حَسْبي رَبِّي

القطيعة المعرفية
وسُلْطة الجـــذور

بسم الله الرحمن الرحيم

بلنسية للنشر والتوزيع

١٨ش مصطفى كمال- البرالشرقي- بجوار بازار الجمهورية ومكتب بريد البر الشرقي- شبين الكوم- المنوفية -جمهورية مصر العربية

ت : ٠١٢٦٩٩٤٧٠٧
٠١٢٤٣٩١٧٤٢

BALANCIA
BUPLISHERS
Egypt

Tel : 0126994707
0124391742

E-Mail :
Dr_alnagmy@yahoo.com
Dr_alnagmy2010@hotmail.com

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية:
٢٠٠٩/١٩٦١

17X 24 cm .

حقوق الطبع محفوظة © ٢٠٠٩ م. لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو الكتروني يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه . ولا يسمح باقتباس أي جزء من الكتاب أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر .

القطيعة المعرفية وسُلْطة الجـــذور

الدكتور

عيد بلبع

أستاذ البلاغة والنقد
كلية الآداب- جامعة المنوفية

٢٠٠٩م

مقدمات

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فإن أكثر هذه الصفحات ورقات بحثية نشرت فى مجلات ودوريات متخصصة أو ألقيت فى مؤتمرات على مدى عدة سنوات، ولكنها ينتظمها ضابط واحد لا يتجاوز ثنائية **القطيعة والتواصل التى تصدرت عنوان الكتاب، وما قد تثيره هذه الثنائية من جدل حول ثنائيات: التراث والحداثة، الهوية والعولمة، الذات والآخر، القديم والجديد**، بيد أن هذه المواقف قد تتسم بالعصبية والتعصبية فى كثير من الأحيان، وليس ثم من شك فى خطورة الأثر السلبى للعصبية والتعصب على العلم والمعرفة عند المشتغلين بهما، ولذلك رأيت إلقاء الضوء فى المقدمة على بعض القضايا التى من شأنها أن تضبط عملية المعرفة والعلم تحصيلا وإفرازًا، فهي من القضايا التي شغلت العقل العربي بل استهلكته في بعض الأحيان، أو قل استهلكته الغفلة أو التغافل عن استكشافها ومواجهتها، وربما كانت الألفة هي زاد هذه الغفلة التي استشرت في أوصال ذلك العقل الموبوء بالدوران في فلك هذه القضايا، فالألفة تقودنا في كثير من الأحيان إلى غفلة العين عما يسري حولنا، وهي من ثم تقودنا إلى غفلة العقل عما قد يكون واقعا فيه من حراك استهلاكي لعل أخطره هذه الثنائيات التي أشرنا إلى بعضها.

وتتمثل الدراسات التي ضمها هذا الكتاب فى الفصول الآتية:

- التُّراث والحداثة بين سياقات الإنتاج والتلقى.
- عبد القاهر الجرجانى والقطيعة المعرفية.
- الأثر السلبى للنحو على الدرس البلاغى،" سُلْطَةُ النَّحْو".
- البلاغة وتلقى النص، دلائل الإعجاز نموذجًا.
- شوقى ضيف و قراءة التراث البلاغى.

والصواب، كما يقاس بمعيار الخلل والاستقامة، قصور عن فهم المُنتَمَى إليه، وخطأ فى فهم ما تيسر منه، وخلل فى إدراك التصورات العامة والعلاقة بين الجذور والفروع، وعجز عن إدراك الخلفيات الفلسفية والسياقات المعرفية للمُنتَسَب إليه، وأين هؤلاء المنتسبون وأدعياء الانتماء من العمل بمقتضى الحقيقة القائلة: إن استراتيجية المعرفة أهم من المعرفة فى تطوير المعرفة؟

أحترز كذلك من أن يُظن بى أننى أدعى لرأيٍ أنسبه إلى نفسى الصواب الذى لا صواب بعده، فأقع من منظور آخر فى مأزق سوء التأويل، ولذلك أقر بأننى لا أدعى لرأيٍ أنسبه إلى نفسى الصواب الذى لا صواب بعده، ولكنى على عكس ذلك تمامًا أعنف ما أكون على نفسى إذا أعدت قراءتها.

إن هذه الصفحات لا تقدم معرفة تامة بقدر ما تقدم دعوة للمعرفة، ولا أبتغي منها أن تقفل باب جدل بل أبتغى أن تفتح أبوابًا من الجدل بين القارئ ونفسه، وهى فى النهاية لا تقدم من الإجابات بقدر ما تطرح من الأسئلة، إنها لا تدعى لنفسها امتلاك الصواب المطلق، ولا تعترف بمن يرى فى نفسه ـ قولًا أو حالًا ـ امتلاك الصواب المطلق، وأقدم بين يدى هذه الصفحات بعض الثنائيات التى يتشعب الخلط بينها فى مسارنا العقلى، فربما أعاننا التفكير فى الفصل بينها على تلمس موضع أقدامنا فى المسار، فلعل في التقديم ببيان هذه الثنائيات المنهجية التنظيمية لمسار العقل تأخذ بأيدينا إلى محاولة استكشاف بعض جوانب ماضينا وحاضرنا على حد سواء.

• الموقف المعرفى والموقف الانتمائى:

إن القدرة على التجاوز من الأهمية بحيث تصنف فى أوليات الخُلُق البحثى، ونقصد بها تجاوز الباحث لآرائه بالمراجعة الذاتية لنفسه ومساره البحثى، ولن يتيسر له ذلك إلى إذا كان ينطلق من استراتيجية بحثية محددة الأهداف والمسارات، أو بالاستجابة لمراجعات الآخرين لآرائه وأفكاره، ولن يتيسر ذلك إلا إذا كانت هناك منطلقات استراتيجية للسياق المعرفى الذى يعيشه الباحث، أما إذا نتفى الأمران فتوارت الاستراتيجيات فإن مسارات البحث تصبح بلاضوابط تحكمها وبلا أهداف تسيِّرُها، وهنا تصبح الممارسات البحثية خاضعة للصدفة والانتقائية العشوائية، ومن ثم ينتفى وجود

ـ محمد مندور وقراءة التراث النقدى.

لقد كنت مهمومًا بهذه القضايا وما أزال، ولعله من نافلة القول أن أشير إلى أن هذه القضايا مثار اتفاقات وتعارضات، وأعلمُ أن الأفكار التى تطرحها هذه الصفحات سيُقيَّضُ لها من يحاول أن يختزلها ـ فى ممارسة قرائية عَجْلى ـ فى الثنائية الشائعة المعروفة بين التراث والحداثة، بين الذات والآخر، فإذا كان هذا المُقَيَّض من أدعياء الانتصار للتراث فربما يقوده سوء الظن إلى أن يرى فى هذه الصفحات نمطًا من أنماط دعوة القطيعة مع التراث، وإذا كان هذا المُقَيَّض من أدعياء الحداثة والقطيعة مع التراث، فربما يقوده سوء معرفته إلى أن يرى فى هذه الصفحات دعوة إلى الرجعية.

ولا أحسب هذين النوعين مجتمعَين على شىء واحد قدر اجتماعهما على استنكار ما يرون أنه مجرد رأي مستهلَك ضمن الآراء المستهلكة على كثرتها، ولا أحسبهما متفقَين على رأى واحد سوى اتفاقهما على رفض ما يرون أنه مذهب من المذاهب على كثرتها وتشعبها، وأجزم بأن الذى اجتمعا على استنكاره ليس مجرد رأيي، وأن الذى اتفقا على رفضه ليس محدودا في مذهب، ولكن شُبِّه لهم؛ لأن هذه الصفحات تحمل دعوة إلى الوعي في وجوده المتجاوز لمحدودية الرأي أو المذهب.

إننى لا أتنكر لمنحَى أيٍّ من الفريقين، ولكننى أتنكر للتبعية الكسلى العمياء، أما الكسل فلأن من راح يستغرق فى تبعية التراث يقوده الكسل المعرفى إلى الإحجام عن رؤية المنتج المعرفى للآخر الغربى الحديث، ومن راح يستغرق فى تبعية الآخر الغربى الحديث يقوده الكسل المعرفى إلى الإحجام عن رؤية المنتج المعرفى للتراث، ومن هنا تأتى صفة العمى التى أصف بها الفريقين معًا، وإذا كنت واصفًا الاتجاهين المتضادين بالتبعية العمياء فإننى بذلك أُقر حقيقة واقعة، ومن ثم فإن غاية أن أنال الإنصاف من أيٍّ من الفريقين ليس جهدًا أحاوله.

إنهم معصوبون بعصابة المذهبية التى زيّنت لهم سوء عملهم فرأوه حسنا، لقد رأوا فى مذاهبهم الصواب الذى لا صواب بعده، ورأوا فى اتجاهاتهم الحق الذى لا حق بعده، وما هكذا تورد العلوم والمعارف:

ذهب الذين يُعاشُ فى أكنافِهم ... وبقيتُ فى خَلَفٍ كجِلْدِ الأجْرَبِ
يتآكلون ملامةً ومَذَمَّةً ... ويلام قائلُهم وإنْ لم يَشْغَبِ

رحم الله لبيد بن ربيعة، كيف لو بقى إلى مثل هذا اليوم؟

لقد أصبح الباحث المدقق الذى يعتصر إخلاصًا للعلم والمعرفة موبوءًا ببُغْية التأطير والتصنيف، تُلتمَس له الكلمة هنا أو هناك لكى يوضع فيما شاء له الواضعون من إطار، إلى حد أصبح معه السياق المعرفى العربـ والمصرى بعضه ـ غاية فى الخلط والاضطراب، فما أن تدخل فى مجتمع وتعلن تواصلك مع التراث حتى تُقام لك المحافل وتُلتمس لك المقاعد الوثيرة، على الرغم من أن هذا الإعلان نفسه قد يؤدى بك إلى تهم الرجعية والتخلف فى مجتمع معرفى آخر، ليكون أقل ما تُقابل به هو الإقصاء والتنكر، وعكس ذلك صحيح تمامًا إذا أنت أعلنت تواصلك مع فكرة غربية حديثة أو حداثية فى أحد هذين المجتمعين.

وليت الأمر يقف عند حد إعلانك، ولكنك محاصر بإرادة التأطير والتصنيف هذه حتى إذا لم تُعلن، حتى إذا تعمدت تعمُّدًا وحاولت جاهدًا أن تُخفى كل ما من شأنه أن يؤدى بك إلى التأطير والتصنيف، فإنك لن تعدم من يلتقط كلمة من كلماتك، أو جُملة من جملك فيتخذها شاهدًا ودليلًا ليزج بك فى التنور الذى أراده لك، والغريب الغريب حقًا أنه سيجد من يستمع إليه ويستجيب له.

الأمر لا يخصنى وحدى، وليس أَلَمُهُ فى أننى طرفٌ فيه، ولكن الذى يحتاج إلى وقفة معرفية هو أن يكون هذا هو حال الساحة الثقافية المعرفية، المناخ العام، السياق المعرفى العام، مشهد العقل العربى.

والخلل كل الخلل أن تتجاوز المسألة حد الخلاف أو الخصومة إلى حد الجهل، فمرحبًا بالخصومة والخلاف إذا أدى إلى تفاعل معرفى فكان دافعًا إلى إثراء الحياة العقلية، ولا مرحبًا بهذا ولا أهلًا به إذا كان تشابكًا يستهلك جهد الجميع فيضيع سدى، فإذا بهم يتآكلون ملامة ومذمة، ويُسرق الزمن من الجميع دون جدوى.

ومع الأسف هو كذلك !!!

ومادام الأمر كذلك فلا جدوى من التدليل والمواراة، ولا طائل من طول التذليل والمداراة، ولا مناص من وقفة معرفية تتسلح بالحياد والموضوعية، بمقتضاها نقول: إن الأمر ليس أمر خصومات انتمائية، ولا هو بأمر خلافات مذهبية، فهذه وتلك تقاس بمعيار الرأى والرأى الآخر، ولكن الأمر أمر جهل يقاس بمعيار القصور والتمام، ومعيار الخطأ

المنظومة لتصبح الجهود البحثية جهودًا فردية تفتقر إلى التواصل، ومن ثم تنتفى عنها أى إمكانية للتطور، ولذلك لا بد من أن يتوفر للباحث قدر هائل من المرونة على مستويين:

. مستوى التخلى عن أفكاره.

. ومستوى قبول الآخر.

ففى المستوى الأول، ما دام الباحث ينطلق من التجريب للأفكار والأدوات والإجراءات فإن هذا التجريب يحمل فى طيه احتمال الخطأ القابل للرد والمؤاخذة والتعديل والنقد والنقض، بيد أنه من الممكن أن يكون هذا الرد أو النقد أو النقض لم يتوفر له المبررات الموضوعية العلمية، إما لعدم الفهم الراجع إلى موجه النقد، وإما لعدم التفهيم الراجع إلى الباحث، ولكنه على الرغم من إمكان إقرارنا لذلك فإنه ليس عديم الجدوى، وهنا يأتى دور هذه المرونة العلمية فيما يجب على الباحث تدعيم الحجج، وإعادة الصياغة والتدقيق فيها، وفى كل الأحوال يأخذ الباحث النقد الموجه إليه مأخذ الجد.

أما المستوى الآخر المتعلق بقبول الآخر فهو الذى يتعلق به الحد من التعسف المعرفى، أو العنصرية المعرفية، أو الذاتية المعرفية، إن شئت، وفيه تكون المرونة محققة لنسبية الانتماءات المعرفية، انتماء الذات الباحثة إلى نفسها، وانتمائها إلى زمن بعينه، وانتمائها إلى مكان بعينه، بل سائر انتماءاتها المعرفية، وهنا تتجاوز هذه النسبية كل منحى تعصبى لصبح الإيجابى للمعرفة هو القول بنسبية مجالات المعرفة والحقول المعرفية، والقول بنسبية الزمن (الانتماء إلى الزمن)، القول بنسبية الانتماء (ثنائية الذات والآخر)، ويصبح الأجدى الاهتمام بتاريخ الأفكار وتبيئيتها: كيف تنتقل الفكرة من بيئة إلى بيئة، وتحيينها: كيف تنتقل الفكرة من زمن إلى زمن، وهنا تأتى ضرورة إدراك الفرق بين تاريخ المواقف وتاريخ الأفكار وتاريخ الآراء.

إن الانتماء وإن كان من الدوال التى قد تجد قبولًا وتفسح لنفسها موضعًا فى نفوس الجميع مخادع مضلل إذا حسر المعرفة فى حدود الانتماء الزمانى أو المكانى أو غيرها من دوائر الانتماء، إن فكرة الانتماء هذه بلا شك تنطوى على مغالطة ينبغى أن نتنبه إليها.

إن قوام هذه المغالطة تكمن فى الخلط بين **الموقف الانتماء والموقف القناع، والانتماء الموقف والانتماء القناع**، هذه ثنائيات لا مناص من وضعها موضع التأمل والتدقيق، فلعل

ترى أيكون من بين قارئى هذه السطور من يظن أننى أقف موقفًا ضديًا من الأخذ من الآخر، وإن وجد من يظن ذلك فهذا يدفعنى دفعًا إلى نفى ذلك نفيًا، إننى من أشد الناس حرصًا على الإفادة من خبرة الآخر المعرفية، بيد أننى ـ فقط ـ أقدم خبرة الآخر فى إنتاج المعرفة على المعرفة الناتجة عن هذه الخبرة، لا بد لنا أن ندرك هذه الفروق أولًا، قبل أن نؤمن بها.

ولا يذهبن بك الظن مذهبه فى أن تظن بى أننى أقصد من الحديث عن استراتيجية المعرفة قصرها على المنجز المعرفى الغربى، وأننى أنفيها تمامًا عن المنجز المعرفى العربى، فهذا ما لم أرمى إليه، ولا قصدت إليه سبيلًا، بل إننى أقصد قصدًا إلى اللفت إلى الأبعاد الاستراتيجية فى المنجز المعرفى العربى، وإلى قصور التناول الحديث لهذا المنجز عن ـ أو تقصيره فى ـ الوقوف على استراتيجية منظومية فى المنجز المعرفى العربى، وأقول بالقصور والتقصير لأن استكشاف هذه الاستراتيجية المنظومية ليس واضحًا جليًا بذاته باديًا للأنظار والأفهام لأول وهلة، ولكنه مخبوء وراء أقنعة صفيقة من التداخل والاختلاف وتعدد الطرح، متوارٍ خلف أسيجة كثيفة من الانفصال المعرفى بين حقول الاختصاص،" فوراء تاريخ الاختلاف والتعدد والصراع والانفصال يثوى تاريخ الوحدة والتكامل والاتصال، فعلى أنقاض تاريخ الأجزاء الممزق والمبعثر يمكن بناء تاريخ الكل" [1]

وإذا كنا ننادى دائمًا بفكرة السياق فذلك لأن هذه الاستراتيجية التى ننشدها فى منجز الآخر ومنجز الذات وليدة سياق معرفى وليست وليدة حقل معرفى، إنها وليدة علاقات عابرة لحدود حقول الاختصاص.

• العقل المملوء والعقل المصقول:

ولعل مما يزيد الأمر وضوحًا أن نفرق هنا أيضًا بين العقل المملوء والعقل المصقول، فالعقل المملوء عقل تحصيلى خالص يعمد إلى حفظ المعرفة التراكمية وتحصيلها، وينقل منها انتقاءاته، أما العقل المصقول فهو العقل الذى أسهمت هذه المعارف فى تكوينه وبنائه، ليصبح عقلًا مرفودًا بخبرات الآخرين وطرائقهم، دون الاقتصار على معارفهم فقط.

---

(١) علاء محمد حسن نور الدين: عبد القاهر الجرجانى فى كتابات البلاغيين المحدثين، رسالة دكتوراه، مخطوطة، كلية بنات عين شمس ١٩٩٧م ص ٦٤.

وضعها بهذا الشكل بارزة أمام أعيننا يُظهر كل فكرة فيها بضدها، فنتنبه إلى المغالطات التى تنطوى عليها هذه المقولات إن المسألة ليست مسألة تراث وحداثة، ليست مسألة ذات وآخر، ليست مسألة منجز معرفى عربى ومنجز معرفى غربى، رفض التراث وقبول الآخر، رفض الآخر وقبول التراث، فمن المغالطة الحقيقية أن ننظر إلى المسألة على أنها مسألة اختلاف فى دوائر الانتماء، إن المسألة مسألة الجهل والعلم، المعرفة واللامعرفة، رفض العسير والمجهول فى مقابل قبول السهل والميسور.

وهنا تأتى لعبة القناع الساذجة لتحتل واجهة الصورة فى ساحة العقل العربى المتمثلة فى محاولة تغطية العجز بقناع الموقف والانتماء، والحقيقة العارية من أى زيف هى أنه لا الموقف موقف ولا الانتماء انتماء، ولا الموقف الانتماء ولا الانتماء الموقف، إن الموقف قناع كما أن الانتماء قناع.

محزن أن يكون أصدق ما يمثل المناخ المعرفى فى بلادنا هو ذلك النموذج الشائع بين الأطفال فى موقف يكون أحد الأطفال بيده حلوى أو ثمرة فاكهة ـ مثلاً ـ ومعه طفل آخر يعلم أنه لن يعطيه مما معه، ويريد هذا الطفل المحروم أن يحفظ ما يمكن حفظه من ماء وجهه، ويريد أن يوارى ألم حرمانه، فيتعلل ببعض العلل التى تحول الحرمان إلى موقف، فيقول مثلاً: إنه لا يحبها، إنها تؤلم أسنانه، إنها تؤلم بطنه، إنها... إنها... إنها...، ولكنَّ المؤلمَ فعلاً هو الحقيقة المتمثلة فى أنه لا يستطيع امتلاكها أو الحصول عليها، فيعمد إلى إلباس حاله قناع الموقف خروجًا من مرارة واقع العجز، وألم حقيقة الحرمان... محزنٌ أن يكون هذا المثل هو خير ما يثب إلى الذهن ونحن نتأمل واقعنا المعرفى وحاضرنا البحثى ومسار عقولنا فى هذا الزمن.

إنه ثم حدود فاصلة جوهرية بين (إبستيمية) الجذور التى تفسر، و(إبستيمية) المنظومة التى تعيننا على قراءة الجذور، إن الأمر ليس أمر هوية ولكنه أمر معرفة، إن الأمر ليس أمر انتماء بيئى أو قومى بقدر ما هو انتماء للعلم والمعرفة فى وجودها المطلق.

ـ هل هى سلطة الجذور أم العجز عن الانعتاق؟ هل سيادة التراث أم حرمان القدرة على التجاوز؟

ـ ثم هل هى سلطة الآخر أم العجز عن الانعتاق؟ هل سيادة الوافد أم حرمان القدرة على التجاوز؟

أما آن لهذه العورة أن تنكشف؟ وهل الوعى بهذه المغالطة يلفتنا إلى التأمل فى هذه الثنائيات لنرى الفرق بين الحقيقة والزيف، بين الانتماء والقناع، وأن ما نحتاجه بالفعل هو: خطاب العقل لا خطاب الذاكرة ـ خطاب الذات الواعية، لا خطاب سلطة مرجعية ـ الخطاب الواقعى، لا الخطاب المستعار ـ خطاب الواقع، لا خطاب الواقع المستنسخ ـ خطاب المضمون، لا خطاب التضمين ـ خطاب الجهد البحثى، لا خطاب الترف البحثى.

• المعرفة واستراتيجية المعرفة:

دعنا نطرح بعض الأسئلة الاستكشافية فى مستهل معالجة هذه الثنائية:

ما الدافع إلى تحصيل المعرفة وما الغاية؟ أهو إثبات القدرة على التحصيل؟ أم هو تفعيل هذا التحصيل بدخوله فى نسيج العقل المنجِز، لا العقل القائم على إنجاز غيره؟ هل جاءت معرفتنا ـ بالتراث أو بالآخر ـ معرفة تراكمية أم تفاعلية؟ إلى أى حد تعاملنا مع المنتج المعرفى للآخر تعاملنا مع الوجبات الجاهزة التى لا نعرف ماذا بها وما مكوناتها؟ إلى أى حد أمكننا التمييز بين كون الآخر سلطة وكونه رافدًا؟ وإلى أى حد أمكننا التمييز بين كون الجذور سلطة وكونها رافدًا؟ إلى أى حد تكونت عندنا حصانة التلقى التى تجعل من المتلقى سلطة فوق سلطة الروافد: الآخر الجذور؟ وفى النهاية نتساءل: أيهما أهم فى تطوير المعرفة: أهى نقل المعرفة ذاتها أم تمثل استراتيجية المعرفة؟ أيهما أولى بالأخذ: المعرفة أم طريقة المعرفة؟ المعرفة الجاهزة أم طريقة التفكير والبحث التى تؤدى إلى المعرفة؟ المناهج الجاهزة أم مناهج التفكير التى تؤدى إلى ابتكار المناهج؟

ليس ثم شك فى أن استراتيجية المعرفة أهم من المعرفة فى تطوير المعرفة، ولعل هذه النقطة الفارقة الخطيرة قد غابت عن الوعى العربى فى أكثر الأقطار العربية وسآخذ مصر نموذجًا، فالواقع البحثى العربى فى مصر يشهد بأننا نقلنا ركامًا من الغرب، نقله قوم نقلًا انتقائيًا عشوائيًا، وعاش قوم آخرون عالة على هذه النقولات العشوائية، اهتمت بنقل المناهج الجاهزة الناتجة عن تفكير الغير، ولم تهتم بتمثل مناهج التفكير عند الغير، فجاءت هذه الممارسة متغاضية عن الحوار المعرفى، غارقة فى الاستسلام لعقدة الآخر، مدعمة سلطة الآخر وتسييده، وأصبح العقل العربى غائبًا، عقلًا مستقيلا فى المنجز المعرفى للآخر الوافد.

تختلف هذه الثنائية عن ثنائية العقل البحثى والعقل التحصيلى، فإذا كانت كلمة المملوء تتلاقى مع فكرة التحصيل فإن فكرة الصقل تختلف عن النشاط البحثى كما تختلف بداهة عن الملء والتحصيل، إن العقل التحصيلى قادر على الاستيعاب حتى يتحقق له الامتلاء، فيتكون قردًا هائلًا من المعرفة فى مخزون الذاكرة الواعية، وأقصى ما بمكن الإفادة به من هذا المخزون أنه يمكن استدعاؤه عند الحاجة، أما صفة البحثى فتقتضى قيام التفاعل بين عناصر هذا المخزون، وهذا التفاعل بدوره يكون منتجًا لعناصر أخرى، أى لأفكار وقضايا معرفية أخرى، أما العقل المصقول فهو الذى أسهمت المعارف والعلوم المحصَّلة فى تنميته وتربيته وتحصينه ومنحته قدرة ذاتية على التفحص والتأمل والتدقيق، حتى يتحقق له أن يرى من الأشياء ما لا يراه غيره، إنه العقل الذى يمتلك القدرة على الأخذ والرد بناء على القدرة النقدية التى منحته إياها الدربة والمران، إن الصقل هنا قدرة مكتسبة لعقل مهيأ للاكتساب؛ إذ لا تتوفر لعقل محدود القدرة فى علاقته بالمنجزات المعرفية.

بقى أن نشير إلى أن إمكانية الصقل هذه ضرورة للعقل البحثى، فبها يستطيع العقل البحثى التمييز بين بين ما يمكن قبوله وما يمكن رده، وبها يستطيع التمييز ما يمكن تفعيله وما لا يمكن تفعيله من العلوم والمعرف المحصَّلة، فإلى أى حد تجاوز العقل العربى حدود غاية الامتلاء والتحصيل إلى تحقق إمكانية الصقل؟؟ وإلى أى حد انطلقت به ـ أو يمكن أن تنطلق به ـ قدرة الصقل إلى آفاق البحث؟؟

- **سلطة الآخر وسلطة المتلقى (المقاومة بُعداً ثالثًا)**:

للمتلقى دوْران فى وجود النص، وهذان الدوران مختلفان فى طبيعة وجودهما، كما أنهما مختلفان فى مراحل وجودهما، إذ يمثل كل دور مرحلة، فيختص الدور الأول بمرحلة إنتاج النص، ويختص الدور الآخر بمرحلة تأويله، أما فيما يتعلق بطبيعة الوجودين فإن الأول يختص بما يمثله المتلقى من حضور فى ذهن المنشئ، ولا يلبث هذا الحضور أن يتحول إلى سلطة يزداد تأثيرها كلما ازدادت حدة العلاقة بين المنشئ والمتلقى إيجابًا وسلبًا، أما الآخر فيختص بعملية التأويل التى يمثل فيها المتلقى دورًا بارزًا بما أحاط به من خبرات معرفية وقدرة تأويلية تتخذ الرسالة اللغوية منهما متكأ للتفاعل فى الوعى المعرفى، وتنضاف بهما وخلالهما إلى خبرة النوع الإنسانى.

والانخراط فى تحصيل أدواتها رغبة فى تحصين الذات ضد هيمنة الآخر الذى كشف عن سوء نيته بما لا يدع مجالًا للشك أو فرصة للدفاع.

والتخوف الذى يحيط بمنحى المقاومة يتمثل فى أمرين:

ـ خطورة الانعطاف على الذات بوصفها أحد أهم أسلحة المقاومة فيما يتمثل فى رد الفعل الغاضب الذى يقتصر على التراث فى تقوقع على معطى العقل العربى فى مراحل تاريخية معينة، ومنه ما قد يضر.

ـ وخطورة المبالغة الانفعالية فى صد الآخر الذى يمثل جبهة الهيمنة وفرض الهو فينتج عن جدل الفرض والرفض الانحسار دون المنتج العقلى للآخر، ومنه ما قد يفيد، فعلينا" حين نرهف آذاننا لتسمع أصوات العصر أن نجعل عيوننا وعقولنا على مشكلاتنا، إذ لا قيمة عندنا لفكرة تستفاد من ثقافة أخرى، إلا بقدر ما تلبى حاجة، أو تحل مشكلًا، أو تضىء سبيلًا." (١)

ومن ثم يأتى الوعى وتخلُّق العقل النقدى ضابطًا موضوعيًا لردود الأفعال الغاضبة، وبهذا الضابط يتحرك هذا العقل فى رشاقة وحيوية محددًا لنفسه ما يفيد وما يضر، وبذلك نخلص إلى أن الوعى هو أهم أسلحة المقاومة، إن لم يكن هو سلاحها الوحيد، ثم إن هذا الوعى ـ فيما يتعلق بالمقاومة ـ هو الذى يمثل سلطة المتلقى.

ويأتى أخطر أدوار المثقف ومواقفه فى مدى إسهامه فى تحقيق الوعى المطلق، وأعنى بالوعى المطلق: الوعى الذى لا ينتمى إلى الفِرَقِيَّة والمذهبية والحزبية مهما تحقق لها من مسوغات موضوعية أو شرعية، فقد يكون فى هذه الأشياء من الأخطار الخفية أكثر مما فى الأخطار المعلنة من قِبَل الآخر، وهذا لا يعنى رفض وجودها ولكن فقط يعنى رفض مذهبة الوعى وحزبنته.

(١) د. سعد مصلوح، مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية ضمن كتاب: قراءة جديدة لتراثنا النقدى، النادى الأدبى الثقافى بجدة عدد ٥٩، جـ ٢ ص ٨٢١.

إن الدور الأول لسلطة المتلقى يضم العناصر التى يفرضها المتلقى (أو ظروف التلقى وملابساته) على المنشىء بما يشكله المتلقى من أهمية وفق السلطة الاجتماعية (مقام اجتماعى) أو السلطة السياسية أو السلطة الدينية، وما يترتب على هذه السلطة من مراعاة مقتضى الحال التى تمثل نمطًا من أنماط سلطة التلقى، بيد أن مصطلح مقتضى الحال المغرق فى قدمه ينبغى أى يتجلى بصورة أكثر اتساعًا ليخرج من الدائرة التى تحده فى الخطاب التسويغى التبريرى، ولينفتح على رؤى تتواءم مع تعقيد الخطابات المختلفة وتشتتها وتداخلها، فهو بذلك فقط يكتسب حقه فى الوجود والبقاء.

ولا يتعلق هذا الدور بغاية المنشئ فى التواصل فقط بل يتعلق أيضًا بغاية مضادة للتواصل هى غاية المراوغة، ومن الممكن أن نطلق على عملية التلقى التى يشترك فيها طرفان فقط هما المنشئ والمتلقى عملية التلقى البسيطة، أما عملية التلقى التى يتم فيها سيرورة الرسالة اللغوية من المنشئ إلى المتلقى مرورًا بمتلقٍ سلطوى غير مستهدف بالرسالة اللغوية، بل هو مستهدف بعملية مراوغة، وعملية خداع لوعيه، فالمنشئ يهدف إلى تمرير فكرة أو أثر من خلف ظهر القطاع السلطوى فى التلقى إلى قطاع الجمهور المستهدف بالتأثير أو الإقناع، ومن هنا يأتى حضور هذا المتلقى السلطوى فى ذهن المنشئ ليمثل نمطًا ـ بشكل ما ـ من أنماط سلطة المتلقى على المنشئ.

ومن أنماط سلطة المتلقى فى هذه المرحلة حضوره بوصفه مستهدفًا للتأثيرات الانفعالية والعاطفية والوجدانية فى خطابات التثوير والتهييج، أو مستهدفًا للإقناع العقلى فيما يتعلق بالخطابات الفكرية والأيديولوجية، وهنا يكون لتفاوت مستويات ثقافة المتلقين وجوده فى طرح الموضوعات وأساليب طرحها والوسائل التى يعمد المنشئ إليها ليحقق التواصل مع هذا المتلقى، وقد تكون عملية التواصل مدفوعة بسوء النية عند المنشئ فيتعمد مخادعة المتلقى لكسب تأييده لموقف ما يخص المنشئ، أو تحويله عن موقف ما لا يتوافق مع رغبات المنشئ، وقد تكون عملية التواصل مدفوعة بحسن النية فيتعمد المنشئ توجيه المتلقى إلى الحقيقة من وجهة نظره، ولكن مهما كان الهدف من عملية التواصل فإن المتلقى بلا أدنى شك يمثل سلطة موجِّهة للمنشئ حتى لو كانت هذه السلطة من نمط: سلطة العاصى على رب رحيم.

أما المرحلة الأخرى من مرحلتى سلطة المتلقى فهى تلك التى تختص بعملية التأويل التى ذكرنا أن المتلقى يمثل فيها دورًا بارزًا بما أحاط به من خبرات معرفية وقدرة تأويلية

تتخذ الرسالة اللغوية منهما متكأ للتفاعل فى الوعى المعرفى، وتنضاف بهما وخلالهما إلى خبرة النوع الإنسانى، من جهة، أو يمثل فيها المتلقى سلطة بما توفر له من ثقافة اتجاه بعينه من الاتجاهات المدفوعة بأيديولوجية معينة، فيعمد إلى نمط غير محايد من التلقى يدفعه إلى تأويل النص تأويلًا إسقاطيًا وفق ثقافته التى ينتمى إليها وأيديولوجيته التى يعتقد فيها، وهذا النوع من التلقى يعد مرحلة ثانية من التواصل مع الجمهور الذى قد تهيمن عليه الرؤية التأويلية لهذا المتلقى فيغيب النص الأصلى لحساب التأويل، وأخطر ما يكون ذلك فى النصوص المقدسة وما ينتج من تفاوت فى تأويلها يخلق اتجاهات وفلسفات متغايرة وفرق متناحرة.

وتأتى المقاومة لتمثل نمطًا مغايرًا من أنماط سلطة المتلقى، فهى لا تقتصر على الدورين المذكورين آنفًا للمتلقى، ومن ثم فهى لا تمثل إحدى المرحلتين بل لا تقع فى إحداها، إنها بالفعل تمثل موقفًا مغايرًا، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إنها تمثل موقفًا استثنائيًا فرضته ظروف وملابسات محاولة الآخر فرض هيمنته الثقافية على ثقافة (الأنا) الذات.

إنه خطاب هادف إلى حمل المتلقى على التخلى عن معطيات الذات وتتمثل أدواته فى حملة التشويش على هذه المعطيات والتشكيك فى صلاحيتها بشكل ما فى نبرة دعائية إعلامية موتورة، كما أنه هادف إلى حمل المتلقى على قبول البديل الذى يقدمه الآخر وتتمثل أدواته هنا فى حملة الترويج والتسويغ للبدائل التى يقدمها.

إن سوء الظن وافتراض سوء النية عند الآخر المنشئ والموجه للخطاب هو الدافع إلى تسلح المتلقى بسلوك المقاومة، فإن حضور فكرة المقاومة فى نفس المتلقى لتمثل أسسه التى يبنى عليها قبوله ورفضه وانتقاءه وإضافته وتطويعه لمعطى عقل الآخر، فمن هنا تتولد حساسية خاصة للانفتاح على الآخر ملؤها سوء الظن وانعدام الثقة، يتسلح المتلقى فيها بوعيه بذاته وتمسكه بهويته، وما يترتب على هذا المسلك من انعطاف على التاريخ واستدارة إلى التراث لتثبيت الجذور وليس للتقوقع فيها، للانطلاق منها وليس لتقديسها.

وفى ذلك تبدو عدة تجليات لعل من أهمها ما يتجلى من عدم وعى الآخر بقياس ردود الأفعال عند أصحاب الثقافة المستهدفة بالتذويب المهددة بالانمحاء، ومن أخطر تجليات ذلك أن تتولد عند الآخر، لا نقول فكرة المقاومة بل الأخطر منها الرغبة فى المقاومة

على ضمان حد أدنى من التواصل بين مجموع الكائنات البشرية، فإن المضامين التى تعد اللغة سندها الرئيس لن تدرك إلا باعتبارها نتاجا لثقافة ما، من هنا فإن تجاهل هذه المتغيرات هو تجاهل للفروق الأساسية بين الثقافات" [1]

أرى أنه من الضرورى أن نعترف أولًا وقبل كل شىء بأننا نحن العرب ا لآن ـ فى الغالب الأعم ـ لسنا منتجى معرفة، وهذا الاعتراف يستلزم اعترافًا آخر بأننا مستهلكو معرفة، وإن شئنا تعرية الكلمات من مظاهر اللياقة فإننا تَبَعيُّون نعيش سكونًا خاملًا من التبعية يتوزع بين منجزين معرفيين: المنجز المعرفى العربى فى التراث القديم، والمنجز المعرفى الغربى الحديث.

رافدان لا رافد واحد يستمد منهما البحث العلمى أسباب وجوده ولا يستطيع الحياة بدونهما، مهما ثار الجدل والخلاف حول الانطلاق من أحدهما لإثبات شرعية الآخر، فمن راح يلتمس فى التراث مؤيدات يثبت بها شرعية الآخر فهو مقر إقرارًا بسلطة التراث الجذرية عليه هو، ومن راح يلتمس فى معرفة الآخر مؤيدات يثبت بها شرعية التراث فهو مقر إقرارًا بسلطة الآخر الجذرية عليه، بل إن ما يحاول المرء إثبات الشرعية له هو الأضعف والأهش، وما يحاول المرء إثبات الشرعية به هو الأقوى والأصلب.

والغريب أن يكون ما نقوله هنا الآن ٢٠٠٨ م سبق أن قاله د. زكى نجيب محمود قبل ما يزيد على خمس وثلاثين سنة حيث صدرت الطبعة الثانية من كتابه الذى حمل هذه الكلمات سنة ١٩٧٣م، وذلك فى إشارته إلى التخلف الفكرى عند العرب إلى" الدرجة الدنيا التى ليس لنا فيها فكر عربى معاصر، مع أن تراثنا يمدنا بالخامة الولود التى يمكن أن نتخذ منها محورًا لموقف عربى أصيل إزاء القضايا الإنسانية الكبرى المطروحة على الألسنة والأقلام، ومع ذلك ترانا أحد رجلين: فإما ناقل لفكر غربى، وإما ناشر لفكر عربى قديم، فلا النقل فى الحالة الأولى ولا النشر فى الحالة الثانية يصنع مفكرًا عربيًا معاصرًا؛ لأننا فى الحالة الأولى سنفقد عنصر العربى، وفى الحالة الثانية سنفقد عنصر المعاصرة، والمطلوب هى أن نستوحى لنخلق الجديد سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب، أو عبرنا

(١) د. سعيد بنگراد: المصطلح السميائى الأصل والامتداد، مجلة علامات، مكناس، المملكة المغربية، عدد ١٤ سنة ٢٠٠٠م ص ٢.

الفصل الأول

التُراث والحداثة

بين سياقات الإنتاج والتلقى

من المؤكد أن تراثنا أو تراث الآخر، ليس جوهرًا نقليًا، اكتمل دفعة واحدة أو دفعات، فى الماضى، فلم يبق سوى تكراره، أو إلغائه.وإنما هو بعض خبرة النوع الإنسانى المرتبطة بشروطها التاريخية، والتى تقبل احتمالات الزيادة والتطور، أو التغير والتحول فى الوقت نفسه.

جابر عصفور

السياق والتسويغ السياقى:

كل معرفة تولد من سياق معرفى وتنحدر منه، وكل معرفة وافدة هى معرفة داخلة ـ أو دخيلة ـ على سياق معرفى مغاير، وفيما يتعلق بالمنجز المعرفى الغربى وبغية الانتفاع بخبراته فى الواقع المعرفى العربى فإن الأمر يتطلب أولًا وقبل كل محاولة للاقتراب من هذا المنجز أن نعترف بهذه الحقيقة التى قدمنا بها، فإن هذا المنجز ولد فى سياق وانحدر منه إلى سياق مغاير تمام المغايرة، مغايرة فى أن هذا السياق ضارب بجذور عميقة فى سياقات معرفية متشابكة أشد التشابك، معقدة أعنف التعقيد، سياقات يختلط فيها المعرفى بالمقدس، وكل دائرة سياقية تحمل فى داخلها تموجات دوائر سياقية لا حصر لها ولا حدود.

فهل معنى هذا الدعوة إلى عدم التواصل، أو الإقرار بعدم إمكان التواصل؟ لا هذا ولا ذاك، ولكن فقط الوعى بهذه الحقائق، الوعى بضرورة النبش فى حفريات السياق لتفسير الظواهر المعرفية، الوعى بمدى جذرية سلطة الموروث، والوعى بمدى الرغبة فى تجذير سلطة الآخر الوافد، الوعى بمدى سيادة الجذور أو تسييدها، والوعى بمدى سيادة الآخر أو تسييده، ولا وعى فى المواقف إلا بالتثبت والمرونة.

إن عملية انتقال معرفة من سياق إلى سياق لا مناص فيها من الوقوف على السياقين ولا بد، ثم تكون العملية الحقيقية هى ناتج تفعيل هذا الوقوف متمثلة فى عملية" التسييق المعرفى"، وأعنى بعملية التسييق خلق الروابط التى تضمن سيرورة هذه المعرفة فى السياق المعرفى المستقبل لها، أو قل تسويغ هذا المنتج المعرفى الغربى فى السياق العربى، فعلى الرغم من كل ما يمكن أن يقال عن" الكليات والعناصر الموحدة للجنس البشرى وقدرتها

رأى وكأنه وحده اليقين الذى لا يقين وراءه، والاطمئنان إلى فكرة وكأنها هى الفكرة الوحيدة الجديرة بالوجود بل السيادة إنما هو وليد فكر التخلف، لما فيه من وأد للسؤال وانزواء عن الجدل المعرفى الذى يدور حوله، والذى ينبغى أن يدور فى نفسه، فالتخلف والفردية والعصبية والتعصبية تمثل عناصر فى سياق واحد هو سياق الجهل والتأخر، ذلك الذى يتنافى بشكل صارخ مع سياق المعرفة، بل إن أى تماس له مع السياقات المعرفية يزعجه أشد إزعاج.

وقد أشرت من قبل فى كتاب" خداع المرايا" إلى أن نشاط إنتاج المعرفة لا يكون من فراغ، أى لا يكون بقدرة ذاتية خالصة للعقل، وإنما يكون بقدرة العقل على الاستقبال والإدراك لنشاط عقلى آخر، وقدرة على تمثُّل هذا النشاط بوصف التمثل" نشاطًا عقليًا يتجه إلى إدماج موضوع معين، أو موقف معين، فى مخطط نفسى أشمل"[1]، ومن ثم تصبح المعرفة التى ترفدُ العقلَ بنشاطاتُ عقولٍ أخرى مكونًا من مكونات هذا العقل، بمعنى أنها لا تزيده معرفة فحسب بل تزيده قدرة على الاستنتاج والاستنباط والتوقع.

إنها قدرة أكبر على إدراك ما لم يكن يستطيع إدراكه من قبل، وقدرة مضاعفة على تمثُّل ما لم يكن يستطيع تمثله من قبل، ثم قدرة على خلق التصورات التى لم تكن، والتصورات الممكنة، ومن هنا يدخل العقل فى القدرة على إنتاج المعرفة.

ودعنا نسميها: القدرة على التفاعل الذى يحقق التواصل المعرفى، وإنما يكون هذا ممكنًا بطرح تصورات جديدة، ولا يمكن أن يكون بحال من الأحوال محصورًا فى السلوك التكرارى المنحصر فى" القدرة على قول ما قيل من قبل"، فإن هذا النشاط الأخير نشاط مخادع مهما اشتمل على محاولات التوفيق والوقوف موقف الوسطية، فما الوسطية سوى نمط من أنماط التكيف التى تدخل فى سلوك المواءمة وهو" نشاط نفسى للطفل يتلخص فى تحويل مخطط أولى بهدف التكيف مع موقف جديد" [2]، ولكن الطفل هنا مستسلم لضغوط مواضعات اجتماعية شتى لا يقوى على دفعها، أما إذا تجاوز نشاطُ المواءمة الطفلَ إلى من يُناط بهم التفكير فلا شك فى أنها ستكون مجهضة لنشاط العقل البشرى، أو على الأقل عاملًا من أخطر عوامل إعاقته، فالتكيُّف فى هذا المقام يعنى حمل الذات ـ

(١) د. جابر عصفور: قراءة التراث النقدى، مرجع سابق ص ٧٣.

(٢) د. جابر عصفور: قراءة التراث النقدى، مرجع سابق ص ١٢٦.

الزمان لننشر عن العرب الأقدمين" [1]، وسبق أن قاله د. جابر عصفور بمنظور آخر:" فإن أغلب الدراسات المتاحة عن التراث النقدى تكاد تتحرك فى منطقة واحدة، محدودة، من مناطق التراث النقدى، وتنظر إلى مادتها نظرة جزئية، تفصل الظواهر عن سياقها، وتعالج المعطيات معالجة نقلية، اتباعية، تقصر حتى عن الوصول إلى الآفاق الرائدة التى وصل إليها أمين الخولى أو طه حسين أو طه إبراهيم فى الثلاثينيات من هذا القرن، والنتيجة هى ما يمكن أن نلاحظه من تلفيقية المنهج، وعشوائية المنظور، ونقلية الفهم على نحو لا يمكن معه أن تعد هذه الدراسات" قراءة" بالمعنى الدقيق، لأسباب متعددة أبرزها أن هذه الدراسات تخلو من أى وعى نظرى بموضوعها، خلوها من أى تأمل نقدى لمنهجها" [2]

ومهما جدَّ الرادُّون علىَّ فى هذه الرؤية أو تلك فإن فى حجم بروز هذه الثنائية على ساحتنا الثقافية والمعرفية ما يؤكد زعمنا ويدحض أى رد، وإلا فبِمَ نبرر هيمنة هذه الثنائية (التراث / الآخر) أو (التراث / الحداثة) على عقولنا؟ وبم نبرر احتلالها لهذه المساحة الشاسعة من تفكيرنا؟

فما الموقف الصحيح الذى ينبغى أن نأخذ به أنفسنا خروجًا من هذا المنعطف؟

إن هذا الموقف ليس هو موقف التعصب للمنجز المعرفى العربى المتمثل فى التراث، ولا هو موقف التعصب للمنجز المعرفى الغربى، ولا هو موقف الوسط بين الموقفين، ولا هو موقف الربط بين المقولات إذا كانت غاية هذا الربط تتحدد فى إثبات أن المنجز المعرفى العربى يتوافق مع المنجز المعرفى الغربى، أو العكس، عند أكثر أصحاب هذا الاتجاه اعتدالًا، أو إثبات أن العرب نفَذوا إلى هذه الأفكار قبل أن يدركها العقل الغربى، عند أكثر أصحاب هذا الاتجاه تعصبًا، أو القول بأن العرب أسسوا لهذه الأفكار وأن المنجز المعرفى الغربى عالة على المنجز المعرفى العربى، عند أكثر أصحاب هذا الاتجاه تطرفًا.

ولعل منحى التعصب والتطرف فى هذه الرؤية هو الذى أنشأ الرؤية الرافضة رفضًا قاطعًا لهذا الربط فى مثل قول د. صلاح فضل:" إن التماس المفاهيم العلمية الجديدة فى

(١) د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، ط٢ دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٧٣م ص ٢٥٤.

(٢) د. جابر عصفور: قراءة التراث النقدى، دار سعاد الصباح ١٩٩٢ م ص ٢٨، وأصله بحث ألقى فى ندوة النادى الأدبى الثقافى بجدة ١٩٨٨ م بعنوان " مقدمات منهجية ".

التجليات القديمة خطأ فادح منهجيًا؛ لأنها مرتبطة بالبنية المعرفية ذاتها" [1]، ولا شك فى أن هذه المواقف التعصبية والمتطرفة لاتخلو من خلل معرفى عظيم الخطر خصوصًا إذا هى استكانت لمحاولات إثبات فضل التراث أو سبقه، وقنعت من هذا الربط بهذه النتيجة المتجمدة، ورضيت بالتوقف والثبات غاية وحيدة لهذا الربط.

هل نحن بحاجة إلى هذا الربط؟

وبعيدًا عن المواقف الضدية المستهلكة للوقت والجهد نرى ضرورة هذا الربط، ولكن الذى يجب علينا أن نحددة فى صرامة ووضوح هو بيان الغاية والهدف من هذا الربط أولًا، ثم بيان كيفيته ثانيًا، فليست القضية المحورية هى إنصاف القدماء،" فأقوالهم تكاد ترقى فى نظر عامة الدارسين لدينا إلى مرتبة القداسة، ولكن المشكلة الجوهرية هى إنصاف أنفسنا فى هذا العصر" [2]، وتتحدد أهم الأهداف التى نرمى إلى تحقيقها من هذا الربط فى **التسويغ السياقى للمنجز المعرفى الغربى** (خطاب الحداثة)، والمنجز المعرفى العربى (خطاب التراث)، ولا تأتى محاولة القراءة التسويغية / التسييقية بهدف التسويغ السياقى الحتمى للمنجز المعرفى الغربى قراءة معزولة عن مساءلة الحداثة، كما أنها لا تأتى بهدف التسويغ السياقى الحتمى للمنجز المعرفى العربى بوصفها قراءة معزولة عن مساءلة التراث.

لا معنى إذن للمحاولات الضدية الاستهلاكية المبذولة لإثبات شرعية التراث على حساب الحداثة، أو من خلال موافقاته للحداثة، ولا معنى ـ فى الوقت ذاته ـ لإثبات شرعية الحداثة على حساب التراث، أو من خلال موافقاتها للتراث،" فإن المقولات التراثية لها ـ فى ذاتها ـ ما يؤسس شرعيتها فى ظروفها التاريخية وملابساتها التى تكونت فيها، وكذلك فإن المقولات الحداثية أيضًا لها ـ فى ذاتها ـ ما يؤسس شرعيتها فى ظروفها التاريخية وملابساتها التى تكونت فيها، وإن اللعب فى منطقة المنطلقات ينطوى على مغالطة جوهرية"[3]، والشىء الذى نحن بحاجة إليه فعلًا هو الانطلاق من استراتيجية نتبين فيها شرعية وجود هذا المنجز أو ذاك فى ظروفنا الراهنة وملابسات واقعنا المعرفى، ولن تكون هذه النتيجة ممكنة التحقق إلا إذا تحولنا بأهدافنا ومنطلقاتنا وسلوكنا إلى إيجاد شرعية معرفية جديدة لهذين المنجزين فى السياق الذى نعيشه، لا فى السياق الذى عاشاه.

(١) د. صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، عدد ١٦٤، أغسطس ١٩٩٢م ص ١٢١.
(٢) المرجع السابق نفسه ص ١٢١، ١٢٢.
(٣) د. عيد بلبع: خداع المرايا، رؤية في بنية العقل العربي، دار إيتراك، القاهرة ٢٠٠٢م ص ٢٦.

إن الأمر يتطلب إدراك الخلفيات المعرفية، والقوف على الفلسفات الجذرية، والمعرفة التامة بالسياقات الثقافية، والإحاطة بالتصورات النظرية، حتى يتحقق لنا نموٌ معرفى لا يقف عند حد، تدعمه الاستراتيجية المعرفية والمسلك المنظومى فيأتى خطابًا متماسكًا فى مقولاته، متجانسًا حتى فى اختلافاته، بما يحقق من استجابة لانبهارات المعرفة مهما كان موطنها، ومهما كان زمانها، ومهما كان منتجها.

أما الجهل بالخلفيات المعرفية وإهمال الجذور الفلسفية والاستهانة بمعرفة االسياقات الثقافية والوقوف عند حدود التهويمات حول التصورات النظرية يتحول بالمشهد المعرفى العربى إلى خطاب التخلف والخرافة والهَذَيان.

إن الأمر لا يتعلق باختلاف بين منحيين معرفين ولكنه يتعلق بمنحى معرفى وآخر غير معرفى، لا يتعلق بالرأى والرأى الآخر ولكنه يتعلق بالعلم والجهل، أما من يريد أن يلقى به فى كوخ الاختلاف فإنما هو فى حقيقة الأمر يُسكنه كوخَ الخرافة، ويُسَجِّيه فى مهاوى التخلف.

لا مناص من أن يأخذ المشهد المعرفى العربى نفسه بالوقوف على هذه الفروق الزاعقة، بل لا مناص له من أن يُكرهَها إكراهًا على إدامة النظر فى هذه الاختلافات الصارخة، لامناص له من أن يُرغمَها إرغامًا على استجلاء هذه التباينات الناصعة، حتى يتبين حقيقة لا زيفًا أين يضع قدمه فى المشهد المعرفى العالمى مكانيًا، والآنى زمانيًا.

أن يكون القضاء على فكر غيرك واتجاهاته وتسفيه آرائه هو أقصر الطرق لوجودك أنت فإن هذا لا يجيزه إلا فقه التخلف لا فقه الاختلاف، فالأمم المثقفة تتعايش فى أضيق مساحة ممكنة للاتفاق؛ لأنهم يبحثون عن مساحات الاتفاق، والتعايش فى مساحات الاتفاق مهما كانت ضيقة ومحدودة يعنى قبول الرأى الآخر، ويعنى السماح له أن يمارس حقه فى الوجود، فهما كان ارتكان المثقف الحقيقى والبحث الجاد والصادق فى طلب المعرفة إلى رأيه واقتناعه بما ذهب إليه، فإن هذا لا يحول بينه وبين مساحة احتمال لصواب رأى الآخر، إن هذا التعايش يعنى أيضًا إتاحة الفرصة لمراجعات مساحات الاختلاف، وهل المعرفة سوى هذه المراجعات الدائمة التى لا تكف عن طرح السؤال على الذات وعلى الآخر فى آن، إن المعرفة حركة دائمة لا يقر لها قرار، فالثبات فيها خمول وجمود وتقوقع ونضوب وجدب وعقم، المعرفة نماء لا ينقطع، إن الارتكان إلى

أو تلك النظرية، ولكن هذا المسلك مع ذلك لا يخلو من الخطورة وتكمن خطورته فى عدة أمور أهمها:

ـ أنه قد يأتى غير محايد إذا كان مرتبطًا برؤية الناقل الخاصة، وهنا لا تُقدم هذه المعرفة تقديمًا محايدًا ولكنها تُقدم بوصفها وجهة نظر المؤلف فى هذه المعرفة.

ـ قد يعتمد على انتقائية غير مستقصية لجوانب ما كتب فى الموضوع من الغرب.

ـ أن يأتى هذا التقديم مبتورًا عن سياقه الثقافى.

ـ وخطورة لا تتعلق بالمؤلف ولكنها تتعلق بمتلقى هذه المعرفة، وتتحدد فى أنْ يمثل المؤلَّف المنقول لبعض الباحثين المرجع الأساسى على الرغم مما فيه من انتقائية وقصور حتمى؛ لأنه من العسير ـ كما أشرنا ـ الإحاطة بكل ما كُتب فى الموضوع فى السياق الغربى، وهنا يبنى الباحث الذى يتخذ هذا المؤلَّف مرجعًا أساسيًا، أو قل مرجعًا وحيدًا، رؤيته على رؤية انتقائية غير مستقصية مبتورة من سياقها مشوبة بالاضطراب والتشويه.

وينبغى ألا يُفهم من تحفظنا على القراءة الانتقائية أننا نرفض الانتقائية مطلقًا، فثَمَّ انتقائيات: انتقائية عشوائية تخضع للصدفة ولا تتسلح بالرؤية الاستراتيجية، وتلك هى الانتقائية التى نرفضها ونحذر من خطرها، وانتقائية تصدر عن معرفة ووعى بأولويات ما يقدم للقارئ، أى أنها تنطلق من وعى باستراتيجيات المعرفة المنقولة، ووعى مماثل باستراتيجيات السياق الثقافى المنقول إليه، أما الانتقائية التى تقوم على مساءلة المنجز المعرفى للآخر ومحاورته، فإذا كان ثَمَّ انتقائية بعد هذا فإنها تنبنى على قبول مُبَرَّر لبعض مقولات هذا المنجَز، كما تنبنى على رفض مُبَرَّر لبعضها الآخر، وقوام هذه الانتقائية الوعى الذى عرضنا له فى حديثنا عن سلطة المتلقى (المقاومة بُعدًا ثالثًا)، ولكن هذا ـ مع ذلك ـ لا ينفى تحفظنا على هذا المنحى الانتقائى مهما توفرت له المعرفة والوعى؛ لأنه لا يتخلص من أحادية الرؤية وما تنطوى عليه من سلبيات كثيرة، وهنا نذكر بما أشرنا إليه آنفًا من التمييز بين نقل المعرفة ونقل استراتيجية المعرفة.

وإذا سلك الباحثون والدارسون والمؤلفون مسلك السهولة واليسر، أو قل آثروا التكاسل والاسترخاء فإننا لا بد أن نصل إلى ما وصلنا إليه من الحداثة المشوهة، أو قل من العقول المشوهة، أو قل إلى هوس الحداثة، فليتهم يعرفون الحداثة، ليتهم يعرفون

بفكرها الحاضر وتراثها القديم ـ على التوافق والتواؤم مع الآخر يستوى فى ذلك أن يكون حداثيًا أو غير حداثى.

وثم نشاط استهلاكى آخر لا يقل خطرًا فى منحاه الاستهلاكى العقيم عن التكيُّف، وإن كان أكثر إيجابية من التكيُّف، ويمكننا أن نطلق على هذا النشاط:"**التكييف**"، ويعنى حمل المنتج الفكرى للآخر على التوافق والتواؤم مع الذات، وبذلك يتفق مع التكيُّف فى الانطلاق من التواؤم الاستهلاكى، وقد لا يختلف عنه فى شىء سوى ما يهيمن عليه من العنصرية، وهى هنا غير مجدية.

أما التمثُّل الذى أشرنا إليه آنفًا فهو انصهار الآخر فى الأنا بوصفه رافدًا من روافده، يرفده و لا يُلغيه، ولا يُلغى فيه، إذ تحتفظ الذات بملامحها الخاصة، ولا يكون ذلك بدافع قصدى للمحافظة على الهوية، ولكنه يكون بتمكُّن الهوية تمكُّنًا حقيقيًا من العقل يجعله قادرًا على صهر الآخر فيها، إن التمثُّل الذى نعنيه قدرة أشبه بقدرة الجسم على امتصاص العناصر من الطعام، إن هذه القدرة تمكِّن الجسم من الانتفاع بهذه العناصر ولكنْ بشروط الجسم، فالمواد والعناصر الداخلة فى بناء جسم إنسان التى يستخلصها من النبات تدخل فى بناء جديد على صورة مختلفة عن التى كانت موجودة بها فى النبات، وكذا العقل، يمتص المعارف الرافدة له من التراث أو من الآخر، من القديم أو من الحداثة، ثم تدخل فى بنية جديدة لها ملامح هذا العقل وبصماته وخصوصيته، وإن شئت قلت هويته، وبذلك يتأكد لنا أن التمثل مرحلة فوق الإدراك والفهم والاستيعاب.

إنه القدرة على التفاعل الخلاق المنتج للمعرفة لتحمل فى طيها قدرة على نقد التصورات السابقة ونقضها فى آن واحد، إذ إن العقل الذى يتمكن من هذه القدرة لا يرضى بحال من الأحوال أن يكون عقلًا استهلاكيًا يقف عند حدود استهلاك المعرفة الآتية إليه من جذوره التراثية أو الآتية إليه من الآخر، وينبغى أن نعترف فى صدق وصراحة بأن محاولات اتخاذ موقف الوسطية والتوفيق ـ مهما كانت منطلقاتها، ومهما كانت غاياتها ـ إنما هى محاولات استهلاكية فى جوهرها و صميمها. (١)

إن هذا المسلك الذى ندعو إليه هنا يتطلب منا أن ننطلق إلى المنجَزين من إيمان بأننا نملك التراث ولا يملكنا، ونملك الحداثة ولا تملكنا، أى أنهما فى أيدينا وليسا فى قلوبنا،

(١) د. عيد بلبع: خداع المرايا، رؤية في بنية العقل العربي، مرجع سابق ص ٩، ١٠ .

وأنهما بعض خبرة الإنسان عبر الزمان والمكان وليسا عقيدة ويقينًا، وأن مقدار تفاعلنا معهما يرتبط بمقدار ما يثيران من الأسئلة لا بمقدار ما يقدمان من الإجابات، وأنهما يقدمان لنا دهشة المعرفة لا يقينها، وأن كل حقيقة مستقرة فيهما تاريخيًا هى مقدمة لحقيقة تالية لما تبين، وأنهما مدعوان إلى المثول فى سياقنا ولسنا مضطرين إلى الانخراط فى سياقيهما، أى أننا نملك الحق والقدرة على تسويغهما فى سياقنا كما نملك المقاومة التى تحول دون تسويغنا فى هذا السياق أو ذاك، إن الأمر ـ إذا تعجلنا الخطى ـ يكمن فى ضرورة خلق سياق معرفى عربى جديد مرفود بالمُنجَزَين معًا، فهل ترانا نفعل؟!

وفى النهاية لا أقول إن ما ندعو إليه هنا قد تنبه إليه غير واحد من المخلصين للمعرفة، المشغولين بتحقيق الوعى فى العقل العربى المعاصر، فمما يعين على التواصل بين الأجيال المعرفية والقوميات المعرفية فى آن هو" أن المنشغلين بهموم الإبداع اللفظى والعاكفين على كشف أسرار اللغة فيه لا يعدم فيهم بين الحقبة والأخرى من ينبرى عاملًا على ربط الرؤى بعضها ببعض، ومجتهدًا فى أن ينجز الوصل بين الراسخ والجديد؛ ليجنب أقرانه ومعاصريه أضربًا من القطيعة فى الفكر، والمنهج، وأدوات المعرفة، فيكون دوره دور الجسر اللاحم بين الجداول فى تباينها التفسيرى من خلال تعاقبها الزمنى"[1]، وبذلك يتحقق التواصل المنتج لوعى حقيقى ينفض عن نفسه الزيف والاضطراب.

أولا: التسويغ السياقي للمنجز المعرفي الغربي (قراءة الحداثة):

لقد كانت طريقة الرواد فى الأخذ من الثقافات الغربية هى استيعاب هذه الثقافة الغربية وهضمها وتمثلها، ثم إعادة صياغتها أو إعادة إنتاجها، هنا لم يتم نقل المعرفة الغربية ولكن الذى تم هو صقل العقول العربية بمنجز المعرفة الغربية، ثم جاء الإفراز المعرفى لهؤلاء الرواد، ولكن هذا مرهون بقدرة ما يمكن أن نطلق عليه الشخصية البحثية، ونقصد بالشخصية الثبات والقدرة على استيعاب المنجز المعرفى للآخر، بمعنى أن يدخل هذا المنجز المعرفى فى نسيج العقل العربى المتسم بالصلابة والقوة، من ناحية، المتسم بالمرونة، من ناحية أخرى، هنا تكمن القدرة على الاستيعاب والهضم والامتصاص، ثم التمثُّل.

(١) د. عبد السلام المسدى: ما وراء اللغة، بحث فى الخلفيات المعرفية، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس ١٩٩٤م ص ١٦٦.

إن إنصاف أنفسنا فى هذا العصر ـ على حد تعبير د.صلاح فضل ـ هو الغاية القصوى والهدف الأكبر، ومن المخالف لهذا الإنصاف أن نجدَّ فى نقل المنجز المعرفى الغربى مبتورًا من سياقه الثقافى والمعرفى، ومبتورًا عن سياقنا الثقافى والمعرفى، فهذا من أشد مناطق الخلل فى منهجيتنا، ومن أعنف مظاهر الاضطراب فى سلوكنا المعرفى.

إذا كان المنجز المعرفى الغربى يتمثل فى النظريات والمناهج الحديثة فإن هذه النظريات والمناهج لم تولد مكتملة، كما أنها لم تولد فى فراغ، ولكنها مسبوقة فى سياقها الثقافى بشيئين أولهما الجذور الفلسفية، والآخر ما يُطلق عليه إرهاصات النظرية، أو إرهاصات المنهج، على حد تعبير روبرت هولب Robert Holub الذى ذهب إلى أن" ظهور مدخل جديد إلى الأدب ـ خصوصًا إذا كان هذا المدخل يدَّعى لنفسه وضعًا نموذجيًا ـ يولِّد لا محالة سلسلة من الدراسات التى تستكشف الجذور، ومن ثم تُعفِّى على دعاوى الأصالة، ويمكن القول بمعنى ما: إن كل نظرية تخلق المبشرين الخاصين بها"[1]، فهذا المسلك فى محاولة استكشاف الجذور فى السياق الغربى ما هو إلا نوع من تسويغ المدخل الجديد ـ فى المسكوت عنه فى الوعى الغربى ـ وذلك بربطه عضويًا مع الإرهاصات، أو مع الأفكار المتوافقة مهما كانت متخالفة مع البنية المعرفية.

ومن ثم فإن أهم أهداف هذا الربط ـ عندى ـ أنها محاولة لتسويغ المقولات الغربية سياقيًا، أو قل: محاولة لتسييق المقولات الغربية عربيًا، وذلك بربطها بالمقولات العربية التى توفر لها هذا التسويغ فى السياق المعرفى العربى.

إنها محاولة لاستيعاب الجديد الوافد بربطه بالقديم المستوعَب، خروجًا بأنفسنا من أعنف مظاهر الاضطراب فى سلوكنا المعرفى المتمثل فى اجتزاء الفكرة اجتزاءً غير واعٍ من سياقها فلا هى مسيَّقة غربيًا ولا هى مسيَّقة عربيًا، ومن ثم تفقد الفكرة أهم عناصر تسويغها فتأتى كالرقعة فى الثوب بما يترتب على هذا من مظاهر التشويه.

إن نقل المعرفة الغربية قد يكون نقلًا نصيًا محايدًا، كما هو الحال فى الترجمة، وقد يكون نقلًا غير نصى؛ وذلك بنقل منهج من المناهج، أو قضية من القضايا أو نظرية من النظريات الغربية الحديثة، وفى هذا المسلك يعتمد المؤلف على عدد من المؤلفات الغربية ـ قد تكون فى الغالب الأعم انتقائية عشوائية ـ يقدم من خلالها هذه الفكرة أو هذا المنهج

(١) روبرت هولب: نظرية التلقى، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، النادى الأدبى الثقافى بجدة ط١،١٩٩٤م ص ٦٥.

الوافد، ليتهم يعرفون الجديد، ليتهم يعرفون الآخر، إنها معرفة مشوهة لاعتمادها على تلك المراجع التى أشرنا إليها آنفًا دون تمحيص وتدقيق، ودون أخذ النفس بما ينبغى أن يكون عليه أمر العلم والمعرفة من التأنى والبحث والاستقصاء، ومن الأمثال السائدة فى سياق الموروث الشعبى المصرى قولهم:" قِزْم بلاده، قِزْم بلاد الناس" (مع الاعتذار عن التحريف فى المثل الشعبى).

ثَمَّ بديهيات نحاول إبرازها لعلها تحمل أسباب الكشف عن بعض مساراتنا، كما تكشف عن بعض مظاهر التشوه فى مسار الحداثة المشوهة فى ارتباطين لها: ارتباط بالمنجز المعرفى التراثى العربى، وارتباط بالمنجز المعرفى الحداثى الغربى، وفيما يتعلق بتشوهات الحداثة فى الارتباط الأول نرى:

- أن إدراك الفروق بين معرفتين يتطلب الوقوف الدقيق على هاتين المعرفتين.
- أن إدراك الفروق بين سياقين معرفيين يتطلب الوقوف الدقيق على هذين السياقين.
- أن رفض معرفة بعينها يتطلب معرفة بهذه المعرفة؛ فإن رفض ما لا أعرف عجز عن المعرفة، إن رفض ما لا أعرف يفتقد الحجة على رفضه، والحجة من أهم أوليات المعرفة ومن أهم أولوياتها.

لا معنى لرفض الربط بين المنجز المعرفى العربى التراثى بالمنجز المعرفى الغربى الحداثى بحجة الاختلاف البيِّن بين الأصول التى انبثقت عنها المقولات هنا وهناك، كما أنه لا معنى فى الوقت ذاته إلى المضى لاهثين وراء كل مقولة غربية لنربطها بمقولة تراثية شبيهة بدعوى السبق والتفوق العربى وما يترتب عليها من دعوة للقطيعة مع الآخر، فإن الدعوة إلى عدم الربط تنطوى على خلل معرفى إذا صدر عن هدف الهدف القطيعة مع التراث، والأدهى أن تصدر ـ وهذا كثير ـ عن عدم معرفة بالتراث، وهذا ما دعانا إلى القول بأن إدراك الفروق بين معرفتين يتطلب الوقوف الدقيق على هاتين المعرفتين، فبدون هذا التمكن من المعرفتين معًا تصدر محاولات الرفض عن جهل وليست عن موقف.

والأمر لا يقف عند حدود الوقوف على المعرفتين بل يتعداه إلى ضرورة معرفة سياق كل من المعرفتين، فإن إدراك الفروق بين سياقين معرفيين يتطلب الوقوف الدقيق على هذين السياقين، فإذا ما تجاوزنا إدراك الفروق إلى إعلان الموقف من أىٍّ من المعرفتين فإن رفض معرفة بعينها يتطلب معرفة بهذه المعرفة؛ فإن رفض ما لا أعرف عجز عن

يفرضها الاستعمال العادى للغة" [١]، فالمصطلح هو أهم خطوة فى الدخول إلى المعارف والعلوم" فليس من مسلك يتوسل به الإنسان إلى أى معرفة من المعرف غير ثبتها الاصطلاحى... إن السجل الاصطلاحى فى كل فرع من العلوم هو الكشف المفهومى الذى يقيم للمعرفة النوعية سياجها المنطقى بحيث يغدو الجهاز المصطلحى لكل ضرب من العلوم صورة مطابقة لبنية قياساته، متى اضطرب نسقها اختل نظامها وفسد باختلالها تركيبه فتهافتت بفعل ذلك أنسجته."[٢]

ولا أرى ضرورة الوقوف على مصطلحات العلوم والمعرف بحاجة إلى مزيد من الأدلة، ولكن الذى يحتاج منا إلى وقفة مدققة هو أمران:

. المنظومة المصطلحية.

. سياقات المصطلح.

ولعل مقولة د. عبد السلام المسدى تبين أن الأمر لا يتعلق بالمصطلح المفرد فى علم من العلوم ولكن الأمر يتعلق بالثبت الاصطلاحى، بالسجل الاصطلاحى، بالجهاز المصطلحى، وهذا ما نطلق عليه المنظومة المصطلحية، أو الاستراتيجية المصطلحية، فإن العلم من العلوم لا ينبنى على مصطلح واحد أو عدد كبير أو قليل من المصطلحات التى لا يضبطها ضابط، ولكن هذه المنظومة المصطلحية بينها من الروابط العضوية ما يجعلها جهازًا مصطلحيًا تسير خلالها المفاهيم بأبعاد استراتيجية، فخلاصة القول ـ فيما يذهب د. سعيد بنگراد ـ "أن كل مصطلح لا يدرك إلا من خلال موقعه داخل تصور نظرى يمنحه مشروعية الوجود والاشتغال، فنقل المصطلح هو نقل لهذا التصور وليس إعطاء مقابل عربى لمفردة أجنبية."[٣]، وبذلك يأتى نقل المصطلح مبتورًا عن تصوراته النظرية، مجزًا من منظومته المعرفية من أخطر أسباب التشوه فى الخطاب العربى، ومن أوضح مظاهر الخلل والاضطراب فى عقول بعض علامات بثور الطفح الحداثى، فإن كون المنظومة الاصطلاحية مشوهة فهذا يعنى أن العقول مشوهة، فإذا غلب هذا المظهر السلبى تولد خطاب ثقافى مشوه.

---

(١) د. سعيد بنگراد: المصطلح السميائى الأصل والامتداد، مرجع سابق ص ١.

(٢) د.عبد السلام المسدى: المصطلح النقدى، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس ١٩٩٤م ص ١١.

(٣) د. سعيد بنگراد: المصطلح السميائى الأصل والامتداد، مرجع سابق ص ٣.

المعرفة، إن رفض ما لا أعرف يفتقد الحجة على رفضه، والحجة من أهم أوليات المعرفة ومن أهم أولوياتها، ومن هنا نقول بالتشوهات الناتجة ليس عن الموقف ولكن عن الجهل بما ينبغى أن يقوم عليه الموقف.

وإذا كانت محاولات رفض الربط تصدر عن وعى من بعض القائلين بها بالنقلة النوعية فى المعرفة، فإن رفض هذا الربط منا أيضًا يصدر عن وعى بضرورة الربط بغرض تسويغ المنجز الغربى فى السياق العربى.

وفيما يتعلق بتشوهات الحداثة العربية ـ إن صح التعبير ـ فى الارتباط الثانى نرى أن القراءة العربية للحداثة فى الغالب الأعم[1] قد باءت بغياب الاستراتيجية فى قراءة الحداثة، وغياب الاستراتيجية يتمثل فى عدة أمور لعل من أهمها:

ـ غياب العلاقة بين الحقول المعرفية المختلفة.

ـ غياب الأصول (الجذور) الفلسفية.

ـ غياب الخلفيات (السياقات) المعرفية.

ـ غياب تحديد المصطلحات.

فالحدود الفاصلة بين الحقول حدود نسبية، وهى من المرونة بحيث تحتاج إلى قدر موازٍ من المرونة فى إدراكها، وحسبنا أن نشير هنا مثلًا إلى أن مالينوفسكى الذى قال بفكرة سياق الموقف كان عالم أنثروبولوجيا، ومن المعروف أن فيرث وهو عالم لغوى قد أفاد من نظرية مالينوفسكى وأقر لها بالسبق والفضل معًا، وأن الذين اهتموا بنقل نظرية دى سوسير من المعرفة الغربية إلى السياق العربى كانوا من النقاد وليسوا من علماء اللغة،"فالنقد الأدبى ولا سيما فى تياراته المستحدثة هو الذى لفت انتباه العارفين إلى التحول الجذرى الذى أنجزته مقولات سوسير"[2]، بل إن أول مؤلَّف فى علم اللغة يحمل هذا الاسم:"علم اللغة" جاء من خارج حرم الاختصاص، فقد كان أول كتاب عربى أُلِّف بشكل متكامل فى هذا الحقل هو كتاب د. على عبد الواحد وافى" علم اللغة سنة ١٩٤١م"

(١) لا يُستثنى من ذلك ـ فى ظنى ـ سوى المدرسة التونسية والمدرسة المغربية فى وقوفهما على استراتيجية المعرفة الغربية، ولكن هاتين المدرستين قد باءتا بقراءة غير استراتيجية من قِبل الآخرين، وأخص بالذكر هنا الساحة المصرية.

(٢) د. عبد السلام المسدى: ما وراء اللغة، بحث فى الخلفيات المعرفية، مرجع سابق ص ٣٩.

وكان اختصاصه فى علم الاجتماع، ومن زوايا علم الاجتماع انتبه إلى قضايا اللغة، وفطن قبل غيره إلى خطر هذا العلم الناشئ يومها، ثم ظلت الحيرة المزدوجة بين علم اللغة وعلم الاجتماع تراوده مما تجلى باديًا فى كتابه:(اللغة والمجتمع ١٩٤٦م)، ثم فى كتابه: (نشأة اللغة عند الإنسان والطفل ١٩٤٧م)"[1]

إن المعارف الإنسانية ليست جزرًا منعزلة، ولكنها تحتفظ بقدر من التواصل والتداخل بحيث يعسر الفصل بنها فصلًا صارمًا ـ من ناحية ـ وبحيث لا تتحقق معرفة حقة من خلال حقل واحد، فإن هذا التداخل يقتضى الإلمام بنقاط التماس والتداخل والتلاقى بين هذه المعارف والاختصاصات، كما يقتضى سبر أغوار هذه التداخلات فيما يتعلق بالمعرفة موضوع الاختصاص، والنبش فى حفريات السياقات المعرفية، والتنقيب فى الجذور الفلسفية التى شكلت ـ بصورة ما ـ سياقات هذه المعرفة، ومن هنا كان لفت د. عبد السلام المسدى إلى أن ما وراء المذاهب الفكرية والنقدية الغربية أهم لدى أهل العدل والإنصاف من المذاهب الفكرية والنقدية الغربية نفسها" وإن ما وراء الثقافة أجلُّ قدرًا وأعظم خطرًا من الأزياء التى ترتديها الثقافة لتتحلى بها، وإن ما وراء اللغة لهو السلطان المتحكم فى أمر اللغة والمتفرد بطبقات من النفس الخفية عند أهلها، وإن ما وراء الفكر هو الحوض المغمور تحت طبقات الأرض ننبش وراء أعمدته ونجرى الحفريات تلو الحفريات حتى نمسك بزمامات الفكر لنقول يومئذ: هى المكشوفات المتجليات تعرِّى المنحجب وتضىء المتوارى وتفضح المسكوت عنه"[2]، ولعل كلمة السياق هى الكلمة الأم التى تضم بين ساعديها هذه الأبعاد جميعها.

وربما كان من أخطر مظاهر غياب التسويغ السياقى ـ من ناحية ـ وغياب السياق الثقافى بما يضم من جذور فلسفية وخلفيات معرفية ـ من ناحية أخرى ـ ذلك التشوه الشديد والاضطراب المخل الذى نراه فى نقل المصطلح الغربى، فإن "الحديث عن أى تصور نظري خارج حدود مصطلحية" خاصة به حديث لا معنى له، فالوجه المرئي لكل نظرية يمثله سجل اصطلاحى يرسم لهذه النظرية حدودها وامتداداتها فى غيرها من النظريات، وأى إخلال بهذا السجل هو إخلال بالنظرية وبنائها ذاته، فليس المصطلح، بقضاياه المتنوعة، سوى طريقة فى تنظيم التجربة العلمية والتعبير عنها خارج الإكراهات التى

(١) المرجع السابق نفسه ص ٤٢.

(٢) المرجع السابق نفسه ص ١٧٨.

إما سياق التبعية والاتباعية الاستهلاكيتين أو يصبح سياق التشرذم والتمذهُب الاستهلاكيين أيضًا، ترى أيمكن أن نطلق عليه السياق الاستهلاكى؟

لا نستطيع أن ننكر أهمية الجهود البحثية والنقدية التى مردها التراث أو الحداثة، أو جهود الترجمة عن الآخر ولا نستطيع أن نتنكر لها، ولكنها ـ على كثرتها ووفرتها وتنوعها فى أساليب التناول وتشعبها بين المجالات المعرفية ـ جهود تبقى فردية لم تتهيأ لها الأبعاد الاستراتيجية والمنظومية التى تجعل منها سياقًا معرفيًا له خصوصيته التى تتحدد بها ملامحه التى تميزه عن غيره، ومن هنا قلنا بالتسويغ فى الحالين: حال قراءة المنجز المعرفى الغربى ، وحال المنجز المعرفى العربى.

وبذلك تأتى قراءة التراث نمطًا من أنماط التسويغ السياقى للمنجز المعرفى العربى، لا نقول وفق ثوابت معرفية غربية، ولكن على أقل تقدير وفق عقل مصقول بحراك معرفى وافد من الآخر، ومن ثم لا تنفصل عملية قراءة التراث عن المساءلة والمراجعة والنقد والنقض ما دامت توفرت دواعيه.

تأتى مساءلة التراث العربى غاية تفرض ضرورة هذا الربط، أو قل هى رؤية التراث فى ضوء هذه المفاهيم، وذلك لأهمية ما يترتب على هذه المساءلة من حراك فكرى، مادام تحقق لنا وعينا بضرورة إنصاف أنفسنا، وما دمنا نتحرك فى هذا المسار بعقول مصقولة، إنها مساءلة للتراث العربى، وتنطلق من مشروع أكبر يتجه إلى إعادة قراءة التراث قراءة ناقضة قد ينتج عنها معرفة نتحول بها من مستهلكى معرفة ـ عربية تراثية أو غربية حديثة ـ إلى وضع أصول معرفية على هدى من المقولات التراثية الحَرِيَّة بالتأمل والاستثمار، وفى ضوء المعارف الغربية الحديثة، إنها محاولة للمثاقفة بما ينطوى عليه المصطلح من تفاعلية تكشف عن بعد المحاورة مع المنجز المعرفى الغربى الحديث بمنهجيته وتنظيره،" وفى الحق إن فى الكتب العربية القديمة كنوزًا نستطيع، إذا عدنا إليها وتناولناها بعقولنا المثقفة ثقافة أوربية حديثة أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التى لا تزال قائمة حتى اليوم." [1]

ربما يكون فى ذلك نوع من المثاقفة التى تتجاوز موقفين: موقف الاستعادة السلبية وموقف التسييد، فالقراءة الاستعادية للتراث تنطوى على الإمساك بيقين معرفى ضائع فى

(١) د. محمد مندور: النقد المنهجى عند العرب، ط نهضة مصر ١٩٩٦م ص ٦.

وإذا كان هذا هو خطر أمر غياب المنظومية عن نقل المصطلحات الغربية، فإن خطر نقل المصطلح بترجمته أو تعريبه منقطعًا عن سياقه الثقافى، أى غياب السياق الثقافى بما يحمل من خلفية معرفية وجذور فلسفية، هو الأدهى والأمَرُّ، وقد لفت د. سعيد بنگراد إلى هذا البعد الخطير فى نقل المصطلح وتعريبه بقوله:" الأمر لا يتعلق بصياغة مصطلحات تغطى نشاطا معرفيا يتم داخل لغتنا بقوانينها فى التقطيع والمفهمة والتركيب، بل هو أمر خاص بتوفير الشروط الأساسية لتلقى ونقل وتعريب مصطلحات وافدة إلينا عبر لغات أجنبية، فإن كل الأسئلة التى يثيرها هذا المصطلح ستأخذ أبعادا معرفية لها علاقة بتنوع الحاجات الإنسانية وطرق صياغتها والتعبير عنها، فما سننقله إلى لغتنا ليس دلائل لغوية عارية ومفصولة عن أى سياق معرفى، بل هي كيانات تأتينا محملة بتاريخها ورؤاها وأشكالها فى الوجود والاشتغال؛ ولهذا السبب، فإن تدبير أمور المصطلح ليس شأنا تقنيا يتكفل به مترجمون متمرسون يجيدون اللغات، بل هو شأن معرفى يتكفل به المختصون فى شتى فروع المعرفة."[1]

فالاستهانة بهذه الخلفيات موقف لا يحتمل المناقشة، ولا يحتمل الأخذ والرد، ولا يحتمل تصنيفه فى خلافات الرأى والرأى الآخر، إنه لا يحتمل سوى الحكم بالجهل والتخبط التشويه فليس" من باب الترف أن نقول إن التواصل بين الشعوب يتم عبر إدراك حقيقى للحقول الثقافية التى تنبثق منها المفاهيم، لا عبر معرفة الدوال المعزولة، فاللغات تمتلك طريقتها الخاصة فى صياغة ما تنتجه التجربة الإنسانية بكل أبعادها، وهو ما يعنى وجود أسلوب خاص فى المفهمة وتقطيع المدرك الذى ينتمى إلى التجربة المحسوسة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن القبول بعلوم الآخر لا يعنى قبولا بمصطلحاته ومفاهيمه فحسب، بل هو أساسا قبول بطريقته في تقطيع المعطى الطبيعى والثقافى والاجتماعى، وهذا يعنى أن هناك أسلوبا خاصا فى المفهمة (خلق المفاهيم وتداولها) وتقطيع المدرك الذى ينتمى إلى التجربة المحسوسة، أى ما يحيط بالإنسان وما يجربه وما يتداوله، فالشمس ليست شمسا فى السماء فحسب، إنها كذلك أيضا فى اللغة والمتخيل والمعتقد الدينى." [2]

(١) المرجع السابق نفسه ص ١.

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٢.

يبقى أن نلفت إلى طرف مهم من نهج الغربيين فى إنتاج المعرفة، وطرقهم فى استحداث المذاهب الفكرية والفلسفات، يوضح ذلك د. شكرى عياد بقوله: "... ولأهل الغرب فى مذاهبهم الفكرية مسلك حميد، ذلك أنهم ما إن يذيعوا اسم المذهب ويروجوا له بمختلف ألوان الدعاية حتى يتناولوه بالتعديل والتبديل، كل على حسب اجتهاده، إلى أن يتولد من المذهب القديم مذهب جديد، أو مذاهب جديدة، فيشرعون فى إذاعتها والترويج لها كدأبهم فيما سبقها، وهكذا دواليك"(١)

ويمكننا تحديد هذا النهج فى المراجعة المستمرة للأقوال والآراء، وأن هذه الآراء والمقولات لا تكتسب الثبات عندهم بالقدر الذى تكتسبه عندنا، فقد تكون الفكرة هناك مطروحة على محك التجريب فيتلقاها بعض باحثينا على أنها من الثوابت المعرفية التى اكتسبت شيئًا من القداسة، على الرغم من أنها ما تزال هناك عند الغربيين ما تزال مفتوحة على مائدة التشريح، معرضة للإضافة والحذف والتعديل والتقويم والنقد والنقض ربما من القائلين بها أنفسهم، ومن دواعى السخرية المريرة فى هذا أن صاحب الفكرة نفسه قد يتراجع عنها فى الوقت الذى يتخذها بعض الباحثين العرب من المسلمات، فهل يرجع هذا إلى أننا مسكونون بغاية التقعيد والتثبيت؟

لا مناص من الاعتراف بأن فى الساحة العقلية العربية شيئًا غير قليل ولا هو بالهين من الخلل المعرفى، مما يجعل حالنا إلى المراجعة أحوج، وحاجتنا إلى المراجعة أمَسّ، ذلك هو ما التقى عليه عالمان نابهان جادان واعيان يقظان إلى ما يدور فى الدنيا من حراك معرفى ثقافى، مخلصان للمعرفة يأخذان نفسيهما بالمراجعة الدؤوب لما يجرى فى الساحة، وغربلة ركام تيار جارف كاد يهلك الحرث والنسل، هما الدكتور شكرى عياد، والدكتور عبد السلام المسدى، ويحكى الأخير هذا الوفاق المعرفى بينهما على الوقوف فى مواجهة هذا التيار الجارف:"فلقد أحسسنا أن أدرانًا قد تراكمت على بعض الممارسات النقدية الحديثة فى حقلنا العربى، وأن الانتصار قد استحال طفرة فخشينا أن يسىء بعض المنتصرين ـ بفرط اندفاعهم وباتقاد حماسهم، إلى ما هم منتصرون إليه ـ أكثر مما يحسنون، كما خشينا كرة أخرى أن تتوالج الرؤى الفكرية، فتتراكب، وتتلابس، فلا تزكو بأخلاطها

(١) د. شكرى عياد: لمن يكتب النقاد، مقال بمجلة الهلال عدد يونيو ١٩٩٢م.

المعرفة النقدية، وإنما تكون جنايتها عليها أكثر من جناية رواسب الأنهار الحابسات على الظامئين مياهها."(١)

وبعد، فإن عملية التسييق أو التسويغ السياقى هذه أشبه بما تتطلبه عمليات نقل الأعضاء فى الجسد البشرى، فلكى تتعامل هذا الأعضاء المنقولة مع الجسد البشرى المنقولة إليه، ويتعامل معها، لا بد من مسوغات ومهيئات لهذا التواصل، وبدونها يظل هذا العضو الغريب غريبًا ملفوظًا، قد يسبب من الآلام والأوجاع أضعاف ما كان يُرجى من نقله إلى هذا الجسد.

إن هذا الأمر ـ بلا شك ـ يحتاج إلى جهد مضاعف فى تحصيل معرفتين، وتمثُّل سياقين، ثم فى تفعيل المعرفتين، كما يحتاج ـ بلا شك أيضًا ـ إلى روح بحثية، بل قل إلى عقيدة بحثية أشد ما تكون إخلاصًا للعلم والمعرفة، وهذا الأمر ـ بلاشك ثالثًا ـ لن يُعجب بعض أدعياء المعرفة ومُدَّعيها؛ لأنهم يقنعون بأن يكونوا موجودين حتى إن اقتصر وجودهم على وجود أشبه بوجود الرقعة فى الثوب الرقيع.

ثانيًا: التسويغ السياقى للمنجز المعرفى العربى (قراءة التراث):

لعله لا يكون موقفًا يحدوه التشاؤم ويدعمه سوء الظن أن نقول إننا إزاء سياق معقد، ذلك هو السياق الثقافى العربى، على الرغم من أننى أحبس انفعالاتى عندما أقول إنه سياق معقد، إذ لو تركت لهذه الانفعالات حرية البوح لقلت إنه سياق مركب مختلط مشوه، فهو من ثم معقد أشد التعقيد، وربما كان من أسباب ذلك كله أنه سياق يتنازعه نوعان من الثوابت المعرفية، وتتنازعان عليه، وتتنازعان فيه، وما الاختلاط والتشويه سوى مظهر من أهم مظاهر التنازع الذى ما يزال مستمرًا.

تأتى محاولة تسويغ المنجز المعرفى الغربى فى السياق العربى محاولة فى الوقت ذاته لمراجعة هذا المنجز الغربى ومساءلته ورفضه أو قبوله وفق ما يمثله السياق العربى من ثوابت معرفية قارة فى هذا السياق، فلم يفد هذا المنجز الغربى على سياق فارغ، على حين أننا ـ إذا نظرنا إلى الأمور من الزاوية الأخرى ـ نجد هذا المنجز المعرفى الغربى يأخذ طريقه شيئًا فشيئًا إلى العقل العربى ليمثل عند قطاع كبير من أفراد الخطاب المعرفى العربى نوعًا مغايرًا من الثوابت المعرفية، وبدلًا من أن يكون سياق التفاعل المعرفى يصبح

(١) د. عبد السلام المسدى: ما وراء اللغة، مرجع سابق ص ١٧١.

عقول بعض المحدثين، ومن ثم تأتى الاستعادة استردادًا لمنجز فر أو كاد من بين أيدينا، إذ داهمه المنجز المعرفى الغربى، ولا سبيل لمواجهة هذا الوافد بالتفكير، ومن هنا كانت مواجهته بالبديل، والبديل هو استعادة المنجز المعرفى العربى القديم كما هو، وهنا تكمن سلبية هذا المسلك الاستعادى فى قراءة التراث، وقد أطلق عليه د. مصطفى بيومى القراءة الإحيائية التقليدية فى مقابل الإحيائية الانتقادية [1]، وقد أخذ على القراءتين أنهما" وقعا فى مأزق واحد، فبالقدر الذى تحرك التيار الأول إلى استعادة الموروث النقدى القديم بدون وعى انتقادى، تحرك التيار الثانى إلى استجلاب نموذج الآخر وقيمه النقدية بدون وعى انتقادى أيضًا، وكما رفض التيار الأول ضمنيًا ثقافة الآخر وتراثه، نفى التيار الثانى التراث النقدى محاولًا تهميشه واستبعاده وإثبات غيره"[2]

أما موقف التسييد فهو موقف تسليط الجذور، أو الاستسلام لسلطتها، وهو موقف منبثق عن القراءة الاستعادية السلبية أو الإحيائية التقليدية، وإن تعجب فعجب ذهابهم إلى القول بتسييد التراث وما ينطوى عليه ذلك من خطاب خداعى متوارٍ خلف قناع دواعى الانتماء وتحقيق الهوية، ثم استخدامهم هذه المقولة مقدمة يخلصون منها إلى نتيجة: قولية أو فعلية تقضى بالوقوف عند حدود ما قاله القدماء، تشهد بذلك أقوالهم، أو أفعالهم إن هم أحجموا عن التصريح، وإن كان إحجامهم عن التصريح يعد ـ فى القوت نفسه ـ شاهدًا على فساد منحاهم.

وليقرأوا فى التراث إن شاؤا ما أسلفنا الإشارة إليه من كلام عبد القاهر الجرجانى:" واعلم أنك لا تشفى الغلة ولا تنتهى إلى ثلج اليقين حتى تتجاوز حد العلم بالشىء مجملًا إلى العلم به مفصلًا، وحتى لا يقنعك إلا النظر فى زواياه، والتغلغل فى مكامنه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه، وانتهى فى البحث عن جوهر العود الذى يصنع فيه إلى أن يعرف منبته، ومجرى عروق الشجر الذى هو منه"[3]، وليقرأوا فى التراث إن شاؤا قول حاجى خليفة السابق أيضًا:"واعلم: أن نتائج الأفكار، لا تقف عند حد، وتصرفات الأنظار لا تنتهى إلى غاية"

---

(١) د. مصطفى بيومى: دوائر الاختلاف، قراءات التراث النقدى، ط١ دار فرحة المنيا، مصر ٢٠٠٣م من ص ٥٣ إلى ص ١٠٢.

(٢) د. مصطفى بيومى: دوائر الاختلاف، قراءات التراث النقدى، مرجع سابق ص ١٠٢.

(٣) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، تـ محمود محمد شاكر، ط ٢، الخانجى، القاهرة ١٩٨٩، ص ٦٠.

ولا أخفى عليك أن هذا الذى ذكرت لك يعد أحد مظاهر الخلط والاضطراب فى حقل الدراسات الأدبية؛ لأن هذا الأمر ـ بالإضافة إلى غيره من العوامل ـ خلف مفاهيم تحتاج إلى المراجعة، فالكل متخصص فى النقد، بل أحيانًا يُطلق على الكل صفة الناقد، ولكى لا نكون حلقة فى سلسلة الخلط والاضطراب هذه ينبغى أن نأخذ أنفسنا بالتمييز بين مواقف متباينة لدارسى النقد والنقاد، فلعلنا ـ بتبيُّن هذه المواقف ـ نستكشف الفوارق والحدود الفاصلة بين مجالات هذا الحقل المعرفى، وذلك بتأمل المواقف الآتية:

موقف التتبع وتسجيل القضايا: أو هو موقف التتبع السلبى للتنظير النقدى إن بعض الدراسات النقدية تنصرف إلى تتبع الظواهر النقدية والتعليقات فى كتب التراث النقدى عند العرب، ولا يعدو القائم بهذا الجهد أن يكون عارفًا بالنقد الأدبى القديم أعلامه وقضاياه، وليس القائم بهذا الجهد بناقد، وإذا شئت له صفة فهو مؤرخ للنقد الأدبى القديم، وإن بعضها لينصرف إلى تتبع القضايا النقدية والنظريات الحديثة فى النقد الغربى، وليس القائم بهذا الجهد أيضًا بناقد، فهذا الجهد كسابقه يقتصر على التتبع والتسجيل، إن الأمر فى الحالين لا يعدو أن يكون ثقافة ذاكرة ليس للعقل فيها حظ كبير، ويمكن أن نطلق على هذا الموقف: **موقف التنظير السلبى**، ففيه يقتصر جهد الباحث على الغوص فى تتبع المقولات النظرية ترديدًا وتكرارًا، دون النظر إلى الاتجاهاتها المعرفية والجذور الفلسفية، والأصول النظرية التى انبثقت منها، وهذا الصنيع بلا شك يقف دون الحضور الفعال فى مقاربة النص الأدبى، ولعلنا لا نبالغ إذا نظرنا إلى هذا الجهد على أنه نوع من الهروب من مواجهة التفكير النقدى بسياقاته المعرفية، كما أنه هروب من مواجهة النصوص الفنية.

موقف التطبيق السلبى: وثم جهد آخر ينصرف إلى تطبيق المقولات النظرية على النصوص الأدبية، فإذا لم يكن ثمَّ معينٌ لمن يقوم بهذا الجهد من تمثُّل المقولات النظرية جاء هذا الجهد مضطربًا، وقلما ينجح المطبق إذا استسلم لآلية ما يُسمى بالمناهج النقدية دون إعادة وعى بالمناهج والنظريات وفق ما تقترحه الظواهر الفنية أو تمليه أو تفرضه، هذا هو الموقف الذى حذر منه د. شكرى عياد عندما عرض لما ينبغى على الباحث أن يتخذه من مسالك فى الوقوف على مراجعه الأصلية،" ثم لا يحقرن نفسه بعد ذلك أن يُحكِّم عقله

بيد أنه ثم مسلك استعادى إيجابى لا يختلف كثيرًا عن مسلك المساءلة والنقد والنقض التى تتخذ من التوفيق بين المقولات العربية والمقولات الغربية الوافدة قوامًا لها، وفى هذا المسلك الاستعادى الإيجابى يواجه العرب" تراثهم لا على أنه ملك حضورى لهم، ولكن على أنه ملك افتراضى يظل بالقوة ما لم يستردوه، واسترداده هو استعادة له، واستعادته حمله على المنظور المنهجى المتجدد، وحمل الرؤى النقدية المعاصرة عليه، حتى لكأن الاستعادة عند العرب اليوم مقولة قائمة بنفسها تكاد لا تعرف وجودًا عند سواهم على النحو الذى هى عليه عندهم."[1]، وبذلك يلفت د. المسدى(١٩٧٩م) إلى أن الاستعادة لا تعنى مجرد الاسترداد أو الترديد لمقولات سابقة، بل هى تفاعل دائم مرفود بخبرتين يبقى أن يحسن تمثلهما واستخدامهما فى نقلة معرفية تنفض عن نفسها غبار الاستكانة والاستسلام والتبعية والجمود والخمول.

وهنا تكمن شرعية الاستعادة" كل قراءة هى تفكيك لرسالة قائمة بنفسها، وما التراث إلا موجود لغوى قائم الذات باعتباره كتلة من الدوال المتراصفة، وإعادة قراءته هى تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن، وهى بذلك إثبات لديمومة وجوده، فكما أن الرسالة اللسانية عند بثها قد تصادف أكثر من متقبِّل واحد فيفككها كل حسب أنماط جداوله اللغوية، فتتعدد القراءة آنيًا للرسالة الواحدة حسب تعدد المتقبلين، وكذلك تتعدد القراءة زمانيًا بتعاقب المتقبلين للرسالة والمفككين لبنائها عبر محور الزمن والتاريخ، وهكذا تتبين الشرعية اللسانية لمقولة القراءة والاستعادة طالما جاز تعدُّد المتقبلين للرسالة الواحدة وتنوُّع إدراكهم لأنماطها"[2]

وإذا اتخذنا قراءة التراث النقدى القديم نموذجًا فإن هذا التراث قد استحوذ على جانب غير ضئيل من اهتمامات العقل العربى، وقد تدرج النقد الأدبى شأن غيره من المعارف العربية فى خطاه النامية نحو النضج، فتشكلت بعض الأفكار فى بدايات التأليف النقدى عند العرب أخذت فى النمو حتى نهاية القرن الثالث الهجرى، ثم كان لها حظ من النضج والازدهار بخطوها نحو المنهجية فى القرن الرابع الهجرى، إذ أخذت بعض الأفكار المطروحة فى القرون الثلاثة الأولى تتبلور بين أيدى نقاد القرن الرابع الخامس.

(١) د. عبد السلام المسدى: التفكير اللسانى فى الحضارة العربية، ط٢ الدار العربية للكتاب،تونس ١٩٨٦م ص ١١، ١٢.
(٢) د. عبد السلام المسدى: التفكير اللسانى فى الحضارة العربية، مرجع سابق ص ١٢، ١٣.

ولا يذهبن بك الظن مذهبه فى فهم كلمة القديم التى يوصف بها هذا النقد، ولا تفهمن منها أن تناولنا سيكون مقتصرًا على عرض النقد الأدبى عند العرب عرضًا محايدًا، وذلك لاقتناعى الكامل بأن المحايدة هنا لا تعنى سوى السلبية.

ولا أكتمك سرًا أن مثل هذا الصنيع له أثره البالغ فى حياتنا الفكرية العقلية؛ لأنه يقطع التفاعل مع الثقافات والمعارف الحديثة التى ينبغى أن نعيشها واقعًا حيويًا، فإن بعض طلاب الدراسات العليا يظنون أن دراستهم للنقد القديم تعنى انقطاع صلتهم بالنقد الحديث والثقافات الحديثة ومعطيات المعارف الحديثة المختلفة، وإن هذا لعمرى لجمود وهروب من الواقع الذى يعيشونه، وتقوقع فى الماضى، فكثير منهم يحيا حياة كاملة فى القرن الثالث أو الرابع مثلًا، وما هكذا يرضى آدمى لنفسه، ومن ذا الذى يرضى لنفسه أن يعيش الواقع بعقل قرون بعيدة مضت؟

ومن ثم وجدنا بعض من يتخصصون فى النقد الأدبى القديم عند العرب يتخيرون -أو تملى عليهم- عناوين من أمثال: النقد الأدبى فى كتاب الأغانى- مثلًا- أو فى يتيمة الدهر، أو فى كتاب كذا أو كذا، وكأنهم يقولون بهذه العبارات:"هذا هو النقد الأدبى فى كتاب كذا"، وماذا أفاد العقل العربى أن ينقل إليه بعض المحسوبين على الباحثين فى الدراسات الأدبية فكرًا وجد فى القرن الثالث أو الرابع؟ أليس فى هذه الكتب نفسها ما يغنى عن هذا التناول؟ بل فيها ما يغنى وبصورة أجلى وتناول أكثر إتقانًا.

إن دراسة النقد القديم ينبغى ألا تعنى مطلقًا شيئًا من هذا التقوقع والجمود، بل ينبغى أن تنصرف إليه بمعطيات المعارف الحديثة، ولتنصرف عنه وقد وعت ما وعت منه بعقل الحاضر متفاعلًا مع قضاياه.

إن الدراسات الحديثة للنقد الأدبى التى تأخذ البعد التاريخى فى حسابها ينبغى أن تأخذ فى حسابها أيضًا أن أهم ما ينبغى أن ينصرف إليه هذا المسلك هو رصد المنحى التطورى فى مسيرة العقل العربى فى هذا المجال المعرفى، فهى بذلك تعمد إلى دراسة تطور القضايا بوصفها إبحارًا فى العقل العربى، ومن ثم تأتى هذه الدراسات إبحارًا فى عمق التفكير النقدى، وليست مجرد تأريخ لهذا النقد، فإذا أردت أن تصنف هذه الدراسة فإنها لا تدخل فى تاريخ النقد، فهى فى مجال"**نقد النقد**" أو" **نقد العقل النقدى العربى**" أدخل، وصلتها به أحم.

فيما درس، ولا يقنع بمنزلة الحاكى أو المقلد أو المطبق، فإنها لا تفضل ـ إلا قليلا ـ منزلة الجاهل المتشدق."[1]

الموقف الإيجابى من التنظير والتطبيق: وهو موقف المهموم بالدراسات النقدية والأدبية الذى ينصرف جهده إلى الغوص فى أعماق النظريات، يقف على جذورها وسياقاتها، يسائلها ويناقشها بعقل حديث مصقول بتفاعل معرفى بين منجز التراث والحداثة، فيتحفظ على بعضها، ويقر بعضها، ويقترح المقولات النظرية المعينة على العمل النقدى التطبيقى، ومن ناحية أخرى يعمد إلى رؤية النظرية فى ضوء الظاهرة موضوع الدراسة والتحليل، فإذا توفر لصاحب هذا الجهد أن يكون شاخصًا إلى النص الأدبى انفعالًا به وتمثُّلًا لقضاياه، وتقديمًا للمزيد من المقولات التى تعين على تحليل النصوص والوقوف على مثيراتها وعلل الإثارة فيها، نقول إذا توفرت هذه الشروط أدى هذا الجهد الإسهام المنوط بالعمل النقدى، بل لعل هذا هو الجهد الخلاق فى حقل الدراسات النقدية، والقائم به هو الجدير بأن يُسمى ناقدًا.

وبذلك نقف على تمييزٍ بيّنٍ واضح بين عدة مواقف تدخل فى حقل الدراسات النقدية، ولعل المستوى الأخير منها هو مستوى المنتج للمعرفة، أما غيره من المواقف فهى مواقف مستهلكى المعرفة، فأحدهما يستهلكها تتبعًا ورصدًا وتصنيفًا وتأريخًا، والآخر يستهلكها تطبيقًا، وأحسبك لا تخالفنى فى أن هذه الحال لا تقف عند حدود حقل الدراسات النقدية والأدبية فحسب، بل تتعداها إلى حياتنا العقلية بشكل عام، وربما مطلق.

إن الجهد الخلاق فى عملية النقد ـ المتمثل فى مستوى إنتاج المعرفة ـ يكتسب فاعليته من قدرة الناقد على إبداع النظريات وتطبيقها، فإن هذا الناقد هو الأقدر على هذا التطبيق الذى لا يقل خطورة عن التنظير، فمنطق الأشياء يقتضى أن صاحب النظرية هو الأقدر على تطبيقها، وهذا الإنجاز يتطلب قدرة من الناقد على تجاوز أسر المقولات النظرية والتقوقع فيها انطلاقًا إلى النصوص التى لن تكون هامدة مستسلمة للتطبيق، فالإبداع مراوغ لا تحيط به نظرية ولا يحده منهج.

ومن هنا كانت مؤاخذة بعض الباحثين المعاصرين على التجريد النظرى الخالص" الذى يقع فيه بعض دارسى الشعرية العربية، نتيجة التنظير غير المستند إلى واقع النص،

(١) د. شكرى عياد: بين الفلسفة والنقد، منشورات أصدقاء الكتاب، القاهرة١٩٩٠م ص٧١، ٧٢.

المعرفية المختلفة التى رفدت النقد الأدبى بروافد عدة وأسهمت فى إثراء الرؤية النقدية، ثم بالوعى بالسياق المعرفى الحاضر ومتغيراته ومؤثراته المختلفة.

ولا أرى فيمن يصر من الباحثين على الجمود عند رصد الظواهر النقدية القديمة إلا صورة مشوهة ممسوخة لرجل بعث من تلك العصور يصر أن يحيا بأدواتها فى آننا، ولست آتيًا ببدع من القول فيما أذهب إليه هنا، فقد ذكر قبلى غير واحد من الرواد فى العصر الحديث ذلك[1]، ونحن إنما نحاول أن نضطلع بمهمة، إن لم نستطع أن نتقدم بها خطوات فوق خطواتهم، فليس أقل من أن نحافظ على ما حققوه من كسب فكرى فى إثراء العقل العربى، وألا نكون انتكاسة فى مسار هذا العقل نحو النهوض، وقد ذهب د. جابر عصفور فى إضاح موقفين لحضور التراث فى سياقنا المعرفى، فإن هذا التراث" خارج تكوين وعى قارئه من حيث هو إنجاز إنسانى له شروطه التاريخية، وأنساقه المستقلة، فى الماضى الذى عاش فيه الجاحظ وابن المعتز والآمدى وعبد القاهر، مندرجين فى علاقات، وفاعلين فى سياقات، ومنفعلين بأنساق ومعبرين عن صراعات، ومتناصين مع كتابات مؤلفين معاصرين لهم وسابقين عليهم، وهو ـ أى التراث ـ داخل فى تكوين وعى قارئه، من حيث ما ينسرب منه فى التكوين النقدى لهذا القارئ، ولا يزال يؤثر فى بناء قيمه فى تذوق الأدب، ويحكم تصوره لحدوده ومهامه وأدواته ومعاييره، سلبًا وإيجابًا، بالمعنى الذى يجعل من نصوص الجاحظ والآمدى وعبد القاهر وحازم بعض حضورى النصى، أو بعض مكونات الوعى النقدى عندى، أو ـ على الأقل ـ لاشعورى النقدى، من حيث إنى ـ بمعنى من المعانى ـ تمثلتهم وتعلمتهم كما تمثلت وتعلمت هذه اللغة التى أستخدمها وأكتب بها"[2]

ومن ثم فإن دراسة القضايا النقدية القديمة ينبغى أن ينطلق بهدف مساءلة التراث النقدى فى جذوره المؤصلة للرؤية النقدية فى محاولة لطرح ما لم يعد صالحًا اليوم ـ من ناحية ـ تتضافر معها محاولة تحديث،" وليست محاولة رصد تاريخى أو تفسير أو حتى نقد، فهى أقرب إلى النقض، لأننا لا نبدأ فيها من حيث انتهى التراث، بل نبدأ فيها من حيث بدأ، لأن طول التأمل وتتبع القضية فى وجودها التراثى التاريخى يضع بين أيدينا حقيقة مؤداها: صلاحية المنطلقات وفساد الإجراءات، والقراءة الناقضة التى نحن بصددها

(١) د. محمد مندور: النقد المنهجى عند العرب، ط نهضة مصر ١٩٩٦م ص ٦.

(٢) د. جابر عصفور: قراءة التراث النقدى، مرجع سابق ص ٨٠، ٨١.

حيث إن غلبة الفكر الغربي المترجم في هذا الباب أدت بالدارسين إلى محاولة مجاراة هذا الفكر، من خلال تطبيق افتراضاته النقدية وبناه الفلسفية على النص العربى، ومحاكمة الفكر النقدى العربى قياسًا إلى ذلك الفكر، ومكمن الخطر في هذه المحاولة هو سيطرة المقولات الفكرية والنقدية الغربية على الدارس، ووقوعه تحت أسرها، مما يقود إلى عدم الانتباه إلى خصوصية هذه المقولات، وانطباق افتراضاتها على النص الغربى فحسب؛ لأن تطبيقها يلغى خصيصة ماثلة في النص الشعرى، وتعميمها عليه يؤدي إلى النتيجة نفسها؛ ذلك أن خصوصية اللغة التى يقال بها ذلك النص، تبقى هى الخصيصة الماثلة، ويمكن ملاحظة أن الاستلاب الذى يعانيه التنظير فى الشعرية العربية، يجعل من مقولات هذا التنظير، إما رجع صدى للآخر الغريب، أو انشاءً غائمًا يطالب بما لا وجود له، معتمدًا على لغة مثيرة في دعاواها، وبناءً تلفيقيًا يسعى إلى عقد مصالحة غير منطقية، بين لغة النص وفكر الآخر، الأمر الذي يجعل من الشعرية العربية، صورة هشة مشوهة من الشعرية الغربية، وهو ما أثبت النص العربى ـ قديمًا وحديثًا ـ عدم صحته، وقلة جدواه بل وخطره.

إن منعم النظر في تنظير، أدونيس، وكمال أبو ديب، ومحمد الأسعد وغيرهم من الدارسين أو النقاد، يجد ضبابية الرؤية واضحة فى مقولاتهم؛ لأنها تخضع لمقولات فكرية واتجاهات ذات أحكام قبلية أكثر من خضوعها الواجب لمعطيات النص، فليس هناك استقراء علمي لماهية الشعرية العربية فى النص الشعرى العربى، بل تطبيق متعسف انتقائى لمقولات جاهزة عن مفهومات الشعرية، يجد هؤلاء صدى لها في نصوص بعينها، فيعممون الخاص الشاذ، جاعلين منه قاعدة واجبة التقليد، متجاهلين واقع النص، غير مفسرين قدرته على البث والدوام، أو أسراره الفنية التى جعلته مقبولًا لدى المتلقين ـ على اختلاف مشاربهم ـ هذه المدة الطويلة." [1]

ومن ثم كانت فكرة" استنطاق النص" انعتاقًا من أسر التجريد النظرى الخالص، وإذا كان فيها ثم خروج عن المناهج فهى تأتى فى الوقت نفسه تأكيدًا للمنهجية فى تتبع النص بحالة من التهيؤ توازى حالة التهيؤ التى تتوفر للمبدع فى عملية الإبداع، وما يستتبع ذلك من تتبع للظواهر الفنية التى تقوم عليها عمليتا الإبداع والتحليل، فتأتى هذه الظواهر بمثابة مقترحات للنص فى عملية التحليل، كما كانت فكرة" جدل المنهج والظاهرة" التى لا يقف

(١) رحمن غركان: مقومات عمود الشعر الأسلوبية فى النظرية والتطبيق، ط ١ اتحاد الكتّاب العرب، دمشق ٢٠٠٤م ص١٣.

فيها الناقد حيال تجريدات نظرية لمنهج مقدِّسًا لمقولاته، كما لا يقف عند ظاهرة هامدة مستسلمة لطبيق منهج، وإنما يكون الناقد متمثلًا المنهج قادرًا على أن يضيف إلى مما تمليه الظاهرة، فيحدث فى عقل الناقد المتمثل للظاهرة والمنهج معًا جدلًا خلاقًا يعيد رؤية المنهج نفسه، كما يباشر الظاهرة برؤية هى شريكة فى تكوينها.

إن هذا الموقف المعرفى المتعلق بالتفكير النقدى ينطلق من الموقف المعرفى العام الذى ندعو إليه هنا المتمثل فى التسويغ السياقى للتراث، وقد أشرت فى كتاب" قضية الطبع والتكلف فى التراث النقدى والبلاغى. قراءة جديدة ١٩٩٥م إلى أن أكثر القراءات الحديثة للتراث النقدى تقف عند حدود العرض والتفسير ولا تكاد تتجاوز ذلك إلا لتصل إلى قدر من التحليل والربط والتعليل، وكأن الهدف من هذه القراءات ينحصر فى إعادة تشكيل التراث وتصنيفه، وبذلك تدخل هذه القراءات فى دائرة تاريخ النقد الأدبى عند العرب، وقد كثرت هذه القراءات وتشابهت، وذهب الدارسون فى مرحلة تالية إلى مزيد من التفصيل والتدقيق، فتركوا تاريخ النقد المجمل إلى تاريخه المفصل، فلم يخرج أكثرهم من تاريخ النقد إلا ليدخل فى تاريخ القضايا النقدية، وقد برزت فى أثناء ذلك مواقف متباينة قوامها التعصب للتراث أو التعصب عليه، وكان الموقف الأكثر حضورًا هو الوصف الحيادى الذى يرصد الظواهر ويسجلها ويحللها، وبين هذه الاتجاهات تداخلات ليس هذا مجال تفصيل القول فيها. [1]

فالذى نود توضيحه هنا هو الأبعاد السياقية التى ينبغى أن تنطلق منها قراءة التراث النقدى، تلك القراءة التى لا تقف عند حدود تسجيل موقف ـ سلبيًا أو إيجابيًا ـ من التراث، كما لا تقف عند حدود أيٍّ من القراءات الاستعادية أو الإسقاطية أو غيرها[2]، وإذا كان لابد أن نحدد بهذه الدراسة موقفًا ما، فإنها لا بد أن تمثل موقفًا من آننا أكثر من كونها موقفًا من ماضينا، فينبغى أن يكون قارئ التراث النقدى على وعى بأنه يقوم بقراءة هذا التراث الآن، أى فى سياق معرفى مغاير للسياق الذى ولد فيه هذا النقد، أى فى زمن يحتفظ بأدواته المعرفية التى أثرت العقل العربى، ومن هنا تأتى ضرورة الوعى بالمتغيرات السياقية بين الماضى والحاضر، ولن يتحقق هذا إلا بالوعى بالسياق المعرفى والحقول

(١) د. عيد بلبع: قضية الطبع والتكلف فى التراث النقدى والبلاغى. قراءة جديدة، ط١ دار الوفاء، القاهرة، ١٩٩٥م ينظر التمهيد.

(٢) د. جابر عصفور: قراءة التراث النقدى، ط ١ دار سعاد الصباح ١٩٩٢م ص ١٩ وما بعدها.

هادمة بانية فى آن واحد، تؤكد امتلاكنا لهذا التراث بوعى وموضوعية، وتدفع عنا مظنة الحذر والإشفاق على هذا التراث من الضياع أو الانصهار، التى قد تؤدى فى نهاية الأمر إلى أسيجة كثيفة من العقم الفكرى والجمود والتقوقع فى اختناقات الاتباعية، التى تستهلك الزمان والإنسان بمحاولاتها التبريرية للإقناع بأحقية ما كان - فى ظل ظروف وملابسات بعينها - فى الكينونة الآن، وفى ظل ظروف وملابسات مغايرة تمامًا.

إن قسر النفس على تجاوز أسر الاتباع بما فيه من إخلاد إلى الدعة، ليس أمرًا سهلًا لأن التحديات المواجهة شديدة الوطأة، إذا لا تقتصر على ما فى هذا التراث النقدى من خلط واضطراب، تصل إلى حد الخلل فى المفاهيم أحيانًا، بل يضاف إلى ذلك سيطرة الفكر النقلى واستحواذه على جل مساحة الفكر النقدى الحديث، باتجاهيه - أى الفكر النقلى - المتفقين أتم اتفاق فى منحاهما النقلى، المتباينين أشد التباين فى منابع نقليهما، يتمثل أحدهما فى الاتجاه الذى يتعصب للتراث النقدى والبلاغى وينظر إليه فى قدسية وإجلال وإكبار، والآخر فى الاتجاه الذى يتعصب على التراث وينفى عنه كل فضل ناظرًا بالدرجة ذاتها من القدسية والإجلال والإكبار إلى كل ما هو منقول عن الآخر دون وعى.[1]

إننا بذلك لا ننفى ضرورة وقوفنا على ما أنتجه عقل الآخر من المعرفة والعلم" فقد تكون أدوات إنتاج معرفتنا الجديدة بالتراث ليست من صنعنا تمامًا، ولكننا يمكن أن نمتلكها تمامًا، بالفحص الدقيق لسلامتها، والمراجعة المستمرة لأصولها، والانتباه اليقظ إلى ما تتضمنه استعاراتها المعرفية من سلب وإيجاب" [2] ، ومن ثم قد تكون معارف الآخر معينة لنا على إعادة وعينا بذاتنا وبتراثنا، فالذى ننفيه هو تلك التبعية العمياء التى لا تقل خطورة عن تبعية بعض المحدثين للتراث، فإن عملية فهم السياق الثقافى والخلفيات المعرفية والفلسفية فى قراءة التراث لا تعنى على الإطلاق عملية القراءة التراثية للتراث، وقد أشار" لانسون" إلى ما أطلق عليه"مبدأ الوحدة العقلية" فى رؤيته المنهجية فى البحث فى تاريخ الآداب، ويقصد بمبدأ الوحدة العقلية أنه" ليس هناك علم قومى وإنما هناك علم إنسانى، وكما أن العلم يحقق الوحدة العقلية فى الإنسانية فهو كذلك يحققها فى الأمم المختلفة؛ وذلك لأنه إذا لم يكن هناك علم ألمانى وعلم فرنسى بل هناك العلم إطلاقا،

---

(١) د. عيد بلبع: قضية الطبع والتكلف، مرجع سابق ينظر التمهيد.

(٢) د. محمد مندور: النقد المنهجى، مرجع سابق ص ١٨٦.

العلم الموحد المشترك بين كافة الأمم فكذلك ليس هناك علم جزئى ولا ملكى ولا علم جمهورى.... هذا وقبول قواعد المنهج فى الخصومات من شأنه أن يجردها من مرارتها وأن يضع لها حداً، وهكذا نستطيع بفضله أن نتفاهم وأن نتفق وأن نتعاون وذلك دون أن نتخلى عن مثلنا الشخصية وفى هذا ما يؤدى إلى التقدير والمحبة المتبادلين." [1]

ولعلى لا أكون مبالغًا بل ربما أكون أكثر صدقًا ووضوحًا إذا زعمت أن إفادتنا من المعارف المستعارة من الآخر على زيادة وعينا بتراثنا بوضعه فى سياق معرفى مرفود بخبرة الآخر الحداثية، أجدى بكثير من محاولات التقمص، التى يلتقط فيها كثير من الباحثين جذاذات متطايرة من المقولات المستعارة، دون وعى كامل بها، فيحيكون منها ثوبًا رقيعًا، ويسيرون فى درب الدراسات الأدبية بخطى غير واثقة، كما أنه أجدى من محاولات تقمص المعطى التراثى بالتقاط هذه الجذاذات المتطايرة، إن الأمر هنا أمر تسويغ سياقى للمنجزين كل منهما فى ضوء الآخر، فإن التراث ـ فيما يقول محمود أمين العالم ـ لا يوجد فى ذاته وإنما يوجد فى قراءتنا له، وموقفنا منه، وتوظيفنا له [2]، وما التوظيف سوى شكل من أشكال التسويغ السياقى الذى يُدخل هذا التراث فى سياقنا دون أن يدخلنا فى سياقه، فإننى لا أتصور أن تعنى قراءة المنجز المعرفى شيئًا غير تسييقه، فإنها إن لم تعنِ تسييقه فلن تعنى غير تسييقنا.

ونعود إلى ما ابتدأنا به من ضرورة وجود سياق معرفى، استراتيجية معرفية جديدة، وإن هذا السياق الذى ننشده سياق معقد أشد التعقيد؛ لأنه سياق مركب من عناصر متشابكة، وهذا يتطلب أن تكون عملية التسويغ السياقى التى ننشدها واعية بهذا التعقيد، فهو سياق ينبنى على قطبين متغايرين من الثوابت المعرفية، وينطلق إلى محاورة قطبين معرفيين متغايرين فى الوقت نفسه، وأى تعقيد أشد من هذا الذى يتطلب جهدًا عقليًا يضع الثوابت جميعها موضع المساءلة والمحاورة، وموضع القبول أو الرفض.

---

(١) لانسون: منهج البحث فى تاريخ الآداب، ترجمة د. محمد مندور، منشور ضمن كتاب النقد المنهجى، مرجع سابق ص ٤٢٥، ٤٢٦ .

(٢) محمود أمين العالم: الوعى الزائف، ط القاهرة ١٩٨٨م ص ٢٢٢.

من مراحل دورة الحياة ولسنا فى الحياة نفسها، وإن ما نمارسه ـ معرفيًا ـ ليس هو الحياة ولكنه فقط البقاء على قيد الحياة، إن ما نمارسه ليس من الحياة المعرفية فى شىء بزخمها وتفاعلها، إننا فى أحسن أحوالنا مستوعبون لما دار فى الماضى من حراك معرفى، مستوعبون لما يدور وراء البحار عند الآخر من تطور معرفى، إننا فى أحسن أحوالنا مستهلكون، قد نكون مجيدين أحيانًا، ولكن اليقين الذى ينبغى أن يترسخ فى أذهاننا هو أننا لسنا ـ إلى الآن، على الأقل ـ منتجى معرفة.

ماذا تعنى القطيعة عند من يتبناها وعند من يرفضها؟

إنه لمن دواعي الدهشة أن يصدر من يتبنى القطيعة المعرفية والدعوة لها غيرَ واعٍ بما تعنيه القطيعة المعرفية، ومن ثم فهو غير واعٍ بما يرفض أو بما يقاطع !!! وإنه لمن دواعى الدهشة أيضًا أن يكون الرافض لهذه القطيعة غير واعٍ أولًا بعدم وعى من يتبنى القطيعة بما تعنيه القطيعة، ثم غير واعٍ أيضًا بما يرفض !!!... هناك تجربة ساذجة غفل ترى أن التواصل مع التراث هو معرفته بحفظه وفهمه وترديده، هناك تجربة ساذجة غفل ترى أن القطيعة مع التراث تعنى عدم معرفته وعدم ذكر مقولاته.

لعلي لا أجانب الصواب إذا زعمت أن السواد الأعظم من الكتاب والمؤلفين يفهمون القطيعة المعرفية على أنها قطيعة تاريخية مع التراث، وربما راح أكثرهم غير مفرقين أو مميزين فى ذلك بين التراث المعرفى والتراث الدينى وغير ذلك، ولعل هذا ما يفهمه أيضًا الذين يتصورون أنفسهم ويصورون أنفسهم أنهم هم المدافعون فى مواجهة هذه القطيعة، وهذا ما يفهمه أيضًا المستهلكون لهذه المواقف من الجانبين.

والخلل المعرفى فى هذه المسالك جميعها يتمثل فى أن أصحابها لم يأخذوا أنفسهم بمحاولة التمييز بين القطيعة والتبعية، ولم يأخذوا أنفسهم فى فهم القطيعة فى ضوء مفهوم النقلة المعرفية، ومن هنا كانت الحلقة المفقودة هى أن أيًا من أصحاب هذه المسالك لم يبدأ أولًا بتحديد مفهوم القطيعة، ولكنه انساق وراء المفهوم الذى انطلق فى إطاره دعاة القطيعة المعرفية وأدعياؤها ومدعوها.

ولكننا بإزاء تعريف شىء تناولته الألسنة والأقلام، وقال فيه المعارضون والمؤيدون والرافضون، وتلقاه الصامتون العاجزن عن اتخاذ موقف بلا موقف، لا نستطيع توضيح المفهوم كما لو كنا نقوم بتحديد مفهوم لشىء غير مطروق لأذهان خالية من تشوهات

الفصل الثاني

عبد القاهر الجرجانى

بين القطيعة المعرفية والنقلة المعرفية

"ليس هناك علم قومى وإنما هناك علم إنسانى، وكما أن العلم يحقق الوحدة العقلية فى الإنسانية فهو كذلك يحققها فى الأمم المختلفة... وقبول قواعد المنهج فى الخصومات من شأنه أن يجردها من مرارتها وأن يضع لها حدا، وهكذا نستطيع بفضله أن نتفاهم وأن نتفق وأن نتعاون وذلك دون أن نتخلى عن مثلنا الشخصية وفى هذا ما يؤدى إلى التقدير والمحبةالمتبادلين."

لانسون

تمهيد (*)

القطيعة موقف والموقف ممارسة عقلية إيجابية ناضجة، والتبعية فى جوهرها ليست موقفًا، وإن شئت قلت هى موقف سلبى.

فهل نحن مهيئون معرفيًا لأن نتخذ موقفًا؟ هل نحن مهيئون معرفيًا لأن نكون فى موقف؟ أم تنحصر مشكلتنا فى أنها مشكلة الوعى والفهم وليست مشكلة المذاهب والمواقف؟ أما نزال فى طور التحصيل أم قد وصلنا إلى النضج المعرفى المؤهل للاختيار، الممهِّد لتبنى الآراء والمقولات، المسوغ لاتخاذ المواقف؟ إننا إذا مارسنا فى طفولتنا سلوكيات الكبار فسيأتى سلوكنا هجينًا غير سائغ، وإذا أتينا فى شيخوختنا ما يأتيه الأطفال فسيكون ما نأتيه أكثر استهجانًا وأحمل على السخرية.

إن الذين يقومون بالكتابة لا يحددون المواقف ـ فى الغالب الأعم ـ وفق رؤية استراتيجية، ولا ينطلقون فى رؤية الآخر من مشروع معرفى، ولكنهم ـ فى الغالب الأعم ـ ينطلقون من مشروعات خاصة أخطر ما تتسم به هو الرؤية الجزئية العشوائية أحيانًا، ومن ثم تأتى مقولة القطيعة المعرفية فى معظم المشهد العربى مقولة تعوزها الدقة وتفتقر إلى الفهم، كما يأتى موقف الرافضين للقطيعة موقفًا انفعاليًا يرد على غير موقف، ويصد غير هجوم، إننا ما نزال فى مرحلة جنينية لمَّا نصل إلى مخاض الفهم، ومن ثم لما نصل إلى ولادة الموقف، فما يزال أمامنا دورة حياة لنصل إلى ولادة الموقف، وما الدفاع الظاهرى هنا سوى سلوك التعنت الذى لن يؤدى إلا إلى تأخر دورة الحياة، إننا ـ معرفيًا ـ فى مرحلة

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة الآطام عدد يناير ٢٠٠٩م وهي مجلة تصدر عن النادي الأدبي الثقافي بالمدينة المنورة ، المملكة العربية السعودية

اتخذت شكل الثوابت فى أذهان المتلقين المستهدفين الآن، ومن هنا يحسن أن يكون البدء بتساؤلات نطرحها بين يدى هذه التشوهات علها تُسفر عن زعزعة هشاشة المستقر الشائه فيها.

هل القطيعة المعرفية دعوة أيديولوجية؟ أم هى ممارسة مفروضة بالقوة على من يمارسها؟، وهنا نفرق بين نوعين من الممارسين: الممارس الذى ينطلق من دعائية، والممارس الذى ينطلق من مقتضيات معرفية تحتم عليه تحتيمًا ممارسة القطيعة حتى لو كان هذا على كره منه، ولكنه بالضرورة عن اقتناع، يفرضه الواقع المعرفى ـ ليس فى وجوده الاجتماعى ـ فى عقل ذلك الممارس الذى كان له من البصيرة المعرفية ما رأى به حقائق الأمور قبل أن يراها غيره ـ من ناحية ـ وفى شكل مغاير للمعروف المألوف، من ناحية أخرى، هذا الممارس ينطلق من حتميات معرفية وليس من خطاب دعائى ـ أيديولوجى، أو مغلف بالأيديولوجيا ـ ومن ثم فهو متهم بين دعاة النظرة السائدة والمسارعين إلى قائمة الاتهامات الجاهزة، التى تنبنى فى الغالب على مواقف أيديولوجية أو قومية أو عنصرية أو تاريخية، وقليل أولئك الذين يفصلون بين هذه المواقف والموقف المعرفى، فهؤلاء الأُخر ينظرون إلى المعرفة نظرة حيادية غير تبعية، تقوم على إعمال العقل فى كل ثابت ومستقر تقودها حرارة السؤال الدائم الدائب، والتنقيب فى حفريات العقل وما وراء الكلام، وما قبل النظريات والمناهج، إنها نشاط عقلى يرفض التبعية بشتى صورها الأيديولوجية والقومية والعنصرية والتاريخية.

ربما كان من أهم أسباب الخلط والاضطراب أن كثيرًا من المحدثين فى المشهد الثقافى المعرفى العربى فى القرن العشرين لم يفرقوا بين هذه الألوان من القطيعة وأوقفوا مفهوم القطيعة على أنها قطيعة أيديولوجية.

وهذا يدفعنا إلى بعض التساؤلات: أهى قطيعة معرفية أم نقلة معرفية؟ هل القطيعة بتر للصلة، أم تحول جذرى فى الرؤية؟ هل الأمر يتعلق برفض الثوابت أم يتعلق برؤية الثوابت وفق منظور معرفى جديد؟ هل هو تخلٍ عن الثوابت أم أنه تخلٍ عن طريقة قراءتها؟ هل هو دخول فى حقائق جديدة أم هو رؤية الحقائق الثوابت برؤى تستخرج من قراءة هذه الحقائق مزيدًا من الحقائق؟ هل ندعو للقطيعة أم نردد دعوة غربية للقطيعة؟ هل فهم أصحابنا من دعاة القطيعة، أو فهم أصحابنا من المدافعين أن القطيعة عند الغرب أمر نسبى، لا ينفصل عن جذوره ولا يتنكر لإرهاصاته فى عقول السابقين؟ ولعل السؤال

المجتمع الثقافى والمعرفى العربى ثابت، يؤثر المألوف، بل يُصَيِّر المألوف معيارًا يقيس إليه كل جديد فما وافق المألوف والتقليدى والمستقر أُقِرّ، وما خالف المستقر لا يُقر، فجدة الفكرة قد تكون هى السبب الوحيد فى رفضها، بل محاربتها.

السياق الغربى مقبل على التجريب والمغامرة ولا يخشى الخطأ، بل لا يخشى الفشل، فهو مجتمع مؤمن بأن كل ابن آدم خطَّاء !!، وليس مجتمعًا يقول ـ فقط ـ إن كل ابن آدم خطاء !! مادام الكلام عن ابن آدم، أما إذا كان الكلام عليه هو فربما كان إنكاره لأبوة آدم أيسر من اعترافه بالخطأ، فهل العقل العربى محصن ضد الاعتراف بالخطأ، أم هو عقل محصَّن ضد الجديد والتجريب.

لا أحاول فى هذا الفصل أن أثبت لعبد القاهر ما ليس له، أو أدعى له ما ليس فيه، أو أسقط شيئًا من همومى المعرفية وهواجسى البحثية على الرجل، ولكنى أود فقط أن أتأمل فى حقائق، وإن شئت لى فسحة من القول فإننى أود أن أَحمل قارئ هذه الصفحات على التأمل فى بعض الحقائق، ولا أود أن يذهب بك الظن مذهبه فى أن تتهمنى بأننى أفرض ما أراه حقيقة، فليس إلى هذا المسلك أهدف، ولكننى فقط أشير على الحقيقة التى تكتسب وجودها من كونها حدثًا تاريخيًا له من الدلائل على وجوده ما يقطع بكونه حقيقة، وما يقطع بعدم تبعية هذه الحقيقة لرأيٍ لى أو لغيرى، فهى حقيقة قد نختلف فى تفسيرها ولكننا ـ بما توفر لها من الدلائل على وجودها ـ لا نختلف على وجودها، ولا أقول نختلف على تفسيرها فقط بل نختلف حول رؤية ذواتنا فى ضوئها، إنها حقائق تاريخية، و" إن التاريخ هو نعم المؤدب والمربى؛ لأنه يدعونا فى كل حين إلى مراجعة مسلماتنا." [(١)] ، إن ما ألفت إليه هو بعض الحقائق على المستوى الوجودى، وإن كان ثَمَّ موقف لى فهو موقف الدفع والتحفيز إلى قراءة هذه الحقائق.

بم يصير الإنسان نجمًا؟ ربما بكون اسمه يتردد على ألسنة الناس فى كثرة غير عادية، ولنأخذ هذا المقياس الساذج مقياسًا لنا فى أمر من أدق أمورنا المعرفية، فإذا ذهبنا نتأمل المشهد المعرفى العربى فيما يتعلق بالدراسات الأدبية والنقدية والبلاغية واللسانيات فى القرن العشرين فسنجد نجمين يحتلان واجهة الصورة فى المشهد المعرفى العربى،

(١) د. شكرى محمد عياد: بين الفلسفة والنقد، ط أصدقاء الكتاب، القاهرة ١٩٩٠م ص ١١ .

الجوهرى الذى نقدمه لدعاة القطيعة وأعدائها معًا بهذا المفهوم الشائه هو: **ما هى تصوراتكم أنتم البديلة؟**

إن القطيعة كما أسلفنا ليست دعوة أو ترديدًا لدعوة قائمة فى سياق ثقافى مغاير، ولكنها تقوم عندما تقوم فى الذهن تصورات بديلة للمستقر والسائد، فهل قام فى ذهن أحد أصحابنا هنا أو هناك شيء من هذه التصورات؟ إذن فما هو...؟

إن الانبهار بالحداثة غير الحداثة، وإن محاولة الإبهار بالحداثة مسلك دعائى خالص، فإذا كنتُ أنا ـ مثلًا ـ منبهرًا بالحداثة فهذا لا يعنى أننى حداثى، وإذا دعوتك إليها فإننى ـ فى الواقع، فقط ـ أدعوك إلى أن الانبهار بما أنا منبهر به، وهنا لا أكون أنا حداثيًا، ولا تكون أنت حداثيًا، ولكن ربما تكون أقصى استجاباتك أن تنبهر بالحداثة.

(١)

لماذا عبد القاهر؟ الرد ببساطة ويسر هو: لأن عبد القاهر أحدث ثورة معرفية فى النظر إلى اللغة، والثورة بشكل مؤكد هى ثورة على ماضٍ، فإذا كانت ثورة رؤى ومفاهيم، فهى ثورة على مفاهيم ورؤى مستقرة فى الماضى، وهذا يعنى أنها نقلة مغايرة للثابت والمستقر فى المفاهيم، وإزاء محاولة التفريق بين القطيعة المعرفية والنقلة المعرفية يمكننا استحضار مقولة جان فرانسوا ليوتار" هناك نوعين مختلفين من التقدم فى المعرفة: أحدهما يناظر نقلة جديدة (حجة جديدة) ضمن نطاق القواعد المستقرة، والثانى يناظر ابتكار قواعد جديدة" [١] ، فالحجة الجديدة التى تأتى فى نطاق القواعد المستقرة يمكن أن نفهم فى ضوئها النقلة المعرفية، أما ابتكار قواعد جديدة فيمكن أن نفهم فى ضوئها القطيعة المعرفية.

إن ولع المحدثين بعبد القاهر على مستوى الدرس اللغوى والنحوى والنقدى والبلاغى يعنى تواصلًا مع التراث، ويعنى أن عبد القاهر هو أوثق نقاط التلاقى والتواصل، ولكن، ألا يعنى ذلك أيضًا أن دعاة التواصل يتواصلون من التراث مع موقف القطيعة، وأن دعاة القطيعة يرفضون التواصل مع موقف القطيعة؟ !!!

(١) جان فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات القاهرة ١٩٩٤، ص٦١.

أليس خروج عبد القاهر بإثبات المَزِيَّة للنظم وليست للفظ قطيعة ـ بشكل ما ـ مع القول السائد بإثبات المَزِيَّة للفظ؟

ثم، هل لنا أن نطرح تصورًا آخر مناوئًا لفكرة القطيعة؟ مغايرًا للسائد عن هذه الفكرة؟ نقصد به ذلك النمط الغريب من القطيعة التى تكون بين الفكرة الجديدة والمتلقين، فإذا ولدت الفكرة الجديدة ولدت غريبة فى سياقها، وهل كان عبد القاهر يعلن قطيعة، أو يعلن إدراكه لهذا النمط من القطيعة فى شكواه من عدم وجود من يتمثل مقولاته ومنهجه وطريقته فى تحليل الظاهرة اللغوية؟ وهنا نتأمل الفروق الجوهرية بين سياقى التلقى الثقافى للمجتمعين العربى والغربى: ونأخذ نموذج عبد القاهر لسياق التلقى المعرفى العربى، ونموذج فرديناند دى سوسير لسياق التلقى المعرفى الغربى.

جاءت مقولات سوسير متمثلة فى خلاصة محاضرات ألقاها فى جنيف بسويسرا من سنة ١٩٠٧ حتى وفاته ١٩١٣م، ثم قام بعض تلاميذه بنشرها سنة ١٩١٦م أى بعد موته بثلاث سنوات، وهذا يعنى أن سوسير لم يؤلف كتابًا يضم هذه الأفكار، ولا تأنق فى بسطها وشرحها، ولم يدع سوسير لمقولاته ولا حاول ترويجها ولا حاول الإقناع بها.

أما مقولات عبد القاهر الجرجانى فقد أعدها بنفسه تأليفًا عن روية، وأسهب فى صياغتها، وشرح وبسط القول فيها، وضرب لها الأمثلة وشرحها ودقق فى تحليلها، ودعا لها، وحاول ترويجها، وحاول الإقناع بها.

فكيف كانت استجابة المجتمع المعرفى العربى فيما يتعلق بالتواصل المعرفى فى تطوير النظرية؟ هل وجدت غير محاولات جار الله الزمخشرى التطبيقية فى تفسيره" الكشاف"، واختزالات السكاكى التقعيدية فى كتابه مفتاح العلوم؟

المجتمع الثقافى والمعرفى الغربى متوثب، متقافز، متجاوز للواقع والمستقر والتقليدى، يتلقى الفكرة الجديدة بإعطائها حقها من التأمل والتدبر، فإن كانت صالحة للقبول قُبلت وتنوقلت فى الأوساط المعرفية، وتنوولت بالشرح والتفسير والتفصيل، والتلاقح مع نظريات وأفكار أخرى، فقد تكون ـ وقد كانت ـ هذه الفكرة دافعة لحركة المعرفة فى المجتمع الغربى لمدى قرن من الزمن، بل يزيد.

أحدهما عربى والآخر غربى، أحدهما ينتمى فى تصنيفنا إلى التراث، والآخر ينتمى إلى الحداثة، أحدهما عبد القاهر الجرجانى والآخر فرديناند دى سوسير.

ومن الحقائق التاريخية أن هذين النجمين قفزا معًا ـ فيما أعلم ـ فى وقت واحد، بل فى كتاب واحد، بل فى مقال واحد، بل فى فقرة واحدة، ولعله فى سطر واحد إلى المشهد المعرفى العربى، جاء ذلك فى كتاب د. محمد مندور النقد المنهجى عند العرب ١٩٤٨ م فى قوله:" مذهب عبد القاهر هو أصح وأحدث ما وصل إليه علم اللغة فى أوربا لأيامنا هذه، هو مذهب العالم السويسرى الثبت فرديناند دى سوسيرFerdinand de Saussure الذى توفى سنة ١٩١٣،...، لقد فطن عبد القاهر إلى أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل مجموعة من العلاقات Systeme de rapports " [١]

أُذَكِّرُ بأن هذه الفترة الواقعة فى آخر النصف الأول وأول النصف الثانى من القرن العشرين قد شهدت هذا الاتجاه بعنف شديد، فإلى جانب ما ذكرناه فى القسم الخاص بمحمد مندور فى هذه الصفحات نجد د. شكرى عياد يقول:" كان البحث عن ذاتيتنا المفتقدة يملؤنا إحساسًا بالمأزق الحضارى الذى نعيش فيه، ويدفعنا إلى البحث فى تراثنا بروح جديدة، عسانا نهتدى إلى حلول لمشكلات الحاضر والمستقبل" [٢] ، كان د. شكرى عياد كما يقول يعيش فى التاريخ ولا يملك إلا منظور عصره وبيئته، وقد صرح د. شكرى عياد أيضًا بأن جيل أساتذتهم قد بدأ يشعر باغترابه شعورًا حادًا قبل الحرب العالمية الثانية.

يقول د. شكرى عياد عن أستاذه أمين الخولى أن كغيره من أبناء جيله كان" ينظر إلى التراث بمنظور ذلك العصر، وكان العالم العربى فى النصف الأول من هذا القرن ـ يقصد القرن العشرين ـ يبحث عن ذاتيته من خلال ذاتية الفرد، وكانت البلاغة التقليدية المبنية على المنطق معوقًا خطرًا للذاتية الفنية، فكانت دراسات أستاذنا فى تاريخ البلاغة ومحاولاته لتجديدها منصبة على تعرية هذا الهيكل المنطقى تمهيدًا لاطراحه، وإبراز تيار آخر فى تاريخ البلاغة مبنى على الذوق لا على المنطق، ولعل غير الأستاذ أمين الخولى من أساتذة الأدب لم يكونوا بعيدين عن الصواب حين آثروا أن يسموا هذا التيار" نقدًا

(١) د. محمد مندور: النقد المنهجى، ط نهضة مصر ١٩٩٦م ص ٤٢٩: ٤٦٥.

(٢) د. شكرى محمد عياد: بين الفلسفة والنقد، مرجع سابق ص ١١ .

الجامعات المصرية منذ إنشائها حتى نهاية القرن العشرين أعدها د. محمد أبو المجد على البسيونى ونشرتها مكتبة الآداب بالقاهرة سنة ٢٠٠١م:

ـ **محمد خلف الله أحمد: المنزع النفسى فى أسرار البلاغة** منشور ضمن كتاب" من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده"، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٧م

ـ **د. مصطفى ناصف: النظم فى دلائل الإعجاز، عرض وتفسير ومنهج**، حوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، المجلد الثالث ١٩٥٥م

ـ **د. درويش الجندى: نظرية عبد القاهر فى النظم**، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٦٠م.

ـ **د. أحمد أحمد بدوى: عبد القاهر الجرجانى وجهوده فى البلاغة العربية**، سلسلة أعلام العرب، عدد ٨ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٢م.

ـ **د. أحمد مطلوب: عبد القاهر الجرجانى، بلاغته ونقده**، ط١ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٣م.

ـ **د. عبد الفتاح لاشين: التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر**، دار المريخ، الرياض ١٩٨٠م

ـ **د. مصطفى ناصف: النحو والشعر، قراءة فى دلائل الإعجاز**، مجلة فصول المجلد الأول العدد الثالث الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١م

ـ **د. البدراوى زهران: عالم اللغة عبد القاهر الجرجانى" المفتن فى العربية ونحوها"** ط٢ دار المعارف القاهرة ١٩٨١م

ـ **د. أحمد مطلوب: عبد القاهر وسوسير، مجلة الأقلام العراقية**، بغداد، عدد ١٢، ١٩٨٣م

ـ **وليد محمد مراد: نظرية النظم وقيمتها العلمية فى الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجانى**، ط١ دار الفكر، دمشق سوريا ١٩٨٣م

أدبيًا" لا بلاغة، ولكنهم وإياه كانوا متفقين على النظر إلى البلاغة التقليدية على أنها مخلوقة دميمة شوهاء، وأن هذه الدمامة إنما تأتيها من قِبَل الفلسفة" [1]

ومنذ تاريخ نهاية الحرب العالمية الثانية ١٩٤٨م نجد كتاب مندور المذكور يُنشر، ونجد هذا التاريخ نفسه هو تاريخ بداية إعداد د. شكرى عياد لدراسته عن الترجمة العربية القديمة لكتاب الشعر لأرسطو من ١٩٤٨ إلى ١٩٥٢م، ثم دراسته عن أثر الكتاب نفسه فى النقد العربى، وفى سنة ١٩٤٨م ينجز الدكتور مصطفى ناصف أطروحة الماجستير بعنوان: بلاغة عبد القاهر، عرض ونقد وتوجيه، بكلية الآداب جامعة القاهرة، وبإشراف أمين الخولى، كما يكتب د. مصطفى ناصف دراسته: النظم فى دلائل الإعجاز، عرض وتفسير ومنهج، المنشورة فى حوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، المجلد الثالث ١٩٥٥م، وفى سنة ١٩٥١م كان د. محمد زكى العشماوى قد بُعث إلى لندن لإنجاز أطروحة الدكتوراه التى أتمها سنة ١٩٥٤م وكان موضوعها: النقد الأدبى العربى حتى القرن الخامس الهجرى، مع العناية الخاصة بنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجانى.

ثم تأتى سلسلة طويلة من الاهتمام بعبد القاهر الجرجانى تتمثل فى التحقيقات المتعددة التى جرت على كتابيه: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، فصدرت عدة طبعات بتحقيقات مختلفة من كتاب أسرار البلاغة:

. المطبعة التجارية.

. تحقيق أحمد مصطفى المراغى: ط١ القاهرة ١٩٤٨م.

. تحقيق هـ ريتر ط استانبول ١٩٥٤م

. تحقيق محمد رشيد رضا القاهرة ١٩٥٩م

. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى القاهرة جـ ١ ١٩٧٢م، جـ ٢ ١٩٧٦م

. تحقيق محمود محمد شاكر ط١ المدنى، القاهرة ١٩٩١م

كما صدرت عدة طبعات بتحقيقات مختلفة من كتاب دلائل الإعجاز:

. تحقيق محمد رشيد رضا القاهرة ١٩٥٩م، ط دار المعرفة بيروت ١٩٧٨م

. تحقيق أحمد مصطفى المراغى القاهرة ط٢

(١) د. شكرى محمد عياد: بين الفلسفة والنقد، مرجع سابق ص ٨، ٩ .

. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى القاهرة ١٩٦٩م

. تحقيق محمود محمد شاكر ط المدنى، القاهرة ١٩٨٥م.

نلاحظ أيضًا أن أولى الطبعات المحققة لكتاب أسرار البلاغة كان سنة ١٩٤٨م بتحقيق أحمد مصطفى المراغى، وكأن هذه التحقيقات المتعددة لكتابى عبد القاهر تقابل الترجمات المتعددة لمحاضرات سوسير، مع اتساع البعد الزمنى.

ثم تأتى سلسلة من الدراسات والأبحاث والأطروحات والكتب عن هذين المؤلفين، فيأتى فى أول القائمة د. محمد مندور، ويأتى فى ذيل القائمة د. عبد العزيز حمودة، فقد صدر كتاب د. محمد مندور:" النقد المنهجى عند العرب" سنة ١٩٤٨م، وكان الكتاب أطروحة الدكتوراه المعدة سنة ١٩٤٢م، أما كتاب د.حمودة" المرايا المقعرة" فصدر فى أغسطس سنة ٢٠٠١م

وما بين سنة ١٩٥٠م وسنة ١٩٩٥م يحصى د. علاء محمد حسن نور الدين فى أطروحته التى أعدها لنيل درجة الدكتوراه ١٩٩٧م وعنوانها:" عبد القاهر الجرجانى فى كتابات البلاغيين المحدثين من ١٩٥٠م ـ ١٩٩٥م" ثلاثة وعشرين مؤلفًا ذكر فى عنوانه عبد القاهر الجرجانى أو أحد مؤلفَيه، بخلاف عشرات المؤلفات التى تناولت قضايا عبد القاهر دون الإشارة إلى اسمه فى العنوان. [1]

أُذَكِّر فقط بأن أكثر تردد لاسم فى الدراسات اللسانية الحديثة والنقد الأدبى والبلاغة فى القرن العشرين فى السياق العربى هو اسم عبد القاهر الجرجانى وكتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

ونضع بين يديك ببليوجرافيا غير استقصائية للمؤلفات التى ألفت عن عبد القاهر الجرجانى وكتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز اعتمدنا على مخطوطة الأطروحة التى نال بها علاء محمد حسن نور الدين درجة الدكتوراه وعنوانها: "عبد القاهر الجرجانى فى كتابات البلاغيين المحدثين من ١٩٥٠ إلى ١٩٩٥م" ١٩٩٧م من كلية البنات بجامعة عين شمس، بإشراف الدكتور منير سلطان، إلى جانب الكتب والدراسات التى وقفنا عليها ولم يذكرها المؤلف، أو الكتب والدراسات التى صدرت بعد الفترة المحددة للدراسة ١٩٩٥م، كما اعتمدنا على ببليوجرافيا الرسائل العلمية فى

(١) د. علاء محمد حسن نور الدين فى أطروحته التى أعدها لنيل درجة الدكتوراه ١٩٩٧م، مرجع سابق.

. جميل عبد المجيد حسين: **تقييم مدرسة عبيد الشعر الجاهلية فى ضوء مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى** م، ١٩٩٢، آداب المنيا على االبطل

ـ كريمة أحمد عبد العال: **النظرة التوحيدية إلى اللغة عند عبد القاهر الجرجانى وأثرها فى نقده** م، ١٩٩٤م آداب الاسكندرية محمد زكى العشماوى

. ثناء محمود قاسم: **روافد التفكير البلاغى لدى عبد القاهر الجرجانى، دراسة لكتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز** م، ١٩٩٥م دار العلوم القاهرة حسن جاد طبل

. علاء محمد حسن نور الدين: **عبد القاهر الجرجانى فى كتابات البلاغيين المحدثين** ١٩٩٧م بنات عين شمس، منير سلطان

. عبد الله على محمد حسن: **النقد البلاغى بين عبد القاهر الجرجانى وضياء الدين بن الأثير** م، لغة عربية أزهر، محمد رجب البيومى، بدون تاريخ.

. د. نجاح أحمد الظهار: **الشواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز للشيخ عبد القاهر الجرجاني** (توثيق وتحليل ونقد) ط١، ١٤١٦هـ، دكتوراه

أُذَكِّر أيضًا بأن أكثر تردد لاسم فى الدراسات اللسانية الحديثة والنقد الأدبى فى القرن العشرين فى السياق الغربى هو اسم فرديناند دى سوسير ودروسه فى علم اللغة العام، ولعله فى الوقت نفسه أكثر اسم يتردد فى الساحة العربية من أعلام الفكر الغربى.

"فرديناند دى سوسير مفتاح ذهب من مفاتيح الفكر اللغوى المعاصر، وهذا مما لا ينازع فيه أحد... جملة آراء سوسير تمثل مفتاحًا جوهريًا لأشياء أخرى: كثيرة فى عدتها ومتنوعة فى أضربها، فالنظريات النقدية من حيث ثمرة البحث فى حقول الإبداع الأدبى مدينة بشكل قاطع للتصورات الأساسية التى وضعها سوسير،...، والفكر الفلسفى الحديث مدين هو الآخر لدروس هذا الرائد اللغوى،...، وعلى مناهج البحث فى العلوم الإنسانية دين كبير لدروس سوسير لا يقل عن دين نظرية المعرفة بصفة عامة" [1]

ثم يشير د. المسدى إلى أن دين سوسير على العلوم والمعارف" دين ذو فوائض متضاعفة بقدر تضاعف الإخصاب المعرفى الذى ما انفك يتلاحق ثمره بفعل الانتشار

(١) د. عبد السلام المسدى: ما وراء اللغة، بحث فى الخلفيات المعرفية مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس ١٩٩٤م ص ٨.

. د. عبد العزيز عبد المعطى عرفة: **تربية الذوق البلاغى عند عبد القاهر الجرجانى**، ط ١ دار الطباعة المحمدية، القاهرة ١٩٨٣م

. د. فؤاد على مخيمر: **فلسفة عبد القاهر الجرجانى النحوية فى دلائل الإعجاز**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٣م

. د. محمد عبد المطلب: **النحو بين عبد القاهر وتشومسكى**، دراسة بمجلة فصول مجلد ٥ عدد أول الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤م

. د. نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية** دراسة بمجلة فصول مجلد ٥ عدد أول الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤م

. محمد بركات حمدى: **معالم المنهج البلاغى عند عبد القاهر الجرجانى**، ط١ دار الفكر، عمان، الأردن ١٩٨٤م

. د. عثمان موافى: **موقف عبد القاهر الجرجانى من قضية المعنى**، مجلة الدارة العدد ٣ السنة الثالثة عشرة الرياض ١٩٨٧م

. د. عز الدين إسماعيل: **قراءة فى معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجانى**، مجلة فصول مجلد ٧ عدد ٣، ٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م

. د. غازى يموت: **نظرية المجاز عند عبد القاهر الجرجانى**، مجلة الفكر العربى، عدد ٤٦، يونيو ١٩٨٧م، معهد الإنماء العربى، السنة الثامنة، بيروت.

. د. عبد القادر حسين: **عبد القاهر الجرجانى ونظرية النظم**، مجلة الفكر العربى، عدد ٤٦، يونيو ١٩٨٧م، معهد الإنماء العربى، السنة الثامنة، بيروت.

. د. أحمد عبد السيد الصاوى: **مفهوم الجمال عند عبد القاهر الجرجانى**، ط الدار الأندلسية، الاسكندرية ١٩٨٨م

. د. فتحى أحمد عامر: **نظرية العلاقات عند عبد القاهر الجرجانى**، مجلة الفكر العربى، عدد ٥٥، بيروت ١٩٨٩م

ـ د. محمد نايل أحمد: **نظرية العلاقات أو النظم بين عبد القاهر والنقد الغربى الحديث**، ط دار المنارة ن القاهرة ١٩٨٩م

. د. محمد عبد المطلب **قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانى**، الدار العربية للنشر جولدمان، القاهرة ١٩٩٥م

ـ د. تامر سلوم: **بنية النظم وتركيبه عند عبد القاهر الجرجانى (قراءة فى ضوء البنيوية)** مجلة" الطريق" عدد١ يناير ـ فبراير ١٩٩٥م بيروت

. د. شوقى على الزهرة: **الأسلوب بين عبد القاهر وجون ميرى**، القاهرة ١٩٩٦م

. د. محمد محمد أبو موسى: **مدخل إلى كتابي عبد القاهر**، ط١ مكتبة وهبة، القاهرة ١٤١٨هـ

ـ محمد عباس: **الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني**، ط ١ دار الفكر المعاصر، بيروت ١٤٢٠هـ دمشق، دار الفكر

. عبد الهادي العدل: **دراسات تفصيلية شاملة لبلاغة عبد القاهر في التشبيه والتمثيل . التقديم والتأخير**، ضبطه عبد السلام أبو النجا سرحان، د.ط دار الفكر الحديث للطبع والنشر (د.ت)

. د. نجاح أحمد الظهار: **أثر استخدام نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني في تنمية الذوق البلاغي لدى طالبات اللغة العربية**، ط١ دار العبيكان السعودية ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م

ـ د. نجاح أحمد الظهار: **نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني (دراسة تطبيق، تحليل)**، ط١ مكتبة الرشد ناشرون، الرياض ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م

الرسائل الجامعية:

ـ مصطفى ناصف: **بلاغة عبد القاهر، عرض ونقد وتوجيه** م، ١٩٤٨، آداب القاهرة، إشراف أمين الخولى

ـ د. محمد زكى العشماوى: **النقد الأدبى العربى حتى القرن الخامس الهجرى**، مع العناية الخاصة بنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجانى ١٩٥٤م

. محمد حنيف فقيهى: **نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجانى من كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز** ١٩٥٩م آداب القاهرة عبد الحميد يونس

. السيد عبد الفتاح حجاب: **منهج البحث البلاغى بين عبد القاهر والسكاكى** ١٩٧١م لغة عربية جامعة الأزهر القاهرة.

. أحمد عبد السيد أحمد الصاوى: **النقد التحليلى عند عبد القاهر الجرجانى** ١٩٧٢م، آداب اسكندرية، محمد مصطفى هدارة، ونشرت بعنوان:" **النقد التحليلى عند عبد القاهر الجرجانى (دراسة مقارنة)**"، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م

ـ أحمد على دهمان: **الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجانى منهجًا وتطبيقًا** م، ١٩٧٥م آداب اسكندرية، محمد زكى العشماوى

. عبد الرحمن شهاب الدين: **أثر عبد القاهر الجرجانى فى البلاغة العربية حتى عصر الخطيب القزوينى**، ١٩٧٧، آداب القاهرة، إشراف د. يوسف خليف

ـ تامر سلوم سلوم: **التشكيل اللغوى والجمالى عند عبد القاهر الجرجانى فى ضوء فاعلية اللغة ونظرية السياق** ١٩٧٨م آداب القاهرة، عبد المنعم تليمة

. عبد الغنى عبد الجليل العريان: **فروق فى الخبر عند عبد القاهر** م، ١٩٨٤م لغة عربية أزهر القاهرة محمد عبد الرحمن الكردى

. حسن جاد طبل: **المعنى فى البلاغة العربية منذ عبد القاهر حتى السكاكى**، ١٩٨٥م دار العلوم القاهرة رجاء عبد المنعم جبر

. عبد العاطى غريب على علام: **البلاغة بين عبد القاهر الجرجانى وابن سنان الخفاجى**، ١٩٨٥، اللغة العربية الأزهر، القاهرة

ـ محمد عبد المنعم على متولى حجازى: **التشبيه والتمثيل عند الإمام عبد القاهر الجرجانى، دراسة ومقارنة بجهود السابقين** م، ١٩٨٦م اللغة العربية الأزهر القاهرة

. طارق النعمان عبد المتعال القاضى: **قضية اللفظ والمعنى عند عبد القاهر الجرجانى** م، ١٩٩١م آداب القاهرة عبد المنعم تليمة

ـ محمد أحمد سالم كريم: **نظرية الصياغة بين عبد القاهر الجرجانى وجار الله الزمخشرى** ١٩٩١م لغة عربية أزهر القاهرة

والذى لا يعرفه د. عبد العزيز حمودة، أو عرفه وأنكره هو أن خمس ترجمات عربية صدرت لمحاضرات سوسير بين سنة ١٩٨٥ و١٩٨٧م، ودعنى أستعير عبارات العالم الفذ المدقق د. عبد السلام المسدى التى قالها فى سياق مشابه" فإن يكن لم يطلع على جهود السابقين له فذلك من الأعراض العاتية فى نسيج ثقافتنا العربية، وفى عتوها تآكل وإهدار، وإن يكن قد بلغه أمرها ولم يذكر أن أمرها قد أدركه فالظاهرة أوجع، وإن تكن قد بلغته، واطلع عليها، فالقضية أشد إيذاءً سواء أكان قد أفاد منها أم لم يُفد. ذلك أن حجب المعلومة فى مملكة العلم إثم فكرى مثلما أن التكتم على أى عنصر من عناصر المعرفة جناية ثقافية لا تضاهى." [١] ، فهل يأتى هذا الصنيع من د. عبد العزيز حمودة ضمن نزعة المجهود الأدنى، أم يأتى ضمن إقرار الخمول المعرفى العشوائية والتشويه لدى الباحثين العرب، نعم إن د. عبد العزيز حمودة فى كتابه المرايا المقعرة يعد من الباحثين المبتدئين فى الدراسات اللغوى والنقدية العربية، ولم تكتمل له عدتها التى تليق بباحث، ولكن ظروف السن والخبرة فى مجالات أخرى تحجب الرؤية عن المتلقى العربى الساذج فيتلقاه كما يتلقى أعلام البحث العلمى فى هذا المجال.

احتل سوسير مكان الصدارة فى كتابات الحداثيين العرب بوعى وبدون وعى، بمعرفة وبغير معرفة، بعلم وبغير علم، وحسبنا أن توجد كتب فى السميوطيقا ولا يوجد بها إشارة إلى مرجع واحد فى سميوطيقا بيرس أو موريس، أو غيرهما، ويكون مرجعها الوحيد فى السميوطيقا هو ماكتبه جوناثان كوللر عن سوسير !!! على الرغم من أن ما ابتدعه سوسير هو السميولوجيا وليس السميوطيقا، فهل درى أن هناك فرقًا، ولكن إذا كان هذا السلوك المعرفى الشاذ قد وقع من بعض شباب الباحثين، فكيف يُعقل أن يقع من بعض شيوخهم؟

على أى حال لقد احتل سوسير الصدارة فى كتابات دعاة الحداثة وأعدائها، كما احتل عبد القاهر الجرجانى مكان الصدارة فى كتابات باحثى التراث العربى فى البلاغة والنحو اللغة والنقد الأدبى فى القرن العشرين، كما احتل الاثنان معًا موقع الصدارة فى كتابات من يصدرون عن محاولات الربط بين التراث والحداثة.

(١) د. عبد السلام المسدى: ما وراء اللغة، مرجع سابق ص ٣٠، ٣١.

الأفقى بين الحقول العلمية المتضافرة، ولا يغفلن أحد عن الوظيفة التى اضطلعت بها اللسانيات انطلاقًا من نظريات مؤسسها فى دعم البحث المتمازج الاختصاصات، وإكسابه السمات العقلانية بعد تسريحه من مجاذبات التفاضل بين العلوم، ومساجلات التنازع على أولوية التقدير وأفضلية الاعتبار بعضها على بعض" [١]

نُشر كتاب سوسير" دروس فى اللسانيات العامة" سنة ١٩١٦م، تُرجم لليابانية ١٩٢٨م، وإلى الأمانية ١٩٣٧م، وإلى الروسية ١٩٣٣م، وإلى الأسبانية ١٩٤٥م، وإلى الإنجليزية ١٩٥٩م، وإلى الإيطالية ١٩٦٧م، أما الترجمة العربية لدروس سوسير فقد تأخرت سبعين سنة تقريبًا عن تاريخ صدورها بالفرنسية، ثم صدرت عدة ترجمات فى وقت متقارب على النحو التالى:

ـ الترجمة التونسية قام بها محمد الشاوش ومحمد عجينة وصدرت عن الدار العربية للكتاب بتونس ١٩٨٥م بعنوان:" دروس فى الألسنية العامة".

ـ الترجمة اللبنانية قام بها يوسف غازى ومجيد النصر، وصدرت عن دار نعمان للثقافة بلبنان متزامنة مع نشر الترجمة التونسية ١٩٨٥م تقريبًا، بعنوان:" محاضرات فى الألسنية العامة".

ـ الترجمة المصرية قام بها أحمد نعيم الكراعين عن الترجمة الإنجليزية، وصدرت عن دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٥م بعنوان:" فصول فى علم اللغة العام".

ـ الترجمة العراقية قام بها يوئيل يوسف عزيز عن الترجمة الإنجليزية، وصدرت عن دار آفاق عربية ١٩٨٥م بعنوان:" علم اللغة العام"

ـ الترجمة المغربية قام بها عبد القادر قنينى، وراجعها أحمد حبيبى، وصدرت عن دار إفريقيا الشرق بالدار البيضاء سنة ١٩٨٧م بعنوان:" محاضرات فى علم اللسان العام" [٢]

ومن اللافت فى المفارقات السياقية بين السياقين الغربى والعربى أن سوسير يمثل للسياق الغربى قطيعة، على حين مثَّل لنا سوسير نوعًا غريبًا من التواصل مع الجذور بمشاركته التى لا تُنكر فى استحضار نموذج عبد القاهر منذ ١٩٤٣م، فالنموذج العربى

(١) د. عبد السلام المسدى: ما وراء اللغة، مرجع سابق ص ٨.
(٢) د. عبد السلام المسدى: ما وراء اللغة، مرجع سابق ص ١١ ـ ١٥.

الذى يمكن تطاول قامته سوسير هو نموذج متجذر فى القرن الخامس الهجرى، وظلت الساحة العربية شبه فارغة من نموذج يطاوله حتى الآن.

هل جاء عبد القاهر قبل أن يأتى زمانه؟ هل جاء قبل أن يأتى سياقه؟ هل كان عبد القاهر ينتظر قراءة المحدثين العرب لسوسير حتى يمكن أن يستوعبوا أقواله ويضعوها حيث أراد الله لها أن توضع بين النظريات والمقولات التأسيسية؟ هل كان نقل مقولات سوسير بمثابة التهيئة السياقية لعبد القاهر؟ أم أن الوقوف على مقولات سوسير استدعت عبد القاهر لتتخذ منه تسويغًا سياقيًا لها؟ أم أن استدعاء عبد القاهر كان بمثابة اندفاع من المسكونين بهاجس القومية والهوية لإثبات السبق والتفوق للحضارة العربية؟ أى المقولات مهدت للأخرى، وإذا شئنا صياغة السؤال بطريقة أكثر تطرفًا قلنا: هل عرفنا عبد القاهر بسوسير أم عرفنا سوسير بعبد القاهر؟ هل وجدت مقولات سوسير فراغًا سياقيًا عربيًا فتولدت الحاجة إلى بعث مقولات عبد القاهر؟ فهل هذا يقتضينا الاستسلام لمقتضيات سياقنا، كما يقتضينا الاعتراف بأن جذورنا أكثر حداثة منا؟

وليأذن لنا د. عبد السلام المسدى أن نمارس امتدادًا لتساؤلاته ونبشه فى حفريات المعرفة لنسجل هذه الملاحظة: إن الذى حاول الربط بين عبد القاهر وفرديناند دى سوسير هو أحد الذين دفعتهم أسبابهم الخاصة إلى الكتابة فى آخر الزمان عن النظرية النقدية العربية، والذين تمتد معرفتهم الغربية إلى الإنجليزية، وهو د. عبد العزيز حمودة.

فقد جعل الفصل الأول من الجزء الثانى فى كتابه" المرايا المقعرة" بعنوان:" النظرية اللغوية العربية"، وللوهلة الأولى يُلقِى د. عبد العزيز حمودة بسوسير فى مقابل النظرية البلاغية العربية مستحضرًا النموذجين معًا بعد أن قدم مفهوم النظرية من أحد القواميس، فيقول:" هل يختلف ما قدمه العقل العربى فى الدراسات البلاغية عبر خمسة قرون عن ذلك المفهوم للنظرية، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن النظرية التى نتحدث عنها هنا، تقبل التغيير والتحوير والإضافة والنقض دون أن يغير ذلك من قيمتها كنظرية؟

وبدقة وتحديد أكثر: ألا ينطبق كل ذلك على محاضرات فرديناند دى سوسير فى اللغويات العامة فى بدايات القرن العشرين والتى جمعت بعد ذلك فى كتاب نُشر بعد موته

هو دروس فى علم اللغة عام (١٩١٦)، وهو الكتاب الذى لا يختلف عليه مفكران باعتباره الكتاب العمدة الذى بدأ النظرية اللغوية الحديثة؟"[١]

كيف كانت قراءة د. حمودة لكتاب سوسير الذى لا يختلف عليه مفكران بوصفه الكتاب العمدة الذى بدأ النظرية اللغوية الحديثة؟

لقد بنى د. حمودة هذا الفصل على المقارنة بين المقولات العربية التى جاء العمدة فيها عبد القاهر الجرجانى، وبعض المقولات والنظريات الغربية التى جاء العمدة فيها فرديناند دى سوسير، والحقيقة التى لا جدال فيها أن د. حمودة رجع إلى سوسير بواسطة جوناثان كوللر فى كتابه المؤلف عن سوسير، ولم يرجع - وهو الذى تلقى تعليمًا غربيًا - إلى الأصل الإنجليزى للكتاب بل رجع إلى ترجمة د. عز الدين إسماعيل للكتاب.

والحقيقة التى لا جدال فيها أيضًا أنه رجع خمس مرات إلى كلام جوناثان كوللر المترجم، كما رجع خمس مرات إلى كلام د. عز الدين إسماعيل مترجم كتاب جوناثان كوللر عن دى سوسير فى مقدمة الترجمة.

ومن المعروف أن د. عز الدين إسماعيل أحد أساتذة قسم اللغة العربية، ومن المعروف أيضًا أن د. عبد العزيز حمودة أحد أساتذة قسم اللغة الإنجليزية" الذين تلقوا تعليمًا غربيًا!!" (التعجب من عنده)

وذكر مرة واحدة كتاب دى سوسير بما يوهم أنه رجع إليه فى سطر واحد أو بعض سطر، هذا الذى يقول فيه:

" ليس للأفكار وجود سابق، كما أنه ليس هناك شىء واضح قبل ظهور اللغة"

هذا هو السطر الوحيد اليتيم الذى **ذكر** د. عبد العزيز حمودة أنه من كتاب دى سوسير، ودعنا من شكِّى فى أن يكون د. حمودة قد رجع إلى كتاب سوسير فى ترجمته الإنجليزية، فلا أود أن أحملك على هذا الشك، ولا أن أجد له إلى قلبك سبيلا، وليكن حديثنا عن الحقائق كما وعدنا، ومن مقتضيات الحقيقة أن نتساءل: هل هذا السطر المبهم المجتزأ من سياقه هو ما يمثل نظرية سوسير؟؟؟ !!!

(١) د. عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة ص ١٩٨.

التى ميزت بين التعبير المزخرف والتعبير العادى، فأعلن أن القيمة فى التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية ليست لها من حيث هى تشبيه أو استعارة أو كناية، بل هى لها من حيث قدرة الاستعارة أو التشبيه على الامتزاج والانصهار بغيرها من عناصر التعبير الأدبى، وهى لها من حيث قدرتها على التفاعل مع غيرها وعلى مدى ما اكتسبته الاستعارة من خصائص يمنحها السياق نفسه." (١)

ويكشف النص التالى عن التقاء نظرة كروتشة للنظرة المنطقية للغة مع عناصر النظم عند عبد القاهر فى رؤية د. العشماوى لنص الجرجانى، يقول د. العشماوى:" استطاع عبد القاهر أن يلتقى بالحقيقة الصلبة التى لا جدال فيها، وهى أنه لا مفر فى ميدان الأدب من التقاء فلسفة الفن بفلسفة اللغة، وأن التقاء الفن واللغة على هذا النحو والتوحيد بينهما هو وسيلة الناقد الحصيف إذا أراد أن يكتشف أسرار التعبير الأدبى وخفاياه." (٢)

وبذلك يربط د. العشماوى بين عبد القاهر من جانب وريتشاردز وكروتشة وكولردج من ناحية أخرى، وهو ربط له دلالته فى هذا الزخم الذى راح فيه البلاغيون والنقاد العرب المحدثون يحاولون هذا الربط، وتكمن أهمية ربط د. العشماوى من وجهة تاريخية تتعلق بسبقه إلى هذا الربط . من جانب . كما تتعلق بتبعية من جاء بعده وأخذ يردد تلك المقولات، أو يحاول التماس أسبابًا أخرى للربط، أو الربط بأعلام آخرين، من جانب آخر، كما تبدو دلالة أخرى لهذا الربط، فقد جاء ربط د. العشماوى بين عبد القاهر وأعلام ينتمون إلى اللغة الإنجليزية، ومن المعروف أن بعثة د. العشماوى كانت فى إنجلترا، وهذه الدلالة نذكرها هنا لنقرنها بمحاولة عبد العزيز حمودة الربط مع سوسير ود. محمد عبد المطلب الربط مع تشومسكى.

النموذج الآخر:

تأتى محاولة د. شوقى الزهرة لربط أفكار عبد القاهر بأفكار جون ميرى J.murry متمثلة فى محاور الاتفاق التى رصدها فى هذه الجوانب الثلاثة:

(١) د. محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الادبي بين القديم والحديث، مرجع سابق ص٣٤٢ .
(٢) د. محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الادبي بين القديم والحديث، مرجع سابق ص ٢٨٥.

والحقيقة أن سوسير ليس هو الشخصية الغربية الوحيدة التى أخذ بعض الكتاب والباحثين العرب الربط بينها وبين عبد القاهر، فهناك ربط آخر بين عبد القاهر وتشومسكى، وبينه وبين إ.آ. ريتشاردز، وبينه وبين جون ميرى، وغير هؤلاء.

وهنا يحق لنا أن نلفت إلى ملاحظتين تتعلقان بالربط بين عبد القاهر وتشومسكى: تتمثل الملاحظة الأولى فى أن الذى حاول الربط بين عبد القاهر وتشومسكى هو أحد النقاد والبلاغيين الذين تمتد معرفتهم الغربية إلى الفرنسية، وهو د. محمد عبد المطلب، على عكس ما قدمنا فى محاولة الربط بين عبد القاهر وسوسير.

أما الملاحظة الأخرى فهى تتعلق بمسألة معرفية، إذ يحق لنا التساؤل: كيف كان عبد القاهر الجرجانى يجمع بين سوسير وتشومسكى؟

لقد قامت النظرية التوليدية بديلًا عن الفكر السوسيرى، فكان خطاب المهتمين بالنظرية التوليدية ورائدها تشومسكى من نمط الخطاب المضاد،" وهى ضدية يقتضيها الانتقال من الرؤية التوزيعية إلى الرؤية االتحويلية فالتوليدية، كما أنها ضدية يستوجبها على الصعيد المعرفى الانتقال من البحث فى اللغة عن طريق البحث فى الإنسان، إلى البحث فى الإنسان عن طريق البحث فى اللغة." (١) ، لعل أصدق ما يبرر ذلك هو تلك المرونة التى اتسم بها كتاب دلائل الإعجاز، فقد قدم عبد القاهر" نصا تراثيا رائعا احتوى فكرا مغايرا لما كان عليه الحال لدى كثير من العلماء، إلى جانب أن ذلك النص المرن يقبل كثيرا من التأويلات الحديثة والمعاصرة، واستطاع أن يصل فكره بالمشكلات الفكرية لعصره، بوصفه مثقفا أشعريا حمل هموم عصره وانشغل بأهم القضايا التى كانت سائدة والتى تعد قضية الإعجاز القرآنى أهمها على الإطلاق." (٢) ، ولعل هذه المرونة والطواعية لمقولات عبد القاهر هى التى أغرت بمحاولات الربط المتعددة بينه وبين كثير من الأعلام الغربيين على امتداد القرن العشرين، وسنشير فيما يلى إلى نموذجين تواصليين متفاوتين زمانيًا وكيفيًا: النموذج الأول يتمثل فى ربط د. محمد زكى العشماوى بين مقولات عبد القاهر و مقولات إ.آ. ريتشاردز وبندتو كروتشة، ويرجع هذا النموذج إلى منتصف القرن العشرين،

(١) د. عبد السلام المسدى: ما وراء اللغة، مرجع سابق ص ٤١.
(٢) شوقى على الزهرة: الأسلوب بين عبد القاهر وجون ميرى، مكتبة الآداب، ص٦٩، بدون تاريخ.

والنموذج الآخر يتمثل فى ربط د.شوقى على الزهرة بين عبد القاهر وجون ميرى فى قضايا الأسلوب، ويرجع إلى أواخر القرن العشرين.

النموذج الأول:

يبين د. العشماوى التقاء أفكار ريتشاردز بوصفه أحد رموز النقد الأدبى الغربى الحديث بآراء عبد القاهر، وأولى القضايا التى تشهد بالتوافق بين الرجلين هى قضية من أهم القضايا التى عرفها النقد الأدبى وهى قضية ثنائية اللفظ والمعنى حيث يأتى كتاب" فلسفة البلاغة" لريتشاردز شاهدًا على عظمة قول عبد القاهر الجرجاني فى القرن الخامس الهجرى حول أمر النظم فيعلق قائلا:" إن النغمة الواحدة فى أية قطعة موسيقية لا تستمد شخصيتها، ولا خاصتها المميزة لها إلا من النغمات المجاورة لها، وإن اللون الذى نراه أمامنا فى أية لوحة فنية لا يكتسب صفته إلا من الألوان الأخرى التى صاحبته وظهرت معه، وحجم أى شىء وطوله لا يمكن أن يقدر إلا بمقارنتهما وأطوال الأشياء الأخرى التى ترى معها، كذلك الحال مع الألفاظ، فإن معنى أى لفظة لا يمكن أن يتحدد إلا من علاقة هذه اللفظة بما يجاورها من ألفاظ، وهو بذلك يؤكد كلام عبد القاهر الجرجاني الخاص بتحطيم الثنائية أو من هذا المنطلق يأتى التشابه بين أفكار ريتشاردز وعبد القاهر"[١]

كما أشار د. محمد زكى العشماوى إلى التوافق الشديد فى بعض المقولات بين ريتشاردز وعبد القاهر إلى حد قوله إن ما يقوله ريتشاردز ما هو" إلا صورة مكررة لما حرص عبد القاهر فى القرن الخامس الهجرى (العاشر الميلادى) على تقديره وتوكيده بل لا نكاد نعدو الحقيقة إذا قلنا إن الالتقاء بين كلمات الناقدين يكاد أن يكون تاما." [٢]

يؤكد ريتشاردز على ما أسماه" ممارسة اللغة" التى ترجع بالفضيلة والمزية فى أى كلام إلى مهارة الكاتب فى استخدام الكلمة فى موضعها الصحيح، وكذلك يتحدث عن" تداخل الكلمات" ضمن كتابه" لغة الشعر" فيقول:" إن الشاعر هو صانع القيم والمعتقدات، ولكنه يعمل من خلال خلق الأشكال وصياغتها وسبكها، ولكننا إذ تساءلنا ممن هذا الذى يشكله أو يصوغه أو يمنحه قالبا معينا أجبنا مع أرسطو بأننا لا يمكننا أن نقول شيئا عن هذا الذى لا شكل له ولا قالب، إن أمام الشاعر دائما أنماط عالية من الصياغة يهدف إلى

(١) د. محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الادبي بين القديم والحديث، ط ٢ القاهرة ١٩٧٨م ص ٣١٨.
(٢) د. محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الادبي بين القديم والحديث، ص ٣٢٤.

تحقيقها، وهو لن يستطيع أن يحقق هذه الأنماط إلا إذا أودعها الصياغة السليمة، إن عمل الشاعر هو فى الاحتفاظ بالروح الإنسانية من خلال صياغتها تحت ظروف مختلفة، ومن خلال ما تمنحه اللغة من إمكانات وكيفيات ولن يكون ذلك إلا بما يحققه تداخل الكلمات وتفاعلها من طاقات مختلفة." [١]

ويقرن د. العشماوى ذلك بما ذهب إليه عبد القاهر فى قوله:" وليس من فضل أو مزية إلا بحسب الموضع أو بحسب المعنى الذى تريد والغرض الذى تؤم، وإنما سبيل هذه المعانى سبيل الأصباغ التى تعمل منها الصور والنقوش. فكما أنك ترى الرجل قد تهدى فى الأصباغ التى عمل منها الصورة والنقش فى ثوبه الذى نسج إلى ضرب من التخير والتدبر فى أنفس الأصباغ وفى مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجه لها، وترتيبه إياها إلى ما لم يهتد إليه صاحبه فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب، وكذلك حال الشاعر والشاعر فى توخيهما معانى النحو ووجوهه التى علمت أنها محصول النظم." [٢]

ويربط د. العشماوى ـ فى معرض حديثه عن العلاقة بين مقولات ريتشاردز ونظرية النظم عند عبد القاهر ـ بين الأول واثنين آخرين من أعلام الفكر الغربى، إذ ذهب إلى أن أثر نظرية الخيال عند" كولردج" ـ بوصفها مرجعية لريتشاردز ـ أكثر مما يبدو من أثر نص عبد القاهر المشار إليه، تلك النظرية التى تنفى عن الكلمات أن تكون قطعا من الخشب أو الفسيفساء يوضع بعضها إلى جانب بعض، وإنما الكلمات أرواح تخزن فى داخلها مشاعر وإحساسات، وهى بتفاعلها مع غيرها فى داخل سياق لغوى قادرة على منح بعضها البعض دلالات وفاعليات خاصة.

ثم تناول د. العشماوى فكرة التعبير العارى والتعبير المزخرف التى تعرض لها كروتشه وعبد القاهر الجرجانى، حيث يذكر لكروتشه أن قدم فى مجال الحكم على الأثر الفنى وتقويمه مفهوم التعبير الفنى الذى يقسمه إلى لحظتين: لحظة التعبير بالمعنى الخاص للكلمة ونعنى به الوصول إلى التعبير، ثم لحظة جمال التعبير ونعنى به زخرفة التعبير، وعلى هذا الأساس صنفوا التعبيرات الأدبية إلى نوعين عادية وأخرى مزخرفة [٣] ، وقد استطاع عبد القاهر الجرجانى" وهو بصدد الدفاع عن فكرة النظم، أن يقضى على الثنائية

(١) The language of Poetry, P. 70-71.
(٢) عبد القاهر الجرجانى / دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص٣٨-٣٩.
(٣) د. محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الادبي بين القديم والحديث، مرجع سابق ص٣٤٠، ٣٤١.

أولا: حركية الدائرة ومحور ارتكازها.

فيما يتعلق بحركية الدائرة ومحور ارتكازها نجده يرصد بُعدين: يتحدد البُعد الأول فى الأسلوب بوصفه خاصية ذاتية فردية،" وهذا المحور الارتكازى هو سكن الحركة الخاصة للأسلوب حيث تمده الخاصية الذاتية بقوة دافعة تنبع من العوامل الشخصية التى تدفع الأسلوب فى طرق التأليف المميزة، والتى تشكل ما يعرف بالعملية الإبداعية"[١] ، فالعمل الفنى هو عمل ذاتى فى المقام الأول، وتتشكل هذه الذاتية من أصالة المبدع ومن ثم فهى تنبع عن المحاكاة،" ومن هنا كان الأسلوب ببعده الاصطلاحى الذى رأيناه عند كل من عبد القاهر وجون ميرى هو ما يعبر عن الإبداع والابتكار حيث رفض عبد القاهر (الاحتذاء) وحذر جون ميرى من التقليد مهما كانت درجة التقليد." [٢]

وقد عبر جون ميرى عن الخاصية الذاتية بمصطلح Idiosyncrazy ومن ثم يتفق هذا مع ما يريده عبد القاهر الجرجانى نفسه من تفاعل الخاصية الذاتية للأديب حتى تنتج إنتاجها الفنى المتمثل فى حركة نظمية (أسلوبية) منفردة تدل بخصوصية على ملامح صاحبها (المبدع)، فلا تشترك ملامح أخرى معها لأديب آخر. فهذه الخاصية هى الحادثة إذن، وهى المحرك الفعال لطبيعة التركيب الأسلوبى (النظم)." [٣]

أما البُعد الآخر فيتحدد فيما أطلق د. شوقى الزهرة: خاصية التكنيك، موضحًا أن هذا المصطلح يدل على صفة البراعة الفنية أو المقدرة الإنتاجية الخاصة (للمبدع)، ومن ثم فهو هذا التعامل الخاص مع الأداة الفنية، أو هو الكيفية الخاصة لطرق التناول عند الفنان، ولقد أدرك عبد القاهر خطورة هذا الأمر فنراه يقول:"واعلم أنما هو أصل فى أن يدق النظر، ويغرض المسلك، توخى المعانى التى عرفت: أن تحدد أجزاء الكلام، وتدخل بعضها فى بعض، ويشتد ارتباطها ثانى منها بأول، وأن تحتاج فى الجملة أن تضعها فى النفس موضعا واحدا، وأن يكون حالك فيها حال البانى يضع بيمينه ههنا فى حال ما يضع بيساره هناك: نعم، وفى حال ما يبصر مكان ثالث ورابع، يضعها بعد الأولين، وليس لما يجئ على وجوه شىء، وأنحاء مختلفة." [٤]

(١) شوقى على الزهرة: الأسلوب بين عبد القاهر وجون ميرى، مرجع سابق، ص٦٩.
(٢) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص٧٠.
(٣) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص٧٣.
(٤) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص٣٨-٣٩.

الكلم تترتب فى النطق بسبب ترتيب معانيها فى النفس." [١] ، إن عبد القاهر فى قوله هذا يشير إلى الحركة الثلاثية المنتظمة المتناسقة،" فتوالى النطق للألفاظ هى توالى للدلالات، ويقصد عبد القاهر ما تحمله الألفاظ من معان بعيدة، وتلك الألفاظ بحركتها لا تأتى إلا بعد اختيار ناتج عن تفكير وعاطفة، فالحركة اللفظية هى حركة دلالية متوالية تأتى من خيوط ثقافة ولكنها قوية وراسخة، وتلك الخيوط ليست إلا خيوطا نفسية فكرية غير مرئية، بيد أنها تتجلى من الحركة المتموجة: حركة النظم ذاته." [٢]

ويأتى كلام جون ميرى منطلقا عن تلك الثلاثية ذاتها (الأفكار ـ العاطفة ـ والأسلوب) فيقول:" بأن الأفكار فى الأدب هى دائما خدم للعاطفة." [٣] ، ومن ثم يتحد قول كل من جون ميرى وعبد القاهر الجرجانى حيث يقول عبد القاهر:" وأنك إذا فرغت من عملية ترتيب المعانى فى نفسك لم تحتج أن تستأنف فكر أنى ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم المعانى." [٤]

ونذكر هنا بأن هذه الثلاثية التى بينها د. شوقى الزهرة قد سبقه د. العشماوى إليها بنحو نصف قرن من الزمن فى قوله:" إن عبد القاهر فى تناوله لدلائل الألفاظ لم يذهب إلى ما ذهب إليه السابقون وعلى الأخص ابن قتيبة الذى وقف فى علاقات الألفاظ عند الصفات الشكلية التى تتصل بالحروف ومخارجها وأصواتها، وقصر كل ميزة للفظ على تلك الصفات السلبية الخارجية. وجعل القيمة فى المعنى الفلسفية أو الأخلاقية أو ما يتضمنه البيت الشعرى من مثل أو حكمة، كلا، لم يكن اللفظ عند عبد القاهر محدودا فى قيمته الصوتية، كما لم يكن المعنى عنده قاصرا على الفكرة أو المضامين الأخلاقية والفلسفية وغيرها، وإنما اللفظ عند عبد القاهر بكل إمكاناته الصوتية وغير الصوتية فى خدمة المعنى، والمعنى عنده هو كل ما نتج عن السياق من فكر وإحساس وصورة وصوت." [٥]

ويستنتج د. شوقى أن:" الناقدين (عبد القاهر ـ وميرى) قد ركزا بشكل بارز على جانبين مهمين هما: الأول: أن يكون المبدع واضحا فى أفكاره، لأن ذلك ينعكس تمامًا

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٥٦.
(٢) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص ١٠٦، ١٠٧.
(٣) J.Murry, ibid. P.67.
(٤) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٤٨.
(٥) د. محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الادبي بين القديم والحديث، مرجع سابق ص ٣٢٥.

ومن الملاحظ أيضا أن البراعة الإبداعية عند عبد القاهر تتسع لتشكل أمور البلاغة كلها (بيان + فصاحة)، ومن ثم فالنظم هو الأسلوب، والأسلوب هو البراعة الأدائية (التكنيك)، وبذلك يضع عبد القاهر الجرجانى معادلة طرفاها هما: الأول: البراعة والفصاحة والبيان والبلاغة، والآخر: النظم أو الأسلوب [١] ، ومن ثم يمثل الأسلوب طابع خاص عند عبد القاهر الجرجانى، وكذلك اهتم باللغة الفنية تبلورت عنده وأعطاها اهتمام كبير.

ثانيا: العاطفة

اهتم كلا الناقدين بأمر العاطفة، يقول جون ميرى:" إن أهم قضية يجب الاهتمام بها، كما يُحذر تجنبها هى هذه القضية التى تتمثل فى كيفية إخضاع الأديب لغته حتى توافق صيغة تجربته، ونستطيع أن نقول بطريقة أخرى البراعة النفسية." [٢] ، ويوضح د. شوقى الزهرة أن جون ميرى يقصد" إخضاع اللغة مع مجرى التجربة الداخلية هذه للكاتب نفسه، فهناك حركة شديدة متجاذبة تعمل فى شكل ضدى دائما، وتسير تلك الحركة فى شكل مراوغ حتى يتم ترويضها، ومن ثم إخضاعها لمجريات الدفع النفسى العاطفى." [٣]

أما عبد القاهر فقد أشار إلى علاقة النظم وحركة المراوغة التنظيمية بالجانب النفسى للألفاظ وذلك فى كتابه (أسرار البلاغة) ويقصد عبد القاهر أن المعانى مرتبة فى نفس القائل وهو متفق مع جون ميرى فى هذه المسألة، وهذا الترتيب هو قلب العملية الإبداعية ذاتها، ومن ثم رتب عبد القاهر هذه الحركة التنظيمية النفسية وأوضع أبعادها.

وجون ميرى يقول فى تعريفه للأسلوب" إن هذه النوعية الخاصة من اللغة هى التى تربط ربطا عضويا وثيقا بين عاطفة الكاتب وأسلوبه." [٤]

ومن هنا نلاحظ قول عبد القاهر فى نظم المعانى حيث يقول:" إنك ترتب المعانى أولا فى نفسك، ثم تحذو فى ترتيبها الألفاظ فى نطقك." [٥]

---

(١) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص٨٣.

(٢) J.murry, the problem of stile, London, 1969.. P22.

(٣) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص ٨٥.

(٤) J.Murry, ibid. P.65

(٥) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص٤٥٤.

ويعلق د. شوقى على كلام عبد القاهر بأن" ترتيب المعانى – أولا – فى النفس يعنى تدفق الجانب العاطفى وتصارعه حتى ينتظم تنظيما فنيا استعدادا للانطلاق فى شكل عبارات فنية." [١]، وهذا ما أشار إليه جون ميرى بقوله:" بأن العاطفة عند الشاعر ذاته هى التى تحدد العبارات المطلوبة." [٢]

وقد عقد د. شوقى مقارنة بين قولى J.Murry وعبد القاهر الجرجانى وذلك فى تحديد وصنع الألفاظ فيقول:" نرى إشارة ميرى البارزة بأن العاطفة هى التى تحدد طبيعة اللفظ وسماته، كما تعين ترتيبه وحركته، أى أن اللفظ يعد علاقة خاصة لانفعال ونظام معينين فى ذات الأديب (المبدع)، كما نرى رؤية عبد القاهر الواضحة بشأن اللفظ الذى هو علامة المعنى، فهؤلاء الذين يجعلون النظم فى الألفاظ وليس فى المعانى هم أنفسهم يعلمون يقينا ـ كما يقول ـ أن النظم لا يمكن أن يحدث إلا من خلال نظم المعانى فى الذات." [٣]

ثالثا: الأفكار والأسلوب

يشير د. شوقى الزهرة إلى كلام عبد القاهر الجرجانى حول مسألة الكلمة وارتباطها بالأفكار والأسلوب حيث يقول:" تحليل الكلمة من خلال نظامها وسياقها، بل كل أبعادها هى الدينامية الدالة على حركة الأفكار، ولا يقف نشاط الكلمة عند هذا الحد، ولكنها رابطة أدائية فعالة بين الأفكار والعاطفة كذلك، والكلمة بترتيبها وتأليفها علامات على الفكر والعاطفة، فالمعنى ـ كما يقول عبد القاهر ـ ينظم أولا فى النفس بنشاط العقل." [٤] فليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها فى النطق، بل أن تناسقت دلالتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل." [٥]

ويشير د. شوقى الزهرة إلى حركة الأسلوب المعاكسة بقوله وما تتضمنه من إشارة دالة على عضوية ثلاثية تكون الألفاظ [الأسلوب، العاطفة، الأفكار] [٦] ، وقد وقف عبد القاهر الجرجانى أيضا عند هذه القضية فجاء قوله:" إن اللفظ تبع للمعنى فى النظم، إن

---

(١) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص ٩٠

(٢) J.Murry, ibid P.22.

(٣) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص ٩٠.

(٤) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص ١٠٥.

(٥) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص٥٠.

(٦) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص ١٠٦.

على طبيعة الأسلوب وحركته بفعل ذاتى، والآخر: الاهتمام بالسلامة النحوية، وعلاقاتها بالسلامة الفكرية... وكلما كانت الحركة الفكرية سليمة كانت الحركة النحوية (التركيبية) سليمة أيضا." [1]

ثم يشير د. شوقى أن كلا من الناقدين يختص بلفظه ولكنهما يتشابهان فمصطلح (التلبس) نراه يتفق مع مصطلح (cut) فالمصطلحان لهما عملهما أو (دينامية) الربط الخاص بين الفكر والأسلوب، ومن ثم يكون الأسلوب على حسب قول د. شوقى" هو استخدام (تكنيكى) خاص كما أقر بذلك كل من عبد القاهر الجرجانى وميرى من خلال العناصر المتعددة، ولهذا كانت كل سماته علاقات دالة على الفاعلية الفنية.

(٣)

وبعد، فهل يأتى القول بالمنهج فى التراث النقدى والبلاغى سائغًا مقبولًا؟ وماذا إن قلنا بمنهج عبد القاهر الجرجانى فى كتابه دلائل الإعجاز؟ ربما يقول قائل وما لعبد القاهر والمنهج، فترى ماذا يقال إن قلنا باستراتيجية المعرفة عند عبد القاهر؟ ولكن لم هذا التخوف وقد زدنا شططًا وأوغلنا تطرفًا إذ قلنا من قبل بالقطيعة المعرفية عند عبد القاهر، ومهما خففنا من وطء الكلمة بقولنا النقلة المعرفية فإنها تظل بشكل ما قطيعة.

ليس ثم شك فى أن استراتيجية المعرفة أهم من المعرفة فى تطوير المعرفة، وإذا كان الحديث عن عبد القاهر فى ظاهره حديثًا عن أحد أهم أعلام البلاغة العربية فى القرن الخامس الهجرى، فمن الحق أن نعترف ـ ونحن على رأس قرن ميلادى ـ بأن عبد القاهر هو أهم أعلام البلاغة العربية فى القرن العشرين الميلادى، ولعل فيما قدمنا ما يؤكد صواب ذلك، ولا أود أن أخلص من هذا إلى الحكم بضحالة التفكير البلاغى فى العصر الحديث بقدر ما أود اللفت إلى أن مقولات عبد القاهر الجرجانى ما تزال صالحة لمكاشفة الظواهر الفنية، وإن كان لا بد لنا من الاعتراف بأن بعض هذه المقولات بحاجة إلى نظرة تطويرية تصبح بها صالحة لأن تكون إحدى آليات تأويل النصوص فى عصرنا الراهن، كما أن هذه المقولات قادرة بتلاقيها مع كثير من المقولات الحديثة المختلفة (سوسير، ريتشاردز، تشومسكى) على خلق سياق تلقى لهذه المقولات الغربية الحديثة، بل لعلنا لا نجانب الصواب إذا زعمنا بأنها خلقت هذا السياق بالفعل، فكان من أهم فوائد

(١) د. شوقى الزهرة: السابق نفسه ص ١١١.

بين الظواهر" وأن ليس إلا أن تعلم أن هذا التقديم وهذا التنكير أو هذا العطف أو هذا الفصل حسن، وأن له موقعا من النفس وحظا من القبول، فأما أن تعلم لِمَ كان كذلك وما السبب فمما لا سبيل إليه ولا مطمع فى الاطلاع عليه"[1] ، إنه ضرْبٌ من التوانى والكسل فى القراءة التأويلية، وفى أخذ النفس بالبحث فى علل الأشياء، ثم يخلص عبد القاهر إلى أنه إذا لم يمكن معرفة الكل، فإنه ينبغى ألا يترك القارئ النظر فى الكل، بل عليه أن يعرف العلة والسبب فيما يمكنه معرفة ذلك فيه وإن قل، ثم يجعله شاهدًا فيما لم يعرف، فذلك أحرى من أن يسد باب المعرفة على نفسه ويأخذها عن الفهم والتفهم ويعودها الكسل والهوينى[2] ، فالقراءة معرفية أو تأويلية إبحار فى المجهول، لا تقف عند حدود الواضح بذاته، ولا تقنع بالظاهر المنكشف من الأمور، ولكنها محاولة تتلو محاولة، فإذا لم يتمكن القارئ من معرفة الشىء كله فإن عليه واجبًا آخر تقتضيه القراءة، إذ قد يمكنه معرفة الجزء من الشىء المجهول، فإذا عرف الجزء وجب عليه أن يقيس عليه بقية الأجزاء غير الواضحة.

ثم يختتم عبد القاهر كتابه بدعوة إلى هذا التطلع الذى لا يقف عند حد فى القراءة، فيلفت السامع لما قاله والناظر فيما كتبه والمتصفح لما دَوَّنَه" إن كنت سمعت سماع صادق الرغبة فى أن تكون فى أمرك على بصيرة، ونظرت نظر تام العناية فى أن يورد ويصدر عن معرفة، وتصفحت تصفح من إذا مارس بابا من العلم لم يقنعه إلا أن يكون على ذروة السنام، ويضرب بالمعلى من السهام، فقد هديت لضالتك وفتح الطريق إلى بغيتك وهى لك الأداة التى بها تبلغ، وأوتيت الآلة التى معها تصل، فخذ لنفسك بالتى هى أملأ ليديك وأعود بالحظ عليك" [3] ، وحسبنا فى هذه العبارة قوله فى وصف القارئ:" من إذا مارس بابا من العلم لم يقنعه إلا أن يكون على ذروة السنام" دعوة إلى هذا الطموح الذى لا تحده حدود ولا تصده سدود.

لقد جعل عبد القاهر هذه الأمور الثلاثة: الألفة والتعصب ومنزلة صاحب الرأى الخطأ، من أخطر الآفات التى تأتى بمثابة المصادرة على انطلاق التفكير وحريته، وتأتى نمطًا من أنماط إعاقة العقل عن البحث، ومكمن خطورتها أنها من الدقة واللطف بحيث تخفى على

(١) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.
(٢) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.
(٣) المرجع السابق نفسه ص ٤٧٧.

استحضار نموذج عبد القاهر فى المشهد المعرفى العربى الحديث هو إحداث تسويغًا سياقيًا للنظريات الغربية إلى حد قد لا نجانب إذا زعمنا أن عبد القاهر هو الذى أعاننا على تمثُّل هذه النظريات.

قد يبدو هذا غريبًا، ولكن لك أن ترى دليل صواب ما أذهب إليه بالنظر فى المنجز المعرفى عند من قرأ عبد القاهر وقرأ النظريات الغربية من المحدثين (العشماوى، مصطفى ناصف، شكرى عياد، جابر عصفور، محمد عبد المطلب، وغيرهم)، مقارنًا بقراءات الخلف الذين ظنوا أنهم على شىء باقتصارهم على قراءات النظريات الحديثة، فليس من شك فى أن الفرق كبير.

ولكننا ـ على الرغم من ذلك ـ ينبغى أن نفرق بين نظرة الإجلال ونظرة التقديس، فلا ضير فى أن نتلقى نظريات عبد القاهر بالإجلال اعترافًا بقيمة هذه النظريات وفهمًا لها، ولكن ينبغى أن نعترف بأنه ليس من الإجلال بل ليس من الصواب فى شىء أن نلجَّ فى تقديس هذه النظريات بتلقيها بوصفها نهاية المطاف وغاية الغايات، وأنه ليس بعدها إضافة لمُضيف أو زيادة لمستزيد، فنقف حيالها موقف المتلقى السلبى الذى ينحصر إسهامه فى الشرح والتحليل، أو يقتصر على عبارات المديح والإطراء، التى لا تضيف إلى صاحب هذه النظريات شيئا؛ لأنها ـ فى حقيقتها ـ ليست مديحًا وإطراءً بقدر ما هى دفاع عن وجود خامل مستكين.

إن الإجلال الحقيقى لهذه النظريات فى أن نتلقاها بوصفها باعثًا على مواصلة التفكير، فنعيش معها حالة من الجدل الدائم والمناقشة الواعية والمساءلة الموضوعية، فيكون من أثر ذلك حركة فكرية تُضيف وتطور أحيانًا، وتطرح جانبًا أحيانًا أخرى، فإذا تحقق لنا هذا فعندها سنكون أكثر وعيًا بماضينا وحاضرنا فى آن واحد، ولست أحاول إثبات السبق لعبد القاهر مدفوعًا بهشاشة عاطفية إلى التماس مقولات نظريات حديثة فى التراث العربى، وإن تكن ثَمَّ محاولة فهى ليست محاولة إثبات بل محاولة تنبيه على القصور والتقصير الذى اكتنف فكرنا البلاغى الحديث.

ولن أقف فى هذه الصفحات على الرؤى البلاغية عند عبد القاهر، فإن هذه الرؤى تحتاج إلى تفصيل يضيق عنه المجال المحدود، ولا ينفسح له موضوع القول هنا، ولكننى أردت هنا أن أقف على بعض الجوانب المنهجية عند عبد القاهر لبيان الرؤية المغايرة

للرؤية الاتباعية التى أسلفنا الحديث عنها فى التفكير النقدى عند العرب؛ لأن الوقوف على السلبيات فقط قد يشى بموقف عدائى، ومن ثم فإننا فى هذه الصفحات نلتفت إلى موقف إيجابى، وليست هذه الوقفة أمام الإيجابيات لمجرد دفع مظنة العداء أو نحو ذلك، ولكن ذلك ما يستوجبه الحياد المعرفى، فثم نقاط مضيئة فى التراث العربى ترقى إلى تمثل منهجية فى البحث العلمى، وسنقف من تلك النقاط عند تجربة عبد القاهر الجرجانى محاولين استثمار هذه النقاط الإيجابية فى استنباط منهج التأليف فى كتابه الخطير" دلائل الإعجاز"، لعلنا بالوقوف على هذا المنهج نقف بالأحرى على منهجية عبد القاهر فى القراءة، فإنه من المناسب بل الأوفق لما نحن فيه هو تلمس منهجية القراءة، التى تُحل التساؤل: كيف نقرأ؟ محل السؤال: ماذا نقرأ؟

يقدم عبد القاهر بعض المفاهيم العامة لقراءة المعرفة والقراءة التأويلية التى تجدر بالانتباه والتدبر، فهى مفاهيم تُرسى مبادئ أساسية لا غنى عنها للقارئ فى أى مجال من المجالات المعرفية، وهى إن شئت قلت من أهم دعائم تلقى المعرفة، وقد جاءت هذه المبادئ فى شكل ملاحظات متناثرة فى ثنايا كتابه دلائل الإعجاز، ولعل هذه الملاحظات تقدم بشكل ما يدل على أن العقل العربى عرف المنهجية فى التأليف.

فنراه يلفت إلى ما ينبغى أن يتسلح به القارئ المتلقى للمعرفة فى البحث والتدقيق من الصبر والأناة والطموح الجارف إلى معرفة أصول الأشياء بقوله:" واعلم أنك لا تشفى الغلة ولا تنتهى إلى ثلج اليقين حتى تتجاوز حد العلم بالشىء مجملًا إلى العلم به مفصلًا، وحتى لا يقنعك إلا النظر فى زواياه، والتغلغل فى مكامنه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه، وانتهى فى البحث عن جوهر العود الذى يصنع فيه إلى أن يعرف منبته، ومجرى عروق الشجر الذى هو منه" [1]، فالقراءة لا تقف عند معين، ولا تقنع بالوقوف على معرفة القشور السطحية من الأشياء، ولكنها غور وراء جذور الأشياء سعيًا للوقوف على أصولها، وإدراك حقائق منابعها الأولى.

ومن ثم راح يلوم فى القراءة التأويلية" من زعم أنه لا سبيل إلى معرفة العلة فى قليل ما تُعرف المَزِيَّة فيه وكثيره" [2] ليكتفى برصد الظواهر وتصنيفها ولا يبحث فى علة التفاضل

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٦٠.
(٢) المرجع السابق نفسه ص ٢٩١.

أكثر الباحثين، فهى أدواء تتسلل إلى النفس البشرية فتخادعها عن الحقائق مخادعة تنتهى بها إلى مهاوى العقم العقلى والجمود والتخلف، وقد جد عبد القاهر فى بيان هذه الأدواء والتنبيه إلى خفاياها.

إن منزلة صاحب الرأى تمثل نوعًا من المصادرة على التفكير أيضًا؛ لأنها تمنع من مراجعة هذا الرأى لأسباب ترجع إلى صاحب الرأى ولا ترجع إلى الرأى نفسه من حيث هو، فقد ترجع هذه المصادرة إلى بعد نفسى عند المتلقى نفسه، إذ يستبعد احتمال الخطأ عن صاحب الرأى فيقعد عن التفكير فيه وإدامة النظر بعد النظر، كما يرجع إلى البعد نفسه أن هذا المتلقى يضع نفسه فى منزلةٍ معرفيةٍ دون منزلة صاحب هذا الرأى، الأمر الذى يُحبط محاولة التفكير والمراجعة وإعادة النظر.

"واعلم أن القول الفاسد والرأى المدخول إذا كان صدوره عن قوم لهم نباهة وصيت وعلو منزلة فى أنواع من العلوم غير العلم الذى قالوا ذلك القول فيه ثم وقع فى الألسن فتداولته ونشرته وفشا وظهر وكثر الناقلون له والمشيدون بذكره وصار ترك النظر فيه سنة والتقليد دينا" [1] ، والذى يشير إليه عبد القاهر هنا هو أن تكون هذه المنزلة وهذا الصيت ـ الذى يمثل المصادرة ـ لتفوق صاحب الرأى فى حقل معرفى آخر، ومع هذا يمنع المراجعة إلى حد يجعل ترك النظر فيه سنة وديناً.

ومن أمثلة تنبيهه على أثر قول بعض من لهم باع فى المعرفة فى المصادرة على التفكير قوله عن الآمدى" ومن ذلك أنك ترى من العلماء من قد تأول فى الشئ تأويلًا، وقضى فيه بأمر، فتعتقده اتباعًا له، ولا ترتاب أنه على ما قضى وتأول، وتبقى على ذلك الاعتقاد الزمان الطويل، ثم يلوح لك ما تعلم به أن الأمر على خلاف ما قدَّر، ومثال ذلك أن أبا القاسم الآمدى ذكر بيت البحترى:

فصاغ ما صاغ من تبر ومن ورق وحاك ما حاك من وشْيٍ وديباج

ثم قال" صوغ الغيث وحوكه للنبات ليس باستعارة بل هو حقيقة ولذلك لا يقال: هو صائغ ولا كأنه صائغ، وكذلك لا يقال: هو حائك وكأنه حائك، قال: على أن لفظ حائك فى غاية الركاكة إذا أُخرج على ما أخرجه أبو تمام فى قوله:

(١) المرجع السابق نفسه ص ٤٦٤.

"وكيف لا يكون في إسار الأُخْذَة ومُحولا بينه وبين الفكرة من يسلم أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات وأنها إنما تكون فيها إذا ضم بعضها إلى بعض ثم لا يعلم أن ذلك يقتضى أن تكون وصفا لها من أجل معانيها لا من أجل أنفسها ومن حيث هى ألفاظ ونطق لسان، ذاك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى فى ضم بعضها إلى بعض تعليق بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض لا أن ينطق ببعضها فى إثر بعض من غير أن يكون فيما بينها تعلق ويعلم كذلك ضرورة إذا فكر أن التعلق يكون فيما بين معانيها لا فيما بينها أنفسها ألا ترى أنا لو جهدنا كل الجهد أن نتصور تعلقا فيما بين لفظين لا معنى تحتهما لم نتصور ومن أجل ذلك انقسمت الكلم قسمين مؤتلف وهو الاسم مع الاسم والفعل مع الاسم وغير مؤتلف وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الفعل والحرف مع الحرف ولو كان التعلق يكون بين الألفاظ لكان ينبغى أن لا يختلف حالها فى الائتلاف وأن لا يكون فى الدنيا كلمتان إلا ويصح أن يأتلفا لأنه لا تنافى بينهما من حيث هى ألفاظ، وإذا كان كل واحد منهم قد أعطى يده بأن الفصاحة لا تكون في الكلم أفرادا وأنها إنما تكون إذا ضم بعضها إلى بعض، وكان يكون المراد بضم بعضها إلى بعض تعليق معانيها بعضها ببعض لا كون بعضها في النطق على أثر بعض وكان واجبا إذا علم ذلك أن يعلم أن الفصاحة تجب لها من أجل معانيها لا من أجل أنفسها لأنه محال أن يكون سبب ظهور الفصاحة فيها تعلق معانيها بعضها ببعض، ثم تكون الفصاحة وصفا يجب لها لأنفسها لا لمعانيها وإذا كان العلم بهذا ضرورة ثم رأيتهم لا يعلمونه فليس إلا أن اعتزامهم على التقليد قد حال بينهم بين الفكرة وعرض لهم منه شبه الأخذة"[1]

وبغض النظر عن موافقة عبد القاهر أو مخالفته فى موقفه من الأفكار التى طرحها القاضى عبد الجبار فى كتابه" المغنى"، فإن منهج عبد القاهر نفسه يقتضى إعادة النظر بعد النظر فى الأمور كلها، والرجل لا يقطع على العقل استرساله فى المساءلة والرفض، والأخذ والرد، وما الارتكان إلى آرائه سوى نمط من أنماط الخروج على المبادئ التى أرساها، ولعل فى هذا ما يتضمن ردًا على أولئك الذين يذهبون فى

(١) المرجع السابق نفسه ص ٤٦٦، ٤٦٧.

إذا الغيث غادى نسجَه خِلتَ أنه خَلَتْ حِقَبٌ حَرْسٌ له وهو حائك

قال:" وهذا قبيح جدًا"، والذى قاله البحترى:" فحاك ما حاك" حسن مستعمل، والسبب فى هذا الذى قاله أنه ذهب إلى أن غرض أبى تمام أن يقصد (بِخِلْتَ) إلى الحوك، وأنه أراد أن يقول: خلت الغيث حائكًا، وذلك سهو منه؛ لأنه لم يقصد (بخلت) إلى ذلك وإنما قصد أن يقول: أنه يظهر فى غداةِ يومٍ من حوك الغيث ونسجه بالذى ترى العيون من بدائع الأنوار وغرائب الأزهار، ما يتوهم معه أن الغيث كان فى فعل ذلك وفى نسجه وحوكه حقبًا من الدهر، فالخيلولة واقعة على كون زمان الحوادث حقبًا لا على كون ما فعله الغيث حوكًا فاعرفه."(١)

وواضح بيّن أن عبد القاهر هنا يقوم بخطوة إيجابية فى مراجعة المستقر السائد من الأقوال فى الأعراف والسياقات السابقة عليه، ولم تمنعه الألفة ومنزلة الآمدى بين النقاد فى السياق العربى من هذه المراجعة، وكأن عبد القاهر بهذه الممارسة العملية فى المراجعة يخرج من دائرة التنظير إلى دائرة الممارسة ومن دائرة المقولات إلى دائرة التطبيقات.

إن الألفة تمثل نوعًا من المصادرة على التفكير، وإذا كانت فى أحد وجهيها استقرارًا ودعة، فهى فى الوجه الآخر خمول وعقم وجمود، وربما كانت الألفة أشد خطرًا وأعظم إفسادًا من غيرها من أسباب المصادرة على التفكير؛ فى أنها قد تمنع صاحب العقل القادر على التفكير والعمق وإدراك خفايا الأشياء من التفكير والمراجعة لا لشىء إلا لأنه قد ألف رأيًا معينًا، ومهما كان هذا الرأى بحاجة إلى مراجعة ـ من ناحية ـ ومهما كان صاحب هذا الرأى قادرًا على المراجعة من ناحية أخرى، فإنه إنما يقعد عن هذا المراجعة لا لأنه غير قادر عليها، ولكن لأنه قد ألف هذا الرأى ألفة تمنعه من أن يرى الخطأ ووجه الزلل.

"ورأيت الذين هم أهل ذلك العلم وخاصته والممارسون له والذين هم خلقاء أن يعرفوا وجه الغلط والخطأ فيه، لو أنهم نظروا فيه كالأجانب الذين ليسوا من أهله فى قبوله والعمل به والركون إليه، ووجدتهم قد أعطوه مقادتهم، وألانوا له جانبهم، أو أوهمهم النظر إلى منتهاه ومنتسبه، ثم اشتهاره وانتشاره وإطباق الجمع بعد الجمع عليه، أن الضن به أصوب، والمحاماة عليه أولى، ولربما، بل كلما ظنوا أنه لم يشع ولم يتسع ولم يروِه خَلَفٌ

(١) المرجع السابق نفسه ص ٢٥٥.

عن سلف وآخِر عن أول إلا لأن له أصلا صحيحا، وأنه أخذ من معدن صدق، واشتق من نبعة كريمة وأنه لو كان مدخولا لظهر الدخل الذى فيه على تقادم الزمان وكرور الأيام"(١)

ويوضح عبد القاهر إلى أى حد يصل أمر المصادرة على التفكير، وإلى أى حد يجد الاستجابة فى الراحة والجَمام، وإلى أى حد يصل استحكام الرأى الذى بحاجة إلى مراجعة إلى درجة من اليقين والثبات بحيث يصبح كأنه العقيدة بالنسبة لمعتنقيه، حتى يصل إلى حد هائل من السيطرة السلطوية على النفوس، وكأنه الأُخْذَة أى التميمة أو الضرب من السحر الذى تؤَخِّذُ به المرأة زوجها عن غيرها من النساء، أى تحافظ عليه بأسباب غير عقلية تحول بينه وبين أن يُفكر، ومن ثم يكون استعصاء هذا الرأى على المراجعة بل المحاورة، بل إنه إذا وُجِدَ من يحاوره فإنه يُقابل برفض مبنيٍ على أسباب المصادرة التى أسلفنا الإشارة إليها، يقول الإمام:" وكم من خطأ ظاهر ورأى فاسد حظى بهذا السبب عند الناس حتى بوءوه في أخص موضع من قلوبهم، ومنحوه المحبة الصادقة من نفوسهم وعطفوا عليه عطف الأم على واحدها، وكم من داء دوى قد استحكم بهذه العلة حتى أعيا علاجه وحتى بعل به الطبيب، ولولا سلطان هذا الذى وصفت على الناس، وأن له أُخْذَةً تمنع القلوب عن التدبر، وتقطع عنها دواعى التفكر، لما كان لهذا الذى ذهب إليه القوم فى أمر اللفظ هذا التمكن وهذه القوة، ولا كان يرسخ في النفوس هذا الرسوخ وتتشعب عروقه هذا التشعب مع الذى بان من تهافته وسقوطه وفحش الغلط فيه وأنك لا ترى فى أديمه من أين نظرت وكيف صرفت وقلبت مصحا ولا تراه باطلا فيه شَوْبٌ من الحق وزيفا فيه شىء من الفضة، ولكن ترى الغش بحتا والغلط صرفا ونسأل الله التوفيق."(٢)

تأتى إشارات عبد القاهر هنا فى معرض رده على المعتزلة، إذ يربط بين الفكرة التى يناقشها عند القاضى عبد الجبار وما وقع فيها من الخطأ، ويُرجع استمرار هذا الخطأ إلى معوقات التفكير التى أسلفنا الإشارة إليها، أما الفكرة فهى فكرة أن الفصاحة تكون فى أفراد الكلمات، يقول:

(١) المرجع السابق نفسه ص ٤٦٤، ٤٦٥.
(٢) المرجع السابق نفسه ص ٤٦٥، ٤٦٦.

تقديس التراث كل مذهب، فلا يغامرون فى التجريب، ولا يأملون فى التجديد، ولا يقتنعون بالجديد، ولا يتوقون إلى تجاوز التقليد، فإذا كان هذا حالهم وحال عبد القاهر، فإن كان لنا كلمة تقال فإن هذا الموقف يمكن أن يكون أى شىء غير أنه لا يمكن أن يُحسب لهم بحال من الأحوال وفاءً لعبد القاهر أو لأحد من الأقدمين.

الفصل الثالث

"سُلْطَةُ النَّحْـو"

الأثر السلبى للنحو على الدرس البلاغي

"واعلم أنك لا تشفى الغلة ولا تنتهى إلى ثلج اليقين حتى تتجاوز حد العلم بالشىء مجملًا إلى العلم به مفصلًا، وحتى لا يقنعك إلا النظر فى زواياه، والتغلغل فى مكامنه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه، وانتهى فى البحث عن جوهر العود الذى يصنع فيه إلى أن يعرف منبته، ومجرى عروق الشجر الذى هو منه."

عبد القاهر الجرجانى

تمهيد (*)

ليس ثم مدافع فى أن النحو يمثل أهم جذر من الجذور التى رفدت الدرس البلاغى بما يقيم عوده، ولا يقف هذا التجذر عند حد العلاقة بين حقلين معرفيين، بل يصل إلى حد التسلُّط، ومن ثم جاءت العلاقة بين النحو والبلاغة تجليًا لسلطة النحو، بيد أن هذه السلطة قد اتخذت عدة أوجه، وترتبت عليها عدة آثار، ولذلك نقدم بين يدى هذه الدراسة ما يكشف عن الوجه الذى تعنى به بين الأوجه التى التفتت إليها دراسات سابقة.

إذا لم يكن د. مصطفى ناصف هو السابق إلى إدراك العلاقة بين النحو والبلاغة، فإنه السابق إلى الإشارة إلى سلطة النحو على البلاغة فى كتابه:" النقد العربى، نحو نظرية ثانية، ط ٢٠٠٠ م"، بيد أن معالجته ـ التى جاءت مستمدة من مقولات عبد القاهر الجرجانى عن العلاقة بين النحو وعلم المعانى ـ انصرفت إلى رصد الأثر الإيجابى لهذه السلطة، إذ توخى د. مصطفى ناصف من طرح مفهوم النحو على أنه سلطة أن ينير هذا المفهوم بعض الأعماق[1] ، بعد أن عرض مفهوم النحو المتمثل فى كونه إعرابًا، ومفهومه بوصفه نظام الكلمات، ثم أخذ فى بيان مفهوم السلطة بقوله:" والسلطة كلمة يمكن أن تفهم فى ضوئها مواضع كثيرة مما سمى علم المعانى، السلطة مدافعة للصخب والتمرد، والخروج على الأعراف، النحو سلطة بمعنى آخر لأنه يحمى اللغة من عنف التطور، ويصور فى الوقت نفسه عبقرية العربية وعبقرية العربية لا تخلو من معنى أخلاقى ونفسى وروحى، والنظم

(*) ألقيت هذه الدراسة فى مؤتمر العلوم الإنسانية وتكاملها، رؤية مقارنة، بكلية الآداب جامعة المنيا فى الفترة من ١٩ إلى ٢١ مارس ٢٠٠٢ م، ثم نشرت فى مجلة فصول، القاهرة، عدد ٦٠ صيف وخريف ٢٠٠٢م ص ٨٧ ـ ١٠٠.

(١) وربما أدى عجز د. عبد العزيز حمودة ـ فى كتاب المرايا المقعرة ـ عن ملاحقته فى الغوص إلى هذه الأعماق، إلى انتقاد معالجته للفكرة ـ على عمقها ـ فوصفها بأنها " إنشائية فيها من الهزل أكثر مما فيها من الجد "، راجع د. عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠١ م ص ٢٤٠.

المعتز الجناس والطباق، وبذلك يمكن القول أن الخليل أدلى بدلوه فى البلاغة وأسهم فيها بنصيب وافر، وإن لم يذكر الباحثون عنه إلا النادر القليل." (١)

ثم يربط د. عبد القادر حسين بين الخليل وتلميذه سيبويه حيث يشير إلى أنه شاركه فى وضع الأساس للبلاغة العربية وهداه إلى كثير من مسائلها، فذكر أن سيبويه" قد ساهم مساهمة فعالة فى وضع الأساس وإقامة البناء للبناء العربى قبل الجاحظ بقرن من الزمان تقريبا، وأنه استحق أن يكون له ولكتابه منزلة خاصة بين العلماء، ثم أشار إلى تنويه عبد القاهر الجرجانى بكتاب سيبويه ويعده واحدا من أصحاب الكتب المبتدأة الموضوعة فى العلوم المستخرجة، كما أشاد الزمخشرى بكتاب سيبويه أيضًا، وينتهى إلى الدعوة لقراءة كتاب سيبويه من منظور بلاغى، فقد آن للباحثين أن يعيدوا النظر فى كتابه من جديد، ليستخرجوا ما فيه من ألوان بلاغية ظلت مطمورة أكثر من اثنى عشر قرنا. (٢)

ويعقد د. عبد القدر حسين فصلًا عن الفراء وجهوده البلاغية، حيث ساهم فى تطور البحث البلاغى بملاحظاته البلاغية" فقد طرق أبوابا بلاغية جمة مثل الحذف والزيادة، والتقديم والتأخير والاستفهام وخروجه عن أصل وضعه والفصل والوصل، والمجاز العقلى، والالتفات، والتكرار، والتعبير عن الماضى بالمضارع أو العكس، والقلب، كما تعرض لألوان البيان مثل التشبيه والتمثيل، والمجاز بالحذف والاستعارة، والكناية والتعريض، ولبعض المحسنات البديعية مثل التوجيه والمشاكلة والفواصل القرآنية." (٣)

أما دراسة د. أحمد سعد محمد" الأصول البلاغية فى كتاب سيبويه، وأثرها فى البحث البلاغى" ١٩٩٩م، وهى أكثر تحديدًا إذ اقتصرت على سيبويه من بين النحاة، ولذلك استقصى فيها المؤلف آراءه البلاغية فى الكتاب، ولفت إلى كثير من المسائل والمباحث التى أسست فيها هذه الآراء لمقولات أعلام البلاغة العربية، من أمثال عبد القاهر الجرجانى ومن تلاه من البلاغيين، وقد انصرفت المعالجة فى هذا الكتاب انصرافًا تامًا إلى بيان الأثر الإيجابى، أو قل جعل المؤلف كلَّ أثرٍ إيجابيًا، يأتى ذلك واضحًا جليًا فى قوله:" وفى اعتقادى أن بيئة اللغويين والنحاة المتقدمين كانت هى التربة التى نمت فيها البذور الأولى للبحث البلاغى، على الرغم من أنها كانت مجرد براعم متناثرة وردت كالتعليل

(١) د. عبد القادر حسين: أثر النحاة فى البحث البلاغى ط غريب، القاهرة ١٩٧٠ م ص٦٦ .

(٢) د. عبد القادر حسين: أثر النحاة فى البحث البلاغى، مرجع سابق، ص١٣١ /١٣٢.

(٣) د. عبد القادر حسين: أثر النحاة فى البحث البلاغى، مرجع سابق، ص١٦١.

النقدية أو البلاغية لها نظائر من اصطلاحات النحويين واستنباطاتهم، وجملة هذه النظم يمكن التعبير عنها بطريقة ما إذا استعملنا كلمة السلطة." [١]

إن منظور د. مصطفى ناصف إلى إيجابية السلطة بجمعها بين إحكام القبضة على تراكيب اللغة ـ من ناحية ـ والمرونة والاتساع ـ السلطوى المهيمن الرحب فى آن واحد ـ لاستيعاب ما لا يُحصى من أوجه إجراءات التغيير، وإن تلك المرونة من جانب آخر تضمن استمرار هذه السلطة بل خلودها؛ إذ لو لم تكن من المرونة والاتساع لاستيعاب أوجه التغيير لتولد عن ذلك ضيق وتبرم كان من الممكن أن يتمخضا عن ثورة تكسر ثوابتها، إنها سلطة تكبح ولكنها لا توقف. [٢]

وقد وقف على أوجه أخرى من الأثر الإيجابى للنحو على البلاغة غير واحد من المحدثين، فإن حميمية العلاقة بين النحو والبلاغة التى أشار إليها د. رجاء عيد[٣] ، والتكامل بين علمى المعانى والنحو الذى أشار إليه د. تمام حسان[٤] ، ليتلاقيا مع الأثر الإيجابى لسلطة النحو على البلاغة، وبخاصة علم المعانى، التى أشار إليها د. مصطفى ناصف.

ليس ما أود أن ألفت إليه هنا هو ما لفتت إليه المؤلفات والأبحاث التى تعرضت لفكرة أثر النحو فى البلاغة، وإن كان موضوع حديثى هنا أيضًا يدخل تحت عنوان:" أثر النحو فى البلاغة"، ولكى يتضح الأمر لابد أن نفرق بين مباحث متعددة تدخل تحت هذا العنوان العام ـ وإلى حد كبير ـ والمبهم، فقد ينصرف عمل الباحث ـ مثلًا ـ إلى تسجيل" أثر النحاة فى الدرس البلاغى"، ومن ثم يصبح البحث فى مثل هذه الجهود محددًا فى محاولات رصد إشارات بعض النحاة إلى قضايا بلاغية، أو التعرض لنكات بلاغية أثناء الحديث عن المسائل النحوية.

ومنها إشارة د. شوقى ضيف ١٩٦٥ م، فى كتابه" البلاغة تطور وتاريخ"، إذ أشار إلى أن النحويين كانوا يحترفون تعليم اللغة ومقاييسها فى الاشتقاق والإعراب، مضيفين إلى

(١) د. مصطفى ناصف: النقد العربى، نحو نظرية ثانية، عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠٠ م ص ٢٣.
(٢) د. مصطفى ناصف: النقد العربى، نحو نظرية ثانية، ص ٢٣ – ٣٧ .
(٣) د. رجاء عيد: فلسفة البلاغة ط ٢، منشأة المعارف، الاسكندرية (بدون تاريخ)، ص ١٤٦.
(٤) د. تمام حسان: الأصول، الدار البيضاء، ١٩٩١ م، ص ٣٤٥.

ذلك رواية واسعة للشعر القديم، وأنهم" كانوا يُعْنَون بتلقين الناشئة شيئًا من الخصائص البيانية، يأتى ذلك عَرَضًا فى ثنايا شرحهم وعرضهم للقواعد اللغوية والنحوية، ومن يرجع إلى كتاب البديع لابن المعتز يجده يذكر الخليل بن أحمد فى صدر حديثه عن التجنيس والمطابقة، يقول فى التجنيس: (قال الخليل: الجنس لكل ضرب من الناس والطير والعروض والنحو، ومنه ما تكون الكلمة تجانس أخرى فى تأليف حروفها ومعناها) ويقول فى المطابقة: (قال الخليل ـ رحمه الله ـ يقال: طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حذو واحد)، ولعل ابن المعتز كان ينقل عن الخليل المعنى اللغوى الأصلى للمطابقة، على أن من يرجع إلى كتاب سيبويه الذى يقال إنه جلب مادته من إملاءات الخليل يجده يعرض لبعض الخصائص الأسلوبية التى عُنى بها فيما بعد علم المعانى من مثل التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والحذف، وأيضًا فإنه يعرض المعانى المختلفة لبعض الأدوات، ومن حين إلى حين نلتقى بإشارات إلى بعض مسائل بيانية." [١]

وثم دراستان اختصتا بمناقشة هذه القضية وأوقفتا على معالجتها الأولى: دراسة د. عبد القادر حسين ١٩٧٠" أثر النحاة فى البحث البلاغى"، ودراسة د. أحمد سعد محمد" الأصول البلاغية فى كتاب سيبويه، وأثرها فى البحث البلاغى" (وهو رسالة ماجستير نوقشت ١٩٩٠م)، ثم صدرت فى كتاب يحمل العنوان نفسه سنة ١٩٩٩م.

وقد رصدت دراسة د. عبد القادر حسين أصول الآراء البلاغية التى تشكلت ملامحها فى رَحِم النحو، فبين المؤلف أصول المقولات البلاغية عند أعلام النحو، والحق أن المؤلف تناول عددًا من هذه الآراء بالتوضيح والتعليق والنقد، مما جعل الكتاب معلمًا لا غنى عنه عند الباحث فى البلاغة، فذكر ـ على سبيل المثال أن الخليل بن أحمد" تناول عددًا من فنون البلاغة، فعرفها، وتحدث عن خفة الألفاظ وسهولتها، وعن ثقلها وشناعتها، وما يطرأ على حذف الكلمة من التنافر بسبب القرب أو البعد، وقد أخذه منه الرمانى، كما تحدث عن الحذف سواء كان فى الفعل أو فى جواب الشرط إذا علم المخاطب المراد، وهو ما نسميه القرينة،...، والتقديم والتأخير، وإن لم يبين سبب بلاغته والفرق بين إن وإذا، والتعبير بالماضى بدلا من المضارع لتحقيق وقوع الفعل والسر البلاغى فى وضع المثنى موضع الجمع، كما يتناول التشبيه وبعض أدواته، وكذلك التنويع كما ينقل منه ابن

(١) د. شوقى ضيف: البلاغة تطور وتاريخ ط ٨ القاهرة ١٩٩٠، ص ٢٨، ٢٩، وانظر البديع لابن المعتز ص ٢٥، ٣٦.

والتفسير لمتجهاتهم، فقد أتيح للاحقين جمعها وصوغها فى مجموعات متناغمة ذات صبغة علمية." [1]

يتفق هذا المنحى الدفاعى فى الدراستين المذكورتين، إذ لم يكتف الكتابان برصد أثر سيبويه فى الدرس البلاغى بل اتخذا موقف المدافع عن آراء سيبويه إذا تناولها أحد البلاغيين بالنقد، كما سيتضح بعد قليل.

وليس ثم من شك فى قيمة هذه المؤلفات فى مكتبة الدراسات البلاغية فى إشاراتها إلى الروافد التى رفدت الدرس البلاغى عند العرب، وليس من شك أيضًا فى أن هذه الدراسات قد حققت غاياتها التى هدفت إليها، بيد أن ثَمَّ فارقًا جوهريًا يفصل بين غاية هذه المؤلفات والغاية التى نطمح إليها فى هذه الصفحات، إذ تتحدد غاية هذه الدراسات والأبحاث فى بيان إيجابية العلاقة بين الدرس النحوى والدرس والبلاغى، فقد عمدت إلى بيان الأثر الإيجابى للنحو والنحويين فى البلاغة، على حين يتجه نظرنا فى هذه الدراسة إلى بيان الأثر السلبى لهذه السلطة نظرًا للفوارق الجوهرية التى تفصل بين النحو والبلاغة فى المنطلقات والأهداف.

و لعله من الضرورى أن ننبه فى هذا المستهل إلى أن طموح هذه الدراسة لا ينحد فى محاولة الكشف عن جانب من جوانب سلبيات الدرس البلاغى القديم، أو ـ بعبارة أخرى ـ جانب من جوانب قصور التفكير البلاغى عند العرب، فقد أشرت فى غير هذا الموضع إلى أن التركيز على السلبيات إضاعة للوقت والجهد، ومن ثم فهو من أخطر أسباب إعاقة العقل العربى.[2]

فلقد ضاعت جهود كثير من المحدثين فى النشاط العقلى الخادع الذى قاده التعصب، لهذا الحقل المعرفى أو عليه، فبينما ذهب كثير من الدارسين والباحثين إلى الثورة على البلاغة القديمة، راح آخرون يتبارون فى الدفاع عن البلاغة وكأنها من المقدسات التى يجب حمايتها والذَّبُّ عنها، لقد ضاعت أكثر هذه الجهود فى منحاها الاستهلاكى، وكان الأجدر بها أن تقف وقفة مكاشفة لتنقية هذا الحقل المعرفى من الآثار السلبية للمعارف الأخرى فيه، فقد باتت البلاغة طارحة سؤالًا: أهى العلم الأم الذى تهفو إليه العلوم ـ

(١) د. أحمد سعد محمد: الأصول البلاغية فى كتاب سيبويه، ط مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٩٩م، ص ١٠.
(٢) د. عيد بلبع: خداع المرايا، ط١ دار إيتراك، القاهرة ٢٠٠٢ م.

لعل ذلك يرجع إلى قدم عهد العقل العربى بالنحو، إذ استقر النحو علمًا له أصوله وقواعده قبل أن يتسنى ذلك للبلاغة، وكان النحو فى تقدمه الزمنى ورسوخ قدمه يحمل تلك الالتفاتات والملاحظات البلاغية التى قبلها البلاغيون أو استسلموا لها دونما تفريق بين ما يصلح للدرس النحوى وما يصلح به، وما يصلح للدرس البلاغى وما يصلح به.

الخلط بين الأثرين السلبى والإيجابى

من الأسباب التى تلح فى طرح موضوع هذه الدراسة، وتبرر مهمة إنجازها، ما خلفه وجود الأثر السلبى من اضطراب فى الرؤية عند بعض القدماء والمحدثين من البلاغيين، وقد ظهر هذا الاضطراب واضحًا جليًا فى بعض الأحيان، وفى بعضها الآخر جاء ملتبسًا بقضايا، منسربًا فى المعالجات بحيث يحتاج إلى تتبع ومقارنات.

فعلى الرغم من تنبه عبد القاهر إلى فروق جوهرية بين الرؤية النحوية والرؤية البلاغية للظواهر، فإنه لم يسلم من الوقوع فى مواضع من كتابه" دلائل الإعجاز" فى أسر الرؤية النحوية الخالصة، مما يدل على قِدم اضطراب موقف البلاغة من الأثرين السلبى والإيجابى للرؤية النحوية، وليس بخفى على واحد من دارسى البلاغة المحدثين استسلام عبد القاهر إلى الاستطراد فى عرض مواضع هل والهمزة فى حديثه عن التقديم والتأخير.

ولكن مثل هذه الملاحظة تتعلق بالرؤية الجزئية إذ تنحصر هذه السمة فى بعض المباحث ولا تطرد فى غيرها، والأخطر منها أن تمتد بعض الرؤى العامة المؤسسة لعلم النحو، أو قل: المؤسسة للنحو بوصفه علمًا مضبوطًا، لتؤسس للرؤية البلاغية بحيث تصبح أصلًا نظريًا من أصولها، ومن مظاهر ذلك فى كتاب دلائل الإعجاز ـ على سبيل المثال ـ قول عبد القاهر:" واعلم أن من الخطأ أن يُقسم الأمر فى تقديم الشىء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيدًا فى بعض الكلام، وغير مفيد فى بعض، وأن يُعلل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا قوافيه ولذاك سجعه، ذاك لأن من البعيد أن يكون فى جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى، فمتى ثبت فى تقديم المفعول مثلًا على الفعل فى كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير، فقد وجب أن تكون تلك قضية فى كل شىء وكل حال"[1]

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، ت محمود محمد شاكر، ط٢ الخانجى، القاهرة ١٩٨٩ م، ص ١١٠.

فترفده بما يشكل منه نموذجًا نظريًا متماسكًا لمكاشفة النصوص ـ بوصفه جناء ثمارها ومجرى روافدها، إذ يأتى بمثابة المجرى الذى تصب فيه الروافد، أم العلم العالة الذى عاش ويعيش متكئًا على العلوم الأخرى؟

ولم يكن النحو هو العلم الوحيد الذى مارس سلطة على البلاغة، فلقد التفت أمين الخولى إلى أثر الفلسفة وعلم الكلام والمنطق على الدرس البلاغى [١] ، كما أشار د. شكرى عياد إلى" سيطرة المنطق على علم البلاغة فى تبويب هذا العلم، فإنه لم يكد يخرج فى هذا التبويب عن موضعين اثنين: دلالة اللفظ المجرد (هو ما يسميه المناطقة بالتصور) ويدخل فيه المجاز والاستعارة والكناية، ودلالة الجملة (هو ما يسميه المناطقة بالتصديق) ويدخل فيه الخبر والإنشاء والحذف والذكر والتقديم والتأخير والقصر، ولم تتحرر البلاغة من هذا التبويب المنطقى إلا حين أضافت موضوع الربط بين الجمل (الفصل والوصل) وموضوع الإيجاز والإطناب"[٢] ، وقد أشار د. محمد العمرى أيضًا إلى سيطرة المنطق على الرؤية البلاغية عند السكاكى. [٣]

لقد مارست هذه الجذور ـ بحق ـ سلطة على الدرس البلاغى، فقد اتصل الدرس البلاغى بعلوم: النحو، واللغة، والتفسير، والأصول، والفلسفة، والمنطق، وغيرها من العلوم التى انسربت بعض مبادئها إلى الدرس البلاغى، بل هيمن على الرؤية البلاغية أحيانًا، فى غيبة التفريق بين طبيعة الظاهرة التى تقوم البلاغة على دراستها، والظواهر التى تقوم هذه العلوم على دراستها، وفى غيبة من التفريق أيضًا بين الفلسفات التى قامت عليها هذه العلوم والفلسفة التى كان ينبغى أن يقوم عليها هذا الفرع المعرفى.

وقد قدم د. عبد القادر حسين فى دراسته المذكورة آنفًا تمهيدًا عن أثر الحقول المعرفية المختلفة فى الدرس البلاغى، تناول فيه أثر الدراسات اللغوية فى البلاغة، وأثر المتكلمين والنقاد والمفسرين والأصوليين والكتاب والفقهاء والمناطقة فى البلاغة. [٤]

---

(١) أمين الخولى: مناهج تجديد، ط الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٥ م.

(٢) د. شكرى عياد: مدخل إلى علم الأسلوب، القاهرة ١٩٩٢ ص ٤٨.

(٣) د. محمد العمرى: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، الدار البيضاء ١٩٩٩ م، ص ٤٩٥.

(٤) د. عبد القادر حسين: أثر النحاة فى البحث البلاغى، مرجع سابق ص ٢٣ ـ ٤٩ .

وقد طرحتُ فى دراسة سابقة أن البلاغة بحاجة إلى قراءة ناقضة تتحمل عبء فصل هذا الحقل المعرفى عن فلسفات العلوم الأخرى التى قام عليها، والتى كانت بالنسبة له بمثابة الجذور.[١]

وإذا كانت عمليةُ الاستقراء والتتبع والرصد غايةَ هذه الدراسات التى تنحصر فيها نتائجها، فإن الغاية التى نطمح إليها من استقراء الأثر السلبى وتتبعه ورصده لا تعدو أن تكون مقدمة لا أستطيع أن أحصى نتائجها؛ لأن هذه النتائج تتعلق بإعادة النظر فى المقولات والنظريات البلاغية، وما من شك فى حاجة هذه الغاية إلى جهودٍ كثيرة تؤمن بالفكرة وتستشعر هَمَّ ضرورة إنجازها.

إنه أثر سلبى للنحو فى البلاغة وإن كان النحو غير مسئول عنه، فالنحو والنحويون برءاء من هذا الأثر، وإذا شئنا أن نكون أدق وأكثر تحديدًا قلنا إنها "**سلطة النحو**"، فالنحويون حددوا أدوات علمهم وأهدافه، وساروا فى استقرائهم واستنباطهم للقواعد وفق مقتضيات هدفهم من إحكام تركيب الجُمل وضبط الكلمات، ولم يُملوا طريقتهم على أحد المشتغلين بعلم آخر، بيد أن إحكام الرؤية النحوية ـ على الرغم من المآخذ التى تؤخذ عليها أحيانًا ـ جعلت من النحو سلطة منسربة متجذرة فى توجيه مسار الدرس البلاغى.

ولأن الأمر هنا يتعلق بالجذور المؤصلة لمسار الدرس البلاغى، فإن حاجتنا تتأكد إلى إجراء **النقض** الذى ندعو إليه.

فإذا كان النحو لم يزد على أن أطلق مصطلح" فعل الأمر" على الصيغة المعروفة فى العربية، فهل كل الأمر سواء؟ لقد فرق الفقهاء بحذق بين أمر وأمر، وفرعوا من هذه الصيغة دلالات فى أصول أحكامهم واضعين فى اعتبارهم الأبعاد النصية والتداولية والسياقية التى توجه دلالة الصيغة، وحاول البلاغيون ذلك وفق مقتضيات حقلهم المعرفى ففرقوا أيضًا بين استعمالات متعددة لهذه الصيغة، فقالوا بالأمر والطلب والالتماس والدعاء، وغير ذلك، ولكن إذا كان صنيعهم هذا يشهد بانفلات من سلطة النحو فإن فلسفة النحو ـ مع ذلك ـ ظلت هى الفلسفة الأكثر حضورًا فى جوهر الدرس البلاغى أبان تكونه، الأمر الذى أفرز مقولات ونظريات فى الدرس البلاغى ما يزال يعانيها ويتخبط فيها الدارسون إلى يومنا هذا.

---

(١) د. عيد بلبع: خداع المرايا، مرجع سابق ص ٩٣ وما بعدها.

يعتمد عبد القاهر هنا على إقرار الاستقراء الناقص، فالموضوعية التى هى من أهم خصائص العلم المضبوط تتخذ من الاستقراء الناقص دعامة أساسية" ... والمقصود بالاستقراء الناقص: إجراء الملاحظة على نموذج مختار من جملة الظواهر المدروسة التى لا حصر لها، والاكتفاء بالقليل عن الكثير؛ لأن إثبات ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال" [1]

وكأن عبد القاهر بذلك يحاكم البلاغى بمبادئ النحوى، فيُقر مبدًا من مبادئ العلوم المضبوطة لا يتلاءم بحال من الأحوال مع دراسة الظواهر البلاغية؛ لأن هذا المبدأ النظرى يعنى أن تكون القاعدة مقياسًا على الظاهرة البلاغية، بل لا يتلاءم مع إشارات كثيرة لعبد القاهر نفسه، منها ـ مثلًا ـ تقسيم الاستعارة إلى مفيدة وغير مفيدة[2] ، ومنها التفاته إلى أن الظواهر البلاغية فى التراكيب النحوية ليست فى كل موضع بمستحسنة، يقول:" ... اعلم أن ليست المزية بواجبة لها فى أنفسها، ومن حيث هى على الإطلاق، ولكن تَعرِض بسبب المعانى والأغراض التى يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض" [3]

إن كلام عبد القاهر الأخير المناقض ـ إلى حد كبير ـ لكلامه الأول يقر خصوصية الظاهرة البلاغية، كما يقر خصوصية القاعدة البلاغية، من ضرورة اتسامها بالمرونة والنسبية، وبذلك يتجلى مدى الاختلاف بين قاعدة قوامها المرونة والنسبية، وقاعدة تتسم بتعسف السلطة فتمثل أسرًا للظواهر، وبذلك أيضًا يظهر خبيئًا الفرقُ بين عبد القاهر النحوى وعبد القاهر البلاغى.

وقد أشار د. رجاء عيد إلى إفادة التقديمِ التخصيصَ والتأكيدَ عند سيبويه وعبد القاهر، وأن الآخر سار على هدى الأول [4] ، لافتًا بهذه الإشارة إلى مظهر من مظاهر الأثر السلبى للنحو على البلاغة، لأن هذا الذى ذكره عنهما أكثر اتصالًا بالنحو منه بالتحليل الفنى، ثم يعقب:" ولكن الخطورة أن سيبويه ذكر لقضيته مثالًا تجريديًا نحويًا، فاستغل عبد القاهر

(١) د. تمام حسان: الأصول ص ١٤، ويراجع ابن الأنبارى: لمع الأدلة ص ٩٨.
(٢) عبد القاهر الجرجانى: أسرار البلاغة ط٢، ت ريتر ١٩٧٩ ص ٢٩، وما بعدها.
(٣) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٨٧.
(٤) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٧٥ ـ وسيبويه: الكتاب ت عبد السلام هارون،الخانجى القاهرة ط ٣ ١٩٨٨ م جـ ١ ص ٣٤.

هى الفيصل فى الحكم على الظواهر دون اعتماد على ميول الذات الباحثة ولا عواطفها وآرائها الشخصية ومعتقداتها، ثم ذكر للموضوعية دعامتين: أولاهما الاستقراء الناقص وثانيتهما صلاحية النتائج للتحقيق والضبط، والاستقراء من أهم الأمور التى تعنينا هنا فى التمييز بين البلاغة والنحو، وهو يقسم الاستقراء إلى نوعين يتحدد بهما هذا الفارق الذى نرمى إلى إيضاحه هنا، وهذان النوعان يتمثلان فى: الاستقراء الناقص والاستقراء التام والمقصود بالنقص إجراء الملاحظة على نموذج مختار من جملة الظواهر المدروسة التى لا حصر لها، والاكتفاء بالقليل عن الكثير؛ لأن إثبات ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال، أما الاستقراء التام فذلك هو العد والإحصاء، كما يحدث عند تعداد السكان أو عند إحصاء الكلمات الداخلية فى اللغة وإذا كان العلم بنوعية (المضبوط وغير المضبوط) إنما يتصف بالوضعية لاعتماد على الاستقراء فإن العلم المضبوط يعتمد على الاستقراء الناقص. ومن ثم يكون صناعة، على حين سيتم غير المضبوط بالاستقراء التام، ومن ثم يكون معرفة" [1]

ثم يخلص د. تمام حسان إلى" أن النحو صناعة بلا شك، وأن فقه اللغة معرفة بلا شك، وأن البلاغة تقف بإحدى رجليها فى حقل الصناعات وبرجلها الأخرى فى حقل المعارف" [2]

وقد أشار فى موضع آخر إلى أن علم المعانى فى المباحث المشتركة بينه وبين النحو يعد عالة على النحو [3] ، كما أشار فى حديثه عن مباحث علم المعانى أيضًا إلى الفكرة نفسها، إذ عقب على تقسيم القزوينى لمباحث علم المعانى بقوله:" والناظر إلى هذا الكلام يلاحظ أن القزوينى يضع مباحث علم المعانى فى نطاق إسناد الجُمْلة، وعلاقاتها الداخلية والخارجية، وأساليبها، وهو كلام لا يبعد بالمعانى عن النحو" [4]

وعلى الرغم من التفات د. تمام حسان إلى أن الفارق الجوهرى بين النحو وعلم المعانى يتمثل فى أن النحو ينطلق من المبنى إلى المعنى، أما علم المعانى فإنه ينطلق من المعنى إلى المبنى، مؤكدًا بذلك فكرة التكامل بين العلمين التى أشرنا إليها فى قوله

(١) د. تمام حسان: الأصول، مرجع سابق ص ١٣.
(٢) د. تمام حسان: الأصول، مرجع سابق ص ١٤.
(٣) د. تمام حسان: الأصول، مرجع سابق ص ٣٤١.
(٤) د. تمام حسان: الأصول، مرجع سابق ص ٣٤٤.

ذلك فى تطبيقه شعريًا، من غير مراعاة جوانب أخرى متعلقة بالبناء الشعرى، قد تتعارض ـ أحيانًا ـ مع البناء النحوى نفسه" [١]

ولكن د. رجاء عيد ـ على الرغم من ذلك، وعلى الرغم من لفته إلى عدة مظاهر لهذا الأثر السلبى ـ لا يرى مبررًا للشقاق بين النحوى والبلاغى؛ بل يرى أن الصلة فى أصلها حميمة؛ لأنهما يتعاملان مع الأداء اللغوى، ومن الغريب أنه يأخذ بعد ذلك فى إلقاء التبعة على النحويين المتأخرين" حينما غفلوا عن دراسة الظواهر النحوية متصلة بالتركيب اللغوى، وقصروا مهمتهم على البحث فى ضبط أواخر الكلمات، ولم ينتبهوا إلى البناء وقيمته النحوية الفنية" [٢]

وإلى هذه الحقيقة نفسها يذهب د. محمد حماسة عبد اللطيف إذ يقول:" لقد ثبتت العزلة بين جانبى النص عندنا نتيجة لإهمال فاعلية المعنى النحوى فى تناول النصوص زمنًا طويلًا، ولم تستثمر نظرية عبد القاهر الجرجانى، ولم تطور كذلك، وانصرف الدرس النحوى إلى التعليم والاهتمام بالقواعد فحسب، وعندما بدأت أولى بواكير دراسة الأسلوب (١٩٣٩م الأسلوب: أحمد الشايب) لم يُعط للنحو دور أكثر من إرشاده إلى بناء الكلمات اللغوية وتصريفها وبيان علاقاتها معًا فى الجمل والعبارات، وإعانته كذلك فى تكوين التراكيب الصحيحة صحة نحوية بمفهوم بعض متأخرى النحويين" وبذلك تنتهى مهمته مادام قد حقق لنا صحة العبارة فى ذاتها بصرف النظر عن صلتها بالقراء والسامعين" [٣]

ربما يكون هذا هو السبب، ولكن من غير المعقول أن يتحمل تبعته النحاة، فالذى يتحمل تبعته ـ فى الواقع ـ هم البلاغيون؛ لأنهم لم يدركوا الفوارق الجوهرية التى تفصل بين الرؤية النحوية للظواهر والرؤية البلاغية، بل لعل فيما ذهب إليه د. رجاء عيد ما يؤكد التبعية المطلقة من قِبَل للدرس البلاغى للنحو، أو السلطة المطلقة للنحو على البلاغة، لتتأكد بذلك الوصاية وحسبنا ـ فيما أشار إليه ـ أن البلاغة تنحدر بانحدار النحو، ولعل فى هذا ما يؤكد على ضرورة محاولة الفصل التى نحن بصددها.

(١) د. رجاء عيد: فلسفة البلاغة، مرجع سابق ص ١٤٦.
(٢) د. رجاء عيد: فلسفة البلاغة، مرجع سابق ص ١٤٣.
(٣) د. محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة، مرجع سابق ص ١٧٨، ١٧٩.

إن أمر العلاقة بين النحو والبلاغة لا يقتصر على كونه أمر صلة حميمة ـ فيما ذهب إليه د. رجاء عيد ـ كما أنه لا يقتصر على كونه أمر تكامل، فيما ذهب إليه د. تمام حسان إذ يقول:" ولعل من صور التكامل بين العلمين أن نرى علماء المعانى يقبلون قبول التسليم أهم أصل من أصول النحو، وهو (أصل الوضع)، سواء أكان هذا الأصل مرتبطًا بنمط الجملة (والمقصود بنية الجملة فى صورتها التامة التى تتضمن الذكر والإظهار، الخ)، أم كان مرتبطًا بالعلاقات الداخلية والقرائن الدالة على المعانى المفردة فيها" [١]، ولكنه أمر سلطة ترتب عليها أثر سلبى.

ولعل شيئًا من المبالغة فى رصد الأثر الإيجابى للنحو على البلاغة كان مبعثه الخلط بين الأثرين، وعدم الاضطلاع بمهمة الفصل، يبدو هذا واضحًا فى انصراف بعض الباحثين انصرافًا تامًا إلى رصد الأثر الإيجابى، فيرى أن البلاغيين" استفادوا إذًا من أصول النحو وقواعده، ووظفوها توظيفًا بلاغيًا مهتدين فى ذلك بصنيع النحاة فى التقديم والتأخير والذكر والإظهار، والحذف والإضمار والفصل ومسائل التعريف والتنكير وغيرها" [٢]

وعلى الرغم من إشارة د. سعد محمد أحمد إلى كتاب الأصول للدكتور تمام حسان واعتماده عليه فى بعض المواضع، فإنه لم يلفت إلى جوهر فكرة العلاقة بين النحو والبلاغة فيه، واكتفى بأن يتتبع الأثر الإيجابى، والحق أن د. تمام حسان ـ على الرغم من كلامه السابق فى الكتاب نفسه ـ قد التفت فى كتابه هذا إلى فوارق جوهرية بين النحو والبلاغة، وذلك فى تمييزه بين الصناعات والمعارف:" عرف بعض النحاة الصناعة بأنها: العلم الحاصل بالتمرين، أى أنه قواعد مقررة وأدلة، وجد العالم بها أم لا، وعرفها كذلك بأنها"ملكة حاصلة بالتمرين"والملاحظ أن العنصر المشترك بين التعريفين هو"التمرين" وهو يوحى باكتساب آلية معينة تؤدى إلى استقلال النتائج عن الخضوع للمهارة الفردية، بحيث يرتبط الوصول إليها بطبيعة المقدمات." [٣] ، ثم أخذ فى ربط هذه التعريفات بتمييز المحدثين بين العلم المضبوط وغير المضبوط، ثم أوضح خصائص العلم المضبوط فى الموضوعية والشمول والتماسك والاقتصاد، ثم بين أن القصد من الموضوعية هو أن يكون التفكير مرتبط بسلوك الظواهر الخاضعة للملاحظة، بحيث تصبح طبيعة موضوع الدراسة

(١) د. تمام حسان: الأصول، مرجع سابق ص ٣٤٥ .
(٢) د. أحمد سعد محمد: الأصول البلاغية فى كتاب سيبويه، مرجع سابق ص ١٩.
(٣) د. تمام حسان: الأصول، مرجع سابق ص ١٠.

السابق، فإنه راح يتأرجح بين الأثرين السلبى والإيجابى للنحو على علم المعانى، فقد ذكر سير البلاغيين على أثر النحاة فى الاعتداد ببعض الأصول النحوية منها: الأصل فى المسند إليه أن يتقدم وفى المسند أن يتأخر، والأصل فى الفاعل أن يتقدم على المفعول به، وغير ذلك، ثم عقب بقوله:" والملاحظ أن هذه الأصول التى أخذها البلاغيون عن النحاة تنطلق من منطلق المبانى على نحو ما تنطلق الدراسة النحوية منها" (١) ، وهذا هو عينه من أخطر الآثار السلبية للنحو على البلاغة ـ كما سنبين ـ بيد أن د. تمام حسان ـ فيما يبدو ـ لم يُعر اهتمامًا لرصد الآثار السلبية؛ لأنه فى كتابه" الأصول" ينحو المنحى الرصدى الذى يتسم بالتحليل الدقيق والتدبر الواعى، فانصرف الكتاب إلى رصد الأصول المكونة للعلوم والمعارف ورصد العلاقات بين هذه الأصول، ولكن هذا لا ينفى إمكان الإفادة من المقدمة التمهيدية عن الصناعات والمعارف وموضع البلاغة والنحو منهما.

وليس الاختلاف بين الصناعات والمعارف هنا اختلافًا هينًا يسيرًا؛ ولكنه جليل؛ لأنه يأتى فى مفترق يحدد موقع البلاغة بين العلوم والمعارف، هو مفترق المعيارية والوصفية ـ من جانب ـ ومفترق العلم المضبوط (الصناعة) والعلم غير المضبوط (المعرفة)، من جانب آخر، ويأتى تعريف السكاكى لعلم المعانى حاملًا فى طيه بُعد التفريق بين موقفى العلوم والمعارف من نوعى الاستقراء اللذين ألمح إليهما د. تمام حسان، ولعل هذا البُعد الاستقرائى هو ما ينطبق على مقولة السكاكى فى تعريف علم المعانى:" **هو تتبع خواص تراكيب الكلام فى الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ فى تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره**" (٢) ، إذا أدركنا أن التتبع استقراء تام، وهذا ما لم يدركه محمد بن على بن محمد الجرجانى (ت ٧٢٩ هـ) الذى استدرك على السكاكى فى تعريفه السابق، فذهب الجرجانى فى تعريف علم المعانى إلى أنه:" علم مستخرج من تتبع خواص تراكيب البلغاء بالطبع، كما أن النحو: علم مستخرج من الأعراب المتكلمين كلامًا صحيحًا بالطبع، وتساهَلَ السكاكى فى قوله: علم المعانى: هو تتبع خواص تراكيب الكلام" (٣)، كما استدرك الخطيب القزوينى (٦٦٦ ــ ٧٣٩ هـــ) على

(١) د. تمام حسان: الأصول، مرجع سابق ص ٣٤٥.

(٢) السكاكى: مفتاح العلوم ص ١٦١.

(٣) محمد بن على بن محمد الجرجانى : الإشارات والتنبيهات فى علم البلاغة، تحقيق د.عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٩٧م، ص ١٧.

الثلاثية: الصرف والنحو والمعانى، فيذهب إلى أن علم الصرف يطلب النحو، وثانيهما محتاج إلى أولهما، والنحو هو عنده علم مداره على دراسة التراكيب أىْ" كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقًا بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب" (١) ، وهو بهذا يطلب علم المعانى، والثانى منهما يطلب الأول، إذ إن علم المعانى هو نوع من النحو المقامى على مستوى الكلام الأدبى Situational grammar، وبذلك يخلص إلى أن العلاقة بين النحو والبلاغة وفق رؤية السكاكى إنما هى علاقة تكامل، وليست علاقة تأثير خفية راحت الرؤية النحوية فيها تمارس سلطتها فى خفاء، فتحرك الرؤية البلاغية من الخلف، عابثة بخصوصيتها، غير عابئة بتميزها واستقلالها. (٢)

والحق أن السكاكى قد التفت إلى خصوصية الظاهرة البلاغية وعدم تحققها إذا المقتضى للحذف ـ مثلًا ـ هو الاعتبار النحوى، أى اتباع الأصل فى الاستعمال والاحتراز عن الخطأ، وذلك فى أحوال حذف المسند إليه إذا كان خبره مخصوصًا بالمدح أو الذم، أو كان الخبر مصدرًا نائبًا عن فعله، وكذلك الحال فى مواضع حذف المسند إذا كانت الحال المقتضية حذفه ذكر المسند إليه بحال يُعرف منه المسند (٣) ، وهذه ملاحظات يسيرة هينة لا تخفى على من له أدنى بصر بالنحو والبلاغة، بالإضافة إلى أنها تنطلق أساسًا من الرؤية العامة التى أقرها عبد القاهر فى عبارته التى أسلفنا الإشارة إليها.

ولكن رؤية د. سعد مصلوح فى انطلاقها من المنحى الدفاعى عن السكاكى ومنهجه فى كتابه مفتاح العلوم، قد تصدق على الرؤية النظرية عند السكاكى، ولكنها فى التطبيق عند السكاكى نفسه لا تلتزم بهذا التفريق، فمهما جد د. مصلوح فى الدفاع عن رؤية السكاكى المنطلقة من تكامل المعرفة، ومهما وافقناه فى كثير من آرائه فى الدفاع عن إيجابيات رؤية السكاكى هذه، فإن السكاكى يظل مسئولًا عن كثير من مواضع الخلط بين الرؤيتين النحوية والبلاغية للظواهر اللغوية وقد تبعه القزوينى فى كثير من هذا الخلط،" فقد غفلا عن هذا الفرق بين نظر علم المعانى فى الألفاظ ونظر علم النحو فيها، فأدخلا

(١) السكاكى: مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور ط ٢ بيروت ١٩٨٧م، ٣٧ .

(٢) د. سعد مصلوح: مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية ص ٨٤٥،٨٤٦ ـ بحث منشور ضمن المجلد الآخر ـ قراءة جديدة لتراثنا النقدى، النادى الأدبى الثقافى بجدة ١٩٨٨م.

(٣) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٠٠ وما بعدها.

تعريف السكاكى أيضًا الاستدراك نفسه، إذ أورد التعريف ثم علق قائلًا :" وفيه نظر، إذ التتبع ليس بعلم ولاصادق عليه، فلا يصح تعريف العلم به" [١]

ويبدو لنا التساهل الذى استدركه محمد الجرجانى بالمقارنة بين تعريفيهما فى أن السكاكى قال:" هو تتبع" فاستدرك محمد الجرجانى بقوله:" هو علم مستخرج من تتبع..."، والحقيقة أن قولنا بأن البلاغة هى تتبع خواص تراكيب البلغاء يضع أقدام الدرس البلاغى فى درب الوصفية، أما قولنا بأن البلاغة علم مستخرج من خواص تراكيب البلغاء فيضع أقدام الدرس البلاغى فى درب المعيارية المعيارية تقتضى أنه هكذا ينبغى أن تقول، وهكذا ينبغى أن يكون القول، فإذا قلت بخلافه، أو جاء القول مخالفًا كان الحكم بالخطأ. الذى يعنى رفض القول وعدم صلاحيته، وهذا ما يقتضيه النحو، وفى ظنى أن سلطة النحو على البلاغة تدفع إلى محاولة التفريق بين النحو والبلاغة التى تدفع بدورها إلى التأمل فى ثنائيات: العلم والمعرفة ـ الذاتية والموضوعية ـ المعيارية والوصفية، ويجدر بنا أن ننبه هنا إلى أن عبد القاهر الجرجانى قد أشار من قبل إلى تعذر تحقيق الاستقراء التام فى للظواهر البلاغية بقوله:" اعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادًا بعدها" [٢]، فما كثرة الوجوه والفروق الدقيقة بين خصائص الظاهرة البلاغية الواحدة فى الاستعمالات المختلفة سوى دعوة إلى التتبع الذى عناه السكاكى، وإلى عدم صلاحية مبدأ الاستقراء الناقص فى الدرس البلاغى، على الرغم من صلاحيته التى لا تنكر لعلم النحو، كما يجدر بنا أن ننبه أيضًا إلى أن فكرة التتبع التى قتال بها السكاكى فى مستهل تعريف علم المعانى قد تخلى عنها فى متن الكتاب فى معالجة المباحث، ويذهب د. محمد العمرى فى تعليل ذلك إلى أنه" برغم الانقلاب الذى وقع داخل مفتاح العلوم بانتقال المركز من الصرف والنحو إلى علمى المعانى والبيان، وظهور البلاغة لتعنى ما عناه علم الأدب فى المشروع الأول، فإن الانطلاق من النحو ومن المفهوم الذى أعطى لعلم الأدب: التحرز من الخطأ، قد جعلهما يبسطان ظلالهما على صياغة السكاكى للبلاغة العربية، أضف إلى ذلك محاولة صياغة التحويلات الدلالية صياغة استدلالية منطقية." [٣] ، ليبقى الأثر السلبى لتأثر البلاغيين بالنحو باقيًا واضحًا.

---

(١) القزوينى: الإيضاح جـ ١، ص ٥٤.

(٢) عبد القاهر الجرانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٨٧.

(٣) د. محمد العمرى: البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها ص ٤٩٥.

إنما أردت بذلك أن أبين إلى أى حد تداخل الأثران؛ لأؤكد على ضرورة استقلال الأثر السلبى بدراسات تلفت النظر إلى خطورته، وسنردف الحديث عن اضطراب الرؤية بالحديث عن إدراك التباين بين الأثرين فى التراث البلاغى.

موقف البلاغيين القدماء من إدراك التباين بين النحو والبلاغة

إن إدراك الاختلاف بين الرؤية النحوية والرؤية البلاغية فى معالجة الظواهر قديم ضاربٌ بجذوره فى عمق التراث البلاغى، بيد أنه لم يؤخذ مأخذ الجد من قِبَل بعض المحدثين كما أشرنا، على الرغم من وجود إشارات مبكرة تفرق بين الدرسين بوعى ودقة بالغين، فقد فرق عبد القاهر بين البعد النحوى وما ينطوى عليه من المعنى الحرفى، والبعد البلاغى وما ينطوى عليه من المعانى المضمنة بقوله:" إنه إذا كان بيِّنًا فى شىء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذى هو عليه فلا مزية فيه، وإنما تكون المزية إذا احتمل وجهًا آخر غير الذى جاء عليه، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذى جاء عليه حسنًا وقبولًا يعدمها إذا أنت تركته إلى الثانى" [١] ، كما أشار ابن الأثير (ت٦٣٧ هـ) إلى علاقة التداخل بين النحو والبلاغة، وإلى الفرق بين عمل النحوى وعمل البلاغى بقوله:" وموضوع النحو هو الألفاظ والمعانى، والنحوى يسأل عن أحوالهما فى الدلالة من جهة الأوضاع اللغوية، وكذلك يجرى الحكم فى كل علم من العلوم، وبهذا الضابط انفرد كل علم برأسه ولم يختلط بغيره، وموضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة، وصاحبه يُسأل عن أحوالهما اللفظية والمعنوية، وهو والنحوى يشتركان فى أن النحوى ينظر فى دلالة الألفاظ على المعانى من جهة الوضع اللغوى، وتلك دلالة عامة، وصاحب علم البيان ينظر فى فضيلة تلك الدلالة، وهى دلالة خاصة، والمراد بها أن يكون على هيئة مخصوصة من الحسن، وذلك أمر وراء النحو والإعراب، ألا ترى أن النحوى يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور، ويعلم مواقع إعرابه، ومع ذلك فإنه لايفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة، ومن هنا غلط مفسرو الأشعار فى اقتصارهم على شرح المعنى وما فيها من الكلمات اللغوية، وتبيين مواضع الإعراب منها، دون شرح ما تضمنته من الفصاحة والبلاغة" [٢]

وقد تنبه د. سعد مصلوح إلى التفات السكاكى إلى الفرق بين النحو والبلاغة فى رؤيته العامة للعلوم التى تألفت منها منظومته التى أطلق عليها علم الأدب وتتألف من هذه

---

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٨٦.

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٩٠ جـ ١ ص ٢٦.

موقف عبد القاهر من القول بزيادة القيود وزيادة الفائدة

تنبه عبد القاهر إلى فارق جوهرى بين الرؤية النحوية والرؤية البلاغية فى بنية الجملة، فذهب فى نقض الرؤية النحوية التى تجعل الزيادة فى المبنى زيادة فى المعنى، لافتًا إلى أن الزيادة فى المبنى تغيير فى المعنى وليست زيادة فيه، يقول:

"ومما ينبغى أن يُحصَّل فى هذا الباب، أنهم قد أصَّلوا فى (لمفعول) وكل ما زاد على جزئى الجملة، أنه يكون زيادة فى الفائدة وقد يتخيل إلى من ينظر إلى ظاهر هذا من كلامهم، أنهم أرادوا بذلك أنك تضم بما تزيده على جزئى الجملة فائدة أخرى، وينبنى عليه أن ينقطع عن الجملة، حتى يُتصور أن يكون فائدة على حدة، وهو ما لا يُعقل، إذ لا يُتصور فى (زيد) من قولك: ضربت زيدًا أن يكون شيئًا برأسه، حتى تكون بتعديتك (ضربت) إليه قد ضممت فائدة إلى أخرى، وإذا كان ذلك كذلك، وجب ان يُعلم أن الحقيقة فى هذا: أن الكلام يخرج بذكر المفعول إلى معنى غير الذى كان، وأن وِزان الفعل قد عُدِّى إلى مفعول معه، وقد أُطلق فلم يُقصد به إلى مفعول دون مفعول، وزان الاسم المخصص بالصفة مع الاسم المتروك على شياعه، كقولك: جاءنى رجل ظريف، مع قولك: جاءنى رجل، فى أنك لست فى ذلك كمن يضم معنى إلى معنى وفائدة إلى فائدة، ولكن كمن يريد هاهنا شيئًا وهناك شيئًا آخر، فإذا قلت: ضربت زيدًا، كان المعنى غيره إذا قلت: ضربت، ولم تُزد زيدًا.

وهكذا يكون الأمر أبدًا، كلما زدت شيئًا وجدت المعنى قد صار غير الذى كان ومن أجل ذلك صَلَح المجازاة بالفعل الواحد، إذا أُتى به مطلقًا فى الشرط، ومُعدّىً إلى شىء فى الجزاء، كقوله تعالى: " ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ﴾ (الإسراء ٧)، **وقوله عز وجل:** ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ (الشعراء ١٣٠)، **مع العلم بأن الشرط ينبغى أن يكون غير الجزاء، من حيث كان الشرط سببًا والجزاء مسببًا، وأنه محال أن يكون الشىء سببًا لنفسه، فلولا أن المعنى فى أحسنتم الثانية، غير المعنى فى الأولى، وأنها فى حكم فعل ثان، لما ساغ ذلك... أنك ترى البيت قد استحسنه الناس وقضوا لقائله بالفضل فيه، وبأنه الذى غاص على معناه بفكره، وأنه أبو عُذره، ثم لا ترى ذلك الحسن وتلك الغرابة كانا، إلا لما بناه على الجملة دون نفس الجملة، ومثال ذلك قول الفرزدق:**

وما حملتْ أمُّ امرئٍ فى ضلوعها أعقَّ من الجانى عليها هِجائيا

كثيرا من المعانى النحوية فى مباحث علم المعانى، و هذا كما ذكرا فى أحوال التعريف أن التعريف بالإضمار يكون لأن المقام للتكلم أو الخطاب أو الغيبة، كقول بشار:

أنا المُرَعَّثُ لا أَخفى على أحد ذرَّت بى الشمس للقاصى وللدانى

و قول أمامة الخثعمية صاحبة ابن الدمينة:

وأنت الذى أخلفتنى ما وعدتنى وأشمتَّ بى من كان فيك يلوم

و قول القاسم بن حنبل المرى:

من البيض الوجوه بنى سنانٍ لو انك تستضىء بهم أضاءوا

همُ حلُّوا من الشرف المُعَلَّى ومن كرم العشيرةِ حيث شاءوا

فكل هذه و أشباهها معان نحوية، و ليست فى شيء من وجوه الفصاحة والبلاغة، وإذا كان علم النحو ينظر فى بعض ما ينظر فيه علم المعانى من الذكر والحذف و التقديم و التأخير وغير ذلك، فإنما ينظر فيها من جهة بيان وجوه صحتها و امتناعها، وأما علم المعانى فإنما ينظر فيها من جهة بيان الوجوه التى ترجح بعضها على بعض" [١]

وفى مواضع حذف الأجوبة التفت الرمانى إلى أن"حذف الجواب يقع فى مواقع التفخيم والتعظيم، ويجوز حذفه لعلم المخاطب به، وإنما يحذف لقصد المبالغة؛ لأن السامع مع أقصى تخيله يذهب منه الذهن كل مذهب، ولو صرح بالجواب لوقف الذهن عند المصرح به فلا يكون له ذلك الوقع، ومن ثم لا يحسن تقدير الجواب مخصوصًا إلا بعد العلم بالسياق" [٢]

وقد أشار د. عبد القادر حسين إلى أن الرمانى بهذه الملاحظة قد تجاوز الرؤية النحوية عند الخليل وسيبويه، إذ ذهبا إلى أن هذا الحذف إنما يكون لعلم المخاطب به" فسيبويه لم ينقل عن الخليل سر الحذف فى الكلام غير أنه لا يؤدى إلى خلل، نظرًا لأن المخاطب

---

(١) عبد المتعال الصعيدى: البلاغة العالية، ط٢ مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٩١م ص ٤٠.

(٢) الزركشى (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان فى علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الطبعة الثانية بيروت ١٩٧٢ جـ ٣ ص ٢١٨، الرمانى: النكت (ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن) ط دار المعارف، القاهرة ص ١٠٦.

على علم بالكلام المحذوف، ومن السهل عليه الوقوف على المعنى مع هذا الحذف، بخلاف الرمانى الذى تخطى العمل النحوى البحت" [١]

وإذا كانت هذه الإشارات من عبد القاهر وابن الأثير والسكاكى والرمانى قد بلورت الرؤية النظرية بين الحقلين، وعلى الرغم مما أولاه عبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧٤ هـ) من أهمية للنحو فى معالجته البلاغية، وعلى الرغم مما اعترى كتاب دلائل الإعجاز ـ أحيانًا ـ من خلط بين الرؤيتين النحوية والبلاغية، فإننا نجد فيه التفاتات مبكرة إلى التمييز بين الرؤيتين، إذ يأخذ عبد القاهر عمليًا فى نقض الرؤية النحوية فى مواضع من" دلائل الإعجاز" بمناقشة تعليقات بعض النحاة المتعلقة بأبعاد دلالية لبعض الظواهر، وسنقف منها عند موضعين ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ هما:

موقف عبد القاهر من القول بالتقديم للعناية

أشار عبد القاهر إلى تعليق سيبويه فى تقديم ما حقه التأخير، شأن تقديم المفعول به على الفاعل"... كأنهم إنما يقدمون الذى كان بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعًا يُهمانهم ويعنيانهم"[٢] ، ثم أشار إلى عبد القاهر إلى أن هذه الرؤية تمثل وجهة نظر النحاة" وقال النحويون: إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراض الناس فى فعلٍ ما أن يقع بإنسان بعينه، ولا يبالون من أوقعه"[٣] ، وقد أخذ عبد القاهر على هذه الرؤية قصورها عن استكناه الظاهرة البلاغية، إذ لم يذكر هؤلاء النحويون من أين كانت العناية؟ وبم كان ذكره أهم؟ ومن ثَمَّ هان أمر التقديم والتأخير فى نفوسهم، ثم يعقب بقوله:" لا جرم أن ذلك ذهب بهم عن معرفة البلاغة، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها، وصد بأوجههم عن الجهة التى هى فيها، والشق الذى يحويها. والمداخل التى تدخل منها الآفة على الناس فى شأن العلم ... كثيرة، وهذه من أعجبها، إن وجدت متعجبًا" [٤]

وبتأمل ملاحظات عبد القاهر البلاغى ومناقشاته فى هذا الصدد نتبين أنه يرفض سيطرة المعيارية على الرؤية التحليلية للنصوص، وليس من شك فى أن الرؤية المعيارية هى الأنسب للنحوى الذى يضع المعايير المتسمة بالثبات، والتى تُحاكَم إليها الظواهر، فهذه

(١) عبد القادر حسين: أثر النحاة فى البحث البلاغى، مرجع سابق ص ٢٧٩.
(٢) سيبويه: الكتاب، مرجع سابق جـ ١ ص ٣٤.
(٣) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٠٧.
(٤) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٠٩.

الوجهة تصلح وتتلاءم مع الدرس النحوى الذى يحتكم إلى معايير ثابتة فى رؤية التراكيب التى قيلت، بل التى يمكن أن تقال، ولكنها لا تتلاءم بحال مع رؤية البلاغى للظاهرة البلاغية، فالظاهرة البلاغية متجاوزة للثوابت، ومن ثم لزم أن تكون الرؤية التحليلية لها متجاوزة لثوابت المعيارية التقعيدية.

ولم يلتفت إلى هذا البعد د.عبد القادر حسين،أو د.أحمد سعد محمد، فقد ذهب الأول إلى أن" سيبويه فى الحقيقة لم يقتصر فى بيان سر التقديم على العناية والاهتمام، بل جعله يأتى أحيانًا لتنبيه المخاطب وتأكيد الكلام،ثم يقول: وعبد القاهر نفسه يعترف بذلك صراحة، وينقل عنه ذلك فى موضع آخر من الدلائل" [١]، يقصد بذلك تعليق عبد القاهر على قول الشاعر:

هم يفرشون اللبْدَ كلَّ طِمِرَّةٍ وأجردَ سباحٍ يبذ المُغالبا

بقوله:" أراد أن يصفهم بأنهم فرسان يمتهدون صهوات الخيل، وأنهم يقتعدون الجياد منها، وأن ذلك دأبهم، من غير أن يُعرِّض لنفيه عن غيرهم، إلا أنه بدأ بذكرهم لينبه السامع لهم، ويُعلم بَدِيًّا قصده إليهم، بما فى نفسه من الصفة، ليمنعه بذلك من الشك، ومن توهم أن يكون قد وصفهم بصفة ليست هى لهم، أو أن يكون قد أراد غيرهم فغَلِط إليه"[٢]، ثم يُرجع عبد القاهر هذه الملاحظة إلى سيبويه بعد أن ضرب الأمثلة وحلل الشواهد[٣] ، ويأتى كلام د. أحمد سعد محمد ترديدًا حرفيًا لكلام د. عبد القادر حسين دون إشارة إلى ذلك[٤] ، ولكن الذى يعنينا هنا أنهما معًا يردان على شىء لم يُشر إليه عبد القاهر، فهو لم يأخذ على سيبويه الاقتصار فى تحديد فائدة التقديم على العناية، ولكنه أشار إلى أن القول بالعناية لا يكفى فى التحليل البلاغى، بل ينبغى توضيح هذه العناية من أين كانت العناية؟ وبم كان ذكره أهم؟ فإذا عاد وذكر أن القول بالتقديم للتنبيه يرجع إلى سيبويه لم يكن ذلك منه تناقضًا.

(١) د. عبد القادر حسين: أثر النحاة فى البحث البلاغى، مرجع سابق ص ٨٣.
(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٢٩، ١٣٠.
(٣) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٣١.
(٤) د. أحمد سعد محمد: الأصول البلاغية فى كتاب سيبويه، مرجع سابق ص ٢٨٢، ٢٨٣.

فلولا أن معنى الجملة يصير بالبناء عليها شيئًا غير الذى كان، ويتغير فى ذاته، لكان محالًا أن يكون البيت بحيث تراه من الحسن والمزية، وأن يكون خاصًا بالفرزدق، وأن يُقضى له بالسبق إليه ن إذ ليس فى الجملة التى بنى عليها ما يوجب شيئًا من ذلك فاعرفه.

والنكتة التى يجب أن تُراعَى فى هذا: أنه لا تتبين لك صورة المعنى الذى هو معنى الفرزدق، إلا عند آخر حرف من البيت، حتى إن قطعت عنه قوله (هجائيا) بل (الياء) التى هى ضمير الفرزدق، لم يكن الذى تعقله منه مما أراده الفرزدق بسبيل؛ لأن غرضه تهويل أمر هجائه، والتحذير منه، وأن من عرَّض أُمَّه له، كان قد عرَّضها لأعظم ما يكون من الشر" [1] ، ومهما كانت هذه الإشارات خفية متوارية بين عشرات القضايا والنظريات فإنها تدل ـ بلا شك ـ على سبق إلى إدراك مبكر للفوارق بين الرؤيتين النحوية والبلاغية فى التراث البلاغى على المستويين النظرى والتطبيقى.

ولكن على الرغم من سبق عبد القاهر إلى هذه الملاحظة فإن بعض المحدثين يُصر على فكرة زيادة الفائدة فيما يتعلق بزيادة القيود فى التركيب النحوى، فيذكر المراغى أن زيادة القيود فى التركيب النحوى إنما تكون:" لزيادة الفائدة، وتقويتها لدى السامع" [2] ، وتابعه آخرون فى أن القول بزيادة الفائدة سبق نحوى، ويد من أيادى النحو التى لا تُحصى على الدرس البلاغى[3] ، يأتى ذلك فى فترة متأخرة من القرن العشرين (د. أحمد سعد محمد" الأصول البلاغية فى كتاب سيبويه، ١٩٩٠) على الرغم من تنبه الرؤية البلاغية عند المتقدمين من الباحثين إلى الفروق الواضحة بين ما يدخل فى النحو وما يدخل فى البلاغة من هذه القيود النحوية، فقد التفت عبد المتعال الصعيدى (١٩٣٦م) إلى أن التقييد" يكون بالمفاعيل ونحوها من الفضلات، وبالنعت وغيره من التوابع، وبالشرط لأنه قيد فى الجواب، فإذا قلت: إن جئتنى أكرمك، كان معنى هذا أكرمك وقت مجيئك، أما الإطلاق فترك التقييد بذلك كله، ولكل منهما مقامات تقتضيه، ولكن يجب أن ننبه هنا إلى أمر غفل علماء هذا الفن عنه، فجاء كلامهم فيه أقرب إلى علم النحو منه إلى علم المعانى، وهذا الأمر هو أن التقييد والإطلاق يرجعان فى الحقيقة إلى اعتبار الذكر والحذف، فإذا فهمناهما على هذا الوجه أمكننا أن نعرف من اعتباراتهما ما يرجع إلى هذا العلم وما

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٥٣٣ ـ ٥٣٥.
(٢) أحمد مصطفى المراغى: علوم البلاغة، ط ٣ المتكبة العرية، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ١٣٥.
(٣) د. أحمد سعد محمد " الأصول البلاغية فى كتاب سيبويه، مرجع سابق ص ١٩٧.

ثم أخذ أمين الخولى فى اللفت إلى ضرورة تخلية التفكير البلاغى، والتأليف البلاغى من التداخل مع الدرس النحوى على وجه الخصوص، إزالة للاضطراب الناجم عنه، فإن هذا التداخل أيضًا قد ترك أثره فيها، واختلط البحثان فى غير موضع،" وكان من ذلك أن ضَمَر البحث البلاغى وعُجِف أحيانًا، فقصر عن المعنى الأدبى الخاص به، وإن تضخم وتزيَّد أحيانًا، فجار على المعنى الأدبى كذلك" [1]

ثم يلفت أمين الخولى إلى ما يتعلق بالتصنيف النحوى للظواهر البلاغية بقوله:" وأنت واجد المثل للضمور فى مثل قول البلاغيين فى أحوال المسند إليه: إن تعريفه بالإضمار، لأن المقام للتكلم أو الخطاب أو الغيبة؛ وبالعَلَمية لإحضاره بعينه فى ذهن السامع ابتداء باسم مختص به؛ وباللام لكذا؛ وبالإضافة لكذا، مما لا تجد فيه شيئًا جديدًا إلا شرح المعنى النحوى الأول، دون عناية بما وراء ذلك من معنى بلاغى خاص، كبيان مقام التكلم، ومقام الخطاب، ومقام الغيبة، الذى يحسن إيراد كل واحد منها فيه؛ والمعنى الخاص فى التعريف بالإضمار دون غيره، أو بالعلمية دون غيرها؛ أو باللام دون سواها، حتى يفقه الأديب خصائص هذه التعابير، فيؤثر منها ما يناسب عمله الأدبى ويجدى عليه؛ فهذا مثل الاختلاط الذى نقص به بحث البلاغة." [2]

وينبغى ألا ننظر إلى مقولة أمين الخولى هذه على أنها ملاحظة جزئية، أو على أنها ملاحظة على أثر جزئى؛ ذلك لأنها تتعلق بمبحثين كاملين من مباحث علم المعانى هما:" أحوال المسند وأحوال المسند إليه"، وإذا تأملنا ـ فى ضوء هذه الملاحظة ـ وجدنا مبحثى:" الإسناد الخبرى و أحوال متعلقات الفعل" ـ وفق التصنيف الشائع فى بلاغة السكاكى ـ لا يخرجان عن دائرة النحو أيضًا، وبذلك تصدر هذه المباحث عن الرؤية النحوية الخالصة، ثم يعقب أمين الخولى بعد ضرب بعض الأمثلة وتحليلها بقوله:" وإلى هنا بدا لكم أن التداخل المضطرب بين الدراسات المختلفة فى البلاغة قد أفسد منهجًا، كما أن التداخل بينها وبين مواد العربية نفسها قد أضر بها، فحق علينا تصحيحًا للمنهج، وإصلاحًا للبحث، أن نخلى الدرس من التداخل بين المواد"[3]

لقد نفذ د. تمام حسان إلى ملاحظات ثرية فى معالجة هذه الفكرة، وقد عرضنا من قبل

(١) أمين الخولى: فن القول، مرجع سابق ص ١٩٢.
(٢) أمين الخولى: فن القول المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.
(٣) أمين الخولى: فن القول، المرجع السابق نفسه ص ١٩٢، ١٩٣.

يرجع منها إلى علم النحو، وإذن لا يكون التقييد بذلك وترك التقييد به وجهين من وجوه البلاغة إلا عند قيام القرينة فيهما" [1] ، وقد تناول أمثلة كثيرة على هذه الفكرة، ففرق ما يكون من البلاغة وما لا يكون منها فى التقييد بالمفاعيل، والتقييد بالتوابع وبحروف الجر وبالشرط.

الأثر السلبى

على الرغم من صعوبة الفصل بين مظاهر سلطة النحو على الدرس البلاغى، فهى من التداخل بحيث يصعب التمييز بينها، فإننا سنحاول هذا الفصلَ والتحديدَ لمنهجَة الرؤية التى نطرحها فى هذه الصفحات، وفى ظنى أن الآثار السلبية لسلطة النحو على البلاغة تتوزع فى اتجاهين عامين يمثلان مظاهر هذه السلطة، وربما يندرج تحتهما اتجاهات أخرى جزئية: سيطرة فلسفة العلم فى الرؤية والتصنيف ـ سيطرة آليات العلم وإجراءاته فى معالجة بعض الظواهر.

وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الأثر السلبى للنحو على البلاغة قد تناثر فى كتب البلاغيين القدماء ـ متقدمهم ومتأخرهم ـ والمحدثين، كما اختلط بالأثر الإيجابى فى كثير من الأحيان، وفى ضوء الاتجاهين العامين للأثر السلبى يمكننا أن نتمثل هذا التمييز بين هذين النوعين من الآثار السلبية بأنهما: الأثر السلبى الكلى والأثر السلبى الجزئى.

ونقصد بالأثر السلبى الكلى: الأثر الذى يحكم التصورات النظرية الكلية، ويتعلق بمنطلقات الرؤية البلاغية فى تصنيف الظواهر وتقعيد القواعد، ثم يُشكِّل مسار الدرس البلاغى، وقد جاءت الآثار السلبية الجزئية ـ فى بعض الأحيان ـ تعكس بعض مظاهر هذا الأثر الكلى.

أما الأثر السلبى الجزئى فنقصد به: الأثر الذى ينحصر فى معالجة بعض الجزئيات فى الظواهر البلاغية، ويتعلق بسيطرة آليات علم النحو وإجراءاته فى تتبع بعض الظواهر البلاغية، ومثاله ما قدمنا من ملاحظات للمحدثين على استعمالات: (هل والهمزة)، كما سيأتى تفصيله.

---

(١) عبد المتعال الصعيدى: البلاغة العالية، مرجع سابق، ص ٩١، ٩٢.

أولًا: الأثر السلبى فى الرؤية الكلية والتصورات العامة

ويتمثل فى التصنيف النحوى للظواهر البلاغية

وهو ما أطلق عليه د. محمد العمرى:" تقديم المقولات النحوية على الوظائف البلاغية"[1] ، وقد أشرنا إلى أنه من أخطر الآثار السلبية للنحو على البلاغة؛ لأنه يشكل المنطلقات لتصور الظواهر، ويتعلق به الخلط فى الانطلاق إلى تحليلها، وقد أشار غير واحد من البلاغيين المحدثين إلى هذه الملاحظة، بيد أن ملاحظاتهم تتسم بالجزئية وعدم استقصاء البحث، والسبب فى هذا أن الإشارة إلى هذه الملاحظة جاءت عارضة فى ثنايا مناقشات عامة تتناول موضوع البلاغة بشكل عام متعدد الجزئيات، فلم ينفرد بحث ـ فيما أعلم ـ بمعالجة هذه الفكرة، ولعل أسبق البلاغيين المحدثين إلى الوقوف على هذه الملاحظة هو أمين الخولى، فقد قام منهجه ـ فى محاولته لتحديث الدرس البلاغى ـ على مبدأى: التخلية والتحلية، أى الطرح والإضافة، طرح ما يعوق الدرس البلاغى من مداخلات جانبًا، وإضافة ما يُثرى هذا الدرس، ورأى فى معالجته أنه من التخلية أن نزيل التداخل المضطرب فى دراسة علوم العربية على اختلافها، طامحًا إلى اطِّراح الخلط بين البلاغة وغيرها من العلوم، وقد أشار فى وضوح إلى هذا التداخل فى الثقافة الإسلامية، فأشار إلى التعرض المسرف لمسائل علم فى دراسة غيره، ثم إنه لم يتوسع فى شرح هذه الظاهرة وتعليلها، إذ جعل ذلك تمهيدًا لمعالجة التداخل فى الدرس البلاغى، ثم أشار إلى الأثر السلبى لهذا التداخل من زاويتين:

تتمثل الأولى فى اضطراب منهج المادة المقصودة بالدرس، وتتمثل الأخرى فى عدم التزام الطرائق الملائمة لطبيعتها،" إذ ينتقل الدارس بين حقائق مختلفة، لكل واحدة أسلوب بحثها الخاص، فيتناولها جميعًا بأسلوب واحد، ولا يميز بين طبائعها، تختلط عنده مميزاتها، ويعدى بعض مناهجها بعضًا، إن صح أن هناك انتباهًا ما إلى تخالف هذه المناهج، فيتناول الدينى الغيبى منها بأسلوب عادى عقلى، والنظرى منها بأسلوب العملى، والعقلى منها بأسلوب الوجدانى، والعكس، وتلك حاطمة المناهج، وناشرة الاضطراب."[2]

---

(١) د. محمد العمرى: البلاغة العربية، مرجع سابق ص ٤٩٦.

(٢) أمين الخولى: فن القول، القاهرة ١٩٤٧ م ص ١٩١.

لقوله:" والناظرإلى هذا الكلام يلاحظ أن القزوينى يضع مباحث علم المعانى فى نطاق اسناد الجُمْلة، وعلاقاتها الداخلية والخارجية، وأساليبها، وهو كلام لا يبعد بالمعانى عن النحو" [1] ، وقوله:" والملاحظ أن هذه الأصول التى أخذها البلاغيون عن النحاة تنطلق من منطلق المبانى على نحو ما تنطلق الدراسة النحوية منها." [2]

وهو بهذين القولين يصيب جوهر القضية، فإن الانطلاق من المبانى إلى المعانى يحقق المنطلق النحوى فى مباحث علم المعانى التى تحددت على يد السكاكى ثم القزوينى، وتبعهما تأكيدًا وترويجًا لهذا البعد النحوى الشُرَّاح وأصحاب المطولات والمختصرات.

التزم البلاغيون المُنظِّرون المُقعِّدون بمنهج النحويين فى التقنين والتقعيد، فظنوا أنه بإمكانهم ما أمكن النحويون من وضع القواعد التى تحكم مادة درسهم، غافلين حقيقة جوهرية كبرى مؤداها أن مادة الدرس النحوى من الثبات بحيث يمكن أن تذعن لهذا التقنين والتقعيد، أما مادة الدرس البلاغى فمن ألزم خصائصها أنها تجاوز للثابت والمستقر، جامحة فى تجاوزها، جانحة فى تغيرها وتبدلها، إلى حد يمكننا القول معه: إن كل قول متصف بالبلاغة اكتشاف جديد، ومن ثم يستعصى على التقعيد وينفلت من القوانين الضابطة، وإن كان ثَمَّ ضبط فإنه يكون ضبطًا نسبيًا، إذ على البلاغى أن ينشغل بتتبع الظاهرة البلاغية فى حيويتها ونبضها وتناميها فى استعمال البلغاء.

وإذا كانت أهم المآخذ التى أخذت على الدرس البلاغى واسترعت انتباه المحدثين تتحدد فى مأخذين: **النظرة الاجتزائية التى سيطرت على التراث البلاغى تنظيرًا وتطبيقًا، والانفصام بين الظاهرة والقاعدة**، فإن هذين المأخذين . على الرغم من صوابهما . ينحصران فى تأمل المنتج البلاغى، ويقفان دون محاولة البحث فى الجذور التى أدت بالدرس البلاغى إلى هذه النتيجة، ومن ثم يتعين علينا أن نقف وقفة متأنية هنا عند أهم الأسباب التى أدت إلى هذه النتيجة، تلك التى تتمثل فى الأثر السلبى لسلطة النحو، ونعنى بها ارتباط الأصول النظرية للبلاغة بالنحو، وذلك فى استلهام روح النحو فى التصنيف وصياغة القواعد . من جانب . والتبعية الزائدة لمقدمات فى الدرس النحوى، من جانب آخر، تصلح للدرس النحوى ولكنها لاتصلح للدرس البلاغى، ومما يؤكد ذلك: التبعية فى

(١) د. تمام حسان: الأصول، مرجع سابق ص ٣٤٤.
(٢) د. تمام حسان: الأصول، مرجع سابق ص ٣٤٥.

وخطورة هذه الرؤية أنها من الممكن أن تؤدى . كما قد أدت من قبل . إلى تكلف الظواهر، كما هو واضح من إشارة أمين الخولى السابقة.

لقد كان من الأجدى أن تبدأ محاولة التطوير فى الدرس البلاغى نظريًا وتطبيقيًا من النقطة ذاتها التى انطلق منها التفكير البلاغى نحو العقم والجمود، تلك التى ترجع إلى أثر النحو فى البنية المعرفية للبلاغة العربية. فالنحو يقوم على الرؤية الواحدة، بغض النظر عن الاختلافات الجزئية، ومن ثم . وهذا هو الأهم . فإن الظاهرة فى النحو أسيرة القاعدة وإن كانت الظاهرة تمثل العلة الأولى لوجود القاعدة، فما القواعد إلا رصد لاطراد الظواهر، وينبغى أن نأخذ فى اعتبارنا أن الدرس البلاغى كان أكثر استيعابًا للشق الثانى، فقد طمحت البلاغة إلى تقنين وتقعيد مبنى على رصد الظواهر واطرادها، بيد أن البلاغة توهمت أنه بوسعها أن تضع القاعدة التى تحيط بالظاهرة شأن النحو، ولذلك فإن مشكلة البلاغة ليست فى المعايير السابقة لوجود الظاهرة البلاغية؛ لأنه لا وجود لمعايير سابقة إلا فى الرؤى الفلسفية الخالصة، ولكن مشكلة البلاغة فى تكون هذه المعايير والغاية منها، ويتضح لنا ذلك جليًا إذا أمعنا النظر فى علاقة المعايير بالظواهر بين النحو والبلاغة.

انبثقت القاعدة النحوية من الظاهرة حيث قامت على استقراء دقيق للظاهرة، ولذلك أمكنها تحقيق خاصية الشمول اللازمة لمكونات العلم، ثم أصبحت القاعدة المعيار الثابت الذى تحتكم إليه الظواهر المماثلة بعد ذلك، ولأسباب ترجع إلى الدقة فى الاستقراء، وانتشار الظاهرة . فموضعها الكلام . واطرادها، مرتبطة ارتباطًا صارمًا بالقول، وإلى محدودية الهدف، ووضوح الغاية من الدرس النحوى، تحقق لهذه القاعدة الثبات العلمى على مر العصور، كما تحققت شروط العلم للنحو.

أما القاعدة البلاغية فقد انبثقت أيضًا من الظاهرة، بيد أن الاستقراء البلاغى لم يكن من الدقة والشمول بحيث يستوعب الظاهرة السابقة المنبثق عنها، فالظاهرة ليست مطروحة طرح الظاهرة النحوية، وليست مطردة اطرادها، ولكنها مراوغة مخاتلة، دائمة التبدل والتحول، متجاوزة للارتباط الصارم للقول، ولذلك جاء الاستقراء مختلًا ناقصًا، وقد أدى قصور القاعدة البلاغية استقرائيًا إلى قصورها الحتمى عن الإحاطة بالظواهر اللاحقة، ولذلك لم يتمكن الدرس البلاغى من مسايرة الدرس النحوى فى الدقة والثبات والشمول والتماسك والاقتصاد، أى فى الخصائص المميزة للعلم، يرجع ذلك إلى اختلاط الغاية من البلاغة وعدم محدودية الهدف، كما يرجع فوق هذا وذاك إلى الخلل فى الإجراءات الذى

التعريفات والتقسيمات، وفى بناء بعض الآراء البلاغية على مقدمات فى آراء النحاة، على الرغم من أن النص إذا احتاج إلى تأويلات وكان عرضة لآراء مختلفة فى الإعراب فإن بعض أوجه الاختلاف تُحسم إذا كانت البلاغة فيها أولًا والنحو تاليًا، ولنضرب لذلك مثلًا بمعالجة البلاغيين للفرق بين (كم) الخبرية و (كم) الاستفهامية، لقد سار البلاغيون فى ركاب المقولات النحوية" فأبوا إلا أن يقفوا عند حدود القاعدة والشاهد شأن النحاة، ولذلك لم يتجاوز تعليقهم على بيت الفرزدق:

كمْ عمة لك ياجريرُ وخالة فَدْعَاء قد حلبتْ عليَّ عشارى

البعد النحوى فى استعمال (كم) وإعراب ما بعدها، فوضع السكاكى البيت شاهدًا على (كم الاستفهامية)، واحترز من جواز استعمالها خبرية هنا بقوله" فيمن روى بنصب المميز"، وكأنه بهذا الاحتراز يخرجها من دائرة الدرس البلاغى حال خبريتها، مع أن عكس ذلك ـ هنا ـ هو الصحيح، فليس ثم وجه لإعراب كم هنا استفهامية، ومن ثم فلا وجه لإعراب ما بعدها منصوبًا، ولو روى بنصب المميز لكان ذلك من قبيل الخطأ البين، فإن الفرزدق ـ يقينًا ـ لا يسأل جريرًا لينتظر إجابة ولكنه يهجوه بأن خالاته وعماته كن يرعين له الماشية.

والغريب حقًا أن أحد البلاغيين قديمًا وحديثًا لم يشر إلى كم الخبرية على الإطلاق مع أن ما ينطبق على كم من حيث الاستفهام والخبر هو نفسه ما ينطبق على غيرها من الأدوات من وجهين، الأول: أن (كم الخبرية) تستعمل للدلالة على التقرير ـ مثلًا ـ كما تستعمل غيرها من أدوات السؤال، فهذا المنطق كان يستدعى أن يجرى قانون التمييز بين خبرية الأداة واستفهاميتها على سائر الأدوات، لينحى البلاغيون (الهمزة الخبرية) و(هل الخبرية) و (ومَنْ الخبرية).. وما إلى ذلك عن الدرس البلاغى، والوجه الآخر: أن يجرى على (كم) القول بالخروج على الأصل الذى وضع أولًا، فتصبح (كم الخبرية) استفهامية خرجت عن أصل الاستعمال للدلالة على التقرير وغيره، أو يصبح استعمالها خبرية للتقرير وغيره من قبيل المجاز أو من مستتبعات التركيب، على حد قول بعضهم، والواقع أن كم لا تختلف عن غيرها فى الاستعمال الفنى." [1]

(١) د. عيد بلبع: أسلوبية السؤال، دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٩م ص ٤٠، ويراجع مفتاح العلوم للسكاكى ص ٣١٣، ود. عبد الجواد طبق: دراسات بلاغية ص ١٤.

إن المتأمل فى هذا الملحظ وحده يقف على مدى تبعية البلاغة للنحو وانفصالها عن الاستقلال والخصوصية، مما يدفع دفعًا إلى ضرورة إعادة النظر فى البلاغة ـ بوصفها أداة نقدية ـ الأمر الذى يشكل جانبًا من جوانب تصحيح التصورات النظرية التى أسلفنا الإشارة إليها، ولا أحسبُ أن ذلك سيكون إلا بتغير رؤية البلاغيين التى تعيد وعى البلاغة بنفسها، أو بجهود النقاد البلاغيين؛ بوصف البلاغة إحدى أدوات النقد، فإذا عجزت الأداة كان الذى يستعملها أدرى الناس بعجزها وهو ـ من ثم ـ أدرى الناس بعلل هذا العجز وكيفية التغلب عليها، وقد بات واضحًا أن الخلل فى البلاغة يتغور فى الأصول الفلسفية لمكونات المقولات النظرية، على مستوى طرح المصطلحات وتحديد مفاهيمها، كما ينتشر فى نهج التصنيف والتنظير، لتظهر آثار ذلك فى المعالجات التطبيقية والإجراءات.

وإذا كان عبد القاهر غير مبرأ من الإذعان لسلطة النحو فى تصنيف مباحث علم المعانى، وإذا كان هو المسئول الأول عن ترسيخ هذا التصنيف، إذ مهد للبلاغيين ورود هذا المنزلق، فإن من حقه علينا أن نذكر أنه تجاوز هذه السلطة فى تصنيفه لبعض المباحث.

فإذا كان لم يقدم بين يدى كتابه" دلائل الإعجاز" فلسفة فى التصنيف، فإن قراءة الكتاب ببعض الروية والتدبر يمكن أن تهدينا إلى استنباط فلسفة لهذا التصنيف وبخاصة فى مبحثى التقديم والتأخير، والحذف والذكر، هى أوفق من التصنيف الذى تم على يدى السكاكى، ورسخ فى الدرس البلاغى على يد السائرين على هدى تصنيفه، ولنأخذ فى طرح مقترح هذه الدراسة فى صورة مقارنة بين فلسفة عبد القاهر المستنبطة من دلائل الإعجاز، وفلسفة السكاكى المصاغة.

لقد انطلق عبد القاهر فى تصنيفه من الظاهرة البلاغية، فإذا أمعنا النظر وجدناه يصنف التقديم والتأخير مبحثًا بلاغيًا، كما يصنف" الحذف" مبحثًا، أما السكاكى فقد جعل الظاهرتين ـ وغيرهما ـ توابع لأجزاء التصنيف النحوى، فجعل التقديم والتأخير، والحذف والذكر، من أحوال المسند وأحوال المسند إليه، وهو بذلك يُقر التقسيم النحوى منطلقًا من بناء الجملة النحوية، وفرق كبير بين الانطلاق من الجملة النحوية بثوابتها ومتغيراتها، والانطلاق من متغيرات الجملة النحوية المنتجة للظواهر البلاغية، تتبين ذلك بالنظر اليسير إلى أن المسند والمسند إليه هما ركنا الجملة النحوية، أى أنهما ليسا ظواهر بلاغية،

كان من أهم مظاهره عدم القدرة على تحديد المصطلح، وهو خطأ جوهرى فى التوصيف العلمى، بل لعله خطأ كفيل بنفى صفة العلمية عن البلاغة، مثال ذلك: اختلال القاعدة الناجم عن اختلاط المصطلح فمصطلح (الاستقصاء) مثلًا، الذى تداخل مع مصطلحات: التتميم والتكميل والاستطراد والخروج والتخلص، بحيث أصبح الشاهد الواحد يذكر لأكثر من مصطلح ربما عند كاتب واحد بل فى كتاب واحد، وإذا أضفنا إلى ذلك عجز هذه المصطلحات على وفرتها وتضاربها عن الإحاطة بالظاهرة بدا لنا إلى أى حد بلغ القصور فى إدراك الظواهر من منطلق القواعد.

ومن ثم نتجاوز بهذه الدراسة رصد الأثر السلبى لسلطة النحو على الدرس البلاغى إلى غاية أكثر طموحًا، تتمثل فى البداية بالدرس البلاغى من حيث بدأ الأقدمون، وذلك بإعادة النظر فى المواضع التى بُنى فيها الدرس البلاغى على أساس الدرس النحوى.

ولقد تنبه د. محمد العمرى إلى هذا الجانب من جوانب الأثر السلبى للنحو على الدرس البلاغى وعرض لنموذج من مظاهر هذا الخلط فى التصنيف إذ يقول:" لقد شُغل السكاكى بطبيعة المحذوف أو المقدم والمؤخر عن الوظيفة البلاغية، ولذلك نجده ينشغل بالتفريق بين حذف المسند وحذف المسند إليه، كما يميز بين حذف المسند إليه المبتدأ وحذف المسند إليه الفاعل ٠٠ وهكذا، دون بيان الفرق بين أن يكون المحذوف من هذه الفئة أو تلك، والحال أن التصنيف البلاغى يقتضى بيان وظيفة الحذف، لا بيان اسم المحذوف، فالذى يشغل البلاغى أصلًا هو: لماذا حُذف المحذوف؟ ولماذا قُدم المقدم، أو أُخر المؤخر؟ وقد ظهر الأثر السلبى لهذا التوجه عند شرَّاح السكاكى ذوى الثقافة النحوية الذين انشغلوا بالمقولات النحوية انطلاقًا من مفهوم الإسناد، وما يدخل تحته من تفريعات الفاعلية والمفعولية، والابتداء والخبرية، إلى آخر اللائحة، وذلك على حساب الوظائف البلاغية." [1]

ويدخل فى هذا الأثر الكلى الولع بالتقسيم والتفريع، ونضرب له مثلًا بتقسيم القصر فالبلاغيون لا يكتفون بتقسيم القصر إلى القصر الحقيقى والقصر الإضافى" بل يجرون فى تقسيمه باعتبارات مختلفة إلى أن يصل بهم ذلك إلى التعقيد والإملال، فيقسمونه باعتبار المقصور إلى قصر موصوف على صفة، وقصر صفة على موصوف، وباعتبار حال

(١) د. محمد العمرى: البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، مرجع سابق ص ٤٩٥.

وقد أشرنا من قبل أيضًا إلى التقييد والإطلاق وما يندرج تحت التقييد من المفاعيل والشرط والتوابع، وأن عبد القاهر قد نبه إلى خطأ القول بفكرة الزيادة فى المعنى، أو زيادة الفائدة فى زيادة بناء التركيب النحوى بالقيود أو الفضلات، بيد أن هذه الفكرة تظل من الشواهد الصارخة على الأثر السلبى للنحو على الدرس البلاغى، إذ تظل الرؤية مهيمنة على تفكير بعض البلاغيين المتأخرين، فقيد النعت يؤتى به فى النحو" للتوضيح فى المعارف والتخصيص فى النكرات، ومتى أريد به ذلك كان ذكره واجبًا فى الكلام، فلا يصح أن نبحث عنه هنا من هذه الناحية، وإنما نبحث عنه هنا إذا كان الكلام يتم بدونه، فيكون ذكره لأغراض أخرى غير هذا الغرض النحوى، ومن هذه الأغراض قصد التأكيد، وقصد المدح أو الذم، ومنها رفع توهم احتمال فى الكلام." [1]

إن هذه الملاحظات تدخل فى الرؤية المتعلقة بالأصل الذى تواضع عليه النحاة استقراء للجملة النحوية العربية، وما يتعلق بمعيار الصواب والخطأ، وليس فيه ما يتعلق بمراعاة أحوال خاصة للخطاب تتعلق بالمرسل أو بالمتلقى وتؤدى إلى العدول عن هذه المواضعات النحوية الخالصة، مما يؤكد سلطة النحو على الدرس البلاغى.

وقد تناثرت بعض الملاحظات التى تؤكد على خطورة هذه السُلطة فى كتابات بعض المحدثين، فقد التفت د. شكرى عياد (١٩٨٨م) إلى أن جهد البلاغيين" قد انصب فى علم المعانى على بيان أثر اختلاف التركيب فى المعنى، دون أن يجاوزوا الوجوه التى أجازها النحو، وأضافوا إلى الأبواب ماهو ألصق بالنحو كباب القصر والفرق بين هل وهمزة الاستفهام، فكلا البابين لامجال للاختيار فيه؛ لأن الفروق تمس أصل المعنى." [2]

والغريب حقًا أن تمر عشرات السنين على مقولات أمين الخولى (بدأت بكتابه مناهج تجديد ١٩٣١) ثم لا نجد لها ـ إن وجدنا ـ إلا أصداء خافتة فى ثنايا بعض الكتب، لعلها محاولات فردية أقرب منها تواصلًا معرفيًا، والأغرب أن نجد بعض المحدثين يسيرون فى معالجة بعض المباحث البلاغية بنفس القدر من التداخل، على الرغم من اعترافهم بأنه لا علاقة لبعض هذه المعالجات بالبلاغة، ومؤاخذتهم بعض قدماء البلاغيين عليها، فبعد أن أورد د. محمد أبو موسى (١٩٧٨م) مواضع" الهمزة وهل" أخذ فى مناقشة مقولات

(١) عبد المتعال الصعيدى: البلاغة العالية، مرجع سابق، ص ٩٢.

(٢) د. شكرى عياد: اللغة والإبداع، ط أولى القاهرة ١٩٨٨م، ص ٨٥.

المخاطب إلى به إلى قصر إفراد و، وقصر قلب، وقصر تعيين، وقصر الإفراد عندهم يكون للرد على مخاطب يعتقد الشركة فى الحكم بين شيئين أو أكثر، فيقصره المتكلم على أحدهما، وقصر القلب يكون إذا كان المخاطب يعتقد عكس الحكم، وقصر التعيين يكون إذا كان المخاطب مترددًا فيه، ولا شك أن علم البلاغة لا يستفيد شيئًا من هذه الأقسام التى أشرنا إلى بعضها وأعرضنا عن بعضها الآخر حتى لا نشوه علم البلاغة به، وإنما جرى المتأخرون فى ذلك وراء السكاكى ونزعته المنطقية، وشغفه باستنباط القواعد واستقراء الجزئيات المندرجة فى الكليات." (١)

وإذا كان هذا الولع بالتقسيم يأتى بتأثير التفريع المنطقى فإن الأساس النحوى بلا شك قابع وراء هذه التفريعات والتقسيمات، فى تشكيل عقل البلاغيين المتأخرين، ليمثل ذلك أثرًا كليًا للنحو على الدرس البلاغى العربى القديم.

الأثر السلبى فى معالجة الجزئيات

أشرنا من قبل إلى ملاحظات أمين الخولى على الأثر السلبى الكلى للنحو على الدرس البلاغى، وهو، وإن لم يفرق فى كتابيه:" مناهج تجديد" و" فن القول" بين الأثرين السلبيين، فإنه لفت إلى بعض الآثار السلبية الجزئية المتعلقة ببعض المعالجات البلاغية، فقد أخذ فى تتبع ظواهر التداخل بين المعالجة النحوية والمعالجة البلاغية مبينًا التأثيرالذى انسرب إلى الدرس البلاغى فأثقله بمقولات علم النحو، يقول:"... ثم أنت واجد المثل للتضخم والتزيد، فى صنيعهم بباب الفصل والوصل مثلًا، إذ أوردوا فيه أحوالًا وتقسيمات، كان المرجو أن تكون أدبية الملحظ، لكنها ليست بذاك، كعدهم من أحوال الفصل" شبه كمال الانقطاع"، الذى يمثلون له بقول الشاعر:

وَتَظُنُّ سَلْمَى أننى أَبغِى بها بدلًا، أَراها فى الضلال تَهِيمُ

فإن العطف فى" أراها" كما يبدو جليًا، يؤدى إلى فساد المعنى الأول، ونقض ما أراده القائل فليس المانع منه بلاغيًا، بل هو نحوى صرف، يدور فيه الأمر على الصحة واستقامة المعنى، لا على اعتبار تال لما به أداء المعنى الأول، كما هو الشأن فى بحث البلاغة؛ فليس يجوز هنا أن يعطف القائل أو لا يعطف، فيظل الكلام مؤديًا لغرضه، فى حالين من

(١) عبد المتعال الصعيدى: البلاغة العالية، مرجع سابق ص ٤٩، ٥٠ .

قوة وضعف، فيؤثر العطف أو تركه، لأن به القوة والوضوح. ولعلنا نعود إلى هذا قريبًا حين نتخذ باب الفصل والوصل مثلًا لتطور درسنا من البلاغة إلى فن القول؛ فنورد ما فيه من مثل هذا التداخل. (١)

وقد تتبع عبد المتعال الصعيدى فى كتابه البلاغة العالية بعض هذه المواضع التى تتداخل فيها الرؤية النحوية مع الرؤية البلاغية فى معالجة بعض الظواهر اللغوية، ومن هذا التداخل ما ذهب إليه السكاكى ومن تبعه من إدخال عطف المفردات والجمل التى لها محل من الإعراب فى باب الوصل، ومذهب عبد القاهر وغيره من المتقدمين عدم دخولهما فى الباب، وقصر الباب على الجمل التى لا محل لها من الإعراب، أما عطف المفردات والجمل التى لها محل من الإعراب" فيجرى وراء قصد التشريك فى الحكم، فهو عطف نحوى صرف، يجب عند هذا القصد." (٢)

كما التفت أيضًا إلى الاختلاف بين الرؤيتين فى الفصل للاختلاف فى الخبر و الإنشاء، فذكر أنه" حكم نحوى لا يصح أن يعد فى اعتبارات الفصل والوصل، فهو لا يرجع إلى مقام يقتضيه حتى يصح أن يذكر فى هذا العلم، و إنما يرجع إلى منع جمهور النحويين له، و قد أجاز سيبويه عطف الجملتين المختلفتين بالاستفهام و الخبر، مثل أن تقول: هذا زيد ومن عمرو؟" (٣)

ولفت أيضًا إلى أن الفصل لكمال الاتصال ليس من البلاغة فى شىء، فهو" اعتبار نحوى أيضا، و هو أن تكون الجملة الثانية تأكيدا للأولى أو بدلا منها أو عطف بيان لها، فترك العطف فى هذا لايرجع إلى مقام يقتضيه،وإنما يرجع إلى امتناع العطف فى النحو بين التأكيد والمؤكد والبدل والمبدل منه، والبيان والمبين؛ لأن العطف يقتضى التغاير بين المعطوفين، والتاكيد عين المؤكد، وكذلك عطف البيان والبدل، ولا فرق فى هذا بين عطف الجمل والمفردات، وكما أنه لا يصح أن يقال إن هناك فصلًا فى تأكيد المفردات ونحوه، وأما ما يسمونه عطف تفسير مما ليس فيه مغايرة بين المعطوفين فليس من أسلوب البلغاء." (٤)

(١) أمين الخولى: فن القول، مرجع سابق ص ١٩٢، ١٩٣.
(٢) عبد المتعال الصعيدى: البلاغة العالية، مرجع سابق ص ١٠٤.
(٣) عبد المتعال الصعيدى: البلاغة العالية، مرجع سابق ص ١٠٦.
(٤) عبد المتعال الصعيدى: البلاغة العالية، مرجع سابق ص ٦٠.

عبدالقاهر والسكاكى، ثم قال معقبًا :" وهذا الذى ذكرنا فى (الهمزة وهل) أشبه بالنحو منه بالبلاغة، لأنه تحرير نظام الجملة وبيان فرط دقتها ومحظوراتها، وما يجب ملاحظته فى بنائها حتى لا تتدافع آحادها فينتقض الكلام وذلك كله فى ضوء تحليل الدلالة وتحديدها، البلاغيون فى هذا يتكئون على كلام النحاة... والأدخل فى باب دراسة مزايا الأسلوب والكشف عن جوانبه ذات الظلال والإيماض هو بحث ألوان الحس، وما يخطر فى القلب مما يثيره الاستفهام حين لا يراد به طلب الفهم." [١]

وعلى الرغم من أن مواضع هل والهمزة، وما أسهب عبد القاهر فى شرحه وتحليله لتقديم المسئول عنه فعلًا كان أو اسمًا من الآثار السلبية للنحو على الدرس البلاغى، فإن بعض المحدثين قد ذهب إلى أن ذلك مما تأثر فيه عبد القاهر بسيبويه تأثرًا إيجابيًا جاعلًا السبق لسيبويه فى الانتباه إلى علة تقديم المسئول عنه تلو الهمزة [٢] ، ومرد ذلك إلى المنحى الدفاعى الذى اتخذته بعض الدراسات عنه أثر النحاة فى البحث البلاغى، وجعلهم كلَّ أثرٍ إيجابيًا، كما ذكرنا من قبل.

وسنقف عند قضية من القضايا التى ناقشها البلاغيون ضمن مباحث علم المعانى فى البلاغة العربية لنرى فيه مدى هذه السلطة التى مثلها النحو على الدرس البلاغى، ونقصد بها تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، فلقد استفرغت التقسيمات النحوية مجهودهم فى جدل طويل حول هذا التقسيم الذى ليس له من البحث البلاغى حظ كثير أو قليل.

لم يكن تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء بالأمر الهين اليسير الذى سلم به البلاغيون وغيرهم من نحاة ومناطقة فى يسر، ولكنه كان مثار اختلاف ومناقشات على مستويات مختلفة إلى حد التسليم المُذعِن بهذا الخلاف، يشهد بذلك احتفاظ المصادر بهذه الآراء المتعارضة، كما يشهد به تسليم أكثر المحدثين بترديدهم آراء القدماء.

فالسكاكى لم يستعمل مصطلح الإنشاء ولكنه استعمل مصطلح الطلب مقابل الخبر، إذ يقول:" والسابق فى الاعتبار فى كلام العرب شيئان:" الخبر والطلب" [٣] وإلى هذا ذهب ابن مالك فى الكافية، وذهب القزوينى إلى التقسيم الشائع الخبر والإنشاء [٤]، ويؤيد بهاء

(١) د. محمد أبو موسى: دلالات التراكيب الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٧٨ ص ٢١٥.
(٢) د. أحمد سعد محمد " الأصول البلاغية فى كتاب سيبويه، مرجع سابق ص ٢٨٥.
(٣) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق، ص ١٦٤.
(٤) القزوينى: الإيضاح، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى، ط ٣ بيروت ١٩٩٣ م، جـ ١ ص ٥٥ .

وليس فيهما خبر[١]

ولا شك فى أن هذه التعريفات تشمل على قدر من التداخل على الرغم من محاولات التحديد التى حاولها بعض المتأخرين، فقول القزوينى:" الكلام إما خبر أو إنشاء، لأنه إما أن يكون لنسبته خارج (تطابقه، أو لا تطابقه) أو لا يكون لها خارج"[٢] ، لا ينفصل عن معنى الصدق والكذب لأن" النسبة الكلامية الصدق والكذب إذا كان لها قرين هو النسبة الخارجية التى تحكى تلك النسبة إياها (تطابقه أو لا تطابقه)." [٣]

اعتبارات الخبر

" فالكلام خبر من حيث احتماله للصدق والكذب، لما تقرر أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى خبرًا من حيث احتماله لهما، ومن حيث اشتماله على الحكم قضية، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزءًا من الدليل يسمى مقدمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل بالدليل نتيجة، ومن حيث إنه يقع فى العلم ويسأل عنه مسألة. فالذات واحدة واختلاف العبارات بحسب الاعتبارات" [٤]

والنسبة هى:" تعلق أحد الطرفين ـ المسند والمسند إليه ـ بالآخر على وجه التمام وذلك بأن يكون يحسن السكوت عليه" [٥]

أما النسبة الخارجية ـ الخارج ـ فهى" الحاصلة بين الطرفين فى الخارج أى فى الواقع مع قطع النظر عما يفهم من الكلام، وذلك كما فى قولك: زيد قائم، فإن ثبوت القيام لزيد يقال له نسبة كلامية، باعتبار فهمه من الكلام، وذهنية باعتبار ارتسامه فى الذهن ـ أى صورته الذهنية ـ وخارجية باعتبار الحصول فى نفس الأمر، والخارجية لابد منها سواء كان هناك كلامية تحكيها أولًا، لأنه لابد فى الواقع من أن يكون زيد قائمًا أو غير قائم، وإنما سمى المصنف النسبة الخارجية خارجًا لوقوعها فى الخارج بمعنى نفس الأمر والواقع"[٦]

(١) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٦٥.
(٢) القزوينى: الإيضاح، مرجع سابق جـ ١ ص ٥٦ .
(٣) طالب سيد هاشم الطبطبائى: نظرية الأفعال الكلامية، مرجع سابق ص ٤٩ .
(٤) الدسوقى: الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق جـ ١، ص ١٦٦.
(٥) ابن يعقوب المغربى: مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح، مرجع سابق جـ ١، ص ١٦٥.
(٦) الدسوقى: الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق جـ ١ ص ١٦٥ .

الدين السبكى هذا التقسيم مع إشارته إلى وجود تقسيمات إلا أن منهم من يخص الإنشاء بما لا طلب فيه، ويقسمه إلى خبر وطلب وإنشاء. [١]

وقد ذهب إلى هذا التقسيم الثلاثى رضى الدين الاسترابادى، إذ جعل الإنشاء مثل قولهم: (بعتُ) التى تدل على الموافقة على البيع وليست من قبيل الإخبار عن بيع تم من المتكلم، و (طَلَّقْتُ) الدالة على إعلان المتكلم عن طلاق يقع وقت النطق بالقول وليس من قبيل الإخبار عن تطليق كان، و" أنت حر" الدالة على إعلام المخاطب الذى لا يتمتع بالحرية بأنه يصبح حرًا وقت التلفظ بهذا القول، وليس ذلك أيضًا من قبيل الإخبار عن حرية متحققة للمخاطب من قبل، أما الطلب فهو الأمر والنهى والاستفهام والتمنى. [٢]

ويذهب فخر الدين الرازى إلى تقسيم الكلام ثلاثة أقسام هى:" خبر، وإنشاء وهو ما دل على الطلب دلالة أولية، وتنبيه، ويدخل فيه الاستفهام والتمنى والترجى والقسم والنداء" [٣] ويذهب رأى آخر إلى تقسيم رباعى إلى" خبر واستخبار وطلب وإنشاء" [٤] وقسم ثعلب قواعد الشعر إلى أربعة أيضًا هى:" أمر ونهى وخبر واستخبار." [٥]

ويذهب الفارابى، وتبعه ابن سينا، إلى أن مقصود الإنسان من المخاطبات اقتضاء أو إعطاء، والقول الذى يعطى به شىء ما قد يبتدىء به الإنسان ابتداء من غير أن يكون قد اقتضاه ذلك آخر، وقد يكون يُقتضى عن اقتضاء له سبق، فالذى يكون عن اقتضاء له سابق هو جواب، والمقول المقتضى، بيد أنه إنما يكون من الإنسان الذى اقتضاه بنطق ما" [٦] ، فاقتضاء النطق هو اقتضاء فعل ما، قد يكون هذا الفعل دلالة فيسميها ابن سينا استعلامًا واستفهامًا، وقد يكون الفعل عملًا من الأعمال فيسميه طلبًا. [٧]

ولم يكن تعريف الخبر والإنشاء أقل إثارة للمناقشات، فقد قام حول هذه التعريفات جدل طويل، لعل أول ما يبادرنا منه هو اعتراض السكاكى على التعريفات التى وضعت

(١) بهاء الدين السبكى: عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح، ط دار السرور بيروت، بدون تاريخ جـ ١، ص١٧٢.
(٢) رضى الدين الاسترابادى: شروح كتاب الكافية فى النحو لابن الحاجب، بيروت ١٩٨٢م جـ١، ص٣٠٧ .
(٣) بهاء الدين السبكى: عروس الأفراح، مرجع سابق جـ ١ ص ١٧٢.
(٤) بهاء الدين السبكى: عروس الأفراح، مرجع سابق ص ١٧٣ .
(٥) أبو العباس ثعلب: قواعد الشعر، تحقيق د. رمضان عبد التواب الطبعة الثانيةالقاهرة ١٩٩٥ م ص٢٥.
(٦) أبو نصر الفارابى: كتاب الحروف الطبعة الثانية (بدون تاريخ) ص ١٦٣.
(٧) راجع الفارابى: السابق، ص ١٦٣، ابن سينا: الشفاء المنطق، العبارة، ص ٣١.

للخبر تمييزًا له عن الإنشاء، مقدمًا لمناقشة تعريفات الخبر بقوله:" اعلم أن المعتنين بشأنهما ـ الخبر والطلب ـ فرقتان: فرقة تحوجهما إلى التعريف، وفرقة تغنيهما عن ذلك، واختيارنا قول هؤلاء" [١] ، أى أصحاب الرأى الآخر الذى يغنيهما عن التعريف مستندًا فيما يتعلق بالخبر إلى أن" كل أحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم، بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز، يعرفون الصادق والكاذب، بدليل أنهم يصدقون أبدًا فى مقام التصديق، ويكذبون أبدًا فى مقام التكذيب، فلولا أنهم عارفون للصادق والكاذب، لما تأتَّى منهم ذلك"[٢] ، ومستندًا فيما يتعلق بالطلب إلى أن" كل أحد يتمنى ويستفهم ويأمر وينهى وينادى، يوجِدُ كلًا من ذلك فى موضع نفسه عن علم، وكل واحد من ذلك طلب مخصوص، والعلم بالطلب المخصوص مسبوق بالعلم بنفس الطلب" [٣] ، ويبنى السكاكى على ذلك عدم حاجتيهما إلى التعريف بالإضافة إلى نقده التعريفات السابقة التى ذهبت لتعرف الخبر بأنه: هو الكلام المحتمل الصدق والكذب، أو التصديق والتكذيب، أو: هو الكلام المفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتًا، أو: هو القول المقتضى بصريحة نسبة معلوم إلى معلوم بالنفى أو بالإثبات [٤]،" أما كتب المعانى منذ القزوينى فقد غصت بمصطلح إنشاء كل ما لم يكن خبرًا من اللفظ المفيد، فصار يسمى الباب الذى يبحث فيه أهل المعانى تلك الجمل باسم" باب الإنشاء" [٥]

أما نقد السكاكى للتعريف الأول فبناه على أن صاحب هذا التعريف دار فعرَّف الصدق والكذب بالخبر كما عرف الخبر بالصدق والكذب، فالصدق هو الخبر عن الشىء على ما هو به والكذب هو الخبر عن الشىء لا على ما هو به، وهذا لا يصلح تعريفًا حديًا تُعرف الأشياء فيه بذواتها، أما الثانى فليس تعريفًا مانعًا، فإضافة أمر من الأمور قد تتحقق فى الدلالة ولا يكون الكلام خبرًا، وبذلك فإن هذا التعريف لا يمنع دخول ما ليس خبرًا فى الخبر، ففى قولنا:" الغلام الذى لزيد، أو الغلام الذى ليس لزيد"، إضافة أمر هو الغلام إلى أمر وهو زيد، وكذلك الحال فى قولنا: أن زيدًا غلام، أو ليس غلامًا، يفيد إضافة أمر إلى أمر ولكنه ليس بخبر،أما التعريف الثالث: فينتقض بالمثالين السابقين أيضًا لأن فيهما نسبة

(١) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٦٤.
(٢) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٦٤.
(٣) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٦٥.
(٤) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٦٤.
(٥) طالب سيد هاشم الطبطبائى: نظرية الأفعال الكلامية، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت ١٩٩٤ م ص٤٨.

ولا يتوهم من ذلك أن الأخبار الموجبة الاستقبالية كلها كاذبة لأنها تفتقد إلى النسبة الخارجية فى الحال، أو يتوهم أن الأخبار السلبية الاستقبالية كلها صادقة لموافقة النسبة المفهومة للنسبة الخارجية، ومن ثم فلا يطلق الحكم بالكذب على الأخبار فى مثل قولنا: سيقوم زيد، لمجرد أنه خبر عن مستقبل لم تتحقق نسبته فى الواقع الخارجى، ولا يطلق الحكم بالصدق على الأخبار فى مثل قولنا: ليس زيدٌ قائمًا غدًا استنادًا على أنه ليس قائمًا الآن، ويخرج من ذلك بعض التراكيب الدالة على النفى مستقبلًا فى مثل قولنا: لن يقوم زيد، فعلى الرغم من وجود النفى والاستقبال فإن هذا التركيب يدخل ـ فى التوهم ـ فى دائرة التركيب الأول الدال على الإيجاب والاستقبال، والذى يجب أن يؤخذ فى الاعتبار" هو ثبوت النسبة الخارجية فى أحد الأزمنة الثلاثة على حسب اعتبار النسبة الكلامية، فإن كانت ماضية اعتبر ثبوت النسبة الخارجية فى الماضى، وإن كانت حالية اعتبر ثبوتها فى الحال، وإن كانت استقبالية اعتبر ثبوتها فى الاستقبال، فالنسبة الخارجية تعتبر بحسب اعتبار النسبة الكلامية." [١]

وينبغى أن نتنبه إلى أن النسبة دائمًا ثبوتية لأنها دائمًا تعلق أحد الطرفين بالآخر فى حالى النفى والإثبات، ومن ثم فلا يصح أن تكون عدم التعلق فى حال النفى" وهذا لا ينافى أنها تكون سلبية لأنه ليس معنى كونها سلبية أنها سلب شىء عن شىء، بل بمعنى أنها تسلط عليها السلب" [٢] ، وهذا يعنى أن علاقة القيام بزيد قائمة، فى حال الإثبات فى مثل قولنا: زيدٌ قائم، وفى حال النفى فى مثل قولنا: ليس زيد قائمًا، فعلاقة القيام بزيد هنا أيضًا موجودة إلا أنها بالسلب، وبالسلب يتحقق الخبر لأن السلب لا يعنى نفى النسبة، أى العلاقة بين زيد والقيام، ولكنه يعنى نفى الواقع الخارجى أو نفى المطابقة.

فإذا رجعنا إلى قول القزوينى عن الخبر:" أن يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه"[٣] وجدنا" مقيدًا وهو النسبة، وقيدين وهما: الخارج، والمطابقة وعدمها، فإن جعلت النفى منصبًا على المقيد والقيدين اقتضى ذلك أن الإنشاء لا نسبة له ولا خارج يطابق أو لا يطابق، وهذا لا يصح؛ لأن الإنشاء له نسبة قطعًا إلا أنها غير حكمية[٤] ، والنسبة فى

(١) الدسوقى: الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق جـ ١ ص ١٦٥.
(٢) الدسوقى: الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق جـ ١ ص ١٦٥.
(٣) القزوينى: الإيضاح، مرجع سابق جـ ١، ص ٥٦.
(٤) الدسوقى:الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق جـ ١، ص ١٦٦.

وتحديد مفاهيمهما تؤسس للمعنى الحرفى، أو قل كما قال بعضهم: المعنى الحقيقى، فاعلم أيضًا أن هذه المناقشة تقع فى مرحلة سابقة على البحث البلاغى، وإن كانت الرؤية البلاغية تتشكل على هدى منها، وليس ذلك بموافقتها ولكن بمخالفتها، فالظاهرة البلاغية التى هى موضوع البحث البلاغى تبدأ فى التكون بتجاوز المعنى الحرفى تجاوزًا يعسر أن تحده حدود القواعد الثابتة والقوانين الصارمة، ومن ثم صنيع البلاغيين فى التأسيس للقوانين والقواعد عن مفاهيم الخبر والإنشاء، وعن الإسناد الخبرى الذى يعد أحد مباحث علم المعانى إنما هو تأسيس للخروج على هذه القوانين والقواعد نفسها

لقد نظر البلاغيون المتأخرون إلى الخبر على أنه يمثل الجانب الوصفى التقريرى من وظيفة اللغة، والكلام الخبرى يتضمن إخبارًا عن واقع يحتمل الصدق والكذب فى ذاته، أى بغض النظر عن المتكلم والمخاطب، كما نظروا إلى الإسناد الخبرى على أنه انتظام كلمة مع أخرى فى تركيب يفيد أن مفهوم إحداهما (المسند) ثابت أو منفى عن مفهوم الأخرى (المسند إليه)، والنسبه بينهما تسمى إسنادًا، وبذلك تتكون الجملة البلاغية الخبرية عندهم من ركنين هما.

الأول: المسند إليه، وهو المحكوم عليه أو المخبر عنه.

الثانى: المسند، وهو المحكوم به أو المخبر به.

ويتمثل المسند إليه فى: المبتدأ الذى له خبر، وما كان أصله مبتدأ: اسم كان وأخواتها، اسم إن وأخواتها، والمفعول الأول لظن وأخواتها، والمفعول الثانى للأفعال التى تنصب ثلاثة مفاعيل نحو أنبأ، وفاعل المشتقات الشبيهة بالفعل نحو اسم الفاعل والصفة المشبهة، فمرفوعها فاعل يسند إليه، ومثاله: **هو الكريم خلقه**، فخلقه فاعل الصفة المشبهة أسند إليه الكريم، والفاعل للفعل التام، ونائب الفاعل.

أما المسند فيتمثل فيما يأتى: المبتدأ المكتفى بمرفوعه نحو قائم من قولنا" أقائم أنت"، (أراغب أنت عن آلهتى ياإبراهيم)، خبر المبتدأ، وما كان أصله خبرًا لمبتدأ نحو: خبر كان وأخواتها وخبر إن وأخواتها والمفعول به الثانى للأفعال التى تنصب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر والمفعول به الثالث للأفعال التى تنصب ثلاثة مفاعيل، والفعل، والمصدر النائب عن فعل الأمر نحو قوله تعالى" وبالوالدين إحسانًا"، واسم الفعل نحو هيهات.

الإنشاء: كلامية تحصل من اللفظ ويكون موجدًا لها، ونسبة خارجية، وقد تتطابق النسبتان أولًا تتطابقان، ففى الاستفهام: هل زيد قائم؟ تكون النسبة الكلامية هى طلب الفهم، أما النسبة الخارجية فهى الطلب النفسى للفهم عند المتكلم، وفى الأمر: قُمْ، تكون النسبة الكلامية هى الطلب النفسى للقيام" فإن كان الطلب النفسى ثابتًا للمتكلم فى الواقع كان الخارج مطابقًا للنسبة الكلامية، وإن كان الطلب النفسى ليس ثابتًا للمتكلم فى الواقع كان الخارج غير مطابق" [١] ، وعلى اعتبار الأمر والاستفهام يدخلان فى الطلب دون الإنشاء، فإن الإنشاء أيضًا فى مثل قولنا: بعتُ. له نسبتان: النسبة الكلامية المتمثلة فى إيجاد البيع الذى يقتضيه اللفظ، والنسبة الخارجية المتمثلة فى الإيجاد القائم بنفس المتكلم.

وبذلك تتداخل الخصائص المميزة للخبر والإنشاء" فالنسبة بين الأمرين فى الواقع نسبة خارجية، وهى إما مطابقة للنسبة المفهومة من الكلام أولًا، فعُلِمَ من هذا أن النسبة الكلامية إنشاء والخارجية خبر، والمطابقة وعدمها: أمور لابد منها فى الخبر والإنشاء"[٢]

وفى محاولة لتلاشى هذا التداخل بين الخبر والإنشاء أشار التفتازانى إلى اعتبار قصد المتكلم بوصفه فارقًا بينهما،" فالخبر لابد فيه من قصد المطابقة أو قصد عدمها، والإنشاء ليس فيه قصد للمطابقة ولا لعدمها" [٣] ، ويحاول الدسوقى أن يوفق بين كلام التفتازانى الذى علق عليه وكلام القزوينى" الخبر لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه" بقوله:" أى تقصد مطابقتها له، أو يقصد عدم مطابقتها لها، وإلا يكن لنسبته خارج تقصد مطابقته أو عدم مطابقته فإنشاء، ويجعل النفى منصبًا على القيد الأخير، يعنى نقصد مطابقته، فكأنه قيل: وإن كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه لم يقصد فإنشاء." [٤]

وقد اعتبر أحد الباحثين المحدثين تعليق الدسوقى هذا اقتراحًا منه لحل الإشكال [٥] ، والواقع أن الدسوقى قام بالشرح والتعليق على كلام التفتازانى، كما حاول التوفيق بفهم كلام القزوينى على أساس شرح التفتازانى له، ولكن الدسوقى نفسه لا يجعل ذلك حلًا لإشكال التداخل بين الخبر والإنشاء، إذ عقب الدسوقى على ما سبق بقوله:

(١) الدسوقى: الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق، جـ ١ ص ١٦٦.
(٢) الدسوقى: الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق، جـ ١ ص ١٦٦.
(٣) الدسوقى: الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق، جـ١ ص ١٦٦.
(٤) الدسوقى: الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق، جـ١ ص١٦٦.
(٥) طالب سيد هاشم الطبطبائى: نظرية الأفعال الكلامية، مرجع سابق ص ٥١ .

" وفيه بحث؛ لأنه لا خبر لا يقصد به عدم مطابقة نسبته لأن الخبر وضعه للمطابقة، وأن عدمها وهو الكذب فلا دلالة للفظ عليه، وإنما احتمال عقلى.... ـ ثم يضيف ـ أن المراد بقصد مطابقة النسبة الكلامية للخارجية: أن يقصد المتكلم بالكلام حكاية معنى حاصل فى الخارج بدونه، وهو أدى الحكاية هو مؤدى المطابقة، فقولنا: زيد قائم، قصدنا به حكاية ثبوت القيام بزيد فى الواقع، بمعنى أن فى الواقع شيئًا هو قيام زيد، حكيته بقولك: زيدٌ قائم، بخلاف اضرب ونحوه من صيغ الإنشاء، فإنه لم يقصد به حكاية شئ بل المقصود إحداث مدلوله وهو طلب الضرب وإيجاده بذلك اللفظ، بحيث لا يحصل ذلك المعنى بدون اللفظ، فإن قصدت بصيغة الإنشاء المطابقة: أى حكاية ما فى الواقع وهو النسبة الخارجية، وهو الطلب القائم بالنفس مثلًا: كان خبرًا مجازًا، وصار معنى اضرب: أنا طالب للضرب، والحاصل أن النسبة التى لها خارج هى التى تكون حاكية عن نسبة أى حالة بين الطرفين فى نفس الأمر، ونسب الإنشاء ليست حاكية بل محضرة، ليترتب عليها وجود الوجود أو عدمه أو معرفه أو تحصر أو نحو ذلك، وحينئذ فالنسب الإنشائية لا خارج لها." [١]

وبذلك ينفى الدسوقى إمكان حل الإشكال بتحديد القصد نفيًا صريحًا، فهل ترى يحل الإشكال أن يعرف الخبر بأنه:" إن كان لنسبته خارج تقصد مطابقته ثم قد تتم المطابقة وقد لا تتم، وبه يسير تعريف الإنشاء: ما لم يكن القصد مطابقة نسبته للخارج إن كان لنسبته خارج سواء كان الخارج مطابقًا أو غير مطابق له." [٢]

إننا بهذا الاستقصاء الموجز لمناقشة الخبر والإنشاء عند البلاغيين المتأخرين نقصد إلى إثبات خلفية معرفية إذا كانت قد سجلت فى كتب البلاغة والبلاغيين فإن أحدًا لا ينكر انتماءها إلى النحو والمنطق، وإنها لأثر من آثار سلطة هذه الجذور على الدرس البلاغى، ومن ثم نتساءل عن علاقة هذا النقاش بالدرس البلاغى بشكل عام، ثم عن علاقته بموضوع البحث الراهن عن الأمر والنهى فى الحديث الشريف.

إن الدلالة شىء والمعنى الحرفى شىء آخر، وإن عمل البلاغة يبدأ حيث تتخطى الدلالة حدود المعنى الحرفى، فإذا علمت أن هذه المناقشات الطويلة حول الخبر والإنشاء

(١) الدسوقى: الحاشية على شروح التلخيص، مرجع سابق، جـ١ ص١٦٦.
(٢) طالب سيد هاشم: نظرية الأفعال الكلامية، مرجع سابق ص٥١.

لقد انصرف جل اهتمام البلاغيين ـ كما أسلفنا ـ إلى مراعاة حال المخاطب متلقى الخبر، وعلى هدى من هذه الرؤية ساروا مقسِّمين الخبر وفقًا لأحوال المخاطب إلى ثلاثة أنواع:

أولا: الخبر الابتدائى، ويكون فيه المخاطب خالى الذهن من الحكم المتضمن فى الإسناد الخبرى، فيأتى الخبر خاليًا من أدوات التأكيد ويسمى ابتدائيًا.

ثانيًا: الخبر الطلبى، ويكون المخاطب شاكًا أو مترددًا فيحسن توكيد الخبر ليتمكن من نفسه ويسمى الخبر طلبيًا، فإذا ألقى الجملة إلى طالب لها" متحير طرفاها عنده دون الاستناد، فهو منه بين بين، لينقذه عن ورطة الحيرة، استحسن تقوية المنقذ بإدخال اللام فى الجملة أو إن." [1]

ثالثًا: الخبر الإنكارى، وفيه يكون المخاطب منكرًا للحكم، أو حاكمًا بخلاف حكم المتكلم وجب توكيد الخبر بحسب درجة إنكار المخالف، والمثال الذى تواتر البلاغيون على الاستشهاد به هو قوله تعالى فى سورة يس: وكان الشاهد الدائر على ألسنة البلاغيين، المتناقل فى مؤلفاتهم ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلًا أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ إِذۡ جَآءَهَا ٱلۡمُرۡسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱثۡنَيۡنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزۡنَا بِثَالِثٖ فَقَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَيۡكُم مُّرۡسَلُونَ ﴿١٤﴾ قَالُواْ مَآ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَكۡذِبُونَ ﴿١٥﴾ قَالُواْ رَبُّنَا يَعۡلَمُ إِنَّآ إِلَيۡكُمۡ لَمُرۡسَلُونَ﴾ (يس:١٣ـ١٦) حيث قال أولًا:" **إنا إليكم مرسلون**" مؤكدًا بإنَّ ثم قال:" **إنا إليكم لمرسلون**" مؤكدًا بإنَّ واللام، ولايكاد يخلو أحد كتب البلاغيين من حوار الكندى مع أبى العباس إذ سأله الكندى قائلًا:" إنى أجد فى كلام العرب حشوًا، يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبدالله لقائم، والمعنى واحد، فقال أبو العباس: بل المعانى مختلفة، فقولهم: عبدالله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم إن عبدالله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم إن عبدالله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه." [2]

وعلى الرغم من هذه المناقشات وما أفرزته من محاولات فى تحديد مفهوم اصطلاحى للخبر والإنشاء، فإن ما أسفرت عنه هذه المناقشات ليؤكد سلطة النحو والمنطق على الدرس البلاغى مما أدى إلى الانفصام بين القاعدة والظاهرة البلاغية، أو قل: الظاهرة

---

(١) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٧٠.

(٢) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٧١ .

ذلك من العلوم والمعارف، ولكن يبقى ـ مع هذا كله ـ البحث البلاغى مرهونًا بإدراك الظاهرة البلاغية وتتبعها وتحليلها، وليس بإدراك القواعد البلاغية، ذلك الأمر الذى نبهت إليه البلاغة العربية القديمة نفسها فى غير موضع، وكان حريًا بالنظر والبحث؛ لأنه يؤسس للبعد الوصفى فى البحث البلاغى الذى يتخطى حدود المعيارية التى وصفت بها البلاغة القديمة، وحسبنا فى ذلك ما أشرنا إليه من تأسيس البلاغة العربية للخروج على مقتضى الظاهر، أو الخروج على ما يقتضى الحال ذكره.

وبعد فلعل هذه الصفحات تكون قد كشفت بعض جوانب العلاقة بين النحو والبلاغة، ولعلها بذلك تكون قد حققت خطوة إيجابية من خطوات التواصل الواعى مع التراث البلاغى العربى، فإن المنطلق الذى نؤمن به: أن الكشف عن سلبيات بعض المعالجات التراثية لا يقل وفاء لهذا التراث عن تجلية إيجابياته.

النحوية؛ لأن هذه الظواهر التى حاول البلاغيون ضبطها أدخل فى الظاهرة النحوية منها فى الظاهرة البلاغية، فالظاهرة النحوية أعم؛ لأن الظاهرة البلاغية تمثل استعمالًا خاصًا للغة.

ومن ثم يمكننا القول: إن هذه المحاولات استغرقت البلاغيين واستفرغت جهدهم دون أن يتوفر لها استقصاء استقرائى ـ من ناحية ـ ودون أن تلتفت إلى خصوصية الظاهرة البلاغية تمييزًا لها عن الظاهرة اللغوية بشكل عام، من ناحية أخرى، ولا شك فى أن ذلك يعود إلى الرابطة القوية بين النحو وعلم المعانى كما صاغه البلاغيون، فيبدو أن البلاغيين اعتمدوا إلى حد كبير على المتوارث من قواعد التوجيه النحوية، وبخاصة ما دار منها حول المعنى من الخبر والإنشاء والذكر والحذف والتقديم والتأخير والفصل والوصل والتعريف والتنكير والعلاقة والقرينة والوجه... إلخ، كل أولئك من المصطلح المشرك بين النحو والبلاغة، وإذا جاز لنا أن نقرر فى أى الفرعين تعد هذه المصطلحات أصيلة، وفى أيهما تعد فرعية؟ فالجواب أنها أصيلة فى النحو مستعارة فى بحوث البلاغة"[1]

ومما سبق يمكننا أن نقطع بأن الظاهرة البلاغية تولد عندما تتجاوز هذه المجموعة من القواعد، ومن ثم يتبين لنا أن البلاغيين بذلوا جهدًا كبيرًا فى معالجة موضوع غير بلاغى باستغراقهم فى تحديد مفهوم الخبر والإنشاء، وفى محاولة التمييز بينهما، وقد التفت السكاكى نفسه إلى هذه الحقيقة، ففى تعليقه على الخبر السابق عن الكندى يقول:" ثم إنك ترى المفلقين السحرة فى هذا الفن ينفثون الكلام لا على مقتضى الظاهر كثيرًا، وذلك إذا أحلوا المحيط بفائدة الجملة الخبرية وبلازم فائدتها علمًا محل الخالى الذهن عن ذلك لاعتبارات خطابية، مرجعها تجهيله بوجوه مختلفة"[2]، مؤسسًا بذلك للخروج عن القاعدة البلاغية التى التزم بها بعده شراح التلخيص مكتفين بالإشارة إلى مقولته هذه، وكانت النتيجة أن قاد الخمولُ التفكيرَ البلاغىَ حتى العصر الحديث فذهب فى ترديد هذه المقولة نفسها، دون أن يخطو خطوات واسعة فى تجاوز هذا المنطلق إلى آفاق أرحب لاتقف عند حدود إعادة القاعدة وإعادة تعليق السكاكى عليها، ولكن إلى تتبع التجاوز فى الظواهر البلاغية نفسها الناتجة عن الخروج عن هذا الخروج عن القاعدة، أو الخروج على مقتضى الظاهر، أو الخروج على الأصل على حد قولهم.

(١) د. تمام حسان: البيان فى روائع القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٢ ص ٤٠٠، والأصول، مرجع سابق ص ٣١٥.

(٢) السكاكى، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٧١.

ومما يوضع فى سجل تأسيس البلاغيين للخروج على القاعدة البلاغية أيضًا أنهم ذهبوا فى تحديد أغراض الخبر فى فائدتين أطلقوا على الأولى فائدة الخبر وحدَّدوها بأنها: إفادة المخاطب الحكم الذى تضمنته الجملة الخبرية، وأطلقوا على الثانية لازم الفائدة وحدَّدوها بأنها: إفادة علم المتكلم بالحكم،" والأخبار التى تلقى فى أحد هذين الغرضين تقال فى مقام جهل المخاطب بفائدة الخبر أو لازم فائدته، فتلقى على أصلها بدون زيادة شىء فيها من تأكيد ونحوه، وهى الأخبار السائرة بين الناس فى تحاورهم وتخاطبهم"[1]، ثم ذهبوا للتأسيس للخروج عن هاتين الفائدتين بإشارتهم إلى أن الخبر قد يخرج عن حدود هاتين الفائدتين إلى أغراض بلاغية أخرى منها: إظهار الخشوع والضعف ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾ (مريم :٤)، الترغيب ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ (البقرة: ١٨٦) وغير ذلك من الأغراض البلاغية الأخرى، وقد أضاف البلاغيون مواضع يخرج فيها الخبر على ما يقتضيه الظاهر، وصور مخالفة الظاهر كثيرة، من ذكر الواحد والمراد الجمع كقولهم: للجماعة ضيف وعدو، وذكر الجمع والمراد واحد أو اثنان إلى غير ذلك، والالتفات والتساهل فى العبارة بما هو أداء اللفظ بحيث لا يدل على المراد دلالة صريحة مما زخر به علم المعانى، وهذا الخروج هو المحقق للظاهرة البلاغية، وكان انتباههم إليه جدير بأن يقيهم الخوض فى هذه التفريعات المنطقية والنحوية التى أسلفنا الإشارة إليها.

وليس ثم شك فى أن هذا التأسيس للخروج على الأصل والقاعدة ومقتضى الظاهر يفتح آفاقًا لاحصر لها من الظواهر البلاغية، التى تحتاج إلى التتبع والرصد والتحليل، ولا تحتاج إلى أن تؤسر فى سجن القواعد، فإنه من اليقين الثابت أن القاعدة البلاغية لا تستطيع الإحاطة بالظواهر البلاغية، ومن ثم كان تأسيس البلاغيين أنفسهم للخروج عن القاعدة التى هى فى جوهرها نحوية وليست بلاغية، إذ نجد فى الظاهرة البلاغية آفاقًا هى من الاتساع والرحابة بحيث لا تحدها حدود، ولعلنا بذلك نقف على حقيقة خلاصتها: أن الظواهر البلاغية تؤسس لنفسها نهج معالجتها مهما تعددت المنطلقات النظرية وتشعبت بين الحقول المعرفية المختلفة، فقد يحتاج البحث البلاغى إلى معرفة بالنحو وبعلم اللغة وما أفرز حديثًا من نظريات منها التداولية ونظرية أفعال الكلام بأبعادها الفلسفية، وغير

(١) عبد المتعال الصعيدى: البلاغة العالية، مرجع سابق ص ٦٠.

الفصل الرابع

البلاغة وتلقي النص

دلائل الإعجاز نموذجًا

"وكلام كثير قد جرى على ألسنة الناس وله مضرة شديدة وثمرة مُرَّة، فمِن أضر ذلك قولهم: لم يدع الأول للآخر شيئا.فلو أن علماء كل عصر مُذْ جرت هذه الكلمة فى أسماعهم تركوا الاستنباط لِما لم ينته إليهم عمن قبلهم لرأيت العلم مختلا."

الجاحظ

(١)

تمهيد (*)

يحتفظ النص بخصائص تجدده بقدرته على الاستجابة لسياقات التلقى، ولاحتماله آفاق التأويل المتباينة، وما صلاحية النص القرآنى لكل زمان ومكان سوى دليل على قدرته على استيعاب القدرة القرائية المتغيرة بتغير سياق التلقى، وما التفاوت بين إبداع شاعر تتكرر قراءاته ـ كالمتنبى مثلًا ـ وشاعر لا يحتمل سوى قراءة ـ مثلًا ـ سوى أثر من آثار هذه القدرة الاستجابية فى بعض النصوص لمزيد من أنماط التلقى، ولعل هذه الجدة هى التى قصدها لانسون بقوله:" موضوع التاريخ هو الماضى، ماضٍ لم تبق منه إلا أمارات أو أنقاض بواسطتها يعاد بعثه، وموضوعنا نحن أيضًا هو الماضى، ولكنه ماضٍ باقٍ، فالأدب من الماضى والحاضر معًا.. نحن فى موقف مؤرخى الفن، مادتنا هى المؤلفات التى أمامنا والتى تؤثر فينا كما كانت تؤثر فى أول جمهور عرفها" (١) ، على الرغم من اختلاف سياقات التلقى وما يرفدها من مقومات معرفية تكشف من النصوص ما لم يُكتشف فى الماضى، فيغدو جديدًا، ليس بذاته، ولكن بتجدد سياقات التلقى وتباينها مع سالفتها.

لا نود لهذه الصفحات أن تكون ترديدًا للقضايا البلاغية التى أشار إليها عبد القاهر فى كتابه دلائل الإعجاز، كما لا نود لها أن تقف عند حدود محاولات الربط بين المقولات الحديثة عن التلقى فى نظرية التلقى Reception Theory ونقد استجابة القارئ Reader-Response Criticism ـ من جانب ـ والمقولات البلاغية التى جاءت فى

(*) نشرت هذه الورقة فى مجلة بحوث كلية الآداب جامعة المنوفية عدد ٥٢ يناير ٢٠٠٣م.

(١) لانسون: منهج البحث فى تاريخ الآداب، ترجمة د. محمد مندور، منشور ضمن كتاب النقد المنهجى عند العرب، ط نهضة مصر ١٩٩٦م ص ٣٩٧ .

ولعل من أهم إرهاصات نظرية التلقى أو قل روافدها ـ إضافة إلى هذا ـ يتمثل فى" الفينومينولوجيا" أو فلسفة الظواهر، بوصفها" الاتجاه الفلسفى الحديث الذى يركز على الدور المركزى للقارئ فى تحديد المعنى، إذ يذهب هوسرل إلى أن الموضوع الحق للبحث الفلسفى هو محتويات وعينا وليس موضوعات العالم، فالوعى دائمًا وعى بشىء، وهذا الشىء الذى يبدو لوعينا هو الواقع حقًا بالنسبة إلينا" (١)

ومن هنا كانت إشارة رامان سلدن إلى أن النظرية النقدية التى تركز على القارئ كان لها إرهاصات فى مقولات مارتن هيدجر Martin Heidegger التى جاءت فى معرض رفضه للنظرة الموضوعية عند أستاذه هوسرل Husserl،" فقد ذهب هيدجر إلى أن ما يتميز به الوجود الإنسانى هو الوجود المتعين، فوعينا يسقط أشياء العالم فى الوقت الذى يخضع فيه إلى العالم بحكم الوجود فيه، ونحن نجد أنفسنا مطروحين فى العالم، فى زمان ومكان لم نخترهما، ولكن هذا العالم ـ فى الوقت نفسه ـ هو عالمنا بقدر ما يسقطه وعينا، وما دام الأمر كذلك فإننا لا نستطيع قط أن نتبنى اتجاهًا تأمليًا محايدًا، اتجاهًا ينظر إلى العالم من علٍ، كما لو كان ينظر من قمة جبل، فلا بد أن نمتزج بموضوع وعينا نفسه، ولابد لتفكيرنا أن يكون دائمًا فى موقف، فهو تفكير تاريخى دائمًا، ذلك على الرغم من أن صفة التاريخ لا تشير إلى التاريخ الخارجى الاجتماعى بل إلى التاريخ الداخلى الشخصى" (٢) ، هذا فيما يتعلق بالموقف القرائى العام من العالم، أما فيما يتعلق بموقف المتلقى من النص الأدبى " فلقد قام هانز جورج جادامر Hans George Gadamer بتطبيق مدخل هيدجر الموقفى على النظرية الأدبية، حيث ذهب إلى أن العمل الأدبى لا يخرج إلى العالم بوصفه حزمة منجزة مكتملة التصنيف لمعنى، فالمعنى يعتمد على الموقف التاريخى لمن يقوم بتفسير هذا العمل" (٣) ، وبذلك وضعت الفينومينولوجيا المتلقى فى بؤرة إنتاج معنى الرسالة فى العمل الأدبى وكان لهذه النظرة أثرها الذى لا ينكر على نظرية التلقى.

ويشير ياوس إلى أنه" منذ سنة ١٩٦٦م استعارت جمالية التلقى من هانس جورج جادامر فرضيات فلسفته التأويلية لتعارض خاصية الموضوعية فى مناهج التأويل المتداولة

(١) رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة د. جابر عصفور، ط ١ الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة آفاق الترجمة، القاهرة ١٩٩٥م ص ٢٠٥.

(٢) رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق ص ٢٠٦، ٢٠٧.

(٣) رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق ص ٢٠٧.

الدرس البلاغى العربى والنموذج الذى اخترناه من هذا التراث كتاب دلائل الإعجاز، من جانب آخر، ومن ثم نحدد منطلق هذه الدراسة فى عدة أشياء:

- أنها مساءلة للتراث البلاغى العربى، تنطلق من مشروع أكبر يتجه إلى إعادة قراءة التراث البلاغى قراءة ناقضة تهدف إلى وضع أصول معرفية لنظرية البلاغة العربية على هدى من المقولات التراثية الحَرِيَّة بالتأمل والاستثمار، وفى ضوء المعارف الغربية الحديثة.
- أنها محاولة لتسويغ المقولات الغربية سياقيًا، أو قل محاول تسييق المقولات الغربية عربيًا، وذلك بربطها بالمقولات العربية التى توفر لها هذا التسويغ فى السياق المعرفى العربى.
- أنها محاولة للمثاقفة بما ينطوى عليه المصطلح من تفاعلية تكشف عن بعد المحاورة بين المنجز المعرفى الغربى الحديث بمنهجيته وتنظيره.

وإذا كنا لا ننكر أثر رواج نظرية التلقى الغربية فى لفت الانتباه إلى الفكرة، فإننا ـ فى الوقت نفسه ـ نؤكد على طموح هذه الدراسة إلى تجاوز الغاية المحدودة فى ربط المقولات التراثية بالمقولات الحداثية، وتجاوز ـ فى الوقت نفسه ـ الانطلاق من الحداثة لإثبات شرعية التراث، ومن ثم تمضى هذه الدراسة فى جرأة لمُساءَلَتين: مُساءلة التراث البلاغى، مُتخذة من أحد أهم تجليات التفكير البلاغى عند العرب ممثلًا فى كتاب دلائل الإعجاز نموذجًا لاستقصاء البحث، ومساءلة النظرية الغربية الحديثة، لاكتشاف ما يمكن أن يُسفر عنه جهد المساءلة من إعادة النظر فى النظرية الحداثية والتراثية على حد سواء.

قد يتخذ هذا الجهد من نظرية التلقى الغربية مدخلًا لإعادة النظر فى التراث البلاغى، ولكن ما قد يتمخض عنه هذا الجهد المتمثل فى جدل النظرية العربية والغربية من أفكار قد يضيف إلى النظرية الغربية، كما يعد فى الوقت نفسه تطورًا للنظرية البلاغية العربية، ولعلنا بهذا المنطلق نتجنب التلقى السلبى للتراث أو الحداثة.

ولا أرانا نجانب الصواب فى اتخاذ هذا المدخل لقراءة جانب من جوانب التراث، فهذا النشاط العقلى نفسه قد حدث فى البيئة الأوربية، وقد ذهب روبرت هولب Robert Holub فى تبرير ذلك الصنيع بما وصفه بإرهاصات النظرية، يقول" إن ظهور مدخل جديد إلى الأدب ـ خصوصًا إذا كان هذا المدخل يدعى لنفسه وضعًا نموذجيًا ـ يولد لا محالة سلسلة

من الدراسات التى تستكشف الجذور، ومن ثم تُعفِّى على دعاوى الأصالة، ويمكن القول بمعنى ما: إن كل نظرية تخلق المبشرين الخاصين بها، ويمكن أن ينطبق هذا المبدأ على نظرية التلقى كذلك؛ فالواقع أنه خلال السنوات التى أعقبت ظهورها سعت طائفة مختلفة من البحوث إلى التدليل على اعتمادها على فكر متقادم، وليس من الصعب بصفة عامة الحصول على الإرهاصات؛ فكتاب" فن الشعر لأرسطو باشتماله على **فكرة التطهير بوصفها مقولة أساسية من مقولات التجربة الجمالية يمكن أن يعد أقدم تصوير لنظرية تقوم فيها استجابة الجمهور المتلقى بدور أساسى** والواقع أن التراث البلاغى كله وعلاقته بنظرية الشعر، يمكن كذلك النظر إليه على أنه إرهاص النظرية، بفضل تركيزه على أثر الاتصال الشفاهى والكتابى على المستمع أو القارئ" [١]

فعاد بالنظرية إلى جذور ترجع إلى مقولات أرسطو، بيد أن الأمر عندهم يتجاوز الصراع المُهلك حول إثبات شرعية التراث أو الحداثة، بل نراه يُقر فى يسر وسهولة إرهاصات نظرية التلقى Reception Theory فى التراث البلاغى الغربى بوجه عام، مدعمًا بذلك ما نذهب إليه من أن النظريات لا تولد ولادة فجائية من فراغ وبلا مقدمات، ومن ثم يأتى البحث فى الجذور الفلسفية والخلفيات المعرفية والسياق الثقافى من الأمور الخطيرة التى ينبغى النظر إليها بعمق وتدبر شديدين عند قراءة إحدى النظريات.

وقد لفت غير واحد ممن عالجوا نظريات التلقى فى التفكير الغربى والنظرية الأدبية الحديثة إلى أصول وجذور متعددة جاءت بمثابة الإرهاصات لهذه النظرية، يستوى فى ذلك النقاد العرب والغربيين، فقد لفت روبرت هولب إلى الجذور المرهصة بنظرية التلقى وعقد لها فصلًا فى كتابه" نظرية التلقى" وعرض فيه لجذور النظرية فى الشكلانية الروسية وعند رومان إنجاردن وفى بنيوية براغ، وعند هانز جورج جادامر وفى الدراسات المهتمة بسوسيولوجيا الأدب[٢] ، وقد عقد د. حامد أبو أحمد فصلًا عن جذور نظرية التلقى فى الباب الأول الذى خصصه لمعالجة النظرية فى كتابه" الخطاب والقارئ"، تناول فى هذا الفصل جذور فكرة التلقى فى السياق الغربى. [٣]

(١) روبرت هولب: نظرية التلقى،ترجمة د. عز الدين إسماعيل، النادى الأدبى الثقافى بجدة ط ١ ١٩٩٤م ص ٦٥، ٦٦

(٢) روبرت هولب: نظرية التلقى، مرجع سابق، الفصل الثانى: المؤثرات والإرهاصات من ٦٢ إلى ١٤٢.

(٣) د. حامد أبو أحمد: الخطاب والقارئ، القاهرة، بدون تاريخ، من ص ٢٥ إلى ٦٦.

فى تدريس الأدب، ولتكشف كذلك عن أوهام النزعة التاريخية التى تضطر المؤول ـ إذ توصيه بـ (العودة إلى الأصول) وبـ (الوفاء بالنص) ـ إلى عدم تقدير حدود أفقه التاريخى، وإلى عدم معرفة ما يوجبه عليه تاريخ تلقى النصوص، وإلى اعتبار عمل السابقين مجرد سوء فهم، مع احتمال أن يعتقد هذا المؤول بأنه مرتبط أخيرًا بعلاقة خاصة ومباشرة مع النص الذى يتوهم أنه الوحيد الذى يدرك معناه الحقيقى، ففى مقابل هذا التصور، تحرص جمالية التلقى على تحديد معنى النص بالسلسلة التاريخية لتفعيلاته، وعلى الإقرار بتساوق التأويلات المختلفة عوض تشويه التأويلات السابقة" [١]

ومما يؤكد رغبتنا فى تطهير المنطلقات من الارتباط بالهشاشات العاطفية ـ التى قد تكون ملبسة بما ينضوى تحتها من دواعٍ غير موضوعية، وما قد يترتب على ذلك من مواقف تبريرية أو دفاعية عن التراث، فى محاولة فجة لإثبات شرعية التراث انطلاقًا من النظريات الحديثة ـ أننا لا نحدد نتائج سابقة على الدراسة، بل إننا نقبل بطرح مبدئى قد يرسم الخطوات إلى هذه النتائج ويتمثل فى أن مسار الدراسة قد يكون مؤكدًا على ضرورة الفصل بين الرؤيتين، وأن الرؤيتين ـ البلاغية التراثية والحداثية المتمثلة فى نظرية التلقى ـ قد تكونان منفصلتين تمامًا بحيث لا تلتقيان، بيد أننا نؤمن ـ فى الوقت نفسه ـ بأن هذا الاختلاف لا يحول بين إحدى الرؤيتين وحقها فى الوجود، فالفكرة التراثية والنظرية الحديثة تستمدان شرعيتيهما من وجودهما لا من أى شىء آخر.

من ثم فإننا نبرئ هذه الدراسة تمامًا من محاولات إثبات الشرعية، وهذه التبرئة المبدئية تقودنا إلى تحديد مسار الدراسة بأنه شكل من أشكال تفاعل العقل البشرى الذى لا تحده الحدود ولا تفصله الفواصل، كما تقودنا إلى تحديد الهدف من قراءة التراث البلاغى فى ضوء نظرية التلقى بأنه محاولة لرصد جانب من جوانب مسار التفكير البلاغى عند العرب فى تحديد العلاقة بين النص والمتلقى.

لقد استشهد روبرت هولب Robert Holub بكلمات ياوس Jauss التى يقرر فيها أن" المناهج لا تهبط من السماء، ولكن لها موقعًا من التاريخ، وليست نظرية التلقى استثناء من هذه القاعدة"[٢] إن استجابة المتلقى موجودة وجود النص الأدبى، ومن ثم فإن ادعاء

(١) هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقى، من أجل تأويل جديد للنص الأدبى، ترجمة رشيد بنحدو، ط١ الجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة عدد ٤٨٤، القاهرة ٢٠٠٤م ص ١٠٤.

(٢) روبرت هولب: نظرية التلقى، مرجع سابق ص ٦٢ .

يكون بعيدًا عن الذاتية ليس أمرًا عسيرًا[١] ؛ لأن هذا العسر قد يصدق فى التلقى عند غير النقاد والمحللين الأسلوبيين والبلاغيين ولكنه لا يصدق ـ فى الغالب ـ عليهم.

وقد أدرك الباحثون الأسلوبيون هذا الاحتمال فى مناقشتهم حول (استخبار الرواة)، ورأوا فى تجاوز هذا البعد الذاتى أنه ينبغى" ألا يهتم التحليل الأسلوبى العلمى برد فعل القارئ الذاتى، بل جل اهتمامه ينبغى أن ينصب عامة على الظروف التى تتكرر فى استرجاع الأسلوب، أى أنه يهتم بالعناصر التى تتكرر كل مرة عند ردود الأفعال الخاصة بالقارئ، والتى تعلو على الفردية البحتة، ومن ثم ينبغى فى المقام الأول أن تجمع ردود أفعال لكثير من القراء فى اختبارات العينة العشوائية عند التحليل الأسلوبى." [٢]

ولكن التلقى بوصفه مصطلحًا نقديًا تأويليًا مفهومٌ يتخطى فى سياقه الحديث عقبة الذاتية هذه، بل إن استجابة القارئ فى عملية التلقى قد ووجهت بنقد يذهب إلى عكس ذلك خلاصته:"أن النظرية المبنية على القارئ تقود حتمًا إلى النسبية، بمحاولة إثبات أن الاستجابات الذاتية تمامًا مستحيلة؛ لأنها لا يمكن أن توجد فى معزل عن مجموعات من المعايير وأنظمة التفكير التى تتخللها الذاتية"[٣] ، ولكن (ستانلى فش Stanley Fish) يرد على هذا النقد بمحاولة البرهنة على أن" الانقسام الثنائى إلى ذات وموضوع – Subject Object ينحل لأنه ليس هناك ذوات صرفة، ولا موضوعات صرفة، فالموضوع ـ بما فيه النص الأدبى ـ هو دائمًا بناء تقوم به الذات، أو على نحو أكثر دقة، مجموعة من الذوات، أو ما يسميه فش الجماعة المفسرة" [٤]

ومن ناحية أخرى يمكننا أن نضيف أن الناقد قارئ ولكنه يتجاوز الذاتية باختزان ردود الفعل الذاتية، حيث تكون عند الناقد القدرة على التمثل ـ وإن ردود الفعل المختزنة بلا شك تعين على هذا التمثل ـ التى ما تلبث ـ فى تفاعلها وجدلها مع المعايير وأنظمة التفكير من مناهج وأدوات ـ أن تتحول إلى قراءة موضوعية.

(١) د. محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة، مرجع سابق ص ٢٢٥.

(٢) برند شبلنر: علم اللغة والدراسات الأدبية، ترجمة د. محمود جاد الرب، القاهرة ١٩٨٧ م ص ١٥٠.

(٣) ك. م. نيوتن: نظرية الأدب فى القرن العشرين، ترجمة د. عيسى على العاكوب، ط ١ القاهرة ١٩٩٦ م ص ٢٣١.

(٤) ك. م. نيوتن: نظرية الأدب فى القرن العشرين، مرجع سابق ص ٢٣١.

ملكيتها للحداثة ضرب من الهذيان؛ لأنه فى الواقع ادعاء لملكية سلوك بشرى ضارب بجذوره فى عمق أعماق التاريخ، وينبغى ألا يُفهم هذا الكلام على أنه تقليل من قيمة نظرية التلقى أو القائلين بها، فوجود الظاهرة والسلوك البشرى شىء وتبلور النظرية شىء آخر.

ولكن على الرغم من كل ذلك فإننا لا نعنى مطلقًا نفى الخصوصية عن العلم وعن الحقول المعرفية، فإن الوعى بخصوصية العلم هو الوعى بخصوصية الظواهر وامتيازها عن الظواهر موضوع دراسة غيره من العلوم" لا يمكن أن يبنى أى علم على أنموذج غيره، وإنما تتقدم العلوم المختلفة بفضل استقلال كل واحد منها عن الآخر، استقلالًا يمكِّنه من الخضوع لموضوعه" [1] ، فمهما كانت نقاط التماس والتداخل، أو نقاط التمازج والتكامل فإن خصوصية ملامح العلم تبقى من أهم أسباب وجوده وتقدمه.

وتأتى علاقات العلوم والنظريات بحاجة إلى التمييز بين طبيعة هذه العلاقات، ففرق كبير بين الرفد والمحاكاة، أى بين أن تكون النظرية المعرفية التالية مجرد محاكاة جدباء للنظرية السابقة، وأن تكون النظرية السابقة مجرد رافد يمد النظرية التالية، وفرق كبير بن تداخل العلوم والمعارف وتمازج هذه العلوم والمعارف وتكاملها، أى بين أن تصبح علاقة التداخل مجرد تداخلات عشوائية لا تعى الفروق المائزة بين المعارف والعلوم المختلفة، وأن تصبح هذه العلاقة علاقة تكامل بين العلوم منتجة للأفكار والنظريات فى كلا العلمين.

إنه تمييز فى جوهره بين الاستراتيجية والعشوائية فى العلاقات القائمة بين العلوم والمعارف، بين المناهج والنظريات المختلفة فى الفرع المعرفى الواحد، بين المنجز التراثى ومنجز والآخر، ينساب العقل البحثى أفقيًا بين الحقول المعرفية والعلوم والنظريات والمناهج، ولكنه يظل مشدودًا إلى محوره الرأسى الذى يتحدد بدائرة اختصاصه.

أقول هذا وأنا مشدود إلى محورى الرأسى المركزى الذى أنطلق منه فأطوف ما أطوف ثم آوى إليه، ذلك هو البلاغة، وأعود إلى مقولة السكاكى المعروفة فى تعريف علم المعانى:" هو تتبع خواص تراكيب البلغاء بالطبع"، فإنه مهما اختلفنا معها، ومهما وجدنا فى حاضرنا المصقول بثقافات ومعارف أخرى عربية وغربية ما يدفعنا دفعًا إلى تجاوزها من بعض النواحى، فإنه يبقى منها أمران على جانب كبير من الخطورة والدقة:

(١) لانسون: منهج البحث فى تاريخ الآداب، مرجع سابق ص ٤٠٦.

يتعلق الأمر الأول بما تكشف عنه المقولة من نهج الوصفية الكامن فى فكرة التتبع وإجراءاته، ويتعلق الآخر بفكرة التمييز بين الظواهر التى يتوفر علم من العلوم على دراستها، إذا فهمنا من قوله خواص تراكيب البلغاء بالطبع أنه يقصد الظاهرة البلاغية التى هى مادة الدرس البلاغى، فى مقابل الظاهرة اللغوية العامة التى هى مادة الألسنية (اللسانيات) علم اللغة.

والذى أود أن ألفت إليه فى هذا المستهل أن فيما يتعلق بعبارة السكاكى هو ما تفضى إليه العبارة من سلوكيات قرائية تتعلق بمادة القراءة التى نحددها هنا فى القول البليغ، فإن كتاب دلائل الإعجاز، الذى هو موضوع هذه القراءة ينصرف إلى نمط من أنماط هذا التتبع واضعًا فى ثنايا تتبعه بعض المقولات والرؤى المتعلقة بتلقى الظاهرة البلاغية، وهذا ما سنحاول استنباطه فى هذه الصفحات.

(٢)

تحديد المصطلحات

ليس من نافلة القول أن نبدأ الحديث هنا بتحديد مفاهيم المصطلحات، فإن هذا العنوان ينفسح ليسع ثلاثة مصطلحات لا أرى واحدًا منها إلا تعددت مفاهيمه: (**البلاغة. التلقى . النص**)، وإذ تتبنى هذه الدراسة هذه الثلاثية المصطلحية فإنها تأخذ فى محاولة وجيزة ـ لا نقول لتحديد استقصائى لمفاهيم هذه المصطلحات، ولكن ـ بهدف كشف ما بينها من روابط وعلاقات، ونركز القول منها على ما يخص الرؤية التأويلية التحليلية التى تنحصر فى البلاغة والتلقى، إذ هما المنوطان بتقديم الرؤية الإجرائية لعملية التحليل التأويلية الواقعة على النصوص.

التلقى ـ فى بعض مفاهيمه ـ قراءة إيجابية للنص "تقوم على دمج وعينا بالنص"[1] ، ولكن ينبغى ألا يُنظر إلى التلقى على أنه عملية ذاتية، على الرغم مما به من اختلاف بين قارئ وآخر، فإن التعرف فى رد الفعل عند القارئ الفرد على ما يكون ذاتيًا خالصًا، وما

(١) د. محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانى، ط١ القاهرة ١٩٩٥ م ص ٢٢٥.

موضوعية، حتى إن وجب إكمال تلك البنية من جانب القارئ،...، وأن النصوص جميعًا توجد فجوات، أو تجاويف، على القارئ ان يستخدم خياله لملئها، وبهذا التفاعل بين النص والقارئ تحدث الاستجابة الجمالية." (١)

وينبغى أن نفرق هنا أيضًا بين التلقى وعملية ضبط الاستقبال فى البحث الأسلوبى، فقد التفتت البلاغة العربية إلى ما التفتت إليه الأسلوبية الحديثة فى أن الكاتب ـ بوصفه مرسِلًا ـ يختلف عن المتكلم العادى فى أن عليه أكثر مما يحتاجه المتكلم لعملية الإيصال؛" لأنه لا يملك وسائل التعبير اللغوية وغير اللغوية ـ التنغيم، الإشارات ... إلخ ـ فعليه أن يستعيض عنها بمسالك للتأكيد ـ المبالغة، الاستعارة، التقديم والتأخير ... إلخ ـ هذا مع أن المتكلم يستطيع أن يلائم بين حديث وبين حاجات الشخص المقصود واستجاباته، بينما يجب على الكاتب أن يتوقع الإعراض أو المخالفة بكل أنواعهما، وأن يبتغى لمسالكه أقصى درجات النجاعة بالنسبة إلى عدد غير محدود من الأشخاص المقصودين بالرسالة." (٢)

ومن ثم نجد المبدع بحاجة إلى أن يضيف تأكيدات (ضغوط ـ إضافات ـ مضمنات) تحقق لرسالته التمكن من نفس المتلقى، وفى هذا الملحظ يكمن الفارق الجوهرى بين البلاغة والأسلوبية من جهة، ونظرية التلقى من جهة أخرى، إذ يكون مسار الاهتمام فى البلاغة والأسلوبية هو (المبدع ـ النص ـ المتلقى)، بينما فى نظرية التلقى يكون المسار هو (المتلقى ـ النص).

ومن ثمَّ يأتى ما أطلق عليه (ميكل ريفاتير Michael Riffaterre)" ضبط الاستقبال" مؤكدًا هذه الحقيقة إذ رأى الكاتب أشد وعيًا برسالته من المتكلم"وليس هذا الوعى الزائد من قِبَل المؤلف منحصرًا فى العناية بعمليات الإرسال كى يجعل الاستقبال ممكنًا فيما بعد، ولكن المؤلف شديد الوعى بما يصنع لأنه مهتم بالكيفية التى يريد أن تترجم بها رسالته، إلى درجة أن ما ينقل إلى القارئ لا يقتصر على دلالة الرسالة، بل على موقف المؤلف من هذه الرسالة أيضًا، فهو يلزم القارئ أن يفهم، وهذا أمر طبيعى، ولكنه يُلزمه أيضًا أن يشاطره الرأى فيما يهم وما لا يهم من رسالته." (٣)

---

(١) ك. م. نيوتن: **نظرية الأدب فى القرن العشرين، مرجع سابق ص ٢٣١.**

(٢)**ميكل ريفاتير: معايير لتحليل الأسلوب ترجمة د. شكرى عياد، ومنشور ضمن كتاب اتجاهات البحث الأسلوبى ص ١٢٨.**

(٣) ميكل ريفاتير: معايير لتحليل الأسلوب، مرجع سابق ص ١٢٨.

وليس ثَمَّ من شك فى أن معظم الأعمال التى يقوم المحلل بتحليلها أصابت منه ردود أفعال فردية، ثم أخذت فى التطور ـ بعد فترة كمون واختمار فى ذهن المتلقى الناقد، وربما أثناءها ـ ويعد اختزان ردود الأفعال المتتالية بمثابة القراءات المتتالية للنص، وبذلك تمثل عملية القراءات التالية للنص ـ ردود الأفعال التالية، أو قل التطور فى ردود الأفعال ـ منتجة للتمثل الذى يعد أوثق السبل إلى انكشاف النص وتجلى مكنوناته.

ومهما يكن من أمرٍ فإن نظريات التلقى خضعت لمعالجات متعددة فى الحراك الفكرى الغربى وخصوصًا المدرسة الألمانية، ولسنا هنا معنيين باستقصاء البحث فى هذا الأمر، بيد أن الشىء الجدير بالإشارة هنا هو أن هذا الحراك الفكرى قد تمخض عن عدة قضايا تمثل الأطر العامة التى تكشف عن ملامح النظرية.

لقد كان من بين ما عالجه روبرت ياوس فى كتابه:" جمالية التلقى" العلاقة بين تاريخ الأدب والنظرية الأدبية(١) ، كما عالج أيضًا عمليتى الإنتاج والتلقى فيما وصفه" بأسطورة الأخوين العدوين" (٢) ، والتفت إلى جمالية التلقى والتواصل الأدبى، والتلقى والأثر الذى يحدثه العمل، وأفق التوقع ووظيفة التواصل، ووفق رؤية ياوس وغيره من رواد نظرية التلقى فإنه من بين القضايا التى تعالجها نظرية التلقى أربعة تحديات فى مواجهة غيرها من النظريات تتمثل فيما يلى:

ـ إحلال مفهوم استعمال ما هو أدبى واستهلاكه محل مفهوم اللغة الأدبية، أى أن" النص لا يصبح أدبيًا إلا إذا استُعمِل بوصفه أدبًا عند جماعة من القراء، أى عندما يضع المستقبِلون المعاصرون النص فى إطار أفق محدد للقراءة، وهذا يعنى أن النص لا يعد بارزًا على نحو خاص بسياقه المباشر فى الأصل أو فى الإنتاج"(٣) ، وقد أدى هذا المفهوم إلى الثورة على الجوهر الوصفى للبنيوية ـ الذى ساد فى الستينيات وما يزال غالبًا ـ الذى يحدد خصائص الأدبية (الشعرية) فى نظام اللغة والعلاقات الداخلية، بينما تولى نظرية التقلى اهتمامًا بالمتلقى، ومن ثم ينحسر التركيز على الرسالة فى ذاتها ـ شكلها وصورها ومعناها الأدبى، حسب نظرة جاكوبسون ـ لينفتح على القارئ والمتلقى لتصبح القصيدة" ليس لها وجود فعلى إلا عند قراءتها، وإن معناها لا يمكن مناقشته إلا بقراءتها، إننا لا

---

(١) هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقى، مرجع سابق ص ٣٥.

(٢) هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقى، مرجع سابق ص ٨٣.

(٣) خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس: نظرية اللغة الأدبية، ت د. حامد أبو أحمد، دار غريب، القاهرة ص١٢١.

نختلف فى التفسير إلا لأن طرائقنا فى القراءة مختلفة، ولأن القارئ هو الذى يطبق الشفرة التى كتبت بها الرسالة فيحقق معناها، وإلا ظل هذا المعنى مجرد إمكان فحسب" [١] ، فالمتلقى هو الذى يعطى النص معناه وفق سياقات هذا المتلقى التى قد يكون لا حصر لها، غير أن ياوس ينبه إلى أن عودة نظرية التلقى" إلى التأويل بهذا الشكل لا تعنى إطلاقًا تخليها عن مكاسب المقاربة البنيوية" [٢] ، ويحدد أن التأويل حسب نظرية جمالية التلقى" يقضى أن يذهب الباحث إلى السيطرة على مقاربته الذاتية بالإقرار بالأفق المحدد لوضعه التاريخى، وهذا التصور يؤسس تأويلية تفتح الحوار بين الحاضر والماضى، وتدرج التفسير الجديد ضمن السلسلة التاريخية لتفعيلات المعنى، ولهذه الغاية يتعين اليوم تطوير تأويلية أدبية جديدة تراعى الإجراءات الثلاثة التى تؤلف جميعًا فعل الإدراك، ألا وهى: الفهم والتأويل والتطبيق"[٣]

ـ مشكلة العمل المفتوح بوصفه متعدد التكافؤ التفسيرى، فلم يعد ثم ما يبرر ـ وفق نظرية التلقى ـ وجود ما أطلق عليه ياوس (المتحف الخيالى) وميتافيزيقيته الضمنية، أى الجمالية الأفلاطونية التى تقضى بأن كل فن عظيم يتسم بجاهزية دائمة وحضور مباشر" هنا يستطيع الإنسان بفضل نشاطَى الإبداع والتلقى أن يجعل كافة وظائف العمل الإنسانى الأخرى شفافة، وأن يرفعها إلى مستوى التواصل الذى يسمح بالكشف عن تمرسه بالعالم رغم المسافات الزمانية والمكانية والثقافية" [٤] ، فيتخطى العمل الأدبى حدود المواضعات المستقرة الإلزامية للنظرة إلى الأبعاد الجمالية والفكرية معًا.

ـ إمكانية وجود كفاءة أدبية، بيد أن هذه الكفاءة الأدبية لا تعنى هنا الاقتصار على القارئ فى تحديدها، أى أنها ليست عملية تلقٍ خالصة،" فجزء كبير من المواضعات التى أسسها مجتمع ما ذات طابع شكلى نصى، وهى تعمل فى المتلقى وفى المؤلف المعاصر له بوصفها سمة من سمات النوع" [٥] ، وهذا يعنى أن عملية التلقى ليست عملية متحررة من المواضعات تحررًا تامًا، ولكنها فى حريتها هذه مرفودة ببعض المواضعات التى تحكم المتلقى والمبدع معًا.

(١) رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق ص ٢٠٠ .
(٢) هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقى، مرجع سابق ص ١٠٣.
(٣) هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقى، مرجع سابق ص ١٠٣ .
(٤) هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقى، مرجع سابق ص ٣٥.
(٥) خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس: نظرية اللغة الأدبية، مرجع سابق ص١٢١.

ـ إعادة تحديد تاريخ الأدب بالاهتمام بالتأريخ الجوهرى للنظرية ذاتها، وللقراءة والتفسيرات، وقد عرض ياوس للعلاقة بين تاريخ الأدب والنظرية الأدبية، وقد جاء تحليله لهذه العلاقة بمثابة الانتصار لتاريخ الأدب، أو قل بمثابة تأسيس تاريخ الأدب على قواعد جديدة، تنطلق من" الإقرار بأن تاريخية العمل الفنى لا تكمن فقط فى وظيفته التصويرية أو التعبيرية، بل كذلك فى الأثر الذى يحدثه" [١] ، فتاريخ الأدب بمعنىً ما هو تاريخ آثار واستجابات لدى أجيال من المتلقين، أو متعاقبة زمانيًا، وأنماط من المتلقين متفاوتة أيديولوجيًا وثقافيًا.

ونظرًا للتداخل الواقع والمحتمل بين رؤية نظرية التلقى وغيرها من النظريات والرؤى ذات الصلة الحميمة بها، فإن طرح القضية يفرض دائما الأخذ فى محاولة التبئير على الخطوط الدقيقة الفاصلة بين هذه الرؤى، والمعروف أن أكثر نقاط التلاقى كانت بين نظرية التلقى ونقاد استجابة القارئ،" فالواقع أن الاختلاف بين التلقى والاستجابة يمثل واحدة من أكثر المعضلات إلحاحًا، فكلاهما يتعلق بما يحدثه العمل فى شخص ما من أثر، كما لا يبدو من الممكن الفصل التام بينهما، ومع ذلك فإن أكثر وجهات النظر شيوعًا كانت ترى أن التلقى يتعلق بالقارئ، فى حين يُفترض فى الاستجابة أن تختص بالمعالم النصية." [٢]

وبينما يذهب أصحاب نظرية التلقى إلى أنها" تشير على الإجمال إلى تحول عام من الاهتمام بالمؤلف والعمل إلى النص والقارئ" [٣] ، فإن نقاد استجابة القارئ ينطلقون من أن الموضوع ليس له وجود مستقل عن الذات" وخلافًا لنظرية التلقى عند (هانز روبرت ياوس Hans Robert Jauss) ـ الشخصية الرئيسية فى نظرية التلقى ـ يضع نقد استجابة القارئ شيئًا من التركيز على التلقى الأصلى للعمل، وخلافًا لإيزر ينكر أن العمل يجسد قيودًا موضوعية على القارئ." [٤]

ولكن فولفجانج إيزر (Wolfgang Iser) ـ الذى يمثل نقطة التقاء بين نظرية التلقى ونقد استجابة القارئ ـ يختلف عن نقاد استجابة القارئ فى اعتقاده:" أن النص يتضمن بنية

(١) هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقى، مرجع سابق ص ٣٥.
(٢) روبرت هولب: نظرية التلقى، مرجع سابق ص ٣٢.
(٣) روبرت هولب: نظرية التلقى، مرجع سابق ص ٣٣.
(٤) ك. م. نيوتن: نظرية الأدب فى القرن العشرين، مرجع سابق ص ٢٣١.

وعلى الرغم من أهمية هذه الالتفاتات إلى المتلقى فى البحث الأسلوبى، وعلى الرغم من أنها قد تفيد فى بحث آليات التلقى بوصفها خلفية معرفية للمحلل، فإنها تظل تحتفظ بفارق جوهرى يفصلها عن مقولات نظرية التلقى؛ لأنها تنطلق من الأثر الأسلوبى، أو الأسلوب بوصفه أثرًا فى القارئ، ومن ثم يأتى المتلقى مستهدفًا من قِبَل المنشئ بتأثيرات معينة، وأن عملية التأثير محسوبة فى ذهن المبدع، ومن ثم تأتى رؤى البحث الأسلوبى أكثر اتصالًا بأفكار النظرية البلاغية العربية القديمة فى استهداف المتلقى بتأثيرات وضغوط أسلوبية بعينها لأغراض مختلفة.

إن البلاغة لا تقدم نمطًا من أنماط التلقى يمكن الاستغناء عنه بأنماط أخرى، ولكنها تقدم النمط العمدة فى التلقى وآليات التأويل، بما أسفرت عنه جهود البلاغيين المنظرين من بنية هيكلية للظواهر البلاغية التى لا تكاد تعزُب عنها ظاهرة من الظواهر البلاغية الأسلوبية فى الخطاب الأدبى، ولعل أنسب المداخل التى تربط بين البلاغة ونظرية التلقى هو تقديم البلاغة لمجموعات المعايير وأنظمة التفكير الموضوعية ـ على حد تعبير ستانلى فش Stanley Fish ـ التى تتخللها الاستجابة الذاتية عند المتلقى. [1]

ينبغى أن نحدد هنا أن النص الذى قام التفكير البلاغى العربى بتلقيه هو النص المجتزأ من السياق، وهذا يعنى فقدان الرؤية النصية المتكاملة الشاملة للنصوص، ولكنها رؤى جزئية اتسمت بقِصَر النَّفَس على ظواهر مجتزأة، بيد أنها من الممكن أن تتضام، لا نقول لتشكل رؤية كلية ولكن، لتكون منطلقًا لتشكيل الرؤية الكلية، وقد أشار د. شوقى ضيف إلى سبق عبد القاهر الجرجانى إلى ملاحظة الربط بين الفقر وبحث الصلة بينها، ولكن البلاغيين لم يستغلوها بعده [2] ، كما أنها جاءت خالية من التكامل المشفوع بالنماذج التطبيقية التى كان من الممكن أن تمهد السبيل للبلاغيين من بعده.

ومن ثم يأتى قولنا:" تلقى النص" مشفوعًا بالأخذ فى الاعتبار أن النموذج الذى نتخذه من المؤلفات البلاغية" دلائل الإعجاز" لا يقدم رؤية وافية للتلقى من المنظور البلاغى، ولكنه فقط يقدم رؤية تحليلية لوحدة واحدة أو وحدات قلائل من وحدات النص، ويعتمد

(١) **ك. م. نيوتن: نظرية الأدب غى القرن العشرين** ص ٢٣١

(٢) د. شوقى ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ط ٨ دار المعارف، القاهرة ١٩٩٠م ص ١٨٠.

ولعل التأصيل لفكرة مراعاة مقتضى الحال بدأ مع البدايات الأولى لتدوين الملاحظات البلاغية، فقد أشار بشر بن المعتمر إلى ذلك فى صحيفته التى تمثل خير ما أثر عن المعتزلة فى إسهامهم فى الدرس البلاغى فى أوائل القرن الثالث الهجرى بقوله" وينبغى للمتكلم أن يعرف أقدار المعانى ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلامًا ولكل حالة من ذلك مقامًا حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعانى، ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات." [1]

وقد أولت ملاحظات الجاحظ المتلقى اهتمامها امتدادًا لهذه النظرة وتأكيدًا لها إذ يقول: " وكما لا ينبغى أن يكون اللفظ عاميًا وساقطًا سوقيًا، فكذلك لا ينبغى أن يكون غريبًا وحشيًا، إلا أن يكون المتكلم بدويًا أعرابيًا، فإن الوحشى من الكلام يفهمه الوحشى من الناس، كما يفهم السوقى رطانة السوقى" [2] ، كما أولت ملاحظات غيره من البلاغيين الاهتمام نفسه بالفكرة، فذهب ابن وهب إلى وجوب أن" يكون الخطيب أو المترسل عارفًا بمواقع القول وأوقاته واحتمال المخاطبين به، فلا يستعمل الإيجاز فى موضع الإطالة فيقصر عن بلوغ الإرادة، ولا الإطالة فى موضع الإيجاز، فيتجاوز فى مقدار الحاجة إلى الاضجار والملالة، ولا يستعمل ألفاظ الخاصة فى مخاطبة العامة، ولا كلام الملوك مع السوقة، بل يعطى لكل قوم من القول بمقدارهم، ويزنهم بوزنهم" [3] ، وإلى هذه الفكرة نفسها ذهب الجاحظ بقوله:" وللإطالة موضع وليس ذلك بخطأ، وللإقلال موضع وليس ذلك من عجز، ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحى والحذف، وإذا خاطب بنى إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطًا وزاد فى الكلام"[4] وبذلك جعلت هذه الرؤية البلاغية للمتلقى الحضور الأكبر مما دفع د. جابر عصفور إلى اتهامها بأنها" بلاغةٌ تركز على مقامات المستمعين وطبقاتهم، وتُكتب أو تُصاغ أو تُرتجل بالقياس إلى إطار مرجعى، هو سلطة المؤسسة التى تتحرك منها وبها هذه

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت (بدون تاريخ) جـ ١ صـ ١٣٥.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين، مرجع سابق جـ ١ ص ١٤٤.

(٣) ابن وهب: البرهان ص ١٩٤.

(٤) الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٦٩ م جـ ١ ص ٩٣.

على استقصاء القول فى بيان دقائقها، وتوضيح خفاياها، وقد وفَّى كتاب دلائل الإعجاز هذه الغاية إلى حد كبير، واقترب فى هذا الغرض من درجة الكمال، وإن لم يبلغها، ولا يأتى تنبيهنا هذا للتقليل من شأن الكتاب أو من قيمته، ولكننا نقول هذا ونُصرُّ على تأكيده لننطلق إلى حقيقة أخرى مؤداها أن التلقى البلاغى بحاجة إلى مزيد من رؤى وجهود تستثمر هذا التلاقح المعرفى بين الرؤية البلاغية والنظرية الحديثة.

ويُلزمنا المسار المنهجى لهذه الدراسة أنْ نحدد أنَّ المقصود بالبلاغة هنا هو الدرس البلاغى العربى، بما انطوى عليه من رؤى تتصل بشكل أو بآخر بنظرية التلقى من بعض زواياها، ولكن فى حدود الاحتراز من الخلط والتداخل، فإذا كنا قد عنينا ـ قبل قليل ـ بالإشارة إلى نقاط التداخل بين النظريات الغربية فإن هذا يقتضينا أيضًا أن ننفرق بين نظرية التلقى، وحضور المتلقى فى المعالجة البلاغية العربية.

(٣)

المتلقى فى التفكير البلاغى العربى

تأخذ هذه الدراسةُ نفسَها بضرورة التفريق بين مستويات لحضور المتلقى فى البلاغة العربية، فقد ذكرنا فى مستهل هذه الدراسة أننا لن نتكلف محاولات ربط تعسفية بين التراث والحداثة، وبَرِئْنا من أن نتخذ الربط منطلقًا لهذه الدراسة؛ ونأخذ ـ هنا ـ فى تأكيد هذا؛ لأن محاولات الربط تنطوى على بعض مظاهر الخلل المنهجى، ولكننا نؤكد على أن الفرق بين الرؤيتين سافر، فقد راحت بعض المعالجات العربية الحديثة التى عرضت لفكرة التلقى فى البلاغة العربية القديمة تناقش الفكرة وكأنها آخذة فى اعتبارها أن كل ذكر للمتلقى فى البلاغة العربية القديمة يتصل بشكل ما بالرؤية التى تطرحها نظرية التلقى الغربية [١] ولذلك جاء هذا الجهد محاولة لرصد وجود المتلقى بشكل عام، ومن ثم نؤكد هنا على الإشارة السابقة إلى أن الرابط الذى تنطلق منه هذه الدراسة بين البلاغة العربية ونظرية التلقى يتمثل فى **تقديم البلاغة لمجموعات المعايير وأنظمة التفكير الموضوعية التى تضبط ذاتية التلقى،** وسنستجيب هنا لإلحاح هذا المنطلق فى تنحية بعض الرؤى البلاغية القديمة وبعض محاولات الربط الحديثة.

(١) د. محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، ط ١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٩م ص٢٠٩.

لعل أبرز ظهور للمتلقى فى البلاغة العربية يتمثل فى المفهوم الرائج عن مطابقة الكلام لمقتضى الحال، إذ راح هذا الظهور يحتل واجهة الصورة فى البلاغة العربية لتبوئه المكان الأنصع فى اللافتات الجهيرة المرددة للمفاهيم الحدِّيَّة المنطقية التى وضعها البلاغيون العرب المتأخرون،" وإن كان منظرو البلاغة فى القرن الرابع وما بعده لم يتحرروا من أسر هذا المفهوم، فقد كان تعريف البلاغة عندهم خطوة على طريق استقراره، وقد ظل هذا المفهوم مهيمنا على الفكر البلاغى ومؤكدا للوظيفة الإقناعية للبلاغة حتى تأصل عند القزوينى ومن تبعه، وربما ظل يمارس وجوده فى تشكيل المفاهيم التقليدية للبلاغة حتى يومنا هذا [١] بل بات يمارس فاعليته الخادعة فى محاولات الربط بينه وبين المفهوم الذى تطرحه نظرية التلقى الحديثة.

ولنا فى ظل هذا التداخل المفاهيمى أن نطرح تساؤلات: من المخاطب (المتلقى)، وما الحال (المقام)، وما المراعاة (المطابقة)؟... أهى مراعاة حال المتلقى (الجمهور المستهدف بالإمتاع) تلاشيًا لسوء الفهم أو عدمه؟ أم هى مراعاة حال المخاطب (السلطة) تلاشيًا للخروج عن حدود اللياقة وما قد يترتب عليه من منع الهبات والعطايا؟ أم هى مراعاة حال المتلقى (الجمهور المستهدف بالتأثير والإقناع) ابتغاء لممارسة سلطة فكرية عليه؟ أم أنها تحتفظ بهذه الأبعاد كلها؟

إنها بلا شك تحتفظ بهذه الأبعاد جميعها.

لقد عرَّف البلاغيون بلاغة الكلام بأنها مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته [٢] ، وبهذا التعريف ينصرف القدر الأكبر من الاهتمام نحو المتلقى، لأن مطابقة مقتضى الحال أو المقام تعنى مراعاة حال المخاطب، وإن كان ثم تمييز بين الحال والمقام لتعلق المقام بالملابسات الخارجية، وتعلق الحال بالملابسات النفسية الداخلية للمخاطب،" فحضور المتلقى كما يتم من خلال المقام يتم أيضًا من خلال الحال، ويتميز الحال بتعلقه بالجوانب الداخلية التى يكون عليها المتلقى." [٣]

(١) د. عيد بلبع: قضية الطبع والتكلف فى التراث النقدى والبلاغى قراءة جديدة، ط٢ دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٨ م ص ٩١ .

(٢) القزوينى: الإيضاح، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى، ط٣ بيروت ١٩٩٣م ص٩.

(٣) د. محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانى، مرجع سابق ص ٢٣٨.

البلاغة، وهى بلاغة تتجه إلى متلق منفصل عن صانعها، لتحدث فى هذا المتلقى تأثيرات مقصودة سلفا يراد بها استمالته إلى فكرة أو رأى أو موقف لسلطة تؤكد هيمنتها." [1]

إنها بلاغة تجعل المتلقى مستهدفًا لعملية إقناعية فى الخطاب الفكرى الأيديولوجى، ويشير د. حمادى صمود إلى أن البعد المذهبى الاعتزالى عند الجاحظ كان وراء آرائه السابقة،" مما ولد فى صلب نظريته العناية بالمتكلم والسامع والكلام، بل حددت خصائص الخطاب بناء على قدرات السامع لأنه المقصود بالفعل اللغوى" [2]، أى لأنه مستهدف لعملية إقناعية من قبل سلطة فكرية.

أو تجعله مستهدفًا لعملية دفع وحث مخادعة فى الخطاب المدحى فى الشعر العربى - مثلًا - فقد" أخذ التلقى طبيعة جماعية ترتبط بالمقامات، فلكل مقام مقال، فهناك خطاب يتناسب مع الفئة المخاطبة بحدودها الاجتماعية" [3]، ولا يختلف عن ذلك كثيرًا أخذ المرسل المتلقى فى اعتباره فيما أطلق عليه د. عبد المطلب" المتلقى المجهول" [4]، فهو فى حقيقة الأمر تأسيس معيارى لمبدأ اللياقة، الذى لا يختلف فى شىء عن المقام والحال، فى أن هذه المناحى ليست معايير تحكم التلقى والتحليل، ولكنها معايير تحكم اعتبار المتلقى عند المرسل، أى" تضع شروط إنتاج الخطاب." [5]

وبغض النظر عما يمكن أن تثيره هذه الفكرة من جدل، فإن النظر إليها بوصفها سبقًا عربيًا فى إدراك حضور المتلقى فى العملية الإبداعية، أو الأخذ فى تحليل استجابات القارئ للخطاب على هدى منها لهو من التعسف المنهجى الذى لا تعد البلاغة العربية بحاجة إليه، فالأولى منه ببذل الجهد هو التوجه إلى المواضع المضيئة فى التراث البلاغى العربى، ومن ثم فلا حاجة بنا لمحاولة الربط التى جد فى تطلبها د. محمد المبارك فى كتابه" استقبال النص عند العرب".

---

(١) د. جابر عصفور: بلاغة المقموعين. دراسة فى مجلة البلاغة المقارنة ألن عدد " ١٢ " ١٩٩٢، ويراجع فى هذا أيضاً د. مصطفى ناصف: بين بلاغتين، دراسة ضمن المجلد الأول من كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدى ص٨٥.

(٢) د. حمادى صمود: التفكير البلاغى، ط ٢ جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس ١٩٩٤م ص ٦٠٨.

(٣) د. محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة، مرجع سابق ص ٢٣٧.

(٤) د. محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة، مرجع سابق ص ٢٣٨.

(٥) د. محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، مرجع سابق ص ٢١١.

(٤)

حضور المتلقى فى كتاب دلائل الإعجاز

يتعلق التلقى بالمتلقِ والمتلقَّى، ويتحدد المتلقَّى فى الظواهر البلاغية والأسلوبية المختلفة التى يتكون منها الاستعمال الفنى للغة، ذلك الذى ينأى بها عن حدود المعنى الحرفى ليدخل بها فى طبقات دلالية يكشف عنها المعنى الحرفى بارتباطه معها فى علاقات متفاوتة متباينة أحيانًا، وقد أطلق عبد القاهر على طبقات المعانى الإضافية هذه **معنى المعنى** الذى يعد الغاية فى عملية التلقى.

تمر عملية التلقى عند المتلقِى بمراحل تنطلق إدراكيًا من المبدأ الذوقى فى الإدراك، وهو أولى خطوات التلقى، وليس من شك فى ارتباط المبدأ الذوقى هذا بالبعد النفسى فى إدراك معنى المعنى، ومن ثم فإن المبدأ الذوقى يُسلم إسلامًا طبيعيًا للبعد النفسى؛ لأنه بشكل أو بآخر لا ينفصل عن هذا البعد النفسى، فهو فى الحقيقة يمثل مرحلة من مراحله.

وإذا كان المبدأ الذوقى الإدراكى، والبعد النفسى الذوقى يمثلان حركة النفس فى تلقى معنى المعنى والتفاعل به، فإن هذه الحركة النفسية تواكبها حركة عقلية فكرية، تنطلق إجرائيًا من توخى معانى النحو للوقوف على معنى المعنى، وتتخذ التمثُّل سبيلًا إلى عملية التحليل التى تُترجم فيها هذه العمليات النفسية والفكرية جميعها.

وبذلك يمكن أن نستنبط من أفكار عبد القاهر المتناثرة فى كتابه دلائل الإعجاز نظرية متماسكة فى التلقى، إذ تترابط فيها هذه المراحل لتكشف عن صدور عبد القاهر عن منظومة عقلية متعالقة، وسنبدأ فى عرض عناصر هذه المنظومة بالتركيز على ما ركز عليه عبدالقاهر من انصراف ذهن المتلقى وغايته إلى الوقوف على معنى المعنى، ثم نُردف ذلك بالحديث عن مبدأ الذوق فى إدراك معنى المعنى، ثم نعرج على البعد النفسى فى التلقى، لنختتم محاولتنا فى استنباط هذه النظرية عند عبد القاهر بمبدأ التمثل.

أما طريقة عبد القاهر فى التلقى التى تبينها معالجاته فقد جاءت فى هذه الدراسة متناثرة خلال هذا العرض، كما جاءت على سبيل المثال لا الحصر؛ لأن استقصاء تلقى عبد القاهر للنصوص المتمثل فى تحليله من الغزارة بحيث يضيق عنه المجال المحدود.

إن فكرة المقام تنظر إلى المتلقى ـ فى كل الحالات ـ بوصفه مستهدفًا، ومن ثم تسير فى اتجاه مغاير تمامًا لما هو مطروح فى نظرية التلقى التى تتجه من القارئ إلى النص، ومن ثم جاءت كلمة المراعاة المعروفة فى البلاغة العربية هى الأنسب؛ لأن المراعاة فعل واقع من المرسل على المتلقى.

كما أنه لا حاجة بنا أيضًا إلى تعسف المبررات لما أولته النظرية البلاغية العربية من عناية بالمتلقى فى تعرضها لمعايير الحسن فى التشبيه،" إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة"[١]، وشبيه بالتشبيه الحسى ما جاء الحكم فيه بالرداءة مطلقًا فى تشبيه" ما يرى بالعيان بما ينال بالفكر" [٢]، فقد ذهب د. محمد المبارك إلى اعتبار هذا اللفت فى البلاغة العربية من الجوانب الإيجابية، وراح يدافع هذا النوع الذى عُرف بالتشبيه الحسى بقوله:" فالصورة الحسية أقرب إلى ذهن المتلقى، إذ يستطيع تحليل المعنى والتفاعل مع النص" [٣]، ولا نجادل فى أن الذى أملى تفضيل الصورة الحسية فى التشبيه على الرؤية البلاغية المعيارية هو المتلقى، ولكن ينبغى ـ فى الوقت نفسه ـ ألا يُعد أى حضور للمتلقى ذا علاقة بنظرية التلقى، ومن ثم نستبعد أيضًا اعتبار المتلقى فى النظرية البلاغية العربية من هذه الوجهة.

كما نستبعد أيضًا من العلاقة بين البلاغة العربية ونظرية التلقى ما أشار إليه غير واحد من البلاغيين العرب القدماء من الحضور التعليمى ـ إن صح التعبير ـ ذلك الذى يعمد فيه الشاعر أو الخطيب إلى عرض ما أنتجه على العلماء، أو فئة المتلقين المخصوصين [٤]

وبعد، فهل وقفت البلاغة العربية عند هذه الحدود فى تلقى النص؟

الحق أن البلاغة العربية غنية بالتفاتاتها الثَّرِيَّة فى استكناه جوهر فكرة التلقى، بيد أن هذه الالتفاتات جاءت فى ثنايا التحليلات البلاغية، مما جعلها غير واضحة بذاتها مُبينة عن

(١) أبو الحسن الرمانى: النكت، منشور ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله أحمد، د. محمد زغلول سلام ط٤ دار المعارف، القاهرة ١٩٩١ م ص ٨١، ويراجع أيضاً أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين ص ٢٤٨/٢٤٦.

(٢) أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين، مرجع سابق ص ٢٤٨.

(٣) د. محمد المبارك: استقبال النص، مرجع سابق ص ٢١٠.

(٤) د. محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانى ص ٢٣٥، ٢٣٦، وراجع أيضاً الجاحظ: البيان والتبيين جـ ١ ص ٢٠٣، وابن طباطبا: عيار الشعر ص ٢٠.

نفسها، إذ يحتاج الوقوف عليها والتنبيه إليها طول صبر وإمعان نظر وقوة استنباط، ولعل الذى وجه الانتباه إلى فكرة المقام والمطابقة والمراعاة هو الوجود السافر لهذه المفردات فى البلاغة العربية، بحيث لا يحتاج إلى استنباط، فولج الباحثون الباب تسهُّلًا واستجابة للوجود اللافت وغزارة المادة القولية التى تُسعف فى إنجاز، وسنقف عند نموذج للرؤية البلاغية القديمة شاهدًا على ما نذهب إليه هنا من أن البلاغة العربية لم تقف عند حدود فكرة مراعاة مقتضى الحال فى علاقتها بنظرية التلقى، ثم نقف وقفة متأنية لتجلية هذه الرؤية والأسس التى قامت عليها عند عبد القاهر الجرجانى.

فعلى الرغم مما قدمنا فإنه من الحق أن نشير إلى أن البلاغة العربية التفتت إلى المتلقى بوصفه فاعلًا فى إنتاج دلالة النص، بشكل لا يختلف كثيرًا عن الشكل الذى قصدت إليه نظرية التلقى الحديثة، ومن ذلك معالجة الرمانى (ت ٣٨٦ هـ) وغيره من البلاغيين القدماء لظاهرة الحذف، فقد ذهب الرمانى فى بيان تلقى ظاهرة الحذف إلى فاعلية الحذف فى ذهن المتلقى، بل يذهب إلى أن بلاغة الحذف لا تدرك إلا بالتلقى، فالحذف مرهون بما ينتجه التلقى من دلالات فى سلوك المتلقى الذى أطلق عبه الرمانى" الوهم"، وجعله سلوكًا خالصًا للمتلقى" فالحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم." [١]

وقد تبلورت هذه الفكرة على يد الزركشى (ت ٧٩٤ هـ) إذ أخذ فى بيانها بقوله:" وحذف الجواب يقع فى مواقع التفخيم والتعظيم، ويجوز حذفه لعلم المخاطب به، وإنما يحذف لقصد المبالغة؛ لأن السامع مع أقصى تخيله يذهب منه الذهن كل مذهب، ولو صرح بالجواب لوقف الذهن عند المصرح به فلا يكون له ذلك الوقع، ومن ثم لا يحسن تقدير الجواب مخصوصًا إلا بعد العلم بالسياق" [٢]، وبذلك تجعل الرؤية البلاغية العربية القديمة مركز تكون الدلالة هو ذهن المتلقى فى حذف الجواب، مشيرًا إلى أن الذكر ـ الذى هو مقابل الحذف ـ يحد ذهن المتلقى ويوجهه إلى دلالة بعينها، أما الحذف فتنفسح فيه التقديرات فى ذهن المتلقى بحيث لا تحدها حدود.

(١) الرمانى: النكت، ضمن: ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن، مرجع سابق ص ١٠٦.

(٢) الزركشى: البرهان، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط ١ بيروت ١٩٨٨ م جـ ٣ ص ٢١٨.

أولا: معنى المعنى

لعل نظرة د. محمد عابد الجابرى من أثقب النظرات التى تأملت الفكر البلاغى عند عبد القاهر الجرجانى وعلاقته بتلقى النص، إذ التفت إلى أن:" أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز فى الكلام العربى المبين كامنة فى كون الأساليب البلاغية العربية تجعل المخاطب أو المتلقى يُسهم فى إنتاج المعنى المقصود بواسطة عملية استدلالية، ينتقل فيها من خلال اللفظ ومعناه المتعارف عليه إلى المعنى الذى يقصده المتكلم " [1] ، فالجابرى يشير هنا إلى ما أسماه عبد القاهر:" معنى المعنى" ويأخذ فى بيانه بأن" اللفظ هنا لا يعطى المعنى بل هو دليل عليه، وهذا لا يقلل من شأنه كما يُتوهم بل العكس، فالألفاظ هنا ليست أداة اتصال فحسب، ليست مطية أو وعاء للأفكار وحسب، بل إنها أمارة عليها ودليل إليها، إنها بمثابة الحد الأوسط الذى بدونه لا يمكن الانتقال من المقدمات إلى النتائج، فهى إذن عنصر أساسى وضرورى فى العملية البيانية، فالبيان لا يكون بالفكر وحده، أعنى لا يكون بالتعبير المباشر عن الفكرة، بل يكون بتوسط اللفظ . لا كحروف منظمة ولا كمعان لغوية بل . كنظام خطاب، إذ يدل على نظام العقل يطابقه ويحتويه." [2]

ومن قبل عنى د. شوقى ضيف بمعنى المعنى فى كتابه" البلاغة تطور وتاريخ ١٩٦٥ م" وأطلق عليه" المعنى الإضافى"، وبعد أن أشار إلى الجذور التى رفدت فكر عبد القاهر بهذه النظرية يقول:" **ولسنا نزعم أن شيئًا من ذلك كله دفع عبد القاهر لإحداث نظريته وما استخرجه من قواعد المعانى الإضافية، وإنما نزعم أنه قرأ ذلك كله واستوعبه استيعاب الحاذق البصير**" [3]

لعل التفات عبد القاهر إلى ما أسماه" **معنى المعنى**" من أهم القضايا الجوهرية التى انتبهت إليها البلاغة العربية فى تلقى النص، إذ يلفت" معنى المعنى إلى بعد آخر فى حضور المتلقى بالإضافة إلى ما ذهب إليه التلقى ونقد استجابة القارئ، فحضور المتلقى ليس مرهونًا بما ذهب إليه إيزر Iser من" أن النصوص جميعًا توجد فجوات، أو تجاويف، على القارئ أن يستخدم خياله لملئها، وبهذا التفاعل بين النص والقارئ تحدث الاستجابة الجمالية." [4]

(١) د. محمد عابد الجابرى: بنية العقل العربى ص ١٣، ١٤.
(٢) د. محمد عابد الجابرى: بنية العقل العربى ص ١٣، ١٤.
(٣) د. شوقى ضيف البلاغة تطور وتاريخ، مرجع سابق ص ١٦٧.
(٤) ك. م. نيوتن: نظرية الأدب فى القرن العشرين، مرجع سابق ص ٢٣١.

التضمن، ويلتقى أيضًا مع إشارة (أمبرتو إكو) إلى تكثيف الشفرات، فقد ذهب (إكو) إلى تحليل بُعد آخر من أبعاد التكثيف، يتعلق بالتتبع البلاغى للارتباطات الخفية فى الحقول الدلالية بقوله:" إن أى فكرة داخل هذه المجالات تعتبر بادئة لعلامة جديدة عن طريق الاستبدال البلاغى الذى يُكَوِّن عددًا أكثر من الارتباطات يتحكم فى الحقل الدلالى ويظهر بنيته الطبقية، وفى هذا النشاط تتغير الانتقاءات السياقية والمقامية باستمرار، وتُحمَّل بمزيد من المعانى التى تخلق ارتباطات مفاجئة وغير متوقعة، وعندما تكون هذه العملية سريعة وغير متوقعة وتربط بين نقاط بعيدة تظهر كطفرة، والمخاطب . على الرغم من شعوره المضطرب بصحتها . لا يستطيع استنتاج سلسة الخطوات داخل سلسلة الدلالة العميقة والتى تربط . معًا . النقاط واضحة الانفصال، ونتيجة لذلك يعتقد . المخاطب . أن الابتكار البلاغى كان نتاج لإدراك حدسى . نوع من الإشراقة . أو إلهام مفاجئ، ولكن فى الواقع: إن المرسل أدرك لمحة لطرق تسمح له المنظومة الدلالية عبورها، فالذى كان بالنسبة للمرسل نظرة سريعة ولكن واضحة . لاحتمال المنظومة الدلالية . يصبح بالنسبة للمخاطب شيئًا غامضًا وغير واضح، فالمخاطب يضفى على المرسل قدرة حدسية راقية، بينما يدرك المرسل أن لديه نظرة واسعة وفورية لبنية عميقة لنظام الدلالة، ومع ذلك اكتشف كلاهما طريقة جديدة لربط الوحدات الدلالية، ولذلك فإن العملية البلاغية . والتى تساوى فى بعض الحالات العملية الجمالية . يثبت أنها شكل من أشكال المعرفة، أو على الأقل طريقة لتنظيم المعرفة المكتسبة." [1]

لعل هذا الإجماع على فكرة:" معنى المعنى" التى وردت بمفردات كثيرة فى هذه المعالجات على اختلاف مشاربها وتباين مقاصدها توضح لنا فى جلاء أن المستهدف من عملية التلقى إنما هو معنى المعنى الذى يمهد عبد القاهر لمفهومه بتقسيم الكلام إلى ضربين: ضرب يتلقاه المتلقى ويصل منه إلى المقصود بدلالة الألفاظ وحدها، وذلك إذا قصدت أن تُخبر عن (زيد) مثلًا بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، أما الضرب الآخر فلا يستطيع المتلقى أن يصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، إذ لا بد له من سلسلة من الدلالات يُسلم بعضها إلى بعض، يقول:

(١) **Eco, U:** A Theory of Semiotics, Indiana University Press, 1976. P.283

وقد عرضنا فى موضع آخر إلى أن حديث د. شوقى ضيف عن المعنى الإضافى عند عبد القاهر الجرجانى لم يكن مجرد إشارة عابرة،" ولكنه التفت إلى أن هذا المعنى الإضافى يمثل جوهر البعد البلاغى للقول، وقد أطلق عبد القاهر عليه (معنى المعنى)، وقام بتحليل مفهومه فى حديثه المسهب عن نظرية النظم،" وأن فصاحة الكلام ينبغى أن تُرد إلى جمال المعانى الإضافية... وينبغى أن يرد إلى هذه المعانى جمال الاستعارة والكناية" [١] ، ثم يستعرض د. شوقى ضيف المباحث البلاغية عند عبد القاهر فى ضوء ما تحققه من المعانى الإضافية، وبذلك يُجلِّى فكرةَ جوهريةِ معنى المعنى فى تحقيق البعد البلاغى للقول.

وبذلك يحمل حديثه هذا دعوة إلى استثمار هذه الفكرة فى الدرس البلاغى الحديث بوصفها منطلقًا لتحليل الظواهر البلاغية المختلفة، ويُسهم فى إثراء التحليل النقدى، ويتلاقى مع الرؤى الحديثة فى الأسلوبية والشعرية، والحقيقة التى يجب أن نعترف بها فى وضوح هى أن د. شوقى ضيف بالتفاتته هذه وضع البلاغيين العرب المحدثين فى حرج شديد؛ لأن أحدهم لم يأخذ نفسه باستثمار مقولة المعنى الإضافى حتى أتتنا من الآخر فيما أنتجه من معرفة حديثة عن علم الأسلوب والشعرية ونظرية إنتاج العلامة ونظرية التلقى ونقد استجابة القارئ، على الرغم من أن اتخاذ معنى المعنى منطلقًا لاستكناه الظاهرة البلاغية ينتج مفهومًا للبلاغة يجعلها تتلاقى مع بعض المفاهيم الحديثة، ويجدر بنا أن نشير إلى طرف من المعالجات الحديثة التى وضعت المعانى الإضافية فى اعتبارها لنقف على مقدار ما كان يمكن أن تحققه البلاغة العربية من خطوات متطورة فى استكناه النصوص لو أنها تمثلت مفهوم معنى المعنى الذى نفذ إليه الناقد البلاغى عبد القاهر الجرجانى.

يحدد (رولان بارت) العنصر النوعى المائز للشعرية بالبلاغة، مشيرًا إلى أنه يهدف من ذلك إلى" تجنب كل حصر للشعرية فى الشعر، وللتأكيد على أن الأمر يتعلق بمستوى عام للغة، مشترك بين كل الأجناس الأدبية منثورها ومنظومها" [٢] ، وبعد أن يعرض (بارت) لوظيفة البلاغة القديمة (الإقناع ـ التعبير الجيد) التى تجعل منها مؤسسة اجتماعية يتجاوز تلك العلاقة الوظيفية المباشرة إلى تعريف" بنيوى، أو لكى نكون أكثر دقة ـ على حد قوله ـ

(١) د. شوقى ضيف: البلاغة تطور وتاريخ ص ١٨٠، وراجع أيضاً ص ١٧٢، ١٧٣.

(٢) رولان بارت: البلاغة القديمة، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوى، الدار البيضاء، نشر الفنك (بدون تاريخ) ص ١٨٨.

إعلامى، فكل رسالة ـ والعمل الأدبى هو رسالة كذلك ـ تتضمن على الأقل مستوى التعبير، أو مستوى الدوال، ومستوى المضمون أو مستوى المدلولات، وترابط هذين المستويين يشكل العلامة ـ أو مجموع العلامات ـ، غير أنه يمكن لهذه الرسالة أن تصير مجرد مستوى تعبير لرسالة ثانية، وإجمالًا فإن علامة الرسالة الأولى تصير دالَّ العلامة الثانية، وإذ ذاك نجد أنفسنا أمام نسقين سيميوطيقيين يتداخل أحدهما بالآخر بصورة منتظمة، وقد سمى هيلمسلف هذا النسق الثانى المتكون بهذا الشكل باسم السيميوطيقا التضمينية Semiotic Connotative (فى مقابل اللغة الواصفة حيث تَصِيرُ علامةُ الرسالة الأولى مَدْلُولًا، لاَ دَالَّ الرسالة الثانية) والحالُ أن الأدب باعتباره لغة هو بدون شك سيميوطيقا تضمينية... وبمصطلحات علم الإعلام سَنُعَرِّفُ الأدب إذن باعتباره نسقًا مزدوجًا تعيينيًا (تضمينيًا)؛ وداخل هذا النسق المزدوج، سيشَكل المستوى الظاهر والنوعى، الذى هو مستوى دوال النسق الثانى، البلاغة، وستكون الدوال البلاغية هى المضمنات." [١]

وقد أشار (بارت) إلى التضمين فى حديثه عن التصنيف البنيوى للصورة البلاغية إذ عرف البلاغة بأنها" مستوى التضمين فى اللغة" رابطًا بين المضمنات وأحد أشكال الصور البلاغية ـ المتمثل فى الاستبدال، أو التحويل الدلالى، فى الاستعارة مثلًا. [٢]

وقد فرق د. سعد مصلوح بين مصطلحى تَضَمُّن Connotation وإضافة Addition، بأن الإضافة تفترض وجود تعبير محايد لا يتسم بأى سمة أسلوبية، أما التضمن فهو لا يعترف بوجود تعبير محايد وتعبير متأسلب. [٣]

وقد استعمل (جون كوين) مصطلح المعنى الإضافى فى تفسير الاستعارة بأنها" صورة تمتلك معنىً إضافيًا (مفهومًا أسلوبيًا) يتميز بالصورة كنمط معين من اللغة هو لغة الشعر"[٤] ، يلتقى مفهوم الصورة بوصفها تكثيفًا مع امتلاكها المعنى الإضافى، كما يلتقى مع مفهوم

(١) رولان بارت: البلاغة القديمة، مرجع سابق ص ١٨٩، ١٩٠.

(٢) رولان بارت: البلاغة القديمة، مرجع سابق ص ١٩٧.

(٣) د. سعد مصلوح: الأسلوب دراسة لغوية إحصائية، ط ٣ القاهرة ١٩٩٢. ص ٤٤، و يراجع فى ذلك: برند شبلنر: علم اللغة والدراسات الأدبية، إذ يذكر فى تحليله لأنواع الأساليب أن الإضافة تعنى: " أن التعبير اللغوى يبدأ فى إطار الشكلية اللغوية محايداً، ثم ينبغى فى الخطوة التالية أن يرتدى ثوباً جمالياً، أى تزيينه بالأسلوب " ص ٥٤، يراجع أيضاً فى ذلك محمد غاليم: التوليد الدلالى فى البلاغة والمعجم، ص ٣٥ وما بعدها.

(٤) جون كوين: اللغة العليا، النظرية الشعرية، ترجمة د. أحمد درويش، ط المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ـ سلسة المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٥م ص ١٣٩.

"ولكن يدلك اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه فى اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض"[١] ، ثم يخلص عبد القاهر إلى تحديد مفهوم معنى المعنى بعد أن ضرب الأمثلة بالتشبيه والكناية والاستعارة بقوله:" وإذ قد عرفت هذه الجملة، فههنا عبارة مختصرة، وهى أن تقول: (**المعنى ومعنى المعنى**)، تعنى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذى تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يُفضى بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذى فسرت لك." [٢]

ثم يربط عبد القاهر معنى المعنى بالتلقى ربطًا مباشرًا بوقوفه على تحقق درجات المعانى فى ذهن المتلقى، إذ يقرر أن الذهن أسرع فى إدراك بعض المعانى من بعضها الآخر، ويقصد بذلك المعانى التى تُنال بالفكر، تلك التى لا تدل عليها الألفاظ دلالة مباشرة، يقول:" وإذا كان ذلك كذلك، عُلم علم الضرورة أن مَصْرِفَ ذلك إلى دلالات المعانى على المعانى، وأنهم أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلًا على المعنى الثانى، ووسيطًا بينك وبينه، متمكنًا فى دلالته، مستقلًا فى وساطته، يَسْفِرُ بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبْيَن إشارة، حتى يُخيل إليك أنك فهمته من حاقِّ اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك." [٣]

وبذلك يتركز تحليل عبد القاهر لعملية التلقى على" معنى المعنى" ببيان كيفية تواصل ذهن المتلقى عبر خطوات الدلالة، ومن هنا نقول بأن معنى المعنى يمثل نقطة البداية فى التلقى عند عبد القاهر الجرجانى.

تلك الحقيقة التى تجعل من اللغة نقطة الانطلاق إلى تحقق المعنى ثم إلى تحقق معنى المعنى، أو معانى المعنى ـ إن شئت ـ عند عبد القاهر هى أيضًا نقطة البداية عند إيزر Iser الذى ذهب إلى" أن البنية اللغوية للنص تستنزف وظيفته فى إطلاق أفعال الفهم، بيد أن إيزر يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك إذ يرى أن" تلك الأفعال رغم أن ما يحركها هو النص، إلا أنها لا تقبل التحكم الكلى للنص نفسه، وهذا النقص الشديد فى التحكم هو ما يشكل الأساس للجانب الإبداعى من القراءة" [٤] ، ومن هنا يأتى التساؤل: هل هى لذة

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، ط ٢ الخانجى، القاهرة ١٩٨٩م ص ٢٦٢.
(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦٣.
(٣) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦٧، ٢٦٨.
(٤) د. سامى إسماعيل: جماليات التلقى ط١ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢م ص ١٤٤.

ولكن على الرغم من تحسر عبد القاهر على ضياع الذوق، وادعاء من لا ذوق له المعرفة بالبلاغة، فإنه يقدم لنا هذا الذوق مدعمًا بالدليل والبرهان الذى يعتمد فيه على توخى معانى النحو، الأمر الذى يحدونا إلى القول بأن المعضلة ليست فى عدم وجود الدليل على الإطلاق، وانفراد الذوق الانطباعى بالتأسيس لمعايير الاستحسان أو الاستهجان، فالمعضلة فى خفاء الدليل ومراوغته وتواريه بحيث أصبحت عملية التلقى نفسها بحاجة حتمية إلى الذوق، يستوى فى ذلك الإدراك ابتداءً من البلاغى للظاهرة البلاغية فى النصوص، أو نقل الإدراك إلى آخر بإقامة الحجة، تلك التى شأنها من الخفاء يجعل الأمر عسيرًا.

إن الذوق الذى يعنيه عبد القاهر ليس ذوقًا عشوائيًا همجيًا يقوم على انطباعية فردية، ويؤسس للمغالطة والمكابرة والتعسف، ويسلم إلى تعصب لا جدوى منه ولا مبرر لوجوده، فالذوق الذى يعنيه الرجل ليس مرجعية حُكْمية بقدر ما هو آلية إدراكية من آليات التمثل، الذى يُعد بدوره آلية من آليات التلقى، و نعنى بهذا أنه: لا يُقبل من الرجل أن يُصدر حُكمًا لا علة له إلا الذوق سندًا ودليلًا تُرد إليه أحكامه فى الاستحسان أو الاستهجان، كما نعنى بكون الذوق وسيلة إدراك: أنه أداة ينبغى أن يطرأ عليها ما يطرأ على الأدوات من التمحيص والتدقيق والتثقيف و التهذيب بالدربة والمران و إعادة النظر بعد النظر، الأمر الذى يقتضينا أن ننبه أيضًا إلى أن كون الذوق وسيلة إدراك لا نعنى به ـ وأحسب أن عبد القاهر لم يعن به أيضًا ـ إدراك الظاهرة البلاغية فى النص بل ـ قبل هذا وأهم منه ـ إدراك العلل الخفية للظواهر البلاغية فى كلام البلغاء.

ومن ثم فإن هذا الذوق ذوق خاص، إنه الذوق المهذب المدرب بالوسائل التثقيفية التى تتخطى به حدود الانطباعية والذاتية لتجعل للإدراك الذوقى وما يستتبعه من أحكام مرجعًا موضوعيًا.

وبذلك يأتى الذوق من أهم النقاط اللافتة فى الرؤية المنهجية للقراءة التأويلية عند عبد القاهر، إذ جعله خطوة أولى فى إدراك الأبعاد الفنية فى هذه القراءة التأويلية، ولذلك نجد اقتران الذوق بالمعرفة عنده واضحًا فى قوله:" واعلم أنه لا يصادف القول فى هذا الباب موقعا من السامع ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومىء إليه من الحسن واللطف أصلا وحتى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام فيجد الأريحية تارة ويعرى منها أخرى وحتى إذا عجَّبتَه عجِب، وإذ نبهته

الإنتاج أم لذة الاكتشاف؟ لنتبين أن الاكتشاف يعد بوجه ما إنتاجًا،" فلذة القارئ تبدأ عندما يكون منتجًا، أى عندما يسمح له النص أن يقوم بتشكيل إمكانياته الخاصة" [١] ، ولكن ينبغى ألا ننسى أن عملية التلقى ـ وفق النظرية ـ هذه ليست عملية محدودة بين طرفين هما النص والمتلقى، ولكن عملية التلقى عملية دينامية لا يمكن إدراكها إلا ضمن تفعيلاتها التاريخية المتعاقبة [٢] ، فلذة الاكتشاف المنتجة للبعد الجمالى هذه ليست سوى منطلق، وينبغى ـ وفق نظرية التلقى ـ ألا تتجاوز هذه الوظيفة، إن لذة الاكتشاف هذه إنما هى أثر، وهذا الأثر يظل جزئيًا فى نظرية التلقى التى تفرق بين أثر العمل وتلقيه، فالتلقى أعم وأشمل بما يأخذ فى حسابه من تفسيرات واستجابات سابقة، وملابسات سياقية واجتماعية، وغير ذلك من عناصر تتجاوز العلاقة المحدودة فى الأثر.

ثانيًا: المبدأ الذوقى

نحاول هنا أن نستنبط التصور النظرى لمبدأ الذوق فى إدراك البلاغة، وقد وضع محقق كتاب دلائل الإعجاز للفصل الأخير هذا العنوان:" إدراك البلاغة بالذوق وإحساس النفس"، وكأنه بذلك يؤصل لدستور فى الإدراك الذى يُعد أول الانطلاق إلى التلقى.

وإذا كان كلام عبد القاهر فى هذا الفصل ينصرف فى جملته إلى تلقى ظواهر النظم المتعلقة بالتراكيب النحوية، وإذا كان لم يحدد عَمْدَه إلى نظرية تضم النظم والظواهر البيانية تحديدًا، فقد ذكرنا من قبل أننا نستنبط هذه النظرية استنباطًا من خلال الكتاب، ومن ثم نرى أن ما قاله عبد القاهر عن الإدراك الذوقى للنظم يصدق على الإدراك الذوقى لمعنى المعنى، ففى ظننا أن مفهوم معنى المعنى يتسع ليشمل الظواهر البلاغية الناتجة من خصائص التراكيب النحوية، على الرغم من أن عبد القاهر قد حدد الأمثلة التى ضربها للمعنى ومعنى المعنى فى التشبيه والاستعارة والكناية، والفرق بين الحالين هو أن معنى المعنى فى الظواهر البيانية المذكورة يخالف المعنى الحرفى (الأول)، وإن كان الأول يدل عليه ويُسفر عنه، أما فى نظم التراكيب النحوية فإن المعنى الثانى لا يخالف الأول بل يعضده، مثال ذلك أسلوب القصر، فإن القصر لا ينتج دلالة مخالفة للتى يمكن أن تنتجها

(١) د. سامى إسماعيل: جماليات التلقى، مرجع سابق ص ١٤٤.

(٢) هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقى، مرجع سابق ص ١٢٤.

الجملة بدون قصر، ولكن القصر يأخذ فى تأكيدها وحصرها، ومن ثم يكون المعنى الثانى المنتج من تراكيب القصر غير مخالف للمعنى، وإن كان ليس هو.

ينطلق عبد القاهر فى عرضه للبعد الذوقى فى التلقى من منطلق أساسى هو: **حتمية الذوق** وفطريته.

ونقصد بحتمية الذوق أن عبد القاهر يجعل من الذوق مبدأ أساسيًا لا يمكن أن يتحقق تواصل فى عملية التلقى، أو قل لا يمكن أن تتم عملية التلقى بدونه، أما فطرية الذوق فهى تعنى عنده أن الذوق **فطرى** لا يمكن اكتسابه، ولكن فقط يمكن تدريبه وتهذيبه، فالذين فقدوا الذوق قد فقدوا بفقده القدرة على تلقى الظواهر البلاغية، يقول:" ولسنا نستطيع فى كشف الشبهة فى هذا عنهم، وتصوير الذى هو الحق عندهم، ما استطعناه فى نفس النظم؛ لأنا ملكنا فى ذلك أن نضطرهم إلى أن يعوا صحة ما نقول، وليس الأمر فى هذا كذلك، فليس الداء فيه بالهين، ولا هو بحيث إذا رُمتَ العلاج منه وجدت الإمكان فيه مع كل أحد مسعفًا، والسعى منجحًا، لأن المزايا التى تحتاج أن تُغلِمَهم مكانها، وتصور لهم شأنها، أمور خفية، ومعان روحانية، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها، وتُحْدِثَ له علمًا بها، **حتى يكون مُهيئًا لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة لهما فى نفسه إحساسًا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة، ومَنْ إذا تصفح الكلام وتدبر الشعر فرَّق بين موقع شىء منها وشىء.**" [١]

فالأصل الذى يُرد الناس إليه فى التلقى، ويعول عليه فى المحاجة، يتمثل فى أمور فطرية لا تأتى اكتسابًا، ولا تستطيع أن تمد بها من فقدها، وهى عنده تتمثل فى استشهاد القرائح، وسبر النفوس وفَلْيُها، وما يعرض فيها من الأريحية عندما تسمع، ويأخذ عبد القاهر فى تعليل هذا العسر فى التلقى إلى البعد الذوقى بوصفه مبدأً حتميًا فى عملية التلقى:" ولم يكن الأمر على هذه الجملة إلا لأنه ليس فى أصناف العلوم الخفية، والأمور الغامضة الدقيقة، أعجب طريقًا فى الخفاء من هذا، وإنك لتُتعِبُ فى الشئ نفسك وتُكد فيه فكرَك، وتُجهدُ فيه كل جَهدِك، حتى إذا قلت قد قتلته علمًا، وأحكمته فهمًا، كنتَ بالذى لا يزال يتراءى لك فيه من شبهة، ويعرض فيه من شك." [٢]

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٥٤٧.

(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٥٥١.

لموضع المَزِيَّة انتبه، فأما من كانت الحالان والوجهان عنده أبدا على سواء، وكان لا يفقه من أمر النظم إلا الصحة المطلقة وإلا إعرابا ظاهرًا فما أقل ما يجدى الكلام معه، فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عدم الإحساس بوزن الشعر والذوق الذى يقيمه به، والطبع الذى يميز صحيحه من مكسوره ومزاحفه من سالمه، وما خرج من البحر مما لم يخرج منه، فى أنك لا تتصدى له ولا تتكلف تعريفه لعلمك أنه قد عدم الأداة التى معها يعرف والحاسة التى بها يجد فليكن قدحك فى زند وار والحك فى عود أنت تطمع منه فى نار."[1] ، ومن ثم عقد فصلًا فى كتابه دلائل الإعجاز عن" **إدراك البلاغة بالذوق وإحساس النفس**".

فالذوقية الذاتية أساس منهجى عند عبد القاهر الجرجانى، وهو ينطلق منها بوصفها قاعدة أساسية تمثل إطارًا عامًا للبلاغى، وتتعلق ـ فى المقام الأول ـ بالأدوات التى يتسلح بها البلاغى فى الإدراك الجمالى الفنى، وإن كنا لا نغفل تعلقها أيضًا بالجانب الإجرائى فى الوصف والتحليل، إنه الذوق والحس، أو ما يُطلق عليه أحيانًا " الحدس"، أو القدرة الفردية، العبقرية الفردية التى أشار إليها (لانسون) " كل النشاط الروحى الأصيل، من إحساس إلى تحليل إلى تفكير، باق مع المنهج الدقيق، وللقدرة على اختراع الأفكار أن تعمل فى حرية، فنحن لا نحد من قوة الذكاء ولا من خصوبته، ولكننا نريد أفكاراً صادقة ولذلك نريد أدلة وتحقيقات،...، نحن لا نحد من مجال الابتكار بل نضاعفه إذ نقدم إليه حقلا جديداً غير محدود، فخلق الأفكار ليس كل شىء بل من الواجب أن نحقق مناهج، ليست هناك مناهج تصلح لكل شىء وإنما هناك مبادئ عامة، وفيما عدا ذلك فكل مشكلة خاصة لا تُحل إلا بمنهج خاص يوضع لها تبعًا لطبيعة وقائعها والصعوبات التى تثيرها، بل إن المشاكل لا تصنع نفسها، وفكرة السؤال تتطلب من العبقرية قدر ما يتطلب الجواب، بحيث يكون فى دعوتنا الخيال الخالق إلى العمل فى اختراع المشاكل والمناهج ما يمد من نفوذه ويفتح أمام نشاطه أبواباً من الممكنات لا حد لها فليطمئن إذن رجالنا ذوو العبقرية فلن نتركها بغير عمل." [2]

وقد أشرنا فى غير هذا الموضع إلى ضرورة التفريق بين المنهج والمنهجية، ولعله قد اتضح من مقولة (لانسون) أن مفهوم المنهجية فى النقد الأدبى لا يعنى العلمية الصارمة،

(١) المرجع السابق نفسه ص ٢٩١.

(٢) لانسون: منهج البحث فى تاريخ الآداب، مرجع سابق ص ٤٢٢.

هل القضية هنا قضية ذوق أم قضية بعد معرفى يؤذن بقطيعة مع المستقر المعروف شأن تلك القطيعة التى أحدثتها مقولات سوسير فى التفكير اللسانى الغربى؟

إن عبد القاهر يحل لنا سؤالًا جوهريًا عن سبب عدم التواصل، أهو موقف أم عدم قدرة؟ هل يتعلق الأمر بالرفض المبنى على موقف معرفى أم بعدم القدرة على التواصل المعرفى مع نقلة معرفية، تؤذن بقطيعة مع المستقر من التصورات النظرية؟

ودعنا نعنصر الكلام فلعله يبين:

ـ إن النظرية هنا هى نظرية النظم" **اعلم أنك لن ترى عجبًا أعجب من الذى عليه الناس فى أمر النظم**"، والنظم يعنى أن اللغة نظام من العلاقات.

ـ اختلاف النظم يعنى اختلاف الأسلوب" صورة المعنى" ومن هنا يأتى التباين والتفاضل الذى يقر به الجميع" **وذلك أنه ما من أحد له أدنى معرفة إلا وهو يعلم أن ههنا نظمًا أحسن من نظم**"

ـ أما فيما يتعلق بموقف الناس:" **ثم تراهم إذا أنت أردت أن تُبَصِّرَهم ذلك تَسدَرُ أعينهم، وتضل عنهم أفهامهم**"، سبب ذلك أنهم أول شىء عَدِموا العلم به نفسه، من حيث حسبوه شيئًا غير توخِّى معانى النحو، وجعلوه يكون فى الألفاظ دون المعانى.

وبذلك يرجع الأمر كله فى عجز القراءة التأويلية إلى عدم العلم بفكرة النظم، وعدم العلم هذا قادهم إلى الرفض وأصبح حائلًا بينهم وبين التواصل مع النظرية، وهذا بالطبع يضع بين أيدينا بُعدًا لا يُنكر من القطيعة المعرفية التى أحدثتها نظرية النظم، كما يضع أيدينا على إدراك عبد القاهر لهذه القطيعة.

إنها ليست قطيعة مع ثوابت الحقائق أو ثوابت المعتقدات، ولكنها قطيعة مع ثوابت الرؤى والمناهج التى بها نرى، ولكن القطيعة مع الرؤى والمناهج التى بها نرى تمثل ـ من زاوية أخرى، وبشكل آخر ـ قطيعة مع ثوابت معرفية، ليس بوصفها حقائق ولكنْ بوصفها طرائق.

ـ لذلك" **فأنت تلقى الجَهد حتى تُميلهم عن رأيهم، لأنك تعالج مرضًا مزمنًا، وداء متمكنًا**"،" **ثم إذا أنت قدتهم بالخزائم إلى الاعتراف بأن لا معنى له غير توخِّى معانى النحو عرض لهم من بعد خاطر يُدهشهم، حتى يكادوا يعودون إلى رأس أمرهم**"، وذلك لأنهم لم

بما تستلزمه هذه الكلمة من موضوعية وأسس لا يقوم علم بدونها، وبما لها من تحييد للبُعد الذاتى الانطباعى التأثرى، ولكن مفهوم المنهجية فى النقد الأدبى يتحقق بشىء من النسبية التى لا تتخلى عن الجانب الذاتى التأثرى، نظرًا لأن النقد يقوم على مادة هدفها التأثير.

ولكننا فى الوقت نفسه ننبه إلى أن الذاتية أو التأثرية ينبغى ألا تتجاوز حدودها، بحيث تصبح الرؤية النقدية ضربًا من التخبط والاضطراب فى التعليقات، ومن ثم ذكرنا ما يستلزمه النقد الأدبى من منهجية تضبط خطاه وتتلاءم مع المنتج الإبداعى، ولقد أشار (لانسون) إلى إمكان منهجة الذوقية التأثرية وعلمنتها بقوله:"... وما دامت التأثرية هى النهج الوحيد الذى يمكننا به الإحساس بقوة المؤلفات وجمالها، فلنستخدمه فى ذلك صراحة، ولكن لنقصره على ذلك فى عزم، ولنعرف ـ مع احتفاظنا به ـ كيف نميزه ونقدره ونراجعه ونحدده، وهذه هى الشروط الأربعة لاستخدام، ومرجع الكل هو عدم الخلط بين المعرفة والإحساس، واصطناع الحذر حتى يصبح الإحساس وسيلة مشروعة للمعرفة"[١]، فتلك الشروط التى يضاف إليها: الحذر، والخبرات التى يناط بها صقل الرؤى تجعل من التأثرية رؤية مقبولة ومبررة موضوعيًا.

وقد أشار د. محمد مندور إلى أن:" أساس كل نقد هو الذوق الشخصى، تدعمه ملكة تحصل فى النفس بطول ممارسة الآثار الأدبية، والنقد ليس علمًا ولا يمكن أن يكون علمًا، وإن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم، بل لو فرضنا جدلًا إمكان وضع علم له لوجب أن يقوم ذلك العلم بذاته"[٢]، وإذا كنا نأتنس بتلك المقولات فى محاولة التأكيد على مشروعية الذوق الذاتى بوصفه أساسًا منهجيًا فى النقد الأدبى،" فإن فى طبيعة الشعر ما هو أكثر تأكيدًا على هذه المشروعية، فمن المسلمات التى لاجدال فيها، أن الشعر يتجاوز الوظيفة التوصيلية للغة إلى المهة التأثيرية التى تتحقق بحدوث التأثر عند المتلقين ليتحقق بتحققها التواصل، وينتفى بانتفائها، والناقد واحد من جمهور المتلقين ـ وإن تميز بخبراته وأدواته ـ الذين يمارس النص فيهم مهمته التأثيرية، وتحقق التأثير هو التأثر ـ يستوى فى

(١) لانسون: منهج البحث فى تاريخ الآداب، مرجع سابق ص ٤٢٥، ٤٢٦ .
(٢) د. محمد مندور: النقد المنهجى عند العرب، مرجع سابق ص ١١.

ذلك الناقد وغير الناقد ـ وبذلك تكون محاولة الغض من تأثرية النقد إنما هى محاولة خبيثة للغض من تأثيرية النص."[١]

بل لعل الأمر لا يقف بالقدرة الفردية عند حدود النقد والشعر بل يتعدى ذلك إلى الخبرات الإنسانية بصفة عامة، فمهما كانت المناهج من الدقة والصرامة فى بعض المعارف المتسمة بالعلمية الخالصة فإننا نجد فيها من يتفوق على أقرانه الذين يقفون مثله على تلك المناهج، وإلا فبم تعلل تفوق طبيب على طبيب، أو علم طبيعى على آخر؟ إن ذلك ليس له مرد سوى التميز بالقدرة الفردية التى تكسب المنهج أبعادًا خاصة مع كل تناول متميز.

لعل أول ما لفت إليه عبد القاهر فى فصله عن إدراك البلاغة بالذوق وإحساس النفس هو قعود الذوق بأناس عن إدراك بعض الفروق فى الأساليب فى حديثه عن توخِّى معانى النحو، يقول:" اعلم أنك لن ترى عجبًا أعجب من الذى عليه الناس فى أمر النظم وذلك أنه ما من أحد له أدنى معرفة إلا وهو يعلم أن ههنا نظمًا أحسن من نظم، ثم تراهم إذا أنت أردت أن تُبَصِّرَهم ذلك تَسدَرُ أعينهم، وتضل عنهم أفهامهم، وسبب ذلك أنهم أول شىء عَدِموا العلم به نفسه، من حيث حسبوه شيئًا غير توخِّى معانى النحو، وجعلوه يكون فى الألفاظ دون المعانى، فأنت تلقى الجَهد حتى تُميلهم عن رأيهم، لأنك تعالج مرضًا مزمنًا، وداء متمكنًا، ثم إذا أنت قدتهم بالخزائم إلى الاعتراف بأن لا معنى له غير توخِّى معانى النحو عرض لهم من بعد خاطر يُدهشهم، حتى يكادوا يعودون إلى رأس أمرهم، وذلك أنهم يروننا ندعى المزية والحسن لنظم كلام من غير أن يكون فيه من معانى النحو شىء يُتصور أن يتفاضل الناس فى العلم به، ويروننا لا نستطيع أن نضع اليد من معانى النحو ووجوهه على شىء نزعم أن من شأن هذا أن يوجب المزية لكل كلام يكون فيه، بل يروننا ندعى المزية لكل ما ندعيها له من معانى النحو ووجوهه وفروقه فى موضع دون موضع، وفى كلام دون كلام، وفى الأقل دون الأكثر، وفى الواحد من الألف، فإذا رأوا الأمر كذلك دخلتهم الشبهة، وقالوا كيف يصير المعروف مجهولًا، ومن أين يتصور أن يكون للشىء فى كلام مَزِيَّة عليه فى كلام آخر بعد أن تكون حقيقته فيهما حقيقة واحدة؟"[٢]

(١) د. عيد بلبع: قضية الطبع والتكلف، مرجع سابق ص ٧.
(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٥٤٦ .

يتمثلوا الأمر، ولم يستقر فى نفوسهم، ومن ثم فهم يعودون عن إدراكهم متى دعتهم شبهة إلى ذلك.

. وهذه الشبهة تتمثل فى:

١ ـ" **أنهم يروننا ندعى المزيةوالحسن لنظم كلام من غير أن يكون فيه من معانى النحو شىء يُتصور أن يتفاضل الناس فى العلم به**"

٢ ـ" **ويروننا لا نستطيع أن نضع اليد من معانى النحو ووجوهه على شىء نزعم أن من شأن هذا أن يوجب المزية لكل كلام يكون فيه**"

٣ ـ" **بل يروننا ندعى المزية لكل ما ندعيها له من معانى النحو ووجوهه وفروقه فى موضع دون موضع، وفى كلام دون كلام، وفى الأقل دون الأكثر، وفى الواحد من الألف**".

. فإذا رأوا الأمر كذلك دخلتهم الشبهة، وقالوا كيف يصير المعروف مجهولًا، ومن أين يُتصور أن يكون للشىء فى كلام مَزِيَّة عليه فى كلام آخر بعد أن تكون حقيقته فيهما حقيقة واحدة؟

فهل هو الذوق المفقود أم الوعى المفقود؟ بذلك يشير عبد القاهر إلى الذوق بوصفه بُعدًا مفقودًا عند هؤلاء، وفقده هذا هو الذى يقعد بهم عن إدراك الحقائق الجمالية فى الفروق الأسلوبية فى التراكيب وخصائصها المختلفة المتباينة أحيانًا، ويضرب لذلك مثلًا بالتنكير الذى يكون فيما لا يحصى من المواضع ثم لا يقتضى فضلًا، ولا يوجب مَزِيَّة، ثم يكون له فى بعض المواضع المَزِيَّة والفضل، نحو تنكير (الحياة) فى قوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾، ثم يقر بأنه من كان هذا شأنه فإنه يعسر أن يجدى معه التعليم،" ولسنا نستطيع فى كشف الشبهة فى هذا عنهم، وتصوير الذى هو الحق عندهم، ما استطعناه فى نفس النظم؛ لأنا ملكنا فى ذلك أن نضطرهم إلى أن يعوا صحة ما نقول، وليس الأمر فى هذا كذلك، فليس الداء فيه بالهين، ولا هو بحيث إذا رُمتَ العلاج منه وجدت الإمكان فيه مع كل أحد مسعفًا، والسعى منجحًا، لأن المزايا التى تحتاج أن تُعْلِمَهم مكانها، وتصور لهم شأنها، أمور خفية، ومعان روحانية، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها، وتُحْدِثَ له علمًا بها، **حتى يكون مُهيئًا لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة**

أنفسكم: ردوا عليك مثله وقالوا: لا بل قرائحنا أصح، ونظرنا أصدق، وحسنا أذكى، وإنما الآفة فيكم؛ لأنكم خيَّلتم إلى أنفسكم أمورًا لا حاصل لها وأوهمكم الهوى والميل أن توجبوا لأحد النظمين المتساويين فضلًا على الآخر، من غير أن يكون ذلك الفضل معقولًا، فتبقى فى أيديهم حسيرًا لا تملك غير التعجب، فليس الكلام إذن بمغن عنك، ولا القول بنافع، ولا الحجة مسموعة، حتى تجد من فيه عون لك على نفسه، ومن إذا أبى عليك، أبى ذاك طبعه فرده إليك، وفتح سمعه لك، ورفع الحجاب بينك وبينه، وأخذ به إلى حيث أنت، وصرف ناظره إلى الجهة التى إليها أومأت، فاستبدل بالنفار أنسًا، وأراك من بعد الإباء قبولًا." (١)

وبذلك يلفت عبد القاهر إلى خصوصية الظاهرة البلاغية فى تمردها على العلمنة واستعصائها على المواضعة حتى على العارف بها المدرك لخفاياها، وقد علل د.عبد السلام المسدى هذه الصعوبة بكونها محاولة الإدراك بموضوعية لظاهرة ولدت فى ظروف ذاتية، وإن راح يؤكد على هذا البعد الذوقى الحدسى فى الأسلوبية الحديثة" فإن التفكير الأسلوبى ما انفك يعتمد هذا الحس اللغوى وهذا الحدس الفنى فى إثبات الظاهرة" (٢)، ومن هنا كانت رؤية عبد القاهر الثاقبة لحجب الزمان سديدة فى التفاتها لهذه الصعوبة فى المحاجة بهذه الأبعاد الذوقية، يقول:" ولم يكن الأمر على هذه الجملة إلا لأنه ليس فى أصناف العلوم الخفية، والأمور الغامضة الدقيقة، أعجب طريقًا فى الخفاء من هذا، وإنك لتُتعِبُ فى الشىء نفسك وتُكد فيه فكرَك، وتُجهَدُ فيه كل جَهدِك، حتى إذا قلت قد قتلته علمًا، وأحكمته فهمًا، كنتَ بالذى لا يزال يتراءى لك فيه من شبهة، ويعرض فيه من شك" (٣)

ولكن على الرغم من تحسر عبد القاهر على ضياع الذوق، وادعاء من لا ذوق له المعرفة بالبلاغة، وعلى الرغم أيضًا من إدراكه لعسر موضعة المدرك الذوقى، فإنه يقدم لنا هذا الذوق مدعمًا بالدليل والبرهان الذى يعتمد فيه على توخى معانى النحو، الأمر الذى يحدونا إلى القول بأن المعضلة ليست فى عدم وجود الدليل على الإطلاق، وانفراد الذوق الانطباعى بالتأسيس لمعايير الاستحسان أو الاستهجان، فالمعضلة فى خفاء الدليل

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٥٢ .
(٢) د. عبد السلام المسدى: الأسلوبية والأسلوب، مرجع سابق ص ٦٠.
(٣) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٥٣.

لهما فى نفسه إحساسًا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المَزِيَّة على الجملة، ومَنْ إذا تصفح الكلام وتدبر الشعر فرَّق بين موقع شيء منها وشيء"[1]

ثم يلفت عبد القاهر إلى دقائق أسلوبية تتعلق ببعض الأبعاد النحوية والصرفية، وأن صاحب الذوق هو الذى إذا أنشدته قوله:

لى منك ما للناس كُلِّهِمُ نظرٌ وتسليمٌ على الطُّرق

وقول البحترى:

وسأستقل لك الدموعَ صبابةً ولو ان دجلة لى عليك دموع

أنِقَ لها، وأخذته الأريحية عندها، وعرف لطف الحذف والتنكير فى قوله:" نظرٌ وتسليمٌ على الطرق"، وما فى قول البحترى:" لى عليك دموع" من شبه السحر، وإن ذلك من أجل تقديم" لى" على" عليك" ثم تنكير الدموع" [2]

ونلاحظ ان عبد القاهر اكتفى بالتنبيه إلى موضع الجمال، وإلى البعد الذوقى الخالص فى الإدراك، فهذا الذى يعرف لطف هذه الأساليب هو الذى أنِقَ لها، وأخذته الأريحية عندها، وهزة الطرب التى يشير إليها عبد القاهر بقوله" أنق لها" وذلك الاستمتاع الذى يشير إليه بقوله" أخذته الأريحية عندها" إنما هى أمور ذوقية ذاتية خالصة لا تتحقق بحال من الأحوال لإنسان بالتعلم فقط، ولذلك فهى قليلة" والبلاء، والداء العياء، أن هذا الإحساس، قليل فى الناس، حتى إنه ليكون أن يقع للرجل الشيء من هذه الفروق والوجوه فى شعر يقوله أو رسالة يكتبها الموقعَ الحسن ثم لا يعلم أنه قد أحسن، فأما الجهل بمكان الإساءة فلا تعدمه، فلست تملك إذًا من أمرك شيئًا حتى تظفر بمن له طبع إذا قدحته ورى، وقلب إذا أريتَه رأى، فأمَا وصاحبك من لا يرى ماتُريه، ولا يهتدى للذى تهديه، فأنت رام معه فى غير مرمى، ومُعْنٍ نفسك فى غير جدوى، وكما لا تقيم الشعر فى نفس من لا ذوق له، كذلك لا تفهم هذا الشأن من لم يؤت الآلة التى بها يفهم" [3]

(١) المرجع السابق نفسه ص ٥٤٧.
(٢) المرجع السابق نفسه ص ٥٤٧.
(٣) المرجع السابق نفسه ص ٢٤٩.

ومن أشد مكامن البلاء عنده فى هذا المقام" إذا ظن العادم لها أنه أوتيها، وأنه ممن يكمل للحكم ويصح منه القضاء، فجعل يقول القول لو علم غيه لاستحيَى منه، فأما الذى يُحِس بالنقص من نفسه، ويعلم أنه قد علم علمًا قد أوتيه من سواه، فأنت منه فى راحة، وهو رجل عاقل قد حماه عقله أن يعدو طوره وأن يتكلف ما ليس بأهل له." [1]

إن أخذ عبد القاهر الذوق أساسًا منهجيًا لا يعنى بحال من الأحوال عدم إدراك لمخاطر هذا البعد الذوقى الذاتى، وبخاصة إذا أغرق فى ذاتيته وانتفت عنه الموضوعية العلمية، فإن انتفاء هذه الموضوعية عن العلوم المضبوطة نتيجة الإعجاب بالرأى يمثل عائقًا معرفيًا يعسر معه أخذ الآخر بالرأى الصواب وحمله على الحقيقة المتوارية عن عقله وراء سياج كثيف من التعصب،" فإذا كانت العلوم التى لها أصول معروفة، وقوانين مضبوطة، قد اشترك الناس فى العلم بها، اتفقوا على أن البناء عليها، إذا أخطأ فيها المخطئ ثم أعجب برأيه، لم يستطع رده على هواه، وصرفه عن الرأى الذى رآه، إلا بعد الجُهد، وإلا بعد أن يكون حصيفًا عاقلًا ثبتا إذا نُبِّه انتبه، وإذا قيل أن عليك بقية من النظر وقف وأصغى، وخشى أن يكون قد غُرَّ، فاحتاط باستماع ما يقال له، وأَنِفَ من أن يلُجَّ من غير بينة، ويستطيل بغير حجة، وكان مَنْ هذا وصفه يعز ويقل" [2]

هذا فيما يتعلق بالعلوم المضبوطة التى لا تحتمل من النظر الذوقى الشيء الكثير، أما فيما يتعلق بالنقد الأدبى فإن الأمر يختلف لخضوع النقد للبُعد الذوقى فيما أطلق عليه (لانسون) النقد التقريرى وجعله نقد الأهواء والشهوات، ومن ثم وصفه بأنه يفرق [3] ، وقد أوضح عبد القاهر مدى الصعوبة التى يجدها من يتصدى للإقناع بالظواهر الفنية، يقول:

"فكيف بأن تَرُدَّ الناسَ عن رأيهم فى هذا الشأن، وأصلك الذى تردهم إليه، وتعول فى محاجتهم عليه، استشهاد القرائح، وسبر النفوس وفَلْيُها، وما يعرض فيها من الأريحية عندما تسمع، وكان ذلك الذى يفتح لك سمعهم، ويكشف الغطاء عن أعينهم، ويصرف إليك أوجههم، وهم لا يضعون أنفسهم موضع من يرى الرأى ويفتى ويقضى إلا وعندهم أنهم ممن صفت قريحته، وصح ذوقه وتمت أداته، فإذا قلت لهم: إنكم قد أتيتم من

(١) المرجع السابق نفسه ص ٢٤٩.
(٢) المرجع السابق نفسه ص ٢٥١ .
(٣) لانسون: منهج البحث فى تاريخ الآداب، مرجع سابق ص ٤٢٥، ٤٢٦ .

ومراوغته وتواريه بحيث أصبحت عملية الإدراك نفسها بحاجة إلى الذوق، يستوى فى ذلك الإدراك ابتداءً من البلاغى للظاهرة البلاغية فى النصوص، أو نقل الإدراك إلى آخر بإقامة الحجة، تلك التى شأنها من الخفاء يجعل الأمر عسيرًا، وقد ضرب عبد القاهر مثلًا لذلك بوقوفه عند بعض الأبيات، نقف منها عند بعض النماذج:

النموذج الأول، قدم لها بقوله :

" وإنك لتنظر فى البيت دهرًا طويلًا وتفسره ولا ترى أن فيه شيئًا لم تعلمه، ثم يبدو لك فيه أمر خفى لم تكن قد علمته، مثال ذلك بيت المتنبى:

عجبًا له حفِظ العِنان بأُنْمل ما حفظُها الأشياءَ من عاداتها

مضى الدهر الطويل ونحن نقرؤه فلا ننكر منه شيئًا، ولا يقع لنا أن فيه خطأ ثم بان بأُخَرَةٍ أنه قد أخطأ وذلك أنه كان ينبغى أن يقول: ما حفظ الأشياء من عاداتها: فيضيف المصدر إلى المفعول فلا يذكر الفاعل، ذاك لأن المعنى على أنه ينفى الحفظ عن أنامله جملة، وأنه يزعم أنه لا يكون منها أصلًا، وإضافته الحفظ إلى ضميرها فى قوله: (ما حفظها الأشياء) يقتضى أن يكون قد أثبت لها حفظًا، ونظير هذا أنك تقول: ليس الخروج فى مثل هذا الوقت من عادتى: ولا تقول: ليس خروجى فى مثل هذا الوقت من عادتى، وكذلك تقول: ليس ذم الناس من شأنى، ولا تقول: ليس ذمى الناس من شأنى، لأن ذلك يوجب إثبات الذم ووجوده منك، ولا يصح قياس المصدر فى هذا على الفعل، أعنى أنه لا ينبغى أن يُظن أنه كما يجوز أن يقال:" ما من عادتها أن تحفظ الأشياء" كذلك ينبغى أن يجوز" ما من عادتها حفظها الأشياء" ذاك أن إضافة المصدر إلى الفاعل يقتضى وجوده وأنه قد كان منه، يبين ذلك أنك تقول: أمرت زيدًا بأن يخرج غدا، ولا تقول: أمرته بخروجه غدا." [1]

النموذج الثانى: ومما يدخل فى ذلك ما حُكى عن الصاحب من أنه قال: كان الأستاذ أبو الفضل يختار من شعر ابن الرومى وينقط عليه، قال فدفع إلىَّ القصيدة التى أولها:

أتَحْتَ ضلوعى جمرةٌ تتوقد .....

وقال: تأملْها، فتأملتها، فكان قد ترك خير بيت فيها وهو:

(١) المرجع السابق نفسه ص ٢٥٤.

ويتشعب إدراك البعد النفسى عند عبد القاهر وعلاقته بالمتلقى فى اتجاهين من حيث التناول والمعالجة هما: التحليل النظرى لدور المتلقى وكيف تكون فاعلية الظواهر فى النصوص معه، وتحليله هو للنصوص بوصفه متلقيًا، كما تأتى فى اتجاهين من حيث علاقة المبدع بالمتلقى، يتقاطعان معى الاتجاهين السابقين، هما: حضور المتلقى فى وعى المرسل وقصده بمؤثرات أسلوبية معينة بوصفه مستهدفًا للتأثير، وحضور المتلقى بوصفه منتجًا للدلالة، وسنقصر الحديث هنا على اتجاهين ننفذ من خلالهما لبيان الاتجاهات جميعها، نظرًا للتقاطع بين هذه الاتجاهات حتى لا نقع فى تكرار بعض الرؤى والشواهد.

١ . المتلقى مستهدفًا للتأثير من المرسل

يولى عبد القاهرُ ـ فى هذا الاتجاه ـ المتلقى أهمية فى عملية التلقى لا بوصفه منتجًا لتأويل النص، ولكن بوصفه مستهدفًا للتأثير من قِبل المرسل، وفى هذه العملية يأتى التأويل تاليًا، ومن التعسف أن نربط بين التفاتات عبد القاهر هذه ومقولات نظرية التلقى؛ لأنه أدخل فيما أطلق عليه (ميكل ريفاتيرMichael Riffaterre) " عملية ضبط الاستقبال" [1] فى البحث الأسلوبى، لأنها تنحصر فى علاقة الاتصال الأدبى المتجهة من المرسل إلى المستقبل بهدف إحداث أثر بعينه فى المتلقى بواسطة ظواهر أسلوبية يتوقع المنشئ إحداثها هذا الأثر.

وهى أدخل ـ من جانب آخر ـ فيما عُرف فى النقد الأمريكى الجديد بنقد استجابة القارئ[2] Reader-Response Criticism، الذى يعطى المتلقى دورًا جوهريًا فى عملية التأويل بوصفه مستجيبًا لبؤر التأثير فى النص.

ومن أمثلة ذلك حديث عبد القاهر عن تقديم المفعول به على الفعل والفاعل الذى يأتى مبنيًا على كلام سيبويه عن التنبيه عن المفعول به المتقدم على الفعل والفاعل [3] ، ويدخل هذا الملمح عند عبد القاهر فى التأسيس النظرى للبعد النفسى فى عملية التلقى، يقول:" فإذا قلت عبد الله فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردت الحديث عنه، فإذا جئت بالحديث فقلت مثلًا: قام، أو قلت: خرج، فقد علم ما جئت به، وقد وطأت وقدمت

(١) ميكل ريفاتير: معايير لتحليل الأسلوب، مرجع سابق ص ١٢٨.

(٢) Tompkins,Jane: Reader-Response Criticism , The Johns Hopkins University Press , 1980

(٣) راجع سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون ط ٣ الخانجى، القاهرة ١٩٨٨م جـ ١ ص ٤١.

بجهل كجهل السيف والسيف مُنتضى　　وحِلم كحلم السيف والسيف مغمد

فقلت: لم ترك الأستاذ هذا البيت؟ فقال: لعل القلم تجاوزه، قال: ثم رآنى من بعد فاعتذر بعذر كان شرًا من تركه، قال: إنما تركته لأنه أعاد السيف أربع مرات، قال الصاحب: لو لم يعده أربع مرات فقال: بجهل كجهل السيف وهو منتضى وحلم كحلم السيف وهو مغمد، لفسد البيت.

والأمر كما قال الصاحب، والسبب فى ذلك أنك إذا حدثت عن اسم مضاف ثم أردت أن تذكر المضاف إليه فإن البلاغة تقتضى أن تذكره باسمه الظاهر ولا تضمره، و تفسير هذا: أن الذى هو الحسن الجميل أن تقول: جاءنى غلام زيد وزيد، ويقبح أن تقول: جاءنى غلام زيد وهو، ومن الشاهد فى ذلك قول دِعْبِل:

أضياف عمران فى خصب وفى سعة　　وفى حباء وخير غير ممنوع

وضيف عمرو وعمرو يسهران معًا　　عمرو لبطنته والضيف للجوع

وقول الأخر:

وإن طُرَّةٌ راقتك فانظر فربما　　أُمِرَّ مذاقُ العود والعود أخضر

وقول المتنبى:

بمن نضرب الأمثال أم من نقيسُه　　إليك وأهل الدهر دونك والدهر

ليس بخفيٍّ على من له ذوق أنه لو أتى موضع الظاهر فى ذلك كله بالضمير فقيل: وضيف عمرو وهو يسهران معًا، وربما أمر مذاق العود وهو أخضر، وأهل الدهر دونك وهو، لعُدم حسنٌ ومزيةٌ لاخفاء بأمرهما، ليس لأن الشعر ينكسر ولكن تنكره النفس.

وقد يُرى فى بادىء الرأى أن ذلك من اللبس، وأنك إذا قلت: جاءنى غلام زيد وهو: كان الذى يقع فى نفس السامع أن الضمير للغلام، وإنك على أن تجئ له بخبر، إلا أنه لا يستمر من حيث أنا نقول: جاءنى غلمان زيد وهو: فتجد الاستنكار ونبو النفس، مع أن لا لبس مثل الذى وجدناه، وإذا كان كذلك وجب أن يكون السبب غير ذلك.

والذى يوجبه التأمل أن يُرَدَّ إلى الأصل الذى ذكره الجاحظ من أن سائلًا سأل عن قول قيس بن خارجة: عندى قِرى كل نازل، ورضى كل ساخط، وخُطبة من لَدُنْ تطلُع الشمس

إلى أن تغرب، آمر فيها بالتواصل، وأَنهَى فيها عن التقاطع، فقال: أليس الأمر بالصلة هو النهى عن التقاطع؟ قال: فقال أبو يعقوب: أما علمت أن الكناية والتعريض، لا يعملان فى العقول عمل الإفصاح والتكشيف؟ وذكرت هناك أن لهذا الذى ذَكر من أن للتصريح عملًا لا يكون مثل ذلك العمل للكناية، كان لإعادة اللفظ فى قوله تعالى﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ عملٌ لولاها لم يكن، وإذا كان هذا ثابتًا معلومًا فهو حكم مسئلتنا.

ومن البين الجلى فى هذا المعنى ـ وهو كبيت ابن الرومى سواءً لأن تشبيهه مثله ـ بيت الحماسة:

شددنا شدة الليث　　غدا والليث غضبان

ومن الباب قول النابغة:

نفس عصام سودت عصاما　　وعلمته الكرَّ والإقداما

لايخفى على من له ذوقٌ حسنُ هذا الإظهار، وأن له موقعًا فى النفس وباعثًا للأريحية

لا يكون إذا قيل: نفس عصام سودته: شىء منه البته" [١]

لابد أنك قد أدركت معى الآن أن الذوق الذى يعنيه عبد القاهر ليس ذوقًا عشوائيًا همجيًا يقوم على انطباعية فردية، ويؤسس للمغالطة والمكابرة والتعسف، ويسلم إلى تعصب لا جدوى منه ولا مبرر لوجوده، فالذوق الذى يعنيه الرجل ليس مرجعية حُكمية بقدر ما هو وسيلة إدراكية، وقد عرضنا لهذا الملمح فى الفصل الخاص بالتلقى فى هذا الكتاب.

ثالثًا: البعد النفسى

تأتى العوامل النفسية لصيقة بالوعى فى عملية التلقى" فالحضور الذهنى للمتلقى يوازيه الحضور النفسى، بمعنى أن تشكيل الصياغة على نحو نظمى مخصوص يستهدف إحداث أثر نفسى فيه، وغياب الأثر معناه افتقاده مهارة التعامل مع الإمكانات النحوية تعاملًا جماليًا." [٢]

---

(١) المرجع السابق نفسه ص ٢٥٧.

(٢) د. محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة، مرجع سابق ص ٢٤٨.

الإعلام فيه، تدخل على القلب دخول المأنوس به، وقبله قبول المهيأ له المطمئن إليه، وذلك لا محالة أشد لثبوته، وأنفى للشبهة، وأمنع للشك، وأدخل فى التحقيق." [1]

ومن قبيل ذلك أيضًا التفات عبد القاهر إلى البعد النفسى فى عملية تلقى ظاهرة الحذف، إذ يقول " ألا ترى أنك ترى النفس كيف تتفادى من إظهار هذا المحذوف، وكيف تأنس إلى إضماره؟ وترى الملاحة إن أنت رمت التكلم به؟"[2]

ب. المتلقى بوصفه منتجًا لدلالة النص

ذكرنا فيما سبق التفات البلاغة العربية إلى المتلقى بوصفه منتجًا للدلالة فى معالجة الرمانى لظاهرة الحذف، ومن بعده الزركشى، وعلى الرغم من أن عبد القاهر يجعل التوجه من المبدع إلى المتلقى ـ شأن الرؤية البلاغية العربية ـ فى أكثر المعالجات، فإنه يتجاوز هذه النظرة أحيانًا" ويتوجه مباشرة إلى المتلقى كمحاولة لإعطائه وجودًا مباشرًا، وهو فى هذا التوجه يستدعى حضوره الإدراكى والعاطفى، فيتمكن من مواجهة خيوط الصياغة، ويدرك علاقاتها، ويردها إلى منبعها النفسى والذهنى عند المتلقى." [3]

ومثلما التفت عبد القاهر إلى البعد النفسى فى ظاهرة الحذف، التفت بعد ذلك إلى البعد النفسى عند المتلقى فى الذكر والتصريح بوصفه ظاهرة بلاغية، يقول فى التعليق على هذا البيت:

ولو شئتُ أن أبكى دمًا لبكيتُهُ عليه، ولكنْ ساحةُ الصبرِ أوسعُ

فقياس هذا لو كان على حد (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) (الأنعام ٣٥) أن يقول: لو شئت بكيت دمًا، ولكنه كأنه ترك تلك الطريقة وعدل إلى هذه؛ لأنها أحسن فى هذا الكلام خصوصًا، وسبب حسنه أنه كأنه بدْع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكى دمًا، فلما كان كذلك، كان الأولى أن يصرح بذكره ليقرره فى نفس السامع ويؤنسه به" [4] ، ويأتى هذا النوع من المعالجة من قبيل تحليل عبد القاهر للنصوص بوصفه متلقيًا، ملتبسًا بمراحل تكون الدلالة فى ذهنه.

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٣٢.
(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٦٤.
(٣) د. محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة، مرجع سابق ص ٢٤٨.
(٤) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٦٤.

وقد عرضنا فى موضع آخر (١٩٩٥م) تناولنا خصوصية المتلقى المبنية على خصوصيات الحالة الإبداعية فى الشعر، وذلك فى مناقشة قضية الطبع والتكلف، ما دمنا قد فهمنا" الطبع" على أنه قدرة فطرية كامنة تتفاعل مع مقومات مكتسبة كامنة أيضًا حتى تحدث لحظة الإثارة التى تسلم إلى حالة التهيؤ القصوى (الإبداعية) فإن المنتَج الإبداعى نفسه لابد أن تتوفر له خصوصية هذه الحالة وتفردها وتميزها، كما أنه لا بد من توفر هذا القدر من الخصوصية أيضًا للمتلقى، لتصل به إلى حالة تهيؤ قصوى موازية لحالة الإبداع" فليس القول بانتهاك العرفية والذهنية انقطاع للتواصل بين المرسل والمتلقى فى الخطاب الشعرى، لأن الاستعارة والتشبيه معًا فى حرصهما على هذا الانتهاك حرص آخر على هذا التواصل يكمن فى ذلك القدر من تسويغ العلاقة منطقيًا، ولا شك أن الفرق كبير بين القدر الباعث على التسويغ والقدر المغرق فى العرفية أو المنطقية، فذلك القدر من التسويغ إنما هو شكل من أشكال الإمكان بتوسيع المدارك عند المتلقى، أو قل بتوسيع دائرة الخيال عنده، ليعود إلى الوظيفة المرجعية التى تعيده إلى السياق ـ على حد تعبير جاكوبسون ـ [1] والتى تتحقق عندما يمر المتلقى من اللفظة الخاصة إلى التعبير المجازى فى الاستعارة، ذلك الانطلاق الإبداعى الذى يتجاوز الحدود العرفية والمنطقية فى الإبداع ينبغى له توفر التهيئة عند المتلقى لهذا التجاوز أيضًا." [2]

وقد لفت د. محمد عبد المطلب (١٩٩٥م) إلى تلك الخصوصية عند المتلقى انطلاقًا من الخطاب إلى القارئ بتركيزه على ضرورة" أن تُوفَّر مواصفات معينة فى الخطاب، تُهيئه للتعامل مع نوعية المتلقى، لكن ـ على وجه العموم ـ لا بد أن يكون الخطاب داخل دائرة (اللطائف) التى تحتاج إلى قدر مناسب من (اللطف) فيمن يتلقاها، على أى نحو يكون هذا التلقى، واللطف هنا يُقصد به نوع من الحركة الفكرية النشطة التى تصل إلى موازاة حركة المبدع ذاتها" [3] ، تلك الحركة الفكرية النشطة هى حالة التهيؤ القصوى عند القارئ المثالى، وينبغى أن نفهم ـ على ضوء هذه الأفكار ـ أن الحركة الفكرية النشطة أو حالة التهيؤ لا تتوفر إلا فى القارئ المثالى (الناقد ـ المحلل)، ولا يتصف المتلقى بالمثالية، ولا تحقق له الخصوصية بدونها، إنها إذن حالة التمثل التى تتعلق بها خصوصية الناقد المحلل.

(١) ميشال لوغورن: الاستعارة والمجاز المرسل، ترجمة حلا ج. صليبا ط أولى بيروت ١٩٨٨م ص ١٤٦.
(٢) د. عيد بلبع: قضية الطبع والتكلف فى التراث النقدى والبلاغى، مرجع سابق ص ١١٠.
(٣) د. محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة، مرجع سابق ص ٢٤٩.

ويُعد التفسير النفسى للسؤال من أهم التفاتات عبد القاهر التحليلية المبنية على رصد الأثر النفسى فى السؤال بوصفه ظاهرة بلاغية، يقول فى التعليق على السؤال الإنكارى:

"واعلم أنا وإن كنا نفسر (الاستفهام) فى مثل هذا بالإنكار، فإن الذى هو محض المعنى" أنه ليتنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيى بالجواب، إما لأنه ادعى القدرة على أنه هم بأن يفعل مالا يستصوب فعله، فإذا روجع فيه تنبه وعرف الخطأ، وإما لأنه جوّزَ وجود أمر لا يوجد مثله، فإذا ثبت على تجويزه قبح على نفسه، وقيل له: فأرناه فى موضع وفى حال، وأقم شاهدًا على أنه كان فى وقت." [1]

فقد أوضح عبد القاهر هنا البعد النفسى للسؤال بالإشارة إلى تفاعل المتلقى بالسؤال وخطوات للسؤال بوصفه سؤالًا فحسب، لا بوصفه سؤالًا يفيد كذا وكذا، وفى أثناء ذلك تبدو خطوات تفاعل المخاطب مع السؤال الإنكارى فى هذه الدورة التى يأخذها فى نفسه حتى يصل إلى الإقرار.

وعلى الرغم من أهمية إشارة عبد القاهر هنا إلى البعد النفسى للسؤال فإن هذه الإشارة لم تجد صداها عند من تناولوا علم المعانى بشكل عام أو السؤال بصفة خاصة من القدماء والمحدثين، فوقف عند حدودها من أشار إليها، ولم يحاول لها تعميقًا، ومن ثم لم يكن لها أثر فى تحليل التراكيب فى الدرس البلاغى قديمًا وحديثًا. [2]

ولعل إشارة د. أحمد ماهر البقرى فى كتابه" أساليب النفى فى القرآن" من الإشارات التى تخطت حدود ما قاله عبد القاهر الجرجانى، ففى رده عن تساؤل طرحه:" لماذا كان النفى الاستفهامى بليغًا؟" يشير إلى البعد النفسى بوصفه أحد خصوصيات السؤال التى تميزه عن المألوف من أساليب النفى بقوله:" إن السؤال أقوى فى دلالته النفسية من النفى الخبرى حيث يكون النفى الخبرى أحيانًا لتقرير حالة بعيدة عن نفس المتكلم: كأن تقول: فلان لا يقرأ ولا يكتب، فليس النفى هنا مما يضيق به المتكلم، فحسبه أن يقرر واقعًا، أما الاستنكار أو النفى الاستفهامى (السؤال) فهو وطيد الصلة بمشاعر المتحدث، لا يصدر منه استنكار إلا بعد أن" يكون بلغ من الضيق مبلغًا." [3]

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١١٩، ١٢٠.

(٢) انظر د. محمد أبو موسى: دلالات التراكيب، الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٧٨م، ص ٢٣١، ٢٤٣،
د. عبد الجواد طبق: دراسات بلاغية ص ٢٣، ٢٤.

(٣) د. أحمد ماهر البقرى: أساليب النفى فى القرآن. القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٨٧.

ولكن إذا كانت هذه الملاحظة قد تخطت ما وقف البلاغيون عند حدوده من أقوال عبد القاهر، فإنها قد جنحت إلى قصر وتعميم ليس لهما ما يبررهما، فجعلت البعد النفسى مقتصرًا على الضيق الذى يبلغ من نفس السائل مبلغه، مع أن الأبعاد النفسية للسؤال ـ الذى يعد النفى إحدى دلالاته ـ كثيرة متشعبة متشابكة مختلطة، أما التعميم فلكونها جعلت الضيق بعدًا نفسيًا عامًا فى السؤال الدال على النفى بشكل مطلق، مع أن العديد من الأسئلة الواردة فى القرآن ليست حكاية عن الخلق ولكنها من الله مباشرة، فكيف يقال فيها بهذا البعد النفسى الذى ذكره المؤلف؟ ولنتأمل الشواهد التى ذكرها المؤلف فى معالجة هذه الجزئية لنتبين حقيقة الخلل فى هذا التعميم فقد استشهد بقوله تعالى:﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ﴾ (البقرة آية ١١٤) وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾ (النساء آية ١٢٢) ، وبقوله تعالى:﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ (فصلت آية ٣٣). [1]

رابعًا: مبدأ التمثُّل

التمثُّل نمط من أنماط المعرفة يفوق الإدراك والفهم والاستيعاب، ويتحقق بعوامل فطرية تأتى بمثابة القدرة الكامنة على الفهم التى تتفاوت من إنسان وآخر، ويأتى التأمل والتدبر له بمثابة الرافد الذى يعين على تحققه، وليس لإنسان كائنًا من كان أن يصبو إلى تحقيق الغاية فى تحليل النصوص وتأويلها دون أن يتمثلها بطول التأمل وإمعان النظر فيها بعد النظر، ليصل إلى حالة عالية من التهيؤ للتلقى توازى حالة الإبداع.

إن عملية التمثل هذه ليست يسيرة، أو قل ليست متاحة لكل قارئ، ومن هنا كان كلام الجرجانى عن المتلقى الخاص الذى ينبغى أن يكون: حساسًا يعرف وحى طبع الشعر وخفى حركته التى هى كالهمس، وكَمَسْرَى النفَس فى النفس" [2] الذى يتلاقى معه كلام ريفاتير عن (القارئ المثالى) المسلح بالقدرة على تسجيل الانطباعات الجمالية تسجيلًا واعيًا، مع القدرة على إحالته بنية فعالة فى النصوص. [3]

(١) د. عيد بلبع: أسلوبية السؤال ط ١ دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٩ م ص ٧٣ ـ ٧٥.

(٢) عبد القاهر الجرجانى: أسرار البلاغة تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجى ط٣، القاهرة ١٩٧٩ م ص ٢٦٦.

(٣) هيرنادى، بول: ما هو النقد، ترجمة سلافة حجاوى، بغداد ١٩٨٩ م ص ١٤٦.

يأتى التمثُّل فى كتاب دلائل الإعجاز فى مستويين: المستوى التنظيرى الذى راح فيه عبد القاهر يبين الكيفية التى يمكن بها تمثل النص وصولًا إلى الغاية المرجوة فى تأويله والوقوف على قيمته الدلالية، والمستوى التطبيقى الذى أخذ فيه يضرب المثل التطبيقى فى الكيفية التى يكون بها التمثل سبيلًا إلى التلقى الأمثل للنص، بتوضيح خفاياه، والكشف عن مكنوناته، أو قل يكشف عن قدرة عبد القاهر على التمثل التى تجعل منه متلقيًا مثاليًا.

وسنقف فى بيان المستوى الأول عند بعض النماذج من المفردات الإجرائية التى كشفت عن منحى تنظيرى لعبد القاهر فى بيان الكيفية التى يتم بها التمثل عند المتلقى.

لقد جاء ما أطلق عيه عبد القاهر: **معنى المعنى** خفيًا لطيفًا، يحتاج إدراكه من قِبَل المتلقى إلى جهد عقلى خاص، فضلًا عن تحليله وتبيينه، ومن هنا يأتى تأكيد عبد القاهر الدائم على ضرورة تمثل الظواهر، يقول:" هذه جملة لا تزداد فيها نظرًا إلا ازددت لها تصورًا، وازدادت عندك صحة، وازددت بها ثقة." (١)

وليس ثم سبيل إلى انكشاف النص ـ عنده ـ إلا بطول تدبر وإمعان نظر يصل بصاحبه إلى مرحلة التمثل الإدراكية فى تجليها، ويذهب عبد القاهر وكأنه يؤسس نظريًا لمبدأ التمثل فى إدراك الظواهر بقوله:" قد أردنا أن نستأنف تقريرًا نزيد به الناس تبصيرًا أنهم فى عمياء من أمرهم حتى يسلكوا المسلك الذى سلكناه، ويُفرغوا خواطرهم لتأمل ما استخرجناه، وأنهم ما لم يأخذوا أنفسهم بذلك، ولم يجردوا عنايتهم له فى غرور، كمن يعد نفسَه الرِّىَّ من السراب اللامع، ويخادعها بأكاذيب المطامع." (٢)

فإفراغ الخواطر والتأمل وأخذ النفس وتجريد العناية من مقومات تمثُّل الظواهر البلاغية وإدراك كنهها، بحيث إذا تعطلت فى إنسان لم يتحقق له من التلقى إلا السراب الخادع، وبذلك يُقر عبد القاهر تمثل الظواهر سبيلًا جوهرياً لتجلى دلالات النصوص الكاشف عن بواطن معانى المعانى فيها، وأمثلة هذه التأكيدات كثيرة منتشرة فى كتاب دلائل الإعجاز إلى حد يمكننا معه القول بأنه مبدأ عام عند عبد القاهر فى تلقى معنى المعنى.

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٨٣.
(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٣٨٥.

ويلفت عبد القاهر فى بعد آخر من أبعاد التلقى إلى تمثل البنية النحوية تمثلًا يتجاوز الوقوف عند مقولات النحاة، إذ يأخذ فى تتبع النظم تتبعًا مبنيًا على رؤية نحوية قائمة على تمثل الدلالة، لا تقف عند حدود الضبط الشكلى، كما لا تقف الدلالة فيها عند حدود نظام الجملة النحوية، ويقدم عبد القاهر لهذا النموذج من التمثل بقوله:" ومما ينبغى أن يُحصَّل فى هذا الباب، أنهم قد أصَّلوا فى (المفعول) وكل ما زاد على جزئى الجملة، أنه يكون زيادة فى الفائدة وقد يتخيل إلى من ينظر إلى ظاهر هذا من كلامهم، أنهم أرادوا بذلك أنك تضم بما تزيده على جزئى الجملة فائدة أخرى، وينبنى عليه أن ينقطع عن الجملة، حتى يُتصور أن يكون فائدة على حدة، وهو ما لا يُعقل، إذ لا يُتصور فى (زيد) من قولك: ضربت زيدًا أن يكون شيئًا برأسه، حتى تكون بتعديتك (ضربت) إليه قد ضممت فائدة إلى أخرى، وإذا كان ذلك كذلك، وجب ان يُعلم أن الحقيقة فى هذا: أن الكلام يخرج بذكر المفعول إلى معنى غير الذى كان، وأن وِزان الفعل قد عُدِّى إلى مفعول معه، وقد أُطلق فلم يُقصد به إلى مفعول دون مفعول، وزان الاسم المخصص بالصفة مع الاسم المتروك على شياعه، كقولك: جاءنى رجل ظريف، مع قولك: جاءنى رجل، **فى أنك لست فى ذلك كمن يضم معنى إلى معنى وفائدة إلى فائدة، ولكن كمن يريد هاهنا شيئًا وهناك شيئًا آخر، فإذا قلت: ضربت زيدًا، كان المعنى غيره إذا قلت: ضربت، ولم تُزد زيدًا،** وهكذا يكون الأمر أبدًا، كلما زدت شيئًا وجدت المعنى قد صار غير الذى كان." (١)

يلفت عبد القاهر هنا إلى مستويات إدراكية عند المتلقى، فيحذر من المغالطة بالوقوف عند حدود تركيب النحوى يحقق مستوى إدراكى معين للمتلقى؛ لأن هذا المستوى الإدراكى قد يتغير بدرجة كبيرة من خلال انتظام الجملة مع ملحقات ملفوظة تتصل بها،" ومن أجل ذلك صَلَح المجازاة بالفعل الواحد، إذا أُتى به مطلقًا فى الشرط، ومُعدّىً إلى شىء فى الجزاء، كقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ﴾(الإسراء ٧)، وقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴾ (الشعراء ١٣٠)، مع العلم بأن الشرط ينبغى أن يكون غير الجزاء، من حيث كان الشرط سببًا والجزاء مسببًا، وأنه محال أن يكون الشىء سببًا لنفسه، فلولا أن المعنى فى أحسنتم الثانية، غير المعنى فى الأولى، وأنها فى حكم فعل ثان، لما ساغ ذلك." (٢)

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٣٣٣.
(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٣٣٣.

أما المستوى الثانى فهو المتعلق بالأمثلة التطبيقية على تمثل الظواهر و اللطائف، وهو من الذيوع والانتشار فى كتاب دلائل الإعجاز بحيث يمثل قوام هذا الكتاب، وسنقف منه عند نموذج من الحذف؛ لأن الحذف من أكثر الظواهر البلاغية ارتباطًا بفكرة التلقى؛ لما به من فاعلية للمتلقى فى إدراك فجوات النص، وإن كانت الأمثلة المضروبة سابقًا ولا حقًا تتصل اتصالًا مباشرًا بمبدأ التمثل.

ويلفت عبد القاهر إلى ضرورة التأمل فى إدراك ظاهرة الحذف التى تتعلق تعلقًا مباشرًا بالمتلقى، إذا فهمنا الحذف على أنه فجوات فى النص تكتمل فى ذهن المتلقى، يقول:" فتأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستقرها واحدًا واحدًا، وانظر إلى موقعها فى نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم فليت النفس عما تجد، وألطفت النظر فيما تُحس به، ثم تكلفْ أن ترد ما حذف الشاعر، وأن تُخرجه إلى لفظك، وتوقعه فى سمعك، فإنك تعلم أن الذى قلت كما قلت، وأنْ رُبَّ حذف هو قِلادة الجِيد، وقاعدة التجويد" [1] ، وبتأملنا لكلمات عبد القاهر نجده يضع دستورًا فى القراءة للمتلقى، فيأخذه بهذه الأفعال (تأمل ـ استقرِ ـ انظر ـ فليت النفس ـ تجد ـ ألْطفْتَ النظر ـ تُحس به ـ أن تُخرجه ـ توقعه) تجد هذه الأفعال بمختلف صياغاتها تضع سلوكًا مركبًا للمتلقى ليصل إلى درجة التمثل التى تجعله فى موقف موازٍ للمبدع، بحيث لا تخفى عليه دقائق الصياغة ولطائفها، ومن ثم لا يقف عبد القاهر ـ بحق ـ عند حدود ما قيل فى نظرية التلقى، بل يتجاوزه بهذه المفردات التى تعد ـ كما ذكرنا ـ دستورًا فى التلقى.

ثم يتحول عبد القاهر بنا إلى مثال عملى فى عملية تلقى ظاهرة الحذف، فيبسط القول فى تعامل ذهن المتلقى مع ظاهرة الحذف، إذ ذكر أبيات عبد الله بن الزبير التى يذكر فيها غريمًا له قد ألح عليه:

عرضتُ على زيد ليأخذ بعض ما ... يُحاوِلُهُ قبل اعتراضِ الشواغِلِ

فدبَّ دبيبَ البغلِ يألَمُ ظهره ... وقال: تعلَّمْ إننى غيرُ فاعلِ

تثاءب حتى قلت: داسِعُ نفسه ... وأخرج أنيابًا له كالمعاول [2]

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٥١.

(٢) مجموع شعر عبد الله بن الزبير ص ١١٥، ومعنى دسع دفع الطعام فأخرجه من جوفه، ومضغه مرة أخرى.

ثم يقول معلقًا ومحللًا قراءة الأبيات:" الأصل: حتى قلت: (هو داسع نفسه)، أى حسبته من شدة التثاؤب، ومما به من الجهد، يقذف نفسه من جوفه، ويُخرجها من صدره، كما يدسع البعير جِرَّتَه، ثم إنك ترى نِصْبَة الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى هذا المبتدأ، وتباعده عن وهمك، وتجتهد ألا يدور فى خَلَدِك، ولا يعرض لخاطرك، وتراك كأنك تتوقَّاه تَوَقِّى الشىءَ تكره مكانه، والثقيل تخشى هجومه." [1]

ولا حاجة بنا ولا بعبد القاهر إلى أن نلفت إلى سبقه وتفوقه على مقولات نظرية التلقى الحديثة، ولولا أن موضوعية المنهج العلمى فى الدراسة تُلزمنا بأن نذكر هذا السبق لعبد القاهر ما ذكرناه، وهذا السبق تراه ظاهرًا فى بيانه السابق لكيفية التلقى بتوضيح التفاعل الذى يجرى فى ذهن المتلقى لإدراك ظاهرة الحذف وجمالياتها التى تصل إلى حد الرغبة فى تناسى المحذوف من المتلقى، إن عبد القاهر بذلك ينفذ إلى تفاعل المتلقى مع النص تفاعلًا قوامه التمثل الذى يقف به على أقصى درجات التأويل لمعنى المعنى.

ونرى نموذجًا آخر للتلقى الجمالى فى تعليقه على بيت ابن المعتز:

أثمرتْ أغصانُ راحتهِ ... لجُناة الحُسنِ عنَّابا

ألا ترى أنك لو حملت نفسك على أن تُظهر التشبيه، وتُفصح به احتجت أن تقول: أثمرت أصابع يده التى هى كالأغصان لطالبى الحسنِ شبيهَ العناب من أطرافها المخضوبة، وهذا ما لا تخفى غثاثته." [2]

فعلى الرغم من أن هذا المعنى الذى بسطه عبد القاهر هو المعنى المقصود، وهو جل ما يخرج به المتأمل للبيت، فإنه يشير هنا إلى غثاثته لو قيل بهذه التراكيب التى تبين حرفيات المعنى بانكشاف تام، ليؤصل عبد القاهر بذلك ـ من جانب آخر ـ لدور التلقى، ليس فى إنتاج الدلالات فحسب، بل فى إدراك البعد الجمالى فى النظم وعلاقات التراكيب البيانية، وذلك بأنْ نفذ إلى الكشف عن عملية التمثل للبعد الجمالى وكيفية مسارها فى النفس.

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٥١.

(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٤٦، والبيت فى ديوان ابن المعتز ص ٤٠.

ثم يأخذ عبد القاهر فى بيان تفاعل الذهن فى حالة التلقى مع متغيرات البنية التركيبة وما يستتبعها من متغيرات البنية الدلالية، والكشف عن حالة من حالات التلقى، يقول:" إنك ترى البيت قد استحسنه الناس وقضوا لقائله بالفضل فيه، وبأنه الذى غاص على معناه بفكره، وأنه أبو عُذره، ثم لا ترى ذلك الحسن وتلك الغرابة كانا، إلا لما بناه على الجملة دون نفس الجملة، ومثال ذلك قول الفرزدق:

وما حملتْ أمُّ امرئٍ فى ضلوعها أعقَّ من الجانى عليها هِجائيا

فلولا أن معنى الجملة يصير بالبناء عليها شيئًا غير الذى كان، ويتغير فى ذاته، لكان محالًا أن يكون البيت بحيث تراه من الحسن والمزية، وأن يكون معناه خاصًا بالفرزدق، وأن يُقضى له بالسبق إليه، إذ ليس فى الجملة التى بنى عليها شيئًا من ذلك، فاعرفه.

والنكتة التى يجب أن تُراعَى فى هذا: أنه لا تتبين لك صورة المعنى الذى هو معنى الفرزدق، إلا عند آخر حرف من البيت، حتى إن قطعت عنه قوله (هجائيا) بل (الياء) التى هى ضمير الفرزدق، لم يكن الذى تعقله منه مما أراده الفرزدق بسبيل؛ لأن غرضه تهويل أمر هجائه، والتحذير منه، وأن من عرَّض أُمَّه له، كان قد عرَّضها لأعظم ما يكون من الشر." [1]

ويعود بنا هذا الملمح الذى التفت إليه عبد القاهر إلى تأصيله النظرى لمبدأ **التمثل** فى مستهل كتاب دلائل الإعجاز بقوله:" هاهنا دقائق وأسرارًا طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قوم هُدوا إليها، ودُلُّوا عليها، وكُشف لهم عنها، ورُفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب فى أن عَرضت المزية فى الكلام، ووجب أن يَفْضُلَ بعضُه بعضًا، وأن يبعد الشأو فى ذلك وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى، ويعز المطلب، وحتى ينتهى الأمر إلى الإعجاز وإلى أن يخرج من طرق البشر." [2]

وهنا تلتقى دوائر المنطلقات النظرية التى ينطلق منها عبد القاهر فى التلقى، فتلتقى نظرية النظم بمبدأ التمثل؛ لأن التمثل فى جوهره إنما هو تمثلٌ للنظم، فالفرق واضح جلى بين الاقتصار على معرفة قواعد اللغة ونحوها وأصولها، وتخطى ذلك إلى الوقوف على أسرارها ولطائفها وجماليات التراكيب فيها، ومن ثم كان النحو عنده لا يقتصر على مجرد

---

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٥٣٤، ٥٣٥.

(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٦، ٧.

كونه علمًا يبحث فى ضبط أواخر الكلمات لا مكان له فى البلاغة أو الرؤية الفنية للنص الأدبى،" فإن فى أعماق اللغة حركة من الخلق مستمرة لا تنتهى عند غاية ولا تُحد بنهاية، وأن الأمر فى ارتباط الكلام بعضه ببعض ليس أمر تقدير الإعراب أو بيان صحة الكلام وسلامته من الخطأ فحسب." [١]

تجاوز عبد القاهر النظرة السطحية إلى اللغة الفنية بفهمه الرحب لقضاياها التى تخطت الوقوف على الخطأ والصواب فى تطبيق القواعد، إلى ذلك المزج الواعى بين النحو وإنتاج الطائف البلاغية وتلقيها، وليس بنا حاجة لإعادة القول فى أن المبدأ الذى يقف به المتلقى على أسرار هذه اللطائف إنما هو مبدأ التمثل، إذ تحتوى هذه اللطائف على خفايا ودقائق دلالية يعد التمثل آلية من أهم آليات الكشف عنها بتأويلها وتحليلها.

---

(١) د. محمد زكى العشماوى: قضايا النقد الأدبى بين القديم والحديث، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٨م ص ٣١٠.

الفصل الخامس

شوقى ضيف
و قراءة التراث البلاغى

العربى، فقد دأب فى هذه المؤلفات على تتبع الظواهر الفنية على مر عصور الأدب العربى وعلى اختلاف بيئاته، فمن يُقصر جهود د. شوقى ضيف البلاغية على كتابه" البلاغة تطور وتاريخ" يبخس الرجل كثيرًا من حقه؛ لأنه وضع بين أيدينا ملاحظات وإشارات بلاغية فى ثنايا معالجاته للظواهر فى كتب تاريخ الأدب من الاتساع بحيث يتألف منها مجلد، بيد أن ثلاثة كتب للدكتور شوقى ضيف يتجلى فيها موقفه من البلاغة العربية؛ لأنها تمثل رؤيته البلاغية تنظيرًا وتطبيقًا هى:" الفن ومذاهبه فى الشعر العربى، كانت طبعته الأولى ١٩٤٣ م"، وكتاب" الفن ومذاهبه فى النثر العربى، وكانت طبعته الأولى ١٩٤٦ م" وكتاب" البلاغة تطور وتاريخ، وكانت طبعته الأولى ١٩٦٥ م"، ففى الكتابين الأول والثانى يتتبع المؤلف الظاهرة البلاغية فى الشعر والنثر فى عصور الأدب العربى، أما الكتاب الثالث فيأتى قراءة لتاريخ البلاغة العربية، إذ يتتبع النظرية البلاغية عند العرب فى نشأتها وتطورها حتى سكنت إلى العقم والجمود، وقد توفر العزم فى مستهل الشروع فى كتابة هذه الصفحات على تتبع هذه الكتب فى محاولة لتجلية موقف د. شوقى ضيف من الظاهرة البلاغية ومن النظرية البلاغية، ولكن الوقت لم يكن من السعة بحيث يسمح بإتمام الموضوع على هذا الوجه، ولذلك انحصر الاهتمام هنا فى تتبع قراءة د. شوقى ضيف للنظرية البلاغية عند العرب فى كتابه" البلاغة تطور وتاريخ"؛ لأن النظرية البلاغية بحاجة إلى أن تحتل واجهة الاهتمام فى البحث البلاغى.

كتاب
البلاغة تطور وتاريخ
وتباين المواقف

لعل اللافت الأول فى مؤلفات د. شوقى ضيف إلى صلته بالدرس البلاغى هو كتابه" البلاغة تطور وتاريخ" بما يحمله عنوانه من إشارة صريحة إلى الدرس البلاغى، ولكن على الرغم من طبيعة الكتاب التى تمثلت هدفه الذى أُنشئ من أجله ـ قراءة التراث البلاغى ـ فإنه لم يقرأ التراث البلاغى قراءة سلبية أو محايدة، ومن ثَمَّ سرى الكتاب بغير ضوضاء فى المؤلفات البلاغية اللاحقة، واتُّخذت منه المواقف المتباينة، وذلك وحده مظهر لوضوح شخصية المؤلف فى الكتاب، فهو يقرر فى المقدمة أن نواة الكتاب الأولى كانت إعدادًا

" إن أحسن من يمثل مرحلة السرد التاريخى وتلخيص محتويات الكتب ـ فى حدود اطلاعنا، إن لـم يكـن ممثلهـا الوحيدـ" البلاغـة تطـور وتـاريخ" للعـالم الكبيـر د. شـوقى ضـيف الـذى أعتبره مدرسة قائمة الذات: مدرسة التمهيد."

د. محمد العمرى

تمهيـد (*)

شوقى ضيف ليس بلاغيًا، بمعنى أنه لـم يوقف أكثر مؤلفاته على الدرس البلاغى، ولا انصـرف إليـه جـل همـه، فقـد كانـت البلاغـة أقـل حظًـا فـى مؤلفاتـه مـن غيرهـا مـن فـروع المعرفة، ولست أعمد فى هذه المحاولة إلى تلمُّس الأسباب لأنْ أجعل منه بلاغيًا مراعاة لمقام التكريم والاحتفاء، فليس الرجل بحاجة إلى مثل هذا الصنيع، ولا أحسبه يرضاه إن جاء من أحد له أو لغيره، ولكـن هذا لايعنى مطلقًا أن مؤلفاته جاءت خالية من اللمحات البلاغية الثرية العميقة، التى تعالج قضايا، أو تثير قضايا، يحتاجها ـ بحق ـ الدرس البلاغى العربى الحديث، وهذا ما نحاول تجليته فى هذه الصفحات.

جاهـدت نفسـى مجاهـدة لأقـول هـذه الكلمـات، فلـيس سـرًا مـا علـق بهـذه الـنفس مـن أعراف اجتماعية، أفلحت فى إحكام قبضتها على مسار فكرنا أحيانًا، إلى درجة نبذل فيها الوقت والجهد فى مجاملة لاطائل من ورائها لنا أو للمُحتفَى بهم، كان الأولى منها أن نكون صادقين مع أنفسنا ومع الناس، أوفياء للحقيقة، جاهدت نفسى لأكون أكثر صدقًا مع هـذه الـنفس أولًا، ومع عـالم تتلمـذت على مؤلفاته الغزيـرة، التى أنجزهـا والحقيقـة ضـالته التى كرس السنين مخلصًا فى تجليتها، ثم لأكون أكثر صدقًا مع من يقرأ هذه السطور، فحقه علىَّ أن أحترم وقته وعقله، فالبحث مُنْجَزٌ حول جهود رجل يقدر الحقيقة، مطروح بين يدى رجال أثق فى تقديرهم للحقيقة وإجلالها.

لقد تناثرت ملاحظات د. شوقى ضيف البلاغية فى مؤلفاته الغزيرة فى تاريخ الأدب

(*) ألقيت هذه الورقة فى ندوة تكريم د. شوقى ضيف التى أقامها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة فى ٢٢، ٢٣ أبريل ٢٠٠٠م.

لمحاضرات ألقاها فى جامعة بيروت العربية، ثم بدا له بعد ذلك أن يتوسع فيها توسعًا يبسط هذا التاريخ الذى تَمَثَّله للبلاغة العربية وما طُوى فيه من تطور [١]

ولاشك فى أن الباحثين المحدثين فى الدرس البلاغى قد أفادوا من هذا الكتاب، فى قراءتهم للتراث البلاغى العربى وتتبع ظواهره وأعلامه ومؤلفاتهم ـ من ناحية ـ وفى استهدائهم بآراء د. ضيف المسائلة للدرس البلاغى العربى، من ناحية أخرى.

فقد ميز د. محمد العمرى فى عرضه لمراحل الدرس البلاغى العربى الحديث بين مرحلتين: مرحلة السرد التاريخى وتلخيص محتويات الكتب، وطابع هذه المرحلة هو السعى إلى المحافظة على الرؤية التراثية، وهى تدخل فى هم إحياء التراث والتعريف به وتقريبه من القراء، ومرحلة الكتابة من منظور حداثى لسانى واعٍ باختياره ومخلص له، وفى رأيه أن كتاب" البلاغة تطور وتاريخ" أحسن من يمثل مرحلة السرد التاريخى وتلخيص محتويات الكتب إن لم يكن ممثلها الوحيد، للعالم الكبير د. شوقى ضيف الذى اعتبره مدرسة قائمة الذات،" **مدرسة التمهيد**"، يقول:" إنى أقوِّم هذا الكتاب من منظورين: منظور المؤرخ ومنظور القارئ المنتفع... إنه أحد الجسور البلاغية التى ينبغى إعادة صياغتها اليوم، وتكميلها أو حتى ترميمها، وبهذه القيمة المصادرية التمهيدية المدخلية يمتد فينا هذا الكتاب وهذه الكتابة، ولكن أكثرنا يستهلكها سرًا، ويُنقصها جهرًا، والدليل على ذلك عدد الطبعات والمبيعات" [٢]

وقد أصبح أمرا الاستهلاك والإنقاص معًا من الجهر بحيث لا يحتاجا إلى إقامة دليل، فقد جمع د. فضل حسن عباس فى كتابه" البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية ١٩٨٨" بين الأمرين، إذ خصص الباب الثانى من كتابه لتاريخ البلاغة، وسار فى كتابة هذا التاريخ على أثر د. شوقى ضيف ـ وقع الحافر على الحافر ـ الذى قسم تاريخ البلاغة العربية أربعة أقسام وبدأ بالنشأة إذ عرض فى هذا الفصل تأثيرات البيئات المختلفة فى نشأة البلاغة مشيرًا إلى أهم أعلامها، وانتهى ببيان جهود الجاحظ خاتم عصر النشأة.

ثم عرض د. شوقى ضيف فى الفصل الثانى" الدراسات المنهجية" التى تجاوزت تسجيل الملاحظات إلى وضع الدراسات، وكانت بداية هذا الطور كتاب البديع لابن

(١) د. شوقى ضيف: البلاغة تطور وتاريخ ص ٥.

(٢) د. محمد العُمرى: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها ص ٨ أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩٩م.

أيضًا قد تأثر فى قوله بقبول المناقضة بما جاء فى صدر كتاب (الخطابة) من أن الخطابة لايُراد بها إصابة الحق، وإنما يُراد بها الإقناع، ولذلك تُستخدم فى إثبات النقيضين" [١] ، ويتعجب د. فضل من هذا الاستنتاج دون مناقشة، ولكن ليس هذا هو لب القضية؛ لأن الدلائل على العلاقة بين أفكار قدامة وأرسطو كثيرة، ولكن د. فضل لم يأخذ نفسه بتحليها لكى يضع بين أيدينا ردًا وافيًا. [٢]

أما لبُّ القضية فيتمثل فى الخلل المعرفى الذى كان من وراء أفكار كتاب" البلاغة المفترى عليها"، إذ يفترض مؤلفه أنه لاوجود للتواصل المعرفى بين الحضارات الإنسانية، ومن ثم راح يدفع أى محاولة لهذا التواصل ظانًا أنه بذلك إنما يحقق كسبًا للحضارة العربية، ومقتضيات الواقع تفرض التمازج بين الحضارات، ولا يضير الحضارة العربية أن تكون قد تأثرت فى بعض معارفها بما حققته الأمم الأخرى، وإذا لم يكن مناسبًا للمقام الذى نحن بصدده أن نسهب فى مناقشة كتاب" البلاغة المفترى عليها" فإن قضية الأصالة والتبعية التى أثارها هذا الكتاب تضيف فضلًا حقيقيًا للدكتور شوقى ضيف وكتابه" البلاغة تطور وتاريخ" فى هذا الصدد؛ لأنه نبه إلى هذه الأصالة ـ على الرغم من كل ما رُمى به ـ بنفى اطراد تأثير أرسطو فى البلاغة العربية إذ يقول:

" لم يطرد نشاط المتفلسفة فى وضع قواعد البلاغة العربية على أساس المعايير اليونانية بعد كتابى نقد الشعر والبرهان فى وجوه البيان، وقد تكون من أهم الأسباب فى ذلك أن فى كل لغة ملاحظات بيانية خاصة بها، وأن من الواجب تسجيلها قبل تطبيق المعايير البيانية الأجنبية عليها، وكان تطبيق ابن وهب خاصة إيذانًا بأنه ينبغى التحول عن جلب المعايير اليونانية لما أوغل فيه من حشد قوانين المنطق والجدل عند أرسطو." [٣]

ومن ثم بات واضحًا أنه لم يعد الأمر بحاجة إلى محاولة إثبات أصالة البلاغة العربية؛ لأنه لم يعد ثم افتراء.

أما الموضع الثانى فقد ناقش فيه بعض تعليقات د. شوقى ضيف على عبد القاهر الجرجانى، والحقيقة أن د. فضل حسن عباس لم يراع الأمانة العلمية فى اجتزاء عبارات

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٨٢.

(٢) البلاغة المفترى عليها ص ١٩٩.

(٣) البلاغة تطور وتاريخ ص ١٠٢.

المعتز (ت ٢٧٤ هـ)، ثم صنف بعض الدراسات وفق البيئات التى ينتمى لها مؤلفوها، فذكر من بيئة المتفلسفة نقد الشعر لقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) ، وكتاب البرهان لابن وهب (ت ٣٣٧ هـ)، ومن بيئة المتكلمين ذكر النكت فى إعجاز القرآن للرمانى (ت ٣٨٦ هـ) وإعجاز القرآن للباقلانى (ت ٤٠٣ هـ)، وإعجاز القرآن للقاضى عبد الجبار (تـ ٤١٥ هـ)، ومن الدراسات النقدية التى قامت على أسس بلاغية ذكر كتاب عيار الشعر لابن طباطبا (ت ٣٢٢ هـ) والموازنة بين الطائيين للآمدى (ت ٣٧١ هـ)، والوساطة بين المتنبى وخصومه لعبد العزيز الجرجانى (ت ٣٩٢ هـ)، ثم ذكر دراسات لبعض المتأدبين منها كتاب الصناعتين لأبى هلال العسكرى (ت ٣٩٥ هـ)، وكتاب العمدة فى محاسن الشعر ونقده لابن رشيق القيروانى (ت ٤٦٣ هـ)، وكتاب سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى (ت ٤٦٦ هـ).

ثم جعل الفصل الثالث " ازدهار الدراسات البلاغية"، وعرض فيه جهود عبد القاهر (٤٧١ هـ) فى وضعه لنظريتى المعانى والبيان فى كتابيه" دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة"، كما عرض فيه جهود الزمخشرى (٤٦٧ هـ) فى كتابه" الكشاف" وأشار إلى إضافاته فى المعانى والبيان والبديع.

ثم تناول فى الفصل الرابع" عصر التعقيد والجمود" وعرض فيه لجهود الفخر الرازى (٥٤٤ هـ) فى كتابه" نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز"، كما عرض لجهود السكاكى (٥٥٥ هـ) فى كتابه" مفتاح العلوم"، ثم صنف فى الدراسات الجانبية كتاب" المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر" لضياء الدين ابن الأثير (٦٣٧هـ)، ثم عرض لتلخيص الخطيب القزوينى (٧٣٩ هـ)، منتهيًا بالإشارة إلى ظاهرة البديعيات.

والكتاب بهذا العرض يشهد بخلاف ما أشار إليه د. سعد مصلوح، إذ ذهب إلى أن الفصل الأول والثانى تقسيم على أساس الزمان، والاتجاهات، وفى الفصلين التاليين يظهر تقسيم آخر على أساس تقويمى والحقيقة أن الأساسين التقويمى والزمنى قائمان فى قراءة د. شوقى ضيف لتاريخ البلاغة العربية فى فصول الكتاب جميعها، وإن بدا فى العناوين التى يقف عليها من يقتصر على رؤية فهرس الموضوعات غير ذلك، ولعل فى عرضنا لمواقف المؤلف من القضايا البلاغية ما يؤكد هذه الحقيقة.

وقد عرض د. سعد مصلوح[١] لبعض القراءات الحديثة التى صنفت البلاغة على أساس رصد تطورها فى المراحل المختلفة فى التفكير البلاغى القديم عند العرب، وقد اقتصر على تقسيم د.شوقى ضيف الذى انطلق من منطلق تاريخى فى رؤية التطور، وتقسيم أمين الخولى الذى انطلق من منطلق تصنيفى شاخص إلى المؤثرات فى رؤية التطور والانحدار، والحق أن هناك كثيرًا من المحدثين قاموا بهذا التصنيف على أسس مختلفة ومنطلقات متفاوتة، ومنهم: أحمد مصطفى المراغى، أحمد الشايب، د.محمد زغلول سلام، د. رجاء عيد، د. حمادى صمود، د.محمد العمرى.

وقد جاء كتاب د. فضل حسن عباس" البلاغة المفترى عليها" [٢] حاملًا أحد مظاهر الاستهلاك؛ لأنه لم يتجاوز هذا العرض إلا بالقدر الذى يخل بتاريخ البلاغة، فقد جمع تاريخ البلاغة كلها فى فصل واحد عنوانه:" نشأة البلاغة"، وقسمه مباحث يكفى أن تتأمل محتوياتها لتقف على اعتماد المؤلف اعتمادًا كاملًا على تقسيم د. شوقى ضيف، فهو لا يتجاوز كونه تلخيصًا مخلًا لكتاب البلاغة تطور وتاريخ، وبذلك يبقى هذا المظهر من أسوأ مظاهر الاستهلاك؛ لأن المؤلف أغفل الإشارات الجوهرية التى تجدر بالتأمل لما تحمله من مواقف وآراء كان من الممكن أن تثرى الدرس البلاغى العربى لو أحسن البلاغيون المحدثون استثمارها.

وإذا كان الكتاب المذكور يحمل أحد مظاهر استهلاك أفكار د. شوقى ضيف فليس هذا بغريب، ولكن الغريب حقًا أن يَحمل الكتاب نفسه محاولة إنقاص من قدر كتاب" البلاغة تطور وتاريخ" ومن قدر مؤلفه؛ فقد جعل د. شوقى ضيف ممن يرمون البلاغة العربية بالتبعية، وجعل نفسه مدافعًا عن أصالتها فى مواجهة من يرمونها بالتبعية، أو قل فى وجه من يتلفظ بكلمة تثبت علاقة ما بين البلاغة العربية و أى مجال معرفى غير عربى، وسنقف عند موضعين ناقش فيهما المؤلف رأى د. شوقى ضيف الذى ربط فيه بين آراء أرسطو وبعض المؤلفات البلاغية العربية.

ففى الموضع الأول تعرض المؤلف لآراء د. شوقى ضيف فى قدامة بن جعفر وكتابه" نقد الشعر" واكتفى بذكر قضية واحدة تتمثل فى مناقشة قول د. شوقى ضيف:" ولعل قدامة

---

(١) د. سعد مصلوح: مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية ١٩٨٨م.

(٢) د. فضل حسن عباس: البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية، ط١ ١٩٨٨، وط ٢ ١٩٩٩، دار الفرقان الأردن.

للدكتور شوقى ضيف من سياقها، بل ربما تعمد بترها من هذا السياق بحيث تصلح لأن تكون مقدمات تعسفية تؤدى إلى نتيجة مفترضة سلفًا، بهدف إثارة قضية واختلاق معركة لا وجود لها، ومن ذلك إشارته إلى ملاحظة د. ضيف عن تأثر عبد القاهر بأرسطو، يقول د. ضيف:"... وكان عالمًا نحويًا كبيرًا ـ أى عبد القاهر ـ قد أشربت روحه كل ما كتبه أستاذه محمد بن الحسن الفارسى وأبو على الفارسى وابن جنى، فاضطرمت مباحثهم فى نفسه، واضطرمت معها مباحث البلاغيين من قبله، ومباحث الخطابة ونقد الشعر، وحقًا إنه لم يشر إلى المباحث الأخيرة فى الدلائل، ولكنه أشار إليها فى أسرار البلاغة، مما يدل على أنه قرأ كتاب الخطابة لأرسطو عند ابن سينا وأضرابه، واطلع على ما فيه من صحة تأليف الكلام وما ينبغى أن يراعى فيه من الروابط ومن التقديم والتأخير ومن الاتساق بحيث لاتظهر فيه معاظلة، وما ينبغى أن يراعى فى الاستفهام وفى وصل الكلام وفصله وما يجرى فيه من تقطيع ومن سجع وازدواج." [1]

لقد بتر د. فضل هذه العبارة من سياقها ليتخذ منها دليلًا على أن د. شوقى ضيف يتحامل على البلاغة العربية فى محاولة جاهدة ـ على حد تعبيره ـ لربطها بأصول يونانية، فقد استهل حديثه عن موقف د. شوقى ضيف من عبد القاهر بقفزة استنتاجية إذ يقول:" لقد عرض الدكتور شوقى لعبد القاهر ـ رحمه الله ـ فى أكثر من كتاب من كتبه، حاول فيها جاهدًا أن يثبت تأثر الشيخ ـ بل تتلمذه ـ لابن سينا وأرسطو، واستفادته لكثير مما قرره ـ بل نقله لكثير مما قرره ـ عن أرسطو." [2]

لم يدع د. شوقى ضيف لأحد فرصة للرد على هذه الاتهامات الفجة، فيكفى أن تُتم كلامه التالى مباشرة لكلامه السابق لتقف على الخلل المعرفى المنهجى الذى أخذ مؤلف" البلاغة المفترى عليها" به نفسه، يتمثل هذا الخلل ـ كما أشرنا ـ فى القفزة الاستنتاجية التى تفتقر إلى ما يؤكدها من مقدمات، وفى بتر المقولات من سياقها بغية تغيير الحقائق، ومحاولة لإثبات فكرة مفترضة سلفًا، فتمام عبارة د. شوقى ضيف السابقة:

" **ولسنا نزعم أن شيئًا من ذلك كله دفع عبد القاهر لإحداث نظريته وما استخرجه من قواعد المعانى الإضافية، وإنما نزعم أنه قرأ ذلك كله واستوعبه استيعاب الحاذق البصير.**"[3]

---

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ١٦٧.

(٢) البلاغة المفترى عليها ص ٢٠٠.

(٣) البلاغة تطور وتاريخ ص ١٦٧.

كثير من المشتغلين بدراسة البلاغة من المحدثين، تتمثل فى اتسام دراسة البلاغة بالفردية، إذ جاءت الدراسات البلاغية أنفاسًا متقطعة، فالباحث يبدأ فى دراسته مبتور الصلة ـ أو يكاد ـ بجهود الباحثين السابقين، غاضًا الطرف ـ عمدًا أو عفوًا ـ عن أفكارهم، حتى وجدنا الفكرة التى طرحها ـ بل تجاوزها ـ أمين الخولى (١٩٣١ م)، يعود ويطرحها ـ بل يقف عندها ـ باحث آخر (١٩٨٨ م)، ومن ثم اختفى المنحى التطورى فى دراسة البلاغة العربية، وإن ظهر فإنما يظهر فى جهود فردية لاتتسم بالرباط العضوى وتماسك العلم.

وحضور د. شوقى ضيف وكتابه" البلاغة تطور وتاريخ" إنما هو بإثارة قضية، ما من أحد من المحدثين إلا ضرب فيها بسهم صواب أو خطأ، حتى تباينت فيها المواقف إلى حد التناقض فى أكثر الأحيان، والحق أنه لم يقف ـ أيضًا ـ عند حد إثارة القضية بل تجاوز ذلك إلى إسهام لا يُنكر فى الدعوة إلى إنضاج الدرس البلاغى، إذ لم يغب عنه مطلقًا أنه بإزاء التأريخ لعلم لمَّا ينضج، ومن ثم لاتقتصر أهمية كتاب" البلاغة تطور وتاريخ" على قيمته السردية التاريخية، بل تتجاوز ذلك إلى تسجيل موقف معرفى، كما سنبين فى الصفحات التالية.

البلاغة تطور وتاريخ (من السرد التاريخى إلى الموقف المعرفى)

إذا كان الكتاب فى تناوله لتاريخ البلاغة العربية يمثل" مرحلة السرد التاريخى وتلخيص محتويات الكتب" ـ على حد تعبير د. محمد العُمرى ـ فإنه لا يعد بذلك قراءة سلبية للتراث البلاغى؛ لأن هذه القراءة حملت فى طيها مواقف من منعطفات متعددة فى تاريخ البلاغة العربية سلبية وإيجابية، الأمر الذى يدل دلالة واضحة على حضور شخصية المؤلف فى الكتاب ذاتًا منفعلة بموضوعها، متفاعلة مع قضاياه، وبذلك يتخطى الكتاب الغاية السردية بما تشى به من سلبية القراءة إلى غاية معرفية إبداعية تكشف عن رؤى أرحب للتفكير البلاغى العربى، ومن ثمَّ يتجلى موقف المؤلف المعرفى فى الكتاب من التفكير البلاغى عند العرب فى القراءة الناقدة التى أخذ المؤلف فيها نفسه بالتنبيه على الظواهر السلبية ومواضع القصور والجمود الفكرى فيها، ومناقشة أسباب ذلك وسبل دفعه، كما يتجلى فى القراءة المستثمرة لمواطن الإبداع الفكرى وإنتاج المعرفة فى النظرية البلاغية، وقد بدا هذا الموقف فى التتبع المؤصل للنظريات البلاغية واستقصاء جذورها الأولى، والتنبيه على ما ينبغى أن يأخذ البلاغيون المحدثون به أنفسهم من استثمار مقولات قديمة ما تزال بحاجة إلى جهود تسهم فى إنضاج هذا العلم.

وبذلك لايصبح الأمر مثار افتراء مقولات، كما لايصبح بحاجة إلى محاولات الرد، خصوصًا إذا كان الرد يجافى المنهجية العلمية وماينبغى أن تتسم به من الموضوعية، فقد استند د. فضل فى محاولة إثبات عدم تأثر عبد القاهر بأرسطو على إثبات تأثر عبد القاهر بالفارسى الصغير (ابن أخت أبى على الفارسى الكبير)، وأن" أبا على هذا ـ وهو من أئمة اللغة والنحو ـ كانت له مدرسة تختلف كثيرًا عن مدرسة معاصره الرمانى النحوى، حيث كان الأخير يميل إلى النحو الممنطق ـ إن صحت العبارة ـ ولم يكن أبو على كذلك... ثقافة عبد القاهر ـ إذن ـ لم تكن من ذلك النوع الممتزج بالمنطق، وما يتصل به، ولم يحدثنا التاريخ أن عبد القاهر تأثر بأحد تأثره بأستاذه الفارسى." [1]

ثم استند أيضًا إلى أن عبد القاهر لم يشر إلى أرسطو،" وما كان يضيره أو يغض من قدره أن يشير إلى ما يمكن أن يكون قد استفاده وأخذه من فيلسوف الإغريق." [2]

ويقف د. فضل عند ملاحظة أخرى بقوله:" وفى موضع آخر ـ وعند الحديث عن اللفظ المتقطع ـ يقول د. شوقى ضيف (ولا نشك فى أن عبد القاهر كان يصدرفى أثناء كتابته للفكرة السابقة عن كلام أرسطو فى الخطابة مما نقلناه، ومما يتصل بسببه" [3] ، ولقد بتر د. فضل هنا أيضًا العبارة من سياقها، فالمقصود بعبارة: (مما نقلناه) هو ما نقله د. شوقى ضيف من كتاب الخطابة لابن سينا؛ لأن هذا المنقول هو حجته التى بنى عليها استنتاجه السابق، والأمانة العلمية كانت تقتضى مناقشة د. شوقى ضيف فى حجته، ولكنه تجاهلٌ مقصود من د. فضل ليُثبت لنفسه دفاعًا عن البلاغة المفترى عليها؟؟ لقد قدم د. شوقى ضيف العبارة المنقولة بقوله:"... وفى تلخيص ابن سينا لكتاب الخطابة لأرسطو قطعة تلتقى بنفس هذه الفكرة، وهى تمضى على هذا النحو: (وأما اللفظ المتخلخل، وهو المقطع مفردًا مفردًا فهو شىء غير لذيذ؛ لأنه لايتبين فيه الاتصال والانفصال فى الحدود التى تتناهى إليها القضايا وغير القضايا أيضًا، التى هى مثل النداء والتعجب والسؤال إذا تمت، فإن لكل شىء منها حدًا وطرفًا يجب أن يفصل عن غيره بوقفة أو نبرة فيُعلم، وإذا كان الكلام مقطعًا ليس فيه اتصالات وانفصالات لم يُلتذ به)، ولا نشك فى أن عبد القاهر..." [4]

(١) البلاغة المفترى عليها ص ٢٠٣.
(٢) البلاغة المفترى عليها ص ٢٠٤.
(٣) البلاغة المفترى عليها ص ٢٠١.
(٤) البلاغة تطور وتاريخ ص ١٧٢، والخطابة لابن سينا ص ٢٢٢.

إن الملاحظة العامة على د. فضل أنه يتعقب أى إشارة إلى علاقة ما بين كلام عبد القاهر و كلام أرسطو ويتلقفها تلقف الظافر ببغية عزيزة، ويجتزؤها دونما إشارة مقارنة بين القولين أو تحليل يكشف إثبات الصلة أو نفيها، وإذا كان الأمر هو أمر إثبات الفضل لعبد القاهر، فلو كان مؤلف" البلاغة المفترى عليها" أتم قراءة كتاب د. شوقى ضيف لوجد فى الخاتمة رأيًا صريحًا، يغنى عبد القاهر عن أى مديح وإطراء، كما يغنى صاحبه عن أى دفاع، إذ يقول د. شوقى ضيف فى خلاصة الكتاب:

" ولا يلبث عبد القاهر أن يذكى جذوة المباحث البلاغية ويدفعها إلى التوهج بما وضع فيها من كتابيه: (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة)، ومضى فى الكتاب الأول يفسر إعجاز القرآن البلاغى مهتديًا بفكرة عبد الجبار التى تذهب إلى أن هذا الإعجاز يُرد إلى فصاحة الكلام، ولكن لابمعنى حسن اللفظ والمعنى وما يتصل بذلك من الصور البيانية، وإنما بمعنى الأداء والنسب النحوية للكلام، وأحس بفطنته أن كلمة الفصاحة لاتدل دلالة دقيقة على هذا المعنى، فاختار بدلًا منها كلمة النظم التى كانت تشيع فى بيئة الأشعرية والتى بنى عليها الباقلانى كلامه فى فى كتابه" إعجاز القرآن"، واسترسل يشرح هذا النظم وما يحوى من المعانى الإضافية الناشئة من تعلق الكلمات فى العبارة، والعبارات بعضها ببعض، وترتيبها وصوغها حسب مجراها فى النفس، بحيث تصبح لها كيفياتها الخاصة من التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والذكر والحذف والإظهار والإضمار والفصل والوصل والتأكيد والقصر، ومضى يصور ذلك تصويرًا رائعًا محللًا لتلك المعانى الإضافية فى الأسلوب والأداء، بحيث يعد **مؤسس علم المعانى فى العربية غير منازع ولامدافع**..."، ثم يقول عن أسرار البلاغة:"... وفيه يتجلى حسه الدقيق المرهف ودقته العقلية إلى أبعد حدود الدقة فى تبين الفوارق بين هذه الصور ودلالاتها النفسية... وبذلك كله يضع عبد القاهر علم البيان كما وضع من قبل علم المعانى، وهما يُشفعان عنده بتحليلات نفسية وعقلية رائعة." [1]

لايقتصر ما قدمنا هنا على كونه مجرد دفاع عن بعض آراء د. شوقى ضيف، ولكنه كشف لتباين المواقف من كتاب كان حريًا باهتمام أكبر ينطلق من استثمار مقولاته الكاشفة لآفاق أرحب فى الدرس البلاغى، فإن الكتاب ـ بمطلق وجوده ـ يثير قضية لايلتفت إليها

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٣٧٣.

أنسجتها إفسادًا بما أدخل عليها من مواد غريبة" [1] ، يذكر د. مصلوح هذه التعليقات غاضًا الطرف عن تحليلها، ودونما التفات إلى ملاحظة د. شوقى ضيف الجوهرية التى ذيل بها هذه التعليقات فى قوله:" وحقًا استطاع السكاكى أن يسوى من نظرات عبد القاهر والزمخشرى علمى المعانى والبيان، ولكن بعد أن أخلاهما من تحليلاتهما الممتعة البارعة للنصوص الأدبية، وبعد أن سوى قواعدهما تسوية منطقية عويصة، حتى ليصبح المنطق وأيضًا الفلسفة جزءًا منهما لا يتجزأ." [2]

واللافت فى ملاحظة د. شوقى ضيف هو تنبهه إلى التناول التحليلى الوصفى الذى انمازت به البلاغة العربية عند عبد القاهر والزمخشرى، وأن التقعيد المعيارى بدأ عند المتأخرين ـ كما أشرنا ـ كما تنبه أيضًا إلى سلطة الجذور الضاربة فى الحقول المعرفية الأخرى على الدرس البلاغى، وأن تلك السلطة ما زالت تسيطر بقبضتها العنيفة على الدرس البلاغى حتى العصر الحديث، وقد تكررت دعوته إلى ضرورة إهمال" الأعشاب الضارة التى علقت بالتراث البلاغى من الفلسفة والمنطق والكلام والأصول والنحو." [3]

ولا شك أن أسر القواعد للظواهر البلاغية من أوجه القصور التى التفت إليها د. شوقى ضيف، فقد باتت البلاغة بين يدى البلاغيين مجموعة من القواعد الجافة القاصرة عن الإحاطة بالظاهرة البلاغية مما شكل انفصامًا بين القاعدة والظاهرة وخلف جمودًا فى الدرس البلاغى العربى ما يزال يعانيه" فالأساتذة يدرسون هذه القواعد لتلاميذهم، وقد يؤلفون فيها، دون عناية بالنصوص إلا ما يجلبونه من لدن عبد القاهر والزمخشرى، ولا تظن أنهم يحتفظون بتحليلاتها البديعة لنصوص الشعر والنثر وآى الذكر الحكيم، فقد كان ينقصهم الذوق المرهف والحس الحاد، كما كانت تنقصهم الملكة البصيرة التى تستطيع تحليل النماذج الأدبية وتبيُّن مواطن الجمال الخفية فيها، بل أيضًا المَواطن الظاهرة." [4]

الموقف من الإيجابيات

لم يقتصر موقف د. شوقى ضيف المعرفى من البلاغة العربية على اللفت إلى مواضع

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٣١٣، ويراجع د. سعد مصلوح: مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية، مرجع سابق.
(٢) البلاغة تطور وتاريخ ص ٣١٣.
(٣) المرجع السابق نفسه ص ٣٧٨.
(٤) المرجع السابق نفسه ص ٢٧٢.

الموقف من السلبيات

إن بعض محاولات التجديد فى البلاغة تنطلق من نقاط الضعف والقصور فى البلاغة القديمة، الأمر الذى جعل الأنظار تتجه إلى التركيز على بيان أوجه القصور فى البلاغة القديمة، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ذهبنا إلى أن هذا التركيز كان أكبر هَمِّ الدراسات البلاغية العربية الحديثة، مما جعل التجديد المبنى على رؤية عربية خالصة يسير ببطء منذ محاولات أمين الخولى، ومن ثم كانت محاولات التدليل على بعض مواطن الخلل فى الدرس البلاغى القديم والتأكيد على ضرورة تطويرها أكثر من محاولات التطوير نفسها، وأكثر من هذا وذاك تلك المؤلفات التى تقوم على الرؤية القديمة فى الدراسات البلاغية العربية، وخطورة الأثر السلبى لهذه الرؤية ليس فى كونها رؤية قديمة، ولكن فى النظر إليها بوصفها الرؤية البلاغية الأصيلة التى لاتقبل مُساءلة، فقد باتت بعض المؤلفات تدافع عن هذه الرؤية وكأنها أمر عقائدى لا يخضع للمساءلة ولا يقبل التطور أو التغير، وبذلك تصل إلى حد رفض التجديد، وتصف الدعوة إليه بأنها"هجمات صبيانية وجهها المجددون." [1]

وقد جاء إسهام د. شوقى ضيف فى كتابه" البلاغة تطور وتاريخ" فاعلًا فى هذه المساءلة الدافعة إلى التجديد، بتنبيهه إلى مواضع القصور فى الدرس البلاغى التقليدى، وإذا كان الكتاب قد جاء متناسجًا مع الدعوة إلى تجاوز الرؤية التقليدية فى البلاغة العربية فإنه قد جاء حاملًا سماته الخاصة فى هذه الدعوة وفى تحليله لمواضع القصور التى نقف منها على فكرتين جوهريتين:

الأولى تتمثل فى انتباهه إلى الرؤية الاجتزائية للظواهر البلاغية التى سيطرت على التراث البلاغى تنظيرًا وتطبيقًا، بحيث أصبح التنظير البلاغى تنظيرًا للشاهد و المثال، وقد كانت التفاتة أمين الخولى فى كتابيه:" مناهج تجديد"[2] و" فن القول"[3] إلى انحصار البحث البلاغى البلاغى القديم فى حدود الجملة والجمل مبكرة، وقد تناولناها بالتفصيل فى دراسة أخرى[4]

وإذا كانت ملاحظات أمين الخولى ترجع إلى سنة ١٩٣١ م فإن هذه الملاحظات

(١) د. محمد محمد أبو موسى: دلالات التراكيب ـ دراسة بلاغية ـ مقدمة الطبعة الأولى ١٩٧٨م، ص ٢٩، وفى مقدمة الطبعة الثانية للكتاب نفسه ١٩٨٧م، يؤكد هذا الموقف فيصف مسلك التجديد بالغرابة ص٤.
(٢) أمين الخولى: مناهج تجديد، ص ١٦٦.
(٣) أمين الخولى: فن القول، ص ٥٢.
(٤) يراجع فى ذلك كتاب: " خداع المرايا " للمؤلف.

تكررت فى كتاب" البلاغة تطور وتاريخ"، إذ أخذ د. شوقى ضيف فى بيان هذه الملاحظة بإشارته إلى أن البلاغيين القدماء" صبوا عنايتهم على الكلمة والجملة والصورة" [١] ، ويذهب فى تعليل ذلك إلى أنهم" قصدوا بقواعدهم تعليل بلاغة العبارة القرآنية وما تحمل من خصائص تعبيرية وصور بيانية، وأيضًا من الأسباب التى دفعتهم فى هذا الاتجاه طبيعة شعرنا القديم، إذ كان فى جملته وجدانيًا غنائيًا يجرى فى أسلوب عام واحد سواء فى معانيه أو فى صوره وأخيلته وصيغ تعبيره وتعارف الشعراء على أن كل بيت فى القصيدة وحدة مستقلة، وهذه الوحدة هى أساس البلاغة والجمال الفنى، وبذلك لم توجد فى محيط الشعراء ولا فى محيط البلاغيين نظرة شاملة عامة للقصيدة، بل ظلت نظرتهم تنصب على الجزئيات وأفراد الأبيات والعبارات." [٢]

وقد أشار د. شوقى ضيف إلى سبق عبد القاهر الجرجانى إلى ملاحظة الربط بين الفقر وبحث الصلة بينها، ولكن البلاغيين لم يستغلوها بعده [٣] ، ولنا أن نضيف أن البلاغيين أيضًا لم يستغلوها بعد إشارة د. شوقى ضيف هذه على مستوى تحليل الظواهر، وإن راح كثير منهم يردد المأخذ نفسه [٤] ، دون إشارة تُذكر إلى شوقى ضيف أو أمين الخولى، وغاية ما يمكن يصطنع من حسن الظن فيما يمكن أن يوصف به هذا الصنيع من عدم الاهتمام بذكر تاريخ الأفكار أنه يدخل ضمن" **نزعة المجهود الأدنى**"، على حد تعبير د. عبد السلام المسدى الذى سبقت الإشارة إليه.

والأخرى تتمثل أسر القاعدة، فقد مثلت القاعدة بُعدًا معياريًا تفاعل تفاعلًا ذا أثر سلبى على الدرس البلاغى مع النظرة الاجتزائية، فتأثر بها وأثر فيها، إذ أصبحت القاعدة تقنينًا للظاهرة المجتزأة كما أصبحت ـ فى الوقت نفسه ـ معيارًا يدفع إلى اجتزاء الظاهرة، ولكننا ينبغى أن نفرق هنا بين البلاغة العربية والبلاغة الأوربية، فقد ارتبطت البلاغة الأوربية بالمعيارية المؤسسة للقول كيف يكون، ومن ثم كانت المعيارية أحد أوجه القصور التى

(١) د. شوقى ضيف: البلاغة تطور وتاريخ ص ٣٧٦.

(٢) السابق والصحيفة، ولنا أن ننبه إلى أن الشق الثانى من تعليل النظرة الاجتزائية يجعل الظاهرة البلاغية مسئولة عن هذه النظرة، وفى رأينا أن المسئولية كاملة على القاعدة البلاغية ومقعديها وليست على الظاهرة ومنتجها من الشعراء مثلاً.

(٣) البلاغة تطور وتاريخ ص ١٨٠.

(٤) د. رجاء عيد: فلسفة البلاغة، ص١٢٥، د. محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، ص ٢٥٩، د.صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص ١١٠.

سيطرت على الرؤية البلاغية القديمة عندهم، وقد أخذ المحدثون منهم فى التنبيه على هذا المظهر [١] ، ولكن المعيارية فى بلاغتنا العربية كانت تُتخذ أساسًا يُنطلق منه إلى التحليل، حتى سكنت ـ عند المتأخرين بعد القرن الخامس ـ إلى أن المحلل البلاغى إنما هو مُطبق للقواعد البلاغية على الظاهرة، وذلك يعنى أن القول بالمعيارية لا يصدق على البلاغة العربية بقدر ما يصدق على البلاغة الأوربية.

ولنا أن نشير بعد ذلك إلى التفات د. شوقى ضيف إلى أن المعيارية التقعيدية لم تكن سمة البلاغة العربية بشكل مطلق، فقد انطلق بعض البلاغيين ـ عبد القاهر الجرجانى والزمخشرى، مثلًا ـ من التحليل الوصفى، ومن ثم بدأت مظاهر الجمود والإجداب تسرى بين أصحاب البلاغة بعدهما،" وبذلك تحجرت قواعد البلاغة وتجمدت وبدا كأنه أصبح من المتعذر أن تعود إلى سيولتها القديمة التى كانت تعدها لأن تنمو وأن تزداد وأن تتكاثر أثداؤها الغاذية، وسرعان ما شاع فيها العقم، وعجل به استقلال مباحثها عن الأدب، فإذا هى تصبح مجموعة من القواعد الجافة كقواعد النحو والصرف." [٢]

والغريب أن يجعل د. سعد مصلوح هذا الرأى مأخذًا على د. شوقى ضيف والأغرب ألا يقدم سببًا واحدًا على اعتراضه هذا سوى انطلاقه من محاولة ربط نموذج السكاكى بتناول اللسانيات الأسلوبية الحديثة، فقد عرض لتعليق د. شوقى ضيف على اتجاه السكاكى، فهو عنده كان إلى خلط مسائل النحو بمسائل البلاغة، وأنه نظم فى بعض أبواب كتابه" دررًا وحصى كثيرًا، أما الدرر فجمعها من كتابات عبد القاهر والزمخشرى، وأما الحصى فجمعه من كتب النحو واللغة" [٣] ومن ثم جاء كتاب" المفتاح" فى رأيه" تلخيصًا أشاع فيه كثيرًا من العسر والالتواء، بسبب ما عمد إليه من وضع الحدود والأقسام المتشعبة، فإذا المباحث البلاغية تشبه غابة بل دغلًا ملتفًا لا يمكن سلوكه إلا بمصابيح من المنطق ومباحث المتكلمين والفلاسفة، وهى مصابيح ماتنى ترسل إشعاعات تخنق خلايا النضرة فى الدغل الكثيف، وكثيرًا ما تتراكم هذه الاشعاعات تراكمًا يحجب عنا تلك الخلايا الحية التى كنا نتمتع برؤيتها عند عبد القاهر والزمخشرى، وإن لم يحجبها أفسد

(١) هنريش بليت: البلاغة والأسلوبية، مرجع سابق ص ١٨.

(٢) د. شوقى ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، مرجع سابق ص ٢٧٢.

(٣) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٩٦.

القصور وتجليتها ومناقشة أسبابها وسبل التخلص منها، بل يحسب له أيضًا أن وضوح موقفه من الإيجابيات فى الدرس البلاغى العربى القديم، فقد تتبع بدقة كثيرًا من هذه المواقف، ومن أهمها نظرية النظم، فأرجعها إلى أصولها الأولى عند المعتزلة، وناقش آراء الجُبَّائى والقاضى عبد الجبار فى الفصاحة لافتًا إلى أن مفهوم الفصاحة الذى حدده القاضى عبد الجبار يلتقى مع مفهوم عبد القاهر للنظم، ومشيرًا إلى شيوع مصطلح النظم فى بيئة الأشاعرة، فقد ذكره الباقلانى من قبل، بيد تبلور النظرية بصورتها الجلية التى عرفت بها لم يتم إلا على يد عبد القاهر الجرجانى.

وقد لفت د. شوقى ضيف أيضًا إلى البعد الإيجابى لتأثير الفلسفة والمنطق والنحو وغيرها فى الدرس البلاغى، بيد أن أثرى ملاحظاته فى إيجابيات التراث البلاغى تتمثل فى المعنى الإضافى؛ وتكمن أهمية هذه الملاحظة فى جمعها بين العمق التاريخى والرؤية المعاصرة، كما سنبين.

المعنى الإضافى

لم يأت حديث د. شوقى ضيف عن المعنى الإضافى عند عبد القاهر الجرجانى مجرد إشارة عابرة، ولكنه التفت إلى أن هذا المعنى الإضافى يمثل جوهر البعد البلاغى للقول، وقد أطلق عبد القاهر عليه" معنى المعنى"، وقام بتحليل مفهومه فى حديثه المسهب عن نظرية النظم،" وأن فصاحة الكلام ينبغى أن تُرد إلى جمال المعانى الإضافية... وينبغى أن يرد إلى هذه المعانى جمال الاستعارة والكناية" [1] ، ثم يستعرض د. شوقى ضيف المباحث البلاغية عند عبد القاهر فى ضوء ما تحققه من المعانى الإضافية، وبذلك يُجلِّى فكرةَ جوهريةِ المعنى الإضافى فى تحقيق البعد البلاغى للقول.

وبذلك يحمل حديثه هذا دعوة إلى استثمار هذه الفكرة فى الدرس البلاغى الحديث بوصفها منطلقًا لتحليل الظواهر البلاغية المختلفة، ويُسهم فى إثراء التحليل النقدى، ويتلاقى مع الرؤى الحديثة فى الأسلوبية والشعرية، والحقيقة التى يجب أن نعترف بها فى وضوح هى أن د. شوقى ضيف بالتفاتته هذه وضع البلاغيين العرب المحدثين فى حرج شديد؛ لأن أحدهم لم يأخذ نفسه باستثمار مقولة المعنى الإضافى حتى أتتنا من الآخر فيما أنتجه من معرفة حديثة عن علم الأسلوب والشعرية ونظرية إنتاج العلامة، على الرغم من

---

(١) المرجع السابق نفسه ص ١٨٠، وراجع أيضاً ص ١٧٢، ١٧٣.

أن اتخاذ المعنى الإضافى منطلقًا لاستكناه الظاهرة البلاغية ينتج مفهومًا للبلاغة يجعلها تتلاقى مع مفهوم الأسلوبية.

وقد حاولت اقتراح هذا المفهوم فى موضع آخر جاء فيه:" قد يكون فى استحضار الخصائص المائزة للقول البليغ مدخلًا مناسبًا لاقتراح تعريف مبدئى للبلاغة للمناقشة، يستحضر تعريفات القدماء من البلاغيين العرب، ولا يغض الطرف عن معطيات المعرفة النقدية والبلاغية الحديثة، ونقترح تعريف القول البليغ بأنه: القول الذى لاتقف دلالته عند حدود المعنى الحرفى؛ لأنه يتضمن دلالات إضافية تهدف إلى تحقيق غاية أعلى من مجرد الإبلاغ، ونقترح تعريف البلاغة بأنها: تَضَمُّنُ دلالاتٍ مضافة للمعنى الحرفى تحقق بعدًا جماليًا أو إقناعيًا أو تأثيريًا"

وعلى الرغم من قبول هذا المفهوم للزيادة أوالتعديل فإنه ينطلق من جوهر تولد الظاهرة البلاغية الذى يتحدد فى المعانى الإضافية، ويجدر بنا أن نشير إلى طرف من المعالجات الحديثة التى وضعت المعانى الإضافية فى اعتبارها لنقغف على مقدار ما كان يمكن أن تحققه البلاغة العربية من خطوات متطورة فى استكناه النصوص لو أنها تمثلت مفهوم المعانى الإضافية الذى نفذ إليه الناقد البلاغى عبد القاهر الجرجانى، وناقشه وجلاه وكشف عن أهميته ودعا البلاغيين إلى استثماره د. شوقى ضيف فى فترة مبكرة.

لقد حمل كتاب" البلاغة تطور وتاريخ" فى طيه موقفًا يدعونا إلى التوقف المتأنى والتفكير المتروى لا إلى الإذعان والقبول، موقف معرفى يدفع بالبلاغة العربية إلى استعادة نضرتها، فمن القضايا التى أشار إليها المؤلف أيضًا ضرورة مواكبة الدرس البلاغى للتطور الواسع فى الأدب، بيد أن قضية المعنى الإضافى جديرة أن تستحوذ على الاهتمام لخطورتها التى بينا طرفًا منها.

إن الأمر ليس مقتصرًا على مجرد تسجيل بعض الآراء، ولكنه موقف يدعو إلى اتخاذ موقف فعال فى مدارسة علم لم ينضج، إن البلاغة علم بحاجة إلى **نقض** يهدف إلى إعادة البناء، بل إن هذا **النقض** بحاجة منا إلى حملة لا يقوى عليها صوت واحد إذا استوعبنا خطورة الموقف لأثره السلبى على مسارنا الفكرى، فكيف نلوذ بالصمت حيال جمود فى حقل معرفى ينقاد قطاع كبير من مجتمعنا فيه إلى هاوية العقم وترديد كلام لا يعيه ولا يقتنع به، إن المقترح الذى أدعو إليه هنا يتحدد فى كلمتين اثنتين هما:" **نقض البلاغة**".

بوصفه مولدًا لليقين بالتراث، فى مقابل أنموذج الثقافة الغربية بوصفه مولدًا للشك فى التراث؟

ربما يدفع إلى هذا الاستنتاج سياق الموقف الذى كان بين الرجلين، كما يدفع إليه أيضًا تقليب عنوان الأطروحة، لتكون" النقد المنهجى" فى مقابل" الشك المنهجى"، فمن المعروف أن طه حسين فى كتاب" الشعر الجاهلى" قد اتخذ الشك المنهجى منهجًا فى قراءة الشعر الجاهلى مستندًا على النموذج الغربى المتمثل فى منهج ديكارت المعروف.

تأتى القراءة فى منهج محمد مندور فى قراءة التراث النقدى بمثابة القراءة على القراءة، إذ لا تقف قراءتنا هذه عند حدود الإبحار فى التفكير النقدى عند مندور، بل تأتى إبحارا فى مستويين من التفكير، مستوى التفكير النقدى عند مندور بشروطه التاريخية وفى سياقه التاريخى القريب، ومستوى التفكير النقدى عند العرب بشروطه التاريخية المغايرة وسياقه المغاير.

وقد يكون فى كلمة المنهجية التى جاءت فى عنوان كتابه" النقد المنهجي عند العرب" مرجعية ضابطة لخطى السياقين المتباعدين معا، إذا أخذنا المنهجية لا بوصفها جوهرًا قابعًا فى التراث النقدى الذى تناوله مندور، ولكن بوصفها رؤية لمندور راح يلتمسها فى هذا التراث، ثم جد فى إثباتها لبعضه ونفيها عن بعضه الأخر، ثم بوصفها رؤية لنا فى المنجز نتثبت من خلاله من خطانا، فى ضوء ما قدم الناقد القديم وما قدم مندور ثم ما قدمت القراءات التى قدمت مندور من بعد.

قد تكون فى إيجابية السؤال الدائم بعضٌ من إيجابية إدراك الخطأ المعرفى، وذلك بدفعه الدائم إلى البحث، والسؤال الذى أود أن أوجهه هنا ليس سؤالا عن قراءة مندور للتراث النقدى والمنهجية فقط، ولكنه سؤال أيضًا عن واقعنا الثقافى و النقدى، فماذا نعنى بالاحتفال بمرور أربعين سنة على وفاة مندور أو ماذا يعنى لنا هذا الاحتفال؟

بَونٌ شاسع بين أن يعنى لنا هذا الاحتفال دافعا لقراءة خبرة مندور المعرفية والنقدية والأدبية، وأن يعنى لنا دافعا لقراءة أنفسنا بعد خطوة قطعها مندور منذ نصف قرن تقريبا، لا شك أن لها إيجابيتها.

إلى أى حد تجاوزنا خطوات محمد مندور: الصواب ـ عند من يرى فيها الصواب ـ إلى ما هو أصوب، أو الخطأ ـ عند من يرى فيها الخطأ ـ إلى الصواب، هل يعنى النظر إلى خبرة

الفصل السادس

محمد مندور
وقراءة التراث النقدى
(المنهج والمنهجية)

" المناهج لا تهبط من السماء،

ولكن لها موقعًا من التاريخ"

ياوس

تمهيد (*)

كتاب النقد المنهجى عند العرب الصادر ١٩٤٨م كان فى الأصل أطروحة الدكتوراه التى تقدم بها إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة للحصول على درجة الدكتوراه ١٩٤٢م تحت عنوان:"**تيارات النقد العربى فى القرن الرابع الهجرى**"(١)

من المعروف أن محمد مندور توجه إلى دراسة القانون ثم توجه إلى دراسة الأدب فى الوقت نفسه بتشجيع من طه حسين بعد أن قرأ موضوعًا كتبه مندور عن الشاعر ذى الرمة، ثم أيد طه حسين ترشيحه للسفر إلى فرنسا من أجل تحضير أطروحة الدكتوراه فى الأدب (٢)، ولكن مندور يمكث فى فرنسا تسع سنوات (١٩٣٠ ـ ١٩٣٩) ويعود دون أن يحصل على درجة الدكتوراه، الأمر الذى أغضب طه حسين غضبًا شديدًا، ثم كان من أثر ذلك أن ترك مندور الجامعة، وكان ما كان من معارك بينه وبين طه حسين من بعد.

ويجد مندور بعد ذلك فى كنف أحمد أمين الرعاية والعناية مما دفعه إلى معاودة إنجاز مشروع بحث الدكتوراه" تيارات النقد العربى فى القرن الرابع الهجرى" فأنجزه فى تسعة أشهر ١٩٤٢م.

ثم تنشر هذه الأطروحة سنة ١٩٤٨م ولكن بعنوان" **النقد المنهجى عند العرب**"، ويتخذ د. عبد السلام المسدى فى مداخلةٍ سياق المعارك التى قامت بين مندور وطه حسين مقدمة لاستنتاج لا يجزم بصحته تمامًا أن يكون مندور فى هذه الأطروحة ـ فى الوعى المسكوت عنه، أو الغائب فى اللاوعى ـ قاصدًا إلى النموذج المضاد عند طه حسين، فتساءل: أليست فرضية ـ لا أزعم صحتها تمامًا ـ أن يكون كتاب النقد المنهجى أنموذج الثقافة الغربية

(*) ألقيت هذه الورقة فى مؤتمر: " مندور بعد مرور أربعين عاماً على وفاته " الذى انعقد فى المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة فى الفترة من ٥: ٧ يوليو ٢٠٠٥م.

(١) سامى سليمان أحمد: ببليوجرافيا كتابات محمد مندور، ط١ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥م ص ٤.

(٢) د. محمد برادة: محمد مندور وتنظير النقد العربى ط٣ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥م ص ٤٤ .

وقد أشار" لانسون" إلى ما أطلق عليه" **مبدأ الوحدة العقلية**" فى رؤيته المنهجية فى البحث فى تاريخ الآداب، ويقصد بمبدأ الوحدة العقلية أنه" ليس هناك علم قومى وإنما هناك علم إنسانى، وكما أن العلم يحقق الوحدة العقلية فى الإنسانية فهو كذلك يحققها فى الأمم المختلفة؛ وذلك لأنه إذا لم يكن هناك علم ألمانى وعلم فرنسى بل هناك العلم إطلاقا، العلم الموحد المشترك بين كافة الأمم فكذلك ليس هناك علم جزئى ولا ملكى ولا علم جمهورى.... هذا وقبول قواعد المنهج فى الخصومات من شأنه أن يجردها من مرارتها وأن يضع لها حداً، وهكذا نستطيع بفضله أن نتفاهم وأن نتفق وأن نتعاون وذلك دون أن نتخلى عن مثلنا الشخصية وفى هذا ما يؤدى إلى التقدير والمحبة المتبادلين." [1]

٢ ـ إن استعارة المناهج الجاهزة من الآخر كانت أهم سمة من سمات حياتنا النقدية خلال الأربعين سنة الماضية، وقد اتسمت هذه الاستعارات بغياب الاستراجيتية والتفكير المنظومى، إذ جاءت فى معظمها جهودًا فردية تُحمَد لأصاحبها، ولا أنكر آثارها الإيجابية ولكن لابد أن نقر باتسامها بالانتقائية والفردية والعشوائية أحيانًا.

ولنا أن نقف على ممارسة عملية لمحمد مندور تجاه المنجز المعرفى الغربى، فلقد ترجم محمد مندور مقالين للانسون ومايه، بيد أنه قد اتخذ من مقولات لانسون تأسيسًا لمنطلقات آرائه، ولم يكن الأمر على هذا النحو مع مقال مايه، فالناظر فى كتاب النقد المنهجى عند العرب ليس بحاجة إلى بذل كبير جهد فى إدراك التأثر الشديد بلانسون واللانسونية، وقد أرجع د. عبد السلام المسدى فى مداخلته ذلك إلى سبب جوهرى يتعلق بالاتجاه المعرفى، إذ لا يمكن أن يكون الإنسان لانسونيًا وسوسيريًا فى آن واحد، لا يمكن أن يكون وفيًا لقول سوسير بأن اللغة فى تركيبها لا فى تاريخها، ووفيًا فى الوقت نفسه للبعد الذاتى عن لانسون.

وفى إطار رؤيتنا العامة هنا التى نحاول فيها أن ننعطف على حاضرنا إنصافًا لأنفسنا، فنقرأ هذا الحاضر فى ضوء قراءة مندور للمنجز المعرفى الغربى والعربى، نلفت إلى تقدم مندور الشديد ـ زمنيًا ـ فى اللفت إلى نقطتين مضيئتين، إحداهما من المنجز المعرفى

(١) لانسون: منهج البحث فى تاريخ الآداب، ترجمة د. محمد مندور، منشور ضمن كتاب النقد المنهجى، مرجع سابق ص ٤٢٥، ٤٢٦ .

مندور بشىء من الإجلال والإكبار أننا ما نزال أقصر قامة من هذه الخبرة؟ إذا كانت رؤية العلاقة بين المنجز المعرفى العربى والمنجز المعرفى الغربى يشوبها شىء من ضبابية الرؤية فإلى أى حد تجاوزنا فى آننا الحضر، وبعد مرور ما يزيد على ستين عامًا هذا الضبابية؟ أم أننا ما نزال نقبع فى خندق هذه الضبابية؟ أم تُ قد ازداد الأمر ضبابية؟ تساؤلات نطرحها ونراها ضرورية؛ لما فيها من دفع إلى إعادة قراءة الحاضر الثقافى والمعرفى العربى.

إننا لا نقرأ التراث فى ضوء رؤية محمد مندور له، ولا نقرأ اتجاه مندور من خلال قراءته لهذا التراث، لأنه من الأهم والأجدى أن نقرأ أنفسنا فى ضوء هذا وذاك، وأن يضيف لنا الموقفان معًا أبعادًا تعمِّق رؤيتنا وتصقل خبراتنا، فإذا لم يكن ثم ما يسعفنا لتلبية حاجة آنية لحاضرنا وواقعنا الثقافى، فإنه ليس ثم جدوى من إعادة القراءة.

إن القضية المحورية فى علاقتنا بالسابقين ليست هى إنصافهم ولكن هى إنصاف أنفسنا فى هذا العصر ـ على حد تعبير د. صلاح فضل [1] ـ ومن ثم فإنه إذا لم تكن تلك الوقفة أمام التفكير النقدى عند مندور وفى التراث تمثل خطوة فى إعادة وعينا بذاتنا فلا كانت هذه الوقفة.

وفى سبيل اتخاذ خطوة إجرائية فيما أشرت إليه من إعادة وعينا بذاتنا حاولت الوقوف على بعض الحقائق فى هذه الورقة التى قدمتها فى هذا المقام وقد ناقشت فيها:

. منهج مندور فى قراءة منهجية التراث النقدى.

. منهج مندور فى معالجة ثنائية: التراث / الآخر.

ـ المنهج والمنهجية فى الاستعارة من الآخر:

يقول محمد مندور:" وفى الحق إن فى الكتب العربية القديمة كنوزًا نستطيع، إذا عدنا إليها وتناولناها بعقولنا المثقفة ثقافة أوربية حديثة أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التى لا تزال قائمة حتى اليوم، وإن كنا حريصين على أن لا يستفاد من دعوتنا إلى تناول التراث القديم بعقولنا الحديثة أى إسراف لم يخطر بعقول أولئك المؤلفين القدماء من نظريات وآراء، كما أننا حريصون على أن لا نجهل أو نتجاهل الفروق الأساسية الموجودة بين

(١) د.صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص ١٢١، ١٢٢.

صواب، أما إذا رفض بعض آراء هذا الموروث فإنه لا يرفضها لأنها لم توافق الوافد من الآخر بل يرفضها لأنها ينبغى أن توضع موضع المساءلة والمراجعة، إن مندور لا ينفى ضرورة وقوفنا على ما أنتجه عقل الآخر من المعرفة والعلم، ولكنه يحدد منهجه فى علاقته مع المنتج المعرفى عند الآخر بقوله:

" فقد تكون أدوات إنتاج معرفتنا الجديدة بالتراث ليست من صنعنا تمامًا، ولكننا يمكن أن نمتلكها تمامًا، بالفحص الدقيق لسلامتها، والمراجعة المستمرة لأصولها، والانتباه اليقظ إلى ما تتضمنه استعاراتها المعرفية من سلب وإيجاب" [1]

ومن ثم قد تكون معارف الآخر معينة لنا على إعادة وعينا بذاتنا وبتراثنا، فالذى يرفضه مندور أو يدعو إلى رفضه هو تلك التبعية العمياء التى لا تقل خطورة عن تبعية بعض المحدثين للتراث، وربما يمكننا بلورة رأى د. مندور فى أن اقتصار إفادتنا من هذه المعارف المستعارة على زيادة وعينا بتراثنا، لنتخذه منطلقًا إلى التطور، أجدى بكثير من محاولات التقمص، التى يلتقط فيها كثير من الباحثين جذاذات متطايرة من المقولات المستعارة، دون وعى كامل بها، فيحيكون منها ثوبًا رقيعًا، ويسيرون فى درب الدراسات الأدبية بخطى غير واثقة.

وإذا كنا نأخذ من هذه الوقفة أمام المنهجية عند مندور ضوءًا كاشفًا عن بعض جوانب ممارساتنا المعرفية الآن بعد مرور أربعين سنة على وفاة مندور، وبعد مرور ما يقرب من ستين سنة على نشر الكتاب، فإن أخوف ما أخافه أن تُظن بنا الظنون بأننا نحاول اتخاذ موقف وسط بين هذه المعرفة وتلك؛ لأننا نأخذ ـ فى الواقع ـ موقفًا شديد التعصب، لا يعبأ بهذه الوسطية بل يرفضها لما قد تنطوى عليه من مواقف توفيقية تطويعية قد تسهم بشكل أو بآخر فى غياب الحقيقة، فكيف تكون الوسطية فى المعرفة بين الفكرة الصواب والفكرة الخطأ؟ كيف تكون الوسطية بين الحقيقة والزيف؟... وفى الوقت الذى نؤكد فيه على شدة تعصب هذا الموقف للحقيقة والفكرة الجديرة بالتبنّى أو التطوير والتعديل، يأتى هذا الموقف شديد التعصب لأنفسنا فى حاضرنا، ولما تصلح به معرفة هذه النفس فى هذا الحاضر، شديد التعصب للصواب من منتج العقل البشرى بغض النظر عن هويته ووطنه.

(١) النقد المنهجى، ط نهضة مصر ١٩٩٦م ص ١٨٦.

الأدب العربى وغيره من الآداب الأوربية بما يستتبعه ذلك من تفاوت كبير فى مناهج النقد وموضوعاته ووسائله" [1]

ويقول جابر عصفور:"من المؤكد أن تراثنا أو تراث الآخر، ليس جوهرًا نقليًا، اكتمل دفعة واحدة أو دفعات، فى الماضى، فلم يبق سوى تكراره، أو إلغائه، وإنما هو بعض خبرة النوع الإنسانى المرتبطة بشروطها التاريخية، والتى تقبل احتمالات الزيادة والتطور، أو التغير والتحول فى الوقت نفسه." [2]

تأتى هذه المقولة التأسيسة ردًا على اتجاهين متضادين متباينين، فهى فى الوقت الذى تنفى فيه صواب من يتجه إلى قراءة الآخر قراءة انصهارية تذوب فيها الجذور لصالح الوافد، وتستقيل فيها الهوية فى الوارد، تنفى الصواب أيضًا عمَّن يتجه إلى قراءة التراث قراءة تقديسية يمَّحى فيها الحاضر فى الماضى، وهى فى الوقت الذى تنفى فيه الصواب عن الرافض للتراث جملة واحدة بدعوى القطيعة المعرفية تنفى أيضًا صواب الرافض لمنتج عقل الآخر بدعوى التمسك بالهوية، والموقف الذى تقره هذه المقولة هو موقف القراءة الناقدة التى تأخذ وترُد، تقبل وترفض، تزيد وتطور، تغير وتحول، إلى غير ذلك من المواقف التى تتسم بالتفاعل بين معطيات العقل البشرى بوصفها بعض خبرة النوع الإنسانى تذوب فيها الحدود بين الروافد مهما كانت منابعها.

وقد أشار د. عبد السلام المسدى فى مداخلة إلى أن" محمد مندور: موسوعى ولكنه غير مشدود إلى محور (مركز) رأسى"، هذا فيما يتعلق بدوائر الاختصاص والحدود الفاصلة بينها: اللسانيات، النقد، البلاغة، تاريخ الأدب... إلخ، ومن ثم فقد يكشف هذا عن" المرونة القصوى فى الانتماء المنهجى مناحية، والانتماء المكانى أو الزمانى، من ناحية أخرى.

من هذه المنطلقات نقرأ قراءة د. محمد مندور للتراث النقدى التى انطلق فيها من موقف غير عابئٍ بموطن المعرفة، لا يقبل معرفة الآخر لأنها حديثة مرتبط بسلطة التقدم التى يتسم بها الآخر فى مجالات معرفية أخرى، بل يقبلها لأنها صواب فى ذاتها، ولا يقبل المعرفة التراثية لأنها تراث الأجداد الذى ينبغى أن يتمسك به ويتشبث بآرائه، بل يقبله لأنه

(١) د. محمد مندور: النقد المنهجى عند العرب، ط نهضة مصر ١٩٩٦م ص ٦.

(٢) د. جابر عصفور: مقدمات منهجية، المجلد الأول، ص ١٨٨.

ـ منهج مندور فى قراءة منهجية التراث النقدى:

على الرغم من إيماننا بأهمية المنجز النقدى الذى حققه مندور فإن تلك المنهجية تتوزع فى قراءتنا اليوم بين منهجيتين: منهجية القراءة (أى قراءة مندور) للتراث، والحكم بالمنهجية أو بعدمها على المقروء، فمن غير المعقول أن يكون الكتاب عن النقد المنهجى ونتغاضى عن المنهجية فى مضامينه فى مقولاته النقدية، وعن خصائص الخطاب البحثى فى الكتاب، ولا شك فى أنها أمور تحتاج إلى بحث مسهب يضيق عنه المقام المحدود، ومن ثم سنكتفى بالإشارات السريعة دون الاستقصاء، ومن ثم يحسن بنا قبل أى طرح لقضايا جزئية أن نبدأ بعرض مفهوم المنهج والمنهجية عند محمد مندور من خلال كتابه" النقد المنهجى عند العرب" لنرى فى ضوء هذا المفهوم: إلى أى حد التزم مندور بالمنهجية فى مقولاته النقدية؟

وما مدى انصياع لغة الكتاب للخطاب العلمى؟ وما مدى تخلصه من الخطابية غياب البرهان والاستدلال، واستعمال اللغة المجازية؟

تتراوح رؤية مندور بين منطلقين، ففى مسار تنطلق رؤية مندور لقراءة منهجية التراث النقدى من هذه رؤية عامة لإيجابيات هذا التراث التى يحددها قوله:" إن فى الكتب العربية القديمة كنوزًا نستطيع، إذا عدنا إليها وتناولناها بعقولنا المثقفة ثقافة أوربية حديثة أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التى لا تزال قائمة حتى اليوم، وإن كنا حريصين على أن لا يستفاد من دعوتنا إلى تناول التراث القديم بعقولنا الحديثة أى إسراف لم يخطر بعقول أولئك المؤلفين القدماء من نظريات وآراء، كما أننا حريصون على أن لا نجهل أو نتجاهل الفروق الأساسية الموجودة بين الأدب العربى وغيره من الآداب الأوربية بما يستتبعه ذلك من تفاوت كبير فى مناهج النقد وموضوعاته ووسائله." [1]

وفى المسار الآخر تنطلق رؤيته من الوقوف على بعض سلبيات التراث النقدى العربى، ولقد حدد د.مندور مأخذين على النقد القائم على الذوق هما: عدم وجود منهج، وعدم التعليل المفصل [2] ، وذلك ما يُطلق عليه الرؤية الانطباعية وما تتسم به من تعميم الأحكام

(١) المرجع السابق نفسه ص ٦.

(٢) المرجع السابق نفسه ص ١٧.

العربى والأخرى من المنجز المعرفى الغربى، والغريب الغريب حقًا أن تمر السنون وتتعاقب المؤلفات والمؤلفون على مدى ستين سنة دون إشارة إلى هذا السبق.

أما فيما يتعلق بالمنجز المعرفى العربى فقد بين مندور أن عبد القاهر أدرك أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ ولكنها مجموعة من العلاقات، وذلك فى أطروحة الدكتوراه التى تقدم بها للحصول على درجة الدكتوراه ١٩٤٢م تحت عنوان:" تيارات النقد العربى فى القرن الرابع الهجرى"، ثم طبعت بعد ذلك فى كتاب" النقد المنهجى عند العرب" الصادر ١٩٤٨م [1] ، وقد جاءت معالجة مندور لعبد القاهر الجرجانى فيما لا يتجاوز سبع صفحات من من ٣٣٣ إلى ٣٣٩، وثم عرض آخر لنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجانى جاءت فى كتاب" فى الميزان الجديد"، فى مقالين: الأول بعنوان:" النظم عند الجرجانى" من ص ١٩٠ إلى ص ١٩٥، والآخر بعنوان:" الذوق عند الجرجانى" من ص ١٩٦ إلى ص ٢٠١) [2]

وأما فيما يتعلق بالمنجز المعرفى الغربى فيأتى عبر علاقة مندور بعلم اللسانيات، فقد كان هو الأول فى إدخال مقولات سوسير قبل أن يُدخلها علماء اللغة (أواسط السبعينيات) عندما بدأ التفكير فى ترجمة دروس سوسير فى علم اللغة إلى العربية، وذلك فى ترجمته مقال أنطوان ماييه فى منهج البحث اللغوى سنة ١٩٤٦م [3] ، وقد كان د. إبراهيم أنيس أول موفد لعلم اللسانيات إلى بريطانيا ١٩٤١ م، ثم كتب:" من أسرار اللغة" الصادر سنة ١٩٥١م، وفى هذا الوقت نفسه كان د. محمد زكى العشماوى قد بُعث إلى لندن لإنجاز أطروحة الدكتوراه التى أتمها سنة ١٩٥٤م وكان موضوعها: النقد الأدبى العربى حتى القرن الخامس الهجرى، مع العناية الخاصة بنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجانى. [4]

وبالإضافة إلى ما أشار إليه د. عبد السلام المسدى فى مداخلته عن مركزية علم اللغة بين العلوم الإنسانية، وهذا يعنى أن علم اللغة علم خادم لغيره وليس هذا القول من قبيل إثبات التميز والفضل، فإن مندور بالجمع بين فلسفة اللغة عند عبد القاهر والنقد اللغوى ـ من ناحية ـ والجانب الذوقى عنده من ناحية أخرى، كأنه راح

(١) د. محمد مندور: النقد المنهجى، مرجع سابق ص ٣٣٤.

(٢) د. محمد مندور: فى الميزان الجديد، ط٣ نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ ص ١٩٠: ٢٠١.

(٣) د. محمد مندور: النقد المنهجى، مرجع سابق ص ٤٢٩: ٤٦٥.

(٤) مجلة الكلمة المعاصرة، الاسكندرية، عدد خاص عن د. محمد زكى العشماوى.

يجمع ضمنيًا بين اللانسونية والسوسيرية فى رؤيته لجذر معرفى عربى إذا فاته أن يجمع بينهما فى رؤيته هو، أو إذا كان من العسير ـ وفق مداخلة د. المسدى ـ أن يكون المرء لانسونيًا وسوسيريًا فى آن واحد.

والحق أن د. مندور لم يقف عند حدود إبراز الفكرتين ـ فكرتى عبد القاهر ودى سوسير ـ ولكنه ربط بينهما ربطاً واعيًا، يقول:" وفى الحق إن عبد القاهر الجرجانى قد اهتدى فى العلوم اللغوية كلها إلى مذهب لا يمكن (إلا) أن نبالغ فى أهميته، مذهب يشهد لصاحبه بعبقرية لغوية منقطعة النظير، وعلى أساس هذا المذهب كون مبادئه فى إدراك (دلائل الإعجاز).

مذهب عبد القاهر هو أصح وأحدث ما وصل إليه علم اللغة فى أوربا لأيامنا هذه، هو مذهب العالم السويسرى الثبت فرديناند دى سوسيرFerdinand de Saussure الذى توفى سنة ١٩١٣، ونحن لا يهمنا الآن من هذا المذهب الخطير إلا طريقة استخدامه كأساس لمنهج لغوى فيولوجى فى نقد النصوص.

لقد فطن عبد القاهر إلى أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل مجموعة من العلاقات Systeme de rapports " [1]

ويحسن بن أن نسجل عدة ملاحظات هنا فى إطار وعينا بحاضرنا الراهن واتخاذنا من تلك الوقفة أمام قراءة مندور للتراث فى علاقته مع المنجز المعرفى الغربى سبيلًا لإعادة وعينا بمسارنا المعرفى منذ ١٩٤٢م حتى الآن، تتمثل هذه الملاحظات فيما يلى:

١ ـ على الرغم من سبق مندور إلى إدراك هذه العلاقة بين عبد القاهر وسوسير فإن معالجته لهذه العلاقة جاءت مقتضبة موجزة فلم يستقص جوانب النظريتين على الرغم من إدراكه الواعى لهما وللعلاقة بينهما، فهل جاء هذا من قبيل عدم تجاوز الحواجز بين حقول الاختصاص، أم لأن مندور شخصية رصدية بانورامية أكثر من كونه شخصية تأليفية؟ أم لأنه منجذب إلى حقل النقد الأدبى أكثر من انجذابه إلى اللسانيات؟

ومن هنا يأتى عدم التفاته إلى أبعاد التطور فى التفكير اللسانى خارج السياق السوسيرى (المكتوب بالفرنسية)، وخصوصًا ما يتعلق بدور الولايات المتحدة الأمريكية التى راحت

(١) د. محمد مندور: النقد المنهجى، مرجع سابق ص ٤٢٩: ٤٦٥.

تحتل المركز بعد حسمها للحرب العالمية الثانية فمارست نوعًا من القطيعة المعرفية مع الغرب الأوربى، فقد أغفل مندور سابير، وبلومفيلد وغيرهما من اللسانيين.

٢ ـ وعلى الرغم من هذا السبق فإن هذه الملاحظة ظلت دفينة، وكأن علماء اللسانيات العرب لم يتنبهوا إلى مقولات سوسير إلا بعد أن شاعت فى البيئة الغربية وبخاصة الإنجليزية، فى كتابات مؤلفين غربيين أشادوا بهذه المقولات، ترى أيكون مرجع ذلك إلى الغفلة المعرفية، أم إلى عدم الثقة فى النفس التى تدفع إلى الإحجام عن نقل الفكرة ومحاورتها حتى يُقرها الآخر أولًا ويثبت صوابها؟

وما يصدق على اللسانيين العرب يصدق ـ فى الحقيقة ـ على النقاد والبلاغيين أيضًا الذين تلقفوا من بعد مقولات سوسير وما طرأ عليها من استثمارات فى البيئة الغربية.

٣ ـ على الرغم من مضى السنين على محاولة مندور الربط بين المنجز المعرفى الغربى والمنجز المعرفى العربى، فإننا نجد ذلك الجدل ما يزال قائما، إذ تبرز هذه الثنائية مستحوذة على العقل العربى حيث يقف نصفنا فى مواجهة نصفنا، والأمر فى النهاية لا يعدو أن يكون نمطًا من التبعية قليلة الجدوى وبخاصة إذا اتسمت بالمواقف التعصبية، وانحسرت دون التفاعل الخلاق.

فى التفكير النقدى القديم عند العرب، فتعميم الأحكام يتمثل فى اتخاذ تلك الأبيات المجتزأة معيارًا للحكم على شاعر أو عصر أو غرض من الأغراض الشعرية.

ويحدد مندور الذى يقصده بعبارة النقد المنهجى بقوله:" هو ذلك النقد الذى يقوم على منهج تدعمه أسس نظرية أو تطبيقية عامة، ويتناول بالدرس مدارس أدبية أو شعراء أو خصومات يفصل القول فيها، ويبسط عناصرها ويبصر بمواضع الجمال والقبح فيها" [1]

ويأخذ مندور إلى وجهة أخرى فى حديثه عن النقد المنهجى بقوله:" والرجل الفطرى يستطيع بإحساسه أن يخلق الشعر، يصوغه من مشاعره ومعطيات حواسه، وهو ليس فى حاجة إلى عقل مكون ناضج يرى جوانب الأشياء كلها ولا يحكم إلا عن استقصاء..... والنقد المنهجى لا يكون إلا لرجل نما تفكيره فاستطاع أن يخضع ذوقه لنظر العقل، وهذا مالم يكن عند قدماء العرب، وما لا يمكن أن يكون، ومن ثم جاء نقدهم جزئيًا مسرفًا فى التعميم، يحس أحدهم بجمال بيت من الشعر وتنفعل به نفسه فلا يرى غيره، ولا يذكر سواه كدأبه فى كل أمور حياته" [2]

ولكننا ـ مع ذلك ـ قد نجد فى هذه العبارات التأسيسة ما يتنافى مع بعض الممارسات الفعلية فى المعالجة، وهذا لا يعنى بحال من الأحوال أننا نوافق د. مندور فى كل ما ذهب إليه، ففى ثنايا موقفه الطامح إلى تجلية المنهجية النقدية فى التراث نجد بعض الآراء التى لا تخلو من تحامل فى بعض المواضع، كما لا تخلو من بعض المبالغة فى الإعلاء من شأن بعض الأفكار التراثية فى بعض المواضع الأخرى، وبذلك تكون المنهجية التى راح مندور يستعملها معيارًا للحكم على بعض الممارسات النقدية معيارًا بين أيدينا نحن فى قراءة كتابه:" النقد المنهجى عند العرب".

وإذا كانت هذه الرؤية تمثل موقفًا عامًا من بعض سلبيات وإيجابيات التراث النقدى يتسم بالموضوعية، فإنه ثم مواقف أخرى جزئية يبدو مندور متحاملًا بشكل ما على بعض المواضع التراثية، ونأخذ لذلك مثلًا بمعالجة ابن قتيبة لفكرة البواعث فى عملية الإبداع الفنى فى الشعر قوله" وللشعر دواع تحث البطىء وتبعث المتكلف منها الطمع ومنها

(١) المرجع السابق نفسه ص ٥٠.
(٢) المرجع السابق نفسه ص ١٧.

عملية القراءة لاستطاع بالفعل أن يستخرج منها الكثير من الحقائق التى لا تزال قائمة حتى اليوم.

إننا لا ننفى وقوع الخلط عند ابن قتيبة بين مفهوم التكلف ومفهوم الصنعة، وفى جعل التجويد أحد سمات التكلف، وذلك فى تعريف الشاعر المتكلف بأنه" هو الذى قوم شعره بالثقاف ونقحه بطول التفتيش، وأعاد فيه النظر بعد النظر، كزهير والحطيئة، وكان الأصمعى يقول: زهير والحطيئة وأشباههما من الشعراء عبيد الشعر، لأنهم نقحوه، ولم يذهبوا فيه مذهب المطبوعين، وكان الحطيئة يقول: خير الشعر الحولى المنقح المحكك."[1]

وقد خلط ابن قتيبة بين مفهوم التكلف ومفهوم تنقيح الشعر بجعله التنقيح مقابلا للطبع، ثم عاد وخلط مرة أخرى عندما حاول تحديد بعض سمات الشعر المتكلف بقوله:" والمتكلف من الشعر (وإن كان جيدًا محكما) فليس به خفاء على ذوى العلم، لتبينهم فيه مانزل بصاحبه من طول التفكير وشدة العناء ورشح الجبين، وكثرة الضرورات، وحذف ما بالمعانى حاجة إليه، وزيادة ما بالمعانى غنى عنه" [2]، ومكمن الخلط هنا فى وصف الشعر المتكلف بالجودة والإحكام، مع توفر أسباب سقوطه التى أشار هو إليها من كثرة الضرورات، وحذف ما بالمعانى حاجة إليه وزيادة ما بالمعانى غنى عنه، أما الجهد العقلى الذى يعد أحد مقومات الصنعة الفنية فلم يدرك ابن قتيبة فرقًا بينه وبين التكلف، يبدو ذلك من خلال النص الذى أشرنا إليه.

ولكن ذلك كله لا ينفى عن ابن قتيبة بعض الرؤى التى تحتاج إلى استثمار، فثمة إشارة فى تعليق لابن قتيبة نلمح فيها تفريقًا بين الصنعة والتكلف فى التعقيب على أبيات الخليل ابن أحمد:

إنَّ الخليطَ تَصَدَّع ... فَطِرْ بدائِكَ أوقِعْ

لولا جَوارٍ حِسَانٌ ... حوُر المدامعِ أربعْ

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء جـ ١ ص ٧٨.
(٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء جـ١ ص ٨٨.

الشوق ومنها الشراب ومنها الطرب ومنها الغضب." [1] ، فعلى الرغم من سبق ابن قتيبة إلى التنبه لأهمية الدوافع فإنا نجده قد تعرض لحملة عنيفة من مندور فى تعليقه على عبارة ابن قتيبة السابقة بقوله:" فأما أن الشعر إذا توفرت دواعيه أو ملابساته جاء مطبوعًا فقول يبدو ظاهر الصحة وإن لم يكن ثمة تلازم حتمى بين الأمرين، وهذا على فرض أن ابن قتيبة قد فهم معنى التكلف والطبع، وهو لم يفعل" [2] ، ومع تسليمنا بأنه لا تلازم البتة بين الطبع والدواعى (الدوافع) فالحقيقة أن ابن قتيبة لم يذكر هذا، ولا يشير نصه إليه، فقد اقتصرت إشارته إلى أن للشعر دوافع تحث البطىء وتبعث المتكلف.

ثم يعلق مندور بتوضيح ما فى النص من خلط بالتعرض لقضية الخلق الأدبى ومراحله، مؤكدًا أن الشراب والطرب والغضب" وكافة المشاعر والانفعالات لا تخلق شعرًا ساعة احتدامها، فالانفعال القوى يعقد اللسان ويشل التفكير، ويشغلنا عما عداه، فالشاعر لا يقول الشعر إلا بعد أن يصحو من الشراب، ويهدأ بعد الغضب، إذ تصفو عندئذ قريحته ويستطيع الخلق وقد استقرت انفعالاته رواسب عقلية محتفظة بحرارة الشعور كامنة، إذن فهو لا يقول إلا عن روية" [3] ، ولسنا ننكر ذلك الرأى ولا نحط من قدره، والذى يجب أن نؤكده هو أن المأخذ الذى توهمنا به العبارة ينحصر فى قوله" ساعة احتدامها" وهذه العبارة لم ترد بلفظها أو بمعناها فى نص ابن قتيبة، كما أن ابن قتيبة فى ذكره الدوافع لم يقطع بأن هذه الدوافع تكفى عاملا فريدا لعملية الخلق الفنى فى الشعر بل جاءت عبارته لتولى أهمية خاصة للدوافع دون إشارة إلى إمكان الاقتصار عليها ذلك الذى حمله د. مندور لعبارة ابن قتيبة.

ثم لننظر بعد ذلك فى الأمثلة التى تضمنتها أخبار ابن قتيبة عن الدوافع ومنها" قيل للحطيئة أى الناس أشعر؟ فأخرج لسانا دقيقا كأنه لسان حية، فقال: هذا إذا طمع، وقال أحمد بن يوسف الكاتب لأبى يعقوب الخريمى: مدائحك لمحمد بن منصور بن زياد – يعنى كاتب البرامكة – أشعر من مراثيك فيه وأجود، فقال: كنا يومئذ نعمل على الرجاء ونحن نعمل اليوم على الوفاء وبينهما بون بعيد، وهذه عندى قصة الكميت فى مدحه بنى أمية وآل أبى طالب، فإنه كان يتشيع وينحرف عن بنى أمية بالرأى والهوى، وشعره فى بنى

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء تحقيق أحمد محمد شاكر طبعة ثالثة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٧٧م جـ ١ ص ٧٨.
(٢) ـ د. محمد مندور: النقد المنهجى عند العرب ص ٣٤.
(٣) المرجع السابق نفسه ص ٣٥.

أمية أجود منه فى الطالبيين ولا أرى علة ذلك إلا قوة أسباب الطمع وإيثار النفس لعاجل الدنيا على آجل الآخرة، وقال عبد الملك بن مروان لأرطأه بن سهية: هل تقول الآن شعرا؟ فقال كيف أقول وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب، وإنما يكون الشعر بواحدة من هذه" [1] ، وإذا أمعنا النظر فى الأمثلة والأخبار التى ذكرها ابن قتيبة بدا لنا جليًا أنه لم يقصد (ساعة احتدامها) التى أقحمت على نصه، وتبين لنا أيضًا ذلك السبق الذى ينبغى أن يسجل لابن قتيبة عن أهمية الدافع الذى لايكفى لخلق عمل إبداعى ولكن فى الوقت ذاته لا يمكن خلق العمل الإبداعى الجيد بدونه، فإذا تأملنا فى قول الحطيئة مشيرًا إلى لسانه:" هذا إذا طمع" فسنجد أن الدافع هو الطمع، وأن المكونات الأولية الثابتة فى الشاعر إنما تستجيب لهذا الدافع ربما دون غيره، وربما أكثر من استجابتها لغيره، ولنتأمل ذلك الحوار الذى دار بين أحمد بن يوسف الكاتب وأبى يعقوب الخريمى فسنجد أن فتور الدافع أدى إلى ضعف الشعر، ولم تفد الشاعر أدوات الفن وإعمال الفكر شيئًا يوارى ضعف بواعثه.

أما إجابة أرطأة بن سهية لعبد الملك بن مروان" كيف أقول الشعر وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب" فما أوثق صلتها بنتائج الأبحاث النفسية الحديثة، وقد ذكرنا منها من قبل:" فالإنسان الذى يجد تلبية كاملة لرغائبة الغريزية بلا معاناة، مثل هذا الإنسان ـ لو وجد فإنه ـ يكون بلا ذاكرة وتكون صفحة عقلة بيضاء بلا وعى لأنه بلا تجارب." [2]

نخلص من هذا بأن معالجة ابن قتيبة على الرغم مما يعتريها من الخلط والاضطراب فى تحديد بعض المفاهيم المتعلقة بقضية الطبع والتكلف فإنها تلقى الضوء على جانب جوهرى فى عملية الإبداع ربما لم يتنبه له من النقاد العرب القدماء بعده إلا حازم القرطاجنى [3] ، ولكن ربما كان مندور مدفوعًا برغبة إثبات المنهجية فى النقد الأدبى فى القرن الرابع الهجرى إلى نفى أى مزية عن النقد الأدبى فى القرن الثالث الهجرى الذى ينتمى إليه ابن قتيبة، فأين من هذه القراءة للدوافع عند ابن قتيبة عودة مندور التى وعد بها إلى هذه الكنوز وتناولها بعقل مثقف ثقافة أوربية حديثة؟ ربما لو صح عزمه منهجيًا فى

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء جـ ١ ص ٧٩/٨٠.
(٢) د. جمال عبد الملك: مسائل فى الإبداع والتصور بيروت ١٩٩١م ص ٨٤ .
(٣) عيد بلبع: قضية الطبع والتكلف فى الترتاث النقدى. مرجع سابق ص ٧٩.

وينبغى أن نتنبه إلى أن المنهجية هنا منهجية نسبية، إذ لم يمثل عرض السرقات بين أبى تمام والبحترى فى كتاب الموازنة منهجًا محددًا، فالأمر لا يتجاوز التتبع والرصد، إن المنهجية التى يصف بها د. مندور معالجة الآمدى لظاهرة السرقات فى كتاب" الموازنة"، ليست مستوفاة لما تقتضيه المنهجية؛ لأنك تفتش فى كتاب الموازنة فلا تجد الآمدى قدم مفهومًا محددًا للسرقات الشعرية بوصفها مصطلحًا نقديًا، ولكنه كما ذكرت لك اقتصر على الرصد والإحصاء، إن المنهجية تقتضى بيان الأسس التى يُعتمد عليها فى المفاضلة.

ولعل أول ما يخالف موضوعية المنهجية النقدية التعصب والنظر إلى الظاهرة بالبعد الأخلاقى، ولم تكن معالجة مندور بمنأى عن هذه الصبغة أيضًا وإن اتخذت أشكالًا أخرى أقل حدة، إذ انتفى عنها التعصب وإن لم ينتفِ البعد الأخلاقى، فعلى الرغم من قوله:" ولقد كان لنشأة تلك الدراسات وسط الخصومات أثر سيئ فى توجيهها، فرأيناها تسعى قبل كل شىء إلى تجريح الشعراء، ولهذا لم تستقم المبادئ التى اتخذت فيصلًا فيها، كما أنهم لم يفرقوا بين السرقة وغيرها." [1] ، فإننا لا نعدم وجود معالجة موضوعية منهجية عنده إذ يرى أن الخروج من هذا المنحى التعصبى يستلزم التمييز بين أربعة أشياء: أولًا: الاستيحاء: وهو أن يأتى الشاعر أو الكاتب بمعان جديدة تستدعيها مطالعاته فيما كتب الغير، ثانيًا: استعارة الهياكل: كأن يأخذ الشاعر أو الكاتب موضوع قصيدته أو قصته عن أسطورة شعبية أو خبر تاريخى، ثالثًا: التأثر: وهو أن يأخذ شاعر أو كاتب بمذهب غيره فى الفن أو الأسلوب، رابعًا: وأخيرًا هناك السرقات وهذه لا تطلق اليوم إلا على آخذ جمل أو أفكار أصلية وانتحالها بنصها دون الإشارة إلى مأخذها، وقد تبعه فى هذا غير واحد من المحدثين فى ضرورة التمييز بين هذه الأشياء منهم أحمد الشايب فى كتابه أصول النقد الأدبى (ط١ القاهرة ١٩٤٦م)، وأشار إلى أنه أخذه عن النسخة المخطوطة بعنوان:" تيارات النقد الأدبى فى القرن الرابع الهجرى" وأن هذا الكتاب نفسه طبع بعنوان:" النقد المنهجى عند العرب" (القاهرة ١٩٤٨ م)، وممن أخذ هذه العناصر ولم يشر إلى مصدرها د. هدارة فى كتابه:" مشكلة السرقات فى النقد الأدبى" [2] ، مما لا شك فيه أن د. مندور كان شاخصًا إلى البعد الأخلاقى عند النقاد القدماء فوصف الذين استعملوا مصطلحات الأخذ والسلخ ولم يستعملوا مصطلح السرقة بالنقاد المجردين عن الهوى، كما وصف بعضهم

(١) المرجع السابق نفسه ص ٣٥٩.

(٢) د. محمد مصطفى هدارة فى كتابه: مشكلة السرقات فى النقد الأدبى ص ٢٦٥، ٢٦٦.

أم البنيـــن وأسمـــا ءُ والربـــابُ وبوزعْ

لقلتُ للراحلِ ارحلْ إذا بـدا لـــك أوْدَعْ

يقول ابن قتيبة:" وهذا الشعر بين التكلف ردئ الصنعة، وكذلك أشعار العلماء ليس فيها شىء جاء عن إسماح وسهولة" [1].

فقد كان دقيقًا فى استخدام كلمة" بيّن" مع التكلف و" ردئ" مع الصنعة، وهذا التعليق، وإن كان لاينهض فى دفع الخلط عن التعريف الذى حدده من قبل لمدلول التكلف، فهو يبين عن رأى يجدر بالانتباه، لتكون قراءة خطاب ابن النقدى قراءة مستقصية لجوانب رؤاه مهما كان فيها من اضطراب أو خلط، فلا نندفع إلى نفى الموقف الإيجابى أو رفضه لأن صاحبه كانت له مواقف سلبية.

ومن ثم فإننا لا نتفق مع د. محمد مندور فى اندفاعه فى تخريج الشواهد التى استدل بها ابن قتيبة على الشعر المتكلف، ومن بين هذه الشواهد قول الفرزدق فى عمر بن هبيرة لبعض الخلفاء:

أَوَلَّيتَ العراقَ ورافديه فَزَاريًا أَخَذَّ يدِ القميصِ

ثم يقول ابن قتيبة: يريد أوليتها خفيف اليد، يعنى فى الخيانة، فاضطرته القافية إلى ذكر القميص، (ورافداه: دجلة والفرات)" [2].

لعلنا لا نجانب الصواب إذا زعمنا أن مندور تجاوز المنهجية وما تقتضيه من موضوعية علمية بافتعاله معركة ـ كسائر معاركه ـ مع ابن قتيبة، فالواضح من تعليق ابن قتيبة أنه يعترض على ذكر القميص الذى اضطرته القافية إليه، وليس فى تعليقه اعتراض آخر على البيت، ولكن د. محمد مندور يوهمنا أنه اعترض على كلمة رافديه، والحق أن تذييل العبارة بقولة:" ورافداه دجلة والفرات" جاء على سبيل التفسير لا الاعتراض، ومن ثم فليس لمأخذ د. مندور مايبرره فى رده على ابن قتيبه بقوله:

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء جـ ١ ص ٧٠ .

(٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء جـ١ ص ٨٨.

" فالرافدان يزيدان العراق جمالًا وشعرًا نبلًا، وليسا من الحشو فى شىء وإنما هو الفرزدق الشاعر الرقيق الحس، الخبير بطبيعة الشعر ولغة الشعر وقد عرف كيف يرفع من قدر العراق ويضفى عليه من جمال الشعر بهذين الرافدين، وعجز ابن قتيبة عن إدراك ذلك فحسبه حشوا، وهى بعد ظاهرة يعرفها أجود الشعر وأخلده، فالشعر لايقصد إلى مجرد المعنى حتى يقال إن الرافدين جزء من العراق، أوهما العراق فوجب حذفها لأنهما لايضيفان إلى المعنى تحديدًا" [1].

وكأن مندور فى اندفاعه الثائر الذى يرد فيه على لا شىء هنا محكوم بمقتضيات الموقف السابق الذى اتخذه من نقاد القرن الثالث بشكل عام وابن قتيبة على وجه الخصوص، فقد جاءت قراءته لابن قتيبة بمثابة القراءة التبريرية التى تنطلق من موقف ولا تنطلق من منهجية معرفية خالصة، فقد راح يبرر هذا الموقف متوهما من ابن قتيبة ما لم يقله، والغريب بعد ذلك أن نجد التكلف عن د. مندور لا يعنى سوى البديع [2].

وإذا كانت الرغبة تحدونا فى محاولة تلمس المنهجية فإن هذا يدفعنا إلى منهجَة ما يصلح للمنهجة من ركام الخطاب النقدى العربى القديم، وتأسيسًا على هذا نشير إلى أن حديث ابن قتيبة عن سمات التكلف أجدى من تحديده مفهوم التكلف، فإنه بوسعنا أن نحدد من خلال هذه السمات مفهومًا للتكلف أقرب إلى الصواب، وفى الوقت نفسه أبعد ما يكون عن تعريفه الشعر المتكلف، فالحق أن ابن قتيبة قد اقتفى أثر الأصمعى فى ضربه بزهير والحطيئة مثلًا للشعراء المتكلفين ـ كما أسلفنا ـ ثم لم يشر إلى شواهد من شعرهما على هذا التكلف، فإننا لانجد بيتًا واحدًا لأحدهما فى جملة شواهده على الشعر المتكلف، وبذلك يبقى التثقيف أو التقويم أمرين لا يدلان ـ بشكل مطلق ـ على التكلف، لأنهما أدخل فى مفهوم الصنعة.

ولكن مندور لم يأخذ نفسه بمحاولة استنباط المواضع الإيجابية فى التراث التى وعد بها فى مقدمة الكتاب فى نبرة حماسية شديدة واصفًا إياها بالكنوز، فعاد يهاجمها بهذه الروح الحماسية نفسها، الأمر الذى يتنافى مع منهجية القراءة بشكل واضح.

(١) د. محمد مندور: النقد المنهجى ص ٣٨.

(٢) د. محمد مندور: النقد المنهجى، مرجع سابق ص ٣٧.

وهنا نتساءل: لماذا انطوت هذه المنهجية الرحبة التى استوعبت ممارسات الآمدى التصنيفية ولم تتسع لتستوعب تجربة ابن قتيبة؟ أليس فى مقدمة ابن قتيبة منهجية،فى تصنيف الشعر إلى الأقسام المعروفة عنده؟ أليس فى معالجة ابن قيتبة لقضية الطبع والتكلف، وفى التفاته إلى الدوافع فى عملية الإبداع الفنى شىء من المنهجية ضاقت عنه رحابة صدر منهجية مندور التى استوعبت الآمدى، ذلك الذى لم تستطع منهجيته اخفاء موقفه من أبى تمام، هل فى هذا الموقف الضدى منهج؟ أم أن الموقف منهج مهما جدَّ صاحبه فى محاولات إثباته والتقط الأسباب والمؤيدات له من هنا وهناك.

إن تلك المنهجيه التى شهد مندور للآمدى بها قد انطوت على أحكام بالقيمة تخضع لأبعاد ذوقية خالصة، ويكفى أن نضرب مثلا بالحكم على الاستعارات أبى تمام بالقبح، لا لشىء إلا لأنها خالفت معايير الحسن عند الآمدى المتمثلة فى المقاربة والمداناة والمناسبة وإمكان ردها إلى تشبيه، فهل هى منهجية النقد أم منهجية التصنيف التى لم تتجاوز تحديد القضايا؟ على أى حال إن الشغف بالآمدى ينطوى على قدر من التجاوز فى منهجية القراءة أو قل فى حيادها.

ـ مندور ومنهجية النقد القديم فى قراءة ظاهرة السرقات الشعرية:

يذهب د. محمد مندور إلى أن دراسة السرقات دراسة منهجية لم تظهر إلا عندما ظهر أبو تمام، وقد علل ذلك بالخصومة العنيفة التى قامت حول الشاعر، ثم ذهب إلى أن استعمال لفظ" السرقات" وليد هذه الخصومة [1] ، فقد كان السابقون يستعملون مفردات: الأخذ، والسلخ وغير ذلك، كما ذهب إلى أن الدراسة المنهجية تزامنت مع ظهور أبى تمام، بل لعلها لم تظهر إلا فى إطار الخصومة حوله، وذلك لأمرين: الأول: قيام خصومة عنيفة حول هذا الشاعر، ومن الثابت أن مسألة السرقات قد اتُخذت سلاحًا قويًا للتجريح، وكان المؤلفون متعصبين لأبى تمام ومذهب البديع، أو للبحترى وعمود الشعر، والآخر: أنه عندما قال أصحاب أبى تمام إن شاعرهم قد اخترع مذهبًا جديدًا، ولم يجد خصوم هذا المذهب سبيلًا إلى رد ذلك الادعاء خيرًا من أن يبحثوا للشاعر عن سرقاته ليُدِلُّوا على أنه لم يجدد شيئًا، وإنما أخذ من السابقين ثم بالغ وأفرط. [2]

(١) المرجع السابق نفسه ص ٣٥٧، ٣٥٨.

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٣٦١.

بالنقاد المنصفين أمثال الآمدى وعبد العزيز الجرجانى" [1]، والأمر فى الحقيقة ليس أمر إنصاف أو ظلم بقدر ما هو نقد ينبغى أن يقوم على التحليل.

(١) د. محمد مندور: النقد المنهجى، مرجع سابق ص ٣٥٨، ٣٦٢.

١٣.**الجرجانى (عبد القاهر)**: ــ دلائل الإعجاز، تــ محمود محمد شاكر، ط ٢، الخانجى، القاهرة ١٩٨٩م.

ــ أسرار البلاغة تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجى ط٣، القاهرة ١٩٧٩ م

١٤.**الجرجانى (محمد بن على بن محمد)**: الإشارات والتنبيهات فى علم البلاغة، تحقيق د.عبد القادر حسين مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٩٧م

١٥.**د. جمال عبد الملك**: مسائل فى الإبداع والتصور، بيروت ١٩٩١م

١٦.**د. حامد أبو أحمد**: الخطاب والقارئ، القاهرة، بدون تاريخ

١٧.**د. حسن نافعة**: الأمم المتحدة فى نصف قرن، دراسة فى تطور التنظيم الدولى منذ ١٩٤٥م، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٠٢، ١٩٩٥ م

١٨.**د. حمادى صمود**: التفكير البلاغى، ط ٢ جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس ١٩٩٤م

١٩.**رحمن غركان**: مقومات عمود الشعر الأسلوبية فى النظرية والتطبيق، ط ١ اتحاد الكتّاب العرب، دمشق ٢٠٠٤م

٢٠.**د. رجاء عيد**: فلسفة البلاغة ط ٢، منشأة المعارف، الإسكندرية (بدون تاريخ)

٢١.**الرمانى (أبو الحسن)**: النكت، منشور ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله أحمد، د. محمد زغلول سلام ط٤ دار المعارف، القاهرة ١٩٩١ م

٢٢.**الزركشى (بدر الدين محمد بن عبد الله)**: البرهان فى علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧٢

٢٣.**د. زكى نجيب محمود**: تجديد الفكر العربى، ط٢ دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٧٣م

٢٤.**د. سامى إسماعيل**: جماليات التلقى ط١ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢م

٢٥.**سامى سليمان أحمد**: ببليوجرافيا كتابات محمد مندور، ط١ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥م

٢٦.**السبكى (بهاء الدين)**: عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح، ط دار السرور بيروت، بدون تاريخ

٢٧.**سعد مصلوح** : ــ مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية، بحث منشور ضمن المجلد، الآخر، قراءة جديدة لتراثنا النقدى، النادى الأدبى الثقافى بجدة ١٩٨٨م

المراجع

أولا: المراجع العربية:

١.**ابن الأثير**: المثل السائر، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٩٠م.

٢.**د. أحمد سعد محمد**:الأصول البلاغية فى كتاب سيبويه، ط مكتبة الآداب،القاهرة١٩٩٩م

٣.**أحمد الشايب:** الأسلوب، الدراسة البلاغية التحليلية لأصول الأساليب البلاغية، القاهرة ١٩٧٦م.

٤.**د. أحمد ماهر البقرى:** أساليب النفى فى القرآن. القاهرة ١٩٨٠م.

٥.**أحمد مصطفى المراغى**: علوم البلاغة، ط ٣ المتكبة العرية، القاهرة (بدون تاريخ).

٦.**الاسترابادى (رضى الدين)**: شروح كتاب الكافية فى النحو لابن الحاجب، بيروت ١٩٨٢م.

٧.**السيد ياسين:** حوار الحضارات، الغرب الكونى والشرق المتفرد، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٢م.

٨.**أمين الخولى:** ــ مناهج تجديد، ط الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٥ م

ــ فن القول، القاهرة ١٩٤٧ م

٩.**ثعلب (أبو العباس)**: قواعد الشعر، تحقيق د. رمضان عبد التواب ط٢ القاهرة ١٩٩٥ م.

١٠.**د. تمام حسان:** ــ الأصول، الدار البيضاء، ١٩٩١ م.

ــ البيان فى روائع القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٢م

١١.**د. جابر عصفور:** ــ قراءة التراث النقدى ط١، دار سعاد الصباح ١٩٩٢، وأصله بحث ألقى فى ندوة النادى الأدبى الثقافى بجدة ١٩٨٨ م بعنوان" مقدمات منهجية

ــ بلاغة المقموعين،دراسة فى مجلة البلاغة المقارنة ألف عدد" ١٢" ١٩٩٢م.

١٢.**الجاحظ**: ــ البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت (بدون تاريخ).

ــ الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٦٩ م

ــ الأسلوب دراسة لغوية إحصائية، ط ٣ القاهرة ١٩٩٢.

٢٨.**د. سعيد بنكراد:** المصطلح السميائى الأصل والامتداد، موقع سعيد بنگراد فى شبكة المعلومات.

٢٩.**السكاكى:** مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور ط ٢ بيروت ١٩٨٧م

٣٠.**سيبويه:** الكتاب تـــ عبد السلام هارون، الخانجى القاهرة ط ٣ ١٩٨٨ م

٣١.**د. شكرى عياد**: ــ لمن يكتب النقاد، مقال بمجلة الهلال عدد يونيو ١٩٩٢م

ــ بين الفلسفة والنقد، منشورات أصدقاء الكتاب، القاهرة ١٩٩٠م

ــ مدخل إلى علم الأسلوب، القاهرة ١٩٩٢م

ــ اللغة والإبداع، ط أولى القاهرة ١٩٨٨م

ــ اتجاهات البحث الأسلوبى ط٣ القاهرة ١٩٩٩ م

٣٢.**د. شوقى ضيف:** البلاغة تطور وتاريخ ط ٨ القاهرة ١٩٩٠م

٣٣.**صلاح فضل:** بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٤، أغسطس ١٩٩٢

٣٤.**د. صلاح قنصوة:** الموضوعية فى العلوم الإنسانية، دار قباء القاهرة ٢٠٠٢م

٣٥.**ابن طباطبا:** عيار الشعر، تحقيق: عباس عبد الستار، بيروت طبعة أولى ١٩٨٢م

٣٦.**طالب سيد هاشم الطبطبائى:** نظرية الأفعال الكلامية، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت ١٩٩٤ م

٣٧.**د. عبد السلام المسدى:** ــ ما وراء اللغة، بحث فى الخلفيات المعرفية، مؤسسات عبد الكريم ابن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس ١٩٩٤م

ــ المصطلح **النقدى**، ط مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس ١٩٩٤م

ــ التفكير اللسانى فى الحضارة العربية، ط٢ الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٦م

ــ العولمة والعولمة المضادة، كتاب سطور، القاهرة ١٩٩٩م

٣٨.**د. عبد العزيز حمودة:** المرايا المقعرة، عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠١ م

٣٩.**د. عبد القادر حسين:** أثر النحاة فى البحث البلاغى ط غريب، القاهرة ١٩٧٠ م

٤٠.**عبد المتعال الصعيدى:** البلاغة العالية، ط٢ مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٩١م

الثقافة، سلسلة آفاق الترجمة، القاهرة ١٩٩٥م

٦٩.**شبلنر** (**برند**): علم اللغة والدراسات الأدبية، ترجمة د. محمود جاد الرب، القاهرة ١٩٨٧ م

٧٠.**كوين** (**جون**): اللغة العليا، النظرية الشعرية، ترجمة د. أحمد درويش، ط المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ــ سلسة المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٥م.

٧١.**لانسون:** منهج البحث فى تاريخ الآداب، ترجمة د. محمد مندور، منشور ضمن كتاب النقد المنهجى عند العرب، ط نهضة مصر ١٩٩٦م

٧٢.**لوغورن** (**ميشال**): الاستعارة والمجاز المرسل، ترجمة حلا ج. صليبا ط أولى بيروت ١٩٨٨م

٧٣.**ليوتار** (**جان فرانسوا**): الوضع ما بعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات القاهرة ١٩٩٤

٧٤.**نيوتن** (**ك. م**): نظرية الأدب فى القرن العشرين، ترجمة د. عيسى على العاكوب، ط ١ القاهرة ١٩٩٦ م

٧٥.**هيرنادى** (**بول**): ما هو النقد، ترجمة سلافة حجاوى، بغداد ١٩٨٩ م.

٧٦.**هولب** (**روبرت**): نظرية التلقى،ترجمة د. عز الدين إسماعيل، ط١ النادى الأدبى الثقافى بجدة ١٩٩٤م.

٧٧.**ياوس** (**هانس روبيرت**): جمالية التلقى، من أجل تأويل جديد للنص الأدبى، ترجمة رشيد بنحدو، ط١،المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة عدد ٤٨٤، القاهرة ٢٠٠٤م.

ثالثا: المراجع الأجنبية:

1. **Eco, U**: A Theory of Semiotics, Indiana University Press, 1976.
2. **murry. J** , the problem of stile, London, 1969.
3. **Tompkins**,Jane: Reader-Response Criticism , The Johns Hopkins University Press , 1980.

٤١.**العسكرى** (**أبو هلال**): كتاب الصناعتين تحقيق: على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ١٩٧١م

٤٢.**د. عيد بلبع**: ــ قضية الطبع والتكلف فى التراث النقدى والبلاغى، قراءة جديدة، ط١ دار الوفاء، القاهرة، ١٩٩٥م

ــ أسلوبية السؤال، دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٩م

ــ خداع المرايا، ط١ دار إيتراك، القاهرة ٢٠٠٢ م

٤٣.**الفارابى** (أبو نصر): كتاب الحروف الطبعة الثانية (بدون تاريخ) ص ١٦٣

٤٤.**د. فضل حسن عباس**: البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية، ط١ ١٩٨٨، وط ٢، ١٩٩٩م، دار الفرقان الأردن.

٤٥.**ابن قتيبة**: الشعر والشعراء الشعر والشعراء. تحقيق أحمد محمد شاكر طبعة ثالثة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٧٧م

٤٦.**القزوينى**: الإيضاح، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى، ط ٣ بيروت ١٩٩٣ م

٤٧.**د. محمد أبو موسى**: دلالات التراكيب الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٧٨ ص ٢١٥

٤٨.**د. محمد برادة**: محمد مندور وتنظير النقد العربى ط٣ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة٢٠٠٥م

٤٩.**د. محمد حماسة عبد اللطيف**: النحو والدلالة، القاهرة ١٤٠٣ هـ

٥٠.**د. محمد زكى العشماوى**: قضايا النقد الأدبى بين القديم والحديث، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٨م

٥١.**د. محمد عابد الجابرى**: ــ تكوين العقل العربى، ط ٨ المركز الثقافى العربى، دارالنشر المغربية، الدار البيضاء ٢٠٠٠م

ــ الخطاب العربى المعاصر، الدار البيضاء ٢٠٠٠م

٥٢.**د. محمد عبد المطلب**: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانى، ط١ القاهرة ١٩٩٥ م.

٥٣.**د. محمد العمرى**: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، الدار البيضاء ١٩٩٩ م.

٥٤.**د. محمد على الكردى**: من الحداثة إلى العولمة، الملتقى المصرى للإبداع والتنمية، إسكندرية ٢٠٠١م

٥٥.**محمد غاليم**: التوليد الدلالى فى البلاغة والمعجم، ط ١ دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٧م

٥٦.**د. محمد المبارك**: استقبال النص عند العرب، ط ١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٩م

٥٧.**د. محمد محمود الإمام**: الظاهرة الاستعمارية الجديدة ومغزاها بالنسبة للوطن العربى، منشور ضمن كتاب العولمة والتحولات المجتمعية فى الوطن العربى، مركز البحوث العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط مدبولى، القاهرة ١٩٩٩م

٥٨.**د. محمد مصطفى هدارة**: مشكلة السرقات فى النقد العربى دراسة تحليلية، ط المكتب الإسلامى، الأسكندرية ١٩٦٨م

٥٩.**د. محمد مندور**: ــ النقد المنهجى عند العرب، ط نهضة مصر ١٩٩٦م

ــ فى الميزان الجديد، ط٣ نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ

٦٠.**محمود أمين العالم**: الوعى الزائف، ط القاهرة ١٩٨٨م

٦١.د. **مصطفى بيومى**: دوائر الاختلاف، قراءات التراث النقدى، ط١ دار فرحة المنيا، مصر ٢٠٠٣م

٦٢.د. **مصطفى ناصف**: ــ النقد العربى، نحو نظرية ثانية، عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠٠ م

ــ بين بلاغتين: دراسة فى كتاب: قراءة جديدة لتراثنا النقدى ج١ط جدة ١٩٨٨م

٦٣.**المغربى** (**ابن يعقوب**): مواهب الفتاح، شروح التلخيص، ط دار السرور بيروت لبنان (بدون تاريخ).

ثانيا: المراجع المترجمة:

٦٤.**إيفانكوس** (**خوسيه ماريا بوثويلو**): نظرية اللغة الأدبية، ت د. حامد أبو أحمد، دار غريب، القاهرة.

٦٥.**بارت** (**رولان**): البلاغة القديمة، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوى، الدار البيضاء، نشر الفنك (بدون تاريخ)

٦٦.**بليت** (**هنريش**): البلاغة والأسلوبية، ترجمة د.محمد العمرى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ١٩٨٩.

٦٧.**ريفاتير** (**ميكل**): معايير لتحليل الأسلوب ترجمة د. شكرى عياد، ضمن كتاب اتجاهات البحث الأسلوبى .

٦٨.**سلدن** (**رامان**): النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة د. جابر عصفور، ط ١ الهيئة العامة لقصور

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمات	٥
(**الفصل الأول**) التُّراث والحداثة بين سياقات الإنتاج والتلقى	١٧
(**الفصل الثاني**) عبد القاهر الجرجانى والقطيعة المعرفية.	٤٩
(**الفصل الثالث**) سُلْطَةُ النَّحْو" الأثر السلبى للنحو على الدرس البلاغى،	٨٧
(**الفصل الرابع**) " البلاغة وتلقى النص، دلائل الإعجاز نموذجًا.	١٣٣
(**الفصل الخامس**) شوقى ضيف و قراءة التراث البلاغى.	١٨٧
(**الفصل السادس**) محمد مندور وقراءة التراث النقدى.	٢٠٧
المراجع	٢٢٩

٤. ـ قراءة أولى في ديواني شعر (وجع يفجأ الوقت، هيثم الحاج على ـ هوامش على دفتر النساء: احمد مرسال) دراسة منشورة ضمن كتاب: رؤى الطمي عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، مديرية ثقافة المنوفية، مايو ٢٠٠١م ص ٣٥ ـ ٨٥

٥. سُلطة الجذور، الأثر السلبى للنحو على الدرس البلاغى، سلْطَةُ النَّحْو، بحث ألقى في مؤتمر / العلوم الإنسانية وتكاملها، رؤية مقارنة، كلية الآداب جامعة المنيا في الفترة من ١٩ إلى ٢١ مارس ٢٠٠٢ م، نشر في مجلة فصول، القاهرة، عدد ٦٠ صيف وخريف ٢٠٠٢م ص ٨٧ ـ ١٠٠

٦. ـ الاستعارة ومشكلة الغموض في الشعر المعاصر، بحث ألقى فى مؤتمر النقد الأدبي التاسع بكلية الآداب ـ جامعة اليرموك ـ الأردن فى الفترة من ٢١ إلى ٢٤ يوليو سنة ٢٠٠٢م

٧. ـ البلاغة وتلقى النص، دلائل الإعجاز نموذجًا، بحث منشور في مجلة بحوث كلية الآداب جامعة المنوفية عدد ٥٢ يناير ٢٠٠٣م

٨. المنحى الاستهلاكى للعقل العربى وخطر الذويان فى دوامة العولمة، بحث ألقى في مؤتمر" التحولات اللغوية في عصر العولمة" الذي انعقد في كلية التربية بالإسماعيلية، جامعة قناة السويس يوم السبت ١ مارس ٢٠٠٣م

٩. جدل المنهج والظاهرة: السرقات الشعرية بين النقد الأسلوبى والتحليل التناصى، بحث منشور فى مجلة بحوث كلية الآداب جامعة المنوفية عدد ٥٣ أبريل ٢٠٠٣م

١٠. الرؤية التداولية للاستعارة، بحث منشور فى مجلة علامات: مكناس، المغرب، العدد ٢٣، سنة ٢٠٠٥م

١١. التداولية، البعد الثالث في سميوطيقا موريس، بحث منشور فى مجلة فصول، القاهرة العدد، ربيع ٢٠٠٥م

١٢. المنهج والمنهجية عند مندور فى قراءة التراث النقدى، قراءة فى كتاب النقد المنهجى عند العرب، بحث ألقى فى مؤتمر:" مندور بعد مرور أربعين عامًا على وفاته" الذى انعقد فى المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة فى الفترة من ٥: ٧ يوليو ٢٠٠٥م

كتب ودراسات للمؤلف

أولا: الكتب

١ ـ قضية الطبع والتكلف ـ فى التراث النقدى والبلاغى ـ قراءة جديدة، ط ١سنة ١٩٩٥م، وصدرت الطبعة الثانية عن دار الوفاء، ١٩٩٩م

٢ ـ قضايا معاصرة فى الأدب والنقد. الأدب الإسلامى،" آفاق الشعر الإسلامى وحدوده" الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦م

٣ ـ ثلاث قضايا فى الشعر العباسى، الطبعة الأولى ١٩٩٧م

٤ ـ استنطاق النص ـ تجليات الانهيار فى شعر المتنبى، ط ١ دار الوفاء ١٩٩٧م

٥ ـ أسلوبية السؤال. رؤية فى التنظير البلاغى، دار الوفاء ١٩٩٩م

٦ ـ ابن الساعاتى بين شعراء عصره، ط ١ دار الأحمدي، القاهرة ٢٠٠١م

٧ ـ خداع المرايا، رؤية فى بنية العقل العربى، ط ١ دار إيتراك، القاهرة يناير ٢٠٠٢م

٨ ـ السياق وتوجيه دلالة النص، مقدمة في نظرية البلاغة النبوية، ط ١ دار بلنسية ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م

ثانيا: الأبحاث والدراسات المنشورة في مجلات محكمة

١. الإبداع والحرية ـ مدخل لدراسة محاور الحرية فى الشعر الحديث ـ دراسة فنية. بحث منشور فى مجلة بحوث كلية التربية بدمياط جامعة المنصورة عدد خاص عن: مؤتمر أعلام دمياط ١٩٩٤م.

٢. ظاهرة الاستقصاء فى الشعر الجاهلى، بحث منشور في مجلة بحوث كلية الآداب. جامعة المنوفية عدد أبريل ١٩٩٤م.

٣. شوقى ضيف والدرس البلاغى، بحث ألقى فى مؤتمر تكريم د. شوقى ضيف بالمجلس الأعلى للثقافة فى أبريل سنة ٢٠٠٠ م

١٣. التسويغ السياقي، قراءة في مفهوم القطيعة المعرفية، دراسة منشورة بمجلة تحديات ثقافية عدد ٣٢ ربيع ٢٠٠٨م

١٤. نظرية بلاغة الحديث النبوي الشريف، حقائق وشبهات، دراسة منشورة بمجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة في عددين:

عدد ٢٥ ربيع الآخر ـ جمادى الآخر ١٤٢٩هـ، أبريل ـ يونيو ٢٠٠٨م، من ص ٢١٧ إلى ص ٢٦٢.

وعدد ٢٦ رجب ـ رمضان ١٤٢٩هـ، يونيو ـ سبتمبر ٢٠٠٨م، من ص ٢٠٧ إلى ص ٢٤٢

١٥. السياقية والسياقيون، مقدمات تأسيسية، افتتاحية العدد الأول من مجلة سياقات، القاهرة ٢٠٠٨م

١٦. التداولية، إشكالية المصطلح بين الترجمة والتعريب، مجلة أقلام، العراق عدد خريف ٢٠٠٨م