الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد ابن باديس - مستغانم -
كلية الأدب واللغات والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها

تلقّي فكر عبد القاهر الجرجانيّ في النّقد العربيّ المعاصر

مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في التراث النقديّ العربيّ ومناهج القراءة الحديثة

إعداد الطالبة :
- فتحية لطروش

تحت إشراف الدكتورة :
- خيرة مكاوي

أعضاء لجنة المناقشة :

الدكتور: محمّد قادة	رئيسا	جامعة مستغانم
الدكتورة: خيرة مكاوي	مشرفا ومقررا	جامعة مستغانم
الدكتور: عبد القادر مزاري	عضوا مناقشا	جامعة مستغانم
الدكتور: عمر معراجي	عضوا مناقشا	جامعة مستغانم
الدكتور: عز الدّين حفّار	عضوا مناقشا	جامعة مستغانم

السنة الجامعية : 1436 - 1437 هـ / 2014 م – 2015 م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى :

﴿ نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ﴾

سورة القلم ـ الآية 01 ـ

شـــكـــــر وتـــــقـــديـــر

أتقدّم بكل معاني التّقدير والشكر إلى الأستاذة المشرفة مكاوي خيرة على فتحها الباب واسعا في مجال البحث العلمي وفتحها آفاقا جديدة للطلبة للبحث والممارسة المعرفيّة العلميّة من خلال مشروعها "التراث النقدّي العربيّ ومناهج القراءة الحديثة" وأشكرها على قبولها الإشراف على هذا البحث المتواضع وتوجيهاتها القيّمة ومعاملتها الإنسانيّة ـ فجزاك الله عنّا الخير كلّه ـ

كما لا يفوتني أن أشكر كلّ أساتذتي الأجلاّء ـ كلّ باسمه ـ على تزويدهم لي وكلّ الطلبة بالمعرفة بأسلوب راق في الأداء والمعاملة.

إهـــــــــداء

إلى من أعطياني كل شيء ومنعني القدر أن أردّ لهما أيّ شيء. والديّ العزيزين ـ رحمهما الله ـ

إلى من اصطحبني إلى المدرسة وأنا أحمل حقيبة صغيرة مزركشة بألوان قوس قزح وعلّمني رسم الحروف على كراستي، ومنعني القدر مرّة أخرى أن يراني وأنا أحمل محفظة كبيرة؛ زوج أختي وأخي الرّوحي؛ منور نصر الدّين ـ رحمه الله ـ

إلى من ضمّد جراح قلبي، وجمع شتات نفسي، وأهداني هذه الرّسالة قبل أن أهديها له، زوجي خليفة ـ حفظه الله ـ

المقدّمة

تتجلّى أصالة أيّ فكر في حيويّته واستمراره وقابليّته للتطوّر عبر الزّمن، فتكتمل معالمه ويزول النّقص الّذي يحتويه، ويكشف عن آفاق جديدة ما كنّا لندركها لولا توفّر وسائل القياس تقاس بها أذواق الأمّة وإحساسها الجماليّ، وتفكيرها الفنيّ القائم على النّقد بما يحمله من التنظير والتطبيق والعلم. وعليه فإنّ الإشكاليّة الّتي ظلّت تراودنا في هذا البحث وهفت أنفسنا للإجابة عنها وحاولنا صياغتها تحت عنوان " **تلقّي فكر عبد القاهر الجرجانيّ في النّقد العربيّ المعاصر** " هي: كيف تلقّى النّقّاد العرب المعاصرون فكر عبد القاهر الجرجاني وفق نظريّة جماليّة التّلقّي الألمانيّة وهم يتمثّلون المنهج والمفهوم الغربيّ؟ فسعيت من خلال هذا الطّرح إلى إبراز جهود قامة من قامات الفكر النّقديّ العربيّ الممثّل في فكر عبد القاهر الجرجاني في ضوء النّظرة المعاصرة وفق نظريّة جماليّة التّلقّي في بعض إجراءاتها.

ومن أهم الدّوافع الّتي حفّزتنا على تناول هذا الموضوع أنّ عبد القاهر الجرجانيّ كان وما زال فكره النّيّر حيّا مستمرّا عبر العصور في قراءات تختلف معاييرها من جيل إلى جيل لتظلّ هذه العبقريّة الفذّة ثابتة بعقيدتها، شامخة بعلمها، متأصّلة في فكرنا النّقدي، منفتحة على الفكر العربيّ المعاصر،المتشبّع بما أمكنه التزوّد به وفهمه من النظّريّات الغربيّة المعاصرة، انفتاحا علميّا مثيرا للبحث، كاشفا عن فكر قديم في ضوء نظريّات حديثة، هذه النّظريّات الّتي أرهقت الفكر العربيّ تارة، وانبهر أمامها تارة أخرى، فلم يجد منفذا يستعيد به ذاته وسط هذا التّراكم الحضاريّ سوى العودة إلى دراسة التراث العربيّ على وجه العموم، والنّقديّ على وجه الخصوص، فينطلق من ذاته بهويّته الأصيلة لينفتح على الآخر الغربيّ من أجل التّحاور المعرفيّ عامّة والنّقديّ خاصّة.

وعلى أساس هذه الدّوافع الموضوعيّة تحرّك الفضول في نفسي، ومالت قريحتي، وتشبّعت قناعتي وامتلكتني رغبة ذاتية ملحّة، ليكون هذا الطّرح موضوعا لبحثنا.

ومن أهمّ المصادر والمراجع الّتي ساعدتنا على الولوج إلى هذا الموضوع "دلائل الإعجاز في علم المعاني" و"أسرار البلاغة" لعبد القاهر الجرجانيّ، و" الأسلوب بين عبد القاهر وجون ميريّ" لشوقي عليّ الزّهرة، و" قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني" لمحمّد عبد المطلّب" و" المشاكلة والاختلاف" لعبد الله الغذّامي، وكان ما نصبو إليه هو ترتيب أنساق تلقي فكر عبد القاهر الجرجاني حسب موافقة أفق الانتظار وخيبته.

للإجابة عن السّؤال المحوريّ الّذي كان جوهر إشكاليّة هذا البحث، وتماشيا مع طبيعة الموضوع الّذي ينفتح على قراءات المحدثين العرب لفكر عبد القاهر الجرجانيّ عمدنا إلى المزاوجة بين المنهج التاريخيّ، ونظريّة جماليّة التّلقّي الألمانيّة في بعض إجراءاتها معتمدين منهجيّة الوصف والتحليل.

خطّة البحث منهجيّة تتفرّع إلى مدخل وثلاثة فصول، تتقدّمها مقدّمة، وتختم بخاتمة يعقبها ملحق حياة عبد القاهر الجرجاني وآثاره، فقائمة مصادر البحث ومراجعه،يليه ملخّص البحث باللّغة العربيّة ثمّ مترجما إلى اللّغة الفرنسيّة والإنجليزيّة، والخطّة مفصّلة كالآتي:

أفدنا من المنهج التاريخيّ في القسم الأوّل من المذكّرة في جانبها النّظريّ حيث عمدنا في المدخل المعنون بـنظريّة جماليّة التّلقّي وأثرها في النّقد العربيّ المعاصر إلى رصد تاريخ جماليّة التّلقّي الألمانيّة أصولا ومفاهيم وأدوات إجرائيّة، ثمّ ورود التّلقّي في النّقد العربيّ القديم بوصفه ممارسة نقديّة لا بوصفه نظريّة مؤسّسّة وفق إجراءات محدّدة،لنصل إلى مدى أثر نظريّة التّلقّي في النّقد العربيّ

المعاصر في تفاعل حواريّ بين التنظير والتطبيق، فتجسّد الجانب الأوّل في التعريف بهذه النّظريّة من خلال الكتب الّتي ترجمها النّقّاد المعاصرون العرب من لغاتها الأصليّة إلى اللّغة العربيّة وعلى سبيل التمثيل لا الحصر ترجمة كتاب" نظريّة الاستقبال" لروبرت هوب من قبل عبد الجليل جواد سنة 1992م ثمّ من قبل عزالدّين اسماعيل سنة 1994م، ولم يكتف النّقّاد المحدثون بترجمة الكتب الغربيّة المنظّرة لهذه النّظريّة بل تجاوزوها مجتهدين محاولين استثمار أفكارها مراعيين الخصوصيّة العربيّة من ناحية، ساعيين إلى تقديم نماذج تطبيقيّة من ناحية أخرى فتمّ الانتقال من النظرة الأحاديّة في الطّرح والمعالجة إلى التنوّع والتّعدّد لبلوغ الحريّة في الاستجابة والتقبّل لفتح آفاق رحبة للأدب كتابة وقراءة وتأويلا، فظهرت دراسات في هذا المنحى، سواء أكانت في أصول ومفاهيم هذه النّظريّة أو في التلقي المقارن بين المذاهب الغربيّة وتراثنا النّقديّ، أو في النّقد العربيّ والتّلقي، وغيرها من الدّراسات، كلّ ذلك محاولة لإبراز النّقلة النّوعيّة الّتي أحدثتها نظريّة جماليّة التّلقي في اتجاه النّقد العربيّ المعاصر حتّى توصّل النّقّاد العرب المعاصرين إلى إضفاء ملامح عربيّة نقديّة، وهو هدفنا في هذا البحث في التنقيب عن تلقي فكر عبد القاهر الجرجاني في النّقد العربيّ المعاصر، الّذي يشكّل فكره من خلال نظريّته الشّهيرة نقلة نوعيّة في تاريخ البلاغة العربيّة حيث يعترف له كثير من الدّارسين بالسّبق في الأبحاث اللّغويّة قديما وحديثا.

ولأنّه لا يمكن أن تؤسّس نظريّة من العدم، فارتأينا أن نعود في الفصل الأوّل من البحث المعنون بمرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجاني إلى التنقيب عن العلماء والكتب الّتي كانت منبعا استقى منه الجرجاني فكره، فتفرّع هذا الفصل إلى أربعة مباحث، الأوّل منها كان في مرجعيّة فكره الفلسفيّة

الكلاميّة وحدّدنا من الفرق الكلاميّة فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة، مبيّنين الاتجاه الكلامي في قضيّة الإعجاز لكلّ منها ثمّ ذهبنا إلى الموازنة بين الفرقتين في الجانب الكلامي في الإعجاز ثمّ في الجانب البلاغيّ فيه، لننهي إلى رأي عبد القاهر الجرجاني في مسألة الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة، أمّا المبحث الثّاني فقد تطرّقنا فيه إلى مرجعية فكره النّحويّة، والّتي استندنا فيها إلى المدارس النّحويّة الّتي أسّست للنّحو العربيّ قبل الجرجاني، ثمّ مناقشته لبعض المسائل النّحويّة الّتي تبنّاها سيبويه، وأبو عليّ الفارسيّ، مناقشة الباحث الواعيّ، موافقا تارة ومعقّبا أخرى ورافضا تارة ثالثة، كلّ ذلك وهو يدعّم ما ذهب إليه بالدّليل القاطع. ثمّ تناولنا في المبحث الثالث مرجعيّة فكره البلاغيّة من خلال رصد بعض القضايا البلاغيّة في علم المعاني، والبيان والبديع والّتي كانت محلّ مدّ وجزر بين البلاغيين أمثال الجاحظ، ابن قتيبة، أبي هلال العسكريّ، فتناولها الجرجاني بالتحليل والمناقشة فأيّد الرّأي الصّائب مبيّنا سبب صوابه، مصحّحا الرّأي الخاطئ مبيّنا علّة خطئه مؤيّدا كلّ ذلك بالحجّة الدّامغة، أمّا المبحث الرابع والأخير فكان مخصّصا لمرجعيّة فكره النّقديّ، والّذي تناولنا فيه قضيّة اللّفظ والمعنى والّتي كانت أساس خلاف عميق بين أنصار اللّفظ وأنصار المعنى، فردّ الجرجاني على كلّ مناصر منهم في هذه المسألة بمحاورتهم بلغة العقل والمنطق، وهي اللّغة ذاتها الّتي حاور بها النّقّاد الّذين تناولوا مشكلة السّرقات في الشّعر العربيّ. وعليه فاعتمدنا في هذا الفصل إدراج بعض القضايا الّتي كانت محلّ جدال بين العلماء القدامى ممّن سبقوا الجرجاني والطريقة الّتي تعامل بها مع هذه القضايا تحليلا وتعقيبا حتّى بنى بها وعليها قاعدته المعرفيّة.وهو ما يحيلنا إلى الفصل الثاني من هذه المذكّرة المعنون بفكر عبد القاهر الجرجاني، والّذي يتفرّع إلى أربعة مباحث، أوّلها تناول فكر

عبد القاهر الجرجاني الفلسفيّ الكلاميّ من خلال إبرازه لحقيقة الإعجاز الّتي أوردها في كتابه (الرّسالة الشّافيّة) من خلال دلائل الأحوال، ودلائل الأقوال ثمّ إبرازه سرّ الإعجاز كما أوردها في كتابه(دلائل الإعجاز) ومن خلالهما بنى أسس تقرير نظريّة النّظم وفق الجانب العقلي والجانب النّفسيّ، وهو ما أحالنا على المبحث الثاني في فكر الجرجانيّ النّحويّ، حيث تتّبعنا النّحو عنده في كتابه دلائل الإعجاز والّذي أسّس من خلاله نظريّة النّظم فبيّنت علاقة هذه النّظريّة بالنّحو العربيّ،ثمّ عرّجنا على المبحث الثالث في فكر عبد القاهر الجرجاني البلاغيّ فبيّنت ما توصّل إليه من تجديد في البلاغة العربيّة من خلال معاني الكلام وعلاقتها بالنّظم، البيان وعلاقته بالنّظم والبديع وعلاقته بالنّظم، مبيّنين كلّ مرّة منهجه في التحليل، وبذلك وصلنا إلى المبحث الرّابع في فكر الجرجاني النّقديّ حيث تناولنا القضيّة المحوريّة في الإعجاز، قضيّة اللّفظ والمعنى وعلاقتها بالنّظم،ثمّ تناولنا إشكاليّة الاحتذاء في المعنى الشعريّ عند الجرجاني لننهي المبحث باهتمام الجرجاني بالسّامع والمتكلّم.

عبر هذين الفصلين يكون القسم النّظريّ قد استوفى حقّه في هذا البحث، فنخلص إلى القسم التطبيقيّ منه في الفصل الثالث المعنون تلقي فكر عبد القاهر الجرجاني في النّقد العربيّ المعاصر حيث حاولنا تطبيق إجراء من إجراءات نظريّة جماليّة التلقي في تشكيل أفق الانتظار فكان المبحث الأوّل فيه مقاربة التلقي الاستيعادي لفكر عبد القاهر الجرجاني، فتناولنا التلقي القديم لفكر الجرجاني من قبل الزّمخشريّ، ثمّ التلقي الإحيائي لفكر عبد القاهر الجرجاني عند النّقاد العرب في عصر النّهضة لنصل إلى التلقي المقارن في النّقد المعاصر بين أسلوب الجرجاني وجون ميري، أمّا

المبحث الثانيّ فكان في محاولة تطبيق خيبة أفق الانتظار وعنوانه التّلقّي الاستبعاديّ لفكر عبد القاهر الجرجانيّ، فتناولت فيه تعارض الأفق في النّقد العربي القديم لفكر الجرجاني من خلال السّكاكيّ ثمّ تعارض أفق الإحياء من خلال مؤاخذة النّقّاد العرب المحدثين لعبد القاهر الجرجاني في إهماله مسائل جوهريّة في الأبحاث اللّغويّة، لنصل إلى التّلقّي الإسقاطي لفكر الجرجاني في النّقد العربيّ المعاصر من خلال محمد عبد المطلب والّذي انتهت قراءته للجرجاني عند النّقّاد المعاصرين بأنّه لم يحسن فهم مسائل من نظريّة النّظم عند الجرجاني، وعبد الله الغذامي الّذي بيّن النّقاد أنّه يحاول إسقاط مبادئ التفكيك على بعض صور البيان العربيّ مخالفة لشرح الجرجانيّ لها كما يرى أنّ التصوّر الكليّ لمشروع الجرجاني متصدّع لأنّه أجحف اللّفظ حقّه بتمييزه المعنى عنه.

وفي الأخير خلصت إلى نتائج البحث المستقاة من كلّ مرحلة في البحث مثّلت خاتمته.

المـــدخـــل

نظريّة جماليّة التّلقّي وأثـرهـا في النّقـد العـربيّ المعـاصر

تعدّدت مناهج النقد الأدبي واختلفت في الوصول إلى غاياتها باختلاف الزوايا التي انطلق منها كلّ منهج، حيث إنّ لكلّ واحد من هذه المناهج أصالته وأهميته التأسيسية لأيّ فكر لاحق يكتسب هو الآخر قيمته باكتشاف أدوات جديدة ووسائل نقدية تمكّنه من التقرّب من العمل الأدبي وفكّ شفرته، ومن فهم القوانين التي تحكمه، و من هنا فقد "شغل تحليل النّصّ حيّزا كبيرا من الكدّ المنهجي المعاصر، وبدت المناقلة بين المناهج بأصولها المعرفيّة المتباينة وركائزها الإجرائيّة سمة للنقد المعاصر ولاسيما نقد القرن العشرين وأظهرت المناهج الحديثة في حركتها حول النّصّ، سعيا إلى إحكام سيطرتها عليه بوسائط متباينة، وبوتائر تنزع نحو وضع نظام منطقيّ محكم يسلّح بالعلوم اللسانيّة والمنطقيّة التي تقاربه مقاربة شاملة ليست كليّة."[1] وبذلك فالمناهج النقدية نتاج ثقافي ونقديّ متراكم قد تتآزر مع بعضها لتفهم النصّ الأدبيّ ومقاربته، وقد تتوازى حيث يأخذ كلّ منهج خصوصيته واستقلاليته.

إنّ الاختلاف بين الناهج النّقديّة مردّه العناية المتباينة بين أسس الإبداع الثلاثة : النّصّ المؤلّف، القارئ، و تناول كلّ منهج واحدا من هذه الأوجه جاعلا منه النقطة المحورية التي يلج بها إلى فضاء النّصّ "وبذلك نجد أنّ العمر المنهجيّ الحديث ينطوي على ثلاث لحظات: لحظة المؤلّف، وتمثّلت في نقد القرن التاسع عشر (التاريخيّ، النّفسيّ والاجتماعيّ) ثمّ لحظة النّصّ التي جسّدها النّقد البنائيّ في الستينات من القرن العشرين وأخيرا حظة القارئ أو المتلقي في السبعينات."[2] وهي لحظة ميلاد قطب القارئ التي تأسّست على إثرها نظرية أحدثت ثورة في المسار النقدي الأدبيّ و أعادت الاعتبار للقارئ الذي همّش دوره في وجود العمل الأدبيّ حتّى وصفته الكتابات النّقدية بأكبر منسي في تاريخ الكتابة.

ظهرت منذ القرن ا لعشرين العديد من المناهج النقدية،كالبنيوية، والشكلانية، والتفكيكية وغيرها سعت إلى مقاربة النصّ الأدبيّ من زوايا متعدّدة، وكان لظهور هذه

1 – موسى صالح: بشرى، نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، بيروت، المركز الثقافي العربيّ، ط1، 2001م، ص 31.
2 – المرجع نفسه ص 32.

المقاربات النقدية الحديثة الأثر البالغ في نشأة جماليّة التلقي Esthétique de la réception إذ عارضت أفكارا و طوّرت أخرى أهمها "التحوّل من قطب المؤلف ـ النصّ إلى قطب النصّ ـ القارئ"[1] حيث أولت للقارئ عناية كبرى مبرزة دور الذات المتلقية في بناء معنى النصّ من جديد.

تضرب نظرية التلقي Théorie de la reception جذورها إلى زمن أرسطو ثمّ أخذت تنمو و تتطوّر في حركة متصاعدة حتّى برزت كمنهج نقديّ حديث ارتبط ارتباطا وثيقا بجامعة كنستانس الألمانية حتّى عدا ذكرها يستلزم الأخرى، والأمر ليس غريبا ما دامت نظرية التلقي استوت ثمارها هناك بعد أن ارتوت بماء الفكر اليوناني مرورا بعيون متنوعة من الثقافة الإنسانية ولعل أبرزها الثقافة العربية لتصب في مصب النهضة الأوروبية.

I. نظريّــة التلـقّي عند الألمان :

1. الأصول المعرفية لنظرية التلقي عند الألمان:

لابدّ أن يتعرّض المتابع لهذه النظرية إلى الأصول المعرفية لها، فكلّ نظرية هي نتاج فكري وفلسفي ساد في بيئة معيّنة وفق مجموعة من التصوّرات والافتراضات مبنية بتماسك محكم من أجل طرح بدائل فكرية ونقدية مغايرة للنماذج التقليدية القديمة" فالنظرية، عادة ما تكون نقدا مشاكسا لمفاهيم الإدراك المألوف، والأبعد من ذلك هي محاربة لكشف ما نسلّم به جدلا على أنّه إدراك مألوف هو في الحقيقة تشييد تاريخيّ Historical construction ونظرية معيّنة، تبدو بالنسبة إلينا شيئا طبيعيا جدا، ولم تعد تنظر إليها بوصفها نظريّة، إنّ النظرية بوصفها نقدا للإدراك المألوف واستكشافا للمفاهيم البديلة تتضمّن مساءلة المسلّمات أو الافتراضات ذات الأهميّة البالغة في الدراسات الأدبيّة وزعزعة أيّ شيء قد تمّ به التسليم جدلا، إنّ هذا يعني إعادة طرح لهذه الأسئلة : ما المعنى؟ من هو الكاتب؟ ما

1- ينظر قطوس: بسّام، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، مصر، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1 2006م، ص 164.

القراءة؟ ما الأنا أو الذات الّتي تكتب أو تقرأ أو تفعل؟ كيف ترتبط النّصّوص التي أنتجت فيها؟"[1] وبذلك ترتبط النظرية ارتباطا وثيقا بمستوى النضج الفكريّ والمنهجيّ للعقل البشريّ، وقدرته على تناول القضايا الإنسانيّة تناولا علميا يستند إلى التحليل والمنهجية والموضوعيّة، ويكتسب مشروعيته في التطبيق والممارسة "فالنظريّات والمبادئ والمعايير الأدبيّة لا تنشأ في فراغ، فكلّ ناقد في التاريخ توصّل إلى نظريّة عن طريق الاتصال بالأعمال الفنيّة ذاتها التي كان عليه أن يختارها ويفسّرها ويحلّلها، وأن يطلق عليها في النهاية حكما مكرّسا أو يحاول تقديم تأويل جديد، وقد يمكّنه أخيرا أن يستجيب للعمل بأن ينتج بنفسه عملا جديدا." [2] وانطلاقا من الحوار العميق مع المناهج النقديّة التي هيمنت بعد الحرب العالميّة الثانيّة كالشكلانيّة والبنيويّة، والسيميوطيقا ومع الخلفيات الإبستيمولوجيّة والإيديولوجيّة والفلسفية ولدت نظرية نبعت من هذا التفاعل القرائيّ وهي نظريّة التلقي وليدة البيئة الفلسفية الفكرية بألمانيا والتي عرفت فلسفتين كان لهما الأثر البالغ في ظهور جمالية التلقي، وهما الظاهراتية والهيرمونيطيقا.

أ. الظاهراتية (Phénoménologie) :

ترتبط جمالية التلقي Esthétique de la réception بالظاهراتية ارتباطا وثيقا، لأنّ أغلب المفاهيم التي جاءت بها الفلسفة الذاتية على يد أعلامها إدموند هوسرل Edmund_ Husserl (1859 – 1938) وتلميذه رومان إنجاردن Roman_ Ingarden - 1893) (1970 شكّلت ردّ فعل على الفلسفة الوضعية التّي استبعدت الذّات ووجّهت اهتمامها إلى العقل ودعت إلى الفصل بينهما فجاء هوسرل ليحقّق التّوفيق بين الذّات والعقل، من

1 – جونتان كولر: مدخل إلى النظريّة الأدبيّة، تر مصطفى بيومي عبد السّلام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1 2003م، ص17.

2 – الغربي: خالد، الشعر و مستويات التلقي، سلسلة علامات في النّقد، السعوديّة، جدّة، النادي الأدبيّ الثقافيّ ج34، مج 9، 1999م، ص 115.

خلال تلقّي الأشياء تلقّيا ذاتيّا مؤسَّسا على الفهم الذّاتي لها، فبرز عنده مفهوم التعالي Transcendantale والذي يعرَّف بأنه "المعنى الموضوعي الّذي ينشأ بعد أن تكون للظاهرة معنى محضا في الشعور، أي: بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجيّة الماديّة إلى عالم الشعور الداخليّ الخالص، ولذا فقد كانت مهمّة الفينومينولوجيا عنده هي دراسة الشعور الخالص وأفعاله القصدية باعتباره مبدأ كلّ معرفة." [1] و بذلك يحمل المتعالي مفهوم خلاصة الفهم الفرديّ الخالص لمعنى ظاهرة خارجيّة في الوجود، ويأتي إنجاردن ليكون أوّل من يعدّل في مفهوم المتعالي عند هرسل "إنّ الظاهرة ـ وهو يطبّق ذلك على العمل الأدبيّ ـ تنطوي باستمرار على بنيتين، بنية ثابتة (يسميها نمطية)، وهي أساس الفهم، وأخرى متغيّرة (يسميها مادية)، وهي تشكّل الأساس الأسلوبيّ للعمل الأدبيّ، حيث إنّ معنى أيّة ظاهرة لا يقتصر على البنية النمطية (الثابتة) للظاهرة، بل إنّ المعنى هو حصيلة نهائية للتفاعل بين بنية العمل الأدبيّ وفعل الفهم." [2] وهكذا يرجع إنجاردن مفهوم المتعالي إلى أنّ المعنى لا يتشكّل إلاّ من خلال التفاعل بين فعل الفهم وبنية العمل الأسلوبيّ، وهكذا يتضح لنا دور هذا الاتجاه في تنمية القدرات المعرفية للمتلقي ودوره في البحث عن المعنى الذي هو أساس الإبداع.

ب. الهيرمونيطيقا (التأويليّة) Herméneutique:

استفاد رواد نظرية جمالية التلقي من الفيلسوف هانس جورج غادمير Hans Gorg Gadamer في نظرته إلى التأويل على أنّه يعتمد على قراءة الطرف الآخر وإعادة الاعتبار إلى التّاريخ "استخدم غادامير مفهوم الأفق التاريخيّ في تفسير التّاريخ حين رأى أنّه لا يكون ثمّة تحقّق خارج زمانيّة الكائن التي تسمح باندماج الأفق الحاضر بالأفق الماضي، فتعطي للحاضر بعدا يتجاوز المباشرة الآنيّة ويصلها بالماضي، ويمنح الماضي قيمة حضورية راهنة

1 -ينظر رافع محمد: سماح، الفينومينولوجيا عند هرسل، بغداد، دار الشؤون الثقافية، (د.ط)،1991م، ص 134.

2 - خضر:ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، عمّان، دار الشّروق،ط1، 1997م، ص75.

قابلة للفهم."[1] فهو يشترط وجود "وعي تاريخيّ" لأيّة ممارسة تأويليّة ترتكز على إعادة الاعتبار إلى عملية الفهم في إعادة إنتاج المعنى من خلال التركيز على الذّات (القارئ) كقوّة فاعلة وركنا أساسيا في إدراك العمل الأدبيّ ولا يتحقّق إدراك الظاهرة الأدبيّة إلاّ بوجوده. وبالتالي ساهمت جهود الفينومينولوجيين من أمثال هرسل، إنجاردن وغادامير وغيرهم من تأصيل نظرية التلقي كما ظهرت عند نقاد مدرسة كونستانس الألمانية.

2. أسس جمالية التلقي الألمانية: (مدرسة كنستنس)

أحدثت جمالية التلقي ثورة في الدراسات الأدبية حيث غيّرت مجرى الاهتمام من قطب الكاتب ـ النصّ إلى الاهتمام بقطب النصّ ـ القارئ، حيث أعلى روّاد هذا الاتجاه من سلطة القارئ، متلقي النصّ مبرزين مساهمته الفعّالة في صنع هذا النصّ بعد أن أغلقت البنيوية أبواب النصّ معتبرته بنية مغلقة مكتفية بذاتها، ومن هنا سبب اعتبار نظريات القراءة أو التلقي واحدا من اتجاهات ما بعد البنيوية في نظريات النقد العالمي الحديثة.

لقد تأصّل هذا الاتجاه النّقدي الذي سميّ بأسماء مختلفة منها: "اتجاه جمالية التلقي" "جمالية القراءة" أو"جمالية التلقي أو التقبّل"، أو"نظرية الاستقبال"، أو"نظرية التلقي" أو" نقد استجابة القارئ"، في جامعة كونستنس Constance في ألمانيا الاتحادية.[2] وقد ظهر هذا الاتجاه على يد الناقدين الألمانيين هانز روبرت ياوس Hans Robert Yauss وإيزر فولفغانغ Iser Wolfgang في الستينات والسبعينات والتي عدّت مرحلة تأسيسية لنظرية جديدة في فهم الأدب وتفسيره.

أ. جمالية التلقي عند هانز روبرت ياوس :

و"قد صاغ ياوس نظريته "جمالية التلقي أونظرية الاستقبال" انطلاقا من النظريات التي تتعلّق بالمعنى، والعمل الأدبيّ ووظيفته، وموقف المتلقي من ذلك العمل، وصلته به والمبادئ

1 – فؤاد كامل: الفلسفة الألمانية الحديثة، بغداد، دار الشئون الثقافية العامة، (د.ط)،1986م، ص 86.

2– بسام قطوس: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، ص 164.

التي تنظّم هذه الصّلة. [1]" حيث خصّص اهتمامه للتلقي منطلقا من العلاقة بين الأدب والتاريخ من خلال تجديد النظرة إلى العلاقة بينهما بدراسة الأعمال الأدبية انطلاقا من تاريخ تلقيها من طرف الجمهور "فالأدب والفن لا يصبح لهما تاريخ له خاصية السّياق إلاّ عندما يتحقّق تعاقب الأعمال لا من خلال الذّات المنتجة فحسب، بل من خلال الذّات المستهلكة كذلك، أي من خلال التفاعل بين المؤلف والجمهور." [2] وبالتالي يتشكّل تاريخ أدبي لاستقبال الأعمال الفنيّة تسمح بتوضيح مسيرة الخبرة الجمالية للقرّاء وانطباعاتهم على ما قرءوه، الأمر الذي استلزم العناية الكبرى بالمتلقيّ والاهتمام بقدراته الإدراكيّة للعمل المتلقّى وفق رؤيته الجمالية الذاتية التي تمكّنه من بناء معنا جديدا منبثقا من إدراكه الواعي للعمل الأدبي الذي تلقّاه بعد قراءته ليتحقّق بذلك "فعل الفهم "الذي يعتبر أساس استقامة ذاك العمل، ويصبح المتلقي من خلال تحقّق فعل الفهم طرفا أساسيا في عمليّة تفسير العمل الأدبيّ وتأويليه. وعلى هذا الأساس كان اهتمام ياوس بالمتلقي الفعلي الذي يستقبل النّص ويقوّمه وفق مصالحه التاريخيّة وحسن درايته بالأعراف الأدبيّة وخبرته العميقة بها فيتولّد عن ذلك ما اصطلح عليه ياوس بالخبرة الجماليّة إذ يرى ياوس "أنّ الخبرة الجمالية تكمن في الطريقة التي يؤوّل فيها المتلقي العمل الأدبيّ." [3] ومن ثمّ طرح مفهوما إجرائيا أطلق عليه "أفق انتظار القارئ " Reference of the readers expectations"، وهو من أهمّ المفاهيم الإجرائيّة التي تقوم عليها نظريّة التلقي.

1- ينظر ناظم عودة خضر: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص133.

2-ياوس هانزو روبرت: نحو جمالية التلقي، تر تيمو تي باني، جامعة مونسيتو، نقل هذا المقال إلى إنجليزية تحت عنوان "التاريخ الأدبيّ بوصفه تحدّيا لنظريّة الأدب" نقلا عن روبرت هولب: نظرية التلقي، مقدمة نقديّة، تر عز الدّين اسماعيل، مصر، القاهرة، المكتبة الآكاديميّة، ط1، 2000م، ص 103.

3 - المرجع نفسه، ص 135.

❖ **أفق التوقعّات Horizon d'attente**

جعل ياوس مفهوم التوقعات حجر أساس ليبني عليه نظرية التلقي في التعامل مع العمل الأدبيّ والتاريخ والذي "أخذ مفهومه عن غادامير Référence وركّب مفهومه "أفق الانتظار"L'horizon d'attente ويحمل مفهوم الأفق عند غادامير معنى" أنّه لا يمكن أخذ أيّ حقيقة دون أن تأخذ بعين الاعتبار العواقب التي تترتب عليها، إذ لا يمكن حقيقة الفصل بين فهمنا لتلك الحقيقة وبين الآثار التي تترتب عليها، لأنّ تاريخ التفسيرات والتأشيرات الخاصة بحدث أو عمل ما هي التي تمكّننا ـ بعد أن اكتمل العمل وأصبح ماضيا من فهمه كواقعة ذات طبيعة تعددية المعاني، وبصورة مغايرة لتلك التي فهمها معاصروه بها."[1] وبناء على ما تقدّم نتبيّن اشتراط غادامير الفهم والوعي التاريخيين شرطا أساسيا في أيّ ممارسة تأويليّة حيث يلتحم السياق التاريخي للأثر الفني بالتفسير الشخصي للمفسّر لينتج عنهما ما أسماه غادامير "انصهار آفاق" النابع من التحام أفق النّصّ بأفق الذات المتلقيةّ ليتولّد عن هذا الالتحام إعادة إحياء معنى النّص"إنّ السياق التاريخي الذي خلق فيه الأثر يتّحد مع أفكار المفسّر الشخصي، حيث يكون رأي الخبر حاسما في إعادة إحياء معنى النصّ ويسمي غادامير ذلك بأنّه "انصهار آفاق"، أي أفق النّصّ وأفق المؤوّل (المتلقي)." [2] وهكذا اعتمد ياوس في رصده للتاريخ الاصطلاحي لمفهوم الأفق، وفي تلاحم جمالية التلقي بالتاريخ الأدبيّ باعتباره يتأسّس على تجارب القرّاء السابقة في التعامل مع العمل الأدبيّ تأثيرا واستجابة، وبذلك "فهو يشير إلى أهمية الفهم الذي ينجز اتجاه الأعمال في تطوّر الأنواع الأدبيّة ولذلك فهو يدعو إلى ضرورة تحقيق التوافق بين أفقي الماضي والحاضر لكي تحقّق بذلك ومن جديد الثلاثيّ التأويليّة (الفهم والتفسير والتطبيق). [3] وبذلك يتمّ بناء المعنى

1 - المرجع السّابق، ص 138.

2 - المرجع نفسه، ص 139

3 - المرجع نفسه، ص 140 .

وإنتاجه داخل مفهوم أفق الانتظار حيث يتفاعل تاريخ الأدب والخبرة الجماليّة مع فعل الفهم عند المتلقي. "تتمثّل الدلالة الجماليّة الضمنيّة في حقيقة أنّ أوّل استقبال من القارئ لعمل ما يشتمل على اختيار لقيمته الجماليّة، مقارنا بالأعمال التّي قرئت من قبل، والدلالة التاريخيّة الواضحة لهذا هي أنّ فهم القارئ الأوّل سيؤخذ به وسينمّى في سلسلة من عمليّات التّلقي من جيل إلى جيل، وبهذه الطريقة سوف تتقرّر الأهميّة التاريخيّة للعمل، ويتمّ إيضاح قيمته الجماليّة " [1] وبهذه الممارسة يؤدي تاريخ الأدب دورا واعيا يصل الماضي بالحاضر، ويصبح للأدب معنى كونه همزة وصل بينهما "وهذا ذاته ما طالب ياوس نفسه بتجاوزه فيما بعد من خلال التركيز على التواصل بين النّصّ والمتلقي، وبين المتلقي السابق واللاحق وهكذا."[2] وبالتالي يتوقّف تحدّيد أفق انتظار كلّ جيل من القرّاء على قدرة تحديد الباحث ذاته نمط العلاقة التي يقيمها النّصّ المقروء مع سلسلة النّصّوص السابقة ليبقى المتلقي هو النقطة المحورية التي تحقّق تطور النّوع الأدبيّ من خلال ما يحمله من معايير شكّلتها تجاربه السابقة النابعة من ممارساته القرائيّة للأعمال السابقة ومطابقتها للمعايير التي ينطوي عليها العمل الجديد وبذلك يتحقّق" أفق الانتظار أو بتعبير آخر"المساحة الّتي تتمّ فيها عمليّة التشارك بين القارئ ومقروئه، وأرضيّة التطبيع بينهما، فكلّما كان القارئ قريبا من سياقات إنتاج الخطاب الثقافيّة والفنيّة والأخلاقيّة... معايشا لها، اقترب أفق التوقّعات من هذا الخطاب ."[3]

لا يقدّم العمل الأدبيّ معناه بصورة مطلقة لحظة ظهوره كما أنّ القارئ لا يتلقاه من عدم معرفيّ أو فراغ خبراتيّ وإنّما يقرأه وهو متمثّل لأنساق قبلية سبقت لحظة القراءة "فالعمل

1 – المرجع السّابق، ص 103

2 – كاظم: ناظم، المقامات والتلقي، مملكة البحرين، وزارة الإعلام الثقافة والتراث، ط1، 2003م، ص40.

3 –أوزرير: نوري سعودي، الخطاب الأدبيّ من النشأة إلى التلقي، مع دراسة تحليليّة نموذجيّة، القاهرة، مكتبة الآداب ط1، 2005م، ص76.

الأدبيّ حتّى في لحظة صدوره، لا يكون ذا جدّة مطلقة وسط فراغ، فبواسطة مجموعة من الإعلانات والإشارات، الظاهرة أو الكامنة، ومن الإحالات الضمنيّ والخصائص المألوفة يكون جمهوره مهيّأ ليتلقّاه بطريقة ما. وهذه الحالة من التهيّؤ القبليّ هي ما يسمّيه "أفق انتظار القارئ" ذلك أنّ كلّ عمل أدبيّ جديد يذكره بأعمال من جنسه سبق له أن قرأها ويجعله في تهيّؤ ذهنيّ ونفسيّ خاص لاستقباله، ويخلق فيه توقّعا معيّنا لتتمته ووسطه ونهايته."[1] ويتأكّد بذلك الدّور الفعّال الذي تؤدّيه الأنساق القبليّة في التأثير في فهم القارئ وتأويله.

❖ المسافة الجماليّة Distance Esthétique

حاول ياوس أن يهذّب نظريته تهذيبا حسنا حيث انتبه إلى إمكانية تعارض القارئ واختلافه مع النّصّ لاختلافه مع ثقافة القارئ ومرجعيته المعرفية فدعّمها بمفهوم آخر هو مفهوم المسافة الجماليّة Distance Esthetique ". ويعني "ذلك البعد القائم بين ظهور الأثر الأدبيّ نفسه وبين أفق انتظاره، وإنّه لا يمكن الحصول على هذه المسافة من خلال استقراء ردود أفعال القرّاء على الأثر، أي تلك الأحكام النّقديّة التيّ يطلقونها عليه. وهنا أكّد ياوس على أنّ الآثار الأدبيّة الجيّدة هي تلك التي تنمّي انتظار الجمهور بالخيبة، إذ الآثار الأخرى ترضي آفاق انتظاره وتلبي رغبات قرائها المعاصرين هي آثار عاديّة جدا تكتفي، عادة، باستعمال النماذج الحاصلة في البناء والتعبير، وهي نماذج تعوّد عليها القرّاء. إنّ آثارا من هذا النّوع هي آثار للاستهلاك السّريع سرعان ما يأتي عليها البلى. أمّا الآثار التي تخييب آفاق انتظاره وتغيظ جمهورها المعاصر لها، فإنّها آثار تطوّر الجمهور وتطوّر وسائل التقويم والحاجة من الفن، أو هي آثار ترفض إلى حين حتّى تخلق جمهورها خلقا." [2] وتؤدّي

---

1 – محمد المتقن: في مفهوم القراءة والتأويل، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلّة عالم الفكر العدد2، المجلّد 33، أكتوبر ـ ديسمبر 2004م، ص18.

2 – حسين الواد: في مناهج الدراسات الأدبيّة، منشورات الجامعة، ط2، 1985م، ص97 ..

لحظات "الخيبة" دورا مهمّا في تأسيس سلسلة تاريخية خاصة بالتلقي من خلال تأسيس لأفق جديد، وهكذا يتمّ التطوّر في الفن الأدبيّ عبر استبعاد الآفاق المتجاوزة وتأسيس آفاق جديدة.[1] وبالتالي يكون وراء كلّ استبعاد لأفق انتظار، إنشاء أفق انتظار جديد.

❖ **مفهوم اندماج الأفق Fusion d'horizons**

يذكرنا مصطلح أفق التوقّعات بتعبير "اندماج التوقّعات" وهو من المفاهيم الّتي تحدث تقاطعا بين ياوس والمشروع الهيرمونيطيقي لجادامير الذي أثاره في كتابه "الحقيقة والمنهج" وسمّاه بمنطق السؤال والجواب الذي يحصل بين النّصّ وقارئه عبر مختلف الأزمان انطلاقا ممّا يراه غادامير أنّ عمليّة القراءة هي تجسير الفجوة بين الماضي والحاضر وممارسة فعل القراءة دون إمكانية التخلّص من الأفكار الجاهزة والتميزات المستقرة في ثقافتنا وعملية الفهم للعمل الذي نقرأه ليحصل نوع من الاندماج بين "أفق توقعاتنا" وآفاق كتابة الماضي وقراءته وهو المفهوم الذي عبّر عنه ياوس عن العلاقة القائمة بين الانتظارات الأولى التاريخيّة للأعمال الأدبيّة، والانتظارات المعاصرة الّتي قد يحصل معها نوع من التجاوب" يعتقد ياوس أنّ العلاقة بين الأدب والقارئ تشتمل على دلالة جماليّة وتاريخيّة، وهذه الدلالة الجماليّة تعتمد أوّل ما تعتمد على أنّه بعد المرّة الأولى من القراءة يقارن القارئ قيم العمل الجماليّة مع أعمال أدبيّة مقروءة من قبل أمّا الدلالة التاريخيّة فتتجسّد في أن تتخذ حالة القبول شكلا مقبولا تاليا بالإضافة إلى عمليّة الاستيعاب المتجدّد لعمل الماضي الذي يطرح الوساطة بين فن الماضي والحاضر، ما بين قيم الأدب القائم على تمثيل التراث وامتصاصه ونوعيته المعاصرة."[2] وهذا ما يؤكّد منطق التلاقي بين العمل وجمهوره عبر العصور، وهو السّر في ثراء الأعمال وخلودها عبر سلسلة من الاستقبالات تظهر العمل نفسه في حلّة جديدة تختلف عمّا ظهرت عليه سابقا.

---

1 – ينظر المرجع السّابق، ص 141 .

2 – ناظم عودة: الأصول المعرفيّة لنظريّة التلقي، ص142.

❖ مفهوم المنعطف التاريخيّ Tournant Historique

تتعرّض المفاهيم والتصوّرات القرائيّة السابقة إلى تغيرات وهزّات سمّاها ياوس بالمنعطفات التاريخيّة والتي تنتج رؤى جديدة قوامها التعامل مع الجديد والتواصل معه، ولذلك يرى ياوس أنّ "المنعطفات التاريخيّة الكبرى الّتي تحدث في تاريخ الحضارات الإنسانيّة من شأنها أن تساعد على تكوين قراءة جديدة، أو أنّ الأعمال الجديدة تكون مرتبطة بهذه المنعطفات أو التحوّلات الكبرى الّتي تقدّم رواية معاير للآفاق والانتظارات السابقة، بحكم ما تحتمله تلك التحوّلات من تصوّرات جديدة للعالم، وظهور أسئلة جديدة أو تعارض الأسئلة القديمة مع الأجوبة الحديثة المتطلّبة." [1] ولذلك يؤكّد ياوس على وجوب قدرة مؤرخ الأدب أن يكون قادرا على التجديد الواعي لمكانة العمل الجماليّة ووضعيته في التواصل التاريخي لقرائه.[2]

من خلال ما سبق التطرّق إليه في نظرية التلقي من منظار ياوس، فنلخصّها في عدد من المبادئ تناولها بالإجمال ناظم عودة في هذه النّقاط:[3]

- ليست للعمل الأدبيّ في حدّ ذاته أيّ أهميّة، إنّما تكمن أهميته في اللّحظة التيّ يلتقي فيها بالجمهور، فتتحقّق وظيفته ويخرج إلى الوجود بفعل القراءة حيث يقوم المتلقي بدور فاعل بنسجه لعلاقات مختلفة مع النصّ، كجدليّة السؤال والجواب، ولا يكتفي بالقراءة البسيطة الاستهلاكيّة، وعلى مؤرخ الدب أن يلاحظ الأحكام التّي أصدرت بفعل التلقي والتيّ تدلّ على وعي محدّد تاريخيا، وهذا يعني أهمية المبدأ التعاقبيّ في عملية تأريخ الأدب.

---

1 – حافيظ علوي : مدخل إلى نظريّة التلقي، سلسلة علامات في النّقد، جدّة، النادي الأدبيّ الثقافي، ج 34، مج9 1999م، ص 92.

2 – ينظر ناظم عودة: الأصول المعرفية لنظريّة التلقي، ص142.

3– ينظر المرجع نفسه، ص 144 . 145.

- لا يأتي العمل من فراغ، بل إنّه يستند إلى مجموعة من المرجعيات المضمرة والخصوصيات التي تعتبر مألوفة، ولمّا كان المتلقي مالكا لمجموعة من المعايير الخاصّة المكتسبة عبر تجاربه السّابقة مع النّصّوص، فإنّه يكون في حالة من التفاعل مع النّصّ من خلال أفق الانتظار الذي يتغيّر حسب ما يقدّمه النّصّ المعطى، فإمّا أن يكون النّصّ مختلفا مع هذا الأفق، وإمّا أن يكون مطابقا له، فإذا استبعد أفق الانتظار فهذا يعني أنّنا إزاء تطور في النّوع الأدبيّ. ومن ثمّة تبرز أهمية أفق الانتظار في تحديد التطوّر الأدبيّ في الأشكال والمضامين.
- تلخيص الإجابات التّي يقدّمها العمل الأدبيّ لأسئلة القرّاء عبر فترات تاريخيّة متفاوتة، بمعنى أنّ العمل الجديد يضمن دائما رغبات المتلقي في تعديل شروط الاستجابة والتواصل.
- تحديد وضعية العمل الأدبيّ من خلال السلسلة الأدبيّة التّي ينتظم فيها فجماليّة التلقي تفترض أنّ كلّ أثر أدبيّ يندرج داخل السلسلة الأدبيّة التّي يمثّل جزءا منها و ذلك حتّى يتمّ التمكّن من تحديد وضعيته التاريخيّة وأهميته أو دوره داخل السياق العام للتجربة الأدبيّة.
- الاستفادة من الدراسة التزامنيّة للخطاب القائمة على التحليل اللّساني، وذلك من خلال التشديد على أهميّة المرجعيّات التاريخيّة (مرجعيات الفهم) ويتمّ ذلك بدمج التحليل التزامنيّ والتحليل التعاقبيّ في عملية تحليليّة واحدة، بمعنى أنّ أفق الانتظار قائم بشكل أساسيّ على تعديلات تجري على شكل ومضمون العمل نفسه.
- دراسة تاريخ الأدب من خلال وضعه في علاقة مع التاريخ العام، بحيث يشكّل الأدب جانبا من تاريخ الوقائع الاجتماعيّة، بالإضافة إلى الجوانب الأخرى، وهو ما يسمح به دور الأدب وأهميته في إسهاماته في هذا التاريخ.

ويمكن القول تلخيصا لما سبق إنّ موضوع الدراسة الأدبية عند ياوس بشكل مجمل هو البحث عن كيفية إجابة الأثر الأدبيّ عن القضايا التي لم تجب عنها الآثار السابقة و بالتالي تولّد معنى جديدا يتواصل و قراءه أو ينتج قرّاءا جددا يتوافقون والمعنى الجديد.

ب.الاستجابة الجماليّة عند فولفغانغ آيزر

لم يكن ياوس المنظر الوحيد الذي اقترن اسمه بمدرسة كنستانس الألمانية، و إنّما يقترن حضوره النّقدي في هذه المدرسة بحضور الناقد من نفس جنسيته ولفجانغ آيزر Wolfgang Iser . الذي ساهم في تطوير نظرية التلقّي، و وضع جانب من أسسها حيث اقترن اسمه بنظرية "التأثير والاتصال" والتّي منطلقها الأساسي منطلق ياوس في اعتراضه على مبادئ المقاربة البنيوية وتطبيق للفلسفة الظاهراتية التي تهتم بالتأثير المتبادل بين النّصّ والقارئ ودوره الفعّال في بناء المعنى.

انطلق آيزر من مرجعيات معرفيّة وفلسفيّة متنوّعة، ففضلا عن الفلسفة الظاهراتيّة اعتمد علم النّفس، واللّسانيات، والأنتروبولوجيا، في تأسيس نظريته كما أفاد بشكل رئيسيّ من أعمال رومان إنجاردن لتتأسّس لديه افتراضات تعتمد نظريّة النسبيّة التي تقول بنسبيّة الحقيقة، وبرفض أيّ منهج يفترض مسبقا حقائق نهائيّة لتكريس الثبات حيث وبذلك فهو يرفض الأحكام المسبقة على أيّ عمل ولاسيما الأعمال الأدبية حيث يدعو إلى بناء الأحكام من خلال التواصل مع النّصّ وبناء الذات لمعناه (النّصّ) بعد فهمه وإدراكه للوصول إلى إنتاج معنى خاص به. "ومن ثمّة فإنّ العمل الأدبيّ ليس نصّا بالكامل كما أنّه ليس ذاتيّة القارئ إنّما هو تركيب أو التحام بين الإثنين." [1] وبالتالي فبناء معنى النّصّ لا يكون من خلال النّصّ بمفرده ولا من خلال ذاتية المتلقي وإنّما هو نتيجة التفاعل بين النّصّ وذاتية القارئ.

1 – سي هول: روبرت، نظرية الاستقبال، مقدمة نقديّة، تر رعد عبد الجليل جواد، اللاذقيّة، دار الحوار والنّشر والتوزيع، ط1 ،1992م، ص 102.

و هنا يطرح السؤال في الكيفية التي يتمّ بها التفاعل بين النّصّ و ذاتية القارئ ؟

أ . التفاعل بين النّصّ وذاتيّة القارئ

تعتبر قضية التفاعل بين النّصّ وذاتيّة القارئ من أهم القضايا الّتي ركّز عليها آيزر في نظريته خاصّة في الكيفيّة التي يمارسها النّصّ في تأثيره على القرّاء، حيث يرى أنّ النّصّ يحمل أبعادا لا يمكن تجاوزها في عملية "تحقق" المعنى الأدبيّ مؤمنا في ذلك بما أطلق عليه إنقاردن" المظاهر الخطاطيّة" التي يمكن من خلالها إنتاج الموضوع الجمالي للنّصّ، فيحدث الإنتاج الفعلي من خلال فعل التحقّق لتكون خاتمة هذا التفاعل إنتاج المعنى الأدبيّ، شريطة أن يتجرّد ـ هذا المعنى ـ من كلّ مرجعية مسبقة مفروضة، ذلك أنّه لم يعد موضوعا يستوجب التعريف به وإنّما أصبح أثرا يعاش. [1] وبذلك تتخلّص النظرة للمعنى من النظرة الكلاسيكية التي تعتبر المعنى كامنا في ثنايا النّصّ يبحث عمن يخرجه على الوجود ليتحوّل هذا المعنى إلى لغز سرعان ما يسقط دوره مع النّصّ بحلّه، ويصير العمل الأدبيّ مبتذل وتصبح مهمة القارئ مقتصرة على حلّ اللغز بإيجاد المعنى الخفيّ في النّصّ. ومن هذا المنطلق يؤكّد آيزر "أنّ المعنى الحقيقيّ للنّصّ إنّما ينتج من خلال فهم المتلقيّ، وذلك عن طريق العلاقة التفاعليّة بين النّصّ وذات القارئ، فالنّصّ يحتوي على مرجعيات خاصّة به... يخلقها النّصّ أثناء عمليّة القراءة والتي يسهم المتلقي في بنائها عبر تمثّله للمعنى." [2] ويضبط مجموعة من المفاهيم التّي تحدّد هذه المرجعية:[3]

❖ **السّجل**: ويعني تلك الإحالات الضرورية كالنّصّوص السابقة والسياقات الخارجيّة المختلفة (الأوضاع الثقافيّة والاجتماعيّة... وغيرها) التّي يحتاجها النّصّ في لحظة القراءة لكي يتحقّق المعنى.

---

1 - ينظر ناظم عودة خضر: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص152

2 - المرجع نفسه، ص 153.

3 - ينظر المرجع نفسه، ص 153 ـ 154 ـ 155.

❖ **الإستراتيجية** : هي مجموع القواعد التّي يجب أن ترافق المرسل و المرسل إليه كي يتمّ ذلك التّواصل بنجاح، والإستراتيجية من جهة أخرى تقوم بالرّبط بين عناصر السّجل (الذي هو مجموع المرجعيات المختلفة المشار إليها سابقا) وتقييم العلاقة بين السياق المرجعي والمتلقي. أي إنّ الإستراتيجية تقوم برسم معالم موضوع النّصّ ومعناه، بالإضافة إلى ما يتّصل بشروط التواصل.

❖ **مستويات المعنى**: يرى آيزر إنّ النّصّ لا يظهر المعنى في منط محدّد من العناصر وإنّما يتأسّس وفق مستويات تظهر إلى الوجود بفعل الإدراك الجماليّ، حيث يعتقد بوجود مستويين تتمّ وفقهما عملية متواصلة لبناء المعنى، تحتلّ خلالها العناصر التي تسهم في ذلك البناء مواقعها بالانتقال من المستوى الخلفي إلى المستوى الأماميّ بمعنى انفصال كلّ عنصر منتقى عن عمقه الأصلي ليطفو على سطح المستوى الأمامي، وإنّ هذا الانفصال يعدّ شرطا أساسيا لعملية التلقي والإدراك، وإنّ العلاقة بين المستويين الخلفيّ والأماميّ تحقّق توتّرا تخفّ حدّته بتدرّج عبر تسلسل التفاعلات إلى أن يصبّ أخيرا في إنتاج الموضوع الجمالي.

❖ **مواقع اللاتحديد** : وهو مفهوم أخذه آيزر من إنغاردن وطوّره حيث يرى أنّ مساهمة المتلقيّ في ملء هذه المواقع وتحديدها تجعل المعنى يسير بصورة أفقيّة من النّصّ إلى المتلقيّ في إطار تفاعليّ، ففي الوقت الذي يستبعد فيه المتلقيّ بعض العناصر، فإنّه يقوم بنشاط تعويضيّ، من خلال إضفاء معنى ما، ولكنّنا بعد أن نقوم بعدد من الإجراءات التّي تستظهر المحذوفات البلاغيّة، فإنّنا نحتاج إلى عودة العنصر المستبعد لكي يكون النّصّ في وضع تواصليّ، ومن أجل ذلك كانت عمليّة الاستبعاد والإرجاع تنطوي على وظيفتين: الأولى تحقيق تواصل النّصّ والثانية تفسير أهميّة الاستبعاد الذي تقصَّدَه النّصّ، ومن ثمّ تشييد المعنى الذي هو خلاصة هذه الإجراءات، وإنّ العناصر المستبعدة في هذا النّصّ هي مواقع اللاتحديد (الفجوات) والتي يعتقد آيزر أنّ عمليّة الملء تخضع لسلسلة من الإجراءات المعقّدة التي يستحضر فيها المتلقي "سجلّ النّصّ" ويستحضر فيها خبرته في فهم

النّصّ.... ولذلك شدّد أنّ الشيء الأساسيّ في قراءة كلّ عمل أدبي هو التفاعل بين بنيته ومتلقيّه.

ويستخلص ممّا سبق "أنّ للعمل الأدبيّ قطبين، قد نسميهما القطب الفنيّ والقطب الجماليّ، الأوّل هو نصّ المؤلّف، والثانيّ هو التحقّق الذي ينجزه القارئ." [1] وبتفاعل هذان القطبان ينشأ تحقيق العمل الأدبيّ.

والنّصّ ـ حسب آيزر ـ لا يمكن أن يدرك جملة واحدة، إذ لا يمكن تخيل موضوع النّصّ إلاّ من خلال المراحل المختلفة والمتتابعة للقراءة، ولما كان الأمر كذلك فهناك وجهة نظر تتحرّك داخل النّصّ الأدبيّ أثناء مراحل القراءة، هذه الوجهة يسميها آيزر "وجهة النظر الجوّالة"، فهي تنشأ في ذات المتلقي أثناء عمليّة القراءة" ومن ثمّ فالعلاقة بين النّصّ والقارئ تختلف تمام الاختلاف عن العلاقة بين الشيء وما ينظر إليه: فبدلا من علاقة التفاعل والمفعول، هناك وجهة نظر متحرّكة تجوس خلال ما تريد أن تدركه. وهذا النمط الخاص بإدراك شيء يعدّ جانبا يتفرّد به الأدب."[2]

ومن خلال ما سبق يتضح لنا جليّا أهمية المتلقي في افتراضات آيزر حيث يجعل من المتلقي طرفا أساسيا في تحقق العمل الأدبيّ، فهما وتفسيرا وبناءا وفق رؤية تفاعليّة بين القارئ والنّصّ.

يبقى السؤال الذي يفرض نفسه: كيف يمكن أن توصف عملية القراءة بدقّة؟

ممّا لا ريب فيه أنّ هناك مجموعة من الاستراتيجيات يجب على كلّ من القارئ والنّصّ التحلي بها للتوصل إلى أكبر قدر من التأويلات والمعاني، وقد أوردها نبيلة إبراهيم في كتابها

---

1 –فولفغانغ آيزر: فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، تر حميد لحمداني، الجيلالي الكدية، الدار البيضاء، المغرب، مطبعة النّجاح، دط، دت، ص12.

2 – فولفغانغ آيزر: فعل القراءة، نظرية في الاستجابة الجماليّة، تر عبد الوهاب علوب، المشروع للترجمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، عدد 126، ص116.

"القارئ والنّص" حيث تقول: "يبدأ القارئ بالجمل التي يقرّر كل منها على حدة شيئا، أو يطالب بشيء، أو يسجّل ملاحظة أو يرسل معلومة، ولكن الجمل بعد ذلك تعدّ أجزاء من المحتوى الكلّي، وعندئذ تقتضي القراءة الرّبط المعتمد بين الجمل بهدف الكشف عن العلاقات الّتي لا تكتسب معانيها الحقيقيّة إلاّ من خلال التفاعل بينها، وهذا التفاعل هو الذي يبرز خصوصيّة النّصّ." [1] وبالتالي فإنّ التحلي بهذه المبادئ القرائيّة تكسب القارئ متعته في تأويل النّصّ، وتكسب النّصّ ثراء وجودة.

بلغت درجة اهتمام آيزر بالقارئ أن أفرز له مفهوما خاصا أسماه "القارئ الضمنيّ" The Implied Reader.

ب ـ القارئ الضمنيّ Le lecteur Implicite

توصّل آيزر إلى مفهوم القارئ الذي تتمكّن ذاته من التفاعل مع النّصّ وفق دينامية بنية النّصّ التي تحقق العمل الأدبيّ، القارئ الضمنيّ صاحب الوظيفة الحيوية الذي يقدّم الرّابط بين كلّ القراءات المختلفة للنّصّ، ويقارن بينها ويخضعها للتحليل، وبالتالي، فالقارئ الضمنيّ ليس له وجود حقيقيّ" فهو ليس شخصا خياليا مدرجا داخل النّصّ، ولكنّه دور مكتوب في كلّ نصّ ويستطيع كلّ قارئ أن يتحمّله بصورة انتقائيّة وجزئيّة وشرطيّة ولكن هذه الشرطيّة ذات أهميّة قصوى لتلقّي العمل، ولذلك فإنّ دور القارئ الضمنيّ يجب أن يكون نقطة الارتكاز لبنيات النّصّ الّتي تستدعي استجابة." [2] وإنّما يتجسّد في النّصّ ذاته متجدّر في بنيته "فالقارئ الضمنيّ مسجّل في النّصّ بذاته." [3] وهكذا يتحقّق دور القارئ

1- نبيلة إبراهيم: القارئ في النّصّ، نظريّة التأثير والاتصال، الهيئة المصريّة للكتاب، مجلّة فصول، مج 5، العدد 1 1984م، ص 103.

2- أحمد بوحسن، نظرية الأدب (القراءة ـ الفهم ـ التأويل)، نصوص مترجمّة، الدّار البيضاء، المغرب، مطبعة النّجاح الجديدة، ط1، دت، ص 71.

3 - عودة: ناظم، الأصول المعرفية لنظريّة التلقيّ، ص 163.

الضمنيّ في كلّ نصّ تنبني على قراءته استجابة العمل الأدبيّ، وبناء المعنى من خلال فعل الفهم.

وخلاصة ما سبق التطرّق إليه في التلقي عند "آيزر" أنّ نظريته تقوم على مفهوم المتلقي الضمنيّ الذي له دور بالغ الأهميّة في فعل الفهم وبناء المعنى والذي لا يتحقّق العمل الأدبي إلاّ من خلال التواصل معه ويوجِد له مكانا بين النّص وذاته فيملأ من خلال هذا التفاعل الكيماويّ بينهما ملأ مواقع اللاتحديد (الفراغات) التي بنى عليها افتراضاته ممّا يضمن للنّصّ سيرورته و يضمن للقارئ التعرّف على نفسه من خلال صورته التي تعكسها صورة من صور النّصّ.

انطلاقا من الفرضيات والأطروحات الّتي أتى بها كلّ من ياوس وآيزر فيما يتعلّق بنظريّة التلقي وطريقة التعامل مع النّصّ والتركيز على القارئ معزّزين بذلك مفاهيم سابقة مبتكرين مفاهيم جديدة "وما يمكن أن نقوله باختصار شديد أنّه على المرء أن يرى في ياوس باحثا في عالم التلقي الأكبر، فإنّ آيزر يبدو مشتغلا بعالم التأثير الأصغر،لكن يبقى ذلك داخل حدود مشكلة الاتصال." [1] ومن أجل ذلك نعت فولفغانغ آيزر وهانس روبرت ياوس أقطاب نظرية التلقي بمدرسة كنستانس الألمانيّة.

II. أثر جمالية التلقي في الفكر النقدي العربيّ

يكاد يجمع الدّارسون على أنّ النظريّات النّقديّة لا تأتي من العدم، وليست كلّها جديدة كلّ الجدّة، وليست بدعة لا سابقة لها، وإنّما هي تطوير لآراء طافت بأذهان السّابقين طواف الأفكار العابرة قبل أن تتضح قسماتها، وتتّخذ أشكال النظريّات المتكاملة. قال روبرت هولب: "على أنّ نظرية التلقي لم تهبط من السّماء أو تنشا من فراغ، بل

1 - حافيظ علوي: مدخل إلى نظريّة التلقي، ص 98.

يستطيع الباحث أن يجد إرهاصات بها موغلة في القدم، فيما كتبه أرسطو في كتابه "فن الشّعر" متعلّقا بالتلقي، وفي التراث البلاغي بصفة عامّة، من خلال تركيزه على الاتصال الشّفاهيّ والكتابيّ على المستمع والقارئ."[1] فلكلّ نظرية بذور موغلة في التراب تنمو جذورا كلّما أتيح لها من السّقي والرّعاية البيئيّة ما يجعلها أشجارا باسقة مثمرّة توفّر الزّاد والظّلال.

1. التلقي في النّقد العربيّ القديم

لم يكن المتلقّي العربيّ غائبا عن تلقي الأدب القديم، بل كان له حضوره المتأثّر بالنّصّ والمؤثّر فيه سواء أكان هذا المتلقي قارئا أو سامعا، من أغمار النّاس أو قارئا ذوّاق أو ناقدا متمرّسا بحرفة النّقد، وما يعنينا في هذا المقام هو المتلقّي العربيّ الحادق المستقبل للنّصّ بعين متبصّرة ونفس متأثرة وعقول متدبّرة، وقد ظهرت إرهاصات هذا النمط من المتلقيين حسب التأريخ العربي منذ العصر الجاهلي وظهور العمليّات الإبداعيّة حيث كان الشاعر الفحل نابغة بني ذبيان يستقبل الشعراء العرب في سوق عكاظ لتعرض عليه أشعارهم فيقيّمها ويقوّمها ليتوصّل إلى حكم يقضي بمن يكون أشعر العرب ومن هؤلاء الشعراء على سبيل التمثيل لا الحصر حسّان بن ثابت في ميميته:

لَنَا الجَفَنَاتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطِرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمَا

وَلَدنَا بَنِي العَنْقَاءِ وَ اِبْنِي مُحْرَقُ فَأَكْرِمْ بِنَا خَالاً وَ أَكْرِمْ بِنَا ابْنَمَا[2]

ثمّ جاءت الخنساء السلميّة فأنشدته قصيدة تقول فيها:

قَذَى بِعَيْنِكَ أَمْ بِالعَيْنِ عُوَارُ أَمْ أَقْفَرَت مُنْذُ خَلَتْ مِنَ أَهْلِهَا الدَّارُ[3]

---

1 – روبرت هولب: نظرية التلقي، مقدمة نقديّة، ترعزّا لدّين اسماعيل، القاهرة، المكتبة الآكاديميّة، ط 1، 2000م ص11.

2 - حسان بن ثابت: ديوان حسّان بن ثابت، تح سيّد حنفي حسنين، مصر، دار المعارف، 1973م، ص 130 . 131.

3 – الخنساء: ديوان الخنساء، تح أنور أبو سويلم، الأردن، دار عمار، ط1، 1988م، ص 378.

فقال النّابغة: والله لولا أنّ أبا بصير أنشدني آنفا لقلت: إنّك أشعر الجنّ والإنس، فأثار هذا الحكم حفيظة الشاعر حسّان بن ثابت فقال: والله لأنا أشعر منك ومن أبيك ومن جدّك فقبض النّابغة على يده ثمّ قال: يا ابن أخي أنت شاعر ولكنّك أقللت من جفانك وأسيافك و فخرت بمن وَلدت ولم تفتخر بمن ولدك.[1]

فمن خلال جواب النّابغة على حسّان بن ثابت يتضح لنا عمليّة تصحيح الخطأ في الأبيات الشّعريّة عند عرضها على المتلقي تعتبر امتحانا للمبدع على مدى قدرته على نجاحه في عمليّة الإبداع، من خلال توجيه الشاعر إلى المعايير الفنيّة والجماليّة الّتي يجب التقيّد بها ومراعاتها ليتسنى للمتلقي التجاوب مع النّصّ الشعري وبالتالي التمكن من الحكم الموضوعي على جودة العمل أو رداءته، وللسبب ذاته لجأ جلّ شعراء العصر الجاهلي إلى القصائد الحوليّة المنقّحة لكونها محل تلق من طرف الشعراء المحنّكين آنذاك فكانوا يحرصون الحرص كلّه على أن تحصل أشعارهم على التجاوب والاستقبال الرّفيع من طرف هؤلاء المتلقّين من الشعراء للفوز بمرتبة "أشعر العرب" لما كان عليه الشعر عندهم من مكانة رفيعة حتّى "أنّ القبائل العربيّة كانت تحتفل بولادة شاعر من شعرائها أكثر من احتفالها بولادة فارس من فرسانها."[2] وهكذا ظلّ التلقي مقترنا بالإبداع الشعري بشكل خاص عبر العصور الأدبيّة العربيّة المختلفة في عمليّة حواريّة متواصلة بين المبدع والمتلقّي.

إذا رجعنا إلى المعاجم العربية وعلى رأسها لسان العرب نجدها تجمع على أنّ مادة التلقي تدخل ضمن المفهوم العام للاستقبال "فيقال في العربيّة: تلقّاه، أي استقبله، قال الزهريّ: والتلقي هو الاستقبال، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَمَا يُلْقَاهَا إِلاَّ الَّذِيْنَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا**

1 -ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تح مفيد خميس، لبنان، دار الكتب، مج 1، ط2، 1985، ص 344.

2 - ابن رشيق القيروانيّ: العمدة في محاسن الشّعر ونقده، تح محمد محيّ الدّين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل ط5، 1981م، ص65.

إِلاَّ ذُو حَظٍ عَظِيْمٍ ﴾ وقيل في قوله: ﴿ **وَمَا يُلَقَاهَا** ﴾ أي ما يعلِّمها، ويوفَّق لها إلاّ صابر وتلقاه أي استقبله، وفلان يتلقّى فلان أي يستقبله، والرّجل يُلَقَّى الكلام، أي يُلَقِّنُهُ، وقوله تعالى: ﴿ **فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ** ﴾ فمعناه أخذها عنه ومثله لقنها وتلقَّنهَا. وقيل: فتلقّى آدم من ربّه كلمات أي تعلّمَهَا، ودعا بها، وفي حديث أشراط السّاعة: "وَتُلْقَى الشُحُّ" قال ابن الأثير: قال الحميدي: لم يضبط الرّواة هذا الحرف وقال: ويحتمل أن يكون يُلَقَّى، بمعنى يُتَلَقَى، وتَعَلَّم، ويتواصى به، ويدعى إليه، ومن قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَلَقَّاهَا إِلاَّ الصَّابِرونَ**﴾ أي يُعَلِّمُهَا أو يُنَبَّهُ عليه.[1]

يظهر ممّا سبق ورود كلمة التلقي في القرآن الكريم غير ما مرّة مرادفة أحيانا لمعنى الاستقبال، ومرّة لمعنى الفهم، ومرّة معنى التلقين والتعليم، وبذلك فقد اوجد القرآن الكريم فضاء جديدا من التعامل بين النّصّ والمتلقي يتمتّع بقدر كبير من الحريّة في اكتشاف دلالاته المتجدّدة "منح النّصّ القرآنيّ متلقيه حريّة في اكتشاف دلالاته المتجدّدة، فوسّعت هذه الحريّة لذّة الاكتشاف لدى المتلقي فالأساليب اللّغويّة المستخدمة وإن أصبحت معطاة بفعل ثباتها في النّصّ، غير أنّ التمعّن فيها كلّ حين يضفي عليها جدّة وديمومة، لأنّ معانيها ممتدّة إلى غير نفاذ."[2] فحقيقة أنّ النّصّ القرآني من صلب كلام العرب ولكنّه ليس امتدادا له، فقد أ عجز هذا النّصّ الجديد أصحاب السليقة اللّغويّة والقدرة البلاغيّة والملكة الأدبيّة شعرا ونثرا عن الإتيان بمثله، حيث أيقظ وعيهم ونبّه فكرهم إلى جملة من الأساليب الجماليّة أضفت على النّص القرآنيّ خلابة أخّاذة، فها هو "الوليد بن المغيرة" الذي يعدّ قطبا من أقطاب العارفين بالشّعر وجد نفسه منبهرا عاجزا أمام أسلوب القرآن وصياغاته "وعندما نقرأ اليوم تعليق "الوليد بن المغيرة" على أثر القرآن الكريم في نفسه: "إنّ له لحلاوة، وإنّ عليه

1 – ابن منظور: لسان العرب، مادة (لقا).

2 –المبارك: محمد، استقبال النّصّ عند العرب، دراسات أدبيّة، الأردن، عمّان، دار الفارس للنّشر والتوزيع، ط 1 1999م، ص 14.

لطلاوة وإنّ أسفله لمغدق، وإنّ أعلاه لمثمر"نستعظم مثل هذا الرّدّ، لأنّه يضعنا أمام أوّل نصّ يكشف عن ناتج الوقع في الذّات القارئة. يحمل إلينا وصفا "فطريّا" عن أثر التفاعل بين النّصّ والقارئ، وإن كان لا يشرح كيفيته ولكنّه تسجيل صادق للوقع، لم يعارضه بعد عارض من عوارض الفكر المبيّت قبلا. خاصة إذا علمنا أنّ "المغيرة" يمثّل القارئ العارف المختصّ الّذي انتبته قريش لمهمّة "مراقبة" النّصّ الجديد، وقد خاطب "أبا جهل" بذلك قبلا قائلا :" فوالله ما منكم رجل أعرف بالأشعار منّي، ولا أعلم برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجنّ."[1] وما يهمّنا هنا هو التركيز على الجانب التواصلي والتفاعل النّفسيّ والذهنيّ مع النّصّ.

منح النّصّ القرآنيّ المتلقي الحريّة في اكتشاف دلالاته المتعدّدة والمتجدّدة، فأعطى للمتلقي لذّة اكتشافه بإمعان الفكر وإحضار الوعي في سرّ إعجازه، فأوّل خطاب وجهه هذا النّص إلى المتلقي هو خطاب صامت عبر مخلوقات الله عزّ وجلّ من خلق السموات والأرض وكلّ صامت وناطق للتأمل في حقيقة وجودها وموجدها وقد سمي هذا الخطاب بخطاب الاعتبار "سل الأرض فقل: من شقّ أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا."[2] فأساس خطاب الاعتبار تحريك الفكر وإعمال العقل لتلقي رسالة صامتة مصدرها خالق الكون العظيم ومتلقيها هو الإنسان الّذي اصطفاه الله بملكة العقل دون سائر المخلوقات للتدبر في خلقه جلّ جلاله.

ولأنّ النّصّ القرآني يفتح المجال واسعا أمام المتلقي ليتمعّن في استجلاء معاني النّصّ أبقى الجواب مفتوحا على سياقات متعدّدة في كثير من الآيات "منها قوله تعالى : ﴿ **وَلَوْ أَنَّ**

1 – الحبيب مونسي: نظريات القراءة في النقد العربي المعاصر، الجزائر، وهران، منشورات دار الأديب، (دط) 2007 م، ص133. 134.

2 – الجاحظ:أبو عثمان بن بحر، البيان و التبيين، تح عبد السّلام هارون، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، مطبعة المدني، ط7، 1998م، ج1، ص 81.

قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ المَوْتَى ﴾[1] وقوله جلّ من قائل: ﴿ **كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اليَقِينِ، لَتَرَوْنَ الجَحِيْمَ**﴾[2] فقد ترك الجواب لأنّه من شأن المتلقي فكأنّه قال:"لكان هذا القرآن"، وكأنّه قال في الثانيّة" لأقلعتم عن باطلكم أو لتحققتم مصداق ما تحذرونه".[3] فالمتلقي السامع للقرآن أو القارئ له هو الّذي شكّل دلالة الجواب فالتوجّه نحو المتلقي وجه من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، وكثيرا ما كان هذا التوجّه مباشرا في الخطاب لفتا لانتباه المتلقي وقد ورد ذلك في الخطاب القرآنيّ من خلال مداهمة المتلقي بأدوات أو حروف تستهلّ بها الآيات كتوظيف أدوات النّداء مثل قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الّذِي خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** ﴾[4] وكذلك الابتداء بالحروف مما ورد فيه (ألم، طه، حم) وكلّها تصبّ في مصبّ واحد هو جلب انتباه المتلقي إصغاء وتأمّلا وتأثرا "فإنّ هذا أيضا يبعث الاستماع إليه، لأنّه يقرع السّمع شيء غريب ليس له بمثله عادة، فيكون سببا للتطلّع نحوه وإصغاء إليه."[5] هذه الخصوصية في النّصوص القرآنيّة جعلت المتلقي العربيّ يتعامل مع النّصّ وفق رؤية تميّز بهما النّقد العربيّ القديم وهما "الشفاهيّة والكتابيّة" للعرب ميزة في نظرية التلقي، قد تجعل الأدب العربيّ افتراقا عن بعض الآداب الأخر... وهذه الميزة مستمدة من عاملين أساسيين: الأوّل القرآن الكريم إذ أوجد نوعين من التلقي أحدهما مرتبط بالآخر، هما التلقي الشفاهيّ والقراءة... فالإنصات للقرآن الكريم هو تلق شفاهيّ سيظلّ ما بقيت للزمان بقيّة، إذ لا يكتفي بقراءة القرآن فلابدّ من السماع إذن، والسماع تلق شفاهيّ دون شكّ...الآخر هو الشّعر العربيّ ينشد ويغنّى، أي بحاجة إلى متلق شفاهي... وحين انتشرت وسائل القراءة والنّشر، بقي الإنشاد ملازما للشّعر، وظلّت

---

1 – سورة الرّعد: الآية31.

2 – سورة التكاثر: الآية 5 . 6 .

3 – السجلماسي، أبو القاسم الأنصاري، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح علال الغازي، الرباط، مكتبة المعارف، ط1، 1980م، ص189.

4 – سورة النّساء: الآية 1.

5 – ابن الأثير: ضياء الدّين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح أحمد الحوفي وبدوي طبانة، الرياض منشورات الرّفاعي، ط2، (دت)، ج3، ص 120.

مهرجانات الشّعر تعتمد المتلقّي الشّفاهيّ وسيلة للتفاعل والاستجابة." [1] وبذلك فالنّصّ القرآني له المثل الأعلى في كونه أرقى النّصّوص من حيث مستويات القراءة والتلقي والتأويل ليأتي بعده الشّعر العربيّ دستور العرب وسجلّ تاريخهم.

ولأنّ الرّسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ متفرّد في تلقيّ القرآن الكريم فهما وتفسيرا وتأويلا فقد اعتبرته كتب الأدب والسّير خير متلق له، كما تسجّل له هذه الكتب تدخله في توجيه المعنى الشعري وتوضيحه وإغنائه وفق المتطلبات الدّينيّة بما أتاه اللّه من عظيم اللّفظ وشرف المعنى.

وظلّ التلقي مقترنا بالإبداع الشعري بشكل خاص عبر العصور الأدبيّة العربيّة المختلفة في عمليّة حواريّة متواصلة بين المبدع والمتلقّي "اعتنى النّقد الأدبيّ بالمتلقي سامعا وقارئا وظهور المصنّفات النّقديّة وتأثر النّقد بالحقول المعرفيّة المجاورة مثل اللّغة والكلام والفلسفة وبلغت هذه العناية حدّا يدفعنا إلى القول أنّ النّقد العربيّ وضع المتلقّي في منزلة مهمّة من منازل الأدب. وقصده بخطابه النّقدي قصدا، وحثّ الشّعراء على أن يكون شعرهم متوجّها إليه، فهو الموئل الّذي يقف الأدب عنده وهو الغاية من كلّ قصد وإنشاد" [2] وبذلك يتضح جليّا دور القارئ في التراث النّقدي العربيّ في إحياء واستمرار العمليّة الإبداعيّة والنّقديّة على حدّ سواء.

أشار الجاحظ إلى الدور الفعّال الّذي يؤدّيه المتلقي في توجيه العمل الأدبيّ وفضله في رواج النّصّ وشهرته قائلا: "فإن أردت أن تتكلّف هذه الصّناعة، وتنسب إلي هنا الأدب، فقرضت قصيدة، أو جدرت خطبة، أو ألّفت رسالة فإيّاك أن تدعوك ثقتك بنفسك، أو يدعوك عجبك بثمرة عقلك إلى أن تنتحله، وتدّعيه، ولكن أعرضه على العلماء، عرض رسائل أو أشعار أو خطب، فإن رأيت الأسماع تصغي له، والعيون تحدج إليه، و رأيت من يطلبه، ويستحسنه، فانتحله،... فإذا عاودت أمثال ذلك مرارا وتكرارا وجدت الأسماع عنه

1 – المبارك: محمد، استقبال النّصّ عند العرب، ص 284 . 285.

2 – المرجع نفسه، ص 9.

منصرفة، والقلوب لاهية، فخذ في غير هذه الصّناعة، واجعل رائدك الّذي لا يكذّبك حرصهم عليه، أو زهدهم فيه.قال الشاعر:

إِنَّ الحَدِيْثَ تَغُرُّ القَوْمَ حُلْوَتُـهُ حَـتَّى يُـلَـــمَّ بِهِم عِيٌّ وإِكْثَارُ"[1]

وبذلك يبيّن الجاحظ أنّ المعوّل عليه في استقبال النّصّ هو استحسان السّامع أو انصرافه عنه لذا وجب على الأديب أن يحرص على تحلي عمله بالجودة والإتقان حتّى يتمكّن من استمالة عقل ووجدان المتلقي، ولا تأخذه العزّة بنفسه فيتملّكه الغرور بما تجود به قريحته.

وقد تساءل عدد من النّقاد العرب حول كيفية تأثير النّصّ في متلقيه، فكان مردّه إلى أسباب عديدة، ذكر منها الجاحظ في القرن الثالث الهجري قائلا: "والنّاس موكلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الرّاهن، وفيما تحت قدرتهم من الرّأي والهوى مثل الّذي لهم في الغريب القليل وفي النّادر الشاذ" [2]، فالنّاس شغوفون بمعرفة الغريب النادر لأنّه يستفزّ مشاعرهم، ويحرّك عقولهم فضولا يقطع اتجاهات تفكيرهم المعتاد ويحوّلها وجهة جديدة، وتدعّم آراء الجاحظ بآراء نقّاد آخرين منهم صاحب عيار الشّعر إذ يقول: "ومن أحسن المعاني والحكايات في الشّعر وأشدّها افتزازا لمن يسمعها الابتداء بذكر ما يعلم السّامع له إلى أيّ معنى يساق القول فيه، قبل استتمامه و قبل العبارة عنه. والتعريض الخفيّ الّذي يكون لخفائه أبلغ في معناه من التصريح الظاهر الّذي لا ستر دونه." [3] يشير قول ابن طباطبا إلى شقين، الأوّل هو الاقتراب وضوحا إلى المعنى، أمّا شقّه الثاني فيبيّن أنّ الإخفاء أبلغ من الإفصاح.

1- الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، تح درويش الجندي، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 2001م، ص 128.

2- الجاحظ: البيان والتبيين، تح عبد السّلام هارون، ج1، ص90.

3- ابن طباطبا العلوي: محمد بن أحمد، عيار الشّعر، تح عباس عبد الستّار، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط 1، 1982م، ص23.

وقد ذهب عبد القاهر الجرجاني في هذه المسألة المذهب نفسه فمنذ أن تناول قضية إعجاز القرآن، ومسائل البلاغة والفصاحة وهو ينبّه إلى الطبيعة الّتي يرى عليها التلقي، فيراه تعاملا مع المستتر، وترويضا للعصيّ، وذلك من أسس مفهومه للمتلقي الّذي هو فوق الوضوح يكشف السّتر ويطلب المخبوء، مستدلاّ بالإشارة والإيماءة حيث يقول: "ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها فأجد بعض ذلك كالرّمز والإيماء والإشارة في خفاء وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدّفين ليبحث فيه فيخرج." [1] ووفق هذا المفهوم يصبح النّصّ عند عبد القاهر الجرجاني "شفرة" بين المبدع والمتلقي، كلّما أوغل المبدع في تعميتها تمكّن المتلقي من فكّها وفهمها محققين علاقة تكامليّة بينهما للتوصّل إلى عمليّة الخلق الأدبيّ، فينظم الأوّل (المبدع) شتّى أصناف الكلم، ويعطيها الثاني (المتلقي) أبعادا تصوريّة تتواءم ومقتضيات النّصّ، وأحوال المقام، والسّياق، والتأثير، والإقناع والإمتاع "لأنّ أنس النّفوس موقوف على أن تخرجها من خفيّ إلى جليّ، وتأتيها بصريح بعد مكنيّ، وأن تردّها في الشيء تعلّمها إيّاه إلى سيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعمّا يعلم بالفكر، إلى ما يعلم بالاضطرار والطّبع." [2] فالنّصّ على وفق ما تقدّم قائم على بنية تندرج عناصرها من الغموض إلى الوضوح" وإذا استخدمنا اصطلاح نظريّة الاستقبال واستجابة القارئ، فإنّ هناك قصدية في تغليف المعنى وإغماضه وهي قد تشبه اصطلاح (مايكل ريفاتير) المسمّى (تشفير النّصّ). فيلاحظ أنّ الجرجاني يقرّبنا من النقد الفلسفي."[3]

---

1 -الجرجانيّ: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، في علم المعاني، تح محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة،(د.ط) 1981م، ص 28 .29.

2 - الجرجانيّ: عبد القاهر، أسرار البلاغة، تح محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدنيّ، ط1، 1991، ص121.

3 - محمد مبارك: استقبال النّصّ عند العرب، ص 71.

وبناءا على ما تقدّم، نخلص إلى أنّ العلاقة وثيقة بين النّصّ والمتلقي لما يؤدّيه هذا الأخير من دور محوريّ في الوقوف على عناصر التجربة الشّعريّة من جمال وإبداع، ممّا أدّى بتراثنا النّقدي إلى العناية به، وبأشكاله، وبسائر أحوال تلقيه تجسّدت في نّصّوص تراثيّة نّقديّة لا تعدّ ولا تحصى حتّى أصبح من هذا المنظور جزء من العمليّة الإبداعيّة.

إنّ اهتمام أسلافنا بجماليات التلقي جاء مبثوثا في جملة أحكامهم بقضايا النّصّ عبر حقب زمنيّة مختلفة، شكّل تطورا لحركة الفكر النّقدي العربيّ خاصّة في رحاب تلقي القرآن الكريم والشعر العربيّ.

2ـ التلقي في النّقد العربي المعاصر

يتميّز النّقد العربي المعاصر بحضور نوعي لمختلف التيارات النّقديّة، ذلك أنّ المثاقفة Acculturation مع الغرب تجاوزت مراحل الاطلاع والنّقل والتّرجمة، لتشهد نتيجة تطوّر وسائل الاتصال مرحلة جديدة يغلب عليها التفاعل الحواريّ. ويبدو أنّ الهيمنة الّتي يكرّسها الغرب، طالت مختلف المجالات، ولم يكن النّقد الأدبيّ بمعزل عن ذلك، فأصبح حضور النظريّات النّقدية واقعا في نقدنا العربيّ المعاصر.

إنّ التفاعل مع النظريّات النّقديّة الغربيّة تنظيرا وإنجازا يتجلّى في الترجمات والدّراسات المتنوّعة لمختلف المدارس النّقديّة، والّتي تزخر بها المكتبات العربيّة، حيث يغلب الجانب التعريفيّ على الكتب المترجمة، بينما تتميّز الدراسات المختلفة بالتفاعل مع هذه المدارس سواء كان ذلك في محاولة تنظيراتها، أم باستخدام أدواتها الإجرائيّة في الجانب التطبيقيّ، أم محاولات البعض البحث عن نظائر لها في أصولنا النّقديّة، وهذا ما حتّم على الباحث العربيّ تبيّن مفاهيم هذه النظريات النّقديّة الغربيّة، واستجلاء خباياها، والتثبت من مصطلحاتها خاصة وأنّها نشأت وتطوّرت في بيئة ثقافية مغايرة تماما للبيئة الثقافيّة العربيّة ولذلك لا نتمكّن من التوصّل إلى الفهم الصّحيح دون استكشاف شامل لهذه النظريّات. والمتأمّل لحركة المشروع النّقديّ التحديثي منذ منتصف القرن العشرين يدرك مدى انفتاحه على النّقد

الغربيّ بكلّ تحوّلاته "ابتداء بمناهج الحتميّة العلميّة (المنهج التاريخيّ، والمنهج النّفسيّ، والمنهج الاجتماعيّ) ومرورا بالأسلوبيّة والنّقد الجديد وانتهاءا باللّسانيات ونظرية التلقي والنّقد النّسائيّ والنّقد الثقافيّ."[1]

يبدو تأثير جماليّة التلقّي الألمانيّة في النقد العربيّ تأثيرا قويا شديدا، ولعل جوانب هذا التأثير كثيرة خاصّة بعد اهتمام النقّاد العرب بهذه النّظريّة بعد تواصلهم معها واطلاعهم على كثير من خصائصها وما هذا إلاّ لأنّ" النّقد العربيّ المعاصر، يعيش حالة من الانفتاح على التجربة النّقديّة الغربيّة تستدعي التأمّل والبحث والاستقصاء، فهو لا يكف عن محاورة النظريات والمناهج، ولا يفتأ يستعير كلّ جديدها ساعيا إلى تشييد ممارسة نقديّة لها أسسها ومفاهيمها وتصوّراتها الّتي يمكن أن تشكّل عامل إثراء للأدب العربيّ بتطوير أسئلته وتعميق التفكير في نطاق وظيفته الجماليّة والمعرفيّة."[2] فترجمت هذه النظرية إلى العربيّة ترجمات عديدة منها (نظريّة الاستقبال لروبرت هوليب ترجمة رعد عبد الجليل جواد سنة 1992م)، وترجمة (الكتاب نفسه لعز الدّين اسماعيل سنة 1994م)، ترجمة حميد لحمداني والجلالي الكدية (كتاب فعل القراءة لآيزر عنونه "نظرية جمالية التجاوب" سنة 1995م)، ترجمة رشيد بنحدو (جماليات التلقّي: من أجل تأويل جديد للنّصّ الأدبيّ، هانس روبرت ياوس)، ولم يكتف النّقاد العرب بترجمة الكتب الغربية المنظّرة لهذه النظريّة، بل تجاوزوا ذلك مجتهدين محاولين استثمار أفكارها مراعيين الخصوصيّة العربيّة من جهة، ساعيين إلى تقديم نماذج تطبيقيّة من جهة أخرى، وقد ظهر هذا الاهتمام بشكل بارز في المغرب العربيّ (المغرب الأقصى على وجه الخصوص) ومن روّاد هذه النظريّة في الوطن العربيّ نجد مجموعة من النّقّاد منهم: عبد

1 – الزهراني: صالح بن سعيد، العقل المستعار، بحث في إشكالية المنهج في النّقد العربيّ الحديث، مجلّة جامعة أمّ القرى للعلوم الشريعة واللغة،مج 13، العدد 22، ماي 2001م، ص 10.

2 – الخضراوي: إدريس، نقد النّقد وتنظير النّقد العربيّ المعاصر، مصر، مجلّة فصول، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، عدد 70، 2008م، ص 271.

الفتّاح كليطو في كتابيه "الحكاية والتأويل" "الأدب والغرابة"، محمد مفتاح في كتابه: "التلقي و التأويل"، الحبيب مونسي في كتابه"القراءة والحداثة"، محمد عزّام "التلقي والتأويل: بيان سلطة القارئ في الأدب"، سامي اسماعيل" جماليات التلقي: دراسة في نظريّة التلقي عند هانز روبرت ياوس وفولفغانغ آيزر"، نادر كاظم "المقامات والتلقي (بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذانيّ في النّقد العربيّ الحديث)"، وغيرها من الدراسات العربيّة المعاصرة في جمالية التلقيّ والّتي هي كثيرة متعدّدة.

عرف النّقد العربيّ المعاصر جماليّة التلقي عن طريق الترجمة، وهي إحدى آليات صياغة المصطلح، حيث "إنّ المنهج والمصطلح وجهان لورقة نقديّة واحدة، ولا يحسن الحديث عن أحدهما بمعزل عن الآخر، فكلّ منهما شاهد على وجود الآخر وباعث على ظهوره" [1] فمن الاستحالة بمكان تطبيق منهج نقديّ بمصطلحات غيره من المناهج، فالمصطلح وسيلة بالغة الأهميّة لتنظيم المفاهيم المعرفيّة وضبط تسميتها وفق غاية علميّة محدّدة، لذلك ينبغي التثبّت في نقل المصطلح، من خلال ضبط ترجمته حيث تكون "الترجمة في نقل المصطلح الأجنبيّ إلى اللغة العربيّة بمعناه لا بلفظه، فيتخيّر المترجم من الألفاظ العربيّة ما يقابل معنى المصطلح الأجنبيّ"[2] من جهة، و مراعاة النسق المعرفيّ الذي نشأ فيه بالتزام أصوله الفكريّة الّتي انطلق منها من جهة أخرى، ولذلك يقسّم الشاهد البوشيخي المترجمين العرب إلى ثلاث فئات: "من رجالها من يستقبله استقبال الفاتح المنقذ بقلبه وقالبه، معنى ومبنى، ومن رجالها من يلبسه الزّيّ العربيّ كيفما كان لاعتبارات شتى، دون أن يمسّ بمفهومه، ومن رجالها . وهم القلّة النادرة ـ من يقفونه في حدود الأمّة الحضاريّة للسؤال، والتثبّت من الهويّة وحسن النيّة، ودرجة النّفع، وقد يتعقّبونه في مختلف المجالات والتخصّصات الّتي يكون قد عشّشّ فيها، أو

1 –وغليسي: يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النّقدي العربيّ الجديد، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2008م، ص 57.

2 – القاسمي: عليّ، مقدمة في علم المصطلح، بغداد، المكتبة الثقافيّة، د.ط، 1985م، ص101.

باض وفرخ بغير حقّ، فإن سويت وضعيته ـ كما يقولون ـ فذاك، وإلاّ طهر فكر الأمّة منه فإنّه رجس."[1] وبذلك فالمصطلح النّقدي العربيّ يعاني ضبابيّة في الرّؤية بسبب الانشطار بين الأصالة والمعاصرة، فمرّة يراد إرجاع المصطلح إلى مكتبة التراث العربيّ بحجة قدرته على مسايرة المصطلح الغربيّ، ومرّة يراد نقل المصطلح الغربيّ إلى الثقافة العربيّة دون معرفة علميّة مسبقة لخصوصياته الابستيمولوجيّة، والخلفيات الحضاريّة، ومرّة ثالثة رفضه جملة وتفصيلا إن لم يخضع المصطلح الغربيّ لضوابط تجعل صياغته منسجمة مع المصطلح العربيّ.

أوّل ما يلفت الانتباه في هذه النظرية تسمياتها المتعدّدة المختلفة في أوساطها النّقدية الأصلية، ويرجعه روبرت هولب إلى "الاختلاف بين التلقي Rézeption والفاعليّة Workung من المعتاد رجمتهما بكلمة الاستجابة أو التأثير يمثّل واحدة من أكثر المعضلات إلحاحا، فكلاهما يتعلّق بما يحدثه العمل في شخص ما من أثر، كما لا يبدو من الممكن الفصل التّام بينهما، ومع ذلك فإنّ أكثر وجهات النظر شيوعا كانت ترى أنّ التلقي يتعلّق بالقارئ في حين يفترض في الفاعليّة أن تختصّ بالمعالم النّصّيّة."[2] ويعتبر هذا الاختلاف عقبة في تأسيس التصوّرات والمصطلحات أحدث أزمة حقيقيّة في الأوساط النّقديّة الغربية طالت الأوساط النّقديّة العربيّة حيث "إنّ المتتبّع للألفاظ المستعملة للتلقّي في نظريّة النّقد العربيّ يجد أسماء وصفات كثيرة، ربّما لا تقلّ عددا عن تلك الّتي وجدناها في النّقد الغربيّ المعاصر."[3] وهذا دليل على أنّ النّقد العربيّ نقل التجارب النّقديّة الغربيّة بكلّ حمولتها فكرا واصطلاحا.

فتحت الترجمة الباب واسعا على النظريات الغربيّة، لبّت حاجة القارئ العربي المعاصر إلى الانتقال من النظرة الأحاديّة في الطرح والمعالجة إلى التنوع والتعدّد لبلوغ الحريّة في الاستجابة

1 – البوشيخي: الشاهد، نظرات في المصطلح والمنهج، فاس، مطبعة إنفو برانت، ط3، 2004م، ص 9.

2– هولب: روبرت، نظرية التلقي، مقدمة نقدية، تر عز الدّين اسماعيل، ص25ـ 26.

3 – محمد المبارك: استقبال النّصّ عند العرب، ص 32.

والتقبّل لفتح آفاق رحبة للأدب كتابة وقراءة وتأويلا، وقد تمثّل استيعاب النّقّاد العرب لأسس النظريات الغربيّة ومرجعياتها الفلسفيّة والنّقديّة في كتابات عربيّة متنوّعة تنوع المناهج العربية بكلّ حيثياتها، لا يكفي المجال لذكرها كلّها ونقتصر الحديث على نظريّة التلقّي الألمانيّة بشكل خاص، منها ما سلف ذكره في مقام الحديث عن المجال التطبيقي والبحثي لنظرية التلقي في النّقد العربي المعاصر، ومنه ما نذكره حينا لإبراز ما توصّل إليه القارئ العربي المعاصر في تلقّيه لنظريّة التلقي في الخطاب النّقدي الرّاهن.

واستجابة لهذا المقصد نذكر الدراسات في الأصول والمفاهيم منها: الأصول المعرفية لنظريّة التلقي لناظم عودة خضر (1997م)، ودراسات في النّقد العربي والتلقي منها: استقبال النّصّ عند العرب لمحمد المبارك (1999م)، ودراسات في التلقي المقارن منها: قراءة النّص وجمالية التلقّي، بين المذاهب الغربيّة وتراثنا النّقدي، دراسة مقارنة لمحمود عبّاس عبد الواحد(1996م) وفي القراءة والتأويل منها: القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربيّة للحبيب مونسي (2000م)، والقراءة وتوليد الدلالة، تغيير عاداتنا في قراءة النّصّ الأدبيّ لحميد لحمداني (2003م). و"في ضوء هذه المعطيات نرى أنّ نظرية التلقي فتحت في الواقع أفقا جديدا في مجال التأويل ضمن النّقد الأدبيّ بحيث لم تعد غاية دراسة الأدب هي المعرفة فحسب بل معرفة طرائق المعرفة وإمكانياتها وممكناتها" [1] ومن هذا المنطلق برزت دراسات كثيرة جسّدت الممارسة التطبيقيّة لنظريّة التلقّي على نصوص عربيّة، منها ما طبّقته بشرى موسى صالح في كتابها "نظريّة التلقي، أصول وتطبيقات" الّذي يعدّ تجربة إجرائيّة تأويليّة رائدة، استندت إلى المنطق النظريّ، وتمضي في القراءة النّصّيّة في أوجهها المتعدّدة، فمن بين ما تناولت في الفصل الرّابع من الكتاب "بعض النّصّوص الشّعريّة العربيّة

1 – الحمداني: حميد، الخطاب الأدبيّ، التأويل والتلقي، مقال ضمن سلسلة ندوات ومناظرات بعنوان: من قضايا التلقّي والتأويل، الرّباط، جامعة محمد الخامس، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، رقم 36، 1995م ص 10.

الحديثة لدى نازك الملائكة (ص 89-ص111)، نزار قبّانيّ (ص 113-ص137)، حميد سعيد (ص139-ص152)، وعبد الأمير معلّة (ص 153-ص166)، وذلك في بعض أطروحات التلقّي."[1] محاولة الكشف عن أهمّ ما ميّز هاته الأعمال الشّعريّة في ثورتها على الأنماط التقليديّة السّائدة في الكتابة العربيّة.

يمكن أن نخلص من خلال ما سبق ذكره إلى أنّ نظريّة التلقي قد أحدثت نقلة نوعيّة في اتجاه النّقد العربيّ الحديث، الّتي لم تقتصر على الترجمة والإسقاط المباشر لأسس ومبادئ هذه النظريّة على الأدب العربي وإنّما تجاوزته أحيانا إلى إضفاء ملامح عربيّة نقديّة خالصة بغية التخلّص من التقليد والتبعيّة باستمرار السؤال وتصحيح الخطأ والتنقيب المستمر عن المعرفة، وهو ما نسعى إليه في بحثنا هذا عن تلقي فكر عبد القاهر الجرجاني في النّقد العربيّ المعاصر الّذي كانت نظريّته وما والت تشكّل نقلة نوعيّة في تاريخ البلاغة العربية قديما وحديثا حتّى استحقّ لقب الرّيادة في هذا العلم بلا منازع، قديما وحديثا يعترف كثير من الدّارسين بالسّبق الّذي حقّقه في الأبحاث اللّغويّة "فدراسة عبد القاهر للنّظم وما يتّصل به من تقف بكبرياء كتفا إلى كتف مع أحدث النّظريّات اللّغويّة في الغرب، وتفوق معظمها في مجال فهم طرق التركيب اللّغويّ، هذا مع الفارق الزّمنيّ الواسع الّذي كان ينبغي أن يكون للجهود المحدثة على جهد عبد القاهر."[2]

لكلّ نظريّة أسس معرفيّة تقوم عليها، فلا تؤسّس نظريّة من العدم، ونظريّة عبد القاهر الجرجاني الّذي ميّزت فكره ومنهجه قامت على ما اطّلع عليه من كتب سابقيه من علماء الكلام والنّحو والبلاغة والنّقد، فقرأها قراءة الواعي المتبصّر، فجادلهم بلغة العقل في كلّ ما ذهبوا إليه من القضايا الجوهريّة الّتي يصبّ بحثها في إعجاز القرآن، ولا سيما قضية اللّفظ

1 - ينظر ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظريّة التلقي، نقلا عن حسن البنا عز الدّين: قراءة الاخر/قراءة الأنا، نظريّة التلقي وتطبيقاتها في النّقد الأدبيّ المعاصر، ص233.

2 - حسّان: تمّام، اللّغة العربيّة معناها ومبناها الدّار البيضاء، دار الثقافة، (د.ط)1994م، ص 18 .19.

والمعنى، فحاورهم محاورة القارئ العارف، صاحب العقل المدبّر، والرؤيّة الفاحصة، والرّأي السّديد، مرتكزا على علميّة الطّرح والمناقشة منقطعة النّظير، موضّحا شارحا تارة، معقّبا رافضا مقوّما تارة أخرى مؤيّدا كلّ ذلك بالحجّة الدامغة والدّليل القاطع، فاستطاع بذلك أن يخرج البلاغة العربيّة من دوّامة المعركة الّتي كان يدور رحاها حول التوفيق والتفريق بين اللّفظ والمعنى وما يحوم حوله من قضايا البلاغة والنّقد حتّى يعطى النّصّ الأدبيّ قيمته الفنيّة فتميّز صاحبه عن غيره بالسّبق والأولويّة. وهي كلّها قضايا اغترفها الجرجانيّ من معين سابقيه فاستنبط من الخطأ الصّواب فأسّس به وعليه فكره وعلى هذا الأساس تطّرقت إلى مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجاني في الفصل الأوّل.

الفصل الأوّل

مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ

المبحث الأوّل: مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ الفلسفيّة الكلاميّة.

المبحث الثّاني: مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّحويّة.

المبحث الثّالث: مرجعيّة عبد القاهر الجرجانيّ البلاغيّة.

المبحث الرابع: مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّقديّة.

"ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء، والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبني عليها" .

عبد القاهر الجرجاني

دلائل الإعجاز في علم المعاني ص28 – ص29

المبحث الأوّل

-مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ الفلسفيّة الكلاميّة –

1. علم الكلام.

2. مفهوم الإعجاز.

3. الإعجاز وفلاسفة الكلام.

لا يمكن تبيّن فكر عبد القاهر الجرجاني إلاّ إذا تعرفنا على بنيته الفكرية من خلال المعرفة الواعية والتحليل الثاقب للمصادر التي كوّنت شخصيّته العلميّة، وكيف تمكّنت هذه المصادر من تشكيل فكر آخر فيه مذاق الإرث الذي لبث فيه مدّة فأخذ منه ما أخذ وأعرض عمّا أعرض ولكنّه كوّن لديه في كلتا الحالتين منبعا يتفجّر بفكر آخر متجدّد منه جوهره وفيه معدنه "ولا شك أنّ وراء تفرّد كلّ عقل حيّ يقظ عقلا عظيما ولج أعماقه ووضع بصمته."[1]

عني عبد القاهر الجرجاني عناية خاصة بالكتب الّتي أسّست المعرفة واستخرج فيها أصحابها علما بنظرهم واستنباطهم وتأملهم، حيث كان يجد في هذه الكتب بغيته المعرفية التي كانت تمكّنه من محاورة أعلام عصره محاورة صقل وتحليل واستنباط تجعلنا نخطو نحو المحيط الفكري الذي نشأ فيه فكر عبد القاهر الجرجاني. وليس الهدف تعداد الكتب التي أخذ منها، أو ذكر اسم علم وكتابه وإنّما الهدف البحث في طريقة فهمه لهذه الكتب، التي كان يعيش في أفكارها، ويحلّل قضاياها حتّى بنى عليها وبها قاعدته المعرفية ثمّ أيّها كان له الحضور الأرحب في نفسه وعقله دفعته إلى أن يحمل قلمه ويسطّر علمه، ولا يمكن بلوغ هذا الهدف إلاّ بالتعرف على حياته وعلى المحيط الذي نشأ وترعرع فيه جسديا، ونفسيّا، وفكريا .

1- محمد محمد موسى: مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، مصر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1998م، ص 20.

I. ـ مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجاني الفلسفيّة الكلاميّة :

كان لقضيّة الإعجاز الأثر البالغ في الفكر الكلامي الإسلامي خاصّة بعد اتساع رقعة الدّولة الإسلامية، واتصال الثقافة العربيّة بغيرها من الثقافات الأخرى، ثمّ ظهور العجم ممّن لا يحسنون العربيّة ممّا كان يحدّ من إدراك القيم الواردة في القرآن الكريم، فأخذت قضية الإعجاز مسارا آخر "بتسرّب بعض الأفكار إلى المجتمع الإسلاميّ خصوصا تلك الّتي تتّصل ببعض معتقدات الدّيانات الأخرى، ومن ذلك القول في التوراة وأنّها مخلوقة، والقول في (عيسى) وأنّه غير مخلوق، لأنّه كلمة الله، وكلمة الله لا يصحّ أن تكون مخلوقة." [1] ومنه أصبحت مسألة خلق القرآن الكريم تثير تساؤلا ملحّا، تمثّل في: هل القرآن مخلوق أو غير مخلوق؟ إضافة إلى تساؤلات حول ما القديم في القرآن؟ ألفاظه ومعانيه أم المعاني والمدلولات فقط؟ بالإضافة إلى قضايا أخرى كانت محلّ خلاف واختلاف بين الفرق الكلاميّة وفي طليعتهم فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة، كالجدال حول صفات الله تعالى العدل الإلهيّ وغيرها . والغاية من هذه الالتفاتة إلى الفرقتين هو الإشارة إلى مناحي التفكير عند كلّ من المدرستين بغية التوصّل إلى معرفة فيما أفادت هاتين المدرستين عبد القاهر الجرجاني في دراسته الإعجاز ؟

1- أحمد أمين: ضحى الإسلام، القاهرة، النّهضة المصريّة، 1952م، ج3، ص 163.

1. علم الكلام:

نشأ علم الكلام بسبب من القرآن، وهو علم يتضمّن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلّة العقليّة، وعن سبب تسميته "بعلم الكلام" يقول بن خلكان: "إنّما كانت لأنّ أوّل خلاف وقع في الدّين كان في كلام الله عزّ وجلّ أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فتكلّم النّاس فيه. فسميّ هذا النّوع من العلم كلاما واختصّ به." [1]، ومنه اشتقّ "المتكلّم" هو كلّ من يجعل القضايا الدّينية موضوع برهنة جدليّة مجتلبا لها براهين لسند القضية التي يعرضها " لا يكون المتكلّم جامعا لأقطار الكلام متمكّنا في الصّناعة يصلح للرّياسة حتّى الذي يحسنه من كلام الدّين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة."[2]

2. مفهوم الإعجاز:

الإعجاز من **العجز**، و**العجز** لغة: **الضعف**، تقول عجزت عن كذا أعجز، وفي حديث عمر: ولا تلّثوا بدار **معجَزة**، أي لا تقيموا ببلدة **تعجزون** فيها عن **الاكتساب والتعيّش**. و**المعجَزة** بفتح الجيم وكسرها، مفعلة من **العجز**: **عدم القدرة**.

ومعنى **الإعجاز**: **الفوت** و**السّبق**، ضد القدرة، الضعف من طرف، وتحقّق الفوت والسّبق للطرف الآخر، يقول الأعشى:

1- ابن خلكان: وفيات العيان، ج1، مصر، طبعة دار الطباعة المصرية ، 1275هـ ، ص 687.

2- الجاحظ: عمرو بن عثمان بن بحر، الحيوان، تح عبد السلام هارون، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2 1965م، ج2، ص134.

فَـــذَاكَ وَ لَمْ يُعْجِـــزْ مِـنَ المَـــوْتِ رَبَّهُ وَ لَكِـــنْ أَتَـــاهُ المَـــوْتُ لَا يَتَأَبَّـــقُ[1]

أمّا مفهومه الاصطلاحي فهو:

المعجزة أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدّعيّ النبوّة مع تحدّيه قومه بها، وعن عجز قومه عن معارضته بمثلها ، والإعجاز: إظهار صدق النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – في دعوى الرّسالة بإظهار العجز عن معارضته في معجزته الخالدة، وهي القرآن الكريم عبر الأجيال المتلاحقة.[2]

3. الإعجاز وفلاسفة الكلام:

شغلت قضية الإعجاز فلاسفة الكلام خاصّة فلاسفة المعتزلة والأشاعرة من بيئات المتكلّمين الذين تناولوا حقيقة الإعجاز ثمّ ذهبوا إلى البحث و التفصيل في أسراره منها مشكل خلق القرآن، قضيّة فيم يكمن القدم في القرآن؟ في ألفاظه أم في معانيه؟ أم المعاني والمدلولات فقط؟

أ. المعتزلة:

تولّى عليّ بن أبي طالب الخلافة الإسلاميّة بعد مقتل عثمان بن عفّان فطولب بالثأر له ممّا أشعل نار الفتنة بين المسلمين وصلت حدّ الحروب بينهم، فظهرت الطوائف منهم من أتباع عليّ، ومنهم الخوارج، والأمويين ولّدت جدالا بين الطوائف الإسلاميّة الّتي حوّلت القضايا السّياسيّة إلى قضايا دينيّة دار فيها جدل كبير حول الإيمان، والكفر، والقضاء والقدر، وأضحت كلّ طائفة

1- ابن منظور: لسان العرب، مادة (ع ج ز).

2 –القطّان: مناع، مباحث علوم القرآن، بيروت، مؤسسة الرّسالة، ط2 ،1987 ، ص 258 . 259.

تكفّر أخرى لسبب أو لآخر. بعيدا عن هذا العراك السياسيّ اعتزلت طائفة من المسلمين سميّت المعتزلة يقودها الحسن البصري الّذي تجنّب هو وتلاميذه الفتن السّياسيّة، وعاشوا جميعا للعلم والدّين والتصوّف والزّهد، ويقول أحمد أمين "أنّهم سُمُّوا المعتزلة لاعتزالهم قول الأمّة، يعنون بذلك أنّهم اشتقوا لأنفسهم طريقا جديدة -إن صحّ- إلاّ رمزا لتنحيهم عن هذه الفرق وإنشائهم فرقة جديدة."[1] واتّسمت هذه الفرقة بالوسطيّة في مرتكب الكبيرة، تقدير العقل أيّما تقدير كونه المميّز بين الحسن والقبيح ، وبه تعرف الحجّة في كتاب الله وسنّة رسوله —صلّى الله عليه وسلّم- جملة وتفصيلا، كما كان لهم رأيهم الخاص في صفات الله عزّ وجلّ، وفي خلق القرآن وفي النّقل والتوحيد، وكلّها تصب في مصب العقيدة الإسلاميّة والدّفاع عن الدّين وحجة الإعجاز.

❖ علماء المعتزلة والإعجاز:

تولّى العلماء المعتزلة الدّفاع عن الدّين والعقيدة الإسلاميّة متصدّين لهجمات الحاقدين المشككين في كتاب الله بالطعن من خلال سوء التأويل أو المتشابه، واللّحن وفساد النّظم، فكان "لواصل بن عطاء كتاب أسماه (معاني القرآن)، وعيسى بن صبيح المردار، هشام الفوطي، عبّاد المعتزليّ، قد حكت عنهم المصادر الأشعريّة قوله في إعجاز القرآن، والجاحظ له كتاب (حجج النبوّة) و(نظم القرآن)، (آي القرآن)، ولأبي علي الجبائيّ كتاب (متشابه القرآن)، والواسطي في كتابه (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه)، وغيرها من الكتب الّتي اجتهد فيها أصحابها في تفسير

1- أحمد أمين: فجر الإسلام، القاهرة، دار النّهضة المصريّة، 1961م، ص296.295.

سرّ إعجاز القرآن الكريم. [1] وكلّها تثبت نبوّة النبيّ –صلّى الله عليه وسلم– وصدق معجزاته وبخاصة القرآن الكريم مستكملين الجانب الكلامي في الإعجاز بآخر بلاغي معتمدين فيه على التّوسّع في التأويل المجازيّ، جانحين ناحية الذّوق، وتلمّس مواطن الجمال والدّقة في التعبير مع البعد عن التكلّف، مراعين في ذلك الأثر النّفسيّ في المستمع أو القارئ. وقد خلفوا لنا تراثا ضخما في بيان الإعجاز وفي تفسير القرآن وفي أساليب البلاغة."[2]

إبراهيم بن سيّار النّظّام (ت 231هـ) شخصية فلسفيّة معتزلة مبدعة لها أثرها في البحث في ميادين الإعجاز حيث أرجعها إلى الإخبار عن الغيب، ومبدأ الصّرفة، بأنّ الله صرف العرب عن الإتيان بمثله، ويظهر ذلك في قول الأشعريّ في مقالاته: "وقال النّظّام: والآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأمّا التأليف والنّظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أنّ اللّه منعهم بمنع أو عجز أحدثهما فيه." [3] وهو المبدأ الّذي عارضه فيه أبناء مدرسته من المعتزلة بحجة أنّ الله منزّه على إعجاز البشر عن الإتيان بمثل القرآن ولو بآية واحدة وهو يعجزهم بقوّته عن ذلك، لأنّ القضيّة تتحوّل من الإعجاز إلى التعجيز، والله منزّه عن ذلك. وقد أرجع علماء المعتزلة الإعجاز في نظم القرآن الكريم، من حيث الصياغة والتأليف وجمال التعبير، وبلاغة المنطق معتمدين آيات منها: ﴿**الرَحْمَنُ عَلَّمَ القُرآنَ خَلَقَ الإنْسَانَ عَلَّمَهُ البَيَان** ﴾ وهنا "مدح للقرآن

1 – منير سلطان: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، الإسكندرية، منشأة المعارف، ط3، 1982م، ص50.
2– ينظر المرجع نفسه، ص52،51.
3 – المرجع نفسه، نقلا عن الأشعريّ، مقالات الإسلاميين، ج1،ص 271.

بالبيان والإفصاح وبحسن التفضيل والإيضاح وبجودة الإفهام وحكمة البلاغ." [1]، "فقد ذهب الفرّاء إلى أنّ إعجاز القرآن راجع كامن في قوالبه اللّغويّة، من موسيقى ألفاظ القرآن ثمّ نزوله بأفصح اللّغات"[2] أمّا الجاحظ فقد جعل من النّظم دليلا على إعجاز القرآن مركّزا على اللّفظ وما له من أثر من حيث جزالته، وسهولته وعذوبته في تركيب الكلام، ولا يحمل اللّفظ هذه الصّفات إلاّ من خلال ما يركّبه من حروف تضفي عليه الصّفات المذكورة سلفا كما تعرّض إلى تلاقي الكلمات بعضها بعضا ومنها ما يتنافر بعضه مع بعض متحجّجا بأشعار العرب "وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشّعر، تراها متّفقة ملسا، وليّنة المعاطف سهلة، وتراها مختلفة متباينة ومستكرهة تشقّ على اللّسان وتكدّه، والأخرى تراها سهلة ليّنة، ورطبة متواتية، سلسة النّظام، خفيفة على اللّسان، حتّى كأنّ البيت بأسره كلمة واحدة، وحتّى كأنّ الكلمة بأسرها حرف واحد." [3] ولم يفته الاستدلال من القرآن الكريم ليبيّن أهمية اللّفظ في تركيب الكلام بالإيجاز فيه وهو ذو حمولة متعدّدة المعاني منه قوله تعالى: ﴿ **وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا، أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا**﴾[4] ويقول: "قالت الحكماء: إنّما تبنى المدائن على الكلأ والمحتطب، فجمع بقوله: "أخرج منها ماءها ومرعاها" النّجم والشجر واليقطين، والبقل والعشب، فذكر ما يقوم على ساق وما يتفنّن، وما يتسطّح وكلّ

1 – المرجع السّابق، ص 57.

2 – ينظر أحمد المكيّ: أبو زكريا الفرّاء، ص 301،302، نقلا عن منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة ص217.

3–الجاحظ: البيان والتبيين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط7 ، 1998م، ج1، ص67.

4– سورة النّازعات الآية 30.

ذلك مرعى، ثمّ قال على النّسق ﴿ **مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ** ﴾[1] فجمع بين الشجر والماء والكلأ والماعون كلّه، لأنّ الملح لا يكون إلاّ بالماء ولا تكون النّار إلاّ من الشّجر." [2] واهتمامه باللّفظ وحسن اختياره ليركّب الكلام تركيبا حسنا ويصاغ صياغة جيّدة جعله يقول قوله المتداول كثيرا: " المعاني مطروحة في الطريق يعرفها الأعجميّ والعربيّ، والبدويّ والقرويّ، وإنّما الشّأن في إقامة الوزن وتخيّر اللّفظ، وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحّة وجودة السّبك وإنّما الشّعر صياغة وضرب من التصوير." [3] أمّا الروماني النّحوي المتكلّم، مؤلّف كتاب (النّكت في إعجاز القرآن)، حيث رفض إرجاع سرّ الإعجاز للنّظم وحدّد وجوه الإعجاز الّتي عرضها في البلاغة في سبع جهات المعروفة عنه، ثمّ أفرد القول عن البلاغة محدّدا طبقاتها الثلاث" فأمّا البلاغة فهي على ثلاث طبقات: منها ما هو أعلى طبقة، ومنها ما هو أدنى طبقة... فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من النّاس." [4] فأعلى طبقات البلاغة طبقة الإعجاز وتلك صفة القرآن، ومن ثمّ قسّمها إلى الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان ، فأمّا الإيجاز فإنّما يحسن مع ترك الإخلال باللّفظ فيأتي باللّفظ القليل الشامل لأمور كثيرة، وذلك ينقسم إلى حذف وقصر

1- سورة النّازعات، الآية 33.

2 - الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص33.

3- الجاحظ: أبو عثمان بن بحر، الحيوان، تح عبد السّلام هارون، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط 2 1965م، ج3، ص131.

4- الرّماني: أبو الحسن عليّ بن عيسى، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح محمد خلف الله ومحمد زغلول عبد السّلام، مصر، دار المعارف، ط3، 1976م، ص 75.

والحذف وللتخفيف كقوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلْ القَرْيَةَ**﴾ وقوله: ﴿**طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ** ﴾، وحذف الجواب كقوله: ﴿**وَلَوْ أَنَّ قُرآناً سُيِّرَتْ بِهِ الجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّم بِهِ المَوْتَى**﴾ كأنّه قيل: لكان هذا القرآن."[1] ثمّ راح يفصّلها بابا بابا، وأسهب القول في الحديث عن الوجه البلاغيّ[2] بعد أن عرّف البلاغة في قوله: "وليست البلاغة إفهام المعنى، لأنّه قد يفهم المعنى متكلّمان أحدهما بليغ والآخر عي، ولا البلاغة بتحقيق اللّفظ على المعنى، لأنّه قد يحقق اللّفظ على المعنى وهو غثّ مستكره،ونافر متكلّف. وإنّما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللّفظ، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصّة وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم، كإعجاز الشّعر المفحم، فهذا معجز للمفحم خاصّة كما أنّ ذلك معجز للكافة."[3]وبذلك فهو يبيّن ما للبلاغة من دور فعّال في التأثير في النّفس حين يجتمع العنصران المتلازمان المتمثّلان في اللّفظ وما يركّبه من حروف تتوسّط في التباعد والتقارب في مخارج الحروف لتركّب لفظا يحمل ما يلائمه من معنى ليمتزج اللّفظ والمعنى في صورة بلاغيّة تحقّق التلاؤم اللّفظي بالمعنى المرغوب ليتولّد عنهما التعبير الجمالي الّذي يؤثّر في النّفس ليصل إلى قمة البيان فتتأكّد مرتبة الإعجاز "فالقرآن عنده في أعلى درجات البلاغة وهو أيضا في أعلى درجات التلاؤم اللّفظيّ، وكلّ تلاؤم في المرتبة الوسطى، ثمّ يرى أنّ السبب في التلاؤم اللّفظيّ التوسّط بين التقارب والتباعد في مخارج الحروف. وبامتزاج التلاؤم اللّفظيّ مع حسن البيان وصحّة البرهان ينتج القول

1- المصدر السّابق، ص76.

2 – ينظر منير سلطان: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، الإسكندرية، منشأة المعارف، ط3، 1982م، ص 77.75.

3- الروماني: النّكت في إعجاز القرآن، ص76.

الجميل الرّائع حتّى يصل إلى مرتبة الإعجاز." [1] وهكذا فقد فسّر الرّمانيّ مفصّلا في أنّ البلاغة سرّ من أسرار الإعجاز.

أمّا القاضي عبد الجبّار، قاضي القضاة كما يلقبه المعتزلة فذهب أول ما ذهب إلى إبراز نبوّة الرّسول – صلى الله عليه وسلّم – من خلال ما حدث له من أحداث خرقة، فضلا على تمكّنه من الوحي حفظا وفهما و ترتيلا وهو أميّ، لا يعرف القراءة ولا الكتابة، دلائل الإعجاز بدءا بخلق القرآن حيث يرى أنّ القرآن مخلوق حيث يقول: "إنّه لا فرق بين أن يحدثه تعالى في السّماء ويأمر جبريل بتحمله عند بعثته الرّسول- عليه السلام- وإنزاله إليه، وبين أن يحدثه في الحال ويأمر بالإنزال، وبين أن يأمره بالإنزال ثمّ يحدثه، في أنّ على الوجوه كلّها، اختصاصه بنقض العادة في الوجه الّتي تنقض عليه لا يتغيّر، ولذلك سوّينا بين الجميع، فإذا كان تعالى يعلم أنّ في تقديم إحداثه ضربا من المصلحة، فالواجب أن يُقدَّم إحداثه لكي تحصل المصلحة به."[2]

أمّا عن الصّرفة فلا يرى فيها وجها من وجوه الإعجاز حيث بيّن أنّ للقرآن "من الرّتبة في الفصاحة ما لا يدركه العباد انفردوا أو اجتمعوا، ولو كانوا يقدرون عليه، وإنّما صرفوا عنه، لم يكن لهذا القول معنى."[3]

1 – ينظر منير سلطان: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص 220.
2 – المرجع نفسه، ص 89، نقلا عن القاضي عبد الجبّار، إعجاز القرآن، ص165.166.
3 – المرجع نفسه، ص 90.

إنّ القدرة على الكلام هي إحدى جوانب القدرات الّتي يمتلكها الإنسان كما يراها المعتزلة فالإنسان عندهم قادر على أفعاله، إلاّ أنّ مستوى قدرته العلميّة لمضاهاة القرآن ومعارضته كانت دون فصاحة القرآن باعتباره أرقى مراتب الفصاحة.

تلك الفصاحة الّتي تناولها القاضي في قوله: "اعلم أنّ المزيّة لا تظهر في إفراد الكلام، وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة، ولابدّ مع الضمّ من أن يكون لكلّ كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصّفة أن تكون بالمواضعة الّتي تتناول الضمّ، وقد تكون بالإعراب الّذي له مدخل فيه وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام رابع، لأنّه إمّا أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها ولابدّ من هذا الاعتبار في كلّ كلمة، ثمّ لابدّ من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضمّ بعضها إلى بعض لأنّه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها، وحركاتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الّذي ذكرناه، إنّما تظهر مزيّة الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها."[1] وبقدر من التأمّل نجد أنّ القاضي عبد الجبّار قد وضع حجر الأساس لنظريّة النّظم الّتي أسّسها عبد القاهر الجرجاني تنظيرا وتطبيقا وفق معايير دقيقة في الطّرح والمعالجة شهد لها بالعلميّة تاريخ النّقد العربي.

لقد تطرّقنا في دراستنا للإعجاز عند المعتزلة إلى مجموعة من العلماء لما رأينا أنّه لازم التطرّق إليه لنلتمس أثرهم – فيما سيأتي بإذن الله تعالى – في فكر الجرجاني الفلسفي الكلاميّ مركّزين على الجانب البلاغي لأنّه غايتنا في هذا البحث.

1 – المرجع السّابق، ص 94.

ب. الأشاعرة:

هي فرقة خرجت عن فرقة المعتزلة، صاحبها أبو الحسن الأشعريّ (ت 360هـ)، نشأ نشأة اعتزاليّة في بيت زوج أمّه أبي عليّ الجبّائيّ، عرف عنه الصلاح والتقوى وحسن المنظر، وغزارة العلم وقوّة الحجة في الجدال، وانضمّ إليه أتباع أقوياء علما وحجة فدافعوا معه عن مذهبه نذكر على سبيل المثال لا الحصر الإسفرابينيّ، الباقلاني ممّن عرفوا بمكانتهم العلميّة فرغّبوا النّاس في الدّخول إلى مذهب الأشعريّة بعد أن سئموا التعصّب الاعتزالي وكثرة المناظرات في قضيّة خلق القرآن.[1]

❖ **علماء الأشاعرة والإعجاز:**

تبنى المعتزلة فكرة خلق القرآن الّتي عارضها الأشاعرة بقولهم على لسان الأشعري قائلا: "قولنا الّذي نقول به، وديانتنا الّتي ندين بها: التمسّك بكتاب ربّنا عزّ وجلّ، وبسنّة نبيّنا – صلّى الله عليه وسلّم-... ونقول: إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وإنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر وندين بأنّ الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار، يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون –كما جاءت في الرّوايات- عن رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم- .[2]

ويستدلّ على هذا الرّأي بقوله: وممّا يدلّ من كتاب الله على أنّ كلامه غير مخلوق قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون

1- ينظر المرجع السّابق، ص 35.

2- المرجع تفسه، نقلا عن الأشعريّ، الإبانة عن أصول الدّيانة، ص37.

مقولا له كن فيكون، ولو كان الله عزّ وجلّ قائلا للقول كن، كان للقول قول، وهذا يوجب أحد أمرين، إمّا أن يؤوّل الأمر إلى أنّ قول الله غير مخلوق، أو يكون كلّ قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال. وإذا استحال ذلك، صحّ وثبت أنّ الله عزّ وجلّ قولا غير مخلوق."[1]

أمّا فيما ذهب إليه المعتزلة في أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجب، يرى الأشعريّ أنّ الله تعالى "يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، فالعدل وضع الشيء موضعه، وهو التصرّف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم.

أمّا قضيّة فيم يكمن القدم في القرآن؟ في ألفاظه أم في معانيه؟ أم المعاني والمدلولات فقط؟

يجيب الأشعريّ: "ولا يجوز أن يقال أنّ شيئا من القرآن مخلوق، لأنّ القرآن بكماله مخلوق" [2] أمّا عن كلام الله تعالى، فهو عند الأشاعرة قسمان: كلام نفسيّ وآخر لفظيّ، يقول الدّوّتنيّ: "كذلك فللّه تعالى صفة قديمة هي مبدأ كلامه النّفسيّ من كلمات رتّبها في علمه الأزليّ، بهذه الصّفة وهذه الكلمة المرتّبة بحسب وجودها العلميّ، أزليّة أيضا، لأنّه لا تعاقب بينهما بحسب هذا الوجود حتّى يلزم حدوثها، وإنّما تتعاقب حقّا بحسب وجودها الخارجيّ، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظيّ حادث ومخلوق، وإنّما يسمّى كلام الله من حيث انطباعه على كلامه الأزليّ." [3] وهي

1 – المرجع السّابق، ص 38.

2 – المرجع نفسه، نقلا عن الشيخ محمد عبده، بين الفلاسفة والكلاميين، تح سليمان دنيا، ط1، 1958م، ص38.

3 – المرجع نفسه، نقلا عن الشيخ محمد عبده، بين الفلاسفة والكلاميين، تح سليمان دنيا، ط1، 1958م، ص38.

الفكرة الّتي أسّست الدراسة لإعجاز القرآن الكريم عند الأشاعرة وكلّ المتكلّمين على مذهبهم ومنهم عبد القاهر الجرجانيّ محور بحثنا هذا.

استقطب الفكر الأشعريّ كثيرا من العلماء بحثوا في سرّ الإعجاز والردّ على كلّ من سوّلت لهم أنفسهم تحريفه وإدخال الخلل فيه عن طريق زيادة أمور فيه أو إنقاص منه وغير ذلك من الممارسات الّتي يقوم بها أهل الضلال للطعن في القرآن الكريم، تصدّى لهذا كلّه مجموعة من أهل الفكر والتقوى أمثال عبد القاهر الجرجانيّ فكتب (الرّسالة الشافيّة)، (دلائل الإعجاز)، (أسرار البلاغة) و كلّها تنالوا قضية الإعجاز وسبله، والباقلاّني صاحب كتاب(إعجاز القرآن)، وهو المتكلّم الّذي عارض أمورا كثيرة أقرّ بها المعتزلة أمثال الرّمّانيّ والجاحظ معتمدا في ذلك الحجّة والدليل.

فضلا عن معارضته لمبدأ الصّرفة الّذي ذهب إليه النّظّام المعتزليّ، وإلى تأييده قول الأشعري في أنّ القرآن غير مخلوق، وجعل للإعجاز جوانب كثيرة منها أميّة الرّسول – صلّى الله عليه وسلم – فهي دليل على الإعجاز حيث تبيّن أنّ نبوّة النبيّ الصادقة بنيّت على النّصّ القرآنيّ، فما كان لنبيّ لا يعرف القراءة ولا الكتابة أن يأتي بكلام على هذا المستوى الرّفيع المبهر من البلاغة يضاهي به فطاحلة الشّعر والفصاحة في عصر البلاغة والبيان وقوّة السليقة. ثمّ إظهار الباقلاّني الجانب الفنيّ في القرآن حيث يرى "أنّه بديع النّظم عجيب التأليف وقد قسّمه من حيث بديع نظمه إلى أقسام عشر، كلّها تصب في مصب واحد تفوّقه الإبداعيّ والبلاغيّ والفني، اتّكأ على منهج المقارنة بين

الإبداع البشريّ من الشعراء والخطباء والقرآن الكريم فتوصّل إلى: "فأمّا نهج القرآن ونظمه وتأليفه ورصفه، فإنّ العقول تتيه في جهته، وتحار في بحره، وتضلّ دون وصفه".[1]

اطّلع الباقلاّنيّ على آراء المعتزلة في الإعجاز، فعارض الرّمانيّ في أن تكون البلاغة وحدها وجه من أوجه إعجاز القرآن حيث يمكن إدراك البديع بالتعلّم، ويفيض في شرح ذلك ليختم بقوله: "إنّما ننكر أن يقول قائل- يقصد الرّمّانيّ- أنّ بعض هذه الوجوه بانفرادها، قد حصل فيه الإعجاز، من غير أن يقارنه بما يصل به من الكلام، ويفضي إليه مثل ما يقول، إنّ ما أُقْسِمَ به وحده بنفسه معجز، وأنّ التشبيه معجز،وأنّ التجنيس معجز، والمطابقة بنفسها معجزة، فأمّا الآية الّتي فيها ذكر التشبيه فإن ادّعى إعجازها،لألفاظها ونظمها وتأليفها، فإنّي لا أدفع ذلك، وأصححه، ولكن لا أدّعي إعجازها لموضوع التشبيه، وصاحب المقالة الّتي حكيناها — أي الرّمّانيّ- أضاف ذلك إلى موضع التشبيه، وما قُرِن به من الوجوه." [2] وعاب على الجاحظ أنّ كلّ ما ذهب إليه هو تكرار لما ذهب إليه سابقوه بالتطويل فيه، وأنّه لم يخرج عن نمطيّة إرجاع الإعجاز إلى البلاغة ونظم البديع حتّى أنّه يجد له من تفوّق عليه بعد قراءته لكتابه (نظم القرآن).[3] ثمّ يقف الباقلاني وقفة مفيدة في إظهار مواطن الإعجاز قائلا: "فالقرآن أعلى منازل البيان، وأعلى مراتبه ما جمع وجوه الحسن وأسبابه وطرقه وأبوابه: من تعديل النّظم وسلامته وحسنه وبهجته،...وإذا علا الكلام في نفسه كان له من الوقع في القلوب والتمكّن في النّفوس ما يذهل ويبهج ويقلق، ويطمع

1 – الباقلاّني: أبو بكر محمد ابن الطيّب، إعجاز القرآن، تح أحمد صقر، مصر، دار المعرف، ط1، 1963م، ص183.
2 – المصدر نفسه، ص 275.276.
3– ينظر منير سلطان: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص 119.120.

ويئس ويضحك ويبكي، ويحزن ويفرح، ويسكن ويزعج، ويشجي ويطرب، ويهزّ الأعطاف، ويستميل نحوه الأسماع، ويورث الأريحيّة والعزّة، وقد يبعث على بذل المهج والأموال شجاعة وجودا، ويرمي السّامع من وراء رأيه بعيدا، وله مسالك في النّفوس لطيفة، ومداخل إلى القلوب دقيقة."[1] فنستشّف منه ما للجانب النّفسيّ من أهميّة في دراسات الإعجاز لما يحمله من الصّدق و الوحدة الفنيّة فقد "جمع القرآن قوّة لصدقه ولصدق قائله – تعالى الله- وقوّة لصدق مبلّغه – صلوات الله وسلامه عليه – وقوّة لخلوده ودوامه مع احتفاظه بكلّ درجات الغرابة والعجب بتوالي السّنين والمئين. "[2]فهو النّصّ الجامع الحكيم الّذي فيه سرّ.

ج. الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة

من الطبيعيّ أن يكون بين مدرستي المعتزلة والأشاعرة مواطن اختلاف ومواطن اتفاق في قضية الإعجاز سواء في جانبها الكلاميّ أو جانبها البلاغيّ إلاّ أنّ الغاية واحدة في الدّفاع عن العقيدة الإسلاميّة.

❖ الجانب الكلاميّ في الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة

يرى المتكلّمون المعتزلة في معرض دفاعهم عن نبوّة النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – إلى أنّ دليلهم الأوّل على صدق دعواه كامن في ما عرف وشهد له من أخلاق فاضلة وصدق عرف عنه حتّى

1- الباقلاّني: إعجاز القرآن، ص276.277.

2- منير سلطان: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص117.

لقّب الصادق الأمين، ثمّ تأتي المعجزات الأخرى دليلهم الثانيّ، الّذي يجب البحث في سرّ إعجازه.أمّا المتكلّمون الأشاعرة فيعارضون هذا الرّأي ويرون أنّ الدليل الأوّل على صدق النبيّ –صلّى الله عليه وسلّم– هو المعجزات كما أوردها الإسفراييني عن أبي الحسن الأشعريّ "اعلم أنّ تحقيق نبوّة المصطفى –صلّى الله عليه وسلم– ظاهرة في كتاب الله تعالى حين قال: ﴿ **يَأَيُّهَا النَبِيُّ إِنَا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيْرًا ودَاعِيًا إِلَى الله بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيْرًا** ﴾[1] حيث قال: ﴿ **وَمَا كَانَ مُحمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنَّ رَسُولَ الله وَخَاتَمُ النَبِيينَ** ﴾[2] وذلك مذكور في غير موضع من الكتاب." [3] . ويتبيّن من ذلك اختلاف وجهتي النظر في دليل تحقيق نبوّة النبيّ عليه الصّلاة والسلام بين المعتزلة والأشاعرة.

وليست هي المسألة الوحيدة الّتي تختلف فيها المدرستين، فقضية خلق القرآن وقدمه من القضايا الّتي كانت محل جدال بينهما حيث يرى المعتزلة أنّ القرآن مخلوق تبعا لتنزيههم الله تعالى ومن هنا ظهر عندهم رأي بالصّرفة، والّذي رفضه الأشاعرة كما أسلفنا، وقضية الاهتمام باللّفظ على حساب المعنى، الأمر الّذي عارضه الأشاعرة حيث "إنّ القرآن على رأي أبي الحسن الأشعري مخلوق لا القائم بالنّفس ولا المتلو في المصاحف وهو يريد بذلك لفظ القرآن ومعناه." [4] حيث جنحوا إلى معارضة العناية باللّفظ دون المعنى، لما لهما من دور فعّال في التأثير في نفس السّامع أو

1–سورة الأحزاب، الآية 46.45.

2- سورة الأحزاب ، الآية 40.

3– منير سلطان: الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة، ص224، نقلا عن الإسفراييني ، التبصير في الدّين، ص155.

4– المرجع نفسه، ص 225.

القارئ حتّى إنّ الباقلاّني جعله الوجه العاشر من وجوه إعجاز القرآن وأثره في النّفس "ومعنى عاشر هو: أنّه سهّل سبيله، فهو خارج من الوحشيّ المستكره، والغريب المستنكر، وعن الصّنعة المتكلّفة، وجعله قريبا إلى الإفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب، ويسابق المغزى منه عبارته إلى النّفس، وهو مع ذلك ممتنع المطلب، عسير المتناول، غير مطمع مع قربه في نفسه، ولا موهم مع دنوه في موقعه أن يقدر عليه أو يظفر به." [1] الأمر الّذي لم يفت المعتزلة، بدءا بصحيفة بشر ابن المعتمر الّذي يؤكّد على مطابقة الكلام لمعانيه ولأحوال مستمعيه، وذهب إليه الجاحظ: "وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه... وإذا كان المعنى شريفا واللّفظ بليغا وكان صحيح الطّبع بعيدا عن الاستكراه ومنزّها عن الاختلال، مصونا عن التكلّف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التّربة الكريمة."[2]

أمّا قضية العقل فكان لها شأنها المميّز عند المعتزلة حتّى جعلوا منه المقياس الّذي تقاس به خفايا القرآن الكريم، الحسن والقبح، وبه تعرف حجة الله تعالى، مع إبقاء كتاب الله تعالى هو الأصل الّذي يتجاوز العقل.

إنّ اعتماد المعتزلة على العقل وتمكّنهم من اللغة جعلهم يفتحون باب المجاز على مصرعيه أدّى بهم إلى التوسّع في التأويل خاصة وهم يرون أنّ اللّغة اصطلاحية وليست توقيفيّة على أساس أنّ اللغة أكثرها مجاز لا حقيقة، وتكون بالمواضعة أو بالإيماء والإشارة بالجارحة نحو المشار نحوه والقديم

1- الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 46.

2- الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص105.

سبحانه لا جارحة له، فلا يصبح الإيماء والإشارة منه. [1] الأمر الّذي عارضه الأشاعرة رغم احترامهم للعقل، يرون أنّ اللّغة توقيفيّة من معتقدهم أنّ الله خالق لأفعال عباده، واللّغة توقيفيّة تحمل الحقيقة والمجاز ممّا جعلهم يعيبون على المعتزلة إفراطهم في اعتماد المجاز في التأويل ولكن هذا لا ينفي فضل للمعتزلة في إبراز جانب المجاز في الإعجاز.

ومن خلال ما سبق يتبيّن لنا أوجه الاختلاف البارزة في الجانب الكلامي في الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة، فما هو الحال في الجانب البلاغي بينهما؟

❖ الجانب البلاغيّ في الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة

اختلف علماء المعتزلة أنفسهم في الجانب البلاغيّ لقضية الإعجاز، فالجاحظ يرجعه إلى النّظم وقد ذكر الأمر غير مرّة في مؤلفاته، وقد أولى عناية كبرى للّفظ دون إسقاط أهميّة المعنى، إلاّ أنّه عورض من طرف مجموعة من العلماء من نفس مدرسته، منهم الجبائيّ، والرماني، والقاضي عبد الجبّار الذين يرجعون إعجاز القرآن إلى الفصاحة كما سبق، أمّا المدرسة الأشعرية فاعتمدت فكرة النظم في إعجاز القرآن مازجة بين ما ذهب إليه الجاحظ وما ذهب إليه معارضوه حيث يرى الباقلاّني "أنّ القرآن بديع النّظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحدّ الّذي يعلم عجز الخلق

1- ينظر سلطان: منير، الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة، ص228، نقلا عن السيوطي، المزهر ج1، ص9.7.

عنه."[1]، كما بيّن الجرجانيّ أنّ الفصاحة لا ترجع إلى اللّفظ وحده وإنّما ترجع إلى النّظم، كما لا تكون المزيّة في البلاغة للّفظ وحده دون المعنى وإنّما يجب أن يتحقّق التلاؤم اللّفظي مع المعنى المراد.

كما اختلفت المدرستان حول تسمية أواخر الآيات بين الفواصل والسّجع، ونفى الأشاعرة السّجع عن القرآن الكريم "ذهب أصحابنا إلى نفي السّجع من القرآن، وذكره الشيخ أبو الحسن الأشعريّ في غير موضع في كتبه." [2] فالفرّاء سمّاها رؤوس الآيات [3] أمّا الرماني فسمّاها الفواصل "الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني، والفواصل بلاغة."[4]

❖ عبد القاهر الجرجاني والإعجاز

عارض الجرجاني رأي المعتزلة في قضايا متعددة تناولها دليلا على إعجاز القرآن الكريم منها الصّرفة والمبالغة في تنزيه آيات القرآن والإغراب في التأويل والتمادي في المجاز: "وأمّا الإفراط فيها يتعاطاه قوم يحبّون الإغراب في التأويل، ويحرصون على تكثير الوجوه، ويسنون أنّ احتمال اللفظ شرط في كلّ ما يعدل به عن الظاهر فهم يستنكرون الألفاظ على الأمثلة من المعاني يدعون السليم من المعنى إلى السّقيم، ويرون الفائدة حاضرة وقد أبدت صفحتها وكشفت قناعتها

1- الباقلاني: إعجاز القرآن، ص197.

2- المصدر نفسه، ص 57.

3- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

- الرماني: النّكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، ط3، 1976م، ص 97.

فيعرضون عنها حبّا للتشّوق، وقصد إلى التمويه وذهابا في الضلال" [1]. كما رفض قولهم في أنّ إعجاز القرآن بالصّرفة "وفي سياق آية التحدي ما يدلّ على فساد هذا القول وذلك أنّه لا يقال عن الشيء، يمنعه الإنسان بعد القدرة عليه".[2]

كما عارضهم في أن يكون الإعجاز في تلاؤم الحروف لأنّ ذلك يقدّر عليه الشعراء والبلغاء وقد أبدعوا في ذلك إبداعا سجّله تاريخ الأدب "وليس اللفظ السليم من ذلك بمعوز ولا عزيز الوجود ولا بالشيء، لا يستطيعه الشاعر المفلّق والخطيب البليغ". [3] أو أن يكون في اللّفظ حيث "إذا بطل أن يكون ترتيب اللّفظ مطلوبا بحال ولم يكن المطلوب أبدا إلى ترتيب المعاني، وكان معول هذا المخالف على ذلك فقد اضمحلّ كلامه وبان أنّه ليس لمن حام في حديث المزيّة والإعجاز حول اللّفظ ورام أن يجعله السّبب في هذه الفضيلة إلى التّسكّع في الحيرة والخروج عن فاسد من القول إلى مثله."[4] ونفى أن يكون الإعجاز في معاني الألفاظ المفردة" فقد اتّضح إذن اتّضاحا لا يدع للشّكّ مجالا أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللّفظة لمعنى الّتي تليها أو ما أشبه ذلك ممّا لا تعلّق له من صريح اللّفظ." [5] كما لا يكون الإعجاز في رأيه في تركيب الحركات والسّكنات لأنّه لو كان كذلك فالشّعر موزون مقفّى وليس معجزا فقد تعاطى مسيلمة كلاما مسجوعا "إنّا أعطيناك الجماهر، فصلّ لربّك وجاهر "وعدّ من الحماقة، ولذلك" لايجوز أن يكون هذا الوصف في تركيب الحركات والسّكنات حتّى كأنّهم تحدّوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته

1- الجرجاني: عبد القاهر، أسرار البلاغة، تح محمد محمود شاكر، القاهرة، دار المدني، ط1، 1911م، ص6

2- الجرجاني: عبد القاهر، الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، ط3 ،1976م، ص149.

3-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة، د.ط،1981م ص48.

4- المصدر نفسه، ص 50.

5- المصدر نفسه، ص 38.

على تواليها في زنة كلمات القرآن، وحتّى كان الّذي بان به القرآن من الوصف، في بينونة بحور الشّعر بعضها من بعض."[1] ومن ذلك لا يكون الإعجاز في المقاطع والفواصل لأنّه "الوصف الّذي تحدّوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالّذي تراه في القرآن لأنّه أيضا بأكثر من التعويل على مراعاة الوزن، وإنّما الفواصل في الآي كالقوافي في الشّعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي، كيف هو فلو لم يكن التّحدّي إلاّ إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي لم يعوزهم ذلك ولم يتعذّر عليهم." [2] ثمّ ذهب إلى إرجاعهم الإعجاز إلى الاستعارة معارضا ذلك بقوله: "فإذا بطل أن يكون الوصف الّذي أعجزهم من القرآن في شيء ممّا عددناه لم يبق إلاّ أن يكون الاستعارة، ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يقصد إليها لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة، في مواضع من السور الطوال مخصوصة." [3] وذهب بعضهم إلى أنّ الإعجاز كامن في غريب القرآن، وهو الأمر الّذي لا يصحّ التّحدّي به لأنّه "لو كان أكثر ألفاظ القرآن غريبا لكان محالا أن يدخل ذلك في الإعجاز وأن يصحّ التّحدّي به." [4] فكلّ ما سبق من الأمور الّتي أرجع الإعجاز لها عرفها العرب قبل نزول القرآن ولم يستحدثها، ولذلك فليس من الصّعب عليهم الإتيان بمثلها "وهي عناصر لا ينكر دورها في فصاحة الكلام إلاّ أنّها غير مستحدثة مع القرآن الكريم وإنّما عرفها العرب قبله، فليس من الصّعب عليهم الإتيان بمثلها، ولذلك يبطل أن يكون التّحدّي بها، وعليه ينفي الجرجاني أن تكون هذه العناصر هي أساس الإعجاز."[5] فإذا بطلت هذه الوجه في إعجاز القرآن الكريم، فإلى ما مردّ إعجازه؟

1- المصدر السّابق، ص 296.

2- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص300.299.

4- المصدر نفسه، ص304.

5- ينظر درويش: أحمد، دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، القاهرة، مكتبة الزّهراء،(د.ط)، (د.ت)، ص32.

يجيب الجرجاني عن هذا التساؤل إجابة دقيقة تدلّ على انتمائه الكلاميّ الأشعريّ بقوله :" فإذا بطل أن يكون الوصف الّذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددناه... لم يبق إلاّ أن يكون في النّظم والتأليف."[1] والنّظم "ليس إلاّ أن تضع كلامك الوضع الّذي يقتضيه علم النّحو"[2]

كيف توصّل الجرجاني إلى هذه الفكرة؟ وهل كان ملمّا بعلم النّحو حتّى تمكّن من إيجاد العلاقة بين النّظم والنّحو؟ هذا التساؤل هو الّذي سيفضي بنا إلى المبحث الثاني في مرجعيّة فكره النّحويّ.

1- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص300.

2- ينظر المصدر نفسه، ص 64.

II. مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّحويّة

كان العرب قبل الإسلام أمّة فصاحة وبيان، وخطابة وبلاغة لسان، تجلى ذلك عندهم فيما أسموه بديوان العرب، الشّعر واستمر القوم على سليقتهم، وملكتهم اللّغويّة والبلاغيّة إلى أن ظهر الإسلام بنزول القرآن الذي أحدث هزّة في قدراتهم التعبيرية حيث وقفوا أمامه منبهرين عاجزين ـ رغم ما أوتوا من بيان ـ على أن يأتوا بمثله ولو بسورة واحدة. فبدأ الخوض في البحث عن سرّ هذا العجز ليكون القرآن الكريم صاحب الفضل الأوّل ـ دون غيره ـ في نشأة الدّراسات اللغويّة.

1. نشأة النّحو العربيّ قبل عبد القاهر الجرجانيّ

أورد ابن منظور في لسان العرب أنّ **النَّحْوَ إعراب** الكلام العربيّ، و **النَّحْوُ القَصْدُ** و**الطَرِيْقُ** يكون ظرفا ويكون اسما، **نَحَاهُ، يَنْحُوهُ نَحْواً** و**انْتَحَاه**، و**نحو** العربيّة منه، إنّما هو **انتحاء سمت كلام** في تصرّفه من **إعراب** وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير والتكبير والإضافة والنّسب وغير ذلك.[1]

تختلف الرّوايات في نشأة النّحو العربيّ، حيث أورد ابن الأنباري روايات مختلفة في هذا حيث يعيد مرة نشأته إلى عليّ بن أبي طالب –كرّم الله وجهه– وفي رواية ينسب نشأته إلى عمر بن الخطّاب– رضوان الله عليه– ومرّة إلى أبي الأسود الدّؤليّ، ومهما يكن في هويّة المؤسس الأوّل

1– ابن منظور: لسان العرب، مادة (نحا).

لعلم النّحو يظل السبب الرّئيسيّ يرجع له نشأته هو مقاومة اللّحن الّذي ذاع في أوساط البصرة فكانت هي مصدر البحث فيه، ثمّ انتقلت هذه الحركة إلى الكوفة، فكان بها طائفة من النّحاة.

أصبحت بيئة العراق تربة خصبة للدّراسات اللّغويّة لما لها من إرث حضاريّ وثقافيّ، ولما انتشر فيها من أعاجم، وبما عرف فيها من ثقافات أجنبيّة متعدّدة امتزجت بالثقافة العربيّة أسّست لمثل هذا البحث العقليّ للمحافظة لغة القرآن الّتي باستقامتها تستقيم القراءة النّحويّة المرتبطة ارتباطا وثيقا بالمعاني القرآنيّة، في حمولتها بيان الإعجاز القرآني نظما وفصاحة. ومن أجل هذا الهدف السامي تنافس المتنافسون الغيورون على الدّين والأمّة، فانبثقت مدارس نحويّة تصب في المصب ذاته "ولكن باتجاهات متباينة جلّها إقليميّة أدّت إلى ظهور ثلاث مدارس نحويّة." [1]، فمدرسة البصرة ممثّلة في الخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه، ومدرسة الكوفة ممثّلة في الكسائي ثمّ مدرسة بغداد التوفيقيّة بين المدرستين السالفتين.

2. المدارس النّحويّة

أ. مدرسة البصرة النّحويّة

أوّل النّحاة البصريين هو عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي المتوفى سنة 117هـ، حيث كان يؤسّس النّحو على أسس صحيحة تعتمد منهج الاستقراء الدّقيق، والتّعليل الأدقّ كونه (النّحو) قائما على التراكيب اللّغويّة الّتي تعدّ الألفاظ المسموعة لبنات لها. فكان يستغل القياس بمهارة

1 – ينظر مهدي المخزوميّ: الدّرس النّحوي في بغداد، بيروت، دار الرّائد العربيّ، ط3، 1986م، ص11.

حتّى عدّ أوّل من بعج النّحو ومدّ القياس و شرح العلل [1] وتوالى الاجتهاد في باب النّحو حتّى وصل إلى مرحلة تأصيليّة ناضجة على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، ترك مهمّة مواصلة تدوين أصوله وفصوله لتلميذه سيبويه الّذي جمعه في (الكتاب)، اعتمد فيها البصريون على الشواهد القرآنيّة المقروءة قراءة صحيحة من طرف العرب الخلص الّذين يشهد لهم برسوخ ممارساتهم للّغة وتبصّرهم بها ككبار العلماء والأدباء ممّن اعتمدوا العقل في القياس وابتعدوا عن الشّاذ ممّا دفع بالسّيوطي إلى الاعتراف "الحقّ أنّ نحاة البصرة تأثّروا بالبيئة البصريّة، ونهج المعتزلة، وتأثّروا بهم في الاعتداد بهم بالعقل، وطرح كلّ ما يتعارض معه، فأهملوا الشواذ في اللّغة، لهذا سمّي نحاة البصرة أهل المنطق."[2]

ب.مدرسة الكوفة النّحويّة

انفردت البصرة بتأصيل النّحو على أسس منطقيّة متينة أساسها الدّقة والاستقراء والشواهد القرائيّة القرآنيّة الصحيحة كما أسلفنا، في حين انشغلت مدرسة الكوفة بدراسة الفقه والقراءات ورواياتها، فنبغ فيها عاصم وحمزة الكسائيّ [3] واعتمد منهجهم في تأسيس النّحو على النوادر وأشعار العرب كلّها، وقلّبوا الرّوايات الشاذّة، ممّا أفقدهم أن تصل علميتهم إلى مستوى البصريين "أمّا الكوفيّون فيقبلون كلّ ما وصل إليهم من العرب، ويحترمونه ولو شاذّا، ويبيحون القياس عليه

1 – ينظر ابن سلاّم الجمحيّ: طبقات فحول الشّعراء، تح محمود محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف،1974م، ص5.
2 – السّيوطيّ: بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة المصريّة، ج 1، ص35.
3 – ينظر فؤاد علي مخيمر: فلسفة عبد القاهر الجرجاني النّحويّة في دلائل الإعجاز، القاهرة، دار الثقافة للنّشر والتوزيع (د.ط)، 1983م، ص 154.

ولو خالف القواعد العامّة الّتي وصلوا إليها، بل يضعون لكلّ شاذّ قاعدة يجوز القياس عليها. واختلاف المدرستين في المنهج أدّى بهما إلى اختلاف في النّتيجة. فكان النّحو البصريّ أكثر تنظيما، وأدقّ قياسا من النّحو الكوفيّ، في حين كان النّحو الكوفيّ أشدّ تمثيلا للهجات العرب وأكثر تقديسا لكلّ ما ورد عنهم."[1]

ج. مدرسة بغداد النّحويّة

يتميّز النّحو في المدرسة البغداديّة بأنّه امتداد للمدرستين البصريّة والكوفيّة، حيث يرى بعض أهل البحث أنّ النّحو في هذه المدرسة يقوم على الانتخاب من آراء المدرستين حيث تتلمذ بعضهم على يد المبرّد النّحوي البصري (ت 285هـ)، وبعضهم على يد ثعلب النّحوي الكوفيّ(291هـ)، ممّا جعل عندهم ملكة الاستنباط والتحليل والتعليل جعلتهم ينفردون بآراء جديدة لم تكن في الأصول، إلاّ أنّها لها أثرها في تقنين القواعد النّحويّة المتأثّرة بأذواقهم في استنباط المعاني النّحويّة. وقد برع من هذا المذهب نخبة كان لها الأثر الفعّال في اللّغة والنّحو ومعانيه على رأسهم أبا عليّ الفارسيّ فقد "جمع روافد هذا العلم، من لدن الخليل وسيبويه، والكسائي والفرّاء، والمبرّد، فتشبّع من معين هذا العلم، حتّى تكوّنت لديه عقلية نحوية فذّة تزخر مؤلفاته بإبراز المعاني النّحويّة الّتي تبرز من ثنايا القاعدة النحويّة. وبذلك نجده من خلال منهجه ميّالا إلى المذهب

1 – مهدي المخزوميّ: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللّغة والنّحو، ص398.

البصريّ أكثر منه إلى الكوفيّ. حتّى أنّ أبا حيان قال في شأن أبي عليّ:إنّه "أشدّ تفرّدا بالكتاب ـ يعني كتاب سيبويه وأشدّ إكبابا عليه، و أبعد من كلّ ما عداه من علم الكوفين"[1].

نشأ الجرجاني في هذه البيئة الوافرة مشاربها، أين درس علوم الدّين والعربية كما درسها غيره، وقد وهب الله له علما من أعلام النّحو هو أبو الحسين محمد بن الحسين بن محمد بن عبد الوارث الفارسي النّحوي ابن أخت أبي عليّ الفارسيّ الذي نزل بجرجان واستقرّ بها وأخذ عنه أهلها فضلا كبيرا، ويعتبر الشيخ من أعظم الأساتذة الذين تثقّف على أيديهم عبد القاهر الجرجاني حيث أخذ عنه علم النّحو، عكف على دروسه وأخذ عنه جلّ علمه، درس عنه كتاب "الإيضاح"، وقد عني عبد القاهر بهذا الكتاب عناية جمّة، فوضع عليه شروحا كبيرة في ثلاثين مجلّدا سمّاه "المغني"، ثمّ اختصر هذا الشرح في ثلاثة مجلّدات بكتاب سمّاه "المقتصد" وبذلك يعدّ أبو عليّ الرافد الأوّل الأصيل لنحو عبد القاهر الجرجاني، فكان له الأثر الفعّال على عقليته وبذلك فقد تعدّدت ينابيع المعرفة التي استقى منها عبد القاهر الجرجانيّ معرفته بمسائل النّحو.

3. عبد القاهر الجرجاني والنّحو العربي

أوّل من اهتمّ بمعاني النّحو من العرب هم نحاتهم، وفي طليعتهم الرّائد الأوّل في دراسة النّحو العربيّ "سيبويه"، فالباحث في الكتب القديمة يجد أنّ العرب قد اهتموا بالنظم في دراساتهم ولكنّهم لم يطلقوا عليه مصطلح النّظم، فكانت دراستهم للنّحو قواعد تسير عليها العرب في

1 – فؤاد علي مخيّم مخيّم: فلسفة عبد القاهر الجرجاني النّحوية في دلائل الإعجاز، ص69.

كلامها."[1] لذا شهد النّحو العربي قبل عبد القاهر الجرجاني تطورا لافتا للنظر، مع وضع سيبويه لمصنّفه الشهير "الكتاب" الذي تعرّض فيه صاحبه إلى مسائل كثيرة في قواعد اللغة والأدب بغية تفسير القرآن الكريم، وفهم أشعار العرب، والوقوف على أسرار اللّغة وتراكيبها، فناقش فيه موضوعات علم المعاني كالحذف، والتقديم والتأخير، الفصل والوصل، والقصر، وهي الأبواب التي يشترك فيها مع عبد القاهر في كتابه دلائل الإعجاز، فكانت صلة القرابة بينهما شديدة مما حدا إلى الاستدلال ببعض منها، ومخالفته في بعضها الآخر.

أفاد الجرجاني ممّا ذهب إليه سيبويه في معنى النظم وائتلاف الكلام وما يؤدي إلى صحّته وفساده وحسنه وقبحه في مواضع متفرّقة من كتابه حيث قال: "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة: فمنه مستقيم حسن، ومحال كذب ، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب، فأمّا المستقيم الحسن، فقولك: أتيتك أمس، وسآتيك غدا. وأمّا المحال فأن تنقض أوّل كلامك بآخره فتقول: آتيك غدا وسآتيك أمس. وأمّا المستقيم الكذب فقولك: حملت الجبل وشربت ماء البحر ونحوه. وأمّا المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيدا رأيت، وكي زيدا يأتيك، وأشباه هذا، وأمّا المحال الكذب فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس."[2] وهكذا يجعل سيبويه مدار الكلام على تأليف العبارة وما فيها من حسن أو قبح، ووضع الألفاظ في غير موضعها هو من صميم قبح النظم وفساده، كإدخال "قد" و"كي" على الأسماء

1 – ينظر أحمد مطلوب: عبد القاهر الجرجاني، بلاغته ونقده، الكويت، وكالة المطبوعات، ط1، 1973، ص 52.
2– سيبويه، عمرو بن عثمان (ت 180هـ):الكتاب، بولاق، 18هـ ـ 1316م، ص 8.

فتنفر منه أنفسنا ولا تتلذّذه أذواقنا، وهكذا فقد اهتدى سيبويه إلى ربط النّحو بالمعاني فنفخ في النّحو روحه، فالكلام على هذا يعتمد أساسا على تأليف التركيب، وبناء الأسلوب والتطابق مع الواقع، وائتلاف الكلام والتمييز بين مختلف أنواعه ، وبذلك فهدفه نحوي خالص وتطوّرت هذه المسألة على يد عبد القاهر الجرجانيّ "وهل النظم عند عبد القاهر الجرجاني إلاّ توخي معاني النّحو ووضع الألفاظ في موضعها الصحيح"[1] وكان اهتمام سيبويه بنظم الكلام وتنسيق العبارات واضحا في مواضع كثيرة من كتابه، فمنها: اهتمامه بحروف العطف وأثرها في صحّة النظم وفساد ه وتقديم المسؤول عنه بعد أداة الاستفهام، وإخبار النّكرة عن النّكرة. وهكذا فإنّ سيبويه قد تحدّث عن مفهوم النّظم مراعيا فيه أحوال النّحو، فهو يرى أنّ لكلّ استعمال معناه، وتغيير الاستعمال لابدّ أن ينشأ عنه تغيير المعنى، وهو لا يبعد في ذلك عن معنى النّظم وإن لم يسمه باسمه."[2]

تطرّق الجرجاني إلى مسألة الحذف حيث يقول: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيه بالسّحر، فإنّك ترى به ترك الذّكر، أفصح من الذكر، والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون إذا لم تنطق، و أتمّ ما تكون بيانا إذا لم تبن، وهذه جملة قد تنكرها حتّى تخبر، وتدفعها حتّى تنظر، وأنا أكتب لك بديئا أمثله مما

1- حسين، عبد القادر: أثر النّحاة في البحث البلاغي، مصر، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م، ص111.

2- الضامن، حاتم: نظرية النّظم، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، المجموعة الصغيرة 47، منشورات وزارة الثقافة والإعلام أيلول 1979م، ص132.

عرض فيه الحذف ثمّ أنبّهك على صحّة ما أشرت، وأقيم الحجة من ذلك عليه، صاحب الكتاب:

اعْتَادَ قَلْبَكَ مِنْ لَيْلَى عَوَائِــدُهُ وَهَاجَ أَهْوَاءَكَ المَكْنُونَةَ الطَّلَلُ
رُبْــعُ قِــوَاءٍ[1] أَذَاعَ المُعْصِرَاتِ بِهِ وَ كُلُّ حَيْرَانٍ سَارَ[2] مَاؤُهُ خَضَلُ

قال: أراد ذاك ربع قواء أو هو ربع: قال ومثله قول آخر:

هَلْ تَعْرِفُ اليَوْمَ رَسْمَ الدَّارِ وَ الطَلَلاَ كَمَا عَرَفْتَ بِجَفْنِ الصَّيْقَلِ الَخلَلاَ[3]
دَارُ لِمـوَةَ إِذْ أَهْلِي وَ أَهْلِـهِــم بِالكَانِسِيَّةِ[4]نَرْعَى اللَّهْوَ وَ الغَزَلاَ

كأنّه قال: تلك دار: قال شيخنا رحمه الله: ولم يحمل البيت الأوّل على أنّ الرّبع بدل من الطّلل لأنّ الرّبع والشيء يبدل مما هو مثله أو أكثر منه، ففاسد لا يتصوّر. وهذه طريقة مستمرّة لهم إذا ذكروا الدّيار والمنازل .وكما يضمرون المبتدأ فيرفعون فقد يضمرون الفعل فينصبون كبيت الكتاب أيضا:

دِيَارُ مَيـَّةَ إِذْ مَيـِّ تُسَاعِفُنَا لَا يَرَى مِثْلَهَا عَجَمُ وَ لاَ عَرَبُ

أنشده بنصب دِيَارَ على إضمار فعل كأنّه قال: اذكر ديار ميّة."[1]

1- "ربع قواء" لا أنيس به.
2- "والمعصرات" السحائب. وأذاع النّاس بما في الحوض شربوه بمتاعه ذهب به، فمعناه طمسته وذهبت به.
3- الخلّة بالكسر جفن السّيف للغشيّ بالدم (الجلد) وقيل بطانة يغشى بها جفن السّيف، والجفن القراب، والصيقل السّيف المصقول.
4- الكانسيّة موضع.

ويبرز جلّيا اغتراف عبد القاهر من نبع سيبويه في مسألة الحذف، ما يحذف منه الفعل حيث يقول سيبويه تحت هذا الباب: "ومن ذلك قول الشاعر، وهو ذو الرّمة في ذكر الدّيار والمنازل:

دِيارَ مَيـّةَ إِذْ مَيٌّ سَاعِفَةٌ وَلاَ يَرَى مِثْلَهَا عَجَمٌ وَلَا عَرَبُ[2]

كأنّه قال: اذكر ديارَ ميّة، ولكنّه لا يذكر "اذكر" لكثرة ذلك في كلامهم واستعمالهم إيّاه[3] فقد أجاز سيبويه نصب كلمة (ديارَ) بتقدير فعل محذوف (اذكر).

وإن استدلّ به في هذه المسألة، فقد خالفه في مسالة التقديم والتأخير الذي أولاها سيبويه اهتماما كبيرا في التراكيب ومن المسائل الّتي لم يستحسنها الشيخ، وما علّق عليه في الدلائل بقوله: "واعلم أنّا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئا يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول: كأنّهم يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم وهم بشأنه أعنى وإن كان جميعا يهمّانهم ويعنيانهم ولم يذكر في ذلك مثالا" [4] فيعاتب عبد القاهر سيبويه عتابا لطيفا منبّها على عدم تقديم أمثلة في هذا الباب، فيعقّب على هذه المسألة بقوله: "فهذا جيّد بالغ إلاّ أنّ الشأن في

1- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز ص112. 113.

2- هذا البيت من بحر البسيط، قائله ذو الرّمة بضم الرّاء (وهي الحبل البالي) وهو غيلان بن عصبة بهيش، ويكنّى أبا الحارث وهو من بني صعب بن ملكان بن عديّ بن عبد مناة، توفي سنة 117هـ، يرظر ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تح احمد محمد شاكر ج1، طبعة دار المعارف، ص 524.

3- سيبويه، عمرو بن عثمان: الكتاب، تح عبد السّلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2 ،1977م، ص129.

4- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 84.

أنّه ينبغي أن يعرف في كلّ شيء قدّم في موضع الكلام مثل هذا المعنى ويفسّر وجه العناية فيه هذا التفسير. وقد وقع في ظنون النّاس أنّه يكفي أن يقال إنّه قدّم للعناية ولأنّ ذكره أهمّ، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية ولم كان أهمّ. ولتخيّلهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم وهوّنوا الخطب فيه حتّى أنّك لا ترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضربا من التكلّف ولم تر ظنّا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه."[1] ولهذا توسّع عبد القاهر في مسألة التقديم والتأخير مبيّنا أسراره وصوره .

كما استشهد الجرجاني بأبي الحسين الفارسيّ موظفا في الحديث عنه صيغة التقدير بلفظ "شيخنا"، كيف لا وهو الرافد الأصيل الذي أخذ من كتبه، كثيرا من القضايا النّحويّة، الّتي أخذها هو الآخر عن سيبويه، يبقى تأثير أبي علي الفارسي واضحا في كتاب "دلائل الإعجاز" ويظهر ذلك جليّا في اعتماد الجرجاني عليه في كثير من المسائل والقضايا التي جاءت بين دفتي هذا الكتاب المشهور في بيئتي النّقد والبلاغة، حيث يأتي باسم الشيخ ثمّ كتابه، ومن أمثلة ذلك قوله:"ومن ذلك ما أنشده الشيخ في الإغفال"[2] والغاية من الشاهد بيان مسالة في التقديم والتأخير في الكلام. وقد ذكره بالصّيغة نفسها في مقام آخر: "أنشد الشيخ أبو عليّ في التذكرة" [3] والغاية من الشاهد دعم رأيه في مسألة التقديم والتأخير في الكلام أيضا.

1- المصدر السّابق، ص 85.
2- المصدر نفسه، ص 204.
3- المصدر نفسه، ص 373.

تطرّق الجرجاني إلى مسألة "إنّما" كما وردت في الدلائل لتحليلها حيث يقول عبد القاهر: قال الشيخ أبو عليّ في الشيرزايات: يقول ناس من النحويين في نحو قوله تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِيّ الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَن** ﴾ إن المعنى: ما حرّم ربيّ إلاّ الفواحش: قال: "وأصبت ما يدلّ على صحّة قولهم في هذا وهو قول الفرزدق:

أَنَا الذَّائِدُ الحَامِي الذِّمَارَ وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا وَمِثْلِيْ

فليس يخلو هذا الكلام من أن يكون موجبا أو منفيا فلو كان المراد به الإيجاب لم يستقم. ألا ترى أنّك لا تقول: يدافع أنا ولا يقاتل أنا: وإنّما تقول: أدافع وأقاتل، إلاّ أن المعنى لما كان: ما يدافع إلاّ أنا، فصلت الضمير كما تفصله مع النفي إذا ألحقت معه "إلاّ" حملا على المعنى. وقال أبو إسحاق الزجّاج في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ المَيْتَةَ وَالدَّمَ** ﴾ النّصب في الميتةَ هو القراءة ويجوز: إنّما حرّم عليكم: قال أبو إسحاق: والذي أختاره أن تكون (ما) هي التي تمنع إن من العمل ويكون المعنى: ما حرّم عليكم إلاّ الميتة: لأنّ (إنّما) تأتي إثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه وقول الشاعر: إنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي، المعنى ما يدافع عن أحسابهم إلاّ أنا أو مثلي. انتهى كلام أبي عليّ."[1]

ويعقّب الجرجاني على ما ذهب إليه أبو عليّ الفارسيّ وأبو إسحاق قائلا: "اعلم وإن كانوا قد قالوا هذا الذي كتبته لك فإنّهم لم يعنوا بذلك أنّ المعنى في هذا هو المعنى في ذلك بعينه وأنّ

1- المصدر السّابق، ص 253.

سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد. وفرق بين أن يكون في الشيء معنى الشيء وبين أن يكون الشيء الشيء على الإطلاق. يبيّن لك أنّهما لا يكونان سواء أنّه ليس كلّ كلام يصلح فيه (ما) و(إلاّ) يصلح فيه (إنّما) ألا ترى أنها لا تصلح في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ** ﴾ ولا في نحو قولنا: ما أحد إلاّ هو، يقول ذاك: إذ لو قلت: إنّما من إله الله وإنّما أحد وهو يقول ذاك: قلت ما لا يكون له معنى. فإن قلت: إنّ سبب ذلك أنّ (أحدا) لا يقع إلاّ في النّفي وما يجري مجرى النفي من النهي والاستفهام وأن (من) المزيدة في "ما من إله إلاّ الله" كذلك لا تكون إلاّ في النفي قيل: ففي هذا كفاية فإنّه اعتراف بأن ليسا سواء لأنّهما لو كانا سواء لكان ينبغي أن يكون في (إنّما) من النّفي مثل ما يكون في (ما) و(إلاّ). وكما وجدت (إنّما) لا تصلح فيما ذكرنا تجد (ما) و(إلاّ) لا تصلح في ضرب من الكلام قد صلحت فيه (إنّما) ، وذلك في مثل قولك: إنّما هو درهم لا دينار: لو قلت: ماهو إلاّ درهم لا دينار: لم يكن شيئا. وإذ قد بان بهذه الجملة أنّهم حين جعلوا (إنّما) في معنى (ما) و(إلاّ) لم يعنوا أنّ المعنى فيهما واحد على الإطلاق، وأن يسقطوا الفرق، فإنّي أبيّن لك أمرهما وما هو أصل في كلّ واحد منهما بعون الله وتوفيقه."[1]

وبهذه العيّنة من نماذج القضايا النّحويةّ الّتي كانت محلّ مدّ وجزر بين روّاد النّحو والجرجاني نجد أنّ الجرجاني استقى الدّرس النّحوي من منبع سابقيه دارسه دراسة واعية، ففصّل المعاني النحوية مستلهما من القواعد والأصول النّحوية فأيّد ما رآه صحيحا كما ثبت سالفا عنه وعن سيبويه ويبيّن ما يستوجب الإبانة والشرح، والتصحيح مدعّما بأمثلة من القرآن أو من الشعر فيستخلص

1- المصدر السّابق، ص 253.254.

من الخطأ الصّواب، وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على فكر واع ، وموهبة فائقة على التحليل والاستنباط، وما سبق ذكره عن المسألة السالفة الذكر بينه وبين أبي عليّ الفارسيّ ـ شيخه الذي تتلمذ على مؤلفاته ـ لأكبر دليل على ذلك. "فهو لا يذكر أبا عليّ الفارسيّ إلاّ مسبوقا بلفظ "الشيخ"، وهي صيغة تدلّ على تقدير وولاء كبيرين لعلّ مردّهما فكريّ أساسا." [1] و لم يقف الجرجاني عند ما أخذه عن شيخه، وإنّما قرأ كتبه غير الّتي كانت لشيخه بعقل واع وفكر يقظ متريّثا أمام كلّ قضيّة أو مسألة أو نصّ شأن الطالب المجتهد في القراءة والتحصيل ناقلا ع مّن اشتهروا باللّغة والنّحو، لا ريب فيه أنّ ما توصّل إليه الجرجاني هو ثمرة جهود أئمة النّحو، وإنّنا نلمس ذلك جليّا في كتابه "دلائل الإعجاز" حيث تظهر بصماتهم في تكوين عقليته النّحوية الفذّة مكّنته من السّير على نهج أستاذه وغيره من أئمة النّحو فوضع كثيرا من المصنّفات الّتي سبق عرضه ا من مؤلفات عبد القاهر في الدراسات النّحوية والصّرفية ، والعروضية، يتبيّن أنّ جميعها في علم النّحو وتطبيق قواعده وأصوله، مما يدلّنا على أصالته في هذا الميدان وتبحّره فيه، فهو بحق إمام نحوي وأديب أريب، من أئمة النّحاة، فقد أدلى بدلوه في هذا العلم فأخرج منه هذه الدّرر النّفيسة.

1- النّجار: سلوى، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبّار، لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010م، ص 26.

III. مرجعيّة عبد القاهر الجرجاني البلاغيّة :

كان للقرآن الكريم تأثير عظيم في نشأة البلاغة العربيّة وتطويرها، فقد عكف العلماء على دراسته وبيان أسرار إعجازه لما يحمله من سحر البيان وبراعة التأليف، فكان مدار دراساتهم البلاغيّة، وبه ومعه بدأت البلاغة رحلتها في البحث عن سرّ إعجاز القرآن الكريم.

1. تعريف البلاغة:

ورد في لسان العرب كلمة **بَلَغَ** الشيء **يَبْلُغُ بُلُوغًا وَبَلاَغًا** وصل وانتهى وأبلغه هو إبلاغا وبلّغه تبليغا، و**تَبَلَّغَ** بالشيء وصل إلى مراده وبلغ مبلغ فلان ومبلغته.

و**البَلاَغَةُ** الفصاحة، و **البَلْغُ** و**البِلْغُ**: البليغ من الرّجال، ورجل **بَلِيْغٌ** و **بِلْغٌ** حسن الكلام فصيحه يبلغ لسانه كنه في قلبه وقول **بَلِيْغٌ** بَالِغٌ وقد بَلُغَ، و**البِلَغْنُ**: البلاغة.[1]

أمّا اصطلاحا، فقد تعدّدت تعريفات البلاغة حيث حمّلها الجاحظ أكثر من معنى خاصّة في كتابه (البيان والتبيين)، أورد فيه تعريفا لابن المقفّع مفاده "اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة فمنها ما يكون في السّكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون ابتداء، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا، ومنها ما يكون رسائل، فعامّة ما يكون من هذه الأبواب، الوحي فيها، والإشارة إلى المعنى والإيجاز، هو

1- ابن منظور: لسان العرب، مادة "بلغ".

البلاغة."[1] أمّا البلاغة عند العتّابيّ:" كلّ من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ."[2] أمّا التعريف الّذي اختاره الجاحظ والّذي يناسب اتجاهه البلاغيّ قوله: "وقال بعضهم – وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوّنّاه- لا يكون الكلام يستحقّ البلاغة حتّى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك." [3]وقد أفاد البلاغيون كثيرا من هذه التعريفات وغيرها، وحذو حذوهم في تعريفها.

2. البلاغة قبل عبد القاهر الجرجاني

اكتست حركة جمع اللّغة وتقعيدها عند العرب أهميّة خاصة لما ألمّ بها من ظروف ساعدت على ربط الصّلة بين العمل النّحويّ والتفكير البلاغيّ، ودفعت اللّغويين إلى جملة من المسائل ألحقت في وقت متأخّر بالبلاغة بينما كانت في مؤلّفاتهم ممزوجة بالنّحو نبّههم إليها مصادرهم الأساسيّة في الدّرس النّحويّ المتمثّلة في القرآن الكريم وعيون شعر العرب.

ظهرت هذه الإرهاصات في مواضيع علم المعاني حيث اهتمّ الخليل بن أحمد الفراهيديّ وسيبويه بتركيب الكلمات وتأليف الجمل وصياغة العبارات على نحو يستشفّ منها ما يكون قبيحا وما يكون حسنا، فسيبويه" اهتمّ بالنظم في الجمل، كما اهتمّ بالإعراب في الكلمة" [4] فتناول

1- الجاحظ: عمرو بن عثمان بن بحر، البيان والتبيين، ج1، ص116.
2- المصدر نفسه، ص 113.
3- المصدر نفسه، ص114.
4-حسين: عبد القادر، أثر النّحاة في البحث البلاغيّ، القاهرة، دار غريب للطباعة والنّشر والتوزيع،1998م، ص111.

في كتابه التقديم، والتأخير، والاستفهام والنّداء، الحروف الرّوابط من الحروف وغيرها، اجتمعت كلّها ليبيّن أنّ حسن التركيب أساس لحسن التأليف واستقامة الكلام المؤدّي بالضرورة إلى إفهام المعنى أمّا ابن جنيّ الّذي تناول الأساليب الإنشائية بمعانيه الحقيقيّة الّتي تخرج إلى معاني مجازيّة وقد أسهب في الشّرح والتمثيل "فموقف ابن جنيّ من الأساليب الّتي أدخلت عند المتأخّرين في علم المعاني كان موقفا كبيرا حيث طرح للمناقشة كثيرا من موضوعاته، وأدلى فيها بآراء قيّمة." [1] إلاّ أنّ عرضهم هذا كان يؤكّد على الوظيفة النّحويّة خاصّة إذا علمنا أنّ موضوعات علم المعاني تقوم على علم النّحو، ومنه تتّسع إلى الوظيفة البلاغيّة.ومنها هذا المنطلق النّحويّ عرّف البلاغيّون علم المعاني بأنّه "العلم الّذي يعرف به أحوال اللّفظ العربيّ الّتي يطابق بها مقتضى الحال... أو هو علم يبحث في الجملة بحيث تأتي معبّرة عن المعنى المقصود" [2] ولم يغفل النّحاة عن دراسة أوجه البيان والبديع، من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز حيث تنبّه علماء النّحو إلى خروج الألفاظ عن معناها الحقيقيّ إلى معان تكون فيها أبلغ في التعبير عن المراد، ولكنّها دراسات انصهرت في الدّرس النّحوي أشير إليها في كتاباتهم.

لم يكن النّحاة وحدهم أصحاب أثر في البلاغة العربيّة بل كانت طائفة أخرى يرجع لها الفضل في تأسيس البلاغة من بيان وبديع ومعان حيث عرض الجاحظ علم المعاني دون فصلها عن علوم البلاغة الأخرى (البيان والبديع) فتناولها من باب مطابقة الكلام لمقتضى الحال الّذي يوجب

1- المرجع السّابق، ص323.

2-القزويني: جلال الدّين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغ ة (المعاني، البيان، البديع)، وضع حواشيه ابراهيم شمس الدّين بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 2003م، ص4.

المتحدّث باختيار ما يلائمه من الألفاظ وهو ما يظهر من قوله: "ولكلّ ضرب من الحديث ضرب من اللّفظ، ولكلّ نوع من المعاني نوع من الأسماء: فالسّخيف للسّخيف، والخفيف للخفيف والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال"[1] وهل علم المعاني إلاّ العلم الّذي يعرف به أحوال اللّفظ العربيّ الّتي بها يطابق مقتضى الحال أي المقام، وذهب قدامة بن جعفر إلى التعريف ذاته، وعرض لمباحث هذا العلم في كتابه "نقد الشّعر" فتحدّث عن التتميم، والإيغال، والمساواة، والإشارة، وقد فصّلها شارحا [2]، وجعل البلاغيّون "التتميم" و"الإيغال" ضربا من ضروب الإطناب، أمّا"المساواة" فعدّوه المذهب المتوسّط بين الإيجاز والإطناب، أمّا "الإشارة" فصّارت عندهم قسما من أقسام الإيجاز يعرف بإيجاز القصر. [3]ولم يقف عند هذا البحث بل تعدّاه إلى مباحث أخر صارت فيما بعد من مباحث علم المعاني كالخبر وأضربه، وأساليب الاستفهام الطلبي وأدواته، كما تناول التقديم والتأخير، والحذف بغية الإيجاز، والقطع والعطف والّذي عرف فيما بعد بالفصل والوصل.

أمّا أبو هلال العسكريّ، فعرض في كتابه" الصّناعتين" بابا من فصلين، الأوّل عن الإيجاز فعرّفه وقسّمه إلى أقسام لم تخرج عن سابقيه، من إيجاز حذف، وإيجاز قصر، وإيجاز والثاني الإطناب فبيّن فضله، ثمّ الحاجة إليه بما يخدم المقام لتحصل الفائدة دون تطويل لأنّه عيب يجعل ابتغاء المعنى

1- الجاحظ: الحيوان، ج3، ص39.

2- ابن جعفر: أبو الفتح قدامة، نقد الشّعر، تح محمد عبد المنعم خفّاجيّ، بيروت، دار الكتب العلميّة، د.ط، د.ت ص144.154.157.168.

3-عتيق: عبد العزيز، في تاريخ البلاغة العربيّة، بيروت، دار النّهضة العربيّة، (د.ط)، (د.ت)، ص148.149.

مملاّ"[1] أمّا الخطابيّ فذهب إلى" أنّ الكلام يقوم بعناصر ثلاث: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم... واعلم أنّ القرآن إنّما صار معجزا، لأنّه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصحّ المعاني." [2] وكلّ هؤلاء لم يبيّنوا فيما يكمن عجيب تأليف القرآن الكريم كما بيّنه القاضي عبد الجبّار المعتزليّ من خلال ما كرّسه للدلالة على طرق التركيب [3] حيث قال :"اعلم أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة، ولا بدّ من الضمّ من أن يكون لكلّ كلمة صفة وقد يجوز في هذه الصّفة أن تكون بالمواضعة الّتي تتناول الضمّ، وقد تلوّن بالإعراب الّذي له مدخل فيه وقد تكون بالموقع وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع."[4] فالفصاحة لا تكمن في الألفاظ وإنّما في تركيبها وضمّها على طريقة مخصوصة يراعى فيها الإعراب لتضمن حسن التأليف وجودة الصّياغة فتصل بالكلام إلى قمّة البراعة، أمّا عبد القاهر الجرجاني" فقد نادى بنظريّة عبد الجبّار، ولكنّه ركّز على الجمال في الخاصيّة الثالثة وهي معاني النّحو... فمدخله إلى الجمال المعنويّ هو ناتج عن علاقات معنويّة بين الألفاظ." [5] وسنفصّل هذا الجانب عند عبد القاهر الجرجاني-بعون الله- في الفصل الثاني

1- ينظر سلطان: منير، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص25.

2-الخطّابيّ: بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، ص27.

3- ينظر سلطان: منير، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص29.

4- عبد الجبّار: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح أمين الخولي، الجمهورية العربيّة المتّحدة، دار الكتب، ط1 1960م، ج16، ص199.

5- الجويني: مصطفى الصاوي، المعاني (علم الأسلوب)، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، 1992م، ص67.

ميّزت العناية الفائقة بأساليب الكلام العرب عن سائر الأمم فذهبوا إلى الألفاظ فأصلحوها وهذّبوها ليكسب اختيار اللّفظ المفصح عن المعنى المراد سلامة الذّوق والقدرة على الإفصاح والبيان. وما زاده إكبار لشأنه ظهور القرآن الكريم فكان محلّ عناية تحمل آية الإعجاز المبين تكشف عمّا في القرآن الكريم من وجوه الجمال وسرّ الإعجاز.

عرف البيان عند أبي عثمان الجاحظ(ت 255هـ) في كتابه (البيان والتبيين) حيث عقد له بابا خاصّا به وأفاض في توضيح معناه إذ يقول: "والدلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ هو البيان الّذي سمعت الله عزّ وجلّ يمدحه، ويدعو إليه، ويحثّ عليه، وبذلك نطق القرآن وبذلك تفاخرت العرب فتفاضلت أصناف العجم." [1] وكان تأثير الجاحظ جليّا في البلاغيين حتّى القرن الخامس الهجري ففي القرن الرّابع اتّسع نطاق الدّراسات الأدبيّة، وأخذ البيان العربيّ طريقه نحو الازدهار والنّضج فخلّف هذا القرن مؤلّفات كانت أكثر ابتعادا عن التعميم، وأكثر اقترابا من التحديد منها (عيار الشّعر) لابن طباطبا العلويّ (ت 322هـ)، (نقد الشّعر) لقدامة بن جعفر (ت 333هـ)، (الموازنة بين أبي تمام والبحتريّ) للآمديّ (ت 371هـ)، و(الوساطة بين المتنبّي وخصومه) للقاضي الجرجاني (ت 392هـ)، وكتاب (الصّناعتين) لأبي هلال العسكريّ (ت 395هـ) والّذي يعدّ كتابه مصدرا من أهم مصادر كتب البلاغة. [2] وهكذا كان القرن الرّابع الهجريّ عصر الخصب المعرفيّ في مجال البلاغة. وجاء القرن الخامس الهجريّ، عصر النضج والاكتمال في مجال البيان مع جملة من البلغاء

1 – الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص106.

2 – ينظر طبانة: بدويّ، البيان العربي ، دراسات تاريخيّة فنيّة في أصول البلاغة العربيّة، مصر، مطبعة الرّسالة، ط 2، 1958م، ص101.

من بينهم ابن سنان الخفّاجيّ (466هـ)، في كتابه (سرّ البلاغة) الّذي رأى فيه أنّ الفصاحة وصف للألفاظ ولا تكون وصفا للألفاظ إلاّ مع المعاني، وبهذا تكون الفصاحة معناها الظهور والبيان.

"وهكذا كان القرن الرّابع الهجريّ عصر الخصب المعرفيّ في مجال البلاغة، وجاء القرن الخامس الهجريّ عصر النضج والاكتمال في مجال البيان. وأدلى كلّ بدلوه في تناول صور البيان من تشبيه، واستعارة ومجاز وكناية والكشف عن مدلولاتها الخفيّة وراء الكلام، بالشرح والتوضيح تارة وبالإجمال والتقصير تارة أخرى.

ولم يكن البديع بمنأى عن الدّراسات اللّغويّة لما تتميّز به اللّغة العربيّة من جمال وكمال لما تحتويه من غنى في مفرداتها، وحسن تركيبها، وزخرفة أشكالها، وجمال إيقاعها المكنون في القرآن الكريم فواصلا، وفي النّثر سجعا، وفي الشّعر قافية، وكلّ ذلك نابع من ألوان بديعيّة تتراوح بين المعنويّة واللّفظيّة تتلاحم في نسق تعبيريّ جماليّ تدلّ على عبقريّة العرب وتفنّنهم في تركيب أساليب لغتهم ليجعلوا منها حلّة إبداعيّة تستحسنها الأذن وتؤثّر في النّفس باعثة المتعة الفنيّة والغبطة النّفسيّة "ليس في الأرض كلام أمتع ولا آنف ولا ألذّ في الأسماع، ولا أفتق للّسان، ولا أجود تقويما للبيان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء والفصحاء والبلغاء." [1] فهو يضفي إذن على الكلام مسحة جماليّة تجعله مزيّة من مزايا الأسلوب الفنيّ إلى درجة أن يقاس به تفاضل الشّعراء وهو ما أقرّه صاحب الوساطة في قوله: "كانت العرب إنّما تتفاضل بين الشّعر في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحّته، وجزالة اللّفظ واستقامته...ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة، ولا تحفل

1- الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص144.

بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشّعر ونظام القريض." [1] ويأتي قدامة بن جعفر ليبيّن موضع حسن البديع وموضع قبحه فيقول: "وإنّما يحسن إذا اتّفق له في البيت موضع يليق به، فإنّ ليس في كلّ موضع يحسن، ولا على كلّ حال يصلح، ولا هو أيضا تواتر واتّصل في الأبيات كلّها بمحمود، فإنّ ذلك إذا كان دلّ على تعمّد وأبان عن تكلّف."[2]

وأصبح البديع محل ممارسة نقديّة يدلي فيها كلّ ناقد بدلوه، ويكفيه أنّه انبثق عنه كثير من القضايا الّتي شغلت فكر النّقّاد في دراساتهم للشّعر تقعيدا وموازنة أبرزها قضيّة السّرقات.

اطّلع الجرجاني على كتب البلاغيين وقرأها قراءة واعيّة بفكر متبصّر وعقل متدبّر، فاغترف من علم البلاغة ما أتاح له أن يكوّن ثروة بلاغيّة تشهد لها الألباب، فحاور البلاغيين موضّحا شارحا تارة، معقّبا مقوّما تارة أخرى مستوفيا جوانب كلّ مسألة، مدعّما ذلك بالحجّة والدليل. وسنتبيّن بعض الأوجه على وجه التمثيل لا الحصر لضيق المقام في التعرّض لها جميعها.

3. عبد القاهر الجرجاني والبلاغة العربيّة

كان عبد القاهر الجرجاني أوضح من سابقيه في استعماله كلمة البيان فجعلها مرادفا لكلّ من كلمات البلاغة، الفصاحة، والبراعة حيث خصّص له فصل سمّاه "تحقيق القول في البلاغة والفصاحة" قال فيه: "في تحقيق القول على البلاغة والفصاحة، والبيان والبراعة، وكلّ ما شاكل

1- الجرجاني: القاضي، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص38.

2- ابن جعفر: قدامة، نقد الشّعر، ص 83.83.

ذلك، ممّا يعبّر به عن بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلّموا، وأخبروا السّامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلّموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم، ومن المعلوم أنّ لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها مما يفرد فيه اللّفظ، بالنّعت والصّفة وينسب فيه الفضل و المزيّة إليه دون المعنى." [1] فالبلاغة عنده هي حسن دلالة الكلام على معناه في صورة بارعة من التعبير، ولا مجال لذلك إلاّ باختيار العبارات الّتي تكشف عن المعاني المراد، وقد استوحى هذا التعريف من تعريفات من العلماء قبله ليبدي تعريفا جامعا شافعا، وهو النّهج ذاته الّذي ينتهجه الجرجاني في دراسة ما ذهب إليه سابقوه الّذين أشار إلى أسمائهم أو أشار إليها بذكر كتبهم ، أو بذكر ما ذهبوا إليه من أقوال وأحكام. فتجده في باب اللّفظ والمعنى يردّ على من يرى أنّ بلاغة الكلام تعود إلى اللّفظ من خلال قوله: "ومن الصّفات الّتي تجدهم يجرّونها على اللّفظ ثمّ لا تعترضك شبهة ولا يكون منك توقّف في أنّها ليست له ولكن لمعناه قولهم: "لا يكون الكلام يستحقّ اسم البلاغة حتّى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك... فهذا ممّا لا يشكّ العاقل في أنّه يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى، وأنّه لا يتصوّر أن يراد به دلالة اللّفظ على معناه الّذي وضع له في اللّغة، ذاك لأنّه لا يخلو السّامع من أن يكون عالما باللّغة وبمعاني الألفاظ الّتي يسمعها أو يكون جاهلا بذلك، فإن كان عالما لم يتصوّر أن يتفاوت حال الألفاظ معه فيكون معنى اللّفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر، وإن كان

1- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 35.

جاهلا كان ذلك في وصفه أبعد." [1] ثمّ نجده يستوحي من كتاب (عيار الشّعر) لابن طباطبا العلويّ قوله: "فمن الأشعار أشعار محكمة متقنة أنيقة الألفاظ حكيمة المعاني، عجيبة التأليف، إذا نقضت وجعلت نثرا، لم تبطل جودة معانيها، ولم تفقد جزالة ألفاظها، ومنها أشعار مموهة، مزخرفة عذبة، تروق الأسماع والأفهام، إذا مرّت صفحا. فإذا حصلت وانتقدت بهرجت معانيها، وزيّفت ألفاظها، ومجت حلاوتها، ولم يصلح نقضها لبناء يستأنف منه، فبعضها كالقصور المشيّدة والأبنية الوثيقة الباقية على مرّ الدّهور، وبعضها كالخيام الموتدة الّتي تزعزعها الرّياح، وتوهيها الأمطار ويسرع إليها البلى، ويخشى عليها التقوّض." [2] فمن الأشعار ما يحوّل نثرا دون أن تفقد رونقها ومعانيها لأنّها تميّزت في قالبها الشّعري بجزالة اللّفظ، ومحكم المعاني، فتماسكها يتصدّى إلى كلّ ما يصيب الشّعر من تغيير، لأنّ البناء التركيبيّ للّفظ الّذي يدلّ على معنى صلب صلابة القصور وليس هشّا هشاشة الخيم. وهو القصد ذاته الّذي قصده الجرجاني في قوله: "واعلم أنّ من الكلام ما أنت ترى المزيّة في نظمه والحسن كالأجزاء من الصّبغ تتلاحق وينضمّ بعضها إلى بعض حتّى تكثر في العين، فأنت لذلك لا تكبر شأن صاحبه ولا تقضي له بالحذق والأستاذيه وسعة الذرع وشدّة المنة... ومنه ما أنت ترى الحسن يهجم عليك منه دفعة، ويأتيك منه ما يملأ العين غرابة حتّى تعرف من البيت الواحد مكان الرّجل من الفضل، وموضعه من الحذق، وتشهد له بفضل المنّة وطول الباع، وحتّى تعلم إن لم تعلم القائل أنّه من قبل شاعر فحا، وأنّه خرج من تحت يد

1- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 206.

2- العلويّ: محمد بن أحمد ابن طباطبا، عيار الشّعر، تح عباس عبد الستّار، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1982م ص13.

صنّاع... وما كان كذلك فهو الشّعر الشّاعر، الكلام الفاخر، والنّمط العالي الشّريف، والّذي لا تجده إلاّ في شعر الفحول البزل * ثمّ المطبوعين الّذين يلهمون القول إلهاما." [1] فالنّمط العالي والفاخر من الكلام لا يكون إلاّ بنظمه حسب المعاني والأغراض، ولا يتأتّى ذلك إلاّ من قبل شاعر فحل وصاحب طبع ملهم.

كما حاور الجرجانيّ صاحب الوساطة في بيان الاستعارة، فهي عنده أبلغ من الحقيقة، ويرفض أن تعرّف على أنّها نقل الاسم من شيء إلى شيء " رأيت العقلاء كلّهم يثبتون القول بأنّ من شأن الاستعارة أن تكون أبدا أبلغ من الحقيقة، وإلاّ فإن كان ليس ههنا إلاّ نقل اسم من شيء إلى شيء فمن أين يجب – ليت شعري — أن تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة؟ ويكون لقولنا: رأيت أسدا: مزيّة على قولنا: رأيت شبيها بالأسد، وقد علمنا أنّه محال أن يتغيّر الشيء في نفسه بأن ينقل إليه اسم قد وضع لغيره، من بعد أن لا يراد من معنى ذلك الاسم فيه شيء بوجه من الوجوه بل يجعل كأنّه لم يوضع لذلك المعنى الأصليّ أصلا، وفي أيّ عقل يتصوّر أن يتغيّر معنى شبيها بالأسد، بأن يوضع لفظ أسد عليه، وينقل إليه." [2] وهو بذلك يعارض القاضي الجرجاني في تعريفه الاستعارة بقوله: "إنّما الاستعارة ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها وملاكها تقريب التشبيه، ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاج

* البزل جمع بازل وهو البعير ينزل نابه (ينشق ويطلع) بدخوله في السّنة التاسعة، ويجمع أيضا على بوازل، ويستعيرونه للرّجل الكامل التجربة.

1- الجرجانيّ: عبد القاهر،دلائل الإعجاز، ص71.70

2 – المصدر نفسه، ص332.

اللّفظ بالمعنى، حتّى لا يوجد بينهما منافرة ولا يتبيّن في أحدهما إعراض عن الآخر." [1] وضرب مثلا من الاستعارة الحسنة قائلا: "إذا جاءتك الاستعارة كقول لبيد:

وَغُـدَاةِ رِيْـــرّحٍ قَد كَسَفَ وَقِـــرّةٍ إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشِّمَالِ زِمَـامُــهَا

فقد جاءك الحسن والإحسان، وقد أصبت ما أردت من إحكام الصّنعة وعذوبة اللّفظ." [2] واكتفى بهذا التعليق دون توضيح لمواضع الحسن، فتولّى الجرجاني التعقيب على بيت لبيد مستوحيا ذلك من القاضي أبي الحسن في بيان الاستعارة فقال:" واعلم أنّ الاستعارة ما لا يتصوّر تقدير النّقل فيه البتّة، وذلك مثل قول لبيد:

وَغُـدَاةِ رِيْـــرّحٍ قَد كَسَفَ وَقِـــرّةٍ إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشِّمَالِ زِمَـامُــهَا

لا خلاف في أنّ اليدّ استعارة، ثمّ إنّك لا تستطيع أن تزعم أنّ لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء، وذلك أنّ ليس المعنى على أنّه شبّه شيئا باليد فيمكنك أن تزعم أنّه نقل لفظ اليد إليه وإنّما المعنى على أنّه أراد أن يثبت للشّمال في تعريفها الغداة على طبيعتها شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد، فلمّا اثبت لها مثل فعل الإنسان باليد استعار لها اليد وكما لا يمكنك تقدير النّقل في لفظ اليد كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللّفظ. ألا ترى أنّه محال أن تقول: إنّ استعار لفظ اليد للشّمال، وكذلك سبيل نظائره ممّا تجدهم قد أثبتوا فيه

1- الجرجاني: القاضي علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، وعليّ محمد البجاوي بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 2006م، ص45.

2- المصدر نفسه، ص 39.

عضوا من أعضاء الإنسان، من أجل إثباتهم له معنى الّذي يكون في ذلك العضو من الإنسان." [1]

وعلى هذا الأساس فمزيّة الصورة لا تكمن في اللّفظ مجرّدا، فنقل الاسم من شيء إلى شيء لا يؤدّي المعنى المقصود، لذا فالنّقل يتمّ في المعنى الّذي يؤدّيه اللّفظ.

لا يكتفي الجرجاني بالتعقيب والتوضيح، وإنّما نجده يتبنّى أفكار غيره إذا وافقت العقل والمنطق حيث أخذ عن قدامة بن جعفر تعريفه الكناية ويسميها قدامة بالإرداف، وهي عنده نوع من أنواع ائتلاف اللّفظ بالمعنى، وفي تعريفا إشارة إلى لفظة الرّدف" وهو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللّفظ الدّال على ذلك المعنى، بلفظ يدلّ على معنى هو ردفه وتابع له، فإذا دلّ على التّابع أبان عن المتبوع."[2]، ونجده أورد التسمية ذاتها في كتاب الدلائل: "والمراد بالكناية ههنا أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره اللّفظ الموضوع له في اللّغة، ولك يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه* في الوجود فيومئ إليه ويجعله دليلا عليه."[3] فنجده أخذ عن قدامة تعريف الكناية و تسميتها.

أمّا فن البديع فيرى فيه الجرجاني أنّ من الوهم أن يكون مواطن الاستحسان مردّها للّفظ "وههنا أقسام قد يتوهّم في بدء الفكرة، وقبل إتمام العبرة، أنّ الحسن والقبح لا يتعدّى اللّفظ

1- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص334.

2- ابن جعفر: أبي الفرج قدامة، نقد الشّعر، تح عبد المنعم خفّاجي، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د.ط)، (د.ت) ص157.

* الرّدف: هو الرّكب خلف الرّاكب، وكلّ ما تبع شيئا فهو ردفه.

3- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 52.

والجرس."[1] ويستشهد بما أورده الجاحظ من خطب في أوائل كتبه:" هذا والخطب من شأنها أن يعتمد فيها الأوزان والأسجاع، فإنّها تروى وتتناقل تناقل الأشعار، ومحلّها كلّ النسيب والتشبيب من الشّعر الّذي هو كأنّه لا يراد منه إلاّ الاحتفال في الصّنعة، والدّلالة على مقدار شوط القريحة والإخبار عن فضل القوّة، والاقتدار على التّفنّن في الصّفة، قال في أوّل كتاب الحيوان: "جنّبك الله الشّبهة، وعصمك من الخبرة، وجعل بينك وبين المعرفة سببا، وبين الصّدق نسبا..." [2] فيردّ الجرجاني معتمدا العقل والتحليل مبتعدا عن الوهم والتقليد أنّ مردّ البديع يعود إلى المعنى الّذي يؤدّيه اللّفظ "أمّا التجنيس فإنّك لا تستحسن تجنيس اللّفظتين، إلاّ إذا كان موقع معنيهما من العقل موقعا حميدا ولم يكن مرمى الجامع يعنهما مرمى بعيدا." [3] وهكذا يتعامل الجرجاني مع نصوص سابقيه بالتحليل والتعليل، وهذا دليل على علمية منهجه.

1- الجرجاني: عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص6.

2- المصدر نفسه، ص 10.9.

3- المصدر نفسه، ص7.

IV. مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجاني النّقديّة:

ما من علم إلاّ وكان القرآن الكريم المحور الّذي يتحرّك حوله سعيا إلى فهمه وكشف حقائقه حتّى غدا قطب الرّحى الّتي تدور حوله في مختلف العلوم الفقهيّة، والبلاغيّة، واللّغويّة، والنّحوية، والنّقديّة وغيرها نقاط تلاقي متوازية أو متداخلة تتقارب تارة وتتباعد أخرى انعكس آثارها في دراساتهم، وكما غدا النّصّ القرآني هو النّصّ المحوريّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، فإنّ ثنائيّة اللّفظ والمعنى من القضايا المحوريّة الّتي تنازعتها هذه الثقافة، والّتي كانت هي الأخرى سببا في ظهور قضية السرّقات.

1. قضية اللّفظ والمعنى قبل عبد القاهر الجرجاني

لعلّ من الروّاد الأوائل الّذين تناولوا هذه القضية الخليل بن أحمد الفراهيديّ حين كتب عن البلاغة قائلا: "كلّ ما أدّى إلى قضاء الحاجة فهو بلاغة، فإن استطعت أن يكون لفظك لمعناك طبقا، ولتلك الحال وفقا، وآخر كلامك لأوّله مشابها، وموارده لمصدره موازنا فافعل." [1] وهذا التعريف الّذي تداوله البلاغيّون بعده بأساليب مختلفة، هذه الأساليب الّتي تفرّعت بين من انتصر للّفظ، ومنهم من انتصر للمعنى، ومنهم فصل بين اللّفظ والمعنى، وبين من وحّد بين اللّفظ والمعنى.

1-ابن المدبر: الرّسالة العذراء، تح زكيّ مبارك، القاهرة، دار الكتب المصريّة، ط2، 1350هـ، 1937م، ص48.

أ. أنصار اللّفظ

عاش الجاحظ فترة البحث في الإعجاز في القرآن الكريم، ورأى أنّ القرآن معجز بنظمه وحسن بيانه، وهو الرّأي الّذي قدح شرارة جدل عنايته بالصّياغة أو الشّكل، تعصّبا للّفظ، ويقينا منه بمبدأ الصّيغة ليجعل من جزالة اللّفظ، وجودة السّبك، وحسن التركيب مقياسا للجودة الأدبيّة حيث يقول : "وأنا رأيت أبا عمرو الشيبانيّ قد بلغ من استجابة لهذين البيتين، ونحن في المسجد يوم الجمعة أن كلّف رجلا حتّى أحضره دواة وقرطاسا حتّى كتبهما له. وأنا أزعم أنّ صاحب هذين البيتين لا يقول شعرا أبدا. ولولا أن أدخل في الحكم بعض الفتك لزعمت أنّ ابنه لا يقول شعرا أبدا وهما قوله:

لاَ تَحْسِبَنَّ المَوتَ مَوْتَ البِـلَى وَإنَّمَا المَوتُ سُؤَالُ الرِّجَالِ

كلاَهُمَا مَوْتٌ وَلَكنَّ ذَا أَشَـدُّ مِـنْ ذَاكَ عَلَى كُـلِّ حَـــالِ

وذهب الشّيخ إلى استحسان المعنى والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والقرويّ والبدويّ، وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللّفظ وسهولة المخرج، وصحّة الطّبع، وكثرة الماء، وجودة السّبك، وإنّما الشّعر صياغة وضرب من التصوير." [1]فمعنى البيتين شريف، وما زال متداولا إلى يومنا هذا، ولكن أضعفه سوء اختيار اللّفظ وضعف الصّياغة ممّا جعل الجاحظ يحكم بعدم شعريّة البيتين وشاعرية قائلهما.

1- الجاحظ: الحيوان، ج3، ص131.132.

تبعه على هذا الرّأي أبو هلال العسكريّ فتراه في الفصل الأوّل من الباب الثاني من كتابه الصّناعتين يقول: "الكلام –أيّدك الله– يحسن بسلاسته، وسهولته، ونصاعته، وتخيّر لفظه، وإصابة معناه، وجودة مطالعه، ولين مقاطعه، واستواء تقاسيمه، وتعادل أطرافه، وتشابه أعجازه بهواديه، وموافقة مآخيره لمباديه، مع قلّة ضروراته به وعدمها أصلا حتّى لا يكون في الألفاظ أثر فتجد المنظوم مثل المنشور في سهولة مطلعه، وجودة مقطعه وحسن رصفه، وتأليفه، وكمال صوغه وتركيبه فإذا كان الكلام كذلك كان بالقبول حقيقا وبالتحفّظ خليقا، وممّا هو فصيح في لفظه جيّد في رصفه، قول الشّنفريّ:

أُطِيْلُ مِطَالَ الجُوعِ حَتَّى أُمِـــــيْتُهُ وَأَضْرِبُ القَلْبَ عَنْهُ صَفْحًا فَيَذْهَلُ

وَلَوْلاَ اجْتِنَابُ العَارِ لَمْ يُلْقَ مَشْرَبُ يُـــعَاشُ بِهِ إِلاَّ لَـــدَيَّ وَمَأْكَـــلُ

وَلَكِنَّ نَفْسًا مُرَّةً مَا تُقِيْمُنِـــــــيْ عَلَى الضَّيْـــمِ إِلاَّ رَيْـــثَمَا أَتَحَـوَّلُ"[1]

فالكلام عنده تبرز جودته وقيمته التعبيريّة بتخيّر اللّفظ السلس، العذب الجزل، حسن الرّصف السليم من حيف التأليف، وإن كان يحمل معنا وسطا لا يطلب فيه إلاّ أن يكون صوابا لأنّ المعاني – مقتبسا قول الجاحظ– مطروحة في الطريق، يعرفها العربيّ، والعجميّ والقرويّ والبدويّ.

ويستدلّ أبو هلال العسكريّ على ما يذهب إليه بقوله: "إن كان الكلام لفظه حلوا عذبا، وسلسا سهلا، ومعناه وسطا، دخل في جملة الجيّد وجرى مع الرّائع النّادر كقول الشاعر:

1- أبو هلال العسكريّ: الصّناعتين، ص 63.

وَلمَّا قَضَيْنَا مِنْ مِـــنًى كُلَّ حَاجَـةٍ وَمَسَّحَ بِالأَرْكَـانِ مَنْ هُوَ مَاسِـــحُ

وَشُـدَّتْ عَلَى حُدْبِ المَهَارِي رِحَالُنَا وَلَمْ يَنْظُرِ الغَادِي الّـذِي هُوَ رَائـحُ

أَخَـــذْنَا بِأَطْـرَافِ الأَحَادِيْثِ بَيْنَنَـــا وَسَـالَتْ بِأَعنَاقِ المَطِيِّ الأَبَاطِـحُ

وليست تحت هذه الألفاظ كبير معنى، وهي رائقة معجبة، وإنّما هي: لما قضينا الحجّ ومسحنا الأركان، وشدّت رحالنا على مهازيل الإبل، ولا ينتظر بعضنا بعضا، جعلنا نتحدّث وتسير بنا الإبل في بطون الأودية."[1] فالمعنى بسيط عاديّ لا كبر فيه إلاّ أنّ اللّفظ الّذي وظّف للتعبير حسن أضفى على الشّعر رونقا وجمالا من جهة، وبيّن ملكة صاحبه اللّغويّة في قرض الشّعر، وهو الأمر الّذي عرضه صاحب الصّناعتين بقوله: "ومن الدليل على أنّ مدار البلاغة في تحسين اللّفظ الخطب الرّائعة، والأشعار الرّائقة ما عملت لإفهام المعاني فقط، لأنّ الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيّد منها في الإفهام، وإنّما يدلّ حسن الكلام وإحكام صنعته و رونق ألفاظه، وجودة مطالعه، وحسن مقاطعه، وبديع مباديه، وغريب مبانيه، على فضل قائله، وفهم منشئه، وأكثر هذه الأوصاف ترجع إلى الألفاظ دون المعاني." [2] فغدا اختيار اللّفظ المتّصف بكلّ الصفات المذكورة سالفا مقياسا تقاس به الملكة اللّغويّة والبلاغيّة للمنشئ من ناحية ورعة الخطب ورقيّ الأشعار من ناحية ثانية.

1- أبو هلال العسكريّ: الصّناعتين، ص63.

2- المصدر نفسه، ص 65.

ب.أنصار المعنى

إنّ اهتمام أبي عمرو الشيبانيّ بالرواية الأدبيّة، وعمله في رواية دواوين القبائل والشّعراء، أكسبه نظرة نقديّة ثاقبة، ظهرت ملامحها في بعض ما وصل من تعليقاته على ما يروى، ومن تقويمه للشّعر وحكمه على ما ينظمون من قصائد شعريّة، يرتكز جلّها على ما تحمله من معاني وما يحتويها من الصدق الفنيّ، وقد استحسن قول الشاعر:

لَا تَحْسِبَنَّ المَوتَ مَوتَ البِلَى وَإِنَّما المَــوتُ سُؤَالُ الرِّجَالِ

كِلاَهُـمَا مَـــوتٌ وَلَكـــنَّ ذَا أَفْظَعُ مِنْ ذَاكَ الذُلِّ الـسُّؤَالِ

و كما يبدو أنّ الشيبانيّ أعجب بما في البيتين من حكمة، ولم يكن معنّيا بغير ذلك من الخصائص الشّعريّة، وقد انتقده الجاحظ لإعجابه بالمعنى فقط دون غيره "ولقد أنهى الانتقاد بسخرية مرّة تعبيرا عن الضّيق الّذي كان يملأ نفسه من الشطط والأحكام، وبعد أن علّق على البيتين بقوله: "وذهب الشّيخ إلى استحسان المعنى ، وأورد عبارته الشّهيرة الّتي كانت وما زالت موضع حوار ونقاش طويلين من النّقّاد القدامى والمحدثين. قال: والمعاني مطروحة في الطّريق... "[1]

أمّا أبو الفتح عثمان بن جنيّ، الموصل (ت 392هـ)، والّذي تتلمذ على يد أعلام النّحو في البصرة والكوفة وبغداد "وقد اشتهر ابن جنيّ ببلاغة العبارة، وحسن تصريف الكلام، والإبانة عن المعاني بأحسن وجوه الأداء وهو يسمو في عباراته، ويبلغ بها ذروة الفصاحة، ويبدو على مباحثه

1-ربى عبد القادر الرّباعي: المعنى الشّعريّ وجماليّات التلقي في التراث النّقدي والبلاغيّ، عمّان، دار جرير للنّشر والتوزيع ط1، 2006م، ص135.

طابع الاستقصاء والغوص في التفاصيل والتعمق في التحليل واستنباط المبادئ والأصول من الجزئيات."[1] خاصّة في الباب الّذي يتعلّق باللفظ والمعنى الذي أفرد له صاحب الخصائص جانبا هاما من صفحات كتابه."ونجد ابن جنيّ وإن كان في النّهاية يرى أنّ الألفاظ خدم للمعاني والمخدوم لا شك أشرف من الخادم. إلاّ أنّ العناية باللّفظ عنده لازمة، فبدون الألفاظ لا يمكن إبراز المعنى وتوضيحه، وإصلاح الألفاظ وتهذيبها ومراعاتها أمر يحتّمه التعبير، لأنّ الألفاظ عنوان المعاني، وكالوعاء لها، وإصلاح الوعا ء وتحسينه قصد به الاحتياط لما أودع به والحفاظ عليه حتى يطرأ عليه ما يكدّره، ويذهب بالفائدة منه." [2] ويخصّص ابن جنيّ (بابا للردّ على من ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني) حيث قال: "اعلم أنّ العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذّبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعر تارة وبالخطب أخرى، وبالأسجاع الّتي تلتزمها وتتكلّف استمرارها فإنّ المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدرا في نفوسها... فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها... فلا ترين أنّ العناية إذ ذاك إنّما هي بالألفاظ بل هي عندها خدمة منهم للمعاني وتنويه بها."[3]

1- ابن جنيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص، المقدّمة، مصر، دار الكتب المصرية، ط 1، ص 26 .27.

2-حسين: عبد القادر، أثر النّحاة في البحث البلاغي، مصر،القاهرة، دار غريب للنشر والطباعة والتوزيع، 1998 م ص 290.

3- ابن جنيّ : الخصائص، ج1، ص 214 ـ ما بعدها.

ج. أنصار الفصل بين اللّفظ والمعنى

فصل ابن قتيبة (ت 276هـ) بين اللّفظ والمعنى، بعد أن "قسّم الشّعر على أربعة أضرب: ضرب حسن لفظه وجادّ معناه، وضرب حسن لفظه وقصر معناه، وضرب جاد معناه وقصر لفظه وضرب قصر فيه اللّفظ والمعنى."[1] وبهذا التقسيم يبيّن ابن قتيبة فصله للّفظ عن المعنى، حيث يرى مجيء اللّفظ حسنا مخرجا وطلعا ومقطعا والمعنى قليل غير ذي شأن، ومنه جيّد المعنى رديء اللّفظ قليل الرّونق، ومنه حسن اللّفظ جيّد المعنى، وضرب لذلك أمثلة متعدّدة من شعر العرب.

ولم يخرج ابن طباطبا العلويّ (322هـ) من دائرة الفصل بين اللّفظ والمعنى، إذ يقول: "للمعاني ألفاظ تشاكلها فتحسن فيها وتقبح في غيرها، فهي لها كالعرض للجارية الحسناء الّتي تزداد حسنا في بعض المعارض دون بعض، وكم من معنى حسن قد شيّن بمعرضه الّذي أبرز فيه، وكم معرض حسن، قد ابتذل على معنى قبيح ألبسه... وكم من حكمة غريبة قد ازدريت في لرثاثة كسوتها ولو جلبت في غير لباسها ذاك لكثر المشيرون إليها."[2] ويوضّح هذا النّصّ فصل ابن طباطبا اللّفظ عن المعنى، فيوجد المعنى ثمّ تجيء الألفاظ لتدلّ عليه، وربّما تقصّر الألفاظ في الإفصاح عن الدلالة، إلاّ أنّ المعنى باق، فمن الجدير أن تجيء الألفاظ مؤدّية للمعاني.

1- ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تح أحمد محمد شاكر، مص، دار المعارف، ط 2، 1982، ج1، ص64.67

2-العلويّ: ابن طلطبا، عيار الشّعر، ص14.

ثمّ قدامة بن جعفر(ت 337هـ) ووقف عند قضية اللّفظ والمعنى وفصل بينهما منذ أن عرّف الشّعر بأنّه: "إنّه قول موزون مقفّى يدلّ على معنى" [1] فخاصية الشعر عنده أنّه تركيب كلام مقيّد بوزن وقافية، ويحمل معنى، فالشعر بعناصره الشكليّة من قول ووزن وقافية صورة موحّدة تحمل المعاني.

د. أنصار المشاكلة بين اللّفظ والمعنى

لا يمكننا إغفال جهود اللّغويين المعتزلة في توجيه دراساتهم لبيان الأسلوب فألّف بشر بن المعتمر(210هـ) صحيفة في البلاغة أشار فيها إلى النّظم وعلاقة اللّفظ بالمعنى، وذهب عمرو العتابيّ إلى دراسة العلاقة بين اللّفظ والمعنى وما يترتّب عنه من سوء النّظم أو حسنه، فجعل اللّفظ جسدا والمعنى روحا، فقال: "الألفاظ أجساد، والمعانيّ أرواح وإنّما تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخّرا، أو أخّرت منها مقدّما أفسدت الصورة وغيّرت المعنى، كما لو حوّل الرّأس إلى موضع اليد، أو اليد إلى موضع الرّجل، لتحوّلت الخلقة، وتغيّرت الحلية." [2] فهو يبيّن من خلال ما ذهب إليه إلى العلاقة الوثيقة بين اللّفظ والمعنى من خلال حسن وضع اللّفظ موضعه المناسب واللائق به ليتمكّن من الإفصاح عن المعنى المرغوب، حيث لا يمكن تغيير اللّفظ موضعه دون مراعاة ما نريده أن يؤدّيه من معنى وضرب لذلك مثالا وجيها في تغيير موضع الرّأس واليد والرّجل.

1- قدامة بن جعفر: نقد الشّعر، ص68.

2- أبو هلال العسكريّ: الصّناعتين، ص168.

وهذا أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي صاحب الموازنة بين شعر البحتري وأبي تمام في دراسته متناولا العلاقة بين اللّفظ والمعنى، يقرن أبا تمام في عصره بامرئ القيس في عصره مستدلاّ على أهميّة المعنى وتقدّمه على اللّفظ بقوله: "وإذا كان هذا كهذا فقد سلموا له الشيء، الّذي هو ضالّة الشعراء وطلبتهم وهو لطيف المعاني وبهذه الحالة دون ما سواها فضل امرؤ القيس لأنّ الّذي في شعره من دقيق المعاني وبديع الوصف، ولطيف التشبيه، وبديع الحكمة، فوق ما في أشعار سائر الشّعراء من الجاهليّة والإسلام." [1] "ومن يسمع النّصّ يظنّ أنّ الآمديّ يرفع أبا تمّام فوق كلّ الشّعراء"[2] لكنّك حين تتأمّل قوله في أبي تمّام:"وينبغي أن تعلم أنّ سوء التأليف، ورداءة اللّفظ يذهب بطلاوة المعنى الدّقيق ويفسده ويعميه حتّى يحوج مستمعه إلى طول تأمّل، وهذا مذهب أبي تمّام في عظيم شعره." [3] ولأنّ الآمدي في موقف الموازنة بين الشاعرين فهو ملزم بمناقشة الموقفين،المعتني باللّفظ والمعتني بالمعنى، فنجده في دراسته لشعر البحتري يثني على حسن تأليفه بقوله: "وحسن التأليف وبراعة اللّفظ تزيد المعنى المكشوف بهاء وحسنا ورونقا حتّى كأنّه قد أحدث فيه غرابة لم تكن وزيادة لم تعهد، وذلك مذهب البحتريّ."[4]

1-الآمدي: أبو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتريّ، تح السيّد أحمد صقر، مصر، دار المعارف 1992، ج1، ص420.

2- الرّباعيّ: ربى عبد القادر، المعنى الشّعريّ وجماليّات التلقي في التراث النّقدي والبلاغيّ، ص135.

3- الآمدي: الموازنة، ج1، ص425.

4- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

وتأسيسا على ما سبق، فالآمدي في الموازنة بين البحتري وأبي تمّام موضوعيّ في الطّرح والمعالجة فلا يحكم على الشاعرين ويجسّد مفهوما لعمليّة علميّة الموازنة : "فأمّا أنا فلست أفصح بتفضيل أحدهما على الآخر"[1] ويسح مجال المناقشة أمام أهل العلم والتحليل والذّوق واسعا للنظر في شعر كلا الشاعرين فيمسك العصا من وسطها حيث يقول: "فإن كنت ممّن يفضّل سهل الكلام وقريبه ويؤثر صحّة السّبك وحسن العبارة وحلو اللّفظ، وكثرة الماء والرّونق، فالبحتري أشعر عندك ضرورة، وإن كنت تميل إلى الصّنعة والمعاني الغامضة الّتي تستخرج بالغوص بالفكرة ولا تلوي على ما سوى ذلك فأبو تمام عندك أشعر لا محالة."[2]

2. عبد القاهر الجرجاني وقضية اللّفظ والمعنى

أ. عبد القاهر الجرجاني وأنصار اللّفظ

تناول الجرجاني قضية اللفظ والمعنى برفضه ترجيح كفة اللّفظ على حساب كفّة المعنى التي تزعمها كثير من النّقاد بحجة فصاحة اللفظ فقال: "لو كان وصفهم الألفاظ المفردة بالفصاحة من أجل وصف هو لها من حيث هي ألفاظ ونطق لسان لوجب إذا وجدت كلمة يقال إنّها كلمة فصيحة على صفة في اللفظ أن لا توجد كلمة على تلك الصفة إلاّ وجب لها أن تكون فصيحة"[3]. ولعل ذلك ما جعل يقرّر أن لا تفاضل بين الألفاظ من حيث هي ألفاظ مفردة وإنما

1- الآمديّ : الموازنة، ص5.

2- المصدر نفسه، ص6.

1- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الاعجاز، ص2، المصدر نفسه، ص 36.

الشأن في اختيار المكان الملائم لها لتتفاعل مع الألفاظ المجاورة لها في السياق لتحقيق حسن تلاؤمها فتؤدي ما عليها في تركيب السياق والافصاح عن مراد المتكلم، وهل تجد أحدا يقول: هذه اللفظة فصيحة إلاّ وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة، وفي خلافة: قلقة ونابية ومستكرهة إلاّ وغرضهم أن يعبروا بالتمكّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق .... عن سوء التلاؤم، وانّ الأولى، لم تلق بالثانية في معناها وأنّ السّابقة لم تصلح أن تكون.... كما تصدّى إلى فكرة أنّ لا سبيل للإفصاح عن المعنى إلاّ عن طريق اللّفظ "فأطلقوا كما ترى كلاما يوهم كلّ من سمعه أنّ المزيّة في حاقّ اللفظّ، قيل له: لما كانت المعاني إنمّا تتبيّن بالألفاظ وكان لا سبيل للمرتّب لها، والجامع شملها، إلى أن يعلمك ما صنع بترتيبها بفكره، إلاّ بترتيب الألفاظ في نطقه تجوّزوا فكنّوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ، ثم بالألفاظ بحذف الترتيب ثم اتّبعوا ذلك من الوصف والنعت ما أبان الغرض وكشف عن المراد".هل هذا الحجاج الذي اعتمده الجرجاني في ردّه على أنصار اللفظ يسيء بترجيحه كفة المعنى.

ب.عبد القاهر الجرجاني وأنصار المعنى

عارض الجرجاني فكرة تقييم العمل الأدبي بالحكم عليه بالجودة أو الرداءة بحسب معناه ولو كان ركيك الصياغة، ضعيف النّسج مدحضا هؤلاء بقوله: واعلم أنّ الدّاء الدّويّ والذي أعي أمره في هذا الباب غلط من قدّم الشعر بمعناه وأقلّ الاحتفال باللفظ وجعل لا يعطيه من المزيّة إن هو

أعطى إلا ما فضل عن المعنى: يقول ما في اللفظ لولا المعنى، وهل الكلام إلا بمعناه: فأنت تراه لا يقدّم شعرا حتّى يكون قد أودع حكمة وأدبا واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر فإن مال إلى اللّفظ شيئا ورأى أن يبخل بعض الفضيلة لم يعرف غير الاستعارة ثم لا ينظر في حال تلك الاستعارة أحسنت بمجرّد كونها استعارة أم من أجل فرق ووجهه أم للأمرين. لأم يحفل بهذا وشبهه وقد قنع بظواهر الأمور وبالحمل وبأن يكون كمن يجلب المتاع للبيع، إنمّا همّه أن يروّج عنه [1]. وعله فهمّ الجرجاني لا ينحصر في نوعية المعاني حكمة أو فضيلة كانت أو حتى معنا غربيا وإنّما في صياغة هذه المعاني في تركيب لغويّ وظيفيّ يعبِّر عن غرض المتكلّم، كما ينفي نفيا قاطعا أن تنحصر البلاغة في استعارة أو تشبيه لأنّهما لا يعدان من خصائص الكلام الذي يعوّل عليه الإعجاز "فمعلوم أنّ سبيل الكلام سبيل التصوير والصِّياغة، وأنّ سبيل المعنى الذي يعبّر عن سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصّوغ فيه كالفضّة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار فكما أنّ مجالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصّنعة ،كذلك إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزيّة في الكلام أن تنظر في مجرد معناه"[2].

1- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الاعجاز، ص 194.

2- المصدر نفسه، ص 196، 197.

خلاصة القول أنّ عبد القاهر الجرجاني لا يفصل بين اللفظ والمعنى لأنّ العلاقة بينهما تكاملية لا انفصام لها لذا كانت هذه القضية محورية جوهرية أحاطت بشكل بارز بكلّ ما تطرّق إلى المسائل بالتحليل والتعقيب.

3. مشكلة السّرقات:

تتّصل فكرة السّرقات الأدبيّة بتاريخ الفكر الإنسانيّ، بدءا بالتاريخ اليوناني وصولا إلى التاريخ العربي. وقد جاءت السّرقات الأدبيّة عند العرب مع الشّعر العربيّ القديم، الّذي وصل إلينا منذ العصر الجاهليّ، فقد ذكر أبو هلال العسكريّ أنّ بيت النّابغة الذبيانيّ الّذي يقول فيه:

تَبْدُو كَوَاكِبُهُ وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ لَا النُّورُ نُورٌ وَلا الإِظْلَامُ إِظْلَامُ

مأخوذ من قول وهب بن الحارث بن زهرة حيث يقول:

تَبْدُو كَوَاكِبُهُ وَالشَّـــــمْسُ طَالِعَةٌ تَجْرِي عَلَى الكَاسِ مِنْهُ الصَّابُ وَالمَقَرُ[1]

أ. مشكلة السّرقات قبل عبد القاهر الجرجاني

وقد سجّل تاريخ النّقد العربي القديم العديد من السّرقات الشّعرية حيث تزايد شيوعها فتراوحت بين "السّرقات الخافية والظاهرة كما أشار إليها ابن قتيبة في سرقة الألفاظ، وفي سرقة المعاني، كما يكون في المنهج دون اللّفظ والمعنى."[1]

1- أبو هلال العسكريّ: الصّناعتين، ص 197.

ويبدو أنّ أوّل إشارة إلى السّرقات كانت في كتاب "البديع" لابن المعتز (ت 296هـ)، بعد عرضه للسّرقة في لون من ألوان البديع، حيث أوضح أنّ أبا تمّام سرق قوله:

حَلَا ظُلُمَاتِ الظُّلْمِ عَنْ وَجْهِ أُمَّةٍ أَضَاءَ لَهَا مِنْ كَوْكَبِ الحَقِّ آفِلُهُ

من قول رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم– :"**الظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ**".[2]

وقد تناول كثير منى النّقّاد العرب القدامى مشكلة السّرقات في كتبهم، فابن قتيبة في كتابه (الشعر والشعراء)، وأبو هلال العسكريّ في كتابه (الصناعتين)، والآمديّ في كتابه (الموازنة)، والقاضي الجرجاني في كتابه (الوساطة)، وغيرهم ممّن أولوا هذه القضيّة النّقدية جلّ اهتمامهم في دراساتهم.

❖ مرجع السّرقات عند النّقاد العرب القدامى:

أباح مجموعة من النّقاد العرب الأخذ من أشعار السّابقين، ملتمسين لهم العذر في أنّ السّابقين سبقوا المتأخرين إلى كلّ المعاني البديعة والألفاظ الفصيحة،فصاحب عيار الشّعر ابن طباطبا العلويّ أطلق على الأخذ من السّابقين الاقتداء وأرجع ذلك إلى "لأنّهم قد سبقوا إلى كلّ معنى بديع ولفظ فصيح، وحيلة لطيفة، وخلابة ساحرة"[3] ويشترط لهذا الاقتداء أن يكون من المحسن لا من المسيء

1– هدارة: محمد مصطفى، مشكلة السّرقات في النّقد العربي، دراسة تحليليّة مقارنة، مصر، مكتبة أنجلو المصريّة، د.ط 1958م، ص83.

2– ابن المعتز: البديع، ص26.

3–العلويّ: ابن طباطبا، عيار الشّعر، ص15.

"ليس الاقتداء بالمسيء، وإنّما الاقتداء بالحسن."[1]، ولم يقصد ابن طباطبا الاقتداء السّرقة أو الأخذ الكليّ لما سبق أو عمّن سبق، وإنّما الاقتداء بمعنى "التمرّس بآثار السّابقين لا نقلها أو محاولة السّرقة منها"[2]، أمّا أبو هلال العسكريّ الّذي أولى قضية السّرقات عناية كبيرة جعل دراسته في فصلين من الباب السّادس من كتابه، الأوّل في حسن الأخذ والثاني في قبحه، فالمعاني عنده مشتركة بين النّاس خاصة إذا كانوا من بيئة واحدة لما لها من تشابه في القيم والعادات والخواطر "وإذا كان القوم في قبيلة واحدة، وفي أرض واحدة، فإنّ خواطرهم تقع متقاربة، كما أنّ أخلاقهم وشمائلهم تكون متضارعة" [3]، وإلى ذلك تطرّق الآمديّ وسمّى أخذ المعاني المشتركة اتفاق" وهذا المعنى موجود في عادات النّاس ومعروف في معاني كلامهم وجار كالمثل على ألسنتهم بأن يقولوا لمن أحبّ شيئا واستكثر منه: فلان لا يحلم إلاّ بالطّعام، وفلان لا يحلم إلاّ بفلانة من شدّة وجده لها... ولا يقال لمن كانت هذه سبيله: سرق و إنّما يقال له: اتفاق، فإن كان واحد سمع هذا المعنى أو مثله آخر واحتذاه، فإنّما ذكر معنى قد عرفه واستعمله لا لأنّه أجده أخذ سرق" [4] ومثّل لذلك كثيرا في موازنته بين البحتري وأبي تمّام.

ولأهميّة القضيّة فقد خصّ القاضي الجرجاني فصلا مطوّلا مبعدا المذمّة عن المتأخرين من الذين تناولوا المعاني المتداولة "فمتى نظرت رأيت أنّ تشبيه الحسن بالشّمس، والبدر والجوّاد بالغيث

1- المصدر السّابق، ص 12.
2- هدّارة: محمد مصطفى، مشكلة السّرقات في النّقد العربيّ، ص92.
3- أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص 229،232.
4-الآمديّ: الموازنة، ج1، ص 347.

والبحر، والبليد البطيء بالحجر والحمار... أمور مقرّرة في النّفوس، متصوّرة للعقول، يشترك فيها النّاطق والأبكم، والفصيح والأعجم، والشّاعر والمفحم، حكمت بأنّ السّرقة عنها منتفية، والأخذ بالإتباع مستحيل ممتنع." [1]، ولم تخف قضية السّرقات عن عالم متبصّر بالنّقد، له باع فيه كابن رشيق القيروانيّ حيث خصّها بالدراسة والتحليل في باب من كتابه سمّاه "السّرقات وما شاكلها" ويرى أنّها "باب متسّع جدا، لا يقدر أحد من الشعراء، أن يدّعي السّلامة منه وفيه أشياء غامضة إلاّ عن البصير الحاذق بالصّناعة، وأخر فاضحة، لا تخفى عن الجاهل المغفّل."[2]

وخلاصة القول، أنّ المعاني المتداولة مشتركة بين النّاس لطبيعتها الإنسانية، لذا يبيح النّقاد أخذ المعنى، ولكن كيف يكون هذا الأخذ؟ ومتى يكون أخذ الشاعر لمعاني غيره مستحسنا، ومتى يكون مستقبحا.

ب.الأخذ الحسن

اعتبر النّقّاد أنّ المعاني مشتركة بين النّاس سواء أكان الشّعراء من بيئة واحدة أو بيئة مختلفة ويرى أبو هلال العسكريّ أنّ "المعاني على ضربين: الأوّل يبتدعه صاحب الصّناعة من غير أن يكون له إلمام يقتدى به فيه، والآخر على مقال تقدّم." [3] والجزء الثاني من القول يبيّن أنّ أخذ

1-الجرجاني: القاضي، الوساطة، ص184.

2- ابن رشيق القيرواني: أبو عليّ الحسن، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، تح محمد محيّ الدّين عبد الحميد، بيروت دار الجيل للنّشر والتوزيع، د.ط، د.ت، ص280.

3- أبو هلال العسكري: الصّناعتين، ص196.

المعنى عن السّابقين حسن "فقد أطبق المتقدّمون والمتأخّرون على تداول المعاني بينهم، فليس على أحد فيهم عيب." [1] شريطة إعادة صياغتها صياغة جديدة فيكسو المتأخّر المعانيّ المتقدّمة ألفاظا من عنده، فيوردها في حلية فنيّة جديدة تميّز المعاني و مؤلّفها" ولكن عليهم – إذا أخذوها – (المعاني) أن يكسوها ألفاظا عندهم، ويبرزها في معارض من تأليفهم، ويوردها في غير حليتها ومعرضها."[2] فتتحقّق عندئذ قدرة الإبداع الفنّي الّتي يتميّز بها الشاعر والّتي برهن من خلالها على تجاوزه التقليد الأعمى إلى الإبداع والابتكار بما تمليه عليه قريحته الشّعريّة.

ويضيف أبو هلال في حسن الأخذ عن المتقدّمين أخذ المعنى من النثر فينظمه، أو من النّظم فينثره"وأحد أسباب إخفاء السّرق أن يأخذ معنى من نظم فيورده في نثر، أو من نثر فيورده في نظم"[3] وهو جانب آخر يظهر فيه الشاعر براعته على التحوير وإعادة التنسيق بين المنظوم والمنثور لإنتاج دلالة جديدة.

ولم يكن أبو هلال متفرّدا في نظرته هذه، وإنّما ذهب مذهبه عدد كبير من النّقّاد، فابن طباطبا يحذو حذوه فيرى "إذا تناول الشّاعر المعاني الّتي سبق إليها فأبرزها في أحسن من الكسوة الّتي عليها لم يعب بل وجب له فضل لطفه وإحسانه فيه." [4] ولن يتسنّى له ذلك إلاّ بالتمعّن في شعر من سبقه وفهمه وتذوّقه حتّى يصبح جزءا من وجدانه يفصح عنه لسانه ومن اجل ذلك يطالب

1- المصدر السّابق، ص197.
2- المصدر نفسه، ص 196.
3- المصدر نفسه، ص198.
4- ابن طباطبا: عيار الشّعر، ص81.

ابن طباطبا الشاعر المتأخر من "أن يديم النظر في الأشعار... لتلصق معانيها بفهمه، وترسخ أصولها في قلبه، وتصير موادا لطبعه، ويذرب لسانه بألفاظها." [1] وهو يثني على هؤلاء الشعراء قائلا:"وستعثر في أشعار المولّدين بعجائب استفادوها ممّن تقدّمهم ولطفوا في تناول أصولها منهم ولبسوا على من بعدهم وتكثّروا بأبداعها فسلّمت لهم عند ادّعائها للطيف سحرهم فيها وزخرفتهم لمعانيها."[2] كما يعتبر أن من الأخذ الحسن أخذ المعنى وتغييره من غرض تناوله المتقدّم إلى غرض آخر يتناوله المتأخر، فمن استعمال المعنى في الغزل إلى استعماله في المدح، ومن المدح إلى الفخر وهكذا واستعمال المنثور من الخطب والرسائل وجعله في الشّعر "فإذا أبرز الصّائغ ما صاغه في غير الهيئة الّتي عهد عليها واظهر الصبّاغ ما صبغه على غير اللّون الّذي عهد قبل، التبس الأمر في المصوغ وفي المصبوغ على رائيهما، فكذلك المعاني وأخذها واستعمالها في الأشعار على اختلاف فنون القول فيها."[3] لتبقى إعادة الصّياغة والتأليف هي الفارق بين المتقدّم والمتأخّر في نظم الشّعر.

والفكرة ذاتها عرضها الآمديّ في الموازنة بين أبي تمّام والبحتريّ ممثّلا لذلك من شعريهما بقوله:"فمعنى أبي تمّام مشترك بين النّاس وليس مخترعا... فليس لأبي تمّام فيه شيء أكثر من أن عبّر عنه بعبارات حسنة مكشوفة، فالبحتري لم يأخذ المعنى منه لأنّه في العادات موجود ولكنّه

1- المصدر السّابق، ص16.
2- المصدر نفسه، ص14.
3- المصدر نفسه، ص81.

أبدع في التمثيل، وأغرب وأحسن." [1] فابتكار الصورة الفنيّة هو المقياس الّذي تقاس به الملكة الإبداعية الفنيّة للشاعر وهو الغاية من تداول المعاني.

وقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى ما ذهب إليه غيره ممن سبقه من أنّ الأخذ الحسن هو أخذ المعنى وإعادة صياغته من جديد تضفي على المعنى تجدّدا فيغدو معنا مبتدعا يعكس علم الشاعر بصنعة الشّعر "وقد يتفاضل متنازعوا هذه المعاني بحسب مراتبهم من العلم بصنعة الشّعر، فتشترك الجماعة في الشيء المتداول، وينفرد أحدهم بلفظة تستعذب، أو ترتيب يستحسن، أو تأكيد يوضع موضعه، أو زيادة اهتدى لها دون غيره، فيريك المشترك المبتذل في صورة المبتدع المخترع." [2] فيذهب في حسن الأخذ إلى إباحة الألفاظ المتداولة، وتشابه أسلوب الكلام ولكن على أن يتجاوز المتأخّر المتقدّم بتصرّفه في الصّياغة بالزيادة أو الحذف أو التغيير فتتحقّق مزيّة الإبداع الفنّي.

ومثّل القاضي الجرجاني لذلك فقال:"كما قال لبيد:

وَجَلَا السُّيُولُ عَلَى الطُّلُولِ كَأَنَّهَا زُبُـرٌ تَجِـدُّ مُتُـونَهَا أَقْـلَامُـهَا

فأدّى إليك المعنى الّذي تداوله الشّعراء، قال امرؤ القيس:

لِمَنْ طَـلَلٌ أَبْـصَرْتُـهُ فَـشَجَانِي كَخَطِّ زَبُـورٍ فِي عَـسِيْبٍ يَمَـانِيّ

وقال الهذليّ:

1- المصدر السّابق، ص370.

2- المصدر نفسه، ص163.

عَــرَفْتُ الــدِّيَارَ كَـرَسْـمِ الــكِتَا بِ يَــزْبُــــرُهُ الكَاتِبُ الحِمْــيَــــرِيُّ

وأمثال ذلك ممّا لا يحصى كثرة، ولا يخفى شهرة، وبين بيت لبيد وبينها ما تراه من الفضل، وله عليها ما تشاهد من الزّيادة والشّف."[1] وبذلك فقد برهن على ما ذهب إليه من فضل أخذ اللّفظ وتحويره في نسق تعبيريّ مخالف في صياغته لما سبقه.

ج. الأخذ القبيح

لم يتوقّف النّقاّد العرب عند إظهار مواطن الأخذ الحسن في قضية السّرقات وإنّما أولوا مواطن الأخذ القبيح عناية كبيرة حتّى أنّ بعضهم خصّص بابا لها وتناولوها بالدّقة والإلمام، فأبو هلال العسكريّ خصّ بابا لها ويرى فيه أنّ قبح الأخذ يعود إلى "أن تعمد إلى المعنى فتتناوله بلفظه كلّه أو أكثره، أو تخرجه في معرض مستهجن، والمعنى إنّما يحسن بالكسوة: أخبرنا بعض أصحابنا قال: قيل للشعبيّ: إنّا إذا سمعنا المعنى منك نسمعه بخلاف ما نسمعه من غيرك ! فقال: إنّي أجده عاريا فأكسوه من غير أن أزيد فيه حرفا أي من غير أن أزيد في معناه شيئا." [2] وذهب أبو هلال إلى تفصيل القبيح من الأخذ والّذي كثر عند الشعراء، وما هذا إلاّ نموذج منه.

فالقبح واضح عند الشاعر "طرفة" لأنّه تناول المعنى الّذي أخذه عن امرئ القيس بلفظه :

" ومثال ذلك قول طرفة:

1- المصدر السّابق، ص 163.

2- أبو هلال العسكريّ: الصناعتين، ص 229.

وُقُـــوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَّى مَطِيَّهُمْ يَقُـولُونَ: لَا تَهْلِكْ أَسًى وَتَجَلَّــدِ

وهو قول امرئ القيس:

وُقُـــوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَّى مَطِيَّهُمْ يَقُولُونَ: لَا تَهْلِكْ أَسًى وَتَجَمّــلِ

والضرب الآخر هو الأخذ المستهجن أن يأخذ المعنى فيفسده ويعوصه في معرض قبيح وكسوة مسترذلة، وذلك مثل أخذ ابن طباطبا قول عليّ –رضي الله عنه–: "قيمة كلّ امرئ ما يحسنه" فقال:

فَيَا لِأَعْمَى دَعْنِي أُغَالِ بِقِيْمَتِي فَقِيْمَةُ كُلِّ النَّاسِ مَا يُحْسِنُونَهُ

فأخذه بلفظه و أخرجه بغيضا متكلّفا.

ومن سوء الأخذ أن يتساوى الآخذ والمأخوذ منه في الإساءة، كقول أبي أذينة:

كَـأَنَّــمَا غَائِــبُــهَا دَائِـــــبًا زَيَّنـــــَـهَا عِــنْدِي بِتَــزْيِينِ

فأتى بعبارة غير مرضية ونسج غير حسن، وأخذه أبو نواس فقال:

كَأَنَّــمَا أَثْـنَـــوا وَلَمْ يَعْلَمُـــوا عَلَيْكَ عِنْدِي بالّذِي عَابُـــوا

فأتى أيضا برصف مرذول ونظم مردود.

وقد يستوي الآخذ والمأخوذ منه في الإجادة في التعبير عن المعنى الواحد، قال أعربيّ: فَـنَـمَّ عَـلَيهَا المِسْكُ وَاللَّيْلُ عَاكِفٌ.

وقال البحتريّ:

وَحَاوَلْنَ كِتْمَانَ التَّرَحُّلِ فِي الدُّجَى فَنَـمَّ بِهِنَّ المِسْكُ حَتَّى تَصَوَعَا" [1]

خلاصة القول إنّ القبح في الأخذ راجع إلى توقف الشاعر المتأخّر عند حدّ التقليد التّام والاكتفاء بالنّقل عن المتقدّمين معانيهم وصيغهم ممّا يبرهن على عجزه الفادح عن إعادة بناء صياغة جديدة لمعنى متقدّم، يبرز فيه ملكته الشخصية والإبداعية فكرا وصياغة.

وهو الأمر ذاته الّذي ذهب إليه الآمديّ في أنّ السّرقة "إنّما هي في البديع المخترع الّذي يختصّ له الشاعر، لا في المعاني المشتركة بين النّاس" [2] ويستدلّ فيما يذهب إليه بأبي تمّام وما يؤاخذ عليه من عيوب حصرت في كثرة أخطائه وأغالطه في الألفاظ والمعاني "وتأمّلت الأسباب الّتي أدّته إلى ذلك فإذا هي ما رواه أبو عبد الله محمد بن داوود بن الجرّاح في كتابه (الورقة) عن محمد بن القاسم بن مهرويه عن حذيفة بن محمد الطّائيّ أنّ أبا تمّام يريد البديع فيخرج إلى المحال." [3] هذا المحال هو المعنى الخاص الّذي ابتكره أبو تمام لنفسه والّذي خرج عن المألوف وعن السلاسة والمعنى القريب من الفهم حتّى "صار كثير من المعاني لا يعلم غرضه فيها إلاّ بعد الكدّ والفكر وطول التأمّل...

1- المصدر السّابق، ص231.232.233.

2- الآمدي: الموازنة، ص 346.

3- المصدر نفسه، ص138.

ولو كان أخذ عفو هذه الأشياء ولم يوغل فيها، ولم يجاذب الألفاظ والمعانيّ ... وأورد من الاستعارات ما قرب وحسن... ليسلم من هذه الأشياء الّتي تهجّن الشّعر وتذهب بماءه ورونقه... لظننته كان يتقدّم عند أهل العلم بالشّعر أكثر الشّعراء المتأخرين... لما فيه من لطيف المعاني ومستغرب الأوصاف"[1] فغاية تداول المعاني المشتركة الابتكار في الصورة الفنيّة ابتكارا خاصا يحقّق التعبير عن المعنى المتقدّم بتعبير فنيّ يميّز الشاعر اللاحق عن السّابق، شريطة أن يكون هذا الابتكار يحقق ابتعاد المعنى عن التهجّن ويكسب التركيب الحسن والجمال، ليظهر الشّعر في قمّة رونقه.

أورد ابن طباطبا نوعا آخر من الأخذ القبيح أخذه شعر غيره من المتقدّمين دون أن يغيّر المعاني في ترتيبها أو أغراضها فيودعها شعره مغيّرا الألفاظ والأوزان منسبا الشّعر لنفسه "ولا يغيّر على معاني الشّعر فيودعها شعره، ويخرجها في أوزان مخالفة لأوزان الأشعار الّتي يتناول منها ما يتناول ويتوهّم أنّ تغييره للألفاظ والأوزان ممّا يستر سرقته أو يوجب له الفضيلة." [2] ولايجد ابن طباطبا ذلك قبحا وإنّما سرقة مذمومة.

خلاصة القول إنّ باب السّرقات متسّع جدا لتشعبّ مباحثه وتعدّد باحثيه من النّقاد العرب ولا يمكنا حصرها في مبحثنا هذا، وما قدّم إلاّ قليل من كثير وقد أوجزنا التعرّض إليه إيجازا شديدا

1- المصدر السّابق، ص139.

2- ابن طباطبا: عيار الشّعر، ص18.

سعيا منّا إلى توضيح مشكلة السّرقات وآراء بعض العلماء لنلمّ بالقضية قبل أن يتناولها عبد القاهر الجرجاني الّذي استفاد كثيرا من سابقيه.

د. عبد القاهر الجرجانيّ ومشكلة السّرقات

تناول الجرجاني مشكلة السّرقات الّتي محل مدّ جزر بين النّقّاد العرب القدامى، فمنهم من يرجع السّرقة إلى اللّفظ، ومنهم من يرجعها إلى المعنى، ومنهم من يرجعها إليهما معا على أساس أنّها سلخ لما سبق به فيه الشاعر المأخوذ منه الشاعر الآخذ، أجازوا بعض الأخذ واصطلحوا عليه الأخذ الحسن، منهم ما رفضوه واصطلحوا عليه الأخذ القبيح، ووسط هذا الجدال يقف الجرجاني موقف المحلّل الّذي ينطلق من رؤية غيره ثمّ يحلّلها وفق فهمه ثمّ يفصل فيها بالحجة والدليل فيقول: "انتهوا إلى أن زعموا أنّ من عمد إلى شعر فصيح فقرأه ونطق بألفاظه على النّسق الذي وضعها الشاعر عليه كان قد أتى بمثل ما أتى به الشاعر في فصاحته وبلاغته إلاّ أنهم زعموا أنّه يكون في إتيانه به محتذيا لا مبتدئا"[1]

ويعارض الجرجاني هذا الرأي ويدعوه تمنطق التفكير والتأمل نحن إذا تأمّلنا وجدنا الّذي يكون في الألفاظ من تقديم شيء منها على شيء إنّما يقع في النّفس على أنّه نسق إذا اعتبرنا ما توخى من معاني النّحو في معانيها، فأمّا مع ترك اعتبار ذلك فلا يقع ولا يتصوّر بحال"[2]، فالاحتذاء لا يكون

1- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص360.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في اللّفظ وحده ولا في المعنى ومثل لذلك بقول امرئ القيس [1]، ثمّ يواصل تحليله بقوله: "واعلم أنّ الاحتذاء عند الشعراء وأهل العلم بالشّعر وتقديره وتمييزه أن يبتدئ الشاعر في معنى له وغرض أسلوبا، والأسلوب ضرب من النّظم والطريقة فيه – فيعمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب فيجيء به في شعره، فيشبه بمن يقطع من أديمه نعلا على مثال نعل قد قطعها صاحبها فيقال قد احتذى على مثاله"[2] وبذلك فالاحتذاء عند الجرجاني يكون في الصورة الخفيّة التي تصدر عن الأسلوب الهادف إلى غرض محدّد وقد ضرب لذلك أمثلة كثيرة من عيون الشعر العربي وقد فصّل أكثر في الاحتذاء في كتابه (أسرار البلاغة) وهو ما فصلنا فيه في الفصل الآتي من فكر الجرجاني النّقدي، ومعنى الإحتذاء في الشعر عند عبد القاهر الجرجاني.

ولأنّ الجرجاني كان كثير المطالعة والاطلاع، شغوفا بالبحث والتنقيب في آراء القدامى حول القضايا الجوهرية التي شغلت علماء العصور الّتي سبقته والعصر الّذي عاصره ولا سيما قضية الإعجاز وفكرة النظم التي يرى الجرجاني أنّها محورية فيه، والتي تبيّنا أنّ الجرجاني استوحاها من كتب سابقيه ومحاوراتهم محاورة العالم اليقظ فأخذ من علوم الأوّليين في النّحو والبلاغة والنّقد قاعدة أسّس بها وعليها نظريّة مكّنته من الوصول إلى سرّ إعجاز القرآن الكريم، أسّس على إثرها فكره ومنهجه في دراسة الإبداع .

1- ينظر المصدر السّابق، الصفحة نفسها.

2- المصدر نفسه، ص361.

الفصل الثّاني

فكر عبد القاهر الجرجانيّ

المبحث الأوّل: فكر عبد القاهر الجرجانيّ الفلسفيّ الكلاميّ.

المبحث الثّاني: فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّحويّ.

المبحث الثّالث: فكر عبد القاهر الجرجانيّ البلاغيّ.

المبحث الرابع: فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّقديّ.

"واعلم أنّ ههنا أسراراً ودقائق لا يمكن بيانها إلاّ بعد أن نُعِدَّ جملة من القول في النّظم وفي تفسيره، والمراد منه وأيّ شيء هو وما محصوله ومحصول الفضيلة فيه فينبغي لنا أن نأخذ في ذكره، وبيان أمره، وبيان المزيّة التّي تدَّعى له من أين تأتيه، وكيف تعرض فيه، وما أسباب ذلك وعلله، وما الموجب له".

عبد القاهر الجرجاني

دلائل الإعجاز في علم المعاني ص63

المبحث الأوّل

فكر عبد القاهر الجرجانيّ الفلسفيّ الكلاميّ

1. عبد القاهر الجرجانيّ وحقيقة الإعجاز.

2. عبد القاهر الجرجانيّ وسرّ الإعجاز.

3. أسس تقرير النّظم عند الجرجانيّ.

تنوّعت مصادر الجرجاني التيّ أثّرت في تكوينه العلمي حيث اعتمد في تحليله و استنباطه الأحكام المعرفية في حقل النّحو،والبلاغة، والنّقد علماء كثيرون استند إلى دراساتهم و أحكامهم فوافق منهم ما رآه يستحق الموافقة فتبنّى آراءهم، وعارض م ن تبيّن له من دراساتهم أنّهم على خطأ، فراح يقوّم أعمالهم بفكره النيّر و نظره الثاقب معتمدا التعليل و البرهنة.

I. فكر عبد القاهر الجرجاني الفلسفي الكلاميّ:

عاش عبد القاهر الجرجانيّ عهدا وجد فيه الدّراسات القرآنيّة تحيط به من كلّ جانب، فقد سبقه علماء كثيرون إلى قضيّة الإعجاز كلّ يدلو فيها بدلوه مغترفا من عيون الأدب لمعرفة حقيقة الإعجاز في القرآن الكريم وتقريبها إلى الأذهان، فنهل من منهل علماء فلاسفة الكلام تحديدا من المعتزلة والأشاعرة متأثّرا بالمذهب الأشعريّ فنهج نهجهم في دراسة الإعجاز، ومن النّقّاد والشّعراء دون الاكتفاء بما توصّل إليه سابقوه، ولا سيما الجدل الدّائر بين الأشاعرة والمعتزلة،فلم يسلّم بما توصّلوا إليه كلّ التسليم فناقش أفكارهم بفكر واع، مبتكّر غير مقلّد، بغية الوصول إلى حقيقة الإعجاز"فلم يسلّم بهذه الأصول الّتي تعارف عليها سابقوه كلّ التسليم، وكلّ ما فعله هو انّه تأنّى إزاء هذه الأصول وأطال تأمّلها، وحاول تعميقها وتطويرها من خلال ما أتيح له من خبرة علميّة تتّصل بذوق الشّعر والكلام البليغ بعامّة، والمعاناة في فهمه وتمثّل أسراره ودلائله." [1] فأضحت

1 –عصفور:جابر، الصّورة الفنيّ في التراث النّقديّ والبلاغيّ عند العرب،بيروت،الدّار البيضاء، المغرب، المركز الثقافيّ العربيّ،ط3، 1992م، ص249.

قضيّة الإعجاز المحرّك القويّ لفكره ووجدانه حتّى جعلها فريضة دينيّة ومقياسا يقيس به أيّ رجل يريد أن يكون"فانظر أيّ رجل تريد أن تكون إذا أنت زهدت في أن تعرف حجة الله تعالى وآثرت فيه الجهل على العلم، وعدم الاستبانة على وجودها، وكان التقليد فيها أحبّ إليك، والتعويل على علم غيرك آثر لديك، ونحّ الهوى عنك، وراجع عقلك واصدق نفسك، يبن لك فحش الغلط فيما رأيت، وقبح الخطأ في الّذي توهّمت، وهل رأيت اختيارا أقبح ممن كره أن تعرف حجّة الله تعالى من الجهة الّتي إذا عرفت منها كانت أنور وأبهر، وأقوى وآثر أن لا يقوى سلطانها على الشّرك كلّ القوّة، ولا تعلو على الكّفر كلّ العلوّ." [1] حتّى جعل التهاون في دراسة الإعجاز على وجهه الصّحيح من المسلم العاقل ذي القدرة خيانة لعقله ودينه، الدّافع الّذي جعله يتصدّى للدّفاع عن القرآن وصدّ كلّ شبهة تحوم حول سرّ إعجازه فألّف لذلك كتبه الشّهيرة (الرّسالة الشافيّة)،(دلائل الإعجاز)، و(أسرار البلاغة)، "فكان الأوّل ليثبت حقيقة الإعجاز، أمّا الثانيّ قليبيّن أسراره" [2] فأصبحا مرجعين أساسيين يعود إليهما كلّ معاند أو جاحد يجد ريبا في سرّ الإعجاز القرآنيّ " وهذه جمل من القول في بيان عجز العرب حين تحدوا إلى معارضة القرآن، وإذعانهم وعلمهم أنّ الّذي سمعوه فائت للقوى البشريّة ومتجاوز للّذي يتّسع له ذرع المخلوقين."[3]

1 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح محمد رشيد رضا،بيروت،دار المعرفة،د.ط، 1981م، ص8.

2 – ينظر مطلوب:أحمد، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، الكويت، وكالة المطبوعات،ط1973،1م، ص253.

3 – الجرجاني:عبد القاهر، الرّسالة الشّافية(ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تح محمد خلف الله و محمد زغلول سلام مصر،دار المعارف،ط3، 1976م،ص117.

1. عبد القاهر الجرجاني و حقيقة الإعجاز

لم يكن عبد القاهر الجرجانيّ أوّل من اهتمّ بدراسة الإعجاز كما أشرنا في الفصل السّالف فآراءه في (الرّسالة الشّافية) متجدّرة في آراء بعض سابقيه الّذين نوّهوا بتحدّي القرآن للعرب الّذين اشتهروا بفطاحلة البيان وفرسان الفصاحة فوقفوا حائرين أمام سحر بيانه، عاجزين على الإتيان بمثله، بل بسور منه، بل بسورة واحدة ليصل التحدّي ذروته في بيان القرآن من ناحية وعجز العرب من ناحية ثانية، ومن رجل رغم ما عرف عنه من صدق وأمانة إلاّ أنّه كان أميّا لا يعرف القراءة ولا الكتابة الّذي يستحيل عليه مضاهاة العرب الأقحاح من قريش في الشّعر والبيان وفيه يقول الجرجانيّ:"فكيف يجوز أن يظهر في صميم العرب، وفي مثل قريش ذويّ الأنفس الأبيّة والهمم العليّة، والأنفة والحميّة، من يدّعي النبوّة، ويخبر أنّه مبعوث من الله تعالى إلى الخلق كافة، وأنّه يبشّر بالجنّة ونذير بالنّار، وأنّه نسخ بكلّ شريعة تقدّمته، ودين دان به النّاس شرقا وغربا، وأنّه خاتم النبيين وأنّه لا نبيّ بعده إلى آخر ما صدع به النبيّ – صلّى الله عليه وسلم – ثمّ يقول:"وحجّتي أنّ الله تعالى قد أنزل عليّ كتابا عربيّا مبينا، تعرفون ألفاظهن وتفهمون معانيه، إلاّ أنّكم لا تقدرون على أن تأتوا بمثله ولا بعشر سور منه، ولا بسورة واحدة ، ولو جهدتم جهدكم واجتمع معكم الجنّ والإنس." [1] فاستقطب القرآن بفصاحته أنظار وفكر المبدعيين في الأدب

1-المصدر السّابق، ص120.

الجاهلي شعره ونثره فوقفوا أمامها حائرين مبهورين عاجزين أن يأتوا ولو بسورة من مثله، هم الّذين عرفوا بعدم استسلامهم لخصومهم، ولا يقرّون بالعجز وهم قادرون على قهرهم والظهور عليهم.

بيّن الجرجاني أنّ دليل عجز العرب أمام تفوّق القرآن عليهم يبرز من خلال ما سمّاه بدلائل الأحوال ودلائل الأقوال.

❖ **دلائل الأحوال:** بيّن الجرجاني ذهنيّة العرب المبنيّة على التفاخر والتفاضل في كلّ مجالات حياتهم خاصّة مجال الشّعر الّذي بمثابة عصب الحياة لديه كيف لا وهو ديوانهم الّذي يعتّزون به ويضاهون به بعضهم بعضا فيجدّون في تنقيحه ليقضى لصاحبه بأنّه أشعر من غيره بل أشعر العرب، فكيف بهؤلاء يقفون حيارى أمام القرآن الكريم، وفيه يقول الجرجاني:"أمّا الأحوال فدلّت من حيث كان من المتعارف من عادات النّاس الّتي لا تختلف، وطبائعهم الّتي لا تتبدّل أن لا يسلموا لخصومهم الفضيلة، وهم يجدون سبيلا إلى دفعها، ولا ينتحلون العجز وهم يستطيعون قهرهم والظهور عليهم. كيف وأنّ الشاعر أو الخطيب أو الكاتب يبلغه أنّ بأقصى الإقليم الّذي هو فيه من يأبى بنفسه، ويدلّ بشعر يقوله أو خطبة يقوم بها أو رسالة يعملها، فيدخله من الأنفة والحمية، ما يدعوه إلى معارضته وإلى ما عنده من الفضل، ويبذل ما لديه من المنة، حتّى إنّه ليتوصّل إلى أن يكتب إليه، وأن يعرض كلامه عليه ببعض العلل وبنوع من التمحّل، هذا وهو لم ير ذلك الإنسان قطّ،ولم يكن منه إليه ما يهزّ ويحرّك ويهيج على تلك المعارضة، ويدعو إلى ذلك التعرّض، وإن كان المدّعي ذلك بمرأى منه ومسمع كان ذلك أدعى له إلى مباراته وإلى إظهار ما

عنده، وإلى أن يعرف النّاس أنّه لايقصر عنه، أو أنّه منه أفضل، فإن انضاف إلى ذلك أن يدعوه الرّجل إلى ما تنته ويحرّكه لمقاولته، فذلك الّذي يسهر ليله، ويسلبه القرار حتّى يستفرغ مجهوده في جوابه، ويبلغ أقصى الحدّ في مناقضته." [1] فإنّ هذا التحدّي فيما أتقنوا سنين طوال من فصاحة وبلاغة في شعرهم ونثرهم،فهم فحول الشّعر خاصّة والأدب عامة يقفون –رغم ذلك – عاجزين عن مضاهاة القرآن الكريم وهو من صميم لغتهم وبيانهم لطعنة بليغة العمق في كرامتهم وملكتهم الإبداعيّة هزّت ثبات فكرهم وزلزلت كيان سيادتهم.

❖ **دلالة الأقوال**: لم تفت الجرجاني أحاديث كثيرة بيّنت عجز العرب من صنّاع البيان على تحدّي القرآن الكريم والتأليف على منواله ولو بسورة واحدة،رغم ما أرّخت له كتب التّاريخ والسّير والبلاغة من محاولات فاشلة كالترّهات الّتي عرفت عن مسيلمة الكذّاب وهي سرعان ما يظهر فيها جليّا الضعف والرّكاكة الّتي لا تحتاج لإدراكهما ملمّا بالعربيّة أوصاحب ذوق رفيع، ويستدلّ الجرجاني من بين هذه الأحاديث بحديث ابن المغيرة قائلا:"وأمّا دلالة الأقوال فكثيرة، منها حديث ابن المغيرة روى أنّه جاء حتّى أتى قريشا فقال:"إنّ النّاس يجتمعون غدا بالموسم، وقد فشا أمر هذا الرّجل في النّاس فهم سائلوكم عنه فماذا تردّون عليهم؟ فقالوا:مجنون يخنق، قال:يأتونه فيكلّمونه فيجدونه صحيحا فصيحا عادلا فيكذّبونكم ! قالوا: نقول هو شاعر،قال: هم العرب، وقد رووا الشّعر وفيهم الشّعراء، وقوله ليس يشبه الشّعر، فيكذّبونكم ! قالوا نقول:هو كاهن،قال:لقوا

1 – المصدر السّابق، ص119.

الكهّان فإذا سمعوا قوله لم يجدوه يشبه الكهنة، فيكذّبونكم ! ثمّ انصرف إلى منزله،فقالوا: صبأ الوليد – يعنون أسلم – ولئن صبأ لايبقى أحد إلاّ صبأ... ثمّ أتى قريشا فقال: أتزعمون أنّي صبأت ولعمري ما صبأت، إنّكم قلتم: محمد مجنون، وقد ولد بين أظهركم لم يغب عنكم ليلة ولا يوما، فهل رأيتموه يخنق أحدا قطّ؟، فكيف يكون مجنونا ولم يخنق قطّ؟، وقلتم:شاعر، وأنتم شعراء فهل أحد منكم يقول ما يقول؟، وقلتم:كاهن، فهل حدّثكم محمد في شيء يكون في غد إلاّ أن يقول إن شاء الله ! فقالوا:كيف تقول يا ابن المغيرة؟ قال:أقول هو ساحر،فقالوا: وأي شيء السّحر؟قال:شيء يكون ببابل، ومن حذقه فرّق بين الرّجل وامرأته والرّجل وأخيه،أليس ممّا تعلمون أنّ محمّدا فرّق بين فلان وفلانة زوجته، وبين فلان وابنه، وبين فلان وأخيه، وبين فلان ومواليه،فلا ينفعهم ولا يلتفت إليهم، ولا يأتيهم؟ قالوا: بلى، فاجتمع رأيهم على أن يقولوا إنّه ساحر وأن يردّوا النّاس عنه بهذا القول." [1] إنّ هذه القصّة المروّعة لدليل ناطق قاطع وصورة حيّة على عجز العرب الأقحاح الّذين لهم باع في البلاغة والفصاحة ولم يثبت لأحد منهم أن تكون له المزيّة في الإتيان ولو بسورة واحدة تماثله، فتفوّق عليهم الأسلوب القرآنيّ برفيع بيانه وحسن صياغته فبهر وقهر.

إنّ ما تطرّقت إليه من حقيقة إعجاز القرآن الكريم عند الجرجاني في كتابه(الرّسالة الشّافيّة) لتوضيح بعض نواحي الإعجاز وعجز العرب عن مضاهاته وتحدّيه لقليل من كثير، وهو الأمر

1 – المصدر السّابق، ص 122.123.

الّذي صرّح به محقّقا الكتاب"محمد زغلول سلام" و "محمد خلف الله"حيث قالا:"تناول عبد القاهر في هذه الرّسالة بعض نواح من فكرة الإعجاز أخصّها إثبات الإعجاز عن طريق عجز العرب عن معارضة القرآن... وظاهر من نظام الرّسالة أنّ عبد القاهر الجرجانيّ كتبها ليثبت حقيقة الإعجاز لا ليبيّن أسراره."[1]

2- عبد القاهر الجرجاني وسرّ الإعجاز

بقي السّؤال قائما حول عجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن الكريم، واستمرّت عقولهم مذهولة أمامه عاجزة رغم تدنيّ التّحدّي من مثل القرآن إلى عشر سور منه، ليصل إلى سورة واحدة، فعمّا عجز العرب وهم أهل للبلاغة والبيان؟ ولم يترك الجرجانيّ سبيلا إلاّ انتهجه ليصل إلى استكشاف مواطن الإعجاز "فقيل لنا:قد سمعنا ما قلتم، فخبّرونا عنهم عمّاذا عجزوا؟أعن معان من دقّة معانيه وحسنها وصحّتها في العقول؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظه؟ فإن قلتم:عن الألفاظ، فماذا أعجزهم من اللّفظ؟ أم ما بهرهم منه؟ فقلنا: أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها ومجاري ألفاظه ومواقعها وفي مضرب كلّ مثل، ومساق كلّ خبر، وصورة كلّ عظة وتنبيه وإعلام، وتذكير وترغيب وترهيب، ومع كلّ حجّة وبرهان، وصفة وتبيان،وبهرهم أنّهم تأمّلوه سورة سورة، وعشرا عشرا وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها أو يرى أنّ غيرها أو يرى أنّ غيرها أصلح هناك

1 - المصدر السّابق، ص17،18.

وأشبه، أو أوحى وأخلق، بل وجدوا اتساقا بهر العقول، وأعجز الجمهور.نظاما والتئاما، وإتقانا وإحكاما، لم يدع في نفس بليغ منهم — ولو حكّ بيافوخه السّماء- موضع طمع حتّى خرست الألسن عن أن تدّعي وتقول وخلدت القروم * فلم تملك أن تصول." [1] فالذي أعجز العرب ليس لفظ القرآن ولا معانيه وإنّما أعجزهم نظمه، وسحر مسلكه وتماسك صياغته وقد أقرّوا بذلك على لسان أبي الوليد بن عقبة:" والله إنّ له لحلاوة وإنّ عليه لطلاوة، وإنّ أسفله لمعرّق، وإنّ أعلاه لمثمر، وما يقول هذا بشر."[2] وهذه قمّة العجز والانبهار أمام نصّ اكتمل في حسن النّظم، فالنّظم على منوال القرآن الكريم هو الّذي أعجز العرب " فإنّ التّحدّي كان على أن يجيئوا في أيّ معنى شاءوا من المعانيّ بنظم يبلغ نظم القرآن في الشّرف أو يقرب منه،يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلَهُ مُفْتَرَيَاتٍ ﴾[3] أي مثله في النّظم، وليكن المعنى مفترى لما قلتم،فلا إلى المعنى دعيتم،ولكن إلى النّظم" [4]فالّذي عجز عنه العرب هو صناعة الكلام على منوال القرآن الكريم ليصبح كلاما كاملا بليغا في نظمه مختلفا عمّا عرف من تعابير العرب.

وقد أوضحنا أنّ الجرجاني عارض فكرة إعجاز القرآن في ألفاظه، أوفي تركيب الفواصل والسكنات، أو المقاطع والفواصل أو في الاستعارة أو غريب القرآن وهو يثبّت أنّ سرّ الإعجاز

---

1 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص32.

*خلدت أي أقامت في أماكنها كأخلدت، والقروم: الفحول وهي حقيقة في الإبل، ومجاز في النّاس.

2– الجرجاني:عبد القاهر، الرّسالة الشّافية، ص125.

3 –سورة هود الآية 13.

4 –الجرجاني: عبد القاهر، الرّسالة الشّافية،ص141.

يعود إلى النّظم [1]." وليس هو النّظم الّذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتّفق" [2] و"ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النّطق، بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها على الوجه الّذي اقتضاه العقل." [3] ثمّ يوضّح الجرجاني مسألة النّظم بعمق اكبر فيقول:" وأوضح من هذا كلّه وهو أنّ هذا النّظم الّذي يتواصفه البلغاء وتتفاضل مراتب البلاغة من اجله صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محالة... فينبغي أن ينظر في الفكر بماذا تلبّس:أبالمعاني؟ أم بألألفاظ؟ فأيّ شيء وجدته الّذي تلبّس به فكرك من بين المعاني والألفاظ فهو الّذي تحدث فيه صنعتك وتقع فيه صياغتك ونظمك، وتصويرك، فمحال أن تفكّر في شيء وأنت لا تصنع فيه شيئا وإنّما تصنع في غيره."[4] فإدراك العلاقة بين الألفاظ ونظمها نظما خاصا محدّدا يؤدّي لا محالة إلى المعنى المقصود من ذلك التركيب اللّفظي ، وتغيّر التركيب اللّفظي يغيّر بالضرورة في المعنى، فتغيّر النّظم يؤدّي دون شك إلى تغيّر المعنى.فما الخيط الرّابط بين الألفاظ حتّى تركّب تركيبا صحيحا، تأليفا وترتيبا حتّى تؤدّي المعنى المتوخّى منها، فتصل إلى مستوى النّظم الّذي هو مردّ إعجاز القرآن الكريم؟ وهنا يجيب الجرجاني الجواب الشّافي الكافي قائلا:" ليس النّظم شيئا غير توخي معاني النّحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أنّ طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النّحو وأحكامه ووجوهه وفروقه، ولم يعلم أنّها معدنه ومعانه، وموضعه

1 -ينظر الجرجاني:عبد القاهر،دلائل الإعجاز،ص300.

2 -المصدر نفسه، ص40

3 - المصدر نفسه، ص 41.

4 - المصدر نفسه، ص 42.

ومكانه، وأنّه لا مستنبط له سواها، وأنّ لا وجه لطلبه فيما عداها، غار نفسه بالكاذب من الطمع، ومسلّم لها إلى الخدع، وأنّه إن ابى أن يكون فيها كان قد أبى أن يكون القرآن معجزا بنظمه، ولزمه أن يثبت شيئا آخر يكون معجزا به، وان يلحق بأصحاب الصّرفة، فيدفع الإعجاز من أصله، وهذا تقرير لا يدفعه إلاّ معاند يعد الرّجوع عن باطل قد اعتقده عجزا، والثبات عليه من بعد لزوم الحجّ جلدا، ومن وضع نفسه في هذه المنزلة كان قد باعدها من الإنسانيّة، ونسأل الله العصمة والتوفيق."[1] وهذا إقرار لا جدال فيه في أنّ إعجاز القرآن في نظمه.فما الأساس الّذي أقرّ به الجرجانيّ أنّ سرّ الإعجاز كامن في نظمه؟

3- أسس تقرير النّظم عند الجرجانيّ

ممّا عرف عن الجرجانيّ أنّه كثير المطالعة والإطّلاع، شغوف بالبحث والتنقيب في آراء القدامى حول القضايا الجوهريّة الّتي شغلت علماء العصور الّتي سبقته والعصر الّذي عاصره، ولا سيما قضيّة الإعجاز وفكرة النّظم الّتي هي محوريّة فيه إلاّ أنّه كان يرفض التقليد والتفريط ونعرض في ذلك ما ورد في قوله:" واعلم أنّ القول الفاسد والرّأي المدخول إذا كان صدوره عن قوم لهم نباهة وصيت وعلو منزلة في أنواع من العلوم غير العلم الّذي قالوا ذلك القول فيه، ثمّ وقع في اللسن فتداولته ونشرته، وفشا وظهر، وكثر النّاقلون له، والمشيّدون بذكره،صار ترك النّظر فيه سنّة والتقليد دينا...وكم من خطأ ظاهر حظي بهذا السّبب عند النّاس حتّى بوّأوه في أخصّ موضع في قلوبه

1 - المصدر السّابق، ص 404.405.

ومنحوه المحبّة الصّادقة في نفوسهم." [1] وهو الدافع إلى دعوة النّاس إلى تدبّر الأمور بروّية وإمعان الفكر للوصول إلى المبتغى وإن توصّلت إلى الجزء دون الكلّ فكفاك أنّك تحريت على السبب واجتهد في الوصول إلى العلّة،والعلم بما ابتغيت على قلّته فتجعله أساسا تبني عليه ما لم تصل إليه بعد ويكفيك فخرا أنّك لم تسدّ باب المعرفة على نفسك " واعلم أنّه ليس إذا لم يمكن معرفة الكلّ وجب ترك النّظر في الكلّ، وأن تعرف العلّة والسّبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه وإن قلّ فتجعله شاهدا فيما لم تعرف أحرى من أن تسدّ باب المعرفة على نفسك وتأخذها عن الفهم والتّفهّم وتعوّدها الكسل والهوينا." [2] وبهذه الرّوح العلميّة ومنطق البحث والاستقصاء خاضه الجرجاني في مجال الإعجاز أقرّ فيه بنظريّة النّظم معتمدا فيها على جانبين هما الجانب العقليّ والجانب النّفسي.[3]

❖ الجانب العقليّ

ويقصد به إمعان الفّكر وتدبّر الأمور باعتماد المنطق وهو ما اتّسم به فكر الجرجاني المتميّز بعلميته في طرح القضايا و معالجتها، والأمر ليس غريبا على رجل ينتمي إلى بيئة المتكلمين الأشاعرة طبع بما يتميّزون به من منهج فكريّ و"ميل نحو تداخل الأشياء والدّقة في تتبّع الجزئيّات داخا نسج يخضع للتّوالد المنطقيّ المنتظم وهذا لا يخرج عن ركائز مذهبه الأشعريّ الّذي ينتمي إلى

1 – المصدر السّابق، ص 357.358.

2 – المصدر نفسه، ص 226.

3 – ينظر سلطان: منير، الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة، ص148.

هذه البيئة ممّا جعله اكثر جريا ووراء الجمال، الّذي يحكمه العقل والمنطق." [1] هذا المنطق الّذي حاور به فكر غيره ممّن سبقه فأكسبه ثقافة واسعة في النّحو والبلاغة والنّقد جعلته يدرك مزايا غيره وعيوبهم، بفكر واع متّسم بالتنقيب والبحث متّخذا المقارنة والمقاربة أحيانا، والتقويم والتقييم أحيانا أخرى مخرجا الصّواب من الخطأ،مؤيّدا كلّ ذلك بالحجّة الدّامغة والدّليل القاطع وقد أقرّ بذلك في قوله:" ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة، والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرّمز والإيماء والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدّفين ليبحث عنه فيخرج وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبني عليها، ووجدت المعول على أنّ ههنا نظما وترتيبا، وتأليفا وتركيبا، وصياغة وتصويرا، ونسجا وتحبيرا، وأنّ سبيل هذه المعاني في الكلام الّذي هي مجاز فيه،سبيلها في الأشياء الّتي هي حقيقة فيها." [2] فكان كتابه (دلائل الإعجاز) قبصا من نور العلم ضبط فيه مصطلح النّظم وفصّل القول في أسسه وأركانه حتّى جعل منه نظريّ علميّة قام عليها مردّ إعجاز القرآن الكريم لتصبح "مؤهّلة لتكون أساسا في دراسة أيّة ظاهرة لغويّة أو أدبيّة حيث استطاع الجرجانيّ أن يتوصّل إلى أبعاد عميقة خرج منها إلى أنّ النّظم النّاجم عن مجموعة الرّوابط والعلاقات اللّغويّة، هو الّذي يحدّد معنى اللّفظة، ويعطيها

1 – البدراوي: زهران، عالم اللّغة عبد القاهر الجرجانيّ، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1988 م، ص18.19.

2 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص27.28.

قيمتها ومزيّتها وأنّ لا قيمة لها خارج السّياق." [1] وتطرّق الجرجاني إلى مسائل عديدة في النّحو والبلاغة، والنّقد اتّخذ فيها العقل حكما بينه وبين القارئ من خلال تقليب المسائل على أوجه كثيرة ليبيّن صحّة ما يذهب إليه وما يصل إليه من أحكام، مطالبا دائما بإحضار العقل والرّويّة في إصدار الحكام، ليحتلّ العقل المكانة الرّفيعة في تنظيره نظريّة النّظم.

ويعرض لمنهجه العلمي في البحث في قوله:" واعلم أنّ الّذي يوجبه ظاهر الأمر، وما يسبق إلى الفكر، أن يبدأ بجملة من القول في "الحقيقة" و"المجاز" ويتبع ذلك القول في "التشبيه" و"التمثيل" ثمّ ينسّق ذكر" الاستعارة" عليهما ويؤتى بها في أثرهما. وذلك أنّ "المجاز" أعمّ من "الاستعارة" والواجب من قضايا المراتب أن يبدأ بالعام قبل الخاصّ، و"التشبيه" كالأصل في "الاستعارة" وهي شبيه بالفرع له، أو صورة مقتضبة من صوره." [2] فذلك هو المنهاج الّذي أخذ به نفسه، وجمع فيه مباحث علم البيان ورتّبها من حيث الكلام عنها ترتيبا منطقيّا، يبدأ فيه بالعام إلى الخاصّ وبالأصل إلى الفرع.وهو المنهج ذاته الّذي انتهجه في كتابه(دلائل الإعجاز) سعيا منه إلى إثبات سرّ الإعجاز حيث يطرح القضيّة مجملة ثمّ تفصيلها "فبالتفصيل تعرف المسائل

1 – حمدان: ابتسام أحمد،أسس نحويّة ولغويّة في التفكير البلاغيّ عند عبد القاهر الجرجانيّ، اللاذقيّة، مجلّة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها، فصليّة محكّمة،العدد3، خريف 2010م،ص25.

2 –الجرجانيّ: عبد القاهر، أسرار البلاغة،تح محمود محمد شاكر،القاهرة، دار المدني،ط1، 1991م، ص 29.

وبالإجمال تحفظ في العقل"[1] مدعّما كلّ مسألة بالأمثلة والشواهد "فجمع بين العلم والعمل الذي يثبت به العلم."[2]

❖ الجانب النّفسيّ

هو جانب لازم الجانب العقليّ في فكر الجرجانيّ لأنّ الغاية مشتركة في العناية بالقارئ بإقناعه عقليّا حيث " لم ينس الجرجانيّ قارئه بل اعتنى به عناية خاصّة، وظلّ يراعيه ويقدّم له الرّأي بعد الرّأي،ويزيل عنه الشّكّ بعد الشّكّ، وهو في — براعة وذكاء — يجول في نفس قارئه، يطمئنها ويريحها ليكسب ثقتها، ويشعرها بكريم المقصد ونبل الغاية، وأحقيّة الصّبر، والرّويّة للوصول إلى نهاية الطريق."[3]، والتأثير فيه نفسيّا فاتّخذ من الإحساس والشّعور مقياسا يقيس به ذوق القارئ وتذوّقه للنّصّوص، والذّوق طبع في الإنسان وموهبة مفطور عليها،فهي غير مكتسبة بعلم أو تعليم "واعلم انّه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السّامع، ولا يجد لديه قبولا حتّى يكون من أهل الذّوق والمعرفة حتّى يكون ممّن تحدّثه نفسه بأن لما يومىء إليه من الحسن واللّطف أصلا وحتّى يختلف الحال عليه عند تأمّل الكلام فيجد الأريحيّة تارة ويعرّى منها أخرى، وحتّى إذا عجبته عجب وإذا نبّهته لموضع المزيّة انتبه."[4] وهو ما يدركه القارئ من كلام وجد مكانه في نفسه وتقبّلته

1 – عتيق: عبد العزيز، في تاريخ البلاغة العربيّة، ص256.

2 – المرجع نفسه، والصّفحة نفسها.

3 – سلطان: منير، الإعجاز بين المعتزلة والشاعرة، ص151.

4 – الجرجاني:عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص 225.

طبيعته، وامتزج بجوارحه، وغاص في جواهره فوقع الموقع الحسن في موطن أسراره، وعندها فقط يدرك ميزان الكلام الّذي وزن بمكيال الذّوق "وهذا موضع في غاية اللّطف لا يبيَّن إلاّ إذا كان المتصفّح للكلام حسّاسا يعرف وحي طبع الشّعر، وخفي حركته،الّتي هي كالخلس وكمسرى النّفس في النّفس."[1] ممّا جعله يوقف كتابه (أسرار البلاغة) في التأثير النّفسيّ للأدب ليجعل منه "رسالة نفسيّة في نواحي التأثير الأدبيّ فكرتها الرّئيسيّة هي أنّ مقياس الجودة الأدبيّة تأثير الصور البيانيّة في نفس متذوّقها"[2] ليصبح الذّوق عنده مقياسا مهمّا يقيس به أسرار الجمال فهو يكرّر دائما أنّ من لا ذوق له لا إدراك له لسرّ الجمال لأنّ المسألة تتعدّى حدود الخطأ والصّواب إلى أمور تتعلّق بالإحساس والشّعور.[3] وعليه فقد جمع الجرجاني العلم والذّوق ليقيم نظريّته الشّهيرة في إعجاز القرآن، نظريّة النّظم.فما النّظم؟ وما هي أسسه؟ وما علاقته بالنّحو؟ أسئلة كلّها تفضي بنا إلى المبحث الثاني من فكر عبد القاهر الجرجاني النّحويّ.

1 – الجرجاني: عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص283.

2 –مطلوب:أحمد، عبد القاهر الجرجاني، بلاغته ونقده، ص207.

3 – ينظر المرجع نفسه، ص 205.

II. فكر عبد القاهر الجرجاني النّحويّ

كانت كتب النّحاة منبعا يستقي منه كلّ من يسعى أن تكون تربته المعرفية مرتعا خصبا يجنى ثمارها في علوم العربية باعتبار النّحو المعيار الدقيق لمعرفة الصحيح من السقيم منها، وكان الجرجاني من هؤلاء الذين تصفّحوا هذه الكتب حتّى تكوّنت لديه ملكة معرفية في هذا الفن جعلته يتكئ على ذخيرة معرفية نحوية ملّمة بمسائل النّحو وتطبيق قواعده وأصوله ممّا دلّنا على أصالته في هذا العلم الذي اعتنى به عناية كبيرة وعكف على تأليف مصنّفات فيه جعلته العالم النّحوي أكّدت قناعته العميقة بأهمية النّحو في استقامة ميزان الكلام ومعانيه.

1. النّحو عند الجرجاني في دلائل الإعجاز

أخرج الجرجاني النّحو من قواعده المجرّدة إلى ما تؤديه هذه القواعد في ضبطها للتّركيب والأصول النّحوية من دلالات ومعان مكّنته من أن يجعل النّحو ذلك العلم الذي يبحث و يشرح العلاقات بين الألفاظ ودلالاتها، تقنّنه أصول النّحو وقواعده لتصل إلى الإفصاح عن الغرض الّذي يقصده المتكلّم، فتمكّنه من إيصال المعنى المراد حسب ما يقتضيه المقام، لذا كان تصوّره للنّحو تصوّرا جديدا ارتبط بعلم البلاغة،وقد وضّح الجرجاني الاختلاف بين معرفة قواعد النّحو وأصوله وما تخفيه هذه القواعد والأصول من معان ودلالات، ومن هذا التصوّر انبثقت نظرية النظم التي أولت للتراكيب و السياق و الصياغة العناية كلّها.

2. نظريّة النّظم عند عبد القاهر الجرجاني

عرّف المعجم العربيّ لسان العرب أنّ النظم:التأليف، نظمه ينظمه نظما ونظاما، نظمه فانتظم وتنظّم، ونظمت اللؤلؤ:أي جمعته في السّلك والتنظيم مثله، ومنه نظمت الشعر ونظّمته، وكلّ شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه فقد نظمته.والنظم :ما نظمته من لؤلؤ و خرز و غيرهما [1] ونظم الأشياء نظما: ألّفها وضمّ بعضها إلى بعض نظم اللّؤلؤ ونحوه جعله في سلك ونحوه، وانتظم الشيء: تآلف واتسق،يقال نظمه فانتظم، ونظم الأشياء جميعها وضم بعضها إلى بعض وتناظمت الأشياء: تضامّت وتلاصقت ويقال: نظم القرآن: أي عباراته التي تشمل عليها المصاحف صيغة ولغة[2] أمّا اصطلاحا، فعند الجاحظ النظم هو التأليف، إذ يقول في موطن إعجاز القرآن الكريم :"إنّ الرّسول- صلّى الله عليه وسلم - تحدّى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه"[3] وعند ابن قتيبة بمعنى:"سبك الألفاظ، وضمّها بعضها إلى بعض في تأليف دقيق بينها وبين المعاني، فيجريان معا في سلاسة وعذوبة كالجدول" [4] أمّا صاحب الصناعتين فيرى النظم في حسن التأليف وجودة التركيب وحسن الرّصف. [5] وثمّة صلة مشتركة بين المعنى اللّغويّ والمعنى

1 – ابن منظور:لسان العرب، مادة (نظم).

2 - المعجم الوسيط، إخراج مصطفى أحمد الزيّات و حامد عبد القادر و محمد عليّ النّجار، دار الدّعوة، 1989، مادة (نظم)

3 – عمار: أحمد سيّد محمد، نظرية الإعجاز القرآني و أثرها في النقد العربي القديم،بيروت،دار الفكر المعاصر،دمشق،دار الفكر،ط1، 1998م، ص 132.

4- سلام: محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، مصر،دار المعارف، ط1، 1982، ص 108 .

5 – العسكري: أبو هلال، الصناعتين، ص 167.

الاصطلاحيّ هو ضمّ الشيء إلى الشيء وتنسيقه على نسق واحد كما تضمّ حبّات اللّؤلؤ بعضها إلى بعض في سلك واحد، وهو أصل المعنى الّذي إليه قصد الجرجانيّ.

3. النظم عند عبد القاهر الجرجاني و علاقته بالنّحو

عرّف الجرجاني النّظم بقوله:" معلوم أنّ ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها من بعض والكلم ثلاث:اسم، وفعل، وحرف،والتعليق فيما بينها طرق معلوم" [1] وما هذه الطرق المعلومة إلاّ أصول النّحو وقواعده التي هي أساس النّظم عنده. "واعلم أنّ ليس النّظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النّحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه الّتي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرّسوم الّتي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها." [2] وقد فصّل الجرجاني الطرق المعلومة لهذا التّعليق الّتي لا تعدو ثلاثة أقسام : تعلّق اسم باسم، وتعلّق اسم بفعل وتعلّق حرف بهما"[3] فهذه هي الطرق والوجوه في تعلّق الكلم بعضها ببعض وهي كما تراها معاني النّحو وأحكامه."[4] وبذلك فقد اعتمد على التعليق النّحويّ بين الكلم، وهو أهمّ ما تكلّم فيه الجرجاني وأخطر على حدّ تقدير تمّام حسّان "وأمّا أخطر شيء تكلّم فيه عبد القاهر الجرجانيّ على الإطلاق فلم يكن النّظم ولا البناء ولا التركيب وإنّما كان ما يسمى التعليق، وقد قصد به في زعمي إنشاء العلاقات بين المعاني النّحويّة بواسطة ما يسمّى بالقرائن اللّفظيّة." [5] والاسم، والفعل،والحرف والفعل،والحرف والّتي لا تقتصر العلاقة على علاقة بين الألفاظ وإنّما العلاقة قائمة بين معاني هذه الألفاظ، والّتي هي معاني النّحو.فالنّظم يقوم إذن على اختيار الأساليب الموضوعة من قوانين

1- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ق.

2- المصدر نفسه، ص 64.

3 - المصدر نفسه، ص ق.

4- المصدر نفسه، ص ر ـ ص ش .

5 -حسّان: تمّام، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، مصر، عالم الكتب،ط4، 2004م، ص188.

النّحو التي تؤدي غرض المتكلّم، وضّحها الجرجاني:" و اللّفظ تبع للمعنى في النّظم، وأنّ الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النّفس وأنّها لو خلت من معانيها حتّى تتجرّد أصواتا و أصداء حروف لما وقع في ضمير و لاهجس في خاطر أن يجب فيها ترتيب ونظم أو يجعل لها أمكنة منازل، وأن يجب النّطق بهذه قبل النّطق بهذه [1]... و لا محصول للكلم ولا معنى لها غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلا لفعل أو مفعول أو تعمد لاسمين فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر، أو تتبع الاسم اسما، على أن يكون الثاني صفة للأوّل أو تأكيدا أو بدلا منه أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالا أو تمييزا، وأن تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيا أو استفهاما أو تمنيا، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك." [2] فهو يحاول إبراز جوهر الدّرس النّحوي الذي يبحث في وظائف الكلمة من خلال العلاقات السياقية اللّغوية للوصول إلى معرفة وبيان الفروق اللّغوية والمعنوية بين حالات الاستعمال اللغوي، الأمر الذي مكّنه من"أن يدرك بغيته في التوفيق بين الشكل المادي للصياغة والجانب العقلي للمعنى عن طريق الاستعانة بالنّحو التقليدي مع تحويله إلى إمكانات إبداعية، بالنظر في الصورة النّحوية الظاهرة، ومسبباتها الوظيفية فالفاعل ليس فاعلا لأنّه مرفوع يقع بعد فعل،بل لأنّه قام بالفعل، والمفعول لوقع الفعل عليه وهكذا لم يكن اهتمامه بالنّاحية الوصفية إلاّ وسيلة لإدراك الجانب العقلي في الصياغة."[3]

يحدّد الجرجاني كيفية اختيار المتكلّم للمعاني و الألفاظ أثناء الموقف الكلامي فيقول:"إنّ الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني، فإنّها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أوّلا في

1- المصدر السّابق، ص 41.

2-المصدر نفسه، ص 44.

3 – عبد المطلب:محمد،قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، القاهرة،مطابع المكتب المصريّ الحد ،ط1، 1995م ص62.

النّفس وجب للّفظ الدّال عليه أن يكون مثله أوّلا للنطق." [1]" وعلى هذا يكون النظم متأتيا من داخل التركيب لا من خارجه، فمهمة الدارس فيه هي الكشف عن الامتداد الداخلي لهذا النظم بكلّ خيوطه المتشابكة، وأثره في خلق العلاقات بين المفردات ومراقبة التفاعل النّحوي داخل الجملة هو الذي يقفنا على ناتجه الدلالي" [2] وهذا يستدعي أن تمرّ الجملة النّحوية في ذهن المتكلّم "بمرحلتين عند نظمها، المرحلة الأولى هي مرحلة تحديد العلاقات بين الأشياء،" [3]وهي المرحلة التي تتجسّد فيه العملية الذهنية التي يقوم بها ذهن المتكلّم والمتمثلة في إدراك الفكر لطبيعة الشيئين لتحديد طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما والتي من خلالهما تنجز العملية التعبيرية بطريقة تربط بين الشيئين حسب طبيعته و حسب العلاقة التي تستوجب الجمع بينهما للوصول إلى المفهوم المتعارف عليه. ففي الفكر يتم إنجاز (المعاني الذهنية) وفي النظم هي (معاني النّحو) وفي الفكر يتم تحديد العلاقات بين الأشياء، وفي النظم هو تعليق الكلم بعضها ببعض وبناء بعضها على بعض وجعل هذه بسبب من تلك، فمعاني النّحو إذن هي معان ذهنية، ينجزها ذهن المتكلّم عند نظم الجملة، تربط بين الكلم، وتحدّد العلاقات فيما بينها، ويتم إنجازها في هذه المرحلة من مراحل

1 – عبد القاهر الجرجاني :دلائل الإعجاز، ص 39.

2– الزيادي: تراث حاكم، الدرس الدلالي عند عبد القاهر الجرجاني،عمّان، دار الصفاء للنشر و التوزيع، ط 1 ، 2011م ص 157.

3 – البياتي:سنا حميد، قواعد النّحو العربي في ضوء نظرية النظم، الأردن، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، ط 1، 2002م ص 16.

التفكير عند النظم"[1]أما المرحلة الثانية "وهي مرحلة تحديد الألفاظ المناسبة وفيها يتم اختيار كلمة معيّنة من بين حشد الكلمات الموجودة في الذهن، فيتمّ تحديد الكلمة المناسبة للتعبير عن ذلك المعنى الذهني أي المعنى النّحوي." [2] ،وبذلك يتبيّن لنا أنّ التركيب النّحوي مقيّد بالمعاني النّحوية، والتي حدّدتها سناء البيّاتي في المعاني الأربعة : الإسناد، التخصيص الإضافة، و الإتباع و كلّها لا تحدث إلاّ باعتماد التعليق"فالنظم بذلك هو معاني النّحو التي يدور عليها تعلق الكلام بعضه ببعض"[3]

أ. **معاني النّحو**

وتعرّفها ابتسام أحمد حمدان بأنّها "معاني البنيّة الشّكليّة للغة، والّتي على أساسها يشكّل المتكلّم جملة البُنى الشّكليّة الّتي تحدّد المعنى النّحويّ، وليس المعنى المعجميّ.[4]

❖ **ـ الإسناد**

الإسناد عملية ذهنية ينجزها ذهن المتكلّم عندما يدرك علاقة معيّنة بين شيئين يريد التعبير عنهما فيتم في الذهن الرّبط بينهما بومضة (الإسناد) التي تتم قبل أن ينطق المتكلّم بالمسند والمسند إليه، وهو في النّظم (معنى نحوي) يبدأ باختيار المفردات المعجميّة الّتي تقوم على أساسها

1- المرجع السّابق، ص 16.

2- ينظر المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

3- ضيف: شوقي، البلاغة تطور و تاريخ، القاهرة، دار المعارف، ط2، 2003، ص168 .

4 – ابتسام: أحمد حمدان، أسس نحويّة ولغويّة في التفكير البلاغيّ عند عبد القاهر الجرجاني، ص31.

الوظائف النّحويّة المحدّدة من خلال التركيب المؤدّي للمعنى في أصحّ صورة تركيبيّة ولا يتسنّى ذلك إلاّ من خلال بناء الجملة اسمية كانت أم فعليّة على أساس الإسناد الّذي يقوم على ركنين عمدة في الإسناد هما المسند والمسند إليه. [1]وقد أوضح الجرجاني أهمية الإسناد عندما تحدّث عن بيت الفرزدق:

وَ مَا حَمَلَتْ أُمُّ اِمْرِئ فِي ضُلُوعِهَا أَعَقَّ مِنَ الجَانِي عَلَيْهَا هِجَائِيَا[2]

"فلولا أنّ معنى الجملة يصل بالبناء عليها شيئا غير الذي كان ويتغيّر في ذاته لكان محالا أن يكون البيت بحيث تراه من الحسن و المزية" [3] فالإسناد أهمّ معنى نحوي في النّظم ولا تبنى الجملة ما لم تبنى عليه.[4]

- **الإسناد في جملة المبتدأ والخبر(الجملة الاسميّة)**
  - **المبتدأ (المسندإليه) (المخبر عنه):**

لم يكن تناول الجرجاني لمصطلح المبتدأ شبيها بتناول سابقيه حيث أنّ مفهومه عنده يختلف عن مفهومهم " إنّ المبتدأ لم يكن مبتدأ لأنّه منطوق به أوّلا،... بل كان المبتدأ مبتدأ لأنّه مسند

1 – ينظر البيّاتي: سناء حميد، قواعد النّحو العربيّ في ضوء نظريّة النّظم،عمان، دار وائل للنّشر والتوزيع،ط1، 2003م،ص31.

2- يقول إنّ من يهجوه يكون أعق النّاس لأمّه و أشدّهم جناية عليها لتعريضها إلى هجوه الذي لا يطاق.

3 – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ،ص412.

4 – ينظر البيّاتي: سناء حميد، قواعد النّحو العربيّ في ضوء نظريّة النّظم،ص32.

إليه ومثبت به المعنى" [1] فحمل المبتدأ مصطلح المخبر عنه عند الجرجاني باعتباره المسند إليه. وهو موضوع الكلام الذي يتحدّث عنه و يسند إليه خبر ما على وجه الثبوت لكونه اسما مركّبا للجملة الاسمية "ومن ذلك يتبيّن أنّ الجرجاني في تناوله للمبتدأ قدجمع بين المعنى الوظيفي (الإسناد) والمعنى التركيبي (الذي يجمع الإسناد مع الوظائف الأخرى)، وصولا إلى الناتج الدلالي وذلك استنادا إلى نظريته الدلالية في النظم" [2] وقد أشار إلى ذلك في قوله: " واعلم انّك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه شك أنّ لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتّى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه سببا من تلك هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من النّاس. "[3] وفي مسألتنا هذه لابدّ للمبتدأ لابدّ أن يكون له خبر .

- **الخبر: المخبر به (المسند):**

عرّف الجرجاني الخبر مضيفا إلى سابقيه، بقوله:" إنّ الخبر خبرا لأنّه مسند ومثبت به المعنى" [4] أي أنّه وسيلة يتمّ بها إثبات المعنى وهو يستند في ذلك إلى معنى النظم الّذي" يتناول العلاقات النّحوية ـ التي هي إمكانات النّحو واحتمالاته داخل التراكيب ـ المجسّدة للنشاط العقلي والفكري

1 – المصدر السّابق، ص 189 .

2- الزيادي: تراث حاكم ، الدّرس الدلالي عند عبد القاهر الجرجاني، ص172.

3- عبد القاهر الجرجاني:دلائل الإعجاز، ص44 .

4- المصدر نفسه، ص 146.

والمصوّرة له، فهي التي تعطي الصّياغة ملامحها الفنيّة في الشّعر أو في النثر، فضلا عن تخليصها من فوضى الجمع وعفوية التعبير."[1]

عالج الجرجاني الأنماط النّحوية لجملة المبتدأ والخبر مركّزا على الفروق البنيوية بينهما لتحقيق الفائدة، فتنكير المسند يفيد إخبار السّامع بحدث كان يجهله وهو حدث الانطلاق بينما تعريفه فيبيّن أنّ الحدث معروف ولكنّ السّعي وراء إفادة هويّة صاحبه الّتي برزت من خلال تعريف المسند فأفادت بذلك التخصيص [2] ثمّ عرض إلى مسألة تساوي المعنى في المسند والمسند إليه بتقديم وتأخير إذا وقعا معرفتين، وهو ما رآه ضربا من المحال ويستدلّ قائلا:"قولهم: الحبيب أنت، وأنت الحبيب أنّه لا فصل بينك وبين من تحبّه إذا صدقت المحبّة... المعنى في قولك أنت الحبيب أنّك الّذي أختصّه بالمحبّة من بين النّاس، وإذا كان كذلك فالفرق واجب" [3] أمّا الحذف فقد أولاه عناية كبيرة لأنّه"باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسّحر فإنّك ترى به ترك الذّكر أفصح من الذّكر، والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق وأتمّ بيانا إذا لم تبن" [4] فبيّن بذلك أثر الحذف في تحسين الكلام حين يرد حيث ينبغي له أن يرد وهذا تأكيد منه على أنّ حسن التركيب من حسن مراعاة المواضع والأغراض الّتي يصاغ الكلام

1-عبد المطلب: محمد، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، مصر، القاهرة، مطابع المكتب المصري، 1995،ص59.
2 -ينظر الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 135،136.
3 - المصدر نفسه، ص 147.
4 - المصدر نفسه، ص 112.

لها.وغيرها من الفروق معتبرا الخبر أهمّ ركن في الإسناد ولا يسمح المقام هنا إلى تفصيلها كلّها ونكتفي بقول الجرجاني فيها: "وجملة الأمر أنّ الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره ويناجي بها قلبه ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنّها مقاصد وأغراض وأعظمها شأنا الخبر فهو الذي يتصوّر بالصوّر الكثيرة، وتقع فيه الصناعات العجيبة، وفيه يكون في الأمر الأعمّ المزايا التي بها يقع التفاضل في الفصاحة."[1]

- **الإسناد في جملة الفعل والفاعل (الجملة الفعلية)**

وهي الجملة التي يكون فيها المسند فعلا، والمسند إليه اسما، يدلّ على القائم بالفعل ويسند إليه الفعل، وهو خبر جزء من الجملة لا تتمّ الفائدة إلاّ به "خبر هو جزء من الجملة لا تتمّ الفائدة دونه...فالأوّل خبر للمبتدأ كمنطلق في قوله:زيد منطلق، والفعل كقولك: خرج زيد، فكلّ واحد من هذين جزء من الجملة وهو الأصل في الفائدة." [2] والفعل هو كلّ ما دلّ على حدث وحدوث سواء أكان المسند متأخّرا على المسند إليه، ويدلّ على تجدّد المعنى وعدم ثبوته ومزاولته شيئا فشيئا... فإذا قلت: زيد ها هو ذا ينطلق فقد زعمت أنّ الانطلاق يقع منه جزءا فجزءا وجعلته

1- المصدر السّابق، ص 406.

2 -المصدر نفسه، ص 132.

يزاوله ويزجّيه."[1] ومن أجل أن تكون الغاية الدلالة على تجدّد حدوث الحدث وجب توظيف الفعل ولا يصلح توظيف الاسم ويبيّن الجرجاني ذلك جليّا من خلال التمثيل بقول الأعشى:

لَعَمْـرِي لَقَدْ لَاحَتْ عُيُـونٌ كَثِيْرَةٍ إِلَى ضَوْءِ نَـــارٍ فِي يَفَاعِ تَحَـرَّقُ

تَشُبُّ لِمَقْـرُورَيْنِ يَصْطَلِيَانِـــهَا وَبَاتَ عَلَى النَّارِ النَّدَى وَ المُحَلَّقُ*

بقول الجرجاني:"معلوم أنّه لو قيل: (إلى ضوء نار متحرّقة) لنبا عنه الطبع وأنكرته النّفس ثمّ لا يكون ذاك النبوّ وذاك الإنكار من اجل القافية وإنّها تفسد به بل من جهة أنّه لا يشبه الغرض ولا يليق بالحال ... وذلك لأنّ المعنى في بيت الأعشى على أنّ هناك موقدا يتجدّد منه الإلهاب والإشعال حالا فحالا، وإذا قيل: متحرّقة كان المعنى أن نارا ثبتت لها هذه الصّفة و جرى مجرى أن يقال: إلى ضوء نار عظيمة."[2]

وبذلك يبيّن الجرجاني الفرق بين دلالة الفعل ودلالة الاسم حيث يقول:"ولا ينبغي أن يغرّك أنّا إذ تكلّمنا في مسائل المبتدأ والخبر وقدّرنا الفعل في هذا النّحو تقدير الاسم كما نقول في (زيد يقوم): إنّه في موضع " زيد قائم" فإنّ ذلك لا يقتضي أن يستوي المعنى فيه استواء لا يكون من بعده افتراق فإنّهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلا والآخر اسما بل كان ينبغي أن

---

1 – المصدر السّابق، ص134.133.

* المحلّق هو عبد العزيز الكلابي جاهليّ عضّته فرسه فأثّر فيه مثل الحلقة فسميّ المحلّق.

2– عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز،ص 136.

يكونا جميعا فعلين أو يكونا اسمين." [1] وهنا يستدلّ الجرجاني على المفارقة الدلالية بين الاسم والفعل. أشرنا إلى المعنى الرّئيس في نظم الجملة بنوعيها، وتبيّنا ما للإسناد من دور فعّال يؤدّيه حيث لاوجود للجملة إلاّ من خلاله، إلاّ أنّه ليس المعنى الوحيد الّذي يحتاجه المتكلّم للتعبير عن فكرة معيّنة، وإنّما يحتاج إلى معاني نحويّة وثيقة الصّلة بالإسناد وتساهم مساهمة فعّالة في نظم الجملة لإتمام معناها وتتمثّل في التخصيص، والإتباع والإضافة، وهو الأمر الّذي أشار إليه الجرجاني في قوله: "وجملة الأمر أنّه ما من كلام كان فيه أمر زائد على مجرّد إثبات المعنى للشيء إلاّ إذا كان الغرض الخاصّ من الكلام والّذي يقصد إليه ويزجي القول فيه.فإذا قلت:جاءني زيد راكبا، وما جاءني زيد راكبا.كنت قد وضعت كلامك لأن تثبت مجيئه راكبا أو تنفي ذلك لا لأن تثبت المجيء وتنفيه مطلقا.وفي ضوء قوله تتبيّن لنا غاية المتكلّم من الجملة إثبات أو نفي حالة زيد عند المجيء وليس إثبات أو نفي حدث المجيء، وهذا لا يحققه الإسناد.

❖ التخصيص

هو معنى ذهنيّ ينجزه ذهن المتكلّم وهو في النّحو معنى نحويّ يتعلّق بالإسناد ويرتبط معه ويخصّصه ويؤدّي وظيفته في تقييد الإسناد وتضييق إطلاقه وتحديده من حيث إنّ كلّ فرع من فروعه يتعلّق بالإسناد ويخصّصه في اتجاه معيّن. [2] والمعنى ذاته ذهب إليه الجرجاني في (جاءني زيد

1 المصدر السّابق، الصفحة نفسها.

2 – البيّاتي: سناء حميد، قواعد النّحو العربيّ في ضوء نظريّة النّظم، ص179.

راكبا)، ولهذ المعنى النّحوي اتجاهات متعدّدة، كلّ يخصّص الإسناد باتجاه معيّن ويقوم بوظيفة التخصيص في النّظم: المفعولات، الحال وغيرها. والعلامة الإعرابية المميّزة للمعنى الذهني النّحوي التخصيص هي النّصب. [1]ولأنّ المجال واسع في التطرّق إليهم جميعا والمقام ضيّق سنكتفي بتناول المفعول به.

- المفعول به

هو ركن من أركان الجملة الفعلية التي يكون فعلها متعدّيا، وهو الذي يقع عليه فعل الفاعل ولا يتمّ معنى الجملة إلاّ بذكر المفعول، لتصبح مرتبته لا تقلّ أهمية عن أهمية مرتبة الفاعل في الإسناد وفي ذلك يقول عبد القاهر الجرجاني: "وههنا أصل يجب ضبطه وهو أنّ حال الفعل مع المفعول الذي يتعدّى إليه حاله مع الفاعل وكما أنّك إذا قلت: ضرب زيد فأسندت الفعل إلى الفاعل كان غرضك من ذلك أن تثبت الضرب فعلا له لا أن تفيد وجوب الضرب في نفسه وعلى الإطلاق. وكذلك إذا عدّيت الفعل إلى المفعول فقلت: ضرب زيد عمرا، كان غرضك أن تفيد التباس الضرب الواقع من الأوّل بالثاني ووقوعه عليه." [2] وقال أيضا: "فقد يذكر الفعل كثيرا والغرض منه ذكر المفعول مثاله أنّك تقول: أضربت زيدا؟ وأنت لا تنكر أن يكون كان من المخاطب ضرب، وإنّما أن تنكر أن يكون وقع الضرب منه على زيد وأن يستجيز ذلك

1- المرجع السّابق، ص 180.

2- الجرجانيّ: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 118.

أو يستطيعه."[1] ويتضح من كلام الجرجاني أنّ المفعول جاء لرفع اللّبس وتقييد الإسناد وتضييق إطلاقه وتحديده من حيث إنّ كلّ فرع من فروعه يتعلّق بالإسناد أو بما وقع في حيّز الإسناد ويخصّصه في اتجاه معيّن.[2] كما يتمّ التخصيص أيضا في وظائف نحوية أخرى استهلّها الجرجاني عند حديثه عن التعليق حيث قال: "أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلا لفعل أو مفعولا أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر أو تتبع الاسم اسما على أن يكون الثاني صفة للأوّل أو تأكيدا له أو بدلا منه أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالا أو تمييزا..."[3] كما يبيّن الجرجاني الغرض من ذكر المفعول من خلال قوله: "وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن، وذلك نحو قول الشاعر:

وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِيَ دَمًا لَبَكَيْتُهُ عَلَيْهِ، وَلَكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ

فقياس هذا لو كان على حدّ ﴿**لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الهُدَى**﴾ أن يقول: لو شئت لبكيت دما، ولكنّه ترك تلك الطريقة وعدل إلى هذه لأنّها أحسن في هذا الكلام خصوصا. وسبب حسنه أنّه كأنّه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دما، فلما كان ذلك، كان الأولى أن يصرّح بذكره ليقرّره في نفس السّامع، ويؤنس به، وإذا استقريت وجدت الأمر كذلك أبدا متى كان مفعول

1- المصدر السّابق، ص 121.

2- البيّاتي: سناء حميد، قواعد النّحو في ضوء نظرية النظم ص179.

3- الجرجانيّ: عبد القاهر،دلائل الإعجاز، ص 44.

المشيئة أمرا عظيما، أو بديعا غريبا، كان الأحسن أن يذكر ولا يضمر."[1] ثم ذهب في هذه المسألة إلى قوله: " فإنّي اتبع ذلك ذكر المفعول به خصوصا فإنّ الحاجة إليه أمسّ وهو بما نحن في صدده أخصّ، واللطائف كأنّها فيه أكثر، وما يظهر بسببه من الحسن والرّونق أعجب وأظهر."[2] وبذلك فالتخصيص باتجاه المفعول به.

لم يركّز الجرجاني عن المفعول به في حالات ذكره فحسب وإنّما تجاوز ذلك إلى حالات حذفه وأسراره، فليس كلّ جملة فعلها متعد بحاجة ضرورية إلى مفعول به، وحالات تقديمه وتأخيره.

- **حالات حذف المفعول به**

واعتبر الجرجاني حذف المفعول لأغراض يحقّقها وتختلف باختلاف أغراض النّاس قائلا: "وإذ قد عرفت هذه الجملة فاعلم أنّ أغراض النّاس تختلف في ذكر الأفعال المتعديّة، فهم يذكرونها تارة ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين من غير أن يتعرّضوا لذكر المفعولين، فإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدي كغير المتعدي مثلا في أنّك لا ترى له مفعولا لا لفظا ولا تقديرا، ومثال ذلك قول النّاس: فلان يحلّ ويعقد، ويأمر و ينهى، ويضرّ وينفع، وكقولهم هو يعطي ويجزل ويقري ويضيف، المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء

1- المصدر السّابق، ص 127.126.

2- المصدر نفسه ، ص 118.

على الإطلاق وعلى الجملة من غير أن يتعرّض لحديث المفعول" [1] وبذلك فإنّ الغرض من حذف المفعول به في قسمه الأوّل من الحذف هو الاقتصار على إثبات الفاعل فيكون مثله في ذلك مثل الفعل اللازم.

أمّا القسم الثاني من الحذف فيكون لمفعول به فعله متعدي يكون له مفعول مقصود قصده واضح يحذف لدلالة الحال عليه وهو يتفرّع إلى قسم جليّ لا يحتاج فيه إلى صنعة أو تمعن فك كقولهم: أصغيت إليه، أي أذني، وأغضيت عليه أي عيني.قسم خفيّ تدخله الصّنعة، ويتفنّن وهو أنواع :

1 . حذف المفعول للاقتصار على معنى الفعل: وذلك بأن يكون معك مفعول مخصوص جرى ذكره قبلا أو دلّت عليه الحال، فلا تذكره لأنّ غرضك أن تثبت معنى الفعل نفسه. " [2] . وبذلك فالفكرة التي ينشئها المتكلّم في ذهنه ويريد التعبير عنها هي التي تحدّد إذا ما كانت هناك حاجة لتخصيص الإسناد بذكر المفعول به أم لا.

2 . حذف المفعول لإثبات الفعل للفاعل وتحصيله له، وللدلالة على العموم:"وهو أن يكون معك مفعول معلوم مقصود قصده قد علم أنّه ليس للفعل الذي ذكرت مفعول سواه بدليل الحال أو ما

1- المصدر السّابق، ص 119.118.

2- المصدر نفسه، ص 119. 120.

سبق من الكلام إلاّ أنّك تطرحه وتتناساه وتدعه يلزم بضمير النّفس لغرض غير الذي مضى وذلك لغرض أن تتوفّر العناية على إثبات الفعل للفاعل وتخلص لهو تنصرف بجملتها كما هي إليه."[1]

3 ـ حذف المفعول لقصد إثبات التلازم بين فعلين:وذلك أن يكون معك مفعول مخصوص أيضا، ولكنّه يختلف عن سابقيه في أنّه يربط فيه بين حدثين، بحيث يجعل أحدهما موجبا لحدوث الآخر ومستلزما له...وليس لنتائج هذا الحذف اعني حذف المفعول نهاية فإنّه طريق إلى ضروب من الصّنعة وإلى لطائف لا تحصى."[2]

4 ـ حذف المفعول لدلالة ما بعده عليه:ويستدلّ فيه على المفعول من سياق الكلام لأنّه مذكور بعد ذلك وهو الباب الذي اعتمده الجرجاني ويدعوه بالإضمار على شريطة التفسير ومن ذلك قولهم: أكرمني وأكرمت عبد الله، والمقصود (أكرمني عبد الله وأكرمت عبد الله) ثمّ تركت ذكره في الأوّل استغناء بذكره في الثاني.[3]

والحقّ أنّه لا يخلو تركيب فيه حذف من سرّ، يفتح مجال البحث الواسع أمام العقل البشري وكذلك المفعول فذكره لسرّ، وحذفه لعلّة حتّى يأتي النظم رائعا والتأليف عجيبا " أنّ الذي قلت في

1- المصدر السّابق، ص 121.
2- المصدر نفسه، ص 125.
3- المصدر نفسه، ص 126.

شأن الحذف وفي تفخيم أمره والتنويه بذكره، وأنّ مأخذه مأخذ يشبه السّحر، ويبهر الفكر."[1] ومن خلال هذه الشواهد المتنوّعة التي ساقها الجرجاني نعلم أنّه يرى أنّ هذه التراكيب العربية عامة والأساليب القرآنية خاصة لم تأت مصادفة، وإنّما وضعت في هذا الموضع وعلى هذه الصّيغة لأسرار فنيّة حيث إنّ لكلّ وضع من أوضاع التراكيب دلالته ومعناه.

- **حالات تقديم وتأخير المفعول به**

يعدّ التقديم والتأخير من الموضوعات المشتركة بين النّحو والبلاغة، " وهو أسلوب فنيّ من أساليب العربية، ودليل من دلائل فصاحتها وقدرتها العالية على حسن التصرّف في فنون الكلام."[2] ويكشف الجرجاني عن أهمية التقديم والتأخير وقيمته البلاغية يقول: "هو باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرّف، بعيد الغاية، لا يزال يفترّ لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه ويلطف لديك موقعه، ثمّ تنظر فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك، أن قدّم فيه شيء وحوّل اللّفظ عن مكان إلى مكان."[3] وبذلك فقد كان الجرجاني رائدا في بحث هذا الجانب فقد أفاض في الحديث عن التقديم في الخبر المثبت والخبر المنفي وفي الاستفهام مركّزا على المعاني التي تنجرّ عن هذا التقديم والتأخير، كلّ حسب سياقه، أمّا ما ذكره عن تقديم

1- المصدر السّابق، ص 131.

2- الزّيادي: تراث حاكم،الدرس الدلالي عند عبد القاهر الجرجاني، ص223.

3- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 83.

المفعول وجعله ممّا ينبغي العلم به في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ ﴾ [1] أنّ في تقديم اسم اللّه عزّ وجلّ معنى خلاف ما يكون لو أخر، وأنّ ذلك لا يتبيّن إلاّ باعتبار الحكم في (ما وإلاّ) وتحصيل الفرق بين أن يقال: ما ضرب زيدا إلاّ عمرو، وبين قولك: ما ضرب عمرو إلاّ زيدا. والفرق بينهما أنّك إذا قلت: ما ضرب زيد إلاّ عمرو فقدمت المنصوب كان الغرض بيان الضارب من هو والإخبار بأنّه عمرو خاصة دون غيره، وإذا قلت: ما ضرب عمرو إلاّ زيدا فقدّمت المرفوع كان الغرض بيان المضروب من هو والإخبار بأنّه زيد خاصة دون غيره. وعلى هذا المعنى تقوم الآية، إذ إنّ تقديم اسم الله تعالى إنّما كان لأجل أنّ الغرض أن يبيّن الخاشون من هم ويخبر بأنّهم العلماء دون غيرهم، ولو أخّر ذكر اسم الله تعالى وقدّم العلماء فقيل: إنّما يخشى العلماء الله، لصار المعنى على ضدّ ما هو عليه الآن ولصار بيان المخشيّ من هو والإخبار بأنّه الله تعالى دون غيره، ولم يجب حينئذ أن تكون الخشية من الله تعالى مقصورة على العلماء وأن يكونوا مخصوصين بها كما هو الغرض في الآية، بل كان يكون المعنى أنّ غير العلماء يخشون الله تعالى أيضا إلاّ أنّهم مع خشيتهم الله تعالى يخشون معه غيره. [2] وبناء على هذا التحليل يرى الجرجاني أنّ الكلام ب (إنّما) قد يكون في معنى الكلام ب (ما، و إلاّ) معلّلا ذلك سبب اختلاف المعنى بتقديم المفعول وتأخيره في نحو: ما ضرب زيدا إلاّ عمرو وما ضرب عمرو إلاّ زيدا، وأنّ

1- سورة فاطر: الآية 28.

2- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 261.

الاختصاص يقع في واحد من الفاعل والمفعول ولا يقع فيهما جميعا وأنّه يقع في الذي يكون بعد (إلاّ) منهما دون الذي قبلها، لاستحالة أن يحدث معنى الحرف في الكلمة قبل أن يجيء الحرف.[1]

ومجال البحث في التقديم والتأخير متعدّد الأوجه عند الجرجاني فهو واسع كما سبق وأن أشرنا وما أخذنا هنا إلاّ نموذج من نماذج متعدّدة، التقديم والتأخير وقد فصّل وفصل فيها الجرجاني بعد تقليبها على أوجه عدّة بيّن عمليّا من خلالها السرّ البلاغي في تقديم الكلام ويظهر قيمته في النظم العربيّ، وما له من أثر بليغ في البوح عمّا في النّفس.

وهكذا يؤكّد الجرجاني على ضرورة حصول التناسق الدلالي بين عناصر النظم التركيبي، فليس المقصود من التركيب المعنى القريب الذي يؤخذ من اللّفظ وإنّما المقصود هو المعنى الثاني، الدلالات الإضافية النابعة من التراكيب والتي تستنبط دلالاتها من بين سطروها لإبراز المعنى والوصول إلى المراد، الأمر الذي جعل القرآن الكريم يتميّز بأسرار عظيمة في بلاغته، وجعلت الشعر يتصف بالرّوعة والجمال[2] "قد ترى شعرا يروقك سمعه، ويلطّف لديك موقعه ثمّ تنظر فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك، أن قدّم فيه شيء، وحوّل عن مكان إلى مكان"[3] ولم يهمل الجرجاني في بحثه وتنقيبه معمولات الفعل الأخرى كالمفعول فيه، والحال والتمييز وإنّما تطرّق إليهما بكثير من

1- المصدر السّابق، ص 262.

2- ينظر لاشين: عبد الفتّاح، التراكيب النّحوية من الوجهة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني، المملكة العربية السعودية الرّياض،دار المرايا، (دط)،(دت)، ص 152.

3- الجرجانيّ: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص154.

الشرح والتفسير والتعليل على كلّ ما يذهب إليه إلاّ أنّ المجال واسع في التطرّق إليهم كلّهم لضيق المقام هنا.

❖ الإضافة

وهي معنى ذهنيّ، أي معنى نحوي آخر من معاني النّحو، يضاف إلى المعاني النّحوية المذكورة سالفا وهي المعاني الّتي يقوم عليها نظم الجمل كافة والإضافة نسبة تربط بين شيئين فتجعلهما شيئا واحدا، فعندما نقول: كتاب محمد، إنّما ننسب الكتاب إلى محمد، والنّسبة هنا هي التي ربطت بين الكتاب ومحمد أي ربطت بين شيئين مختلفين ليصبحا بعد هذه العلاقة شيئا واحدا يحملان معنا واحدا. وبذلك تحمل الإضافة معنى النّسبة في النظم في تأليف كلمة مع كلمة، يربط بينهما رابط ذهنيّ وثيق [1] وهي نوعان:

1. نوع يربط بين كلمتين فيتمّ بهما التعبير عن فكرة تامة كقولنا: المتنبيّ شاعر، وهنا تحمل النّسبة مفهوم الإسناد كون هذا الرّبط بين الكلمتين عبّر عن فكرة تامة المعنى.

2. نوع يربط بين شيئين يعبّر عنهما بكلمتين، لكنّ الكلمتين لا تعبران عن فكرة تامة، وإنّما تعبر عن ترابط بين كلمتين يحملان معنا واحدا، كقولنا: والد زيد، فهذا الرّبط يدلّ على شخص واحد (معنى واحد)، بدليل أنّه يمكن أن يقوم اسمه مقام هذا التأليف، فنقول: (محمد) إذا كان اسمه

1- ينظر البيّاتي:سناء حميد، قواعد النّحو العربي في ضوء نظرية النّظم، ص235.

كذلك، ولذلك لا يجوز تقديم إحداهما عن الأخرى أو تأخيرها. وهذا النّوع من النّسبة يسمى (الإضافة). وتربط النّسبة في الإضافة بين المضاف والمضاف إليه كما تربط في الإسناد بين المسند والمسند إليه ويفترقان في أنّ النّسبة في الإسناد تربط فتؤدّي إلى التعبير عن فكرة تامّة، وليست هي كذلك في الإضافة. [1] وقد تعرّض الجرجاني إلى ما للإضافة من لطف وعذوبة في الكلام حيث يبيّن جمال الأسلوب وحسن النّظم من خلال قول ابن المعتز:

يَا مِسْكَةَ العَطَّارِ وَخَالَ وَجْهَ النَّهَار

"وكانت الملاحة في الإضافة بعد الإضافة لا في استعارة لفظة الخال إذ معلوم أنّه لو قال: يا خالا في وجه النّهار، أو يا من خال في وجه النّهار لم يكن شيئا. ومن شأن هذا الضرب أن يدخله الاستكراه قال الصاحب إيّاك والإضافات المتداخلة فإنّ ذلك لا يحسن. وذكر أنّه يستعمل في الهجاء كقول القائل:

يا عَلِيُّ بنُ حَمْزَةَ بْنُ عُمَارَةَ أَنْتَ وَاللهِ ثـلجَـةٌ فِي خِـيَارَه

ولا شبهة في ثقل ذلك في الأكثر ولكنّه إذا سلم من الاستكراه لطف ملح.[2]

1 – المرجع السّابق،ص236.

2 –الجرجاني:عيد القاهر، دلائل الإعجاز،ص 82.

قد يحذف المضاف إذا دلّت عليه قرينة، فيقوم المضاف إليه مقامه على سبيل المجاز المرسل، كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ القَرْيَةَ﴾ لأنّ السؤال يكون لأهل القرية، وبسبب العطف على مماثل أي اشتراكه مع مماثل له في الحكم، نحو قولنا: رزق أبو وأمّ أحمد طفلا.[1]

❖ الإتباع

هو معنى ذهنيّ نحويّ يشترك مع المعاني النّحويّة السابقة: (الإسناد، التخصيص، الإضافة) في نظم الجمل وتأليفها، ويتفرّع عنها، فإذا تفرّع من دائرة (الإسناد) أي تعلّق به جاء مرفوعا، وعن تفرّع من دائرة (التخصيص) وتعلّق به جاء منصوبا، وإن تفرّع من دائرة (الإضافة) وتعلّق به جاء مخفوضا، وبذلك فالتابع مقيّد بالمتبوع في الحالة الإعرابية، وقد أورد الجرجاني هذا المعنى في باب الفصل والوصل قائلا: "وذلك كالصفة التي لا تحتاج في اتصالها بالموصوف إلى شيء يصلها به وكالتأكيد الذي لا يفتقر كذلك إلى ما يصله بالمؤكد، كذلك يكون في الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتي قبلها وتستغني بربط معناها لها عن حرف عطف يربطها، وهي كلّ جملة كانت مؤكّدة للتي قبلها ومبيّنة لها، وكانت إذا حصلت لم تكن شيئا سواها كما لا تكون الصّفة غير الموصوف والتأكيد غير المؤكّد."[2] ففي كلامه إقرار واضح بعلاقة الرّبط المحكم بين معاني النّحو وأحكامه التي أشار إليها صراحة في أنّ التابع كالصّفة والتوكيد هي عين متبوعاتها، إذ الصّفة هي الموصوف

1 – البيّاتي: سناء حميد، قواعد النّحو العربي في ضوء نظريّة النّظم،ص243.

2- الجرجاني:عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص 174 . 175.

والتوكيد هو المؤكّد، وبذلك فمعنى الإتباع يكون بأن تتقيّد الصّفة بالموصوف فتكون الصفة تخصّ الموصوف الذي قبلها، لأنّ ذكر الاسم من غير صفة أشمل وأعمّ منه عن ذكر صفته، كما يكون الإتباع لتوكيد المؤكّد وإزالة ما يمكن أن يعلق به من شك فيثبت به المتكلّم جملته في ذهن السامع أثناء نظم الجملة. كما أوردت (البيّاتي) أنّ الإتباع يفيد البيان والتوضيح، وهو حال البدل الذي يرد لتوضيح المبدل منه وإزالة أيّ إبهام يتعلّق به.[1]

وانطلاقا ممّا سبق نتبيّن جليّا أنّ الجرجاني قد أدرك ما لتوخي معاني النّحو (الإسناد، التخصيص، الإضافة، الإتباع) في التركيب اللّغوي من دور فعّال في نظم الكلام من خلال ربط بعضها ببعض وتعليق بعضها على بعض بغية إنجاز الجملة وفق ما يقتضيه العقل وتتطلّبه الدلالة لتحقيق دور اللّغة في بلورة الفكر، فتتنوّع الجمل بتنوّع دواعي الكلام ولكّل داع أسلوب يغطي حاجة المتكلّم للتعبير عن فكرة يريد إيصالها إلى الآخر "فالجمل في تباين في أساليبها ولكنّها تشترك في المعاني الذهنية المتكوّنة منها"[2]،وهو الّذي قصده الجرجاني من هذه القيم" المعاني الإضافيّة الّتي يصوّرها علم النّحو دون الهدف إلى موضوعيّة الفاعل أو المفعول به مثلا، وإنّما الهدف من ذلك الإشارة إلى وجهيهما في نظم صحيح معيّن، لأنّ مزيّة النّظم متكاملة تفوق كلّ المزايا الجماليّة، وعبد

1- ينظر البيّاتي: سناء حميد، قواعد النّحو العربيّ في ضوء نظرية النّظم، ص262.
2- المرجع نفسه، ص 270.

القاهر باعتباره نحويّا بارعا يرفض أن تقتصر مهمّة النّحو على صحّة التركيب من النّاحية الإعرابيّة"[1] وهو ما يحيلنا على المبحث الثاني من فكر الجرجانيّ، فكره البلاغيّ.

1 –مراد: وليد محمد، نظريّة النّظم وقيمتها العلميّة في الدّراسات اللّغويّة عند عبد القاهر الجرجانيّ،دمشق،دار الفكر،ط 1 1983م، ص146.

III. فكر عبد القاهر الجرجاني البلاغيّ

اعتبر الجرجاني النّحو والبلاغة أمران متلازمان لا انفصال بينهما معتبرا "توخي معاني النّحو" هو الأساس الّذي يقوم عليه إعجاز نظم القرآن الكريم، لأنّ "النّظم يقوم على اختيار الأساليب الّتي تؤدّي غرض المتكلّم ...في التعبير عن المعاني المناسبة للمقام والحال ليصل بها إلى عقل المتلقّي ووجدانه."[1] ليصل مستوى توخي معاني النّحو إلى مستوى معيار الوظيفة الفنيّة والبلاغيّة والإبلاغيّة إذ به يتمّ الكشف عن الخفيّ من معاني الكلام.

1. معاني الكلام وعلاقتها بالنّظم

يتنوّع الكلام بتنوّع دواعيه وحاجات المتكلّم وأغراضه، فينتج عنه تنوّع الأساليب كالإثبات والنّفي، والاستفهام، والأمر، والشّرط، وغيرها، وقد فصّلها الجرجاني كلّها إلاّ أنّنا سنقصّر حديثنا عن الإثبات، والنّفي، والاستفهام لما حظوا به من اهتمام من قبله في دلائله:" واعلم أنّك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشكّ أنّ لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتّى يعلّق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه من سبب من تلك هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على احد من النّاس، وإذا كان كذلك فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها ما معناه وما محصوله، وإذا نظرنا في ذلك علمنا أنّ لا محصول لها غير أن... تتوخّى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيا أو استفهاما أو تمنّيا فتدخل عليه الحروف

1 – ابتسام: أحمد حمدان، أسس نحويّة ولغويّة في التفكير البلاغيّ عند عبد القاهر الجرجاني، ص28.

الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطا في الآخر فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى أو بعد اسم من السماء الّتي ضمّنت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس."[1]

أ. الإثبات:

سبق أن تبيّنّا أنماط الإثبات التي عرضها الجرجاني في الجملة المنبثقة في الأصل عن السياقات المختلفة الّتي ورد فيها، ونتبيّن ما أردفه موضّحا الإثبات باستخدام (إنّ) وأورد فيه ما روي عن ابن الأنباريّ أنّه قال:ركب الكنديّ المتفلسف إلى أبي العباس وقال له:إنّي لا أحد في كلام العرب حشوا، فقال له أبو العبّاس: في أيّ موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثمّ يقولون:إنّ عبد الله قائم، ثمّ يقولون:إنّ عبد الله لقائم، فالألفاظ متكرّرة والمعنى واحد فقال أبو العبّاس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم:إخبار عن قيامه وقولهم: إنّ عبد الله قائم: جواب عن سؤال سائل، وقولهم: إنّ عبد الله لقائم: جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني. قال فما أحار المتفلسف جوابا" [2] فكلّما تغيّر التركيب تغيّر المعنى وأكسب السّياق دلالات متعدّدة.وقد عرض مدلولات (إنّ) وخصائصها موضّحا مستشهدا ببيت بشّار معلّقا عليه:

بَكِّرَا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الهَجِيْرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَبْكِيْرِ

1 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص 44.45.

2 – المصدر نفسه، ص242.

وذلك أنّه هل شيء أبين في الفائدة وأدلّ على أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل من أنّك ترى الجملة إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتأتلف معه وترتبط بما قبلها وتأتلف معه وتتّحد به حتّى كأنّ الكلاميين قد افرغا إفراغا واحدا وكأنّ أحدهما قد سبك في الآخر؟ هذه هي الصّورة حتّى إذا جئت إلى (إنّ) فأسقطتها رأيت الثاني منهما قد نبا عن الأوّل وتجافى معناه عن معناه ورأيته لا يتّصل به ولا يكون منه بسبيل حتّى تجيء بالفاء فتقول:بكرا صاحبي قبل الهجير فذاك النّجاح في التبكير... ثمّ لا ترى الفاء تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة وترد عليك الّذي كنت تجد بـ (إنّ) من المعنى." [1] فقد ربطت (إنّ) بين ما قبلها وما بعدها فجعلت الجملتين متلاحمتين في المعنى، ولهذا الوجه نظائر متعدّدة في القرآن الكريم، منه قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيْمٌ** ﴾[2] وقوله عزّ وتعالى: ﴿ **يَا بُنَيَّ أَقِمْ الصَّلاةَ وَأْمُرْ بِالمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ المُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ** ﴾[3] ونلاحظ تكرارها في بعض الآيات منها قوله عزّ من قائل:﴿ **وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحْيْمٌ** ﴾[4] فتكرارها يزيد المعنى إثباتا، ونلاحظ أنّ هذه الآية جمعت بين(إنّ) و(اللام) وهذا الجمع إضافة وتأكيد ملّح لإثبات معنى محدّد.فكلّ سياق حامل لدلالة خاصّة به تدلّ على غرض من خلاله، فإنّ في قول بشّار رابطة بين جملتين حيث يمكن تعويضها إذا أسقت بالفاء

1 - المصدر السّابق،ص243.

2 -سورة الحجّ: الآية1.

3 - سورة لقمان: الآية 17.

4 -سورة يوسف: الآية 53.

الرّابطة بين جملتين،أمّا ورودها في السّياق فهي لتأكيد الخبر وإثباته في ذهن المتلقي لإزالة أدنى شكّ في صحّته وحقيقته، أمّا اقترانها باللام في الكلام فيزيد الخبر تأكيدا وصاحبه إصرار على حقيقة الخبر وإثباته في ذهن المتلقي العنيد المنكر حقيقة الخبر، فيستلزم في هذه الحالة أن يحمل التركيب أكثر من أداة توكيد. ومن هذه السّياقات صنّفت أضرب الخبر إلى طلبي وإنكاريّ وابتدائيّ وهذا الأخير ما كان خاليا من أداة (إنّ) يبلّغ فيها السّامع بخبر قد يسمعه لأوّل مرّة.وكلّ ما سبق من توضيحات يؤّكّد أنّ أيّ تغيير في التركيب يؤدّي لا محالة إلى تغيير في المعنى. تطرّقنا فيما سبق إلى ما للتقديم والتأخير من أهميّة في بلورة معنى الكلام في حالة إثباته،فما دوره في حالة نفيه؟ وكيف عرضها الجرجاني؟

ب. **النّفي**:

النّفي هو إخراج الكلام من حكم الإثبات وتركيبها اللّغويّ إلى حكم ضدّه ويناقضه من خلال ما يعتريه من تركيب لغويّ توظّف فيه أدوات تسبق الكلام لتنفيه تسمى أدوات النّفي(لا)، (ما) (لم) وهي متعدّدة تعدّد حالات استعمالها المتوقّف على طبيعة الجملة (اسميّة أو فعليّة) ونظمها غير أنّ التقديم والتأخير يحدثان مفارقة واضحة في نظم المعنى وهو الأمر الّذي نسعى إلى عرض بعض حالاته كما وضّحها الجرجانيّ بدء بقوله:" فهذه مسائل في النّفي إذا قلت: ما فعلت.كنت

نفيت فعلا لم يثبت أنّه مفعول، وإذا قلت: ما أنا فعلت.كنت نفيت عنك فعلا ثبت أنّه مفعول"[1] والسبب في اختلاف المعنى يعود إلى تقديم الفاعل على الفعل في الجملة.

إنّ فهم الجرجاني الدّقيق للفروق المعنويّة النّاجمة عن التقديم والتأخير في الجملة المنفيّة جعله يبيّن بوضوح ما يجوز قوله:"ما ضربت زيدا، ولا ضربه احد سواي" فأنت تنفي ضرب زيد من قبلك ومن قبل غيرك، وأمّا ما لا يجوز فيه قولك:" ما أنا ضربت زيدا ولا ضربه أحد سواي" لأنّ في القول تناقضا حيث إنّ في الجزء الأوّل منه إثبات لوقوع الضرب مع نفي وقوعه منك، والكلام هنا جائز مستقيم، أمّا ما لا يجوز أن تنفي وقع الضرب بتاتا والجزء الثاني موصول بالأوّل بأداة وصل (واو)، ومن المفروض أن تقع الجملتان بهذا الرّبط تحت حكم واحد وهذا ما لم يكن في الجزء الثاني منها، فيصبح بذلك الكلام ضرب من المحال. ويجيء الفرق في تقديم المفعول به وتأخيره فإذا قلت: "ما ضربت زيدا"،قدّمت الفعل أفدت معنى نفي وقوع الضرب منك على زيد، أمّا قولك:" ما زيدا ضربت" بتقديم المفعول به أفدت معنى وقوع الضرب منك ولكن ليس على شخص زيد ويحتمل أن يكون على غيره. كما يصحّ لك أن كان تعقب الفعل المنفي بإثبات فعل هو ضدّه كقولك:" ما ضربت زيدا ولكنّي أكرمته" [2] وقد فصل وفصّل الجرجاني في مسألة النّفي وأحكامه موردا الأمثلة الموضّحة والمعاني المحتملة أجمع الكثير منها في قوله:" وإذ قد عرفت

1 – الجرجاني:عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص96.

2 – ينظر المصدر نفسه، ص97.98.

ذلك فهاهنا أصل وهو انّه من حكم النّفي إذا دخل على كلام ثمّ كان في ذلك الكلام تقييد على وجه الوجوه أن يتوجّه إلى ذلك التقييد وأن يقع له خصوصا.تفسير ذلك أنّك إذا قلت: أتاني القوم مجتمعين، فقال قائل: لم يأتك القوم مجتمعين، كان نفيه ذلك متوجّها إلى الاجتماع الّذي هو تقييد في الإتيان دون الإتيان نفسه...هذا ممّا لا يشكّ فيه عاقل. وإذا كان هذا حكم النّفي إذا دخل على كلام فيه تقييد فإنّ التأكيد ضرب من التقييد فمتى نفيت كلاما فيه تأكيد فإنّ نفيك ذلك يتوجّه إلى التأكيد خصوصا ويقع له." [1]فالنّفي إذن يتجاوز عنصري الجملة، المسند والمسند إليه إلى عنصر آخر جيء به للتخصيص أو للتقييد من حال وتوكيد وغيرهما. وهذه أوجه من النّفي فسّرها الجرجاني مراعيا فيه العلاقة بين المتكلّم والمخاطب في توظيف أنماط التراكيب حسب ما يتطلّبه موقف الكلام.وهو الموقف ذاته الّذي سيملي علينا ما يتضمّنه الاستفهام من تراكيب تحمل دلالات تتنوّع بتنوع التركيب النّحويّ.

ج. الاستفهام:

وهو من المعاني العامّة، تدخل ضمن الأساليب الطلبيّة الّتي يستفسر فيها عن أمر ما بغية الفهم، ومن الطبيعيّ أن يكون لكلّ أسلوب أدوات تميّزه عن غيره من الأساليب فبالأداة تميّز أسلوبا عن غيره من الأساليب، فبها تميّز النّفي- مثلا- عن الاستفهام. وقد احتلّت الهمزة الاستفهامية

1 - المصدر السابق، ص 216.217.

صدارة الترتيب في أدوات الاستفهام،حتّى عدّها "بعض اللّغويّين (أمّ الباب)" [1]، كما حظيت هذه الأداة باهتمام الجرجاني في دلائله ممّا يتجلّى فيها من دلالة التقديم والتأخير"لأنّ موضع الكلام إذ قلت:"أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشّك في الفعل نفسه، وإذا قلت:"أأنت فعلت؟فبدأت بالاسم كان الشكّ في الفاعل ويوضّح أنّ تقديم الاسم بعد همزة الاستفهام على الفعل هدفه التقرير أنّ الاسم المقدّم هو الفاعل، واستشهد بقوله تعالى حكاية عن قول نمرود: ﴿**أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبرَاهِيْمُ**﴾[2] فاستفهامهم لم يكن عن حدث كسر الأصنام وإنّما إقرار بالّذي كان منه ذلك ولذا كان جوابه:﴿**بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا** ﴾[3] "[4] فالصّلة وثيقة بين التقديم والتأخير والمواضع وأغراض الكلام، ومن ذلك ما ورد بغرض إنكار وقوع الفعل أصلا وتوبيخ فاعله عليه، كما يكون الإنكار في الفاعل إذا تقدّم على الفعل بعد همزة الاستفهام، منه قوله تعالى: ﴿**قُلْ آاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ** ﴾[5] ومعلوم أنّ المعنى على إنكار أن يكون الإذن من الله...فأضافوه إلى الله" [6] هذا الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم بعد همزة الاستفهام والفعل ماض، فكيف هو عليه والفعل مضارع؟

1 _ البيّاتي: سناء حميد، قواعد النّحو العربيّ في ضوء نظريّة النّظم،ص32.

2 –سورة الأنبياء: الآية 62.

3 – السورة نفسها: الآية 63.

4 – ينظر الجرجاني:عبد القاهر،دلائل الإعجاز،ص 88.89.

5 – سورة يونس: الآية 59.

6 – ينظر الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص90.

يرى الجرجاني في هذا الصّدد أنّ المضارع لا يخلو أن يكون للحال والاستقبال، فإذا أردت الحال كان المعنى شبيها بما مضى في الماضي، أمّا إذا كان للاستقبال وبدأت بالفعل بعد همزة الاستفهام عمدت بالإنكار إلى الفعل نفسه زاعما أنّه لا يكون أو لا ينبغي له أن يكون وما ورد منه قول امرؤ القيس:

أَيَقْتُلُنِي وَالمُشْرَفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرْقُ كَأَنْيَابِ أَغْوَالِ

فهذا تكذيب لمن تهدّده بالقتل وتحدّيه له بإنكار قدرته على فعل ذلك واستطاعته الإقدام عليه أمّا إذا بدأت بالاسم فإنّ المعنى يكون بإنكار صدور الفعل عن ذاك الفاعل إمّا عجزا عنه كقولك:" أأنت تمنعني؟" فقد وضع نفسه في موضع غير موضعه فكشف عن عجزه،وكأنّك قلت له:"إنّ غيرك الّذي يستطيع منعي"، وإمّا أن يكون ترفّعا منه من مثل قوله:"أهو يسأل فلانا؟" وكأنّه يقول: هو أرفع همّة من ذلك.[1] وكما يجري تقديم الاسم على الفعل والاسم فاعل يجري مجراه والاسم المقدّم بعد همزة الاستفهام مفعول به.[2]

هذا قليل من كثير في تتبّع الجرجاني لكلّ أنماط الكلام مدقّق الفكر،متروّي النّفس، رفيع الذّوق في تحليل الفكر النّحوي وأثره في أساليب الكلام واستعمالها حسب المقام حتّى تخرج أبنية سليمة لا تناقض فيها ولا تدافع تفسح المجال واسعا للمتلقي لفهمها وإدراك مراميها.

1 – ينظر المصدر السّابق، ص92.

2 –ينظر المصدر نفسه، ص 95.

2. البيان وعلاقته بالنّظم

أ. مفهوم البيان وأهميّته

أولى الجرجاني البيان مكانة منقطعة النّظير دلّ عليها قوله: "إنّك لا ترى علما هو أرسخ أصلا وأسبق فرعا، وأحلى جنى، وأعذب وردا، وأكرم نتاجا، وأنور سراجا من علم البيان الّذي لولاه لم تر لسانا يحوك الوشي، ويصوغ الحلى... والّذي لولا تحفيه بالعلوم وعنايته بها، وتصويره إيّاها، لبقيت كامنة مستورة، ولما استبنت لها يد الدّهر صورة" [1]، واستعمل كلمة البيان مرادفا لكل من البلاغة والفصاحة والبراعة، وبين أنه لا معنى لها غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها. فالبيان عنده "حسن دلالة الكلام على معناه في صورة بارعة من التعبير، ولا وسيلة إلى ذلك إلا باختبار العبارة التي هي أشد اختصاصا به وكشفا عنه وإظهارا له في مظهر فاضل نبيل، فالألفاظ عند عبد القاهر لا معنى لها إلا أن تكون وصفا للكلام الحسن الدال على المعنى الجيد الذي له تأثير في النفوس"[2]، ويرى عبد العزيز العتيق أن عبد القاهر الجرجاني ينظر إلى المجاز والاستعارة والكناية على أنها عمد الإعجاز وأركانه حيث يقول: "ولم يتعاط أحد من الناس القول في الإعجاز إلا

1- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص4.

2- غريب:علام عبد العاطي، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين ابن سنان الخفاجي، عبد القاهر الجرجاني،لبنان، بيروت،دار الجيل ط1، 1993م،ص152.153.

ذكرها، وجعلها العمد والأركان فيما يوجب الفصل والمزية، وخصوصا الاستعارة والمجاز فانك تراهم يجعلونها عنوانا ما يذكرون وأول ما يوردون"[1]

ب.صور البيان

جمع الجرجاني مباحث البيان بعضها إلى بعض ورتبها ترتيبا منطقيا فتحدّث عن الحقيقة والمجاز ومعنى كل منها ثم قسّم المجاز إلى قسمين عقليّ ولغويّ وبيّن الفرق بينهما ورأى أنه أعمّ من الاستعارة ثمّ انتّقل إلى التّشبيه وأقسامه وجمع بين الشّكل وهيئة الحركة في التّشبيه وتشبيه الحقيقة والمجاز وجعل الفرع أصلا في التّشبيه، وعكسه، كما تحدّث عن التّمثيل وفرّق بينه وبين التّشبيه إذِ الأوّل أخصّ من الثّاني، فكلّ تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيل كما بيّن التّمثيل الدّقيق والتّعقيد ثمّ انتقل إلى "الاستعارة حدّدها وأقسامها، الاستعارة المفيدة وأقسامها، الاستعارة المختلفة الجّنس والأنواع، الاستعارة القريبة من الحقيقة ووضّح الفرق بينهما وبين التشبيه، وتكلّم عن الكناية وأورد صورها."[2]

1-عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية، ص221.

2-المرجع نفسه، ص222

ج. منهج الجرجاني في علم البيان

إنّ معظم ما تناوله الجرجاني من مباحث في علم البيان، كان هدفه التدليل على أنّ نظريته في النّظم،لا تنحصر في علم المعاني وإنّما تمتدّ لتشمل الصورة البيانيّة الّتي حاول أن يثبت أنّ جمالها الفنيّ لا يرجع إلى ما فيها من استعارة ومجاز، وإنّما إلى طريقة صياغة هذه الصورة ونظمها" واعلم أنّ غرضي في هذا الكلام الّذي ابتدأته، والأساس الّذي وضعته أن أتوصّل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وكيف تتّفق، ومن أين تجتمع وتفترق، وأفصّل أجناسها وأنواعها، وأتتبّع خاصّها ومشاعها، وأبيّن أحوالها في كرم منصبها من العقل...أو بعدها عنه" [1] ولنلتمس ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر في الاستعارة مستدليّن بهذا النموذج من الأبيات الّتي أثنوا عليها من جهة الألفاظ ووصفوها بالسلامة، ونسبوها إلى الدّماثة:

وَلَمَّا قَضَـيْنَا مِنْ مِـنًى كُلَّ حَاجَـةٍ وَمَــسّحَ بالأَرْكَانِ مَنْ هُوَ سَامِـحُ

وَشُدَّتْ عَلَى دُهْمِ المَهَارَى رِحَالُنَا وَلَمْ يَنْظُـرْ الـغَادِي الَّذِي هُوَ رَائحُ

أَخَذْنَا بِأَطْـرَافِ الحَدِيْثِ بَـيْنَـنَا وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ المَطِـيِّ الأَبَاطِحُ

1 - الجرجاني: عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص26.

يرى الجرجانيّ أنّ الاستعارة في قوله:"وسالت بأعناق المطيّ الباطح" حيث بيّن سرعة السّير، وطاءة الظهر، إذ جعل سلاسة سيرها بهم كالماء تسيل به الأباطح في إلى السرعتها وسهولة سيرها"[1] وسرّ جمالها لا يرجع إلى التشبيه فحسب وإنّما إلى النّظم البارع والتأليف الدّقيق حيث قال:" وليست الغرابة في قوله:"وسالت بأعناق المطيّ الأباطح" على هذه الجملة، وذلك لم يغرب لأن جعل المطيّ في سرعة سيرها وسهولته كالماء يجري في الأبطح، فإنّ هذا شبه معروف ظاهر، ولكنّ الدقّة واللّطف في خصوصية أفادها بأن جعل "سال" فعلا للأباطح، ثمّ عداه بالباء ثمّ بأن أدخل الأعناق في البيت، فقال:"بأعناق المطيّ" لم يقل بالمطيّ، ولو قال: سالت المطيّ في الأباطح لم يكن شيئا"[2]

وعلى هذا المنهج التحليليّ سار الجرجاني في تحليل التشبيه، والكناية والمجاز، مبيّنا في الوقت ذاته أثر أسلوبها في إبراز أثرها النّفسيّ الّذي ينقل الصورة الفنيّة من الخفيّ إلى الجليّ، ومن المعنويّ إلى الحسيّ في صورة جماليّة تحقّق المتعة الأدبيّة، وهذا الّذي يحرص عليه الجرجاني فهو يعتبر الذّوق الجماليّ والحسّ الفنيّ من أبرز السّمات في نظريّة النّظم.

1 – المصدر السّابق، ص23.

2 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص60.

3.البديع وعلاقته بالنّظم

أ. تعريف البديع

بَدَعَ الشيء **يَبْدَعُهُ** بَدْعًا و**ابْتَدَعْتُهُ** أنشأه وبدأه، و**البَدِيعُ والبِدْعُ الشيء** الّذي يكون **أوّلا**.

و**البَدِيْعُ**: **المُبْدِعُ، أَبْدَعْتُ** الشيء **اخْتَرَعْتُهُ** لا على مثال. وَ**أَبْدَعَ** الشّاعر: **جَاءَ بِالبَدِيعِ**.

ب. ألوان البديع

اهتمّ عبد القاهر الجرجانيّ بالبديع ولكن ليس بمقدار اهتمامه بالبيان" فحديثه عن المحسّنات البديعيّة ليس لأغراض بديعيّة بمقدار ما هو لأغراض بيانيّة، وجعل البديع يتكوّن من ألوان هي الجناس، السّجع، حسن التعليل مع الإشارة أحيانا إلى الطّباق والمبالغة."[1]

فما أورده الجرجاني من حديث حول الجناس والسّجع خاصّة في كتابه أسرار البلاغة، لم يكن إلاّ صورا من صور البيان، والمتصفّح لكتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة يرى أنّه لم يحاول فيهما وضع نظريّة في علم البديع، ولو أنّه فعل لأعفى أصحاب البديع من توزّع مباحثهم فيه توزّعا حال بينهم وبين أن يصير علما واضح المعالم والمباحث كالبيان والمعاني.

---

1 – عتيق: عبد العزيز، علم البديع، دار النّهضة العربيّة للنّشر والتوزيع، بيروت، 1405هـ – 1985م، ص30.

ج. منهج عبد القاهر الجرجاني في علم البديع

كان علم البديع أقلّ علوم البلاغة حظا من اهتمام الجرجانيّ وعنايته، حيث لم ينل من كتبه أكثر من صفحات معدودة تناول فيها بعض ألوان البديع مركّزا على التجنيس والسّجع مكتفيا بتقديم منهج جديد في دراستهما، من خلال تركيزه على الوظيفة التعبيريّة والأثر النّفسيّ لهما من ناحية وعلى تلاؤمهما وانسجامهما مع النّظم من ناحية ثانية،فاختياره هذين الفنين البديعيين مقصود ليردّ على مزاعم البلاغيّين على أنّ التحسين فيها يرجع إلى اللّفظ فقط،ويبرهن من خلالهما على صحّة نظريّته في النّظم الّتي تنفي أن يكون للّفظ في حدّ ذاته أثر في تحسين الكلام وبلاغته، وإنّما الثر كلّه للتأليف والصّياغة، للنّظم ودوره الفعّال في نقل المعنى،فعمد إلى المقارنة بين أبي تمّام وقول الشاعر المحدث، فأبو تمّام في قوله:

ذَهَبَتْ بِمُذْهَبِهِ السَّمَاحَةُ فَالْتَوَتْ فِيْهِ الظُّـنُونُ أَمَذْهَبٌ أَمْ مُـذْهَبُ

وقول الشاعر المحدث:

نَاظِـــــرَاهُ فِيْمَا جَنَى نَاظِـــــرَاهُ أَوْ دَعَـانِـي أَمُـــتْ بِمَا أَوْدَعَانِـي

ويقرّر أنّ استهجانه الأوّل واستحسانه الثّانيّ لم يكن يرجع إلى اللّفظ، ولكن لأنّك رأيت الفائدة ضعفت في الأوّل، وقويت في الثانيّ، وذلك أنّك رأيت أبا تمّام لم يزدك بـ (مذهب ومذهب) إلاّ أن أسمعك حروفا مكرّرة لا تجد لها فائدة، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللّفظ كأنّه يخدعك عن

الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنّه لم يزدك وقد أحسن الزّيادة ووفّاها، وعلى هذا النمط يكون التجنيس من حلى الشّعر لما فيه من تحسين الكلام بنصرة المعنى وليس اللّفظ إذ لو كان باللّفظ وحده لما كان فيه إلاّ مستحسن، ولما وجد فيه معيب مستهجن،ولما كان مذكورا في أقسام البديع.[1]وعلى نمط التجنيس تناول الجرجاني السّجع في النثر وعلاقته بالنّظم، منه ما ورد في حديث رسول الله _صلّى الله عليه وسلم-:" **يَا أَيُّهَا النَّاسُ، افْشُوا السَّلاَمَ، واطْعِمُوا الطَّعَامَ، وَصِلُوا الأَرْحَامَ، وَصَلُّوا بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيَامٌ،تَدْخُلُوا الجَنَّةَ بِسَلاَمٍ** "[2] فأنت لا تجد في جميع ما ذكرت لفظا اجتلب من أجل السّجع، وترك له ما هو أحقّ بالمعنى منه، وأبرّ به، وأهدى إلى مذهبه."[3]

خلاصة القول إنّ مباحث البحث البلاغيّ تجدّدت على يد الجرجانيّ، واكتمل نضجه دراسة ومنهجا بفضل جهوده الفريدة من خلال نظريّته في النّظم.

1 - ينظر المصدر السّابق،ص 8.7.

2 - رواه الترمذي من حديث عبد الله بن سلام—رضي الله عنه- في أبواب صفة القيامة.

3 - الجرجاني: عبد القاهر، أسرار البلاغة،ص 13.

IV. فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّقديّ

لم تكن نظريّة النّظم منفصلة عن فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّقديّ، بل هي متلازمة في تسلسل مع آرائه في مختلف القضايا النّقديّة الّتي طرحت في عصره أبرزها قضيّة اللّفظ والمعنى الّتي أوجدت نظريّة النّظم من خلال التّصديّ للآراء السّائدة بأولوية الألفاظ وتقدّمها على المعانيّ، والّتي اتّخذ منها موقفا تحديديّا بيّن فيه حتميّة التلازم بين الألفاظ والمعاني، فالألفاظ جسد روحه المعنى.

1. قضيّة اللّفظ والمعنى عند عبد القاهر الجرجانيّ

قضى الجرجانيّ على فكرة الفصل بين اللّفظ والمعنى الّتي شغلت فكر بعض النّقّاد والبلاغيين قبله فدحض أنصار اللّفظ وأنصار المعنى مدعّما ما ذهب إليه في معارضتهم بالحجّة والدّليل – وهو ما أسلفنا ذكره في الفصل الأوّل – ثمّ تطرّق إلى اللّفظ فبيّن مكانته داخل النّظم، ثمّ إلى المعنى مبيّنا كيفيّة إيراد الألفاظ مركّبة تركيبا منتظما يؤدّي وظيفته على أتمّ وجه في الإفصاح عن المعنى المقصود، ومنه فالعلاقة بين اللّفظ والمعنى علاقة حيويّة.

أ. اللّفظ عند الجرجانيّ

تستند عمليّة إنتاج الكلام على أساسين هما اللّفظ والمعنى ممّا يجعله "على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده...فقلت:خرج زيد... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده، ولكن يدلّك اللّفظ على معناه الّذي يقتضيه موضوعه في اللّغة ثمّ تجد

لذلك المعنى دلالة ثانية يصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل."[1]فلا تظهر مزيّة اللّفظ المفرد في حروفه أو جرسه أو صوت،"فالألفاظ المفردة عنده هي مجرّد علامات اصطلاحيّة للإشارة إلى شيء، وليست للدلالة على حقيقة هذا الشيء، وما دام اللّفظ المفرد مجرّد إشارة فإنّ اللّفظة المفردة لا يمكن أن تدلّ على معنى محدّد وإنّما تدلّ على معنى مجرّد، فهي تحمل مئات المعانيّ، ومن ثمّ فلا معنى لها"[2] فمزيّة اللّفظ لا تظهر إلاّ في علاقاته بألفاظ أخرى داخل تركيب يتوخى فيه معاني النّحو، أي داخل النّظم وفق ضروب الكلام وأغراضه.الأمر الّذي يجعل اللّفظ متغيّر الحال، فقد يكون مستحسنا في موضع مستهجنا غير فصيح في موضع آخر" فإنّا نرى اللّفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع ونراها بعينها فيما لا يحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير." [3] وهذا ما يفنّد رأي الجرجاني في إنكاره لفظة مفردة فصيحة، فمعيار فصاحتها متوقّف على علاقتها مع الألفاظ السّابقة لها واللاحقة بها وفق ما يستلزمه مقتضى الكلام" وهل تجد أحدا يقول هذه اللّفظة فصيحة إلاّ وهو يعتبر مكانها من اللّفظ وحسن ملائمة معناها معاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها، وهل قالوا: لفظة متمكّنة ومقبولة، وفي خلافه: قلقة ونابية ومستكرهة، إلاّ وغرضهم أن يعبّروا بالتّمكّن عن حسن الاتّفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما،وبالقلق والنّبوّ عن سوء التلاؤم، وأنّ الأولى لم تلق بالثّانية في

1 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص 202.

2 – العشماويّ:محمد زكيّ،قضايا النّقد الأدبيّ بين القديم والحديث، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، د.ط2000م، ص278.

3 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص307.

معناها، وأنّ السّابقة لم تصلح أن تكون لِفقا للتّالية في مؤدّاها." [1] فالألفاظ لا ترد لأنفسها وإنّما تراد لتكون أدلّة على المعاني، وإنّ تغييرها قد يفقد الكلام طعمه وغرضه [2].وعلى هذا الأساس اعتمد الجرجاني قواعد النّحو وأصوله في نظريته في النّظم، بمراعاة التركيب اللّفظي وفق ما يتطلّبه السياق للإفصاح عن المعاني المقصودة، فأخرج بذلك النّحو من دائرة التقنين المنطقيّ الّذي يبحث في ضبط أواخر الكلمات ضمن قواعد جافّة إلى ارتباطه ارتباطا وثيقا بعلم المعاني والبيان والبديع في تفاعل منسجم منتظم بين معاني الكلمات فتُحدث ارتباط الكلام بعضه ببعض للإفصاح عن المعاني و"ما المعاني هنا إلاّ الألوان النّفسيّة المتباينة."[3]

ب. المعنى عند عبد القاهر الجرجانيّ

نفى الجرجاني صفة الفكر على الألفاظ وحدها لأنّ المعنى هو الّذي يفكّر فيه الأديب، وما اللّفظ إلاّ خادم لذاك المعنى، فإنّه " لا يتصوّر أن تعرف للّفظ موضعا من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبا ونظما، وأنّك تتوخّى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك فإذا تمّ ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وإنّك إذا فرغت فإنّك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتّب لك بحكم أنّها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة

1 – المصدر السّابق،ص 36.

2 – ينظر مطلوب: أحمد، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، ص101.

3 – العشماويّ:محمد زكيّ، قضايا النّقد الأدبيّ بين القديم والحديث، ص283.

بها، وأنّ العلم بمواقع الألفاظ الدّالة عليها في النّطق" [1] فيستحيل أن تختار الألفاظ قبل معانيها المرسومة في النّفس، المتصوّرة في الذّهن فهي العمود الأساس الّذي تقوم عليه الألفاظ مركّبة وفق نسيج تنسجم خيوطه الكلاميّة بالعقل والرّويّة، وترتّب حسب ترتيب المعاني في النّفس فيسترسل اللّسان ناطقا بها ألفاظا تكشف عن مكنون الفكر " فالفكرة إذا وصلت إلى نهايتها صاحت بكلماتها"[2] فالكلام لا يكون كلاما بدون معنى، وعلى هذا الأساس فإنّ ارتباط الكلام بعضه ببعض في تفاعل منتظم وفق نظام لغويّ محدّد في ترتيب ألفاظه وتناسق دلالاته يفتح الباب واسعا لتفجير شحنة وجدانيّة تتطاير شظاياها عبر نسيج تعبيريّ يتلاحم فيه الذّوق بالإحساس يتولّد عنهما صورة جماليّة تنطق بما تخزّنه الذّات الشاعرة من مشاعر وأحاسيس لأنّ " الصورة هي العبارة الخارجيّة للحالة الدّاخليّة" [3] فتبرز فكرة ما للنّظم من دور في تصوير المعنى في قالب جميل.وهدا الضرب الأوّل من الكلام الّذي تحدّث عنه الجرجاني في أنّك تصل منه بدلالة اللّفظ وحده، أمّا الضرب الآخر... الّذي يدلّك اللّفظ على معناه... ثمّ تجد لذلك دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار ذلك على الكناية، والاستعارة، والتمثيل وهو ما سمّاه بمعنى المعنى.[4]

1 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص 44.

2 – مطلوب: أحمد، عبد القاهر الجرجاني،بلاغته ونقده،ص 112.

3 – دهمان: أحمد عليّ، الصورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجانيّ ، منهجا وتطبيق، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ط 2 2000م، ص203.

4 – ينظر الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 202.

ج. معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني

فصّل الجرجاني معنى المعنى في قوله:" أو لا ترى أنّك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النّجاد، أو قلت في المرأة: نؤوم الضّحى، فإنّك في جميع ذلك لا تفيد غرضك من مجرّد اللّفظ ولكن يدلّ اللّفظ على معناه الّذي يوجبه ظاهره ثمذ يعقل السّامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من كثير رما القدر أنّ مضياف، ومن طويل النّجاد أنّه طويل القامة، ومن نؤوم الضّحى في المرأة أنّها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها. كذلك إذا قال:رأيت أسدا – وذلك الحال أنّه لم يرد السّبع- علمت أنّه أراد التشبيه إلاّ أنّه بالغ فجعل الّذي رآه بحيث لا يتميّز عن الأسد في شجاعته. وكذلك من قوله: بلغني أنّك تقدّم رجلا وتؤخّر أخرى: أنّه أراد التردّد في أمر البيعة واختلاف العزم في الفعل وتركه على ما مضى الشّرح فيه. وإذ قد عرفت هذه الجملة فهاهنا عبارة مختصرة وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللّفظ والّذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللّفظ معنى ثمّ يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالّذي فسّرت لك."[1]

ومعنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني هو إحدى المزايا المهمّة في النّمط العالي من الكلام لما فيه من إيماء إلى المعاني البعيدة وتصوير يقوّي المعنى ويجلي الصّورة الّتي هي مدار الحسن." [2] فالصورة

1 – المصدر السّابق، ص203.

2 – دهمان: أحمد عليّ، الصّورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني، ص121.120.

ترتبط بإحساس الشاعر أكثر من ارتباطها بأصلها الخارجيّ وعلى هذا الأساس قسّم الجرجاني المعاني الأدبيّة إلى قسمين، قسم عقليّ وقسم تخييليّ.

د. التخييل عند عبد القاهر الجرجانيّ

أشار الجرجانيّ إلى هذا المصطلح النّقديّ في أثناء حديثه عن المعاني الأدبيّة، وجاء في لسان العرب" التخييل هو الوهم" [1]،أمّا عند الجرجاني فهوإيهام لا تحصيل وإحكام [2] وقسمّها الجرجاني قسمين حسب تنوّعهما:

❖ المعنى العقليّ الصّريح:

وهو معنى صريح محض يشهد له العقل بالصحّة... ويتّفق العقلاء على الأخذ به، والحكم بموجبه،وهو الّذي يجري في الشّعر والكتابة والخطابة مجرى الأدلّة وأكثر هذا الجنس منتزع من أحاديث النبيّ- صلّى الله عليه وسلم- والصحابة الّذين شانهم الصّدق[3] ويضرب لنا الجرجاني مثلا قول المتنبي:

فَكُلُّ مَكَانٍ يُنْبِتُ العِزَّ طَيِّبٌ وَكُلُّ اِمْرِئ يُولِي الجَمِيلَ مُحَبَّبُ

و هو هنا صريح معنى يلبسه من اللّفظ ويكسوه من العبارة، فمعنى البيت ظاهر كسته ألفاظ دلّت عليه، يمثّل حقيقة يقبلها العقل،و يقضي بمعرفتها العقلاء، وعليه فالمعنى العقلي عند الجرجاني يمثّل

1 - ابن منظور: لسان العرب، مادة (خ،يّ،ل).
2 - الجرجانيّ: عبد القاهر، أسرار البلاغة،ص267.
3 - المصدر نفسه، ص263.264.

الحقائق الصّادقة الّتي يقبلها العقل والمنطق. ولا يسلّم الجرجاني بفكرة أنّ المعاني العقليّة من جوهر الشّعر وإن لبست رداءه، فهو لا يقلّل من قيمتها ولكن يرى أنّ لها مناسباتها، وهو يراها أكثر من جوهر المعنى التخييلي.[1]

❖ المعنى التخييليّ

"وهو الّذي لا يمكن أن يقال فيه أنّه صدق... وهو طبقات منه ما يجيء مصنوعا قد تلطّف فيه واستعين عليه بالرّفق والحذق، حتّى أعطى شبها من الحقّ، وغشي رونقا من الصّدق، باحتجاج تمحّل، وقياس تصنّع فيه وتعمّل"[2] وهو يريد هنا أنّ المعاني التخييليّة ليست صادقة كالمعاني العقليّة فهي أعمّ وأشمل، لا تنحصر ولا تخضع لمقاييس حادّة كالمعاني العقليّة.وتراه يستشهد بقول أبي تمّام:

لا تُنْكِرِي عَطَلَ الكَرِيْمِ مِنَ الغِنَى فَالـسَيْلُ حَرْبٌ للمَكَانِ الـعَالي

هذا البيت يجري عنده على القياس التخييليّ فيقول:" قد خيّل إلى السّامع أنّ الكريم إذا كان موصوفا بالعلوّ، والرّفعة في قدره، وكان الغنى كالغيث في حاجة الخلق إليه وعظم نفعه، وجب بالقياس أن يزلّ عن الكريم، زليل السّيل على الطّود العظيم. ومعلوم أنّه قياس تخييل وإيهام لا

1 - ينظر المصدر السّابق، ص265.

2 – المصدر نفسه، ص 267.

تحصيل وإحكام."[1] وجعل الجرجاني للمعاني التخييليّة منطقا خاصا بها يصفه بقوله:" ومن ذلك صنيعهم إذا أرادوا تفضيل شيء أو نقصه، ومدحه أو ذمّه، فتعلّقوا ببعض ما يشاركه في أوصاف ليست هي سبب الفضيلة والنّقيصة، وظواهر أمور لا تصحّح ما قصدوه من التهجين والتزيين على الحقيقة."[2] واستشهد بقول البحتري في باب الشّيب والشباب:

وَبَيَاضُ البَازِي أَصْدَقُ حُسْنًا إِنْ تَأَمَّلْتِ مِنْ سَـــوَادِ الغُرَابِ

ويرى أنّ بياض البازي ليس أكثر أناقة وحسنا من سواد الغراب ، وإلاّ لوجب أن لا يذمّ الشّيب ولولا أنّ البازي من عتيق الطّير وجارحه لما وجدت لبياضه حسن." [3] وعليه فالشّعر ليس عملا عقليا تقوم صنعته على أسس المنطق.

ويعارض الجرجاني فكرة" خير الشّعر أكذبه" ويصحّحها بقوله:" خير الشّعر أصدقه" ففيه ترك الإغراق والمبالغة والتجوّز إلى التحقيق والتصحيح، واعتماد ما يجري على أصل صحيح أحبّ إليه وآثر، ومن قال أكذبه ذهب إلى الصّنعة الّتي تعتمد على الاتساع و المبالغة في التخييل." [4] وهذه هي طريقة الجرجاني في الفصل بين الصّدق والكذب، فهو لا يقصد به الكذب الأخلاقيّ وإنّما الكذب الفنيّ الّذي يقع في باب الإبداع الفنيّ في التغيير، والصّدق في التعبير.

---

1 – المصدر السّابق، والصّفحة نفسها.

2 – المصدر نفسه، ص 268.

3 – ينظر المصدر نفسه، ص269.268.

4 – ينظر المصدر نفسه، ص 272.

وقد ربط الجرجاني مبحث التخييل بالأخذ والسّرقة حيث إنّ "الحكم على الشاعر بأنّ أخذ من غيره وسرق، واقتدى بمن تقدّم وسبق، لا يخلو من أن يكون في المعنى صريحا، أو في صيغة تتعلّق بالعبارة"[1] فالتخييل مقياس تقاس به مراتب الإبداع وملكة المبدعيين، وعلى أساسه تناول الجرجاني إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعري.

2. إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعريّ عند عبد القاهر الجرجانيّ

يرى الجرجاني أنّ المعاني المشتركة بين النّاس لا سرقة فيها لأنّها معاني شعريّة متداخلة يشترك فيها الشاعران ضمن مستويين:

أ. مستوى الاتفاق في الغرض على العموم

أن يقصد كلّ واحد منهما وصف ممدوحه بالشجاعة والسّخاء، أو حسن الوجه والبهاء أو وصف فرسه بالسّرعة أو ما يجري هذا المجرى[2] فهذا الاتفاق عند الجرجاني لا يدخل في "الأخذ، والسّرقة، والاستمداد والاستعانة لأنّها أوصاف متداولة معروفة لا يختصّ بها قوم دون قوم، ولا تحتاج لمعرفتها عمق تفكير أو تدبّر"[3].

1 – المصدر السّابق، ص 263.

2 – المصدر نفسه، ص 337.

3 – ينظر المصدر نفسه والصّفحة نفسها.

ب. الدلالة على الغرض

وهو أن يذكر ما يستدلّ به على إثباته له الشّجاعة والسّخاء مثلا، وذلك ينقسم أقساما:

❖ **المبالغة في التشبيه:**

ويكون كالتشبيه بالأسد، وبالبحر في البأس والجود، وبالشّمس في البهاء.

❖ **ذكر هيئات تدلّ على الصّفة:**

ولا تكون إلاّ فيمن له الصّفة، كهيئة ابتسام الرّجل في حال الحرب، فهي هيئة لا تتحقّق إلاّ عند الشّجاع [1] فالاتفاق في مستوى الدلالة على الغرض يستدعي النّظر والتأمّل" فإن كان ممّا اشترك النّاس في معرفته، وكان مستقرا في العقول والعادات، فإنّ حكم ذلك، وإن كان خصوصا في المعنى حكم العموم الّذي تقدّم ذكره" [2] لأنّه لا يدخل ضمن التفاضل والتفاوت، فهي معان عامّة صريحة لا صنعة فيها ولا نقش.أمّا إذا توفّرت فيها الصّنعة الشعريّة، ونسجت هذه المعاني نسيجا لغويّا محكم البناء وترتقي فيها الصورة إلى مدار المعاني الخاصّة، وكانت الدلالة بعيدة المنال لا يصل إليها المبدع إلاّ بعد مشقّة وعمق تفكّر وكان"من دونه حجاب يحتاج إلى خرقة بالنّظر، وعليه كِمٌّ يفتقر إلى شقّه بالتّفكّر، وكان درّا في قعر بحر لابدّ من تكلّف الغوص عليه، وممتنعا في

1 – ينظر المصدر السّابق، ص 338.

2 – المصدر نفسه، ص339.

شاهق لا يناله إلاّ بتجشّم الصّعود إليه، وكامنا كالنّار في الزّند، لايظهر حتّى تقتدحه، ومشابكا لغيره كعروق الذّهب لا تبدي صفحتها بالهوينا، بل تنال بالحفر عنها وتعريق الجبين في طلب التّمكّن منها." [1] فحين تبرز الصعوبة في النّسج والبناء للوصول إلى تلك المعاني بالعجز عن الإضافة إليها أو بالوقوع تحت سيطرتها يصبح التعرض لها احتذاء وسرقة، ويظهر جليّا الآخذ والمأخوذ عنه" نعم، إذا كان هذا شأنه، وههنا مكانه، وبهذا الشّرط يكون إمكانه، فهو الّذي يجوز أن يُدّعي فيه الاختصاص والسّبق والتّقدّم والأوّليّة وأن يجعل فيه سلف وخلف، ومفيد ومستفيد، وأن يقضى بين القائلين فيه بالتّفاضل والتّباين، وأنّ احدهما فيه أكمل من الآخر، وأنّ الثاني زاد على الأوّل أو نقص عنه، وترقّى إلى غاية أبعد من غايته، أو انحطّ إلى منزلة دون منزلته" [2] وعلى هذا الأساس يظهر مستوى المتكلّم والسّامع واللّذان أولاهما الجرجاني عناية خاصّة في كتابيه الدلائل والأسرار.

3. المتكلّم والسّامع عند عبد القاهر الجرجاني

فصّل الجرجاني في كثير من أقواله ما يجب أن يكون عليه المتكلّم ليكون كلامه مفيدا، ملتفتا في الوقت ذاته إلى السّامع موضّحا له كيفيّة الوصول إلى مقاصد كلام المتكلّم.

1 – المصدر السّابق، ص 340.

2 – المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

أ. المتكلّم عند عبد القاهر الجرجاني

اهتمّ الجرجاني بالمتكلّم، وما يستلزم أن تتوفّر فيه من شروط تؤهّله لإصدار الكلام المفيد، فلا بدّ أن يكون ذا رصيد لغويّ/ مطّلعا على الشّعر القديم، وثبت ذلك في الفصل الّذي تناول فيه القول عمن وهدوا في الشّعر،ثمّ الإلمام بعلم النّحو حتّى لا يزيغ عنها عند اختيار اللّفظ، وتركيبه الكلام المعبّر عن القصد، والقصد أسبق ويقصد به الجرجاني المعنى المخزون المرتّب في النّفس الّذي يملي على المتكلّم اختيار الألفاظ وترتيبها حسب ترتيب المعاني في النّفس "إنّك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتاج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتّب بحكم أنّها خدم للمعاني، وتابعة لها ولاحقة بها، وأنّ العلم بمواقع المعاني في النّفس علم بمواقع الألفاظ الدّالة عليها في النّطق"[1]، ولا يكون تركيب الكلام كما جاء واتّفق وإنّما "أن تضع كلامك الوضع الّذي يقتضيه علم النّحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه الّتي لا تزيغ عنها، وتحفظ الرّسوم الّتي رسمت لها فلا تخلّ بشيء منها" [2] ويتوقّف ذلك على قدرة المتكلّم الذّاتية على ضمّ معاني الألفاظ بعضها إلى بعض في تركيب محكم البناء يعبّر عمّا يختلج في نفسه من معاني محدثا التوافق بين اللّفظ والمعنى من ناحية وبين اللّفظ والمعنى ومعنى المعنى من ناحية ثانية، وبذلك وصل إلى

1 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز،ص 44.

2 – المصدر نفسه،ص 63.

عمق الفكر ورفعة الذّوق الّذي يتوصّل من خلاله إلى التواصل مع السّامع الّذي هو هدف العمليّة الكلاميّة الإبداعيّة.

ب. السّامع عند عبد القاهر الجرجاني

هو القطب الثاني المتحكّم في عمليّة إنتاج الكلام، والّذي يجب أن يكون بمستوى المتكلّم كونه يخاطبه بألفاظ متعارف عليها بينهما، فيكون بنفس مستوى رصيده اللّغويّ، وإدراكه لعلم النّحو أصولا وقوانين ومعاني، قادرا على فكّ شفرة كلام المتكلّم، محلّلا مراميه، كاشفا سرّ النّظم فيه، ولن يتسنّى له ذلك إلاّ إذا كان حاذقا متفتّح العقل، لا يقتصر فهمه على المعاني الأوّليّة بل يتعدّاها إلى المعاني الثانويّة ، ومدار الأمر على صور البيان كالاستعارة والكناية وغيرهما من الصور" ألا ترى أنّك لما نظرت إلى قولهم:"هو كثير رماد القدر" عرفت منه أنّهم أرادوا كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللّفظ ولكنّك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت:إنّه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرّماد، فليس إلاّ أنّهم أرادوا أن يدلّوا بكثرة الرّماد على أنّهم تنصب له القدور الكثيرة ويطبخ فيها للقرى والضيافة"[1] كما يجعل من الذّوق الرّفيع شرطا أساسيا يتميّز به السّامع " واعلم أنّه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السّامع ولا يجد لديه قبولا حتّى يكون من أهل الذّوق والمعرفة، وحتّى يكون ممن تحدّثه نفسه بأن لما يومئ إليه من الحسن واللّطف أصلا، وحتّى يختلف الحال عليه عند تأمّل الكلام، فيجد الأريحيّة تارة ويعرى منها تارة أخرى،

1 – المصدر السّابق، ص 330.

وحتّى إذا عجبته عجب، وإذا نبّهته لموضع المزيّة انتبه، فأمّا من كانت الحالان والوجهان عنده أبدا على سواء وكان لا يتفقّد من أمر النّظم إلاّ الصحّة المطلقة وإلاّ إعرابا ظاهرا، فما أقلّ ما يجدي الكلام معه، فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عدم الإحساس بوزن الشّعر والذّوق الّذي يقيمه به"[1] فالذّوق هو أساس وقوف السّامع على سرّ الحسن في الكلام، فيكون له الوقع الحسن في نفسه فيستجيب له ويتأثّر به، أمّا إذا افتقده فلن يستحوذ اهتمامه إلاّ أحكاما من الإعراب في أواخر الكلم فيكون الأثر قليلا إن لم يكن منعدما.

وجملة القول أنّ المتكلّم والسّامع عند الجرجاني لا ينطلقان في العمليّة الكلاميّة من العدم فالمتكلّم يكون مرتبطا بحال سامعه يحتويه ويؤثّر فيه بكلّ ما يملك من ملكة كلاميّة نحوية بلاغيّة وفنيّة تستوجب من السّامع أن يكون فطنا، عالما باللّغة نحوا وبلاغة، ذوّاقا للكلام مدركا معانيه، ليتحقّق التأثير ويحدث التواصل الّذي هو هدف العمليّة الكلاميّة.

إذا كان في تاريخ النقد العربي والبلاغة العربية شيء يقارب ما انتهى إليه الفكر الحديث في الدراسات النقدية والبلاغية فهو نظريّة النّظم لعبد القاهر الجرجاني، فقد كانت قمّة التفكير النّقدي العربيّ، مستفيدا من بعض آراء السّابقين له مطوّرا لها بتصويب ما يستلزم التصويب حتّى تجلّت عنده نظريّة قائمة على أساس فكريّ ناضج و أسلوب راق يلتقي فيه بأفكار الفكر الحديث، بل وتعدّاه أحيانا. ومن ثم فقد استحق من الباحث العربيّ الحديث بشكل خاص كل

1 – المصدر السّابق، ص 225.

عناية واهتمام. فهل أفاد من جاء بعده على مرّ العصور من أفاد من نظريّته؟ كيف قرأ النّقّاد المعاصرون العرب فكر عبد القاهر الجرجاني في ضوء نظريّة النّظم؟ ومحاولة الإجابة عنه هو ما يفضي بنا إلى الفصل الثالث في تلقي فكر عبد القاهر الجرجاني في النّقد العربي المعاصر في ضوء نظريّة التلقي.

الفصل الثّالث

أنساق تلقيّ فكر عبد القاهر الجرجانيّ

المبحث الأوّل: تشكيل أفق الانتظار : التلقيّ الاستيعاديّ.

المبحث الثّاني: خيبة أفق الانتظار التلقي الاستبعاديّ لفكر عبد القاهر الجرجانيّ

" فقد أخذت بمرور الزّمن تتغيّر وتغدو غربيّة أو قل أقرب إلى الغربيّة منها إلى الشّرقيّة. وهي كلّما مضى عليها الزّمن جدّت في التّغيّر وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب ".

طه حسين

في الشّعر الجاهليّ ص 45

المبحث الأوّل

-تشكيل أفق الانتظار-

-التلقيّ الاستيعاديّ لفكر عبد القاهر الجرجانيّ-

1. التلقي القديم لفكر عبد القاهر الجرجانيّ.

2. التلقي الإحيائي لفكر عبد القاهر الجرجاني.

3. التّلقّي المقارن لفكر عبد القاهر الجرجانيّ في النقد العربي المعاصر.

القراءة والقارئ ركنا نظريّة التّلقّي كما حدّدها أعلامها ياوس وآيزر، فتعنى بالقارئ واستقباله للنّص، على أساس أنّ القارئ هو المحور الرّئيس في قراءة النّصّ وفهمه، وفكّ شفراته.

طرح ياوس مفهوما جديدا سمّاه "أفق القارئ" وهو الفضاء الّذي يتشكّل فيه معنى النّص عن طريق تأويل القارئ له بعد فهمه والتّمتّع بلذّته فيبني على هذا الأساس "أفق انتظار القارئ". ثمّ ينبّه ياوس أنّ هذا الأفق معرّض للتغيير إذا ما تعارضت المعايير السّابقة للنّص مع معايير العمل الجديد، فيخيب ظنّ المتلقي في مطابقة معايير السّابقة للعمل بالمعايير الجديدة، فينشأ أفق قارئ جديد هو "خيبة أفق انتظار القارئ" أو كما اصطلح عليه أيضا "المسافة الجماليّة" فيتحرّك القارئ وفقه محقّقا المتعة في القراءة والإبداع.

وسأخصّص هذا الفصل لنتبيّن تلقي فكر عبد القاهر الجرجاني من قبل بعض النّقّاد المعاصرين العرب –لأنّ المقام لا يتّسع إليهم جميعا– مخصّصين القراءة بين قطبي أفق الانتظار، وخيبة أفق الانتظار ووفق أنماط التلقي الّتي تخدم هذه القراءة.

I. تشكيل أفق الانتظار : التلقيّ الاستيعاديّ

1. التلقي القديم لفكر عبد القاهر الجرجانيّ

سار الزّمخشريّ (ت 538هـ) على منهج عبد القاهر الجرجاني في تحليلاته العقليّة والفنيّة وتطبيقاته البلاغيّة فطبّق النّظم بكلّ أسسه لإبراز دلائل إعجاز القرآن الكريم في كتابه (الكشّاف) على الرّغم من أنّه صاحب مذهب في تأويل القرآن مختلف، فهو معتزليّ والجرجاني أشعريّ، حتى قيل عنه: "إنّ الزّمخشريّ متمّم لعلم الجرجاني في البلاغة، إذ كانت عند كلّ منهما تطبيقيّة تحيا في

النّماذج البليغة، وتلتصق بالنّصّوص الأدبيّة، وأنّ كلا منهما كان يحاول أن يأخذ بيدك ليفتح قلبك وعينيك على الجمال، ويثير فيك الرّغبة في استشعاره وتذوّقه تذوّقا تطمئنّ إليه النّفس ويخضع بها ويرضى العقل ويقنع."[1]

وعلى أساس فقد سلك مسلك الجرجاني في تأويل آيات الذّكر الحكيم معتمدا في ذلك معاني الألفاظ، وليس الألفاظ مجرّدة الّتي يرجّحها ومن ثمّ يذكر معنى السّياق,فلا يفسّر اللّفظ إلاّ وهو مقترن بالتركيب الذي وضح فيه، ليجعل من الألفاظ خدما للمعاني كما وصفها الجرجاني .

فمن تأويلاته تعليقه على الآية الكريمة: ﴿**قُلْ سِيْرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ,ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النِّشأَةَ الآخِرَةَ،إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٍ** ﴾ فيبتدئ تفسير هذه الآية بقوله تعالَى:﴿**ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِىءُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ** ﴾ إن قلت ما معنى الإفصاح باسمه مع إيقاعه مبتدأ في قوله: ﴿**ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِىءُ النَّشْأَةَ الآخْرة** ﴾[2] بعد إضماره في قوله: ﴿ **كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ** ﴾ وكان القياس أن يقول: كيف بدأ اللّه الخلق ثمَّ ينشئ النّشأة الآخرة، قلت:كلام معهم كان واقعا في الإعادة، وفيها كانت تصطك الرّكب فلمّا قرّرهم في الإبداء بأنّه من اللّه احتجّ عليهم بأنّ الإعادة إنشاء مثل الإبداء فإن كان اللّه جلّ جلاله الّذي لا يعجزه شيء فهو الّذي وجب ألّا تعجزه الإعادة فكأنّه قال:ثمَّ ذاك الّذي أنشأ النّشأة الأولى هو الّذي ينشئ النشأة الآخرة، فالدلالة على

1-المبارك: مازن، الموجز في تاريخ البلاغة، دمشق، دار الفكر، ط2، 1989م، ص106.107.
2- سورة العنكبوت: الآية 20.

التّنبيه على هذا المعنى أبرز اسمه وأوقعه مبتدءً [1] وبذلك فهو يحذو حذو الجرجانيّ في التّفسير القائم على شرح العلاقات اللّغوية أوّلا، ثمَّ على العلاقات بين معاني الكلام حيث جعل آخر الآية مرتبطا بأوّلها كما فسّر وقوع لفظ اسم الجلالة "الله" مبتدأ على مبدأ تأليف الكلام، وتقديم بعضه على بعض لعلّه في المعنى الّذي دلّ عليها ترتيب الكلام وانتظامه حسب العلاقات النّحويّة، كما كان يردِّد ذلك عبد القاهر الجرجاني وهو يعرّف النّظم ويشرح علله وقيمه [2].

تجاوز الزّمخشريّ قضيّة اللّفظ إلى معنى السِّياق، فناقش التراكيب ودلالاتها ضمن السِّياق، ومن أمثلة ذلك الكثيرة في (الكشّاف) قوله: "في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَنِ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِاليَومِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤمِنِينَ** ﴾[3] "فإن قلت كيف طابق قوله: وما هم بمؤمنين قولهم — آمّنا باللّه وباليوم الآخر فالأوّل في ذكر شأن الفاعل لا الفاعلَ والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل؟ قلت: القصد إلى إنكارها ادعوه ونفيه فسلك في ذلك طريق أدّى إلى الغرض المطلوب، وفيه من التوكيد والمبالغة ما ليس في غيره وهو إخراج ذواتهم وأنفسهم من أن تكدنّ طائفة من طوائف المؤمنين لما علم من لهم المنافية لحال الدّاخلين في الإيمان، وإذا شهد عليهم بأنّهم في أنفسهم على هذه الصِّفة، فقد انطوى على الشّهادة عليهم، بذلك نفى ما انتحلوا إثباته لأنفسهم على سبيل

1- الزّمخشري: أبو القاسم جار اللّه محمود بن عمر ، الكشّاف ، تح مصطفى حسين أحمد، القاهرة، 1953م، ج3 ص352.

2- الرّباعي: ربى عبد القادر، المعنى الشعري وجماليات التلقي في الثرات النقدي والبلاغي، ص201.

3- سورة البقرة: الآية 8 .

البثّ والقطع"[1] فبيّن بتفسيره هذا أنّ الجملة الاسمية تفيد الثبات في المعنى على نقيض الجملة الفعلية التي تفيد التجدّد والتفاعل داخل السِّياق وهي كلّها تفسيرات تخضع إلى توخي معاني النّحو في نظم الكلام وتفسيره.

وله في هذه التفسيرات على منهج الجرجاني أمثلة كثيرة، نكتفي كما أسلفنا ذكره، لنعرِّج على جانب البيان وتسير الزّمخشري لآيات القرآن وصور البيان فيه في ضوء نظرية الجرجاني حيث اعتمد على البلاغة لشرح المعاني الثّواني بما تتضمّنه من استعارة وكناية وغيرها من صور البيان، فذكرت الاستعارة عنده في قوله تعالى: ﴿ **فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الأَبصَارُ وَلَكِن تَعْمَى القُلُوبُ الّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾[2] يرى أنّ: "الّذي قد تعورف واعتقد أنّ العمى على الحقيقة، وكأنّه البصر وهو أن تصاب الحدقة بما يطمس نورها، واستعماله في القلب استعارة ومثل، فلمّا أراد إثبات ما هو خلاف المعتقد من نسبية العمى إلى القلوب حقيقة ونفيه عن الأبصار، احتاج هذا التّصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف ليقرِّر أنّه مكان العمى هو القلوب لا الأبصار." [3] وعليه فقد كان الزّمخشريّ أكثر العلماء اللاحقين للجرجانيّ اعتمادا على نظرية النّظم ومنهجه في تفسير آيات الله من خلال إبراز دور المعنى في نظم الكلام.

1- الزمخشريّ: الكشّاف، ج1، ص203.
2- سورة الحج: الآية 46.
3- الزّمخشريّ: الكشاف، ج3، ص17.

ولم يكن الزّمخشريّ وحده الذي أفاد من منهج عبد القاهر الجرجاني في نظريّته في النّظم وإنّما ابن الأثير (ت637هـ) من أعلام القرن السّابع الهجري، سار هو الآخر على المنهج ذاته ويضرب لنا مثلا عن استحسان اللّفظ في موضع من مواضع الكلام واستهجان اللّفظ نفسه في موضع آخر فيقول: "ومن عجبّ ذلك أنّك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد، وكلاهما حسن في الاستعمال وهما على وزن واحد، وعدّةٍ واحدة إلاّ أنّه لا يحسن استعمال هذه في كلّ مواضع تستعمل فيه هذه. بل يفرق بينهما في مواضع السّبك، وعلى هذا ورد قول الأعرج من أبيات الحماسة:

نَحْنُ بَنــُو المَـــوتِ نَـــــزَلْ لَا عَارَ بِالمَوْت: إِذَا حَمَّ الأَجَلْ

المَوْتُ أَحْلَى عِنْدَنَا مِنَ العَسَلْ

وقال أبو الطيّب المتنبي:

إِذَا مَشَتْ حُفَّتْ عَلَى كلّ سابح رِجَالٌ كَأَنَّ المَوْتَ في فَمِهَا شَهْدُ

فهاتان لفظتان هما (العسل) و(الشّهد) ولحلاهما حسن مستعمل لا يشك في حسنه واستعماله. وقد وردت لفظة (العسل) في القرآن الكريم دون لفظة (الشهد) لأنّهما أحسن منها، ومع هذا فإنّ لفظة (الشهد) وردت في بيت أبي الطيّب فجاءت أفضل من لفظة (العسل) في بيت الأعرج[1] وهو الأمر ذاته الذي ذهب إليه الجرجاني في مناقشته للفظة (الأخدع) في مواقع مختلفة، لشعراء مختلفين بسبب التأليف والنظم.[2] وبذلك فابن الأثير يركّز على تلاؤم الألفاظ في تأليفها لتصل إلى تشكيل

1- ابن الأثير: المثل السائر، الرياض، دار الرّفاعي، ط2، 1983م، ج1، ص307.

2- العودة إلى الدلائل.

المعنى في أجمل صورة وعليه فهو يقفوا خطى الجرجاني في نظريته، غير أنّه كان يقصد إلى تغيير النمط الأسلوبي في مناقشة تلك الأفكار بما يعتقد أنّه يوحي بإنشائه لها إنشاءً ذاتيّا." [1] وأكتفي بهذين النّموذجين اللّذين سارا على منهج الجرجانيّ في التحليل.

ظلّ فكر الجرجاني محل ريادة من الدراسة والتحليل من قبل تلاميذه ومن قبل من خلفوه مباشرة بعد عصره، إلاّ أنّ هذه الرّيادة بقيت محجوبة بعد ذلك فترة غير قصيرة من الزمن، ولم تنبعث من جديد كاستمرار للتلقي العربي القديم إلاّ من طرف المتلقيين الإحيائيين الذّين تنبّهوا إلى انفراد الجرجاني بنظريّة جمعت في طياتها دلائل إعجاز القرآن الكريم.

2. التلقي الإحيائي لفكر عبد القاهر الجرجاني

أ. التلقي ومنعطف تاريخ النهضة العربيّة:

تستدعي التحوّلات الخطيرة الّتي شهدتها الأمّة العربيّة تحوّلا في الثقافة، إذ بدأت معالم التغيير والتحوّل تظهر على السّاحة العربيّة مع بدء ما سمّي بعصر النّهضة العربيّة أو عصر التنوير الّذي يوشك مؤرّخو الأدب أن يجمعوا على أنّ الصّدمة الّتي أحدثتها الحملة الفرنسيّة بقيادة نابليون بونابارت على مصر سنة 1789م،كانت بمثابة صدمة شكّلت بداية حداثة النّهضة العربيّة حيث هزّ هذا التحدّي الأوروبيّ أعماق كيان المجتمع العربي اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، وعلت أصوات دعاة الإصلاح والتنوير عالية معلنة عن ميلاد مرحلة جديدة وفق المعطيات الحضاريّة الجديدة

1- الرباعي: ربى عبد القادر، المعنى الشعري وجماليات التلقي، ص207.

فأنشئت المدارس وانتشرت المطابع وظهرت الصحافة، وشدّت رحال البعثات العلمية إلى الغرب بغية الارتواء من هذه الثقافة من منبع عيونها.

وصل هذا الارتواء بفكر يختلف في بيئته جملة و تفصيلا عن بيئتنا العربيّة إلى حدّ الثمالة وبداية تلاشي الذّات العربيّة في الغرب وذوبانها فيه، فما كان من سبيل لليقظة من حالة الغثيان سوى الدّعوة إلى إحياء التراث العربيّ القديم بوصفه جذور انتماء الذّات العربيّة وإعلان عن امتدادها فيه تشكّل ردّ فعل عن عدم الاستسلام للآخر (الغرب) والفناء فيه، فجعلوا من عودتهم إلى تراثهم العربيّ وقاية للذّات، لبناء الحاضر واستشراق المستقبل فكان محمد عبده أوّل باعث لهذا الإحياء.

ب.التلقي الإحيائي لفكر عبد القاهر الجرجانيّ

أوّل من تنبّه إلى هذا الفكر النيّر الشّيخ محمد عبده الّذي كان يرى أنّ كتابي "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" أولى باعتمادهما دروسا في الأزهر، من المتون وشروحها، وحواشيها، لما يحملان من ذخيرة نصيّة أدبيّة تقرّب القارئ من تذوّق البلاغة خاصّة لما تحتويه من سهولة الأسلوب وحسن التحديد و التقسيم والابتعاد عن الجدل العقيم الّذي لا يجنى منه سوى الفتور الفكري.[1] ممّا يبيّن ظهور وعي بوجوب العودة إلى الفكر التراثي الممثّل هنا في فكر الجرجاني وما تحمله نظريّته من مبادئ علميّة أدبيّة فنيّة محدّدة المعالم أدرك من خلالها محمد عبده أهميتها العلميّة

1 – حاتم الضامن: نظريّة النّظم، مصر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، (د ط)، 1979م، ص 105.

في تكوين فكر ناشئ يجمع بين الفهم و الذّوق ، ولتعميق فهمها أصبحت نظريّة النّظم حاضرة في أغلب الدّراسات، باعتبارها النّظير الكفء للدّراسات الحديثة، ومن المحاولات الجادّة، كتاب (إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة) المصطفى صادق الرّافعي حاول فيه تقديم عصارة فكره في قضية إعجاز القرآن " وردّ البلاغة إلى أسرار الوضع اللّغوي الّتي مرجعها إلى الإبانة عن حيات المعنى بتركيب حي في دقّة التأليف وأحكام الوضع و جمال التصوير، وشدّة الملاءمة" [1] ممّا يدلّ على تأثره بالجرجاني بعد فهمه لكتابه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة)، حيث جعل من "الأسلوب صورة فكريّة للصّياغة اللّفظيّة، وذلك حين يرى أنّ معجزات الصّناعة إنّما هي مركبات قائمة من مفردات ماديّة، متى وقف امرؤ من النّاس على سرّ تركيبها و درجة صنعتها فقد بطل إعجازها، بخلاف الكلام الّذي هو صور فكريّة لابدّ في أوضاعها من التّفاوت على حسب ما بكون من اختلاف الأمزجة والطّباع وآثار العصور " [2] و يظهر تأثر الرافعي بعبد القاهر الجرجاني مما جعله "يعاود الحديث بمفاهيمه بين الحين والآخر، ففي مجال تناول الكلمة المفردة قيمتها الحقيقيّة إنّما تأتي من التّراكيب الّذي يكسبها روحا ولن تتوافر لها إذا أفردت، وهذه الرّوح إنّما تكتسب من السّياق الّذي برد فيه هذا التركيب"[1] و يتّضح لنا آرائه مستقاة من فكر الجرجاني.

هذا الفكر الّذي أثّر في أحمد حسن الزّيات، فسعى إلى دراسة الأسلوب منطلقا ممّا جمعه من بلاغة التراث العربي القديم من ناحية وقراءته للنّقد الغربي من ناحية ثانية، فوقف موقفا وسطا بين

1- الرّافعي: مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مطبعة المقتطف والمقطم ط 3، 1928م، ص 203.
2- المرجع نفسه، ص 264

التمسك بالقديم وتقبل الجديد وبذلك أمسك العصا من الوسط ولكن سرعان ما فقدت التوازن كما فقدته البلاغة العربية وهي تدخل نفق الجهود بعد عبد القاهر الجرجاني، أمّا دراساته فكانت قائمة على المقارنة بين البلاغة القديمة ومفهوم الأسلوب عند الغربيين فهو يعرف الأسلوب بأنّه "طريقة الكاتب أو الشاعر الخاصّة في اختيار الألفاظ وتأليف الكلام" [2] ثم يتعمق في تعريف الأسلوب أكثر فنجد عليه هذه المرّة بصمته واضحة "طريقة خلق الفكرة وتوليدها وإبرازها في الصّورة اللّفظيّة المناسبة " [3]

وفي مجال الصّورة دائما وفق نظريّة النّظم، يعترف سيّد قطب بفضل الجرجاني في تقرير قضيّة جمال التصوير الفني في القرآن الكريم قائلا: "إنّ الجمال الفنّي في الآية الكريمة ﴿ **اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ و﴿**وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونَا**﴾ هو في ذلك الذي قاله من ناحية النّظم وفي شيء آخر وراءه هو هذه الحركة التخييلية التي يصوّرها التعبير: "حركة اشتعال الرّأس في لحظة، وحركة التفجير التي تفوز بها الأرض في وضمة العيون فهذه الحركة التخييلية تلمس الحسّ، وتثير الخيال وتشرك النّظر في تذوّق الجمال وهي في قوله تعالى: ﴿**اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ أوضح وأقوى، لأنّ حركة الاشتعال هنا حركة ممنوحة للشّيب. وليست له في الحقيقة، وهذه الحركة هي عنصر الجمال الصحيح، يدلّ على ما نقول، إنّ الجمال في قولك: "اشتعل البيت ناراً" لا يقاس ولا يقرب من قول القرآن:

1- المرجع السّابق، ص 325

2- الزيات: أحمد، الدفاع عن البلاغة، مصر، عالم الكتب، الطبعة2، 1967 ص 68.

3- ينظر عبد المطلب: محمد، البلاغة والأسلوبية، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، (د.ط)،1484، ص 85

﴿**اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ ففي التعبير بالاشتعال عن التعبير جمال وفي إسناد الاشتعال إلى الرّأس جمال آخر يكمّل أحدهما الآخر، ومن كليهما، لا من أحدهما، كان هذا الجمال الباهر."[1]

وبذلك فقد كانت نظرة الجرجاني في التصوير الفني منبع إلهام لفكر سيّد قطب، حيث أسس عليها تحليلا فنيّا في تفسير سرّ إعجاز القرآن الكريم وربّما تعدّى بذلك ما فكّر فيه الجرجاني ولم يعبِّر عنه كاملا هو رأي سيّد قطب من خلال قوله: "وهذا هو الّذي وقف دونه عبد القاهر، وإن كان يبدو أنّه كان يحسّه في ضميره، ولا يصوّره كاملا في تعبيره وليس لنا على أيّة حال أن نطالبه بالتعبير في لغة عصرنا الأخير...يرحمه الله"[2] ولم تقف قراءة سيّد قطب للجرجاني عند حدّ التصوير الفنّي في القرآن الكريم، بل تعداها إلى التطرّق إلى قضايا ذات الصِّلة الوطيدة بها، كقضية اللّفظ والمعنى والّتي كانت محل جدال بين النّقّاد العرب قبل عبد القاهر ولم يحسم أمرها إلا به، وهذا ما ذهب إليه سيد قطب في قوله: "وإنّا لنحسب أنّ عبد القاهر قد وصل فيها إلى رأي حاسم حين انتهى في (دلائل الإعجاز) إلى أنّ اللّفظ وحده، لا يتصوّر عاقل دلالته أن يدور حوله بحث من حيث هو لفظ إنّما من حيث دلالته يدور البحث فيه ، وأنّ المعنى وحده لا يتصوّر عاقل أن يدور حول بحث من حيث هو خاطر في الضمير، إنّما من حيث إنّه ممثّل في لفظ يدور البحث فيه، وأنّ المعنى مقيّد في تحديده بالنّظم الذي يؤدّي به ، فلا يمكن أن يختلف النّظمان ، ثمّ يتّحد المعنى تمام

1- قطب: سيّد، التصوير الفنّي في القرآن الكريم، بيروت، دار الشروق، (د.ط)، (د.ت) ص33.
2- المرجع نفسه، ص34.

الإتّحاد"[1] وهو يقرّ أنّه اختصر في دراسته لقضية ال لّفظ والمعنى ولم يتوسّع فيها كما فعل الجرجاني وإنّما أخذ عنه "لم يصغ عبد القاهر" القضيّة هذه الصيّاغة المختصرة، فنحن نترجم عنه "وما يترجم عنه" وجملة الأمر أنّ صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتّى يكون هناك اتّساع ومجاز وحتّى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة ولكن يشار بمعانيها إلى معنى آخر، واعلم أن هذا كذلك ما دام النّظم واحداً، فأمّا إذا تغيّر النّظم فلا يدّ حينئذٍ أن يتغيّر المعنى على ما مضى من البيان في مسائل التقديم والتأخير" [2] ولذلك يقرّ سيّد قطب بعظمة فضل الجرجاني في الفصل في هذه القضية بقوله: "...له فضله العظيم في تقرير هذه القضيّة"[1] وعليه فقد أسّس سيّد قطب فكره النّقدي في كتابه (التّصوير الفني في القرآن الكريم) على ما قرأه وأخذه عن عبد القاهر الجرجاني، وما هذا إلاّ دليل على امتداد فكره رغم الفارق الزمني.

فله الفضل في بناء قواعد البيان العربي على أسس علميّة مقنّنة أضفت عليه مفهوم النظريّة الّتي تعدّى بها وتجاوز فكر من سبقه ، رغم اعتماده على تنظيره في مسائل بلاغيّة متعدّدة وإقراره هو شخصيا بذلك، ومن عاصره من المنظرين الذّين تناولوا بالبحث والتحليل قضيّة الإعجاز القرآنيّ والّتي كان للجرجانيّ فيها باع لكونها منطلق بحثه وتنقيبه حتّى أصبحت عصارة نضجه الفكريّ وهو الأمر الّذي أقرّه أمين الخولي قائلا: "عبد القاهر الجرجاني متكلّم فلسفيّ تارة، وأديب صانع كلام وناقده طورا، هو متكلّم أو بليغ كلاميّ الدّرس في كتابه (دلائل الإعجاز) يعنى أوّلا وأخيرا بقضيّة

1- المرجع السّابق، ص240.

2- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص204.205.

الإعجاز فقط، وينصرف إليها فيه انصرافا تاما، فيجادل عنها جدلا منطقيّا بارز النّزعة في أسلوبه. وعبد القاهر الجرجانيّ بليغ أديب في كتابه الآخر (أسرار البلاغة) لا يتحدّث في قضيّة الإعجاز بكثير ولا قليل، بل لا يستشهد بالقرآن على نسبة كافيّة، وكأنّه يتحرّى ترك ذلك لما نشعر به من قلّة الشواهد القرآنيّة في كتابه هذا قلّة ظاهرة، كما يبدو أسلوبه فيها خاليا من الأسلوب المنطقيّ الاستدلاليّ، ميّالا إلى طول النّفس وبس اطة العبارة، والاعتماد على الحاسّة الفنيّة وتحكيم الذّوق الأدبيّ."[2] فهو بذلك يصنّف الفكر الجرجاني انطلاقا من أسسه الكلاميّة الفلسفيّة، الّتي ركّزت عنايتها في البحث في قضيّة الإعجاز الّتي كانت محلّ خلاف بين الفرق الفلسفيّة الكلامية آنذاك حيث تناولها بكثير من الدّقة والعناية في كتابه (دلائل الإعجاز) وخصّه بها انصرافا تاما جسّده في المجادلة عنها جدلا منطقيّا برز بشدّة في أسلوبه إلى مبدع يصنع الكلام ثمّ ينقده ببلاغة وأدبيّة بارعة ابتعد فيها عن تناول الإعجاز والشواهد القرآنيّة والتحليل المنطقيّ الاستدلالي، وميوله إلى الحاسّة الفنيّة الّتي يحكمها الذّوق الأدبيّ الرّفيع بأسلوب ممتع سهل، جسّدها كلّها بعناية المتبصّر الذّوّاق في كتابه (أسرار البلاغة).

المتمعّن في كتاب (دلائل الإعجاز) يتوصّل إلى معرفة ما رآه إبراهيم مصطفى في "أنّ عبد القاهر قد رسم في كتابه (دلائل الإعجاز) طريقا جديدا للبحث النّحويّ تجاوز أواخر الكلم وعلامات الإعراب، وبيّن أنّ للكلام نظما وأنّ رعاية هذا النّظم وإتباع قوانينه هي السبيل إلى

1- المصدر السّابق، الصفحة نفسها.

2 – الخولي: أمين، مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب، القاهرة، دار المعرفة، (د.ط)، 1961م. ص189.

الإبانة والإفهام، وأنّه إذا عدل بالكلام عن سنن هذا النّظم لم يكن مفهما معناه، ولا دالاّ على ما يراد."[1] فأدرك بذلك القفزة النّوعيّة الّتي أحدثها الجرجاني في مجال النّحو في تجاوزه علامات الإعراب ـ الّتي أضفت على الدّرس النّحوي قصورا وجفافا ـ بإتباع قوانين النّحو وأصوله أساسا للنّظم يتحقّق من خلاله ولن يكون دونه الإبانة والإفهام. فأعطى النّظم حياة جديدة للنّحو العربيّ بمزجه بالنواحي الفنيّة الّتي وردت في كتاب الدلائل جعلت منه أسلوبا لغويّا يحكمه الحسّ والذّوق"

لقد آن لمذهب عبد القاهر أن يحيا، وأن يكون هو سبيل البحث النّحويّ، فإنّ من العقول ما أفاق لحظة من التفكير والتحوّر، وإنّ الحسّ اللغويّ أخذ ينتعش و يتذوّق الأساليب، ويزنها بقدرتها على رسم المعانيّ، والتأثّر بها، من بعد عاف الصّناعات اللّفظيّة وسئم زخارفها." [2] فبالنّظم تتجاوز صناعة الكلام الصّناعة اللّفظيّة المزخرفة إلى صناعة الكلام برسم معانيه و التأثر بها.

أما أحمد مطلوب فخصّ كتابا عنونه (عبد القاهر الجرجاني، بلاغته ونقده)، تناول فيه نظريّة النّظم حدّد مضامينه بقوله: "وعلى الرّغم من أنّ للنّظم جذورا سابقة على عبد القاهر، فإنّه صاحب نظريّة في النّظم، وإن سبقه المتقدّمون إلى الإشادة بها في إعجاز القرآن، وقد بنى عليها تصوّره البلاغيّ كلّه، ونظر إلى إعجاز كتاب الله تعالى، واللّفظ والمعنى والتّصوير الأدبيّ من خلالهما، فجمع بين البناء والنّظم، والتركيز على الصّياغة والتصوير في فكرة واحدة هي النّظم." [1]

وإلى هذا أشار حمّادي صمود حين قال :"وما لم يتوفّر لهؤلاء – السّابقين – توفّر لعبد القاهر

1 – الخولي: أمين، إحياء النّحو، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة، د ط، 1959م، ص 16.
2 – المرجع نفسه، ص 20.

الجرجاني الّذي استطاع أن يبني طريقة في تحليل الكلام على رسم عقليّ مسبق بموقف نظريّ قائم على أسس معرفيّة... وبذلك استطاع أن يطوّر فكرة النّظم ويعتمدها منهجا فذّا في تحليل أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز معا، واستعاض على الثنائيّة الّتي كانت قائمة في مؤلّفات أسلافه بوحدة التّصوّر والمنهج."[2]

كما ألّف درويش الجنديّ كتابا أسماه (نظرية عبد القاهر الجرجانيّ في النّظم) عرض فيه بيئة الجرجاني وعصره، وثقافته[3] ثمّ تناول قضيّة الإعجاز منذ العصر الإسلاميّ حتّى عصر عبد القاهر [4] شارحا بعد ذلك نظريّة عبد القاهر في النّظم، مبيّنا الهدف منها، وحصره في هدفين، الأوّل هو بيان أنّ جوهر الكلام هو المعنى القائم بالنّفس، و الثانيّ تمثّل في ربط البلاغة بالإعجاز ، فمن خلالهما تتجلّى حقيقة الكلام وفصاحته وبلاغته المقتصّرة على النّظم وفق مفهومه الّذي كثيرا ما حاول جاهدا ـ بكلّ ما أوتي من وسائل البيان و المنطق ـ إقناع المخالفين له في عصره به، قناعة منه لما وجد في هذه النّظريّة من طمأنينة واستقرار لعقيدته و عقله بلغت درجتها حدود الزّيغ والضلال في الخروج عنها."[5]

1- مطلوب: أحمد، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، ص 87.

2- صمود:حمادي، التفكير البلاغيّ عند العرب، أسس تطوّره إلى القرن السّادس، منشورات الجامعة التونسيّة،1981م ص481.

3 – ينظر درويش الجندي: نظريّة عبد القاهر في النّظم، مصر، 1960م، ص 3 .13.

4 – ينظر المرجع نفسه،ص 13. 42.

5 – ينظر المرجع نفسه، ص 47. ص48.

تحدّث بدويّ طبانة في كتابه(البيان العربيّ) ، في فصل خصّصه لبلاغة عبد القاهر الجرجاني في كتابه، عنونه " بلاغة عبد القاهر الجرجانيّ في دلائل الإعجاز و أسرار البلاغة" [1] استهله بالموازنة بين اتجاه عبد القاهر الجرجاني واتجاه معاصره ابن سنان الخفّاجيّ صاحب كتاب (سرّ الفصاحة) طارقا بعد ذلك باب المعاني والبيان في كتابي الجرجانيّ، مختتما فصله بالحديث عن فكرة النّظم و مرجعيتها الفلسفيّة، و الثقافيّة و النّقديّة قائلا:"إنّ فلسفة عبد القاهر البيانيّة تنهض على أساس فكرة النّظم... و الواقع أنّ هذه الفكرة لم يكن عبد القاهر مخترعا لها، وإن كان هو الّذي بسط فيها القول، و أقام على أساسها فلسفة كتابه،فقد سبقه إليها الواسطي ... وظهرت هذه الفكرة واضحة في الصّراع الّذي أثاره امتزاج الثقافات و تعصب حملة اليونانيّة لفلسفة اليونان و منطقهم ودفاع حملة العربيّة عن تراثهم وثقافتهم ومنها الثقافة النّحويّة. ومن مظاهر هذا الصّراع تلك المناظرة الحادّة الّتي قامت بين أبي سعيد السّيرافيّ وأبي بشر متّى بن يونس..." [2]، وفي الكتاب ذاته (النّقد الأدبي الحديث)تناول محمد غنيمي هلال قضية اللّفظ والمعنى من منظار الجرجاني والّتي ردّ فيها على الفريقين من المنتصرين للّفظ، ومن المنتصرين للمعنى ممّن سبقوه، مبيّنا بعدها جهود الجرجاني في تأسيسه لنظريّة النّظم وهو ما يطلق عليه الغربيّون بعلم التراكيب، وهو أهمّ أجزاء النّحو عندهم،مواصلا دراسته للتّقويم الجماليّ و صلته بالمضمون مقاربا بين عبد الجرجاني ونماذج من نقد (بندتو كروتشيه) و آرائه في علم الجمال فيقول:" و إنّما ذكرنا من نقد بندتو كروتشيه ما

1 - بدوي طبانة: البيان العربيّ، القاهرة ، 1962م،ص 160 . 195.

2 – محمد غنيمي هلال: النّقد الأدبيّ الحديث، مصر،1973م، ص 268.

يتّصل اتّصالا وثيقا بنقد عبد القاهر لتوضيح فضل عبقريّة عربيّة انتهت بعمق نظراتها في النّقد الأدبيّ إلى نتائج عالميّة ذات قيمة خالدة، و لها صلة بفلسفة الجمال في النّقد الحديث."[1] و بذلك تواصلت بوادر المقاربة بين الفكر الجرجانيّ و الفكر الأوروبي في العصر الحديث، و هذا أكبر دليل على عبقريّة فذّة تميّز بها الفكر الجرجانيّ في القرن الخامس الهجريّ

إلاّ أنّ أوّل من لفت النظر إلى الأسس اللغويّة لمنهج الجرجانيّ، محمد مندور من خلال كتابيه (النّقد المنهجيّ عند العرب)، و(في الميزان الجديد)، [2] حيث يقول: "و في الحقّ، إنّ عبد القاهر قد اهتدى في العلوم اللّغويّة كلّها إلى مذهب لا يمكن أن نبالغ في أهميّته، مذهب يشهد لصاحبه بعبقريّة لغويّة منقطعة النّظير. وعلى أساس هذا المذهب كوّن مبادئه في إدراك دلائل الإعجاز في القرآن الكريم، وفي النّثر العربيّ والشّعر العربيّ على السّواء. مذهب عبد القاهر هو أصحّ وأحدث ما وصل إليه علم اللّغة في أوروبا لأيامنا هذه.هو مذهب العالم السويسري فرديناند دي سوسير الّذي توفّي سنة 1913م، ونحن لا يهمّنا من هذا المذهب الخطير إلاّ طريقة استخدامه كأسّ لمنهج لغويّ (فينومولوجي) في نقد النّصّوص. لقد فطن عبد القاهر إلى أنّ اللّغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل مجموعة من العلاقات." [1] و بذلك يعتبر الجرجاني مؤسّس علم اللغة بلا منازع . وقال في موضع آخر: "منهج عبد القاهر يستند إلى نظريّة في اللّغة، أرى فيها و يرى معي كلّ من يمعن النّظر أنّها تماشي ما وصل إليه علم اللّسان الحديث من آراء. ونقطة البدء نجدها في آخر

1 – المرجع السّابق، ص 291.

2 – حاتم الضامن: نظريّة النّظم، ص 109.

(دلائل الإعجاز) حيث يقرّر المؤلّف ما يقرّره علماء اليوم من أنّ اللّغة ليست مجموعة من الألفاظ بل مجموعة من العلاقات. وعلى هذا الأساس بنى عبد القاهر كلّ تفكيره اللّغويّ الفنيّ." [2] فذهب إلى مقاربة بين فكر الجرجانيّ اللّغويّ، والفكر اللّسانيّ الحديث، مستدلا بما تطرّق إليه الجرجانيّ في النّظم من تعليق، وترتيب وتأليف، لتخرج المعاني الذهنيّة في قوالب كلاميّة محكمة النّظم تحوّل المعنى من صورة ذهنيّة إلى صورة متحرّكة عبر التركيب، وعلى هذا الأساس يقرّ محمد مندور أنّ الجرجانيّ " يلحق بأكبر مدرسة حديثة في تحليل اللّغة، أعني مدرة العالم السويسري فرديناند دي سوسيرF.de saussure ثمّ أنطوان مييه Antoine Meiillet الّذي يورد اللّغة في عنصرين: عنصر المفردات وعنصر عوامل الصّيغة." [3] فيخلص بذلك إلى أنّ نظريّة النّظم قياس يقاس به جودة العمل الأدبيّ "وأمّا نظريّة النّظم عند الجرجانيّ فنظريّة كبيرة هامّة، وعنده أنّ دراسة النّظم لا تقف عند أمر الصحّة بل تعدوه إلى تعليل الجودة."[4]

درس مصطفى ناصف النظم عند الجرجاني من خلال كتاب (دلائل الإعجاز) مبيّنا أنّها ذات "بذور في تفكير السّلف" [5] حيث سبق كثير من العلماء العرب كالجاحظ، والواسطي، والرّمّانيّ والخطابيّ، الجرجاني في أنّ مردّ الإعجاز قي القرآن الكريم إلى النّظم كما تطرّق في المرجع ذاته إلى

1- مندور: محمد، في الميزان الجديد، تونس، مطبعة كورنيب، ط1، 1988م، ص 200.
2 - المرجع نفسه، ص201.
3- المرجع نفسه، ص205.
4- المرجع نفسه، ص205.
5 - مصطفى ناصف: النّظم في دلائل الإعجاز،القاهرة،حوليات كليّة الآداب، عين شمس،1955م، ص 14.

ما ذهب إليه الجرجاني في رفضه لمذهب الصّرفة الّذي تبنّاه الفكر المعتزليّ،ثمّ يعقّب مصطفى ناصف مؤاخذا الجرجاني بنقص عنايته بنصوص القرآن، وعدم السّعي في إبراز تفوق القرآن الكريم على غيره من النّصّوص.[1] و بذلك تطرّق مصطفى ناصف إلى المرجعيّة الّتي استند عليها الجرجانيّ في توصّله إلى إدراك السرّ البلاغي في إعجاز القرآن من جهة، و دعمه لنظريّته لرفض مذهب الصّرفة، وجعل موقفه حجّة أخرى تدعّم نظريته في الإعجاز من جهة أخرى، وينهي مؤاخذا الجرجاني على تقصيره في الرّعاية بشواهد قرآنيّة تبرز تفوّقه على النّصوص الأدبيّة جميعها.

توالى اهتمام النّقاد العرب في العصر الحديث بفكر الجرجاني الّذي استولت على تميّزه نظريّة النّظم حتّى أصبحت من الأهميّة بمكان في الدراسات العربيّة على مختلف المستويات، النّحوية البلاغيّة، الفلسفيّة الكلاميّة، والنّفسيّة، ونذكر من هذه الأخيرة ما ذهب إليه محمد خلف الله في كتابه"من الوّجهة النّفسيّة" الّذي بحث فيه "المنزع النّفسيّ في بحث أسرار البلاغة"حيث يرى أنّ كلا من الكتابين (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة)، يحملان شرحا وافيا مستوفيا فيه التطبيق والردّ والاعتراض، يعتمد فيه الحجّة الدّامغة المزيلة لأدنى شك أو غموض في الطّرح أو المعالجة،مع الأخذ في اعتباره الأوّل استقراء فلسفته الذّوقيّة من جانب، والتحليل العلمي الدّقيق من جانب آخر حتّى لتكاد ـ في دقّتها وتسلسل مراحلها ـ تقترب من أسلوب العصر الحاضر في بحوثه العلميّة

1 – ينظر المرجع السّابق، ص 23.

دون أن يخفي في آخر ما تناوله في كتابه، أثر البحث الإغريقيّ الظاهر في دراسات الجرجاني البلاغيّة.[1]

و تواصلت دراسة الجرجاني بين أصوله الفكريّة، و فكره النّقدي، و مقاربته بمعاصريه من النّقاد العرب، ثمّ مقاربته بنقّاد العصر الحديث، و وفق هذا الاتجاه تناول أحمد أحمد بدويّ الجرجاني في كتابه(عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربيّة)، حيث تحدّث عن حياة الجرجانيّ وآثاره وشعره[2] ثمّ فصّل القول في نظريّة النّظم،ليتناول بعد ذلك إعجاز القرآن قبل الجرجانيّ، وعبد القاهر بين معاصريه ابن رشيق القيروانيّ، وابن سنان الخفّاجيّ، ليختم الكتاب بحديثه عن حضور فكر الجرجاني في عصرنا الحديث.[3]

كثيرون هم النّقّاد والدّارسون الّذين تناولوا الجرجاني بالدراسة والتحليل، ففضلا عمّن سبق ذكرهم نجد شوقي ضيف قد تناول الجرجاني في كتابه(البلاغة تطوّر و تاريخ) حيث عرض الجرجاني واضعا لنظريّة المعاني[4]، وواضعا لنظريّة البيان[5] حيث قال:" لعبد القاهر مكانة كبيرة في تاريخ البلاغة، إذ استطاع أن يضع نظريتي علمي المعانيّ والبيان وضعا دقيقا، أمّا النظرية الأولى فخصّ بعرضها وتفصيلها كتابه(دلائل الإعجاز)، وأمّا النظريّة الثانيّة فخصّ بها و بمباحثها كتابه أسرار البلاغة.

1 – ينظر محمد خلف الله: من الوّجهة النّفسيّة، القاهرة، 1970م، ص 106، 164.
2 – أحمد أحمد بدوي: عبد القاهر الجرجاني و جهوده في البلاغة العربيّة،مصر، ص5 . ص 77.
3 – المرجع نفسه، ص101. ص 323.
4– شوقي ضيف: البلاغة تطوّر و تاريخ،مصر،دار المعارف،1965م، ص 160 . ص189.
5– المرجع نفسه، ص190 . 192.

تطرّق إحسان عبّاس في كتابه(تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب) إلى فصل تناول فيه النّقد وفكرة الإعجاز عند الجرجانيّ، واللّفظ و المعنى في ضوء نظريّة النّظم،وذهب إلى أنّ الجرجاني ألّف كتاب (دلائل الإعجاز) أوّلا، وأتبعه بكتاب (أسرار البلاغة)، قال:"... و من مرحلة المعنى يتكوّن (علم المعاني)، ومن مرحلة (معنى المعنى) يجيء علم البيان، و لهذا نستطيع أن نقول إنّ عبد القاهر بعد أن انتهى من كتابه دلائل الإعجاز الّذي تحدّث فيه حول المعنى، حاول أن يخصّص كتابا لدراسة (معنى المعنى) فكان من ذلك كتابه (أسرار البلاغة)."[1]

و غير هؤلاء ممّن تناولوا بالدراسة و التحليل الجرجاني لما حملت نظريته من آفاق في مختلف المجالات، النّحويّة، والبلاغيّة، والنّقديّة واللغويّة وغيرها، فسيّد قطب في كتابه (النّقد الأدبي) ينقد الجرجاني لأنّه أهمل الجانب الصّوتي من اللّفظ و لم يوليه قيمة كبيرة،قال:"ومع أنّنا نختلف مع عبد القاهر في كثير ممّا تحتويه نظريّته هذه بسبب إغفاله التّام لقيمة اللّفظ الصّوتيّة مفردا أو مجتمعا مع غيره، وهو ما عبّرنا عنه بالإيقاع الموسيقيّ كما يغفل الظلال الخياليّة في أحيان كثيرة، ولها عندنا قيمة كبرى في العمل الفنيّ. وهذا فإنّنا نعجب باستطاعته أن يقرر نظريّة هامة كهذه ـ عليها الطابع العلميّ ـ دون أن يخلّ ذلك بنفاذ حسّه الفنيّ في كثير من مواضع الكتاب." [2]، وتناول القضيّة ذاتها في مؤاخذة الجرجاني في إهماله دراسة الجانب الصّوتيّ، محمد زكيّ العشماويّ في كتابه (قضايا النّقد الأدبيّ و البلاغة) حيث قال:" ولكن الّذي نؤاخذ عليه عبد القاهر أنّه في بحثه هذا

1 – إحسان عبّاس: تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب، بيروت، 1971م، ص469.

2 – سيّد قطب: النّقد الأدبيّ، أصوله و مناهجه،مصر، دار الفكر العربيّ،د ط،1947م،ص 137.

الطّويل، والّذي يرتبط ارتباطا وثيقا باللّغة و مكوّناتها الشّعوريّة والمعنويّة لم يفسح المجال لدراسة الجانب الصّوتيّ في اللّغة و دلالته على المعنى بشكل إيجابيّ، فليس من شكّ في أنّ جانبا هاما من التجربة في الشّعر مصدره الصّوت و النغم." [1] و بذلك يتعرّض الجرجاني في هذه القضيّة الجوهرية في مجال الشّعر إلى النّقد لما أهمله ، و لم يوليه أهميّة في الصّوت و الإيقاع .

1 – التّلقّي المقارن في النقد العربي المعاصر

قرء التراث النّقديّ العربيّ من زوايا متعدّدة هي زوايا القراءة الحداثيّة، فكلّما احتوى التراث الدّارس العربيّ كلّما احنوته جاذبيّة أكبر للتعمّق فيه وسبر أغواره، وسطوة المناهج الغربيّة على العقل العربيّ بسبب امتلاكها آليّات إجرائيّة تمكّنه من قراءة النّصّ وتقليبه على أوجه عدّة ومن هذه الأوجه وجه المقارنة، الّذي لجأ إليه شوقي عليّ زهرة في مقارنته بين الجرجاني وجون ميري بدافع أنّها " أكثر خصوبة وأمدّ ميدانا وأوسع آفاقا من الدّراسات الّتي لا تبرح أحاديّة الرّؤية، غير متجدّدة ولا مجدّدة، فتقوم على استيعاب تراثنا العربيّ النّقديّ مرتكزة على عمل عبد القاهر الجرجاني بفهم عميق، ثمّ التوجّه إلى تراث الآخر بذات الرّؤية القارئة المقارنة." [2] وعلى هذا الأساس شرع شوقي علي زهرة في المقارنة بين عبد القاهر الجرجاني وجون ميري، وكان مقياس اختياره أنّ " شخصيّة عبد القاهر الجرجاني وأعماله المتكاملة أهمّ مجال لإعادة قراءة أهمّ جانب مضيء من جوانب تراثنا النّقديّ من وجهته الإبداعيّة الجماليّة الأسلوبيّة، وجون ميري من نظريّته الأسلوبيّة

1 – العشماويّ:محمد زكيّ، قضايا النّقد الأدبيّ بين القديم والحديث،مصر،دار المعرفة الجامعيّة، (د.ط)،2000 م، ص333.
2– الزهرة: شوقي علي، الأسلوب بين عبد القاهر الجرجاني وجون ميري،القاهرة، مكتبة الميدان،(د.ط)،(د.ت)،ص5.

بشكل خاص، فتقوم المقارنة على مواد البناء من حيث فحصها وتراكيبها، وإبداع أشكالها، وبالطّبع أهمها اللّغة الفنيّة، المادّة المشتركة بين إبداعات تراثنا النّقديّ وتراث الآخر الممثل في الحقل الأسلوبي."[1]

يلتقي جون ميري مع عبد القاهر الجرجاني في نقاط كثيرة، في التأصيل والتحليل، فالجرجاني أصّل في تراثنا النّقدي من خلال أفكار سابقيه، ثمّ حلّلها تحليلا علميا يعمل فيه العقل والرّزيّة في مناقشة القضايا مؤيّدا أو معارضا، محلّلا مفسّرا مبرهنا، الأمر الّذي جعل النّاقدان يلتقيان في مصطلحات وتعبيرات متلاحقة في المعنى، ممّا تردّد بينهما: الخلط،الاعتقادات الفاسدة، الوهم، الغلط والشكّ.[2] أمّا الحديث عن الأسلوب فقد ورد عند الجرجاني في قوله:"والأسلوب ضرب من النّظم والطريقة فيه فيعمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب فيجيء به في شعره."[3] وقد قاله قي باب الاحتذاء لتحسين القراءة. أمّا "جون ميري فقد أورد قوله هذا في أوّل كتابه Problem of style) اهتم فيه بمناقضة معنى الأسلوب ، وتنقيته وتحديد مصطلحاته، كما اعتمد كلاهما على توضيح أصالة الأسلوب في المجال التطبيقيّ وهو ما فعله الجرجاني في باب الاحتذاء في تمثيله بامرئ القيس مرفق بالشرح والتوضيح، وهو الأمر ذاته عند ميري حيث إنّ للشّعر ملامح تكشف عن ملامح صاحبه.[4]

1- المرجع السّابق، ص11.10.
2- المرجع نفسه، ص28.
3-الجرجاني: عبد القاهر، ص361.
4 - المصدر السّابق، ص54.

وبما أنّ الأسلوب ضرب من النّظم عند الجرجاني، وما النّظم سوى الوضع الصّحيح لمعاني النّحو، فقد أشار ميري إلى فكرة نفسها حيث يرى أنّه يجب على المبدع أن يراعي دائما التعبيرات النّحويّة السّليمة، ويأتي ذلك وفق حديثه عن طبيعة التراكيب الأسلوبيّة الّتي تصنع السّمات المميزة للكاتب."[1] كما يلتقي النّاقدان في الرّبط بين الأفكار والعاطفة والدّلالات في الأسلوب، فميري يجعل الأفكار خدما للعاطفة. [2] ويصب عند الجرجاني في الفكرة نفسها في قوله:"إذا فرغت من عمليّة ترتيب المعاني في النّفس، لم تحتج أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتّب لن بحكم أنّها خدم للمعاني."[3] ويلتقيان في أنّ الفكر واللّغة والعاطفة ثلاثيّة ملتحمة يستحيل الفصل بينها.[4] وهكذا فقد تلقى شوقي علي زهرة الجرجاني من خلال مقارنة جون ميري.

يشكّل تلقي التراث عامة و الجرجاني خاصّة من قبل نقّاد عصر النّهضة و الإحياء قيمة نقدية تتنوّع فيها الرّؤى أحيانا، و تتوازى أحيانا ثانية، و تتباين أحيانا أخرى، حيث أنّ القّيم الّتي يستند عليها المتلقّون معرّضة للتغيير و التعديل وفق تغيّر المقاييس النّقديّة و المعايير الجماليّة، أي تبعا لتغيّر أفق التلقي المتوقّف على تطوّر المجتمعات والثقافات.فالانتقال من التلقي المعجب بنظريّة الجرجانيّ النّقدية في مختلف تفرّعاتها اللّغويّة، والنّحويّة،و البلاغيّة عبر ما سبق ذكره في تلقي الجرجاني في دراسة المحدثين أمثال محمد عبده، إبراهيم مصطفى، محمد مندور وغيرهم ممّن وقفوا وقفة إجلال

1- ينظر المرجع السّابق، ص66.
2- المصدر نفسه، ص156.
3- الجرجاني: عبد القاهر،دلائل الإعجاز، ص44..
4- شوقي: علي زهرة، ص55.

أمام المنجز النّقدي الجرجاني من خلال نظريّة النّظم شكّل أفق تلق مكبر بعلمية الجرجاني في الطرح والمعالجة استوفت جميع جوانب البحث اللّغويّ.

شكّل التلقي الإحيائيّ لفكر عبد القاهر الجرجاني، المأخوذ من كنوز تراثه، وأصول نظريّته قاعدة للتلقي العربيّ الحديث حيث أصبح الفكر الجرجانيّ محلّ سؤال وجواب، وكلّ جواب هو طرح جديد لأسئلة متنوعة مختلفة عجز التلقي الإحيائيّ في الإجابة عنها،لكونه آل إلى تلق ناقص في حاجة ماسّة إلى تفعيل النشاط القرائي بأفق جديد خاصّة بظهور الحداثة في الغرب وتأثّر النّقّاد العرب المعاصرين بها.

وتعدّ قراءة موروث عبد القاهر الجرجانيّ أمرا صعبا، كونه ضخم المعارف متعدّد التفرّعات، تصعب الإحاطة التّامة به خاصّة وأنّه ممتدّ على حقبة زمنيّة غير قصيرة، يحمّل صاحبه مسؤولية البحث عن سبل مقاربة هذا النّصّ التراثي بالقراءات الحداثيّة الغربيّة المعاصرة والّتي تتقاطع مباشرة بالحداثة العربيّة حيث غدت جزءا لا يتجزّأ من عقليتنا كما وصفها طه حسين"فقد أخذت بمرور الزّمن تتغيّر وتغدو غربيّة أو قل أقرب إلى الغربيّة منها إلى الشّرقيّة. وهي كلّما مضى عليها الزّمن جدّت في التّغيّر وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب." [1] نتيجة الاحتكاك بهم ثقافيا وفكريا وأسلوبا معاشيا كشف لهم آفاق جديدة في ممارسة الحياة على اختلاف مستوياتها ممارسة تخرجهم من النّفق المظلم الذّي تحمّلوا السّير فيه حقبة طويلة من الزمن.

II. خيبة أفق الانتظار التلقي الاستبعادي لفكر عبد القاهر الجرجانيّ

1) تعارض الأفق في النّقد العربيّ القديم

انقضى القرن الخامس، زمن الإبداع والثّراء الفكريّ، وحلّ القرن السادس والسّابع، وجدت أمور مناقضة لما كانت عليه، فسدت العقول وجفّت القرائح وضاع الإبداع ، ونبض الشّعر آخر أنفاسه، فلا إلهام ولا إبداع وإنّما " مصداق ذلك كلّه (السكّاكي) وأتباعه الّذين هدّموا بمعاويلهم الأساس السّليم الّذي قامت عليه الدّراسة البلاغيّة والنّقديّة عند عبد القاهر الجرجاني ومن كان قريبا من اتجاهه الذّوقيّ" [2] فتحوّلت هذه الدّراسات إلى دراسات تقنينيّة تقعيديّة تخضع للمنطق غايتها وضع القواعد الجافّة الّتي يقوم على التصنيف والتقسيم ووضع باب لكلّ قسم حتّى جرّدت البلاغة من أصلها في تمييز الجيّد من الرّديء من الكلام والقضاء على تربية الذّوق وتنميته إذ" نجد عند السكّاكيّ الدّقة والقدرة على ترتيب المقدّمات، وعلى دقّة المقاييس وصحّة البراهين، وكلّها مسائل على هامش البلاغة وليست من صميمها." [3] فاتّسمت دراسته للبيان بالجفاف والشّكليّة حيث يقول في التشبيه:" لا يخفى عليك أنّ التشبيه مستدع طرفي مشبّها ومشتبها به، واشتركا ما بينهما من وحه وافتراقا من آخر، مثل أن يشتراكا بينهما من وجه، وافترقا من آخر، مثل أن يشتركا في الحقيقة ويختلفا في الصّفة أو بالعكس. فالأوّل كالإنسانيين إذا اختلفا قصرا

---

1 – طه حسين: في الشّعر الجاهليّ، القاهرة،دار الكتب المصريّة، ط1، 1926م، ص 45.

2– دهمان: أحمد، الصورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجانيّ، ص 321.

3–العشماوي: محمد زكي، قضايا النّقد العربيّ بين القديم والحدث، ص320.

وطولا والثاني كالطوليين إذا اختلفا حقيقة: إنسانا وفرسا، وإلاّ وانت خبير بأنّ ارتفاع الاختلاف من جميع الوجوه حتّى التعيين يأبى التّعدّد فيبطل التشبه " [1] وممّا يتّضح الفرق بينه وبين الجرجانيّ أكثر في معالجته الاستعارة حيث يبدأها بوضع تعريف لها قائلا:" الاستعارة هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتزيد به الطرف الآخر مدّعيا دخول المشبّه في جنس المشبّه به دالا على ذلك بإثباتك للمشبّه وما يخصّ المشبّه به، كما تقول:في الحمام أسد، وأنت تريد به الشّجاع، مدّعيا أنّه من جنس الأسود فتثبت ما يخصّ المشبّه به، وهو اسم جنسه مع سدّ طريق التشبيه بإفراده بالذّكر"[2] فأخذ يفسّر الاستعارة من خلال ركنيها باعتبارها موضوعا من مواضيع علم البيان، يقتضي فيه بيان أنواعه وحدوده وأقسامه من الجانب النظريّ، كأنّ الهدف الوحيد وضع قواعد وقوانين للاستعارة أوليس وسيلة من وسائل البيان تفصح عن عاطفة الشّاعر وتوصل تجربته إلى السّامع أو القارئ في الدلالة عن المعنى أو نقل الإحساس." [3] قسّم السكّاكي البلاغة إلى (المعاني، البيان، البديع)، إلاّ أنّها عنده بأقسامها ما هي "إلاّ قوانين وقواعد تخلو من كلّ ما يمتع النّفس،إذ سلّط عليها المنطق بأصوله، ومناهجه الحادّة، حتّى في لفظها وأسلوبها الّذي لا يحوي أيّ جمال. وما للجمال والسكّاكي؟ إنّه بصدد وضع قواعد وقوانين كقوانين النّحو وقواعده ، وهي قواعد وقوانين تسبك في قوالب منطقيّة جافّة أشدّ ما يكون الجفاف." [4] وعليه فقد كان تعامله مع

1- السّكّاكى: أبو يغوب، مفتاح العلوم، القاهرة، مطبعة التّقدّم العلمية،1316هـ ، ص141.
2- ينظر السكّاكي: أبو يعقوب، مفتاح العلوم، ص156.
3 - العشماوي: محمد زكي، قضايا النّقد الأدبي بين القديم والحديث، ص321.
4- طبانة: بدوي، البلاغة تطور وتاريخ، ص288.

البلاغة تعاملا شكليّا، خاليا من الذّوق والجمال فهدّم ما بني من متعة فنيّة، فحذا فيها حذوه كلّ دارس، وشاعر، وناثر فأضاعوا الإبداع والإمتاع.

2) تعارض أفق الإحياء في فكر عبد القاهر الجرجاني

تحوّل هذا الأفق تحوّلا نسبيا مع نقد مجموعة أخرى من المحدثين أمثال مصطفى ناصف الّذي آخذ الجرجاني في عدم العناية المرجوّة بنصوص القرآن من جهة، و عدم محاولته إبراز تفوّق النّصّ القرآنيّ على غيره من النّصوص، ليصل التلقي إلى مرحلة الرّفض والّتي ظهرت في كتابات سيّد قطب و محمد زكيّ العشماويّ في ما ذهبا إليه من مؤاخذة الجرجاني في إغفاله التّام لقيمة اللّفظ الصّوتية مفردا أو مجتمعا مع غيره، خاصّة لما له من الأهميّة بمكان في ارتباطه الوثيق باللّغة ومكوّناتها المعنويّة والشّعوريّة، وأثره على المعنى خاصّة في الشّعر الّذي يعتبر الصّوت والإيقاع فيه حجر أساس عليه يبنى وبدونه يهدم.

و لما كان إحياء التراث منذ عصر النّهضة هو المحرّك المحوريّ للتلقي الإحيائي،فكان من الطبيعيّ أن ينحصر هذا التلقي على استعادة محافظة للنّصوص أو شرحها أو محاكاتها دون حضور فاعل للذّات المتلقّيّة و كأنّ التراث يحاور ذاته و ليس ذات المتلقي فإذا كان التراث أو مرادفاته في الاصطلاح القديم هو" عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محلّه، فإنّ التراث قد أصبح بالنّسبة

للوعي العربيّ المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الإبن" [1] فتحوّل التلقي من المكبر المعجب بنظريّة النّظم الّتي استوفت كلّ شروط العلميّة في مختلف الأبحاث اللّغويّة، والبحث عن مكامن الإعجاز الّذي كان له الفضل كلّه في ميلاد نظريّة النّظم إلى التلقي المؤاخذ الرّافض لإهمال الجرجاني لبعض الجوانب الأساسيّة في تناول النّظم والّتي يرى مجموعة من النّقّاد تقصير الجرجاني في تناولها رغم مكانتها العلميّة الجوهريّة في نظريّة كان لها الفضل في تغيير وجهة البحث النّقدي من التصوّر و التنظير إلى العلميّة و التطبيق.

هذا التحوّل في مسار التلقي يبيّن عدم استقرار أنماط التلقي على حال وإنّما تتغيّر بتغيّر المعايير الجماليّة والنّقديّة فتجعل النّصّ يتأرجح بين آفاق التلقي، يصل إلى القمّة أحيانا أولى، وأحيانا ثانيّة إلى النسبيّة و الوسطيّة، وأحيانا أخرى إلى الدرك الأسفل، وهذا التحوّل من أفق تلق إلى أفق آخر يضفي الحياة على النّصّ، فلا حياة ولا وجود للنّصّ إلاّ من خلال تحقّقه في التلقي والقراءة " فأن تعرف ما هو النّصّ هو أن تعرف كيف قرئ، وكيف تمّ تلقيه في سلسلة القراءات والتلقيات المتعاقبة والمتداخلة، حيث النّصّ لا يعيش إلاّ من خلال القارئ، ومن خلال تاريخ اشتغال المتلقي به، بل لا معنى لنصّ حتّى يقرأه شخص ما، ويمنحه دلالة معيّنة." [1] فالتلقي هو دائم الانشغال بالاشتغال على نصّ ما ولا يتمّ مطلقا من العدم، ومن هذا المنطلق يمنح التلقي النّصّ والقارئ فرصة التغيّر، والتجدّد، وحتّى "الامتداد خارج حدودهما،فيتحقّق النّصّ من خلال القارئ و يتحقّق

1 – محمد عابد الجابريّ: التراث ومشكل المنهج، المنهجيّة في الأدب والعلوم الإنسانيّة، الدّار البيضاء، دار توبقال للنّشر ط2، 1993م، ص75.

القارئ من خلال القراءة."[2] فيفتح التلقي آفاقا جديدة متجدّدة، و كلّما كان ذلك ،كان التلقي المنجز ماضيا،يتجسّد فيه نقص، هذا النّقص يحفّز النّصّ والقارئ على حدّ سواء على خلق ديناميكيّة تفاعليّة جديدة بينهما لخلق أفق بل آفاق تلق جديدة "لتبقى القراءة دوما إمكانية مفتوحة لعدد لا نهائيّ من التحقّقات والتجسّدات" [3] فلو كانت القراءة ثابتة تامة لما كان من القراءات اللاحقة و المتعاقبة داع.

3) التلقي الإسقاطي في النّقد العربيّ المعاصر

شكّلت الحداثة عند الغرب ثورة على التقليد ودعوة إلى التجديد، والابتكار، الأمر الّذي جعل العقل العربي يقبل عليها إقبال النّحل على الزّهر خاصّة وأنّ المفكر العربيّ كان يعاني الجمود الفكريّ المتسبّب في عقم قرائحه عن توليد المعاني المكبوتة في نفسه و عقله، فمثّلت له منفذ الخروج من حالة القصور الّتي ارتكبها بحقّ نفسه باستسلامه لماضيه دون محاولة لبناء صرح جديد يلائم متطلباته.

وأدرك العقل العربيّ أنّه لا تجسيد للممارسة الحداثيّة في مجال النّقد إلا من خلال آليات إجرائيّة تمليها المناهج المستحدثة حسب خصوصية كلّ منهج، فمن غير الممكن تحقّيق قراءة حداثيّة للنّصوص بمعايير نقديّة قديمة " قل إنّه لا يتحوّل إلى حداثة نقديّة إلاّ عندما يستحدث جهازا

---

1 – نادر كاظم: المقامات والتلقي، المؤسّسة العربيّة للدراسات و النّشر،ط1، 2000م، ص 13.
2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3 – المرجع نفسه، ص 12.

نقديّا يباشر النّصّ كما لم يباشره السّابقون." [1] حاول بعض النّقاد العرب المتأثرين بالحداثة الغربيّة إثبات نديّة المثاقفة بين المناهج الحداثيّة، والمرجعيّات التراثيّة في إنتاج فكر نّقدي يقارب الماضي التراثيّ بالحاضر الحداثي، ممّا أدّى إلى ارتباط الخطاب النّقديّ الغربيّ الحديث بالموروث العربيّ عامة والنّقدي خاصة "من خلال ثنائيّة (الأصالة والمعاصرة)،(التراث والحداثة)، (والمقاربة بين الماضي والحاضر) وفق تركيب منسجم يقوم على انتقاء المتشابهات."[2]

ومن أهم القراءات التراثية الحداثية التي تناولت قراءة النّص النّقديّ من خلال ثنائيّة التراث والحداثة قراءة محمد عبد المطلّب لفكر عبد القاهر الجرجانيّ وفق الانتقائيّة لبعض المسائل الّتي تطرّق إليها في كتابه (قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني) إذ يذهب محمد عبد المطلب إلى حصر (الشعرية) لدى عبد القاهر "داخل الخط الأفقي الذي تتردد فيه مفردات معجمية تربطها علاقات نحوية"[3]،وهو بذلك يؤصّل إلى مبدأ الاختيار مستندا على قول الجرجاني:"الألفاظ المفردة الّتي هي أوضاع للّغة، لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضمّ بعضها إلى بعض." [4]

---

1 – صلاح فضل: إنتاج الدلالة الأدبيّة، القاهرة، مؤسّسة مختار، ط1، د.ت، ص169.

2 – ينظر حمودة: عبد العزيز، المرايا المقعّرة، نحو نظريّة نقديّة عربيّة الكويت، عالم المعرفة، (د.ط)، 1990م، ص 181.

3 – عبد المطلب: محمد، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، مصر، الشركة المصريّة العالميّة للنّشر، ط1، 1995م ص94.

4– الجرجانيّ: عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح محمد محمود شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، جدّة، دار المدنيّ، ط3، ص1992م، ص539.

ثم يردف هذا المستوى من تحديد (الشعرية) بمستوى (الاختيار) ويسميه بـ(خط المعجم) الّذي يتعامل مع المفردات بينما يسمي (التأليف) بـ(خط النّحو) وهو يتعالى مع المركبات.[1]

وبالرجوع إلى (دلائل الإعجاز) "وجدنا أن عبد القاهر لم يتبن هذا الكلام في موضع الاهتمام باختيارات المتكلم في العمل الأدبي بل ورد عنده في قضية بيان (أصل اللغة) و(أسبقية المعاني على الألفاظ) إذ يقول: "والمواضعة لا تكون ولا تتصور إلا على معلوم، فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم لأنّ المواضعة كالإشارة"[2]"[3]. وهذا يعني أن اللّفظ لم يكن ليعرف في ذهن المتكلم إلا إذا كان متصورا في وجوده الخارجي، موجود في الواقع فيعقله الفكر فالوجود المادي هو الأساس المرجعي للّفظ، ليدل على المعلوم والصور الذهنية للأشياء، أي لا يمكن أن يوضع لفظ ما من غير أن يسبقه تصور لمعناه لدى المتكلم وكأن المعنى هو هيأة الشيء وصورته المتصورة التي تسبق وجوده اللفظي فاللفظ هو ثوبه الذي يلبسه ويكسوه.

ثم يذهب محمد عبد المطلب إلى تقسيم الاختيار على قسمين، قسم يخص (المعجم) وآخر يخص (النحو)، ويربط الأول بالاختيار غير الواعي بينما يربط الثاني بالوعي. فهو يقول بشأن ذلك: "فالمعجم يقدّم الدّوال في جداول منفصلة أحيانا ومتطابقة أحيانا، ومتداخلة أحيانا ثالثة. وهنا تتمثل صعوبات (الاختيار)؛ لأنه يتصل بالمواضعة- كما قلنا- ثم يتحرك منها إلى السياق

1 - عبد المطلب: محمد، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ص96،97.

2- الجرجانيّ: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص540.

3 - الخفّاجي: أحمد رحيم كريم، التراث النّقديّ العربيّ والتقويل الحداثي، (رسالة دكتوراه)، جامعة بابل، 2009م،ص100.

بحيث يصبح الاختيار عمليّة واعية، لا مجرّد تحرّك عشوائيّ." [1]ويستشهد بقول الجرجاني: "وإلّا فإنّك إذا فكّرت في الفعلين أو الاسمين، تريد أن تخبر بأحدهما عن الشيء أيهم أولى أن تخبر به عنه وأشبه بغرضك، مثل أن تنظر: أيها أمدح وأذم، أو فكّرت في الشيئين تريد أن تشبه الشيء بأحدهما أيّهما أشبه به كنت قد فكّرت في معاني أنفس الكلم"[2].

وما يلاحظ أن "دلالة النص لا تشي بمثل هذا المعنى لأن هذا الكلام مقطوع عن كلام سابق ولاحق ورد للجرجاني بشأنه؛ ففيما يتعلق بالأمرين الجرجاني أورد هذا الكلام في معرض حديثه عن فكرة (التأليف) ولم يقصد أو يعني بـ(الاختيار) بدليل كلامه السابق: "ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذُكر أنه لا يتصوّر أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفرادا أو مجردة من معاني النّحو، فلا يقوم في وهم ولا يصحّ في عقل، أن يتفكّر متفكّر في معنى (فعل) فيه، وجعله فاعلا له أو مفعولا، ويريد فيه حكما سوى ذلك من الأحكام مثل أن يريد جعله مبتدأ أو خبرا أو صفة، أو حالا أو ما شاكل ذلك."[3] "[4]

ويمثل الجرجاني بشطر من معلق امرئ القيس هو:

قِفَا نبْكِ مِن ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْــزِلِ[5]

1- محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ص 97. 98.

2 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص410. 410.

3 - المصدر نفسه، ص410.

4 - الخفّاجيّ: أحمد رحيم كريم، التراث النّقديّ العربيّ والتقويل الحداثيّ المعاصر، ص101.

5 - ينظر الجرجانيّ: عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص410.

ولتوضيح فكرته ونظرته إلى (النظم) أو مستوى (التأليف) يقول عبد القاهر: "إن أردت أن ترى ذلك عيانا فاعمد إلى أي كلام شئت، وأزل أجزاءه عن مواضعها، وضعها وضعا يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها في:

*** قِفَا نَبْكِ من ذِكْرَى حَبِيبٍ مَنْزِلِ***

(من نبكِ قفا حبيب ذكرى ومنزِل) ثم انظر هل يتعلق منك فكر بمعنى كلمة فيها ؟" [1]. فالألفاظ نفسها، إلاّ أنّه فسدت مواضعتها وترتيبها ففسد نظمها، وبالتالي اختلّت دلالتها.وعليه فمذهب الجرجاني يبيّن أنّ فكر المتكلم لا يمكن له أن يفكر في معاني الكلمات أنفسها وهي مجردة من علائقها النّحوية.

ويمكن النظر إلى تعليق آخر يورده الجرجاني بعد النص الذي استشهد به محمد عبد المطلب في فكرة الاختيار مع أن الجرجاني لم يقصده مطلقا، يقول: "وإن أردت مثالا فخذ بيت يشار:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُه [2]

وانظر هل يتصور أن يكون بشّار قد أخطر معاني هذه الكلم بله أفرادا عارية من معاني النّحو التي تراها فيها، وأن يكون قد وقع (كأن) في نفسه من غير أن يكون قصد ايقاع التشبيه منه على شيء، وأن يكون فكّر في (مثار النقع) من غير أن يكون أراد إضافة الأول إلى الثاني، وفكر في

1 – المصدر السّابق، ص 410.

2 – ينظر: ديوان بشّار بن برد، تح: محمد الطاهر بن عاشور، مصر، مطبعة لجنة التأليف والنشر، (د. ط)، (د.ت):1ج ص335.

(فوق رؤوسنا) من غير أن يكون أراد أن يضيف (فوق) إلى (الرؤوس)، وفي (الأسياف) من دون أن يكون أراد عطفها بالواو على (مثار)، وفي (الواو) من دون ان يكون أراد العطف بها، وأن يكون كذلك فكّر في (الليل) من دون أن يكون أراد أن يجعله خبرا (لكأن)،وفي (تهاوى كواكبه) من دون أن يكون أراد أن يجعل (تهاوى) فعلا للكواكب، ثم يجعل الجملة صلفة لليل، ليتمّ الذي أراد من التشبيه؟ أم لم يُخطِر هذه الأشياء بباله إلا مرادا فيها هذه الأحكام والمعاني التي تراها فيها؟ وليت شعري، كيف يتصور وقوع قصد منكِ إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى ... ومعلوم أنك، أيها المتكلم لست تقصد أن تعلم السامع معاني الكلم مفردة التي تكلمه بها، فلا تقول: (خرج زيدٌ) لتعلمه معنى (خرج) في اللغة، ومعنى (زيد) كيف؟ ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم، والاسم وحده من دون اسم آخر أو فعل، كلاما" [1]. وهذا يعني أن عبد القاهر- هنا- لا ينظر البتة إلى عملية (الاختيار) بقدر نظره واهتمامه بعملية التركيب.

ويسترسل محمد عبد المطلب في التدليل على وجود مفهوم (الاختيار) عند عبد القاهر بقوله: "و(الاختيار) الواعي هو الذي يتعامل مع الدوال في جانبها الصوتي والدلالي، ثم لا يكون لهذا التعامل قيمته الشعرية التي تستولي على هوى النفوس، وميل القلوب إلا بالإتيان من الجهة

1 - عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص 411- 412.

التي هي أصح لتأديته، من حيث اختصاصه بمعنى معين، وقدرته على نقله إلى الملتقي في صورة مغلفة بـ(النبل والمزّية)"[1].

"ولا يستقيم كلامه هذا مع ما تحدث عنه من وصف الاختيار المعجمي بالتحرك العشوائي غير الواعي في مستوى المواضعة اللغوية في مجالا اختيار المتكلّم من المعجم هذا من جانب، ومن جانب آخر لم يلتفت محمد عبد المطلب إلى أنّ النّصّ الذي استشهد به من كتاب (دلائل الإعجاز)وهو قول الجرجاني: "ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها؛ مما يُفرد فيه اللفظ بالنّعت والصفة، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة، ثم تبرّجها في صورة هي أبهى وأزينُ آنقُ وأعجب وأحقّ بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظّ الأوفر من ميل القلوب، وأولى بأن تطلق لسان الحامد وتطيل رغم الحاسد، ولا وجهة لاستعمال هذه الخصال غيرُ أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصحّ لتأديته وتختار له اللفظ الذي هو أخصّ به، وأكشفُ عنه أتمّ له، بأن يكسب نبلا ويظهر فيه مزيّة"[2] جاء ضمن حجج المعتزلة في النظر إلى (البلاغة) و(الفصاحة) و(البيان) وردّه الجرجاني بقوله: "وإذا كان هذا كذلك، فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخبارا وأمرا ونهيا واستخبارا أو تعجبا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة. هل يتصور أن

1- عبد المطلب:محمد، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ص98.

2 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز: ص43.

يكون بين اللفظين تفضل في الدلالة حتى تكون هذه أدلّ على معناها الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به ... وهل يقع في وهم وإن جهد، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية"[1]."[2]

ثمّ يدعّم الجرجاني فكرته بقوله تعالى: ﴿**وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ ويَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ واسْتَوَتْ عَلَى الْجُوديِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ** ﴾[3] إذ يحلل هذه الآية الكريمة ليردّ على كلّ من شكّ في أنّ اللّفظ المفرد يحقّق الفصاحة، مبيّنا أنّ الفصاحة تتعلق بنظم الكلام وتأليفه في داخل عملية تركيب الجملة، فليس من شأن الفصاحة أن ترتبط باللفظ قبل تركيبه في نسق لغوي دال."[1].

وهذا يبين مدى اهتمام الجرجاني وعنايته الكبرى بفكرة النظم دون ما سواها من الأفكار فهو لم يعتن بـ(الاختيار) بصفته أحد مشخصات الأسلوب، وكذلك نرى أنه لم يول الفصاحة أو مفهومها الذي كان سائدا لدى المعتزلة وبعض المتكلمين عنايته؛ إذ يرد فكرة ارتباط الفصاحة بالألفاظ المفردة دون التركيب الدال، وهو يفضّل رأيه هذا في مواضع متفرقة من كتابه (دلائل الإعجاز).

---

1 – المصدر السّابق، ص 44.

2 – ينظر الخفّاجي: أحمد رحيم كريم، التراث النّقديّ العربيّ والتقويل الحداثيّ المعاصر،ص102.

3 – سورة هود، الآية 44..

ولعل خير دليل على عنايته بفصاحة التركيب لا بفصاحة الألفاظ المفردة، أمثلته الشعرية، إذ يقول: "ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر، كلفظ (الأخدع) في بيت الحماسة:

تلفّتُّ نَحوَ الحَيِّ حَتىَّ وَجَدْتَـني وجعْتُ من الإصْغاء ليتا وأخْدعا

وبيت البحتري:

وإني وإنْ بلّغتني شَرفَ الغنَى وأعتَقَت من رِقِّ المَطَامع أخْدعي

فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمّام:

يا دهْر قَوّم من أخْدعيْك، فقد أضججت هذا الأنام من خُرقك

فتجد لها من الثقل على النفس، ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفة ومن الإيناس والبهجة"[2].

ثم يستدل الدكتور محمد عبد المطلب مرّة أخرى على وجود محوري (الاختيار) و(التأليف) عند الجرجاني بوصفهما من مميزات الأسلوب أولا، ومن صور الشعرية أو الوظيفة الشعرية ثانيا فيقول: "وتصل عملية الاختيار إلى قمة شعريتها بسقوطها عموديا على عملية التأليف، حيث يتحول الالتقاء بينهما إلى مجموعة من الخطوط التي تكون شبكة من العلاقات، شبيهة بقطعة

---

1 – ينظر الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص46.

2 – عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص146. 147.

النسيج التي تتلاصق خيوطها أفقيا ورأسيا ثم تزداد فنيتها بالأصباغ والنقوش المختلفة المواقع فالتخير الذي ينصبّ على الخيوط أولا، ثم يتصل بالمواقع ثانيا، هو الذي يقدّم الصورة النسيجية- على مستوى التشبيه- والصورة الشعرية على مستوى الواقع"[1].

فهل نص الجرجاني السابق ينصاع لمثل هذه الدلالة؟ يقول الجرجاني: "وإنا لنرى أن في الناس من إذا رأى أنه يجري في القياس وضرب المثل أن تشبّه الكلم في ضمّ بعضها إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض ورأى أن الذي ينسج الديباج ويعمل النقش والوشي لا يصنع بالإبريسم الذي ينسج منه، شيئا غير أن يضم بعضه إلى بعض ويخيّر للأصباغ المختلفة المواقع الذي يعلم أنه إذا أوقعها فيها حدث له في نسجه ما يريد من النقش والصورة جرى من ظنّه أن حال الكلم في ضمّ بعضها إلى بعض، وفي تخير المواقع لها، حال خيوط الإبريسم سواء، ورأيت كلامه كلام من لا يعلم أنه لا يكون الضمُّ منها ضمّا، ولا الموقع موقعا، حتى يكون قد توخى فيها معاني النحو"[2].

ويتوسّع الجرجاني في هذه الفكرة بقوله:" وفساد هذا وشبهه من الظنّ، وإن كان معلوما ظاهرا، فإنّ هاهنا استدلالا لطيفا تكثر بسببه الفائدة، وهو أنّه يتصوّر أن يعمد عامد إلى نظم بعينه فيزيله عن الصورة الّتي أرادها النّاظم له ويفسدها عليه، من غير أن يحوّل منه لفظا عن

1 - محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني ، ص98.

2- الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص370.

موضعه، ويبدو له بغيره، أو يغيّر شيئا من ظاهر أمره على حال. مثل ذلك:أنّك إن قدّرت في بيت أبي تمّام:

لُعَابُ الأَفَاعِي القَاتِلاتِ لُعَابُــهُ وَأَرِيُ الجَنَى اشْتَارَتْهُ أَيدٍ عَــوَاسِلُ

إنّ (لعاب الأفاعي) مبتدأ و(لعابه) خبر كما يوهمه الظاهر، أفسدت عليه كلامه، وأبطلت الصورة الّتي أرادها فيه،وذلك أنّ الغرض أن يشبه مداد قلمه بلعاب الأفاعي، على معنى أنّه إذا كتب في إقامة السياسات أتلف به النّفوس، وكذلك الغرض أن يشبّه مداده بأرض الجنى، على معنى أنّه إذا كتب في العطايا والصّلات أوصل به إلى النّفوس ما تحلو مذاقته عنده، وأدخل السرور واللّذة عليها. وهذا المعنى إنّما يكون إذا كان(لعابه) مبتدأ و(لعاب الأفاعي) خبرا.فأمّا تقديرك أن يكون (لعاب الأفاعي) مبتدأ و(لعابه) خبرا فيبطل ذلك ويمنع منه البتّة، ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مرادا في مثل غرض أبي تمّام...فلو كان حال الكلم في ضمّ بعضها إلى بعض كحال غزل الإبريسم، لكان ينبغي أن لا تتغيّر الصورة الحاصلة من نظم الكلم، حتّى تزال عن مواقعها كما لا تتغيّر الحادثة عن ضمّ غزل الإبريسم بعضه إلى بعض حتّى تزول الخيوط عن مواضعها." [1] وعلى هذا الأساس يبيّن الجرجاني مدى عنايته الكبرى بالتركيب مراعيا في ذلك موقع اللّفظ منه وأثره في الكشف عن المعنى، فالمزيّة لا تنحصر في مادة البناء قدر ما تنحصر في كيفيّة البناء، وحجج الجرجاني وأمثلته في هذا المفهوم كثيرة متنوّعة في كتابه(دلائل الإعجاز).

1 – المصدر السّابق، ص371، 372

ويختم محمد عبد المطلب قراءته للجرجاني حول مبدأ (الاختيار) والتأليف بقوله:" ويعتبر عبد القاهر خطّ النّحو نسقا لازما للشّعريّة" [1] وهذا القول يناقض فيه محمد عبد المطّلب كلّ ما تطرّق إليه في مبدأ الاختيار والتأليف،بل يناقض الموقف الأسلوبي الحداثيّ وهو ما ذهب إليه الخفّاجي في قوله:" يختم ... بقول للجرجاني قد يمثّل تراجعا عمّا بدأه في التنظير لمفهوم (الاختيار) لدى الجرجاني... ومن ثمّ يناقض الموقف الأسلوبي الحداثيّ الّذي يرتكز على كشف (الوظيفة الشّعريّة) من خلال سقوط محور الاختيار على التأليف مع موقف الجرجاني ثانيا، فيطال التّناقض جهد محمد عبد المطّلب نفسه بتحصيل حاصل."[1]

ويبدو أنّ هذه القراءة التي مسّت الجرجاني في جزء من كتاب محمد عبد المطّلب اعتنت بمبدأ الاختيار بينما نجد أنّ جلّ ما ذهب إليه الجرجاني في نظريّة النّظم كان قائما على المواضعة والتركيب، وفق أصول النّحو ومعانيه، وعلى ضوء ما ذهب إليه الخفاجي في رسالته أنّ محمّد عبد المطلب لم يحسن فهم عبد القاهر الجرجاني ليبني عليها تصوّره وفهمه في ضوء الشعريّة، بل تجاوز ذلك إلى الوقوع في التناقض.

وإذا كان محمد عبد المطلب لم يحسن فهم فكرة النّظم عند عبد القاهر الجرجاني، فهناك من النّقّاد الحداثيين من يحاول إسقاط المناهج الحديثة الغربيّة على التراث النّقديّ العربيّ، ومن هذه القراءات الإسقاطيّة، قراءة عبد الله الغذّامي لفكر عبد القاهر الجرجانيّ في كتابه(المشاكلة

1 – عبد المطلب: محمد، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ص102.

والاختلاف) حيث يعمد إلى تفسير الآراء الغربيّة وتحليلها تفسيرا عربيّا أحيانا وقد ذكر ذلك في حديثه عن مفهوم مصطلح (الاختلاف) عند عبد القاهر الجرجانيّ وهو مصطلح يرد في نظريّة التّفكيك لدريدا بقوله: "وعلى الرّغم من أنّ اختلاف الجرجانيّ سابق على دريدا وبين الاثنين فروق جوهريّة إلاّ أنّني قد وضعت الأخير في كامل اعتباري، وتركت دريدا يحضر ويغيب بحريّة تامّة أثناء تفكيري في المصطلح وأثناء كتابتي عنه. ولعل الفصل الوّل قد أخذ لاعتبارات الاتّفاق بين الاثنين من أجل استكشاف أبعاد الاصطلاح ومراميه القصية، ولكن الأمر ينتهي بنا إلى القول بمفهوم الاختلاف الجرجانيّ، بوصفه أساسا للنّظر وللتفسير، أكثر من مجاراتنا لديريدا في ذلك. بل غنّني ربّما ملت في أكثر من موضع إلى تفسير دريدا تفسيرا يقرّبه من الجرجانيّ، وبذا يكون (الاختلاف) في هذا الكتاب مصطلحا جرجانيّا خالصا، وغن لم يغفل ولم يهمل دريدا."[2] وعليه فقراءة الغذّامي لفكر الجرجانيّ تقوم على إكراه الجرجانيّ من خلال استحضار دريدا وبالتالي إكراه القديم من خلال استحضار الحداثة الغربيّة، وهي في الوقت ذاته إجبار دريدا على مواءمة الجرجاني لتصبح عمليّة القراءة جبريّة لا عمليّة حواريّة بين التراث النّقدي القديم والمناهج الغربيّة الحديثة، وبذلك تخرج القراءة من المسار الموضوعيّ إلى المسار الذّاتيّ تتعلّق بثقافة القارئ ونزعته القرائيّة. ومن جملة القضايا الّتي حلّلها الغذّامي الواردة في نظريّة النّظم عند عبد القاهر الجرجانيّ هي قضيّة اللّفظ

1- الخفّاجي: أحمد رحيم كريم، التراث النّقديّ والتقويل الحداثيّ المعاصر، ص 107،108.

2 – الغذّاميّ: عبد الله، المشاكلة والاختلاف، قراءة في النّظريّة النّقديّة العربيّة وبحث في الشبيه المختلف، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 1994م، ص8.

والمعنى وأيّهما أحقّ في الأفضليّة الجماليّة وقد دار حولها جدل عميق بين النّقاد القدامى، والّتي حدّدها الجرجاني في النّظم على أنّهما وحدة متكاملة، عن هذه القضيّة يقول الغذّامي:" حاول الجرجانيّ حلّ هذه المشكلة بنظريّته حول النّظم الّذي هو (عبارة عن توخي معاني الكلم) [1]أي أنّ النّظم ليس شيئا(إلاّ توخي معاني النّحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم) [2].وهذا حلّ لا يعطي للّفظ حقّه الكامل من المعادلة، وإن بدا – ظاهريّا – أنّه قد نال هذا الحقّ.وذلك انّ (توخي معاني النّحو) يجعل اللّفظ – بالضرورة – تابعا للمعنى ولاحقا به وهذا ما صرّح به الجرجانيّ في موطن آخر حيث جعل المعاني أوّلا والألفاظ خدم لها." [3] ثمّ يذهب إلى أنّ الجرجاني صاره في حكمه بتغليبه المعنى على اللّفظ ممّا يحدث على حدّ تعبيره تصدّعا في مشروع الجرجانيّ في نظريّته البيانيّة... بل يذهب إلى أكثر من ذلك حيث يعتبر ذلك تصدّعا في التصوّر الكليّ لمنظور الجرجانيّ[4] والجرجاني في هذه المسألة واضح وقد أوردها في أكثر من فصل من فصول كتابه (دلائل الإعجاز) حيث يقول:" إن شككت فتأمّل !هل ترى لفظة منها لو أخذت من بين أخواتها لأدّت من الفصاحة ما تؤدّيه وهي في مكانها من الآية؟: ﴿ وَقِيْلَ يَا أَرْضُ اِبْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ المَاءُ وَقُضِيَ الأَمرُ وَاسْتَوَت عَلى الجُودِي وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ."، قل "ابلعي" واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها وكذلك فاعتبر سائر ما

1 – الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 277.
2 – المصدر نفسه، ص403.
3 – الغذّامي: عبد الله، المشاكلة والاختلاف، ص 20.
4 – ينظر المرجع نفسه، ص21.

يليها. وكيف الشّكّ في ذلك وأنّ مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثمّ أمرت، ثمّ في أن كان النّداء بيا دون أي نحو يا أيّتها الأرض، ثمّ إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال ابلعي الماء، ثمّ أن اتّبع نداء الأرض وأمرها بما هو شأنها، نداء السّماء وأمرها كذلك بما يخصّها ثمّ قيل وغيض الماء "فجاء الفعل على صيغة فُعِلَ " الدّالة على أنّه لم يغض إلاّ بأمر آمر، وقدرة قادر ثمّ تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى:"وقضي الأمر" ثمّ ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو " استوت على الجودي" ثمّ إضمار السّفينة قبل الذّكر كما هو شرط الفخامة والدّلالة على عظم الشأن، ثمّ مقابلة قيل. في الخاتمة... أفترى لشيء من هذه الخصائص الّتي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصوّرها هيبة تحيط بالنّفس من أقطارها تعلّقا باللّفظ من حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النّطق؟ أم كلّ ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب." [1] وهو ردّ حاسم لا غبار عليه أنّ الجرجاني لا يجحد اللّفظ حقّه بل يزيده شأنا داخل التركيب ولا فصاحة له وهو كلمات مفردة، وعليه فلا تصدّع في المنظومة البيانيّة الجرجانيّة، بينما يرى عبد العزيز حمودة التصدّع في تفسير الغذّامي لكناية بسيطة مطبّقا إجراء من إجراءات الفكر الدريدي التفكيكيّ.

تطرّق عبد العزيز حمودة في هذا السّياق إلى تضخيم عبد الله الغذّامي تحليل صورة بيانيّة بسيطة بآليات منهج تفكيكي وهو النّاقد البكر فيها على حدّ تعبير حمودة.

1- الجرجانيّ: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص37.

يسعى عبد الله الغذامي إلى تطبيق إجراءات المنهج التفكيكيّ على بيت مشهور للمتنبيّ :

أَعِيْذُهَا نَظَرَاتٍ مِنْكَ صَادِقَةً أَنْ تَحْسِبَ الشَّحْمَ فِي مَنْ شَحْمُه وَرَمُ

فيعلّق على هذا البيت بقوله: "فإنّه يطلق البيت معلّقا في الهواء، معتمدا بذلك على فهمنا لأبعاد إشارات هذا البيت، وهو لا يريد منّا أن نفهم المعنى الموجود في هذا القول، ولكنّه يريدنا أن نفهم الغائب عنه، أي دلالته المجازيّة، فالشّحم والورم المعروفين، وهذان المعنيان يعزف عنهما الشّاعر ولا يريدهما، ولذا فإنّ "شّحم وورم" هما إشارتان حرّتان، وهما وجود مغلق يعتمد على (غياب) سيتولّى القارئ إحضاره إلى البيت في كلّ مرّة يقرأ فيها هذا البيت، ويتنوّع هذا الحضور ويتشكّل حسب ماهية الالتقاء بين الإشارة ومفسّرها، فقد يكون معنى الشّحم والورم هو الهديّة والرّشوة، أو المحبّة والنّفاق، أو العلم والجهل أو أي متضادين قد ينبعثان في ذهن القارئ لحظة احتكاكه بهاتين الإشارتين، وهذا هو معنى القراءة أو تفسير النّصّ"[1] يستهويك هذا الشّرح وتشعر أنّه سيفضي بك إلى دلالات من وع خاص بينما البيت يحمل صورة من صور البيان العربيّ " الكناية" وكما نعلم فهي في غنى عن هذا التحليل الّذي ينقلك من البساطة إلى التعقيد، من المصطلح الأصيل يفي بالغرض إلى مصطلحات حداثيّة تبهرك وربّما تبعدك عن الفهم البسيط الصحيح الّذي يحمل جمالا يبعث على المتعة الأدبيّة وهو ما ذهب إليه عبد العزيز حمودة منتقدا الغذامي في قوله: "إنّ كلمات الغذامي في نقد بيت المتنبي أو تفسيره تغري بنقد آخر من نوع نقد النّقد، لأنّها تجسّد

المنحنى الّذي وصلنا إليه في المصطلح ما بعد الحداثي، وهو (الغياب والحضور) في حالتنا لينسحب على بيت شعر بسيط من ناحية، وفي تجاهل واضح لمصطلح نقديّ عربيّ جاهز يعتبر من أقدم المصطلحات النّقديّة العربيّة، ومن ناحية ثانية. يعتمد معنى البيت الشعر البسيط، البالغ البساطة في الواقع على كناية لغويّة لا تحتاج إلى كثير تفلسف، ولا تحتاج بالقطع إلى المصطلح الدريديّ البرّاق"[2] وممّا لا شكّ فيه أنّ الصورة الواردة في البيت يعفها الغذامي إلاّ أنّه تجاهلها ليضفي على البيت الشعري قراءة حداثيّة، فحمل الصورة بدلالتها المستقرّة إلى "فوضى لا نهائيّة الدلالة"[3] ثمّ يبيّن بن حمودة االهدف الّذي أراد ان يحقّقه الغذامي "إنّ الشّحم والورم لا يعنيان هنا الشّحم والورم المعروفين وإنّما تحمل معنى مجازيا من مثله "ألجأ إليك لتحكم على جوهري لا على مظهريّ" تماما كما تقول "وكثير رماد القدر" والّتي فصّل في تحليلها عبد القاهر الجرجاني، فالمعنى السّطحي على حدّ تعبير الغذامي هو الغياب ، وعوض أن ينتقل من المعنى إلى معنى المعنى يذهب بمعنى المعنى إلى مصطلح حداثي معقّد مبهر[4] ولا يكتفي بذلك بل يتعدّاه على حدّ قول حمودة إلى العبث بالمعاني الّتي يحملها البيت، فالشّحم والورم هما الهديّة والرّشوة، العلم والجهل وغيرها من المتضادات الّتي حمّلت الصورة فوق دلالتها بل كادت تخرج عنها. وبذلك فقد ألبس الغذامي

1- الغذامي: عبد الله، المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، لبنان، بيروت المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، ص 221.

2- حمودة: عبد العزيز، المرايا المقعّرة، ص124.

3- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، ص 125.

الصورة دلالة غير دلالتها، فأخرجها من البساطة إلى التعقيد، من معنى معنى محدّد إلى معنى معنى متعدّد قد يخرج عن حقيقتها.

إنّها إشكالية القراءات الحداثيّة العربيّة الّتي تسعى في غير مرّة إلى تقويل النّص ما لم يقل، وإلى طمس دلالات النّص الحقيقيّة واستبدالها بدلالات وهميّة نجبرها على ارتداء زيّ ربّما لا يليق بها وبروحها وبانتمائها. وتبقى الدّائرة تدور بين فهم التراث النّقدي عامة والجرجانيّ خاصة وبين المناهج القرائيّة الحديثة حتّى يجد القارئ يبحث عن أفق جديد للعمليّة القرائيّة وهذا البحث في حدّ ذاته دليل على حياة النّص التراثي النّقدي وامتداده عبر الزمان والمكان متجاوز لهما بفعل القراءة الجديدة المتجدّدة.

الخـــاتـــمـــة

– أفضى بنا بحثنا الموسوم بـ " تلقّي فكر عبد القاهر الجرجاني في النّقد العربيّ المعاصر" إلى جملة من النتائج نلخّصها فيما يلي:

1) عبد القاهر الجرجاني عبقريّة فذّة في التّراث النّقديّ العربيّ

2) النّحو عنده أساس الأساليب البلاغيّة

3) كتابه " دلائل الإعجاز" نسيج من أفكاره وأفكار سابقيه.

4) فصله في قضيّة اللّفظ والمعنى.

5) تأسيسه نظريّة النّظم وفق معايير علميّة في الطّرح والمعالجة.

6) يشكّل فكر الجرجاني السّبق في الدّراسات اللّغويّة حديثا.

7) حضور فكر الجرجاني في المناهج الحديثة.

8) تعدّد قراءات النّقّاد المعاصرين لفكره دليل على نضجه الفكريّ.

9) اعتماد الانتقائيّة في قراءة فكر الجرجاني من طرف المعاصرين العرب جعلت قراءاتهم جزئيّة.

10) تشكّل أفق انتظار عبد القاهر الجرجانيّ من مرجعيّاته الفلسفيّة والنّحويّة والبلاغيّة والنّقديّة.

11) خيبة أفق انتظار عبد القاهر الجرجاني قديما عند السكّاكي وحديثا عند مجموعة من النّقاد العرب المحدثين والمعاصرين.

الملحق

حياة عبد القاهر الجرجانيّ وآثاره

1. نشأته و بيئته الثقافيّة :

هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني، شيخ العربيّة المتكلّم على مذهب الأشعرية والفقيه على المذهب الشافعي ولد في مطلع القرن الخامس الهجري بجرجان إحدى المدن الفارسية المشهورة، الواقعة بين طبرستان و خراسان، في العصر العباسي الثاني، ولم يبرحها حتى توفي بها سنة 471هـ[1] وقد تخرّج منها كثير من العلماء والفقهاء والمحدثين والأدباء حينما كانت زاخرة بالنشاط العلمي، فقد كانت تعجّ بكبار الفقهاء و حشد كبير من العلماء في مختلف العلوم حيث كانت الحياة العقلية في هذا العصر مزدهرة نامية إذ كانت الإمارات الإسلامية المختلفة تتبارى في تجميل مواطنها بالعلماء والأدباء تتفاخر بهم [2] وتعدّدت العواصم الثقافية والعلمية فبعد أن كانت البصرة والكوفة وبغداد، أصبحت إلى جانب ذلك شيراز والرّي، وأصبهان، ودينور، وهمذان، وبخارى، ونيسابور، وسمرقند، وجرجان، وحلب، والقاهرة. [3] كما كانت الثقافة متعدّدة الألوان، مختلفة الجداول والأنهار، فهناك الثقافة العربية من نحو، ولغة وأدب، وهناك الثقافة الإسلامية من فقه، وحديث وتفسير، وهناك الفلسفات الأجنبية واليونانية والفارسية، والهندية وكان علم الكلام قديما متعدّدا تعدّد الفرق الدينية وتشعّبها، فهناك المعتزلة والخوارج، والروافض، والمرجئة و الصوفية... وكل من هؤلاء له آراء في أصول الدّين والعقيدة يدافع عنها بالحجة ويدعو إليها بالدليل، ويقارع غيره بالقياس والتعليل

1- إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، تح محمد أبي الفضل إبراهيم، مصر، طبع دار الكتب، ج2، ص188.

2 -أحمد أمين: ظهر الإسلام ج2، مصر، مكتبة النّهضة، ط1، 1952 م، ص 2

3- عبد الفتّاح شلبي: أبو عليّ الفارسيّ، مصر، مكتبة نهضة مصر، (د،ط) ص34

وما كان منهم إلاّ من نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره [1] وقد وقعت جرجان في عصر الدويلات في القرنين الرابع والخامس الهجريين في أيدي السلاجقة، وكان من أشهر أمراء الدّولة الزّيارية هو"قابوس بن وشمسكيرد" وكان محبا للعلم و العلماء شاعرا وكاتبا مقبلا على الأدب والأدباء.[2] وكان من أشهر وزراء السلاجقة هو "نظام الملك"، أبوعلي الحسن بن عليّ من العلماء الأجواد وكان محبا للعلم، وكان مجلسه دائما معمورا بالقرّاء، والفقهاء وأئمة المسلمين وأهل الخير والصلاح، وقد أمر ببناء المدارس المعروفة بالنظامية في سائر الأمصار والبلاد وأجرى عليها الجرايات العظيمة.[3] وقد نشأ الجرجاني في هذه البيئة الجميلة المغمورة بالعلم والأدب حيث درس علوم الدّين والعربية.

2. آثاره:

لعبد القاهر الجرجاني كتب كثيرة في الدّراسات القرآنيّة، والنّحويّة، والبلاغيّة وغيرها، وقد وصل إلينا بعضها، وضاع بعضها الآخر، أو ما يزال مجهولا، و سنوردها مرتّبة حسب ما أورد أحمد مطلوب.[4]

1- المرجع السّابق ص 23 .

2- رضا زاده شفق: تاريخ الأدب الفارسيّ، ترجمة محمد موسى هنداوي، دار الفكر العربيّ، ص61.

3- الشيخ الخضري : محاضرات تاريخ الأمم الإسلاميّة، الدولة العباسيّة، المكتبة التّجاريّة، ط5، ص 428.

4- احمد مطلوب: عبد القاهر الجرجاني . بلاغته و نقده . ، الكويت، وكالة المطبوعات، ط1، 1973م، ص 25.

أ. **الدّراسات القرآنيّة :**

❖ **كتاب شرح الفاتحة :** وهو من كتبه الّتي لا نعلم عنها شيئا سوى ما قالوا عنه إنّه في مجلّد، ولم يشر إليه عبد القاهر أو ينقل عنه في كتبه الّتي بين أيدينا. وقد يكون هذا الشّرح تطبيقا لنظريّته في النّظم، أو لمنهجه في التفسير.

❖ **درج الدّرر في تفسير الآي و السّور:** لم يشر إليه ـ فيما نعلم ـ غير صاحب هديّة العارفين، ويبدو من اسمه أنّه أكبر من كتابه السّابق، وأنّه يضمّ السور والآيات ويفسّرها بحسب رأيه واعتقاده.

❖ **المعتضد** : وهو الشّرح الكبير لكتاب أبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي في إعجاز القرآن، وقد سمّاه بعضهم "إعجاز القرآن"، قال القفطيّ: وله إعجاز القرآن دل على معرفة بأصول البلاغات ومجاز الإيجاز" وسمّاه بعضهم"إعجاز القرآن الكريم" أو " الشّرح الكبير".

❖ **الشّرح الصّغير:** وهو شرح مختصر لكتاب الواسطيّ، وهو من الكتب الّتي لم تصل إلينا.

❖ **الرّسالة الشافيّة:** وهي في الإعجاز، وقد طبعت في كتاب "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن"، وهدف عبد القاهر في هذه الرّسالة إثبات عجز العرب عن معارضة القرآن، يقول في مقدّمتها: "هذه جمل من القول في بيان عجز العرب حين تحدّوا إلى معارضة القرآن وإذعانهم وعلمهم أنّ الّذي سمعوه فائت للقوى البشريّة ومتجاوز للّذي يتّسع له ذرع المخلوقين وفيما يتصل بذلك مما له اختصاص بعلم أحوال الشّعراء والبلغاء و مراتبهم وبعلم الأدب جملة."[1]

1 – عبد القاهر الجرجاني: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 107.

ب. الدّراسات البلاغيّة:

❖ **دلائل الإعجاز**: قد سعى عبد القاهر في هذا الكتاب إلى إثبات أنّ بلاغة الكلام تكون في النّظم، وأنّ القرآن الكريم معجز بالنّظم لا بالصّرفة.

❖ **أسرار البلاغة**: ألّفه الجرجاني لغاية بلاغيّة، ووضع الأصول والقوانين،وبيان الأقسام وذكر الفروق بين العبارات والفنون البيانيّة.

❖ **المدخل في دلائل الإعجاز**: وهو مقدّمة كتاب دلائل الإعجاز، وقد أفردها المؤلّف.

❖ **آراء الجرجانيّ**: منها نسخة كتبت سنة 567هـ نقلا عن نسخة بخط المؤلّف ولا نعرف ما كتب فيها لإصابتها بالتلف و لم تعد صالحة للقراءة.

ج. الدّراسات النّحوية والصّرفيّة والعروضيّة:

اشتهر عبد القاهر بالنّحو ولذاك كانت آثاره في هذا العلم أكثر انتشارا وقد اهتمّ بها المتأخّرون واتّخذوا من بعضها أساسا في التدريس، وكتبه النّحويّة، والصّرفيّة، والعروضيّة الّتي وصلت إلينا أو قرأنا عنها:

❖ **الإيجاز**: أعجب عبد القاهر بكتاب "الإيضاح"في النّحو لأبي عليّ الفارسيّ فأوجزه وشرحه وهو مختصر للإيضاح.

❖ **المغنيّ**: وهو شرح لكتاب الإيضاح لأبي عليّ الفارسيّ في نحو ثلاثين مجلّدا ولا نعرف عنه شيئا غير ما أشار إليه القدماء.

❖ **المقتصد:** وهو ملخّص كتابه " المغني في شرح الإيضاح" في ثلاثة مجلّدات.

❖ **التكملة:** و هو حسب الواسطي سببه ل"المقتصد في شرح الإيضاح".

❖ **العوامل المائة:** و هو كتاب في الإعراب، ستون منها تسمّى عاملا، وثلاثون منها تسمّى معمولا، وعشرة منها تسمّى عملا وإعرابا.و بوّب إلى ثلاثة أبواب: باب العامل، باب المعمول، وباب الإعراب.

❖ **الجمل:** وهو شرح لكتابه العوامل المائة ، ويسمّى أيضا "الجرجانيّة" وهو في خمسة فصول.

❖ **التلخيص:** وهو شرح لكتاب الجمل.

❖ **العمدة في التصريف:** وهو كتاب مختصر قال فيه صاحبه إنّه جمل من القول في التصريف.

❖ **كتاب في العروض:** اهتم بأوزان الشعر وقوافيه.

د. **الكتب الأخرى:**

ولعبد القاهر كتب أخرى في غير الفنون السّابقة:

❖ **المختار من دواوين المتنبيّ البحتري أبي تمّام:** طبعه الشيخ عبد العزيز الميمني بطبعه في مجموعة "الطرائف الأدبيّة" وهو كتاب لا يكاد يعرف، بدأه الجرجانيّ بقوله:"هذا اختيار من دواوين

التنبي والبحتري وأبي تمّام عمدنا لأشرف أجناس الشّعر وأحقّها بأن يحفظ ويروى ويوكل به الهمم ويفرغ له البال و تصرف إليه العناية .

❖ **مختار الاختيار**: فيه فوائد معيار النظّار في المعاني والبيان والبديع والقوافي.

❖ **التذكرة**: يستدلّ أحمد أحمد بدوي من كلام القفطيّ أنّ موضوعها يشبه موضوع دلائل الإعجاز.ح

❖ **المفتاح**: ولم يشر أحد إلى موضوعاته، واكتفى أصحاب السّير والتراجم والطبقات بذكر اسمه.

تلك لمحة وجيزة عن حياة عبد القاهر الجرجاني العلميّة، تشهد لها آثاره المؤلفة في مختلف المجالات،الإعجاز، النّحو، البلاغة، الصّرف، العروض، الّتي كانت محلّ تنقيب وبحث في عصره، فتناولها بعلميّة جادة الطّرح جديدة التناول ضاهى بها علماء عصره ولاحقيه.

مصادر البحث ومراجعه

- **القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع**

مصادر البحث ومراجع

1) ابن الأثير ضياء الدّين : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح أحمد الحوفي وبدوي طبانة، الرياض، منشورات الرّفاعي، ط2، دت، ج3.

2) ابن برد بشّار، الديوان، تح: محمد الطاهر بن عاشور، مصر، مطبعة لجنة التأليف والنشر (د.ط)، (د.ت)، ج1.

3) ابن ثابت حسان: ديوان حسّان بن ثابت، تح سيّد حنفي حسنين، مصر، دار المعارف 1973م.

4) ابن جنيّ أبو الفتح عثمان ، الخصائص، تح محمد عليّ النجّار، بيروت، دار الهدى والطباعة والنشر، مجلد1.

5) ابن خلدون : المقدّمة، ج3، تح عليّ عبد الواحد، مصر، القاهرة، ط1، 1960م.

6) ابن خلكان : وفيات العيان،ج1، مصر، طبعة دار الطباعة المصرية، 1275هـ.

7) ابن رشيق القيروانيّ : العمدة في محاسن الشّعر و نقده، تح محمد محيّ الدّين عبد الحميد بيروت، دار الجيل، ط5، 1981م.

8) ابن طباطبا العلوي : محمد بن أحمد، عيار الشّعر، تح طه الحاجري، ومحمد زغلول سلام، القاهرة، المكتبة (د.ط)، 1956م.

ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم

9) عيون الأخبار، القاهرة، دار الكتاب العربيّ، ج5، 1963م.

10) الشعر والشعراء، ج 1، تح أحمد محمود شاكر، مصر، القاهرة، دار المعارف، ط 2، 1386هـ ـ 1966م.

11) الشعر والشعراء، تح مفيد خميس، لبنان، دار الكتب،مج1، ط2، 1985م.

12) ابن سلاّم الجمحيّ: طبقات فحول الشّعراء، تح محمود محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، 1974م.

- ابن منظور

13) لسان العرب، المجلّد الرابع عشر، دار صادر، بيروت، ط3، 2004م.

14) لسان العرب المحيط، تقديم عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف يوسف خيّاط، المجلّد الثالث، من القاف إلى الياء، بيروت، دار لسان العرب، (د.ط)، (د.ت)، مادة لقا.

- أرسطو

15) فن الشعر،

16) الخطابة،

17) الأسدي، القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد و العدل، ج 1، تح أمين خولي الجمهورية العربية المتحدة، دار الكتب،1960م.

- أمين أحمد

18) ظهر الإسلام ج2، مصر، مكتبة النّهضة، ط1، 1952م.

19) ضحى الإسلام، القاهرة، النّهضة المصريّة، 1952م.

20) أوزرير نوري سعودي: الخطاب الأدبيّ من النشأة إلى التلقي، مع دراسة تحليليّة نموذجيّة القاهرة، مكتبة الاداب، ط1، 2005م.

21) أوغليسي يوسف: إشكالية المصطلح في الخطاب النّقدي العربيّ الجديد، الجزائر منشورات الاختلاف، ط1، 2008م.

22) آيزر فولفغانغ: فعل القراءة، نظرية في الاستجابة اجماليّة، تر عبد الوهاب علوب المشروع للترجمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 2000م، عدد 126.

23) الباقلاّني، أبو بكر محمد بن الطيّبب : إعجاز القرآن، تح السيّد أحمد صقر ، القاهرة دار المعارف ط4.

24) البحتري : الديوان، ج2.

25) بدوي طبانة: البيان العربيّ، القاهرة ، 1962م.

26) بسام قطوس: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، مصر، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2006م.

27) بشرى موسى صالح: نظرية التلقي، أصول و تطبيقات، بيروت، المركز الثقافي العربيّ ط1، 2001م.

ـ بلعيد صالح

28) التراكيب النّحوية وسياقاتها المختلفة عند عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، 05/ 1994م.

29) نظرية النظم، دار هومة للطبع والنشر، الجزائر، طبع في 2004م.

30) بوحسن أحمد: نظرية الأدب (القراءة ـ الفهم ـ التأويل)، نصوص مترجمّة، الدّار البيضاء المغرب، مطبعة النّجاح الجديدة، ط1، دت.

31) البوشيخي الشاهد: نظرات في المصطلح والمنهج، فاس، مطبعة إنفو برانت، ط 3 2004م.

32) البياتي سنا حميد: قواعد النّحو العربي في ضوء نظرية النظم، الأردن، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2003م.

33) تمام حسّان: اللغة العربية (مبناها و معناها) مصر، الهيأة المصرية العامة للكتاب 1973م.

34) التوحيدي أبو حيّان: الامتناع والمؤانسة ج1، صححه وضبطه وشرحه عربية أحمد أمين وأحمد الزّين، دار مكتبة الحياة.

ـ الجابري محمد عابد

35) التراث ومشكل المنهج، المنهجيّة في الأدب والعلوم الإنسانيّة، الدّار البيضاء، دار توبقال للنّشر، ط2، 1993م.

36) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربيّ المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة،ط1، 1992م.

ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر

37) البيان و التبيين، ج1،تح فوزي عطوى ،لبنان، الشركة اللبنانية.

38) البيان والتبيين،ج3، تح درويش الجندي، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 2001م.

39) الحيوان، تح عبد السلام محمد هارون، ج1، مصر، مطبعة البابي الحلبي، ط2.

40) رسائل الجاحظ، ج2، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، 1979م.

41) جاكبسون رومان، قضايا الشعرية، تر:محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، المغرب ط1، 1988م.

ـ الجرجاني، عبد القاهر

42) الرسالة الشافية، (ضمن ثلاث رسائل)، تح محمد خلف الله أحمد، د. محمد زغلول سلام، القاهرة، مصر، دار المعارف، ط3.

43) دلائل الإعجاز تح محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر،1981م.

44) دلائل الإعجاز تح محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجيّ، ط1، 1999م.

45) دلائل الإعجاز، تح محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الميل للنشر والتوزيع، ط 1 2004م.

46) أسرار البلاغة، تح محمود محمد شاكر، المؤسسة السعودية، مصر، القاهرة، دار المدني ط1، 1412ھ ـ 1991م.

47) أسرار البلاغة، في علم البيان تح عبد الحميد الهنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية ط1، 2001م

48) أسرار البلاغة، بيروت، مؤسسة الرّسالة ناشرون، ط1، 2004م.

49) الجندي درويش: نظرية عبد القاهر في النّظم، مصر، الفجالة، مكتبة نهضة مصر (د،ط)، 1960م.

50) حسين عبد القادر: أثر النّحاة في البحث البلاغي، مصر، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م.

51) الحمداني حميد: الخطاب الأدبيّ، التأويل والتلقي، مقال ضمن سلسلة ندوات ومناظرات بعنوان: من قضايا التلقّي والتأويل، الرّباط، جامعة محمد الخامس، منشورات كليّة الآداب و العلوم الإنسانيّة، رقم36، 1995م.

ـ حمودة عبد العزيز

52) المرايا المحدّبة: من البنيوية إلى التفكيك، الكويت، مطابع الوطن، (سلسلة معالم المعرفة ع 232)، ط1، 1999م.

53) المرايا المقعّرة، نحو نظريّة نقديّة عربيّة.

54) الحموي ياقوت: معجم الأدباء، عشرون مجلّدا، مصر 1936م ـ 1938م.

55) الخضري الشيخ : محاضرات تاريخ الأمم الإسلاميّة، الدولة العباسيّة، المكتبة التّجاريّة ط5.

56) الخطابي: في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) تح محمد خلف الله أحمد ومحمّد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف، 1976م.

57) الخفّاجيّ أحمد رحيم كريم : التراث النّقديّ العربيّ والتقويل الحداثي المعاصر(رسالة دكتوراه)، بابل، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ببابل، 2009م.

58) خفاجي محمد عبد المنعم: عبد القاهر والبلاغة العربية، القاهرة، مصر، 1371هـ-1952م.

59) خلف الله محمد: من الوّجهة النّفسيّة، القاهرة، 1970م.

60) خليل أحمد: المدخل في دراسة البلاغة العربية، بيروت، ط1، 1968م.

61) الخنساء: ديوان الخنساء، تح أنور أبو سويلم، الأردن، دار عمار، ط1، 1988م.

- الخولي أمين

62) إحياء النّحو، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة، د ط، 1959م.

63) مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب، القاهرة، دار المعرفة، (د.ط) 1961م.

64) دك الباب جعفر: الموجز في شرح دلائل الإعجاز، دمشق، مطبعة الأهالي 1980م.

65) دهمان: أحمد، الصورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجانيّ.

66) زغلول محمد: أثر القرآن في تطور النّقد العربي، مصر، مكتبة الشباب، ط1.

67) الزهراني صالح بن سعيد: العقل المستعار، بحث في إشكالية المنهج في النّقد العربيّ.

68) الزيادي تراث حاكم: الدرس الدلالي عند عبد القاهر الجرجاني، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، مؤسسة الصادق الثقافية، ط1، 2011م. 1432هـ.

69) السجلماسي أبو القاسم الأنصاري : المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح علاء الغازي، الرباط، مكتبة المعارف،ط1، 1980م.

70) السّكّاكي:أبو يعقوب، مفتاح العلوم، القاهرة، مطبعة التّقدّم العلمية، 1316هـ.

71) سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هرسل، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1991م.

72) سلوم تامر : نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ط1، 1993م.

73) سيبويه، عمرو بن عثمان : الكتاب، تح عبد السّلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2 ، 1977م.

74) السّيوطيّ: بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، تح محمد أبو الفضل إبراهيم بيروت، المكتبة المصريّة، مج1.

75) صمود حمادي، التفكير البلاغيّ عند العرب، أسس تطوّره إلى القرن السّادس منشورات الجامعة التونسيّة، 1981م.

76) الضامن حاتم: نظرية النّظم، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، المجموعة الصغيرة 47 منشورات وزارة الثقافة والإعلام، (د.ط)، 1979م.

ـ ضيف شوقي

77) البلاغة تطوّر وتاريخ، مصر، دار المعارف، 1965م.

78) البلاغة تطور وتاريخ، القاهرة، دار المعارف، ط6، 1983م.

79) البلاغة تطوّر وتاريخ، مصر، دار المعارف، ط2، 2003م.

80) الحديث، مجلّة جامعة أمّ القرى لعلوم الشريعة واللغة، مج 13، العدد 22، ماي 2001م.

81) طه حسين: في الشّعر الجاهليّ، القاهرة، دار الكتب المصريّة، ط1، 1926م.

82) عبّاس إحسان: تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب، بيروت، 1971م.

عبد المطلب محمد

83) البلاغة والأسلوبية، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، (د.ط)

84) قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، مصر، القاهرة، مطابع المكتب المصري 1995م.

85) عتيق عبد العزيز: علم البديع دار النهضة العربية، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع بيروت، 1405هـ/1985م

ـ العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله

86) الصناعتين ،تح أبي الفضل وعليّ محمد البجاوي، مصر، الباب الحلبي، 1971م.

87) الصناعتين في الكتابة والشعر، تح مفيد قميحة، لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1 1401هـ ـ 1981م.

88) العشماويّ محمد زكيّ : قضايا النقد الأدبي بين القديم و الحديث، مصر ، دار المعرفة الجامعيّة، (د.ط)، 2000م.

89) علوي حافيظ: مدخل إلى نظريّة التلقي، سلسلة علامات في النّقد، جدّة، النادي الأدبيّ الثقافي، ج34، مج9، 1999م.

90) علي الزهرة شوقي، ا لأسلوب بين عبد القاهر الجرجاني وجون ميري، القاهرة، مكتبة الميدان، (د.ط)، (د.ت).

91) عبد الغفار محمد عبد الرزاق: عبد القاهر الجرجاني في النقد العربي الحديث، بيروت، مطبعة سيكو، ط1، 2002م.

92) الغربي خالد: الشعر ومستويات التلقي، سلسلة علامات في النّقد، السعوديّة، جدّة النادي الأدبيّ الثقافيّ، ج34، مج9، 1999م.

93) غريب عبد العاطي علام ، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين ابن سنداد الخفاجي عبد القاهر الجرجاني، بيروت، دار الجيل، ط1، 1993م.

ـ غنيمي هلال محمد

94) النّقد الأدبيّ الحديث، مصر، 1973م.

95) النقد الأدبي الحديث، مصر، القاهرة، دار النّهضة، (د،ط)، 2001م.

96) فضل صلاح: إنتاج الدلالة الأدبيّة، القاهرة، مؤسّسة مختار، ط1، د.ت.

97) القاسمي عليّ: مقدمة في علم المصطلح، بغداد، المكتبة الثقافيّة، د.ط، 1985م.

98) القطّان مناع: مباحث علوم القرآن، مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.

ـ قطب سيّد

99) التصوير الفنّي في القرآن الكريم، بيروت، دار الشروق، (د.ط)، (د.ت).

100) النّقد الأدبيّ، أصوله ومناهجه، مصر، دار الفكر العربيّ، د.ط، 1947م.

101) كاظم نادر: المقامات والتلقي، مملكة البحرين، وزارة الإعلام الثقافة والتراث، ط، 2003م.

102) كولر جونتان: مدخل إلى النظريّة الأدبيّة، تر مصطفى بيومي عبد السّلام، القاهرة المجلس العلى للثقافة، ط1، 2003م.

103) لاشين عبد الفتّاح: التراكيب النّحوية من الوجهة البلاغية عبد القاهر، دار المريخ للنشر، مصر، الإسكندرية، (د.ط)، (دت).

104) المبارك محمد: استقبال النّصّ عند العرب، دراسات أدبيّة، الأردن، عمّان، دار الفارس للنّشر والتوزيع، ط1، 1999م.

105) المبرّد المقتضب: الكامل ج 1، تح عبد الخالق عظيمة، لبنان، بيروت ،علم الكتب، (د.ط)، (د.ت) ج4.

ـ المخزوميّ مهدي

106) الدّرس النّحوي في بغداد، بيروت، دار الرّائد العربيّ، 1986م.

107) مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللّغة والنّحو، بيروت، دار الرّائد العربيّ، ط3 1986م.

ـ مخيّم فؤاد علي مخيّم

108) فلسفة عبد القاهر الجرجاني النّحوية في دلائل الإعجاز، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بدون طبعة، 1983م.

109) الفلسفة الألمانية الحديثة، بغداد، دار الشئون الثقافية العامة، 1986م.

110) المسدي عبد السلام ، المقاييس الأسلوبية في النقد الأدبي خلال (البيان والتبيين) للجاحظ، الأقلام، بغداد، ع11، السلسلة15، 1980م.

111) مطلوب أحمد: عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، الكويت، وكالة المطبوعات للنشر ط1، 1393هـ ـ 1973م.

112) المعجم الوسيط، إخراج مصطفى أحمد الزيّات وحامد عبد القادر ومحمد عليّ النّجار دار الدّعوة، 1989م، مادة (نظم).

ـ مندور محمد

113) النّقد المنهجي عند العرب نهضة مصر للطباعة والنشر، 2003م.

114) في الميزان الجديد، تونس، مطبعة كورنيب، ط1، 1988م.

115) موافي عثمان: دراسات في النقد العربي،الإسكندريّة، المعرفة الجامعية،2001م.

116) موسى محمد محمد: مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، مصر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1 ، 1418هـ ـ 1998م.

117) مونسي الحبيب: نظريات القراءة في النقد العربي المعاصر، الجزائر، وهران، منشورات دار الأديب، دط، 2007م.

118) ناصف مصطفى : النّظم في دلائل الإعجاز، القاهرة، حوليات كليّة الآداب، عين شمس، 1955م.

119) النّجار سلوى : الجرجاني أمام القاضي عبد الجبّار، لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010م.

120) هولب روبرت: نظرية التلقي، مقدمة نقديّة، تر عزّا الدّين اسماعيل، القاهرة، المكتبة الآكاديميّة، ط1، 2000م.

121) الواد حسين: في مناهج الدراسات الأدبيّة، منشورات الجامعة، ط2، 1985م.

122) ياقوت محمود سليمان: علم الجمال اللّغويّ، ج 1، دار النّهضة المعرفة الجامعية، دط دت.

123) ياسوف أحمد: جماليات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير، إشراف وتقديم نور الدين عنتر، سوريا، دار المكتبي، ط1، 1994م.

124) ياوس هانزو روبرت: نحو جمالية التلقي، تر تيمو تي باني، جامعو مونسيتو، نقل هذا المقال إلى الإنجليزية تحت عنوان "التاريخ الأدبيّ بوصفه تحدّيا لنظريّة الأدب" نقلا عن روبرت هولب: نظرية التلقي، مقدمة نقديّة، تر عز الدّين اسماعيل، مصر، القاهرة، المكتبة الآكاديميّة، ط1، 2000م.

الـــدّوريّـــــات

125) إبراهيم نبيلة: القارئ في النّصّ، نظريّة التأثير والاتصال، الهيئة المصريّة للكتاب، مجلّة فصول، مج5، العدد1، 1984م.

126) الخضراوي إدريس: نقد النّقد و تنظير النّقد العربيّ المعاصر، مصر، مجلّة فصول، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، عدد 70، 2008.

127) المتقن محمد: في مفهوم القراءة والتأويل، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلّة عالم الفكر، العدد2، المجلّد33، أكتوبر ـ ديسمبر 2004م.

الـرسـائـــل الأكـاديـمـيـــة

1) المصطلحات البلاغية والنقدية عند عبد القاهر الجرجاني (رسالة ماجستير)، جنان منصور الجبوري، كلية التربية – ابن رشد، جامعة بغداد.

2) التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر (أطروحة دكتراه)، أحمد الخفاجي أحمد رحيم كريم، كلية التربية جامعة بابل.

الـفـهـرسـت

فهرست

المقدّمة ..... 01 – 07

المدخل: نظريّة التلقّي وأثرها في النّقد العربيّ المعاصر

I. نظريّة التلقّي عند الألمان..... 10 - 26

1) الأصول المعرفيّة لنظريّة التلقّي عند الألمان ..... 10 – 13

2) أسس جماليّة التلقّي الألمانيّة (مدرسة كنستنس) .....,..... 13- 26

II. أثر جماليّة تلقّي في الفكر النّقديّ العربيّ المعاصر ..... 26 – 41

1) التلقّي في النقد العربيّ القديم ..... 27 - 35

2) التلقّي في النقد العربيّ المعاصر ..... 35 - 41

الفصل الأوّل: مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ

I. مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ الفلسفيّة الكلاميّة ..... 46 - 67

1) علم الكلام 47

2) مفهوم الإعجاز ..... 47 - 48

3) الإعجاز وفلاسفة الكلام 48

أ. المعتزلة 48

❖ علماء المعتزلة والإعجاز ..... 48 - 55

ب. الأشاعرة 56

❖ علماء الأشاعرة والإعجاز..... 56 - 60

ج. الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة 60

❖ الجانب الكلامي في الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة ..... 60 - 63

❖ الجانب البلاغي في الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة ..... 63 - 64

❖ عبد القاهر الجرجانيّ والإعجاز ..... 64 - 67
II. مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّحويّة ..... 69 - 81
1) نشأة النّحو العربيّ قبل عبد القاهر الجرجانيّ ..... 69 - 70
2) المدارس النّحوية 70
أ. مدرسة البصرة النّحويّة ..... 70 - 71
ب. مدرسة الكوفة النّحويّة ..... 71 - 72
ج. مدرسة بغداد النّحويّة ..... 72 - 73
3) عبد القاهر الجرجانيّ والنّحو العربيّ ..... 73 - 81
III. مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ البلاغيّة ..... 83 - 96
1) تعريف البلاغة ..... 83 - 84
2) البلاغة قبل عبد القاهر الجرجانيّ ..... 84 - 90
3) عبد القاهر الجرجانيّ والبلاغة العربيّة ..... 90 - 96
IV. مرجعيّة فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّقديّة ..... 98 - 122
1) قضيّة اللفظ والمعنى قبل عبد القاهر الجرجانيّ ..... 98 - 107
أ. أنصار اللّفظ ..... 99 - 101
ب. أنصار المعنى ..... 102 - 103
ج. أنصار الفصل بين اللّفظ والمعنى ..... 104 - 105
د. أنصار المشاكلة بين اللّفظ والمعنى ..... 105 - 107
2) عبد القاهر الجرجانيّ وقضيّة اللّفظ والمعنى ..... 107 - 110
أ. عبد القاهر الجرجانيّ وأنصار اللّفظ ..... 107 - 108
ب. عبد القاهر الجرجانيّ وأنصار المعنى ..... 108 - 110
3) مشكلة السّرقات ..... 110 - 122

أ. مشكلة السّرقات قبل عبد القاهر الجرجانيّ ..... 110 - 113
ب. الأخذ الحسن ..... 113 - 117
ج. الأخذ القبيح ..... 117 - 121
د. عبد القاهر الجرجانيّ ومشكلة السّرقات ..... 121 - 122

الفصل الثّاني: فكر عبد القاهر الجرجانيّ

I. فكر عبد القاهر الجرجانيّ الفلسفيّ الكلاميّ ..... 126 - 141
1) عبد القاهر الجرجانيّ وحقيقة الإعجاز ..... 128 - 132
أ. دلائل الأحوال ..... 129 - 130
ب. دلائل الأقوال ..... 130 - 132
2) عبد القاهر الجرجانيّ وسرّ الإعجاز ..... 132 - 135
3) أسس تقرير نظريّة النّظم ..... 135 - 140
أ. الجانب العقليّ ..... 136 - 139
ب. الجانب النفسيّ ..... 139 - 140
II. فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّحوي ..... 142 - 166
1) النّحو عند عبد القاهر الجرجانيّ في دلائل الإعجاز 143
2) نظريّة النّظم عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 143 - 144
3) النظم عند عبد القاهر الجرجانيّ وعلاقته بالنّحو ..... 144 - 166
أ. معاني النّحو 147
❖ الإسناد ..... 147 – 148
• الإسناد في جملة المبتدأ والخبر ..... 148 - 151
• الإسناد في جملة الفعل والفاعل ..... 151 - 153
❖ التخصيص ..... 153 - 154

- المفعول به ..... 154 - 156
- حالات حذف المفعول به ..... 156 - 159
- حالات تقديم وتأخير المفعول به ..... 159 - 162

❖ الإضافة ..... 162 - 164

❖ الإتباع ..... 164 – 166

III. فكر عبد القاهر الجرجانيّ البلاغيّ ..... 168 - 182

1) معاني الكلام وعلاقتها بالنظم..... 168 - 175

أ. الإثبات ..... 169 - 171

ب. النّفي ..... 171 - 173

ج. الاستفهام .....173 - 175

2) البيان وعلاقته بالنظم ..... 176 - 179

أ. مفهوم البيان وأهميّته ..... 176 – 177

ب. صور البيان 177

ج. منهج عبد القاهر الجرجانيّ في علم البيان ..... 178 - 179

3) البديع وعلاقته بالنظم .....,..... 180 - 182

أ. تعريف البديع 180

ب. ألوان البديع 180

ج. منهج عبد القاهر الجرجانيّ في علم البديع ..... 181 - 182

IV. فكر عبد القاهر الجرجانيّ النّقديّ ..... 184 - 201

1) قضيّة اللفظ والمعنى عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 184 - 192

أ. اللفظ عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 184 - 186

ب. المعنى عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 186 - 187

ج. معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 188 - 189
د. التّخييل عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 189 - 192
❖ المعنى العقليّ الصّريح ..... 189 - 190
❖ المعنى التّخييلي ..... 190 - 192
2) إشكالية الاحتذاء في المعنى الشّعري عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 192 - 194
أ. مستوى الاتّفاق في الغرض على العموم 192
ب. الدلالة على الغرض ..... 193 - 194
❖ المبالغة في التّشبيه 193
❖ ذكر هيئات تدلّ على الصّفة ..... 193 - 194
3) المتكلّم والسّامع عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 196 - 198
أ. المتكلّم عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 195 - 196
ب. السّامع عند عبد القاهر الجرجانيّ ..... 196 - 198

الفصل الثّالث: تلقيّ فكر عبد القاهر الجرجانيّ في النّقد العربيّ المعاصر

I. تشكيل أفق الانتظار: التلقّي الاستيعادي لفكر عبد القاهر الجرجانيّ .... 202 - 225
1) التلقّي القديم لفكر عبد القاهر الجرجانيّ ..... 202 - 207
2) التلقّي الإحيائي لفكر عبد القاهر الجرجانيّ ..... 207 - 222
أ. التلقّي ومنعطف تاريخ النّهضة العربيّة ..... 207 - 208
ب. التلقّي الإحيائي لفكر عبد القاهر الجرجانيّ..... 208 - 222
3) التلقّي المقارن لفكر عبد القاهر الجرجانيّ في النّقد العربيّ المعاصر ..... 222 – 225
II. خيبة أفق الانتظار: التلقّي الاستبعادي لفكر عبد القاهر الجرجانيّ ..... 227 - 248
1) تعارض الأفق في النّقد العربيّ القديم لفكر عبد القاهر الجرجانيّ ..... 227 – 229
2) تعارض أفق الإحياء لفكر عبد القاهر الجرجانيّ ..... 229 - 231

3) التلقّي الإسقاطيّ لفكر عبد القاهر الجرجانيّ في النّقد العربيّ المعاصر .... 231 - 248

الخاتمة..... 250

الملحق..... 253 - 258

مصادر البحث ومراجعه..... 260 - 271

الفهرست

ملخّص الرّسالة

تتجلّى أصالة أيّ فكر في استمرار حيويّته وقابليّته للتطوّر عبر الزّمن، من هذا المنطق عزمنا أن نقوم في بحثنا هذا بإبراز جهود عبد القاهر الجرجاني النّقديّة في طور النظرة المعاصرة كي تبرهن على حيويّة هذه الجهود واستمرار معظمها حتّى يومنا هذا، وتتعلّق هذه الجهود أساسا بمنهاجه التحليليّ الّذي اسمرّ إلى يومنا هذا، أصيلا تقريبا ومقاربة في تلقي الأصول النظريّة والتطبيقيّة الّتي استخدمها عبد القاهر الجرجاني في تنظيره لفكره النّحويّ، البلاغيّ، والنّقديّ في ضوء نظريّة النّظم في ضوء الفهم النّقديّ العربيّ المعاصر، مع إبراز رؤية النّقّاد العرب المعاصرين لعبقريّة عبد القاهر الجرجاني الفذّة.