنظرية حساب الاحتمالات، فإن إخبار المخبر يشكل درجة من اليقين وإخبار مخبر ثانٍ يقوي احتمال الموافقة، ويضعف المخالفة وهكذا بإخبار المخبر الثالث والرابع وهكذا، فكلما أجمع أهل النظر والفتوى واتفقوا في حكم معين اعتبر هذا الاتفاق طريقاً لإثبات الحكم الشرعي بحسب نظرية حساب الاحتمالات. فالإجماع يزيد من القيمة الاحتمالية وكثرة الإخبار تسهم في نمو قيمة احتمال المطابقة وتضاؤل احتمال المخالفة حتى يصل إلى درجة ينتهي فيها احتمال الخطأ.



وكون الإجماع حجة في ضوء تعريفنا له ناشئة عند المسلمين إما لكشفه عن رأي المعصوم، ومن العلم بأن المعصوم أحد المجمعين مفصلاً في شرح التعريف. - كما تقدم بيانه، وفي ضوءه يكون الاعتماد على الإجماع في واقعه اعتماداً على رأي المعصوم، والاستدلال بالإجماع استدلالاً برأي المعصوم، وذلك لعدم ثبوت عصمة المجمعين من العلماء الذين لم يكن المعصوم واحداً منهم، أو لم يعلم أن من بينهم المعصوم. أو لكونه كاشفاً عن اتفاق أهل الخبرة ممن لا يجوز عليهم الخطأ والسهو والنسيان في كل عصرٍ على رأيي ما (فخر الدين الرازي، ١٩٩٧، صفحة ٢٠/٤).

ومن أقدم النصوص التي ورد فيها ذكر الإجماع في أول القرن الثالث الهجري قول الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، حين قال: "نعم نحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع جهلها وذلك الإجماع هو الذي لو قلت: أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع" (الشافعي، ٢٠٠٢، صفحة ٢٩).

ويشترط في الإجماع أن يكون في طبقة معينة من أهل الاختصاص في الفقه "والمُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ إِجْمَاعُ أَهْلِ الرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ فَلَا يُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِّ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِي لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ" (الشاشي، ١٩٨٢، صفحة ٢٩١).

وقد راعى الأصوليون البنية الزمنية لانعقاد الإجماع؛ لأهمية معرفة الظروف التي لا بدت نشوء ذلك الإجماع وانعقاده، قال الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠ هـ): "اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي وَقْتِ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ فَقَالَ قَائِلُونَ: إِذَا أَجْمَعَ أَهْلُ عَصْرِ عَلَى قَوْلٍ لَمْ يَثْبُتْ إِجْمَاعٌ مَا دَامُوا بَاقِينَ، حَتَّى يَقْرَضَ أَهْلُ الْعَصْرِ، مِنْ غَيْرِ خِلَافٍ يَظْهَرُ مِمَّنْ يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِ" (الجصاص، ١٩٩٤، صفحة ٢٢٤/٣)، وثمره ذلك في معرفة فيما لو تغير ذلك الإجماع، لذا أكمل الجصاص قائلًا: "وَقَالَ آخَرُونَ: إِذَا أَجْمَعُوا عَلَى شَيْءٍ فَقَدْ صَحَّ الْإِجْمَاعُ وَثَبَّتْ حُجَّتُهُ، وَلَا يَجُوزُ بَعْدَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْعَصْرِ وَلَا مِنْ أَهْلِ عَصْرِ ثَانٍ مُخَالَفَتُهُمْ. انْقَرَضَ أَهْلُ الْعَصْرِ، أَوْ لَمْ يَقْرَضُوا" (الجصاص، ١٩٩٤، صفحة ٣٠٧/٣)، ولذا حددوا العصور التي يكون الإجماع فيها حجة ملزمة و"انْفَقَ الْفُقَهَاءُ عَلَى صِحَّةِ إِجْمَاعِ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ، وَأَنَّهُ حُجَّةُ اللَّهِ، لَا يَسَعُ مَنْ يَجِيءُ بَعْدَهُمْ خِلَافُهُ، وَهُوَ مَذْهَبُ جُلِّ الْمُتَكَلِّمِينَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا يَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً، كَمَا لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعُ سَائِرِ الْأُمَمِ حُجَّةً" (الجصاص، ١٩٩٤، صفحة ٣٠٧/٣).

والإجماع كما يقرر الأصوليون ليس بحجة ما لم يكن كاشفاً عن دليل يستند عليه، وقد قرروا أن الإجماع لا يقع لمجرد الاتفاق نفسه من دون دليل يسبقه، قال الكلذاني (ت ٥١٠ هـ): "لا يجوز انعقاد الإجماع إلا عن دليل، ولا يجوز إجماع الأمة تبخيتاً، وحكي أن قوماً أجازوا حصول الإجماع بغير دليل، وإنما يوفقهم الله (رَبِّكَ) لاختيار الصواب" (الكلذاني، ١٩٨٥، صفحة ٢٨٥/٣).

ينقسم الإجماع إلى قسمين هما (عليان، ١٩٧٧، صفحة ٧٩):

- الإجماع المُحَصَّل: وهو كل إجماع يُحصله الفقيه بنفسه باتباع أقوال المفتين.



- الإجماع المنقول: وهو كل إجماع لم يحصله الفقيه بنفسه وإنما ينقله إليه من حصله من الفقهاء الآخرين.

المطلب الأول: البعد التاريخي للتداخل:

البدايات الأولى:

يبدو أنَّ دخول مصطلح الإجماع وما يتعلق به من المعرفة الأصولية إلى الأدب وكتابات الأدباء والبلاغيين كان سريعاً ومع ملاحظة ظهور مصطلح الإجماع عن الأصوليين في منتصف القرن الثالث كما تبين في المطلب الأول فإنه ظهر جلياً في كتابات الأدباء في الوقت نفسه، فكون الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) من المعتزلة، وكون كاتباً موسوعياً يجعل من توظيفه للإجماع مستساغاً، فـ "الرد على حجة السفينانية بعدم الإجماع على خلافته يدفع الجاحظ إلى إيضاح مفهوم الإجماع وعلاقته باستحقاق الإمامة. إن الإجماع بنظره ليس سبب الإمامة سواء توافر أم لم يتوافر، إن سبب الإمامة هو الفضل (راجع نظريته في الإمامة في أواخر رسالة العثمانية، وفي كتابنا: المناحي الفلسفية عند الجاحظ" (الجاحظ، دون تاريخ، صفحة ٤٠٥) فالإجماع مما يوظف في علم الكلام بمعناه الأعم؛ أي: دلالاته على اتفاق جماعة ممن لهم الرأي على قضية ما، أما ما في معناه الأصولي الأكثر خصوصية وتعقيداً؛ كبناء الحكم الفقهي عليه فلا.

وكذا كلام أبي حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ) هذا، فدلالته - أي الإجماع - تكاد تكون بمعنى الإجماع الأعم، وهو الاتفاق الذي يولد الحجة على الرأي وليس فيه شيء من تفصيلاته الأصولية قال: "وكان أبو حامد شديد الأزورار عن الخلاف، شديد القعة في أهله. وكان أدنى ما يقول فيهم: الفقهاء إذا قالوا: قال الإجماع، وأنعقد الإجماع، أنهم لا يراودون بهذا اللفظ، لأن الإجماع لا ينعقد بهم، والخلاف منهم لا يعتد" (أبو حيان التوحيدي، دون تاريخ، صفحة ١١/٢) ويظهر في النص عبارة الإجماع (لا ينعقد بهم)، التي هي من عبارات الأصوليين إلا أنهم وإن كان قد ذكرها بما تدل عليه أصولياً لكنهم حتماً لم يرد توظيفها إلا بما تحمله من دلالة عامة وهي كون الإجماع حجة.

ووظف أبو وكيع التونسي (ت ٣٩٢هـ) الإجماع دالاً على شهرة الاتفاق بين الأدباء قال: "وأبو تمام جعل الإجماع على سؤده لو كان في الدين فلا اختلاف، فزاد في كلامه ما هو من تمامه، والبحثري جعل سبب الإجماع علماً به أو تقليداً فيه فأوضح ورجح، وابن الرومي ذكر الخلاف في سواء وإجماعهم عليه وذكر أنه لم يوجد لهم الطريق إلى الاختلاف فيه لكمالهم فللقوم زيادات يرجحون بها على المتنبّي وهو المتأخر فهم أولى بمعانيهم" (ابن وكيع، ١٩٩٤، صفحة ٥١٥)، ومما لا شك فيه أن كتابه يبحث في قضية السرقات الأدبية، وعليه فإن الأحكام التي يطلقها ويريد بها الشهرة العامة، لا حجية الدليل في هذا الاتفاق، فإنه وإن كانت تلك الشهرة مطبقة على أمر ما إلا أنها لا تلزم من يخالفها شيئاً.

ويحشر الثعالبي (ت ٤٢٩هـ) في نص له مجموعة من العبارات الأصولية يذكر فيها الإجماع، وهي وإن كانت ذات معنى أصولي في بابها إلا أنها تفقد قيمتها حين وظفها في مجال أدبي لا علاقة له



بالاحكام، قال: " كثرة السماع مضلة الفهم. إذا ازدحم الجواب خفي الصواب. إن الصواب في الأسد لا الأشد. الغلط تحت اللغط. خرق الإجماع خرقاً. المحجوج بكل شيء ينطق. المسألة إجماع. الضرورة تبيح المحظورة. إذا جاء النص بطل القياس" (الثعالبي، ١٩٨٣، صفحة ١٦٨).

وفي آمالي المرتضى (ت ٤٣٦هـ): "قال سيدنا الشريف المرتضى ذو المجدين أدام الله علوه: أما ما ألزمه واصل بن عطاء لعمر بن عبيد أولاً فسدّد لازم، وأما ما كلفه به ثانياً فغير واجب ولا لازم؛ لأن الإجماع وإن لم يوجد في تسمية صاحب الكبيرة بالنفاق أو غيره من الأسماء كما وجد في تسميته بالفسق فغير ممتنع أن يسمّى بذلك لدليل غير الإجماع، ووجود الإجماع في الشيء وإن كان دليلاً على صحته، فليس فحده دليلاً على فساده" (الشريف المرتضى، ١٩٥٤، الصفحات ١٦٧/١-١٦٨) وعلى الرغم من أن الشريف المرتضى واحد من الأصوليين المعرفين فقد ورد النص المذكور في كتابه الأمالي إلا أن الأمالي ليس كتاباً أصولياً، وطبيعة الأمالي التي ورتنا عن العلماء تفترض اجابته على أسئلة طلبتهم في مختلف العلوم من دون نية مسبقة للتأليف وبذا يمكننا القول أن كتاب الأمالي لم يؤلف ليكون كتاباً أصولياً وورود هذا النص يفسر لنا تسرب النصوص الأصولية في الكتب الأدبية من دون قصد مسبق.

حدّ الإجماع ومن هم المجمعون؟

ويكثر في نقل الأدباء تعريف الإجماع، وذكر حدّه، وهم وإن لم ينقلوا حدّه الجامع المانع الذي يذكره الأصوليون إلا إنه اكتفوا بذكره مجملًا مختصرًا، والسؤال في أهمية نقلهم لحدّ الإجماع على أي كيفية كانت؛ والجواب أنهم إنما استعانوا بذكر الحدّ استدلالاً منهم على قضية ما، أو لبيان معنى الإجماع لمن لا يعرفه. ولم يرد في نصوص الأدباء، والبلاغيين حدّ ظاهرٌ للإجماع، بما يدل على أن هذا المصطلح دخل إلى الكتب الأدبية، والبلاغية بمعناه ولفظه من دون الولوج إلى تفصيلاته الدقيقة، من ذلك ما ورد في كلام أبي حيان التوحيدي حيث قال: "وحدّ المطلق إرسال الكلام؛ وحدّ المقيد حصر الكلام؛ وحدّ الإجماع عدم الخلاف بين من يسمع وينسب القول إليهم" (أبو حيان التوحيدي، دون تاريخ، صفحة ٢٣٧/١).

إنّ حدّ الإجماع الذي ذكره وهو (عدم الخلاف بين من يسمع وينسب القول إليهم) ليس حدّاً فنياً دقيقاً، بل هو تفسير للإجماع بنقيضه وهو الخلاف ومقارنته بحدّ الإجماع الذي ذكرناه في المطلب الأول يبين أن أبا حيان التوحيدي أراد معنى الإجماع لا حدّه بصورة مختصرة.

وأفاد الأدباء والبلاغيون فكرة من هم أهل الإجماع، فنقلوه من مفهومه الأصولي إلى فهم أدبي خاص، وهي إشارة جيدة لتطور هذه الفكرة وفائدتها عندهم؛ إذ جعلوا أهل الإجماع الأدباء وأهل الصنعة قال المؤيد العلوي (ت ٧٤٥هـ): "زعم زاعمون أن المستعار هو اللفظ، والذي عليه أهل التحقيق أن الاستعارة إنما تكون متعلقة بالمعنى، وهذا هو المختار، وبديل على ذلك أوجه ثلاثة، أما أولها فلأن الإجماع منعقد من جهة علماء الأدب وأرباب هذه الصناعة على أن الاستعارة أبلغ من الحقيقة وأن قولنا: زيد أسد، في المبالغة في وصف الشجاعة أعظم من قولنا: زيد يشبه الأسد، في شجاعته" (المؤيد بالله، ١٤٢٣هـ، صفحة ١٢٨/١).



وعليه فقد ترسخ في الأدب أنّ الذين لهم الحق في الإجماع على قضية أدبية أو بلاغية هم طبقة خاصة من المهتمين بهذين العلمين لذا نجد عصام الدين الحنفي (ت ٩٣٤هـ) المتأخر نسبياً يكرر ما ذكره العلوي صاحب الطراز قائلاً: "يراد بالبلغاء علماء البيان على ما هو الظاهر؛ لأنهم هم الذين يظهر منهم الإجماع، ويمكن أن يراد جميع البلغاء، ويجعل إجماع أهل السليقة بحسب المعنى، حيث يعتبرون هذه المعاني في موارد الكلام، وإن لم يعلموا هذه الاصطلاحات" (عصام الدين الحنفي، ٢٠٠١، صفحة ٣٦٠/٢).

ادعاء الإجماع:

تظهر الحاجة لادعاء الإجماع تعضيذاً للرأي الأدبي ويبدو فيه الأدباء والبلاغيون متأثرين بالمنهج الأصولي في اثبات الرأي أو نفيه من خلال الاحتجاج بالإجماع وإنما يطلق عليه ادعاء الإجماع؛ لأن الإجماع دليل استقصاء للآراء ثم فرزها والحكم بقوة وحجة كقوة القائلين برأي دون غيرهم، وأول من يرصد في كلامه ادعاء الإجماع أبو بكر الصولي (ت ٣٣٦هـ) بما يدل على ثبات تداخل العلمين منذ البداية، قال: "أشعر من البحتري، ولا أغضّ كلاماً، ولا أحسن ديباجة، ولا أتمّ طبعاً وهو مستوي الشعر، حلو الألفاظ، مقبول الكلام، يقع على تقديمه الإجماع، وهو مع ذلك يلوذ بأبي تمام في معانيه" (الصولي، ١٩٣٧، صفحة ٣).

وفي نصّ عن الحاتمي (ت ٣٨٨هـ) يدعي فيه الإجماع على تقدم امرئ القيس على غيره في ذكر الأطلال، والبقاء على الديار حتى عادت مقولته هذه من المسلمات التي لا يمكن إنكارها أو نقضها، قال: "قَدْ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ بِالشَّعْرِ، وَرُؤَاةُ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى أَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ أَوَّلُ مَنْ بَكَى الدِّيَارَ، وَأَبْنَى الْأَثَارَ. وَإِذَا تَصَفَّحْتَ شِعْرَهُ، اسْتَدَلَّلْتَ بِبَعْضِهِ عَلَى بُطْلَانِ هَذَا الْإِجْمَاعِ، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ

غُوجَا عَلَى الطَّلَلِ الْمَحِيلِ لَعَلَّنَا نَبْكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ حُمَامٍ"

(المستعصي، ٢٠١٥، صفحة ٤٠١/١)

ولو عدنا إلى نصوص السابقين للحاتمي فلن نجد هذه المقولة ترد في كلامهم وإن اشتهر تقدم امرئ القيس وعلوّ شأنه فيه، وعليه يمكننا القول: إنّ ادعاء الإجماع هنا لا دليل عليه مطلقاً، أو فنقل: إنه قد ورد ولم يصل إلينا، ونقله الحاتمي، فيكون من الإجماع المنقول، والإجماع المنقول لا حجة فيه عند الأصوليين ما لم يعرفه مصدره. وبذا يمكننا القول: إنّ مثل هذه المقولات النقدية مما يجب الفحص والتدقيق في أصولها إما لإثباتها، أو نفيها.

ويمكننا أن نرصد من خلال ادعاء الإجماع لدى الأدباء معرفة الذوق السائد في الساحة الأدبية في زمن ما ففي قول الثعالبي: "طبع البحتري يضرب به المثل لأنّ الإجماع واقع على أنه في الشعر أطبع المُحدثين والمولدين وأنّ كلامه يجمع الجزالة والحلاوة والفصاحة" (النيسابوري، ٢٠٠٩، صفحة ٢٢٤).

ونفهم أن الساحة الأدبية كانت تقدم البحتري على المتنبي؛ لأن الثعالبي المتوفى في الربع الأمل من القرن الخامس متأخر على المتنبي المتوفى في بدايات النصف الثاني من القرن الرابع، فالمتنبي سابق



له موجود قبله بما يعني إنَّ الذائقة الأدبية العامة التي ينقلها الثعالبي بهذا الإجماع قد قارنت بين المتنبّي والبحتري في زمن سبق الثعالبي ونقله الثعالبي لنا.

وقد أفاد عبد القاهر الجرجاني (ت ٢٥٥ هـ) من دليل الإجماع في فكرة تقييم الشعراء، وتقديم بعضهم على بعض، فادّعى الإجماع على تقديم البحتريّ على غيره في زمانه، وهو إذ يدّعي هذا التقديم بالإجماع المنعقد يضع في حسبانته من هم الذين ينعقد الإجماع بهم من أهل الاختصاص، ولكّنه في نصّ آخر يقدح في توظيفهم الإجماع في آلية تقديم شاعر في عصر ما من دون غيره من الشعراء، قال: "واعلم أن ههنا باباً من التلبّيس أنت تجده يدور في أنس قوم من الأشقياء، وتراهم يومئون إليه، ويهمسون به، ويستهوون الغر الغبي بذكره، وهو قولهم: "قد جرت العادة بأن يبقى في الزمان من يفوت أهله حتى يسلموا له، وحتى لا يطمع أحد في مدانته، وحتى ليقع الإجماع منهم أنه الفرد الذي لا ينزع. ثم يذكرون أمراً القيس والشعراء الذين قدموا على من كان معهم من أعصارهم، ومما ذكروا الجاحظ وكل مذكور بأنه كان أفضل من كان في عصره، ولهم في هذا الباب خبط وتخليط لا إلى غاية" (الجرجاني ، ١٩٩٢ ، صفحة ٥٩٠/١) وفي كلامه تعريض ببعض من يحاول ادّعاء الإجماع على تقديم شاعر على غيره من دون نظر فاحص، يريد بأن أحكامهم هذه آنية متسعة.

وفي نصّ لعبد القاهر الجرجانيّ يتبيّن لنا فيه تقييمه لدليل الإجماع المبني على شهرة اتفاق جماعة من الأدباء، فيذكر أن الإجماع المعقود على تقديم شاعر ما في عصر ما يتزعزع في عصر آخر، فيظهر من الرأي السائد الذي يشيع تقديم غيره من الشعراء، قال: "هذا، وفي حاجة المنصور إلى أن يسأل عن أشعر الشعراء، وقد مضى الدهر بعد الدهر، دليل على أن لم يكن الذي روى من تفضيله قولاً مجمّعاً عليه من أصله وفي أول ما قيل، وأنه كان كالرأي يراه قوم وينكره آخرون، وأن الصورة كانت كالصورة مع جرير والفرزدق، وأبي تمام والبحتري. ذاك لأن لو كان القول بأنه أشعر الناس قولاً صدر مصدر الإجماع في أوله، وحكمًا أطبق عليه الكافة حين حكم به، حتى لم يوجد مخالف، ثم استمر كذلك إلى زمام المنصور" (الجرجاني ، ١٩٩٢ ، صفحة ٥٩٤/١-٥٩٥) والنصّ في غاية الأهمية في رصد ظاهرة شياع رأي ما في تقييم الشعراء وانتشاره من دون تتبع حقيق.

المطلب الثاني: توظيف الإجماع في الأدب:

أنواع الإجماع

ويطرح الباحث تساؤلاً عن قيمة البحث في أنواع الإجماع، والجواب إنَّ الأصوليين لما قسّموا الإجماع على منقول، ومحمّول يسمونها (مدركيًا) أيضًا فإنهم كانوا يحاولون البحث عن المصدر الذي استند إليه المجمعون؛ فإن كان منقولاً فإنه ليس بحجة؛ لأنهم سيعودون إلى أصله الذي استند عليه في إثبات الإجماع، أما إذا كان محمولاً مدركيًا فإنهم يحتجون به؛ لأن الذي يدعيه قد بحث في أصله ومستنده الذي بنى عليه.



من ذلك ادعاء الإجماع في أنَّ الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) أفصح الناس، يقول الجرجاني: "وهذا جهلٌ عظيمٌ، وخلافٌ لما عرفه البلغاء وأجمعوا عليه من أنه صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب، وإذا بطل أن يكونَ المنعُ من أجلِ هذه المعاني، وكُنَّا قد أعلمناه أنا ندعوه إلى الشعر من أجلها، ونحدوه بطلبه على طلبها، وكان الاعتراضُ بالآيةِ مُحالاً، والتعلُّقُ بها خطأً من الرأي وانحلالاً" (الجرجاني، ١٩٩٢، صفحة ٢٥/١).

هذا الإجماع من النوعين؛ منقول لأنه مما اشتهر عند المختصين ذلك ومحصل لأنه يستند إلى دليل روائي؛ وهو الحديث "أنا أفصح العرب" (الشافعي، ١٩٨٣، صفحة ٢٠٢/٤).

ومن ذلك ما ادعاء الادباء من الإجماع على تقديم امرئ القيس في طبقة الأولى فالإجماع في ذلك محصل ينسب القول بالتقديم لأهل الطبقات فابن قتيبة وإن لم يصرح بذلك بلفظه إلا أنه قد ذكره في طبقاته أولاً وذكر مجموعة من الأساليب التي سبق غيره من الشعراء واحتذوا فيها حذوه (ابن قتيبة الدينوري، ١٩٥٨، الصفحات ٤٩-٦٨) يقول الصرصري (ت ٧١٦ هـ): "وَأَمَّا تَخْصِيصِي أَمْرَ الْقَيْسِ بِالْكَلَامِ عَلَى فَوَائِدِهِ، فَلَوْجُوهٍ أَحَدُهَا: الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّهُ مِنَ الطَّبَقَةِ الْأُولَى مِنَ الشُّعْرَاءِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ اخْتُلِفَ فِي أَيُّهُمْ أَشْعَرُ؟ فَقَالَ قَوْمٌ: أَمْرُ الْقَيْسِ وَهُوَ الْأَكْثَرُ، وَقِيلَ: النَّابِغَةُ، وَقِيلَ: زُهَيْرٌ، وَقِيلَ: الْأَعْشَى" (الصرصري، ١٤٣٥هـ، صفحة ١٦٤) وقد صرح ابن سلام في طبقاته إنَّ امرأ القيس في أول الطبقة الأولى وهو الذي ارتكز عليه الصرصري في ادعاء الإجماع (الجمحي، ٢٠٠١، صفحة ٤١).

ويفهم منه أنَّ ادعاء الطبقة جاء في القرن الثالث الهجري فضلاً عن ادعاء الإجماع الذي جاء متأخراً على ادعاء الطبقة وهذه فجوة تضعف من قيمة هذا الإجماع فهو - أي تقديم امرئ القيس - رأي لا يلزم من سبقهم.

وفي معرض حديثه عن مقارنة النصوص الفصيحة بالقرآن الكريم لبيان أسرار اعجازه قال العلوي "لو كان وجه إعجازه الأسلوب، لما وقع التفاوت بين قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) البقرة: ١٧٩، وبين قول الفصحاء من العرب (القتل أنفى للقتل)؛ لأنهما مستويان في الأسلوب، فلما وقع التفاوت بينهما دل على بطلان هذه المقالة والله أعلم" (المؤيد بالله، ١٤٢٣هـ، الصفحات ٢٢٠/٣-٢٢١) وليستدل على بيان الفرق بين النصين عضد العلوي رأيه بادعاء الإجماع قائلاً: "وهذا فاسد لأوجه، أما أولاً فلأن الإجماع منعقد على أن التحدي واقع بكل واحدة من سور القرآن، وقد يوجد في كثير من الخطب، والشعر، والرسائل، ما يكون في مقدار سورة خالياً عن التناقض، فيلزم أن يكون معجزاً" (المؤيد بالله، ١٤٢٣هـ، الصفحات ٢٢٠/٣-٢٢١).

وإجماعه هذا محصل يستند إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (البقرة: ٢٣)، قال الطبري (ت ٣١٠هـ): "أن الله جلَّ ذكره قال لمن حاجه لنبيه محمدٍ ﷺ من الكفار: فأتوا بسورةٍ من مثل هذا القرآن، من كلامكم أيُّها العرب، كما أتى به محمدٌ بلغاتكم ومعاني منطقكم" (الطبري، ٢٠٠١، صفحة ٣٩٧/١).



ولأول مرة يظهر من غير تصريح ادعاء اجماع البلاغيين على مسألة وقد جاء متأخرًا في كلام الحموي (ت ٨٣٧هـ) وهو يتحدث عن الاقتباس ومعناه قائلًا:

"وقلت يا ليت قومي يعلمون بما قد نلت كي يلحظوني باقتباسهم"

الاقتباس: هو أن يضمن المتكلم كلامه كلمة من آية، أو آية من آيات كتاب الله خاصة، هذا هو الإجماع (ابن حجة الحموي، ٢٠٠٤، صفحة ٤٥٥/٢).

وبذا يمكننا القول: إن الإجماع الذي وظفه الأدباء في نصوصهم كان متنوعًا، على قائلته، يختلف بين منقول يقدر فيه، ومحصول يستند على نصوص تسبقه، وهي محل نقاش في إثبات صحتها، أو قرآن كريم شاع ورسخ معناه، ولا سيما في باب إعجاز القرآن الكريم نفسه.

مخالفة الإجماع :

ويستدل لمخالفة الإجماع على نقض الآراء والرد عليها ومن ذلك ما فعله السبكي في رده على السكاكي (ت ٦٢٦هـ) قائلًا في مسألة مطابقة المشبه للمشبه به في كونهما حسيان أو خياليان: "فاعلم أن المصنف يرى جواز تشبيه الحسي بالخيالي، وأنه ليس من القلب فيلزمه أن يجوز كون الوجه خياليًا في المشبه فقط، أو في المشبه به فقط، أو فيهما فتفسيره الخيالي بأن يكون الوجه بالتأويل في المشبه به فيه نظر؛ لأنه ينفي بالمفهوم أن يكون خياليًا فيهما أو خياليًا في المشبه فقط، ولعله خلاف الإجماع إلا أن يؤول على أنه نص على هذا، ليفهم منه جواز الآخرين من باب الأولى، والذي يظهر - والله أعلم - أن المصنف أراد المشبه به في اللفظ فيما ذكره من الأمثلة، فإنه يرى أنها من باب قلب التشبيه كما صرح به في الإيضاح" (بهاء الدين السبكي، ٢٠٠٣، صفحة ٤٢/٢) ولم نجد غير هذا النص في نصوص الأدباء في توظيف مخالفة الإجماع ولعل ذلك يعود إلى قلة اعتمادهم توظيف الإجماع في الرد وليس في الإثبات الذي شاع عندهم.

الاجماع معيار نقدي:

وفي نص للآمدي (ت ٣٧٠هـ) يذكر فيه ما يمكن أن ينتقد به شعر أبي تمام من غلبة الصنعة اللفظية يقول فيه: " فقد سقط الآن احتجاجكم باختراع أبي تمام لهذا المذهب وسبقه إليه، وصار استكثاره منه وإفراطه فيه من أعظم ذنوبه، وأكبر عيوبه، وحصل للبحتري أنه ما فارق عمود الشعر وطريقته المعهودة، مع ما بحدته كثيرًا في شعره من الاستعارة والتجنيس والمطابقة، وانفرد بحسن العبارة، وحلاوة الألفاظ، وصحة المعاني، حتى وقع الإجماع على استحسان شعره واستجداته، وروى شعره" (الآمدي، ١٩٩٤، الصفحات ١٨/١-١٩).

ويثير هذا النص تساؤلات عن قيمة عد الإجماع معيارًا نقديًا، وعلى الرغم من كون الإجماع دليلًا في الأصول يحتجون به في الرد والنقض والاثبات إلا أنه لم يجد مجالًا حقيقيًا ليكون معيارًا يستند عليه النقاد في احكامهم، نعم يمكننا القول إن الإجماع بمفهومه الاعم وهو شهرة شيء في طبقة ما واتفاقهم على رأي ما يمكن أن يرقى لمستوى القول بكونه معيارًا، ونص الآمدي هذا يؤرخ لفرصة في القرن الرابع الهجري



لترسيخ الإجماع معيارًا نقديًا إلا أنَّ الأدباء لم يستثمروا ذلك؛ وربما يعود ذلك لتراكمية الفعل النقديّ فهي عملية احتاجت لمزيدٍ من القرون في البناء والتأسيس للنظرية النقدية عندهم.

الخاتمة:

تُعد مسألة التداخل المعرفي بين العلوم في الحضارة الإسلامية سمةً حيوية لها أهميتها في تأسيس القواعد وتطبيقاتها، فقد أفاد الأدب العربي بفروعه المختلفة و لا سيما النقدي منها من فكرة الإجماع التي أسس لها الأصوليون، وربما يعود ذلك إلى مشاركة كثير من النقاد والأدباء والبلاغيين في كثيرٍ من العلوم الإسلامية ومنها الأصول فبرزت فكرة الإجماع في آرائهم البلاغية، وقد تنوع توظيفهم له في الإثبات والنقض، إلا أنَّ البحث قد رصد عدم ترسيخهم للإجماع ليكون معيارًا نقديًا كسائر المعايير النقدية، وهذا البحث بوابة لدراسة هذا الموضوع بشكل أوسع.



المصادر :

القرآن الكريم .

إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين الحنفي. (٢٠٠١). الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم (الطبعة ١). بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي. (١٩٩٤). الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري (الطبعة ١). (تحقيق: السيد أحمد صقر) مكتبة الخانجي.

أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. (١٩٩٢). دلائل الإعجاز. (تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر) القاهرة: مطبعة المدني.

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. (٢٠٠١). تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن (الطبعة ١). (تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي) القاهرة، مصر: مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر.

أبو حامد أحمد بن علي بن عبد الكافي بهاء الدين السبكي. (٢٠٠٣). عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح (الطبعة ١). (تحقيق: د. عبد الحميد هندواوي) بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي. (٢٠٠٢). جامع العلم (الطبعة ١). دار الآثار.

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي خطيب الري فخر الدين الرازي. (١٩٩٧). المحصول (الطبعة ٣). (دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني) مؤسسة الرسالة.

أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولاء الليثي الجاحظ. (دون تاريخ). الرسائل السياسية. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

أبو علي الشاشي. (١٩٨٢). أصول الشاشي، وبهامشه: عمدة الحواشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي. بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي.

أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري. (١٩٥٨). الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء (الطبعة ٢). (تحقيق: د. مفيد قميحة) بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي. (١٩٨٣). شرح السنة، محيي السنة (الطبعة ٢). (تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش) دمشق - بيروت: المكتب الإسلامي.

أبي بكر محمد بن يحيى الصولي. (١٩٣٧). أخبار أبي تمام. (نشره وحققه وعلق عليه: خليل محمد عساكر، ومحمد عبده عزام، ونظير الإسلام الهندي) القاهرة: مطبعة التأليف والترجمة والنشر.



- أبي محمد بن الحسن بن علي بن علي ابن وكيع. (١٩٩٤). كتاب المنصف للسارق والمسروق منه (الطبعة ١). (حققه وقدم له: عمر خليفة بن إدريس) بنغازي: منشورات جامعة قان يونس.
- أبي منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي النيسابوري. (٢٠٠٩). ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم) القاهرة: دار المعارف.
- أبي منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي. (١٩٨٣). التمثيل والمحاضرة. (نسقه وفهرسه: د. الشويحي) بيروت: الدار العربية للكتاب، طبعة جديدة.
- أحمد بن زكريا ابن فارس. (١٩٧٩). معجم مقاييس اللغة (الطبعة ١). (تحقيق: عبد السلام هارون) القاهرة: دار الفكر.
- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي الجصاص. (١٩٩٤). الفصول في الأصول (الطبعة ٢). الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية.
- الشيخ محمد رضا المظفر. (١٤٣٤هـ). أصول الفقه (الطبعة ٧). قم المشرفة: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر. (١٤٢٩هـ). دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية) (الطبعة ١). مركز الأبحاث والدراسات التخصصية.
- تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الأزاري ابن حجة الحموي. (٢٠٠٤). خزنة الأدب وغاية الأرب. (تحقيق: عصام شقيو) بيروت: دار ومكتبة الهلال، ودار البحار.
- رشدي عليان. (السنة العاشرة، العدد الأول، ١٩٧٧). الإجماع في الشريعة الإسلامية. مجلة الجامعة الإسلامية.
- عبد الكريم بن علي بن محمد النملة. (١٩٩٩). المذهب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية) (الطبعة ١). الرياض: مكتبة الرشد.
- علي بن الحسين الموسوي العلوي الشريف المرتضى. (١٩٥٤). أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) (الطبعة ١). (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم) القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه).
- علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي. (دون تاريخ). البصائر والذخائر (الطبعة ١). (تحقيق: د. وداد القاضي) بيروت: دار صادر.
- فتحي حسن ملكاوي. (٢٠١١). منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية (الطبعة ١). هرنزن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- مجموعة من المؤلفين. (٢٠٢٠). التكامل المعرفي، أسسه وامتداداته في العلوم (الطبعة ١). المغرب: دار القلم، مركز ابن النفيس للدراسات والأبحاث.



محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الحنبلي الكلوزاني. (١٩٨٥). التمهيد في أصول الفقه (الطبعة ١). (دراسة وتحقيق: د. مفيد محمد أبو عمشة، ود. محمد بن علي بن غبراهيم) المملكة العربية السعودية: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع.

محمد بن أيدير المستعصمي. (٢٠١٥). الدر الفريد وبيت القصيد الدر الفريد وبيت القصيد (الطبعة ١). (تحقيق: د. كامل سلمان الجبوري) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

محمد بن سلام الجمحي. (٢٠٠١). طبقات الشعراء، مع تمهيد للناشر الألماني جوزيف هل. (دراسة: طه أحمد إبراهيم) بيروت: دار الكتب العلمية.

نجم الدين أبو ربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري. (١٤٣٥هـ). موائد الحيس في فوائد القيس (الطبعة ١). (تحقيق: مصطفى عليان) الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلوي الطالباني المؤيد بالله. (١٤٢٣هـ). الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (الطبعة ١). بيروت: المكتبة العصرية.