الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الإخوة منتوري قسنطينة

كلية الآداب واللغات – قسم الآداب واللغة العربية

الرقم التسلسلي: 37/Ds/2018

رقم التسجيل: 03/LAR/2018

نظرية المعنى في الفكر النقدي عند العرب

من الممارسة إلى التنظير

–دراسة تحليلية نقدية–

بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب العربي القديم ونقده

إنجاز الطالب: عبد الفتاح جحيش

إشراف الأستاذ الدكتور: عمـــار ويـــــس

اللجنة المناقشة

أ.د/ محمد بن زاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة	رئيسا
أ.د/ عمار ويس	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة	مشرفا ومقررا
أ.د/ موسى شروانة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا
أ.د/ رابح دوب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا مناقشا
أ.د/العلمي لراوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي	عضوا مناقشا
أ.د/المكي العلمي	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1437–1438هـ/2016–2017م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الإخوة منتوري قسنطينة — الرقم التسلسلي: .....

كلية الآداب واللغات – قسم الآداب واللغة العربية — رقم التسجيل: .....

نظرية المعنى في الفكر النقدي عند العرب

من الممارسة إلى التنظير

–دراسة تحليلية نقدية–

بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب العربي القديم ونقده

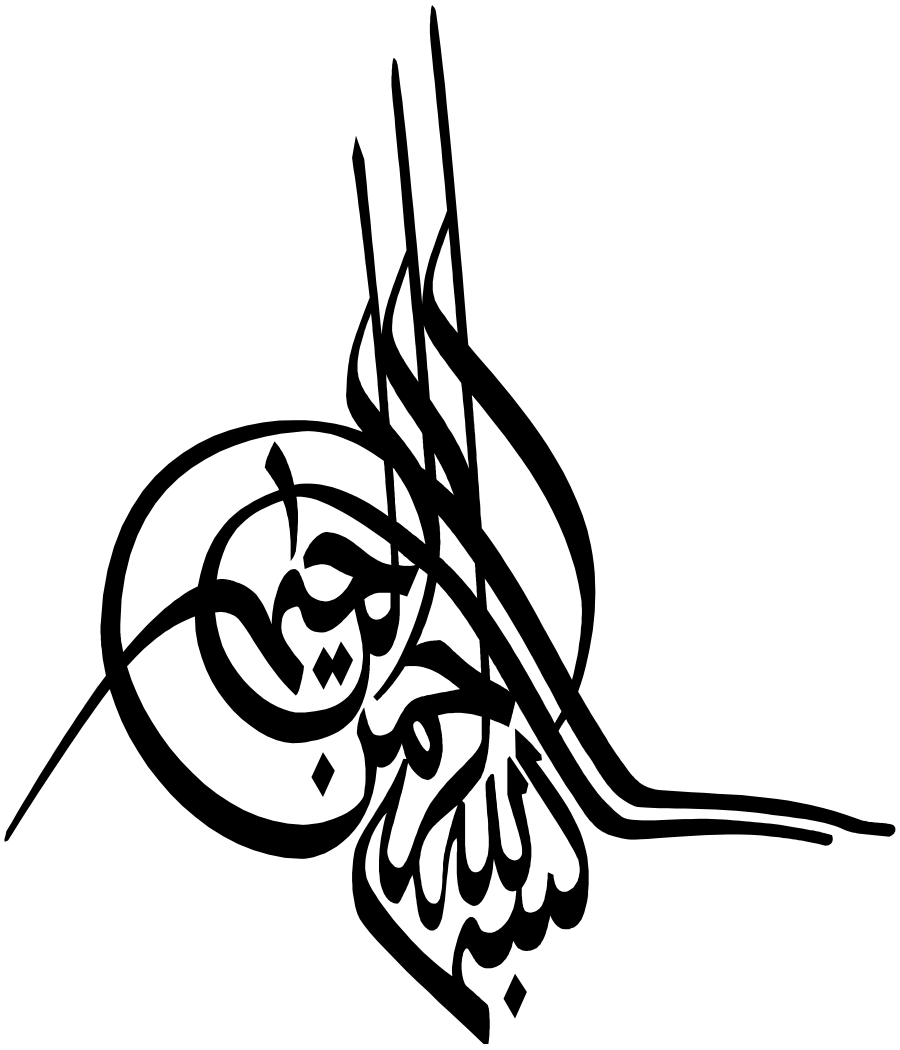
إنجاز الطالب: عبد الفتاح جحيش

إشراف الأستاذ الدكتور: عمـــار ويـــــس

اللجنة المناقشة

أ.د/ محمد بن زاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة	رئيسا
أ.د/ عمار ويس	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة	مشرفا ومقررا
أ.د/ موسى شروانة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا
أ.د/ رابح دوب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا مناقشا
أ.د/العلمي لراوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي	عضوا مناقشا
أ.د/المكي العلمي	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1437–1438هـ/2016–2017م


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر وعرفان

بكل معاني الأبوة والامتنان أتقدم بخالص الشكر وجميل التقدير إلى أستاذي العزيز
ومرشدي الأمين الذي سعدت كثيرا بالتلمذة له في مساري العلمي من مرحلة الليسانس
ومرورا بالماجستير وحتى مرحلة الدكتوراه،

إلى الأستاذ الدكتور عمار ويس .

مع خالص الوفاء والمحبة والعرفان.

تلميذك عبد الفتاح. ج.

إهـــــــــــداء

إلى التي منحتني حياة ثانية

إلى زوجتي الحبيبة

سلوى كوثر حللة

التي تقاسمت معي هموم هذا البحث ومشقته

إليك أهدي هذه الثمرة

مع كل الحب والمودة

ع. الفتاح

مقدمة

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

يتمحور هذا البحث حول إشكالية أساسية وعميقة في أبعادها التاريخية والفكرية والنقدية جميعا ، **هي نظرية المعنى في الفكر النقدي عند العرب** ، وتتمثل إشكالية بحث المعنى في كونه ليس مادة محددة واحدة ناجزة أو منتهية ، بقدر ما هو الشيء المفترض الذي تسعى إليه المادة وتؤديه اللغة بطرائق تعبيرية مختلفة باختلاف حالات المتكلمين وأقدارهم ومستويات تفكيرهم، وحسب حاجاتهم الاجتماعية والنفسية والفنية .

وبعبارة أخرى فإن المعنى ،من حيث هو فكرة أو موضوع، ليس واحدا حتى في التعبير الواحد ولدى المتكلم الواحد ، لأن المعنى صياغة لحالات ذهنية وتأويلية ممكنة . وبمعنى آخر، فإن المعنى هو في جوهره مجرد طريقة من طرق الصياغة اللغوية المتعددة ، وكلما تحددت اللغة التي تحمله وتطابقت المسافة بين الدوال ومدلولاتها ، وبين الألفاظ ومعانيها ، كلما كانت دلالاتها ومعانيها قليلة أو متشابهة أومتقاربة .

بناء على هذا التصور فإن البحث في المعنى هو بحث في طرق صياغته وإنتاجه وتأويله ، ومن ثم تفسيره وإعادة إنتاجه وفق حاجات إنسانية ثقافية واجتماعية مختلفة ، ويتم ذلك بشكل يومي في كل أشكال التواصل العادي وفي الخطاب اليومي ، كما في دوائر علمية ومعرفية متعددة لغوية ونحوية وفنية نقدية وفكرية وفلسفية ، حيث تسعى لإعادة توظيف المعنى بما يخدم هذه الدوائر المعرفية والمؤسسات العلمية (إنتاج الخطابات المعرفية المختلفة وتحليلها وتثويرها) .

والإشكالية الأساسية التي يطرحها هذا البحث تتمحور في سؤالين رئيسيين:

الأول: ما هي المصادر الكبرى التي تأسست عليها نظريات المعنى في الفكر النقدي العربي ، والأصول الفكرية والمعرفية العامة التي استمدت منها هذه النظرية عناصرها ومقوماتها، وكونت منها فلسفتها الخاصة ؟

الثاني: ما هي التحولات الكبرى التي أسهمت في تطوير الجهاز النظري الذي يقيم المعنى ويدرسه ، وكيف حولت هذا الجهاز النظري –بطريقتها الخاصة– من مجرد ممارسة تأويلية عملية إلى نظرية علمية

عامة ناضجة ، قادرة على كشف الإعجاز الفني والبلاغي للقرآن الكريم ، وصالحة لتقييم الإبداع الشعري ونقده وتفسيره في الوقت نفسه ؟

ولما كان موضوعنا هو المعنى في الفكر النقدي العربي بتنوع مجالاته واختلاف مستوياته ، فقد انصب تركيزنا على تبني جهاز مفاهيمي متنوع ، واعتماد برنامج تفسيري وتأويلي معرفي يناسب الطبيعة الانسيابية المتفلتة لهذا الموضوع ، ويراعي خصوصيته الزئبقية المراوغة ، ويستجيب لما تطرحه إشكالية المعنى في مختلف جوانبها اللغوية والفلسفية والفنية .

إن بالإمكان الزعم أن هذا المنهج ،بطبيعته التركيبية والمزجية المستخلصة من مواد نظرية متعددة هي: نظرية المعرفة ونظرية الأدب والنظرية النقدية وتاريخ الأدب، قادر على متابعة الأنشطة الأدبية والفكرية والنقدية التي تهدف أساسا إلى رصد احتمالات المعنى الممكنة وارتحالاته المستمرة ، وتحقيق معرفة خاصة بطرق صياغته وإنتاجه كما مارسها الفكر النقدي والبلاغي العربي في أوضاع ومستويات مختلفة ، وبأدوات منهجية ومعرفية متباينة بحسب رغبة ومقصد واختصاص الجهات التي اتخذته –أي المعنى– موضوعا لها .

ومن ثم سيعمد هذا البحث إلى الحفر حول مصادر وأصول نظرية المعنى العربية ، والكشف عن امتداداتها وتطورها ، وفي الطريق إلى معرفة ذلك ستصادفنا أسئلة فرعية متشابكة وقضايا معقدة ومتداخلة ينبغي استجلاؤها ومعالجتها وتبيانها أهمها: كيف يختلف نظر اللغويين عن نظر النحاة وفيما يتفقان؟ وكيف تأثر مجال النقد بمجال علم الكلام ومجال علوم البلاغة والنحو العربي ، وكيف استفادت هذه العلوم والمعارف بعضها من بعض ، وما هي حدود هذه الاستفادة ، وما هي طبيعة التأثر والتأثير فيما بينها؟ وكيف نظر كل من المتكلمين والنقاد والبلاغيين والنحويين إلى المعاني سواء في علاقتها مع الألفاظ ، أو في علاقتها مع المتكلم والمبدع والمتلقي ، وسواء أكانت هذه المعاني والألفاظ في حالتها التداولية وأثناء أدائها لوظيفتها التواصلية (الكلام النمطي) ، أو على مستوى النصوص الشعرية والإبداعية (الكلام الفني)، أي أثناء أدائها لوظيفتها الجمالية (اللغة في حالة نشاط فني) ، ومعرفة مدى حدود نشاطها اللغوي والفني وقيمته؟

وقد وقفنا في هذا الموضوع على حالة من التنوع والتباين والاختلاف شديدة الخصوبة والخصوصية في هذا الجانب الفكري من الثقافة العربية ، استلزم منا جهودا في مناحي عدة ؛ منها عملية اختيار النصوص ، هذه العملية الشاقة تطلبت منا –وضمن مساعي شتى متاخمة– إعادة صياغة المواد الفكرية والنصوص النقدية والمعرفية التي أنتجها الفكر النقدي العربي ، والحفر في ارتباطها بالظاهرات الدينية والاجتماعية والثقافية كلما

رأينا ذلك ضروريا وخادما لموضوع البحث ، أو يبرر جانبا من جوانبه ، أو يفسر ظاهرة من ظواهره ، وقد حرصنا على القيام بذلك بشكل منهجي مدروس وبحذر شديد ، حسب الحاجة وقدر ما تسمح به طبيعة هذا البحث .

إلا أنه ولما كان تراثنا الفكري يفتقر إلى كتابات متخصصة في تاريخ الأفكار ، وفي تاريخ الوعي والمصطلحات والمفاهيم إلا ما تعلق بتاريخ المذاهب والملل والنحل قديما وحاضرا ؛ فقد استتبع ذلك منا ممارسة شيء من التأريخ للأفكار مع استلهام بعض التجارب الخاصة في الفكر الإسلامي، عنيت هنا ما قام به الفارابي في كتاب الحروف ، وما أنجزه الباحث التاريخي المتميز ابن خلدون في محاولته الرائدة للتأريخ للعلوم العربية الإسلامية ، دون أن ننسى إفادتنا من مصادر معاصرة مثل كتابات الجابري وطه عبد الرحمان وحسين مروة ، ونصر أبو زيد وأحمد أبو زيد ومحمد العمري ، وهي الكتابات التي أسهمت بنسب متباينة في توجيه هذا البحث الوجهة التي تراه استقر عليها ، ومنحته الخلفية المعرفية التي ينطلق منها ، ولكن دون أن يذوب في هذه الأبحاث أو يكررها ، لأن هذا البحث يزعم أنه يمتاز بخصوصية في بحث موضوع أساس في الفكر العربي اكتفى الباحثون فيه بالإشارة العابرة والدراسة غير المفصلة ، مع أنه تم التأكيد على أهميته مرارا في كتاباتهم بشكل عام وفي كتابات مصطفى ناصف بشكل خاص ، وفي بعض كتابات جابر عصفور وأحمد الودرني ونصر حامد أبي زيد بشكل غير مباشر ، وإن كان طرح هذا لهذا الموضوع الأخير متميزا قياسا إلى غيره .

لقد تعود القدماء بحث مسألة المعاني وأنواعها ومراتبها واستنباط معاييرها بمعية الألفاظ وداخل دائرة تفاعلهما ؛ الأمر الذي وجه أبحاثهم وغاياتهم إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بينهما أو ما أطلقوا عليه (مكمن المزية) ومعيار الحكم فيهما ، وهو لاشك يختلف عن ما نسعى إلى بحثه هنا، وإن كانت المادة المعرفية والتاريخية هي هي .

أما المعاصرون فقد بحثوا هذا الموضوع في كتابات تاريخ النقد والبلاغة العربية ، مثل ما قام به طه أحمد إبراهيم وإحسان عباس وزغلول سلام وشوقي ضيف وغيرهم.. فكانت معالجاتهم ذات طابع عام وجانبي ، وغالبا ما تعنى بالسرد والتأريخ أكثر مما تعنى بالتحليل والنقد والقراءة .

وحتى يمكننا أن نتبين موقع هذا البحث ضمن هذا المجال الواسع والغني من بين الأبحاث القديمة والحديثة والمعاصرة ، كان لابد أن نعرج على التعريف بطبيعة الأبحاث التي سبقته واختصت به، وبالإشارة إلى ما أضافته إلى هذا الموضوع . فقد بدا من الواضح البين أن جهود مصطفى ناصف تكتسي أهمية خاصة ورائدة

في معالجة هذا الموضوع وتوجيهنا إليه ؛ حيث كلل مرحلته الجامعية بالكتاب المشهور (الصورة الأدبية) وأتبعه بكتابات متنوعة تصب جميعا تقريبا ضمن إطار نظرية المعنى في النقد العربي ، فقد دشّن هذا النوع من الأبحاث بكتابه (مشكلة المعنى في النقد الحديث)، وهو بحث يعتبر محاولة جادة لمعرفة موقف المعرفة والفلسفات المعاصرة من الشعر ، ومن المعاني الشعرية التي تصاعد الهجوم عليها بظهور الفلسفة الوضعية ، وتزايد النزعة المادية التي أفرزها تطور العلوم التقنية.

وقد استلهم هذا الكتاب كثيرا من حديث النقاد المعاصرين مثل كاسيرر ، وبخاصة رتشاردز الذي حاول تفسير الاستجابة الجمالية والنفسية للشعر والمعاني الشعرية ، كما ناقش الكتاب آراء الوضعيين وخصومهم حول وظيفة الشعر ، والفرق بينه وبين العلم والمنطق ونظرية الحدس وطبيعته الرمزية .

ويبدو أن ناصفا قد أفاد كثيرا في أبحاثه اللاحقة من هذه النظرة الرتشاردزية –إن صحت النسبة– إلى الشعر والمعاني الشعرية، فاتجه إلى درس هذا الموضوع بطرق و كتابات مختلفة كان أهمها وأكثرها وضوحا كتابه (نظرية المعنى في النقد العربي) الذي يضم مجموعة مقالات منشورة ، وهي دراسات تستثمر عناصر جديدة في الكتابات المعاصرة عن الوظيفة الجمالية للغة ، وعن تحول النقد المعاصر من الاهتمام في الصورة الأدبية بالمقارنة بين طرفي الصورة الفنية إلى معرفة حقيقية التفاعل بينهما ، وهو ما يقترحه رتشارد ويأخذ به ناصف ويدعو إليه.

وقد خصص جانبا مهما للحديث عن فلسفة المعنى عند العرب التي ترتبط بمقولة (الجوهر والعرض)؛ المقولة التي يرتكز عليها البحث عند علماء الكلام، والتي تعني –برأيه– أن هناك فرقا شكليا بين نمطين من التصوير ؛ الأول تصوير وظيفي تواصلي يطلق عليه اسم الصورة العارية، وهي الدلالة المباشرة، والثاني هي الصورة الفنية ويطلق عليها الصورة المنمقة التي تخضع للتزيين من الشاعر والمبدع ، وتكاد تكون العلاقة بينهما منعدمة بحسب رأيه ، ويبدو أن ناصفا قد وقع في قراءات خاطئة لعبارات الجرجاني الذي أسيء فهمه كثيرا ، حيث يرى إن الاستعارة عند القدماء هي عبارة عن مقارنة مضغوطة ، ذلك رغم أننا لاحظنا أن ما يقوله ريتشاردز وكاسيرر وعلماء النفس من ارتباط اللغة بالمتكلم ارتباطا عضويا لا فكاك منه ، هو أمر كان يدعو إليه عبد القاهر الجرجاني بوضوح ويلح بشدة على توظيفه لفهم وقراءة العمل الأدبي ، كما ستكشف عنه فصول الدراسة ، كما سيتضح أيضا أن ناصفا تسرع في اعتبار الكلمات عند القدماء جميعا –وبالأخص عبد

القاهر- لا تخلق الأفكار ، وهذا غير دقيق على الأقل كما سيبين لنا هذا البحث الذي يختص بمناقشة هذه المسائل بشكل مفصل .

وعلى أي حال فإن أبحاث مصطفى ناصف ، ورغم هذه الملاحظات السريعة ، قد أفادتنا كثيرا في التنبه إلى عناصر هذه النظرية وتجلياتها في الخطاب النقدي العربي القديم ، كما أنها نبهتنا إلى أن مسألة المعنى متفرقة في علوم عربية مختلفة ، ويحتاج درسها وفرزها إلى كل الدوائر المعرفية التي أسهمت في إنضاجها والاقتراب منها.

بيد أن الكتاب من الناحية المنهجية يبدو غير رصين كونه مقالات متفرقة جمعت في كتاب واحد، ولذلك فقد جاءت بعض فصوله أقرب إلى موضوع المعنى من بعض الفصول الأخرى ، بينما كان كتابه الثالث (إشكالية المعنى في النقد الحديث) أكثر تماسكا وثراء من الناحية المنهجية ، وأيا ما يكن فإن فضيلة الكتاب هذا -أعني نظرية المعنى في النقد العربي- تكمن في طابعه الإشكالي الذي ينحو منحى التساؤل والمحاورة وإثارة النقاش في طرحه لهذه الإشكالية في النقد العربي القديم .

من الجدير الانتباه إلى الجهد الذي بذله الباحث التونسي أحمد الودرني في هذا المضمار، سواء في بحثه المخصص في قضية اللفظ والمعنى في نظرية الشعر وهو عمل ضخم، وفيه جهد كبير على مستوى المنهج وعلى مستوى المادة النقدية والتاريخية وتحليلها ، وقد أفدنا منه بما سيأتي ذكره، أو في الدراسة التي خصها لنظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد، والتي رصد فيها آراء ومواقف النقاد الغربيين المعاصرين في مشكلة المعنى وحالاته وتحولاته وآليات فهمه وطرق فهمه وتفسيره، عند البنيويين والسيميائيّن، من سوسير وجاكسون وغريماس ورولان بارث.. ثم عرض بشكل موجز مقاربات التفكيكيين والبرغماتيين والظواهريين ، مؤكدا على أن كل هذه المقاربات وقعت إما في فخ الادعاء والتعميم ، أو أنها لم تخرج من مناقشاتها إلا بمثل ما دخلت به لبحث هذه القضية ، وبقي بذلك السؤال معلقا (أين المعنى ؟) هل المعنى في اللغة ؛ بمعنى هل هو لغوي أم أن المعنى ذاتي قابع عند المتكلم ، أم أن المعنى هو القصد أو مقاصد المتكلم (الغرض)، أم أن المعنى هو الظاهرة ، وبذلك فهو أوسع من اللغة كما تقول الظواهرية؟ ثم كيف السبيل إلى الوصول إلى المعنى؟

أما عند النقاد العرب فقد تحولت نظرية المعنى إلى محنة قراءة على حد تعبير الودرني ، وقد قسمهم ثلاثة أقسام أو أصناف:

الصنف الأول: يشيح الطرف عن الدراسات الغربية ، وقد مثل له ببحث محمد بركات حمدي أبي علي بعنوان (مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة) ، وهو بحث رآه الودرني تبسيطيا وتعليميا اختزاليا لهذه المسألة ذات الطابع الإشكالي في جوهرها ، ويمكن أن نضيف من جهتنا هنا بحث حسن حسن جبل الذي انشغل بمعالجة المعنى اللغوي وتأصيله نظريا وتطبيقيا في كتابه (المعنى اللغوي دراسة عربية مؤصلة نظريا وتطبيقيا) كما يشير إلى ذلك العنوان ، وقد أفدنا منه في الشق النظري من هذه الأطروحة ، على أن هذا البحث وإن اشترك مع ما ذكره الودرني ، والذي أشير هنا إلى أني لم أطلع عليه– فإنه يتميز عنه بالتماسك المنهجي والتخصص البحثي والعمق النظري والتحليلي، حيث ناقش مسائل الدلالة في الفكر العربي ، وقضايا الصورة الذهنية بين اللغويين والمناطقة ، وروافد المعنى وصور التعبير عنه ، إضافة إلى مسائل تتعلق بطبيعة الكلام وعلاقته بنفسية المتكلم وقلبه وعقله، وهو جهد رصين في بابه أفادت منه هذه الدراسة .

كما لا يفوتنا أن نلفت إلى بحث محمد محمد أبو موسى الموسوم بـ (التصوير البياني، دراسة تحليلية لمسائل البيان) وهذا البحث غني بتحليل مسائل علم البيان ، حيث ناقش وتتبع المعنى الشعري وطرق أدائه في التصوير البياني ، وقد نأت دراسة محمد أبي موسى بنفسها عن كل الدراسات الغربية كما هي عادة هذا الباحث البلاغي المعروف .

ويمكن أن يدخل في هذا الباب على مستوى النقد كتاب حسن طبل بعنوان (المعنى الشعري في التراث النقدي) حيث اختار مؤلفه طريقة الفصل المنهجي بين المعنى المجرد (الفكرة) ، وبين المعنى الفني (الصورة) ، الأول ينطبق على الفكرة المحورية (الغرض العام) وتبيان خصائصها التي تتمثل في الثبات والعموم والنثرية والنفاذ، والنوع الثاني وينطبق على فنية الصورة في إطار المعنى ، في محاولة للكشف عن طبيعة الجمال الفني في الصورة وخصائصه الحيوية والتأثيرية ، ثم دراسة تطبيقية على السرقات الأدبية والشعرية .

الصنف الثاني: دارس يكتوي بهذا السؤال ويطفق يبحث له عن الإجابات في البحوث الغربية ، فيتبناها ويدعو إلى تطبيقها صراحة ، وقد مثل لهذا الصنف بمصطفى ناصف ، وهو نموذج لا يبدو لي أنه صالح لهذا التمثيل وذلك لسبب بسيط: هو أن ناصفا أفاد من هذه البحوث في بداية الأمر وطعمها بمزيد من الدراسات الأصيلة عن التراث ، والنماذج التي تؤكد ذلك كثيرة يعبر عنها كتابه مسؤولية التأويل خصه لبحث مسائل قراءة النص القرآني وتأويله قديما وحديثا ، وكتاب صغير بعنوان نظرية التأويل خصه للتأويل المعاصر

وقضايا الإستطيقا والفينومينولوجيا ، وفيها أصالة ونضج وجدة لا تنكر في باب التأويل المعاصر وقضاياه اللغوية والفلسفية .

الصنف الثالث: وهو الأكثر تمرسا بالتراث العربي، والأكثر حذرا في توظيف منتجات الفكر الغربي ويتسم بالوعي العميق والسعي الجاد لتثوير التراث وتحديثه ، وقد مثل الباحث لهذا بما يقوم به حمادي صمود وهو –برأيي– مصيب فيما ذهب إليه ، ويمكن أن أضيف هنا باحثا آخر قرأت له كتيبا صغيرا في هذا المجال ولكنه مركز وعميق الطرح ، وهو الباحث محمد بن العربي الجلاصي بعنوان: (ثلاث منظورات في المعنى) ويعني به منظور الجاحظ ومنظور عبد القاهر الجرجاني ، ومنظور فخر الدين الرازي ، وقد طعم بحثه بتحليلات لغوية ولسانية ونقدية معاصرة ، أفدنا منها بعض الإفادة .

هذه إجمالا أهم الأبحاث التي عرضت لنظرية المعنى في النقد العربي القديم ، وهي بتعددها وخصوصية أبعادها وأهدافها جميعا تؤكد لنا –بعد تأملنا فيها– على أن بحثنا هذا ليس تكرارا لها ولا انعكاسا لنتائجها ، بقدر ما أن هذا البحث يسعى إلى امتصاص ما في هذه البحوث من عناصر صالحة لبحث نظرية المعنى في الفكر النقدي عند العرب ، وتحويلها بما يخدم عملية الاسترجاع النقدي للفكر النقدي العربي ، وتتبع مراحل نشأته وتطوره من وقت كان ممارسة عملية ونشاطا شفهيا إلى مرحلة الوعي الكتابي والتنظير النقدي .

وقد اخترت لتحقيق ذلك هذا المنهج الذي كنت أصانعه مدة إنجاز هذه الأطروحة؛ حيث خضع للحذف والإضافة والتغيير مرات عدة كي يتجاوب مع طبيعة الموضوع ويطاوعه لتحقيق مساعيه واهتماماته ؛ وهو منهج يتركب من عناصر نظرية الأدب والنظرية النقدية وتاريخ الأدب والنقد، وذلك بمعية نظرية المعرفة التي تختص بتقييم العلم ومتابعة مراحل تطوره، وتراقب اشتغال الجهاز المفاهيمي للنظريات النقدية المختلفة .

تتضمن الدراسة قسمين ، مهدت لهما بمدخل نظري عام ، حددت فيه أهم مصطلحات البحث ومفاهيمه ذات الصلة المباشرة بنظرية المعنى وإشكالاتها المنهجية المعرفية والنظرية .

القسم الأول: وسأخصصه لبحث أصول نظرية المعنى ومناهجها عند العرب، ويحتوي على ثلاثة فصول؛ الفصل الأول منها عرضنا فيه لمناهج البحث في نظرية المعنى وطرق المعالجة النقدية ، وفي الفصل الثاني عرضنا بالبحث في المصادر الكبرى لنظرية المعنى ومشروعية تأصيل أصولها المعرفية، وفي الفصل الثالث بحثنا الأصول الفكرية والمعرفية لنظرية المعنى، وختمنا بنتائج القسم الأول .

القسم الثاني: ويبحث في المعنى بين مناهج الدرس وضوابط التأويل من الممارسة إلى النظرية، ويشتمل هذا القسم على ثلاثة فصول ؛ الفصل الأول ويبحث في مشكلة المعنى في جهود تقعيد اللغة والممارسات النقدية ، والفصل الثاني وينظر في المعاني الشعرية بين التقسيم والتقييم والمعيرة في نظرية عمود الشعر ، بينما يبحث الفصل الأخير من الدراسة في صياغة النظريات بين المراجعة والنقد التتميم ، ثم خاتمة البحث .

ومع رجاء أن يقدم هذا الجهد المتواضع شيئا مفيدا أو جديدا لمكتبة النقد العربي وللباحثين المختصين – وهذا قصارى ما يصبو إليه وغاية ما يسعى إلى شرف نيله– لا يسعني إلا أن أتوجه بأسمى عبارات التقدير والتبجيل والتلمذة لأستاذي العزيز الدكتور عمار ويس ، راعي هذا البحث ومرشدي في كل خطواته منذ بدايته وحتى استوى على سوقه وبلغ أشده ، فشاركني همومه وناقشني إشكالاته وأمدني بخبرته الطويلة في قراءة التراث النقدي العربي وتوظيفه بكل أريحية وتواضع واحترافية، فله مني أطيب تحية وأجمل امتنان وأسمى تقدير.

كما لا يفوتني أن أشكر كل الأساتذة الذين ساعدوني من قريب أو من بعيد على إنجاز هذه الأطروحة، وأخص بالذكر الأساتذة الفضلاء: حسان زرمان وعبد العالي زغيلط ، والأستاذ خالد أقيس على ما زودوني به من مراجع ومصادر ، وعلى ما أمدوني به من تشجيع ونصح ، والله العلي القدير أسأل أن يلهمنا الصواب ، وأن ويهدينا سواء السبيل وهو على ذلك إذا يشاء قدير ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي الكبير .

كتبه عبد الفتاح جحيش في تاسوست–جيجل، صبيحة يوم الجمعة الخامس من رمضان 1437هـ– الموافق لـ 10جوان 216م .

مدخل عام وتأسيس نظري

1- مفهوم النظرية

2- جدلية اللغة والفكر والتفكير

3- المعنى؛ المفهوم والدلالات

4- الشفاهية والكتابية

تمهيد:

يرتكز هذا البحث على مصطلحات ومفاهيم أساسية يتعين علينا أن نحدد مدلولاتها ومداها قبل الخوض في معالجة إشكالاته وقضاياه ، ذلك أن المصطلح أو المفهوم بقدر ما يحمل من حلول وبقدر ما يقدم من إجابات ودلالات لحظة إنتاجه ، فإنه يطرح هموما ومشاغل وآمالا بعد توظيفه في حقول علمية ومعرفية مختلفة ، فيتسع ويخلق من كثرة الرد والاستعمال ، ويكتسب أبعاد ودلالات الجهة أو القطاع المعرفي الذي استخدمه سواء كان فلسفة أو فنا أو تاريخا ... وهذا ما يجعل العودة به إلى أصوله ونشأته الأولى –ما أمكن طبعا– أمرا ضروريا لشحذه مجددا ، ولكسب ثقته ومدى صلاحية توظيفه ، وذلك بإعادة تصحيح مساره قدر الإمكان من أجل أن نجعل استخدامه بطريقة أخرى ومن أفق نقدي ومعرفي آخر أمرا مشروعا ومبررا ومفيدا معا .

لأجل ذلك فضلنا –هنا– الوقوف على المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفردات البحث الأساسية وهي: (النظرية ، المعنى ، اللغة والفكر والتفكير ، الشفاهية والكتابية) ، وهي المفاهيم التي سيوظفها البحث لاحقا ، وبشكل يزيد أو ينقص ، وبحسب الضرورة والحاجة طبعا ، غير أننا سنحرص على أن يتحرك كل مفهوم هذه المفاهيم في دائرته المشروعة ما استطعنا إلى ذلك سبيلا و الله المستعان.

1 – مفهوم النظرية:

أول هذه المفاهيم وأكثرها دورانا في هذه الدراسة مفهوم (النظرية) التي يمتد ذكرها بالضرورة إلى عناصر أخرى ذات صلة ؛ وهي نظرية الأدب والنظرية النقدية ونظرية المعرفة ، على أننا هنا نقصر الحديث على مفهوم النظرية فقط ، لأننا سنخصص فصلا كاملا للكلام عن هذه النظريات ، وهو الموضوع الذي سنفصل فيه القول في الفصل الأول من القسم الأول من هذا البحث كما سيأتي ، ونكتفي هنا بتحديد مفهوم النظرية بشكل عام .

بالعودة إلى المعاجم العربية تحيل مادة نظر إلى النظر بالعين أو النظر بالقلب وهي مجتمعة في ما أورده الزمخشري في الأساس :

((نظرت في الكتاب، ويقال مرّبي على بني نظري ولا تمر بي على بنات نقري، أي على رجال ينظرون إلي لا على نساء ينقرنني أي يعبنني)) مادة: نظر:ص838. مكتبة لبنان ناشرون، تح:فريد نعيم وشوقي المعري ط1، 1995م لبنان .

يشير هذا النص إلى نوع من النقد والتعبير اختصت به طائفة من الناس فقد أورد ابن منظور:

((وبنو نظري ونظرّي أهل النظر والتغزل بهن ومنه قول الأعرابية لبعلها: مر بي على بني نظري ولا تمر بي على بنات نقري ، أي مر بي على الرجال الذين ينظرون إلي فأعجبهم وأروقهم ولا يعيبونني من ورائي ، ولا تمر بي على النساء اللائي ينظرنني فيعبنني حسدا وينقرن عن عيوب من مر بهنّ :لسان العرب : مادة نظر، المجلد 06 ،ص4466، دار المعارف : القاهرة تح : عبد الله علي الكبير ، محمد أحمد حسب الله ، هاشم محمد الشادي .

وأقرب دلالة في معاني النظر إلى موضوعنا –لغويا على الأقل– ما أورده ابن منظور من معنى التأمل في الشيء حيث يقول : ((**تقول نظرت إلى كذا وكذا من نظر العين ونظر القلب ويقول القائل إلى المؤمّل يرجوه : إنما ننظر إلى الله ثم إليك أي إنما أتوقع فضل الله ثم فضلك)) لسان العرب : مج 6 ، الصفحة نفسها .**

وفيما أورده ابن منظور زيادة معنى التأمل والرجاء ، فكأن الناظر بعين القلب يأمل شيئا في موضوعه الذي يفكر فيه يقول: ((**النظر : الفكر في الشيء تقدره وتقيسه ، والمناظرة أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتيانه)) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .**

وقد أطلق العرب قديما –استنادا إلى هذه المادة المعجمية– اسم النّظّارة على القوم ينظرون إلى الشيء أي يشاهدونه مجتمعين ، وقد ارتفع هذا المصطلح مرتبة أخرى على يد علماء الكلام منهم الجاحظ الذي أدخل عليه حرف التاء ليصبح (النظّارة)[1] ، كما يرى عبد الملك مرتاض –مستندا في ذلك إلى نص للجاحظ– أن القدامى كانوا ((**يصطنعون مصطلح النّظّارة كما نلاحظ ذلك في نص الجاحظ ((فيا أيها المتكلم الجماعي والمتفقه السني والنظار المعتزلي) لمعنى يقترب من معنى المنظر في اللغة المعاصرة ، إذ ليس النظار أجمل من المنظر وأفخم في السمع**

[1]) عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي، ، دار هومة– الجزائر، 2007م، ص32، وينظر كلام الجاحظ في: رسائل الجاحظ؛ فصل في صناعة الكلام، ج4، ص243، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة –مصر، ط1، 1979م ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنني سأعمد إلى وضع نصوص المدونة التراثية بمصادرها ومراجعها وصفحاتها وما تعلق بها في المتن، أما بقية المراجع والدراسات والتعليقات فإنني سأشير إليها في هامش الصفحة مبتدئا بذكر اسم المؤلف ثم عنوان الكتاب مرة واحدة ، وإذا تكرر ذكر المرجع فسأكتفي بذكر عنوان الكتاب والصفحة، مع ذكر اسم مؤلفه بين قوسين عندما يكون العنوان الواحد لعدة مؤلفين كما هو الحال مع كتب تاريخ الأدب وتاريخ النقد الأدبي مثلا.

" إلا كثير النظر، أي كثير التفكير والاستنتاج في المسائل العقلية الخاصة والفكرية المحضة . فهو كأنه يقرر نظريات المعرفة ويقلبها في أصولها العليا))[1] .

وسواء أستخدم القدامى مصطلح (النظرية) أم مصطلح (النظَّارة) أو غيرهما ، فإن ما يهمنا هنا هو أنهم كان لهم ما يقابله في وعيهم النظري ، إذ لا مشاحة في المصطلح –كما يقال – على ما ذهب إليه مرتاض أن العرب استخدموا مصطلح ((**نظر ونظّار في مقابل الاستعمال الحديث: نظرية ومنظر**))وذلك كي لا نقع في التهويل أو التضليل الذي وقع فيه ناظم عودة عندما بحث عن مصطلح علمي بمفهومه المعاصر في قاموس لغوي ليصل إلى نتيجة مغلوطة وهي أن المعجم العربي كما يقول ((**كان يعنى بالجذر اللغوي للكلمات ودلالتها الوضعية، وعراقتها الأعرابية غير المشوبة باللحن ، أو بالاختلاط الأجنبي))**[2] .

ذلك في الوقت الذي يقول فيه وبحق بأن المعجم العربي ((**غير مشغول بملاحقة التراكيب والصياغات الجديدة))**[3] ، ولكن لو كلف الباحث نفسه بالعودة إلى ما كتبه عبد القادر الجرجاني في كتابه التعريفات–كما سنذكر – لظفر بما يبحث عنه ، إلا أن يكون له غرض آخر لا نعلمه كأن يبحث عن المصطلح المطابق لفظا ومعنى لمفهوم النظرية بالمعنى المعاصر ، وهذا غير ممكن ، لأن العرب لم تكن تنسب الشيء أو المصطلح إلى ذاته ، وإنما كانت تنسبه إلى صاحبه ، وكذلك شأنهم في تسمية الفرق والمذاهب والطوائف بدءا من أصحاب المذاهب الأربعة (الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنبلية) ثم الفرق الكلامية (الجاحظية ، الأشاعرة، الجهمية ، الواصلية ..) ، ويعبر هذا عن مرحلة من مراحل الفكر الإنساني التي كان يرتبط فيها المذهب الديني أو الفلسفي بصاحبه كما في الفلسفة اليونانية مثل الأفلاطونية والفيثاغورية ...

وإذا أردنا أن نعود إلى مفهوم النظرية في الفكر العربي الإسلامي ، فإن علينا أن نتتبع المسميات أو مضامين الأسماء لا الأسماء أنفسها ، وبمنظوراتهم هم عملا بعبارة أبي حامد الغزالي ((**من طلب المعنى من اللفظ ضل))**[4] إنما العبرة بالمسميات لا بالأسماء ، ومن هذا المنطلق يمكننا –بيسر– تلمس مفهوم النظرية كما يطرحها العرب

---

[1]) نظرية النص الأدبي: ص نفسها .

[2]) ناظم عودة: تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر، دار الكتاب الجديدة، بن غازي–ليبيا، ط1،2009م، ص26 ، والصحيح الاختلاط بالأجنبي وليس الاختلاط الأجنبي .

[3]) نفسه: ص نفسها .

[4]) يوظف أبو حامد الغزالي هذا المبدأ في الكشف عن خطأ منهج المتكلمين في الاستدلال، ينظر: بنية العقل: الجابري، ص439 .

القدامى باسم النظارة أو في مقابل المنَظّر –اليوم– أو باستخدام اسم (النظر) كمعادل لمفهوم النظرية ، يقول صاحب التعريفات:

((**النظري هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور النفس ، والعقل كالتصديق بأن العالم حادث**)) **عبد القادر الجرجاني: كتاب التعريفات، ص261.**

وقد أورد البستاني هذا النص في قاموسه المحيط ولم يشر إلى مصدره ، ومعناه قريب من معنى قول الجرجاني عن النظري:

((**نسبةً إلى النظر يطلق على مقابل الضروري ويسمى كسبيا وضروريا ومطلوبا وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور النفس والعقل ، وكالتصديق بأن العالم حادث**)) **بطرس البستاني : محيط المحيط، مادة (ن ظ ر)، ص901.**

وهذه إشارة إلى الفقهاء قديما حيث كانوا يقسمون العلوم إلى ضرورية ونظرية ؛ فالضروري ما لا يسع الإنسان جهله ويتعلق بالفرائض والواجبات، والنظري ما يختص به طائفة من النظار والعلماء كل في مجاله العلمي.

أما اعتبار ناظم عودة أن مصطلح (النظرية) يتوقف عند البستاني كما عرفه في قاموسه عندما قال: ((**النظرية: مؤنث النظري وفي الهندسة قضية محتاجة إلى برهان لإثبات صحتها والجمع نظريات**)) **محيط المحيط: مادة نظر: ص901**، فإن هذا تقريبا عين كلام مرتاض حيث يقول: ((**إن مصطلح نظرية في حدود ما بلغناه من الإطلاع ، ظل غائبا من المصطلحات النقدية والفلسفية والعلمية في التراث العربي**))[1].

وقد خفف مرتاض من حدة هذا الرأي عندما أردف قائلا: ((**غير أن استعمال المعادل لهذين المعنيين أمر مشروع**)) وفات الباحثَيْن معا أن صاحب التعريفات قد تحدث عن النظرية بشكل واضح وصريح قياسا إلى عصره، إذ يقول :

((**آداب البحث : صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان كيفية المناظرة وشرائطها صيانة له عن الخبط في البحث وإلزاما للخصم و إفحامه**)) **التعريفات : ص14، مكتبة لبنان ط.1985م.**

[1]) نظرية النص الأدبي: ص34.

وواضح هنا أن قوله ((صناعة نظرية)) يقصد بها –على لغتنا اليوم– أنها تخصص نظري ، أي أنه يتعلق بقواعد ومبادئ نظرية عامة تكون مقدمات عقلية ينطلق منها الفكر في معالجة مسائل المعرفة حيث ((**يستفيد منها الإنسان كيفية المناظرة وشرائطها**)) ، أما قوله ((**صيانة له عن الخبط في البحث وإلزاما للخصم و إفحامه**)) فهو كلام يدل على وعي تام وتفرقة صارمة صحيحة بين القواعد النظرية والمقدمات العلمية التي ينبغي أن يقف عليها الطرفان عند المناظرة والحجاج من أجل الاحتكام إليها ، ومؤدى هذا أن النظرية بهذا المعنى بناء نظري محكم ترتبط فيه المقدمات بالنتائج ارتباطا ملزما للمتناظرين وهذا المعنى غير بعيد تماما عن مفهوم النظرية المعاصر .

ومهما يكن المصطلح الذي وظفه الفكر العربي القديم سواء كان صناعة نظرية ، أو العلم النظري أو النُّظاريُّ ، فإنه كان لأصحابه وعي عميق بوجود بناء عقلي ومنهجي يأخذ بعضه برقاب بعض يصححون به آراءهم ويفرقون ويميزون به الحق من الباطل ، والصواب من الخطأ ، وهو ما تدل عليه ممارستهم وكتاباتهم واختلاف طرق تفكيرهم ونتائجه ، وليس من الفائدة في شيء إسقاط حالة حاضرة على حالة سابقة ، فليس بإمكان مرحلة سابقة أن تحتوي مرحلة لاحقة ، فضلا عن أن تطابقها ، سواء على مستوى المناهج والأدوات ، أو على مستوى المفاهيم والمصطلحات التي تكون فيها العبرة بالمسميات لا بالأسماء كما قدمنا .

وبالعودة إلى مفهوم النظرية كما تطرحه الفلسفة الغربية نجد أنه قريب من هذا الذي عرضناه في الفكر الإسلامي يقول " لالاند أندريه" في موسوعته الفلسفية وهو يقدم لها تعريفا عاما وشاملا : ((**نظري** (**theorie**) : **إنشاء تنظيري للعقل يربط النتائج بالمبادئ**))[1] .

ويقابل هذا التعريف معاني عدة بحسب لالاند منها :

1_ مقابل ممارسة (pratique) في نظام الوقائع كالقسم النظري والقسم التطبيقي في الفيزياء مثلا.

2– في مقابل المعرفة العامية: أي ما يكون موضوعا لتصور منهجي منظم نسقيا ، أي في مجال ما أو تخصص معين علمي .

3– في مقابل المعرفة اليقينية: أي أن النظرية هنا هي إنشاء فوضي مبني على افتراضات غير يقينية .

4– مقابل الممارسة في النظام المعياري: أي المثال والنموذج أو الحق المحض والخير المحض مثلا .

[1]) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: تعريب خليل أحمد خليل ، إشراف أحمد عويدات ، منشورات عويدات بيروت وباريس ، ط2، 2001م، مج3، ص1454.

وتعني هذه التمثيلات والتقابلات أن مفهوم النظرية يتسع ويضيق بحسب الموضوع المبحوث ، وبحسب المجال الذي يتحرك فيه هذا المفهوم ، والجهة التي ينتمي إليها موضوع البحث واختصاصه وطبيعته ، وقد جاء في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ((**نظرية theory، theorie تصور أو فرض أشبه بالمبدأ ، له قيمة التعريف على نحو ما يتسم بالعمومية وينتظم علما أو عدة علوم، ويقدم منهجا للبحث والتفسير، ويربط النتائج بالمبادئ**))[1] .

في هذا التعريف تأكيد على مبدأ القدرة التفسيرية التي ينبغي أن تحوزها النظرية ، سواء في شكلها العام أي في المعرفة العامة ، أم في شكلها الخاص عند اختصاص بعينه أو علم محدد ، ولا يشترط في هذه القدرة التفسيرية أن تنال الإجماع لا في شكلها العام ولا في شكلها الخاص ، لأن المعرفة بصفة عامة نسبية وهي في العلوم الإنسانية تراكمية وليست إلغائية ، إضافة إلى أنها تهدف إلى الفهم وليس إلى الاكتشاف كما هو الحال في العلوم التجريبية.

من المفيد هنا أن نورد ما قاله عبد الملك مرتاض بهذا الشأن : ((**يمكن أن نعد النظرية جهازا صارما جامعا لمفاهيم معرفية ، أو أداة معرفية ، لتحديد المفاهيم وتناولها ابتغاء منطقة التفكير ، وعلمنة الاستنتاج . فكأن النظرية علم تكثير الأشياء بالقياس والتوليد على نحو واحد... إنها مجموعة من الآراء والأفكار تثبت أمام العقل ببرهان وتكون قابلة لأن تُغربل بها القضايا فيقع الاستنتاج بواسطة هذه الغربلة إمّا أنها علمية فيتحكم فيها العقل والمنطق وإما أنها مجرد آراء لا ترمي إلى مستوى التنظير**))[2]

إن أهم ما نخلص إليه بعد هذا العرض الموجز أن النظرية بمفهومها الواسع توليف عقلي منضبط ، يتسم بالتجريد ، وينتظم مفاهيم وتصورات معرفية منسجمة ترتبط فيه النتائج بالمبادئ والمقدمات ، وينبغي أن يكون هذا البناء النظري قادرا على تفسير ظاهرة أو مجموعة من الظواهر في مجال أو في عدة مجالات ، ومهمة هذا التوليف هو عقلنة التفكير وعلمنة الاستنتاج ، كما أنه يطلق في مقابل الممارسة اليومية أو المعرفة العلمية ، كما يطلق في مقابل المعرفة غير العلمية (الساذجة أو غير المنظمة) ، ويشتمل هذا التوليف على الفرضيات العامة التي تفسر الكون ، وتكون قريبة من الحقيقة أو يتوصل إليها العلم في تخصص ما كنظرية الوحي والنبوة ، أو نظرية في تفسير الواقع ، أو رأي في قضية ما ، وتشمل علما بعينه كما أنها تشمل مجموعة من العلوم .

---

[1]) عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل، مكتبة مدبولي القاهرة ، ط3 ، 2000م ، ص880 .

[2]) نظرية النص الأدبي: ص38.

2- المعنى؛ المفهوم والدلالات والمستويات:

هل من السهل أن نسأل عن معنى كلمة (معنى) ودلالتها؟ أليس من الغريب أن نبحث عن معنى للمعنى نفسه؟ أليس هذا من قبيل نسبة الشيء إلى نفسه أو تفسير الشيء بنفسه؟ وبعبارة أخرى فإن مثل هذا العمل قد يكون من خوارق اللغة وعبقريتها لأنها تفرض علينا دائما -بشكل أو بآخر- العودة إليها كي نفهمها هي نفسها بنفسها ، أي إننا لا نستطيع أن نتجاوز اللغة حتى عندما نكون بحاجة إلى تجاوزها؛ فنحن مضطرون إلى إعادة تأريخ الكلمات وفق ما كانت تدل عليه في الاستعمالات السابقة على الاستعمال الجديد ، وهكذا عندما نتحدث مثلا عن الإنسان ، فإننا نرجعه إلى الأنس والاستئناس والنسأ، وعندما نتحدث عن معاني الأنس والنسأ والاستئناس يعود بنا الأمر إلى معنى الإنسان مرة أخرى ، ونحن إذ نفعل ذلك ندعي دائما أننا حللنا المشكلة ، وفسرنا الكلمة وعرفنا أصلها، فكأننا نستطيع –فعلا- أن نؤرخ للكلمات ونحدد دلالاتها بهذه الطريقة البسيطة ، إنه (أصل الكلمة) هذا تعبير مهذب وطريف عن الدوران في الحلقة المفرغة ؛ أي بمعنى عندما يكون الفرع هو الإنسان يكون الأصل هو الأنس ، وعندما يكون الفرع هو الأنس يكون الأصل هو الإنسان وهكذا..، والأمر نفسه سنفعله هنا وسنقوله ، لأنه من قبيل البحث العلمي ولا مناص ، ولابد أن نستعين بالإحساس اللغوي للكلمات فهذا أقل ما يمكننا فعله ، ولذلك نورد ما جاء في اللسان:

((**مَعَنَ الفرسُ ونحوه يمعنُ معنا وأمعن ، كلاهما تباعد عاديا ، وفي الحديث أمعنتم في كذا أي بالغتم ، و أمعنوا في بلد العدو وفي الطلب أي جدوا ... والمعن الإقرار بالحق ، والمعنى والماعون والمعروف كله تيسيره وسهولته لدينا وبافتراض الله تعالى إياه)) مج1، ص4236، مادة معنى، دار المعارف القاهرة .**

الظاهر هنا أن المعنى في اللغة شيء محمود ويستحق الجهد؛ سواء أتعلق بسرعة الفرس وبه يصير محمودا ، أم بالإمعان في الشيء وهو المبالغة فيه ، أو بالجد في الطلب ، أو بالإقرار بالحق وهو أحد وجوه المعروف في الإسلام، فهو ما يحصل بعد جهد ومبالغة ، أو أن يحصل بيسر من جهة أنه معروف أي ميسور المنال .

في الاصطلاح عرفه التهانوي في كشافه بأنه ((**المعنى لغة المقصود سواء قصد أم لا**)) وأورد مفصلا:

((**المعنى هو الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها اللفظ ، أي من حيث إنها تقصد من اللفظ ، وذلك إنما يكون بالوضع ، فإن عبر عنها بلفظ مفرد يسمى معنى مفردا ، وإن عبر عنها بلفظ مركب**

يسمى معنى مركبا فالإفراد والتركيب صفتان للألفاظ حقيقة ويوصف بهما المعاني تبعا ، وقد يكتفي في إطلاق المعنى على الصورة الذهنية لمجرد صلاحيتها لأن تقتصد باللفظ ، سواء وضع لها أم لا فالمعنى بالاعتبار الأول يتصف بالإفراد والتركيب بالفعل ، وبالاعتبار الثاني بصلاحية الأفراد والتركيب)) المعنى كشاف اصطلاحات الفنون: التهانوي ، نقل النص عبد الله الخالدي ، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت– لبنان، ط1، 1996م، ج2/ ص1600.

هذا التعريف مأخوذ من تعريف الشريف الجرجاني للمعاني ، وإن كان التهانوي قد فصل فيه بعض التفصيل في كشافه كما رأيت ، يقول الشريف في كتاب التعريفات :

((المعاني : هي الصور الذهنية من حيث أنه وضع بإزائها الألفاظ، والصورة الحاصلة في العقل من حيث أنها تقصد باللفظ سميت معنى ، ومن حيث أنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما . ومن حيث أنه مقول في جواب ما هو سميت " ماهية " ومن حيث ثبوته في الخارج سميت " حقيقة " ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميت "هوية" والمعنى ما يقصد بشيء)) كتاب التعريفات: مكتبة لبنان 1985،بيروت، ص235–236.

يمكن القول هنا إن الشريف الجرجاني يتحدث عن مراتب المعنى ، على اعتبار أن المعاني هي ما كانت صورا ذهنية وهي بذلك: إما تشير إلى الشيء على الحقيقة باللفظ فتسمى معنى ، وإما أنها تحصل من اللفظ في العقل وهي بمثابة المفاهيم العلمية التي تتصف بالمجاز ، لأنها تنقل من المعنى الحقيقي إلى المعنى الاصطلاحي العلمي، وهي ما يمكن السؤال عنه بـ: ما هو؟ ويسمى الماهية ، أو ما يميز به عن غيره ويسمى الهوية ، أي ما به يعرف الشيء من غيره أو شبيهه أو قرينه ، وقد فصل صاحب كشاف اصطلاحات الفنون القولَ في مراتب المعاني، وقسمها إلى المعاني الأول ، والمعاني الثواني:

((فالمعاني الأول هي مدلولات التراكيب والألفاظ التي تسمى في علم النحو (أصل المعنى) والمعاني الثواني الأغراض (المقاصد) التي يساق لها الكلام (يقصدها المتكلم) ولذا قيل بمقتضى الحال هو المعنى الثاني كرد الإنكار ودفع الشك ، فإذا قلنا إن زيدا قائم فالمعنى الأول هو القيام المؤكد ، والمعنى الثاني رد الإنكار ودفع الشك)) كشاف: ص1601 .

بهذا تتحقق مرتبتان للكلام ؛ الأولى هي المعنى المباشر، أي ما يحمل على الحقيقة وهو إثبات القيام لزيد، أما المعنى المقصود الذي يوجبه مقتضى الحال فهو رد الإنكار ودفع الشك، وهذا المعنى الأخير يعتبر معنى ثانيا يتوصل إليه بالمعنى الأول:

((أما إذا قلنا هو أسد في صورة الإنسان فالمعنى الأول هو مدلول هذا الكلام، والمعنى الثاني هو شجاع (...) وتسميته بالمعنى الثاني لكون اللفظ دالا عليه بواسطة المعنى الأول، فدلالة المعنى الأول على الثاني عقلية قطعا، وأما دلالة اللفظ على المعنى الأول فقد تكون وضعية، وقد تكون عقلية)) كشاف: ص1601.

فإذا سمينا المعنى **الأول** بالمعنى المباشر وهو ما نفهمه على الحقيقة المجردة من قولنا (هو أسد في صورة الإنسان) ، فإن المعنى **الثاني** هو الذي نتوصل إليه من خلال المعنى المباشر وهو كونه شجاعا ، فدلالة المعنى المباشر على معنى شجاع هي دلالة عقلية ، أما دلالة اللفظ على المعنى المباشر فهي دلالة يغلب عليها الوضع أو ما نسميه الاصطلاح أو الاتفاق بين المتكلم والسامع (السياق، أو وضع التخاطب) ، فتسمى الدلالة الأولى أو المعنى الأول المباشر بالحقيقة ، وتسمى الدلالة الثانية أو المعنى الثاني (شجاع) بالدلالة المجازية فكأننا جزنا من المعنى المباشر إلى المعنى المجازي من خلال قرينة عقلية أو لغوية أو وضعية، ولذلك قسم البلاغيون المجاز إلى مجاز عقلي ومجاز لغوي (وضعي) ومجاز مرسل ، وهو الذي يتأدّى عند عبد القاهر الجرجاني بمعنى المعنى ، بينما يمعن الكفوي في كلياته في تفصيل ذلك فيقول بشكل من التدقيق:

((المعنى مطلقا هو ما يقصد بشيء ، وأما ما يتعلق به القصد باللفظ فهو معنى اللفظ ، ولا يطلقون المعنى على شيء إلا إذا كان مقصودا ، وأما إذا فهم الشيء على سبيل التبعية فهو يسمى معنى بالعرض لا بالذات)) الكليات: الكفوي أبو البقاء أيوب ، تح:عدنان درويش ومحمد المصري ، مؤسسة الرسالة– بيروت ، ط2 ، 2011، مادة المعنى ص710.

ومعنى ذلك أن المعاني هي الصور الذهنية المقصودة ، إما بالذات وهي الحقيقة ، وإما بالعرض وهو المجاز وضروب التعبير البليغ أو الفني .

أ–المعنى والمفهوم ، والدلالة والمسمى:

يفرق الإمام الكفوي (ت1094هـ) بين هذه المصطلحات تفرقة دقيقة حيث يقول :

((**واللفظ إذا وضع بإزاء الشيء فذلك الشيء من حيث يدل عليه اللفظ يسمى مدلولا، ومن حيث يُعنى باللفظ يسمى معنى، ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوما، والمسمى أعم من المعنى في الاستعمال، لتناوله الأفراد. والمعنى قد يختص بنفس المفهوم، مثلا: يقال لكل من زيد وبكر وعمرو: مسمى للفظ الرجل، ولا يقال:معناه**)) **الكليات: ص/710**.

الملاحظ عند الكفوي أن مصطلح المعنى هو أخص دلالة من (المدلول والمفهوم والمسمى) جميعا، لأن المعنى مشروط بالقصد من وجه ، ومشروط من وجه آخر بمقصود اللفظ وحده ، أما المسمى فهو أعم من المعنى في الاستعمال ، لأنه يشتمل على الأفراد ، فلا يقال لزيد وبكر وعمرو: معنى الرجل وإنما يقال: اسمه ، أما المدلول فهو أعم من المسمى .

ب– بين المعنى والمفهوم:

يعرف الإمام الكفوي المفهوم بقوله : ((**المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها الألفاظ أو لا، كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ**)) **الكليات:725**، وهذا التعريف قريب من تعريف الشريف الجرجاني الذي فرق ما بين المعنى و المفهوم عندما عرف كلا منهما فقال : ((**الصورة الحاصلة في العقل من حيث أنها تقصد باللفظ سميت معنى ، ومن حيث أنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما**)) **التعريفات: 235**.

وباختصار –وبلغة اللسانيين– فإن مدلول اللفظ من الدال يسمى **معنى** ، أي أن الصورة الحاصلة في العقل التي نعبر عنها بالألفاظ هي المعاني (المدلولات) ، و**المعنى** بذلك هو كل ما نعبر عنه بلفظ أو اسم، أما **المفهوم** فهو الصورة الحاصلة في العقل من اللفظ ؛ أي ما نفهمه من الألفاظ التي رتبت ترتيبا مخصوصا كي تؤدي معنى لا يوجد في اللفظ ذاته منفردا وإنما يوجد في طريقة ترتيب هذه الألفاظ في النطق أو الكلام (التأليف) والسياق (مقتضى الحال) بتعبير القدماء .

يمكن القول أن المعنى هو ما كان مقصودا باللفظ، أما المفهوم فهو ما يحصل من اللفظ المفرد في العقل، وقد أورد صاحب المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة من دون إضافة كبيرة:

((**والفرق بين المعنى والمفهوم ، أن المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها اللفظ أو لا ، على حين أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها اللفظ**)) **المعجم الشامل: عبد المنعم الحفني،مكتبة مذبولي ،القاهرة، ط3،2000م،ص/221**.

يبدو هذا التعريف كأنه توسيع لمعنى المفهوم الذي يشمل المعبر عنه بالألفاظ وغير المعبر عنه بالألفاظ ، على حين يكون المعنى ما قُيّد باللفظ فقط ، فعندما نتحدث عن المعاني فإننا – لزاما لذلك – نتحدث عن المعاني التي تشير إليها الألفاظ في ذاتها إما بالوضع (المعنى المعجمي) ، أو تستخلص من ترتيب الألفاظ فيما بينها (التأليف) ، وذلك معناه –بشكل أدق– أن المعاني مشروطة بالمقاصد التي تؤدي إليها أو تعبر عنها ، بينما المفاهيم ليست كذلك لأنها تتصف بالشيوع وعدم التحديد فهي أعم من المعاني لغياب القصد المحدد فيها هي ذاتها ، ولحاجتها إلى التقييد بالألفاظ الدالة على المقاصد والأحوال ، وكي تتحول من الشيوع والعموم إلى معان مقيدة ومبينة بالقصد منها من دلالتها ؛ فهي تحتاج إلى عمليات تحويلية ذهنية وفكرية ولغوية ، كما تحتاج إلى جهد معرفي وتحديد ثقافي كي تتحول إلى مصطلحات علمية ذات مدلولات جديدة أكثر دقة وفاعلية واستجابة للواقع و الإبداع وتفسيرهما .

واضح من خلال النصين السابقين أن ما يقصده الشريف الجرجاني غير ما عبر عنه الحفني ؛ فالشريف يشير إلى أن المفهوم هو ما يحصل في العقل من اللفظ نفسه ، أما المعنى فهو الصورة التي تحصل في العقل من اللفظ بالقصد ، فيشترط في المعنى أن يكون مقصودا باللفظ ذاته ، أما المفهوم فلا يشترط فيه القصد باللفظ أو بغيره وإنما يكفي فيه وجوده الذهني غير المحدد ، وهذا خلاف قول الحفني الذي لا يعتبر القصد لا في المفهوم ولا في اللفظ .

3– اللغة والفكر والتفكير :

لعل من الضرورة البحثية هنا أن نعيد فحص وتقييم مفهوم ثنائية (اللغة والفكر) بما يتناسب وطبيعة هذا البحث الذي نعالج به وفيه موضوع "**نظرية المعنى**" ، وبما يراعي المعطيات الجديدة التي توصلت إليها البحوث اللغوية والنقدية المعاصرة ، على أننا إذ نفعل ذلك نود الإشارة إلى الإشكالات القديمة والحديثة التي عرضت لحقيقة العلاقة بين اللغة الفكر ، والتي تتراوح تفسيراتها ما بين اعتبار اللغة حاملا للفكر ووسيطا مهما بين الإنسان والإنسان، ثم بين الإنسان والأشياء وهذا مذهب القدماء عموما –والذي سنؤجل الحديث عنه إلى حينه – ومابين اعتبار اللغة حاملا للفكر ومؤثرا فيه ومنتجا له، وهذا مذهب أغلب المعاصرين والذي يعنينا تبيانه الآن، لأن دراستنا تنبني عليه و تستند إلى معطياته في فهم طريقة تعبير أي مجتمع أو أمة يقول الجابري بهذا الصدد:

((يعد المفكر الألماني هردر Herder (1744 –1803م) من الرواد الأوائل الذين انصرفوا في العصر الحديث، بقسط وافر من جهودهم العلمية إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر وتحديدها، بل لربما يمكن اعتباره الرائد الأول للنظرية التي تعزو دورا أساسيا للغة في تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون))[1] .

ما علينا إذن إلا أن نعترف بالتأثيرات المهمة التي تخلفها وتؤديها اللغة بشكل ظاهر على الفكر؛ ذلك أن اللغة في حقيقتها وفي وظيفتها هي إعادة ترتيب للموجودات وصياغة جديدة لطبيعة العلاقة بينها ، إنها تعيد ترتيب الموضوعات والصور الذهنية بما يمكننا من فهم المحيط العام الثقافي والمادي والفكري لأي أمة من خلال فعالية التأثير والقابلية للتأثر ، ولا يمكننا أن نغفل هنا إمكانية اللغة في خلق عوالم جديدة مغايرة لطبيعة الواقع الذي تنطلق منه –أحيانا– ، وبطريقتها الخاصة فإن اللغة ترسم الإطار العام للتفكير وتشكل الخريطة الأولية لمسار الفكر الذي يبدأ سديميا غامضا إلى أن يسفر عنه التعبير اللغوي فينزله من عليائه ويجعله قابلا للإدراك والتصور ، ومن ثم قابلا للتقييم والاستخدام ، لذلك يصعب علينا القول بالفصل بين اللغة والفكر ، بل يحسن بنا ويفيدنا أكثر أن نعترف بالأثر المهم للغة في طريقة التفكير وطبيعة الموضوع المفكر به وأثره ((**من هنا ربط هردر بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها ، ذاهبا إلى القول بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم، ليس هذا وحسب ، بل إن كل أمة تختزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب الخطأ فتنقلها اللغة إلى الأجيال الناشئة واللاحقة))**[2] .

في هذا تكمن أهمية إعادة بناء العلاقة بين اللغة والفكر، باعتبار اللغة مدخلا مهما – مع أنه غير كاف– لتحديد طبيعة الفكر – نتاجا ، وطريقة التفكير– منهجا ، والموضوع المفكر فيه – مادة . وكلما ارتقي التفكير ارتقت معه اللغة التي تعبر عنه وتحمله ، حيث يصبح التفكير محتاجا إلى لغة أعمق وأدق من اللغة العادية (لغة التواصل) ، وهذه اللغة الراقية هي ما ندعوه باللغة العلمية أو المصطلحات والمفاهيم النظرية لكل معرفة علمية وإنسانية (الخطاب العلمي والمعرفي) ، لأن التفكير يذهب في التجريد ، فيصبح محتاجا إلى الكتابة العلمية التي تضيف إلى الموضوع ، كما تضيف إلى عملية التفكير ذاتها قوة الوضوح والقدرة على التحكم في المعاني المعقدة وقوة التعبير عنها في تعقيداتها ؛ إن الكتابة تسهم في إعادة صياغة العوالم الفكرية والمادية ، حتى لقد اعتبرتها الفلسفة الوجودية هي الوجود بذاته ؛ ((**فالكلمات الأولية لا تدل على أشياء وإنما هي توعز وتوحي بالعلاقات** ،

[1]) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية–بيروت، ط10 ،2009م، ص76.

[2]) نفسه: ص77.

فالكلمات الأولية لا تصف شيئا يمكن أن يوجد وجودا مستقلا عنها ، بل أنها عندما تقال تجلب معها الوجود))[1] .

ويؤكد كارل بوبر أن: ((**الكلام لا يكون ممكنا بواسطة علاقة بالآخر سابقة على الوجود ، بل إن الكلام يخلق بالفعل هذه العلاقة**))[2] .

كل هذا الاعتبار المتزايد لتأثير وتأثر اللغة في الفكر المعاصر ، يجعلنا نؤمن بأن اللغة ذاتها مدخل أساسي مهم في الكشف عن طبيعة محمولاتها الفكرية ، وفي الدلالة على أنماط التفكير لدى مستخدميها ؛ فالإنسان يتكلم كما يفكر ويفكر كما يتكلم ، غير أنَّا لا ندعي أن اللغة هي السبيل الوحيد في صياغة الصراع الفكري والمعرفي وتحديد طبيعته وخصائصه في أي فكر أو ثقافة أو في وتحقيق المعرفة بها بشكلها الكامل.

وحتى نقدم تعريفا إجرائيا يسهل علينا أن نعالج به عالم الأفكار ومسائل الفكر النقدي ، وأن نبحث ونحلل النتاج الفكري من بوابة اللغة ، فإن علينا أن نقرر – مبدئيا على الأقل– أن اللغة ليست حاملا أمينا للأفكار على اعتبارها نتاجا إنسانيا ، والإنسان زيادة على أنه كائن تواصلي ، فإنه كائن مؤول خاضع للغة ومخضع لها في الآن نفسه ، وبالتلازم فإنه يتحكم في الفكر بقدر ما تتحكم فيه هو نفسه اللغة؛ وبذلك فهو خاضع للغة من جهة أنه محتاج إليها للتواصل ، ثم مخضع لها من جهة تشكيله للفكر وتمثله لقضاياه باستمرار وتجدد داخل هذه اللغة ، إنه يعالج موضوعات الفكر ويتصرف فيها باللغة ، ومن ثم استحالة أن يكون هناك فكر أو نظر دون أن تكون اللغة واسطة بين العقل المفكر والموضوع المفكر فيه، ويتأكد الأمر في قضايا العلم والمعرفة الإنسانية بعامة ، أي في المعرفة التي تم تدوينها أو الكتابة فيها ومعالجة إشكالاتها وظواهرها المختلفة (الخطاب العلمي والمعرفي) .

لقد كان القدماء من اللغويين والمتكلمين على دراية تامة بمضمون الفكر وطريقة اشتغاله على اعتباره عملية ذهنية (نظرية) تستند إلى ممارسة واقعية ، وأدركوا أن هذه الممارسة تختلف عن الفكر من حيث الترتيب ، لذلك قالوا: (**أول الفكر آخر العمل ، وأول العمل آخر الفكر**) وينقل لنا ابن قتيبة جدلا حول هذه العبارة في كتابه أدب الكاتب:

((**ولقد بلغني أن قوما من أصحاب الكلام سألوا محمد بن الجهم البرمكي أن يذكر لهم مسألة من حد المنطق حسنة لطيفة فقال لهم : ما معنى قول الحكيم : (أول الفكرة آخر العمل ، وأول العمل آخر**

---

[1]) جون ماكوري: الوجودية ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مرا: فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، المركز الوطني للثقافة والفنون والأداب–الكويت، عدد58، ص163 .

[2]) نفسه: ص163.

الفكرة) فسألوه عن التأويل : فقال لهم مثل هذا كمثل رجل قال : إني صانع لنفسي كنا (بيتا) " فوقعت فكرته على السقف ، ثم انحدر فعلم أن السقف لا يقوم إلا على حائط، وأن الحائط لا يقوم إلا على أس و أن الأس لا يقوم إلا على أصل ، ثم ابتدأ في العمل بالأصل ثم بالأس ثم بالحائط ، ثم بالسقف ، فكان تفكره آخر عمله ، وعمله بدء تفكره)): **أدب الكاتب: ابن قتيبة ، تح: محمد الدالي . مؤسسة الرسالة – بيروت ط2 ، 1985 ص 8-9.**

يتبين من شرح ابن الجهم لعبارة أرسطو أنه يعي جيدا الفارق المهم بين الفكر الذي يحيل إلى مسألة النظر في الأمور والقضايا باستعمال العقل ، وبين التطبيق أو العمل الذي يحيل إلى الممارسة التي تقتضي إنزال العمل الفكري على الواقع ، وبالتالي فإن مضمون الفكر كما نستخدمه نحن اليوم كان متداولا بشكل ما وبصورة أقل ما يقال عنها أنها كانت مفهومة لدى المهتمين بشؤون الفكر والمعرفة العلمية ، فقد كان يستخدم في التعبير عن إدراك الفارق المهم بين الفكر والنظر أو بين القول والعمل ، أو بين النظرية والتطبيق ، ويعترض ابن قتيبة بشدة على القيمة العلمية التي يدعيها محمد بن الجهم لهذا القول لأرسطو ، حيث قال :

((ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض، والنحو لعد نفسه من البكم ، أو يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب)) أدب الكاتب ، ص09 .

من الواضح هنا أن ابن قتيبة يعول على قوة البيان العربي ومنطق اللغة العربية في حد الأشياء وتفصيلها كما يمارسه الشعراء والبدو من الأعراب والفقهاء ، وهو الجزء الذي يرتكز على ما أسماه فصل الخطاب ، ما يعني أن العرب تدرك هذا الأمر بالبديهية ومن غير أن تحتاج إلى هذا الكم الهائل من المصطلحات والألفاظ، لأن من شأنها الإحاطة بكثير من المعنى بقليل من اللفظ (الإيجاز) كما يزعمون، وكما يفسرون به أيضا قدرتهم على إنتاج الحكمة من غير تأمل طويل (بديهة وارتجالا) ، وربما لم يلاحظ القدامى –ومنهم ابن قتيبة– أن القرآن أصلا يدعو إلى العكس من ذلك ، أي يدعو إلى التروي والتأمل وإعمال العقل في كل شيء ، إلا في ذاته سبحانه عز وجل كما جاء في الحديث الشريف .

تؤشر هذه المناقشة على وجود جدل حاد بين أرباب البيان وعلماء البلاغة وبين علماء الكلام والفلاسفة من العرب واليونان حول الطريقة التي يفكر بها العرب والطريقة التي يفكر بها اليونان ، وقد دافع كل على ما يعتقد أنه لغته ومنطقه ، وقد امتد هذا الصراع إلى عصور لاحقة حتى بعد اكتمال المباحث البيانية والفلسفية في عهد

أبي حيان التوحيدي الذي يحيلنا على مناظرة متى بن يونس مع السيرافي حول منطق العرب و منطق اليونان وستأتي الإشارة لذلك بحول الله .

4- الوعي الشفاهي والوعي الكتابي:

يعد مفهوما (الوعي الشفاهي) و(الوعي الكتابي) من أهم المفاهيم القادرة على تحريك البحث في هذه المرحلة من مراحل نظرية المعنى والنظرية النقدية عند العرب ، وبخاصة إذا علمنا أن الشعر العربي في مبتدأ الأمر تنوقل شفهيا فهو تراث شفهي بامتياز ، يؤكد لنا ذلك إيقاعه ووزنه ، وقيامه على توازي الشطرين وتساوي عدد حركات البيت الواحد ، بل والقصيدة كلها في الشعر، كما تقوم الخطابة والنثر على السجع والترادف والمقابلة والجناس ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال (السياق المقامي) فيهما جميعا، إضافة إلى مراعاة شروط الإلقاء وأحوال المتلقي وكلها ترتد إلى طبيعة المرحلة الشفاهية في الثقافة العربية.

غير أن مصطلح الشفاهية والكتابية الذي سنستخدمه هنا سيتجاوز المعنى البسيط الذي يعني مجرد الفصل بين مرحلة الكتابة ومرحلة المشافهة من حيث وسيلة النقل والتعبير والتبليغ ، لأن هذا الفصل لا يتحقق إلا على المستوى المنهجي والإجرائي حتى يسهّل عملية البحث فيهما مع التحفظ على بعض النتائج وتحمل بعض الأضرار، وذلك لنؤكد على خصوصية أخرى أكثر عمقا وفائدة ودلالة تتميز بها الثقافة العربية ، وتتحدد بفترة زمنية طويلة في تراثنا العربي؛ وهي أنه من الصعوبة تحديد بداية ونهاية كل فترة منهما حتى على هذا المستوى ؛ أي على المستوى المنهجي ، وعلى النحو الذي أشار إليه أستاذنا إذ قال: ((**أن مصطلح النقد الشفاهي يطرح إشكالا منهجيا في التعريف ، ذلك أننا إن أخذناه على أنه المفهوم المقابل لمفهوم الكتابة جعلنا نهايته مع بدء حركة التأليف في منتصف القرن الثاني للهجرة ولكننا إن أخذناه بمفهوم الحكم الناجم عن المخاطبة والمحاورة ، وجدنا أن الروح الشفاهية تسري حتى في مرحلة التأليف التي حظيت بالكتابة والتدوين**))[1] .

بيد أن من الطبيعي في أي مجتمع أن تسبق المرحلة الشفهية مرحلة الوعي الكتابي كما بينا ذلك، وعلينا – هنا– أن نعترف بانعدام الكتابة الواعية التي تستهدف مسائل ، أي باعتبارها ظاهرة حضارية في العصر الجاهلي حتى أوائل القرن الثاني الهجري ، والسبب في ذلك أن المقصود من الوعي الكتابي أن تتحول الكتابة إلى وسيلة

[1]) عمار ويس: الواقع الشعري والموقف النقدي، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، ط1، 2014م ، ص199.

للعلم والفن قائمة بذاتها ، لها قوانينه الداخلية التي يحتكم إليها الكتاب في كل فن كما كان يُحتكم إلى الرواية في القرآن والحديث والشعر مثلا ، ولم يحدث هذا إلا مع كتابات ابن سلام في النقد ، وابن إسحاق في السيرة والإمام الشافعي في الأصول ، والجاحظ وأبي الحسين البصري في البيان ، وأبي عبيدة في المجاز ، والخليل في المعجم ، وسيبويه في النحو .

أما الوعي الشفاهي فقد كان هو عماد الثقافة الجاهلية حتى بداية مرحلة التدوين، وهي المرحلة التي بدأ يتحول فيها العلم من علم الرواية إلى علم الدراية ، ودون أن يعني الانتقال من الشفاهية إلى الكتابية إلغاء طبيعة وخصائص المرحلة الشفاهية أو تجاوزها نهائيا ، وإنما يعني أنه ينبغي أن نفهم طبيعة كل مرحلة وخصائصها من خلال عرض كل واحدة منهما على الأخرى، حتى نتبين بوضوح نتائج هذه الاختلافات وجدواها ، وإلى هذا أشار إرك هافلوك أحد مؤسسي هذا النوع من الدراسات التي شاعت بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، والتي تستخدم مصطلح الشفاهية لتحدد به نوعا معينا من الوعي ((**نوع يفترض أن قد أنشأته الشفاهية أو أنه يمكن التعبير عنه فيها**))[1] .

فكي نتمكن من الفهم الصحيح لخصائص المرحلة الشفاهية أو الوعي الشفاهي يقترح إرك هافلوك أن نعرضها على ((**الكتابية التي تعد كذلك ظرفا اجتماعيا وحالة للعقل معا**))[2] ، ولكن دون أن يعني ذلك ممارسة أي نوع من الفصل الحاسم أو النهائي في أثناء البحث والمقارنة ، فمع أن ((**الشفاهية والكتابية في حالة قوة ووضوح إحداهما في مواجهة الأخرى ، إلا أنه يمكن رؤيتهما على أنهما ممتزجتان في مجتمعنا، وإنه لمن الخطأ بطبيعة الحال أن يتم فرزهما بحجة أن إحداهما تنفي الأخرى ، فعلاقتهما إحدى علاقات التوتر الإبداعي المتبادل ، علاقة لها بعدان : أحدهما تاريخي –نظرا لأن المجتمعات الكتابية نشأت من مجتمعات شفاهية ، والآخر معاصر – إذ أننا ننشد فهما أعمق لما قد تعنيه الكتابية بالنسبة لنا عند فرضها على شفاهية ولدنا فيها ، وتتحكم في كثير من الأخذ والعطاء المعتاد في الحياة اليومية**))[3] .

وهذا التأكيد على الارتباط التفاعلي والتوتر الإبداعي بين الشفاهية والكتابية هو الذي يعبر عنه في وجه من وجوهه وفي إحدى مستوياته عن الارتباط التفاعلي المتبادل ، والتوتر الإبداعي الحاصل بين النظرية والممارسة ، لأنه يؤطرها ويمدنا بأدوات تفسيرها وفهم دور كل منهما في خدمة الآخر في تبادل مستمر ، يكون أحيانا لصالح

[1]) ديفيد ر. أولسون، ونانسي تورانس: الكتابية والشفاهية، تر: صبري محمد حسن ، المركز القومي للترجمة –القاهرة ، ط1، 2010م، ص35.

[2]) نفسه: ص35.

[3]) الكتابية والشفاهية: ص35-36 .

ممارسة إبداعية تعقبها ممارسة تنظيرية ، وأحيانا أخرى يكون لصالح نظرية مستعادة بصورة ما تخدم الممارسة الإبداعية وقد تحل محلها أو تؤسسها ، وذلك على شاكلة التبادل المستمر الذي يحصل بين الشفاهية والكتابية؛ إذ ((**يمكن تصور هذا التوتر يعمل من ناحية لصالح شفاهية مستعادة ، ثم من الناحية الأخرى لصالح إحلال كتابية متقدمة محلها إحلال تاما**))[1] ، وهذا يعني أن الشفاهية والكتابية مرحلتان تسيران جنبا إلى جنب في تبادل وتوتر مستمر لا يمكن أن ينفصلا في أي ثقافة بشرية ، وفي أي مرحلة تاريخية ، وهو الحال نفسه مع العلاقة بين الممارسة والنظرية اللتين تستمران على الرغم من التوتر الحاصل بينهما ، ما قد يؤدي إلى هيمنة إحداهما على الأخرى أحيانا أو في فترة تاريخية .

ففي الثقافة العربية الإسلامية مثلا ، ومع أن التدوين في ذاته يعد عملية حضارية واعية استنهضت لها همم العلماء بالجمع بكتابة وتصنيف العلوم والمعارف ، غير أن المقصود هنا ما ذكرناه سابقا ، من أن الكتابة والوعي الكتابي في عمر أي حضارة يعد مستوى أعمق من الوعي الشفاهي من حيث إن الوعي الكتابي عمل واع مقصود يعني إنتاج الثقافة وحفظها ومعالجة القضايا العلمية وصياغة المشكلات، ومناقشتها باستخدام مصطلحات علمية ناضجة قادرة على تفسير الظواهر اللغوية والدينية والإنسانية بلغة حازت الكفاية المعرفية وبصورة تنظيرية ، لأن ذلك كله يتطلب حضور الكتابة العلمية التي لم تظهر حتى توفرت لها الشروط العلمية والظروف التاريخية المناسبة ؛ من توفر المدونات العامة في اللغة والشعر والفقه والكلام والتفسير، ثم مباشرة العمليات التحليلية وتقعيد القواعد ، وضبط الأصول النظرية التي ترسم المسالك العامة للمعارف والعلوم ، وتؤسس لمداخلها الممكنة وحدودها القصوى وطرق تفسيرها وتوظيفها لدى كل طائفة من العلماء .

ويعنى ذلك –برأيي– أن الشفاهية ،من الناحية الترتيبية بطبيعتها، تكون أقرب إلى الممارسة منها إلى النظرية، وهي بذلك –وبوجه من الوجوه– ترتبط بالممارسة الكلامية (اللغة المنطوقة) التي تعد المرجع الأساس في فهم ما هو مكتوب ، وقد استخدمها المسلمون ضمن ما يسمى علم الرواية في الشعر والحديث وعلم القراءات وفي علوم القرآن الكريم ، وتعد ثمرة مهمة من ثمرات الممارسة التعليمية للغة العربية التي نزل بها القرآن ، حتى لقد حُفظ القرآن الكريم صوتا ونطقا وفي الحركة والسكون والتفخيم والترقيق والإمالة والإدغام والإخفاء ، وكلها مصدرها المشافهة والسماع ، والأخذ المباشر عن الشيخ ، ولقد استخدم المنهج نفسه وبأدواته ذاتها في حفظ اللغة العربية

[1]) الكتابية والشفاهية: ص36 .

لفظا ومعنى ، صوتا وصورة عندما تنقل العلماء بين البوادي لأخذ اللغة النقية عن العرب الخلص الأقحاح الذين لم تخالط ألسنتهم العجمة وألفاظ الحضارة.

وإذن يمكننا أن نعتبر مرحلة التدوين مرحلة لتثبيت الكلام الشفاهي بنقله من الصدور إلى السطور، مع شيء من التعليق والملاحظة ، وذلك معناه الاحتكام إلى النطق السليم للعبارة أو الكلمة وما يصاحبه من فحص وتدقيق في الرسم والتصوير ؛ أي أنهم في مرحلة التدوين كانوا يحاكمون المكتوب إلى المنطوق ، وهذا ما قرره علماء ذلك العصر كما يقول ابن سلام (ولا يروى عن صحفي) ، وهي إشارة منه مهمة إلى حضور سلطة المشافهة التي كانت تمثل لب وجوهر العملية التعليمية والإبداعية في اللغة والأدب وغيرها من العلوم .

فلا غرو –والحال هذه– أن يحتكم الناس في تقييم الشعر والشعراء إلى اللغويين والرواة ، فنجد لهذه الطائفة –بذلك– هذا الصيت الذائع ، وهذه السلطة التي تمنحهم حق الحكم في قبول أو رفض الاستشهاد بشعر بعض الشعراء ، كما رفض أبو عمرو بن العلاء الاستشهاد بشعر بشار بن برد وأبي نواس ، ورفض الأصمعي الاستشهاد بشعر الفرزدق ، ومأتى هذه السلطة إنما هو من المدارسة الشفاهية التي لها حق الأسبقية والمكانة ابتداء ، يقول والتر أونج بهذا الصدد: ((**أما أهل الثقافات الشفاهية الأولية تلك التي لم تمسها الكتابة بأي صورة فيتعلمون كثيرا وعندهم قدر كبير من الحكمة التي يمارسونها ، ولكنهم لا يدرسون ، إنهم يتعلمون بالتلمذة – مثل الصيد مع الصيادين ذوي خبرة ، على سبيل المثال – وبالأخذ عن الشيوخ الذي هو نوع من التلمذة ، وبالاستماع وبإعارة ما يسمعونه وبإجادة الأمثال وطرق التأليف وباستيعاب مواد أخرى قائمة على الصيغ ، وبالاشتراك في نوع من التأمل الجمعي في الماضي إنهم يتعلمون بكل هذه الطرق وليس بالدراسة بمعناها الدقيق**))[1] .

إذا أردنا أن نخرج بطائل من هذه الدراسة أو غيرها من البحوث المشابهة التي تسعى إلى فهم هذه المرحلة وقراءتها، فلا بد أن أن نعطي أهمية بالغة للمرحلة الشفاهية التي تأسست عليها الثقافة الشعرية العربية؛ أي لابد أن نتفهم طبيعتها وإفرازاتها الثقافية والاجتماعية والدينية حتى نتمكن من تتبع مسار النظرية النقدية أو نظرية المعنى التي نحن بصددها هنا ، وذلك ما لن يتحقق قبل الإجابة عن الأسئلة التالية:

– ما هي أصول ومصادر نظرية المعنى (البيان)؟

–كيف أسهمت المرحلة الشفاهية في صياغة هذه النظرية ومدها بالخبرة الأساسية التي تشكلت منها؟

[1]) الكتابية والشفاهية : ص 25.

-إلى أي مدى تحكمت هذه المرحلة في المراحل اللاحقة لنشأة التنظير النقدي، و كيف أثرت في رسم خرائط لحركة المعنى ومسالكه في الفكر النقدي ؟

إن الحديث عن المرحلة الشفاهية أو مرحلة الكتابة لا ينفك عن الحديث عن اللغة البشرية ذاتها التي تنشأ أول ما تنشأ مشافهة ؛ ذلك أن السماع والقول هو لب العملية التواصلية في حال انعدام الكتابة لدى الشعوب البدائية ، لذا تتسم لغة هذه المرحلة الأصلية في المجتمع العربي بالبساطة والشاعرية في آن ، وهذا ليس حكرا على العربي وحده ، وإنما يشاركه فيه كل شعوب العالم وإن بدرجات متفاوتة كما أثبت ذلك البحث العلمي والدراسات الثقافية والإثنوغرافية والأنتروبولوجية ، وتشير الأمثال والحكم والخطب القصار التي بين أيدينا عن الفترة الجاهلية إلى أن العرب كانوا يمزجون بين التواصل والإمتاع في أحاديثهم وكلامهم شعرا كان أو نثرا ، وهذا يعد في ذاته مؤشرا مهما على وجود نوع من النظر في الكلام وانتخابه وتخيره وتقويمه ، والتفنن في أدائه على الوجه الذي يرضي السامع ويطربه كما في الغناء مثلا :

تغن بالشعر إما كنت قائله إن الغناء لهذا الشعر مضمار

كما قالوا: (مقود الشعر الغناء) و (الشعر ميزان القول).

ومعنى ذلك -من وجه- آخر أن المسموع من الكلام والخطب البليغة سيعاد النظر فيه أول ما يدخل حيز الكتابة ؛ حيث تعيد ترتيب المدونة الثقافية في الوعي الإنساني ، وتهييئها للاختبار والمدارسة والفحص والنقد (عملية التثقيف) ، وهذا هو المفهوم المناسب والمطلوب الذي يفيدنا في هذه الحال، فبناء عليه نفهم لماذا اهتم العلماء بجمع الغريب من الكلام في القرآن الكريم ولم يهتموا بالفصيح المألوف؟ ولماذا صنفوا في أسماء الحيوانات وخصوا كل صنف منها بكتاب: كتاب الإبل، كتاب البغال، كتاب الخيل ، وكتاب السيف ...إلخ ، ولم يرتبوها على حروف الهجاء كما فعل الخليل فيما بعد ذلك؟

إن المقاربة الناجعة لتفسير ذلك هي أن هذه المرحلة هي بداية التأليف ، إذ لم يكن للعرب خبرة بطرائق العلم ومناهج البحث والكتابة ، وقد كان هذا حاصلا في اللغة و الفقه والحديث ... وغيرها من العلوم، وهذا معناه أن الجمع والتدوين والتصنيف والترتيب أسبق وأيسر من وضع مناهج البحث والتأليف وأصول الكتابة التي تُعنى بتحليل ومعالجة الموضوعات، لذلك اهتم المسلمون في هذه المرحلة بعلم الرواية أكثر مما اهتموا بعلم الدراية ، فضبطوا طرق الرواية الصحيحة وكشفوا عن سبل الرواية الزائفة والضعيفة في القرآن والحديث ، ثم في اللغة والشعر ، وإن بتسامح كبير .

بذلك فإن المعنى أو المادة المراد ضبطها في كل هذه العلوم–بداية– هي ما أطلقوا عليه اسم (الخبر) الذي يعد مصدرا للمعرفة ، مع إدراكهم فيما بعد لنقص كفايته لتلبية حاجات الحضارة المتنامية ، لأن العلم ليس هو مجرد التحقق من صدق الخبر فقط كما تقرره علوم الرواية ، بل يحتاج إلى الدراية التي تبناها طائفة من العلماء حين مدت القياس وشجعت على النظر وإعمال العقل في استنباط العلل والقواعد والأحكام ، أو ما أصبح يسمى في دوائر المعرفة الإسلامية بعلم الدراية أو مدرسة الرأي في الفقه والأصول والنحو واللغة وحتى الكلام ، وقد تجلى هذا التنوع والاختلاف في كتابات النقاد والعلماء والبلاغيين عندما اهتمت بعض المذاهب بالدراية إضافة إلى الرواية ، بينما اكتفى بعضها بالرواية والأثر .

ألقت هذه الاختلافات المنهجية بظلالها على بقية العلوم بمستويات مختلفة وبأشكال عدة، ففي البلاغة والبيان –مثلا– انصرف بعضهم إلى العناية بالمعنى فصرفوا جهدهم في التركيز على الصياغات المتعددة للمعنى الواحد كما هو الشأن في تعريفهم للبلاغة ، كما يفسر لنا هذا –ولو مبدئيا– سبب تفضيل اللفظ على المعنى الذي يوهم به قول الجاحظ في نظرية (المعاني المطروحة في الطريق) بأنه يفضل اللفظ على المعنى ، وقد انصرف – على أساس من ذلك– جل النقاد وأغلبهم لغويون ورواة شعر إلى الاحتكام إلى طريقة العرب ظنا منهم أنها النموذج الوحيد الذي يجب أن يحذوه الشعراء المحدثون إذا أرادوا أن يبدعوا ويبتكروا في أشعارهم في كل الاغراض؛ في الوصف والتشبيه والاستعارة والمجازات...

وبالمقابل فقد غضوا من قيمة الشعر المحدث (المولَّد) ، واعتبروه إغراقا وتكلفا وخروجا إلى المحال، واتهموه بالتعقيد ونقص السلاسة ، وركاكة المعاني والخروج عن جادة عمود الشعر ومبدأ الأوائل ، كما في شعر مسلم وأبي تمام والمتنبي وابن الرومي والمعري ، وقد قادهم إلى هذه التصنيفات الاحتكامُ إلى الطبع والسجية والسماحة ، وسرعة التدفق من غير ضعف ، وكلها معايير ترتد إلى خصائص الشفوية الشعرية عند العرب وعصر الرواية وتأثيراتها ؛ إذ لا تزال البيئة العربية محكومة بالرؤية الأخلاقية في الممارسة الإبداعية وفي بناء المصطلح النقدي ، فالشعر الجيد هو الشعر الكريم المعنى ، الشريف اللفظ ، المطبوع الذي يقوله الشاعر على سجيته ، وهذا ما ينبغي أن نتفهمه في هذه المرحلة ، فنعطيه حقه من التقدير بغض النظر عن موقفنا منه .

فمع أن ابن سلام أسس للانتقال من الرواية إلى الدراية ، ودشّن القول بعلمية الشعر وأنه صناعة وثقافة، إلا أن تلامذته لم يتنبهوا لهذه الملاحظة المهمة بالوعي المطلوب ؛ فقد حاول ابن المعتز لفت معاصريه

إلى طبيعة الشعر ، وكيف أنه تحول بالفعل إلى صناعة وثقافة من خلال دفاعه عن البديع ، إلا أن دعوته مرت دون أن تحدث الأثر المرجو في إعادة النظر في تعريف الشعر وتقييمه من منظور نقدي جديد ، يراعي الجدة والابتكار ويعبر عن الروح الحضاري الذي تتطلع إليه الذائقة العربية الإسلامية في تلك المرحلة ، وبقيت المعركة بين أبي تمام والبحتري (أي بين القديم والمحدث) محور الجهود النقدية .

واضح الآن أن مرحلة الممارسة النقدية قد امتد سلطانها إلى نهاية القرن الخامس الهجري ؛ أي حتى عهد عبد القاهر الجرجاني وأبي يعقوب السكاكي ، وكان القفز عليها وعدم مراعاة خصوصيات معطياتها هو السبب في عجز كثير من النقاد والدارسين عن التخلص من آصار القديم الذي كبلوا أنفسهم به ، أو نظروا إليه من أفق حاجاتهم الخاصة ، فلم يراعوا خصوصية الشعرية الشفاهية ، وانساقوا في ركاب النقاد القدامى الذين أساؤوا فهم آراء الجاحظ وبعض معاصريه .

لقد ضيق النقاد القدامى واسعا ، وشددوا الخناق على الإبداع الأدبي وهذا واضح ومسلم به، غير أن الباحثين المعاصرين فاتهم أن القدامى كانوا في ذلك محكومين بسياق ثقافي نقدي تطغى عليه الممارسة الشفهية بمؤثراتها التاريخية والفنية التي اتسعت لتشمل الدور والقصور ومجالس الولاة والأمراء ، وعادت الثقافة الشفاهية بقوة في العصر الأموي بعدما استيقظت العصبية القبلية وكثرت المفاخرات والنقائض وشعر الهجاء ؛ فأصبحنا نسمع بنقاد المجالس مثل أبي عيسى النحوي وابن أبي عتيق وسكينة بنت الحسين ، وانتشرت مطارحات الشعراء في سوق المربد في العراق ، وتداول الناس سقطاتهم وتفكهوا بها ، وتبارزوا بقصائدهم وأبياتهم السائرة ، ففضلوا وعابوا .

إن الكتابة النقدية في ذلك العصر كانت محكومة إلى هذا الفضاء الشفاهي ؛ إذ أنها جاءت صدى مكرورا في الغالب لكل ما قاله العلماء والرواة والنقاد على السواء منذ القرن الأول الهجري ، ولا يبعد ما قاله أدونيس عن هذا كثيرا بل هو صميم هذا الرأي حين يرى أن: ((**على خصائص الشفوية الشعرية الجاهلية تأسس في العصور اللاحقة النقد الشعري العربي في معظمه ، وتأسست النظرة إلى الشعرية العربية نفسها وتولدت عن ذلك معايير وقواعد لا تزال مهيمنة ليست على الكتابة الشعرية وحدها، وإنما أيضا على المقاربة الذوقية والفكرية والمعرفية المتصلة بالشعر وقضاياه**))[1] .

[1]) أدونيس: الشعرية العربية ، دار الآداب ، ط3 . 2000، ص13-14.

ومفاد ذلك أن الممارسة الشفاهية هي التي كانت تغطي العملية الإبداعية سواء ما تعلق منها بالإبداع الشعري أو بالتلقي أو بعملية النقد ، وهو الأمر الذي عبر عنه أستاذنا بتداخل النص الإبداعي والنقدي[1]، وكلها ذات طبيعة واحدة وهي الارتجال الذي كان يمثل عماد الثقافة العربية، والتي كان على المؤسسين الأوائل أصحاب الأصول (الجهود النظرية) أن يصغوا إلى هذه الطبيعة ، وأن يرجعوا إليها في تقرير كلامهم في الشعر والمعنى واللفظ ، والرقة والطبع والصنعة والأغراض ، فقد كان التفكير النقدي محكوما بهذا الفضاء الشفاهي يستمد منه القواعد ، ويقرر انطلاقا منه أصناف الدلالات ومادة النقد الأدبي ومصادر المعنى وطرق التعبير عنه البليغة منها وغير البليغة .

وبمعنى ما –فيما اختص بالشعر– فإنهم كانوا يصححون الأشعار ويقيّمونها ويقوموها بالاحتكام إلى ما أسموه سنن العرب في كلامها (مذهب الأوائل) ، وقد اشتد اللغويون وشددوا في هذا الاحتكام حتى كادوا ينفون الشعرية عن الشعراء المولدين وأصحاب البديع والشعر المحدث مطلقا.

بيد أن هذه القواعد التي قرروها أخذت في الاضطراب والضعف والتناقض ، بعد أن أدخلها النقاد في فضاء الوعي الكتابي ، وأعادوا النظر فيها وفحصوها ووقفوا عند دقائقها ، وفي هذا الباب تنصب جهود ابن سلام في التقعيد لمعايير الشعر الجيد والصحيح ، بناء على اعتبار الشعر علما وصناعة وثقافة ؛ فمع أن هذه المعايير لم تبتعد كثيرا عما قرره الأوائل غير أنها بدت متسامحة أحيانا مع الإبداع الأدبي الجديد (الشعر المحدث) وخاصة عند ناقد كابن طباطبا كانت مهمته إخراج الشاعر المحدث من محنته[2] .

فإذا تقرر ما خلص إليه ليفي شتراوس من أن المعرفة الشفاهية تهتم بالكليات دون الجزئيات، لأنها غالبا ما تكون معرفة حدسية نتجت عن تجربة فردية ، تقرر لزاما أن الوعي الكتابي أو المعرفة الكتابية تنصب أكثر ما تنصب على فحص الجزئيات وملاحقة تفاصيل النشاط الإنساني بدقة كبيرة ، وبقدرة على التوصيف لا يمكن أن تتوافر للثقافة الشفاهية ، هذا زيادة على أن المعرفة الشفاهية ذات منتج جماعي ترتكز على ركم خبرات جماعية في مجال ما أوفي مجالات عدة بوسائلها الخاصة –الرواية مثلا ، ويتأسس على هذا أن نسبة شيء من هذه المعرفة إلى شخص بعينه ضرب من المحال أحيانا ، فالصعوبة ظاهرة عندما نحاول نسبة قصيدة أو بيت أو خطبة أو حتى كتاب إلى صاحبه في تراثنا القديم ، وقد تطلب من المحققين في بعض الحالات

[1]) ينظر؛ الواقع الشعري، ص101 وما بعدها.

[2]) ينظر؛ إحسان عباس: تاريخ النقد، ص126-127، مرجع مذكور، وسيأتي بيان ذلك.

جهودا مضنية ليس من السهل الاطمئنان إلى يقينيتها كما حصل مع كتب ابن المقفع وابن سلام الجمحي ، وقدامة بن جعفر وبعض كتب الطبقات في الشعر واللغة والفقه والكلام ، وهذا إذا استثنينا الأسباب السياسية والعقائد الدينية والمذهبية التي تدخلت بشكل أو بآخر في تحديد مصير كثير من الكتب والمؤلفات وحتى بعض المعارف .

وقد أدرك ابن خلدون أثناء حديثه عن جملة الصنائع التي تكسب صاحبها عقلا وزيادة فطنة فعد من أهمها الكتابة حيث قال عنها:

((والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار (النظريات) بخلاف الصنائع. وبيانه أن في الكتابة انتقالا من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس، فهو ينتقل أبدا من دليل إلى دليل ، مادام ملتبسا بالكتابة وتتعود النفس ذلك دائما ، فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة ، فتكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل ويحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور ، لما تعودوه من ذلك الانتقال)) المقدمة : ص467 .

بالإضافة إلى التجربة والملكات الصناعية والحضارية والعمران البشري التي تفيد جميعها زيادة عقل لدى الإنسان –كما قال ابن خلدون ، فإن الكتابة وممارستها تحصل له مزيدا من قوة الإدراك والتمييز بين مراتب الأدلة ، وتحقق الانتقال من الأدلة إلى المدلولات ، وهو ما يعني القدرة على تجريد المسائل العلمية والنظرية ومعالجتها بالفكر النير وبموضوعية عالية ، وبروية وبكثير إمعان في تحصيل الحقائق وتفسيرها ، وتترقى فيها من حال الخط إلى حال اللفظ في المخيلة ، أي الانتقال من التفكير في الألفاظ المرسومة إلى تحصيل المعاني الذهنية المجردة ومعاينة مدلولاتها المختلفة في النفس ، وتنزيلها مرة أخرى في تآليف جديدة وبمضامين جديدة على الموضوعات المدروسة .

وإذ قد عرفنا كيف علينا أن نفرق بين الشفاهية والكتابية ، وعرفنا أهم خصائص كل مرحلة، بقي علينا أن نتعرف كيف يساعدنا ذلك في رصد المسالك المتداخلة التي سلكتها نظرية المعنى ، وما هي مظاهر تأثرها بهذا المناخ الشفاهي وكيف تمخضت عنه وتأثرت به؟ وبمعنى آخر: ماذا يمكننا أن نقول عن نظرية المعنى في هذه المرحلة المتميزة واستنادا إلى الحركة الفكرية والنقدية التي احتضنتها؟ وكيف امتصتها وبلورتها من خلال جهود التنظير المختلفة ؟

هذا ما ستسعى الفصول القادمة إلى الإجابة عنه ما أمكن ؛ إذ ستحاول رسم ملامح واضحة عن نظرية المعنى العربية ، بداية بأصولها المعرفية ، ومرورا بتشكلاتها وتمظهراتها ، وانتهاءا بمساراتها المختلفة ، والكشف عن وظيفتها في معالجة فروع المعرفة الإنسانية في الفصول اللاحقة إن شاء الله تعالى.

القسم الأول

نظرية المعنى عند العرب: مصادرها، أصولها ومناهجها

الفصل الأول: مناهج البحث وطرق المعالجة النقدية

1- نظرية المعنى بأي منهج ؟

2- التضافر المنهجي والتداخل المعرفي- خلاصات تركيبية

3- نظرية المعرفة (الإيبستيمولوجيا)

نظرية المعنى بأي منهج ؟

1- المعنى في النظرية النقدية والأدبية :

لا يرتبط مفهوم المعنى كما نطرحه في هذا البحث بالنظرية الأدبية والنقدية إلا كما ترتبط الأداة البحثية بموضوعها ، فإن اعتبرنا أن النظرية هي مفهوم ينطوي على ((**مجموعة من التعميمات التأويلية التفسيرية التي تؤدي إلى شرح وتفسير نصوص معينة**))[1] فإن المعنى -بناء على ذلك- يترسم على أنه المقصود والغاية من خلال إجراءات التأويل والتفسير ، وبالتالي فإن النظرية بهذا التوصيف ((**تؤدي وظيفة منهجية من شأنها في أفضل الأحوال أن تحد الحقل المعرفي لا أن توسعه**))[2] ويبقى أهم ما تسعى إلى التمحور حوله هو هذا التميز بين الممارسة والتطبيق ، وهو ما اصطلحنا عليه وناقشناه في هذا البحث ضمن (الممارسة والنظرية) ، لأننا نرفض هذا التقسيم الحاد الذي يطرحه النقاد[3] بما يوحي بشيء من الفصل والصرامة بين النظرية والتطبيق على طريقة أرسطو التي يصل بها إلى حد احتقار التطبيق والممارسة وتمجيد النظر وصل به إلى قسمة لها أثرها في الطبقية الاجتماعية .

وبرأيي فإن قصارى ما تصبو إليه النظرية هو تنظيم الممارسة وتأطيرها للخروج بها من الفوضى والعشوائية واللامعنى إلى فضاء الوجود وشيء من التحديد ورسم الملامح كي تصبح قابلة للتعميم أو لشيء من التعميم والمعالجة المنطقية بمقولات معرفية مختلفة . وهذا معناه أن النظرية في إحدى مقولاتها أنها تحد من انفلات المعنى كما أنها تضبط طرق تفسيره والإمساك به ضمن مسارات فكرية مختلفة .

بالعودة إلى تاريخ نشأة (النظرية) باعتبارها مفهوما مستقلا عن أي حقل معرفي ، تبين لنا أنها مرتبطة بظهور مدرسة النقد الجديد الذي يرفض المعالجات النقدية السياقية بكل أطيافها ، أو كل ما يجعل الأدب ملحقا ثقافيا للعلوم الإنسانية المختلفة ، وتجعل النقد تخصصا قائما بذاته يتعاطى مع العمل الأدبي على انه موضوع

---

[1]) دليل الناقد الأدبي: ص277.

[2]) نفسه: ص نفسها .

[3]) ينظر مثالا على ذلك مناقشات وحوارات النقاد والباحثين التي نشرتها دار الفكر تحت عنوان (حوارات لقرن جديد) منها: آفاق نقد عربي معاصر: سعيد يقطين وفيصل دراج ، ونقد ثقافي أم نقد أدبي: عبد الله الغذامي وعبد النبي أصطيف، وآفاق فلسفة عربية معاصرة: أبويعرب المرزوقي وطيب تيزيني، سلسلة دار الفكرالمعاصر -بيروت ،ودار الفكر-سوريا.

للفهم والتذوق وتصبح النظرية –وفقا لذلك – ((**تستهدف (تأمل المعنى) والتركيز على الفهم وليس على الحقائق أو الكون التي هي مجال العلم**))[1] .

يعتبر النقد، في ضوء ذلك، مقاربة جمالية بأدوات ألسنية تلعب فيها اللغة دور الباحث والمبحوث عنه ، لأن مهمتها أصبحت تركز –وقبلُ كانت تهتم بالمعنى وقيمته– على صيغ إنتاج المعنى ، وعلى صيغ إدراكه وصيغ القيمة؛ أي أصبحت مهمة النقد هي الإجابة على هذا السؤال : كيف ينتج النص معناه؟

بالانتقال من البحث عن المعنى وتفسيره إلى بحث طرق صياغته وإنتاجه دخلت النظرية النقدية في استبطان ذاتي وتلمس حقيقة مقولاتها هي نفسها بدلا من الانشغال بالبحث عن المعنى وتفسيره إلى ((**استخدام اللغة للحديث عن اللغة**)) مما يعني إزاحة البحث ((**عن المعنى ليرسيه على صيغ إنتاجه ، وبهذا المفهوم تصبح النظرية هي نقد النقد وليس التنظير للأدب وغيره**))[2] .

أي أنها أصبحت قابلة للمساءلات التي توجهها لغيرها ، كل هذا جعل النظرية تتراوح بين كونها منهجا للبحث عن الحقيقة ، وكونها المعرفة التي تنتجها المناهج ذاتها ، وتسعى النظرية بذلك إلى خلق نوع من التناسب بين الحقيقة والمنهج وهو ما يؤكده بول ديمان بقوله: ((**إن المنهج الذي لا يمكن تطويعه ليتناسب مع حقيقة مادته لا يعلم غير الوهم**)) في التشديد على إنكار إمكانية الفصل بين النظرية والتطبيق الذي يدعيه نقاد النظرية ، وتكشف النظرية بهذا الصدد ((**انغماس التنظير بالتطبيق وانغماسها هي نفسها بما تقاربه من مادة ، وكشفها أن ما نخلص إليه من نتائج إنما هو غالبا نتيجة لما تفرضه مسبقا، كما كشفت لنا أن فعل القراءة ليس على ما ندعيه من براءة، بل هو موجه ومقنن مسبقا إذ إن تأويلنا وفهمنا للنصوص، بل حتى تقييمنا لعواطفنا، كما يقول دينس وشلايفر في صيرورة القراءة إنما هي نشاطات لا تتأتى إلا من خلال ما يحدها من سياقات ثقافية وتاريخية وعلاقات اجتماعية**))[3] .

وبالعودة إلى علاقة المعنى بالنظرية ، يتبين من خلال ما عرضناه من طروحات النظرية الأدبية أن مشكلات النظرية ومقولاتها لا تعدو أن تكون أداة أخرى نبحث بها ونناقش من خلالها قضية المعنى الأدبي كما رسمته النظرية التقليدية ، وذلك يجعل المعنى والقيمة وطرق التعبير وآليات الفهم أهم محاورها، على اعتبار المعنى مطلبا جوهريا في النظرية التقليدية والنقد الحديث أيضا ، ومن ثم تتأسس قيمته والاهتمام بصيغ إنتاجه وإدراكه واستقباله كما

---

[1]) دليل الناقد الأدبي: ص277 .

[2]) نفسه : ص279-280 .

[3]) نفسه: ص281، وقد أفدنا هنا كثيرا من هذا المعجم "دليل الناقد الأدبي" مع بعض التصرف والاختصار.

تمارسه النظرية النقدية الحديثة . ويكفي أن النقاش الحاد في القديم والحديث تمحور حول المعنى والموقف منه ((**إذ يرى أعداء النظرية أن المعنى قابل للتجديد وأنه سابق ومعزول عن تشكل الخطاب ، بل إن إمكانية تحديد المعنى الذي قصد إليه المؤلف ضرورة واقعية " وهذا يعني العودة إلى البحث عن مقاصد المؤلف التي ثار عليها النقد الجديد وعدها إحدى المغالطات التي وقع فيها وفي أزمتها النقد القديم وهو ما يعني بالنسبة إليهم ((عودة إلى التقاليد والمفاهيم الميثافيزيقية وإن القول بمثل هذه الدعاوي لا يعدو أن يكون حيلة إيديولوجية نتغافل عن واقع اللغة الذي لا يتيح خلط اللغوي بالواقعي))**[1] .

وبالرغم من أن النظرية حاولت أن تنأى بنفسها عن الوقوع في مخالب الأيديولوجية الفجة التي سعت إلى تعريتها عندما رفضت مناقشة المعنى أو القيمة أو كل ما يحيل إلى غير أدبية النص المفوضة بألسنية اللغة كما يقرر ديمان لأن اللسنية أو المقاربة الألسنية : ((**آلة قوية لا غنى عنها في نزع القناع عن الأطياف الإيديولوجية**)) كما أن ((**الذين يقرعون النظرية الأدبية لأنها غافلة عن الواقع الاجتماعي والتاريخي (الإيديولوجيا) أولئك إنما يبحثون فقط بهلعهم من انكشاف طلسماتهم الأيديولوجية بذات الآلة التي يحاولون نزع مصداقيتها**))[2] .

على الرغم من كل ذلك لم يتبرأ أنصار النظرية من مهمة الأيديولوجيا التي تشبعت بها النظرية الأدبية والتي امتد داؤها إلى النظرية ذاتها ، غير أنهم يرون أن مثل هذا الاعتراف يعينهم على التقليل من نغمة الأيديولوجيا ، لأن الوعي بوجودها يفضي إلى تقليم أظافرها عندما نميط عنها اللثام ويخرجها إلى النور فأسهمت كل هذه المناقشات المستمرة في زيادة خبرة الإنسان الذاتية بموضوع النظرية أدى إلى تطوير النظرية نفسها حتى صارت ((**جزءا من الموضوع نفسه بوصفها الخطاطة التصورية لإدراك الموضوعات والظواهر الفكرية والمادية معا**))[3] .

وقد أفضى هذا التحول المستمر في مفهوم النظرية ووظيفتها إلى نشأة أو استقلال مباحث النظرية ذاتها ، إذ لم تعد ترتبط لا بالأدب ولا بالنقد ، لأنها رسمت لها مادة علمية خاصة ، ومصطلحات منهجية تميزها عن نظرية الأدب والنظرية النقدية لتطلق على نفسها اسما جديدا هو نظرية العلم أو الإبستيمولوجيا ، فما هي نظرية المعرفة وما علاقتها بنظرية المعنى في هذا الإطار ؟

---

[1]) دليل الناقد الأدبي : ص281، ويبدو أن النظرية الأدبية انخرطت في تأسيس حطابها ومقولاتها بعيدا عن دائرة النقد الأدبي ، وحازت لنفسها حيزا خاصا، وتموقعت في ما يجعلها موضوعا خاضعا للنقد والمساءلة كغيره من حقول المعرفة الأخرى ، وأصبحت اللغة الأدبية في حالة من التأمل الذاتي الذي انعكس عليها كمادة وموضوع في الآن نفسه .

[2]) نفسه: ص نفسها.

[3]) تكوين النظرية: ص47.

2- نظرية المعرفة (الإيبستيمولوجيا) :

نستهل الحديث عن مفهوم (الإيبستيمولوجيا) أو نظرية المعرفة بما قاله محمد اليعقوبي في ترجمته لكتاب (روبير بلانشي) بعنوان نظرية العلم (الإيبستيمولوجيا) الذي يمكن أن يشكل لنا قاعدة منهجية أو قانونا عاما يساعد في الكشف عن تطور العلوم ، ويسهم استقلالها ((**كل علم إذا نظر في أصوله وقيمة معطياته نظرة نقدية ، تولدت منه إبستميولوجيا خاصة به ، لكن إلى جانب الإبستيمولوجيات الخاصة بكل علم هناك الابسميولوجيا العامة التي يعتبر كتاب السيد (بلانشي) هذا مدخلا جيدا إليها**))[1] .

يشير هذا الكلام إلى أن تطور العلوم وامتلاك الخبرة بتحولاتها وممارستها أو ما يمكن تسميته (بالنقد الذاتي أو التصحيح الذاتي) يخلق لنا بدوره علما آخر يقوم بالربط المنهجي بين مقدماته النظرية ونتائجه العلمية ، ويسعى إلى تشييد بناءات متماسكة على قواعد وأسس مضبوطة ، أي أنه يعيد تقييم منطقية هذا البناء والكشف عن مدى قدرته على الصمود ومواجهة المتغيرات الداخلية والخارجية فيه ، أي –بلغة محمد اليعقوبي ((**العلم الذي يدرس القيمة المنطقية للمعرفة**))[2] ، وهو هنا (نظرية المعرفة) التي لا تتولد إلا بعد أن نكون قد انخرطنا فعلا في ممارسة معرفية تهدف إلى إنتاج العلم نفسه ، ليأتي بعد ذلك دور الإبستيمولوجيا في الكشف عن مدى قدرة هذه الممارسة المعرفية في ((**امتلاك صفتي اليقين العميق والصحة الكلية اللذين وحدهما يسمحان باعتبارها علما بمعنى الكلمة**))[3] ، وقد تأكد هذا الفصل المنهجي بين عملية ممارسة العلم (إنتاج المعرفة) وبين تأطيره وتقييمه (علم العلم) بشكل واضح في الثقافة العربية الإسلامية ، إذ عبرت عن ذلك بفرز مباحث الفقه عن مباحث أصول الفقه ، ومباحث النحو عن أصول النحو[4] ...، إذ تعتبر الأولى مادة أو موضوعا للدراسة ، أما هنا والآن فيكفي أن نحدد شكل العلاقة بين المعنى ونظرية المعرفة .

بالعودة إلى الحاضنة الثقافية والفكرية الغربية الحديثة وعلى امتداد ممارستها المعرفية والعلمية نلاحظ أن هذا الفكر –شأن الفكر الإسلامي– قد ((**بلغ مرحلة غاية في التعقيد لإنشاء خطاب نظري متكامل على مختلف الصعد**

---

[1]) روبير بلانشي: نظرية المعرفة (الأبستيمولوجيا) ، ترجمة محمد يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون– الجزائر،2004م، ص05.

[2]) نفسه: ص03، من مقدمة المترجم.

[3]) نفسه: ص10.

[4]) كما تأكدت على مستوى التنظير لهذه الممارسات المعرفية في مطلع القرن الثالث الهجري .

المعرفية وكان ذلك منذ القرن السابع عشر وأدى تطور الخطاب النظري الأوروبي عموما إلى تطور الخطاب النظري لعلوم الأدب بصورة متزايدة ، وغير مستقلة عن الخطاب النظري العام))[1] .

خلاصة ما تقدم أن مسار العلوم والمعرفة في تطورها واحد عند جميع الأمم ، يتأسس في البداية على الممارسة الواقعية لإنتاج المعرفة ، ثم حركة هذه المعارف في دورة الحياة وارتباطها بالواقع الذي نبتت فيه، ثم تتولد هذه المعرفة بعد تلبسها بهذا الواقع علما جديدا يصبح إما مؤطرا نظريا جامعا لمقدمات ومبادئ هذه المعرفة ، ثم ينتج عنها علم آخر هو مادة نقدية لهذه المعرفة أو هذا العلم ومادامت الحاضنة الفلسفية هي الأم في الفكر الأوروبي الحديث ((**فإن علوم الأدب الأوروبية الأساسية : البلاغة ، الأسلوبية، النقد الأدبي ، لسانيات الأدب ، جماليات الأدب ونظرية الأدب ذات أصول معرفية نظرية بمعنى أنها تتحرك في إطار مرجعي غير مستقل عن الموروث النظري العام الذي أنتجه الفكر الأوروبي الحديث))** [2].

أما الحاضنة العربية لنشأة هذه العلوم وتطورها فهي الحاضنة الدينية ، حيث تولدت مناهج تأويل النصوص ، هذه النصوص التي وقعت أو تنزلت تحت ضغوط الواقع في صراع الدلالة أو ما أسميناه النزاع حول المعنى ، حيث انقسمت طوائف المسلمين إلى من يقول بان المعنى أو الدليل في اللفظ ، ومن يقول بأن الدليل هو في المعنى أو في الفعل ، وعلى هذا الأساس تأسست مباحث العلم في الثقافة الإسلامية.

هذا ما يسلس لنا القول بأن نظرية المعرفة أو العلم هي نتاج طبيعي لسلسلة من المعارف النامية السابقة عنها؛ أي المعارف التي حددت موقفها من المعنى أو الدلالة انطلاقا من مقولات خاصة لكل نظرية ، سواء كانت في تفسير النص (التأويل) ، أو في تفسير الوجود (الفلسفة) ، أو في فهم الوسائط التي تعبر عن هذه المباحث جميعا وعلى رأسها (اللغة) التي لا يمكن بدونها إنشاء علاقات مع الوجود أو فهمه وتفسيره وتوظيفه ، سواء في الفكر العربي أو في الفكر الغربي لأن ((**ثمة نزاع ينبثق في أية محاولة لإدراك الطرائق التي ينتج من خلالها المعنى ، فهناك فريق يصطف مع النظرية التي تذهب إلى أن الموضوع هو المسؤول عن إنتاج ذلك المعنى في حين أن هناك فريقا ثانيا يصطف مع النظرية التي تزعم أن الذات هي المسؤولة عن إنتاج المعنى ، فيما يذهب فريق ثالث إلى التوفيق بينهما . والقول أنهما المسؤولان عن إنتاج المعنى))**[3] .

---

[1]) تكوين النظرية: ناظم عودة ، ص48.

[2]) نفسه: ص48 .

[3]) نفسه: ص47 .

وكما أسهمت هذه الآراء في نشأة نظرية المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية بطرقها الخاصة وبأدواتها القرائية الخاصة ، وفي ظروفها الخاصة كذلك ، التي اكتملت على أيدي المتأخرين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وأبي حامد الغزالي وابن خلدون، فقد أسهمت كذلك في نشأة نظرية المعرفة الخاصة بالثقافة الغربية خاصة في رؤيتها ومباحثها وأدواتها ، ولكنها ظاهرة عامة ومشتركة وطبيعية في حياة كل معرفة إنسانية توجهت إلى الإجابة عن مجموعة من أسئلة الإنسان التاريخية والحضارية والدينية.

وقد تطورت مباحث نظرية المعرفة بشكل لافت بعد تطور العلوم الحديثة التي اختزلت النظرية العلمية في العالم الحسي والمادي ، حيث أصبحت أكثر تجريدا وأكثر صرامة وواقعية ، فبمقارنة طبيعة النظرية في الفكر الإسلامي بالنظرية في الفكر الغربي ، يتبين لنا بيسر أن الفرق بينهما يتحدد في المنطلقات والمحفزات الدافعة إلى البحث عن معنى للعالم والوجود وتفسيره ؛ إما بالانقطاع عن الدين وهو ما حدث في الفكر اليوناني ، حيث انشغل فلاسفة اليونان بالبحث في الوجود بما هو موجود ، وإما في خصام مع الدين كما هو الشأن في العصر الحديث ، وفي الفلسفة الغربية المعاصرة .

وفي كلتا الحالتين يعبر هذا الفكر –بشكل عام – عن منحنى معرفي متصاعد من الوجود (الواقع – الفعل) إلى المثال (الكمال–النص) ، بينما يتحدد منطلق البحث في الفكر الإسلامي من النص المقدس بالمطلق ، أي ينزل الفهم من أعلى (النص المقدس ، الوحي ، القرآن) أو المثال إلى الوقع أو الفعل ، فإذا انطلق الفكر اليوناني من بحث الوجود وفهم طبيعة المادة ليصل إلى فهم الحقيقة المطلقة (الله) و(الكون) ، فلأن المعرفة عندهم حسية أو مادية ، تستخدم الملموس أو المعلوم بالحس للبحث عن المجهول معنى ، أما الفكر الإسلامي فيستخدم النص لشحذ العقل للبحث في النص نفسه من أجل تحقيق انسجام، أو إيجاد تفسير أو فهم للواقعة أو الحدث؛ اليونانيُّ لا تعنيه اللغة والبلاغة والمجاز ، والعربيُّ لا تعنيه المحسوسات والمواد لأنها برأيه نتيجة أو محكومة أو مسخرة للاستغلال البشري بشكل ما، بينما عند اليوناني فهي الأساس والمنطلق والمنتهى ، وهذا شأن الإنسان في حالين : في حال الهدى (النص الديني) ، وفي حال الضلال (الواقع أو المادة/ المجهول) بحسب الرؤية الإسلامية طبعا .

يساعدنا رصد هذه الفروق واختلاف المنطلقات في أنها تمكننا من الإفادة منها جميعا في تفسير ظاهرة التأطير النظري ونشأة النظريات في الفكر الإسلامي ، وبالأخص منها –وهو موضوعنا– نظريات النقد والبلاغة

واللغة ، أي ماله علاقة بفهم وتفسير النص ، وتأويل معانيه ، خاصة إذا علمنا أن النظرية عند العرب ((**كانت في كل ذلك خيارا معرفيا و واقعيا لا ضربا من اليوتوبيا المتعالية**))[1] .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن أنسب منهج لدرس موضوع بحثنا في رصد جهود التنظير التي جعلت المعنى موضوعا لها من الممارسة المعرفية إلى التنظير وبناء النظريات ، هو هذا المنهج الإبستيمولوجي الذي سيساعدنا على رسم مراحل التنظير للمعنى وعمليات التحديث لهذه النظريات ، كما يساعدنا على فحص قيمتها المعرفية ، وممارسة تحليل شامل لمباحث كل نظرية في ضوء نظرية المعرفة مرتبطة بحاضنتها الثقافية وخصوصيتها التاريخية ، دون أن يعني ذلك إغفال المادة النقدية أو الأدبية ، لأنها تنضوي بشكل واضح ضمن التحليل الإبستيمي وهو ربما ما يطلبه رينيه ويليك بشكل صحيح:

فإضافة إلى نظرية المعرفة ونظرا لتعلقاتها المنهجية وتداخل مقولاتها مع مبادئ نظرية الأدب والنظرية النقدية فإننا مضطرون بحسب عبارة ويليك إلى ((**ضرورة التعاون بين هذه الأنماط الثلاثة من أنماط الدراسة ..." لأنها" تستلزم بعضها بعضا بشكل يبلغ من شموله أننا لا نستطيع تصور النظرية الأدبية بدون نظرية ونقد**))[2] .

إن ما يطرحه ويليك هنا هو التضافر المنهجي الذي ينبغي أن نواجه به النص الأدبي تأريخا وشرحا وتفسيرا ونقدا ، أي أن التضافر هنا معنيّ بممارسة النقد الأدبي للنص في علاقته بالعلوم الأخرى ، وهذا مفيد خاصة عندما نكون بصدد دراسة النصوص الأدبية وتقييمها بعيدا عن البحث عن مدى سلامة الأدوات المنهجية والآليات الفنية ، ومسار تشكلها وفي علاقتها بقوانين الفكر والإدراك ، وتقييم ونقد هذه الأدوات وهذه العلوم في بناءاتها المنهجية وطرائق توظيفها .

أما مدى سلامة هذا التوظيف فهو ما تنهض به وتختص به نظرية المعرفة ، مما يجعلنا في حاجة إلى توسعة هذا التضافر المنهجي –هنا– ليشمل نظرية المعرفة التي تسوغ لنا الإفادة من كل العلوم والمعارف في تحديد مسار نظرية المعنى ورسم ملامح التفكير النقدي ومراحل تطوره في الفكر العربي ، هذا فضلا عن نقده وتقييمه وتحليله ، وهذا ما دعا إليه كثير من الباحثين في القديم والحديث ، أي منذ الجاحظ إلى ابن خلدون إلى مصطفى ناصف

---

[1]) تكوين النظرية: ص49 .

[2]) رينيه ويليك: مفاهيم نقدية، تر: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد110 ، المركز الوطني–الكويت، ص09–10 .

الذي يقول: ((**الطريق الأكثر أمنا هو أن يفهم النقد العربي القديم في ضوء دراسات تختلف عنه**))[1] ويؤكد على أن ((**الباحث يجب أن يسأل نفسه كيف تصور مفسرو القرآن معنى النص؟ إن أبرز ما نعلمه من شؤون الإجابة عن هذا السؤال هو أن هناك متصوفين ومتشيعين ومعتزلة وأهل السنة وكل يجد في النص المقدس ما يريد**))[2] .

فبقدر ما يشكل هذا التنوع من غنى وخصوبة في بحث التراث ، فإنه يشكل أيضا أزمة وصعوبة في الإحاطة بموضوع النص أو تأويله ، إذ يجعل عملية فرز الأفكار والمقولات وأنماط التعبير وإعادة ترتيبها بما يمكنها من اتخاذ الموقع المناسب والتفسير المناسب للنص أو المعنى أو الدلالة جهدا مضاعفا عبر عنه ناصف بقوله: ((**ينبغي أن تواجه مشكلة العبارات الغامضة في النقد العربي بصبر أكبر**))[3].

ويبدو لهذا البحث أن الملاذ الأنجع في سبيل تحقيق ذلك هو دمج المناهج والكشف عن صورة المفاهيم والمصطلحات في بيئات علمية مختلفة، لأن ذلك من شأنه أن يساعدنا على تحديد المصطلح والتعامل معه بشكل واع ومفيد بإعطائه الدلالة المناسبة له ، وكل هذا يدعونا إلى اصطناع المنهج المناسب الذي سيتبعه هذا البحث من خلال دمج هذه المناهج والنظريات كما سيحققه العنصر الآتي .

3- من التداخل المعرفي إلى التضافر المنهجي:

إن التداخل المعرفي بين فروع المعرفة في الثقافة الإسلامية بين التفسير واللغة والفقه والنحو وعلم الكلام والأدب والنقد، يدعونا -في أغلب الأحوال- إلى البحث في الأصول العامة والقواسم المشتركة بين هذه العلوم التي اتخذت المعنى أو الدلالة موضوعا لها ، وذلك على الرغم من اختلاف موقف كل هذه العلوم من حيث؛ إما زاوية النظر (الرؤية) ، أو الغاية منه (الموضوع) ، وبقدر ما تشترك في الموضوع فإنها تختلف حوله كذلك؛ إما من حيث زاوية النظر إلى لموضوع ، أو من حيث الغاية من بحث هذا الموضوع ، وفي كل ذلك لا يمكنها إلا أن تفكر بطريقة ما أو بطرق مختلفة ، وفي إطار ما من ثقافتها الخاصة أو خلفيتها ورؤيتها العامة ، وهي بذلك محكومة أو مؤطرة بثقافة وبمناخ ثقافي عام يحكمها ويظللها ، وبالأحرى إنها منخرطة في مشروع عام له خطواته ومنهجه ومبادئه العامة التي تجعله يتميز في تصوره للحقائق والموضوعات والأشياء ،كما يتميز في الحكم عليها والبحث عنها بطرقه

[1] مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت-لبنان، دون تاريخ ، ص08 .

[2] نفسه: ص نفسها .

[3] نفسه: ص نفسها .

الخاصة ، وبالطرق العامة أو مبادئ المنظومة الثقافية الإسلامية الكلية التي لا يمكننا مقاربتها وتحليلها ونقدها بمنهج واحد ، مثل نظرية الأدب أو النقد أو تاريخ الأدب أو نظرية المعرفة ، وإنما نتمكن من مقاربتها بشكل صحيح – حتى وإن كان مجهدا–بالملاءمة بين هذه المناهج جميعها من خلال تحقيق التضافر المنهجي الذي يجعلها جميعا في حركية مرنة ومستمرة ، وكي يحد من الطبيعة الزئبقية والانتشارية للمعنى، وذلك في مسعى رصد تغيرات المعنى أو الدلالة كما تجلت في لحظتها الفكرية وحالتها الواقعية الخاصة ، أو تشعبت في مساراتها المختلفة .

إن من المفيد أن يسمح لنا هذا التضافر بحرية الحركة بين الحقول المعرفية من أجل ملاحقة المعنى والكشف عن تحولاته وتجلياته ، باعتماد ثنائيات (الخفاء والتجلي ، والأصل والفرع ، واللفظ والمعنى، والجزء والكل، الثبات والتغير) في إطار الفكر النقدي عند العرب في اللغة والفكر والنقد .

ومن ثم علينا أن ننتبه إلى كثير من المحاذير التي تخلفها هذه المقاربة ، أو مثل هذه الطريقة في المعالجة منذ البداية ، منها التعميم مثلا ، أو لاجدوى ولامشروعية الانتقال من علم إلى آخر، لأن هذا من شأنه أن يقوّلنا إما: بوحدة العلوم ، وإما بانفصالها ، وهذا ما لا نقره منذ البداية ولا نقول به ، هذا من وجه .

ومن وجه آخر فلأن مهمتنا هنا هي اصطناع وصياغة المنهج المناسب لممارسة النقد الداخلي والخارجي للفكر النقدي ، وتحليل نظريات المعنى كما يطرحها الفكر العربي القديم منذ الممارسة حتى التقعيد والتنظير ، أي إن ما قمنا به من تركيب بين هذه المناهج يعتبر ضرورة بحثية ومطلبا منهجيا لا مفر منه ، وهو أمر تستخدمه الحفريات المعرفية المعاصرة .

إننا نحتاج إلى النظرية عندما نكون بصدد معالجة وتقييم وتحليل أي جهد تنظيري يتخذ المعنى موضوعا له، ونحتاج إلى التاريخ الأدبي لأن بحثنا يقع في التاريخ الأدبي على اعتبار أن مادتنا تاريخية توجب حضور النصوص النقدية التاريخية وموادها النظرية بشكل أو بآخر .

كما أننا نحتاج إلى نظرية الأدب عندما نكون بصدد تفسير نشأة النظرية وتطورها في الفكر النقدي العربي ، أما نظرية المعرفة فنظرا لطبيعتها المهيمنة ونزعتها الاشتمالية فإننا واقعون في إسارها بصورة أو بأخرى ، ذلك طالما أننا اتخذنا من المعنى ونظريات المعنى موضوعا لنا ، وهو ما يعني أننا نحتاج إليها عندما نكون بصدد تقييم هذه النظريات؛ أي عندما ينقسم الوعي النظري على نفسه فيصبح باحثا ومبحوثا عنه ، أي ذاتا وموضوعا في آن ، أو بمعنى آخر: عندما تصبح النظرية موضوعا للعلم أو علم العلم (نظرية المعرفة) التي تتسم بحكم طبيعتها بالهيمنة

على بقية النظريات، إما لأنها تكون آخر حلقة في تطور النظرية ، لأنها تحتاج إلى مسافة كافية تسمح لها بتأمل ذاتها وتأمل غيرها من النظريات ، أو لأنها تحتاج إلى وجود نظريات تتخذها موضوعا للنقد والتقييم ، وهذا حال نظرية المعرفة التي تتميز بالشمولية والسيطرة يجعل حضورها في هذا البحث أمرا ضروريا وخادما لما نصبو إلى تحليله ونقده بحول الله تعالى .

إن من الواضح أن هناك صعوبات متفاوتة في استخدام هذا المنهج المركب، وذلك بحسب العناصر والأجسام التنظيرية والنقدية التي يقاربها، وبحسب المرحلة التي ندرسها، وطبيعة الأعلام الذين أسهموا في صياغة المشروعات التي ستحتفظ ولا شك بخصوصياتهم المنهجية ومذاهبهم الفكرية والمعرفية، وستفرض علينا هذه المشروعات أحيانا بعض مقولاتها الموضوعية التي لا ترتبط بالضرورة بمواقف أصحابها ومذاهبهم بقدر ما أنها تحمل خصائص معينة مشتركة بينهم تنتمي إلى ما نسميه روح العصر أو السقف المعرفي العام للمرحلة ، وهذا أمر سيراعيه البحث على قدر الطاقة ، ومن الله التيسير .

الفصل الثاني : مصادرها الكبرى، ومشروعية التأصيل.

1- تبني النظرية في الفكر العربي/ جدلية الممارسة والنظرية

2- مشروعية تأصيل الأصول المعرفية

3- القرآن الكريم منظما للشعر/ العقل العربي

1- تَبنّي النظرية/ جدلية الممارسة والنظرية:

من السهل أن نتحدث عن الإبداع الفني والنتاج الفكري والمعرفي في مرحلة معينة بوصفها شيئا ناجزا ومكتملا ، الأمر الذي يجعل عملنا -في هذه الحالة- يتصف بالتأريخ لهذه العلوم والمعارف والفنون ، والكشف عن مراحل نشأتها وتطورها ، وهو ما يضطلع به -عادة- التاريخ الأدبي الذي حاز حظه ونصيبه من الكتابة والتأليف في أدبنا العربي ، يدل على ذلك الوفرة في الكتابات والبحوث التاريخية وبخاصة تلك التي اختصت بالنصوص الشعرية والأنواع الأدبية ، وما يصاحبها من أحداث تاريخية وملابسات اجتماعية ذاتية وموضوعية .

في مقابل ذلك نشهد نقصا كبيرا في التأريخ لحياة الأفكار والمذاهب الأدبية والنقدية ، وبالأخص ما تعلق منها بتاريخ النظريات في الأدب والنقد والفن والحياة من خلال تتبع مسارات تشكلها وتحولاتها المهمة ، وارتباطاتها بعضها ببعض، ومدى تأثير بعضها في بعض ووظيفتها -بله- تقييمها ومحاولة استرجاعها استرجاعا نقديا يستثمر عناصرها الجيدة ويطرح أخطاءها وعناصرها السلبية ، أعني تحديثها .

يعبر فقدان أو ندرة هذا النوع من الأبحاث عندنا عن أزمة حقيقية في تعاملنا مع التراث العربي، هذا التراث العلمي والفكري الجبار الذي غالبا ما نتعاطى معه على أنه مادة استهلاكية نختار منها ما يوافق المذاهب والنظريات القديمة أو المعاصرة ، فننتخب في كل مرة تلك النماذج الجيدة والجاهزة فيه لنكشف عنها في ثقافة الآخرين من أجل تأكيدها والمصادقة عليها (إكسابها الشرعية) ، دون أن نعيش -حقيقة- أزمتنا وهمومنا المعرفية ، ودون أن نعاني مشاغل التاريخ والثقافة في دواخلنا ، ومن غير أن نتعرض لآلام الولادة الحقيقية للرؤى والأفكار التي لا تولد إلا في أحضان المساءلة الجادة للوعي والتاريخ والثقافة العربية بشتى أنواعها وبكل تمثلاتها ، ويعني ذلك أن علينا أن ننشغل بمشكلاتنا بمعزل عن مشكلات الآخرين وأن نغرق أكثر في معرفة ذواتنا ومعالجة أزمتنا انطلاقا من واقعنا بكل إفرازاته وتعقيداته وتدخلاته ، لأن علينا كي نبدع[1] أو نجدد أو نضيف أن نقوم بدور الحجر

1) يقول برهان غليون في كتابه اغتيال العقل: ((الإبداع يعني أن ليس في الغرب ولا في التراث حلول جاهزة ، لأن كل الحلول هي ثمرة مشاكل وظروف وأوضاع وموازين قوى اجتماعية وتاريخية ، وما يصلح لجماعة أو لعصر لا يصلح لغيرهما ، وأن لكل زمان حلوله التي يستطيع العقل أن يخترعها. وأن بالإمكان دائما إيجاد حلول جديدة وأصيلة ، ولهذا فإن الإبداع يفترض الإيمان بالعقل المبدع الذي لا يشكل ترددا للحاضر أو الماضي ، والذي يقوم خارجهما ويرفض التقليد)) ص280 . المركز الثقافي العربي ، ط4 ، 2006، بيروت والدار البيضاء .

والنحات في الوقت نفسه وهو دور لن يكون سهلا أبدا ، لأنه يستند إلى عمليات دقيقة من الفحص والنقد والتقييم، وجهود شاقة من التنظيم بوعي نظري رفيع ، يراعي خصوصية المادة والموضوع والمنهج جميعا .

إن هذا من جملة ما يبرر عملنا في هذا البحث ؛ إذ نحن بصدد كشف الغطاء عن أصول وجذور النظرية العربية التي تعنى بدرس المعنى ، ووضع آليات إنتاجه وتقييمه ، وتبيان مناهج قراءته وفهمه وتفسيره.

قبل الخوض في هذا الموضوع فإن علينا –برأيي– أن نحدد بعض المسائل المهمة ، وأن نتحدث عن مقدمات وأصول نظرية نراها ضرورية بهذا الصدد ، و هي مسائل تتعلق بطبيعة العلاقة بين الممارسة والنظرية في الثقافة العربية الإسلامية ، وذلك يعني أن علينا إعادة تبيئة مصطلح "نظرية" في تراثنا العربي بما يراعي خصوصيته الثقافية والفكرية ، ويلامس روحه بغير تعسف أو استخفاف ومحاولة تبني مضمونها ومفهومها ودلالاتها في إطار هذه الخصوصية وطبيعتها ، وهذا يدعونا إلى إعادة الاعتبار للممارسة العملية بوصفها الإطار المرجعي للممارسة العلمية والتنظيرية في تراثنا الفكري وذلك لأن ((**هذه المعرفة ليست ذات اتجاه نظري خالص كأدوات العقلانية المنقولة ، إنما لها تعلق راسخ بـ" الحقيقة العملية " ذلك أنها تتصل بالقيم السلوكية وتكسب بالتعاون مع الغير في إظهار الصواب و تحقيق الاتفاق**))[1] كما عبر عن ذلك طه عبد الرحمان .

لقد أدى إغفال الجانب العملي أو التطبيقي وربطه بالإطار النظري في جل أبحاثنا إلى رفض كثير من النتاج الفكري والثقافي وتسطيحه ، يتجلى ذلك في تعاملنا مع الشعر الجاهلي كما طرحه طه حسين ومن تبعه ، وكما تجلى في نظرة المستشرقين وكثير من الذين ساروا على منهجهم في تبعيض الثقافة الإسلامية أثناء قراءتها أو التأريخ لها ، فقرؤوها عضين مجتزأة من ملابساتها الاجتماعية ، أو بعيدا عن تطبيقاتها وممارساتها اليومية الاجتماعية ، وأدى ذلك إلى اتهام العقل العربي[1] ، كما أدى ببعض النقاد العرب إلى الانتقاص من الإبداع النقدي والشعري

---

[1]) طه عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ، ط2، ص26 .

[2]) وقد ناقش أحمد أمين وعلي سامي النشار هذه القضية مناقشة علمية رزينة ، ومما أورده أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام ما قاله " أوليري " ((إن العربي الذي يعد مثلا أو نموذجا ، مادي ينظر إلى الأشياء نظرة مادية وضيعة ، ولا يقومها إلا بحسب ما تنتجه من نفع، يتملك الطمع مشاعره ، وليس لديه مجال للخيال ولا العواطف)) أحمد أمين ، فجر الإسلام ، دار الأصالة ، الجزائر ، ط1، 2009، ص46-47 . أما علي سامي النشار فقد أورد موقف رينان أرنست من العقلية السامية عموما ومن العقلية العربية خصوصا ، فقال عن الشعوب السامية : ((إن هذا الجنس السامي يظهر في كل مقوم من مقوماته غير كامل وذلك لبساطته)) ص50، دار المعارف ، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ج1، يقول النشار : ((ويرى رينان أنه إذا ما نظرنا نظرة تاريخية لوجدنا أن العقلية السامية لم تستطع أن تنتج غير هذه الفكرة وحدها (التوحيد) وأن هذه الفكرة لم تنشأ لدى هذه العقلية تبعا لتفكير طويل واستدلال منظم وانتقال عقلي من حالة إلى حالة أخرى وإنما انبثقت فيها نتيجة لعوامل واستعدادات في صميم الجنس نفسه)) نفسه : ص49 . كما حاول جوته أن يفسر عدم إبداع المسلمين في الفلسفة بقصور عقلي نشأ من اضطرابات البيئة وتقلباتها وانتقالها من النقيض إلى النقيض وأنه ((ليس هناك وسائط يقف عندها هذا العقل وليس هناك انتقالات للعاطفة ... ولم يحاول العربي على الإطلاق أن يبحث المسائل بتلك النظرة

والادعاء بأن العرب لا يملكون منهجا نقديا لتقييم الأشعار ونقدها ، كما فعل محمد مندور وطه أحمد إبراهيم[1] بعد إسقاطهم البعد العملي الذي يشكل عنصرا جوهريا مهما في فهم وتقييم الثقافة والمعرفة التي تختص بالمرحلة الشفاهية . ولا يقتصر الأمر على الثقافة العربية فقط ، فهو يشمل كل ثقافة بدائية شفاهية لا تعتمد الكتابة والتدوين أساسا تعبيريا عن وجودها ، وقد ألفت إلى ذلك طه عبد الرحمان عندما أردف ((**وكل إنزال لمعايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي الذي تميز به التراث لن يؤدي إلا إلى أمرين : إما استبعاد أجزاء من التراث بحجة ضآلة درجتها من العقلانية أو انعدامها منها ، وإما إلى حمل أجزاء منه على وجوه من التأويل تفضلها عن بقية الأجزاء الأخرى ، ولا يخفى ما في هذا من التعسف بل من التجني عل نصوص هي منقولة أصلا بالنظر المسدد بالعمل ، ولا تسديد أقوى من التسديد بواسطة العمل الشرعي الذي قامت عليه نصوص التراث بمجموعها**)))[2] .

يبدو لي –هنا على الأقل– أن المشكلة هي مشكلة ثقافية بالأساس ؛ أعني أنها تتعلق بسوء فهمنا ونقص وعينا لطبيعة المشكلة في تعلُّقاتها بالشروط الموضوعية للوجود الاجتماعي ، ولطبيعة تحولاتها الثقافية في البنية الشعورية لهذا المجتمع ، حيث تكون منفعلة به ومتفاعلة معه ؛ لقد ((**أصبحت الثقافة أفكارا ومفاهيم ، وأصبحت الأفكار جواهر أو أصناما تعيش بنفسها ولنفسها ، ويؤدي تراكمها بالضرورة إلى نشوء التقدم الفكري هكذا يعتقد الكتاب والمحللون الذين يحصون الأفكار الجديدة الوافدة الداخلة إلى دائرة الثقافة العربية ، أن ظهور فكرة الوطنية يعني نشوء**

الموفقة المقارنة فيضعها في وحدة متناسقة لم يجمع ولم يقارن ولم يركب ... بينما استطاعت العقلية الآرية أن تقارن وأن تركب وأن تصل بين الأضداد وأن تضع هذا كله في وحدة متناسقة ، فالفكر السامي فكر مفرق و الفكر الآري فكر منسق)) نفسه ص51 . ويرتد ضعف هذه التحليلات إلى أنها تناقش أو تحلل العقل العربي بشكل ميكانيكي وإن أدخلت أحيانا الطابع الجغرافي والنفسي كما فعل جوته ، = =إلا أن إغفال طبيعة اللغة التي يتم بها التفكير لأنها مؤطر مهم للوعي ، وكذا تصور أن العربي هو العربي البدوي فقط ، ثم إغفال الطابع الشفوي للثقافة العربية الجاهلية ،كل ذلك جعل من هذه الآراء مجرد تعداد للنقائص وطعن في العقلية العربية والإسلامية بالخصوص ، وكأن هناك عقل تقدمي بطبعه وعقل تخلفي بطبعه ! وهذا أبعد ما يكون عن الموضوعية والنظرة العلمية النزيهة ، ويدخل ضمن التفكر للتراث الباحث (سعيد عقل ...) ، على أن هناك تحليلات دقيقة وجيدة راعت الجوانب المختلفة للموضوع نذكر منها مناقشة حسن حنفي في علم الاستغراب حيث يعتبر عبارة ((العقل الغربي)) عقل عنصري فاشي ، والجابري في بنية العقل العربي الذي ناقش الموضوع في ضوء التحليل اللغوي والنفسي و المعرفي (الايستمولوجي) ، وإن رأى بعضهم – مثل جورج طرابيشي– أن مقارنته بين العقل العربي اليوناني مقارنة تبخيسة ينظر كتابه نقد نقد العقل العربي، أما تحليلات حسين مروة في كتابه النزعات المادية فهي أكثر تجاوبا مع روح الثقافات البشرية والفكر العربي بالأخص وقد أفدنا منها كثيرا في بحثنا هذا .

[1]) ينظر مثلا رأي دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام : ترجمة عبد الهادي أبو ريدة ، الهيئة المصرية العامة 2010م ، ط2، ص51 ، وموقفه واضح من خلال عنوان الكتاب الذي يشير إلى أن الفلسفة شيء ثابت وواحد هي الفلسفة اليونانية أما الإسلامية فهي مرحلة فقط مرت بها هذه الفلسفة بدون تأثير أو تأثر؟ .

[2]) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص26.

الدولة القومية ودخول فكرة العقل نشوء العقلانية ، ودخول فكرة العلم نشوء العلم والعلمانية ، وبمعنى آخر، ورغم كل ما عشناه، ما زلنا ننكر الدينامية الخاصة للثقافة ونجهل قوانين تحولها))[1] .

ذلك يعني أننا لازلنا نجهل واقعنا الحقيقي الذي ترتد إليه كل المشكلات والأزمات ، وقد أدى نقص الوعي لطبيعة هذا الواقع وتحولاته وارتباطاته الضرورية بالفكر والمعرفة والثقافة إلى معالجات سطحية وجافة ومبتورة الصلة بعضها ببعض ، سواء ما تعلق منها بالتراث (الماضي) ، أو بالواقع الاجتماعي والثقافي الراهن (الحاضر) وحولها إلى أبحاث أيديولوجية بحتة عقيم ، وقد لامس جابر عصفور هذه الحقيقة الجوهرية بوعي كبير وعبر عنها بشكل دقيق حين قال بعد ما عرض مجمل القراءات النقدية لتراثنا الثقافي عند علي عبد الرزاق: ((**أن أية قراءة للتراث (أدبي ، نقدي ، فكري ... إلخ) تتم من داخل المجتمع لا من خارجه ، وفي لحظة تاريخية بعينها ، وأن هذه القراءة (أو القراءات) جانب من الحياة الفكرية بهذا المجتمع ومن ثم الحياة الاجتماعية ككل ، وذلك ما تعنيه الإشارة إلى أن إنتاج معرفة جديدة بالتراث المقروء إنما هو حدث يتم بأدوات المعرفة المتاحة في العصر القارئ و أساليبها و علاقات إنتاجها التي تتحدد بها المعرفة الشاملة للعصر القارئ من ناحية ويتحدد تعرفه غيره من ناحية ثانية في عملية إنتاج منسوبة في أدواتها وعلاقاتها ودوافعها – إلى العصر القارئ ليس التراث المقروء ، فالتراث لا يقرأ نفسه بنفسه أو بأدواته المعرفية فذلك أشبه في استحالته – بتشبيه الشيء بنفسه – كما يقول البلاغيون القدماء**))[2] .

من هذا الأفق أو المنظور المعرفي بالذات ينبغي أن ننطلق في تشخيص موضوعنا ، وتحديد طبيعة العلاقة بين الممارسة والنظرية ، هذه العلاقة التي ترتد أساسا إلى الممارسة اليومية للحياة الإنسانية في مجتمعنا العربي القديم والحديث ، والتي نجهل عن طبيعتها الكثير الكثير بعد إغفالنا للعلاقة المشروطة بين الوعي والواقع[3] الثقافي الخاص بالأمة العربية في بنيتها المحلية الداخلية وفي محيطها الإقليمي والعالمي ، وهو ما يعني إعادة طرح المسألة أو مناقشة طبيعية هذه العلاقة في ضوء التجربة المعرفية اليومية والخبرة التاريخية والتطورات الحاصلة في المعرفة العلمية المعاصرة التي خصصت حيزا مهما للحديث عن النظرية العلمية والفنية والنقدية ، مع استحضار طبيعة وخصوصية الأعمال الأدبية والنصوص الإبداعية التي أنتجها المبدعون العرب في الفترة الأخيرة ، لأنها تشكل المادة الخام التي يشتغل

---

[1]) اغتيال العقل: ص282-283.

[2]) جابر عصفور: قراءة التراث النقدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ، ط1 ، 2006 ، ص56 .

[3]) هناك من يحاول الانخراط في التنظير المباشر للواقع فيقع في خطأين: الأول حين يعتقد أن الواقع المعاصر يحتوي هو ذاته على حلول لمشكلاته فيعتقد بأن المعرفة بطبيعة مشكلاته هي حل لهذه المشكلات مغفلا أو ناسيا أن الواقع أو الحاضر يحتوي على مخزون نفسي تاريخي موروث يشكل أحد مكونات هذا الواقع ، الثاني: من يبدأ باستنباط الواقع من نظرية مسبقة سواء كانت موروثة أم منقولة أو يجمع بينهما معا ، وهؤلاء يقعون في خطأ البدء بنظرية يتم تسليطها على الواقع الذي يرغم على التكيف معها وهؤلاء في الحقيقة يدافعون عن فكر لا عن واقع وهم من أنصار التراث وليسوا من أنصار التغيير ((وهي محاولات فكرية وإن كان الواقع هو المقصود لأنه لا الواقع يستنبط من الفكر ولا الفكر يأتي من الواقع المصطلح الجزئي ((أما التراث والتجديد فهو القادر على التنظير المباشر للواقع لأنه يمد الواقع بنظريته التي تفسره وقادرة على تغييره هو نظرية الواقع والتجديد وهو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع و مكوناته)) ينظر حسن حنفي: التراث والتجديد ، المؤسسة الجامعية – لبنان ، ط1، 2002 ، ص/33- 34 بتصرف .

عليها المنظر أو الناقد أو المؤرخ ، إذ عليه أن يستنبط النظرية النقدية من صلب الأعمال الأدبية ، وأن يحققها بالفعل بعد أن تحققت بالقوة في الممارسة الإبداعية .

وإذا كان موضوعنا هو الكشف عن طبيعة العلاقة بين الممارسة والنظرية فإنه ، وبناء على ما تقدم، فإنه لا حاجة للتأكيد بأن الممارسة شرط أساس سابق على النظرية في الوجود ، في العلم والفن على السواء ، هذه الممارسة التي ترتبط ابتداء في صورتها الأولى بالعمل بالمعنى الذي تطرحه الماركسية على اعتبار الإنسان ((**كائن عامل منتج وعملية الراعي الهادف هو حقيقته وهو مصدر كل صور ثقافته ، فنية وفكرية وتطبيقية وعلمية ، فالفكر العلمي يحدد ((الجوهر الإنساني)) أو ((الطبيعة الإنسانية)) بتفاعل الإنسان مع الطبيعة وسعيه إلى السيطرة عليها وإخضاعها بتوجيه قواها ومواردها لصالح وجوده و أداته في كل ذلك هي عمله**))[1] .

إن العمل بهذا المعنى هو عمل مادي ، والدافع إليه في مبتدأ الأمر هو دافع غريزي يشترك فيه الإنسان مع غيره من الحيوانات لأنه محاولة بدائية لتحقيق ضرورات الحياة وتكييف الطبيعة لصالحه ، غير أنه: ((**وفي الوقت الذي يغير فيه الإنسان بالعمل – الطبيعة ويكيفها حسب أهدافه ، فإنه يخلق طبيعة ثانية ، طبيعة إنسانية ، وهي ((طبيعته)) هو فلقد تكونت للإنسان – في أثناء العمل – خصائصه ، وتولدت قدراته، ونمت طاقته ، وتفجرت إمكاناته**))[2] .

أي أن العمل في صورته الابتدائية –باعتباره ممارسة يومية– هو الذي يحقق للإنسان الانتقال المهم والضروري من الطبيعة إلى الثقافة ، من الغريزة إلى التعقل ، من الأداء إلى الاكتشاف ، وهذه نقطة تحول مهمة وفارقة في حياة الإنسان ، وفي طريقة تفكيره وعمله ، لأنه بها يحقق اكتشاف نفسه وتعرفه على ذاته ومقدراته ؛ عندما تتحول العلاقة بين العمل ومنتجاته إلى علاقة جدلية في شكل حركة بندولية كانت نقطة انطلاقها الأولى هي العمل باتجاه منتجاته المادية والمعنوية أو عائداته المعنوية ، وقد عبر العرب قديما عن هذه الحركة المتأرجحة بعبارة ناقشناها في فصل سابق وهي قولهم (أول الفكر آخر العمل وأول العمل آخر الفكر) النظر والتطبيق وبخاصة بالتوصيف الذي يطرحه ابن خلدون[3] في شرح هذه العبارة حين يقرر أن أفعال الحيوانات غير منتظمة ولا مرتبة ، أما أفعال البشرية فهي منتظمة مرتبة لأن الله ميزه بالفكر الذي يعتبر العقل التمييزي الذي يوقع به أفعاله على انتظام ((**ويقتضي به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه ، وهو العقل التجريبي ، أو يحصل به تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه ، وهو العقل النظري**)) ، بينما الحيوانات ((**فإنما تدرك بالحواس ومدركاتها**

[1] عبد المنعم تليمة: مقدمة في نظرية الأدب، دار التنوير ، القاهرة، ط1 ، 2013 ، ص05 .
[2] نفسه: ص05-06 .
[3] ينظر مقدمة ابن خلدون: ص504-505 .

متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر)) لذلك كانت الكائنات كلها مسخرة للإنسان وتابعة له ، لأنها غير منتظمة وغير المنتظم تابع للمنتظم ، والإنسان لا يتم فعله في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات (المراتب في التفكير) لتوقف بعضها على بعض ، ثم يشرع ابن خلدون في شرحها ((**أول هذا الفكر هو المسبب الأخير ، وهو آخرها في العمل ، وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر**)) ويضيف في شرح هذه العبارة إلى مثال السقف والحائط والأساس الذي حركة الفكر فيه تعاكس حركة الواقع ، ففي الفكر ننطلق من السقف وفي العمل (الواقع) ننطلق من الأساس ، ويزيد في توضيح هذا المعنى بمثال أشمل وأدق ، فهو مثل رقعة الشطرنج التي يتفاوت الناس في إدراك حركات القطع ، فمنهم من يدرك حركة أو حركتين ومنهم من يدرك خمس أو ست حركات ، وهذه الحركات هي مستويات الفكر والتفكير في الأسباب والمسببات ((**فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث ومنهم من لا يتجاوزها ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى**)) ، أو على قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته .

فثمة إذن علاقة دائمة مستمرة بين العمل والفكر ، بين الممارسة والنظرية ، هذه العلاقة غنية بالتوتر والدينامية والحركية والتفاعل الجدلي الذي يجعل فيما بعد حركة الانطلاقة الأولى –وفي ظل هذه الحركة البندولية التي لا تتوقف– من الصعوبة الفصل بينهما أو عزل أحدهما عن الآخر ((**حيث لا يمكن أن ينعزل النظر عن التطبيق ، أو العكس ، وحيث تؤكد العلاقة الجدلية بين الاثنين وحدتها المركبة التي لا يمكن تبسيطها أو اختزالها**))[1] .

على أننا إذ نقول بهذا نؤكد على ضرورة حضور هذه العلاقة أثناء التحليل ، وضرورة مراعاتها في أية قراءة جادة ومتماسكة للتراث النقدي والفكري والمعرفي ، إلا إذا كان فصلا منهجيا تأمليا تجريديا كالذي نمارسه الآن ، لأن ((**الفصل بين النظرية والممارسة ممكن تجريدا وواقعا في مجال القراءة ، بل إن تأكيد النظرية يغدو ضرورة في غير حالة بوصفه شرطا ملازما لتعقل القارئ وعبير في فعل قراءة التراث ، من حيث ما يقوم به القارئ – أو ما ينبغي أن يقوم به – من عمليات مراجعة وتحقق من سلامة تفسيراته**))[2].

ونحن حين نؤكد على طبيعة هذه العلاقة وخصوصيتها بين الممارسة والنظرية ، لا يفوتنا التنبيه على أن الممارسة تشتمل على نوعين من العمل ، **فالنوع الأول:** هو العمل المادي النفعي الذي يرتبط تحققه بشروط واقعية ملموسة ؛ العمل الذي تحققت فيه الانطلاقة الأولى للحركة البندولية باتجاه النظر والفكر (العمل الغريزي)

[1] قراءة التراث النقدي: ص23.
[2] نفسه: ص23- 24.

في صورته البسيطة والآلية ، و**النوع الثاني**: هو العمل الذي تولد من هذه الحركة الأولى التي تمت من العمل إلى الفكر أو النظر ، وهي اللحظة التي خلق فيها الإنسان طبيعته الثانية كما يقول تليمة ، أو هي المرحلة التي يتلبس فيها الفكر بالواقع ، ويمتزج فيها النظري بالعملي (التطبيقي) ، وتنصهر فيها تجارب الإنسان وخبراته السابقة ، كما يتدخل مخزونه النفسي والثقافي والتاريخي في أدائه لأنشطة الحياة اليومية المختلفة ، وهي مرحلة يشترك في ممارستها العام والخاص والنخبة والجمهور من الناس ، ثم تتخلق طبقة أخرى أو مستوى آخر من التفكير وهي طبقة النخبة من المبدعين والمفكرين ومنتجي المعرفة بشتى أصنافها (النقدية ، الأدبية ، العلمية ، الفنية) فينقسمون طبقتين أو صنفين في ما نحن بصدد بحثه هنا وهما: صنف يمارسون الإبداع الفني بكل أشكاله من شعر ونثر ، ورسم وموسيقي...

سنطلق على هذا النوع من النشاط (الممارسة الإبداعية) وهو ما نصطلح عادة على أنه الإبداع الفني والأدبي، والصنف الثاني من طبقة النخبة هم من يمارس التنظير لهذا الإبداع ، بتقعيد قواعد كل فن، وضبط أسسه ومناهج التعاطي معه ونقده وتقييمه ونطلق عليه هنا (النظرية) ، وهو ما يحتاج إلى مزيد بيان وتفصيل لطبيعة العلاقة بين الإبداع أو الممارسة الإبداعية والتنظير (النظرية) .

إن الإبداع الأدبي بوجه عام في جوهره ممارسة نظرية بطريقة ما تكون غير واعية كل الوعي ، تتجلى من خلالها النظرية ، أو يتم الإشارة إليها بشكل يختلف تماما عن الطريقة العلمية أو النظرية ذاتها ؛ فالمبدع يصوغ لنا فرضيات المعنى ويؤشر على الآفاق التي يمكن من خلالها أن ندرك الحقائق الكلية التي يعبر عنها ، ويفتح لنا نوافذ جديدة وزوايا عديدة تمكننا من فهم وإدراك الحقيقة بصورة مختلفة في كل قراءة ، نظرا لدينامية النص وطبيعته الزئبقية ، وقد يكون هذا المعنى هو الذي أشارت إليه الآية الكريمة في قوله تعالى عن الشعراء: ((**ألم تر أنهم في كل واد يهيمون**)) **الشعراء/225** ، إذ إن الشاعر في حالة الإبداع وفي أغلب الأحيان لا يعرف –بالضبط وعلى وجه التحديد– ماذا يريد أو ماذا يقول ، على الرغم من أنه يصوغ النص وينتج الخطاب ويؤديه وفق نظام وقوانين الإبداع وقوانين إنتاج الخطاب ، وهي القوانين التي تسكن النص وتنتشر في الإبداع الأدبي في انتظار استنباطها واكتشاف السلك الناظم لها ، وضبط العناصر العقلية التي تؤطرها وتحكمها ، هذه المهمة التي يضطلع بها الناقد أساسا ، أو القارئ الفذ أو القارئ النموذجي المنظّر الذي يحدد ضوابط المعاني والدلالات ، ويرسم طرق صياغتها المختلفة وبرامج تفسيرها وتأويلها ، فيؤطرها في منهج معين وفق قواعد منتظمة قابلة للتعميم والاحتذاء لتكون منوالا ينسج عليه الشعراء والأدباء أعمالا أدبية جديدة ، وتكون جيدة بقدر اقترابها من النظرية التي تم

استخلاصها من هذه النماذج ، وهذه النماذج تمكننا من أن نستخلص منها قواعد وأسسا نظرية نستطيع أن نطبقها على قطاع واسع من النصوص بصور ومستويات مختلفة بعض الاختلاف .

تمتاز هذه النماذج –غالبا– بقدرتها على مقاومة النظريات وتطوراتها المستمرة على امتداد الزمن واختلاف الأعصر وتوالي التجارب الإبداعية والأعمال الفنية ، إذ تقبل القراءات الجديدة القادرة على توليد الدلالات الجديدة الكامنة فيه وهي القراءة التي تتحقق بشكل مختلف في الأفق المعرفي لكل عصر ، وهذه هي المهمة التي ينهض بها الناقد الأدبي الذي يبحث في قوانين الخطاب ومراحل تطوره ، ويؤسس له بذلك معرفته الخاصة به ، ومصطلحاته ومفاهيمه التي تجعل منه ميدانا يتحدد عن بقية البحوث الأدبية والمعرفية ، على أن لا يبقى الناقد أسير هذه النماذج معتقدا أنها وحدها قادرة على أن تمنحنا رؤية تنظيرية جديدة من ذاتها ، أو بعيدا عن شروط موضوعية وذاتية ينبغي أن نوفرها لها ، أو يظن أننا يمكننا البحث في مضامينها ونكتفي بذلك ، على اعتبارها وثيقة تاريخية فذة كاملة وصالحة لأن تعيش وتؤدي وظيفتها في أي حقبة زمنية ، ومن دون أن تتحقب هي أو تتزمن بزمن هذا الناقد أو ثقافته أو معارف عصره ، أقصد أنه لا يمكنها أن تؤدي وظيفتها بشكل مفارق للواقع ، لأن هذا الواقع قابع فيها وهي متلبسة به .

هذا على مستوى النظرية التي يسعى الناقد إلى إخراجها من سجن النص أو من مادة الإبداع ، أما على مستوى الإبداع الفني والأدبي فإن الشاعر أو الأديب أحوج ما يكون إلى مزيد من الممارسة بالتكرار والتجديد ، وذلك من خلال إعادة توزيع أنظمة اللغة وترميزها بطريقة فنية وتزمينها بما يعبر عن راهنيتها المستجدة ، وبما يعبر عن مرحلة جديدة قادرة على تضمين أو هضم النصوص والأعمال الإبداعية السابقة وصهرها والتفوق عليها ، ويستمر ذلك الحال إلى أن تقع هذه الأنماط والأشكال الفنية في التكرار والتقليد والجمود الذي تحتاج فيه، كي تنعتق وتتجدد مرة أخرى، إلى ثورة جديدة أو انقطاع إبداعي يبدأ فيه تشكل جنس أدبي جديد أو معاني شعرية وإبداعية مبتكرة مرتبطة بثقافة وواقع تاريخي واجتماعي وبفاعلية جديدة ، وهكذا في دورة مستمرة بين الإبداع والنظرية في مستوى ، وبين التقليد والتجديد في مستوى آخر .

وحاصل ما تقدم أن للممارسة حق التقدم على النظرية ، إذا اعتبرنا أن الممارسة نشاط عفوي متجانس يتمتع بكل معاني الإبداع في الشعر والنثر والفن عامة ، أو باعتبارها –أي الممارسة– مجموعة القوانين والأسس النظرية في حالة نشاط أو تفاعل وتوتر إيجابي خالق ، بينما يمكننا اعتبار النظرية مجموع القواعد والقوانين في حالة

كمون وسكون سلبي ، الأمر الذي يجعل استرجاع هذه القوانين واستحضارها في كل مرة نحتاج فيها إليها أمرا ممكنا وسهلا ، غير أن فهم هذه القوانين والقدرة على التحكم فيها لا يخلق –حتما أو بالضرورة– الحالة الإبداعية التي تحققت أو التي استنبطت منها هذه النظرية في البدء ؛ أي أن امتلاك النظرية لا يعني –حتما– امتلاك القدرة على الإبداع ، فليس امرؤ القيس نحويا كما أن ليس سيبويه شاعرا على سبيل التمثيل .

تكمن وظيفة النظرية في الحفاظ على أسس وقواعد الإبداع ، وفي مسايرة تحولاته التاريخية المستمرة دون أن يعني ذلك بالضرورة قدرة المنظر على ممارسة الإبداع نفسه إلا بشروط معينة ، من بينها مثلا: الدربة والقدرة الخاصة (الإلهام ومؤهلات الإبداع) التي يمتلكها المبدعون في خلق نماذج جيدة غير مكررة وفق قواعد وأصول وأعراف مقررة بينهم .

إن هذه النماذج الجديدة والجيدة من الأشعار والأعمال الأدبية تسهم في إضافة طائفة أخرى من قوانين الإبداع وفي إغناء النظرية النقدية ، لأن الإبداع يبقى دائما يمدنا بالمعايير والأسس الفنية التي نحتكم إليها في تقييمه هو نفسه ونقده ، وفي إضفاء الشرعية الإبداعية عليه ، ولكن من غير أن يعني ذلك هتك ستار الأنظمة والقوانين السابقة على الإبداع ذاته ، بل وعلى خلاف ذلك فإنه يحتفظ بهذه القوانين ويصوبها في كل مرة ، ويضيف إليها ، بشكل مستمر ومنسجم، مجموعة قواعد وأسس فنية جديدة، وذلك كلما وفرنا شروط القراءة الفاعلة والفهم الحيوي القادر على إغناء النص الأدبي وتنويره وتثويره ، وهذا هو الأمر الذي تسعى إلى تأكيده وتحقيقه نظرية القراءة والتلقي مثلا من خلال فحص التفاعل الحاصل بين النص والقارئ ، والكشف عن طبيعته الدينامية باعتبار أن كل نص أدبي يحتوي على أنظمة بيانات خاصة به ، على القارئ أن يستثمرها في فهم هذا النص وتفسيره كما يرى ياوس وإيزر[1] في مشروع نظرية التلقي والقراءة .

[1]) ينظر في ذلك كتاب "فعل القراءة" لـ فولفغانغ إيزر ، ترجمة عبد الوهاب علوب ، المجلس الأعلى للثقافة ، 2000م .

2 – مشروعية تأصيل الأصول المعرفية:

يبدو أنه حان الأوان –بعد هذه التهيئة– كي نرصد حركة النشاط الفكري والجهود العلمية والمعرفية التي أنتجها العقل العربي بخصوص التنظير العلمي ، والتي تمتد جذورها وأصولها حتى عصر النبوة ، حينما كانت المعرفة والممارسة الفكرية شفاهية محض أملتها ظروف خاصة ؛ منها ما يتعلق بالبيئة الحضارية للعرب ، ومنها ما يتعلق بخصائص عامة ترتبط بكل مجتمع بدائي لا يشكل الوعي الكتابي فيه حضورا مهما ، ومن ثم أطلق على هذه المرحلة –وهو ما سنفعله نحن الآن أيضا– المرحلة الشفاهية والتي نحددها بأنها: المرحلة التي ترتكز فيها المعرفة العلمية على الممارسة تفكيرا وإبداعا ونقدا بعدما فصلنا القول في طبيعة العلاقة بين الممارسة والنظرية في الفصل السابق .

تتأكد حاجتنا إلى الحفر في جذور الحركة العلمية والفكرية ، وتبين تحولاتها المهمة عندما نكون بصدد ملاحقة الجهود التنظيرية ، وتلمس الآليات المنهجية التي تم بها الإحاطة بالمعنى والكشف عن قوانين إنتاجه وتفسيره وفهم طبيعة تحولاته في شتى صنوف المعرفة الإنسانية التي أنتجها الفكر العربي في هذه المرحلة ، هذه الآليات المنهجية والأدوات التفسيرية التي تمتد مصادرها حتى الأيام الأولى من عصر النبوة ، أي منذ أن نزل القرآن الكريم بفعل القراءة "اقرأ" الذي شكل التحول الجدري والحاسم في نشأة التفكر في الحضارة الإسلامية وتطوره .

بعدما أثبتت الدراسات الإبستيمولوجية (علم المعرفة ، علم العلم ، فقه العلم) التي تُعنى بنشأة العلوم وفحص مقولاتها ، وتقييم آلياتها الموصلة إلى الحقائق وتفسيرها وتوصيفها ، أصبح من الضروري أن نفيد من هذه المنهجيات التي تعتمد الاسترجاع النقدي لمنتجات الفكر الإنساني ، وإعادة التأصيل والبحث في نشأة النظريات في العلوم العربية وتحولاتها المهمة ، مما يعين على اكتشاف الثغرات المنهجية وتمحيص أدواتها الصحيحة والفاسدة .

لا يعد البحث في الأصول العلمية والمعرفية في أي علم بدعا ، بل إن نظرية الأسس ومهمات التأصيل والتقعيد هي ما برع فيه الفكر الإسلامي في كل فصول المعرفة في الفقه واللغة والنحو والكلام ، حتى إن باحثا معاصرا قد ألفت بلغة بديعة ومهمة إلى أن أزمة الفكر الحديث والنقد الحديث في التنظير يعود إلى أزمة التأصيل وبحث الأسس المعرفية التي يتأسس عليها الخطاب العربي الحديث في النقد والأدب والفكر والفلسفة والاجتماع ،

لأنها جهود تشبه محاولة لاستنبات البذور في الهواء ، وبينما أخفق هؤلاء في الإقلاع المناسب نجح الفكر العربي الإسلامي ، ((**الذي امتاز بتعامل حسن مع الخطاب العربي الكلاسيكي وعلى وجه الخصوص الخطاب النظري الإغريقي ، وعندما تمرس جيدا بأطروحات ذلك الخطاب ومشكلاته ، بعد نقله إلى داخل الثقافة العربية وصار في وسعه أن ينتج نظرياته الخاصة**))[1] .

غني عن البيان القول بأن الفكر العربي الإسلامي قد نما نموا طبيعيا منسجما وغير بعيد عن الواقع الاجتماعي والثقافي الذي احتضنه ، على الرغم من الخصام الشديد أحيانا بين السلطة والمعرفة نتيجة الحساسيات والحزازات ، وبسبب الصراع حول مركزية المعرفة والسلطة التي تمتد إلى ثورة القراء بزعامة ابن الأشعث ، وباضطهاد القدرية القائلين بحرية الإرادة ((**وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن المفاهيم والمصطلحات المتداولة بين رواد المدرستين (مدرسة محمد بن الحنفية وهي المكتب ومدرسة البصرة) ولماذا نسير بعيدا هكذا في التدليل على سياسة علم المدرستين وقد كفانا ذلك رجل السلطة نفسه الذي لم يكن ينظر إلى أساتذتهما وروادهما إلا كحاملي بدائل سياسية ينافحون عنها باللسان وإن اقتضى الحال بالسيف**))[2] .

فقد كان طلب العلم والتحصيل المعرفي يشكل البديل السياسي المتاح والمناسب لمناهضة النظام الأموي المستبد ، وللتعبير عن رفضه ؛ ذلك ما يفسر فزع كثير من الموالي إلى طلب العلم وحيازة سلاح المعرفة وامتلاك أدواتها ، وتبدو السلطة المعرفية الموازية –التي مارسها أبو حنيفة وسيبويه وابن المقفع وعامة المعتزلة– تعويضا عن حرمانهم من المشروع السياسي ، وتعبيرا عن المعارضة ؛ حيث تحولت الخصومة السياسية التي كانت مرتبطة بالعقيدة إلى خصومة فكرية مذهبيه شقت طريقها الخاص في صمت وهدوء بعيدا عن قهر السياسة وسلطانها .

إن مهمة البحث في الأصول الأولى لأي نظرية علمية عمل تكتنفه صعوبات جمة وتعقيدات كثيرة، كما يتطلب فحصا دقيقا لكثير من المدونات العلمية والنصوص التاريخية التي تدخلت في إنتاج المعنى وتفسيره ، يشترك في ذلك الفقه والكلام واللغة و النحو والأدب والنقد .

إذا أردنا أن نرشح واحدا من هذه العلوم ليتبوأ الصدارة في رسم الملامح الأولى لشروط قراءة المعنى وأصوله ومناهج فهمه وتفسيره ، فإننا واقعون –بلا شك– في ارتباك شديد وتداخل معقد يصعب علينا فك خيوطه وحل

[1] تكوين النظرية: ص48.

[2] عبد المجيد صغير: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، الهيئة المصرية–القاهرة، 2010م، ص54–55.

ملابساته دون أن نرجح إحدى هذه التفسيرات أو دون أن ننحاز بعض الانحياز ، ذلك أن علينا أن نتتبع الخيوط الأولى والبذور التي نمت منها وتفرعت عنها هذه المدارس العلمية التي اتخذت المعنى موضوعا لها ، وفي هذا الإطار قد يسعفنا ما رواه الإمام أحمد عن أبي سعيد الخذري رضي الله عنه: أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لعلي ((**إنك تقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله**)) **تاريخ الخلفاء ،السيوطي، ص132 ، دار الكتاب العربي ط4. 2003 م، بيروت–لبنان** .

وهذا الحديث صحيح السند أخرجه أحمد والحاكم كما يقول المحدّثون ، وهو يصلح مؤشرا لبداية الصراع والنزاع حول الدلالة ، أو بداية صراع التأويلات التي اشتدت منذ مقتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وفي الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية حول الخلافة وأحقيتها وقد أكد الشهرستاني أن:

((**أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة في كل زمان**)) **الملل والنحل: الشهرستاني ، دار الفكر: بيروت 2008 م، ص17.**

يساعدنا هذا التحديد –مبدئيا– على رصد التمخُّضات الأولى للدلالة ، وحجم النزاع الأول حول المعنى المراد في النص القرآني المقدس الذي –كان ولا يزال– الخزان الأساس الذي تستمد منه الفرق الإسلامية تأصيلاتها وقواعدها المنهجية في التعامل مع الوقائع والأحداث السياسية المتسارعة في ظل افتقارهم –حينذاك– إلى مؤطّر نظري ناضج قادر على رسم الخريطة الذهنية لمنهجية التأويل السياسي والديني باستثناء ما تفرق من نصوص محفوظة في صدور الرجال بدأ يتناقلها الصحابة –عليهم الرضوان– ويوظفونها في تفسير هذه الوقائع المستجدة ، وفي فض الخصومات الشخصية والسياسية والاجتماعية في بداية الأمر ، وقد كان من الطبيعي أن يحدث هذا النزاع في ظل مرحلة شفاهية لا تعتمد توثيق النصوص وفحص الوقائع استنادا إلى وعي كتابي يمنهج الحياة ، ويعيد ترتيب العلاقات بين حركة الحياة وحركة الأفكار والنصوص عن طريق الفهم والتفسير والتعليل ، لأن لا هذه النصوص دونت وضبطت ولا هذه الوقائع وُثّقت أو حُفظت وقتذاك .

وقد بدأت بالفعل–ومنذ ذلك الوقت– حركة التفسير لنصوص القرآن والسنة ، أي بعد أن جمع القرآن الكريم في مصحف واحد على يد عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وتبعتها جهود جمع السنة مباشرة تحت ضغط هذه النزاعات حول المعنى أو دلالة النص ، أو صراع تأويل النصوص الذي زادت حدته بعد الخلاف السياسي

ونشأة الفرق الإسلامية ، وبعد تفشي الوضع مما ضاعف الحاجة إلى تدوين هذه النصوص والسعي إلى وضع أسس وقواعد لتأويل المتن وتحقيق الأسانيد أو نشأة ما يسمى علم الجرح والتعديل أو علم الرجال .

وعودا إلى مسألة التأصيل في العلوم العربية فإننا سنتعرف على طبيعة الأصول والمواد النظرية الأولى، وذلك من خلال الحفر في البيئة المشتركة التي نبتت منها هذه الأصول والمقدمات ، ونضجت فيها في ظل أنشطة البحث والنظر في الفكر الإسلامي ، والتي كانت تدور كلها حول القرآن الكريم فتستمد منه مشروعيتها ، وترسم على ضوء معطياته أهدافها ومهماتها، ويهمنا بالتحديد أن نعنى ببحوث يمارسها الفكر النقدي بآلياته المتاحة له في ذلك الوقت .

إذا ما تتبعنا مسائل التأصيل في التفكير النقدي في مختلف العلوم العربية ، وجدنا أن مصدر هذه الجهود هو الدائرة القرآنية أساسا ، وبذلك فإن هذه الجهود العلمية محكومة بدافع مشترك يمكن أن نطلق عليه (مشاغل التأصيل) في الفقه والعقيدة والنحو والكلام والنقد والأدب ، ليصبح ما نمارسه هنا هو محاولة تأصيل الأصول في حدود ما يسمح به المقام ، أي البحث في القواسم والهموم المشتركة التي دفعت كل هؤلاء إلى تقعيد الأصول العلمية في تخصصاتهم ، وأثر ذلك في منهجية التفكير النقدي ووضع نظريات القراءة وفهم المعنى وتأويله .

لاشك أن ممارسة التأصيل سابقة على تقعيد القواعد وعملية تقنين الأسس النظرية ، والبحث في آلياتها المنهجية التي بها تمكن اللاحقون من تحويل الآراء المتفرقة المحفوظة في صدور الرجال ، وفتاوى الصحابة وأقوال علماء اللغة والبيان إلى قواعد علمية منتجة للمعرفة ومفسرة للظواهر العلمية المختلفة ، وهذا العمل تطلب من العلماء المسلمين وقتا طويلا من التمحيص والجمع والتدوين وتوثيق النصوص وتحقيقها ، وهي المرحلة التي نشطوا لها منذ منتصف القرن الأول بداية بجمع القرآن والسنة وتفاسيرها ، ثم جمع اللغة والأدب والأشعار .

وقد كانت لمحاولة ابن خلدون في التأريخ لنشأة العلوم ونظرياتها قيمة علمية خاصة ستسهم بشكل كبير في رفد هذه الدراسة للتأكيد على أهمية البحث في الجذور ، متتبعين أحوال هذه العلوم عند العرب ، ومراحل تطورها منذ نشأتها كما سيأتي ذكره .

أما الآن وهنا فإن مهمتنا تنحصر في التنقيب عن الأصول المعرفية لنظرية المعنى عند المفكرين العرب ، حيث تشابهت مشاربها ومصادرها على الرغم من اختلاف وجهاتها وتطبيقاتها بعد ذلك ، يقول الباحث عبد السلام المسدي : ((**لا يكاد يتأمل الباحث المعاصر في أمهات التصنيف المعرفي التي قامت ركائز العلوم العربية باختلاف**

مشاريعها حتى يقتنع القناعة الحدسية بأن البحث الإيبستمولوجي قد كان لديهم عريقا متأصلا بما يوشك أن يتبلور معه هذا الفن الكلي مضمونا واصطلاحا ويتحول الحدس إيمانا جازما خلع الباحث عن نفسه قيود الاختصاص الضيق وفك عن رؤية كوابح التقطيع الذي فرضته أنماط المتثقفين القطعي مما يشمل النظر المسيطر على كليات المعاني ، ويثبط الفحص الغائص على حقائق الأمور في تجريد وتأليف يأتيان على الأجزاء في وجودها المبتدأ فيدركان ما وراء الأجزاء من تعاضد المعرفة الكلية وتناصر الاستنباط والشمول بعد الاستقرار والعين والتشريح الفردي))[1] .

فالبحث الإبستيمولوجي الذي يقصد إلى إعادة هيكلة الأصول بما سيخدم البحث في نظرية المعنى بكل تفاصيلها وتعقيداتها ، يجد مبرراته في تراثنا الفكري والمعرفي ذاته ، وبالوسائل ذاتها متى أثبتت هذه الوسائل نجاعتها وفعالياتها في قراءة هذا التراث و تقويمه .

إن من مقومات هذه الدراسة البحث في أسباب نشأة هذه العلوم وأهدافها الأساسية ، وبصفة عامة يمكننا القول مع المسدي بأن عراقة البحث الإيبستيمولوجي الذي طبع الثقافة العربية الإسلامية ((**ينبع من خبرة معرفية تخللت كل أنسجة العلوم على مسار الحضارة الإسلامية وهذه الحيرة مردها استكشاف أصول المعرفة النوعية بعد اكتمال مضمونها ،لذا كانت الحيرة الإبستيمولوجية لاحقة دوما لتكامل مقولات العلم الخاص ما إن تحدد أركانه المضمونة وتتضح رؤاه المنهجية حتى يخلق علما آخر يحمل اسمه بعد استباقه بلفظ "الأصول" فيكون العلم الوليد بمثابة المعادلة من الدرجة الثانية تعقب المعادلة من الدرجة الثالثة، كذا ظهر علم أصول الفقه بعد تكامل الفقه ، وعلم أصول النحو بعد رسوخ النحو وهلم جرا ..))**[2] .

هكذا ، ومضيا مع المسدي في تصنيف مستوى العلوم العربية إلى؛ معادلة من الدرجة الأولى تعبيرا عن نشأة العلم ، واكتمال مباحثه النظرية ومواده الأساسية وذلك في إطار ما أسميناه الممارسة المعرفية التي تسبق التأطير النظري والتقويم المنهجي للعلم مثل الفقه والتفسير والحديث والنحو ، وهي العلوم التي تمثل موضوعات لعلوم جديدة بعد اكتمال موادها ونضج مباحثها ؛ فيتولد من الفقه علم أصول الفقه، ومن النحو علم أصول النحو ، فتكون بذلك عملية التأصيل تالية لنشأة العلم لتتولد منه معادلة من الدرجة الثانية أطلق عليها القدماء مصطلح " الأصول " وأرفقوه بمفردة كل علم ، فوضعوا للفقه أصولا، وللنحو أصولا ، وللكلام أصولا ، وللغة أصولا ، وقد وصف ذلك ابن خلدون على طريقته الخاصة حيث قال:

---

[1]) عبد السلام المسدي: قراءات مع ابن خلدون والمتنبي والشابي والجاحظ، دار سعاد الصباح-الكويت ، ط1، 1993م ، ص147 .

[2]) نفسه: ص148.

((فلما بَعُدَ النقل من لدن دولة الرشيد فما بعد احتيج إلى وضع التفاسير القرآنية وتقييد الحديث مخافة ضياعه ، ثم احتيج إلى معرفة الأسانيد وما دونه ، ثم كثر استخراج أحكام الوقائع من الكتاب والسنة وفسد مع ذلك اللسان ، فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات في الاستنباط والاستخراج والتنظير والقياس ، واحتاجت إلى علوم أخرى هي وسائل لها: من معرفة قوانين العربية وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذب عن العقائد الإيمانية بالأدلة لكثرة البدع والإلحاد ، فصارت هذه العلوم كلها علوما ذات ملكات محتاجة إلى التعليم ، فاندرجت في جملة الصنائع))
المقدمة: ص620 .

كان ابن خلدون دقيقا في التزام الترتيب التاريخي والطبيعي لنشأة العلوم والحاجة إليها بحسب موقعها وقربها من النص القرآني ، فأول هذه العلوم علم التفسير الذي كانت الحاجة إليه شديدة ومستجدة على قدر الوقائع والأحداث والمتغيرات التاريخية التي كانت تطرأ على المجتمع الإسلامي ، فعلى الرغم من تهيب كبار الصحابة وتهيب حتى بعض كبار التابعين الذين توفر لهم بَعد بُعد العهد بينهم وبين النبوة من القول في القرآن بالرأي مخافة الفتنة وبدافع التورع ، فإن الأحداث السياسية المتسارعة ، والحركة العلمية الهائلة ، والاتساع الجغرافي لدار الإسلام اضطرهم فعلا إلى إعادة النظر في نصوص القرآن الكريم بشكل أعمق وبأفق جديد ، فأما كبار الصحابة مثل عبد الله بن عباس وعلي بن أبي طالب فقد كان لهم الشأن والمقام حتى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولكن التأويل استفحل واشتد بعد احتدام الصراع السياسي حول الخلافة ، واستدعى كل طرف من النصوص ما ينصره ويدافع به عن موقفه ، ثم توالت الاستخدامات والتأويلات بعد ذلك تترى ، حتى تجرأ على القرآن الكريم من خصومه في الملل الأخرى من يهود ونصارى و مجوس ، وبدأوا في الطعن في كتاب الله تعالى وفي التشكيك بكونه كلام الله والمعجز فمهد ذلك لنشأة علم الكلام الموجه إلى غير المسلمين .

ويذهب الفارابي إلى أبعد من هذا التحليل والشرح لنشأة العلوم وتطورها ، وذلك في منهج من البحث والتأليف جديد بديع لم يألفه المسلمون من قبله ، عرض فيه حدوث الملة واللغة والفقه والفلسفة في كتابه الحروف وفي فصول مختلفة من كتاب إحصاء العوم .

يقرر الفارابي في كتاب الحروف جملة قوانين تحكم الثقافات البشرية منها، أن الجمهور سابق عن الخاصة في النشأة كتأخر الثمرة عن الشجرة ، كما أن الإقناع بالمخاطبة أسبق من البرهان العقلي ، وبناء على ذلك فإن الفقه

والكلام متأخران عن الملة : ((**وصناعة الكلام والفقه متأخرتان بالزمان عنها (الملة) و تابعتان لها**)) **كتاب الحروف: الفارابي، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 2006 م ، ص74.**

((والملة تتقدم الكلام والفقه على مثال ما يتقدم الرئيس المستعمل للخادم الخادمَ والمستعمل للآلة الآلةَ)) كتاب الحروف: ص75.

والسبب في ذلك عند الفارابي ((**أن (الملة) تعلم الأشياء النظرية والتحليلية والإقناع ، ولم يكن يعرف التابعون لها من طرق التعليم غير هذين**)) أي أن أدلة الملة بزعم الفارابي كلها خيالية وخطابية مموهة ترتكز على الترغيب والترهيب وتصوير أحوال الأمم ومصائرهم بطرق الأقاويل المقنعة ، وبالتالي فدور المتكلم والفقيه ((**يقتصر في الأشياء النظرية التي يصححها على ما هو –في بادئ الرأي أيضا– لكنه إنما يتعقب بادئ الرأي في نقضه جدليا ، فهو بهذا يفارق الجمهور بعض المفارقة**))**كتاب الحروف: 75** ، لأنهما (المتكلم والفقيه) يستعملان أدلة خطابية وجدلية مستمدة من الملة ، أي من الكتاب والسنة .

رغم أن الفارابي كان منشغلا بمهمة إدخال الفلسفة إلى الثقافة الإسلامية ، وبإصلاح العلاقة بينها وبين الملة من خلال إيجاد نوع من التداخل والترابط المبني على الاستقصاء والتحليل ، وبخلق نوع من الترتيب المبني على مبادئ العقل والفلسفة والمنطق ، إلا أنه كان دقيقا في تحديد مهام النخبة من متكلمين وفقهاء ، وكان مدركا لتمايزهم عن الجمهور من الناس ، ولتمايزهم فيما بينهم أنفسهم ، وبذلك يبدو جليا أن ما يريد أن يثبته الفارابي أخيرا هو أن المتكلم ((**إن كان من الخاصة في الملة الإسلامية أو نسبة إلى متكلمين آخرين ، فإنه لا يُعدّ كذلك بالنسبة إلى بقية الأمم من غير المسلمين**)) وبذلك يرى بأن علم الكلام يعد فلسفة – فقط – بالنسبة إلى المسلمين بينما يعد الفيلسوف من الخاصة بالنسبة لجميع الناس وجميع الأمم[1] .

وكما توقف الفارابي عند طريقة التفكير عند المتكلمين ومنهجهم في الاستدلال ، فقد أوضح أيضا طريقة الفقهاء في معالجة المسائل ، وكشف عن منهجهم في استنباط الأحكام ، معتبرا أن الفقيه يشبه المتعقل (أي صاحب المنطق والفلسفة) في أنه:

((**يستخدم مبادئ العقل ولكنه يختلف عنه في أن هذه المقدمات منقولة عن واضع الملة في العملية الجزئية ، والمتعقل يستعمل المبادئ مقدمات مشهورة عند الجميع ومقدمات حصلت له بالتجربة** .

[1]) ينظر؛ كتاب الحروف: ص75 ، مرجع مذكور.

فلذلك صار الفقيه من الخواص بالإضافة إلى ملة ما محدودة ، والمتعقل من الخاصة بالإضافة إلى الجميع))كتاب الحروف: 75 .

يخلص الفارابي من خلال هذه المعالجات والتحليلات إلى أن ((**الخواص على الإطلاق هم الفلاسفة الذين هم فلاسفة بإطلاق ، وسائر من يعد من الخواص ، إنما يعد منهم لأن فيهم شبها من الفلاسفة))كتاب الحروف: 76 .**

هذا الاستنتاج النهائي يبين أن الفارابي كان بصدد إثبات علو مكانة الفلسفة والفيلسوف عن بقية طبقات النخبة ، مع أنه كان مترددا في إثبات أسبقية كل من الفلسفة على الملة ؛ فهو حينا يقول بأسبقية الفلسفة وحينا آخر يقول بالعكس، أي أن الملة سابقة على الفلسفة ، ومرد هذا التردد –برأيي– هو محاولة إرضاء أهل الفلسفة والرفع من شأنها ،كما أنه لاحظ أن تحليلاته تناقض الواقع الذي يثبت أسبقية الفلسفة اليونانية على الشريعة الإسلامية في الفكر الاسلامي.

بالعودة إلى ما يقرره ابن خلدون من نشأة العلوم وارتباطها بالعمران البشري ، وإلى ما يقرره الفارابي من نشأة هذه العلوم ، وتبيان طرق النظر والاستدلال عند الفقيه والمتكلم ؛ يتجلى لنا بوضوح أن أفق الرجلين ومسلكهما ، وإن اختلفا في توصيف ظاهرة نشأة العلوم العربية على المستوى الفردي كما بحثها الفارابي ، وعلى المستوى الاجتماعي والتاريخي كما وصفها ابن خلدون ، إلا أنهما متفقان حول ترتيب هذه النشأة ، إذ إن ما عبر عنه الفارابي بتأخر صناعة الفقه والكلام عن الملة فصّله ابن خلدون عند ذكر سبب ذلك والحاجة إلى وضع القوانين والتنظير والقياس من أجل الذب عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية (علم الكلام) مثلا .

تقودنا تحليلات الفارابي لطبيعة التفكير الكلامي والفقهي إلى صوغ سؤال مهم:

–هل الذين تكلموا في الخلافة والكبيرة كانوا أوائل الفقهاء أم كانوا أوائل المتكلمين؟ بمعنى: إذا كان المتكلم فيلسوفا بالنسبة إلى أهل ملته (أمة الإسلام) ، وإذا كان الفقيه أيضا من الخواص لأنه متعقل أو شبيه بالمتعقل ، فمن هو أول من تكلم في العقيدة والخلافة والكبيرة ؟

–هل هو الفقيه الذي صار متكلما على اعتبار الفقه كان مهمة كبار الصحابة أصلا ، أم هو المتكلم الذي طرق سبلا جديدة في تفسير النص الديني بعيدا عن عيون الفقهاء ومناهجهم ؟ .

ونحن نصوغ هذين السؤالين هنا لأنهما قد يفيداننا في تحديد بداية المناقشات الأولى التي اتخذت من المعنى وتفسيره وتأويله موضوعا لها ، فالظاهر من خلال هذا العرض الموجز أن أول من تكلم في المعنى وتفسيره لا يخرج عن أن يكون أحد شخصين ، أي إما أن يكون فقيها أو متكلما ، كما أن تحديد ذلك يتوقف على أسبقية أحدهما عن الآخر في النشأة والظهور ، فكل الدلائل التاريخية تقول بأن الفقيه أسبق من المتكلم في الظهور ، زيادة على أن الكلام باعتباره علما له قواعده الخاصة وطرائقه المميزة في الاستدلال والنظر التي تختلف عن الفقه ، من حيث الدقة والحاجة والخصوصية يحتاج إلى وقت أطول ، ولاشك أن كل هذه الخصائص قد جعلت علم الكلام يتأخر في الظهور في الفقه، ذلك أن الجمهور أو العامة أسبق في الظهور من الخاصة –بحسب قاعدة الفارابي– ولما كانت حاجة العامة إلى الفقه أولا فقد ظهر الفقهاء أولا أي المشتغلون على الفقه الأصغر ، أما الفقه الأكبر (علم الكلام والعقائد) ، فكان من شأن الخاصة لذلك تأخر ظهوره ، إذ اكتملت مباحثه بعد نضج الفقه ومباحثه متمثلا في أصول الفقه على يد الإمام الشافعي (ت 204هـ) .

قد يقول قائل ما فائدة الخوض في مثل هذه التفصيلات؟ وكلنا يعلم أن الفقه أسبق في الظهور من علم الكلام ، وهذا ثابت تاريخيا ولا يحتاج إلى كل هذه المعاناة .

أقول: هذا الاستغراب مقبول عندي وواضح ، على أنه ينبغي أيضا أن لا ينسى القارئ بأنني أبحث في مرحلة ذات طابع شفاهي محض ، كما أنني لا أبحث عن أسبقية ظهور علم الفقه وعلم الكلام، وإنما أبحث عن الممارسات الفقهية الأولى والممارسات الكلامية الأولى؛ إذ إن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم كما سئل عن حكم بعض الأشياء وتفسير بعض آي الذكر الحكيم وبعض قضايا العبادات والمعاملات ، فقد سُئل عن الساعة والجنة والنار والقدر أيضا ، كما أن بعض الصحابة رضي الله عنهم تلقوا مثل تلك الأسئلة جميعا وبخاصة ابن عباس ، وعلي بن أبي طالب ، وعبد الله بن عمر وابن مسعود... وهذا ما يجعل الفصل الحاسم[1] بين علم الكلام وعلم الفقه عسيرا وغير نهائي في وقت يمثل فيه الخليفة والصحابي السلطة المرجعية الدينية والثقافية ، ونحن نعلم أن تنامي الأسئلة حول القدرة والاستطاعة والحرية والإمامة والإرادة... كان مرتبطا أساسا بالمناخ السياسي وتحولاته المختلفة ، إلى أن حدث الخلاف حول الإمامة حيث أصبح إعلانا واضحا بالدخول في صراع حول

[1]) بدأت المحاولات الأولى قبل الفارابي ، أي مع أول فيلسوف هو الكندي (ت260هـ) وهو شيخ الفارابي ،حيث اشتغل على الكلام وفق المذهب الاعتزالي ، لكنه قرر تجاوز هذا الصراع بين الأشاعرة والمعتزلة بعد إخفاق الأخيرة في إقناع الجمهور في القول بخلق القرآن ، فقرر الانتقال إلى نوع آخر من المعرفة هو الفلسفة لأجل الإصلاح بينها وبين الملة ، ينظر في ذلك النزعات المادية لحسين مروة ، المجلد الرابع ، الطبعة الثانية ، دار الفارابي–الجزائر ، 2002م .

تفسير النصوص الدينية وتأويلها على الوجه الذي يرضي كل طائفة ، وبشكل يبرر سلوكاتها ، وبناء على ذلك قدمنا بأن الصراع الحقيقي حول تفسير النصوص ، وبداية معركة التأويل كان مرتبطا بمقتل عثمان بن عفان ومسألة الإمامة التي جعلت الأمة على طوائف، وهذا ما اصطلح عليه الجابري بمرحلة البحث عن قوانين لتفسير الخطاب التي تمتد إلى عبد الله بن عباس الذي اشتهر بلقب "ترجمان القرآن" ، وقال عنه أحد الباحثين المعاصرين وهو المحقق المعروف محمد فؤاد سيزكين إنه كان ((**أول المفسرين وبالتالي رائد الدراسات اللغوية في النصوص العربية**))[1]،كما لفت الجابري إلى أن هذه البدايات كانت منشغلة ((**بنشر الثقافة البيانية الشفوية أساسا ، وليس بمحاولات علمية واعية ترمي إلى التشريع لتلك الثقافة ، أعني ضبط أصولها ووضع قوانين لتفسير نصوصها**))[2].

أما الاهتمام بوضع شروط لإنتاج الخطاب البلاغي –برأي الجابري– فإنه ((**لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية بعد حادثة التحكيم حينما أصبحت الخطابة والجدل الكلامي " من وسائل نشر الدعوة وكسب الأنصار و إفحام الخصوم**))[3] .

وتأسيسا على ما طرحه الجابري في مشروعه من تقسيمه للمنظومة البيانية إلى مستويين في معالجة مسائل الخطاب بوصف المنحى **الأول** يهدف إلى وضع قوانين تفسير الخطاب (النص) ، و**الثاني** يهدف إلى وضع قوانين لإنتاج الخطاب ، الأول استعمله ليحتوي كل الجهود التي انصبت على تفسير النص القرآني والحديث الشريف ، والشعر العربي بعد مرحلة التدوين وأثناءها ، والعبارة الثانية لتحتوي أيضا كل الجهود التي انصبت على وضع قوانين لإنتاج الدلالة أو الخطاب .

تأسيا على ما سبق ذكره يسوغ لهذا البحث أن يستعير هذه القسمة المنهجية لبحث مسألة المعنى مع بعض التوجيه والتصرف ، ليصبح ما بحثه الجابري تحت مسمى قوانين تفسير الخطاب هو نفسه قوانين لتفسير المعنى ، أما ضوابط وشروط إنتاج المعنى فيلحق به –دون تعسف– ضوابط وشروط إنتاج المعنى وبناء الدلالة ، على أن دمج معالجة مسألة قوانين التفسير وقوانين الإنتاج هو ما يعطينا الصورة الكاملة عن نظرية المعنى ، سواء تجلى ذلك في التفسير –تفسير النص الديني والشعري– أو في قوانين الإنتاج –إنتاج الشعر والخطابة والنثر– ذلك أن هذا الارتباط أملته طبيعة المرحلة التاريخية التي نحن بصدد بحثها.

---

[1]) محمد فؤاد سيزكين: تاريخ التراث العربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب–القاهرة 1977م،ج1/ص43 نقلا عن الجابري: بنية العقل ، ص21 .

[2]) بنية العقل: ص21 .

[3]) نفسه: ص20 .

إن ما نبه إليه الجابري بنشر الثقافة الشفوية يتعلق بالوسائل التي كانت متاحة للمفسرين من الفقهاء في ذلك الوقت ، وليس الأمر مرتبطا بهدف بعينه ، وإنما هي مرحلة أولى لنشأة العلوم وبداية تحولها بعد التدوين من المشافهة إلى مرحلة أخرى أكثر نضجا ، وهي مرحلة الكتابة والتأليف وتقعيد القواعد ، ووضع الأسس العامة للعلوم العربية بداية بعلم التفسير والحديث والفقه واللغة والنحو والكلام، وهذه هي المرحلة التي وصفها بالمرحلة الواعية يقول: ((**والواقع أن المحاولات الأولى التي اتجهت بوعي إلى وضع قوانين لتفسير الخطاب البياني ، والمتمثل يومئذ في القرآن أساسا ، إنما بدأت مع عصر التدوين مع أمثال مقاتل بن سليمان المتوفي سنة 150هـ الذي اهتم بظاهرة تعدد دلالة الكلمات والعبارات في القرآن من جملة ما اهتم به في كتابة " الأشباه والنظائر في القرآن الكريم " و أبي زكرياء يحي بن زياد الفراء المتوفي سنة 207 هـ الذي تناول في كتابه معاني القرآن ظاهرة التجوز والاتساع في الخطاب القرآني ، على أن أهم محاولة في هذا المجال . من بين المحاولات الرائدة هي تلك التي حكم بها أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفي سنة 215 هـ الذي تناول في كتابه (مجاز القرآن) الأساليب البيانية البلاغية في القرآن التي ستصبح فيما بعد موضوع دراسات مفصلة ومادة خصبة لاستخلاص قوانين الخطاب البياني**))[1].

تشكل هذه المحاولات الأولى لتفسير القرآن الكريم نقطة تحول مهمة ، وتعبر عن انعطافة كبرى في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ، تمثلت في الانتقال من طور الممارسة الشفاهية والمعرفة البدائية القائمة على الحفظ والسماع والمذاكرة ومداورة الأفكار والمعاني في فضاء شفاهي(السماع) ، وبارتحال يتهدده النسيان والتغير ، إلى فضاء كتابي يحد من تفلت المعارف واندراس الخبرات الإنسانية المختلفة ، ويعين على تثبيتها وفحص مقدماتها والربط بينها ربطا منهجيا علميا ، ودمجها للحصول على مزيد من الأوضاع ، ولإنتاج مزيد من العلاقات والدلالات . وقد عبر الجابري عن أهمية هذه المرحلة بقوله: ((**إن الثابت تاريخيا هو أن الأبحاث البيانية كانت على رأس الأعمال العلمية الأولى التي انتقلت بالثقافة العربية الإسلامية مع بدايات عصر التدوين من ثقافة المشافهة والرواية إلى ثقافة الكتابة والدراية ، وبالتالي من الثقافة (العامية) إلى الثقافة (العالمة)**))[2] .

وبمعنى آخر فإن ما تحقق في هذه المرحلة الجديدة من مراحل الفكر العربي ، هو أنه نقل العالم بما فيه من حالة الإحساس والشعور والحدس والظن والحكم الجزئي ، إلى حالة الوعي بهذا العالم وقراءته ، وبالتالي إعادة إنتاجه من خلال اللغة التي سيشرع في التقنين لها ، والتأسيس العلمي لقواعدها وضبط أصولها منذ هذه الفترة التاريخية .

---

[1]) بنية العقل: ص21 .

[2]) نفسه: ص14 .

2-القرآن الكريم باعتباره منظما للشعر/العقلية العربية:

نقدم الحديث في هذا العنصر المهم بالفقرة المهمة التي سجلها ابن قتيبة عن قيمة الشعر العربي وأهميته في كتابه "تأويل مشكل القرآن" حيث قال:

((وللعرب الشعر، الذي أقامه الله تعالى لها مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعا ، ولآدابها حافظا، ولأسبابها مقيدا ، ولأخبارها ديوانا، لا يَرُثُّ على الدهر ، ولا يبيد على مر الزمان ، وحرسَهُ بالوزن، والقوافي، وحسن النظم ، وجودة التحبير ، من التدليس والتغيير ، فمن أراد أن يحدث فيه شيئا عسر ذلك عليه، ولم يخفَ له كما يخفى في الكلام المأثور)) تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة(ت 276هـ)، تح سعد بن نجدت عمر، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1، 2011م، ص47.

كثيرا ما ينظر إلى القرآن الكريم والشعر الجاهلي على أنهما من مصادر الفكر العربي الإسلامي الكبرى ، فهما مادة أصيلة في تشكيل الثقافة الإسلامية والفكر العربي بمنظوراته المختلفة ، ولا شك في ذلك طبعا ما دام الواقع المادي والتاريخي والفكري يشهد له بذلك ، غير أن الذي ينبغي أن نعيد فيه النظر والقول في كل مرة أمر يتعلق بمستوى آخر من الطرح و المعالجة ، وزاوية أخرى من النظر ينبغي أن ننتبه إليها بروية وتؤدة ، وهي طبيعة العلاقة بين هاتين المادتين (القرآن والشعر) ، لا من الناحية الفنية أو التشكيلية بل من الناحية الموضوعية (المضمون) أي من ناحية كونهما مادتين متعارضتين بالأساس من خلال ما تهدفان إليه وتسعيان إلى تحقيقه:

فالقرآن الكريم يسعى إلى تقرير حقائق وجودية و تثبيت منظومة معرفية متكاملة حول الإنسان والكون وخالقهما ، وحول تحديد طبيعة العلاقة بينهما وذلك في تنويعات شتى من الأساليب الفنية في العرض والمناقشة والترغيب و الترهيب ... وهي طريقة القرآن الكريم الفريدة في عرض الموضوعات وتقرير حقائق الأشياء وسنن الكون والحياة والمادة والطبيعة .

بينما **الشعر العربي** يصور الطبيعة والوجود والأشياء بطريقة مختلفة ، وبصورة مباينة لمنهج القرآن الكريم ، سواء من حيث مادته لأنه يقوم على طريقة مميزة في التعبير عن الأشياء والمشاعر وتقلباتها ، وما يصاحبها ويؤثر فيها من تحولات الزمان والمكان وأحوال الإنسان في حركة الحياة وأزماته النفسية والدينية والاجتماعية ، أو من حيث موضوعه الذي يتضمن مشكلات الإنسان الأخلاقية مع نفسه ومع غيره ، وهذا ما تميز به الشعر الجاهلي

مجسدا في أغراضه المختلفة (الغزل ، المدح الرثاء ، الهجاء ، الفخر ...) وهي الأغراض الأساسية التي فرضتها المعلقات الجاهلية تعبيرا عن اقتدار الشاعر واستحقاقه لهذه المكانة المهيبة في سلم الشعر العربي .

والأسئلة التي تلح على الطرح هنا هي:

-عن ماذا تعبر هذه المعلقات خصوصا أو لنقل الشعر العربي؟ وماذا يمثل الشعر بالنسبة إلى القرآن الكريم ؟ وبخاصة إذا علمنا أن القرآن الكريم قد تحدث عن طبيعة هذه العلاقة بطريقته الخاصة والفريدة دائما؛ حيث خص سورة كاملة باسم الشعراء، وليس باسم الشعر ؟ لماذا ؟

غني عن البيان أن نقول بأن الشعر العربي هو الدليل الصحيح والصادق على طبيعة العقل العربي، كما أنه المادة التاريخية الوحيدة الموثقة -ولو بعد حين- التي تعبر عن نفسية العربي وتصور العقلية العربية في قمة عطائها ونضجها وانفعالها بالوجود والتاريخ ، يجد هذا المتأمل ، وحتى الناظر فقط في أشعار العرب ونتاجهم الأدبي في هذه المرحلة ، حيث يمكن القول: إن العقلية العربية عقلية (وليست عقلا) لغوية ، أو عقلية شعرية أو عقلية بيانية، أو عقلية أدبية ، وكل هذه التوصيفات ليست تبعد عن الصواب ، فقد عرفوا في محيطهم التاريخي والثقافي بأرباب البيان وفرسان القول والبلاغة والحكمة والخطابة، وقد أقرهم القرآن الكريم على ذلك حيث قال عز وجل ((**وما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون**)) **سورة الزخرف/58**.

تصور هذه الآية الكريمة بطريقتها الخاصة والموجزة ، طبيعة الصراع بين القرآن الكريم وعقلية هؤلاء القوم الذين أوتوا جدلا وخصومة شديدة ، وحنكة ودهاء كبيرين جعلتهم يعتبرون القرآن الكريم ((**سحر يؤثر**)) على لسان ابن المغيرة في القصة المعروفة التي تكتسي في هذا المقام دلالات خطيرة ومهمة ، وأهمها محاولة رد القرآن الكريم بطبيعته ومحتواه إلى الشعر أو السحر، وذلك من حيث وظيفته الفنية وأثره في النفوس وصنيعه بالقلوب ، وذلك صرفا له عن مهمته المثلى ووظيفته الأساسية وهي البيان بقوة الحجة والدليل العقلي على تهافت منهج العربي في التعاطي مع الحقائق الكونية الكبرى ، ومقاصد الخلق الكلية التي غطى عليها الشعر العربي الطافح بالذاتية والفردية (الدوران حول الذاتية الفردية والذاتية الجماعية مدحا وذما وهجاء) ؛ أي بعيدا عن المقاصد الكلية الكبرى ، وعن مذهب التوحيد الذي غطى عليه السلوك اليومي للإنسان الجاهلي وممارساته العصبية ، فمع إقرار العرب بعقيدة التوحيد وعلى العقيدة الحنيفية ، إلا أنهم أدخلوا وسائط وشركاء مع الله في الخلق والأمر ، وذلك لعصبيتهم وجهلهم أو تجاهلهم للدين الحنيف وحقائق الشريعة ، وعلى الرغم من التزامهم ببعض الآداب وتمسكهم بقيم

أساسية كالشجاعة والكرم والحلم الأنفة والنجدة ، إلا أن هذه القيم والأخلاق والشيم كانت تدور في غير رحاها، وكانت تتحرك في غير محلها ، وتجري لغير ما شرعت له أ وجدت لأجله ، وهذا ما عبر عنه الشعر العربي في هذه الفترة تعبيرا صادقا ودقيقا ، ذلك أن هذا السلوك أو التصور لم يكن وليد ونتاج وتأملات فكرية ودينية واجتماعية عميقة ، وهذا ما أكد عليه المفكر الكبير مالك بن نبي حين قال:

((من المعروف أن القرآن الكريم قد أطلق اسم الجاهلية على الفترة التي كانت قبل الإسلام ، ولم يشفع لهم شعر رائع وأدب فذ من أن يصفهم القرآن بهذا الوصف ، لأن التراث الثقافي العربي لم يكن يحوي سوى الديباجية المشرقة الخالية من كل عنصر (خلاق) أو فكر عميق))[1] .

ونستطيع أن نذهب أبعد من ذلك فنقول: إن هذا الشعر المتين النسج القوي العارضة المفتق للقرائح، وإن هذا الشعر بقوة سبكه وجيد تأليفه ونظمه يعبر عن فوضى واضطراب واضح في عقل الجاهلي إذا تعمقنا في فهمه، وإذا قرأناه في ضوء معطيات القرآن الكريم ، لذلك كانت وظيفة القرآن الكريم – كما قال مصطفى ناصف: ((**أن يحارب هذا الاضطراب الأثير في العقل الجاهلي ، لقد عبر القرآن الكريم عن المزايا التاريخية التي كان يعتز بها العربي الجاهلي بكلمة الشرك ، وهي كلمة لا تخلو من الإيماء إلى الفوضى التي يبرع الجاهلي في تصويرها والاحتذاء بها))**[2] .

هذه البراعة في التصوير وهذا الاقتدار الواضح على خلق الصور الفنية المتلاحقة البديعة ، شكل حاجز تمويه كبير أربك غير قليل من نظراتنا–قدامى ومعاصرين على السواء– لشأن هذا الشعر وتاريخ نشأته ، ومراحل نضجه، وتحديد مستواه الفني والاجتماعي ووظيفته الاجتماعية والإنسانية .

ونحن لا ينبغي لنا أن نغفل حاجة العرب إلى مثل هذا الفن النضيج والمستوى التعبيري العالي لتغطية حياتهم الاجتماعية وتلبية حاجاتهم الروحية والفنية والنفسية ((**لكننا ننظر إلى الكلمات الأساسية نظرة ضيقة في ظل الدلالة الوضيعة ولا ننظر إلى المواجهة التي أنشأها القرآن ، ولا نرى كيف كانت كلمة الشرك تقويما إسلاميا للشعر كما يصوره العربي الجاهلي ، لقد جعل الشرك فاتنا أخاذا لا نفطن كثيرا إلى أغواره))**[3] .

---

[1] مالك بن نبي: شروط النهضة، دار الوعي– الجزائر، ط11، 2012، ص30.

[2] مصطفى ناصف: مسؤولية التأويل، دار السلام– القاهرة، ط1 ، 2004 م ، ص163.

[3] نفسه: ص163.

فعلا إننا بحاجة إلى قراءة العقل الجاهلي على ضوء معطيات القرآن الكريم وإشاراته الدقيقة الخاطفة، فلم تخل مهمة هذه المعجزة الخالدة من تحليلات مركزة واستبدالات خطيرة لوضعية بعض الكلمات ، واستخداماته المميزة لها بدلالة جديدة واسعة وفاعلة ، استخداما منحها طاقة جديدة قلبت –ولاتزال تقلب– وعي العربي بنفسه وبعالمه ، ومنحته –إلى قدرته البلاغية والتصويرية– قدرة على صك المصطلح وإعادة تسمية الأشياء بطريقة مختلفة، وكان هذا التأثير أشد وضوحا في ساحة العقيدة والفقه وأصوله ، وانتقلت إلى مساحات معرفية أخرى ، لقد تعلم العرب من القرآن الكريم كيف يعيدون ترتيب عوالمهم المادية والمعنوية ، من خلال الآفاق الروحية الواسعة والموحية التي حدثهم عنها ووصفها لهم ، والمناطق الحساسة والغامضة التي لامستها كلماته الشفافة والنافذة إلى حقائق هذا الوجود وأسراره، لقد حدثهم عن الجنة والنار والملائكة ، والأفلاك والغيب والشهادة ، وأمدهم بكم معتبر من المصطلحات الهامة والأساسية التي أعطاها حمولة دلالية جديدة وفعالة مثل الإيمان والصلاة ، الزكاة ، الطهارة ، الحلال ، الحرام ، الفلاح ، النفاق ، البيان ، السحر ، الشعر ...

انطلاقا من هذه الرؤية يمكن أن نقول باطمئنان: إن القرآن الكريم يعد أول ناقد للعقل العربي الجاهلي ، وأول حافز إلى النظر والتأمل والتفكير ، والأكثر من ذلك والأخطر أيضا أنه يؤكد على عجز اللغة بمفردها عن صياغة الإنسان وتوجيهه الوجهة الصحيحة ، فالبيان بغير علم لا فائدة منه ، ولهذا يمكن أن نفهم قول العرب كما أورد الجاحظ في البيان: ((**حياة العلم بالحلم وحياة الحلم البيان**)) **البيان والتبيين: 1 /77** .

فبقدر ما كانت هذه اللغة عظيمة ، وعلى قدر ما كان هذا البيان ميزة فريدة وخاصة بهؤلاء القوم ، وعلى قدر ما كان مصدر قوة وجلال فقد شكل كذلك حاجزا كبيرا وعائقا واضحا أمام تقدم هذا العقل الذي بقي حبيس الخطاب الشعري والقدرة البيانية ، فلم تنعتق هذه اللغة من عقالها ، ولم تنطلق سجيتهم من سجنها محلقة في آفاق معرفية وحضارية عالمية إلا بعد التصحيح العميق والجاد الذي قام به الإسلام حين هيَّأ أطرا اجتماعية ونفسية لاحتضان المعرفة وحث الإنسان على البحث العلمي بكل أطيافه وتخصصاته ، وذلك من خلال توجيه أنشطة الإنسان في أبعاد مختلفة تضمنتها الآية الكريمة: ((**إن سعيكم لشتى**)) **الليل/04**، وقوله تعالى ((**ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات**)) **البقرة/148**.

إن الآية الأكثر تأثيرا في بنية الشعور العميقة للإنسان العربي هي قوله تعالى " **إقرأ** " التي تشير في ظاهرها إلى الجمع والتتبع ، أي جمع أنشطة الإنسان التي كانت متفرقة في القصيدة وموزعة على مساحات الصحراء الشاسعة، ويمكن أن نستعين بعبارات مصطفى ناصف التي تقول: ((**لقد حارب القرآن محاربة لا هوادة فيها فكرة**

الآبد التي كانت تجعل الجمع عدديا لا أكثر ، وأوحى إلينا أن كلمة العالمين كانت غريبة على العقل الجاهلي ، فالعقل الجاهلي لا يرى إلا عوالم متضاربة متنازعة فارة هاربة ، العقل العربي قبل الإسلام شديد الاقتناع بفكرة الحواجز ولذلك كانت فكرة الجمع عنده فكرة سطحية))[1].

ولقد كشفت الدراسة التي قدمها سعد كموني في العقل العربي ، عن ارتباط هذه المادة (عقل) بالبعد الحركي في الزمان والمكان ، في محاولة حدها من الانتشار والتشتت والضياع الذي يكتنف الإنسان العربي ويتهدده بالانتشار والضياع في أمداء الصحراء كما يعبر عن ذلك امرؤ القيس:

((غشيت ديار الحي بالبكرات فعارمة فبرقة العترات

فغول فحليت فأكناف منعج إلى عاقل فالجب ذي الأمرات

ظللت ردائي فوق رأسي قاعدا أعد الحصى ما تنقضي عبراتي))

ويقرأ سعد كموني في هذه الأبيات أن هناك ((**علاقة وجدانية متميزة بين الشاعر والمكان ، فالمكان يعقل الشاعر بأسره ، والشاعر يقيم علاقة جديدة معه ، علاقة عبثية مفتوحة " أعد الحصى " لا يمكننا أن نرصد لها غاية محددة ، فالمكان هذا بكل تفاصيله يحشد كل ما يعني الشاعر فيضطره السلوك معين في حضرته ، وما الحرص على تعداد الأماكن المكونة لهذا المكان ... كل هذا يشكل حشدا مرجعيا للإجراء المسمى عاقلا " سواء كان عاقلا " اسما لجبل أو صفة له فهو يؤدي هنا وظيفة الحجر والنهي ، إذ يحبس الشاعر و ينهاه عن أي سلوك يتفلت فيه من اسار المشهد))**[2] .

وبهذا يتأكد لنا القول مع مصطفى ناصف ((**إن القرآن من خلال استعماله الخاص للكلمات أكبر ناقد للعقل العربي))**[3] .

إن القرآن من هذا الوجه يعد خير مرشد وملهم لكيفية التعامل مع الكلمة أو المصطلح العربي ، وبذلك نفسر سهولة عملية توليد وإنتاج المصطلحات في الفكر العربي والعلوم الإسلامية في وقت مبكر ، حيث تم تحويلها إلى أدوات لغوية علمية قادرة على تفسير المسائل والاقتراب من الظاهرات المعرفية الثقافية المختلفة ، وتمتد هذه

---

[1]) مسؤولية التأويل: ص 164. مرجع مذكور.

[2]) سعد كموني: العقل العربي في القرآن الكريم، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء، ط1 ، 2005 م ص139 .

[3]) مسؤولية التأويل: ص164 .

العملية إلى ممارسات الرسول عليه الصلاة والسلام في توصيف الأشياء ، وتصحيح الحقائق العلمية والفنية والاجتماعية ، كما يتضح من خلال إعادة تعريفه للإيمان والإسلام ، والبر والإثم والإفلاس.. وغيرها من المصطلحات ذات الطابع الفقهي والديني والوعظي ، وحتى الغيبي أحيانا والأدبي ((**إن من البيان لسحرا وإن من الشعر لحكمة**)) وفي تعريفه للشعر: ((**الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه**)) **العمدة: ابن رشيق ، ج1/ ص18** .

وبالعودة إلى التوتر الحاصل بين القرآن الكريم والشعر في المخيلة العربية يتبين -مما تقدم على الأقل- أن القرآن الكريم نفسه لا يحرم الشعر كما فهم ذلك من مناقشات العلماء في القديم والحديث، لكنه يرفض كونه مؤسسا للوعي الصحيح والسليم للأشياء ، وبذلك اعتبره مصدرا خطيرا للغواية[1] ، على الرغم من عدم قصدية الشعراء لهذا الأمر أحيانا ، كما يفهم من قوله تعالى ((**والشعراء يتبعهم الغاوون**)) **الشعراء/223** ، أي أن الشاعر ليس غاوية بالضرورة ، وإنما مدار الأمر حول الطريقة التي تبدو مضللة وغامضة أو غير مفهومة والتي يصف بها الأمور والأشياء والحقائق ، أو التعبير الفني الملتبس الذي لا يؤتمن فيه على القارئ -أي قارئ- لأن الشعر ذاته يمارس عليه الغواية بطريقة فنية معقدة .

ويمكن القول: إن القرآن الكريم كما قبل بالشعر مؤسسا للخطاب الشعري والجمالي مع نوع من الترشيد فقد رفضه -في مقابل ذلك- مؤسسا للخطاب المعرفي والعلمي ، ولا سيما كما نظر إليه العرب واستخدموه ووظفوه في سجالاتهم مع بقية الأمم والمجتمعات ، وفي دفاعاتهم للحملات الشعوبية ، ومن ثم كان القرآن الكريم في هذه الجزئية بالذات ضدا على الشعر ونفيا له ، وهو ما تؤكد عليه الآيات الكثيرة من القرآن الكريم نفسه ، حيث تنفي صفة الشعر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن معجزته معا في كثير من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

وقد تكون هذه القراءة التي نقدمها هنا -مبدئيا- استلهاما لما قاله القاضي الجرجاني (290-366هـ): ((**والدين بمعزل عن الشعر**)) **الوساطة بين المتنبي وخصومه: المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط1، 2006م، ص63.**

[1]) من الملفت أن التعبير القرآني وبدقته المتناهية يتحدث عن الأتباع لا عن الشعراء ، وهذا موضع تساؤل خطير عن حقيقة مصدر الغواية، وعن مسؤولية الشاعر والمتلقي عن تبعات هذه الغواية ، فعلى الرغم من أنه استثنى الذين آمنوا وحدد شعراء المشركين إلا أن وصف الأتباع بالغواية ووصف الشعراء بالهيام أمر له دلالات ينبغي أخذها بعين الاعتبار والله أعلم .

غير أن السقف المعرفي بيننا وبين القاضي الجرجاني هو الذي فرض هذا النوع من الفصل الحاسم بين الدين والشعر عنده ، بينما يوحي لنا نحن اليوم بأن المسألة تتعلق برفض الشعر من وجه وفي مجال وقبوله من وجه وفي مجال آخر مختلف .

وأقل ما يقال عن الشعر العربي-كما يقول أستاذنا المشرف- ورغم هذا وذاك أنه ((**سيصبح معينا تمتح منه كل حقول المعرفة من تفسير وحديث وأخبار وأنساب ، بالإضافة إلى ما يوفره هذا الشعر من استعداد للتخلق والتحلي بمكارم الأخلاق ، كانت الأرضية النفسية والباعث الأخلاقي على النهوض بالرسالة السماوية**))[1] ، وقد عبر القرآن الكريم عن هذا بشكل واضح وصريح حيث قال عز وجل ((**الله أعلم حيث يجعل رسالته**)) **الأنعام/125**، وحينما قال في سورة **المرسلات** ((**وإذا الرسل أقتت* لأي يوم أجلت* ليوم الفصل**)) **المرسلات/11-13**.

[1]) الواقع الشعري والموقف النقدي: ص199-200.

الفصل الثالث: الأصول الفكرية والمعرفية لنظرية المعنى

1- المجاز والتأويل (المعنى بين الحقيقة والمجاز)

2- النزاع حول الدلالة: نشأة علم الكلام وأصول فكرة الإعجاز

3- المعنى وأصل المعنى في الدرس اللغوي والدرس النحوي

1-اللغة بين الحقيقة والمجاز (التأويل):

لا يبدو أننا سنهتدي بيسر إلى بحث جذور مسألة المجاز في ظل هذه الأجواء التي اختلطت فيها عناصر الثقافة العربية ، وتداخلت فيها المعارف بشكل غير مسبوق ، حيث تناثرت المادة العلمية وتوزعت بين الحديث والتفسير والفقه والبلاغة والنقد واللغة ؛ إذ إن إطلالة واحدة على مادة من هذه المواد يعد كافيا لمعرفة حجم هذه التداخلات التي تصل إلى حد التدخلات أحيانا كثيرة ، ففي كتب الحديث الشريف نصوص وكلام من التفسير ، وفي كتب التفسير أحاديث وسير وأخبار ونحو ولغة وبلاغة، وفي مباحث اللغويين كلام كثير عن المجاز في القرآن الكريم وكلام في التفسير والحديث وكلام العرب ، ولدى النحاة شواهد شعرية كثيرة نظر إليها نظرة نقدية ، ولديهم أيضا شواهد قرآنية نظر إليها نظرة مخصوصة، ولدى الفقهاء والمتكلمين من هذا وذاك الشيء الكثير .

في مثل هذه الأجواء الملتحمة والمزدحمة يبحث الجميع -في الحقيقة- عن شيء واحد ، إنهم يبحثون عن الدليل ، فلا جرم كان العلم عندهم هو الدليل ، أو كما قال ابن عباس رضي الله عنهما (الشاهد والمثل) .

ونحن بسبب من ذلك نحرص على مراعاة هذه الخصوصية في التداخل بين العلوم والمعارف ، لأنها تمكننا من تحديد طبيعة المادة المدروسة ، ومن معرفة كيفية معالجتهم لكل ما له علاقة بمباحث المجاز كما تصوره الأوائل في كتاباتهم وفي مراحل تفكيرهم المختلفة التي أسهمت في صياغتها ورسم ملامحها طبيعة المرحلة ذاتها .

لا شك أن البدايات الأولى لنشأة مصطلح المجاز قد امتدت إلى مباحث التفسير والتأويل ، واتصلت به نوعا من الاتصال ، حيث اتخذ فيه مدلولا عاما تنضوي تحته كل أشكال التعبير التي يخرج مسارها عن التعبير المباشر (الحقيقة) ، ولابد أن نشير هنا إلى أن قسمة (الحقيقة/ والمجاز) لم تكن واردة أو واضحة على الأقل في أذهان علماء هذه المرحلة للأسباب التي ذكرنا ، ونضيف هنا بعض ما كان ينبغي أن يتحقق من شروط موضوعية تفرض نفسها ، وهي حاجة هذه المصطلحات إلى مراحل عدة حتى تنضج مباحثها وتنحت طريقها نحو الاستقلالية والتحديد والدقة ، وهي المفاتيح والأدوات اللازمة التي ينبغي للعلوم أن تمتلكها إضافة إلى الموضوع والمنهج والهدف، وقد تطلب ذلك بالفعل مراحل من النمو والتطور حتى تبلورت هذه المفاهيم وحققت استقلالها وتمايزها الخاص بعد أن امتلكت كفاية معرفية وقدرة تفسيرية مناسبة في مضمونها ودلالتها .

ويلاحظ الباحث ناظم عودة ((**أن الطور الأول الذي كان عليه المصطلح العربي منذ نشأته الأولى يمكن تسميته الطور المجازي ؛ بمعنى غلبة البنية المجازية على غالبية الاصطلاحات التي ظهرت في بداية تشكل العلوم العربية ، وعلى وجه الخصوص العلوم اللسانية**))[1] وقد كان ذلك واضحا في مرحلة الممارسات العلمية والنقدية التي ارتبطت فيها مفاهيم النحو والعروض والشعر والبلاغة والفصاحة والتفسير بالواقع الاجتماعي والثقافي العربي ، مثل مصطلح البيت والصدر والعجز في علم العرض ، ومصطلح النقد والفحولة والإصابة في النقد ، ومفاهيم البلاغة والفصاحة والبلاغة والإيجاز في البلاغة العربية.. التي عبر بها علماء هذه الفترة على مضامينهم العلمية الجديدة (لغة العلم) .

ويرى ناظم عودة أن هذا الطور المجازي في إنتاج المصطلح وتوظيفه كان من أجل ((**تلافي نقص الخبرة في تأسيس الاصطلاحات العقلية المجردة في تلك الحقبة من تطور العقل العربي**))[2] ، ومع أننا نسلم بصحة هذا التفسير في ما اختص بنقص دقة مصطلحات هذه الفترة وعدم نضج مفاهيمها ونقص قدرتها التعبيرية والتفسيرية ، إلا أننا لا نرى بأن اعتماد المجاز في نحت المصطلح العلمي وصناعته لا يختص بهذا الطور فقط ، بل يصدق على كل الأطوار التي مر بها تاريخ العلوم العربية ؛ ذلك أن اللغة العربية لغة المجاز بامتياز ، وليس هذا ضربا من النرجسية المتعالية كما وصفت به تقريرات الجاحظ و ابن قتيبة وغيرهما.. ، بل هو عين الحقيقة .

لقد تنبه إلى ذلك العقاد في وقت مبكر من تاريخ النهضة الحديثة في كتابه (اللغة الشاعرة) ، وهو يقصد اللغة العربية ، وقد فسر اعتقاد القدماء في هذا الشأن تفسيرا دقيقا حين قال: ((**ولا تسمى اللغة العربية –فيما نرى– بلغة المجاز لكثرة التعبيرات المجازية فيها ، لأن هذه التعبيرات قد تكثر في لغات عديدة من لغات الحضارة . وإنما تسمى اللغة العربية بلغة المجاز لأنها تجاوزت بتعبيرات المجاز حدود الصور المحسوسة إلى حدود المعاني المجردة ، فيستمع العربي إلى التشبيه فلا يشغل ذهنه بأشكاله المحسوسة إلا ريثما ينتقل منها إلى المقصود من معناه ؛ فالقمر عنده بهاء ، والزهرة نضارة ، والغصن اعتدال ورشاقة ، والطود وقار وسكينة**))[3] ، وإلى ذلك الاعتبار –أي مجازية العربية– يعود ذلك الاقتران الذي يصل حد الالتباس بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي في الاستعمال اليومي لهذه اللغة ((**كما نرى في مئات الكلمات التي تشتمل عليها اللغة العربية ولا تزال معانيها المجازية مقترنة بمعانيها الحقيقية جنبا إلى جنب**))[4] .

---

[1]) تكوين النظرية: ص63-64 .

[2]) نفسه: ص نفسها .

[3]) عباس محمود العقاد: اللغة الشاعرة ، المكتبة العصرية-بيروت ، ص26.

[4])نفسه: ص27.

وهذا التوصيف ينطبق على مفردتي الحقيقة والمجاز أصالة ، قال: ((**ونبدأ بكلمتي الحقيقة والمجاز ، وهما أقرب الشواهد على اقتران المعاني الأصيلة والمعاني المنقولة في تلك الكلمات ، فالحقيقة فكرة مجردة، قد تبلغ الغاية في تجردها من المحسوسات ، ولكن مادة الكلمة تستخدم للدلالة على ما يلمس باليد ويقع تحت النظر ، فيقال انحقت عقدة الحبل ، أي انشدَّت ، وحق بلغ حافة الطريق. والمجاز من جاز المكان أو جاز به غير معترض ، ويقال هذا جائز عقلا أي غير ممتنع ولا اعتراض عليه**))[1].

إن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن اعتماد العلماء في هذا الطور على مفردات ذات دلالة حسية ترتبط بواقعهم الاجتماعي وتصدر عن بيئتهم الثقافية بشكل مباشر؛ هذه الطريقة كانت حالة طبيعة في بداية نشأة العلوم العربية لأنها متناسبة مع نشأة العلوم وتقعيدها ، وهو أمر يخص مستوى نضج المصطلح وقدرته التحديدية ، ولا يخص طريقة صناعته وإنتاجه ، لأن المصطلحات والمفاهيم العلمية تعتمد في بنيتها الداخلية على المجاز الذي يرتقي بها مستوى من الدلالة يختلف عن معناها الحقيقي وما يمكن تسميته بترفيع مستوى الدلالة ، وهو أمر يسري على كل العلوم وليس خاصا بالعلوم العربية فقط.

وتشير معظم الدراسات إلى أن بداية استخدام مصطلح المجاز في الكتابات العلمية كانت مع أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت:209أو210هـ) في كتابه (مجاز القرآن) الذي ألفه إجابة عن سؤال إبراهيم بن إسماعيل الكاتب في مجلس الفضل بن الربيع عن قوله تعالى:(طلعها كأنه رؤوس الشياطين)، فقال إبراهيم الكاتب:

((**قال الله عزوجل: (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) الصافات/ 65 وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله، وهذا لم يعرف ، فقلت: إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:**

أيقتلني والمشرفيُّ مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط. ولكنهم لما كان الغول يهولهم أوعدوا به. فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل، وعزمت من ذلك اليوم، أن أضع كتابا في القرآن في مثل هذا وأشباهه، وما يحتاج إليه من علمه، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته "المجاز")) **معجم الأدباء: لياقوت الحموي، ج6، ص/2706–2707، تح: د.إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي–بيروت، ط1. 1993م .**

[1]) اللغة الشاعرة: ص28.

وقد أثار هذا الكتاب جدلا كبيرا بخصوص طابعه وموضوعه في القديم والحديث، وفي ذلك يقول حمادي صمود بعد ذكر هذا الاختلاف: ((**وسبب هذا الاختلاف كامن في خصائص الكتاب: فموضوعه قرآني ومنهجه لغوي، وعنوانه والداعي إلى تأليفه بلاغيان**))[1] .

ويشير كلام صمود هنا إلى أمرين مهمين:

الأول: هو مدى ما يعبر عنه مضمون الكتاب وعنوانه بتداخلاته وتوزعه على مشاغل مختلفة بصورة واضحة، وهو بذلك لا يعبر عن فوضى منهجية أو عشوائية متسرعة –كما يبدو لأول وهلة– بقدر ما يعبر عن هذا التداخل والتنوع الذي يبدو لأبي عبيدة أنه مبرر ومشروع بالنظر إلى طبيعة المرحلة وظروفها الثقافية والتاريخية ، وبالنظر أيضا إلى الداعي إلى تأليفه –كما ذكرناه قبل قليل .

الثاني: أنه لا يمكن لأبي عبيدة أن يخترق السقف المعرفي للمرحلة التي يمثلها ، إذ لو فعل ذلك لرحنا نؤول عمله أو بحثه على انه قفزة غير مسبوقة تتخللها مراحل مجهولة كما فعلنا مع كثير من الكتب في هذه المرحلة ، وإذا علمنا أن علماء هذه المرحلة قد تميزوا بالطابع الموسوعي في معارفهم تمشيا مع واقعهم الثقافي والتاريخي أدركنا سر هذا التداخل الذي يبدو غريبا في مؤلفاتهم ، فقد وصف الجاحظ أبا عبيدة –على ما يذكر ياقوت– بأنه عالم موسوعي ، ((**وقال الجاحظ: لم يكن في الأرض خارجي ولا إجماعي أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة**))[2] .

وبشأن ما ذكر عن خصومته مع الأصمعي فإنه يدخل ضمن معترك الأقران ، إذ كان أبو نواس يفضل أبا عبيدة على الأصمعي ، وكان الأصمعي يعيب عليه اللحن في الكلام ويتعصب على أبي نواس ، وقد تمنى الفراء أن يضرب أبا عبيدة بسبب هذا الكتاب كما يذكر ياقوت[3] ، وقد فسر فؤاد سيزكين هذه الخصومة بأنه ((**لما كان هذا الاتجاه (الذي اعتمده أبو عبيدة) لا يبعد كثيرا عن "تفسير القرآن بالرأي" وهو الأمر الذي كان يتحاشاه كثير من المعاصرين له من اللغويين المحافظين فقد تعرض مسلك أبي عبيدة هذا لكثير من النقد**))[4] ، وقد اعتبره علماء

---

[1] التفكير البلاغي: ص84

[2] ياقوت الحموي: معجم الأدباء، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، ط1، 1993م، ج6/ ص2705.

[3] نفسه: ج6/ ص2705 .

[4] أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن، تح: فؤاد سيزكين ، مكتبة الخانجي–القاهرة . مقدمة المحقق ج1/ص16.

عصره كتاب تفسير بينما عده بعضهم كتاب مجاز بالمعنى الاصطلاحي مثل أبي إسحاق الشيرازي(ت275هـ) صاحب كتاب اللُّمع ، أما طه حسين وبعض المعاصرين فاعتبروه كتاب لغة[1] .

وقد وقع حمادي صمود نفسه في شيء من الحيرة والتردد المبرر أثناء تصنيف هذا الكتاب ، فهو عنده–مرة– له صلة بالبلاغة من حيث إن مضمونه بلاغي صرف[2] ، أما ظرف تأليف الكتاب فكان ينبغي أن يهيئه ليكون ((**من أول المباحث العربية في قضية الصورة الفنية وطرق أدائها، والأسس النفسية التي ترتكز عليها**))[3] ، غير أن الكتاب برأي صمود–مرة ثالثة: ((**يتجه وجهة أخرى قوامها التقريب بين ما جاء في القرآن من طرق في التعبير ومسالك في القول، وبين ما اشتهر عن العرب في استعمالها لغتها**))[4] ، بينما تبعث مقدمة الكتاب صمودا على جعل مجاز القرآن يتنزل في نطاق القول لا اللغة ، أي أن الكتاب بحسبه هذه المرة ((**دراسة مقارنة بين أسلوبين تجمع إلى الوصف الآني المقارنة الزمانية**))[5] ويقصد هنا المقارنة بين أسلوب القرآن وسنن العرب في كلامها .

ويكفي أن يدل هذا التخبط الشديد من باحثين كبيرين معاصرين على صعوبة التعامل مع النتاج العلمي والمعرفي لهذه المرحلة التي لا يسهل فيها البحث بمنظور التخصص أو الفصل اليسير بين العلوم ، لأننا بإزاء مرحلة لم تتشكل فيها التخصصات بعد ، ولم تتبلور فيها المادة المنهجية الناضجة التي تساعد على تحقيقه وبخاصة في الموضوعات التي تشكل فيها اللغة بمباحثها المعقدة منهجا أو أداة أو موضوعا للبحث ، ونحن نرى أن صعوبة تصنيف كتاب مجاز القرآن يدعم موقفنا الذي يتأسس على اعتبار هذه المرحلة خليطا بين الممارسة ومحاولة التنظير أو التقعيد للعلوم العربية ، إضافة إلى كون هذا الكتاب ردة فعل متحمسة أكثر منه دراسة معمقة أو ناضجة لمشكلة المجاز كما يوضح سبب تأليفه ومن يتوجه إليه الكتاب ، وقد كان ابن تيمية مصيبا عندما رأى أن أبا عبيدة لم يكن يدرك حقا مصطلح المجاز بوصفه قسيما للحقيقة كما أشار حمادي صمود نفسه وفي السياق المذكور آنفا .

أما محمد العمري فقد اعتبر كتاب أبي عبيدة كتاب لغة ، لأنه كما يرى قايض كلمة مجاز –بسرعة– بلفظة غريب ((**ومفهوم الغرابة هنا لا ينصرف إلى المعجم وحده ، بل يشمل جميع الظواهر الثانوية التي لم تعد مألوفة بسبب**

---

[1]) ذكر هذه الآراء حمادي صمود راجع ص84، وينظر مجاز القرآن لأبي عبيدة: ج1 /ص16-17.
[2]) ينظر التفكير البلاغي: ص84 .
[3]) نفسه: ص84.
[4]) نفسه: ص84-85 .
[5]) نفسه: ص86 .

معيَرة اللغة أي جميع العبارات المشكلة ، يؤيد هذا الفهم قراءة ابن قتيبة لهذه الظاهرة ، حيث عنون كتابه في هذا الموضوع بـ: تأويل مشكل القرآن))[1] .

والذي يناسب موقفنا –طبعا– ليس هذا التصنيف أو ذاك ، على ما في كل منهما من فائدة لكلا الباحثين تناسب ظرفيهما وغرضيهما، وإنما رأينا كتاب أبي عبيدة تصويرا صادقا لطبيعة هذه المرحلة التي تميزت بالتأسيس ، ووضع المسائل الكبرى محل النظر العلمي ، ومحاولة فهمها بحسب الوسائل والطرق المتاحة ، زيادة على أن كتاب أبي عبيدة في المجاز يعتبر مرجعا أساسا في كل المباحث المختلفة التي جاءت بعده ، إذ يبدأ تأثيره من الفراء (ت211هـ) في معانيه ، وابن قتيبة (ت:276هـ) في مشكله ، وإلى البخاري (ت:255هـ) في صحيحه ، والطبري (ت:310هـ) في تفسيره وغيرهم كثير[2]...

وهنا نذهب مذهب العمري على الصعيد المنهجي حيث يعتبر مجاز القرآن لأبي عبيدة ((**عملية الغربلة المنهجية الأولى التي ستسمح باستخراج مجموعة من المقولات البلاغية بقدر ما ستستخرج متنا من الأمثلة التي ستكون لاحقا موضوعا للتأمل البلاغي ثم التسمية والتعريف**))[3] .

ولعله يفيدنا هنا ما قدمه نصر حامد أبو زيد من رؤية أوسع وأشمل ، وفي قراءة أكثر تجاوبا مع طبيعة الموضوع والمرحلة معا ، وذلك في تنزيل دقيق منه لمسألة المجاز وطريقة بحثه حيث يرى أن ((**طبيعة ثقافة كل من أبي عبيدة والفراء قد أثرت بشكل أو بآخر– على زاوية رؤية كل منهما للتركيب القرآني وعلى طريقة تحليلهما لهذا التركيب وتذوقهما له**))[4] .

كما اعتبر نصر أبو زيد أن هذا العنوان (مجاز القرآن) لأبي عبيدة قد صيغ على طريقة اللغويين الذين سبقوه؛ حيث سعى إلى ((**ربط النحو بالأساليب والتراكيب على عكس ما فعل المتأخرون**))[5] ، وقرن ما فعله أبو عبيدة في تنويع مباحثه بما تفعله الدراسات الأسلوبية المعاصرة حيث أنها ((**لا تفصل بين اللغة والبلاغة** (...) **فكذلك كان**

---

[1]) محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء–المغرب،ط2، 2010م، ص94–95.

[2]) مجاز القرآن: من مقدمة المحقق .

[3]) البلاغة العربية: ص94.

[4]) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي – بيروت والدار البيضاء، ط7. 2011، ص99.

[5]) نفسه: ص100 .

الأمر في تراثنا القديم ، حيث كانت الدراسة البلاغية متداخلة مع الدراسة اللغوية في كتب النحاة الأوائل حتى اعتبره بعض الباحثين –يشير هنا إلى مصطفى المراغي وشوقي ضيف– (واضع علمي المعاني والبيان)))[1] .

هذه المقارنة تبين مدى التشابه العام في نشأة العلوم عند جميع الأمم ، كما أنها تبرر المنحى التفسيري الذي نتبناه وندافع عنه في هذه الأطروحة اعتمادا على الفضاء المعرفي العام الذي تحركت فيه هذه العلوم ، ومراعاة للأجواء الثقافية التي تنفست فيها ومتحت منها كي تصوغ خصوصيتها ، وتشكل ميزاتها الأساسية ومنهجيتها الخاصة في التقعيد والتنظير والدرس .

ويذهب نصر حامد أبو زيد –في دراسته التي خصصها لبحث قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة– بعيدا في التأصيل لهذه القضية حيث يمتد بها –ضمن نزعة كلامية يوحي بها عنوان الكتاب– إلى ما قبل أبي عبيدة وهو تفسير مقاتل بن أبي سليمان (ت:150هـ) الذي ينسب إليه القول بالتجسيم [2] .

وهنا تدخل على الخط مباشرة المباحث الكلامية الأولى التي وظفها حامد أبو زيد في بحثه لنشأة المجاز وارتباطه بالتأويل عند علماء الكلام ، هذا العلم الذي يتأسس على الزوج (المحكم /المتشابه) مؤكدا أن بداية طرح مشكلة المجاز طرحا علميا ومعرفيا يبدأ عند جهم بن صفوان(ت:128هـ) حيث قال الباحث:((**لعل جهما بن صفوان (ت:128هـ) يعد أول من طرح إشكالية المجاز من الزاوية التي نتناولها هنا ، نعني زاوية النظر إلى العالم الذي نحيا فيه –العالم الطبيعي والإنساني بوصفه عالم المجاز في مقابل عالم الحقيقة "الإلهي الماورائي"))[3]**

يشير نصر حامد أبو زيد في ذلك إلى موقف جهم بن صفوان (ت128هـ) من مشكلة الفعل والإرادة الإنسانية ، حيث يرى الجهم[4] أن الإنسان ليس له القدرة على الحقيقة لأن الله هو الذي يخلق فيه الفعل ، وتنسب الأفعال إلى الإنسان على المجاز:

((**وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس**

---

[1] الاتجاه العقلي في التفسير: الصفحة نفسها .

[2] ينظر؛ مقالات الإسلاميين الأشعري(ت:224هـ)، دار صادر–بيروت،ط1. 2006م، ص127 ، ((كما تنسب إليه مجادلته لجهم بن صفوان (ت:128هـ))) ينظر: الاتجاه العقلي: ص97 .

[3] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة و إدارة الهيمنة، المركز الثقافي العربي – بيروت والدار البيضاء، ط4،2004م، ص176–177.

[4] وينظر تفصيل مقالته في: "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" لـ علي سامي النشار، ج1/ ص343 وما بعدها .

الله سبحانه إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا له بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا ولونا كان به متلونا)) مقالات الإسلاميين: ص164.

ينبغي أن ننبه هنا إلى أهمية طريقة البحث التي اعتمدها نصر أبو زيد ، والتي لا تخلو من جدة وإضافة ، لأنها –كما نرى– تراعي المشمولات الفكرية التي يمتاز بها الفكر الإسلامي ، هذه المشمولات التي رأيناها تتعرض للبتر والاجتزاء في كثير من البحوث العلمية ، الأمر الذي جعل النتائج المتوصل إليها تكرارات مملة ومميتة ، فهي غالبا ما تخلو من خلق توفيقات جديدة أو تصور أوضاع مبتكرة لأوجه المعرفة الإنسانية وتجديدها ، وينسحب هذا القول على معظم كتب البلاغة العربية والنقد الأدبي والبحوث اللسانية التي لا تهتم بالنشأة التاريخية للعلم والمراحل المهمة التي قطعها في أثناء نموه ونضجه واكتماله (النشأة الأولى) ، ذلك أنه وفي ما يختص بمسألة المجاز مثلا فإن ((**تاريخ الحقيقة والمجاز جزء من تاريخ علم الكلام ، بل هو قطبه ولبابه ، فعلم الكلام ربيب للعربية نشأ في أحضانها ونهل من ينابيعها واستمد مباحثه منها ، وكل ما قيل في تسميته مبناه على ذلك ومرده إليه**))[1] .

فالكلام عن المجاز في صورته البلاغية فقط يلغي كثيرا من السياقات الثقافية والروافد المعرفية ، كما يغيّب الخلفيات التاريخية والأيديولوجية التي يمكنها أن تساعد في درس الموضوع ، وفهم حيثياته ومراحل تكوينه بدقة ، وهذا ما يسعى إلى توظيفه نصر أبو زيد في حفرياته حول أصل كلمة المجاز التي ترتد عنده إلى مفهوم المثل الذي يعني التشبيه كما استغله ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير بعض آي الذكر الحكيم التي نقلها عنه مجاهد وقتادة والسدّي ، ومثال ذلك في تفسيره لمعاني الرفث والمسّ والمباشرة على سبيل الكناية عن ((**الجماع ولكن الله يكني ما شاء بما يشاء**))[2] على اعتبار الكناية صورة من صور المثل ، أما أوضح مثال على استخدام مصطلح المثل ما أورده حامد أبو زيد نقلا عن الطبري في تفسيره (**ج1/ص504–505**): ((**أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل عن قوله تعالى (أيود أحدكم أن تكون له جنة تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت) [البقرة: 266].فكان من الحاضرين ابن عباس فقال: يا أمير المؤمنين إني أجد من نفسي منها شيئا ، قال فتلفتت إليه، فقال: تحول ههنا لم تحقر نفسك؟ قال: هذا مثل ضربه الله عز وجل فقال: أيود أحدكم أن**

[1]) لطفي عبد البديع: فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ، الشركة المصرية العالمية للنشر–لونجمان،1997م،ص24 ، والتأكيد من عندي.

[2]) الاتجاه العقلي في التفسير: ص95 .

يعمل بعمل أهل الخير والسعادة ، حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختمه بخير حين فني عمره واقترب أجله، ختم ذلك بعمل من عمل أهل الشقاء فأفسده فحرقه أحوج ما يكون إليه))[1]

وقد أحصى محمد العمري نماذج[2] من توظيف مصطلح المثل بمعناه العام الأقرب إلى معنى الصورة أو التشبيه، فمن مجاز المثل قوله تعالى (**فردوا أيديهم في أفواههم**) ، ومن مجاز التمثيل قوله تعالى: ((**على شفا جرف هار**))، ومن التشبيه التمثيلي قوله تعالى: ((**ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع ولا يبصر**)) .

وتدعم هذه الشواهد التي أوردها العمري وجهة نظر نصر حامد أبي زيد التي تعود بمسألة المجاز في مراحله الأولى إلى حاضنة تفسير القرآن الكريم الذي يمتد إلى عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ، الأمر الذي يضع جهود أبي عبيدة في مرحلة ثانية من مراحل تطور هذا المفهوم ، حيث انتقل به من الممارسات التفسيرية التي قام بها كبار الصحابة والتابعين ، وهي المرحلة التي ساد فيها التفسير بالمأثور ، ونحا به نحوا من التأليف والتصنيف في البحث البلاغي الذي لا شك أنه ارتبط عنده بملابسات كلامية أخذت تتضح ملامحها وتنمو في جو من النقاش الذي بدأ في شكل خصومة مع أقرانه كالأصمعي والفراء ، ثم تحول إلى موقف خاص أنضجه الفراء نفسه ودافع عنه بشكل غير مباشر رغم الخصومة التي أبداها ضده في بداية الأمر ، وبخاصة إذا علمنا أن ميولات يحي الفراء (ت:207هـ) اعتزالية كما يذكر ياقوت[3]، زيادة على أنه كان نحويا من أصحاب الكسائي، يتفلسف في تصانيفه –كما قال ياقوت– ويقدم القياس على النظر ، وقد ساعده ذلك على تقديم لفتات دقيقة وبارعة في تفسير الظواهر اللغوية والتعبيرية وتحليلها ، فأحدث كتابه ضجة كبيرة وتهافت عليه الخلق ، لما اشتمل عليه من دقيق النظر والتحليل البارع للآيات القرآنية .

وتكمن قيمة عمل الفراء –في هذا الكتاب– في توسيع دائرة البحث في المجاز في القرآن الكريم من خلال تحليله لآيات قرآنية لم يتعرض لها أبو عبيدة ، أو تعرض لها باقتضاب شديد[4] ، ويغلب على تحليلات القراء العناية بالتراكيب والإعراب على خلاف أبي عبيدة الذي غلب على اهتمامه الغريب والمجاز ، ولو أنهما يتفقان في العناية بالجانب الأسلوبي والاشتغال اللغوي والبلاغي للصور والمجازات، كما يتفقان في تحديد مفهوم المجاز سواء بمعناه اللغوي أو بمعناه البلاغي ، وإن كان تحديد الفراء أدق، وذلك عندما استخدم صيغة الفعل (تجوّز) حين

---

[1] نقلا عن الاتجاه العقلي: ص95 ، مرجع مذكور.

[2] ينظر في ذلك؛ البلاغة العربية أصولها وامتداداتها لمحمد العمري، ص104، مرجع مذكور .

[3] ينظر ترجمته في معجم الأدباء: ج6 / ص2813، تح: إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي ، ط1، 1993.

[4] البلاغة العربية(محمد العمري): ص109.

تعرض لقوله تعالى ((**فما ربحت تجارتهم**)) حيث اعتبر أن نسبة الربح إلى التجارة تجوُّز في التعبير[1] مما يعبر عن انتقال هذا المفهوم خطوة أخرى بعد كتاب أبي عبيدة ، وذلك بعد ((**إدراكه للعلاقة بين المجاز والحقيقة في إسناد الفعل إلى غير فاعله ، ذلك لوجود علاقة بين الفاعل الأصلي والفاعل النحوي للعبارة**))[2].

كما أدرك الفراء أن الانتقال بالصيغة من معنى الفاعل إلى معنى المفعول يتضمن مدحا أو ذما ، هي خاصية لا تؤديها الصيغة التعبيرية في دلالتها الأصلية ، وقد ساعدته ميولاته النحوية على الكشف عن أسرار التعبير القرآني ، والتنبه إلى دقيق المسائل النحوية والتعبيرية .

يبين ذلك وقوفه المميز أمام التوسع في الدلالة ، وبحث الحذف ، وتحديد العلاقة في تعبير الجزء عن الكل والقرينة التي تربطهما[3] .

رغم غياب مفهوم الاستعارة[4] عن كتاب الفرّاء ، إلا أن جهده في القيام بالعمليات التحويلية الضرورية لاكتشاف التشبيه وآلياته وتحليل عناصره ، وتحديد العلاقة التي تحكمه والدلالات التي يؤديها[5] قد كان موفقا ، وقد فسر العمري ذلك بتحاشي الفراء للحرج من الوقوع في التشبيه ، لأنه كان يميل إلى الاعتزال ، وهو أمر واضح وملموس في كتابه معاني القرآن[6] ، كما أنه يعبر عن مفهوم التشبيه بالتمثيل ، كما توقف الفراء عند الكناية والالتفات ، والتقديم والتأخير، وبذلك أنضج بحثُه كثيرا من المفاهيم ، وبخاصة تلك التي تتعلق بالمجاز والتشبيه والكناية وهي عماد البلاغة .

لقد أسهم الفراء بوضوح في بلورة مفهوم المجاز بعد الوقوف على أهم أنواعه وعناصره ، والملاحظ من تحليلات نصر حامد أبي زيد أن معالجات الفراء قد شارفت على الكشف عن المجاز العقلي وخصائصه وعناصره ، فقد كان حاضرا في ذهنه وإن لم يسمه باسمه ، ويتضح ذلك من خلال مقارناته بين أنماط من التعبير في وقوفه عند بعض الآيات وبخاصة في الآية التي أوردناها أعلاه وهي قوله تعالى ((**فما ربحت تجارتهم**)) من سورة البقرة .

---

[1] الاتجاه العقلي: ص103.

[2] نفسه: ص104.

[3] الاتجاه العقلي: ص104- 105وقد أفدنا كثيرا من هذا البحث في هذا المبحث .

[4] البلاغة العربية(محمد العمري): ص110، والاتجاه العقلي: ص109.

[5] أحمد جمال العمري: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز، مكتبة الخانجي-القاهرة، 1990م، ص54 .

[6] ينظر؛ الاتجاه العقلي في التفسير: ص108، مرجع مذكور.

ويمكن عد جهده مضمومة إلى جهد أبي عبيدة تأصيلا حقيقيا لطريقة البحث في المادة البلاغية ، حيث رسمت صورة عامة وإطارا نظريا غذى أبحاث اللاحقين وأمدهم بأدوات منهجية وتحليلية بقدر ما سمحت لهما ثقافتهما العلمية واتجاههما البحثي وهدفهما العام الذي كان يسعى أساسا إلى البحث عن المعيار التعبيري ، وتفسير الظواهر اللغوية في القرآن استنادا إلى طبيعة التعبير العربي (سنن العرب في كلامها) في تأديتها أصل المعنى.

من بين الذين انشغلوا بقضية التأويل ابن قتيبة –مثل غيره من معاصريه كأبي عبيدة والفراء وخصيمه الجاحظ– وذلك من خلال الرد على الطاعنين في كتاب الله عز وجل والقائلين بأنه غير معجز ، فقد خصص لدفع هذه الآراء كتابين مشهورين هما: تأويل مختلف الحديث ، وتأويل مشكل القرآن .

غني عن البيان دلالة كلمة التأويل هنا وأهميتها ووظيفتها في الكتابين ، هذا ما يعبر عن أن التأويل ضرورة حتمية للخروج من أزمة التشبيه والتجسيم التي يريد ابن قتيبة والجاحظ والفراء وأبو عبيدة جميعا القضاء عليها ، وبخاصة بعدما جهر مقاتل بن سليمان (ت:150 هـ) بالدعوة إليها في كتابه (الأشباه والنظائر) ، وهو عنوان يوحي بتعدد الدلالات في اللفظة الواحدة كما لاحظ أحد الباحثين[1]، وهذا ما زاد من أهمية موضوع التأويل واللجوء إليه لإسكات الخصوم الذين تصاعد خطابهم المشكك في معجزة الكتاب الكريم .

يبدأ ابن قتيبة في تأسيس هذا الرد وفق أدبيات الكتابة العلمية في هذه المرحلة ؛ أي ببيان فضل العرب ومكانتهم وما امتازوا به من البيان واتساع المجاز ، ثم بيان فضل اللسان العربي ومزاياه ، ومن ثم ذكر أهمية الشعر ومكانته في العلوم العربية باعتباره المرجع لفهم القرآن الكريم والحديث الشريف ، ثم أورد كلام الطاعنين والعيابين في اختلاف القراءات واللحن في القرآن ، وما ادعي أنه تناقض واختلاف في القرآن الكريم .

ويهمنا أن نقف على قوله في المتشابه والمجاز والاستعارة ، ومما قال في المجاز:

((أما المجازات في الكلام معناه طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة والتمثيل، والقلب والتقديم، والتأخير والحذف...والكناية)) تأويل مشكل القرآن: تح سعد بن نجدت عمر، مؤسسة الرسالة:دمشق – سوريا .ط1 ،2011م، ص/51–52.

[1]) ينظر الاتجاه العقلي في التفسير: ص97 ، وما بعدها ، مرجع مذكور ، وقد تجنبه ابن قتيبة تحاشيا لما يترتب عليه من القول بالتجسيم والشبيه في هذا الكتاب خصوصا ، وإلا فإنه خصص له بابا في (عيون الأخبار) بعنوان حسن التشبيه، ما يؤكد هذا الأمر، ينظر مثلا: المباحث البلاغية: ص60، وكذا البلاغة العربية: ص127، وهي مراجع سبق ذكرها .

ويقف المجاز عائقا أمام ترجمة القرآن الكريم والسبب في ذلك ((**أن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب**)) **تأويل:ص52** ، وهذا أمر ألفت إليه الجاحظ وأكد عليه في كتاباته .

وقد بدا واضحا استثمار ابن قتيبة للكتابات السابقة في إعجاز القرآن من خلال عده لأنواع المجاز نفسها التي ذكروها ، والجدير بالذكر انه استخدم كلمة التمثيل[1] ، بدلا عن كلمة التشبيه لما يترتب عليه من القول بالتجسيم والتشبيه ، كما عرض لصوره في باب ((**ما جاء من المشكل في بعض السور**))[2] .

قرر ابن قتيبة أن المجاز يقع في القول لا في الكلام: ((**وقد تبين أن القول يقع فيه المجاز فيقال : قال الحائط فمال، وقل برأسك إليّ أي أمله ، وقالت الناقة وقال البعير**)) **تأويل: ص126** ، لأن الكلام لا يكون إلا بالنطق وليس كذلك القول ، وقد اضطره هذا المبدأ إلى الوقوف أمام قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) بشيء من التردد والارتباك ، جعله يقرر مبدأ آخر وهو أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكد بالتكرار حتى يخرج من هذا المأزق قال:

((**فتقول: أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة** (...) **لأن الله عز وجل قال: (وكلم الله موسى تكليما) وقال عز وجل أيضا (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فأكد القول بالتكرار وأكد المعنى بـ(إنما) .**)) **تأويل: ص126** .

واضح أن ابن قتيبة قد بذل جهدا كبيرا كي يدلل على هذا الفرق الذي رآه بين القول والكلام ، وذلك كي يثبت وقوع معجزة تكليم الله لموسى تكليما على الحقيقة ، أما أن الله يكلم البشر وحيا أو من وراء حجاب فذلك قد يعني –أيضا– أنه لا يمنع أن يكون القول على الأقل هو بالإيماء والإلهام والوحي والإشارة، لأنه يرى أنه ((**لا يقال لمن ألهمه الله : كلمه الله لما أعلمتك من الفرق بين الكلام والقول**)) **تأويل: ص128**، علما أن ابن قتيبة يرد –عندما يمضي بعيدا– على من تأول قوله عز وجل للسماء والأرض ((ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين)) قال :

((**فما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة ؟ ... وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب ؟ والله تبارك وتعالى ينطق الجلود والأيدي والأرجل ، ويسخر الجبال والطير بالتسبيح**)) **تأويل: ص128**.

---

[1]) ينظر؛ ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن: ص97–98 ، مرجع مذكور.

[2]) ينظر؛ المصدر نفسه: ص267 وما بعدها .

ثم يعقبها بشواهد كثيرة تدعم هذا القول ، من الأشعار والأمثال والحكم .

أما في باب الاستعارة فقد بدا واضحا أنه خلط بينها وبين الكناية حيث عرفها بقول عام: ((**فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذ كان المسمى بها بسبب من الآخر أو مجازا لها أو مشاكلا**)) **تأويل: 147**، ويأتي على تفسير معان لشواهد عدة من الشعر والنثر والحكم والأمثال ، وقد اعتمد على تفسير هذه الاستعارات وشرحها بشكل عام ، على الرغم من أنه أدرك أن المجاز قسمان[1]كما قرر ذلك الجاحظ مخالفا لمعنى التفسير الذي قال به أبو عبيدة والفراء[2]، وتكمن إضافته الحقيقية في ضبط مادته والتحكم في موضوعه وهي خاصية تميزت بها كتاباته، وأثرت في الأبحاث التي جاءت بعده[3]، كما يعد ابن قتيبة ،بكثرة مشاركاته في الكتابة في شتى ميادين المعرفة، خصيصا عنيدا للجاحظ، بحكم أنه يمثل متكلمي أهل السنة ولسانهم المدافع عنهم . وقد عد كتابه في تأويل القرآن ((**مادة بلاغية مسعفة اعتمدها الأصوليون اللاحقون في دراستهم لعبارة القرآن ودلالته بعد أن استثمرها الجيل الثاني من اللغويين جيل ابن جني في توسيع مفهوم الاتساع وتفسير جانب كبير منه بالمجاز**))[4] .

إضافة إلى مد البحث النظري بمنهجية متماسكة ، وبتحكم كبير في تقسيم المباحث وتصنيف الموضوعات أفاد منها اللاحقون كما اتضح عند ابن المعتز في كتابه (البديع) ، وعند ابن المدبر (ت279هـ) في رسالته العذراء.

وقد كان ابن قتيبة شديد اللهجة في دفع القائلين بأن المجاز كذب ((**لأن الجدار لا يريد ، والقرية لا تقصم**)) **تأويل: ص145** ، كما زعموا قال:

((**ولو كان المجاز كذبا وكل فعل ينسب لغير الحيوان باطلا ، كان أكثر كلامنا فاسدا لأننا نقول نبت البقل وطالت الشجرة ...ولو قلنا للمنكر لقوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) كيف كنت أنت قائلا في جدار رأيته على شفا انهيار ؟ رأيت جدارا ... ماذا ؟ لم يجد بدا من أن يقول جدارا يهم أن ينقض ، أو يقارب أن ينقض أو يكاد أن ينقض ، وأيا ما فعل فقد جعله فاعلا ، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم ، إلا بمثل هذه الألفاظ تأويل:ص145**.

---

[1]) ينظر: تأويل مشكل القرآن، ص123-124 .

[2]) المباحث البلاغية :ص62 .

[3]) تكمن قيمة كتابات ابن قتيبة في تماسكها وفي قدرته على ضبط مادته وموضوعه ، وهي خاصية في تأليفه ، إضافة إلى أنه أسهم بذلك التماسك في التأثير في من جاء بعده ، المباحث : 62،والتفكير:283 .

[4]) البلاغة العربية: العمري ، ص127.

يعبر هذا التأكيد عن ضرورة المجاز في اللغة في رده على الأعاجم مرات ، وفي رده على موقف المعتزلة حينا آخر ، على مدى الارتباك الذي يطال دائما من يسعى إلى وقوف الموقف الوسط بين الخصوم ، وهو الأمر الذي عانى منه الاتجاه السني طويلا حتى بعد أن أدخلوا في خطابهم العلمي منتجات الفكر المعتزلي ومنهج المتكلمين وقواعدهم في المناظرة كما تم على يد أبي الحسن الأشعري ، وكما سيستمر مع أعلام الأشاعرة فيما بعد مع الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني، إنه الإحساس بتعدد الدلالة من جهة ، وبالحاجة إلى ضبط هذه الدلالة وحصر المعنى من جهة ثانية ، وهذه في الحقيقة حالة توزع وانشطار معرفي مربكة فعلا .

من المؤكد أن أصول نشأة المعارف والعلوم الإنسانية العربية تعود إلى الدائرة القرآنية ، وهذا الذي يقطع لنا بأن من الخطأ المنهجي بحث هذه العلوم المختلفة منفصلة عن بيئتها الثقافية والفكرية ، وعن حاضنتها المعرفية أو حتى بعيدا عن النزاع بين الحقيقة والمجاز الذي تزايدت حدته واتسعت مساحة الاهتمام به ، فأسهم في إذكاء الدوافع البحثية والتنظيرية عند مختلف الطوائف والمذاهب الإسلامية التي احتدم بينها الصراع على مساحته حتى قبل أن يصير موضوعا مفصلا خاصا بمباحث البلاغة والنقد والبيان .

2-النزاع حول الدلالة؛ علم الكلام وأصول فكرة الإعجاز:

تجمع المصادر قديمها وحديثها على أن نشأة علم الكلام[1] تعود جذوره الأولى إلى الفتنة الكبرى والخلاف حول الإمامة ، أي بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وهي المرحلة التي عبرنا عنها بمرحلة النزاع حول الدلالة أو الصراع حول المعنى في النص القرآني الذي يعتبر مصدر التشريع الأول لدى المسلمين ؛ حيث احتدمت المعركة الكلامية بين علي ومعاوية ، وقد كان علي رضي الله عنه يأمر ابن عباس بمجادلة هذه الطوائف جميعا بالسنة النبوية الشريفة بدلا عن القرآن ، لأن القرآن الكريم حمال أوجه كما قال ، ومعنى أنه حمال أوجه أنه يفهم بالمعنى وضده فيجد كل محتج به ما ينصر رأيه ، ونستفيد من هذه الإشارة المهمة من الأمام علي رصي الله عنه أن الاحتجاج بالنص القرآني لا يصلح لهذا الأمر في هذه المرحلة الحرجة ، لأنه يحتاج إلى مستند عقلي أو ما يمكن أن نسميه ورقة منهجية تشكل أساسا لقراءته وفهمه وتفسيره على الوجه الصحيح وبالشكل المعقول ، ومثل

[1]) ينظر؛ الفرق بين الفرق: ص25 -26 ، والملل والنحل: ص17 ، ومقدمة ابن خلدون: ص500 ، مراجع مذكورة، كما ينظر أيضا؛ ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: علي سامي النشار، دار المعارف-القاهرة، ط9 ، دون تاريخ ، ج1 ، ص225 ، كتاب المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: عبد المجيد الصغير، الهيئة المصرية-القاهرة ، 2010م ، ص48.

هذه الورقة لم تتوفر للصحابة رضي الله عنهم إذ كانوا يلجأون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما شجر بينهم من خلاف أو استجد لهم من قضايا أو وقائع ، وقد سار الأمر على هذا النحو إلى عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ، ليس لأن معظم المسلمين كانوا عرب الألسن فقط كما يذكر أبو عبيدة:

((**فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معاينة لأنهم كانوا عرب الألسن ، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معاينة ، وعما فيه مما في كلام العرب من الوجوه والتلخيص ، وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب، والمعاني**))
مجاز القرآن: تح ، فؤاد سيزكين ، مكتبة الخانجي – القاهرة ،ج1/ ص8 .

بل –وهو الأهم– هو حاجة المسلمين أساسا إلى منهج علمي صحيح ، يحتكمون إليه عند الاختلاف فيما بينهم ، إضافة إلى الأزمات الاجتماعية والاقتصادية التي وقعت فيها خلافة عثمان رضي الله عنه ، والتي لم يستطع لها دفعا أو حلا فيما يقدر المؤرخون .

وقد كانت نشأة الفرق الإسلامية المختلفة إما؛ تعبيرا عن افتقار المسلمين إلى طريقة محددة أو منهج مرسوم لقراءة النص الديني وتأويله في مسألة الإمامة ، وإما سعيا منهم إلى ممارسة الاجتهاد في تأويل النص الديني انطلاقا من الواقع المادي والتاريخي الذي وجدوا أنفسهم في ركابه .

هذا الواقع الجديد خلق للمسلمين مبررا كافيا ليكونوا وجها لوجه أمام النص القرآني وفي وضعية جديدة ، الأمر الذي اضطرهم إلى ممارسة التأويل لهذا النص انطلاقا من موقفهم المسبق من مسألة الإمامة ، لذلك استُخدم النص القرآني مبررا لموقفهم وليس مؤسسا له ، وقد استمر هذا المنهج التبريري بصور مختلفة ومتفاوتة مع كل الخلفاء الذين جاءوا من بعد علي كرم الله وجهه .

كما يرتد القول بالجبر عند معاوية بن أبي سفيان إلى هذا السياق العام ، حيث برر به سياسته في القضاء على معارضيه من آل البيت الطاهر خصوصا ، وذلك بعدما اتهمهم بالقول بالقدر استنادا إلى الحديث الشريف (**القدرية مجوس هذه الأمة**) ، وهذا توظيف مقلوب للحديث الشريف ، على اعتبار أن القائلين بالقدر هم في الحقيقة القائلون بحرية الإرادة ، وبأن الإنسان حر قادر وهو بذلك مسؤول عن أفعاله ، وأن حكم بني أمية ليس أمرا حتميا وليس قدرا مقدورا ومن ثم وجب تغييره ، ومن أجل تحقيق هذا التغيير أسس محمد بن الحنفية (ت:80هـ) المكتب في المدينة بعد أن ((**رأى مصرع أبيه في الكوفة ثم مقتل أخيه الحسن في المدينة مسموما ، ثم**

استشهاد أخيه الحسين في كربلاء على يد يزيد))[1] ، فلم يلبث أن ((**وقف لعبد الله بن الزبير بالمرصاد ، ثم كان وراء حركة المختار التي بطشت بكل من شارك في قتل أخيه الحسين ، ولم يهدأ له بال حتى ألقى برأس قاتله عبيد الله بن زياد تحت أقدامه ولم يستطع – بعد– المقاومة السياسية فبايع الأمويين ، واعتزل في المدينة بعيدا عن الناس ، وفي المدينة أنشأ المكتب –كما قلنا – ودرّس فيه –كما درّس فيه ابناه أبو هاشم والحسن**))[2].

وقد ذكر علي سامي النشار أن في هذا المكتب الذي أنشئ سرا تبلورت الفكرة التي تعرف بالقدرية، تلك الفكرة التي تنكر الخضوع التام للقدر الذي يدعيه معاوية بعد أن أعلن الجبر في الشام على ما يذكر القاضي عبد الجبار: ((**ثم حدث رأي المجبرة من معاوية لما تولى على الأمر ورآهم لا يأتمرون بأمره ، فجعل لا يمكنه حجة عليهم وأوهم المنكر لفعله قد ظلمه فقال : لو لم يرني ربي أني أهلا لهذا الأمر ، ما تركني وإياه ، ولو كره الله ما نحن فيه لغيره ... ومرة ثانية لا يجد حجة لسلبه الخلافة من بني هاشم ، فيضيف الأمر إلى الله تعالى وإرادته ((أنا خازن من خزان الله تعالى ، أعطي من أعطاه الله ، وأمنع من منعه الله تعالى ، ولو كره الله أمرا لغيره)) ...ومرة أخرى يقول (إنما أقاتلكم على أن أتأمر عليكم ، وقد أمرني الله عليكم) وحدث من ملوك بني أمية مثل هذا القول**))[3] .

أوردنا هذا النص بطوله لاشتماله على تفاصيل مهمة تبين نشأة الفكر السياسي الذي التحم بالفكر العقدي مشكلا –بذلك– مادة كلامية تبلورت مقالاتها بعد المناقشات الكثيرة ، والجدل الحاد بين الفرق الإسلامية المختلفة ، كما أنه يؤكد ما ذهبنا إليه بشأن المنهج التبريري للأفعال ، والذي سارت عليه معظم الفرق الإسلامية المختلفة مدفوعة بحماس الخلاف ونزعة الانتصار للموقف استنادا إلى النص الديني ودلالاته ومراميه .

في هذه المرحلة يشتد التداخل بين الممارسة الحية والواقعية للتفسير ، وبين الممارسة النظرية أو تأويل النص بما يخدم الموقف السياسي ، أي تبرير السياسي بالديني ، وهي حالة من التَّماسّ والتداخل شديدة الخطورة وشديدة الخصوصية في آن ؛ من حيث إن المسلمين لم يشهدوا مثلها في الحدّة من قبل، فهم لم يتعودوا تبرير الواقعي بالديني لصالح السياسي ، وإنما كان منهجهم ومنهج الخلفاء الراشدين بالخصوص أن تقع الواقعة ، ثم أن تحاكم أو يُتطلب لها الحكم من النص الذي يتصل بها في حكمها من الكتاب ثم من السنة ثم من إجماع الصحابة ، أي حيث كان النص الديني مؤسسا للواقع وحاكما عليه وليس العكس ، وحيث كان القرآن الكريم والسنة النبوية

---

[1]) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف–القاهرة، ط9 دون تاريخ، ج1، ص231 .

[2]) نفسه: الصفحة نفسها .

[3]) نقلا عن؛ نشأة التفكير الفلسفي: ج1/ ص231– 232 .

الشريفة تؤطّر حركة الوعي الفكري في ارتباطه بالواقع وتلبسه بتفاصيله بطريقة الإجماع والاجتهاد المؤسسي (الشورى) .

لقد أدى هذا الاختلاف السياسي بين الفرق الإسلامية إلى الخلاف العقائدي والديني والفكري فيما بعد، فمن الخلاف حول مسألة الإمامة تفرعت مسائل عدة مثل مسألة الجبر والاختيار كما ذكرنا، ومسألة مرتكب الكبيرة أو مسألة الإيمان وحقيقته ، وهذه كلها مسائل تخص المسلمين لوحدهم، أي أنها اختلافات مذهبية بين أهل الإيمان ، وتعتبر العوامل الداخلية لنشأة الفقه الأكبر كما أطلق عليه الإمام أبو حنيفة[1] وكبار الفقهاء في ذلك الإبان وصار يعرف فيما بعد بعلم الكلام ، وقد ناقش أبو حنيفة مسألة الذات والصفات مع معاصريه من مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وقرر آراءه في رسائل نسبت إليه ، كما تصدى لحملة التجسيم التي بدأ في الدعوة لها مقاتل بن سليمان(ت:150هـ) في خراسان – وهو الشخصية التي ينسب إليها الأشعري[2] القول بالتجسيم- فأعلن أبو حنيفة التنزيه في رسالته هذه ، وقرر المبدأ الذي سيصبح أصلا من أصول العقيدة ، حيث قال بأن الله ((**لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه**)) و((**هو شيء لا كالأشياء**))[3] .

إن ما نود أن نقرره بهذا الصدد هو أن مسألة الذات والأسماء والصفات التي تعد من أهم مسائل علم الكلام لها ارتباطا وثيقا ومباشرا باللغة والبلاغة ، كونها مسألة احتدم حولها النقاش قبل مسألة خلق القرآن والاختلاف حول سر إعجازه ؛ ذلك أن مسألة كلام الله جاءت بعد مناقشتهم ذات الله وأسمائه وصفاته ، ثم ناقش علماء الكلام مسألة كلام الله ((**وهل هو من صفات الذات أو من صفات الأفعال ، وكيف تجلى للبشر**))[4].

هذا المسار هو المجرى الطبيعي والحتمي الذي كان سيؤدي إلى بحث مسألة إعجاز القرآن الكريم من داخل علم الكلام نفسه الذي لاقى ظروفا خارجية مختلفة طعمته وأمدته بمبررات الدفاع والجدل والإقناع ، والتي من أهمها الجدل مع اليهود والنصارى والمجوس حول حقيقة القرآن وهل هو كلام الله ؟ الأمر الذي أدّى بالمتكلمة إلى بحث حقيقة الكلام وطبيعته ، فكانت هذه الجهود موجهة أساسا إلى أصحاب الملل الأخرى بعد أن تحقق إثباتها داخل

---

[1]) ينظر؛ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ، ص233 وما بعدها ، ويذهب النشار إلى أن أبا حنيفة هو أول متكلم من الفقهاء ، بل هو أول فيلسوف في الإسلام ، وينسب إليه رسالة في نصرة السنة وهي رسالة (الفقه الأكبر) كما ينسب إليه رسالة في الرد على القدرية، وله محاولات ومناقشات مع شيطان الطاق في الدفاع عن الإمامة في صيغتها الشيعية .

[2]) راجع؛ مقالات الإسلاميين: ص127 ، مرجع مذكور.

[3]) نشأة الفكر الفلسفي: ج1/ ص235 .

[4]) أحمد أبو زيد: مقدمة في الأصول الفكرية ، دار الأمان ، الرباط ، ط1 ، 1989 م ، ص14.

الدائرة الإسلامية التي كانت الاختلافات فيها نابعة من فهم الطوائف الإسلامية المختلفة لطبيعة اللغة ، وفي كيفية توظيفهم لها في إيقاع الحجة وتفسير النصوص ، وبعبارة أخرى ببناء المنطق الداخلي للغة باعتبارها حاملا للنص القرآني من وجه ، وأداة لفهمه وتفسيره من وجه آخر.

ويدخل في هذه الدائرة مسألة الإعجاز[1] أباللفظ هو أو بالمعنى؟ بما إنها قضية عقائدية داخل الدائرة الإسلامية لعلم الكلام ، وهي الدائرة التي ناقش فيها علماء المسلمين بعضهم بعضا في المسائل اللغوية ذات الطبيعة البلاغية والنقدية (قضية الكلام والأسماء والصفات..) التي أثمرت من داخلها –دون إلغاء الظروف الخارجية– النقاش والبحث في طبيعة القرآن الكريم وحقيقته ومحتواه ومكمن بلاغته، وكانت نظرية النظم في إعجاز القرآن هي الفتح العظيم الذي أسهم فيه علماء المسلمين بمختلف طوائفهم واختصاصاتهم ومذاهبهم سواء بشكل مباشر أو غير مباشر .

3–المعنى وأصل المعنى في النظرية النحوية واللغوية:

لا نريد الخوض في مسألة أصالة العلوم العربية ، وبالأخص علم النحو الذي يعد علما –برأينا طبعا– عربيا خالصا اكتملت مناهجه ومفهوماته في وقت مبكر جدا[2]؛ إذ كان من علوم الآلة التي يجب على الباحث أو الناظر في العلوم العربية والإسلامية تعلمها وتحصيلها ليخلص بها إلى فهم لغة العرب وأشعارها وأيامها ، ثم يستعين بذلك جميعا لفهم مراد الله تعالى وشريعته من فقه الكتاب العزيز والسنة الشريفة ، وقد علمنا أن مادة هذا العلم وموضوعه ودواعي البحث فيه وتقعيده قد توافرت بأحسن ما يكون ، ونشطت له فئة خاصة من العلماء في وقت مبكر جدا ، و حتى قبل أن تتسع رقعة الإسلام .

---

[1]) يلخص أحمد جمال العمري هذا الأمر في شكل سؤال: ((إذا كان هذا القرآن معجزة بينكم فما مواطن الاعجاز فيه ؟ هذا السؤال كان من الصعوبة بمكان بحيث لم يستطع أن يجيب عليه في حينه أحد من المسلمين)) ، المباحث: ص25 ، و قد أورد لذلك حافزين: ((أولهما الدفاع عن القرآن والرد على الشعوبية المشككة المضللة ، وثانيهما معرفة كنه هذا الإعجاز القرآني)) فالأول دافع خارجي والثاني دافع ذاتي .

[2]) من الجدير بالذكر هنا أن حمادي صمود قد ألفت –في حيرة كبيرة– إلى كثرة الملاحظات العلمية واللمحات الفنية والمقولات الفكرية في هذه الفترة من تاريخ علم اللغة والنحو والبيان ، فهذا الكم من الملاحظات واللمحات في الوقت الذي تعبر فيه عن مستوى كبير من الوعي بمسائل اللغة والنحو والبيان إلا أنها –كما رأى الباحث بحق– تفتقر إلى سلك ناظم أو تفكير منتظم أو بحث متواصل ، وهذا الإحساس الوارد نتفهمه غير أنه يرتد عندنا ووفق ما تدعيه هذه الدراسة إلى طبيعة المرحلة الشفاهية التي نفسر بها أصالة العلوم العربية ، ونوظفها باعتبارها مرجعية علمية لمداواة هذه الحيرة كما سبق وبيناه في موضعه، ينظر كلام حمادي صمود في كتابه التفكير البلاغي: ص92.

إن اللحن في الكلام يعد عيبا عند العرب ، وقد لحن رجل بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فقال: ((**أرشدوا أخاكم فإنه قد ضل**)) ، وتعاظم اللحن في عهد أبي بكر وعمر ، فلما كان عهد بني أمية طال اللحن البلغاء من الخلفاء والأمراء كعبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف ، فكانت الحاجة ملحة لوضع قواعد اللغة العربية وتأسيس علم النحو والإعراب –كما قال ابن جني– كي يضطلع بمهمة تعلم العربية السليمة ممن لم يلحق بأهلها ، وهذه الضرورات أو الحاجات كلها مرغمة لأولي العلم كي يكشفوا عن قوانين الكلام العربي واستنحاء سبله ومعرفة طرق الكلام السليم، فوضعوا تحقيقا لذلك شروط الأخذ والاحتجاج بكلام العرب ، فكان أول من وضع العربية –على ما يذكره أبو عبيدة– هو ((**أبو الأسود الدؤلي ثم ميمون الأقرن، ثم عنبسة الفيل ثم عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي**))[1].

أشار ابن سلام إلى ما يمكن اعتباره البوادر التي تشكلت منها مدرستان مختلفتان في علم النحو واللغة العربية، وذلك عندما تحدث عن أول من بعج النحو ومد القياس والعلل ، فقال عن أبي إسحاق الحضرمي (ت117هـ) وأبي عمرو بن العلاء:

((**كان أول من يعج النحو ومد القياس والعلل ، وكان معه أبو عمرو بن العلاء وبقي بعده بقاء طويلا، وكان ابن أبي إسحاق أشد تجريدا للقياس وكان أبو عمرو أوسع علما بكلام العرب ولغاتها وغريبها وكان بلال بن أبي بردة جمع بينهما بالبصرة**)) **ابن سلام: طبقات فحول الشعراء:1/ 14** .

إن قول ابن سلام أن أبا إسحاق كان أكثر تجريدا ، يذهب فيه إلى أنه يغلب النظر والقياس والاستقراء والتعليل على الرواية والاستشهاد ، أما قوله في أبي عمرو بن العلاء(ت154هـ) أنه كان أوسع علما بكلام العرب ولغاتها فهو يذهب به إلى اعتماده الرواية والحفظ للغات العرب ولهجاتها وغريبها وشاذّها وشواهدها ، وهو بذلك ينحو منحى الرواية والسماع والجمع والاستشهاد والإحاطة بالغريب .

وقد لاحظنا اختلاف علماء اللغة في مناهجهم تبعا لاختلاف مذاهبهم وملكاتهم ، فهذا أبو عبيدة معمر بن المثنى –مثلا– يميل إلى النظر والتأويل كما لاحظنا في كتابه مجاز القرآن ، ويتبعه في هذا الاتجاه الفراء ، أما الأصمعي فهو يختلف عنهما لأنه يتبع منهج الرواية ويسعى إلى الإحاطة بكلام العرب والهجرة إلى البوادي

[1]) سعيد الأفغاني: من تاريخ النحو، دار الفكر ، دون تاريخ ، ص 34 .

للسماع عن الأعراب الخُلَّص من أجل تصحيح الكلام وتصويب لغة الناس وحفظ الأشعار وتصحيحها على طريقة شيخه أبي عمرو بن العلاء .

هذه البذور والملاحظات المعرفية هي التي تشكلت منها المعرفة النحوية بكلام العرب وسنن لغاتها، فقد كان للأوائل جمع النصوص والشواهد وحفظ الأشعار وتصحيحها (علم الرواية) ، وكان لمن جاء بعدهم تحقيق المعرفة العلمية بهذه الأشعار واللغات ، بعد استقرائها والكشف عن عللها وقوانينها باستخدام آلية القياس والتعليل العقلي ، واستفحل ذلك بعد أن استقرت النصوص ودونت المادة اللازمة التي يتم درسها ومعرفة خصائصها وميزاتها ، فقاموا بتتبع طرائق الكلام الصحيح والتعبير الفصيح في مستوييه العادي والفني ، وبذلك فقد توافرت المادة والمنهج والغاية التي تجعل من علم النحو علما مستقلا بذاته بعد أن ((**استفحل النظر في العلوم والتأملات العقلية في المواد والنصوص واستقر أمره حتى استحق أن يعقد له المصنفون أبوابا ويصطلحوا عليه باصطلاحات تصور لنا انفصال مبحث الاشتغال بالأمور النظرية عن غيره من المباحث الأخرى**))[1] .

وإذن فقد بات النظر ممكنا ، وأصبح لزاما على النظار أن يدخلوا اللغة العربية في مختبر النحو لإجراء العمليات العقلية والعلمية اللازمة لتأطيرها وضبطها بمزيد عناية واستقصاء وتعليل ((**فقد عدوا النظر علما وربطوه بالمناظرة وعرفوه بقولهم** (**العلم النظري ما يستنبط ويجوز أن يكون صوابا ويجوز أن يكون خطأ**) وبأنه ((**علم بحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المتناظرين**))[2] .

إن المناظرات العلمية والمساجلات الفكرية والدينية شكلت فضاء معرفيا مهما لتكوين المفاهيم العلمية وإنضاجها ، وهي تعتبر بذلك من أخص خصائص المرحلة الشفاهية في الوعي العربي والفكر الإسلامي ، وهذا المعنى تشير إليه مفردة المناظرة ابتداء يقول الكفوي: ((**المناظرة هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب ، وقد يكون مع نفسه**)) **الكليات: 716**، ما يعني أن المناظرة كانت فضاء خصبا لامتحان الآراء وتقليبها على وجوهها المختلفة رغبة في الصواب ، وطلبا للكمال والصحة غالبا، لأنها تستند إلى الحرص على ارتباط النتائج بمقدماتها بعد أن يتفق المتناظرون على مبادئ علمية ضرورية . وقد شكلت المناظرات والمجادلات النحوية جانبا مهما ، وشغلت حيزا كبيرا بين علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومجالسهم التي

[1] عبد الرحمان بودرع: الأسس المعرفية للغويات العربية، دار ورد الأردنية، الأردن، ط1، 2013م، ص31.
[2] الأسس المعرفية: ص31 .

تفرقت وتنوعت بين اللغة والفقه والكلام والشعر والأدب والنقد ، وقد تعرض هؤلاء للشعر والخطابة بالانتقاد والدرس مدحا وذما وتقويما .

لقد حاول علماء اللغة والنحو ضبط العلاقة بين المعاني والألفاظ ، فأنتجوا –استجابة لذلك– مجموعة من الضوابط المنهجية والأدوات التفسيرية والتأويلية ، والمفهومات النظرية والاصطلاحات الخاصة بعلم العربية ، فتداولوها في ما بينهم وتدارسوها قبل أن يصيروا إلى مرحلة كتابة النحو التي دشَّنها أبو إسحاق الحضرمي بكتاب "الهمز"[1] ، ثم قاموا بتأسيس المعجم العربي كما استقام على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ تقريبا) شيخ سيبويه (ت180هـ) ؛ فبالرغم من أن هناك من مال إلى النظر ومد القياس والعلل ، وذهب في تجريد المسائل في مرحلة الممارسة المعرفية ، إلا أن كتاب سيبويه يعد فتحا جديدا في هذا العلم ، ويمثل بداية مرحلة جديدة في العلوم العربية وهي مرحلة الكتابة العلمية ؛ حيث رسم أوضاع اللغة وأسس علم النحو العربي وبسط قوانينهما ومهد للنظر فيهما، ومدهما بطرق المعرفة العلمية التي تراكمت إلى عهده من لدن شيوخه ، وبخاصة أستاذه الخليل الذي ينسب إليه سيبويه في الكتاب كثيرا من المفاهيم والمصطلحات والآراء اللغوية والنحوية ، حيث يعد الخليل واضع علم النحو والعروض جميعا[2].

وقد لاحظ باحثون أن الدراسات البيانية بصفة عامة كانت تميل بوضوح ((**إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين ، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل واحد منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر**))[3]، ودللوا على هذا التصور بمنهج الخليل في وضع المعجم العربي عندما قسم اللغة في معجمه قسمين: قسم مهمل ، وقسم مستعمل ، ما يجعل المستعمل المنصوص عليه متضمنا في ثنايا المستعمل أو أثناء تحديده وحصره وذلك ((**يكرس فرضيا وجود ممكنات ذهنية يمكن أن يكون العرب قد استعملوها في مخاطباتهم وتسمياتهم ، ويمكن أن يكونوا قد أهملوها**))[4] .

هذا النوع من التقسيم يشير إلى أن الخليل كان ينظر إلى اللغة على أنها نظام أو بناء محكم بقوانين داخلية خاصة ، فهو يقول في نص واضح وصريح – حين سُئل عن علل النحويين وأقيستهم وتأويلاتهم :

---

[1]) ذكر ذلك رحاب عكاوي في كتابه (الخليل بن أحمد الفراهيدي صانع النحو وواضع العروض) ، ص17 ، سلسلة أعلام الفكر العربي، دار الأنيس– الجزائر، ط1،2013م .

[2]) ينظر في ذلك: الخليل بن أحمد صانع النحو وواضع العروض: رحاب عكاوي، سلسلة أعلام الفكر العربي، دار الأنيس– الجزائر، ط1،2013م .

[3]) بنية العقل: ص41.

[4]) نفسه: ص41-42.

((فقيل له: عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك ؟ قال: إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها ، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله ، وإن لم ينقل ذلك عنها ، واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه ، وإن أكن أصبت فهو الذي التمست ، وإن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل دخل دارا محكمة البناء عجيبة النظم والأقسام ، وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق ، أو البراهين الواضحة ، والحجج اللائحة ، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: ((إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا ولسبب كذا وكذا سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك)) علل النحو: ص85، وينظر إشكاليات: ص184 .

ويفيدنا هذا النص المكتنز بجملة مؤشرات ودلالات تنير لنا طبيعة التفكير العلمي في هذه المرحلة:

- **الأولى:** لم يتوفر الخليل على المصطلحات والمفاهيم العلمية الواضحة التي تساعد في شرح مقصده ، وقد استخدم هذا التمثيل ليوضح منهجه في ما يبحثه في علوم اللغة والنحو والعروض والمعاجم ، وهو منهج بنيوي يقوم على اعتبار اللغة نظاما أو بناء لا ينبغي درسه إلا على أساس من ذلك .

- **الثانية:** يؤسس هذا النص لمنهج علمي ورؤية موضوعية تسعى إلى فهم وتفسير الظاهرة اللغوية تفسيرا علميا يكشف ارتباط العلة بالمعلول في بنيتها الداخلية ، ويفتح الباب واسعا أمام التأويل الذي سيوظفه النحاة بداية بالخليل وتلميذه سيبويه في معالجة مسائل النحو واللغة والإعراب.

- **الثالثة:** ليس موقف أو رأي الخليل إلا واحدا من بين جملة آراء في عصره تتراءى لأصحابها بحسب الخواطر والأوضاع والأسباب والعلل وزوايا النظر إلى الظاهرة اللغوية ، وبذلك فإن ما يقدمه الخليل من توصيف لخصوصية اللغة العربية إنما هو وجه من الأوجه أو فهم من الفهوم المختلفة قابل للرفض والاختلاف والتغير ، وفي هذا سماحة نفس وسعة أفق وحث على مزيد من النظر والتأمل والاجتهاد في حقيقة هذه الظاهرة وخصائصها .

- **الرابعة:** أن سجية العرب في النطق وسليقتهم في الكلام لم تكن تستوجب معرفة الأوضاع والعلل والحالات والدلالات بالطريقة العلمية نفسها التي يدركها بها النحاة والخليل واحد منهم ، إنما هناك اعتبارات عقلية عملية تداولية ، وعلل طباعية نفسية تدركها العرب بقوة الغريزة وبعبقرية اللغة في نظامها ، كما أن مهمة علم النحو أن يتعرف على هذه العلل ، ويستخرج هذه القواعد من طباع أصحابها ومكنوناتها بقوة المعرفة والعقل النظري، أي إخراجها من دائرة الممارسة (الإنتاج والإبداع) إلى دائرة التنظير بالتأويلات العقلية والتفسيرات العلمية الممكنة ، حتى يلحق من ليس من العرب ممن لم يكن يمتلك هذه الملكات والسجايا والسلائق بأهل العربية . ويقتضي ذلك إخضاع هذه العلل العقلية والنظرية إلى مزيد من التحليل والاستقراء والاستقصاء ، وتخريج الفروع

على الأصول بالضبط والقياس والسماع ، من أجل صوغ القوانين والقواعد العاصمة للألسنة من الوقوع في الخطأ واللحن بتوخي التعابير الصحيحة الموجبة للدلالة المرجوة ، والمقصد المرغوب على طريقة العرب الفصحاء ، وذلك يعني جعل اللغة العربية موضوعا لمعرفة علمية قابلة للتعلم والتعليم وللفهم والتفهيم ، وهذا هو غرض علم النحو والإعراب أصلا أو ما سمي علم العربية .

وإذن؛ ما كان للنظر العقلي أو الفكر النقدي أن ينضج أو ينمو قبل أن يتأسس علم اللغة والنحو والإعراب (علوم اللسان) ، باعتبار أن اللغة في جوهرها مستوى ابتدائي أولي لإدراك العالم وعقله وطريقة تصوره ، فهي الإطار الناظم للعوالم المادية والمعنوية والفكرية والثقافية لجماعة بشرية هي العرب ، فلا جرم كان الأعرابي صانع العالم كما قدمه صاحب مشروع نقد العقل العربي ، وهذه رؤية مرجعية أساسية لا ينبغي إغفالها أو القفز عليها مهما عارضناها أو اختلفنا معها في بعض التفاصيل والجزئيات ، هذا إذا أردنا لقراءة التراث العربي أن تكون قراءة منهجية بناءة ، لأنها خصوصية نص عليها القرآن الكريم عندما قال ((**وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون**)) **الزخرف/44** ، وقوله تعالى: ((**إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون**)) **يوسف/2** .

إن العلم والمعرفة الإنسانية في نهاية الأمر هي طريقة في الفهم بعد سلسلة من العمليات العقلية والتأويلية ؛ سواء للعالم أو لطريقة التفكير فيه بكل مستوياته وظواهره ، وباللازم فإن التفكير في اللغة هو تفكير في إحدى تمظهرات الوجود وتجلياته عن طريق خاصية في هذه اللغة ذاتها . وبذلك فإن الكشف عن قوانين اللغة هو كشف عن خصوصيتها وعبقريتها البنيوية من جهة ، وكشف عن طريقة أو نمط من أنماط هذا الوجود ، أو وضع من أوضاعه الذهنية الممكنة وتحليلها من جهة أخرى .

إن التأويل بما هو آلية معرفية وعلمية تستند إلى مقدمات عقلية ، وتقوم على معطيات موضوعية وذاتية تستمد من الواقع المادي والوضع الثقافي والتاريخي ، فقد مارسه علماء اللغة والنحو وفق هذا المنظور ، ومن هذا المنطلق الذي أسس له الخليل وسيبويه ومن جاء بعدهما من العلماء .

وسيرا على هذا النهج اعتمد سيبويه بعد تدشينه للكتابة في النحو والإعراب على مبدأ التأويل الذي ((**يعد أداة هامة وأساسية في بناء العلم ذاته**))[1]، وهو بهذا الاعتبار –كما يرى حامد أبوزيد– يعكس الرؤية العلمية

[1]) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء، ص194.

للظاهرة في فترة تاريخية محددة لأن ((**التأويل إلى ذلك وقبل ذلك ظاهرة هامة وأداة أصيلة في الثقافة العربية التي انطلقت من مركز أساسي هو النص القرآني**)) [1] .

وقد استثمر سيبويه مقولة أستاذه الخليل في اللغة ، ووظف تحليلاته للنظام البنيوي للغة العربية وانضباطها الداخلي الذاتي ، بعدما حوله إلى مفهوم ذهني هو مفهوم العامل أو نظرية العوامل التي استخدمها لتفسير علاقة الكلمات بعضها ببعض داخل الجملة العربية ، فقسمها إلى عوامل لفظية وأخرى معنوية ، وفصَّل القول في أقسام الكلام ، ورتب أصول البحث وطرق القياس في موضوعات النحو ، وقسم المسائل والمباحث وفق ما شاكلها وسندها من الشواهد تقسيما حسنا بديعا ، استحسنه من جاء بعده واقتفاه ، وبُنِيَ عليه بعد ذلك التصنيف والتأليف في هذا العلم ، وبذلك يعد كتاب سيبويه كتابا في التأويل[2] لأنه أرسى قواعد التعليل والتحليل والقياس والاستنباط من خلال استقراء الشواهد وتحليل الكلام العربي ، مرسخا بذلك آليات تفسير الكلام ومعالجته ، ودرس الشروط اللفظية والمعنوية اللازمة في الكلام بالدرس العلمي القائم على اصطلاحات معرفية مخصوصة .

وفي بيان ذلك يقول أبو سعيد السيرافي (ت 268هـ) شارح كتاب سيبويه ((**أن النحاة لقبوا أشياء في ألفاظهم يرتاض بها المتعلمون ويتناولوها من قرب . وجعلوا لكل شيء مما خالف معناه معنى غيره من الألفاظ التي يحتاجون إلى استعمالها كثيرا لقبا يرجعون إليه ، لئلا تتسع عليهم الألفاظ فيدخل الشيء في غير بابه احتياطا**)) [3].

تعبر هذه المرحلة من تاريخ النحو واللغة عن الخطوة الأساسية التي كان ينبغي اجتيازها لجعل النحو علما له أصوله وفصوله واصطلاحاته ومنهجيته ، كما تعبر عن حاجة النحو –من حيث هو علم– يسعى لأن يكون مؤسسا على تصورات ذهنية منطقية ، واعتبارات جارية على مصطلحات مخصوصة ، ومن ثم فإن هناك فرقا بين مرحلة البحث في علم النحو كما مارسها الخليل ومثلها سيبويه في كتابه ، وبين ما سيمارسه ويمثله أبو سعيد

---

[1] إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ص 192 .

[2] كذلك اعتبره الباحثون المعاصرون ؛ حيث قال عنه نصر حامد أبو زيد: ((ومعنى ذلك أن استخدامنا لمفهوم التأويل وإصرارنا عليه إنما هو بمثابة العودة إلى الأصل، وقد كان كتاب سيبويه أمرا طبيعيا من حيث هو الكتاب الذي وضع أسس التأويل وقواعده للنحاة الذين جاءوا من بعده)) إشكاليات القراءة: ص194، ويذهب الجابري إلى أبعد من ذلك فيرى أن(((الكتاب) ليس مجرد قواعد لتعليم النطق السليم والكتابة الصحيحة باللغة العربية، بل هو أكثر من ذلك (قوانين) للفكر داخل هذه اللغة)) بنية العقل: ص44 ، وبذلك صرح الباحث عبد الرحمان بودرع حيث قال: ((لقد تسلم سيبويه قوانين من قبله وأنظارهم فأسس عليها آلياته النظرية لقراءة النص (لسان العرب) فلم يكن مجرد قارئ فرد ، ولكنه كان صاحب مشروع نظري متنام متطور ، بدأ من قبل وأخذ معالمه وأصوله على يده)) الأسس المعرفية للغويات العربية: عبد الرحمان بودرع ، ص61 ، كما ينظر آراء القدماء في مقدمة المحقق عبد السلام هارون للكتاب: ج1، ص05 وما بعدها، مطبعة الخانجي– القاهرة 1988م .

[3] الأسس المعرفية: ص108.

السيرافي وابن فارس وابن جني فيما بعد ، حيث سيرتقي هؤلاء بالمفاهيم النحوية التي جاء بها الخليل وسيبويه من حدود مفاهيم ومصطلحات تحيل على الواقع الحي وتشير إلى الوجود العيني مثل حد سيبويه – مثلا – للكلم بأنه ((**اسم و فعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا بفعل**)) **الكتاب: 05/1** ، فقد عرف الاسم بالإحالة إلى وجوده الواقعي فقال: (فالاسم رجل وفرس وحائط ..) ، وهذا ((**تعريف يمتاز بمطابقته لما وضع له ، وهو تعريف لغوي مباشر يقصد بيان عدة الكلم**))[1] .

لقد لاحظ السيرافي هذا الفارق في مستوى التعامل مع المعرفة النحوية ، حيث اعتبر أن سيبويه لم يعرف الكلم التعريف الذي يحقق حدود المعرَّف ويميزه عن غيره ، بحيث يكون جامعا مانعا ؛ ذلك أن سيبويه –كما يرى السيرافي: ((**لم يحدّه بحد ينفصل به عن غيره وينماز من الفعل والحرف وذكر منه مثالا واكتفى به عن غيره فقال : الاسم رجل وفرس**))[2] .

وبعدما انتقد السيرافي تعريف سيبويه الذي عده غير حاسم ولا حاد للمعرَّف ، قدم تعريفه الخاص فقال: ((**إن سأل سائل عن حد الاسم فإن الجواب في ذلك أن يقال: كل شيء دل لفظه على معنى غير مقترن بزمان محصَّل من مضي أو غيره فهو اسم**))[3] ويصف الباحث محمد بودرع حد سيبويه بأنه حد بالإحالة إلى الوقائع، بينما حد السيرافي مجرد من الوقائع منتزع منها فهو ((**حد نظري مستنبط يهتم بما تأمله من جوانب في المحدود**))[4] .

هذا الاعتراض من السيرافي هو اعتراض على قصور المفهوم وضعف التعريف الذي قدمه سيبويه ، وهو تعريف يراه لا يحمل الدلالة العلمية على المعرَّف في ذاته ، أي أنه تعريف يكتفي بالتمثيل (رجل وفرس وحائط) ، فهو يحتاج إلى دليل واقعي وإشارة إلى وضع خارج ذاته أكثر مما يدل على المفهوم بنفسه .

وبعبارة أخرى يمكن القول: إن تعريف سيبويه لم يحقق الكفاية المعرفية والتفسيرية للمعرف وهو (الاسم) هنا، فكان اعتماده على التمثيل أكبر من اعتماده على قدرته الذاتية في تفسير أو تعريف (الكلام) أو (الاسم) ، وهذه محاولة مهمة ومتقدمة لتقييم التعريفات وتطوير المفاهيم النحوية تدل على زيادة العناية بصياغة المفاهيم التي تحسن

---

[1])الأسس المعرفية: ص113 .

[2]) نفسه: ص113 .

[3]) نقلا عن: الأسس المعرفية: ص113.

[4]) نفسه: ص14 .

من الأداء العلمي والموضوعي في البحث النحوي ، كما تشير إلى الإحساس بخطورة وأهمية المصطلحات العلمية والتعريفات التي تعتبر المدخل الأساسي لكل معرفة تسعى لتكون علمية ونظرية معقولة .

ولئن كان السيرافي قد انتقد تعريف سيبويه للكلم في شرحه ، فإن الجرجاني عبد القاهر الذي اشتغل على النحو زمنا ، شرحا وتفسيرا واختصارا، لا يعدل بتعريف سيبويه للفعل[1] –مثلا– أي تعريف آخر ، سواء من الناحية العلمية أو من الناحية الفنية حيث فضله –حتى– على تعريف أستاذه أبي على الفارسي صاحب الإيضاح، وقد دافع ابن الطراوة على هذا التعريف منتقدا معظم التعريفات التي اقترحها من جاء بعد سيبويه، و وازن بين تعريف سيبويه وتعريف أبي على الفارسي واختار تعريف سيبويه لما اشتمل عليه من إيجاز وإحاطة وفائدة ودقة قد لا يحظى بها عادة إلا الأوائل الذين يرسمون مناهج و يؤسسون لعلوم جديدة أو معرفة مبتكرة كما قال عبد القاهر الجرجاني .

وإذا ما عدنا إلى اعتبار كتاب سيبويه مشروعا للتأويل في الفكر اللغوي العربي كما تقدم فإن هذا الاعتبار يسلمنا للحديث عن الكيفية التي تعامل بها سيبويه مع المعنى في النظرية النحوية ، حيث إنه اضطر –أحيانا– في كتابه إلى نوع من التحليل للشواهد الشعرية بما يشبه تعامل النقاد؛ إذ لاحظ الباحثون أنه كان أكثر تجاوبا وتفهما –أحيانا– لطبيعة الشعر وللوظيفة الجمالية للغة ، وأكثر استيعابا وتجاوبا لخصوصية الخطاب الشعري من بعض اللغويين والنحويين مثل أبي إسحاق الحضرمي[2] ، ذلك أنه كان يمارس الاقتراب من النص الشعري بحذر شديد فيقول –مثلا– في باب ما يحتمل الشعر :

((اعلم أنه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف يشبهونه بما ينصرف من الأسماء لأنها أسماء كما أنها أسماء ، وحذف ما لا يحذف ، يشبهونه بما قد حذف واستعمل محذوفا كما قال الحجاج (قواطنا مكة من ورق الحمى) يريد الحمام)) الكتاب : 1 /26– 27 .

---

[1]) ناقش محمود شاكر هذا التعريف وبين محاسنه وسر إعجاب الجرجاني به: ينظر ذلك في كتابه (المتنبي) صفحات: 11،12،13، على التتابع ، شركة القدس، 1987م ، وهو أمر يلفتنا بشدة إلى تمثل الجرجاني لقضايا النحو بتوظيفه لها في مشروعه معاني النحو كما سيأتي بيانه إن شاء الله. والحق أن هذا هو تعريف الخليل الذي يمتد إلى أبي الأسود الدؤلي .

[2]) إشكاليات القراءة: ص218 ، من هؤلاء النحويين: أبو إسحاق (ت 117 هـ) ، وعيسى بن عمرو (ت149هـ)، و أبو عمرو بن العلاء (ت154هـ) ، ويونس بن حبيب (ت 182) .

وبعدما يورد شواهد بجوازات الشعراء وبعض ضروراتهم التي يضطرون إليها ، يحاول تفسير سبب هذا الاضطراب قائلا:

((وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجها ، وما يجوز في الشعر أكثر من أن أذكره لك هنا لأن هذا موضع جمل)) الكتاب: 32/1 .

أي أن اللغة تضيق على الشعراء فيضطرون إلى خرق بعض القواعد النحوية والصرفية لما يحاولونه من إبداع وابتكار ، ولما تضطرهم إليه الأوزان والقوافي ، وبديع التصوير والتأليف ، وهذا خاص بالشعراء وحدهم فلا يجوز إجراؤه مجرى الكلام العادي .

وقد تعامل سيبويه مع المعاني الشعرية في أبواب الحذف والإضافة والتقديم والتأخير ، وهي أكثر الأبواب تداخلا وتماسا مع البلاغة والنقد الأدبي ، أو يمكن القول إن سيبويه كان ينتهي أحيانا إلى حيث يبدأ البلاغيون والنقاد ، ما دام النحو يتوقف عند الجملة التي تمثل الوحدة الأساسية في دراسة الخطاب الشعري ، وقد كان سيبويه يتتبع خواص تراكيب الكلام استنادا إلى سنن العربية واعتمادا على ثنائية نظرية مهمة هي (الفرع/الأصل) ، وهي ثنائية تشغل مكانة أساسية في الفكر العربي ؛ ففي كل الأبواب التي ذكرناها كان سيبويه يوظف هذه الآلية التفسيرية في فهم المعني وتصحيحه وطرق التعبير عنه ، فمثلا يقول في باب بدل المعرفة والنكرة :

((بدل المعرفة بالنكرة: فقولك مررت برجل عبد الله ، كأنه قيل له: بمن مررت ؟ أو ظن أنه يقال له ذاك . فأبدل مكانه ما هو أعرف منه)) الكتاب: 14/2 .

فهو هنا يصحح أو يصوب المعنى الفرعي بناء على تقدير الكلام واستصحاب المقام أو السياق في المعنى الأصلي ، ومثل قوله في بيت مهلهل؛

((ولقد خبطن بيوت يشكر خبطة .... أخوالنا وهم بنو الأعمام ، كأنه حين قال: خبطن بيوت يشكر قيل له: وما هم ؟ فقال أخوالنا بنو الأعمام)) الكتاب: 16/2 .

ففي هذا التمثيل والعودة إلى أصل الكلام تأكيد على الطبيعة التواصلية للغة التي تستلزم دائما متكلما وسامعا يتطلب حسن التواصل بينهما دقة الإعراب وتصحيح الكلام وتتبع حركة بناء المعنى في الجملة العربي، ووسيلة من وسائل تقدير المحذوفات ، فمن ذلك مثلا قول امرئ القيس:

((إذا قامتا تضوع المسك منهما ** نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل))**

ويستوجب النحاة هنا تقدير المحذوف على ثلاثة مراحل أو صيغ هي:

1 – إذا قامتا تضوع المسك منهما تضوع نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل.

2– إذا قامتا تضوع المسك منهما تضوعا مثل نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل

3– إذا قامتا تضوع المسك منهما تضوعا مثل تضوع نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل))[1].

والقاعدة الأساسية التي تتحكم في مسائل الحذف والإضافة والتقديم والتأخير[2] هي دائما العودة إلى أصل المعنى[3] أو المعنى الأصلي ، وقياس المعنى الجديد عليه ورده إليه (التأويل) ، أي الاحتكام إلى الكلام العادي أو الحقيقي النمطي من أجل التعرف على ما أضافه التعبير الجديد أو الصياغة الجديدة التي لابد من أنها تتضمن معنى جديدا أو وظيفة دلالية معينة ، أو إضافة جمالية جديدة لا تتوفر عليها الصيغة الأصلية ، وهنا ينبغي على النحوي والبلاغي –كل بطريقته وأدواته– تقدير المحذوف والكشف عن المعنى المصاحب (الجديد ، الفائدة المرجوة، الغرض، المتعة الفنية) في التقديم والتأخير أو في الحذف والإضافة ، وذلك في محاولة لإحصاء مجمل التوليفات والتقليبات النحوية والبلاغية للعبارة الواحدة ، وتحديد المعنى المناسب لكل تركيب لغوي ، ويترتب على ذلك إحصاء جملة المعاني والدلالات المختلفة التي تحققها العبارة الواحدة وفقا للتغيرات الشكلية والمعنوية التي نجريها عليها ، وهذا هو ما يشغله ويهتم به –في الحقيقة– علم الأسلوب وعلم التراكيب[4] ؛ وهو العلم الذي يستفيد منه النقد الأدبي في دراسة الشعر العربي وتقييمه ونقده ، ويمكن أن نطلق على هذا النوع من البحث بمشاغل تحديد الخصائص المميزة للكلام النمطي (المعنى الأصلي العام) عن الكلام الفني (المعنى الشعري) ، وذلك استنادا إلى زوج (الأصل/الفرع) أو المعنى المجرد والمعنى الفني ، هذا التقييم الذي يرتد أصلا إلى قاعدة علمية في

---

[1]) حسن أزروال: إسهامات علم النحو في بناء النقد العربي القديم، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، ط1، 2015م، ص138 .

[2]) يقول الكفوي: ((إضافة اسم الفاعل إلى الظرف إذا كانت على طريقة إضافته إلى المفعول به أو بمعناها فهي مجاز ، وإلا فينبغي أن تكون حقيقة لأن للمظروف تعلقا بالظرف)) الكليات: ص885، وينظر فيه أيضا؛ تقديم المبتدأ على الخبر: ص100 .

[3]) ففي ترتيب الفعل والفاعل: ((الأصل أن يلي الفعل الفاعل لأنه محتاج إليه ولا كذلك المفعول)) الكليات: ص103 ، والأصل في الخبر أن يتأخر على المبتدأ أو يحتمل تقديره)) الكليات: ص105 ، ((والأصل في الكلام الحقيقة)) نفسه: ص101.

[4]) وهو المبحث الأساسي المروم من علم النحو بحسب ما عرفه السكاكي حيث قال: ((اعلم أن علم النحو هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب في ما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقا ، بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب)) مفتاح العلوم: ص125 . وينظر إجماع القدماء على هذا الأصل (تقدم الحقيقة على المجاز) التفكير البلاغي: حمادي صمود ، ص377 .

الفكر العربي وهي أنه لابد لكل شيء من أصل وفرع ، ولا يمكن أن يعقل فرع بدون أصل هو القاعدة الأساسية التي يتأسس عليها الخطاب المعرفي اللغوي والبلاغي ، والقانون الذي ظل يؤكد عليه الإمام عبد القاهر الجرجاني في مصنفاته كما سيأتي ذكره ، وفي هذا الأطار يمكننا أن نورد كلام أحمد ابن فارس (288-375 أو 377هـ) ، وهو أحد أساطين علم اللغة والنحو في عصره أي في القرن الرابع الهجري ، يقول عن علم العرب :

((**إن لعلم العرب أصلا وفرعا : أما الفرع فمعرفة الأسماء والصفات كقولنا** (رجل) و(فرس) و(طويل) و(قصير) . **وهذا هو الذي يبتدأ به عند التعلم ، وأما الأصل فالقول على موضوع اللغة وأوليتها ومنشأها ثم على رسوم العرب في مخاطباتها ، وما لها من الافتنان تحقيقا ومجازا**)) **الصاحبي في فقه اللغة العربية: دار مكتبة المعارف ، يروت– لبنان ، تحقيق عمر فاروق الطباع ، ط2 ، 2013 م ، ص33– 34** .

إن ابن فارس يعتبر أن علوم اللغة المعجمية أي اللغة في مقابل الكلام الذي يعتبر نشاطا فرديا خاصا يرتبط بأوضاع المتكلم وحالاته ومراداته و قصوده ، وقد مثل لذلك فقال:

((**ولو أنه لم يعلم توسع العرب في مخاطباتهم لعي [جهل] بكثير من علم محكم الكتاب والسنة ألا تسمع قول الله جل ثناءه ((ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة و العشي يريدون وجهه**)) الأنعام/52 **إلى آخر الآية ؟ فسر هذه الآية في نطقها بمعرفة غريب اللغة والوحشي من الكلام وإنما معرفته بغير ذلك مما جعل كتابنا هذا يأتي على أكثره بعون الله تعالى**)) **الصاحبي:ص 34** .

أو كتصريف المعنى الواحد على أوجه متعددة ف ((**لو قيل له: هل تتكلم العرب في النفي مما لا تتكلم به في الإثبات ، ثم يعلمه لنقصه ذلك في شرعية الأدب عند أهل الأدب**)) **الصاحبي: ص35** .

لاشك أن عملية الفهم والإفهام لا تتم بالأسماء أو الألفاظ عارية عن معانيها الحقيقية ، وإنما بضرب من التأليف والبناء بينها مخصوص (التأليف بين المعاني والألفاظ) ، وقد أتى ابن فارس على ذكر ما سماه سنن العرب في كلامها ، فذكر الاستعارة والكناية وباب الإضمار والتقديم والتأخير ، وجملة من مسائل البلاغة والبيان ومعاني الكلام ، من خبر واستخبار ، وأمر ونهي ، ودعاء وطلب ، وعرض وتحضيض ، وتمنّ وتعجب ، وهي المسائل التي يتوجب على من يريد التلقي لكتاب الله عز وجل وسنة رسوله الكريم والشعر العربي بالفهم والتأويل ، أن يحصّل العلم بها وبتصاريفها في الوجوه البيانية المختلفة.

وعلى الرغم من أن ابن فارس قد خصص كتابا كاملا لشرح الأبيات المشكلة الإعراب ، وهو كتاب من دلالة عنوانه يدخل في جملة البحوث النحوية واللغوية التي اختص بها ، إلا أن كتاب الصّاحبي هذا هو كتاب يخدم النحو واللغة بالأساس والأدبَ والبلاغةَ بالعرض ؛ ذلك لما اشتمل عليه من مسائل أمشاج من هذا وذاك ، فلئن كان كتابه (شرح الشعر) قد اختص بتتبع الألفاظ والتراكيب اللغوية من تبيان الوجه الإعرابي وحالة الكلمة في الجملة ووظيفتها ، فإن كتاب الصاحبي قد ذهب أبعد من ذلك ، حيث لامس مسائل وموضوعات ذات طبيعة نقدية وبلاغية على سبيل التوسع[1] كما يوحي به عنوان الكتاب (فقه اللغة) الذي ذهب مع الدرس البلاغي والنقدي شوطا غير قصير ، حيث نلفيه يعرف الشعر ذلك التعريف المشهور الذي استنه قدامة بن جعفر فيقول في باب الشعر: ((**الشعر كلام موزون مقفى دال على معنى ويكون أكثر من بيت**)) **الصاحبي: 265** ، ويسيّج ابن فارس هذا التعريف بمجموعة من الحدود والاحترازات: ((**وإنما قلنا هذا لأن جائزا اتفاق سطر واحد يوزن يشبه وزن الشعر عن غير قصد**)) **نفسه: ص 265** ، وأضاف:

((**إن للشعر شرائط لا يسمى الإنسان بغيرها شاعرا ، وذلك أن إنسانا لو علم كلاما مستقيما موزونا يتحرى فيه الصدق من غير أن يفرط أو يتعدى أو يمينَ أو يأتي فيه بأشياء لا يمكن كونها بتَّةَ لم سماه الناس شاعرا . ولكان ما يقوله مخْسُولاً ساقطا**)) **الصاحبي: 266** .

كما أشار ابن فارس إلى التفاوت الشعري بين القدماء والمحدثين لا على مستوى الجودة فقط ، بل حتى على مستوى الموضوعات والاختلافات الخارجة عن طبيعة معاني الشعر ، كالزمان والمكان والبيئة فقال:

((**وقد يكون شاعر أشعر ، وشعر أحلى أو أظرف . فأما أن يتفاوت الأشعار القديمة حتى يتباعد ما بينها من الجودة فلا ، وبكل يحتج وإلى كل يحتاج ، فأما الاختيار الذي يراه الناس للناس فشهوات ، كل مستحسن شيئا**)) **الصاحبي: 267** .

وختم حديثه في هذا الكتاب عن بعض ضرورات الشعراء ، وبعض ما يحتمل لهم من الجوازات الشعرية .

يمكن الإفادة بهذا الشأن من كلام حمادي صمود الذي يحدد ويوصّف العمليات العقلية التحويلية التي تم بها تحويل المادة اللغوية إلى قواعد نظرية (علوم اللسان) قال: ((**إن هذا التباين بين حاجز النحو وحركية اللغة، والصراع بين القاعدة والاستعمال، وهي نتيجة حتمية لكل تجريد يتعالى عن موضوعه ثم يرد إليه، يبرزان المشاكل التي كان على النحاة مواجهتها حتى لا يبدو عملهم مجرد اصطلاح على مقولات، وجهازا مستعارا سلطوه على اللغة إرضاء لنزعة التنظيم**

[1]) وسنرى أن مفهوم التوسع نفسه سيتفرع إلى عدة مسائل بيانية تتعلق بالمجاز والحذف والإضمار...

والتبويب التي يحاول بها العقل السيطرة على ظواهر الكون فعملوا على استيعاب ذلك التباين والخروج، بالتأويل والتعليل وراحوا يبحثون عن المؤشرات اللغوية وغير اللغوية التي تربط حبل الأسباب بين البنية النظرية المثلى وما هو موجود بالفعل، مؤكدين على أن الخروج ظرفي، يعود إلى الأصل متى انعدمت أسبابه، فدخلوا من حيث أرادوا الإقناع بسلامة قوانينهم اللغوية في تأويل المقال والبحث عما يجعل نهجه في الدلالة مغايرا لنهج الجمل المجردة))[1] .

وبناء على ما سبق يتبين لنا على مستوى النظرية اللغوية والنحوية حتى الآن مدى تداخل علوم اللغة العربية، وأخذ بعضها برقاب بعض وخدمة كل علم منها لبقية العلوم ، الأمر الذي يجعل ابتسارها أو اقتطاعها أو اجتزاءها أثناء البحث والدرس والقراءة مضرا غير نافع ، ففي النحو أشياء من اللغة ، وفي اللغة أشياء من البلاغة والنحو وفي البلاغة والنحو أشياء من الكلام والفقه وهكذا .. في أسرة واحدة متداخلة ومترابطة بوشائج قوية متماسكة تحركت العقلية العربية ، وتحرك معها وفي إطارها الفكر النقدي العربي منفعلا بها ومتفاعلا معها .

وقد تمثلت البدايات الأولى كما رأينا في تأسيس علوم اللسان العربي التي بها ومنها ستستمد العلوم الأخرى مشروعيتها ، وبها تمارس فهم نفسها ومعالجة مشكلاتها الداخلية (البنيوية) ، ومشكلاتها في علاقاتها ببقية العلوم والمعارف المختلفة عنها ، أي أن تأسيس علم اللغة العربية هو تحديد معين لإطار عام في نمط التفكير وطريقته التي يصح أن ننسبها إلى العقل العربي أو العقلية العربية وبالتالي إلى الفكر النقدي العربي .

[1]) التفكير البلاغي: ص93، مرجع مذكور .

القسم الثاني

المعنى بين مناهج الدرس وضوابط التأويل

من الممارسة إلى النظرية

الفصل الأول: المعنى في جهود تقعيد اللغة والممارسات النقدية

1-الممارسة النقدية ومسعى تأسيس مفهوم الشعرية-الفحولة

2-المعاني المطروحة في نظرية البيان عند الجاحظ: التأسيس المعرفي والتنزيل البياني

3-الإطار النظري العام للمعاني في نظرية البيان (صحيفة بشر)

1–مسعى تأسيس مفهوم الشعرية/ الفحولة في الممارسة النقدية:

قال أبو حاتم السجستاني في كتاب فحولة الشعراء:

((سمعت الأصمعي عبد الملك بن قريب غير مرة يفضل النابغة الذبياني على سائر شعراء الجاهلية وسألته آخر ما سألته قبيل موته: من أول الفحول ؟ ... قال النابغة الذبياني . ثم قال: ما أرى في الدنيا لأحد مثل قول امرئ القيس .

وقاهم جدهم ببني أبيهم بالأشقين ما كان العقاب .

قال أبو حاتم : فلما رآني أكتب كلامه فكر ثم قال : بل أولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس ، له الحظوة والسبق ، و كلهم أخذوا من قوله و اتبعوا مذهبه ، و كأنه جعل النابغة من الفحول .

قال أبو حاتم: قلت: مامعنى الفحل ؟ قال يراد أن له مزية على غيره ، كمزية الفحل على الحقاق . قال: وبيت جرير يدلك على هذا:

وابن اللبون إذا مالزّ في قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس .

قال أبو حاتم: وسأله رجل أي الناس طرا أشعر؟ قال النابغة)) الفحولة أو سؤالات أبي حاتم: ص29–30.

أثبتنا هذا النص بطوله لاشتماله على قضايا تتعلق بالجانب الفني في بحث المسائل ، ومناقشتها شفهيا في هذا الاستجواب ، إضافة إلى ما تقدم من إشارات إلى الاختلاف حول عنوان الكتاب ونسبته إلى الأصمعي ينبغي أن نسجل هنا ملاحظات مهمة منها:

- سعيُ أبي حاتم السجستاني –وهو أحد الرواة واللغويين المشهورين– إلى الإفادة من آراء الأصمعي النقدية ، ومن أجل ذلك عقد له لقاء قبيل وفاته من أجل أن يدون ما توصل إليه ، وما استقر عليه من آراء نقدية في الشعر والشعراء ، لذلك جاء هذا الكتاب مليئا بالآراء النقدية غزير المادة بهذا الشأن .

- على مدار خمسين صفحة من الكتاب يدور سؤال واحد(من هو الفحل من الشعراء؟) ما يدل على أن المجلس كان مجلسا واحدا ودفعة واحدة ، كما يؤكد ذلك دقة السؤال وإيجاز الجواب .
- لم يبد أبو حاتم السجستاني –خلال هذا المجلس وفي كل المسائل التي عرضها أو ناقشها الأصمعي– أي اعتراض أو نقد أو تقييم ، ويدل هذا على مقام الأصمعي ومكانته العلمية كما يدل على بغية السجستاني ورغبته في الاستفادة .
- غموض مصطلح الفحولة وتذبذب دلالته من شاعر لآخر ؛ يدل على ذلك ارتباك الأصمعي حول مكانة امرئ القيس والنابغة في مستهل حديثه عن الفحولة ، وقد استوجب هذا الارتباك من السجستاني أن يتبين من الأصمعي ما معنى الفحولة[1]، فيكتفي الأصمعي بالقول ((**يراد أن له مزية على غيره ، كمزية الفحل على الحقاق** ...)) ، واستدل على هذا المعنى ببيت جرير الذي يبدو أنه أكثر غموضا من المصطلح نفسه ، ويشير هذا الارتباك الواضح و المتكرر إلى غياب المعيار الواضح وغموض مفهوم الفحولة كمقياس نقدي يحاكم إليه الشعر والشعراء .
- ثم نراه عدل عن مصطلح الفحولة إلى الجودة عندما رأى أبا حاتم يكتب ما يقوله، وقد أثر مشهد الكتابة هذا في الحكم ، واضطره إلى إعادة النظر –عمليا– في مسألة أو مصطلح الفحولة، فقال الأصمعي ، ((**أولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس ، له الحظوة والسبق ، كلهم أخذوا من قوله و اتبعوا مذهبه**)) **ص30** . وكان الأصمعي يكتفي بجعل الجودة – هكذا – هي المعيار ولو سألناه عن معنى الجودة لأحالنا إلى بيت آخر أو إلى معنى آخر .
- لا ترتبط الفحولة عند الأصمعي بأمر محدد أو بدلالة ثابتة فهي –كما تقدم– عند امرئ القيس تحيل إلى الجودة التي تعني السبق والابتكار، وهي عند طفيل الغنوي ترتكز على وصف الخيل ، أما عند النابغة وأوس وزهير ، فالفحولة ثابتة لهم برغم أنهم لم يكونوا يحسنون صفة الخيل ، أما علقمة بن عبدة والحارث بن حلزة والمشيب بن علس وحسان بن ثابت وقيس بن الخطيم والمرقشان وابن قمئة ، فكلهم فحول بدون أي تعليل وكأن هذا الأمر يدركه الناس من تلقاء أنفسهم أو لمكانة هؤلاء الشعراء ودوران شعرهم بين الناس ، لسنا نعلم .

[1]) يقدم جمال الدين بن الشيخ تصورا وظيفيا لمفهوم الفحولة يتنزل به في إطار ((حالة لغة وصفت بكونها قديمة ومن ثم أقيمت علاقة معينة بين نموذج من اللغة وبين كتابة ما .إن إحدى الصفات الأساسية المنسوبة إلى الشاعر هي الإعادة (التكرار) لهذا النموذج ، والفحل هو بالتحديد الشاعر الذي يبرهن على تملكه للنموذج وتمكنه منه)) الشعرية العربية، دار توبقال، الدار البيضاء–المغرب، ط2، 2008م، ص20 .

- يستخدم الأصمعي بعض المفاهيم ذات البعد الاجتماعي أو القيمة الأخلاقية مثل قوله في عروة بن الورد بأنه شاعر كريم وليس بفحل وقوله في أبي دؤاد: صالح ، ولم يقل إنه فحل ، أما الراعي االنميري فشعره أشبه شعر بالقديم وبالأُول .
- يدخل معيار الكم أحيانا في هذا التصنيف ، فالحويدرة –مثلا– ((**لو قال مثل قصيدته خمس قصائد كان فحلا ، وكذلك ثعلبة بن صغير ، ومهلهل لو كان قال مثل قوله : أليلتنا بذي جشم أنيري ، كان أفحلهم**)) **الفحولة: ص41**.
- يخصص الأصمعي شرطا آخر للإسلاميين كي يلحقوا بالفحول من الجاهليين ؛ فالفرزدق والأخطل وجرير يحتاجون إلى العيش في الجاهلية أخَّرهم عن الأوائل فقط كونهم إسلاميين، يدل على ذلك استشهاد الأصمعي يقول أبي عمرو بن العلاء: ((**لو أدرك الأخطل من الجاهلية يوما واحدا ما قدمت عليه جاهليا و لا إسلاميا**)) **نفسه: ص 44** . وهذا الحكم ينسحب على جرير والفرزدق ، لأن الأصمعي أطرق ساعة قبل أن يجيب على أفضلهم كما تقدم في الاقتباس.

هذه أهم الملاحظات أو الاستنتاجات التي تمثل الطابع العام لمسألة الفحولة من منظور ناقد لغوي مشهور هو الأصمعي كما يسجلها عليه مجمل الدارسين[1]، والذي يمكن أن نسجله – نحن– بخصوص بحثنا جملة أمور:

الأول: ارتباط هذا المفهوم (الفحولة) بالواقع الاجتماعي والثقافي (الفحل من الجمال) ، أي تعبيره عن هذا الواقع وارتداده إليه بشكل مباشر تقريبا ، وهذا الارتداد المباشر في إنتاج المفاهيم العلمية والنظرية من أهم خصائص الوعي الشفاهي ؛ حيث تستقى فيه المفاهيم والمصطلحات من الواقع المادي المحسوس وترقى شيئا فشيئا في مراتب التجريد ، فترتبط المفاهيم والنظريات في أصل نشأتها بالأشياء والأشخاص والأحداث ، وتستمد رصيدها العلمي من واقعها الثقافي والاجتماعي المحض مثل مصطلحات العروض عند الخليل مثلا والفحولة عند الأصمعي ، واستنادا إلى هذا الواقع الذي لا يمكنه أن يؤسس ذاته ولا يمكنه أن يفسر كونه ما هو عليه أو يفسر نفسه بنفسه أو يبرر سلوكه وحركته ، فإنه يحتاج إلى تصور نظري ؛ ذلك أن الشعر أو الفن أو أي علم آخر لا يمكنه –بما هو مستمد من هذا الواقع أيضا– أن يفسر نفسه بنفسه ، أو أن يناقش مشكلاته بذاته لأن هذا ليس

[1]) تلتمس هذه الملاحظات في كتب تاريخ النقد الأدبي مثل ما هو عند إحسان عباس ، ونظريات الشعر عند العرب لمصطفى الجوزو، دار الطليعة– بيروت، ط2، 1988م، حيث يرى الجوزو أن الأصمعي أخذ هذا المصطلح عن أستاذه أبي عمرو بن العلاء ينظر: ص14، وكذا: الواقع الشعري والموقف النقدي لأستاذنا عمار ويس: ص228.

من طبيعته ولا من مقدرته لأن العلوم كلها يبرهن عليها من علوم أخرى خارجها ومختلفة عنها ، وباللازم فإن الشعر يحتاج إلى ما أطلق عليه أستاذنا المعادل الموضوعي الذي يجسد المفهوم و يمظهره –إن صح هذا التعبير– كي يصبح قابلا للتداول وأداء وظيفته التحليلة والتفسيرية والتعليلية ، فمفهوم الفحولة –بناء على ما تقدم– إجراء منهجي ، أو آلية لتكثيف الموقف النقدي ومكوناته ، وهو الآلية النظرية التي تجعل منه معيارا نقديا قد يرقي إلى مستوى النظرية التي يحتكم إليها في قياس شاعرية الشاعر ومستواه ، والذي يمكن للناقد –أيضا– أن يحدد بها موقفه من الشعر والشعراء .

الثاني:إن المعايير التي استخرجناها من الكتاب تتعلق تعلقا مباشرا ببحث مدى شعرية الشاعر ومستواه الفني ، وقد يرتقي مصطلح الفحولة –بناء على تحليلاتنا– إلى مفهوم نقدي وإجراء تنظيري مبدئي لتحديد مستوى الشعرية ، حيث يتضمن هذا المفهوم جملة من الشروط التي يمكن لها أن تصبح معايير علمية ثابتة فتجعل من مفهوم الفحولة –مع اعترافنا بغموضه– نظرية لدى بعض النقاد المعاصرين لولا هذا الغموض ولولا ملابسات تأليف الكتاب التي نراها تحول دون ذلك ، من هذه الشروط –مثلا– شرط الجودة الفنية ، وشرط الإجادة في مجموعة من الأغراض بعينها ، وكذا مراعاة بعض الفروق الفنية بين الشعراء الأوائل (الجاهليين) والشعراء الإسلاميين مثل معيار السبق والابتكار في المعاني والتشبيهات ، ومعيار الكم في النتاج الشعري لكل شاعر.

بالرغم من تذبذب واضطراب مفهوم الفحولة ، واختلاف تمثله من شاعر لآخر ، واضطراب فهمه وتوظيفه من طبقة إلى أخرى ، إلا أن هذا التذبذب يمكن أن يفسر بعدم نضج هذا المفهوم ، وعدم حيازته الكفاية المعرفية والكفاءة التفسيرية اللازمة لتحديد المستوى الإبداعي والفني للشعر والشعراء ، هذه الكفاءة التي كان بإمكانها –لو توفرت لهذا المفهوم– أن تجعل منه جهازا نظريا وإجراء نقديا يتسم بالثبات والصرامة في مقاربة الشعر والشعراء باختلاف مستوياتهم وبيئاتهم وأزمانهم ، وفي ظني أن ذلك لم يتحقق بالمستوى المطلوب ، لأنه مفهوم أُنضج في بيئة شفاهية وفي مجالس شعرية نقدية تعليمية ؛ أي نوقش خارج إطار الوعي الكتابي القادر على توحيد الرؤية ، وتطوير المفهوم النظري وضبطه بأدوات الكتابة العلمية ، وعلى تطعيمه بالرؤية المرجعية التي تمنحه مزيدا من القوة على تفسير الظاهرة الأدبية وتقييمها، وهذا ما تفطن له ابن سلام من خلال تدشينه للكتابة النقدية كما سيأتي تفصيله .

الثالث: يمكن لقارئ كتاب الفحولة أن يتلمس مدى إحساس الأصمعي بحالة التحول المهمة التي بدأت تشهدها الساحة الشعرية والنقدية على السواء ، فالارتباك في تحديد المفهوم (الفحولة) وموقفه من بعض الشعراء

الإسلاميين مثل جرير والأخطل والفرزدق، واضح وصريح في الدلالة على هذا التغير الذي خلق الإحساس بالتردد والقصور في الأدوات اللغوية التي مارس بها النقد الأدبي مهمته طيلة الفترة الشفاهية .

وفي هذا السياق يمكن لنا أن نعتبر ابن سلام الجمحي مستدركا ومتمما لما بدأه أساتذته ومن بينهم الأصمعي؛ حيث عمل على تطعيم مفهوم الفحولة من خلال كتابه أو عمله طبقات فحول الشعراء ، هذا الكتاب الذي تطلب من ابن سلام معالجة المسائل النقدية والأدبية التي تراكمت إلى عصره ، فجاء تجميعا لهذه الآراء حينا ، وترتيبا وتحقيقا وتحليلا لها أحيانا ، وقد استلزم هذا العمل من ابن سلام مناقشة وتأسيس الإطار النظري الجديد الناظم لجهود سابقيه مع كثير من الإضافات والتحقيقات ، فكي يحدد وظيفة الناقد[1]، ومميزاته كان لابد عليه أن يؤسس له بمناقشة مسألة الانتحال والوضع في الشعر الجاهلي ، فحدد أولية هذا الشعر وتنقله بين القبائل وحاول أن يفسر تفوق بعضها على بعض مرجعا سبب ضياع هذا الشعر لانشغال المسلمين بالفتوح ولانقطاع الرواية ، وتشكل هذه الموضوعات النقدية الإطار الثقافي أو المرجع الأساسي الذي ينبغي أن يكون واضحا ومحددا قدر الإمكان ليخدم القراءة الصحيحة للشعر العربي من وجهة نظر ابن سلام .

إن مفهوم الفحولة –سواء على مستوى الواقع الاجتماعي والثقافي أو على مستوى الواقع الفني– تعبير عن حاجة الناقد إلى مستند منهجي أو معيار علمي واضح ليحكم به على مدى شعرية الشاعر، ما يعني أن جودة المعنى أو إصابته تقتضي أن يتطابق الوصف الفني مع الواقع الاجتماعي الذي تجسده اللغة وتسعى للتعبير عنه ، ولابد كان مفهوم الفحولة استثمارا معرفيا ، وأداةً تأويلية تستفيد من كلا المستويين اللغوي العام والفني الخاص لجعل قياس الجودة والرداءة أمرا ممكنا ومعقولا .

ويتبين بهذا أن الإحساس بالتغير في الواقع الشعري الذي استتبع واستلزم تغيرا هاما في الموقف والإجراء النقدي جعل اللغويين –بالأساس– يتحسسون أجهزتهم النقدية بشيء من الريبة والتردد ، ويشير هذا على صعيد تطور المعلم النقدي إلى ضرورة إيجاد مخرج مناسب لهذه الأزمة أو الظاهرة الجديدة (شعر المولدين) ، وهي –إضافة إلى التطور الحضاري الذي كان هذا الشعر تعبيرا عنه وإسهاما فيه– الموضوعة الأساسية الضاغطة التي أسهمت في ميلاد الناقد الأدبي بمواصفاته العلمية التي طرحها ابن سلام . فماذا تُرى كانت مهمة هذا الناقد ؟

[1]) كأن ابن سلام كان معنيا جدا بالتركيز على النماذج (شعر الفحول) التي سيستمد منها مقومات الشعرية وخصائصها الأساسية، ليجعلها مادة صالحة للتنظير للإبداع الشعري بعد أن يصوغ منها معيارا علميا صحيحا يميّز به جيد الشعر من رديئه ، وذلك بجعل الشعر نفسه صناعة وثقافة تستوجب علما خاصا بها ، وتتطلب منه كناقد إنتاج نظرية نقدية تعتبر توسيعا لمفهوم الفحولة وعلمنة أو عقلنة لها في الوقت نفسه إ.هـ.

هذا الناقد الذي نشأ في أحضان اللغويين والرواة ، متشبعا بمروياتهم وآرائهم اللغوية والنحوية والنقدية التي يبدو أنها كانت تكتفي بأدواتها العلمية –في الغالب– في نقد الشعر وتقويمه ، ولم تكن بحاجة إلى ورقة منهجية أو معرفة نظرية منظمة –كما نتصور– لأداء وظيفتها النقدية ؛ إذ إن العملية النقدية لم تكن تختلف عن الإبداع الأدبي كثيرا من حيث إن كليهما ارتجال وسليقة وطبع ، وهذا هو السر في نجاح اللمحات النقدية الوجيزة التي كانت تبدر من اللغويين والرواة في أداء وظيفتها النقدية لارتباطها بالممارسة الإبداعية التي كانت من جنسها وقريبة من طبيعتها ، فلما تطور الواقع الحضاري الذي اتخذ الكتابة والتدوين نمطا معرفيا ، واعتمده حاملا جديدا للثقافة والفكر ، تغيرت معه العملية الإبداعية حيث غدا الارتجال وقوة الطبع في الإبداع كما في النقد أمرا غير ممكن ولا سائغ ، فقد أحس المتلقي بالحاجة النفسية إلى حضور ثقافته الجديدة والخاصة التي يعيشها ويعايشها في الشعر الجديد، الشعر الذي رأى أنه يعبر أو ينبغي أن يعبر عنه ، حتى وإن تطلب ذلك الشعر الصنعة والتنقيح الذي يشي بالتكلف كما مارسه أبو تمام والمتنبي وغيرهما .

وقد عكف من جاء بعد علماء اللغة الكبار من مثل المبرد وابن سلام وثعلب و غيرهم على جمع هذه الأقوال وتدوينها وإعادة توزيعها وفق أنساق معرفية جديدة ، وذلك بتعميق النظر فيها شيئا فشيئا وإكسابها قوة الإثبات والفصل ، نعم لقد كان لهؤلاء جميعا ((**الفضل الأكبر في جمع الحجج التي أدلى بها أنصار كل شاعر في تقديمه ، وبهذه الحجج صار للنقد أسس قائمة وأصبح على جانب مرض من التحديد**))[1].

لقد شكلت سلطة اللغويين والرواة وعلماء اللغة والشعر مرجعا أساسا ومهما جعله –أي الشعر– متنا على درجة كبيرة من الخصوصية والتماسك والوثوقية ، صالحا لصياغة المعارف الأدبية واللغوية ، يستمد مصداقيته من كونه مرجعا أو ورقة أساسية لفهم النص الديني و تفسيره ((**فاللغويون يفرضون حجة سلطة ، لقد بدأت تتشكل هيئة العلماء اللغويين وتتحدد القواعد التي ينبغي أن تتحكم في أنشطتها**)) **الشعرية العربية : ص/07** ، وهذه السلطة هي التي استلمها ابن سلام من أشياخه ، فمسحها بروح العصر وراح يستخدمها في ثقة وحزم لمناقشة وتحليل كل القضايا النقدية التي تجمعت في عصره ، والتي كانت تنتظر اكتمال هذه السلطة المرجعية كي يوظفها –بلا هوادة– في تحديد المسائل المجمع عليها والتي لا ينبغي الخروج عنها لأحد.

يقول ابن سلام :

[1]) طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار القلم، بيروت–لبنان، دون تاريخ ، ص62.

((وفي الشعر مصنوع مفتعل وموضوع كثير لا خير فيه ولا حجة في عربيته ولا أدب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ولا مثل يضرب ، ولا مديح رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسيب مستطرف ، وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب لم يأخذوه عن أهل البادية ولم يعرضوه على العلماء وليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه أن يقبل من صحيفة ، ولا يروى عن صحفي ، وقد اختلفت العلماء بعد في الشعر ،كما اختلفت في سائر الأشياء فأما ما اقتصر عليه فليس لأحد أن يخرج منه)) الطبقات: ج1، ص/04 .

يحدد ابن سلام في هذه الفقرة الوجيزة طريقة تصحيح الرواية ونقدها ، من أجل تمييز الصحيح من الزائف من الأشعار ، والطريقة المثلى التي تستجيب لظروف تلك المرحلة التاريخية –مرحلة التدوين– هي المشافهة والسماع والأخذ المباشر عن العلماء الثقات وعن أهل البدو في القبائل المشهود لها بالفصاحة ، وابن سلام يعترض بشدة –هنا– على رواية الأشعار في الكتب وانتقالها في الصحف التي لا تتبع طرق الرواية الصحيحة والتلقي الحي عن العلماء المشهورين ، وقد يكون هذا الأمر غريبا في ذلك الوقت ولكن ابن سلام كان مصيبا في ذلك لأن مرحلة التقعيد ووضع الأصول وتأسيس العلوم هي الأخطر على كل أمة ناشئة أو حضارة في طور التكوين وتسعى إلى الانتقال من المشافهة إلى التدوين ، وبخاصة العلم بالشعر الذي هو عماد لغة العرب ومادتها لفهم القرآن والحديث، وفي محاولة جادة منه لتحديد طبيعة الشعر يقول ابن سلام:

((وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم والصناعات: منها ما تثقفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد ومنها ما يثقفه اللسان ، من ذلك اللؤلؤ والياقوت، لا تعرفه بصفة ولا وزن دون المعاينة ممن يبصره ، ومن ذلك الجهبذة بالدينار والدرهم ، لا تعرف جودتها بلون ولا مس ولا طراز ولا وسم ولا صفة ويعرفه الناقد عند المعاينة فيعرف بهرجها وزائفها وسَتُّوقها ومفرغها ومنه البصر بالنخل والبصر بأنواع المتاع وضروبه اختلاف بلاده)) الطبقات: 05/1.

يعد ابن سلام بناء على هذا النص أول من تحدث بصراحة وجسارة عن طبيعة الشعر ومادته ، فرأى أنها لا تختلف في جوهرها عن بقية الصناعات والأنشطة الإنسانية من حيث إنها تخضع للتثقيف والتحسين ، ومراعاة الجودة وتمييز أصنافها عن طريق الخبرة بها والبصر بدقائقها ، وهي بذلك صناعة لا تختلف عن سائر الصناعات ، ويعتبر هذا تأكيد منه على حاجة الناس الملحة إلى الناقد الذي يضطلع بهذه المهمة ، هذه الشخصية العلمية – بحق– هي التي تفقدها ابن سلام في وسطه العلمي والثقافي فلم يجدها ، فرأى أن يحدد مهمتها ووظيفتها ، مؤكدا على الشروط الواجب توافرها فيها، والتي لا بد أن تتجاوز مجرد المقارنة البسيطة التي تستند إلى بعض القرائن

والموازنات ورصد أوجه التشابه والاختلاف ، إلى مرحلة أرقى يغدو فيها الناقد قادرا على تمييز الحسن من الأحسن والجيد من الأجود ، وهي مرتبة لا يؤتاها إلا ذو علم بسنن العرب وراوية لأشعارها وأخبارها وأنسابها وخبير بلغاتها وبما نطقت به ، ومن له دربة ودراية ومدارسة للشعر يقول:

((ويقال للرجل والمرأة في القراءة والغناء: إنه لندي الحلق ، طل الصوت ، طويل النفس ، مصيب للَّحن ويوصف الآخر بهذه الصفة وبينهما بون بعيد ، يعرف ذلك العلماء عند المعاينة والاستماع له ، بلا صفة يُنتَهى إليها ، ولا علم يوقف عليه وإن كثرة المدارسة لتعدي[1] على العلم به ، فكذلك الشعر يعلمه أهل العلم به)) الطبقات: ص/06-07.

إن هذه دعوة صريحة من ابن سلام للنقاد كي يتمرسوا على دراية الأشعار بكثرة المدارسة والقراءة والتحليل، لأن دلك من شأنه أن يعين على شحذ القريحة ، وتنمية الموهبة بالشعر والمعرفة بدقائقه والخبرة بلطائفه وطرقه وفنونه .

تكمن الخطورة في مجهود ابن سلام في أنه حاول لأول مرة إدخال قضايا الشعر والنقد والأدب إلى الوعي الكتابي ، وقام بإعادة ترتيبها بما يخدم النقد الأدبي والكتابة النقدية الناشئة ، حيث أدخل المادة أو المدونة النقدية إلى دائرة الفحص والتأمل والنظر (دائرة البحث العلمي) ، وقد تطلب ذلك الاعتراف بخطورة التعامل مع الشعر العربي على طريقة اللغويين والرواة الذين كانوا يعتمدون على إطلاق الأحكام النقدية في أثناء مجالسهم الأدبية والنقدية ارتجالا ، وقد لاحظ ابن سلام ، ومن خلال المدونة التي تجمعت لديه من هذه المجالس عن شيوخه، بأنها مدونة تحتاج إلى فحص ونظر وإعادة تقييم ، حيث قال محددا منهجيته في التعامل مع هذه المدونة الضخمة من الأحكام والآراء:

((ثم اقتصرنا بعد الفحص والنظر والرواية عمن مضى من أهل العلم إلى رهط أربعة ، اجتمعوا على أنهم أشعر العرب طبقة ، ثم اختلفوا فيهم بعد . وسنسوق اختلافهم واتفاقهم ، ونسمي الأربعة ، ونذكر الحجة لكل واحد منهم ، وليس تبدئتنا أحدهم من الكتاب نحكم له ، ولا بد من مبتدأ ، ونذكر من شعرهم الأبيات التي تكون في الحديث والمعنى)) الطبقات: ج1، ص/ 49-50 .

يقع ابن سلام بين فترتين مهمتين في تاريخ الوعي النقدي العربي ؛ مرحلة الممارسة النقدية وهي مرحلة شفاهية تعتمد على الرواية والحفظ والسماع وإصدار الأحكام النقدية العامة والجزئية ، وبطريقة ارتجالية ، وبين

[1]) تعدي: تحث عليه وتحض على طلبه .

بداية التدوين والانتقال من طور الإنتاج والدرس والتلقي الشفاهي إلى الاعتماد على الكتابة وسيلة للحفظ والجمع والتصنيف والبحث في الشعر ونقده وتقييمه ، كما حدث في القرآن والحديث والتفسير .

ويتطلع ابن سلام من خلال إدخال المدونة الشفهية في فضاء الوعي الكتابي إلى علمنة النقد، الأمر الذي استلزم منه النظر إلى الشعر بنحو مختلف عمن سبقه ، وذلك بالانتقال من النظر إليه باعتباره مادة خبرية (ديوان العرب) إلى النظر إليه على أنه صناعة وثقافة كسائر الصناعات ، ويحتاج إلى الخبرة والدراية والمعرفة بأصوله وفصوله، سواء على مستوى الإبداع فيه ، أو على مستوى نقده وتقييمه، وهو بتعبير آخر يحاول أن يجعل من الشعر موضوعا لعلم جديد ، هذا العلم هو النقد الأدبي الذي يسعى ابن سلام إلى التأسيس له بوضع كل الأدوات المنهجية والعلمية اللازمة بين يدي النقاد في هذه الفترة باعتماد آليات عدة: الرواية و الدراية ، والتمييز بين جيد الشعر ورديئة ، ثم العلم باللغة والنحو والغريب والمعاني ، وهذه الأدوات تمثل ثقافة الناقد الأدبي التي يواجه بها الشعر العربي المواجهة العلمية المطلوبة .

نستشف من كل هذه المفردات مدى عقلانية ابن سلام وقدرته على الطرح المنهجي رغم قلة تدخلاته في النصوص وتحليلاته لها ، كما تشير المقاطع النقدية التي أوردها في كتابه ، حيث تعامل مع هذه النصوص والملاحظات والمواقف النقدية وكأنها مفهومة أو واضحة ، وهي كذلك قياسا إلى روح عصره وهيئة زمانه ، ثم لأنه ظهر بين مرحلتين من مراحل الوعي العربي هي مرحلة المشافهة والرواية ، ومرحلة بداية التدوين والفحص والمراجعة لما هو منتشر من أحكام وآراء معاصريه في المجالس العلمية والأدبية والنقدية ، وهذا كله مما لا يسوغ لنا أن نعتبر جهد ابن سلام عملا غير ناضج عقلانيا ، أو أقل عقلانية كما وصفه جابر عصفور مثلا حين يقول:((**ولكن صيغة العلم بالشعر عند ابن سلام كانت تعني رواية الأشعار والقدرة على تمييز المصنوع المنتحل الذي لا خير فيه ، وأهم من ذلك أنها لا تسند هذه القدرة إلى أساس عقلي ثابت يمكن أن يلتقي حوله جميع النقاد حول محور أو أكثر من محاور القيمة ، بل كانت صيغة ابن سلام تسند الخبرة إلى كثرة المدارسة التي تعدي على العلم ، فإذا جاءت إلى العلم نفسه جعلته شيئا مبهما يتحرك ((بلا صفة ينتهي إليها ولا علم يوقف عليه))**[1] .

فهذه الرؤية لا يبدو أنها ناضجة أو متماسكة، ذلك أنها تتحدث عن المعقول والعقلانية في عمل ابن سلام بطريقة غير عقلانية، فما هي الخبرة إذن إن لم تكن كثرة المدارسة والفحص والتأمل والتقليب؟ ثم إن الباحث هنا يتحدث عن العلم وكأن له مفهوما واحدا مطلقا دقيقا جامعا مانعا يمتلكه هو ولا يمتلكه ابن سلام ، كما أنه لا

[1]) مفهوم الشعر: ص22.

ينظر إلى العقلانية –مثلا– بوصفها طريقة منهجية منظمة في التفكير مما يجعل منها عقلانيات متعددة لا عقلانية واحدة بعينها ، ثم هل وصل النقاد يوما إلى هذا الأساس العقلي الثابت والوحيد الذي يمكن أن يلتقي حوله الجميع؟ أظن أنه لا يوجد إلا في تصور هذا الباحث، فهو نفسه من قرر –بعد هذا التحليل بقليل– قانون التطور في العلوم والبشرية قائلا : ((**هذا النحو من التأليف في النقد – أو النقد النظري [يقصد هنا عمل ابن طباطبا وقدامة] الذي يهتم بالتأصيل أكثر ما يهتم بالتطبيق الموضوعي ، أو يعتمد على التبرير العقلي أكثر ما يستند إلى الحكم الانطباعي ، يكشف عن درجة من النضج لا تأتى إلى بعد الوعي بضرورة تصنيف المعرفة الإنسانية ، وضرورة تمييز كل نشاط فيها عن غيره**))[1].

ولكن الباحث أغفل هذا القانون الصحيح في ذاته ؛ حيث كان ينبغي أن يبرر به مجهود ابن سلام ، وكان لابد أن يشير إلى جهود الناقدين[2] المتميزة والنظرية ، والتي يبدو أنها تأسست من فراغ –كما يفهم من كلامه ، ويحدث هذا التناقض عندما نفتقد أو نغفل القدرة على الإحساس بتطور العلوم وانبنائها اللاحق منها على السابق، وليس هذا الموقف جديدا على هذا الصعيد فقد سبق لمحمد منذور وآخرين أن أرَّخوا للنقد الأدبي عند العرب –وبشكل حاسم– من عهد ابن سلام ، وكأنهم يؤمنون بنظرية الطفرة والتولد الذاتي المفاجئ وبلا مقدمات للمعرفة الإنسانية ، وفي نظري فإن هذا النوع من الأبحاث يعبر عن نقص الوعي وضعف الإحساس بقانون التطور في العلوم والمعرفة البشرية ، وأصل نشأتها وارتباطها بالشروط الموضوعية للوجود الاجتماعي والثقافي والتاريخي ، الأمر الذي طبع أغلب البحوث والدراسات في هذا المجال بنزعة التهجم والتبخيس والانتقاص من كل المعارف والعلوم العربية [3] .

وعلى النقيض مما قاله جابر عصفور ، فإن ابن سلام عرض وحدد معايير الجودة والرداءة وفق المستوى العلمي والمنهجي الذي سمح به السقف المعرفي والتطور التاريخي لعصره ، فقد أورد أقوالا وأحكاما نقدية عدة ، رأى أنها كافية في إثبات جودة الشعر ورداءته . صحيح أنه كان يكتفي بإيراد هذه الأحكام المستقاة من الفضاء الثقافي الذي تنفس فيه ونظَّر له ، فكان يورد مثلا قولا في زهير:

---

[1]) مفهوم الشعر: ص23 .

[2]) اللذين ارتضاهما الباحث طبعا، وهنا نشير إلى أن العقلانية أو المعقولية ليست لها نموذجا واحدا أو تحققا واحدا ، بل يحققها المادي والمثالي والعرفاني والعلماني وحتى الفنان ، فهي ليست حكرا على طائفة ما أو مجتمع أو أمة بعينها ، وبهذا تنتقض كل المزايدات على العقل العربي .

[3]) وقد أشرنا في الفصل الثاني من هذا البحث إلى بعض الذين يستكثرون على العرب تأسيسهم لعلومهم المختلفة .

((عن ابن عباس قال: قال لي عمر: أنشدني لأشعر شعرائكم ، قلت: من هو يا أمير المؤمنين: قال زهير قلت وكان كذلك ؟ قال: كان لا يعاظل بين الكلام ولا يمدح الرجل إلا بما فيه ولا يتبع وحشيه ولا يمدح الرجل إلا بما فيه)) الطبقات: ج1/ ص03.

ولا يعلق ابن سلام على هذا الحكم وعلى كثير من الأحكام النقدية لأنها –كما يراها بتعبيرنا نحن– جملا ثقافية مفهومة في الوسط العلمي لا تحتاج إلى تعليق أو توضيح ، فهي في حد ذاتها تتداول على أنها معيار نقدي يستمد قوته ومشروعيته من مكانة قائله المعنوية وهو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب هنا، كما تستمد حجيتها ممن استشهد بهذا الحكم وهو ابن عباس ، وهما من هما في الصحبة والمكانة والعلم ، هذا زيادة على حمولتها ودلالتها المعرفية في تلك الفترة ، وهذا ما اعتبرناه مرحلة خاصة كان العلم فيها يختصر في الشاهد والمثل بحسب عبارة ابن عباس رضي الله عنهما .

أما على مستوى المعنى وجودته الفنية فقد اعتمد على جملة أمور منها مثلا: ما أورده من احتجاج لمن يقدم امرأ القيس:

((فاحتج لامرئ القيس من يقدمه قال: ما قال ما لم يقولوا ، ولكنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعها، واستحسنتها العرب ، واتبعته فيها الشعراء: استيقاف صحبه والبكاء على الديار ورقة النسيب وقرب المأخذ، وشبه النساء بالظباء والبيض ، وشبه الخيل بالعقبان والعصي ، وقيَّد الأوابدَ وأجاد في التشبيه ، وفصل بين النسيب وبين المعنى)) طبقات ابن سلام: 1 /55 .

وبالجملة فإن الجودة الفنية منوطة بالابتكار والسبق ، واستيقاف الصحب والبكاء على الديار، وهذه كلها تتعلق بالموضوعات والأغراض الشعرية ، غير أن الأكثر إلفاتا وأهمية في ما قام به امرؤ القيس في كل هذا –بحسب رأيي وكما يوحي به النص المقتبس– أنه قرَّب مآخذ الكلام فجعله لينا سهلا في المتناول ، وصيره مناسبا لغرض النسيب ، وملائما للتغزل الذي يقتضي رقة العبارة ودقة المعنى وجودة الوصف من خلال براعته في التشبيه الذي كان معيارا مهما في الحكم على الأشعار في عصر ابن سلام، وهو معيار نقدي رائج ورائد لدى الرواة واللغويين من النقاد يمتد إلى النشاط النقدي في العصر الجاهلي الذي وظفه آلية نقدية فعالة في الحكم على الشعر والموازنة بين الشعراء ، إذ التشبيه يعبر عن مستوى الإدراك الفني وقوة البديهة الشعرية لدى الشاعر ، ويكشف عن مدى قدرته على إدراك العلاقات بين الأشياء والصور والمعاني ، ويعبر عن مستوى الإجادة في الملاءمة بينها والمواءمة بين خصائصها على مستوى اللغة والفكر معا ، وكذا في قدرته على إنشاء مزيد من هذه العلاقات وتصويرها باللغة،

هذه العلاقات التي تتأسس على المقارنة والمشابهة والربط بين المحسوسات والمعقولات ، فالتشبيه كان –ولا يزال– أداة مميزة تساعد النقاد كثيرا على تحديد المنجز الإبداعي والاعتراف بالتفوق والفحولة كما أورد ابن سلام في امرئ القيس أنه ((**أجاد في التشبيه و فصل بين النسيب والمعنى**)) وقد شرح محمود شاكر محقق الكتاب مقولة الفصل بين النسيب والمعنى بأن قال:

((**يريد ما يتميز به شعر الملك الضليل من إخلاصه القول في النسيب ، لا يخلطه بصفة ناقته أو صيده أو مآثره، فإذا فرغ من النسيب الخالص أخذ في أي معنى من هذه المعاني، وهذا بين جدا في شعره**)) **الطبقات: مقدمة التحقيق، 55/1** .

يتبين من خلال كلام ابن سلام كما شرحه محمود شاكر أن المعنى هنا هو الغرض ، أي أن التمييز بين النسيب والمعنى –يعني على الأقل– أن هذا الشاعر كان قادرا على الفصل بين الأغراض الشعرية في القصيدة الواحدة ، ومعنى ذلك –من وجه آخر– أن ما يحدد الفصل أو التمييز بين الأغراض والموضوعات الشعرية هنا في هذه الفترة هو التشبيه الذي يُتداول بمعناه الواسع في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، حيث يقابل مصطلحات من نوع التصوير الفني والتعبير الأدبي بكل أنواعه ، أي (المجاز) الذي به يتم تمييز الأساليب الفنية المناسبة لكل غرض من هذه الأغراض ، وقد قرر النقاد من قديم أن لكل غرض من هذه الأغراض أسلوبه وطريقته التي تناسبه في التصوير والتعبير والقافية والوزن .

إن خلاصة ما قام به كل من الأصمعي وتلميذه ابن سلام أنهما كانا يسعيان إلى إيجاد مفهوم إجرائي وأداة معرفية تأويلية يستند إليها الناقد في فهم الشعر ، وفي تحديد مستوياته الفنية (جودة المعنى ورداءته) ، وذلك سعيا منهما لإخراج العمل الأدبي من دائرة شرح نفسه بنفسه كما مارسه اللغويون والرواة والشُّرّاح ، إلى تنزيله في إطار نظري معرفي وعلمي يُشرح فيه الشعر ويُقيم بأدوات علمية ونقدية قد تختلف عن طبيعته أحيانا ولكنها من جنسه ، وهذا ما ساعد على بلورة مفهوم الفحولة كما طرحه أبو عمرو بن العلاء ووظفه الأصمعي ، وطعمه ابن سلام بتحديده للمسائل المجمع عليها بين العلماء والرواة ، وتحويلها إلى سلطة مرجعية نافذة ، قادرة بأدواتها العلمية المشروطة بعلوم الرواية والدراية على الفصل في مسائل الشعر شكلا ومضمونا ومرجعا ، وهي من المهمات التي يختص بها الناقد الأدبي ومن أهم ما يميز علمه وصناعته عن باقي العلوم والصناعات في المادة والمنهج والغاية جميعا معا .

هذه هي اللبنات الأساسية التي قام عليها صرح النقد العربي ، وتكونت على أساسها النظريات النقدية التي لم يسهم في وضعها الأصمعي وتلميذه ابن سلام فقط ، وإن دشنا تأصيل البحث فيها ومهدا لمقدماتها الأساسية؛ فبالقرب من فحولة الشعراء يضع أبو العباس ثعلب (قواعد الشعر) ، ويضع أبو العباس الناشئ الأكبر (ت 293هـ) كتابه (نقد الشعر) ، وهو مؤشر مهم على أن البحث عن علم للشعر وقوانينه كان مبكرا جدا ، وسنرى أن الإلحاح على هذه الموضوعية ، والصبغة العلمية في صناعة الشعر والسعي لوضع علم له ، ستستمر مع ابن طباطبا(ت322هـ) في (عيار الشعر) ، ومع قدامة بن جعفر(ت337هـ) في (نقد الشعر) ، ومع أبي هلال العسكري (ت395هـ) في كتاب (الصناعتين) .

هذا الإصرار هو إحساس ذو أهمية ودلالة على طبيعة هموم النقد والناقد الأدبي في القرنين الثاني والثالث الهجريين ؛ إذ يعبر على أن الحس الفني والبلاغي بقيمة المعنى ومستويات جودته ، والبحث عن الطرق المنظمة لدراسته وتقييمه كانت في تزايد مستمر وبإلحاح لافت ، حيث اندرجت مباحثه (أي المعنى) تحت إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى في العلوم العربية:

فأما لدى **البلاغيين** فقد بحثوه ضمن مسائل البيان والفصاحة وعيوب القول وسلامة النطق ، وفي طرق الصياغة الجيدة ، كما بحثوه ضمن مسائل التصوير الفني بالمجاز العام كالتشبيه والاستعارة والكناية ، بينما كان مرتبطا في **النحو** بأصل المعنى (البناء الأصلي للكلام العادي) وبحث إمكانية تنويعات البناء عليه بالأغراض والمقاصد المختلفة للتعبير(علم التراكيب) ، ونظرية العامل أو العوامل المؤثرة في تغيرات المعنى بتغيير التراكيب لغرض مخصوص(السياق) ، وعلم النحو في كل ذلك محكوم بنظرية محكومة بالعوامل اللفظية والمعنوية ، بينما ارتبط بحث المعنى لدى **الشُّراح** و**المفسرين للشعر** بالمعنى المراد أو القصد أو المفسَّر، وارتبط عند **اللغويين** بالغريب وبعلم الدلالة ومراتبها وطرق تصريفها وتوظيفها ، وقد اشترك في هذا الصنف من المعرفة –أي علم الدلالة– **علم الفقه وأصوله** ، وتجسد ذلك في كيفية دلالة الألفاظ على المعاني لاستنباط الحكم الشرعي وتصنيفه إلى وجوب ونهي وتحريم...، كما ارتبط بفحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة والمخالفة .

وهذا ما يعني لاحقا أن ((**الجمع بين الثقافة النحوية واللغوية والبلاغية هو ما سيؤدي إلى تقوية النقد القديم**))[1] ويسهم بقوة في تقعيده وبنائه المنهجي وتأسيس إطاره النظري ، طبعا كما تجمعت لدى عبد القاهر

[1] ينظر؛ إسهامات علم النحو في بناء النقد العربي القديم لـ حسن محمد علي أزروال ، عالم الكتب الحديث– إربد –الأردن 2015، ص284، وينظر المعنى وأصل المعنى عند البلاغيين ، ص285 .

الجرجاني والمرزوقي وأبي يعقوب السّكاكي ، ولكن ليس قبل أن يخوض الجاحظ في هذا البناء والتنظير وإنضاج بعض المفاهيم النقدية بنقاشاته وكتاباته المتنوعة التي دخل بها على النصوص الأدبية من جهات مختلفة وبأدوات علمية ومعرفية متنوعة كما سنبين في الفصل القادم بحول الله وطوله.

2-صحيفة بشر الإطار النظري العام للمعاني؛ فكرة المقدار ومبدأ المشاكلة:

يعد بشر بن المعتمر(ت:210هـ) من أوائل من عرض لمسألة اللفظ والمعنى في صحيفة نسبت إليه واشتهرت بين النقاد فتداولوها وأفادوا منها ، فقد كان بشر من رؤوس الاعتزال عاش في زمن الرشيد، وإليه تنسب فرقة البشرية لانفراده بست مسائل ذكرها له صاحب الملل والنحل[1] ، وقال الشريف المرتضي عنه أن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجيبه[2] ، اشتهر بالجدل والمناظرة وقوة الحجة ، قيل عنه أنه ألف قصيدة من أربعين ألف بيت يرد فيها على جميع المخالفين، مشهود له بالفصاحة، إليه تنسب صحيفة أورد الجاحظ معظمها في كتابه البيان والتبيين ، وقد أعجب بها الجاحظ وأفاد منها، وتبنى كثيرا مما جاء فيها خاصة ما تعلق منها بقضية اللفظ والمعنى ، وإن توسع فيها بعض الاتساع كما سيأتي .

وتكتسي هذه الصحيفة أهمية كبيرة ، ليس لأنها تعالج موضوعا ركيزا هو قضية (المعنى واللفظ) بطريقة عميقة متماسكة فحسب ، بل -وهذا هو الأهم- لأنها تسعى إلى وضع مسألة الإبداع وشروطها ومستوياتها في فترة متقدمة من تاريخ الفكر النقدي العربي ، أي بين نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري ، ولهذا دلالات مهمة نريد مناقشتها بخصوص هذه الصحيفة وما جاء فيها من تحليل للعملية الإبداعية ودوافعها ومستوياتها وعلاقتها بقضية المعاني والألفاظ .

فالسياق الحاف بتأليفها هو أن بشر بن المعتمر مرّ بإبراهيم بن جبلة وهو يعلم فتيانه الخطابة ، فدفع إليهم هذه الرسالة التي كتبها لهذا الغرض ، أي بدافع تعليمي بسط فيها شروط الكتابة الفنية والإبداع الأدبي ، وهذا السياق يؤكد على أن محور الرسالة هو فن الخطابة وشروط الخطيب ، وهو فن له ارتباط مباشر بفن الجدل والمناظرة الذي برع فيه بشر وجملة أهل الاعتزال ، وبذلك فإن قضية المعنى في علاقتها باللفظ تتنزل في إطار من

---

[1]) الملل والنحل: الشهرستاني، ص50-51، وينظر اختلاف القاضي عبد الجبار عنه في القول في مسألة اللفظ والاختيار: شرح الأصول الخمسة: ص520 .

[2]) الزركلي: الأعلام ، دار العلم للملايين، ط15، 2002، ج2 ، ص55.

3) وقد غدت إطارا نظريا ومقدمة مهمة في مبادئ البحث في الخطاب الشعري البلاغي و الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي: البشير التهالي، الكتاب الجديد ، بيروت - لبنان . ط1، 2013 ، ص286 .

فلسفته الخاصة التي لم يصلنا عنها الشيء الكثير–شأن كثير من أعلام الاعتزال– غير أن هذه الصحيفة ،على وجازتها، تضمنت إشارات مهمة جدا لطبيعة التفكير في مسائل اللغة والكلام والمعاني في هذه الفترة ، حيث أشار وبين مدى حاجة العلماء أو من سماهم الخواص إلى لغة خاصة بهم (لغة العلم) قال عن اصطلاحات علم الكلام:

((.. **وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء وهم اصطلحوا على تسمية مالم يكن له في لغة العرب اسم فصاروا في ذلك سلفا لخير خلف وقدوة لكل تابع ، ولذلك قالوا العرض والجوهر ، وأيس وليس ، وفرقوا بين البرهان والتلاشي**)) **البيان والتبيين:139/1**.

إذن فقد كان بشر على وعي بهذا التغير العميق في الفكر والعلوم العربية ، عندما أحس بحاجة هذه العلوم المختلفة إلى لغة خاصة (لغة المصطلح) التي تيسر المعرفة وتسهل التعاطي مع مسائل اللغة والبيان بطريقة علمية ونظرية ، واستشهد لذلك بما أحدثه الخليل من مصطلحات وتسميات خاصة بعلم النحو واللغة والعروض ، ودافع عن علم الكلام ومنهجه في بناء مفاهيمه وألفاظه الخاصة من داخل الثقافة الإسلامية ذاتها وذلك ((**كما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقابا لم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب وتلك الأوزان بتلك الأسماء**)) **البيان والتبيين: 139/1**.

وحتى الخليل نفسه لم يكن بدعا في ذلك، بل لقد سار على ما يمكن أن نعتبره طريقة العرب حتى في إنشاء المصطلحات واشتقاقها قال بشر: ((**وقد ذكرت العرب في أشعارها السّناد والإقواء والإكفاء ولم أسمع بالإيطاء ... وقالوا هذا بيت وهذا مصراع**))**البيان:139/1** ، وعلى ذلك سار النحويون ((**فذكروا الحال والظرف وما أشبه ذلك**)) ، ما يعني أن بشرا كان يعي جيدا التحولات الحاصلة قي البنية العلمية والثقافية التي سعى كي يؤسس في إطارها رؤيته الخاصة في مسائل اللغة والبلاغة ، وفي هذا الإطار ليس من المهم أن نعرف على وجه الدقة موقف بشر من مسألة الألفاظ والمعاني كما نحس بها ونتصورها نحن، أو كما نريد لها أن تكون تحت هذا المبرر أو ذاك ، وإنما يهمنا أكثر أن بشرا قد بنى نصا معرفيا مهما ومتماسكا ، تحدث فيه عن الإبداع وحالات الإلهام المواتية ودواعي الكتابة الفنية ، وربطها بنفسية الأديب ومدى تهيئه للخواطر الواردة عليه واستجابته للغرض الذي يروم الكتابة فيه أو التعبير عنه ، وهي ثلاث حالات:

الأولى: هي الحالة التي يقوى فيها الطبع ويشتد فيها الإلهام نتيجة الشهوة الشديدة والمحبة البالغة وهي أقوى دوافع الإبداع برأي بشر، وفي هذه الحالة لا يحتاج الأديب إلى كثير عناية أو كثير جهد في اختيار الألفاظ وتخير

القوافي والقوالب المناسبة لمعانيه وتحقيق المقدار اللازم لكل منها، وهذا –غالبا– شأن المطبوعين والحذاق من الشعراء والكتاب الذين تكفيهم طبائعهم وقوة غرائزهم للتعبير عن أغراضهم ومقاصدهم بأيسر السبل وأبلغ الكلام وأحسنه ، وتذلل لهم مناهج القول الذي يحقق لهم أعلى رتب البيان والبلاغة، من أقصر الطرق وأقربها .

الثانية: هي الحالة التي يقل فيها الإلهام وتنزل فيها الخواطر رتبة عن الحالة الأولى، لذلك يحتاج صاحب هذه الحالة إلى مزيد عناية وتثقيف واكتساب المهارة بالدربة وحفظ الأشعار الجيدة والتمرس بطرق القول البليغة ، ويتأتى له الإبداع بعد جهد وإجالة فكر وإطالة نظر، على شرط أن تكون له طبيعة تتقبل الإبداع وتتهيأ له بعض التهيؤ، وأن يكون ممن يتصل بالشعر والبلاغة بعرق أو يمت إليهما بنسب، فيواصله بالدربة والصناعة وبعض المجاهدة ، بأن يتصيد الأوقات المواتية والحالات النفسية الملائمة، وهذا غالبا ما يكون طريق المتكلفين وسبيل المنقحين والمحككين الذين حازوا بعض الرغبة والشهوة والمحبة ، فاستكملوها وطعموها بالتثقيف والتجويد وإعمال الفكر.

الثالثة: إن لم يكن لك شهوة أو محبة فعليك أن تصرف عن نفسك هذا الأمر إلى أشهى الصناعات إليك وأخفها عليك[1]، لأن شرط الإبداع في كل صناعة أن يكون بينها وبينك نسب أو عرق، أو قوة طبع وميل إليها، وذلك لأن ((**الشيء لا يحن إلا إلى ما يشاكله**)) ، وهذه هي رؤية الجاحظ نفسها إلى مفهوم الإبداع وسر تفاوت الناس في الصنائع ومنها صناعة الشعر، وهي ركن مهم من أركان نظرية الجاحظ في المعرفة كما سيأتي بيانه.

بعدما يفرغ بشر من الحديث عن مراتب الإبداع وشروطه ودواعيه، يشرع في تفصيل مسألة المعاني ومراتبها وعلاقتها بالألفاظ ، موظفا ما يمكن أن نطلق عليه بعبارته هو مبدأ التشاكل أو المشاكلة ، وهو المبدأ الذي فسر به علاقة المبدع بإبداعه والصانع بصنعته، فربط قوة الإبداع وضعفه بمدى قوة هذه العلاقة أو ضعفها ، وهو مبدأ تحكمه قوة أو ضعف صلة النسب والقرابة بينهما، إذ لا بد أن يكون بينك وبين الشعر أو الخطابة أو أي صناعة أخرى عرق القرابة ومبدأ التهيؤ والقبول الذي يبدو —عند بشر– أنه مبدأ جبلّي غريزي وطبيعي لا دخل للإنسان فيه ، فيؤمن به بشر وهو يقرأ قوله تعالى: ((**ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات**)) **البقرة/147** ، أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث ((**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**)) ، كما أنه من غير المستبعد أنه كان يستحضر بعض الحكم والأقوال التي تشكلت في إطارها الثقافة الإسلامية ، مثل قول علي كرم الله وجهه المشهور

[1]) البيان والتبيين: 138/1 .

((**قيمة كل امرئ ما يحسن**)) ، وهذا المبدأ أو هذا القانون يفسر النزعة الطبيعية لدى بشر واستمرت ربما بصورة مختلفة مع الجاحظ .

وقوفا على رؤية بشر للمعاني في ارتباطها بالألفاظ يصح القول: إن ما يقع للمعاني من تعقيد وتوعر يقع للألفاظ كذلك ، فكما أن في الألفاظ السهل والوعر ، والمعقد والواضح ، والشريف والسخيف فكذلك في المعاني، ما يعني أن المشاكلة بين المعاني والألفاظ تقتضي أن يكون من حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ، كما أن اللفظ السخيف للمعنى السخيف ، فلا ينبغي أن يكون شرف أحدهما أو سخفه على حساب الآخر ، حيث إن ذلك يؤدي إلى الاختلال وعدم التلاؤم .

فكأنه يبدو بالإمكان –حسب هذه الرؤية– أن تقسم المعاني ابتداء إلى معاني شريفة وفصيحة في ذاتها ، وأخرى سخيفة معقدة وغير فصيحة في ذاتها أيضا ، وكذلك شأن الألفاظ، تنقسم قسمين إلى ألفاظ شريفة واضحة في ذاتها ، وأخرى سخيفة وعرة في ذاتها ، وكل ما ينبغي على المبدع أن يحققه بإزاء ما ذكر هو حسن الملاءمة والانسجام وتحقيق مبدأ التشاكل في بنية الكلام وبين عناصره الداخلية.

غير أن بشرا لا يترك لهذا الفهم مجالا ؛ فنراه يحدد شروط الفصاحة ، واعتباراتها بما يعود إلى اللفظة ذاتها ، وهذا ما عبر عنه **بالصواب** أي تمكن الكلمة في محلها ، و**المنفعة** أي الوظيفة النحوية والبلاغية للكلمة في الجملة، وبما يعود إلى حال المستمع ونفسيته ورغبته (حال المتلقي) ، وبما يرجع إلى المقام التداولي للخطاب أو اللغة في حالة نشاط وفي حالة أدائها لوظيفتها التواصلية والفنية معا، وبذلك لم يعد من الممكن اعتبار معاني أو ألفاظا شريفة أو فصيحة في ذاتها أينما حلت أو كانت ؛ فمع أن هناك معاني خاصة وأخرى عامة ، ورغم أن لكل أهل صناعة أو مذهب أو معرفة ألفاظها المشتهرة والمتداولة فيما بينهم ، إلا أن ذلك لا يمكننا من تمييز المعنى الشريف من غيره في كل مرة ، وهذا من بشر إصرار على أن المعاني لا تشرف في ذاتها وفي كل موقع على ما لها من حظ يعترف لها به في الفصاحة ((**إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت**)) ، لكن ذلك ليس بموجب لها في كل حال لأن القانون العام هو أن:

> ((**المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة ، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة ، مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال، وكذلك اللفظ العامي والخاصّي**)) **البيان: 139/1**.

وعلى مستوى بلاغة الكلام في ارتباطه بأوضاع التخاطب وقدر المستمع وحالاته ، يشترط بشر القدرة على تحقيق الملاءمة بين أقدار الكلام وأقدار المستمعين وأقدار حالاتهم[1] .

والمبدأ الذي يحكم هذه الموافقات أو التوفيقات جميعا هو مبدأ المشاكلة والمقدار بين هذه العناصر كما تقدم شرحه ، هذا المبدأ النظري الذي سيوافق عليه الجاحظ ويوظفه في رؤيته البيانية ونظريته في المعاني المطروحة ، على أن الجاحظ سيعمل ،قبل الإفادة من ذلك، على بلورة هذا المفهوم وإعادة تأهيله بما يناسب نظريته في المعرفة ونظريته في البيان والدلالة ، وهو ما ستكشف عنه الصفحات التالية .

[1]) من الجدير بالذكر والإفادة هنا أن نقدم ملخصا عن نظرة تشير إلى المعاني من وجهة نظر مختلفة هذه المرة ؛ فلئن كان عرضنا لنظريته يدخل في إطار تحليل الخطاب البياني ، فإن ما قدمه الباحث البشير التهالي في منهجه المغاير والمقابل تحت ما أطلق عليه بـ (الخطاب الاشتباهي) قد يدعم وجهة نظرنا، وذلك باستنطاق الوجه الآخر للبيان وهو الاشتباه الذي يعده ((**المقابل الدلالي للبيان**)) **ص/285** ، حيث يرى أنه ((**من اللازم أن ننتهي إلى اعتباره وجها آخر من وجوه البيان ، بدلا أن يكون مقالا له او نقيضا**)) **الخطاب الاشتباهي، في التراث اللساني العربي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، ط1، 2013م، ص285** ، حيث خلص الباحث إلى أوجه الاختلال بالفهم التي تستفاد من بعض كلام بشر:1- ضيق المساحة اللفظية عن الكثافة المعنوية .2- اتساع مساحة اللفظ في مقابل ضيق المعنى .3- مفارقة اللفظ للمعنى وميله عنه . وقد فسر هذه الافتراضات كما يلي : **في الوجه الأول** : يكون اللفظ عائقا عن الفهم ، لأنه لا يسمح بإدراك طبقات المعنى الكامنة خلفه كمقصوده على التوصيل . **في الوجه الثاني** : يكون العائق ناشبا في اللفظ أيضا ، لكن العلة في صعوبة الوصول إلى المعنى بالنظر إلى صورة التعبير التي تحيطه وطبيعتها الأسلوبية المتراكبة .**وفي الوجه الثالث** : يكون العائق تحديدا هو سوء استعمال اللفظ في المعنى المقصود[1] .وفق ما تقدم عرضه يمكن أن نخلص إلى أن مراتب البيان عند بشر تكون بالشكل التالي: في الرتبة الأعلى القدرة على إفهام العامة معاني الخاصة ، وفي الرتبة الأوسط هو القدرة على إفهام الخاصة معاني الخاصة ، وفي الرتبة الأخيرة هو القدرة على إفهام العامة معاني العامة . وتتحقق فضيلة البيان بتحقيق الموافقات في: 1- موافقة اللفظ للسامع 2- موافقة اللفظ للمعنى 3-موافقة المعنى للسامع 4- موافقة المعنى للحال .

((و كل كلام أتيت على فرعه ، ولم تخبر عن أصله فهو خداج لا غناء عنده ، و واهن لا ثبات له)) المسائل والجوابات في المعرفة- رسائل الجاحظ:65/4.

3-نظرية المعنى عند الجاحظ من التأسيس المعرفي إلى التنزيل البياني:

بداية علي أن أعترف بأنني لم أصادف في بحثي هذا شخصية أكثر تفلتا واضطرابا ، وأكثر تنوعا وعمقا وصعوبة ومراسا مثل شخصية الجاحظ؛ سواء في ما كتبه هو نفسه وما يتسم به من غزارة وتنوع ، أو في ما كتب عنه في القديم والحديث ، وهذه الخصوصية جعلت معظم الباحثين يصابون بالارتباك والغموض عند درس آرائه ومواقفه في مختلف المجالات التي كان له فيها حضور خاص ، وقد أحس الباحث حمادي صمود بشيء من التناقض والغرابة في موقف المهتمين بالتراث البلاغي من هذه الشخصية ، فهم مع إقرارهم بشهادة القدماء له بالسبق والتفوق في تأسيس البلاغة العربية ((**ومع ذلك لا نكاد نظفر بمؤلف مستقل يتناول صاحبه هذا الجانب من نشاط الرجل على كثرة ما صنف في قضايا البلاغة والتعريف برجالها، وهي كتب قل أن تخلو من ذكره والإشارة إلى مؤلفاته**))[1] .

ومنذ ذلك الحين ؛ أي منذ أن قال صمود هذا الكلام سنة (1981م) تاريخ الطبعة الأولى للكتاب، والحال كما هو إلى أن ظهرت دراسة محمد العمري القيمة (البلاغة العربية أصولها وامتداداتها) التي طبعت طبعة ثانية سنة 2010م ، حيث طرح سؤال أستاذه أمجد الطرابلسي عن غاية الجاحظ من كتابه البيان والتبيين وقال معلقا: ((**الغرض من إيراد هذا الكلام إظهار مدى الحيرة والتضارب في الرأي حول استراتيجية الكتاب ، بين نفيها وبين التردد في إقرارها ، وقد نستبق الأحداث فنعزو هذا الاضطراب عند كثير من الدارسين إلى الانطلاق من مفهوم مختزل للبيان العربي**))[2] .

---

[1]) التفكير البلاغي: 125-126.

[2]) البلاغة العربية: 190-191.

كما لا تفتأ تشير البحوث المعاصرة ، على اختلاف مشاربها ومنازعها، إلى الجاحظ وإسهاماته المختلفة ودوره في نشأة هذا العلم أو ذاك ، فهو عند الجابري –مثلا– يؤسس للبيان مقرونا في ذلك بمشروع الشافعي ، غير أن الاختلاف بينهما أن الشافعي كان منشغلا أو منصبا في جهوده بتأسيس شروط إنتاج الخطاب) قوانين تفسير الخطاب ، أما الجاحظ –برأيه– فقد كان منشغلا بتأسيس شروط إنتاج الخطاب[1] ، من خلال اهتمامه بعملية الفهم والإفهام التي تهدف إلى إقناع الخصم وإفحامه ، الأمر الذي جعله يولي عناية بالغة للفصاحة وعللها والبلاغة ومستوياتها المتعلقة بالمرسل كنقاء الصوت ورقته وأحوال السامع و المستمع معا .

وقد كان الجابري وهو يسوق موقفه من آراء الجاحظ ونظرياته البيانية والبلاغية منشغلا – أساسا– بالكشف عن خصائص المنظومة المعرفية البيانية في مشروع نقد العقل العربي[2] .

وفي صدد الحديث عن نشأة نظرية البيان والبلاغة العربية ، لا يتردد محمد العمري في ردها إلى المشروع الإقناعي المتحضر ((**الذي جاء في أعقاب عصر دموي غلبت فيه نزعتان متعارضتان تخلان بالمسؤولية الإنسانية وتحتقران العقل**))[3] ، هاتان النزعتان –برأيه– هما: الإعنات الفكري عند الأمويين والخوارج ، وصمت جمهور كبير من العلماء ورجال الدين إزاء الأسئلة المميزة حول السياسة الأموية والصراع بين الصحابة الذين انضووا تحت مفهوم الإرجاء ، وهو المفهوم الذي انبثق منه القول بالمنزلة بين المنزلتين وهي المسألة التي يرى العمري أنها: ((**هيأت لبلورة نظرية البيان والبلاغة باعتبارها موقفا وسطا بين العنف الأناني من جهة والصمت المتخاذل من جهة ثانية . فكان من الطبيعي أن يلامس الحديث التقني البلاغي المفاهيم و المواقف الاجتماعية وهكذا وفي هذا الإطار تم الانتقال من العي إلى الصمت .... وهذا هو الصمت الذي تصدى له الجاحظ بكل الحجج الضرورية**))[4] كما تجلى في كتابه البيان والتبيين .

وقد فصل العمري الحديث في مجهود الجاحظ في إطار هذه الرؤية المنسجمة والمتماسكة ، وقد أثبت بحثه قدرة كبيرة وكفاية غنية في تفسير المسائل البلاغية في إطار المسائل العقائدية الكبرى ، وذلك لا ينفك عن طريقة الجاحظ في محاولة فهم العالم الأصغر (الإنسان) في إطار العالم الأكبر (الكون) ، وهي الرؤية المحورية

---

[1]) وقد رفض محمد العمري هذا التقسيم ، ينظر : البلاغة العربية أصولها امتدادتها ، ص 214 – 215 .

[2]) ينظر بنية العقل العربي: ص20 وما بعدها .

[3]) البلاغة العربية: ص210 .

[4]) نفسه : ص210 – 211 .

الأمثل التي ينبغي علينا أن نستثمرها في الفهم ، وفي الكشف[1] عن آراء الجاحظ ومواقفه في اللغة والمعرفة والنقد والبلاغة ، ويقتضي ذلك منا الإشارة إلى البحوث السابقة في محاولة لمسح جزئي حتى يمكننا أن نتبين موقعنا من هذه البحوث وموقع طروحاتنا من الدراسات السابقة ، فربما كان عيب كثير من البحوث النقدية في هذا المجال في كونها لا تشير إلى سابقاتها ولا تؤسس عليها ، وبالتالي لا تفيد منها، فيؤدي ذلك بها إلى تكرير نفسها من حيث تشعر أو لا تشعر ، فضلا عن أن هذا التجاهل يؤدي إلى الإجحاف والتغاضي الذي يسهم في الهدم بدل البناء ، وفي المضي باتجاه الإفقار بدل الإغناء .

صحيح أن قراءة التراث بكل أصناف معارفه وبكل اتجاهاته وأطيافه تحتاج إلى جهود واعية ومتضافرة، وعلى صعد مختلفة وبآفاق متباينة ، لكننا لا نفعل ذلك بأدوات منهجية محايدة أو بآليات مستقلة أو مجردة تماما ، لأن المعرفة الإنسانية في لحظة تاريخية ما وفي مجتمع ما محكومة دائما بإطار مشترك ، وبوحدات فكرية أساسية واحدة تصلح للإطلالة على طبيعة أفكارها ومذاهبها ، كما تعتبر مفتاحا لمعظم المسائل العلمية والمشكلات المعرفية المختلفة ، إنها الدوائر الكبرى التي يتحرك فيها التفكير العلمي والمعرفي بكل أطيافه ، وبتأثير وتأثر مختلفين من اختصاص إلى آخر ومن مرحلة إلى أخرى .

وتؤكد كتابات أحمد أبو زيد على ضرورة العودة إلى المرجعيات والخلفيات الفكرية التي يصدر عنها المفكرون والنقاد العرب المسلمون ، وبخاصة عند بحث مسائل النقد والبلاغة والأدب والبيان ، وقد لاقى هذا الموقف رغبة كبيرة مني لفهم كثير من مواقف النقاد وقضايا الأدب ، وبخاصة ناقد كالجاحظ تجمعت لديه كل المشكلات المعرفية والمسائل العلمية من لغة ونقد كلام وبلاغة ... التي نسعى إلى فهمها في إطار أكبر وهي نظرية المعرفة .

أ- الجاحظ ونظريته في المعرفة:

سبق أن ذكرنا العلاقة الجدلية بين نظرية المعنى ونظرية المعرفة والنظرية النقدية ، وعلاقاتها جميعا بعضها ببعض في فصل سابق ، وخلصنا هناك إلى أن بحث واحدة منها يحتاج إلى حضور الأُخريين، انطلاقا من قاعدة أن العلم أي علم لا يبرر نفسه بنفسه ، كما أنه لا يدرس نفسه بنفسه، وهذا المبدأ هو الذي يلزمنا بفهم

[1]) وبرأيي أن البحوث الجيدة التي حققت نجاحا متميزا سواء مادة أو منهجا أو غاية هي تلك التي راعت هذه الجوانب وقرأت التراث بوصفه بناء متماسكا يفضي فيه كل مستوى إلى مستوى آخر ومنها: التفكير البلاغي ، والبلاغة العربية ، ومفهوم الشعر و الصورة الفنية لـ جابر عصفور ، وكتابات مصطفى ناصف ، وجمال العمري ، والجابري ، ومحمد أبو زيد ، ونصر حامد أبو زيد .

نظرية المعرفة عند الجاحظ قبل أن نعالج نظرية المعنى أو نظرية النقد التي تنزلت أحكامها جميعا في إطار هذه النظرية (نظرية المعرفة) .

وإلى ذلك يشير أحمد أبو زيد إذ يقول عن تفكير الجاحظ: ((**ينبغي أن نشير إلى أن تفكيره النقدي والبلاغي لم يكن بمعزل عن تأثيرها ، فنظرية المعاني المطروحة في الطريق التي اشتهر بها الجاحظ ما هي إلا ظل لهذه النظرية ، وأما جهوده في البيان فيأتي تفصيل الكلام عليها في الأبواب اللاحقة من هذا الكتاب**))[1] .

وهذا الكتاب سنستعين به في التعرف على نظرية المعرفة عند الجاحظ في إحدى جوانبها الاعتزالية ، ومن حيث تأثيرها في نظرية المعاني التي تسربت إلى مختلف موضوعات وقضايا النقد الأدبي ، التي حاول أن يحصرها عيسى العاكوب في الفكَر النقدية ممثلة في: **ماهية الشعر ومصدره ، ومسألة السرقات ، والشعر والطبع، والشعر والبداوة ، وتنقيح الشعر (الشعر والطبع) ، وبناء لغة الشعر ، واختلاف الذوق الجمالي ، وموضوعية الناقد الأدبي**[2]، وهي الفكر النقدية التي سنتحدث عنها بتوفيقات جديدة تنسجم مع منهج البحث وغايته ، وهذا يعني أننا سنعيد توزيع هذه المواد الفكرية والعناصر الثقافية بالشكل الذي يسمح بملاحظة وظيفتها[3] ، وتقييم نتائجها في إطار حركة التفكير النقدي العربي العام ؛ هذا التفكير الذي كان يتحرك هو بدوره في إطار فلسفي عام يصح أن نطلق عليه روح العصر أو السقف المعرفي العام ، بحكم أن التفكير النقدي لم يكن عملا معزولا، وإنما كان محكوما بفلسفة عصره التي أسست لأنساق ومسارات معرفية كبرى ومختلفة .

يبدو أن الوقت حان لنضع مجهود الجاحظ التنظيري على سكة البحث ومحك النظر والتحليل لاختبار مكانته وإضافته المنهجية والمعرفية ، ويتحتم بذلك أن نبدأ بالتعرف على نظرية المعرفة كما يتصورها الجاحظ نفسه ، وهو ما أكد عليه حمادي صمود وقال إننا نفتقده إذ ((**لم تتمكن محاولات التأليف الشاملة –وهي قليلة – من إدراك التصور الجملي الذي يرتب تلك المعطيات في نسيج إليه تنقاد المادة وبه تنتظم (الفوضى) فتتكشف أسس**

---

[1]) المنحى الاعتزالي في البيان و إعجاز القرآن: ص 84 ، مرجع مذكور .

[2]) ينظر؛ التفكير النقدي عند العرب: ص 136 و ما بعدها ، مرجع مذكور .

[3]) هذه التوفيقات الجديدة قد لا تختلف كثيرا عن تلك القراءات المختلفة التي قدمها الباحثون في أثناء مناقشاتهم للمسائل النقدية عند النقاد القدامى وفي الموضوعات النقدية القديمة، وقد ركب كل من هؤلاء الباحثين بين هذه النصوص النقدية بطرائق متباينة نسبيا وفق توفيقات خاصة بكل باحث وغايته ومنهجه في بحثه؛ نقول هذا كي لا يفهم أننا وحدنا من يسعى إلى توليف توفيقات جديدة بهذا الصدد هذا أولا، وثانيا كي نقرر أن ما سنتوصل إليه من نتائج هو اختيار واحد من بين اختيارات وتوفيقات عدة ليس إلا.

نظرية في البعد الإنشائي للغة))[1] وهو العمل الذي سينال حظه في هذا البحث أو في هذه السطور التي تحاول أن تعالج مواقف الجاحظ من خلال الأطر النظرية التالية:

- نظرية المعرفة (القول بالطبائع) .
- نظرية اللغة (الدلالة والاستدلال) .
- نظرية المعاني (الألفاظ والمعاني "الصور") .

وهذه العناصر هي التي نرى أنها تستوعب جهود الجاحظ وفكره النقدية والبلاغية كما عددها عيسى العاكوب آنفا ، فبحث هذه العناصر والتعرف على الارتباطات المعرفية والمنهجية بينها يمكننا أن نقرأ ونقييم مجهود الجاحظ التنظيري بالشكل الصحيح كما نتصور نحن على الأقل .

بداية يحسن بنا أن نبدأ بعرض ما قاله الجاحظ في آخر فصل من مقالته (المسائل والجوابات في المعرفة) لأننا سنهتدي به طول هذا الفصل قال:

((**ولولا أن هذا كلام لم يكن من ذكره بد، لأنه تأسيس لما بعده، ومقدمة لما بين يديه، وتوطئة له، لاقتضبت الكلام في المعرفة اقتضابا ، ولكن يمنعني عجز أكثر الناس عن فهم غايتي فيه إلا بتنزيله وترتيبه . وكل كلام أتيت على فرعه ولم تخبر عن أصله فهو خداج لا غناء عنده ، وواهن لا ثبات له**))

رسائل الجاحظ: 4/65.

سبق القول أن نظرية المعرفة ذات طبيعة وخصوصية اشتمالية مهيمنة ، رغم أنها مرحلة أخيرة من مراحل النضج الفكري على مستوى الوعي ، باعتبار أنها إدراك كلي يتحكم في طبيعة منتجات الفكر والعقل ، بمعنى أن نظرية المعرفة هي آخر حلقة من حلقات النضج الفكري للباحث أو المنظّر، وذلك على مستوى المعرفة الكلية التي تعبر عن القوانين العامة والأصول الفكرية التي ستتحكم فيما بعد في طبيعة ونوعية الأفكار والآراء والمواقف ومستوى علميتها وتماسكها منطقيا ، هذا على مستوى نشأة نظرية المعرفة، أما على مستوى وظيفتها فهي تؤطّر الوعي وتُؤسّسُ الفهم وتمنح العقل وتغذيه بالمرجعية الكافية لتفسير الظواهر والمشكلات العلمية والمعرفية تفسيرا أو تأويلا متناسقا معقولا ، كما تمنحه القدرة على التبرير والاستدلال والتقرير وإرجاع الفرعيات والجزئيات إلى الأصول والكليات .

[1]) التفكير البلاغي عند العرب: ص132.

وبالرغم من أن نظرية المعرفة تأتي في آخر حلقة من حلقات النضج العلمي والفكري لأي باحث ، إلا أنها في الأخير ترتد إليها كل العمليات العقلية والتفسيرية للظواهر المعرفية والثقافية والواقعية المختلفة ، أي أن نظرية المعرفة هي في جوهرها قانون يحكم حركة العقل والفكر ، ويؤطّره ويتحكم في مساره ، ما يعني أن نظرية المعرفة هي علم العلم وعقل للعقل ذاته ، وكل فهم أو تفسير أو تأويل إنما يرتد إلى نظرية المعرفة عند كل باحث (المعرفة الكلية / الكليات) .

وباختصار يمكن القول إن نظرية المعرفة عند الجاحظ أو غير الجاحظ هي مقدمات كلية تعبر عن رؤية صاحبها وموقفه من المسائل الوجودية والمعرفية الكبرى، أما (نظرية العلم) أو الدراسة الإبستيمولوجية فهي ما نقوم به في هذه الدراسة ونمارسه الآن مع الجاحظ في نصوصه وآرائه ؛ حيث نسعى إلى الكشف عن القيمة المنطقية والعلمية لنظرياته ومقولاته وتفسيراته وتحليلاته لمسائل اللغة والبيان والمعرفة والمعاني ، وسنبدأ بنظريته في المعرفة .

فقد ذكر له الشهرستاني فرقة نسبت إليه ، وأنه طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط وروج كثيرا من مقولاتهم بعباراته البليغة[1] وأنه انفرد عن أصحابه بمسائل منها أن أهل النار لا يخلدون ، وأن الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله تعالى خالقهم[2]. أما المقالة التي عرف بها واحتفى بها وبرز شأنه بين معاصريه بها فهي ما ذكره له القاضي عبد الجبار حيث قال: ((**كان الجاحظ يعرف بشيئين: أحدهما أن المعارف ضرورية وبالكلام على الرافضة**))[3] ؛ أما الكلام على الرافضة فهو كثرة رده عليهم و تفنيد آرائهم وتتبع مذاهبهم ، وأما القول بأن المعارف ضرورية فقد نص عليه فقال: ((**المعارف كلها ضرورية طباع ، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعبد كسب سوى الإرادة وتحصل أفعاله منه طباعا كما قال ثمامة**)) **الملل والنحل: 59** ، ومعنى هذا الكلام أنه يقول بالطبائع كما قال شيخه بشر –فيما عرضنا آنفا– وحدد الفاعل المريد على الحقيقة فقال بأنه ((**إذا انتفى السهو عن الفاعل ، وكان عالما بما يفعله فهو المريد على التحقيق ، وأما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فهي ميل النفس إليه**)) **الملل :59** .

تبدو هذه هي الرؤية المحورية المشتركة بين معظم أهل الاعتزال وقد ذكرنا من قبل موقف الجهم ابن صفوان من مسألة أفعال العباد ، حيث اعتبر أن أفعالهم تنسب إليهم مجازا وليس الفاعل على الحقيقة إلا الله

---

[1]) الملل والنحل: ص 59 .

[2]) نفسه: ص60

[3]) نقلا عن المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن لـ أحمد أبو زيد: ص79، مرجع مذكور.

تعالى ، ويعتبر موقف الجاحظ موقفا تفصيليا ناضجا مقارنة مع كلام الجهم مثلا ، فكأن الجاحظ يحاول تسييج مقولة المعتزلة التي دشَّنها شيخهم الجهم واضع أصولهم ، ويدعمها بهذه التحليلات المهمة وبالتفرقة الدقيقة بين أفعال العباد التي تصدر عنهم عن علم و وعي وإدراك ، وبين تلك الأفعال التي تصدر عنهم طبيعة وسهوا وميلا ، أو استجابة لأفعال الغير وميل النفس إليها والتأثر بها ؛ الأمر الذي يجعل الفعل الحقيقي هو ذلك الذي يصدر عن وعي وحرية واختيار وقدرة وكامل الإرادة الإنسانية ، فهذا وحده الفعل الذي يستحق الثواب والعقاب ، وهو وحده الذي ينسب إلى الإنسان حقيقة ، وما سوى ذلك ينسب إليه مجازا كما قال الجهم من قبل ، كما أن الجاحظ ((**زاد على ذلك بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة ، وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها و قال باستحالة عدم الجواهر ؛ فالأعراض تتبدل ولا يجوز أن تفنى**)) **الملل والنحل: 59**.

وسنحتفظ هنا بفكرة العرض والجوهر لنفرغ للتحقيق في مسألة القول بالطبائع أو (نظرية الطبائع) عند الجاحظ من خلال كتاباته ونصوصه ، فنعود فيها إلى مصادره هو ، أعني تلك الكتابات والرسائل التي كتبها في لحظات صفائه الذهني ورده المنهج على خصومه ، لأن بهذه الطريقة يمكننا أن نحاكم هذه الأقوال التي قيلت عنه وهذه التوصيفات التي قدمت بها آراؤه ، فنعرضها على ما كتبه الجاحظ نفسه في نصوصه الأكثر ثباتا ووضوحا وهي رسائله وردوده على خصومه .

فقد أورد الجاحظ جانبا مهما من نظريته هذه في رسالته (المسائل والجوابات في المعرفة) التي خصصها للإجابة والرد على خصمه كما بين في صدر الرسالة في ((**معنى الاستطاعة وفي أي أوجهها يحسن التكليف وتثبيت الحجة ومع أيها يسمح التكليف وتسقط الحجة**)) **رسائل: 57/4** . وهذا الحديث في الاستطاعة هو الذي يرتبط الخوض فيه بالقول في حقيقة الفعل الإنساني وتعلقه بإرادته واختياره ، وهذا مقتطف من كلامه في هذا الموضوع قال:

((**فأول ما أقول ذلك : إن الله جل ذكره لا يكلف أحدا فعل شيء ولا تركه إلا وهو مقطوع العذر زائل الحجة ، ولن يكون العبد كذلك إلا وهو صحيح البنية معتدل المزاج وافر الأسباب مخلى السرب . عالم يكيفه الفعل حاضر النوازع ، معدل الخواطر عارف بما عليه وما له**)) **رسائل الجاحظ : 4/ 57.**

وهذه الشروط التي يذكرها في مسألة الاستطاعة هي في حقيقتها من موجبات القول بعدل الله وحكمته في أدبيات المعتزلة ، وهو أصل مهم من أصول الاعتزال الذي يعد منظومة معرفية متكاملة

ومتماسكة، لا سبيل إلى القفز على أصل من أصولها أو تجاهل تأثيراتها الواضحة وتدخلاتها المباشرة في مفرزات نوعية الخطاب المعرفي البياني والنقدي عند علماء الكلام عموما ، وعند الجاحظ خصوصا .

إن حديث الجاحظ عن الاستطاعة والإرادة والفعل أفضت به –وهذا يبدو طبيعيا– إلى الحديث عن مسألة ذات صلة مباشرة بطبيعة الإنسان ذاته ، وذلك من خلال تحديد ما ينسب إليه حقيقة وما ينسب إليه مجازا ، ولا داعي للتذكير هنا مرة أخرى بأهمية مسألة أو مفهوم المجاز الذي يعد أداة أساسية وظيفتها تفسير العالم وتأويل الخطاب المعرفي الذي يسعى الإنسان إلى امتلاكه ، وحيازة قدرته التفسيرية ، ولا يمكن إغفال مسألة ارتباط الفعل المعرفي وحرية الفكر بحرية الإنسان ذاته وقدرته على الاختيار في الفعل والترك :

((**ولن يكون أيضا مع ذلك كله للفعل مختارا وله في الحقيقة دون المجاز مستطيعا ، إلا وجميع أوامره في وزن جميع زواجره حتى إذا ما قابلت بين مروجهما ومخوفهما وبين تقديم اللذة وخوف الآخرة ، وبين تعجيل المكروه وتأميل العاقبة وجدتهما في الحذر والرفع وفي القبض والبسط سواء**)) **رسائل : 58/4** .

أليس هذا هو التوسط والاعتدال الذي إليه ترتد مسائل المعنى واللفظ ، والطبع والتكلف ، والصنعة ، وفكرة المقدار؟ هذا ما سنناقشه لاحقا ، لأنه من السابق لأوانه أن نخلص إلى ذلك الآن ونحن في بداية الطريق.

وإذن لا يمكن أن يكون العبد حرا قادرا على الفعل والترك والاختيار بين الآجل والعاجل حتى تستوي عنده عاقبة كل منهما في المعرفة والعلم ؛ أي أن الفعل الحقيقي هو ما قام به الإنسان عن وعي وإدراك بكل الحالين ((**لأن من شأن النفس الميل إلى أقوى الحارسين ، وأمتن السببين**)) **رسائل:58/4** ، أي أن من شأن النفس أن تميل إلى الطبيعة أو الغريزة إذا كانت أقوى ، كما أن من شأنها أن تميل إلى العقل إذا كان أقوى من الطبيعة، و((**متى كانت القوتان متكافئتين كان الفعل اختياريا**)) **نفسه : ص /نفسها** ، وبالنتيجة فإنه:

((**متى قويت الطبيعة على العقل أوهنته وغيرته ، ومتى توهَّنَ وتغير تغيرت المعاني في وهمه ، وتمثلت له على غير حقيقتها ، ومتى كان كذلك كل عن إدراك ما عليه العاقبة وزينت له الشهوات ركوب ما في العاجلة**)) **رسائل: 59/4.**

ويمكن القول بوضوح هنا أن الجاحظ يسعى بكل ما أوتي من حجة ومعرفة لإثبات الفرق بين نوعين من أفعال الإنسان ، الفعل الحقيقي الذي يؤديه الإنسان أو يقوم به عن وعي وقصد وإدراك ، وهو ما يقابل المفهوم المعاصر (الوعي القصدي / الفعل القصدي)[1]. هذا مع فارق الشروط الثقافية والتاريخية ، فالقول بأن الجاحظ كان يعي جيدا مسألة الشركة بين المتفهم عنك والمفهم لك قال:

((**والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل، إلا أن المفهم أفضل من المتفهم وكذلك المعلم والمتعلم. هكذا ظاهر هذه القضية وجمهور هذه الحكومة ، إلا في الخاص الذي لا يذكر والقليل الذي لا يشتهر**)) **البيان: ج1/ص11-12.**

والقول بالشركة في إنتاج الدلالة أو الخطاب ليس بعيدا عن ما يقوله إيزر وياوس في نظرية التلقي عن طبيعة العلاقة بين القارئ والنص ، وفي أن المعنى لا يوجد في النص لوحده ولا عند القارئ لوحده ، وإنما هو نتيجة تفاعل وعي القارئ مع النص ومكوناته ، ولا يخفى ما في هذا النص الجاحظي من إجلال للعقل وتقدير له ، ولحضوره المهم في إعطاء القيمة الحقيقية لطبيعة الفعل الإنساني ، فكلما كان الفعل صادرا من حكيم عارف أو عالم بما يفعل ويدع ويقبل ويترك ، كلما تحققت نسبة الفعل إلى هذا الإنسان وارتبطت به ، وهذا التصور الذي يعلي من شأن العقل وأهميته في تحديد طبيعة الفعل الإنساني وارتباطه المباشر بمسألة الثواب والعقاب ، هو القيمة الأساسية التي يراهن بها المعتزلة على تحقيق حرية الإرادة والاختيار ، فكلما زادت الطبيعة على العقل أوهنته وغيرته، وبذلك تتغير المعاني وصور الأشياء وحقائقها في وهمه ، وكان ذلك مطية لركوب الشهوات وإيثار العاجلة على الآجلة ، ولا يدع الجاحظ مجالا للشك أو التردد في توضيح ذلك والتأكيد عليه فيقول:

((**وإنما تكون النفس مختارة في الحقيقة ، ومجانبة لفعل الطبيعة إذا كانت أخلاطها معتدلة ، وأسبابها متساوية ، وعللها متكافئة ، فإذا عدل الله تركيبه وسوى أسبابه ، وعرفه ما عليه وما له ، كان الإنسان للعقل مستطيعا في الحقيقة ، وكان التكليف لازما له بالحجة**)) **رسائل الجاحظ : 59/4 .**

[1]) طبعا كما تطرحه الفلسفة الظاهراتية وكما تتبناه نظرية القراءة والتلقي والتأويل ينظر مثلا نظرية التلقي مقدمة نقدية : روبرت هولب: ترجمة: عز الدين إسماعيل إذ يقول: ((إن أكثر جانب في عمل إنجاردن تأثيرا في النقد الألماني الحديث ، وهو تحليله للمعرفة ، يقوم على أساس مفهوم العمل الفني عنده، فهو يرى أن العمل الفني كيان قصدي صرف ، أو خاضع لقوانين مختلفة ، بمعنى أنه عمل معين بصورة نهائية ، ولا هو مستقل بذاته. (كما هو الشأن في الأشياء الواقعية والأشياء المثالية على السواء) ، لكنه يعتمد بالأحرى على فعل الوعي)) ص61.

من السابق لأوانه الحديث عن التعلقات المباشرة لمسائل المعرفة وطروحاتها بمسألة المعنى وبنظرية المعاني المطروحة وتأثيرها في رؤية الجاحظ لمسألة الألفاظ والمعاني ، ومسألة الإبداع والطبع والتكلف وغيرها ، لأن الحديث عن كل هذه القضايا يستوجب –قبلُ– معرفة موقف الجاحظ من اللغة ، ومن قضايا الدلالة والاستدلال ، وهو الشق الثاني من نظريته في المعرفة ، التي خصص لها رسالة كاملة بعنوان (حجج النبوة) ، مهد فيها للقول في الدليل بأسئلة مهمة وخطيرة سادت ثقافة عصره منها ((**لم شاع الخبر وأصله ضعيف ؟ ولم خفي وأصله قوي ؟ وما الذي يؤمن من فساده وتبديله مع تقادم عصره وكثرة الطاعنين فيه**)) **رسائل:3 /223** .

للإجابة عن هذه الأسئلة والإشكالات يبسط الجاحظ القول في الخبر وحجيته ، ومتى يحتج به؟ ومتى يحتج له؟: ((**ثم إنا قائلون في الأخبار ومخبرون عن الآثار ، ومفرقون بين أسباب الشبهة وأسباب الحجة ...**)) **رسائل: 3/ 223** ، ومن هذه القضايا التي نالت حيزا كبيرا وحظا خطيرا من اهتمام الجاحظ وكتاباته[1] مسألة الكلام والصمت في التفريق بينهما وتبيان في أي منهما تكون المزية والفضيلة ،فيسأل ((**لم كان الأخبار على الناس أهم من الكتمان ، ولم كان الصمت أثقل عليهم من الكلام ...**))**رسائل: 223/3** .

ويمضي الجاحظ متعجبا من ترك الفقهاء تمييز الآثار ، ومن ترك المتكلمين القول في تصحيح الأخبار، وليس الغرض– كما يقول– لوهن في حجج النبوة ، وإنما مراده أن يؤسس منهجا عقلانيا وطريقة منطقية لنظم الدليل وكيفية الاحتجاج ، إنه مهتم –بشكل ما– بتأسيس المعرفة العلمية وبوضع قانون عام للاحتجاج في مختلف المسائل العلمية ، سواء ما تعلق منها بالخبر ، أو ما تعلق منها بالشرائع وأقوال الملوك والأئمة والفقهاء وعلماء الكلام ؛ ذلك أن:

> ((**كل مطيق [أي مكلف قادر] محجوج . والحجة حجتان: عيان ظاهر ، وخبر قاهر ، فإذا تكلمنا في العيان وما يُفَرّع منه فلابد من التعارف في أصله وفرعه منه ، ولا بد من التصادق في أصله [التسليم بصدقه] والتعارف في فرعه**)) **رسائل:226/3** .

ويعني ذلك أن الدليل قسمان: دليل مادي أي واقع صحيح يمكن معاينته والتحقق من صحته ، وهذا ما يقهر العقل ويلزمه الحجة ، وخبر قاهر وهو الخبر الصحيح المتواتر الذي اجتمع على رؤيته وإثباته الجمع الغفير من الناس دون أن يتخلف منهم أحد (التواطؤ) .

---

[1]) من الملاحظ أن كتاب البيان والتبيين ورسالته في تفضيل النطق على الصمت كلها تدور حول مسألة الكلام ، ووجوب التكلم في المسائل الجليلة التي فضل معظم العلماء في عصره السكوت عنها بمبررات مختلفة بحسب رأيه ، وسيأتي بيانه إن شاء الله .

أما في العلاقة بين الدليل والمستدل ، وهي مسألة كلامية حساسة في مباحث العقيدة ، فهي تمس وتحدد علاقة العقل بالنقل ، حيث ينحاز فيها المعتزلة عادة إلى اعتبار العقل أساس النقل ضدا على الأشاعرة الذين يرون بأن النقل قبل العقل أو أساس له ، ولا يخلو كلام الجاحظ هنا من الرد والاحتجاج لموقف المعتزلة: ((**فالعقل هو المستدل والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله ، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل ، وكون الاستدلال مع عدم الدليل**)) **رسائل: 226/3** ، وقصد الجاحظ هنا أن الاستدلال يتوقف على العقل لأنه هو المستدل كما أن العقل لا يستدل بنفسه وإنما لابد من وجود الدليل، وأن الدليل لوحده (خبرا كان أو عيانا) لا بد له من مستدل وهو العقل، فكما أنه محال أن يكون دليل بغير مستدل، فكذلك محال أن يكون مستدل بدون دليل فإن ((**العقل مضمَّن بالدليل، والدليل مضمَّن بالعقل ، ولابد لكل واحد منهما من صاحبه**)) **نفسه: 226/3** . والفرق بين العقل والدليل هو أن ((**العقل نوع واحد ، والدليل نوعان : أحدهما شاهد عيان يدل على غائب ، والآخر مجيء خبر يدل على صدق**)) **المصدر نفسه: الصفحة نفسها .**

وإذن فمسألة نظم الدليل وصياغة المسبار العقلي لكشف الشبهات ودحضها هو الميدان الذي يرتبط بشكل مباشر بالطابع الجدلي للمعرفة العلمية في الفكر الإسلامي ، وبذلك دعت الحاجة إلى تسييج العقل بمنظومات منطقية صلبة ومتماسكة ، وقوانين فكرية صارمة بإمكانها أن تستخدم مكشافا يحدد قوة الحجة وصحة الدليل أو ضعفهما ؛ إذ لا ينال سرور العز والرياسة واتساع المعرفة وكثرة صواب الرأي إلا بالعقل الذي ينقسم عنده إلى قسمين: عقل غريزي تقتضيه الفطرة أو الطبيعة ، وهو العقل الذي لا يقدر على نيل الحقائق ومعرفة هذه الأسرار بنفسه ، وإنما ينال ذلك بالعقل الاكتسابي الذي لا يعتمد على الحواس فقط ، بل يزيد عليها بالنظر والتفكر يقول: ((**وهذا كله لا ينال إلا بغريزة العقل ، على أن الغريزة لا تنال ذلك بنفسها بما باشرته حواسها دون النظر والتفكر والبحث والتصفح**)) **رسائل: 237/3** .

النظر والتفكر هو الوظيفة الأساسية التي يقوم بها العقل الذي كرم الله به الإنسان وركبه على الحاجة إليه ((**ولن ينظر ناظر ولا يفكر مفكر دون الحاجة التي تبعث على الفكرة وطلب الحيلة**)) **نفسه:237/3–238**، هذه الحاجة هي الغرائز والشهوات التي جبل عليها الإنسان وهي جملة الطبائع من رضى وغضب ، وبخل وسخاء وسخط وقناعة وجبن وشجاعة ... ولن يفي العقل الغريزي (الفطرة/الطبيعة) بكل قوى طبائعه وشهواته ، ولن يتمكن من تصريفها في أوجهها الصحيحة النافعة ، ولن ((**يقيم ما اعوج فيها ويسكن ما تحرك**)) ، إلا بـ((**النظر الطويل الذي يشدها ، والبحث الشديد الذي يشحذها ، والتجارب التي تحنكها والفوائد التي تزيد فيها**)) **رسائل:3/ 238**، وذلك لن يتحقق من تلقاء نفسه ودون شروط أو دوافع وأسباب، لأنها في جوهرها معاني يرتبط بعضها

ببعض في حلقة ذات حركة مستمرة متوالدة ، إذ ((**لن يكثر النظر حتى تكثر الخواطر ، ولن تكثر الخواطر حتى تكثر الحوائج ، ولن تبعد الرؤية إلا لبعد الغاية و شدة الحاجة**)) **نفسه: 238/3** .

وهذه تفصيلات مهمة لنشأة المعرفة الإنسانية ونموها ، ودوافع تحقق ذلك وموانعه ، وارتباط نشأة المعرفة وتطورها برغبة الإنسان وغايته ومقاصده ، فالتفكير سواء أكان عاديا أو نقديا ، عاما أو علميا ، هو أمر شاق وعمل مجهد لا يكفي فيه مجرد الرغبة إذا لم تكن الحاجة شديدة ، والدوافع قوية ، والهمم عالية ، والغايات بعيدة ، لأن هذا الفعل ذو طابع تحرري انعتاقي يرفض الخضوع أو السكون ، ولا يقبل القيود والأغلال ، فليس هناك فكر حر بقدر ما أن الفكر هو الحرية بذاتها ، أو أنه أقوى وأحسن الطرق تعبيرا عن امتلاكها وتحقيقها في حياة الإنسان . إن تفسير الأشياء والظواهر واكتشاف الحقائق وتحقيق المعرفة بها هو أقوى أشكال امتلاكها وتوظيفها وتسخيرها لصالح الإنسان وخدمته ، وتلبية حاجاته المختلفة .

ويعبر اختلاف العوالم وتفاوت الخلائق والإرادات عن اختلاف طبائع الناس وأنماط تفكرهم، ويتحكم في تحديد أولوياتهم وحاجاتهم ، ويميل الجاحظ إلى اعتماد (فلسفة التسخير) هذا المفهوم يمكن أن يكون هو الوصف الأدق لما يمارسه الجاحظ في كتاباته في مسائل المعرفة بشكل عام ؛ ذلك أن وصف مذهبه بالطبائع كما تقدم ذكره فيه شيء من التضليل وعدم الدقة ، لأنه توصيف يصرف جهود الجاحظ وفلسفته الخاصة كلها —بشكل مباشر– عن غرضه ، ويردها إلى مذهب الطبيعيين في نسخته اليونانية المعروفة ، وهذا ما لا تحتمله نصوص الجاحظ أولا ، وما لا يسمح به أفقه المعرفي ومخزونه النفسي والفكري الإسلامي باعتباره متكلما معتزليا اختار لنفسه منهج النقد والتمحيص وتجريد المسائل قبل الخوض فيها ثانيا ، ودون أن يعني ذلك —طبعا– أنه لم يكن مطلعا ، أو لم يتأثر ببعض آراء الطبيعيين ، فقد كانت آراء الكندي ،وهو من معاصري الجاحظ ومخاصميه، حاضرة في روح خطابه الفكري ، زيادة على أن طبيعة التصور الإسلامي لفكرة الخلق والخالق[1] تختلف كليا عن طبيعة الفكر اليوناني الوثني ، وهذا ما يبدو جليا في نصوص الجاحظ فيقول مثلا:

[1]) ينظر؛ آثار الفرق بين تصور الكندي وتصور أرسطو عن الله: النزعات المادية ، مج 4 ، ص/36 . حيث لها تأثيرها ونتائجها الخطيرة التي تتدخل في تحديد أو تعديل هذا المذهب الطبيعي ، وتطبع فكره بخصوصية اللاهوت الإسلامي التي تعتقد أن العلاقة بين الإنسان والعالم أو الطبيعة علاقة تسخيريه وليست صراعا .

((**ولولا أن الله تعالى أراد تشريف العالم و تربيته ، وتسويد العاقل (جعله سيدا) و رفع قدره ، وأن يجعله حكيما وبالعواقب عليما لما سخر له كل شيء ولم يسخره لشيء ، ولما طبعه الطبع الذي يجيء منه أديب حكيم ، وعالم حكيم**)) رسائل:**239/3** .

فالطبيعة في الإنسان خادمة له بوصفه إنسانا حيا قادرا ، أما الطبيعة في الحيوان وفي الكون (المادة) فهي موقفة لمصلحته ومسخرة لطبيعته ، والفرق واضح والدليل على ذلك لائح يقول:

((**كما أنه عز ذكره لو أراد أن يكون الطفل عاملا ، والمجنون عالما لطبعه طبع العاقل ، ولسواهم تسوية العالم كما أراد أن يكون السبع وثابا ، والحديد قاطعا ، والسهم قائلا والغداء مقيما ، فكذلك أراد أن يكون المطبوع على المعرفة عالما والمهيأ للحكمة حكيما، وذو الدليل مستدلا، وذو النعمة مستنفعا بها**)) نفسه: نفسها .

ولما لم يكن ذلك كذلك ؛ أي لما لم يكن الأمر في الطفل وفي المجنون بطبعهما على العقل والجنون تماما كطبع السبع على الوثوب، كان الفرق بينا بين الطبيعتين (طبيعة الطفل وطبيعة السبع)، لأن الطفل في قبوله وفي إقباله وحبه للتعلم والتعقل يتوقف على قدرته على الاختيار (حرية الإرادة) ، فهو يمتلك غريزة حب التعلم ، ومجبول على الفضول والمعرفة ، لكن ذلك لا يتحقق له من تلقاء نفسه مثلما يتحقق الوثوب في السبع والقطع في الحديد ؛ فالطبيعة في الطفل مختلفة عن الطبيعة في الحديد والسبع ، وإنما يتحقق له ذلك بعد جهد وطلب وعناء وتفكير ، وهذا هو سر تفاوت الناس في إدراك حقائق الأشياء وبواطن الأمور، وتبيُّن الضار منها من النافع ، يقول الجاحظ:

((**فلما علم الله تبارك وتعالى أن الناس لا يدركون مصالحهم بأنفسهم، ولا يشعرون بعواقب أمورهم بغرائزهم (...) طبع كل قرن من الناس على أخبار من يليه ، ووضع القرن الثاني دليلا يعلم به صدق خبر الأول**)) رسائل:**239/3** .

وهذا هو الأمر الداعي إلى إرسال الرسل ، وإنزال الكتب من الله عز وجل لتعين الإنسان على تذكر عواقبه و معرفة مصائرهم من خلال معرفة مصائر الأمم السابقة عنهم ، وهو المضمون المعبر عنه في الأدبيات

الإسلامية بالاعتبار[1] هذا المفهوم الذي يشغل حيزا كبيرا في الفكر الإسلامي عامة ، حيث يرتبط به علم التاريخ ويغدو من أبرز اهتماماته وأهدافه .

بعد هذا العرض الذي يبدو مسهبا لنظرية الجاحظ في المعرفة وارتباطها بالوظيفة الدينية والاجتماعية للإنسان ، ومدى اتصالها بحقيقة وطبيعة الفعل الصادر عنه وآثاره المترتبة عليه ، وكيف يمكننا الحكم على هذا الفعل بعد المعرفة بكيفية صدوره حقيقة ومجازا ؟ يسهل علينا أن ننزل مسألة اللغة والدلالة على ضوء هذه النظرية العامة التي تصور علاقة الإنسان بالوجود ، والتي عادة ما يعبر عنها بعلاقة الدال بالمدلول أو علاقة الذات بموضوعها ، وهو ما نتبين تفاصيله في ما اخترنا له عنوان التنزيل البياني .

ب: التنزيل البياني لنظرية المعاني:

نستهل الحديث عن نظرية البيان عند الجاحظ ، بالكلام عن حقيقة الإنسان وحدّه ، وهي الحقيقة والماهية التي تلتقي باللغة في لحظة التحديد ذاتها ، أو في لحظة تعريف الإنسان وحدّه ، لذلك أورد الجاحظ: ((**وقال صاحب المنطق: حدُّ الإنسان الحي الناطق المبين**)) **رسائل:77/1** .

ويذهب عبد السلام المسدي إلى أنه ((**لا يكاد يخلو تعريف للإنسان سواء على نهج الفلاسفة والمتكلمين، أو على طريقة الأدباء واللغويين من قصر سمته التمييز الإنساني على ظاهرة الكلام فهو الحيوان الناطق**))[2] ، ولا يفتأ الجاحظ يذكر ويحوم ويخوض في الوظيفة الاجتماعية والتواصلية للغة ، ويؤكد على شهوة الإنسان للكلام والتعبير ، إنها طبيعة ركبت فيه لا يمكنه الفكاك منها ، أما على مستوى علاقة اللغة أو البيان بالعلم فيختار الجاحظ قول سهل بن هارون:

((**العقل رائد الروح ، والعلم رائد العقل ، والبيان ترجمان العلم**)) **رسائل:77/1** ، وقولهم ((**حياة المروءة الصدق ، وحياة الروح العفاف ، وحياة الحلم العلم ، وحياة العلم البيان**)) **رسائل: ص/ نفسها**.

---

[1] وقد استوقفني كثيرا هذا المفهوم بما له من قوة الحضور في الخطاب المعرفي الإسلامي، وبما له من مداليل كثيرة في مختلف أصناف المعرفة الإسلامية، وترجع دلالاته اللغوية إلى الجذر (عرب) سموا كذلك لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف، وأعرب في كلامه لأن اللفظ قبل الإعراب يكون مجهولا فإذا دخله الإعراب انتقل إلى المعرفة والبيان، راجع –في ذلك مثلا– المسألة التاسعة من مفاتيح الغيب التي ناقش فيها الرازي مفهوم العبارة ودلالاتها ج1/ص24، وفي الكليات للكفوي: صفحات/122 و225 و261 على التتابع ، حيث أورد الكفوي معاني الاعتبار عند الأصوليين والفقهاء والنحاة والمتكلمين والبلاغيّن، وينظر كذلك: كتاب التعريفات للشريف للجرجاني، ص30. وكلها مراجع مذكورة .

[2] عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط2، 1986م، ص46.

وتعين كتابات الجاحظ –باختلافها وتنوعها وغزارتها– على القول بأن الفكر العربي –والنقدي منه خاصة– قد أدرك مبكرا حجم خطورة الظاهرة اللغوية أكثر –ربما– من ما تمكن من الكشف عن نظامها الداخلي وبنيتها الخاصة ، وفي هذا المجال ربما يختص الجاحظ ويتميز بمقدرته على ملاحقة نشاط الكلمة وأبعادها و وظائفها الفنية والثقافية والاجتماعية ، فالعلماء العرب على حد قول حمادي صمود: ((**لم يعتبروا أيضا ، في دراستهم مؤسسة اللغة، العلامةَ مكونَ نظامها ، ولم يعتدُّوا بالبحث عن أنساقها وأنظمتها معزولة عن السياق الذي فيه تتحرك ، وبه يكتمل وجودها ، فكان الغالب على دراستهم طريقة ثانية في التناول تسمى في المصطلح اللساني الطريقة المعنوية "سيمنتك " (Semantique) قوامها الكلام المؤلف والجمل منخرطة في سياق ، وأداة تحقق التواصل بين المتكلمين باللغة نفسها**))[1] .

ويبدو أن المشتغلين[2] بالبحث في الخطاب الشعري والفني وتحديد مقوماته قد أدركوا حجم هذه الظاهرة وخطورة الخوض فيها ، ويعد الجاحظ أحدهم ، بل وأهم من فعل ذلك باقتدار ووعي، وخاصة عندما ربط بين البعد اللغوي والبعد الوجودي في الإنسان ، وسلكها في نظام دلالي مبني على علاقة الدال بالمدلول ، وعلاقاته ومبررات هذه العلاقات وأبعادها ، والنتائج المعرفية والذهنية واللغوية (الوظيفة الفنية والجمالية للغة) المترتبة عنها في كل حالة تعبيرية أو توليف خاص .

ينطلق الجاحظ في بنائه لنظرية البيان من قسمته للأدلة إلى: دليل لا يستدل وهو الجماد بكل أنواعه، ودليل يستدل وهو الإنسان ، ويؤكد على اهتمامه بأمر أوسع وأخطر مما حمله النقاد في القديم والحديث ، يقول محمد العربي الجلاصي: ((**أما الدليل المستدل فهو الإنسان بما عليه من الإدراك والفهم والتمييز وقدرة ملكاته على الاستدلال والتأويل، فالبيان استخراج المعاني الكائنة في الموجودات وتحويلها إلى مفاهيم ذهنية تبلغ من الصفاء والوضوح أن تصير عبارة بينة تصلح لنقل الفكر وضروب الإحساس**))[3] .

إذ كثيرا ما يتحدث النقاد —قدامى وحتى بعض معاصرينا– عن البيان عند الجاحظ بمفهومه الضيق الذي تندرج ضمنه مباحث المجاز والنقد والفصاحة والبلاغة والشعر فقط، ولا يقدّرون أن الجاحظ يؤسس لمعنى

---

[1]) حمادي صمود: في نظرية الأدب عند العرب ، ص14، مكتبة المتنبي – السعودية ، ط1 . 2012م .

[2]) وقد سبق الحديث عن منهجية الربط بين الدرس النحوي والممارسة الكلامية عند كثير من علماء النحو ، وقد ناقشنا ذلك وأكدنا على ارتباط الممارسة المعرفية بالممارسة الكلامية (ارتباط التنظير بالتطبيق) كما فعل معظم النحاة بدءا بسيبويه وإلى ابن جني ، ينظر: الفصل الأول من هذه الدراسة .

[3]) محمد الجلاصي: ثلاثة منظورات في المعنى ، مؤسسة مرايا الحداثة، 2007م، ص17.

البيان بمفهومه الواسع أي ((**باعتباره المعنى الجدري لحياة العرب**))[1] ، لأنه بصدد إقامة تمييز بين البيان بمفهومه العام الذي يشتمل كل المعارف الإنسانية والمادية ؛ أي ((**بين البيان صفة للغة وبين سياسة البيان بما هي إقامة للبرهان على البيانّ**))[2]، وبين سياسة البيان ، ولا يخلو مفهوم البيان بهذا الطرح من ممارسة تنظيرية للبيان بمعناه العام والشامل لكل ضروب النشاط العقلي والفني ، وتقعيده على الأدلة العقلية التي يستمدها الجاحظ من بيئته الاعتزالية ، ومن مقولات علم الكلام بوصفه علما تجريديا يعطي الأولوية للمقولات العقلية ويبني بقية الآراء والمواقف في إطارها .

إن الجاحظ ينظر إلى هذه المنظومة –منظومة البيان– الخطيرة في الثقافة العربية والفكر السياسي والاجتماعي– من أفق معرفي واسع ومختلف عن الذي سيعهده البلاغيون –معظم البلاغيين والنقاد– من بعده، هذه المواقف القاصرة وما يشبهها أسست لها قراءات خاطئة –في القديم والحديث– لعبارة الجاحظ النقدية في نظرية المعاني المطروحة ، التي ستنال جهدا كبيرا من مهمته ؛ حيث مهد لها بعمل تأسيسي هي نظريته في المعرفة الخاصة به ، والتي رأينا سابقا أن أصولها المعرفية العامة تمتد إلى المعركة حول تأويل النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وما صدر عنها ونبت منها من علوم ومعارف عربية إسلامية .

يقرر الجاحظ بكل وضوح تفاصيل نظريته العامة في البيان والدلالة فيقول:

((**ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة ، ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء يجعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة ، وشيء جعل حكمة هو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة ، فاستوى بذلك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل مستدل، فكل مستدل دليل وليس كل دليل مستدلا فشارك كل حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال واجتمع للإنسان جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال واجتمع للإنسان أنه كان دليلا مستدلا**)) **الحيوان: ج1 ، ص/33** .

وذلك معناه –كما يفهم من كلام الجاحظ– أن سائر الأشياء والموجودات من حيوان وجماد ونبات وكل ما سوى الإنسان مشتركة في كونها دالة فقط ، فأما الإنسان فهو وحده من يملك القدرة على الاستدلال زيادة على أنه كائن دال من جهة الدلالة ، ولم يتأت للإنسان ذلك إلا لأنه يحوز القدرة على خلق اللغة

[1]) ثلاثة منظورات في المعنى: ص16.

[2]) نفسه: الصفحة نفسها.

بالاستعانة بفضيلة تسمية الأشياء وتعريفها وحصرها وتميزها بأوضح عبارة وأفصح إشارة ، وهو ما أطلق عليه الجاحظ اسم "البيان" الذي أدخله إلى تعريف المناطقة فأصبح الإنسان: هو الحي الناطق المبين .

ثم قال:

((**ثم جعل للمستدل سبب يدل على وجوه استدلال ووجوه ما نتيح له الاستدلال ، وسموا ذلك بيانا**)) **الحيوان ج1.ص/33 تح: عبد السلام هارون .**

وبعبارة أخرى نتج للإنسان اقتدار على التصرف في اللغة التي تحمل معاني الموجودات وتدل عليها ، كما أنه أصبح بإمكانه أيضا أن يستدل بها على معاني ما هو غائب عنه ومحجوب عن ضميره ، بدءا بالتعرف على نفسه وحاجته ومعرفة حاجة خليله والمعاون له وشريكه في شؤونه:

((**وجعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه اقتياده كل من فكر فيه (أي من الموجودات) إلى معرفة ما استخزن من البرهان وحشي من الدلالة وأودع من عجيب الحكمة، فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة ومعربة من صحة الشهادة على أن الذي فيها من التدبير والحكمة مخبر لمن استخبره وناطق لمن استنطقه كما خبَّر الهزالُ و كسوف اللون عن سوء الحال ، وكما ينطق السمن وحسن النظرة عن حسن الحال**)) **الحيوان: ج1، ص/34 .**

وتتمثل الوظيفة الأولى للبيان في رأي الجاحظ في استخراج المعاني ، واستكناه الحقائق من الموجودات بقدر طاقة الإنسان ، والوصول إلى الحكمة من ترتيب هذه الموجودات وتواجدها على الحالة التي هي عليها (الحال الصامتة/ النصبة) ، ويتم التأكد من حقيقة ذلك بالأدلة المخبوءة في بواطن الأشياء ، كالساكن في سكونه والمتحرك في حركته ، ولا يتأتى الوصول إلى الدلالة أو الحكمة أو المعنى –حسب الجاحظ– إلا لمن توجه بقصد الاستخبار والاستنطاق ، والسؤال والاستفهام مستخدما عقله ونظره ، وهي عناصر عملية التفكير الذي يمارسه الإنسان من خلال اللغة التي يصور بها الأشياء حتى تكون تحت تصرفه وتحت الضبط، حيث يمكنه ذلك من محاورة الموجودات وربط العلاقات بينها لإنتاج مزيد من الحقائق والمعارف واللطائف ، وتغدو اللغة بهذه المفاهيم هي الفضاء الجديد لاجتماع المعاني والأشياء والأحوال والدلالات التي يعيد بها الإنسان صياغة الوجود ، وترتيب العلاقة فيما بين عناصره ودلالاته ترتيبا ذهنيا قادرا على الخلق والابتكار ، والمزاوجة بين الأمكنة والأزمنة والعوالم ، ومنسجما مع الكون قدر الإمكان، الأمر الذي يعني أن اللغة في حد

ذاتها مستوى ابتدائي في التفكير ونمط أولي في تصور العالم وعقله وتخطيبه (إنشاء خطاب حول الوجود والعالم).

ومادام كل شيء قد خلقه الله عز وجل بقدر طبقا لقوله تعالى: (**وكل شيء عنده بمقدار**) **الرعد/08**، كما ينص القرآن الكريم ، وكما تؤكد عليه الأدبيات الإسلامية ، فإن فهم الجاحظ لوظيفة البيان الذي تكون آلتة اللغة نابعة من أن كل شيء له دلالة في انتصابه (كونه قائما في نفسه على ما هو عليه) ووجوده ، عرف مقصودها من عرفها وجهلها من جهلها ، وهنا يمكننا أن نقول عن تصور الجاحظ بأنه يرى أن كل شيء دال بالقوة التي فيه (بقوة وجوده) بمعنى مادام موجودا ، وأما الدلالة التي نستخلصها منه فهي الدلالة بالفعل ، لذلك يشكل الكون بكل مظاهره وعناصره المخزون الأول للمعاني بتموضعات الكائنات المختلفة فيه ، فالإنسان مسؤول عن الدلالة التي شكلها عن الموجودات وعن المعاني التي تشير إليها وفق فهمه وأدوات فهمه، وبقدر قربه وبعده عن حقائق الأشياء تكون سعادته وشقاؤه ، وميزانه في ذلك عقله وطرق تفكيره ومنهجه في البحث، وغايته من العلم والتعلم ، فالمقاصد شيء مهم لدى المفكر المسلم خاصة كما يجسده الجاحظ في هذا المقام .

إن اللغة من حيث إنها ظاهرة اجتماعية ترتكز على التواصل والإخبار والاستخبار ، تجعل هذه الخصوصية منها أداة لفهم هذه الموجودات بأحوالها وظواهرها ومراتبها ، ووسيلة لفهم الحكمة من تعاقب الأشياء والموضوعات وتجاورها وتقاربها ، أوتنافرها وترابطها ، كما يجعل منها أداة للإفهام ونقل هذه الحقائق والصور والمعاني والأحوال والمعارف إلى الآخرين (التداول) ، سواء في ذلك ما تعلق منها بحالة الإنسان وحاجته النفسية والاجتماعية والمادية ، أو ما تعلق منها بحاجته العلمية والمعرفية والفنية أن يعلم وأن يفهم وأن يتذوق .

فللتواصل هنا **معنيان**: تواصل مع الموجودات والعوالم المادية من أشياء وجمادات من حيث هي في أوضاعها وأحوالها ، وتواصل الإنسان مع غيره من بني جنسه وهو ما عرف عند الجاحظ كما قرره من عنوان كتابه (البيان والتبيين) الذي صرح فيه بأن هذا الأمر كله قائم ((**على الفهم والإفهام والبيان والتبيين**)) ، أي على إبانة الإنسان عن نفسه وعن الوجود ، وإبانته نفسَه والوجودَ لغيره من خلال قدرته على إنتاج الخطاب أو (الكلام) بمفهوم الجاحظ ، وهذه هي الميزة الفاضلة والخصيصة التي فاق بها الإنسان كل الكائنات كما يرى الجاحظ ويؤكد عليه باستمرار ، وذلك من جهة التواصل مع الوجود من خلال التفكير وتفسير العلاقات ورصد الظاهرات ، أو من جهة التواصل مع الآخرين من خلال خصيصة النطق التي يتجاوزها الجاحظ عندما

يعرف الإنسان بأنه ((**الحي الناطق المبين**)) ، أو بأن ((**الفصيح هو الإنسان**)) وهو غاية ما يسعى إلى العناية به، والتأسيس العلمي له من خلال البحث في خصائص الكلام البليغ وطرقه ودوافعه وموانعه ، والمدخل إلى ذلك يكون بتحديد طبيعة العلاقة بين الألفاظ والمعاني ، وشروط كل منهما لتحقيق الرتبة الأعلى في البيان في إطار من نظرية المعرفة التي اشتهر بها ودافع عنها في رسائله كما تبين لنا .

ج–الجاحظ ونظرية المعاني المطروحة:

ليس هناك شخصية أكثر إثارة للنقاش والجدل والاختلاف في القديم والحديث أكثر من شخصية الجاحظ ، وذلك بسبب كتاباته الغزيرة ومواقفه الخطيرة التي حركت مسائل ذات حساسية شديدة في أبعادها العقدية واللغوية والبلاغية والنقدية ؛ فنظرة سريعة في ما كتب عن موقفه من قضايا اللغة والدلالة ، وقضية اللفظ والمعنى ، وموقفه من إعجاز القرآن الكريم تؤكد قوة الحضور الجاحظي[1] المتميز في الثقافة الأدبية النقدية واللغوية ، إذ يعتبر مؤسس المنهج النقدي والبلاغي ، وواضع أسس نظرية النظم ، هذا إلى إسهاماته الكبيرة في علم الكلام ، حيث انفرد عن شيوخه المعتزلة بمسائل منها نظرية المعرفة التي يقول فيها بالطبائع كما تقدم .

وقبل أن نناقش رؤية الجاحظ ودوره في نظرية المعنى في الفكر النقدي العربي في هذا البحث ، ينبغي أن نسترجع ما قيل عنه ، وما أثير حول فكره النقدي وموقفه من المعاني والألفاظ استرجاعا نقديا وتحليليا ، لنتبين حقيقة ما قيل عن مواقفه ، ومدى انسجامها مع إطاره الفكري والفلسفي العام ، ونبدأ بعرض آراء بعض أهم الباحثين المعاصرين الذين قرأوا نظريته في المعنى في إطار بحثهم للثنائية المشهورة (اللفظ والمعنى) ، أو في إطار كتاباتهم لتاريخ النقد العربي القديم .

يقترن ذكر أصل هذه القضية (المعاني المطروحة) بقول الجاحظ في عبارته المشهورة التي علق فيها على موقف أستاذه أبي عمرو الشيباني من بيتين من الشعر يقول الجاحظ في كتابه الحيوان:

((**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]) خص حمادي صمود في بحثه المميز فصلا بعنوان الحدث الجاحظي، ينظر التفكير البلاغي بداية من الصفحة 125 إلى 268.

لا تحسبن الموت موت البلى فإنما الموت سؤال الرجال

كلاهما موت ولكن ذا أفظع من ذاك لذل السؤال

وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء ، وفي صحة الطبع وجودة السبك ، فإنما الشعر صناعة ، وضرب من النسج وجنس من التصوير)) الحيوان: تحقيق عبد السلام هارون، ط2 البابي الحلبي –مصر، ج3، ص/131–132.

وقد أسرف النقاد –قدماء ومحدثون– في التعويل على هذه العبارة للتأكيد على تفضيل الجاحظ للفظ على المعنى ، قبل الإلمام بكل أقواله في هذا الشأن والإمعان فيها بتمهل وفي سياق كتاباته المتنوعة وبخاصة نظريته في المعرفة وعلم الكلام ، الأمر الذي أوقع كثيرا منهم في سوء الفهم التبسيط المخل لأقواله وآرائه .

وكان لبعض من جاء بعد الجاحظ أثر كبير في بلورة هذا الفهم الخطأ وترسيخه ، على نحو ما نجده عند أبي هلال العسكري (ت395هـ) بوضوح في قوله:

((وليس الشأن في إيراد المعاني فالمعاني يعرفها العربي والعجمي والبدوي والقروي (...) وإنما هو جودة اللفظ وصفاؤه ، وحسنه وبهاؤه ونزاهته ونقاؤه ، وكثرة طلاوته ومائه مع صحة السبك والتركيب والخلو من أود النظم والتأليف)) كتاب الصناعتين: الحسن العسكري، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية – بيروت،ط2، 1989م، ص/72.

ومن الذين رأوا أن العسكري ينصر اللفظ على المعنى إحسان عباس ؛ ذلك حيث اعتبر أن العسكري بهذا القول يجري مجرى الجاحظ في نظرته إلى اللفظ والمعنى ، كما سعى إحسان إلى تبرير انحياز الجاحظ إلى اللفظ على حساب المعنى بسعة اطلاعه إذ يقول: ((**فقد كان رجلا خصب القريحة لا يعييه الموضوع (...) ولذا فإنه كان يحس أن المعنى موجود في كل مكان**))[1]، ثم أضاف أن الجاحظ يريد أن يدعم القول بتفضيل اللفظ على المعنى ليسهل عليه القول بأن القرآن معجز بلفظه وليس بمعناه ، كما ذهب إحسان عباس إلى أن الجاحظ وقع في تناقض حينما نظر إلى المعاني على أنها لا تسرق، الأمر الذي يوحي بأنها أشرف من الألفاظ ، ولم يستطع الباحث التوفيق بين هاتين النظرتين فزعم هذا التناقض الذي لم يجد له تفسيرا مناسبا إلا في آخر

[1]) تاريخ النقد الأدبي (إحسان عباس): ص87 .

الكتاب ؛ حيث استدرك خطأه بعد مئات من الصفحات ، وقد يعود سبب ذلك إلى تباعد العهد بين ما كتبه عن الجاحظ في صدر الكتاب ، وبين الملخص الشامل الذي كتبه في نهاية الكتاب ؛ فإذا علمنا أن تأليف الكتاب قد استغرق منه خمسة عشر عاما كما ذكر في مقدمته ، أيقنا أن تراجعه عن هذا الرأي وتغيير موقفه من مسألة المعاني المطروحة التي أثارها الجاحظ قد شهدت إضافة جديدة تنسجم مع ما ندعو إليه في هذه الدراسة وتؤكد ما ذهبنا إليه ومفادها بإيجاز:

- أن إحسان عباس قد أثار مسألة المعاني المطروحة من جديد بإزاء مسألة أخرى متصلة بها أشد الاتصال وهي نظرية النظم، حيث قال مستفسرا: ((**كيف يمكن أن نفهم الاعتزال بأنه وجه الأنظار إلى البحث عن المعنى ونحن نعلم أن الجاحظ وهو معتزلي جعل سر الإعجاز قائما في النظم وأنه هو صاحب نظرية المعاني المطروحة**))[1] .
- يشير إحسان عباس فيما يشبه الاستدراك عن موقفه السابق إلى أثر الاعتزال في تاريخ النقد العربي بقوله: ((**ومن شاء أن يدرس أثر الاعتزال في تاريخ النقد –إيجابا وسلبا– وجد ذلك في تضاعيف التطور النقدي حسبما عرضته في هذا الكتاب**))[2] .
- يضع إحسان المسألة في نصابها عندما يقول بكل وضوح ،محددا طبيعة هذه المعاني التي تحدث عنها الجاحظ في عبارته: ((**أما المعاني التي يقصدها الجاحظ فهي مادة المشاهدة والتجربة في الحياة عامة ، وهذه حقا مطروحة للناس جميعا ، وهم لا يتفاوتون إلا في نظم التعبير عنها**))[3] ، وبذلك يفرق بين المعاني العامة الشائعة والمعاني الخاصة وهي المعاني الشعرية .
- كما أشار إلى أن عبد القاهر الجرجاني هو الوحيد الذي فهم عن الجاحظ نظريته في المعاني، وفسر أن سر تقسيمها إلى مطروحة وغير مطروحة كان ((**خدمة للإعجاز لأنه كان يرد على من يرون أن معاني القرآن لا تستقل عن المعاني(المواد) العامة التي يتحدث عنها الشاعر والخطيب ، ولكن رأي الجاحظ أسيء فهمه، فأوجد فئة من النقاد يحاولون التهوين من شأن المعنى في سبيل الدفاع عن النظم (الآمدي مثلا) ، أو يدافعون عن الصناعة اللفظية دون أن يحاولوا إدراك مرامي الجاحظ**))[4] .

وقد حاول علي مهدي زيتون التقليل من أهمية رأي إحسان عباس ، وذلك عندما علق قائلا: ((**ولا يقصد الجاحظ بالمعاني هنا الأدوات الأولية بالمقارنة مع مادة الصائغ من ذهب وفضة كما رأى إحسان عباس ، لأن**

---

[1] تاريخ النقد الأدبي (إحسان عباس): ص649-650.

[2] نفسه: ص650.

[3] نفسه: ص 649-650.

[4] نفسه: ص650، وقد أكدت دراسة محمد عبد المطلب مسألة فهم الجرجاني وتصحيحه لموقف الجاحظ ينظر؛ قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني: ص30-31 .

ذلك لا يفسر لنا مسألة المعاني المبسوطة والألفاظ المحدودة تفسيرا حسنا)) ، ورأى بدلا عن ذلك وفي السياق نفسه، أن الجاحظ يقصد ((**بكلمة المعاني أوسع دلالتها، فيكون بذلك معتزليا ممهدا للحديث عن موضع المزية في الكلام وموضع التفاضل فيه ، حتى لقد عد الشعر صناعة وضربا من النسج وجنسا من التصوير**))[1] ، وأقل ما يقال عن هذا الكلام أنه غير واضح لأنه يشير إلى إبهام أكثر مما يوضح موقفا أو يرد عليه ، وإلا فما الفرق بين القول بأن القصد هو المعاني بأوسع دلالتها كما يقول علي مهدي وبين القول بالمعاني العامة كما يقول إحسان عباس؟

الغريب أن كتابا يزيد عدد صفحاته عن الأربعمائة ، ويأتي على تفاصيل نظرية النظم وإعجاز القرآن وتطوره ، ويدعي فيه صاحبه أننا ((**حين نتحدث عن دور النص القرآني في خلق المفاهيم الجمالية الجديدة ، لابد من أن نعود إلى علم الكلام الذي أسهم إسهاما أساسيا في توجيه الدراسات الإعجازية التي نشأت أول الأمر، في أحضان رجال الاعتزال ، كبار علماء الكلام**))[2] ، حتى إذا جاء إلى الجاحظ وهو كبيرهم خصه بأقل من صفحة (ص60-61) ، وفي كلام عابر وغير مفهوم كما رأيت وهذه أزمة كبيرة في الدرس النقدي المعاصر يسعى هذا البحث إلى الكشف عن جانب فقط من جوانبها .

ويبدو قريبا من هذا التخبط والغموض ما قاله بدوي طبانة أيضا من أن ((**قيمة البيان أو الأدب –في رأي الجاحظ– ترجع إلى إقامة الوزن وتمييز اللفظ وسهولة المخرج ، وإلى صحة الطبع وجودة السبك ، لأن الأدب أو الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير ، أما المعاني فإنها –في نظره– مطروحة في الطريق ...**))[3] ، هذا فضلا عن عمومية كلامه عن فكرة البيان عند الجاحظ، مع أن كتابه هذا بعنوان (البيان العربي– دراسة عن تطور الفكرة البلاغية عند العرب) ، وإلى ذلك قراءات كثيرة مشابهة لا يسع المجال لذكرها هنا[4] .

وبينما رد عبد العزيز عتيق هذه المزاعم راح زكي العشماوي يتهم عبارة (المعاني مطروحة) بعدم الوضوح، لأنها لم تحدد التحديد الصحيح مفهوم المعنى عند الجاحظ ، وذلك من غير أن يضيف شيئا يذكر .

---

[1]) علي مهدي زيتون: إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي ، دار المشرق–بيروت، ط1، 1992م، ص60،

[2]) نفسه: ص57.

[3]) ينظر؛ البيان العربي: دار المنارة ودار الرفاعي ، الرياض و جدة، ط7، 1988م، ص91-92 .

[4]) ابتسام الصفار وناصر حلاوي: محاضرات في تاريخ النقد عند العرب ، دار جهينة، عمان–الأردن، 2006م، ص81-82. و ليس بعيدا عن هذا ما رآه زغلول سلام من أن الجاحظ يرى ((أن الإعجاز متصل بالنظم وحده بصرف النظر عما يحويه القرآن من المعاني)) .

كما وقعت دراسة الأخضر جمعي –على أهميتها برأينا– في خطأ عندما حسمت الأمر بتطابق اللفظ والمعنى بمبرر أن الجاحظ يهتم بالفهم والإفهام[1] ؛ فالقول بالتطابق يمكن قبوله في إطار أنه يعني عدم استغناء أحدهما عن الآخر وليس بمعنى (المساواة) ، أما أن يكون بمبرر الفهم والإفهام فأمر لا تسمح به نصوص الجاحظ نفسه ، والتي منها على سبيل المثال مقولة المعاني المبسوطة والألفاظ المحدودة كما سيأتي بيانه .

بيد أننا –ورغم ما تقدم– نجد من الباحثين من تعامل مع عبارة الجاحظ بحذر شديد يراعي خصوصية الجاحظ ومنهجه في الكتابة ، كما هو الشأن عند قصي الحسين الذي يحذر قائلا: ((**يجب أن لا يفهم من هذا القول (وهو القول أن الشعر صناعة) أن الجاحظ ينكر المعاني وشانها في بلاغة القول لأنه ينوه بشأنها في مكان آخر بألوان المعاني الغربية العجيبة ، والشريفة الكريمة ، ويبين أيضا كيف يتنازعها الشعراء**))[2]، والأمر نفسه أشارت إليه وأكدت عليه الباحثة ابتسام مرهون بقولها : ((**الواقع أن الخروج من نص الجاحظ السابق إلى النصوص الأخرى التي أبدى فيها آراءه يدلنا على أنه لم يكن من أنصار الألفاظ على المعاني**))[3] .

وقد أدى هذا الخلط الكبير والارتباك الشديد حول موقف الجاحظ من مسألة الألفاظ والمعاني لدى الباحثين والنقاد –قدامى ومعاصرين– بمحمد الودرني إلى تخصيص فصول طويلة عن الجاحظ في بحثه بعنوان (قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب) ، في محاولة لاستقصاء وجمع كل نصوص الجاحظ التي نثرها في كتبه والتوفيق بينها على ضوء نظرته الاعتزالية التي عنها تصدر آراؤه في كثير من مباحثه الفكرية والنقدية التي منها نظريته في المعاني ، وتتلخص رؤية الودرني بهذا الشأن فيما يأتي:

– تنطلق نظرة الجاحظ – كما يرى هذا الباحث – إلى المعاني من حديثه عن أصناف الدلالات: ((**وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء...**)) **البيان: 81/1.**

فالحالات الأولى الأربع تقوم مقام العلامة خلافا للنصبة التي هي حال ناطقة بغير دليل ، لكنها تختزل في المقابل رؤية الجاحظ الكونية المتحكمة في طرحه للمسألة البيانية بوجه عام ، لأن النصبة عنده:

---

[1]) الأخضر جمعي: اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب ، منشورات اتحاد الكتاب العرب–دمشق، 2001م، ص37.

[2]) قصي الحسين: لنقد الأدبي عند العرب واليونان، المؤسسة الحديثة للكتاب ، طرابلس–لبنان، ط1، 2003م، ص308-309

[3]) محاضرات في تاريخ النقد: ص144 .

((هي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض ، وفي كل صامت وناطق وجامد ونام ومقيم وظاعن وزائد وناقص ، ومتى دل الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا ، وأشار إليه وإن كان ساكتا)) البيان: 81/1.

ووفق هذه النصوص المحورية في رؤية الجاحظ تبين للودرني[1] ما مفاده بإيجاز:

– أن الجاحظ يجعل من الكون كله معنى كبيرا يرمز إلى قدرة الله وبديع خلقه وهو ما سماه (النصبة) ، والتي تكون الإشارة والخط والعقد واللفظ من أنواع الدلالة عليها ، أي على الكون كله .

– أنه وفق هذه النظرة ((**يصبح حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية ، وأسماء المعاني (أي الألفاظ) مقصورة معدودة محصلة محدودة)) البيان: 76/1، ،** ومن ثم تكون أولى وظائف العلامة اللغوية الكشف عن جزء أو أجزاء من تلك المعاني ، والمترامية الممتدة تحقيقا للتواصل .

– وبهذا الاعتبار يكون القرآن الكريم مطابقا لهذا الكون الذي هو المعنى الأكبر ، وهو ما يحقق الإعجاز في البلاغة والفصاحة والبيان ، ثم كلام رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الذي أوتي جوامع الكلم ، فكان معناه أكبر من لفظه وهو ما تعده العرب إيجازا ، ثم يليه كلام العرب الخلص الذين كان يخاطبهم القرآن بإيجاز واختصار على خلاف اليهود والنصارى وغيرهم ، ويشبه الجاحظ الأعراب في البلاغة والفطرة والأمية بالرسول (صلى الله عليه وسلم) و هي جبلة موجبة للبلاغة والبيان – برأيه .

– إذا كان المعنى عند الجاحظ هو هذا الكون بما فيه من نعم وأعاجيب وصفات دالة على الخالق فليست الكلمات المؤلفة من حروف إلا صورة مصغرة عن هذا الخلق العجيب ، والمعنى بهذه الصورة أرحب من أن يسعه اللفظ القائم على الصوت المحدود .

[1]) ينظر؛ قضية اللفظ والمعنى: مج2/ ص714 وما بعدها ، مرجع مذكور.

ويتأسس على هذه الرؤية العامة للمعاني شروط و أوضاع خاصة بالألفاظ ، وأخرى خاصة بالمعاني ، حتى يصبح تناصرهما معا قادرا على تحقيق فضيلة البيان ، فتصبح من شروط اللفظ ومقتضيات مناسبته للمعنى:

– ألا يكون غريبا وحشيا ولا ساقطا سوقيا ؛ ومعنى ذلك أن الجاحظ يريده متوسطا معتدلا لا من ألفاظ طبقة المتكلمين ، ولا من ألفاظ السوقة والساقطين ، وليس يفهم بالضرورة أن الجاحظ يحط من قدر الأعاجم بهذا التقسيم كما زعم الودرني [1]

– أن يكون اللفظ سهلا خاليا من الوعورة التي تفضي إلى التعقيد ((**والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك**))[2] .

– ألا يحشد اللفظ حشدا لأنه علامة التكلف والتقعر اللذين يُذهبان برونق الكلام ، لأنهما ضد الطبع والفطرة والسجية .

– الفصاحة ونبذ رطانة السوقي ، والرطانة كلام أعجمي لا يفهمه العرب .

– عدم التنافر بين الحرف والكلمات لأنه يؤدي إلى ثقل الأداء ، بل لا بد بينها من التآلف والتجانس والملاءمة .

– نبذ الكلام الملحون أو الخطأ لأنه يخرج عن طريقة العرب الفصحاء .

كما تصبح من شروط المعنى وأوضاعه أيضا جملة أمور منها:

– أن تكون المعاني واضحة وخالية من الالتباس والغموض ، لأنها تفتقد بذلك إلى نور العقل الذي يمجده الجاحظ .

– أن تكون سلسلة سهلة المأخذ قريبة المسلك بعيدة عن الغلظة والجفاء .

---

[1]) ينظر؛ قضية اللفظ والمعنى لـ محمد الودرني: مج2/ص761 ، مرجع مذكور.

[2]) وقد نبهنا إلى إفادة الجاحظ من رسالة بشر في فصل سابق .

– لا بد من تجنب الوعورة التي تحتاج إلى رياضة لأنها من قبيل التعقيد .

– أن يكون المعنى شريفا كريما ، فلا يكون فاسدا دنيا حتى يستحق اللفظ الشريف ، وأن يكون بعيدا عن السخف والحماقة والعي ، و ينبغي تجنب مصاحبة مثل هؤلاء لأنها تورث سخف المعنى وحمقه .

– عدم الإسراف في المعاني لأن الإسراف فيها هو الذي يشين ألفاظك أيضا ، والجاحظ بذلك يكره الإغراق والإفراط لأنه يفضي إلى الكذب والمحال ، وهما ليسا من المعاني الشريفة المرغوبة ، كما أنها تدعو إلى الإسراف والإطناب الذي حذر الجاحظ منهما ، لأنهما يؤديان إلى مناقضة الواقع وتحريفه بالزيادة والنقصان .

– يرفض الجاحظ المعاني المستحيلة ، وقد رأى الودرني أنه بذلك يحد من الخيال المنطلق حينما يجعل المعاني تعبيرا عن الواقع وبالتالي فهي جناية رؤية الجاحظ الاعتزالية على الشعر كما يرى .

هذا إجمالا ما جاء بشأن المعاني في دراسة أحمد الودرني ، ولنا عليها بعض الملاحظات والإضاءات التي تشترك فيها بشكل عام مع الآراء التي عرضنا لها قبل قليل، فالظاهر أنه:

أ- لم تكن معظم الدراسات والأبحاث -بحسب ما اطلعنا عليه على الأقل- تُعنى بدرس النصوص النقدية في ارتباطها بسياقاتها الإنتاجية وعلاقتها باالشروط الاجتماعية والثقافية والفكرية ، والخلفيات المعرفية لأصحابها ؛ فمن الواضح أن اعتمادنا على بعض النصوص التي كتبها الجاحظ ونثرها في فصول مختلفة على غير ترتيب وبلا منهج مضبوط يقبل أن يعطينا القدرة على التعرف على مقاصده ومراميه بيسر وكفاءة ، لأنها لم تكشف لنا عن بنيتها الثقافية وخلفياتها المعرفية والفكرية ، فالملاحظ أن حتى تلك الأبحاث النادرة التي رامت البحث والحفر في البنيات والخلفيات المعرفية قد صادفت صعوبات منهجية وتاريخية عديدة حالت دون الإفادة منها على الوجه المرغوب .

ب- إن خصوصية الكتابات التراثية القديمة ، وبخاصة تلك التي تنتمي إلى مرحلة الوعي الشفاهي الآخذ في التحول إلى وعي كتابي ، والتي تعد كتابات الجاحظ نموذجا مميزا لها، لم يكن الوعي بها قويا وحاضرا في الكتابات المعاصرة عن النقد القديم ، فمثلا لم تكن هذه الأبحاث تفرق بين النصوص التي جمعها الجاحظ بغرض التوثيق، والتي تدخل ضمن عملية التدوين ونقل التراث الشفهي إلى عالم الكتابة أو تحقيق الوعي الكتابي بها ، وبين تلك النصوص التي أوردها للاستشهاد حينا وللاستذكار والاستئناس أحيانا أخرى ، وبين هذه النصوص جميعا وبين

النصوص التي أنتجها الجاحظ نفسه والتي تمثل تدخلاته وتعليقاته وإيضاحاته لهذه النصوص قبولا ورفضا وتأكيدا وتفنيدا وردا وتأويلا .

ت- يلاحظ على هذه الكتابات والأبحاث تغييب الخلفيات الفكرية والمرجعيات النقدية والعقائدية التي صدرت عنها آراء الجاحظ ومعظم مقولاته في شتى أنحاء المعرفة الإنسانية، حيث عزلت نصوصه عن سياقها الفكري ووظيفتها الثقافية حتى بدت شاحبة لا روح فيها .

هذه هي الملاحظات والإضاءات التي رأينا أنها غائبة أو غير مفعَّلة بالشكل الكافي في عملية قراءة التراث الجاحظي وحتى غير الجاحظي ، والتي رأينا أن نفعّلها ونوظفها كلما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، وبحسب ما يخدم موضوع هذه الدراسة وغايتها ، وعلى قدر ينسجم مع طبيعتها ومشروعها، ولذلك فقد مهدنا قبل قليل لتحقيق ذلك بالحديث عن نظرية الجاحظ في المعرفة ، ثم حاولنا تنزيل نظرية البيان في السياق العام لنظريته في المعرفة ، والآن علينا أن ننزل نظريته في المعاني في سياق نظرية البيان ونظرية المعرفة، لنكون بذلك قد التزمنا بما وعدنا به ، ودعونا إليه في دراسة التراث النقدي القديم ، على أننا نقدر أن معظم هذه الدراسات التي عرضنا طرفا منها كان غرضها التأريخ للنقد الأدبي وليس للفكر النقدي كما ندعي ممارسته في هذا البحث، وقد كان لهذا أثره على طريقة معالجتهم وعلى نتائج أبحاثهم التي توصلوا إليها وإن كان هذا لن يعفي الباحثين من حقنا في التقييم والمساءلة .

وعلى خلاف هذه الأبحاث ، تمضي كتابات أخرى في توظيف كل ما له علاقة بالتفكير النقدي والبلاغي في محاولة لاستنطاق هذا التراث ، والاستعانة لفهمه بكل عناصره الثقافية والتاريخية والحضارية ، ويدخل تحت هذا التوصيف كتابات[1] كثيرة ، وهي الأبحاث التي أفدنا منها كثيرا ، وبنينا على بعض نتائجها دراستنا لنظرية المعنى وتجلياتها في مختلف أطوار الفكر النقدي العربي ، وفي مجالات معرفية عدة ، كما مر بنا في الفصول السابقة وكما سيأتي في ما تبقى من فصول بحول الله تعالى .

[1] ونذكّر بأهم أبحاثهم: نظرية المعنى في النقد العربي لمصطفى ناصف وكانت ملهما لهذا البحث إلى جانب بعض أبحاثه المميزة في التراث العربي، والتفكير البلاغي عند العرب لحمادي صمود، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها لمحمد العمري، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن لأحمد أبي زيد، الاتجاه العقلي في التفسير لنصر حامد أبي زيد، وبنية العقل العربي لعابد الجابري .

الفصل الثاني:المعاني بين التقسيم والتقييم والتتميم في نظرية عمود الشعر

1- المعاني الشعرية عند ابن قتيبة أضربها ومستوياتها

2- ابن طباطبا: المعاني الشعرية ، البحث عن المعيار النقدي

3- قدامة بن جعفر: علمنة الشعر وتصنيف المعاني الشعرية

4- أسس نظرية المعنى عمود الشعر عند المرزوقي

5- مشاغل التنظير لعمود الشعر في الموازنات (الآمدي ، القاضي الجرجاني، الصولي)

1- المعاني الشعرية عند ابن قتيبة(ت:276هـ) أضربها ومستوياتها:

أ-مسألة الطبع والتكلف:

يعد الكلام الذي يتراوح بين الطبع والتكلف محور نظرية الخلق الفني برأي كثير من النقاد[1]، ويعدها بعضهم[2] -فيما اختص بمجهود ابن قتيبة- الإضافة الحقيقية التي قدمها هذا الناقد للنقد العربي ، بينما يعتبرها حمادي صمود نموذجا مكرورا لعمل الجاحظ من حيث التعريف الإجرائي الذي قدمه لمفهومي الطبع والتكلف[3]، لكن ذلك برأينا لم يشكل عائقا كبيرا أمام استقلال نظرة ابن قتيبة الجديدة للمسائل التي ترتبط بهذه الثنائية (الطبع والتكلف) في خطابه النقدي ، مثل تفسيره لعملية الإبداع الفني وتوقفه عند العوامل المساعدة التي تحث الشاعر على قول الشعر، حيث نقدّر أنه يهدف من وراء ذلك إلى تلمس مخرج مناسب للمتكلفين من أصحاب البديع من المولدين وأصحاب الصناعة، إذ تحدث عن الزمان المناسب والمكان المحفز ، وبعض الحالات النفسية المساعدة كالطرب والرغبة و الغضب والشراب[4] ، وفي المطبوع والمتكلف[5] .

ويلخص جمال الدين بن الشيخ المآخذ على عمل ابن قتيبة فيقول: ((**يستخدم ابن قتيبة معجما تقنيا سبقه اللغويون إلى استخدامه . إن ابن قتيبة وهو يظل غامضا (لا يقدم أبدا سببا لأحكامه) وغير دقيق (لا يتفرغ لنقد حقيقي داخلي) يتلقى مصطلحات جاهزة سلفا ، ويحيل ضمنيا في نفس الآن على النسق القائم ، مع الابتعاد قليلا من القصد اللغوي الصرف**))[6] .

---

[1]) كحمادي صمود مثلا: التفكير البلاغي، ص289.

[2]) يرى هذا الرأي علي عيسى العاكوب ، راجع التفكير النقدي: ص169، كما يرى أن مسألة الطبع والتكلف إحدى أهم فكرتين نقديتين أضافهما ابن قتيبة إلى الدرس النقدي ، والثانية هي تفسير مذهب المتقدمين في انتحاء منهج القصيدة، ويعتبره جمال الدين بن الشيخ من واضعي نظرية القصيدة العربية، ويجعل عمله المهم ينصب حول الطبع والتكلف، راجع الشعرية العربية: ص18 وما بعدها، وكذا ص124، بينما يعده أمجد الطَّرابلسي أول من تناول النقد الشكلي في التاريخ إطلاقا أما مرتاض فلا يسلم بذلك وإنما يرى أن ابن قتيبة أول من قسم الشعر على أساس اللفظ والمعنى، راجع في ذلك: قضايا الشعريات لعبد الملك مرتاض، ص 20 وما بعدها .

[3]) التفكير البلاغي: ص289.

[4]) الشعر والشعراء: ص22-23-24 على التتابع .

[5]) نفسه: ص28-29 .

[6]) الشعرية العربية: ص17 .

أما ما يحسب لعمل ابن قتيبة النقدي فيلخصه صمود في أن ((**هذه الإشارات[النقدية طبعا] على قلتها وبساطة محتواها تعد مكسبا هاما من مكاسب النظرية النقدية عند العرب ، وخطوة إيجابية نحو فهم وظيفة الفن الأصلية بعيدا عن كل تمحل فقهي ومنطقي ، أما المباحث البلاغية المتعلقة بالمصطلح والصورة فضئيلة في هذا المؤلف ويكاد يقتصر المؤلف على ملاحظة الوجه ملاحظة عارية عن كل تعمق لا يستند فيها إلى قاعدة نظرية أو رؤية واضحة لمفعولها الفني**))[1] .

هذه الملاحظات بصفة عامة ظاهرة ويسهل التدليل عليها من كتابه (الشعر والشعراء) ، والذي يهمنا من هذه الانتقادات هو الجزء الذي يشير إلى نقص القاعدة النظرية والرؤية الواضحة العميقة التي يمكن أن تشكل مرجعية فكرية وسندا علميا لبحث مسائل الشعر والنقد ، ذلك أن منهج الكتاب التعليمي أثر على مردوده النظري و التحليلي ، وإن كان قد أسهم في بلورة بعض المفاهيم النقدية التي مثلنا لها هنا بالطبع والتكلف ونظرية القصيدة ومجاز المعنى ، وتفسير ظاهرة الإبداع الأدبي ، إضافة إلى مسعاه في تأسيس إطار نظري ووضع معيار علمي لبحث المعنى الشعري وتقسيمه وتقييمه ، وهو الجهد الذي يعنينا متابعته وتحليله في العنصر الآتي .

ب– المعنى والقيمة الفنية:

نصدّر الكلام عن جهود ابن قتيبة في نظرية المعنى بهذه الملاحظة المهمة التي سجلها حمادي صمود في شكل سؤال: ((**ماذا يا ترى كان قصد ابن قتيبة وقصد النقاد العرب قبله بالمعنى؟ الجواب عن هذا السؤال عسير ويزيده عسرا مباشرتهم هذه القضية من منظور يشكو برأينا نقصين كبيرين: أولهما اعتمادهم في إبراز المعنى على البيت أو البيتين من الشعر معزولين عن سياق القصيدة العام (...) وثانيهما تقيدهم في ضبط وظيفة الفن ومعناه بالوظيفة العامة للغة واعتبارهم الشعر سجل مفاخرهم ومخلد مآثرهم فاختلط المعنى بالقيمة سواء كانت أخلاقية أو اجتماعية أو فكرية**))[2] وينتج عن هذين السببين أنه ((**لن يتسنى للدارس الإحاطة بنظريتهم في المعنى إلا بعد استقراء دقيق لكل النماذج المتوفرة في مؤلفاتهم**))[3] ، ولما كان هذا المفهوم غامضا ومعقدا فإنه يحتاج إلى متابعة كل الأعمال النقدية والفكرية التي عالجته في هذه الفترة من تاريخ النقد العربي ، وهذا هو المنهج الذي سعت إلى تبنيه هذه الدراسة ولا تزال تؤكد عليه على الأقل على مستوى المشروع ، وإن لم يتحقق لها بشكل كامل على مستوى المنجز.

---

[1]) التفكير البلاغي: ص292 .

[2]) نفسه: ص288 . كتبت هكذا في المصدر ((سواء كانت أخلاقية أو اجتماعية أو فكرية)) وفي هذه الصياغة نظر !

[3]) نفسه: الصفحة نفسها .

غير أن وجه الاعتراض على موقف صمود لا يمس وصف صعوبة البحث في التراث النقدي العربي، لأن هذا يخص كل تراث تقادم العهد عليه ، سواء أكان عربيا أم أي تراث آخر، ولكننا نختلف معه بشأن العلة والتفسير، حيث يرتد السبب عنده إلى اعتماد العرب على البيت والبيتين في بناء الآراء والنظريات النقدية ، مع أنه من المسلم به أن النقد الأدبي كان ولا يزال يبني آراءه وتفسيراته وحتى نظرياته النقدية العامة والكبرى على نماذج مختارة على أساس الاستقراء الناقص في كل آداب العالم في القديم والحديث وحتى الآن ، وبذلك لا يبدو أن اعتماد النقاد القدامى في تنظيرهم النقدي على البيت والبيتين مسوغا كافيا لانتقاد تجربتهم النقدية كيفما كانت ، بل على الضد من ذلك فإنهم وإن كان لهم دخل في درس الشعر ونقده وتقييم مستواه ، فإنهم لم يكن لهم دخل البتة في تحديد طبيعته ورسم نمطه، لأن هذا مما يختص بالتجربة الجمالية والفنية لمجتمع بأسره ، له ثقافته الخاصة ووجوده الخاص وطابعه الحضاري المتميز .

إن الأحكام الجزئية في النقد العربي تمثل منهج الاستقراء الناقص في النقد بحيث يعمم الحكم النقدي في بيت على مجموعة من الأبيات ، كما يعمم حكم مجموعة من الأبيات السائرة الجياد على القصيدة ، بل على مجموعة من القصائد التي تشكل مذهبا فنيا خاصا ، وهذا المنهج الاستقرائي الذي لا مفر منه في الدرس الأدبي والنقدي منهج معقول جدا ولا يزال يعمل به في نقد الأعمال الأدبية ، وذلك حين يقتصر النقاد على نقد رواية واحدة أو اثنتين لكاتب ويحكم بهما على مستواه الفني بشكل عام، أو يدرس بضعة روايات لقطر واحد ليعمم نتائجها على مستوى الرواية وخصائصها في هذا القطر أو ذاك ، وهذا هو الممكن والمتداول في النقد الأدبي لأن من المحال أن ندرس كل الأعمال الأدبية كي نستخلص منها نظرية نقدية أو مذهبا فنيا .

ويمكننا الاستعانة ببعض الملاحظات الإيجابية التي توصلت إليها بحوث الشعرية العربية لتقييم البرنامج النظري لابن قتيبة ، حيث يرى جمال الدين بن الشيخ ((**أن الأهمية الكبرى لمقدمة ابن قتيبة تكمن في إحالته الضمنية على نظرية عامة للمعنى**))[1] ، وأن المعنى عنده ((**يشير إلى الدلالة المقصودة**))[2] أي الغرض ، ويخلص إلى أن ((**نقد المعنى ينظم مواجهة ثلاثية بين القول المتحقق فعلا وبين القول المثالي الذي يعتبر أنه يدل دلالة تامة على الشيء ، وأخيرا بين الشيء نفسه الذي أقدم الشاعر على التعبير عنه**)) .

[1]) ا جمال الدين بن الشيخ: الشعرية العربية ، تر: مبارك حنون وآخرون، دار توبقال-الدار البيضاء-المغرب، ص17.

[2]) نفسه: الصفحة نفسها.

بالعودة إلى ملاحظة صمود حول غموض مفهوم المعنى في هذه الفترة التاريخية للنقد عموما وصعوبة البحث فيها، سواء عند ابن سلام أو عند الجاحظ ، فإننا ننبه إلى أننا قد فصَّلنا القول في نظرية المعنى في الجزء الذي خصصناه لكل من ابن سلام والجاحظ ، ولاحظنا النمو الملحوظ والمتعدد لدلالات هذا المفهوم ومستوياته كما تجلت لدى الجاحظ خاصة في نظرية المعاني المطروحة بما يوحي بانحطاط رتبة فهم وتأثير ابن قتيبة عن فهم وتأثير الجاحظ كما سيأتي .

ذلك على الرغم من أن مفهوم المعنى عند ابن قتيبة قد تمحور حوله نظرية الشعر ، وشكلت ثنائية اللفظ والمعنى قطبا الرحى الذي تدور حوله رؤيته النقدية للشعر والشعراء ، إلا أن فهمه كان بسيطا بعض الشيء ، فقد كان المعنى بالمفرد يشير إلى قصد الشاعر وغرضه ، أما المعاني بالجمع فقد كانت تستخدم للتعبير عن أغراض الشعر المعروفة: من مدح وهجاء وفخر وغزل ورثاء ، وقد وظفها ابن قتيبة في أثناء تحليله لعناصر القصيدة ومكوناتها ومراحل تشكلها وكيفية تحقيق التناسب والانسجام بين موضوعاتها ضمن مبدأ حسن التخلص .

تنضبط نظرية المعنى عند ابن قتيبة بتحديد طبيعة العلاقة بين المعنى واللفظ ، ويعد هذا التحديد مهما لأنه ينتج مقياسا خاصا لضبط المعاني الشعرية وتقييمها وفق هذه العلاقة المحددة ، وتحقيقا لذلك فقد قسم الشعر إلى أربعة اضرب بحسب أحوال ومراتب المعاني والألفاظ :

((ضرب منه حسن لفظه وجاد معناه ... ضرب منه حسن لفظه وحلا ، فإذا أنت فتشت فيه لم تجد هناك فائدة في المعنى ...ضرب جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه ... ضرب تأخر معناه وتأخر لفظه ...)) الشعر والشعراء: دار الكتب العلمية–بيروت،ط2، 2005م، ص/13 وما بعدها .

ولم تسلم رؤية ابن قتيبة لهذه العلاقة من انتقاد الدارسين وتأويل رأيه في مناحي قد تصل أحيانا إلى حد التعسف ، كالذي نراه عند محمد زكي العشماوي الذي رأى في هذه القسمة قسمة شكلية لا يحدها أي حد ، فيرى أن ما أعجب ابن قتيبة في بيت أوس بن حجر مثلا ((**ليس هو التعبير عن حالة نفسية استطاع الشاعر أن يحققها تحقيقا رائعا في كلماته البسيطة عندما أشاع الإحساس بالجزع عن موت صاحبه ... وإنما الذي أعجبه فيها أنها حملت حقيقة من حقائق النفس وهي عجز الإنسان العاجز أمام قوة الموت**))[1] .

[1]) صلاح رزق: أدبية النص–محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي، دار غريب، الفجالة–القاهرة 2002م ، ص90-93 .

ولسنا ندري ما هو الفرق بين الموقفين عند العشماوي كما علق عليه صلاح رزق قائلا: ((**فبأي حق يصوغ للدكتور العشماوي فرض ضيق الأفق على ابن قتيبة حتى يستقيم الفهم الذي فهمه هو**))[1] .

ويمكن أن نقول بكل اطمئنان مع إحسان عباس: إن تقسيم ابن قتيبة لم يكن بالصرامة التي تصورها بعض الدارسين فهو ((**لم يستعمل لفظتين حاسمتين في دلالتهما ، وإنما فعل ذلك ليكون أبعد عن الحدَّة التي قد تستشف من قولنا (جيد ورديء) فالمسألة إذن مسألة صلة بين اللفظ والمعنى ، وعلاقة الجودة في كليهما معا هي المفضلة ، وهذا يعني أن المعاني نفسها تتفاوت**))[2] .

ومن هذا الوجه يمكننا أن نقبل بما قال به صلاح رزق من أن ((**دور ابن قتيبة فيما نحن بصدده يتمثل في أنه كان المحاولة الأولى لتأصيل (علم) للنقد ترتد فيه النتائج إلى أسبابها من غير أن يغفل عن خصوصية المادة الأدبية موضوع هذا العلم ، وأن لها طبيعة مميزة**))[3] .

أما الودرني فقد تناول رأي ابن قتيبة بشيء من التعمق الذي أودى به –ربما– إلى صرامة خنقت نظرة ابن قتيبة إلى المعاني والألفاظ ؛ حيث يعده ممثلا للنظرة الإيديولوجية الانهزامية[4] ، وقد عزا هذا الضعف في النظرة إلى ثقافته الدينية والفقهية ، وشاركه داود سلُّوم هذه الرأي معتبرا هذه القسمة قسمة أخلاقية لا غير[5].

وبشيء من الموضوعية والمنهجية يمكننا الإفادة من هذه الآراء المتباينة والمختلفة في تقييم نظرية ابن قتيبة في المعنى واللفظ تحت النقاط التالية:

- أن المعاني عند ابن قتيبة تتفاوت كما أنها قد تعني عنده الصورة الشعرية التي تقوم باجتماع اللفظ والمعنى والتي استثمرها عبد القاهر الجرجاني فيما بعد ضمن نظرية النظم ، وكما أن الطبع الغريزي للشعر يتفاوت من شاعر لآخر فكذلك التكلف .
- قد تصدق رؤية بعض الباحثين في تأثر نظرة ابن قتيبة إلى قضية اللفظ والمعنى بثقافته الدينية على بعض النماذج ، غير أن بعضا آخر[6] لا يمكن إغفاله يمكنه أن يعدل من هذه النظرة التي ضيقت من موقفه

---

[1]) أدبية النص: ص93-94 .

[2]) تاريخ النقد الأدبي (إحسان) ، ص96.

[3]) أدبية النص: ص92 .

[4]) قضية اللفظ والمعنى:75/2.

[5]) محاضرات: ص170-171.

[6]) التفكير النقدي عند العرب(العاكوب) ، ص178.

وحسمت الحكم على نظرته، حيث نظر إلى هذا التأثر بإيجابية لأن ثقافته الدينية ساعدته على قدرة التطبيق وقوة الاستدلال والوضوح ، وهذه سمات الكتابة التعليمية التي طبعت النتاج الفكري لابن قتيبة .

- أن ما تبلور من آراء نقدية لابن قتيبة لا يمكن فصله عن بيئته الثقافية والفكرية التي بها يمكن تبرير موقفه الذي عده بعضهم – منهم إحسان عباس ومحمد الودرني – مجرد جمع لأراء وشواهد، وقع فيها حتى الجاحظ نفسه أحيانا كثيرة ، لأن نتاجه النقدي يقع في فترة كان من ضرورات اهتماماتها جمع الأشعار في الدرجة الأولى ، ثم يأتي التعليق عليها وتحليلها في الدرجة الثانية من الاهتمام ، لأن هذه الاختيارات بحاجة لإضفاء نوع من المصداقية عليها ، وهذا من شروط ومتطلبات هذه المرحلة بالأساس .
- أن ما قدمه من منهج في التقسيم والتعليل كان جديدا في بابه ، وعليه يمكن أن نقول عن ابن قتيبة بحق إنه كان يمثل المحاولة الأولى لتأصيل علم النقد من خلال حصره لأضرب اللفظ والمعنى وتبيان مستوياتها ونماذجها الشعرية المطابقة لها .
- أن ما لاحظه بعض الدارسين –الأخضر جمعي مثلا– من اضطراب بين الاقتصاد والغلو في المعاني مرده إلى ((**دفاعه عن إعجاز القرآن وإبطال رأي القائل بأنه كذب**)) ، وهذا أمر توقفنا عنده مليا في جهوده في تأويل مشكل القرآن ومبحث المجاز .
- لم يستطع ابن قتيبة بلورة كثير من المفاهيم النقدية التي وصلت إليه ، ولاسيما تلك التي تتعلق بالمعاني رغم ما يبدو على قسمته لها من الصرامة والمنطقية ، وما أظهر من حسن اختيار الشواهد وقراءتها وتبويبها ، وقد يرجع ذلك إلى أمرين:

الأول: أن ابن قتيبة لم يبن على أعمال سابقيه خصوصا إنجازات الجاحظ ؛ بل لقد رأى الباحثون[1] أنه انحط عن رتبة الجاحظ في هذا الجانب .

الثاني: أن التفكير في جوهر النص الأدبي لم يشتد أمره بعد ، فبقيت آراؤه وأحكامه انطباعية في الغالب تدور حول مشكلات سبق وطرحت أو أنها تحتاج إلى مزيد من الترسيخ والاستقرار ، على أن كل هذه المآخذ لا تبيح لنا[2] أن نتهم ابن قتيبة بأنه وضع مبادئ عجز عن تطبيقها ، وذلك لطبيعة الكتاب وغايته التعليمية التي توخاها ، وكذا سعيه لجمع أشعار لشعراء لم يذكرهم ابن سلام ، ما يعني انه كان محكوما بالطابع الثقافي والسقف المعرفي لمرحلة تقع بين الشفاهية ومرحلة التدوين والكتابة (الكتابية) ، وهو الطابع الغالب على مؤلفات هذه الفترة التي تنزع إلى الجمع والتدوين على حساب النظر والتحليل .

---

[1]) التفكير البلاغي: ص287.

[2]) تاريخ النقد الأدبي: ص94 .

ج-المعنى الأدبي في الشعر المحدث بين شعرية اللغة وشعرية الفكر:

لم يكن النزاع[1] حول مفهوم البديع ومضمونه ، وحول من يستحق أن ينتسب إليه نزاعا شكليا ، وإن بدا في الظاهر كذلك ، وبخاصة بالصورة التي تناوله بها ابن المعتز في كتابه (البديع) ، حيث أظهر فيه رغبته في شن حملة عنيفة على أصحاب المعاني المولدة كبشّار بن برد وأبي نواس مسلم بن الوليد وأبي تمام .

ومن الغريب أن نجد كل الصراعات النقدية والأدبية تنطلق من مواقف الجاحظ وعباراته ، على الرغم من شساعة مفهوم البديع عند هذا الناقد لاشتماله على كثير من خصائص الشعر المحدث وعدم كفايته التّحديدية لخصائصه بشكل مفصل ، فعدا النماذج التي حددها الجاحظ وهي أشعار بشار بن برد وطرديات أبي نواس وبعض الإشارات العامة التي استتبعتها شواهد شعرية ، فإننا لا نعثر على كلام واضح ومحدد عن مفهوم البديع وعناصره الفنية . وقد تلقف ابن المعتز هذا المفهوم وكأنه أحس أن الجاحظ يقصده عندما أشار إلى أن مذهب أبي نواس(ت198هـ) وبشار(ت) يذهب في البديع ، وقد اغتاظ ابن المعتز -فيما يبدو- من تفضيل الجاحظ لأبي نواس وبشار ، فكتب كتابه (البديع) إبطالا أو تصويبا لهذا الحكم ، ودفاعا عن مذهبه الذي يتبنى طريقة العرب في تصوير المعاني .

ومما لاشك فيه أن ابن المعتز على المستوى الإبداعي قد كانت له طريقته الخاصة في التجديد وإضافته الفنية المهمة في الإبداع ، فأراد أن يقطع الطريق أمام المدرسة الجديدة التي شرعت في رسم ملامحها طائفة ممتازة من الشعراء ، هذه المدرسة وجدت بذورها في مساعي أبي نواس وبشار بن برد اللذين عايشا النمو المتزايد للحضارة الإسلامية ، والتحولات التي بدأت فعليا -وبشكل ملحوظ- مع ظهور الخلافة العباسية الأمر الذي جرّأ هذين الشاعرين على تجاوز القديم والرغبة في تحطيم أغلاله من جهة ، ومن جهة ثانية قوة التحولات الاجتماعية والتاريخية والفكرية التي غذّت هذه الرغبة ، وجعلت مسعى التجديد مطلبا حضاريا ضروريا ومشروعا حتى لدى الخلفاء المحافظين على تراث الشعر الجاهلي مثل هارون الرشيد الذي احتفى بأبي نواس وجعله شاعره المفضل في بلاطه رغم ثورة أبي نواس الواضحة على الشعر الجاهلي ونمط القصيدة العربية ، وخاصة في المطالع والمقدمات بعد

[1]) شكري عيّاد: المذاهب الأدبية والنقدية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة-الكويت، عدد177 ، ص191-192 .

أن أثبت كل من أبي نواس وبشار قدرة كبيرة على مجاراة[1] الشعر الجاهلي ، وبعد أن احترفا القصيدة القديمة بالقدر الذي يسمح لهما بالتجديد والثورة على القديم بشكل مشروع .

لقد انطلق هذا التجديد مع ابن هرمة وبشار وأبي نواس وقد سار في ركابهم كلثوم بن عمرو العتّابي ومنصور النّمري ومسلم بن الوليد وأبو تمام فيما بعد ، ولكن بطرق مختلفة ونهج مغاير لما تقدم به بشار وأبو نواس، وإن اتفقوا جميعا على رفض سلطة النموذج اللغوي الذي يرتكز على القوة والجزالة والمقارنة والوضوح على مستوى الألفاظ والمعاني ، إلا أن المذهبين أو الفريقين يختلفان بعد ذلك لأن ((**أبو نواس يرفض سلطة اللغة الموروثة ويدمر أشكالها ويقوضها أما أبو تمام فقد رفض هذه السلطة دون أن يدمر أشكالها الخارجية ، بل رفضها من ضمن هذه الأشكال ، ويتجلى هذا الرفض في أبهى صوره في بنية اللغة المجازية حيث اتجهت طاقته إلى اختراقها وتطويرها**))[2] وهذا ما وضع شعرية أبي تمام وجها لوجه مع المعاني وضغوط الفكر المجهد داخل بنية اللغة نفسها ، فحاول استبدال أو مقايضة شعرية اللغة بشعرية الفكر والثقافة حتى يتخلص من الشعرية الشفوية وسلطتها المسلطة على الشعر العربي منذ العصر الجاهلي .

وكان لابد –تحقيقا لهذا التجديد وشرعنته– أن يلجأ إلى ركن شديد هو النص القرآني المتميز بشعرية خارقة وخارجة تماما عن الشعرية العربية الشفاهية المعهودة ، لذلك كان تأثره كبيرا بالعبارة القرآنية وصياغتها الفريدة ومضامينها البعيدة والمتنوعة .

إن أبا تمام(ت331هـ) باختصار كان يدعو إلى شعرية نثرية كتابية بأداة الشعر نفسها ، وكان لابد من أن يحافظ على شكل القصيدة في الوقت الذي يسعى فيه إلى لحم أجزائها وصهر عناصرها الشكلية ومضامينها الفنية بعضها ببعض ، بما لا يسمح بتجزيئها واستقلال أبياتها أثناء القراءة والتلقي، لأن ذلك برأيه يخل بالصورة العامة للمعنى وبالصياغة الفنية المتناسقة بين أجزائها وعناصرها ، أو يخل بمبدأ الوحدة الموضوعية والعضوية جميعا ، لكن التخلص من وحدة البيت كما يرى باحثون[3] كان عائقا كبيرا عند الفريقين ، أي عند أنصار اللفظ وعند أنصار المعاني أمام تطور الشعر العربي إضافة إلى وحدة القافية ، حيث حرم الشعراء من النظر ((**في المشاعر الإنسانية**

---

[1]) ومثال هذه المجاراة قول بشار بن برد ((ما قرَّ بي القرار مذ سمعت قول امرئ القيس: كأن قلوب الطير رطبا ويابسا.. حتى صنعت: كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه)) العمدة لابن رشيق: 255/1 .

[2]) محمد الواسطي: ظاهرة البديع عند الشعراء والمحدثين ، دار نشر المعرفة –الرباط ، ط1، 2003م ، ص32 .

[3]) نجيب البهبيتي: أبو تمام الطائي حياته وحياة شعره، دار الثقافة ، الدار البيضاء–المغرب، ص190.

على أساس وصف الواقع وصفاء النفس واعتدال المزاج ، ولاتّجه التجديد والابتكار من المعنى الجزئي إلى المعاني الكلية واتسع الأفق للنظر في ابتكار فنون جديدة في الشعر))[1] .

وهذا لا يغض من جهود التجديد ولا ينقص من قيمة الإبداع الشعري الظاهر والزاخر الذي أسهم فيه الفريقان من المجددين لأن ((**كلاهما يقبلان المعاني الجديدة ، لكنما ينفرد اللَّفظيون [أي أنصار عمود الشعر يرأسهم البحتري] بطلب الاعتدال ، والاستجابة للطبع ، وعدم الخروج بالشعر إلى ميدان الكتابة))**[2].

هذا المطلب الأخير كان نصب عيني أبي تمام والمتنبي وحتى المعري ، ولكن كلا الفريقين قد وقع فيما تجنبه الآخر ، ذلك أن الفريقين ((**يتبادلان لونين من الحرية ، ولونين من الاستعباد ؛ فأصحاب المعاني ثائرون على كل ما يقيد الفكرة ، ولكنهم واقعون تحت ما يقيد الطبع ، وأصحاب الألفاظ ثائرون على كل ما يقيد الطبع ، ولكنهم واقعون تحت نير ما يقيد الفكر))**[3] .

ويبدو أن هذا الاستنتاج أو الحكم سابق لأوانه ، ولكنه يصلح منظورا عاما نقرأ في ضوئه المعركة النقدية التي دارت بين أنصار أبي تمام وأنصار البحتري ؛ أي بين مذهبين في الشعر العربي ، مذهب الصنعة والمعاني ورائده أبو تمام ومذهب الطبع والألفاظ ورائده البحتري ، الأول ينزع بشدة إلى التجديد والانتقال من الشعرية الشفاهية إلى الشعرية الكتابية ، والثاني محافظ يدعو إلى الاستظلال بظل عمود الشعر ومذهب الأوائل وطريقة العرب ، أي أن الصراع في مطلع القرن الثالث الهجري كان بين شعرية الفكر وشعرية اللغة ، بين شعرية المعاني وشعرية الألفاظ ، وعلى ضوء هذا التقسيم نشطت الحركة النقدية مدافعة عن أحد هذين المذهبين أو كليهما بأدوات نقدية مختلفة ورؤى معرفية متباينة نرى أنها جميعا وبنسب متفاوتة انتقلت بالمعاني الشعرية من طور التشبيه والاحتفاء بطريقة الشعراء في اقتناص المؤتلف والمختلف من المعاني وتعميق الخبرة بأوجه الشبه وأوجه الاختلاف فيما بينها طلبا للوضوح والإصابة والدقة ، وتنطلق هذه الرؤية على أساس تفضيل النقاد لأشعار امرئ القيس وريادته في تشبيه النساء بالظباء والخيل بالعقبان ، فهو أحسن الجاهليين تشبيها ، كما أن أحسن الإسلاميين تشبيها ذو الرمة وفق ما قرره أبو عمرو بن العلاء ، هذا هو مذهب الأوائل وهذه هي طريقة العرب .

---

[1]) أبو تمام حياته وحياة شعره: ص190 .

[2]) نفسه: ص193 .

[3]) نفسه: الصفحة نفسها .

وقد بلغ ابن المعتز الشاعر بالتشبيه أعلى مستوياته حيث يعتبره النقاد آخر حلقة في شعر البديع ، ولكن الملاحظ أنه توقف عنده ولم يتجاوزه إلى الاستعارة والتمثيل سواء في كتاباته النقدية أو الشعرية ، الأمر الذي يشير إلى أن مفهوم البديع عنده يتخذ طابعا خاصا يشرع لطريقة الأوائل أكثر مما يشرع لمنظور فني جديد ، وهذا واضح طالما أنه رفض أشعار مسلم وأبي تمام .

ويبدو أن الناقد الوحيد الذي دافع عن أبي تمام ومدرسة المعاني بشكل غير مباشر هو قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر ، لأنه صرح بكل وضوح بأنه يفضل مذهب الغلو (الغموض) في الشعر، أما الكتاب الذي دافع به عن أبي تمام ضدا على ابن المعتز بشكل مباشر وعنوانه (في الرد على ابن المعتز فيما عاب به أبا تمام) فإنه مفقود[1] ، وإلا لكان بالإمكان أن نتعرف أكثر على الرؤية النقدية المتكاملة لقدّامة في جانبها النظري والعملي بعد الاطّلاع على منهجه التطبيقي الذي عالج به أشعار أبي تمام ، أما كتاب الصولي (ت335هـ) وهو (أخبار أبي تمام) الذي يرد فيه على ابن عمار وابن المعتز جميعا كما يرى أحسان عباس[2] ، فقيمته النقدية ضئيلة جدا لأنه يقتصر على ذكر أخبار متفرقة في ظل غياب رؤية نقدية وأدوات معرفية لا تسمح باعتماده مرجعا نقديا ، فهو كتاب سيرة أكثر منه كتاب نقد[3] .

إن تأخر تأثير القرآن الكريم في الشعر المحدث إلى عهد أبي تمام مؤشر على مستوى تطور الإبداع الشعري والفكر النقدي العربي، ما يعني أن تشرب المسلمين لمعاني القرآن الكريم وأساليبه وطريقته في صياغة العالم وتفسيره أمر لم يحدث بسرعة أو بسهولة ، يؤكد هذا عودة العصبية والهجاء وبعض الأغراض الجاهلية إلى القصيدة العربية بعد نهاية الخلافة الراشدة ، إضافة إلى أننا لا يمكننا أن نلغي من اعتبارنا حاجة المجتمع الإسلامي إلى توفر المدة الكافية والشروط الموضوعية التي تساعده على تشرب معاني القرآن الكريم وترسخها في وعيه ، والانتقال إلى مرحلة اكتشاف قيمه الجمالية وتحويلها إلى قيم فنية ، بحيث تشكل معيارا نقديا أو نسقا فكريا ومعرفيا قادرا على محاورة الفكر الإنساني بأدواته الخاصة ، وقابلا للدخول في مقاربات فكرية ومنهجية من أجل صياغة نظريات علمية نقدية ولغوية ، وهذا ما بدأ يتحقق لاحقا مع نهاية القرن الثالث ومطلع القرن الرابع الهجري ، أي منذ أن ظهرت مدرسة البديع وتحددت معالمها مع مسلم بن الوليد وأبي تمام ، ومنذ أن بدأ تحول أنظار الباحثين من الصراع حول اللفظ والمعنى إلى حديث عن الصورة الفنية والمعاني الشعرية كما عبرت عنها ظاهرة السرقات ، وعلى هذا الأساس

---

[1]) ذكر ذلك شكري عيّاد ينظر كتابه؛ المذاهب الأدبية ، ص192 .

[2]) تاريخ النقد (إحسان عباس): ص137- 138 .

[3]) نفسه: ص139.

((لا يمكننا عدّ الروح الجديد الذي دخل الشعر العربي مع مسلم بن الوليد وأبي تمام مسألة قد تمت بمحض الصدفة ، فميقات تغلغلها يدلنا على أن الإبداع الفني القرآني هو السبب الرئيس في ذلك))[1] .

بعد هذه الإشارات الموجزة للواقع الشعري الجديد بقي علينا أن نتعرف على الجهود النقدية التي رافقت مسار هذا الشعر ، وخصائص هذا المذهب الفني الآخذ في النمو والتطور من خلال الكتابات النقدية ، سواء تلك التي انتقدته وهاجمته ، أو تلك التي اعترفت به وقبلته ، لنتبين الأسس المنهجية النقدية التي استند إليها كل طرف في نظرته إلى المعنى الأدبي ، ومعرفة مدى نجاعتها في مقاربة الشعر المحدث ، ولنبدأ بمنظري عمود الشعر .

2- ابن طباطبا العلوي(ت322هـ) المعاني بين محنة الشعراء وأزمة المعيار النقدي:

يعتبر معظم الدارسين نظرة ابن طباطبا إلى اللفظ والمعنى في عيار الشعر نظرة فنية ذوقية[2] ، تتضح من خلال حديثه عن أقسام الشعر فهناك:

((– أشعار محكمة وصفها بأنها أشعار القدماء والمحدثين أصحاب البدائع والمعاني اللطيفة الدقيقة ، تجب روايتها والتكثر لحفظها .

– وأشعار غثة وصفها بقوله : " الغثة الألفاظ ، الباردة المعاني ، المتكلفة النسج ، القلقة القوافي ، المضادة للأشعار التي قدمناها " .

– شعر أغرق قائلوه في معانيه ، أو زاد فيه العقل على القريحة .

– شعر زادت فيه القريحة على العقول ، وهو نقيض الأول .

– شعر حسن المعاني واهي الألفاظ رث الصياغة .

– شعر حسن الألفاظ واهي المعاني ، وهو عكس السابق))[1] .

---

[1]) إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي: ص115 .

[2]) ينظر مثلا؛ تاريخ النقد لإحسان عباس: ص121، ومحاضرات في النقد لـ ابتسام الصفار: ص238 ، وهي مراجع مذكورة.

وقد ذهب الأخضر جمعي وفخر الدين عامر إلى أن هذه القسمة بتأثير من ابن قتيبة ، غير أن إحسان عباس يرى أن نظرته الذوقية كانت وراء هذا التنوع في التقسيم ((**إذ كان رأيه في علاقة اللفظ والمعنى كعلاقة الجسد بالروح، وهي نظرة معتدلة وتصور يجعل الصلة بين اللفظ والمعنى عند ابن طباطبا أوضح مما رسمه ابن قتيبة ، على انه ربما لم يقتصر في العلاقة بينهما على الوجوه الأربعة التي عدها القتبي لأنه لا يريد أن يلتزم بقسمة منطقية**))[2] .

وهذا واضح من خلال أصناف الشعر الستة المذكورة ((**مما يشير إلى أن ابن طباطبا يصدر في حديثه عن مستويات مختلفة وعن تذوق خالص لا علاقة له بالتقسيم المنطقي**))[3] .

وقد كانت هذه الأنواع توسعة لساحة المعاني التي ضُيّق فيها على الشاعر كما يرى ابن طباطبا إذ يقول:

((**والمحنة على شعراء زماننا في أشعارهم أشد على من كان قبلهم ، لأنهم قد سُبقوا إلى كل معنى بديع ولفظ فصيح، وحيلة لطيفة ، وخلابة ساحرة**)) **عيار الشعر: ص15** .

بهذه التوسعة يريد ابن طباطبا إخراج الشاعر المحدث من أزمة حقيقية باتت تهدده ، مما أدى إلى التساهل في قضية السرقات كما فعل ابن المعتز في كتابه (البديع) وسبب ذلك ((**ومرده تيار وجد في هذا العصر سببه الإحساس بمشكلة الشاعر المحدث ، ومعاناته وفي مطالبته بالابتكار شأنه شأن الشاعر القديم**))[4] .

ورغم تساهل ابن طباطبا في سرقة المعاني والاكتفاء بإخراجها إخراجا جديدا ، إلا أنه يشترط الصدق وعدم الغلو فيها إلا بقدر ما يخدم الصورة الشعرية ((**فلا يغدو المعنى مضحكا من فرط تجاوزه**))[5] .

وقد نوه دارسون بمجهودات ابن طباطبا ، وبطريقته في صياغة منهجه صياغة منسجمة متكاملة، تدور بالأساس حول قضية اللفظ والمعنى ، وتنظر إليهما بأفق فني وبجمالية ذوقية متميزة ، والتي لم تخرج عن المستويات الثلاث: (صحة وزن الشعر ، وصحة المعنى ، وعذوبة اللفظ) وهذه العناصر لابد أن تكون منسجمة فيما بينها:

---

[1]) فخر الدين عامر: أسس النقد الأدبي في عيار الشعر ، عالم الكتب- القاهرة، ط1، 2000م، ص75-76، وقد اختصرها الباحث هنا ، وإلا فهي مفصلة في طول كتابه عيار الشعر: تح عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2، 2005هـ .

[2]) تاريخ النقد (إحسان عباس): ص128 .

[3]) نفسه: ص نفسها .

[4]) محاضرات: ص273 .

[5]) أسس النقد الأدبي في عيار الشعر: ص77.

((فإذا اجتمع للفهم مع صحة وزن الشعر صحة المعنى وعذوبة اللفظ فصفا مسموعه ومعقوله من الكدر ، وتم قبوله ، واشتماله عليه ، وإن نقص جزء من أجزائه التي يعمل بها وهي: اعتدال الوزن، وصواب المعنى، وحسن الألفاظ، كان إنكار الفهم إياه على قدر نقصان أجزائه)) عيار الشعر: ص21 .

وقد استثمر الودرني هذه النظرة منه إلى الوزن في الإبانة عن مفهوم الطرب الذي يجعل منه ابن طباطبا نوعين هما طرب الفهم وطرب الوزن ؛ يتعلق الأول بالمعاني الواضحة في خدمة الوظيفة الإفهامية تتميما لنظرة الجاحظ[1]، ويتعلق الثاني باللفظ المطرب المتآلف الذي يحقق لذة الوزن التي تصبح عنصرا مهما في نظرية عمود الشعر كما سيصوغها المرزوقي لاحقا .

وبقليل من الكلمات نوجز نظرة ابن طباطبا للمعنى الشعري في مشاغل عمود الشعر كالآتي:

- إن نظرة ابن طباطبا إلى قضية اللفظ والمعنى نظرة ذوقية وجمالية واضحة متكاملة بحكم أنها نظرت إلى كل متعلقاتهما وشروطهما وحالاتهما ، وما يترتب عن كل حالة وشرط، وبهذا تعد نظرته أعمق من نظرة ابن قتيبة وأكثر مرونة ، لأنه استقصى معظم حالات المعاني في علاقتها بالألفاظ ، وبكيفية نظم وتأليف الأشعار في فضاء أرحب من فضاء ابن قتيبة .

- يخلص ابن طباطبا في تأكيده على انسجام صحة الوزن مع صحة المعنى وعذوبة اللفظ ، إلى الحديث عن الصورة الشعرية هذا إن لم يتجاوزها ، ولكنه حصرها في التشبيه مخرجا بذلك الاستعارة من نظرية عمود الشعر ، فأدخل النقد الأدبي في أزمة حادة .

- أسهمت نظرته هذه في خدمة نظرية عمود الشعر وذلك بتركيزه على الوظيفة الإفهامية التي أكد عليها الجاحظ في مشروعه البياني ، وذلك حين دافع عن وضوح المعاني وقرب مأخذها وسهولة الألفاظ والمقاربة في التشبيه ، والتزامه مذهب الطبع بدل الصنعة في الشعر ، وقد ألف في ذلك كتابا يدافع به عن الشعر المطبوع ويدعو إلى التزامه .

[1]) البيان والتبيين: 1/11-12 .

- حاول ابن طباطبا المزج بين طرب الفهم وطرب الوزن ، وهي إشارة إلى العناصر الشعرية التي يقوم عليها الخطاب الأدبي بصفة عامة ، والشعري منه بصفة خاصة ، مستثمرا في ذلك نظرة الجاحظ إلى المعاني ووظيفتها في خلق الإبداع الفني .

- أفضت به المعايرة إلى تمييز نموذج اللفظ والمعنى في الشعر عما هو شاذ عن ذلك النموذج ، سواء عبر تعديد المحاسن أو ذكر العيوب[1] التي تختص سواء بالمعاني والألفاظ .

- دعا ابن طباطبا الشاعر إلى عرض الحقائق على نحو تسجيلي باهت ، لأن المراد هو خلق الألفة على صعيد اللفظ والمعنى، وذلك بتقريب البعيد وتبعيد القريب ضمن ما اصطلح عليه العرب باللطف واللَّطافة كما يرى الودرني[2] .

وبالجملة فقد عالج العلوي جل القضايا النقدية التي ترتبط من قريب أو من بعيد بقضيتنا المحورية (المعنى) في ظل الطلب المتزايد وغير المفهوم من النقاد على عمود الشعر ومذهب الأوائل في الوقت الذي نحا فيه الشعراء منحى آخر جديدا يحفل بالبديع وتوليد المعاني واستخدام الاستعارات والتمثيلات بأوسع نطاق كما تجلى عند مسلم بن الوليد وأبي تمام وابن الرومي ، وهذا يعبر عن قصور النقد الأدبي في ملاحقة الإبداع الشعري وتطوره .

ولئن كانت نظرته ذوقية فلأنها كانت متعاطفة مع محنة شعراء زمانه بعد أن سبقوا إلى كل المعاني البديعة الحسنة التي نهبها الشعراء الجاهليون والشعراء المولدون ، كما تميزت نظريته في الشعر بتركيزه على العناصر الشعرية التي تحقق التفاوت بين الشعراء في الجودة والابتكار، الأمر الذي دفع به إلى التساهل في أمر السرقات، بل وشرعنتها أحيانا .

غير أن التزام ابن طباطبا بمبدأ الوضوح والدقة والإصابة في المعنى اضطره إلى التركيز على التشبيه وأنواعه ومستوياته ، فأغفل بذلك الاستعارة بكل أنواعها ، وهذا ما تؤكده الشواهد التي عرضها وعلق عليها في كتابه، فكأنه كان يستثقل الاستعارة التي تنحو في تصوير المعاني منحى أعمق وأغوص من التشبيه ، وتستدعي نوعا من التمثيل والتخييل الذي ربما رأى أنه يغمض المعنى ويجعل الوصول إليه غير يسير ، ويذهب به إلى الغلو

---

[1]) قضية اللفظ والمعنى: 903/2 .

[2]) نفسه: ص نفسها .

بحكم أن الاستعارة مركب سهل لذلك ، وهذا ينافي مبدأ قرب المأخذ وسهولته ، ومبدأ الوضوح وإصابة المعنى المقصود .

وكان من نتائج هذا التصور أن بقيت الاستعارة مستبعدة من مقاييس النقد الأدبي في تقييم المعنى وتحديد مستوى الجودة والرداءة وضعف الشعر وقوته ، ويبدو هذا الموقف مفهوما –ولو في جانب من جوانبه– من ناقد أحس بنفاد المعاني وراعى محنة الشعراء المولدين في زمانه ، ولكنه كان بإمكانه تجاوز هذه المحنة المتوهمة ، وأن يوفر على نفسه جهدا كبيرا لو انه أدخل الاستعارة إلى ساحة النقد ، ولو انه أدرك أن المعاني لا تتناهى وأن حكمها خلاف حكم الألفاظ كما قرر الذين من قبله ، ولو أنه أدرك التحول الحضاري العميق في بنية المجتمع الثقافية والفكرية ونمو حاجاته الفنية والنفسية التي لا يكفي التشبيه وحده للتعبير عنها .

رغم أن ابن طباطبا كان شاعرا مجيدا إلا أنه بقي أسيرا لصورة اللغوي المرعبة التي تسكنه شأن الشعراء الذين تحدث عنهم ودافع عن إبداعهم الشعري ، فبقي العلوي حبيسا لطريقة العرب وعمود الشعر ومذهب الطبع ولم يجاوزها ، فكادت نظرته تقضي بالجمود على نظرية المعنى في النقد العربي لولا أنه أضاف أدوات فنية جديدة ومتماسكة لفهم الشعر وإنتاجه وقراءته وتلقيه وتذوقه من وجهة نظر جمالية تناسب مفهوم الشعر والإبداع وتراعي خصوصيتهما .

3– قدامة بن جعفر(ت 377/أو337 هـ) علمنة الشعر= علمنة المعاني:

يعد قدامة بن جعفر أكثر النقاد القدامى استجابة للأثر اليوناني في رأي معظم الدارسين[1] ، وذلك بعد أن نظر في أسباب الجودة والرداءة من وجهة نظر منطقية تسخر مبادئ العقل لصالح الأدب، وهو بذلك أول من دعا إلى علمنة الأدب بصراحة ووضوح ، ومنذ مطلع كتابه (نقد الشعر) .

قبل أن نناقش نظرته إلى المعاني نستعرض بعض المواقف التي قيمت جهود قدامة في نقد الشعر، وموقعها على خريطة تطور النقد العربي ؛ فقد اعتبر محمد منذور كتاب قدامة –وفق قسمته المعروفة للشعر إلى اللفظ

[1]) يقول عنه زغلول سلام بعد الإشارة إلى تأثره بقسمة ابن قتيبة : ((فنجد ناقدا كقدامة بن جعفر تستهويه هذه الطريقة فيتمادى فيها ويغرى بالتجريد والتقرير ، ويفرد أبوابا لعيب اللفظ وأخرى لمحاسنه ، وكذلك بالنسبة للمعنى)) نقلا عن؛ محاضرات: ص69 ، مرجع مذكور.

والوزن والمعنى والقافية –قطعة أثاث[1] ، بعد أن نعت اللفظ أن يكون ((**سهل المخارج من مواضعها، عليه رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة ... وهنا يظهر لنا حمق النظرة " إذ – والكلام لمندور – " نعت الوزن بأن يكون سهل العروض ، ... ونعت القوافي بأن تكون عذبة الحروف سلسة المخرج (...) وأخيرا ينتهي إلى المعاني ، وهنا يرى جودة المعنى في أن يكون موجها للغرض المقصود غير عادل عن الأمر المطلوب**))[2] .

ويذهب زكي العشماوي إلى أبعد من ذلك حين يرى أن قدامة ((**أبعدهم لفهم طبيعة الشعر وحقيقته**))، وقد رأى كل من جابر عصفور وصلاح رزق أن هذا الرأي بعيد عن الإنصاف ، لأن قليلا من التأمل يجعلنا نفهم أن قدامة ((**يحاول أن يضع أسسا موضوعية تتحدد بها القيمة الشعرية ، كما يحاول أن يقدم مجموعة من المعايير التي تفصل في قضايا كبيرة أساء السابقون عليه معالجتها** (...) **وأهم من ذلك النظر إلى الشعر من زوايا مغايرة لطبيعته**))[3] .

بينما رد صلاح رزق فهم مندور والعشماوي إلى تأثير طه حسين وإبراهيم سلامة ، لأن قدامة حسبما يراه صلاح رزق ((**يريد أن يؤسس لمنهج في النقد ، بدا فيه مازجا بين الأسس النقدية والليونة الجمالية ، لما فسح من مجال للذوق في استشعار لذة القافية ، وائتلاف الألفاظ والمعاني ، فهو أول من أدرك أن المعاني لا نهاية لها**))[4] .

ومن الواضح أن هذه الآراء متضاربة ، وذلك لاختلاف زاوية النظر إلى عمل قدامة ومنهجه في نقد الشعر ، ولكي نعرف إضافته الحقيقية لنظرية المعنى ينبغي أن نتعرف على رؤيته الخاصة لمفهوم الشعر وعناصره ومقومات جودته .

في البداية يحدد علوم الشعر وهي علم العروض والوزن ، وعلم القوافي والمقاطع ، وعلم اللغة والغريب، وعلم معانيه والمقصد به ، وعلم جيده ورديئه[5] ، وقد لاحظ أن النقاد ألفوا وكتبوا في كل هذه العلوم ما عدا تخليص جيد الشعر من رديئه ، وهو المجال الذي يزعم قدامة بأنه دشنه لأول مرة ، وقد فتح هذا الباب بتعريف عام للشعر سجلت بشأنه اعتراضات وملاحظات كثيرة في القديم والحديث، فالشعر عنده ((**قول موزون مقفى يدل على معنى**)) **نقد الشعر: ص03** ، والملاحظ على هذا التعريف أنه تعريف للنظم لا للشعر ، ويبدو أن هذا الاعتراض لم يغب عن قدامة ، إذ نراه يمعن في شرح مقصوده من هذا التعريف ويضع بعض الاحترازات الضرورية:

---

[1]) محاضرات في النقد: ص69 .

[2]) نفسه: ص69-70 .

[3]) جابر عصفور: مفهوم الشعر–دراسة في التراث النقدي، مؤسسة فرح، ط4، 1990م، ص66، وصلاح رزق: أدبية النص: ص96.

[4]) أدبية النص: ص96، وينظر محاضرات في تاريخ الأدب: ص289 .

[5]) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ط1، مطبعة الجوائب –قسطنطنية، 1302هـ، ص02 .

((وقولنا يدل على معنى يفصل ما جرى من القول على قافية ووزن مع دلالة ومعنى 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 ، فإذ قد تبين أن ذلك كذلك وأن الشعر هو ما قدمناه فليس من الإضطرار إذن أن يكون ما هذه سبيله جيدا أبدا ولا رديئا أبدا ، بل يحتمل ان يتعاقبه الأمران مرة هذه وأخرى هذه على حسب ما يتفق فحينئذ يحتاج إلى معرفة الجيد وتمييزه من الرديء)) نقد الشعر:ص03 .

إذا تأملنا هذا الشرح وجدنا أن قدامة كان يعي جيدا مدى قصور وغموض هذا التعريف بالنسبة إلى القاريء، فأوضح بأن تعريفه وضع بهذا الشكل كي يتناول ما هو شعر وما هو ليس بشعر معا ؛ أي أن هذا التعريف يتناسب مع المعيار الذي يميز الشعر من مجرد النظم ، وحتى مما ليس بنظم ، أي الشعر الذي بلغ من الرداءة مبلغا يخرجه من حد الشعر وإن أبقاه في دائرة النظم الرديء ، والشعر فيما بين هذين الطرفين المتناقضين شبيه بعامة الصناعات والمهن التي يبلغ فيها من غاية الجودة بقدر ما يكون فيها من غاية الرداءة كذلك ، وهذا يعود إلى قدر مهارة الصانع وخبرته .

بقي على قدامة أن يدلنا على شروط إتقان هذه الصناعة ، لأن هذه الشروط هي التي تحدد نوع الشعر ومستواه:

((فلنذكر صفات الشعر الذي إذا اجتمعت فيه [يعني هذه الشروط] كان في غاية الجودة وهو الغرض الذي تنحوه الشعراء بحسب ما قدمناه من شريطة الصناعات)) نقد الشعر:ص04، ط. الجوائب .

فهو يسمي بداية كل كلام موزون مقفى دال على معنى "شعرا" ، ومهمته محددة بصوغ وتحديد شروط ومواصفات الجودة والرداءة التي ترتفع بمستوى هذا الشعر أو تنحط به ، أو تقع به بين هذين الحالين لأن هذا الحد كان ((**مأخوذا من جنس الشعر العام له وفصوله التي تحوزه عن غيره ، فكانت معاني هذا الجنس والفصول موجودة فيه كما يوجد في كل محدود معاني حده)) نقد الشعر: ص06،ط. الجوائب.**

لا شك في أن تعريف قدامة للشعر يصدر عن رؤية منطقية تلتزم المستوى الأدنى(الرديء) والمستوى الأوسط(بين الجيد والرديء) والمستوى الأعلى(الجيد) ، مثل الفاتر الذي هو وسط بين الحار والبارد ، والمرّ الذي هو وسط بين الحلو والحامض كما قال قدامة[1] ، وقد استعان بهذا التقسيم لتقعيد أصول علمية يحتكم إليها في

[1]) ينظر؛ قد الشعر: ص04 .

تمييز مستويات الشعر ، حيث اعترف بأن هناك احتمال تداخل الجيد مع الرديء ، هذا التداخل يتطلب منهجا دقيقا لفصل المعاني وترتيب حالات التداخل والاختلاط وفرزها على أسس علمية واضحة ليستطيع الحكم فيها .

وكي يحقق قدامة بن جعفر غايته في وضع قوانين لتمييز جيد الشعر من رديئه وصحيح المعاني من سقيمها ، يقدم تصورا نظريا عن المعاني والألفاظ وما يتعلق بهما ؛ فيذكر أن عناصر الشعر وأسبابه أربعة :

((وهي اللفظ والمعنى والوزن والتقفية (...) فصار ما أحدث من أقسام ائتلاف بعض هذه الأسباب إلى بعض أربعة وهي ائتلاف اللفظ مع المعنى ، وائتلاف اللفظ مع الوزن ، وائتلاف المعنى مع الوزن ، وائتلاف المعنى مع القافية ، وصارت أجناس الشعر ثمانية وهي الأربع المفردات البسائط التي يدل عليها حده ، والأربعة المؤلفة منها)) نقد الشعر: ص07، ط. الجوائب .

إن أسباب الشعر ومكوناته الأساسية عند قدامة أربعة: وهي اللفظ والمعنى والوزن والقافية ، والعناصر الثلاثة الأولى موجودة وواضحة وتسري على كل كلام شعري ، أما القافية فليست عنصرا يقع عليه الائتلاف من حيث إنها مقطع ذاتي أو حرف في آخر البيت ، وإنما من جهة ما تدل عليه ضمن سائر القصيدة ، ولا يبدو أن قدامة متمسك بهذا التفسير ، لأنه كان واضحا عندما قال: ((**وإن أراد مريد أن ينسب ذلك إلى أنه تأليف معنى القافية إلى ما يتألف معه لم أضايقه**)) **نقد الشعر: ص07، طبعة الجوائب** .

بالتركيب بين هذه العناصر وفق نظرة الائتلاف يصبح لدى قدامة أربع حالات ائتلاف:

1- ائتلاف اللفظ مع المعنى . 3- ائتلاف اللفظ مع الوزن .

2- ائتلاف المعنى مع الوزن . 4- ائتلاف المعنى مع القافية .

والشعر إنما يتشكل بالتأليف بين هذه التوفيقات نوعا من التأليف ، ولكل واحد من هذه العناصر – التوفيقات الثمانية– صفات يمدح بها وأحوال يعاب من أجلها ، فإذا اشتملت الجودة على كل هذه العناصر كان الشعر في غاية الجودة ، وإذا لم يكن في الشعر شيء منها كانت في نهاية الرداءة، وليس من شعر إلا وفيه ما يعاب من أجله أو ما يذم بسببه ، ولذلك فمقدار الجودة والرداءة بمقدار الإحسان والإساءة في كل سبب من

هذه الأسباب فالشعر عنده يتكون من ((**اللفظ – الوزن – القافية – المعنى – وهذا كله موجود في تعريفه** ؛ " **فالقول: هو اللفظ** ، و"**الموزون: هو الوزن** ، **والمقفى: وهو القافية** ، **والدال على معنى: هو المعنى**))[1] .

ويتحدد نعت اللفظ في رؤية قدامة بن جعفر ((**بأن يكون سمحا سهل مخارج الحروف من مواضعها عليه رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة**)) وقصد قدامة أن تكون الألفاظ داخلة ضمن اللغة الشعرية المتداولة بين الشعراء، على ان يتم اختيارها بعناية شديدة وقد جسد تصوره لنموذج اللفظ المطلوب بأبيات للحادرة الذبياني في تشبيه ، بقصيدته المشهورة منها قوله:

وتصدّقت حتى استَبَتْك بواضح صلْتٍ كمنتصبِ الغزالِ الأتلعِ .

ويمكن إجمال تصور قدامة لمبادئ نظرية المعنى في النقاط الآتية:

- لا يدخل مقياس الصدق والكذب في الحكم على العمل الفني ، بل يحكم على الجودة الفنية ومستواها ، لأن أحلى الشعر أكذبه ، وعلى هذا الأساس اعتبر أن الغلو أجود المذهبين كما ذهب إلى ذلك أهل الفهم ، والمذهب الثاني هو الاقتصار على الحد الأوسط (نقد الشعر، ط.الخانجي، ص58-62).
- ليس لفحاشة المعنى علاقة بالجودة الفنية ، كما أنه لا علاقة لجودة الصناعة برداءة المادة (ص04، ط.الجوائب) .
- أن الموازنة والمقارنة بين المعاني لا تكون بين فاحش وكريم ، كما لا يمكن أن تكون بين قصيدتين لشاعر واحد (ص05، ط.الجوائب) .
- مكنته قسمة معاني المديح وفق الفضائل النفسية الأربع من تتبع عيوب المعاني مثل (الاستحالة والتناقض) ورصد صحيحها مثل صحة التقسيم وصحة التفسير ، والتتميم وصحة المقابلة ، والمبالغة والتكافؤ والالتفات[2] .
- يقرر قدامة أن المعاني كلها معرضة للشاعر ، وأن له أن يتكلم منها فيما أحب وشاء من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه ، لأن المعاني مادة والشاعر حر كما الصانع في اختيار طينته ومادته وخميرته ، لذلك نراه يفضل الغلو في المعاني لأن شعاره في ذلك (أحلى الشعر أكذبه) وقد دافع عن أبيات حسان بن ثابت التي أنتقده فيها النابغة من هذا المنطلق[3] .

---

[1]) محمد مندور: تاريخ النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في اللغة والأدب، نهضة مصر-مصر، 2004م ، ص69-70، و النص في كتاب نقد الشعر: لأبي الفرج قدامة بن جعفر(ت377هـ) ، ص03 ، طبعة الجوائب .

[2]) اللفظ والمعنى: ص67 .

[3]) راجع كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر: تح كمال مصطفى، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط3، 1978م-1398هـ، ص/19-20.

- تأثر قدامة في نظرته إلى أن المعاني غير منتهية ، وإلى أن الشعر صناعة قوامها الصورة الشعرية بنظرة الجاحظ وابن قتيبة ، وقد ساعده ذلك على توسيع أفق النظر إلى المعاني المختلفة ومعرفة أحوالها ومستوياها، وتمييز جيدها من رديئها .
- يشترط قدامة في اللفظ سهولة المخارج والفصاحة مع الخلو من البشاعة ، كما يشترط عذوبة الحرف في القافية وتلاؤمه مع الوزن .

وفق ما تقدم تبدو نظرة قدامة أكثر تماسكا من الناحية المنهجية رغم الاعتراضات التي سجلها عليه بعض الباحثين، وما يبرر ذلك هو تصريحه منذ البداية بأنه سيضع منهجا علميا لبحث مسائل الشعر الذي يشكل عمدتها المعنى ، وبذلك فهي تعد محاولة رائدة في رسم شكل نظري منطقي للعملية النقدية يرتفع بها عن الطابع التأثري والانطباعي الذي غرقت فيه ، وكان لابد لهذه المحاولة الجادة من أخطاء تعترضها ، وربما كان ما أصابها من قصور يقع على عاتق النقاد الذين جاؤوا من بعده عندما لم يلتفتوا إليها بالقدر الكافي وبالنقد البناء .

ومهما يكن النقد الذي وجه ويوجه لعمل ابن طباطبا وقدامة ، فإن مظاهر التميز والجدة تبقى لائحة وواضحة على هذه الأعمال النقدية ، بما احتوته من إضافات منهجية منظمة ، وبما قامت به من تنظير نقدي ناضج ، حيث سعت عند ابن طباطبا إلى تهذيب الطبع وعقلنة الذوق بروح واعية تراعي التحولات الثقافية العامة، وتطلعات الشعراء نحو الإبداع والتجديد في المعاني وخلق فضاء جديد يستوعب أزمة السرقات ، أما عند قدامة فقد تحقق التنبه إلى انبناء الشعر على أسس منطقية ومواد معلومة يمكن لنا أن نضع يدنا عليها ونتلمس مواطن الجودة والرداءة ، كما أدرك طرفا من أهمية الاستعارة مع أنه وجد صعوبة في الاعتراف بها[1] ، لأنها تخرج عن تحديداته المنطقية ؛ فرغم أنه يفضل مذهب الغلو في المعاني، ومع ذلك نراه يفضل أن تكون أوجه الشبه كثيرة بين المشبه والمشبه به ، وفسر بعضهم هذا التناقض بأن قدامة يجعل التشبيه من المعاني (الأغراض) وأنه يفضل أن يكون الغلو في المعاني لا في الصور ((وحين يأخذ التشبيه في الإفراط فقد يتحول إلى استعارة، وهي على أنها سر الشعر يضيق بها قدامة ذرعا ولا يستطيع أن يتقبلها إلا إذا حملها محمل التشبيه))[2] ، وتفسير ذلك من وجه آخر رغبة قدامة في السيطرة والتحكم في المعاني وإخضاعها لمخططه المنطقي الصارم ، لذلك أخفق في إدخال الاستعارة إلى عمود الشعر العربي .

---

[1]) لاحظ إحسان عباس تردد قدامة في قبول الاستعارة ، لأنه يعتبرها مما فحش ولم يعرف له مجاز، أي أنها لا تقبل إذا لم يوجد لها مرجع في الكلام العادي من كلام العرب ، ينظر تاريخ النقد : ص195-196 .

[2]) نفسه: ص195 .

يبقى علينا أن نعترف بنضج عملية التنظير النقدي لقضية الشعر والمعاني الشعرية ، وعلى لسان جابر عصفور يمكن القول ((**إن صيغة علم الشعر التي نجدها في كتاب ابن طباطبا أو قدامة هي صيغة وصلت إلى درجة المصطلح المتميز الذي يشير إلى تزاوج المعارف التقليدية المتصلة بعلوم العرب اللغوية والمعارف غير التقليدية المتصلة بالفلسفة ، ومن التزاوج بين هذين اللونين من المعارف تأسس النقد النظري في تراثنا النقدي ، وتحرك على أساس عقلاني يتجاوز الأساس النقلي الذي يلوذ بمجرد ثقة القاريء أو تعاطفه إلى أساس جديد يعتمد على التأصيل ، ويلوذ بالتعليل والتحليل والتفسير كي يصل إلى الإقناع والتعاطف**))[1]، وقد فعلا ذلك كل بطريقته لأن ((**الأول[يعني قدامة] يريد أن يضع للشعر مخططا منطقيا بقطع النظر عن السعة والشمول وحكم الذوق ، والثاني [يعني ابن طباطبا] يحاول أن يحد من طغيان الذوق بشيء من القواعد والأسس ، ولكن بينهما من الشركة ما يتضح في موقف كل منهما من التشبيه**))[2] ، وفي كل الأحوال لم يبتعدا كثيرا عن عمود الشعر ومذهب الأوائل رغم الطابع النظري الذي تمتع به كل منهما ، مما يدفع إلى القول بأنهما سعيا إلى عقلنة عمود الشعر واكتشاف قوانينه الداخلية للتحكم في مسار المعاني الشعرية ومستوياتها ، وإرساء معايير منضبطة للتحكم فيها وتقييمها .

4- مشاغل التنظير في الموازنات (الآمدي ، والقاضي الجرجاني)

إننا إذ ندخل جهود الآمدي والقاضي الجرجاني ضمن مشاغل الموازنات، فإننا نحتفظ بالقيمة المعرفية والنقدية لعمل هذين الناقدين؛ فنعترف بأهمية الموضوعات والمباحث التي ضمناها كتابيهما، حيث اتخذا من نماذج كبرى مثل (أبو تمام/البحتري) كما في الموازنة الآمدي ، و(المتنبي/خصوم المتنبي) كما في وساطة القاضي الجرجاني، مطية لمناقشة موضوعات كانت محل تداول وصراع واختلاف في سياقاتهم التاريخية والثقافية .

أ- الآمدي (ت370هـ) أطر المعنى وضوابطه في مذهب الأوائل:

يكاد يتفق مجمل الدارسين على أن الآمدي كان ناقدا عفيفا على حد عبارة أحمد أمين ، فمحمد زغلول سلام يعد البيان والتبيين والموازنة والوساطة نموذجا للنقد الحي[3] ، ويعتبره الودرني ناقدا فذا عميق النظرة ، استطاع

---

[1] مفهوم الشعر: ص19 .

[2] تاريخ النقد(إحسان عباس): ص194-195 .

[3] محمد زغول سلام: تاريخ النقد الأدبي والبلاغة العربية حتى ق4هجري، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر، ص96.

رفع راية تطبيق المنهج النقدي الذي يؤمن به وبكل شجاعة وموضوعية ، وتكمن إضافته في أنه ((**طفر بالنقد الأدبي طفرة عالية ؛ إذ حصر البحث في الشعرية من داخل النص ضمن منهج فني خالص مرسما من خلاله دعائم العمود**))[1] .

بينما يذهب إحسان عباس إلى خلاف ذلك ، إذ يراه سطحي النظرة مقارنة مع ناقد كابن طباطبا ، فنقده تلوح عليه سمات أهل الظاهر[2] ، وهو حكم نراه قريبا من الصواب استنادا إلى نصوص كثيرة تؤكد ارتباك الآمدي ونقص النظرة الموضوعية في نقده وموازنته ، وقد بدا واضحا ميل الآمدي إلى طريقة البحتري ودفاعه عنها من منطلق أنها طريقة العرب ومذهب الأوائل وعمود الشعر ، كل هذا لم يترك الموازنة تسير وفق ما رسمه في خطة الكتاب ، وبعبارة أخرى فإنه لم يلتزم بمنهجه المقرر فكان ناقدا انطباعيا تأثريا تماما كما رأى إحسان عباس[3]، فهو يتمثل منهج عمود الشعر الذي أرسى قواعده الجاحظ وابن طباطبا اللذين يحتفي بهما الآمدي كثيرا في هذه الموازنة المشهورة .

يرى الآمدي –إتماما لمشروع الجاحظ وابن طباطبا– أن طريق الشعر الجيد هو الطبع لا الصنعة ، وكأنه بذلك يجري موازنة بين مذهبين في الشعر لا بين شاعرين: مذهب عمود الشعر وهو إليه أميل:

((**وإنهما لمختلفان لأن البحتري أعرابي الشعر مطبوع وعلى مذهب الأوائل ، وهو ما فارق عمود الشعر المعروف ، وكان يتجنب التعقيد ومستكره الألفاظ ووحشي الكلام**))[4].

والمذهب الثاني هو مذهب البديع ، وهو الشعر المحدث الذي يمثله أبو تمام ، والذي يتضح أن الآمدي لا يريد أن يوازن بين هذين المذهبين بقدر ما أنه يريد أن يثبت قوة ونجاعة طريقة العرب ومذهب الأوائل (عمود الشعر) في تأكيد جدارته الشعرية وتفوق أصحابه على أصحاب البديع .

ولذلك نرى الآمدي يستغل نظرة الجاحظ بشكل واضح في ذكر شروط صفات المعنى واللفظ الشعريين ، كما تظهر في قوله تعليقا على أبيات جياد للبحتري ((**هذا لعمري هو القول الذي لو ورده الظمآن لروي لكثرة مائه**)) **الموازنة: ص401** ، وقرر أن الحكم على شعرية الشاعر ليس ممكنا لأيّ كان:

---

[1]) قضية اللفظ والمعنى: مج2 ، ص931-932.

[2]) تاريخ النقد(إحسان عباس): ص160 .

[3]) ينظر قضية اللفظ والمعنى: 902/2، وتاريخ النقد(إحسان): ص160 .

[4]) نقلا عن: الودرني: قضية اللفظ والمعنى، مج2، ص902 .

((حتى يرجع إلى من هو أعلم منه بألفاظه واستواء نظمه وصحة سبكه ووضع الكلام منه في مواضعه وكثرة مائه ورونقه إذ كان الشعر لا يحكم له بالجودة إلا بأن تجتمع هذه الخلال فيه)) الموازنة: ص167، طبعة الجوائب .

وفي مقابل ذلك عاب الآمدي على أبي تمام عنايته بالمعنى على حساب اللفظ ، وذلك لما رآه من تهديد لعملية الفهم والإفهام وذكر أنه ((**ليست لأبي تمام عناية باللفظ كعنايته بالمعاني**))[1] ، فتتبع جذور هذا العيب في شعره مستشهدا بقول ابن المعتز:

((أن أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد ، وأن أبا تمام تبعه ، فسلك في البديع مذهبه فتخير منه (...) حتى صار كثير من ما أتى به من المعاني لا يعرف ولا يعلم غرضه فيها إلا مع الكد وطول الفكر والتأمل (...) ولو كان أخذ عفو هذه الأشياء ، وتناول ما يسمح به خاطره وهو بحمامه غير متعب ولا مكدود ...)) الموازنة: ص124-125 ، ط، محي الدين عبد الحميد .

والآمدي في موقفه من المعاني يرفض هذه المسالك الوعرة التي يراها ضيقة لأنها تخل بوضوح المعنى، وتؤدي إلى عدم تآلفه مع الألفاظ ، وكل هذه العيوب مردها إلى التفلسف والتعقيد كما قال عن بيت أبي تمام:

((جهمية الأوصاف إلا أنهم قد لقبوها جوهر الأشياء

إن هذا من تخليطه ووساوسه لأن الشعر إنما يستحسن إذا فهم ، وهذه الأشياء التي بلي بها منغلقة ليست على مذاهب الأوائل ولا المتأخرين)).

وبهذا لا يسمي الآمدي أبا تمام شاعرا ؛ إنما يسميه حكيما أو فيلسوفا[2] ، كأنه ينقض الموازنة التي عقدها من الأساس ، فلماذا الموازنة أصلا إذا كانت تقوم بين شيئين مختلفين ، وبين نمطين متباينين من الكلام والإبداع ؟

من الأوصاف التي وصف بها الآمدي بعض ألفاظ أبي تمام (الحماقة) في تعليقه على بعض أبياته مثل قوله (ملطومة بالورد) وكان ينبغي أن يقول – حسب الآمدي: ((**مصفوعة بالقار ، مخبوطة بالشحم**))[3] ، كما تتجلى (حماقة المعنى) في تشبيهه الخرقة بالشخص ، ورغم أن باحثين التمسوا لهذه النظرة مخرجا ورأوا أن حمق اللفظ والمعنى

---

[1]) قضية اللفظ والمعنى: مج2/ص902 .

[2]) الموازنة: ص172، ط. الجوائب .

[3]) الموازنة: ص401، ط. محمد محي الدين عبد الحميد .

((يعني به ضعف الأرضية العقلية التي ينهض عليها المقال الشعري من خلال الخروج عن الحقيقة والعادة ، والشذوذ عن المقام))[1] ، ولسوء الحظ فإن نصوصا كثيرة شديدة التحامل على أبي تمام تضعف هذا الموقف ، وتحدد بوضوح رفض الآمدي لمذهب البديع ، من هذه النصوص قول الآمدي في أبيات[2] كثيرة لأبي تمام:

((وأشباه هذا ما إذا تتبعته في شعره فجعل كما ترى مع غثاثة هذه الألفاظ للدهر أخدعا ويدا تقطع من الزند وكأنه يصرع ويحل ويشرق بالكرام ويبتسم وأن الأيام تنزله والزمان أبلق وجعل للمدح يدا ولقصائده مزامر إلا أنها لا تنفخ ولا تزمر (...) وهذه استعارات في غاية القباحة والهجانة والبعد من الصواب وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يدانيه أو يشبهه في بعض أحواله أو كان سببا من أسبابه)) الموازنة: ص107-108، ط، الجوائب .

لا يخفى ما في هذا النقد من نبرة تبخيسية وإسقاط عام ومجمل للأحكام النقدية بشكل لا يراعي خصوصية كل بيت وبناءه الفني ، ولا موقعه الخاص من القصيدة أو المقطوعة الشعرية التي ورد فيها .

ترتكز رؤية الآمدي النقدية على مزيج من الآراء النقدية العربية واليونانية ، وإن بدا واضحا أن مذهب عمود الشعر ومعيار الذوق هما محور هذه الرؤية ، والحق أن من الصعوبة الفصل بين عمود الشعر ومعيار الذوق ، لأن ابن طباطبا كان صريحا في تبني عمود الذوق معيارا مهما في مذهب عمود الشعر ، ولم يخرج الآمدي عن هذا الإطار ، فنراه يؤسس لمبدأ التفاوت الشعري على أساس أن العلماء لم يتفقوا على أشعر الشعراء في الجاهلية والإسلام ، وهذا يفتح الباب واسعا أمام شرعنة الذوق وتقنينه، وجعله قابلا لمعيرة الشعر واختبار مستوى الشاعرية، وفي دعم ذلك يورد الآمدي مقولة إسحاق الموصلي المشهورة **((إن من الأشياء أشياء تحيط بها المعرفة ولا تؤديها الصفة))** وهو جواب على سؤال المعتصم حيث قال له: **((أخبرني عن معرفة النغم وبَيِّنْها لي)) الموازنة: 168، ط.الجوائب** ، وهذه المقولة التي تقرب بين صناعة الشعر وصناعة الموسيقى ، استدعاها الآمدي ليعبر بها عن مدى إحساس الناقد الأدبي بأزمة التعليل التي لا يمكن أن تتوفر في كل عمل فني أو نص شعري ، أو في ظاهرة فنية بالوضوح الذي نريده ، تماما كما عجز الموصلي عن تفسير ظاهرة النغم الموسيقي وتفاوت مستوياته الفنية ، وذلك

---

[1] قضية اللفظ والمعنى: مج2،ص915 .

[2] من هذه الأبيات قوله: ((تروح علينا كل يوم وتغتدي *** خطوب كأن الدهر منهن يصرع (...) وقال: تحملت ما لو حمل الدهر شطره *** لفكر دهرا أي عبأيه أثقل ، وقوله يصف قصيدة: لها بين أبواب الملوك مزامر *** من الذكر لم تنفخ ولا هي تزمر...)) الموازنة: ص107-108، ط. الجوائب.

راجع إلى كون الصناعة الشعرية ذات طابع روحاني شفيف ولطيف يرتفع بها إلى مستوى غير قابل للتحليل والتعليل مثل اللحن الموسيقي .

وفي رواية أخرى أوردها الآمدي عن الموصلي ، ينقلنا من ميدان التفاوت الموسيقي إلى ميدان التفاوت الشعري ، ففي سؤال مشابه من محمد الأمين:

((قال [يعني الموصلي] وسألني محمد الأمين عن شعرين متقاربين وقال اختر أحدهما فاخترت فقال من أين فضلت هذا على هذا وهما متقاربان فقلت لو تفاوتا لأمكنني التبيين ولكنهما تقاربا وفضله هذا بشيء تشهد به الطبيعة ولا يعبر عنه اللسان)) الموازنة: ص168، ط،الجوائب .

ومع أن الموضوعين مختلفان (النغم والشعر) إلا أن مبدأ التعليل والتفسير واحد ، هو التفاوت بين النماذج التي تقع في مستوى فني واحد ، الأمر الذي يستوجب تدخل الذوق الفني في الحكم على الأشعار ، وتحديد مدى شاعريتها ، وهذا المبدأ يذكرنا بالدربة والخبرة وبكثرة المدارسة التي تعدى على العلم كما عبر عنها ابن سلام في مشروعه .

بعد اعتراف الآمدي بطبيعة التفاوت الشعري في المستوى الفني الواحد ، راح يشرّع لتدخل الذوق في الحكم على مستوى الشاعرية انطلاقا من خصوصية الإبداع الأدبي التي تتمثل في صحة الطبع والفحولة والغزارة والسلاسة، فهو يتصور أن:

((ليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتي وقرب المأخذ ووضع الألفاظ في مواضعها وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه ، فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف وتلك طريقة البحتري)) الموازنة: ص172، ط، الجوائب .

والظاهر على هذا النص أنه ليس تعريفا للشعر بقدر ما أنه تحديد لقواعد الشعر ، ورسم لمعالم النموذج الأدبي المطلوب في صورة البحتري رائد مذهب عمود الشعر ، إذ جاء هذا التعريف مشتملا على المبادئ الأساسية الأولى لنظرية عمود الشعر وهي: قرب المأخذ ، وسهولة اللفظ ومشاكلته للمعنى، وقرب الاستعارة لما استعيرت له .

إن من خالف هذه المبادئ فقد خرج عن مذهب الأوائل وعن طريقة العرب وعمود الشعر ، فلا يستحق بذلك إلا أن يسمى حكيما أو فيلسوفا في إشارة إلى خروج مذهب أبي تمام عن هذه القواعد.

ومع ما في تشبيه الشعر بالموسيقى من وعي بخصوصية المعنى الأدبي وطبيعته الحدسية إلا أن هذا الوعي لم يكن كافيا بالصورة التي تفيد الناقد في دراسة الإبداع الأدبي ، وتحقيق الخبرة والمعرفة بمستوى المعاني الشعرية ومقتضياتها وحالاتها المختلفة ، وتقعيد القوانين الضابطة لكل حالة أو مستوى .

ب– صورة المعنى عند القاضي الجرجاني في مذهب عمود الشعر:

كان القاضي الجرجاني قريبا من المجتمع بحكم طبيعة عمله في مهنة القضاء التي ساعدته على الوعي بكثير من المشكلات الاجتماعية وقضايا الناس المختلفة ، فكان يلاحظ –بعمق ومعايشة– التحولات الاجتماعية والحضارية الحاصلة في بنيته وثقافته وردود أفعاله تجاه هذه التحولات ، وقد عبر عن أثر التحضر في الشعر فقال في اختلاف الشعر باختلاف الطبائع:

((وقد كان القوم يختلفون في ذلك ، وتتباين فيه أحوالهم ، فيرق شعر أحدهم ، ويصلب شعر الآخر ، ويسهل لفظ أحدهم ، ويتوعر منطق غيره ، وإنما ذلك بحسب اختلاف الطبائع ، وتركيب الخلق ؛ فإن سلامة اللفظ تتبع سلامة الطبع ، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخلقة وأنت تجد ذلك ظاهرا في أهل عصرك وأبناء زمانك (...) فلما ضرب الإسلام بجرانه، واتسعت ممالك العرب ، وكثرت الحواضر ، ونزعت البوادي إلى القرى ، وفشا التأدب والتظرُّف اختار الناس من الكلام ألينه وأسهله ، وعمدوا إلى كل شيء ذي أسماء كثيرة فاختاروا أحسنها سمعا، وألطفها من القلب موقعا...)) الوساطة: ص24–25 .

هذا كلام عالم اجتماع خبير بأحوال الناس وأوضاعهم اللغوية والثقافية والاجتماعية ، يحاول أن يربط في درسه النقدي بين الشاعر ومجتمعه ، في تأثره به وتأثيره فيه ، وهو مسعى محمود وواعي لتوظيف هذه الخبرة بالمجتمع في تفسير عملية الإبداع وتطورها وحاجاتها المختلفة ، وفي التأكيد على ارتباط الشاعر ارتباطا موضوعيا بتحولات مجتمعه ، وخضوعه لهذه التحولات كما يجسدها شعره ، ويرسمها مذهبه الشعري ولغته الخاصة النابعة من إدراكه الخاص والجديد للعالم من حوله .

يظهر دور القاضي عبد العزيز الجرجاني جليا في إكمال ما بدأه سابقوه في تأطير المعنى ودعم رؤية أصحاب مذهب الأوائل ضمن نظرية عمود الشعر ، فيعمد إلى توطيد قواعدها الستة في تعليقه المشهور على بيتين لبعض الأعراب :

((أقول لصاحبي والعيس تهوي * بنا بين المنيفة والضمار**

تمتع من شميم عرار نجد * فما بعد العشية من عرار**

فهو كما تراه بعيد عن الصنعة ، فارغ الألفاظ ، سهل المأخذ قريب التناول ، وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب ، وشبه فقارب ، وبده فأغزر ، وكثرت سوائر أمثاله ، وشوارد أبياته ، ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ، ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض ، وقد كان يقع ذلك في خلال قصائدها ، ويتفق لها في البيت بعد البيت على غير تعمد أو قصد ، فلما أفضى الشعر إلى المحدثين ورأوا مواقع تلك الأبيات من الغرابة والحسن ... تكلفوا الاحتذاء عليها فسموه البديع ، فمن محسن ومسيء)) الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي عبد العزيز الجرجاني ، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي ، المكتبة العصرية ، صيدا– بيروت ، دون تاريخ ، ص37–38.

يلخص هذا النص الشروط الواجب توفرها في المعنى الشعري لدى القاضي الجرجاني كالآتي:

– **جزالة اللفظ واستقامته:** وهي هنا ضد الركاكة ، ويعني بالاستقامة أن يكون اللفظ على طريقة العرب الفصحاء ، وهي يعني توسط اللفظ بين الخاصة والعامة على ما بينه الجاحظ .

– **شرف المعنى وصحته:** فالشرف أن لا يكون ساقطا سوقيا فاللفظ الكريم للمعنى الكريم ، واللفظ السخيف للمعنى السخيف ، أما الصحة فأن يكون صادقا في تصوير الواقع ، بعيدا عن الغلو الذي يؤدي إلى الغموض والخروج إلى المحال الذي ينافي العقل .

– **الإصابة في الوصف:** وهي سهولة وقرب العلاقة بين الصفة والموصوف ، وهي (الدقة) في إصابة المعنى المقصود وهي تعتبر ركنا أساسا في عملية التصوير في نظرية عمود الشعر .

– **المقاربة في التشبيه:** وهي من شروط الإصابة في الوصف ؛ إذ التشبيه أحسن وأقوم مسلك يؤدي إلى جودة الوصف ، ونفى القاضي الجرجاني أن تكون الاستعارة والجناس من خصائص عمود الشعر ، وهذا التصور يبدو متناقضا ، لأنه يدعي الدفاع عن الشعر المحدث ولكن بأدوات نقدية عتيقة تتمثل في نظرية عمود الشعر، فإن العنصر الأساسي في شعر أبي تمام والمتنبي خاصة هي الاستعارة، وإغفال شأنها في عمود الشعر هو إقصاء لجانب كبير من الشعرية في إبداع المتنبي خاصة لأن القاضي يزعم أنه يتوسط بينه وبين خصومه .

– **البديهة الغزيرة:** فللكثرة دورها في إسقاط الشاعر أو رفعه كما لاحظنا عند ابن سلام والأصمعي، وهي بمثابة القدرة الشعرية ، وعلامة على قوة القريحة وتماسك الطبع (الفحولة) ، ويعبر ذلك عن مدى التزام القاضي بقواعد الشعر التي أرساها الأوائل .

– **كثرة سوائر الأمثال وشوارد الأبيات:** وذلك بالحد الذي لا يخرجها عن المقدار ، لأن القصيدة إذا كانت كلها أمثالا لم تسر ولم تجر مجرى النوادر ، وهذا يبدو أنه تعميق للنظرة الجزئية التي تهتم بالبيت والبيتين عوضا عن القصيدة ، الأمر الذي يعيد أزمة الوحدة العضوية للقصيدة العربية إلى الواجهة من جديد .

هذه المبادئ تشكل السلك الناظم لمنهج القاضي في التعاطي مع الشعر العربي قديمه ومحدثه ، حيث اعتمده في مشروع وساطته ، وقبل أن يعرض لأشعار المتنبي ، توقف عند إمامين كبيرين في الشعر أحدهما هو أبو نواس وهو إمام المطبوعين ، والآخر هو أبو تمام إمام مدرسة البديع ، ولم يخف تفضيله لأبي تمام والدفاع عن مذهبه ، وذلك تمهيدا للدفاع عن شعر المتنبي وتفوقه رغم ما وقع فيه من تعقيد وأخطاء في الألفاظ والمعاني .

ج– البديع وظاهرة سرقة المعاني:

كثر الحديث عن السرقات الشعرية في بداية القرن الرابع الهجري ، وتعاظم شأنها بظهور شخصية إشكالية أذكت حُمّى الاتهام بهذه الظاهرة ، حتى غدت السرقة الشعرية ركنا مكينا في نظرية الشعر العربي، وبات على الناقد أن يكون محيطا بالتراث الشعري على طريقة أشهر الرواة ، وكاد النقد الأدبي ينحصر في تحديد السارق من المسروق وتمييز المعاني المتقدمة من المعاني المتأخرة ، وحدود السرقة وأنواعها والحالات المقبولة والمرذولة .

كان الجرجاني أحد النقاد الذين شغلتهم مشكلة السرقات، شأنه في ذلك شأن سابقيه منهم ابن طباطبا والآمدي.. ، غير أنه كان أكثر ضبطا لأنواعها وأوضح تحديدا لما يجوز فيها وما لا يجوز ، إذ وضع لها أقساما

وأصنافا ، وربما دفعه إلى ذلك إحساسه بالحاجة إلى مزيد من الإبانة والتفصيل ، وإدراكه العميق للتحول الحضاري والتاريخي[1] المهم للمجتمع الإسلامي ، حيث ساعده اشتغاله بالقضاء على أن يكون على تماس مباشر بطبيعة مجتمعه من خلال معايشته لطبيعة مشكلاته وقضاياه في تناميها وتطورها ، وليس أحسن من القاضي ضبطا لموضوع السرقات ، وتحديدا لأنواعها ما يجوز منها وما لا يجوز في واقع الناس ، وقد نقل ذلك إلى ميدان الشعر وسرقة المعاني والألفاظ ، وإن حدد القاضي أنواعها بتسامح كبير ، وعد من مهمات الناقد الحق التمييز بين المعاني المسروقة وتحديد السارق من المسروق منه ، وفرق:

((**بين السَّرق والغصب ، وبين الإغارة والاختلاس ، وتعرف الإلمام من الملاحظة ، وتفرق بين المشترك الذي لا يجوز ادعاء السَّرق فيه ، والمبتذل الذي ليس أحد أولى به**)) ، وأن ((**أوله الذي سبق إليه ، والأصل لمن انفرد به**)) **الوساطة: ص161** .

ويتفاضل الشعراء الذين يتنازعون هذه المعاني:

((**بحسب مراتبهم من العلم بصنعة الشعر ، فتشترك الجماعة في الشيء المتداول ، وينفرد أحدهم بلفظة تستعذب ، أو ترتيب يستحسن ، أو تأكيد يوضع موضعه ، أو زيادة اهتدى إليها غيره ، فيريك المشترك المبتذل في صورة المبتدع المخترع**)) **الوساطة : ص163** .

من الواضح أن حديث القاضي عن السرقات ضرورة منهجية أملتها طبيعة الشخصية التي عالج إبداعها الشعري ، فالمتنبي أكبر شاعر أثار خصومات ، وأحدث شعره ردات فعل عنيفة ، عبرت عنها جملة المؤلفات التي عرضت لمشكلات شعره وقضاياه الجديدة ، وسعى خصومه –بحق وبغير حق– إلى تتبع سقطاته الفنية وسرقاته الشعرية التي كثر الحديث عنها والترويج لها ، ويعد كتاب الوساطة محاولة للتقريب بين هذه الآراء قدر الإمكان والتخفيف من حدتها ، وهذا ما نلاحظه منذ مطلع هذا الكتاب، حيث سعى إلى تحقيق هذا التقريب وفق تصور مناسب لمفهوم الشعرية وعناصرها ومقوماتها ، وتحديد أنواع السرقات المقبولة والمرذولة.

[1]) يتضح هذا الإدراك العميق من خلال فقرات وإشارات كثيرة تضمنها كتاب الوساطة تعبر عن وعي القاضي الجرجاني بتفاصيل موضوعه ، وبكل ما له علاقة بالصراع بين القدماء والمحدثين، والمطبوع والمصنوع، وبين الرواة والشعراء ، وبين الشعراء والنحاة ، والشعراء فيما بينهم منذ العصر الجاهلي وإلى عهده ، وتوضح هذا الوعي عند حديثه عن أثر التحضر في الشعر .

6- أسس نظرية المعنى في عمود الشعر عند المرزوقي (ت421هـ):

تعد المقدمة التي كتبها المرزوقي في شرحه لديوان الحماسة –على وجازتها– من أنفس ما كتب في النقد القديم ؛ إذ استطاع أن يبين فيها أسباب شرحه لحماسة أبي تمام ، ويصور فيها أهم المشكلات التي واجهها عصره من الناحية النقدية والإبداعية ، كما استطاع أن يستوعب ما كتبه الأوائل في معالجة المشكلات النقدية ، حيث صاغها بأسلوب البصير بفنون الشعر والنثر ، فقد ذكر أن ما جعله يقبل على هذا الشرح إجابة السائل عن شروط الاختيار في ديوان الحماسة ، والإجابة عما يميز الشعر من النثر ((**وتليد الصنعة من طريفها ، وليعلم فرق ما بين المصنوع والمطبوع ، وفضيلة الأتي السمح على الأبي الصعب**))[1] .

وقد كان عصر المرزوقي حافلا بالاختلافات في شأن الشعر ، فنشأت فوضى في الأحكام النقدية، وكان النقاد في عصره على ثلاث طوائف: طائفة تميل إلى اللفظ والنظم ، وثانية تزيد على الأولى تتميم المقاطع وتناسب الوصل والفصل وتعادل الأقسام والأوزان ، وثالثة تزيد عليهما بالتجنيس والبديع[2] ، بينما يقف المرزوقي مع ائتلاف اللفظ والمعنى ليكمل مرحلة الضبط التي أسس لها الآمدي والقاضي الجرجاني تحت مسمى (نظام القريض)، وتوجها المرزوقي تحت مسمى (قواعد الشعر)[3] ، فيحصر هذه القواعد في:

((**أنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة في الوصف –ومن اجتماع هذه الثلاثة كثرة سوائر الأمثال ، وشوا رد الأبيات– والمقاربة في التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائها للقافية حتى لا منافرة بينها ، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر ، ولكل باب منها معيار**))
شرح ديوان الحماسة: المرزوقي، ص09 .

ويمكننا تبيان إضافة المرزوقي في نظرية المعنى في هذه العناصر:

---

[1] أبو علي المرزوقي (ت421هـ): شرح ديوان الحماسة، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط1، 1951م– القاهرة ، لجنة التأليف والنشر والترجمة، ص08 .

[2] تاريخ النقد الأدبي(إحسان عباس): ص410-411 .

[3] شرح ديوان الحماسة: ص03 .

– **التحام أجزاء النظم والتئامهما على تخير من لذيذ الوزن:** ومعنى ذلك أن تكون أبيات القصيدة متلاحمة متآلفة حتى تكون كلها كالبيت الواحد ((**تسالما لأجزائه وتقارنا لان النفس تطرب لصواب تركيب القصيدة وخلوها من زحاف أو علة ومعيارهما الطبع واللسان**)) **شرح ديوان الحماسة: ص10** .

– **مناسبة المستعار منه للمستعار له:** ويريد بذلك قوة المشابهة بين طرفي الاستعارة (المشبه والمشبه به) ، وما يحسن في الاستعارة يحسن في التشبيه ، وأخيرا يضطر المرزوقي إلى إدخال الاستعارة إلى عمود الشعر بعدما رفضها الآمدي و تردد الجرجاني ، لتستوعب نظرية عمود الشعر في نسخة المرزوقي كثيرا من الشعراء من مثل أبي تمام ومسلم بن الوليد ، وعيار المناسبة بينهما ((**الذهن والفطنة**)) **شرح: ص10** .

– **مشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية:** ومعنى ذلك مماثلة وموافقة اللفظ للمعنى (التجانس)، والمراد بالمعنى هنا الغرض المقصود من التركيب ، وليس المعنى اللفظي للكلمة أو الجملة، فالغرض الشريف تناسبه الألفاظ الموضوعة لمعان شريفة ، والخسيس تناسبه الألفاظ الموضوعة للمعاني الخسيسة ، ومعياره طول الدربة ، ودوام الممارسة ،وينبغي أن يشمل التجانس والتشاكل عنصر القافية أيضا بدون خلل أو اضطراب لأنها ((**يجب أن تكون كالموعود [به] المنتظر، يتشوفها المعنى بحقه واللفظ بقسطه ، وإلا كانت قلقة في مقرها ، مجتلبة لمستغن عنها**))**شرح ديوان الحماسة: ص10** .

وبهذا تصبح نظرية عمود الشعر عند المرزوقي تستغرق الشعر العربي كله ، القديم منه والمحدث ، سواء المبني منه على التشبيه ، أو ما بني منه على الاستعارة ، وبقدر إصابة الشاعر لهذه الأركان يكون سهمه من الإصابة لعمود الشعر .

وعلى صعيد المعنى والأطر التي تتحكم في تحديد مستوى جودته ورداءته ، يوسع المرزوقي رؤية عمود الشعر بشكل يستوعب أصاحب المعاني ، وأولئك الشعراء الذين يغلبون العقل على الكلام في إبداعهم الشعري ، وقد استند في هذا التوسيع على تعريف ابن طباطبا للشعر بأنه ((**ما إن عري من معنى بديع لم يعر من حسن الديباجة ، وما خالف هذا فليس بشعر**)) **شرح الحماسة: ص07** .

أما مذهبه في المعاني والألفاظ فهو مذهب المشاكلة والتناسب والانسجام وقد عبر عنه بوضوح في الركن السابع من أركان عمود الشعر وزاد:

((ومتى اعترف اللفظ والمعنى فيما تصوب به العقول فتعانقا وتلابسا متظرهرين[1] في الاشتراك وتوافقا ، فهناك يلتقي ثريا البلاغة فيمطر روضها ، وينشر وشيها ، ويتجلى البيان فصيح اللسان، نجيح البرهان ، وترى رائدي الفهم والطبع متباشرين لهما من المسموع والمعقول بالمسرح الخصب والمكرع العذب)) شرح الحماسة: ص08 .

لقد رسخ المرزوقي في هذه المقدمة النقدية تصور النقاد –أصحاب عمود الشعر– لطبيعة العلاقة بين المعاني والألفاظ التي تقوم على المشاكلة والملاءمة بما لا مزيد عليه ، وإن حاول أن يوسع فيها بشكل يناسب المذهب الشعري الجديد المتنامي ، وهو شعر الفكرة الذي يزيد فيه العقل على الكلام كما عبر المرزوقي .

وخلاصةً لهذا الفصل لاحظنا أن النظرة العميقة المتكاملة من الجاحظ–وهي متكاملة في جوانبها النظرية وبما يسمح به الموقع الثقافي والتاريخي لفكر الجاحظ طبعا– كانت خير سند لقيام نظرية نقدية متكاملة الأسس والقواعد ، هذه النظرية أسهم فيها ابن قتيبة بمحاولته تصور مراتب المعنى ، حيث تعد محاولته هامة في فتح الرؤى من حول النص واستكناه المعنى الشعري وحالاته ، وقد أدرك ابن طباطبا بعده أنه لابد من المزاوجة بين المنحى المنهجي والمنحى الجمالي في النظرة إلى المعنى الأدبي في ضوء تعلقه باللغة ، وقد غلّب ابن طباطبا النظرة الفنية على النظرة المنهجية رغبة منه في الحفاظ على طبيعة الشعر والإصغاء إليها ، مؤكدا على ائتلاف المعاني والألفاظ، وتشاكلها بالصورة التي تمنح النص الأدبي انسجامه الداخلي .

يمضي قدامة في التأكيد على مقولة الجاحظ في كون الشعر صناعة قوامها التصوير ، وقد يعد أول من فهم عن الجاحظ أن المعاني لا حصر لها ، غير أنه يخالفه في شرط صحة المعنى رافعا شعار(أحلى الشعر أكذبه) مرحبا في ذلك بالإغراق والإفراط في المعاني (الغلو) ، أو ما نسميه اليوم مبدأ الغموض، أما الآمدي فكان دوره الجريء في تطبيق مبادئ المنهج الأولى مؤكدا على قواعد عمود الشعر ومكانتها في تقويم الشعر ونقده، وقد عبر مجهوده عن مدى صلاحية هذه الأسس للتوظيف في الموازنة بين الأشعار ، رغم ما شاب عمله من ارتباك وقصور وصل حد التناقض أحيانا كما بيننا .

[1]) هكذا أثبتها المحققان ، ويبدو أنه تصحيف ولعل الصواب هو "متظاهرين" والله أعلم .

ليأتي بعد ذلك دور القاضي الجرجاني في استكمال صياغة المبادئ النظرية والمقومات الأساسية لنظرية عمود الشعر بالتأكيد على عناصرها الستة وهي: وشرف المعنى وصحته ، جزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف والمقاربة في التشبيه ، والغزارة في البديهة ، وكثرة الأبيات السائرة والأمثال الشاردة ، مشيرا إلى سرقة المعاني وقواعد ضبطها وتمييزها .

وبرأينا فإن هذه العناصر تستكمل ما بدأه ابن طباطبا من مشروع إخراج الشاعر من محنته في القرن الرابع الهجري ؛ المرحلة التي اشتد فيها الطلب على المعاني المبتكرة ، وذاعت فيها أزمة السرقة الشعرية ، مما اضطر العلوي إلى تبيان ما يجوز في سرقة المعاني وما لا يجوز ، ليحصَّل بعد ذلك المرزوقي أركان هذه النظرية في مقدمته المهمة مؤكدا على مكانة اللفظ والمعنى في العملية النقدية ، وذلك بفتح المجال للاستعارة بأن تصبح ركنا من أركان عمود الشعر ، تحت مبدأ مناسبة المستعار منه للمستعار له ، وعيار ذلك الذهن والفطنة وتحقيق المناسبة بين المشبه والمشبه به ، ليدخل بذلك زمرة من الشعراء الذين أبعدوا عن عمود الشعر طيلة قرون من الإبداع الشعري ، بعد أن أضاف شرط وجود الوحدة العضوية والوحدة الموضوعية في القصيدة ضمن عنصر جديد دعم به أساسات عمود الشعر وهو التحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، محققا بذلك مطلب مراعاة الفصل والوصل بين المعاني والأغراض على السواء ، كما اشترط في هذا النظم مبدأ التشاكل أو المشاكلة الذي يذكرنا بتصور بشر بن المعتمر لمسألة الألفاظ والمعاني في فن الخطابة ، ومراعاة لفن الشعر الذي يمتاز عن الخطابة بالوزن اشترط المرزوقي شدة اقتضاء هذه المشاكلة للقافية حتى لا يحدث التنافر بينها وبين الألفاظ والمعاني، وبينهما وبين الوزن والقافية كما أراده قدامة بن جعفر تحت مبدأ الائتلاف الذي يشمل جميع هذه العناصر .

الفصل الثالث:صياغة النظريات بين المراجعة والنقد والتجاوز

1- المناخ الفكري والثقافي إجمالا ما بين القرنين الثالث والرابع الهجري

2- نظرية النظم نسخة المعتزلة ونسخة الأشاعرة

3- المعنى والصورة عندعبد القاهر الجرجاني بين الإدراك الإجمالي والتفصيلي

4- السّكاكي: مسعى علمنة الأدب والمعاني

1-المناخ الفكري والثقافي إجمالا ما بين القرنين الثالث والرابع الهجريين:

نستهل مناقشة مسائل القسم الثاني من هذه الدراسة بتحديد الفضاء الفكري والثقافي العام ، وبتصوير طبيعة الحركة العلمية التي شهدها الفكر الإسلامي من منتصف القرن الثالث وإلى نهاية القرن الخامس الهجري ، وهي المرحلة التي تعد منعطفا فارقا في الفكر العربي على شتى الصعد المعرفية وفي كل المجالات العلمية، وليس هذا التحديد الزمني إلا عنصرا مساعدا على حصر الجهود العلمية لطائفة كبيرة ممتازة من العلماء والأدباء والنقاد ، تركت أثرا واضحا على الفكر الإسلامي وأبرزت خصوصيته وفرادته، وذلك بعد احتكاكه وتلاقحه مع الفكر العالمي في هذه الفترة التي شهدت تزايدا مستمرا في المجالس العلمية ، والمطارحات الفلسفية والمناظرات الفكرية واللغوية والنحوية .

إن في هذا العصر من أعلام الفكر والأدب والفلسفة والكلام ما يزيد عن المئة[1] ، أشهرهم أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) صاحب المذهب وأشهر تلاميذه الحسين الهروي (355-434هـ) ، والباقلاني(ت 403هـ) وابن المعلم المعروف بالشيخ المفيد (336-413هـ) من الشيعة ، ومن المعتزلة علي بن عيسى الرماني (ت 296-384أو386هـ) ، والجبَّائيان أبو علي وأبو هاشم ، والقاضي عبد الجبار (ت415هـ) ، ومن علماء النحو واللغة أبوعلي الزجاج(ت337هـ) وأبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني ، وأحمد بن فارس (ت375هـ) ، وابن دريد(ت321هـ) ، وأبو علي القالي وابن خالويه ، ومن النقاد ابن طباطبا العلوي(ت336هـ) وقدامة بن جعفر (ت337هـ) ، والصُّولي(ت336هـ) والآمدي والقاضي عبد العزيز الجرجاني ، ومن الشعراء المتنبي(303-354هـ) وأبو فراس الحمداني وابن نباتة والشريف الرضي.. وغيرهم .

ومن الفلاسفة أبونصر الفارابي(ت339هـ) ، وأبو بشر متى بن يونس(ت328هـ) ، ومن أهل المنطق واللغة والأخلاق أبو سليمان المنطقي وأبو علي مسكويه (ت421هـ) وإخوان الصفا ، ويحي بن عدي تلميذ الفارابي وهو أحد أعضاء مدرسة بغداد المنطقية التي يتزعمها أبو سليمان المنطقي، وقدكان من أبرز أعضائها أبو حيان

[1]) من الوزراء والخلفاء والأمراء: معز الدولة بن بويه ، كافور الإخشيدي ، عز الدولة بن بويه ، جوهر الصقلي ، المهدي عبيد الله الفاطمي ، سيف الدولة الحمداني ، فاتك الرومي ، عضد الدولة ، ومن الكتاب والأرستقراطيين: هلال الصابي(359-448) ، الصاحب بن عباد وبديع الزمان الهمذاني وابن العميد، ومن المفسرين ابن جرير الطبري (ت310هـ) والشريف المرتضي الذي جمع تفسيره للقرآن في كتاب آمالي المرتضي على أصول التوحيد ، ينظر ظهر الإسلام: ج2/ص226-227.

التوحيدي(311-400هـ) الذي يعد دائرة معارف عصره حيث يعتبر الجاحظ الثاني[1] ، لسعة علمه وتنوع ثقافته وغزارة معرفته بفنون عصره وعلومه ، تجلى ذلك في نتاجه المتنوع واستيعابه لمعظم المعارف التي كانت تدور في حلقات الدرس ومجالس العلم وميادين الجدل ، حتى صارت كتبه سجلات لأفكارهم عن قصد منه أو غير قصد[2] متأثرا جدا بشيخه الجاحظ ، وحتى لقبه ياقوت بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، وكان ملازما لشيخه أبي سليمان المنطقي ولأبي علي مسكويه وبعده أحمد أمين ((**آادب من شيخه الجاحظ ، لأن علوم زمانه التي استوعبها كانت أكثر من علوم الجاحظ**)) [3] .

وسنعتمد في التعرف على طبيعة الحركة العقلية والفكرية في هذا العصر على الملاحظات والتسجيلات التي نقلها في كتبه بعناية شديدة وأسلوب راق وعبارة رشيقة ، وبما صاحبها من تحليلات وتأويلات أضافها إليها أبو حيان فارتفعت برتبته من مجرد مسجل لهذه الثقافة إلى مساهم في إنتاجها وتحليلها وبلورتها بما يخدم القارئ العربي، وهذا هو ((**الدور الحضاري الذي قام به في تلك الحقبة من تاريخ العرب بوصفه مفكرا موسوعيا حاول أن يمزج الفلسفة بالأدب ، وأن يقدم للجمهور حكمة شعبية تكون في متناوله ، وليس من شك في أن جمع التوحيدي بين التراث اليوناني من جهة والثقافة العربية من جهة أخرى هو الذي أهله للقيام بهذا الدور الحضاري الهام في عصر كثرت فيه المجالس الأدبية والندوات الفكرية**))[4]، حيث كان يتردد على كثير من الوزراء منهم المهلبي وابن العميد والصاحب بن عباد وابن سعدان ... وانعكس ذلك على نوعية كتاباته وغزارة مؤلفاته التي وصل إلينا منها البصائر والذخائر ، الهوامل والشوامل ، والمقابسات، الإشارات الإلهية والإمتاع والمؤانسة ، هذا عدا تلك التي تم حرقها .

من هذا الأفق الواسع والفكر الرحب والأدب الجم اخترنا أن نطل على الفكر العلمي والنقدي والفلسفي لهذا العصر المتميز بطابعه الحواري والجدلي بين شتى الحقول المعرفية ، فعلى الرغم من الضعف والتراجع الذي شوهته الساحة السياسية بما شهدته من انفصال الإمارات الإسلامية المختلفة واستقلالها عن الدولة العباسية؛ حيث صارت هذه الإمارات الصغيرة تحتفظ بمالها ولا ترسله إلى بغداد ، بل تغدقه على أهلها وعلى العلماء والأدباء تفاخرا بهم ، وتجميلا لموطنها ودعامة لسلطانها بهم ، فعاد ذلك بالإيجاب على تشجيع العلم والبحث والمناظرة على ما في هذا العصر من تنوع معرفي وثقافي وديني وسياسي ، وعلى حد توصيف أحمد أمين: فـ((**لئن**

---

[1]) زكريا إبراهيم : أبوحيان التوحيدي ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ص04.

[2]) أبو حيان التوحيدي: المقابسات: مقدمة المحقق، ص15 عبد الأمير الأعسم ، دار الفرقد-دمشق ،ط1 ،2011م.

[3]) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص276 ، ج2 ، دار الكتاب العربي، بيروت ، 2008 م .

[4]) أبوحيان التوحيدي لـ زكريا إبراهيم: ص05 .

كانت الثمار السياسية قد تساقطت في القرن الرابع ، فالثمار العلمية قد نضجت فيه))[1] ، وفي توصيف حال العلوم وما صاحبها من تحولات في هذا القرن قياسا على القرنين الثاني والثالث للهجرة يقول الأستاذ أحمد أمين: ((**يمكن أن يقال بوجه عام إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد اشتغلوا بنقل العلوم الأجنبية بفهمها ، فإنهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم لأنفسهم ، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج الشخصي ، وقد استوعبت ترجماتهم آثار الثقافات الأخرى ، الفلسفية والعلمية الهامة على اختلافها من يونانية وفارسية وهندية**))[2] .

ولئن كنا قد تحققنا من صحة هذا الاستنتاج بما لا مزيد عليه بخصوص موضوعنا في القرنين الثاني والثالث الهجريين في القسم الأول من البحث ، فقد بقي علينا أن نستنير بهذا الاستنتاج في بحث نظرية المعنى في الفكر النقدي ليس فقط في القرن الرابع الهجري ، بل إننا سنصل – بحول الله– بتتبع تطور نظرية المعنى في هذا الفكر إلى القرن الخامس الهجري وما بعده ؛ حيث ستنتهي كل العمليات التنظيرية والتقعيدية في العلوم العربية .

سنهتدي بضوء هذه المعطيات والملاحظات العامة بوصفها افتراضات ينبغي علينا التحقق منها، والكشف عن مصداقيتها في جوانب هذا الفكر النقدي ومنجزاته النقدية والنحوية والبلاغية ، وسنأخذ بالحسبان إشارة مهمة من أحمد أمين تستحق أن تنبني عليها هذه الفرضيات المنهجية وهي قوله ((**وأزيد على ذلك فأقول: إن عنايتهم في القرن الرابع بالعلوم الدينية واللغوية كانت أقوى من عنايتهم بالعلوم الرياضية والفلسفية لسببين: الأول أن الباعث في العلوم الدينية كان دينيا وهو أقوى من الباعث على الفلسفة ، وعنايتهم بالعلوم اللغوية لأنها تخدم الدين أولا ، ولأنها أثر من آثار أسلافهم ونتيجة لبيئاتهم . والثاني: أن المستعدين للتفلسف والصبر على لغة الفلسفة وفهم غوامضها والتفكير في موضوعاتها أقل في كل أمة من الباحثين في اللغة والدين ، لأن الفلسفة لا تناسب إلا الخاصة**))[3] .

وقبل أن نحلل المسائل النظرية ذات الصلة المباشرة بنظرية المعنى موضوع البحث ، لابد علينا أن نتعرف على طبيعة الفكر السائد من خلال أهم الموضوعات التي كانت تدور في هذه المجالس ، ويتداولها المختصون والمثقفون في مناظراتهم وحواراتهم الأدبية والعلمية والفلسفية ، والتي ستغنينا كتب أبي حيان وكتاباته بالكثير من هذه المواد الفكرية والثقافية التي تعبر عن مشاغل هذا العصر وهمومه .

---

[1]) ظهر الإسلام: 217/1 .

[2]) المصدر نفسه: 316/2.

[3]) نفسه: 316/1 .

لقد كان أهم هذه الإشكاليات احتدام الصراع بين النحو العربي والمنطق اليوناني ، وبين علم الكلام والفلسفة ، وبين الدين والفلسفة ، والشريعة والحقيقة ، وقويت نزعة التفضيل بين الشعر والنثر ، وأخيرا بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى .

هذه المعركة التي عبرت عنها كل بيئة ثقافية بما يناسبها ، وبما يخدم خطابها العلمي والمعرفي في الأوساط الفكرية ؛ فأهل الكلام انقسموا طوائف بهذا الشأن إلى اعتبار مسألة إعجاز القرآن واقعة في الألفاظ من حيث الجزالة والفصاحة وحسن الصياغة والتلاؤم اللفظي بين الحروف والكلمات ، وهذا مذهب المعتزلة على رأسهم الرماني والقاضي عبد الجبار وابن سنان الخفاجي ، والثانية تذهب إلى اعتبار الإعجاز واقعا في المعاني استنادا إلى مقولة الكلام النفسي التي جاء بها الأشعري وتلميذه الباقلاني ، وهي النظرية التي اكتملت عناصرها على يد عبد القاهر الجرجاني بعد عملية كبيرة من تحويل المفاهيم واستثمار المعرفة النحوية المؤسسة على درس وتحليل الخطاب الشعري لاستخراج القوانين والقواعد العامة الثاوية في نصوصه ، وإعادة ضبطها وترتيبها ترتيبا نظريا علميا يؤطّر عملية الإبداع ، ويجعل المفاضلة والمعايرة بين هذه النصوص الإبداعية أمرا ممكنا ومؤسسا على قواعد ومقاييس نظرية قدر الإمكان ، وبما يجعل منها نظرية متماسكة ومتكاملة بدأ الاشتغال عليها منذ نشأة المدرسة الأشعرية .

وفي المشكلة اللغوية ، من حيث طبيعتها ونشأتها، تباعدت الرؤى والتفسيرات بين أصحاب التوفيق ، وهم في معظمهم من أهل السنة يتقدمهم الإمام أحمد بن فارس (ت375هـ) ، وبين القائلين بالإصطلاح يتقدمهم أبو علي الفارسي (ت377هـ) ، بينما يبقى تلميذه ابن جني(ت392هـ) مترددا بين الموقفين ،كأنه يسعى إلى تجاوز[1] هذه الأزمة الحادة وإن غلب عليه القول بالاصطلاح الأمر الذي جرأه وأستاذَه الفارسي على فتح باب الاجتهاد والتجديد على مصراعيه ، فشهد النحو نتيجة لذلك تطورا مهما في هذه المرحلة ، واستعاد مكانته ووظيفته المعرفية في كثير من المجالات العلمية، وبخاصة في نظرية النظم وفي البلاغة العربية والنقد الأدبي .

وفي قضية الصراع بين النحو والمنطق تبرز بقوة المناظرة المشهورة التي وقعت بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس في مجلس الوزير ابن الفرات سنة 326هـ ؛ حيث دافع فيها السيرافي عن أصالة النحو العربي وتميُّز البناء الداخلي لمقولاته العلمية وقوانينه العلمية ، ورغم هذا الانتصار الذي حققه النحو على المنطق لم تتوقف محاولات تجاوز هذه الأزمة في البحوث النقدية شأنها في ذلك شأن التجاوز الذي تحقق على صعيد أزمة اللفظ والمعنى،

[1]) تعبر كثير من المناظرات والتحليلات التي قدمها أبو علي مسكويه ، وأبو سليمان المنطقي على السعي نحو تجاوز صراع الثنائيات المذكورة بعد أن أسسوا مدرسة بغداد المنطقية ومعهم الفارابي ويحي بن عدي ومتى بن يونس : المقابسات ، ص14 .

والشريعة والفلسفة منذ نهاية القرن الثالث ومطلع القرن الرابع على يد الكندي(ت260هـ على أبعد تقدير) ، واستمر متصاعدا مرورا ببحوث الفارابي وإخوان الصفاء وأبي علي مسكويه وأبي سليمان المنطقي وأبي حيان التوحيدي .

ولاستجلاء الأوضاع الثقافية نورد ثلاث صور أو نماذج ، الأولى عن مسألة الشريعة والفلسفة ، حيث كانت هناك أربع نزعات[1] حول هذا الموضوع: نزعة تحكم الدين في العقل وذلك حال كبار المتكلمين ، ونزعة تحكم العقل في الدين وذلك مذهب إخوان الصفا وزيد بن رفاعة ومحمد بن أبي بكر الرازي ، وطائفة أولت الدين على وفق الفلسفة كالكندي والفارابي ، وطائفة رابعة تفصل بين الدين والفلسفة ، وتعتبر أن لكل منهما منطقه الخاص ونفوذه الخاص وتحاول أن تقرب بينهما وتصالح بينهما نوعا من المصالحة ؛ إذ تقدم شأن الدين دون أن تلغي الفلسفة ، بل وتعتبرها طريقا ثانيا للحقيقة ولكنه غير مأمون وغير مضمون من دون هداية الدين .

كان أبو سليمان المنطقي أحد أعلام هذا المذهب غير مدافع ، ويتبين ذلك فيما نقل لنا أبو حيان من صور مناقشاته الحادة والواسعة في هذا الباب ، واعتراضاته على الآراء الأخرى وردها بالأدلة العقلية ، وبخاصة منها مذهب إخوان الصفا الذي يبدو أن أبا حيان يرفضه ويعتبره مجرد تلفيق لمجموعة من المذاهب الفلسفية بلا إشباع ولا كفاية[2] وقد سأل في ذلك شيخه أبا سليمان فأخبر أنه:

((نظر فيها أياما واختبرها طويلا ثم ردها علي وقال: تعبوا وما أغنوا ، ونصبوا وما أجدوا ، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما أطربوا ، ونسجوا فهلهلوا ، ومشطوا ففلفلوا ؛ ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ؛ ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة –التي هي علم النجوم والأغلال والمجسيطي والمقادير وآثار الطبيعة ، والموسيقى التي هي معرفة النعم والإيقاعات والنقرات والأوزان ، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات– في الشريعة وأن يضموا الشريعة للفلسفة وهذا مراد دونه حدد، وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنيابا وأحضر أسبابا (...) فلم يتم لهم ما أرادوه))

الإمتاع: 164/2.

[1]) ظهر الإسلام : ج1/ ص341 .

[2]) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة مرا: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، بيروت–لبنان، ط1، 2003م، ج2 /ص164 .

ولا يبدو أن أبا سليمان يرفض مبدأ الإصلاح والتوفيق بقدر ما أنه يرفض منهج التلفيق[1] الذي ينتهجه إخوان الصفا والرازي وزيد بن رفاعة لأنهم يرفعون من قدر الفلسفة ويجعلونها حاكما على الشريعة والوحي والدين، وإنما منهج أبي سليمان في التوفيق والمصالحة أن يعترف لكل منهما بفضله في ما اختص به في مجاله المحدد ، ولا مجال للتعارض بينهما إذا صح الفهم وعرف لكل واحد منهما حاله ومجاله ، وفي المناقشة التي دارت بينه وبين بعض تلاميذه مثل الجريري والمقدسي والبخاري تصورات مختلفة وأبعاد وقراءات متنوعة لحقيقة هذه العلاقة المعقدة.

وتشير النصوص الواردة في الإمتاع والمؤانسة والمقابسات إلى أن أبا سليمان قد حقق شيئا من المصالحة والتوفيق بين الطريقتين وفق منهجه الخاص الذي يبدو أنه أرضى معظم الأطراف الذين كانوا يرتادون مجالسه العلمية ، حين حدد الفروق الجوهرية بين كل من الفلسفة والدين فقال:

((إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء ، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث ، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه ، وأحدهما مخصوص بالوحي ، والآخر مخصوص ببحثه ، الأول مكين ، والثاني كادح ،وهذا يقول : أُمرتُ وعُلمتُ وقيل لي وما أقول شيئا من تلقاء نفسي ؛ وهذا يقول رأيت ونظرت واستحسنت واستقبحت ؛ وهذا يقول نور العقل أهتدى به ؛ وهذا يقول معي نور خالق الخلق أنتشي بضيائه. وهذا يقول قال الله تعالى وقال الملك ؛ وهذا يقول: قال أفلاطون وسقراط . ويسمع من هذا ظاهر تنزيل وسائغ تأويل ، وتحقيق سنة ، واتفاق أمة ، ويسمع من الآخر الهيولي والصورة والطبيعة والأسطقس والذاتي والعرضي والأيسي والليسي ، وما شاكل كل هذا مما لا يسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي)) الإمتاع: 171/2 .

هل نحن هنا بإزاء المقارنة بين نظامين معرفيين كما يذهب بعض المعاصرين ؛ أي بين نظام برهاني يقدم العقل ويعتمد مخرجاته ومقدماته وأدواته ، وبين نظام بياني أو نصي يعتمد التأويل والتفسير؟ وإن كان لا يبعد أن يكون هذا الوصف صحيحا ، ولكن ما يهمنا هنا هو هذا التقارب الكبير الذي يسعى إلى تحقيقه أبوسليمان المنطقي لأنه –كما أشار– أمر استعصى على قوم هم أحضر أسبابا وأعظم أقدارا ، وبالطبع لا يقصد الفكر اليوناني أو فلاسفته ، وإنما يقصد المعتزلة الذين سخروا كل ما أوتوا من حجة وإمعان نظر وبلاغة وخطابة في إفحام خصومهم ، إلا أنهم أخفقوا في ذلك حينما أرادوا أن يلزموا العامة بشريعة الخاصة ، وعندما فرضوا على

[1]) يؤكد ذلك قوله بعدما أقر بأن كلا الطريقين موصل إلى رضوان الله ((وإن دخلت الآفة من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطية الجدل والجهل ومالوا بالشعب إلى التعصب)) ص172.

الناس مذهب العقل والفلسفة ففشلوا فشلا ذريعا ، وانتصرت الشريعة على الفلسفة أخيرا ، منهم الكندي والفارابي ، ولكنهم لم ينجحوا بشكل كاف لأسباب كثيرة ، ولأن الزمان لم يتهيأ لذلك ، وفي محاولة للخروج من هذه الأزمة وتحقيق شيء من التوافق والإصلاح والتقريب يقترح أبو سليمان ما يأتي:

((**من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات ، ومن اختار التدين فيجب عليه أن يُعرّدَ [ينكب ويحيد] بعنايته عن الفلسفة ويتحلى بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقربا إلى الله تعالى، على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى، ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين المحيرة لكل عقل ولا يهدم أحدهما بالآخر، أعني لا يجحد ما ألقى إليه صاحب الشريعة مجملا ومفصلا، ولا يغفل عما استخزن الله تعالى هذا الخلق العظيم على ما ظهر بقدرته، واشتمل بحكمته، واستقام بمشيئته، وانتظم بإرادته واتسم بعلمه ولا يعترض على ما يبعدني في عقله ورأيه من الشريعة، وبدائع آيات النبوة بأحكام الفلسفة، فإن الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية، والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة**)) **الإمتاع: 1 /171–172**.

لكن تحقيق هذا الأمر كما صعب على أهل النظر من الأوائل فهو كذلك أمر شاق ومكلف ولا يرتاد بسهولة على حد قوله ((**ولعمري إن هذا صعب ، ولكنه جماع الكلام ، وأخذ المستطاع وغاية ما عرض له الإنسان المؤيد باللطائف المزاح بالعلل وبضروب التكاليف**)) **الإمتاع: 172/2** .

ومضمون كلام أبي سليمان أن هناك طريقتين لعقل الوجود وتفسيره ، تختلفان من حيث المنهج وترتيب المقدمات وصوغ الأدلة واستخدامها ، ولكن هدفهما واحد هو البحث عن معنى ما للمجودات وما تحتويه من الشواهد وما تختزنه من مكنونات معنوية وفكرية ، وما تشير إليه من دلالات إنسانية وكونية .

بعبارة أخرى يمكن القول: إن هناك صياغتين لهذا الوجود في هذه الفترة على الأقل ، **الأولى** صياغة رمزية تكاد تكون غامضة مبهمة لشدة وضوحها وقوة جلائها وظهور آياتها في كل ناطق وصامت ومتحرك وجامد ، و**الثانية** عقلية مباشرة تكاد تكون لشدة غموضها ماثلة للعيان ظاهرة للحواس في كل ما يربط هذا الوجود من قوانين وسنن طبيعية وإنسانية ، الأول مذهب الوحي والدين والنبوة والثاني مذهب العقل والفلسفة والعلم ، الأول يدرك بالقلب والذوق والحس والثانية تنال بالعقل والبحث والتجربة ، الأولى ذات طبيعة كلية كاملة ومهيمنة ، والثانية ذات طبيعة جزئية ناقصة ، لهذه الأسباب كان الجمع بين الطريقتين أمرا شاقا وعسيرا ، ومن ثم كانت الحكمة والحكماء قلة في كل زمان، ولذلك كان من أوتي الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ، لأنها جماع القلب والعقل

والحس متى أعطي لكل واحد منهما حقه ومقداره ومستحقه ، ومتى استخدم كل واحد منهما في ما اختص به وفي ما كان من طبيعته .

هذه هي الرؤى الفلسفية والدينية العامة التي تشكل الإطار النظري الذي تحركت فيه المعاني العقلية والعلمية والأدبية في هذه المرحلة من تاريخ الفكر الإسلامي ، وهي ليست جديدة كل الجدة كما يبدو، ولكنها كانت عامة ومشتملة على كل أنماط التصور والتفكير النضيج ، وتجمع كل التمثلات الذهنية والرمزية والفلسفية التي كانت سائدة منذ مطلع القرن الثالث إلى غاية القرن الخامس الهجري ، وهي رؤية عامة تنضوي تحتها معظم مشاغل البحث والنظر ، وفي ظلها أنتجت ونضجت معظم المشروعات الفكرية التي تمت صياغتها لاحقا في القرنين الخامس والسادس الهجريين ، وإن كنا سنعنى هنا بتتبع النشاط الفكري والنظري والنقدي الذي يسعى إلى الإحاطة بالمعنى الأدبي والشعري نقدا وقراءة وتفسيرا وتنظيرا ، الأمر الذي يعني ملاحقة التحويلات النظرية والمعرفية المهمة التي خضعت لها نظرية الشعر ، ونظرية النظم والبلاغة العربية وصولا إلى الصياغة النهائية لهذه المشروعات الفكرية .

أ- إشكالية اللفظ والمعنى ومسعى التجاوز:

تماشيا مع الإيقاع الفكري والنظري العام الذي تم رسمه آنفا ، شهدت هذه الثنائية تغيرات مهمة ، وخضعت لعمليات تحويلية خطيرة عبرت عن السعي نحو تجاوز هذه الوضعية الضدية المتصارعة بين مجمل الثنائيات إلى خلق نوع من التصالح والتعايش فيما بينها ، من خلال استحداث تصورات أوسع ، وخلق وضعيات جديدة تسمح بالمفاضلة خارج إطار هذا التصور الضّدي للثنائيات[1] .

هذا ما عبرت عنه كثير من النصوص ، الفلسفية والأدبية والنقدية وحتى النحوية منها ، في هذه المرحلة المهمة من تاريخ الفكر الإسلامي ، ولإعطاء صورة عامة عن حالة التجاوز هذه تمدنا المصادر بالمواد التاريخية والفكرية الآتية نشير إليها بإجمال:

[1]) لعل أبرز هذه التصورات محاولة التقريب بين المعاني العقلية والمعاني اللغوية : ينظر سؤال أبي سليمان لأبي سعيد في المقابسات: ص46 ، والحس والفكر في المقابسة رقم41، ص104 ، وتجمعهما جميعا مفهوم الصورة: ص101 ، والحسن ، ص106 ظرف الزمان وظرف المكان نظرة منطقية: ص74 ، المقابسات: ص23 والنحو والمنطق: ص71 من المصدر نفسه .

في معركة الشعر والنثر فإن معظم الكتاب قدم النثر على الشعر منهم: ابن ثوابة الكاتب ، وأحمد بن محمد كاتب ركن الدولة، وابن هندو الكاتب ، وعيسى الوزير ، وأبوعائذ الكرخي ، وابن كعب الأنصاري ، وحججهم في ذلك: أن النثر أصل الكلام والنظم فرعه ، والأصل أشرف من الفرع ، وأن كل الكتب السماوية نزلت به ، وأن النثر مبرأ من التكلف والضرورة على خلاف الشعر ، والنثر من قبل العقل والنظم من قبل الحس ومن جهة الحس دخلت الآفة على النظم ... وغيرها من الحجج .

وهناك من قدم الشعر والنظم على النثر: منهم السُّلامي والخالع والأنصاري وابن نباتة الشاعر ، وحججهم في ذلك كثيرة منها ؛ أن الشعراء يجازون ويكافأون وليس ذلك للنثّار ، وأن النظم والشعر صناعة برأسها لها من يتكلم في قوافيها وينقد معانيها ، وأنه صناعة خاصة ولا يحسنها إلا القلة بينما النثر يحسنه عامة الناس ، وللشعراء حلبة وأسواق ومنافسات مشهورة وليس كذلك الكتاب ، ولأنه يتغنى بالشعر ويستنشد دون النثر ... وغيرها كثير.

وهناك طائفة ثالثة حاولت أن تعترف لكل منهما بالفضيلة والمزية ، في محاولة منها لتجاوز هذه المواقف المنحازة والمهيمنة ، وهنا يبرز موقف أبي سليمان الذي يهدف إلى تقريب الهوة من خلال تحديد مصدر كل منهما وأصل طبيعته ومجاله الخاص ، وهذا النص الذي نقف عليه يبين تصوره الخاص لهذه القضية:

((المعاني المعقولة بسيطة في بحبوحة النفس لا يحوم عليها شيء قبل الفكر ، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة ، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هذا النظم للشعر، وبين وزن هو سياقة الحديث ؛ وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو فاسدة ، وصورة حسناء أو قبيحة ، وتأليف مقبول أو محجوج وذوق حلو أو مر وطريق سهل أو وعر ، واقتضاب مفضل أو مردود واحتجاج قاطع أو مقطوع . وبرهان مسفر أو مظلم ، ومتناول بعيد أو قريب ومسموع مألوف أو غريب)) الإمتاع والمؤانسة : ج1، ص 253 .

وماذا يترتب على هذا التوصيف في هذه الحال ؟ يجيبنا أبوسليمان:

((فإذا كان الأمر في هذه الحال على ما وصفنا فللنثر فضيلته التي لا تنكر ، وللنظم شرفه الذي لا يجحد ولا يستر ، لأن مناقب النثر في مقابلة مناقب النظم ، ومثالب النظم في مقابلة مثالب النثر ، والذي لابد منه فيهما السلامة والدقة ، وتجنب العويص ، وما يحتاج إلى التأويل والتخليص)) الإمتاع: 253/1.

مع أن هذه الفقرة تحدد أصل المعاني وحالتها الأولى قبل أن يتلبسها الفكر واللغة ، إلا أنها لا تحدد بالضبط الفروق الجوهرية بين النثر والشعر ، ولذلك قال أبو سليمان مبينا في مجلس آخر من المقابسات نقله التوحيدي:

((قال أبو سليمان وقد جرى كلام في النظم والنثر : النظم أدل على الطبيعة لأن النظم من حيز التركيب ، والنثر أدل على العقل لأن النثر من خير البساطة ، وإنما تقبلنا المنظوم بأكثر مما تقبلنا المنثور ، لأنا بالطبيعة أكثر منا بالعقل ، والوزن معشوق الطبيعة والحس ، ولذلك يغتفر له من الاستكراه في اللفظ ، والعقل يطلب المعنى ، فلذلك لا خطر للفظ عنده ، وإن كان متشوقا ، والدليل على أن المعنى مطلوب النفس دون اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة ، أن المعنى متى صودف بالسانح والخاطر وتوفي الحكم ، ولم يُبل بما يفوته من لفظ ، ويعشق صورة دون صورة ، ويأنس بوزن دون وزن ، ولهذا يشقق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم ، وليس هذا للطبيعة ، بل الذي يستند إليها من الكلام ما كان حلوا في السمع ، خفيا على القلب ، بينه وبين الحق صلة ، بين الصواب وبينه آصرة ، وحكمها مخطوط بإملاء النفس أن قبول النفس راجع إلى تصويب العقل)) المقابسات ،المقابسة الستون: ص145 .

ونتيجة هذه التحليلات النظرية لمادة النظم وطبيعتها وخصائصها ولمادة النثر ومميزاتها ، وتداخل خصائص كل منهما ؛ يقرر أبو سليمان ((**في النثر ظل من النظم ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طلب ولا تحلى ، وفي النظم ظل من النثر ولولا ذلك ما تميزت أشكاله ، ولا عذبت موارده ومصادره ، ولا اختلفت بحوره وطرائقه ، ولا ائتلفت وصائله وعلائقه)) المقابسات: ص145 .**

ولما كان الكلام –كما يرى أبو سليمان– إما منبعثا عن البديهة ، وإما عن كد الروية ، كان لكل واحد منهما محاسنه ومساوئه ، ففضيلة البديهة أن يكون أصفى ، وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى ، وفضيلة ما تركب منهما جميعا أنه يكون أوفى ، أما عيب البديهة فهو أن صورة العقل فيه أقل كما أن عيب كد الروية هي أن صورة الحس فيه أقل ، وبذلك يقع التفاضل بين البلغاء في النظم والنثر أي ((**في هذا المركب الذي يسمى تأليفا ورصفا ، وقد يجوز أن تكون صورة العقل في البديهة أوضح ، وان تكون صورة الحس في الروية ألوح ، إلا أن ذلك من غرائب آثار النفس ونوادر أفعال الطبيعة والمراد على العمود الذي سلف نعته ، ورسا أصله)) الإمتاع والمؤانسة : 251/2 .**

رغم هذه الاحتمالات والتوفيقات التي سعى أبو سليمان إلى استقصائها وإحصائها ، وتتبع حالاتها المختلفة فيما بين الشعر والنثر ، إلا أن ما يفهم من نتيجته الأخيرة هو أن في النظم من النثر شيئا كما أن في النثر من النظم شيئا ، الأمر الذي يجعل معيار المعاني يشمل كلا منهما بشكل عام كون مصدرهما واحدا ، مع أن

غلبة الحس على النظم ، وغلبة العقل على النثر أمر ظاهر ، إلا أن الرتبة الأعلى في التأليف والإبداع هو غلبة الحس على النثر حتى يغدو شعرا ، وغلبة العقل على الشعر حتى يغدو قصيدة نثرية ، غير أن هذا النمط من الإبداع الفني صعب المنال ولا تجود به الطبيعة إلا قليلا ، وتصريح أبي سليمان بذلك هو اعتراف منه بأن أجود المعاني وأعلى المراتب ما كان شعرا منثورا أو نثرا مشعورا ، وهكذا يتجاوز أبو سليمان أزمة المفاضلة بين الشعر والنثر من خلال خلق تصور جديد ومحايد يتجاوزهما معا وهو ما نعبر عنه اليوم بمفهوم الشعرية ، وهو مفهوم يتضمن بشكل عام المقومات الجوهرية التي تجعل من نص ما عملا أدبيا وشعريا ، ويشير من طرف خفي إلى أن مفهوم الأدبية والشعرية مفهوم نسبي وليس حكرا على الشعر فقط أو على النثر فقط .

ب–نحْوَنَةُ المنطق ومَنْطَقَةُ النحو:

ومن المسائل ذات الطابع الإشكالي التي سعى أبو سليمان[1] إلى تجاوزها وحسم الصراع فيها –إضافة إلى ما تقدم في موضوع النظم والنثر– تلك المسألة الخطيرة التي اشتد النقاش حولها وكانت مسألة العصر ومناظرة الزمان ، مسألة النحو والمنطق التي تبارى فيها أبو بشر متى بن يونس مع أبي سعيد السيرافي ، في يوم مشهود سنة 326هـ ، حضرها أعيان الدولة وأعلام الثقافة والفكر ، وانتصر فيه أصحاب النحو على أصحاب المنطق ، ولكن هذا الانتصار لم يحلّ المشكلة في الحقيقة ، بل أذكاها وزادها توترا وأغناها حركية فكرية ، حيث عكفت نخبة ممن يطلق عليهم مدرسة بغداد المنطقية التي يتزعمها أبوسليمان المنطقي على تدارس هذه المسائل والتنقيب فيها ومناقشة وجهات النظر المختلفة ، في محاولة متميزة لتقريب الهوة بين المنظومتين من أجل استيعابهما والاعتراف لكل منهما بخصوصيته ومجاله ووظيفته العلمية والمعرفية ، وبيان ذلك هذا الحوار الذي نقله التوحيدي في المقابسات قال:

((قلت لأبي سليمان: إني أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة ، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة ؟ وهل يتفاوتان بالفرق ؟ فقال: النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي ، وجل نظر المنطقي في المعاني وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي كالحلل والمعارض ، وجل نظر النحوي في الألفاظ ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر))
المقابسات: ص71 .

[1]) كانت أغلب هذه الإشكالات تطرح في مجلسه للمناقشة والمداولة ، مما يعني أن هذه الطائفة كانت منشغلة باستحداث منهج التجاوز، وليس أبو سليمان لوحده في هذا الاتجاه .

وإذن لم يعد المنطق مجرد نحو لليونانية فقط كما زعم السيرافي من قبل ، بل أصبح على رؤية أبي سليمان نحوا عقليا عاما أي نحوا عاما ضابطا للمعقولات كما صرح بذلك متى الذي بدا أن الأجواء الثقافية كانت ضده حينها ؛ فالمنطق يبحث في المعاني العقلية العامة (الكليات) ، وهو بذلك يخص كل اللغات ولهذا يسمى قانون العقل ، بينما يختص النحو بمعالجة معاني الألفاظ في كل لغة على حده ، ومن ثم كان لكل لغة نحوها الخاص من جهة لغتها وطريقة إشارتها إلى الأشياء والمعاني ، وليس كذلك المنطق ، ولأن النحو العربي كما عرفه أبو سليمان هو ((**نظر في كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده أو تعرفه ، وتقلل منه أو تفرقه ، وتحيله وتأباه ، وتذهب عنه وتستغني بغيره**)) **المقابسات:72**، فهو بهذا المعنى علم يختص بتتبع التراكيب والألفاظ والاصطلاحات الجارية في لغة من اللغات بطريقة مخصوصة ومتعارف عليها بين أهلها فقط ، كما أنه يهتم بتمييز الصواب من الخطأ في التعبير عن المعنى لا في صحة المعنى أو فساده في نفسه ؛ ذلك أن ((**النحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدي إلى المعنى المعروف أو إلى العادة الجارية، والمنطق يرتب المعنى ترتيبا يؤدي إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة ، والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل والشهادة في النحو مأخوذة من العرب**)) **المقابسات: 72** . فميدان التحقق من المعقولات في المنطق هو شاهد العقل الصحيح ، بينما يكون ميدان التحقق من صحة النحو في الكلام هو كلام العرب فقط .

وعودا إلى سؤال أبي حيان قال:

> ((**قلت: فهل يعين أحدهما صاحبه؟ قال نعم وأي معاونة! إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسي فهو الغاية والكمال** (...) **والنحو تحقيق المعنى باللفظ والمنطق تحقيق المعنى بالعقل، وقد يزول اللفظ إلى اللفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول ، فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تغير المعقول ورجع إلى غير ما عهدنا في الأول ، والنحو يدخل المنطق ولكن مزيّنا له، والمنطق يدخل النحو محققا له** (...) **وما يستعار للنحو من المنطق حتى يتقوم أكثر مما يستعار للمنطق من النحو حتى يصح ويستحكم**)) **المقابسات:ص72-73** .

ماذا ينقص في هذا النص الأنيق الرشيق العميق حتى يتركه باحث رزين بعقل الجرجاني ليقلب في كومة من ترجمات كثيرة لكتب أرسطو ، حتى يقال بأنه تأثر بمنطقه وقلد مذهبه في المعاني أو ما شابه من كتابات تتقن ثقافة الرجم والبتر والتجزيء؟ لا ينقصه شيء برأيي ، ففيه تصور واضح يفصل ما بين موضوع النحو وموضوع المنطق ، ويرسم مناطق التداخل والتأثير ، ويحدد غاية كل منهما ومعيار خاص لكل واحد منهما .

ولربّما كان الطرف الغائب في هذه المناقشة التي قام بها أبو سليمان المنطقي هو اللغة، ولكن ليس باعتبارها نظاما نحويا ، وإنما باعتبارها نظاما ترميزيًّا علاميًّا يدخل حتى في بحث المعقولات وتصويرها ، وفي معرفة خطئها من صوابها وصحتها من بطلانها ؛ فاللغة نظام مشترك بين النحو باعتباره يبحث في ألفاظ اللغة التي ينتمي إليها وفي علاقاتها وتراكيبها وطرق صياغتها ، وبين المنطق الذي يبحث في المعقولات العقلية من حيث هي كذلك في كل اللغات ، فكلا النظامين المعرفيين يفتقر إلى اللغة التي تمثل حاملا أساسا ومميزا لكل هذه المضامين العقلية ، سواء أكانت معاني لغوية نحوية ، أو كانت معاني عقلية منطقية ، فاللغة حامل مميز لأن لها تدخلا في تحديد طبيعة بعض المعقولات لما تمتاز به من خصوصية في ذاتها وقانونها الداخلي الذي نسميه النحو ، وذلك بما هي تمثل أول طريقة لعقل العالم وتصوره لدى الإنسان الذي يتعلمها بالجبلة ، وقد كان موقف السيرافي واضحا وموضوعيا لأنه انطلق في رده من تعريف أبي بشر نفسه للمنطق حيث قال:

((أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان فإني أعرف به الرجحان من النقصان ، والشائل من الجانح فقال أبو سعيد: أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل ، وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن ، فمن لك بمعرفة الموزون أيما هو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص؟)) الإمتاع: 1/90-91 .

إذن لم يكن أبو سعيد السيرافي يجهل طبيعة العلاقة بين النحو والمنطق ، وأبعد من ذلك فإنه كان يدرك حاجة كل منهما لصاحبه على خلاف أبي بشر الذي صرح بأنه لا حاجة بالمنطقي إلى النحو ، بينما النحو محتاج إلى المنطق ولهذا رد عليه السيرافي:

((أخطأتَ لأن الكلام والنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والعرض والتمني والنهي والحض والدعاء والنداء والطلب كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة ، ألا ترى أن رجلا لو قال: نطق زيد بالحق ولكن ما تكلم بالحق (...) لكان في جميع هذا محرفا ومناقضا وواضعا للكلام في غير حقه ، ومستعملا اللفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره)) الإمتاع: 1/93 .

إن معرفة الصدق من الكذب والخطأ من الصواب لا تنهض بها المعاني العقلية وحدها كما يحلل ذلك السيرافي ، لأنه يرى أنها مفتقرة إلى اللغة التي تعبر عنها ، وتجعلها بالتصوير والترميز ممكنة للدرس والحكم ، وكما أن في المعاني العقلية ما هو صحيح وما هو فاسد ، وفيها ما هو خطأ وما هو صواب، فكذلك في المعاني اللغوية

ما هو صادق وما هو كاذب فيما تعلق بالخبر، وكما يتحقق من صحة المعاني والمبادئ العقلية بالتجربة والحس ، فكذلك تتحقق معرفة الصدق من الكذب في الخبر بالمشاهدة والمعاينة ، ومادام للعقل معانيه ومبادئه ومقاديره ومقولاته الخاصة ، فكذلك اللغة لها نظامها ومعانيها وقوانينها الخاصة ؛ ففي نظام العقل نعبر عن هذه المعاني والمبادئ والقوانين العقلية بالمنطق الذي نبحث به حقائق الأشياء فهو ميزان المعقولات ، وفي نظام اللغة نبحث هذه المعاني والمبادئ والحقائق اللغوية بالنحو لأنه ميزان المعاني والألفاظ ، ونعبر عن هذه المنظومة بـ (معاني النحو) في مقابل (معاني العقل) التي نعبر بها عن منظومة المعقولات ، إذ لا يصح النظر مثلا في صحة قولنا (زيد أفضل إخوته) والفرق بينه وبين قولنا (زيد أفضل الإخوة) بمبادئ المنطق وقوانينه مع أن المعنى العقلي فيها أكثر من المعنى اللفظي كما أشار إلى ذلك السيرافي (**الإمتاع: 95/1**) ، لأن في العبارة الأولى زيد خارج عن جملتهم وإخوته هم غيره ؛ أي غير زيد ، ولأن في العبارة الثانية يدخل زيد في جملتهم بفعل التعريف (الإخوة) ، وبعد أن يستزيد الوزير ابن الفرات أبا سعيد يقرر مفصلا القول:

> ((**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 من ذلك ، وإن زاغ شيء عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد ، أو مردودا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم ، فأما ما يتعلق بلغات القبائل فذلك شيء مسلم لهم ومأخوذ عنهم ، وكل ذلك محصور بالتتبع والرواية والسماع والقياس المطرد على الأصل المعروف من غير تحريف**)) **الإمتاع: 97-96/1**.

إن المتأمل في هذه المناظرة العميقة الطرح سيخرج بنتائج بعيدة بأشواط عن مسألة النقل والأثر اليوناني ، وعن تهمة بناء النحو العربي على المنطق اليوناني ، لأنه بدا وكأن المنطق بما هو قوانين عقلية لا يوجد إلا عند يونان ، وهذا في الحقيقة هو جوهر ما دافع ضده السيرافي في هذه المناظرة ، لا تلك المساقات التي جرفه فيها بعض الباحثين إلى مسألة التأثير والتقسيم والمقارنة بين نظامين معرفيين متصارعين كما فعل الجابري ، وفي هذا الصدد سأترك لطه عبد الرحمان أن يرد على هذه المنهجيات في قراءة التراث بشكل عام ، حيث يطرح منهج التأنيس الذي يقصد به إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر بدلا عن التسييس الذي يعني ((**إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية ، فتكون قيمة النص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدأ منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات على التدافع**

من أجل ممارسة السلطة..[أي] موجها أساسا بهموم نضالية صريحة ومشاغل سياسية ظاهرة))[1] ، وفي هذا الإطار ليست كل النصوص خاضعة لرؤية واحدة ولا يمكننا أن نكتفي في تفسيرها بمبدإ واحد في كل حالاتها ، لأنه اتضح على يد الفارابي وهو أكبر تلاميذ متى بن يونس أن النصر لم يكن لا للنحو العربي ولا للمنطق اليوناني ، لأن هذه القضية مسألة منتحلة ومفتعلة ليس إلا ، وكل ما هنالك هو ضعف الخلفية الفكرية والمعرفية التي استند إليها متَّى في المرافعة عن الحقيقة والصواب ضدا على السيرافي ، وقد بدا الأمر عند الفارابي بسيطا جدا، فها هو يقول في أكثر من موضع إن النحو والمنطق يتفقان في أشياء ويفترقان في أشياء كما قال في كتابه إحصاء العلوم:

((**وهو [يقصد المنطق] يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ ، ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها ، فإن للالفاظ أحوالا تشترك فيها أحوال جميع الأمم)) إحصاء العلوم: الفارابي، تقديم وشرح وتبويب علي بوملحم ، دار ومكتبة الهلال ،بيروت–لبنان ، ط1، 1996م .**

وقد أظهر السيرافي براعة كبيرة في الإلتفات إلى حقيقة المشكلة اللغوية وما تطرحة من خلافات حول طبيعة منتوجاتها الفكرية والمعرفية ، وقد لامس بعضا من تعلقاتها بالفكر وما يرتبط بينه وبين اللغة والعقل حين رد على متى الذي قال:

((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 وصفها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها ، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإن الخطأ في التحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحركات ، وهذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة ، على أن هاهنا سرا ما علق بك، ولا أسفر لعقلك، وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وحروفها وتأليفها (...) فمن أين يجب ان تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف؟ بل أنت إلى تعرف اللغة العربية أحوج منك إلى تعرف المعاني اليونانية ، على أن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية ، كما أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية ، فلم يبق إلا أحكام اللغة)) الإمتاع: 94/1 .

وحتى غاية هذه الفقرة من كلام أبي سعيد يكون التصور الجديد لحل مسألة المعاني وعلاقتها بالنحو من جهة ، وعلاقاتها باللغة والمنطق من جهات أخرى قد اكتمل ، ولا مزيد عن هذا الكلام من حديث عن ثنائية

[1]) تجديد المنهج في تقويم التراث: ص26 ، مرجع مذكور.

ضدية طالما احتدم الجدل حولها وكثرت الخصومات النقدية والمناظرات العلمية حتى في الحقل العلمي الواحد ، بله بين المنظومات المعرفية المختلفة .

وإذن فهنا مقدمات علمية ثلاث يفصل على أساسها القول في هذه الإشكاليات وهي:

أ-هناك معاني عقلية مجردة تبحث بالعقل ولا علاقة لها بأي لغة من لغات العالم .
ب-بهناك معاني لغوية تختص بكل لغة من اللغات على حدة ، تمثل نحوها ومفرداتها وتراكيبها وأساليبها ونظامها الخاص (نحوها الخاص) .
ج-لا مناص من أن نعبر عن المعاني العقلية بلغة من اللغات ، ولذلك أثر بيّن لهذه اللغة على المعاني التي تعبرعنها وتؤديها ، ويزداد هذا التأثير كلما رقّعنا من رمزية هذه اللغة إلى مستوى الشعرية ، حيث لا يمكن أن تكون هذه المعاني خالصة صرفا ، لأنها مشحونة بطاقة نفسية ودلالية ومحملة بحمولة ثقافية ، كما أنها متلبسة بطبيعة هذه اللغة ومرتبطة بمرجعياتها الفكرية والتاريخية والاجتماعية والحضارية التي لا تنفصل عنها .

ج-ابن جني (ت392هـ) نموذج التنقير عن المعاني:

لم يكن ابن جني نحويا بارعا أو لغويا مقتدرا فحسب ، بل كان كذلك ذا حس لغوي وأدبي نافذ، وذا قدرة متميزة -على غير عادة النحويين واللغويين- بأمر المعاني وصفاتها ومستوياتها ؛ إذ لا تكاد تخلو صفحة في كتاب الخصائص من لطيفة من اللطائف اللغوية أو إلماعة من لمع التعبير الفني والحس البلاغي ، فلا جرم كان من أنصار المعاني وأحد المدافعين عن هذا المذهب لأنه طريقة العرب وسنتها المشهورة ، وقد خصص للرد على أنصار اللفظ بابا في الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني ، قال:

((اعلم أن هذا الباب من أشرف فصول العربية ، وأكرمها وأعلاها ، وأنزهها ، وإذا تأملته عرفت منه وبه ما يؤنقك (...) وذلك أن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ أحكامها بالشعر تارة وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلف استمرارها ، فإن المعاني أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدرا في نفوسها)) الخصائص: 215/1 .

وما كان من عنايتها بالألفاظ الفصيحة والعبارات الجزلة إنما لأنها عنوان معانيها وطريقها إلى إظهار أغراضها ومراميها ، ((**لذلك أصلحوها ورتبوها وبالغوا في تحبيرها وتحسينها ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على القصد**)) **الخصائص: 1/215-216**.

ويرى ابن جني أن عناية العرب بالمعاني الشعرية لا تختلف أبدا عن عنايتهم بالألفاظ في معانيها المفردة ودلالتها الأصلية وخطابها اليومي (اللغة اليومية) والمعاني العامة:

((**ومما يدل على اهتمام العرب بمعانيها وتقدمها في أنفسها على ألفاظها أنهم قالوا في شملت وصعررت وبيطرت وحوقلت ودهورت وسلقيت وجعبيت: إنها ملحقة بباب دحرجت ، وذلك أنهم وجدوها على سمتها عدد حروف ومرافقة بالحركة والسكون ، فكانت هذه صناعة لفظية ، ليس فيها أكثر من إلحاقها ببنائها ، واتساع العرب بها في محاورتها وطرق كلامها**)) **ج1/ص221** .

وقد أُعجب بطرائق العرب وبالعربية وفلسفتها الخاصة ، وبألفاظها وبسع الاختيار بين بناءاتها الصرفية وتناغمها مع البناء الصوتي والتراكيب الدلالية المختلفة ، ومكنه هذا الحس الجمالي من متابعة نشاط الكلمات ووظيفتها التعبيرية والجمالية ، من خلال ربطها بمرجعها الثقافي والاجتماعي وبيئتها الدلالية ، وقد اعتبر ابن جني صاحب مذهب لغوي ونحوي يحيي منهج سيبويه الذي ربط النحو العربي والدرس اللغوي بالممارسة العربية للكلام وإنتاج الخطاب ، وقد قربه هذا الاتجاه من تخوم النقد الأدبي بل إنه قد أدخله -بالفعل- بهذه النزعة السيبويهية الجديدة في حقل النقد الأدبي دون أي حرج حتى في أبحاثه النحوية ، حيث توقف -ببراعة جريئة- عند أبيات نصيب أو كثير[1] ، وعند كثير من الأبيات محللا وكاشفا عن جوانبها الجمالية ، وقد يكون تأثر في هذا المنحى بطريقة شيخه أبي علي الفارسي الذي كانت له خطوات ومناقشات في الشعر ضمنها كتابه (شرح الأبيات المشكلة الإعراب) ، كما أشرنا في فصل سابق . التي كان لها حضور مهم في الفكر النقدي ، أبدى فيها ملاحظات دقيقة تستحق التسجيل ، وقد أوردها في الباب نفسه الذي خصه لعناية العرب بالمعاني ردا على من قال:

((**فإنا نجد من ألفاظهم ما قد نمقوه وزخرفوه ، ووشوه دبجوه ، ولسنا نجد مع ذلك تحته معنى شريفا ، بل لا نجده مقصدا ولا مقاربا ألا ترى إلى قوله :**

[1]) تنسب هذه الأبيات لنصيب مرة ولكثير عزة ولابن الطثرية، راجع: دراسات في النقد العربي لعبد الحكيم راضي، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، 2007م، ص293.

ولما قضينا من منى كل حاجة * ومسح بالأركان من هو سامح**

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا * وسالت بأعناق المطيّ الأباطح))**

الخصائص: 1/217-218 .

واضح هنا أن المذهب الذي شاع في هذه المرحلة هو مذهب ابن قتيبة الذي يعتبر أول من عرض لهذه الأبيات بالنقد ، ويكاد يكون كلام ابن جني هو كلام ابن قتيبة بلفظه ومعناه ، لكن الملفت في تعليق ابن جني أنه اعتبر هذا المذهب مذهب من دقت عنه المعاني اللطيفة ولم يتفطن إلى دلالتها البعيدة ، لأنه توقف عند الألفاظ والمباني ولم يعن بمذاهب صاحب الأبيات ونزعته الغزلية قال ((**قيل هذا الموضع قد سبق إلى التعليق به من لم يُنعم النظر فيه ، ولا أرى ما أراه القوم منه ، وإنما ذلك لجفاء طبع الناظر وخفاء غرض الناطق**)) وتفسير ذلك عند ابن جني أن في قوله ((**كل حاجة ما يفيد منه أهل النسيب والرقة وذوو الأهواء والمقة ما لا يفيده غيرهم ، ولا يشاركه فيه من ليس منهم**)) ويقصد ابن جني رقة طبع هؤلاء الغزليين ، ولطف مداخلهم الشعرية وغور معانيهم النفسية ما لا يشاركهم فيه غيرهم من الشعراء؛ فالتلاقي والتشاكي وأحاديث الأنس والمحبة بين المتواصلين شان يدركه المتغزلون وإحساس لا يناله إلا ذوو القلوب الرهيفة والمشاعر الرقيقة ، وذلك بجلوه قول الشاعر (أخذنا بأطراف الأحاديث) وهو ما لا يحققه قولنا: أخذنا في أحاديثنا وهو التعبير الذي يكبره أهل النسيب ويفضلونه لأنه يختص بالمتحابين دون غيرهما في غرض الغزل ووصف الوصال .

أما قوله بأطراف الحديث فهو يختص بكل ركبان الحج على اختلاف مراتبهم وأشكالهم ، فكان يأخذ كل منهم الحديث من طرف يخصه ، وفي هذا المعنى ما يشاكل قوله: (ومسَّح بالأركان من هو ماسح) فشأن من أخذ بأطراف الأحاديث كشأن من مسح بالأركان وهم عموم الناس وكل من كان ماسحا ، وهذا معنى لطيف تنبه إليه ابن جني وأناط به المزية في هذه الأبيات قال:

((**أي إنما كانت حوائجنا التي قضيناها ، وآرابنا التي أنضيناها من هذا النحو هو مسح الأركان وما هو لاحق به ، وجار في القربة من الله مجراه ؛ أي لم يتعد هذا القدر المذكور إلى ما يتحمله أو البيت من التعريض الجاري مجرى التصريح**)) **الخصائص: 1/219**.

فكأن ابن جني يتحدث عن العاطفة الجماعية الآسرة ، وعن الأشواق الإنسانية المهيبة التي حركت في الشاعر شجونه وغبطته بالمشهد العام ، وهذا أمر غفل عنه ابن قتيبة لأنه لم يحفل بنزوع الشاعر النفسي ، ولم يعط الصورة حقها من الإدراك والمعايشة .

وقد عرف ابن جني بحسه النقدي الذي أعانه على اقتناص المعاني والاحتفاء بشعر المولدين، وبخاصة أشعار ابن الرومي والمتنبي ، وجسد مذهبه هذا في شرحه لشعر المتنبي واحتفائه بمعانيه واشتهر بدفاعه عنه والاتصال به والإعجاب بفصاحته وإحاطته بلغة العرب وأشعارها والجيد من أدبها وفنها ، ولا شك ساعده ذلك على الانحياز للشاعر عموما ومراعاة مقاصده ومعانيه بعيدا عن النزعة السائدة التي كانت متحاملة تحاملا شديدا على الشعراء المولدين لسلوكهم مسلكا تعبيريا مختلفا عما عهده الأوائل ، وبخاصة وأن ابن جني شهد المعارك النقدية والخصومات الشعرية التي شنها نقاد وشعراء وكتاب القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وبذلك يكون انحيازه إلى صف المولدين وإلى الشعر الجديد وأصحاب المعاني ، والاعتراف بفرادة الشاعر وارتباطه بشعره وتميزه عن غيره بتجربته الشعرية الخاصة، موقفا إيجابيا واعيا ، وذلك في وقت عجزت فيه العملية النقدية عن ملاحقة تطورات الإبداع الشعري وتحولاته السريعة ، وبقيت حبيسة عمود الشعر ومذهب الأوائل، وبقيت رهنا بالخصومة بين القدماء والمحدثين على المستوى الزمني والتاريخي ، ورهنا بالخصومة بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى في بنية النص الشعرية العميقة كما مر بنا في الفصول السابقة في المعلم النقدي .

فكأنه كان لابد –كي يخرج النقد والأدب من وطأة هذه الأغلال– أن يظهر نموذج ثالث من الشعر يختلف عن مذهب أبي تمام الذي دافع عنه الصولي والذي يحسب على أنصار المعاني والمولّدين ، كما يختلف أيضا عن مذهب البحتري الذي احتفى به ودافع عنه الآمدي ، إلى مذهب ثالث عنوانه المتنبي ؛ الشاعر الذي شكل مدرسة جديدة لوحده ، فملأ الدنيا وشغل الناس عن أبي تمام والبحتري وأخمل كل الشعراء المعاصرين له ، وعمق الهوة بين الشعر الجديد والشعر القديم شكلا ومضمونا ، وما كان على الواقع الشعري إلا أن يمضي قدما في مسايرة إيقاع الحضارة وسلم الإبداع والتفوق بآذان صماء ، ودون أن يلتفت إلى كلام النقاد وتصنيفاتهم وأحكامهم التي كانت تسير بخطى بطيئة ، ربما كانت هذه طبيعة النقد في حركته وتطوره ، وإن ذلك لا يعطي للنقاد كل الحق في الحكم والمعايرة بعيدا عن إيقاع العصر وحركة الحياة والتطورات السياسية والتاريخية والثقافية الحاصلة .

كما أنه يحسب لابن جني في علمي اللغة والنحو أنه حدد علم النحو وطور أنظاره ، وأنضج البحث في علله وأحكامه وأقيسته ؛ فقام بتأسيس المباحث اللغوية على علل كلامية فيما اختص بالجانب النظري ، ثم استند في درسه إلى الواقع التداولي للغة لمتابعة التحول الدلالي للكلمات والألفاظ وتطورها في بنائها الصرفي ومضمونها اللغوي والوظيفي (المعنى الوظيفي) ، ويعني ذلك بلسان أحد الباحثين ((**إن ابن جني خبر مسالك هذه اللغة (الشريفة) يعي تمام الوعي سبيل انقيادها ، وهو بهذه الخبرة إنما يستعرض محاور كتاب (الخصائص) الذي اهتم بكل ما يمت بصلة إلى علم النحو ، ولا يعني هذا الكلام أن مسالك اللغة (الشريفة) هي خصائص الكلام النمطي الذي يرتبط كثيرا بعلم النحو وإنما كذلك خصائص الكلام الخصوصي الإبداعي**))[1] .

ومضيا مع هذا التحليل وبلسان هذا الباحث ((**ستكون النتيجة الأولى أن ابن جني كان يروض المادة اللغوية لتصبح حاضنة أساسية لحقلي البلاغة والأسلوب وبهذا لا يمكن الحديث عن عري المادة اللغوية ، بل عن كونها تلمح في كثير من المناسبات إلى أنها حبلى بخصائص بلاغية وأسلوبية ، أما النتيجة الثانية التي سترتبط بنفي العري عن اللغة هي اقتداء ابن جني بآراء أستاذه سيبويه الذي يقول إن المتكلمين لا يضطرون إلى شيء إلا وهم يحاولون به وجها**))[2].

على هذا الأساس يعتبر كتاب الخصائص علامة فارقة في تاريخ النحو العربي وتطوره منذ كتاب سيبويه الذي رأيناه وهو يحدد للكلمة العربية جهاتها المنطقية ، ويضع أساسيات لتأويل علم النحو وتفسيره استنادا إلى بناء الكلمة ووظيفتها في الجملة ، كما تجلى في نظرية العوامل اللفظية والمعنوية وارتباطها بمقاصد المتكلم والمناسبة الكلامية .

كل ذلك سيستفيد منه الجرجاني ليعيد بناء نظرية النظم على أساسات النحو وأحكامه وعلاقات الكلم بعضها ببعض ، وتأثرها وتأثيرها (معاني النحو) ، مع تسجيل الاختلافات المنهجية والتوظيفات العلمية للمعرفة النحوية التي تراكمت إلى عصره بينه وبين سيبويه من جهة ، وبينه وبين ابن جني وابن سنان الخفاجي والقاضي عبد الجبار من جهات أخر ، وهذا ما سينهض بتحليله ومناقشته الفصل الذي خصت به هذه الدراسة أعمال الجرجاني عبد القاهر وجهوده النقدية والنحوية والبلاغية ، ومتابعة التحويلات المفهومية والمعرفية التي أجراها على هذه المستويات المعرفية المختلفة ، لنتبين حجم الإضافات ومقدار الطفرة المعرفية التي دار حولها جدل كبير في القديم والحديث وإلى اليوم .

---

[1]) حسن أزروال: سهامات علم النحو، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2015م، ص90.

[2]) نفسه: الصفحة نفسها .

وخلاصة ما نسجله هنا على الأقل ، أن هناك تحولات ثقافية وإبداعية مهمة ، تسايرت جنبا إلى جنب معبرة عن نضج العملية الإبداعية وقدرتها على خلق تجربتها الذاتية وخصوصيتها الإبداعية، على الرغم من التباطؤ والتلكؤ في العملية النقدية ، وبالرغم من القيود الصارمة التي ضربتها على الإبداع الأدبي ، دون أن ننسى التنويه بما قام به جماعة من نقاد القرن الرابع في أبحاثهم اللغوية والفنية ، وتحديد بعض جوانب الخطاب البلاغي والنقدي كما لاحظناه عند قدامة وابن طباطبا وأصحاب الموازنات (الآمدي والقاضي الجرجاني) في إطار نظرية عمود الشعر التي سيفرد لها المرزوقي فيما بعد مقدمة نقدية مركزة تجمع عناصر وأساسيات هذه النظرية وتمنحها صيغتها النهائية كما أتينا على مناقشته وتفصيله .

2-نظرية النظم؛ نسخة المعتزلة ونسخة الأشاعرة:

من الجدير بداية الإشارة إلى أننا سنطلق مصطلح (الضَّم) على نظرية النظم الخاصة بمتأخري المعتزلة، لما لاحظناه من تمايز بين مفهوم النظم كما اقترحها أوائل المعتزلة على رأسهم الجاحظ وبين مفهوم النظم كما فهمه متأخري المعتزلة على رأسهم القاضي عبد الجبار هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لما لاحظناه من فرق بين مفهوم متأخري المعتزلة ومتأخري الأشاعرة يأتي في طليعتهم عبد القاهر الجرجاني وهذا بيانه:

أ-المعنى بين الحس والعقل- رؤية الرماني(296-384أو386هـ):

هو علي بن عيسى الرماني (296-384 هـ) متكلم ونحوي وبلاغي معتزلي، تأثر كثيرا بكتابات الجاحظ وبخاصة في النقد والبلاغة ، يعده الباحثون أحد الذين أسهموا في إنضاج البحث البلاغي بعد استثماره لجهود السابقين منهم ابن قتيبة والجاحظ[1]، ومن أهم إسهاماته اهتمامه بالمجاز وتحديد مفهومه وضبط أشكاله من خلال تعريفه وتفصيل أنواعه من استعارة ومجاز وتشبيه ، وكان أول من ضم بلاغة الحذف إلى الإيجاز ، وأول من قسم التشبيه إلى أضربه التي اشتهر بها[2] ، وهي تشبيه المعنوي بالمحسوس والعكس ، وإخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم ، وما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة الصفة ، وهذا التقسيم ينم في الحقيقة عن إدراك عميق لمسألة

[1]) المباحث البلاغية: ص122-123 ،والاتجاه العقلي: ص117-118.
[2]) نفسه: ص122.

المعاني ومراتبها وطرق التعبير عنها ، كما ينم عن المعرفة الدقيقة بأسرار اللغة وعلم التراكيب وهو الذي مزج النحو بالمنطق وفسر القرآن الكريم في كتاب مشهور وصفه التوحيدي فقال:

((وأما علي بن عيسى فعالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق، وعيب به ، إلا أنه لم يسلك طريق واضع المنطق ، بل أفرد صناعة وأظهر براعة ، وقد عمل في القرآن كتابا نفيسا ، هذا مع الدين الثخين والعقل الرزين)) الإمتاع والمؤانسة: 103/1.

كما اهتم الرماني بالأثر النفسي للصورة البيانية ومستوياتها ، وقد تجلى مذهبه الاعتزالي في آرائه البلاغية بشكل واضح ضمنها كتابه الوجيز (النكت في إعجاز القرآن) مثل قوله: إن الإيجاز هو إظهار المعنى الكثير باللفظ القليل ، واهتمامه بالتلاؤم اللفظي والجانب الصوتي للكلام مما يوحي بميله إلى اللفظ والانتصار له ، على أن من الباحثين من رأى أنه من أنصار الألفاظ والمعاني معا[1]، أما تقسيماته للتشبيه فقد لمس فيها حامد أبو زيد أنها ((**تتفق مع تفريق المعتزلة بين مستويي المعرفة الحسية والعقلية**))[2]، ورأى أيضا أنه أول من فرق بين الاستعارة والتشبيه[3] .

يرى نصر حامد أبو زيد أن الأثر الاعتزالي كان الدافع إلى اهتمام الرماني وعنايته بالتفريق بين التشبيه والاستعارة وبين الاستعارة والمبالغة ، أو ما أصبح يعرف فيما بعد بالمجاز المرسل ؛ ذلك أن التشبيه والاستعارة تقومان على المشابهة أو التجاوز الذي به ينتقل المعنى من الحقيقة إلى المجاز ، ((**أما في المبالغة بصيغ المبالغة (فَعَّال، فعول ، فَعْلان ...) ويسميها المبالغة في الصفة المعدولة عن الجارية**))[4] ، وذلك مثل صفات الله وأسمائه : رحمان، رحيم ، غفور ، وبذلك فقد ((**كانت هذه التفرقة مدخلا لتأويل بعض الآيات في التوحيد والعدل ، وهي آيات يصعب تأويلها على أساس الاستعارة وإلا أدى هذا التأويل إلى افتراض مشابهة الله للبشر ، أو إمكانية وجود هذه المشابهة على الأقل**))[5] .

وقد فتح الرماني البحث البلاغي على أبعاد شتى ، ولربما كان أكثر من أفاد منه وأشاد به ابن سنان الخفاجي في كتابه سر الفصاحة ، وأبو هلال العسكري الذي نقل عنه تعريفه للاستعارة كما نقل شواهده

---

[1]) منهم أحمد جمال العمري ينظر؛ المباحث البلاغية، ص115، مرجع مذكور.

[2]) الاتجاه العقلي: ص119.

[3]) نفسه: ص120.

[4]) راجع الخلاصة في؛ الاتجاه العقلي : ص121 ، وينظر؛ المباحث البلاغية: ص129.

[5]) نفسه: ص 122.

وتحليلاته لها[1] ، كما تأثر به ابن جني في نظرته إلى المجاز الذي يقدمه الرماني على أنه تجسيد للمعنوي في صورة حسية[2] وفي اعتباره أن أكثر اللغة مجاز.

كان لتعريف الرماني المشهور للبلاغة أثر كبير في تحديد مسار البحث البلاغي ، وخاصة عند مدرسة الاعتزال ، فهو لا يلتزم مثلا بالتعاريف السابقة عليه للبلاغة والبيان وخاصة تلك التي أوردها الجاحظ في البيان والتبيين ، ويقترح تحديدا موجزا لمفهوم البلاغة فهي كما يقول ((**إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ**))**ثلاث رسائل: ص75-76** ، الشق الأول من التعريف (إيصال المعنى إلى القلب) يخص الأثر النفسي للكلام مع الغرض والفائدة وهذا يدخل ضمن المستوى البلاغي، والشق الثاني من التعريف (في أحسن صورة من اللفظ) يخص المستوى الأسلوبي وطرق الصياغة الفنية للصور البيانية وتدخل ضمن النظم كما يرى الرماني ، وقد قسم مباحثه البلاغية وفق هذا التصور لمفهوم البلاغة قسمين: قسم يختص بالمعنى والأثر النفسي كالاستعارة والتشبيه والمجاز والصور البيانية ، وقسم يختص بالجوانب اللفظية كالتلاؤم والتجانس والتصريف والتضمين .

لا يبدو موقف الرماني من المعاني على ضوء هذا التعريف للبلاغة جديدا كما تصور العمري، حين رأى أنه من أنصار اللفظ والمعنى على خلاف موقف الجاحظ ، بل يبدو لي أن هذا التعريف بالذات يصب في مصلحة اللفظ[3] لا المعنى ، كما أن موقف الرماني رغم ما فيه من تحليلات عميقة لم يخرج عن التصور المغلوط الذي كان سائدا لمسألة المعاني المطروحة ، فالتعريف يصرح بأن المعنى متوافر في كل وقت ومناسبة ، وأن المهم هو في كيفية إيصاله ، وأن المفاضلة هي في طرق صياغته وتأديته والتعبير عنه .

هذه هي المساحة الوحيدة التي تقع فيها البراعة والفصاحة والمزية ، إنها مساحة الألفاظ التي ما لبث يراهن عليها المعتزلة منذ أرسى الرماني هذا المفهوم وطعمه بتحليلات عميقة على مستوى الصورة الفنية وأنماط تجسيدها للمعنويات وإخراجها من مكامنها بصور حسية وتمثيلات مادية ((**لقد رأى الرماني أن جانبا كبيرا من قدرة الاستعارات والتشبيهات القرآنية على التأثير يرتد إلى تقديم المعنى للحواس. لقد لاحظ أن النقلة –في الاستعارة القرآنية– تبدأ من "المعنوي العقلي" وتنتهي إلى "الحسي العيني"**)) وذلك ما سهل عليه –كما يرى جابر عصفور

---

[1]) المباحث البلاغية: ص127.

[2]) جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني–القاهرة وبيروت، ط1، 2003م، ص260.

[3]) أصبح من نافلة القول أن الرماني كما كل المعتزلة والقاضي عبد الجبار وابن سنان الخفاجي لا يعتبر الفصاحة والبلاغة والمزية إلا في الألفاظ ، ولمزيد توسع ينظر: الأصول الفكرية لأحمد أبوزيد، ص64 وما بعدها، دار الامان –الرباط، وفي كتابه: المنحى الاعتزالي في البيان، ص284 وما بعدها، مكتبة المعارف –الرباط .

((**أن يفترض أن استعارات القرآن وتشبيهاته تتناول معنى أصليا مجردا ، وتقدمه تقديما محسوسا**))[1] الأمر الذي جعل البلاغة القرآنية ترتبط بقدرتها على تصوير المعنى على حد قول جابر عصفور .

ليس هذا التفسير بمستبعد مادام الرماني يتصور أن ((**البيان هو الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك**)) **ثلاث رسائل: ص106** ، وهذا تعريف جديد للبيان في حقيقة الأمر لأنه لم يعد يركز على وصف الشكل الخارجي للبيان وبعض عناصره ومظاهره كما كان عند الجاحظ مثلا ، بل إنه يتضمن محاولة واعية للإجابة عن هذا السؤال: كيف يحدث البيان وأين يقع؟

ولا شك أن هذا الموقف يقودنا إلى الطريقة التي يعالج بها الرماني ظاهرة الكلام الذي يعد أحد أنواع البيان الأربعة وهي (كلام وحال وإشارة وعلامة) ؛ هذه الطريقة تركز على التعرف على كيفية حدوث الاختلاف والتمايز على مستوى البنيات اللغوية للكلام (الصياغة اللفظية) ، ومن ثم كان الرماني مهتما بما يظهر به تميز الشيء من غيره ((**فالكلام على وجهين: كلام يظهر به تميز الشيء من غيره فهو بيان ، وكلام لا يظهر به تميز الشيء فليس ببيان كالكلام المخلط والمحال الذي لا يفهم**)) **ثلاث رسائل: ص106**. وهذا التصور الذي يقوم على رسم الحدود والعلامات والتمييزات أقرب إلى الحديث عن فن التصوير والرسم منه إلى البيان والبلاغة ، لكنه أفاد الرماني في التعرف على كيفية حدوث البيان على مستوى الإدراك من خلال ربطه بالرسم والنسج والتصوير ، وأعانه على تحديد أنواع الصور والتشبيهات، وخصائص كل نوع بما أسهم بوضوح في رسم الإطار الناظم للبلاغة العربية على مستوى الصور البيانية وأنواعها ومراتبها ، والوصول بتحقيقاته إلى أسرار اللغة العربية الجمالية .

بيد أن مبدأ الفصل بين الحقيقة والمجاز الذي تبناه المعتزلة كان يحدد دائما موقفهم من المعنى المجرد والمعنى المحسوس أو المجسد ، ولا شك أن هذا الفصل ساعد –على المستوى المنهجي طبعا– الرماني –كما هنا– على حصر وتحديد أنواع التشبيهات والاستعارات ، ومدى قوتها التعبيرية ووظائفها الفنية باستعمال معيار قوة المقاربة في التشبيه ، ومد الجهاز النظري بمزيد من آليات تأويل النص وتفسيره والكشف عن أسراره البلاغية ، لكن هذه النزعة التجريدية والنظرية التي تقوم على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين كانت تدفعهم في غالب الأحيان إلى الفصل الصريح في ما بين المعاني والألفاظ ، وإلى مزيد من الاندفاع نحو الصياغة اللفظية والبحث عن التناغم والانسجام والتلاؤم اللفظي ، وإلى القول بأن النظم يختص بالألفاظ وتآلفها وانسجامها ، على النحو الذي وقع فيه الرماني ، وتابعه فيه القاضي عبد الجبار وابن سنان الخفاجي ، هذه المواقف تؤسس للقول بأن هناك فرقا بينا

[1]) الصورة الفنية: ص259.

بين مفهوم النظم عند المعتزلة الذي يختلف تماما عن مفهوم النظم عند الأشاعرة لاختلاف الأسس والمنطلقات الفكرية بينهما ، وهذا ما ستتبينه بوضوح بعد عرض جهود القاضي عبد الجبار بحول الله .

ب- المعنى والتأثير عند الخطابي(ت 388هـ):

بدا الخطابي مترددا في موقفه من القول في الإعجاز بالصرفة حتى ذهب بعض الدارسين مثل أحمد سيد عمارفي بحثه(نظرية الإعجاز القرآني) ، إلى القول بأن له تفسيرا آخر للصرفة وهو ما يشير إليه النص الآتي:

((وهذا أيضا وجه قريب ، إلا أن دلالة الآية تشهد بخلافه هي قوله سبحانه و تعالى : "قل لئن اجتمعت ..." فأشار في ذلك إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد وسبيله التأهب والاحتشاد ؛ والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة فدل على أن المراد غيرها))(1) نقلا عن: إعجاز القرآن للباقلاني، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، مقدمة التحقيق: ص13.

وقد أحال الخطابي سر الإعجاز إلى شيء لا يدرك كنهه إلا العلماء والعارفون بلغة العرب ، وأبان عن عجز التحليل ، وقال بأن الإعجاز البلاغي يتحقق عند العلماء والعارفين بلغة العرب وسنن كلام العرب وأعزى الإعجاز إلى تأثيره في النفوس وصنيعه في القلوب ، أما موقفه من المعاني وهو الذي يهمنا ، فإنه يقول فيها :

((وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد بها العقول بالتقدم في أبوابها والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها، وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام؛ فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العليم القدير الذي أحاط بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا، فتفهمّ الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأنصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف ، مضمنا أحسن المعاني)) نقلا عن إعجاز الباقلاني: ص17 من مقدمة التحقيق .

وقد بين الخطابي هذا بالقول بأن الإتيان بمثله يتعذر لأمور:

((منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية ، وبأوضاعها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ ، ولا تكتمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختصار الأفضل عن الأحسن من وجودها، إلى أن يأتوا بكلام مثله)) ثلاث رسائل: ص 16.

ثم حدد الخطابي عناصر الكلام فقال: ((**وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة : لفظ حامل ، ومعنى قائم ، ورباط لهما ناظم وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة**)) **ثلاث رسائل: ص16** ، ثم حدد عمود البلاغة وشروطها فقال:

((**إن عمود هذه البلاغة التي تجتمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام ، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة ؛ ذلك أن في الكلام ألفاظا متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب كالعلم والمعرفة والحمد ... والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء اللغة بخلاف ذلك ، لأن كل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها ، وإن كان قد يشتركان في بعضها**)) **ثلاث رسائل: ص27–28** .

إن الأمر عند الخطابي كما هنا في هذه الفقرة التي يتوقف فيها عند القول بتفاوت المعاني وتفاوت مستوياتها واختلاف صفاتها واعتبار التقدمة لها ، كلام عام وتقرير يحتاج إلى كثير من شروط الكلام العلمي والفكر النقدي ، وقد صرح الخطابي بما يشبه هذا التسليم بلا دليل حيث قال: ((**فتفهم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء في أفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أحسن المعاني**)) **ثلاث رسائل: ص 27** .

هذا الموقف يسعى إلى نفي جهود السابقين معتزلة وأشاعرة سماهم الخطابي أهل النظر، واتهمهم بالتقصير والتقليد ونقص التحقيق ، وما يفهم من كلامه أنه يؤسس لرؤية جديدة ونظرة لم يلتفت إليها أهل النظر يقصد المتكلمين، غير أنه وقع في غموض شديد فجاءت مقالته أكبر من حجته، لأن ما رام توضيحه من تأثير في النفوس وصنيع بالقلوب ، ينقصه التفسير والوقوف عند الأسباب الحقيقية التي تجعل الألفاظ فصيحة والنظوم جيدة والمعاني والمضامين حسنة ، إنه الخطأ نفسه الذي اتهم به أهل النظر عندما قال ما ينطبق على تصوره و جهوده :

((**وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة وهم الأكثرون من علماء وأهل النظر ، وفي كيفيتها يعرض لهم الإشكال ويصعب عليهم منه الانفصال** (...) **[لذلك] قالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام ، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده**)) **ثلاث رسائل: ص24** .

ثم أمعن الخطابي في النكير على خصومه والادعاء لنفسه فقال: ((**قلت وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل به وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام**)) **ثلاث رسائل: ص25** ، وقصارى ما توصل إليه الخطابي في هذه المسألة بعد أن استقرى أوصافها وأسبابها النابتة منها ، فلم يجد شيئا منها يثبت على النظر ويستقيم في القياس ويطرد على المعاني ((**فدل النظر وشاهد العبَر على أن السبب له والعلة فيه ، أن أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في شبه التبيان متفاوتة**)) **ثلاث رسائل: ص26**.

هذه النتيجة الضخمة المهمة هي بالأساس موضوع البحث وموضع نقاش بالنسبة إلينا ، وكان الأقرب إلى الخطابي والأسهل عليه أن يقول بالصرفة خير له من أن يتردد كل هذا التردد ، وينحو هذا المنحى التقريري ، وقد نمضي في تقصي موقفه هذا فنجده قد سُبق إليه كما هو عند الرماني الذي تحدث عن الأثر النفسي لبلاغة القرآن الكريم كما تقدم [1] .

وحتى نحدد بدقة ما نريده من هذا العرض الموجز لجهود الخطابي ورأيه في مسألة الإعجاز يمكننا قول الآتي في النقاط الآتية:

- يمثل الخطابي الموقف السني في مسألة المعاني في القرآن الكريم ، وهو يشيد بها ويعتبر الإعجاز بذلك واقعا في حسن هذه المعاني وحسن النظم فيها وفي ألفاظها .

- لا يستند رأي الخطابي على رؤية نظرية أو منهجية واضحة لسببين: **الأول** طبيعة العقل السني وموقفه من النظر وأهله (علم الكلام) هو الذي فرض عليه هذا المنحى في التفسير الذي يستند إلى التقرير والوصف دون التحديد والوقوف عند جزئيات الموضوع وتفاصيله ، **الثاني** أنه لا يعتمد فلسفة أو خلفية منهجية تمكنه من حركية التنظير ، وتمنحه فاعلية التفكير في المسائل البلاغية والنقدية التي تعتبر مفتاحا أو أداة لبحث مسألة المعنى ومتعلقاته ، وهذه الرؤية تقلب موقف محمد العمري الذي يرى أن الخطابي يمثل نموذج التقعيد في مقابل الباقلاني الذي يمثل النموذج الانطباعي التأثري !

- لا يمكن عزو هذا التصور عند الخطابي إلى طبيعة العقلية السنية الميالة إلى التسليم البسيط فقط، بل يمكن كذلك إرجاع هذا المنحى في المعالجة إلى مستوى الخطاب الفكري والنقدي الذي استظل بسقفه الخطابي ، والذي كان بإمكانه أن يستثمره لتحديث بحث المعاني وتطوير الخطاب الفكري المرتبط بمسألة الإعجاز القرآني،

[1] ينظر مثلا؛ نظرية الإعجاز لـ أحمد سيد عمار، دار الفكر، دمشق-سورية، ط2، 2000م، ص79 .

وخاصة بعد محاولات الرماني التي مهدت وأسست لمقولات نظرية الإعجاز، وارتقت بها من مجرد الوصف والتفسير إلى مستوى التحليل والاستنباط والتنظير، وهو الأمر الذي لا يبدو أن الخطابي كان معنيا به، وخاصة بعد أن اتهم أهل النظر والكلام بالقصور والتقليد والظن .

وهكذا تبدو محاولة الخطابي أكثر مسايرة لنقد الشعر والمنهج الانطباعي الذوقي منها إلى اعتباره صاحب حظ في البحث البلاغي وإعجاز القرآن أو نظرية النظم، فهل يعبر هذا عن عجز الفكر السني وانسحابه من حلبة الإعجاز والنظم مبكرا تاركين المجال للأشاعرة؟ يبدو هذا التصور سابقا لأوانه، وإن بدا افتراضا صحيحا يصلح للنظر من نافذته والبناء عليه .

ج–الإمام الباقلاني (ت403هـ) تهذيب الجهاز النظري:

يبين الباقلاني أثر اللغة في توجيه مسألة الإعجاز من الناحية الشكلية فيما يختص بالحروف وصفاتها ، ونمط توزعها في سور القرآن الكريم بشكل منتظم ومخصوص تنتفي معه الصدفة ، وتتأكد معه المعرفة المسبقة والمطلقة بأسرار هذه الحروف ، وبخصائصها وأوصافها ، بكل هذه الدقة التي ينتفي معها القول بأن اللغة عموما والعربية خاصة وقعت بطريق التواضع والاتفاق والاصطلاح فقال:

((وإذا كان القوم الذين قسموا في الحروف هذه الأقسام لأغراض لهم في ترتيب العربية وتنزيلها بعد الزمان الطويل من عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، أو مباني اللسان على هذه الجهة، وقد نبه بما ذكر في أوائل السور على ما لم يذكر على حد التنصيف الذي وصفنا – دل – على أن وقوعها الموقع الذي يقع التواضع عليه، بعد العهد الطويل، لا يجوز أن يقع إلا من الله عز وجل لأن ذلك يجري مجرى الغيوب)) **إعجاز القرآن: الباقلاني ، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، ص68.**

هذا هو الوجه التاسع من أوجه الإعجاز البلاغي عند الباقلاني ؛ ويدور حول خصائص المقاطع والحروف وصفاتها ومخارجها ، وهذا الضرب من العلم يجري مجرى الغيوب كما ذكر ، زيادة أنه يدل على حكمة الباري وعلمه الذي يقصر عنه اللسان قال:

((وإن كان إنما تنبهوا على ما تبين عليه اللسان في أصله ولم يكن لهم في التقسيم شيء . وإنما التأثير عن وضع أصل اللسان ، فذلك أيضا من البديع الذي يدل على أن أصل وضعه وقع موقع الحكمة التي يقصر عليها اللسان))إعجاز القرآن: ص 68 .

هذا إذا كان الأمر في اللغة توقيفا، فهو إذا وقع –برأي الباقلاني– فهو يعجز بهذا الوجه ، أما إذا كان أمر اللغة اصطلاحا فإن وجه الإعجاز فيه واقع كذلك وإن اختلف الوجه فيه يقول:

((وإن كان على سبيل التواضع فهو عجيب أيضا ؛ لأنه لا يصح أن تجتمع هممهم المختلفة على نحو هذا إلا بأمر من عند الله تعالى . وكل ذلك يوجب إثبات الحكمة في ذكر هذه الحروف على حد يتعلق به الإعجاز من وجه)) إعجاز القرآن: ص68 .

وبهذا التصور لمسألة اللغة في كلا الناحيتين يثبت الباقلاني الإعجاز ، وإن اختص في كل ناحية بوجه مختلف على مستوى القوة والوضوح ، وإن كانا متفقين في حقيقة الوجه الإعجازي وهو كونهما دالين على حكمته تعالى سواء أألهم الجماعة بهذا التواضع ، أم أنه أنزلها وعلمها آدم عليه السلام ، وبهذا التصور يتخلص الباقلاني من إشكاليتين: إشكالية التوقيف وإشكالية الاصطلاح ، الأولى يؤكد عليها أهل السنة ويتمسكون بها بقوة ، والثانية يلح عليها المعتزلة دائما وفي كل مسائل الكلام والبحث اللغوي والبلاغي ، وكأنما كتب على الأشاعرة – كما يمليه عليهم منهجهم دائما– أن يتوسطوا بين الفريقين، وأن يتحملوا تبعاتهم، وأن يتولوا مهمة التقريب بين الفريقين المتصارعين صراعا فكريا مستمرا .

وقد جر هذا التوسط الأشاعرةَ إلى كثير من المواقف المشابهة والمرتبكة أحيانا ، في التوحيد ومسألة المجاز وأصل اللغة وخلق القرآن والقول بالحال...

ومنها مسألة الإعجاز وهي ما يهمنا في هذا الجزء من البحث عند الأشاعرة ممثلة بجهود الباقلاني الذي هذب الجهاز النظري ، ورتب الأدلة ، وكان له الفضل في إقامة علم الكلام على قواعده النظرية كما ذكر ذلك ابن خلدون :

((فتصدر الإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار؛ وذلك مثل إثبات الجوهر والعرض والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك ما توقف عليه أدلتهم ، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقالها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، فكملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية)) المقدمة، ص502 .

يبين هذا النص حجم الخلفية النظرية التي يقف عليها الباقلاني ، ويكشف عن الجهاز المعرفي الذي يمتلكه، والذي يغري بالقول بأنه تأثر بالمنطق اليوناني وأفاد منه ، غير أن ابن خلدون –وعلى الرغم من هذه الإشادة بمجهوده– يسجل ملاحظة هامة ودقيقة في آن بهذا الشأن ، وهي أن صناعة الأدلة جاءت ساذجة أحيانا لسذاجة القوم في هذه المرحلة المتقدمة نسبيا:

((**لأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك**)) **المقدمة: ص502** .

يؤيد هذا الرأي الذي رآه ابن خلدون جملة من الحقائق العلمية والتاريخية ، أبرزها المناظرات الحادة التي كانت تعقد بين أنصار الفلسفة وأنصار علم الكلام ، وبين أنصار الفلسفة وأنصار النحو في هذه الفترة ، أي في القرن الرابع الهجري ، أما بداية التصالح الفعلي للفلسفة مع علم الكلام فقد دشّنها أبو المعالي الجويني (419-478هـ) وهو تلميذ الباقلاني وحامل مشروعه ، وقد كان مهد الجويني الطريق وحقق النقلة الجديدة لعلم الكلام لأبي حامد الغزالي(ت:505هـ) الذي وظف المنطق على أوسع نطاق، ودافع عنه وعن قيمته في البحوث النظرية وبخاصة في علم الكلام والأصول وحتى في التصوف .

والذي يعنينا بهذا الشأن هو أن الأثر اليوناني كان كغيره من الظاهرات العقلية والمعرفية الوافدة ، يحتاج إلى وقت كي يفهم وينضج ويستوعب ، وكي يتحول إلى سلاح معرفي صالح للدفاع والتوظيف العلمي ، الأمر الذي نشط له الجويني وحققه تلميذه أبوحامد الغزالي فيما بعد .

2–نظرية الضَّمّ عند القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ):

ينطلق القاضي عبد الجبار من قاعدة معرفية عامة ليبني عليها رأيه وخطابه البياني في دراسة المحكم والمتشابه في كتابه (متشابه القرآن) ، هذه القاعدة هي كيفية الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه قال :

((**اعلم أن كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالته إلا بعد أن يعرف حال فاعله ، ولا يمكن أن يستدل به على إثبات فاعله ولا على صفاته ، وإنما يمكن أن يستدل به على ما سوى ذلك من الأحكام لأنه إن دل على حال فاعله ، ولا يعلم صحته إلا وقد علم فاعله ، أدى ذلك إلى أنه لا يدل عليه إلا بعد المعرفة به ،**

ومتى علم الشيء استغني عن الدلالة عليه)) متشابه القرآن: ج1/ص 02، تح: عدنان زرزور ، دار التراث – القاهرة .

ومفاد هذه المقدمة أو هذا الأصل أن المعرفة بالله معرفة ضرورية[1] وأن المعرفة بحال الفعل لا تتم إلا بعد المعرفة بحال الفاعل صاحب الفعل ، وبذلك لا تعرف صحة القرآن إلا بعد معرفة الله تعالى، ولا تتم المعرفة بالله تعالى إلا بعد المعرفة بالقرآن الكريم، قال: ((**وذلك يوجب أن يدل كل واحد منهما على ما عليه ، وأن يكون دليلا على نفسه)) متشابه: ص02** ، أما أن صحة القرآن لا تعلم إلا بعد المعرفة بالله فلأن ((**الخبر لا يعلم بصيغته أنه صدق أو كذب حتى إذا علم حال المخبر صح أن نعلم ذلك)) شرح الأصول الخمسة: مج02/1.**

هذا الأصل هو الذي تصدر عنه رؤية القاضي في مسألة الكلام والبيان وإعجاز القرآن، والفصاحة التي سترتبط عنده –كما سنبين لاحقا– ارتباطا وثيقا بحال المتكلم ومقاصده (السياق/المقام)، وهو الأمر الذي شدد عليه المعتزلة منذ الجاحظ الذي أبدى عناية كبيرة بحال المتكلم وظروفه وحاجاته وفصاحته وكيفية أدائه للتعبير، وما يحتاج إليه من العون بالإشارة باليد وبالرأس وما يصاحبها من عبارات دالة .

وقد كان رأي الجاحظ وجهده البياني امتدادا طبيعيا لموقف بشر بن المعتمر (ت: 210هـ) الذي أثبته في صحيفة نسبها الجاحظ إليه واحتفى بها أيما احتفاء، وتبنى كثيرا مما جاء فيها كما تقدم ، وقد أظهر القاضي عبد الجبار –متأثرا في ذلك بشيخيه– عناية خاصة بالكلام و وظيفته التواصلية عندما بين أهمية الكلام التي تزيد على غيرها من أشكال التواصل بما فيها الكتابة ، قال :

((**وإذ قد عرفت حقيقة الكلام فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام ، لأنه به يتصور الإفهام والاستفهام ، ولا يقوم غيره هذا المقام ، ولا شيء يتسع اتساع الكلام ، لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا عقد الأصابع والإشارة بالرأس ، ولاشك أنه يتسع اتساعه، فمعلوم أن الأخرس لا يمكنه أن يدل على توحيد الله تعالى وعدله، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذي يتأتى من المتكلم، وأما الكتابة فإنه وإن عظم الانتفاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام، وأيضا فإن الفائدة بها تترتب على الفائدة بالكلام)) شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة، 2009م، ص/530** .

[1]) أي أنها ضرورية من حيث الإبانة بخلاف أهل المعارف وهو الجاحظ وأصحابه، ينظر: ص52 من شرح الأصول، أما الضروري فينقسم قسمين: ما يحصل ابتداء وطبيعة ، وما يحصل اكتسابا: ص50، ويرى أن الله عز وجل لا يعرف ضرورة وإنما اكتسابا: ص51، من شرح الأصول أيضا.

ولارتباط الكلام بصاحبه ودلالته عليه فإن ((**الكلام لا يدل على ما يدل عليه لأمر يرجع إليه ، وإنما يدل لكون فاعله حكيما**)) **شرح الأصول: ص03** ، لذلك يرى عبد الجبار أنه لا يمكن معرفة صحة القرآن وحقيقة كونه معجزا إلا بعد معرفة الله تعالى .

ويؤدي هذا الأصل إلى قريب مما خلص إليه نصر حامد أبوزيد من أنه ((**ما دام المتكلم عنصرا ثانيا من عناصر الدلالة اللغوية وما دام قصده شرطا لاعتبار اللغة والدلالة اللغوية ومادام قصده شرطا لاعتبار اللغة دلالة فمن الطبيعي أن يدخل المجاز والاستعارة اللغة من هذا الجانب**))[1]

ولما كانت اللغة عنده –كما عند المعتزلة جميعا– مواضعة واصطلاحا كان المجاز عنده هو انتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي وفقا لما تواضعت عليه الجماعة صاحبة اللغة ، فلا يجوز اعتبار المجاز إلا بموافقته لهذه اللغة التي تمثل نظام تواصل ، إلا أنه فرّق بين نوعين من الكلام: الكلام الاصطلاحي وهو:

((**ما يقوله النحويون من أن الكلام هو ما يكون مفيدا والمفيد هو ما تركب من حرف واسم، أو اسم واسم كقولك: زيد قائم أو فعل واسم كقولك: قام زيد، فإنما يعنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي**)) **شرح الأصول: ص530.**

والكلام اللغوي الذي عرفه قائلا ((**فالأولى أن نقول في حده: هو ما انتظم من حرفين فصاعدا، أو ماله نظام من الحروف مخصوص**)) **نفسه: ص529** ، ولا يلتفت القاضي إلى مسألة الإفادة من عدمها لأنها منوطة بغرض المتكلم وحاله ومراده؛ لذلك اعتبر ما كان مهملا ومستعملا معا كلاما ، مخالفا بذلك شيخه أبا هاشم الجبائي وذلك حين قال:

((**لأن المركب من حرفين متماثلين قد يكون كلاما أيضا ، ألا ترى أن قوله صلى الله عليه (ما أنا من دد ولا الدَّدُ مني [الدَّدُ هو اللعب] كيف كان كلاما مع تركبه من دالتين؟ وهكذا فإنك تسمع الناس يقولون: كك لهذا الحيوان المخصوص ، و شش لهذا العدد المخصوص**)) **شرح الأصول: ص530** .

في الفقرة دلالة واضحة لانحياز القاضي إلى الألفاظ، وبالأخص إلى الأصوات اللغوية تمشيا وتأثرا بتعريف ابن جني المشهور للغة بأنها (أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم) كما بينا سابقا ، ما يعني أن القاضي يؤسس خطابه اللغوي ورؤيته إلى المعنى على وفق هذه الآراء والأسس الاعتزالية ؛ إذ نراه يهتم كثيرا بائتلاف الألفاظ

[1]) الاتجاه العقلي: ص124 .

وتَضَامّها بما يخدم إرادة المتكلم ومقاصده ؛ فالألفاظ إذن أدلة على المعاني وعلامات موصلة إليها ، بمعنى أن اللغة ذاتها دلالة ، الأمر الذي يذكرنا بكلام الجاحظ في الأدلة والاستدلال الذي خص به الإنسان دون غيره من حيث إن له القدرة على الاستدلال على الموجودات والأحوال والأشياء على خلاف هذه الموجودات التي تدل ولا تستدل .

وقد اختلف الباحثون في شأن المعاني فيما بين رؤية الجرجاني ورؤية القاضي عبد الجبار، والظاهر أن أغلبهم يفضل أن لا يرى فرقا بين موقف الرجلين في هذا الشأن ، فقد ذهب أحمد عمار–مثلا– في كتابه نظرية الإعجاز القرآني ، إلى أنه لا فرق بين موقفي الرجلين في مسألة المعاني ، وأن ما كان من الجرجاني من رد عنيف إنما هو تحامل على القاضي ليس إلا ، وقد دعم الباحث رأيه بنص للقاضي يوافق فيه موقف شوقي ضيف ، وإن كان شوقي ضيف أقل حدَّة لأنه اكتفى بالقول أن الجرجاني قد استمد مفاتيح النظرية من القاضي عبد الجبار ، ولا خلاف على ذلك برأيي ، إلا أنه عبر بشكل عام عما يمكن أن يفهم بأنه لا فرق بين موقف الجرجاني وموقف القاضي عبد الجبار .

وقبل أن نحلل الفروق بين آرائهما ، يحسن بنا أن نتبين موقف القاضي أولا ، فقد تحدثنا عن رؤيته للبيان والدليل والاستدلال، ورأيه في مصدر حجية إعجاز القرآن بما يخدم ويتمم موقفه من مسألة المعاني والألفاظ ، وهذه الثنائية لا بد من الخوض فيها كلما تعلق الأمر بإعجاز القرآن أو الشعر أو التعبير الفني بكل أشكاله في هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي .

قد سبق القول أن عبد الجبار يرتكز في تحديده لصفات الكلام ومستويات الخطاب على المتكلم نفسه باعتباره صاحب الكلام ، ولأن معرفة صاحب الكلام جزء من معرفة دلالة كلامه ومقتضى تحديد رتبته في الفصاحة؛ ذلك أن ((**الكلام لا يدل على ما يدل عليه لأمر يرجع إليه ، وإنما يدل لكونه فاعله حكيما**)) **شرح الأصول: ص03** ، وبذلك فمعرفة صاحب الكلام جزء من الدلالة وعنصر مهم ومحدد أساسي لفهم المراد وكشف الغرض المقصود من كلامه (المعنى) .

وفق هذا الاعتبار تصبح اللغة مجرد واسطة بين الدال والمدلول، ولا مزية لها إلا بما يرجع إلى خصائص اللفظ وفصاحته ونقائه أو فصاحة المتكلم وتمكنه من اللغة ، وهذا الموقف الذي يميل إليه جملة المعتزلة فرضه عليهم القول بأن الكلام شيء مخلوق كباقي الأشياء ، وما رأوا من أن الكلام لا يشترط فيه الفائدة المباشرة المعهودة ، بل

يكفي أن يكون من حرفين فأكثر كي يصبح قابلا للفهم وقادرا على الدلالة ؛ أي أن الدلالة هي المهم عندهم لا المعنى ، لأن المعنى لا يتم إلا باللفظ المقصود ، أما الدلالة فتقع باللفظ وغيره(وضع التخاطب) مثلا ، أي أن الكلام بهذا المنظور هو مجموعة أصوات مقطعة مضمومة بعضها إلى بعض بشكل مخصوص يتحقق معه المعنى المراد أو المقصد (الدلالة) ، ولا يُعنى المعتزلة الجدد ومن جاء بعد الجاحظ بما يحدثه الكلام من أثر في المتلقي سواء أكان نابعا مما يتضمنه من فصاحة في المعاني أو ما له من قوة في التعبير، فهم يراهنون على فصاحة الكلمات وتلاؤم الألفاظ ووقعها وحسن ترتيبها توخيا لأداء المعنى الواحد بطرق مختلفة ومتفاوتة في الدلالة عليه ، وهذا ما يؤكده قول القاضي بكل وضوح حيث قال :

((اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام ، وإنما تظهر في الكلام بالضَّم على طريقة مخصوصة ، ولابد مع الضَّم من أن يكون لكل كلمة صفة ، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضَّمَّ ، 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 ولابد من هذا الاعتبار في كل كلمة ، ثم لابد من اعتبار مثله في الكلمات إذ انضم بعضها إلى بعض لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة ، وكذلك لكيفية إعرابها وموقعها ، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة دون ما عداها))[1] **، القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، دراسة وتحقيق خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 2012م، ج16، ص 189–190.**

وهذا هو أصح نص للقاضي وأوضحه في مسألة الإعجاز ، وفي التعبير عن موقفه من الفصاحة والألفاظ[2] .

هذان هما الخطَّان اللذان تفرعا عن نظرية الجاحظ في المعاني، تعرفنا على الخط الأول الذي ينسج خطابا فكريا يذهب إلى اعتبار الفصاحة والبلاغة راجعة إلى الألفاظ والمباني والكلمات بشرط ضمها بطريقة مخصوصة، وقد اشتد هذا التيار حدَّةً بعد جهود الرماني التي أخرجت نظرية الضم من مأزق اتساع المعاني وضيق الألفاظ ، وذلك بالقول إن مجال التأليف في ما بين الألفاظ أرحب وأوسع من حال الألفاظ ((**لأن التصرف في اللفظ محدود أما التصرف في التأليف فغير محدود ، وذلك حال التأليف القرآني وفيه يكمن سر إعجازه**))[3].

---

[1]) راجع تعليق أحمد أبوزيد على هذه الفقرة في كتابه: مقدمة في الأصول الفكرية ، ص70 وما بعدها، مرجع مذكور .

[2]) ينظر تعليقات كل من؛ أحمد عمار: نظرية الإعجاز ،ص151، وما بعدها، وشوقي ضيف: البلاغة تطور تاريخ ص117.

[3]) المباحث البلاغية: ص134.

بهذا القول يحاول الرماني سد الطريق أمام الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي، وهو القول الذي تصدر عنه آراؤهم في مسألة المعاني والبيان وإعجاز القرآن ، وفي نقض القول بالكلام النفسي تصب كتابات القاضي عبد الجبار ، وبالأخص في كتابه شرح الأصول الخمسة ، حيث خصص فصولا لبيان تعلق الفعل بصاحب الفعل وارتباط الكلام بالمتكلم من حيث التلفظ به ، وكونه متكلما لأنه فاعل الكلام ومؤديا لحروف صوتية ، ولا اعتبار لغير هذا لأنه ((**لا ضد للكلام لا من جنسه ولا من غير جنسه**)) **شرح الأصول:534** ، وأما ما يعتمل في نفس الإنسان وفكره فإنما هي الإرادة والعزيمة التي لا يمكن اعتبارهما كلاما بأي حال ، وبذلك يرتبط الكلام في حقيقته بفعل الكلام نفسه ، أي إخراج الكلمات أصواتا مرتبة على أصول اللغة وقواعدها بقصد التكلم ، فهذا هو المعتبر عنده في حد الكلام وحقيقته ، وهو تصور مادي ينسب إلى المتكلم كما تنسب إليه سائر أفعاله وأعماله وبقية الصناعات.

تحقق هذه النسبة عند المعتزلة اختصاص الإنسان بهذا الفعل الاختصاص الذي يوجب في حقه الثواب أو العقاب ، والمدح أو الذم ، والفصاحة أو العي ، وبهذا الاعتبار الذي ينتفي فيه الكلام النفسي والمعاني القائمة في النفس والكلام القديم بمفهوم الأشاعرة ، تصبح الألفاظ والعبارات والكلمات أدلة على المعاني وحجة عليها وحكما لها من خلال مزية التأليف اللانهائي للكلمات والألفاظ ، المزية التي تسمح باستيعاب المعاني الجديدة وتغطيتها باستمرار .

وبناء على ما تقدم عرضه يمكن القول: إن البحث البلاغي ونظرية الإعجاز عند المعتزلة ترتكز على القول بالصرفة على مستوى المعاني ، وعلى القول بالإعجاز الصوتي والتأليفي أو (الضم) على مستوى الألفاظ ، وقد ضيق هذا على المعاني الفنية والمعنى الشعري الذي لم ينل حظه الكافي من الدرس والاهتمام ، فابتعدت كثير من المباحث مثل التقديم والتأخير والحذف والنظم ، وبعض المسائل ذات الصلة المباشرة بالمعنى الفكري والنفسي ، وهذا ما يبدو في مباحث الرماني الذي اعتمد على التأليف والتلاؤم اللفظي والجانب الصوتي ، والانسجام وفصاحة الكلمة وجرسها في ذاتها .

كما أسهمت أعمال القاضي عبد الجبار في الدفع بهذا الاتجاه ، وذلك بالتركيز على إبعاد الكلام النفسي وإبطاله ، بعد أن اعتبر حقيقة الكلام ما تشكل من حرفين فصاعدا ، وذلك نراه تأكيدا على البعد الشكلي والصوتي للكلمة ، من حيث إن المعاني –كما قرر القاضي– لا يقع فيها تزايد ، وقد بلغ ابن سنان(ت466هـ) بهذا الاتجاه مداه عندما ركز على البعد الصوتي والانسجام الداخلي للكلمة في حد ذاتها، و أولى اعتبارا لافتا للبناء

اللغوي بعناصره الصرفية والنحوية والجملية ، فاهتم بتكرار الحروف واعتبر في فصاحتها تقارب المخارج وتباعدها لتحديد مستوى التنافر ، ورأى أن المعاضلة هي ((**تجاوز الشاعر تقارب مخارج الحروف إلى تكرار الحروف نفسها**))[1]، أما التلاؤم عنده فهو بأن ((**يتجنب الناظم تكرار الحروف المتقاربة في تأليف الكلام**))[2] ومعيار ذلك حسن وقعه على الأذن وقبحه ، وسهولة التلفظ به أو صعوبته .

وهذا ما يفسر مدى الارتباط القائم بين آراء عبد الجبار وآراء ابن سنان ، حيث يلتقيان حول محورية المتكلم وامتلاكه لآلة البيان والفصاحة التي يتحقق بها الالتذاذ بالكلام الحسن وتلقيه الجمالي من السامع، يحدد ذلك فصاحة الكلمة في ذاتها وجرسها الخاص في إطار جرسها العام في ارتباطها وتضامها مع أخواتها، ((**فالتلاؤم يعود إلى التأليف المخصوص لأصوات الألفاظ وإلى بنية الألفاظ الكثيرة الحروف أو القليلة**))[3] مخالفا بذلك دوران الرماني في شأن التلاؤم حول مخارج الحروف وصفاتها متجاوزا ذلك إلى التأليف بين أصواتها وأوزانها وصفاتها ومخارجها في المفرد والمركب .

وبالجملة فإن إهمال المعتزلة للمعاني الشعرية وقلة عنايتهم بالشواهد الشعرية جعلهم بعيدين عن نظرية الشعر العربي وخصائصها ، فجاءت نظريتهم مستمدة من بحثهم في إعجاز النص القرآني فقط ، أما ما كان من وقوفهم عند بعض الشواهد وتحليلها فقد جاء بالعرض فقط ، بخلاف ما كان عليه البحث البلاغي في نظرية الأعجاز عند الأشاعرة الذين كانوا يستصحبون الشعر وقضاياه اللغوية وخصائصه الفنية في أبحاثهم النظرية ، الأمر الذي نلحظه عند الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني بوضوح .

هذا الهدير الكلامي وهذه الجلبة المعرفية والنظرية ، هي التي غذت لدى الجرجاني ذلك الهاجس الذي ما انفك يسعى إلى قتله والقضاء عليه في كل تفاصيل كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) ، وإنها لأسباب كافية –كما يبدو من هذا العرض الموجز– كي يثور على هذه الآراء والأفكار النظرية من لدن الرماني وعبد الجبار وحتى ابن سنان الخفاجي الذي بلغ بها الغاية حيث إنه اعتبر أن القرآن الكريم ليس معجزا في كل آياته لأنه ليس في مستوى واحد من البلاغة والفصاحة والإعجاز[4]، كما يذهب إلى أن هناك كلمات ليست فصيحة في

---

[1]) إعجاز القرآن وأثره: ص197 ، مرجع مذكور.

[2]) نفسه: ص196.

) نفسه: الصفحة نفسها.

[4]) تاريخ النقد الأدبي(إحسان عباس): ص402 .

حد ذاتها وهي تبعا لذلك مرفوضة في الكلام الفني حيثما كانت[1] ، وأن لكل أهل حرفة أو صناعة ألفاظها الخاصة بها ولا ينبغي الجمع بينها في فن واحد[2]، وكان ابن سنان يميل مع المعتزلة الإمامية إلى القول بالصرفة وقد ألف كتابا بهذا العنوان[3] ، لذلك كانت حملة عبد القاهر عليه وعلى القاضي عبد الجبار شعواء لا تبقي ولا تدر ، ومن السهل أن نعثر عليها في كل فقرة من فقرات كتابيه دون مبالغة .

ويقتضي التعرف على عناصر نظرية المعنى وأركانها عند عبد القاهر الجرجاني أن نتتبع التيار أو الخط الثاني الذي انشعب من مدرسة الجاحظ ، هذا التيار الذي أخذ في النمو والتطور تدريجيا بعد ظهور المدرسة الأشعرية ، وأخذ في التشكل من خلال أبحاثها في المسائل والمباحث نفسها التي تعرض لها المعتزلة ولكن بطريقة مختلفة انتهت بهم أخيرا إلى مذهب الجاحظ في نسخته المعدلة والمصححة كما يبدو .

بيد أن الأشاعرة ونظرا لتأخر ظهورهم كانوا منشغلين بمهمتين ، **الأولى** تأسيس خطابهم المعرفي وبناء منهجهم النظري في علم الكلام ، و**الثانية** الرد على خصومهم من المعتزلة وغيرهم في ذات المسائل الكلامية، وبسبب ذلك بدت آراؤهم الأولى قريبة من آراء المعتزلة ، كما كانت قريبة من مسلك أهل السنة كما هو الحال عند الخطابي ، وقد كان التقارب والتداخل في مسألة الإعجاز مرتبطا بمرحلة النشأة كما سنلاحظه في كتابات الباقلاني ، أما مرحلة الاستقلال والتمايز والاختلاف فقد حققته أبحاث وكتابات عبد القاهر الجرجاني، وهو موضوع الصفحات القادمة بحول الله تعالى .

3-المعنى والصورة عند عبد القاهر الجرجاني، بين الإدراك الإجمالي والتفصيلي:

لم تسلم كتابات الجرجاني من الانتقاد والخلط وسوء الفهم مثل نظيره الجاحظ ، وبالفعل فقد أربكتني الكتابات والقراءات الحديثة والمعاصرة لآرائه وأفكاره ، وبخاصة تلك التي لها صلة ببحثنا في نظرية المعنى ، وقد كان لهذا الاختلاف والتضارب في القراءة بعض ما يبرره ، كون هذه الكتابات تشترك عموما مع كتابات النقاد الذين تعرضنا لهم بالبحث والتحليل في هذه المرحلة ، لأن عبد القاهر -وبما هو باحث ينتمي لهذا الفترة من تاريخ الفكر

[1] تاريخ النقد الأدبي(إحسان عباس):: ص398 .
[2] نفسه: ص399 .
[3] نفسه: ص401 .

الإسلامي- محكوم بروح عصره مهما تميز في طرحه، ومهما حاول أن يجدد في بعض جوانب الفكر النقدي كما تحقق له بالفعل وبلا ريب .

يقترب الجرجاني إذن في أسلوب الكتابة والتصنيف من طريقة الجاحظ ، وبخاصة في كتابه (دلائل الإعجاز) الذي خصصه لبحث مسألة النظم وإعجاز القرآن ، وقد سهل هذا الأمر لمن جاء بعده -سواء من قدامى أو معاصرين- الوقوع في سوء الفهم والتقييم تماما كما حدث لكتابات الجاحظ ومواقفه النقدية والبلاغية على حد سواء .

يطغى على كتاب دلائل الإعجاز الخصومة الشديدة والعداء المستحكم ضدّا على كل الفهوم المغلوطة التي لم تستثن أحدا ممن تعرض لعلاقة الألفاظ بالمعاني[1]، أو ناقش نظرية النظم وإعجاز القرآن؛ إذ يرد الجرجاني في هذا الكتاب على المعتزلة والظاهرية وأصحاب الحديث وحتى بعض أصحابه من الأشاعرة كالباقلاني مثلا[2] .

وعلى الرغم من كل ذلك -زيادة على الخصومة التاريخية المعلنة صراحة في كتاباته بين الجرجاني وبين من سبقه من المعتزلة عدا الجاحظ- لم يسلم عبد القاهر من تلك الانتقادات نفسها التي وجهت للنقاد والبلاغيين الذين سبقوه ، فها هو مصطفى ناصف أحد أغزر من كتب في موضوع نظرية المعنى يلحقه بهم جميعا قائلا: ((**عبارة الجاحظ وعبارات الرماني والخطابي والآمدي والجرجاني وأبي هلال العسكري ترجع كلها إلى هذا الموقف من اللغة**))[3]، مفسرا الموقف من اللغة عند النقاد العرب جملة بأن ((**الكلمات عند جميع الباحثين في اللغة العربية [يقصد القدامى] لا تخلق الأفكار ، الكلمات عندهم ليست مواقف أو رموزا أو تأويلات أساسية . هم يقولون إننا نفهم فكرة الرجل بمعزل عن كلمة الرجل نفسها والكلمة ليست إلا علامة على شيء أدركناه من قبل**))[4] .

ويمضي الباحث في تأكيد متصاعد غريب وغامض على أن الجرجاني كان كغيره في رداءة فهمه لعبارة الجاحظ فيقول ((**حينما جاء عبد القاهر أحدث ضجة كبيرة نافعة . ولكن عبد القاهر لم يحد قيد شعرة عن هذه الفلسفة الرديئة قرأ عبارة الجاحظ كما قرأها كل مثقف ، وقال إن المعنى يشبه فضة الخاتم . وصفة الخاتم تشبه اللفظ**

---

[1]) ذكر ابن رشيق في العمدة ،وهو من أكبر نقاد هذه المرحلة حيث عاش مابين (390-456/463هـ)، أن أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى ، وأن مستندهم في ذلك عبارة الجاحظ، وأن بعضهم الآخر يؤثر المعنى على اللفظ، أما هو فيقف موقفا وسطا ويرى أن اللفظ جسم وروحه المعنى وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم يضعف بضعفه ويقوى بقوته، وهو يبدو أقربهم نظرا من موقف الجرجاني، ينظر العمدة: ج1، ص112 وما بعدها .

[2]) إشكاليات القراءة :ص123 .

[3]) نظرية المعنى: ص42.

[4]) نفسه: ص42.

أو التأويل. ما يزال إذن هناك انفصال بين المعنى وطريقة التعبير عنه))[1] ، غير أن ناصفا لم يحدثنا عن سر هذه الضجة النافعة في ظل فلسفة رديئة! ، ولا عن مكمن وجودها في أبحاث الجرجاني ، ولم يكلف نفسه عناء استيعاب هذه الضجة ، وتحليلها وفرز نتائجها على أبحاث الشيخ الإمام .

كما لم يسلم مجهود عبد القاهر من سوء الفهم في دائرة أبحاث المعنى وعلاقته باللفظ ، فكذلك لم يسلم من سوء التقدير والقراءة في دائرة أبحاث الصورة الفنية والأدبية كما مارسها جابر عصفور الذي يبدو من خلال نصوصه واقتباساته أنه تأثر برؤية ناصف وبعض تفسيراته وإسقاطاته لما قاله ريتشاردز على موقف الجرجاني إسقاطا إقصائيا واستنقاصيا كذلك ؛ ففي صدر تحليل جابر عصفور لموقف الجرجاني الرافض لاعتبار الاستعارة من قبيل النقل أو التعليق أو الادعاء ، وأنها لا تضيف معنى جديدا ولا تحدث أي تفاعل بين طرفيها بعد أن عرض مناقشة الجرجاني لقول الحماسي:

إذا هزه في عظم قرن تهللت نواجذ أفواه المنايا الضواحك

قال جابر عصفور معلقا : ((**ويؤدي هذا الجدل أن الاستعارة ليست من قبيل التداخل بين الأشياء أو الخلط بين العوالم ، إنها محض ادعاء بأن هذا هو ذاك ، لكنه مع ذلك يظل مستقلا ومتمايزا لأن المسألة كلها ادعاء في ادعاء . وبديهي أن مثل هذا الفهم للاستعارة لا يفترق –في جوهره– عن النظرات السابقة على عبد القاهر في القرن الرابع أو المعاصرة له في القرن الخامس))**[2] .

ويمضي الباحث في ثقة غريبة وزائدة عن الحد فيقول: ((**ولا يخامر عبد القاهر أدنى شك في أن الاستعارة إنما هي من قبيل الترجمة الحسنة للمعنى، وأنها لا تغير المعنى على الإطلاق. إنها طريقة من طرائف لإثبات المعنى وتأكيده ، وادعاء أن هذا قد أصبح ذاك دون أن يكون كذلك بالفعل . ولا يجول بخاطر عبد القاهر أن المعنى الذي نحصله من الاستعارة ليس هو المعنى الأصلي المزعوم ، وإنما هو معنى جديد ، ينبع من تفاعل كلا الطرفين اللذين يكونان الاستعارة))**[3] .

---

[1] نظرية المعنى : ص43 .

[2] الصورة الفنية: ص222-223.

[3] نفسه: ص223 .

ومن الغريب أن يفسر الباحث مخرجات وأراء الجرجاني بأنها نتيجة لمنهجه المنطقي والكلامي فقط منتهيا إلى أنه ((**من الطبيعي أن تكون الاستعارة نوعا من أنواع الادعاء المنطقي والكلامي**))[1] ، بل ويذهب أبعد من ذلك عندما يرى أنه تأثر بأرسطو في التفرقة بينها وبين الشبيه ، وأكثر من هذا فإنه لم يحسن النقل والفهم[2]، ولا يتوقف عند هذا الحد وهكذا –في لغة اليقين وبوثوقية زائدة– يقرر جابر عصفور أن الجرجاني لم يقدم جديدا ولم يجدد قديما في مسألة المعاني ودرس الاستعارة والتشبيه اللذين هما عماد علم البيان والبلاغة العربية ، ولسنا ندري ماذا فعل الجرجاني إذن ...؟

على كل حال فقد أوردنا ما أوردنا من أقوال لباحثين تميزا بكثرة عنايتهم بمسألة المعاني وما ارتبط بها من مباحث البيان والصور الفنية ، من أجل بيان فداحة الخطأ الذي وقعا فيه لمحاولة تصويبه وقراءته قراءة مثمرة ، وبخاصة عندما لاحظنا مدى الغلو والمبالغة فيما قد ذهب إليه جابر عندما رأى أن الجرجاني أسهم في خلق أزمة ((**فيما يتصل بتأثيره في المتأخرين – أنه قدم لهم الأسس التي بنوا عليها كثيرا من التصورات الضارة التي قضت تماما على الباقية من حيوية البحث في الأنواع البلاغية للصورة . وأهم هذه الأسس وأخطرها فكرة الادعاء وما يتصل بها من جعل الاستعارة والتشبيه والكناية طرائق للإثبات**))[3] .

ولو كلف باحث الصورة نفسه بعض التأمل في آخر ما كتبه عبد القاهر عن الصورة الفنية في حد ذاتها في كتابه دلائل الإعجاز لأدرك أن الصورة الفنية[4] عند عبد القاهر قد بلغت شوطا بعيدا عن تصور البلاغيين ، وربما كان اعتماد جابر على كتاب أسرار البلاغة بمعزل عن الخلفية المعرفية التي أسس لها عبد القاهر في كتاب دلائل الإعجاز وراء هذا الفهم ، وسيأتي بيانه وتحليله إن شاء الله تعالى .

إن في هذا ما يبرر لنا الرد على هذه الآراء وإعادة الاعتبار للمفهوم الصحيح لموقف الجرجاني ومن أسيء فهمه من غير الجرجاني . وذلك بعد استقراء وتتبع كل النصوص التي خلفها في شتى المسائل النقدية والفكرية التي لها علاقة بنظرية المعنى ، بادئين بحول الله بما يتصل بسياقه التاريخي وأفقه المعرفي وخطابه النقدي الذي تتنزل فيه آراؤه وأفكاره وخصوماته جميعا ، فذلك كفيل بتفنيد هذه المزاعم وتصحيحها قدر الإمكان .

---

[1] الصورة الفنية : ص223 .

[2] نفسه: ص229–230.

[3] نفسه: ص245.

[4] ينظر كلام الجرجاني في الصورة: دلائل الإعجاز: ص304 وتحليله لمقولة الجاحظ في مسألة المعاني المطروحة في دلائل الأعجاز: ص305 وما بعدها، وكذا موقفه من أبيات نصيب في أسرار البلاغة وتحليله لها : من ص21 إلى ص25 على التتابع.

إنه وبالرغم من هذا الهجوم السافر على موقف عبد القاهر الجرجاني الذي يقوده هنا مصطفى ناصف وجابر عصفور ومن تبعهم ، فإننا عثرنا على مواقف منصفة مسؤولة وواثقة من عدم صحة ما يذهبان إليه ؛ ذلك ما رآه وكتبه حمادي صمود وسجله بدقة: أن القول في المجاز والاستعارة بالنقل هو قول القدماء الذين سبقوا الجرجاني وليس قول الجرجاني كما تقدم عند ناصف وجابر ، قال: ((**إن جهود البلاغيين قبله [أي قبل الجرجاني] فسروا طبيعة العلاقة المؤسسة للمجاز المعنوي بالنقل[1] أي بالتغيير الطارئ على معنى الكلمة**))[2] .

وهذا –كما يرى صمود– هو الذي جعلهم ينظرون إلى الكلمة من زاوية استبدالية وإهمال الزاوية السياقية، يقول صمود: ((**وأول مظهر من مظاهر انفصال الجرجاني عن هذه الطريقة في النظر ربطه المجاز بمعنى اللفظ لا باللفظ [كما عند السابقين] ورفضه فكرة النقل مقياسا للتفسير ؛ وفي رده على القائلين بها كثير من الحجج المقنعة لعل أطرفها كشفه عن التناقض الحاصل بين الإقرار بوجود الحقيقة والمجاز والقول بالنقل لأن المعنى الذي من أجله قالوا ببلاغة المجاز يسقط**))[3] حيث لا يكون له أي إضافة معنوية أو وظيفة لغوية .

ويعتبر مفهوم (معنى المعنى) إنشاء تنظيريا يفسر هذه الرؤية ، ويعيد الاعتبار لقيمة المجاز وحقيقته بأبعد مما أمله عصفور وناصف ، ولأجل دعم ذلك أطنب عبد القاهر في الكلام في مسألة الإسناد والادعاء والنفي والإثبات ، ومعاني النحو وهي أدوات مساعدة ومهمة لا بد من استصحابها أثناء قراءة مواقف عبد القاهر النقدية اللغوية منها والبلاغية .

ولكي نقف على حقيقة هذا البناء النظري الذي أسهم عبد القاهر في إنضاجه وتشييده ، ينبغي علينا أن نحدد أولا مرجعيته المعرفية ، ثم محاوره اللغوية والبلاغية والنقدية التي سنناقشها ضمن العناصر الآتية:

أ– المعاني والأغراض:

لاقت فكرة الغرض اهتماما متزايدا في كتابات النقد الحديث ، وتنوعت الاتجاهات في معالجتها أثناء قراءة الشعر القديم والتأريخ للتراث النقدي ، والملاحظ أنها لم تحظ بقبول حسن في معظم هذه الأبحاث والكتابات[4] ،

---

[1]) ينظر قول الجرجاني بما يفند هذا ويضادُّه في دلائل الإعجاز: 306. وأنه لا ينبغي المطابقة بين صناعة الكلام وبقية الصناعات، ففي الكلام من الخاصية والتميز والتفاوت في مراتبه ما لا يوجد فيها. ص176، الدلائل ، وهو احتراز عن قوله في ص172.

[2]) التفكير البلاغي: ص368 .

[3]) نفسه: ص369 .

[4]) ينظر في ذلك مثلا: المذاهب الأدبية والنقدية لـ شكري عياد ، وشعرنا القديم والنقد الجديد لـ أحمد وهب رومية .

فمجمل القول فيها أنها كانت تعبر عن موضوعات متداخلة في القصيدة الواحدة ، كان ذلك في الشعر الجاهلي وفي المعلقات على الخصوص ؛ إذ كانت تُصدَّر القصائد بالوقوف على الأطلال ثم ذكر الديار والدمن ، وتنتقل منه إلى غرض الغزل ، ثم المدح ثم الفخر والوصف والحكمة ، وبعد مجيء الإسلام تراجعت شيئا فشيئا هذه البنية الهندسية للقصيدة ، فاستقلت هذه الأغراض وأصبح لكل غرض منها شعراؤه ورواده ونقاده أيضا .

وبشأن مفهوم الغرض فقد كان مفهوما مضللا في درس النقد كما يرى الباحثون ، لأنه كان يعبر عن عملية تفسير الشعر لحساب المتلقي[1] ولكن على حساب الشاعر وشعره كذلك . وكان يتجلى ذلك أكثر ما يتجلى في غرضين هما (الغزل والمدح) بسبب ارتباطهما بالممدوح الذي عادة ما يكون خليفة أو وزيرا أو أميرا في حالة المدح ومحبوبة في حالة الغزل ، ما يعني ذوبان الشاعر وشعره في المتلقي (السامع) أي السلطة التي تملك حق النقد والتقييم والحكم على القصيدة ، وقد أصبح الشعراء في الغالب أسرى تحت وطأة هذه السلطة ينتجون خطابا شعريا تحت الطلب لا يعبر عن شخصيتهم الإبداعية إلا قليلا ، ما يعني تحول الإبداع الشعري من الباعث النفسي والشخصي للشاعر إلى الباعث الاجتماعي والسياسي[2] ، فأصبح الشعر والمعنى الشعري والنص الأدبي ملكا للشاعر وليس جزءا منه ، ولا يعبر عن حاجته النفسية والاجتماعية والفكرية .

وحتى لما حاول بعضهم التحرر من هذا النمط الإبداعي مثل أبي تمام وابن الرومي مثلا ، لاقى اعتراضا شديدا وخصومة عنيفة من أنصار عمود الشعر، في القضية المعروفة بالخصومة بين القدماء والمحدثين ، وقد سجل لنا الآمدي جانبا مما وقع بشأنها في موازنته المشهورة بين أبي تمام والبحتري ، والتي تعتبر موازنة بين مذهبين في الشعر وليست موازنة بين شاعرين ، ثم استمر تصاعد نبرة هذه الخصومة إلى عهد المتنبي ، وجسدته كتابات نقدية غزيرة اقتضت من الصولي أن يحكم بين الفريقين .

لقد جسد المتنبي ذلك التغيير الخطير في الثقافة النقدية والشعرية العربية على السواء ، وأحدث تحولا هائلا من الاهتمام بالمتلقي والسامع والممدوح والمحبوب كما كرسته الثقافة الأدبية التي قامت على الخطابة والجدل والمناظرة ، إلى الاهتمام بالشاعر وشعره (المبدع ونصه) ، فكثرت الكتابات التي هاجمت المتنبي في غير هوادة ، كما في الرسالة الموضحة للحاتمي ، والمنصف لابن وكيع ، والإبانة عن سرقات المتنبي للعميدي ، كانت هذه الكتابات

---

[1]) راجع؛ تراثنا النقدي لـ السيد فيصل، منشأة المعارف–القاهرة، ص74، وكذلك؛ دراسة الأدب العربي لـ مصطفى ناصف، الدار القومية للنشر–القاهرة، دون تاريخ، ص106، ونظرية المعنى لـ مصطفى ناصف، ص56، مرجع مذكور .

[2]) دراسة الأدب العربي لـ مصطفى ناصف ، ص106 وما بعدها ، والمنحى الاعتزالي لـ أحمد أبو زيد ، ص336 وما بعدها .

في حقيقة الأمر تعبر عن شيء واحد: عن المقاومة الشديدة الرافضة لهذا التحول الخطير من الاهتمام بالمتلقي وسلطة السامع (المجتمع والسلطة) لصالح الاهتمام بالبعد الذاتي للإبداع الشعري (الشاعر،المبدع) وتحت ضغط نوازع شخصية ذاتية من خصوم المتنبي .

ولئن ارتبط هذا التحول على مستوى الإبداع والنقد بالحركة النقدية حول المتنبي فإنه ظهوره بدا أكثر تقدما على مستوى البحث البلاغي في إعجاز القرآن عند علماء الكلام ، كما لاحظناه في الفصول السابقة عند ابن جني والباقلاني والقاضي عبد الجبار ، وبخاصة متكلمي المعتزلة الذين حاولوا منذ البداية التفريق بين المتكلم والكلام في مسألة خلق القرآن خدمة للقول بأن القرآن محدث مخلوق من حيث أنه كلمات وأصوات تصدر عن فاعل الكلام كما تصدر عنه بقية الأفعال ، لكن هذه التفرقة لم تلامس حقيقة الإبداع وعملية إنتاج الخطاب ، لأن المعتزلة كانوا عاكفين على درس موضوع النظم في القرآن الكريم ، ولم يكن لهم عناية كبيرة بالشعر وتحليل الإبداع الشعري ، وقد قالوا بهذه التفرقة وضرورتها بناء على نظريتهم في خلق الإنسان لأفعاله من وجه ، ومن وجه آخر فإن قياس الشعر الذي ينتجه البشر على كلام الله تعالى يوقعهم في التشبيه الذي كرسوا مذهبهم في دحضه وتفنيده خدمة للتنزيه ، لذلك خلت كتاباتهم من تحليل الشواهد الشعرية ، ومعالجة مسائل نقدية ذات صلة بالإبداع الشعري نظرا لطغيان النزعة العقلية والمذهبية على كتاباتهم .

بيد أن الأمر على خلاف ذلك تماما عند الأشاعرة الذين لم يجدوا حرجا في مقارنة الإبداع الشعري بالنص القرآني ، كما تجلى ذلك واضحا في كتابات الباقلاني و عبد القاهر .

ينبغي التذكير أن الدرس البلاغي والنقدي عند الأشاعرة يرتد مباشرة إلى أصل مهم من أصولهم، وهو القول بالكلام النفسي كما أسسه الأشعري توسطا بين القائلين بخلق القرآن وبين من ينفي ذلك ، وكي يؤكد الأشاعرة على صحة مذهبهم لجأوا إلى التدليل على ارتباط المتكلم بكلامه، والخطيب بخطبته والشاعر بشعره ، ويعني ذلك –على صعيد الفكر النقدي– إدخال التجربة الذاتية للإبداع الأدبي في الحسبان ، ولأول مرة في تاريخ الفكر النقدي العربي .

هذا هو الأمر الذي كرس له عبد القاهر الجرجاني كتابه المشهور (دلائل الإعجاز) ، حيث حاول بكل ما أوتي من معرفة وثقافة وتحليل –مسخرا كل ما توصلت إليه المعرفة العلمية في عصره– أن يثبت هذا الارتباط الضروري بين الكلام وصاحبه وحالاته النفسية ، وكي يحقق هذه النظرة عمد إلى وضع برنامج نظري ومقدمات

منهجية أثمرت نظرية في النظم تختلف تماما عن نظرية الضم عند المعتزلة التي أسس لها الرماني وأمدها القاضي عبد الجبار بمبادئ عقلية ، وطبقها ابن سنان الخفاجي لمعرفة سر الفصاحة كما رأينا في فصول سابقة .

وينبغي أن نبحث الآن عن هذا البرنامج النظري (المشروع) الذي طرحه الجرجاني لمعالجة إشكالية المعنى، ومعرفة المقدمات المنهجية التي اعتمدها للتدليل على صحة مذهبه في المعاني (المنجز) .

يبدو جليا ، من خلال منهجية كتاب دلائل الإعجاز ومحتواه النظري الذي خصصه الجرجاني لصوغ مقدماته المنهجية وإطاره العلمي والمعرفي العام ، أن هذا المستند النظري ذا الطابع الجدلي والحواري الخصب يحتاج إلى قراءة متأنية وإلى صبر شديد لكي نعيد ترتيب مقولاته ومبادئه وأفكاره الترتيب الصحيح ؛ بحيث نستطيع بناء وجهة نظر متماسكة ومتكاملة ، تمكننا من فهم نظرية الرجل في المعاني التي يدور عليها محور هذا الكتاب (الدلائل) كله ؛ فبعد القراءة المتأنية[1] والفحص الدقيق لهذا الكتاب تبين لي أن عمل الرجل وجهده في نظرية المعنى يمر عبر المراحل الآتي ذكرها .

في البداية ينبغي علينا أن نذكّر بالجهات التي يرد عليها الجرجاني بكل هذه الحماسة ، وبهذا الإطناب الذي لا يكل ولا يمل في التأكيد على مذهبه ، فقد خلصنا في ما سبق إلى أن الجرجاني يرد على طوائف عدة على رأسها المعتزلة والظاهرية وأصحاب الحديث والملل الأخرى[2] ، وقد ذكر في تفاصيل بحثه كل من رآه غلط في هذا جميعا ، وقد طال هذا الرد حتى أولئك الذين لم يحسنوا قراءة النتاج النقدي للعلماء والنقاد الأوائل ، وبخاصة منها عبارات الجاحظ ومقولاته المشهورة ، كما رأى أن هذه الأفهام الفاسدة تسربت مع نزعة التقليد ، ومع نقص النظر والتدقيق في بحث هذه المسائل التي لا تستخرج إلا بلطيف الفكر وثاقب النظر، لأن القدماء كانوا يكتفون فيها بالإشارة والإيماء والرمز قال:

((واعلم أنك لا ترى في الدنيا علما قد جرى الأمر فيه بدينًا وأخيرًا على ما جرى عليه في علم الفصاحة والبيان ؛ أما البديء فهو أنك لا ترى نوعا من أنواع العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علموا الناس [الذين علّموا الناس بتشديد لام علموا] وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة والتصريح أغلب من التلويح ، والأمر في الفصاحة بالضد من هذا ، فإنك إذ قرأت ما قاله العلماء فيه وجدت جله رمزا ووحيا وكناية

---

[1]) عكفت على قراءة هذا الكتاب منذ ما يزيد عن العشر سنوات ، و قرأته مرات عدة ثم تفرغت بعد ذلك لقراءة ما كتب عنه وسجلت هذه الملاحظات التي لا يبدو أنها ناضجة كفاية لأنني أعتقد أن أبحاث الرجل لا تزال تحتاج مني على الأقل إلى جهد أكبر وعمل مستقل ينوي الباحث إنجازه بحول الله تعالى في مساره البحثي .

[2]) سمّى الجرجاني هؤلاء بأعداء النحو والشعر والبيان، ينظر؛ دلائل الإعجاز: ص23 وما بعدها .

وتعريضا ، وإيماء إلى الغرض من وجه لا يفطن إليه إلا من غلغل الفكر وأدق النظر ، ومن يرجع طبعه إلى المعية يقوى معها الغامض ، ويصل بها إلى الخفي ، حتى كان بسلا حراما أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب لها ، وبادية الصفحة لا حجاب دونها ، وحتى كأن الإفصاح بها حرام ، وذكرها إلى [هكذا في الكتاب ولعلها إلا] على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ)) دلائل الإعجاز: ص290 .

هذه الإشارات والإيماءات التي كانت مفهومة عند القدماء الذين سبقوا عبد القاهر ، هي في حقيقة الأمر تعبر عن مرحلة سبق أن أطلقنا عليها (التفكير بالمجاز) ، حيث كان يُكتفي في هذه المرحلة بالمفاهيم العامة التي تحتمل أكثر من معنى ، وتشير إلى أكثر من دلالة علمية ومعرفية ، وقلنا أنها مرحلة ضرورية في فكر أي أمة تسعى إلى الانتقال من طور الممارسة العلمية والمعرفية إلى طور التنظير وصياغة النظريات العلمية ، ولا شك أن عصر عبد القاهر قد تجاوز طور المعرفة الشفاهية ذات الطابع العلمي العام إلى المعرفة العلمية ذات الطابع النظري المتخصص؛ وهي مرحلة يصلح أن نسميها التفكير في المجاز تعبيرا عن النضج الفني والعلمي الذي وصل إليه البحث العلمي ، دون أن يعني ذلك نهاية الدور الشفاهي بشكل نهائي ، لأن الانفصال التام بين الطورين محال .

لقد غطى الجهل والتقليد على معاني ودلالات ومقاصد السلف ، وبدا لعبد القاهر أنها بحاجة إلى كشف واستجلاء وإعادة نظر وتصحيح:

((فمن ذلك أنك تراهم يقولون إذا هم تكلموا في مزية كلام على كلام . إن ذلك يكون بجزالة اللفظ . وإذا تكلموا في زيادة نظم على نظم إن ذلك يكون لوقوعه على طريقة مخصوصة وعلى وجه دون وجه ثم لا تجدهم يفسرون الجزالة بشيء ، ويقولون في المراد بالطريقة والوجه ما يجلي منه السامع بطائل ...)) دلائل الإعجاز : ص290-291.

وكما أخطأ هؤلاء في فهم كلام السلف حيث قالوا:

((لفظ متمكن غير قلق ، ولا ناب به موضعه وإنه جيد السبب صحيح الطبع ، وإنه ليس فيه فضل عن معناه ، وكقولهم إن من حق اللفظ أن يكون طبقا للمعنى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، وكقول بعض من وصف رجلا من البلغاء: كانت ألفاظه قوالب لمعانيه)) دلائل الإعجاز: 291.

فكذلك أخطأوا في فهم كلامهم في المعنى والغرض ، وفي تشبيههم النظم في النسج والخاتم بالنظم في القول والكلام والشعر ، وهذه هي المفاهيم والعبارات التي ينبغي علينا أن نحدد موقف الجرجاني منها، ونتبين الأبعاد والتصحيحات التي أضفاها عليها .

فأما في الفرق بين الغرض والمعنى فإنه قال بصدد التمييز بين عبارتين في معنى واحد:

((أن قولنا (المعنى) في مثل هذا يراد به الغرض والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه بنحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد فتقول: زيد كالأسد . ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: كأن زيدا الأسد فتفيد تشبيهه أيضا بالأسد ، إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه وأنه لا يروعه شيء بحيث لا يتميز عن الأسد ولا يقصر عنه حتى يتوهم أنه أسد في صورة آدمي)) دلائل:ص/نفسها .

وإذن ما السبب الذي يجعل هناك معنيين لغرض واحد وليس معنى واحدا؟ يقول : ((**وإذا كان هذا كذلك فانظر هل كانت هذه الزيادة وهذا الفرق إلا بما توخى في نظم اللفظ وترتيبه حيث قدم الكاف إلى صدر الكلام وركبت مع "إن ")) دلائل: ص174** .

ومفاد هذه المقدمة التي ما انفك عبد القاهر يؤكد عليها ، أن من المحال أن يكون هناك كلامان بلفظين مختلفين أو بألفاظ مختلفة ثم يكون مفادهما جميعا معنى واحد ، ذلك أن زيادة اللفظ ونقصانه وتقديمه أو تأخيره ورفعه أو نصبه كل ذلك من شأنه أن يزيد في المعنى أو ينقص فيه ، بل إن من شأنه أن يقلب المعنى رأسا على عقب ، ومعنى ذلك أنه لا يوجد كلامان أو عبارتان مختلفتان ثم يكون معناهما واحد ، فهذا محال في نظر عبد القاهر .

وقد ترتب على هذه القاعدة نتائج عدة: منها موقفه من سرقة المعاني بأنها لا تسرق ، والقول بالأخذ والاستثمار ، وتفضيل المعنى لأمر يرجع إلى اللفظ نفسه ، لأن الفارق بين الكلامين اللذين يتطابقان في الألفاظ والعبارات يمكن أن يميزه شيء آخر ليس من السهل تحصيله وإن كان موجودا ، إنه الأثر الذي تتركه العبارة في نفس المتلقي ذلك أنه ((**لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثيرا لا يكون لصاحبتها)) دلائل: ص174** ، والنتيجة أن للعبارتين غرضا واحدا ولكن ليس لهما معنى واحدا كما سبق وذكرناه من الفرق بين المعنى والغرض بمنظور الجرجاني ، لأن الخلط بينهما خطأ عظيم يوقع صاحبه في إنكار الإعجاز وإبطال التحدي من حيث لا يشعر ، فالقول بأن الفضل والمزية في المعنى (الغرض) بمفهومهم أي بلسان عبد القاهر:

((حتى يكون قد قال حكمة أو أدبا واستخرج معنى غريبا أو شبيها [ولعلها تشبيها] نادرا فقد وجب اطراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة وشأن النظم والتأليف وبطل أن يجب بالنظم فضل وأن تدخله المزية وان تتفاوت فيه المنازل)) دلائل الإعجاز :ص174 .

وقد انتشر هذا الفهم حتى ظهر أمره لمّا ساعدت عليه عبارات السلف وأوصافهم للفظ والمعنى ، وتأتي في طليعة هذه العبارات مقولة الجاحظ الأثيرة في النقد العربي التي تلخص نظريته في المعاني المطروحة ، حيث يرى عبد القاهر أنه لا يمكن فهمها على الوجه الصحيح إلا بعد تحقيق التمييز بين المعاني الشعرية العامة الساذجة الغفل (الأغراض) ، وهي بتعبيرنا اليوم (الموضوعات التي نروم القول فيها) ، وبين المعنى الخاص أي المعنى الشعري الأدبي الذي يتلبس بفكر صاحبه وبروحه ، ويرتبط بنفسيته ويعبر عنه بطريقة متميزة ، وبهذا الفصل يسعى عبد القاهر لربط الكلام بصاحبه ، ورد الفصاحة والبلاغة من السامع إلى المتكلم وطريقته في نظم الكلام وتأليفه ، قال: ((**وإذا نظرت في كتب الجاحظ وجدته يبلغ في ذلك مبلغا ويتشدد غاية التشدد وقد انتهى في ذلك إلى أن جعل العلم بالمعاني مشتركا وسوى فيه بين الخاصة والعامة فقال (ورأيت ناسا يبهرجون أشعار المولدين ...إلخ**) وذكر عبارته المشهورة في المعاني المطروحة ثم قال عبد القاهر:

((فقد تراه كيف أسقط أمر المعاني وأبى أن يجب لها فضل (...) فأعلمك أن فضل الشعر بلفظه لا بمعناه وأنه إذا عدم الحسن في لفظه ونظمه لم يستحق هذا الاسم بالحقيقة)) دلائل: ص173 .

تبدو هذه المحاولة موفقة لاستثمار نصوص الجاحظ وبعض النقاد الأوائل ، وجعلها في صفه خادمة لموقفه ومجلية لرأيه ، وقد فعل الأمر نفسه مع قسمة ابن قتيبة المشهورة للمعاني إلى أربعة أضرب، حيث أكد عبد القاهر على فُشوّ التقليد وأنه القائد الأمين لهذه الآراء الفاسدة:

((والذي له صاروا كذلك أنهم حين رأوهم [يعني الأوائل] يفردون اللفظ على المعنى ويجعلوه له حسنا على حدة ، ورأوهم قد قسموا الشعر فقالوا : إن منه ما حسن لفظه ومعناه ، ومنه ما حسن لفظه دون معناه ، ومنه ما حسن معناه دون لفظه ورأوهم يصفون اللفظ بأوصاف لا يصفون بها المعنى ظنوا أن للفظ من حيث هو لفظ حسنا ومزية ونبلا وشرفا ، وأن الأوصاف التي نحلوه إياها هي أوصافه على الصحة ، وذهبوا عما قدمنا شرحه من أن لهم في ذلك تدبيرا، وهو أن يفصلوا بين المعنى الذي هو الغرض وبين الصورة التي يخرج فيها ، فنسبوا ما كان من الحسن والمزية في صورة المعنى إلى اللفظ ووصفوه في ذلك بأوصاف هي تخبر عن أنفسها أنها ليست له)) دلائل: ص237-238 .

في هذه الفقرة تتبع نقدي لافت لتطور الفكر النقدي والبلاغي العربي وبعض الانتكاسات العميقة التي تعرض لها نتيجة التسرع والعجلة والتعميم في الدرس والتنظير ، وفيها كشف لجوانب من الميل إلى التقليد وآثاره الخطيرة على البحث العلمي الرزين .

إذن لم يكن قصد القدماء حين قالوا (لفظ حسن ومعنى حسن) أن يقابلوا هكذا بين الألفاظ والمعاني، وإنما قصدهم أن يقابلوا بين معنى اللفظ وبين المعنى الجديد (القصد) الذي يؤديه معنى اللفظ في النظم ، ويقتضي تبيان ذلك والتدليل عليه أن نعلم أن الاستعارة والمجاز والتشبيه جميعها تقع على المعاني لا على الألفاظ أنفسها ، وهي مسألة أخرى وداء آخر ارتبط بمنظورهم للمجاز ، حيث إنهم يعتبرونه نقلا للفظ من معناه الأصلي ليستعمل في غير ما وضع له فيقال: أسد ويراد به شجاع ، وبحر ويراد به جواد ، غير أن الأمر كما يرى الجرجاني على خلاف ذلك:

((**لأنا لم نجعل لفظ الأسد في معنى شجاع على الإطلاق ، ولكن جُعل الرجلُ بشجاعته أسدا فالتَّجوز في أن ادعيت للرجل أنه في معنى الأسد ، وأنه كأنه هو في قوة قلبه وشدة بطشة وقي أن الخوف لا يخامره والذعر لا يعرض له ، وهذا – إن أنت حصلت – تجوز منك في معنى اللفظ لا اللفظ ، وإنما يكون اللفظ مزالا بالحقيقة عن موضعه ومنقولا عما وضع له إن لو كنت تجد عاقلا يقول: هو أسد : وهو لا يضمر في نفسه تشبيها له بالأسد ولا يريد إلا ما يريده إذ قال: هو شجاع . وذلك ما لا يشك في بطلانه**)) **دلائل: ص238–239.**

لابد أن نقف مع هذه الفقرة مليا لأنها تشكل محور نظرية النظم الجرجانية ، وتمثل نقطة ارتكاز أساسية في صياغتها ؛ إذ إن التأكيد على ضرورة ارتباط الكلام بصاحب الكلام يبدو محورا ركيزا لفهم وتحديد طبيعة كلامه ومعناه ومقاصده ، فكأنه تجسيد للقول العربي المشهور (المعنى في قلب الشاعر) ، هذا القول الذي يعبر بشكل عام عن الهاجس النفسي والاجتماعي الذي تضمره نفسية العربي تجاه الأقوال الشعرية والخطابات الفنية خاصة ، حيث يعبر عن خطورة التعبير المجازي وتنوع أبعاده ومراميه ، وهي أبعاد يحققها المجاز الذي يعد في عرفهم أبلغ من الحقيقية ، وهذا العرف أو القانون العام هو الذي يستند إليه الجرجاني في دفاعه عن موقفه الرافض لاعتبار المجاز عبارة عن مجرد نقل للألفاظ لأنه ((**إن كان لفظ أسد قد نقل عما وضع له في اللغة وأزيل عنه وجعل يراد به الشجاع هكذا غفلا ساذجا فمن أين يجب أن يكون قولنا أسد أبلغ من قولنا شجاع**)) **دلائل الإعجاز: ص239** .

فلم يبق إلا أن نقول: إن المجاز نقل لمعنى اللفظ وما يشير إليه ويعبر عنه لأنفس الألفاظ ذاتها ، وهذا النقل كفيل بتحويل المعنى من حالته العامة (غفلا ساذجا) إلى حالته الدلالية الجديدة (المجاز ، البلاغة) وكذلك التشبيه والاستعارة والكناية ، ووفقا لهذه الرؤية يصبح اللفظ المحض وسيطا بمعناه لا بذاته لأداء معنى آخر هو مراد المتكلم من كلامه ، وهو الحاصل الذي سماه الجرجاني معنى المعنى نتيجة تفاعلات خاصة للكلمات ودلالاتها ولاعتبارات محددة في حال كان النظم واحدا ((**فأما إذا تغير النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى على ما مضى من البيان في التقديم والتأخير**)) **نفسه /178-179**.

ومقصود عبد القاهر من اختلاف النظم واتفاقه هو ما نعبر عنه اليوم بمحور الاختيار الذي يتناول معاني اللفظ الواحد ودلالاته المختلفة التي يشار بها إلى معنى المعنى في حالات التعبير بالصور البيانية المختلفة ، وبمحور الترتيب الذي يمس تقدم الكلمات وتأخرها وتعلقها بعضها ببعض وتأثرها وتأثيرها بالعوامل اللفظية والمعنوية الداخلة عليها وهي التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والرفع والكسر، وهذا ما أطلق عليه عبد القاهر معاني النحو .

ب-عبد القاهر واستثمار المعرفة النحوية؛ من علم النحو إلى معاني النحو:

يمكنني الآن أن أجرؤ فأتصور أن عبد القاهر ،وهو يشرح كتب النحو ويعلق عليها، كان يسجل بين الفينة والأخرى جملة من الملاحظات ، وكان يزوّر في نفسه طائفة من الأفكار والآراء التي سيرد بها على هذه الملاحظات والتعليقات والافتراضات ، هذا ما يشي به كتاب دلائل الإعجاز الذي يذهب الشيخ رشيد رضا إلى أنه ألف بعد كتابه أسرار البلاغة ، فكتاب الدلائل سواء على مستوى المادة أو الموضوع أو المنهج جميعا لا يبدو أنه كتب مرة واحدة ، ولا يبدو أنه ألف في موضوع واحد دفعة واحدة وإنما تهيأ لي أنه عبارة عن مجموعة من المقالات[1] والحواشي والإضافات التي كانت تعرض له بين الفينة والأخرى، أو بعض الآراء والمواقف والمناقشات التي كانت تصادفه في حلقات الدرس ومجالس العلم والشعر والنقد والكلام التي كان يزخر بها القرن الرابع والخامس الهجريين، لأن كل هذه المقالات والأبحاث تكاد تكرر نفسها في كل مرة ، وتحس وأنت تقرأ كتاب دلائل الإعجاز أن عبد القاهر يرد على الجميع ، ويتناول التراث النقدي واللغوي والبلاغي والنحوي جميعا باعتماد مقررات علمية ومبادئ

[1]) يبين ذلك قوله في بعض فصول الكتاب أنه كتبها قديما وأعاد نشرها وأدخلها في الكتاب ينظر مثالا لذلك: ص202-203، وأنه يقرر دائما أنه شرح وأعاد وأضاف مثل قوله: ((واعلم أنني على طول ما أعدت وأبدأت وقلت وشرحت (ص237) ، وأشباه ذلك كثير؛ منها الفصول التي كتبت مستقلة وتبدأ بالبسملة مثل ما في الصفحات: 304و335و344، ومعظم الفصول الأخيرة من الكتاب كتبت بهذا الشكل لأنها ألحقت بالكتاب فيما بعد ، وفي:ص152 القول في الفصل والوصل .

نظرية واحدة ، تتراوح ما بين المعاني والنحو وأحكامه ونظرية الضم وتعلقها باللفظ ، والفروق فيما بين الألفاظ والمعاني ووظيفتها اللغوية والفنية ، والبحث عن مصدر المزية فيها ، وبم تحدث الفصاحة والبلاغة؟ والفرق بين المعاني والأغراض ، وحقيقة الكلام النفسي ، والقول في إعجاز القرآن والحقيقة والمجاز والتشبيه والاستعارة ، مدللا على مذهبه فيها جميعا بتحليل الشواهد وغزارة الأمثلة ونوعيتها ، مما يدل على تمكن تام من المادة والموضوع ، أما على مستوى المنهج فقد بدا أكثر اضطرابا على خلاف منهجه في كتاب أسرار البلاغة ، وهذا ما دفع بنا إلى القول بأن كتاب الأسرار ألف أثناء انشغاله بالمسائل النحوية والبلاغية والنقدية جميعا ، فأخذ من كل مجال طرفا ، وضرب في كل مبحث من مباحث العلوم العربية بسهم ، فجاء الكتاب على شكل ردود موزعة في مناحي من القضايا والموضوعات مختلفة .

والسؤال الذي ينبغي أن نذلل الإجابة له هو: ما طبيعة المعرفة النحوية التي استثمرها الجرجاني في تشكيل نظريته في المعاني ؟ وكيف صاغ منها جهازا صالحا للتوظيف النقدي والبلاغي ؟

لقد أشرنا في فصول سابقة ، وبشكل سريع مختصر، إلى بعض الروافد التي أمدت الجرجاني بالمواد الأساسية التي بنى عليها نظريته في المعاني ، تجلى ذلك في الحدود المتاخمة بين تصور ابن جني وبين تصوره هو لمهمة النحو ومكانته بين العلوم ووظيفته في علمي التأويل والتفسير والنقد والبلاغة ، كما تجلت ارتباطات نظريته في النظم ببعض العناصر المشتركة فيما بين تصور المعتزلة والأشاعرة لطبيعة الكلام وحقيقته وتعلقه بصاحبه ، الأولى تنأى بالمعنى إلى جانب الحروف والألفاظ وتعتبر المزية فيها ، وقد أطلقنا عليها نظرية الضم، و–طبعا– لم تكن هذه التسمية بدعا من عندنا فقد ذكرها الجرجاني أكثر من مرة وفرق –بما يفهم منه– بينها وبين نظرية الضم[1]المعتزلية، والثانية تتأسس على القول بالكلام النفسي وتعتبر النظم والفصاحة والبلاغة في جانب المتكلم ومتعلقة به ، وقد مهدنا لذلك بالحديث عن المرجعية المعرفية لعبد القاهر فيما تعلق بالكلام واللغة ، ونبدأ الآن بتحديد طبيعة المعرفة النحوية التي أفاد منها .

بعد أن تبين لنا منهج ابن جني في الدرس النحوي في سفره المميز الخصائص كما أسس له سيبويه، بما قام به من تخفيف لحدّة الطابع النظري لعلم النحو ، ومن تدعيم الممارسة الكلامية وتطور اللغة بتطور الحاجات الاجتماعية والثقافية والمعرفية ، واعتبارها مصدرا مهما لتحديد جهات الكلام ومقاصده كما تجلى بوضوح في كتابه الخصائص ، وقد دفع بابن جني إلى هذا الاتجاه مخالطته لشاعر كالمتنبي ، وشرحه لديوانه وإعجابه بشعره ،

[1]) ينظر؛ دلائل الإعجاز : ص254–240 على التتابع ، مرجع مذكور.

مكنه كل ذلك من مراقبة نشاط اللغة الأدبية بما دعم لديه الميل نحو الاعتناء بالمعنى وجعله حاكما على اللفظ والتركيب والإعراب ، فكان ما مارسه ابن جني في تحليل الخطاب الشعري باعتماده العامل المعنوي (علم المعاني) هو المادة نفسها التي عبر عنها الجرجاني بالمصطلح الخاص به (معاني النحو) ، هذا المفهوم الذي يبدو أنه كان موجودا في ذهن ابن جني فطبقه بوضوح وإن لم يعبر عنه بوضوح كاف ، بينما تلقفه عبد القاهر من أبي سعيد السيرافي كما جاء في مناظرته المشهورة حيث قال:

((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 من هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد ، أو مردودا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم)) الإمتاع: 1/96-97.

يبدو أن هذا هو المفتاح السحري الذي عثر عليه عبد القاهر ، ثم بنى عليه مذهبا خاصا عبر عنه بمعاني النحو تارة وبالنظم أخرى ، ونحن نرجح هذا الرأي لما بلغته هذه المناظرة من شهرة واسعة طبقت الآفاق في الدفاع عن النحو العربي .

فما هو النحو وما هي معاني النحو كما فهمها الجرجاني ؟

لقد شدد الجرجاني في النكير[1] على من استخفوا بعلم النحو ، وتطاولوا على قيمته المعرفية ووظيفته الأساسية في الحفاظ على نظام اللغة وبنائها الداخلي والكشف عن قيمة التعبير الفني ، ثم لاحظ أن مأتى هذا التحامل هو المنهجية التعليمية التي اتبعتها المدارس النحوية ، حيث ركزت على المنهج المعياري الذي قصر همه على محاكمة فصاحة الألفاظ التعبيرية الجديدة ، سواء أكانت تواصلية أم إبداعية ، إلى لغة الأعراب الخلص ومناحي تصرفهم وقصر فهمهم لها ، وعبروا عنها بعبارة (سنن العرب في كلامها) أو ما نعبر عنه نحن اليوم بالنموذج اللغوي ، هذه المحاكمات للنصوص والإسقاطات القواعدية عليها عملية علمية كابحة للتطور الدلالي والتعبيري لاستعمال اللغة وتنمية مستوياتها الفنية .

[1]) صدّر الجرجاني كتابه "دلائل الإعجاز" بتحديد الطوائف التي يتوجه إليها بالرد عليهم منهم من أنكر فضل البيان والبلاغة ، ومنهم من أنكر الشعر وفضله ومنهم من حط من شأن النحو وأهميته وهذا هو المدخل الأكبر للطاعنين ينظر : ص21 وما يليها في باب مكانة العلم وفضله ، والكتاب كله في رد الاعتبار لهذا العلم وتبيان مكانته من كل العلوم .

من المؤكد أن الأوائل الذين أسسوا لهذا العلم ، وأصّلوا أصوله ومبادئه من أمثال الخليل وسيبويه والفراء وغيرهم ، لم تكن غايتهم هي غاية النحاة الذين جاؤوا من بعدهم ، هذه المعرفة العلمية التي قيل أنها نضجت على أيدي الأوائل حتى احترقت في وقت مبكر جدا ، ثم خلف من بعدهم خلف حرموا علم النحو فاعليته في تنمية الملكة اللغوية ، وتطوير أدائه بشكل يساير التحولات الفكرية والحضارية الحاصلة في الثقافة الإسلامية فيما بين القرنين الرابع والخامس الهجريين قال :

((وأما النحو فظننته ضربا من التكلف وبابا من التعسف وشيئا لا يستند إلى أصل ولا يعتمد فيه على عقل وأن ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك فما تجده في المبادئ فهو لا يجدي نفعا ولا تحصل منه على فائدة)) دلائل الإعجاز: ص24 .

يعبر هذا الحال عن حد التجريد والتجريح الذي وصل إليه هذا العلم بعد عدوله عن الغاية الأساسية التي أنيطت به أول الأمر ؛ عنيت حسن استخدام اللغة من خلال القدرة على التمييز بين الفروق الدلالية والمعنوية في التعبير عن الأغراض والمقاصد ، وتحقيق الفهم الجيد الذي يضمن النجاح في العملية التواصلية ، فقد كان النحويون الأوائل وعلى رأسهم الخليل وسيبويه حريصين جدا على إبراز هذه الفروق ، ورصد الطاقات الممكنة للغة، وحصر أكبر عدد ممكن من الصياغات التعبيرية للمعنى الواحد هو (المعنى الأصلي) ، وتتبع التراكيب المختلفة باعتبارها –إضافة إلى حركات الإعراب ونظرية العوامل وأدوات التقدير والحذف والإضافة والعلاقات الإسنادية في الخبر– كلها جميعا لها تأثيراتها الخاصة الداخلية والخارجية في تبدل المعنى وتحولاته وارتحالاته المتجددة ، وفي ارتباطات تغيراته بالسياق الخارجي للغة (الخطاب) .

هذا هو المذهب النحوي الذي سعى الجرجاني إلى إحيائه والدفاع عنه ضمن فضاء معرفي جديد، يستعيد فيه وظيفته التحليلية ومهمته الأساسية في الفكر العربي والنقدي منه خاصة[1] ، وقد أطلق على هذا البرنامج النظري عبارة (معاني النحو) بدلا عن (علم النحو) ، هذا البرنامج بقدر ما يعبر عن أمل أضمره ابن جني وعبر عنه بشكل مختلف ووظفه جيدا في كتبه ، فإنه يعبر أيضا عن فهم خاص لهذا العلم ووظيفته عند الجرجاني ، والتي تجتاز الجانب الشكلي والقواعدي الذي عرف به ، والمنهج التعليمي[2] الذي ساد قبله بقرون، واستمر حتى غرق

---

[1]) ينظر في ذلك تعريف ابن جني: ((النحو هو انتحاء سمت كلام العرب ... ليلحق من ليس من أهل العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم)) الخصائص: 35/1 ، مرجع مذكور.

[2]) صرّح الجرجاني بوضوح رفضه للنحو التعليمي المعياري الذي لا يعين على الفهم والتفسير ومعرفة كتاب الله: دلائل الإعجاز من ص38 إلى ص41 على التتابع، مرجع مذكور.

في الجمود والتقليد ، واستقال من أداء مهمته في مراقبة الجهاز اللغوي والاستعمالات الجديدة لهذا الجهاز على مستوى التعبير النمطي والتعبير الإبداعي نتيجة اعتبارهم الأثر اللفظي بديلا عن الأثر أو العامل المعنوي ، وهذا الأمر راجع بالأساس إلى تعريفهم للإعراب بأنه ((**أثر ظاهر أو مقدر يجليه العامل في آخر الكلمة**)) **الكليات: 118.**

وضمن هذا التعريف يدخل تعريف ابن جني حيث قال : ((**الإعراب هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ**)) **الخصائص: 35/1** ، وتعريف الأقدمين على هذا النمط –كما قال الكفوي– هو تعريف يعطي الأولوية للعوامل اللفظية على المعنوية ، ويختلف بذلك عن تعريف المتأخرين الذين يعتبرون الأثر المعنوي ، فالإعراب عندهم ((**هو تغير أواخر الكلم أو ما نزل منزلتها لاختلاف العوامل الداخلة عليها لفظا أو تقديرا**)) **الكليات:118** ، ومن هؤلاء المتأخرين الجرجاني والسكاكي ، فعبد القاهر يعتبر أن:

((**الإعراب حالة معقولة لا محسوسة ، إنما اختص الإعراب بالحرف الأخير لأن العلامات الدالة على الأحوال المختلفة المعنوية لا تحصل إلا بعد تمام الكلمة، ولأن الإعراب دليل ، والمعرب مدلول عليه ولا يصح إقامة الدليل إلا بعد إقامة المدلول عليه**)) **الكليات: ص118** .

كما يرى الجرجاني أن الأفعال أصل في العمل دون الأسماء والحروف ، لأن المؤثر يلزم أن يكون أقوى من المتأثر وفق ما أكده السكاكي الذي يذهب مذهب الجرجاني ويزيد عليه في كتابه (المفتاح)[1] قال: ((**ومن حكم كثير من أصحابنا أن الفعل في الألفاظ أصل في العمل دون الاسم والحرف**)) **ص141.**

إن ما يهمنا هنا هو تعويل عبد القاهر على الأثر المعنوي في إعادة هيكلة علم النحو ، وتهيئته ليكون جهازا صالحا للتوظيف النقدي ، وللاستخدام في كل مناحي المعرفة البيانية ما تعلق منها بالشعر وما تعلق منها بالقرآن وتفسيره وتأويله ، ذلك هو مشروع معاني النحو ، أي النظم الذي هو في جوهره توخي معاني النحو في ما بين الكلم ، وبذلك يتناول العلاقات الإسنادية في الخبر الذي هو أساس الجملة العربية ، ويشرح الجرجاني ذلك على الشكل التالي:

((**اعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلم و لا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك وهذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى**

[1]) ذكر المحقق في هامش صفحة 141 أن السكاكي شرح كتاب الجمل لعبد القاهر ولم يصلنا كتابه هذا ، ويؤكد هذا ما سنذهب إليه بعد من تأثر السكاكي واستيعابه لمشروع الجرجاني وتمثله لنظريته في النظم ومعاني النحو ، ينظر في هذه الدراسة العنصر اللاحق عن السكاكي وعلمنة الأدب.

على أحد من الناس ، وإذ كان كذلك فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء وجعل الواحدة بسبب من صاحبتها ما معناه وما محصوله ، 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 أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالا أو تمييزا أو نتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيا أو استفهاما أو فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك ، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطا في الآخر فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى أو بعد اسم من الأسماء التي ضمنت معنى ذلك الحرف وعلى هذا القياس)) دلائل الإعجاز: ص54 .

هذه هي العلاقات الإفرادية والتركيبية الداخلية التي تخلق الفروق الدلالية بين مستويات الكلام المختلفة، وهي العلاقات المسؤولة عن وقوع التفاضل بين كلام وكلام ، وبذلك تكمن فيها المزية كما يقول عبد القاهر، هذا –ولا شك– ليس أمرا واقعا بمجرد الحركات الإعرابية أو بعلم الإعراب جملة ، ذلك أنا –كما يرى الجرجاني:

((إذا نظرنا في الإعراب وجدنا التفاضل فيه محالا لأنه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب في كلام مزية عليهما في كلام آخر ، وإنما الذي يتصور أن يكون ههنا كلامان قد وقع في إعرابهما خلل ثم كان أحدهما أكثر صوابا من الآخر وكلامان قد استمر أحدهما على الصواب ولم يستمر الآخر ، ولا يكون هذا تفاضلا في الإعراب ولكن تركا له في شيء واستعمالا له في آخر فاعرف ذلك)) دلائل الإعجاز : ص/258 .

إذن لا يكفي الإعراب بأدواته المحدودة كي يرصد تحركات المعنى وتبدلاته المستمرة ، ولا يمكنه لوحده أن يكشف عن كل حالة تعبيرية بكفاءة تفسيرية مناسبة ، على الرغم من أنه ضروري لتمييز بعض الكلام عن بعض، وللكشف عن مظاهر التعابير المختلفة في الدلالة على المعنى الواحد في الكلام العادي والنمطي ، بينما يعتبر أداة مساعدة فيما زاد على هذا المستوى لأن ((**تمييز المعاني النحوية لا يتوقف على الإعراب الذي تدل عليه علامات محدودة مطلقة ، ولكن مع هذا فالإعراب نظام من أنظمة متعددة ضمن النظام العام للغة ، ويجعلها قادرة على تأدية وظائفها وأهمها الاتصال والتفاهم ، بل يكون الإعراب في كثير من الأحيان هو النظام الوحيد للفهم والبيان ذلك في مثل قولهم "ما أحسن زيد) حيث يفرق الإعراب بعلاقاته بين الخبر في حالة النفي "ما أحسن زيد" والاستفهام "ما أحسن زيد" والتعجب "ما أحسنَ زيدًا"))**[1] .

[1]) أحمد شامية: في اللغة دراسة تمهيدية منهجية متخصصة في مستويات البنية اللغوية، دار البلاغ– الجزائر ،ط1 ، 2002م .ص95.

إلى هذا البعد رمى عبد القاهر بقوله عن أهمية الإعراب ووظيفته حين قال:

((أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها ، وأن الأغراض كامنة حتى يكون هو المستخرج لها . وأنه 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)) دلائل الإعجاز :ص38 .

فالإعراب دليل إلى المعاني ، يرشد إلى الدليل في حال التباس التعابير وغموضها ، ولكنه لا يمتلك القدرة التفسيرية الكافية لملاحقة المعاني في كل حالاتها وتجلياتها ، لأن أدواته في ذلك محدودة ، ولأن المعاني التي نروم البحث عنها والموازنة بينها ، وكشف مستوياتها الفنية هي معاني عقلية يستعان عليها بلطيف الفكر ودقيق النظر ، وكل ما يدخل ضمن دائرة معاني النحو وأسراره ومشكلات التعبير الفني وقضاياه ، لأن الحالات والحركات الإعرابية محدودة ، بينما التأليف والنظم والمقاصد والغايات التي إليها يساق الكلام فإنها إلى غير نهاية ، وممتدة إلى غير غاية على خلاف الظواهر الإعرابية المعروفة ، وبذلك لا يشكل الإعراب إلا أحد المحددات الأساسية في استخراج المعاني وكشف غوامض الكلام وتمييز مستويات التعبير ، الأمر الذي أدركه عبد القاهر بعمق فدفعه إلى البحث عن سبل أخرى لمعالجة المعنى الأدبي ، ووضع جهاز نظري آخر أكثر حيوية ومرونة وفاعلية ، يمدنا بالقدرة على الغوص في بحر المعاني، والبحث عن مكمن المزية ويكشف عن روح النصوص الشعرية وأسرارها الخفية التي تبعث فينا الاستجابة والدهشة الجمالية (الشعرية أو الأدبية).

هذا الجهاز أو البرنامج يتجاوز-ولاشك- النحو والإعراب إلى معاني النحو وأحكامه ، ما يعني الانتقال من علم النحو الذي يعني يدرس الجملة وأبنيتها ومستوياتها إلى النحو الذي يهتم بما بعد الجملة ، ولا يلتفت إلى فصاحة الكلمة وسلامتها النحوية إلا في إطار النص وما تؤديه من وظيفة نحوية في كشف معنى النص وإبراز قيمته الفنية ، وهذا هو "النظم" به يقع التفاضل وفيه يبرز الإحسان والإجادة ، وبه تصح نسبة نص لصاحبه ، وبه يرتبط الإبداع بالمبدع ويعبر عنه ويدل عليه ، كما تدل عليه سائر أفعاله ، وكما تنسب إليه جميع أعماله ، وليس ذلك راجعا إلى الألفاظ أنفسها ولا إلى معرفتنا بعلم النحو واللغة لأننا:

((لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فتستند إلى اللغة ، ولكنا أوجبناها للعلم بمواضعها وما ينبغي أن يصنع فيها ، فليس الفضل للعلم بان الواو للجمع والفاء للتعقيب بغير تراخ و" ثم" له بشرط التراخي و"إن" لكذا و"إذا" لكذا ، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت وألفت رسالة أن تحسن التخيير وان تعرف لكل من ذلك موضعه)) دلائل الإعجاز : ص/169 .

ولا يفتأ الجرجاني يقلب هذا الأمر على كل وجوهه مُبدئًا ومعيدًا بما يوحي بأنه لقي صعوبة كبيرة في تصحيح الأفهام المغلوطة التي جرها التقليد والجمود إلى الأذهان ورسخها في العقول فيقول:

((وأمر آخر إذا تأمله إنسان أنف من حكاية هذا القول فضلا على اعتقاده وهو أن المزية لو كانت تجب من أجل اللغة والعلم بأوضاعها وما أراده الواضع فيها لكان ينبغي ألا تجب إلا بمثل الفرق بين الفاء و ثم وإن وإذا وما أشبه ذلك مما يعبر عنه وضع لغوي فكانت لا تجب بالفصل وقول العطف وبالحذف والتكرار والتقديم والتأخير وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التأليف ويقتضيها الغرض الذي تؤم والمعنى الذي تقصد)) دلائل الإعجاز :ص/169 .

يبقى عبد القاهر يدندن حول أدبية النص ، ويحوم حول المعنى الأدبي ويوشك أن يحدد طبيعته وخصائصه الجوهرية التي تميزه عن بقية النصوص ، غير أن ضعف ثقافة القارئ وتراجع مستوى الإحساس بجمالية التعبير الأدبي ومقوماته ، يحرم القارئ والناقد من الحساسية النقدية والفاعلية القرائية التي كان ينبغي أن يحوزها بالتجربة والممارسة ، وبكثرة القراءة والمدارسة والتحقيق التي ألح عليها النقد العربي منذ ابن سلام ((**وليت شعري من أين لمن لم يتعب في هذا الشأن ولم يمارسه ولم يوفر عنايته عليه**)) أن يتمثل قول الجاحظ ويفهمه ويستوعبه حين يقول: ((**ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبائم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة لتبين له في نظامها ومزجها أنه عاجز عن مثلها**)) **دلائل الإعجاز:170** ؛ أي كيف ينكشف سر الإعجاز وكيف يتجلى بديع النظم لمن لم يمتلك هذه الحساسية الشعرية والملكة الأدبية التي لا تنال إلا بالدربة والممارسة ، هذا بالإضافة إلى أمور أخرى تصعب من عملية الفهم والتذوق، وهي ترجع إلى طبيعة الإبداع الأدبي ذاته الذي يعد في جملة القضايا والمشكلات ، من حيث مصدره ومسلكه وغايته ، كما أنه أكثر تفلتا من الفهم وانسلالا منه ، زيادة إلى ما في كلام العلماء والبلغاء من رموز وإشارات لا يفهمها إلا من هو في مثل حالهم من لطف الطبع ورقة الحس ، وقد أدرك السكاكي –مسلّمابذلك– الإحساسَ نفسه ، وعانى من صعوبة الإحاطة بمسألة المعاني والبيان بالدرجة نفسها ، الأمر الذي دفعه إلى حشد أكبر قدر ممكن من التحديدات والقواعد ، وتشعيب البحث في الأدوات المساعدة والحالات الممكنة وتعقبها و حصرها وضبطها .

وعلى هذا التصور لمعاني النحو وأحكامه أسس عبد القاهر لحديثه عن المعنى الأدبي وخصائصه محددا الطرق والأدوات المساعدة على كشفه ، والمعايير العلمية والمحددات الأساسية التي تعيننا على الفهم والتفسير، وتحديد مستويات الإبداع المختلفة في الكلام. فماذا يعني بمعنى المعنى؟ وما هي طبيعته ووظيفته ؟

ج–المعنى الشعري والأدبي = معنى المعنى:

كثيرا ما يتردد في الأبحاث النقدية أن المعاني التي بحثها الجرجاني وتحدث عنها كثيرا وأشاد بها هي معان عقلية ، وبذلك ألصقت به تهمة النزعة العقلية التي ترى أنه لم يتحدث عن المعاني الشعرية والأدبية إلا قليلا ، لأنه –كما يرون– كان منشغلا جدا بالدفاع عن مسألة نقدية بأدوات ودوافع كلامية . وعلى الرغم من سلامة هذا التفسير باعتباره أمرا تاريخيا محضا في أحد جوانبه ، ورغم أن التدليل عليه سهل يسير ، إلا أن المغالاة في الاعتماد على هذا المبرر الوحيد قد دفعت ببعض الأبحاث إلى حدود التجني والإسراف ، ولا حاجة بنا لإعادة ما قاله هؤلاء النقاد[1] الذين صدرنا بهم الحديث في هذا الفصل ، وعرضنا أقوالهم التي تذهب بهم إلى اعتبار أبحاث الجرجاني في الصورة لا تختلف عن سابقيه كثيرا ، وبخاصة في ما تعلق منها بأصل المعنى والتنويعات التعبيرية عليه ضمن مبدأ البيان ووضوح الدلالة وصحة المعنى وشرف اللفظ ، وهذا ما يفسر لنا انحياز معظم النقاد –كما رأينا– لجانب اللفظ واعتباره مكمن المزية ، وبه يقع التفاضل بين كلام وكلام وبين شعر وشعر.

وإذن ، ومع أن ثورة عبد القاهر كلها ضد هذا التصور الضار إلا أن المعاصرين مصرون –وبشكل يدعو إلى الغرابة والتساؤل حقيقة– على أن مذهب الجرجاني هو مذهب من سبقه من النقاد العرب ، ولندع هذه الادعاءات جانبا ، ولننظر في ما جاء به الجرجاني بعين الصواب والموضوعية ، وبعين البناء لا الهدم .

بالاستناد إلى التفرقة المهمة والأساسية التي أحدثها الجرجاني وعبر عنها بوضوح بين المعنى العام (الغرض) والمعنى الخاص (القصد) ، يتبن أن غايته من هذه القسمة هي التمييز بين نوعين من المعاني ؛ النوع الأول هو المعاني الغفل الساذجة ، ويختص بتلك المعاني العاطلة عن أداء أي مهمة تواصلية أو فنية ، أو بما عبر عنه الجاحظ بالمعاني المطروحة التي يعرفها الجميع ، وهي تلك المعاني العارية عن أي وظيفة لغوية ، لأنها معان كامنة حتى يكون المتكلم هو الذي يفجرها ويدلك على مدافن الألفاظ بتعبير الجاحظ ، وخير مثال على تأكيد ما قلناه –والأمثلة جيدة وغزيرة عند عبد القاهر– مثال الفروق بين مستويات التشبيه وحالاته:

((**فإنك تقول: "زيد كالأسد" أو "مثل الأسد" أو "شبيه بالأسد" فتجد ذلك كله تشبيها غفلا ساذجا، ثم تقول: "كأن زيدا الأسد" فيكون تشبيها أيضا إلا أنك ترى بينه وبين الأول بونا بعيدا لأنك ترى له صورة**

[1]) ينبغي أن نضيف هنا موقف حمادي صمود الذي لم يبرح هذا القصور عندما رأى أن الجرجاني ((يؤكده بصفة نهائية بترويجه مقولة الإثبات محددا لوظيفة الصورة ومعناها عنده أن لا تأثير للصورة في المعنى وإنما تأثيرها في كيفية إثباته)) نظرية الأدب : ص39 ، رغم اعترافه بإسهاماته في تطور مفهوم الصورة .

خاصة وتجدك قد فخمت المعنى وزدت فيه بأن أفدت أنه من الشجاعة وشدة البطش وأن قلبه قلب لا يخامره الذعر ولا يدخله الروع بحيث يتوهم أنه الأسد بعينه ثم نقول: "لئن لقيته ليلقينك من الأسد" فتجده قد أفاد هذه المبالغة لكن في صورة أحسن وصفة أخص ، وذلك أنك تجعله " كأن " يتوهم أنه الأسد وتجعله ها هنا يرى منه الأسد على القطع ، فيخرج الأمر عن حد التوهم إلى حد اليقين ، ثم إن نظرت إلى قوله:

أأن أُرعشَتْ كفًّا أبيك وأصبحتْ * يداك يدي ليث فإنك غالبه.**

وجدته قد بدا لك في صورة آنق وأحسن ثم إن نظرت قول أرطأة بن السهية :

إن تلقني لا ترى غيري بناظرة * تنسَ السلاح وتعرفْ جبهةَ الأسد .**

وجدته قد فضل الجميع، ورأيته قد أخرج في صورة غير تلك الصورة كلها))

دلائل الإعجاز: 272-273 .

في الحقيقة إن هذه التشبيهات التي أراد أن يبين فيها عبد القاهر مستويات المعنى والفروق الدلالية والفنية بين كل تعبير وآخر ، هي في جوهرها عبارة عن أقوال شعرية ، أو بعبارة أخرى هي أبسط عناصر اللغة الفنية، لأنها تشكل مادة شعرية جاهزة لتدخل في إطار نسق فني وسياقات شعرية تقتضيها صياغة لغة عليا هي اللغة الشعر ، وبذلك فإن الفرق بين (زيد كالأسد) وبين (كأن زيدا الأسد) هو فارق في قوة الإثبات وشدة التصوير ، حيث يبدو التعبير الأول أقل أو أضعف من الثاني في حمل السامع على التخيُّل والتمثيل لشجاعة زيد ، وبالتالي فإن قولنا (زيد كالأسد) أقل تأكيدا من قولنا (كأن زيدا الأسد) ، والسبب هنا ليس فنيا محضا ، وإنما هو سبب لغوي ؛ إنه في حقيقة الأمر سبب لغوي ونحوي بالأساس ، يتعلق بمعاني النحو وأحكامه في هذه الجملة القصيرة المحدودة قبل أن تدخل في سياق أو نظم عام مرتبط بظروف مقامية وحالة نفسية واجتماعية خاصة ، تكسب التعبير خصوصية وفرادة تختص بهذا الشخص دون غيره ، وكذلك الفرق بين قولنا (لئن لقيته ليلقينك منه الأسد) فهذه الفروق هي اعتبارات راجعة إلى أنفس تراكيب الألفاظ ودلالاتها ، وهي ليست في حالة اشتغال فني كامل لأنها صورة عارية وعاطلة عن أداء أي وظيفة فنية إلا بما تمتلك من خصائص القول الشعري ، وما تمتاز به من قابلية لأن تدخل في صياغة فنية لا تتحقق لها إلا بشروط فنية وسياقية ومقامية خاصة.

إن هذه الفروق الذاتية بين هذه الصور والتعابير لا يعني أنها فروق ثابتة ونهائية وموجبة للمزية في كل كلام وعلى كل حال ، فليس قولنا مثلا (زيد كالأسد) أقل دلالة وأضعف في التعبير من قولنا (كأن زيدا الأسد) في كل مقام وفي أي تعبير كان ، وبخاصة إذا كان الكلام فنيا كالشعر والخطابة مثلا، فلو تأملنا قول البحتري في الضرب الأول من التشبيه كما مثل له عبد القاهر:

((**بلونا ضرائب من قد نرى *** فما إن رأينا لفتح ضريبا .**

هو المرء أبدت له الحادثا * ت عزما وشيكا ورأيا صليبا .**

تنقل في خلقي سؤدد * سماحا مرجى و بأسا مهيبا .**

فكالسيف إن جئته صارخا * وكالبحر إن جئته مستثيبا))**

دلائل الإعجاز: ص 72–73.

فسنلاحظ أن اشتغال أداة التشبيه في البيت الأخير مرتبط ارتباطا وثيقا بالبناء العام للنص ، وهذا النوع من التشبيه في هذه الأبيات أكثر مناسبة وملاءمة من أنواع التشبيه الأخرى ، فلا يصلح هنا مثلا قول الشاعر (لكالسيف) بإبدال الفاء لام توكيد لزيادة توكيد المعنى ، لأن هذا ليس مطلبا فنيا في هذا الموضع ، ثم لأنه استعاض عنه بقوله (هو المرء) بما لا يشك في أنه كالسيف فعلا ، فهو يخل ببنية المعنى العام وخصوصيته الداخلية، وكذلك لا يصلح له مثل قولنا (فكأنه السيف) أو ماشابه ، لأن الارتباط العضوي بين الأبيات يرفض هذه الطريقة في التشبيه ، ويحدث خللا فنيا في بناء المعنى ، ويحرم البيت الأخير من إتمام مهمته الشعرية في نسق الأبيات الأخرى ، هذا مثلا على العكس من أبيات جميل حيث يقول:

((**وإني وتهيامي بعزة بعدما *** تخليت مما بيننا و تخلت .**

لكالمرتجي ظل الغمامة كلما * تبوأ منها للمقيل اضمحلت))**

نفسه: ص78 .

لأن سياق جميل وغرضه الفني يتطلب تعميق التعبير عن الهيام والصبابة ، وبذلك فإن النسق التعبيري ومقامه يتطلب كثرة أدوات التأكيد لتعميق الشعور بهذا الإحساس لدى المتلقي ، مستعينا بقوة التمثيل لتمكين المعنى في ذهن السامع ، وتحقيق أكبر قدر من التعاطف النفسي والفني ، وهذا أمر لم ينهض به التشبيه لوحده ،

بل أعانت على صياغته وتأديته جملة من وظائف اللغة ووظائف الصورة ، وطريقة النظم فيما بين الكلم ، وقريب جدا من هذا في قوة التأكيد والحاجة إليه قول زياد الأعجم :

((وإنا وما تلقى لنا إن هجوتنا * لكالبحر مهما يلق في البحر يغرق)) دلائل : ص79.**

ومع أن الغرضين مختلفان فيما بين كلام جميل وكلام زياد ، ومع أن الصورتين والمعنيين مختلفان كذلك، إلا أن طريقة البناء النحوي وعلاقاته الداخلية تكاد تكون واحدة ؛ يقول الأول: (وإني وتهيامي بعزة) ، ويقول الثاني: (وإنا وما تلقي لنا) ، جواب الأول (لكالمرتجي) ، وجواب الثاني (لكالبحر) ، وهذا يفيد أن حالات التأليف غير متناهية ، وأن الفرق بين التعابير لا يرجع فقط إلى الفرق بين الأغراض ، وإنما أيضا إلى الفرق بين التجربة الفنية وما يُسخر لها ككل متناسق منسجم ومتكامل ، لا يتخلف فيها عنصر أو عضو عن مهمته ووظيفته في بناء النص بناء وظيفيا وفنيا خاصا:

((فإذا رأيتها قد راقتك وكثرت عندك ، ووجدت لها اهتزازا في نفسك ، فعد فانظر في السبب واستقص في النظر ، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدم وأخر وعرف ونكر ، وحذف وأضمر وأعاد وكرر ، وتوخى على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو فأصاب في ذلك كله ، ثم لطف موضع صوابه ، أتى مأتى يوجب الفضيلة)) دلائل: ص73.

ويقف عبد القاهر على تفاصيل الأداء الشعري لنص البحتري ، ليؤكد على أن التشبيه لا يشكل إلا عنصرا من العناصر الأدبية والبلاغية التي لا تؤدي وظيفتها في بناء المعنى إلا بالتعاون والتناصر مع عناصر أخرى ، تسهم بنسب مقدرة في إنتاج الخطاب الأدبي ، بما يفيد أن الفصاحة والبلاغة والمزية هي بالمعاني لا بالمباني قال:

((أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها قوله "هو الحر أبدت له الحادثات" ثم قوله "تنقل في خلقي سؤدد" بتنكير السؤدد وإضافة الخلتين إليه ، ثم قوله "فكالسيف" وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ لان المعنى لا محالة فهو كالسيف ، ثم تكريره الكاف في قوله و "كالبحر" ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطا جوابه فيه)) دلائل: ص73.

وإذن فهنا الأدب يعني الصياغة وطريقة التعبير ومستوى النظم ، إنه توظيف الخبرة باللغة مدفوعا بجملة من الحدوس والمشاعر والتجارب التي ينتظمها التعبير بشكل سلس منقاد .

وإلى هذه الاعتبارات جميعا ترتد الفروق بين التشبيهات في كثير من الشعر العربي مثل قول بشار بن برد:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا * وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه .**

وقول امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا * لدى وكرها العناب والحشف البالي .**

وبيت الفرزدق:

والشيب ينهض في الشباب كأنه * ليل يصيح بجانبيه نهار .**

وقول الآخر:

سالت عليه شعاب الحي حين دعا * أنصاره بوجوه كالدنانير.**

وهذا النوع من التشبيه بالكاف –على ما فيه من خصوبة وغنى وإبداع فني– يختلف عن نوع آخر قد يعتبره عبد القاهر –ربما– أقوى والبراعة فيه أظهر ، لأنه يخرج من حد التوهم إلى حد اليقين ، فالضرب الأول مثل قول الشاعر:

أأن أرعشت كفا أبيك وأصبحت * يداك يدي ليث فإنك غالبه.**

وهو يبدو أقل تمكنا في الدلالة من قول أرطأة

إن تلقني تر غيري بناظرة * تنس السلاح وتعرف جبهة الأسد.**

وجدته قد فضل الجميع ورأيته قد أخرج في صورة غير تلك الصور كلها)) دلائل: ص273.

ولتبيان خصائص المعنى الأدبي خصص عبد القاهر فصلا تحدث فيه عن إغفال الدارسين لشأن الصورة الفنية وخصائصها بالفهم الذي أضفاه عليها الجاحظ عندما قرر مبدأ أساسا في علم الأدب والشعر، وذلك قوله إنما الشعر صياغة وضرب من التصوير ، وفي التعبير عن حقيقة العمل الأدبي بالصياغة بدلا عن الصناعة، وبالصورة بدلا عن مفهوم المعنى واللفظ ، مستوى كبير من النضج في البحث النقدي ، أسسه الجاحظ وكشف عنه في وقت مبكر جدا ، لكن من جاء بعده من النقاد والبلاغيين لم ينتبه إلى خطورة كلام الجاحظ ومراميه من عبارته المشهورة ، وفي بيان ذلك قال عبد القاهر:

((أن أصل الفساد وسبب الآفة هو ذهابهم عن أن من شان المعاني أن تختلف عليها الصور ، وتحدث فيها خواص ومزايا من بعد ألا تكون (...) وذلك أنهم لما جهلوا شأن الصورة وضعوا لأنفسهم أساسا وبنوا على قاعدة، فقالوا إنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث)) دلائل: ص304 .

وإذن؛ فإن القصور في الدرس النقدي والبلاغي ، في نظر عبد القاهر، هو أن النقاد والبلاغيين اقتصروا على البحث في المعاني والألفاظ ، وفي قصر مكمن المزية في جانب على حساب الآخر ، وأدى ذلك إلى إغفال العلاقة الحيوية والتوتر التفاعلي الخلاق الذي تحدثه في الصورة الفنية ، وكانت نتيجة الانحياز لأحد الجانبين الوقوع في وهم القول بالأخذ والسرقة في المعاني حينا ، وفي القول بأن الفضيلة هي في اللفظ خاصة دون المعنى حينا آخر أو العكس .

لا شك أن تقديم الشعر العربي في الأبيات السابقة وفق هذا التصور لمسألة المعاني والألفاظ يبدو غير قادر على استيعاب العمل الأدبي وتفسير جوانبه الفنية ؛ لأنه لا سبيل إلى إدراك سر التفاوت بين النصوص إلا بمعرفة خصائص الصياغة الفنية التي لا تنال بثنائية اللفظ والمعنى وحسب ، وإنما بتصور جديد يطرحه عبد القاهر ، هذا التصور من شأنه أن يراعي خصائص العمل الفني وعناصره ، ولا ينال ذلك إلا بمفهوم الصورة الفنية ، معبرا عما يحدثه الشاعر من تغيير وتحولات فنية على التعبير الأدبي تجعله حقيقا به ، ومن شأنه أن يضيف شيئا جديدا إلى المعنى الأصلي أو المعاني الشعرية المتداولة ، فعنده:

((أن قولنا الصورة إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا ، فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة فكان بين إنسان من إنسان وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك ، وكذلك كان الأمر في المصنوعات فكان بين خاتم من خاتم وسوار من سوار بذلك ، ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقا عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا: للمعنى في هذه صورة غير صورته في ذلك ، وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئا نحن ابتدأناه فينكره منكر ، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ويكفيك قول الجاحظ : وإنما الشعر صناعة وضرب من التصوير)) دلائل الإعجاز :ص323-324 .

هذا هو المعول عليه في تحديد مفهوم الصورة عند عبد القاهر ، أقصد المفهوم الأدبي والشعري ، وليس المفهوم البلاغي الذي حلل عناصرها ومستوياتها في كتابه أسرار البلاغة ، وهو نفسه التصور الذي اعتمده

الباحثون حين ركزوا على المفهوم في سياق البحث البلاغي[1] ، فجانبوا الصواب في تقدير موقف عبد القاهر من الصورة الأدبية ، من هؤلاء كما مر بنا مصطفى ناصف وجابر عصفور.

يؤكد صحة ما ذهبنا إليه اعتماد عبد القاهر على تصور الجاحظ ، ودعمه لفهمه لقضية المعاني حين يتعلق الأمر بالعمل الأدبي والمعنى والشعري .

هذا أشبه كلام بمفهوم التخييل إن لم يكن هو ذاته ، إنه عين الكلام عن مفهوم أدبية النص وشعرية القصيدة كما يذهب إليه محمد محمد أبو موسى حين قال:

((هذا بحث يمس أدق خصائص العبارة الأدبية أو قل هو بحث يستهدف بيان جوهر الأدب والشعر والأدب ، ولم ينتقض منه شيء على عبد القاهر عند أدق الباحثين في عصرنا ، وقد حاول عبد القاهر محاولة جادة وهو في هذا الصدد وأوجب على دارس الأدب وناقده أن يوجه عنايته على ما به يكون الأدب أدبا ،وأن يستبعد ماعدا ذلك مما يلبس بالنص ، وإن كان التباسه التباسا أساسيا كالمعنى ، يجب على الناقد أن يستبعد المعنى والغرض العام ، وما في ذلك من قيم حكيمة وأخلاقية ، وفضائل نفسية ، وان يتجه في بحثه صوب العنصر الأساسي والذي به يكون الكلام أدبا))[2] .

للتمثيل والتدليل على وضوح رؤية عبد القاهر لخصائص المعنى الأدبي ، نورد تحليلاته المركزة التي ناقش فيها الفرق بين النص المفسَّر والنص المفسّر ، على ضوء قول كان مشهورا متداولا في عصره ((**وذلك قولهم: إن العقلاء قد اتفقوا على أنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ثم يكون أحدهما فصيحا والآخر غير فصيح**)) ومبررهم في ذلك وحجتهم فيه أنه ((**يقتضي أن يكون للفظ نصيب في المزية، لأنها لو كانت مقصورة على المعنى لكان محالا أن يجعل لأحد اللفظين فضل على الآخر مع أن المعبر عنه واحد**)) **دلائل: ص270.**

والمبدأ الذي ينطلق منه عبد القاهر للرد على هذا التصور المغلوط هو ما قدمناه حول اعتقاده أن من المحال أن يعبر عن المعنى الواحد بعبارتين أو لفظين مختلفين ، لأن ما توهمه هؤلاء ناتج عن عدم تمييزهم بين الغرض العام أو الموضوع وبين المعنى الذي يرمي إليه الشاعر ، الأمر الذي يعني أنه يمكن ، بل وينبغي أن يكون للغرض الواحد

---

[1]) مع أن في أسرار البلاغة حديثا واضحا عن النصبة والهيئة وعن خصائص الصورة الشعرية وفائدتها وما تحدثه أو تضيفه إلى التعبير والتأثير ، ينظر: ص222 وما بعدها ، وفها تبيان الفرق بين التشبيه والاستعارة .

[2]) محمد محمد أبو موسى: التصوير البياني، مكتبة وهبة–القاهرة، ط6، 2006م، ص432 .

معان عدة حسب ما يفهم من مناقشات الجرجاني التي عرضنا طرفا منها بخصوص ارتباط الكلام بصاحبه وتلبسه بنفسيته ومقاصده ، ضمن مقولة الكلام النفسي الذي يفتح المجال واسعا أمام تدخلات المتكلم في إحداث تغيرات خاصة تميز كلامه عن سائر كلام الناس ، وهذا يعني –على الأقل– أن الكلام العادي يحمل شيئا من خصوصية صاحبه وميزاته ، فيعبر عنه ويدل على غرضه وحاله ، وأما الكلام الفني واللغة الشعرية فهذه الحال أشد حضورا وأكثر ظهورا ، بل هي ما يسعى الشاعر والمبدع إلى تسنُّم مقامه والوصول إليه ، وإليك كلام عبد القاهر بهذا الشأن الخطير:

((وهو أن يعلم أن سبيل المعاني سبيل أشكال الحُليّ كالخاتم والشَّنف والسّوار ، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلا ساذجا لم يعمل صانعه فيه شيئا أكثر من أن يأتي بما يقع عليه اسم الخاتم إن كان خاتما ، أو الشنف إن كان شنفا ، وأن يكون مصنوعا بديعا قد أغرب صانعه فيه ، كذلك سبيل المعاني أن ترى الواحد منها غفلا ساذجا عاميا موجودا في كلام الناس كلهم ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني فيصنع فيه ما يصنع الصَّنَعُ الحاذق حتى يغرب في الصنعة ويدق في العمل ويبدع في الصياغة)) دلائل: ص271 .

وذلك ما فعله المتنبي بقول الناس :

((الطبع لا يتغير ولست تستطيع أن تخرج الإنسان عما جبل عليه . فترى معنى غفلا عاميا معروفا في كل جيل وأمة ثم تنظر إليه في قول المتنبي :

يراد من القلب نسيانكم * وتأبى الطّباع على الناقل[1].**

فتجده قد خرج في أحسن صورة ، وتراه قد تحول جوهره بعد أن كان خرزة وصار أعجب شيء بعد إن لم يكن شيئا)) دلائل : ص/نفسها .

إذن ما السر في عبارة المتنبي؟ وما الذي يجعل منها شعرا دون قولنا الطبع لا يتغير؟

لا شك أن الكشف عن المزية والفضيلة محال أن يكفي تناوله بالشرح والتعرض له باللغة ، ذاك شأن كل استجابة جمالية تحدثها فينا الموضوعات الفنية والإبداعات الإنسانية ، لأن غايتها فنية وشعرية وجمالية بالدرجة الأولى ، وأما ما ينتج عنها من هزة جمالية وما تفرزه من فكرة أو معرفة فإنما هي حدوس وخواطر من جنس خاص

[1]) المتنبي: ديوان المتنبي، دار صادر، بيروت لبنان ، 2000م ، ص175 .

لم تمتلكه ولم تحصل عليه قبل أن تدخل حيز الإبداع الأدبي ، وبتعبير الجرجاني لم تنله قبل أن تدخل فضاء التأليف والنظم والتعبير ، أي قبل أن تحول بنفس صاحبها وتتلبسه ، وإذا كانت البراعة تظهر في الشّنف والسّوار والخاتم بما يشبه ظهورها في الأدب والشعر ، فإنها تختلف عنه اختلافا كبيرا في حقيقة الأمر ، لأن هذا الشبه بينهما يؤخذ باعتبار الفارق الخطير بين الصناعتين والصياغتين ، وهو الفارق الذي لم يحسب له النقاد العرب –قدامى ومعاصرون– حسابا عندما زعموا أن المعاني عند الجاحظ وعبد القاهر بالأخص كالحلي والأصباغ ، وأن مذهب العرب في ذلك مذهب شكلي صرف ، مع أن الجرجاني كان واضحا جدا في اعتبار هذا الفارق ، وذلك حين يقول بوضوح لافت دفاعا عن رأيه ورأي شيخه الجاحظ:

((**وهذا القياس وإن كان قياسا ظاهرا معلوما وكالشيء المركوز في الطباع حتى ترى العامة فيه كالخاصة ، فإن فيه أمرا يجب العلم به وهو أنه يتصور أن يبدأ هذا فيعمل ديباجا ويبدع في نقشه وتصويره فيجيء آخر ويعمل ديباجا آخر مثله في نقشه وهيئته وجملة صفته حتى لا يفصل الرائي بينهما ولا يقع لمن لم يعرف القصة ... وهكذا الحكم في سائر المصنوعات كالسوار يصوغه هذا ويجيء ذاك فيعمل سوارا مثله ويؤدي صنعته كما هي حتى لا يغادر منها شيئا البتة ، وليس يتصور مثل ذلك في الكلام لأنه لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر أو فصل من النثر فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصنعته بعبارة أخرى حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لا يخالفه في صفة ولا درجة ولا أمر من الأمور**)) **دلائل الإعجاز: ص176** .

إن استحالة ذلك في الكلام راجعة إلى طبيعة المنظومة اللغوية التي تحتوي على طاقات دلالية لا نهاية لها ، وعلى إمكانات كبيرة لاحتواء المعاني والصور والدلالات المستجدة ، مهما علا مستواها ، ومهما تعددت أغراضها ومجالاتها ، لأنها منظومة مرتبطة بحالات الإنسان اللامحدودة ، خاصة وأن حاجة من عاش لا تنقضي كما يقال ، لذلك اعتبر العرب وغيرهم أن المنظومة البيانية والتعبير اللغوي أقوى وأسمى أشكال التعبير الفني ، وأقوى المنظومات الرمزية في حياة الإنسان ، وأيسرها استعمالا ، وأكثرها شمولية، وأقواها مرونة وقابلية للتطور والتجدد ، ومسايرة لحياة الناس وتقلباتهم المختلفة في المعاد والمعاش بشكل هائل وغير محدود ، وقد تم التعبير عن غنى هذه المنظومة التواصلية (البيان) وارتباطها بحاجات الإنسان الفنية والنفسية والاجتماعية من لدن الجاحظ ، وترسخت أهميته – أي البيان– في الفكر العربي بوتيرة متنامية .

وإلى جانب موقف اللغويين والنقاد والنحاة ، تقف عبارة الرماني الشهيرة بأن الألفاظ إلى نهاية بخلاف التأليف والنظم فيما بينها لأن النظم ليس له حد ينتهي إليه ، هذه الخاصية الأساسية في اللغة تمنحها الطابع

الشمولي المهيمن على كل أشكال التعبير والأنماط الرمزية المختلفة ، فتطور الإنسان ورقيه منوط بتطور لغته ، وتطور هذه اللغة متصل بنموه النفسي والاجتماعي وسموه الفكري والحضاري ، فكلما ارتقت مراتب فكره وسمت روحه ، كلما تجلى ذلك في عنايته بألفاظه ومعانيه ودلالاته ، ودقت رموزه وخفيت ولطفت مراميه ، في لغة شفافة موحية تبتعد عن المباشرة والرتابة ، إلى الكناية والرمز والوحي والإشارة .

وبذلك فإن ما يحدث على مستوى مدارك الفهم من نمو وقوة مرتبط أشد الارتباط بما يحدث على مستوى مدارج التفكير والعمل والتجربة الحضارية ، كل ذلك يتم في علاقة جدلية معقدة تستدعي كل واحدة منهما الأخرى، وهذا أمر محسوس مشاهد في الحضارات الإنسانية المتعاقبة ، وتنم المبالغة والإغراق في الرقة والرهافة على مؤشر للميوعة والذوبان ، تصل إلى حد الانحلال الخلقي والاجتماعي والتداعي الحضاري الذي وصلت إليه الحضارة الإسلامية ، ثم آذنت بالسقوط والانهيار .

لقد أثبت التاريخ الإنساني الطويل أن بداية أي حضارة تكمن في انتقالها من الجوهر إلى الشكل ومن المضامين إلى الأسماء ، ومن المداليل إلى الدوال ، وإلى هذا ترتد بداية نهاية الحضارة الإسلامية بعد هذا السمو الروحي والنفسي الذي وصلت إليه ، والإحساس بالفارق الجمالي بين الكلام النمطي والكلام الفني والشعري ، وهذا ما يجسده نموذج المتنبي الذي عبر عن عبارة الناس (الطبع لا يتغير) بشفافية جمالية ممتازة تختصر جانبا مهما من جوانب الإنسان النفسية والثقافية ، وفي لغة شعرية راقية تعبر عن حسه الحضاري ومستوى تفكيره ، وتكشف الروح الإنساني الذي وصل إليه الفكر العربي والإسلامي ، الأمر الذي يبرر لنا أن نعمم مبدأ الجرجاني الأصيل من أنه من المحال أن نعبر عن معنى واحد بلفظين مختلفين، فكذلك من المحال أن نعبر بلفظ واحد أو تراث شعري واحد أو أدب واحد عن عصرين مختلفين أو حضارتين مختلفتين ، والأمر ينسحب على الفكر والثقافة والتراث الإنساني عامة ، وهذا ما يمكن أن يفسر لنا أحد أهم أسرار خلود الأعمال الفنية والجمالية العالمية ، كما أنه يكشف لنا سر وأهمية الاختلاف التاريخي والإنساني من حيث أشكال التواجد ، كما عبر عنه النص القرآني بكل القوة والوضوح ((**ومن آياته اختلاف ألسنتكم وألوانكم**)) **الروم/22** ، وطبعا فإن هذا الفهم والتوظيف مما تسمح به عبارة عبد القاهر ومبدؤه العام .

4-السَّكاكي: مسعى علمنة الأدب والمعاني:

أشرنا فيما سبق إلى مدى الاتصال بين مشروع عبد القاهر الجرجاني في معاني النحو ، وبين عمل السكاكي في علم الأدب ، حيث ارتكز كلاهما على علم النحو من خلال استثمار المعرفة اللغوية والبلاغية التي تراكمت عبر العصور من عهد الخليل، ويتضح الاتصال بين هذين المشروعين من خلال وحدة المنطلقات لدى هذين العلمين ؛ فكلاهما متكلم ونحوي وكلاهما ناقد بلاغي ، كما أن كلا منهما يسعى إلى بناء نظريته الخاصة انطلاقا من توظيف الرؤية الفلسفية لمذهبه ، واستثمار المعرفة النحوية لتشييد علم البيان والمعاني على أساسها ، ووفقا لمقولاتها العلمية في اللغة والنحو والكلام والإفادة منها لتكوين نظرية في بحث مستويات المعنى وتقييمه ، والكشف عن الجوانب الجمالية للنشاط اللغوي والفني.

لا يصعب على أي قارئ أن يلاحظ على كتاب المفتاح طابعه النحوي واللغوي ، الأمر الذي أغرى معظم الباحثين بالقول إنه كتاب نحو وصرف ومنطق ولغة ، وليس كتاب بلاغة ، وأن ما جاء فيه من مناقشات لمسائل المعاني والبيان إنما يقع في سياق التقسيم الذي خص به البلاغة العربية ، وبذلك فكتاب المفتاح لدى هذه الطائفة التي تمثل أغلب النقاد والبلاغيين من المحدثين وبعض المعاصرين، ذو طابع نظري تجريدي ، لم يكن له من فضل إلا تقسيم علوم البلاغة هذه القسمة المشهورة التي ارتضوها قدامى ومعاصرون!

وتبعا لذلك فإن ما يعاب على كتاب المفتاح -بنظر المعاصرين خصوصا- هو منهجه المعقد في الدراسة ؛ حيث خلط النحو والصرف واللغة بعلم المنطق، فأقحم المنطق في الدرس اللغوي والبلاغي، وبرأيهم فإن ذلك أفسد النحو والبلاغة والمنطق جميعا ، إذ أصبحت البلاغة علما عقيما يذهب إلى تجريد المسائل ويزيد من تفريعها، ويمعن في تشقيق القول فيها على نحو من الإسراف؛ فالسكاكي يضع لكل حالة بعينها قانونها الخاص بها، كما أنه استخدم آلية الاستدلال التي تعد أكبر أبواب المنطق وأدواته ، والأمثلة في هذا الاتجاه كثيرة تعز على الحصر هنا ، وتفسير ذلك عندي مختلف تماما، إذ من الواضح أنهم أغفلوا المعلم التنظيري الذي ينسلك فيه كتاب المفتاح باعتباره جهدا علميا تراكميا، يستوعب ما قبله من الأبحاث ، وينضج في إطارها علم البلاغة بالطرق العلمية، وبالأدوات الضابطة للمعرفة التي توصلت إليها الثقافة العربية في القرن السابع الهجري .

خصص السكاكي القسم الثالث من كتابه (المفتاح) لعلمي المعاني والبيان ، بعد أن حقق القول في المفرد وخصائصه أي علم الصرف بتمامه ، ثم حقق في المركب والتأليف فيما دون النظم ، أي نحو الجملة وهو علم النحو بتمامه ، ثم أتبعهما بعلمي المعاني والبيان ، وعنده أن:

((مثارات الخطأ إذا تصفحتها ثلاثة: المفرد، والمركب، والتأليف، وكون المركب مطابقا لما يجب أن يتكلم له. هذه الأنواع بعد علم اللغة هي المرجوع إليها في كفاية ذلك ما لم يتخط إلى النظم، فعلما الصرف والنحو يرجع إليهما في المفرد والتأليف، ويرجع إلى علمي المعاني والبيان في الأخير)) المفتاح: ص40 .

ومن الواضح هنا أن مشروع السكاكي يشكل امتدادا للمنجز الجرجاني في بعض أسسه ومساراته ، حيث يسعى كل منهما إعادة الاعتبار لعلم اللغة في بناء النظرية النقدية والبلاغية ، ويتمثل ذلك في تأسيس علمي المعاني والبيان على قوانين علم الصرف وعلم النحو ، أي ما يمكن اعتباره تأسيس الكليات على الجزئيات ، وبناء المركبات (التأليف) على المفردات (الألفاظ) ، لذلك كان علم المعاني عنده:

((هو تتبع خواص التراكيب، في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره)) المفتاح: ص247 .

ويشير بالتراكيب إلى تلك الصادرة عن البلغاء ، أما خاصية التركيب فيحددها بناء على نظرية معنى المعنى الجرجانية تحديدا دقيقا:

((وأعني بخاصية التركيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، جاريا مجرى اللازم له؛ لكونه صادرا عن البليغ، لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو، أو لازما له لما هو هو حينا)) المفتاح: 247.

كما يحدد معنى الفهم بما يفهم أنه كان هاضما لنظرية معاني النحو الجرجانية ومستوعبا لأهم طروحاته ، حيث قال:

((وأعني بالفهم؛ فهم ذوي الفطرة السليمة، مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب: إن زيدا منطلق، إذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام، من أن يكون مقصودا به نفي الشك، أو رد الإنكار، أو من

تركيب: زيد منطلق، من أنه يلزم مجرد القصد إلى الإخبار، أو من نحو: منطلق، من أنه يلزم أن يكون المطلوب به وج الاختصار مع إفادة لطيفة مما يلوح بها مقامها)) المفتاح: ص247 .

سنكتفي في هذا المقام بعرض جانب من مناقشة السكاكي لنظرية معنى المعنى ، حيث تتنزل لديه في إطار مبدأ العلاقة بين اللازم والملزوم في علم البيان ، ولكن قبل أن نقوم بذلك علينا أن ننبه إلى أن مرد طريقة السكاكي المعقدة في الدرس والتقعيد أنه كان منشغلا تماما بعملية الضبط والاستقراء ؛ أي ضبط علوم البلاغة واستقصاء حالات الصور البيانية ومستويات الدلالة فيها ، وحصر طرق التعبير عن المعنى الواحد قدر الإمكان، لأنه يرى أن علم البيان هو ((**إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بذلك عن الخطإ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه)) المفتاح: 249 .**

إن الدلالات العقلية هي التي يتحقق فيها إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة، حيث تنتج هذه الدلالات من حركة المعاني من اللازم إلى الملزوم كما في الكناية ، أو من الملزوم إلى اللازم كما في الاستعارة؛

((بسبب علاقة بينهما، كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه، ظهر لك أن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني. ثم إذا عرفت أن اللزوم إذا تصور بين الشيئين، فإما أن يكون من الجانبين، كالذي بين الأمام والخلف بحكم العقل، او بين طول القامة وبين طول النجاد بحكم الاعتقاد، أو من جانب واحد، كالذي بين العلم والحياة بحكم العقل، أو بين الأسد والجراءة بحكم الاعتقاد، ظهر لك أن مرجع علم البيان اعتبار هاتين الجهتين: جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم، وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم)) المفتاح: 438 .

إن الانشغال الكبير بمسألة الضبط والحصر في المفتاح قد أخرج جهد السكاكي إلى حد التكلف، وقد أعجبني أنه كان مدركا لذلك ، فقد عبر عنه بصراحة حين قال: ((**والمطلوب بهذا التكلف هو الضبط**)) **المفتاح: ص438** ، إذن فذلك أمر لا يحتاج إلى تهمة أو إغراض ، ما يعني أنه كان مضطرا إلى توظيف آليات المنطق والاستدلال لعلمنة الدرس النقدي والبلاغي، وتشييد أركانه على أرضية علمية صلبة، فوظف مبدأ الملازمات بين المعاني لضبط العلاقة بين تراتبية الجرجاني أعني (المعنى ومعنى المعنى) بآلية منطقية هي حركة الانتقال من الملزوم إلى اللازم ذهابا وإيابا، وهذا المبدأ يعتبر عنده بمثابة مرجع علم المعاني وأداة فعالة في فهم وتقييم الصور البيانية، فالكناية —مثلا:

((ننتقل فيها من اللازم إلى الملزوم، كما تقول فلان طويل النجاد، والمراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد، فلا يصار إلى جعل النجاد طويلا أو قصيرا، إلا لكون القامة قصيرة، فلا علينا أن نتخذهما أصلين)) ص438.

أما الاستعارة فهي عكس الكناية ، أي أنها انتقال من من الملزوم إلى اللازم ، لأنها ((**من حيث إنها من فروع التشبيه، كما ستقف عليه، لا تتحقق بمجرد الانتقال من الملزوم إلى اللازم، بل لا بد فيها من تقدمة شيء بذلك الملزوم في لازم له، وهذا الباب إذا مهرت فيه ملكت سحر البيان)) ص438** .

لقد تيسر للسكاكي أمر قسمة مباحث البلاغة إلى علوم المعاني والبيان والبديع وبناءها على أسس علم اللغة والنحو بفضل منهجية البحث العلمي التي أنضجتها نقاشات وأبحاث اللغة والنحو والفكر والكلام والفلسفة في القرن الخامس الهجري أي حين تمت نحونة المنطق ومنطقة النحو في مجالس جماعة بغداد المنطقية، فلا غرو استطاع السكاكي بسعة اطلاعه وتنوع معارفه أن يلتزم منهجا صارما ودقيقا في درس موضوع ذي طبيعة هلامية حرون ، لا تقبل التحديد ويتأبى على القولبة والتحنيط ، وبدل أن نقف لهذا الباحث وقفة إعزاز وتقدير ، صرفنا جهدنا في التمسك بعبارات مضللة زادت من قساوة حكمنا على الدرس العلمي القديم ، مع نجاة القليل النادر من الأبحاث طبعا .

وخلاصة القول في هذا الفصل: إن منطلقات الجرجاني والسكاكي واحدة هي علم النحو ومعانيه وأحكامه ، وعلم اللغة وتراكيبها وصياغاتها القواعدية والفنية ، اضطر الجرجاني إلى الدفاع عن قيمة المعرفة النحوية وأثرها في تثوير الدرس النقدي والبلاغي فاستعاد لهذه المعرفة وظيفتها داخل المنظومة البيانية ، بينما اختار السكاكي أن يمعن في الفصل بين منظومات البلاغة الكبرى (المعاني والبيان والبديع) على أساسات علم النحو والصرف واللغة، وهي الأساسات التي تتسم بالثبات وتمتلك صفة العلمية في درسها ، فكأنه أراد أن يربط الأدب بحبال أوثق إلى أوتاد راسخة كي لا يبتعد عن وظيفته الأساسية ، وكي لا يخرج عن طبيعته اللغوية التي تخلّق منها .

الخاتمة

الخاتمة

سعت هذه الدراسة بكل ما أوتيت من معطيات نصية ومواد معرفية وتاريخية يختزنها تراثنا النقدي، إلى أن تبين طبيعة نظرية المعنى في الفكر العربي وتكشف عن مصادرها المعرفية وأصولها الكبرى، من أجل أن تحدد أهم خصائصها ، وتكشف عن مساراتها ومسالكها المختلفة في اللغة والنحو، كما في علم الكلام والنحو والنقد والبلاغة العربية وإعجاز القرآن ، وذلك منذ كانت هذه النظرية أشلاء منتشرة في ممارسات معرفية ونقدية مختلفة ارتبطت بمرحلة الوعي الشفاهي ، وإلى غاية نضج هذه النظرية واكتمال أركانها وعناصرها كما تحقق لاحقا في مرحلة الوعي الكتابي والتنظير النقدي.

لقد تفاوت مستوى الاهتمام بهذه الحلقات الفكرية المتداخلة ونظرياتها العلمية بحسب مدها وانحسارها ، وتجلياتها وتمثلاتها وتوظيفاتها المتعددة في مختلف مراحلها ، وكذا بحسب قربها أو بعدها من طبيعة الفكر النقدي ، وبحجم تدخلها في دراسة المعنى وتفسيره أو تقييمه وتأطيره ، وبقدر اتصالها أو انفصالها عنه .

ولتحقيق مطالب الدراسة عمدنا إلى توظيف منهج مركب لمقاربة الظواهر الفكرية والنقدية ، يعتمد على التركيب بين أدوات نظرية الأدب والنظرية النقدية ، وقد حرست قدر الإمكان على استخدام هذه المناهج تحت غطاء عام هو نظرية المعرفة ذات الطبيعة المهيمنة والنزعة الاشتمالية ؛ إذ هي تأتي قبل نظرية المعنى ومصاحبة لها ومراقبة لجهازها النظري وطابعها العملي ، وبذلك تصبح وظيفتها مراقبة وتقييم الجهاز المفاهيمي لنظرية الأدب ونظرية النقد الأدبي بوصفها تسعى إلى تأطير المعنى وبناء أدوات إنتاجه وآليات تفسيره ، أي أن الدراسة الإبستيمولوجية المعرفية تقوم بذلك مستعينة بكتابات تاريخ الأدب وتاريخ النقد الأدبي .

لاحظت هذه الدراسة من خلال منهجية الحفر في الأصول الفكرية والمعرفية التي امتدت إلى جملة الآراء والمواقف والتفسيرات الأولى لبعض المواقف والظاهرات الدينية والاجتماعية ، وهي تفسيرات وأقوال ومواقف للرسول صلى الله عليه وسلم ممتزجة بثقافة العرب قبل وبعد الإسلام ، ثم تأسست وتوسعت هذه الآراء والتفسيرات بتأثير توجيهي قوي من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، هذه النصوص التي أصبحت تؤول وتوظف لتلبية حاجات المجتمع وتساير تطوراته المتنامية ، حيث وظفت لتبرير أنماط سلوكه وضبط ردات فعله وحركته في التاريخ ، الأمر الذي دفع إلى مزيد الحاجة إلى التأويل والقراءة كي تستجيب هذه النصوص الدينية للتحولات الحاصلة في بنية الثقافة الإسلامية ، وتساير الضغوط الثقافية والسياسية للأقاليم والحضارات الوافدة .

على أن الأزمات الداخلية والحركة السياسية كانت الدافع الأكبر لتوظيف آلية التأويل ، وذلك أمر أملته حاجة السلطة السياسية الملحة إلى تبرير الواقعي بالديني، حيث بدأ بالفعل صراع التأويلات واحتدم النزاع حول الدلالة (دلالة النص) منذ الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية ، الأمر الذي أدى إلى نشأة الفرق الإسلامية الكبرى التي أفرزت المقولات الأساسية التي ستصبح فيما بعد الأصول المعرفية العامة لعلم الكلام والعقيدة ، أوما سمي حينها (الفقه الأكبر) كما اصطلح عليه الحسن البصري والإمام أبو حنيفة .

وتتركز منجزات الأطروحة في ثلاث خلاصات أساسية تتمثل في:

1- أن للمرحلة الشفاهية التي تمتد من الفترة الجاهلية إلى مرحلة التدوين -خاصة- خصوصيتها وشروطها التي تفرضها على طبيعة النتاج الفكري والأدبي ، وتتحكم في مساره العام ، كما تتحكم في انتشار نماذج إبداعية محددة ، وفي بروز أنماط ثقافية وفكرية بعينها مثل المعلقات في الأدب والأحكام النقدية التي صاحبتها ، ويمكننا الوعي بهذه الخصوصية بعد مقاربة الفكر النقدي والأدبي مقاربة ناجعة تعيد الاعتبار للارتباط الضروري بين الممارسة الإبداعية والوعي النظري في هذا الفكر ، وصولا إلى النتائج المعرفية التي يفرزها ، حيث عبرت عن هذه المرحلة وبوضوح طريقة بحث الأوائل لموضوع المجاز في القرآن الكريم وفي الشعر العربي بمنهجية يمكن وصفها بمنهجية التفكير بالمجاز كما جسدها أبو عبيدة والفراء .

2- أن العناصر الثقافية والمواد الفكرية التي تشكلت منها الرؤية العلمية والنقدية العربية للمعنى كانت مزيجا من الثقافة العربية في الجاهلية ممثلة في الأشعار والأمثال والحكم وشيء من أيام العرب ووعيهم التاريخي ، وما جاء به الإسلام من تعاليم وقيم وشعائر أطرت العقلية العربية ، ونحتت منها أشكالا جديدة من الوعي القادر على الانخراط في الفعل الحضاري ، وبهذا الاعتبار مارس القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرا من النقد والتصحيح والمراجعة لهذه العقلية العربية ، سواء على مستوى التصور أو على مستوى السلوك ، فكانت دعوة القرآن الكريم ومنذ اللحظة الأولى التي نزل فيها الوحي دعوة إلى الانتقال الحتمي من الوعي الشفاهي بكل أشكاله التعبيرية والفكرية ، إلى الوعي الكتابي بما يحتاج إليه من عدة عقلية ونظرية ، وشكل ذلك فصلا حاسما بين مرحلتين مختلفتين من مراحل الفكر العربي ، وقد تطلب هذا الانتقال العميق جهودا مضنية من الجمع والتدوين والتعليم والمناظرة والمساجلة والكتابة دامت أكثر من قرنين على أقل تقدير، توجت أخيرا بنظريات خصبة للمعنى في حقول فكرية متعددة ، في التفسير والحديث والفقه واللغة وعلم الكلام والنحو والنقد الأدبي .

3 – كشفت الدراسة عن عدم فاعلية بحث المسائل النقدية والفكرية بمعزل عن الخلفيات المعرفية العامة لأصحابها؛ إذ بالرغم من أن لهذه الطريقة مبرراتها المنهجية والتاريخية التي تستند إلى نقص المعلومات والنصوص التاريخية التي تغطي حياة الأعلام والمشاركين في صياغة المشروعات الفكرية والنقدية ، إلا أن هذه الطريقة مورست حتى على الشخصيات الكبرى التي أنتجت لنفسها خطابات معرفية واضحة وغزيرة في أكثر من مجال ، مثل الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني وحتى السّكّاكي ، وقد وقفت الدراسة طويلا أمام انجازات الجاحظ والجرجاني لما تميزت به أعمالهما من عمق وتأثير ومكانة في تاريخ الفكر النقدي العربي ؛ حيث لم تزل حاضرة بقوة حتى ساعة كتابة هذه الأسطر ، وتزعم هذه الدراسة أنها كشفت عن بعض الأخطاء والتصورات التي شكلها الوعي الحديث والمعاصر عن جهود الرجلين ، وبخاصة فيما اختص بنظرية المعنى وقضايا الصورة الشعرية التي يعود الفضل في إثارتها بشكل واضح إلى الجاحظ الذي وضع أصولها ، كما يعود الفضل في تصويبها وتحويلها إلى نظرية نقدية بكامل عناصرها إلى جهود عبد القاهر الجرجاني ، في ما اصطلح عليه بمعنى المعنى ، وفي ترتيبات منهجية دقيقة قام بها السكاكي لتحقيق الفصل المنهجي بين مختلف علوم الأدب كما اختار أن يسميها .

إن أهم ما تدعو إليه هذه الدراسة في الأخير هو فتح آفاق معرفية جديدة ، وخلق جيوب فكرية جديدة نتسلل من خلالها إلى دراسة التراث الفكري والنقدي العربي القديم في ضوء التحولات المعرفية المستمرة والمتنامية في فروع علمية مختلفة ، لأننا نوقن أن أي علم أو معرفة لا يمكن لها أن تقوّم ذاتها ومنجزاتها لوحدها ، ولا أن تصحح أخطاءها بنفسها ، وأن عليها –على الأقل– وكي تحافظ على سلامة أجهزتها النظرية أن تنتج لها من نفسها جهازا نقديا خاصا يطّلع بتقييمها ونقدها ، وينهض بمتابعة أنشطتها الفكرية ، ويراقب مستوى كفاءتها في أداء وظيفتها العلمية والمعرفية .

والله من وراء القصد .

ملخصات البحث

ملخص البحث –بالعربية

هذه الدراسة محاولة للحفر حول الأصول المعرفية والفكرية لنظرية المعنى في الفكر النقدي العربي ، من أجل التعرف على طبيعة بناءاتها المنهجية الأساسية ، وتحديد مصادرها الكبرى التي استمدت منها إطارها النظري ومقولاتها العلمية وقوانينها العامة ، وتهدف بذلك إلى تحقيق متابعة علمية متأنية للتحولات المهمة لهذه النظرية، ولتحديد مساراتها المختلفة التي شكلتها في مختلف العلوم ، وبعض الأشكال المعرفية التي نحتتها في طريقها إلى النضج والاكتمال ، وقد تجلت ملامح هذه النظرية بداية في علم اللغة والنحو باعتبارهما من علوم الآلة ، ثم ظهرت تباعا في علم الكلام وعلوم البلاغة والبيان والنقد بأشكال ومستويات متقاربة الأصول متفاوتة الفروع ، وقد كشفت الدراسة عن مرحلتين أساسيتين في تاريخ نظرية المعنى ؛ **الأولى** تمثل مرحلة الممارسة الشفهية للعلم والإبداع والنقد جميعا ، وهي تمثل الحاضنة الأولى التي تأسست في ظلها المقولات الكبرى والأفكار العامة لهذه النظريات ، و**الثانية** تمثل مرحلة التنظير العلمي والنقدي الذي تصاعدت وتيرته منذ مرحلة التدوين ، ومع دخول الفكر العربي مرحلة الوعي الكتابي تمت عمليات غربلة هذه المقولات الكبرى والأفكار العامة ؛ حيث عكفت الدوائر العلمية والنقدية ومنذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري على تحويلها إلى مفاهيم نظرية تمتلك كفاية معرفية وقدرة تفسيرية للظواهر والموضوعات التي تعالجها من حيث ارتباطها ؛ سواء بقوانين إنتاج المعنى وإبداعه، أو بآليات قراءته وتأويله وتفسيره ، وقد بلغت هذه النظريات مستوى كبيرا من النضج والدقة والاكتمال منذ مطلع القرن الرابع الهجري . وفي خلال معالجة هذه المحاور الأساسية لم تغفل الدراسة عن استرجاع أهم الأبحاث والكتابات التي سبقتها في هذا الموضوع استرجاعا نقديا ، سواء أكان ذلك بهدف البناء عليها وتأكيدها ، أم كان بهدف نقدها وتصحيحها، أو دعوة إلى مراجعتها وتقويمها في ضوء معطيات ومعارف جديدة في قابل الدراسات . وبالله الحول والطول .

ملخص البحث بالإنجليزية:

The research saummary :

This study attempts to dig into around the epistemological and thought origins of the theory of meaning in the Arabic critical thought so as to explore the nature of its methodological structures and to determine the great sources from which it has drawn its theoretical framework ,scientific maxims ,and general laws.The study aims at the presentation of a longitudinal scientific assessment of the important developments of this theory and the determination of its different directions of its impact on different sciences.Moreover,it seeks to spot some epistemological patterns it has chiseled in its path towards maturation and perfection.The impressions of this theory first appeared in language science and syntax being « functional » sciences.Then, i twas extended to theology ,rhetoric and literary criticism in patterns and levels that are convergent in origins and divergent in branches.The present study has revealed the existence of two priciple eras in the history of the theory of meaning : the first one represents the oral tradition in the practice of both science and critism, which represents the first nesting evironment in which the big maxims and great ideas of these theories have been found,and the second one represents the era of critical and scientific theorization the momentum of which has increased since the writing phase.Since the era in which arabic thought has entered into writing consciousness , sifting operations of the big maxims and general ideas have been conducted ,where scientific and critical circles got involved since the second century of islamic history in transforming these ideas and maxims into theoretical concepts credited with epistemological competence and interpretative potential of the phenomena and the themes falling withing its scope be it through the laws generating and creating meaning or through the tools of its reading,interpretation,and exegeses .These

theories have reached a very high level of maturation,precision,and accomplishment since the beginning of the fourth centurary of islamic history.During the analysis of these priciple axes,the study has not neglected invoking critically the most important preceding writings and research either to support it ,to criticize and correct it ,or to call for its revision and reform in the light of new data and evidence in upcoming studies. From Allah is all power and might.

ثبت مصادر ومراجع البحث

ثبت المصادر والمراجع

1. ابن جني أبو الفتح عثمان:الخصائص ، تحقيق: محمد علي النجار ، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان ، دون تاريخ .

2. ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد: مقدمة ابن خلدون ، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي ، دار الهدى ، عين مليلة ، 2009م .

3. ابن رشيق أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، المكتبة العصرية–بيروت ، ط1، 2001م .

4. ابن فارس أبو الحسين أحمد: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ، حققه وضبط نصوصه وقدم له: عمر فاروق الطباع ، دار مكتبة المعارف ، بيروت ، ط2، 2013م.

5. ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم: الشعر والشعراء ، تحقيق: مفيد قميحة ومحمد أمين الضناوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت–لبنان، ط2، 2005م .

6. ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، تح: سعد بن نجدت عمر، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان. ط1، 2011م .

7. أبو زيد أحمد: المنحى الإعتزالي في البيان وإعجاز القرآن أحمد أبو زيد ، مكتبة المعارف، الرباط . ط1، 1986م .

8. أبو زيد أحمد: مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن ، دار الأمان ، الرباط . ط1، 1989م.

9. أبو زيد نصر حامد: إشكالية القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء .ط5، 2005 م .

10. أبو زيد نصر حامد: الإتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء . ط7، 2011م .

11. أبو زيد نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي-بيروت والدار البيضاء . ط4، 2000م.

12.أبو شوارب محمد مصطفى: إشكالية الحداثة في نقد القرن الرابع الهجري ، دار الوفاء-الإسكندرية ، 2002م.

13. أبو الطيب أحمد بن الحسين: ديوان المتنبي ، دار صادر، بيروت ، 2000م .

14. أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن ، تحقيق: محمد فؤاد سزكين ، مكتبة الخانجي، القاهرة، دون تاريخ.

15. أبو فهر شاكر محمود محمد: كتاب المتنبي، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ، مطبعة المدني-القاهرة، 1987م.

16. أبو موسى محمد محمد: التصوير البياني، دراسة تحليلية لمسائل البيان ، مكتبة وهبة، عابدين، القاهرة . ط6، 2006م.

17. أحمد إبراهيم طه: تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري ، دار القلم ، بيروت-لبنان ، دون تاريخ.

18. أدونيس علي أحمد سعيد: الثابت والمتحول ، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب ، دار الساقي، بيروت ، ط9، 2006م .

19. أدونيس علي أحمد سعيد: الشعرية العربية ، دار الآداب ، بيروت ، ط3، 2000 م.

20.أدونيس علي أحمد سعيد: مقدمة للشعر العربي ، دار الساقي ، بيروت-لبنان ، 2009م .

21. أزروال حسن محمد علي: إسهامات علم النحو في بناء النقد العربي القديم ، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2015 م .

22. الأشعري أبو الحسن علي بن اسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق نواف الجراح ، دار صادر ، بيروت .

23. أمين أحمد: ضحى الإسلام ، دار الكتاب الحديث ، القاهرة-الكويت-الجزائر . ط1، 2004م .

24. أمين أحمد: ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت-لبنان ، 2008م .

25. الأنباري أبو البركات عبد الله: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: حسن حمد ، بإشراف إميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلمية ن بيروت . ط1، 1989م.

26. الأفغاني سعيد: من تاريخ النحو؛ تاريخ ونصوص ، دار الفكر ، دون تاريخ .

27. أوغدن تشارلز كي، وريتشاردز آيفر آرمسترونج: معنى المعنى؛ دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، تقديم وترجمة كيان أحمد حازم يحي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ، ط1، 2015م .

28. الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب: إعجاز القرآن ، تحقيق: السيد أحمد صقر ، دار المعارف–القاهرة، ط7، 2010م .

29. الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط5 ، 2010م .

30. البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن محمد: الفرق بين الفرق ، ت .محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، 2007 م .

31. بن الشيخ جمال الدين: الشعرية العربية ، ترجمة مبارك حنون وآخرون ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ط2 ، 2008 م .

32. البهبيتي نجيب محمد: أبوتمام الطائي، حياته وحياة شعره ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، 1982م .

33. البهبيتي نجيب محمد: تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري ، دار الثقافة ، الدار البيضاء،2001م .

34. بوهلال محمد: إسلام المتكلمين ، دار الطليعة، بيروت ، ط1 ، 2006 م .

35. بودرع عبد الرحمان: الأسس المعرفية للُّغويات العربية ، دار ورد الأردنية ، ط1، 2013 م.

36. بورحيس المدني: المجاز في التراث النقدي: المدني بورحيس ، عالم الكتب الحديث ، إربد ، ط1، 2015 م.

37. تليمة عبد المنعم: مقدمة في نظرية الأدب، دار التنوير، القاهرة، ط1، 2013.

38. التهالي البشير: الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ، ط1، 2013م .

39. التوحيدي أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة ، اعتنى به وراجعه: هيثم خليفة الطعيمي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط1، 2003م.

40. التوحيدي أبو حيان: المقابسات النص الكامل للكتاب ، تقديم ومراجعة عبد الأمير الأعسم، دار الفرقد ، دمشق ، ط.، 2011م .

41. الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط8، 2007م .

42. الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط10، 2009م .

43. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب الحيوان ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مطبعة البابي الحلبي–القاهرة ، ط2، دون تاريخ .

44. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ، دون تاريخ .

45. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القارة–مصر، ط1، 19179م.

46. جبل محمد حسن حسن: المعنى اللغوي؛ دراسة عربية مؤصلة نظريا وتطبيقيا ، مكتبة الآداب–القاهرة ، ط2، 2009م .

47. الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني ، صحح أصله الإمام محمد عبده والأستاذ محمد محمود الشنقيطي، وعليق عليه السيد محمد رشيد رضا ، دار المعرفة، بيروت . ط3 ، 2001 م .

48. الجرجاني عبد القاهر: أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، داؤ المدني– جدة، ط1، 1991م .

49. الجمحي محمد بن سلام: طبقات فحول الشعراء ، قرأه وشرحه أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني–القاهرة، دون تاريخ.

50. جمعي الأخضر: اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب ، منشورات اتحاد الكتاب العرب–دمشق ، 2001م .

51. الجلاسي محمد: ثلاث منظورات في المعنى، مؤسسة مرايا الحداثة، 2007م.

52. الجوزو مصطفى: نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)ج2 ، نظريات تأسيسية ومفاهيم ومصطلحات ، دار الطليعة ، بيروت .

53. الجوزو مصطفى: نظريات الشعر عند العرب ، الجاهلية والعصور الإسلامية ، ج1، دار الطليعة ، بيروت .

54. جون ماكوري: الوجودية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، مراجعة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة –الكويت ، عدد58، سنة 1982م.

55. الحاتمي محمد بن الحسن الكاتب: الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره ، تحقيق محمد يوسف نجم ، دار صادر، بيروت ، ط2، 2010م.

56. حمزة حسن: الوحدة والتنوع في النظرية النحوية العربية ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ،ط1، 2012م.

57. حنفي حسن: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ، ط5، 2002 م .

58.الدوري عبد العزيز: العصر العباسي الأول، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط4، 2014م .

59.الدوري عبد العزيز: دراسات في العصور العباسية المتأخرة: عبد العزيز الدوري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2، 2011م .

60.الدوري عبد العزيز: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط2، 2007م .

61. ر.أولسون ديفيد، وتورانس نانسي: الكتابية والشفاهية ، ترجمة: صبري محمد حسن، مراجعة وتقديم: حسن البنا عز الدين ، المركز القومي للترجمة–القاهرة ، ط1 ، 2010 م .

62. راضي عبد الحكيم: دراسات في النقد العربي، التاريخ–المصطلح–المنهج ، الهيئة المصرية العامة للكتاب–القاهرة ، 2007م .

63. الرافعي مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط5 ، 1999 م.

64. راي وليم: المعنى الأدبي، من الظاهراتية إلى التفكيكية ، ترجمة يوئيل يوسف عزيز ، دار المأمون–بغداد، ط1، 1987م.

65. رزق صلاح : أدبية النص ، محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي ، دار غريب–القاهرة، ط2، 2001م.

66. الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني ، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، دار المعارف–مصر ، ط2، 1968م.

67.الزجاج أبو القاسم: الإيضاح في علل النحو ، تحقيق: مازن المبارك ، مكتبة دار العروبة–القاهرة ، 1959م .

68. الزوزني أبو عبد الله الحسين بن أحمد: شرح المعلقات السبع ، دار الفكر ، بيروت ، ط1، 2007م .

69. زيتون علي مهدي: إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي ، دار المشرق ، بيروت ، ط 1، 1992م.

70. السكاكي أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي مفتاح العلوم ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط3 ، 2014 م .

71. شامية أحمد: في اللغة، دراسة تمهيدية منهجية متخصصة في مستويات البنية اللغوية ، دار البلاغ–الجزائر ، ط1، 2002م .

72. الشهرستاني أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: الملل والنحل ، دار الفكر، بيروت.

73. الصغير عبد المجيد: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 2010م .

74. صمود حمادي: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، دار الكتاب الجديد المتحدة ، طرابلس–ليبيا ، ط3، 2010م .

75. صمود حمادي: في نظرية الأدب عند العرب ، مكتبة المتنبي ، المملكة العربية السعودية ، ط1، 2012 م.

76. طبانة بدوي: البيان العربي ، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ، دار المنارة–جدة، ودار الرفاعي –الرياض ، ط7، 1988م .

77. طبانة بدوي: قدامة بن جعفر والنقد الأدبي ، مكتبة الأنجلو المصرية–القاهرة ، ط3، 1967م.

78. طبل حسن: المعنى الشعري في التراث النقدي ، دار الفكر العربي–القاهرة ، ط3، 1998م .

79. العاكوب عيسى علي: التفكير النقدي عند العرب ، دار الفكر ، دمشق ، ط7، 2010م.

80. عامر فخر الدين: أسس النقد الأدبي في عيار الشعر ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط1، 2000 م .

81. عباس إحسان: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري ، دار الشروق ، بيروت . الطبعة العربية الأولى ، الإصدار الرابع، 2006م .

82. عبد البديع لطفي: فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ، شركة لونجمان المصرية ، 1997م .

83. عبد الجليل منقور النص والتأويل ، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي ، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون ، 2010م.

84. عبد الرحمان طه: تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي-بيروت والدار البيضاء.

85. عبد المطلب محمد: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني ، شركة لونجمان المصرية ، ط1، 1995م.

86. عز الدين حسن البنا: الشعرية والثقافة، مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم، المركز الثقافي العربي-بيروت والدار البيضاء . ط1، 2003م .

87. عصفور جابر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ، دار الكتاب المصري- القاهرة، ودار الكتاب اللبناني- بيروت . ط1، 2003 م .

88. عصفور جابر: قراءة التراث النقدي ، مكتبة الأسرة ،الهيئة المصرية العامة للكتاب-مصر ، 2006 م.

89. عطوي فوزي: الجاحظ دائرة معارف عصره ، دار الفكر العربي، بيروت ، ط 2، 1998م.

90. العقاد عباس: اللغة الشاعرة ، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، دون تاريخ .

91. عكاوي رحاب: الخليل بن أحمد صانع النحو وواضع العروض ، الأنيس للنشر، وهران ، ط1، 2013م.

92. العلوي محمد بن أحمد بن طباطبا: عيار الشعر ، تحقيق: عباس عبد الستار ، دار الكتب العلمية ، بيروت . ط2، 2005م .

93. عمار أحمد سيد محمد: نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم ، دار الفكر دمشق ، ط1، 1998م .

94. العمري أحمد جمال: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، 1990 م .

95. العمري محمد: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء-المغرب ، ط2 ، 2010 م .

96. عودة ناظم: تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العري المعاصر ، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس-ليبيا . ط1، 2009 م .

97. عياد شكري محمد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين ، عالم المعرفة عدد177، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت ، 1993م.

98. الفارابي أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان: إحصاء العلوم ، تقديم وشرح وتبويب علي بوملحم ، دار ومكتبة الهلال، بيروت-لبنان، ط1، 1996م .

99. الفارابي أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان: كتاب الحروف ، دار الكتب العلمية ، بيروت.

100.فضل السيد: تراثنا النقدي ، دراسة في كتاب الوساطة للقاضي عبد العزيز الجرجاني ، منشأة المعارف، الاسكندرية ، دون تاريخ .

101. القاضي الجرجاني علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي ، المكتبة العصرية-بيروت ، دون تاريخ .

102. القاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة ، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، عابدين-القاهرة ، 2009م.

103. القاضي عبد الجبار بن أحمد: متشابه القرآن: القاضي الهمذاني ، تحقيق: عدنان محمد زرزور ، مكتبة دار التراث ، شارع الجمهورية –القاهرة .

104. القاضي عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق خضر محمد نبها ، دار اكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 2012م، مج 16-17 .

105. المسدي عبد السلام: التفكير اللساني في الحضارة العربية ، الدار العربية للكتاب ، طرابلس-ليبيا ، ط2، 1986م .

106. المسدي عبد السلام: قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، دار سعاد الصباح، دار سعاد الصباح-الكويت،ط1، 1993م.

107. قصاب وليد إبراهيم: قضية عمود الشعر في النقد العربي ، دار الفكر-دمشق ، ط1، 2010م .

108. العسكري الحسن أبوهلال: كتاب الصناعتين ، حققه وضبط نصه: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان ، ط2، 1989م.

109. الكردي عبد الرحيم: الفكر النقدي عند العرب ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط1، 2015م.

110. كموني سعد: العقل العربي في القرآن ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ط1، 2005م.

111. محمد الولي: الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي ، المركز الثقافي العربي-بيروت والدار البيضاء.

112. مرتاض عبد الملك: قضايا الشعريات ، متابعة وتحليل لأهم قضايا الشعر المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية1، جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة ، دون تاريخ .

113. مرتاض عبد الملك: نظرية النص الأدبي ، دار هومة ، ط2، 2010 م .

114. المرزباني أبو عبيد الله بن عمران بن موسى: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر: المرزباني ، تحقيق: علي محمد البجاوي ، دار الفكر العربي-القاهرة .

115.المرزوقي أبو علي أحمد بن محمد بن الحسين: شرح ديوان الحماسة ، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون ، لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة ، ط1، 1951م .

116. مسكويه أبو علي محمد بن يعقوب: الهوامل والشوامل، سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه ، تحقيق: سيد كسروي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2، 2012م .

117. مندور محمد: النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في اللغة والأدب ، نهضة مصر-مصر، 2004م .

118. المهيري عبد القادر: نظرات في التراث اللغوي العربي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت. ط1، 1993م.

119. ناصف مصطفى : نظرية المعنى في النقد العربي : ، دار الأندلس – بيروت ، لبنان .

120. ناصف مصطفى: اللغة والتفسير والتواصل ، عالم المعرفة ، عدد193، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، 1995م .

121. ناصف مصطفى: النقد العربي، نحو نظرية ثانية ، عالم المعرفة ، عدد255، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، 2000م .

122. ناصف مصطفى: دراسة الأدب العربي ، الدار القومية للطباعة والنشر-القاهرة .

123. ناصف مصطفى: صوت الشاعر القديم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1992م.

124. ناصف مصطفى: قراءة ثانية لشعرنا القديم ، دار الأندلس ، بيروت-لبنان.

125. ناصف مصطفى: محاورات مع النثر العربيعالم المعرفة ، عدد218، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، 1997م .

126. ناصف مصطفى: مسؤولية التأويل ، دار السلام ، القاهرة ، ط1 ، 2004 م .

127. ناصف مصطفى: مشكلة المعنى في النقد الحديث ، مكتبة الشباب –عابدين، القاهرة .

128. هدارة محمد مصطفى: مشكلة السرقات في النقد العربي، دراسة تحليلية مقارنة ، المكتب الإسلامي، ط2، 1981م .

129. الواسطي محمد: ظاهرة البديع عند الشعراء المحدثين ، دراسة بلاغية ونقدية ، دار نشر المعرفة، الرباط.ط1، 2003 .

130. الودرني أحمد: قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب من الأصول إلى القرن 7هـ/13م، دار الغرب الإسلامي ، بيروت–لبنان ، ط1، 2004م .

131. الودرني أحمد: نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد ، مركز النشر الجامعي–تونس ، 2007 م .

132. ويس عمار: الواقع الشعري والموقف النقدي ، عالم الكتب الحديث ، إربد ، ط1، 2014 م.

القواميس والموسوعات

1. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب ، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي ، دار المعارف–القاهرة .

2. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسني: الكليات ، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط 2، 2011م .

3. الأعسم عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب ، دار التنوير، بيروت ، ط3، 2009م.

4. البستاني بطرس: محيط المحيط؛ قاموس مطول للغة العربية ، مكتبة لبنان ، بيروت–لبنان ، 1987م.

5. التهانوي محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون ، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم ، تحقيق: علي دحروج ، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي ، الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت–لبنان ، ط1، 1996م .

6. الجرجاني علي بن محمد الشريف: كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت–لبنان ، 1985م .

7. الرويلي ميجان ، والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ط5، 2007م.

8. الزركلي خير الدين: الأعلام ، قاموس تراجم ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط15، 2002م.

9. الزمخشري جار الله محمود بن عمر: أساس البلاغة ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان ، ط1، 1998م .

10. لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب: خليل أحمد خليل ، إشراف أحمد عويدات ، منشورات عويدات ، بيروت–باريس ، ط2، 2001م .

11. ياقوت الحموي الرومي: معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، تحقيق: إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت–لبنان ، ط1، 1993م .

المراجع الأجنبية:

1. Jonathan Culler : Literary theory , Avery short introduction ,0xford University Press, New Yourk , 1997 .

2. Ferdinan de Saussure : Cours de linguistique general , essai ovrag presente par: Dalila Morsly, Enag , edition , distription- Alger 2004 .

الفهرست

الفهرست

مقدمة

مدخل عام وتأسيس نظري.....09

1- مفهوم النظرية 10
2- المعنى؛ المفهوم والدالات والمستويات 18
3- اللغة والفكر والتفكير 20
4- الوعي الشفاهي والوعي الكتابي.....26

القسم الأول: نظرية المعنى عند العرب: مصادرها، أصولها ومناهجها

الفصل الأول:

مناهج البحث وطرق المعالجة النقدية.....35

1- نظرية المعنى بأي منهج ؟ 36
2- نظرية المعرفة (الإيبستيمولوجيا).....39
3- التضافر المنهجي والتداخل المعرفي- خلاصات تركيبية 43

الفصل الثاني:

مصادرها الكبرى ، ومشروعية التأصيل.....46

1- تبني النظرية في الفكر العربي و(جدلية الممارسة والنظرية) 47
2- مشروعية تأصيل الأصول المعرفية 56
3- القرآن الكريم منظما للشعر/العقل العربي 67

الفصل الثالث:

الأصول الفكرية والمعرفية لنظرية المعنى.....74

1- المجاز والتأويل (المعنى بين الحقيقة والمجاز) 75
2- النزاع حول الدلالة: نشأة علم الكلام وأصول فكرة الإعجاز 88
3- المعنى وأصل المعنى في الدرس اللغوي والدرس النحوي.....92

القسم الثاني: المعنى بين مناهج الدرس وضوابط التأويل من الممارسة إلى النظرية

الفصل الأول:

المعنى في جهود تقعيد اللغة والممارسات النقدية.....107

1- مسعى تأسيس مفهوم الشعرية/الفحولة في الممارسة النقدية.....108
2- الإطار النظري العام للمعاني في نظرية البيان (صحيفة بشر) 121
3- المعاني المطروحة في نظرية البيان عند الجاحظ: التأسيس المعرفي ، والتنزيل البياني 126

الفصل الثاني:

المعاني بين التقسيم والتقييم والتتميم في نظرية عمود الشعر.....153

1- المعاني الشعرية عند ابن قتيبة أضربها ومستوياتها 154
2- ابن طباطبا: المعاني الشعرية ، البحث عن المعيار النقدي 164
3- قدامة بن جعفر: علمنة الشعر وتصنيف المعاني الشعرية 168
4- مشاغل التنظير لعمود الشعر في الموازنات (الآمدي ، القاضي الجرجاني) 174
5- أسس نظرية المعنى عمود الشعر عند المرزوقي.....183

الفصل الثالث:

صياغة النظريات بين المراجعة والنقد والتجاوز.....187

1- المناخ الفكري والثقافي إجمالا ما بين القرنين الثالث والرابع الهجري.....188
2- نظرية النظم نسخة المعتزلة ونسخة الأشاعرة.....208
3- المعنى والصورة عندعبد القاهر الجرجاني بين الإدراك الإجمالي والتفصيلي.....224
4- السكاكي: مسعى علمنة الأدب والمعاني 254
خاتمة 258

ملخص البحث بالعربية 263

ملخص البحث بالإنجليزية.....264

ثبت مصادر ومراجع البحث.....266

الفهرس.....278