الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطية الشعبيّة
وزارة التّعليم العالي و البحث العلمي
المركز الجامعي - صالحي أحمد - النّعامة
معهد الآداب واللّغات
قسم اللّغة و الأدب العربي

عبد القاهر الجرجاني بين التحليل النحوي والتأسيس البلاغي
-قراءة في المنهج-

أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه نظام "ل م د" تخصّص: النحو و اللغة العربية

إعداد الطالب: طارق عاشوري
إشراف أ. د: صباح لخضاري

أعضاء لجنة المناقشة:

الأستاذ	الرّتبة	المؤسّسة	الصّفة
أ.د. محمد دويس	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي النعامة	رئيسا
أ.د. صباح لخضاري	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي النّعامة	مشرفا ومقرّرا
أ.د. محمد رويسات	أستاذ التعليم العالي	جامعة مولاي الطاهر سعيدة	عضوا مناقشا
أ.د. ابراهيم مناد	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي مغنية	عضوا مناقشا
د. بداوي محمد	أستاذ محاضر (أ)	المركز الجامعي النعامة	عضوا مناقشا
د. محمد بوضياف	أستاذ محاضر (أ)	المركز الجامعي النعامة	عضوا مناقشا

السّنة الجامعية:

1441- 1442هـ / 2020-2021 م

يقول الله تعالى :

*وَلِكُلّٖ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِۚ أَيْنَ مَا تَكُونُواْ
يَاتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٞۚ ﴿١٤٧﴾

سورة البقرة: الآية 147

صدق الله العظيم

الإهداء

إلى والدَيّ -أطال الله بقاءهما وبارك فيهما-

إلى أخي الوحيد

إلى كل حبيب وأخ وصديق أهدي هذا العمل

الشكر

أول شكر وآخره شكر الله تعالى أن من علينا بإتمام هذا البحث فله الحمد والشكر كما ينبغي لجلال وجهه.

أشكر الأستاذة المشرفة: "صباح بخضار" لما عانته معي من أجل إخراج بحث علمي مقبول

إلى الدكتور "محمد دويس" رئيس مشروع الدكتوراه "النحو واللغة العربية" الذي رافقنا بيداغوجيا ومنهجيا طيلة مدة التكوين

وإلى كل أساتذة لجنة التكوين نظيرا لتأطيرهم وتوجيهاتهم

وشكرا إلى طاقم المكتبة

وإلى كل الذين لم أذكرهم شكرا لكم

مقدمة

الحمد لله حمد الشاكرين، حمدا طيبا يليق بإكرامه وتوفيقه، وشكرا على ما من به علينا من النعم التي لا نحصيها، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الداعي إلى منهاج دينه، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر الميامين، والتابعين المقتدين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ وبعد

فأبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني النحوي (ت 471هـ) من العلماء الذين كان لهم جهد كبير في إثراء البحث اللغوي العربي ليس في اختصاص واحد، بل في مجموعة من الميادين اللغوية منها النحو والبلاغة، وذلك ما نلحظه جليا من خلال مؤلفاته التي بعضها بين أيدينا وأكثرها ضائع وارد في كتب التراجم والسير القديمة.

غير أن ضياع تلك المؤلفات ليس بالثقل الذي نتوقعه إذا قارناه بما ارتبط بدراسات لجهود هذا الرجل، والتي كان لها أثر بالغ في الانحراف عن فكره؛ وذلك يظهر في نوعين منها:

1. الدراسات السطحية التي مست فكر الجرجاني البلاغي والنحوي، بحيث إننا نجد كثيرا من الدارسين يكادون لا يتجاوزون الظاهر في أبحاثهم حول الرجل، ويركزون على بعض المفاهيم التي تجاوزها البحث اللغوي واللساني معا منها قضية اللفظ والمعنى، وتطور مفهوم النظم إلى غاية الجرجاني، وهم في ذلك لا يهدفون إلى قراءة الجرجاني عبر هذه القضايا بل لمجرد السرد التاريخي لهذه الأفكار خاصة ما تعلق بقضية اللفظ والمعنى.
2. تلك الدراسات المقارنة التي أسقطت ما جاء به الجرجاني على النظريات اللسانية الحديثة والمعاصرة، من ذلك مقارناتهم بين الجرجاني وبنيوية سوسير، أو شعرية ياكبسون، أو توليدية تشومسكي، أو تداولية أوستين أو غيرهم، والملاحَظ حول هذه الدراسات أنها دراسات تعسفية فالإسقاط في كثير من الأحيان يكون بلي عنق أفكار الجرجاني لتنطبق مع ما جاء به هؤلاء، أو تحريف أسس ومفاهيم هؤلاء لتنطبق مع ماجاء به الجرجاني، – وهما أمران ينتجان من سوء فهم أفكار النظريات وقلة التدقيق

والتحقيق والتعمق في بيان ما يريده أصحابها بالضبط، إضافة إلى مشكل الترجمة وما يعانيه المصطلح العلمي العربي من إشكاليات- وهدفهم في ذلك كله إثبات أسبقية الجرجاني في طرحه لتلك الأفكار.

وقد أسميت هذا البحث "عبد القاهر الجرجاني بين التحليل النحوي والتأسيس البلاغي 'قراءة في المنهج'"، ورغم أن هذا الموضوع نال اهتمام كثير من الدارسين إلى يومنا هذا، إلا أن ذلك لم يمنعني من التعرض له، لمجموعة من الدوافع الموضوعية التي سبق وأشرت إليها، ودوافع ذاتية ممثلة فيما يلي:

أولا: الاهتمام الذي تولد داخلي منذ بداية دراستي الجامعية حول هذا العلم الفذ، ومحاولة استشكاف أغوار نظريته، التي جمعت بين علمين أحببتهما هما: النحو والبلاغة.

ثانيا: محاولتي توسيع الرؤية التي عرضت لها في مذكرتي الخاصة بمرحلة الماستر، والتي كانت مقاربة معرفية مقارنة بين نظرية النظم والنحو التوليدي التحويلي

سيكون عملي في هذه الأطروحة محاولة للبحث في المنهج الذي استند إليه عبد القاهر الجرجاني انطلاقا من العبقرية النحوية التي برزت عنده -باعتباره نحويا بالدرجة الأولى- وكيفية استعماله للمفاهيم النحوية في تحليلاته على الكلام بأنواعه للوصول إلى تأسيس بلاغي أضحى فيما بعد مرتكزا لكل من أراد التنظير في علوم البلاغة، وهذا محاولة للإجابة على الإشكالية التالية: إلى أي مدى استطاع عبد القاهر الجرجاني تأسيس أركان علم البلاغة من تحليلاته النحوية؟ وما المنهج الذي استخدمه في تحويل النحو إلى أداة للكشف عن الجماليات البلاغية في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز؟

تتفرع عن هذا التساؤل العام مجموعة من الأسئلة:

- ما مدى التداخل المعرفي بين علمي النحو والبلاغة العربيين؟
- ما أهم الأصول التي اعتمدها الجرجاني في تأسيسه علم البلاغة في كتابيه؟

- كيف وظف الجرجاني المباحث النحوية في تأسيسه أبواب أسرار البلاغة المبني على فكرة التخييل والتصوير؟
- إلى أي مدى استطاع عبد القاهر الانتقال من الإعجاز التخييلي إلى الإعجاز النظمي في مشروعه الممتد من الأسرار إلى الدلائل؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات تم الاستناد إلى خطة قُسّمت إلى مدخل وثلاثة فصول ثم خاتمة

المدخل والموسوم بـ "تحديد مفاهيم ومجال الدراسة" حاولت فيه تفكيك عنوان الدراسة إلى كلمات مفتاحية لتحليلها تحليلا تمهيديا، يمكنني من إبراز خطوط العمل الكبرى على مدى الفصول الثلاثة، فقد عرضت تحليلا مفاهيميا لمصطلحي النحو والبلاغة وبينت من خلال ذلك الحدود المنهجية بينهما، ثم انتقلت إلى عرض ترجمة مختصرة للإمام عبد القاهر الجرجاني، وولجت من ذلك إلى البحث في مشروعه محاولة لإرساء الرأي –بعد عرض جدل الدارسين في الترتيب الزمني بين كتابيه– على أنه مشروع بدأ بالأسرار وانتهى بالدلائل.

أما الفصل الأول "أصول ومصادر فكر الجرجاني" فقد حاولت فيه الكشف عن أهم الأصول والمصادر المعرفية التي استقى منها عبد القاهر مادة فكرته في النظم، وقد تم تقسيمها إلى نحوية لغوية تمثلت في ما جاء في الكتاب لسيبويه، ثم نقدية أدبية كان أبرزها أفكار الجاحظ حول الصياغة والتصوير مع مناقشة ما تم تعميمه بين أوساط الجامعيين من أن الجاحظ كان يناصر اللفظ على حساب المعنى، ثم عرض المصادر الكلامية التي تلخصت في أفكار علماء العقيدة الأشاعرة الذين كان عبد القاهر أحدهم، وأفكار القاضي عبد الجبار التي ناقشها الجرجاني في دلائله، وكان العمل أيضا على البحث في حقيقة استمداد عبد القاهر نظريته في النظم من أفكار السيرافي في مناظرته الشهيرة، والبحث أيضا في حقيقة المقارنة بين التخييل العربي والمحاكاة الأرسطية.

وفي الفصل الثاني "أسرار البلاغة مقدمة البناء البلاغي"؛ عملت على دراسة كتاب أسرار البلاغة من جانب إنه الشق الأول لفكر الجرجاني البلاغي، بدأته بعرض تاريخي لقضايا البيان عند بعض الأعلام الذين سبقوا عبد القاهر تاريخيا، ثم محاولة استقراء المنهج والهدف والرؤية التي بني عليها الكتاب، ثم دخلت إلى دراسة الكشف عن الفروق البيانية باستعمال التحليلات النحوية كالذي فعله عبد القاهر في تفريقه بين أقسام الاستعارة وأشكال المجاز ونوعي التشبيه، ومن هناك تجاوزت إلى البحث في بعض المصطلحات ومفاهيمها في إطار ثقافة الجرجاني ومنها التخييل الذي حاز الفضاء الأكبر .

الفصل الثالث "قضايا النظم في دلائل الإعجاز" كان قراءة في الشق الثاني من مشروع عبد القاهر، وهو كتاب دلائل الإعجاز، من خلال الكشف عن الانتقال المنهجي الذي بدا جليا من تخييل الأسرار إلى نظم الدلائل، باستقراء المقدمات المعرفية التي بدأ بها الكتاب، ثم الانتقال إلى إبراز مفهوم النظم وتطوره من لدن ابن المقفع وإلى غاية الباقلاني لتجلية التميز الذي أحاط بمفهومه عند الجرجاني، ثم البحث في أهم المصطلحات التي لها علاقة به كالبناء والتعليق، وعرض بعض الثنائيات المحورية التي تعد مرتكزات النظرية منها اللفظ والمعنى، ثم الخروج من هذا الفصل بتحليل بعض القضايا النحوية التي عرضت في الدلائل.

ثم كانت الخاتمة التي خلصت فيها بمجموعة من النتائج والتوصيات المتوصل إليها من هذا البحث.

وقد كان المنهج الذي وظفته في هذا البحث المنهج الوصفي، باعتماد بعض أدواته كالاستقراء والتحليل لما جاء في كتابي عبد القاهر؛ أسرار البلاغة الذي أعده مقدمة المشروع البلاغي للجرجاني، إضافة إلى دلائل الإعجاز باعتباره مكمن الأفكار والمفاهيم والقضايا التي جاء بها الجرجاني ولب نظريته في النظم. واستعنت في أحيان متفرقة بالمنهج التاريخي في التتبع التاريخي لتطور بعض المفاهيم كالنظم، ومسيرة علم البيان حتى عصر عبد القاهر، وهي

استعانة تخدم قراءة منهجه البلاغي، وقد قيدت استعمال المنهج الوصفي بقيدين لا أرى بدا منهما:

- قراءة أفكار الجرجاني وفقا لسياقها الثقافي ومرجعياتها المختلفة سواء العلمية منها (لغوية نحوية بلاغية)، أو العقدية (قضايا الإعجاز وعلم الكلام)، لأن هذا سيساعد أكثر على استخراج ما خفي وجعله جليا واضحا
- الالتزام بالابتعاد عن القراءة بالنظارات الحديثة سواء الغربية أو العربية، ومعنى هذا أني لم أقرأ فكر الجرجاني من منظور لساني غربي بل بمصطلحات ومفاهيم يحددها السياق الذي أشرت إليه.

وقد كانت استعانتي بمجموعة من المراجع التي وجدت فيها مادة سهلت علي كثيرا من مشقات هذا البحث نذكر أهمها:

- الكتاب لسيبويه
- كتاب البلاغة العربية أصولها وامتداداتها لمحمد العمري.
- كتاب: مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني لمحمد محمد أبو موسى
- كتاب: شرح أسرار البلاغة لمحمد إبراهيم شادي.

واستعنت بمجموعة من الدراسات بعدّها دراسات سابقة شكلت نقطة انطلاقي في البحث أهمها رسالة: "النحو البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني بين النظرية والتطبيق" للطالب خليفة عبود في جامعة تلمسان، ومجموعة من المقالات منها: " النظم بين الفكرة والتأصيل" لهدى محمد صالح الحديثي، إضافة إلى مقال: " قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني" لعز الدين إسماعيل، وغيره.

ولا أخفي مواجهتي، صعوبات شتى، كان أشدها، الاختلافات المتباينة للآراء على كثرتها في المؤلفات، مما سبب لي حرجا في استقراء تلك الآراء، والخروج بتوفيقات بينها.

إلا أني استطعت الخروج من شدتها بفضل توجيهات الأستاذة المشرفة "صباح لخضاري" التي كانت سندا ودعما لي في هذا العمل، فالفضل لها في إخراج هذا العمل، والشكر موصول لها مرة أخرى.

وعلى الله قصـــــد السبيــل

الطـــــالب: طارق عاشوري

النعامة في: 2020/09/04م

المدخل

تحديد مفاهيم ومجال الدراسة

هذا المدخل محاولة لتفكيك العنوان "عبد القاهر الجرجاني بين التحليل النحوي والتأسيس البلاغي –قراءة في المنهج–" بغية تحليل مكوناته والرصيد المعرفي الذي يحتويه، وهذا أمر مهم باعتبار أن المقدمات ركائز، وهذه المكونات المعرفية تحمل بلا شك حمولة معرفية وجب اعتمادها لنؤسس عليها كل ما سيأتي في هذه الرسالة، وعلى هذا سنطرح العناصر التالية:

1. ترجمة عبد القاهر الجرجاني وبيان أهم مؤلفاته، كما أننا سنحاول الخوض في مسألة أسبقية أحد كتابيه على الآخر، نقصد أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، لبيان تطور فكر الرجل وفهمه فهما صحيحا.
2. كشف المجالين المعرفيين لعلمي النحو والبلاغة والعلاقة بينهما، وهو الأمر الذي سيمكننا فيما بعد من فهم كثير من الأفكار التي عرض لها الجرجاني في تفكيره البلاغي.

1. عبد القاهر الجرجاني[1]:

مما يعجب له الدارسون قلة المعلومات عن عبد القاهر الجرجاني رغم شهرته الكبيرة في علمين هما علم النحو وعلم البلاغة؛ فإن كل ما وصلنا عنه في كتب السير والتراجم نزر يسير لا يكفي لمعرفة ظروف وحيثيات عصره وحياته؛ أجمعت الكتب التي ترجمت له أنه لم يخرج من جرجان[2]، ففيها نشأ وعن علمائها أخذ العلوم، وأبرز هؤلاء محمد بن الحسن الفارسي (ت

1 يرجع في ترجمته إلى : سير أعلام النبلاء؛ شمس الدين الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ج18، ص: 432. وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، 1979م، ط2، ج2، ص:106. وطبقات الشافعية الكبرى؛ تاج الدين السُّبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، 1964م، ط1، ج5، ص: 149 – 150. والأعلام؛ خير الدين الزِّركلي، بيروت، دار العلم للملايين، 2002، ط15.، ج4، ص: 48 – 49. وشذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ ابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، بيروت، دار ابن كثير، 1986م، ط1، ج5، ص: 308 – 309.

2 جرجان أو گرگان (بالجيم الفارسية)، مدينة إيرانية، تقع بين مدينتي طبرستان وخراسان، "قيل إن أول من أحدث بناءها يزيد بن المهلّب بن أبي صفرة، وقد خرج منها خلق من الأدباء والعلماء والفقهاء والمحدثين، ولها تاريخ ألفه حمزة بن يزيد السهمي. قال الإصطخري: أما جرجان فإنها أكبر مدينة بنواحيها، وأهلها أحسن وقارا وأكثر مروءة ويسارا من كبرائهم" ينظر: معجم البلدان؛ ياقوت الحموي، بيروت، دار صادر، 1977م، ج2، ص: 119.

421هـ)[1]، ابن أخت أبي علي الفارسي، وقد قيل إنه لم يكن لعبد القاهر أستاذ سواه، وهو قول مستبعد فقد ذكر الحموي أنه أخذ الأدب عن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت 392هـ)؛ "وكان الشيخ عبد القاهر الجرجاني قد قرأ عليه واغترف من بحره، وكان إذا ذكره في كتبه تبخبخ به وشمِخ بأنفه بالانتماء إليه"[2].

كان فقيها على مذهب الشافعي، متكلما على مذهب الأشعري[3]، ومما يؤثر عنه أنه كان شديد الاطلاع، وهذا واضح من مؤلفاته، فإن رجلا لم يرتحل لطلب العلم ثم نجد عنده ذلك الكم الهائل من المعلومات هو رجل مطلع على مؤلفات أسلافه ومعاصريه.

عصر عبد القاهر وبيئته:

ما بين أيدينا من معلومات لا تكفي لنعطي حكما على البيئة التي عاش فيها عبد القاهر الجرجاني، لكن يبدو أن المشرق الإسلامي كان يعج بالفوضى السياسية في القرن الخامس الهجري، وكان الصراع بين البويهيين والسلاجقة محتدما بعد فقدان الخلافة أهميتها وقيمتها.

وأما عن البيئة العلمية والثقافية فيبينها ما أُثِر عن الجرجاني من أبيات متفرقة يشكو فيها رداءة الأوضاع في عصره، وتدني قيمة العلم، ومنها قوله:

كَبِّرْ عَلَى الْعِلْمِ لَا تَرُمْهُ ومِلْ إِلَى العِلْمِ مَيْلَ هائمْ
وعِشْ حِمارًا تَعِشْ سَعِيدًا فالسَّـــــعد فِي طَالِعِ البهائمْ[4]

1 أبو الحسين محمد بن الحسين بن محمد بن الحسين بن عبد الوارث الفارسي النحوي (ت 421هـ)؛ تلقى علوم النحو عن خاله أبي علي الفارسي، كان بارزا في النحو، وقد أخذ عنه الناس في رحلاته قبل أن يعود إلى جرجان بلده الأصلي، وله مصنفات في الهجاء، وكتاب في الشعر، ومراسلات بينه وبين الصاحب بن عباد. ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛ جلال الدين السيوطي، ج1، ص: 94.

2 معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب؛ ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993، ط1، ج4، ص: 1797.

3 سيأتي الحديث عن اعتقاده مذهب الأشعري في باب العقيدة والتوحيد عند الكلام عن الأصول العقدية.

4 انظر: طبقات الشافعية الكبرى؛ تاج الدين السبكي، ج5، ص: 150.

هذان البيتان يوضحان بصورة جلية أن عبد القاهر كان يشكو تردي الحياة العلمية وسيادة والجهل، ونيل المناصب بدون أهلية، وهذه كلها نتائج العامل السياسي حين يدخله الاضطراب والفوضى، ويغيب عنه النظام والتلاحم والوحدة.

وفاته:

كانت وفاة عبد القاهر سنة إحدى وسبعين وأربعِمئة للهجرة (471هـ) وهو أظهر، وقيل سنة أربع وسبعين وأربعمئة للهجرة (474هـ)، ولم يعرف عمره آنذاك، والسبب في ذلك يعود إلى الجهل بسنة ميلاده، إلا أنه ومن سنتي وفاة شيخيه محمد بن الحسين الفارسي و علي بن عبد العزيز الجرجاني، يمكن أن نقول إنه قارب عمره المائة سنة أو جاوزها، والدليل في ذلك أن القاضي الجرجاني كان توفي سنة اثنتين وتسعين وثلاثمئة، وقد قلنا أن عبد القاهر قرأ عليه وتتلمذ على يديه، وبعيد أن يكون قرأ عليه قبل أن يبلغ سن العاشرة، فلو كان قرأ عليه عاما قبل سنة وفاته وهو ابن عشر سنين لكان عمره حين توفي تسعا وتسعين سنة، وعلى أية حال فالذي نذهب إليه أن عبد القاهر كان قد بلغ من العمر بين التسعين والمائة على أقل تقدير.

آثاره وكتبه:

ترك عبد القاهر مجموعة من الكتب، أحصتها كتب التراجم والسير، في مجالات الفكر الإسلامي، خاصة اللغوي منها، بل كانت معظم مؤلفاته في علمي النحو والبلاغة، وكان له شيء من التفسير، وسنسرد أهمها في هذه المحطة:

أ. كتب النحو والصرف:

- **المغني في شرح الإيضاح:** وهذا الكتاب أشهر مؤلفاته النحوية قيل إنه كان في ثلاثين مجلدا، وهو شرح مفصل لكتاب الإيضاح الذي ألفه أبو علي الفارسي، ولعل الجرجاني اكتسب حب الفارسي من تتلمذه لابن أخته أبي الحسين، ذكر المغني كل الذين ترجموا للجرجاني وكلهم أشاروا إلى فقدانه، فليس معنا أثر له إلا تلخيصه المسمى المقتصد شرح الإيضاح.

- **المقتصد شرح الإيضاح:** وهو كتاب اختصر فيه شرحه المغني على إيضاح أبي علي الفارسي، وهو مطبوع متاح، لكن يُلاحظ أن عنوان المقتصد قد طبع مرتين مرة على أنه شرح كتاب الإيضاح ومرة أخرى على أنه شرح التكملة والظاهر أنهما كتابان منفصلان شرح بالأول كتاب الإيضاح في النحو وشرح بالثاني كتاب التكملة في الصرف، وكلاهما لأبي علي الفارسي، غير أن هنالك من يرى أن المقتصد في شرح التكملة هو القسم الثاني من المقتصد، وهو كتاب واحد جمع فيه الجرجاني شرحه على كتابي أبي علي الفارسي؛ الإيضاح في النحو والتكملة في الصرف.[1].
- **العوامل المائة:** هو كتاب صغير، جمع فيه مائة عامل نحوي، وقسمه إلى قسمين العوامل اللفظية والعوامل المعنوية، وكان يردف العامل بشرحه وبيان معناه، وهو كتاب تعليمي سهل.
- **الجمل في النحو.**
- **كتاب في التصريف:** واسمه على الراجح العُمُد في التصريف، ...

ب. كتب التفسير:

ذكر أصحاب السير والتراجم أن عبد القاهر ترك مؤلفات في التفسير أشهرها:

- **تفسير ضخم على سورة الفاتحة**[2]: وهو مفقود لا يُعرف له أثر،
- **درج الدرر في تفسير الآي والسور:** لم يذكره من ترجم لعبد القاهر لكنه حُقق مؤخرا مرتين، وفي نسبته لعبد القاهر شك، وقد أشار المحققان إلى بعض المواضع التي تبين أنه منسوب لعبد القاهر، وسيكون لنا حديث عن هذا التفسير في موضعه.

ت. كتب الإعجاز والبلاغة:

[1] لمزيد من التفصيل يرجع إلى مقدمتي تحقيق الكتابين ؛ كتاب المقتصد في شرح الإيضاح؛ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: كاظم بحر المرجان، العراق، دار الرشيد للنشر، 1982،ص: 26، وكتاب المقتصد في شرح التكملة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: أحمد بن عبد الله الدويش، الرياض، سلسلة الرسائل الجامعية، 2007، ص: 53 وما بعدها.

[2] ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ ابن العماد الحنبلي، ج5، ص: 309، وسير أعلام النبلاء؛ الذهبي، ج18، ص: 433.

ما ذكره أصحاب التراجم من كتبه في مجال الإعجاز والبلاغة لا يجاوز الكتابين، فله –كما قالوا– كتاب الإعجاز الصغير والكبير. والذي نعرفه هو أن الجرجاني ألف في علم البلاغة كتابين شهيرين هما دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، إضافة إلى رسالته في إعجاز القرآن الكريم، والمسماة: "الرسالة الشافية"، ذيّل بها محمود شاكر كتاب دلائل الإعجاز،كما أنها طُبعت في كتاب يضم ثلاث رسائل في الإعجاز: رسالة الجرجاني ورسالة الخطابي ورسالة الرماني، جمعها محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام.

وقد يُفهم قولهم "كتاب الإعجاز الكبير والصغير" أن المراد منهما دلائل الإعجاز وهو الكتاب الكبير، ضمن فيه مباحث في إعجاز القرآن، وثانيهما الرسالة.

أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز (نشأة الفكر البلاغي الجرجاني)

الكلام عن أسبقية أحد الكتابين من الآخر ليس شططا من القول، وإنما هو محاولة لمعرفة المراحل التي قطعها الرجل في تحقيق ما حققه من فكر بلاغي؛ فهل كان الجرجاني منطلقا من تأسيس البلاغة على قواعد النظم ليرسي أسسها على ما يسمى التصوير، أم إن التصوير الفني الذي أسس له كتابه أسرار البلاغة ما هو إلا طريق مهدها ليصل إلى القانون الذي ارتضاه آخرا في دلائل الإعجاز.

وسأحاول في هذا الجزء أن أجمع الآراء جمعا في بداية الأمر لمعرفة وجهات النظر في المرحلة الأولى، ثم مناقشتها والخروج بما أراه أنسب في المرحلة الثانية.

1. رأي من يقول بأسبقية دلائل الإعجاز:

جل من يقول بأسبقية كتاب دلائل الإعجاز في التأليف، ينطلقون من فكرة مفادها أن ما جاء به الجرجاني في الدلائل من تأسيس الأحكام البلاغية على فكرة النظم هو تفكير قاصر، حاول تداركه وتصحيحه حين وسع نطاق الرؤية وأعطى للتصوير الفني الأهمية الكبرى في أسرار البلاغة؛ "قد حاول عبد القاهر أن يُحِلَّ فكرة النظم محل فكرة اللفظ في الاعتبار الأدبي،

غير أن جمال الصور الفنية في هذه الأبواب لا يتكشف على أساس فكرة النظم وحدها؛ فكان من الطبيعي أن تبحث بحثا خاصا، يؤكد فيه الجانب النفساني من جمالها، وهذا هو موضوع الأسرار"[1]، وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي شوقي ضيف في أثناء حديثه عن منهج الجرجاني في أسرار البلاغة حين قال: "يقول (أي عبد القاهر في الأسرار) : إن فضيلة البيان لا تعود إلى اللفظ من حيث اللفظ، وإنما تعود إلى النظم وترتيب الكلام وفق ترتيب معانيه في النفس. وهو استهلال لمباحثه في الكتاب، وأنه سيحاول بيان الفروق الدقيقة في التركيب، غير أنه لا يتسع بهذه الفروق على نحو ما اتسع بها في الدلائل، إذ حصرها في الصور البيانية وفي لونين من ألوان البديع طالما أشار سابقوه إلى أن جمالهما حسيّ لفظي. وتدل مباحثه فيما وفي الصور البيانية جميعا أنه صنّف هذا الكتاب بعد الدلائل"[2].

إحسان عباس هو الآخر رأى أن كتاب أسرار البلاغة كان متأخرا عن دلائل الإعجاز؛ من زاوية منطقية وهي موضوع المعنى ومعنى المعنى؛ "فمن مرحلة المعنى يتكوّن علم المعاني، ومن مرحلة معنى المعنى يجيء علم البيان، ولهذا نستطيع أن نقول إن عبد القاهر بعد أن انتهى من كتابه دلائل الإعجاز الذي تحدث فيه حول المعنى، حاول أن يخصص كتابا لدراسة معنى المعنى فكان من ذلك كتابه أسرار البلاغة"[3].

ومن الأدلة الواضحة التي تبين سبق الدلائل على الأسرار، مسألة التأثر بالبلاغة اليونانية والفكر الأرسطي؛ "قد يقال في تأييد هذا الفرض أيضا إن تأثر عبد القاهر بالدراسات اليونانية أظهر في الأسرار منه في الدلائل ومن الطبيعيى والمعقول إذن أن تمثل الأسرار مرحلة في تفكير المؤلف متأخرة في الوجود الزمني عن مرحلة الدلائل"[4].

---

[1] من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، محمد خلف الله، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947، ص: 74.

[2] البلاغة العربية تاريخ وتطور؛ شوقي ضيف، مصر، دار المعارف، ط9، ص: 190.

[3] تاريخ النقد الأدبي عند العرب نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1983م، ط4 ص: 429.

[4] من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده؛ محمد خلف الله، ص:74.

ونقل أحمد مطلوب عن بعضهم أنه قدم الدلائل على الأسرار في تاريخ التأليف لأن "عبد القاهر تحدث عن الجناس والسجع باختصار في دلائل الإعجاز، وفصل القول فيهما في أسرار البلاغة، وكانت فاتحة الأسرار إيجازا للنظرية التي ذكرها في الدلائل، فكأنه بعد أن قررها ونفى الشبهة في الدلائل رأى أنها أصبحت من الثبات بحيث يجعلها مقدمة يبني عليها أحكامه في كتابه الجديد، بل إنه في هذه الفاتحة لأسرار البلاغة يستعير بعض الأمثلة التي أوردها في الأول ويكرر بعض العبارات"[1]. والتعليلات التي أوردها أصحاب هذا الرأي كثيرة، والملاحظ أن كلا منهم يورد تعليلا يراه، يختلف كليا عن التعليل الذي يراه الآخر، أي إن الأمر هنا مبني على مجرد فرضيات أو ظنون –إن صح التعبير–، وإنما اكتفينا بإيراد أهم تلك التعليلات وأجمعِها حتى يتسنى لنا فيما بعد مناقشتها ونقدها.

2. رأي من يقول بأسبقية أسرار البلاغة:

أشار محمود محمد شاكر في مقدمة قراءته على دلائل الإعجاز أن عبد القاهر كتب هذا الكتاب في آخر حياته و"أنه كان يوشك أن يعيد النظر في كتابه ليجعله تصنيفا في علم جديد اهتدى إليه، واستدركه على كل من سبقه، وشقّ له الطريق ومهّده، ولكن اخترمته المنية قبل أن يحقق ما أراد"[2]، فكان هذا القول من محمود شاكر في أثناء تعليقه على دلائل الإعجاز دليلا إلى أن الجرجاني ألف الأسرار قبل دلائل الإعجاز، والدليل الذي إليه استند شاكر في ترجيح تأخر الدلائل تأليفا هو تلك الإضافات التي كانت في مخطوطات الكتاب، والتي توحي بأن الجرجاني كان يريد تنقيح وتعديل الكتاب، وأنه إنما كتبه في البداية عجلة كأنه يريد استباق شيء؛ فقد كان "عمله وهو يؤسس هذا العلم الجديد، مشوبا بحمية جارفة لا تعرف الأناة في التبويب والتقسيم والتصنيف، وكأنه كان في عجلة من أمره، وكأن منازعا كان ينازعه عند كل فكرة يريد أن يجليها ببراعته وذكائه وسرعة لمحه، وبقوة حجته ومضاء رأيه"[3].

---

[1] عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده؛ أحمد مطلوب، الكويت، وكالة المطبوعات، 1973، ط1، ص: 30.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مصر، مطبعة المدني، 1992م، ط3، (المقدمة)

[3] نفسه.

وقد اتفق مع هذا الرأي آخرون منهم محمد أبو موسى الذي أورد دليلا آخر على سبق كتاب الأسرار على الدلائل؛ مفاده أن "التشبيه والتمثيل والاستعارة التي تدور عليها دراسة الشيخ في أسرار البلاغة والتي جعلها الأقطاب التي تدور عليها المعاني كلها تحليل للإبانة، وليس في أسرار البلاغة كلمة واحدة في الإعجاز، ويترجح أن هذا الكتاب بمثابة المقدمة لكتاب دلائل الإعجاز الذي عقده للبحث عن الشيء الذي تجدد بالقرآن فبان به وبهر وقهر وقطع الأطماع، وهذا لا يمكن أن يُعرف إلا إذا أحكمنا الأصل الذي قام عليه كتاب أسرار البلاغة وهو معرفة الأصل الذي به يفضل كلام كلاما، ووازنا ذلك بالقسطاس كما قال الشيخ، ولا يستطيع أحد أن يدرك شيئا من إعجاز القرآن مادام قد فقد القدرة على تمييز الكلام ومعرفة فاضله وأفضله، ولهذا قلت إن كتاب أسرار البلاغة يأتي في النسق العلمي كمقدمة لكتاب دلائل الإعجاز"[1].

وقريبا من أبي موسى كان العمري في طرحه لتفكير الجرجاني البلاغي حين بدأ دراسته بكتاب أسرار البلاغة وثنّاها بالبحث في كتاب دلائل الإعجاز ، فإنه لاحظ عملية التطور التي ربطت بين الكتابين، ويبينها من خلال قوله: "ولا شك أن المنحى الذي سلكه الجرجاني في الأسرار إن كان قد استجاب للتصور الأشعري في كون الكلام حديثا نفسيا، وأبعد التصور المعتزلي بنزع المزية من الأصوات، فإنه لم يقدم تفسيرا تطبيقيا لمجمل الإعجاز في القرآن الكريم، بل ربما أثار أسئلة محرجة حين طرح قضية الصدق والكذب طرحا أخلاقيا، وأخرج الاستعارة من التخييل، بل طرح إشكالا منهاجيا استدركه الجرجاني في الدلائل حين سحب الاستعارة من الإعجاز لأنها قليلة في الخطاب، ولذلك كان لابد من البحث عن بلاغة على أسس تستجيب لطبيعة الأسئلة الإعجازية"[2].

ولكن الاختلاف في الطرح ليس معناه اختلاف الموضوعات، فقد وصل العمري إلى استنتاج مفاده أن الكتابين موضوعهما واحد، وليس كما يعتقد بعض ممن رأينا؛ يقول: "إن عملية الانتقال من أسرار البلاغة إلى دلائل الإعجاز لا تعني تغيير الموضوع أو قلب الإشكالية رأسا

[1] مدخل إلى كتابَي عبد القاهر، محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة، ص: 56.

[2] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها؛ محمد العمري، المغرب، إفريقيا الشرق، 1999، ص: 352- 353.

على عقب، ولذلك لم تستتبع التخلي عن مادة الأسرار بل اكتفت بتعديلها وتكمليها (بإضافة الكناية)، وربطها بمقتضيات النظم النحوي، وجعلها تابعة له، فلم تعد القمة موجودة في اتجاه تنامي الغرابة (قضية الأسرار)، بل في اتجاه مناسبة الكلام للمقاصد (قضية الدلائل)"[1].

فالموضوع في رأي العمري، ليس إلا النظر في المعنى وحصر مجال البلاغة في المعنى "وإن اختلف المقصود بالمعنى، هل هو المعنى الغريب المعجب كما في الأسرار، أم المعنى المناسب للمقاصد في الدلائل؟"[2].

هذه أهم الأدلة التي أتى بها القائلون بأن كتاب أسرار البلاغة هو السابق، وهو بداية تأسيس الفكر البلاغي عند الجرجاني، فهو المحطة الأولى التي انطلق منها في تأسيس نظريته البلاغية التي أراد من خلالها تفسير إعجاز القرآن الكريم.

وهنالك أدلة أخرى ذكرها بعض الدارسين لتدعيم هذا الرأي لكنها لا ترقى إلى أن تكون أدلة علمية وثيقة خاصة ما جاء في سياق حديثه عن تشبيه النحو بالملح[3].

3. مناقشة الآراء:

أول ما نبدأ به مناقشة أصحاب الرأي الأول، أن أدلتهم كانت في عمومها سطحية، لا تدل على شيء دلالتها على أنهم لم يغوصوا بحق في قراءة كتابَي عبد القاهر الجرجاني، وذلك

---

[1] نفسه؛ ص:353.

[2] نفسه.

[3] ذكر الجرجاني في أسرار البلاغة تشبيه الناسِ النحوَ بالملح؛ يقول: "وعلى هذه الطريقة جرى تمثيل النحو في قولهم: النحو في الكلام كالملح في الطعام. إذ المعنى أن الكلام لا يستقيم ولا تحصل منافعه التي هي الدلالات على المقاصد إلا بمراعاة أحكام النحو فيه... فأما ما يتخيلونه من ان معنى ذلك: أن القليل من النحو يغني، وأن الكثير منه يُفسد الكلام كما يفسد الملح الطعام إذا كثر فيه فتحريف". أسرار البلاغة، ص: 71-72. ثم يقول في دلائل الإعجاز: "وأما النحو فظننته ضربا من التكلّف، وبابا من التعسف، ... وضربوا له المثل بالملح كما عرفت" دلائل الإعجاز، ص: 8. فكان قوله "كما عرفت" دليلا على أنه تقدم في أسرار البلاغة عند بعضهم، والأمر إذا أنعمنا النظر لا يجاوز أسلوبا مشهورا في مؤلفات القدامى، إنما هي عبارة يكررها دائما في كتبه لكي لا يظهر السامع أو القارئ جاهلا، وهو أسلوب متبع عند الكثيرين من الكتاب؛ ينظر: عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده؛ أحمد مطلوب، ص: 32.

لأنهم إنما كانوا يعتمدون عناوين فصول الكتابين وأبرز ما فيها، دون القراءة الواعية لما في مضامينها، وعلى هذا جاءت الأدلة التي أوردوها ضعيفة الحجة، ولنبدأ بمقالة شوقي ضيف.

الجرجاني كان مهتما بالمعاني وما تثيره في نفس السامع من أريحية حقا في كتاب الأسرار، ولا ينفي أحد أنه فصّل القول في أنواع الصورالبيانية والفروق بينها وآثارها على نفس السامع، غير أنه كان في أثناء حديثه يبحث عن أسرار هذا الأثر الذي تحدثه، وقد كان –وهو يبوّب أبواب البيان ويفصّل ويفرّق بينها– يبحث عن سر الاختلاف بين الاستعارة والتشبيه والتمثيل وغيرهما، وكان مرتبطا كل الارتباط بالتركيب النحوي، فإنه كان يعتقد أنه المحرك الوحيد، ولذلك سنجده يقول في دلائل الإعجاز: "قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريضَ أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلا، وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك وإن كان معلوما على الجملة، فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يغلغل الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة ومكان مسألة .."[1]، فهو هنا في الدلائل يشعرنا بأنه قد أنهى مسألة الفروق بين هذه الصور، خاصة بعد ذكر الكناية التي لم يشر إليها في أسرار البلاغة –وهو دليل على أن الأسرار سابق على الدلائل– وقطع يقينا بأن الكلام الذي يؤسس عليها في أعلى درجات البلاغة.

لكن يبقى السؤال المطروح في فكره: أين يكمن سر جودتها؟ خاصة أنه وجد أن ليست كل استعارة تحدث الأريحية، فإننا أحيانا "نجد في الاستعارة العامي المبتذل كقولنا: رأيت أسدا ووردت بحرا ولقيت بدرا، والخاصيَّ النادر الذي لا تجده إلا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال"[2]. ثم إنه يأتيك باللمحة التي تضيء الإجابة؛ "ومن سرّ هذا الباب أنك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحة لا تجدها في الباقي"[3]؛ أي إنه يشير إلى أن السر ههنا ليس في الاستعارة ذاتها، وإنما السرّ في التركيب.

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 70.

[2] دلائل الإعجاز؛ ص: 74.

[3] نفسه؛ ص: 78.

وأما عن كلام إحسان عباس، ورؤيته بأن دراسة المعنى متقدمة على معنى المعنى، وبالتالي فدلائل الإعجاز يجب أن يكون قبل أسرار البلاغة، فإنه كلام منطقي لو كان يريد ترتيبا علميا، لكنه غير منطقي إن كان يريد تتبع فكر عالم من العلماء، وهو حكم من الأحكام السابقة لدراسة فكر الرجل، كما أن كلامه عن التأثر بالبلاغة الأرسطية لم يكن دقيقا، لسببين: أولهما: أن التأثر بأي فكر ليس من شرطه أن يكون مرحلة متأخرة من مراحل بناء فكر معين، بل قد يتأثر أي إنسان بأيِّ فكر ويعتمده أصلا لكنه يتخلى عنه فيما بعد، وينقضه في أواخر عمره. والثاني: أن هذا التأثر الذي يزعمه إحسان وغيره بأرسطو لم يُقدَّم له دليل واضح، وهذا الموضوع سيكون لنا كلام فيه أثناء الحديث عن المصادر التي استقى منها الجرجاني فكره البلاغي.

أما فيما يخص كلامهم عن السجع والجناس وكيف أن الجرجاني بدأ الكلام في الدلائل عنهما ثم فصل قضاياهما في أسرار البلاغة، فيُرَدّ عليه بأن الجرجاني لم يكن يريد التفصيل في السجع والجناس لذاتيهما، بل ليبين أن المزية ليست في الألفاظ، وأن هذين اللونين من البديع لا يراعى الاستحسان فيهما إلا من جهة المعاني، لكنه لم يذكرهما في دلائل الإعجاز، بل كان يذكر أهمية التركيب في إثبات مزية اللفظة الواحدة، وأن استعمالها في تركيبين مختلفين يؤدي بطبيعة الحال إلى تلك المزية أو نقيضها، فالفضل في النظم لا في الألفاظ المفردة، ولم يذكر السجع ولا الجناس، إلا في قوله: "كما إنه تصعب مراعاة السجع والوزن، ويصعب كذلك التجنيس والترصيع إذا روعي معه المعنى"[1]، وقوله: "فصعوبة ما صعب من السجع هي صعوبة عرضت في المعاني من أجل الألفاظ، وذلك أنه صعُب عليك أن توفق بين معاني تلك الألفاظ المسجعة وبين معاني الفصول التي جُعلت أردافا لها..."[2].

كما أن المتمعن في قراءة كتاب أسرار البلاغة، سيجد الجرجاني بلا شك لا يفصل في الجناس والسجع كما أشار هؤلاء، وإنما يثبت بأمثلة كثيرة أن هذين اللونين من البديع إنما يتحكم فيهما المعنى، وأنه لولا المعنى لما كان لهما جمال في الكلام ولا مزية، كما أثبت ذلك فيما

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 60.

[2] نفسه؛ ص: 61- 62.

يخص التطبيق والمقابلة، ذلك أن قولنا "فصّل القول في الجناس والسجع" سيعني البحث في قضاياهما وأنواعهما، وغير ذلك من مباحث البديع، ولم يكن شيء من ذلك في أسرار البلاغة[1].

الرأي الذي نستقر عليه هو القول بأن أسرار البلاغة سابق في التأليف على دلائل الإعجاز، ولا بأس أن نورد دليلا يمكن أن يرجح هذه الكفة، وهو أن الجرجاني كان على طول صفحات دلائل الإعجاز يقرر بأن المزية في النظم، وأن لا نظم حتى تؤتى الكلمات نوعا من الترتيب، وأن النظم مناط الأمر كله، وغيرها، بينما لو أننا ذهبنا إلى أسرار البلاغة لم نجد لمصطلح النظم[2] وجودا، إضافة إلى أننا إن استقرأنا الأسرار وما فيه من قضايا سنلمس محاولة جاهدة من الجرجاني للكشف عن الروابط التي تربط بين أبواب البيان؛ التشبيه والتمثيل والاستعارة، ونجده يلجأ إلى النحو كثيرا لكن يبقى الغموض ساريا، وسنكتشف أنه لم يكن توصل إلى مصطلح النظم بعد، وأنه في الدلائل أحكم المفهوم والمصطلح وراح فيه يثبت أن النظم هو الأساس الذي عليه يبنى الكلام بكل مستوياته، إما المعاني البسيطة، وإما معاني المعاني.

وهكذا نتبين أن دلائل الإعجاز هو الخاتمة التي تكامل فيها الفكر البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني وأن أسرار البلاغة لم يكن إلا مقدمة حاول فيها الجرجاني طرح إشكالياته فيها وفرضياته التي تأكد من صحتها في دلائل الإعجاز.

2. العلاقة بين علمي النحو والبلاغة –التباين والتداخل–:

لا شك في الفرق بين علمي النحو والبلاغة، لا سيما أن الأول يبحث في أسس تركيب كلام صحيح وفق معيار معين ليؤدي دلالة محددة، بينما يبحث الثاني في الأسس التي يستطاع بواسطتها تركيب كلام يتوفر على خصائص جمالية يريد المتكلم إبرازها، غير أن هذا الفرق

[1] للتأكد من أن المقصود على ما ذكرنا ينظر: أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة، مطبعة المدني، 1991م، ط1، ص:7– 19.

[2] الكلام هنا عن مصطلح النظم بمفهومه الذي أراده الجرجاني في الدلائل وليس عن كلمة النظم عامة، لأننا سنجده يذكر في الأسرار الكلمة بمعناها العام دون المصطلح.

بينهما لا يعني إلغاء ذلك التداخل الذي يتضح جليا في فرع من فروع البلاغة وهو علم المعاني.

غير أن الواجب علينا قبل رصد أهم نقط التباين والتداخل بين علمي النحو والبلاغة أن نفصل في التعريفات التي صاغها العلماء والدارسون لهما، والإشكاليات التي يمكن أن تنجم عنها، ومن أهمها مسألة حدود كل علم ووظيفته.

أ- علم النحو:

إن المتتبع لنشأة علم النحو وبداياته الأولى سيلاحظ حتما أنه علم أُسِّس لوظيفة واحدة وهي تصويب وتوجيه المتكلمين –وهم بين عربٍ فسدت ألسنتهم وأعاجم جذبتهم العربية في فترة زهوها وقوتها المستمدة من الهيمنة السياسية نحو الطرق الصحيحة لإنشاء كلام. وهذا الأمر وضّحه ابن جني (392هـ) جليا حيث عرّف النحو بأنه "انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع، والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب، وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذ بعضهم عنها رُدّ به إليها"[1].

الذي يمعن نظره في هذا التعريف سيجد أن ابن جني قد حصر وظيفة النحو في القياس البنيوي على كلام العرب، في حين أنه أهمل جانبا آخر هو جانب الدلالة، مما جعل بعض من جاء بعده من المؤلفين في النحو أو المصطلحيات يقصر النحو على هذا الجانب الشكلي البنيوي، ومن هؤلاء صاحب كتاب التعريفات الذي عرف النحو بأنه "علم بقوانين يُعْرَفُ بها أحوالُ التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرهما"[2]، وهو الأمر الذي فهم منه إبراهيم مصطفى قصر علم النحو على الحرف الأخير من الكلمة ؛ وأكثر من ذلك فهو قصر البحث على خاصة من خواص الحرف الأخير وهي الإعراب ولا يعنون بالبناء ولا يطيلون البحث في

[1] الخصائص؛ أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج1، ص:34.

[2] معجم التعريفات؛ علي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2012م، ط2، ص: 202.

أحكامه وإنما يجعلون همهم منه بيان أسبابه وعلله[1]، ولعل هذا الكلام ارتكز فيه إبراهيم مصطفى على ما جاء به الفاكهي (ت 972هـ) في تعريفه النحو بأنه "علم بأصول يُعرف بها أحوال الكلم إعرابا وبناءً[2].

غير أن ابن جني سرعان ما تدارك هذا القول في كلامه عن الإعراب الذي هو"الإبانة عن المعاني بالألفاظ"[3]، فوظيفة النحو ليست منحصرة في قياس الكلام من جهة بنيوية كما قد يُفهم، بل هو قياس ذو طبقتين؛ الطبقة الأولى طبقة بنيوية تتمثل فيما أشار إليه ابن جني من ظواهر شكلية محضة كحركات الإعراب والتثنية والجمع والنسبة، وغيرها من الظواهر التركيبية والصرفية ، والطبقة الثانية هي طبقة دلالية تنبثق عن السابقة وتكملها في أنها تحمل دلالة صحيحة يفهم منها المخاطب ما يفهمه العربي الفصيح السليقي إذا خوطب بها؛ "ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه، وشكر سعيدا أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجا واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه"[4].

ويزيدنا توضيحا لكلام ابن جني ما كتبه تمام حسان في كتاب الأصول عن المعنى الوظيفي النحوي؛إذ يرى أن العلامات العربية ما هي إلا قرائن يعرف بها هذا المعنى؛ "المعنى الوظيفي النحوي معنى الأبواب النحوية، كالفاعل ونائبه، والمفعول والحال والتمييز والمستثنى، والمضاف إليه والنعت والبدل، والمبتدأ أو الخبر ، وهذه المعاني تحرسها قرائن صوتية كالعلامة الإعرابية ونغمة الكلام، أو صرفية كالبنية الصرفية والمطابقة والربط والأداة، أو تركيبية

[1] ينظر: إحياء النحو؛ إبراهيم مصطفى، القاهرة، 1992م، ط2، ص: 01.

[2] شرح الحدود في النحو؛ عبد الله بن أحمد الفاكهي، تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري، القاهرة، مكتبة وهبة، 1993م، ط2. ص: 52-53. ويجدر بنا هنا الانتباه إلى الفرق بين النصين؛ نص إبراهيم مصطفى ونص الفاكهي.

[3] الخصائص؛ ابن جني ، ج1، ص: 35.

[4] نفسه.

كالتضام والرتبة، ومعنى هذا أن الأبواب النحوية وظائف تكشف عنها القرائن، أو بعبارة أخرى معان وظيفية للقرائن المستمدة من الأصوات والصرف والماثلة في التركيب والسياق"[1].

وهذه الرؤية هي نفسها رؤية الجرجاني قبل دخوله مجال البلاغة والتذوق، فإنه كشف في كتاب المقتصد شرح الإيضاح عن كون الحركات الإعرابية ذات أهمية كبرى لا من حيث كونها حركات أو أصوات، بل من كونها دالة على وظيفة ومعنى معين؛ "فإن الإعراب في الحقيقة معنى لا لفظٌ. ولهذا قال[2]: الإعراب أن تختلف أواخر الكلم لاختلاف العوامل. وقوله: أن تختلف بمعنى الاختلاف، وليس الاختلاف بلفظ وإنما هو معنى. فإذا قلتَ: جاءني زيدٌ ورأيت زيدًا ومررت بزيدٍ فإن اختلاف الحركة وكونها مرة ضمة، وأخرى فتحة، وثالثة كسرة ليدُلّ هذا الاختلاف على معانٍ مختلفة إعراب، وليس نفس الحركة بإعراب"[3].

وهذا هو ما أكده حين دافع عن النحو في دلائل الإعجاز وهو بصدد تأسيس نظريته في النظم في سياق ردّه على من انتقص النحو وذمه؛ "قد عُلم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يُعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يُرجعَ إليه، لا ينكر ذلك إلا من ينكر حسَّه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه"[4].

فموضوع النحو إذًا هو الألفاظ من جهة دلالتها على المعاني، "والنحوي يسأل عن أحوالهما في الدلالة من جهة الأوضاع اللغوية"[5]، ووظيفة النحو وعاها السكاكي جيدا في قوله: "اعلم أن

---

[1] الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: النحو – فقه اللغة – البلاغة؛ تمام حسان، القاهرة، عالم الكتب، 2000م، ص: 291.

[2] يعني أبا علي الفارسي في كتاب الإيضاح الذي شرحه الجرجاني.

[3] المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: كاظم بحر المرجان، العراق، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1982، ص: 98.

[4] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني ، ص: 28.

[5] المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير الموصلي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 2010م،ج1، ص: 26.

علم النحو هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقا بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب، وقوانين مبنية عليها، ليحترز بها عن الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية، وأعني بكيفية التركيب تقديم بعض الكلم على بعض، ورعاية ما يكون من الهيئات إذ ذاك، وبالكلم نوعيها المفردة وما هي في حكمها"[1]، وبهذا يُفهم أن الأصول التي يعتمد عليها في ضم الكلمات بعضها إلى بعض لأجل الإفصاح عن أصل المعنى؛ أي لإيراد معنى صحيح يفهمه العربي الفصيح من التركيب، هي القواعد التي سماها العلماء نحوا.

ب- البلاغة:

لا يهمنا في هذا المقام ما بحثه الجاحظ والعسكري وسائر البلاغيين في معنى البلاغة، لأنها مفاهيم واستعمالات ليس المقصود منها العلم في حد ذاته، وإنما درجات تفاضل الكلام، وهل يسمى الكلام بليغا إذا أبلغ المعنى المستقر في النفس فقط، أم إنه لا يسمى بليغا إلا إذا توفرت صفات أُخَرُ مثل الجزالة والحسن وغيرها، وهذا عنصر سنتناوله بالتحليل والتفصيل حين نعرض لمفهومي الفصاحة والبلاغة عند الجرجاني وغيره.

أما إذا جئنا للبحث والتعريف بعلم البلاغة وجدنا أن كلمة علم إذا أطلقت ليراد بها البلاغة بالمفهوم العام ليست دقيقة، لأننا أمام مصطلح يمثل مجالا لعلوم ثلاثة؛ المعاني، البيان، البديع، وقد جمعها الطاهر بن عاشور في قوله: "فتعريف علم البلاغة هو: العلم بالقواعد التي بها يُعرف أداء جميع المراد بكلامٍ ذي أساليب خاصة واضحة مع ما يعين على قبوله؛ وذلك بتَوْفِيَتِهِ خواصَّ التراكيب حقَّها(اختصاص المعاني)، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها (اختصاص البيان)، وإيداع المحسنات بلا كلفة مع فصاحة الكلام (اختصاص البديع)"[2]، إلا أنه يمكننا أن نسميه علما باعتبار البدايات؛ أي حينما كانت المسائل متداخلة،

[1] مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي،تحقيق: عبد الحميد هنداوي، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م، ط1، ص: 125.

2 موجز البلاغة؛ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: عبد الرحيم بن عبد الكريم بوقطة، الجزائر، دار الإمام مالك، 2017م، ص: 20.

وكانت تطلق الأسماء بدون تحديد ولا تدقيق[1]. غير أن ما يشوش حقا ليس إطلاق كلمة علم على البلاغة، بل إطلاق الكلمة ذاتها على فروع البلاغة الثلاثة، فهل ترقى تلك الفروع حقا إلى أن تكون علوما يضمها علم أكبر؟ أم إن الأمر كله لا يعدو أن تكون هذه مستويات دراسة يتضمنها علم البلاغة؟

غير أننا سنواجه أثناء تحرينا لهذه المسألة مشكلة تتمثل في التعريف المجزأ لعلم البلاغة، فتعريف الطاهر بن عاشور لعلم البلاغة جاء جمعا لتعريفات المعاني والبيان والبديع ومجال كل منها، وهكذا الأمر بالنسبة لكل من ألف في البلاغة من القدامى والمحدثين، فإن كثيرا منهم لم يفرق بين البلاغة كونها صنعةً وبين البلاغة كونها معرفةً وعلما له أسس يبنى عليها، وهؤلاء قد يبدؤون كتبهم بالحديث عن أمور الصنعة، كالفرق بين الفصاحة والبلاغة، وعن تعريفات البلاغة التي القصد بها الإيضاح أو الإفهام أو إيصال الكلام في أحسن معرِض، وغيرها، ثم يفرعونها إلى العلوم الثلاثة ويعرّفون كل فرع منها وحده، ومن ذلك ما فعله السكاكي فإنه بدأ الحديث في المفتاح عن علمي المعاني والبيان مباشرة ومثله التفتازاني في المطوّل، وقد سار على خطاهم المحدثون مثل أحمد مصطفى المراغي في كتاب علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، محمد ألتونجي في كتاب الجامع في علوم البلاغة المعاني البيان البديع، وقد نفهم مما جاء به هؤلاء أن البلاغة ليست علما، وإنما هو موضوع تبحث فيه علوم المعاني والبيان والبديع،من مستويات عدة.

غير أننا لا نسلّم بهذه الرؤية –إن صحّت– لأن موضوع هذه المجالات ليست البلاغة، وإنما هو كما قال تمام حسان العلاقة بين الأسلوب والمعنى؛ "إذا كان لنا أن ندعي لفروع البلاغة (المعاني والبيان والبديع) في جملتها موضوعا واحدا فإن ذلك الموضوع ينبغي أن يكون

1 أطلق على علم البلاغة علم البديع كما جاء عند ابن المعتز، وعلم البيان وهو الشائع قبل تحديد مجالات العلم من المعاني والبيان والبديع، ثم صار مصطلح البيان يطلق على العلم الذي به يحترز من الوقوع في التعقيد المعنوي.

العلاقة بين الأسلوب والمعنى، ثم يتخصص كل فرع منها بعد ذلك في هذه الحدود بإقليمه الخاص ووسيلته الخاصة في علاج الموضوع المذكور"[1].

إننا إذا استقرينا أعمال البلاغيين قبل السّكاكي –كونه أول من جزأ البلاغة إلى علمين هما المعاني والبيان– سنجد أن مباحث كل ما سمي بعلم المعاني والبيان والبديع كانت مباحث علم واحد، سمي حينا بالبيان عند الجاحظ وأتباعه، وحينا آخر بالبديع عند ابن المعتز مثلا، فالعسكري في كتاب الصناعتين أورد أبوابا بغير ترتيب؛ أي إنه كان يطرق موضوعات من جانب المعاني ثم يتبعها بأخرى من البديع ثم يأخذ شيئا من البيان ويعود إلى البديع وهكذا، وكلها عنده في صناعة الشعر والنثر، وهذا النمط الذي كان ماثلا عند القدامى يبين جليا أن تلك الموضوعات تجمعها علاقة واحدة هي الموضوع لا أعني البلاغة فإنها المجال العام، ولكن أعني العلاقة بين الأسلوب والمعنى كأقل شيء.

سنقف الآن أمام خيارين؛ إما أننا نعدّ البلاغة موضوعا لمجموعة من العلوم العلاقة بينها لا تعدو علاقة تكامل؛ وهو رأي يلمح له تمام حسان إذ إنه يقول: "سبق أن ذكرنا أننا إذا كنا ندعي لفروع البلاغة الثلاثة موضوعا واحدا فإن ذلك الموضوع ينبغي أن يكون العلاقة بين الاختيار الأسلوبي للعنصر اللغوي وبين المعنى، غير أن الفروع الثلاثة إذا اتفقت في هذا الطابع العام، فإنها تختلف في أمور أخرى، إذ يختص كل منها بموضوع بعينه. فلعلم المعاني موضوعه الذي يقرب به من النحو، ولعلم البيان موضوعه الذي يقترب به من فقه اللغة – لاختصاصهما معا بالنظر في اللفظ المفرد، ثم إن لعلم البديع موضوعه الذي يتراوح بين منطلق البيان وبين الدلالات الطبيعية التي تقترب من بعض مباحث الفصاحة في علم المعاني"[2] . وهذا الرأي لا نستطيع التسليم به تسليما مطلقا –وإن كانت فيه نسبة من الصواب– لأن العلاقة بين هذه الفروع تتجاوز التكامل، فهي علاقة ترابط، أي أن موضوعاتها تكاد تكون مترابطة ومتداخلة، وسنرى ذلك في علاقة البلاغة بالنحو بعد قليل، وسنرى أن الجرجاني يرى بأن

[1] الأصول تمام حسان، ص: 284.

[2] نفسه، ص: 309.

مباحث علم البيان من استعارة وتشبيه وكناية ومجاز تُفهم من معاني النحو وهو لب دراستنا هذه.

وأما الخيار الثاني فأن نعدّ البلاغة علما له موضوعه الذي يعالَج عبر مستويات هي التي نعرفها بالمعاني والبيان والبديع، وهو الأقرب، وأن نعتبر أن إطلاق مصطلح العلمية على هذه المستويات من إطلاقات القدامى بمعنى الدراسة أو جزء من المعرفة كما أطلقوا على الإعراب مصطلح علم وهو جزء من علم النحو، وكما أطلقوا على المفردات مصطلح العلم وهو جزء من فقه اللغة أو اللغة عموما.

كما أن هذا الرأي انتصر له مصطفى الصاوي الجويني وقدم علتين لتبنيه؛ "أولا: أن هذا التقسيم الثلاثي لعلوم البلاغة مصطنع وغير واقعي، لأنه يجافي عملية الإبداع الفني، فلا يعقل أن يحدث أديب نفسه فيقول: سآخذ من علم البيان استعارة ومن البديع سجعا ومن المعاني أسلوب فصل أو وصل، لأن المبدع يبدع أدبه ويشكل عباراته وفق وجود معانيها في ذهنه، وخيالاتها وصورها تبعا لتصوره، وتتشكل وتنبض بالحرارة وفق أحاسيسه. ثانيا: أن هذا التقسيم يجافي كذلك الواقع التاريخي في أدبنا العربي، فلم يعرف مثلا أن شاعرا جاهليا أو آخر ممن عاشوا في العصور التالية قد قصر شعره على علم المعاني أولا، وأن ثانيا تلاه بعلم البيان وثالثا تلاه بعلم البديع. وفي الحقيقة فإن الصور البلاغية وجدت معا وفي آن واحد عند كل الشعراء على مر العصور، وأشير إلى شهرة هذا أو ذاك بتشبيهاته أو استعاراته أو صياغته البديعية"[1].

وعليه فالرأي الذي نأخذ به هو الرأي الثاني لأنه أقرب إلى الموضوعية والعلمية، ولأنه سيكون مفتاحا إلى فهم فكر عبد القاهر البلاغي القائم على ارتباط موضوعات البلاغة كلها بالنظم ومعاني النحو[2].

[1] البديع لغة الموسيقى والزخرف؛ مصطفى الصاوي الجويني، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1993م، ص: 8-9.

[2] ينظر: الأسلوبية والبلاغة العربية مقاربة جمالية؛ مسعود بودوخة، الجزائر، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، 2015، ط1، ص: 95- 96.

ت- العلاقة بين النحو والبلاغة:

لا بد ابتداء من إقرار العلاقة بين علوم اللغة عموما، وبالأخص علمي النحو والبلاغة، لكن المختلف فيه هو مدى التكامل الموجود بين هذين العلمين خاصة، وقد رصد المبروك زيد الخير ثلاثة آراء حول هذا الموضوع، ولا بد لنا أن نعرض كلامه كاملا ثم نناقش ما جاء فيه[1]:

"والخلاصة أن المحدثين ينظرون إلى العلاقة بين النحو والبلاغة، نظرة تتباين فيها الآراء وتتضارب فيها المواقف، ويمكن تلخيص آرائهم في مواقف ثلاثة هي كالتالي:

الرأي الأول: ويتبناه د. أحمد الشايب الذي يرى اختصاص كلّ منهما بميدان لا يصح أن يقحم فيه الآخر، وهو يرى أن التكامل الذي يقول به البعض إذا كان، فإنما يكون في الإطار العام الذي ينطبق على التكاملية بين مختلف العلوم الإنسانية واللغوية. فالنحو يرشد إلى بناء الكلمات وتصريفها، وبيان علائقها في الجمل، ويميّز التراكيب الصحيحة من غيرها، وتنتهي مهمته عند هذا الحد المتعلق بصحة العبارة في ذاتها، دون النظر إلى علاقتها بالمستمع. أما البلاغة فهي فنّ يتصرّف في العبارة تصرفا يجعلها سلسلة قوية التأثير، بعيدة التنافر، سهلة قريبة الفهم، لأن العبارة قد تكون صحيحة التكوين النحوي، ولكنها سقيمة التركيب صعبة الفهم، غير مرضية الذوق.

الرأي الثاني: ويتبنّاه د. تمام حسان ود. محمد طاهر الحمصي، وكلاهما يرى أن العلمين متكاملين، غير أن ذلك التكامل لا يلغي وجود فروق بينهما، ود. تمام حسان يؤكد أن البلاغة السكاكية صناعة كصناعة النحو، وعلم المعاني وهو فرع من البلاغة معدود من النحو ولكنه ليس نحو الجملة المفردة، بل نحو النص المتصل، وقد أشار عبد القاهر إلى ذلك قبل أن تصبح البلاغة صناعة في العصور اللاحقة.

[1] العلاقات الإسنادية في القرآن الكريم دراسة نحوية بلاغية؛ المبروك زيد الخير، الجزائر، دار الوعي للنشر والتوزيع، 2011، ط1، ص: 154- 155.

الرأي الثالث: ويمثله إبراهيم مصطفى في كتابه إحياء النحو، حيث تحامل على من سمى عمل الجرجاني بعلم المعاني، وهو لا يراه منفصلا عن النحو، بل يعتبر أن الفصل مهما كان نوعه أو لونه، خطر على العلمين معا، فيقول: وآخرون منهم أخذوا الأمثلة التي خرّجها عبد القاهر بيانا لرأيه وتأييدا لمذهبه، وجعلوها أصول علم من علوم البلاغة سموه علم المعاني، وفصلوه عن النحو فصلا أزهق روح الفكرة، وذهب بنورها، وقد كان أبو بكر يبدي ويعيد في أنها معاني النحو، فسموا علمهم المعاني، وبتروا الاسم البتر المضلل". انتهى كلام المبروك زيد الخير.

أحمد الشايب –كما قال زيد الخير– يبتعد عن احتمال النحو علما متكاملا مع علم البلاغة، إلا إن كان هذا التكامل ما نقصده من تكامل العلوم كلها معا، وهذا الكلام لم أجد ما يطابقه في كتابه نفسه، لأنه يصر أن وظيفة النحو ممهدة لعمل البلاغة، بل إن من شرط كون الكلام بليغا عنده توفر الصحة والمناسبة، الصحة النحوية والمناسبة البلاغية[1].

وأظن المبروك زيد الخير حين نقل فاته ما قال الشايب نفسه قبل هذا الكلام عن النحو والمنطق؛ "البلاغة علم من العلوم الأدبية، وهنا نذكر أنها في ناحيتها الفنية في حاجة إلى علوم أخرى تعد وسائل لها، ويجب أن يقوم كل منها بواجب أولي في الإنشاء البليغ، ثم يتقدم الفن البلاغي بعد ذلك ليتم ما عليه من حسن التعبير ومطابقته لمقتضى الحال، وأهم هذه العلوم البلاغية اثنان هما: النحو والمنطق"[2].

أما ما قاله إبراهيم مصطفى فمن المبالغة ، ومن الخطأ المنهجي أن نمحو الحدود المعرفية ما بين العلوم، وعبد القاهر الجرجاني لم يكن في دلائل الإعجاز يريد تجديد النحو، وإلا لما بدأ حديثه عن البيان والشعر مع النحو، بل كان يريد استخدام النحو أداة لفهم الجماليات الأدبية،

[1] الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية؛ أحمد الشايب، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1991، ط8، ص: 29.

[2] نفسه؛ ص: 26.

وفهم مكامن الإعجاز في القرآن، والدليل على ذلك أنه ألف كثيرا من الكتب في النحو ولم يغير شيئا مما كان معهودا عند النحاة.

يمكن أن نقول بتعبير المعاصرين إن الجرجاني انتقل من نحو الجملة إلى نحو النص المتصل وهذا مقبول، وسيكون لنا موضع نناقش فيه رأي إبراهيم مصطفى.

وعلى هذا فإن الرأي الذي نقول به هنا أن النحو والبلاغة علمان متكاملان، متداخلان في دائرة المعاني، وسنرى أيضا أن الجرجاني لم يكتف بأن وظفه في المعاني، بل للتصوير البياني حظه في الاستفادة من علم النحو.

الفصل الأول

أصول وصادر فكر الجرجاني

- أولا : الأصول النحوية
- ثانيا : الأصول النقدية
- ثالثا : الأصول العقائدية

القراءة العلمية في فكر أديب أو مفكر أيّا كان مشروعه، تتطلب أولويات منها النظر في المصادر والأصول التي بنى على أسسها فكره وأسس مشروعه، فالقصد هنا أن يُبحث عن تلك الأفكار التي كانت عمدة ارتكز عليها في تأسيس مباحثه في الكتابين معا. ومن هذا المنطلَق سيكون من الأهمية قبل أن ندرس هذه الأصول أن نشير إلى أمور نحدد بها مسار هذه القراءة:

- أول شيء يجب تحديده، أن دراسة مصادر فكر الجرجاني لا نقصد به التقليل من مجهوداته كأن نحكم أنه عالة على من سبقه، وأنه أتى بأمور معلومة، وهذا من الأمور التي سنجدها عقبة في هذا البحث، خاصة عند مناقشة ما بين كلامي السيرافي والجرجاني. الحديث عن المصادر يعني الروافد التي أفادها الجرجاني والمناهل التي نهل منها حتى صار له ذلك التأسيس العظيم، سواء على مستوى فكرة النظم، أو على مستوى تأسيس البلاغة من خلال مستويي المعاني والبيان.
- ليس المقصود بدراسة الأصول والمصادر كل ما اعتمده الجرجاني في كتابيه من اقتباسات ونُقُولٍ عن سابقيه، لأن النقول ستكون على نوعين: نوع يقصَد به استخراج الفكرة المهمة التي تمثل مدار الكتاب كله، وهو يختلف عن النوع الثاني من النقول والذي القصد منه مجرد النظر والاستئناس والتأكيد، وإن كانت النقول التي مرجعها إلى النوع الثاني كثيرة، في كتابي عبد القاهر، فإن النوع الأول لا يكاد يتجاوز فيه النقل عن بضعة أشخاص رأى في كلامهم تأسيسات حقيقية لفكرته في النظم أو تأسيسه البلاغي العام؛ "وليست القضية أن أقول إنه رجع إلى كتاب كذا وأخذ منه نصا وذكر فلانا وكتابه الفلاني، وإنا القضية أن أعرف كيف كان يقرأ هذه الكتب، وإلى أي مدى كان يعيش في أفكارها ومسائلها، وكأني أحاول أن أكون في حضرته وهو يقرأ مثلا كتاب الوساطة ومدى اهتمامه بأفكار وقضايا كتاب الوساطة، فإذا ما ترك كتاب الوساطة وأخذ يقرأ كتاب البيان والتبيين اجتهدتُ في أن أتبيّن أي الكتابين كان يستغرقه ويوقظه ويهزه ويؤزه، ثم أيهما كان له حضور ساطع في نفسه وهو يحمل قلمه ليكتب علمه"[1].

[1] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة، ص: 20.

- نشير أيضا إلى أن معظم الدراسات التي حاولت استقراء تراث الجرجاني البلاغي وإعادة تقديمه، كانت تقع في أحد إشكالين: أولهما الخلط بين نوعي المصادر اللذين أشرنا إليهما قبل قليل، فلم يميزوا بين النقول الاستئناسية والنقول التأسيسية، وكان لهذا الخلط انعكاسا على تقييم الجهد الذي بذله عبد القاهر، والتأسيس الحقيقي الذي وصل إليه. وثانيهما عدم ذكر المصادر، لا التأسيسية ولا الاستئناسية، واستبدالها بالحديث عن مصطلح النظم وتاريخه المفاهيمي إلى غاية عبد القاهر، وهذا فيه أثر سلبي أيضا على فهم ما قدمه الجرجاني.
- من الأمور المهمة التي نشير إليها أيضا، أن البحث في الأصول والمصادر سنعمل من خلالها على مناقشة بعض الآراء التي وردت من غير أدلة واضحة محددة، وأهمها ما جاء في بعض الدراسات حول منبع نظرية النظم، وكيف أن الجرجاني أخذها أخذا من صاحبها الحقيقي الذي هو السيرافي، وما جاء أيضا حول نقل الجرجاني مصطلح التخييل من كتابات أرسطو في الشعر والنظر في صحة هذه الدعوى مع التدقيق، وسنشير إلى أصحاب هذه الادعاءات في الموضع المناسب.
- آخر نقطة في هذا السياق، تخص حديثنا عن المصادر والأصول المؤسس عليها فإنها ستكون حسب اعتبارين اثنين:

أ. باعتبار المجال الذي كتبت فيه تلك المصادر ، وسيكون لنا ثلاثة مجالات هي: النحو، والنقد والعقائد (علم الكلام).

ب. باعتبار التأسيس والنقض الذي مارسه الجرجاني في تلك المصادر، فيتولد عندنا نوعان من تلك المصادر: مصادر إيجابية نقصد بها ما أسس عليها الجرجاني أفكاره البلاغية، وكانت بذرة تعاهدها حتى نمت في كتابيه، وهي التي تمثلت في أفكار سيبويه والجاحظ، ومصادر سلبية نقصد بها ما جاء الجرجاني به بغية هدمه وإعادة تصحيح ما فيه من المغالطات، وقد تمثلت هذه في ما جاء به المعتزلة في تراثهم الكلامي وبخاصة ما قرأه في كتاب المغني للقاضي عبد الجبار الأسدأبادي المعتزلي.

أولا: الأصول النحوية لفكر الجرجاني:

من الجلي ارتباط عبد القاهر بالنحو العربي، وهو التخصص الذي عرف به عند القدماء، فإن الذين ترجموا له كانوا يلقبونه "النحوي"، وليس أدل على هذا من مؤلفاته التي لها ثقل معرفي في النحو والصرف، والتي أهمها "المقتصد شرح الإيضاح"، وهو كتاب اختصر فيه شرحه المغني على كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي.

غير أن نزعته الإبداعية في علم النحو لم تكن حبيسة مؤلفاته النحوية، بل تعدتها إلى التي أسس بها أبواب علم البلاغة العربية، ونقصد بذلك كتاب دلائل الإعجاز الذي كانت المقدمة التي ابتدأه بها والتي جمعت أبواب النحو كلها، ثم الفصل الذي بوّبه ليدافع عن هذا العلم ويخلصه مما علق به من الفهوم الخاطئة التي استحال بها النحو علما مرغوبا عنه، وهو الأمر الذي أشار إليه أبو موسى؛ "حرص عبد القاهر على أن يظل علم النحو قائما على ما أقامه عليه الأئمة بحدوده ورسومه، ثم اقتبس من هذا النحو قبسات أضاء بها جانبا آخر من جوانب اللغة من حيث هي تراكيب دالة على خافيات المعاني"[1].

فقد كان لزاما على الجرجاني نظرا لما قلناه أن يتكئ على أصول نحوية يستخرج منها ما استخرجه من تحليلات وتفصيلات فيما عُرِف بفكرة النظم، ولذلك عقدنا هذا المبحث لنعرف مدى ارتكازه على تلك الأصول التي أهمها كتاب سيبويه، ولنناقش قول من قال إن النظم فكرة نشأت عند السيرافي في مناظرته ليونسَ بنِ متَّى، ولم يكن الجرجاني سوى ناقلا لها أو موضحا إياها.

[1] دراسة في البلاغة والشعر؛ محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1991، ص: 44.

1. كتاب سيبويه[1]:

يظهر واضحا للدارس فكرَ الجرجاني إعجابُه بالأفذاذ الذين كانوا المؤسسين الأوائل للعلوم، وذلك باستكشاف العبقرية التي تضمنتها تحليلاتهم وتأسيساتهم؛ "كان عبد القاهر يعنى عناية خاصة بالكتب التي ابتدأت المعرفة، واستخرج فيها أصحابها علما بنظرهم واستنباطهم وتأملهم، كان حبه لصنعة المعرفة يعادل حبه للمعرفة، وكان يجد في كتاب سيبويه بغيته"[2].

وليس أدل على هذا مما أورده في "الرسالة الشافية" في سياق تفاضل الأساليب بين العلماء وأن بعض العلماء سبقوا إلى طرق من القول لم يستطعها من أتى بعدهم؛ "ومن أخص شيء بأن يطلب ذلك فيه الكتب المبتدأة الموضوعة في العلوم المستخرجة، فإنا نجد أربابها قد سبقوا في فصول منها إلى ضرب من اللفظ والنظم، أعيا من بعدهم أن يطلبوا مثله، أو يجيئوا بشبيه له، فجعلوا لا يزيدون على أن يحفظوا تلك الفصول على وجوهها، ويرددوا ألفاظهم فيها على نظامها وكما هي"[3].

أ. تذوق التأسيسات الأولى للعلوم:

سيبويه(ت180هـ) كان له حظ في سبقه ببعض الفصول التي أعيت من جاء بعده ومنهم أبو علي الفارسي، والمتتبع لسيرة الجرجاني في كتبه النحوية يعرف أنه كان يميل كثيرا إلى تعظيم أبي علي الفارسي(ت377هـ)، بل إن نحو الفارسي كان من أهم ما اعتنى به الجرجاني وأهم مؤلفاته النحوية هي شروح لمتون الفارسي، لكن ذلك لم يمنعه من أن يبدي إعجابه بأسلوب سيبويه إعجابا كان نتيجة تذوقه لهذا الأسلوب في تحليله لأقسام الكلم، وتعريف حدودها؛ يقول: "وذلك ما كان مثل قول سيبويه في أول الكتاب: وأما الفعل فأمثلة أُخذت من لفظ أحداث

[1] كان الأصل أن نذكر في هذا السياق الخليل لأن جل ما في الكتاب من بنات أفكاره، ولأن سيبويه إنما استقى تلك المسائل والتحليلات من كلام شيخه الخليل، لكننا آثرنا ذكر الكتاب لأنه الأثر الملموس، ومع ذلك فليكن في الذهن أننا إنما نريد اثنين هما الخليل وسيبويه.

[2] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 25.

[3] ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، ط3، ص: 140.

الأسماء وبنيت لما مضى وما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. لا نعلم أحدا أتى في معنى هذا الكلام بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريبا منه، ولا يقع في الوهم أيضا أن ذلك يستطاع"[1].

ثم نجد الجرجاني يقارن بين قول سيبويه وقول بعض من أتى بعده من النحاة؛ "أفلا ترى أنه إنما جاء في معناه قولهم: والفعل ينقسم بأقسام الزمان، ماض وحاضر ومستقبل. وليس يخفى ضعف هذا في جنبه وقصوره عنه"[2]. ويجد محمود محمد شاكر أن هؤلاء منهم الفارسي الذي به تأثر الجرجاني؛ "فهذا الذي استضعفه إلى جنب كلام سيبويه، إنما هو نص كلام أستاذه وإمامه الذي يغالي في أستاذيته ويقدِّمه تقديما على سائر النحاة، أبي علي الفارسي في كتابه الإيضاح في النحو، والذي عني هو نفسه بشرحه شرحين"[3]. وهذا أمر يراه شاكر نفسه محاولة من الجرجاني لتطبيق فكرته المبتدعة التي سبق بها الناس، وهي قضية اللفظ والنظم، "وهما عمود مذهبه في إعجاز القرآن وفي البلاغة والكلام البديع، فإنه لم يجد غضاضة في تطبيق هذه الفكرة على حد من حدود الفعل سبق إليه سيبويه،فلم يستنكف أن يجعله قرينا للكلمات الجامعة الشريفة، التي يُهْدى إليها شاعر مبين أو ناثر بليغ، ولم يتوقف في الحكم عليها بأنها من الكلمات الشريفة الجامعة، مما لا يقع في الوهم أن أحدا يستطيع أن يأتي في هذا المعنى بكلام يوازنها أو يدانيها، وأنها كلام بيّن قد بلغ الغاية في البيان، ولم يبق لطالب بعده مطلب"[4].

ونأتي الآن إلى التفصيل وتوضيح الفرق بين القولين؛ فسيبويه قسّم الفعل حسب الزمان إلى ثلاثة أقسام، وهو عدد أقسام الفعل عند النحاة الآخرين، لكنه تميز بتعريف هذه الأزمنة وصياغة معانيها صياغة لم يستطعها غيره ، فقوله: "وأما الفعل فأمثلة أُخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع"[5] يدخل فيه كل الأزمنة

[1] ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني ، ص: 140- 141.

[2] نفسه، ص: 141.

[3] كتاب المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا؛ محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، 1987م، ص: 11.

[4] كتاب المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص: 10- 11.

[5] الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1988م، ط3، ج1، ص: 12.

التي نعرفها الآن ماض، ومضارع بما يفيده من حال واستقبال، وأمر؛ فالماضي يدخل في: "ما بني لما مضى"، والأمر والمضارع المفيد للاستقبال يدخلان في "ما يكون ولم يقع"، والمضارع إذا أفاد الحال وهو داخل في "ما هو كائن لم ينقطع"، يقول سيبويه: "فأما بناء ما مضى فذَهَبَ وسَمِعَ ومَكُثَ وحُمِدَ. وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك آمرا: اذْهَبْ واقْتُلْ واضْرِبْ، ومخبرا: يَقتُلُ ويَذْهَبُ ويَضْرِبُ ويُقْتَلُ ويُضْرَبُ[1] وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن[2] إذا أخبرت"[3].

يجدر بنا أن نشير أن أسلوب سيبويه في هذه الفقرة سنجده موسعا بحيث أُدخل فعل الأمر في قوله "ما يكون ولم يقع" إلى جانب المضارع الدال على الاستقبال، بينما لم نجده داخلا في كلام الفارسي حين قسم الأفعال في قوله: "والفعل ينقسم بأقسام الزمان: ماضٍ وحاضرٍ ومستقبل. فالماضي نحو ضرب وسمع ومكث واستخرج ودحرج، والحاضر نحو يكتب ويقوم ويقرأ وجميع ما لحقت أوله الزيادة، وهذا اللفظ يشمل الحاضر والمستقبل، فإذا دخلت عليه السين أو سوف اختص بالمستقبل وخلص له، وذلك نحو سوف يكتب وسيقرأ"[4]، ومما قد يُستَغرَبُ له في هذا السياق أن هذا القول الذي أورده الجرجاني ناقدا في الرسالة الشافية هو الذي شرحه بنفسه في كتاب المقتصد[5] دون أن يشير إلى فرق ما بينه وبين قول سيبويه، وهذا فيه ما فيه من الموضوعية العلمية التي كان يتحلى بها الجرجاني وغيره من العلماء.

---

[1] يقصد بهذه الأفعال فيما يكون ولم يقع الأفعال المضارعة الدالة على الاستقبال لا على الحال.

[2] يقول السيرافي: "اعلم أن سيبويه ومن نحا نحوه يقسم الفعل على ثلاثة أزمنة: ماض ومستقبل وكائن في وقت النطق وهو الزمان الذي يقال عليه الآن الفاصل بين ما مضى ويمضي ... الماضي هو الذي أتى عليه زمانان: أحدهما الزمان الذي قد وجد فيه، وزمان ثان يخبر أنه قد وجد وحدث وكان، ونحو ذلك، فالزمان الذي يقال: وجد الفعل فيه وحدث غير زمان وجوده، فكل فعل صح الإخبار عن حدوثه في زمان بعد زمان حدوثه فهو فعل ماض، والفعل المستقبل هو الذي يُحدَّثُ عن وجوده في زمان لم يكن فيه ولا قبله. فقد تحصل لنا الماضي والمستقبل، وبقي قسم ثالث ، وهو الفعل الذي يكون زمان الإخبار عن وجوده هو زمان وجوده، وهو الذي قال سيبويه: وما هو كائن لم ينقطع". ينظر: شرح كتاب سيبويه؛ أبو سعيد السيرافي، تحقيق: أحمد حسن مهدلي و علي سيد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008، ط1، ج1، ص: 17 – 18.

[3] الكتاب؛ سيبويه، ج1، ص: 12.

[4] كتاب المقتصد في شرح الإيضاح؛ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: كاظم بحر المرجان، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، 1982م، ج1، ص: 82- 83.

[5] ينظر شرح الجرجاني على كلام الفارسي في المقتصد شرح الإيضاح ، ج1، ص: 82- 83- 84.

فهذا الأمر يتضح به شيء في غاية الأهمية، هو أن الجرجاني كان تأثره بالعلماء يتجاوز التأثر بالأفكار إلى تذوق الأساليب التي يكتب بها هؤلاء العلماء، وبهذا يتضح أنه حمل نظرية كان يطبق محتواها، وكان تأثره بأساليب هؤلاء وتذوقها يتجاوز إلى أن يصل إلى احتمال طريقة العرض والتحليل، و"إن طرائق العلماء يدل بعضها على بعض، ويشرح بعضها بعضا، فقد تقرأ سيبويه لتفهم عبد القاهر ليس في المسائل العلمية، وإنما لأنك إذا تعلمت لغة سيبويه أعانك ذلك على تعلّم لغة عبد القاهر، وإذا عرفت كيف كان سيبويه يتأتى إلى أغراضه ومقاصده هداك ذلك إلى إلى نظيره عند عبد القاهر، وإذا أحكمت معرفة هموم سيبويه وما هو الشيء الذي يريد أن يدلك عليه والذي اقتنع به ويريد أن يقنعك به أو ما هو الجانب الذي رآه في اللغة ويريد أن يضعه تحت بصرك وبصيرتك إذا عرفت ذلك عنده كنت جديرا بأن تعرف ذلك عند غيره"[1].

هذا وإن كان شديد الأهمية في معرفة درجات تفاوت العلماء، وتذوقهم لأقوال أصحابهم إلا أنه لا يكفي في تبيين تأثر الجرجاني بسيبويه، بل يدفع بنا إلى البحث عن الجهد الفعلي الذي دفع بالجرجاني إلى أن يُعجب بأصحاب المؤلفات الأولى المؤسسة للعلوم ومنهم سيبويه[2].

ب. معاني النحو الإشارات والتفصيل:

إن كتاب دلائل الإعجاز أسس لنا مستوى من أهم مستويات الدراسات البلاغية، وهو معاني النحو الذي استقى الجرجاني معظم مقالاته فيه من الكتاب، غير أن هذا الاستقاء لم يكن نقلا لصفحات من الكتاب، ولم يكن نقلا لتحليلات سيبويه أو الخليل، وإنما كانت معالجة الجرجاني لأبواب دلائل الإعجاز المؤسسة لفكرة النظم انطلاقا من فقرتين أو ثلاثة نقلها عن سيبويه ثم أثراها وأغناها بالبحث لا سيما باب التقديم والتأخير الذي يمثل أهم ما جاء به في كتابه، ومن

[1] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 22.

[2] ومن هؤلاء أيضا الجاحظ وسيأتي الحديث عن تأثره به واستنباط كثير من القضايا والتحليلات من أعمال الجاحظ.

أهم تلك الفقرات التي لم يخفِ إعجابه بها حتى في الرسالة الشافية[1] قول سيبويه: "كأنهم إنما يقدّمون الذي بيانه أهم لهم وهُم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعا يُهمّانهم ويعنيانهم"[2].

تعددت مواقف الجرجاني في الاستشهاد والتمثيل بهذا الكلام الذي عدّه من الأقوال المؤسسة للعلوم، فنراه بنى عليه معظم مسائل كتابه دلائل الإعجاز، ومنه كانت تلك النزعة التفسيرية من الجرجاني التي برع فيها وأمضى فيها نفسه الطويل في التفكير ومحاولة الوصول إلى تفسيرات مقنعة بعيدة عن الضبابية التي تميز بها علم البلاغة قدرا من الزمن، فكان تأسيسه أبواب معاني النحو براعة إذ استخرج أصولها من فكرة نحوي لم يتجاوز حجمها الفقرتين.

أخذ الجرجاني ما قاله سيبويه في التقديم والتأخير، وكانت قراءته مرتكزة على أمرين شديدي الأهمية:

الأول: هو التذوق الذي كان الركيزة الرئيسة في قراءاته أعمال العلماء، وقد رأينا هذا في المثال السابق، فقد رأيناه يعرض ما قال سيبويه في تقسيم حدود الفعل بأزمنته، فقد كان يحفل كثيرا بالعبارات الجامعة التي تحمل في طياتها الكثير من التفصيلات.

والثاني هو أن هذه العبارة وإن كانت جامعة أحسن سيبويه التعبير فيها فإنه لما رجع إلى ما شرحه العلماء فيها لم يجد إلا قولا حاول من خلاله السيرافي(ت368هـ) أن يشرح هذه العبارة قائلا: "وقوله: كأنهم يقدّمون الذي بيانه أهم. معنى ذلك أنه قد تكون أغراض الناس في فعلٍ ما أن يقع بإنسان بعينه، ولا يبالون من أوقعه به، كمثل ما يريدُه الناس من قتل خارجي مفسد في الأرض، ولا يبالون من قتله، فإذا قتله زيد فأراد مخبر أن يخبر بذلك قدم الخارجي في اللفظ؛ لأن القلوب متوقعة لما يقع به من أجله، لا من أجل قتله، فتقول: قَتَلَ الخارجيَّ زيدٌ. وإن كان

[1] لقد عرض الجرجاني ضعف تقسيمات النحاة الفعلَ إزاء تقسيم سيبويه في الرسالة الشافية كما رأينا ثم قال: "لا نعلم أحدا أتى في معنى هذا الكلام بما يوازنه أو يدانيه، أو يقع قريبا منه، ولا يقع في الوهم أيضا أن ذلك يستطاع ... ومثله قوله (أي قول سيبويه، وهو ما نريده هنا): كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم بشأنه أعنى، وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم". ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 140- 141.

[2] الكتاب؛ سيبويه، ج1، ص: 34.

رجل ليس له بأس، ولا يُقَدَّرُ فيه أن يقتل أحدا فقتل رجلا، فأراد الخبر أن يخبر بهذا المستبعد من هذا القاتل، كان تقديم القاتل في اللفظ أهمَّ، لأن الغرض أن يُعْلِمَ أنه قتل إنسانا، فيقال: قتل زيدٌ رجلا. وهذا الكلام إنما هو على قدر عناية المتكلم، وعلى ما يسنح له وقت كلامه وربما فعل هذا لطلب سجع أو قافية أو كلام مطابق، ولأغراض شتى اكتفاء بدلالة اللفظ عليه"[1]. وهذا قول عدّه الجرجاني عامًّا غير مفصّل ومثالا لا يكفي لشرح مكمن العناية التي أشار إليها سيبويه؛ "وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: إنه قدم للعناية وأن ذكره أهم. من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم"[2]، ولهذا رأى الجرجاني أن باب التقديم والتأخير لم يؤخذ عند النحاة مأخذ الأهمية، لأنهم اعتمدوا فيه أشياء عامة غامضة، "حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضربا من التكلف، ولم تر ظنا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه"[3].

والملاحظ في آخر كلام السيرافي أنه حوى تعليلات أخرى للتقديم والتأخير رأى الجرجاني أنها غير علمية ولا موضوعية، فليس من الدقة أن نحكم على التقديم بأن السبب فيه عناية المتكلم بالمقدَّم ونجري هذا الحكم مجرى الاطراد، ثم نقول في حالات بأن التقديم كان لطلب سجع أو قافية وغير ذلك من التبريرات، فوجب أن يكون الحكم ثابتا في الظواهر اللغوية، ولذلك قال الجرجاني: "واعلم أن من الخطأ أن يُقسَّم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيدا في بعض الكلام، وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية ، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطّرد لهذا قوافيه ولذاك سجعه"[4]، ومن أجل هذا راح الجرجاني يحلل ما ظهر له من أبيات ومن كلام للعرب وغايته في ذلك كله "أن يُعرف في كل شيء قدّم في موضع من الكلام مثل هذا المعنى، ويُفَسَّرَ وجه العناية فيه هذا التفسير"[5].

---

[1] شرح كتاب سيبويه؛ أبو سعيد السيرافي، ج1، ص: 263 – 264.

[2] دلائل الإعجاز؛ الجرجاني، ص: 108.

[3] نفسه، ص: 108.

[4] دلائل الإعجاز، ص: 110.

[5] نفسه، ص: 108.

يظهر لنا أن الجرجاني حين اقتبس كلام سيبويه اتخذ منه موقفين: موقف الإعجاب بسيبويه الذي لخص جمالية التقديم والتأخير بالعناية والاهتمام، ثم موقف آخر وهو موقف الناقد؛ "فهذه عبارة مختصرة وقاصرة حين تقاس بهذا التصرف المتسع لطريقة التقديم، وتنوعها في أبنية الشعر والكلام، وبهذا رأى عبد القاهر فجوة متسعة بين الواقع العلمي، والفكر النظري، أو بين التطبيق والتنظير كما نقول، والواجب أن يكون التنظير مواكبا للواقع العملي في أبنية اللغة. وهذه الفجوة التي رآها عبد القاهر كان لا محيد له عن أن يقوم هو بتمامها وكمالها"[1].

ويتراءى لنا عبد القاهر وهو يبين لنا نتيجة اختصار وتعميم المعرفة كالذي وقع في قول سيبويه، فإنه تعجب من اكتفاء الناس بذلك القول؛ "وقد وقع في ظنون الناس أن يكفي أن يقال إنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهم، من غير أن يُذكر، من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟ ولتخيلهم ذلك فقد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم، وهوّنوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبُّعه والنظر فيه ضربا من التكلف، ولم تر ظنًّا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه"[2].

وعلى هذا كان التفصيل من الجرجاني في دلائل الإعجاز، فقد كان الكلام في التقديم والتأخير أكثر في الكتاب، فترى فيه التقديم في الاستفهام الواقع على الاسم والفرق بينه وبين الواقع على الفعل، ثم التقديم في النفي، ثم في الخبر المثبت، والحال، وغيرها، والمصدر المستقى منه ذلك كله كلمة قالها سيبويه.

ثم كان من الجرجاني في موضع آخر من مواضع حديثه عن التقديم والتأخير أن استخلص عبارة أخرى من الكتاب حاول ان يشرحها ويفصل القول فيها، فتوصل إلى أن العمدة في هذه الظاهرة اللغوية وفي كل استعمال لغوي هو المقام الذي يستند إليه المتكلم ليبلغ السامع ما يريد ناقلا بذلك كل التفاصيل في عملية نقل كلمة من موضعها المعياري إلى موضع آخر يحكمه المتكلم (وفقا لمعاني النحو ودلالات التراكيب طبعا)، وتلك العبارة قول سيبويه: "فإذا

[1] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 29 – 30.

[2] دلائل الإعجاز؛ الجرجاني، ص: 108.

بنيت الفعلَ على الاسم قلتَ: زيدٌ ضربتُهُ، فلزمته الهاء، وإنما تريد بقولك مبنيٌّ عليه الفعل أنه في موضع منطلقٍ إذا قلت: عبد الله منطلقٌ، فهو في موضع هذا الذي بُني على الأول وارتفع به، فإنما قلت عبدُ الله فنبهته له ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء"[1].

فهذا ذكره الجرجاني من كلام سيبويه كان أساسا اعتمده في كلام له طويل حين افتتح فصل التقديم والتأخير في الخبر المثبت[2]؛ "وعبارة سيبويه نص في الأغراض والمقاصد يعني هي وإن كانت من النحو إلا أنها توجهت إلى الحديث عن مقاصد المتكلمين وأثر هذه المقاصد في توجيه معاني النحو؛ أي بناء العبارة فهي داخلة في صلب قضية عبد القاهر، وراجع العبارة. ولما انتقل عبد القاهر إلى دلالة التقديم في الخبر المثبت واستخلص من التراكيب ومواقعها في الشعر والقرآن أنه يفيد التأكيد، لم يكتف بدخوله في عموم قول سيبويه: وكأنهم يقدمون الذي بيانه أهم. وإنما أشار إلى دلالة كلام آخر لسيبويه على هذه الفائدة، هذا الكلام هو قوله في المفعول الذي يتقدم على الفعل الناصب له ثم يرفع هذا المفعول على الابتداء، ويعمل الفعل الذي كان ناصبا له في ضميره، كقولك في عبد الله أكرمت بنصب عبد الله على المفعولية عبدُ الله أكرمته برفعه على الابتداء قال سيبويه: وإنما قلت عبد الله فنبهته له ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء. وهذا التنبيه الذي ذكره صاحب الكتاب في هذا المثال هو الذي أسس عليه عبد القاهر معنى التحقيق والتوكيد، لأنك إذا بدأت بذكره وقلت هو أو عبد الله أو زيد فأنت تحقق على السامع أنك تريده وتباعد بين السامع والشك والشبهة وتمنعه من أن يظن بك الغلط أو التزيّد وكل هذا يحقق أنه قد فعل، وهذا شرح لكلام سيبويه"[3].

ولم يكتف عبد القاهر بشرح هذا الكلام وإثبات صحته بالشواهد القرآنية والشعرية، بل راح يؤسس عليه قاعدة حُفِظَت وهي أن مناط التقديم والتأخير على شكلين: تقديم على نية التأخير وتقديم لا على نية التأخير، وهذا الباب يبين حقيقة براعة الجرجاني في النحو وبراعته في إيجاد

[1] الكتاب؛ سيبويه، ج1، ص: 81.

[2] ينظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص: 128.

[3] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 32.

تلك الصلة الوثيقة بين النحو والبلاغة والحبل الواصل بينهما وهو غرض المتكلم ومقصده في كلامه.

ت. الكتاب نحو أم بلاغة؟:

الناظر في الكتاب سيجد أن النحو الذي أسسه سيبويه كان –إضافة إلى أنه اعتناء بالإعراب والبناء والمعايير التي بها يبنى الكلام– يعتني بمقاصد المتكلم والمقام الذي يبنى عليه الكلام، وهو الأمر الذي جعل كثيرا من الدارسين[1] يعدون سيبويهِ الرائد الأول والمؤسس الأهم للبلاغة العربية.

من أهم تلك البراهين على أن سيبويه كان مؤسسا حقيقيا لمباحث البلاغة والمعاني منها خاصة، تقسيماته التي أجراها على الكلام، فكانت خمس تقسيمات مرتكزة على معيارين: المعنى والتركيب[2]؛ والكلام عنده أنواع: "فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب. فأما المستقيم الحسن فقولك: أتيتُك أمسِ وسآتيك غدا. وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول: أتيتك غدا وسآتيك أمس. وأما المستقيم الكذب فقولك: حملتُ الجبل، وشربت ماء البحر، ونحوه. وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيدا رأيت، وكي زيدٌ يأتيك، وأشباه هذا. وأما المحال الكذب فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس"[3].

---

[1] نص أحمد مصطفى المراغي على أن سيبويه واضع علمي المعاني والبديع، وقدم الحجج والبراهين التي تبين ذلك، وهي براهين سنضعف حجيتها فيما ياتي. ينظر: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها؛ أحمد مصطفى المراغي، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1950م، ط1، ص: 43.

[2] يتطابق هذا التقسيم تقريبا مع ما جاء به تشومسكي في هذا العصر حين أشار في كتابه البنى النحوية إلى ثنائية أسماها النحو والدلالة، وقبل ذلك حاول أن يفند الفرضية القائلة إن النحو يتحكم في دلالة التراكيب والجمل؛ "لا يمكن تشخيص مفهوم القواعدية بأنه كل ما له معنى أو كل ما هو ذو مغزى وفق أي مفهوم دلالي، فالجملتان 1 و2 لا معنى لهما، ولكن أي متكلم باللغة الإنكليزية يعرف أن الجملة الأولى فقط هي قواعدية.

Colorless green ideas sleep furiously الأفكار الخضراء التي لا لون لها تنام بشدة

Furiously sleep ideas green colorless بشدة تنام الخضراء التي لا لون لها الأفكار". البنى النحوية، نعوم تشومسكي، ترجمة: يؤيل يوسف عزيز، الدار البيضاء، منشورات عيون، 1987م، ط2، ص: 19

[3] الكتاب؛ سيبويه، ج1، ص: 25 – 26.

يقرّ سيبويه في هذا النص بأن لدلالة الكلام اعتبارا في التركيب، أو هو "يجعل مدار الكلام على تأليف العبارة وما فيها من حسن أو قبح، واستقامة أو إحالة. والمعنى وما فيه من صدق أو كذب"[1]. وهذا يؤكد وعي سيبويه بأن النحو ليس كل شيء، بل يجب للكلام أن يكون ذا إفادة بعد كونه مركبا تركيبا صحيحا، وهو ما أسماه المستقيم؛ "ونستطيع أن نقول: إن المقصود من الكلام المستقيم بناء على تمثيل سيبويه وتعريفه للمستقيم القبيح هو الكلام المستقيم استقامة نحوية ودلالية، فالكلام المستقيم نحويا تتوزع استقامته على ثلاثة أنواع هي: المستقيم الحسن، والمستقيم الكذب، والمستقيم القبيح. فكل جملة صحيحة نحويا تعد جملة مستقيمة، ولكن الحكم على هذه الاستقامة بالحسن أو بالكذب يتعلق بالمعنى الذي تفيده عناصر الجملة عندما تترابط نحويا"[2].

غير أن ادعاء أن سيبويه كان مؤسسا للبلاغة العربية لا نسلم به –وإن كانت النصوص الدالة على أهمية المعنى واعتبار المتكلم والسامع في كتابه كثيرة– وذلك لسببين:

الأول: أن سيبويه وإن كان يبحث في المعاني وتغيرها من تغير التراكيب كان يحلل كلام العرب، أي إنه كان يريد تعليل تلك الظواهر الكلامية وربطها بمعيار هو سماعه من العرب، ولذلك فإننا كثيرا ما نراه يقرن تحليلاته تلك بقول وهذا جيد، وهذا عربي جيد، ومن ذلك قوله في تقديم المفعول على الفعل: "فإذا بنيتَ الاسم عليه قلت: ضربتُ زيدا، وهو الحدُّ، لأنك تريد أن تُعمله وتحملَ عليه الاسم، كما كان الحدّ ضرب زيدٌ عمرًا، حيث كان زيدٌ أوّل ما تشغل به الفعلَ ... وإن قدمتَ الاسم فهو عربيٌّ جيد، كما كان ذلك عربيا جيّدا، وذلك قولك: زيدا ضربتُ، والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء.."[3]. فاهتمام سيبويه بالمعاني التركيبية كان غرضه ليس تبيينها وتفصيلها، بل كان الغرض منها تحليل ظاهرة نحوية وتعليلها رجوعا إلى المعيار الذي اعتمده في صحة التركيب أو خطئه، وهو ما أشرنا إليه.

---

[1] أثر النحاة في البحث البلاغي ، عبد القادر حسين، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م، ص: 111.

[2] محمد حماسة عب اللطيف، النحو والدلالة –مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي–، مصر، دار الشروق، 2000م، ط1، ص: 66.

[3] سيبويه، الكتاب، ج1، ص:80– 81.

الثاني: سيبويه لم يكن يطلب في تحليله لتلك الظواهر النظر في مواقع استحسان التركيب أو استقباحه، وهذا راجع إلى النقطة الأولى وهي غرض تعليل القاعدة والاستعمال، ولعلنا نلحظ ذلك في كلامه الأول عن أقسام الكلام، فقد رأينا أنه اعتبر تركيب "شربت ماء البحر" الذي عدّه من الكلام المستقيم الكذب في حين فاته أن هذا التركيب كان يمكن أن يكون مستقيما حسنا لو اعتبر المجاز هنا، لا أقول المجاز الذي أيضا مردّه التعليل بل المجاز الذي مردّه الكشف عن الجماليات الأسلوبية، يقول ابن جني في هذا الموقف: "فإن قلت: قد أحال سيبويه قولنا: أشرب ماء البحر، وهذا منه حظر المجاز الذي أنت مدّعٍ شِياعه وانتشاره. قيل: إنما أحال ذلك على أن المتكلم يريد به الحقيقة، وهذا مستقيم، إذ الإنسان الواحد لا يشرب جميع ماء البحر. فأما إن أراد به بعضه ثم أطلق هناك اللفظ يريد به جميعه فلا محالة من جوازه؛ ألا ترى إلى قول الأسود بن يعفر[1]:

نَزَلُوا بِأَنْقِرَةٍ يَسِيلُ عَلَيْهِمُ مَاءُ الْفُرَاتِ يَجِيءُ مِنْ أَطْوَادِ

فلم يحصل هنا جميعه... فسيبويه إذًا إنما وضع هذه اللفظة في هذا الموضع على أصل وضعها في اللغة من العموم، واجتنب المستعمل فيه من الخصوص"[2].

وعلى هذا نقول: إن سيبويه لم يخرج في كتابه عن علم النحو الذي ميّز ابن الأثير بينه وبين علم المعاني في قوله: "إن النحوي ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني من جهة الوضع اللغوي، وتلك دلالة عامة. وصاحب البيان ينظر في فضيلة تلك الدلالة وهي دلالة خاصة، والمراد منها أن تكون على هيئة مخصوصة من الحسن، وذلك أمر وراء النحو والإعراب، ألا ترى أن النحوي يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور، ويعلم مواقع إعرابه، ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة؟"[3].

---

[1] البيت في ديوان الأسود بن يعفر اليشكري؛ تحقيق: نوري حمودي القيسي، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، ص: 27.

[2] ابن جني، الخصائص، تحقيق:محمد علي النجار، المكتبة العلمية، د ت، د ط، ج2، ص: 455- 456.

[3] ابن الأثير، المثل السائر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد،مصر، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ج1، ص: 7.

إلا أن قولنا أن سيبويه لم يكن مؤسسا لعلم المعاني[1] ليس معناه أنه قصّر في الكتاب، وليس معناه تركيزه على التركيب لفظيا ودراسته معياريا، بل إن المنهج السيبويهي كان منهجا تفاعليا بين المعيارية والوصفية جعلته بلا شك رائد النحاة في كتابه، وجذبت علماء البلاغة إلى الأخذ منه ومن هؤلاء الجرجاني الذي تأثر به وبنصوصه في الكتاب.

2. مناظرة السيرافي ويونس بن متى:

عرض بدوي طبانة في سياق تأريخه للبيان العربي رأيا وهو يعالج بلاغة عبد القاهر الجرجاني مفاده أن ما جاء به في دلائل الإعجاز ليس إلا شرحا وتفصيلا لما جاء به أبو سعيد السيرافي(ت368هـ) في مناظرته الشهيرة مع متى بن يونس(ت328هـ) والتي وردت في كتاب الإمتاع والمؤانسة ، والتي كان طرفا الصراع فيها النحو العربي يمثله السيرافي، والمنطق اليوناني ويمثله متى بن يونس؛ وسنعرض آراءه فيما يخص هذه القضية ونناقش بعدها حججه التي عرضها ليعزز تلك الآراء.

انطلق بدوي من مصطلح النظم ليعرّفه ويبين مفهومه عند الجرجاني، ويبدو أنه جاء بالفكرة العامة التي يحويها المصطلح؛ فالنظم عند الجرجاني وهو أساس فلسفة عبد القاهر البيانية يمثل عنده تلك الروابط التي تجمع الكلم؛ "وليس للنظم معنى عنده سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"[2]، ثم يتجاوز ذلك إلى بيان المعاني النحوية العامة التي تنشأ من مجرد تعلق الاسم بالاسم والاسم بالفعل، فهي معاني النحو وأحكامه؛ "فالتعلق والإسناد يفهمان من النحو، وعنهما تكون المعاني التي يريد المتكلم إبرازها، ويستطيع الاسمع إدراكها، ولا ترى شيئا من ذلك يعدو أن يكون حكما من أحكام النحو ومعنى من معانيه"[3].

[1] نذكّر أننا لا نعني هنا بالمعاني كل المعاني النحوية، وإنما العلم الذي أصبح فيما بعد فرعا من فروع البلاغة هدفه البحث في مطابقة الكلام لمقتضى حال المتكلم مع ما يرافق ذلك من استحسان عند السامع.

[2] البيان العربي دراسة تاريخية فنية في اصول البلاغة العربية؛ بدوي طبانة، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958، ط2، ص: 120.

[3] البيان العربي دراسة تاريخية فنية في اصول البلاغة العربية، ص: 120.

وهذا الرأي من بدوي طبانة يبدو محاولة منه لصوغ نظرية النظم وفقا لما سيعرضه فيما بعد حول أفكار السيرافي في مناظرته متى بن يونس، لإثبات أن الجرجاني لم يكن إلا شارحا ومفصلا لما جاء فيه، وسنتتبع طريقة استنتاج بدوي هذا الرأي، ولن نناقش رؤيته أو مفهومه الذي استخلصه من نظم الجرجاني الآن؛ إذ لنا عودة إليه فيما بعد، فما يهم الآن هو أن نفترض اتفاقنا مع مفهومه حتى نتوصل إلى مناقشة مقاربته حول مصدر النظم النابع من السيرافي.

أول تقريب يمكننا من فهم مصدر أفكار الجرجاني في دلائل الإعجاز، هو أن فكرة التعلق والإسناد لم يكن الجرجاني مخترعا لها، "وإنما كانت هذه الفكرة وليدة ذلك الصراع الذي أثاره امتزاج الثقافات، وتعصُّب حملة اليونانية لفلسفة اليونان ومنطقهم، ودفاع حماة العربية عن تراثهم وثقافتهم ومنها الثقافة النحوية"[1]، ومعروف أن من أهم مظاهر هذا الصراع تلك المناظرة التي جمعت بين السيرافي النحوي ومتّى المنطقي[2] والتي كانت فحواها حول النحو والمنطق وأيهما ضروري لفهم الكلام، فالمنطقي يرى النحو ضربا من التكلف والتعسف، ولا يتجاوز موضوعه الألفاظ، وأما المنطق فهو المعيار القويم لمعرفة صواب الكلام من خطئه، بينما يرى النحوي أن النحو يتجاوز اللفظ إلى المعاني فهو ينظر في صحتها وخطئها وفقا لإرادة المتكلم واستقبال السامع، بينما المنطق شيء لا يستطيع التفصيل في تلك المعاني، إذ إنه لم يُبنَ على لغة العرب، بل كان قياسه على لغة يونان وحدها.

أ. عرض رؤية بدوي طبانة:

وسنضطر الآن إلى عرض ما رآه بدوي صالحا لأن يقارن بأفكار الجرجاني من المناظرة، حتى يكون كل شيء مبسوطا أثناء المناقشة:

[1] البيان العربي دراسة تاريخية فنية في اصول البلاغة العربية؛ ص: 120.

[2] للاطلاع على المناظرة كاملة ينظر: الإمتاع والمؤانسة؛ أبو حيان التوحيدي، تحقيق: هيثم خليفة الطعيمي، بيروت، المكتبة العصرية، 2011م، ج1، ص: 88.

"وكان من كلام أبي سعيد في هذه المناظرة: إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يتوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ أسألك عن حرف واحد هو دائر في كلام العرب، ومعانيه متميزة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاليس الذي تدل به وتباهي بتفخيمه، وهو الواو، وما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه واحد أو وجوه؟ فبهت متّى، وقال: هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه؛ لأنه لا حاجة بالمنطقي إلى النحو، وبالنحويّ حاجة إلى المنطق؛ لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ. فإن مر المنطقي باللفظ فبالعرض، وإن عبّر النحوي بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى!

قال أبو سعيد: أخطأت! لأن المنطق، والنحو، واللفظ، والإفصاح، والإعراب، والبناء، والحديث، والإخبار، والاستخبار، والعرض، والتمني، والحضّ، والدعاء، والنداء والطلب، كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة، ألا ترى أن رجلا لو قال: نطق زيد بالحق ولكن ما تكلم بالحق، وتكلم بالفحش ولكن ما قال الفحش، وأعرب عن نفسه ولكن ما أفصح، وأبان المراد ولكن ما أوضح، أو فاه بحاجته ولكن ما لفظ، أو أخبر ولكن ما أنبأ، لكان في جميع هذا مخرّفا ومناقضا، وواضعا للكلام في غير حقه، ومستعملا للفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره؟ والنحو منطق، ولكنه مفهوم باللغة.

وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى، أن اللفظ طبيعي، والمعنى عقلي، ولهذا كان اللفظ بائدا على الزمان، يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتا على الزمان، لأن مستملي المعنى عقل، والعقل إلهي، ومادة اللفظ طينية، وكل طيني متهافت. وقد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التي تنتحلها، وآلتك التي تزهى بها، إلا أن تستعير من العربية اسما لها فتعار، ويسلم لك بمقدار. وإن لم يكن لك بد من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة، فلا بد لك أيضا من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثقة، والتوقي من الخلة اللاحقة لك.

قال متّى: يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف، فإني أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبتها لي يونان.

قال أبو سعيد: أخطأت! لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وضعها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف؛ فإن الخطأ والتحريف في الحركات، كالخطأ والفساد في المتحركات. لِمَ تدّعي أن النحوي إنما ينظر في اللفظ؟ والمنطقي ينظر في المعنى لا في اللفظ؟ هذا كان يصح لو كان المنطقي يسكت ويجيل فكره في المعاني ويرتب ما يريد في الوهم السيّاح، والخاطر العارضي، والحدس الطارئ، وأما وهو يريغ أن يبرز ما صح له بالاعتبار والتصفح إلى المتعلم والمناظر، فلا بد له من اللفظ الذي يشتمل على مراده، ويكون طباقا لغرضه، وموافقا لقصده.

معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخي الصواب في ذلك، وتجنب الخطأ في ذلك، وإن زاغ شيء عن النعت، فإنه لا يخلو من أن يكون سائغا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد، أو مردودا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم، فأما ما يتعلق باختلاف لغات القبائل، فذلك شيء مسلم لهم، ومأخوذ عنهم، وكل ذلك محصور بالتتبع، والرواية والسماع، والقياس المطرد على الأصل المعروف من غير تحريف، وإنما دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعاني لا تعرف ولا تستوضح إلا بطريقهم ونظرهم وتكلفهم!

إذا قال لك القائل: كن نحويا لغويا فصيحا، فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رُم أن يفهم عنك غيرك، وقدّر اللفظ على المعنى فلا ينقص عنه. هذا إذا كنت في تحقيق شيء على ما هو به، فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد، فاجلُ اللفظَ بالروادف الموضحة، والأشباه المقربة، والاستعارات الممتعة، وسدد المعاني بالبلاغة.

وتلك هي حقيقة الأفكار التي تبناها عبد القاهر، وصاغ منها كتابه دلائل الإعجاز فالنحو هو كل شيء، ووضع اللفظ إلى جانب اللفظ وضعا تمليه قواعده هو أساس المعنى الذي يدل

عليه الوضع أو تعليق اللفظة باللفظة. وفكرة النظم التي نادى بها عبد القاهر تقوم على معرفة هذا النحو، وما ينشأ عن الكلمات حين تتغير مواضعها من المعاني المتجددة المختلفة، فالألفاظ مغلقة على معانيها، حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، والأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وهو المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه، ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه"[1].

اضطررنا إلى عرض رؤية بدوي طبانة وأفكاره كلها حتى يتسنى لنا مناقشته فكرة فكرة، ولنفصل في الرد على هذه الآراء، بحسب قراءتنا لفكر الجرجاني، وستكون المناقشة في معظمها مجموعة في هذا العنصر من بحثنا على أننا نترك بعض الأفكار إلى مواضعها فيما يأتي من المباحث.

ب. مناقشة:

أول ما نفتتح به هذه المناقشة هو أننا يجب –إن كنا نتحلى بالموضوعية العلمية والدقة المنهجية– أن نحدد الهدف والغاية التي من أجلها ناظر السيرافي متى بن يونس، والهدف والغاية التي من أجلها ألف الجرجاني كتابه دلائل الإعجاز، وتبعا لذلك فلا يكفينا أن نقارن بين بعض المصطلحات أو المعاني المتقاربة أو التي تبدو كذلك، لأن هذا الأمر هو مشكل لا زال يوقعنا في مآزق الإسقاط الأعمى الذي خطره كبير في البحث العلمي.

إن الهدف الذي من أجله تكلم السيرافي في مناظرته لمتّى واضح وهو تحقيق مكانة النحو في فهم المعاني، وتكذيب تلك الظنون التي أصبحت بدهيات أو مسلمات عند بعض الناس ومنهم المناطقة، وهي أن النحو تكلف، وهو شيء يمكن الاستغناء عنه إذ إنه يهتم باللفظ فقط على عكس المنطق اليوناني الذي ينظر في صحة المعاني وفسادها، وهذا الأمر واضح من المساجلات التي رويت في هذه المناظرة، والتي كان قوامها ثنائيتا النحو والمنطق.

[1] البيان العربي؛ بدوي طبانة، ص: 121– 122 – 123.

وقد يرى بعض الناس أن الهدف من كتاب دلائل الإعجاز هو نفسه هدف السيرافي، فقد دافع الجرجاني عن النحو ومكانته في مدخل الكتاب، وذكر ما يعتقده أقوام في أهميته وأنه محض تكلف وتكثير للمسائل، وأن القليل منه يكفي دون الكثير المبالغ فيه ، وهذا أمر نسلم به لو كان الكتاب كله دفاعا عن النحو.

فليس ما جاء به الجرجاني في دلائله محاولة لتصحيح مكانة النحو في نفسها، ولكنه ابتدأ تلك المقدمة التي جمع بها أصول النحو ثم انتقل إلى المدخل الذي دافع فيه عن النحو ورد أقوال المنكرين أهميته لينتقل منه إلى شيء آخر، وهو الأسلوب الذي لا يخرج عن تلك القواعد، ولا يخرج عن إطار النحو، ولا شيء أدل على ذلك من قرانه الدفاع عن النحو بالدفاع عن شيء مهم آخر وهو الشعر؛ "ولمّا لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق، وهذه الخواص واللطائف، لم تتعرّض لها ولم تطلبها، ثم عنّ لها بسوء الاتفاق رأي صار حجازا بينها وبين العلم بها، وسُدًّا دون أن تصل إليها، وهو أن ساء اعتقادها في الشعر الذي هو معدنها، وعليه المعوّل فيها، وفي علم الإعراب الذي هو لها كالناسب الذي ينميها إلى أصولها، ويبيّن فاضلها من مفضولها، فجعلت تُظهر الزهد في كل واحد من النوعين، وتطرح كلا من الصنفين، وترى التشاغل عنهما أولى من الاشتغال بهما، والإعراضَ عن تدبرهما أصوب من الإقبال على تعلُّمهما"[1].

وواضح من خلال ما سقناه من قول الجرجاني هذا أنه لم يكن يدافع عن النحو لذاته، وإنما كان يدافع عن علم هو مرجع مهم يُرجَع إليه في قياس جودة الأساليب، وجمال النظم، والهدف من هذا كله هو تفصيل مكامن الجمال في البيان، وتوضيحه توضيحا يجعله أساسا ومعيارا في تذوق الأساليب الفنية، وبالتالي الوصول إلى استخلاص تعليلات مناسبة في تفوق أسلوب القرآن على سائر الأساليب الأدبية، ثم تبيين مكامن الإعجاز فيه، وهذا واضح في عنوان كتابه (دلائل الإعجاز)، ردا على من جاء في موضوع الإعجاز بأشياء لا تثبت، ومقاييس لا يُسلم بها كل أحد، وأسس غامضة غموضا يتبرأ منه العلم.

[1] دلائل الإعجاز؛ الجرجاني، ص: 8.

ننتقل الآن إلى ما فهمه بدوي من اتفاق حول معاني النحو وأسبقية السيرافي إلى البحث فيها، واقتصار عمل الجرجاني على شرحها وإعادة صياغتها، فإن التسليم به أمر مرفوض لسببين:

الأول: أن مصطلح معاني النحو لم يكن حكرا على السيرافي وحده، بل كان من المصطلحات الشائعة عند المشتغلين بالعربية، وسبق السيرافي باستعمالها، لا يعني حتما أن الجرجاني رجع إليه في تقريره لمعاني النحو التي ذكرها في كتابه.

وأما الثاني: وهو تبع للأول، فهو أن المصطلح وإن كان واحدا إلا أن الجرجاني لم يكن يقصد منه ما قصده السيرافي؛ أي إن المعاني التي كان يقصدها السيرافي هي المعاني النحوية العامة المعروفة عند النحاة والتي تفهم من تعليق الكلم بعضِها ببعضٍ، كمعنى الفاعلية والمفعولية والتبعية وغيرها من المعاني التي تحددها أبواب النحو، بينما كان قصد الجرجاني منها تلك المعاني الخاصة التي تكون بعد ضبط تعليق الكلم بعضها ببعض، ولذلك ابتدأ دلائل الإعجاز بجمع تلك الأبواب النحوية جمعا شاملا حتى يتسنى لنا التمييز بين تعليق الكلم بعضها ببعض، ونظمها المبني على التعليق وفق انتظامها في النفس.

من الإشارات الواردة في مناظرة السيرافي والتي تكررت كثيرا قضية الخطأ والصواب في الكلام، وسنذكر بعضها ثم نستأنف القضية، وما يتأتى لنا منها؛ يقول أبو سعيد: "فإن الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحرّكات"[1]، و"وتوخي الصواب في ذلك وتجنب الخطأ من ذلك"[2]؛ فقد تبين لنا من هتين الإشارتين أن السيرافي كان يتحدث عن أهمية النحو لأنه علم به يضبط الكلام ويُعرف به صحيحه من خطئه، وصالحه من فاسده، وليس ذلك غرض الجرجاني الذي هو معرفة تفاضل الكلام بعد كونه صحيحا.

ومن تلك الإشارات ما قاله السيرافي أيضا عن غرائز أهل العربية في تركيب الكلام؛ " لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وضعها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها"[3]؛ "

[1] الإمتاع والمؤانسة؛ أبو حيان التوحيدي، ص: 93.

[2] نفسه، ص: 96.

[3] نفسه، ص: 93.

أو مردودا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم"[1]، وهذا كما نفهم سيخص القواعد الكبرى التي جرت عليها عادة العرب في كلامهم، فلا يكون الفاعل منصوبا ولا الحال مرفوعا، كما أن التقديم والتأخير وفق ضوابط، فإن الاستفهام لا يؤخر في الجملة بل يتصدر، وغير ذلك مما يحيلنا إلى ما فصّلناه عند سيبويه من فرق بين النحو الذي جاء به، والمعاني التي هي جزء من البلاغة العربية.

كان السيرافي يركز كثيرا على إبلاغ المعنى الذي تؤديه الجملة في اللغة العربية، ومعنى الجملة العام ليس ذاته معنى النص؛ أي إننا لو أحصينا مجموعة من التراكيب لجملة صحيحة نحويا، فإن معناها الذي تقضيه المعايير النحوية ليس نفسه الذي يقضيه قصد المتكلم، فإن الفرق بين قولنا: جاء زيدٌ، وزيدٌ جاء منعدم نحويا لأنهما تركيبان نفهم منهما أن مجيئا كان من زيد، بينما المعنى القصدي يختلف بين الأول والثاني، فإن الأولى يفهم منها الإخبار بفعل فعله زيد وهو المجيء، بينما نفهم من الثاني أنه إخبار عمن قام بالمجيء وهو زيد. وهذا الفرق الدقيق هو الفاصل بين النحو الذي يدافع عنه السيرافي في هذه المناظرة، والمعاني التي حاول الجرجاني استنباطها لإثبات تفوق الأسلوب القرآني على سائر الأساليب الأدبية الأخرى.

لقد كان الجرجاني متجاوزا نحوَ الجملة إلى نحو الكلام كاملا، فإن الكلام قد يكون عنده جملة وقد يكون أكثر من جملة معا، لكنه يرفض ذلك التقسيم في هذا السياق، فإنه سبك مجموعة من العناصر في قالب واحد، سيكون فك أي عنصر منها إبطالا لهذا السبك؛ "واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعا من الذهب أو الفضة، فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت: ضرب زيدٌ عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا تأديبا له. فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلّها على مفهوم، هو معنى واحد لا عدّة معانٍ كما يتوهمه

[1] الإمتاع والمؤانسة؛ ص: 96- 97.

الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيده أنفُس معانيها، وإنما جئت بها لتُفيدهُ وجوه التعلّق التي بين الفعل الذي هو ضرب، وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلُّق"[1].

وهذا الأمر نراه يكرره في تأسيسه أهم مبحث من مباحث كتبه وهو التمثيل، ولقد أعطى أمثلة عنه في كتابيه معا، فهو يحلل بيت بشار الذي يُعدُّ مثالا رائعا عن التمثيل؛ فقوله[2]:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهْ

أبرز مثال على اتحاد الجمل وخروج معانيها من مجرد معنى نحوي إلى معنى شامل هو المعنى البلاغي الذي نتج عنه دمج صورتين وصل بينهما حرف تشبيه فتولّد التمثيل.

فالمثال الذي ضربه الجرجاني ببيت بشار يبرز تكامل العناصر اللغوية التي اتحدت بفضل علائقها النحوية تكاملا لا يمكن أن نفصل بعده بين معاني مفرداتها، بل سيُفهم منها مجموع تلك العلائق والترتيب وما ولدته من معنى شامل لا يمكن تفكيكه، ولعل أبرز مثال قدمه أورده في أسرار البلاغة وحلله تحليلا تجاوز فيه معاني الجمل إلى معنى الكلام كله انطلاقا من الروابط التي وصلت العناصر اللغوية بعضها ببعض؛ وذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3]؛ فإن القارئ ليرى "في هذه الآية عشر جمل إذا فُصِّلت، وهي وإن كان قد دخل بعضها في بعض حتى كأنها جملة واحدة، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صور الجمل معنا حاصلةً تشير إليها واحدة واحدة، ثم إن الشَّبَه

---

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 412- 413.

[2] البيت في ديوانه من قصيدة له في منتهى البراعة في التصوير، ويسبق البيت قوله

غَدَوْنَـــا لَهُ وَالشَّمْسُ فِي خِدْرِ أُمِّهَا تُطَـــالِعُنَا وَالطَّلُّ لَمْ يَجْرِ ذَائِبُـــهْ

بِضَرْبٍ يَذُوقُ الْمَوْتَ مَنْ ذَاقَ طَعْمَهُ وَتُدْرِكُ مَنْ نَجَّى الْفِـرَارُ مَثَالِبُـــهْ

ينظر: ديوان بشار بن برد؛ جمع وتحقيق: السيد بدر الدين العلوي، بيروت، دار الثقافة، 1981، ص: 46.

[3] سورة يونس: الآية 24.

منتزع من مجموعها، من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض، وإفراد شطر من شطر، حتى إنك لو حذفت منها جملة واحدة من أي موضع كان، أخلّ ذلك بالمغزى من التشبيه"[1].

وأقوى دليل على فرق ما بين مدلول كلام السيرافي ومبتغى الجرجاني حول معاني النحو: كلام السيرافي نفسه في أواخر المناظرة؛ إذ يقول: "إذا قال لك القائل: كن نحويا لغويا فصيحا، فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رُم أن يفهم عنك غيرك، وقدّر اللفظ على المعنى فلا ينقص عنه. هذا إذا كنت في تحقيق شيء على ما هو به، فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد، فاجلُ اللفظَ بالروادف الموضحة، والأشباه المقربة، والاستعارات الممتعة، وسدد المعاني بالبلاغة"[2]. فهذا أكبر دليل على أن السيرافي في مناظرته لم يكن ينظر إلى مصطلح المعاني النحوية النظرة نفسها التي جاء بها عبد القاهر وإن كان الأول من الذين أسسوا لهذا المصطلح، لأننا نراه يجعل الصور البلاغية، والتعبيرات الجمالية من الزيادات التي قد لا نحتاج إليها في حال تمكننا من إفهام المعنى الذي في أنفسنا وإيصاله كما هو إلى نفس السامع، وذلك قوله: "هذا إذا كنت في تحقيق شيء على ما هو به"، وجميعنا نعلم أن المعنى الذي ذهب إليه عبد القاهر يتجاوز العلائق النحوية إلى النظم الذي يرتكز على ترتيب المعاني وفق ترتبها في النفس، ثم ترتيب الألفاظ وفق ترتيب المعاني، وهذا النظم هو ذاته روح كل جمال أسلوبي سواء دخلته الاستعارات أو التشبيهات أو الكنايات أو غيرها، وسيكون لنا مجال لتبيين هذا الأمر ومناقشته فيما يأتي من الفصول.

وبعد كل هذه الأدلة والحجج نبسط القول في شيء آخر يبعدنا عن قبول ما جاء به طبانة؛ وهو إن كان السيرافي أشار إلى معاني النحو نفسِها التي استنبطها الجرجاني (افتراضا)؛ فإنه لم يفصل في أسرارها ولا في مداخل جمالها وفنيتها، وهذا يعود بنا إلى ما ذكرناه في سياق الحديث عن سيبويه، فإن السيرافي كان هو الشارح الذي نقل الجرجاني شرحه فيما يخص التقديم ومعنى الأهمية والاعتناء، فوجده لم يزد على مثال الخارجيِّ الذي يُهتمُّ بفساده فيقدم ذكره

[1] أسرار البلاغة؛ الجرجاني، ص: 109.

[2] نفسه، ص: 98- 99.

للتنبيه عليه واعتناء الناس بأخباره، ثم لم يلبث السيرافي نفسه أن قسّم أسرار التقديم والتأخير إلى مفيدة تبرز معنى، وضرورة لسجع أو قافية؛ فنجده يقول: " وهذا الكلام إنما هو على قدر عناية المتكلم، وعلى ما يسنح له وقت كلامه وربما فعل هذا لطلب سجع أو قافية أو كلام مطابق، ولأغراض شتى اكتفاء بدلالة اللفظ عليه"[1]، وهو الأمر الذي رفضه الجرجاني رفضا قاطعا، "وما دام قد ثبت أن التقديم في بعض صوره مفيد فلا بد أن يكون كذلك أبدا، لأنه من الخطأ أن يقال إنه يكون مفيدا في بعض مواقعه، ويكون توسعة على الشاعر والكاتب في بعضها"[2]، بل نجد الجرجاني يرفض التعميم، "فلم يكن يقبل الاكتفاء بما تدل عليه الألفاظ من غوامض المعرفة، وتحدثه في النفس من صور لهذه المعارف ينقصها التحديد المفصل، وكثيرا ما ترضى عقولنا بما ترسله هذه الألفاظ وأمثالها من إبهام، ونرسلها أحيانا في دروسنا وكتبنا، ويرضى طلابنا بضبابها كما رضينا نحن، وهذا كله ضارّ لأن تحديد معاني الألفاظ من صميم العمل العلمي"[3].

ومن هذا المنطلق كان الجرجاني يتريث كثيرا ويقف طويلا أمام تلك العبارات المجملة، والكلمات المتشابهة الغامضة، فيقول: "ولم أزل منذ خدمتُ 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 ليُطلَبَ، وموضع الدفين ليُبحَثَ عنه فيُخرَجَ"[4]، فيحاول أن يفهم تفاصيلها، خاصة تلك التي تصدر من علماء يبدو أنهم فهموا ما تعنيه، فكان فهمهم سببا في ترك التفصيل ليتوصل إلينا غامضا مبهما، ثمّ يقبله بعض المنتسبين إلى العلم على غموضه فلا يحيدون عن ذلك الغموض، ولا يحاولون تجلية تفاصيله ودقائقه؛ و"لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك إلا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أن ها هنا دقائق وأسرارا طريق العلم بها الروية

[1] شرح كتاب سيبويه؛ أبو سعيد السيرافي، ج1، ص: 263 – 264.

[2] دراسة في البلاغة والشعر؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 62.

[3] نفسه؛ ص: 48.

[4] دلائل الإعجاز؛ الجرجاني، ص: 34.

والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قوم قد هُدوا إليها، ودُلُّوا عليها، وكُشِف لهم عنها، ورُفِعَتْ الحُجُبُ بينهم وبينها"[1].

فيتساءل عن سر تفاوت الكلام في المزية، ثم يهتدي إلى فرضيات تقرب له ما يريد؛ "وجدتُ المعوّل على أن ههنا نظما وترتيبا، وتأليفا وتركيبا، وصياغة وتصويرا، ونسجا وتحبيرا، وأن سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه، سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها، وأنه كما يفضل النظمُ النظمَ، والتأليفُ التأليفَ، والنسجُ النسجَ، والصياغةُ الصياغةَ، ثم يعظم الفضل، وتكثر المزية، حتى يفوق الشيء نظيره والمجانس له درجات كثيرةٍ، وحتى تتفاوت القيّمُ التفاوت الشديد، كذلك يفضُل بعض الكلام بعضا، ويتقدّم منه الشيءُ الشيءَ، ثم يزداد فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة، ويعلو مرقبا بعد مرقب، ويُستأنف له غاية بعد غاية، حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع، وتحسر الظنون، وتسقط القوى، وتستوي الأقدام في العجز (يعني تفوق كلام الله على كلام كل الأدباء)"[2].

ثم نجده يستحضر الشواهد شاهدا شاهدا ليستخرج من كل واحد منها خصائص التركيب وأسرار الترتيب فيه، ولا يكتفي بشاهد أو شاهدين بل يستطرد في استحضارها حتى يطمئن من المعرفة التي يقررها فيما بعد ويستخلص مفاهيمها وتفاصيلها؛ فيكون تفصيله في التقديم والتأخير والحذف والذكر ، ثم توضيحه كنهَ الفصاحة وسرها الخفي الذي غلط فيه بعض الناس، وهو في ذلك كله لا يزال يؤكد أن الرباط في كل هذا النظم الذي هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم.

فأين معاني السيرافي في شرحه الكتاب، وفي مناظرته متى بن يونس من المعاني التي أسسها عبد القاهر، وفصّل القول فيها، وجمع شتاتها، وأخرج بريقها، وليس هذا إجحافا في حق السيرافي فإنه من النحاة الذين يشهد لهم القاصي والداني بالفضل العظيم، في النحو العربي،

[1] دلائل الإعجاز، ص: 06.

[2] نفسه، ص: 35.

ولكنه إنصاف لا بد منه حتى نتجنب الخلط المنهجي الذي أصبح كثيرا في البحث العلمي في هذا العصر.

وجملة الأمر في هذا الجزء أن الجرجاني أقام فكره البلاغي كله على أسس نحوية، تمثلت في مقولات لسابقيه وأهمهم سيبويه، لكنه وإن كان مبتدئا بالنحو مستعينا بأصوله التي بها يتهيأ فهم كل كلام، إلا أنه خرج بتلك الأصول النحوية إلى محاولة فهم أسرار تفاضل الكلام، والتعرف إلى الخصائص والمميزات التي بها يفضل كلام كلاما، ويتفوق كلام على كلام.

ثانيا: الأصول النقدية لفكر الجرجاني:

1. بيان الجاحظ:

الكلام عن الجاحظ(ت255ه) في سياق مصادر الجرجاني، ليس كلاما عن مصدر مهم فقط، بل هو حديث عن شيخ كان له تأثير فعّال قوي في تكوين فكر الجرجاني البلاغي والنقدي، كما كان سيبويه مؤثرا عليه في باب معاني النحو ومسائله، ويمكننا أن نعتبر تأثير الجاحظ أقوى وأعمق في عبد القاهر، وقد رأى هذا الرأي محمد أبو موسى؛ "نؤكد أن الجاحظ كان له أثر واضح في تنوير طريق عبد القاهر الذي سلكه، وفتح به باب علم شريف، وأنه كان في هذا لا ينافسه سيبويه، مع أن المشهور عند الدارسين أن سيبويه له الأثر الأكبر في بناء عبد القاهر لعلمه، والصحيح أن هذا الأثر الأكبر للجاحظ، وأن تعويل عبد القاهر على الجاحظ وهو يكتشف ويستخرج ويبين المعرفة، ويرفع الحجب، ويفري فريه، أضعاف تعويله على غيره، ويؤكد ما أقوله أن عبد القاهر ذكر سيبويه في دلائل الإعجاز، ولم يذكره في أسرار البلاغة، لأن ذكره لسيبويه كان مقترنا بمعاني النحو، وهذه المعاني هي القطب الذي دار عليه كتاب دلائل الإعجاز، وأن الجاحظ ذُكِرَ في الكتابين وكان ذكره في الدلائل أوسع من ذكره في أسرار البلاغة، مع أن كتاب دلائل الإعجاز –كما قلت– يدور حول معاني النحو، وليس للجاحظ فيها كلام، وهذه نقطة غريبة؛ كيف يكثر ذكره في كتاب ليس له كلام في موضوعه؟ والذي يزيل هذه الغرابة هو أن عبد القاهر كان يقدح علم سيبويه بعلم الجاحظ، ويقدح علم الجاحظ بعلم سيبويه، وأنه استخرج من بينهما ما كتب"[1].

أ. تذوق أساليب العلماء:

غير أن تأثر الجرجاني بالجاحظ لم يكن على شكل واحد، فإننا سنجده على عادته يتأثر بالأسلوب وحده ليبني عليه كلاما يريد إثباته بالتذوق وحده، وأحيانا أخرى يبني على المعرفة فكره ونظراته، كما رأينا قبل في تأثره بالعلماء المؤسسين للمعرفة ومنهم سيبويه والجاحظ.

[1] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 34.

القارئ لكتاب أسرار البلاغة سيجد الجرجاني يبتدئ –فيما ابتدأه أثناء مناقشة قضية اللفظ والمعنى، وأهمية الثاني في اعتبار الجرس الموسيقي أساسا من أسس الكلام الأدبي، سواء في الخطب أو في الأشعار– بالاستشهاد بقطعة من كلام الجاحظ في بداية كتاب الحيوان، ليتذوق سلاسته وأدبيته بعيدا عن الاعتناء بالموسيقى الصوتية والأسجاع والتجنيس، وذلك حين يقول: "جنّبك الله الشُّبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة سببا، وبين الصدق نسبا، وحبّب إليك التثبت، وزين في عينك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عزّ الحق، وأودع صدرك برد اليقين، وطرد عنك ذل اليأس، وعرّفك ما في الباطل من الذلة، وما في الجهل من القلّة"[1].

يقرأ الجرجاني هذا الجزء من مقدمة الجاحظ متذوقا، لأن كلام العلماء عنده لا يقل شأنا عن كلام غيرهم من الكتّاب والشعراء، فكيف بالأمر لو كان الكلام للجاحظ نفسه، إنه يعطي مثالا عن أهمية الاعتناء بما أسماه فيما بعد نظم المعاني في النفس ثم نظمها باللفظ وفقا لنظمها في النفس، وهو أمر يفوق بكثير الاعتناء بالأجراس والبديع اعتناء يفرق الكلمات ويبعد المعاني بعضها عن بعض، فإن العارفين بجواهر الكلام "لا يعرّجون على هذا الفن إلا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحّته، وإلا حيث يأمنون جناية منه عليه، وانتقاصا له وتعويقا دونه، فانظر إلى خطب الجاحظ في أوائل كتبه، هذا والخطب من شأنها أن يُعتمد فيها الأوزان والأسجاع، فإنها تُروى وتُتناقل تناقل الأشعار، ومحلُّها محلّ النسيب والتشبيب من الشعر الذي هو كأنه لا يُرادُ منه إلا الاحتفال في الصنعة، والدِّلالة على مقدار شوط القريحة، والإخبار عن فضل القوة، والاقتدار على التفنن في الصفة"[2].

معنى ما يقول الجرجاني أن الخطب وإن كانت فنًّا يُحتاج فيه إلى الصنعة كما هو حال الشعر، فإن تلك الصنعة لا يجب أن تكون إلا بعد الاهتمام بترتيب المعاني ووصل الكلمات

[1] كتاب الحيوان؛ الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1965م، ط2، ج1، ص: 03. وقد ذكرها الجرجاني في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة في موضعين كلاهما عن فضل الكلام بالمعنى لا بالجرس الصوتي.

[2] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 9 – 10.

المتآلفة المتوافقة بعضها ببعض، وهذا ما كان المتقدمون يراعونه ويعملون على تحقيقه، فالتكلف لم يكن مهيع القدماء، والجاحظ منهم، بل هو أفضل العلماء الأدباء، ولذلك ذكر شواهد من أدبه لأنه وسيبويه "من أصحاب البيان الذي يُعتد به لأن اللغة جرت في كلامهما على سليقتها كما جرت في كلام أهل الطبع الذين نستمد من كلامهم أصول بلاغتها، وهذا مما انفردا به من بين العلماء الذين أخذ عنهم. واستشهاد عبد القاهر بما يكتبه الجاحظ من مقدمات كتبه لا يخرج عن استشهاده المألوف بالشعر والنثر"[1]، وهذا أمر يتكرر عند عبد القاهر في كتابيه، فنماذج البيان عنده ليست محصورة في كلام الشعراء والأدباء، بل "يدخل الكتب العلمية المتميزة دائرة البيان والبلاغة، وبذلك يصير تحليل الصيغ وإدراك الفروق ليس مقصورا على الشعر والنثر الأدبي، وإنما تدخل فيه كل عبارة فيها إتقان وتدقيق مهما كان المعنى المعبر عنه، حتى ولو كان قاعدة نحوية أو فقهية، المهم أن تكون العبارة قد داخلها صقل وتثقيف واختيار"[2].

وفي هذا السياق نعرج على ما رآه الجرجاني مثالا على الشبه العقلي في الاستعارة؛ يعني استعارة لفظ القسطاس لعلم الكلام، وهو استعمال جاء به الجاحظ؛ فيقول عبد القاهر: "ومن ذلك استعارة القسطاس للعدل ونحو ذلك من المعاني المعقولة التي تعطي غيرها صفة الاستقامة والسداد، كما استعاره الجاحظ في فصل يذكر فيه علم الكلام، فقال: وهو العيار على كل صناعة، والزمام على كل عبارة، والقسطاس الذي به يُستَبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراووق الذي به يُعرف صفاء كل شيء وكدره"[3].

وهذه النقطة بالذات تقودنا إلى الاعتقاد بشمولية فكر الجرجاني وتوظيفه كل ما يراه مناسبا توظيفُه من أجل الوصول إلى الحقائق العلمية والتفسيرات الموضوعية التي لا يبقى بعدها مجال للاستفهام وطلب تجلية الغموض فيها.

---

[1] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 25.

[2] نفسه.

[3] أسرار البلاغة؛ الجرجاني، ص: 67.

ب. المعجم الفني للجاحظ:

ومن أهم مظاهر الاهتمام بفكر الجاحظ لدى عبد القاهر؛ ذلك الإعجاب الذي كان يبديه أحيانا حين يذكر بعض المصطلحات التي صاغها أبو عثمان وحوَّلها من حقيقتها التي وضعت لها إلى أوصاف يتصف بها الكلام، فهو حينا يذكر الصياغة، وحينا يذكر السبك، والنسج حينا آخر، والجرجاني بين هذا وذاك يستعملها بشغف في محاولته للكشف عن عملية الإبداع الأدبي وتفسير الإعجاز القرآني، وقد أحصاها شاكر ثمانيةٌ جمعها عبد القاهر في قوله: "ولم أزل 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 ليُطلب، وموضع الدفين ليُبحث عنه فيُخرجَ، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتُوضع لك القاعدة لتبني عليها. ووجدتُ المعوّل على أن ههنا نظما وترتيبا، وتأليفا وتركيبا، وصياغة وتصويرا، ونسجا وتحبيرا، وأن سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه، سبيلُها في الأشياء التي هي حقيقة فيها"[1].

فهذه الألفاظ الثمانية التي هي: النظم والترتيب، والتأليف والتركيب، والصياغة والتصوير، والنسج والتحبير، مجالها في الحقيقة مرتبط بمهن كلها تقوم على التركيب والإبداع فمنها الحياكة والنسج ومنها الصياغة التي هي للذهب والفضة، ومنها النظم الذي استعير من نظم الجواهر وترتيبها في القلائد، وهذه الألفاظ على رأي شاكر هي "نفس ألفاظ أبي عثمان الجاحظ، ومن بعده القاضي الباقلاني، كان أبو عثمان ينعت بها وبأخوات لها ما كان يجده في نفسه من تذوق هذا القرآن العظيم"[2].

وما يدعو إلى التدقيق أن هذه الألفاظ التي جذبت عبد القاهر ودخلت معجمه البلاغي، هي نفسها التي شكلت عنده غموضا كان يريد الوصول إلى استصفائه، وهي التي كانت شغله الشاغل منذ خدم العلم والمعرفة، وهذه الألفاظ نفسها كانت عند الجاحظ مبهمة غامضة، لكنها

[1] دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص: 34- 35.

[2] مداخل إعجاز القرآن؛ محمود محمد شاكر، مصر، مطبعة المدني، 2014م، ط2، ص: 95.

كانت خلاصا له من الصرفة التي تبع فيها شيخه النظام أول الأمر؛ "إن أبا عثمان قد استطاع ببراعته وبيانه وتدفقه، أن يستخرج من أعماق اللغة نعوتا لأقصى ما يجده في أغوار نفسه من أثر تذوق القرآن العظيم، فجاءته ألفاظ عظيمة الوقع في النفوس بإبهامها واستثارتها، وكان يبثها في سياق كلامه حاملة صدقه وإخلاصه وتدفقه ونفاذ تذوقه، فتألقت تألقا يثير كوامن الخواطر. من مثل قوله: نظم القرآن، وبديع تركيبه، وغريب تأليفه، فالذي لا أشك فيه أن هذه الألفاظ في كلام الجاحظ.. هي التي ظلت تقع في نفس عبد القاهر موقعا بعد موقع، كما وصفها في الفقرة، بأنها كالرمز في الإيماء، والتنبيه على مكان الخبيء إلى آخر ما قال الشيخ الإمام، وصدق، وكان عليه أن يحل رموز هذه الألفاظ، ويكشف عن خباياها، ويذهب المذاهب مع كل إيماءة وإشارة"[1].

يعلّق أبو موسى على هذه القضية، تعليقا لطيفا، فيقول: "تأمل هذا الغموض، وكيف كان هذا الطالب الصغير يتلمس طريقه في ضباب الغموض، فيرى هذا رمزا، وهذا تنبيها على مكان الخبيء ليُطلب، وهذا كما يفتح لك الطريق لتسلكه، وهذا كما توضع لك القاعدة لتبني عليها، وهذه كلها تنويعات في أوصاف الغموض، وأنه لم يكن على حالة واحدة، وأن بعضه أغمض من بعض، فليست كلمة النظام مثل كلمة الطابع، لأن كلمة النظام تومىء إلى الترتيب والنظم والتأليف، وهذا قريب بخلاف الطابع، وكذلك كلمة السبك والصوغ والنحت، ليست مثل كلمة الرونق، أو الماء أو الديباجة، لأن السبك والصوغ فيه معنى وضع اللفظ في صياغة يكون فيها على حال تختلف عن وضعه في صياغة أخرى، وكأنه هو الدلالة على الطريق لتسلكه، أو وضع القاعدة لتبنى عليها، يعني هي كلمات تفتح باب الاجتهاد في الفهم، وإذا تركنا ما استصفاه عبد القاهر من كلام الجاحظ الذي استصفاه هو الآخر من كلام البلغاء، أو انتزعه من الكلام البليغ"[2].

[1] مداخل إعجاز القرآن، ص: 96.

[2] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 40.

ت. الصرفة طريق الجاحظ للوصول:

نعود للحديث قليلا عن الصرفة التي ذُكرَ لنا فزع الجاحظ منها ومحاولة الانصراف عنها بالتدبر في تلك المفردات التي وقف عندها الجرجاني طويلا، فإنها مفردات لا تستوقفنا في غموضها وفي مدى مطابقتها لما كان عبد القاهر يبحث عنه من أجوبة على سؤاله الدائم وبحثه المتواصل في مكامن الإعجاز فقط، وإنما تعطينا نظرة لا غبار عليها أن الجاحظ كان متذوقا حقا للبيان، ومن أنجب ما ولدت البلاغة.

فكرة الصرفة وقف الجاحظ عندها طويلا، لا سيما وأنها أتته من كلام شيخه أبي إسحاق النظّام(ت231هـ) أول من فتّق هذه الفكرة التي فحواها أن سرّ الإعجاز القرآني هو أن الله تعالى صرف العرب –الذين كانوا أهل بيان وفصاحة قادرين على أن يأتوا بمثله– عن معارضته بكلام يشبهه أو يوازيه براعة وبلاغة، وهذا يتبعه النظام بأن تأليفه ليس حجة. وربما قد تأثر الجاحظ بهذه النظرية وسار بها زمنا معتقدا بها، بدليل العبارة التي وردت عنه "أن مدار الآية على عجز الخليقة"[1]، ولكن هاجسا كان في نفسه يمنعه من التسليم المطلق لهذه الفكرة، وهو هاجس بثته فيه نفسه الذواقة للأدب العالي، "وعندئذ فزع أبو عثمان فزعا شديدا، وعلم أن الرجل[2] قد خولط وأخذه ما أخذه، فهو يتخبط تخبطا لا يُصبَر على مثله، ولم يشك أبو عثمان في جنونه واختلاط عقله، وعلم علما يقينا في قرارة نفسه أن الاقتصار على تفسير العجز بهذه الصرفة وحدها، مفض إلى مثل هذا الهوس"[3].

وكان هذا الفزع الذي أصاب الجاحظ يضطره إلى إعادة النظر في رأي شيخه الذي يفسر إعجاز القرآن بالصَّرفة، والآيات الكثيرة التي تتحدى العرب تُتلى دوما، أفليس الله تعالى هو القائل:﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن

[1] رسائل الجاحظ، ، ج3، ص: 261.

[2] أبا إسحق النظّام.

[3] نداخل إعجاز القرآن؛ محمود محمد شاكر، ص: 63.

دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾[1]. غير أنه –كما عبّر شاكر– خرج من عجز بالصرفة إلى عجزين: "عجز مردّه إلى الصرفة، وعجز مردّه إلى نظم القرآن وتأليفه، والذي لا شك فيه أن أحدهما كافٍ من صاحبه، فإما العجز بالصرفة، وإما العجز بنظم القرآن وتأليفه، أما الجمع بين العجزين فليس يجتمع في عقل أحد يعقل، فأحدهما يلغي الآخر ... لكن هكذا كان ما كان من أبي عثمان الجاحظ، البليغ المعتزلي، عقلٌ واحد يجمع بين المتناقضين جمعا لا غضاضة فيه عليه"[2].

غير أن هذا التناقض الذي ذكره شاكر لا يلبث أن يختفي إذا تدبرنا قول الجاحظ نفسه في كتاب النبوة من رسائله، واصفا كتابه في نظم القرآن؛ إذ يقول: "فكتبتُ لك كتابا، أجهدتُ فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرّدّ على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضيّ ولا لحديثي، ولا لحُشوي، ولا لكافر مبادٍ، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظّام، ولمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن خَلْقٌ، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة"[3]. فهذا كلام صريح من الجاحظ على أنه ترك كلام صاحبه أبي إسحق النظام جملة وتفصيلا، وراح يبحث عن مناط المزية في إعجاز القرآن، والذي مجاله التأليف والنظم والسبك وغيرها من المصطلحات التي قلنا إنه جاء بها محاولة منه لاكتشاف سر عجز العرب عن أن يأتوا بمثله، وليس الإتيان بمثله أن يأتوا بعبارات متفرقة؛ لذلك قال في حجج النبوة: "ألا ترى أن الناس قد كان يتهيأ في طبائعهم. ويجري على ألسنتهم أن يقول رجلٌ منهم: الحمد لله، وإنا لله وعلى الله توكلنا، وربُّنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن، غير أنه متفرق غير مجتمع، ولو أراد أنطق الناس أن يؤلِّف هذا الضرب سورة واحدة، طويلة أو قصيرة،

[1] سورة البقرة: الآية 23.

[2] مداخل إعجاز القرآن؛ محمود محمد شاكر، ص: 66 – 67.

[3] رسائل الجاحظ؛ أبو عثمان الجاحظ، اختيار: عبيد الله بن حسان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1991م، ط1، ج3، ص: 287.

على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان"[1].

وكلامنا عن موضوع الصرفة ليس المراد به نفسه، لكن المراد به إضاءة مسار الجاحظ وتوضيح المحاولات التي بذلها ليتجلى له بوضوح سر بلاغة القرآن الكريم، إلى أن توصل إلى فكرة النظم التي ألف فيها كتابه في نظم القرآن الذي يُعَدُّ أحد أهم الكتب التي كانت ستغيّر نظرتنا إلى الجاحظ لو كان موجودا، لكنه للأسف فُقد، ولم يصلنا منه إلا نزر قليل، يقول شاكر: "وتدل الكلمات الباقية في كتب أبي عثمان، والتي ذكر فيها نظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه، على أمر مهم جدا، هو أنه كان في جميع ذلك يصف هذا التذوق الغامض الساري في نفسه، كان يصفه صفة المتأمل المستبطن لما يتذوقه، لا صفة المعتزلي المتكلم المفسر لحقيقة هذا التذوق بالتقسيم والتبويب والتفصيل، وكلٌّ كلماته دالة أبين الدلالة على أنه كان يستخرج من أعماق اللغة نعتا بعد نعت لأقصى ما يجده في أغوار نفسه من أثر تذوق هذا الكتاب العربي، المباين نظمه وتأليفه سائر تأليف الكلام العربي وتركيبه ونظمه"[2].

وهذا المسار الذي تبعه الجاحظ أشبه ما يكون بالمسار الذي تتبعه عبد القاهر الجرجاني، إن الجرجاني أيضا تلقّف ممن سبقوه بعض الأفكار والآراء، والمفردات التي ظل حياته كلها يحاول حل إبهامها، وكشف أسرارها، إلى أن كما اهتدى أبو عثمان إلى أن كل تلك المصطلحات تدور في فلك نواته الوحيدة هي تذوق الكلام، وتلمس مزايا النظم والتأليف فيه؛ وذلك معنى ابتدائه دلائل الإعجاز بقوله: ""وقد وصلت بأَخَرَةٍ إلى كلام من أصغى إليه وتدبّره تدبُّر ذي دين وفُتُوَّةٍ دعاه إلى النّظر في الكتاب الذي وضعناه"[3]، ثم كان منه أن افتتح التحليل البلاغي في كتابه ليتوصل إلى فكرة النظم.

---

[1] رسائل الجاحظ؛ ج3، ص: 229.

[2] مداخل إعجاز القرآن؛ محمود محمد شاكر، ص: 74- 75.

[3] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 4.

ث. نقول تأسيسية من كتابات الجاحظ:

نأتي الآن إلى بيان أهم الاقتباسات التي كان لها تأثير كبير في تفكير الجرجاني؛ فسنجد عبد القاهر مهتما كثيرا بعبارات الجاحظ مثل اهتمامه بعبارات سيبويه بل أكثر، ولنا في هذا السياق محطتان نتوقف عندهما كثيرا؛ الأولى عند كلام الجاحظ عن مناط المزية في إعجاز القرآن وهو كلام سبق معنا قبل قليل في قضية الصرفة، والثاني وهو أهم حين يتحدث الجاحظ عن المعنى وأهميته في الكلام وهو أمر شاع في الدراسات شيوعا يحمل كثيرا من التناقضات والمغالطات.

- **مناط المزية في الإعجاز بين اللفظ والصورة:**

مما يعرف عن منهج الجرجاني في كتاباته وخاصة في دلائل الإعجاز، أنه يكثر من طرح إشكالات افتراضية، وفي هذا منهج فريد سنفصل فيه القول لاحقا، إلا أنه وفي خضم تلك الإشكالات، كان يستعين بفقرات وكلام لعلماء وفصحاء يريد منه أن يؤكد المذهب الذي يدعو إليه في أسئلته ويبين وهن الافتراضات التي يقدمها نيابة عن خصومه، وعن الذين لم يقتنعوا بعد بفكره القائم على مزية النظم في أدبية أي نص.

ومن تلك الإشكالات ما طرحه من مشكلات تتعلق بأهمية المعاني اللغوية الوضعية من عدمها، واعتمادها أساسا تكون به المزية لا بغيره، ولذلك نجده يقول: "إن المزية لو كانت تجب من أجل اللغة والعلم بأوضاعها وما أراده الواضع فيها، لكان ينبغي أن لا تجب إلا بمثل الفرق بين الفاء وثم وإنْ وإذا وما أشبه ذلك، مما يعبّر عنه وضع لغوي، فكانت لا تجب بالفصل وترك العطف، وبالحذف والتكرار، والتقديم والتأخير، وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التأليف، ويقتضيها الغرض الذي تؤم، والمعنى الذي تقصد، وكان ينبغي أن لا تجب المزية بما يبتدئه

الشاعر والخطيب في كلامه من استعارة اللفظ للشيء لم يُستعر له، وأن لا تكون الفضيلة إلا في استعارة قد تعورفت في كلام العرب، وكفى بذلك جهلا".[1]

ثم نراه يذهب مباشرة إلى تبيين خطإ المذهب الذي ذكره من أن المزية في الكلام إنما تكون من استعمال اللغة بمعانيها الوضعية؛ ودليله في هذه المرة ما قاله الجاحظ في احتجاجه لإعجاز القرآن؛ "ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة، لتبيّن له في نظامها ومخرجها من لفظها وطابَعها أنه عاجز مثلها، لو تُحُدِّي بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها"[2].

وكأني بالجرجاني يريد باقتباسه كلامَ الجاحظ أن يقيم الحجة على معارضيه الذين أغلبهم معتزلة، ويريهم أنهم وإن كانوا يقتدون بالجاحظ وفكره إلا أنهم فهموه خطأ فإن ألفاظه التي كان يستخدمها لم تُفهم على النحو الذي أراده هو، وبالتالي صار الاعتناء منهم بالشكل وبالمعاني المباشرة دون تدبر التصوير الفني والصياغة الفنية التي ترقى بالنص إلى مقام الأدبية؛ ولا أدل على هذا الكلام من أن الجرجاني أعاد قول الجاحظ نفسه في موضع آخر من دلائل الإعجاز؛ متسائلا عن مزية الإعجاز القرآني طارحا فرضيات هؤلاء ليفندها؛ "وجملة الأمر أنه لن يعرض هذا وشبهه من الظنون لمن يعرض له إلا من سوء المعرفة بهذا الشأن، أو للخذلان، أو لشهوة الإغراب في القول. ومن هذا الذي يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان الذي بان لهم، والأمرَ الذي بهرهم، والهيبة التي ملأت صدورهم، والروعة التي دخلت عليهم فأزعجتهم حتى قالوا: إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمعذق، وإن أعلاه لمثمر. إنما كان لشيء راعهم من مواقع حركاته ومن ترتيب بينها وبين سكناته؟ أم لفواصل في أواخر آياته؟ من أين تليق هذه الصفة وهذا التشبيه بذلك؟"[3].

---

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 250.

[2] ينظر: دلائل الإعجاز، ص: 251. وجاء "لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها.."؛ ينظر: رسائل الجاحظ؛ الجاحظ، ج3، ص: 229.

[3] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 388.

وهذا الكلام يقصد به مذاهب متكلمين في مزية الإعجاز ، فمنهم من جعلها مقصورة في حركاته وسكناته، ومنهم من رآها في فواصل أواخر الآيات؟ وكلهم يتفقون على أن الجرس الصوتي، والجانب اللفظي هو وجه المزية في الإعجاز، وهو مناط التفوق في أي نص أدبي، ولهذا نجده يعود إلى تذوق من تذوق القرآن ومعانيه حقا وهؤلاء هم الصحابة الذين منهم عبد الله بن مسعود، فيقول: "أم ترى أنّ ابن مسعود حين قال في صفة القرآن: لا يتفه ولا يتشانّ. وقال: إذا وقعتُ في آل حم، وقعتُ في روضات دمثات أتأنق فيهن. قال ذلك من أجل أوزان الكلمات ومن أجل الفواصل في أواخر الآيات؟"[1]. ثم يسوق كلام الجاحظ الذي سبق – والجاحظ ممن يُعتدُّ بفكره وكلامه–؛ "أم تُرى الجاحظ حين قال في كتاب النبوة: "ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة، لتبيّن له في نظامها ومخرجها من لفظها وطابَعها أنه عاجز مثلها، لو تُحُدِّي بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها". لغا ولغط؟ فليس كلامه هذا مما ذهبوا إليه في شيء"[2].

ولن نفهم كلام الجاحظ الفهم الدقيق لكلامه هذا إلا إذا قرأنا ما بعده فإنه يتمم الصورة ويكمل المعنى الذي يريده، لأنه هنا يبدو أنه يعتد بالألفاظ ومعانيها اللغوية الوضعية، لكنه في الحقيقة يقول: "ولو تُحُدِّيَ بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك في الحرف والحرفين، والكلمة والكلمتين. ألا ترى أن الناس قد كان يتهيّأ في طبائعهم، ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربُّنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن، غير أنه متفرِّق غير مجتمع؛ ولو أراد أنطق الناس أن يؤلِّف من هذا الضّرب سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه، لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعدّ بن عدنان"[3].

[1] دلائل الإعجاز، ص: 388 – 389.

[2] نفسه، ص: 389.

[3] رسائل الجاحظ؛ الجاحظ، ج3، ص:229.

فليس من أسرار الإعجاز أن القرآن معجز بمعاني الكلم المفردة –كما قال عبد القاهر–، ولا بترتيب الحركات والسكنات، ولا بفواصله ومقاطعه، لأن هذه كلها تقودنا إلى إعدام قيمة المعاني، وهذه الأمور لا يمنع تواجدها في القرآن، ولا يعني نفي مزيتها أنها غير داخلة في فضل القرآن، غير أنها ليست السر الأكبر في إعجازه.

- **المعاني المطروحة في الطرقات:**

إذا ما نظرنا إلى ظاهر طرح عبد القاهر لمسائل كتابه دلائل الإعجاز بل وأسرار البلاغة أيضا في بداياته، سيتبادر إلى الأذهان أنه كان يدعو إلى الاهتمام بالمعاني على حساب الألفاظ؛ بحجج منها أن المتكلم إنما ينظم معانيه في نفسه قبل أن ينظم ألفاظه، وأن المعاني هي التي تستدعي الألفاظ التي تدل عليها، وليس اهتمام المتكلم بالألفاظ بحجم اهتمامه بالمعاني. ويقدم على ذلك شواهد كثيرة تبين ما يقول.

غير أنه تدارك نفسه خوفا على القارئ أن يضل فهمه، ويعتقد ميل عبد القاهر إلى المعنى الذي يتبادر إلى الذهن أول الأمر وهو المعنى المعجمي، أو المعنى العام للكلمات والتراكيب البسيطة، فيقول: "واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فتستند إلى اللغة، ولكنا أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغي أن يُصنع فيها، فليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع، والفاء للتعقيب بغير تراخٍ، وثم له بشرط التراخي، ... ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت شعرا وألفت رسالة أن تُحسن التخيّر، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه"[1].

ولذلك نرى عبد القاهر يفرق بين عمل النحاة وعمل البلاغي، بفارق هو النظر إلى المعاني المشتركة، فيروي عن البحتري من سأله عن مسلم وأبي نواس أيهما أشعر؟ "فقال: أبو نواس، فقال: إن أبا العباس ثعلبا لا يوافقك على هذا، فقال: ليس هذا من شأن ثعلب وذويه، من المتعاطين لعلم الشعر دون عمله، إنما يعلم ذلك من دُفع في مسلك طريق الشعر إلى مضايقه

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 249 – 250.

وانتهى إلى ضروراته"[1]، ويروي أيضا عن البحتري فيقول: "عن بعضهم أنه قال: رآني البحتري ومعي دفتر شعر، فقال: ما هذا؟ فقلت شعر الشنفرى. فقال: وإلى أين تمضي؟ فقلت إلى أبي العباس أقرؤه عليه. فقال: قد رأيت أبا عباسكم هذا منذ أيام عند ابن ثوابة فما رأيته ناقدا للشعر ولا مميزا للألفاظ، ورأيته يستجيد شيئا وينشده، وما هو بأفضل الشعر". ثم يكمل القصة وفيها يفرّق البحتري بين براعة الرجل في علم النحو والإعراب وبراعته في تمييز الشعر ونقده، وكأن الجرجاني هنا يقودنا إلى ما كنا أشرنا إليه من أن النحو والبلاغة وإن كانا يلتقيان فإن كلا منهما له وظيفته وهدفه.

فالمعنى الذي كان يهتم به عبد القاهر من قبل، ليس المعنى المعجمي الذي يرجع إلى الوضع اللغوي، لأن العلم به يستوي فيه الأديب وغيره، ولذلك نراه يصف الذين يهتمون بهذا النوع من المعاني في تمييز الكلام جيده من ساقطه بالجهل؛ "واعلم أن الداء الدويّ، والذي أعيى أمره في هذا الباب، غلط من قدّم الشعر بمعناه، وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى يقول: ما في اللفظ لولا المعنى؟ وهل الكلام إلا بمعناه؟"[2].

وهذا الذي يراه الجرجاني خطأ هو نفسه الذي رآه الجاحظ، ولذلك سنجده يستشهد على هذا الرأي بكلام الجاحظ نفسه؛ فيقول: "وإذا نظرت في كتب الجاحظ وجدته يبلغ في ذلك كل مبلغ، ويتشدّد غاية التشدد، وقد انتهى في ذلك إلى أن جعل العلم بالمعاني مشتركا، وسوى فيه بين الخاصة والعامة، فقال: ورأيت ناسا يبهرجون أشعار المولدين، ويستسقطون من رواها، ولم أر ذلك قط إلا في راوية غير بصير بجوهر ما يروي، ولو كان له بصر لعرف موضع الجيّد ممن كان، وفي أي زمان كان"[3].

---

[1] نفسه، 252.

[2] دلائل الإعجاز، ص: 251 – 252.

[3] نفسه، ص: 255. وكلام الجاحظ في كتاب الحيوان؛ ج3، ص: 130.

وفي هذا السياق سنفهم اهتمام الجرجاني بكلام الجاحظ المشهور: "وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي، والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء، وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير"[1]، وهذا الكلام سنعدّه من أهم الأصول التي اعتمدها الجرجاني وأسس بها فكرته حول النظم، بل لا يخرج مفهوم عبد القاهر للنظم عما ذكره الجاحظ وأسماه الصياغة والتصوير، بل إن من الدارسين من استغرب كيف أتى عبد القاهر بمصطلح النظم في حين أن ما استعمله الجاحظ وهو الصياغة كان أنسب وأقدم في الاستعمال، ونفهم من هذا أن فكرة النظم التي جاء بها عبد القاهر هي نفسه ما كان يهتم به الجاحظ، غير أن الأول كان أكثر تفصيلا في تبيين وتوضيح مواطن المزية في الكلام، وأكثر دقة في توطيد الأسس التي بها يكون الكلام أدبيا.

فالمراد عن الجاحظ والجرجاني من المعاني التي أقلّا الاحتفاء بها تلك المعاني المجملة التي لا فرق فيها وفي معرفتها بين عربي وأعجمي، وبين قروي وبدوي، فهذه معانٍ مجملة مشتركة ليس عند العرب وحدهم، بل يعرفها كل الخلائق على اختلاف ألسنتهم، ومن هنا ستكون المزية في صور المعاني؛ تلك المعاني الخاصة التي لا يدركها إلا أصحاب الحس المرهف، وهي ما تدرك من الصياغة؛ "معلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يُعبّر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أن محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل، وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنظر في مجرّد معناه"[2].

[1] كتاب الحيوان؛ الجاحظ، ج3، ص: 131- 132.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 255.

ونعود الآن للحديث عن كلام الجاحظ عن المعاني التي عبّر عنها بأنها شائعة ليس الفضل فيها بل في الصياغة وصفات أخرى، شاع في بعض الدراسات أنها صفات المراد منها إرجاع المزية فيها للفظ فقط، وهو رأي ردّه كثيرون، منهم أحمد مطلوب فإنه علّق قائلا: "لقد اهتم الجاحظ بالألفاظ اهتماما عظيما وأولاها عناية كبيرة، ودفعه ذلك إلى أن يقول: والمعاني مطروحة في الطريق.. وظن بعض الباحثين أنه يميل إلى اللفظ كل الميل، وأنه لا يرى للمعنى كبير أهمية ... والواقع أن الجاحظ عُني باللفظ وأعطاه نصيبه من الاهتمام، وشغل بالمعنى والتصوير الذي قال عنه: فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير، وكلامه في كتبه يؤكد أنه لم يهمل المعنى، لأن مدار الأمر على فهم المعاني لا الألفاظ، والحقائق لا العبارات، وإن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة"[1].

ومن الذين حاولوا فهم كلام الجاحظ فهما دقيقا؛ بسيوني عبد الفتاح فيود؛ فقد رأى أن كلام الجاحظ وحديثه عن المعاني لا يقصد به إلا المعاني العامية التي يعرفها كل واحد، فينبغي للأديب "أن ينتبه للمعاني التي يتناولها ويعرض لها، فيقبل على المعاني التي تثير الأنفس، وتحرّك الفكر والمشاعر، وتدعو للتأمل والنظر، وينأى عن المعاني العامة التي تقرر الحقائق وتروي الوقائع، وتشير إلى الفضائل والأخلاق"[2]. وقد بيّن هذا الرأي باقتباس من كتاب الموشح يروي كيف أن عبد الملك بن مروان لم يعجبه ذلك الشعر الذي ليس فيه إلا الوعظ والمعاني التي يعرفها المسلمون عامة، ولذلك أنكر على الراعي النميري قوله[3]:

أَخَلِيفَةَ الرَّحْمنِ[4] إِنَّا مَعْشَـــــــــرٌ حُنَفَاءُ نَسْجُدُ بُكْرَةً وأَصيلا

---

[1] بحوث بلاغية؛ أحمد مطلوب، بغداد، مطبوعات المجمع العلمي، 1996م، ص: 62 – 63.

[2] دراسات بلاغية؛ بسيوني عبد الفتاح فيود، القاهرة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 1998م، ط1، ص: 11.

[3] الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء؛ محمد بن عمران المرزباني، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995م، ط1، ص: 191، والبيتان في: ديوان الراعي النميري، شرح: واضح الصمد، بيروت، دار الجيل، 1995م، ط1، ص: 206.

[4] جاء في الديوان: "أَوَلِيَّ أَمْرِ اللهِ إنّا معشر..."؛ ينظر ديوان الراعي النميري: ص: 206.

عَـــرَبٌ نَرَى لِلَّهِ في أَمْوَالـــنَا حَقَّ الزَّكَـــــــــاةِ مُنَزَّلًا تَنْزِيلا

ولذلك قال له: ليس هذا شعرا، هذا شرح إسلام، وقراءة آية.

ويربط بسيوني بين هذه القصة وبين السياق الذي جعل الجاحظ يعقّب بقوله "والمعاني مطروحة في الطرقات..."، لأنه سياق مشابه، فما دعا الجاحظ إلى قول ما قاله: هو أبيات ذُكرت عند أبي عمرو الشيباني، فدعا بدواة ليكتبها كأنها أعجبته؛ قال الجاحظ: "وأنا رأيت أبا عمرو الشيباني وقد بلغ من استجادته لهذين البيتين –ونحن في المسجد يوم الجمعة– أن كلف رجلا حتى أحضره دواة وقرطاسا حتى كتبهما له، وأنا أزعم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعرا أبدا، ولولا أن أدخل في الحكم بعض الفتك لزعمت أن ابنه لا يقول شعرا أبدا، وهما قوله[1]:

لا تَحْسِبَنَّ المَوْتَ مَوْتَ البِلَى فَإِنَّمَا المَوتُ سُؤالُ الرّجالِ

كِلاهُما مـــــــوتٌ ولكنَّ ذَا أفظَعَ مِنْ ذاكَ لِذُلِّ السُّؤالِ

وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى... "[2].

فهذا الشعر إنما عابه الجاحظ لأنه خالٍ من الصورة الغريبة، ولأنه حمل معنًى عامًّا، يشير إلى فضيلة الترفّع عن سؤال الرجال، وهو معنى يعرفه القاصي والداني ويقره كل أحد؛ "فالجاحظ لم يعتد بذلك المعنى الذي استجاده الشيخ أبو عمرو، وذلك لأنه من تلك المعاني الشائعة المطروقة التي لا تعدو أن تكون تقريرا لحقيقة، أو شرحا لمعنى مقرر"[3].

ولذلك فتوهم المتوهمين بأن الجاحظ بقوله أن المعاني مطروحة في الطرقات يقدم الألفاظ على المعاني لهو خطأ عظيم، لأن تتمة كلامه توضح جيدا مغزاه الذي يريده، وهو حسن الصياغة وجودة السبك وإجادة التصوير، وإذا أنعمنا النظر في هذه المفاهيم فلن نجدها تخرج

[1] لم أجد نسبة هذين البيتين في أي كتاب.

[2] كتاب الحيوان؛ الجاحظ، ج"، ص: 131.

[3] دراسات بلاغية؛ بسيوني عبد الفتاح فيود، ص: 12.

عن مفهوم النظم الذي يقوم على التركيب المتناسق والمزج المناسب بين اللفظ والمعنى في صياغة واحدة وأسلوب متكامل.

وعلى هذا ينكر بسيوني على الذين يرون ميل الجاحظ إلى جانب اللفظ واحتفاله به؛ "وعلى الرغم من وضوح قول الجاحظ، فقد توهم بعض العلماء أنه يقدم الألفاظ على المعاني، إذ جعل المعاني مطروحة في الطريق، كيف، وهو يقول: وإنما الشعر صياغة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير؟"[1].

وكانت هذه النظرة عند شوقي ضيف الذي استشكل اهتمام الجاحظ بالألفاظ –على زعمه– ثم رأى أن مفهوم الألفاظ عنده ليس ذلك الرصف المتتابع للكلمات كيف جاءت، ولكنه مفهوم عام يقوم على الصياغة والأسلوب؛ "أكثر (أي الجاحظ) من الحديث عن حسن الصَّوغ وكمال التركيب ودقة تأليف اللفظ وجمال نظمه، وأدّاه شغفه بجودة اللفظ وحسنه وبهائه إلى أن قدّمه على المعنى، يقول: المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير. وتعريفه للشعر على هذا النحو يدل على أنه كان يدخل التصوير وما يُطوى فيه من أخيلة في الصياغة واللفظ، وقد يكون في ذلك ما يخفف حدة الظن بأنه قدم الألفاظ من حيث هي على المعاني، إنما كان يريد الأسلوب بمعنى أوسع من رصف الألفاظ، إذ أدخل فيه الأخيلة والتصاوير، وكأنما أحسّ في عمق أن المعاني وحدها لا تكوّن الكلام البليغ، فهؤلاء المترجمون ينقلون معاني دقيقة لفلاسفة اليونان وغيرهم، ومع ذلك لا يمكن أن يتصف كلامهم ولا ما نقلوه بالبلاغة"[2].

ولعل هذا الكلام الذي جاء من الجاحظ أدى إلى اختلاف الفهوم فيه، لأنه كلام كان في عصره موجها إلى من فهمه حقا، ثم توالت الأفهام وصار المفهوم منه شيئا ليس هو الأصل فيه ولا المقصود منه، ولذلك صار عند بعضهم تأسيسا حقيقيا على مزية الألفاظ في التعبير

[1] دراسات بلاغية؛ بسيوني عبد الفتاح فيود، ص: 12.

[2] البلاغة تطور وتاريخ؛ شوقي ضيف، مصر، دار المعارف، ط9، ص: 52.

والأدب دون تفصيل فيم كانت هذه المزية ولم؟، ولذلك قال الجرجاني: "ولمّا أقرّوا هذا[1] في نفوسهم، حملوا كلام العلماء في كل ما نَسَبوا فيه الفضيلة إلى اللفظ على ظاهره، وأبَوا أن ينظروا في الأوصاف التي أتبعوها نسبتهم الفضيلة إلى اللفظ مثل قولهم: لفظٌ متمكن غير قلق ولا نابٍ به موضعه. فيعلموا أنّهم لم يوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيلة، وهم يعنون نطق اللسان وأجراس الحروف، ولكن جَعَلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا "اللفظ" وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى والخاصّةَ التي حدثت فيه، ويعنون الذي عناه الجاحظ حيث قال: وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني والمعاني مطروحة وسط الطريق... وليس كون هذا مرادهم، بحيث كان ينبغي أن يخفى هذا الخفاء، ويشتبه هذا الاشتباه، ولكن إذا تعاطى الشيءَ غيرُ أهله، وتولى الأمر غير البصير به، أعضل الداءُ واشتدّ البلاء"[2].

فالإشكال في هذه القضية –حسب رأي الجرجاني– ليس إلا إشكالا منهجيا، يستدعي حلُّه قراءة صحيحة شاملة لفكر العلماء ليتسنى لنا التأسيس عليه والجاحظ أحد هؤلاء، ولا دليل أبين وأنصع من أن ما يقوله صواب من قوله في موضع قريب من كلامه مبيّنا بأن الصورة الفنية هي المقياس وهي المقصودة في كلام الجاحظ؛ يقول: " ويكفيك قول الجاحظ: وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير"[3].

يتبين لنا –من هذا المبحث– أن الفكر البلاغي عند الجرجاني كان أهمُّ أساس له ما جاء به الجاحظ، فإن الصياغة والصورة التي تحدث عنها الجاحظ وخرج بها إلى تذوق الكلام وتدقيق مكامن الإعجاز في كلام الله هي نفسها ما دعا إليه الجرجاني مما عُرف بعدُ بنظرية النظم، وقولنا هذا لا يعني إخمال ذكر الجرجاني، بل يعني شيئا آخر، إنه يعني أن النواة البلاغية التي تكونت عند الجاحظ عامة مجملة غامضة استخرجها الجرجاني من سياقات وضعت فيها عنوة في ظل غياب المنهج، ووضعها في سياقها السليم وتكفل سقياها بالتفصيل

[1] أي أقروا المزية للفظ دون المعنى.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 482.

[3] نفسه؛ ص: 508.

والتعليل المنطقي، والتذوق الأدبي، وتعهدها بأن وضع لها تربة نحوية جاء بها من فكر المؤسسين الأوائل فارتكزت إليها الجذور، حتى أخرجها ذات فروع وظلال مسّت معظم أبواب علم البلاغة العربية، وفي ذلك عبقرية يقل نظيرها في التراث العربي.

2. بلاغة أرسطو (ت322ق.م):

إن مسألة التأثر والتأثير بين الثقافات والحضارات المختلفة ذات أهمية شديدة، اعتنى بها الدارسون في العلوم عامة، وبخاصة في العصر الحديث إيمانا منهم بمبدأ التراكم المعرفي، فالحضارات في التاريخ تتلاقح فكريا بلا شك، بل لعل هذا ما يجعل التقدم ممكنا إذا وضعنا في الحسبان استحالة بقاء حضارة ما على ما هي عليه من السيطرة السياسية والتماسك الاجتماعي ، فوجب على الحضارة الوارثة أن تستفيد من سابقتها في كل مجالات الحضارة وأولها الفكر.

لكن هذا الأمر لا يعطينا حقا في ادعاء الفضل إلى حضارة من الحضارات دون غيرها، وهو ما يقع في هذا العصر كثيرا، فإن الباحثين والدارسين قد مالوا إلى رأيين كلاهما متطرف، أما أحدهما فينفي أن يكون للعرب ابتداء في علم من العلوم من ذواتهم، فلا يكون –حسب رأيهم– ابتداؤهم إلا من اطلاعهم على ما قدمته حضارة يونان والفرس والهنود، ويركزون كثيرا على حضارة يونان لسبب لا يخفى على أحد لكن سنوضحه بعد حين، وأما الثاني فينفي أن يكون العرب قد اطلعوا على ما قدمته الحضارات، وبذلك ينفي ما أثبته العرب أنفسهم من اطلاع على أفكار الأمم الماضية.

وبين هذين الرأيين المتطرفين، نقف موقف من يرى أن العرب والمسلمين كان لهم فضل تأسيس علوم تأسيسا نابعا من ثقافتهم، سواء أتعلق من ذلك بالشعر الجاهلي ونقده، أم تعلق بالعلوم المتعلقة بالقرآن والحديث، وهذا أمر لا ينبغي أن يجادل فيه أحد، ولا يسعنا هذا المقام لذكر الدلائل في كل علم فهو مجال واسع، بل نقتصر على ذكر الأدلة على أن علم البلاغة أولا لم يبدأ إلا عربيا إسلاميا محضا ثم حدث التلاقح فيما بعد بينها وبين البلاغة اليونانية وهو تلاقح متحفظ عليه.

أ. نشأة البلاغة العربية الأصالة والتأثر:

قد يبدو كلام العمري أثناء تحليله المسارات البلاغية الكبرى صوابا حين قال: "سؤال الصفاء والهجنة، أو الأصالة والاغتراب، سؤال زائف، تحركه نزعات غير علمية"[1].

غير أننا إذا ركزنا نظرنا إلى الدراسات اللغوية عامة في الواقع العربي وجدناها مليئة بالإسقاطات، وتكاد تغص بأسئلة الهجنة والصفاء هذه، وليس غرضنا في هذا السياق أن ننفي كل تأثر للبلاغة العربية بالبلاغات الأخرى، وبالأخص تأثرها بالبلاغة التي ولّدها المنطق اليوناني، ولكن الغرض أن نبين مقدار هذا التأثر بل التلاقح الذي حصل، والعجب أن الدارسين حينما ينفون أو يثبتون بالإطلاق التأثر بالثقافات الأخرى، وذلك في نظرنا يرجع كله أو جله إلى أشبه بعقدة التنقص من قيمة العرب عند كلا الفريقين؛ فالذي يرجع كل جهد للبلاغيين إلى تأثرهم بالثقافات الأخرى يعلل ذلك باستحالة أن تكون تلك المفاهيم والمصطلحات من بيئة عربية، فهذا انتقاص من جهود العلماء الأوائل، وفي المقابل فالذي يستميت في نفي كل استفادة استفادها بعض العلماء من الثقافات الأخرى ينتقص من حيث شعر أو لم يشعر الحضارة العربية، ولعل هذا الانتقاص يرجع إلى تردي الحضارة العربية الإسلامية في القرون الحديثة.

وما نقرّه بكل ارتياح أن البلاغة العربية مرت في مساراتها بمرحلتين مهمتين، بدأت أولاهما بتلك الجهود العربية الصرفة التي حاولت البحث في أسرار القرآن الكريم البيانية، وتفسير الإشكالات التي طُرِحَت حول بعض الأساليب القرآنية بإزاء المعايير اللغوية والنحوية فظهرت مصطلحات المجاز والغريب، ولعل أبرز تلك الجهود "مجاز القرآن" لأبي عبيدة، و"معاني القرآن" للفراء، ولا نقول أن هذه الجهود كانت خالصة من باب المكابرة، فالقارئ للكتابين سيجد أمامه عقلين يحاولان أن يستخرجا الأسرار الأسلوبية والخصائص البلاغية من القرآن الكريم، وفهم تلك الانزياحات التي كانت تشكل ابتعادا عن المعيار اللغوي، وبالتالي تفسيرها وقراءتها

[1] أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة دراسات وحوارات؛ محمد العمري، المغرب، إفريقيا الشرق، 2013م، ص: 110.

قراءة أسلوبية فكرتها الأساسية هي المجاز الذي يمثل العدول عن التراكيب المعيارية إلى تراكيب أكثر بديعا منها.

أما المرحلة الثانية؛ فهي التي تمثل مرحلة القراءات العربية لبعض ما أثمرته الحضارات السابقة في البلاغة، وأهم تلك الحضارات اليونان ومنهم أرسطو وما قدمه في كتابيه فن الشعر والخطابة، وهما اللذان سبق الفلاسفة إلى قراءتهما والاستفادة منهما قبل البلاغيين أنفسهم، ولعل سبب الاختلاف في تأثر البلاغة العربية بالمنطق الأرسطي[1] هو أن البلاغيين لم يقرؤوا إلا قراءات هؤلاء الفلاسفة لكتابي أرسطو، وقد مرت معنا مناظرة السيرافي ليونس بن متى، وهي دليل أكيد على أن الفلاسفة هم الذين وقفوا أنفسهم على شرح وقراءة ما خلّفه أرسطو، وإنما جاء البلاغيون والنقاد فأفادوا من تلك القراءات العربية كثيرا، لكنها إفادات تجاوزت القراءة إلى الإضافة والزيادة، فلم تكن البلاغة اليونانية بقراءاتها العربية إلا موردا أضاف إليه هؤلاء موارد معرفية من البيئة الإسلامية والعربية، بل كانت الموارد الإسلامية والعربية متحكمة في كثير من جهود هؤلاء البلاغيين، ومنهم الجاحظ الذي كان "على بينة من تصور الحكيم أرسطو في بناء المعرفة وتداولها، ولكن يبدو أنه وجد في كتاب فن الخطابة وحده ما يسعف في تنظيم المعرفة الشفوية العربية المطلوبة عند المعتزلة لبناء فن خطابي مفيد في معركتهم الفكرية، فانحاز إلى المقام على حساب البناء اللغوي، كما انحاز إلى الاختيار من التراث العربي وتخلى عن المشروع البياني العام في بعده المعرفي. لقد أخذ الجاحظ أفكارا مختلفة عامة ومسعفة في قراءة الخطاب وتصنيفه، من هذه الأفكار العامة: انقسام الخطاب الإنساني إلى جد وهزل، وهذا منطلق فن الشعر عند أرسطو، ولكن الجاحظ بنى تصوره في بعد تام عن مفهوم الشعر عند أرسطو"[2].

[1] نقول المنطق الأرسطي لأن فن الخطابة وفن الشعر داخلان في مشروع أرسطو المنطقي، فلم يكونا مرادين لذاتيهما وإنما لأنهما جزء من المنطق العام الذي أسس له أرسطو.

[2] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها؛ محمد العمري، المغرب، إفريقيا الشرق، 2010م، ط2، ص: 26.

ولعلنا في هذا التقسيم المرحلي نتفق مع ما قرره العمري حين قال: "فللبلاغة العربية جذور محلية قوية تظهرفي وجودها الجنيني في النقد التطبيقي قبل تأسيس دعوته وعند التأسيس، وتظهر في وجودها العملي في سؤال القاعدة والمعيار عند تأسيس النحو، وتظهر في وجودها في أسئلة فهم النص الديني ورفع ما يثار حوله من شبهات، ولكنها تغذت أيضا بأسئلة الثقافة اليونانية الفلسفية أولا، والبلاغية (شعرية وخطابية) ثانيا. تغذت من تلك الأسئلة وهي تخوض في قضايا التنزيه (علم الكلام)، وقضايا الإقناع (المقام الخطابي)، وقضايا سؤال الفاعلية الشعرية (المحاكاة والتخييل)"[1].

وخلاصة الأمر أن القول بتأثر البلاغة العربية بالمنطق الأرسطي لا يعني بأي شكل من الأشكال أنها كانت مشدوهة به، فلا يعدو الأمر هنا أن هؤلاء البلاغيين وجدوا في البلاغة الأرسطية (المسرحية) بعض الأسس التي استخلصوها من خشبة الملحمة وأفادوا بها البلاغة اللغوية المبنية على أسس الشعر بالدرجة الأولى إفادة تخضع –بالطبع– إلى عناصر الثقافة العربية ثم الإسلامية وهذا أمر سنفصل فيه بعد قليل.

ب. عبد القاهر وأرسطو في منظار الدارسين:

كثير من الدارسين للبلاغة العربية، والبلاغة الجرجانية خاصة، رأوا تأثر عبد القاهر بشعرية أرسطو، وأكثر هؤلاء كانت منطلقاتهم في هذا الرأي غير موضوعية، بل أسسوا ذلك –كما يقول رامي جميل سالم– "من قناعات بعضِهم أنه لا يعقل لمفكر وبلاغي عربي أن يُخرج مثل هذين الكتابين دون الارتكاز على مقومات بلاغية أرسطية تسنده وتدعمه، وتعينه على إخضاع مادته إلى مفاهيم ومبادئ توضح طريقه، وكان لتلك الحملة التي أشعل أوارها كل من طه حسين وأمين الخولي دور كبير في تثبيت قناعات الدارسين"[2].

[1] أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة (دراسات وحوارات)؛ محمد العمري،المغرب، إفريقيا الشرق، 2013م، ص: 110-111.

[2] التأثير اليوناني في النقد والبلاغة العربيين من منظور الدراسات العربية المعاصرة؛ رامي جميل سالم، الأردن، عالم الكتب الحديث، 2014م، ط1، ص: 187.

ولأن كثيرا من الدارسين يعدّون طه حسين أول من أشار إلى قضية التأثير الأرسطي في فكر الجرجاني[1]؛ فسيكون الحديث عنه أولا وعن كلامه المثير للجدل أثناء تأريخه المقتضب للبلاغة العربية في تمهيد كتاب نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر؛ وذلك أنه عاب على الجرجاني تلك النزعة الفلسفية –على رأيه– التي تميز بها كتابه أسرار البلاغة؛ "قد بقي (البيان) أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة ما بقي أولئك المتكلمون يدرسون الأدب العربي وينهلون من موارده العذبة. فلما أصبحوا أكثر اشتغالا بالفلسفة منهم بالأدب، أصبح بيانهم أقرب إلى الفلسفة منه إلى الأدب، ولذلك لم يكن عبد القاهر الجرجاني عندما وضع في القرن الخامس كتاب أسرار البلاغة المعتبر غرة كتب البيان العربي إلا فيلسوفا يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه. وإنا لنجد في كتابه المذكور جراثيم الطريقة التقريرية التي أودت بالبيان العربي في القرن السادس"[2].

ليس العجب من كلام طه حسين لذاته، وإنما للطريقة التي عرض بها ما يريد، فإن الجرجاني لم يكن إلا شارحا لأرسطو ومعلقا على كلامه؛ ولا أدري عن أي كتب أرسطو يتحدث؛ عن كتاب الريطوريقا أم البوطيقا، أم عن كتاب آخر غيرهما؟ ، ثم إن كلامه الذي اقتبسناه هنا يقود آخره إلى أوله، فقوله "ولذلك لم يكن عبد القاهر الجرجاني .. إلا فيلسوفا " يعود على ما كان بدأه من انتقال البيانيين من الاهتمام بالأدب متمثلا في "موارده العذبة" إلى الاهتمام بالفلسفة، فالجرجاني لم يكن من الفريق الأول؛ أي لم يعتمد في أسرار البلاغة على الأدب ومناهله، وإنما ارتكز على المنطق والفلسفة الأرسطية وبنى ما بناه من آراء وأفكار، وهذه وحدها رؤية سنبين مخالفتها لما هو الحال حقا عند الجرجاني.

أما عن الجزء الآخر من كلامه؛ "وإنا لنجد في كتابه المذكور جراثيم الطريقة التقريرية التي أودت بالبيان العربي في القرن السادس" فإنه لا يعدو أن يكون كلاما عامًّا لا أساس له ولا

[1] هذه النقطة ساقها محمد محمد أبو موسى في سياق حديثه عن ثقافة الجرجاني؛ "لم يشر واحد قبل طه حسين إلى هذا على مدى قرون متطاولة شاع فيها فكر عبد القاهر بين طبقات من العلماء وأجيال كان منهم من اغترف من ثقافة اليونان ما يؤهله إلى مثل هذا الإدراك لو كان له أصل". دراسة في البلاغة والشعر؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 42.

[2] مقدمة في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر؛ طه حسين. ضمن: كتاب نقد النثر؛ أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي؛ تحقيق: عبد الحميد العبادي، لبنان، دار الكتب العلمية، 1980م، ص: 14.

اعتبار، وذلك أن الطريقة وصفها طه حسين بالتقريرية كانت أبعد شيء عن منهج الجرجاني القائم على التحليل النقدي، ثم تأسيس المصطلحات وفق ذلك التحليل المرتكز على الذوق الفني ومراعاة الجوانب النفسية في الأدب، فالذي عابه طه حسين على الجرجاني كان الأولى أن يعيب به مؤلفات كل الأوائل من العلماء في شتى علوم اللغة من سيبويه إلى الجرجاني، وليس هذا سياق الرد على هذا الجزء، بل نعود إلى الجزء الأول ونتحدث عن إمكان تأكيد شرح الجرجاني أرسطو من عدمه.

ونعود الآن إلى كلامه الأول؛ طه حسين حين بدأ الحديث عن تأثير الفلسفة الأرسطية في البلاغة الجرجانية قال ما قاله ثم أعاد كلاما آخر في موضع قريب من الكلام الأول، فإنه بعد أن عرّج على جهود ابن سينا الذي "فهم حق الفهم نظرية المحاكاة" في ترجمة فن الشعر والخطابة، قال: "صنف عبد القاهر كتابين يعتبران بحق أنفس ما كتب في البيان العربي. هما أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، فعندما نقرأ أوّلهما نكاد نجزم بأن المؤلف قرأ الفصل الذي عقده ابن سينا للعبارة وأنه فكر فيه كثيرا، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص. والواقع أنه درس الحقيقة والمجاز فتبين له أن تصور القدماء للمجاز مضطرب غير مستقيم، فانبرى يوضح مبهمه ويجلو غامضه. فقسم المجاز إلى نوعين: مجاز لغوي ومجاز عقلي، ثم قسم المجاز اللغوي إلى نوعين: أحدهما يقوم على التشبيه وأما الآخر فعبارة عن كل لفظ استعمل مكان لفظ آخر لصلة بينهما. وبعد فنحن نعرف مجاز أرسطو الذي يجيز إطلاق اسم الجنس على النوع واسم النوع على الجنس، واسم النوع على نوع آخر. فمجاز أرسطو هذا هو ما يسميه عبد القاهر مجازا مرسلا، وأما المجاز الذي يقوم على التشبيه، والذي يسميه أرسطو صورة فيسميه عبد القاهر استعارة وهو لفظ كان القدماء يطلقونه على المجاز بكافة أنواعه. ولكي يقرر عبد القاهر مذهبه هذا، يتعمق في دراسة المجاز والتشبيه تعمقا لم يسبق إليه، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التي رسمها أرسطو. أما المجاز العقلي فهو من ابتكار عبد القاهر"[1].

[1] مقدمة في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر ؛ ص: 29.

ثم يعقب طه في السياق نفسه عن مظاهر تأثر الجرجاني بأرسطو في كتاب دلائل الإعجاز؛ فإنه يقول: "ولا يسع من يقرأ دلائل الإعجاز إلا أن يعترف بما أنفق عبد القاهر من جهد صادق، خصب، في التأليف بين قواعد النحو العربي، وبين آراء أرسطو العامة في الجملة، والأسلوب، والفصول. وقد وفق عبد القاهر فيما حاول توفيقا يدعو إلى الإعجاب. وإذا كان الجاحظ هو واضع أساس البيان العربي حقا فعبد القاهر هو الذي رفع قواعده وأحكم بناءه"[1].

طه حسين في هذا الاقتباس أراد أن يكمل ما بدأه من دعوى تأثر الجرجاني بأرسطو، بل وكونه شارحا لأرسطو لا أكثر، وسيكون لنا كلام حول إثبات ذلك أو إنكاره بقراءات سنجريها في مصادر العلمين في موضعها، وسنكتفي هنا بتدوين ملاحظات حول المنهجية التي اقتضاها طه حسين حتى قرر ما قرره.

أول شيء نلمحه في كلام طه حسين غياب الحجة العلمية لدعاويه[2]، بل والتخبط الذي ظهر جليا؛ فمن التخبط أنه في أول الأمر أكد تأكيدا لا غبار عليه ولا شك فيه أن الجرجاني لم يكن إلا فيلسوفا يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه، ثم عاد في الثانية فقال: " فعندما نقرأ أوّلهما (أسرار البلاغة) نكاد نجزم بأن المؤلف قرأ الفصل الذي عقده ابن سينا للعبارة وأنه فكر فيه كثيرا، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص"، وهنا ملاحظتان نود الإشارة إليهما:

الملاحظة الأولى: مفادها أن ذلك الجزم والتأكيد الذي مارسه طه حسين في أول كلامه سرعان ما أصبح مقاربة ب"نكاد"، بل لم يعد الجرجاني شارحا لأرسطو إنما درس أفكاره دراسة نقد وتمحيص.

[1] مقدمة في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر؛ ص: 30.

[2] لم نعدّ تلك الأفكار آراء له لأن الرأي العلمي يكون مؤسسا تأسيسا علميا مؤيدا بالأدلة الموضوعية، وبما أن طه لم يقدم دليلا قائما فإننا سنكتفي بتسمية ما قدّمه مجرد دعاوى إلى أن تثبت حقيقتها.

الملاحظة الثانية: أن طه حسين عد في أول الأمر أسرار البلاغة شرحا لأرسطو وتعليقا عليه[1]، في حين أنه عده في الثانية قارئا لما جاء به ابن سينا، وممحصا لأفكاره، ومن هنا نتساءل –بل نستشكل–؛ هل يعدّ طه حسين ما جاء به ابن سينا في كتاب الشفا ترجمة لأرسطو يمكن منها أن يقترب من جزمه أن الجرجاني أخذ عن أرسطو؟ أم إنه كتاب من تأليف ابن سينا جاء فيه ببعض أفكار أرسطو وحاول تطويرها بما يوافق البلاغة العربية؟ فيكون كلامه على هذا الرأي كمن لا يدري ما يقول إنما يتكلم باندفاع لا أساس له.

وغير طه كثيرون جاؤوا بأدلة تبدوا في ظاهرها موضوعية تثبت إثباتا لا شك معه أن الجرجاني إنما استنبط أهم مفاهيم فكره البلاغي من كتابَي أرسطو في الخطابة والشعر، ومن هؤلاء جابر عصفور الذي رأى أن الجرجاني استمد فكرة النظم من أساسين اثنين: "أساس كلامي مستمد من عقائد الأشاعرة، وأساس فلسفي مستمد من الفلسفة الأولى عند أرسطو؛ بمعنى أن نظرية النظم تعتمد على المبدأ الأشعري الذي يفصل بين الدلالة والمدلول، ويسلم بأسبقية المعاني القائمة في النفس على الألفاظ الدالة عليها في النطق، كما تعتمد على المبدأ الأرسطي الذي يرد التفاوت بين الأشياء إلى علتها الصورية أو الشكل الخاص الذي تتصور به المادة"[2].

وعن التخييل عند عبد القاهر يؤكد جابر عصفور أيضا أنه دليل قاطع على أنه مصطلح مستمد من فلسفة أرسطو ، وكل ما عرضه عبد القاهر في أسرار البلاغة يعكس تأثره بخطابة أرسطو؛ "ولا شك أن استخدام عبد القاهر لمصطلح التخييل في الأسرار فضلا عن مقارناته بين عمل الشاعر وعمل الرسام يكشف عن مدى مساهمة شرّاح أرسطو من فلاسفة الإسلام في بلورة مفهومه عن التصوير والتمثيل، والواضح أن عبد القاهر كان كغيره من المتكلمين أعمق تأثرا بكتاب الخطابة لأرسطو إلى جانب أن هذا الكتاب أوضح صلة بتفكير عبد القاهر وأقرب،

[1] ونظل نتساءل: أي كتاب من كتب أرسطو ذاك الذي شرحه الجرجاني، وهذا تخبط واضح من طه حسين.

[2] الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب؛ جابر عصفور، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992م، ط3، ص: 317.

خاصة أن القسم الثالث من الكتاب يتحدث عن مسائل أسلوبية شديدة الألفة بالنسبة لعبد القاهر البلاغي، ومن هنا يمكن القول إن الاستعارة وما شابهها تمثل الأشياء للأعين، وتضفي على الجوامد والمعنويات حياة إنسانية مشخصة، بل إن حديث عبد القاهر عن الاستعارة وكيف أنها ترينا الجماد حيا ناطقا، والأعجم فصيحا، والأجسام الخرس مبينة. يمكن أن يذكرنا بعبارات ابن سينا في شرحه لخطابة أرسطو خاصة تلك التي يقول فيها: من أنواع الاستعارة اللفظية أن تجعل أفعال الأشياء الغير المتنفسة كأفعال ذوات الأنفس"[1].

جابر عصفور في كلامه السابق، لم يفرق بين تأثر الجرجاني بفكر أرسطو مباشرة، وبين تأثره بتراجم العرب لفكره، رغم أنه قد أشار إلى ذلك، ولذلك كان ينبغي له أن يغوص في هذه النقطة ليكشف أن تراجم كتب أرسطو وبالأخص ترجمة ابن سينا ليست ترجمة حرفية دقيقة، وإنما فيها زيادات وإضاءات خاصة بالثقافة العربية وسيأتي بيان ذلك في حينه.

ثم نضيف خطأ آخر ارتكبه جابر وهو الاعتداد بكتاب الخطابة لأرسطو وكان جديرا به أن يذكر كتاب فن الشعر، فهو أقرب لموضوعات أسرار البلاغة من كتاب الخطابة.

من الجانب الآخر يرى المحافظون وعلى رأسهم محمد محمد أبو موسى أن دعوى تأثر الجرجاني بالمنطق الأرسطي لم تكن امتداداتها تقف عند فكر الجرجاني وحده، وإنما تعدته إلى الفكر البلاغي عموما؛ "إن هذا القول الذي يرمي عبد القاهر بأنه تلميذ صغير لأرسطو يفهم بعض كلامه ولا يفهم أكثره، لم يقف أثر شؤمه عند تراث عبد القاهر، وإنما أحاط ببيان العربية وبلاغتها، وصارت هذه البلاغة عند أكثر من يكتبون قبسة من قبسات يونان انطفأت لما انتقلت إلى تراث العربية، وصارت رمادا لا قيمة له إذا قيس بأصولها اليونانية المبهرة"[2].

وهذا الرأي الذي شاع في أوساط الجامعات والملتقيات العلمية –حسب أبو موسى– له هدف لا يقف عند مجرد إثبات التأثر ؛ "هذا أمر لا يجوز أن نمر عليه مرورا سريعا، لأن فيه ريبا لا

[1] الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص: 283.

[2] دراسة في البلاغة والشعر؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 42.

ريب فيه، فليس إشاعة القول مثلا بأن عبد القاهر ليس إلا تلميذا شارحا ومعلّقا على بعض ما استطاع شرحه وتعليقه من كلام المعلم الأول بالأمر الهين، وإنما هو كلام يرج قلوب طُلَّاب العلم رجًّا. ويحاول ببشاعة خنق الإحساس بالأمجاد الفكرية العظيمة الذي ينادي بها هذا الثراء الشامخ وهذا العطاء المذهل. ويجتهد في أن يخلق جيلا من الباحثين العرب والمسلمين، وقد صيغت نفوسهم على الثقة بالعجز والدونية وأنهم هكذا هم، وهكذا كان سلفهم"[1].

وقد تساءل أبو موسى عن أصل هذا الرأي الذي لم يجد له أساسا علميا، وكيف لم ينتبه له أي عالم من العلماء الأوائل من لدن الجرجاني وإلى غاية العصر الحديث؟ حتى كان طه حسين أول من بادر بإلقاء هذا الرأي في الوسط العلمي؛ "وقد قامت الدراسة البلاغية بعد عبد القاهر على تراثه وتصنيفه وتحرير مصطلحاته، ولم أقرأ في كلام واحد من البلاغيين المتعقبين –على كثرتهم وتتابع أجيالهم وسعة كلامهم– كلمة واحدة تشير إلى أن عبد القاهر قبس علمه من علوم اليونان، ولم أعرف أحدا فتح هذا الباب قبل طه حسين في مؤتمر المستشرقين الذي ختم كلامه بين أيديهم فيه بقوله: لم يكن أرسطو مُعَلِّم العرب الفلسفة والأخلاق فحسب، وإنما كان معلمهم البيان أيضا ... لم يشر واحد قبل طه حسين إلى هذا على مدى قرون متطاولة شاع فيها فكر عبد القاهر بين طبقات من العلماء وأجيال كان منهم من اغترف من ثقافة اليونان ما يؤهله إلى مثل هذا الإدراك لو كان له أصل"[2].

ومن الذين رفضوا بشدة مسألة التأثر أحمد مطلوب الذي عرض موقف إبراهيم سلامة المقارن بين ماجاء به الجرجاني وما جاء به أرسطو من حيث إن الجرجاني "كان يفهم كما فهم من أرسطو أن النحو صلب البلاغة، وكما قال الأول لخطباء اليونان: تكلموا اليونانية. قال الآخر للبلاغيين: لا تحقروا النحو ولا تزهدوا فيه"[3].

[1] دراسة في البلاغة والشعر ؛ ص: 41.

[2] نفسه ؛ ص: 42.

[3] عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده؛ أحمد مطلوب، الكويت، وكالة المطبوعات، ص: 86.

ثم أخذ يفند هذا الطرح، قائلا : "ولو رجعنا إلى ما كتبه أرسطو عن النحو في كتابيه فن الشعر والخطابة لرأيناه مختصرا كل الاختصار، وليس فيه ما يغري الباحث بتلمس الفكرة عند أرسطو. ومن هنا كان على الباحث أن يربط بين عبد القاهر والبلاغيين العرب، ونرى أنه استفاد مما كان شائعا بين المتكلمين ودارسي إعجاز القرآن، وقد رأينا أمثلة لذلك فالجاحظ والواسطي والخطابي والباقلاني وعبد الجبار القاضي أشاروا إلى أن القرآن معجز بنظمه وأسلوبه الرائع. وكان لهذه الفكرة أثر في عبد القاهر فأخذها ودرسها دراسة عميقة لا نجدها عند أي مؤلف آخر"[1]، وسيكون لنا بعد عرض الآراء مقارنة نجريها بين ما يظهر فيه تقاطع نصوص الجرجاني في حديثه عن التخييل واللغة الشعرية بمحاكاة أرسطو في فن الشعر.

كذلك كان أحمد بدوي رافضا وقاطعا صلة الجرجاني بالثقافة الأرسطية من أساسها؛ "إن أحمد بدوي يقطع صلة عبد القاهر بالثقافة الإغريقية، ويجعله على اتصال بالموروث البلاغي والنقدي السابق عليه، خاصة أساتذته مثل القاضي الجرجاني والقاضي عبد الجبار المطلبي[2] وغيرهم، فقد أخذ عن سابقيه واستفاد من جهودهم واستوحى آراءهم، وكان ذلك طبيعيا لباحث يريد أن يعرف من أين يبدأ أو على أي شيء يبني"[3]، وهو بذلك يعارض تماما كل ما جاء به طه حسين وغيره.

كما أن بدوي لم ينف تأثر الجرجاني بأرسطو نفيا عاطفيا، إذ أنه طرح تساؤلين؛ "الأول إذا كان عبد القاهر يفخر بنقله عن أساتذته أفلا يكون من الفخر كذلك أن يأخذ عن أرسطو لتبين أفكاره؟ إن صمت عبد القاهر عن الحديث عن آراء أرسطو يثير فيّ كثيرا من الريب في أن صاحب الدلائل والأسرار قد نقل نقلا مباشرا عن الفيلسوف الإغريقي، فإذا كان نقل عن أرسطو فلم يكن الفيلسوف اليوناني بمن يستر عبد القاهر الأخذَ عنه. أما التساؤل الثاني فقد وقف عنده في كثير من الريب وهو أمر دراسة عبد القاهر للثقافة الإغريقية المرتبطة بالبلاغة والنقد الأدب

[1] عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، ص: 87.

[2] عبد الجبار المطلبي هو القاضي عبد الجبار الأسدابادي المعتزلي صاحب كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد، وسيكون لنا حديث عنه فيما بعد.

[3] التأثير اليوناني في النقد والبلاغة العربيين؛ رامي جميل سالم، ص:211.

ومدى استفادته منها. لكنه ترك التساؤل دون إجابة، وفي خلاصى الدراسة يبرّئ عبد القاهر من جراثيم الكتابات الأرسطية في كتابيه على السواء، ويقر أن التأثير كان على نطاق ضيق جدا، بحيث لا يستأهل إثارة مشكلة التأثير عنده"[1].

حمادي صمود أيضا قلل نسبة احتمال تأثر الجرجاني بأرسطو وكتابيه، فإنه بعد أن عرض الرأي القائل بالتأثر ، ركز على مقالة لأمين الخولي ومن نحا نحوه، وعرض أدلتهم وحججهم، واعتبرها براهين واهية لا تقوم بها حجة على التأثر؛ "فأمين الخولي ومن لفّ لفّه، حاول – لإثبات التأثر – الوقوف في مؤلفات الرجل (يعني الجرجاني) على الدليل المادي، فرأى أن إشارته مرتين متتاليتين إلى "أهل الخطابة ونقد الشعر" دليل على أنه ينسب الطريقة البلاغية لأهل الخطابة ويعتبرهم العارفين بهذا الشأن البلاغي. وليس في هذه الإشارة ما يدل على أن المعنيَّ كتاب أرسطو، والقصد من السياقين المذكورين التفريق بين منهجين في دراسة الاستعارة؛ منهج الأدباء والعالمين بالشعر، ومنهج اللغويين"[2].

ويمضي إلى أكثر من هذا، فيعتبر ما قدمه القائلون بالتأثر مجرد مظاهر جزئية لا تنفي عن فكره صفة الأصالة، فمن تلك المظاهر القول بأن الجرجاني تأثر بأرسطو في النزعة النفسية التي حاول أن يوظفها في فهم الظواهر الأدبية ، ومنهم من يرى أن بعض مواقفه من قضية اللفظ والمعنى أتته من أرسطو إما مباشرة أو عن طريق ابن سينا، ومن ذلك كلامه في المجاز و أقسام الاستعارة وغيرها، مما ولّد عنده الشعور بمبالغة هؤلاء؛ "قد بالغ البعض[3] في تحديد مواطن هذا التأثر حتى جعلوا اهتمامه بالنحو من أرسطو وحصروا نظرية النظم في أنها تأليف بين قواعد النحو العربي وبين آراء أرسطو العامة في الجملة والأسلوب والفصول، وذهب

[1] التأثير اليوناني في النقد والبلاغة العربيين ؛ ص: 211– 212.

[2] التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)؛ حمادي صمّود، تونس، منشورات الجامعة التونسية، 1981م ، ص: 81.

[3] يقصد بالبعض الأول طه حسين، وبالثاني شوقي ضيف.

البعض الآخر إلى أن حديثه عن عدد من الأساليب مما يدخل في علم المعاني كالتقديم والتأخير والفصل والوصل من تأثير اليونان"[1].

ثم يوضح موقفه من هذا التأثر رافضا له ؛ "نبين أنّ نظرية النظم –وهي أهم بعد منهجي في بلاغة الجرجاني– تمتد جذورها في التراث العربي، ولا نبالغ إن قلنا إنّ البيئة العربية كانت الإطار الأمثل لبروز مثل هذه النظرية ولم يكن علماء الإعجاز في حاجة إلى التراث اليوناني ليدركوا ذلك"[2].

وهذه نماذج أردنا أن نمثل بها للطرفين النقيضين اللذين يتوسطهما طرف يمثله محمد العمري الذي حاول أن يوفق بعدل بين كلا الطرفين لا غاية في التوسط، بل تعمقا منه في قراءة المشاريع والمنجزات التي حققتها البلاغة العربية، فسيتوصل إلى مشروع قائم بذاته هو القراءة العربية للبلاغة اليونانية، وهو المشروع الذي عكف على تحقيقه ثلاثة فلاسفة هم الفارابي وابن سينا وابن رشد.

غير أن العمري يؤكد في كل مرة أن هذه القراءة ليس معناها الترجمة –كما يفهمها كثير من الدارسين اليوم– فلم يكن هؤلاء مجرد مترجمين، بل كانوا مؤسسين لفلسفة بلاغة عربية انطلاقا من قراءتهم فن الشعر الأرسطي؛ "قام الفلاسفة العرب بعملية تحويل لمركز بلاغة أرسطو من خشبة المسرح إلى تركيب اللغة، من التمثيل الدرامي إلى التشبيه والاستعارة والمجاز، وأعادوا تعريف التراجيديا والكوميديا بالمدح والهجاء بعد تجريدهما إلى تحسين وتقبيح، وقايضوا المحاكاة بالتخييل ترجيحا للأثر على الكيفية، وفي بيئتهم طرحت نظرية الشعر والخطابة بشكل علمي نظري لأول مرة في تاريخ العرب، تجلّت هموم هذا المنحى في الكتب المؤثرة في تاريخ البلاغة العربية؛ أسرار البلاغة، وسر الفصاحة، ومنهاج البلغاء"[3].

---

[1] التفكير البلاغي عند العرب، ص: 82.

[2] نفسه، ص: 82 – 83.

[3] أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة؛ محمد العمري، ص: 116 – 117.

وهذا التميز الذي ظهر في أعمال هؤلاء الفلاسفة كان سببه أنهم اعتمدوا في قراءتهم فن الشعر الأرسطي على مؤثرين أو طرفين فاعلين، وهذا يخص الجيل الثاني من الفلاسفة دون الأول الذي مثله متى بن يونس؛ "في هذا السياق يعود الجيل الثاني وما بعده من الفلاسفة إلى الترجمات الأولى والمقدمات العامة التي وضعها الفلاسفة الرواد، مثل الفارابي، اعتمادا على مادة متنوعة، يستنطقونها بمحضر طرفين فاعلين: أولهما ثقافة فلسفية متنوعة، خاصة في المنطق والمعرفة بالنفس البشرية في ضوء الفلسفة الأرسطية مع اعتبار كتاب فن الشعر جزءا من المنطق إلى جانب فن الخطابة الذي فُهم جيدا لاتصاله بالخطابة والتخاطب والإقناع، فترجم ولخص وشرح بيسر ودقة، وثانيهما الرصيد الثقافي العربي في مجال البلاغة والعروض –بوجه خاص–، مع اطلاع واسع على الشعر العربي كما نجد بوجه يثير الإعجاب عند ابن رشد ثم عند حازم"[1].

العمري يرى أن الجرجاني كان قد أخذ من فن الشعر الأرسطي لكن بواسطة هي قراءة ابن سينا(ت427هـ)؛ "فيمكن القول بأن القراءة العربية لكتاب فن الشعر لأرسطو هي التي أسعفت عبد القاهر الجرجاني في بناء بلاغة المفارقة الدلالية في كتابه أسرار البلاغة"[2]. فكان يبني على تلك القراءة شيئا من بلاغته، ومن الخلفية الدينية العقدية شيئا؛ "اعتمد عبد القاهر الجرجاني التصور السني–الأشعري على وجه التحديد– في القول بأن الكلام حديث نفسي أي معانٍ، فحاول بناء بلاغته على أساس دلالي حسب التأويل العربي للمحاكاة في كتابه أسرار البلاغة، ثم حسب المعاني التركيبية النظمية المقصدية في كتابه دلائل الإعجاز"[3].

"لقد كان (الجرجاني في أسرار البلاغة) يحاول بناء بلاغة تنسجم مع الرؤية الأشعرية حول طبيعة الكلام باعتباره معانيَ نفسية، وقد وجد ضالته في القراءة العربية لفن الشعر لأرسطو، قراءة الفارابي وابن سينا خاصة... غير أن نظرية المحاكاة إن أسعفت في إرجاع البلاغة إلى

[1] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها؛ محمد العمري، ص: 233.

[2] نفسه؛ ص: 26.

[3] نفسه؛ ص: 27.

المعنى خدمة للمذهب، فهي –بوقوفها عند صور بعينها– لا تسعف في نفسير الإعجاز في جميع صور القرآن الكريم، لأنه ليس كله تشبيها واستعارة وتمثيلا، ولا مجال للحديث في تصور عبد القاهر الجرجاني عن عدة بلاغات (بلاغة للشعر وأخرى للقرآن)، لأن القرآن تحدى العرب في مجال تبريزهم؛ في بلاغتهم، ولذلك لزم أن يكون التحدي واحد: بلاغة العرب التي يمثلها الشعر"[1].

يمكن أن نفهم موقف العمري من هذا التأثر؛ فهو يقرّ تأثر الجرجاني بأرسطو ولكن في المرحلة الأولى وهي ما سماه الغرابة الشعرية والتي نجدها في كتاب أسرار البلاغة، وأهم مظهر يمثل هذا التأثر اعتماده التخييل أساسا للشعرية وفقا لما قدمه ابن سينا في قراءته لفن الشعر، لكن هذا التأثر كان حده لا يتجاوز أسرار البلاغة، فإن الإحراج الذي أصاب عبد القاهر هو أنه لا يستطيع تفسير الإعجاز القرآني بهذه الغرابة، لأنها ليست ظاهرة عامة في القرآن كله، فلذلك لم يكتف بها أساسا بيّنا للبلاغة بل سار في دلائل الإعجاز يبحث عن السر الشامل الذي به نستطيع فهم إعجاز القرآن، بل به نستطيع إدراك كل براعة أدبية وشعرية، وكان ذلك السر النظم، وهو ما لا علاقة له بفن الشعر الأرسطي[2]، بل هو مصطلح له أبعاد عربية إسلامية خالصة، استقى بعضها كما رأينا من كتابات من سبقه من شيوخه النحويين والنقاد والأدباء، وهم سيبويه والجاحظ، واستقى بعضها الآخر كما سنرى ممن كان قبله من أعلام العقيدة والتوحيد أمثال القاضي عبد الجبار وشيوخه من أهل السنة الأشاعرة.

[1] أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة؛ محمد العمري، ص: 141.

[2] هذه النقطة وقف عندها قبل العمري حمادي صمّود كما رأينا، ووقف عندها رامي جميل سالم حين قال: "وكذلك قضية النظم لا نستطيع أن نجزم بأن عبد القاهر متأثر بها بأرسطو، حتى إن الدراسات كانت مضطربة في إصدار حكمها، ومن قال منها بالتأثير لم يسنده إلى دليل منطقي واضح، ولم يقطع بها، وقد تكون قضية الوحدة التي أشار إليها ابن سينا أقرب ملمح على التأثر ولكنها تخص جزئية بسيطة، والنظم نظرية استوعبت كتاب الدلائل برمته، بمعنى أن عبد القاهر استفاد من المصادرالعربية أكثر من استفادته من المصادر اليونانية الأرسطية". التأثير اليوناني في النقد والبلاغة العربيين؛ رامي جميل سالم، ص: 220.

ملاحظة:

ذكر العمري أن من مظاهر تأثر الجرجاني بأرسطو مصطلح التصوير؛ فإن "مفهوم التصوير الذي ينصرف عند أرسطو إلى رسم الشخصيات والأحداث هو نفس النعت الذي استعملته البلاغة العربية للدلالة على أثر الصناعة اللسانية في تشكيل المعنى عن طريق المعطيات التجسيدية والموسيقية بل والتركيبية النظمية، حيث تصير صيغة الكلام التي دعيت لفظا حينا وصورة حينا آخر موضع النظر والاعتبار، فمنذ الجاحظ مرورا بقدامة وصولا إلى عبد القاهر الجرجاني ونحن نلتقي بالعبارة الصريحة في اعتبار الشعر تصويرا وصناعة"[1].

هذا الكلام يُعترض عليه لأن مفهوم التصوير عند أرسطو والذي يرجع في أصله إلى المحاكاة، وإعادة تصوير الشيء الواقعي كما هو –وهذا يحتاج براعة كما يحتاجها الممثل الذي يريد إعادة تمثيل أفعال الناس في المسرح– يختلف تماما عن مفهوم التصوير الذي قرنه الجاحظ والجرجاني بمصطلحات شبيهة له مثل الصياغة والنسج والحياكة والنظم الذي امتد من زمن ابن المقفع كما نرى، وهذا مصطلحات المراد منها التعبير عن مدى انسجام العناصر اللسانية في البنية النصية المتكاملة حتى تكون كانسجام الخيوط الملونة في النسج، وكانسجام المعادن والجواهر في الصياغة ونظم القلائد، وكانسجام الألوان التي تعطي جمالا بارعا في لوحة الرسام والمصور، وهو أمر سنأتي إليه في حديثنا عن مصطلح النظم وتطوره ومعادلته بالمصطلحات الأخرى في استعمال البلاغيين العرب والجرجاني أحدهم.

ت. التأثر بين الحقيقة والافتراض:

بعد كل ما عرضناه من الآراء المختلفة حول تأثر الجرجاني بأرسطو، نأتي الآن إلى إجراء مقارنة بين أهم النقاط التي اعتُقِد أنها من تأسيسات أرسطو التي شرحها الجرجاني وبسط القول فيها، غير أننا يجب أن نقطع القول في أمر قبل ذلك.

[1] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها؛ محمد العمري، ص: 241.

يجب أن نقطع يقينا أن الجرجاني لم يُفِد شيئا من أرسطو ولا من شراحه في إطار نظرية النظم؛ فالمادة العلمية التي سطرها في كتاب دلائل الإعجاز ترجع كما سبق وأشرنا إلى خلفيات عربية إسلامية تقوم أساسا على مقولات النحو السيبوي، ومفهوم الكلام في العقيدة الأشعرية، وبعض الآراء النقدية الجاحظية، ولا وجود لأي أثر أرسطي سواء من كتابي فن الشعر والخطابة، أو من الشروح والتلخيصات التي اعتنت بهما، ولذلك فإن ما قرره طه حسين من أن الجرجاني أنفق جهدا صادقا خصبا "في التأليف بين قواعد النحو العربي، وبين آراء أرسطو العامة في الجملة، والأسلوب، والفصول"[1]. لا يعدو أن يكون كلاما لا أساس له ولا دليل.

كل من أقرّوا تأثر الجرجاني بأرسطو ارتكبوا –كما أشرنا عند بعضهم– أحد خطئين أثناء مقارناتهم؛

الخطأ الأول يتمثل في إثبات تأثر الجرجاني بأرسطو في عناصر محددة، تكفي قراءة بسيطة أن تحسم أنها مجرد تقاطعات لا تشير إلى شيء من ذلك التأثر لا قليل ولا كثير.

وأما الخطأ الثاني فهو منهجي أكثر منه معرفي، ذلك أن أكثر هؤلاء إنما يستدلون على هذا التأثر بقراءتهم الترجمات العربية لكتاب فن الشعر، وعلى رأسها ترجمة ابن سينا والفارابي قبله، والمعلوم عند كل مدقق أن ما جاء في ترجمة ابن سينا خاصة ليس نفسه كلام أرسطو، بل هو أشبه بالتوسع في قواعد أرسطو وإدخال بعض المباحث التي تخص الشعر العربي، وبالتالي فهو محاولة لتنظير شعرية غير شعرية أرسطو القائمة على المسرح والملاحم، ولعل الكتاب الذي جمع فيه عبد الرحمن بدوي تراجم فن الشعر يسمح لمن يريد التأكد بأن يراجع هذا الأمر.

- **المصطلحات والمفاهيم بين أرسطو والجرجاني:**

سنجد –بطبيعة الحال– تشابها بين بعض المفاهيم التي وُجدت في فن الشعر وهي تقترب اقترابا شديدا من تلك التحليلات التي عرضها الجرجاني؛ من ذلك الفقرة التي شرح بها أرسطو المجاز وأنواعه: "والمجاز نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر؛ والنقل يتم إما من جنس إلى

[1] مقدمة في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر؛ طه حسين. ؛ ص: 30.

نوع، أو من نوع إلى جنس، أو من نوع إلى نوع أو بحسب التمثيل. وأعني بقولي: من جنس إلى نوع ما مثاله: "هنا توقفت سفينتي"، لأن الإرساء ضرب من التوقف، وأما من النوع إلى الجنس فمثاله: "أجل، لقد قام أودوسوس بآلاف من الأعمال المجيدة"، لأن آلاف معناها كثير، والشاعر استعملها مكان كثير، ومثال المجاز من النوع إلى النوع، قوله: "انتزع الحياة بسيف من نحاس" و"عندما قطع بكأس متين من نحاس"، لأن انتزع هنا معناها قطع، وقطع معناها انتزع، وكلا القولين يدل على تصرّم الأجل (الموت)..."[1].

وسيتوهم قارئ الفقرة بأن هنالك تطابقا بين كلام أرسطو هذا، وبين تلك التقسيمات التي عرضها الجرجاني أثناء حديثه عن الاستعارة وأصولها العامة التي تجمع وجوهها؛ حيث يقول: " ولها (الحديث هنا عن الاستعارة العقلية) ههنا أساليب كثيرة، ومسالك دقيقة مختلفة. والقول الذي يجري مجرى القانون والقسمة يغمض فيها، إلا أن ما يجب أن تعلم في معنى التقسيم لها أنها على أصول: أحدها أن يؤخذ الشَّبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني المعقولة. والثاني أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها، إلا أن الشّبه مع ذلك عقلي. والأصل الثالث أن يؤخذ الشبه من المعقول للمعقول"[2].

وسيزيد الوهم إذا قرئ قول عبد القاهر في التشبيه حيث يقول: "اعلم أن الذي أوجب أن يكون في التشبيه هذا الانقسام، أن الاشتراك في الصفة يقع مرة في نفسها وحقيقة جنسها، ومرة في حكم لها ومقتضى"[3]

غير أن الفرق بيِّنٌ جليٌّ بين تقسيم أرسطو للمجاز، وبين تقسيمَي الجرجاني للتشبيه والاستعارة –وهما من أنواع المجاز–، لأن عمل أرسطو وفي السياق الذي جاء فيه لم يكن يجاوز عمل علماء فقه اللغة الذين نعرفهم، والدليل أنه كان يقرر أنواع الأسماء واستعمالاتها؛ وليس أدلّ على ذلك من كلامه السابق لهذا؛ فإنه بعد أن قسّم الكلام أقسام منها الاسم؛ ذكر أنه

[1] فن الشعر؛ أرسطوطاليس، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص: 58.

[2] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 66.

[3] نفسه؛ ص: 98.

يكون أنواعا؛ "الأسماء على نوعين: اسم بسيط واسم مضاعف، والأخير مركب إما من جزء دال وجزء غير دال، أو من أجزاء دالة ... وكل اسم هو إما شائع، أو غريب، أو مجازي، أو حلية، أو مخترع أو مطول، أو موجز أو معدل"[1]، ولهذا نراه حين بدأ بالتفصيل في هذه الأنواع وفي المجازي خاصة، لم يتحدث عن أثر جمالي، ولا حالة نفسية، ولا اختلاف معنوي، بل كان يكتفي –إذا ذكر كلمتين وضعت إحداهما مكان الأخرى– بأن يقول: وهي بمعنى كذا؛ كما فعل في آلاف التي هي بمعنى كثير، وقطع بمعنى انتزع، وغيرهما.

وسنراه أحيانا يتجاوز هذه الكلمات إلى أن يجعل من حق الشاعر أن يأتي بكلمات مخترعة لم تسمع قط، فهي من لغة الشعر لأنها غريبة، وهذا يبين أن اهتمام أرسطو هنا كان على مستوى الكلمات المفردة، وعلى مستوى الأسماء التي ليست شائعة، وليس على مستوى العلاقات التركيبية؛ لذلك نراه يقول: "والصفة الجوهرية في لغة القول تكون واضحة دون أن تكون مبتذلة. وتكون واضحة كل الوضوح إذا تألفت من ألفاظ دارجة، لكنها حينئذ تكون ساقطة ... وتكون نبيلة بعيدة عن الابتذال إذا استخدمت ألفاظا غريبة عن الاستعمال الدارج؛ وأقصد بذلك: الكلمات الغريبة الأعجمية، والمجاز، والأسماء المحدودة المطولة، وبالجملة كل ما هو مخالف للاستعمال الدارج، لكن إذا تألف القول من كلمات من هذا النوع لجاء إما ألغازا أو أعجميا؛ ألغازا إذا تركب من مجازات، وأعجميا إذا تألف من كلمات غريبة"[2]، فالاستعمال الذي يليق بمقام الشعر اليوناني هو استعمال بعض المفردات والكلمات التي تبدو غريبة من حين لآخر، وهذا بعيد كل البعد عن مذهب الجرجاني الذي يرى –في أسرار البلاغة– أن مجرد استعارة كلمة لنعني بها كلمة أخرى دون أي إفادة تفيدها، سيدخلنا في باب الاستعارة غير المفيدة، والقريبة من الحقيقة، وهما نوعان من المجاز غير أنهما لا يضفيان أي جمال ولا تخييل.

ثم إننا لو تأملنا كلاما آخر لأرسطو بعد حديثه عن المجازات والأسماء الغريبة والمطولة، سنجد أنه يجعل لكل قسم من تلك الأقسام نوعا من الأشعار؛ "فالأسماء المضاعفة تلائم

[1] فن الشعر، ص:57– 58.

[2] نفسه؛ ص: 61.

خصوصا الديثرمبوس، والأسماء الغريبة تناسب أشعار البطولة، والمجازات تلائم الأوزان الإيامبية"[1]، سنتأكد يقينا أن الاتجاه الذي يسلكه أرسطو اتجاه تعليمي لا يهدف إلى تبيين مراتب الكلام في الشعر، ولا إلى مكامن المزية في كلام دون كلام، بينما يسلك عبد القاهر سبيل التحليل والتفسير والاستقراء والتفتيش في الكلام الفني المستحسن ليتوصل إلى مكمن البراعة، وسر البلاغة، ومزية الفصاحة في الكلام الإلهي، وشتان بين الأمرين.

وهذا أمر سيربطنا بمصطلح التخييل الذي رآه كثير ممن سبق لنا الاطلاع على أقوالهم مجرد انعكاس لمصطلح يوناني أرسطي هو المحاكاة على سطح عربي، فولّده وإلا فلا فرق بينهما. فهل سيكون هذا صحيحا؟ أم إنه مجرد خلط حول مصطلح ظهر في مقابل المحاكاة لا ترجمة له.

- **البيان عند العرب (مسألة المحاكاة والتخييل):**

إن الإسقاط الذي مارسه ويمارسه الدارسون المعاصرون للمحاكاة الأرسطية على التخييل الذي ظهر ابتداءً من التراجم العربية لبلاغة أرسطو، إسقاط لا يخضع إلى الدقة والموضوعية، ذلك لأنهما مصطلحين يختص كل واحد منهما بخلفية ثقافية وأدبية تختلف عن بيئة الآخر؛ وبالتالي فإن تسليط المحاكاة على الشعر العربي أو التخييل على المسرح اليوناني هو خطأ منهجي ينبغي تداركه، لأن الشعر العربي في اكثره غنائي وجداني، يخرج من نفس الشاعر الذي قد يستمد مادته الشعرية من الواقع غير أن غرضه لن يكون تمثيل ذلك الواقع وتصويره كما هو، بل إعادة إنتاج واقع خاص به، نابع من حالاته العاطفية والنفسية. بينما يحاول المسرحي بكل ما له من طاقة أن يقلد ذلك الواقع دون اللجوء الكثير إلى رؤيته هو، وهو الأمر الذي أشار إليه أرسطو نفسه حين قال: "فالحق أن الشاعر يجب ألا يتكلم بنفسه ما استطاع

[1] فن الشعر؛ ص: 64.

إلى ذلك سبيلا، لأنه لو فعل غير هذا لما كان محاكيا، أما سائر الشعراء فيزجون بأنفسهم في كل موضع، ولا يحاكون إلا قليلا ونادرا"[1].

ذهب ابن سينا هذا المذهب أيضا في ترجمته التي أوردها عبد الرحمن بدوي؛ فهو يفرق بين شعر اليونان الذي كان لتحسين فعل أو تقبيحه بالرجوع إليه في الواقع، وبين شعر العرب الذي كان وجدانيا؛ "والشعر اليوناني إنما كان يُقصَدُ فيه في أكثر الأمر محاكاة الأفعال والأحوال لا غير، وأما الذوات فلم يكونوا يشتغلون بمحاكاتها أصلا كاشتغال العرب، فإن العرب كانت تقول الشعر لوجهين: أحدهما ليؤثر في النفس أمرا من الأمور تُعدُّ به نحو فعل أو انفعال؛ والثاني للعجب فقط، فكانت تشبه كل شيء لتعجب بحسن التشبيه. وأما اليونانيون فكانوا يقصدون أن يحثوا بالقول على فعل أو يردعوا بالقول عن فعل. وتارة كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة، وتارة على سبيل الشعر، فلذلك كانت المحاكاة الشعرية عندهم مقصورة على الأفاعيل والأحوال والذوات من حيث لها تلك الأفاعيل والأحوال ... ولما اعتادوا محاكاة الأفعال انتقل بعضهم إلى محاكاتها للتشبيه الصرف، لا لتحسين وتقبيح"[2].

وهذا يدل دلالة قاطعة على أن تشابه المصطلحات البلاغية بين اليونانيين والعرب، لا يعني تطابقها التام، فالغرض بينهما مختلف، وطريقة الطرح والتحليل مختلفة[3]، وهو الأمر الذي يعود بنا إلى أن معالجة عبد القاهر موضوع المجاز والتشبيه والاستعارة يهدف إلى البحث عن سر التخييل والمزية التي يحدثها في الكلام الفني، وقد تجاوزه حين فكر فوجد: "أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلا، وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك –وإن كان معلوما على الجملة– فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما

[1] فن الشعر؛ ص: 69.

[2] فن الشعر من كتاب الشفاء؛ أبو علي الحسين بن سينا؛ ضمن كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ص: 170.

[3] "هناك فرق ظاهر ينبغي أن يحسم هذه القضية وينفي ما قيل عن التأثر، هو أن كتابي أرسطو "الشعر" و"الخطابة" كانا موجهين للشعراء والخطباء ليعرفوا وسائل الإقناع والتأثير، لكن بلاغة عبد القاهر في كتابيه "دلائل الإعجاز"، و"أسرار البلاغة" كانت موظفة لخدمة قضية الإعجاز، وشتان ما بين الوجهتين". شرح أسرار البلاغة؛ محمد إبراهيم شادي، مصر، دار اليقين للنشر والتوزيع، 2013م، ط1، ص: 34.

يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يغلغل الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة، ومكان مسألة"[1]، ولذلك كان بحثه في دلائل الإعجاز أعمق فهو بحث في الأساس الشامل الذي يبنى عليه إعجاز القرآن الكريم؛ نعني بذلك النظم.

- **أمانة النقل لدى الجرجاني:**

يُطرح تساؤل آخر –ونحن نبحث في هذا الجزء تأثُّرَ عبد القاهر بشعرية أرسطو– عن التوثيق العلمي الذي عودناه الجرجاني في مؤلّفيه، فكيف يأخذ من شخص كلاما دون أن يحيل إليه ولو بحكاية القول عنه دون ذكره؟ لأنا لا نفتأ نراه يذكر أشخاصا ويحيل إلى كتبهم حتى ولو كانوا من خصومه، أو من الفرق التي لا يتفق معهم وهؤلاء كثيرون في كتابيه، فإن الجرجاني من العلماء الذين قل نظيرهم في جانب التوثيق العلمي وإحالة الفضل إلى أصحابه، فإنه لم يخف إعجابه بالجاحظ مثلا وهو يشرح نظريته في النظم رغم مخالفته إياه في كثير من المسائل، ورغم كونه أحد رؤوس الاعتزال في العقائد، بل ولم يستنكف أن ينسب إليه زعامة علم البيان، كما نسب إلى الخليل وسيبويه زعامة علم النحو[2].

ومن موضوعية الجرجاني حديثه عن اللغة العربية واستنكاره لتلك الأصوات التي تنادي بفضلها عن سائر اللغات بألفاظها ومعانيها المفردة، فيتحدث في أكثر من موقف عن كون العربية في نفس مستوى الفارسية مثلا؛ "فهل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به؟ وحتى أنا لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية ساغ لنا أن نجعل لفظة رجل أدل على الآدمي الذكر من نظيره في الفارسية؟"[3].

فالعجب كل العجب أنا لا نجد أي ذكر لأرسطو ولا لمن اهتم بآثاره من المسلمين، في كتابي عبد القاهر كليهما أو أحدهما، بل لا نجد في كلامه فقرة واحدة تدل على أنه أخذ من فن

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 70.

[2] مر بنا في الفصل نفسه هذا الرأي من الجرجاني عن الجاحظ والخليل وسيبويه وأن كتبهم من الكتب المبتدئة للعلوم .

[3] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 44.

الشعر أو فن الخطابة، أو من ترجماتهما التي كانت ولا ريب شائعة في عصره، مثل ما حدث حين أخذ من كتاب المغني لعبد الجبار المعتزلي دون أن يحيل إليه[1].

وهذا دليل آخر يشهد أن عبد القاهر لم يكن تأثر بكتابي أرسطو، بل ولا اطلع عليهما، فكيف إذا قوّى حجيته ما قدمنا من الأدلة والبراهين، وهو دليل أيضا على أن الجرجاني لم يأخذ من مترجمي فن الشعر التي تشابه اقواله أقوالهم ومنهم ابن سينا، رغم أن الأفكار تشابهت إلا أننا نؤول هذا الأمر بأن الجرجاني لم يأخذ من ترجمة ابن سينا تلك الأفكار لشيوعها وسط البلاغيين والنقاد قبل ابن سينا وبعده بدءا من الجاحظ.

وفي ختام هذا العنصر نؤكد أن دعوى تأثر الجرجاني بأرسطو في أسرار البلاغة، دعوى لا أساس علمي لها وقد قدمنا الحجج التي رأيناها مناسبة، ويظل هذا الرأي قائما إلى أن يثبت عكسه بالبراهين لا بمجرد الإطلالة الظاهرة على كلامَي الرجلين.

[1] لم يحل الجرجاني كلام عبد الجبار المعتزلي إليه وإنما ذكره على أنه قول شائع عند المعتزلة، ولهذا أسباب سنوردها في محلها بإذن الله.

ثالثا: الأصول العقائدية لفكر الجرجاني:

يتغاضى كثير من الدارسين عن العلاقة التي تربط البلاغة عموما بعلم الكلام وهو ما يُعرف بعلم العقيدة والتوحيد، بينما يشير بعضٌ منهم إلى هذه العلاقة إشارات بسيطة تكاد تكون سطحية في مجملها؛ بينما نجد النادر من يتحدث عن العلاقة الجذرية بين العلمين، ليس في المصطلحات والمفاهيم فحسب، بل إن علم البلاغة في بداياته كان مجموعة من القضايا التي لا تنفصل عن علم الكلام، ومحور هذه العلاقة هو قضية الإعجاز في كلام الله تعالى.

وإن كانت علوم اللغة العربية ارتبطت ارتباطا وثيقا بالقرآن الكريم في نشأتها، ثم استقلت عنه نسبيا في القرون الأولى فإن البلاغة امتدت العلاقة بينها وبين القرآن الكريم عصورا أخرى، حتى كادت تكون بعض مباحثها مباحثَ لعلم الكلام، فقلما نجد مؤلفا في أمور العقيدة ينأى بجانبه عن الحديث في قضايا الفصاحة، والبلاغة، والكلام النفسي، وسر الإعجاز، وتفسير المجاز ، وغيرها.

وقد قدّم محمد العمري ملخصا لعمل المتكلمين في قضايا البلاغة وتطور نظرتهم؛ يقول: "تكمن أهمية الخطوة التي خطاها المتكلمون الأوائل–الذين نظروا في انسجام النص– في بلورة مجموعة أساسية من المصطلحات والمفاهيم البلاغية، تسمية وتعريفا وتمثيلا، وعلى رأسها مفهوم المجاز والاستعارة. وحين انتقل عمل المتكلمين من التنزيه إلى البحث عن المزية والاحتجاج للنبوة بالإعجاز اتضح السؤال البلاغي: كيف يتفوق النص القرآني على النص الشعري العربي؟ وكيف يتفوق نص على نص إجمالا"[1].

يرى المراغي أن النظّام وقوله بالصرفة، كان الدافع الأساسي لإثراء الدرس البلاغي من قِبَل علماء الكلام، فإنه لما قال إن القرآن ليس معجزا بفصاحته وبلاغته، وأن العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثله؛ لكن الله صرفهم عن ذلك؛ "انبرى للرد عليه جمع غفير من العلماء من بينهم الجاحظ والباقلاني وإمام الحرمين والفخر الرازي، وناضلوا نضالهم المحمود الذي خُلِّد لهم

[1] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها؛ محمد العمري، ص: 25.

في بطون الأسفار، فكتبوا الفصول الممتعة مبينين خطل رأيه وفساد مذهبه، بما أملته عليهم قرائحهم الوقادة، وأفكارهم النقادة.."[1].

وهذا الكلام وإن كان يصح فليس مسلّما أن يكون علماء الكلام ولا البلاغيون اندفعوا لأجل الرد على النظّام فقط، بل نرى أنهم كانوا ينافحون أيضا عن مسألة القول عن القرآن أحادث مخلوق؟ أم نفسي قديم؟ وهو الصراع الذي أثار الفتن في عهد الخلفاء العباسيين الثلاثة المأمون والمعتصم بالله والواثق بالله، والذي دوّنت فيها المجلدات والتآليف الكثيرة، بل كانت مسألة حدوث القرآن وقدمه من أهم القضايا التي ميزت الانقسام بين طائفتي المعتزلة والأشاعرة، ومنها كان السجال البلاغي بين المتكلمين من الطائفتين.

ولا أدل على تلك الصلة بين علمي الكلام والبلاغة، من أن علم الكلام في تسميته كان يرجع إلى كلام الله تبارك وتعالى كما أقر ذلك التفتازاني، فإنه علم أطلقت عليه تسميات عديدة منها "علم التوحيد والصفات تسمية بأشهر أجزائه وأشرفها، وبعلم الكلام لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم: الكلام في كذا وكذا، ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنه قديم أو حادث"[2].

إذا بحثنا في التيارات الكلامية التي ساعدت على تأسيس علم البلاغة، فسنجد تيارين رئيسين هما اللذان أسسا كثيرا من تلك القضايا البلاغية –التي لا تنفصل في مجملها عن علم الكلام–؛ نقصد: المعتزلة والأشاعرة، وهما فرقتان لا يخفى على أحد مدى الصراع الفكري والعقدي بينهما، ثم إن قول التفتازاني السابق حول القول في كلام الله أهو حادث أم قديم يمثل إشكالية الصراع بينهما، فقد ولّدت أزمة خلق القرآن هذين التيارين، تيار يقول بأن القرآن حادث مخلوق في الأشياء، انطلاقا من إلغائهم للصفات الإلهية، وهم المعتزلة، وقد تعددت أقوالهم في هذا الموضوع وفي مواضيع أخرى مثل سر الإعجاز، وتيار آثر البقاء في دائرة السنة والأثر

[1] علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع؛ أحمد مصطفى المراغي، بيروت، المكتبة العصرية، 2012م، ص: 8.

[2] شرح المقاصد؛ سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ط2، ج1، ص: 164.

مع تنزيه الله تعالى وصفاته التي أهمها صفة الكلام، وكلامه عز وجل نفسي قديم قائم بذاته، وهم الأشاعرة .

1. العقيدة الأشعرية أساس بلاغة الجرجاني:

لمّا كان عبد القاهر في خلفيته الفكرية متكلما على مذهب الأشاعرة، كان لزاما عليه أن يكون منافحا عن آراء مذهبه والتي أهمها قدم القرآن ووصفه بأنه كلام الله القديم المتعلق بذاته سبحانه، وكان فكره البلاغي بعد ذلك مرآة لعقيدته الأشعرية، وما نلحظه أنه في كتابيه قد برزت بعد القضايا التي نستدل بها على أصوله العقدية؛ أهمها النظم والكلام النفسي الذي أسس منهما رده على القائلين بالمزية في الحروف والمقاطع

أ. حقيقة القرآن وماهية الكلام عند فرق المتكلمين:

إن من بين أهم الإفرازات التي تمخض عنها الصراع العقائدي بين السنة والمعتزلة، مسألة خلق القرآن وقدمه –كما رأينا قبلا–، وقد أدى هذا إلى نشوء كثير من المفاهيم والمصطلحات التي امتلأت بها كتب علم الكلام والتوحيد، من بينها مسألة الكلام النفسي التي صاغها عبد القاهر فيما بعد نظرية يقوم عليها فكره البلاغي، وسنعرض إلى أهم ما أدى إلى نشأة هذا المصطلح، وما هي الأسس المفاهيمية المرتبطة به، وما الخلفيات التي تولد عنها.

خاض المتكلمون كثيرا في مسألة القرآن الكريم، ومفهومه وحد الكلام عموما، وكانت هذه المفاهيم التي قدموها المحرك الفعّال في البلاغة والنقد، فإن ثنائية اللفظ والمعنى لم تكن وليدة هذين المجالين، بل كانت سابقة لهما منذ أشاع المعتزلة مسألة خلق القرآن، وسنعرض أهم تلك الأقوال التي أدلت بها الفرق مع التركيز على فريقي الأشاعرة والمعتزلة لأنهما أهم من قدم تصورات كان لها أثر بالغ في التراث العربي والإسلامي، ولأنهما المرجعية الأساس في فكر الجرجاني البلاغي.

يقوم الكلام عند المعتزلة على الحسية؛ فهو عند بعضهم: "جسم لطيف منبعث من المتكلم، ويقرع أجزاء الهواء بحركته ويتشكل بشكله، ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله، ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم"[1]، فالمنطلق هو أن الكلام ابتداءً مجموعة من الأصوات والحروف، التي تنتظم فتصير مفهومة، ولكنهم اختلفوا في العبارة التي تحدد المفهوم؛ " صار أبو الهذيل والشحام وأبو علي الجبائي إلى أن الكلام حروف مفيدة مسموعة مع الأصوات غير مسموعة مع الكتابة، وصار الباقون من المعتزلة إلى أن الكلام حروف منتظمة ضربا من الانتظام، والحروف أصوات مقطعة ضربا من التقطيع"[2].

ويذهب عبد الجبار القاضي المعتزلي(ت415هـ) هذا المذهب حين يقرر أن الكلام هو حروف منظومة وأصوات مقطعة، فلا كلام عنده إلا ماكان فيه هذا الوصف؛ "الذي نختاره في حد الكلام: أنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف، فما اختص بذلك وجب كونه كلاما، وما فارقه لم يجب كونه كلاما. وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاما وإن كان يكون حرفين أو حروفا منظومة"[3].

ولا ريب أن منطلق المعتزلة في تعريفهم الكلام على هذا النحو كان محاولة منهم لتبرير قولهم بخلق القرآن الذي شغل الأمة الإسلامية زمنا، والذي اعتقدوه أن الكلام ليس صفة ذات لله سبحانه وتعالى، لأنه لا يصح عندهم أن يكون متكلما لنفسه، لأن كونه متكلما لنفسه يقتضي قيام الأصوات والحروف به تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فلما استحال قيام تلك الأصوات التي هي حادثة بذاته القديمة قالوا إن الكلام فعل يفعله الله في محل لا يتعلق به، ومعنى أن يكون الله متكلما لنفسه يوجب عندهم "كونه متكلما لكل أحد، في كل وقت، على كل

[1] نهاية الإقدام في علم الكلام؛ عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح: ألفريد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2009م، ط1، ص: 307.

[2] نقسه؛ ص: 309.

[3] المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ عبد الجبار الأسدأبادي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ج7، ص: 6.

وجه، لأنه إذا ثبت ذلك للنفس فليس بعض المتكلمين بأن يكلمهم أولى من غيرهم، ولا بعض الأوقات بأن يكلمهم فيه أولى من بعض"[1].

ولذلك اجتمعوا في عمومهم على أن كلام الله تعالى "من جنس المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة. وهو عَرَض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يُسمع ويُفهم معناه، ويؤدي المَلَك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام، بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحا؛ ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام، ككلام العباد"[2].

ولا يخفى بعد الاطلاع على رأي المعتزلة أنهم يعتبرون بالمحسوس من الكلام؛ أي العبارات وليس بالمعنى، وهذا الذي نجده عند من تبعهم من البلاغيين من أمثال الرماني(ت386ه) وابن سنان(ت466ه) وغيرهم، ففسروا بلاغة الكلام بالرجوع إلى العبارة والأصوات.

هذا الفكر رفضه بعض الحنابلةِ وأهلِ الحديث[3]، واعتقدوا أن الله سبحانه وتعالى متكلم بحروف وأصوات قائمة بذاته، وأن تلك الحروف والأصوات قديمة مادامت قائمة بذاته سبحانه وتعالى، ويرتكزون على مبدأ ثابت عندهم في عقائدهم من أن الله تعالى يجوز أن تحل به الحوادث؛قال التفتازاني: "قالت الحنابلة والحشوية: إن تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض، وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل، قائمة بذات الباري تعالى وتقدس، وأن المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم"[4] غير أن قولهم بقدم الأصوات القائمة بذات الله لم يرضه أحد من المعتزلة ولا من الأشاعرة، بدليل أن التفتازاني نفسه بعد أن عرض قولهم وصفهم بالجهل: "وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلدة والغلاف أزليان"[5]، بل إن

---

[1] المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ ج7، ص:66.

[2] نفسه؛ ج7، ص: 3.

[3] إنما نقول بعض، لأن من أهل الحديث من سكت عن القضية ولم يخض فيها بدعوى "أمروها كما جاءت من غير تمثيل ولا تعطيل ولا تكييف"، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل.

[4] شرح المقاصد؛ سعد الدين التفتازاني، ج4، ص: 144.

[5] نفسه.

السنوسي صاحب أم البراهين ذكر أن عقيدتهم مكونة من جهالات مركبة[1] ليس هذا أوان سردها.

أما الأشاعرة فانطلقوا من مبدئين مترابطين متماسكين؛ الأول إثبات ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو سنة نبيه، والثاني مبدأ التنزيه والتقديس للذات الإلهية التي لا تشبهها الذوات، وعلى هذا فقد جمع هؤلاء حسنات كل فريق من الفريقين، فإنهم يتفقون مع المعتزلة في كون الله تعالى منزها عن قيام الحوادث بذاته جل في علاه، ويختلفون معهم في أن القرآن مخلوق، وأن كلامه فعل وخلق، بينما يختلفون مع أهل الحديث في ابتعادهم عن التمثيل والتجسيد، وكون الحروف والأصوات متعلقة بذاته سبحانه؛ "والحاصل أنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج أحدهما قدم كلام الله تعالى، وهو أنه من صفات الله تعالى، وهي قديمة، والآخر حدوثه، وهو أنه من جنس الأصوات وهي حادثة، فاضطر القوم إلى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين، فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى، والكرامية كون كل صفة قديمة، والأشاعرة كونه من جنس الأصوات والحروف، والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا، ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية، فبقي النزاع بيننا (أي الأشاعرة) وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس ونفيه"[2].

فليس الله عند الأشاعرة محلا لحدوث الحوادث، ولا معنى كونه متكلما أنه يفعل الكلام ويخلقه في محل غير ذاته، وإنما الكلام صفة من صفات ذاته عز وجل، قائم به، قديم بقدمه؛ "فيجب أن يُعلم أن الله تعالى لا يتصف كلامه القديم بالحروف والأصوات، ولا شيء من

[1] ينظر: شرح السنوسية الكبرى؛ محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، تحقيق: بلكرد بوكعبر، الجزائر، دار البصائر للنشر والتوزيع، 2011، ص: 392.

[2] شرح المقاصد؛ سعد الدين التفتازاني، ج4، ص: 145- 146.

صفات الخلق؛ وأنه تعالى لا يفتقر في كلامه إلى مخارج وأدوات، بل يتقدس عن جميع ذلك، وأن كلامه القديم لا يحل في شيء من المخلوقات"[1].

فالكلام الحقيقي عند الأشاعرة هو ذلك المعنى القائم بالنفس، والذي يعبَّر عنه بدلائل؛ منها الأصوات والحروف والخط والرموز والإشارات؛ "إن الكلام معنى قائم في النفس يعبَّر عنه بهذه الأصوات المقطعة والحروف المنظومة. وربما دُلَّ عليه بالإشارة والرمز والعقد والخط"[2]، وهو بذلك يطلق على الأصوات والحروف من باب المجاز لا الحقيقة، وأدلتهم على ذلك كثيرة من الكلام العربي قرآنا وشعرا[3].

ولا ريب أننا ونحن نقرأ كتابي عبد القاهر نستشعر هذه العناية بجانب المعنى، ونعتقد يقينا أن النزعة الأشعرية كانت حاضرة في أثناء تحليله وتفسيره مسألة الإعجاز، ولا سيما في كتاب دلائل الإعجاز، غير أنه آثر –كما ذكر العمري– أن "يحوم حول القضية الجوهرية (طبيعة الكلام)، ويبني عليها لسانيا، ويتحاشى الكشف عن وجهها المذهبي والعقائدي حتى يضطره السجال إلى ذلك فيكشف بعض الخيوط، وهي خيوط تلتقي عند طبيعة الكلام[4]، ولذلك بنى الجرجاني بلاغته على أساس دلالي تركيبي؛ "اعتمد الجرجاني التصور السني –الأشعري على وجه التحديد– في القول بأن الكلام حديث نفسي أي معانٍ، فحاول بناء بلاغته على أساس دلالي في كتابه أسرار البلاغة، ثم حسب المعاني التركيبية النظمية المقصدية في كتابه دلائل الإعجاز، ولم يقبل من فصاحة الأصوات إلا ما أمكن تأويله دلاليا"[5].

---

[1] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به؛ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: الحبيب بن طاهر، بيروت، دار مكتبة المعارف، 2011م، ط1، ص: 213.

[2] التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م، ط2، ص: 216.

[3] للاطلاع على تلك الأدلة انظر: الإنصاف؛ أبو بكر الباقلاني، ص: 222– 223.

[4] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها؛ محمد العمري، ص: 312.

[5] نفسه، ص: 27.

ومن الذين فهموا العلاقة بين فكر الجرجاني البلاغي وقضية الكلام النفسي، وبأنها رد على المعتزلة تمام حسان؛ إذ يقول: "ويبدو أن عبد القاهر حين رأى لغو المعتزلة في خلق القرآن رجع –وهو الأشعري المذهب– إلى فكرة الكلام النفسي التي وردت عند الأشاعرة وفسروا بها صفة الكلام المنسوبة إلى الذات العلية، ونسب عبد القاهر القرآن إلى الكلام النفسي ليتسنى له إثبات قدمه، والفرار من الاعتراض بخلق الورق والغلاف الذي كتب به المصحف، ثم قادته فكرة الكلام النفسي ذاتها إلى فكرة النظم وهو نظم المعاني في النفس. وبالوصول إلى هذا التصور للنظم أصبح على عبد القاهر أن يقدم تفسيرا لعملية إنتاج الكلام"[1].

ولم يكن هذا الاتجاه الذي سلكه عبد القاهر وليد دلائل الإعجاز ، بل سبق إليه في أسرار البلاغة حين أشار في مقدمته أن "التباين في هذه الفضيلة (فضيلة البيان) والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة، ليس بمجرد اللفظ، كيف؟ والألفاظ لا تفيد حتى تُؤَلَّف ضربا خاصا من التأليف، ويُعمَدَ بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"[2].

ولا يصح منا أن نقرأ هذا القول معزولا عن الخلفية العقائدية التي تمخض منها، لأن الصراع بين اللفظ والمعنى في النقد والبلاغة هو صراع عقدي أكثر منه فني؛ فلا معنى لاستحسان بيت أو خطبة من جانب الألفاظ لأنها ليست الحكم في حلاوة وحسن الكلام إلا بالنظر في معانيها مركبة مرتبة لا مفردة؛ ولذلك يضيف فيفصل في دلائل الإعجاز أسرار الإعجاز، وأدلته التي تعود في فضلها إلى المعنى التركيبي والمجمل للكلام، وليست المزية بالحروف المقطعة والمركبة –كما يقول المعتزلة– لأنها لا تقوم مقام الإفهام في الكلام الذي يقوم على تبليغ المعاني؛ "فقد اتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالا، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها، في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك مما لا تعلُّق له بصريح اللفظ"[3].

---

[1] الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب؛ تمام حسان، القاهرة، عالم الكتب، 2000م، ص: 276.

[2] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 4.

[3] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 46.

ولا يفتأ الجرجاني يقدم الأدلة التي منها قوله: "ودليل آخر، وهو أنه لو ان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه، دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حذوها، لكان ينبغي أن لا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم أو غير الحسن فيه، لأنهما يحسان بتوالي الألفاظ في النطق إحساسا واحدا، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئا يجهله الآخر"[1].

ومن تلك الأدلة التي كان يلقيها بصيغة الجدال المعروف به قوله "فإن قيل: النظم موجود في الألفاظ على كل حال، ولا سبيل إلى أن يُعقَلَ الترتيب الذي تزعمه في المعاني، ما لم تنظم الألفاظ ولم ترتبها على الوجه الخاص. قيل: إن هذا هو الذي يعيد هذه الشّبهة جَذَعَةً أبدا، والذي يحلُّها أن تنظر؛ أتتصور أن تكون معتبرا مفكرا في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجنبه أو قبله، وأن تقول: هذه اللفظة إنما صلحت ههنا لكونها على صفة كذا. أم لا يعقل إلا أن تقول: صلحت هنا لأن معناها كذا، ولدلالتها على كذا، ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي معناها"[2].

والحق أن الجرجاني في هذه الكلمات يتكلم بالمنطقية التي غابت عن المعتزلة حين زعموا أسبقية الأصوات، فإنهم فسروا الكلام من جهة مسموعه؛ أي من جانب السامع فقط، فالسامع سيسمع اللفظ بحروفه وأصواته أولا ثم يتبادر إليه المعنى في ذهنه بعد سماعه الكلام كاملا، بينما فسر الجرجاني الكلام من جانب المتكلم الذي يهيء المعاني فيرتبها في نفسه، فتترتب الألفاظ بعد ذلك تبعا لترتب تلك المعاني في نفس المتكلم.

ب. القراءة والحكاية:

ومن القضايا التي تتعلق بهذا المبحث قضية القراءة والمقروء، وأن كلام الله ليس هو القراءة، ولا يجوز عند الأشاعرة القول بأن القراءة هي المقروء، والتلاوة هي المتلو؛ "والله تعالى فصل بينهما، وجعل القراءة فعل القارئ، والمقروء هو القرآن الذي هو كلام الباري في غير

[1] دلائل الإعجاز، ص: 51

[2] نفسه؛ ص: 51- 52.

موضع من كتابه"[1]، وهذا من الأشاعرة رد على بعض المعتزلة والحشوية الذين يرون أن القراءة هي عينها المقروء، وكان ردهم بأدلة ليس هذا سياق سردها.

كما لا يجوز أن يقال أن أحدا يحكي كلام الله وهو يقصد التلاوة، وهذا ما رواه ابن فورك عن أبي الحسن الأشعري(ت324هـ)؛ "وكان لا يفرق بين العبارة والتلاوة، ويمنع لفظ الحكاية، ويقول: إن إطلاق لفظ الحكاية على التلاوة يقتضي مماثلة التلاوة للمتلو، لأن المحاكاة في اللغة هو المماثلة، لهذا يقال إن فلانا يحاكي فلانا في كلامه ومشيته، إذا حاكى بمشيه مشيَه، وبكلامِه كلامَه، فلما كان كلام الله تعالى لا مثل له لم يجز أن يطلق فيه من اللفظ ما يوهم المماثلة"[2].

وقد استدلوا على ذلك من القرآن الكريم، كما فعل الباقلاني، وهو يناظر من قال بأن القراءة والمقروء واحد؛ "كيف يجوز لكم أن تقولوا إن القراءة هي المقروء، والتلاوة هي المتلو، والله تعالى قد فصل بينهما، وجعل القراءة فعل القارئ، والمقروء هو القرآن الذي هو كلام الباري، في غير موضع من كتابه؛ أحدها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ﴾ [النحل: 98]، فأفرد القراءة عن القرآن وأن القراءة فعل الرسول، والمقروء ليس بفعل أحد، بل هو كلام الله القديم"[3].

وقد استدلوا لذلك أيضا بأمثلة وأدلة منطقية؛ منها أن القرآن الكريم الذي هو كلام الله النفسي واحد؛ وقراءات القراء المختلفة له إنما هي مختلفة لأنها قراءات وليست قرآنا متعددا؛ "فلو اجتمع مائة قارئ فقرؤوا القرآن أليس عدة القراء مائة؟ كل واحد منهم يثاب على قراءته، فالثواب مائة ثواب على مائة قراءة، أفتقولون: إن القرآن الذي قرؤوه بقراءتهم مائة قرآن أم قرآن واحد؟ فلا يقول عاقل إلا أنه قرآن واحد، لكن القراءات متعددة، فصح الفروق بين القراءة والمقروء"[4].

---

[1] الإنصاف؛أبو بكر الباقلاني، ص: 228.

[2] مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة؛ محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005م، ط1، ص: 61.

[3] الإنصاف؛ الباقلاني، ص: 228.

[4] نفسه؛ ص: 230.

كما أن تلك القراءات تبدأ وتنتهي بعباراتها فهي حادثة لا قديمة أزلية؛ "إن كلام الله تعالى مقروء ومتلو عند حدوث القراءة والتلاوة، ولا يقول: إنه لم يزل مقروءا ومتلوا، لأن جميع القراءات والتلاوات حادثة، وهذا كما يقول إن الله تعالى معبود عند حدوث عبادات العابدين، ولا يقول إنه لم يزل معبودا؛ إذ لا عبادة أزلية والوصف للشيء بأنه معبود مشتق منها"[1].

ويبدو أن الجرجاني كان ينافح عن هذه العقيدة وهو بصدد تبيين سر تفاضل الكلام في دلائل الإعجاز، وقد عقد لذلك فصلا في الابتداء والاحتذاء والنسق، وتمييزه بين أن كون الشاعر محتذيا، وكونه آخذا مسترقا، ويؤكد أن الاحتذاء ليس معناه إعادة الكلام كما ابتدأه صاحبه، لأن هذه قراءة فقط؛ "فمن أين يجوز لنا أن نقول في صبي يقرأ قصيدة امرئ القيس: إنه احتذاه في قوله[2]:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكَلْكَلِ

والعجب من أنهم لم ينظروا فيعلموا أنه لو كان منشد الشعر محتذيا لكان يكون قائل شعر، كما أن الذي يحذو النعل بالنعل يكون قاطع نعل"[3].

وتظهر عقيدته أكثر حين يفصل في معنى الاحتذاء ونفي ما يدعيه أنصار اللفظ؛ "ينبغي أن يقال لمن يزعم أن المنشد إذا أنشد شعر امرئ القيس، كان قد أتى بمثله على سبيل الاحتذاء: أخبرنا عنك؟ لماذا زعمت أن المنشد قد أتى بمثل ما قاله امرؤ القيس؟ ألأنه نطق بأنفس الألفاظ التي نطق بها، أم لأنه راعى النسق الذي راعاه في النطق بها؟ فإن قلت: إن ذلك لأنه نطق بأنفس الألفاظ التي نطق بها أحلت، لأنه إنما يصح أن يقال في الثاني أنه أتى بمثل ما أتى به الأول إذا كان الأول قد سبق إلى شيء فأحدثه ابتداءً، وذلك في الألفاظ محال"[4].

---

[1] مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري؛ محمد بن الحسن بن فورك، ص: 61.

[2] البيت في الديوان؛ ويروى أيضا: لما تمطى بجوزه. ينظر:ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السُّكّري؛ تحقيق: أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة، الإمارات العربية المتحدة، مركز زايد للتراث والتاريخ، 2000م، ط1، ج1، ص: 240.

[3] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 471-472.

[4] دلائل الإعجاز؛ ص: 372.

ولهذا نجده يضع التعريف الشافي للاحتذاء وما معناه حين يقول: "واعلم أن الاحتذاء عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه أن يبتدئ الشاعر في معنًى له وغرضٍ أسلوبا – والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه– فيعمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب فيجيء به في شعره، فيُشَبَّه بمن يقطع من أديمه نعلا على مثال نعل قد قطعها صاحبها، فيقال:قد احتذى على مثاله"[1].

والذي ذكرناه مختصر قصير مما عالجه الجرجاني في آخر كتابه دلائل الإعجاز، بل لقد جعله أساسا انتقل منه إلى تحليل السرقات الشعرية والمقارنة بين الأشعار المتشابهة في النظم، أو ما سماه هو بالاحتذاء، سواء أكان خفيا أم جليا[2]، ليس المجال واسعا لعرضه مفصلا.

ومن ههنا نكون قد عرفنا قيمة العقيدة الأشعرية في كتابات الجرجاني وآرائه، وأنه إنما كان يصدر عنها في كل ما يقول، ولنمضي إلى علاقته بعلم من أعلام مخالفيهم، وهو القاضي عبد الجبار الذي مثل مصدرا مهما من مصادر ثقافته وفكره البلاغي، لكن بطريقة مغايرة لما رأيناه الآن، وبشكل غريب.

2. القاضي عبد الجبار –النقض والبناء–:

تفطن محمود شاكر وهو يقرأ كتاب دلائل الإعجاز، أن ههنا شخصا يرد عليه الجرجاني ولا يذكره، وأن هذا الشخص له شأن كبير ، برغم أن عبد القاهر لم يكن يتكلم عنه حين يحكي أقواله بصيغة المفرد، بل بصيغة الجمع، وكأن هذه الأفكار التي يرد عليها، هي أفكار مجموعة كبيرة من العلماء ذوي المنزلة العالية، والمكانة الراقية في البلاغة، وقد توصل شاكر إلى تبيين هوية هذا الشخص؛ فإذا به القاضي عبد الجبار الأسدأبادي المعتزلي، شيخ المعتزلة في زمانه؛ يقول شاكر: "صدر الجزء السادس عشر من كتاب المغني، فإذا هو يتضمّن فصولا طويلة في الكلام على ثبوت نبوة محمد ﷺ، وفي إعجاز القرآن، وسائر المعجزات الظاهرة عليه ﷺ. فلما

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 368–369.

[2] قسم الجرجاني الحذو أو الاحتذاء إلى جلي وخفي. ينظر: دلائل الإعجاز؛ ص: 469–470–471.

قرأته ارتفع كل شك، وسقط النقاب عن كل مستتر، وإذا التعريض الذي ذكره عبد القاهر حين قال: واعلم أن القول الفاسد والرأي المدخول، إذا كان صدره عن قوم لهم نباهة وصيت وعلو منزلة في نوع من أنواع العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه. لا يعني بهذا التعريض، وبهذه الصفة أحدا سوى قاضي القضاة المعتزلي عبد الجبار"[1].

كان من رأي شاكر وهو بصدد قراءة كتاب الدلائل، أن الجرجاني ألف الكتاب للرد على شبهتين كانتا محورين رئيسين فيه؛ يقول: "وكان من أعظم ما حيرني فيه قولان، رددهما في مواضع كثيرة من كتابه، بل إن الكتاب كلّه يدور على ردّ هذين القولين وإبطال معناهما؛ الأول قول القائل: إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ، والثاني قول القائل: إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، ولكن تظهر بالضمّ على طريقة مخصوصة"[2].

وهذا الرأي ذهب إليه كثيرون فيما رأى آخرون عكسه، فلم يكن الجرجاني يعرض ولا ينقد أفكار عبد الجبار المعتزلي، وإنما كان يهاجم بآرائه أشخاصا فهموا أقوال عبد الجبار فهما خاطئا، ومن ثم بنوا ما بنوا من أفكار نابعة كلها من سوء الفهم وفساد الرأي وظهور الخطأ، وسنعرض الآن أهم آراء الفريقين وأدلة كل واحد منهما، ثم نعقّب بعد ذلك بمقارنة بين نصوص الرجلين لنستقر على نتيجة موضوعية بعد ذلك.

وقبل عرض آراء الفريقين، يجب أن ننطلق من مبدأ أساس، وهو تأكيد أن الجرجاني تأثر –مباشرة أو عن طريق واسطة– بالقاضي عبد الجبار المعتزلي، وهو أمر لا يختلف فيه اثنان، بيد أن الاختلاف سيكمن في الإشكال التالي: هل تأثر الجرجاني بعبد الجبار تأثر إيجابي كما كان تأثره بالجاحظ وسيبويه؟ أم كان تأثره ردّ فعل على أقوال قرأها من المغني أو تداولها من قرؤوا المغني فكان ينقض تلك الآراء ليعيد بناء دلائل الإعجاز القرآني على أساس النظم؟

[1] دلائل الإعجاز؛ (مقدمة التحقيق)

[2] نفسه.

أ. الجرجاني شارح أم ناقد:

سنعرض بدايةً موقف الذين يرون أن الجرجاني على ما قدمه في كتابه دلائل الإعجاز عامة، وفي فكرة النظم خاصة، لم يكن إلا موضحا، وشارحا كلام القاضي عبد الجبار، ولم يضف شيئا جديدا، بل اقتصر جهده كله على تفصيل الأسس التي أسسها عبد الجبار في كتاب المغني.

ومن هؤلاء شوقي ضيف؛ الذي رأى في أثناء تأريخه للبلاغة العربية أن ما جاء به عبد الجبار –وهو المعتزلي المذهب– إنما هو براعة في تحليل أمر كان الأشاعرة يريدونه ومنهم الباقلاني، لكن لم يستطيعوا التعبير عنه والوصول إلى أعماقه، في حين استطاع هو أن ينفذ بتحليله العميق في كتابه المغني إلى ذلك العمق الذي عجز عنه الأشاعرة[1].

وبهذا التمكن في التحليل، والبراعة في الاستنباط، استطاع أن يتوصل إلى المفاتيح التي بها كان باب أسرار الإعجاز مفتوحا أمام عبد القاهر الجرجاني، وبها استطاع أن يؤسس فكرته في النظم؛ "وحقًّا إن عبد القاهر حاول تفسيره (أي النظم) بتوخي معاني النحو فحسب، ولكن حين نحلل هذه المعاني نجدها تنحل إلى نفس الكلام الذي حاول به عبد الجبار تصوير الوجوه الذي يقع بها التفاضل في فصاحة الكلام. وعبد الجبار يشير في صراحة إلى حركات النحو وما ترسم من فروق في العبارات، ولا شك في أن مثله في ذلك مثل عبد القاهر، فهو لا يريد الحركات الظاهرة، إنما يريد معنى أعمق هو نفس المعنى الذي أراده عبد القاهر؛ وهو النظام النحوي للكلام"[2].

وشوقي إذ يعرض التقاء رأيي العَلَمَين؛ فإنه يمضي فيتّهم عبد القاهر بالتحامل –أحيانا– على عبد الجبار رغم أنه أخذ منه كل تلك المادة العلمية، فينكر فضله، ويلوي عنق كلام عبد الجبار مؤولا إلى ما لا يقبله؛ "وعبد القاهر يبالغ في أن ذلك سقط من عبد الجبار دون أن

[1] ينظر: البلاغة تطور وتاريخ؛ شوقي ضيف، ص: 117.

[2] نفسه؛ ص: 117–118.

يشعر به، وهل يضع أي مبتكر لنظرية نظريته الجديدة دون شعور بها؟ وقد مضى منذ هذا الموضع من كتابه، يحمل عليه حملات مختلفة دون أن يقرّ له بالفضل والسبق، وكان يكفيه أن يدع له أصل النظرية ويحوز فضيلة تفسيرها تفسيرا دقيقا، بحيث أصبح فعلا صاحبها الذي صوّرها وطبّقها واستخرج على أساسها علم المعاني المعروف بين علوم البلاغة العربية. وربما كان من أغرب الأشياء أن نجده في مواطن كثيرة من الكتاب ينعته بأنه ممن يقولون بأن مزية الفصاحة في الكلام تعود إلى اللفظ، وكأنه لا يعترف بأن عبد الجبار لا يسقط المعاني جملة"[1].

والجواب على ما قاله شوقي نقسمه إلى نقاط ثلاث:

الأولى: شوقي ضيف قد يغيب عن ذهنه أن ما جاء به الجرجاني في فكرة النظم، يتجاوز الحركات النحوية ومواقع الإعراب، إلى التصرف فيها من قِبَل المتكلم، وتغيير تلك المراتب والمواقع بحسب تغير المعاني التي يريد المتكلم إبرازها بترتيب مخصص، فلا يكفي أن نطلق ما أطلقه عبد الجبار في أن المزية تكون بالحركات التي تخص الإعراب، لأن هذا يفيد إفادة عامة، ولا يمتاز فيه أحد عن آخر.

الثانية: أن عبد القاهر لم يكن لينكر أي فضل من عالم سبقه إلى ابتكار فكرة جديدة، أو نظرية بارعة، وقد رأينا أنه كان يقرّ دوما للعلماء السباقين إلى تأسيس مصطلحات علمية قائمة على الموضوعية والدقة، وقد أبهر بالجاحظ وسيبويه، ولو كان همه ادعاء الفضل ما كان ذكر أحدا بخير، فكيف وقد سلّم بالبراعة للجاحظ وهو المعتزلي المذهب.

الثالثة: وهي أن الجرجاني لم يكن يتحامل على عبد الجبار؛ فقد بين في كثير من فقرات كتابه؛ أن بعض تلك الأقوال –التي نسبت إلى عبد الجبار– كانت تقترب كثيرا من الحق الذي كان يجب أن يظهر، وأقرّ أن تلك الأقوال لو قالها صاحبها بشيء من الموضوعية لاتبعها، لكنه صاغها صياغة أخرى لتتفق مع مذهبه الذي يشيد باللفظ، ويهمل المعنى.

[1] البلاغة تطور وتاريخ؛ ص: 118.

وسيكون لنا تفصيل فيما قلناه حين نستعرض النصوص من كتابَي عبد القاهر وعبد الجبار فيما بعد، ويكفينا هذا الرد المجمل الآن لأن السياق هو عرض الآراء حاليا.

بعد شوقي ضيف، تأخذنا المناقشة إلى كتاب "الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار" لسلوى النجار، وهو مؤلَّف خُصِّصَ من بدايته إلى نهايته لا لإثبات إفادة الجرجاني من عبد الجبار، بل تذهب مؤلفته إلى أكثر من ذلك؛ فتحاول أن تثبت أن عبد القاهر لم يكن –في حقيقة الأمر– أكثر من معتزلي آخر شرح أفكار عبد الجبار[1]، وتقدم أدلة تراها هي مقنعة[2]، سنكتفي الآن بذكر أحدها[3].

من أبرز الأدلة التي لجأت إليها سلوى النجار لإثبات التأثر الإيجابي من الجرجاني بعبد الجبار؛ أقوال اختارتها من دلائل الإعجاز؛ يبين فيها الجرجاني جليا –حسب رأيها طبعا– أنه يرى الذين اطلعوا على كتاب المغني فهموه خطأ، فإن من تلك النصوص؛ "قول الجرجاني وهو يستدل على نفي المزية في المعاني: ومما تجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم: إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ. إن النظر في هذا النص يجعلنا إزاء ثلاثة مسائل: أولها أن الجرجاني يسترجع نصا نعتقد أنه نص القاضي عبد الجبار. ثانيها أنه يتوجه فيه بالنقد إلى شخص آخر غير القاضي، ونقصد ابن سنان الخفاجي. ثالثها أنه في هذا النص يدافع عن صحة رأي القاضي في مسألة الفصاحة، ويؤكد سوء فهم ابن سنان له، ولذلك أدرجناه ضمن النصوص التي تكشف لنا منهجية الجرجاني في قراءة نصوص من سبقه من العلماء"[4]، ونحن

---

[1] ينظر: الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار (نحو رؤية جديدة في قضايا اللغة لدى الجرجاني)؛ سلوى النجار، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010م، ط1، ص: 8.

[2] من الأدلة التي قدمتها سلوى النجار لتثبت اعتزال الجرجاني؛ تأثره بالفارسي الذي عُدّ من كبار النحويين المعتزلة. (ينظر: الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار؛ سلوى النجار، ص: 10). ومنها أيضا عنوان كتابه المغني في شرح الإيضاح لأبي علي الفارسي؛ "أتراه قد يكون اختار عنوان مصنّفه بمحض الصدفة، أم إنه كان يقصد تعزيز مدونة الفكر الاعتزالي بمصنّف في النحو على مذهب المعتزلة؟ إن كانت صدفة فهي غريبة، خاصة أن القاضي عبد الجبار قد يكون أول من وسم كتابا ضخما بهذا الاسم في الحضارة العربية الإسلامية" (نفسه، ص: 16).

[3] الأدلة التي قدمتها كثيرة جدا لا يسعنا المقام لمناقشتها كلها، لذلك نتركها ونكتفي بهذا الدليل أنموذجا على أن نخصص للبقية بحثا خاصا خارج الرسالة.

[4] الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار؛ ص: 290–291.

–وإن كنا نتفق مع سلوى النجار في أن ذلك القول الذي نقله عبد القاهر هو حقا من كتاب المغني، وأن الذين جاؤوا بعد عبد الجبار قد اعتمدوه لإثبات ما اتخذوه أساسا، وهو أن المزية في الفصاحة باللفظ، غير أننا نخالفها في الثالثة؛ فليس الجرجاني يدافع عن هذا القول، ولعل ما أرادته أن يكون حجة لها قد انقلب حجة عليها، فإنها حين شرعت تشرح تلك المسائل الثلاثة قالت وهي بصدد تبيين صحة رأيها في الثالثة: "وأما المسألة الثالثة وهي منافحة الجرجاني عن صحّة آراء القاضي[1] ووصف المتأخرين بالتقصير في الفهم، فنبينه بنصّ ثالث من الدلائل يجادل فيه المخالف وينصّ على الخطأ ... إن الجرجاني في هذا النص أيضا يحاول تفسير رأي القاضي على الوجه الذي فهمه عليه، وهو يرى أنه وجه قد أغفله مخالفه نتيجة القصور في التدبر، وليس يخفى مدى اجتهاده في محاولة تفسير وجهة نظر القاضي على غموضها سعيا منه لجعله في دائرة من فهم حقيقة الفصاحة... وهو رأي لا يزيدنا إلا يقينا بأن الجرجاني يسير وفق خطى القاضي عبد الجبار سير مقتد مقتنع يطلب الحقيقة الموضوعية، ولكن غالب الظن أن خطواته تلك قد كانت في كنف التستر والتقية، لأنه وإن كان يتغافل عن الصراعات المذهبية التي تند الفكر، فلم يكن يغفلها، ولعله لذلك لم يكن يصّرح بذكر اسم القاضي عبد الجبار، وإن كان لا يتوانى عن ذكر غيره"[2].

كان النص الذي ذكرته حتى تعزز موقفها هو قول عبد القاهر: "فإن قيل: فماذا دعا القدماء إلى أن قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ؛ فقالوا: معنى لطيف، ولفظ شريف. وفخّموا شأن اللفظ وعظّموه حتى تبعهم في ذلك من بعدهم، وحتى قال أهل النظر: إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ، فأطلقوا كما ترى كلاما يوهم كل من يسمعه أن المزية في حاقّ اللفظ؟ قيل له: لمّا كانت المعاني إنما تتبيّن بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرتب لها والجامع شملها، إلى أن يُعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره، إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوزوا فكنّوا عن ترتيب المعاني

[1] مما يؤخذ على عمل سلوى النجار؛ أنها كانت تكتفي بذكر عبد الجبار بلقب القاضي، بينما تهمل ذكر لقب الإمام أو الشيخ للجرجاني، وهذا منافٍ للتجرد الموضوعي في البحث العلمي، وظهور هذا الأمر في عنوان الكتاب أظهر، فإنه يوحي بأن عبد القاهر يُعرض للمحاكمة أمام خصم وحكم هو القاضي، وفي هذا مجال يطول فلندعه إلى ما سواه.

[2] الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار؛ ص: 293–294.

بترتيب الألفاظ..."[1]. والذي يبدو لنا من خلال هذا الكلام وما قبله مما أوردته صاحبة الكتاب، أنه دليل بيّن الضعف لأسباب سنبينها:

الأول: إن عبد القاهر لم يورد كلام عبد الجبّار إلا حكاية عن الذين جعلوا مزية الفصاحة راجعة إلى اللفظ، وذلك واضح من خلال تقديمه بعبارة "فإن قيل.."، وهذا حكاية لكلام الخصوم، وليس كلام عبد الجبار أثناءه حجة له، بل حجة أوردها خصومه فهو يستعد للرد عليها، والعمل على بيان بطلان ما تعلقوا به من حجة واهية، وبالتالي فإن إطلاقه أهل النظر على القاضي، ليس إطلاقا من قبيله، بل هو صفة أطلقها خصوم الجرجاني على شيوخهم الذين كان عبد الجبار أهمهم والعقل الممحص لديهم.

الثاني: إن عددنا حكاية الجرجاني قول عبد الجبار؛ فإنه لا يريد بيان قدر كلام عبد الجبار، ولا يريد سوء فهم المتأخرين كلامه أيضا، بل إن عبد الجبار في نظره من الذين فهموا كلام القدماء فهما مغايرا لمقصودهم، والدليل أنه يعد كلام من قال إن المعاني لا تتزايد نتيجة للذي دعا إليه القدماء، وليت شعري من هؤلاء القدماء؟ ومن أهل النظر؟؛ يقصد بالقدماء من سبق من القرون، فهل القاضي عبد الجبار –في زمن عبد القاهر– من القدماء وهو المتوفى في القرن الخامس؟ ولنتأمل قوله: " فإن قيل (أي إن قال الخصوم) فماذا دعا القدماء إلى أن قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا معنى لطيف ولفظ شريف، وفخّموا شأن اللفظ وعظّموه حتى تبعهم في ذلك من بعدهم؟ وحتى قال أهل النظر: إن المعاني لا تتزايد". ولو أننا تصرّفنا في الكلام فحذفنا ورتبنا لكان الحاصل؛ ما الذي دعا القدماء إلى تقسيم الفضيلة بين اللفظ والمعنى حتى أتى من بعدهم من أهل النظر؛ فقالوا: المعاني لا تتزايد...

الثالث: تقوية لما قلناه قبل قليل، فإن الجرجاني حين رد على "فإن قيل" ، ردّ عن الكلام الأول؛ وهو معنى قولهم "معنى لطيف ولفظ شريف"، ثم تجاوزه إلى غيره من العبارات التي توهم بأن الشرف في اللفظ دون المعنى عند من لا يمحّص، ولا يدقق في كلام القدماء. فلا

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 63-64.

نجده –أي عبد القاهر– يذكر كلامهم في المعاني بأنها لا تتزايد، وهذا يعني أنه قول مرفوض عنده.

الرابع: قول سلوى بأن: "خطواته تلك قد كانت في كنف التستر والتقية، لأنه وإن كان يتغافل عن الصراعات المذهبية التي تند الفكر، فلم يكن يغفلها، ولعله لذلك لم يكن يصّرح بذكر اسم القاضي عبد الجبار، وإن كان لا يتوانى عن ذكر غيره"[1] ليس يدل على ما استدلت به عليه؛ وذلك لأن الجرجاني لم يكن من هؤلاء الذين يستترون وراء أفكارهم، بل لم تكن أفكاره ملتبسة حتى يُفهم منها أنه متردد ومتَّقٍ، وهو الذي أعجب بآراء أبي علي الفارسي النحوية –وهو المعتزلي–، بل إن الجرجاني الأشعري يكشف لنا أسبقية الجاحظ –وهو شيخ من أعلى وأهم شيوخ المعتزلة في زمانه– في علم البيان، وقد استدل به وهو يكشف أن المعاني مطروحة في الطرقات، ليوضح رأيه ويسير معه فيه وفي غيره.

والرأي عندي تبعا لهذه النقطة، أن الجرجاني إنما أهمل ذكر القاضي عبد الجبار، لأحد سببين:

إما لأن تلك الأقوال وصلته دون نسبة، فلم يقرأ كتاب المغني ولا يعرف أنها للقاضي عبد الجبار؛ وهذا بعيد كل البعد في نظري، وإما لأنه كان يرى أن عبد الجبار وهو من كبار أهل العلم في ذلك الزمان، كان يقترب جدا من الحديث عما في نفسه غير أنه ارتضى أن يبقى في تياره الاعتزالي فحاد عن النظم إلى الضم المخصوص في الألفاظ، وهذه زلة وقع فيها رجل من أهل العلم، فستره حق له على أن الرد على أقواله واجب. وهو ما نميل إليه.

ونقول ههنا: إن أشعرية الجرجاني واضحة المعالم لا ريب فيها –كما وضحنا فيما سبق–، وأنه لو مال إلى غيرها لقال، لما عهدناه من الشجاعة التي يكتب بها، وقد رأينا كيف كان يذكر شيوخه وشيوخهم بكل اندفاع وحمية.

[1] الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار؛ ص294.

سبق لنا أن رأينا كيف استنبط محمود شاكر تعريض الجرجاني بعبد الجبار المعتزلي، وكيف أنه بنى الكتاب على مقولتين وردتا في كتاب المغني ليصحح ما فيهما من أخطاء علمية يرى أنها صدرت من قليل ثقافة في مجال بلاغة الإعجاز، حتى ولو كان علما فيما سواه من العلوم.

ومثل محمود شاكر؛ ذهب أبو موسى إلى هذا الرأي، فإن بين ما دعا إليه الجرجاني من اهتمام بالمعاني التي تدخل ضمن إطار ما يسمى بالنظم، وما أسماه عبد الجبار بالضم على طريقة مخصوصة فوارق لطيف؛ فيقول:"وأنا أراجع هذا كثيرا وأجعله بين عينيّ، وكان عبد القاهر يحذر من أن يلتبس عندك كلام عبد الجبار، لأنك تجده في بعض أطرافه يشبه كلام الإمام، وذلك مثل قول القاضي: إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة. وهذا النص كما ترى يمكن أن يداخل نصوص عبد القاهر، ووجه فساده أنهم يريدون ضم الألفاظ، ونظم الألفاظ، ولم يفطنوا إلى أن الضم ضم معانٍ، والنظم معانٍ، ولم يحللوا المعاني، ولم يبينوا أنها معاني النحو"[1]، وسنبين حجية هذا الرأي من خلال المقارنة بين نصوص عبد الجبار وعبد القاهر.

ولعل الالتباس الذي وقع بين كلامي الرجلين، دفع هدى الحديثي إلى أن تمحص الحقيقة في مقال علمي، وتوصلت فيه –بعد ما أسمته بالمقارنة النصية لكل من الرجلين– إلى أن "مصطلح النظم تأسّس وتحدّد على يد عبد القاهر، وذلك لأنه أبان عن أسرار إعجاز القرآن، باعتماده معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله، أساسا في جعل النظم مقصدا بلاغيا تتحقق فيه خصائص الإعجاز، متخذا من كلام العرب شعرهم ونثرهم وسيلة في إثبات تلك الأسس؛ أما من سبق عبد القاهر بذكر النظم، فقد اكتفوا بالإشارة إلى أنه سر إعجاز القرآن دون الكشف عن أسباب ذلك الإعجاز وماهية نظمه، ولعلّ أغلبهم بحث في الخصائص اللغوية للمفردات في النص القرآني، جاعلين من الفصاحة وصفا للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان؛ وإن كان القاضي عبد الجبار قد جاوزهم قليلا إلى الحديث في ضم الكلمات بعضها إلى

[1] مدخل إلى كتابَي عبد القاهر؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 16.

بعض، وجعل ذلك من فصاحة الكلام، إلا أنه لم يتخلص من نزعته اللفظية، فضلا عن إشارته إلى إعجاز القرآن بنظمه، دون الكشف عن خصائص ذلك الإعجاز، والطريقة التي كان بها معجزا، على خلاف ما وجدنا عند عبد القاهر"[1].

ولا بد لنا –وإن كنا نتفق مع ما قاله أبوموسى، وشاكر، والحديثي– أن نبين كيف أن الجرجاني لم يكن شارحا لكتاب المغني، بل كان رافضا لأكثر ما فيه من أفكار، وذلك بإجراء مقابلة بين نصوص الرجلين لنرى أهو اتفاق كما قالت سلوى النجار، أم مجرد تقارب مصطلحي يتبعه تناقض مفاهيمي؟

ب. مقابلة النصوص:

إن أكثر ما نقله الجرجاني من المغني، أو ما وصله عن عبد الجبار من الأقوال التي حاول أن يحللها ويبني على أنقاضها قولان:

الأول: قول عبد الجبار: "اعلم أن الفصاحة لا تظهرفي أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم، على طريقة مخصوصة"[2].

الثاني: قوله وهو يقابل بين المعنى واللفظ؛ "على أنا نعلم: أن المعاني ل يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يُعْتَبَرُ التزايدُ عند الألفاظ التي يُعَبَّرُ بها عنها"[3].

وقبل أن نبدأ تحليلنا للنصوص؛ لا بد من أن نضع الحدود المنهجية بين المغني والدلائل، ليتسنى لنا بعد أن نحلل ونقابل بكل موضوعية ودقة.

لا شك أن الهدف العلمي الذي ابتغاه عبد الجبار المعتزلي من كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد، جمع أصول الدين التي يصدر منها المعتزلة، وما يطرحه كاتبه من أبواب هو

[1] النظم بين الفكرة والتأصيل؛ هدى محمد صالح الحديثي، مجلة كلية الإمام الأعظم، بغداد، أيلول 2008م، عدد 6، ص: 357–358.

[2] المعني في أبواب العدل والتوحيد؛ عبد الجبار الأسدأبادي، تحقيق: أمين الخولي، ج16، ص: 199.

[3] نفسه؛ ص: 199–200.

نفسه عقائد المعتزلة، وقد رأينا طرحه الاعتزالي فيما يخص تعريف الكلام وطبيعته، فهو كتاب في العقائد، ويمكن اعتبار الجزء السادس عشر المسمى "إعجاز القرآن" تكملة للمقدمات التي أُدرجت في الجزء السابع "خلق القرآن"؛ فإن عبد الجبار بدأ في السابع ببيان ماهية الكلام وحقيقته وبالتالي حقيقة القرآن الكريم، ثم كان هذا الجزء السادس عشر الذي حاول فيه أن يعرض أهم ما قيل عن حقيقة إعجاز القرآن، وهي نقول كثيرة عن مختلف الفرق، وعن شيوخ المعتزلةفي حين تكفينا نظرة أولى في دلائل الإعجاز لتجعلنا نفهم أنه كتاب يبحث في إعجاز القرآن الكريم من مكمن سره على الطريقة الأشعرية البارزة من خلال فكرة النظم.

وهذا الاختلاف في الغاية من كلا الكتابين؛ هو الذي سيسمح لنا النظر بعزل الأقوال حسب سياقها بين الرجلين، وبالتالي استخلاص وجوه الاختلاف أو التطابق بينهما.

نقل الجرجاني من كلام عبد الجبار القولين اللذين أشرنا إليهما، لكن محمود شاكر أشار إلى قول آخر ونسبه إلى عبد الجبار أيضا؛ حين قال عبد القاهر: "فمن أقرب ذلك، أنك تراهم يقولون إذا هم تكلموا في مزية كلام على كلام: إن ذلك يكون بجزالة اللفظ"[1]؛ قال شاكر: إن هذا قول القاضي عبد الجبار المعتزلي في المغني[2]؛ والحق أن القول بجزالة اللفظ –وإن كان ذكره عبد الجبار– لم يكن إلا نقلا عن شيخه أبي هاشم الجبائي[3] وافق عليه وبنى ما بعده من بيان المزية ومعنى الفصاحة.

-التزايد في الألفاظ:

يطرح عبد الجبار في حديثه عن الفصاحة قضية اعتبار المزية؛ هل يكون في الألفاظ أم في المعاني؛ "فإن قال: فقد قلتم في أن جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى، فهلا اعتبرتموه؟ قيل له: إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 456.

[2] ينظر هامش دلائل الإعجاز؛ ص: 456.

[3] ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد؛ عبد الجبار الأسدأبادي، ج16، ص: 197.

متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون؛ فهو مما لا بد من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره، على أنّا نعلم: أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها، على ما ذكرناه"[1].

ومما نوقن به أن هذا الكلام كان الخلفية التي استقاها كل المعتزلة الذين كان الجرجاني يتحدث عنهم، فكانوا لا يرون المزية في الفصاحة إلا من منظار جزالة اللفظ، وهو ما ردّه وهو يناظر ويحاجج؛ فيقول: "واعلم أنه إذا نظر العاقل إلى هذه الأدلة فرأى ظهورها، استبعد أن يكون قد ظن ظانّ في الفصاحة أنها من صفة اللفظ صريحا، ولعمري إنه لكذلك ينبغي، إلا أنّا إنما ننظر إلى جدهم وتشددهم وبَتِّهم الحق بأن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ، فلئن كانوا قد قالوا الألفاظ وهم لا يريدون أنفسها، وإنما يريدون لطائف معانٍ تُفهم منها، لقد كان ينبغي أن يُتبعوا ذلك من قولهم ما ينبئ عن غرضهم، وأن يذكروا أنهم عنوا بالألفاظ ضربا من المعنى، وأن غرضهم مفهوم خاصّ"[2].

يمكن أن نعدّ كلام الجرجاني محاولة لتوضيح ما فُهِم خطأ من كلام عبد الجبار، ولكن الأصح أن نعتبر ما صدر منه رفضا للتأليف العلمي القائم على العام دون تفصيل وتدقيق؛ فالذي يريده الجرجاني أن يقال إن المعاني العامة التي يعرفها الناس كلهم ويشتركون فيها لا تتزايد، وإنما تتزايد تلك اللطائف الدقيقة التي يمتاز بها شاعر دون شاعر، وخطيب دون خطيب، ولا توجد تلك اللطائف في الألفاظ، وإنما توجد في النظم؛ فإن "ترتيب اللفظ لا يكون لفظا، والإعراب –وإن كان يكون لفظا– فإنه لا يُتصور أن يكون ههنا لفظان كلاهما علامة إعراب، ثم يكون أحدهما تفسيرا للآخر، وزيادة القول في هذا من خطل الرأي"[3].

فلا وجه يمكننا أن نحمل كلام صاحب المغني عليه إلا أنه قصد من تزايد الألفاظ تلك التصويرات الفنية، والتنويعات البيانية التي قصدها الجاحظ في كلامه عن المعاني المطروحة

[1] المغني في أبواب العدل والتوحيد؛ ج16، ص: 199–200.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 454.

[3] دلائل الإعجاز؛ ص: 453.

في الطرقات التي يعرفها العجمي والعربي، وإنما الشأن بتخير الوزن والصياغة وغيرها مما فصل فيه وعرّف منها بمقصوده، ولو كان هذا الأمر حقا للزمه أن يوضح ذلك ولا يطلقه إطلاقا؛ "ترى الذين لهجوا بأمر اللفظ قد أبوا إلا أن يجعلوا النظم في الألفاظ، ترى الرجل منهم يرى ويعلم أن الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أن يفكر في المعاني ويرتبها في نفسه على ما عرّفناك، ثم تفتشه فتراه لا يعرف الأمر بحقيقته، وتراه ينظر إلى حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تقع مرتبة في نفسه إلا من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه، نسي حال نفسه واعتبر حال من يسمع منه"[1]، وهذا بيّن في كلام عبد الجبار والمعتزلة معه، فهم يذهبون كما قدمنا مذهب الحسية، والكلام عندهم يُعتبَر بالمسموع، ولو أنهم اعتبروا بالمتكلم لاستوعبوا الكلام بكل مراحله، ولما قالوا ما قالوه، ولقد فهم الجرجاني الخلط الذي وقعوا فيه، ولذلك قال ما قال.

الجرجاني يرى أن المعاني هي التي يقع فيها التزايد، لا نريد تلك المعاني العامة. وإنما المعاني الخاصة التي يحددها النظم، حيث إن كل نظم يختلف عن النظم الآخر، وبالتالي فإن تلك اللطائف التي يحويها نظم دون نظم هي لطائف معنوية؛ "وههنا أمر عجيبٌ، وهو أنه معلوم لكل من نظر، أن الألفاظ من حيث هي ألفاظ وكلم ونطق لسان، لا تختص بواحد دون آخر، وأنها إنما تختصّ إذا تُوُخِّيَ فيها النظم"[2].

ندع قضية التزايد في الألفاظ والمعاني، فقد أصبح جليا كون كلام عبد الجبار مناقضا تماما لخلفية الجرجاني وقضيته التي كان يعيد ويكرر الكلام حولها، وهي مزية النظم في تحسين الكلام، ونمضي إلى القضية الأخرى.

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 454-455.

[2] نفسه؛ ص: 476.

- **الضم المعتزلي والنظم الأشعري:**

النص الثاني الذي نحن بصدده، هو الذي شكّل لدى هؤلاء الباحثين إشكالا مفاهيميا في كتاباتهم، فجعلهم يصرّون على أن الجرجاني إنما أسس نظريته في النظم على أساس القواعد التي جاء بها عبد الجبار والتي بها تظهر الفصاحة في الكلام.

يقول عبد الجبار: "اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع؛ لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة ، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها، وحركاتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها"[1].

هذه الفقرة في ظاهرها تؤدي بنا إلى المفهوم الذي أراده الجرجاني من النظم، واعتبار التركيب أساسا في بيان المزية والفصاحة، خاصة أن الركيزة التي ارتكز إليها عبد الجبار هي "الضم على طريقة مخصوصة" إضافة إلى مكونات ثلاثة يشترط توفر واحدة منها، وهي المواضعة والإعراب والموقع. ولا يوجد أقرب إلى نظم الجرجاني من هذه العناصر.

غير أن التعمق في فهم الكلام، والتدقيق في النظر إليه يجرنا إلى أنه شتان بين الضم الذي ورد في المغني، والنظم الذي جاء في دلائل الإعجاز، وهذا بالنصوص التي سنعرضها من كلام الجرجاني.

قد أقر عبد الجبار بأن الفضل لا يمكن إرجاعه للكلمة مفردة، وهذا شيء لا يختلف فيه اثنان، وليس في هذا رأي متفرد فيه، فهذا شرط النحاة في إفادة الكلام، يجب أن يكون الكلام

[1] المغني في أبواب العدل والتوحيد؛ عبد الجبار المعتزلي، ج16، ص: 199.

مركبا من كلمتين فصاعدا، وهو ما هيأ له الجرجاني مقدمة الكتاب في تعليق الكلم بعضها ببعض، غير أن النقطة التي تثير الاستشكال هو إرجاع المزية إلى كل كلمة من إحدى ثلاث مستويات، وليس إليها معا؛ أفلا يقول: " ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع"[1]

أما حصول الفصاحة بصفة المواضعة؛ فهو أمر لا يُسَلّم له أبدا، فالجرجاني يشترط في وصف الإعجاز مثلا أن "يكون وصفا قد تجدّد بالقرآن، وأمرا لم يوجد في غيره، ولم يعرف قبل نزوله، وإذا كان كذلك، فقد وجب أن يُعلم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة، ولا يجوز أيضا "أن تكون في معاني الكلم المفردة، التي هي لها بوضع اللغة، لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين، وهكذا، وصف لم يكن قبل نزول القرآن، وهذا ما لو كان ههنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه"[2].

ويزيد عبد القاهر فيدقق أكثر في الرد على هذه الصفة؛فيقول: "ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذُكُرٍ أنه لا يُتَصَوَّرُ أن يتعلّق الفكر بمعاني الكلم أفرادا ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصحُّ في عقل، أن يتفكر متفكر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه، وجعله فاعلا له أو مفعولا، أو يريد فيه حكما سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جعله مبتدأ، أو خبرا، أو صفة، أو حالا، أو ما شاكل ذلك. وإذا أردتَ أن ترى ذلك عيانا، فاعمد إلى أي كلام شئت، وأزل أجزاءه عن مواضعها، وضعها وضعا يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها"[3]؛ فهذا كلام صريح في أن عبد القاهر لم يوافق عبد الجبار على ما يعتبره أحد الصفات التي تتحقق بها الفصاحة ولو كانت منفردة.

---

[1] المغني في أبواب العدل والتوحيد؛ ج16، ص: 199.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 386-387.

[3] دلائل الإعجاز؛ ص: 410.

وأما صفة الإعراب، فكان من الممكن قبولها، لو أنه عنى بالإعراب ما عنى به الجرجاني توخي معاني النحو؛ لكن عبد الجبار يشرح ما مقصوده في هذه الصفة فيقول: "ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى، أن تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك فيها (في الكلمة) إذا تغيرت حركاتها"[1]، وهذا كلام لا يصح لو أخذناه على ظاهره؛ إذ ليست الحركات هي الغاية من الإعراب، ولا أقول أن هذا في دلائل الإعجاز فحسب، بل لقد لمح الجرجاني إلى غاية الإعراب منذ ألّف كتابه المقتصد في شرح الإيضاح؛ وهو يشرح كلام شيخه أبي عليٍّ الفارسي؛ فإن الإعراب عنده: "معنى لا لفظ؛ ولهذا قال (أبو علي): الإعراب أن تختلف أواخر الكلم لاختلاف العوامل، وقوله: أن تختلف، بمعنى الاختلاف، وليس الاختلاف بلفظ، وإنما هو معنى"[2]؛ فإن كان القاضي يقصد بالإعراب مجردَ الحركات فإن هذا اعتناء باللفظ وليس له ما يقوي حجته؛ بل إن عبد القاهر أدحض هذا الرأي في الدلائل بقوله: "ومن ههنا لم يجز إذا عُدَّ الوجوه التي تظهر بها المزية، أن يُعدّ فيها الإعراب، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يُستنبط بالفكَر، ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم، بأن إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب والمضاف إليه الجر، بأعلم من غيره، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدّة ذهن، وقوّة خاطر، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك، العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾[3]، وكقول الفرزدق[4]:

سَقَتْهَا خُرُوقٌ فِي المَسَامِعِ

وأشباه ذلك مما يُجعل الشيء فيه فاعلا على تأويل يدق، ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علما بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب"[5].

---

[1] المغني في أبواب العدل والتوحيد؛ ج16، ص: 200.

[2] المقتصد شرح الإيضاح؛ عبد القاهر الجرجاني، ج1، ص: 98.

[3] سورة البقرة: الآية 16.

[4] لم أجده في ديوان الفرزدق؛ شرح ديوان الفرزدق؛ إيليا الحاوي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1983م، ط1.

[5] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 395-396.

فالعلم بالإعراب، ليس كالتصرف في الكلام ببنائه على المقاصد التي تكون هي السبب في اختيار الحركات والسكنات، وليس العكس، كما أن عبد الجبار من خلال هذا القول يؤكد أنه ينظر إلى الكلام عموما، والقرآن خصوصا نظرة عكسية تبدأ من السامع وتنتهي عند السامع، فالسامع هو الذي يحلل الكلام الواصل إليه ابتداء من جانبه الحسي؛ أي الأصوات، ثم يصير إلى فهم ما حوته تلك الأصوات من معان، وهذا ليس من باب التفاضل في الفصاحة في شيء، وإن كان له علاقة بالفصاحة، فلا تتجاوز تلك الفصاحة المعيارية التي الهدف الأساس منها إفهام السامع المعنى العام دون لطائف النظم.

وأما كون المزية في الترتيب؛ الذي قال فيه عبد الجبار: "وكذلك القول في جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه، من موقع الكلام؛ لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى، وقد يظهر بتغير الوضع، وبالتقديم والتأخير"[1]؛ فهو أيضا لا يكفي وحده لحصول تلك المزية التي لم نفهم معناها عنده، أكانت عنده مجرد البيان والإفهام؟ أم إنها إبلاغ لطائف المعاني المصورة في نظم الكلام ونسجه؟

ولا ننكر أن عبد الجبار قد اعتنى حتما بالمحورين الذين يقوم عليهما الكلام، محور العلاقات العمودية بين الكلمات، وهو ما يدخل فيه ما سماه بالمواضعة،ومحور العلاقات الأفقية التي يحددها الإعراب وتغيير المحل والرتب بين الألفاظ، ولكن هذا الاعتناء كان اعتناء سطحيا لم يسمح بالغوص بعيدا في الانزياحات والمجاز، وغيرها من الممارسات التي يستطيع المتكلم أن يقوم بها من أجل إبلاغ شيء آخر إلى المعنى االعام، وهو ما يقتضيه حال المتكلم أثناء كلامه، وهو ما يسميه عند عبد القاهر : المعنى المتعلق بالنفس وهو الذي يتحكم في تلك العلاقات جميعها دون استثناء، وهو الأمر الذي دفع الجرجاني إلى التحليل، والتمحيص، والبحث المعمّق ليصل إلى نتائج أدق وأحسن من تلك التي قررها صاحب المغني.

[1] المعني في أبواب التوحيد والعدل؛ عبد الجبار الأسدأبادي، ج16، ص: 200.

ولعل الأمر هنا أشبه بما حللناه في أثناء مناقشتنا لتأصيل فكرة النظم البلاغي على يد السيرافي، وقلنا إن المعاني التي كان يتحدث عنها أبو سعيد هي أصول المعاني؛ أو هي تلك المعاني العامة المتداولة التي تُفهم من أي تركيب أيما كانت درجته، والأمر نفسه هنا، فلكأننا بعبد الجبار يضع أسسا يمكن اعتبارها قواعد إنتاج كلام عربي فصيح معياري، يؤدي وظيفة الإفهام، وليس ذلك مراد عبد القاهر الذي حاول البناء على تلك القواعد المعيارية،فأتى بالنظم الذي أساسه العمل بمعاني النحو وأحكامه ووجوهه، إضافة إلى استخدام المدونة العربية من شعر –وهو الأكثر– ونثر، للتدقيق في بيان تفاضل الكلام وتصنيف درجاته من الفصاحة إلى الإعجاز.

كما أننا لا نستطيع أن نقبل اعتذار هؤلاء الدارسين بأن عبد الجبار إنما أخرجه عن التفصيل والتدقيق منهجُ الكتاب، فهو ليس كتابا بلاغيا، وإنما هو كتاب من كتب العقائد وأصول الدين، وأنه إنما أراد أن يثبت ويحقق صحة القول بإعجاز القرآن أمام منكريه، وليس ليبحث في أسراره كما بحث الجرجاني[1]. وهذا قول لا نقبله لأن الممحص في كتاب المغني سيجد صفحات عديدة يرد فيها عبد الجبار على شيوخ الفرق الإسلامية وأهمهم الأشاعرة، وينفي تفسيراتهم لمزية الإعجاز التي اقترحوها.

فالكتاب إذًا –وإن كان في العقيدة والدفاع عن القرآن وإعجازه– كان أيضا محاولة لتفسير الإعجاز واستخراج الأسرار والقوانين التي أعطته صفة الفصاحة، والبلاغة التي أخرجته من كونه فصيحا مفهوما إلى كونه مخرسا مفحما؛ ولم يكن من بدٍّ أن يعرض ويشرح مفهومه للضم الذي اقترحه، وأن يوضح ما فهمه منه هؤلاء، ولكن الأمر وما فيه أن القاضي عبد الجبار، وإن كان اقترب كثيرا مما أراد الجرجاني إرساءه وتوطيد أركانه في دلائل الإعجاز قد ضل عن الموضوعية وهو يتبع آراء شيوخه الذين استهواهم الاعتناء باللفظ، فكان لهم تبعا.

[1] ينظر: مراجعات في أصول الدرس البلاغي؛ محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة للطبع والنشر والتوزيع، 2016م، ط3، ص: 247.

وإلى هنا نكون قد بلغنا من الفصل ختامه، فقد حاولنا عبر صفحاته تبيين أهم الأصول والأسس التي اعتمدها الجرجاني، في تأسيس فكره البلاغي، سواء أكان من أسرار البلاغة أم من دلائل الإعجاز، ولا يعني أن ما عرّجنا عليه هو كل الأسس والأصول، وإنما ركزنا على تلك التي كانت مادة بنائه في كتابَيه، واستقى منها لبنات فكره البلاغي المبدع، كما أننا ناقشنا كثيرا من الأصول التي يشتبه أنه اعتمدها ولا تأكيد على ذلك فيها، مثل قضية تأثره بأرسطو وآراء السيرافي، ومثل دعوى كونه شارحا لكلام القاضي عبد الجبار المعتزلي، وما عرضناه في كل هذه العناصر لا يتجاوز كونه تحليلا وفق رؤية ارتضيناها، وبواسطة أداة استقرائية حاولنا إثبات صحة ما ذهبنا إليه.

الفصل الثاني

أسرار البلاغة مقدمة البناء البلاغي

- أولا : منهج الجرجاني في الأسرار ومظاهر التجديد العميق
- ثانيا : استعمال أبواب النحو في الكشف عن الفروق الدقيقة بين الأبواب البلاغية
- ثالثا : التخييل في أسرار البلاغة

من المفارقات التي تبرز جليا في دراسات الباحثين لفكر الجرجاني البلاغي، ومما يتعلق منها بكتابه أسرار البلاغة؛ نقطتان نحاول الإشارة إليهما قبل الشروع في مباحث هذا الفصل:

النقطة الأولى: أن معظم الذين يدرسون فكر الجرجاني نراهم ينصرفون إلى فكرته حول النظم ومعاني النحو التي بثها في كتابه دلائل الإعجاز، دون التقديم بأفكاره التي توجد في الأسرار، وإن كان ذلك (في القليل النادر) فإنهم يحاولون فرض فكرة مضمونها أن أسرار البلاغة هو تقديم للنظم الموجود في الدلائل، دون تفصيل في ابواب الكتاب،أو هو محاولة لتطبيق أفكاره في النظم وفق منهج تحليلي عبر صفحات كتاب أسرار البلاغة[1]، ويكفيهم أنه قدّم فيه لمسألة اللفظ والمعنى، ولأنه انتصر للمعنى في الأسرار كما انتصر له في الدلائل[2]، رغم أن قضية المعنى المطروحة في الأسرار غير قضية المعنى المطروحة في الدلائل، وسنوضح ذلك أثناء البحث.

النقطة الثانية: هي أن من حاولوا دراسة الأسرار وقضيته البلاغية يتجهون في أكثر الأحوال إلى التخييل وعكسه على مفهوم المحاكاة الأرسطية، وهكذا نرى أن الدراسة تؤول نحو إثبات التأثر بالمنطق اليوناني، ولا تحقق الهدف الذي يسعى للكشف عن رؤية الجرجاني، وأسس بحثه البلاغي.

ومن ههنا نريد لهذا الفصل –وإن لم يكن كافيا– أن يبحث في جوانب أهملها هؤلاء الباحثون، وسيكون المنطلق من ثلاثة مباحث أساسية:

أولا: منهج الجرجاني في الأسرار ومظاهر التجديد العميق.

ثانيا: استعمال أبواب النحو في الكشف عن الفروق الدقيقة بين الأبواب البلاغية.

ثالثا: التفصيل في قضايا الأسرار عبر تحليل الحقل المفاهيمي والمصطلحاتي فيه.

[1] هذه رؤية بعض من أصرّ على أن كتاب أسرار البلاغة جاء بعد كتاب دلائل الإعجاز، إذ يعدونه محاولة لتطبيق نظرية النظم في الأبواب البلاغية التي خصص لها الجرجاني كتاب الأسرار، غير أن بعضهم الآخر يرى أن الأسرار هو محاولة لتدارك التعسف الذي بلغه الجرجاني في تفسير الإعجاز بالنظم، بأن الحق هو أن سر الإعجاز البلاغي بالصورة البيانية.

[2] ينظر: البيان العربي؛ بدوي طبانة، ص: 142.

أولا: منهج الجرجاني في الأسرار ومظاهر التجديد العميق.

ذكر محمد رشيد رضا في مقدمة تحقيقه كتاب أسرار البلاغة أن البلاغة العربية يعود فضل تبويب فصولها ومسائلها إلى الجرجاني رغم أن مجموعة من العلماء سبقوه؛ يقول: "كتب قبل عبد القاهر في مسائل البيان بعض البلغاء كالجاحظ وابن دريد وقدامة الكاتب، ولكنهم لم يبلغوا فيما بنوه أن جعلوه فنا مرفوع القواعد مفتح الأبواب كما فعل عبد القاهر من بعدهم، فهو واضع علم البلاغة كما صرّح به بعض علمائها"[1].

وعلى الرغم من أن محمود شاكر قد أكد هذه الفكرة، ودعم كون الجرجاني هو المؤسس الأول لمسائل البيان، فإن بعض الباحثين، وعلى رأسهم بدوي طبانة في تأريخه للبلاغة العربية رفض هذا القول، واعتبر الجرجاني ناقدا استغل تلك الآراء البلاغية في عمليته النقدية؛ يقول: "أما أن يعتبر عبد القاهر بلاغيّا لأنه استخرج فنونا جديدة من فنون البلاغة لم يوفق إلى استخراجها أحد من الذين سبقوه، أو لأنه نهج منهج البلاغيين في التماس الحد الجامع المانع لكل فن من فنونها، والعناية باستخراج الأقسام واستيفائها، وطلب الشواهد لكل فن منها، وكل قسم من أقسامها، كما هي طبيعة عمل أولئك الذين يعدون بلاغيين، فإن ذلك أبعد الآراء عن الصحة والصدق"[2]، ودعوى بدوي هذه يؤكدها –فيما يراه هو– أن تلك الفنون التي تحدث فيها الجرجاني كانت معروفة، فليس موضعه في البلاغة، وإنما "موضع عبد القاهر الحقيقي يجب أن يكون بين نقاد الأدب، وأن يكون في طليعة النقاد العرب، لأنه نقده يطوّف بأكثر جهات الفن الأدبي..."[3]، وهذا الإشكال يدفعنا للإجابة عنه بأن نعود إلى بعض مؤلفات من سبقوا الجرجاني لننظر في تبويبهم لمسائل فن البيان، ثم نعود للنظر في منهج الجرجاني في كتاب

[1] أسرار البلاغة في علم البيان عبد القاهر الجرجاني؛ تحقيق: محمد رشيد رضا، مصر، مطبعة الترقي، 1319هـ (مقدمة التحقيق)

[2] البيان العربي؛ بدوي طبانة، ص: 152.

[3] نفسه، ص: 153.

الأسرار والقضايا التي طرحها، لنعرف هل كان حقا بلاغيا صنّف وقسّم وبوّب المسائل، وأسس البيان، أم إنه كان يسعى إلى مجرد تأسيس مذهب نقدي في الشعر؟

1. تتبع تاريخي لقضايا البيان قبل الجرجاني:

نؤجل الحديث عن منهج الجرجاني لحظات، لأن المنهج الموضوعي يفرض علينا المرور من جسر تاريخي ننظر منه إلى أعمال بعض من كتبوا في البلاغة، وسنحدد أربع نماذج من هؤلاء تحديدا انتقائيا مبنيا على أساس موضوعي.

وقع الاختيار على تلك المؤلفات عمدا وبدافع انتقائي موضوعي، لأنا أردنا أن تكون لنا قراءة في مسائل البيان من مجالات مختلفة هي: البلاغة التأسيسية، ويمثلها كتاب البديع لابن المعتز فهو أول كتاب صنّف في أبواب البيان وصوره ، والبلاغة الإعجازية متمثلة في رسالة النكت للرماني؛ فهي رسالة تختص بالبلاغة الإعجازية التي منشؤها الأول علم الكلام والعقائد، ثم البلاغة النقدية بارزة في كتاب الوساطة للقاضي الجرجاني وذلك بأنه كتاب درس تلك الأبواب البلاغية لتحقيق مقاصد تدخل ضمن إطار النقد الأدبي ، ، ثم نختم بالبلاغة التعليمية ، ومثالها كتاب الصناعتين للعسكري لأنه –في نظرنا– كتاب في البلاغة التعليمية وهو مجال يختلف اختلافا كبيرا عن البلاغة النظرية التأسيسية[1].

أ. كتاب البديع لابن المعتز (ت 296هـ):

كتاب البديع يأتي في المراتب الأولى إذا أريد الحديث عن التصنيف المؤسس للبلاغة العربية، أراد مؤلفه وهو عبد الله ابن المعتز، أن يقدم في أبوابه ما وجده، مما يسمى عند المحدثين "البديع" في القرآن واللغة وأحاديث الرسول ﷺ وكلام الصحابة والأعراب، وغيرهم[2].

---

[1] قد يُطرح اعتراض حول هذا الاختيار، بدعوى تجاوزنا للجاحظ الذي يمثل أول عمل تحليلي أُلِّف في البلاغة العربية، والجواب يكون من ناحيتين؛ أولاهما أن كتاب الجاحظ الذي هو البيان والتبيين هو مؤلَّف في البيان الخطابي؛ فهو يهتم بجهة بلاغية خاصة بتبيين الطرق التي تيسر الإبانة والإقناع بعيدا عن مسائل التصوير البياني الذي من أبوابه المجاز والتشبيه..، وأما الثانية: فهي أنا عرضنا في الفصل الأول إلى بيان تلك الالتقاءات التي جمعت بلاغة الجاحظ ببلاغة الجرجاني، فلا داعي لإعادة الكلام حولها.

[2] ينظر: كتاب البديع؛ عبد الله بن المعتز، تحقيق:سمير شمس، بيروت، دار صادر، 2013م، ط1، ص: 17.

غير أن تسمية الكتاب باسم البديع، ليس محاولة -كما يعلم كثيرون- لتأسيس هذا الفرع الذي يدرس مسألة المحسنات اللفظية والمعنوية، بل هو اسم عام اختاره ابن المعتز كما اختار الجاحظ قبله اسم البيان ليدرس من خلاله البيان الخطابي بعيدا عن مسائل المجاز والتشبيه والاستعارة التي يعنى بها البيان بمفهومه الحالي في بلاغة السكاكي.

ولقد كفانا ابن المعتز البحث عن الهدف الذي أراد تحقيقه، فهو يقول في مقدمته: "وإنما غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أنّ المحدثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع"[1]، وهذا كلام يثبت لنا أن ابن المعتز لم يدر بخلده أنه في صدد تبويب مسائل علم البلاغة من استعارة وتطبيق وغيرها من المسائل، بل لم يكن يقصد شيئا غير إثبات وجود تلك الصور الجمالية التي أكثر منها المحدثون في كلام من قبلهم من الشعراء والخطباء وفي كلام الله تعالى وكلام نبيه ﷺ وهذا غرض يميل إلى جانب النقد أكثر منه إلى البلاغة.

والأدلة على هذا الأمر واضحة؛ فابن المعتز لم يكن يقدم لتلك المسائل إلا بتعريفات موجزة، لا تغني المتخصص في البلاغة ولا تشبع فضوله؛ فالاستعارة عنده ليست إلا "استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها مثل أم الكتاب، ومثل جناح الذل، ومثل قول القائل الفكرة مخ العمل..."[2]، ثم يستطرد في عرض الآيات والأحاديث وكلام الصحابة والتابعين، ثم الشعر العربي من الجاهلي إلى الإسلامي، وما يلاحظ حول تلك الأمثلة التي يوردها، أنه يوردها بلا تحليل ولا تبيين لمواقع الاستعارة أو غيرها من أبواب البديع.

وابن المعتز أحيانا يذكر مراتب البديع والمحمود منه والمذموم؛ غير أنه لا يدقق في مكمن الجمال ولا موطن القبح فيه، فهو يرى أن الجناس مثلا "أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها... فمنه ما تكون الكلمة تجانس

[1] كتاب البديع، ص: 18.

[2] نفسه.

أخرى في تأليف حروفها ومعناها، أو يكون تجانسها في تأليف الحروف دون المعنى"[1] ، ثم يقول: "ومن التجنيس المعيب في الكلام والشعر، قول بعض المحدثين، وهو منصور بن فرج[2]:

أُكَابِدُ مِنكَ أَلِيمَ الأَلَم فَقَد أَنْحَلَ الجِسْمُ بَعْدَ الجَسَم"[3]

ولعل هذا الجناس المستقبح هو ما ذكره في الأول وهو توافق الكلمتين في تأليف الألفاظ والمعاني، فهو الجناس الذي لا حاجة له إلا إعادة الكلمات بلا داعي في أكثره، ولا جمال بيانيا يأتي في إثره، فهو لا يزيد على أن يسمعك كلمتين لهما جرس واحد، وقد كان على ابن المعتز أن يحلل تلك العيوب، ولماذا يعاب التجنيس في مواقف ويستحسن في أخرى؟

ما رأيناه عند ابن المعتز من اختصار قول في مسائل البديع أشار عبد الملك مرتاض إليه؛ فـ"الحق أن ابن المعتز نفسه لم يأت شيئا كثيرا في كتابه البديع، فهو ساق نصوصا كثيرة رفيعة، كانت في الحقيقة أساس النصوص التطبيقية التي دار كثير منها فيما بعد في كتب البلاغة للمتأخرين، وكان عصره أقدم من أن يؤسس لنظرية البلاغة تأسيسا نظريا ما، فاجتزأ في معظم الأطوار بإيراد النصوص التطبيقية لأضرب البلاغة الثمانية عشر التي ذكرها، ولو جئنا نحصي مقدار كلامه بالقياس إلى النصوص التي استشهد بها لكان ربما أقلّ من العشر"[4].

وهذا الأمر يقودنا إلى عبد القاهر الجرجاني الرافض لهذا النوع من التأليفات في العلوم، وفي علم البلاغة خاصة؛ فـ"لا يقنع طالب التحقيق أن يقتصر فيها على أمثلة تذكر، ونظائر تُعدُّ، نحو أن يقال: الاستعارة مثل قولهم الفكرة مخ العمل... ويؤتى بأمثلة –إذا حُقِّق النظر – كالأشياء يجمعها الاسم الأعم، وينفرد كل منها بخاصّة، من لم يقف عليها كان قصير الهمة في طلب الحقائق، ضعيف المنة في البحث عن الدقائق.."[5].

---

[1] كتاب البديع؛ ص: 58.

[2] لم أعثر على ديوانه للتحقق من البيت.

[3] كتاب البديع؛ ص: 74– 75.

[4] نظرية البلاغة، عبد الملك مرتاض، الجزائر، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، 2010م، ط2، ص: 52.

[5] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 27 –28.

ب. النكت في إعجاز القرآن للرماني (ت 386هـ):

الرمّاني من العلماء الذين كان لهم باع كبير في النحو العربي، وقد ساهم في علوم اللغة العربية إسهاما ساعده فيه اطلاعه الغزير على العلوم الأخرى مثل المنطق والفلسفة، إضافة إلى اعتزاله الذي أثرى جوانب التفكير العقلي فيه، ورسالته التي بين أيدينا –رغم قلة صفحاتها– أكبر دليل على تمكنه في البلاغة العربية لأنه مهر في تفريع المسائل التي لها علاقة بالإعجاز تفريعا وتقسيما منطقيا مناسبا.

رسالة النكت أراد مؤلفها الجواب المختصر على من طلب منه تبيين المواطن التي يبدو بها الإعجاز في القرآن الكريم، ولذلك نراه يفتتحها بقوله: "سألت –وفقك الله– عن ذكر النكت في إعجاز القرآن دون التطويل بالحجاج، وأنا أجتهد في بلوغ محبتك، والله الموفق للصواب بمنه ورحمته"[1].

وكان الأمر كما قال، فقد بنى الرماني رسالته خالية من أسلوب الحجاج، وأدى ما عليه بأسلوب التقسيم والتبويب العلمي المنطقي، فقد بدأ بعد التمهيد بتبيان العناصر التي يمكن في حال تحققها القول بأن هذا النص معجز؛ "وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعي ، وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصَّرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقيامه بكل معجزة"[2]، لكنه استثنى كل تلك الأبواب وبدأ التفصيل في باب البلاغة، وهذه إشارة ذكية منه، فهو يرى أن الذي يتحقق في القرآن في ذاته، من بدايته إلى نهايته ليس إلا البلاغة، فالأخبار الصادقة ليست في القرآن كله، بل هي في آيات من القرآن دون غيرها، وأما التحدي ونقض العادة، والصرفة[3]، فهي أمور

---

[1] النكت في إعجاز القرآن؛ أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، 2015م، ط8، ص:75.

[2] نفسه، ص: 75.

[3] من ذكاء الرماني أيضا عدّه الصّرفة أمرا مجمعا عليه، وليس الأمر كذلك حتى بين المعتزلة فالجاحظ وهو من شيوخ المعتزلة أسقط ما قاله فيها النظام، أو إن الرمّاني بإدخاله الصّرفة في وجوه الإعجاز إنما يعد الممكنات التي اتفق عليها العلماء أو اختلفوا.

تجب بشيء يتحقق وهو بلاغته العالية؛ بل إن الصرفة في حقيقة الأمر تناقض القول بالإعجاز البلاغي، ولذلك رفضها الجاحظ –كما رأينا قبلُ–؛ "فإن يكن خليله أبو إسحق (النظّام) قد اختلبه اختلابا حتى سلم عقله بالصرفة، فإن تذوقه (أي تذوق الجاحظ) للبيان، وبراعته هو في البيان، وبشاشة قلبه للبيان، قطعت ما بينه وبين خليله أبي إسحق فتجرد لتأليف كتابه الاحتجاج لنظم القرآن، وسلامته من الزيادة والنقصان"[1].

وبما أن الرماني أدرك أن إعجاز القرآن هو إعجاز بلاغي من الدرجة الأولى، فإنه لم يبدأ بتبيين تلك المسائل البلاغية مباشرة، بل راح يبين تلك الطبقات الثلاثة التي تتمثلها البلاغة؛ "منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة"[2]؛ ولقد أبدى عبد الملك مرتاض إعجابه بهذا التقسيم حيث يقول: "وإنا لم نقرأ مثل هذا التقسيم الدقيق لأنواع البلاغة فيما قرأنا للناس قبل الرُّمّاني، فهو من هذا التقسيم يبدو مفكرا بلاغيا كبيرا، ومنظّرا للكلام من الطراز الأول، كما يقال"[3].

والبلاغة عند الرّمّاني ليست مجرد الإبانة وإفهام المعنى كما أن أداة البلاغة عنده ليست بمجرد تحقيق اللفظ على المعنى؛ بل البلاغة "إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم كإعجاز الشعر المفحم، فهذا معجز للمفحَم خاصة كما أن ذلك معجز للكافة"[4]، ومن هذا التحديد الذي يراه الرماني نكتشف أنه وإن كان بدأ بإقصاء اعتبار اللفظ في البلاغة، إلا أنه أقامه ركنا أول في البلاغة، فإن الكلام المفهوم معناه ليس بليغا دائما؛ "لأنه قد يُفهِم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي"[5]، وأقسام البلاغة التي

[1] مداخل إعجاز القرآن؛ محمود محمد شاكر، ص: 64.

[2] النكت في إعجاز القرآن؛ ص: 75.

[3] نظرية البلاغة؛ عبد الملك مرتاض، ص: 98.

[4] النكت في إعجاز القرآن؛ ص: 75– 76.

[5] نفسه؛ ص: 75.

ذكرها كلها تدور حول فلك اللفظ؛ "والبلاغة على عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان"[1].

نهج صاحب الرسالة منهجا علميا أثناء تقسيمه أبواب البلاغة؛ ولا سيما الاستعارة والتشبيه، وذلك أنه كان يفصل في أنواع كل قسم، وأحواله بعد تعريفه؛ فنجده يعرّف التشبيه مثلا بأنه "العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الاخر في حس أو عقل ، ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس، فأما القول فنحو قولك: زيد شديد كالأسد؛ فالكاف عقدت المشبه به بالمشبه، وأما العقد في النفس فالاعتقاد لمثل هذا القول..."[2]، ثم يورد بعض الأمثلة، ولكنه لا يفعل كفعل ابن المعتز من أنه يسرد الأمثلة متتابعة، بل نجده يفصّل ويبحث بجد عن النكتة البلاغية في كل مثال؛ فإنه بعد أن شرح قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾[3] يقول: "فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة، ولو قيل يحسبه الرائي ماءً ثم يظهر أنه على خلاف ما قدّر لكان بليغا، وأبلغ منه لفظ القرآن؛ لأن الظمآن أشد حرصا عليه وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار... وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة؟"[4].

ومثل هذا التحليل نلمسه في كلامه عن الاستعارة، غير أنه في بداية تعريفه بالاستعارة أوضح الفرق الذي يراه بينها وبين التشبيه، فالفرق بينهما في رأيه "أن ما كان من التشبيه بأداة التشبيه فهو على أصله لم يغير عنه في الاستعمال، وليس كذلك الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في أصل اللغة"، وهذا معناه أن الفرق بينهما هو الأداة،

[1] النكت في إعجاز القرآن؛ ص: 76.
[2] نفسه؛ ص: 81.
[3] سورة النور: الآية 39.
[4] النكت في إعجاز القرآن؛ ص: 82.

فإذا كانت ظاهرة فهو تشبيه، وإلا فقد أوهمنا السامع بأن العبارة حقيقية وليست كذلك، لكن الرماني هنا فاته أن الأداة يمكن أن تكون مقدّرة فيكون التشبيه بليغا، وهذا الأمر حاول الجرجاني في الأسرار التفصيل فيه –كما سنرى مستقبلا– ، فالفاصل بين التشبيه والاستعارة طرفا التشبيه؛ حيث يظهر أحدهما ويحذف الآخر.

ما يمكن قوله عن كتاب النكت أنه أول محاولة جادة سعت لتبيين أبواب البلاغة وتفصيل مسائلها، "وهذا شيء لم يكن على عهد أبي عثمان الجاحظ وإن كان هذا الباب أيضا مستخرجا من كتب أبي عثمان"[1]، وقد بذل صاحبه فيه جهدا كبيرا ليتميز عمله، ولم يرض أن يكون مجرد معيد للكلام الذي سُبِق إليه من مثل كلام ابن المعتز، وغيره، ليكون تحليله هو المعتمد من بعده عند مجموعة من العلماء أمثال الباقلاني وغيره، إلى أن جاء الجرجاني فنراه يفصّل تفصيلا آخر، تفصيلا أسس به العلم تأسيسا لم يغير فيه أحد[2] إلى يومنا هذا.

ت. الوساطة بين المتنبي وخصومه للجرجاني (ت 392هـ):

من الكتب النقدية التي ذاع صيتها، وصارت من أهم المصادر في هذا الباب، ذلك الكتاب الذي عمله القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني شيخ عبد القاهر –كما رأينا قبلُ–، ولا تخرج الأهمية التي اكتسبها الكتاب عن كونه حاول أن يحلل تلك القضايا النقدية من خلال الاتهامات التي أطلقها على المتنبي خصومه من النقاد واللغويين، فكان ذا باع طويل، عكف على دراسة تلك الآراء، دراسة نقدية مستعينا بالبلاغة؛ إذ النقد وجه آخر من أوجه وظيفة البلاغة العربية؛ "وليس كتاب الوساطة مختصّا بشعر المتنبي كما يفهم من عنوانه، بل إنه عَرَضَ للأصول الأدبية التي عرفت في عصره، وحلل أشعار القدماء والمحدثين وأورد كثيرا من

[1] مداخل إعجاز القرآن؛ محمود محمد شاكر، ص: 79.

[2] لم تزل البلاغة التي تركها الجرجاني إلى اليوم هي نفسها، بل إنها اختزلت في أبواب المعاني والبيان والبديع وأقصيت منها أشياء تخص الذوق الفني والأدبي كان الأولى أن تكون حاضرة.

محاسنهم وعيوبهم، وأبان ما شاع فيها من تعقيد وغوض، وأخذ وسرقة، واستعار حسنة أو رديئة.."[1].

رأى القاضي أبو الحسن أن يبتدئ كتابه ببعض المقدمات المنهجية قبل دخوله في الوساطة، فتعرض إلى بعض القضايا النقدية، مثل أغاليط الشعراء، وقضية التكلف والطبع في الشعر واثر البيئة عليهما، ثم ختم تلك المقدمات بطرحه قضايا البديع (بالمفهوم الذي أورده ابن المعتز) وهو ما يهمنا في هذا الموضع.

ورغم أن البديع ومسائله قضايا بلاغية، إلا أن أبا الحسن قد درسها دراسة نقدية، تابعة لما سبق من مسألة التكلف والطبع؛ فالعرب قديما كانت تعرف البديع، "وقد كان يقع ذلك في خلال قصائدها، ويتفق لها في البيت بعد البيت، على غير تعمّد ولا قصد، فلما أفضى الشعر إلى المحدَثين، ورأوا مواقع تلك الأبيات من الغرابة والحسن، وتميّزها عن أخواتها في الرشاقة واللطف، تكلّفوا الاحتذاء عليها فسمّوه البديع، فمن محسن ومسيء، ومحمود ومذموم، ومقتصد ومفرّط"[2]؛ ولذلك بدأ أول أبوابه وهي الاستعارة بعقد موازنات بين أبيات فيها استعارات حسنة وأخرى تحوي استعارات سيئة، ثم لم ينس أن يشير إلى أمر مهم وهو بيان الفرق بين التشبيه والاستعارة، وهو الأمر الذي نرى فيما بعد أن عبد القاهر بنى عليه في أسرار البلاغة، وهو قوله: "وربما جاء من هذا الباب ما يظنّه الناس استعارة وهو تشبيه أو مثل؛ فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعا من الاستعارة عدّ فيها قول أبي نواس[3]:

وَالحُــــبُّ ظَهْرٌ أَنْتَ راكِـــبُـــهُ فـإِذَا صَرَفْـتَ عِنَانَهُ انْصَـــــرَفَـا

[1] مقدمة تحقيق كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه؛ محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ص: 6.

[2] الوساطة بين المتنبي وخصومه؛ علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، بيروت، المكتبة العصرية، 2006م، ط1، ص: 39.

[3] ينظر: ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ الحكمي؛ تحقيق: إيڤالد گاغنر، بيروت، مطبعة مؤسسة البيان، 2001، ط2، ج1، ص: 156.

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنما معنى البيت أن الحب مثل ظهر، أو الحب كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه، فهو إمّا ضرب مثل، أو تشبيه شيء بشيء؛ وإنما الاستعارة ما اكتُفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونُقِلت العبارةُ فجُعِلتْ في مكان غيرها، وملاكها تقريب الشبه، ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاج اللفظ بالمعنى؛ حتى لا توجد بينهما منافرة، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر"[1].

والحق أن كلام أبي الحسن يمكن أن نخلص منه بملاحظات عديدة تخص الجانب المنهجي؛ أولها أنه من أبرز العلماء الذين فرّقوا بين التشبيه والاستعارة وتجاوزوا في ذلك مجرد ذكر أداة التشبيه كما رأينا عند الرماني وابن المعتز، فتقدير تلك لفظ الكاف أو "مثل" لا يخرج بالتشبيه إلى الاستعارة، وإنما يبقى التشبيه لوجود الطرفين معا، وليس هذا كمثل قول زهير[2]:

وعرّيَ أفْراسُ الصِّبا ورَوَاحِلُهْ

ففي الإخبار عن الحب بأنه ظهر؛ تقدير أداة التشبيه، غير أن إضافة الأفراس إلى الصبا إيهام بأن للصبا أفراسا بعد أن حذف المشبّه به، وشتان بين الطريقتين، وسنأتي إلى التفريق بينهما عند عبد القاهر في حينه.

وثاني تلك الملاحظات؛ أن أبا الحسن الجرجاني لم يكن يفرّق بين التشبيه والمثل (التمثيل)، ونلاحظ ذلك حين كان يردفهما معا في كلامه السابق، وهو الأمر الذي حاول عبد القاهر أن يفصل فيه ففرق بين التشبيه العام البسيط الذي يكون بعلاقة حسية في أكثر حالاته، والتمثيل الذي هو تشبيه مركب يخص التأويل العقلي خاصة.

أما بقية أبواب البديع فكان يمرّ فيها بذكر الأمثلة دون موازنة فيمثل للتجنيس بأنواعه، والمطابقة، والتقسيم وغيرها، مع ذكر بعض الملاحظات التي يربط بها بين تلك الأبواب؛ فهو وإن فرّق بين التجنيس والتصحيف، فإنه يراهما متداخلين؛ يقول: "وهذا (أي التصحيف) يدخل

[1] الوساطة بين المتنبي وخصومه؛ علي الجرجاني، ص: 45.

[2] ينظر: ديوان زهير بن أبي سلمى؛ شرح: حمدو طماس، بيروت، دار المعرفة، 2005م، ط2، ص: 51.

في بعض الأقسام التي ذكرناها في التجنيس؛ لكن ما أمكن فيه التصحيف فله باب على حياله، وجانب يتميز به عن غيره"[1].

ولن نطيل في ذكر كل أقواله في البديع لأن همّنا هنا ما يخص مسائل البيان ولم يذكر منها إلا ما عرضنا من الاستعارة والفرق بينها وبين التشبيه والمثل، لنكتفي به، وننتقل إلى آخر نموذج اخترناه وهو كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري.

ث. كتاب الصناعتين للعسكري (ت 395هـ):

آخر النماذج التي رأينا أن ننظر في مناهجها كتاب الصناعتين، وهو يمثل البلاغة في شقها التعليمي، وهو أمر واضح من عنوانه، فلا يبحث صاحبه عن أسرار الإعجاز، ولا عن تصنيف أبواب البيان والبديع، ولا عن سبيل الكشف عن إجادة شاعر على شاعر، وإنما هو الكشف عن الأسس التعليمية التي يجب على مريد التمرس في صناعتي النثر والشعر العلم بها والعمل عليها، وهو ما أوضحه أبو هلال العسكري في مقدمة الكتاب؛ حيث يقول: "فرأيت أن أعمل كتابي هذا مشتملا على جميع ما يحتاج إليه في صنعة الكلام؛ نثره ونظمه، ويستعمل في محلوله ومعقوده، من غير تقصير وإخلال، وإسهاب وإهذار، وأجعله عشرة أبواب مشتملة على ثلاثة وخمسين فصلا"[2].

يمكن أن نقول إن أبا هلال اعتمد منهجية التسلسل في الانتقال بين مواضيع كتابه، وذلك أنه بدأه بالبحث في حد البلاغة والفصاحة، وهما عمدة الكتاب، والسبب في ذلك يعود إلى أنه أراد أن يجمع ما فرّقه الجاحظ في البيان والتبيين؛ من مسائل "مبثوثة في تضاعيفه، ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلة، لا توجد إلا بالتأمل الطويل، والتصفّح الكثير"[3]، ثم إنه قسّم بقية أبواب الكتاب بحسب الموضوعات، فقد انتقل مباشرة بعد الكلام عن البلاغة والفصاحة إلى

[1] الوساطة بين المتنبي وخصومه؛ علي الجرجاني، ص: 49.

[2] كتاب الصناعتين؛ أبوهلال العسكري، تحقيق:عبد المحسن سليمان عبد العزيز، مصر، المكتبة التوقيفية، 2013م، ط1، ص: 8.

[3] نفسه؛ ص: 8.

الحديث عن صفات الجودة والرداءة في الكلام أتبعه بالحديث عن الرصف والسبك وما يتعلق بهما من الإيجاز والإطناب، ثم عرض موضوع الأخذ الحسن والرديء؛ وهي موضوعات تتعلق بالمعاني، وبعدها راح يعرض أبواب التشبيه وما يتعلق به، أتبعه بالسجع والازدواج، ثم كان الباب التاسع في البديع الذي ضمّنه موضوعات كثيرة.

القارئ لكتاب الصناعتين يجد فيه مادة أدبية ضخمة ممثلة في الأبيات الشعرية التي كانت معظم تلك المادة، إضافة إلى الآيات القرآنية وكلام العرب؛ وكان منهج أبي هلال في تحليلها منهجا أدبيا أكثر منه بلاغيا، فكان في كثير من الأحيان يشرح الشاهد والمثال دون أن يركز في الظاهرة البيانية، أو أنه يعرض بلاغته باقتضاب واختصار دون تفصيل في سر جماله.

كتاب الصناعتين وإن كان –كما قال صاحبه– محاولة لتهذيب مسائل البيان والتبيين، غير أننا نراه كثير التوسع في شرحه لتلك المسائل، ومحاولة التوصل إلى تعريفات دقيقة لها، والتدقيق في أنواعها وصورها، غير أنه كان يقع أحيانا في التعقيد؛ ومثال ذلك، قوله في التشبيه: "التشبيه: الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه أو لم ينُب"[1]؛ والذي يُفهم من قوله "ناب منابه أم لم ينُب" أنه يقصد النيابة في الحقيقة، فإنه فيما بعد فصّل فقال: "والتشبيه على ثلاثة أوجه: فواحد منها تشبيه شيئين متفقين من جهة اللون؛ مثل تشبيه الليلة بالليلة، والماء بالماء، والغراب بالغراب والحرّة بالحرة ..."[2]، وهذا مجرّد اجتهاد في كشف معنى قوله: "ناب منابه أم لم ينب" قد يصيب وقد يخطئ.

ومما يتعلق بالمنهج؛ فصل العسكري بين التشبيه والاستعارة، فقد كان المنتظر منه أن يدرجهما في فصلين من الباب نفسه، لاعتبار هو أن الاستعارة فرع من التشبيه –كما هو متعارف بين البيانيين–، غير أنه أورد الاستعارة ضمن أبواب البديع الأخرى، بل إنه لم يتطرق في تعريفها إلى أساس المشابهة الذي تقوم عليه، بل قرنها بالمجاز، وحدّها بأنها "نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح

[1] كتاب الصناعتين، ص: 214.

[2] نفسه.

المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه؛ وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمّن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا"[1]، فنستنتج من هذا الكلام أن أبا هلال لم يفرق بين الاستعارة وبين بقية المجاز الذي مجاله أوسع، والأكثر من هذا أنه اعتبر ما كان كناية من الاستعارة؛ وذلك حين مثّل فقال: "ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾[2]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾[3]، وهذا أبلغ من قوله سبحانه: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾[4]"[5]، والحق أن أبا هلال في هذه التمثيلات قد ارتكب خطئين قد نعذره في أولهما لكن لا عذر له في الآخر؛ أما الأول فهو إدخال الكناية والمجاز بأنواعه ضمن مسمى الاستعارة؛ وهذا قد يجاب عليه بأن العصر لم يكن البيان فيه مفصّلا بما يكفي لتجاوز هذا الخطأ، وأما الثاني فهو أن يقول عن كلام الله تعالى أن بعضه أبلغ من بعض، وهذا قد يقودنا إلى القول بتفاوت آي القرآن في درجات البلاغة؛ وقد قال الباقلاني: "وقد تأملنا نظم القرآن، فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدّمنا ذكرها على حد واحد، في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تتفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا، وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب، من الآيات الطويلة والقصيرة، فرأينا الإعجاز في جميعها على حدّ واحد لا يختلف. وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتا بيّنا، ويختلف اختلافا كبيرا، ونظرنا القرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت، بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة، فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر"[6].

---

[1] كتاب الصناعتين، ص: 241.

[2] سورة النساء؛ الآية 124.

[3] سورة النساء؛ الآية 49.

[4] سورة مريم؛ الآية 60.

[5] كتاب الصناعتين؛ ص: 241.

[6] إعجاز القرآن؛ أبو بكر الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، مصر، دار المعارف، 2017م، ط8، ص: 37- 38.

وآخر شيء يمكن ملاحظته في كتاب الصناعتين؛ أن أبا هلال كان يهتم بالمعنى الحقيقي أو القريب من الحقيقة، وهذا أمر يتضح جليا في الشواهد والأمثلة التي كان يستشهد بها، فهي في كثير منها أبيات حكمة أو أقوال حكماء، وكأن الكلام البليغ عنده ما ضمِّن حكمة أو موعظة فقط، والأمثلة على ذلك لا تكاد تُحصر، ويرفض في التشبيه مثلا كل ما يتجاوز المعقول؛ فيعدّه من المذموم، ومثاله ما رواه من قول لأحد الشعراء[1]:

أَبْقَى لَهَا التَّعْدَاءُ عَن عَتَدَاتِها وَمُتُونِهَا كَخُيُوطَةِ الكتَّانِ

ثم عقّب؛ "يقول: دقت حتى صارت متونها وقوائمها كالخيوط، وهذا بعيد جدا، ومثل هذا محمود غير معيب عند أصحاب الغلوّ ومن يقول بفضله"[2]، وهذا يمكن أن نعذر أبا هلال فيه، فالقصد من كتابه ليس البحث في أسرار البلاغة ومكامن الجمال، وإنما في تعليم المعايير الأولية التي يجب على مريد صنعة الكتابة والشعر أن يتعلمها.

إلى هنا نكون قد أتينا إلى نهاية هذا الجزء، بعد عرضنا أهم النماذج التي رأيناها، نستطيع الآن الولوج إلى دراسة المنهج الذي اتبعه عبد القاهر في كتابه أسرار البلاغة، والأسلوب الذي كان يحلل به القضايا البيانية في هذا الكتاب، على أننا نعود أحيانا إلى التذكير بأحد الأعلام الذين ذكرناهم، ومقارنة بعض ما لاحظناه بما سنراه في الأسرار.

2. أسرار البلاغة (الرؤية والمنهج):

اختلفت الدراسات في تحديد الهدف العلمي الذي رام الجرجاني تحقيقه في أسرار البلاغة على ما قدمنا، وسنحاول في هذه المحطة من بحثنا أن نبحث عن الهدف الحقيقي الذي طلبه عبد القاهر ، وذلك أمر سيتحقق وسيتضح جليا إذا قرأنا بعض المفاتيح التي يطرحها في أثناء الكتاب، فهل كان يريد الاحتجاج للمعنى مقابل اللفظ؟ أم إنه كان يريد أن يؤكد نظريته في النظم؟ أم إنه أراد التوصل إلى رابط أهم من النظم وأشمل في تفسير البلاغة والإعجاز؟

[1] الشاعر هو خُفاف بن ندبة . لم أعثر على ديوانه.

[2] كتاب الصناعتين؛ أبو هلال العسكري، ص: 231.

أ. الهدف العلمي في الأسرار:

الذي ألف قراءة مؤلفات الجرجاني سيجد بكل سهولة أن المقدمة الأولى التي يبتدئ بها كتابا من كتبه، ليست دائما كاشفة عن الهدف الذي يرومه، ولذلك يخطئ من يعتقد أنه في الأسرار إنما أراد الاحتجاج لأفضلية المعنى على اللفظ منطلقا من نظرية النظم التي صاغها في الدلائل[1]؛ "وإلحاح عبد القاهر على الفكرة على هذا النحو كان في أغلب الظن ردّ فعل للرأي الذي نادى به الجاحظ، وهو أن المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي.."[2]، وهذا القول يبدو مقبولا ظاهريا، لأن أول كلام للجرجاني في أسرار البلاغة كان حديثا عن اللفظ والمعنى وأثرهما في استحسان الكلام أو عدمه؛ "ومن البيّن الجليّ أن التباين في هذه الفضيلة، والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة، ليس بمجرّد اللفظ، كيف؟ والألفاظ لا تفيد حتى تؤلّف ضربا خاصا من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"[3]، وسيحاول جاهدا أن يُغيّر المفهوم من كلام العلماء الذين يعبرون عن استحسانهم كلاما كقولهم حلو رشيق، وحسن أنيق؛ فليس ذلك ردّا منهم الفضيلة للفظ، "وليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف، وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده"[4]؛ أي الفضل يرجع إلى المعنى لا إلى مجرد الأصوات وأجراسها.

وهذا الذي نذكره ليس في حقيقة الأمر محور البحث في الأسرار، وإنما هو مفتاح أراد الجرجاني أن يفتتح به الغرض الأساس من موضوعه، وكأنه يريد أن يتفق مع القارئ الافتراضي على مجموعة من المبادئ يجب التسليم لها حتى يستطيع المضي قدما في الإجابة

[1] بينا في المدخل الأدلة التي تؤكد أسبقية أسرار البلاغة على دلائل الإعجاز، ولا زلنا نمر أحيانا بمسائل تثبت أن أسرار البلاغة مقدمة علمية لدلائل الإعجاز، لم تكن نظرية النظم قد نضجت فيه بعد.

[2] البيان العربي؛ بدوي طبانة، ص: 142.

[3] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 4.

[4] نفسه، ص: 5- 6.

عن الإشكالية التي سيطرحها بعد ذلك، ولذلك سنراه كيف يعالج موضوع المحسنات اللفظية ويثبت أنها –وإن كانت في ظاهرها تخضع لجمال الصوت– تنبع من أساس معنوي يقيس عليه النقاد مدى ملاءمتها من عدمها؛ فالتجنيس والسجع والحشو كلها تعود إلى أساس معنوي هو الذي يفصل في جماليتها؛ وبعد هذه الاستنباطات السريعة، والتحليلات الخفيفة يعود فيذكّر قارئه بقوله: "واعلم أن هذه الفصول التي قدّمتها وإن كانت قضايا لا يكاد يخالف فيها من به طِرق، فإنه قد يذكر الأمر المتّفق عليه، لِيُبنى عليه المختلَف فيه، هذا وربّ وفاق من موافق قد بقيت عليه زيادات أغفل النظر فيها، وضروب من التلخيص والتهذيب لم يبحث عن أوائلها وثوانيها، وطريقة في العبارة عن المغزى في تلك الموافقة لم يمهّدها، ودقيقة في الكشف عن الحجة على مخالف من المتكلفين لم يجدها، حتى تراه يطلق في عرض كلامه ما يبرز به وفاقا في معرض خلاف، ويعطيك إنكارا وقد همّ باعتراف"[1]، وهو هنا كما يقول أبو موسى: "يدلنا على علل الفهم، ومواطن الاختلال التي تعتري تحصيلنا للعلوم، وقصور الوعي بما تترامى إليه حقائقها، فقد تظن أنك أحكمت فهم المسألة مع أن فيها جانبا غامضا لم تلتفت إليه، أو علّة مضمرة تقوم بها عليها الحجة، أو أن لها جانبا من البرهان والاستدلال لم تَرُضْ عقلك على فحصه وبحثه"[2].

هذا الذي عمله عبد القاهر، يفيدنا في أنه لم يكن يتكلم كيف جاء واتفق في مؤلفاته، بل كان له منهج يقوم على تقصّيه والعمل وفقا لخطواته، وإن كان معظم المعاصرين، يستبشعون عليه، وعلى من هم في مكانته من العلماء القدامى بأنهم لم يكونوا أصحاب مناهج، بل كانت كتاباتهم استطرادات تعجز عن ربط نقاط موضوعاتها الأساسية بعضها ببعض، وهو أمر لا يدل إلا على قصر الفهم، وقلة الاطلاع، وتحميل الأولين ما لا يحتملونه من مناهج معاصرة.

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 25.

[2] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 147.

وقد ذكر شارح كتاب أسرار البلاغة أن الجناس والسجع "يتّسقان مع موضوعات أسرار البلاغة التي ينتظمها هدف واحد هو تكوين الخبرة النقدية، والقدرة على الحكم عند تفاضل الأقوال، ومعرفة الفروق بين الصور المتعددة للمعنى الواحد"[1].

وإذا كان كذلك؛ فليس علينا –إذا أردنا معرفة القضية الأساسية التي سعى الجرجاني لبحثها في الأسرار، والغرض من هذا الكتاب– إلا أن نقرأ كلامه إذ يقول: "واعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته أن أتوصّل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق، وأفصّل أجناسها وأنواعها، وأتتبّع خاصّها ومشاعها، وأبين أحوالها في كرم منصبها من العقل، وتمكّنها في نصابه، وقرب رحمها منه، أو بعدها –حين تُنسَب– عنه"[2].

ومن هذا الكلام نستنبط أن عبد القاهر كان في ذهنه الإشكال الذي أشار إليه فيما بعد حين قدّم لدلائل الإعجاز؛ وهو 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 كالرمز والإيماء، والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليُطلب، وموضع الدفين ليُبحث عنه فيُخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع القاعدة لتبني عليها"[3]، وهو الغموض الذي كان يلف الدرس البلاغي قبله، فهو الموضعين يريد إزالة هذا الغموض حتى يتسنى لعلم البلاغة أن يكون علما ممنهجا، له حقله المفاهيمي المحدد، ومصطلحاته الخاصة، ولأنه أمر بديهي في عقول البشر، وفي طباع نفوسهم إذا كانت نفوسا.

ومن هذا نصل إلى أن الغرض من أسرار البلاغة، هو إعادة النظر في البنية المعرفية لعلم البلاغة، وصياغتها صياغة دقيقة وفق قواعد محددة، تمكن الناقد فيما بعد من المقارنة

[1] شرح أسرار البلاغة؛ محمد إبراهيم شادي، ص: 16.

[2] أسرار البلاغة؛ ص: 26.

[3] دلائل الإعجاز؛ ص: 34.

الموضوعية بين المعاني الموجودة في مختلف النصوص الأدبية، والغاية في الكتاب "كانت نقدية، وهي معرفة طبقات الكلام والقدرة على الموازنة والتعليل الموضوعي الذي يضع اليد على الخصائص، وكل ما في الأسرار من موضوعات هي كالمقدمات لتحقيق تلك الغاية"[1].

ومن هنا لا يحسن بنا الالتفات قبل أن نطرح إشكالا استعصى على أبي موسى وهو يحلل كتاب الأسرار، وسنقتبس معظم كلامه حول هذا الإشكال؛ يقول: "الكتاب بني على ما سماه الشيخ مقدمات، فليس فيه إلا التشبيه والتمثيل والاستعارة والمجاز، والفروق بين هذه الفنون، نعم هناك قسم محدود في دراسة المعاني العقلية والنخييلية جاء في وسط الكتاب، وذكر الشيخ أنه مقدمة لدراسة السرقات، فهل يمكن أن يوضع غرض الكتاب هذا الموضع الضائع التائه؟ ثم إن علم البيان المؤسس عليه كتاب أسرر البلاغة ليس فيه إلا التشبيه والمجاز والكناية، والشيخ يقول إنها مقدمات تقدم وأصول تمهد، وكالأدوات لهذا الغرض حقها أن تُجمع، وضروب من القول هي كالمسافات دونه يجب أن يسار فيها بالفكر وتقطع، وإذا كان كذلك وهو كذلك بلا ريب، فأين الغرض من علم البيان الذي نقول إن الشيخ هو الذي وضعه؟ هل ضللنا الطريق ودرسنا مقدمات العلم على أنها العلم؟ وأن هناك علما اسمه علم المعاني وهو عير علم المعاني الذي بين أيدينا لأنه علم يدرس أجناس المعاني وأنواعها، وكيف تتفق، وكيف تختلف.. إلى آخره؟"[2].

هذا الإشكال الذي يطرحه أبو موسى يضعنا أمام قضية جوهرية أساسية تجاوزها غيره من الدارسين، فهل كان الجرجاني يهدف في صفحات أسراره إلى تحقيق ما أسماه السكاكي بعده علم البيان، فاصلا بينه وبين ما جاء به بعد ذلك في دلائل الإعجاز؟ أم إنه كان يمهّد لموضوع الدلائل بمقدمات منهجية يضبط من خلالها –كما قلنا– الحقل المعرفي المناسب لينتقل بعدها إلى أشياء أكثر تعقيدا؟أم إنه الاحتمال الثالث هو أن الجرجاني كان يريد دراسة مسائل التشبيه

[1] شرح أسرار البلاغة؛ ص: 179.

[2] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ ص: 149.

والاستعارة والمجاز بغية تحقيق الفروق بين المعاني وأثرها في بلاغة النص غير أنه تجاوزها فيما بعد وصحّح مسلكه بأن وضع فكرة النظم التي كانت أوسع لما يريد.

لا يشكّ أحد أن الجرجاني قد أسس المسائل البيانية تأسيسا علميا، بوضع النقاط في محالها، وتوضيح الفروق بين أبواب البيان، وسنأتي إلى تفصيل ذلك بعد قليل، غير أن ذلك كله لم يكن إلا وسيلة يتوسل بها إلى بيان الأسرار البلاغية الممثلة في المعنى؛ "وليست فنون البلاغة من نظم، وتشبيه وتمثيل وطباق وتقديم، إلا أحوالا لغوية تقتضيها المعاني، وتتطلب وقوعها في الكلام على وجه دون وجه، والمعاني صاحبة السلطان على كل هذه الفنون"[1].

وقد قدم العمري رؤيته التي توافق هذا الاتجاه؛ فمن الواضح الصريح عنده "أن كتاب الأسرار يبحث في المعاني، وذلك بعد إقصاء الألفاظ باعتبارها أجراسا، والمقصود بالمعاني الشعرية في الأسرار هي أساسا: التشبيه والاستعارة والتمثيل، هذه أشياء صريحة في متن الكتاب، ثم يتم البحث بعد ذلك في درجات ترقي المعاني من الحسية والبساطة، إلى العقلية والتركيب"[2]، وقد وضّح الأمرَ نفسَه أحمد مطلوب فقد رأى أن كتاب الأسرار كانت تجمعه "فكرة واضحة هي: أن مقياس الجودة الأدبية تأثير الصور البيانية في نفس متذوقها، وقد وفق عبد القاهر في إبراز هذه النظرية وتوضيحها بعد أن سادت في عصره كثير من القيم الأدبية التي رأى في كثير منها جنوحا وخروجا على الحقيقة، ولذلك نجد موضوعات علم البيان كالتشبيه والاستعارة والمجاز تسود الكتاب وتطبعه بطابعها، حتى ذهب بعضهم إلى أن أسرار البلاغة في علم البيان بمفهومه الأخير، وليس الأمر كذلك لأنه تحدث فيه عن موضوعات لا صلة لها بعلم البيان كالسجع والتجنيس والتطبيق وهي من موضوعات علم البديع، ولكن سيطرة فكرة الصور البيانية هي التي دفعت عبد القاهر إلى التحدث عن التشبيه والاستعارة والمجاز بهذه الصورة المفصلة"[3].

---

[1] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ ص: 151.

[2] أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة؛ محمد العمري، المغرب، إفريقيا الشرق، 2013م، ص: 140- 141.

[3] دراسات بلاغية ونقدية؛ أحمد مطلوب، العراق، دار الرشيد للنشر، ص: 253.

فأسرار البلاغة ليس كتابا في مسائل البيان من التشبيه والمجاز، بل هو كتاب يبحث في اتفاق المعاني وافتراقها، ولعل أبوابه الأخرى التي وُجدت فيه، لخير دليل على ذلك، كتعرض الجرجاني لقضية السرقة أثناء تفصيله في المعاني التخييلية والعقلية والقول إن اشتراك الشاعرين في معنى عقلي ليس سرقة لأنه معنى يعرفه الناس جميعا، وهو أمر يفصّل نوعا ما القول الذي بدر من الجاحظ بأن المعاني مطروحة في الطرقات، وبأنه كان يعني تلك المعاني العقلية، التي تكون الصور الدالة عليها صورا بسيطة حسية، غير أن المعاني التي تدل على شعرية الشاعر وبلاغته هي تلك المعاني التخييلية التي يجمع فيها الأديب بين أعناق المتنافرات، ولذلك نرى الجرجاني أول ما بدأ بعد إقصائه المحسنات اللفظية، أقصى الاستعارة الحقيقية، أو ما سماها استعارة غير مفيدة، لأنه لا تعطي معنى آخر غير المعنى الوضعي المشترك[1]، ولذلك كان يرى بلاغة التمثيل أقوى وأعلى درجة من مجرد التشبيه، "ويثار النقاش حول الوضوح والغموض والصدق والكذب، ويضطرب الجرجاني بين الانتصار للعقل والوضوح، وبين الانتصار للواقع الفني وطبيعة الشعر القائم على الغموض، وبعد أزمة عابرة نتيجة إحراجات النص القرآني الذي لا يحتمل الكذب، ينطلق مرى أخرى معتمدا أمثلة من إبداع الشعراء العباسيين الكبار في نشوة عارمة مُنَوِّها بصور التخييل القائمة على الجمع بين أعناق المتنافرات"[2].

إلى هنا نجزم بأن الجرجاني أسس فعلا مسائل ما يسمى علم البيان، غير أن هذا التأسيس لم يكن الهدف الأكبر الذي يرومه، بل كان هدفا جزئيا يقود إلى الغاية الكبرى، وهي بيان تفاضل الكلام، وإرساء الأسس التي تبنى عليها المعاني التخييلية والغريبة وهي أساس بلاغة الكلام شعرا كان أو غيره.

ب. البنية المنهجية في "أسرار البلاغة":

قد يتبادر إلى ذهن القارئ المبتدئ في تراث الجرجاني البلاغي أنه لم يكن دقيقا في ترتيب أبواب كتابيه، وأن التحليل المسترسل أخل بالترتيب المنطقي لكتاب أسرار البلاغة كما فعل في

[1] ينظر أسرار البلاغة؛ ص: 30.

[2] أسئلة البلاغة؛ ص: 141.

دلائل الإعجاز، والدليل أنه كان ينتهي من موضوع مثل الاستعارة ثم يعود إلى الكلام عنه في منتصف الكتاب، ويضرب عنه صفحا، ثم يعود إلى تبيين بعض ما فاته وذلك في آخر الكتاب، والأمر نفسه بالنسبة لمسألة الأخذ والسرقة، فإنه عرضها في موضعين من الكتاب، فأين هذا من الترتيب الموضوعي والعلمي للمصنفات؟ خاصة وأن الجرجاني نفسه يصر إصرارا كبيرا على وجوب توخي المنهج والدقة في العلوم.

الحقيقة أن مسألة ترتيب أبواب كتاب ما مسألة متعلقة بالهدف الذي يصبو مؤلفه تحقيقَه، والخطأ الأكبر الذي يقع في مثل هذه الأحوال هو إعادة ترتيب تلك الأبواب، والجرجاني كما يرى جمع من العلماء من القديم والحديث أنه "مع غزارة علمه، وسداد رأيه، وإصابة فهمه، قد جاءت مسائل البلاغة في كتابيه على غير ترتيب ونظام، وأن البلاغة في كتابيه محتاجة إلى مراجعة من هذه الناحية، ولهذا قام ابن الخطيب الرازي بتلخيص الكتابين، وترتيبهما على الوجه الذي رضيه في كتابه الذي سماه نهاية الإيجاز"[1]، ويكفينا القول بأن الذين هذبوا كتابي الجرجاني ابتداء من الرازي ثم من حذا حذوه، قد أخلّوا بمادتيهما، فإنهم قد أهملوا –من أسرار البلاغة خاصة– النزعة التحليلية النفسية التي كان عبد القاهر يراعيها وهو يدرس المعاني التخييلية والصور البيانية، وإن كان هدفهم من ذلك إعادة إنتاج أسس العلم في قالب تعليمي، فإن هدف عبد القاهر كان تأسيس التذوق البلاغي والتحليل الجمالي.

لقد ابتدأ الجرجاني كتابه بطرح الإشكالية العامة التي تلت تأكيده على أهمية المعنى في الحكم على بلاغة الكلام ، ولذلك قدّم البحث في مسائل البديع التي يرجعها معظم العلماء إلى الأجراس الصوتية كالسجع والجناس والاستعارة والتطبيق، وجاء بالحجج الكافية الدالة على أنها محسنات ترتكز على المعنى وإن بدا الأمر لفظيا، وهو في كل ذلك يقدّم شواهد من الشعر وكلام العلماء، فالبديع ليس كل البلاغة، والأجراس لا تكتفي بجمالها الفني بمعزل عن المعاني

[1] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ ص: 93.

التي يثيرها التركيب، ولذلك ختم هذا المبحث التمهيدي بتحليله المعروف للأبيات المنسوبة لكُثَيِّر عزة[1]؛ والتي منها:

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مِنًى كُلَّ حَاجَةٍ ومسّحَ بِالأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحُ

فخاطب القارئ يسائله مساءلة تقرير؛ فيقول –بعد ذكر استحسان العلماء لهذه الأبيات وعباراتهم التي تدل ظاهريا على استحسان اللفظ–: "انظر هل تجد لاستحسانهم وحمدهم وثنائهم ومدحهم(للأبيات) منصرَفا، إلا إلى استعارة وقعت موقعها، وأصابت غرضها، أو حسن ترتيب تكامل معه البيان حتى وصل المعنى إلى القلب مع وصول اللفظ إلى السمع، واستقرّ في الفهم مع وقوف العبارة في الأذن، وإلا إلى سلامة الكلام من الحشو غير المفيد، والفضل الذي هو كالزيادة في التحديد، وشيءٍ داخل المعاني المقصودة مداخلة الطفيلي الذي يستثقل مكانه ... وسلامته من التقصير الذي يفتقر معه السامع إلى تطلّب زيادة بقيت في نفس المتكلم.."[2]، ثم يخلص في آخر التمهيد إلى أن الحسن والمزية لا يرجعان أبدا إلى مفردة منعزلة عن مكانها، ومزالة عن نظم الشاعر وتأليفه.

بعد هذا التمهيد يشرع الجرجاني في تبيين الهدف على ما ذكرنا قبلا، غير أنه عند ذاك سيبين المنهجية التي يسير عليها، وذلك بأنه لن يدخل إلى موضوع المعاني وجهة التفاضل فيها، واعتبار الأخذ والسرقة من جرائها، "إلا بعد مقدّمات تُقدَّم، وأصول تمهّد، وأشياء هي كالأدوات فيها، حقها أن تُجمع، وضروب من القول هي كالمسافات دونه، يجب أن يُسار فيها بالفكر وتُقطع"[3].

ذكر العمري أن كتاب أسرار البلاغة بُني على صراع بين عنصرين وضعا وضع تعارض، وهما الغرابة المفيدة، والوضوح غير المفيد، وعلى هذا فإن كل فصول الكتاب سنجدها تصب

[1] في تخريج الأبيات والاختلاف في نسبتها؛ ينظر: ديوان كثيّر عزة؛ تحقيق: إحسان عباس، لبنان، دار الثقافة، 1971م، ص: 525– 526.

[2] أسرار البلاغة؛ ص: 22.

[3] نفسه، ص: 27.

في هذه القضية المحورية، فقد "عالج الجرجاني هذه القضية من ثلاثة مداخل، شكلت أجزاء الكتاب، فالقراءة الفاحصة لكتاب الأسرار تصل إلى أنه مبني من مقدمة وثلاثة أقسام، يكاد بعضها يستغني عن بعض، ويخالفه في توظيف المصطلح إلى حد التناقض، ولكنها تعالج في العمق موضوعا واحدا وإشكالية واحدة "[1].

وعلى هذا فإن كل الموضوعات التي تطرق إليها في الأسرار لها علاقة بموضوع الغرابة المفيدة؛ والوضوح غير المفيد، ويدخل ضمن هذه الثنائية ثنائيات أخرى هي المجاز والحقيقة، التخييلي والعقلي، وهي أقطاب تدور عليها تلك المقدمات التي أشار إليها وهي: الاستعارة، التشبيه، التمثيل، الأخذ والسرقة.

وبطبيعة الحال، إنه لا يكفينا أن ننظر في المسائل المطروحة في النصف الأول من الكتاب، لنعرف موضوعه، فإن الجرجاني أراد أن يؤخر المراد من دراسته حتى يفصل في تلك المقدمات، ولذلك نجده –بعد أن عرض أنواع الصور البيانية، وفرّق بين التشبيه والتمثيل والاستعارة وبيّن المفيد منها بعنصري الغرابة والتخييل، وغير المفيد بالوضوح والعقلية في نحو خمسين ومائتي صفحة– علّل سبب إطالته؛ بقوله: "ولئن كان الذي نتكلّف شرحه لا يزيد على مؤدّى ثلاثة أسماء وهي التمثيل والتشبيه والاستعارة، فإن ذلك يستدعي جملا من القول يصعب استقصاؤها، وشُعَبا من الكلام لا يستبين لأول النظر أنحاؤها"[2].

ثم أخذ يغوص في بيان التخييل وأنواعه، والسرقة والأخذ، ولكنه لم يكن كسابقيه باحثا عن التشابه بين الأشعار ليحكم بالسرقة؛ بل كان يبحث في فروق المعاني المتشابهة، وبيان دور التخييل في صياغة الشعر وجماله؛ وعلى هذا يؤكد أن الشعر والخطابة موضوعهما "أن يجعلوا اجتماع الشيئين في وصفٍ علّةً لحكم يريدونه، وإن لم يكن ذلك في المعقول، ومقتضيات المعقول، ولا يؤخذ الشاعر بأن يصحح كون ما جعله أصلا وعلة، كما ادّعاه فيما يبرم أو

[1] البلاغة العربية؛ محمد العمري، ص: 324.

[2] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص: 261.

ينقض من قضية، وأن يأتي على ما صيّره قاعدة وأساسا بيّنة عقلية، بل تُسلّم مقدّمته التي اعتمدها بيّنة"[1].

ولم نجد ونحن نتابع كلام الجرجاني في باب المتخيّل والمعقول، وتبيينه قضية الصدق والكذب، ذلك الحرج الذي أشار إليه العمري بقوله: "ويثار النقاش حول الوضوح والغموض والصدق والكذب، ويضطرب الجرجاني بين الانتصار للعقل والوضوح، وبين الانتصار للواقع الفني وطبيعة الشعر القائم على الغموض، وبعد أزمة عابرة –نتيجة إحراجات النص القرآني الذي لا يحتمل الكذب– ينطلق مرة أخرى معتمدا أمثلة من إبداع الشعراء العباسيين الكبار في نشوة عارمة منوها بصور التخييل"[2]، فلا يكاد الأمر يتجاوز في منظار عبد القاهر الحجاج واعطاء الأدلة التي قد يأتي بها من أحرجه تأسيس الشعرية على الكذب، فإنه يوازن بين قولهم خير الشعر أصدقه، وقولهم خيره أكذبه؛ "فمن قال: خيره أصدقه، كان ترك الإغراق والمبالغة والتجوز إلى التحقيق والتصحيح، واعتماد ما يجري من العقل على أصل صحيح أحبَّ إليه وآثر عنده ... ومن قال: أكذبه، ذهب إلى أن الصنعة إنما تمدّ باعها، وتنشر شعاعها، ويتسّع ميدانها، وتتفرع أفنانها، حيث يعتمد الاتساع والتخييل، ويدّعى الحقيقة فيما أصله التقريب والتمثيل، وحيث يقصَد الاتساع والتخييل ... وهناك يجد الشاعر سبيلا إلى أن يُبدع ويزيد، ويبدي في اختراع الصور ويعيد، ويصادف مضطربا كيف شاء واسعا، ومددا من المعاني متتابعا، ويكون كالمغترف من عدٍّ لا ينقطع، والمستخرج من معدن لا ينتهي"[3].

وحديث عبد القاهر عن السرقة والأخذ كان فيه تفصيل أيضا؛ فهو يفرق بين الاشتراك في عموم الغرض، والاتفاق في الصنعة، وهو أمر لم يتدبر فيه النقاد قبله إلا نادرا؛ فـ"من البديهي أن قضية الأخذ التي لم تكن معلنة في برنامج الكتاب، قضية نقدية مهيمنة على النقد الأدبي القديم، كانت معيارا للأصالة، وموضوعا للتباين ي الرأي؛ وكثيرا ما كانت أيضا مطية للحيف

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 270.

[2] أسئلة البلاغة؛ محمد العمري، ص: 141.

[3] أسرار البلاغة؛ ص: 272.

في حق الشعراء الكبار مثل أبي تمام والمتنبي، وقد وجد الجرجاني نفسه بعد بناء نظريته في المعاني الشعرية مُهيَّأً للحسم في هذه القضية بتمييزه بين المعاني المشتركة أي المتداولة، والمعاني الخاصة أي الشعرية، أي أنه دخل في السؤال الجوهري؛ سؤال الأدبية"[1].

ينتقل عبد القاهر بعد ذلك إلى الكلام عن الحقيقة والمجاز وما يتعلق بهما من قضايا أهمها قضية العقيدة التي انتحى الناس فيها نحوين؛ الإفراط الذي نتج عنه حب الغرابة وتأويل كل شيء في القرآن، والتفريط الذي نتج عنه ميل قوم إلى التجسيم والتشبيه، وهذا كله جهل بحقيقة المجاز. غير أنه سرعان ما يمر إلى المجاز، ويصبح للكتاب في الصفحات الأخيرة نكهة نحوية لغوية، يبتعد فيها عبد القاهر عن التخييل وما يتعلق به من الصور، ويشرع في تفسير ظاهرة المجاز وما يتعلق به كالاستعارة تفسيرا نحويا، فيفسر بظواهر تعرض نحويا كالحذف والزيادة، وكأنه هنا يمهّد لنقض ما قدّمه في الأسرار من تأسيس الشعرية على ما كان قائما على الغرابة والتخييل، لأنه أساس غير عام، ولا يكفي لتفسير إعجاز القرآن، فلا بدّ من البحث عن تفسير آخر، يقوم على قاعدة مطّردة في كل كلام بليغ؛ "ولذلك توقف مشروع بلاغة المعنى، مشروع أسرار البلاغة، وبدأ البحث عن سر آخر لبلاغة تكون حاضرة في النص كله لا في أجزاء منه كما هو الشأن بالنسبة للتشبيه والاستعارة والتمثيل، ولم يكن ممكنا ذلك إلا في مستوى التركيب النحو، أو النظم كما أسماه"[2].

ومما يتعلق بالمنهج، وهو ما نختم به هذا الجزء من البحث، أن الجرجاني لم يتوان عن استصحاب مادة كبيرة من الشعر، وخاصة فيما يتعلق بالمعاني التخييلية؛ "لأنها معدن من معادن صنعة الشعر، لأن الشعر فيها قائم على هذه الصنعة لا غير، وليس فيه إلا مكونات الشعر"[3]. وقد كان مولعا أكثر بالشعراء العباسيين، والبحتري أكثر من اعتنى بشعره؛ بل إن عبد

[1] البلاغة العربية؛ محمد العمري، ص: 345.

[2] أسئلة البلاغة؛ محمد العمري، ص: 142.

[3] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 184.

القاهر كان كلِفا بشعر البحتري؛ "ويراه أشعر الناس بعد الجاهليين، ولا ترى البحتري في كتاب أكثر إشراقا مما تراه في كتاب أسرار البلاغة، حتى في كتاب الموازنة"[1].

ولم يكن الجرجاني يوظف الشعر شواهد على تقسيماته وتبويباته فقط، بل إنه كان يعتمده ركنا من أركان المعرفة التي لا قبل للبلاغي بتقليل شأنها، وأساسا تبنى عليه تلك المعارف، ومن ذلك أنه أراد شرح قضية التخييل، فلم يلجأ في الأول إلا إلى بيت البحتري ليستخرج منه مفهوم الكذب والصدق؛ فإنه يقول: "وكذلك يقول البحتري[2]:

كَلَّفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُم فِي الشِّعرِ يَكْفِي عَنْ صِدقِهِ كَذِبُهَ

أراد كلّفتمونا أن نجري مقاييس الشعر على حدود المنطق، ونأخذ نفوسَنا فيه بالقول المحقق، حتّى لا ندّعي إلا ما يقوم عليه من العقل برهان يقطع به، ويلجئ إلى موجبه، ولا شكّ أنه إلى هذا النحو قصد، وإياه عمد؛ إذ يبعد أن يريد بالكذب إعطاء الممدوح حظا من الفضل والسؤدد ليس له..."[3]، وقد علّق أبو موسى على هذا الكلام، فقال: "ويرى عبد القاهر أن هذا البيت يضم المعنيين، العقلي والتخييلي، لأن المراد بحدود المنطق ليس التعريفات، والماصدقات، وما هو من هذا القبيل، وإنما المراد أن الشاعر لا يطالب بأن يكون ما يقوله قائما على ثوابت فكرية، ومؤسسا على حجج عقلية، وإنما يبنى الكلام في هذا الجانب العقلي على المسامحة، ويطلب فيه حسن الانتزاع، ولطف التأتي، وطرافة الخيال[4].

إن الجرجاني قد استطاع بفضل المنهج الذي اتبعه، والخطة التي رسمها، أن يحقق ما لم يحققه من قبله، لقد رسم حدودا مفاهيمية لا قبل للبلاغيين بمثلها، وإن اختزال تلك المساحات في مجموعة من القطع المنفصل بعضها عن بعض، والظن بأن الترتيب سيهذب شيئا من تلك المعرفة هو أمر غير مقبول علميا، إلا إذا كنا نريد من ذلك تعليمية المفاهيم، غير أن عبد

[1] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ ص: 185.

[2] ينظر: ديوان البحتري؛ تحقيق: حسن كامل السيرفي، مصر، دار المعارف، ط3، ص: 209.

[3] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 270 – 271.

[4] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ ص: 185.

القاهر لم يكن يريد من خلال أسرار البلاغة تعليم المصطلحات والمفاهيم، وإنما كان يريد ضبط أرضية مفاهيمية ليبني عليها شيء آخر كان مخفيا في أسرار البلاغة، ثم بان وتجلى في كتاب دلائل الإعجاز، ذلك هو سر إعجاز القرآن، ولذلك سنراه يبدل تلك الخطة لأنها لم تسعفه بخطة أخرى يبقي فيها بعضا مما حققه في الأسرار ويبني على بعضها الثاني، ويتجاهل بعضها الآخر.

ثانيا: استعمال أبواب النحو في الكشف عن الفروق الدقيقة بين الأبواب البلاغية.

كثير ممن حاولوا دراسة مسائل البيان عند عبد القاهر، كانوا يرتكبون ممارسة ليست من القراءة الصحيحة لمشروع الرجل؛ فإما يعلّقون أفكارهم على تلك القطيعة التي يرون أن الجرجاني أحدثها بين النظم –وهو أول أفكار– ومسائل التصوير البياني الذي خرج فيها من فكرة النظم إلى عالم أوسع وهو الصورة الفنية، أو إنهم يقرؤون مسائل البيان كالتشبيه والاستعارة في صورتها الأخيرة؛ أي في دلائل الإعجاز حين يعدّ الجرجاني تلك الصور مجرد نتائج لتنويع النظم –وسيأتي الحديث عن ذلك في الفصل القادم–.

والممارسة الأقرب في تلك الدراسات هي دراسة الأسرار وفق قراءة إبستمولوجية تتأسس على ما كان عبد القاهر نفسه يريد أن يحقق من أهداف أشرنا إليها سابقا، غير أن هذه القراءة تحصر مسائل التخييل في باب الغموض الفني وتأسيس البلاغة على أساس الوهم ومعيار الصدق والكذب في مقابل ذلك الكم الهائل من التحليلات النحوية الموجودة في هذا الكتاب.

لن نرتكب خطأ إسقاط قراءة الأسرار متداخلة مع فكرة النظم التي جاءت حلا للإحراج المعرفي الذي وقع فيه الجرجاني كما أشرنا آنفا، غير أننا إذا أشرنا إلى النحو، فلسنا نتحدث عن النظم، ولا نتحدث عن تفسير الاستعارة مثلا كما جاء في دلائل الإعجاز، وإنما نريد تبيين المنهجية التي عبر منها الجرجاني، ونعني بذلك استعمال الأبواب النحوية في تحديد التأسيسات التي قدمها الجرجاني، لا سيما في تفريقه بين مسائل استعصى على من قبله النظر فيها.

1. النحو أساس معرفي:

إن الخلفية النحوية التي شكلت معظم تراث الجرجاني، كانت حاضرة بقوة في مؤلفاته البلاغية، فلا تخلو من تلك الإشارات النحوية؛ ولا أدل على ذلك من أنه لم ينس معالجة قضايا نحوية في أبعد مجال وهو الحديث عن الإعجاز والرد على القائلين بالصرفة في رسالته

الشافية، وقد سبق حديثنا عنها حين فضّل كلام سيبويه على كلام الفارسي الذي كان يجله، حين تكلما عن الفعل وحدّه.

وأسرار البلاغة لم يخلُ هو الآخر من تلك الإشارات التي يُعَدُّ إهمالها وصرف النظر عنها تقصيرا في دراسة فكر الرجل، وأول تلك الإشارات رده على الذين قللوا من شأن النحو، واقتصروا فيه على معرفة القليل الكافي في نظرهم.

أ. النحو بين الضرورة والتكلّف:

أثناء حديث الجرجاني عن مآخذ الشبه في الاستعارة، ذكر ما يتداوله الناس من تشبيه النحو بالملح؛ وهو تشبيه وقف عنده كثيرا، على عادته في الاستطراد؛ فقد أراد أن يضبط الفكرة، ويبيّن أن النحو ليس مادة تعليمية يكتفى بتلقين بعض قواعدها، فإن قولهم أن النحو في الكلام كالملح في الطعام دليل على أن "الكلام لا يستقيم ولا تحصل منافعه التي هل الدلالات على المقاصد، إلا بمراعاة أحكام النحو فيه، من الإعراب والترتيب الخاص، كما لا يجدي الطعام ولا تحصل المنفعة المطلوبة منه وهي التغذية، ما لم يُصلح بالملح"[1]؛ ولعلّ الجرجاني قد أشار إلى معنى إصلاح الكلام بالنحو والإعراب في أوائل أعماله، فهو في كتابه "المقتصد" يعطي الإعراب مجموعة من المعاني منها معنى الإصلاح؛ "أن يكون أعربَ منقولا من قولهم: عَرِبَتْ مَعِدَتُهُ؛ إذا فسدت، فكأنّ المعنى في الإعراب إزالة الفساد ورفع الإبهام"[2].

إن النحو في نظر الجرجاني مبدأ معرفي لا بد أن يكون المتكلم على دراية به، ليس مجرد قواعد ومتون تحفظ، وإنما منظومة متكاملة من المعاني التي تراعى فيها كل ظواهر النحو؛ "فأما ما يتخيلونه من أن معنى ذلك: أن القليل من النحو يغني وأن الكثير منه يفسد الكلام كما يُفسد الملح الطعام إذا كثر فيه، فتحريف، وقول بما لا يتحصّل على البحث، وذلك أنه لا

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 71- 72.

[2] المقتصد شرح الإيضاح؛ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: كاظم بحر المرجان، العراق، دار الرشيد للنشر، 1982م، ص: 98.

يُتَصوّر الزيادة والنقصان في جريان أحكام النحو في الكلام"[1]؛ وقد وضّح رؤيته فيما بعد حين كان يدافع عن النحو في مقدمة دلائل الإعجاز إذ يقول: "وأما النحو، فظننته ضربا من التكلف، وبابا من التعسف، وشيئا لا يستند إلى أصل، ولا يُعتمد فيه على عقل، وأن ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك مما تجده في المبادئ، فهو فضل لا يجدي نفعا، ولا تحصل منه على فائدة، وضربوا له المثل بالملح كما عرفت"[2].

وليس الأمر موقوفا على الجرجاني وحده، بل كانت هذه الرؤية أساسا عند كثيرين من أهل البلاغة، ومن هؤلاء الزمخشري (ت538هـ) الذي رأى أن الذي يروم النبوغ في علمي المعاني والبيان يجب أن يكون"فارسا في علم الإعراب"[3]، ومن بعده يأتي ابن الأثير(ت637هـ) ، الذي عدّ النحو أول الأنواع التي يحتاجها مريد فن صناعة الكلام من كاتب أو شاعر؛ حيث يقول: "وعلى هذا فإذا ركب الله تعالى في الإنسان طبعا قابلا لهذا الفن، فيفتقر حينئذ إلى ثمانية أنواع من الآلات: النوع الأول معرفة علم العربية من النحو والتصريف"[4]، بل لعل المنهجية التي سار عليها السكّاكي وهو بصدد تأسيس ما كان يطمح إليه من نظرية أدبية تعكس لنا مقدار العناية التي أولاها هؤلاء للنحو بشقّيه: الإعراب والتصريف؛ وفي هذا الصدد يقول العمري: "أما السكاكي فإن بلاغته تولدت من مخاض بين النحو والمنطق والشعر، من أجل مشروع اسمه علم الأدب"[5].

غير أننا نعيد أن المقصود بالعناية ليس تدارس القواعد والمتون فحسب، وإنما فهم التراكيب التي تعيننا على الإحاطة بالركيزة الأولى وهي المعاني النحوية التي ما فتئ العلماء الأوائل يتدارسونها ويقدمونها، ولذلك نجد عبد القاهر فيما بعد يؤسس فكرة المعنى ومعنى المعنى كلها

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 72.

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 08.

[3] الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛ أبو القاسم الزمخشري، بيروت، دار ابن حزم، 2012م، ط1، ص: 08.

[4] المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر؛ ضياء الدين بن الأثير؛ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المطبعة العصرية، 2010م، ص: 28- 29.

[5] البلاغة العربية؛ محمد العمري، ص: 29.

على أساس نحوي هو النظم، بل وسنراه في دلائل الإعجاز ينتقل إلى حلّ مكمن الإبهام في الصور البيانية وإرجاع سرّها إلى التركيب والنظم.

يردّ عبد القاهر على اللذين توهموا أن وجه المشابهة بين النحو في الكلام والملح في الطعام هو أنّ قليله يصلح وأما كثيره فيفسد، وأنه وجه غير مقصود أصلا، وليس إلا تحريفا؛ "ألا ترى أنه إذا كان من حكمه في قولنا : كان زيدٌ ذاهبا، أن يُرفع الاسم وينصب الخبر، لم يخل هذا الحكم من أن يوجد أو لا يوجد، فإن وجد فقد حصل النحو في الكلام، وعدل مزاجُه به، ونفي عنه الفساد... وإن لم يوجد به فهو فاسد كائن بمنزلة طعام لم يصلح بالملح، فسامعه لا ينتفع به بل يستضر، لوقوعه في عمياء، وهجوم الوحشة عليه، كما يوجبه الكلام الفاسد العاري من الفائدة. وليس بين هاتين المنزلتين واسطة يكون استعمال النحو فيها مذموما، وهكذا القول في كل كلام"[1]؛ ولعل هذا مما كان شائعا في عصر الجرجاني كما هو شائع في عصرنا، بسبب النظرة الخاطئة التي تعلقت عند كثير منا بالنحو.

ب. الغاية الكبرى من النحو:

هذه المسألة التي يطرحها الجرجاني في هذا السياق؛ ما زالت تشغل الفكر العربي، ذلك من الطابع المنطقي الذي ظل يعاني منه النحو العربي، فإنه كان في عصره الذهبي مجموعة من الملاحظات والتدقيقات العلمية التي غايتها الإبقاء على سيرورة العربية وإبلاغ المعاني المتولدة من التراكيب وإفهامها بالطريقة التي كان العربي يفهمها بها، وهذه الغاية وراءها غاية أكبر ذكرها الخالدي في قوله: "أن العلماء العرب، حين بدؤوا البحث في الخطاب القرآني، في أول خطوة من خطوات تفكيرهم النحوي، لبيان طرائق فهم الخطاب القرآني، واستيعاب معانيه، وتفسير وجوه التعبير عن مقاصده، كانوا يستعينون بخزين العرب من نظامهم اللساني الموروث، لأنهم أدركوا أن هذا القرآن نزل بلغة العرب، وجرى في نظمه على سننهم وأساليبهم في التعبير... وهذا مفتاح الولوج إلى استيضاح ملامح الفكر النحوي العربي الذي بدأ بنقط القرآن

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 72.

الكريم، وتحوّل إلى فهم القرآن بتحليل آياته إلى مكوناتها، وبيان أنظمة تأليفها، وصياغتها، فيما أطلقوا عليه في الوقت الحاضر وصف اللغة"[1]، فالنحو الذي انطلق من فهم النص القرآني هو نحو كان المراد منه تأسيس بناء معرفي غايته توليد المعاني موافقة لما كان العربي يستخرجه من التراكيب، وقد سبق لنا في أوائل الرسالة أن رأينا قول ابن جني إذ يعرف النحو بأنه "انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره ... ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها"[2].

والخلط بين كون النحو مقياسا لبناء الكلام على حسب المعاني المراد إبلاغها للمستمع، وكونه مجرد حدود ومفاهيم بعيدة تماما عن اللغة كتلك التعليلات التي أثقلت بها مؤلفات المتأخرين هو ما ولّد ذلك النفور الرهيب منه، وهو ما جعل كثيرا من الدارسين يصرون على أن النحو يجب أن يكتفى فيه بالقليل ويترك أكثره؛ إذ ليس له من فائدة ترجى؛ وهذا كلام قاله هؤلاء لأنهم "اقتبسوا آراءهم من نظراتهم القاصرة التي قصروها على قراءة المقدّمات النحوية وشروحها في العصور المتأخرة، ولم يتسع نظرهم ليمتد إلى آفاق دراسة النص القرآني ووسائل فهم النص القرآني الذي استوعب كل أحكام مكونات النص من أصغرها بنية إلى ما يحيط بالنص من أحوال ومقامات تخطت البنى الشكلية إلى المعاني وتفرعاتها، واكتشاف القصد من جميع دلالاتها"[3].

وابن خلدون من بين هؤلاء الذين رفضوا اقتصار تعليم اللغة على قواعد النحو قبل تحقيق ما أسماه الملكة اللغوية؛ واللسان العربي عنده يميزه أنه أكثر الملكات وأوضحها تبيينا لمقاصد المتكلم؛ "لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات التي تعيّن الفاعل من المفعول من المجرور...."[4]، ولذلك يقول في أحد مباحث مقدمته: "أن ملكة هذا اللسان غير

---

[1] الفكر النحوي العربي بين فهم النص القرآني وتأثير سلطة العقل؛ كريم حسين ناصح الخالدي، عمان، دار الرضوان للنشر والتوزيع، 2016م، ط1، ص: 225.

[2] الخصائص؛ ابن جني؛ ج1، ص: 103.

[3] الفكر النحوي العربي؛ كريم حسين ناصح الخالدي، ص: 240.

[4] المقدمة؛ عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: أحمد الزعبي، الجزائر، دار الهدى، 2009م، ص: 624.

صناعة العربية، ومستغنية عنها في التعليم، والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفيّة، لا نفس كيفية، فليست نفس الملكة"[1].

لكننا لا ننسى أن نشير إلى أن ابن خلدون وإن كان في كلامه نوع من الصحة، غير أنه نسي أو تناسى أن الملكة التي يتحدث عنها يصعب تحصيلها بعد تغيّر اللسان المضري –وهو نفسه يرى ذلك–، وإننا حتى لو كنا نوافقه في أن الملكة هي التي يجب أن نحصّلها أولا، فإن هذا لا يعني إلغاء معرفة الصناعة التي تضبطها، وهو الأمر الذي دفع النحاة الأوائل وهم بين الشعراء والرواة وحفظة القرآن وكلام العرب، إلى أن يستنبطوا تلك الملاحظات والتدقيقات من أجل الغوص أكثر في فهم معاني كلام الله تعالى، والأكثر من ذلك أن ابن خلدون نفسه حين عرض الصناعة البيانية عند العرب لم يتوان في ذكر أن أول شيء يلزم مريد هذه الصناعة هو النحو؛ ثم "يبقى من الأمور المكتنفة بالواقعات، المحتاجة للدلالة، أحوال المتخاطبين أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج إلى الدلالة عليه، لأنه من تمام الإفادة، وإذا حصلت للمتكلم فقد بلغ غاية الإفادة من كلامه، وإذا لم يشتمل على شيء منها، فليس من جنس كلام العرب، فإن كلامهم واسع، ولكل مقام عندهم مقال يختصّ به بعد كمال الإعراب والإبانة"[2].

والخلاصة أن الغرض من النحو تواصلي، مهمته الأساسية إبلاغ المعاني المراد إيصالها موافقة للغرض العام الذي يريد المتكلم إفادته بما تسمح به قواعد اللغة التي لا يجوز لنا إهمالها وإقصاؤها لأنها الأداة الفعلية التي تحقق لنا هذه الغاية، وقد أكد هذا الأمر من الغربيين جون كوهين حين قال: "إن اللغة تواصل، ويستحيل أن نوصل شيئا إذا لم يكن الخطاب مفهوما. ينبغي للخطاب؛ أيّ خطاب، أن يكون قابلا للفهم، تلك هي البديهة الأساسية لقواعد الكلام، والقواعد بأتمها ليست سوى مظاهر لتحقيقها، وقابلية الفهم هنا ينبغي أخذها بمعنى توفر المعنى القابل للإدراك من طرف المتلقي، ولذلك لا يكفي احترام قواعد اللغة، بل ينبغي فوق ذلك أن

[1] المقدمة؛ ص: 638.

[2] نفسه؛ ص: 629.

يكون تفكيك الرسالة ممكنا، وهذا بالذات ما يجعل حرية الكلام خاضعة لمجموعة من القيود التي تتجد في مجموعة من قواعد القانون"[1].

غير أن اتخاذ النحو وقواعده غاية في حد ذاتها، والسير في طريق التعليل، والتحديد المنطقي، والخروج من الغاية الأساسية له، لا نقول إنه أمر مرفوض، لكنه شيء يختص به جانب معرفي آخر وهو فلسفة العلوم، إذ من حق كل علم أن يكون فيه جانب فلسفي يبحث في أكثر من جانب، واللسانيات الحديثة لم تكن لتتطور . وتشهد هذا الازدهار الذي نلحظه لولا فلسفتها، ومع ذلك يبقى شقها الفلسفي النظري مساعدا لتكميل الشق التطبيقي القائم على حل المشكلات المتعلقة باللغة في مختلف المجالات.

2. المقومات النحوية للصورة الشعرية:

يميز عبد القاهر بين الصورة البيانية العامة التي تنحصر في الاستعارة والتشبيه والتمثيل ثم المجاز، وهي التي قضى أكثر من نصف الكتاب يحاول تأسيس مفاهيمها وتحديد الفروق بينها، وبين الصورة الشعرية التي تبنى على مجموعة من المقومات، تؤدي في نهاية الأمر إلى التخييل الذي هو عماد الشعرية في نظره، وتلك المقوّمات تكاد تبنى على أساس التركيب، وقد حاول العمري أن يحصرها في مستويين؛ هما مستوى البنية ممثلا في الإفادة، ومدارج النقل من الحسي إلى العقلي، ثم البساطة والتركيب، ومستوى الوظيفة الذي يمثله عنصر الوضوح والغموض[2]؛ غير أننا سنضطر إلى تأجيل الحديث عن تلك الثنائيات المتوازية والمتداخلة أحيانا كالإفادة وعدمها، والحس والعقلي، والوضوح والغموض، إلى المبحث التالي لدراستها بشيء من التفصيل، ونكتفي بما يتعلق بالجانب التركيبي الذي كان فاصلا في كثير من القضايا والمسائل بمستويات منها:

[1] بنية اللغة الشعرية؛ جان كوهن، ترجمة: محمد الوالي ومحمد العمري، المغرب، دار توبقال للنشر، 2014م، ط2، ص: 101.

[2] ينظر: البلاغة العربية؛ محمد العمري، ص: 329.

أ. التأصيل النحوي للاستعارة:

أول ما فعله عبد القاهر بعد تقسيم الاستعارة حسب أساس الإفادة، الانتقال إلى تقسيمها قسمة هي أعم من التقسيمات الأخرى؛ فقد راعى فيها كون اللفظ المستعار اسما أو فعلا، وهذا التقسيم الذي بدأ به لم يأت اعتباطا، وإنما وراءه تدبير سنبينه بعد تبيين القسمين.

- **استعارة الاسم:**

قال عبد القاهر بعد أن بيّن تفرّق الاستعارة المفيدة إلى كونها اسما أو فعلا : "فإذا كانت اسما فإنه يقع مستعارا على قسمين: أحدهما أن تنقله عن مسمّاه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه، وتجعله متناولا له تناول الصفة مثلا للموصوف"[1]، وقد ابتدأ التقسيم كعادته بالبسيط الذي يدرك بسهولة، ودون تأويل، ولذلك عقّب بتوضيح ذلك بالأمثلة: "وذلك قولك: رأيت أسدا وأنت تعني رجلا شجاعا، وعنّت لنا ظبية وأنت تعني امرأة، وأبديت نورا وأنت تعني هدى وبيانا وحجّة وما شاكل ذلك، فالاسم في هذا كله كما تراه متناول شيئا معلوما يمكن أن يُنصّ عليه"[2]، والمشبه به في كل هذه الأمثلة مصرّح به، يعكس علاقة التشبيه بكل بساطة، فيكفي أن نقول إن "رأيت أسدا" أريد منه تشبيه رجل شجاع بالأسد، فأعير اسم الأسد ليتناول صفة الشجاعة للرجل.

وأما القسم الثاني من استعارة الأسماء؛ فقد وضّحه الجرجاني حين قال: "أن يؤخذ الاسم على حقيقته، ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء يشار إليه، فيقال: هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له، وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائبا منابه"[3]؛ والمراد من هذا القسم عند عبد القاهر أن علاقة التشبيه ههنا ليست واضحة مباشرة، فالبيت الذي استشهد به للبيد[4] لم يرد منه تشبيه

---

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 44.

[2] نفسه؛ ص: 44.

[3] نفسه.

[4] البيت هو قول لبيد:

وَغَدَاةَ ريحٍ قَدْ كَشَفْتُ وقِرَّةٍ إذ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمالِ زِمامُهَا

الشمال ولا شيء آخر باليد، فاليد هنا ليست مشبها به، وإنما هي لازمة ترتبط بمشبه به مخفي؛ "ولا سبيل لك أن تقول: كنى باليد عن كذا، وأراد باليد هذا الشيء، أو جعل الشيء الفلاني يدا... وإنما غايتك التي لا مُطَّلع وراءها أن تقول: أراد أن يثبت للشمال في الغداة تصرُّفا كتصرُّف الإنسان في الشيء يقلّبه، فاستعار له اليد حتى يبالغ في تحقيق الشبه"[1].

والظاهر أن عبد القاهر بهذا التقسيم في استعارة الاسم إنما أراد التفصيل بين الاستعارة التي تُدرك بسهولة لظهور التشبيه فيها جليا واضحا، والاستعارة التي تحتاج إلى تأمل لتدرك علاقة المشابهة، وهذا التفصيل سيكون ضروريا في تقرير أن بعض من لا ينعمون النظر في فروق التراكيب، سيكون لزاما عليهم إذا نظروا في آيات من القرآن، أن يحوموا حول الظاهر ويقعوا في التجسيم، وكل ذلك لأنهم لم يدركوا القسم الثاني من الاستعارة، فعسر عليهم تأويل التشبيه.

- **استعارة الفعل:**

ما يتميز به الفعل عن الاسم أنه موضوع من دلالتين هما: الحدث والزمن، فهو خلاف الاسم الذي يدل على ذات الشيء، ولذلك فاستعارة الفعل ستكون مختلفة عما رأينا من استعارة الاسم بشقّيها؛ ولذلك ينكر إمكانية احتمال الفعل الانقسام الذي ورد في الاسم أم إن الأمر يختلف؟

استعارة الفعل في منظور الجرجاني استعارة تقصي الزمن، فلا استعارة فيه، وإنما ترتكز حول مصدره، الذي هو الحدث؛ "وواضح من قول عبد القاهر: الشأن في الفعل أن يثبت المعنى الذي اشتق منه للشيء في الزمان الذي تدل صيغته عليه. أن دلالة الصيغة ليست داخلة في التصرف، وإنما المقصود هو المعنى المثبت للشيء؛ أعني المصدر، بخلاف الزمن المدلول عليه بالصيغة ماضيا أو مضارعا"[2]، وعلى هذا أدخل البلاغيون فيما بعد على هذا الصنف من استعارة الفعل كل ما دل على الحدث مثل المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول،

ينظر: أسرار البلاغة؛ ص: 45.

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 46.

[2] التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان؛ محمد محمد أبو موسى، مصر، مكتبة وهبة، 1993م، ط3، ص: 219.

وأسموها استعارة تبعية؛ ومنهم السكاكي بقوله: "الاستعارة التبعية هي ما تقع في غير أسماء الأجناس: كالأفعال، والصفات المشتقة منها وكالحروف بناءً على دعوى أن الاستعارة تعتمد التشبيه، والتشبيه يعتمد كون المشبه موصوفا. والأفعال والصفات المشتقة منها عن أن توصف بمعزل[1]، فهذه كلها عن احتمال الاستعارة في أنفسها بمعزل، وإنما المحتمل لها في الأفعال والصفات المشتقة منها: مصادرها"[2]، وقد شرح هذا الكلام التفتازانيُّ حيث يقول: "إن لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعارة تبعية من كالفعل وما يشتق منه من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل... وإنما كانت تبعية؛ لأن الاستعارة تعتمد على التشبيه، والتشبيه يقتضي كون المشبه موصوفا بوجه الشبه، أو كونه مشاركا للمشبه به في وجه الشبه، وإنما يصلح للموصوفية الحقائق، دون معاني الأفعال والصفات المشتقة منها، لكونها متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان في مفهومها"[3].

واستعارة الفعل في منظور عبد القاهر، لا تتحقق إلا من إحدى جهتين؛ فإما أنها استعارة من جهة الفاعل كقولهم: نطقت الحالُ، فإن استعارة نطق إنما كانت استعارة لأنه أُسند إلى فاعل ليس من اختصاصه النطق، أو إنها استعارة من جهة المفعول؛ وذلك بأن يُعدّى إلى مفعول ليس تعديته إليه حقيقة؛ مثل: قَتَلَ البُخلَ؛ فالقتل ليس مرادا بحقيقته في البخل، وإنما ما يلزم القتل من إنهاء وإعدام.

نعود لنناقش أمرا يثيره كلام السكاكي وبعده التفتازاني؛ وهو إدخال الحرف في الاستعارة، وإعطائها شأن الفعل والأسماء المشتقة؛ والشأن أن عبد القاهر ، وإن لم يذكر الأسماء المشتقة، فإنه ذكر ما يكون دليلا على قبولها ضمن صف الأفعال وهو كونها أحداثا دون زمن، وهي والأفعال في الاستعارة يراد منها مصادرها، غير أن الحروف لم يكن لها ذكر لا بعينها، ولا بمستلزماتها، ولذلك نرى أن السكاكي ومن حذا حذوه قد سلكوا مسلكا بعيدا عن عبد القاهر،

[1] أي بمعزل عن أن توصف.

[2] مفتاح العلوم؛ أبو يعقوب السكاكي، ص: 489.

[3] المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم؛ سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2013م، ط3، ص: 597.

لأن الحروف أبعد ما يكون من علاقات المشابهة، وذلك بسبب يعرفه النحويون؛ وهو أن الحروف ليست لها معانٍ في ذاتها، وإنما معانيها فيما يرتبط بها من الكلمات أسماءً كانت أو أفعالا، وقد لاحظ بعض الدارسين "أن الاستعارة في الحرف غير واضحة، غير أصيلة، لأن التشبيه وحتى المجازية ليسا بارزين فيه للعيان، وأن تضمين حرف معنى حرف آخر إنما هو نوع من التوسّع في الاستعمال"[1].

ومحمد الولي يبين ما ذهبنا إليه، ، ويرى أن الجرجاني قصد بعزله الأسماء والأفعال عن الحروف إلى "أن الكلمة التي يمكن أن تتعرض للاستعمال الاستعاري هي تلك التي تدل على معنى مفهومي، وليس تلك التي يقتصر دورها على الربط بين الكلمات في الجملة"[2]؛ وقد قدّم الولي تبريرات منطقية، أبرزها ما اتكأ فيه على مفهوم الصورة الشعرية، فهذا مصطلح "لا نقصد من ورائه إلى مجرد الانتقال من معنى إلى معنى المعنى، بل نشترط في المعنى الأول أن يكون شيئا محسوسا؛ فعندما تقول: رأيت شمسا، قاصدا إلى إنسان يتهلل، فمن الضروري استحضار صورة الشمس مع المعنى الأول قبل الانتقال إلى المعنى الثاني، ولا تكون هذه الصورة البصرية أو الحسية على الأقل صورة شعرية إلا بافتراض معنى آخر وراءها نفترضه هو المحتوى المقصود من طرف المتكلم، فهل يمكن أن يحصل هذا مع الحروف والأدوات التي أصر المتأخرون على إدراجها ضمن الاستعارة، وهل يمكن بعد هذا أن نأخذ مأخذ الجد ما قاله الجرجاني بصدد استعارة معقول لمعقول؟ ... إن التعبير التصويري محاولة لأجل العودة بالتعبير إلى الأصل حيث كانت اللغة تتكون من كلمات لها إحالات على الملموسات لا المجردات، وهذا لا يتوفر مع المجاز المتمثل في الحروف والأدوات"[3].

---

[1] البلاغة العربية في ضوء البلاغات المعاصرة؛ مختار نويوات، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2013م، ص: 68.

[2] الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي؛ محمد الولي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990م، ط1، ص: 85 – 86.

[3] نفسه؛ ص: 86.

وإن كان بدا دور النحو جليا في تأسيس الجرجاني بلاغة الاستعارة، فإننا لم نر فيمن كان قبله، ممن تطرقوا للاستعارة أنهم دققوا بمثل تدقيقه، ولا أسسوا مفاهيمهم على قواعد راسخة، وليس ذلك إلا لأنه وظف خلفيته المعرفية النحوية توظيفا منطقيا، مفاعلا بينها وبين الأدب لينتج ذلك الكم الهائل من المفاهيم الدقيقة في كل باب من البيان.

ب. وظيفة التركيب في بلاغة التمثيل:

ظهرت الخلفية النحوية التي شكلت ثقافة الجرجاني الفكرية في تفصيله كثيرا من قضايا التشبيه وأنواعه وأشكاله، فقد كان يعود به دوما إلى التركيب النحوي، ولا سيما حين فرّق بين التشبيه البسيط الذي هو عقلي في عمومه، والتشبيه المركب الذي سماه التمثيل، والذي يعدّه أبرز الصور التخييلية، والجرجاني يولي التمثيل عناية كبيرة مقارنة بالتشبيه، الذي يختلف عنه بمعيارين هما درجة التأويل، والبنية التركيبية، وسنتحدث في هذا المقام عن البنية التركيبية وكيف تحكم بلاغة التشبيه، وتضبط مستوياته بين البساطة والتمثيل الذي يُعدّ أعلى درجة في البلاغة، ونؤخر الكلام عن التأويل إلى حين الحديث عن مفاهيم الغموض والتعقيد فيما يأتي من آخر هذا الفصل.

بعد أن فصّل عبد القاهر الحديث في الاستعارة من جانبها التشبيهي، ركن إلى الحديث عن التشبيه والتمثيل، وقد ابتدأ الحديث عن التشبيه لأنه الأصل بين المصطلحين؛ إلا أنه قدّم الهدف من مبحثه هذا؛ فهو يقول: "أظن أن أنقل الكلام إلى القول على التشبيه والتمثيل وحقيقتهما والمراد منهما، خصوصا في كلام من يتكلم على الشعر، ونتعرّف أهما متساويان في المعنى ، أو مختلفان، أم جنسهما واحد، إلا أن أحدهما أخص من الآخر؟ وأنا أضع لك جملة من القول تبين بها هذه الأمور"[1].

ونرى أنه من خلال كلامه يريد تحقيق غاية هي أقرب لميدان النقد من البلاغة، خاصة أنه يركز على من يتكلمون على الشعر، ثم إنه يريد أن يتوصل إلى المعاني البلاغية كيف تتفق

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 89.

وتختلف، ومنها التشبيه والتمثيل؛ فما وظيفتهما البلاغية؟ وهو الأمر الذي أشار إليه في أوائل كتابه حين ذكر أن هدفه التوصل إلى بيان المعاني كيف تختلف وتتفق[1].

وعلى هذا الأساس سنرى الجرجاني وهو يفرق بين التشبيه الذي يربطه بالحسية والسذاجة، والتمثيل الذي هو نوع من الإغراق في التخييل، وعليه يقدم نماذج لشعراء، ويحكم القول فيها بأنها تشبيهات لا تمثيلات؛ "فأنت تقول في قول قيس بن الخطيم[2]:

وَقَدْ لَاحَ في الصُّبحِ الثُّرَيَّا لِمَنْ رَأَى كعُنقودِ مُلَّاحِيّةٍ حينَ نَوَّرا

إنه تشبيه حسن ولا تقول هو تمثيل، وكذلك تقول: ابن المعتز حسن التشبيهات بديعها، لأنك تعني تشبيهه المبصَرات بعضها ببعض، وكلّ ما لا يوجد الشبه فيه من طريق التأوّل"[3].

غير أن الشبه الذي فيه تأول ليس كله تمثيلا، فلا يكفي أن يكون الشبه عقليا، لأنه سيكون على صورتين؛ صورة الشبه العقلي المنتزع من شيء واحد، كما هو الأمر في الحلاوة التي انتزعت من العسل وأعطيت للفظ، فإن التشبيه الذي يمكن إطلاق التمثيل عليه هو ذلك الذي ينتزع الشبه العقلي فيه من أشياء عدة تُرَكّب ضمن صورة واحدة يؤدي التفريق بين عناصرها إلى انتفاء التمثيل؛ "فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد، لا سبيل الشيئين يُجمع بينهما وتُحفظ صورتهما"[4].

- **الصورة البيانية عند عبد القاهر**

سبق وقمنا بمحاولة لتفريق المقصود بالصورة في التراث العربي عن المقصود بها في التراث اليوناني، وذلك أن التصوير الذي أراده أرسطو مردّه إلى نظرية المحاكاة، ومعناه تقريبا هو إعادة تشكيل الواقع كما هو، فالشاعر والممثل عنده هو عبارة عن معيد للأحداث كما

[1] سبق لنا أن عرجنا على هذا القول وبيّنا غاية الجرجاني الكبرى من الكتاب كله في المبحث السابق من هذا الفصل.

[2] نسبة البيت إلى قيس بن الخطيم فيها نظر؛ يرجع إلى: ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق: إبراهيم السامري وأحمد مطلوب، بغداد، مطبعة العاني، 1962م، ط1، ص: 79.ب

[3] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 95.

[4] نفسه؛ ص: 101.

وقعت مع وجود فسحة تمكنه من إدخال بعض أحاسيسه وخيالاته، لكنها فسحة ضيقة على كل حال تكاد تكون شكلية ظاهرة، أما التراث العربي فالصورة عنده ليست إعادة تمثيل الواقع، بل لا علاقة لها بالواقع، إن الصورة في التراث العربي مصطلح أسلوبي المقصود منه: "ما يدركه المتأمل في المعاني من فوارق دقيقة وشفيفة بين هيآتها وأشكالها وشياتها وملامحها، وأشياء كثيرة غامضة يفترق بها المعنى في الذهن عن المعنى، وتكون له في النفس بها هيأة لا تكون لغيره"[1].

وعبد القاهر –بالنظر إلى البيئة المعرفية التي شكلت ثقافته– لم يطلق مصطلح الصورة كما أراده اليونانيون، وإنما أطلقه بالمفهوم الذي تعارف عليه البلاغيون العرب، فهي عنده تلك اللوحة الفنية التي يتفنن فيها الرسام بجمعه بين موادّ عديدة جمعا متناسقا يضفي جمالا لدى المتلقي ويقينا بأن هذا الجمع وراءه براعة اختيار، حتى إنه لو حاول تفكيك تلك العناصر المتلاحمة لم يظفر بعدها بطائل، ووجد أنها متنافرة لا تكاد تُجمع. وتلك براعة الشاعر الذي يبرع في الجمع بين أعناق المتنافرات، والتي هي مركز التخييل، وسر البلاغة، وإن كان هذا المفهوم لن يبدو ببساطة في أسرار البلاغة إلا أنه سيتضح جليا في دلائل الإعجاز، وذلك حين يبتعد الجرجاني عن قضية الغرابة التي استبدل بها النظم.

والذي يقوي وجهة نظرنا في مفهوم الصورة عند الجرجاني أنه أرفق الحديث عنها بالأخذ والسرقة، ولذلك قدّم بما رأينا من أن السرقة عنده لا يدخل فيها تلك المعاني العقلية العامة التي لا تظهر فيها براعة الشاعر التصويرية، فتشبيه الإنسان بالأسد في الشجاعة هو مما يتفق فيه كل من عرف الأسد وهو عام شائع بين كل البشر، لكن الصورة التي في بيت بشار في تشبيه المعركة بالليل، وما يشكلها من العناصر التركيبية لا يمكن أن تكون إلا خاصة به.

نعود للتفصيل في التمثيل الذي قلنا إن الجرجاني أسس له تأسيسا يقوم على التركيب والغرابة، وقد بدأ أولى النماذج بآية من القرآن الكريم، وهي قول الله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ

[1] دراسة في البلاغة والشعر؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 69.

ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]، يقول عبد القاهر معلّقا على هذه الآية: "الشبه منتزع من أحوال الحمار، وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول، ثم لا يحس بما فيها ولا يشعر بمضمونها، ولا يفرّق بينها وبين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء، ولا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه، ويكُدُّ جنبيه، فهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة، ونتيجة لأشياء ألفت وقرن بعضها إلى بعض"[2]، وهذا الكلام يبين لنا كيف أن التمثيل اتضح بفضل النحو في كونه مجموعة من الجمل المترابطة والعناصر الممتدة التي تتآلف؛ "وهكذا يبدو لنا عمق الصلة بين هذا النوع الخاص من التشبيه ومظاهر النحو، تلك المظاهر التي تزيد من لمّ شعث عناصر التشبيه، وتبالغ في ضم نشره، حتى لا يمكن الفصل بين المعاني"[3].

ولا يكتفي عبد القاهر بذكر العناصر التي تكوّن الصورة في التمثيلات التي يوردها، بل يذهب إلى أكثر من هذا، يذهب إلى تحديد النقطة التي يمكن أن نفرق بها بين التشبيه التمثيلي، والتشبيه المتعدد الذي لا نلمس فيه ترابطا بين الجمل، ومدار ذلك على تعدية الفعل إلى مفعول؛ فـ"ما ينتزع منه الشبه لأمر لا يرجع إلى نفسه[4] مثاله أن يتعدى الفعل إلى شيء مخصوص يكون له من أجله حكمٌ خاصٌّ، نحو كونه واقعا في موقعه وعلى الصواب، أو واقعا غير موقعه"[5]. وتفسير ذلك أنه يعني كونه واقعا في موقعه على الصواب أن الشبه قد ينتزع من الفعل ومفعوله الصريح، وأما ما وقع غير موقعه فيعني به ما يجري مجرى المفعول كالجارّ والمجرور، والحال.

---

[1] سورة الجمعة: الآية 05.

[2] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 101.

[3] دراسات في البلاغة والأدب؛ عادل حسني يوسف، ص: 148.

[4] وجه الشبه عند عبد القاهر وجهان؛ شبه يكون لأمر يرجع إلى نفسه؛ ومثاله تشبيه الكلام بالعسل في الحلاوة، وشبه يكون لأمر لا يرجع إلى نفسه وإنما يكون مجموعا من تعدية فعل إلى شيء مخصوص يكون من أجله حكم خاص. ينظر: أسرار البلاغة، ص: 104.

[5] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 104.

وأما التشبيه المتعدد، فلا يعدو الأمر فيه مجرد عطف عنصرين بعنصرين، والعطف لا يشدد الرابطة بين التشبيهات، لأنه لا يقتضي ترتيبا؛ يقول عبد القاهر: "ولا ينبغي أن تعدّ الجمل في هذا النحو بعد التشبيهات التي يُضمّ بعضها إلى بعض، والأغراض الكثيرة التي كل واحد منها منفرد بنفسه، بل بعد جمل تتسق ثانية منها على أوّلة، وثالثة على ثانية، وهكذا، فإن ماكان من هذا الجنس لم ترتب فيه الجمل ترتيبا مخصوصا، حتى يجب أن تكون هذه سابقة وتلك تالية والثالثة بعدهما، ألا ترى أنك إذا قلت: زيد كالأسد بأسا والبحر جودا، والسيف مضاء والبدر بهاء. لم يجب عليك أن تحفظ في هذه التشبيهات نظاما مخصوصا، بل لو بدأت بالبدر وتشبيهه به في الحسن وأخرت تشبيهه بالأسد في الشجاعة، كان المعنى بحاله"[1].

ولا يكتفي عبد القاهر بهذا بل يستطرد في بيان وجوه ذكر المشبه به في التمثيل، وهي لا تخلو من ثلاثة أوجه، وكلها إذا تفحصنا الشّبه فيها وجدناه كما أشار من تعدية الفعل إلى شيء مخصوص بحكمه، وتلك الوجوه هي: إما أن يكون المشبه به معبرا عنه بلفظ موصول، أو أن يكون نكرة تقع الجملة صفة له، أو أن يكون معرفة وتجيء الجملة بعده مبتدأة[2] ، وهذا من أهم ما ميز مبحث التمثيل في أسرار البلاغة، حيث ساعدت الخلفية النحوية في ضبط هذا النوع من التصوير ضبطا لا يحتاج بعد ذلك إلى نظر آخر، وهو الذي جعل الجرجاني يرد على كثيرين ممن رأوا بعض التمثيلات مجرد تشبيهات معددة، ومنهم أبو هلال العسكري الذي علّق على بيتين لبشار بن برد وامرئ القيس بقوله: "فمن بديع التشبيه قول امرئ القيس:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا ويَابِسًا لَدَى وَكْرِهَا العُنَّابُ والحَشَفُ البالي

فشبّه شيئين بشيئين مفصلا: الرطب بالعناب، واليابس بالحشف؛ فجاء في غاية الجودة، ومثله قول بشار:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فوقَ رُؤوسِنا وأَسْيافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهْ

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 109.

[2] نفسه؛ ص: 114.

فشبّه ظلمة اللل بمثار النقع، والسيوف بالكواكب، وبيت امرئ القيس أجود لأنّ قلوب الطير رطبا ويابسا أشبه بالعنّاب والحشف من السيوف بالكواكب"[1].

والعجيب شأن أبي هلال العسكري، إذ كيف فاته فرق ما بين البيتين؟ والواو التي وصلت الأسياف بمثار النقع ليست عاطفة، بل ناصبة، فإن بشارا أراد هنا تبيين صورة الأسياف بين الغبار وهي تهوي وتشبيهها بصورة مقابلة هي صورة الليل والنجوم تتهاوى فيه، وكيف فاته أن التشبيه الحسي البسيط يبرع فيه كل من تتوفر فيه آلة البيان، وامرؤ القيس لم يزد على تشبيه متشابهين في الشكل واللون، غير أن الصورة التخييلية منعدمة، بينما نراها واضحة عند بشار توحي للمتلقي تلك اللوحة المتمازجة من مشاهد مركبة لا يكفينا فيها أن نقول إنه شبّه الأسياف بالكواكب والنقع بالليل، بوجود جملة "ليل تهاوى كواكبه" والشبه هنا جاء نكرة بعده جملة فعلية هي صفة لليل، وهذا الترابط لا يمكن تجاوزه، غير أن ما يمكن قوله هو أن أبا هلال كان لا يقول بجانب التخييل، بل إنه كما سبق وقلنا إنه لم يكن يعد الكذب التخييلي من البلاغة في شيء، فليست عنده إلا مطابقة الكلام للواقع، ولذلك فضّل تشبيه امرئ القيس البسيط الحسي على تمثيل بشار المصوّر الذي لا بد له من تأويل.

وهذا الذي قدمناه قد أشار إليه عبد القاهر إذ قال: "كذلك المقصود في بيت بشار بتشبيه النقع والسيوف فيه، بالليل المتهاوى كواكبه، لا تشبيه الليل بالنقع من جانب، والسيوف بالكواكب من جانب، ولذلك وجب الحكم كما كنت ذكرت في موضع، بأن الكلام في قوله: وأسيافنا، في حكم الصلة للمَصْدَرِ[2]، وجار مجرى الاسم الواحد، لئلا يقع في التشبيه تفريق ويتوهم أنه كقولنا:

[1] كتاب الصناعتين؛ أبو هلال العسكري، ص: 223.

2 يقول محمد إبراهيم شادي: "سواء كان 'مثارا' مصدرا ميميا، أو اسم مفعول، فإن 'أسيافنا' في حكم الصلة له من حيث كونه قيدا تابعا له، والواو للمعية، أما قوله: "وجار مجرى الاسم الواحد" فيعني أن قول بشار: كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا. في حكم المبتدأ الذي يحتاج إلى خبر يتمم معناه، وقوله: ليل تهاوى كواكبه. هو الخبر، وذلك أدعى إلى استبعاد التفريق بين المبتدا والخبر، فلا يمكن القول بتشبيه النقع بالليل، وتشبيه السيوف بالكواكب، ولا مفر من اعتبار التشبيه في هيئة مركبة". شرح أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجاني، ص: 465.

كأن مثار النقع ليل، وكأن السيوف كواكب، ونصب الأسياف لا يمنع من تقدير الاتصال، ولا يوجب أن يكون في تقدير الاستئناف، لأن الواو فيها معنى 'مع' "[1].

الأمثلة التي يضربها عبد القاهر لعلاقة البنية التركيبية بالصورة التمثيلية أكثر من أن نحاول حصرها في هذا الموضع، وما يهمنا هو تبيين تلك العلاقة، وقد رأينا أن النحو الذي شكّل ثقافة الجرجاني الأولى كان الفاعل الأبرز الذي أوصله إلى هذا الحد من التأسيس البياني بحيث يضع لكل فن أسسا عجز من جاء قبله أن يأتوا بمثلها، وفيما يلي مزيد لإثبات هذا الأمر.

3. الفصل النحوي بين التشبيه والاستعارة:

أشار عبد القاهر إلى كون الاستعارة فرعا من أصلين هما التشبيه والمجاز، وقد انطلق أول الأسرار في الكلام عن جانبها المتعلق بالتشبيه، وفصل القول في أركانها وأنواعها، ثم أنواع الشبه فيها، إلى أن استخرج أعلاها بلاغة وهي الاستعارة القائمة على الشبه العقلي الذي يؤدي إلى التأويل، غير أنه لم يفرّق بين الاستعارة والتشبيه العام، إلا بعد أن أقدم على استخراج فرع آخر من التشبيه وهو التمثيل.

وكما هي العادة في مباحث كتبه، فإنه لم يكن يترك مسألة حتى يستوفي أقاصيها، ويجيب عن كل ما يمكن أن يعترض قارئه الافتراضي من تساؤلات أو إشكالات مفاهيمية، وكذلك فعل في أثناء تفصيله بين الاستعارة والتشبيه، فإنه فرّق بين المفهومين تفريق الخصوص والعموم، ثم عمد إلى إجراء إسقاط على بعض الأبواب النحوية ليقرّب الفكرة أكثر ويوضحها، وبعدها راح يوضح كون الاستعارة لا تصاغ إلا من التشبيه، وأما التمثيل فصياغة الاستعارة منه أمر نادر ولا يتأتى بسهولة، ويبين الفرق بينها وبينه وفق نوع التراكيب، وهذه هي النقط التي سنبحثها في هذا الجزء.

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 195.

أ. الفرق بين الاستعارة والتمثيل:

كون الاستعارة والتمثيل فرعين من أصل أكبر هو التشبيه، يقتضي اختصاص كل منهما بمجموعة من المميزات التي تنعدم في الآخر، وأول ذلك في معنى كل منهما، ثم البنية التركيبية التي يتميز بها التمثيل في مقابل الاستعارة.

إن الاستعارة مصطلح سبق للقدامى أن أطلقوه على ظواهر لفظية عديدة، منها الكناية والتشبيه البليغ، وغيرها من مسائل البيان وقد رأينا هذا مع صاحب الصناعتين، غير أن عبد القاهر حسم الأمر بينها وبين عديد من المصطلحات، التي أهمها التمثيل، ولكي يثبت له الأساس المعرفي فإنه بعد فراغه من الحديث عن الاستعارة منفردة ثم التشبيه والتمثيل، انتقل إلى عقد فصل في الفرق بين الاستعارة والتمثيل، ليبحث عن الحدود المفاهيمية بينهما؛ فهو يقول: "اعلم أن من المقاصد التي تقع العناية بها أن نبيّن حال الاستعارة مع التمثيل، أهي هو على الإطلاق حتى لا فرق بين العبارتين، أم حدّها غير حدّه إلا أنها تتضمنه وتتصل به؟ فيجب أن نفرد جملة من القول في حالها مع التمثيل"[1].

ولأجل هذا فإنه يعود مرة أخرى للتذكير بماهية الاستعارة ومفهومها الجمالي؛ ثم بالمفهوم الجمالي للتمثيل؛ فحد الاستعارة "أن يكون للفظ اللغوي أصل، ثم ينقل عن ذلك الأصل على الشرط المتقدم"[2]، والاستعارة عنده تضم عدة وظائف بلاغية تضاف إلى الوظيفة الأم التي هي التشبيه؛ "وكما أن التشبيه الكائن على وجه المبالغة غرض فيها وعلة، كذلك الاختصار والإيجاز غرض من أغراضها، ألا ترى أنك تفيد بالاسم الواحد الموصوف والصفة والتشبيه والمبالغة، لأنك تفيد بقولك: رأيت أسدا أنك رأيت شجاعا شبيها بالأسد، وأن شبهه به في الشجاعة على أتم ما يكون وأبلغه، حتى إنه لا ينقص عن الأسد فيها، وإذا ثبت ذلك فكما لا

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 238.

[2] نفسه؛ ص: 30. والشرط المتقدم لاكتمال الاستعارة هو أن يستعمل المتكلم لفظا معينا في غير ذلك الأصل الذي وضع له، وينقله عنه نقلا غير لازم، فاللفظ المستعمل في غير تشبيه كإطلاق المشفر على الشفة مثلا، أو المنقول نقلا لازما كما هو في المصطلحات العلمية ليس من باب الاستعارة، بل من باب الحقيقة.

يصح أن يقال: إن الاستعارة هي الاختصار والإيجاز على الحقيقة، وأن حقيقتها وحقيقتهما واحدة، ولكن يقال: إن الاختصار والإيجاز يحصلان بها، أو هما غرضان فيها، ومن جملة ما دعا إلى فعلها، كذلك حكم التشبيه معها، فإذا ثبت أنها ليست التشبيه على الحقيقة، كذلك لا تكون التمثيل على الحقيقة، لأن التمثيل تشبيه إلا أنه تشبيه خاصّ"[1].

غير أن التمثيل –وإن كان تشبيها في أصله– لا يحقق وظيفة الإيجاز والمبالغة اللتين تحققهما الاستعارة، وإنما هو يمثل عكسها في بنيته التركيبية، وقد رأينا مفهومه الذي يتميز به عن التشبيه، فالمتكلم إذا أراد ضرب مثل في كلامه، فإنه يقصد إلى شيئين: أحدهما تقرير شبه بين شيئين من الوجه العقلي، والثاني أن يكون ذلك الشبه منتزعا من مجموعة من الأمور تمثلها تركيبة مترابطة من جملتين وأكثر.

ومن المميزات التي تميز الاستعارة عن التمثيل، أن الكلام إن كان فيه استعارة فإنه يولد احتمالين، احتمال الأخذ بالحقيقة، واحتمال الأخذ بمعنى الاستعارة، وعبد القاهر قد فصّل في هذا الأمر بين أن يكون اللفظ المستعار اسما سواء اسم جنس أو صفة، وأن تكون فعلا، وليس هذا في التمثيل لأن حقيقة التشبيه واضحة فيه، ولا يمكن لمتلقي التمثيل إلا أن يأخذ معنى واحدا لا ثاني له؛ يقول شارح أسرار البلاغة: "يبني الشيخ على ما سبق فرقا آخر بين الاستعارة والتمثيل، وهو أن اللفظ المستعار في الاستعارة المفردة يتردد بين الحقيقة والمجاز، بحسب القرينة، وحينئذ يكون الادعاء فيه ظاهرا، أي ادعاء أن المستعار من خصائص ولوازم المستعار له... لكن المثل أو التمثيل المركب يبقى فيه اللفظ المركب مستقرا على أصله، فكل كلمة في المثل على حقيقتها"[2].

ويمكن أن نختصر الفرق بينهما في أن الاستعارة ظاهرة لفظية، وذلك بأن يحذف أحد طرفي التشبيه لغرض الإيجاز والمبالغة في إقرار التشبيه، بينما التمثيل يمتاز بترابط جملتين

[1] نفسه؛ ص: 239.

[2] شرح أسرار البلاغة؛ محمد إبراهيم شادي، ص: 546.

وأكثر لتكوين صورة متعددة العناصر ليدخل على المتلقي نوعا من التخييل، لا سيما إن كان الشبه عقليا بين الطرفين.

ثم يدخل عبد القاهر إلى الجانب التطبيقي الذي يحاول من خلال أمثلته أن يجليّ المسألة أكثر في أن دخول الاستعارة في التمثيل أو صياغتها منه أمر في غاية الصعوبة، لأنه يعني هدم عناصر التمثيل، ومن ذلك تمثيل النابغة الشهير للنعمان بالليل، فيقول: "فلو حاولت في قوله[1]:

فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي

أن تعامل الليل معاملة الأسد في قولك: رأيت أسدا، أعني أن تُسقط ذكر الممدوح من البين، لم تجد له مذهبا في الكلام، ولا صادفت طريقة توصلك إليه، لأنك لا تخلو من أحد أمرين: إما أن تحذف الصفة وتقتصر على ذكر الليل مجرّدا، فتقول: إن فررت أظلني الليل، وهذا محال، لأنه ليس في الليل دليل على النكتة التي قصدها من أنه لا يفوته وإن أبعد في الهرب،... وإن لم تحذف الصفة، وجدت طريق الاستعارة فيه يؤدي إلى تعسّف، إذ لو قلت: إن فررت منك وجدت ليلا يدركني وإن ظننت أن المنتأى واسع والمهرب بعيد، قلت ما لا تقبله الطباع، وسلكت طريقة مجهولة"[2].

ومثله ما ذكره من التمثيل الحاصل في قول النبي الأكرم ﷺ ((النَّاسُ كَإِبِلٍ مِئَة لَا تَجِدُ فِيهَا راحِلَةً))[3]، ويتساءل منكرا قدرة المتكلم على استخراج الاستعارة من هذا المثل النبوي؛ "قل الآن

[1] ديوان النابغة الذبياني؛ تحقيق: علي بوملحم، لبنان، دار ومكتبة الهلال، 2001م، ص: 75.

[2] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 244.

[3] روي في صحيح مسلم بهذا اللفظ، ورواه البخاري : ((إنَّما النَّاسُ كالإبِلِ المِائَةِ لا تَكَادُ تَجِدُ فيها راحِلَةٌ))؛ ينظر: صحيح البخاري؛ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، دار اليقين للنشر، 2011م، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، رقم الحديث: 6498، ص: 780. وصحيح مسلم؛ تحقيق: أبو صهيب الكرمي، الرياض، بيت الأفكار الدولية، 1998م، رقم الحديث: 2547، ص: 1028.

من أي جهة تصل إلى الاستعارة ههنا، وبأي ذريعة تتذرّع إليها؟ هل تقدر أن تقول: رأيت إبلا مئة لا تجد فيها راحلة، في معنى: رأيت ناسا؟"[1]

غير أن هذه الفروق التي أقدم على ذكرها عبد القاهر والفصل بها بين الاستعارة والتمثيل، تبدو غير مفهومة عند من جاؤوا بعده، وربما ولدت نوعا من الاضطراب في تأسيسه هذا، وذلك أنه أدخل بعض التراكيب التي تدل ظاهريا على أنها استعارة لا تمثيل، غير أنه عدها من باب التمثيل، وأنكر على من أسماها بغير مصطلح التمثيل، ومن ذلك قوله عن قول العرب: بلغني أنك تقدم رجلا وتؤخر أخرى؛ "وذكر أبو أحمد العسكري أن هذا النحو من الكلام يسمى المماثلة، وهذه التسمية توهم أنه شيء غير المراد بالمثل والتمثيل، وليس الأمر كذلك"[2]، وهذا أسماه من جاء بعد الجرجاني استعارة تمثيلية، وقد استندوا في تسميتهم هذه إلى كلام السكاكي وهو يبين قرينة الاستعارة في المثال نفسه؛ "وبهذا نسميه التمثيل على سبيل الاستعارة؛ ولكون الأمثال كلها تمثيلاته على سبيل الاستعارة، لا يجد التغيير إليها سبيلا فاعلم"[3].

والجواب على هذا أن غرض الادعاء ليس موجودا في مثال "أراك تقدّم رجلا وتؤخر أخرى" وليس هذا من وظيفة هذا الكلام الإيهام بحقيقته وتناسي حقيقة التمثيل كما في الاستعارة، وإنما الغرض ضرب مثل، وإطلاق السكاكي لفظ الاستعارة على هذا النوع من التمثيل، وإن كان جائزا، إلا أنه لا يخدم الرؤية التي يريدها الجرجاني في تصنيف المعاني وفق أغراض التخييل والإيهام والمبالغة والإغراق وغيرها؛ ولذلك كان يدقّق كل التدقيق في بيان الفروق بين تلك الصور البيانية.

وكل ما ذكره عبد القاهر ليفرق بين التمثيل والاستعارة أمثلته تعتمد على التركيب وكم الجمل المشكلة، وهذا من الأمور التي غابت عن البلاغيين بعده، وأصبحت أمثلتهم في كل باب جاهزة تحفظ لكنها للأسف لا تؤدي الوظيفة العلمية التي كان يريدها عبد القاهر من علم البلاغة.

---

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 245.

[2] أسرار البلاغة؛ ص: 113.

[3] مفتاح العلوم؛ أبو يعقوب السكاكي، ص: 484.

ب. الفرق بين الاستعارة والتشبيه نحويا:

يعود الكلام بعد كل هذا إلى محاولة أخيرة للتفريق بين الاستعارة والتشبيه، ليس التشبيه عموما، وإنما التشبيه الذي نزعت منه الأداة فلا يذكر فيه إلا الطرفان، وقد ساق عبد القاهر استشهادا بكلام شيخه القاضي الجرجاني صاحب الوساطة الذي كان أول من فرّق بين التشبيه البليغ والاستعارة –كما رأينا قبلُ–، ثم يقول: "اعلم أن الوجه الذي يقتضيه القياس، وعليه يدل كلام القاضي في الوساطة، أن لا تطلق الاستعارة على نحو قولنا: زيد أسد، وهند بدر، ولكن تقول هو تشبيه، وإذا قال هو أسد لم تقل: استعار له اسم الأسد، ولكن تقول: شبّهه بالأسد"[1].

ومدار حديث عبد القاهر في هذه النقطة عن المشبّه به وكونه اسما مذكورا مع المشبّه أم وحده، وعليه سيعطي بعض الأمثلة التي تستدعي كلا الشكلين، ثم يعالجها معالجة نحوية بعد ذلك.

- **مثال عن الفرق بين التركيبين:**

بدأ عبد القاهر بمثال بديع لتوضيح الفرق بين تركيب التشبيه البليغ وتركيب الاستعارة، وهو تشبيه الاسم "المشبّه" بالأزياء التي تبيّن الملك من السوقة؛ "فكما أنك لو خلعت من الرجل أثواب السوقة، ونفيت عنه كل شيء يختص بالسوقة وألبسته زي الملوك فأبديته للناس في صورة الملوك حتى يتوهموه ملكا، وحتى لا يصلوا إلى معرفة حاله إلا بإخبار أو اختبار واستدلال من غير الظاهر، كنت قد أعرته هيئة الملك وزيه على الحقيقة، ولو أنك ألقيت عليه بعض ما يلبسه الملك من غير أن تعرِّيَه من المعاني التي تدل على كونه سوقة، لم تكن قد أعرته بالحقيقة هيئة الملك، لأن المقصود من هيئة الملك أن يحصل بها المهابة في النفس، وأن يُتوهّم العظمة، ولا يحصل ذلك مع وجود الأوصاف الدالة على أن الرجل سوقة"[2].

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 320.

[2] نفسه؛ ص: 323.

والكلام إذا ذُكر فيه المشبه فقد انعدمت فيه وظيفة الاستعارة المهمة وهي الادعاء والمبالغة، فذكره يوصل للمتلقي أنه يريد التشبيه لا غير،كما يظهر للرائي أن ذلك السوقي –إذا ظهرت علامات السوقية عليه– أنه يتظاهر بأنه ملك ويعرف أنه ليس كذلك، أما إن لم يُذكر المشبّه وجيء بلفظ المشبّه به وبني عليه الكلام كان الادعاء والإيهام بحقيقة هذا المعنى ظاهرا، وهنا تكمن بلاغة الاستعارة وجماليتها الأدبية.

وهذا المثال ليس مجرد محاولة لتقريب الفرق بين التشبيه والاستعارة، بل هو يعني فعلا ذلك التفاضل بين الصورتين، ويعكس الوظيفة الجمالية التي تمتاز بها الاستعارة عن التشبيه؛ "فالجرجاني وهو يتحدث عن الملك كان يتحدث عن الاستعارة نفسها بما لها من خصوصية وقدرة على الإيهام والتأثير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نجد الاستفادة توحي بحصول المنفعة من المستعار، فإن كان ثوبا لبسه كما لبسه، وإن كان أداة استعملها في الشيء تصلح له، حتى إن الرائي إذا رآه معه لم تنفصل حاله عنده من حال ما هو ملك يد ليس بعارية، وهذه منفعة لا تحصل من مجرد التشبيه"[1]، ويبين هذا المثال أيضا مدى الوعي التام بالوظيفة الجمالية، والقيمة البلاغية التي تميز الاستعارة التي هي في نظره رفيعة ملوكية عن التشبيه الساذج السوقي.

- **العودة إلى النحو:**

يعود صاحب الأسرار بالكلام أخيرا إلى الفصل بين تركيبي الاستعارة والتشبيه، ويلجأ إلى النحو الذي يعدّه أداة منهجية تمكننا من الكشف عن كثير من الأسرار البلاغية الأسلوبية سواء كان ذلك من جانب مفاهيمي أم من حيث الوظيفة التي تؤديها الظاهرة البلاغية، وليس مجرد مستوى من مستويات الدرس اللغوية؛ وكأننا بعبد القاهر منتبها لوجود سرّ نحوي يحكم بنيات الصور البيانية، غير أن الهدف العلمي من كتابه ليس البحث فيه، وإنما البحث في تفاضل

[1] البلاغة العربية؛ محمد العمري، ص: 336.

المعاني، والتمييز بينها من حيث درجات التخييل والعقلانية لتأدية غرض أكبر وهو ضبط مفاهيم السرقة والأخذ بين الشعراء.

والبنية النحوية تختلف وظيفتها باختلاف عناصرها المبنية عليها، وعلى هذا الأساس فهناك فرق بين كون الاسم –الذي يفترض كونه مستعارا– في إحدى حالتين؛ أولاهما: "الحالة التي يكون فيها الاسم خبر مبتدإ أو منزلا منزلته، أعني أن يكون خبر كان، أو مفعولا ثانيا لباب علمت؛ لأن هذه الأبواب كلها أصلها مبتدأ وخبر أو يكون حالا لأن الحال زيادة في الخبر"[1]، وهذه الحالة يُشك بجواز إطلاق الاستعارة على الاسم فيها، وهي البنية التي يكون فيها التشبيه بطرفيه، فالكلام فيها لإثبات معنى الخبر أو ما وقع موقعه.

وأما الحالة الثانية فهي التي يقع فيها الاسم مبتدآ أو ما يقع موقعه مثل الفاعل أو المفعول به أو المضاف إليه، وهي تبنى على "إثبات أمر آخر غير ما هو معنى الاسم"[2]، لأن الاسم ههنا معناه مثبت حقيقة، فنريد إثبات شيء آخر بناء عليه.

وزيادة في استيعاب الفرق بين نوعي التركيب؛ يفصل الجرجاني تحديد الفروق المعنوية التي تؤديها وظائف البنى النحوية؛ "فأنت إذا قلت: زيد أسد، ورأيته أسدًا فقد جعلت اسم المشبّه به خبرا عن المشبّه، والاسم إذا كان خبرا عن الشيء، كان خبرا عنه إما لإثبات وصف هو مشتق منه لذلك الشيء؛ كالانطلاق في قولك: زيد منطلق، أو إثبات جنسية هو موضوع لها كقولك: هذا رجل، فإذا امتنع في قولنا: زيد أسد أن نثبت الجنسية لزيد على الحقيقة، كان لإثبات شبه من الجنس له، وإذا كنا إنما نثبت شبه الجنس، فقد اجتلبنا الاسم لنحدث به التشبيه الآن، ونقرره في حيز الحصول والثبوت، وإذا كان كذلك، كان خليقا بأن تسميّه تشبيها، إذ كان إنما جاء ليفيده ويوجبه"[3].

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 326.

[2] نفسه؛ ص: 327.

[3] نفسه؛ ص: 326.

وهذا بعيد كل البعد عن التركيب الثاني الذي يكون فيه الاسم مبتدأ أو ما يقوم مقامه، في مثل: عنّت لنا ظبية. فإن القصد لا يكون إلى إثبات الشبه، "كيف يتصور أن تقصد إلى إثبات الشبه منه بشيء وأنت لم تذكر قبلهما شيئا ينصرف إثبات الشبه إليه، وإنما تُثبت الشبه من طريق الرجوع إلى الحال، والبحث عن خبيء في نفس المتكلم"[1].

والخلاصة أن مراد عبد القاهر من هذا التفصيل، أن فهم المتلقي في حين تلقيه التركيب الأول وهو المذكور فيه طرفا التشبيه، سيكون مرتكزا على إثبات معنى الأسد في ذات زيد، لأنها وظيفة الخبر والحال، لكنه حين يتلقى كلاما من النوع الثاني كقولهم: هززت سيفا صارما، فلن يجري التشبيه بالخاطر في أوان التلقي، بل سيتجه التخيل إلى أن الموجود سيف حقيقي يقطع الرقاب، لأن في كون المشبه به مبتدأ ليس إثباتا لمعناه، وإلا لما كان مبتدأ وإنما الإثبات يتجاوزه إلى ما بعده وهو القطع.

وقد أبرز شارح الأسرار مكمن الإبداع في هذا التفصيل قائلا: "هذه من الأفكار المتطورة التي تدل على خصوصية الاستعارة، وأن لها رؤية غير رؤية التشبيه، فكيف يتفق هذا مع القول بأن التشبيه أساس الاستعارة؟ والجواب عليه أن التذوق غير التعلم والدرس، ففي مجال التذوق لا بد من مجاراة إحساس المتكلم، وتلقي الاستعارة برؤية خاصة تتبدل فيها الأشياء"[2].

إلى هنا يكون قد بان لنا بوضوح استناد الجرجاني على النحو في تبويب مسائل البيان، وهذا يعكس لنا وظيفة هذا العلم التي تتجاوز كونها دراسة للمستوى التركيبي وحده، إلى عدّه محورا مفاهيميا تدور حوله كل المستويات اللغوية ولا سيما المعاني البلاغية التي تبنى عليه أساسا، وما سيأتي من دراسته للمجاز بأنواعه دليل آخر على هذا الحكم.

[1] نفسه؛ ص: 327.

[2] شرح أسرار البلاغة؛ محمد إبراهيم شادي، ص: 673.

4. إرهاصات النظم في نوعي المجاز:

تبرز براعة الجرجاني في تبويب الفنون البلاغية بأسس النحو مرة أخرى في المبحث الطويل الذي عقده لبيان المجاز بنوعيه؛ مجاز الإفراد، ومجاز الجملة (التركيبي)، غير أننا قبل البدء في طرحه، لا بد أن نقرأ ما قدمه عبد القاهر –قبل بسطه قضايا المجاز التركيبي– من مقدمة كان وقوفنا عندها طويلا، تمثل منهجيته العلمية الشديدة التي تقيد بها في أسرار البلاغة خاصة؛ وهي مقدمة تسهل علينا فهم السبب الذي دعاه إلى تأخير الحديث عن المجاز إلى آخر كتابه حين قال: " واعلم أن الذي يوجبه ظاهر الأمر، وما يسبق إلى الفكر، أن يُبدأ بجملة من القول في الحقيقة والمجاز، ويتبع ذلك القول في التشبيه والتمثيل، ثم ينسق ذكر الاستعارة عليهما، ويؤتى بها في أثرهما، وذلك أن المجاز أعم من الاستعارة، والواجب في قضايا المراتب أن يبدأ بالعام قبل الخاص... إلا أن ههنا أمورا اقتضت أن تقع البداية بالاستعارة ..."[1].

أ. فائدة الخبر في التركيب:

يصر الجرجاني على أن تقسيمه المجاز إلى مجاز في الإفراد، ومجاز في التركيب لا يعني بأي حال من الأحوال إخراجه من التركيب، لأنه لا يتصور اعتبار حقيقة أو مجاز إلا في نظام معيّن من التركيب؛ فكان لزاما أن يُبحث في "المعنى الذي من أجله اختُصّت الفائدة بالجملة، ولم يجز حصولها بالكلمة الواحدة، كالاسم الواحد، والفعل من غير اسم يُضَمُّ إليه، والعلّة في ذلك أن مدار الفائدة في الحقيقة على الإثبات والنفي"[2]، ومن أجل ذلك يعيد تأكيد كلامه، ويقول: "إذا رمت الفائدة أن تحصل لك من الاسم الواحد أو الفعل وحده، صرت كأنك تطلب أن يكون الشيء الواحد مثبتا، ومثبتا له، ومنفيا ومنفيا عنه، وذلك محال"[3].

ومادام أصل المعاني في نظر الجرجاني وفي نظر النحاة كلهم هو الخبر، فإنه أصل يقوم على مقومين في الإثبات وهما: المثبت والمثبت له، وفي النفي يسلتزم منفيا ومنفيا عنه، وهذا

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 29.

[2] نفسه؛ ص: 366.

[3] نفسه.

أمر يدخل المجاز من طريقه، كما أن الحقيقة تتضح من خلاله، وذلك ما تحويه علاقة الإسناد بين المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل، وهذان المقومان، لا بد أن يداخلهما الحكم الذي يعده عبد القاهر قيدا ثالثا؛ "وذلك أن للإثبات جهة، وكذلك النفي، ومعنى ذلك أنك تثبت الشيء للشيء مرة من جهة، وأخرى من جهة غير تلك الأولى"[1]؛ وهذا معناه أنك تثبت الشيء للشيء فعلا أو تثبته وصفا من النظر في نوع الفعل، فأفعال الغرائز والطباع إذا أثبتت فإنها تثبت على أنها أوصاف للفاعل، وهناك من الأفعال ما يجوز كونها فعلا أو وصفا على اختلاف القصد.

- **أنواع تعدي الأفعال :**

ومن الأفعال ينتقل عبد القاهر مباشرة إلى الحديث عن الأفعال المتعدية، ويحدد أن تعديها يكون بأحد شكلين: تعدٍّ إلى مفعول به، وتعدٍّ إلى مفعول مطلق، والضابط في نوع التعدي معنى الإثبات، فإثبات نفس المفعول ليس هو إثبات الفعل؛ وتفسير ذلك أننا إذا قلنا خلق الله العالمَ فإننا نثبت العالم خلقا لله، أي مفعولا له، منسوبا إليه، وهو المفعول المطلق، وهذا ما جعل ابن يعيش يعد هذا النوع أصل المفعولات في قوله: "اعلم أن المصدر هو المفعول الحقيقي لأن الفاعل يحدثه ويخرجه من العدم إلى الوجود، وصيغة الفعل تدل عليه"[2].

قد لا يبدو فرق واضح بين قولنا: خلق الله السماء، وضرب محمد زيدا، ولكن التعمق والتدقيق الذي جاء به عبد القاهر يوضح لنا الفرق جليا، فالجملة الأولى تقتضي إيجادا لمعدوم، فالسماء مخلوقة لله، ولن نستطيع أن نقول فعل الله الخلق بالسماء، لأنها ليست موجودة أصلا قبل الخلق، بينما نقول إن محمدا فعل الضرب بزيد، وعليه يكون زيدا مفعولا به لأن الضرب وقع به وليس هو عين الضرب، وهذا عند التأمل الدقيق يوجب أن فهم كثيرين للمفعول به فهم خاطئ قاصر، ينتج عن سطحية التعامل مع اللغة. وعلّل ابن الوراق (ت381هـ) هذا الفرق بما ذكرنا قائلا: "واعلم أن المفعولات التي ذكرناها إنما نسبت إلى ما ذكرناه من أجل المعنى،

---

[1] نفسه؛ ص: 367.

[2] شرح المفصل للزمخشري؛ أبو البقاء يعيش ابن يعيش، تحقيق: إميل بديع يعقوب، لبنان، دار الكتب العلمية، 2001م، ط1، ج1، ص: 272.

فسمي المصدر مفعولا مطلقا؛ لأن العامل أحدثه، وسمي زيد وما جرى مجراه من المفعولات مفعولا به؛ لأن الفاعل لم يفعل زيدا، وإنما هي أفعال تحل بزيد، فلأجل تقديرنا أن الفعل حل به سمي مفعولا به"[1]؛ وقد أشار ابن هشام الأنصاري (ت761هـ) والسيوطي (ت911هـ) إلى قول الجرجاني ومن سار على نهجه مثل ابن الحاجب (ت646هـ) في أماليه[2].

الحق أن المراد بالتفصيل بين المفعول مطلقا والمفعول به، لا يراد بذاته، وإنما يراد بما يتعلق به من قضية التقييدات التي أحكمها الجرجاني في فائدة الخبر، وما كلامه عن التفريق إلا مقدمة منهجية ضرورية ليواصل الحديث عن الغرض؛ ويوضح ذلك قوله بعد ذلك: "وإذ تقررت هذه المسائل، فينبغي أن تعلم أن من حقك إذا أردت أن تقضي في الجملة بمجاز أو حقيقة، أن تنظر إليها من جهتين؛ إحداهما: أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات أهو في حقه وموضعه، أم قد زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه؟ والثانية: أن تنظر إلى المعنى المثبت –أعني ما وقع عليه الإثبات– كالحياة في قولك: أحيا الله زيدا، والشيب في قولك أشاب الله رأسي، أثابت هو على الحقيقة أم قد عُدل به عنها؟ وإذا مُثّل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقين، عرفت ثباتها على الحقيقة منهما"[3].

وبعد هذا العرض المختصر لركني الخبر ، ننتقل إلى المجاز الذي قسمه قسمين بتسميتين عوض تسمية الإفراد والجملة، فإن المجاز بعد أصبح مجاز إثبات ومجاز مثبت، وسنعرف الفرق بينهما واضحا جليا ثم الاصطلاح الذي أصبح معروفا في مدونات البلاغة.

---

[1] العلل في النحو؛ ابن الوراق، تحقيق: منصور علي عبد السميع، القاهرة، الصحوة للنشر والتوزيع، 2010م، ط1، ص: 278.

[2] للتفصيل أكثر في هذه المسألة ينظر ما يلي:=

- كتاب أمالي ابن الحاجب؛ أبو عمرو عثمان بن الحاجب، تحقيق: فخر صالح سليمان قدارة، بيروت، دار الجيل، ص: 702.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب؛ ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، دار الطلائع، 2009م، ص: 317.
- الأشباه والنظائر في النحو؛ جلال الدين السيوطي، تحقيق: غريد الشيخ، لبنان، دار الكتب العلمية، 2011م، ط3، ج4، ص: 90.

[3] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 370.

ب. مجاز الإثبات ومجاز المثبَت:

يحكم عبد القاهر الفرق بين الحقيقة في إثبات الشيء، والحقيقة في المثبَت نفسه فيما سبق من كلامه، والحقيقة في الإثبات تكون بالنظر إليه أهو في حقه وموضعه؟ وهو ما يختص بالإسناد أكثر، وأما الحقيقة في المثبت فهو ما ذكر من قبل في الأسرار أنه ما يختص بالمفرد، ويتبع هذا شيئا من التدقيق والتفصيل.

يقول بعد التمثيل للمجاز في حالتيه؛ الإثبات والمثبت : "وإذ قد تبيّن لك المنهاج في الفرق بين دخول المجاز في الإثبات وبين دخوله في المثبت، وبين أن ينتظمهما، وعرفت الصورة في الجميع، فاعلم أنه إذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة، فإن طلبت الحجة على صحة هذه الدعوى فإن فيما قدمتُ من القول ما يبيّنها لك، ويختصر لك الطريق إلى معرفتها"[1].

وهذا التفريق من عبد القاهر بين الإثبات والمثبت، مرده وعيه العميق بالبنية اللغوية، وما يتعلق من عناصرها باللغة ذاتها وما يتعلق منها بالجانب العقلي الذي يختص بالمعاني التي تنشئها العلاقات بين الكلم، ومعاني النحو العامة ولا سيما الإسناد الذي هو أساس الخبر عامة؛ ولذلك نراه يفرق بين العقلي واللغوي، بل ويرد بعض الشبه التي ربما تعرض لغير المدقق فيما يقوله، ثم يعطي ركيزة أساسية ينبغي أن يضبطها من لم يفهم مقالته؛ يقول –في كلام طويل لا بد من عرضه كاملا–: "ومما يجب ضبطه في هذا الباب: أن كل حكم يجب في العقل وجوبا حتى لا يجوز خلافه، فإضافته إلى دلالة اللغة وجعله مشروطا فيها محالٌ، لأن اللغة تجري مجرى العلامات والسّمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه وخلافه، فإنما كانت 'ما' مثلا علما للنفي، لأن ههنا نقيضا له وهو الإثبات، وهكذا إنما كانت 'من' لما يعقل لأن ههنا ما لا يعقل، فمن ذهب يدّعي أن في قولنا 'فعل' و'صنع' ونحوه دلالة من جهة اللغة على القادر، فقد أساء من حيث قصد الإحسان، لأنه والعياذ بالله

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 373.

يقتضي جواز أن يكون ههنا تأثير في وجود الحادث لغير القادر، حتى يُحتاج إلى تضمين اللفظ الدلالة على اختصاصه بالقادر، وذلك خطأ عظيم. فالواجب أن يقال: الفعل موضوع للتأثير في وجود الحادث في اللغة، والعقل قد قضى وبتّ الحكم بأن لا حظ في هذا التأثير لغير القادر"[1].

من خلال هذا الكلام يبرز جليا تفاعل النحو بعلم الكلام في خلفية الجرجاني الثقافية، وقد لاحظ العمري هذا الأمر، وبه فسّر سبب تأخيره الحديث عن المجاز، وأكد أن ذلك التدبير الذي تحدث عنه عبد القاهر "يتعلق بمناقشة المجاز في إطار الأسئلة الكلامية حول الظاهر والمؤول، وما يتصل بذلك من أسئلة حول الأفعال والأسباب، حين تسند الأفعال إلى غير الحي القادر"[2].

ومما يتعلق بهذا السياق، أن عبد القاهر كان على إدراك تام بفكرة النظم التي بسط فيها القول في دلائل الإعجاز، وذلك من خلال تركيزه على إرجاع المجاز بنوعيه إلى التركيب، ومن خلال اهتمامه بشرح المجاز العقلي وأنه أمر يخرج عن الجانب الوضعي للغة، إنها أشياء متعلقة بما يريد المتكلم بيانه، وتعليق الكلم بعضها ببعض من صنيع المتكلم وحده، ولا دخل للمعاني الوضعية في ذلك.

ومما يبين إرهاصات النظم في هذه القضية ذلك الإصرار الملحّ على أن المجاز العقلي يكون بفعل من المتكلم مريدا ذلك المجاز؛ ومن ذلك قوله: "وأمّا مثال أن توضع الجملة على أن الحكم المفاد بها واقع موقعه من العقل وليس كذلك، إلا أنه صادر عن اعتقاد فاسد وظن كاذب، فمثل ما يجيء في التنزيل من الحكاية عن الكفار؛ نحو: ﴿وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ﴾[3] فهذا ونحوه من حيث لم يتكلم به قائله على أنه متأول، بل أطلقه بجهله وعماه إطلاق من يضع

[1] نفسه؛ ص: 376.

[2] البلاغة العربية؛ محمد العمري، ص: 338.

[3] سورة الجاثية: الآية 24.

الصفة في موضعها، لا يوصف بالمجاز، ولكن يقال عند قائله أنه حقيقة"[1]، وهذه الفكرة عين النظم، فإن قصد المتكلم هو الذي يحسم في الكلام أهو مجاز أو حقيقة، كما أن الحقيقة في الحكم العقلي الذي يتحدث عنه، ليست عامة مطلقة، بل قد تكون حقيقة في نظر صاحبها فقط لأنه قصد ما يقول فعلا، والمجاز ما قاله صاحبه على نيته في المجاز، ولذلك نجد الفرق واضحا بين قول الكفار السابق في الآية، وقول ذي الإصبع: "أهلكنا الليل..." فإن طريق الحكم عليه أن نعلم توحيدهم أو كاشفا عن إرادتهم قصد المجاز كما مثّل له في الأسرار.

واعتناؤه بقصد المتكلم جعله يعيد النظر في بعض ما ينظر على أنه مجاز، ومن ذلك أن قول القائل: اسأل القرية –في غير كلام الله– ليس يقصد فيه الحذف دائما،؛ "لجواز أن يكون كلامَ رجل مرّ بقرية قد خربت وباد أهلها، فأراد أن يقول لصاحبه واعظا ومذكرا، أو لنفسه متعظا ومعتبرا: سل القرية عن أهلها وقل لها ما صنعوا؟ على حد قولهم: سل الأرض من شقّ أنهارك وغرس أشجارك، وجنى ثمارك، فإنها إن لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا"[2].

ومادام الأمر كما رأينا فإن المجاز عند عبد القاهر مجازان:

مجاز لغوي: يتعلق بالمثبت أهو موضوع بالمعنى الذي وضع له في اللغة أم لا، ولا علاقة له بالإسناد[3]؛ فهو على تعبيره: "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول"[4].

ومجاز عقلي: يتعلق بإثبات الفعل لفاعله؛ "أن كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأول فهي مجاز"[5].

نلاحظ بعد البسط العبقري والمنهجية التي سار عليها عبد القاهر أن التعريفات كانت كلماتها مختارة بدقة، وقد سبق الكلام عن معنى التعريفين، ويتبين لنا فعلا أنه كان مؤسسا

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 385.

[2] أسرار البلاغة؛ ص: 422.

[3] قولنا لا علاقة له بالإسناد لا يعني إلغاء وظيفة التركيب في بيان قيمة المعنى على الحقيقة أو المجاز، وإنما نقصد خروجه من اعتبار الحكم المتعلق به.

[4] أسرار البلاغة، ص: 351.

[5] نفسه؛ ص: 385.

حقيقيا لأبواب البلاغة، مستعينا بكل ما أمكنه من نحو وعقائد، حتى إن آخر كتابه أسرار البلاغة خاصة كان كأنه مقدمة منهجية لدلائل الإعجاز، وإن كان في الأسرار هادئا يعالج المسائل على مهل، فإن شيئا ما أثاره حتى نراه في الدلائل بعنفوان غير عادي، وهذا أمر سنحاول النظر فيه في حينه.

ثالثا: التخييل في أسرار البلاغة.

سبق التأكيد عن غرض الجرجاني في تسطير أبواب كتابه أسرار البلاغة، والقول إن تأسيس مسائل البيان في هذا الكتاب ليس مقصودا في ذاته؛ نعني ليس المقصود إنشاء علم هو البيان –بمفهوم صاحب المفتاح– وإنما ضبط الحقل المفاهيمي من أجل غرض أوسع، وهو التدقيق في المعاني الشعرية التي وجدنا أنها تنقسم إلى قسمين: معانٍ عقلية وتخييلية، ولذلك فإن ربطنا كتاب أسرار البلاغة بمجرد الاستعارة والتشبيه والمجاز ظلم وتهوين من شأنه، بل لابد من البحث في تلك المحاور التي تمثل روح الكتاب، مثل التخييل الذي سيطر على الجرجاني سيطرة واضحة، فانساق به يعرض المسائل ويحللها وإن كان يبدو أحيانا مضطربا في الرضا به أساسا للشعرية العربية حين يأتي بمقابله العقلي.

ولذلك سيكون هذا المبحث الأخير من هذا الفصل بحثا في التخييل بين مرجعياته الفلسفية العربية، والعودة إلى مفاهيمه عند ابن سينا تحديدا، ثم طرح قضية الصدق والكذب من منظور الجرجاني وتقييمه للشعر على أساسيهما.

1. التخييل في فلسفة الشعر :

واضح من القراءة العميقة للأسرار، أن عنصر التخييل كان هو المحرك الفعّال والرئيس في مختلف القضايا التي طرحها عبد القاهر، وحاول الوصول بها إلى حسم تام وكشف واضح عن الأسرار الجمالية التي تميز العمل الأدبي عن غيره ولا سيما الشعر باعتباره ذروة الآداب.

وقد سبق بنا الكلام عن قضية التأثر بالفلسفة اليونانية فيما يخص مصطلحي التخييل والمحاكاة، وتوصلنا إلى أن من قالوا بالتأثر قد استدلوا بأدلة ليست بشيء خاصة فيما تعلق بالتخييل عند الجرجاني، وقدمنا الأدلة على ذلك، وعليه فسيكون موضوع الحديث الآن عن مصطلح التخييل ومفهومه عند فلاسفة العرب، وسنركز على ابن سينا بعد أن نمر مرورا خفيفا على الفارابي، لننتقل بعدها إلى النظر في التخييل وما يتعلق به من المفاهيم التي تكون حقل الشعرية العربية عند الجرجاني.

من الخطأ الشنيع الذي يمكن لطالب الحقيقة العلمية الوقوع فيه، اعتبار أعمال الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد مجرد مترجمين ناقلين لتراث أرسطو وخاصة ما كان من كتاب فن الشعر، بل كانت أعمالهم تلك تتميز عما قام به متى بن يونس الذي اكتفى بالترجمة دون إضافة شيء يذكر من الثقافة العربية، فكانت ترجمات ابن سينا خاصة والفارابي قبله، تعليقات على كتاب أرسطو إضافة إلى كونها دراسات أشبه ما تكون بالبحث المقارن الذي وازن بين مظاهر عديدة يفترق فيها الشعر العربي عن الشعر اليوناني، ونتيجة لذلك جاء مصطلح التخييل الذي يقابل مصطلح المحاكاة ولا يرادفه، ولا يعكس فيه.

أ. التخييل عند الفارابي:

مما يتميز به عمل الفارابي الذي أورده بدوي في ترجمات فن الشعر، أنه لم يكن هدفه ترجمة أثر أرسطو، وإنما يمكن عدّه إكمالا لما غفل عنه أرسطو من ذكر المغالطة وإتمام الكلام عن الشعر، ولذلك نجده يصرّح بهذا الأمر منذ البداية؛ "إذ الحكيم لم يكمل القول في صناعة المغالطة فضلا عن القول في صناعة الشعر"[1]، ولذلك اتجه أبو نصر إلى إثبات بعض المقدمات والقوانين التي يمكن أن تكون معينة لقارئ فن الشعر على الوقوف على مضمونه.

[1] مقالة في قوانين صناعة الشعراء؛ أبو نصر الفارابي، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص: 149.

إن المقارنة التي أجراها الفارابي بين فنّي المغالطة والشعر، توحي للقارئ –في بداية الأمر– أنه يدخل ضمنا في التخييل الذي يراه أساسا للشعر، وهو الذي يدخل فيه الكذب بمحاكاة شيء ما؛ وليس القول بالكذب دافعا إلى الظن بأن الشعر نوع من المغالطة؛ لأن بينهما اختلافات؛ "منها أن غرض المغلّط غير غرض المحاكي، إذ المغلط هو الذي يغلط السامع إلى نقيض الشيء حتى يوهمه أن الموجود غير موجود وأن غير الموجود موجود، وأما المحاكي للشيء فليس يوهم النقيض، لكن الشبيه، ويوجد نظير ذلك في الحس"[1].

وأورد أيضا تمييزا آخر للشعر بين كل الأقاويل التي قسمها قسمة متعددة ليتوصل إلى أن القياس الموصوف بالقوة والذي يكون فيه تمثيل هو الأليق لان يكون شعرا، فليس الشعر إلا تمثيلا، وقد رأى العمري أن أبا نصر كان "ناظرا إلى الشعر العربي ونصوصه القديمة المشهورة لامرئ القيس وأمثاله، وفي هذا الاتجاه نجد التصوير والنحت يشكلان عنده الامتداد الفني للمحاكاة، في حين يغض الطرف عن الامتداد الآخر لها عند أرسطو وهو الموسيقى والرقص وما يتصل بهما من نقر على الناي ومن غناء"[2].

وفي جوامع الشعر يورد الفارابي مصطلح التخييل، وقد كاد أن يخرج به من إطار المحاكاة الضيق، وسنورد نصوصا تدل على ذلك، غير أنه لم يبتعد كثيرا، ليعود إلى الإطار الأرسطي، ومن تلك النصوص قوله في وظيفة التخييل: "والمحاكاة هو أن يؤلف القول الذي يصنعه أو يخاطب به من أمور تحاكي الشيء الذي فيه القول دالا على أمور تحاكي ذلك الشيء، ويلتمس بالقول المؤلف مما يحاكي الشيء تخييل ذلك؛ إما تخييله في نفسه، وإما تخييله في شيء آخر، فيكون الشيء المحاكى ضربين: ضرب يخيل الشيء نفسه، وضرب يخيل وجود الشيء في شيء آخر"[3]، ثم يقول بعدها: "كذلك يعرض للإنسان عندما يسمع الأقاويل التي تحاكى، فتخيل في الشيء أمرا ما، وذلك أن الذي يراه ببصره، فتخيل أمرا ما في ذلك الشيء لو

[1] مقالة في قوانين صناعة الشعراء ؛ ص: 150.

[2] البلاغة العربية؛ محمد العمري، ص: 250.

[3] جوامع الشعر؛ أبو نصر الفارابي، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1971م، ص: 174.

وصف له ذلك بعينه بقول، فإن ذلك القول كان يخيل له في ذلك الشيء الأمر بعينه الذي خيل فيه ما رآه ببصره، وذلك مثل الأقاويل التي تخيل الحسن في الشيء أو القبح فيه، أو الجور، أو الخسة، أو الجلالة، فإن الإنسان كثيرا ما تتبع أفعاله تخيلاته"[1].

إن القارئ لكلام الفارابي سيجد حتما نوعا من الاضطراب أو شيئا من الضبابية، ومصدر ذلك يعود إلى أنه "لم يكن إلا ساردا لأقوال قدماء اليونان وآرائهم، ولو أنه أراد تحديد مفهوم نهائي للشعر من وجهة النظر العربية، لما صعب عليه ذلك، لكنه كان يورد آراء الآخرين وآراءه هو باستخدام مصطلح الشعر على وجه الإطلاق، باستثناء حديثه عن القافية فقد خص بها الشعر العربي"[2].

ومن أهم الأمور التي يمكن أن نستخلص بها مفهوم التخييل عند الفارابي قوله في آخر الجوامع: "وكما أن الإنسان إذا حاكى بما يعمله شيئا ما، ربما عمل ما يحاكي به نفسه، وربما عمل مع ذلك شيئا يحاكي ما يحاكيه، فإنه ربما عمل تمثالا يحاكي زيدا، وعمل مع ذلك مرآة يرى فيها تمثال زيد، وكذلك نحن ربما لم نعرف زيدا، فنرى تمثاله فنعرفه بما يحاكيه لنا، لا بنفس صورته، وربما لم نر تمثالا له نفسه، ولكن نرى صورة تمثاله في المرآة، فنكون قد عرفناه بما يحاكي ما يحاكيه، فنكون قد تباعدنا عن حقيقته برتبتين، وهذا بعينه يلحق الأقاويل المحاكية، ...."[3]، وهذا الكلام هو ما ذكر العمري أنه يبتعد من حيث يدري أو لا يدري عن محاكاة أرسطو ويدخل في مفهومها الأفلاطوني، وذلك أنها وإن كانت محاولة لعكس الواقع، غير أنها لا يمكن أن تمثل لنا ذلك الواقع بحذافيره، بل لا تعكس سوى صورة متخيلة عند القارئ (المتلقي)، ولذلك نفهم سبب بدئه التفريق بين كذب المغالطة وكذب المحاكاة، وبهذا الأمر تزيد درجة الضبابية التي ميزت قراءة الفارابي لفن الشعر، ونزداد يقينا بأنه لم يكن يحلل غير الشعر اليوناني في تمثلاته المعروفة، فلم يخرج عنه إلى الأشكال الشعرية في الأمم

[1] جوامع الشعر؛ 174.

[2] الشعرية العربية أصولها ومفاهيمها واتجاهاتها؛ مسلم حسب حسين،بيروت، منشورات ضفاف، 2013م، ط1، ص: 44 – 45.

[3] جوامع الشعر؛ ص: 175.

الأخرى، بل ولم يحاول تأسيس مفهوم التخييل –الذي كاد أن يصل به إلى كونه نظرية– على الشعر العربي؛ وقد ذكر بعضهم أنه "لو انطلق من واقع الشعر العربي، لكان وفّر على نفسه عناء التردد بين دلالات المصطلحات والمفاهيم التي هي من صلب الشعر اليوناني وخصائصه البنائية والفنية، ذلك أن مجرد التأكيد على فكرة المحاكاة، إنما هو جنوح إلى فكرة غائمة لا أساس لها في التفكير العربي، ولا الخطاب الشعري العربي من حيث مضمون المصطلح"[1].

وعلى ما مضى يمكن القول إن رؤية الفارابي إلى التخييل لا تتعدى كونه وظيفة تحققها المحاكاة في تجلياتها موسيقيا في الوزن الشعري، ومعنويا في قدرة الشاعر على تمثيل الواقع بدرجات ذكرها، وهي رؤية لا تكاد تختلف عن المفهوم الأرسطي إلا ما اقترب فيه من المحاكاة الأفلاطونية[2].

ب. ابن سينا وتأصيل التخييل الشعري:

أول ما يثير الانتباه في التخييل الذي اتجه إليه ابن سينا وهو يشرح فن الشعر الأرسطي، تعريفه الشعر بأنه: "كلام مخيّل مؤلف من أقوال موزونة متساوية، وعند العرب مقفّاة"[3]؛ والذي نستشفه من هذا التحديد أنه خرج عن التعريف الأرسطي الذي يحدد الشعر بأنه محاكاة، ويتبع بعد ذلك كلامه بنوع من التفصيل في معنى الكلام المخيّل، الذي هو عنده: "الكلام الذي تذعن له النفس، فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور، من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكري، سواء كان المقول مصدقا به أو غير مصدّق"[4].

---

[1] الشعرية العربية؛ مسلم حسب حسين، ص: 45.

[2] نظرية أفلاطون في الفن مفادها "أن الأشياء الخارجية لا حقيقة لها، وإنما تكتسب حقيقتها من الأفكار التي تمثلها وهي المثل، ورأى أن الشيء تقليد للمثال وأن الصورة التي يرسمها المصور أو الشاعر للشيء هي تقليد للتقليد.."؛ ينظر: النقد الأدبي أصوله ومناهجه؛ سيد قطب، مصر؛ دار الشروق، 2003م، ط8، ص: 121.

[3] فن الشعر من كتاب الشفا؛ أبو علي ابن سينا؛ ضمن كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص: 161.

[4] نفسه.

وهذه المقدمة التي مهّد ابن سينا بها شرحه لفن الشعر تعطي انطباعا للقارئ بأنه لا يبتغي مجرد الشرح والتعليق على كتاب أرسطو القائم على دراسة الشعر اليوناني وأشكاله فقط، وإنما يريد تحقيق غاية أبعد من كونها منحصرة في الشعر اليوناني، وهي محاولة التنظير للجنس الشعري عامة داخلا فيه الشعر العربي واليوناني، ومن التعريف الأول للشعر، يتجلى لنا "وعيه بمستويات الاختلاف والتباين بين أصناف الشعر وقوانينه من أمة إلى أخرى"[1].

وتعريف الشعر بكونه كلاما قائما على التخييل الذي يبنى على تلك الأريحية التي تنتاب المتلقي ميزة تكشف ذلك الاعتناء من ابن سينا بالأساس النفسي الذي يولده الشعر، بينما تقوم سائر الأقاويل الأخرى على الأحكام العقلية المحضة القائمة على التصديق وذلك الأثر النفسي الذي يولدّه التخييل في الشعر ليس أثرا للشيء المراد محاكاته وإنما هو أثر للقول نفسه؛ ولذلك يقول: "التخييل إذعان، والتصديق إذعان، لكن التخيل إذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول، والتصديق إذعان لقبول أن الشيء على ما قيل فيه، فالتخييل يفعله القول لما هو عليه، والتصديق يفعله القول بما المقول فيه عليه، أي يلتفت فيه إلى جانب حال المقول فيه"[2].

وهذا من ابن سينا تنظير فعليّ للوظيفة الشعرية التي ترتكز أساسا في بنية الكلام بعيدا عن الشيء الموصوف؛ أي إن الشعر يتجاوز حدود الوصف ليحاول الوصول إلى إبقاء ذلك الأثر النفسي الذي تعكسه جمالية البنية الأسلوبية؛ "فالشعر هو استجابة شعورية نفسية لأثر الأشياء في النفس الشاعرة، وبذلك يكون الشعر استجابة انفعالية للعالم، وليس وعيا وإدراكا يحكمه منطق العالم الموضوعي"[3].

ومما يشهد لابن سينا بالإبداعية التي خرج فيها عن نسق أرسطو تفريقه بين التخييل في كونه جزءا من المحاكاة التي هي أساس الشعر اليوناني، وبين التخييل المطلق الذي يتميز به الشعر العربي، وذلك من قوله: "وكل محاكاة فإما أن يقصد به التحسين، وإما أن يقصد به

[1] الشعرية العربية؛ مسلم حسب حسين، ص: 46.

[2] فن الشعر؛ ابن سينا، ص: 162.

[3] الشعرية العربية؛ ص: 47.

التقبيح، فإن الشيء إنما يحاكي ليحسّن أو يقبّح، والشعر اليوناني إنما كان يُقصد فيه –في أكثر الأمر– محاكاة الأفعال والأحوال لا غير، وأما الذوات فلم يكونوا يشتغلون بمحاكاتها أصلا كاشتغال العرب، فإن العرب كانت تقول الشعر لوجهين: أحدهما ليؤثر في النفس أمرا من الأمور تُعدّ به نحو فعل أو انفعال، والثاني للعجب فقط، فكانت تشبّه كلّ شيء لتعجب بحسن التشبيه، وأما اليونانيون فكانوا يقصدون أن يحثوا بالقول على فعل أو يردعوا بالقول عن فعل، وتارة كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة، وتارة على سبيل الشعر"[1].

و يرى بعض الدارسين أن مصطلح التخييل لدى ابن سينا قد عبّر به عن مستويين من المفاهيم؛ مفهوم عام ومفهوم جزئي خاص؛ "المفهوم الأول عامّ متعلق بالجنس الشعري بالنظر إلى الأجناس الأخرى المجاورة له التي تقاسمه ساحة القول، فالشعر يتميز عن الخطابة والمغالطة بقيامه على التخييل بمفهوم قريب من الخيال الذي يجعل مرجعيته فيه، بحيث لا يطلب من قائله –كما يقول الجرجاني في الأسرار –أن يصحح مقدماته"[2]، وهذا المفهوم هو نفسه الذي أشار إليه ابن سينا ابتداء في المقدمة التي رأيناها، وبذلك فهو يطابق بين مكونات الشعر ومكونات التخييل، التي هي صوتية تمثلها الأوزان والأجراس، ودلالية تمثلها الصور التمثيلية وغيرها.

وأما المفهوم الثاني للتخييل لدى ابن سينا؛ "مفهوم جزئي، ينظر إلى المكونات الدلالية فيما تهيئه من إيحاءات، وعلى رأسها ... صور التشبيه والتمثيل والمجاز عامة، وهذا هو المعنى الذي استوعبه ابن سينا من كلام أرسطو الذي يحاكي بأمثال وخرافات، ومرجع الأمثال والخرافات إلى التشبيه والاستعارة وما تركب منها"[3].

وقد جمع ابن سينا هذين المستويين في كلام له يوضح فيه مستويات التخييل؛ وذلك إذ يقول: "والشعر من جملة ما يخيل ويحاكى بأشياء ثلاثة: باللحن الذي يؤثر في النفس تأثيرا لا

[1] فن الشعر؛ ابن سينا، ص: 170.

[2] البلاغة العربية؛ محمد العمري، ص: 252.

[3] نفسه؛ ص: 253.

يرتاب به، ولكل غرض لحن يليق به بحسب جزالته أو لينه أو توسطه، وبذلك التأثير تصير النفس محاكية في نفسها لحزن أو غضب أو غير ذلك. وبالكلام نفسه إذا كان مخيلا محاكيا، وبالوزن، فإن من الأوزان ما يُطيش ومنها ما يوقر، وربما اجتمعت هذه كلها، وربما انفرد الوزن والكلام المخيّل"[1].

ولعل هذا التباين بين مستويي التخييل والمحاكاة سببه أن ابن سينا كان مرتبطا بنص أرسطو وحقله المفاهيمي بكونه شارحا للكتاب، ثم إن ارتباطه ذلك لم يكن لينسيه تفرده في استقراء بعض مظاهر التخييل التي تميز به الشعر العربي، فراح يدخل تلك المظاهر في محاولة منه لتأسيس نظرية شعرية عامة غير محصورة في الشعر اليوناني فحسب؛ وقد بان ذلك جليا حين قال في أواخر شرحه: "ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاما شديد التحصيل والتفصيل، وأما ههنا فلنقتصر على هذا المبلغ"[2].

وبناء على ما مضى، يمكننا القول إن ابن سينا كان بحق مبدعا لمعالم نظرية في التخييل هي نفسها التي نراها كاملة الأسس عند الجرجاني –على ما سنرى–، وذلك من أنه ربطها بعنصرين لم يغيبا عن ذهن عبد القاهر وهو يعالج موضوعات أسرار البلاغة؛ أولهما: الأثر النفسي الذي يولده الشعر في النفس، وقد وصفه بالإذعان النفسي في مقابل الإذعان المنطقي العقلي الذي يولده التصديق، وثانيهما قيام التخييل أساسا على مفهوم الصورة الأسلوبية والتي من أهم مظاهرها الجانب البياني متمثلا في التشبيه والمجاز وما يلحقهما من فروع كالاستعارة والتمثيل. وإضافة إلى هذا جعل الأولوية في تحقيق هذين العنصرين ليُعتبر الكلام شعرا حقا، يتلوهما تلك العناصر الثانوية التي تتمثل في الأوزان وألوان البديع، وهو الأمر نفسه الذي نجده في خطة عبد القاهر الجرجاني.

[1] فن الشعر؛ أبو الحسن ابن سينا، ص: 168.

[2] نفسه؛ ص: 198.

2. التخييل عند عبد القاهر:

كان محور موضوعات أسرار البلاغة بارزا وهو التخييل، لأنه في هذه المرحلة من تأليف الجرجاني القيمة الأساسية للشعرية العربية، وبذلك يختلف عن المنطق؛ ولذلك نراه يوافق بيت الشاعر الرافض لإسقاط المنطق على الشعر[1]؛

كَلَّفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُم فِي الشِّعرِ يَكْفِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهْ

ومما يركز عليه الجرجاني أن قيمة التخييل ليست خاصة بالشعر وحده، وإنما هي قيمة يرتكز عليها الشعر والخطابة معا؛ فبناؤهما على التخييل وليس على المعقول؛ والشعراء كما هم الخطباء غايتهم "أن يجعلوا اجتماع الشيئين في وصف علة لحكم يريدونه، وإن لم يكن كذلك في المعقول ومقتضيات العقول، ولا يؤخذ الشاعر بأن يصحح كون ما جعله أصلا وعلة كما ادعاه فيما يُبرم أو ينقض من قضية، وأن يأتي على ما صيّره قاعدة وأساسا بيّنة عقلية، بل تُسَلّم مقدمته التي اعتمدها بيّنة"[2].

ومن البيّن الجلي أن فن الخطابة في التراث العربي غير مشابه للخطابة اليونانية، وذلك أن الثانية تبنى على المنطق والإقناع المنطقي المبني على أسس عقلية صحيحة، بينما تبنى الخطابة العربية على الإيهام والتخييل، ويصح لنا أن نقول إن ركيزة الخطابة العربية هي الإقناع، غير أنه إقناع يخضع لأسس تخييلية لا عقلية، وهذا أمر لا يقرّه كثير من الباحثين في مجال البلاغة، فيقعون في خطأ إسقاط ما تتضمنه الخطابة الأرسطية مثلا على خطب العرب.

وعلى ما مضى يتبين لنا أن التخييل ليس بابا بلاغيا مثل ما مضى من الصور البيانية كالتشبيه والاستعارة والمجاز، وإنما هو قيمة تحققها جميع تلك الصور، وأشياء أخرى غيرها، وسنرى ذلك بعد قليل.

[1] البيت للبحتري وسبق تخريجه؛ ينظر: أسرار البلاغة؛ ص: 270.

[2] أسرار البلاغة؛ ص: 270.

أ. الصدق والكذب في الشعر:

أثار عبد القاهر في أثناء حديثه عن التخييل قضية الصدق والكذب في الشعر العربي، وكثيرون رأوا أنه كان متحرجا بين الكذب من معنييه الأخلاقي والفني؛ والحقيقة أنه أقصى المعنى الأخلاقي للكذب من البداية؛ وذلك أنه لما عرض إلى القول بأن خير الشعر أكذبه استطرد في توضيحه؛ فكان مما قاله: "إذ يبعد أن يريد بالكذب إعطاء الممدوح حظا من الفضل والسؤدد ليس له، ويبلغه بالصفة حظا من التعظيم ليس هو أهله، وأن يجاوز به من الإكثار محلّه"[1]؛ وهذا الكلام يدل على أن مناط التخييل ليس علاقته بالواقع، وإنما كيفية الصياغة، فأساسه في البنية الفنية والصياغة الشعرية، ولذلك سنرى أن التخييل درجات منها ما هو قريب من الحقيقة ومنها ما هو بعيد، وليس ذلك هو المهم؛ "فكم جواد بخّله الشعر، وبخيل سخّاه، وشجاع وسمه بالجبن وجبان ساوى به الليث، ودني أوطأه قمة العيّوق، وغبيّ قضى له بالفهم، وطائش ادّعى له طبيعة الحكم، ثم لم يعتبر ذلك في الشعر نفسه حيث تنتقد دنانيره، وتنشر دياباجه، ويفتق مسكه فيضوع أريجه"[2].

وعن قضية الصدق والكذب نجد أنفسنا في حضرة عبد القاهر أمام بلاغي لا يريد أن يقصي أي طابع، لكنه في قرارة نفسه يميل إلى أحدهما، فإنه علل مذهبي النقاد؛ من قال منهم بخيرية الشعر المبني على أسس عقلية، ومن قال بخيرية الكذب فيه؛ "فمن قال خيره أصدقه، كان ترك الإغراق والمبالغة والتجوّز إلى التحقيق والتصحيح، واعتماد ما يجري من العقل على أصل صحيح، أحبّ وآثر عنده، إذ كان ثمره أحلى... ومن قال: أكذبه، ذهب إلى أن الصنعة إنما تمدّ باعها، وتنشر شعاعها ... حيث يعتمد الاتساع والتخييل، ويدّعى الحقيقة فيما أصله التقريب والتمثيل..."[3].

---

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 271.

[2] نفسه.

[3] نفسه؛ ص: 272.

غير أن هذا التعليل العادل بين أنصار الصدق وأنصار الكذب في الشعر لم يزح عبد القاهر عن هدفه من إثارة هذه القضية، بل عاد مرة أخرى ليؤكد أن مجال الكذب في الشعر هو الأوسع، بل هو مناط المزية في الشعر، لأننا نريد الكشف عن المعاني، وتمييز تلك القريبة لكل الناس حتى يسهل على كل واحد النطق بها، وتلك التي تعزّ إلا على الفحول، وبالتالي يتبيّن السبق في هذا المجال، ويحدّد الأخذ والسرقة عليه؛ وهذا هو ما بدأ الحديث عنه مقدمةً قبل الدخول في بيان المعاني، ودليل ذلك أنه لم ينه الموازنة بين المذهبين حتى رجع إلى بيان فضل المبالغة في الشعر على العقلية الصادقة؛ "وأما القبيل الأول فهو فيه كالمقصور المدانى قيده، والذي لا تتسع كيف شاء يده وأيده، ثم هو في الأكثر يسرد على السامعين معاني معروفة، وصورا مشهورة، ويتصرّف في أصول هي وإن كانت شريفة فإنها كالجواهر تُحفَظ أعدادها ولا يرجى ازديادها، وكالأعيان الجامدة التي لا تنمي ولا تزيد، ولا تربح ولا تفيد، وكالحسناء العقيم، والشجرة الرائقة لا تُمَتِّع بجنى كريم"[1].

والظاهر من هذا الكلام أنه لا يعني كل شعر يحوي معانيَ صادقة أو عقلية، لأنه ربما كان كذلك فيشكله صاحبه ويحسن تصوير عبارته، وههنا أمر نشير إليه قبل المرور إلى التالي؛ وهو أن عبد القاهر يبني شعرية النص على أساسين؛ أساس معنوي وأساس بنائي، وكلاهما يمكن أن يمنحا الشاعر فرصة التصوير، غير أن الأساس البنائي التركيبي الذي يتمثل في عبارة الشاعر وصياغته، قد تضيف إلى المعاني وإن كانت عقلية قوة إيحاء وجمالية أخرى؛ ومن أدلته على هذا قول أبي فراس[2]:

وَكُنَّا كَالسِّهَامِ إِذَا أَصَابَتْ مَرَاميَها فرَامِيها أَصَابَا

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 273.

[2] ديوان أبي فراس الحمداني؛ تحقيق: نخلة قلفاط، بيروت، المطبعة الأدبية، 1910م، ص: 28.

فإنه قال: "ألست تراه عقليا عريقا في نسبه، معترفا بقوة سببه، وهو على ذلك من فوائد أبي فراس التي هو أبو عذرها، والسابق إلى إثارة سرّها"[1].

وقد أشار إلى أهمية هذا الأمر في البداية حين قيّد الحكم بسرقة الشاعر وأخذِه بأنه "لا يخلو من أن يكون في المعنى صريحا، أو في صيغة تتعلق بالعبارة"[2].

- **نقطة منهجية:**

ولعل من الغريب أن يتجاهل عبد القاهر الكلام عن الأساس المبني على العبارة، خاصة بعد أن تابع كلامه: "ويجب أن نتكلم أولا على المعاني"، وهذا أمر يحتاج إلى نظر عميق، خاصة أن أسرار البلاغة لم يكن فيه حديث عن أساس العبارة الذي أشار إليه من لحظة ذكرها إلى نهاية الكتاب، وههنا سنعطي افتراضين؛

أولهما أن كتاب أسرار البلاغة كان ناقصا، فلم يستقص بالبحث الأساسين كليهما، وإنما اكتفى بالبحث في تقسيم المعاني التي أهمها المعاني التخييلية والاستفاضة فيها.

والافتراض الثاني أن كتاب الأسرار كان من البداية متعلقا بالمعاني، فهي موضوعه الوحيد[3]، وأما البحث في أساس العبارة فعلى الباحث عنه أن ينظره في دلائل الإعجاز فيما بعد، ولا سيما آخره، إذ توسع عبد القاهر في دراسته التطبيقية التي أراد منها الموازنة بين أشعار اتفقت في المعاني العامة واختلفت في النظم وشكل العبارة؛ وهو ما عبّر عنه هناك بصورة المعنى؛ وقال في هذا الأمر: "وقد أردت أن أكتب جملة من الشعر الذي أنت ترى الشاعرين فيه قد قالا في معنى واحد، وهو ينقسم قسمين: قسم أنت ترى أحد الشاعرين فيه قد أتى بالمعنى غفلا ساذجا، وترى الآخر قد أخرجه في صورة تروق وتعجب. وقسم أنت ترى كل واحد

---

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 273.

[2] نفسه؛ ص: 263.

[3] وعلى هذا فإننا يجب أن نتيقن أن مراد عبد القاهر بقوله: "ويجب أن نتكلم أولا على المعاني" ليس الترتيب، وإنما مراده الأولية على الإطلاق بحسب المكانة والأهمية، فكأنه يقول أهمها أو أظهرها، ولذلك لم يعد للحديث عن الثاني؛ ينظر: البلاغة العربية؛ محمد العمري؛ ص: 326.

من الشاعرين قد صنع في المعنى وصوّر"[1].، وهذا الخيار هو ما سنميل إليه لأننا ابتداء نعدّ الكتابين مشروعا واحد وإنما هما مرحلتان توقف عندهما عبد القاهر لإنجاز المشروع الكبير، ولأن كلامه عن العبارة أو صورة المعنى كان يدخل ضمنا في كل كلامه في الأسرار، وقد وضحنا ذلك حين رأينا مظاهر التفصيل بين الصور البيانية على أساس النحو والتركيب، على أنه فيما بعد جعل كل تلك الصور البيانية تعود في أصلها إلى النظم الذي هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأن تلك الصور من استعارة وتشبيه وكناية وغيرها إنما هي خيارات تركيبية تقوي أو تضعف الصورة في ظل مكانها من النظم. انتهت النقطة المنهجية.

كنا نقول إن الشعر يبنى على نوعين من المعاني إما عقلي أو تخييلي، وإن كان عبد القاهر يبدأ في عرضهما بتفضيل العقلي إذا كان يرافقه إبداع في صيغة العبارة، إلا أنه لم يخف إعجابه بالمعاني التخييلية التي هي عنده مناط المزية في الشعرية، ولذلك رام استقصاء الشواهد التي فيها التخييل إلا أنه رأى أنه لا يكاد يوقف له على غاية؛ يقول: "اعلم أن ما شأنه التخييل أمره في عظم شجرته إذا تُؤُمِّل نسبه وعرفت شعوبه وشُعَبُه، لا يكاد تجيء فيه قسمة تستوعبه، وتفصيل يستغرقه، وإنما الطريق فيه أن يُتَّبَعَ الشيءُ بعد الشيءِ، ويُجمع ما يحصره الاستقراء"[2].

ومما يُلاحظه متتبع الشواهد التخييلية في الأسرار سيجد أنها في أكثرها شواهد في التشبيه التمثيلي[3]، أو التمثيل بشروطه التي سبق الوقوف عندها، والتي منها شرط تركيب الصورة من مكونات عديدة، وكون الشبه عقليا لا يدرك بالمشابهة الحسية، وإن كان المشبه والمشبه به حقيقة لا يتشابهان في ذلك الوجه إلا أن الشاعر يدخل تعليله الذي يريد ليكمل الصورة المراد إبلاغها.

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 489.

[2] أسرار البلاغة؛ ص: 275.

[3] أكثر صور التخييل تظهر في التمثيل، إلا أن هناك من التخييلات ما لا تشبيه ولا تمثيل فيها، وإنما مجرد الحكم هو المتخيّل، فقد أورد عبد القاهر نماذج ليس فيها تصوير بياني؛ مثل قول ابن المعتز: الشيب كره وكره أن يفارقني..

ب. الاستعارة والتخييل اضطراب منهجي:

سبق تبيين أن الاستعارة تتميز عن بقية الصور بأنها غاية في المبالغة وإيهام المتلقي أن الشيء حقيقي، وتناسي العلاقة التشبيهية التي تجمع طرفي التشبيه المحذوف أحدهما، وأن جزءا كبيرا من التخييل مبني على الإيهام والمبالغة والتجوّز، غير أن الذي حيّر كثيرا من الدارسين هو استبعاد عبد القاهر كون الاستعارة داخلة في باب التخييل؛ وذلك في قوله: "واعلم أن الاستعارة لا تدخل في قبيل التخييل"[1] وأكثر هؤلاء يرون أن دافع عبد القاهر لإقصاء الاستعارة من باب التخييل هو دافع ديني بحت، أو هو إحراج واجهه حين رأى كثرة الاستعارات في القرآن الكريم، وبعد أن عد التخييل نوعا من الكذب، فمنهم من قال: "نلاحظ أن الجرجاني يفعل ذلك من وجهة نظر دينية بحتة، إذ إنه يريد نفي التخييل عن القرآن الكريم، فلو جعل الاستعارة تخييلا لألحق بالقرآن الكريم صفة التخييل"[2]

وقد وصف العمري هذا الإقصاء بالإحراج حين قال: "ربما أثار أسئلة محرجة، حين طرح قضية الصدق والكذب طرحا أخلاقيا، وأخرج الاستعارة من التخييل"[3].

ولكي نعرف حقيقة هذا الإحراج يجب أن نعود إلى كلام عبد القاهر نفسه، فإنه حاول في حوالي ثلاث صفحات من الأسرار أن يبين الفرق بين غرض الاستعارة وغرض التخييل؛ وسنعرض بعضا من كلامه في هذا الشأن.

تعلق من رأى إحراج الجرجاني في هذه المسألة بكلام له حول كثرة الاستعارة في القرآن؛ حيث يقول: "وكيف يعرض الشكّ في أن لا مدخل للاستعارة في هذا الفن، وهي كثيرة في التنزيل على ما لا يخفى"[4]، فكان فهمهم أنه مادامت الاستعارة في التنزيل فهي بعيدة عن التخييل الذي مبناه على الوهم والكذب، ولا أدري كيف استنبطوا هذا دون أن يتموا النظر في

---

[1] اسرار البلاغة؛ ص: 273.

[2] التخييل نظرية الشعر العربي؛ صلاح عيد، القاهرة، مكتبة الآداب، 1993م، ص: 63.

[3] البلاغة العربية؛ محمد العمري، ص: 346.

[4] أسرار البلاغة؛ ص:274.

بقية كلامه؛ والذي يظهر هنا أن عبد القاهر لم يكن يريد هذا، وإنما كان يريد ضرب أمثلة من التنزيل تثبت الاختلاف الذي يراه بين الاستعارة والتخييل.

ويستطرد عبد القاهر في التفريق بين الاستعارة والتخييل، في تبيين نقطة مفصلية تقود من يدركها إلى فهم الفرق الدقيق بين الادعاء الاستعاري والادعاء التخييلي؛ يقول: "أن لك مع لزوم الصدق، والثبوت على محض الحق، الميدان الفسيح، والمجال الواسع، وأن ليس الأمر على ما ظنّه ناصر الإغراق والتخييل الخارج إلى أن يكون الخبر على خلاف المَخبَر، من أنه إنما يتّسع المقال ويفتنّ، وتكثر موارد الصنعة ويغزر ينبوعها، وتكثر أغصانها وتتشعب فروعها، إذا بُسِط من عنان الدعوى، فادُّعي ما لا يصح دعواه، وأثبت ما ينفيه العقل ويأباه"[1]، وهذا الكلام حاول الشارح التعليق عليه قائلا: "في الاستعارة خاصة لو قيل فيها بالتخييل، فإنه يؤدي إلى أن يكون اللفظ فيها على خلاف المعنى، لأن المعنى فيها على القول بأن فيها تخييلا، يكون إثبات معنى اللفظ كإثبات معنى الأسدية للرجل الشجاع، وهذا على خلاف اللفظ الذي يدل على شبه فقط من الأسد للشجاع، ويشعر القارئ بأن نفي التخييل عن الاستعارة فيه تكلف وأنه يعود بها إلى مرحلة التشبيه ويزيل عنها خاصية أساسية فيها هي تخييل أن الرجل الشجاع صار من جنس الأسود، وأنه صار هو نفسه"[2].

ويجب علينا ههنا أن نقف لنبين أمرا كان قد تناساه كثيرون، وهو أن قولنا التخييل لا يعني كل إيهام وادعاء، كما أنه لا يعني كل الصور، فالمتأمل في تحليل الجرجاني منذ أول حديثه عن الاستعارة، سيجد أنه يأخذ في باله حال المتلقي وهو يستقبل الصورة الاستعارية، إن الادعاء الذي أشار إليه في الأول، سيكون لو حذفت القرينة المانعة من إطلاق اللفظ على معناه الأصلي؛ حيث سيكون تصور المتلقي إما نحو إثبات معنى اللفظة المستعارة أو تصور الاستعارة فيها، بينما في حضور القرينة فإنه سيقطع الشك ولن يذهب ظنه إلى معنى اللفظة الحقيقية، بل سيعرف أن ههنا علاقة مشابهة حذف أحد أطرافها، وسيكتشف أن المعنى على

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 274.

[2] شرح أسرار البلاغة، محمد إبراهيم شادي، ص: 591.

التشبيه، فالعمل في الاستعارة عمل تركيبي قائم على الحذف، وتقدير التشبيه الذي هو حقيقة في ذاته، أما التخييل فليس فيه تقدير ولا حذف، وإنما هو محاولة لإقناع المتلقي صدق المقولة وإن كانت مبنية على التشبيه والتمثيل، غير أن المراد منه ليس ذات التشبيه، بل المتعلق به من ادعاء؛ ولكي نبيّن الفرق لا بد من أن ننظر في أمثلة مما عرضه الجرجاني في التخييل؛ ومنها قول الشاعر[1]:

الرِّيحُ تَحْسُدُني عَلَيْـ كِ، ولَمْ أَخَلْهَا في العِدى

لَمَّا هَمَمْتُ بِقُبْلَةٍ رَدَّتْ عَلَى الوَجهِ الرِّدا

ليس بخفيٍّ أن هذين البيتين ورد فيهما استعارة الحسد للريح، ولكنها غير المرادة ههنا، لأن موطن الجمال في هذا البيت ليس مجرد استعارة صفة الحسد للريح، وإنما تعليل ذلك بأنها ترد على وجه الحبيبة رداءها كلما همّ الحبيب بتقبيلها، فلذلك أراد الشاعر إقناع المتلقي بأن الحسد ليس متوهما بل حقيقيا، وشتان بين هذا وبين مجرد إيهام الحسد للريح.

وذكر شارح الأسرار[2] أن هذا المثال مبني على الاستعارة غير أن عبد القاهر لم يبيّن ذلك حتى لا يكون رجوعا ظاهرا منه في نفي الصلة بين الاستعارة والتشبيه، وليس الأمر هكذا، فلم ينف عبد القاهر الصلة بين الاستعارة والتخييل، بل قد تكون الصلة متماسكة كما نجدها في هذا المثال، لكن الذي نفاه أن يكون الإيهام الموجود في الاستعارة من قبيل الإيهام الموجود في التخييل، وإلا فإن التخييل قد يتأتى بالاستعارة والتشبيه والتمثيل، غير أن ليس كل صورة تشبيهية تكون تخييلا، وإلا فإن لنا في القرن الكريم عددا هائلا من صور التمثيل والتشبيه والاستعارة ولا تخييل فيها.

ومن ذلك أيضا أبيات ابن الرومي التي منها[3]:

---

[1] لم أجد ديوان الصولي.

[2] شرح أسرار البلاغة؛ ص: 599.

[3] ديوان ابن الرومي؛ بشرح: أحمد حسن بسج، لبنان، دار الكتب العلمية، 2002م، ط3، ج1، ص: 412.

خَجِلَتْ خُدُودُ الوَرِدِ مِنْ تَفْضيلِهِ خَـــجَلًا تَوَرُّدُهـا عَلَيْهِ شـــاهِدُ

وهي أبيات كثيرة صنع فيها ابن الرومي تخييلات كثيرة، لكن نكتفي بالتخييل الوارد في البيت الأول؛ فلا شك أن هذا البيت فيه استعارة فعل لغير فاعله الحقيقي، وذلك أن الخجل لا يمكن أن يقع من الورد، غير أن مناط التخييل ليس في ذات الاستعارة، بل في ادعاء أن احمرار الورد عائد إلى الخجل، فكان كما قال عبد القاهر: "عمل على قلب طرفي التشبيه –كما مضى في فصل التشبيهات– فشبّه حمرة الورد بحمرة الخجل، ثم تناسى ذلك وخدع عنه نفسه، وحملها على أن تعتقد أنه خجل"[1].

والذي يتبين ههنا أن الذي توهمه هؤلاء من إحراج منهجي في تحليل التخييل وعلاقته بالاستعارة، لم يكن إحراجا فعليا، إنما هو سوء فهم للصورة الاستعارية القائمة على فهم قائم بين المتكلم والمتلقي أن العلاقة فيها علاقة مشابهة، وهو مغاير تماما لصورة التخييل التي قد تكون تشبيها وقد لا تكون، ثم هي ادعاء من المتكلم الغرض منه خداع المتلقي وإقناعه بأن المقولة هي كما أوردها.

غير أن الإحراج الحقيقي في طرح عبد القاهر هو بناؤه أسس الشعرية أو أكثرها على مفهوم التخييل الذي وجد فيما بعد أنه ينتفي من القرآن الذي يمثل أعلى مستويات البلاغة، مما جعله يفكر في بديل آخر، وأساس مطّرد يمكن على منواله قياس البلاغة بشكل عام وشامل، وهو ما حاول الكشف عنه فيما بعد شارحا فكرته حول النظم.

[1] أسرار البلاغة؛ ص: 285.

الفصل الثالث

قضايا النظم في دلائل الإعجاز

- أولا : الإطار المنهجي والمقدمات الأولى
- ثانيا : الحقل المفاهيمي في دلائل الإعجاز
- ثالثا : متفرقات في المنهج

وقفنا في قراءة أسرار البلاغة على غاية عبد القاهر التي أراد بها أن يفسر الشعرية العربية، وهي براعة التخييل وبلاغة الصورة البيانية، وقد رأينا أن رؤيته كانت رؤية عميقة بما يكفي ليؤسس لتلك المفاهيم البلاغية التي اختلطت فيها كثير من كتابات الأعلام قبله وبعده، ورأينا كيف كان النفس عميقا، فقد عالج موضوعات الأسرار بكل هدوء.

غير أن الذي ينتقل إلى دلائل الإعجاز سيرى مرحلة أخرى تكاد تمحو التي سبقتها في الأسرار، ورؤية جديدة لم تقف عند مجرد التأسيس الاصطلاحي والمفاهيمي للبلاغة العربية، بل تمثل مرحلة الفلسفة البلاغية التي تتعدى التنظير إلى البحث في المحاور الأساسية للبلاغة الإعجازية المنبثقة من مباحث علم الكلام والعقائد، ولذلك سنراه يترك كثيرا مما رسخ عليه ركائزه قبلا أو يهذبه ليبني عليه ما يناسب البلاغة الإعجازية، وذلك حين وجد أن التصوير البياني والتخييل لا تتوفر فيهما صفة الشمول والاطراد، فليس كل نص بليغا بما فيه من التخييل والتصوير، والقرآن في مقدمة النصوص البلاغية، بل وأعلاها مرتبة وهي الإعجاز لا يقوم على التصوير في كل آيه، بل يوجد فيه شيء يتحكم في هذه المظاهر.

ولابد من معرفة هذا الأمر أو التذكير به ونحن بصدد دراسة الدلائل لأنه يساعد على تجاوز تلك الأخطاء المنهجية التي يقع فيها بعض المهتمين به، ومن بينها خطأ اعتقاد أن كتاب الدلائل هو طرح يهدف إلى تأسيس ما يسمى في البلاغة المنحسرة "علم المعاني"، وهو ما وقع فيه لأول مرة محققه رشيد رضا حين عنون الكتاب: "دلائل الإعجاز في علم المعاني"، وسار على نهجه كثيرون.

ولسنا ننفي بهذا سبق عبد القاهر إلى تأسيس مسائل ومباحث المعاني، غير أن الهدف لم يكن ذلك، بل كان البحث عن أساس ثابت مطرد يستطاع به تفسير المزية في إعجاز القرآن، ولذلك ستكون قراءتنا في هذا الفصل تحليلا لأهم القضايا التي تدخل في هذا الإطار ، متجاوزين بذلك عرض تلك الأبواب التي استنبط منها من جاء بعد القرن الخامس مسائل "علم

المعاني"، لأننا نذكر بأننا في سياق تحليل معرفي لفكر عبد القاهر البلاغي، وهو سياق يفرض علينا محاولة تفسير وفهم منهجه الذي سار عليه من أجل غاية سبق لنا الإشارة إليها.

ولا يعني تجاوز تلك الأبواب التي منها التقديم والتأخير والحذف والفصل، أننا سنتجاوز الإشارة إليها بالمطلق، لكن سنشير إلى بعضها فيما يهمنا من القضايا التي نتطرق إليها والتي تصب في تصحيح بعض المفاهيم المرتبطة بما أسسه عبد القاهر على فكرة النظم، إضافة إلى الاهتمام بتلك المقدمات التي قدّم بها دلائل الإعجاز والتي تشكل المداخل المعرفية والمنهجية التي ابتدأها عبد القاهر ليبني عليها ما بعدها.

وفي سبيل ذلك سيكون الحديث في هذه المرحلة من الأطروحة على محطات كبرى؛ وهي:

أولا: الإطار المنهجي والمقدمات الأولى لدلائل الإعجاز.

ثانيا: المحيط المفاهيمي للنظم والمصطلحات المتعلقة.

ثالثا: مناقشات في علاقة فكرة النظم بنظريات حديثة.

أولا: الإطار المنهجي والمقدمات الأولى لدلائل الإعجاز.

كثيرة تلك الطروح التي أثارها الباحثون حول دلائل الإعجاز، وهي مع كثرتها تصل في الغالب إلى حد النزاع والاختلاف الشديد بينهم، ولسنا نرى من سبب لهذا غير الانطلاقة المنهجية غير الصائبة في قراءة الكتاب، ومن تلك الاختلافات تولدت قراءات تبني مفاهيمها على أسس أنتجت كثيرا من التعسف، سواء أكان ذلك في الدراسات البلاغية المحضة والتي ركزت على مجموعة من مقومات الكتاب وأهملت بقيتها، أم كان من خلال تلك الدراسات المقارنة التي حاولت لي عنق الدلائل لينسجم ويتطابق مع ما أثمرته اللسانيات العامة في هذا العصر بمختلف اتجاهاتها.

وعلى هذا سنحاول في هذا المبحث أن نقرأ تلك المقدمات التي تُعدّ مهمة قراءة دقيقة في سياقها الطبيعي بعيدا عن التأويلات والمقارنات، وهو أمر سيساعدنا في استخراج المحاور المفاهيمية في المبحث الثاني، على أن تكون لنا فرصة في آخر الفصل للتدقيق في الدراسات المقارنة.

1. المدخل والتقديم النحوي:

إن الاعتناء الشديد بالنحو في دلائل الإعجاز جعل كثيرا من المؤلفين يجعلونه كتابا نحويا صرفا، ومنهم من حاول أن يؤسس لنحو جديد يقوم على المباحث التي قام عليها الكتاب، وأبرز هؤلاء إبراهيم مصطفى صاحب إحياء النحو، وقد سبق معنا تبيين الفروق التي تحد علم النحو عن المعاني البلاغية ، غير أن لنا عودة لمناقشة أفكار أوردها صاحب إحياء النحو، فيما بعد.

لا يوضح لنا المدخل الذي جمع فيه عبد القاهر أبواب النحو ومسائله، أهمية هذا العلم فحسب، بل تعكس لنا رؤية أراد لها أن تكون ساطعة وهي أنه كان يروم وضع أرضية ثابتة يتفق عليها كل هؤلاء القراء الافتراضيين، وهي أن الكلم لا تتجاوز كونها ثلاث: "اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق

اسم بفعل وتعلق حرف بهما"[1]، لأنه بعد ذلك اتجه إلى السؤال المشكل الذي سيطرحه كل ناظر في هذا المدخل؛ "فما جوابنا لخصم يقول لنا : إذا كانت هذه الأمور وهذه الوجوه من التعلّق التي هي محصول النظم، موجودة على حقائقها، وعلى الصحة، وكما ينبغي في منثور كلام العرب ومنظومه ... فما هذا الذي تجدد بالقرآن من عظيم المزية ، وباهر الفضل، والعجيب من الرصف حتى أعجز الخلق قاطبة"[2].

والذي يدقق في هذا الكلام سيجد أنه يمثل إشكالية البحث التي يريد الإجابة عنها كتاب الدلائل كله، غير أنه سيتبعها بإشكالية جزئية تكاد تكون مشكلا يعوق البحث العلمي في ذلك الوقت، وهي التجاهل الذي يمارسه بعض من ينتسبون إلى العلم في حق بعض المجالات التي تمثل كما قلنا محيطا مفاهيميا ضروريا يتصل بالعلوم اللغوية كلها، ومنها علم النحو، وعلم الشعر.

2. الشعر مادة لدراسة الإعجاز

من أبرز النقاط التي واجه بها النقاد كتابات أعلام البلاغة الإعجازية، أنهم لم ينظروا للإعجاز إلا خارج القرآن، فكانت دعاويهم كلها منصبة حول الشعر العربي، حتى فُقِدت – بنظرهم– ملامح الإعجاز القرآني واستبدلت بها أسس الشعرية المدنسة.

أ. قضية المقدس والمدنس عند مرتاض:

عبد الملك مرتاض من الذين ثاروا على منهج علماء الإعجاز، وانتفضوا ضد منهجهم، حيث أنهم لم يدرسوا الإعجاز إلا من خلال نافذة الشعر، فهم بذلك يدرسون نصا مميزا خارج

[1] المدخل في دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 4.

[2] نفسه؛ ص: 8– 9.

نسقه؛ "وهم حين كانوا يتحدثون عن إعجاز القرآن فإنما كانوا يتحدثون عنه خارج إطار القرآن، وجاؤوا يحتجون له بموازنات نصّانية خارجة عن نسجه"[1].

وقد خصّص حديثه عن واحد من أبرز علماء الكلام الذين بحثوا الإعجاز بحثا دقيقا، وهو الباقلاني؛ فيقول عنه: "بل إن الشيخ الباقلاني لم يرعوِ في مقارنة هذا القرآن بشيء من شعر امرئ القيس[2] لينتهي إلى أن كلام الله أرقى وأجمل"[3]، وقد اشتدّ وابتعد كثيرا في التحامل على الباقلاني؛ ونعت تحليله للمعلقة بالتحامل والرأي المبيّت؛ "وقد كان الشيخ في غنى عن كل ذلك التنقيص الذي رمى به شعر امرئ القيس المسكين، فنحن لا نوافقه على ذلك التحليل المتحامل، والرأي المبيّت مسبقا، ولا على تلك الأحكام القضائية المصلتة التي سوّط بها أميرَ الشعراءِ العربِ، فالشعر شعر، والقرآن قرآن، والمفاضلة هنا غير واردة أصلا"[4].

ولا ندري ما الذي دفع مرتاضا إلى الهجوم على الذين درسوا الإعجاز القرآني بالرجوع إلى الشعر، ولسنا هنا في مقام الانتصار لشخص الباقلاني، وإنما سنوضح منهجه والعلماء الذين فعلوا ما فعله، ومنهم عبد القاهر؛ لأن مرتاض نفسه في كتاب آخر له عاب عليه الأمر نفسه فقال: "إن الذي حيّرنا أنه كيف لم يلحن عبد القاهر الجرجاني إلى أن موضوع كتابه دلائل الإعجاز كان هو البرهنة على إعجازية النص القرآني العظيم ... لِمَ إذن وقف جلّ جهده على

[1] نظام الخطاب القرآني تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن؛ عبد الملك مرتاض، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م، ص: 32.

[2] يقصد مرتاض هنا الجزء الذي خصصه الباقلاني لدراسة معلقة امرئ القيس بما أنها أبلغ القصائد عند أهل الأدب وقد توصل فيها إلى أن معلقة امرئ القيس تحوز أخطاء أسلوبية تجعلها تنقص مرتبتها وهي ذروة البلاغة العربية، ليتوصل بعدها إلى بعد شأو بلاغة القرآن واستحالة نظم كلام على شاكلته؛ ينظر: إعجاز القرآن؛ محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، ص: من 158 إلى 183

[3] نظام الخطاب القرآني؛ عبد الملك مرتاض، ص: 32.

[4] نفسه؛ ص: 32.

النصوص الدنيوية فترك المقدس إلى المدنس، وهلا حينئذ غيّر عنوان كتابه؛ فاختار له : نظرية النظم في الكلام مثلا فلا يكون عليه لوم ولا تثريب"[1].

يتناسى عبد الملك مرتاض أن مصطلح المعجزة والإعجاز يقتضي أن هناك تحديا إلى بلوغ ما بلغه القرآن من الفصاحة، ولا يكون تحدٍّ إلا وطرف آخر منتظر منه الاستجابة والمحاولة، ودراسة الإعجاز في ذات القرآن الكريم دون خروج عن نصه إلى النصوص الأخرى لا يكون إلا خارج مباحث الإعجاز، ولا بد أن يفرق مرتاض بين السياق الذي كان الباقلاني وغيره يدرس فيه القرآن والذي هو سياق إثبات إلهية القرآن وإعجازه، ليس هو السياق الذي ثار فيه عليهم؛ لأنه كان يريد من بعد تلك المقدمة التي أقدم فيها على الهجوم على معظم البلاغيين إجراء دراسة تحليلية سيميائية لسورة الرحمن، وهذا يختلف بلا شك عن الأول.

ثم إننا لو تأملنا عمل الباقلاني في كتابه لرأينا أنه أراد أن يحتج لفصاحة القرآن وبلاغته وأنه لا يوجد فيه موضع تقل فيه الفصاحة، ولا كلمة استعملت في غير سياقها اللائق بها، وقد أردف هذه الفكرة بتطبيقات كثيرة ليس معلقة امرئ القيس إلا أنموذج بسيط، أراد من خلالها تبيين بعض المواضع التي أخل فيها الشاعر ببناء القصيدة، ليبين أنه كلام بشر مباين ومغاير لكلام الله تعالى، ولا بد من المقارنة في مباحث الإعجاز بين كلام الله وكلام غيره من المخلوقات، حتى يتبين مناط الإعجاز وموطن المزية، وليس يقدح في ذلك أن الدراسة التي يرومها مرتاض هي الدراسة الحديثة التي تدرس النص في سياقه اللغوي البنيوي الخاص به، وقد كان حريا به أن يكون عمله متمما لأعمال من سبقوه لا ناقضا هادما.

ثم من حقنا في هذا المقام أن نسأل مرتاضا؛ هل من المنطقي وأنت الذي ارتأيت تطبيق مناهج حديثة أن تطلق حكم المدنس على نوع من النصوص؟ وهو حكم لا تقبله هذه المناهج أبدا، وإذا كان لنا أن نقلب كفة السؤال فحري بنا أن نتساءل إذًا: هل من اللائق –وأنت الذي رفضت منهج العلماء القدامى في تبيين إعجاز النص المقدّس– أن تقبل تطبيق منهج لا يدخل

[1] نظرية البلاغة متابعة لجماليات الأسلبة إرسالا واستقبالا؛ عبد الملك مرتاض، الجزائر، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، 2010م، ص: 59.

ضمن إطار الثقافة العربية، في تحليل النص المقدّس، وفي كلا الحالتين نقع في ورطة منهجية.

ب. الشعر معدن البيان:

أصر عبد القاهر في فاتحة دلائل الإعجاز على الانتصار للشعر ومكانته كما أصر على ضرورة النحو، حتى إنه ربط الشعر العربي بمباحث البيان، ووصفه معدن الدقائق البيانية؛ وأنكر على الذين زهدوا فيه قائلا: "ولمّا لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق، وهذه الخواصّ واللطائف، لم تتعرّض لها ولم تطلبها، ثم عنّ لها بسوء الاتفاق رأي صار حجازا بينها وبين العلم بها، وسُدّا دون أن تصل إليها، وهو أن ساء اعتقادها في الشعر الذي هو معدنها، وعليه المعوّل فيها"[1].

وقد تلّى كلامه هذا بصفحات عديدة يناقش فيها من أهملوا الاعتناء بالشعر العربي، ويردّ عليهم بالمنطق والفقه، وحشد لذلك مختلف الآثار من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين، ومن الآيات يفسرها تفسيرا يشرح مضمونها الحقيقي لا الذي يتوهمه الذين أقصوا الشعر من عدّه مادة علمية، وفي هذا يقول: "وأردته (أي الشعر) لأعرف به مكان بلاغة، وأجعله مثالا في براعة، أو أحتجّ به في تفسير كتاب وسنة، وأنظر إلى نظمه ونظم القرآن، فأرى موضع الإعجاز، وأقف على الجهة التي منها كان"[2]. ولا يُفهم الاهتمام بالشعر أنه اهتمام بروايته فحسب، وإنما هو اهتمام بالجانب الفني الذي ينمي مَلَكة التذوق وهي المادة المنهجية التي تجعل دراستهم للإعجاز علمية موضوعية.

ومن جانب آخر فإن للشعر في دراسة بلاغة القرآن دورا مهما في جعل التحليل يكتسب صفة العموم والشمولية، فلا يختص بجنس معين من الكلام، بل يكون مسعفا في بناء أسس استقرائية أكثر من أجل تأسيس بلاغة شاملة عامة، ولا نحتاج إلى تبيين أن كثيرا من النظريات

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 07.

[2] نفسه؛ ص: 26.

البلاغية التي قامت على الإعجاز أدت فيما بعد ثمرة وهي ترسيخ مفاهيم ثابتة أسماها بعض العلماء علوما تتفرع عن البلاغة –ولا يهم أتفقنا مع هذه المسميات أم لم نتفق–.

ثم إننا لو أعدنا قراءة عنوان الكتاب (دلائل الإعجاز) فيكفينا فيه الكلمة الأولى التي ترشدنا إلى أن ما رامه عبد القاهر ليس دراسة القرآن ومكامن الإعجاز فيه بالضرورة، وإنما دراسة الدلائل، والدليل على الشيء خارج عنه وإن كان يؤدي إليه، فكذلك الإعجاز يمكن أن يُستدل عليه بمصادر أخرى تمثلت في الشعر الذي يمثل قمة الأساليب الفنية الإنسانية، ولا يعني هذا إقصاء غيره من الأجناس الأدبية، وإنما التركيز عليه، إضافة إلى أن التحليل الفني في الشعر سيجعلنا بمنأى عن القول بكل رأي في القرآن الذي له قداسة.

يمكن أن نقول إن الشعر عند عبد القاهر كما هو عند كل علماء الإعجاز وسيلة منهجية لا بد منها لأجل تحقيق الغاية الكبرى وهي تنمية التذوق الفني، والاستقراء الشامل لملامح الإعجاز التي نلحظها في القرآن انطلاقا منه.

إن الفكر البلاغي لدى عبد القاهر يقوم على أساس مرده إلى التفاعل الحاصل بين علمي الشعر والنحو، فهما بمثابة ضابطين علميين يضعان البحث البلاغي ضمن إطار محكم بين القاعدة والاستعمال، فالنحو يرسم المحيط اللغوي الوضعي الذي لا يجوز لأحد الخروج عنه، ويكون بعد ذلك الاستعمال الذي يروم تلك المعاني غير المتناهية بين التراكيب النحوية السليمة التي تشكل تلك الانزياحات والتصويرات الشعرية

3. الصورة البيانية في دلائل الإعجاز:

سنحاول من خلال هذا العنصر تبيين ما ذهبنا إليه في المدخل من استشكال التقسيم الثلاثي للبلاغة على علوم المعاني والبيان والبديع، وأن هذه الثلاثية لا تعدو أن تكون مستويات متراكبة يبنى بعضها على بعض، يدرسها علم هو البلاغة بمفهومه الواسع، كما يدرس مستويات أخرى تتنوع بين الأجناس الأدبية كالإقناع في الخطابة والتخييل في الشعر، وإنه من

الخطإ المعرفي تفريق المستويات الثلاثة عن بعضها والحد بينها بحدود فاصلة تماما كأن الكلام يبنى على أحدها دون الآخر، بل ويستقل كل علم منها بحدوده المفاهيمية والمنهجية.

وخير دليل على ما نقوله بلاغة الجرجاني التي بدأت من الأسرار وتمت بوضوح في دلائل الإعجاز، والتي بنيت على أساس التداخل والتكامل المعرفي بين مستويين أساسين هما النظم ممثلا في تلك الوجوه التركيبية البنيوية وهو المستوى القاعدي كما سنرى، والتصوير البياني الذي سبق له أن أسس له في أسرار البلاغة كما رأينا.

أ. الصور البيانية وجمع الأصول:

لم يكن انتقال عبد القاهر من بلاغة التخييل إلى فصاحة النظم خروجا منه من البيان إلى المعاني، وإنما إعادة ضبط أرضية معرفية ثابتة ترتكز عليها كل مكونات البلاغة، ولذلك نراه يعيد باختصار كل مسائل الأسرار في فصل أسماه: "فصل في اللفظ يطلق ووالمراد به غيره"[1]، إنما أراد بهذا الفصل تبيين أن إطلاق العلماء مصطلح اللفظ لا يعني بالضرورة ما يفهمه بعض المبتدئين من مزية تآلف الأصوات والجرس الصوتي، والكلمة المفردة من غير تأليف.

- **الكناية عنصرا جديدا:**

يطرح الجرجاني مصطلح اللفظ الذي عناه العلماء الأولون ويحصره في لونين بيانيين عامين هما المجاز والكناية؛ وكلاهما يتولد في البنية العامة لهما معنيان؛ وهو ما أراده حين قال: "الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا أردت أن تُخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل"[2]. إلا أن الفرق بينها أن في الكناية يراد كلا المعنيين مع التركيز على الثاني المولّد؛

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 66.

[2] نفسه؛ ص: 262.

بينما يكون المقصود في المجاز المعنى الثاني لا غيره، وإنما يتخذ المعنى القاعدي الاول في كليهما وسيلة إلى الثاني.

والجدير بالذكر أن عبد القاهر قد أضاف الكناية بعد أن لم يكن ذكرها في أسرار البلاغة، والسبب في ذلك حسب رأينا يعود إلى عنصر الغرابة الذي لا يتوفر فيها، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تؤدى بها المعاني التخييلية، رغم تكوينها القائم على معنيين ظاهر وخفي كلاهما مراد، وكلاهما حقيقي.

يقول عبد القاهر: "والمراد بالكناية ها هنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردِفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه"[1].

- **التمثيل من المجاز:**

الشيء الجديد الذي نراه في دلائل الإعجاز: التمثيل الذي لم يشر عبد القاهر إلى أصله المنبثق منه وهو التشبيه، وإنما أشار إلى شكل من أشكاله وهو ما كان في حد الاستعارة؛ فقد عدّه من أنواع المجاز في قوله: "وأما التمثيل الذي يكون مجازا لمجيئك به على حدّ الاستعارة، فمثاله قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه: أراك تقدّم رجلا وتؤخر أخرى، فالأصل في هذا: أراك في ترددك كمن يقدّم رجلا ويؤخر أخرى، ثم اختصر الكلام، وجعل كأنه يقدم الرجل ويؤخرها على الحقيقة"[2]، ويعيد الجرجاني التفريق بين الاستعارة وهذا النوع من التمثيل؛ فلم يعدّه من الاستعارة وإن كان يقارب بينهما، بل يبقى في التفريق بينهما بدرجة التردد التي لاحظناها في أسرار البلاغة؛ فليس عنده من التمثيل العادي وليس هو من الاستعارة؛ فإنه بعد أن ذكر

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 66.

[2] نفسه؛ ص: 69.

نماذج من هذا النوع قال: "وهكذا كلُّ كلام رأيتهم قد نحوا فيه نحو التمثيل ثم لم يفصحوا بذلك، وأخرجوا اللفظ مُخرجه إذا لم يريدوا تمثيلا"[1].

- **الاستعارة؛ ضبط الأصول:**

يعود عبد القاهر في هذا الموضع من الكتاب إلى الحديث عن الاستعارة وبنيتها الخارجية التي تقوم على المبالغة في التشبيه، والتي هي من أبرز المجازات، وقد كان اهتمامه بها أيضا؛ غير أنه لم يستطرد فيها استطراده في الأسرار وتفصيله في أوجهها والشبه فيها بين العقلي والحسي، واستعارة اللفظ فيها بين الاسمية والفعلية، وإنما اقتصر على النوعين البارزين، وهما استعارة الشيء للشيء ليس به، واستعارة الشيء للشيء ليس له؛ أي استعارة المشبّه به للدلالة على المشبّه ذاته ، واستعارة صفة أو فعل للمشبّه للدلالة على شيء آخر.

يقول عبد القاهر: "فالاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبّه به فتعيره المشبّهَ وتجريه عليه، تريد أن تقول: رأيت رجلا هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء، فتدع ذلك وتقول: رأيت أسدا. وضرب آخر من الاستعارة، وهو ما كان نحو قوله: إذ أصبحت بيدالشمال زمامها؛ هذا الضرب وإن كان الناس يضمّونه إلى الأول حيث يذكرون الاستعارة فليسا سواءً. وذاك أنك في الأول تجعل الشيء الشيءَ الشيءَ ليس به، وفي الثاني تجعل للشيء الشيء ليس له"[2].

وما يمكن أن يستوقفنا في عرض عبد القاهر لهذه المسائل التي سبق أن فصّل فيها على النحو الذي رأيناه في أسرار البلاغة، أنه لم يذكرها في دلائل الإعجاز ليبين قيمتها الجمالية التي تنفرد بها، ولا ليبين علاقتها بالمعاني التخييلية التي جعلها أساس الشعرية العربية في الأسرار، وإنما جاء بها ليدلل على أن ما كان من الكلام ذا معنيين أحدهما سطحي ظاهر

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 69.

[2] نفسه؛ ص: 67.

والآخر عميق مقصود بالأول؛ كان معناه الأول بمثابة اللفظ الذي يدل على المعنى، وإنما أطلق عليه هؤلاء البلاغيون اسم اللفظ تجوزا لا تحقيقا،

ولهذا سنراه بعد إعادة تذكيره بالعلاقات الخارجية لهذه الصور يعود إلى البحث عن البنية الداخلية لها، وعن تركيبها الداخلي الذي يحكمه النظم.

ب. البنية أساس البلاغة:

بعد أن جمع عبد القاهر أصول الصور البيانية في محاولة منه لتمهيد عملية الانتقال؛ خصص فصلا آخر بعدها ليثبت أن تلك الصور البيانية ليست إلا مظاهر بلاغية يتحكم فيها النظم؛وأول دليل على ذلك أنها أجناس بلاغية تتعلق بها الفضيلة كما تخلو منها أحيانا. فلذلك لا يكفي الاقتصار عليها، وتعليق مناط المزية فيها، وإنما يجب البحث في بنيتها التركيبية التي تمنحها تلك المزية؛ "إن من شأن هذه الأجناس أن تجري فيها الفضيلة، وأن تتفاوت التفاوت الشديد، أفلا ترى أنك تجد في الاستعارة العاميّ المبتذل، كقولنا: رأيت أسدا ووردت بحرا ولقيت بدرا، والخاصيّ النادر الذي لا تجده إلا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال"[1].

وهذه العناية من عبد القاهر بالعلاقات البنائية النحوية لم تكن وليدة دلائل الإعجاز، بل سبقتها إرهاصات في أسرار البلاغة رأينا أهمها، وسنورد منها مثالا تتجلى فيه.

وذلك ما حكاه من قصة عبد الرحمن بن حسان بن ثابت الشاعر؛ أنه رجع إلى أبيه حسّان يبكي من لسعة زنبور لكن لم يعرف كيف يسميه؛ فلما طلب أبوه أن يصفه قال: كأنه ملتفٌّ في بُردَيْ حبرة. ففرح حسّان بتشبيه ابنه وأيقن بشاعرية ابنه؛ وتعليق الجرجاني كان بأن التشبيه ازداد حسنا موقعه بكلمة "ملتفّ" فهي عين المراد وتمامه؛ "وذلك أنه يفيد أن الهيئة الخاصة في

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 74.

ذلك الوشي والصبغ وصورة الزنبور في اكتسائه لهما، ويؤدي الشبه كما مضى من طريق التفصيل دون الجملة"[1].

ومن ذلك أيضا ما رأيناه من أهمية العلاقات النحوية في بلاغة الكلام والانتقال بها من درجة البساطة إلى التركيب كما في الانتقال من التشبيه المفرد ثم التشبيه المتعدد إلى التشبيه المركب المسمى في غالبه تمثيلا.

وفي دلائل الإعجاز القائمة أفكاره على أساس النظم والعلاقات النحوية فقد أصر عبد القاهر على أهمية القراءة التركيبية للصورة البيانية لأنها السر الأهم في تفاضل الكلام؛ وإن كان أجمع الناس "على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلا، وأنّ المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك وإن كان معلوما على الجملة، فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ به غايته، وحتى يغلغل الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة ومكان مسألة"[2]، وبهذا الكلام ستكون عملية التحول من عنصر الغرابة ممثلة في التخييل إلى عنصر النظم والتعليق النحوي.

والدليل على أن عنصر الغرابة لا يكفي للحكم على الصورة بأنها بليغة وفي قمة البراعة أنها تقيّم حسب السياق الذي تأتي فيه، فإن الاستعارة في "سالت بأعناق المطي" وإن كانت في تعدية السيلان على ما لا يسيل لكن تلك الجمالية لم تكن لتبلغها لو قيل: "سالت بالمطي"، لأن الأعناق هي التي تظهر فيها السرعة فدلالة السيلان فيها أظهر وأقوى؛ "وذلك أنه لم يغرب لأن جعل المطيّ في سرعة سيرها وسهولته كالماء يجري في الأبطح، فإن هذا شبه معروف ظاهر، ولكن الدقة واللطف في خصوصية أفادها بأن جعل سال فعلا للأباطح ثم عدّاه بالباء بأن أدخل الأعناق في البين"[3].

[1] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 191.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 70.

[3] نفسه؛ ص: 76.

ومن النماذج التي حاول عبد القاهر الاحتجاج بها على أن التركيب والسياق هو الأصل في اعتبار الصورة البيانية: "ومن سرّ هذا الباب أنك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحة لا تجدها في الباقي، مثال ذلك أنك تنظر إلى لفظة الجسر في قول أبي تمام[1]:

لَا يَطْمَعُ المَرْءُ أَنْ يَجْتابَ لُجَّتَهُ بِالقَوْلِ مَالَمْ يَكُنْ جِسْرًا لَهُ العَمَلُ

وقوله[2]:

بَصُرْتَ بِالرَّاحَةِ العُظْمَى فَلَمْ تَرَها تُنَالُ إلّا علَى جِسْـــــــــــرٍ مِنَ التَّعَبِ

فترى لها في الثاني حسنا لا تراه في الأول، ثم تنظر إليها في قول ربيعة الرّقّي[3]:

قُولِي نَعَمْ، ونَعَمْ إِنْ قُلْتِ واجِبَةٌ قَالَتْ: عسى، وعَسَى جِسْرٌ إِلَى نَعَمِ

فترى لها لطفا وخِلابة وحسنا ليس الفضل فيه بقليل"[4].

غير أن عبد القاهر في آخر المطاف يبدو وكأنه قد عدل عن مشروع الأسرار جملة وتفصيلا، فلا يعد تلك الصور في شيء من المزية، بل ويخطئ من يرى أن البلاغة في إحداها دون الرجوع إلى البنية، ويركز على فرق ما بين مزية اللفظ ومزية النظم، فهو باب يكثر فيه الغلط؛ فمن الاستعارة مثلا ما لا يتدبره هؤلاء الدارسون فيعطونها أكثر من قيمتها ولو أنعموا النظر لوجدوا أن البراعة فيما يجاورها من الألفاظ المتراكبة في سياق واحد؛ ويضرب لذلك مثالا وهو بيت ابن المعتز[5]:

وَإِنِّي عَلَى إِشْفَاقِ عَيْنِي مِنَ العِدى لَتَجْمَحُ مِنِّي نَـــــظْـرَةٌ ثُـــــــمَّ أُطْرِقُ

[1] ديوان أبي تمام الطائي؛ جمع وتحقيق: شاهين عطية، بيروت، المطبعة الأدبية، 1889م، ص: 203.

[2] نفسه، ص: 18.

[3] لم أعثر على الديوان.

[4] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 78.

[5] في الديوان: وإني على إشفاق عيني من القذى ... ينظر: ديوان أشعار الأمير أبي العباس عبد الله بن محمد المعتز؛ تحقيق: محمد بديع شريف، مصر، دار المعارف، ج1، ص: 388.

فالذي يقرأ البيت سيتجه مباشرة إلى كلمة "تجمح" التي أسندت إلى النظرة، وهذا في رأيه خطأ؛ "بل لأن قال في أول البيت: وإني. حتى دخل اللام في قوله: لتجمح، ثم قوله مني، ثم لأن قال: نظرة، ولم يقل: النظر مثلا، ثم لمكان ثم في قوله: ثم أطرق، وللطيفة أخرى نصرت هذه اللطائف، وهي اعتراضه بين اسم إن وخبرها بقوله: على إشفاق عيني من العدى"[1].

وهذا الاهتمام بالتركيب لم يسبق إليه قبل الجرجاني أحد، وهو أيضا يفنّد الفكرة الشائعة بأن البلاغة العربية كانت بلاغة ضيقة لا تهتم إلا بالجملة أو بالصورة في حد ذاتها، وليس الأمر كذلك، بل هي بلاغة تهتم بالنص كله، ومن الأدلة على ذلك المثال السابق الذي لم يتوقف فيه عند الاستعارة، بل لجأ إلى تحليله كاملا ليتبين موطن الجمال. غير أن الدراسة الوصفية تحتّم انتقاء بعض النماذج، انتقاء لا يضر بالجانب الوصفي منها، وإنما يفيده، وليس أدل على هذا من أن عبد القاهر لجأ على طول صفحات كتابيه إلى إدراج كل المستويات الأدبية في التحليل، فجاء بالكلام اليومي والخطب والشعر والأحاديث والقرآن.

ويعيب عبد القاهر في هذا الموضع أيضا الأحكام الإجمالية التي اتسمت بها الدراسات البلاغية في زمنه، وهذا سيشكل انطلاقة حقيقية له في دلائل الإعجاز على ما رأينا في نقده لكلام من تبع سيبويه في مسألة التقديم، وما رأيناه في رفضه القاطع بأن تكون البلاغة في هيئة مخصوصة من الضم، دون السؤال عن الجزئيات الدقيقة التي لا يقوم علم دونها؛ ومثله يطلق رفضه لهذه التعميمات التي يمارسها هؤلاء في تفسير بلاغة القرآن مثلا؛ "ومن دقيق ذلك وخفيّه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾[2] لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها، ولم يروا للمزية موجبا سواها، هكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم، وليس الأمر كذلك"[3].

---

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 99.

[2] سورة مريم: الآية 4.

[3] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 100.

ثانيا: الحقل المفاهيمي في دلائل الإعجاز.

سنحاول من خلال هذا المبحث دراسة المصطلحات التي شكلت حقلا مفاهيميا في دلائل الإعجاز، والتي خلقت نوعا من الاختلاف فيما بين الباحثين في مفاهيمها والفروق بينها، وسيكون عملنا هنا مناقشة لآراء بعضهم فيما يخص النظم وما يتلوه من مصطلحات مشابهة، ثم ثنائية اللفظ والمعنى وتحول اهتمام الجرجاني في مفهوميهما بين الأسرار والدلائل.

1. مفهوم النظم عند الجرجاني:

يقوم معنى مادة "ن ظ م" في اللغة على الترتيب والتناسق في مسلك واحد؛ يقول صاحب كتاب العين: "النظم: نظمك خرزا بعضه إلى بعض في نظام واحد، وهو في كل شيء حتى قيل: ليس لأمره نظام؛ أي لا تستقيم طريقته. والنِّظام كل خيط ينظم به لؤلؤ أو غيره"[1]. ويقول ابن منظور: "النظم: اتأليف؛ نَظَمه يَنظِمه نظما ونظاما ونظّمه فانتظم وتنظّم، ونَظَمتُ اللؤلؤ أي جمعته في السَّلك، والتنظيم مثله، ومنه نظمت الشعر ونظّمته... والانتظام: الاتساق ... النَّظِيم من الرّكيّ ما تناسق فُقُرُه على نسق واحد"[2].

يتقرر أن النظم في اللغة ترتيب لكنه ليس ترتيبا كيف جاء، وإنما هو ترتيب يراعى فيه الاتساق والتناسق، وقد تقرر هذا المعنى من نظم الجواهر والدرر، فالمعلوم أن نظمها في سلك واحد يجب أن يكون بترتيب محدد يحفظ جمالها ومنظرها لدى الرائي، وليس ترتيبا تلقائيا، كما أنه ترتيب متسلسل ترتبط عناصره برابط يجمعها فلا تنفصل ولا يختل ترتيبها.

وقد أشار إلى هذه المعاني اللغوية عبد القاهر حين مثل للاستعارة بقوله: "ويبّينه أن النظم في الأصل لجمع الجواهر وما كان مثلها في السلوك"[3].

---

[1] كتاب العين؛ الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس، باب الظاء والنون والميم معهما، ج8، مادة [ن.ظ.م]، ص: 165 و166.

[2] لسان العرب؛ ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، مصر، دار المعارف، باب النون، ج50، مادة [ن.ظ.م]، ص: 4469.

[3] أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 58.

وإن كان معنى النظم لغويا على الذي بيناه فآن لنا أن ننظر إلى مفهومه عند عبد القاهر وكيف أسس على أساسه نظرية في المعاني وحاول من خلالها إثبات الإعجاز القرآني.

أ. المصطلح قبل الجرجاني:

من المتفق عليه في مجال البلاغة أن مصطلح النظم ليس بدعا من القول سبق إليه عبد القاهر، بل من العلماء من قال به وحاول أن يحلل على منواله البلاغة القرآنية، غير أن الذي نقره في هذا الموضع أن استعمال المصطلح لا يعني بالضرورة ثبات المفهوم العلمي بين هؤلاء، وسنرى فيما يلي أن هذاالمصطلح تطور مفهومه إلى أن جاء به عبد القاهر منقحا واضحا.

- **ابن المقفّع والاستعمال الأول:**

يُعَدُّ عبد الله بن المقفع (ت 142هـ) أول من علمناه استعمل النظم في مجال التأليف، وإن كان المعروف قبله ارتباطه بالشعر فقط، وقد أورده في كتابه الأدب الصغير في حديثه عن الإبداع في التأليف؛ "فليعلم الواصفون المخبئون أن أحدهم وإن أحسن وأبلغ، ليس زائدا على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا، فنظمه قلائد وسُموطا وأكاليل، ووضع كل فصّ موضعه، وجمع إلى كل لون شبهه وما يزيده بذلك حسنا، فسُميّ بذلك صانعا رفيقا"[1].

وهذا وإن كان يشبه كلام من رأينا من أصحاب المعاجم، فإن ابن المقفع قد أصاب جزءا كبيرا من الجزئيات التي تحدث عنها عبد القاهر في دلائل الإعجاز، ولا سيما تفريقه بين ما يعرفه الناس من المعاني الوضعية وقواعد التأليف النحوية، وبين تلك الاجتهادات التي يدخل ضمنها ما يسمى نظما، ونرى ابن المقفع قد سبق قوله هذا بقول قبله يقول فيه: "وجلّ الأدب بالمنطق، وجل المنطق بالتعلم، ليس منه حرف من حروف معجمه، ولا اسم من أنواع أسمائه إلا وهو مروي متعَلَّم، مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب"[2]، وهو بهذا يفرّق –كما فرق

[1] الأدب الصغير والأدب الكبير؛ عبد الله بن المقفع، بيروت، دار صادر، ص: 13.

[2] نفسه؛ ص: 12.

الجرجاني فيما بعد– بين البعد الوضعي للغة القائم على الألفاظ والقواعد الثابتة، والبعد الاستعمالي القائم على الاختيار والترتيب.

والشيء الآخر الذي يلفت الانتباه في كلام ابن المقفع أيضا، أنه ربط بين الأدب واللغة الوضعية وجعلهما أهم أساسين يقوم عليهما اختيار الكلام، فإنهما الأداتان اللتان تسمحان للمتكلم بإنتاج كلام يخضع أولا إلى قواعد اللغة فلا يأتي بشيء من خارجها، وهو في المرحلة الأخرى يستعين ببعض الإبداعات السابقة إما ليعيدها، أو ليتصرف فيها بما يمليه عليه مقتضى حاله.

غير أن النظم وإن كان استعمله ابن المقفع في إطاره اللغوي تمثيلا، اتخذ طريقه نحو الاصطلاح ابتداءً من كتابات من تلاه كالجاحظ وابن قتيبة والخطابي والباقلاني.

- **الجاحظ ونظم القرآن:**

مضى في الفصل الأول الحديث عن تأثير أفكار الجاحظ في فكر الجرجاني البلاغي، فيما يخص الصياغة والأسلوب والنظم، والمفاهيم المرتبطة بها كثنائية اللفظ والمعنى؛ وقد كنا وصلنا إلى أن نظرية النظم في كثير من تفصيلاتها هي قراءة واعية أفادها الجرجاني من أفكار الجاحظ، ولا سيما في قوله عن الشعر أنه ضرب من التصوير والصياغة،

وقد ألف الجاحظ في المصطلح كتابا اسمه على الأرجح: "نظم القرآن" أو كما ذكره في كتاب الحيوان: "كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه"[1]، وهذا الكتاب وإن كان مفقودا، فإننا يمكن أن ننظر إلى بعض ما فيه من خلال فقرات وردت في رسائل الجاحظ منه، ولا سيما كلامه عن استحسان المعاني وشيوعها وتأسيس الشعر على مفاهيم تصب في قالب مفاهيمي واحد هي: الصياغة والسبك والتصوير ، وهي التي عني بها عبد القاهر إلى جانب النظم.

[1] كتاب الحيوان؛ الجاحظ، ج1، ص: 09

وهذا وإن كان يبدو ظاهرا مما يحيط بكتاب نظم القرآن وإن كنا نرى أن الباقلاني لم يكن عادلا في حكمه حين قال: "وقد صنّف الجاحظ في نظم القرآن كتابا، لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى"[1]، و لاستحالة النظر في الآراء التي أوردها الجاحظ، وغموض معنى ما قاله الباقلاني حوله، ننتقل إلى ابن قتيبة الذي كان له مفهوم حول مصطلح النظم.

- **ابن قتيبة الدينوري:**

كان افتتاح ابن قتيبة (ت 276هـ) كتابه تأويل مشكل القرآن بذكر أبواب الإعجاز القرآني، والتي أهمها النظم والتأليف، فالله قد أنزله قرآنا عربيا "قطع منه بمعجز التأليف أطماع الكائدين، وأبانه بعجيب النظم عن حيل المتكلفين، وجعله متلوا لا يُمل على طول التلاوة، ومسموعا لا تمجّه الآذان"[2].

وإن كان مراد ابن قتيبة بالنظم ههنا لا يبين، ولا يظهر إلا بالصورة التي ظهر عليها في كلام ابن المقفع، غير أنه فيما بعد سيتوسع في بيان كيفية الإعجاز، بأمثلة تطبيقية تحلل تأليف القرآن الكريم، وتضعه أمام الاختيارات التي يمكن أن تؤدي المعنى العام، والأكثر من هذا أنه قدم قبل تلك التطبيقات بالطريقة نفسها التي قدّم بها الجرجاني، وذلك أنه جمع أصول العربية الوضعية، أي الحروف وبعضل القواعد، حتى يبين أن القرآن لم يخرج عن النظام العام للغة، لكنها ليست لغة ثابتة بل فيها جانب من التصرّف الذي يمليه السياق؛ ومما قاله في هذا الشأن: "ولها (للعرب) الإعراب الذي جعله الله وشيا لكلامها، وحلية لنظامها، وفارقا في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين، والمعنيين المختلفين، كالفاعل والمفعول لا يفرق بينهما إذا تساوت حالاهما في إمكان الفعل أن يكون لكل واحد منهما إلا بالإعراب، ولو أن قائلا قال:

[1] إعجاز القرآن؛ أبو بكر الباقلاني، ص: 06.

[2] تأويل مشكل القرآن؛ عبد الله ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، مصر، دار إحياء الكتب العربية، ص:03.

هذا قاتلٌ أخي –بالتنوين– وقال آخر: هذا قاتلُ أخي –بالإضافة– ، لدلّ التنوين على أنه لم يقتله، ودلّ حذف التنوين على أنه قد قتله"[1].

غير أن ما يمكن أن يقال عن رؤية ابن قتيبة أنها لم تكن واضحة، لأن السياق الذي كان يتحدث فيه كان سياق ردّ على شبهات أطلقها الملحدون فلم يتسنّ له أن يحلّل نظم القرآن الكريم وأن يعطي نماذج من الشعر ليفرّق به بين العبارات المتشابهة في المعاني العامة، ثم إن موضوع الكتاب في تأويل مشكل القرآن فالعناية فيه ببعض الألفاظ ويُلجأ إلى التراكيب في حالات قليلة.

- **أبو سليمان الخطابي:**

الخطابي (ت 388هـ) أحد المؤسسين للبلاغة في شقها الإعجازي، من خلال رسالته "بيان إعجاز القرآن"، وحاول فيها أن يتجاوز الأقوال التي قيلت قبله في هذا الموضوع، لأنها عامة لا تشفي غليل طالب العلم، فلا بد من التعمق وطلب الدقائق؛ و"قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب قديما وحديثا، وذهبوا فيه كل مذهب من القول، وما وجدناهم بعد صدروا عن رِيّ، وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن"[2].

وقد ذكر مصطلح النظم باشتقاقاته مثل المنظوم والناظم في أثناء حديثه عن وجه إعجاز القرآن، بعد أن ضعّف آراء من بحثوا عن ذلك خارج البناء اللغوي كالقائلين بالصرفة وبالإخبار عن الغيبيات، ومن رأوا أن إعجازه بلاغي دون أن يدققوا في ذلك.

يقول الخطابي في بداية حديثه وبيان رأيه في ذلك: "وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم. وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا

[1] تأويل مشكل القرآن؛ ص: 11.

[2] بيان إعجاز القرآن؛ أبو سليمان الخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 21.

ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه"[1]، ثم واصل في مقدماته قائلا: "فتفهم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني"[2].

ولنا وقفة على كلام الخطابي لنفهمه على حقيقته، علما أن ظاهره يؤدي مفهوما هو نفسه الذي أراده الجرجاني في أفكاره، لكن التدقيق والتفصيل سيخرجنا عن هذا إلى مفهوم آخر، فالنظم الذي أشار إليه الخطابي ليس هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم تبعا للمقاصد، وإنما هو الاستعمال الصحيح للمفردات في علاقاتها في السياق، وقد أعطانا أمثلة تدل على هذا الأمر دلالة واضحة، فمن ذلك أنه قال: "اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أُبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة"[3].

الخطابي بنى البلاغة في الكلام على أساسين أولهما اجتناب الخطأ الذي ينتج عنه فساد المعنى، وثانيهما كون الكلام ذا خصائص جمالية تبرز في تركيبه بحيث لو غُيّر ولو بدون إفساد المعنى فستفقد تلك الخصائص. وهذه المقاربة فيها ميزة وسلبيتان.

أما الميزة فهي أن الخطابي لم ينس أن الكلام يجب أن يقوم على أساس تركيبي سليم تتكفل به قواعد اللغة عامة بكافة مستوياتها، وبغيرها لن يكون أي معنى صالحا فضلا عن قيام البلاغة.

وأما السلبيتان، فأولاهما أنه لم يبن الكلام البليغ على أسس الكلام الصحيح في تركيبه، بل جعل الصحة في درجة توازي درجة البلاغة وشتان بينهما. وأما الثانية فما طبقه في رسالته لم يكن يتجاوز ذكر بعض الفروقات بين الكلمات، كالفرق بين البخل والشح، وبين الحروف مثل:

[1] بيان إعجاز القرآن ؛ ص: 27.

[2] نفسه.

[3] نفسه؛ ص: 29.

من وعن وغيرها، ثم إنه تجاوزها إلى مجرد تصحيح أخطاء الطاعنين في القرآن ليبين أن بنيته التركيبية صحيحة وليس فيها خطأ.

إن المراد بالنظم عند الخطابي لا يتجاوز تلك العلاقات اللغوية القواعدية التي تربط بين الألفاظ بما تحويه من معان لتؤلف كلاما صحيحا خاليا من الفساد، ولا نزال نلمس عنده العيب الذي عاب به من قبله، من أنهم لم يكونوا يعتنون بالدقائق والتفاصيل التي توجب الإعجاز في كلام الله عز وجل.

- **أبو بكر الباقلاني:**

حين وصل مصطلح النظم إلى أبي بكر الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن، كان قد اجتاز مراحل رأينا أهمها والمعلوم منها، وقد كان مركز فكر الباقلاني حين أقصى كل الأوجه التي فُسِّر بها الإعجاز، وكان عمله مشابها لعمل الخطابي من قبل، غير أن عملية الإقصاء عند أبي بكر لم تتم في عجالة، بل كان له نَفَس عميق في معالجة تلك النقاط معالجة علمية، ولعل نبوغه في علم الكلام والعقائد وكثرة المناظرات والمحاورات التي كان يجريها أفاده كثيرا في هذا الطرح. غير أن استعمال مصطلح النظم عند الباقلاني لم يكن ثابتا مفهومه، فقد استخدم لتبيين مفهومين اثنين، العلاقة بينهما عموم وخصوص.

المفهوم الأول للنظم مفهوم عام يعني به الباقلاني مصطلح الجنس الأدبي؛ يقول: "ذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع ... وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ومباين لهذه الطرق"[1].

[1] إعجاز القرآن؛ أبو بكر الباقلاني، ص: 35.

وهذا المفهوم العام هو الذي حاول الباقلاني أن يبينه بالتفصيل بعد ذلك فقعد لذلك فصولا في نفي الشعر، ونفي السجع وغيرها من الأجناس الأدبية عن القرآن الكريم، فليس من قبيل ما تعرفه العرب، وإنما هو جنس آخر من الكلام.

وأما المفهوم الثاني للنظم فهو الخاص، غير أن هذا التخصيص لم يكن محددا، بل راح الباقلاني من خلاله يفصل وجوها تسعة يراها كلها من قبيل النظم، وهذه الوجوه تمثل كل مستويات اللغة، فمن النظم الذي يراه داخلا في إعجاز القرآن نظم الحروف، ومنه ما يخص المستوى المعجمي الذي يخص الألفاظ المفردة التي في تضاعيف الكلام، والتي كانت كلها مناسبة للكلام الذي وردت فيه، وتخلص الكلام بها من الوحشي الغريب والمبتذل العامي، ومنه بقاء الأسلوب على مستوى واحد رغم تعدد السياقات، فالقرآن له نظم لا يتغير ولا يتبدل سواء في سياق القصص أو الإنذار أو التبشير[1].

وقد طرح إزاء مفهوم النظم قضية هي قضية الكلام النفسي، لكنه سرعان ما أقصاها من النظر لأنها ليست داخلة في الإعجاز بحجة أن التوراة والإنجيل هي من كلام الله لكنها غير معجزة؛ "ولا نقول أيضا إن وجه الإعجاز في نظم القرآن من أجل أنه حكاية عن كلام الله تعالى، لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب الله عز وجل معجزات في النظم والتأليف، وقد بيّنا أن إعجازها في غير ذلك، وكذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها ومنفرَدها ، وقد ثبت خلاف ذلك"[2].

وخلاصة الأمر أن مصطلح النظم لم يكن واضحا عند الباقلاني، وإن كنا نرى أنه أضاف كثيرا إلى رؤى من سبقوه وفصّل فيه ودقق، غير أن توسعه أنتج لنا رؤية غير واضحة الملامح، لا يمكن أن يرتكز عليها في بناء مفهوم دقيق لهذا المصطلح الذي تبناه الجرجاني من بين مجموع من المصطلحات كالضم والرصف والتعليق والتصوير والنسج وغيرها.

[1] ينظر إعجاز القرآن؛ ص: 35 – 47.

[2] نفسه؛ ص: 47.

ب. المصطلح في فكر عبد القاهر:

لا شك أن تلك الهواجس التي ملأت ذهن عبد القاهر منذ اطلاعه إلى علم البلاغة كان منها هاجس ضبط المصطلحات، وذلك أنه كما قال عن نفسه: "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..."[1]. ولم يكن هذا الهاجس منحصرا في مفاهيم البلاغة والفصاحة والبراعة، بل تجاوزه إلى كثير من المصطلحات التي دأب عليها العلماء قبله، واستخلصوا لها معاني انطلاقا من معانيها اللغوية كالنسج والتحبير والتأليف والتركيب والصياغة والتصوير والنظم والترتيب؛ "وهذه جملة قد يرى في أول الأمر وبادئ الظن أنها تكفي وتغني، حتى إذا نظرنا فيها، وعدنا وبدأنا، وجدنا الأمر على خلاف ما حسبناه، وصادفنا الحال على غير ما توهمناه، وعلمنا أنهم لئن أقصروا اللفظ لقد أطالوا المعنى، وأن لم يُغرقوا في النزع، لقد أبعدوا على ذاك في المرمى"[2].

ومن جملة ما اختار مصطلح النظم، بل جعله مفتاحا لمنظومته المفاهيمية التي أسسها في دلائل الإعجاز، وقد عنى به كما أشار في أكثر من مرة "توخي معاني النحو فيما بين الكلم"، أو كما قال: "ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهِجَتْ فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تُخلّ بشيء منها"[3]، غير أن هذا التعبير عن مفهوم النظم جعل كثيرين لا يخرجونه من دائرة النحو العام، ومن هؤلاء عبد الملك مرتاض في قوله: "ولنخالف في ذلك جميع عباد الله، ولا نلتمس منهم إلا أن يعودوا إلى قراءة الجرجاني قراءة نحوية ليجدوه أحد أكبر عمالقة هذا العلم

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 34.

[2] نفسه؛ ص: 35.

[3] نفسه؛ ص: 81.

على الإطلاق، أما البلاغة فكان لا ينطلق منها ليدارس قضية من قضاياها، حتى يجانف عنها إلى حقل النحو[1]، تخصصه الأول"[2].

ومن الذين لم يفرقوا بين مفهوم النظم والنحو حاتم الضامن الذي استخلص –بعد عرضه نصوصا من مدخل دلائل الإعجاز– أن النظم عند عبد القاهر هو معاني النحو[3] . وهذا كلام لا بد له من تتبع حتى نعرف صحته من خطئه.

إن الربط بين معاني النحو العامة التي جمعها عبد القاهر كلها في مقدمة دلائل الإعجاز، والنظم الذي عليه أساس الكتاب لا يعدو أن يكون ربطا مؤداه التمهيد لبيان أن اللغة التي ينوي الحديث عنها في الدلائل، هي اللغة المتحركة التي ينتجها المتكلم وليست تلك اللغة الصامتة التي تنحصر في أوضاع لا تؤدي معاني إلا إذا ضُمَّ بعضها إلى بعض، وشكّلت بنى صحيحة في عرف النحو العربي، ثم لا تكون مع ذلك شيئا إلا إذا روعي فيها شيء آخر هو القصد الذي يريده المتكلم، وعلى هذا تستحيل اللغة حية في تراكيب قصيرة أو طويلة لها علاقة بالسياق الخارجي (القصد) والداخلي (البناء اللغوي).

ومما يتعلق بهذا الأمر أن عبد القاهر كان في أحوال كثيرة يربط بين النظم ومصطلحات أخرى مثل التعليق والبناء، فهو يقول في موضع من كتابه: "معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"[4]، و"يبنى بعضها على بعض"[5].

- **النظم والتعليق ورؤية تمّام حسّان:**

[1] سبق لنا في الفصل السابق أن بينا كيف وظف الجرجاني مسائل النحو في التأسيس للبلاغة في شق البيان وأبوابه، لكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أنه كان نحويا، فإن تفصيلاته في مسائل التشبيه والاستعارة ثم في التخييل والمجاز وغيرها لم تعرف بهذا الشكل حتى جاء هو، وأما ما يعنيه مرتاض فهو أنه كان نحويا في الأسرار والدلائل لا بلاغيا، دون عرض ما قاله عن المنهج من أنه كان مجرد جامع لما قاله غيره كالرماني والجاحظ والباقلاني وغيرهم، وليس المجال واسعا للرد المفصل على عبد الملك مرتاض، فنكتفي بهذا القدر.

[2] نظرية البلاغة؛ عبد الملك مرتاض، ص: 55.

[3] نظرية النظم تاريخ وتطور؛ حاتم صالح الضامن، العراق، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979م، ص: 50.

[4] المدخل في دلائل الإعجاز؛ ص: 4.

[5] دلائل الإعجاز؛ ص: 55.

وقد رأى تمام حسان تصورا قدّمه في أعماله مفاده أن تلك المصطلحات بما فيها النظم ما هي إلا مراحل تتم في ذهن الإنسان من لدن بحثه عن المعاني وإلى غاية التلفظ به، وقد رتبها بداية بالنظم، وأشار في موضع آخر أن أساس فكر الجرجاني ليس هو النظم كما شاع في الدراسات، إنما هو التعليق.

ومن هذه النقطة سننطلق نحو التفصيل والتفريق بين النظم وتلك المصطلحات، وسنناقش فكرة تمام حسان من خلال العناصر التي سنحددها.

أصر تمام حسان على أن الفكرة الأساسية في دلائل الإعجاز ليست هي النظم، بل التعليق؛ يقول: "وأما أخطر شيء تكلم فيه عبد القاهر على الإطلاق فلم يكن النظم ولا البناء ولا الترتيب، وإنما كان التعليق، وقد قصد به في زعمي إنشاء العلاقات بين المعاني النحوية بواسطة ما يسمى بالقرائن اللفظية والمعنوية والحالية، ولعل من المؤسف حقا أن نضطر اضطرارا إلى أن نفهم من مصطلح عبد القاهر ما لم ينص هوعلى معناه نصا صريحا، ذلك أن عبد القاهر لم يقصد قصدا مباشرا إلى شرح ما يعنيه بكلمة التعليق، ولكن إشارات عامة جاءت في سياق نص كتابه تشير –عن بعد أو قرب– إلى ما فهمناه عنه بهذا الاصطلاح"[1].

وقد حاول في دراسة أخرى له أن يرتب العمليات التي يقوم بها المتكلم لينتج كلاما ما فكان التعليق هو آخر تلك العمليات؛ فـ"بعد أن يتم بناء الكلمات كل على دة دون نظر إلى ترتيبها ثم بعد أن ترتب هذه الكلمات على صورتها التي بنيت عليها دون الربط بينها في نطاق الجملة تأتي مرحلة التعليق، وتتمثل هذه المرحلة في أمور مثل المطابقة وحروف الربط التي تؤدي إلى توثيق الأواصر بين عناصر الجملة على صورة تتحدى الفصل والاعتراض والاستتار والحذف الخ، مما يجعل المعنى الكلي للكلام واضحا ولا سيما إذا أعانت القرائن السياقية والخارجية على هذا الوضوح"[2].

[1] اللغة العربية معناها ومبناها؛ تمام حسان، المغرب، دار الثقافة، 1994م، ص: 188.

[2] مقالات في اللغة والأدب 2؛ تمام حسان، مصر، عالم الكتب، 2006م، ط1، ص: 336.

بينما يمثل النظم في رأيه أول مرحلة في إنتاج الكلام وتقوم على اختيار المعاني النحوية فهو من جهة: "نظم المعاني النحوية في النفس"، ومن جهة أخرى هو " إيراد المعاني المتعلقة بغرض المتكلم على خاطره استعدادا للدهول فيما يتلو ذلك من المراحل، وواضح أن هذه المرحلة نفسية خالصة لا توصف بمفردات الكلمة ولا برصفها في سياق مستمر، ولا تقبل الدخول في أداء نطقي"[1].

وتلك المعاني قسّمها أقساما أربعة[2]؛ هي: معاني أقسام الكلم، ومعاني الصيغ، ومعاني أبواب النحو، ومعاني أساليب الجمل، وهي الأساس الأول للكلام يتلوه المراحل الأخرى وهي على التوالي: البناء ثم الترتيب ثم التعليق.

- **ملاحظات حول الرؤية :**

وإن كان تمام حسّان قدّم لنا رؤية جديدة في هذه النقطة، فإننا سنناقشها من زوايا مختلفة لنؤكد على عدم جدواها في قراءة تراث الجرجاني، فهي رؤية اختص بها من خلال ما جاء به من فكرة القرائن النحوية ورفضه فكرة العامل في النحو العربي، وأهم الملاحظات التي سنوردها ما يلي:

الملاحظة الأولى: أن تمام حسّان قرأ فكر الجرجاني ورؤيته في النظم قراءة تخدم رؤاه الخاصة به، وقد ارتكب بذلك خطأ منهجيا وهو حديثه الدائم عن نحو الجملة في حين أن فكرة النظم تتجاوز –باعتبارها فكرة بلاغية– مستوى الجملة إلى مستوى النص، كما أنها ليست تختص بالنحو النظري العام الوضعي الذي نجده في مؤلفات سيبويه وابن مالك وغيرهما، وإنما تختص بنحو المتكلم، وقد انتبه إلى هذا أحمد العلوي الذي ناقش تمام حسّان في دراسته عن المعاني والنحو، وقد رأى أنه "كان يجب لتصح اعتباراته في أغلبها أن ينطلق من التمييز بين

[1] نفسه؛ ص: 335.

[2] نفسه؛ ص: 334– 335.

مفهومين إجرائيين قائمين في الفكر اللغوي العربي هما: لغة المتكلم ولغة الواضع، وهذا ما لم يفعله"[1].

الملاحظة الثانية تتعلق بتحديده النظم على أنه مرحلة أولى من الكلام، وهذا التحديد أيضا لا يُسلّم له في مفهوم عبد القاهر على الأقل، لأن النظم عنده هو عملية تنجز بمراحل، وليس التعليق إلا إحداها، ويكفينا لنتأكد من ذلك النظر في كلام عبد القاهر نفسه إذ يقول: "واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعلَّق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض"[2]، وهذه العبارة تبين لنا أن النظم لا يتحقق إلا بتحقق التعليق والبناء والضم، خاصة أنه أكد ذلك فيما بعد في قوله: " وإذا كان لا يكون في الكلم نظم ولا ترتيب إلا بأن يُصنع بها هذا الصنيع ..."[3]؛ أي إن النظم في مفهوم عبد القاهر ذلك النسيج الذي يمر بمراحل عديدة بعضها في مرحلة إنشاء المعاني، وبعضها الآخر في ربط المعاني بالألفاظ المناسبة وبنائها عليها.

الملاحظة الثالثة تخص دعوى أن التعليق هو الفكرة الأساسية التي جاء بها عبد القاهر لا النظم، وهذه الدعوى تتعلق بالملاحظة الأولى، ذلك أن تمام حسان قصر قراءته لفكر الجرجاني على نحو الجملة، في حين أن التعليق لم يكن إلا مستوى أوليا من مستويات مشكّلة للنتاج الذي هو النظم، ويمكن أن نوافق تمام حسان على اهتمامه بالتعليق من باب أنه مصطلح جاء به عبد القاهر ليقابل به العاملية عند النحاة، إلا أنه يبقى مقابلا غير رافض للعمل النحوي؛ "فإن الجرجاني يجعل إلى جانب العاملية ما يسميه التعلق"[4]. وما أراده الجرجاني من هذا المصطلح لم يعدُ أن يكون تلك الترابطات النحوية بين الكلم، أو ما أسماه بالطرق من: "تعلق اسم باسم

[1] نقلا عن كتاب الطبيعة والتمثال؛ قضايا إبستمولوجية في اللسانيات؛ حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاخ، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2009م، ط1، ص: 241.

[2] دلائل الإعجاز؛ ص: 55.

[3] نفسه.

[4] قضايا إبستمولوجية في اللسانيات؛ حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاخ، ص: 227.

وتعلق اسم بفعل وتعلق حرف بهما"[1]، غير أن الفرق بين طرحه والطرح النحوي أن الثاني يهتم بالتغيرات التي تطرأ جراء تلك الارتباطات التي المحرك الأساس فيها هو العامل، بينما يهتم طرح الجرجاني في هذا السياق بالتغيرات التي يحدثها المتكلم بين مواقع تلك الكلم، وما يبدو أحيانا من أنه انتهاك للمراتب التي تفرضها طرق التعليق، ولذلك يتبع تفصيله لتلك الطرق بالسؤال الإشكالي الذي سبق أن رأيناه في بداية هذا الفصل، وهو قوله: "وإذا كان ذلك كذلك، فما جوابنا لخصم يقول لنا: إذا كانت هذه الأمور وهذه الوجوه من التعلق التي هي محصول النظم، موجودة على حقائقها... فما هذا الذي تجدد بالقرآن من عظيم المزية ..."[2].

غير أن هذه الملاحظات التي كان لا بد منها لا تنقص من القيمة العلمية لقراءة تمام حسان، ولا سيما في تفصيله لمستويات النظم الأخرى مثل البناء والترتيب والرصف، ومحاولته ربطها بما أسسه من فكرة القرينة النحوية التي تعدّ بديلا منهجيا لفكرة العامل، بغض النظر عن جدواها أو عدم جدواها.

ت. مستويات النظم:

يتبين لنا بعد الطرح الذي سبق أن النظم في مفهوم عبد القاهر هو عملية تتم عبر مستويات ذهنية سريعة تبدأ من المعاني وتنتهي إلى اللفظ الذي هو الصورة الأسلوبية التي تنتج آخرا، وإذا كان الأمر كذلك فحري بنا أن ننظر في هذه المستويات، والعمليات الجزئية التي أرفقها الجرجاني بالنظم، وجعلها مكونات له؛ وهي: البناء، والتعليق، والترتيب،، والضم، إضافة إلى الرصف.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن هذه المراحل لا تمثل إلا عملية النظم التي هي عملية ثانية يقيمها الفكر بعد عملية تحديد العلائق بين الأشياء، بينما يبنى النظم على الفكر في العلائق التي تربط المعاني بغرض واحد وهو إنتاج الكلام، وهو ما يختلف عن الفكر الذي يعدّ

[1] المدخل إلى دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 04.

[2] نفسه؛ ص: 08 – 09.

هدفا في ذاته؛ أي لا يهدف إلا إلى إدراك كنه الأشياء والربط بينها، وهذا الاختلاف لا يعني وجود هذا أو ذاك، وإنما النظم مرحلة فكرية عامة تأتي بعد المرحلة الأولى التي تحدد ترابط الأشياء، وتنضوي تحت النظم تلك العمليات السريعة التي قدمنا لها، وفيما يلي تفصيل في ماهيتها.

- **مرحلة البناء:**

يمثل البناء أولى مراحل النظم، وفيها يتم تكوين المعنى الإجمالي الذي تبنى عليه العلاقات الإسنادية والتخصيصية التي تأتي في مرحلة التعليق، والمقصود بالمعنى الإجمالي الأغراض العامة للكلام كالإخبار والاستفهام والطلب والشرط، ولعل البناء هو الذي قصده تمام حسان فأسماه النظم.

الذي يحدث في أثناء البناء هو تحديد الإطار الإجمالي للمعنى المراد التعبير عنه فيتم أولا تحديد الأساليب التي توافق الغرض وهي ما ذكرنا من الإخبار أو النفي أو الاستفهام أو الشرط، ثم عليه تبنى المعاني النحوية الجزئية كمعاني أقسام الكلم[1]؛ أي إن البناء هو التوطئة النظرية الأولى التي يجربها ذهن المتكلم قبل مروره إلى المستويات الأخرى التي تتسم بالاختيار والانتقاء الخاص.

لكننا سنجد سياقات الحديث عن البناء في كلام عبد القاهر تعني شيئا آخر،–وهو أمر له كل الأهمية– وذلك أن الفكر بمجرد أن يحدد الإطار العام للكلام، فإنه مباشرة يتم عملية البحث عن المعجم المناسب لهذه العملية؛ أي إن عبد القاهر قد يعني بالبناء مفهومين عام وخاص، العام هو تأسيس الكلام على تلك المعاني الإجمالية كالإخبار والشرط والاستفهام، مما يبنى عليه الكلام فيما بعد، وأما المفهوم الخاص فالمقصود منه إيجاد الوحدات المعجمية للمعاني

[1] استعنّا بالتقسيم الذي طرحه تمام حسان للمعاني النحوية مع اختلافنا معه في كونها كلها تدخل في مرحلة البناء، كما أن اختلافنا معه في أنه يرى أن البناء هو مرحلة ثانية المقصود منها بناء تلك المعاني الخاصة في الكلمات مثل قوله أن الحدث إضافة إلى الزمن مع صيغة صرفية محددة تعطينا فعلا ماضيا مثلا. ينظر: مقالات في اللغة والأدب 2؛ تمام حسان، ص: 334– 335.

الجزئية للكلام، أو ما يصح أن نطلق عليه إيجاد المبانياللغوية المناسبة للمعاني الجزئية التي تتراكب وفق إطار التعالق النحوي.

ولننتقل إلى تقوية هذه الفكرة بكلام الجرجاني نفسه، غير أننا ههنا لا ندعي أنه صرّح بما نستنبطه، وإنما هي محاولة منا استقراء ما كان يفكر فيه، وسنسوق بعض النصوص التي يمكن أن تقوي ما نقوله؛ ومن ذلك كلامه عن النظم الذي يروم به المتكلم أولا نظم المعاني؛ "وذلك قولهم إنه يرتب المعاني في نفسه وينزّلها، ويبني بعضها على بعض، كما يقولون: يرتّب الفروع على الأصول، ويتبع المعنى المعنى.."[1].

ومن ذلك أيضا دخول النفي على "كل" وتأثيره على معنى الكلام؛ "فالعلة أنك إذا بدأت بكل كنت قد بنيت النفي عليه، وسلّطت الكلية على النفي وأعملتها فيه، وإعمال معنى الكلية في النفي يقتضي ألا يشذ شيء عن النفي، فاعرفه"[2]، فالواضح أن بناء الكلمة على النفي هو بناء معنى جزئي على معنى كلي هو النفي، وهو بناء نفهم منه فيما بعد أهو نفي كلي شامل أم نفي جزئي .

ومما يمكن أن يثبت لنا هذا المفهوم من البناء أن الجرجاني في بدايات الكتاب كان يرى أن الناظم لكلام لا بد له أولا من اختيار المعاني العامة التي ذكرناها، والتي ترجع إلى المقاصد الكبرى من الكلام؛ ومن ذلك قوله: "لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه"[3]، وقد عدد تلك الأبواب التي منها الخبر وهو باب فيه وجوه من التقديم والتأخير والتركيب، ثم الشرط والجزاء كذلك وغيرها[4].

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 53.
[2] نفسه؛ ص: 285.
[3] نفسه؛ ص: 81.
[4] نفسه؛ ص: 81.

- **التعليق:**

سبق لنا الكلام عن التعليق، ومما أوضحناه أن التعليق إنما هو مرحلة يمر بها ذهن المتكلم، والمقصود بها إيجاد العلاقات النحوية التي تمكن أولا من إبراز المعنى الوضعي الصحيح، في إطار ما يسمح به علم النحو، وأكدنا على أن التعليق ما هو إلا مستوى من مستويات النظم ولم يكن اهتمام الجرجاني به لذاته، وإنما لأنه المرحلة التي تبنى فيها المعاني بناء نحويا صحيحا؛ "وكذلك السبيل في كل شيء كان له مدخل في صحة تعلّق الكلم بعضها ببعض، لا ترى شيئا من ذلك يعدو أن يكون حكما من أحكام النحو، ومعنى من معانيه"[1]. ثم يكون عليها بناء ما تبقى من المراحل مما يتعلق بشخصية المتكلم ومقصده وذلك يتحدد في الترتيب.

يمثل التعليق مرحلة إنتاج المعاني النحوية التي يكون عليها بناء كل كلام كمعاني الإسناد التي منها الفاعلية والمفعولية وغيرها، وهذا ما أراده الجرجاني حين أراد شرح معنى التعلق بين الكلمات: "وإذا نظرنا في ذلك، علمنا أن لا محصول لها غير 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 بعد الثاني صفة له ..."[2].

تتمثل أهمية التعليق بالنسبة للنظم، في تلك العبارات التي كان يوجز بها عبد القاهر تعريف النظم، وبأنه ليس إلا التعليق، و"يتضح أن عبد القاهر ينص على معاني النحو وأحكامه التي هي ضوابط العلاقات السياقية، وهي مرجع الصحة و الفساد والمزية والفضل، فالكلام رهين هذه الشبكة من العلاقات التي تربط بين وحداته، وكلما كانت هذه العلاقات مطابقة للمعاني النحوية كان الكلام فصيحا، وكلما فسدت فسد وخرج عن أن يكون فصيحا"[3].

---

[1] المدخل إلى دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 08.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 55.

[3] النحو البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني بين النظرية والتطبيق؛ عبود خليفة، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في البلاغة والنقد، تلمسان، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب واللغات، السنة الجامعية: 2017م- 2018م، ص: 114.

ونجد سناء البياتي تركز على أن مرحلة التعليق هي جزء مهم من مراحل إنشاء الكلام، وحاولت أن تبين العمليات المتزامنة التي تحدث خلالها؛ "فهي مرحلة تحديد العلاقات بين الأشياء، تلك العلاقات التي يُعبّر عن كل منها بطريقة معينة، فعندما يدرك الفكر أن العلاقة بين الشيئين مثلا علاقة إسناد، يُنجز بومضة من ومضاته هذا المعنى الذهني الذي يحدد العلاقة بين الشيئين، ويقوم أيضا بربط الكلمتين المعبرتين عن هذين الشيئين بطريقة خاصة متعارف عليها بين أبناء اللغة الواحدة"[1]، وهذه إشارة منها إلى القواعد الوضعية التي يتم بها كل كلام صحيحا، لأنها فيما بعد ستتكلم عن الاختيارات التي تحدث فيما بعد ويكون بها تميز كلام عن آخر بمرحلة الترتيب؛ "ويتبعها تحديد الطريقة التعبيرية الخاصة بكل منها"[2].

ويتبين بهذا ترجيح ما ذهبنا إليه من أن التعليق ما هو إلا مرحلة من مراحل النظم، وأن الجرجاني إذ ركز على أهميته فهو لم يأت بجديد، وإنما كان يحاول تأسيس مفهوم النظم على جهة التركيب المبني على التعالقات المعنوية التي يحدثها المتكلم في نفسه.

الترتيب:

إن كانت وظيفة التعليق تتحدد بقواعد نحو الكلام الصحيح، فإن الترتيب هو المرحلة التي يمارس فيها المتكلم حريته، فتتحول القواعد إلى قواعد للمتكلم، يمارس أثناءها مهارته اللغوية على الأساس الأفقي التركيبي ليس من منظور الصحة والخطأ المعياريين، بل من منظور آخر هو مدى ملاءمة ترتيب وحدات النص لقصد المتكلم، ومدى تلاؤمها داخليا في علاقات بعضها ببعض في السياق اللغوي.

بالنظر إلى محاولات تمام حسان في تحديد مفهوم الترتيب، نرى أنه اختلف مفهومه بين كتابيه مقالات في اللغة والأدب، واللغة العربية معناها ومبناها؛ والجدير بالذكر قبل عرض ما جاء من الاختلاف أنه قدّم مرحلة الترتيب على التعليق، والفكرة العامة التي يمكن أن نفهمها

[1] قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم؛ سناء حميد البياتي، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، 2003م، ط1، ص: 16.
[2] نفسه؛ ص: 16.

من حديثه، أن المتحدث يرتب العناصر اللغوية (مباني الكلمات) ثم ينشئ بينها العلاقات النحوية اللازمة بقرائنها، وهذا فيه نظر.

نبدأ بالتحديد الأول الذي حاول تمام به فهم الترتيب، وهو الذي أورده في كتابه اللغة العربية معناها ومبناها[1]؛ فإنه عرّف الترتيب بأنه: "وضع العلامات المنطوقة أو المكتوبة في سياقها الاستعمالي حسب رتب خاصة تظهر بها فوائد التقديم والتأخير اللذين كانا موضع عناية فائقة من لدن عبد القاهر، وكذلك يظهر بهذا الترتيب ما كان من الرتب محفوظا أو غير محفوظ"[2].

والذي نفهمه من هذا التحديد هو ما أراده الجرجاني؛ من أن الترتيب هو ترتيب الوحدات اللغوية في الكلام وفق ترتيب معانيها في نفس المتكلم؛ "أن الكلم تترتّب في النطق بسبب ترتّب معانيها في النفس"[3]، ومفهوم تمام حسان يعطينا دورا آخر يلعبه الترتيب، وهو أنه مقياس يجب ألا يتعداه المتكلم في الإخلال بالرتب المعيارية الواجبة، وإلا جاء بكلام غير مفهوم، وهو أمر سنرجع إليه بعد قليل.

أما في مقالاته، فإننا نجد تمّام حسّان قد نحى منحى آخر في مفهومه للترتيب ووظيفته إذ يقول: "من المعروف أن الكلام لا يتوالى بصورة جزافية فلا يقال مثلا: على ركب حصانه الفارس. وهي مجموعة من الكلمات تم لها البناء، ولم يتناولها الترتيب، ولو بقيت على هذه الصورة من صور التوالي ما اعتُدّ بها في قبيل الجملة، ويلزمها لتتحول إلى جملة أن يصيبها الترتيب لتصحيح ركب الفارس على حصانه، لأن رتبة الفعل قبل رتبة الفاعل، ورتبة الحرف قبل مدخوله، غير أن مرحلة الترتيب لا تشتمل على التعليق... فمرحلة الترتيب لا ينظر فيها إلى الروابط"[4].

---

[1] كتاب اللغة العربية معناها ومبناها طبع سنة 1994م، بينما طبع مقالات في اللغة والأدب بجزئيه الطبعة الأولى سنة 2006م، ولأنه في الثاني كان يؤسس لمفاهيم القرينة التي خرج بها عن العاملية الشائعة في نحو سيبويه.

[2] اللغة العربية معناها ومبناها؛ تمام حسّان، ص: 188.

[3] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 56.

[4] مقالات في اللغة والأدب 2؛ تمام حسّان، ص: 335- 336.

وهذا الكلام من تمّام يُقرأ من نواحي عدة:

أولها: أنه يجعل الترتيب للألفاظ أولا ثم معانيها، لأن المرحلة التي تسبق الترتيب هي البناء (البحث عن مباني لفظية للمعاني التي ينشئها المتكلم في ذهنه).

ثانيها: أنه يجعل الترتيب مرحلة قبل التعليق، وإن كان كذلك فلا ندري أي أساس يعتمده المتكلم في ترتيب عناصر الجملة دون الاعتماد المسبق على قواعد التعليق التي رأينا بعضها.

ثالثها: أنه يربط الترتيب بالصحة والخطأ، ولا يربطه كما فعل آنفا بالاستعمال الراجع إلى اختيارات المتكلم ومقاصده، بعد تعليق بعضها ببعض نحويا.

يتجلى الترتيب في مظاهر حصرها الجرجاني في تلك المباحث التي بني عليها ما اتُّفق على تسميته علم المعاني، وقد انتهى إلى "أن الميزة البلاغية تكمن في المعنى الذي تحدثه الألفاظ إذا ألفت على ضرب خاص من التأليف، ورتبت ترتيبا معلوما، بحيث يقع ترتيب الألفاظ في الكلام على حساب ترتيب معانيها في النفس، وهذه المعاني يكون ترتيبها في النفس على ما يقتضي العقل ليثبت أن النظم هو ترتيب معاني الألفاظ في النفس"[1].

ومادام الترتيب هو المرحلة الحقيقية التي تبدو فيها شخصية المتكلم، فمنها تقاس درجة فصاحته؛ فالترتيب الذي يهدم العلاقات النحوية، ويُدخِل الكلام في مجال المعقّد والمستغلق هو الذي يخرج الكلام عن مجال الفصاحة مثل قول القائل[2]:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكًا أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبوهُ يُقَارِبُهْ

أو مثل قول المتنبي[3]:

[1] النحو البلاغي عندد عبد القاهر الجرجاني بين النظرية والتطبيق؛ عبود خليفة، ص: 109.

[2] ينسب هذا في كل كتب اللغة والبلاغة للفرزدق، ولم نجده في ديوانه؛ وقد سبق إلى هذه الملاحظة محمد علي النجار في تحقيق الخصائص؛ "...وهو ينسب إلى الفرزدق، ولكن لم أقف له على صلة في ديوانه..."؛ ينظر: الخصائص؛ أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار،مصر، المكتبة التوفيقية، 2015م، ط1. ج1، ص: 218.

[3] ينظر: شرح ديوان المتنبي؛ عبد الرحمن البرقوقي، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، 2002م، ج2، ص: 912.

وَلِذا اسْمُ أَغْطِيَةِ العُيُونِ جُفُونُها مِنْ أَنّهَا عَمَلَ السُّيوفِ عَوَامِلُ

فهذان البيتان إنما وصفا بالفساد وسوء التأليف، لأن الترتيب لم يراع فيه العلائق النحوية، فهو وإن كان عملا شخصيا لكن الحرية فيه غير مطلقة؛ يقول عبد القاهر: "أن الفساد والخلل كانا من أن تعاطى الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب، وصنع في تقديم أو تأخير، أو حذف وإضمار (وهذه مظاهر الترتيب) أو غير ذلك مما ليس له أن يصنعه، وما لا يسوغ ولا يصحّ على أصول هذا العلم"[1].

والكلام في الترتيب كثير نتركه الآن على أن نفصّل في بعض مظاهره في سياقه.

- **الضم:**

سبق لنا رد الاشتباه الوارد بين فكرَي عبد القاهر وعبد الجبار، وإن كان بعض الدارسين يرون أن مفهوم النظم عند الأول هو نفسه مفهوم الضم عند الثاني، وبيّنا فرق ما بينهما، ولن نعيد ما درسناه حينئذ، بل سيكون علينا في عجالة أن نوضح رؤية الجرجاني إلى مصطلح الضم، وفي أي مراحل النظم هو؟

يوافق عبد القاهر على أن الضم يختص بمستوى اللفظ لا المعنى لكنه يصح مفهومه الذي استنبطه أتباع القاضي عبد الجبار من كلامه؛ "فقولهم بالضم، لا يصحّ به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما، لأنه لو جاز أن يكون لمجرّد ضمّ اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة، لكان ينبغي إذا قيل: ضحك خرج، أن يحدث في ضم خرج إلى ضحك فصاحة، وإذا بطل ذلك، لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنى من معاني النحو فيما بينهما"[2].

وهذا الكلام يؤكد أن عبد القاهر لم يرفض مصطلح الضم، وإنما أورده ليس ليعبر به عن مرحلة من مراحل النظم التي مرت معنا، وإنما ليشير إلى أنه مظهر من مظاهر التعليق الذي

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 84.

[2] نفسه؛ ص: 394.

يتطلب ملاءمة بين الكلمات المعلق بعضها ببعض، وهي توخي معنى من معاني النحو التي تسيغ لنا التعليق بين الكلم؛ وبهذا نتأكد يقينا أن تمّام حسّان قد أحسن فهم هذه الفروقات، فعدّ الضمّ مجرد قرينة لفظية من قرائن التعليق؛ فيقول عنه: "اتضح لي أنها واحدة من القرائن اللفظية الدالة على المعنى النحوي، شأنها في ذلك شأن العلامة الإعرابية والمطابقة والربط بالضمير..."[1].

وقد أشار بعضهم إلى أن عبد القاهر أحيانا كان يريد بالضم مفهوم التعليق؛ "من جهة أخرى يجعل (عبد القاهر) مفهوم الضم بمعنى التعليق؛ ذلك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى في ضم بعضها إلى بعض تعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن يُنطق بعضها في إثر بعض من غير أن يكون فيما بينها تعلق. وهذا المفهوم للضم واستعماله له يرجع بنا إلى استعمالات القاضي عبد الجبار في بيانه مفهوم الفصاحة ومزيتها"[2].

وهذا لا يعدو أن يكون المقصود به أن التضام إنما هو مظهر من مظاهر التعلق ويخلو أن يوجد بين الكلمات ولا تعلّق نحوي بينها.

ويظهر لنا في آخر هذا الجزء أن النظم ليس مجرد اتباع قواعد النحو، ولا مجرد ضم مجموعة من الكلمات كيف جاء واتفق، وإنما هو عملية ذهنية يقوم بها المتكلم تقوم على مقومين اثنين هما: أولا توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وثانيا وهو الأهم أن يكون توخي معاني النحو تبعا لقصد يريد المتكلم توضيحه، وفي هذا تتفاوت التراكيب، ويتفاضل الكلام بعضه على بعض بحسب التوفيق بين الغرض والقصد والمعاني النحوية التي نستعملها.

---

[1] اجتهادات لغوية؛ تمام حسان، القاهرة، عالم الكتب، 2007م، ط1. ص: 61.

[2] التضام في القرآن الكريم في سورتي هود وطه؛ محمد الصالح بوضياف، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في البلاغة والنقد، تلمسان، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، السنة الجامعية 2009م/ 2010م، ص: 98- 99.

2. ثنائية اللفظ والمعنى في دلائل الإعجاز:

تعد ثنائية اللفظ والمعنى من الثنائيات المشكلة التي خاض فيها العلماء قديما وحديثا، وإن كنا نرى أن أصولها تمتد من القضايا العقدية، إلا أنها شكّلت إحدى أهم المشكلات المعرفية في اللغة والنقد عامة، والقارئ لمؤلفات القدامى يدرك هذا الأمر، ويدرك أيضا أن القضية ليست مجرد قضية مجردة، وإنما لها انعكاساتها وتطبيقاتها في المجالات التي أثيرت فيها، كالنقد والبلاغة والإعجاز.

وعبد القاهر قد استفاد من تلك الرؤى والأفكار التي ما فتئ الأوائل يشرحونها ويفصلون القول فيها، كلٌّ حسب مذهبه وما يناسبه، وقد انبرى منذ كتابته أسرارَ البلاغة يبرهن فضل المعنى على اللفظ في الكلام، وأن كل كلام، إنما يفوق كلاما آخر بمعناه أولا.

غير أن القارئ لأسرار البلاغة ودلائل الإعجاز معا، سيدرك أن الجرجاني كان يستعمل هذه الثنائية استعمالا يشوبه نوع من الغموض، فهو لا يكاد يقرّ على مفهوم موحد لا للمعنى ولا للفظ، فنراه يقصد بالمعنى القيمة الأدبية حينا، والمعاني الوضعية للألفاظ حينا آخر والمعنى التصويري ثالثا، ونراه يجيء باللفظ فيقصد به أحيانا الأجراس الصوتية، وأحيانا أخرى يقصد به كلمات المعجم، أو يقصد به الصورة البيانية كالتشبيه والاستعارة والمجاز.

وسيكون لنا قبل التفصيل في آراء الجرجاني، جولة في القضية عامةً أي ثنائية اللفظ والمعنى في التراث عموما، حتى نستطيع فهم الاستقراءات والتحليلات التي أولاها عبد القادر أهمية في طرحه.

أ. حقيقة الفصل بين اللفظ والمعنى:

يتبادر إلى أذهان كثير منا أن قضية اللفظ والمعنى لها مكانتها في مجال النقد والبلاغة، خاصة وأن معظم المؤلفات التي تحدثت عنها هي مؤلفات بلاغية أو نقدية، غير أن هذه الرؤية بدت قاصرة، لا سيما في رأي الجابري، الذي يؤكد أن القضية تترامى أصولها على بعد التراث.

طرح الجابري فكرة مفادها أن المشكلة الإبستمولوجية الرئيسة في النظام المعرفي البياني هي مشكلة الثنائية اللفظ/ المعنى، ومن ذلك طرح تساؤلا عن كيفية ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني؟[1].

إن أول طرح فصل بين اللفظ والمعنى يتبيّن من خلال العمل الذي قام به الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتاب العين؛ "من حصر الألفاظ التي يمكن تركيبها من الحروف الهجائية العربية، والبحث فيها عما له معنى؛ أي المستعمل، وعما ليس له معنى؛ أي المهمل"[2]، وهذا المهمل لأكبر دليل على أن اللفظ في اللغة العربية يتصف بصفة الاستقلالية عن المعنى؛ "ولهذا نجد بعض اللغويين يعرّفون الكلام بأنه ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة، دون أن يشترطوا فيه أن يكون مفيدا لمعنى، ولا وقوع المواضعة عليه، وإنما قسموه إلى المهمل والمستعمل، وقد وصفوا المهمل بأنه كلام وإن لم يوضع لشيء"[3].

غير أن الاستقلالية التي يحاول الجابري تبيينها لا تعني الفصل الكلي للفظ عن المعنى، وإنما تعني عنده أن العلاقة بينهما تأخذ أشكالا متعددة، وللإجابة على هذه إشكالية، استقرأ مجموعة من المؤلفات النموذجية في مختلف العلوم انطلاقا من النحو ومرورا بأصول الفقه ثم علم الكلام ليصل إلى البيان، لا يهمنا في هذا الصدد إلا استقراؤه لمؤلفات النحويين والبيانيين، ثم مناقشة استنتاجاته.

- **اللفظ والمعنى عند النحويين:**

لا يخفى على أحد أن النحويين، وخاصة الأوائل كانوا على علم دقيق بأن اللفظ والمعنى متطابقان، وأول هؤلاء سيبويه الذي يرى الجابري أن كتابه لم يكن كتابا تعليميا يخص النطق

[1] ينظر: اللفظ والمعنى في البيان العربي؛ محمد عابد الجابري، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد 6، العدد 1، 1985، ص: 21.

[2] نفسه؛ ص: 21.

[3] نفسه؛ ص: 21.

السليم والكتابة الصحيحة للغة العربية، وإنما كان أكثر من ذلك؛ إنه "قوانين للفكر داخل هذه اللغة، وبعبارة بعض النحاة القدماء: النحو منطق اللغة"[1].

ولا أدل على هذا الأمر مما قدمنا له في الفصل الأول من تقسيمات سيبويه للكلام بحسب معيارين: الدلالة النحوية وقد عبر عنها بالاستقامة، والدلالة المنطقية الفكرية ومعيارها الصدق والكذب، فهذا مما يؤكد ارتباط النحو السيبوي بالمعنى واللفظ معا، ولا سيما في بحثه الظواهر التركيبية من التقديم والتأخير وغيرهما.

ابن جني بعد سيبويه كان يحرص أشد الحرص على ربط الصلة بين اللفظ والمعنى، وهذا ظاهر جلي في بعض عناوين أبواب كتاب الخصائص، التي يكتشف من يقرؤها إقرار أبي الفتح بأن العلاقة بينهما علاقة تكامل، بل لا وجود لأحدهما دون الآخر، ولا يفّرق ههنا بين الإفراد والتركيب، وقد وضع بابا في آخر الكتاب وأسماه: "باب في التفسير على المعنى دون اللفظ"، وهذا عنوان يكذب ظاهره ما أقررناه، غير أن ما جاء بعده يؤكد تأكيدا صريحا أن ابن جني ينظر إلى الطرفين مجرد وجهين لشيء واحد؛ لأنه يقول: "اعلم أن هذا موضع قد أتعب كثيرا من الناس واستهواهم، ودعاهم من سوء الرأي وفساد الاعتقاد إلى ما مذلوا به وتتابعوا فيه، حتى إن أكثر ما ترى من هذه الآراء المختلفة والأقوال المستشنعة، إنما دعا إليها القائلين بها تعلقهم بظواهر هذه الأماكن، دون أن يبحثوا عن سر معانيها، ومعاقد أغراضها"[2].

وفي هذا الصدد أشار الجابري إلى أن من أهم مظاهر تعلق اللفظ بالمعنى عند ابن جني؛ الصيغ التي تشتق من المصدر؛ "حيث تقوم الصيغة أو الوزن الصرفي (فعل، انفعل، افتعل، تفاعل، فاعل، مفعول...) جسرا بين اللفظ والمعنى ... الأصل اللغوي في العربية مجرد حروف لا يمكن النطق بها إلا إذا اتخذت هيئة؛ أي وزنا معينا؛ أي إلا إذا حركت، فوضع الحركات

[1] اللفظ والمعنى في البيان العربي ؛ ص: 23.

[2] الخصائص؛ ابن جني، ج3، ص: 282.

على ضرب معناه إعطاؤها قالبا منطقيا، وهو بتعبير ابن جني: صورة يحملها اللفظ، وهذه الصورة هي التي تعين دلالته.."[1].

وتحليل الجابري هذا يؤيد ما سبق أن طرحناه في المدخل من أن النحو العربي وفي بداياته خاصة، لم يكن نحوا شكليا كما يروج لذلك بعض من يحبون إسقاط أفكار البنيويين عليه، إنما كان نحوا يراعي الكلام بوجهيه؛ اللفظ والمعنى، وإنما كانت دراستهم منصبة على المتغير الظاهر الذي هو اللفظ، ليس لأنه الوحيد الذي يمكن دراسته دراسة علمية، ولا لأن المعنى شيء مجرد لا يمكن إسقاط المنهج التجريبي عليه، وإنما لأن اللفظ في العربية لا يتغير أحد مقوماته (الحركة، الصيغة الصرفية، بنية الجملة..) لدى المستمع إلا ويتغير تبعا لذلك المعنى ويمكن قلب الصورة، فالمتكلم يختار ألفاظه ومقوماتها تبعا للمعنى الذي يريده.

- **اللفظ والمعنى عند البيانيين:**

لئن كان النحويون يربطون بين اللفظ والمعنى لأداء الوظيفة الكاملة للنحو وهي تحقيق المعنى في أدنى درجاته؛ وهو المعنى التركيبي الصحيح، فإن الأمر عند البيانيين يختلف بشدة، لأن المجال ههنا ليس مجرد تبليغ المعنى، وإنما هي مرتبطة بالكيفيات التي تؤدى بها كثير من الأهداف، منها تأدية المعنى بتفاوت الدرجات؛ وهو ما أطلق عليه الجاحظ مصطلح البيان، ومنها أيضا تحقيق الصفات اللفظية كالسهولة والتلاؤم بين الحروف، وهو ما أطلق عليه مصطلح الفصاحة؛ الأمر ههنا متعلق بتفسير الكيفيات التي منها يكتسب الكلام جماليته.

والواقع أن السبب في عدم وضوح الارتباط بين طرفي هذه الثنائية عند البيانيين، مذهب كل فريق منهم في تفسير الجمالية البلاغية، والذي كان يحركه في أحيان كثيرة المذهب الكلامي – وقد سبق معنا إثبات هذا–، كما أنه يوجد أمر آخر يقوي عدم الوضوح، وهو القراءات الناقصة لتراث البيانيين.

[1] اللفظ والمعنى في البيان العربي؛ محمد عابد الجابري، ص: 24.

ومن هؤلاء الجاحظ الذي رأينا كيف أصرّ أكثر الدارسين على أنه من أنصار اللفظ في مقولته الشهيرة، ولا بأس من أن نضيف في هذا المجال شيئا يمكن استقراؤه من كتابه البيان والتبين، وهو آخر كتبه، وذلك أنه يذهب فيه مذهبا يدل على أن الفكرة الشائعة عنه من إعلائه شأن اللفظ على المعنى ليست صحيحة؛ فإنه يقول: "ثم اعلم حفظك الله، أن حُكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومُحَصّلة محدودة"[1].

لكننا ورغم ذلك، فإن الاعتماد على أقوال الجاحظ في اعتبار الفصاحة في سلامة اللفظ من الثقل، وسلامة الجهاز النطقي لدى المتكلم، وغيرها من الأمور التي تختص باللفظ، والتي أعطيت أهمية في كتابه هذا، هو خطأ منهجي يجب تجاوزه، لأن الهدف العلمي للجاحظ في البيان والتبيين لم يكن كهدف غيره من البيانيين؛ أي ليس بيان تفاضل الكلام على الكلام، والصفات التي يجب أن تتوفر في الكلام سواء أكان شعرا أم غيره ليُحكَم عليه بالبلاغة والفصاحة وغيرها؛ إن مفهوم البيان في هذا الكتاب: "مفهوم إجرائي؛ أي إنه العملية الموصلة إلى الفهم والإفهام في حالة اشتغالها، حتى وإن اقتضى الإجراء التعليمي تقديمها منفصلة أو ساكنة أحيانا"[2]. ولذلك يتراءى لنا أن الأساس الذي قام عليه الكتاب هو الوصول إلى كيفيات تبليغ المعاني؛ يقول العمري: "فالشيء المركزي الثابت في كتاب البيان والتبيين، هو الفهم والإفهام بالوسائل المختلفة، الوسائل اللغوية والإشارية خاصة"[3].

ولعل ما قدمه الجاحظ في البيان والتبيين مما رأينا من اهتمام بمخارج الحروف وسلامة آلة الكلام لدى الخطيب، جعل بعض من جاء بعده يحصر الفصاحة في شيء من هذا القبيل، فاشترط التخلص من الثقل الصوتي، وسلامة النطق وغيرها مما يبدو للفظ فيه مزية دون المعنى، ولقد وصلت هذه الفكرة عند ابن سنان الخفاجي الذي تطرّف في مفهومه عن

[1] البيان والتبيين؛ الجاحظ، ج1، ص: 76.

[2] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، محمد العمري، ص: 191.

[3] نفسه؛ ص: 192.

الفصاحة، حتى عرّفها بقوله: " والفرق بين الفصاحة والبلاغة أن الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلا وصفا للألفاظ مع المعاني"[1]، ولذلك نراه بنى موضوعات كتابه سر الفصاحة على الجانب اللفظي، ولعله الأمر الذي استفز عبد القاهر فردّ عليه بكتابة الدلائل، ولعل الأقوال التي أوردها ابن سنان عن القاضي عبد الجبار، اطلع عليها الجرجاني من هذا الكتاب فكان رده كما رأينا.

ومن الذين رفعوا شأن اللفظ حتى خصوه بالمزية أولئك الذين أقاموا الشعر على الوزن والقافية، ومنهم قدامة بن جعفر (ت227هـ) ، فإنه حصر ماهية الشعر فيما ذكرنا من الوزن والقافية؛ وقد بان له بأن أصوب تعريف وأشمله للشعر قوله: "إنه قول موزون مقفى يدل على معنى"[2]، وليس إدخاله المعنى، اعتباره قيمة المعاني التخييلية التي يتميز بها الشعر، وغير ذلك من الانزياحات، وإنما يقصد عموم المعنى، فقد شرح ذلك حيث قال: "وقولنا: يدل على معنى. يفصل ما جرى من القول على قافية ووزن مع دلالة على معنى، مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى، فإنه لو أراد مريد أن يعمل من ذلك شيئا على هذه الجهة لأمكنه وما تعذر عليه"[3].

غير أننا من زاوية أخرى نرى أنه يوجد من لم يقصر الشعر –بعدّه نموذجا للكلام الفني– على أساس الوزن والقافية، ومن هؤلاء ابن طباطبا (ت322هـ)، الذي صرّح بأن قوام الشعر ليس في مجرد العروض وما يلحقها من أحكام، وإنما في أشياء أخرى؛ "فمن صحّ طبعه وذوقه، لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه"[4]، ولذلك نراه يعدد أدوات الشعر التي تصب كلها في باب المعاني الشعرية وأكثرها يخص صور المعاني وتركيباتها التي يتميز بها كل شعر عال عما سواه، فيكون: "كالسبيكة المفرغة، والوشي المنمنم، والعقد المنظم،

---

[1] سر الفصاحة؛ عبد الله بن سنان الخفاجي، لبنان، دار الكتب العلمية، 1982م، ط1. ص: 59.

[2] نقد الشعر؛ قدامة بن جعفر، ص: 64.

[3] نفسه؛ ص: 64.

[4] عيار الشعر؛ محمد بن طباطبا العلوي، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، 1985م، ص: 5-6.

والرياض الزاهرة، فتسابق معانيه ألفاظَه، فيلتذ الفهم بحسن معانيه كالتذاذ السمع بمونق لفظه..."[1]، وهذا نص يبين أن ابن طباطبا لم يكن من أنصار أي طرف، فلا هو يهتم باللفظ على حساب المعنى، ولا هو يؤسس الشعر على المعاني وحدها دون اللفظ، وهذه النظرة التلاحمية تبعه فيها بلاغيون كثر، بل وسبقه أيضا من رأينا من أمثال الجاحظ.

وإلى هنا يتبين لنا أن الفصل الذي أشار إليه الجابري وهو في صدد كلامه عن الثنائية، لم يكن عاما وإن كثر، وإنه فصل في أكثر أحواله معرفي منهجي لا غير إلا في أحوال معدودة.

ب. اللفظ والمعنى وتعدد المفاهيم عند عبد القاهر:

نرى أن كثيرا من الدراسات التي عنيت بتحقيق تراث عبد القاهر الجرجاني وتبيين مواقفه البلاغية في إطار ثنائية اللفظ والمعنى، تكتفي بإطلاق حكم بين حكمين؛ إما إثبات أنه من رواد نظرية المعنى، وبالتالي إعتناؤه به أكثر من اللفظ، إضافة إلى إقصاء كل الظواهر اللفظية المتمثلة في الجرس الموسيقي وما يتبعه من ظواهر البديع، أو إنهم يثبتون نظرته المتوازنة بين اللفظ والمعنى، وأنه يأخذ بهما في إطار ما يعرف بالتركيب.

غير أن الدراسة المعرفية وفق المنهج العلمي الموضوعي تحتم علينا قبل الحكم على موقف الجرجاني من هذه الثنائية أن نتصفح آراءه لندرك بدقة ما مقصوده من اللفظ؟ وما مقصوده من المعنى؟، وذلك لأننا سنصادف في أثناء قراءتنا دلائل الإعجاز ما يبدو تناقضا في الآراء، فهو حينا يساوي بين اللفظ والمعنى فيعدهما وجهين لعملة واحدة، ثم نجده في سياق آخر يولي الأهمية للمعنى على حساب اللفظ، على أننا سنجده في موقف ثالث يعيب على المهتمين بالمعنى رأيهم هذا ويصفه بالداء الدوي، والأمر الذي أعيا، فهل هذا محض تناقض؟ أم إن في الأمر تفصيلا يغفل عنه الدارسون؟

إن ثنائية اللفظ والمعنى عند الجرجاني تحمل ثلاثة مستويات مختلفة؛ سنحاول أن نفصل فيها لندرك أي مستوى يعمل عليه في دلائل الإعجاز، وأيهم أقصاه من دائرة الإعجاز، وما

[1] عيار الشعر ؛ ص: 7.

طبيعة ذلك الإقصاء؟ والمستويات هي: المستوى الوضعي اللغوي (المعجمي)، ومستوى التركيب النحوي، ثم مستوى التركيب البلاغي.

والذي تقتضيه الدقة العلمية، والموضوعية في الكشف عن المفهوم الذي يطرحه كل طرف من هذه الثنائية، أن مصطلح اللفظ كما هو مصطلح المعنى يختلف مفهومه في كل مستوى من تلك المستويات، بل والأكثر من ذلك أننا سنرى اختلافا فيما يقابل اللفظ عند عبد القاهر، فإنه حينا يقابله بالمعنى وهو الشائع، غير أنه في أحيان أخرى يقابله بالنظم، ولاسيما في باب الصنعة والمزية، والتطرق إلى هذه الأمور كلها ضرورة لا مفر منها، وإن كانت ستقودنا بلا شك إلى نوع من التعقيد والتشابك نحاول أن نحله شيئا فشيئا.

- **المستوى الأول من الثنائية:**

ينطلق عبد القاهر بعد المدخل من فكرة أن الكلمات لا تفيد حتى تصبح تركيبا؛ "فقد اتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالا، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة، وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة للتي تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلّق له بصريح اللفظ"[1]، وهذا من حيث المنهج شبيه بالتقديم الذي رأيناه في أسرار البلاغة، من إنكار كون المزية متعلقا بالأجراس وموسيقى السجع.

والحاصل أن ما بين التقديمين في الكتابين لهما القيمة نفسها، وهي تأسيس أصل المزية على ركيزة علمية واضحة وثابتة، وهي النظم، غير أن ههنا نقطة يجب الإشارة إليها، وهي أن المظهرين ينطويان تحت المستوى نفسه، وهو مستوى الألفاظ المفردة، وإن كان ذلك واضحا في دلائل الإعجاز، فإنه خفي في الأسرار، وذلك أنه لم يتطرق إلى مطلق الأجراس، وإنما تطرق إلى ظواهر بديعية لا تظهر إلا من خلال التركيب، مثل السجع والجناس، والفصل في هذا أن السجع والجناس وغيرهما من المحسنات، وإن كانت كما قلنا، إلا أنها مرفوضة أن تكون أساسا

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 46.

للمزية من حيث إن المتكلم قد يشتط أحيانا فيريدها لنفسها، مما قد يدخله في باب التكلف الذي يستهلك المعاني، ويرجعها مبتذلة.

وتبعا لهذا المستوى، يفرق الجرجاني بين نوعين من النظم، نظم تواضع الناس عليه فلا يُستطاع له تغيير، وهو نظم الحروف، ونظمٌ؛ المتكلم هو الذي ينشئه، وهو نظم الكلمات، ويعود ليوضح قائلا: "وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال: ربض مكان ضرب، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد"[1].

ونلاحظ أن قوله: "وليس نظمها بمقتضى عن معنى"، لا يعني به انعدام المعنى للفظة الواحدة، وإنما انعدام أن يقتضي ترتيبُ الحروف بشكل ما دلالةً على معنى محدد[2]، وكل هذا متعلق بقضية وضع اللغة، كما أن هذه الألفاظ التي هي أوضاع من اللغة، لم ترتب حروفها ترتيبا يرجع إلى علاقة عقلية، ولا إلى علاقة طبيعية، كما هو الحال عند بعض من حاولوا تفسير أصل اللغة، بل هو ترتيب تواضع الناس عليه، ليس للمتكلم قدرة على التصرف فيه.

وقد أُفرد في آخر دلائل الإعجاز فصل له ألحق بالكتاب، تكلم فيه عن هذه القضية بشيء من التفصيل؛ فهو يصر على أن "الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، لم توضع لتُعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينهما فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم"[3]، ومراعاة منه لدقة المنهج العلمي، يوضح أن الألفاظ المفردة لها معانٍ لكنها في مستوى أدنى؛ "واعلم أن أني لست أقول إن الفكر لا يتعلق بمعاني الكلم المفردة

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 49.

[2] تتطابق هذه الفكرة التي يطرحها الجرجاني مع ما أقرّته الدراسات اللسانية الحديثة ولا سيما أطروحة ديسوسير حول العلاقة الاعتباطية بين الصورتين السمعية والذهنية (اللفظ والمعنى).

[3] دلائل الإعجاز؛ ص: 539.

أصلا، ولكني أقول إنه لا يتعلّق بها مجردة من معاني النحو، ومنطوقا بها على وجه لا يتأتى معه تقدير معاني النحو وتوخيها فيها"[1].

وقد عبّر أبو موسى عن هذه الفكرة بأن قال: "والكلمة المفردة التي تراها في المعجم صامتة خرساء، هي في الحقيقة منطوية على ذخائر من الأفكار والخواطر والصور، لا حدود لها، وكل ذلك وأضعافه مذخور فيها، والبراعة إنما هي في استخراجه، وإنطاقه، وإشاعته بواسطة العلاقات التي نسميها أحيانا سبكا، ورصفا، وهذه العلاقات وهذا الرصف، إنما يكون بينها وبين أخواتها في الجملة"[2].

ويلحق بهذا المستوى قضية المقاطع والفواصل التي رفض عبد القاهر عدّها من وجوه البلاغة من الأصل، فضلا على كونها من الأوصاف التي تحُدي إليها العرب، "لأنه ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن، وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي كيف هو، فلو لم يكن التحدي إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي، لم يعوزهم ذلك، ولم يتعذر عليهم"[3]، وهذا الأمر سيكون لنا فيه كلام نرجئه إلى حينه.

ملاحظة منهجية لعبد القاهر:

إن العلم بمجرد الظاهر، وبمجرد الألفاظ لايضيف شيئا إلى دراسة الإعجاز القرآني، وهذا خطأ منهجي شنيع، فالسطحية في النظر إلى الأمور لن تقدم في العلم شيئا، ويتطرق عبد القاهر تبعا لهذه المشكلة إلى علم القراءات، ويشير إلى أن الذي يدرس الاختلاف فيها على أساس تلك الفروقات الصوتية، فإن دراسته خيانة منه للعقل والدين، ونوع من الضعف العقلي؛ "وهل يكون أضعف رأيا، وأبعد من حسن التدبّر، منك إذ أهمّك أن تعرف الوجوه في "أأنذرتهم"، والإمارة في "رأى القمر"، وتعرف الصراط والزراط، وأشباه ذلك مما لا يعدو علمك فيه اللفظ، وجرس الصوت، ولا يمنعك إن لم تعلمه بلاغة، ولا يدفعك عن بيان، ولا يدخل عليك شكا، ولا

[1] نفسه؛ ص: 410.

[2] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 58.

[3] دلائل الإعجاز؛ ص: 387.

يغلق دونك باب معرفة، ولا يفضي بك إلى تحريف وتبديل، وإلى الخطأ في تأويل، وإلى ما يعظم فيه المعاب عليك، ويطيل لسان القادح فيك..."[1].

وهذا الذي أشار إليه عبد القاهر من أعظم المشكلات التي كثرت في هذا العصر، فإن كثيرين ممن يدعون العلم، نجدهم يقتصرون في بناء المعارف، على بعض المتون التي تكاد تكون متونا ابتدائية لا تكفي إلا لتعلم مبادئ علم من العلوم، ثم يتجاوزونها إلى أبواب التفسير، ويصلون إلى ما سبق ذكره من سطحية التفسير، والقول بظواهر الكلام، ثم الخروج عن المراد من الآيات، وهذا أمر يصعب تجاوزه بعد التراكمات المبنية عليه إلى حد الساعة.

- **المستوى الثاني الإعراب والمعاني النحوية:**

عمد الجرجاني منذ بداية الكتاب إلى التنويه على قيمة العلاقات النحوية في الكلام، بعد أن استبعد الألفاظ والمعاني المفردة الخارجة عن التركيب، فهو لا يفتأ يذكر القارئ بأن سر الفصاحة في العلاقات النحوية[2].

يطرح عبد القاهر مشكلة مثارة من قبل أنصار اللفظ؛ وهي أن النظم الذي يقع إنما يقع في الألفاظ ودليل ذلك أن المعاني إنما تتبين من خلال هذا الترتيب الذي يقع في الألفاظ؛ وبهذا يُرفع مستوى اللفظ بعد أن كان في النطق وعلى مستوى المفردة الواحدة بمظاهرها الصوتية، ليصير إلى مستوى التركيب النحوي، ولذلك فهو يعطي مقياسا علميا للفصل في هذه القضية، بقوله: "والذي يحلّها أن تنظر: أتتصور أن تكون معتبرا مفكرا في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجنبه أو قبله، وأن تقول: هذه اللفظة إنما صلحت ههنا لكونها على صفة كذا. أم لا

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 109- 110.

[2] فهم كثيرون أن هذا إنما هو إعادة ترتيب لأبواب النحو على غير ما كان مألوفا لدى النحاة قبله، وقد شُهدت جهود حاولت – على زعم منها– إكمال هذه الرؤية بإعادة تنظيم أبواب النحو العربي، وفق النظم الجرجاني، ومنها: كتاب "قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم" لسناء البياتي، وقبله كتاب "إحياء النحو" لإبراهيم مصطفى.

يُعقل إلا أن تقول: صلحت ههنا لأن معناها كذا، ولدلالتها على كذا، ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي معناها؟"[1]

بعد هذا نجد عبد القاهر يفسر العلائق الموجودة بين الألفاظ في النصوص الشعرية والقرآنية، فليست هي علائق كيفما جاء واتفق، وإنما علائق نحوية لا غير، ومن ذلك قوله: "وإذا نظرنا في ذلك، علمنا أن لا محصول لها غير 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 للأول، أو تأكيدا له، أو بدلا منه...."[2]

ونراه يفصل في هذا الأمر من الأمثلة التي يوردها من القرآن الكريم والشعر العربي، فكل مثال للبلاغة عنده، سره تلك العلاقات النحوية التي تربط بين الكلمات، فالأمر لا يعدو –في الظاهر– المعاني النحوية الأصلية كالفاعلية والمفعولية وغيرها، و"هذه العلاقات النحوية التي حددها عبد القاهر، هي في الوقت ذاته معان كلية منطقية ينجز وفقها الكلام وتنتظم بموجبها الأخبار التي تدل على الواقع أو على تصوره من قِبل المتكلم"[3].

وإذا استحضرنا مثالا عن هذا التحليل لمعاني النحو في الكلام البليغ، فلنا أن نأتي بتفسيره سر المزية في قول الله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4] على أنه من أظهر الآيات مثالا في البلاغة؛ يقول: "ومعلوم أن مبدأ العظمة (يقصد عظمة البلاغة في هذه الآية) في أن نوديت الأرض ثم أُمرت، ثم في أن كان النداء بيا دون أي؛ نحو يا أيتها الأرض، ثم إضافة الماء إلى الكاف، دون أن يقال: ابلعي الماء، ثم أن أُتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها... ثم أن

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 52.

[2] نفسه؛ ص: 55.

[3] نظرية النظم أصولها وتطبيقاتها؛ مسعود بودوخة، عمان، مركز الكتاب الأكاديمي، 2018، ط1، ص: 84.

[4] سورة هود؛ الآية 44.

قيل: وغيض الماء فجاء الفعل على صيغة فُعِل ..."[1]، وإنه لجلي من هذا النص أن عبد القاهر يحلل وفق المحورين اللذين أشارت إليهما النظرية السوسيرية الحديثة وهما الاستبدال والتركيب، على أساس أن المعاني تُختار ثم تدخل التركيب وفق ما يناسبها من معاني الألفاظ الأخرى وفق معنى نحوي شامل.

ومن الأمثلة على هذا أيضا تحليله بيت بشار بن برد[2]؛

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فوقَ رُؤوسِنَا وَأَسْيافَنَا لَيْلٌ تَهاوَى كَواكِبُهْ

"هل يتصور أن يكون بشار قد أخطر معاني هذه الكلم بباله أفرادا عارية من معاني النحو التي تراها فيها؟ وأن يكون وقع في نفسه كأن في نفسه من غير أن يكون قصد إيقاع التشبيه منه على شيء، وأن يكون فكّر في مثار النقع من غير أن يكون أراد إضافة الأول إلى الثاني، وفكّر في فوق رؤوسنا من غير أن يكون قد أراد أن يضيف فوق إلى الرؤوس... أم لم يخطر هذه الأشياء بباله إلا مرادا فيها هذه الأحكام والمعاني التي تراها؟"[3]، وقد علق بعضهم على هذا الكلام قائلا: "هذه الكيفية في الاحتجاج لمعاني النحو تبرز منزلتها في بناء سلاسل المنطوق، واستشفاف القانون الضامن لمعقوليتها، وهذه المنزلة يدرك فضلها إذا بعثر نظام تلك المعاني، وصار الكلام محال هذيان... إن النظر في الشعر من زاوية التركيب، مولّد لمسلك جديد لا يقتصر فيه السالك على التقيد بشرف المعنى أو جزالة اللفظة أو براعة الصورة، وهذه دروب مألوفة، يغدو بسببها نقد الشعر وتذوقه أحكاما تستعاد متشابهة مكررة، لهذا تعدّ عناية الجرجاني بالتراكيب في الشعر جانبا هاما في بحثه"[4].

---

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 46.

[2] سبق ذكر البيت فيما سبق من الفصل الثاني.

[3] دلائل الإعجاز؛ ص: 411- 412.

[4] معاني النحو ومعاني البلاغة في كتب عبد القاهر الجرجاني؛ أحمد الجوة، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني؛ تونس، جامعة صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1998م، ص: 38.

غير أن مجرد القول بأن المعاني النحوية هي الطريق الصحيح والوحيد لبيان فصاحة الكلام، قول ناقص؛ لأنه لا يعدو العلم بأحوال الإعراب، وحركاته التي تعدّ أدلة على تلك المعاني، وهذا أمر مرفوض في هذا المجال؛ "ومن ههنا لم يجز، إذا عُدّ الوجوه التي تظهر بها المزية، أن يعد فيها الإعراب، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يُستنبط بالفِكَر، ويُستعان عليه بالروية، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر، بأعلم بغيره"[1]، وكأننا ههنا بالجرجاني يريد أن يزيل اللغط الذي انتشر جراء الفهم السقيم لكلام القاضي عبد الجبار في بيان مزية الكلام بالأسس التي وضعها والتي منها الإعراب.

وتبعا لهذا، فإن القول بأن المعاني المطلوبة هي المعاني النحوية، ليس معناه أيضا مجرد التركيب الصحيح لجملة ما؛ "لأنا لسنا في ذكر تقويم اللسان، والتحرّز من اللحن وزيغ الإعراب، فنعتدّ بمثل هذا الصواب"[2].

يتبين لنا أن المقصود بالمعاني النحوية تلك الأصول التي يقوم عليها أي تركيب صحيح، فصحة النظم تنطلق منها ابتداءً، والجانب اللفظي منها المتعلق بالإعراب لا يراعى ههنا لقول عبد القاهر بأن المقام ليس مقام تصويب لحن أو تقويم زيغ إعراب، إضافة إلى أن الصحة يستوي فيها كل الناس، وقد كان هذا تساؤلا إشكاليا طرحه عبد القاهر في مدخل الدلائل، يبين به أن المعاني النحوية التي تمثل الأصول العامة للتراكيب، كالفاعلية والمفعولية، وكالإسناد وغيرها، إنما هي أصول عامة؛ فإذا كان الأمر على هذه الأصول التي نهج عليها كل عربي، في النثر والنظم، وكانت حقيقة لا تغير فيها؛ "إذ لا يكون للاسم –بكونه خبرا لمبتدأ، أو صفة لموصوف، أو حالا لذي حال، أو فاعلا أو مفعولا لفعل في كلام–، حقيقة هي خلاف حقيقته

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 395.

[2] نفسه؛ ص: 98.

في كلام آخر، فما الذي تجدد بالقرآن من عظيم المزية، وباهر الفضل، والعجيب من الرصف؟"[1].

يبقى لنا أن نعرف يقينا أن المعاني النحوية العامة، هي أصول مطلوبة في مستوى الصواب النحوي، لكنها غير كافية لتفسير المزية التي فاق بها القرآن غيره من النصوص شعرية كانت أو نثرية، بل ليست كافية لإقامة ميزان بلاغي دقيق، فالذي يجب البحث عنها في المستوى الثالث الذي شغل أكبر حيز من الدلائل، وشغل حيزا لا بأس به من قبل في الأسرار.

- **المستوى الثالث:**

تتضح أبعاد هذا المستوى من الطرح الذي أورده عبد القاهر في فصول متتالية مما أسماه "باب اللفظ والنظم"؛ وهو فيه يضع إطار ما يريد تحليله في فكرته حول النظم، والكلمة التي ترسم هذا الإطار، هي"المزية" التي تخرج عن إطار ما هو لغوي، وحين نطلق عن شيء ما أنه لغوي، فإننا نقصد المستويين السابقين، أوضاع اللغة من حيث الألفاظ ومعانيها مفردةً، وقواعد التركيب النحوي الصحيح، وهذا كله ليس غاية في هذا المجال؛ أي بيان إعجاز القرآن وبلاغة أي كلام، إنه لا يعدو أن يكون وسيلة لتحقيق غاية علمية هي "بيان المزية".

ومن خلال هذه الكلمة المفتاح، يعرض الجرجاني قضية شغلت كثيرا من المؤلفات النقدية حوله، وهي قضية الفصيح والمولد، وهي قضية نُقلت من مجال النحو واللغة، إلى مجال الأدب والنقد، وصارت في كثير من الأحيان مقياسا لبلاغة الكلام وشاعريته، وقد أفضى هذا إلى إقصاء كثير من النماذج البلاغية لمجرد أن صاحبه ليس من القدامى، ولا من أهل القرون التي انماز أهلها بالسليقة؛ "فمن ذلك أنك تجد كثيرا ممن يتكلم في شان البلاغة، إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف، وأن لها في ذلك شأوا لا يبلغه الدخلاء في كلامهم والمولدون، جعل يعلل ذلك بأن يقول: لا غرو، فإن اللغة لها بالطبع ولنا بالتكلف، ولن يبلغ الدخيل في اللغات والألسنة مبلغ من نشأ عليها، وبُدئَ من أول خلقه عليها. وأشباه هذا مما

[1] المدخل في دلائل الإعجاز؛ ص: 8-9.

يوهم أن المزية أتتها من جانب العلم باللغة، وهو خطأ عظيم وغلط منكر يفضي بقائله إلى دفع الإعجاز من حيث لا يعلم"[1].

وهو بعد ذلك سيطرح إشكالا يتسلل منه إلى تبيان محيط المزية ومفهومها؛ "وهو أن المزية لو كانت تجب من أجل اللغة، والعلم بأوضاعها وما أراده الواضع فيها، لكان ينبغي أن لا تجب إلا بمثل الفرق بين الفاء وثم، وإن وإذا، وما أشبه ذلك، مما يُعبّر عنه وضع لغوي، فكانت لا تجب بالفصل وترك العطف، وبالحذف والتكرار، والتقديم والتأخير، وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التأليف، ويقتضيها الغرض الذي تؤُمّ ، والمعنى الذي تقصد، وكان ينبغي أن لا تجب المزية بما يبتدئه الشاعر والخطيب في كلامه، من استعارة اللفظ للشيء لم يستعر له، وأن لا تكون الفضيلة إلا في استعارة قد تُعورفت في ككلام العرب. وكفى بذلك جهلا"[2]. وهذا كلام يمكن أن نستخرج منه مظهرين تتجلى عبرهما المزية:

المظهر الأول: هو التصرّف الخاص الذي يحدثه المتكلم في كلامه؛ شعرا كان أو نثرا، أو غير ذلك، فإنه وإن كان مؤسسا على اللغة لضمان الفهم، فلن يكون مع ذلك بليغا إلا باللمسة الفنية التي يحدثها صاحبه فيه، "وكل كلام عبد القاهر في كتابته، صادر عن حقيقة راسخة في نفس الشيخ، وهي أن كل عمل جيد –بيانا كان أو غير بيان– لا يصدر عن الإنسان إلا إذا أودع فيه صبابة من نفسه، وأفرغ فيه شوبا من كد قلبه وعقله"[3].

المظهر الثاني: هو أن المزية لا تظهر بالمعاني النحوية العامة التي تعدّ أصول الكلام والأغراض العامة كالإخبار والنفي وغيرهما، وإنما تظهر بالمعاني الجزئية التي تبرزها التلاعبات اللفظية التي يجريها المتكلم، وهي أبواب النظم التي حللها عبد القاهر، ومنها التقديم والتأخير والحذف والذكر والفصل والوصل، وفروق الخبر.. وههنا يجد القارئ نفسه أمام ثنائية معقدة من اللفظ والمعنى؛ تُجمع كلها في تمظهر واحد هو "صورة المعنى".

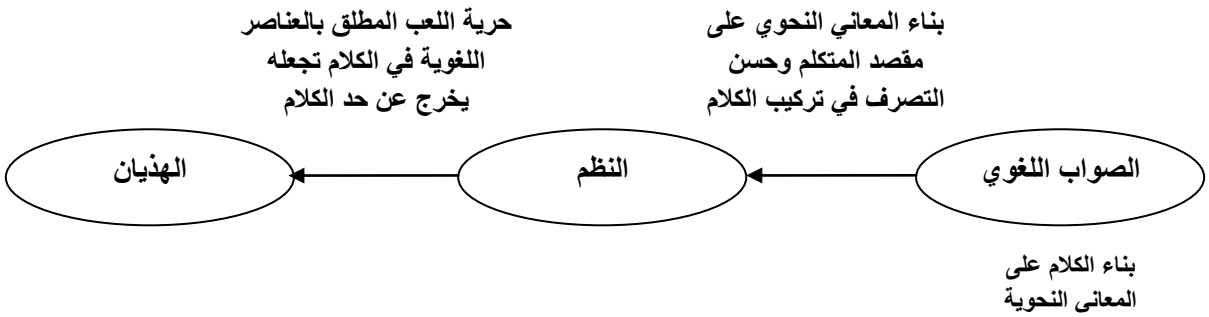
---

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 249.

[2] نفسه؛ ص: 250.

[3] مراجعات في أصول الدرس البلاغي؛ محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة، 2016م، ط2، ص: 279.

هذان المظهران هما اللذان يرسمان الإطار الحقيقي للمزية فهي وسط بين الصواب والهذيان؛ الصواب النحوي واللغوي، والهذيان في التلاعب المطلق بالبنية النحوية، إنها الوسط الذي يجمع الصواب وحرية التحريك بين العناصر اللغوية لإنتاج كلام أقل ما يقال عنه إنه بلاغة، وأقصاه درجة الإعجاز.



إن المزية تتمثل في الوسط بين قول القائل: خرج زيد، وضرب زيد عمرا، وقول الشاعر الخارج عن نطاق البلاغة إلى التعقيد:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكًا أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبوهُ يُقَارِبُهْ

ومن هذه النقطة نرى الجرجاني يعيد ترتيب الرؤية المعرفية لثنائية اللفظ والمعنى، ونجده يعلن بعد هذه الممهدات "أن الداء الدويّ، والذي أعيا أمره في هذا الباب، غَلَطُ من قدّم الشعر بمعناه، وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى..."[1]

إنه بهذا يعطي للفظ بعدا آخر يندمج فيه مع المعنى وهو بعد الأسلوب والصياغة، وفي هذا الأمر وحده كان يصر على أن النظم هو ترتيب المعاني في النفس ثم تترتب الألفاظ تبعا لتلك المعاني وعلى صورتها، وهذه الأبعاد التي تعطي قيمة المزية تتوالد فيها أبعاد ثنائية أخرى تدخل فيها فروع البلاغة المعاني والبديع والبيان.

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 251-252.

ت. أبعاد الثنائية من مستوى "المزية":

بعد ما رأينا يتأكد لنا –كما تأكد لكثير ممن قبلنا– أن الطرح الجرجاني لثنائية اللفظ والمعنى، طرح تكاملي لا يقوم على التفريق، بل التكامل، وأن التفريق بينهما إنما هو تفريق عملي يكون في نفس المتكلم أثناء بناء الكلام الذي يعتمد أساسا على اختيار المعاني، ثم تعليق أجزائها بعضها ببعض، على أن تستدعى الألفاظ فيما بعد لأنها تمثل تلك المعاني المستترة وتظهرها، غير أن القول بالطرح التكاملي التوفيقي بين طرفي الثنائية، هو قول عام لا يقوم إلا على التمييز بين أبعادها في المستوى الذي أشرنا إليه قبل قليل وهو مستوى المزية، أو مناط النظم.

وعلى هذا الأساس نجد أنفسنا أمام تقابلات تمثل مستويات علم البلاغة الثلاثة؛ فنجد حينا اللفظ الذي يقابل النظم، ونجد المعنى الذي يقابل معنى المعنى، ونجد صورة المعنى التي تقابل المعنى العام، وسنفرد لكلٍّ مجاله.

- **مزية اللفظ ومزية النظم:**

تُعرض ههنا ثنائية هي في حقيقة الأمر تبيين للعمليات الفنية التي يقوم بها المتكلم، ليكون كلامه في مصافّ المزية، فهي تعرض نوعين من الانزياح الذي يجعل للكلام فنية، انزياح دلالي يمثله تعبير "اللفظ"، وانزياح تركيبي يمثله "النظم".

وقد كان عرض هذه الثنائية في دلائل الإعجاز مرتين، مرة في مداخل الكتاب، ومرة بعد تفصيل أبواب النظم، وخلاصتها أن الجرجاني يعلن أن الكلام أشكال؛ منها أن يكون "كلاما حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثا قد أتاه الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين"[1]. وهذا العرض لم يكن إلا ليبين تجاوز الذين لا يرون في الكلام إلا مجرد وجوه البيان كالاستعارة وغيرها، فيقتصرون عليها، ولا يتجاوزونها ليتعرفوا إلى خصائص التركيب، ومن ذلك يسوق المثال القرآني النموذجي في الاستعارة؛ وهو قول الله عز

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 99– 100.

وجل: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾[1] ويبين أن سر المزية ليس مجرد استعارة الاشتعال، وإنما في الانزياح التركيبي الذي رافق الانزياح الدلالي الذي تمثله الاستعارة، فإسناد الاشتعال للرأس وهو في الأصل للشيب، ثم نصب المسند إليه الحقيقي على التمييز أعطى للعبارة معنى غير ما تعطيه لو اقتُصر فيها على مجرد استعارة الاشتعال، وهو الشمول[2].

ويضيف الجرجاني إلى مثاله هذا أمثلة عديدة وكان فيها يقتصر على الاستعارة لأنها مناط الاهتمام عند من يرون أنها أسمى نماذج البيان، وهو يبين في كل مثال يورده، أنها وحدها غير كافية، بل قد تكون مبتذلة معروفة، إلا أن النظم هو الذي يعيد إضفاء الجمال عليها، فاستعارة القيد للإحسان معروفة غير أن النظم أخرجها من الابتذال في مثل قول المتنبي[3]:

وَقَيَّدتُ نَفسي فِي ذَرَاكَ مَحَبَّةً وَمَنْ وَجَدَ الإِحْسَانَ قَيْدًا تَقَيَّدا

غير أن هذه الثنائية تعرض بشكل آخر في ختام الكتاب، فرغم أنه يعيد أن المزية تكون في اللفظ أو في النظم، إلا أن الطرح هنا يختلف، فهو يرى أن عزو المزية إلى اللفظ يتجه دوما نحو تلك الوجوه البيانية التي هي: "الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر"[4].

وقد لاحظ العمري في هذه النقطة أن عبد القاهر ههنا "يعيد مقولة كتاب الأسرار، التي قوامها ورأس هرمها الاستعارة والتمثيل الاستعاري، ثم يضيف إليها الكناية، قبل أن يوسع ليستوعب كل صور المجاز والاتساع والعدول باللفظ عن الظاهر"[5]، ويمكن من هذه الملاحظة أن نفهم أن اللفظ يعني في هذا البعد ما أسماه عبد القاهر نفسه في موضع آخر بالمعنى؛ حين عاب على الذين أهملوا اللفظ (الصياغة) في مقابل المعنى (الاستعارة وما شابهها)، وهو لا يفتأ

[1] سورة مريم الآية 04.

[2] ينظر: دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 100-101.

[3] البيت في ديوان المتنبي، ينظر: شرح ديوان المتنبي؛ عبد الرحمن البرقوقي، ج1، ص: 326.

[4] دلائل الإعجاز؛ ص: 430.

[5] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها؛ محمد العمري، ص: 351.

يذكر أن هذه الوجوه البيانية إنما هي انزياحات دلالية لا تعرف من اللفظ مباشرة، وإنما من معنى اللفظ، "وإذ قد عرفت هذا في الكناية، فالاستعارة في هذه القضية، وذلك أن موضوعها على أنك تُثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ"[1].

غير أننا سنقف في هذا السياق أمام استغراب من التقسيم الذي لجأ إليه عبد القاهر، فهو في الأول يعزو المزية إلى ثلاثة مظاهر؛ اللفظ، النظم، اللفظ والنظم معا، ثم نجده ههنا يعزوها إلى المظهرين الأوليين: اللفظ، النظم، دون مزية التكامل بينهما، وقد يطول بنا الاستغراب إلى أن يعيد انطلاقة أخرى من الإشكالية بعد أن فصّل كون المزية في اللفظ، وذلك قوله: "واعلم أنّا حين أخذنا في الجواب عن قولهم: إنه لو كان الكلام يكون فصيحا من أجل مزية تكون في معناه، لكان ينبغي أن يكون تفسيره فصيحا مثله. قلنا: إن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تعزى المزية فيه إلى اللفظ، وقسم تعزى فيه إلى النظم"[2].

وقد بينا قبل الدخول في محيط المزية أن اللفظ يستثنى إذا كان يقصد به المفردة ومعناها، كما أنه يستثنى من المزية مجرد المعاني النحوية الأصول وما يعبر عنها من حركات، فاللفظ الداخل في المزية ههنا لا يعدو أن يكون مصطلحا يحاول الجرجاني من خلاله أن يتقرب من أعمال سالفيه من علماء البلاغة؛ الذين عنوا به المظهر الذي يبدو به كلام ما (الصياغة)؛ وهو ما يؤكد عليه؛ "فإن العقلاء إلى هذا قصدوا حين قالوا: إنه يصح أن يعبّر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحا، والآخر غير فصيح، كأنهم قالوا: إنه يصح أن تكون ههنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد، ثم يكون لإحداهما في تحسين ذلك المعنى وتزيينه، وإحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للأخرى"[3].

وعلى هذا فإن الكلام الذي تبرز فيه المزية له وجهان:

---

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 431.

[2] نفسه؛ ص: 451.

[3] نفسه؛ ص: 423.

الوجه الأول: أن تكون الصورة قائمة على تحول دلالي قائم على أساس عقلي مفيد[1]؛ "فما من ضرب من هذه الضروب إلا وهو إذا وقع على الصواب وعلى ما ينبغي أجب الفضل والمزية"[2]؛ فالكناية والاستعارة والمجاز عموما، "حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ"[3].

والوجه الثاني: أن تكون الصورة قائمة على تحول أفقي؛ أي على مستوى العلاقات بين الكلم في التركيب، ويبين هذا المثالُ التطبيقيُّ الذي أورد من سورة الفاتحة، والذي يبين حق البيان أن النظم ليس متعلقا بأحكام الكلمات داخل الجمل، بل يتجاوز مستويات الجملة إلى النص (الكلام) وسنرى هذا في أوانه.

وهذان الوجهان من أوجه المزية، سيولدان لنا بعدا آخر هو بعد معنى المعنى في مقابل المعنى، وهو أهم بعد أورده عبد القاهر في فكرته حول النظم.

- **المعنى ومعنى المعنى[4]:**

تعد هذه الجزئية من أكثر الجزئيات التي اهتم بها الدارسون في تراث الجرجاني البلاغي، والحقيقة أنه مبحث مهم جدا لفهم النظم الذي يراد تأصيله ههنا، لأنه يبين أركان عملية التواصل البلاغية الحقيقية والتفاعل الذي يحدثه الكلام المبني على مقصدية المتكلم في تأثر المستمع.

---

[1] الإفادة تعود بنا إلى ما رأيناه في الأسرار، حين قسم عبد القاهر الاستعارة إلى مفيدة وغير مفيدة، أي التي يكون فيها ادعاء إثبات صفات شيء لآخر وليس مجرد المترادفات، وقد أشار إلى هذا في الدلائل؛ "وجملة الأمر أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ، حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يُراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يُشار بمعانيها إلى معانٍ أُخر". دلائل الإعجاز؛ ص: 265.

[2] نفسه؛ ص: 430.

[3] نفسه ص: 431.

[4] لا وجه للمقارنة بين معنى المعنى عند الجرجاني، وشبيهه عند أوغدن وريتشاردز، فإن ما قصداه في مؤلفهما الشهير ليس أكثر من الإحاطة بالحدود والمفاهيم المختلفة لمفهوم المعنى، غير أن المقصود عند الجرجاني مستوى مركب من المعاني في الكلام .

ولا مناص لنا من أن نستعرض النص الذي وردت فيه هذه الجزئية على أن نحلله بعد ذلك بما يلزم، لاستكشاف ما يريده عبد القاهر: فقد قال: "الكلام على ضربين؛ ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق. وعلى هذا القياس. وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدُلُّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل، وقد مضت الأمثلة فيها مشروحة مستقصاة ... وإذ قد عرفت هذه الجملة، فههنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى، أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسّرت لك"[1].

سيُفهم هذا النص عموما، بأن الجرجاني يكاد يتخلى عن فكرة النظم، ليعود إلى ما أسسه في الأسرار، من أبواب البيان، إضافة إلى الكناية التي تُعد عنصرا جديدا في هذه الصور، غير أن هذا لا يعدو كونه نظرة قاصرة، فإن عبد القاهر لم يورد فقرة معنى المعنى إلا ليركز على فكرة المعرض التي تداولها قبله علماء البلاغة، وذلك بيِّن في قوله: "وإذ قد عرفت ذلك، فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها، أو يجعلون المعاني كالجواري، والألفاظ كالمعارض لها وكالوشي المحبّر ... فاعلم أنهم يصفون كلاما قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى ... وأن المعرض وما في معناه، ليس هو اللفظ المنطوق به، ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثاني"[2].

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 262-263.

[2] نفسه؛ ص: 263.

والجرجاني أيضا يحدد ركيزة يجب اعتبارها لتكون الفصل بين المعنى ومعنى المعنى، وهي قصدية المتكلم، وذلك واضح في الهامش الذي أورده محقق الدلائل والذي رجح أن يكون من كلام عبد القاهر تعليقا على قول الشاعر[1]:

وَمَا يَكُ فيَّ مِن عَيْبٍ فَإِنّي جَبَانُ الكَلْبِ مَهْزُولُ الفَصِيلِ

"فلو قلت: فصلان فلان هزلى، وأنت لا تكني بذلك عن نحره أمهاتها للضيافة، لم يكن من معنى الوشي والحلي في شيء، وكذلك يتغيّر الحال بأن تحوّل الشيء من ذلك عمّا كنوا به عنه، فلو جعلت قوله[2]:

وَلَا أَبْتَاعُ إِلَّا قَرِيبَةَ الأَجَلِ

في صفة قصّاب، لم يكن من الحسن الذي هو له الآن في شيء، فاعرفه"[3].

ومقصدية المتكلم هنا مهمة في تحديد المعنى؛ فإنه "قد يستخدم اللغة بمستواها التوقيفي أو العرفي دون أن يقصد إلى توصيل المعاني المباشرة، المقررة والمستقرة لها، بل لكي يستخدم هذه المعاني أنفسها في توليد معنى جديد، ويخطئ المتلقي الفهم، إذا هو توقف عند تلك المعاني المباشرة، فهو مطالب عندئذ بأن يدرك المعنى الجديد المتولد عن تلك المعاني، لأنه هو المطلوب"[4]، وإضافة إلى مقصدية المتكلم، فيجب توفر عناصر تدخل في توضيح معنى المعنى، وهي "أن ذلك الاستدلال، إنما يؤسس على مرجعية مشتركة بين المتكلم والمخاطب،

[1] البيت من شعر ديوان الحماسة؛ ينظر: شرح ديوان الحماسة؛ أحمد بن محمد المرزوقي، تحقيق: عبد السلام هارون وأحمد أمين، بيرت، دار الجيل، 1991م، ط1، ج2، ص: 1650.

[2] البيت من قصيدة لإبراهيم بن هرمة القرشي، وصدره: "لَا أُمْتِعُ العُوذَ بِالفِصَالِ" ؛ ينظر: شعر إبراهيم بن هرمة القرشي؛ تحقيق: محمد نفّاع وحسين عطوان، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ص: 185.

[3] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 264.

[4] قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني؛ عز الدين إسماعيل، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد السابع، العددان الثالث والرابع، 1987، ص: 39.

وليس استدلالا حرا، فإذا لم يعرف المخاطب من قول القائل: فلان كثير رماد القدر. أنه مضياف، لم يتيسر له الاستدلال على تلك المعاني الثواني"[1].

وإذا عدنا إلى هذا التقسيم، فليس ههنا إعادة النظر في أهمية النظم، كما أنه لا يريد العودة إلى الخطة المرسومة في الأسرار؛ أي إن أهمية أبواب البيان التي يتعلق بها معنى المعنى ليس نابعا منها، وإنما تتعلق ببعد آخر هو صورة المعنى، ولذلك يغفل كثير ممن يقرؤون مبحث معنى المعنى عن التتمة التي أرفقها عبد القاهر، وهي قوله: "وجملة الأمر أن صُور المعاني لا تتغيّر بنقلها من لفظ إلى لفظ، حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يُراد من الألفاظ ظواهر ما وُضعت له في اللغة، ولكن يُشار بمعانيها إلى معان أُخر"[2].

وعلى هذا يتابع عبد القاهر مسألة صورة المعنى إذ إن النظم هو الأساس في تحديدها؛ "فأمّا إذا تغيّر النظم، فلا بدّ حينئذ من أن يتغير المعنى"[3]، ولكي يبين أن النظم هو الأداة التي تحدد المعاني العامة ثم تحيطها بمعان إضافية يقصدها المتكلم ويفهمها المستمع، يضرب لنا مثالا في التشبيه الذي في أصله حقيقة، وكيف أن النظم نفسه، يتدرج به إلى أن يكسيه معنى المعنى؛ "فأما إذا تغيّر النظم، فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى ..."[4]؛ ثم يبين أن الزيادة في المعنى إنما هي راجعة إلى تغير الصياغة والتصوير؛ "ألا ترى أن ليست المزية التي تجدها لقولك: كأن زيدا الأسد. على قولك: زيد كالأسد. لشيء خارج عن التشبيه الذي هو أصل المعنى، وإنما هو زيادة فيه وفي حكم الخصوصية في الشكل"[5].

يتبين هنا أن قضية معنى المعنى ما هي إلا بعدٌ من أبعاد المزية التي يتحكم فيها النظم على أنها قضية غامضة في هذا الموضع؛ إذ إن النظم الذي يتحكم في الاستعارة أوضح من الذي يتحكم في الكناية التي تُعدّ أهم مظهر من مظاهر معنى المعنى، والتي تعد أيضا عنصرا

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 39.

[2] نفسه؛ ص: 265.

[3] نفسه.

[4] نفسه.

[5] نفسه؛ ص: 266.

جديدا من عناصر البلاغة لم يوردها عبد القاهر في الأسرار وأوردها في الدلائل لحاجة لم تتبين بعد.

- **الصورة والمادة:**

استشكل العمري التقسيم السابق القائم على اللفظ والنظم، وتساءل عن إدخال الاستعارة في خانة اللفظ في حين أن التشبيه عند عبد القاهر في جهة المعاني، والاستعارة من أهم آليات غرابة المعنى عنده، غير أنه سرعان ما يجيب؛ "أننا مع التقدم في قراءة كلامه (أي عبد القاهر) نطمئن إلى أن طرفي القسمة هنا هما المادة والصورة؛ اللفظ بمعنى الصورة حسب ما يفهم من كلام القدماء الذين عاد الجرجاني للتلاؤم مع مفاهيم من خلال مفهوم صورة المعنى، والمادة في بعدها المضموني والمنطقي"[1].

ولكي نفهم المقصود من هذه الثنائية، وجب علينا النظر في المثال الذي لم يفتأ الجرجاني يكرره، على طول صفحات الكتاب، وذلك تشبيه الصياغة في الكلام بصورة الخاتم؛ "ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يُعبّر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتَم أو سِوار، فكما كان محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل ورداءته، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل وتلك الصنعة، كذلك محال -إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام- أن تنظر في مجرد معناه، وكما أنّا لو فضّلنا خاتما على خاتم، بأن تكون فضة هذا أجود أو فصُّه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلا له من حيث هو خاتم. كذلك ينبغي إذا فضّلنا بيتا على بيت من أجل معناه، أن لا يكون تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام، وهذا قاطع فاعرفه"[2].

[1] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها؛ محمد العمري، ص: 353.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 254-255.

وهذا البعد الذي يفصل فيه الجرجاني، هو أوضح وأظهر لسقوط ما أورده الناظرون في الإعجاز من وجوه، ولعلنا ههنا سنسقط رؤية الباقلاني الذي أورد من وجوه الإعجاز فكرة الجنس الأدبي أو ما أسماه بالنظم الخاص للقرآن الكريم، ثم هو يعود بنا إلى كلام الجاحظ الذي رأيناه في ردّه على استجادة أبي عمرو الشيباني لبيتين، لمجرد أنهما يحملان معنى دينيا، وهذا البعد الذي يمكن أن نسميه المادة، فليس المهم في الشعر مادته القائمة على ما أسماه العمري المنطق والأخلاق، بل الصياغة؛ "وذلك أنه إن كان العمل على ما يذهبون إليه من أن لا يجب فضل ومزية إلا من جانب المعنى، وحتى يكون قد قال حكمة وأدبان واستخرج معنى غريبا أو تشبيها نادرا، فقد وجب اطّراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة، وفي شأن النظم والتأليف، وبطل أن يجب بالنظم فضل، وأن تدخله المزية، وأن تتفاوت فيه المنازل، وإذا بطل ذلك، فقد بطل أن يكون في الكلام معجز"[1].

ولكي نفهم هذا البعد جيدا، لا بد لنا حينئذ أن نعرج على قضية التفسير والمفسّر، التي يثيرها الجرجاني، ويدخلها في صميم الجدال مع تيار اللفظ، وهي قولهم: "إن كان اللفظ إنما يشرف من أجل معناه، فإن لفظ المفسِّر يأتي على المعنى ويؤديه لا محالة، إذ لو كان لا يؤديه، لكان لا يكون تفسيرا له"[2]، وتعليلهم ذلك بقولهم أيضا: "إنه لو كان الكلام يكون فصيحا من أجل مزية تكون في معناه، لوجب أن يكون تفسيره فصيحا مثله"[3].

وهذا خطأ منهجي من هؤلاء، مرده –حسب عبد القاهر– إلى: "أنهم نظروا إلى تفسير ألفاظ اللغة بعضها ببعض، فلما رأوا اللفظ إذا فُسّر بلفظ –مثل أن يقال في الشرجب : إنه الطويل– لم يجز أن يكون في المفسِّر من حيث المعنى مزية لا تكون في التفسير، ظنوا أن سبيل ما نحن فيه هو ذلك السبيل"[4].

---

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 257.

[2] نفسه؛ ص: 421.

[3] نفسه؛ ص: 443.

[4] نفسه؛ ص: 444.

والصواب الذي يقره عبد القاهر هنا ويصحح به فهم هؤلاء، أنه "إنما كان للمفسّر فيما نحن فيه الفضل والمزية على التفسير، من حيث كانت الدلالة في المفسَّر دلالة معنى على معنى، وفي التفسير دلالة لفظ على معنى، وكان من المركوز في الباع، والراسخ في غرائز العقول، أنه متى أريد الدلالة على معنى فترك أن يُصرح به ويذكر باللفظ الذي هو له في اللغة، وعُمد إلى معنى آخر فأشير به إليه، وجعل دليلا عليه، كان للكلام بذلك حسن ومزية لا يكونان إذا لم يُصنع ذلك وذُكر بلفظه صريحا"[1].

ولإثبات صحة كلامه من أن صورة المعنى هي صاحبة المزية والفضل في الفصاحة، يأتينا بشواهد كعادته، ومنها: قول الوأواء الدمشقي[2]:

فَأَسْبَلَتْ[3] لُؤْلُؤا مِنْ نَرْجِسٍ، وسَقَتْ وَرْدًا، وعَضَّتْ عَلَى العُنَّابِ بالبَرَدِ

فيقول معلّقا على البيت: "فلا تحسبنّ أن سبب الحسن الذي تراه فيه، والأريحية التي تجدها عنده أنه أفادك ذلك فحسب، وذلك أنك تستطيع أن تجيء به صريحا، فتقول: فأسبلت دمعا كأنه اللؤلؤ بعينه، من عين كأنها النرجس حقيقة. ثم لا ترى من ذلك الحسن شيئا، ولكن اعلم أن سبب أن راقك وأدخل الأريحية عليك، أنه قد أفادك في إثبات شدّة الشبه مزية، وأوجدك فيه خاصة قد غُرز في طبع الإنسان أن يرتاح لها"[4].

ومن الشواهد التي تدل على أن المزية في هذا البعد ترجع إلى صورة المعنى لا مادته قول المتنبي[5]:

يُرَادُ مِنَ القَلْبِ نِسْيَانُكُم وَتَأْبَى الطِّبَاعُ عَلَى النَّاقِلِ

---

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 444.

[2] البيت في ديوان الوأواء؛ ينظر: ديوان الوأواء الدمشقي، تحقيق: سامي الدّهان، بيروت، دار صادر، 1993م، ط2، ص: 84.

[3] في الديوان: روي: وأمطرت لؤلؤا...

[4] دلائل الإعجاز؛ ص: 450.

[5] البيت في الديوان؛ ينظر: شرح ديوان المتنبي؛ عبد الرحمن البرقوقي، ج2، ص: 738.

وهذا البيت معلوم منه أنه يريد إثبات معنى معروف لدى الناس، وهي أن الطبع لا يتغير، ومادة المعنى فيه وفي قول الناس واحدة، وهي بديهية تداولها الخلق منذ القدم، غير أن "مراجعة الصيغ، تفصل بين الكلامين فصلا كاملا، وأن إسناد تأبى إلى الطباع هو الذي جعل كلام المتنبي شعرا، لأن العبارة بهذا داخلتها المناجزة والمجاذبة، وصارت صورة حية متحركة، وهذا الذي تراه من حيوية ومناجزة هو خصوصية في المعنى، وهو الذي يسميه أهل العلم اللفظ، وقد اضطروا إلى هذه التسمية، لأنهم لو سموه المعنى، لاختلط بالمعنى الأم الذي تراه في قول العامة: الطبع لا يتغير"[1].

إن الفرق بين المفسَّر والتفسير، أو صورة المعنى ومادته، ذلك الحاجز، الذي هو فترة زمنية القصيرة التي يستغرقها الإنسان في استخراج معنى المعنى، ثم شعوره بالأريحية التي تهزه حين يكتشف المعنى الذي يعرفه، على أن لا يفضي ذلك إلى التعقيد ومطاردة المعنى الناتج كما رأينا من انعدام قواعد النظم سواء على مستوى المفردات المركبة، أو على مستوى التركيب نفسه.

وعلى هذا نقرّ أن الجرجاني لم يخرج من الغرابة الشعرية التي أسس لها في أسرار البلاغة خروجا تاما، إلا ليدخل في غرابة أخرى هي هذه التي أسس لها في دلائل الإعجاز، وفرق ما بينهما هو أنه تجاوز الغرابة في هيئتها العمودية التي اهتمت بالصور البيانية وما تضفيه على المعاني من تخييل، لينتقل إلى الغرابة العامة عمودية وأفقية أساسها النظم.

وإلى هنا نكون قد أنهينا هذا الجزء المهم من قراءة منهج الجرجاني، على أن ننتقل إلى آخر مباحث هذا الفصل لنتعرف إلى متفرقات أخرى من المنهج لدى هذا الرجل.

[1] مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني؛ محمد محمد أبو موسى، ص: 82.

ثالثا: متفرقات في المنهج.

سنجمع في هذا المبحث الأخير بعض القضايا المتفرقة التي توضح شيئا من الملامح المنهجية والعلمية لعبد القاهر الجرجاني، سواء أكان ذلك من خلال دراسته بعض الأفكار التي توضح بعض الضوابط التي أسسها في منهجه فجاء مميزا كطرحه بعض المسائل النحوية واختلافه عن أقوال النحاة، أم ما تعلق ببعض الأسس التي شاعت في دراسات المتأخرين، غير أنها مع ذلك أسس فهمت بشكل خارج عن مقصود الجرجاني، ومن ذلك مسألة الفصاحة والبلاغة، وقيمة الجوانب الصوتية في نظرية النظم.

1. مسائل نحوية في ضوء النظم:

حين يتفق أن يكون مبحث النظم منبثقا من خلال التحليلات النحوية، التي أصاب بها الجرجاني تأسيسا بلاغيا لم يعرف بهذا التفصيل والجدّة، فإن القضايا النحوية بلا شك ستوجد، غير أننا لن نجدها مكررة على نحو ما نجده في الكتب النحوية الخاصة، بل لن نجد الجرجاني نفسه صاحب المقتصد في ثنايا الدلائل، بل سنجد مفكرا بلاغيا لم يستعن بالنحو إلا على القدر الذي يخدم به نظريته.

وقد سبق لنا الاستدلال على أن عبد القاهر ههنا ليس نحويا، كما أنه لم يرد تجديد النحو العربي، نعم هو استنكر إهمال أهل عصره العمل بالنحو والاعتناء به، غير أنه استنكر أن يكون النحو ، مجرد ظواهر إعرابية لا تغني إلا في العصمة من الزلل، واستنكاره هذا ليس محاولة في التجديد، بقدر ما هو تأسيس معرفي يقوم على التكامل بين العلوم، وعلى التفاعل بينها، وقد سبق لأحمد العلوي التمييز بين النحو السيبوي الذي يمثل نحو الكلام، وبين نحو الجرجاني في الدلائل الذي هو نحو المتكلم.

وعلى هذا الأساس سيكون عملنا في هذا الجزء على دراسة مسائل مختلفة تُستنطق من بعض ثنايا الدلائل، لتبيين منهج الجرجاني في التعامل معها وفق ما جاء به في نظرية النظم،

ومن ذلك مسألة الضرورة الشعرية، وما يتعلق بها من ظواهر تعبيرية، ومنها أيضا الابتداء والإخبار بمعرفتين.

أ. الضرورة الشعرية في ميزان النظم:

باب الضرورة الشعرية، يدخل ضمن الاستعمالات الخارجة عن القاعدة النحوية، وغالبا ما يكون لها مبرر فعلي، لتتميز عن الأخطاء الشعرية المعروفة مثل السناد والإقواء وغيرها، وهذا أمر أقره النحاة أجمعين، وهذا في الأمور التي تكون في غير الشعر لحنا. غير أننا في دلائل الإعجاز سنرى الجرجاني يرفض تفسير التصرّف في الكلام بدعوى الضرورة، ويتقصى الأسباب التي تجعل المتكلم عموما يتصرف في بعض المواضع بتقديم أو تأخير أو حذف أوغيرها من أبواب النظم.

ولكي نبحث هذا الأصل جيدا وجب علينا أن نفصّل في هذا الموضوع بين النحو والنظم ونتبين موقف الجرجاني الحقيقي، هل رفض الإقرار بالضرورة؟ أم إنه كان يقصد شيئا آخر وراء كلامه.

- **الضرورة ولغة الشعر عند النحاة:**

اهتم النحاة بضرائر الشعر، لأنها عندهم ظاهرة لغوية تخضع لقواعد خاصة، وتخرج عن إطار ما رسموه من قواعد نحوية وصرفية، وكان سيبويه قد أشار إلى كم هائل من تلك الأساليب التي يضطر إليها الشعراء، والممعن فكره في هذه القضية سيجد أن أكثر تلك الضرائر إنما تختص بالجانب الصوتي غالبا، وقد تتجاوزه إلى المستوى الصرفي، ولا تكون في المستوى النحوي إلا نادرا.

غير أن اصطلاح الضرورة الشعرية ليس خاصا بهذا الجنس الأدبي كما قد يُفهم منه، وإنما يتعداه إلى كل جنس كلام يكون فيه أساس من وزن أو سجع أو فاصلة، ولذلك نرى ابن عصفور(ت 669هـ) يعمم الضرورة الشعرية على أنواع من الكلام، والضابط هو الوزن أو ما

قام مقامه؛ "اعلم أن الشعر لما كان كلاما موزونا يخرجه الزيادة فيه والنقص منه عن صحة الوزن، ويحيله عن طريق الشعر، أجازت العرب فيه ما لا يجوز في الكلام، اضطروا إلى ذلك أو لم يضطروا إليه، لأنه موضع ألفت فيه الضرائر ... وألحقوا الكلام المسجوع في ذلك بالشعر، لما كانت ضرورة في النثر أيضا هي ضرورة النظم ... وقد جاء مثل ذلك أيضا في فواصل القرآن لتتفق"[1].

ويمكن أن نستخلص أمرا مهما من كلام ابن عصفور، يخص مفهوم هذا المصطلح نفسه، وهو ما عبّر عنه بقوله: "اضطروا إلى ذلك أو لم يضطروا إليه"، وهو ما يمكن أن نفهم منه أن الضرورة في الشعر أو في غيره من الكلام القائم على أساس الوزن أو السجع أو الفاصلة، ليست ضرورة مطلقة كما توهم كثير من النحاة، وهو ما أشار إليه السيوطي(ت 911هـ) في الأشباه والنظائر نقلا عن أبي حيان الأندلسي(ت 745هـ): "إنما يعنون بالضرورة: أن ذلك من تراكيبهم الواقعة في الشعر المختصة به، ولا يقع في كلامهم النثري، وإنما يستعملون ذلك في الشعر خاصة دون الكلام، ولا يعني النحويون بالضرورة أنه لا مندوحة عن النطق بهذا اللفظ، وإنما يعنون ما ذكرناه، وإلا كان لا توجد ضرورة لأنه ما من لفظ إلا ويمكن الشاعر أن يغيره"[2].

وقد أبدى بعضهم فهما آخر للضرورة وهو: "أن الشاعر قد لا يخطر بباله إلا لفظة ما تضمنته ضرورة النطق به في ذلك الموضع إلى زيادة أو نقص أو غير ذلك، بحيث قد يتنبه غيره إلى أن يحتال في شيء يزيل تلك الضرورة"[3]، وهذا المفهوم يقودنا إلى أن نعتبر الضرورة وقت الإنشاد لا مطلقا، لأن الشاعر أو السامع قد يبدو له فيما بعد بديل عن الكلمة أو التركيب الذي اضطر إليه.

---

[1] ضرائر الشعر؛ ابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر، 1980م، ط1، ص: 13-14.

[2] الأشباه والنظائر في النحو؛ جلال الدين السيوطي، تحقيق: غريد الشيخ، بيروت، دار الكتب العلمية، 2011م، ط3، ج1، ص: 238.

[3] لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية؛ محمد حماسة عبد اللطيف، القاهرة، دار الشروق، 1996م، ط1، ص: 96.

وإذا كان الأمر كذلك فبنا أن ننظر إلى الضرورة في سياق القرآن الكريم، وقد سبق إشارة ابن عصفور بأن الفواصل التي فيه من المجيزات للضرورة، فهل يمكننا الاجتراء، وإطلاق علة الضرورة على ما أشار إليه هؤلاء العلماء بأنه من الضرورة التي تفرضها الفواصل –وإن لم يشيروا إلى ذلك مباشرة–؟ أم إن الأمر في القرآن بعيد كل البعد عن هذه القضية؟

ما نلاحظه من خلال الملاحظة في لغة القرآن على كل مستوياتها، أن التعليل فيها متوقف على التوقيف، فلا يمكن أن نعلل بعض الظواهر فيه من حذف أو زيادة على أنها ضرورة، ولا على أنها غير ذلك، وعلى هذا مسألة الفواصل، فإن ركن إليها هؤلاء العلماء ليفسروا بعض الزيادات فلن يكون هذا التفسير إلا ناقصا بدلائل:

أولها: أن الزيادة والنقصان من بعض الكلمات الموجودة في القرآن ليس مقتصرا على الفاصلة أو آخر الآية، فالقارئ فيه يجد كثيرا من الكلمات حذفت منها حروف أو زيدت وهي في وسط الآيات مثل: المهتد وغيرها، كما أننا نجد كثيرا من السور تتنوع فيها الفاصلة فلا تكون من نوع واحد، ولذلك يرجع التصرف في هذه الصور تصرفا غير معلل خاص بلغة القرآن الكريم.

ثانيا: يمكن إذا أخذنا رأي أبي حيان السابق، أن نعد الضرورة الشعرية أسلوبا –إن صح التعبير– تميز به جنس أدبي دون جنس، فجاء به القرآن كما جاء بأشكال السجع وكما جاء بالمجاز أيضا، وخاصة إذا عددنا أن كل معظم تلك الصور هي صور صوتية مثل زيادة الألف في "الظنونا" و"السبيلا". وحذف الياء في "يسر" و"يبغ" فهي صور لها ما يشابهها في الشعر العربي.

ثالثا: أن هذه الظواهر الداخلة في باب الضرورة –في غير القرآن– تحمل معاني وعيناها أم جهلناها، لأننا لا يمكن بأي حال أن ننسب إلى كلام الله تعالى شيئا من النقص والضرورة، كما فعل كثير من المفسرين في تفسير بعض التقديم والتأخير أنه من أجل الفاصلة، فكل ماجاء من أصوات أو تراكيب أو صيغ له دلالته ومعناه في القرآن.

ولندع هذا الخلاف بين النحويين لننتقل إلى ما يهمنا، وهو منهج الجرجاني في التعامل مع مسألة الضرورة الشعرية .

- **الضرورة الشعرية من منظور الجرجاني:**

المتأمل في كتاب المقتصد للجرجاني –بِعدّه أبرز الكتب التي تبين منهجه ومذهبه في تصنيف المسائل النحوية– سيلاحظ أنه لم يورد قضية الضرورة الشعرية، ولإبراز هذا الأمر نورد تعليقه على شاهد من أبرز شواهد الضرورة، وهو قول الشاعر[1]:

يَقولُ الخَنَا وَأَبْغَضُ العُجْمِ ناطِقًا إلى رَبِّنا صَوْتُ الحِمَارِ اليُجَدَّعُ

وَيَسْتَخرِجُ الْيَرْبُوعَ من نَافِقَائِـــــهِ وَمِن جُحرِهِ بالشّيخَةِ اليَتَقَصَّعُ

فلم يُرجع عبد القاهر "ال" التي بدأ بها الفعل إلى الضرورة، بل عدها من الشذوذ لا غير؛ يقول: "فأما ما أنشده شيخنا عن أبي زيد من قول الشاعر (وذكر البيتين)، فلا اعتداد به، لشذوذه قياسا واستعمالا، وإنما جاء به على معنى: الذي يجدّع، الذي يقصع ... واستعمال نحو هذا خطأ بإجماع"[2].

غير أننا سنلمح وجود الضرورة في تعليقه على اسم كان الذي يأتي معرفا وجوبا؛ "لا يجوز أن تجعل اسم كان نكرةً وخبرها معرفةً، بل الواجب أن تجعل المعرفة الاسم والنكرة الخبر، وإن جاء شيء على غير ما وصفنا فلضرورة الشعر، كقوله[3]:

كَأَنَّ سَبيئَةً مِنْ بَيْتِ رأسٍ يَكُونُ مِزَاجَهَا عَسَلٌ وَمَاءُ

فعسلٌ نكرة ومزاجَها معرفة، وذلك لضرورة الشعر"[4].

---

[1] هو ذو الخرق الطهوي، شاعر جاهلي، ليس له ديوان معروف، وبعض من يروي هذين البيتين يرويهما دون نسبة.

[2] المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: كاظم بحر المرجان، العراق، دار الرشيد للنشر، 1982م، ج1، ص: 72.

[3] البيت لحسان بن ثابت، ينظر: ديوان حسان بن ثابت؛ تحقيق: وليد عرفات، بيروت، دار صادر، 2006م، ج1، ص: 17، وفيه يروى: كأن خبيئة، ويروى أيضا سبيّة.

[4] المقتصد في شرح الإيضاح؛ عبد القاهر الجرجاني، ج1، ص: 403–404.

ويبدو الجرجاني ههنا مترددا في عزو هذا الخروج عن القاعدة إلى الضرورة، فيحاول أن يعرض كل الاحتمالات التي يمكن أن ترفع اللجوء إلى الضرورة، لكنه يصل إلى أن هذا البيت فيه خطأ قواعدي، وهو تنكير اسم كان وتعريف خبرها، إضافة إلى أنه لا معنى يمكن أن يضيفه هذا التعبير، ولا يطمئن إلا لشيئين؛ هما عدها من الضرورة أو اللجوء إلى ما ذكره من رواية أخرى؛ "وروى شيخنا رحمه الله عن أبي عثمان (المازني): يكونُ مزاجُها عسلًا وماءُ على إضمار، كأنه قال: وهناك ماءُ"[1].

في دلائل الإعجاز، نرى الجرجاني وقد وقف وقفة حاسمة تجاه الضرورة الشعرية، ليس في مظاهرها الصوتية، وإنما في التراكيب، وعلى هذا نجده يستثني من الاختيارات النظمية الخاصة بالتقديم والتأخير مثلا ما يكون لغير فائدة، فلا تقديم ولا تأخير غير مفيد، فإنه بعد أن عرض قول سيبويه في التقديم الذي مناطه على العناية والاهتمام، وشرح الفائدة التي يمكن أن تتجلى منه، تابع في سبيل استقصاء منهجي دقيق محذّرا من خطأ يكثر تداوله بين البلاغيين والنحويين: "واعلم أن من الخطأ أن يُقسّم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين فيجعل مفيدا في بعض الكلام، وغير مفيد في بعض، وأن يُعلّل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطّرد لهذا قوافيه ولذلك سجعه، ذاك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى"[2].

وهذا من الجرجاني توضيح مهم جدا، لأنه بصدد إعطاء نظريته صفة الشمول والتعميم، فلا تبقى فيها ثغرات يمكن أن تقلل من قيمتها العلمية، ومن أبرز الثغرات، أن نعد التصرف في التركيب أحيانا يحمل معنى، ولا يحمله أحيانا أخرى، وإن كان ذلك غير محتمل في كلام البشر، فمن باب أولى انعدام احتماليته في القرآن الذي هو كلام الخالق، وهذا ما أشرنا إليه في

[1] المقتصد في شرح الإيضاح؛ ص: 404

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 110.

بداية الكلام عن الضرورة، إذ إن كثيرا من المفسرين جعلوا قصارى تفسيرهم لبعض التقديم في القرآن أنه لمراعاة الفاصلة[1]؛ وهذا ما يرى الجرجاني أنه خطأ منهجي وجب التحذير منه.

ومما رأى عبد القاهر أنه موضع شبهة في كون التقديم والتأخير للضرورة البيت المعروف لأبي النجم العجلي[2]:

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الخيَار تدّعي عليَّ ذَنْبًا كُلُّه لم أَصْنَعِ

فقد رأى بعض النحاة أن هذا البيت توهم صاحبه أن به ضرورة لكن ليس كذلك: "قد حمله الجميع على أنه أدخل نفسه من رفع 'كلّ' في شيء إنما يجوز عند الضرورة، من غير أن كانت به إليه ضرورة، قالوا: لأنه ليس في نصب 'كل' ما يكسر له وزنا، أو يمنعه من معنى أراده، وإذا تأملته وجدته لم يرتكبه ولم يحمل نفسه عليه إلا لحاجة له إلى ذلك، وإلا لأنه رأى النصب يمنعه ما يريد"[3].

ومما يتقرر بعد هذا كله، أن التصرف في النظم لا يحتمل –عند عبد القاهر– إلا حالا واحدة، إما أن يكون مفيدا وإما ألا يكون مفيدا، فتعمم إحداهما على كل الكلام؛ "فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلا على الفعل في كثير من الكلام، أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة

---

[1] مثال ذلك تفسيرهم تأخير اسم موسى في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾ [سورة طه: الآية 70] بأنه تاخير لمراعاة الفاصلة، في حين إن الرازي ذكر سبب التقديم وهو سبب معنوي؛ "والدليل عليه أنهم (أي السحرة) قدموا ذكر هرون على موسى لأن فرعون كان يدعي ربوبيته لموسى بناء على أنه رباه في قوله: ألم نربك فينا وليدا فالقوم لما احترزوا عن إيهامات فرعون لا جرم قدموا ذكر هرون على موسى قطعا لهذا الخيال". تفسير مفاتيح الغيب؛ فخر الدين الرازي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981م، ط1، ج22، ص:87. فالآية تحمل معنى أداه التأخير وليس مجرد الاعتناء بالفاصلة القرآنية، والممعن في حكاية الله عن السحرة أنه ذكرهم في ثلاثة مواضع هذا أحدها وهو الوحيد الذي جرى فيه تأخير ذكر موسى، أما الموضعان الآخران؛ فنصهما: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [سورة الأعراف: الآية 121 و122] و[سورة الشعراء: الآية 47 و48]، والاحتراز الذي ذكره الرازي منطقي إذ إنه لم يؤخر ذكر موسى ههنا لأنه سبق بذكر رب العالمين فلا يمكن أن يقع الوهم في هذه الحالة كما يمكن وقوعه في سورة طه، والله أعلم.

[2] ينظر: ديوان أبي النجم العجلي الفضل بن قدامة، جمع: محمد أديب عبد الواحد جمران، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2006م، ص: 256

[3] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 278.

مع التأخير، فقد وجب أن تكون تلك قضيةً في كل شيء وفي كل حال، ومن سبيل من يجعل التقديم وترك التقديم سواء، أن يدّعي أنه كذلك في عموم الأحوال، فأما أن يجعله شريجين، فيزعم أنه للفائدة في بعضها، وللتصرف في اللفظ من غير معنى في بعض، فمما ينبغي أن يُرغب عن القول به"[1].

وهذا رأي يمكن أن يُسلّم لعبد القاهر، إلا أننا سنجد حتما في الشعر وفي غيره من كلام البشر، تصرفا لا يعود بالفائدة، فليس هو أكثر من اضطرار شعري، أو تكلف لسجع أو جناس، غير أننا ننأى بكلام الله أن يكون كذلك، كما سلف وبينّا.

ب. مسائل في باب التقديم والتأخير بين النحو والنظم:

مثلما تعرفنا إلى الاختلاف الذي برز بين التأليف النحوي للجرجاني والتأليف البلاغي له، سنتعرف أكثر إلى بعض الاختلافات التي تخص أبوابا من علم النحو جُمعت في دلائل الإعجاز في إطار مسمى التقديم والتأخير، وما يمكن أن نوضحه، أن تلك المسائل في عمومها تخص باب الابتداء في النحو العربي، غير أنها تتفرع إلى قضايا منها: الاشتغال وما يطرأ على الجملة من أثره، ومنها قضية تعريف المبتدأ والخبر والاختلاف الحاصل بين النحاة فيها.

- **الابتداء بمفعول الاشتغال:**

من التراكيب المعروفة لدى العرب الاشتغال، والذي يعني: تقدم اسم وتأخر فعل متصرف أو وصف عامل مشغول عن نصبه لفظا أو محلا، بالنصب لمحل ضميره أو ملابسه، بواسطةٍ أو غيرها[2]. وقد أشار إليه سيبويه دون تسميته في الكتاب[3]، إشارة الغرض منها مجرد الحكم على هذا تقديم المفعول على الفعل مع عمله في ضمير يدل عليه، في حال بقاء حركته على

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 110.

[2] ينظر: شرح الحدود في النحو؛ عبد الله الفاكهي، تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري، القاهرة، مكتبة وهبة، 1993م، ط2، ص: 201.

[3] ينظر: الكتاب؛ سيبويه، ج1، ص: 80 وما بعدها.

النصب، أو تغيرها إلى الرفع على الابتداء، وعرف هذا الأسلوب اعتناء عند النحاة وذلك من خلال اهتمامهم بمسألة العامل فيه، ثم بالتراكيب التي قد تنتج إثر ظاهرة الاشتغال.

وسنحاول ههنا عرض آراء الجرجاني بنوعيها النحوي المحض، والبلاغي المرتكز على فكرة النظم، لنرى كيف استطاع أن يخرج من الإطار الضيق لنحو المباني، والتخلص من فكرة الصواب والخطأ النابع من التركيب، والتجاوز نحو فكرة الصواب النابع من معنى التركيب أو مناسبة المقام.

في كتاب المقتصد، يحلل الجرجاني ظاهرة تقديم المفعول على الفعل المشتغل عنه، تحليلا نحويا، ومن مميزات تحليله ذاك ربطه بمستويات الجواز والمنع (الصواب والخطأ)، ولذلك يتدرج في عرض التراكيب المولّدة عن جملة: "ضربتُ عبدَ الله" إذ يقول: "اعلم أن الأصل قولك: ضربتُ عبد الله. ثم يؤخّر الفعل عن المفعول، فيقال: عبدَ الله ضربتُ، ثم يُعدّى الفعل إلى ضمير الاسم، ويُرفع هو بالابتداء؛ فيقال: عبدُ اللهِ ضربته"[1]، وهذا المثال، هو نفسه الذي ضربه حين قسم التقديم بحسب النية، فهو هنا تقديم لا على نية التأخير، ثم نراه يتدرج في تقسيم التراكيب الناتجة عن هذا التغيير، حسب درجة الصواب والأرجح إلى أربع مراتب[2] تأتي بعدها مرتبة خامسة أخرت لضعفها وهي أن تقول: "عبدُ الله ضربتُ على تقدير الهاء، وإنما ضعف هذا لأجل أنهم كانوا يضمرون الفعل ليكون عبد منصوبا عند تعدي الفعل إلى ضميره كان أن لا يرفع وينصب لئلا يفتقر إلى إضمار الراجع إلى المبتدأ أولى"[3].

ولأجل تبيين ما ذهب إليه من النحو، يأتي ببيت أبي النجم العجلي:

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الخيَار تدّعي عليَّ ذَنْبًا كُلُّه لم أَصْنَعِ

[1] المقتصد شرح الإيضاح؛ عبد القاهر الجرجاني، ج1، ص:229.

[2] نفسه.

[3] نفسه؛ بتصرف: ص: 229.

وتعليقه عليه كان تعليقا لا يراعي فيه إلا درجة الصواب فيه؛ يقول: "رُفع 'كلّه' على تقدير: كلُّهُ لم أصنعه، ولولا ذلك لوجب أن يُنصب كما ينصب إذا قال: لم أصنع كله، فقدّم الفعل فاعرفه"[1].

صحيح أن الجرجاني ههنا لم يحل الخروج عن القاعدة إلى الضرورة، بل أحاله إلى التقدير، وهذا عمل نحوي بامتياز، غير أننا سنجده في دلائل الإعجاز بعد أن غلّط القائلين بوجود الضرورة الشعرية، أيضا غلّط عدّ هذا البيت خروجا عن القاعدة، لأنه اتجه إلى التفسير النظمي للكلام، فالشاعر لم يرفع عبثا، كلمة "كل" وإنما تحاشى برفعها أن يُفهم مقصوده فهما خاطئا؛ "وذاك أنه أراد أنها تدّعي عليه ذنبا لم يصنع منه شيئا ألبتة لا قليلا ولا كثيرا، ولا بعضا ولا كلا، والنصب يمنع من هذا المعنى، ويقتضي أن يكون قد أتى من الذنب الذي ادعته بعضه"[2].

ومما يجذب الانتباه في هذا السياق، أن عبد القاهر استطاع أن يقنع القارئ بصواب رأيه، وأن الشاعر لو لم يرفع "كل" لكان المعنى انقلب كليا، وجاء على كلامه بشواهد كثيرة منها قول النبهاني[3]:

فَكَيْفَ؟ وكُلٌّ لَيْسَ يَعْدو حِمَامَهُ وَلاِمْرِئٍ عَمَّا قَضَى اللهُ مَزْحَلُ

ومعناه ههنا بيّن، إذ إنه لو أخر "كل" لانقلب معنى البيت، ولفهم أن الموت يمكن أن ينجو منه بعض الناس، وهذا محال، ومن تلك الشواهد أيضا حديث أن "ذا اليدين قال للنبي ﷺ أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال ﷺ : كلُّ ذلك لم يكن"[4] إذ نرى الجرجاني يعلق

[1] المقتصد شرح الإيضاح؛ ج1، ص: 230.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 278.

[3] البيت لإبراهيم بن كنيف النبهاني؛ ينظر: شرح ديوان الحماسة، الخطيب التبريزي، بيروت، عالم الكتب، ج1، ص: 137.

[4] ينظر: صحيح مسلم؛ تحقيق: أبي صهيب الكرمي، الرياض، بيت الأفكار الدولية، 1998م، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة، رقم 99 (573)، ص: 229.

قائلا: "المعنى لا محالة على نفي الأمرين جميعا، وعلى أنه عليه السلام أراد أنه لم يكن واحد منهما، لا القصر ولا النسيان، ولو قيل: لم يكن كلٌّ ذلك. لكان المعنى أنه قد كان بعضه"[1].

فالفرق هنا بين واضح بين الاختيارات النحوية القائمة على درجات الصواب الإعرابي، وبين الاختيارات النظمية القائمة على الدلالة إضافة إلى الصواب النحوي، ولذلك يعلق أبو موسى على بيت أبي النجم: "ولو قال أبو النجم كلَّه بالنصب، لكان من جهة الدلالة داخلا في الأقل لأن الأكثر في هذا التركيب نفي العموم وليس الأفراد، وكان يكون من ناحية الإعراب جاريا على الأكثر، ولكنه اختار أن يجري على الأكثر في الدلالة والأقل في الإعراب، والله أعلم"[2].

إن هذا المبحث الذي فتقه عبد القاهر، جعل الرؤية واضحة، ولم يترك شكا يشك في أن النظم مرحلة تأتي بعد تقصي الصواب النحوي، وليس كله نحوا، كما قد يبدو، ولكي نضيف في هذا الباب شيئا آخر نأتي إلى مبحث آخر اختلف درسه بين النحو والنظم.

- **الابتداء بإحدى معرفتين:**

الأصل في كلام العرب إذا أرادوا الإخبار أن يكون مبنيا على جزئين هما المبتدأ والخبر (المسند إليه والمسند)، ولما كان الإخبار هو الغرض، كان الأوفق أن يبدؤوا كلامهم بالمعروف ثم يخبروا عنه، وهذا ما أشار إليه سيبويه حين قال في الكتاب: "لأن الابتداء إنما هو خبر، وأحسنه إذا اجتمع نكرة ومعرفة أن يبتدئ بالأعرف، وهو أصل الكلام"[3].

غير أن هذا الترتيب المبني على المعرفة ثم النكرة، يختلف باختلاف الأغراض، ويختلف حكم التصرف فيه بذلك الاختلاف، فتقديم الخبر على المبتدأ قد يكون جائزا في الحالة الأولى، لكنه قد يكون واجبا إذا كان المبتدأ نكرة، غير أن تقديمه إذا كان معرفة على مبتدأ معرفة إشكال حاول النحويون –ومنهم الجرجاني– وضع ضابط له؛ وفحوى هذا الإشكال أنه "لا يصح

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 282.

[2] مراجعات في أصول الدرس البلاغي؛ محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة، 2016م، ط2، ص: 228.

[3] الكتاب؛ سيبويه، ج1، ص: 328.

في الظاهر أن يكون كل واحد من المبتدأ والخبر معرفةً، لأن الإخبار عما يُعرف بما يُعرف لا يفيد، وإنما الإفادة في الإخبار عما يعرف بما لا يعرف"[1]، وهذا الإشكال الذي طرحه الجرجاني في المقتصد لهو أكبر دليل على أن النحو العربي لم يكن في بداياته نحوا خاصا بالحركات، بل كان منهجا لفهم المعاني التي يختلف بها كلام عن كلام انطلاقا من الصواب في استعمال الحركات.

ثم إن هذا الإشكال يزول بالعقد الذي يكون بين المتكلم والسامع؛ "إن قولهم: زيد أخوك. وعمرو غلامك، إنما جاز على أن يكون المخاطب قاصدا للإعراض عن شأن زيد ومراعاة حقه، على ما يوجب اشتباك النسبة بينهما فيبنيه على ذلك، ويقال: زيد أخوك، أو يكون عهده به حتى يثبته ثم يحضره فيعرفه بهذا الاسم، إلا أنه يعرف أنه أخوه الذي غاب عنه، فيقال له: زيد أخوك؛ أي هذا الذي عرفته الآن هو الأخ الذي فارقك..."[2]

ونحن نلاحظ أن عبد القاهر في هذا السياق يوضح فائدة الكلام من حيث الصواب النحوي، ثم من حيث المعنى العام الذي من أجله كان هذا التركيب؛ أي الإخبار بمعرفة عن معرفة، و"الفائدة" هي الشرط الذي يطلقه هنا لكي يصح هذا الإخبار؛ لأنه فيما بعد يقول معللا هذا الشرط: " لأن المخاطَبَ لو كان يعلم أن زيدا أخوك ، ثم أخبرته فقلت: زيد أخي. كنت محيلا، إذ الإخبار بما أحاط علمه به خارج عن الصواب، ولهذا لم يجز أن نقول: الثلج بارد، والسماء فوقنا، لأن ذلك معلوم"[3]، وعلى هذا، فإن الواجب عند المتكلم أن يقدم ذكر المبتدأ على الخبر حتى يكون كلامه مفهوما ولتحدد الفائدة من إسناده، وحتى لا يقع اللبس في الكلام.

وإن كان هذا تفصيل عبد القاهر نحويا في مسألة تساوي المبتدأ والخبر في التعريف، فإن تفصيله نظميا، اختلف عما تقدم، فإنه يعرض المسألة عرضا أكثر تفصيلا، ويستند في ذلك إلى الشواهد، وإلى الفهم الأدبي السليم لها، حتى إنه لا يتغاضى عن ذكر خطأ يمكن أن يقع

[1] المقتصد في شرح الإيضاح؛ عبد القاهر الجرجاني، ج1، ص: 306.

[2] نفسه.

[3] نفسه؛ ص: 307.

فيه قارئ الشعر فيظهر له أول الأمر معنى، ثم إذا فكك العناصر اللغوية وفق المعاني وجد معنى آخر هو مراد الشاعر.

وقضية الابتداء بإحدى معرفتين لم يوردها الجرجاني إلا استدلالا على مسألة العمل الشخصي للشاعر، وبناؤه كلامه على أساس توخي معاني النحو وفقا للأغراض التي يريدها، وليس على مجرد تغيير مواقع الألفاظ؛ لأنه يتصور "أن يعمد عامد إلى نظم كلام بعينه فيزيله عن الصورة التي أرادها الناظم له ويفسدها عليه، من غير أن يحوّل منه لفظا عن موضعه، أو يبدله بغيره، أو يغيّر شيئا من ظاهر أمره على حال"[1]، والذي يقصده الجرجاني هنا هو إفساد المعنى بسوء التقدير، ومن ذلك تقدير أن السابق بين معرفتين يكون هو المبتدأ، وهو تقدير يفسد إذا ما أردنا بيت أبي تمام[2]:

لُعَابُ الأَفَاعِي الْقاتِلاتِ لُعَابُهُ وأَرْيُ الجَنَى اشْتَارَتْهُ أَيْدٍ عَواسِلُ

بأن "لعابُ" الأولى مبتدأ خبره "لعابه" كما قد يُفهم ظاهرا، "وذلك أن الغرض أن يشبّه مداد قلمه بلعاب الأفاعي، على معنى أنه إذا كتب في إقامة السياسات أتلف به النفوس"[3].

والضابط في تقديم الخبر على المبتدأ في هذا المثال هو التشبيه، ولذلك؛ "إذا كانت هناك قرينة تميز أحدهما عن الآخر، فلا مانع من تقدم الخبر، وتأخر المبتدأ، لأن التمييز بينهما آنئذ يستند إلى المعنى لا إلى الترتيب"[4]، وههنا نكتة يجب الوقوف عليها، وهي أن القارئ للأدب، يجب عليه التأني في استنباط المعنى المراد، بل يجب ذلك في غير الأدب، ففي التفسير المبني عليه عقائد وأحكام وجب الاعتناء بهذا الأمر، فالمعنى قد يتغير ليس بتغير مواقع الألفاظ فقط،

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 371.

[2] شرح ديوان أبي تمام؛ الخطيب التبريزي، تحقيق: راجي الأسمر، بيروت، دار الكتاب العربي، 1994م، ط2، ج2، ص: 58.

[3] دلائل الإعجاز؛ ص: 371.

[4] العلاقات الإسنادية في القرآن الكريم دراسة نحوية بلاغية؛ المبروك زيد الخير، الجزائر، دار الوعي للنشر والتوزيع، 2011م، ط1، ص: 60.

وإنما بمجرد التقدير الخاطئ لوظائف الكلمات في الجملة، والشواهد على هذا الأمر كثيرة يوردها عبد القاهر بتفصيل.

ت. النظم نحوُ النص:

مما مضى في هذه الدراسة، تبين لنا أن ما جاء به عبد القاهر في الدلائل، وباحتساب ما قدّمه من رؤى في أسرار البلاغة، طورها أو تجاوز بعض جزئياتها في الدلائل، هو أنموذج متعدد الأبعاد، يصب في أطر نحوية وبلاغية ونقدية، إنه يقدّم بشكل عام رؤية لغوية عامة تشمل المستويات العمودية من الصوت إلى الدلالة، وتشمل المجالات الأفقية التي أشرنا إليها إضافة إلى أبعاد خارجة عن اللغة منها العقيدة .

وعلى هذا الأساس فالنظر إلى عموم فكر الجرجاني في هذين الكتابين على أنه بديل للنحو المعياري، أو أنه مجرد محاولة بلاغية تُدرس كما تدرس جهود صاحب الإيضاح والتلخيص ومن سار على نهجه في مسار ما أسماه العمري البلاغة المأسورة؛ وليست مجرد قواعد تقوم على نماذج شعرية محددة قوامها البيت والجملة، وإنما هي نظرية تتسع لأن تكون نحوا للنص، لا نعني بذلك بنية النص الشكلية وما يتصل بها مما جاء به الدارسون في العصر الحديث من قواعد الاتساق والانسجام فقط، وإنما نقول إنها نحو نص بكل ما يتعلق بالنص من تداعيات لغوية أو دلالية أو فكرية تتصل بالنص من خلال علاقة المتكلم بالمستمع.

وفيما يلي نبرز أهم مقومات النحو النصي التي أسستها فكرة النظم، بين دفتي المشروع، أي الدلائل والأسرار.

- **الإعجاز علة القول بالنظم:**

ليس الغرض من هذا العنوان تبيين أن النظم نظرية تبحث في الإعجاز القرآني بالدرجة الأولى، بل الغرض هو تبيين أن خدمة الإعجاز هي أولى علامات نصية النظم وتجاوزه لحدود الجملة، بل تجاوزه لحدود اللغة، إلى علاقة تفاعلية بين المتكلم الذي هو الله عز وجل، والمتلقي

الذي يتمثل في العرب وكل من يمكن أن يتلقى القرآن الكريم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تبرز صفة الإعجاز في تمثل آخر تابع للأول وهو علاقة القرآن الكريم بالنصوص البشرية بمختلف أجناسها الأدبية.

إن البحث في علاقة النظم بالمقام وبحال المتكلم، وتأثير ذلك على بنية الكلام، من خلال تلك الانزياحات التركيبية التي يلعب على وترها المتكلم، تعدو كونها علاقات إعرابية تقوم على ما أسسه النحاة في مؤلفاتهم، إلى كونها علاقات نصية تعطي في مجملها بصمة شخصية تختلف كل الاختلاف عن البصمة التي ينتجها متكلم آخر.

ومادام الإعجاز صفة أطلقت على القرآن كله، فإن سبب ذلك هو النظم الذي لا يليق أن يكون ظاهرا في جزء من، وإنما هو صفة الكلام كله، ولذلك نجد عبد القاهر يؤكد هذا الأساس، حين يرد على الذين حصروا هذا الإعجاز في جانب اللفظ؛ "فقلنا: أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبيه، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرا عشرا، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها، أو يُرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاما والتئاما، وإتقانا وإحكاما، لم يدع في نفس بليغ منهم ولو حك بيافوخه السماء، موضع طمع، حتى خرست الألسن عن أن تدّعي وتقول، وخذيت القروم فلم تملك أن تصول"[1].

وهذا المقتطف من كلام الجرجاني في تمهيداته، يبين لنا كنه الإعجاز الذي لا يختص بجزء من القرآن دون جزء، كما هو الحال في معظم شواهد البلاغة من نظم ونثر، بل هو شامل على طول القرآن، ثم هو غير خاص بالاتساق اللغوي الذي بينه، وإنما تضاف له عناصر تدخل في

[1] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 39.

بناء النص من خارج اللغة، ومنها: "مضرب كل مثل ومساق كل خبر، .." وهي أمور تختص بسياق الآيات.

ثم إن المستوى الآخر من الإعجاز، هو بين النص وبقية النصوص، وهو أهم علامات الإعجاز، والشعر أبرز جنس يمكن الاستناد إليه باحتسابه أرقى الأجناس الأدبية في إثبات درجة الإعجاز التي جاء بها القرآن الكريم، وهذا أيضا من الملامح التي يصر الجرجاني على التأكيد عليها؛ "وذاك أنا إذ كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يُشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل..."[1]

وقد جمع هذا المعنى من قال: "الإعجاز واقع إذن في القرآن من حيث مغايرته للنصوص الأخرى في الجنس أو النوع، فهو لا يندرج تحت الشعر أو النثر أو الخطب أو الرسائل أو السجع، وهو واقع ثانيا في طريقة تأليفه ونظمه، بحيث لا نجد تفاوتا في مستوى تأليفه ونظمه رغم طوله وتعدد موضوعاته وتباينها"[2].

إن الإعجاز إذًا لهو أبرز دليل على أن النظم الذي دعا الجرجاني إلى إعادة التفكير فيه، بعدّه آلية للكشف عنه، لا يختص بالنحو، ولا هو محاولة لتجديد أبواب النحو العربي، إنما هو عام يحاول تحليل النص بكل ما فيه من مكونات لغوية أو فكرية أو سياقية، لإصدار حكم بالإعجاز أو بغيره من الأحكام الذوقية على النصوص.

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 08.

[2] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن؛ نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2014م، ط1، ص: 150.

- **التأويل وحدوده في ضوء النظم:**

لا يكفي أحيانا تحليل الوحدات اللغوية وحدها للحصول على تأويل صحيح لها، بل يجب فتح النص على أبعاد خارج اللغة، ومن أهم ما فعله الجرجاني في هذا الشأن، وهو ما يؤكد صحة مقولة أن النظم هو نحو نصي، أنه يخرج أحيانا من إطار اللغة ليحلل المعنى، ثم يعود ليعيد لتلك المكونات بناءها، ويكتشف وظائفها النحوية، ومن ذلك تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾[1]، فكلمة "ثلاثة" في الآية مع أنها مرفوعة، فإن تأويلها على أنها خبر مبتدإ محذوف هو تأويل غير صالح، رغم وجود قرائن لغوية قد تدل ظاهريا على صوابه، لكن الخروج إلى مجال العقيدة هو الذي سيعطينا ملامح التأويل الصحيح؛ ولذلك يقول: "وذلك أنا إذا قلنا: لا تقولوا آلهتنا ثلاثة. (أي بإظهار المبتدأ المحذوف) كان ذلك، والعياذ بالله شبه الإثبات أن ههنا آلهة، من حيث إنك إذا نفيت، فإنما تنفي المعنى المستفاد من الخبر عن المبتدأ، ولا تنفي معنى المبتدأ"[2].

إن القرائن اللغوية لا تكفي لكي يكون التأويل صحيحا، ولذلك وجب تأسيس عقد معنوي (فكري) بين المتكلم والمستمع، يكون التأويل منطلقا منه، مع التعاقد اللغوي، فإن هذه الآية وإن كانت لغويا مفتوحة على مجموعة من التأويلات، كلها صحيح لغويا، ودلاليا، غير أنها ممنوعة الورود إلى ذهن المستمع، نظرا للعقد الفكري (وهو هنا يتمثل في العقيدة) فلا يبقى إلا تأويل هو الصالح؛ وهو"أن تكون ثلاثة صفة مبتدأ لا خبر مبتدأ، ويكون التقدير: ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة ... وليس في حذف ما قدّرنا حذفه ما يُتوقف في صحته، أما حذف الخبر الذي قلنا أنه 'لنا' أو 'في الوجود' فمطّرد في كل ما معناه التوحيد، ونفي أن يكون مع الله –تعالى عن ذلك– إله"[3].

وهذا المنهج، بعيد تماما عن منهج النحويين في تخريج الأحكام النحوية، ومعاني الجمل، فإنهم غالبا ما سيكتفون –إن هم التزموا بالنحو– بأن يذكروا وجوه هذه الآية إعرابيا، وقد تكون

[1] سورة النساء؛ الآية: 171.

[2] دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 379.

[3] نفسه؛ ص: 379.

من تلك الوجوه التي بيّن عبد القاهر فسادها، رجوعا إلى العقيدة، وهي خارجة تماما عن المستوى اللغوي، وهذا ملمح مهم من ملامح النصية في فكرة النظم.

- **المعاني الإعرابية، والمعاني النصية:**

نأتي الآن إلى أهم ملمح لغوي، يؤكد لنا أن النظم يعدو مستوى الوظائف الإعرابية المعيارية، فإن المعنى النحوي الذي يمكن استنباطه شيء، والمعنى المجمل الذي تولده تلك العلاقات الإعرابية شيء آخر، وهذا سبق أن لمّح إليه الجرجاني في أسرار البلاغة حين درس الفرق بين التشبيه والتمثيل، وأكد أن التمثيل هو لُحمة متشابكة من العلاقات تختل إذا اختل أي جزء منها ولو صغر، وشاهده هنالك هو شاهده هنا؛ بيت بشار بن برد:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فوقَ رُؤوسِنَا وَأَسْيافَنَا لَيْلٌ تَهاوَى كَواكِبُهْ

"فبيت بشار إذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم، ورأيته قد صنع في الكلم، التي فيه ما يصنعه الصانع حين يأخذ كسرا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب، ويخرجها لك سوارا أو خلخالا، وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت عن بعض، كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار"[1]. وهذا تشبيه متقَن من الجرجاني بين العلائق النصية والصياغة التي تكون شكلا واحدا.

ولكي نزيد التأكيد على الفرق بين النظرة الإعرابية المجزئة للنص، والنظمية المذيبة أجزاء النص حتى يصير كلا واحدا، نقرأ كلامه عن الفائدة التي تكون زائدة –في فهم بعضهم– على معنى الجملة، فيما يخص الزيادات التي تطرأ على الإسناد كالمفعول والفضلات في الكلام؛ "وقد يتخيّل إلى من ينظر إلى ظاهر هذا من كلامهم، أنهم أرادوا بذلك أنك تضم بما تزيده على

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 414.

جزئي الجملة فائدة أخرى، وينبني عليه أن ينقطع عن الجملة، حتى يُتصور أن يكون فائدة على حدة، وهو ما لا يُعقل"[1].

ولعل الجرجاني هنا يريد أن يخرج من القارئ مفهوم الكلام الذي اتفق عليه النحاة، وهو قولهم: هو اللفظ المركب المفيد. لأن الكلام بلاغيا ليس مجرد الإفادة القائمة على الإسناد، وإنما تلك الصياغة التي تدخل فيها عناصر كثيرة أو قليلة بحسب غرض المتكلم؛ فقولك: "جاءني رجل ظريف، مع قولك: جاءني رجل، في أنك لست في ذلك كمن يضم معنى إلى معنى، وفائدة إلى فائدة، ولكن كمن يريد ههنا شيئا، وهناك شيئا آخر، فإذا قلت: ضربت زيدا، كان المعنى غيره إذا قلت: ضربت. ولم تزيد زيدا. وهكذا يكون الأمر أبدا، كلّما زدت شيئا وجدت المعنى قد صار غير الذي كان"[2].

وعلى هذا الأساس يختلف كثير من معاني الأبيات التي يمكن أن تظهر للمتلقي أنها في المعنى ذاته، غير أن كل بيت له معناه الذي يختلف تماما عن معنى الآخر، وعلى هذا كان عقد تلك الموازنات النقدية في آخر دلائل الإعجاز، والأمر في هذا يعود إلى نسبة الكلام إلى قائله من حيث أن صياغته تتبع مقام الحال، ثم طريقة الصياغة، فلا تتبين صورة المعنى في كلام إلا عند آخر حرف منه، وهذا داخل في البناء النصي الذي تتصهر مكوناته اللغوية في شكل واحد محدد.

2. تأملات في بلاغة الجرجاني:

سنحاول في آخر هذا الفصل، أن نعرض بعض التأملات في منهج الجرجاني وفي بعض الموضوعات المتعلقة به، فيكون الكلام عن مسألة اشتراك لفظي الفصاحة والبلاغة في المعنى نفسه، والتأكد من صحة هذه المقولة، ثم مناقشة في مسألة القيمة الصوتية للكلام التي أثارها سيد قطب ومن رأى أن عبد القاهر قد استبعدها تماما من الدرس البلاغي.

---

[1] دلائل الإعجاز؛ ص: 533.

[2] نفسه؛ ص: 533-534.

أ. الاشتراك اللفظي بين الفصاحة والبلاغة

لقد أشار جمع من الدارسين للتراث البلاغي يرون أن رؤية عبد القاهر الجرجاني للفصاحة هي عينها رؤيته للبلاغة، بمعنى أنه يقول بترادف اللفظين، ومن هؤلاء نجد الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح إذ يقول: "وكثيرا ما أدى استعمال لفظة الفصاحة بمعنى البلاغة إلى الجدل بين البلاغيين، وقد استعمل عبد القاهر الجرجاني الفصاحة بمعنى البلاغة ..."[1].

ومنهم الهاشمي الذي يقول: "يرى الإمام عبد القاهر الجرجاني وجمع من المتقدمين أن الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة ألفاظ مترادفة لا تتصف بها المفردات، وإنما يوصف بها الكلام بعد تحري معاني النحو فيما بين الكلم حسب الأغراض التي يصاغ لها"[2].

ولعل السبب في قولهما هو عبارة للجرجاني في كتاب دلائل الإعجاز يقول فيها:"فصل في تحقيق القول على البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة، وكل ما شاكل ذلك مما يُعَبَّرُ به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، ورامُوا أن يُعْلِموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم"[3]، فظاهر هذه العبارة يوهم أن هذه الألفاظ مترادفة في نظر الجرجاني، وهنا ندعو إلى التركيز والانتباه في كتابي عبد القاهر، وأقصد دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة.

هذه الفكرة؛ (فكرة أن عبد القاهر يرى اللفظين بمعنى واحد) قد تبدو صحيحة، غير أنه يجب إعمال الفكر في عبارة من الدلائل، قالها عبد القاهر في سياق رد شبهة من جعل المزية في اللفظ؛ يقول: "والذي يبطل هذه الشبهة إن ذهب إليها ذاهب أنّا إن قصرنا صفة الفصاحة على كون اللفظ كذلك، وجعلناه المراد بها لزمنا أن نخرج الفصاحة من حيز البلاغة ومن أن تكون نظيرة لها، وإذا فعلنا ذلك لم نخلُ من أحد أمرين: إما أن نجعله العمدة في المفاضلة بين العبارتين ولا نعرج على غيره، وإما أن نجعله أحد ما نفاضل به، ووجها من الوجوه التي تقتضي

1 السماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة: عبد الرحمن الحاج صالح، ص: 61.

2 جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: السيد أحمد الهاشمي، ص: 17.

3 دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 43.

تقديم كلام على كلام.." إلى قوله: "وإن أخذنا بالثاني[1] وهو أن يكون تلاؤم الحروف وجها من وجوه الفضيلة، وداخلا في عداد ما يُفاضَل به بين كلام وكلام على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضرر علينا، لأنه ليس بأكثر من أن نعمد إلى "الفصاحة" فنخرجها من حيز "البلاغة والبيان"، وأن تكون نظيرة لهما، وفي عداد ما هو شبههما من البراعة والجزالة وأشباه ذلك، مما ينبئ عن شرف النظم ... أو نجعلها اسما مشتركا يقع تارة لما تقع له تلك ... وليس واحد من الأمرين بقادح فيما نحن بصدده"[2].

إنا إذا ركزنا في هذا القول وأمعنا فيه النظر سنذهب مباشرة إلى لفظ "النظير" الذي ذكر مرتين، ونطرح سؤالا: أيُعقل أن يكون نظير الشيء هو الشيء نفسه؟، وما دام الجرجاني يعتبر الفصاحة نظيرة للبلاغة فليستا عنده شيئا واحدا، ثم لنتأمل قوله ".. فنخرجها من حيز "البلاغة والبيان"، وأن تكون نظيرة لهما، وفي عداد ما هو شبههما من البراعة والجزالة وأشباه ذلك، مما ينبئ عن شرف النظم"، فإنه اعتبر البلاغة والبيان زيادة على أنهما نظيران للفصاحة فهما شبه لها مع البراعة والجزالة "وأشباه ذلك"، فهو يعني أن كلا من هذه المصطلحات إنما يفيد أشياء لا يفيدها الآخر، وإلا فكيف يعيب على الأسبقين كلامهم عنها بإجمال وتعميم؟

وهذا القول الذي تأملناه للتو ينبئ بأمرين: أولهما: أنه لا يرى ترادف الكلمتين[3]، "وليس واحد من الأمرين بقادح يما نحن بصدده"؛ بمعنى أنه لا يرى ذلك، وإن رأى أحد ذلك فلا مانع ..

والآخر: أنه وإن لم يكن يرى الترادف إلا أنه لا مانع له من اعتبار ذلك عند القائلين بمزية اللفظ إن كان ذلك مخرجا لهم من الشبهة الكبرى (وهي تقديم اللفظ بالمزية والفضل على المعنى).

1 الثاني هو قوله : "وإما أن نجعله أحد ما نفاضل به.."

2 دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، ص: 58-59.

3 تأمل قوله: "أو نجعلها اسما مشتركا يقع تارة لما تقع له تلك.." فإنه يدلك على أنه لو كان يعد الفصاحة بلاغة لما افترض هذه الافتراضات كلها.

وبعد أن أثبتنا أن الفصاحة والبلاغة ليستا مترادفتين في نظر الجرجاني، آن لنا أن نوضح ما مقام استعمال كلٍّ منهما.

لو تصفحنا كتاب دلائل الإعجاز لوجدنا أن الجرجاني كان يركز أكثر شيء على الفصاحة دون البلاغة التي لم يذكرها إلا مرات معدودات، ثم نجد أن الكتاب عينه من أوله إلى آخره ذا موضوع واحد هو الكلام وكيفية إنشائه وتأليفه، ولم يعرض لأثر الكلام على المتلقي إلا قليلا، وحتى عرضه لموقف المتلقي لم يكن إلا من أجل تبيين سبق المعاني على الألفاظ عند المتكلم وبالتالي عند السامع مثل قوله: "لا يخلو السامع من أن يكون عالما باللغة وبمعاني الألفاظ التي يسمعها، أو يكون جاهلا بذلك. فإن كان عالما لم يتصور أن يتفاوت حال الألفاظ معه فيكون معنى اللفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر، وإن كان جاهلا كان ذلك في وصفه أبعد"[1]، و "إذا كان النظم سويا والتأليف مستقيما، كان وصول المعنى إلى قلبك تلو وصول اللفظ إلى سمعك، وإذا كان على خلاف ما ينبغي، وصل اللفظ إلى السمع وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك صار إلى التعقيد الذي قالوا أنه يستهلك المعنى"[2]. ومثل قوله أيضا: "وشبيه بهذا التوهّم منهم، أنك قد ترى أحدَهم يعتبر حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تترتّب في نفسه إلا بترتّب الألفاظ في سمعه، ظن عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتّب فيها مكتسب من الألفاظ، ومن ترتُّبها في نطق المتكلم ".[3]

فهذه الأقوال كلها تدل على أن الجرجاني إنما ذكر مقام السامع (المتلقي) ليؤسس للمتكلم أساسا مبنيا على إقامة المعاني في نفسه أولا ثم التعبير عنها بما يناسبها حتى تكون أسبق إلى قلب السامع من الألفاظ.

1 دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 267.

2 نفسه؛ ص: 271.

3 نفسه؛ ص: 417.

يقول الشيخ: "اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم"[1]، ثم إذا رأيناه يستعرض أمثلة القسمين لاحظنا أقواله: فإذا قلت، لا يكون له إذا قلت،.. كمن يقول... وغيرها، وهذا يقودنا إلى أن الإعجاز في القرآن مبتدئ بالفصاحة التي تدخل فيها أشياء عديدة أبرزها توخي معاني النحو، ومنها أيضا استعمال اللغة الشائعة في قوله: "ولم يعلموا أن المعنى في وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة أنها في اللغة أثبت وفي استعمال الفصحاء أكثر، ...أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التي وضعوها.."[2]، والأدلة في الكتاب كثيرة تدل على أن الجرجاني إنما أطلق لفظ الفصاحة على الكلام باعتبار المتكلم؛ أي أن المتكلم عند تأليفه كلامه يعتمد على تلك المقاييس ليعتبر فصيحا كلامُه.

ولننتقل الآن إلى كتاب "أسرار البلاغة"، فهو كتاب يتكلم فيه عبد القاهر عن السامع (المتلقي)، فلا نكاد نلمس لفظ الفصاحة[3]، وفي المقابل فإننا نجد أن عنوان الكتاب "أسرار البلاغة"، فإن كان الجرجاني يرى أن المصطلحين معناهما واحد لكان الأحرى به أن يسميه "أسرار الفصاحة"، ليس لشيء إنما لأنه أكثر من ذكر الفصاحة في دلائل الإعجاز، وفي الكتاب هذا يتوصل إلى آثار الكلام في المتلقي منها التخييل والأريحية وغيرهما مما يحدث لدى السامع.

وإلى هنا يمكن أن ننتهي إلى أن الجرجاني فرق بين المصطلحين على أساس أن الفصاحة مرتبة دون البلاغة؛ أي أن الفصاحة ركن يعتمده المتكلم في تأليفه لكلامه ونظمه لمعانيه تكونه عناصر عديدة يجمعها النظم، حتى إذا استوفاه (أي كلامه) عرضه على السامع فإن تقبله

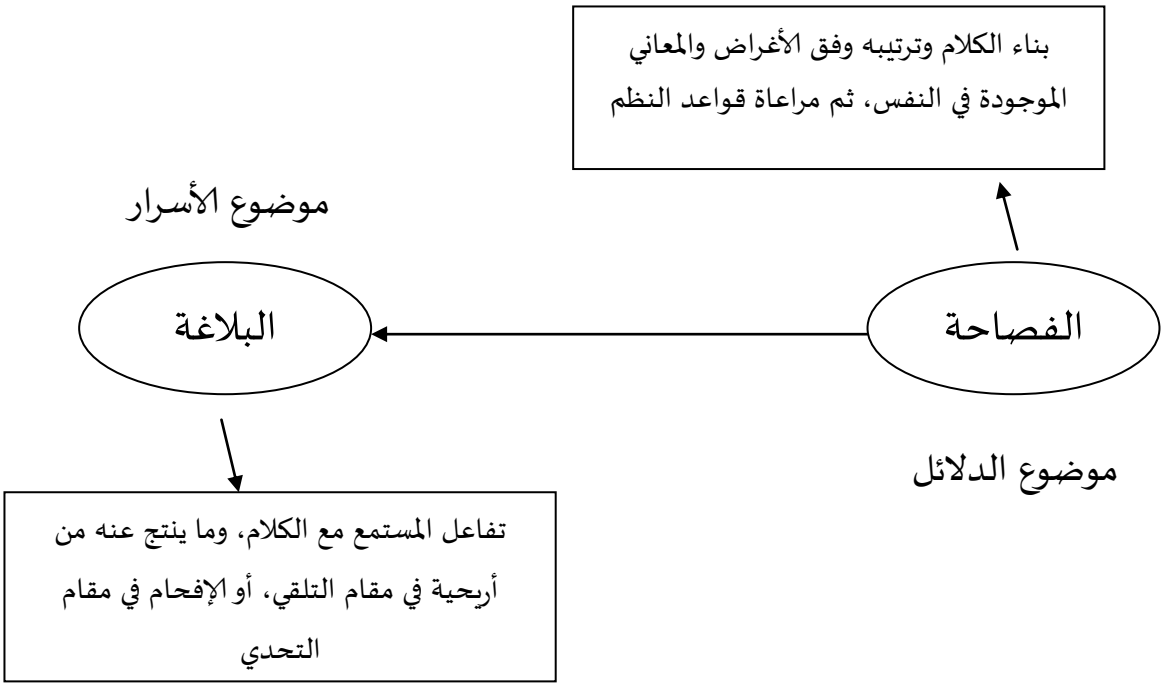
1 دلائل الإعجاز؛ ص: 429.

2 نفسه؛ ص: 458-459.

3 قلت "لا نكاد" وقد استقرأت الكتاب فلم أجد لفظ الفصاحة، فقلت لا نكاد نجد خشية أن يكون سهوا.

بأريحية وجمالية كان ذلك بلاغة، وجماع ذلك "الإعجاز"، فقد شكل النظريةَ الإعجازيةَ هذان العنصران، وبهما أراد أن يبين إعجاز كلام الله تعالى[1].

ونستطيع أن نمثل لهذين المصطلحين في عرف الجرجاني بالمخطط الآتي.



وعلامة الإعجاز هي توفر الطرفين معا، إضافة إلى صفة الشيوع ؛ أي توفر كل ذلك عبر النص كله، مع عدم التفاوت، فلا آية في القرآن تفوت أختها بلاغة ولا فصاحة.

ب. القيمة الصوتية في نظرية النظم:

إن الثورة المنهجية التي أطلقها الجرجاني على أنصار اللفظ، ثم بنائه فكرة النظم وفق مبدأ التعالق النحوي، وفق الأغراض النفسية والسياقات المقامية للمتكلم، جعل أطروحته تبدو للكثيرين مقصية للفظ، والقيمة الصوتية للعمل الفني عموما، ومن هؤلاء سيد قطب.

1 فكرة الإعجاز العامة أن القرآن كلام اعتمد قوانين العرب في لغتهم وفاقهم بنظم لم يعرفوا له مثيلا، وأحدث في نفوسهم أريحية وجمالية لم يجدوها في الشعر العربي آنذاك وهذا ما نستخلصه من كتابي الجرجاني دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، ومن رسالته الشافية.

يقول في كتابه "النقد الأدبي أصوله ومناهجه" بعد عرضه لنظرة الجرجاني الفنية: "ومع أننا نختلف مع عبد القاهر في كثير مما تحويه نظريته هذه بسبب إغفاله التام لقيمة اللفظ الصوتية مفردا ومجتمعا مع غيره، وهو ما عبرنا عنه بالإيقاع الموسيقي، كما يغفل الظلال الخيالية في أحيان كثيرة، ولها عندنا قيمة كبرى في العمل الفني.. مع هذا فإننا نعجب باستطاعته أن يقرر نظرية مهمة كهذه –عليها الطابع العلمي– دون أن يخل بنفاذ حسه الفني في كثير من مواضع الكتاب"[1].

ولن يكون هدفي في هذا المقال أن أبين خطأ سيد قطب –معاذ الله – ومن أنا حتى أترقى إلى هذا النجم، ولكن هدفي أن أبيّن نظرة الجرجاني الحقيقية التي سها عنها سيد قطب أو أغفلها رحمه الله.

أول شيء يجب أن نراعيه هو دواعي الجرجاني إلى الحديث عن القرآن وعن هذه الآية أو غيرها، دواعي الجرجاني إلى تأليف كتابه "دلائل الإعجاز"، وذلك أقوال للقاضي عبد الجبار المعتزلي أراد أن يفندها ويردها، ويجيب عنها، ليقمع بذلك فتنة كانت قد انتشرت في هشيم كتب الأدب واللغة عند المعتزلة خاصة، وهي فتنة التقسيم والتفريق بين اللفظ والمعنى، وتقديس اللفظ وإهمال قيمة المعنى، وليس هذا مكان ولا وقت عرض ما قيل في هذا الشأن، فهذا معروف مشهور شهرة القاضي عبد الجبار.

وإذ قد عرفنا ذلك، فبنا أن ننظر، إلى موضوع دلائل الإعجاز، هو ليس كتابا نقديا؛ وإنما هو كتاب تأسيسي يقوم بالدرجة الأولى على إحصاء المقومات الأساسية التي يكون بها الكلام كلاما مفهوما، وأما القيم الصوتية والأجراس الموسيقية، فهي أشياء إضافية، نعم هي مهمة، وإحدى دلائل الفصاحة في الكلام لكنها ليست كل شيء، فإن الأمر الذي يجعل الكلام قائما بمعانيه هو توخي معاني النحو انطلاقا من المقاصد والأغراض التي ينوي المتكلم تبيينها، وهذا أمر نكرره ونعيده.

1 النقد الأدبي أصوله ومناهجه، سيد قطب، القاهرة، دار الشروق، 2003م، ط8، ص: 145.

الأمر الثاني هو الحديث في حد ذاته، وهنا يجب أن نتساءل عن المعنى الذي قصده سيد قطب حين قال: "... بسبب إغفاله التام لقيمة اللفظ الصوتية"، أليس لو أغفل قطب كلمة "تام" لكان وقع العبارة أخف؟، كيف يقول أن الجرجاني أهمل قيمة اللفظ الصوتية إغفالا تاما وفي الدلائل ما يشير إلى الضد من ذلك، ولنرجع إليه لنبين ذلك.

يقول الشيخ رحمه الله في بدايات دلائل الإعجاز: "ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذي هو أخص به، وأكشف عنه وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا، ويظهر فيه مزية"[1]، فشيخنا لم يبعد اللفظ ولم يغفله، بل ولم ينقص من أهميته، بل جعله والمعنى وحدة واحدة، وحدة الجسد بالروح، وكل ما في الأمر هو أنه جعل المعنى هو الأسبق واللفظ لاحقا، بل صحح مفهوم فصاحة اللفظ عند الناس الذين يرون ألا فصاحة للفظ معين وحشي أو غريب، ولم يصححه متعسفا، بل طرح سؤالا :"وهل تجد أحدا يقول: هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جارتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟"[2]، فالشيخ لم ينكر أن للفظ مكانة في الكلام، ولكن في إطار نظم يعرفه بأنه توخي معاني الإعراب.

ثم إننا نتساءل: هل يعقل للفظ الواحد جمال وإيقاع موسيقي؟ ، إذن لكانت المعاجم حين قراءتنا لها أنغاما موسيقية تعزف، ولا ندري كيف يكون للفظ الواحد منعزلا جرس موسيقي؟، وهل لكلمة "الليث" جرس أقوى من الحيدرة أو الضرغام؟، إنما يتمثل الجرس في نظم مجموعة من الكلمات، وحجارة القدح لنا خير مثال؛ لو أتينا بحجرين ووضعنا كل واحد منهما على جهة هل نحس نارا أو دفئا؟، لا يكون ذلك إلا إذا ضربنا هذه في هذه بقوة وسرعة ، ولو ضممناهما معا بطريقة أخرى لم يقدحا ولم يشعلا نارا، وإنما هذه أمثلة فلنعقلها، وإن شككنا فلننظر "هل

1 دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 43.

2 نفسه: ص: 44.

ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت، لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟"[1]

ثم إن الجرجاني في أسراره وبعد أن أثبت أن الألفاظ ليست بمفردها ولا بمعناها مفردة، وإنما تكمن فائدتها في نظمها، يقول: "فقد تبين لك أن ما يعطي التجنيس من الفضيلة، أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه إلا مستحسن، ولما وجد فيه معيب مستهجن، ولذلك ذُمَّ الاستكثار منه والولوع به"[2].

وإن كان اللفظ في حد ذاته جمال وجرس موسيقي، فلماذا كره العلماء الصنعة اللفظية؟ أليس لأن تكلفها والتركيز عليها قد يخرج من المعنى؟ بل ويكون في أحيان كثيرة سببا في ضعف النظم وركاكة العبارة.

وأما عن شطر قول قطب الآخر وأن الجرجاني قد أغفل الظلال الخيالية في أحيان كثيرة، فهذا أمر له ما يبرره،وهو أنه كما قلنا كان صاحب هدف هو غير هدف اللائم؛ كان هدف الجرجاني أن يرد فتنة اللفظ، كما أنه لم يكن مفسرا، بل كان يقف عند بعض الآيات وقفة سريعة لينفذ إلى نظمها ويبين منها غرضه من ترتيب المعاني وترتيب الألفاظ.

لكن نقول : اقرأ أسرار البلاغة وانظر هل تحكم الحكم نفسه؟، خصوصا وأن قطب نفسه يقول في جانب آخر من الكتاب نفسه: "وهذه النظرة التأثيرية في جودة الأدب جزء من تفكير سيكولوجي أعم يطبع كتاب الأسرار كله بطابعه، فالمؤلف لا يفتأ يدعوك بين لحظة وأخرى إلى تجربة الطريقة النفسانية التي يسميها المحدثون:"الفحص الباطني"، وذلك أن تقرأ الشعر، وترقب نفسك عند قراءته وبعدها، وتتأمل ما يعروك من الهزة والارتياح والطرب والاستحسان"[3]

1 يقصد باللفظة "ابلعي" في قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ ﴾؛ [سورة هود: الآية 44]، ينظر دلائل الإعجاز؛ ص: 45.

2 أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص: 8.

3 النقد الأدبي، سيد قطب، ص: 226.

وآخر ما نختم به هو قولنا بأن الجرجاني كان مؤسسا منظرا لمنهج نقدي اكتفى في تأسيسه له بوضع مفاتيح ومعايير يمكن من خلالها للنقاد بعده أن يطبقوها للكشف عن الجماليات والخيال في الأدب والقرآن، ويكفي مثالا على ذلك أن الزمخشري أحسن فهم تلك الأسس، وأجاد استخدامها في كشافه.

حاولنا من خلال هذا الفصل، إبراز أهم الأسس والمفاهيم التي قام عليها كتاب دلائل الإعجاز، ممثلا في فكرة النظم التي سعى عبد القاهر إلى تأسيسها بمنهج جمع بين الحجاج والاستقراء والتحليل والاستنباط، وبينّا مجموعة من المفاهيم المغلوطة التي قللت من قيمة هذه الفكرة قصدا أو من غير قصد، وأن الأفكار التي حاول الجرجاني تأسيسها في الدلائل كانت لديه عنها النواة الأولى التي بدأها بالأسرار، غير أنه حاول إحاطتها بما أسماه توخي معاني النحو، ورأينا كيف اعتمد النحو معيارا للنظم، ليس اعتمادا من حيث الصحة والخطأ المعياريين، وإنما اعتماد يبنى على أن النظم هو مفهوم يقوم على مفاهيم عديدة، بعد الفراغ من الصواب النحوي.

الخاتمة

في آخر هذه الدراسة نخرج بمجموعة من النتائج والتوصيات التي نظن أنها قد تفتح أبوابا للبحث والتفصيل في قضايا بلاغية عامة، أو خاصة تعنى بفكر الجرجاني؛ فمن النتائج ما يلي:

أما النتائج العلمية التي خرجت بها هذه الأطروحة فنحاول إجمالها فيما يأتي:

- إن الفكر البلاغي لدى الجرجاني لم يكن بدعا من القول، وإنما مهد له مجموعة من الأفكار التي سبقته من علوم معروفة كالنحو الذي استمد أصوله من كتاب سيبويه، والنقد الذي استقاه من فكر الجاحظ الواسع، وأهم تلك الأفكار، كان مرجعيته الأشعرية التي سوغت له إنشاء النظم على المعاني القائمة في النفس.
- تأثر الجرجاني بشعرية أرسطو هي دعوى لم نجد لها أصلا علميا متينا فيما وجدناه من حصيلة معرفية، إنما هي مجرد ادعاءات لا حجة لها تثبتها.
- إن حمل النظم وما تعلق به من مجال مفاهيمي ومصطلحاتي على أنه نفسه معاني النحو التي أشار إليها السيرافي في مناظرته الشهيرة إنما هو لزوم ما لا يلزم، وقد سبق في الدراسة دلائل تمنع هذا الحمل.
- فكرة الضم التي أشار إليها القاضي عبد الجبار ليست هي نفسها فكرة النظم، بل هي التي أوقدت ذهن عبد القاهر، من خلال عمليتي النقض وإعادة بنائها لتلائم عقيدة الأشاعرة التي أهم رواسيها مبدأ أن القرآن كلام الله، وأن الكلام نفسي لا حروف وألفاظ ومقاطع.
- عبد القاهر أرسى قواعد وأبواب البلاغة خلافا للمعتقد من أنه كان جامعا فقط، وهذا يتوصل إليه من خلال استقراء أهم مؤلفات البلاغيين قبله.
- كتاب أسرار البلاغة هو كتاب بلاغي غير أنه استقى من النحو شيئا كثيرا، خاصة في أبواب الاستعارة والتشبيه والمجاز، الذي رأينا أن عبد القاهر اعتمد على النحو في تأسيسها وتبيين تقسيماتها.

- التخييل الذي أسس عليه الجرجاني كتاب الأسرار هو مصطلح عربي لا علاقة له بمصطلح المحاكاة إلا من حيث أوضحنا أنه مقابل له لا أنه امتداد له، ويمكن أن يكون أصله ترجمة ابن سينا على كتاب الشعر لأرسطو.
- دلائل الإعجاز هو محطة ثانية من مسيرة الفكر البلاغي عند الجرجاني، وهو امتداد للأسرار.
- مسائل البيان مثل الاستعارة والتشبيه والكناية عرض إليها عبد القاهر في دلائل الإعجاز ولكن بنظرة مختلفة عنها في الأسرار، فهي بعد أن كانت محور التأسيس البلاغي عنده أصبحت ظواهر يتحكم فيها النظم القائم على النحو ومعانيه ومقاصد المتكلم.
- نظرية النظم التي قدمها عبد القاهر تعدو كونها رؤية تيسيرية للنحو، إنما هي رؤية بلاغية استعين فيها بالنحو ليكون مادتها المحورية غير أن الهدف منها بلاغي بحت.
- القول بالنظم والاهتمام بالمعاني والمقاصد ليس معناه إهمال القيمة الصوتية كما فهم بعض، وإنما كان مبدؤه ترتيب الأهميات، فالقيمة الصوتية تأتي بعد تحديد مقاصد الكلام لا قبله.
- القول بتأسيس عبد القاهر للبلاغة العربية لا يعني بالضرورة التغافل عن الجهود التي سبقته، وإنما يعني التأريخ الدقيق لقيام علم مؤسس لا مجرد ملاحظات متفرقة.
- النتائج التي توُصِّل إليها ليست نتائج حتمية، ولا نهائية، وإنما هي نتائج فرضتها رؤية مؤسسة على مجموعة من الأدلة والنصوص، وتبقى رأيا قابلا للإضافة أو النقد.

وأما التوصيات فمما يلي:

- الدعوة إلى إعادة النظر في التقسيم الثلاثي لعلم البلاغة، لأن تلك العلوم الجزئية وموضوعاتها، لا تعدو كونها مستويات أسلوبية ترجع كلها إلى ضابط نظمي يحكمها ويضبط نجاعتها الأسلوبية وقد كان دليل ذلك، تعامل الجرجاني في دلائله مع كل تلك التنويعات الأسلوبية على أساس أنها أنواع من النظم القائم على مجموعة من الإجراءات كالتقديم والتأخير والحذف والذكر وغيرها.

- الدعوة إلى إعادة قراءة البلاغة العربية في سياقها الثقافي بعيدا عن ظلال النظريات الحديثة والمعاصرة، لا تزمتا، وإنما حلّا لكثير من المشكلات المعرفية التي سببها الأول الإسقاط الشائع في الواقع الثقافي المعاصر للعرب.
- الدعوة إلى إخراج نظرية النظم من صورها المجردة، وإدخالها في مجالات معرفية تطبيقية كالنقد وتعليمية النحو، وغيرها نظرا للأبعاد الكثيرة التي تصب فيها هذه النظرية.

هذه أهم النتائج التي خرجنا بها في هذه الأطروحة، ولا ندعي نهائيتها، إنما هي ملاحظات أثمرتها قراءتنا لفكر الجرجاني، والمراد منها إعطاء أبعاد ندعو إلى الاهتمام بها، فيما يأتي من البحوث والرسائل العلمية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهارس

- فهرس المراجع
- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأشعار
- فهرس الموضوعات

المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

ثانيا: الكتب.

1. أثر النحاة في البحث البلاغي ، عبد القادر حسين، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م.
2. اجتهادات لغوية؛ تمام حسان، القاهرة، عالم الكتب، 2007م، ط1.
3. إحياء النحو؛ إبراهيم مصطفى، القاهرة، 1992م، ط2.
4. الأدب الصغير والأدب الكبير؛ عبد الله بن المقفع، بيروت، دار صادر.
5. أسرار البلاغة في علم البيان لعبد القاهر الجرجاني؛ محمد رشيد رضا، مصر، مطبعة الترقي، 1319هـ.
6. أسرار البلاغة؛ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة، مطبعة المدني، 1991م، ط1.
7. الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية؛ أحمد الشايب، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1991، ط8.
8. الأسلوبية والبلاغة العربية مقاربة جمالية؛ مسعود بودوخة، الجزائر، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، 2015، ط1.
9. أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة دراسات وحوارات؛ محمد العمري، المغرب، إفريقيا الشرق، 2013م.
10. الأشباه واالنظائر في النحو؛ جلال الدين السيوطي، تحقيق: غريد الشيخ، بيروت، دار الكتب العلمية، 2011م، ط3.
11. الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: النحو – فقه اللغة – البلاغة؛ تمام حسان، القاهرة، عالم الكتب، 2000م.
12. إعجاز القرآن؛ أبو بكر الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، مصر، دار المعارف، 2017م، ط8.
13. الأعلام؛ خير الدين الزِّركلي، بيروت، دار العلم للملايين، 2002، ط15.

14. الإمتاع والمؤانسة؛ أبو حيان التوحيدي، تحقيق: هيثم خليفة الطعيمي، بيروت، المكتبة العصرية، 2011م.
15. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به؛ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: الحبيب بن طاهر، بيروت، دار مكتبة المعارف، 2011م، ط1.
16. بحوث بلاغية؛ أحمد مطلوب، بغداد، مطبوعات المجمع العلمي، 1996م.
17. البديع لغة الموسيقى والزخرف؛ مصطفى الصاوي الجويني، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1993م.
18. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، 1979م، ط2.
19. البلاغة العربية أصولها وامتداداتها؛ محمد العمري، المغرب، إفريقيا الشرق، 2010م، ط2.
20. البلاغة العربية تاريخ وتطور؛ شوقي ضيف، مصر، دار المعارف، ط9.
21. البلاغة العربية في ضوء البلاغات المعاصرة؛ مختار نويوات، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2013م.
22. البنى النحوية، نعوم تشومسكي، ترجمة: يؤيل يوسف عزيز، الدار البيضاء، منشورات عيون، 1987م، ط2.
23. بنية اللغة الشعرية؛ جان كوهن، ترجمة: محمد الوالي ومحمد العمري، المغرب، دار توبقال للنشر، 2014م، ط2.
24. البيان العربي دراسة تاريخية فنية في اصول البلاغة العربية؛ بدوي طبانة، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958، ط2.
25. التأثير اليوناني في النقد والبلاغة العربيين من منظور الدراسات العربية المعاصرة؛ رامي جميل سالم، الأردن، عالم الكتب الحديث، 2014م، ط1.
26. تاريخ النقد الأدبي عند العرب نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1983م، ط4.
27. تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها؛ أحمد مصطفى المراغي، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1950م، ط1.

28. تأويل مشكل القرآن؛ عبد الله ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، مصر، دار إحياء الكتب العربية.
29. التخييل نظرية الشعر العربي؛ صلاح عيد، القاهرة، مكتبة الآداب، 1993م.
30. التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان؛ محمد محمد أبو موسى، مصر، مكتبة وهبة، 1993م، ط3.
31. التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)؛ حمادي صمّود، تونس، منشورات الجامعة التونسية، 1981م.
32. التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م، ط2.
33. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، ط3.
34. الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار (نحو رؤية جديدة في قضايا اللغة لدى الجرجاني)؛ سلوى النجار، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010م، ط1.
35. جوامع الشعر؛ أبو نصر الفارابي، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1971م.
36. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: السيد أحمد الهاشمي.
37. الخصائص؛ أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار،مصر، المكتبة التوفيقية، 2015م، ط1.
38. دراسات بلاغية؛ بسيوني عبد الفتاح فيود، القاهرة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 1998م، ط1.
39. دراسات بلاغية ونقدية؛ أحمد مطلوب،العراق، دار الرشيد للنشر.
40. دراسة في البلاغة والشعر؛ محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1991.
41. دلائل الإعجاز؛ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مصر، مطبعة المدني، 1992م.
42. ديوان ابن الرومي؛ بشرح: أحمد حسن بسج، لبنان، دار الكتب العلمية، 2002م، ط3.

43. ديوان أبي تمام الطائي؛ جمع وتحقيق: شاهين عطية، بيروت، المطبعة الأدبية، 1889م.
44. ديوان أبي النجم العجلي الفضل بن قدامة، جمع: محمد أديب عبد الواحد جمران، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2006م.
45. ديوان أبي فراس الحمداني؛ تحقيق: نخلة قلفاط، بيروت، المطبعة الأدبية، 1910م.
46. ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ الحكمي؛ تحقيق: إيڤالد ڤاغنر، بيروت، مطبعة مؤسسة البيان، 2001، ط2، ج1.
47. ديوان أشعار الأمير أبي العباس عبد الله بن محمد المعتز؛ تحقيق: محمد بديع شريف، مصر، دار المعارف.
48. ديوان الأسود بن يعفر اليشكري؛ تحقيق: نوري حمودي القيسي، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة.
49. ديوان البحتري؛ تحقيق: حسن كامل السيرفي، مصر، دار المعارف، ط3.
50. ديوان الراعي النميري، شرح: واضح الصمد، بيروت، دار الجيل، 1995م، ط1.
51. ديوان النابغة الذبياني؛ تحقيق: علي بوملحم، لبنان، دار ومكتبة الهلال، 2001م.
52. ديوان الوأواء الدمشقي، تحقيق: سامي الدّهان، بيروت، دار صادر، 1993م، ط2.
53. ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السُّكّري؛ تحقيق: أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة، الإمارات العربية المتحدة، مركز زايد للتراث والتاريخ، 2000م، ط1.
54. ديوان بشار بن برد؛ جمع وتحقيق: السيد بدر الدين العلوي، بيروت، دار الثقافة، 1981.
55. ديوان حسان بن ثابت؛ تحقيق: وليد عرفات، بيروت، دار صادر، 2006م.
56. ديوان زهير بن أبي سلمى؛ شرح: حمدو طماس، بيروت، دار المعرفة، 2005م، ط2.
57. ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق: إبراهيم السامري وأحمد مطلوب، بغداد، مطبعة العاني، 1962م، ط1.
58. ديوان كثيّر عزة؛ تحقيق: إحسان عباس، لبنان، دار الثقافة، 1971م.
59. رسائل الجاحظ؛ أبو عثمان الجاحظ، اختيار: عبيد الله بن حسان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1991م، ط1.

60. سر الفصاحة؛ عبد الله بن سنان الخفاجي، لبنان، دار الكتب العلمية، 1982م، ط1.
61. السماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة: عبد الرحمن الحاج صالح.
62. سير أعلام النبلاء؛ شمس الدين الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة.
63. شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ ابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، بيروت، دار ابن كثير، 1986م، ط1.
64. شرح أسرار البلاغة؛ محمد إبراهيم شادي، مصر، دار اليقين للنشر والتوزيع، 2013م، ط1.
65. شرح الحدود في النحو؛ عبد الله بن أحمد الفاكهي، تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري، القاهرة، مكتبة وهبة، 1993م، ط2.
66. شرح السنوسية الكبرى؛ محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، تحقيق: بلكرد بوكعبر، الجزائر، دار البصائر للنشر والتوزيع، 2011.
67. شرح المفصل للزمخشري؛ أبو البقاء يعيش ابن يعيش، تحقيق: إميل بديع يعقوب، لبنان، دار الكتب العلمية، 2001م، ط1.
68. شرح المقاصد؛ سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ط2.
69. شرح ديوان أبي تمام؛ الخطيب التبريزي، تحقيق: راجي الأسمر، بيروت، دار الكتاب العربي، 1994م، ط2.
70. شرح ديوان الحماسة؛ أحمد بن محمد المرزوقي، تحقيق: عبد السلام هارون وأحمد أمين، بيرت، دار الجيل، 1991م، ط1.
71. شرح ديوان المتنبي؛ عبد الرحمن البرقوقي، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، 2002م.
72. شرح كتاب سيبويه؛ أبو سعيد السيرافي، تحقيق: أحمد حسن مهدلي و علي سيد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008، ط1.
73. شعر إبراهيم بن هرمة القرشي؛ تحقيق: محمد نفّاع وحسين عطوان، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية.

74. الشعرية العربية أصولها ومفاهيمها واتجاهاتها؛ مسلم حسب حسين،بيروت، منشورات ضفاف، 2013م، ط1.
75. صحيح البخاري؛ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، دار اليقين للنشر، 2011م.
76. صحيح مسلم؛ تحقيق: أبو صهيب الكرمي، الرياض، بيت الأفكار الدولية، 1998م.
77. الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي؛ محمد الولي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990م، ط1.
78. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب؛ جابر عصفور، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992م، ط3.
79. ضرائر الشعر؛ ابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر، 1980م، ط1.
80. طبقات الشافعية الكبرى؛ تاج الدين السُّبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، 1964م، ط1.
81. عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده؛ أحمد مطلوب، الكويت، وكالة المطبوعات، 1973، ط1.
82. العلاقات الإسنادية في القرآن الكريم دراسة نحوية بلاغية؛ المبروك زيد الخير، الجزائر، دار الوعي للنشر والتوزيع، 2011، ط1.
83. العلل في النحو؛ ابن الوراق، تحقيق: منصور علي عبد السميع، القاهرة، الصحوة للنشر والتوزيع، 2010م، ط1.
84. علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع؛ أحمد مصطفى المراغي، بيروت، المكتبة العصرية، 2012م.
85. عيار الشعر؛ محمد بن طباطبا العلوي، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، 1985م.
86. الفكر النحوي العربي بين فهم النص القرآني وتأثير سلطة العقل؛ كريم حسين ناصح الخالدي، عمان، دار الرضوان للنشر والتوزيع، 2016م، ط1.
87. فن الشعر؛ أرسطوطاليس، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1953.

88. قضايا إبستمولوجية في اللسانيات؛ حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاخ، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2009م، ط1.

89. قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم؛ سناء حميد البياتي، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، 2003م، ط1.

90. الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1988م، ط3.

91. كتاب البديع؛ عبد الله بن المعتز، تحقيق: سمير شمس، بيروت، دار صادر، 2013م، ط1.

92. كتاب الحيوان؛ الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1965م، ط2.

93. كتاب الصناعتين؛ أبوهلال العسكري، تحقيق:عبد المحسن سليمان عبد العزيز، مصر، المكتبة التوقيفية، 2013م، ط1.

94. كتاب العين؛ الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس.

95. كتاب المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا؛ محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، 1987م.

96. كتاب أمالي ابن الحاجب؛ أبو عمرو عثمان بن الحاجب، تحقيق: فخر صالح سليمان قدارة، بيروت، دار الجيل.

97. كتاب نقد النثر؛ أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي؛ تحقيق: عبد الحميد العبادي، لبنان، دار الكتب العلمية، 1980م.

98. الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛ أبو القاسم الزمخشري، بيروت، دار ابن حزم، 2012م، ط1.

99. لسان العرب؛ ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، مصر، دار المعارف.

100. لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية؛ محمد حماسة عبد اللطيف، القاهرة، دار الشروق، 1996م، ط1.

101. اللغة العربية معناها ومبناها؛ تمام حسان، المغرب، دار الثقافة، 1994م.
102. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير الموصلي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 2010م.
103. مداخل إعجاز القرآن؛ محمود محمد شاكر، مصر، مطبعة المدني، 2014م، ط2،.
104. مدخل إلى كتابَي عبد القاهر، محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة.
105. مراجعات في أصول الدرس البلاغي؛ محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة للطبع والنشر والتوزيع، 2016م، ط3.
106. المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم؛ سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2013م، ط3.
107. معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب؛ ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993، ط1.
108. معجم البلدان؛ ياقوت الحموي، بيروت، دار صادر، 1977م.
109. معجم التعريفات؛ علي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2012م، ط2.
110. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب؛ ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، دار الطلائع، 2009م.
111. المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ عبد الجبار الأسدأبادي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ج7.
112. المغني في أبواب العدل والتوحيد؛ عبد الجبار الأسدأبادي، تحقيق: أمين الخولي.
113. مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي،تحقيق: عبد الحميد هنداوي، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م، ط1.
114. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن؛ نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2014م، ط1.
115. مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة؛ محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005م، ط1.
116. مقالات في اللغة والأدب 2؛ تمام حسان، مصر، عالم الكتب، 2006م، ط1.

117. المقتصد شرح الإيضاح؛ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: كاظم بحر المرجان، العراق، دار الرشيد للنشر، 1982م.
118. المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: كاظم بحر المرجان، العراق، دار الرشيد للنشر، 1982م.
119. المقتصد في شرح الإيضاح؛ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: كاظم بحر المرجان، العراق، دار الرشيد للنشر، 1982.
120. المقتصد في شرح التكملة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: أحمد بن عبد الله الدويش، الرياض، سلسلة الرسائل الجامعية، 2007.
121. المقدمة؛ عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: أحمد الزعبي، الجزائر، دار الهدى، 2009م.
122. من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، محمد خلف الله، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947.
123. موجز البلاغة؛ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: عبد الرحيم بن عبد الكريم بوقطة، الجزائر، دار الإمام مالك، 2017م.
124. الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء؛ محمد بن عمران المرزباني، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995م، ط1.
125. النحو والدلالة –مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي–، محمد حماسة عب اللطيف، مصر، دار الشروق، 2000م، ط1.
126. نظام الخطاب القرآني تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن؛ عبد الملك مرتاض، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م.
127. نظرية البلاغة متابعة لجماليات الأسلبة إرسالا واستقبالا؛ عبد الملك مرتاض، الجزائر، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، 2010م.
128. نظرية البلاغة، عبد الملك مرتاض، الجزائر، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، 2010م، ط2.
129. نظرية النظم أصولها وتطبيقاتها؛ مسعود بودوخة، عمان، مركز الكتاب الأكاديمي، 2018، ط1.

130. نظرية النظم تاريخ وتطور؛ حاتم صالح الضامن، العراق، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979م.
131. النقد الأدبي أصوله ومناهجه؛ سيد قطب، مصر؛ دار الشروق، 2003م، ط8.
132. نهاية الإقدام في علم الكلام؛ عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح: ألفريد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2009م، ط1.
133. الوساطة بين المتنبي وخصومه؛ علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، بيروت، المكتبة العصرية، 2006م، ط1.

ثالثا: الرسائل الجامعية.

134. النحو البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني بين النظرية والتطبيق؛ عبود خليفة، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في البلاغة والنقد، تلمسان، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب واللغات، السنة الجامعية: 2017م– 2018م.
135. التضام في القرآن الكريم في سورتي هود وطه؛ محمد الصالح بوضياف، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في البلاغة والنقد، تلمسان، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، السنة الجامعية 2009م/ 2010م.

رابعا: الدوريات.

136. النظم بين الفكرة والتأصيل؛ هدى محمد صالح الحديثي، مجلة كلية الإمام الأعظم، بغداد، أيلول 2008م، عدد 6.
137. قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني؛ عز الدين إسماعيل، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد السابع، العددان الثالث والرابع، 1987.
138. اللفظ والمعنى في البيان العربي؛ محمد عابد الجابري، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد 6، العدد 1، 1985.
139. معاني النحو ومعاني البلاغة في كتب عبد القاهر الجرجاني؛ أحمد الجوة، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني؛ تونس، جامعة صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1998م.

فهرس الآيات

الآية	السورة	الآية	الصفحة
وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ	البقرة	23	63
وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا	النساء	49	143
وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا	النساء	124	143
وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ	النساء	171	289
إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	يونس	24	53
وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ	هود	44	256
فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ	النحل	98	111
وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا	مريم	04	263 -222
وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْـًٔا	مريم	60	143
وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا	النور	39	137
مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ	الجمعة	05	172

فهرس الأشعار

عجز البيت	الشاعر	الصفحة
يَكونُ مِزَاجَها عَسَلٌ ومَاءُ	حسان بن ثابت	277
تُنَالُ إِلّا عَلى جِسْرٍ مِنَ التَّعبِ	أبو تمام	221
وَأَسْيافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَواكِبُهْ	بشار بن برد	53- 173- 257- 290
أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوه يُقَارِبُهْ	/	242- 261
في الشِّعْرِ يُغْنِي عن صِدْقِهِ كَذِبُهْ	البحتري	156- 198
مَرَامِيَهَا فَرَاميها أَصَابَا	أبو فراس الحمداني	200
ومَسَّحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحُ	/	152
مَاءُ الفُراتِ يَجيءُ مِنْ أَطْوَادِ	الأسود اليعفري	44
وعضّت عَلَى العُنَّابِ بِالبَرَدِ	الوأواء الدمشقي	271
... خَجَلًا تَوَرُّدُهَا عَلَيْهِ شاهِدُ	ابن الرومي	205
...وَلَمْ أَخَلْهَا فِي العِدى	الصولي	205
وَمَنْ وَجَدَ الإِحْسَانَ قَيْدًا تَقَيَّدَا	المتنبي	263
كَعُنْقُودِ مُلَّاحِيَّةٍ حِينَ نَوَّرَا	قيس بن الخطيم	170
عَلَيّ ذَنْبًا كُلُّه لَمْ أَصْنَعِ	أبو النجم العجلي	279- 281
سَقَتْهَا خُرُوقٌ فِي المَسَامِعِ	الفرزدق	125
صَوْتُ الْحِمَارِ اليُجَدَّعُ	ذو الخرق الطهوي	277
إِذَا صَرَفْتَ عِنَانَهُ انْصَرَفَا	أبو نواس	139
لَتَجْمَحُ مِنِّي نَظْرَةٌ ثُمَّ أُطْرِقُ	ابن المعتز	221

فَإِنَّما الْمَوْتُ سُؤَالُ الرِّجَالِ	/	73
وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَناءَ بِكَلْكَلِ	امرؤ القيس	109
لَدَى وَكْرِهَا الْعُنَّابُ وَالحَشَفُ البَالي	امرؤ القيس	173
جَبَانُ الْكَلْبِ مَهْزُولُ الفَصِيلِ	/	267
وَلَا أَبْتَاعُ إِلَّا قَرِيبَةً الْأَجَلِ	إبراهيم بن هرمة	267
وتَأْبَى الطِّبَاعُ عَلَى النَّاقِلِ	المتنبي	271
وَعُرِّيَ أَفْرَاسُ الصِّبَا وَرَوَاحِلُهْ	زهير بن أبي سلمى	140
بِالْقَوْلِ مَا لَمْ يَكُنْ جِسْرًا لَهُ العَمَلُ	أبو تمّام	221
مِنْ أَنّها عَمَلَ السُّيُوفِ عَوَامِلُ	المتنبي	243
وَلَا لِامْرِئٍ عَمَّا قَضَى اللهُ مَزْحَلُ	إبراهيم النبهاني	282
وأَرْيُ الْجَنْيِ اشْتَارَتْهُ أَيْدٍ عَوَاسِلُ	أبو تمّام	285
حُنَفَاءُ نَسْجُدُ بُكْرَةً وأَصِيلَا	الراعي النميري	72
قالَتْ عسَى وعَسى جِسْرٌ إلى نَعَمِ	ربيعة الرقي	221
فَالسَّعْدُ فِي طَالِعِ البَهائِم	الجرجاني	09
فَقَدْ أَنْحَلَ الجِسْمُ بَعْدَ الجَسَمْ	منصور بن فرح	134
وَمُتُونُها كَخُيُوطَةِ الكَتَّانِ	خفاف بن ندبة	144

فهرس الموضوعات

مقدمة أ–و

المدخل

تحديد مفاهيم ومجال الدراسة 07

1. عبد القاهر الجرجاني 08

2. العلاقة بين علمي النحو والبلاغة (التباين والتداخل)..... 20

الفصل الأول

أصول ومصادر فكر الجرجاني 30

أولا: الأصول النحوية 33

1. كتاب سيبويه 34

2. مناظرة السيرافي ويونس بن متى 45

ثانيا: الأصول النقدية لفكر الجرجاني 58

1. بيان الجاحظ 58

2. بلاغة أرسطو 75

ثالثا: الأصول العقائدية لفكر الجرجاني 99

1. العقيدة الأشعرية أساس بلاغة الجرجاني 101

2. القاضي عبد الجبار (النقض والبناء) 110

الفصل الثاني

أسرار البلاغة مقدمة البناء البلاغي 129

أولا: منهج الجرجاني في الأسرار ومظاهر التجديد العميق 131

1. تتبع تاريخي لقضايا البيان قبل الجرجاني 132

2. أسرار البلاغة الرؤية والمنهج 144

ثانيا: استعمال أبواب النحو في الكشف عن الفروق الدقيقة بين الأبواب البلاغية 158

1. النحو أساس معرفي 158

2. المقومات النحوية للصورة الشعرية 164

3. الفصل النحوي بين التشبيه والاستعارة 175
4. إرهاصات النظم في نوعي المجاز 184
ثالثا: التخييل في أسرار البلاغة 190
1. التخييل في فلسفة الشعر 190
2. التخييل عند عبد القاهر 198

الفصل الثالث 207

قضايا النظم في دلائل الإعجاز

أولا: الإطار المنهجي والمقدمات الأولى 210
1. المدخل والتقديم النحوي 210
2. الشعر مادة دراسة الإعجاز 211
3. الصورة البيانية في دلائل الإعجاز 215
ثانيا: الحقل المفاهيمي في دلائل الإعجاز 223
1. مفهوم النظم عند الجرجاني 223
2. ثنائية اللفظ والمعنى في دلائل الإعجاز 245
ثالثا: متفرقات في المنهج 273
1. مسائل نحوية في ضوء النظم 273
2. تأملات في بلاغة الجرجاني 291

خاتمة البحث 301

فهارس الأطروحة

1- فهرس المصادر والمراجع..... 306
2- فهرس الآيات..... 316
3- فهرس الأشعار..... 317
4- فهرس الموضوعات..... 319

الملخص:

عبد القاهر الجرجاني من العلماء الذين يكاد تراثهم يندثر بين أيدينا، ليس بسبب ضياع مؤلفاته، وإنما بسبب تلك القراءات التي تكاد تكون سطحية في منهجه الذي يبدو واضحا في نظريته للنظم، والتي برزت بشكل جلي في كتابه دلائل الإعجاز.

هذا الأمر دفع بي إلى البحث والكشف عن أهم الجوانب التي ميزت آراء الرجل، والتي غفل عنها أو أخطأ في فهمها كثير من الدارسين مثل مفهومه حول ثنائية اللفظ والمعنى التي تندرج تحتها جزئيات عديدة والتمييز بين ما جاء به من مصطلحات وأبرزها النظم، ومصطلحات أخرى استخدمها معرضا عنها أو استخدمها آخرون ولم يرضها في أعماله، وفي بناء فكرته مثل التضام وغيره، محاولة مني لفهم التوفيق والتكامل الذي أنشأه الجرجاني بين النحو والبلاغة، أو كيف وظف النحو في تأسيسه البلاغة التي جاء بها ممثلة فيما يعرف بعلمي المعاني والبيان.

Abstract:

Abdelkaher Al-Jerjani is one of the scholars who's legacy is falling out of our reach. Not because of the loss of his writings, but because of the readings that are superficial analysis of his method which is clear in his theory about system "An-nadhm", and which was clearly highlighted in his book "Dalaïïl El Iâdjez".

This pushed me to search and investigate the most important aspects that made this man's opinions stand out, which many scolars overlooked or misunderstood such as his concept about duality of word/meaning which in it self subcategorises into many small parts, and the distinction between what vocabularies he came up with like system "An-nadhm", and other ones that he used spontaneously or that others have used but he refused to include in his work, and in his structuring of the system idea and others, transforming me to understand the syncretism and complementarity that established Al-Jarjani between grammar and rhetoric, or how grammar employed in its foundation the rhetoric that came with it represented by what is known Know the meanings and the statement.

Résumé:

Abdelkaher El Djerdjani est l'un des savants dont l'héritage risque de disparaître d'entre nos mains, non pas à cause de la perte de ses ouvrages, mais plutôt des lectures superficielles de sa méthode qui parait claire dans sa théorie de système, et qui est apparue clairement dans son livre; « Dalaïïl El Iâdjez ».

Cet état de fait m'a pousse à entreprendre une recherche et dévoiler les plus importants côtés qui ont caractérise les idées de cet homme et dont beaucoup d'étudiants ont ignoré ou sous-estimé ses concepts parmi lesquels celui sur la dualité entre la prononciation et le sens qui cache différents détails et la différenciation entre ce qu'il a apporté comme termes « le système »et d'autres termes qu'il a utilisé pour répondre à certaines personnes qui ont mal utilisé ces termes dans ses travaux et dans la conception de son idée dans « la consolidation ». Essayant de ma part la compréhension de la complémentarité entre la grammaire et la rhétorique qu'El Djerdjani à réussi à démontrer ou comment il a pu utiliser la grammaire dans la conception de la rhétorique qui l'accompagnait représentait dans ce que l'on appelle la science des significations et de la rhétorique.