



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة العربي بن مهدي - أم البواقي -



قسم اللغة العربية والأدب العربي

كلية الآداب و اللغات

أصالة البلاغة العربية من الخليل بن أحمد الفراهيدي إلى أبي يعقوب السكاكي

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي القديم

إشراف الأستاذ الدكتور :

رابح دوب

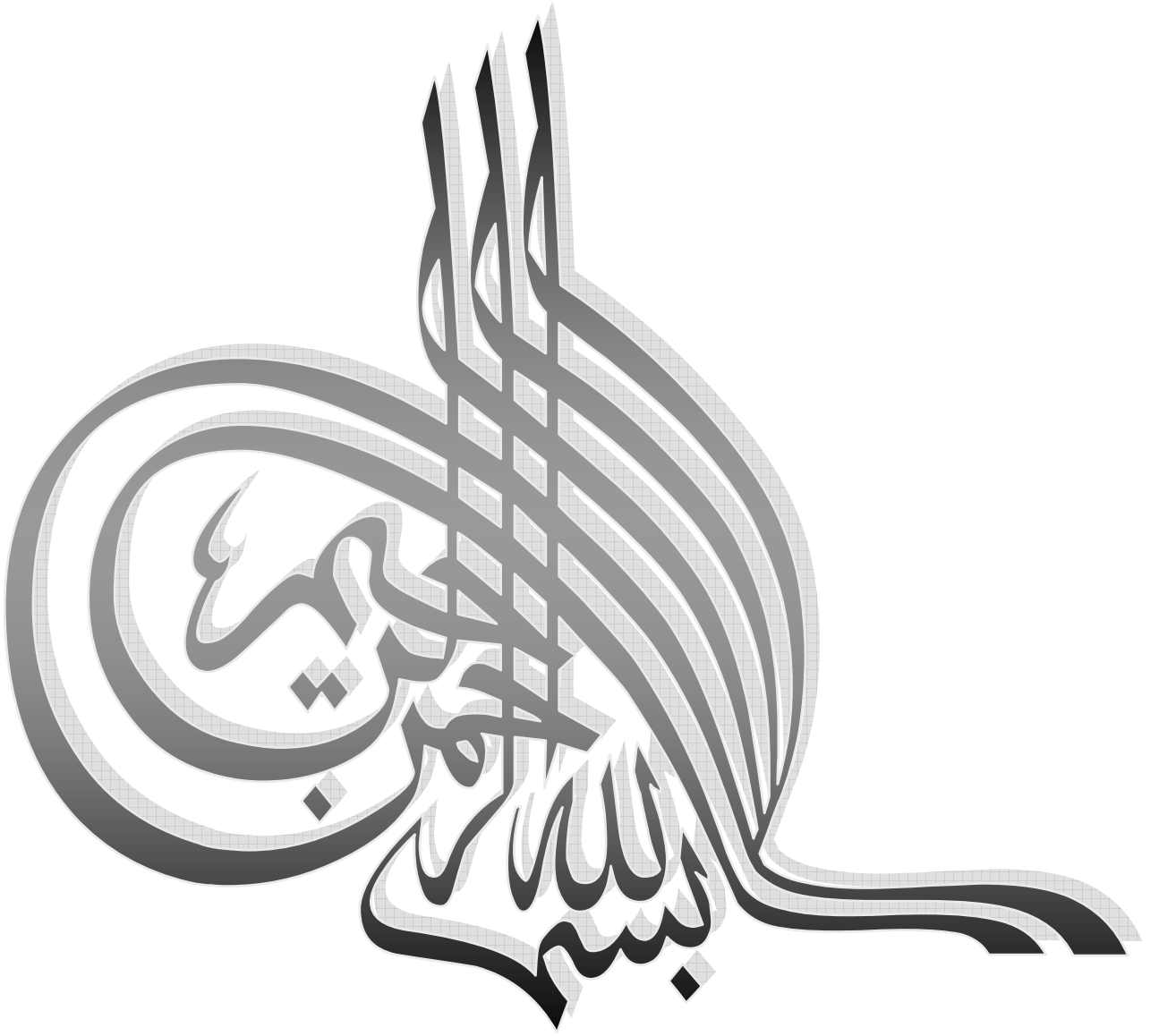
إعداد الطالب :

رابح بوشعشوعة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
العلمي لرواي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أم البواقي	رئيسا
رابح دوب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	مشرفا ومقررا
العلمي المكي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أم البواقي	عضوا مناقشا
باديس فوغالي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أم البواقي	عضوا مناقشا
صالح خديش	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور خنشلة	عضوا مناقشا
صالح غربي	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي التبسي	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2017/2018م - 1437-1438هـ



مقدمة

أهمية البحث:

يتصل الحديث عن أصالة البلاغة العربية بأصالة الفكر العربي عموماً، وهذه من أعماق القضايا وأهمها التي يجب على الدارس أن يضعها في حسابه إذا هو تعرض لدراسة التراث البلاغي العربي، ذلك أن فصل فروع المعرفة في الثقافة العربية عن بعضها البعض، وإغفال تلك العلاقات المتداخلة والرابطة بينها عند الدراسة سيؤدي حتماً إلى سوء الفهم، والوصول إلى نتائج غير مرضية في النهاية. إذ إن تعدد المعارف والعلوم وخدمة بعضها البعض هو ما يميز منهج المعرفة عند العرب المسلمين، فعلماء العربية وهم يدرسون اللغة إنما يدرسونها وهي محملة بنظام من المعرفة له تمثيل مخصوص في أذهان متكلميها. ولذلك فإن التراث منظومة فكرية واحدة مستمدة من علوم متعددة وفروع متنوعة، فسيبويه مثلاً لم يكن قارئاً فرداً مستقلاً؛ مقتصرًا على اللغة والنحو والبلاغة، بل كان حاملاً لمنظومة فكرية تمتزج فيها العلوم والمعارف الكثيرة التي كانت في عصره، ومشروعاً إذن عبارة عن تكملة لصرح هذه المنظومة والتي تعتبر اللغة فرعاً منها.

ولا يمكننا القول مع كثير الباحثين إن الحديث عن "الأصالة" قد أضر البلاغة العربية أشواطاً طويلة لأن العلماء اشتغلوا بالرد على الطاعنين فيها، وأجّلوا النظر في جماليات البلاغة العربية وأسرار البيان والعربي وتنشئة الأجيال على ذلك، فمنذ مطلع الثلاثينيات إلى يوم الناس هذا والباحثون يخوضون في هذا الموضوع؛ بل قد ساروا به أشواطاً بعيدة لم يكن يتوقعها حتى من وضع اللبنة الأولى لهذا الطعن.

إن الحديث عن "أصالة البلاغة العربية" ليس وليد الثلاثينيات أو الأربعينيات، إنه وليدٌ مع ولادة الثقافة العربية الإسلامية، أو قل إنه وليدٌ مع ولادة الإسلام في جزيرة العرب، بل قل إنه ولد حينما كان العربي يضع أصول لغته في غابر التاريخ، فهو متعلق بالصراع بين حضارة وحضارات كثيرة وافدة عليها لا تتفك عن التدبير والمؤامرة لإزالتها والقضاء عليها، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن آثار هذه المطاعن التي وجهها هؤلاء المتأخرون من الباحثين، وهي مستمدة أساساً من كثير من المطاعن القديمة، لم يقتصر على بعض فروع المعرفة أو بعض أبواب النحو أو البلاغة...، لقد مست هذه المطاعن أصول التفكير العربي عند كثير من الباحثين فضلاً عن طلبية العلم، فأدت بذلك إلى تشويه ومسح في عقول الناشئين.

ولذلك فإن الحديث عن أصالة البلاغة العربية هو امتداد لتلك الحلقة من الجهود التي كان يبذلها العلماء السابقون، وكان الغرض من ورائها الحفاظ على ذلك الموروث سليما من كل ما علق به من جراء تلك المطاعن القديمة الحديثة المعاصرة.

ونحن عندما نطالع ما كتبه العلماء القدماء في الدفاع عن البلاغة العربية نجدهم يمزجون في هذا الدفاع بين الجانب النظري منه والجانب التطبيقي، فوضعوا بذلك أصولا كبيرة ولبنات مهمة في كيفية معرفة مواطن الجمال وركائز معرفة أسرار البيان العربي.

ونحن نعتقد أن تناول مثل هذه المواضيع بالبحث والدراسة هو خدمة لجانب مهم جدا من جوانب البلاغة العربية، وهو جانب مقابل ومكمل لجانب دراسة مواطن الجمال وسر التفوق في البيان العربي، إذ لا تكتمل الصورة واضحة للبلاغة العربية إلا بدراسة هذين الجانبين معا.

ولذلك فإن الحديث عن "الأصالة" هو باب من أبواب رد بعض المطاعن عن البلاغة العربية، بله الحضارة العربية الإسلامية، إضافة إلى بقية الأبواب الأخرى التي اتخذت شكل البحث عن مواطن الجمال وسر التفوق في البيان العربي.

على أننا يجب أن نشير إلى أن هناك الكثير من الدراسات الحديثة التي اشتغلت بهذه القضية الكبرى على يد علماء أبعدهم يد الدهر عنوة عن الظهور عندما طمّ وادي الحداثة وما بعدها، هؤلاء الذين حاولوا التأسيس والرجوع بالبلاغة العربية إلى نبعها الصافي قبل أن يتكدر صفوه بالمذاهب الغربية.

موضوع البحث:

إن الحديث عن "أصالة البلاغة العربية" هو حديث في صميمه عن "المنهج"، ذلك أن البلاغة العربية القديمة قد اتخذت لنفسها مناهج مغايرة عن ما هو موجود في بقية اللغات، واختارت من ذلك ما يكون صالحا على مدى الأجيال المتعاقبة، والسبب في ذلك أنها علم قائم على أسس لغوية وبلاغية جاهلية، وأسس قرآنية إسلامية، فنحن نعلم أن البلاغة العربية بعلمها المختلفة، وكذلك بقية العلوم التي نشأت في الثقافة العربية إنما نشأت لدراسة القرآن الكريم، بل للحفاظ عليه من كل ما قد يداخله مما لا يتوافق والغاية الأساسية منه. فهذه إذن، فصول في دراسة المنهج تتعدى دراسة المسائل الجزئية وبيان الأصالة فيها.

وأمر المنهج أمر خطير لأن تلك المسائل الجزئية لا تتبني إلا عليه، ولهذا فإن من يحاول إثبات الأصالة عن طريق الدراسة الجزئية لمسائل البلاغة والبيان، ويهمل هذا الجانب من الدراسة، ستكون دراسته حتماً غير كاملة وغير وافية بالعرض.

والحديث عن المنهج حديث متشابك معقد، خاصة منه ما تعلق بالمنهج المعاصرة التي طُبِّقت على البلاغة العربية القديمة وحاولت قراءتها بعيون حديثة. وقد زعم بعضهم أن هناك امتداداً بين المنهجين في الجانب الإجرائي للمناهج.

ولكن الأمر مختلف جداً، ذلك أن المناهج الغربية المعاصرة قائمة على فكرة "الرفض" لكل ما هو قديم، فهي لم تكن أبداً امتداداً للمناهج القديمة وإن ادعى بعضهم ذلك.

من حوافز البحث:

لقد كان البحث في التراث العربي القديم همّاً راود صاحبه منذ أمد بعيد، تمحيصاً وتحقيقاً وتدقيقاً لقضاياها التي يزعم الباحثون المعاصرون أنها قُتلت بحثاً ولا يجوز للباحث إعادة النظر فيها. ثم إن عبارات هؤلاء الباحثين التي تحمل الكثير من الازدراء والانتقاص لهذا التراث كانت من بين المحفزات القوية على البحث في ذلك، إذ كيف يمكن لتراث دام أربعة عشر قرناً صامداً على حوادث الدهر وكيد الكائدين، أن يكون على تلك الصفة التي وصفه بها هؤلاء، ثم أيعقل لتراث قامت أسسه على رسالة سماوية خاتمة لما قبلها من الرسالات أن يكون تراثاً فيه أخطاء منهجية كبيرة كالتّي ألحقت به. ثم ما هو الفرق بين هذا التراث البلاغي وغيره من تراث الأمم الأخرى التي يزعم هؤلاء أنها بقيت سليمة من التحريف والتغيير على مر القرون، بل وفيها من المقومات المنهجية ما لا يوجد في تراث الأمة العربية الإسلامية، ألا يوجد في هذا التراث من المقومات ما يجعله أكثر صموداً من تلك؟.

ولقد كان العزم منعقداً على دراسة جانب من جوانب هذا التراث البلاغي، إلا أننا ارتأينا أن يكون هذا البحث منصباً على قضية "الأصالة" والتي تعتبر رأس المسائل البلاغية في التراث العربي.

ولذلك جاء البحث يحمل هذا العنوان: "أصالة البلاغة العربية من الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ) إلى أبي يعقوب السكاكي (626هـ)"، ونحن في هذا البحث لا نروم دراسة إنتاج كل الأعلام الذين كانوا في هذه الفترة بداية من الخليل ووصولاً إلى السكاكي، وإنما كان الغرض أن نجعل هذين العَلَمين حدوداً

فاصلة لمرحلة مهمة في تاريخ البلاغة العربية، ذلك أن الخليل يعتبر أول من وضع الأسس للبلاغة العربية، وإن كان هناك من يجعله في صف اللغويين، والتي بنى عليها من جاء بعده من العلماء، ثم ختم هذا التأسيس بالسكاكي، الذي ظلم كثيرا من طرف الباحثين المعاصرين.

ثم إن تحديد البحث بهذه الفترة الزمنية كان الغرض منه الخروج من الخلاف الشديد الناشئ حول البلاغة العربية في فترة ما بعد السكاكي، ودخول المنطق فيها دخولا قويا يرجع بعض الباحثين أنه الذي أفسدها بتقسيماته وتقريعاته ولوازمه العقلية والمنطقية.

منهج البحث:

التزم البحث منهجا تاريخيا استقرائيا مقارنا لأهم المسائل والآراء المتعلقة بالبلاغة العربية القديمة، خاصة منها تلك الآراء الحديثة والمعاصرة، وقد اعتمدنا في ذلك على الأصول الغربية لتلك النظريات التي اتكأ عليها الباحثون العرب المعاصرون دون اللجوء كثيرا إلى آرائهم التي كثيرا ما يشوبها الغموض وبعض التعديلات المنهجية في تلك النظريات الغربية. فمما لوحظ عليهم أنهم كثيرا ما يلجأون إلى بعض التغييرات حينما تعوزهم الحيلة في تطبيق النظرية الغربية على الفكرة العربية تطبيقا كليا.

فمنهج البحث إذن، يقوم على المقارنة والموازنة بين منهجين؛ منهج عربي بلاغي قديم تميز بالاستقلال والتفرد، ومنهج غربي حديث معاصر تبناه الباحثون العرب وأرادوا تطبيقه على الموروث البلاغي العربي القديم.

مصادر البحث ومراجعته:

تنقسم مصادر البحث ومراجعته إلى قسمين كبيرين: يضم القسم الأول المصادر التراثية التي اعتمدها أساسا لهذا البحث دون استثناء، فكل ما ارتأينا أنه يخدم البحث لجأنا إليه واعتمدهنا مصدرا، ولذلك يسجد المطالع لهذا البحث أن المصادر التراثية متنوعة لا نخص بها فقط كتب الأدب واللغة والبلاغة، بل تعدى ذلك إلى كتب الأصول والحديث والسير والتراجم وغيرها، لاستخراج أسس النظرية البلاغية وتفردتها المنهجي.

والقسم الثاني يضم الدراسات العربية المعاصرة وكذا الدراسات الغربية، وفيما يخص هذه الأخيرة فإننا لم نعتمد تقريبا إلا على الدراسات المترجمة، على اعتبار أنها التي تسهل لنا الوصول إلى حقيقة المفاهيم الغربية التي قصدنا مناقشتها في هذا البحث، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فلأن الباحثين العرب قد تصرفوا في كثير من هذه المفاهيم مما أبعدها عن جوهرها وحقيقتها لدى أصحابها. ثم إن آراء الباحثين العرب هي آراء مكرورة معادة، لذلك اكتفينا ببعضها استغناء عن كلها أو جلها.

أهم الدراسات السابقة:

الحديث عن هذا الموضوع على كثرة ما كتب فيه لم توضع نقطة النهاية فيه، وهذا شأن العلم خاصة في هذا العصر الذي انتشر فيه الكثير من التحريف والتزييف.

ثم إن المطالع لما كتب في هذا الموضوع سيجد أن جل الباحثين قد انتهجوا في ذلك نفس النهج في دراساتهم، ذلك أنهم توجهوا مباشرة إلى قضية "الأصالة" إثباتا أو نفيًا عن طريق أدلة مادية تاريخية أو علمية انطلاقا من كتاب "فن الشعر" و"الخطابة" لأرسطو، وأول من فتح الباب واسعا على هذه الدراسة في البيئة العربية، كما هو معروف، هو طه حسين، سيرا على خطى المستشرقين، حين أملى بحثه بعنوان "البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر" ليقدمه إلى مؤتمر المستشرقين الثاني عشر عام 1931، وقد نشر هذا البحث تصديرا لكتاب "نقد النثر" المنسوب لقدماء بن جعفر، وقد أكد طه حسين في هذا البحث أن البيان العربي مدين لكتاب فن الشعر لأرسطو، بل إن هذا الفيلسوف قد سبق البلاغة العربية بأشواط طويلة جدا لن تلحقها أبدا.

وقد سار على هذا النهج من بعد طه حسين أمين الخولي في بحثه بعنوان "البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها". وكذلك إبراهيم سلامة في بحثه: "بلاغة أرسطو بين العرب واليونان" (رسالة دكتوراه من جامعة باريس، ط1-1950) وقد اتبع فيه حرفيا ما قاله طه حسين، ومن بين الدراسات كذلك: "كتاب أرسطو طاليس في الشعر" نقل أبي متى ابن يونس القنائِيُّ من السرياني إلى العربي "حققه شكري محمد عياد مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية (قدمه لنيل الدكتوراه من كلية الآداب جامعة القاهرة 1952، وطبع الكتاب سنة 1967، وأشرف على هذه الرسالة أمين الخولي)، وطبعها فقد سار عياد على خطى شيخه الخولي.

وفي مقابل هذا الاتجاه ظهر اتجاه آخر ينفي فكرة التأثير وعلى رأس هؤلاء علماء الأصول والمفكرين الإسلاميين، أمثال: مصطفى عبد الرزاق وعلى سامي النشار وأنور الجندي.

هذا في البيئة المشرقية أما عن البيئة المغربية فنجد ذلك مثلا عند عباس أرحيلة في بحثه المشهور: "الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين" وهو بحث مقدم لنيل دكتوراه الدولة، وقد أفاد الباحث في هذه الرسالة وأجاد، ذلك أنه تتبع رحلة الثقافة الأرسطية في بعديها النقدي والبلاغي، ومما تميز به هذا الباحث أنه أفرد العديد من الدراسات لهذا الموضوع ليس فقط على مستوى الموضوع بل حتى على مستوى الأعلام، كحازم القرطاجني وعبد القاهر الجرجاني وغيرهما من أعلام البلاغة العربية.

وفي الشق المقابل نجد عبد الرحيم وهابي في كتابه: "القراءة العربية لكتاب فن الشعر لأرسطو طاليس"، وقد سار فيه صاحبه على خطى سابقه الذين حاولوا نفي الصفاء العرقي للبلاغة العربية.

وقد اقتصرنا على هذين الكتابين في البيئة المغربية لأنهما في ظننا أحسن ما كتب حديثا في هذا الموضوع، فأحدهما ينفي الأصالة والآخر يثبتها، ولكن على منهج القراءة وإعادة القراءة، أي على منهج الاستبدال والزيادة والنقصان بما يوائم البيئة العربية، هذا من جهة ومن ثانياة فإنهما لباحثين مغربيين، مما يعني أن القطر المغربي له مشاركات مهمة في دراسة المسائل الشائكة في البلاغة العربية، فهو لم يكن يوما بعيدا عن الخلافات العلمية، ولكن الدهر يظلم أحيانا.

تصميم البحث:

توزع البحث على مقدمة، وثلاثة أبواب، كل باب أربعة فصول، وخاتمة:

وأما الباب الأول، فقد كان تحت عنوان: منهج الذوق والرواية في الفكر البلاغي العربي، وفيه أربعة فصول:

أما الفصل الأول فقد تناولنا فيه الحديث عن مشكلة الثقافة في الفكر الغربي المعاصر، والغرض من ذلك هو محاولة إثبات أن هذه الثقافات مما لا يمكن أن تنتقل بين الشعوب والأمم بأي حال من الأحوال، ثم إن هذه الثقافة التي انبهر بها الباحثون العرب فنقلوا مناهجها وأساليبها وآلياتها لم تنزل بعد في مرحلة

الصراع الفكري بين أصحابها، فلم تستقر على أرضية صلبة وأساس متين حتى يمكن نقلها إلى بيئات أخرى.

كما أننا تناولنا في هذا الفصل قضية النسبية الثقافية وهل هي فكرة سليمة من كل الشوائب أم أن هناك ما يعوق طريقها؟.

كما أن الدين والثقافة لا يمكن الفصل بينهما في أي ثقافة من الثقافات، واللغة هي الوجه الآخر لهذه الفكرة؛ فكرة النسبية الثقافية.

وكان الفصل الثاني تحت عنوان: إشكالية الذوق في النقد العربي القديم، وأوضحنا فيه أن الذوق العربي القديم ومنه الذوق البلاغي لا يقوم على النظرة السطحية التي اتسم بها في الدراسات الحديثة والمعاصرة من أنه ذوق سطحي ساذج غير معلل، وهذا اتكاء على ما هو مستقر في المدارس الغربية المعاصرة التي تعتبره انطباعاً أولياً سرعان ما يتخلى عنه الناقد في بقية المراحل النقدية والتحليلية للعمل الفني، ولا علاقة له بالعلم ولا هو وسيلة لاكتساب المعارف. بل إن الذوق في البلاغة العربية أدق وأعمق وأشمل من كل ذلك على ما بيناه في هذا الفصل.

أما الفصل الثالث فقد كان تحت عنوان: الرواية والسماع في البلاغتين العربية والغربية، وتناولنا فيه قضية التحقق من نسبة المرويات في الثقافتين العربية والغربية، والفرق بين المنهجين في ذلك، وركزنا على أهمية السماع والرواية كآلية لنقل المعرفة في الثقافة العربية ومنها البلاغة العربية، وأن كل ما روي في كتب الأدب والبلاغة إنما أخذ سماعاً وهو ليس من تأليف الرواة ونقله اللغة.

وأما الفصل الرابع فقد كان تحت عنوان: أصول منهج الرواية والسماع في الفكر البلاغي العربي، وتناولنا فيه قضية مهمة جداً ألا وهي العلاقة بين منهج المحدثين (علماء الحديث) في التأكد من صحة الخبر ومنهج علماء البلاغة واللغة في رواية الأخبار.

وأومأنا في خلال ذلك كله (من خلال الفصول الأربعة) إلى أن صحة الخبر في الأدب العربي له أهمية قصوى في بناء العقل البلاغي عند العرب، على خلاف ما هو عليه في الثقافة الغربية المبنية على الفكر الخرافي السردى الأسطوري.

أما الباب الثاني، فقد كان تحت عنوان: منهج التأويل في البلاغتين: العربية والغربية، وتضمن هذا الباب أربعة فصول:

كان الفصل الأول منه تحت عنوان: أصول التأويل في الفكر البلاغي الغربي، وفيه بحث عن أصول التأويل في الفكر الغربي، والذي كان يقوم أساساً على عدم الانضباط والرمزية الموهلة في الإبهام.

وكان الفصل الثاني تحت عنوان: البلاغة العربية والتأويل المنهجي، تناولنا فيه الحديث عن التأويل في الفكر البلاغي العربي، وبيننا أنه يخالف في أساسه التأويل الغربي، ذلك أنه يقوم على القاعدة والانضباط المنهجي.

والفصل الثالث يحمل عنوان: أصول العملية المجازية في الفكر البلاغي العربي، وتحدثنا فيه عن أهمية العلاقة والقرينة في العملية المجازية العربية، وبيننا فيه كذلك أن المجاز في هذه المنظومة البلاغية هو عملية قياسية، تشبه العملية القياسية الأصولية، وتحدثنا كذلك عن دور علماء الأصول في البحث البلاغي، وذلك من الناحية المنهجية طبعاً.

وأما الفصل الرابع، فيحمل عنوان: إشكالية العملية الاستعارية في البلاغتين: العربية والغربية، وهذا الفصل كأنه انتقال من العام إلى الخاص، فبعد أن تحدثنا عن المجاز بصفة عامة خصصنا حديثنا عن الاستعارة لاعتبارات ذكرناها في هذا الفصل. وقد حاولنا المقارنة بين الاستعارة في البلاغة العربية ونظيرتها الغربية. ولا بد أن نشير هنا إلى أن حديثنا عن الاستعارة ليس من قبيل الحديث عن جزئية من جزئيات البلاغة، بل البحث الاستعاري يمثل منهجاً غربياً في تشكيل الصورة الأدبية، ولذلك خصصنا لها فصلاً مستقلاً، في حين أنها في البلاغة العربية تعتبر جزءاً من عملية المجاز.

وأما الباب الثالث فقد كان تحت عنوان: البلاغة والإعجاز في الفكر البلاغي العربي، وتضمن هذا الباب كذلك أربعة فصول:

كان الفصل الأول تحت عنوان: التفاضل بين اللغات وإعجاز القرآن الكريم، وفيه حديث عن مشكلة خطيرة، وهي أن اللغة العربية وأفضليتها متعلقة بأفضلية القرآن على باقي الكتب السماوية، وبالتالي يجب أن تكون هذه اللغة مفضلة على سائر اللغات.

وأما الفصل الثاني، فقد كان تحت عنوان: منهج المقارنة والموازنة في الدراسات البلاغية والإعجازية، وفي هذا الفصل حديث عن أهمية هذا المنهج الذي تقوم عليه كل الدراسات البلاغية، وهذا على اعتبار أن هذا المنهج هو منهج قديم كانت تمارسه العرب حتى قبل نزول القرآن الكريم خاصة في معارضاتها في الأسواق الأدبية.

وأما الفصل الثالث من هذا الباب فقد حمل عنوان: البلاغة والإعجاز عند علماء الكلام، وتناولنا فيه موقف علماء الكلام من ظاهرة الإعجاز وكيف كان تناولهم لها، كما أدرجنا الحديث عن الفلاسفة وموقفهم من ظاهرة النبوة حتى تتضح الصورة كاملة.

والفصل الأخير من هذا الباب حمل عنوان: المنهج البلاغي وأهميته في دراسات الإعجاز، وفيه تناولنا مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية والإعجاز، وأنها (البلاغة) قائمة في أساسها عليه، ولم تتفصل عنه في أي مرحلة من مراحل تكونها ونشئها، ولذلك فمن الخلل المنهجي أن ندرس البلاغة بمعزل عن علاقتها بالإعجاز.

وأما الخاتمة فكانت حاوية لخلاصة النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث.

شكر وامتنان:

وفي الختام لا يسعنا في هذا المقام إلا نشكر الله على ما وفق ويسر لإتمام هذا البحث، ثم نثني بالشكر الجزيل للأستاذ المشرف: الأستاذ الدكتور رايح دوب، الذي تفضل بقبول الإشراف على هذا العمل على الرغم من المشاغل والالتزامات الكثيرة، كما يجب أن ننوه على دماثة خلقه وتوجيهه الدقيق وتسهيله لما صعب من البحث، خاصة مع علة المرض التي أصابته، ويجب كذلك أن نتقدم بالشكر الجزيل لكل من كانت له يد عون في هذا البحث.

جعلنا الله من العاملين بما علمنا، وأعاننا على تفهيم ما فهمنا، ووهب لنا علما نافعا يبلغنا رضاه، وعملا زاكيا يكون لنا عدة يوم نلقاه، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير.

ملحوظات:

يجب على القارئ لهذا العمل أن يلاحظ:

- أن هناك بعض المراجع التي اعتمدنا فيها على أكثر من طبعة واحدة ومحقق واحد، وعلى ذلك فإننا نبهنا على ذلك في الهامش بذكر المحقق عند كل اقتباس.

- همشنا للآيات القرآنية في المتن حتى لا يطول الهامش كثيرا في أسفل الصفحة، ولم نذكر كذلك القرآن الكريم في بيبليوغرافيا المصادر والمراجع، لأننا نرى أن ذكره قبلها كما هو جار في عرف الباحثين اليوم، يعتبر إدخالا له في جملتها. وقد اعتمدنا المصحف الإلكتروني برواية حفص.

الباب الأول:

منهج النوق و الرواية (السماع) في الفكر البلاغي العربي

الفصل الأول :

إشكالية الثقافة في الفكر الغربي المعاصر

لقد أعلن صاموئيل هينتينغتون سنة 1933 في مقالة تنبؤية أن طورا جديدا في التاريخ العلمي قد بدأ، حيث لن تكون فيه "الأسباب الأصلية للنزاعات اقتصادية أو إيديولوجية، فالانقسامات الكبرى بين الجنس البشري وأسباب النزاع السائدة ستكون ثقافية (...). وحاول أن يبرهن على أننا نتوقع صداما هائلا للحضارات التي تمثل كل منها هوية ثقافية أصلية"(1).

هذا الصراع الثقافي يوحي بشيئين اثنين: التفرد الثقافي، والرغبة في الهيمنة الثقافية، هذه الهيمنة إنما ترمي إلى نشر ثقافة لا يؤمن بها إلا الأغنياء وأصحاب المال الذين أفسدوا العالم وحاربوا كل ما يفسد عليهم أغراضهم، يقول آدم كوبر في هذا الصدد: "غير أنها (الثقافة) تعني ببساطة إنجازا شخصيا فرها الأمة بكاملها سيكون موضع خطر إذا ما حصل تهديد للفن والمعرفة، ولم يكن الصراع الطبقي الحقيقي حسب ماتيو آرنولد بين الأغنياء والفقراء، لكن بين حراس الثقافة وبين من دعاهم phitislim أي الذين لا يهتمون بالثقافة الرفيعة والذين كانوا عبيدا ل: مامون Mammon، أي المال، أما الكتاب الراديكاليون فهم على أي حال ينكرون أن ثقافة النخبة تنتشر المحبة والنور، فالثقافة المتسامية يمكن أن تمثل على أنها أداة للسيطرة وخديعة لطبقة اجتماعية"(2).

ولخطورة هذه "الأفكار/الثقافات" فإن المجتمعات الغربية قد غيرت نظرتها لموازين القوة، " ففي القرن التاسع عشر كانت العلاقات بين الأمم والشعوب علاقات قوة، وكان مركز الأمة يقدر بعدد مصانعها ومدافعها وأساطيلها البحرية ورصيدها من الذهب، ولكن القرن العشرين قد سجل في هذا الصدد تطورا معلوما، هو أنه قد أعلى من الفكرة باعتبارها قيمة قومية ودولية، هذا التطور لم تشعر به كثيرا الدول المتخلفة، لأن عقدة تخلفها ذاتها قد نصبت في طريقها ضربا من الغرام السقيم بمقاييس القوة أي بالمقاييس القائمة على الأشياء"(3).

1 آدم كوبر: الثقافة، التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة صباح الصديق الدملوجي. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط2012، ص20.

2 المرجع نفسه ص22

3 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر دمشق، ط 4، 1984 ص 14

إشكالية تحديد مفهوم الثقافة:

ثم إن الثقافة لا تقتصر على عالم الأفكار وحده، إنها تخص أسلوب الحياة في المجتمع كما تشتمل على السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد من ناحية أخرى، إلا أن للأفكار دورا محركا وأساسيا في توجيهه وتعديله وتغيير هذين العنصرين في مشكلة الثقافة، ذلك أن "تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده، كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك المجتمع، فإذا ما تغير هذا النظام بطريقة أو بأخرى فإن جميع الخصائص الاجتماعية الأخرى تتعدل في الاتجاه نفسه"⁽¹⁾، ولذلك يركز الإنسان الغربي على نشر ثقافته في المجتمعات المهزومة حتى يستطيع تغيير سلوكياتهم إلى الوجهة التي يريدها، إنها الهيمنة الثقافية التي تؤدي إلى الهيمنة المادية.

إن أهم مشكلة تعاني منها الثقافة اليوم أنها عهد بها إلى أياد غير أمينة من هواة إنسانيين "ولطالما عرّفت الثقافة بما هو ضد لها، غير أن كونها مختلفة ومحلية وأصلية، يجعلها تقاوم عدوها اللدود وهو الحضارة المادية التي تسعى إلى العولمة، أو هي عالم الروح في عراك مع المادية أو هي القابلية الإنسانية للنمو الروحي الذي يتغلب على طبيعتنا الحيوانية"⁽²⁾.

ولهذا يرى كليفورد غيرتز أن مصطلح الثقافة "من نوع الكلمات المطاطة مثل: "حضارة" "معرفة" و"سلام" التي كثيرا ما تستعمل لملء فراغ مفهومي أو معرفي دون الاهتمام بالدقة في الاستعمال"⁽³⁾. وانطلاقا من اعترافات علماء الأنثروبولوجيا الغرب، والذين أكدوا أن الثقافة وجه من أهم أوجه الاستلاب الحضاري، فهذا يدفعنا إلى التعامل بحذر مع تلك التعريفات الكثيرة التي حاولوا أن يعرفوا الثقافة من خلالها، خاصة إذا علمنا أن هذا المصطلح لم يستعمل إلا منتصف القرن التاسع عشر. وهذا ما نبه إليه مالك بن نبي، حين أكد أن مصطلح الثقافة حديث وفد إلينا من أوروبا، "فالكلمة إذن جديدة، أي أنها وجدت بطريقة التوليد"⁽⁴⁾، وقد أرجع أصل هذه الكلمة إلى جذور مادية، ثم استعيرت للاستعمال في مجال معنوي هو "الفكر"، ذلك "أن الحضارة الأوربية هي حضارة الزراعة، وعليه فإن العمليات التي

1 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص13

2 آدم كوبر: الثقافة، التفسير الأنثروبولوجي، ص36-37

3 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2009، ص07

4 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص25

تستنتج من الأرض خيراتها كالحرث والبذر والحصاد، لها بالضرورة دور هام في نفسية الإنسان الأوربي ، كما أن لها دورا هاما في صياغة رموز حضارته (...). فإذا وجدت في بعض الظروف - كتلك التي صحبت النهضة في أوربا- أن تعاضم إنتاج الفكر، فلن تكون هناك غرابة إذا ما أطلق عليها الرجل الفرنسي كلمة Culture، التي تعني الزراعة، إطلاقا مجازيا⁽¹⁾، والمشكلة التي أثارها مالك بن نبي في هذا الصدد هي كيف اختار من اختار، في بيئتنا العربية، مصطلح "الثقافة" لإطلاقه على المصطلح الفرنسي سابق الذكر؟، ذلك أن هذا الجذر العربي لا يعني فيما يعنيه في المعاجم العربية إلا "سرعة الفهم والحذق للشيء" فقد جاء في اللسان "تَفَّ الشيء تَفْفًا وتَفْفًا وتَفْفًا ورَجُلٌ تَفْفٌ وتَفْفٌ وتَفْفٌ: حاذق فهم"⁽²⁾، وقد أكد ابن نبي أن المعاجم العربية القديمة والحديثة لم تعط تعريفا دقيقا لهذه الكلمة، وأكثر ما فيها أنها ينقل بعضها عن بعض، والغريب أننا لا نجد لهذه الكلمة أثرا عند الباحثين المتخصصين في هذا المجال كابن خلدون مثلا الذي يعد " المرجع الأول لعلم الاجتماع العربي في العصر الوسيط، ولو زدنا في رجوعنا إلى ما قبل ذلك لم نجد الكلمة مستعملة في العصر الأموي والعباسي. إذ لا أثر لها في اللغة الأدبية أو اللغة الرسمية والإدارية لذلك العصر، فتاريخ هذه الحقبة لم يرو وجود لائحة إدارية خاصة بمنظمة معينة أو عمل من الأعمال يتصل بالثقافة، ولم يحدث أن وقفت عين من الأعيان لفائدة عمل أو منظمة من هذا القبيل"⁽³⁾، ومع ذلك فإن التاريخ يحدثنا أن الثقافة العربية كانت في قمة ازدهارها. فالمشكلة إذن ليست كامنة في المصطلح مجردا بقدر ما هي كامنة في ما يحمله المصطلح من مفاهيم وتصورات كانت تحيي بها المجموعة البشرية.

وقد رأى ملك بن نبي أن مصطلح "الثقافة" في الموروث العربي لم يكتسب قوة التحديد شأن كل المصطلحات، ولهذا فنحن "مضطرون من أجل هذا إلى أن نقرنها بكلمة Culture في مؤلفاتنا الفنية، حتى كأنها دعامة تشد من أزرها في عالم المفاهيم"⁽⁴⁾.

1 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص26

² ابن منظور: لسان العرب، تحقيق خالد رشيد القاضي، دار صبح بيروت، ط1، 2006، ج2، ص101

3 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص20

4 المرجع نفسه، ص26

ولهذا فإننا لا يمكن أن نسير مع هذا الرأي حين نحصر تعريف الثقافة في المدرستين الكبيرتين: المدرسة الغربية التي ظلت وفية لتقاليد عصر النهضة، وهي ترى عموماً أن الثقافة ثمرة، أي ثمرة الإنسان. تقابلها طبعاً: المدرسة الماركسية: التي ترى أن الثقافة في جوهرها ثمرة المجتمع(1).

وأصول هاتين المدرستين إنما هو نابع من أصول معرفية خاصة لا يمكن تجاهلها أو اختزالها عند عملية التعريف وتحديد المفاهيم وإلا وقعنا في التعميم الذي يؤدي إلى الخطأ، لأنه من الحقائق المستقرة عند الباحث اليوم أن الفرق بين عالم الاجتماع الغربي وعالم الاجتماع العربي اليوم، أن الأول يتناول موضوع الثقافة وهو " ممتلئ بشعوره أنه إنما يصف واقعا اجتماعيا شاخصا أمام عينيه في نظم بلاده، في فاعلية السلوك حوله، وفي الترابط الواضح بين بني جلدته ومجتمعهم، ذلك الترابط الذي هو في جوهره التزام متبادل بين المجموعة والفرد"(2). وهذا ما يفتقده الباحث في علم الاجتماع العربي الذي ساد فيه شعار "عليك بخاصة نفسك" خاصة في عصر ما بعد الموحدين. وهذا التمزق الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية اليوم هو الذي دفع بكثير من الباحثين إلى أن يستعيروا المفاهيم الثقافية الغربية.

والمشكلة تكمن أساساً في إنسان ما قبل الموحدين الذي كان يعيش ازدهارا ثقافيا لم يسبق له مثيل، وعلى هذا الاعتبار يجب أن نؤكد أن الثقافة العربية كانت قائمة بذاتها، ولم تتدثر إلا بعد سقوط الدولة الموحدية.

إن عالمي الأنثروبولوجيا الأمريكيين "أل. كروبر"، و"كلايد كلوكون" أثبتا في كتابهما: "الثقافة: مراجعة نقدية للمفاهيم والتعريفات" تعريفا يتراوح بين "السلوك المثقف" إلى "الأفكار في العقل" إلى "التركيب المنطقي" إلى "آلية الدفاع النفسية" والتعريف المفضل عندهما هو أن الثقافة " عملية تجريدية " وبعبارة أكثر تحديداً " تجريد مستخلص من السلوك ".

وهذه القضية المشكلة دفعت بالعالم "ليزلي وايت" أن يقدم حلا في مقالته: "مفهوم الثقافة" 1956، حين أكد "أن القضية ليست فيما إذا كانت الثقافة شيئا حقيقيا أو مجردا، بل القضية كل القضية هي في السياق الذي يجري فيه التأويل العلمي، فعندما ينظر إلى الأشياء والأحداث في سياق علاقاتها بعضها ببعض

1 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص 29

2 المرجع نفسه، ص 11

فهي تصبح ثقافة (...) ومن هنا يمكننا القول إن الثقافة هي الاسم الذي يطلقه الدارسون على أنواع من الأشياء والأحداث التي تعتمد على "الترميز" أي على النطق والكلام، والتي ينظر إليها في سياق يتجاوز ما هم بشري" (1).

وقد عرفها تايلور بأنها ذلك "الكل المركب الذي يتضمن المعارف والعقائد والفنون والأخلاق والقوانين والعادات. ويخلق الإنسان شبيها بكل إنسان في شكله وتركيبه البيولوجي ولكن يختلف إنسان عن إنسان بما يؤمن به كل منهم من عقيدة وما يتكلم من لغة وما يعتنق من مبادئ وقيم" (2).

ومن خلال هذه المحاولة لحل الإشكال نلاحظ أن الثقافة هي عملية لتركيب الأشياء وفق السياق وهذا السياق هو ما يمكننا أن نطلق عليه البيئة، ولذلك قال "وايت" في الفقرة السابقة: "فعندما ينظر إلى الأشياء والأحداث في سياق علاقاتها بعضها ببعض..."، إلا أن هذه المحاولة تفتقد إلى حلقة يمكنها أن تساعدنا على فهم القضية بوضوح، وهي أن الكائن البشري يختلف فيما بينه على مستوى العقل والنفس والإدراك، وهذا ما سيؤدي حتما إلى اختلاف النظر إلى الأشياء والأحداث وإلى اختلاف في السياق الذي يُنظر إلى الأشياء والأحداث من خلاله.

والتعاريف الغربية الكثيرة التي أعطيت للثقافة إنما تعتمد على عنصرين هامين يتوفران فيها جميعا، مع اختلاف في تقديم أحدهما على الآخر، هذان العنصران هما: الأفكار والأشياء. ومن خلال هذا نرى أن الماركسيين يعرفون الثقافة بالاعتماد على هذين العنصرين ف" حياة المجتمع المادية هي واقع موضوعي ومستقل عن إرادة الناس، أما حياة المجتمع العقلية، أي مجموعة الأفكار الاجتماعية والنظريات والأديان ونظريات علم الجمال والمذاهب الفلسفية - يعني كل ما يحدد الثقافة- فهي كلها انعكاس هذا الواقع الموضوعي" (3).

1 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص 10

2 أنور الجندي: موسوعة: مقدمات العلوم والمناهج. محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، المجلد الرابع. دار الأنصار القاهرة، دط، دت، ص 612

3 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص 32

أما أصحاب الفكر الرأسمالي فيفرون بين الثقافة المادية والثقافة المتكيفة، وتتأثر الثانية بالأولى أيما تأثر، "أي أن التأثير والتغيير يبدأ من عالم الماديات ثم يمتد إلى عالم الجانب الاجتماعي" فالقوة المغيرة عندهم "كامنة في الأشياء، لأنها تقبل التغيير بأسرع مما تقبله الأفكار" (1).

إن الثقافة تعتمد أساسا على فكرة الترميز، وهذا الترميز ليس فيه "مرحلة انتقالية فيما أن يكون الكائن الحي قادرا على ذلك أو لا يكون وليس هناك حل وسط" (2).

الثقافة تنمو في حياة الأفراد نماء غامضا حيث لا يستطيع الفرد أن يدرك ذلك إدراكا واعيا فهي تنمو مع الإنسان منذ طفولته بل منذ ولادته، بل قبل أن يولد ثم يتشربها عبر مراحل حياته، يقول غيرتز: "وللثقافة في حياة الإنسان الفرد أثر لا يمكن تحديد مداه بدقة، ولا يمكن أن ينكر، فالطفل يدخل العالم من دون فكرة مسبقة ومن دون ثقافة، وتتشكل شخصيته وسلوكاته ومواقفه وقيمه ومعتقداته بالثقافة التي تحيط به من كل جانب، إن سيطرة الثقافة على المرء تبلغ من القوة حدا يجعله ينصاع لأوامره ونواهيته حتى فيما يعاكس نوازعه الفطرية فنجد الشاب مثلا يضبط نازع الجنس لديه حتى يتزوج (...). وهكذا نجد أن الثقافة تمارس أثرا قويا في حياة المرء يفوق في شدته وحدته حتى النوازع الفطرية" (3).

إشكالية نسبية الثقافة:

يرى بعضهم أننا لا يمكن أن نفاضل بين الثقافات تبعا لقانون "النسبية الثقافية" إلا أن الحقيقة غير ذلك، فنحن نلاحظ عبر مراحل التاريخ كثيرا من الفروق، فثقافة تسعى إلى البقاء والاستمرار وجعل حياة الناس أكثر طمأنينة واستقرارا، أفضل بكثير من ثقافة لا تسعى لمثل هذه المبادئ يقول غيرتز: "والمقياس الأسمى في هذا المجال هو أن وظيفة ثقافة ما: هي جعل حياة الإنسان أكثر أمنا وأكثر قابلية للاستمرار، وحين تظهر ثقافة ما بأن لديها القابلية لتحقيق هذه الأهداف فيمكن تصنيفها بأنها أعلى من ثقافة غيرها التي لا تملك هذه القابلية أو تملكها بدرجة أقل" (4).

1 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص31

2 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص11

3 المرجع نفسه، ص15

4 المرجع نفسه، ص15

إن الأمن والقابلية للاستمرار لا تقاس بالمجالات المادية والوسائل الحياتية اليومية، لأن ذلك لا يوفر السعادة للإنسان، بل إن وظيفة الثقافة الحقيقية هي توفير جوهر السعادة التي يفتقدها الإنسان اليوم.

إن القول بانتقال الثقافات بين الشعوب واحتكاكها إنما يكون مقبولاً على مستوى الجوانب المادية، ففي هذا المجال فقط قد يكون ذلك سهلاً، أما تلك الثقافة التي تسعى إلى تحقيق السعادة والكرامة فإن انتقالها من بيئة إلى أخرى أمر صعب إن لم يكن مستحيلًا، ولذلك " لا بد من التمييز بين عنصرين في المدنية:

1- العلوم والمعارف والاختراعات والصناعات والوسائل المادية؛ وهذه هي "الحضارة"

2- العقائد والآداب والتقاليد واللغة والقوانين والنظم (أو ما يطلق عليه الجوانب الخلفية والاجتماعية والفكرية) وهذه هي الثقافة" (1).

فالإنسان رُكِبَ على طبيعة رافضة لأفكار الغير محبا لفرض سيطرته على غيره، وكثير من الباحثين يرى أن الغالب يفرض ثقافته على المغلوب، كما حدث في بلدان شمال إفريقيا وأمريكا اللاتينية، غير أن التاريخ سجل أن هذه الشعوب رفضت ولا زالت ترفض تلك الثقافات الغريبة عنها، لأنها لم تحقق لها السعادة والكرامة، وجوهر المسألة" أن ما تمس الحاجة إليه ليس إقامة ثقافة عالمية موحدة تشبه "الإسبرانتو"، ولا هو اختراع تقنية واسعة المدى لإدارة الإنسان، بل هو توسيع إمكانية إجراء خطاب مفهوم بين الناس المختلفين فيما بينهم في المصلحة والنظرة العامة والثراء والقوة، على الرغم من أنهم كلهم في عالم هم فيه في اتصال لا نهائي ولا توجد فيه فرصة لأحدهم بالابتعاد عن طريق الآخر" (2)، ولذلك فإن ممارسات المنظرين للثقافة العالمية والداعين إليها هم يبذلون المال والعتاد والإنسان في سبيل سيطرة ثقافة واحدة وهيمنتها، وهي ممارسات لا تبشر بالاستقرار والسعادة والأمن، و" إذا أردت أن تصل إلى فهم لماهية علم ما، فعليك في البدء النظر ليس في نظريات ذلك العلم ومكتشفاته، وليس فيما يقوله المدافعون عنه، بل عليك النظر أولاً في ما يقوم به الممارسون لذلك العلم" (3)، ولهذا نستطيع أن نقرر

1 أنور الجندي: موسوعة: مقدمات العلوم والمناهج، ص 613

2 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص 47

3 المرجع نفسه، ص 83

بصفة عامة أن من المخاطرة أن نقتبس حلا أمريكيا أو ماركسيا كيما نطبقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي والإسلامي، لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها أو تختلف اتجاهاتها وأهدافها" (1).

يقول محمود شاكر: "إن الثقافة فاعلم، تكاد تكون سرا من الأسرار الملتئمة في كل أمة من الأمم وفي كل جيل من البشر، وهي في أصلها الراسخ البعيد الغور معارف كثيرة لا تحصى متنوعة أبلغ التنوع لا يكاد يحاط بها، مطلوبة في مجتمع إنساني للإيمان بها أولا عن طريق العقل والقلب، ثم للعمل بها حتى تذوب في بنيان الإنسان وتجري منه مجرى الدم لا يكاد يحس به، ثم للانتماء إليها بعقله وقلبه وخياله انتماء يحفظه ويحفظها من التفكك والانهييار (...). وبين تمام الإدراك الواضح لأسرار الثقافة وقصور هذا الإدراك منازل تلتبس فيها الأمور وتختلط ومسالك تضل فيها العقول والأوهام حتى ترتكس في حماة الحيرة بقدر بُعدها عن لباب هذه الثقافة وحقائقها العميقة البعيدة المتشعبة" (2).

إن شأن الثقافة في كل أمة شأن خطير؛ إذا أسيء فهمه واستعماله والانتماء إليه سارت الأمة في طريق الزوال. فالثقافة سر من الأسرار التي تسري في عقل الإنسان وقلبه قبل أن يشب عن الطوق، ثم بعد ذلك ينتمي إليها إذا كبر حتى يحفظها من التفكك والزوال.

وللثقافة قيود ثلاثة إذا ضاع أحدها صارت مجرد معلومات لا يجمعها رابط ولا تقوم على بنيان صلب، هذه القيود هي: الإيمان والعمل والانتماء. ووعاء هذه الثقافة هو اللغة، واللغة هي التي تمهد إلى الإحاطة بأسرار الثقافة " لأن أمر الإحاطة عندئذ منوط كله بالقدرة على تمحيص مفردات اللغة تمحيصا دقيقا، وتحليل تراكيبها وأجزاء تراكيبها بدقة متناهية وبمهارة وحذق وحذر حتى يرى ما هو زيف جليا واضحا وما هو صحيح مستبينا ظاهرا بلا غفلة ولا هوى ولا تسرع" (3)، هذا إذا كان الإنسان متشبعا بلغة دينه وقومه، ففي هذه الحالة فقط يستطيع التعرف إلى ثقافة أمته وشعبه، أما إن لم يكن كذلك فإنه سيضل الطريق ويتيه في بيداء مظلمة.

لذلك أيجوز للمتفكر العربي وهل يمكنه أن يكون كاتباً في لغة قوم آخرين وفي أسرار ثقافتهم مهما كانت منزلته في لغته وثقافته؟. هذا ما لم يحدث إلا في الوطن العربي وفي الأدب العربي حديثاً حين نرى

1 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة ص37

2 محمود شاكر: المتنبي، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية مصر، 1987، دط، ص28

3 المرجع نفسه ص69

أجانب عن لغتنا وثقافتنا يكتبون لنا ويسنون لنا طريق التعرف إلى هذين الأصلين الكبيرين ثم يُطالب نحن بالإيمان بما يكتبون واعتقاده والسير على منواله.

إن الثقافة في جوهرها لفظ جامع يقصد به الدلالة على شيئين أحدهما مبني على الآخر، فهما طوران متكاملان:

الطور الأول: يمكن أن نطلق عليه طور "الدين"، ذلك أنه " لا يمكن لأي ثقافة من الثقافات أن تظهر أو تنمو إلا إذا كانت ذات صلة بدين من الأديان. فالدين وحده هو الذي يكسب الحياة الاجتماعية معناها ويمدها بالإطار الذي تصوغ فيه اتجاهاتها وآمالها ويحمي الجماهير البشرية من اليأس والملل"(1)، فالإنسان جبل على أن يتوجه إلى عبادة رب يدرك إدراكا مبهما أنه خالقه وحافظه ومعينه وهو لذلك سريع الاستجابة لكل ما يلبي هذه الحاجة، ولا سبيل إلى أن يكون ذلك واضحا إلا عن طريق اللغة طبعاً، فالدين واللغة منذ البدء متداخلان تداخلا شديداً على ما سنبينه في هذا الفصل، " وكل ما يلبي هذه الحاجة هو الذي هدى الله عباده أن يسموه "الدين" ولا سبيل البتة إلى أن يكون شيء من ذلك واضحا في عقل الإنسان إلا عن طريق اللغة لا غير، لأن العقل لا يستطيع أن يعمل شيئاً إلا عن طريق اللغة، فالدين واللغة منذ النشأة الأولى متداخلان تداخلا غير قابل للفصل"(2).

الطور الثاني: " فروع منبثقة عن هذه الأصول المكتسبة بالنشأة، وهي تتبثق حين يخرج الناشئ من إيسار التسخير إلى طلاقة التفكير (...) وبيدأ العقل عمله المستتب في الاستقلال بنفسه ويستبد بتقليب النظر والمباحثة وممارسة التفكير والتنقيب في الفحص ومعالجة التعبير عن الرأي الذي هو نتاج مزاولة العقل لعمله فعندئذ تتكون النواة الجديدة لما يمكن أن يسمى "ثقافة"، وبين أن سبيله إلى تحقيق ذلك هو "اللغة" والمعارف الأولى التي كانت في طورها الأول مصبوغة بصبغة الدين لا محالة، حتى لو استعملها في الخروج على الدين الموروث ومناقشته رفضاً له أو لبعض تفاصيله"(3).

1 أنور الجندي: موسوعة: مقدمات العلوم والمناهج، ص 215- 216

2 محمود شاكر: المتنبي، ص 72- 73

3 المرجع نفسه، ص 74

وقد أكد إليوت "أن ثقافة الشعب ودين الشعب مظهران مختلفان لشيء واحد، وأنهما تجسيد لهذا الدين، وأن من الممكن أن تجتذب قوماً إلى إيمان ديني بعينه بوساطة نشر الثقافة التي تجسد هذا الدين"(1). ولهذا قرر مالك بن نبي أن التاريخ والثقافة متلازمان، إذ إنه "لا يمكن أن نتصور تاريخاً بلا ثقافة، فالشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتماً تاريخه.

والثقافة بما تتضمنه من فكرة دينية انتظمت الملحمة الإنسانية في جميع أدوارها من لدن آدم، لا يسوغ أن تعد علماً يتعلمه الإنسان، بل هي محيط يحيط به وإطار يتحرك فيه"(2). ولهذا يجب على الدارس ألا يفصل بين الثقافة والمجالات الأخرى وهذا يعني أن الأمر متشابك ومعقد، فإذا اقتطعت أو اجتزأت فقد وقعت في الحيرة والشك، ولا يجوز بحال من الأحوال فصل تلك المجالات إلا لغرض دراسي أو تعليمي، فالدين هو الرابط الأساسي لكل علاقات المجتمع، وعلى الدين تقوم الحضارات ولا يمكن أن ننظر إلى حضارة معينة إلا من هذا الجانب، "فلو أننا تناولنا جهاز الراديو مثلاً لرأينا فيه مجهودات علمية وفنية مختلفة دون أن يخطر ببالنا أثر القيم المسيحية في بنائه، بينما هو في الواقع أثر من آثار تلك العلاقات الاجتماعية التي وحدت جهوداً مختلفة لـ "هرتز" الألماني و"لـ" بوبوف الروسي و"برونلي" الفرنسي و"ماركوني" الإيطالي و"فيلمن" الأمريكي، فكان الراديو نتيجة هذه الجهود جميعاً"(3). وهذا ماثل في رد الفعل الأوربي عندما أراد أن ينقل الفكر العربي ومنجزاته، فقد رفض الفكر الغربي أن يقبله كاملاً، بل "صاغه في قوالبه الأصيلة المستمدة من اليونان والرومان. فقد أخذ عصارة العلم الإسلامي متمثلاً في المنهج التجريبي ولكنه رفض أن يأخذ إطار الإسلام القائم على التوحيد والأخلاق، وظل أكثر من أربعمئة عام وهو ينكر هذا الأثر وهذه الصلة، ولا يرى أن في العالم حضارة غير حضارة الرومان التي انطفأت منارتها في القرن الرابع وحضارة أوربا التي أوقدت أضواؤها في القرن الخامس عشر"(4).

وهذا السبب هو الذي جعل الباحثين يختلفون في تعريف الثقافة اختلافاً بيناً، وما ذلك إلا لأن كل واحد منهم ينظر إليها من زاوية معينة، فهذا "ريموند وليامز" يرى أنه لا يمكن الفصل بين الثقافة والاقتصاد فليس هناك ما يمكن أن نسميه "إنسان جمالي" وآخر "إنسان اقتصادي"، وقد توصل إلى هذا في كتابه "الثورة الطويلة" إذ يقول: "إذا كانت كل الأنشطة تعتمد على الاستجابات التي يتم تعلمها بالمشاركة في

1 محمود شاكر: أباطيل وأسمار، مكتبة الخانجي القاهرة، 3، 2005، ص402

2 مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص76-77

3 المرجع نفسه، ص80-81

4 أنور الجندي: موسوعة: مقدمات العلوم والمناهج، ص607

التوصيف، فلا يمكننا أن نضع الفن على جانب خط من الخطوط ونضع العمل على الجانب الآخر، ولا يمكن أن نخضع لتقسيم الإنسان إلى إنسان جمالي وإنسان اقتصادي" (1).

الدين وعلاقته بالثقافة:

وما دمنا قد قدمنا أن إليوت جعل الدين والثقافة وجهين لعملة واحدة، فلا بد أن نعرض عرضاً مفصلاً موجزاً لطبيعة الدين وعلاقته بالثقافة وتطور النظرة تجاهه خاصة في العصرين الوسيط والحديث في الفكر الغربي، حتى نستطيع أن نفهم خلفية النظريات الأدبية التي اعتمدها النقاد العرب، والذين نفوا في كثير من كتبهم أن تكون لها أصول دينية، وإن كان لها ذلك فإنه على غير جانب من الأهمية، ومما يلاحظ فيما كتبه كذلك أنهم لا يتعرضون لهذه القضية تماماً، لأن غاية الأمر عندهم إنما هو آليات مستمدة من هذه النظريات لتحليل النصوص لا غير.

الصراع بين "النظرة الغائية" و"النظرة العلمية للكون":

أول نقطة تصادفنا في هذه القضية، ويمكن الاتفاق عليها بداءة، أن الأفكار تصورات للعالم الذي يحيط بنا سواء منها الدينية أو الأدبية أو الفلسفية (...). وقد قرنا سلفاً أن الدين فطرة وأصول ثابتة مكتسبة تنغرس في نفس الإنسان منذ النشأة الأولى، وقرنا كذلك أن الدين والثقافة وجهان لعملة واحدة، وقرنا كذلك أن الثقافة لا يمكن فصلها عن المجالات الأخرى، ويظهر أن الدين هو الذي يحكم نظرة الإنسان لهذا الكون.

وقد ساد في الفكر الأوربي في عصره الوسيط والحديث نظرتان أساسيتان : الأولى تشير إلى أن العالم تحكمه الغرضية أو الغائية، وينتج عن هذه النظرة أن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، وهي تعني الأخذ بوجهة النظر التي تقول إن القيم الأخلاقية موضوعية وليست ذاتية كما يقول "توماس هوبز"، والقول بموضوعية الأخلاق يعني النظر إلى القيم الأخلاقية على أنها لا تعتمد على رغبات البشر ومشاعرهم، بل تعتمد على

¹ ك، نلووف. ك، نوريس: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، القرن العشرين المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، مراجعة وإشراف: رضوى عاشور، المجلس الأعلى للثقافة قطر، العدد 919، ط01، 2005، ص 73

شيء خارج الذهن البشري، وأبسط أنواع الموضوعية هي القول بأن الخير والشر يعتمدان على إرادة الله(1).

والثانية هي النظرة العلمية للعالم، وتعني فيما تعنيه أن القيم الأخلاقية تخضع للذاتية، فكما يقول هوبز إن الخير هو ما يسر الإنسان والشر هو ما يحزنه، وهذا يقودنا حتماً إلى القول بـ "النسبية الأخلاقية".

وتصور العالم الذي تحكمه الغرضية أو الغائية لم يكن تصوراً ابتدعته المسيحية، فهو موجود في العهد القديم، بل يمكن رده إلى مصادر وثنية، فهو موجود عند الفلاسفة الإغريق القدماء: سقراط وأفلاطون وأرسطو، والذي يظهر أن النظرة الدينية إلى الكون لم تتغير بل الذي تغير هو الانتقال من الغائية إلى العلمية؛ أي أن الذي تغير هو التفسير فقط. أما الدين بمفهومه العام فقد بقي مستقراً في الفكر الأوربي حتى الآن، ولذلك "طور المثاليون الألمان هذه الفكرة (غائية أو غرضية العالم) في بداية القرن التاسع عشر إلى تصور المطلق، وهو العقل الكلي الشامل مصدر القيم الروحية جميعاً لا سيما ثلاثية القيم: الحق، الخير، الجمال، والقول بأن العالم نظام أخلاقي ليس متضمناً فحسب في العصر الوسيط، وإنما هو نظرة يعتنقها كل إنسان متدين عن وعي أو غير وعي، في أي مكان وأي زمان لأنها جزء جوهري وأساسي من الموقف الديني"².

ثم حدث تغيير مفاجئ جاء بعد النهضة العلمية التي كانت على يد "جاليليو"، و"كبلر" و"نيوتن"، وقد كانت أعمال هؤلاء منسوبة على الفلك والميكانيكا، ولكن ما هي الآثار المحتملة لعلم الفلك وعلم الطبيعة على الأخلاق؟، فالأخلاق لا علاقة لها بالعلم ولا تنتمي إلى علم الطبيعة أو علم الفلك أو علم النبات ولا هي جزء من الهيكل العام للعلم، فكيف يمكن للمكتشفات العلمية في القرن السابع عشر أن تعارض فكرة وجود الله؟.

1 ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجم وتعليق وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مديولي القاهرة، ط1، 1998، ص

11-12 بتصرف

2 المرجع نفسه، ص12

الواقع أن نشأة العلم "أعقبا مباشرة نزعة شكّية دينية كبرى، ففي أعقاب القرن السابع عشر ظهر أعظم عصر للشك في العالم الحديث، وهو القرن الثامن عشر وهو العصر الذي كان فيه ملك إنجلترا يشكو من أن نصف الأساقفة ملاحدة، وهو العصر الذي خرج فيه ديفيد هيوم وإدوارد جيبون وفولتير" (1).

ويسود الاعتقاد اليوم في الأوساط العلمية أن الصراع بين العلم والدين كان بسبب مكتشفات معينة للعلم تعارض معتقدات للدين، "وهذا تفسير سطحي، لأن العداة الحقيقي كان أكثر عمقا. ذلك أن الافتراضات التي تتضمنها النظرة العلمية اصطدمت بافتراضات النظرة الدينية عن العالم، أيّ نظرة دينية وليس المسيحية فحسب: فمثلا جزء من النظرة الدينية تنظر إلى العالم على أنه نظام أخلاقي، لم يكن إنكار ذلك اكتشافا لأي علم معين، ولا هو مشكلة علمية على الإطلاق، بل مشكلة فلسفية" (2)، وتفسير هذا أن نيوتن لم يكن يقصد باكتشافاته معارضة النظرة الدينية في العصر الوسيط ولا الدعوة إلى الثورة عليها، لكنه تسبب بالفعل في فقدان الناس للإيمان الحقيقي بالغرض من ظواهر الطبيعة، والانتقال هكذا فجأة إلى نسبية الأخلاق و"عندها ساد الحقبة من العصر الوسيط حتى الفكر المعاصر فئتان من المذاهب الفلسفية: الفئة الأولى عبرت عن النظرة العلمية إلى العالم، والفئة الثانية عبرت عن احتجاجات وردود أفعال لصالح النظرة الدينية إلى العالم" (3).

ويمكن توضيح هذا التعارض بالتركيز على فكرة مهمة وهي أن الاعتقاد الذي كان سائدا في العصور الوسطى أن الأرض مركز الكون، ليس الغرض منه حقيقة علمية فلكية وحسب، وإنما الهدف من ذلك بيان أن الفكر البشري يرتبط بفكرة " غائية أو غرضية الكون " كالساعة التي تخبرنا بالوقت فلو أننا " قلنا إن للساعة غرضا هو أن تتبئنا بالوقت، فإننا بذلك نشير إلى الغرض الذي كان موجودا في أذهان من صنعوا الساعة أو استخدموها لكننا لا نعني بالغرض أنه موجود في أذهان من صنعوا الساعة نفسها أو أن لها عقلا أو أن عقل الساعة هو الذي يحدد غرضها" (4)، ولذلك طُرح سؤال مهم يدور حول هذه المشكلة وهو "هل للكون غرض" ؟.

1 ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص104

2 المرجع نفسه، ص13

3 المرجع نفسه، ص14

4 المرجع نفسه، ص36

هذه هي إحدى المحطات المهمة في تاريخ الفكر البشري، فالنظرة الغائية (الدينية) سيطرت حتى على الفكر اليوناني كما أسلفنا، فأفلاطون في محاوره " فيدون " قال على لسان سقراط، وهو ينتظر تنفيذ الحكم عليه بتجرع السم، الكلمات الهامة الآتية: " لقد سمعت أحدهم يقرأ في كتاب ذكر أن مؤلفه إنكساجوراس يقول فيه : إن العقل هو العلة وهو المنظم لكل شيء، ويضع كلا منها في موضعه على أفضل نحو ممكن، ولشد ما اغتبطت لذكر ذلك الذي كان باعثا على الإعجاب وخالجي أمل بأنني سوف أجد معلما يبين لي كيف أن الطبيعة تنسجم مع العقل فهو سوف يعلمني علة كل شيء على نحو يوافق ما أرغب فيه، وأنه سيذكر لي أولا إن كانت الأرض مسطحة أم كروية ؟ أو سوف يشرح لي بالتفصيل العلة والضرورة في كل ذلك، ولم كان الأفضل أن تكون الأرض هكذا ما دام هو القائل بمذهب الأفضل. وإذا قال لي إن الأرض في وسط الكون، فسوف يشرح لي بالتفصيل إن كانت الأفضل أن تكون كذلك، ولو برهن على ذلك فلن أطلب أي نوع آخر من العملية وكنت مستعدا نفس الاستعداد بخصوص الشمس والقمر والنجوم الأخرى (...). وهكذا يكشف في كل ظاهرة جزئية عن هدفها النوعي الخاص ويبرهن في الكل على الهدف العظيم للكون، لم استسلم طويلا لهذا الأمل فلشدا كانت خيبة أمني عندما عكفت بحماس على كتابات إنكساجوراس فوجدته بدلا من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية كالهواء والأثير والماء وما إليها " (1).

ولبيان أهمية هذه الشهادة نذكر أن سقراطا قالها وهو في آخر لحظات حياته، وهذا دليل على أن الفكرة سيطرت على فكر الرجل وعقله وقلبه فأفصح عنها في آخر رمق منه، مما يدل على أن الفكرة مبنوثة في كل ما قاله فيلسوف اليونان ووافقه عليها معظم الفلاسفة الآخرين، لأن القول بالآلية (المذهب العلمي أو النسبي) في الفلسفة اليونانية لم يكن منعما بل قال به بعض الفلاسفة أمثال طاليس وامبادوقليس وغيرهم، ولكن التوجه العام للفكر الفلسفي اليوناني كان يميل إلى آراء أفلاطون وأرسطو ممن يقولون بالنظرة الدينية للعالم وعلى الدارس أن يستخرج هذه الأصول الدينية من الفكر الأرسطي اليوناني .

1 ولتر ستيس : الدين والعقل الحديث، ص39

العلاقة بين الدين واللغة:

إن العلاقة بين الدين واللغة علاقة وطيدة غامضة معقدة، فقد شاع في الثقافات الاعتقاد أن " اللغة نوع من التشفير للأمر الإلهي القائم ضمنا في فكرة خلق العالم بكلمة واحدة Word/ logos، قال الرب: "ليكن... فكان" وفي هذه الحقبة أيضا استتبعت المزج بين ثيوس ولوغوس (أي بين الألوهية والكلمة الإلهية) في لفظة " ثيولوجي" اللفظة المقابلة للاهوت"(1). ولذلك لم يستطع أفلاطون أن يعترف أن لديه تفسيرات نهائية للعالم، فالمعرفة الحققة عنده هي المثل الأعلى الذي يفوق البشر ولا يستطيع الموجود الفاني بلوغه، وهذه المعرفة لا يمتلكها إلا الله وحده، "وعلى الرغم من أن المرء لا يستطيع بالعقل بلوغها في حالته النقية الخالصة فإن أفلاطون اعتقد أن الإنسان قد يستطيع أن يلحظه أو يلقي عليه نظرة خاطفة عن طريق الأساطير والتشبيهات المجازية والتصويرات"(2).

ويمثل كلمات أفلاطون يواجها "فالتين كانينجهام" من أن الوفرة والتكامل والإحساس بهما كما تكون في الكتب المسيحية (الأنجيل المفسرة) تكون في كتاب الرب (الإنجيل الأصل)، وكما "تأسست قدرة الكلمات المحسوسة على خلق الأشياء والناس والأفكار على فكرة تحول الكلمة إلى لحم ودم، لذا بمجرد قبول إمكانية خروج المسيح إلى الوجود بفعل الكلمة، قصرت الخطوات اتجاه الاعتقاد بأن أي شخص أو شيء يمكن أن يتجسد في اللغة"(3).

دي سوسير ونظريته في اللغة وعلاقتها بالدين:

وقد ساهمت النبوية التي وضع أسسها دي سوسير في تقريب بين النقد الأدبي والدراسات التوراتية وهذا يعني أن النموذج البنيوي الذي اقترحه سوسير إنما كان مستمدا أصلا من النظرة الدينية اللاهوتية للغة، إلا أن الخلاف الحاد الذي كان قائما بين الكتاب المقدس والنص، أي بين كتاب واحد ونصوص كثيرة جعل دي سوسير يميل إلى استبعاد المؤلف - الله - من مجال الدراسة والاعتماد على القارئ. ويؤيد وجهة النظر هذه ما فعله الفلاسفة النقاد بعده " ففي بريطانيا نشر عالم اللغة الأنثروبولوجي "إدموند لينش" سنة 1969 قراءة بنيوية لسفر التكوين في حين ظهرت في أمريكا قراءات لنصوص توراتية تستلهم النبوية في

1 ك، نلوف. ك، نوريس: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، ص 559

2 ولتر ستيس : الدين والعقل الحديث، ص 43

3 ك، نلوف. ك، نوريس: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، ص 561

منتصف السبعينيات على يد دانيال بات و"جون دومنيك كروسان"، ومن الجدير بالذكر أن تلك الأعمال التي سارت على خطاها تركز على الأشكال الروائية⁽¹⁾، ومن أوائل ما كتب رولان بارت مقالة بعنوان "مصارعة الملائكة : تحليل نصي لسفر التكوين 32- 23- 33" وتعد هذه المقالة " نموذجاً للنبوية التطبيقية على الدراسة الفاحصة والتفصيلية للنص على طريقة ما بعد النبوية"⁽²⁾.

والأفكار شأنها خطير في مجال العلوم الإنسانية، ذلك أنه لا علاقة منطقية تربط بينها، فالذي يؤمن بفكرة معينة قد ينتقل إلى فكرة أخرى دون وجود دواعٍ منطقية تربط الفكرتين، وهذا الذي أحدث تلك الفجوة العميقة بين العلم والدين " فالأعم الأغلب أن تعود الانتقالات إلى رابطة غير منطقية بين الفكرتين عن طريق التداعي أو الإيحاء، فهناك انتقالات في مجرى الوعي البشري من فكرة إلى فكرة على نحو متواصل وفي هذا التدفق المعقد من فكرة إلى فكرة نجد هنا وهناك خيوطا واهية للرابطة المنطقية"⁽³⁾. والإجابة عن التساؤلات المطروحة بشأن العلاقة بين العلم والأخلاق ولماذا انتقل العقل الحديث هكذا فجأة إلى الشك في وجود الله، نجدها في " أن علم نيوتن انتهى بتجفيف منابع الدين الحي بأن دفع الله إلى الخلف في زمن بداية العالم (...). عندما خلق الله العالم وعندما فعل ذلك فإنه خلق أيضا قوانين الطبيعة (...). وهي القوانين التي يسير عليها العالم (...). لكنه بعد أن خلقه تولى القانون الطبيعي الذي قد خلقه أيضا تسيير العالم، فلم يعد الله يفعل شيئا بعد أن خلق الكون. بل ترك لقوانين الحركة وقانون الجاذبية عمل كل شيء"⁽⁴⁾.

وهذا ما قصده جاليليو في قانونه حين قال : إن الأجسام المتحركة سوف تواصل حركتها في سرعة مطردة في خط مستقيم ما لم تعترضها قوة تؤثر فيها فتوقفها. إلا أن هذه العقيدة التي سادت في العالم آنذاك قد خفف منها أن الله مازال يعمل في عالمنا السيكلوجي بعد أن تخلى عن العمل في حياتنا اليومية، ولكن هذا المعتقد سرعان ما زال عندما جاء " باركلي" بنظرية مثالية شهيرة مفادها أن الأشياء المادية لا توجد إلا عندما يدرك وجودها عقل ما فوجودها يعتمد على كونها مدركة والشيء المادي ليس سوى مجموعة من الخصائص والكيفيات، وخطورة هذه النظرية تكمن في أنها قادت الفكر الأوربي إلى

1 ك، نلوف. ك، نوريس: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، ص565

2 المرجع نفسه، ص 565- 566

3 ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص105

4 المرجع نفسه، ص106

الإلحاد أي إنكار وجود الله، ولا يوجد الله عنده إلا إذا كانت هناك أشياء لا يدركها أي عقل بشري، فالله لا يتدخل في تسيير العالم بل في إيجاد الأشياء واستمرارها عندما لا يدركها البشر.

ومعنى هذا أن القفز من التصور الآلي للطبيعة إلى وجهة نظر تقول إن العالم بلا غرض ليس انتقالا منطقيا، فليس ثمة علاقة منطقية بين العلم ومشكلة الغائية ومع ذلك فقد قام العقل البشري الحديث بهذه القفزة. ولهذا فإن العلم بهذا المعنى صار دينا حل محل الدين في العصور الوسطى فما أثبتته العلم قُبِلَ وما لم يثبتته لم يُقْبَل وهذا الانتقال اللامنطقي هو انتقال سيكولوجي أدى "بالعقل الحديث إلى نسيان فكرة غرضية العالم وهكذا بدأت صورة العالم القديمة المتخيلة لعالم تحكمه الأغراض الإلهية تتوارى ليحل محلها بالتدريج صورة متخيلة لعالم بلا أغراض" (1).

ولذلك فإن الأدب والفرن في الفكر الحديث خدم هذه الفكرة بوضوح وصراحة " فقد كانت الحياة البشرية عند أصحاب المسرحيات العظيمة تبدو دائما في كل العصور مأساة، لكن هناك نمط حتى ولو كان نمط المصير يمكن تتبعه فيها، ثم ترك للمنطق الحديث أن يكتشف ما في الحياة من لا معنى بالمعنى الحرفي" (2).

مشكلة القيمة في الفكر الغربي المعاصر:

ولا يمكن أن نعتبر الحربين العالميتين أساسا وحيدا لليأس الذي أصاب العقل الأوربي بل العلم كذلك عامل أساسي وجوهري إلى جانب العامل الأول.

إن الأخلاق لها بعد قيمي، ومن ثم فالأسباب "التي تعمل للتدمير أو للتقليل من الإيمان بوجود غرضية في العالم هي التي تعمل أيضا للتدمير أو للتقليل من الإيمان بأن القيمة عامل من عوامل الكون، فلو كانت هناك غرضية في العالم فسوف يكون هناك حينئذ قيم في العالم وسوف تكون القيم موضوعية" (3).

1 ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 119

2 المرجع نفسه، ص 120

3 المرجع نفسه، ص 127

وهذا هو السر الجوهرى في أن عيبَ على النقد العربى القديم، كما يصفونه، أن أحكامه معيارية أى تبحث عن القيمة فى العمل الأدبى، أما النقد الأدبى الحديث وخاصة منه الغربى فهو لا يبحث عن القيمة فى العمل الأدبى بقدر ما يبحث عن تحليل أو مقارنة له.

مشكلة القيمة هذه التى ضاعت من الفكر الحديث، قادتة كذلك إلى مسألة أخرى هى "نسبية الأخلاق"، وهذا يعنى أن الأخلاق تعود إلى تقديرات البشر وتصوراتهم، فالمدرسة الوضعية المنطقية ترى أن وصفنا عن عمل قتل بأنه شرير وسيئ، لا يعنى شيئاً سوى التعبير عن انفعال بشرى أو عن موقف بشرى، وقبل المدرسة الوضعية كان الفيلسوف الأمريكى " جون ديوى " يركز على نظرية هوبز الأخلاقية المادية ويصر على أن "الأخلاق هى مسألة بشرية تضرب بجذورها فى الطبيعة البشرية" (1).

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نبين مسألة قد تختلط فيها الأمور، وهى "مفهوم النسبية"، التى يرى بعض الباحثين أن لها مفهوميين لا بد من التمييز بينهما:

المفهوم الأول: قد لا تعنى عبارة " الأخلاق نسبية " سوى أن المعتقدات والأفكار والمعايير الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع ومن عصر إلى عصر ومن ثقافة إلى ثقافة، وهذا أمر لا يقبل الجدل ولا المناقشة .

المفهوم الثانى: عبارة "الأخلاق نسبية" تعنى فى هذه الحالة أن الأفكار الأخلاقية صادقة بالنسبة لهذا المجتمع وصادقة كذلك بالنسبة إلى مجتمع آخر. وهذا ما لا يقبله العقل السليم.

هذان المفهومان لا يمكن الجمع بينهما بأي حال من الأحوال ولا الخلط بينهما، لكن العقل الحديث تبنى المفهوم الثانى دون أن يشعر، ولذلك فكثير من سوء الفهم الناتج عن هذه القضية فى العصر الحديث جاء نتيجة لتبنى ذلك المفهوم.

إن الاعتقاد السائد اليوم والذي ألقى بظلاله على الفن والأدب بصفة خاصة، أن الإنسان حر فى إرادته، وهذا حق، لكن بقى هذا الشعور عبارة عن وهم فى الذهن وحسب، أما فى واقع الحقيقة فإن الفرد الأوروبى يتعامل مع نفسه ومع الآخر تحت اعتقاد أنه مجبر، " إنه رغم الشعور القوي لدينا بوجود إرادة حرة فإن

1 ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص132

هذا الشعور ليس سوى وهم" (1)، وهذا كله تحت تأثير الثورة العلمية التي جعلت من هذه القضية أكثر حدة في الحقبة الحديثة بأن زودتنا بحجج جديدة بعدم الإيمان بحرية الإرادة " وقد تدعم انعدام الإيمان بها في العصر الحديث بواسطة فئة قليلة من المثقفين" (2).

إن الصراع في أوروبا كان قائما على أشده عند ظهور المذهب المادي في القرن التاسع عشر وكان القرن الثامن عشر عصر انتصاره وازدهاره، وقد قاومته الرومانسية في القرن التاسع عشر، وكان النصر حليفها إذ ذاك لكن المذهب المادي عاود الظهور من جديد بقوة أكثر من تلك التي كان عليها، ولا تزال هناك احتجاجات وردود أفعال، لكن يبدو أن أصحابها يقاتلون من أجل معركة خاسرة.

المنهج الوصفي وإهمال مبدأ القيمة:

إن المنهج الوصفي بمفهومه الغربي والذي كان نتيجة منطقية لإهمال جانب القيمة، والذي يعتمد كثير من الباحثين اليوم في مجال الأدب، له جذور فلسفية علمية، تعود إلى نظرية ديفيد هيوم الذي كان يعتقد أن العلم ليس له إلا وظيفة الوصف، فقد ألغى هيوم العلاقة بين السبب والنتيجة وجعلها سيكولوجية لا منطقية، فإذا ارتبط شيان في ذهنك ترابطا مستمرا فإنهما يرتبطان عندئذ بطريقة تجعل ظهور أحدهما يجعلك تتوقع ظهور الآخر، لكن هذا الانتقال هو انتقال سيكولوجي لا منطقي.

هذا الصراع الذي عاشته أوروبا عدة قرون ألقى بظلاله على فكر العصر الحديث والمعاصر فمجلد الأفكار والمذاهب والفلسفات المعاصرة إنما هي امتداد لهذا الصراع وإن ظهر ذلك في أبواب جديدة، ولكن الملاحظ أن هذه الأفكار لم تتعايش تحت مظلة واحدة، فكل واحدة منها كانت تسعى إلى فرض سيطرتها على الساحة العلمية.

مشكلة الانتقائية في الفكر الغربي المعاصر:

إن المشكلة التي يعاني منها الفكر الغربي والتي ألفت بظلالها على الفكر العربي أنه يعتمد اعتمادا كليا على أفكار بعض المفكرين المحصورين أمثال "دوركهايم" أو "ماكس فيبر" أو "ماليونوفسكي" ولذلك فإنه "في أي عمل من الأعمال يكون هناك أتباع لمقاربة أو مقاربتين لهؤلاء المفكرين البارزين إنما مع

1 ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص143

2 المرجع نفسه، ص144

تصححات هامشية قليلة يفرضها الميل الطبيعي للإفراط لدى العقول اللاحقة أو يفرضها الازدياد الحاصل في معطيات الوصفية التي يمكن الركون إليها "(1).

لذلك يُلاحظ أن فكرة الدين لم تعط حقها من الدراسة الكافية، بل توقفت عند دراسات وآراء أولئك المفكرين، ثم جاء من بعدهم واعتمدوا آراءهم، ولذلك يقر "ليوستاينبرغ" أنه " لن يكون بإمكاننا حتى أن نأمل في إنجاز أي عمل لا يكون مجرد إعادة إحياء لأفكار المفكرين العظام الذين حفل بهم الربع الأول من القرن العشرين بل وأن نضاهي هذا العمل أيضا، لن يكون ذلك بإمكاننا إلا إذا تخلينا عن نشدان ذلك الإحساس الممتع بالإنجاز الذي يتأتى من مجرد استعراض المهارات المعتادة، وإلا إذا وجهنا جهودنا نحو معالجة الإشكالات التي يتم توضيحها، بما يمكننا من إنجاز اكتشافات جديدة"(2).

كانت أفكار هؤلاء الرواد تدور حول أربعة محاور هي: دراسة دوركهايم لـ "طبيعة المقدس" ومنهجية فيبر في "استيعاب الفهم"، والتوازي الذي أقامه فرويد بين الطقوس الفردية وتلك الروح الجماعية واستكشاف مالفينوسكي للتمييز بين "المعنى الديني والمعنى العام"، و"الأخطار الكامنة في هكذا عملية واضحة للعيان: الانتقائية الاعتباطية والترويج السطحي للنظرية، والارتباك الفكري المحض"(3).

الصراع الغربي حول مفهوم ووظيفة الدين:

إن وظيفة الدين، أيُّ دين، تكمن في أن رموزه المقدسة " تعمل في تركيب روح الجماعة أو الخصيصة المميزة لها -نغمة حياتهم وطبيعة هذه الحياة ونوعيتها وأسلوبهم ومزاجهم في الأخلاق والجمال- ونظرتهم إلى العالم - الصورة التي تتكون عندهم عن طريقة عمل الأشياء في الواقع وأفكارهم الأكثر شمولا عن النظام"(4).

يرفض غيرتزر تعريف تايلور للدين بأنه الإيمان بوجود كائنات روحية، إذ الدين عنده هو النظام الذي هو عكس الفوضى " هو تلك العقيدة المتواضعة نسبيا بأن الله ليس مجنونا "(5).

1 كليفورد غيرتزر: تأويل الثقافات، ص 222

2 المرجع نفسه، ص 223

3 المرجع نفسه، ص 224

4 المرجع نفسه، ص 225

5 المرجع نفسه، ص 241

إن الدين الذي يصلح للبقاء هو ذلك الدين الذي يستطيع أن يفسر الحياة تفسيراً مقنعاً ومزيلاً للفوضى التي يعيشها الإنسان، هذه الفوضى التي تتجسد في: الحيرة والإرباك ومعاناة الألم والإحساس بمواجهة موقف أخلاقي متناقض صعب "كل هذه المواقف إذا ما وصلت إلى درجة كافية من الشدة، أو إذا دامت مدة كافية، كلها تشكل تحديات جذرية للفكرة القائلة بأن الحياة قابلة للفهم، وأنها نستطيع بالتفكير أن نجسد لأنفسنا فيها اتجاهها بشكل فعال، وهي تحديات يتعين على أي دين، مهما كان بدائياً، أن يحاول معالجتها إذا ما كان يطمح للبقاء" (1).

إن ظواهر الكون تتسم بالغموض، ولا يكفي فيها التجربة العلمية وحدها بل لا بد من تدخل الدين لتوضيحها، "إن ذلك الكاهن الأسمى للإلحاد البطولي "اللورد راسل" لاحظ مرة أنه على الرغم من أن مسألة وجود الله لم تزعه يوماً فإن غموض بعض البديهيات الرياضية كانت تهدده بالجنون كما إن سخط "اينشتاين" العميق في نظرية الميكانيكا الكمية كان مؤسسا على فقدان قدرته، وهذا فقدان كان بالتأكيد ديني الطابع، على تصديق مقولة بأن الله على حد قول اينشتاين كان يلعب النرد في الكون" (2). وهذه الفكرة رد صريح على مالمينوفسكي الذي اعتبر الدين نافذة للهروب من ضغط الواقع.

إن وظيفة الدين تفسير المتناقضات عن طريق الرموز الثقافية كالأساطير" فعن طريق الرموز تجري صياغة صورة وهكذا نظام حقيقي للعالم يتولى شرح أسباب نقاط الغموض والإشكالات والتناقضات في التجربة الإنسانية" (3).

لذلك يجب اعتبار الدين "سلطة" ثم دراسة هذا الدين انطلاقاً من هذه الزاوية وليس مجرد ظواهر يومية، ولا يوجد إنسان على وجه الأرض بلا التزام ديني "ولئن كانت الدراسة الأنثروبولوجية لموضوع الالتزام الديني ناقصة التطور، فإن الدراسة الأنثروبولوجية لموضوع عدم الالتزام الديني لا وجود لها، ولن تصل الدراسة الأنثروبولوجية لموضوع الدين إلى سن رشدتها إلا عندما يأتي عالم أنثروبولوجي دقيق الفهم (مالمينوفسكي جديد) ويكتب كتاباً يسمى "الإيمان والكفر" أو "الإيمان والنفاق" في مجتمع بدائي" (4).

1 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص 243

2 المرجع نفسه، ص 245.

3 المرجع نفسه، ص 258

4 المرجع نفسه، ص 260

ولا وجود لإنسان لا يخضع لسلطة معينة تقوم بتوجيهه وجهة خاصة، وهذه السلطة متعددة لدى البشر ولا يمكن المزج بينها أو جعلها واحدة لأن السلطة تكمن في الانجذاب الساحر نحو حضور خارق أو شخصية خارقة، فالدين يعمل على تصحيح النظرة إلى وقائع الحياة اليومية عن طريق وقائع أوسع منها هذه الوقائع الواسعة يجب التسليم بها بداءة.

إن الإنسان يجب عليه أن يواجه الوقائع عن طريق الالتزام الديني لا أن يهرب من هذا الواقع لأنه حينذاك سيعيش حياة مليئة بالمتناقضات، "ويختلف المنظور الديني عن المنظور الذوقي العام (...) في أنه يتحرك في ما وراء وقائع الحياة اليومية إلى وقائع أوسع تصححها وتكملها، أما الوظيفة التي تميزه فهي ليست في العمل على هذه الحقائق الأوسع بل قبولها كما هي والإيمان بها (...) والعبارة الأساسية فيه ليست الانفصال، بل الالتزام، ليست التحلل بل المواجهة"⁽¹⁾.

العلاقة بين الدين وواقع الحياة علاقة متينة لم تدرس حق الدراسة، والدين كمفهوم من المفاهيم الأساسية التي يجب أن تتوفر في كل ثقافة، يحاول أن يصحح من أخطاء العرف الاجتماعي أو يوفق بينها أو ينفى الزيف عنها "إن التذبذب جيئة وذهابا بين المنظور الديني ومنظور العرف الاجتماعي هو في الواقع أحد أكثر الحوادث الإمبريقية في المشهد الاجتماعي وضوحاً، مع أنه واحد من أكثرها إهمالاً من قبل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية"⁽²⁾.

إن روح الجماعة هي ذلك الجو العام والخاصية التي تطبع حياة الناس في ذلك الشعب، والعلاقة بين روح الجماعة والنظرة إلى العالم علاقة وطيدة "فروح الجماعة تجد مبررها الفكري عندما تعرض على أنها تمثل طريقة حياة متضمنة في حالة الأشياء الواقعية كما تصفها النظرة إلى العالم"⁽³⁾. ثم إن هذه النظرة إلى العالم التي تتضمن روح الجماعة لها علاقة وطيدة بعاطفة الجماعة، ذلك أن هذه العاطفة هي التي تتقبل النظرة إلى العالم أو ترفضها حين تكون هذه النظرة صورة لواقع الأمور في الحياة "والنظرة إلى العالم

1 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص 265

2 المرجع نفسه، ص 278

3 المرجع نفسه، ص 290

تصبح مقبولة من الناحية العاطفية عندما يجري تقديمها على أنها صورة لواقع الأمور في الحياة، تكون طريقة الحياة تلك هي التعبير الأصيل عن هذا الواقع" (1).

يظن بعض الباحثين أن مفاهيم عصر التنوير قد ولى زمانها واستبدل بها أصحابها غيرها، إلا أن الحقيقة غير ذلك، "هناك تشخيص فضايف بين نظريات فرنسية وألمانية وإنجليزية للثقافة وكبديل عن ذلك، لكنه فضايف بنفس الدرجة التي يجري فيها التمييز بين حوار من عصر التنوير والرومانسي والكلاسيكي، وهذه عناوين مهنية وحاضرة لهياكل معقدة جرى تفكيكها وأعلن مماتها ثم أعيد إحيائها وأعطيت أسماء أخرى ونقحت وخضعت بصورة عامة لتحولات بنيوية مختلفة وهذا التصنيف رغم بساطته يوفر توجهها مبدئياً، حتى إن أكثر المفكرين خيالاً وأصاله يمكن وضعهم بصورة عامة في واحد أو آخر من هذه التقاليد المركزية، حيث إن كل واحد منها يحدد مفهوماً للثقافة ويضعها قيد العمل ضمن نظرية خاصة للتاريخ" (2).

تلك حقيقة يجب التأكيد عليها وهي وحدة المنظومة الفكرية الأوروبية الغربية، وإنما يظهر الخلاف في المصطلحات وجهات التصنيف والدراسة، أما المنطلقات والمرجعيات فتبقى واحدة عند جميع الباحثين الغربيين. "إن المرحلة الراهنة من التفكير في اللغة قد ميزتها الخلافات الشديدة والمجادلات العنيفة، ومع ذلك فإن اختباراً دقيقاً وغير متحيز لكل هذه العقائد المتعصبة والمساجلات المتحمسة يتكشف عن كل متراص ومتناغم يقف خلف التشعبات المدهشة في المصطلحات والشعارات والوسائل التقنية" (3). هذه هي طبيعة الفكر البشري وطبيعة نشوء الحضارات، لكن هناك من يريد أن يسير ضد الفطرة البشرية، وعلينا ألا نستغرب وتأخذنا الدهشة بعيداً حين نقرأ عن صراع حاد بين الثقافة الفرنسية والثقافة الألمانية، وقد تبنى نيتشه وهو ألماني الثقافة الفرنسية، واتهم مواطنيه بالتربية الثقافية الفوضوية واختار فرنسا "وطن أكثر الثقافات الأوروبية روحانية ونقاء" (4)، أما بودليير وهو فرنسي منشق فقد وصف فرنسا بأنها قطر همجي بحق.

1 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص 290

2 آدم كوبر: الثقافة، التفسير الأنثروبولوجي، ص 24

3 رومان ياكسون: الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم. المركز الثقافي العربي بيروت، ط2، 2002، ص15

4 آدم كوبر: الثقافة، التفسير الأنثروبولوجي، ص 27

الاختلاف بين "الحضارة" الفرنسية و"الثقافة" الألمانية:

لقد حدث صراع بين المدرسة الفرنسية والمدرسة الألمانية حول مفهوم الثقافة، ذلك أن الفرنسيين كانوا يطلقون على منجزاتهم في العلوم الإنسانية مصطلح "حضارة" ويقصدون "المادية" أما الألمان فكانوا يفرقون بين "المادية" - الحضارة - و"الثقافة"، فقد تصوروا الحضارة "على أي حال كشيء خارجي وغريب عن قيمهم القومية من نواح عدة، الحضارة تتحرك عبر الزمن وتتخطى الحدود القومية، وهي على النقيض من الثقافة المحدودة بالزمان والمكان وتشارك الهوية القومية حدودها"(1)، فالألمان حينما أرادوا أن يشيدوا بمنجزاتهم لم يتكلموا عن حضارتهم بل عن ثقافتهم "ويخص هذا التعبير جوهرها الحقائق الفكري والفنية والدينية، وعادة ما يقوم الألمان برسم خط فاصل بين الحقائق من هذه الأنواع من جهة وبين الحقائق السياسية والاقتصادية من جهة أخرى"(2).

إن الألمان أدركوا حقيقة الحضارة والصراع كما هو واضح، ليس من أجل المصطلح فحسب بل بما يحمله هذا المصطلح من مضامين فالحضارة بمفهومها الفرنسي سم قاتل لأنها تدعو إلى التخلي عن الأفكار والقيم والمعتقدات.

هذا الصراع نتج عنه صراع فرعي ومهم في نفس الوقت، هو الصراع حول المنهج والمقصود به في هذه الفترة ويجب عليك أن تتبنى إحدى الفكرتين : المادية الفرنسية أو الروحية الألمانية ولهذا "نشأ نقاش صاخب بين "دلثاي" ومن يتعاطف معه وبين الوضعيين، ليتفاقم في الجدل الكبير المنهجي المدعو methodeustreit أو النزاع حول المنهج الذي بدأ سنة 1883 والذي أدى في النهاية إلى تطوير تاريخ ثقافي جديد"(3).

إلا أن ماكس فيبير حاول الجمع بين هذين الاتجاهين وأصر على أن المعتقدات والقيم حقيقة بنفس درجة حقيقة القوى المادية.

1 آدم كوبر: الثقافة، التفسير الأنثروبولوجي، ص58

2 المرجع نفسه، ص58

3 المرجع نفسه، ص64

أما الإنجليز فكانوا يرون أن "الثقافة" مهددة من جانبين : من المادية من ناحية ومن ثقافة الجماهير من ناحية أخرى، وكان ت. س، إليوت إذا كتب عن المادية أو عن التمويل والصناعة يستخدم تعبير حضارة مفضلا إياه عن ثقافة، والثقافة عنده ليس ما يظهر في الفنون والنظام الاجتماعي والعادات والتقاليد فحسب ف" هذه الأشياء عندما تجمع سوية لا تشكل ثقافة (...) فالثقافة هي أكثر من تجميع لفنونها وعاداتها ومعتقداتها الدينية وهذه الأشياء جميعها تؤثر واحدها على الأخرى ولكي تفهم واحدة بصورة تامة عليك فهمها جميعا "(1).

لقد تبنت البيئة الثقافية الفرنسية مصطلح "الحضارة" بينما تبنت البيئة الثقافية الألمانية مصطلح "الثقافة" والسبب في ذلك أن "الدين كان يفقد قبضته على العديد من المفكرين"(2)، ولذلك وفرت "الثقافة" و"الحضارة" بديلا علمانيا للقيم والمعاني، "وقد كان لكل تقليد على أي حال صلاته مع نظرة مسيحية خاصة، ففكرة الحضارة نذكرنا بالادعاءات الكونية للكنيسة الكاثوليكية، أما "كونت" و"سان سيمون" فقد ابتدعا دينا وضعيا استعاروا له بعض الطقوس الكاثوليكية"(3)، ولهذا فإن أصحاب النظرة العلمانية لم يستطيعوا التجرد من سيطرة الدين على أفكارهم، فمزجوها به وادعوا رفضه .

أما في إنجلترا " فقد شخص المفكرون مع التحول الصناعي أزمة روحية أو كفاحا بين ما دعاه شيلي الشعر وإله المال"(4)، ولم تتميز التقاليد الإنجليزية عن التقاليد الألمانية فأرنولد قد اعتمد على كولوريدج وهذا بدوره اعتمد على الرومانسيين الألمان.

الثقافة واللغة في الفكر الغربي المعاصر:

مشكلة صعبة ستواجهنا عند الحديث عن الثقافة وتتمثل أساسا في أن معظم الباحثين في علم الأنثروبولوجيا غير متفقين على مفهوم محدد ودقيق للثقافة، وهذا راجع إلى عمق المسألة وامتدادها إلى مجالات عديدة من حياة الإنسان، وفي هذا الصدد يطرح آدم كوبر سؤالا يبدو بسيطا لكنه مهم : كيف

1 آدم كوبر: الثقافة، التفسير الأنثروبولوجي، ص 67

2 المرجع نفسه، ص 27

3 المرجع نفسه، ص 28

4 المرجع نفسه، ص 28

ندرس الثقافة؟، ثم أجاب عنه قائلا: " ولم يكن قوانين عامة للثقافة أو عبر الثقافات" (1)، وهذه الإجابة رغم قصرها دقيقة ومحددة، فما دامت الثقافة ليس لها قوانين عامة تحكمها أو قل لها قوانين كثيرة غير منضبطة، تبعا لاختلاف الشعوب والبيئات والذهنيات فإن هذا يجعل من المستحيل نقل ثقافة إلى الغير والذي يعرف اليوم بـ"الثقافة".

وقد اقترح علماء الأنثروبولوجيا حيلة لسد هذه الثغرة في دراساتهم واقترحوا بديلا وصفه كوبر بالعلمي والاختزالي والتعميمي، هذا المقترح هو أن الثقافة شبيهة باللغة "وتبعا لذلك فإن دراسة الثقافة يجب أن تتبع المسار الذي اختطه علماء الألسنية المحدثون والذي كان يقارب اكتشاف القوانين الشاملة للغة" (2)، وهذه فكرة جميلة ومدهشة حقا في ذلك العصر، والعقل الأوروبي والأمريكي مغرم بكل جديد.

حاول العلماء دراسة الثقافة عن طريق اللغة ورأوا أنها المظهر الأساسي الذي تتجلى فيه، وكانت نتيجة طبيعية أن تقوم مدارس ومناهج "فليفي ستراوش كان قد تعرف على الألسنيات خلال هجرته أثناء فترة الحرب إلى الولايات المتحدة الأمريكية من قبل مهاجر آخر هو رومان ياكبسون وكان أنموذجه نتيجة ذلك هو علم الأصوات البنيوي الذي كانت مدرسة براغ قد أنشأته أما البنيويون الأمريكيون فقد فضلوا أن ينطلقوا من قواعد اللغة التحويلية لتشومسكي" (3)، وهذه المدارس فقدت بريقها كما أكد ليفي ستراوش، وفسحت المجال لما بعد البنيوية.

وهناك أتباع غيرتر الذين يرون عدم "وجود علم مختص بالثقافة، فالثقافة بالأحرى مثل اللغة لكن نموذجهم المفضل للثقافة كان النص، وقاموا بموجب ذلك بالاعتماد على النظرية الأدبية بدل اللسانيات، وكان هذا الأسلوب هو الذي ازدهر وأصبحت التأويلية هي التقليد القويم في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية" (4).

1 آدم كوبر: الثقافة، التفسير الأنثروبولوجي، ص 40

2 المرجع نفسه، ص 41

3 المرجع نفسه، ص 42

4 المرجع نفسه ص 43

الثقافة الغربية ومشكلاتها في البيئة العربية المعاصرة:

وقضية المنهج قضية مهمة في مجال العلوم الإنسانية خاصة في مجال الأدب والنقد، وكثير من الباحثين المعاصرين العرب يرون أنه بالإمكان الاعتماد على مناهج غربية في الدراسات الأدبية العربية، وهذا خطأ منهجي بشهادة كبار الباحثين الغرب، ونحن نسوق هنا قول كليفورد غيرتز الذي يؤكد فيه هذه القضية إذ يقول: "إن من أزم الشروط للتوصل إلى فهم ماهية التأويل الأنثروبولوجي ومعرفة إلى أي مدى تتصف هذه العملية بكونها تأويلا التمتع بفهم دقيق بما يعنيه هذا التأويل (...). بالقول إن صياغتنا لأنظمة رموز الشعوب الأخرى يجب أن تتجه باتجاه الفاعل"(1).

ولذلك استعمل عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" مصطلح "التحليل من الداخل" وهي كلمة ألمانية يقصد بها عملية التأويل المنهجية التي يقوم بها مراقب خارجي (أنثروبولوجي أو اجتماعي) لثقافة شعب ما من وجهة نظر متعاطفة تأخذ بعين الاعتبار مفهومات هذا الشعب بدلا من الاكتفاء بالاعتبارات الثقافية التي ينتمي إليها الباحث.

إن الباحثين العرب وقعوا في مأزق خطير وهو عدم معرفتهم الدقيقة بالمنطلقات التأويلية للثقافة فعلماء الأنثروبولوجيا أنفسهم يصنفون هذه التأويلات إلى درجات تخضع لطبيعة العالم فهناك عندهم تأويلات من الدرجة الأولى والثانية (...). إلى ما لا يحصى من الدرجات، والضابط في ذلك أن صاحب الثقافة هو أقرب الناس إلى إعطاء تأويل صحيح لها، أما من يعتمد على نظريات أنثروبولوجية فقد يكون بعيدا عن التأويل الصحيح، يقول غيرتز: "إن الكتابات الأنثروبولوجية هي نفسها تأويلات، وهي تأويلات من الدرجة الأولى أو الثانية أو الثالثة على أحسن تقدير بالأساس وبحسب تعريف التأويل الأنثروبولوجي ليس هناك إلا تأويل واحد يأتي في الدرجة الأولى وذلك هو الذي يقدمه ابن الثقافة نفسها، فهو بذلك يقدم تأويلات لثقافته نفسه"(2).

والملاحظ أن الباحثين العرب هم من أبناء ثقافة خاصة حاولوا تأويلها بعقول غريبة، ولنا أن نتصور مقدار التشويش والاضطراب الذي سيقاونه عند عملية التأويل، وما ذلك إلا لأنهم ابتعدوا بتأويلاتهم عن

1 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص 99

2 المرجع نفسه، ص 101

قلب الشيء وحقيقته واهتموا بالمظهر والأناقة الشكلية وهذا ما عناه غيرتز حين قال: " إن تأويلا جيدا لأي شيء سواء كان هذا الشيء قصيدة أو شخصا أو تاريخا أو طقسا تعبديا أو مؤسسة أو مجتمعا هذا التأويل يأخذنا مباشرة إلى قلب الشيء الذي يجري تأويله، فعندما لا يفعل التأويل هذا بل يقودنا إلى مكان آخر من مثل إبداء الإعجاب بأناقته أو بمهارة المؤلف (...) فقد يحتفظ التأويل بسحره الخاص إلا أنه يغدو شيئا آخر، ولا يعود متعلقا بمتطلبات المهمة التي يقوم بها"(1).

ولنا أن نلاحظ في هذا الصدد قوله: " فقد يحتفظ التأويل بسحره الخاص" فكأنه يقصد بذلك تأويلات الباحثين العرب للتراث العربي الذين ابتعدوا به كثيرا عن روحه ومغزاه فبقي تأويلا ساحرا إلا أنه غير نافع.

ولذلك فتأويلات الثقافة الغربية كانت تسير جنبا إلى جنب قديما وحديثها دون قطيعة أو احتقار بل هناك تفاعل وأخذ ورد واقتباس وتوجيه واستفادة، ولهذا لا يمكن بأي حال من الأحوال الاعتماد على هذه النظريات لأنها كل متكامل في ثقافة بعينها لا ننقلها إلى غيرها أو حتى الاقتباس منها أو تعديلها لأننا حينذاك سنخل بالنظرية كلها والتي لن تكون مفهومة ولا نافعة، ولذلك "لا يمكن للمرء أن يضع ما يمكن تسميته ب: **نظرية عامة للتأويل الثقافي**، أو قد يمكن ذلك، ولكن لا يبدو أن في ذلك الكثير من النفع"(2).

وهنا يجب أن نطرح سؤالا مهما : إذا كانت النظريات الغربية هي نتاج مجتمعات خاصة وثقافات خاصة ثم إن هذه المجتمعات يطرأ عليها التغيير والتبديل، ينتج عنه تغيير وتبديل في النظريات وأسسها، كيف يكون حالنا نحن الذين استعرنا هذه النظريات؟ " إن هذا الظرف يجعل من الصعوبة بمكان وضع خط فاصل بين ما هو طبيعي وشامل وثابت في الإنسان وبين ما هو تقليدي ومحلي ومتغير وفي الواقع فإن هذا الظرف يشير إلى أن وضع مثل هذا الخط الفاصل هو تزييف للواقع الإنساني أو على الأقل تشويه خطير له"(3).

1 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص105

2 المرجع نفسه، ص119

3 المرجع نفسه، ص136

لقد ألح إليوت على عدم وجود ثقافة عالمية وأنه يجب أن نعامل الثقافات المختلفة باحترام مع ملاحظة أنه لا يمكن الجمع بينها لأن لكل ثقافة بيئةً وشروطاً وظروفاً خاصة بها وكل محاولة لتدمير ثقافات الغير خطأ لا يمكن إصلاحه، يقول: "فالتدمير المتعمد لثقافة أخرى بصورة كلية خطأ لا يمكن إصلاحه ويرقى إلى درجة سوء معاملة الكائنات البشرية كحيوانات لذا فإن فكرة ثقافة عالمية عامة هي فكرة بشعة، فالثقافة العالمية التي هي ببساطة ثقافة متجانسة لن تكون ثقافة بناتا وستكون عند ذلك إنسانية جرت إزالة إنسانيتها"⁽¹⁾.

وكان إليوت يعتقد أن المكونات الأساسية للثقافة هي الدين والفنون وكان يناهض الرأسمالية التي اتخذت من النظرة الآلية منطلقاً لتفسير الكون، وهذا الموقف نفسه تبناه كولوريدج .

إننا نلمس صراعا ثقافيا في البيئات الأوربية، ولنا أن نتساءل كيف لنا أن تبني نظرية معينة منها وهي في خضم هذا الصراع الذي لم تتضح معالمه بعد، على الأقل بالنسبة إلينا نحن العرب والمسلمين؟، فالباحث في هذا المجال يرى بوضوح أن المفكرين في الغرب يختلفون حتى في المفاهيم الأساسية التي يبني عليها المنهج.

ولنزيد الصورة وضوحا حول الصراع الذي كان بين ألمانيا وفرنسا، يجب أن نؤكد أنه بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية "تأثرت النظرية الأدبية في جمهورية ألمانيا الفدرالية تأثرا كبيرا بمطالب ظهرت مع نهاية الستينات تسعى إلى أشكال جديدة من التحليل النقدي للتراث الفكري الذي لعب دورا في ماضي ألمانيا المأساوي"⁽²⁾. وقد رفعت الحركة الطلابية هذه المطالب اعتمادا على التراث الماركسي بما في ذلك مدرسة فرانكفورت التي عانت من القمع أثناء الفترة النازية "وكان للحركة الطلابية أثر واضح على الدراسات الإنسانية وهو أثر تمثل في التوجه إلى إغفال القضايا الجمالية واعتماد مداخل نقدية ترى في النصوص الأدبية تحديدا نتاجا لصراعات أيديولوجية تاريخية"⁽³⁾، وأظهرت هذه المداخل أثر الضعف في النظريات التي تركز على البعد الإنساني للفن، و"قد اعتمدت الحركة الطلابية على أفكار دريدا وغيره من مفكري ما بعد البنيوية وأدخلتها إلى ألمانيا ونظرا لأن الفكر ما بعد البنيوي اعتمد على مفكرين من أمثال

1 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص 70

2 ك، نلوف. ك، نوريس: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، ص 191

3 المرجع نفسه، ص 191- 192

ننتشه وهایدجر اللذين كان ينظر إليهما بكثير من التشكك والريبة نظرا لأثرهما على التوجهات الفكرية في ألمانيا النازية، لم يكن من المستغرب أن نرى بعض المفكرين مثل يورين هابرماس الذي عمل مساعداً لأدورنو ثم أصبح الممثل الرئيسي للجيل الثاني لنقاد مدرسة فرانكفورت، يعبر عن عدم ثقته في أفكار ما بعد البنيوية⁽¹⁾، والسبب الأساس لفشل الحركة الطلابية هو اعتمادها منهج الشك الذي يقوم عليه الفكر ما بعد البنيوي.

هذا الفشل أدى إلى حدوث صراع في ألمانيا بين المثالية والرومانسية إذ يرى "مانفريد فرانك" أن اختلافات جوهرية بينهما أغفلها دريدا وآخرون من مفكري ما بعد البنيوية، فالمثالية تبني مشروعاً ميتافيزيقياً لفكر التأسيس يقوم على منهجية منظمة، أما الرومانسية فترفض هذا المشروع وتحاول تقبل الطبيعة المحدودة للعقل البشري، فبينما يتحدث هيجل عن نهاية الفن لأن قدرة الفن على كشف الحقيقة تتراجع أمام العلوم فإن كثيراً من المفكرين الرومانسيين مثل "فريدريش شليجل" و"توفاليس" و"شلايرماخر" و"سولجر" و"شيلينج" في مرحلته المبكرة، هؤلاء المفكرون الذين يتخذ منهم "زوندي" و"فرانك" وآخرون محوراً أساسياً لأعمالهم حول نظرية الأدب يرون أن جوهر الحداثة تكمن في قدرة الفن على تقديم ما لا ينضب من المعاني⁽²⁾.

هذا الصراع بين المثالية والرومانسية يعكس مفهومين مختلفين للغة: مفهوم يقوم على حل المشكلات "المفهوم العلمي" والمفهوم القائم على "الإفصاح عن العالم" وهذان الموقفان المتعارضان يصوران "التوتر الذي نشأ مع نهاية القرن الثامن عشر، بين المفاهيم المثالية الرومانسية حول علاقة الفن بالفلسفة والعلوم الطبيعية"⁽³⁾.

ونختتم هذا الفصل التمهيدي من الدراسة بقضية ربما تعيننا على فهم القضية التي نحن بصدد توضيحها، وهي أن النظرة التقليدية التي ترى أن الإنسان يتطور بيولوجياً أولاً ثم بعد ذلك يتطور ثقافياً، أي بعد اكتماله جسمياً يصير قادراً على الإنتاج الثقافي، خاضع لبيئة ثم بعد ذلك ينقل هذه الثقافة إلى الأجيال، كل هذا في لحظة سحرية غير معينة، وهذا ما أقره "سير إدوارد تايلور" بشأن التراث، إلا أن هذه النظرة قد

1 ك، نلوف. ك، نوريس: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، ص 192

2 المرجع نفسه، ص 197 - 198

3 المرجع نفسه، ص 198

تجاوزها الزمن مع الدراسات الحديثة التي ترى "أن الثقافة ليست شيئا يضاف إلى حياة حيوان كامل أو تقريبي بل هي مكون مركزي في إنتاج ذلك الحيوان نفسه"(1).

وهنا قضية مهمة يجب أن نشير إليها في هذا المقام وهي ارتباط العقل بالثقافة، لأن الكثير من الباحثين العرب يظنون ثم يعتقدون أن العقل وحده بإمكانه، إذا كانت لديه القدرة، أن يفهم ويستوعب ثقافات أجنبية عنه ثم يعيشها واقعا في حياته، إلا أن العلم الحديث يؤكد أن وجود العقل الإنساني بشكله الحديث ليس أساسا وشرطا لازما لاكتساب الثقافة "بل إن نمو الثقافة نفسها لم يكن له أي مغزى بالنسبة إلى التطور العقلي"(2).

ثم إن الدماغ الإنساني "يعتمد اعتمادا كلياً على الموارد الثقافية في عمله، وهذه الموارد من ثم ليست مجرد ملحقات ثانوية بالنشاط العقلي بل هي مكوناته"(3).

وعليه فإنه من الصعوبة بمكان عند إنسان، أي إنسان، عاش في بيئة معينة وتحت تأثير ثقافة خاصة أن ينتقل منها إلى غيرها هكذا ببساطة وفي زمن قصير، ذلك لأن عقله صار يفكر بطريقة خاصة نابعة من تلك الثقافة وتلك البيئة، والإنسان ليس مستقلاً في عملية التفكير، وكل هذا الذي ذكرنا لن يكون مناسباً إلا إذا وجدت موارد تراثية وأنظمة من الرموز العامة الشائعة.

إن بعض علماء الأنثروبولوجيا اليوم يقرون بأن هناك صلة بين المظاهر العامة التي يشترك فيها جميع البشر كالأكل والزواج وغيرها وبين الثقافة، أي بين العوامل الثقافية واللاتقافية، ويعترفون بأن هذه الصلات صلات غامضة دقيقة لا يمكن الوصول إلى فهمها إلا بعدم الفصل بين ما هو ثقافي وغير ثقافي، وعليه فإن من يرى أن هناك ما يشترك فيه جميع البشر ثقافياً قد جانب الصواب، لأن البشر يشتركون ظاهرياً في سلوكياتهم ويختلفون في مرجعياتهم الثقافية، "إن السبب الرئيسي في نفور علماء الأنثروبولوجيا من الجزئيات التراثية عندما يتعلق الأمر بتعريف الإنسان وفي التجائهم بدلاً من ذلك إلى كليات لا حياة فيها، هو أنهم عندما تواجههم التنوعات الهائلة في السلوك الإنساني يملأهم الخوف من

1 كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ص 155

2 المرجع نفسه، ص 155

3 المرجع نفسه، ص 206

الاستسلام للنزعة التاريخية أو نزعة الحتمية التاريخية أو الاجتماعية أي بعبارة أخرى الخوف من أن يضلوا طريقهم في دوامة النسبية الثقافية (...) بحيث إنهم يفقدون تماما الثبات في اتجاهات تحركهم" (1).

¹ كليفورد غيرتزر: تأويل الثقافات، ص 149

الفصل التمهيدي:

إشكالية الثقافة في النقد الغربي.

الفصل الثاني:

إشكالية الذوق في الفكر البلاغي العربي

الذوق ودوره الحضاري:

"الذوق" مصطلح ذو أهمية بالغة في حياة الأفراد، بل الحضارات، لأنه في أصله منهج يقوم على توجيه حياة الناس، سواء إلى الوجهة الصحيحة أم إلى الوجهة الأخرى. ذلك أن الشعوب التي لها منهج ذوقي متميز صحيح يمكنها أن تقود البشرية إلى السعادة والنجاح ف" كل حضارة بالغة ما بلغت تفقد دقة التذوق، تفقد معها أسباب بقائها"(1).

ثم إن الذوق لا يقتصر على الفنون والآداب وحدها، بل هو أيضا أساس "الكل علم وصناعة، على اختلاف بابات ذلك كله، وتباين أنواعه وضروبه، وكل حضارة نامية تريد أن تفرض وجودها، وتبلغ تمام تكوينها، إذا لم تستقل بتذوق حساس حاد نافذ، تختص به وتتفرد، لم يكن لإرادتها في فرض وجودها معنى يعقل، بل تكاد هذه الإرادة أن تكون ضربا من التوهم والأحلام لا خير فيه. فحسن التذوق يعني سلامة العقل والقلب من الآفات، فهو لب الحضارة وقوامها لأنه أيضا قوام الإنسان العاقل المدرك الذي تقوم به الحضارة"(2).

وهذا المعنى ذاته هو الذي عبر عنه جورج هانز غادامير حيث اعتبر أن الذوق سلوك اجتماعي قبل أن يكون سلوكا فرديا، "وهكذا فإن الذوق في طبيعته الجوهرية، ليس شخصا، وإنما هو ظاهرة اجتماعية في المقام الأول، حتى إنه يواجه الأهواء الشخصية للفرد بمثابة محكمة تحكم باسم وضع كلي تريده وتمثله"(3).

ولذلك فإن الذوق ينفرد بخصائص تميزه، وهي أنه متفرد في كل أمة لا يمكن المشاركة فيه أو نقله من أمة إلى أخرى، لأنه قوام الحضارات، ففساده يعني فساد الحضارة، ثم هو يشترك فيه العقل والقلب والنفس، وهذا يعني أنه لا وجود لذوق انطباعي مستقل عن كل هذه العلائق وإن ادعى بعضهم ذلك.

من هذا المنطلق، سنحاول إعادة القراءة لما هو سائد في الأوساط العلمية حول "مفهوم الذوق العربي" في النقد والبلاغة العربية القديمة خاصة. ذلك أن المتمعن في هذا المصطلح سيلاحظ أنه يكتنفه الكثير من

1 محمود شاكر: أباطيل وأسمار، ص109.

2 المرجع نفسه، ص109

3 جورج هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح. دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا، ط1، 2007، ص90-91.

الغموض وعدم الوضوح في دراسات القدماء، ولكن ليس لأن القدماء لم يستطيعوا إدراك حقيقته أو لم يمارسوه في كتاباتهم وإنتاجاتهم الفنية والعلمية، بل لأن منهجهم العلمي والفني يفرض عليهم ذلك كما سنبينه في موضعه.

الذوق العربي القديم عند النقاد المعاصرين:

إن "الذوق العربي القديم" في الدراسات العربية الحديثة يشوبه الكثير من عدم الفهم وسوء إسقاط النصوص القديمة على معانيها الحقيقية جراء تحميلها معاني ومفاهيم لا تمت بأية صلة إلى حقيقتها، لأن الباحثين في ذلك اعتمدوا مرجعيات ليست هي نفسها التي بُني عليها هذا الذوق القديم.

إن الباحث عن مفهوم الذوق العربي في الدراسات الحديثة سيجده موصوفاً بأوصاف هي في أغلبها أوصاف تبعث على عدم الثقة في هذا الذوق، فهم يصفونه مثلاً بأنه ذوق سطحي، عفوي، حدسي، لقد بدا لهم "أن الثقافة العربية القديمة ممثلة في تقويم الاستعارة قدمت أمثلة بارزة على هذا النوع الخاص من الممارسة النقدية الشفوية التي تتميز بال عفوية وتخليق الذائفة الأدبية وتنمية القدرة الحدسية على تقويم الخصائص الجمالية في الشعر العربي القديم" (1).

ولذلك فالعربي لم يكن صاحب ملكة نقدية ذوقية راسخة في الفن تعتمد التحليل "ومن ثم فهو يعرف الجمال معرفة أولية ساذجة بعيدا عن التأمل، وحكمه الجمالي لا يكون بناء على هذا قائما على المفهوم الفني الدقيق (...). ولكنه حكم متناه في البساطة يعكس طبيعة فهمه وإحساسه وإدراكه بما يوافق هواه ونفسه وعقله" (2).

وأما شوقي ضيف فإنه يرى أن الأسس التي ساعدت على تشكيل الذائفة الأدبية الفنية عند العرب قبل الإسلام لم تكن يوماً فنية " إلا أنها عملت على صياغة الذوق العام، ومن ثم إصدار أحكام نقدية كان لها الأثر الفعال في الحياة الأدبية، ولكنها على أية حال لا تعين على الكشف عن حقيقة الشعر نفسه بما يحمله من

1 حميد لحمداني: الفكر النقدي المعاصر. مناهج ونظريات ومواقف. مطبعة أنفو - برانت فاس، ط02، 2012، ص03

2 نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب حتى نهاية القرن الخامس الهجري، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر القاهرة ط1، 2006، ص35

قيم جمالية محضة" (1)، ولهذا كان النقد العربي القديم عن شوقي ضيف لا يهتم إلا بالجزئيات، "إن النقد العربي القديم في جملته كان نقدا عمليا يتصل بالجزئيات ولا ينفك عنها إلا قليلا، فقد كان محوره غالبا البيت والعبارة، ولم ينظروا في الأدب أو الشعر نظرة عامة (...) وقد نجدهم يشيرون إلى التأثير بالبيئة والعصر والثقافة، أو يقارنون بين الشعراء أو بين شعارين بعينهما، ولكن هذا لا يتحول إلى نظريات نقدية (...) ومن الصعب أن نجعل لهم فلسفة جمالية أو أن نجعل لهم نظريات نقدية بالمعنى الدقيق لهاتين الكلمتين، وهذا طبعا باستثناء عبد القاهر في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، على أن صنيعة في هذين الكتابين لا ينفصل كما هو معروف عن البلاغة" (2).

ولسنا ندري لماذا أفرد عبد القاهر عن بقية النقاد مع أنه نشأ معهم وتأثر ببيئتهم ودرس على مشايخهم وعلمائهم وتذوق ذاتقتهم الأدبية؟ أفيمكن لرجل كهذا أن يستقل بمنهج نقدي مختلف عما كان؟.

وفي هذا الصدد يؤكد إحسان عباس أن التحاكم إلى العرف العام عيب من عيوب النقد العربي القديم، وهذا ما يجب أن نتجنبه، يقول في ذلك: "إن الخضوع للعرف العام في الخلق الفردي والاجتماعي وفي محاسن الأشياء وعيوبها هو الحكم الذي يفىء إليه أولئك النقاد والعلماء في دراستهم للشعر" (3).

ويقول واصفا حالة النقد العربي القديم حتى نهاية القرن الثاني للهجرة: "قضى النقد العربي مدة طويلة من الزمن، وهو يدور في مجال الانطباعية الخالصة، والأحكام الجزئية التي تعتمد المفاضلة بين بيت وبيت أو تمييز البيت المفرد أو إرسال حكم عام في الترجيح بين شاعر وشاعر، إلى أن أصبح درس الشاعر في أواخر القرن الثاني الهجري جزءا من جهود علماء اللغة والنحو، فتبلورت لديهم قواعد أولية في النقد بعضها ضمنى وبعضها صريح، ولكنها كانت في أكثرها ميراث القرون السابقة" (4).

1 شوق ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف مصر، ط6، دت، ص31

2 المرجع نفسه، ص31

3 إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي، دار الثقافة لبنان، ط5، 1986، ص46

4 المرجع نفسه، ص45

وقد علق على بيت لطرفة بن العبد قائلاً: "وقس على ذلك كثيراً من أمثلة هذا النقد، التي لا تعد نقداً للشعر نفسه وإنما تلمح العلاقة بين الشعر وبين المواضع الاجتماعية والأخلاقية"⁽¹⁾.

إن هؤلاء النقاد جميعاً الذين وصفوا الذوق العربي والنقد العربي بهذه الأوصاف التي تدل على أنهم ابتعدوا كثيراً عن جوهره وحقيقته، والدليل على ذلك أن المنظومة الفكرية التي تأثروا بها كانت في كثير من الأحيان تبني فلسفتها النقدية والذوقية على مثل ما عابوه على النقد العربي (رفض القواعد)، من ذلك مثلاً أن أدب العصور الوسطى في أوروبا التزم بقوانين المسرح اليوناني: التقيد بعدد الممثلين الثلاثة الذي ينبغي أن لا يزيد في أثناء تمثيل المسرحية، "فقد وقفت هذه الأصول كالعمد الراسخة في فرنسا في القرنين السادس عشر والسابع عشر وبدا للناس أن المستحيل أن تنقض أو أن تهدم"⁽²⁾، ثم إن فلاسفة الثورة الفرنسية أخذوا "يفكرون في عصورهم وفي أنواع الناس من حولهم"⁽³⁾، وحاول المحافظون في القرن الثامن عشر التقيد بما وضعه أرسطو للشعر من قواعد وسنن، ورأى هؤلاء المنقون "أن يعيشوا في عصرهم ويرجعوا إلى ذوقهم في أحكامهم الأدبية"⁽⁴⁾، وكذلك الحال في ألمانيا التي "ازدهرت فيها حركة نقدية واسعة، اتجهت في بعض أطرافها نحو التجريد ووضع مقاييس الفلسفة الجمالية"⁽⁵⁾، وحتى أولئك النقاد الذين ثاروا على التقاليد الكلاسيكية في ألمانيا مثلاً، حاولوا وضع أسس جديدة للفن، فهذا "ليسنج" (1729-1781) أكبر نقاد الألمان في القرن الثامن عشر غير منازع "قد أخرج مع بعض أصدقائه صحيفة أدبية حمل فيها حملة شعواء على التقيد بالأوضاع والأصول الكلاسيكية. وأهم كتبه "لاوكون" (...) وقد نشر فيه آراءه الحرة الجديدة"⁽⁶⁾.

وبعد كل هذا الذي قدمنا يجب أن نطرح سؤالاً مهماً: هل عاب النقاد العرب المعاصرون على النقد العربي القديم أنه قام على المبادئ والقوانين، أم أن المشكلة تكمن في هذه الأسس والمبادئ ذاتها؟ لأن هناك فرقا

1 شوقي ضيف: في النقد الأدبي، ص 45

2 المرجع نفسه، ص 33

3 المرجع نفسه، ص 33

4 المرجع نفسه، ص 33

5 المرجع نفسه، ص 34

6 المرجع نفسه، ص 34

كبيراً بين أن يدعو الباحث إلى إعادة النظر في المبادئ والأسس والقوانين وبين أن يرفض أن يكون النقد الأدبي قائماً عليها، إذ لا يتصور عقلاً وعرفاً وعادة أن يقوم أي شيء في الوجود على العدم.

إن الباحث اليوم عليه أن يعيد صياغة المفاهيم كما كانت عليه في مرحلة نشأتها، عند العلماء الأوائل لأن ذلك مما يساعدنا على إدراكها على حقيقتها لكي نستطيع التقدم بعلمنا أشواطاً أخرى، وهذا هو معنى التجديد الذي يجب أن يسعى إليه الخلف أبداً.

يعتقد كثير من الباحثين المعاصرين أن مرحلة النابغة الذبياني النقدية مرحلة بدائية في النقد العربي القديم ويصفونها بالمرحلة الذوقية والعفوية والذاتية، وهذا بناء على أن كل الثقافات إنما تبدأ على هذه الشاكلة ولذلك "يمكن القول بأن تاريخ النقد الأدبي كان في معظم الثقافات الإنسانية متصلاً بتلك الرحلة الطبيعية التي قطعها الممارسات النقدية بين التعبير شفويًا عن الانطباعات الشخصية وإصدار أحكام القيمة، وبين البحث عن وسائل إقناعية نصية وخارج نصية لتعزيز وصف النصوص أو تأكيد مدلولاتها وقيمها الجمالية"⁽¹⁾.

إنه من المتفق عليه أن الشعر العربي قبيل نزول القرآن الكريم قد بلغ مرحلة نضجه واكتماله، ونحن نعلم يقيناً أن النقد والإبداع يسيران جنباً إلى جنب، فمن التناقض أن نعتبر الشعر مكتملاً فنياً، في حين نعتبر النقد الذي صاحبه لا زال في مرحلته الجنينية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ظاهرة نزول القرآن والتحدي الذي جاء به، لا يمكن لها أبداً أن تتحقق إلا إذا كان الأدب في مرحلة النضج والاكتمال الفني والنقدي خاصة وإلا بطل التحدي والإعجاز، لأن النقد هو مناط معرفة الجيد والرديء من النصوص، فمن لم يمارس وظيفة النقد زمنًا طويلاً لا يستطيع الوصول إلى مواطن الجمال في النصوص الأدبية، فضلاً عن إدراكها في الكتاب المنزل.

1 حميد لحميداني: الفكر النقدي المعاصر، ص 11

مفهوم الذوق في النقد العربي المعاصر:

من المفيد في هذا المقام أن نستعرض بعض التعريفات المختلفة للذوق في الدراسات الحديثة ثم نعقبها بمفهومه في الثقافة العربية القديمة لنلحظ الفرق بين ما هو سائد في الساحة الأدبية المعاصرة وبين ما كان سائداً عند القدماء من العلماء والشعراء والأدباء.

ومما يجب ملاحظته في هذا المقام أن مفهوم الذوق في هذه الدراسات الحديثة إنما هو مستمد من الثقافة الغربية شأنه في ذلك شأن سائر المفاهيم الأدبية والنقدية، وتتبع أصول هذه التعريفات يبعدها عن المقصود من البحث، وحسبنا أن نشير إلى بعضها في ثنايا الحديث عن مفهومه عند النقاد العرب المعاصرين.

بدأ الذوق يظهر جليا عندما ضعفت القواعد في القرن الثامن عشر، وبدأت النظرية الجمالية في الظهور سنة 1710-1760، "حيث لوحظ تطور متميز في علم الجمال، وظهرت آنذاك قضايا الذوق وعلاقته بالعقل، ثم طبيعته العبقورية، والعلاقة بين مطالب تلك العبقورية وبين السلطة والقواعد، كل هذا سار جنبا إلى جنب مع نمو التمييز بين الخبرة الجمالية وإدراك الحقيقة، الخير، والمنفعة، شعور الإنسان تجاه الجمال وإحساسه بالعقل" (1).

يعرف أحمد كمال زكي الذوق بقوله: "وليس الذوق الفني في نهاية الأمر سوى الالتفات نحو جماليات الموضوع الناجمة عن وحدة عناصره والتحامه بمادته التي تعطيه شكله الفني" (2).

والملاحظ على هذا التعريف أنه حصر وظيفة الذوق في إدراك جماليات الموضوع المرتبط بمادته التي تعطيه شكله الفني، وفي هذا تضيق لدوره، ذلك أن الذوق عبارة عن عملية معقدة تشترك فيها الكثير من العناصر الجمالية وغير الجمالية.

والذوق بمفهومه الغربي كما نقل ذلك أحمد كمال زكي مرحلة أولية لا يلبث أن ينسحب أثناء عملية الدراسة، فوظيفة الناقد "أن يضعنا وجها لوجه أمام الأحاسيس والأفكار، منسحبا في أثناء ترده بين المادة والموضوع

1 نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب، ص 09

2 أحمد كمال زكي: النقد الأدبي الحديث، أصوله ومناهجه، دار النهضة العربية، مصر 1981، دط. ص 75

حالة سماها "باش" بالتقمص الوجداني (...). أي محاكاة باطنية للعمل من خلال صاحبه، تبدأ بالتذوق ثم لا تلبث أن تستبدل بما يشيعه الموضوع نفسه من تعبير "1)، فالذوق بهذا المفهوم حالة من حالات التوحد الوجداني يعيشها المتذوق مع العمل الأدبي، ولذلك فهو "عملية إدراك جمالي يتمكن فيها الناقد من النفاذ إلى عمق الموضوع، إلا أنه لا يستطيع أن يتخلص تماما في هذه المرحلة من شتى مؤثرات شخصيته الذاتية التي يحملها في نفسه وهو ملتحم مع العمل الأدبي" (2).

وسيتبين لاحقا أن وظيفة النقد والناقد في التراث العربي القديم ليست هي هذه فحسب، فلا يقتصر دور الذوق على أن يدخلك إلى عالم الفنان الإبداعي وحسب.

إن الذوق بهذا المفهوم (المفهوم الغربي) بعيد البعد كله عن المجال العلمي والعقلي، إنه يتعلق بالنفس وإيحاءاتها وإشعاعاتها، ف" سواء ارتضينا أو لم نرتض أن يدخل الجمال أو مفهوم اللذة أو المتعة في تعريف الأدب، فإن الشيء الذي لا شك فيه أن الناقد الذي يحكم فيه يحتاج إلى نوع من الإدراك يختلف كل الاختلاف عن الإدراك العلمي والإدراكين العقلي والغيبوي. ويمتاز بأنه قادر على أن يكشف له عن طريقه معنى الموضوع ومدى إيحاءاته وإشعاعاته، أعني يكشف عن التعبير" (3).

ولذلك عرفوا الذوق بأنه "أداة الإدراكات التي تثير في نفس المتذوق لذة فنية" (4)، ولا خوف على الإطلاق من التأثيرية (التذوق) فهي ليست نهاية المطاف "بل ستأتي بعدها مرحلة أخرى لها أبعادها ومقوماتها الخاصة التي تضمن سلامة الأحكام، فهي ليست إلا عملية مرحلية، ولا يجوز لها بحال أن تكون فصل الخطاب في القضية" (5).

1 أحمد كمال زكي: النقد الأدبي الحديث، أصوله ومناهجه، ص75

2 روز غريب: تمهيد في النقد الحديث ص149 نقلا عن نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب، ص11

3 أحمد كمال زكي: النقد الأدبي الحديث، أصوله ومناهجه، ص76

4 المرجع نفسه، ص77

5 نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب، ص11

أما الناقد "ريستريفور هاملتون" فيجعل التذوق مرحلة ثانية بعد مرحلة التهيؤ، وهذه التجربة الخيالية التي تختلف وتتميز عن الإطار الفكري والعملي (على الرغم من أنها تستمد عناصرها من الأفكار والرغبات) ولكنها تتعداهما فيما تحقق من وحدة خاصة، " وهي في شكلها المثال لا تعنى بالفكر باعتباره فكرا (...) ولا بالفعل باعتباره حركة (...) ذلك أن كلا من الفكر والحركة يصبحان موضوعا للتأمل"(1).

فالذوق في الثقافة الغربية، قديمها وحديثها، عملية نفسية بعيدة عن العقل والعلم والغيب، تحاول إدراك الجمال في العمل الفني قصد حصول لذة فنية في نفس القارئ، وعليه فإن وظيفة الناقد أن ينعم النظر في هذا الأثر الفني، وعندها " فإن كل شيء في العمل الأدبي يبدو كما لو كان أمانة في النسق الجمالي العام، وهو ينتقل من أمانة إلى أمانة دون أن يطير فوقها فيتمثل الأبعاد كلها والأعماق كلها، ويفض أمامنا أسرار المعاني الجميلة فتتجدد دائما ولا يصيبها العقم ولا تموت في يوم من الأيام"(2).

ولهذا يقر بعض الباحثين أن تذوقنا للأعمال الفنية "ليس سوى تنظيم لإدراكاتنا تجاه هذه الأعمال داخل أطر جمالية - استيطيقية - نحملها في مجالنا النفسي"(3)، ولهذا فإن تصوراتنا هذه غير قابلة للتعليل فهي غامضة وهي ليست مثل تصوراتنا في العلوم الطبيعية والتجريبية ذلك أن " العمل الفني إن كان يقدم بعض هذه التصورات فهو يقدم إلى جانبها صورا وأحداثا وضروبا من الإيقاع وضروبا من التعبير والأحاسيس المختلفة، وهذه تعتبر غامضة بالنسبة للتصورات وتلقيها غامضا إذا قيس بتلقي التصورات، لكنه ككل إدراك آخر لا بد أن يكون منظما تنظيما معينا"(4).

فالتذوق عملية نفسية غامضة لا يمكن إدراكها كما ندرك العلوم التجريبية، وشرط التنظيم هنا كذلك لا يمكن تفسيره، لأن الذوق ذاته عملية غامضة، إلا أن الباحث اشترطه كشرط أساسي ولسنا ندري ما علة ذلك، إن كان أساس العملية التذوقية يقوم أصلا على الغموض.

1 ريستريفور هاملتون: الشعر والتأمل ص15-17-19، نقلا عن نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب، ص12

2 أحمد كمال زكي: النقد الأدبي الحديث، أصوله ومناهجه، ص79

3 مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني، دار المعارف، مصر، ط4، دت، ص161

4 المرجع نفسه، ص161

ولذلك فإن علم الجمال الغربي يؤكد على ضرورة إثارة الانفعال لكي يكون للفن قيمة، يقول أحد الباحثين " أن يكون إثارة الانفعال الشديد هي بالفعل ما يجعل للفن قيمة"(1).

وعلى الرغم من أن الذوق في الثقافة الغربية هو مناط الحكم، إلا أنهم لا يقصدون أنه قاعدة عامة وشاملة يخضع لها الجميع، وإنما هو يمتاز بالفردانية والشخصية ف"على الرغم من أن الناقد يبدو حاكما وأداة حكمه هي الذوق إلا أنه يختلف بطبيعة الحال عن ذلك المحكم في المسابقات الأدبية مثلا. هذا الذي يستند فقط إلى قواعد صارمة لا يحول عنها"(2).

إن الذوق في علم الجمال الغربي لا يؤدي إلى المعرفة وليس ذلك بسبيل منه، بل المهم والأخطر فيه إثارة الانفعال في ذات المتلقي وكفى بها وظيفة، ومن الخطر أن نخلط بين هذين المستويين، "والخطر الأكبر الذي ينبغي تجنبه هو خطر الخلط بين تجربة التذوق المباشر وبين المعرفة الانعكاسية المتعلقة بالفن (...). ونحن نقع في هذا الخلط عندما نستخدم العمل الفني في اختيار اعتقاد، أو نظرية معينة عن الفن تكون لها أهمية بالنسبة إلى دراستنا الجمالية، بدلا من أن نستجيب لسحره ولتأثيره الطاغي. فالإقبال على الفن يمثل هذا الاهتمام العقلي ليس هو الطريق إلى تذوقه. وبالمثل فإننا لو حاولنا أن نحلل تجربة التذوق من أجل الوصول إلى فهم لها فلن نعود قادرين على الانتباه للموضوع الفني، بل إن هذه التجربة شأنها شأن معظم تجاربنا الأخرى ستتهار أو يتغير طابعها عندما نتعرض للاختيار الواعي بذاته، وعندئذ تكون النتيجة خسارة لنا. ذلك لأن الأرجح أن نتذوق الجمال أفضل من فهمه"(3).

1 جيروم ستولينتز: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1981،
دط، ص12

2 نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب، ص13

3 جيروم ستولينتز: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، ص21

فمهمة الذوق إذن هي إصدار الحكم على العمل الفني، ولكن طبيعة هذا الحكم هي الرضا أو عدم الرضا لا غير، "إن الذوق هو القدرة على تقدير الحكم الجمالي وممارسته على العمل الفني سواء بالرضا عنه أو عدم الرضا"⁽¹⁾.

وإذا أردنا أن نعرف أصول هذه الفكرة، فإننا نجد أنها عند كانط الذي قرر أن الذوق لا يخضع للمعايير العامة التي تخضع لها بقية الأنشطة الإنسانية فهو "لا يخضع خضوعاً أعمى إلى القيم العامة والنماذج المضلة أو أن يحاكيها ببساطة. من المؤكد أن للنماذج في عالم الذوق الجمالي وظيفة أساسية، ولكنها (...) ليست للمحاكاة بل للإتياع"⁽²⁾. ولذلك فالنموذج والمثال عند كانط إنما "يشجعان الذوق على أن يتخذ طريقه الخاص، ولكنهما لا يعملان عمل الذوق. لأن الذوق يجب أن يكون ذوقاً خاصاً"⁽³⁾.

وقد افترض كانط وجود معيار فوق مستوى التجربة في أي حكم جمالي، وهذا المعيار هو معيار ذاتي، وعنده "ليس هناك بين الأشياء شيء يحكم عليه من ناحية الذوق بأنه جمالي، ولكنه بات مقراً أن هناك شعوراً باللذة يرتبط بالأشياء قبلها في الوعي الذاتي"⁽⁴⁾، وهذا الوعي الذاتي القبلي يمتاز بالشمولية، إلا أنه يرتفع عن مستوى التجربة، أي أن هناك معياراً مركزاً في فطرة الجماعة لا يمكن أن يخضع للتجربة، وفي نفس الوقت يكون ملائماً للذات، "هذه الملاءمة هي جوهرها الملاءمة نفسها عند الجميع، فهي تسري بين الجميع شمولياً لتؤسس طرحاً مفاده أن حكم الذوق ينطوي على شرعية شموليته"⁽⁵⁾.

وعلى هذا الأساس فإن معيار الجمال في الفكر الغربي إنما هو حدس من حدوس الخيال، أي أن هذا المعيار يجب أن ينطبق على جميع أفراد الجنس لأنه موجود في جميع الأجناس الطبيعية، "فالهياة التي يجب أن يبدو

1 نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب، ص 14

2 جورج هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 99

3 المرجع نفسه، ص 99

4 المرجع نفسه، ص 99

5 المرجع نفسه، ص 99

عليها حيوان جميل (مثل بقرة للنحات مايرون) هي المعيار الذي به يحكم على أفراد الجنس، وهكذا فإن هذا المفهوم المعياري هو حدس من حدوس الخيال بوصفه صورة لجنس التي تتراءى في جميع الأفراد" (1).

وقد فرق كانط بين الحكم الجمالي الذي يكون مصدره الطبيعة لا غير وبين الذوق الذي يكون مصدره العمل الفني، وعليه فنحن لا نصدر أحكاما جمالية بشأن عمل فني، بل نحن لا نزيد على أن نتذوقه فحسب، أما إذا تعلق الأمر بشيء طبيعي فإننا في هذه الحالة نصدر حكما جماليا يجب أن يكون هذا الحكم متماثلا لدى الجميع، يقول كانط: "الحكم طبقا للنموذج الجمالي ليس مجرد حكم الذوق" (2).

إن النقد الغربي يعتقد أن هناك ذوقا فطريا يشترك فيه جميع البشر قياسا على الجانب الفسيولوجي لديهم، فما يظهر منيرا لعين واحدة يظهر كذلك لعين أخرى، وما هو حامض في لسان واحد يكون حامضا في لسان آخر، فطبيعي إذن "أن المتع والألام التي يثيرها موضوع ما في إنسان ما يجب أن تؤثر كذلك في جميع الناس. وهذه مسلمة منطقية إلى حد بعيد، فإن أنكر منكر هذا فسيكون إنكاره راجعا إلى نفسه المتفقية" (3). وهكذا نصل إلى النتيجة التي لا يمكن الاتفاق عليها وهي أن "جميع الرجال على تسمية الخل حامضا، والعسل حلوا، والصبار مرا، وكما أنهم جميعا متفقون على وجود هذه الصفات في تلك المواد، فهم على الأقل لا يختلفون فيما يتعلق بتأثيراتها بالنظر إلى المتعة والألم. إنهم متفقون على أن الحلو طيب شهوي، والحامض المر عكس ذلك، وهنا لا توجد اختلافات في عواطفهم وأفكارهم" (4).

والغريب أن النقد الغربي يبعد العادة من مجال الحكم الفطري، بل إن الأسس التي بنى عليها مذهبه هي أسس مادية بالدرجة الأولى، ولا علاقة للجوانب الفسيولوجية بالجوانب النفسية، فأن تحكم على السكر بأنه حلو والخل حامض، فهذا مما لا يختلف عليه اثنان، أما أن أدواقنا يجب أن تتفق بشأن فكرة معينة فهذا مما لا يمكن بحال، والمثال الذي يضربه النقد الغربي ولا يمكن الاتفاق عليه فهو: "وفي الشعر نفس التكافؤ الذي يمكن ملاحظته، فهناك مثلا إنسان مغرم بـ"دون بيليانس" وبقراً "فرجيل" ببرود وبدعم اكتراث، بينما غيره ينتقل

1 جورج هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 105

2 المرجع نفسه، هامش ص 107

3 نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب، ص 16

4 المرجع نفسه، ص 17

إلى "الإنيادة" ويترك بيليانس للأطفال، هذان الرجلان يبدوان أنهما يمتلكان ذوقا مختلفا جدا، لكن في الحقيقة أنهما يختلفان قليلا، ففي المقطوعات أحداث انفعالية عاطفية، فلا شك أن المعجب بـ "دون بيليانس" لم يفهم لغة "إينيد" الراقية"⁽¹⁾.

والحكم النقدي الذوقي يعلو فوق القواعد والقوانين، وقد أطلق عليه مصطلح "الخبرة" فلا شيء يعدل هذه الخبرة "عند ممارسة هذا النوع المتخصص جدا في الحكم الفني، وإن كانت القواعد معينة من ناحية كي يكون مرجعا لمن هم أقل دقة حسّ، فإن الذوق الناقد الخبير المتمرس يعد ساري المفعول في قدرته التي تعدل، بل تفوق أحيانا هذه التقاليد وتلك القواعد وهو ما عرفه "ريمي دي جورمونت" بأنه الجهد العظيم الذي يبذله رجل مخلص، بأن يسمو بانطباعاته الشخصية إلى درجة القوانين"⁽²⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الذوق في الثقافة الغربية يرتكز على الذاتية والشخصية، وإن تضمن حديثه في خلال ذلك "الموضوعية" فـ "أي عمل أدبي له طرازه الخاص من القيم، كذلك لأي مبدع نموذج وطرازه وأسلوبه"⁽³⁾.

وسيتضح فيما بعد أن الذوق في مفهومه العربي القديم هو وسيلة إلى المعارف واكتسابها، إضافة إلى إثارة الانفعال، وإشاعة للعقائد وطريق للتأثير في الآخرين، ثم هو زيادة على ذلك يحتذي نمودجا ومثالا سابقا.

وهذا الموقف ذاته نجده عند جل الباحثين العرب، إذ يعتقدون أن الأثر الفني "إنما يتدرج من حيث القيم الجمالية، أي أن الأثر الفني لا يتجاوز القيم الجمالية إلى غيرها من أنواع القيم الأخرى السائدة في المجتمع. ولذلك فإن الحكم على العمل الفني لا يخضع لنفس المعايير التي تخضع لها بقية الأعمال، وهذا راجع إلى أن هناك تنوعا في تقديراتنا للفن، وهذا التنوع لا بد من التسليم به إذا أدركنا ما للفن من مفارقات هي شرط لازم لامتيازه وأصالته وتنوعه"⁽⁴⁾.

1 نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب، ص18

2 المرجع نفسه، ص18

3 المرجع نفسه، ص18

4 محمد زكي العشماوي: فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية مصر، 1981، دط، ص141

والذوق عند العشماوي يقوم على الذاتية، ولا يمكن بحال من الأحوال إبعادها، والذاتية التي يقصدها العشماوي هي الذاتية التي أشار إليها الناقد الفرنسي "لانسون" في قوله الذي نقله العشماوي، " إذا كانت أولى قواعد المنهج العلمي هي إخضاع نفوسنا لموضوع دراستنا لكي ننظم وسائل المعرفة وفقا لطبيعة الشيء الذي نريد معرفته، فإننا نكون أكثر تمشياً مع الروح العلمية بإقراننا بوجود التأثيرية في دراستنا وتنظيم الدور الذي تلعبه فيها، وذلك لما كان إنكار الحقيقة الواقعة لا يمحوها، فإن هذا العنصر الشخصي الذي نحاول تحييته يتسلل في خبث إلى أعمالنا، ويعمل غير خاضع لقاعدة، وما دامت التأثيرية هي المنهج الوحيد الذي يمكننا من الإحساس بقوة المؤلفات وجمالها فلنستخدمه في ذلك صراحة، ولكن لنقصره مع ذلك في حزم، ولنعرف مع احتفاظنا به كيف نميزه، ونقدره، ونراجعه، ونحده، وهذه هي الشروط الأربعة لاستخدامه. ومرجع الكل هو عدم الخط بين المعرفة والإحساس واصطناع الحذر حتى يصبح الإحساس وسيلة مشروعة للمعرفة"(1).

والملاحظة في هذا المقام، هي أن العشماوي اعتمد هذا النص في الحديث عن الذوق ولكنه أضاف إليه، على عادة الباحثين العرب، مفاهيم أخرى من تأويلاته، فنحن في النص السابق للناقد الفرنسي لا نجد أثراً للحديث عن مسألة "الدربة" التي أدرجها العشماوي، وهي تعني عنده: معايشة النصوص الأدبية الرفيعة حتى يتربى الذوق، ويضرب مثالا على ذلك من النقد العربي القديم، ما ذكره ابن سلام في الطبقات عن خلف الأحمر: " قال قائل لخلف الأحمر: إذا سمعت أنا بالشعر واستحسنته فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك، فقال له خلف: إذا أخذت أنت درهما فاستحسنته، فقال لك الصراف إنه رديء، هل ينفك استحسانك له"(2). وكأنني بالعشماوي أراد أن يجمع بين مفهومين لا يجتمعان، وهما: التأثيرية بمفهومها الغربي والذوق بمفهومه العربي القديم، وقد حاول العشماوي أن يجعلهما شيئاً واحداً، وهذه الصنعة من العشماوي نجد صداها مع نصوص عبد القاهر الجرجاني، فقد حاول جاهداً أن يجمع بين ما قاله "لانسون" وما قاله عبد القاهر في الدلائل، في نص له عن الذوق، يقول الجرجاني: "لأن المزاي التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها، أمور خفية، ومعان روحية، أنت لا تستطيع أن تتبها السامع لها، وتحدث له علماً بها، حتى يكون مهياً لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه إحساساً بأن من شأن هذه

1 محمد زكي العشماوي: فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، ص142-143

2 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، دار المدني القاهرة، دط، دت، ج1، ص7

الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة، ومن إذا تصفح الكلام وتدبر الشعر، فَرَّقَ بَيْنَ موقع شيء منها وشيء" (1).

فبعد القاهر في هذا النص يتحدث عن مستمع له استعداد وإدراك لما ستلقيه على مسامعه لا على مستمع لا علاقة له بذلك، وهذا جوهر الفرق بين الجرجاني وما ذهب إليه العشماوي، فضلا عن أن العشماوي أخرج نص عبد القاهر من سياقه، وحمله ما لا يحتمل من المعاني، فقد غاب عنه أن هذا النص مطابق تماما لنص ابن سلام الجمحي، فكلاهما يتحدث عن الذوق المدرب لدى كل من السامع والمتكلم، فالنصان بعيدان البعد كله عن كلام الناقد الفرنسي الذي يتحدث فيه عن الذوق التأثري الانطباعي الأولي، ولنا عودة لهما ولنصوص أخرى في النقد العربي القديم، وكلها تؤكد عكس ما هو مقرر في النقد العربي المعاصر والغربي على حد سواء.

ولهذه الأسباب يرى العشماوي أن الذوق تركة إنسانية، يشترك فيها جميع البشر وأنه إحساس أولي انطباعي تأثري، وهذه النظرة ساقته إلى اعتقاد آخر، يؤكد فيه أن مهمة الناقد مهمة عملية تبدأ فقط "عند مباشرة النصوص الأدبية، تنشأ مما عساه أن يتأدى من عبارة الكاتب أو قصيدة الشاعر، ورؤية الخصائص المميزة في العبارة الشعرية هي النقد" (2).

لكن مهمة الناقد لا تتجلى في إدراك الجمال في العمل الفني فحسب، إن مهمته تزيد على ذلك، إنها مهمة الكشف عن معاني الكون وأسرار النفس وحقيقة العقل عند الإنسان، مهمته تتعلق بمصير هذا الإنسان والبحث عن المجهول فيه، وهدايته إلى السعادة الأبدية، كل ذلك عن طريق الفن والإبداع الأدبي، وهذا ما أكد عليه إليوت وذكره العشماوي، " فأنت لا تستطيع أن تقدر الكاتب أو الشاعر وحده، بل يجب لكي تفهمه أن تقارن بينه وبين أسلافه"، ثم يعلق العشماوي قائلا: "ومن ثم فإن إليوت يدرك الشعر ككل حي ينتسب إلى جميع ما سبق أن كتب من الشعر، والكاتب أو الشاعر عند إليوت لا يحس بجيله فحسب حين يكتب، وإنما

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، دار المدني القاهرة، ط3، 1992، ص547

2 محمد زكي العشماوي: فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، ص146

يחס بالأدب الأوربي بصفة عامة، وأدب شعبه بصفة خاصة، من خلال الأجيال التي سبقته منذ عهد هوميروس إلى عهده" (1).

إن الفن في مفهومه الغربي يجب أن لا يخضع للمعارف والمكتسبات القبلية لأنها حينئذ ستكون سجنا وقفا له، " والواقع أن الموقف الذي نتخذه هو الذي يتحكم في طريقة إدراكنا للعالم، والموقف هو طريقة في توجيه إدراكنا أو التحكم فيه فنحن لا نرى ولا نسمع أبدا كل شيء في بيئتنا دون تمييز، وإنما ننتبه إلى بعض الأشياء، على حين أننا لا ندركها إلا بطريقة باهتة، وقد لا ندركها على الإطلاق" (2).

وقد أشار بعض الباحثين المعاصرين إلى قضية الذوق غير المعلل وغير القابل للمجادلة والنقاش، ذلك أن تذوقنا للأشياء لا يمكن لأحد أن يجادل فيه أو حتى أن يعطي الأسباب على ذلك الحكم الذوقي، ف" الذوق ليس محل مجادلة (...) ليس فقط بسبب عدم وجود معايير تصويرية كلية يجب أن يتقبلها كل فرد، بل لأن المرء لا يبحث عن هذه المعايير ولا يعتقد بصحتها لو وجدت" (3).

وفي هذا الصدد يجب ملاحظة أن هناك حلقة مفقودة في مثل هذه المواقف ومثل هذه المفاهيم، وهي إذا كان على المتذوق أن يتخلى عن مواقفه القبلية حتى يتسنى له معرفة جوهر الحقيقة الفنية، فكيف يستطيع القيام بهذه العملية وليس له قاعدة علمية وفنية يتكئ عليها؟. إذ إنه من المستقر عليه في المنظومة الغربية أن الذوق لا يخضع لمنظومة فكرية يصدر عنها، ويخضع لها الأفراد، ولكن على الرغم من ذلك فالذوق السليم في هذه المنظومة حكمه حكم سليم لأنه " واثق دائما من حكمه، أي أنه نوق مؤكد جوهريا، فلا تردد في القبول والرفض ولا نظرات مختلصة للآخرين ولا بحث عن الأسباب" (4).

وهذا الرأي مؤسس على أن الذوق يخضع إلى معيار تاريخي، أو إلى التاريخانية كما يحلو لهم أن يسموها، فالذوق حسب التاريخانية وليد اللحظة التي نشأ فيها، ووليد بيئته، فهو متغير بتغير الظروف وهذا أمر يلزم

1 محمد زكي العشاوي: فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، ص 148-149

2 جبروم ستولينتز: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، ص 42

3 جورج هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 91

4 المرجع نفسه، ص 91

عنه أن الذوق يعرف شيئاً ما بطريقة لا يمكن أن تفصل عن اللحظة التي يحدث فيها الشيء، ولا يمكن أن تختزل إلى قواعد وتصورات" (1).

وهذه الرؤية نابعة من اعتقاد أن الأشياء من حولنا هي التي تبعث الجمال فينا لأنها جميلة في ذاتها وإن كانت قبيحة، وعليه فإن المتذوق لها يجب عليه ألا يعرضها على ذوقه، بل ينتظر حتى تحدث فيه هي لذة وأثراً جمالياً "وعلى ذلك فإن وصفنا للموقف الاستطقي قد انطوى على أهم ما في التجربة الاستطيقية وهو أنها تجربة تجد في ممارستها لذاتها، أو بتعبير آخر إن هذه التجربة ذات قيمة كامنة" (2).

وهذا الموقف هو ما عبر عنه "مفكر" القرون الوسطى العظيم القديس "توما الإكويني" الذي عرف الجمال بأنه "ذلك الذي يلذ لنا مجرد النظر إليه أو إدراكه ذاته" (3)، وهذا ما عبر عنه كذلك إيمانويل كانط في القرن السادس عشر وشوبنهاور في القرن السابع عشر.

إن تذوق الأشياء الجميلة أمر مستقر لدى جمهور الباحثين، ولا يبقى سوى قضية تذوق الأشياء القبيحة، وهذه لا توجد إلا في النقد الغربي، فهم يعتقدون أننا نتذوق الأشياء القبيحة تماماً كما نتذوق الأشياء الجميلة "فالبشر عبر تاريخهم كانوا يتذوقون أشياء بسيطة وقبيحة أحياناً في نظرنا نحن اليوم، فهذا ووردزورث كرس قدراً كبيراً من شعره للحياة الريفية المتواضعة (مع ملاحظة أن الحياة الريفية ليست قبيحة كلها)، وهناك لوحة من لوحات "فان جوخ" موضوعها كرسي أصفر عادي تماماً، كما أن هناك لوحة موضوعها الأثاث المهدم في غرفة نوم" (4).

فنحن أمام قضية طرفاها: ذوق أو لا ذوق، ذلك أن الأشياء القبيحة في نظر بعضهم تثير فينا إحساساً بقبحها عن طريق التجربة، وهي تحدث فينا هذا الإحساس من ذاتها، فـ "من اللافت أننا حساسون بشكل خاص تجاه السلبي في القرارات التي يتخذها الذوق. أما الإيجابي المنسجم فلا يعبر على الأرجح عما هو حسن الذوق

1 جورج هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 93

2 جيروم ستولنيتز: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، ص 56

3 المرجع نفسه، ص 57

4 المرجع نفسه، ص 53

(...) والذوق السليم إن هو إلا حساسية تتجنب طبيعياً أي شيء سمج حيث إن رد فعلها يكون مبهماً تماماً بالنسبة لشخص لا ذوق له" (1).

الذوق في الفكر البلاغي العربي (القديم):

الذوق "صناعة" لها "أصحابها" كباقي الصناعات:

إن الذوق في النقد العربي القديم يقوم على خصوصيات كثيرة تميزه عن الذوق في الثقافات الأخرى، وأهم هذه الخصوصيات أنه منهج متكامل تقوم عليه كل الدراسات التي ظهرت في البلاغة العربية.

ولذلك فإن هذا الذوق بهذا المعنى، يقوم على الدربة والعلم، وكثرة المخالطة للنصوص الأدبية الرفيعة، ثم إن له علاقة وطيدة بالبيئة والمجتمع، يقول ابن سلام في هذا الصدد: "وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كسائر أصناف العلم والصناعات، منه ما تتفقه العين ومنها ما تتفقه الأذن ومنها ما تتفقه اليد ومنها ما يتفقه اللسان" (2).

فالذوق عند ابن سلام ليس حفظاً واستظهاراً للمحفوظ من الشعر والنثر بقدر ما هو دراسة وتمحيص لهذا المحفوظ، حتى يصل العالم إلى درجة عالية من التمييز. واللفظة الدالة على كل هذا في عبارة ابن سلام هي قوله: "صناعة" فكما أن لباقي الصناعات أهلها الذين يستقلون بمعرفة خصائصها، فكذلك الشعر له أصحاب صناعته الذين يختصون بمعرفة دقائقه.

والغاية التي يرمي إليها ابن سلام من تحديد وظيفة الذوق هي: تمحيص الشعر الجاهلي من غيره مما اختلط به، ورسم الطريق لمن بعده من العلماء للتثبت من الأشعار، ومعرفة مذاهب الشعراء في ذلك.

وأساس ذلك كله هو الذوق بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً وأساس هذا الذوق هو "الشعر الجاهلي"، أي أن ابن سلام يرمي إلى وضع منهج متكامل لتمييز الشعر الجاهلي مما علق به، هذا المنهج المتكامل هو "الذوق"

1 جورج هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 91

2 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج 1، ص 05

يقول ابن سلام: " قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف بن حيان أبي محرز: بأي شيء ترد هذه الأشعار التي تروى؟ قال: هل فيها ما تعلم أنت أنه مصنوع لا خير فيه؟ قال: نعم، قال: أفتعلم في الناس من هو أعلم بالشعر منك؟ قال: نعم، قال: فلا تنكر أن يعلموا من ذلك أكثر مما تعلمه أنت" (1)، فالذوق عند ابن سلام مقرون بالعلم وشرطه العلم.

الذوق العربي كما مارسه القدماء ليس كما يتوهمه كثير من الباحثين المعاصرين؛ ساذج بسيط عفوي لا يخضع إلى تحليل أو تعليل، يقول ابن سلام: " وكذلك بصر الرقيق، فتوصف الجارية فيقال: ناصعة اللون، جيدة الشطب، نقية الثغر، حسنة العين والأنف، جيدة النهود، ظريفة اللسان، واردة الشعر، فتكون في هذه بمائة دينار وبمائتي دينار، وتكون في أخرى بألف دينار وأكثر ولا يجد واصفها مزيدا على هذه الصفة" (2). فالجارتان تشتركان في مجموعة من الصفات، إلا أن واحدة منهما لها من الصفات ما لا يعلمه إلا الخبير بالجواري وهذا ما يجعلها أكثر ثمنا من صاحبته، يقول ابن سلام: " يعرف ذلك العلماء عند المعاينة والاستماع له، بلا صفة يُنتهى إليها ولا علم يوقف عليه، وإن كثرة المدارس لتعدي على العلم" (3).

وأكثر الناس تذوقا للشعر وأشدّهم إحساسا به أهل صناعته، يقول عبد القاهر في الدلائل ما ملخصه: "اعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع، ولا يوجد لديه قبولا، حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة، ومن تحدّثه نفسه بأنّ لما تومئ إليه من الحسن أصلا. فيختلف الحال عليه عند تأمل الكلام، فيجد الأريحية تارة، ويعرى منها أخرى، وإذا عَجِبْتَهُ تعجب، وإذا نبهته لموضوع المزية انتبه، فأما من كانت الحالات عند سواء، وكان لا يتفقد من أمر النظم إلا الصحة المطلقة، وإلا إعرابا ظاهرا، فليكن عندك بمنزلة من عُدّ الطبع الذي يدرك به وزن الشعر، ويميز به مزاحفه من سالمه، في أنك لا تتصدى لتعريفه، لعلمك أنه قد عدم الأداة التي بها يعرف (...) واعلم أن هؤلاء وإن كانوا هم الآفة العظمى في هذا الباب، فإن من الآفة أيضا من زعم أنه لا سبيل إلى معرفة العلة في شيء مما تعرف المزية فيه، ولا يعلم إلا أن له موقعا من النفس وحظا من القبول، فهذا بتوانيه في حكم القائل الأول (...) واعلم أنه ليس إذا لم يمكن معرفة الكل

1 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج1، ص07

2 المرجع نفسه، ج1، ص06

3 المرجع نفسه، ج1، ص06-07

وجب ترك النظر في الكل، ولأن تعرف العلة في بعض الصور فتجعله شاهدا في غيره أخرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك وتعودها الكسل والهويناء، قال الجاحظ: وكلام كثير جرى على ألسنة وله مضرة شديدة وثمرة مرة، فمن أضر ذلك قولهم: لم يدع الأول للآخر شيئا، فلو أن علماء كل عصر مذ جرت هذه الكلمة في أسماعهم، تركوا الاستنباط لما لم ينته إليهم عن قبلهم، لرأيت العلم مختلا"(1).

ويقول ابن رشيق: "وأهل صناعة الشعر أبصر به من العلماء بآلته من نحو وغريب ومثل وخبر، وما أشبه ذلك، ولو كانوا دونهم بدرجات، وكيف وإن قاربوهم أو كانوا منهم بسبب؟".

وقد كان أبو عمرو بن العلاء وأصحابه لا يجرون مع خلف الأحمر في حلبة هذه الصناعة، أعني النقد، ولا يشقون له غبارا، لنفاذه فيها وحذقه بها، وإجادته لها"(2).

وقول ابن رشيق هذا وإن كان يبدو واضحا في ظاهره، إلا أنه يقصد أن العلماء بالشعر طبقات كما أن الشعراء طبقات، فأعلام طبقة من يستطيع تذوق الشعر تذوقا يمكنه من التمييز بين الجيد والأجود منه، فضلا عن تمييز الجيد والرديء، وهذا لا يعني أن أبا عمرو بن العلاء وأضرابه ليسوا من أهل العلم بالشعر، لأننا نجد ابن رشيق يستشهد بكلامهم في كثير من المواضع(3)، من ذلك مثلا قوله: "وقال بعض العلماء، أحسبه أبا عمرو بن العلاء : وَعَدِيٌّ فِي الشُّعْرَاءِ مِثْلَ سَهِيلٍ فِي النُّجُومِ، يِعَارِضُهَا وَلَا يَجْرِي مَعَهَا، هُوَ لَا أَسْعَارَهُمْ كَثِيرَةٌ فِي ذَاتِهَا، قَلِيلَةٌ فِي أَيْدِي النَّاسِ، ذَهَبَتْ بِذَهَابِ الرُّوَاةِ الَّذِينَ يَحْمِلُونَهَا"(4).

أضف إلى ذلك شهادة ابن سلام على هؤلاء العلماء في الطبقات.

1 كلام عبد القاهر هذا لخصه الخطيب في الإيضاح، تحقيق عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، لبنان، ط3، دت، المجلد الأول، ص63

2 ابن رشيق: العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، شرح وضبط: عفيف نايف حاطوم، دار صادر بيروت، ط2، 2006، ص104

3 راجع على سبيل المثال: ابن رشيق: العمدة، ص84-91-92-95

4 ابن رشيق: العمدة، ص91

الذوق البلاغي العربي أساسه التحليل والتعليل:

وقضيه الذوق غير المعلل عند النقاد القدماء قضية لم تتضح معالمها بعدُ في الدراسات الحديثة فوصفوها بهذه الصفة، ذلك أن قول ابن رشيق الذي يقول فيه: "وسمعت بعض الحذاق يقول: ليس للجودة في الشعر صفة، إنما هو شيء يقع في النفس عند المميز، كالفرند في السيف (الفرند بكسر الفاء والراء، السيف وجوهره ووشيه) والملاحة في الوجه، وهذا راجع إلى قول الجمحي، بل هو عينه، وإنما فيه فضل الاختصار" (1).

فمثل هذه النصوص هي التي دفعت كثيرا من الباحثين إلى الاعتقاد أن الذوق العربي يقوم على مجرد الانطباع الأولي، والأمر على خلاف ذلك، فابن رشيق نفسه نقل عن عبد العزيز الجرجاني أن الذوق إنما يكتسب بالحفظ والرواية، قال: "قال القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني صاحب كتاب الوساطة: الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكل واحد من أسبابه، فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو المحسن المبرز، ويقدر نصيبه منها تكون مرتبته من الإحسان".

وقال: (...). إلا أنني أرى حاجة المحدث إلى الرواية أمس، وأجده إلى كثرة المحفوظ أفقر، فإذا استكشف عن هذه الحال وجدت سببها والعلة فيها أن المطبوع الذكي لا يمكنه تناول ألفاظ العربي إلا رواية، ولا طريق إلى الرواية إلا السمع وملاك السمع الحفظ" (2).

فهذا القاضي الجرجاني أكد على الحفظ والرواية والسماع واعتبرها من الأمور التي يجب على الشعراء المحدثين الالتزام بها حتى تستقيم لهم آلة الشعر ويستقيم لهم تذوقه.

ولنا عودة إلى الرواية عند العلماء والنقاد وبيان أهميتها وقيمتها العلمية والفنية والثقافية، في الأوساط العلمية والأدبية، وهذا في الفصل الثاني من هذه الدراسة بحول الله وقوته.

وفي هذا الصدد سنعيد نقل جزء من كلام عبد القاهر نُقلَ أنفا لأهميته في هذه الجزئية من البحث، وكأنه يرد صراحة على من اتهم الذوق العربي بالعفوية وعدم التعليل، يقول: "فإن من الآفة أيضا من زعم أنه لا سبيل

1 ابن رشيق: العمدة، ص 107

2 المرجع نفسه، ص 109

إلى معرفة العلة في شيء مما تعرف المزية فيه، ولا يعلم إلا أن له موقعا من النفس وحظا من القبول، فهذا بتوانيه في حكم القائل الأول (...). واعلم أنه ليس إذا لم يمكن معرفة الكل وجب ترك النظر في الكل، ولأن تُعرف العلة في بعض الصور فتجعله شاهدا في غيره أخرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك وتعودها الكسل والهويناء، قال الجاحظ: وكلام كثير جرى على السنة وله مضرة شديدة وثمره مرة، فمن أضر ذلك قولهم: لم يدع الأول للآخر شيئا، فلو أن علماء كل عصر مذ جرت هذه الكلمة في أسماعهم، تركوا الاستتباط لما لم ينته إليهم عن قبلهم، لرأيت العلم مختلا"(1).

وقد أحس أهل هذا الشأن بضياع الذوق لدى عامة العلماء فضلا عن عامة الناس، وهذا ما صرح به عبد القاهر الجرجاني في الرسالة الشافية حين قال: "اعلم أن البلاء والداء العياء أن ليس علم الفصاحة، وتمييز بعض الكلام من بعض بالذي تستطيع أن تفهمه من شئت، ومتى شئت بأن لست تملك من أمرك شيئا حتى تظفر بمن له طبع إذا قدحت وري، وقلب إذا أريته رأي، فأما وصاحبك من لا يرى ما تريه، ولا يهتدي للذي تهديه، فأنت معه كالنفاخ في الفحم من غير نار، وكالمتلمس الشم من أخشم، وكما لا يقيم الشعر في نفس من لا ذوق له، وكذلك لا يفهم هذا الباب من لم يؤت الآلة التي بها يفهم إلا أنه إنما يكون البلاء إذا ظن العادم لها أنه قد أوتيتها، وأنه ممن يكمل للحكم ويصح منه القضاء"(2).

وقضية الذوق غير المعلل سببها أن الشعراء والنقاد والعلماء بالشعر وكلام العرب كانوا يمارسون هذا الذوق تطبيقيا، من ذلك ما نجده في دراسات إعجاز القرآن خاصة، والذي أوقع في مثل هذا الوهم أسباب كثيرة، منها قول أبي سليمان الخطابي في رسالته "بيان إعجاز القرآن": "قالوا وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به. قالوا: وقد تجد لبعض الكلام عذوبة وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معا فصيحان، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة.

1 كلام عبد القاهر هذا لخصه الخطيب في الإيضاح، مج1، ص62

2 عبد القاهر الجرجاني: الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي الجرجاني، حققها وعلق عليها محمد خلف الله محمد زغلول سلام، دار المعارف مصر 1976، ط3، ص157

قلت وهذا يقنع في مثل هذا العلم، لا يشفي من داء الجهل به، وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام⁽¹⁾.

والذي يؤكد أن الذوق عند العلماء قضية ممارسة ودرية طويلة ذلك المثال الذي أورده الخطابى بعد هذا القول مباشرة، وقد أنكر على أولئك الذين فهموا من المثال الذي ضربه أنه ذوق غير معلل، يقول: "وقد تمثل بعضهم في هذا بأبيات جرير التي نحلها ذا الرمة: ذكرت الرواة أن جريرا مر بذى الرمة وقد عمل قصيدته التي أولها:

نَبْتُ عَيْنَاكَ عَنْ طَلَلٍ بِحُرُوزَى عَفْنَةُ الرِّيْحِ وَامْتَنَحَ القَطَارَا (2)

فقال ألا أنجدك بأبيات تزيد فيها، فقال: نعم. فقال:

يَعُدُّ النَّاسُبُونَ إِلَى تَمِيمٍ بُيُوتَ المَجْدِ أَرْبَعَةً كِبَارَا

يَعْدُونَ الرِّيَابَ وَالْ تِيمِ وَسَعْدًا ثَمَّ حَنْظَلَةَ الخِيَارَا

وَيَذْهَبُ بَيْنَهَا المَرِيئِيُّ لَعْوَا كَمَا أَلْغَيْتَ فِي الدِّيَةِ الحُورَا

فوضعها ذو الرمة في قصيدته ثم مر به الفرزدق فسأله عما أحدث من الشعر، فأنشده القصيدة، فلما بلغ هذه الأبيات قال ليس هذا من بحرك، مضيفها أشد بني لحيين منك، قال: فاستدركها بطبعه، وفطن لها بلطف ذهنه⁽³⁾.

ومن النقد التطبيقي عند علماء الإعجاز ما رواه الخطابى " أن الوليد ابن عبد الملك وأخاه تنازعا ذكر الليل وطوله، ففضل الوليد أبيات النابغة في وصف الليل، وفضل مسلمة أبيات امرئ القيس؛ فحكّما الشعبى بينهما، فقال الشعبى: تنشدا الأبيات وأسمع، فأنشدا للنابغة:

1 أبو سليمان الخطابى: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 24- 25

2 ذو الرمة: الديوان، قدم له وشرحه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1995، ص95، وهذه الأبيات بعد قوله: وتزخر من وراء حماي عمرو بذى صُدَيْنِ يَكْتَفَى البحارا، نبا بصره: كل، حزوى: موضع بعينه، امتنح: طلب، القطارا: المطر والبيت الثاني في الديوان: يعدون الرّباب لهم وعمرا

3 أبو سليمان الخطابى: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص62

كَلَيْبِنِي لِهَمِّ يَا أُمَيْمَةَ نَاصِبٍ وَلَيْلٍ أَفَاسِيهِ بَطِيءِ الْكَوَاكِبِ

تَطَاوَلَ حَتَّى قُلْتُ لَيْسَ بِمُنْقَضٍ وَلَيْسَ الَّذِي يَرَعَى النُّجُومَ بَأَيِّبِ

وَصَدْرٍ أَرَا حَ الْلَيْلِ عَازِبَ هَمِّهِ تَضَاعَفَ فِيهِ الْحُزْنُ مِنْ كُلِّ جَانِبِ (1)

ثم أنشد قول امرئ القيس:

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْحَى سُدُولَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِي

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَزْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكُلِّ

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي بِصُبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلِ

فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ بِكُلِّ مَعَارِ الْفَتْلِ شَدَّتْ بِيَذْبَلِ (2)

قال فرغض الوليد برجله، فقال الشعبي: بانئت القضية" (3).

والذي يهمنا في هذا المقام تعليق الإمام الخطابي على هذه الحائثة المهمة فيما نحن بصدده، والكلام على طوله يجب أن ينقل كما هو حتى تتضح الصورة جيدا، يقول: "قلت: افتتاح النابغة قصيدته بقوله: كليني لهم يا أميمة ناصب، متناه في الحسن، بليغ في وصف ما شكاه، من همه وطول ليله.

ويقال إنه لم يبتدئ شاعر قصيدة بأحسن من هذا الكلام. وقوله: وصدر أراح الليل عازب همه مستعار من إراحة الراعي الإبل إلى مباتها، وهو كلام مطبوع سهل يجمع البلاغة والعذوبة، إلا أن في أبيات امرئ القيس من ثقافة الصنعة وحسن التشبيه وإبداع المعاني ما ليس في أبيات النابغة، إذ جعل الليل صلبا وأعجازا وكلكلا، وشبه تراكم ظلمة الليل بموج البحر في تلاطمه عند ركوب بعضه بعضا حالا على حال، وجعل

1 النابغة الذبياني: الديوان، شرح وتقديم عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية لبنان، ط3، 1996، ص39

2 امرؤ القيس: الديوان، ضبطه وصححه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية لبنان، ط5، 2004م، 1425هـ، ص117، والشطر الثاني من البيت الثالث هو في الديوان: وما الإصباح فيك بأمتل

3 أبو سليمان الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص62

النجوم كأنها مشدودة بحبال وثيقة فهي راكدة لا تزول ولا تبرح، ثم لم يقتصر على ما وصف من هذه الأمور حتى عللها بالبلوى ونبه فيها على المعنى، وجعل يتمنى تصرُّم الليل بعود الصبح لما يرجو فيه من الروح، ثم ارتجع ما أعطى واستدرك ما كان قد قدمه وأمضاه، فزعم أن البلوى أعظم من أن يكون لها في شيء من الأوقات كشف وانجلاء، والمحنة فيها أغلظ من أن يوجد لدائها في حال من الأحوال دواء وشفاء، وهذه الأمور لا يتفق مجموعها في اليسير من الكلام إلا لمثله من المبرزين في الشعر الحائزين قصب السبق، ولأجل ذلك كان يركض الوليد برجله إذ لم يتمالك أن يعترف له بالفضل⁽¹⁾.

هذا هو الذوق المعلل عند النقاد من الإعجازيين وغيرهم من أهل البلاغة العربية، ويمثل هذه الطريقة التي سنها هؤلاء العلماء يجب أن تحلل الشواهد والأبيات الشعرية التي فيها إشارة دقيقة على مواطن الحسن والجمال في الأحكام النقدية الكثيرة التي تصادفنا أثناء الدراسة للمدونة النقدية العربية القديمة، ولهذا قال الخطابي في نهاية تحليله السابق: "ولأجل ذلك ركض الوليد برجله إذ لم يتمالك أن يعترف له بالفضل".

ويمثل هذا التحليل الدقيق للمعاني الخفية الجميلة في الشواهد، يطالعنا الخطابي لتحليله لبعض شعر الأخطل والأعشى حين تنازعا في وصف الخمر فكان لأحدهما العلو (الأعشى) وللآخر السفلى.

نقل الخطابي عن هشام بن أدهم المازني، قال دخل الشعبي على الأخطل فوجده ثملا وحوله لخالخ (نوع من الطيب) ورباحين، فقال: يا شعبي فعل الأخطل وذكر أمهات الشعراء، فقال الشعبي: بماذا يا أبا مالك؟ قال: بقوله:

وتَظَلُّ تُنْصِفُنَا بِهَا قَرَوِيَّةٌ إِبْرِيْفُهَا بِرِقَاعِهَا مُلْثُومٌ

وَإِذَا تَعَاوَرَتِ الْأَكْفُ زُجَاجَهَا نَفَحَتْ فَنَالَ رِيَّاحَهَا الْمَرْكُومُ (2)

1 أبو سليمان الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 62-63

2 الأخطل: الديوان، شرحه وصنف قوافيه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية لبنان، ط3، 1994م، ص 1414هـ، ص 305، والبيتان من قصيدة مطلعها:

صرمت أمانة حبلها ورعومٌ وبدا المُجمِّم منها المكتوم

فقال الشعبي: أشعر منك الذي يقول:

وَأَدَكَنَّ عَاتِقِي جَحْلِي سِبْحِلِي صَبَحَتْ بِرَاحِهِ شَرِبًا كِرَامًا

مِنَ اللَّائِي حُمِلَنَ عَلَى الرَّوَايَا كَرِيحِ الْمِسْكِ تَسْتَلُّ الزُّكَامَا (1)

فقال له الأخطل: من يقول هذا يا شعبي؟. فقال: الأعشى. قال قدوس، قدوس، فعل الأعشى، وذكر أمهات الشعراء". إلى هنا والنقد يظهر أنه يعتمد على الذوق غير المعلن، وقد أدرك ذلك الأخطل بفرط إحساسه لمواطن الجمال في قول الأعشى، إلا أننا نقرأ للخطابي قوله في تعليل ذلك: "فتأمل أين منزلة أحدهما من الآخر، لم يزد الأخطل حين احتشد وافتخر على أن جعل رائحتها لذكائها تنفذ حتى تخلص إلى الرأس فينالها المزكوم، وجعلها الأعشى لحدتها وفرط ذكائها مستلة للزكام طاردة له، قد طببت لدائه وتأتيت لبرئه وشفائه"(2).

وهذا كله لأن الأعشى وصاف للخمر، لا يغلبه أحد من الشعراء في وصفها، "وذلك بأن تتأمل في نمط كلامه في نوع ما يعنى به ويصفه، وتتنظر فيما يقع تحته من النعوت والأوصاف، فإذا وجدت أحدهما أشد تقصيا لها، وأحسن تخلصا إلى دقائق معانيها، وأكثر إصابة فيها حكمت لقوله بالسبق، وقضيت له بالتبريز على صاحبه، ولم تبال باختلاف مقاصدهم وتباين الطرق بهم فيها"(3).

فساد اللسان يؤدي إلى فساد الذوق:

وقد نقل الخطابي قولاً لأبي عمرو بن العلاء يؤكد فيه على قضية مهمة، وهي تبدل اللسان الذي نزل على عهده القرآن الكريم، وقد أصابه التغيير والتبديل بفعل الحضارة الوافدة على المجتمع العربي، يقول أبو عمرو فيما يرويه عنه ابن سلام الجمحي: "اللسان الذي نزل به القرآن وتكلمت به العرب على عهد النبي صلى الله

1 الأعشى الكبير: الديوان شرح وتعليق محمد حسين، مكتبة الآداب بالجاميز القاهرة، دط، دت، ص197، والبيتان من قصيدة مطلعها:

عَرَفْتُ اليَوْمَ مِنْ تِيًّا مُقَامًا بِجَوْ أَوْ عَرَفْتُ لَهَا خِيَامَا

2 أبو سليمان الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص64

3 المرجع نفسه، ص66

إلى ترك استعمالها في كلامهم. فافهم هذا الباب فإنك إذا أحكمت معرفته استندت علما كثيرا وسقطت عنك مؤونة عظيمة" (1).

فالقضية إذن لا تتعلق بعلامات الإعراب بقدر ما تتعلق بأداء المعاني والتعبير عنها، والأخطر من هذا أن هذه الظاهرة كانت في وجوه الناس وسراتهم، ذلك أن الخطأ من هؤلاء يزيد من انتشار الخطأ واعتقاد صحته، يقول ابن سلام في ذلك: "... (وإنما قال ذلك حين اضطرب كلام العرب، فغلبت السليقية، ولم تكن نحوية، فكان سرأة الناس يلحنون، ووجوه الناس، فوضع باب الفاعل والمفعول به، والمضاد، وحروف الرفع والنصب والجر والجزم" (2).

والذي تنبه إلى قضية فساد الأذواق الذي أدى إلى فشو اللحن هم أهل اللغة والنحاة، ولذلك أسهب ابن سلام في ذكر طبقات النحاة، فقال عن عبد الله ابن إسحاق الحضرمي مثلاً إنه: "أول من بعج النحو، ومد القياس والعلل" (3)، والمقصود بالقياس في هذا الموضع النظر في كلام العرب وتتبعه، كيف كان، وعلى أي سبيل وضع، وليس المقصود به القياس المنطقي الذي عرف فيما بعد.

وقد روى لنا ابن سلام عن أبي عبيدة قصة داود بن متمع بن نويرة، أنه قدم البصرة في بعض ما يقدم إليه البدوي من الجلب والميرة، قال أبو عبيدة: "فأنتيته أنا وابن نوح العطاردي، فسألناه عن شعر أبيه متمع، وقمنا له بحاجته وكفيناه ضيعته، فلما نفذ شعر أبيه، جعل يزيد في الأشعار ويضعها لنا، وإذا كلام دون كلام متمع، وإذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمع والوقائع التي شهدها، فلما توالى عليه ذلك علمنا أنه يفتعله" (4).

1 أبو سليمان الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 47-48

2 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج 1، ص 12

3 المرجع نفسه، ج 1، ص 12

4 المرجع نفسه، ج 1، ص 47-48

فأبو عبيدة وصاحبه استطاعا أن يميزا بين شعر متمم وابنه بمجرد السماع، وهذا لا يعني أن الأمر بهذه البساطة، بل الأمر يرجع إلى ذوق مدرب مجرب، استطاع من خلاله صاحبه الوصول إلى هذه المنزلة من المعرفة الواسعة بأشعار الناس.

أساس الذوق الرواية والعلم:

وقد أكد ابن سلام في كثير من المواضع على "الرواية" التي لها علاقة وطيدة بالذوق بمفهومه الذي قدمنا عند ابن سلام، ذلك أن الراوي إذا تربت لديه ملكة الذوق تربية عربية صحيحة، استطاع من خلالها أن يعرف نسبة الشعر إلى صاحبه بمجرد سماعه، وهذه أعلى درجات العلم بالشعر، لأجل هذا السبب تأسف ابن سلام على ضياع الشعر وسقوطه من الرواة المصححين له، "ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد اللذين صح لهما قصائد بقدر عشر، وإن لم يكن لهما غيرهن، فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة، وإن كان ما يروى من الغناء لهما، فليس يستحقان مكانها على أفواه الرواة"⁽¹⁾.

فها هنا نوعان من الرواية: رواية تقوم على الأشعار ونسبتها إلى أصحابها، ورواية لا تقوم على أي أساس فحملت لنا الغث والسمين. وما حُمِلَ على طرفة وعبيد لا يشبه ما صح عند العلماء من شعرهما، وهذا لا يعرفه إلا من وقف نفسه زمنا طويلا ودهرا كريتا عند شعر هذين الشاعرين دراسة وتحليلا.

ولهذا يذكر لنا العلماء أنه كان لكل شاعر رواية يروي شعره، يلزمه زمنا طويلا، حتى يتعلم كيف يتلاحم الكلام بعضه ببعض وهذا "أوضح دليل على أن العرب في الجاهلية عرفوا هذا الفن البياني الذي يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه"⁽²⁾.

1 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج1، ص26

2 عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، 1998، دط، ص12

الذوق وتداخل العلوم في البلاغة العربية:

ويؤكد ما سبق وأن قررناه من أن الذوق لا يقصد به عند ابن سلام مجرد الطبع والسليقة أو الإحساس الأولي بالفن، " ومن ثم نستطيع أن نقول في اطمئنان أن فصاحة العرب في الجاهلية لم تكن تعتمد على الموهبة أو الفطرة وحدها، وإنما كانوا يعملون على صقلها بالممارسة والدربة والتنقيح والتهديب حتى تصل إلى ما وصلت إليه" (1). وهذا كله اعتمادا على معارف العرب وعلومهم التي كانت مركوزة في طبائعهم، لا يحتاجون إلى من يدلهم عليها أو يرشدهم إليها، ولا يحتاجون إلى وضع القوانين والأسس التي يبنون عليها أمور علومهم، كما كان الحال عند غيرهم من الأمم، خاصة منهم اليونان.

وهذا ما أكد عليه السبكي حين أشار إلى قضية تداخل علمي المعاني وأصول الفقه: " فإن قلت أين كان هذا العلم في زمن الصحابة الذين يعرفون أسرار العربية، وانكشف لهم وجه الإعجاز؟ قلت كان مركزا في طبائعهم" (2)، ويقول أيضا عن منهجه في كتابه "عروس الأفراح": "واعلم أنني مزجت قواعد هذا العلم- البلاغة- بقواعد الأصول والعربية" (3)، ويقول في موضع آخر: "واعلم أن علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل، فإن الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما علم المعاني هما موضوع علم الأصول، وإن كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للجوب، والنهي للتحريم، ومسائل الإخبار، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل، والتراجيح كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني" (4).

وهذه العلوم التي كانت مركوزة في طبائع الصحابة، هي كذلك مركوزة في طبائع الجاهليين قبل نزول القرآن، فقد كانوا يفهمون من كلامهم أن الأمر للجوب، والنهي للمنع، وكانوا على علم بالمطلق والمقيد، والمجمل والمفصل (...). كل هذا كانوا يفهمونه من لغتهم، زد على أن الصحابة كانوا أهل جاهلية، وهم ممن يحتج بلغتهم.

1 عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، ص13

2 بهاء الدين السبكي: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية ببيروت، ط1،

2003، ج1، ص53

3 المرجع نفسه، ج1، ص27

4 المرجع نفسه، ج1، ص53

الذوق واختلاف الأحكام النقدية عند النقاد:

والذوق بهذه الاعتبارات التي ذكرنا، لا يعني أن الأحكام النقدية واحدة عند جميع النقاد، بل هي على العكس من ذلك، فعلى الرغم من أنهم قد قرروا ذلك، إلا أننا نجد أن أحكامهم النقدية تختلف فيما بينهم أحياناً إلى حد التناقض، وإن كان هناك من الشعر ما اتفق الجميع على جودته وحسنه.

إننا نجد في كتب القوم تلك الأحكام النقدية التي تتسم بعدم الثبات والاستقرار، وذلك حين ينقلون لنا في كتبهم أحكاماً نقدية كثيرة بشأن موضوع واحد، وذلك مثل ما نقل لنا ابن رشيق حين أورد بعض أقوال أهل العلم فيمن هو أشعر الناس: "وزعم ابن أبي الخطاب أن أبا عمرو بن العلاء كان يقول: أشعر الناس أربعة: امرؤ القيس، والنابغة وطرفة ومهلل. قال: وقال المفضل: سئل الفرزدق فقال: امرؤ القيس أشعر الناس، وقال جرير: النابغة أشعر الناس، وقال ابن الأحمر: زهير أشعر الناس، وقال ذو الرمة: لبيد أشعر الناس، وقال الكميت: عمرو بن كلثوم أشعر الناس، وهذا يدل على اختلاف الأهواء وقلة الاتفاق" (1).

إن الذوق الأدبي كالأثر الأدبي، كلاهما قريب النبع من الإلهام، ولإنتاج نص أدبي لا بد من صاحب ذوق أدبي، ولقراءة أثر أدبي لا بد من صاحب ذوق أدبي كذلك. ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعهد بالنص إلى من لا ذوق له لقراءته وتذوقه وتحليله وإصدار حكم بشأنه، إن هذه الموهبة تحتاج إلى درية ومران ومعاينة طويلة، وعندها يتبوأ صاحبها المكانة التي تؤهله لإصدار الأحكام النقدية الترضى حكومتها، فتأتيه الأدياء والشعراء ليفصل بينهم في منازعاتهم الأدبية، ولهذا السبب قال ابن خلدون: "اعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعتنون بفنون البيان ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان" (2).

إن كلام ابن خلدون يدل دلالة عميقة على أن الذوق ملكة خاصة تختلف باختلاف الجنس البشري، وهذه الملكة ناشئة من الاندماج الكلي في اللسان، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يكتسب الإنسان ملكة اللسان (الذوق) إلا بهذه الطريقة، حتى يصير الذوق جبلة فيه، ولهذا السبب عاب النقاد في العصر العباسي على أبي تمام لغته الجديدة التي لم تكن عربية خالصة، ولم تكن توافق لغة القرآن الذي كان على هذه الصفة، وهذا

1 ابن رشيق: العمد، ص 84

2 عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، لبنان، دون تحقيق، دط، ص 622

ما قصده ابن خلدون حين قال: "... وإن سمع تركيبا غير جار على ذلك المنحى مجه ونبا عنه، سمعه بأدنى فكر بل بغير فكر، إلا بما استفاد من حصول هذه الملكة"(1).

وحصول هذه الملكة غير مقصور على من كان عربيا أصلا، بل هي حاصلة لكل من خالط العرب وعاش بينهم وتكلم بلسانهم، ف" كذلك تحصل هذه الملكة لمن بعد ذلك الجيل، بحفظ كلامهم وأشعارهم وخطبهم والمداومة على ذلك بحيث يُحصَلُ الملكة ويصير كواحد ممن نشأ في جيلهم ورَبِي بين أجيالهم"(2).

الذوق البلاغي والبيئة العربية:

وقد جعل كثير من النقاد الذوق خاضعا لعوامل البيئة، سواء منها الطبيعية أو الاجتماعية، ولذلك فهو يتغير بتغير هذه العوامل، "ويعنينا هنا ما يتصل بالذوق الأدبي، فإنه لما كان مزيجا من العاطفة والعقل والحس كان عند البدو غيره عند أهل الحضرة، لما بين البيئتين من فروق مادية ومعنوية تطبع عناصر الذوق بطابعها في كليهما، هي فروق بين الخشونة والرقّة وبين الجهالة والمعرفة وبين الاضطراب والاستقرار وبين البساطة والتعقيد، وهي فروق بين ذوق يطمئن إلى العناصر الخيالية الصحراوية وإلى المعاني القريبة الصريحة والفضائل والحرية التي لا تحد والعبارات الطبيعية، وبين ذوق لا يرضى إلا بصورة الترف وعميق المعاني وأخلاق المدن والاحتياط في الأداء والصنعة أو التصنع"(3).

وهذا النص يبعدها عن حقيقة الذوق ولا يقرنا منها؛ إن العصر العباسي وما كان فيه من آثار أدبية وإنتاج فني، لم يكن عن تطور في الذوق، خاصة عند أولئك الذين خالفوا عمود الشعر العربي، بل كان نتاج دخول ذوق أجنبي جديد، يريد أصحابه أن يحلوه محل الذوق العربي الأصيل، وإبعاد هذا الأخير من الساحة الأدبية، وبهذا يجب أن نفسر رفض النقاد واللغويين والرواة لأشعار المحدثين، إنه موقف حضاري أكثر منه موقف أدبي، إنهم يريدون المحافظة على حضارة تقوم على ذوق خاص، فإذا زال هذا الذوق زالت معه الحضارة الكامنة فيه، وكذلك كان، وهذا ما عناه ابن خلدون في نصوصه التي نقلناها حين أكد فيها على حصول ملكة

1 عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص622

2 المرجع نفسه، ص623

3 أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، ط10، 1994، ص126

الذوق. وعلى هذا المعنى يمكن حمل نصه الذي يقول فيه: "وإذا تبين لك ذلك علمت منه أن الأعاجم الداخلين في اللسان العربي الطارئین عليه المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله كالفرس والروم والترك بالمشرق وكالبربر بالمغرب فإنه لا يحصل لهم هذا الذوق لقصور حظهم في هذه الملكة التي قررنا أمرها" (1).

والذوق إنما المقصود به اللسان العربي، واللسان ثقافة وفكر ولغة، ولذلك فمن تكلم العربية فقد تشرب اللسان العربي (الذوق) وتعرب عقله وقلبه ولسانه وخواطره، وأصبح عربيا لسانا لا لغة فحسب، يقول الرافعي: "فبقاء القرآن على وجهه العربي مما يجعل المسلمين جميعا على اختلاف ألوانهم من الأسود إلى الأحمر، كأنهم في الاعتبار الاجتماعي، وفي اعتبار أنفسهم جسم واحد، ينطق في لغة التاريخ بلسان واحد، فمن ثم يكون كل مذهب من مذاهب الجنسية الوطنية قد زال عن حيزه، وانتفى من صفته الطبيعية، لأن الجنسية التي تقدر بها فروض الاجتماع ونوافله إنما هي في الحقيقة لون القلب لا سحنة الوجه" (2).

وهذا الذوق بهذا المعنى يفرض علينا اعتقاد حقيقة مهمة، وهي أن صورة كل شعب إنما تكمن في لسانه ولغته، لا في تاريخه السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، فإذا أردت أن تعرف نوازح الأمم وأفكارها وخواطرها وطرق تفكيرها، فعليك أن تدرس لسانها ف" هي صورتهم المتكلمة وهم صورتها المفكرة، فهي ألفاظ معانيهم وهم في الحقيقة معاني ألفاظها" (3).

الذوقُ البلاغي القديم تراثُ الأمة الحقيقي:

والذوق بهذا المعنى كذلك يتعلق بالنفس تعلقا شديدا، فمن لم يعرف نفس العربي لم يكن له أن يتذوق كلامه، ذلك أن الكلمات العربية التي هي أصوات إنما هي معان نفسية أرادها واضعها عند وضع اللغة ف" الكلمة صوت لبس معنى قدر عليه ولوحظت مناسبة في أصل الوضع بين هذا الصوت وهذا المعنى، فإذا سمعت

1 عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 623

2 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة مصر، 2006، ط 10، ص 10

3 المرجع نفسه، ص 11

كلمة شجرة فهتم معنى الشجرة، لأن هذا الصوت الذي يصوت به الناطق بكلمة شجرة وضع للدلالة عليها لمناسبة روعيت" (1).

ومن خلال هذا، فالذي يريد أن يتذوق كلام أمة من الأمم عليه أن يعود إلى تراثها يقرأه قراءة أهله الذين أنتجوه، لأن هذا التراث هو ذات الأمة، واللغة أجلى مظاهر هذا التراث، " أي هي القوم من حيث هم ناطقون فلو أردنا أن نسائل قواعد النحو في لغة ما عن طبائع أهل هذه اللغة ونسيج نفوسهم الداخلي الذي هو جوهر ما يتميزون به لأبان لنا النحو عن كثير من أحوال أصحاب هذه اللغة، وقل مثل ذلك في الصرف الذي هو دراسة في بنية الكلمة واشتقاقها، أنت واجد لا محالة في هذا النسيج الصرفي، واختيارات أوضاعه ووضوابط تصرفاته، الكثير من أهل اللغة، وكأن الدراسة في النحو والصرف تتغلغل في نفوس أصحاب اللسان" (2).

وهذا يقودنا حتما إلى أن الخلف الذين يتكلمون لغة سلفهم لا يمكن بحال من الأحوال أن يعتمدوا ذوقا غير هذا الذوق، لأن ذلك سيفسد فهم لسان أسلافهم، ثم تشويه تراثهم بسوء الفهم، وكان من المفترض أن تنتقل طبائع السلف ونفسياتهم وأحوالهم وطرق تفكيرهم إلى الخلف عبر اللغة واللسان.

الذوق البلاغي العربي لا يقبل التطور بعد العصر الجاهلي(3):

والذي أريد البيان عنه في هذا المقام هو أن الذوق العربي زمن رقيه وازدهاره، كان من المفترض أن ينتقل مع التراث، وقد انتقل، وكان على الذين ورثوه البحث عنه وتربية النشء عليه، وكان على هؤلاء الورثة كذلك أن لا يدرسوا تراث أمتهم وذوقها دراسة تاريخانية، تنظر إليه كشيء ثمين في متحف، إلا أنه لا يمكن الإفادة منه في هذا الوقت الراهن، ف" إذا كانت دراسة علوم الأمم تعني دراسة الأمم نفسها، فإن ذلك لا يعني فقط دراسة الإنسان الغابر الذي صنع ذلك في تاريخ سلف، وإنما يعني أيضا بصورة وأشمل وأعمق دراسة الإنسان الذي

1 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص18

2 المرجع نفسه، ص24

3 بل إننا نعتقد أن الذوق بعد العصر الجاهلي والعصر الإسلامي وما تلاه من عصور الاحتجاج، أخذ في التراجع بفعل الحضارات الوافدة.

يعيش خلفا لهذا السلف، ويعني الكشف عن جوهره وتجلية معدنه وإثارة طاقاته، لأنه سل من هذا التاريخ وهذه الحضارة، وهذا السلف، وهو يحمل كل ذلك في مطاويه، فطن إلى ذلك أم لم يفطن" (1).

والقول بانتقال الذوق عبر اللغة إلى الأجيال اللاحقة يؤكد أنه لم تعد هناك "إمكانات في تدوير طرائق التركيب اللغوي لم تكتشف ولم تصطنع، ولهذا بقيت الكلمات التي دارت في أفواه العرب الذين سمعت فيهم صلصلة جبريل وهو يتنزل بآياتها البيئات من فوق سبع سماوات، دائرة في أفواهنا، وبقيت طرائق بنائهم للكلام منوالا لتراكيبنا وبقيت آثار سلائقهم بفعل اللغة مغروسة في نفوسنا" (2).

وما دامت اللغة قد اكتمل نضجها فإن الذوق العربي قد اكتمل نضجه كذلك، وصار مؤهلا لتذوق مكامن الإعجاز في القرآن الكريم، فضلا عن غيره من الكلام.

الذوق واللسان ودورهما الحضاري:

ووظيفة الذوق لا تقتصر على إدراك مكامن الجمال في الكلام وإدراك أسراره العميقة، بل له وظيفة أخرى تأتي قبل هذه، وهي أن أصحابه يستطيعون الإبانة عن أنفسهم إلى حد لا يبلغه غيرهم، ولذلك قال عبد القاهر الجرجاني عن هذا الجيل الذي استطاع أن يصل إلى هذه المرتبة أنهم " فجروا للناس ينابيع الكلام فاستقوا، ومثلوا لهم مثلا في البلاغة فاحتذوا، ولو أن طباعا لم تقترب من مائهم، ولم تغذ بجناهم (...) لَكَانَ أَفْذَاذُ الكِتَابِ والشُعْرَاءِ من الجاحظ وغيره في عداد عامة أهل زمانهم" (3).

وهذا المعنى الخطير هو ما أحس به الشاعر الكبير صلاح عبد الصبور حين أقر قبل وفاته في مقالة نشرتها مجلة الدوحة في مايو 1981، قال فيها: " نحن ننمو عقليا وذوقيا في هذا الزمن الحديث وقد وقر في أذهاننا ألا خلاص لنا إلا بما عليه القوم من علم وفن وذوق، ورغم أنني حين انتظمت طالبا في الجامعة منذ ثلاثة وثلاثين عاما كنت طالب لغة العرب وآدابهم إلا أن الأسماء التي كانت تفرح آذننا كل صباح أو

1 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 25

2 المرجع نفسه، ص 34

3 عبد القاهر الجرجاني: الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 135-136

معظمها كانت أسماء أجنبية، وكفى بالفرع العاتي من المستشرقين دليلاً على ذلك، فإن قراءة طه حسين كانت تقودنا إلى نلليو، وقراءة تاريخ العقائد الإسلامية كانت تقودنا إلى أجناس جولد تسهير، والبحث عن مصادر الأدب كان يقودنا إلى نولدكه، أما في مجال الذوق فقد كان المناخ الأدبي آنذ عامراً بأسماء المدارس الأدبية المتوالية (...) وأذكر في ذلك الوقت أن كل من كتب حرفاً في النقد أو التنقح كان يحرص على أن يُحَلِّيَهُ باقتباس بعض خطرات هؤلاء الفرنجة حتى إنني أقرأ الآن كتباً لنقاد جهيرين من نقاد ذلك الزمن فأجدهم يقتبسون اسم هذا الكاتب أو ذاك في نسق خاطئ وبابتسار مخل شديد الإخلال" (1).

السكاكي: الذوق البلاغي العربي والحضارات الوافدة:

إحساس السكاكي بفساد الذوق:

إن الباحثين المعاصرين اعتبروا الذوق سريع التقلب والتغير بين جيل وجيل، بل عند أديب واحد، فقد كان مثلاً زمن الجاهلية بسيطاً ساذجاً سطحياً، ثم لما جاء الله بالإسلام تغير فصار مبنياً على أسس أخلاقية ودينية، وصار عمر بن الخطاب ناقداً إسلامياً فذا صاحب ذوق رفيع، مع العلم أن عمر بن الخطاب كان جاهلياً عاصر هذه الفترة زمناً طويلاً، ثم لما جاء العصر الأموي رجع هذا الذوق إلى طبيعته الجاهلية، ثم عاد إلى التطور والتجدد في العصر العباسي، فتميز عندئذ بالعمق والغوص إلى المعاني البعيدة، والأساليب المعقدة التي لم تكن في العصور السابقة التي نشأت بفعل الحضارة الجديدة.

إن السكاكي كان يعلم أن الأذواق فسدت بفعل هذه الحضارات الوافدة، بل تغيرت وتبدلت، وأحس بخطورة ذلك على اللغة العربية والبلاغة العربية، فحاول رسم الطريق الصحيحة الموصلة إلى هذا الذوق الضائع، في كتابه "المفتاح". فهو في الأمثلة التي قدمها في كتابه إنما يبحث عن هذا الذوق، لا يبحث عن القواعد الجافة، وعلى القارئ أن يركب كل صعب وذلول للوصول إلى هذا الغرض، يقول: "لكنك إذا اطلعت على ما نحن مستودعوه كتابنا هذا، مشيرين فيه إلى ما تجب الإشارة إليه، ولن يتم ذلك إلا بعد أن تتركب له من التأمل كل

1 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 27-28

صعب ودلّول، علمت إذ ذاك أن صوغ الحديث ليس إلا من التحقيق وجوه السداد"(1). وإذا نظر الباحث في هذا الباب هذا النظر الذي اشترطه السكاكي ضمن "لمن أتقنه أن تفتح عليه جميع المطالب العلمية"(2). لقد بين السكاكي الغرض من وضع الكتاب، وهو "الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب"، وهذا الاحتراز لا يكون إلا بسلوك الطريق التي بينها أنفا عند ابن سلام، وهو المعنى الذي نجده عند جميع النقاد والبلاغيين، وهذا هو الغرض نفسه الذي من أجله نشأت علوم العربية في عهدها الأول، وفي العهود التي تلتها، يقول السكاكي: "والذي اقتضى عندي هذا، هو أن الغرض الأقدم من علم الأدب، لما كان هو الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب، وأردت أن أحصل هذا الغرض، وأنت تعلم أن تحصيل الممكن لا يتأتى بدون معرفة جهات التحصيل واستعمالها، لا جرم أننا حاولنا أن نتلوّ عليك في أربعة الأنواع مذيلة بأنواع آخر مما لا بد من معرفته في غرضك لتقف عليه"(3).

ولنا أن نلاحظ على قول السكاكي "وأنت تعلم أن تحصيل الممكن لا يتأتى بدون معرفة جهات التحصيل واستعمالها"، فما معنى جهات التحصيل وما معنى استعمالها؟. ويجيبنا السكاكي عن ذلك في تعريفه لعلم المعاني بقوله: "هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من استحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"(4)، وقد شرح المقصود بقوله "تراكيب الكلام" بأنها التراكيب الصادرة عن له فضل معرفة، أي البلغاء دون سواهم من أهل الأدب، يقول: "وأعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عن له فضل تمييز ومعرفة، وهي تراكيب البلغاء، لا الصادرة عن سواهم"(5).

وهذا هو مفهوم الذوق عند السكاكي، والذي زعم بعض الباحثين أنه لم يحدده بدقة، وجعله في المرتبة الثانية بعد القاعدة إذ "كانت عناية السكاكي بالقاعدة كأداة فنية لقياس العمل الفني عناية متقدمة، ولكنها لم تكن

1 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، تحق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1987، ص07

2 المرجع نفسه، ص7

3 المرجع نفسه، ص8

4 المرجع نفسه، ص161

5 المرجع نفسه، ص161

المقياس الوحيد لديه، إذ كشف عن أهمية "الذوق" في إدراك أسرار الجمال الفني في التراكيب والنصوص وتقدير وجه الإعجاز في كلام رب العزة سبحانه⁽¹⁾.

وهذا يعني أن الكلام البليغ لا يصدر إلا عن له ذوق متميز وأن الذي يتمكن من تذوق هذا الكلام الصادر عنهم يجب أن يكون صاحب ذوق متميز، أي أن يكون من أهل البلاغة أيضا. وهذا يؤدي إلى اعتقاد أن طريقة دراسة هذه الأساليب يجب أن تكون وفق نفس الطريقة التي انتهجها هؤلاء البلغاء في نظم كلامهم، لأن لها معان تسبق إلى الذهن متى وردت على هيئتها تلك، فالمتذوق لها يجب أن يكون على علم بها مسبقا، يقول السكاكي: "وأعني بخاصية التركيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، جاريا على مجرى اللزوم له، لكونه صادرا عن البليغ لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو" (2).

أما معنى "الفهم"، فإن له معنى استفاده السكاكي ممن سبقه من العلماء، يقول: "وأعني بـ" الفهم" فهم ذي الفطر السليمة مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب: إن زيدا منطلق، إذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام، من أن يكون مقصودا به نفي الشك أو رد الإنكار" (3).

وهذا يدل دلالة واضحة أن أصحاب الفهم السليمة، هم البلغاء والفصحاء الذين لم تختلط أذواقهم بالثقافات الوافدة، والذين يفهمون المقصود من عبارة "إن زيدا منطلق" فهما يوافق فهم من قالها، وهذا ما غاب حقيقة عن الكندي في الخبر الذي رواه عبد القاهر الجرجاني في الدلائل، من أن الكندي المتفلسف ركب " إلى أبي العباس وقال له: إنني أجد في كلام العرب حشوا، فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: "عبد الله قائم" ثم يقولون: "إن عبد الله قائم" ثم يقولون: "إن عبد الله قائم"، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه،

1 يوسف رزقة: القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، مجلة الجامعة الإسلامية غزة، المجلد السابع، العدد الأول يناير، 1999، ص193-194

2 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص161

3 المرجع نفسه، ص161-162

وقولهم إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني" (1).

والمقصود بمعهود العرب في كلامها وأداء معانيها ما ذكره الخطابي في بيان إعجاز القرآن، وقد سأل رجل بعض العلماء عن قوله تعالى: "لا أقسم بهذا البلد" فأخبره أنه لا يقسم ثم أقسم به في قوله: "والتين والزيتون وطور سنين وهذا البلد الأمين لقد خلقنا"، فقال له ابن سريج: "أي الأمرين أحب إليك أم أحب إليك ثم أقطعك، أو أقطعك ثم أجيبك؟ قال: "لا بل اقطعني ثم أجبنني، فقال له: اعلم أن هذا القرآن نزل على رسول الله بحضرة رجال وبين ظهرانهم قوم كانوا أحرص الخلق على أن يجدوا فيه مغمزا، وعليه مطعنا، فلو كان هذا عندهم مناقضة لتعلقوا به وأسرعوا بالرد عليه، ولكن القوم علموا وجهلت، فلم ينكروا منه ما أنكرت. ثم قال له: إن العرب قد تدخل "لا" في أثناء كلامها وتلغي معناها، كقول الشاعر: في بئر لا حور سرى وما شعر

يريد في بئر حور سرى وما شعر، وأخبرني أبو عمر عن أبي العباس عن ابن الأعرابي قال العرب تذكر "لا" وتلغيه وتضم "لا" وتستعمله، وأنشد في الأول قوله: في بئر لا حور سرى وما شعر

وفي الآخر قول الشاعر:

أوصيك أن تحمدك الأقاربُ أو يرجع المسكينُ وهو خائبُ.

يريد أوصيك ألا يرجع المسكين وهو خائب.

قلت: فهذا وما أشبهه زيادات حروف في مواضع من الكلام وحذف حروف في أماكن أخرى منها، إنما جاءت على نهج لغتهم الأولى قبل أن يدخلها التغيير، ثم صار المتأخرون إلى ترك استعمالها في كلامهم" (2).

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص 315.

2 أبو سليمان الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 47-48

ويؤكد السكاكي أن الذوق إنما يكتسب عن طريق التعلم، وإن كان من غير العربي، وذلك بمعاشرة نصوص البلغاء الذين ذكرهم، وهم أصحاب الفهم والفطرة السليمة، يقول: "فلا على الدخيل في صناعة علم المعاني أن يقلد صاحبها في بعض فتاواه، إن فاته الذوق هنالك إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق" (1). إن الذوق قد فسد حين ظهر المولدون في البيئة العربية الإسلامية، لأن أكثرهم لم يدرك هذه الفروق الجوهرية في أداء اللسان العربي، ولم يقدر معظمهم على تأديتها على الوجه الصحيح فيها، وعلى الطريقة التي كان يسير عليها الشعراء البلغاء الذين كان يقصدهم أهل العلم، ويعتبرون كلامهم، وهذا ما أقره السكاكي حين قال معلقاً على بيت لبشار يقول فيه:

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ.

"حين استهواه التشبه بأئمة صناعة البلاغة المهتدين بفطرتهم إلى تطبيق مفاصلها، وهم الأعراب الخالص من كل خارش يربوع وضب، تلقاه في بلاغته يضع الهناء مواضع النقب، دون المولدين الذين قصارى أمرهم في مضمار البلاغة أو أن الاستباق، إذا استفرغوا مجهودهم الاقتداء بأولئك" (2).

والسكاكي يؤكد على أهمية الذوق، وأنه شيء لا يحصل بفهم القواعد والقوانين والحفظ فحسب، بل هو أمر فوق ذلك بأشواط طويلة، يحتاج إلى الدربة والممارسة، والفطرة والموهبة، والذكاء والعقل، ولذلك فهو "فن لا تلين عريكته، ولا تتفاد قرونه بمجرد استقراء صور منه، وتتبع مظان أخوات لها، وإتاعاب النفس بتكرارها، واستيداع خاطر حفظها وتحصيلها، بل لا بد من ممارسات لها كثيرة، ومراجعات فيها طويلة، مع فضل إلهي من سلامة فطرة واستقامة طبيعة وشدة ذكاء، وصفاء قريحة، وعقل وافر (...). واعلم أنك إذا حذقت في هذا الفن لصدق همتك، واستفراغ جهدك فيه، وبالحرى أمكنك التسلق به إلى العثور على السبب في إنزال رب العزة قرآنه المجيد على هذه المناهج" (3).

1 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص 169

2 المرجع نفسه، ص 172-173

3 المرجع نفسه، ص 174-175

الفطرة اللغوية عند السكاكي وعلاقتها بالذوق:

لقد أكد السكاكي على سلامة الفطرة والمحافظة عليها من كل ما يمكن أن يفسدها، والمقصود بالفطرة في هذا المقام، ما قرره الجاحظ من قبل في القرون الأولى، أن الله عز وجل قد خص العرب دون غيرهم من الأمم بالبيان والفصاحة والقدرة على إظهار ما في الضمير باللفظ الجميل والأسلوب الرصين.

الذوق والقاعدة في بلاغة السكاكي:

ووجود الذوق بهذا المفهوم لا يعني انعدام القاعدة، ووجود القاعدة لا يعني انعدام الذوق، فكل القوانين التي سعى البلاغيون العرب إلى وضعها إنما هي مستمدة أساساً من الذوق بالمعنى الذي أسلفنا الحديث عنه في الصفحات السابقة.

وهذا ما يفسر لنا بداية التعميد في اللغة العربية، إنهم يقولون في ذلك أن السبب المباشر هو فشو اللحن، واللحن في هذا السياق لا يقصد منه الخطأ النحوي أو مخالفة القاعدة فحسب، وإنما المقصود منه الخطأ النوقي الذي يؤدي إلى الخطأ النحوي، فمن فسد ذوقه أخطأ نحوه.

ومن خلال ما تقدم ندرك مدى إجحاف شوقي ضيف في حق السكاكي حين اتهمه بأنه أفسد البلاغة العربية، وأنه بعيد عن الذوق الذي تحدث عنه الجرجاني، فقد قيدته صرامة القوانين والقواعد والضوابط، يقول ضيف: "وما للجمال والسكاكي؟ إنه بصدد وضع قواعد وقوانين كقوانين النحو وقواعده" (1).

إن السكاكي إنما كان يسعى بقواعده وقوانينه إلى تدريب الذوق، لأنه يرى أن الأنواق فسدت والقرائح اعتلت، وفشا اللحن، فكل ما ذكره لم يكن قاعدة جافة بقدر ما كان سييلاً يتبعها من أراد الوصول إلى إعجاز كتاب الله تعالى وهو في هذا التقسيم "مستلهم من عبد القاهر الجرجاني، حيث رآه يخالف بين مرجعي الحسن في المسائل البلاغية، فيجعل الحسن في المجاز والاستعارة والتمثيل والكناية راجعاً إلى اللفظ باعتبار معناه،

1 شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف مصر، ط8، 1992، ص288

ويجعل الحسن في باقي المسائل البلاغية الأخرى راجعا إلى النظم، فأطلق السكاكي على جملة المسائل الأولى اسم البيان، وعلى جملة المسائل البلاغة الأخرى اسم المعاني⁽¹⁾.

ومما يؤكد عدم تعارض القاعدة والذوق عند السكاكي قوله بعد أن فسر قوله تعالى: "وقيل يا أرض ابلعي ماءك...": "ولله در شأن التنزيل، لا يتأمل العالم آية من آياته إلا أدرك لطائف لا تسع الحصر، ولا تظنن الآية مقصورة على ما ذكرت، فلعل ما تركت أكثر مما ذكرت، لأن المقصود لم يكن إلا مجرد الإرشاد لكيفية اجتناء ثمرات علمي المعاني والبيان"⁽²⁾.

وقد اعتبر بعض الباحثين أن السكاكي فصل بين علم المعاني وعلم البيان في تحليله لهذه الآية، طبعا اعتمادا على ما سبق أن وضعه من قوانين وفصل بين العلمين: "لقد حرص السكاكي في تحليله للآية واستكشاف ما بها من قيم جمالية وبلاغية على تطبيق قواعد البلاغة التي قررها من قبل تطبيقا حرفيا وعقليا إلى حد بعيد، فهو ينظر فيها من زاوية علم البيان منفصلا عن علم المعاني، وينظر فيها من زاوية الفصاحة اللفظية والمعنوية منفصلتين عن العلمين السابقين، ولم يعتد بالبديع، ولم يكشف عن أثره الفني في الآية، لأنه سبق وأن قرر أن البديع وجوه مخصوصة تزين الكلام وتكسوه حسنا، دون أن يكون له مشاركة فعلية في البنية الجمالية للنص"⁽³⁾.

ونحن في هذا المقام نسوق نص السكاكي الذي يرد فيه على بعض ما ذهب إليه الباحث، والذي زعم فيه أن السكاكي لم يول أهمية لعلم البديع واعتبره شيئا ثانويا لا قيمة له في الجانب الجمالي والفني للنص، يقول السكاكي: "والنظر في هذه الآية من أربع جهات: من جهة علم البيان، ومن جهة علم المعاني، وهما مرجع البلاغة، ومن جهة الفصاحة المعنوية ومن جهة الفصاحة اللفظية"⁽⁴⁾.

1 يوسف رزقة: القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، ص 174

2 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص 421

3 يوسف رزقة: القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، ص 180

4 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص 417

والذي أوقع الباحث في مثل هذه المواقف قول السكاكي "وهما مرجع البلاغة" وليس في قوله هذا ما يشير إلى أن جانب الفصاحة المعنوية أو اللفظية ليس له دور في البنية الجمالية، والدليل على ذلك قول السكاكي نفسه: "وأما النظر فيها من جانب الفصاحة المعنوية، فهي كما ترى، نظم للمعاني لطيف، وتأدية لها ملخصة مبنية، لا تعقيد يعثر الفكر في طلب المراد، ولا التواء يشيك الطريق إلى المرتاد، بل إذا جربت نفسك، عند استماعها، وجدت ألفاظها تسابق معانيها، ومعانيها تسابق ألفاظها، فما من لفظة في تركيب الآية ونظمها تسبق إلى أذنك إلا ومعناها أسبق إلى قلبك" (1).

ويقول أيضا: "وأما النظر فيها من جانب الفصاحة اللفظية: فألفاظها على ما ترى عربية مستعملة، جارية على قوانين اللغة، سليمة من التناثر، بعيدة عن البشاعة، عذبة على العذبات سلسلة على الأسلات، كل منها كالماء في السلاسة، وكالعسل في الحلاوة وكالنسيم في الرقة" (2).

وبعد كل هذا نسأل أين إبعاد السكاكي لعلم البديع من تحليله للآية؟، إنها الصور الكلية التي توحى بالجمال وتبعث على الإجلال.

السكاكي والدراسة النصية:

إن السكاكي يقرر في مواضع كثيرة من كتابه أن دراسته دراسة غرضها الأول التعليم، وهو ينطلق في ذلك من الجزء إلى الكل، والكل هنا هو السياق، وقد أنكروا عليه إهماله لهذا الجانب، واهتمامه بالنظرة الجزئية، وأنه طبق هذه النظرة في "توصيف الآية جملة جملة، بل كلمة كلمة بعدد ما فيها من أنواع البيان والمعاني من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وجمع وإفراد، دون النظر إلى السياق العام الذي تعيش في أحضانه، ولو أضاف ذلك إلى ما قام به من جهود مشكورة لقدم نموذجا أكثر تكاملا" (3).

1 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص 421

2 المرجع نفسه، ص 421

3 يوسف رزقة: القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، ص 181

وقد أنكروا عليه كذلك نزوعه الشديد نحو القاعدة ما دفعه إلى الوقوع في النظرة الجزئية، " إن عناية السكاكي ومدرسته بالشاهد منتزعا من السياق الوارد فيه، أو الشاهد المصنوع أحيانا هو تأكيد لاهتمامه بالجانب المعياري الذي يهدف إلى إيضاح القاعدة والقانون، حيث تبرز القاعدة في الشواهد المصنوعة أو المفردة من أصولها بشكل أوضح وأيسر أمام المتعلم إذا قيس ذلك بال نماذج الأدبية الرائعة والتي تحتاج إلى ذوق فني مرهف لإدراكها"(1).

السكاكي وابن سلام: توافق في "المنهج" و"الغاية":

لقد سعى السكاكي من خلال التقييد إلى حماية الذوق عن طريق الذوق في استخراج القاعدة، يقول في هذا الصدد: "إن هذا الفن لا تلين عريكته ولا تنقاد قرونته بمجرد استقراء صور منه (القاعدة) وتتبع مظان أخواتها لها، وإتاعاب النفس بتكرارها، واستيداع خاطر وتحصليها، بل لا بد من ممارسات لها كثيرة ومراجعات فيها طويلة(حصول ملكة الذوق بهذه المراجعات والممارسات)، مع فضل إلهي من سلامة الفطرة، واستقامة طبيعة، وشدة نكاه، وصفاء قريحة وعقل وافر"(2).

وكلامه هذا يحيلنا مباشرة إلى النصوص الكثيرة لابن سلام في الطبقات، والذي اعتمد فيه أساسا على اعتبارات عديدة أهمها الخواطر النفسية والصور العقلية، وهذه هي المرجع عند الحكم والتحليل، ولا يضيرنا في هذا المقام اختلاف العبارة بينهما فـ "طرائق المتقدمين في التعبير (...) غير طرائق المتأخرين، ثم إن كل عالم في هذه الفنون له خصوصياته في لغته وفكره"(3).

والفصل بين اللغة وخواطر النفس وحركة العقل، هو السبب الذي من أجله ألف ابن سلام كتابه الطبقات، وهو يعني أن لكل شاعر طريق ومهيح يتبعه يعبر به عن أفكاره وهواجسه وخواطره، وهذه الطريق قد تقترب عند

1 يوسف رزقة: القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، ص 185

2 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص 414

3 محمد أبو موسى: دلالات التراكيب، دراسة بلاغية، مكتبة وهبة مصر، ط2، 1987، ص 8

شاعر وآخر، وقد تبعد، وعندها تكون طبقة واحدة أو طبقات كثيرة، ولكنهم لا محالة تختلف طرائقهم" لأن الأحوال المعنوية هي التي عليها المعول في تحديد ما يتميز به الأديب وما يتفرد به، وإليها يرد الأمر"(1).

إن السكاكي يؤكد في كثير من مواضع كتابه على حدة الفهم، والذكاء، وإعمال الفكر، كل هذا للنظر في الأمثلة والشواهد التي ساقها في "المفتاح"، وهو بهذا يسير على المنهج الذي سار عليه عبد القاهر الجرجاني وغيره من العلماء، وذلك أنهم يكثر من الدعوة إلى إعمال النظر والفكر والعقل، وهم في ذلك إنما يرسمون الطريق ويضعون المعالم لمن يطالع كتبهم ليصل إلى ما وصلوا إليه ويندوق مثلما تدوقوا، نقرأ في هذا مثلا قول عبد القاهر الجرجاني في الدلائل: "ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء، والإشارة في خفاء، وبعضه كالتبني على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبني عليها"(2).

فبنا نحن أن ننظر في كلام العلماء لاستنباط المنهج الذي اعتمده في كتبهم، لأن البلاغة العربية استطاعت بفضل هذه العقول اختزال العلوم، وهذا أكبر دليل على عبقريتها، فالأدب العربي زاخر بالصور من لدن أن بكى ابن حزام الديار إلى يوم الناس هذا، "وهذا المحيط الزاخر من الصور البيانية اختزلته الدراسة البلاغية بمهارة فائقة في قواعدها وأصولها العامة التي يجب أن يتعلمها أهل العربية، وكان هذا الاختزال في وضع أصول للتشبيه مثلا فلا يدخل فيها كل تشبيه من لدن ابن حزام إلى يوم الناس هذا، وهكذا غير التشبيه، لأن علم البلاغة مؤسس على الكليات العامة والشاملة لكل الجزئيات، وهذا يعني أن الخصوصيات الفردية هي ضربة لازب في كل شعر، وفي كل بيان وفي كل صورة وفي كل صياغة ليس بيانها من مهمات علم البلاغة"(3).

1 محمد أبو موسى: دلالات التراكيب، دراسة بلاغية، ص 11

2 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 34

3 محمد أبو موسى: التصوير البياني، دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة القاهرة، ط7، 2009، ص 18

ولهذا فإن المتون البلاغية وغيرها ليست كما وصفها المتأخرون من أنها قتلت البلاغة، بل هي "خلاصة مركزة لكثير من الجهود، وقد راجعتها ونقحتها أجيال من العلماء، ولهذا تجد فيها كثيرا من السخاء الذي أودعته فيها هذه الأجيال الكريمة ثم هي مقتبسة من العربية نفسها وطرائقها في الإبانة، وكل باب من أبوابها ومسألة من مسائلها راجع إلى موطنه في طرائق العرب ومناهجهم في الإبانة عن مقاصدهم"¹.

وحدة المنهج بين السكاكي والعلماء من قبله:

ولهذا الأسباب ندرك بُعد قول القائل إن السكاكي ابتعد عن مناهج الأوائل في دراسة البلاغة العربية حين رسم لها القواعد وجعلها قوانين جافة، وإن ادعى أنه حافظ عليها اعتمادا على الذوق، " نعم، دعا السكاكي إلى الذوق وطالب بالالتكاء عليه في النقد، إلا أنه من ناحية تطبيقية لم يتجاوز حدود النظرة النظرية، فلم يقدم منهاجاً يقوم على الذوق الفني، أو دراسة تسعى إلى تربيته عند المتلقي على نحو ما نجد عند عبد القاهر، مما سمح بالقول بوجود حالة انفصام بين النظرية والتطبيق في عمل السكاكي"².

ونحن في هذا المقام نحيل على تحليل عبد القاهر للآية الكريمة: "وقيل يا أرض ابلعي ماءك..."، وعلى تحليل السكاكي لنفس الآية، ويتضح جليا أن تحليل السكاكي أوسع من تحليل عبد القاهر، وأكشف عن بعض المعاني التي لم ينتبه إليها هذا الأخير.

يقول عبد القاهر: "وكيف بالشك في ذلك، ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثم أمرت، ثم أن كان النداء بـ"يا" دون "أي" نحو "يا أيتها الأرض"، ثم إضافة "الماء" إلى "الكاف" دون أن يقال: "ابلعي الماء" ثم أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أن قيل: "وغيض الماء" فجاء الفعل على صيغة "فعل" الدالة على أنه لم يغيض إلا بأمر أمر وقدرة قادر"⁽³⁾.

1 محمد أبو موسى: التصوير البياني، دراسة تحليلية لمسائل البيان، ص26

2 يوسف رزقة: القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، ص197

3 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص45-46

أما السكاكي فيقول في تحليل الآية: "أما النظر فيها من جهة علم البيان وهو النظر فيما فيها من المجاز والاستعارة والكناية، وما يتصل بها فنقول: إنه عز سلطانه لما أراد أن يبين معنى أردنا أن نرد ما انفجر من الأرض إلى بطنها فارتد، وأن نقطع طوفان السماء فانقطع (...)", بني الكلام على التشبيه المراد بالمأمور الذي لا يتأتى منه، لكمال هيئته، العصيانُ وتشبيه تكوين المراد بالأمر الجازم النافذ في تكون المقصود تصويرا لاقتداره العظيم...

ثم بنى على تشبيهه هذا نظم الكلام، فقال جل وعلا: قيل على سبيل المجاز عن إرادة الواقع بسببها قول القائل، وجعل قرينة المجاز الخطاب للجماد وهو: يا أرض ويا سماء، ثم قال كما ترى: يا أرض ويا سماء فخطب لهما على سبيل الاستعارة للشبه المذكور، ثم استعار غوور الماء في الأرض البلع الذي هو إعمال الجاذبية في المطعوم للشبه بينهما"⁽¹⁾.

والملاحظة أن السكاكي كثيرا ما يعتمد على ذكاء القارئ وفطنته في تدريب الذوق لديه، وهذه سبيل العلماء القدماء في كل ما كتبوا، ولأنه من المقرر عندهم كذلك أن هناك أشياء من العلم ما لا يمكن التعبير عنها بالكلمات، وفي هذا الصدد كثيرا ما يردد السكاكي في كتابه عبارات تدل على هذا الذي ذكرنا، يقول مثلا في جزء "تقييد الفعل" بعد أن بين دقائقه وتفصيله ومتعلقاته: "واعلم أن مستودعات فصول هذا الفن لا تتضح إلا باستبراء زناد خاطر وقاد، ولا تتكشف أسرار جواهرها إلا لبصيرة ذي طبع نقاد، ولا تضع أزمتهما إلا في يد راكض في حلبتها إلى أنأى مدى، باستفراغ طوق متفوق أفاويق استثنائها بقوة فهم ومعونة ذوق، مولع من لطائف البلاغة بما تؤثرها القلوب بصفايا حباتها، وتبثر عليها أفئدة مصاقع الخطباء جنايا محباتها"⁽²⁾.

ويقول في جزء "تقييد الفعل": "وأمثال هذه اللطائف لا تتغلغل فيها إلا أذهان الراضة من علماء المعاني، ولمبنى علم المعاني على التتبع لتراكيب الكلام واحدا فواحدا، كما ترى، وتطلب العثور على ما لكل منها من لطائف مفصلة، لا تتم الإحاطة بها إلا لعلام الغيوب"⁽³⁾.

1 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص 417- 418

2 المرجع نفسه، ص 248

3 المرجع نفسه، ص 248

الفصل الثالث :

منهج الرواية و السماع في البلاغتين العربية و الغريبة

في هذا الفصل من الدراسة الحالية سنتعرض لبعض القضايا الأساسية التي لها علاقة بالسماع والرواية الأدبية في البلاغة العربية ونظيرتها الغربية (تُعرف مسألة الرواية في الثقافة الغربية بـ"الشفاهية" في مقابل "الكتابية")، على اعتبار أن كثيرا من الأفكار المستقرة في أذهان الباحثين اليوم حول الرواية الأدبية عند العرب إنما ترجع في أساسها إلى الثقافة الغربية خاصة منها ما يتعلق بالتحقق من نسبة الملحميتين الإغريقيتين لشاعر اليونان العظيم "هوميروس"، وتلك هي منطلق الإشكال، فكثير من الباحثين العرب اليوم يعتقد أن هناك شبها كبيرا بين هذه وقضية نسبة الشعر الجاهلي، والأدب العربي عامة، "أي السؤال حول مدى أصالة هذا الشعر وصحة نسبته لمن نسب إليهم من أهل الجاهلية، وهي القضية الموازية للمسألة الهومييرية على أكثر من مستوى، فلدينا أقوال كثيرة في هذا النقد حول هذه المشكلة، وبخاصة عند ابن سلام الجمحي"(1).

وهذه الإشكالية المطروحة سلفا هي لب مسألة "الرواية" في الثقافة الغربية، ثم حاول الباحثون العرب إسقاطها على ما هو ثابت ومستقر في الثقافة العربية، دون تمييز بين كثير من المعطيات والاختلافات في الثقافتين.

يعتقد الباحثون العرب كما يعتقد أسلافهم من الباحثين الغرب أن العلوم والثقافة يجب أن تنتقل من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة الكتابية لأنها " تمثل منعطفا هاما لم تكد تسلم منه أمة من الأمم إذ هو يشير إلى تحول جذري من نمط من العيش إلى نمط آخر"(2)، ويقولون إن الثقافة العربية الإسلامية تحولت من الشفاهية إلى الكتابة، وفي ذلك دليل على تحول في البنية الفكرية والاجتماعية والنفسية: "إن هذه الصورة المزدوجة تبدي لنا طرفا من هذا التحول الذي أصاب المجتمع العربي خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى من نمط المشافهة إلى نمط التدوين عند ظهور هذه الممارسة الاجتماعية الجديدة المتمثلة في الكتاب تدوينا وتأليفا وقراءة واستنساخا وبيعا وشراء"(3).

1 والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ترجمة، حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة ع 182 فبراير 1994، ص 12
2 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، كلية الآداب، منوبة، تونس، ط1. 1998
ص147
3 المرجع نفسه، ص151- 152

وسنحاول بيان الفروق الجوهرية التي تميز الثقافة العربية - ممثلة في مشكلة الرواية الأدبية- عن بقية الثقافات العالمية، ذلك أن الباحثين العرب اليوم، يتبنون النظريات الغربية دون فهم لحقيقتها وجوهرها وأصولها القائمة عليها، ودون وعي وإدراك لأبعادها الفكرية والاجتماعية والنفسية. ففي قضية الحال سيتبين لنا أنهم أهملوا جوانب مهمة في مشكلة الشفاهية والكتابية في الثقافة الغربية، هذه الجوانب لا يمكن أن نوازن بينها وبين الرواية في الثقافة العربية، أو أن نطبقها عليها في دراسة مشكلاتها.

من ذلك مثلا ما نجده في الثقافة الغربية، ونُقل إلى الدراسات العربية، أن المجتمع الغربي لم ينتقل من الشفاهية إلى الكتابية إلا عندما زادت الحركات على الحروف، عندها تقدم المجتمع اليوناني خطوة نحو الحضارة، فصعود نجم الفكر التحليلي اليوناني ينسب "إلى إضافة اليونان الحركات إلى حروف الأبجدية (...). وبإضافة الحركات، وصل اليونان إلى مستوى جديد، وضع فيه عالم الصوت المراوح داخل إطار تجريدي تحليلي بصري"(1).

هذه الفكرة استقاها محمد القاضي ليدل على أن الثقافة العربية لا تزال في طورها الجنيني لأنها هي الأخرى لم تطور الحروف إلا في مرحلة متأخرة من تاريخها العلمي، وفي هذا الصدد يتساءل محمد القاضي سؤالا، يريد من خلاله أن يصل إلى أن الثقافة العربية هي ثقافة شفاهية بالدرجة الأولى كمنظيرتها الغربية، يقول: "فلو أن التدوين كان أمرا متداولاً له قوانينه وسننه الراسخة في العادات الاجتماعية الثقافية، فهل كان يمكن أن يكون دأب أغلب الأخباريين الامتناع عن إملاء ما يحدثون به من أخبار وملح"(2). ولنا عودة إلى هذه القضية بعد الفراغ من عرض أصول النظرية "الشفاهية والكتابية".

إشكالية نسبة الإلياذة والأوديسة:

إن أول ما يواجهنا في مثل هذه المباحث في الدراسات الغربية، المشكلة الهوميرية ونعني بها نسبة الإلياذة والأوديسة لصاحبها الأول، ولقد أثارت هذه المسألة حيرة وبلبلة في الأوساط العلمية في ميدان البحث العلمي الغربي الذي اعتمد أساسا على النظرية الشفاهية والكتابية في مثل هذه الثقافة، والتي كان لها

1 والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ص69

2 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص149

تأثير واسع على تلك البحوث، ذلك أن الملحمتين عبارة عن خليط من اللهجات والأشكال التاريخية "ذلك الخليط الذي يشكل فن القول الهومييري والذي غالبا ما أثار حيرة وبلبله"(1).

إن المتتبع لطريقة التحقق من نسبة الملحمتين لصاحبها الأول، سيلاحظ بجلاء غياب عنصر مهم في هذه العملية، وسيجد احتمالات وتخمينات وافتراضات لا غير، وليس هناك سند أو سلسلة من الرواة الذين يسند إليهم نقل هاتين الملحمتين، وهذه من أعوص المشكلات التي تقودنا إلى الشك فيهما، وهذا ما عبر عنه أحد الباحثين حين قال: "فقد كرس الكتايبون لما يزيد على ألفين من السنين أنفسهم لدراسة هوميروس متسلحين بخليط متباين من نفاذ البصيرة والمعلومات الخاطئة، والتحيز الواعي وغير الواعي"(2).

ومن المشاكل التي واجهها الباحثون في مثل هذه القضية، ما ذهب إليه شيشرون من "أن النص الباقي من الملحمتين الهومييريتين كان نسخة منقحة لعمل هومير على بسيسراتوس"(3).

وقد طبقت هذه النظرية (الشفاهية والكتابية) على تقاليد كثيرة "منها اليونانية القديمة والانجليزية القديمة، والصربو - كرواتية، والاسبانية (وبخاصة ملحمة السيد) والفرنسية القديمة، والألمانية الوسيطة، واليونانية البيزنطية واليونانية الحديثة، والاييرلندية، ودراسات الكتاب المقدس، والعربية، وتقاليد شفاهية إفريقية، وهندية وأخرى غيرها"(4).

"الشفاهية والكتابية" مرحلتان من مراحل "التفكير البشري" في الفكر الغربي:

والشفاهية هنا لا يقصد بها مرحلة من مراحل تدوين العلوم فقط وإنما هي مرحلة من مراحل التفكير أيضا، ولهذا يصر أصحاب هذه النظرية على التأكيد على هذه القضية: شفاهية التعبير والتفكير في مقابل كتابية التعبير والتفكير؛ الأولى يقصد بها مرحلة بدائية لها ما يميز المراحل البدائية في حياة البشرية، والثانية لها ما يميزها كذلك من مميزات التفكير البشري المتقدم على المرحلة الأولى.

1 والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ص 24

2 المرجع نفسه، ص 57

3 المرجع نفسه، ص 57، ينظر في هذا الصدد طريقة التحقق من صحة الملحمتين، والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ص 57-58-59-60

4 المرجع نفسه، ص 31

إن أصحاب النظرية الشفاهية يتعلمون بطرق كثيرة، غير أنهم لا يدرسون بطريقة منظمة، "إنهم يتعلمون بالتلمذة، مثل الصيد مع صيادين ذوي خبرة، على سبيل المثال، وبالأخذ عن الشيوخ الذي هو نوع من التلمذة، وبالاستماع، وإعادة ما يسمعون، وبإعادة الأمثال وطرق التأليف بينها وإعادة التأليف، وباستيعاب مواد أخرى قائمة على الصيغ، وبالاشتراك في نوع من التأمل الجمعي في الماضي، إنهم يتكلمون بكل هذه الطرق وليس بالدراسة بمعناها الدقيق" (1).

وعلى هذا فإن من خصائص الفكر الشفهي أن أصحابه لديهم "النقص في القدرة على الاستبطان وعدم البراعة في التحليل، وفي إهمال الاهتمام بالإرادة في حد ذاتها، وفي قلة الإحساس بالفرق بين الماضي والمستقبل" (2).

والملاحظ على طريقة التعلم هذه أنها تقوم على "نظام الصيغ"، والمقصود بالصيغ في هذه المقام أن هناك في اللغة بعض الكلمات والتعبير التي لها وزن خاص، هذا الوزن هو الذي يُمكن من استخدامها في الشعر، على خلاف عبارات أخرى والتي ليس لها هذه الصفة وبالتالي لا يمكن أن تستخدم فيه، ولذلك "الشاعر الذي تتخيله الثقافات الكتابية أو حتى معظم ثقافات الطباعية في صورته المثالية لم يكن يتوقع منه أن يستخدم مواد سابقة الصنع" (3).

ولهذا شاع في العصر التالي للعصر اللاتيني ما يعرف بـ "كتب العبارات النموذجية" التي يستعملها الشعراء، ومن الأمثلة على ذلك كتاب: Gradus ad Parnassum (خطوة إلى بارناسس) وقد كان هذا الكتاب كثير التداول بين طلاب المدارس واشتمل "على عبارات ونعوت من الشعراء اللاتينيين الكلاسيكيين، وقد حددت مقاطعها الطويلة والقصيرة بعلامات فارقة لتتناسب الحاجة الوزنية، وذلك لكي يستطيع الشاعر الناشئ أن يجمع قصيدة منه على نحو ما يستطيع الصبية أن يجمعوا بناء مختلفا في لعبة المكعبات" (4)، وهكذا يكون البناء الكلي من صنع الشاعر بينما البناء الجزئي والصيغ الجزئية موجودة سلفا، ولهذا عرف "باري" "نظام الصيغ" بقوله: "تعد الصيغة مجموعة من الكلمات مستخدمة

1 والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ص 45

2 المرجع نفسه، ص 71

3 المرجع نفسه، ص 61

4 المرجع نفسه، ص 62

بانظام تحت الشروط الوزنية نفسها لتعبر عن فكرة جوهرية بعينها" (1). وهذا إنما يكون بالنسبة للشعراء المبتدئين، بينما أولئك الشعراء المقتدرون فعليهم أن يكونوا كالألهة التي تخلق ما لم يكن موجودا، كما يعتقد الرومانسيون، وقد كان هوميروس شاعرا عظيما عبقريا، "ومع ذلك بدأ يظهر الآن أنه كان لديه نوع ما من كتب العبارات الجاهزة في رأسه وقد أظهرت الدراسات الدقيقة، مثل دراسة ميلمان باري، أن هوميروس كان يكرر صيغة بعد صيغة في الشعر المنسوب إليه" (2).

ونحن في هذا المقام نود أن نقدم ملاحظة مهمة وهي أن النظرية الشفاهية بهذا المنحى وهذه الأسس تريد أن تصل إلى نتيجة مفادها أن الثقافة الشفاهية هي ثقافة بدائية، في تفكيرها وفي عباراتها، تقوم على الصيغ الجاهزة والنموذجية، وهذه الصيغ الجاهزة بدورها لها موضوعات هي كذلك نموذجية مثل المجلس، واجتماع الجيش، وسلب المهزوم، وترس البطل.

والنظرية الشفاهية حين اعتبرت هذا الاعتبار، إنما انطلقت من فكرة أن المعرفة التي يتحصل عليها البشر إذا لم تكرر فإنها تزول، وما دامت الكتابة منعدمة فقد كان لزاما على الفكر في تلك المرحلة من تاريخ البشرية المبكر أن يبتكر وسيلة للحفظ والتذكر، وقد اهتدوا إلى نظام الصيغ الذي يقوم على تشابه الكلمات وزنيا وإيقاعيا وكل هذا إنما يكون شفاهيا، " ففي الثقافة الشفاهية الأولية عليك لكي تحل مشكلة الاحتفاظ بالتفكير المعبر عنه لفظيا واستعادته على نحو فعال، أن تقوم بعملية التفكير نفسها داخل أنماط حافزة للتذكر، صيغت بصورة قابلة للتكرار الشفاهي، وينبغي أن يأتي تفكيرك إلى الوجود إما في أنماط ثقيلة الإيقاع متوازنة، أو في جمل متكررة أو متعارضة، أو في كلمات متجانسة الحروف الأولى أو مسجوعة، أو في عبارات وصفية أو أخرى قائمة على الصيغة، أو في وحدات موضوعية ثابتة" (3).

ولذلك فبعد أن تطورت الكتابة في المجتمع اليوناني نحو 720، 705 قبل الميلاد، وأصبحت الطريقة الجديدة في تخزين المعلومات هي الكتابة؛ طرد أفلاطون الشعراء من جمهوريته الفاضلة لأنه "وجد نفسه

1 والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ص 65

2 المرجع نفسه، ص 62

3 المرجع نفسه، ص 77

في عالم جديد ذي ملكة عقلية كتابية، أصبحت فيه الصيغ أو الرواسم (الكليشيات) المفضلة لدى جمهور الشعراء التقليديين قديمة ضارة"(1).

ولهذا فإن الكتّابيين أكثر تواسلا وارتباطا من الشفاهيين " فمن دون الكتابة لا يستطيع الوعي الإنساني أن ينجز إمكاناته الأكمل، بل لا يستطيع أن ينتج إبداعات أخرى مفعمة بالجمال والقوة"(2).

ويرى أصحاب النظرية الكتابية أن الثقافة الشفاهية لا يمكن أن تحل محل الثقافة الكتابية، كما أن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تحل محل الأولى، ذلك أن الثقافة الشفاهية تعتمد أساسا على نظام الصيغ الجاهزة وعلى الحفظ، أما الثقافة الكتابية فإنها بعيدة البعد كله عن مثل هذه الطرق البدائية، ثم إن الانتقال من الثقافة الشفاهية إلى الثقافة الكتابية يستغرق زمنا طويلا " وهناك العديد من الثقافات المعاصرة التي عرفت الكتابة على مدى قرون ولكنها لم تستوعبها أبدا بشكل كامل، مثل الثقافة العربية، وثقافات متوسطة أخرى معروفة وهي ثقافات لا يزال كثير منها يعتمد اعتمادا كبيرا على الفكر والتعبير القائمين على الصيغ"(3).

وأصحاب النظرية الشفاهية يعتقدون أن الكتّابيين لا يمكنهم أن يكونوا كتّابيين إلا إذا كانوا مرتبطين ارتباطا لسيقا "بالتحولات المرئية للغة، إذ كيف يمكن أن يعيش الكتّابيون دون معاجم، ودون قواعد نحوية مكتوبة، ودون ترقيم، ودون الآلات التي تحيل الكلمات إلى شيء يمكن أن تبحث عنه أو فيه"(4).

والأفراد في الثقافة الشفاهية لا يمكنهم أن يعيدوا صيغا أو جملا طويلة أو فقرات كما قيلت أول مرة، ففي هذه الثقافة "لا تكون الكلمات سوى أصوات؛ ولا يؤدي ذلك إلى التحكم في أنماط التعبير فقط، بل إلى التحكم في العمليات الفكرية أيضا.

1 والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ص 64

2 المرجع نفسه، ص 52

3 المرجع نفسه، ص 67

4 المرجع نفسه، ص 52

فالمرء لا يعرف إلا ما يمكنه تذكره. وعندما نقول إننا نعرف هندسة إقليدس، فنحن لا نعني أننا نستحضر في عقولنا في هذه اللحظة نظرياتها وبراهينها، بل نعني أننا على استعداد لأن نستحضرها إلى أذهاننا أي أننا نستطيع أن نتذكرها" (1).

ولهذا يظهر أن المشكلة في النظرية الشفاهية والكتابية أن أصحابها لم يستطيعوا أن يتصوروا إنسانا يعيد ما قاله عن ظهر قلب دون زيادة أو نقصان أو تقديم أو تأخير، ولذلك افترضوا " أن شخصا ما من ثقافة شفاهية أخذ على عاتقه أن يفكر في مشكلة معقدة تعقيدا ما، وتمكّن في النهاية من الوصول إلى حل هو في ذاته معقد نسبيا، ومكون، مثلا، من عدة مئات من الكلمات، فكيف يحتفظ هذا الشخص بهذا الحل الذي بذل فيه ما بذل من عناء الصياغة والتفويض لكي يستعيده فيما بعد" (2).

وعلى عجل نورد اعتراضا على هذه الفكرة التي اعتمدها أصحاب النظرية الشفاهية لبناء موقفهم الزاعم أن الشفاهيين لا يمكنهم التذكر الحرفي، هذا الاعتراض هو طريقة تأليف المعجم العربي التي ابتكرها الخليل بن أحمد الفراهيدي، حين فكر " في وضع معجم يجمع لغة العرب، لجا إلى حصر رؤوس مادة اللغة أولا، وذلك بأن عمد إلى أصعب طريق ولكنه أوثقه، حتى لا يسقط من مادة اللغة شيء، فأخذ حروف المعجم التسعة والعشرين (أ، ب، ت، ث...) ولجا إلى ما نسميه اليوم " قانون التبادل والتوافق " فاستخرج عدة الأبينية التي يمكن أن تتركب من حروف المعجم، فبلغت عدة ملايين، في الثنائي والثلاثي والرابعي والخماسي من الأبينية، ثم عرض هذه الملايين على ما في صدره من كلام العرب، فاستخرج المهمل والمستعمل، حتى حصر اللغة حصرا دقيقا بلا رجوع إلى كتاب مقيد" (3).

والخليل طبعا لم يعتمد في هذا العمل إلا على ذاكرته لا على الكتابة كما افترضتها النظرية الشفاهية والكتابية، ثم إننا اقتصرنا على الخليل بن أحمد لأن الكل متفق على عقلية الفذة، مع أن الأمثلة على ذلك تملأ كتب التراجم.

ومما توصل إليه البحث الغربي بشأن الشفاهية والكتابية، أن من مميزات التعبير في الثقافة الشفاهية البدائية كثرة حروف العطف بين الجمل بدلا من تداخلها، والمثال على ذلك ما جاء في "سفر التكوين"

1 والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ص76

2 المرجع نفسه، ص76

3 محمود محمد شاكر: قضية الشعر الجاهلي في كتاب ابن سلام، مطبعة المدني القاهرة، دت، دط، ص63-64

(5-1:1) طبعة دواي 1610 douay: " في البدء خلق الله السموات والأرض، وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه. وقال الله ليكن نور فكان نور. ورأى الله النور أنه حسن. وفصل بين النور والظلمة. ودعا الله النور نهارا والظلمة دعاها ليلا. وكان مساء وكان صباح يوما واحدا".

ولكثرة الواوات العاطفة في هذا النص، عدّل ليلانم الحساسيات التي عملت على تشكيل الكتابة والطباعة، على النحو الآتي:

"في البدء، عندما خلق الله السموات والأرض، كانت الأرض أرضا خرابا بلا هيئة، وكان الظلام يغمر وجه الغمر، في حين كانت الريح العاتية ترف فوق المياه. حينئذ قال الله: "ليكن نور، فكان نور. رأى الله كيف أن النور حسن، بعد ذلك فصل الله النور من الظلمة. سمى الله النور "نهارا" وسمى الظلام "ليلا". هكذا أتى المساء، وتبعه الصباح اليوم الأول"(1).

هذه جملة الأسس التي تقوم عليها نظرية الشفاهية والكتابية في الفكر الغربي، وهي في مجملها أسس نبنت في بيئة غير عربية، ومن نفوس لا علاقة لها بالثقافة العربية، ومن أفكار لا علاقة لها كذلك بالفكر العربي لا بعيد ولا من قريب، ثم هي في النهاية افتراضات افترضها العلماء وحاولوا من خلالها الوصول إلى فهم بعض القضايا العالقة في الأدب الغربي، فإذا ذهب الباحث منا يبحث عن شبه لها في البيئة العربية وقع في التعميم والخطأ والظلم لثقافة كانت ممتدة لما يزيد على الأربعة عشر قرنا، لها أسسها وقضاياها وأهلها وطريقة تفكيرهم ومنهجهم الخاص في الدراسة والتحقيق من النصوص وروايتها على نمط خاص.

الشفاهية والكتابية في النقد العربي المعاصر:

سنحاول فيما يلي من الفقرات أن نعالج بعض القضايا التي لها علاقة بالشفاهية والكتابية في الثقافة العربية كما هي رائجة في الدراسات والأبحاث المعاصرة. وهل صحيح أن الرواية الأدبية الشفوية في الثقافة العربية تمثل المرحلة البدائية الفكرية للعلوم العربية، ثم تلتها من بعد ذلك المرحلة الكتابية التي تعتبر مرحلة تدل على تطور هذا الفكر؟.

1 والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ص 80

يرى بعض الباحثين العرب أن البحث عن بدايات المرحلة الشفاهية في الأدب العربي أمر عسير على الباحث، تكاد خطوطه العريضة لا تظهر فضلا عن تفاصيله وجزئياته، وهذا "لاتصاله بأضرب متنوعة من المعارف كالحديث النبوي والتاريخ والشعر والخطب وغيرها، وبينها أوامر تشد بعضها إلى بعض حتى اختلط الأصل بالفرع والسابق باللاحق" (1).

ولهذا السبب فإن الثقافة العربية كانت تعيش صراعا عنيفا، ومخاضا عسيراً، لا يكاد يطفو على السطح ولا تكاد تظهر لعين الناظر ملامحه، وفي هذا الصراع كان الانتصار في البداية للمرحلة الشفاهية، فقد كانت الرواية الشفوية هي السنة، والكتابة هي الاستثناء، يقول محمد القاضي: "ولعلنا لا نبعد إن قلنا إن السنة كانت في القرن الثاني هي الرواية الشفوية وأن الاستثناء كان التدوين والمرجح أن احتراف الإخبار كان له ضلع كبير في هذه الظاهرة" (2).

والدليل الذي اعتمده المؤلف، رغم أن الفصل مرحليا بين الكتابة والرواية الشفوية أمر عسير كما أقر هو نفسه، هو أن اللغة العربية لم تعرف تطور الخط إلا في مرحلة متأخرة من تاريخها وبالتحديد في خلافة عبد الملك بن مروان " فنحن نجد روايات تدل على أن الخط العربي شهد خلال القرن الأول محاولات لضبطه. ويقال: إن أبا السود الدؤلي (ت69هـ) وضع رموزا تحل على الحركات بتكليف من زياد بن أبيه (ت53هـ). ويقال: إن نصر بن عاصم (ت89هـ) تلميذ أبي الأسود هو الذي قام بذلك" (3).

وهو في مذهبه هذا معتمد على المستشرق "جب" إذ ينقل كلامه عن تأثير استعمال الخط العربي في الدواوين في تطور العلوم، يقول هذا المستشرق: "المرجح أن استخدام اللغة العربية في الشؤون الإدارية كان وسيلة فعالة كبرى في نشر العلم بطراز معهود في الكتابة العربية، ومن الثابت أيضا أن هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى أواخر القرن الأول بعد الهجرة" (4).

1 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص 147-148

2 المرجع نفسه، ص 149

3 المرجع نفسه، ص 149

4 المرجع نفسه، ص 150

الخط والنقط عند العرب: منهج جاهلي:

وهذا المذهب الذي ذهب إليه الباحث ليس هو القول الفصل في هذه القضية، بل إن الأدلة تدل على أن العرب عرفوا الكتابة والرّقش (النقط) في مرحلة متقدمة من تاريخهم، وهذا ما دلت عليه النقوش والآثار، فقد " كانوا يكتبون في جاهليتهم ثلاثة قرون على أقل تقدير بهذا الخط الذي عرفه بعد ذلك المسلمون، وقد أصبحت معرفة الجاهلية بالكتابة، معرفة قديمة، أمراً يقينياً، يقرره البحث العلمي القائم على الدليل المادي المحسوس، وكل حديث غير هذا لا يستند إلا إلى الحدس والافتراض"(1).

ثم إن الحروف العربية فيها عدد لا بأس به مما تتشابه أشكاله على عكس الحروف في اللغات الأخرى (النبطية، الحميرية، الصفوية، الثمودية، اللحيانية) التي لا تتشابه حروفها وعندها يؤمن اللبس، أما في اللغة العربية فلا سبيل إلى التفرقة بينهما إلا بالنقط، بل "إن هذا التشابه العجيب بين الحروف ليكاد يجعلنا نظن أن الحرف منذ أن وُجدَ وُجدَ معه نقطه، وأن النقط ضرورة من ضرورات هذه الحروف منذ نشأتها، إلا إذا كان يفرق بينها بوسيلة أخرى من وسائل الخط توضحها وتمنع اختلاطها مع غيرها"(2).

وهذا يدعمه قول القلقشندي في "صبح الأعشى": "والظاهر ما تقدم - يعني أن الإعجام موضوع مع وضع الحروف - إذ يبعد أن الحروف قبل ذلك مع تشابه صورها كانت عَرِيَّةً عن النقط إلى حين نقط المصحف"(3).

وقد وردت أشعار جاهلية كثيرة تدل على أن العرب كانت ترقش حروف اللغة، إلا أن إهمال النقط كان شائعاً في العهود الإسلامية قروناً متوالية، بل لقد عد بعضهم الإعجام والنقط مما لا يليق في الكتب والرسائل لأنه يدل على أن الكاتب يتوهم فيمن يكتب إليه الجهل وسوء الفهم"(4).

1 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار المعارف مصر، ط5، 1978، ص33

2 المرجع نفسه، ص38

3 أبو العباس أحمد القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، المطبع الأميرية القاهرة، 1332هـ، ج 3، ص155

4 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص41

وهذا السبب قد ذكره الصولي حين قال: "كره الكتاب الشكل والإعجام إلا في المواضع الملتبسة من كتب العظماء إلى من دونهم، فإذا كانت الكتب ممن دونهم إليهم ترك ذلك في الملتبس وغيره، إجلالا لهم عن أن يتوهم عنهم الشك وسوء الفهم، وتنزيها لعلومهم وعلو معرفتهم عن تقييد الحروف"(1).

أما إذا جئنا إلى مرحلة ما بعد نزول القرآن فإن الأدلة متضافرة لا تكاد تدع مجالا للشك أن العرب عرفوا الكتابة والقراءة بل ونقط الإعجام كذلك، فهذا أبو بكر بن العربي في كتابه "العواصم من القواصم" يقول: "وكان نقل المصحف إلى نسخه على النحو الذي كانوا يكتبونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم كتابة، عثمان، وزيد، وأبي، وسواهم، من غير نقط ولا ضبط. واعتمدوا هذا النقل ليبقى بعد جمع الناس على ما في المصحف، نوع من الرفق في القراءة باختلاف الضبط"(2).

وهذا السبب ذاته ذكره ابن الجزري، عالم القراءات، إذ يقول: "إن الصحابة رضي الله عنهم لما كتبوا المصاحف جردوها من النقط والشكل ليحتمله ما لم يكن في العرصة الأخيرة مما يصح عن النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما أخلوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط على كلا اللفظين المسموعين المتلوين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين"(3).

وينقل ناصر الدين الأسد خبرا عن ابن مسعود، وقد كان له مصحفه الخاص، أنه قال: "جَرَدُوا الْقُرْآنَ لِيَرَبُّوْهُ فِيهِ صَغِيرِكُمْ وَلَا يَنَأَى عَنْهُ كَبِيرِكُمْ"، ثم أورد شرح الزمخشري لهذه العبارة حيث يقول: "أراد تجريده عن النقط والفواتح والعشور لئلا ينشأ نشء فيرى أنها من القرآن"(4).

إذن، "فعدم ظهور النقط في القرآن في بادئ الأمر لا يمكن أن يستدل به على عدم معرفة العرب آنذاك به، بل لتخرجهم في استخدامه، ونفس الشيء يمكن أن يقال بالنسبة لما دُوِّنَ من حديث النبي عليه الصلاة والسلام"(5).

1 أبو بكر الصولي: أدب الكاتب، تحقيق محمد بهجة الأثري، المكتبة السلفية القاهرة 1431هـ، ص57

2 أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق عمار الطالبي، مكتبة دار التراث القاهرة، دط، ص358

3 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي ص35

4 المرجع نفسه، ص35

5 عز الدين إسماعيل: المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، دار النهضة العربية، مصر، 1975، دط، ص36-

أما الحرج فقد ارتفع تماما لما فشا اللحن في الناس، وهذا ما يفسر به لجوء أبي الأسود الدؤلي إلى نقط المصحف حين وضع الحركات بأمر من زياد بن أبيه " فاهتدى إلى الفتحة، وكان يكتبها نقطة فوق الحرف بمداد يختلف لونه عن لون مداد الكتابة نفسها، وإلى الكسرة، فجعلها نقطة تحت الحرف، وإلى الضمة فجعلها نقطة بين يدي الحرف، أي على خط استواء الكتابة، أما التتوين فجعله نقطتين أمام يدي الحرف، على خط استواء الكتابة كذلك، وأما السكون فقد أهمله" (1).

والخلاصة والنتيجة في إشكالية الخط العربي، " أن الحروف الكتابية العربية كانت قد أخذت شكلها منذ الجاهلية الثانية على أقل تقدير، وأن إعجام بعض هذه الحروف للتمييز بين متشابهها كان معروفا ومستخدما في نطاق ضيق منذ صدر الإسلام، ثم حدث توسع فيه منذ بداية النصف الثاني من القرن الأول الهجري مع إضافة نظام الشكل (الفتحة والكسرة والضمة والتتوين) لضبط اللغة وتحاشي اللحن" (2).

الجاحظ ومسألة الكتابة (الكتاب) والمشافهة:

أما عن استطراد الجاحظ في مدح " الكتاب" في بداية كتابه الحيوان، الذي زعم محمد القاضي أن ذلك دليل على انتقال العقلية العربية من مرحلة الشفاهية إلى الكتابية، ففيه نظر طويل، وتأمل عميق، يقول محمد القاضي: " وفيه صورة ذات جانبيين: أحدهما تتألف عناصره من تلك الأخبار والأقوال التي تصور ندرة الكتب وغلاء ثمنها (...). ويتم كمال هذا الجانب الأول من الصورة بما يمكن أن نصلح عليه بمديح الكتاب.

أما الجانب الثاني (...). فيتألف من تلك الأخبار التي تبين كثرة الكتب وشدة إقبال الناس على اقتنائها، ومنها قول أبي الحسن اللؤلؤي (ت204هـ): غبرت أربعين عاما ما قَلْتُ ولا بَتُّ ولا انكأت إلا والكتاب موضوع على صدري" (3).

1 عز الدين إسماعيل: المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، دار النهضة العربية مصر، 1975، دط، ص37

2 المرجع نفسه، ص39

3 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص151

وقبل التعليق على هذا الرأي، نود أن نقرر حقيقة مفادها أن العرب المسلمين لم يكونوا منغلقيين على أنفسهم، بل كان كل همهم أن يجدوا الحكمة وأن يطلبوها في مظانها، وأن يحافظوا عليها بما ملكت أيماهم، والكتابة كانت معروفة منتشرة نسبيا في المجتمع العربي الإسلامي، ولما تيسرت أسبابها صارت هذه الكتابة وسيلة من أهم وسائل الرقي في سلم الحضارة، فقد أبدعوا في صناعة الكتب بهذا الورق إبداعا فاقوا فيه الأمم من حولهم، " فالعرب ما كادت تعرف صناعة الورق، حتى أخذتها بقوة، وأحدثت فتحا جديدا للإنسان، ونقلتها من صناعة مقصورة على المهارق والصكوك والسجلات والطوامير، التي كانت تتراد لأعمال الدولة ودواوينها أكثر ما تتراد، وأقله كتابة الكتب والأسفار المتعددة الجلود، بل كان أكثره يلف في الأضابير، نقلت هذه الصناعة إلى صناعة أخرى جديدة استحدثتها، هي صناعة ورق الصحف التي تطوى كراريس كراريس، وتجمع في جلد واحد يصونها، جدد أسلافنا يومئذ أساليب هذه الصناعة حتى صارت قادرة على كثرة الإنتاج، وحتى صارت كل مدينة فما دونها لا تكاد تخلو من صناعته، ولا من صناعة المداد، وصار الورق من يومئذ مبدولا للصغار والكبار، وفي أيدي الرجال والنساء. ولم يستمع الزمن من صرير الأقلام على وجوه الصحف، وفي نواحي الأرض المتباعدة المتقاذفة، وعلى تطاول الدهور، ما سمع من صريرها منذ خرج الورق على أيدي العرب من أسر الدواوين وكتابها إلى أيدي الصغار والكبار من جماهير الناس وطلبة العلم، ولم ير الزمن أيضا مدادا يراق على الطروس كما رآه في زمانهم هذا" (1).

والجاحظ، على عادته في الكتابة لا يفصح عن مكنون صدره اتكالا على نباهة القارئ، يؤكد في مواضع كثيرة على أهمية الحفظ والرواية عن الشيوخ والسماع منهم، وكتبه مليئة بمثل هذه الإشارات من ذلك قوله مثلا: " وقد جمعنا في هذا الكتاب جملا التقطناها من أفواه أصحاب الأخبار" (2).

1 محمود محمد شاكر: قضية الشعر الجاهلي في كتاب ابن سلام، ص 56-57

2 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، دط، دت، ج2، ص 18

ويقول عن فوائد الحفظ في رسالة الترييع والتدوير: " هذا جماع هذا الكتاب وجمهرته وأقسامه وجملته.

ثم من أنفع أسبابه الحفظ لما قد حصل، والتقييد لما ورد، والانتظار لما لم يرد، وأن لا تخلي نفسك من الفكرة إلا بقدر جَمَام الطبيعة، وأن تعلم أن مكان الدرس من الحفظ كمكان الحفظ من العلم" (1).

ولتصوير الصراع المفتعل بين المشافهة والتدوين في الفكر الأدبي عند العرب، يحاول محمد القاضي أن يؤول كلام الجاحظ بما يخدم غرضه. يقول معلقا على نص للجاحظ يذكر فيه الكتابة والرواية الشفوية، وأن مصطلح "الحديث" صار يعني عنده (الجاحظ) " المكتوب" لا "المسموع"، يقول الجاحظ: " ولم أسمع ولم أقرأ في الأحاديث المولدة في شأن العشاق متى تستعر الدمعة ومتى يورث العين الجمود" (2).

يقول الباحث معلقا على نص الجاحظ: "الجاحظ يعطف فعل السماع على فعل القراءة ولكنه يجعل المفعول فيهما واحدا هو الأحاديث المولدة. فهل هذه الأحاديث منحصرة في السماع أو في القراءة أو جامعة بينهما؟ إن المرجح أن تكون هذه "الأحاديث" مروية من سبيل المشافهة ومدونة في كتب. وهذا التوافق بين المشافهة والتدوين يدل على تحول " الحديث" من اسم دال على " المنطوق " إلى اسم دال على "المكتوب" (3).

وهكذا فإن الجاحظ يقدم المكتوب على المروي شفاهة، لأن الجاحظ يقول: "ولولا الكتاب لاختلفت أخبار الماضين، وانقطعت آثار الغائبين، وإنما اللسان للشاهد لك، والقلم للغائب عنك، وللماضي قبلك وللغابر بعدك، فصار نفعه أعم، والدواوين إليه أفقر" (4).

وهذا النص الذي استشهد به الباحث على تقديم الجاحظ للكتاب على الرواية الشفوية، ليس فيه ما يدل على ذلك، لأن الباحث ادعى دعوى وراح يلوي أعناق النصوص لتستقيم له دعواه، فالجاحظ يسير في نفس المنظومة الفكرية التي سار عليها غيره من العلماء، والتي تقضي بأن الرواية أساس العلم والقلم تقييد

1 أبو عثمان الجاحظ: رسالة الترييع والتدوير، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، ط1، 1991، ج3، ص105

2 أبو عثمان الجاحظ: كتاب في النساء، ضمن رسائل الجاحظ، ج3، ص156

3 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي ص153، 154

4 أبو عثمان الجاحظ: رسالة المعلمين، ضمن رسائل الجاحظ، ج3، ص27

له، وقد وجدنا الجاحظ يقول: "والقضية الصحيحة المحمودة: أنه متى أدام الحفظ أضر ذلك بالاستنباط، ومتى أدام الاستنباط أضر ذلك بالحفظ، وإن كان الحفظ أشرف منزلة منه.

ومتى أهمل النظر لم تسرع إليه المعاني، ومتى أهمل الحفظ لم تعلق بقلبه وقلّ مكثها في صدره" (1).

ثم إن الغرض الذي من أجله أطال الجاحظ في مديح الكتاب أن هناك من عاب عليه بعض كتبه، وليس لأنه يريد بها نقل الثقافة العربية من مرحلة المشافهة إلى مرحلة الكتابة، بل لما تحويه هذه الكتب التي ألفها من مواضيع وآراء ومواقف اختارها الجاحظ لنفسه مذهباً، يقول واصفاً من عاب عليه كتابه "الفرق بين النبي والمنتبي": "ثم قصدت إلى كتابي هذا بالتصغير لقدره والتهجين لنظمه، والاعتراض على لفظه، والتحقيق لمعانيه، فزريت على نحته وسبكه، كما زريت على معناه ولفظه، ثم طعنت في الغرض الذي إليه نزعنا، والغاية التي إليها قصدنا" (2).

ويقول قبل هذا الكلام: "ثم عبت جملة كتبي في المعرفة، والتمست تهجينها بكل حيلة، وصغرت من شأنها، وحطت من قدرها، واعترضت على ناسخها، والمنتفعين بها" (3).

وهكذا أخذ الجاحظ يرد على من عاب عليه كتبه، ثم أخذ في ذكر منافع الكتاب عامة، ولكن في هذا السياق، وهذا لا يعني بحال أن الجاحظ يفضل الكتابة على الشفاهية، وهو لا يشير في هذا السياق إلى قضية الشفاهية والكتابية لا من قريب ولا من بعيد بالمعنى الغربي الذي قدمناه سلفاً.

ويذكر عن ابن الأعرابي أن رجلاً بعث بسلام إلى غلامه، فعاد الغلام يقول: "قد سألته فقال لي: عندي قوم من الأعراب، فإذا قضيت أربي معهم أتيت. فقال الغلام: وما رأيت عنده أحداً إلا أنني رأيت بين يديه كتباً ينظر فيها، فينظر في هذا مرة وهذا مرة" (4). وابن الأعرابي هذا هو الذي يقول عنه ثعلب (ت 291): "شاهدت ابن الأعرابي، وكان يحضر مجلسه زهاء مائة إنسان، كل يسأله أو يقرأ عليه، ويجيب من غير

1 أبو عثمان الجاحظ: رسالة المعلمين، ضمن رسائل الجاحظ، ج3، ص29-30

2 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، ط2، 1965، ج1، ص10

3 المرجع نفسه، ج1، ص10

4 ياقوت الحموي الرومي: معجم الأديباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي لبنان، ط1، 1993، ج6، ص2533

كتاب، قال: ولزمته بضع عشرة سنة ما رأيت بيده كتابا قط وما أشك في أنه أملى على الناس ما يُحمل على أجمال" (1).

ونحن نعلم أن الوضع والتصحيح والتحريف قد طال بعضا من الروايات الأدبية وخاصة منها الأشعار، ولذلك أمر ذو الرُّمة عيسى بن عمر (ت149) أن يكتب شعره، يقول: "اكتب شعري فالكتاب أحب إلي من الحفظ، لأن الأعرابي ينسى الكلمة وقد سهر في طلبها ليلته فيضع في موضعها كلمة في وزنها ثم ينشدها الناس ولا يبدل كلاما بكلام" (2).

وعلى هذا المحمل يجب أن تحمل جميع الروايات والأقوال التي يدل ظاهرها على تفضيل الكتابة على الرواية أو العكس في كلام العلماء القدماء.

تدوين العلوم في الثقافة العربية:

ويزعم أصحاب النظرية الشفاهية أن تدوين العلوم لم يبدأ إلا في عصر متأخر من تاريخ الحضارة العربية، وهكذا شاعت هذه القضية في أوساط الباحثين وأصبحت من المسلمات التي لا تقبل النقاش على اعتبار أن العلوم تبدأ بسيطة ثم تأخذ في التطور، " وحاصل ما يقال في هذه السمة: أن الرواية الأدبية قد اتسمت بالشفاهية من حيث وسيلة المناقلة لهذه المرويات، وآلية التواصل بين الرواة، وذلك في بداية عهد الرواية، حتى أواخر القرن الثاني، وهنا كانت المثاقفة تبعا لذلك محصورة في التواصل الشفاهي الغالب، لكن أفق هذه المثاقفة قد امتد واتسع مع امتداد أفق الرواية الأدبية، واتساع فضاءاتها من خلال الدخول في مرحلة الرواية المكتوبة بوصفها وسيلة نقل أخرى في الرواية الأدبية" (3).

إلا أن الناظر بعين الإنصاف يجد أن المسألة تحتاج إلى إعادة النظر، فتدوين العلوم في الثقافة العربية لم يبدأ مع القرن الأول الهجري، بل كان قبل ذلك بزمن طويل ف" تدوين الحديث والتفسير واللغة والأنساب والشعر قد بدأ منذ عهد مبكر جدا، وأنه ليس صحيحا ما ذكر من أن التدوين لم يعرفه العرب إلا في آخر القرن الثاني الهجري ومطلع القرن الثالث (...). لقد كانت هذه الموضوعات الثلاثة: الحديث والتفسير

1 ياقوت الحموي الرومي: معجم الأدباء، ج6، ص2531

2 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج1، ص41

3 محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، تجليات المثاقفة في التراث النقدي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014،

والسير والمغازي إسلامية في مادتها، وقد دلت بما لا يقبل الشك على أن تدوين الموضوعات في كتب، مهما يكن حجمها، قد بدأ منذ عهد مبكر جدا: منذ عهد الرسول والصحابة، وأن هذه الموضوعات لم تنقل بالرواية الشفهية قرنا أو يزيد حتى دونت كما ذهب إليه الكثيرون⁽¹⁾.

علة النهي عن تدوين العلوم في صدر الإسلام:

وهناك قضية لا بد من الإشارة إليها في هذا المقام، وهي النهي الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء عن تدوين العلوم، وذلك في المرحلة الأولى لبداية الدعوة النبوية وما تلاها، ففي الحديث النبوي عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تكتبوا عني شيئا فمن كتب شيئا غير القرآن فليمحاه، ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"⁽²⁾. ومن ذلك أيضا نهي أبي سعيد الخدري عن الكتابة، ذلك أن رجلا استأذنه في أن يكتب له لأنه لا يحفظ فقال أبو سعيد: "لا نكتبكم ولا نجعلها مصاحف، كان رسول الله يحدثنا فنحفظ، فاحفظوا عنا كما كنا نحفظ عن نبيكم"⁽³⁾.

وقد علق أبو حاتم بن حبان رحمه الله عقب إيراد الحديث بأن ذلك منه صلى الله عليه وسلم حض على حفظ السنن وعدم الاتكال على الكتاب، يقول: "زجره عليه السلام عن الكتابة عنه سوى القرآن أراد به الحث على حفظ السنن دون الاتكال على كتبها وترك حفظها والتفقه فيها، والدليل على صحة هذا إباحته صلى الله عليه وسلم وإذنه لعبد الله بن عمر بالكتابة"⁽⁴⁾.

والعلة التي نُهي من أجلها عن كتابة العلم في هذه المرحلة هي خوف الانكباب على درس كتب أخرى غير القرآن؛ ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه "أراد أن يكتب السنن فاستشار في ذلك أصحاب رسول الله، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير الله فيها شهرا، ثم أصبح يوما وقد عزم الله له،

1 ناصر الدين الأسد مصادر الشعر الجاهلي ص 142، ص 150، ص 151

2 الخطيب البغدادي: تقييد العلم، تحقيق سعد عبد الغفار علي، دار الاستقامة، ط1، 2008م، ص 18

3 المرجع نفسه، ص 27

4 المرجع نفسه، هامش ص 19

فقال: إني كنت أردت أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله تعالى، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً" (1).

يقول الخطيب البغدادي معلقاً على هذه الحادثة بأن ذلك خوف من عمر رضي الله عنه أن يشتغل الناس بالكتب التي لا يُعرف حقها من باطلها، فبنسوا بذلك كتاب الله تعالى والنظر فيه، يقول: "فقد ثبت أن كراهة من كره الكتاب من الصدر الأول إنما هو لئلا يضاهاى بكتاب الله تعالى غيره، أو يشتغل عن القرآن بسواه، ونهي عن الكتب القديمة أن تتخذ، لأنه لا يعرف حقها من باطلها، وصحيحها من فاسدها، مع أن القرآن كفى منها وصار مهيمنا عليها، ونهى عن كتب العلم في صدر الإسلام وجدته لقلّة الفقهاء في ذلك الوقت والمميزين بين الوحي وغيره، لأن أكثر الأعراب لم يكونوا فقهوا في الدين، ولا جالسوا العلماء العارفين، فلم يؤمن أن يلحقوا ما يجدون من الصحف بالقرآن، ويعتقدوا أن ما اشتملت عليه من كلام الرحمن" (2).

وهذا الذي ذكره الخطيب البغدادي امتد زماناً بعد عهد الصحابة فقد كان العلماء يخافون أن تقع الصحف والكتب في أيدي من لا يقدرها قدرها فيزيد فيه أو ينقص منه وينسب ذلك إلى صاحب الكتاب، وهذا ما نفسر به إحراق كثير من العلماء كتبهم في أخريات حياتهم (3). ثم إن الذي يعتمد على الكتاب سيهمل الحفظ باتكاله على الكتاب فتضيع بذلك ملكة الحفظ التي تعتبر أساساً من أسس العلم عند المتقدمين ومنهجاً سنوياً لأنفسهم، "فقد أمرَ الناس بحفظ السنن، إذ الإسناد قريب، والعهد غير بعيد، ونهي عن الاتكال على الكتاب، لأن ذلك يؤدي إلى اضطراب الحفظ حتى يكاد يبطل، وإذا عدم الكتاب قوي لذلك الحفظ الذي يصحب الإنسان في كل مكان" (4).

وبعد أن دعت الحاجة إلى كتابة العلم نجد العلماء يحضون على تدوينه بل ويتسابقون إلى ذلك، ولهذا علل الخطيب البغدادي كتابة العلم حين قال: "إنما اتسع الناس في كتّاب العلم، وعولوا على تدوينه في

1 الخطيب البغدادي: تقييد العلم، ص 49

2 المرجع نفسه، ص 61

3 المرجع نفسه، ص 66

4 المرجع نفسه، ص 62

الصحف بعد الكراهة لذلك، لأن الروايات انتشرت، والأسانيد طالت، وأسماء الرجال وكناهم وأنسابهم كثرت، والعبارات بالألفاظ اختلفت، فعجزت القلوب عن حفظ ما ذكرنا"(1).

السماع/ الرواية: من منظور النقد العربي المعاصر:

إن الرواية الأدبية الشفوية في الثقافة العربية لها أثر سلبي على العلم والأخبار والأشعار، حسب ما يعتقد كثير من الباحثين اليوم، فهي مرحلة معرفية بدائية، صفتها الأساسية أنها لا تثبت من الأخبار، ولا تتأكد من صحتها، عكس الكتابة التي توثق الخبر وتتأكد من صحته، ولذلك تساءل محمد القاضي عن أثر المشافهة في الأخبار الأدبية قائلا: "ماذا كان أثر ذلك في مجال الخبر الأدبي؟ إن النتيجة الظاهرة لهذا الوضع قد تمثلت في ما اعترى الأخبار المروية من اضطراب واختلاف"(2).

والنتيجة التي يستخلصها الباحث من اضطراب الأخبار هي أن الثقافة العربية لم تكن تقدر المكتوب إلا في المجال الديني وخاصة القرآن، وأهملت بذلك الجوانب الأخرى، فهذا الوضع "يشير إلى أن تقديس المكتوب لم يكن رائجا في الثقافة العربية أو لنقل إنه كان وقفا على الدين وخصوصا على القرآن. أما الأدب فإن صياغته وأحواله الحافة به لا تعدو أن تكون عرضا. لذلك يكون الحذف والزيادة أمرين غير داخلين في السلم الأخلاقي دخولهما في السلم الاجتماعي والاقتصادي، إذ هما يعتبران علامتين من علامات التبحر في العلم والقيام عليه درسا وتديسا وبعبارة أخرى تحوله بضاعة تباع وتشتري"(3).

وعلى هذا فإن الرواة الأوائل أمثال الجاحظ وابن قتيبة وغيرهما قد أهملوا السند ولم يذكروه إلا قليلا " فلو عدنا إلى الكتب القديمة لرأيناها على شاكنتين: الأولى تهمل الإسناد إهمالا تاما، والثانية تذكره ذكرا عاما مبهما أو غير دقيق بشكل يختلف كل الاختلاف عما هو الحال في كتب أهل الحديث"(4).

1 الخطيب البغدادي: تقييد العلم، ص73

2 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص171

3 المرجع نفسه، ص173

4 أحمد جاسم النجدي: أثر علماء الحديث في منهج البحث الأدبي، مجلة المورد العراقية، المجلد 07، ع 02، 1978. ص132. راجع كتاب: الخبر في الأدب العربي لمحمد القاضي فقد ذكر بعض الأسانيد في كتاب الأغاني وأنها أسانيد عامة لا تتوخى التحقيق والتدقيق في ذكر الأخبار، ص175 إلى 180، وقد توصل الباحث إلى أن الأدب المروي في =

وهذا الزعم الذي أشكل على الباحثين سنعود إليه فيما يلي من صفحات هذا الفصل حين نتحدث عن منهج اللغويين في البحث والتقصي والتأكد من الأخبار التي يروونها، ولكن، على عجل، نسوق نصا لشيوخ المحققين محمود محمد شاكر يتحدث فيه عن علم من أعلام الرواية الأدبية، يحل ما كان استشكل على الباحث، وهو الزبير بن بكار، في مقدمة تحقيقه لكتاب "جمهرة نسب قريش وأخبارها"، يقول: "أحد الحفاظ المتقنين للأخبار، أخبار العرب في جاهليتها وإسلامها، ولاسيما أخبار أهل الحجاز، ورواية الزبير بن بكار كانت عمدة الناس في زمانه وبعد زمانه، لما امتاز به من التقصي والجمع والإحاطة، وقل أن يخلو كتاب قديم في التاريخ والأدب من رواية مستفيضة عن الزبير بن بكار"(1).

والنتيجة التي يريد أصحاب النظرية الشفاهية والكتابية أن يصلوا إليها هي أن الثقافة العربية الإسلامية، كانت في بداية جاهليتها شفوية، بدائية في تفكيرها وتعبيرها، ثم امتزجت بهذه البدائية بعض من الكتابية، وكان بينهما صراع عنيف خفي، ثم استقلت الكتابية بالثقافة العربية الإسلامية. وهذا الصراع ترجع جذوره إلى "النظرة إلى الكون" أي أن نظرة العربي إلى الكون قد تطورت من مرحلة بدائية إلى مرحلة متقدمة بفعل الكتابة، "إذ إنه في بداية التكوين الثقافي لهذا المجتمع، تكون الذاكرة هي سيدة المقام، حتى مع وجود الكتابة في هذا المجتمع، إلا أن الشفاهية هي التي تتناقل عبرها المعرفة وعليها يعتمد المتلقون"(2). وهذه المشكلة جاءتنا من الفكر الاستشراقي الذي غزا البلاد العربية في فترة من فترات الانحطاط الذي مس جميع مناحي الحياة العربية الإسلامية، يقول "بلاشير" في نص، نقله محمد القاضي، أثناء فحصه عن سيرة الرسول لابن هشام وكتاب "التيجان" لوهب بن منبه إنه: "توجد علامات كثيرة في شكل القصص، تدفعنا إلى التفكير في كونها ظلت أقل صنعة وأدنى إلى الحالة الشعبية والجماعية من القصص التي سجلها أبو الفرج الأصفهاني على وجه الخصوص"(3).

وانطلاقاً من هذا الرأي لهذا المستشرق يعمم القاضي الحكم على جميع الأدب العربي، ويحكم على الرواية الأدبية حكماً قاسياً أدى به إلى اعتبارها الوسيلة التي جنت على الأدب العربي عامة، وجعلت

=الثقافة العربية هو أدب أقرب إلى الأدب الشعبي منه إلى الأدب الرسمي الرصين، يقول: "وهذا الصراع وسم الخبر الأدبي

بسمات أساسية جعلته إلى الأدب الشعبي الجماعي التلقائي أقرب منه إلى الأدب الرسمي الرصين"، ص181

1 الزبير بن بكار: جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة، دط، ص03

2 محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، ص117

3 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص174

شعره مهلهلا ضعيف النسيج ركيك التعبير، ف "الرواية الأدبية تحرّف الأصل لأنها تعرضه للتقلقل والتقلب، فهي مستعصية على الثبات منفلتة من العقل" (1)، وذلك لأنها لا تقوم في نظر أصحاب النظرية الشفاهية على سنن أو قوانين أو ضوابط راسخة في العادات الاجتماعية والثقافية في ذلك الزمن، ولو كان ذلك كذلك ف"هل كان يمكن أن يكون دأب الأخباريين الامتناع عن إملاء ما يحدثون به من أخبار وملح" (2).

بل والأبعد من ذلك فإن الرواية الأدبية عن الأعراب قد طبعت الثقافة العربية بطابع البداوة والجمود والرتابة، وهذه الصفات ورثتها اللغة العربية عن أهلها الأعراب الذين عاشوا في الصحراء، ف " جمع اللغة من الأعراب البدو ومنهم وحدهم لا بد أن يترك فيها آثارهم أعني بعض خصائصهم الراجعة إلى ظروف معاشهم وفي مقدمتها الطبيعة الحسية لتفكيرهم ورؤاهم. إن جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدودا بحدود أولئك الأعراب" (3).

ولهذا فإن اللغة العربية قد تميزت بالفقر من حيث الألفاظ والتراكيب والصور والأخيلة، وحتى من حيث المفاهيم، بالمقارنة مع النص القرآني، " ذلك أنه بينما تبنى النص القرآني كلمات غير عربية فعربها، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل فتعاملت معها بوصفها كذلك (...). إن اعتماد جامعي اللغة " خشونة البداوة " كمقياس، جعل العربية تفقد كثيرا من الكلمات والمفاهيم الجديدة الواردة في القرآن والحديث والتي كانت رائجة في مجتمع مكة والمدينة، بخاصة الكلمات الحضارية" (4).

ومصطلح الرواية في الفكر العربي الحديث يختلف عنه في الفكر البلاغي العربي القديم، ذلك أن الملاحظة التي تستوقف الباحث في هذه المسألة، أن هذا المصطلح قد أضيف إليه صفة لم نجد لها أثرا في التراث القديم، هذه الصفة هي " الشفوية"، وهذه قضية تحتاج إلى إعادة النظر طويلا، والتأمل مليا، لأن إضافتها يعني أمورا كثيرة قد تؤثر في توجيه الدراسات اليوم، ذلك أن هذه الصفة مشتقة من مصطلح

1 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص 161-162

2 المرجع نفسه، ص 149

3 محمد عبد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 10، 2009، ص 86

4 المرجع نفسه، ص 87

"الشفاهية" الذي شاع في الدراسات الغربية المعاصرة، والذي يقابل مصطلح "الكتابية"، وهو يحمل في طياته المعاني التي أشرنا إليها آنفاً.

ونجد كذلك مصطلح "السماع" الذي شاع كثيراً في الدراسات القديمة، ثم لا نجد له أثراً في الدراسات الحديثة، ومن مراتب السماع "الإملاء" وهو أعلى درجات الرواية، وسنعود إليه لاحقاً.

الرواية/السماع، منهج معرفي عند العرب:

وعلى هذا ندرك لماذا اشترط العلماء الأخذ عن طريق السماع، لأن من لم يسمع لا يستطيع أن ينخرط في المنظومة المعرفية، ويقال له عالم عربي، فرجل النحو مثلاً "لا يمكن قبول كلامه ولا عده خطاباً نظرياً موضوعاً على اللغة، إلا إذا تلقى مجموعة من المعارف من طائفة من العارفين، وكان تلقيه بالسماع"⁽¹⁾.

يتبين من خلال ما تقدم أن السماع/الرواية "شرط في صحة العلم، والرواية عن متقدم شرط آخر في ذلك، لأن المتقدم مشرع أو قائم مقام المشرع موقع عنه"⁽²⁾.

ومن هذا المبدأ رفض ابن سلام علم الصحفي، لأنه لم ينقله سماعاً حين قال: "وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد، إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة، على إبطال شيء منه، أن يقبل من صحيفة، ولا يُروى عن صحفي"⁽³⁾.

إن طرق العلم عند العرب تنحصر في ثلاث؛ الحس والخبر والنظر، ف"طريق الحس الإدراك المباشر وطريق السماع النقل والسند، وطريق النظر القياس، وطريق السماع تحصل من العلم الأول بالتواتر والسند المتصل، ما لا يستطيع النظر أن يحصله، إذ إن النظر نفسه يحتج بالأدلة السمعية الخبرية في المطالب الدينية"⁽⁴⁾.

1 عبد الرحمان بودرع: منهج المعرفة عند علماء العربية، عالم الفكر، المجلد 34، العدد 3، يناير مارس، 2006، ص 136

2 المرجع نفسه، ص 136

3 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج 1، ص 4

4 عبد الرحمان بودرع: منهج المعرفة عند علماء العربية، ص 136

وعلى هذا فالرواية عن تقدم "أمر أساسي يدخل في التركيب الذهني لنظر اللغويين والنحويين وغيرهم من العلماء" (1).

ومن خصائص الرواية في هذه المنظومة الفكرية العربية أن يكون المأخوذ متعددًا وكذلك الأخذ، ولذلك أنكر خلف الأحمر على أبي زيد الأنصاري وقوفه على النحو وحده، حيث يقول: "وكان أبو زيد الأنصاري لا يعدو النحو، فقال له خلف الأحمر: قد ألححت على النحو لم تعده، وقلما ينبئ متفرد به، فعليك بالأخبار والأشعار" (2).

والهدف من هذا المنهج المعرفي (النقل أو الأخذ) هو حفظ "تصور المعرفة الأصلي وانتقاله، لأن هذا التصور الثقافي العقدي شرط في اكتساب الفرد عالمية، وشرط في عد ما يكتبه نصا يعتمد عليه ويتداول ويتخرج به علماء آخرون" (3).

ثم إن هذه الطريقة المنهجية الدقيقة في نقل العلم وانتقاله أنتجت ما أطلق عليه بعض الباحثين "توالد النصوص"، إذ "إن تأثير المعرفة هو الدافع الرئيس إلى وضع النص وإنتاجه. وقد ترتبت عن الانطلاق من "النص الأول" أو "النص الإمام" ظاهرة كبرى هي توالد النصوص تبعاً لمقياس التأثير، وعملاً به ومراعاة لحضور كل خصائصه وجزئياته في أي تأليف، لأنه أبرز خصائص النص الأصلي، وبه يهيمن على النصوص من بعده، وبه يظل رقيباً عليها حتى لا تحيد عن مقاصده الكبرى. وقد أسفرت الرقابة المعرفية عن خصيصة الوحدة في المصنفات والانسجام بينها بدلاً من الاختلاف والتنوع" (4).

وإذن، فالرواية/ السماع، كانت تسير جنباً إلى جنب مع الكتابة، وليس بينهما صراع لا خفي ولا ظاهر، ولا ينفي وجود أحدهما وجود الآخر، وهي لا تعبر عن مرحلة بدائية من التفكير في الثقافة العربية تلتها مرحلة متقدمة منه بفعل الكتابة وتطورها في المجتمع العربي، ولم تجن على الأخبار والشعر العربي بأن

1 عبد الرحمان بودرع: منهج المعرفة عند علماء العربية، ص 137

2 ياقوت الحموي الرومي: معجم الأديباء، نشر مرجليوث، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأخيرة بمراجعة وزارة مصر، ج 1، ص 94-95

3 عبد الرحمان بودرع: منهج المعرفة عند علماء العربية، ص 142

4 المرجع نفسه، ص 143

جعلته مهلهلا ركيك التعبير، ولا تعارض بين العقل والسماع، بل إن اجتماعهما يعتبر أعلى درجات العلم، فالأصل في طرق المعرفة عند العرب "النقل" فهو قانون انتقال المعرفة وسيورتها.

إن الرواية/ السماع، شيء تختص به العرب دون غيرها من الأمم، قبل مجيء الإسلام وبعده، وهي ملكة معنوية لا مادية، لا تعتمد على الكتابة أساسا بل تعتمد على الحفظ والمذاكرة، وهي عند العرب ليس مما اضطروا إليه لانعدام وسائل الكتابة أو أنهم جهلوا أو لأنهم أقوام امتازوا بالبداوة، "لأن أقواما غير العرب قد تبدوا في عصور مختلفة، ولم يؤثر عنهم من نواذر الحفظ وفنونه بعض ما أثر عن هؤلاء، ولكن الصحيح (...). أن العرب قوم معنويون، ولم يجر من الأحكام النفسية على أمة من الأمم ما جرى عليهم، ولهذا كان لا بد لهم في أصل الخلقة من الحوافز القوية التي ترتبط بمآثر تلك النفوس ارتباطا، وإلا اختل تركيبهم الطبيعي، وانتفتت الموازنة بين قواهم، فلم يقم صلاح القوة الواحدة بفساد الأخرى"(1).

والعرب تعنتي بالمعاني النفسية خاصة، وليست كل المعاني مما يمكن كتابته، والكتابة من خصائصها الاندثار ولهذا عدلت العرب عنها، "وإذا أردت أن تعرف مصداق ذلك فاعتبر ما اتسعوا فيه من المحفوظ، فإنك لست واجده إلا في المعاني النفسية، مما يرجع إليه التفاخر والتفاضل بالأحساب والأنساب، والتعابير بالمثالب والتنازب بالألقاب، ولو أن الكتابة كانت فاشية فيهم ما عدلوا إليها ولا استغنوا بها عن الحفظ، لأن سبيل تلك المعاني الطبيعية أن تجيء من أداة طبيعية أيضا، حتى تكون عند خاطر إذا خطر، والهاجس إذا بدر، وليس لذلك غير اللسان"(2).

ولهذا السبب الدقيق الذي أشار إليه الرافعي، كان ابن عباس رضي الله عنه ينهى عن الكتابة، فقد روي عنه أنه نهى عن الكتابة نهيا، وقال: "إنما ضل من كان قبلكم بالكتابة، وجاءه رجل فقال: إني كتبت كتابا أريد أن أعرضه عليك، فلما عرضه عليه أخذه منه ومحاه بالماء، ولما سئل في ذلك قال: إنهم إذا كتبوا اعتمدوا على الكتابة وتركوا الحفظ، فيعرض للكتاب عارض فيفوت علمهم"(3).

وقد ارتبط بهذه الذاكرة والحافظة شيء مهم أهمله كثير من الدارسين اليوم، ألا وهو شرح الشعر ورواية المعاني، لأن الرواية لا تقتصر على رواية ألفاظه فحسب، بل كذلك تتناول رواية المعاني، والحاجة إلى

1 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، دار الأصاله الجزائر، ط1، 2010، ج1، ص187

2 المرجع نفسه، ج1، ص188

3 المرجع نفسه، ج1، ص192

هذه الشروح وروايتها لم تولد في القرن الثاني أو الثالث، بل تعود إلى عصر الشاعر نفسه، " فالاهتمام بالشعر يستدعي العناية بفهمه وإدراكه، وهو ما يحتاج إليه المتعاصرون، مع تقاربهما (...) فالشاعر قد يسوغ له خياله وقدرته على التصرف في الألفاظ والمعاني، أن يقول ما لا تكون أهدافه أو صوره الفنية واضحة عند السامع (...) ومن هنا تبرز الحاجة إلى التفسير والتوضيح يسوقه المقنن القادر على الغوص في مجاهل الفن"(1).

وشرح الشعر له مقصدان أساسيان: الأول، فهم معاني وتراكيب الشاعر، والثاني، فهم المناسبة التي قيل فيها الشعر.

ولهذا السبب كان لكل شاعر راوية مهمته الأساسية، إلى جانب الحفظ والرواية، إدراك مقاصده، حتى يتسنى له فهمه وشرحه وتقديمه للناس. وهو أيضا جزء من العملية التعليمية التي كان يتلقاها من الشاعر الذي كرس حياته لملازمته(2).

وهذا لا يعني أن الكتابة عيب ومنقصة من النقائص التي يجب على العالم أن يتجرد منها في هذه المرحلة من مراحل الثقافة العربية، كما يعتقد بعض الباحثين أن نظرة الاحتقار هذه ظلت مسيطرة حتى نهاية القرن الثاني(3).

وقوة الحفظ عند العرب صادفت أمرا بها في الدين الجديد، ووافقت دفعا لها فيه، فبز العرب جميع الأمم في ذلك، ف" كل شيء للعرب إذا تعلق به سبب من الدين جاؤوا فيه بالمعجزات التي يبيزون فيها الأمم كافة ويجعلونه من أنفسهم طبقة التاريخ وحدها، ولم نر هذه القاعدة تخلفت في أمر من أمورهم، وهي بعض ما يخص به هذه الدين الحنيف الذي وجد العالم في كتابه الكريم معجزته الخالدة"(4).

1 سليمان الشطي: المعلقات وعيون العصور، عالم المعرفة ع380، سبتمبر 2011، ص41-42

2 المرجع نفسه، ص43

3 محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، ص117

4 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج1، ص210

يقول الجاحظ في قوة الحافظة عند العرب: " وكل شيء للعرب فإنما بديهة وارتجال وكأنه إلهام (...) فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالا وتتثال عليه الألفاظ إنثيالاً. ثم لا يقيدده على نفسه"(1).

وهذا هو الفرق الجوهرى الذى أرادہ الجاحظ بين الثقافة العربية وغيرها من الثقافات حين يقول: " وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد ورأى، وطول خلوة وعن مشاورة ومعاونة، ومن طول التفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثانى علم الأول، وزيادة الثالث فى علم الثانى، حتى اجتمعت ثمار تلك الفکر عند آخرهم"(2).

ولذلك لم يكونوا (العرب) يكتبون لأن ذلك فى نظرهم تغيير للمنهج والسنة الموروثة، وحينما اضطروا إلى تدوين العلوم بفعل العُجْمَة واللكنة التى طرأت على المجتمع العربى الإسلامى بدخول الأعاجم، لم يتخلوا عن الرواية والسماع، وإنما جعلوا ذلك (الكتابة) أمراً مساعداً على حفظ اللغة والحديث من الفساد والضياع، ف" إنه على الرغم من اهتمام القبائل بشعرها الجاهلى وشعرائها الذين يعدون مناط شرفها وفخرها لما يسجلون من مناقبها وأمجادها مثالب خصومها فإنها لم تعد إلى تدوين هذا الشعر إلا فى حقبة متأخرة من عصر بنى أمية"(3). ومشكلة الثقافات الوافدة على المجتمع العربى الإسلامى هى التى دفعت رواة اللغة أن يقتدوا برواة الحديث فى تقييد العلوم، "وربما كانت الحاجة عندهم أمس، لأن الشعر يحتاج إلى تلقين حتى لا يلحن فيه من ينشده"(4).

سعة الحفظ شرط فى المنهج المعرفى عند العرب:

من ذلك ما روي عن حماد الراوية وسعة حفظه، وليس ذلك ضرباً من المبالغة فى الأخبار أو الغلو فى الأشخاص كما يعتقد الكثير، بل هو حقيقة ثابتة أثبتت صحتها الروايات الموصولة المسندة إلى أصحابها، فقد ذكروا عن حماد الراوية المتوفى سنة 155هـ أن الوليد بن يزيد قال له يوماً: بم استحقت هذا اللقب فقيل لك الراوية؟، قال: بأني أروي لكل شاعر تعرفه يا أمير المؤمنين، أو سمعت به، ثم أروي لأكثر منهم

1 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص28

2 المرجع نفسه، ج3، ص28

3 شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربى، دار المعارف مصر، ط8، دت، ص159

4 المرجع نفسه، ص160

ممن تعترف بأنك لا تعرفهم ولا سمعت بهم، ثم لا ينشدني أحد شعرا لقديم أو محدث إلا ميزت القديم من المحدث.

قال: إن هذا العلم وأبيك كثير، فكم مقدار ما تحفظه من الشعر؟ قال: كثير، ولكني أشدك على أي حرف شئت من حروف المعجم مائة قصيدة سوى المقطعات من شعر الجاهلية.

قال: سأمتحكك. وأمره الوليد بالإنشاد، فأنشده حتى ضجر الوليد، ثم وكل به من استحلفه أن يصدقه عنه ويستوفي عنه، فأنشده ألفي قصيدة وتسعمائة قصيدة للجاهليين" (1).

إن رواية الشعر هي قضية تاريخ وحضارة إنسان عربي، اختار لنفسه هذه الطريق، مع معرفته بالطرق الأخرى، لتخليد مآثره، فهو لم يكن منقطعا عن الأمم الأخرى، ولا كان يعيش في جزر نائية عن العالم، بل كان يسير إلى الأمم من حوله، وكانت الأمم تسير إليه، ويعرف من حضارتها وثقافتها وينكر، كما تعرف من حضارته وثقافته وتتكبر، فاختر لنفسه الشعر وسيلة لتلك الغاية الكبرى " قضية التاريخ"، وهذا منه ليمتيز عن بقية الأمم التي كانت تجاوره، يقول الجاحظ: " فكل أمة تعتمد في استيفاء مآثرها وتحسين مناقبها على ضرب من الضروب وشكل من الأشكال، وكانت العرب في جاهليتها تحتال في تخليدها بأن تعتمد في ذلك على الشعر الموزون والكلام المقفى، وكان ذلك هو ديوانها (...). وذهبت العجم على أن تقيد مآثرها بالبنيان (...). بنى أردشير بيضاء اصطخر، وبيضاء المدائن، والحضر، والمدن والحصون والقناطر والجسور والنواويس. ثم إن العرب أحببت أن تشارك العجم في البناء، وتنفرد بالشعر، فبنوا غمدان، وكعبة نجران، وقصر مارد، وقصر مأرب، وقصر شعوب والأبلق الفرد" (2).

أما عن فوائد الحفظ، فهي تلك المؤلفات الكثيرة والكتب الغزيرة والعلوم الوفيرة التي خلفها العلماء في كل مجالات العلوم، ف" كثرة المؤلفات العربية على امتداد النفس في أكثرها وتوفير أوراقها وتعدد أجزائها وامتلاء مادتها واستغراق أبوابها، وعلى ما فيها من سمو العبارة ومثانة التركيب وبلاغة الأداء وحلاوة الكفاية واتساق القول واطراد ينبوعه، كل ذلك إنما جاءهم من الحفظ، وهو نتيجة الرواية، فتزى الواحد

1 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج1، ص213

2 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج1، ص71-75

منهم يملي في المجالس الحفيلة بأنواع الآداب من حفظه" (1)، وهذه الخصائص والمميزات الكثيرة التي توفرها الرواية لا توجد ولا يمكن لها أن توجد لولا الحفظ والرواية.

الفرق بين مصطلح "الرواية" و"المؤرخ":

إننا نجد بعض الباحثين يفرق بين الرواية والمؤرخ، فيجعلون مهمة الرواية رواية الأخبار دون التأكد من صحتها أو التثبت في صدقها، أما مهمة المؤرخ فهي على العكس من ذلك، يقول محمد أحمد خلف الله: "إن عمل المؤرخ هو رواية ثم استبعاد أو رواية تريد الوصول إلى الحقيقة التاريخية، أما الرواة فإنما عليهم أن يعتمدوا في عملهم صدق النقل وصحة الإسناد. والراوي على ذلك هو ناقل الخبر دون نقد لمتته، صدقا كان ذلك المنقول أو كذبا. فليس عليه من بأس في ذلك. وإنما البأس كل البأس في الوضع أو الرواية عن من لم يرو عنه أو التحديث عن من لم يسمع منه أو يأخذ عنه بمكاتبات أو إجازات" (2).

وهذا التمييز بين الرواية والمؤرخ لم يكن عند العلماء القدماء، بل هو ما اصطلح عليه المتأخرون من الباحثين المعاصرين، سعيا منهم إلى تصنيف بعض الكتب في أدب الأخبار التي لا تهتم بالسند وصحة الخبر، ومن هذه الكتب كتب الجاحظ، يقول القاضي: "ولا يخطرن بالبال أن الجاحظ حين ينقد الخبر يخرج عن حد الرواية إلى حد التأريخ" (3).

وهذا القول قاله القاضي بعد أن ساق خيرا للجاحظ في كتابه "كتاب البغال" عن عائشة رضي الله عنها، ذلك أنها "خرجت لتصلح بين حيين من قريش تنازعا، فلقبها ابن أبي عتيق وقال لها: إلى أين جعلت فداك؟ فأجابت: أصلح بين هذين الحيين، فقال: والله ما غسلنا رؤوسنا من يوم الجمل، فكيف إذا قيل يوم البغل؟، هذا حفظك الله حديث مصنوع، ومن توليد الروافض، فظن الذي ولد هذا الحديث، أنه إذا أضافه إلى ابن أبي عتيق، وجعله نادرة وملحة، أنه سيشتيع ويجري عند الناس مجرى الخبر عن أم حبيبة

1 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج1، ص217

2 محمد أحمد خلف الله: صاحب الأغاني أبو الفرج الأصبهاني الرواية، ص7-8، نقلا عن محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص193

3 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص195

وصفية، ولو عرف الذي اخترع هذا الحديث طاعة الناس لعائشة رضي الله عنها، لما طمع في جواز هذا عنه" (1).

فالجاحظ بعد هذا التأكد والتثبيت من الخبر والتمحيص الدقيق لصحته هو عند القاضي راوية فقط لسبب واحد هو أنه " لم يعمد إلى إسقاط الخبر بل ساقه وذكر ما يدل على مهارة صاحبه إذ ألزقه بابن أبي عتيق وصاغه في شكل نادرة" (2).

الرواية الأدبية ومبدأ "الإحسان":

تقوم الرواية الأدبية في الأدب العربي على مبدأ مهم جدا، هو مبدأ " الإحسان"، قبل وبعد مجيء الإسلام، وقبل ذلك يقوم الشعر كله على هذا المبدأ، " ويصيب النص الأدبي حدود الإحسان ومنهجه إذا تحققت فيه عناصر أربعة: معنى شريف خلقيا وفكريا وإبداعيا، وإحساس نقي، وأداء مهذب، وغاية نبيلة" (3).

وعلى ذلك فإن الرواية يجب أن يكون له موقف إيجابي مما يروي، وذلك بالتنبيه على الفاسد والمردول، والإشارة إلى الحسن والجميل، وهذا ما نجده مثلا في موقف جميع الرواة الذين حملوا لنا هذا التراث، إن الرواية إذن ينتخب من الشعر ما "حسن معناه، وجمل مرماه، من الحكم والقيم الخلقية والفكرية، والتنبيه على الفاسد والمردول من الفحش، والقبيح المنكر من الكفر، إذا روى ذلك اضطرارا لا اختيارا، للدلالة العلمية في الشاهد والمثل" (4). من ذلك ما روي عن أبي عمرو بن العلاء أنه لم يرو شعر أبي نواس لأنه كان ساقط المعاني، أما من الناحية اللغوية فقد كان محكما، يقول: "لولا ما أخذ فيه أبو نواس من الإرفاث لاحتجنا بشعره، لأنه كان يحكم القول ولا يخلطه" (5)، فأبو عمرو بن العلاء يختار النموذج الخلقى، ويختار الشاهد المناسب لذلك.

1 أبو عثمان الجاحظ: كتاب البغال، ضمن رسائل الجاحظ، ج2، ص223-224

2 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص195

3 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، دار البشر عمان، ط1، 1996، ص07

4 المرجع نفسه، ص07-08

5 محمود كامل فريد: ديوان أبي نواس، المقدمة التاريخية طبعة التقدم بمصر الأولى، ص09

وعلى عكس مذهب أبي عمرو، نجد الفراء يروي الشاهد الذي يحمل الفحش من القول، إذ يروي بعد توجيه قول من خفض الدال من " الحمد" في سورة الفاتحة توجيهها لغويا، هذه الأبيات، قال: أنشدني أبو ثروان:

قال الجوّاري ما ذَهَبَتْ مَذْهَبًا وَعَبِنِي ولم أكن مُعَيًّا

هل أنتِ إلّا ذاهبٌ لتَلْعَبَا أَرَيْتِ إن أُعْطِيتِ نَهْدًا كَعَثْبَا

أذاك أم نُعْطِيكَ هَيْدَا هَيْدِبا أَبْرَدَ في الظَّلْماءِ مِنْ مَسِّ الصِّبَا

فَقُلْتُ لا بل ذَاكُمَا يا بَيْبَا أَجْدُرُ أَلّا تَقْضَخَا وتَحْرَبَا (1) (2).

ولهذا يقول عبد القاهر الجرجاني تصحيحا لهذا المذهب وتصويبا له: "وقد استشهد العلماء لغريب القرآن وإعرابه بالأبيات فيها الفحش، وفيها ذكر الفعل القبيح، ثم لم يعبهم ذلك، إذ كانوا لم يقصدوا إلى الفحش، ولم يريدوه، ولم يرووا الشعر من أجله" (3).

وكان أبو هلال قد تعلل لمثل هذه المرويات، بأن فيها شواهد للمعاني التي لو أغفلها أهل اللغة لضاع منها فوائد كثيرة، يقول: "ولولا القصد لجمع أعيان المعاني والشرط المتقدم لتزكت التشنيع الملفوظ من المنظوم والمنثور، على أن العلماء لو تركوا رواية سخييف الشعر لسقطت عنهم فوائد كثيرة، ومحاسن جمّة موفورة في مثل شعر الفرزدق وجرجير والبعيث والأخطل وغيرهم، ولو لم يصلح ذكر الفروج بتصريح أسمائها لكان تسمية أهل اللغة إياها بذلك خطأ، وهذا محال" (4).

1 ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ج9، ص480، مادة "عيب"، ولم يذكر صاحب اللسان إلا البيت الأول فقط
2 أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء: معاني القرآن عالم الكتب لبنان، ط3، 1983م، ج1، ص4، هذه الأبيات في وصف الركب (الفرج)، النهدي: المرتفع المشرف، وكعثب نهد: ناتئ مرتفع، فإن كان لاصفا فهو هيدب، والكعثب والكثعب: الركب الضخم الممتلئ الشاخص الناتئ. والكعثب أيضا: صاحبه. يا بيبا: أصله: يا بأبي، و"يا" للنداء المراد منه التنبيه.
3 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص12
4 أبو هلال العسكري: ديوان المعاني، نشر مكتبة القدسي القاهرة، 1352هـ، ج1، ص211

من خلال ما تقدم تبين أن الرواية الأدبية عمل ذهني واع، " تبدأ بالاختيار والتدقيق للنص المروري، ثم الإلمام به، والإلحاح على استيعابه، ثم إذاعته ونشره، ومناقشته"(1).

وهذا ما كان يحدث في الأسواق الأدبية في الجاهلية، واستمر هذا العرف في الرواية المكتوبة (الاختيارات) وهذا كله إبراز لجانب الخصوصية الثقافية للمجتمع العربي قبل الإسلام وبعده، "وهذا ينفي عن الرواية الأدبية أن تكون حدثاً عابراً، إنما هو حدث ثقافي أول له أهميته التي تتمثل في بناء ما بعده عليه بناء تاريخياً تعاقبياً"(2).

ولذلك فإن هذه الرواية الأدبية كانت تمثل ظاهرة البيان العربي والأدب العالي عند العرب، وهي ظاهرة عامة شائعة في كل المجتمع العربي جاهلياً وإسلامياً، ولم تفسد الألسنة إلا بعد دخول الأعاجم المجتمع الإسلامي، ذلك أنه لم تكن هناك طبقة شعبية لها أدبها وأحاديثها وأخبارها، وطبقة مثقفة لها كذلك مثل التي للأولى، بل كان الجميع يتداولون تلك الأخبار والمرويات، صغيرهم وكبيرهم، نساؤهم ورجالهم، قال ابن سلام: " ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حاجته"(3)، ثم أخذ في سرد بعض الروايات الصحيحة التي تدل على أن الشعر عند العرب كان شيئاً عادياً يقوله من أراد أن يعبر عن حاجته.

ولذلك ندرك بُعد القول القائل إن الثقافة العربية بدأت شفاهية بدائية طفولية، تلتها بعد ذلك ثقافة كتابة متطورة، فهذا القول بعيد عن الواقع العلمي، فليس هناك ما يعرف بالأدب الشعبي في هذه الثقافة، والدليل على ذلك أن رواة اللغة إنما رحلوا إلى البوادي وجمعوا الأشعار والأخبار ولم يميزوا بين ما هو بدائي شعبي وبين ما هو ثقافي كتابي متطور، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نعتبر هذه البوادي من قبيل الأدب الشعبي بمعناه المعاصر. يقول بلاشير عن هذه القضية: " لقد تم الانتقال من الطريق الشفوية إلى

1 محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، ص 49

2 صالح رمضان: الخطاب الأدبي وتحديات المنهج، ص 85، نقلاً عن بلاغة العقل العربي، ص 50

3 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج 1، ص 26

الرسم الكتابي في أطوار متعددة. فانطلاقاً من رصيد جماعي وشعبي، أخذ جيل من الرواة يقنون هذا السبيل، ويخضعون بعض الشيء هذا الحجم المبهم من القصص أو الحكايات لجملة من التغييرات" (1).

الرواية/ السماع وعملية "المثاقفة" في البيئة العربية:

الرواية الأدبية وسيلة من أهم الوسائل لنقل الثقافة بين الأجيال المتعاقبة، وفي خلال هذا النقل تكون عملية المثاقفة التي يتأثر فيها اللاحق بالسابق تأثيراً لا يمكن له أن يكون إلا عن طريق الرواية ما بين الفرد والفرد والقبيلة وأختها أو البيئة ونظيرتها، يقول القاضي الجرجاني: "وقد كانت العرب تروي وتحفظ، ويُعرف بعضها برواية شعر بعض" (2).

وقد ذكر الأصمعي اهتمام بني أمية وشغفهم بالعلم والرواية والتوثيق، يقول: "لقد كان الرجلان من بني مروان يختلفان في البيت من الشعر، فيبردان فيه بريداً إلى العراق" (3).

لقد كان للرواية الأدبية دور بارز في نقل القيم الخلقية التي كانت موجودة عند العرب، " فالشاعر والخطيب والحكيم، هؤلاء كانوا هم المصدر الأهم في التعبير عن هذه القيم الخلقية في ما يبدعون ويؤلفون، والرواة بعد ذلك هم المصادر الأولى لنشرها ومناقشتها بين الناس" (4).

وهذا ما لاحظته الجابري حين قال: " كان الشعراء والخطباء والناطقون بـ "الأمثال" و " الحكمة" مؤلفين وناشرين للقيم، ولم تكن وسيلتهم في تبليغ ما يؤلفونه من كلام منظوم ومنثور ألسنتهم وحدها، فهذه كانت تخبو كما يخبو كل صوت بعد موت صاحبه، بل كانت وسيلتهم في ذلك النشر: رواة أدبهم وسيرهم" (5).

1 بلاشير: نظرات في الأدب القصصي عند العرب في القرن الأول للهجرة، ص76-77، نقلاً عن محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص201

2 عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، على محمد البجاوي، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 2006، ص23

3 أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري: شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد العزيز أحمد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1963م، ص4

4 محمد بن سعد النكان: بلاغة العقل العربي، ص53

5 محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط2، 2006، ص499

وهذا هو الذي يجب أن نفسر به أقوال العلماء القدماء، فهم وإن لم يفصحوا به صراحة فإنما ضمنوه في ثنايا أقوالهم، فقد ذكر ابن قتيبة في هذا الصدد عن زهير " أنه كان راوية أوس بن حجر" (1)، وكذلك ما ذكره ابن سلام عن الحطيئة حيث " كان متين الشعر شرود القافية، وكان راوية زهير وآل زهير" (2)، وما يذكره القاضي الجرجاني عن أبي ذؤيب الهذلي، حيث كان " راوية ساعدة بن جؤية" (3).

وبعد مجيء الإسلام حدث نوع من المتاقفة بين القيم الجاهلية والقيم الجديدة التي جاء بها الإسلام، حيث نجد أن الثقافة الجديدة كانت تختار من الثقافة القديمة ما يقع فيه النطاق بينهما. روى الجاحظ في البيان والتبيين، قال: " ولأيد وتميم في الخطب خصلة ليست لأحد من العرب، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، هو الذي روى كلام قس بن ساعدة، وموقفه على جملة بعكاظ وموعظته، وهو الذي رواه لقريش والعرب، وهو الذي عجب من حسنه، وأظهر من تصويبه، وهذا إسناد تعجز عنه الأمانى، وتنقطع دونه الآمال، وإنما وفق الله ذلك لقس بن ساعدة لاحتجاجه للتوحيد، ولإظهاره معنى الإخلاص، وإيمانه بالبعث، ولذلك كان خطيب العرب قاطبة" (4).

ومن ذلك مثلا ما جاء من حديث الشريد بن عمرو عن أبيه أن النبي، صلى الله عليه وسلم، استنشد شعر أمية بن أبي الصلت، وبادره بسؤال: هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء (5)، وذلك لأن أمية بن أبي الصلت كما يقول ابن سلام: " كان كثير العجائب، يذكر في شعره خلق السموات والأرض والملائكة، ويذكر في ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء" (6).

1 ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر، دار الحديث القاهرة، 2006، ط، ج1، ص137

2 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج1، ص104

3 عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين الممتبي وخصومه، ص23

4 الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص262-263

5 أبو الحسين مسلم بن الحجاج: المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دار طيبة السعودية، ط1، 2006، كتاب الشعر: حديث رقم 2225

6 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج1، ص262-263

قال القرطبي معلقا على هذه القصة: " وفي هذا دليل على حفظ الأشعار والاعتناء بها إذا تضمنت الحكم والمعاني المستحسنة شرعا وطبعاً، وإنما استكثر النبي عليه السلام من شعر أمية بن أبي الصلت لأنه كان حكيماً"(1).

وهذا النموذج وغيره من النماذج النبوية الشريفة " إنما هو صورة تطبيقية لمناقفة جرت بين مقام الخطاب الإسلامي، الذي يمثله النبي عليه السلام وأصحابه في بواكير دعوته، مع الخطاب الجاهلي، الذي يظهر في مثل هذه النصوص موازيا للقيم الخلقية الإسلامية، بل ممهدا لها في بعض أحيانه"(2).

وقد كان أبو بكر رضي الله عنه من أكثر الصحابة رواية للشعر، وكذا ابنتاه عائشة وأسماء رضي الله عنهما، وكان أبو بكر فضلا عن ذلك راوية للأنساب وعالما بأيام العرب وأخبارها، مقدما في كل خبر، قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه: " كانت قريش تألف منزل أبي بكر رضي الله عنه لخصلتين: العلم والطعام، فلما أسلم، أسلم عامة من كان يجالسه"(3).

أما عائشة رضي الله عنها، فقد روى أبو بكر بن الأنباري بسنده " عن أبي مُلَيْكَةَ عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تتمثل بهذا البيت:

ذَهَبَ الَّذِينَ يُعَاشُ فِي أَكْنَافِهِمْ وَيَقِيْتُ فِي خَلْفِ كَجَدِّ الْأَجْرِبِ(4)

ثم قالت رضي الله عنها: رحم الله ليبيدا أني لأروي له ألف بيت"(5).

1 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عماد زكي البارودي، خيرى سعيد، المكتبة التوفيقية القاهرة، ط10، 2012، ج13، ص104-105

2 محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، ص55

3 الجاحظ: البيان والتبيين، ج4، ص76

4 ليبيد بن ربيعة العامري: الديوان، دار صادر بيروت لبنان، دط، دت، ص34، والبيت من قصيدة مطلعها:

قَضَّ اللَّبَانَةَ لَا أَبَا لَكَ وَادْهَبِ وَالْحَقُّ بِأَسْرَتِكَ الْكَرَامِ الْعُيْبِ

5 أبو بكر ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، ط5، دت، ص511

منهج عمر بن الخطاب في رواية الشعر:

ثم إن التفات عمر بن الخطاب رضي الله عنه لشعر زهير بن أبي سلمى ما هو إلا دليل على هذه المتأقفة فقد ذكر عنه ابن سلام أنه كان "يتأله ويتعفف في شعره، ويدل شعره على إيمانه بالبعث"⁽¹⁾. وكان رضي الله عنه لا يعرض له أمر إلا تمثل فيه ببيت من الشعر، من ذلك "أنه رضي الله عنه نظر إلى عبد الله بن عباس وهو يتكلم فقال: "شِئْنَةُ أَعْرَفَهَا مِنْ أَعْزَمِ" والشعر لأبي أَعْزَمِ الطائي وهو جد أبي حاتم طيء أو جد جده، وكان له ابن يقال له أَعْزَمِ، فمات وترك بنين فتوثبوا على جدهم أبي أَعْزَمِ فأدموه فقال:

إِنَّ بَنِي رَمْلُونِي بِالْذَّمِّ شِئْنَةُ أَعْرَفَهَا مِنْ أَعْزَمِ (2)

أي أنهم أشبهوا أباهم في طبيعته وخلقه (...). فأراد عمر رحمه الله إني أعرف فيك مشابه من أبيك، في رأيه وعقله، ويقال إنه لم يكن لقرشي مثل رأي العباس"⁽³⁾.

ومنهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رواية الشعر يقوم على اختيار جانب اللفظ وجانب المعنى، ثم إقامة الموازنة بينهما، فهو: "مثال التوازن النقدي بين إحساسه بالجمال الفني القائم على الوضوح بالبعد عن غريب اللفظ ووحشيته، والبساطة المجافية للتعقيد، بمداخلة الكلام وموالاته، وتراكم بعضه فوق بعض، وبين الخطة الإسلامية في قبول الشعر وروايته على أساس من مباينة الغلو والإفراط والالتزام بالصدق الخلفي والواقعي"⁽⁴⁾.

وكذلك كان عبد الله بن عباس رضي الله عنه، إذا سئل عن شيء من القرآن أنشد بيتا من الشعر، والمسلمون في ذلك على نهج الصحابة الكبار، فقد ساروا على هذه الطريقة وهم يبنون المدن المخططة الجديدة في العراق وغيرها، " فقد كان أهل الكوفة يكثر من تناشد الأشعار على الرغم من المحنة التي

1 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج1، ص139

2 ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ج5، ص309، مادة رمل

3 الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص331

4 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص62

كانوا فيها زمن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حتى قال لهم: "إذا تركتكم عدتم إلى مجالسكم حلقة عزين، تضربون الأمثال وتناشدون الأشعار" (1).

وهذا الاتجاه الذي سنه العرب ومن بعدهم النبي عليه الصلاة والسلام ثم الصحابة ومن جاء بعدهم من العلماء، نجده ماثلا في مجتمع بأكمله، يقول الجاحظ: "كانت بنو أمية لا تقبل الرواية إلا أن يكون راوية للمراثي، قيل: ولم ذلك؟ قيل: لأنها تدل على مكارم الأخلاق" (2).

رواية الشعر في صدر الإسلام وخصائصها:

وقد كان الرواة يختارون من الشعر، في العصر الإسلامي، ما يوافق تصوراتهم ومعتقداتهم، وكان هؤلاء الرواة يعتقدون أن الشعراء الجاهليين تختلف أنظارتهم إلى الكون والإنسان والحياة، فمنهم من يصيب المحز، ومنهم من يخطئ، " وإذا كان الأمر كذلك فلا بأس أن تقوم الرواية في هذا الموروث الشعري (شعر الحكمة) على الانتخاب مما صادف الحق، ووافق الشرع، وأن يتناسب المروي من شعر شاعر في عدده ونسبته مع ما عرف من اتجاه صاحبه خلقا وتدينا وصدقا" (3).

وهذا المنهج في رواية الشعر الجاهلي منحه حركة وديمومة متعددة الجوانب عبر الأجيال التي تناقلته، من حيث النقد والجودة الفنية والأصالة الخلقية والإصابة الفكرية، يقول الجاحظ: "والعرب أوعى لما تسمع، وأحفظ لما تأتي - أي تروي - ولها الأشعار التي تقيد عليها مآثرها، وتخلد لها محاسنها، وجرت من ذلك في إسلامها على مثل عاداتها في جاهليتها، فبنت بذلك لبني مروان شرفا كثيرا، ومجدا كبيرا، وتدبيرا لا يحصى" (4).

والرواية بهذا المعنى تساعد على تخليد القصيدة جيلا بعد جيل، ذلك أن ابن هشام أسقط بيتين من قصيدة لأمية بن أبي الصلت يهجو فيها الصحابة، وأبقى على الأبيات الأخرى، وهذا مما ساعد على حفظ القصيدة، ولو لم يفعل ذلك لضاعت القصيدة كلها، وموضوع القصيدة هو رثاء قتلى بدر، والتحريض على قتال المسلمين فنهى النبي عن روايتها في بداية الدعوة، فلما "تباعد العهد قليلا (...)

1 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي الأسد، ص 203

2 الجاحظ: البيان والتبيين، ج 2، ص 320

3 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص 53

4 الجاحظ: البيان والتبيين، ج 3، ص 366

وغدا كثير ممن شارك فيها قولاً أو عملاً مسلماً، وأصبح من كان مشركاً يرفل مع المسلم بنعمة الله إخواناً، لم يعد للقصيدة شأن في كيان الدعوة⁽¹⁾.

وبذلك يكون ابن هشام قد أحسن إلى القصيدة فأخرجها من باب الحرج إلى باب الندب، ولم يعد هذا الهجاء متداولاً مذكوراً، وقد أورد ابن هشام هذه القصيدة في سيرته، ومطلعها عنده:

أَلَّا بَكَيْتَ عَلَى الْكِرَا مَ بَنِي الْكِرَامِ أُولِي الْمَمَارِحِ

كَبِكَ الْحَمَامِ عَلَى فُرُو عِ الْأَيْكِ فِي الْغُصْنِ الْجَوَانِحِ (2)

قال ابن هشام: "تركنا منها بيتين نال فيهما من أصحاب رسول الله⁽³⁾".

وقد ظل هذا الاتجاه ممتداً في أفق الوعي النقدي لدى "أمثال أبي هلال العسكري، وابن رشيق، إلا أن عبد القاهر الجرجاني كان هو العَلَمَ الأبرز في الوقوف مع هذا الدافع تصوراً له، ودعوة إلى الأخذ به، وهو وعي خاص لدى عبد القاهر، جاء سليل وعي عام لديه بأهمية الأدوات المعرفية المتنوعة وأثرها على شخصية الناقد⁽⁴⁾".

وما يدل على ذلك أن أول فصل من فصول كتابه "الدلائل" جاء تحت عنوان: "فصل في الكلام على من زهد في رواية الشعر وحفظه، وذم الاشتغال بعلمه وتنبهه"⁽⁵⁾، يقول في هذا الفصل، منكرًا على من رأى في الشعر السخف والهزل والكذب: "فكيف وضع الشعر عندك، وكسبه المقت منك، أنك وجدت فيه الباطل والكذب وبعض ما لا يحسن، ولم يرفعه في نفسك، ولم يوجب له المحبة من قلبك أن كان فيه الحق والصدق والحكمة وفصل الخطاب (...). وتجد فيه للنائي عن طلب المآثر، والزاهد في اكتساب

1 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص 117

2 أمية بن أبي الصلت: الديوان، قدم له وعلق حواشيه سيف الدين الكاتب، أحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة لبنان، دط، دت، ص 24، والبيت الثاني في الديوان:

كبيكا الحمام على فُرُو عِ الْأَيْكِ فِي الْغُصْنِ الصَّوَادِحِ

3 أبو محمد عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي بيروت، ط 3، 1990 ج 2، ص 377

4 محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، ص 56

5 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 11

المحامد، داعيا ومحرضا، وباعثا ومحضضا، ومذكرا ومعرفا، وواعظا ومتقفا، فلو كنت ممن ينصف كان ذلك ما يغير هذا الرأي منك، وما يحدوك على رواية الشعر وطلبه"(1).

الوظيفة التربوية للرواية عن طريق المثاقفة:

والرواية الأدبية من خلال هذه المثاقفة تسهم في بناء الذات عن طريق التعليم، بداية من الخلفاء والأمراء والنقاد والشعراء، وصولا إلى أبناء المجتمع وجيله، وهذا التعليم قد نص عليه الكثير من العلماء والنقاد، واعتبروه عاملا أساسيا في بناء المجتمع، في الجاهلية وفي صدر الإسلام والعصر الأموي والعباسي، وقد كان على صورة ملازمة الشاعر أو الرواية لشاعر معين يحفظ عنه ويتعلم منه أصول الشعر وفنونه وطرائق القول فيه، " فلا تجد شاعرا مجيدا منهم إلا وقد لزم شاعرا آخر المدة الطويلة، وتعلم منه قوانين النظم، واستفاد منه الدرية في أنحاء التصاريف البلاغية، فقد كان كثير أخذ الشعر عن جميل، وأخذ جميل عن هذبة بن خشرم، وأخذ هذبة عن بشر بن أبي حازم، وكان الحطيئة قد أخذ علم الشعر عن زهير، وأخذ زهير عن أوس بن حجر، وكذلك جميع الشعراء العرب المجيدين المشهورين"(2).

وقد اعتنى المجتمع الجاهلي ومن بعده المجتمع الإسلامي، بتربية الناشئة تربية متكاملة، فقد كان الرجل في الجاهلية إذا أحسن الكتابة والرمي والعموم وقول الشعر، سمي " الكامل "، وهذا المنهج استمر حتى بعد مجيء الدين الجديد، فقد كان عمر رضي الله عنه يقول: " أما بعد: فاعلموا أولادكم العموم والفروسية، ورووهم ما سار من المثل، وحسن من الشعر"(3). ويقول في رسالة أخرى كتبها إلى أبي موسى الأشعري: "مُرْ مَنْ قَبْلَكَ بتعلم الشعر، فإنه يدل على مكارم الأخلاق، وصواب الرأي، ومعرفة الأنساب"(4)، وقال أيضا: " تحفظوا الأشعار، وطالعوا الأخبار، فإن الشعر يدعوا إلى مكارم الأخلاق، ويعلم محاسن الأعمال،

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص16

2 حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأبداء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن خوجة. دار الغرب الإسلامي تونس، ط5، 2014، ص27

3 الجاحظ: البيان والتبيين 180/2

4 ابن رشيق: العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، ج1، ص20

ويبعث على جميل الأفعال، ويفتق الفطنة، ويشحذ القريحة، ويحدو على ابتناء المناقب، وادخار المكارم، وينهى عن الأخلاق الدنيئة، ويزجر عن مواقع الريب، ويحض على معالي الرتب" (1).

أما عبد الملك بن مروان فقد خاطب مؤدب أبنائه قائلاً: "أدبهم برواية أشعار الأعشى، فإن لها عذوبة تدل على محاسن الأخلاق، قاتله الله، ما أغزر بحره، وأصلب صخره" (2)، وقد كتب رسالة إلى الحجاج بن يوسف يلومه فيها بعد ما بلغه عنه أنه لا يُعلي من شأن الشعر والشعراء، يقول فيها: "بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الملك بن مروان إلى الحجاج بن يوسف، أما بعد:

فقد بلغني عنك أمر كذَّبَ فراستي فيك، وأخلف ظني عندك، وهو إعراضك عن الشعر والشعراء، كأنك لا تعرف فضيلة الشعر ولا تعرف مواضع كلام الشعراء، ومواقع سهامهم، أو ما علمت يا أبا ثقيف أنَّ بالشعر بقاء الذكر، ونماء الفخر، وأن الشعراء طُرُز المملكة، وحلي الدولة، وعناوين النعمة، وتمائم المجد، ودلائل الكرم، وأنهم يحضون على الأفعال الجميلة، وينهون عن الأخلاق الذميمة، وأنهم سنوا سبيل المكارم لطلابها، ودلوا بغاة المحامد على أبوابها، وأن الإحسان إليهم كرم، والإعراض عنهم لؤم وندم، فاستدرك فارط تفريطك، وامح بصوابك وحي أغاليبك" (3).

ولا يقتصر الأمر على أولي الأمر من الخلفاء والأمراء، بل تعداه إلى العامة من الناس، فقد كان هذا المنهج سارياً في أوساطهم، من ذلك ما رواه صاحب كتاب "كتاب الوثائق والمسائل المجموعة" لمؤلفه أبي عبد الله بن عبد الواحد البونطي في الجزء الثاني منه، وقد جاء فيه:

"وثيقة استئجار مؤدب عربية لمحمد بن عبد الله:

استأجر فلان بن فلان، لتعليم ابنه فلان سنة، أولها شهر كذا من سنة كذا، النحو، ويملي عليه الرسائل، ومخاطبات البلغاء، وتوقيعات الأمراء، ويرويه من الشعر الجاهلي والإسلامي الشعر الحسن؛ السليم من وصف الخمر والخنا وقبيح الهجاء، بكذا وكذا، دفع فلان شطر هذه العدة إلى المؤدب فلان وقبضها منه

1 المظفر بن الفضل العلوي: نضرة الإغريض في نصرة القريض، تحقيق نهى عارف الحسن، ط دمشق 1976م، دط، ص356

2 أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب، تحقيق محمد علي الهاشمي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض 1981، ج1، ص202

3 المظفر بن الفضل العلوي: نضرة الإغريض في نصرة القريض، ص358

وأبراه منها، فإذا انقضت السنة المذكورة دفع فلان بن فلان إلى فلان بن فلان باقي أجرته بلا تكدير ولا مطل إن شاء الله. شهد عليهما بذلك من عرفهما، وذلك في تاريخ كذا"(1).

شعر المتعة واللغو والرواية الأدبية:

والرواية الأدبية من خلال مبدأ المثاقفة تبني الذات العربية عن طريق رواية شعر المتعة والتسلية في مجالس الأمراء والخلفاء، ذلك " أن الطبيعة الفنية المتأصلة في الناقد حملته على توجيه الرواية نحو لون من الشعر يحقق الجمال والإمتاع بغرابتة وندرته، وقد حفلت المجالس الأدبية برواية هذا اللون"(2).

وهذا الدافع يأتي استجابة لمطلب من مطالب الوسط الشعبي وثقافته التي " تميل نحو النادرة، وتتعلق بالطرائف ولو كان خيالا وكذبا ملفقا"(3)، كما أنه يأتي استجابة لمطلب من مطالب السلطة في مجالسها، ف" يستعان به على السمر عند الملوك، والملوك لا تستقصي"(4).

وهذه الرواية التي تتميز بالمتعة والتسلية لقد كان ينظر فيها إلى الجانب العلمي والعملية، ولا تعارض بينهما، بل" لا فصل بينهما في هذا المجال، على الرغم من أن المتعة لا تكون كاملة إذا لم تكن خالصة لذاتها، لأن الفصل بينهما أمر مجاف لطبيعة التذوق الأدبي وحقيقة النقد الأدبي، الذي تأتي فيه الفائدة العلمية نتاجا تلازميا لتعمق المتعة الأدبية والفنية في النصوص"(5).

ومن الآثار الدالة على ذلك ما رواه الترمذي في صحيحه عن جابر بن سمرة قال: " جالست النبي عليه الصلاة والسلام أكثر من مائة مرة، فكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذكرون أشياء من أمر الجاهلية، فربما تبسم معهم"(6).

1 خوليان ريبيرا: التربية الإسلامية في الأندلس، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف مصر، ط2، 1994، ص140-141

2 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص82

3 محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، ص64

4 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء ج1، ص61

5 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص214-215

6 أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الكبير، حققه وخرج أحاديثه بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1، 1996، ج4، ص532، حديث رقم 2850

وروى البخاري عن إسحاق قال: حدثنا الوليد بن جميع عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مُتَحَرِّقِينَ وَلَا مُنْمَاوَتِينَ، وكانوا يتناشدون الشعر في مجالسهم، ويذكرون أمر جاهليتهم، فإذا أريد أحد منهم على شيء من أمر دينه دارت حماليق عينيه كأنه مجنون" (1).

أما عمر رضي الله عنه فقد قال عنه العقاد: "وكانت متعته بطرائف الأدب من متع الحياة، التي لا يبالي الموت لو حرم نصيبه منها، فقد كان يقول: لولا أن أسير في سبيل الله، وأضع جبهتي لله، وأجالس أقواما ينتقون أطايب الثمر، لم أبال أن أكون قد متّ."

وإذا اقترنت العبادة باستطراف الحديث المهذب عند عمر فذلك غاية ما يبلغه فضل الأدب عنده من ثناء وتقريظ (...) ولم يزل عمر الخليفة هو عمر الأديب طوال حياته، لم ينكر من الشعر إلا ما ينكره المسؤول عن دين، ولم ينس قط أنه الأديب الحافظ الرواية إلا حيث ينبغي أن ينسى ذلك ليذكر أنه القاضي المتحرز الأمين" (2).

وقريب من ميل عمر رضي الله عنه وشغفه بالشعر، ما روي عن الإمام الشافعي وحرصه على رواية الشعر وتذوقه وميله الشديد إلى ذلك " فقد قيل له: كيف شهوتك الأدب؟.

قال: أسمع بالحرف منه مما لم أسمعه فتود أعضائي أن لها أسماعا تنتعم به مثل ما تتعمت الأذنان.

قيل: وكيف حرصك عليه؟

قال: حرص الجموع المنوع على بلوغ لذته في المال.

قيل: وكيف طلبك له؟ قال: طلب المرأة المضلة ولدها وليس لها غيره" (3).

1 محمد بن إسماعيل البخاري: الأدب المفرد، دار المعرفة بيروت، ص 81

2 عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، دار الكتاب اللبناني، 1984، دط، ص 569-571

3 أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: مناقب الشافعي، تحقيق أحمد الصقر، مكتبة دار التراث القاهرة، دط، ج 2، ص 143-144

وقد روى الشافعي شعر الهذليين، ورواه غيره من العلماء، وعلى رأسهم الأصمعي، ففي شعر الهذليين يقول البيهقي: "أخبرنا أبو عبد الرحمان السلمي، أنبأنا علي بن عمر الحافظ ببغداد، حدثنا عمر بن الحسين بن علي القراطيسي حدثنا ابن أبي الدنيا، حدثنا عبد الرحمن بن أخي الأصمعي قال: قلت لعمي يا عماء، على من قرأت شعر هذيل؟ فقال: على رجل من آل المطلب يقال له: محمد بن إدريس" (1).

وعن شعر هذيل وخصائصه الفنية والإمتاعية يقول أحمد كمال زكي في كتابه "شعر الهذليين": "إنه بدوي اللفظ والأسلوب، حافل بالصور، بالقصص الحزين" (2).

وقد اتسعت دائرة هذا النوع من الرواية خاصة في العصر الأموي، وذلك لانتساع دائرة الزمن في تحولاته الفكرية والثقافية، فقد "كانت مجالس الأمويين حافلة برواية شعر الطرافة، وتعد مجالس عبد الملك بن مروان ظاهرة مميزة في هذا المجال" (3).

ولهذا فإن الرواية الأدبية في عصر صدر الإسلام اتخذت اتجاهين اثنين: "أحدهما: يقوم على خصوص والتزام بشرف المعنى والمضمون شرطاً جمالياً في الإنشاد والرواية، فالأساس فيه خلقي ورؤيته دينية.

وثانيهما: مرتبط بعلم الشعر الذي لم يكن للقوم علم أصح منه، فهو يرتكز على عموم الغرض شرطاً في تحقيق غايات اجتماعية ومنافع أدبية ذات لذات عقلية وامتعة فنية، فالأساس علمي ورؤيته أدبية فنية" (4).

الاختيارات شرط أساسي في الرواية:

والرواية في هذا المجال إنما كانت وظيفتهم إلى جانب رواية الشعر، ووظيفة جمالية ذوقية، ذلك أنهم لم يكونوا ينقلون نقلاً مجرداً خالياً عن كل أسباب الاختيار الفني، حيث يروى أن "حسان بن ثابت إذا قيل له تُنْشِدُ الأشعار في موضع كذا وكذا يقول: فهل أنشدت كلمة الحويدرة:

بكرت سمية بكره فتمتع

1 أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: مناقب الشافعي، ج2، ص44

2 أحمد كمال زكي: شعر الهذليين في العصرين الجاهلي والإسلامي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، 1969، دط، ص147

3 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص84

4 المرجع نفسه، ص45

قال أبو عبيدة: وهي من مختارات الشعر أصمعية ومفضلية" (1).

وهذا الشافعي الذي كانت تؤخذ عنه اللغة، لقد كان ذوقه يدفعه إلى أن يفاضل بين الشعراء، ويميل إلى البداوة ويفضل شعر ذي الرمة على غيره من الأشعار، فقد جاء في مناقب الشافعي للبيهقي عن محمد بن الحكم قال: "قال الشافعي: ليس يقدم أهل البادية على شعر ذي الرمة أحدا" وكان يقول في شعره: " شعر ذي الرمة بَعْرُ غَزَالٍ، وَنَقْطُ عَرُوسٍ" (2).

الاختيارات "ذوق" و"نقد" للمرويات:

والرواية الأدبية القائمة على النقد والذوق هي الأخرى وسيلة من وسائل الاختيار إذا كان الخبر مجردا عن التحديد الزمني ف" طبيعة الشاعر الفنية في تذوق الشعر وإدراك الجمال وسيلة من وسائل المعرفة قبل أن تكون متعة شخصية، وهي بعد ذلك صفة ذات سيادة وديمومة في ميله ونشاطه، وعلى ذلك فلو قدر أن حسانا كان ميالا لذلك في الجاهلية فليس بحائد عنه في الإسلام" (3).

والمثال المشهور على هذا المذهب: عبد الملك بن مروان، فإن الشواهد على ظاهرة النقد الأدبي في رواية الشعر ونقده عنده كثيرة، وقد روي أنه لما أنشده كثير قوله:

عَلَى ابْنِ أَبِي الْعَاصِ دِلَاصٌ حَصِينَةٌ أَجَادِ الْمُسَدِّي سَرْدَاهَا وَأَذَالَهَا (4)

1 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق إحسان عباس وآخرون، دار صادر بيروت، ط3، 2008، ج3، ص191

2 أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: مناقب الشافعي، ج2، ص54

3 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر، ص96

4 كثير عزة: الديوان، جمعه وشرحه إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، دط، ص85، والبيت من قصيدة مطلعها:

خَلِيلِي إِنَّ أُمَّ الْحَكِيمِ تَحْمَلَتْ وَأَخْلَتْ لَخِيَمَاتِ الْعُدَيْبِ ظَلَالَهَا

قال هلاً مدحتي حين مدح الأعشى صاحبه فقال:

وَإِذَا تَكُونُ كَتَيْبَةً مَلْمُومَةً شَهْبَاءُ يَخْشَى الرَّائِدُونَ نِهَالَهَا

كُنْتَ الْمُقَدَّمَ غَيْرَ لَابِسِ جُنَّةٍ بِالسَّيْفِ تَضْرِبُ مَعْلَمًا أَبْطَالَهَا (1)

فقال له كثير: إنه وصف صاحبه بالخرق وأنا وصفتك بالحزم" (2).

يظن بعض الباحثين اليوم أن الرواة الأوائل الذين حملوا لنا هذا التراث قد وقعوا في خطأ جسيم حين قاموا بعملية الحذف، حذف الأبيات من القصائد التي رووها، ف "العرب في الصدر الأول من الإسلام تناسوا عامدين أبوابا كثيرة من الأدب الذي كان محفوظا قبيل الإسلام، صيانة للوحدة الإسلامية من عبث الأهواء" (3).

وهذا الرأي له خطر نسبة ضياع الشعر الجاهلي إلى تعمد المسلمين، يقول زكي مبارك: "ولكنني مع هذا أقرر أن هناك شطرا من الأدب الجاهلي قبره المسلمون عمدا في القرن الأول" (4).

وقد اتهم زكي مبارك الحُصْرِي بأنه أضاع علينا شيئا كثيرا حينما لم يرو لنا من الأشعار الماجنة إلا الشيء القليل، يقول: "وقد صرحت بإنكار هذا المنهج في "مدامع العشاق" وبينت هناك أن حرص الحُصْرِي على الأخلاق ضيع علينا ما أعرض عنه من الآثار الأدبية، وكنا في حاجة إلى أن نعرف كل ما ترك الأولون.

1 الأعشى الكبير: الديوان، ص33، والبيتان من قصيدة مطلعها:

رحلت سمية غدوة أجمالها غضبي عليك فما تقول بدالها

والبيت الأول في الديوان: وإذا تكون كتيبة ملمومة خرساء تعشي من يذود نهالها

وبين البيتين قوله: تأوي طوائفها إلى مُخَضَّرَةٍ مكروهة يخشى الكماة نزالها

2 أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق زكي مبارك، دار الجيل بيروت، ط4، دت،

ج2، ص250

3 زكي مبارك: النشر الفني في القرن الرابع، المطبعة التجارية الكبرى مصر، ط2، دت، ج1، ص54

4 المرجع نفسه، ج1، ص53

وأحب أن يعلم القارئ أن المجون لون من ألوان الغذاء التي تحيي بها العقول، فكما أن الأجسام تحتاج في تغذيتها إلى المواد المختلفة، والعناصر المتنوعة: من الملح، والحلو، والمر، كذلك العقول تحتاج في تغذيتها إلى المعارف المتباينة: من جد القول وهزله، وحلوه ومره، ولكن أكثر الناس لا يفقهون.

على أن الحُصْرِي لم يُخَلِّ كتابه من المجون، بل ومن فاحش المجون، وللقارئ أن يتتبع ما وقع من ذلك في ألفاف الكتاب ليرى كيف غلب المؤلف على أمره فأباح ما لا يباح⁽¹⁾.

وهذا من زكي مبارك موقف اتخذه حين صرح الحُصْرِي بأنه أعرض عن شعر ابن الرومي في هجاء أبي على سليمان الأخفش غلام أبي العباس المبرد، يقول: "ولابن الرومي في الأخفش إفحاش صنت الكتاب عنه"⁽²⁾.

ثم إن هناك أسبابا عديدة تضافرت في ذلك، أهمها ذهاب الشعر وسقوطه قبل الإسلام، قال أبو عمرو بن العلاء: "وما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير"⁽³⁾.

ويقول ابن سلام مؤكدا على أن: "ما بقي في أيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد، اللذين صح لهما قصائد بقدر عشر، وإن لم يكن لهما غيرهن، فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة، وإن كان ما يروى من الغناء لهما، فليس يستحقان مكانهما على أفواه الرواة"⁽⁴⁾.

وهذا الظاهرة ليست على إطلاقها ذلك أننا وجدنا كثيرا من الشعر الجاهلي الذي فيه الفحش والكفر مرويا في تلك المدونات التي وصلتنا انطلاقا من مبدأ "ناقل الكفر ليس بكافر، أو أن الرواية حاك وليس على الحاكي عيب ولا عليه تبعة، إذا هو لم يقصد بحكايته أن ينصر باطلا أو أن يسوء مسلما، فالمنظور هو الغرض الذي له روي الشعر، ومن أجله أريد وله دُونَ"⁽⁵⁾.

1 أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري: زهر الآداب وثمر الألباب، ج1، ص17، مقدمة التحقيق.

2 المرجع نفسه، ج2، ص532

3 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء ج1، ص25

4 المرجع نفسه، ج1، ص26

5 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص93

ولهذا فإن رواية الشعر الجاهلي كانت تجري في اتجاهين اثنين:

الأول، الالتزام أو النذب إلى الحسن منه مثل شعر الحكمة والقيم الخلقية والفكرية، الذي هو ضالة المؤمن في طلب ما كان حقا، والانتفاع به تصديقا وعملا.

الثاني، الإباحة في تناشد الأشعار الجاهلية وروايتها في عموم جنسها دون خصوص نوعها من حيث إن الرواية حاك، ما دام مقصوده الدلالة على العلم بالشاهد والمثل(1).

وقد أعرض الرواة عن رواية الكثير من الشعر الذي فيه تنقص من النبي وأصحابه تأدبا معهم، وهذا منهم كان قصدا واختيارا، "أخذا بمبدأ الإحسان في التأدب معهم"(2).

وقد وضح السُّهيلي موقفه وموقف الرواة من هذا الشعر إذ يقول: "لكني لا أعرض لشيء من أشعار الكفرة التي نالوا فيها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا شعر من أسلم وتاب كضرار وابن الزبير، وقد كره كثير من أهل العلم فعل ابن إسحاق في إدخاله الشعر الذي نيل فيه من رسول الله، ومن الناس من اعتذر عنه، قال: حكاية الكفر ليس بكفر، والشعر كلام، ولا فرق بين أن يروي كلام الكفرة ومحاجتهم للنبي عليه السلام وردهم عليه منثورا، وبين أن يروي منظوما، وقد حكى ربنا سبحانه في كتابه العزيز مقالات الأمم لأنبيائها وما طعنوا به عليهم"(3).

ومما يلاحظ على هذا الشعر على كثرته أنه لم يبق منه إلا آثار يسيرة في كتب الرواية، وقد أشار إلى ذلك كثير من العلماء، فهذا ابن سلام يقول عن شعر هُبَيْرَةَ بن أبي وهب: "وكان شديد العداوة لله ورسول، فأخمله الله ومحقه"(4). ويقول في شعر كعب بن الأشرف: "وشبب بنساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ونساء المسلمين"(5).

1 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص113 بتصرف

2 المرجع نفسه، ص137

3 عبد الرحمان السُّهيلي: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، تحقيق عبد الرحمان الوكيل، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط1،

1967، ج5، ص73

4 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء ج1، ص257

5 المرجع نفسه، ج1، ص282

وقد ذهب الجاحظ إلى أنه يمكن أن تروى الأشعار التي فيها شيء من السخف والفحش والرفث، والعلة عنده أنها "إنما وضعت ليستعملها أهل اللغة، ولو كان الرأي ألا يلفظ بها ما كان لأول كونها معنى، ولكان في التحريم والصون للغة العرب أن ترفع هذه الأسماء والألفاظ منها"(1).

والإمتاع عند الجاحظ بهذا النوع من الكلام له قيود تقيده وضوابط تحده، أولها: الاستعانة بالإمتاع للثبات على الحق يقول: "وسنذكر لك بابا من السخف وما نتسَخَّف به لك، إذ كان الحق ينقل ولا يخف إلا ببعض الباطل"(2).

ثانيها: مناسبة الحال، يقول الجاحظ: "وإذا كان وضع الحديث على أنه مضحك ومله وداخل في باب حد المزح، فأبدلت السخافة بالجزالة انقلب عن جهته، وصار الحديث الذي وضع على أن يسر النفوس يَكْرَهُها (...). وقد أصاب كل الصواب من قال لكل مقام مقال"(3).

ثالثها: أن المستمع يجب أن يكون ذا خبرة بالكلام، وفي هذا الصدد يقول الجاحظ: "ومن كان صاحب علم ممرنا موقحا (الذي أصابته البلايا فصار مجربا)، إلفَ تفكير وتنقيب ودراسة، وحلَفَ تبيين، وكان ذلك عادة له، لم يضره النظر في كل فن من الجد والهزل، ليخرج من شكل إلى شكل، فإن الأسماع قد تمل الأصوات المطربة، والأوتار الفصيحة، والأغاني الحسنة، إذا طال ذلك عليها"(4).

وكأننا "بالجاحظ إنما شرط ذلك قصدا إلى القول بأن استواء العقل وصقله بالدراية، يظل صاحبه بمنجاة من الانحراف عن الجادة بما يستمتع به، على العكس تماما ممن كان بعيد عن الدراية، قليل الخبرة، بسيط التجربة، فإن الإمتاع لديه يفتقد الغاية، ولا يقف عند حد أو نهاية"(5).

وقد فرق ابن قتيبة بين ما كان تعبيراً بالأمهات والأخوات والزوجات، وبين ما كان رفثاً، يقول: "وإذا مر بك حديث فيه إفصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة، فلا يحملنك الخشوع والتخاشع على أن تصعر خدك، وتعرض بوجهك، فإن أسماء الأعضاء لا تؤثم، وإنما المأثم في شتم الأعراض وقول الزور

1 أبو عثمان الجاحظ: كتاب مفاخرة الجوازي والغلمان، ضمن رسائل الجاحظ، ج2، ص93

2 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج5، ص178

3 أبو عثمان الجاحظ: كتاب مفاخرة الجوازي والغلمان، ضمن رسائل الجاحظ، ج2، ص91-93

4 المرجع نفسه، ج2، ص91

5 مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص245

والكذب، وأكل لحوم الناس بالغيث، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من تعزى بعزاء الجاهلية فأعضوه بهن أبيه ولا تكفوا".

وقال أبو بكر الصديق لبديل بن ورقاء حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم: "إن هؤلاء لو قد مسهم حر السلاح لأسلموك": "أعضض بضر اللات أنحن نسلمه" (...) وليس هذا من الرفث من شكل ما تراه في شعر جرير والفرزدق لأن في ذلك تعبيراً وابتهاراً في الأخوات والأمهات وقذف المحصنات الغافلات، ففهم الأمرين، وافرقت بين الجنسين" (1).

والحُصْرِي اشتراط شروطاً لرواية شعر الفحش والهزل والمجون، من ذلك: القلة التي لا تخرج صاحبها إلى الإسراف، خاصة في المواضع التي لا تحسن فيها الكناية، يقول: "وليس في كل موضع أعزك الله تحسن الكنايات عن لفظ الفحش، ولا بكل مكان يجمل الإعراض عن معنى وحش" (2).

والغرض من ذلك كله الترويح على النفس والاستراحة من الجد إلى الهزل، وكسر حدة الملل، "ولو كنت هنا إنما آتي بما فيه ركانة وأصاله، دون ما فيه سخافة ورذالة، لأزال عن الملح اسمها، وارتفع عنها وسمها، وخرجت عن حدودها، وأفلتت من قيودها، ولا بد من توشيحها بلطائف من الجد، وظرائف من القصد، تتعلق بأغصانه، وتتشبث بأفئانه، ليكون استراحاً للناظر، وإجماماً للخاطر، كما يمل الجد فيدخل فيه الهزل، وكذلك يمل الرقيق فيحتاج إلى الجزل، والله استغفر مما شغل به الخاطر، وأتعب له الناظر، وصرف إليه الفكر، واستخدم فيه السر، فما غيره أعم فائدة، وأتم عائدة" (3).

ويؤكد الحُصْرِي على أنه لا يروي من الشعر ما يخرج عن الدين، ويؤدي بصاحبه إلى الكفر المبين، ذلك أن الرواية أحد الشاتمين كما أن المستمع أحد القائلين، يقول: "وقد تجنبت أن أهدي إليك، وأورد عليك ما يخرج به قائله في الدين، عن اتباع سبيل المؤمنين، فمن أهل الإلحاد والأهواء، من سرحوا في ارتقائه، ويطلب ما يشفي به من دائه، ويضحك خاصة أودائه، ويغر به من ضعفت نحيزته، ونحفت غريزته، بما يكمنه بالطف ما يمكنه، كمون الأفحوان في أصول الرياحان، إذا قابله بشتمه، قتله بسمه، كما حكي

1 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري: عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، ط2، 1996، ج1، المقدمة ص،

ل م

2 أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحُصْرِي: جمع الجواهر في الملح والنوادر، المطبعة الرحمانية، مصر، دط، دت، ص52

3 المرجع نفسه، ص54

الجاحظ عن الشرقي القطامي (...) ومثل هذا كثير، مما لو ذكرته، لدخلت فيما أنكرته، فقد قيل: الراوية أحد الشاتمين، كما قيل: السامع أحد القائلين" (1).

¹ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحُصْرِي: جمع الجواهر في الملح والنوادر، ص03

الفصل الرابع :

أصول منهج الرواية (السمع) في الفكر البلاغي العربي

منهج الرواية والسماع بين أهل اللغة وأهل الحديث:

إن رواة اللغة في كل الذي سبق بيانه يتبعون آثار علماء الحديث من حيث منهج وطريقة التثبت من الأخبار التي يتناقلونها، ذلك أن العلماء القدماء كانوا على وعي تام أن العالم والرواية من طبيعته الخطأ والنسيان والسهو والغفلة، وبذلك كان على أهل العلم أن ينبهوا على أوهامه وسقطاته بلسان عف نزيه، وقلم مترفع أديب، حتى لا يسري خطؤه إلى من بعده، ويتلقى بالتوارد والتسليم، فيكون الخطأ في المتقدمين صوابا عند المتأخرين، وحينئذ تتقلب الحقائق وتعظم المصيبة⁽¹⁾.

فقد كان العلماء على وعي تام بخطورة الخطأ في الرواية ونقل الأخبار، وهذا مبدأ قرآني استلهمه هؤلاء العلماء وطبقوه أحسن تطبيق انطلاقا من التحرز في الخطأ في كتاب الله تعالى ووصولاً إلى العلوم التي تتعلق بهذا الكتاب خاصة، وقد كانت الأمم قبلنا كُفِّرَتْ بلفظة أخطئوا في إعجامها وشكلها، كما ذكر ذلك العسكري في تصحيقات المحدثين قال: "إن النصارى كفروا بلفظة أخطئوا في إعجامها وشكلها، قال الله تعالى في الإنجيل لعيسى عليه السلام: "أنت نبيي وُلدتك من البتول" فصحفوها وقالوا: "أنت بني وُلدتك من البتول" بالتخفيف⁽²⁾.

وهذا المسلك من التحقق في الأخبار والتدقيق فيها كان سائدا في مجتمع بأكمله، فقد روى الأصمعي وذكر يوما بني أمية وشغفهم بالعلم قال: "ربما اختلفوا وهم بالشام في بيت من الشعر أو خبر، أو يوم من أيام العرب، فيبردون فيه بريدا إلى العراق"⁽³⁾. ولم يكن هذا أمرا نادرا فيهم، بل كان دينهم ودينهم، روى أبو عبيدة معمر بن المثنى قال: "ما كنا نفقد في كل يوم راكبا من ناحية بني أمية ينيخ على باب قتادة يسأله عن خبر أو نسب أو شعر، وكان قتادة أجمع الناس"⁽⁴⁾.

1 أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري: تصحيقات المحدثين، دراسة وتحقيق محمود أحمد ميرة، المطبعة العربية الحديثة القاهرة، ط1، 1982، ص21-22

2 المرجع نفسه، ص23

3 أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري: شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد العزيز أحمد، مطبعة البابي الحلبي مصر، ط1، 1963، ص3

4 المرجع نفسه، ص3

يقول السيوطي في بداية كتابه "المزهر في علوم اللغة وأنواعها"، مؤكدا وحدة المنهج بين المحدثين وعلماء اللغة ورواتها: "هذا علم شريف ابتكرت ترتيبه، واخترت تنويجه وتبويبه، وذلك في علوم اللغة وأنواعها، وشرط أدائها وسماعها، حاكيت به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع"(1).

وما كان السيوطي لينهج منهج المحدثين في التقسيم لولا أن المنهج واحد لدى الجميع، ولولا أن هناك نقاط اتفاق كثيرة يلتقي فيه علماء الحديث مع علماء اللغة ورواتها.

منهج الرواية والسماع منهج نبوي:

والرواية بعد ذلك منهج إسلامي، وطريق نبوي، سنة النبي صلى الله عليه وسلم، يقول ابن جني في الباب الذي عقده تحت عنوان: "باب صدق النقلة، وثقة الرواة والحملة": "هذا موضع من الأمر لا يعرف صحته إلا من تصور أحوال السلف فيه تصورهم، ورآهم من الوقور والجلالة بأعيانهم، واعتقد في هذا العلم الكريم ما يجب اعتقاده له، وعلم أنه لم يوفق لاختراعه، وابتداء قوانينه وأوضاعه، إلا البر عند الله سبحانه، الحظيظ بما نوه به، وأعلى من شأنه، وأولا يعلم أن أمير المؤمنين عليا رضي الله عنه هو البادؤه، والمنبه عليه، والمنشئه والمرشد إليه، ثم تحقق ابن عباس رضي الله عنه به، واكتفال أبي الأسود رحمه الله إياه. هذا، بعد تنبيه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عليه، وحضه على الأخذ بالخط منه"(2)، " فلما قبض عليه الصلاة والسلام، بدأ من بعده علم الرواية، إذ لم يعد من سبيل إلى الاستدلال والفصل إلا بها، حتى يكون الرأي عن بينة، وحتى تكون المعرفة بالحق عيانا، فوضع أبو بكر رضي الله عنه أول شروط هذا العلم، وهو شرط الإسناد الصحيح، إذ احتاط في قبول الأخبار، فكان لا يقبل من أحد إلا بشهادة على سماعه من الرسول، والعهد قريب والصحابة متوافرون، والعادة لم تنقض بعد"(3).

العناية بالإسناد في رواية اللغة:

والسبب الذي دفع الرواة إلى الاعتناء بالإسناد في اللغة هو ما ظهر فيها من تزييد وافتعال، تماما كالحديث النبوي، "وقد رأيت تلك الطبقة أن ما بعث على الإسناد في الحديث قد تحقق في الأدب، من افتعال اللغة

1 جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 1987، ج1، ص1

2 ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي لبنان، دط، دت، ج1، ص309-310

3 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج1، ص189

والتزيد في الأخبار والصنعة في الشعر وأرادوا أن يَطْرِدَ علمهم من ينبوع واحد، فجعلوا الصنفين سواء في الرواية وأوجبوا الإسناد فيهما جميعاً" (1).

ذلك أن الإسناد يجعل الراوي كأنه شهد وسمع، أو كأنه كان حاضراً في المجلس، فغاية الإسناد إذن " كأنك رأيت وشهدت ولقيت صاحب الخبر الذي تسنده، وهل هو (الإسناد) إلا تحقيق المعاصرة التي هي شرط في ثبوت الرواية حتى كأنك أشهدت الزمان على صحة ما ترويّه، لأن كل رجل في سلسلة الإسناد إنما هو قطعة من الزمن تتصل بقطعة إلى قطعة حتى يتهيأ من ذلك مسلك التاريخ ويتضح نهجه كأنك تبصره على رأي العين ويقين الخبرة" (2).

ولهذا السبب الذي ذكره الرافعي كان الرواة يرحلون إلى البادية لأنهم رأوا الطعن في اللغة قد تزايد والوضع والافتعال قد كثر وصنعة الشواهد واختلاط القبائل البادية بالبلديين والأعاجم، تماماً كما كان يفعل أصحاب الحديث حين يرحلون في طلب الأحاديث إلى البلاد البعيدة.

إن رواة اللغة الأوائل وإن اعتمدوا منهج المحدثين إلا أنهم لم يكتبوا كما كتب أهل الحديث ولم يدونوا كما دون أهل الحديث، ولم يذكروا المجروحين والمقبولين في الرواية ولم يجعلوهم طبقات، كما فعل أهل الحديث، " بل اكتفوا بأن هذا الأمر منهم على الشاهد والعيان، أو قريباً منهما بالسند والسماع، فألقوا لنا بذلك الشغل الطويل، والعناء الوبيل، ولو أنهم دونوا الطبقات وميزوها وفصلوا مراتبها وساقوا أخبار الرجال، على نحو ما فعل نقاد الحديث، وهم كما قالوا: عيار هذا الشأن، وأساس هذا البنيان، لقد كانوا أحسنوا لأهل التاريخ الإحسان كله" (3)، وهذا ما دفع بكثير من العلماء، خاصة علماء الأصول، إلى انتقاد إهمال الرواة والقائمين على اللغة الاهتمام بهذا الفن في بداية أمره.

1 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج1، ص199

2 المرجع نفسه، ج1، ص201

3 المرجع نفسه، ج1، ص269

مراحل الرواية الأدبية في الفكر البلاغي العربي:

لقد مرت الرواية الأدبية بمرحلتين كبيرتين:

الأولى: خاصة بالشعر وحده " وتعني مجرد حفظه ونقله وإنشاده، ولا تتجاوز ذلك إلى ضبطه وتحقيقه والنظر فيه وتمحيصه، واستمر مدلول هذه المرحلة الأولى في تاريخ الرواية الأدبية حتى آخر القرن الأول وبداية القرن الثاني" (1).

أما المرحلة الثانية: فكانت بعد أن أُصِّلَ علم الحديث وأُرسيت قواعده واستقرت مناهجه، فمن هنا دخلت الرواية الأدبية طورها الثاني وهو الطور الذي نطلق عليه "طور الرواية العلمية"، إضافة إلى خصائص المرحلة الأولى من حفظ وإنشاد ونقل، تتميز هذه المرحلة بأنها "أضيف إليها الضبط والإتقان والتحقيق والتمحيص والشرح والتفسير وشيء من الإسناد" (2).

وهذا التقسيم المرحلي يؤكد على أن أصول الرواية الأدبية قد تأثر تأثراً كبيراً بأصول الرواية عند المحدثين.

ناصر الدين الأسد ورأيه في رواية اللغة على منهج أهل الحديث:

والغريب أن جل الباحثين اليوم يحاول أن ينفي هذه الصلة الوطيدة بينهما (منهج أهل الحديث ومنهج أهل اللغة)، مستندين في مذهبهم على ما ذهب إليه ناصر الدين الأسد في اعتباره الرواية ضرورة طبيعية تلجأ إليها الأمم للحفاظ على تراثها، وتستخدمها العلوم وسيلة لذلك، فهي "سبيل طبيعية في كل عصر وعند كل أمة حتى حين تنتشر الكتابة وتذيع، بينما كانت رواية الحديث أمراً طرأ على العرب بعد الإسلام. فإن لم تكن رواية الحديث من حيث الطور الزمني متأثرة برواية الأدب وفرعا منها، فالروايتان أصلان انبثقا عن الحاجة الملحة انبثاقاً طبيعياً" (3).

1 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص 189

2 المرجع نفسه، ص 190

3 المرجع نفسه، ص 256

وهذا النص أوقع الباحثين في سوء الفهم على عادتهم في فهم النصوص، وبنوا عليه قضية جعلوا منها شغلهم الشاغل، لم تكن في الأصل مشكلة في الرواية الأدبية عند العلماء قديما، ألا وهي محاولة الفصل بين منهج رواية الحديث ومنهج رواية اللغة والأشعار والأخبار.

وهم يعتقدون أن تداخل العلوم عندهم إنما هو ظاهرة لا تحتاج إلى درس أو تعمق، إذ إن هذا التداخل هو من ضرورات بداية العلوم، وبعدها يستقل كل علم عن شبيهه من حيث المنهج والدراسة والتأليف، وهذا "لسبب بسيط هو اختلاف مادة كل علم واعتماد كل منها على نصوص تختلف اختلاف كليا في مادتها ومنزلتها الدينية. فالترابط بين مناهج هذه العلوم إذن هو من قبيل الترابط في العموميات التي تشترك فيها العلوم الإنسانية كافة"⁽¹⁾.

ويدعي بعضهم أن علماء الحديث وضعوا العلوم الأخرى في سجن قوانينهم ومبادئهم في التحري والبحث عن صحة الخبر، ولم يكن لأصحاب العلوم الأخرى إلا أن ساروا على هديهم وسنتهم، يقول أحد الباحثين: "إن ما توصل إليه علماء الحديث من منهج علمي في الرواية والدراسة والتأليف كان أساسا لكل علم من علوم العربية الأخرى، فكان منهج علماء الحديث هو الأصل المقلد والمتبع لدى العلماء الآخرين الذين مضوا يطبقون ما توصل إليه علماء الحديث من خطوات علمية في البحث والتأليف تطبيقا لا غير، مما يفهم منه أنه لم يكن لعلماء العلوم الأخرى من فضل أو رأي خاص أو ابتكار في مجال البحث والتأليف"⁽²⁾.

إن ناصر الدين الأسد كان واضحا وضوحا شديدا في أن رواية اللغة قد استمدت منهجها من أصول رواية الحديث النبوي الشريف، يقول: "ولكن ذلك لا يمنعنا من أن نقول إن المتأخرين الذين كتبوا في علوم اللغة والأدب قد احتذوا مناهج المحدثين والفقهاء، وقلدوا علوم الحديث والفقهاء، وذلك بعد أن نضجت علوم الحديث والفقهاء وأرسيت أصولهما وقواعدهما، وعبدت سبلهما وطرائقهما، وذهب فيهما في التحقيق والتدقيق في السند والتمتت مذاهب بعيدة"⁽³⁾.

1 أحمد جاسم النجدي: أثر علماء الحديث في منهج البحث الأدبي، مجلة المورد العراقية مج 7، العدد 2، 1978، ص129

2 المرجع نفسه، ص129

3 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص257

إن قضية وحدة المنهج في رواية اللغة والحديث عند ناصر الدين الأسد قد مرت بمرحلتين، الأولى وهي عدم الإسناد في الرواية فيهما جميعاً، فالعلماء في هذه المرحلة لا يذكرون الإسناد، وهم يجمعون في ذلك بين رواية الحديث واللغة، فكان الواحد منهم راوية للغة والحديث في نفس الوقت، وكانت الرواية الأدبية أسبق في الظهور من رواية الحديث، وأما الإسناد في الحديث فلم تعرف بدايته على وجه التدقيق واليقين، فقد روى عاصم الأحول (ت142هـ) عن ابن سيرين (ت110هـ) قال: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت الفتنة نظروا من كان من أهل السنة والجماعة أخذوا حديثه ومن كان من أهل البدع تركوا حديثه" (1).

ولكن علماء القرن الثاني كانوا يسندون الحديث، يرفعون بعضه ويرسلون بعضه، "ومما تجدر الإشارة إليه أن كثير من رواة الأدب كانوا كذلك من رواة الحديث، وإن كانت شهرتهم بالرواية الأدبية قد طغت على شهرتهم برواية الحديث وغطت عليها، فالرواية عند هؤلاء العلماء في القرن الثاني، سواء أكانت رواية حديث أم رواية أدب وأخبار كانت ذات إسناد يرتفع حيناً إلى الصحابي وإلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث، ويرتفع إلى من تدور عليه في الجاهلية أو إلى رجال يروونها ممن شهدوا ما يروون بخاصة في الأدب والأخبار، وكثيراً ما يكون الإسناد مرسلًا منقطعاً في الروايتين كليهما" (2).

والمشكلة التي يريد أن يجد لها ناصر الدين الأسد حلاً، تتمثل في جزئية دقيقة من جزئيات الرواية، وقد فهمها الباحثون المعاصرون فهما بعيداً عن مقصد صاحبها فزعوا أنه يرى الفصل بين منهج الروايتين، تلك المشكلة تتمثل في السؤال التالي: "لم التزمت رواية الحديث الإسناد في الغالب الأعم، ولم تلتزمه الرواية الأدبية إلا في القليل النادر؟ (والسؤال إلى هنا، يوهم بما ذهب إليه الباحثون المعاصرون في فهم كلام ناصر الدين الأسد، لكنهم لم يقرؤوا بقية السؤال الذي يبين فيه الباحث غرضه بدقة) ونحن نقصد بهذا التساؤل الإسناد المرفوع المتصل، لا الإسناد المرسل المنقطع، إذ إن هذا الضرب الثاني من الإسناد يكاد يكون ملتزماً في رواية الأدب التزاماً لا إخلال فيه. فجميع ما يرويه علماء اللغة والأدب في القرن الثالث والرابع ذو إسناد مرفوع إلى علماء القرن الثاني من أمثال الشيباني وابن الكلبي والأصمعي وأبي

1 ابن حجر: لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، لبنان ط1، 2006، ج1، ص198

2 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص257

عبدة وأبي زيد، أو الأعراب الذين عاصرهم هؤلاء العلماء وأخذوا عنهم، ولكن هذا الإسناد المرفوع إلى هؤلاء لا يكاد يصل إليهم حتى يقف عندهم لا يعدوهم إلا في القليل النادر" (1).

من خلال ما تقدم تبين أن ناصر الدين الأسد يقر أن هناك التقاء بين العلمين وأن هناك وحدة بينهما من حيث المنهج، فالرواية الأدبية قد استقت منهجها من رواية الحديث خاصة بعد أن استقرت دعائمه وقوانينه، لكن المشكلة عند ناصر الدين الأسد تكمن في "الرفع" في الحديث النبوي الشريف و"الانقطاع" في الرواية الأدبية، مع أن كلا العلمين يعتمد نفس الطرق في التثبت من الخبر، و"الانقطاع" عند علماء الحديث واللغة دليل على ضعف الأثر المروي، تلك هي المشكلة التي أراد أن يصورها ناصر الدين الأسد، وأساء فهمها الباحثون الذين جاؤوا بعده فخلقوا بذلك مشكلة أخرى كنا في غنى عنها هي مشكلة وحدة المنهج في رواية الحديث واللغة، وكل كلام لناصر الدين إنما هو مبني على هذه الإشكالية.

رواة اللغة بين العدالة والتجريح:

ومما يجب على الباحث اليوم أن يقر به ولا يكون في ريب منه، أن رواة اللغة كانوا على درجة كبيرة من الثقة والإتقان والأمانة في النقل، وإن كان بعضهم يطعن في بعض، فهذا لا يدفع في الشك في نزاهتهم، يقول ابن جني مفندا هذه الشبهة: "فإن قلت: فإننا نجد علماء هذا الشأن من البلدين، والمتحليين به في المصريين، كثيرا ما يهجن بعضهم بعضا، ولا يترك له في ذلك سماء ولا أرضا.

قيل له: هذا أول دليل على كرم هذا الأمر ونزاهة هذا العلم، ألا ترى أنه إذا سبقت إلى أحدهم ظنة، أو توجهت نحوه شبهة سب بها، وبرئ إلى الله منه لمكانها. ولعل أكثر من يرمى بسقطة في رواية، أو غمز في حكاية، محمي جانب الصدق فيها، بريء عند الله ذكره من تبعته، لكن أخذت عليه، إما لاعتنان شبهة عرضت له أو لمن أخذ عنه، وإما لأن تالبه ومتعيبه مقصر عن مغزاه، ومغضوض الطرف دون مده، وقد تعرض الشبهة للفريقين وتعرض على كلتا الطريقتين. فلولا أن هذا العلم في نفوس أهله، والمتقيين بظله، كريم الطرفين، جدد السمتين، لما تسابوا بالهجنة فيه، ولا تتابزوا بالألقاب في فروجه ونواحيه، ليطووا ثوبه على أعدل غروره ومطاويه.

1 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص 258

نعم، وإذا كانت هذه المناقضات والمناقضات موجودة بين السلف القديم، ومن باء فيه بالمنصب والشرف العميم، ممن هم سرج الأنام، والمؤتم بهديهم في الحلال والحرام، ثم لم يكن ذلك قادحا فيما تنازعا فيه، ولا غاضا منه، ولا عائدا بطرف من أطراف التبعة عليه، جاز مثل ذلك أيضا في كلام العرب" (1).

ثم يأخذ ابن جني في ذكر طرف من نزاهة هؤلاء الرواة وورعهم، ويأخذ في مدحهم وتقريظهم، وأن ذلك مما أعلى شأنهم وأشاع ذكركم، وإن كانت منهم بعض الهفوات والهفات، فذلك ليس بقادح في عدالتهم، يقول عن أبي عمرو بن العلاء: "ويكفي من بعد ما تعرف حاله، ويُتَشاهد به من عفة أبي عمرو بن العلاء ومن كان معه، ومجاورا زمانه، حدثنا بعض أصحابنا - يرفعه - قال: قال أبو عمرو بن العلاء رحمه الله: ما زدت في شعر العرب إلا بيتا واحدا. يعني ما يرويه للأعشى من قوله:

وَأُنْكِرْتَنِي وَمَا كَانَ الَّذِي نَكِرْتُ
مِنَ الْحَوَادِثِ إِلَّا الشَّيْبَ وَالصَّلْعَا (2)

ومع أن أبا عمرو بن العلاء كان بإمكانه إخفاء الأمر لأن هذا العلم على سعته وانبثاقه وتراميه وانتشاره، قد لا يكشف النقاد أمره، إلا أنه أراد أن يتخلص من تبعات هذا العلم، يقول ابن جني معتذرا لأبي عمرو بن العلاء: "أفلا ترى إلى هذا البدر الطالع الباهر (...) كيف تخلصه من تبعات هذا العلم وتحرجه، وتراجعه فيه إلى الله وتحوبه، حتى إنه لما زاد فيه، على سعته وانبثاقه، وتراميه وانتشاره، بيتا واحدا، وفقه الله تعالى للاعتراف به، وجعل ذلك عنوانا على توفيق ذويه وأهله" (3).

إن علماء اللغة والرواة الأوائل كانوا من علماء الحديث ورواته، ومن هؤلاء من تتلمذ عليه تلاميذ صاروا فيما بعد حملة العلم والرواية، والعكس صحيح؛ فإننا نجد مثلا من شيوخ أبي عمرو بن العلاء، أنس بن مالك، والحسن البصري، وسعيد بن جبير، وعكرمة، ثم إنه من تلاميذ أبي عمرو بن العلاء الأصمعي الذي صحح شعر هذيل على الإمام الشافعي رواية ودراية، فقد أخرج الخطيب البغدادي عن ابن عبد الحكم، قال: "كان أصحاب الأدب يأتون الشافعي فيقرؤون عليه الشعر فيفسره" (4).

1 ابن جني: الخصائص، ج1، ص312-313

2 الأعشى: الديوان، ص101، والبيت من قصيدة مطلعها:

بانئت سعاد وأمسي حبليها انقطعا واحتلت الغمر فالجدين فالفزعا

3 ابن جني: الخصائص، ج1، ص310

4 جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص160

وقال ابن أبي الدنيا: "حدثنا عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي قال: قلت لعمي: على من قرأت شعر هذيل؟ قال: على رجل من آل المطلب يقال له ابن إدريس"، والقراءة هنا تعني تصحيح المتن والسند.

وهكذا تمتد السلسلة العلمية إلى الوراء لتصل إلى النبي عليه السلام ثم تمتد إلى الأمام لتصل إلى آخر عالم توقفت عنده عجلة الحركة العلمية في عصر الانحطاط.

هذه السلسلة المتصلة هي التي استقى منها هؤلاء العلماء آراءهم النقدية وتصحيحاتهم العلمية، فأبو عمرو بن العلاء مثلا كان يرفض الاستشهاد ببيت محدث أو إسلامي، قال عنه الأصمعي: "جلست إلى أبي عمرو بن العلاء عشر حجج ما سمعته يحتج ببيت إسلامي" (1).

وهذا الرأي من أبي عمرو إنما استمده ممن سبقه من العلماء والصحابة، إذ نجد له أثرا عن ابن عباس حين أمر أن يرجع الدارس إلى ديوان العرب إذا استشكل عليه شيء من القرآن.

وقد جلس الأصمعي إلى شعبة بن الحجاج، وحماد بن سلمة، وحماد هذا هو الذي يقول عنه يونس بن حبيب: "كان حماد رأس حلقتنا، ومنه تعلمت العربية" (2)، ويونس بن حبيب "عالم بالشعر نافذ البصيرة في تمييز جيده من رديئه، عارف بطبقات الشعراء حافظ لأشعارهم، يرجع إليه في ذلك كله" (3)، يأخذ العربية عن حماد بن سلمة رأس المحدثين في زمانه. وقد كان الأصمعي شغوف أن يلقي حماد بن سلمة، وأن يتلمذ له، وكان الوساطة بينهما هو شعبة بن الحجاج، فقد التقى "الثلاثة على موعد في مجلس حماد، فقال شعبة: يا أبا سلمة، هذا الفتى الذي ذكرته لك، وأشار إلى الأصمعي، فحياه وسأله: كيف تتشد هذا البيت:

أُولَئِكَ قَوْمٌ إِنْ بَنَوْا أَحْسَنُوا الْبُنَى وَإِنْ عَاهَدُوا أَوْفَوْا، وَإِنْ عَفَدُوا شَدُّوا (4)

1 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص308

2 الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحق محمد أبو الفضل إبراهيم دار الفكر العربي، القاهرة ط1، 1986، ج1، ص365

3 عبد الحميد الشلقاني: الأصمعي اللغوي، صورة عراقية في القرن الثاني الهجري، دار المعارف مصر، دط، ص33

4 ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ج1، ص488، مادة "بنى"

فأنشد الأصمعي البيت، وكسر باء "البنى"، فرده حماد قائلاً: يا بني أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البنى، بضم الباء، إنما بنى القوم المكارم، ولم يبنوا باللبن والطين، قال الأصمعي، فلم زل هائباً لحماد بن سلمة ولزمته" (1).

والأصمعي يقر أنه تلقى منهج رواية اللغة عن علماء الحديث، يقول التّوّزّي فيما يحكيه محمد بن يزيد المبرد عنه: "كنا عند الأصمعي وعنده قوم قصدوه من خراسان، وأقاموا على بابه فقال له قائل منهم: يا أبا سعيد، خراسان يرجف بعلم البصرة وعلمك خاصة، وما رأينا أصح من علمك، فقال: لا عذر لي إن لم يصح علمي، دع عنك من لقيت من العلماء والفقهاء والرواة للحديث والمحدثين..."، ومن المحدثين الذين جلس إليهم الأصمعي "شعبة بن الحجاج، وكان يجمع إلى علم الحديث معرفة واسعة بالشعر" (2).

ومن تلاميذ الأصمعي كذلك علماء الحديث والفقهاء، ذكر منهم الخطيب البغدادي: "أبا عبيد القاسم بن سلام، وأبا حاتم السّجستاني، وأبا الفضل الرّياشي، وأحمد بن محمد اليزيدي، ونصر بن علي الجهمي، ورجاء بن الجارود، ومحمد بن عبد الملك بن زنجويه، ومحمد بن إسحاق الصّاعاني، ويعقوب بن سفيان الفسوي، وبشر بن موسى الأسدي" (3).

ثم يتقدم بنا الزمن قليلاً، إلى عهد ابن سلام الجمحي، صاحب أول كتاب نقدي منظم وصل إلينا، كتاب "طبقات فحول الشعراء"، لقد حاول ابن سلام في هذا الكتاب أن يؤسس لعلم يضارع علم الجرح والتعديل وعلم معرفة الرجال، كما هي الحال عند المحدثين، والذي بعثه على هذا العزم ثلاثة رجال من علماء الحديث: يحيى بن معين (158هـ - 233هـ)، وعلي بن المديني (161هـ - 234هـ)، ويحيى بن سعيد القطان (120هـ - 189هـ) وهؤلاء الثلاثة عاش بينهم ابن سلام وخالطهم وأخذ عنهم وأخذوا عنه.

وقد كان يحيى بن معين ملازماً لابن سلام ملازمة العالم للعالم، يسأله عن بعض أحاديث النبي بالبصرة، من ذلك ما رواه أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب قال: "حدثنا محمد بن سلام عن زائدة بن أبي الرقاد، عن ثابت، عن أنس بن مالك، قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأم عطية: يا أم عطية، إذا خففت فأشمي ولا تنهكي، فإنه أضوأ (أنضر) للوجه، وأحظى عند الزوج"، قال أبو العباس: رأيت يحيى

1 ياقوت الحموي الرومي: معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج3، ص1199-1200

2 عبد الحميد الشلقاني: الأصمعي اللغوي، ص35

3 أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي لبنان، ط1،

2006، ج10، ص410

بن معين بين يدي محمد بن سلام يسأله عن هذا الحديث". وهذا الحديث الذي رواه ابن سلام وسأله عنه يحيى بن معين هو حديث ضعيف لأن في إسناده " زائدة بن أبي الرقاد الباهلي"، قال فيه البخاري: منكر الحديث، وقال ابن حبان: روى المناكير عن المشاهير، لا يحتج به، ولا يكتب عنه إلا للاعتبار. ويحيى بن معين قد بين كل هذا لابن سلام ونبيه على ذلك، وبين له أكثر من ذلك في الأحاديث التي سأله عنها وطالت المفاوضة بينهما على طول اختلاف ابن معين إلى ابن سلام.

وهكذا الشأن مع الرجلين الآخرين اللذين رحلا معه من البصرة إلى بغداد حاضرة العلم، أعني علي بن المديني ويحيى بن سعيد القطان، وكثرة المخالطة لعلماء الحديث الثلاثة المذكورين وهم الذين أسسوا لعلم الرجال وعلم الجرح والتعديل، دفعت بابن سلام إلى أن ينهج نهجهم ويضع هو الآخر كتابا في هذين العلمين يتناول فيه ناقلة الأخبار والأشعار والآداب، لينفي عن الشعر خبث ناقلته ورواته، وخبث الموضوع على السنة شعراء الجاهلية وغيرهم في كتب كان قد آذته رؤيتها وقراءتها من قبل.

ولكن ابن سلام كان قد كتب الطبقات ففاته أن يتحدث عن هذين العلمين، وروادته نفسه أن يضع كتابا غير الكتب الأربعة: "الطبقات"، و"كتاب فرسان العرب" و"كتاب سادات العرب وأشرفها وما قالوه من شعر" و"كتاب أيام العرب"، ويجعل هذا الكتاب الخامس مقدمة لعلم الأدب والشعر ويذكر فيه الموضوع على شعراء العرب، ثم يبين طبقات علماء الشعر وجهابذته ونقاده، ويذكر الكذابين والوضاعين من الرواة والمؤلفين للكتب في زمانه، على الوجه الذي ذكره به يحيى بن معين وابن المديني في تأسيس علوم الحديث.

ثم إن ابن سلام قد بلغ من السن أقصاها، وبلغت به العلة والمرض مداها، وتلك صوارف صرفته عن إتمام نيته وبلوغ غايته، فلما عاد إلى كتابة النسخة الثانية من كتاب الطبقات خاف أن يسبقه الأجل وهو يسمع حذاء الحاديين الحثيثين، فلم يكد يشرع في كتابة الطبقات أو كتابة المقدمة، ويبلغ آخر الفقرة: "فبدأت بالشعر"، وكاد يكتب: "فصلت الشعراء من أهل الجاهلية"، جزع ووضع القلم يؤامر نفسه، أيمضي في الكتابة حتى يفرغ من كتاب الطبقات ثم يكتب هذا الكتاب الذي لا غنى عنه في علم الشعر والشعراء، أم يكف، ويضع شيئا موجزا لا غنى عنه في شأن الموضوع على الشعراء، وفي شأن طبقات العلماء أهل الرواية الصحيحة، وتفصيل شأن الوضاعين والكذابين من رواة الشعر والأخبار؟ فعزم عزمًا قاطعا على أن لا يخلي الكتاب من ذلك، فإنه لا يضمن السعة في الأجل، فبدأ الفقرة الثانية بقوله: "وفي

الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه... " ثم عجل أيضا فأتبع ذكر الموضوع بذكر طبقات علماء البصرة من أهل العلم والرواية الصحيحة(1).

ألفاظ "التحمل والأداء" بين علماء اللغة وعلماء الحديث:

ومن مظاهر تأثر رواة اللغة برواة الحديث ما نجده من تشابه كبير في المصطلحات الخاصة بالتحمل والأداء، والذي يطالع كتاب السيوطي "المزهر في علوم وأنواعها" يجد ذلك واضحا جليا، وقد عقد السيوطي لذلك بابا سماه: "النوع السابع: معرفة طرق التحمل والأخذ" وعدّها عنده ستة أنواع، والملاحظة التي يخرج بها المطالع لهذا الجزء أن السيوطي لم يشر إلى ما تتميز به المصطلحات الخاصة برواة اللغة عن تلك التي تختص برواة الحديث، وهذا يعني أنه لا اختلاف بينهما من حيث المنهج ومن حيث القوة في مراتب التحمل والأداء، ثم إن هذه المصطلحات هي نفسها المصطلحات التي يستعملها علماء الحديث.

ثم إن ابن فارس ذكر نصا يشير فيه إلى الطرق التي تؤخذ بها اللغة وهي الطرق نفسها التي يؤخذ بها الحديث النبوي الشريف، يقول: "تؤخذ اللغة اعتيادا كالصبي العربي يسمع أبويه وغيرهما، فهو يأخذ اللغة عنهم على ممر الأوقات، وتؤخذ تلقنا من ملقن، وتؤخذ سماعا من الرواة الثقات، وللتحمل بهذه الطرق عند الأداء والرواية صيغ: أعلاها أن يقول أملى علي فلان، أو أمل علي فلان"(2).

وقد ذكر السيوطي ألفاظ التحمل والأداء في اللغة من حيث القوة والضعف، وضرب لكل نوع من تلك الأنواع أمثلة تبين أن رواة اللغة إنما ساروا على نهج المحدثين في الرواية، والأمثلة التي ساقها السيوطي شملت تقريبا الكتب المعتمدة في الرواية الأدبية ومنها كتاب "الأغاني" لأبي الفرج، وهذه الألفاظ على الترتيب التالي:

أولا: السماع:

وهو على درجات، أعلاها الإملاء، ثم عبارة سمعت ثم حدثني أو حدثنا، ثم أخبرني أو أخبرنا، ثم قال فلان أو زعم فلان، ثم قال لي فلان، ثم عن فلان، ثم إن فلانا قال، ويقال في الشعر أنشدني أو أنشدنا

1 محمود محمد شاكر: قضية الشعر الجاهلي في كتاب ابن سلام، ص70-71-72-73 بتصرف

2 جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ج1، ص144-145

وقد يستعمل في الشعر حدثي أو حدثنا، وعلى هذا تكون عبارة حدثنا في الشعر أو أنشدنا من أعلى درجات السماع عند رواة اللغة، لأنه مصطلح خاص بهم ولا نجد له مثيلا في الحديث النبوي.

ثانيا: القراءة على الشيخ:

ويقول عند الرواية: قرأت على فلان ويستعمل في ذلك أخبرنا.

ثالثا: السماع على الشيخ بقراءة غيره:

ويقول عند الرواية: قرئ على فلان وأنا أسمع، ويستعمل في ذلك أخبرنا قراءة عليه وأنا أسمع، وأخبرني فيما قرئ عليه وأنا أسمع، وقد يستعمل في ذلك حدثنا.

رابعا: الإجازة:

وتتمثل في رواية الكتب والأشعار المدونة، قال ابن الأنباري: "الصحيح جوازها، لأن النبي عليه الصلاة والسلام كتب كتباً إلى الملوك، وأخبرت بها رسله، ونزل ذلك منزلة قوله وخطابه (...) وذهب قوم إلى أنها غير جائزة لأنه يقول: أخبرني، ولم يوجد ذلك. وهذا ليس بصحيح، فإنه يجوز لمن كتب إليه إنسان كتابا، وذكر له فيه أشياء أن يقول: أخبرني فلان بكذا وكذا، ولا يكون كاذبا، فذلك المرء هنا" (1).

خامسا: المكاتبة:

ومن أمثلتها ما ذكره السيوطي في المزهري، من أن ثعلبا قال في أماليه: بعث بهذه الأبيات إلي المازني وقال أنشدني الأصمعي:

وَقَائِلَةٌ مَا بَالُ دَوْسَرَ بَعَدْنَا صَحَا قَلْبُهُ عَنِ آلِ لَيْلَى وَعَنْ هِنْدٍ (2)

1 جلال الدين السيوطي: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص163
2 البيت ل: دوسر ابن دُهَيْلِ الْفُرَيْعِيِّ، وهو في الأصمعيات، تحقيق أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، ديوان العرب، مجموعات من عيون الشعر، لبنان، ط5، دت، ص150، وقال الأصمعي: إن هذا الشعر لرجل من بني يربوع

سادسا: الوجودية:

ومن أمثلتها أن القالي قال في أماليه: قال أبو بكر بن الأنباري: وجدت في كتاب أبي، عن أحمد بن عبيد، عن أبي نصر: كان الأصمعي يقول: الجلل: الصغير اليسير، ولا يقول: الجلل: العظيم(1).

ويمكن تقديم جملة من الملاحظات على ألفاظ التحمل والأداء التي سبق سردها، وأولى هذه الملاحظات أن هذه الألفاظ جاءت متنوعة، فهي لم تقتصر على عبارة واحدة أو لفظ واحد منها، ثم تنوعت تبعاً لذلك ألفاظ كل مرتبة، مما يدل على الحرص الشديد في التدقيق والضبط.

ومن أمثلة الدقة في الضبط والإتقان في الرواية الأدبية، أن علماء الرواية يستعملون ألفاظاً مختلفة توهم في ظاهرها أن لها معنى واحداً، إلا أنها في الأصل تحمل دلالات مختلفة، من ذلك مثلاً قولهم: أخبرني وأخبرنا.

ومما يدل كذلك على الدقة في ذلك، اختيار ألفاظ الأفعال دون المصادر والأسماء، " فإنه لما كانت الرواية فعلاً توصلها تعاقبياً، قائماً على التجدد لا الثبوت عبر فعل الرواة، جاء التعبير بالأفعال في بنية الإسناد، لأن المراد هو تجدد صفة الرواية للراوي التي يدل عليها الفعل، وليس ثبوت هذه الصفة التي يدل عليها الاسم في لغة الإسناد"(2).

وفي ألفاظ التحمل والأداء ما يظهر لنا زمن الرواية الأدبية بدقة، من ذلك ما جاء في مجالس ثعلب: "حدثنا محمد بن الحسن بن يعقوب بن مقسم المقرئ، في منزله بحضرة الشريفة بدر بن النخاسين، يوم الجمعة، صلاة الغداة، سلخ جمادى الآخرة، من سنة أربع وأربعين وثلاثمائة"(3).

والملاحظة الثانية، أن هذه الألفاظ تدل على صورة من صور المتأقفة في الرواية الأدبية ف "قول الراوي كتب إلي أو كتابه إلي وأمثال ذلك يستعمل للدلالة على أنه مراسلة قد كتب له من بلد إلى بلد، ثم ذكروا

1 جلال الدين السيوطي: المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص157-167 بتصرف

2 محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، ص100

3 أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب: مجالس ثعلب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار المعارف مصر، ط2، دت، ج1،

وجوها كثيرة من شاء أن يطلبها حيث ينبغي أن تطلب، أدرك كثيرا من أسلوب هذه الأمة في كتبها، وفي روايتها عن الأئمة وعن الكتب" (1).

والملاحظة الثالثة هي أن " المتأمل في استعمال الرواة لهذه الأوتل الدلالية يجد أنها تأتي ضمن وعي لغوي جماعي من الرواة في أسانيدهم، وبذلك يقوم هذا المظهر الدلالي مقام النظام اللغوي السائد في لغة الإسناد في الرواية الأدبية، وهذا النظام يتخذه الراوي من خلال انتمائه إلى بيئة ثقافية معينة وهي بيئة الرواة" (2).

رواية اللغة والاستشهاد بالحديث النبوي:

وهذه القضية، قضية تداخل المصطلحات بين الرواية الأدبية ورواية الحديث، تقودنا إلى مسألة أخرى مهمة في الرواية الأدبية واللغوية، ألا وهي الاستشهاد بالحديث النبوي وروايته، فكثير من الباحثين اليوم يعتقد أن رواة اللغة الأوتل تركوا الاستشهاد بالحديث النبوي لأنه مروى بالمعنى أو فيه جزء كبير جاءت روايته كذلك، ثم إن رواية الحديث قد أصابها كثير من التحريف والوضع، وهذا ما دفعهم إلى ترك الاستشهاد به، فعلى الرغم من أن المحدثين أجازوا روايته بالمعنى إلا أن ذلك لا يؤدي "غرض اللغويين الذين يحرصون أشد الحرص على التثبت من عريبة اللفظ، وخلوص عريبة قائله وقد علموا أن رواية الحديث قد شارك فيها العربي وغير العربي" (3).

ويُستدل على هذا المذهب بأن بعض المحدثين يلحنون في أحاديثهم، من ذلك "ما يرويه النضر بن شميل وهو من رجال اللغة ومن رجال الحديث، قال: دخلت يوما على المأمون (...) فجرى بنا الحديث في ذكر النساء فقال المأمون: حدثنا هشيم بن بشير قال: مجاهد عن الشعبي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيما رجل تزوج امرأة لدينها وجمالها كان في ذلك سداد من عوز، بفتح السين، قلت يا أمير المؤمنين: صدق هشيم، حدثنا عوف بن أبي بجيلة الأعرابي عن الحسن عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيما رجل تزوج امرأة لدينها وجمالها كان في ذلك سداد من عوز، بكسر السين.

1 محمود شاكر: برنامج طبقات فحول الشعراء، ص53، ضمن طبقات فحول الشعراء لابن سلام.

2 محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، ص105

3 عبد الحميد الشلقاني: مصادر اللغة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ليبيا، ط2، 1982، ص164

قال: وكان المأمون متكأ فاستوى جالسا ثم قال: يا نصر، كيف قال هشيم: سَدَادُ بفتح السين ولم يقل: سِدَادُ بكسر السين، وما الفرق بينهما؟ فقلت: يا أمير المؤمنين السداد بفتح السين: القصد في الدين والسبيل، والسداد بكسر السين: من الثغر والثلمة، وكل ما سددت به شيئا فهو في سداد (بالكسر). قال: وتعرف العرب ذلك؟ قلت: نعم

قال الشاعر، وهو العَرَجِيُّ:

أَضَاعُونِي وَأَيُّ فَنَى أَضَاعُوا لِيَوْمَ كَرِيهَةٍ وَسِدَادٍ تُغْرُ (1)

فقال: قبح الله اللحن.

قلت يا أمير المؤمنين، إنما لحن هشيم وهو لحانة، فاتبع أمير المؤمنين لفظه.

قال النضر بن شُمَيْلٍ: كان هشيم لحانا فكسوت لكم حديثه كسوة حسنة، يعني بالإعراب" (2).

ومن خلال هذه المرويات وأخرى مثلها يصل الباحثون إلى النتيجة التي مفادها أن رواة اللغة لم يعتمدوا على الحديث النبوي إلا نادرا، فاعتمادهم عليه" في سياق الرواية اللغوية اعتماد قليل يصل إلى حد الندرة: ولم يسلم المتأخرون من النحاة أمثال ابن خروف (ت609هـ) وابن مالك (ت673هـ) من النقد الشديد" (3).

ونحن في هذه الجزئية من الفصل الحالي، سنحاول إبطال هذا الزعم الذي سرى في مفاصل الرواية الأدبية واللغوية، فأدخل عليها ما ليس منها من الفهم السقيم، ووجهها توجيهها بعيدا عن مراميها وغاياتها.

لقد أجمع العلماء (والإجماع المقصود في هذه العبارة هو إجماع الأصوليين) "على أن الراوي إذا لم يكن عارفا بالألفاظ، ومدلولاتها، ومقاصدها، خبيرا بما يحيل معانيها، بصيرا بمقادير التفاوت بينها، فإنه لا يجوز له الرواية بالمعنى، بل يتعين عليه أن يؤدي نفس اللفظ الذي سمعه، لا يخرم منه شيئا ولا يبدل لفظا بلفظ" (4).

1 العَرَجِيُّ: الديوان، جمعه وحققه وشرحه سجع جميل الجبيلي، دار صادر بيروت، ط1، 1998، ص246

2 عبد الحميد الشلقاني: مصادر اللغة، ص164-165

3 المرجع نفسه، ص169

4 محمود الفجّال: الحديث النبوي في النحو العربي، أضواء السلف ط2، 1998م، ص64

ويجب على الدارس أن يلاحظ أنهم فرقوا بين رواية الحديث عند اللغويين، وبين روايته عند النحاة، وخاصة منهم المتأخرين، ولا يجوز بأي حال من الأحوال إغفال هذه الجزئية عند الدرس لأن ذلك سيؤدي بنا إلى سوء الفهم، كما أوقع السابقين في ذلك، يقول الشيخ أحمد الإسكندري: "مضت ثمانية قرون والعلماء من أول أبي الأسود الدؤلي إلى ابن مالك لا يحتجون بلفظ الحديث في اللغة إلا الأحاديث المتواترة، وقد اختلف في عددها، فقليل: ثلاثة، وقيل: خمسة، إلى ستة عشر..."(1).

إلا أن هذا الكلام بعيد عن الواقع وعن حقيقة المسألة عند العلماء، فلو ذهبنا نستقري بعضا من كتب اللغة والأدب لوجدنا كثيرا من النصوص التي تدل دلالة قاطعة على أنهم كانوا جميعا (رواة اللغة وعلماء النحو) يستشهدون بالحديث النبوي الشريف، من ذلك ما قاله السيوطي في المزهر: "قال أبو الحسن الشاربي: ومذهبي ومذهب شيخي أبي ذر الخُشَنِيُّ وأبي الحسن بن خروف، أن "الرَّيْدي" أخل بكتاب العين كثيرا، لحذفه شواهد من القرآن والحديث، وصحيح أشعار العرب منه... ولما علم ذلك الإمام "التَّيَّاني" عمل كتابه "فتح العين" وأتى فيه بما في العين من صحيح اللغة دون إخلال من شواهد القرآن والحديث وصحيح أشعار العرب"(2).

وهذا صريح في أن الخليل بن أحمد كان يستشهد بالحديث، وهو ليس بدعا في ذلك بل صنيعه هذا كصنيع الأئمة من قبله، وصنيع الأئمة من بعده من أمثال سيبويه. يقول ابن الطيب الفاسي: "ذهب إلى الاحتجاج بالحديث الشريف جمع من أئمة اللغة، منهم: ابن مالك، وابن هشام، والجوهري، وصاحب البديع، والحريري، وابن سيده، وابن فارس، وابن خروف، وابن جني، وابن بَرِّي، والسُّهَيْلي، وغيرهم ممن يطول ذكرهم"(3).

ولذلك فإنه لا يجوز أن يستشهد علماء اللغة بالحديث ويتركه علماء النحو، "إذ لا يعقل أن يستشهد الخليل مثلا بالحديث في اللغة، ثم لا يستشهد به في النحو، واللغة والنحو صنوان، يخرجان من أصل واحد. وإن كانت شواهد النحاة ليست في غزارة شواهد اللغويين وكثرتها، فهي قليلة بالنسبة إليها، وبخاصة عند النحاة القدماء"(4).

1 محاضر الجلسات: ج1، ص298-301 نقلا عن الفَجَّال، الحديث النبوي في النحو العربي، ص99

2 جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص88

3 محمود الفَجَّال: الحديث النبوي في النحو العربي، ص101

4 المرجع نفسه، ص101

ولكن هذا لا يعني عدم جواز الاستشهاد به أو صحته، وقد أكثر ابن مالك من الاستشهاد بالحديث في كتابه "التسهيل"، وقد علق البدر الدماميني (ت828هـ)، مؤيدا مذهب ابن مالك في ذلك، في شرحه للتسهيل المسمى "تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد"، فيما نقله عنه البغدادي (ت1093هـ) صاحب الخزانة، يقول: "وقد أكثر المصنف من الاستدلال بالأحاديث النبوية، وشنع أبو حيان عليه، وقال: إن ما استند إليه من ذلك لا يتم له، لتطرق احتمال الرواية بالمعنى، فلا يوثق بأن ذلك المحتج به لفظه عليه الصلاة والسلام، حتى تقوم به الحجة. وقد أجريت ذلك لبعض مشايخنا فصوب رأي ابن مالك فيما فعله، بناء على أن اليقين ليس بمطلوب في هذا الباب، وإنما المطلوب غلبة الظن الذي هو مناط الأحكام الشرعية، وكذا ما يتوقف عليه من نقل في مفردات وقوانين الإعراب، فالظن في ذلك كله كاف. ولا يخفى أنه يغلب على الظن أن ذلك المنقول المحتج به لم يبدل، لأن الأصل عدم التبديل، ولا سيما والتشديد في الضبط، والتحري في نقل الأحاديث شائع بين النقلة والمحدثين، ومن يقول بجواز النقل بالمعنى فإنما هو عنده بمعنى التجويز العقلي الذي لا ينافي وقوع نقيضه، فلذلك تراهم يتحرون في الضبط ويتشددون، مع قولهم بجواز النقل بالمعنى، فيغلب على الظن من هذا كله أنها لم تبدل، ويكون احتمال التبديل فيها مرجوحا، فيلغى ولا يقدر في صحة الاستدلال بها.

ثم إن الخلاف في جواز النقل بالمعنى إنما هو فيما لم يدون ولا كتب، وأما ما دُون وحُصِّل في بطون الكتب، فلا يجوز تبديل ألفاظه من غير خلاف بينهم. قال ابن الصلاح، بعد أن ذكر اختلافهم في نقل الحديث بالمعنى: "إن هذا الخلاف لا تراه جاريا ولا أجراه الناس، فيما نعلم، فيما تضمنته بطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف، ويثبت فيه لفظا آخر. وتدوين الأحاديث والأخبار بل وكثير من المرويات، وقع في الصدر الأول قبل فساد اللغة، حين كان كلام أولئك المبدلين على تقدير تبديلهم يسوغ الاحتجاج به، وغايته يومئذ تبديل لفظ بلفظ يصح الاحتجاج به؛ ثم دُون ذلك المُبدَّل، على تقدير التبديل، ومنع من تغييره ونقله بالمعنى، كما قال ابن الصلاح فبقي حجة في بابه. ولا يضر توهم ذلك السابق في شيء من استدلالهم المتأخر، والله أعلم بالصواب" (1).

1 عبد القادر البغدادي: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط4،

وكثيرا ما يُعرض أصحاب الحديث عن تفسير غريبه ويحيلون السائل على أصحاب اللغة، من ذلك ما روي عن الإمام أحمد أنه " سئل عن حرف فقال: اسألوا عنه أصحاب الغريب فإنني أكره أن أتكلم في قول النبي عليه السلام بالظن"(1).

وهذا لا يعني أن أصحاب الحديث كانوا ممن لا خبرة له بالعربية، ولكنه يريد أن يعطينا درسا في التثبت والضبط، ففي " المنهج الأحمد في تراجم أصحاب أحمد"، قال المَرْوَزِيُّ: " كان أبو عبد الله لا يلحن في الكلام ولما نوظر بين يدي الخليفة كان يقول: كيف أقول ما لم يقل؟ ولم يلحن في كلمة في تلك الثلاثة الأيام التي نوظر فيها. وقال أحمد كتبت من العربية أكثر مما كتبه أبو عمرو بن العلاء، وكان يُسأل عن ألفاظ من اللغة تتعلق بالتفسير والأخبار فيجيب عن ذلك بأوضح جواب وأفصح عبارة"(2).

الرواية اللغوية والنقل بالمعنى:

ونقل الحديث النبوي بالمعنى له ما يشابهه في نقل الأخبار واللغة، ذلك أننا نجد مشكلة نقل الأخبار والألفاظ في العربية عن طريق روايات كثيرة تختلف فيها عبارات التحمل والأداء، من مؤلف إلى آخر ومن كتاب إلى آخر، وكذلك تغيير بعض العبارات والألفاظ في الخبر الواحد من راو إلى آخر، وهذا لا يدفع إلى الشك في الرواية أو في نسبتها إلى من نسبت إليه، كما فعل بعض المستشرقين، من ذلك الخبر الذي رواه الجاحظ عن الهيثم بن عدي، في كتابه الحيوان والبيان، بصيغتين مختلفتين، أما الصيغة الأولى فهي: " قال الهيثم بن عدي: قيل لصبي من أبوك، فقال: وَوُ وَو، لأن أباه كان يسمى كلبا"(3). وأما الصيغة الثانية فهي: " وزعم الهيثم بن عدي قال: كان رجل يسمى كلبا، وكان له بني يلعب في الطريق، فقال له الرجل: ابن من؟ فقال: ابن وَو وَو وَو"(4).

يقول أحد المستشرقين معلقا على هذه القضية: "إن الاختلاف بين الروايتين ليس محصورا في الصياغة. وعلى الرغم من أن الحكمة واحدة، فإن البنى السردية مختلفة إلى درجة تدل على تصرف مقصود. إن هذا المثال القصير ليبيّن في حد ذاته المدى الذي يمكن أن يبلغه التصرف في النص الأصلي. إن المرء

1 محمود الفجّال: الحديث النبوي في النحو العربي، ص86

2 المرجع نفسه، هامش ص86

3 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص64

4 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج2، ص168

ليتردد في نسبة الروايتين كلتيهما إلى الهيثم، فإن كان مؤلفا لهما معا، فإنه ربما قدم روايتين مختلفتين لهذا الخبر" (1).

ويقدم القاضي بعض الاحتمالات الواردة على هذه القصة عند الجاحظ، فحسب اعتقاده " نحن بإزاء صيغتين لخبر واحد منسويتين إلى رواية واحد وواردتين في كتابين لمؤلف واحد. فهل إن الاختلاف بينهما مرده إلى أن الرواية الأصلي قد روى الخبر مرارا بصيغ مختلف بعضها عن بعض، أم مرده إلى أن المؤلف وعى رواية الهيثم ثم أخرجها بصورتين مختلفتين، ليس لدينا من المعطيات التاريخية التي تحدد ظروف الرواية ما يساعدنا على البت في المسألة" (2).

إن المشكلة التي نعاني منها اليوم في الدراسات المعاصرة أننا نجد كثيرا من الباحثين يريدون قراءة التراث كما أرادوا وشاءوا، بل يفعلون ذلك تحت تأثير بعض الخلفيات دون الإعلان عنها أو التصريح بها، فهم مثلا لا يخضعون للشروط والضوابط التي سنها العلماء من قبل والتي تحدد طريقة الفهم، أو طريقة التثبيت من الخبر، متنا وسندا، من ذلك مثلا أنهم يجدون في كتب الأدب بعض الأخبار التي يسوقها أصحابها دون تعقيب، أو يذكرونها بروايات متعددة، أو مصدرة بأحكام لدفع القارئ أن ينظر فيها نظرة نقدية، "إن الترجيح والمفاضلة بين الأخبار وجهان من وجوه النشاط الذي تعاطاه المؤلفون عند إيرادهم بعض النصوص (...). ويظهر هذا النشاط كأوضح ما يكون في الأحكام التي كان يصدرها مؤلفو كتب الأخبار دفعا للقراء إلى أن ينظروا في تلك النصوص نظرة نقدية. وقد يرد ذلك الحكم قبل الخبر نفسه فيكون بمنزلة المصطلح الذي يرسم معالم القراءة ويضبط حدودها (...). وقد يرد الحكم بعد الفراغ من رواية الخبر، فيترك للقارئ فرصة الحكم عليه بنفسه، ثم يأتي حكم المؤلف مبينا سعة اطلاعه وتمكنه من تمييز الأخبار" (3).

ويضرب المؤلف مثلا لهذا النوع الأخير من الأحكام، وهو أن يضمن المؤلف حكمه بعد الفراغ من الخبر ليترك للقارئ فرصة الحكم عليه بنفسه، بخبر ساقه الأصفهاني في أخبار أمية بن الأسكر نقله عن ابن

1 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص203

2 المرجع نفسه، ص203

3 المرجع نفسه، ص196

الكلبي(1)، ثم علق عليه بقوله: "وهذا الخبر مصنوع من مصنوعات ابن الكلبي، والتوليد فيه بيّن، وشعره شعر ركيك غث، لا يشبه أشعار القوم، وإنما ذكرته لئلا يخلو الكتاب من شيء قد روي"(2).

ونحن هنا نسأل، اعتراضاً على القاضي في مذهبه، هل في تعقيب الأصفهاني ما يترك فرصة للقارئ للحكم على الخبر بنفسه، وكيف استطاع الباحث أن يفترض هذا الافتراض مع تلك الأحكام النقدية المتواليّة الصريحة الدقيقة التي لا تدع شكاً ولا احتمالاً أن يحتمله القارئ؟، ثم من هو القارئ الذي يريده القاضي أو غيره من الباحثين المعاصرين، ما هي صفاته، وما هي مؤهلاته النفسية والفكرية والمعرفية؟، تلك هي المشكلة التي يجب أن نتفق عليها للوصول إلى فهم التراث على حقيقته.

وهذا المذهب يريد أن يجعل من الأصفهاني مؤلفاً لهذه الأخبار الموجودة في الأغاني، فهي من صنع خياله ونتائج فكره منسوبة إلى شخصيات معينة على السنة الرواة، وذلك من خلال روايته لأخبار مكذوبة، وهذا يقود في رأي الباحث " إلى غاية أخرى قد يكون المؤلف سعى إلى تحقيقها وتتمثل في أنه لا يريد أن ينيخ بكلّك على القارئ فيوقف بذلك فعل السحر الذي يمارسه عليه النص الأدبي، وإن لم يكن بينه وبين الواقع وشيجة. فلعالم المتخيل قوانين، ولعالم الواقع قوانين أخرى. وهذه الحالة التي يحدثها اتصال عناصر المتخيل ترتبك وتتفشع حين تداخلها عناصر الواقع المعيش. لذلك فصل الأصفهاني بين العالمين ووهب كلا منهما حيزاً يكون فيه مستقلاً عن الآخر"(3).

النظرة المعاصرة لأصول الرواية والسماع:

إن اتجاهات الرواية الأدبية واللغوية عند الباحثين المعاصرين تتلخص في اتجاهين كبيرين:

اتجاه يرى فيها أن دور الراوي لا يتعدى نقل الخبر من مصدره، سواء كان هذا المصدر مكتوباً أو مسموعاً، ثم يخضع هذا الخبر لشروط نقل الأخبار عند أهلها.

والاتجاه الثاني يجعل دور المؤلف واسعاً قوامه الإبداع والتأليف والإنشاء، وأدب الأخبار هو من النوع الثاني، وهو ما أطلقوا عليه النثر الفني، ف"جل ما نجده في كتب النقد القديمة متصلاً بالنثر يكاد ينصرف

1 الخبر في الأغاني الجزء 21، ص 17

2 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج 21، ص 20

3 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص 197

عن الإخبار انصرافا، وقد جعل ابن المدبر (ت 279هـ) البلاغة قائمة على الابتكار أساسا⁽¹⁾، يقول: "ولا تطمح فيها (أي البلاغة) باستعارتك ألفاظ الناس وكلامهم، فإن ذلك غير مثمر لك ولا مجد عليك، ومن كان مرجعه فيها إلى اغتصاب ألفاظ من تقدم، ولم يكن معه أداة تولد من نبات قلبه ونتائج ذهنه الكلام الحر والمعنى الجزل، فلم يكن من الصناعة في غير ولا نفيير"⁽²⁾.

ونسجل فيما بعد أن كلام ابن المدبر هذا لم يفهم كما أراده صاحبه من خلال التعرض لبعض الأدلة التي تثبت أن كتب الأدب لم يؤلفها أصحابها من عند أنفسهم.

وهذا من الباحث له غرض يروم نواله، لأنه يريد أن يجعل تأليف الأخبار أدبا شعبيا لا علاقة له بالواقع والحقيقة، ليتسنى له إدراجه ضمن قوانين السرد المعاصرة التي استقاها من غيره، والمثال الذي يضره على ذلك تراث الجاحظ " فقد ورث الجاحظ التراث الشفوي والمكتوب الذي سبقه ولكنه اختلف عن قبله في المقصد الذي كان يروم تحقيقه. فقد كانت غاية أبي زيد الأنصاري (ت 215هـ) والأصمعي (ت 216هـ) وغيرهما أن يجمعوا الشعر القديم والآثار العربية الأولى ويزجوها إلى الناس، وغاية ما يعينهم فيها أن يتحروا صحة نسبتها (...). وربما كان أساس الاختيار الاستشهاد لخبر من الأخبار التي كانت فنا واسعا من فنون الرواية.

فأما الجاحظ فقد كان سبيله في الرواية غير هذه السبيل، إذ كانت نزعته الفنية هي التي تقوم بين هذه الآثار الأدبية متبصرة متخيرة، فتقبل وترفض، وتثبت وتنفى (...). نجد هذه الرواية خاضعة لذوقه الأدبي ونزعته الفنية، حتى ما تكاد تجد فيها معنى غثا، أو بيتا غريبا، أو عبارة مستكرهة، بل هناك دائما تقريبا صفاء الديباجة، والدقائق الشعرية، والمعاني الطريفة"⁽³⁾.

وهذا الذي ذهب إليه القاضي سبقه إليه الحاجري عند تحقيقه كتاب البخلاء حين قال: " فإذا انتقلنا إلى الناحية الأخرى من نواحيه التي قدمنا وهي ناحية الرواية وجدنا روحه الفنية غالبية عليها كذلك غلبة ظاهرة، ونستطيع أن نتبين هذا واضحا إذا نحن قارنا بين منهجه في الرواية ومنهج الرواة الآخرين في عصره من أمثال الأصمعي وأبي زيد ومن إليهما (...). فأما الجاحظ فقد كانت سبيله في الرواية غير هذه

1 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص 205

2 ابن المدبر: الرسالة العذراء، ضمن رسائل البلغاء، عني بجمعها محمد كرد علي، دار الكتب العربية الكبرى 1913 القاهرة، ص 240

3 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي ص 206

السبيل إذ كانت نزعته الفنية هي التي تقوم بين هذه الآثار الأدبية متبصرة متخيرة، فتقبل وترفض، وتثبت وتتفي، ونلاحظ هذا بوضوح في كتاب ككتاب البيان والتبيين وغيره من الكتب التي عني الجاحظ فيه بالرواية" (1).

والسبب في هذا الاتجاه الذي ذهب إليه الجاحظ حسب الحاجري، إنما كان تحت تأثير الشعوبية فأحاديث البخل والبلاء كانت "تسير في طريقين وتتجه إلى غايتين، وفي أحد الطريقين يقوم دعاة الشعوبية فيردون على العرب فخرهم التقليدي بالكرم، ويقولون إن أكثر هذا الفخر كلام لا يفي به الفعل، ونوع من النفج لا حقيقة له في الواقع (...). وفي الطريق الآخر يقوم دعاة الدولة القائمة، ومن وضعوا أنفسهم في خدمة السلطان، ومسايرته في سبيله من العلماء وأهل الأدب، ومن هؤلاء من ينصر الدعوة العربية ويتعصب لها كالأصمعي، ومنهم من هو أميل إلى الشعوبية كالمدائني" (2).

فالجاحظ حسب الحاجري إنما كتب البلاء تحت تأثير الشعوبية، وتحت تأثير الصراع السياسي بين الدولة العباسية وأسلافهم الأمويين، ولذلك لا نجد من البلاء المذكورين إلا من كان أمويًا. فهل يمكن أن يحتج الجاحظ بقصص مكذوبة للانتصار على الشعوبية، أو للانتصار للعباسيين والناس يعلمون يومئذ عكس ما يقصه الجاحظ في بخلائه، ونحن يجب أن نميز بين الحكاية وحقيقتها وبين ما يصفه الجاحظ مما رآه وسمعه واستشفه من أحوال هؤلاء البلاء النفسية، فأما ما نسب إليهم من البخل فهو حقيقة.

والمثال الذي يورده محمد القاضي من تأليف الجاحظ كتاب القيان، فقد جاء هذا الكتاب في شكل رسالة من "أبي موسى بن إسحاق بن موسى بن موسى، ومحمد بن خالد خذارخاه، وعبد الله بن أيوب أبي سُمير، ومحمد بن حماد كاتب راشد والحسن بن إبراهيم بن رباح، وأبي الخيار، وأبي الرنال، وخاقان بن حامد وعبد الله بن الهيثم بن خالد اليزيدي المعروف بمشْرطَة، وعلك بن الحسن، ومحمد بن هارون كَبَّة، وإخوانهم المستمتعين بالنعمة (...). إلى أهل الجهالة والجفاء، وغلظ الطبع، وفساد الحس" (3).

والغريب أن محمد القاضي يزعم أن صوت الجاحظ يغيب كلية في هذه الرسالة إلا في آخرها حين يقول: "هذه الرسالة التي كتبناها عن الرواة منسوبة إلى من سميناها في صدرها، فإن كانت صحيحة فقد أدينا

1 أبو عثمان الجاحظ: البلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف مصر، ط5، دت، ص20

2 المرجع نفسه، ص28

3 أبو عثمان الجاحظ: كتاب القيان، ضمن رسائل الجاحظ، ج2، ص143

منها حق الرواية، والذين كتبوها أولى بما قد تقلدوا من الحجة منها، وإن كانت منحولة فمن قبل الطفيليين، إذ كانوا قد أقاموا الحجة في أطراح الحشمة، والمرتبطين ليسهلوا على المقينين ما صنعه المقترفون" (1).

وهذا ما جعله يشك في صحة الأسماء التي ذكر الجاحظ في بداية الرسالة أنها منسوبة إليهم، وأنها من روايته عنهم، "فهذا القول محير لأننا إن حملناه محمل الجد خرج الجاحظ من صنف المؤلفين والأدباء، لأنه يذكر أن هذا الكلام لغيره، وأنه كان مكتوبا قبل أن يورده لنا، فلا فضل له فيه إلا النسخ، وإن حملناه محمل العبث والهزل والمداورة كشف لنا عن وجه آخر للجاحظ هو وجه الأديب الواضع الذي ينحل غيره كلامه" (2).

والنتيجة التي يريدها القاضي أن ألفاظ التحمل والأداء المذكورة في كتب الجاحظ وغيرها من كتب الأخبار يجب ألا تحمل على معهودها الاصطلاحي، "فإذا قال الجاحظ حدثني فلان أو سمعت من فلان أو أخبرني فلان فليس معنى ذلك دائما أن فلانا قال ما نسب إليه. وإذا أقمنا البرهان على أن فلانا لم يقل وأن الجاحظ هو الذي قال فليس معنى ذلك أن الجاحظ كذاب محتال" (3).

وفي هذا الصدد يقول طه الحاجري عن الجاحظ: "كان وضع الأحاديث وتوليدها بابا من الأبواب التي اتسمت بها نزعة الجاحظ الأدبية، ووجدت فيها متاعا لها ومجالا لعبقريتها. وقد يتأثم بعض المتمزتين من أن نسند إلى الجاحظ أنه كان وضاعا مولدا، ويرون في هذا المنهج من التكذيب والتزوير ما يجلون الجاحظ عنه، ويرفعونه من أن يتدنى إليه. أما أن الجاحظ كان يولد الأقوال ويضع الأحاديث المستطيلة والرسائل المستفيضة والقصص المفتنة التي ضمنها كتاب البخلاء ونسبها إلى هذا وذاك من رجال عصره. فإن أسلوبها وطريقة وضعها ومنحى الاستدلال فيها، كل ذلك شاهد قوي الحجة واضح الدلالة على أن الجاحظ هو صاحبها" (4).

¹ أبو عثمان الجاحظ: كتاب القيان، ضمن رسائل الجاحظ، ج2، ص181

² محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص207

³ المرجع نفسه، ص209

⁴ أبو عثمان الجاحظ: البخلاء، ص40

"الإسناد" لا قيمة له في مجال الأدب عند النقاد المعاصرين:

ومن هنا فإن الإسناد في الأدب لا قيمة له، بخلاف الإسناد في الحديث الشريف، "فالصفات التي كانوا يشترطونها في راوي الحديث لم يكن ليعتد بها القوم بالنسبة إلى راوي الأدب. ولعل أظهر ما يكون ذلك في صفة العدالة التي لا محيص لراوي الحديث عنها"(1).

ودليلهم على هذه القضية ما رواه الخطيب البغدادي قال: "أخبرنا الحسن بن علي بن محمد الجوهري قال أخبرنا محمد بن العباس الخزاز قال أخبرنا أبو الطيب محمد بن القاسم بن جعفر الكوكبي قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد قال: سألت يحيى بن معين عن محمد بن مَنَازِرِ الشاعر فقال: لم يكن بثقة ولا مأمون، رجل سوء نفي من البصرة، وذكر منه مجونا وغير ذلك. قلت إنما يكتب عنه شعر وحكايات عن الخليل بن أحمد، فقال: هذا نعم. كأنه لم ير بهذا بأسا ولم يره موضعا للحديث"(2).

وأظن أن محمد القاضي لم يراجع مسألة الاحتجاج برواية الفاسق والمبتدع والكافر في مصنفات أهل الحديث ولذلك أطلق هذا التعميم المخل الذي أفسد القضية من أساسها، وهذا دأب الباحثين المعاصرين. أقول لقد اختلفت آراء علماء الحديث في رواية الفاسق والمبتدع، أما الكافر فلا تقبل روايته بالاتفاق إلا بعد أن يسلم، وأقوالهم في الفاسق والمبتدع، تجمع على أنه تقبل رواية الفاسق والمبتدع إذا كان حافظا راوية واعيا لما يرويه، ولم ينكر معلوما من الدين بالضرورة، ولم يكن ممن يستحل الكذب، قال شيخ الإسلام: "التحقيق لا يرد كل مكفر ببدعته، لأن كل طائفة تدعي أن مخالفيها مبتدعة، وقد تبالغ فتكفر مخالفيها، فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف، والمعتمد أن الذي ترد بدعته روايته من أنكر أمرا متواترا معلوما من الدين بالضرورة، أو اعتقد عكسه، وأما من لم يكن كذلك وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله"(3).

وحكى الخطيب البغدادي في الكفاية أن الشافعي قال: "أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم"(4).

1 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي ص242

2 الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، طبعة العثمانية، ص157

3 جلال الدين السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، دار الأرقم بن أبي الأرقم لبنان، ط1، 2005، ص165

4 المرجع نفسه، ص166

ونحن نجد في الصحيحين رجالا من المبتدعة غير الداعين لبدعتهم كعمران بن حِطَّان، وداود بن الحُصَيْن، " قال الحاكم: وكتاب مسلم ملآن من الشيعة. وقد ادعى ابن حبان الاتفاق على الداعية وقبول غيره بلا تفصيل"(1).

أما الشيعة الذين روى لهم مسلم فقد يحتمل أنهم لم يرووا ما يدعو إلى بدعتهم أو لم يكونوا ممن يسب الصحابة كأبي بكر وعمر خاصة، وبذلك صرح الذهبي في الميزان قال: " البدعة على ضربين، صغرى كالتشيع بلا غلو، أو بغلو، كمن تكلم في حق من حارب عليا، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والغلو فيه، والحط على أبي بكر وعمر والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتج بهم ولا كرامة، وأيضا فما استحضر الآن في هذا الضرب رجلا لا صادقا ولا مأمونا، بل الكذب شعارهم والتقية والنفاق دثارهم"(2).

أما من اشتغل بعلوم الأوائل كالفلسفة والمنطق، فهو ملحق بالمبتدع، فإن انضم إلى ذلك اعتقاده بقدم العالم ونحوه فهو كافر، وقد صرح بعدم قبول روايتهم وأقوالهم "ابن الصلاح في فتاويه، والمصنف في طبقاته، وخلائق من الشافعية، وابن عبد البر من المالكية خصوصا أهل المغرب، والحافظ سراج الدين القزويني وغيره من الحنفية، وابن تيمية وغيره من الحنابلة، والذهبي لهج بذلك في جميع تصانيفه"(3).

وعلى هذا فإن الأثر الذي رواه الخطيب في الرواية والذي ساقه القاضي في أول هذا الكلام، يجب أن يحمل على أن الكراهة الواردة في قول يحي بن معين لا يقصد بها الرفض وإنما التورع في قبول رواية من كانت هذه حاله، خاصة إذا علمنا أن هذه القصة رواها الخطيب تحت باب سماه "باب كراهة الرواية عن أهل المجون والخلاعة" ثم عقد بابا بعده تحت عنوان "باب ترك الاحتجاج بمن لم يكن من أهل الضبط والدراية وإن عرف بالصلاح والعبادة"، ففي الباب الأول قال: كراهة الرواية... وفي الباب الذي يليه قال: باب ترك الاحتجاج (...). وفرق كبير بين المصطلحين.

1 جلال الدين السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ص 166

2 المرجع نفسه، ص 166

3 المرجع نفسه، ص 167

وهذه النابذة الجديدة لا نجد لها مثيلاً إلا عند أولئك الذين يريدون قراءة التراث قراءة غريبة عن أصوله وأساسه ومبادئه، أما أولئك الذين يسايرون هذا التراث ويعتبرونه كلا متكاملًا، واشتغلوا عليه زمناً طويلاً فلا نجد عندهم مثل هذه الأقوال الغريبة النابذة في غير بيتتها.

منهج الرواية والإسناد عند الجاحظ والأصفهاني:

ونحن في هذا المقام سنحاول إثبات أن الأصفهاني والجاحظ لم يكونا مؤلفين بالمعنى الذي أراده الباحثون المعاصرون، وأن الأخبار التي رويت في كتبهما إنما هي أخبار وقعت حقيقة أو نقلت إليهم كذلك دون زيادة في حوادثها أو نقصان منها، وكان لهما فضل الجمع والترتيب والاختيار، والصياغة الفنية، والاختيار أصعب من التأليف، هذا الاختيار الذي يعلل له الجاحظ ذاكرا السبب الذي من أجله يلجأ العلماء إلى مثل هذه الطريقة في التأليف فإنه "لكل شيء من العلم، ونوع من الحكمة، وصنف من الأدب، سببا يدعو إلى تأليف ما كان فيه مشتتا، ومعنى يحدو على جمع ما كان منه متفرقا" (1). فعملية الاختيار مهمة في التأليف عند العرب قديما لأنه "متى أغفل حملة الأدب وأهل المعرفة تمييز الأخبار واستنباط الآثار، وضم كل جوهر نفيس إلى شكله، وتأليف كل نادر من الحكمة إلى مثله، بطلت الحكمة وضاع العلم وأميت الأدب ودرس مستور كل نادر" (2).

تلك هي الحكمة التي من أجلها يختار العلماء؛ جمع ما كان مفترقا، اختيار المعاني الباقية على الدهر المسبوكة في قالب جميل، ثم التعلم من الأوائل والاعتبار بأحوالهم، "فلولا تقييد العلماء خواطرم على الدهر، ونقرهم آثار الأوائل في الصخر، لبطل أول العلم وضاع آخره، ولذلك قيل: لا يزال الناس بخير ما بقي الأول يتعلم منه الآخر" (3).

منهج الجاحظ في الرواية الأدبية:

ونبدأ بالجاحظ من حيث انتهينا مع محمد القاضي حين زعم أن الجاحظ في رسالة القيان إنما كان مؤلفا وأن صوته قد غاب عن الرسالة إلا في آخرها وقد نسبها إلى غيره ممن ذكرهم في بداية الرسالة، فنحن إذا رجعنا إلى الرسالة وقرأنا ما فيها تبين لنا بوضوح تام أن الجاحظ هو صاحبها، وذلك بالأدلة الآتية:

1 أبو عثمان الجاحظ: رسالة في الحنين إلى الأوطان، ضمن رسائل الجاحظ، ج2، ص383

2 المرجع نفسه، ج2، ص383

3 المرجع نفسه، ج2، ص383

- إن الذين ذكروهم الجاحظ في بداية الرسالة، ليسوا ممن نسبت إليهم هذه الرسالة، بل إن ذلك الأسلوب من الجاحظ ليقحم القارئ في جو الحوار بين هؤلاء الذين ذكروهم وأولئك الذين تميزوا بالجفاء والجهالة وفساد الطبع، وهذا من الجاحظ أسلوب أراد به رفع السامة والملل لأنه يريد أن يورد الأدلة والحجج على أن التمتع والتترف ليس عيباً ولا هو مما نهى الله عنه ورسوله.

- وإذن فالقضية التي يريد الجاحظ إثباتها في هذه الرسالة هي إقامة الحجة على من رغب عن اقتناء القيان والغلمان وازدراؤه على من كانت هذه حاله، والذين ذكروهم الجاحظ في بداية الرسالة هم من الصنف الثاني الذين آثروا عيش النعمة والقيان والغلمان، ولذلك قال فيهم: "من أبي موسى بن إسحاق بن موسى (...). وإخوانهم المستمتعين بالنعمة، والمؤثرين للذة، المتمتعين بالقيان وبالإخوان (...). إلى أهل الجهالة والجفاء، وغلظ الطبع، وفساد الحس" (1).

وكان الجاحظ يريد أن يحتج لهؤلاء على صواب مذهبهم في اتخاذ هذه الطريقة من العيش، تلك هي القضية "حمل الغنى أشد من حمل الفقر، ومؤونة الشكر أضعف من مشقة الصبر" (2).

- ولذلك أخذ الجاحظ في ذكر الحجج رداً على من عاب ذلك الفعل، ثم بين منهجه في رسالته حين قال: "فمهما أطنبنا فيه فللشرح والإفهام، ومهما أدمجنا وطوبنا فليخف حمله. واعتمدنا على أن المطول يُقصر، والملخص يختصر، والمطويّ ينشر، والأصول تتفرع" (3). وهذا من بين الأصوات الجاحظية التي ظهرت في الرسالة وقد زعموا أن صوته لم يظهر إلا في آخرها. وهذا هو عمل الجاحظ في الرسالة؛ شرح وإطناب للتفسير والإفهام، واختصار للحفظ والاستيعاب.

- ثم إن الملاحظ على هذه الرسالة أن الجاحظ لم يورد أخبار من ذكروهم في بداية الرسالة حتى نقول إنها منسوبة إليهم، بل إنه عمد إلى ذكر الحجج والبراهين الشرعية والآثار المروية عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن الصحابة والتابعين والعلماء في جواز اتخاذ القيان والغلمان ومحادثتهم ما لم يؤد ذلك إلى حرام (4).

1 أبو عثمان الجاحظ: كتاب القيان، ضمن رسائل الجاحظ، ج2، ص143

2 المرجع نفسه، ص143

3 المرجع نفسه، ص146

4 أنظر: أبو عثمان الجاحظ: رسالة القيان، ضمن رسائل الجاحظ، ص149 وما بعدها

وللدلالة على دقة الجاحظ وضبطه في روايته، نسوق ترجمة الخطيب البغدادي له فقد قال فيه: "أبو عثمان الجاحظ المصنف الحسن الكلام البديع التصانيف كان من أهل البصرة وأحد شيوخ المعتزلة وقدم بغداد وأقام بها مدة وقد أسند عنه أبو بكر بن داود الحديث" (1). ولم يذكر الخطيب في هذه الترجمة أن الجاحظ كان يضع الحديث سواء أكان حديثاً عن النبي عليه الصلاة والسلام أم أي نوع آخر من أنواع الحديث، ولو كان كذلك لما غاب عن الخطيب ذكرها في الترجمة.

وقد روى ابن عساكر في تاريخه قال: "أخبرنا أبو الحسن بن قبيس حدثنا أبو منصور بن زريق حدثنا أبو بكر الخطيب أخبرنا الحسن بن الحسين بن العباس الثعالبي، أخبرنا أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني حدثنا يحيى بن علي حدثني أبي قال: قلت للجاحظ إني قرأت في فصل من كتابك المسمى كتاب البيان والتبيين أن مما يستحسن من النساء اللحن في الكلام واستشهدت ببيتي مالك بن أسماء بن خارجة يعني قوله:

وحديثٍ ألدّه هو ممّا ينعّت النّاعثون يُورنُ وزناً

منطقٌ صائبٌ وتلحنُ أحياناً وخَيْرُ الحديثِ ما كانَ لحناً (2)

قال: هو كذاك. قلت: أفما سمعت بخبر هند بنت أسماء بن خارجة مع الحجاج حين لحنتم في كلامها فعاب عليها فاحتجت ببيتي أخيها. فقال لها إن أخاك أراد أن المرأة الفطنة فهي تلحن بالكلام إلى غير المعنى في الظاهر لتستر معناه وتوري عنه وتُفهمه من أن أرادت بالتعريض كما قال تعالى: ولتعرفنهم في لحن القول، ولم يرد الخطأ من الكلام. والخطأ لا يستحسن من أحد. فرجم الجاحظ ساعة ثم قال: لو سقط إلي هذا الخبر لما قلت ما تقدم. فقلت له فأصلحه. فقال: الآن وقد سار الكتاب في الآفاق؟ هذا لا يصلح" (3).

1 ف، كرنكو: ترجمة الجاحظ، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق، المجلد التاسع، ج4، 1929م، 1327هـ، ص205

2 ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ج12، ص247، مادة "لحن"، والبيت الثاني:

منطق رائع، وتلحن أحياناً

3 ف، كرنكو: ترجمة الجاحظ، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق، المجلد التاسع، ج4، 1929م - 1327هـ، ص212، تراجع مجلة المجمع العلمي للغة العربية في ترجمة الجاحظ للمستشرق ف، كرنكو نقلاً عن تاريخ ابن عساكر، المجلد التاسع الجزء الرابع ص203 وما بعدها، ولم يرد فيها قط أن الجاحظ كان يضع الأحاديث، إلا خبراً واحداً عن أبي العيّن أنه قال: أنا والجاحظ وضعنا حديثاً فدك وأدخلناه على الشيوخ ببغداد فقبلوه إلا ابن شيبّة العلوي فإنه قال لا يشبه آخر هذا

وفي هذا دليل على أن الجاحظ كان يسوق الأخبار كما وقعت إليه ورويت له، وإنما كان همه فيها أن يستتبط الأحكام منها وقد يصيب وقد يخطئ.

أما عن منهج الجاحظ في كتبه فإنه كان يقوم على الشك الذي يفضي إلى اليقين لا الشك الذي لا يوصل إلى المعرفة بل يقود إلى البلبلة والفوضى الفكرية، يقول: "وبعد هذا فاعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلمًا. فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه.

ثم اعلم أن الشك في طبقات عند جميعهم، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف.

ولما قال ابن الجهم للمكي: أنا لا أكاد أشك، قال المكي: لا أنا أكاد أوقن، ففخر عليه المكي بالشك في مواضع الشك، كما فخر عليه ابن الجهم باليقين في مواضع اليقين" (1).

ثم إنه يذهب في الأدب مذهبه في العلم "وما هذا المذهب إلا الاستقصاء في كل شيء فالتحقيق أغلب صفات الجاحظ فكما أنه يتقَدَّر من توليد الكذابين في أبواب العلم فكذلك يتقَدَّر من التوليد في أبواب الأدب، وسواء أرشدت مسالكة في الدلالة على مواقع الزور في هذا التوليد أم لم ترشد، أنه نزاع إلى التمحيص" (2).

ومن منهجه المعاينة، يقول عن ما يعرض للخصيان: "ومن العجب أنهم مع خروجهم من شطر طبائع الرجال إلى طبائع النساء لا يعرض لهم التخنيث وقد رأيت غير واحد من الأعراب مخنثا متفككا ومؤنثا يسيل سيلا ورأيت عدة مجانين مخنثين ورأيت ذلك في الزنج الأقحاح وقد خبرني من رأى كرديا مخنثا ولم أر خصيا قط مخنثا ولا سمعت به ولا أدري كيف ذلك ولا أعرف المانع منه ولكن الأمر في ذلك إلى ظاهر الرأي ولقد كان ينبغي لهم أن يكون ذلك فيهم" (3).

الحديث أوله. فأبى أن يقبله. قال إسماعيل وكان أبو العيناء يحدث بهذا بعد ما تاب، مجلة المجمع العلمي للغة العربية، المجلد 9، ج4، ص214-215 وما سوى هذا الخبر لم يذكر عن الجاحظ أنه كان يضع الأحاديث.

1 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج6، ص35

2 شفيق جبري: مذهب الجاحظ في النقد، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق، المجلد 12، ج1-2، 1932م، ص97

3 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج1، ص136

ومن منهجه السماع " وهي طريقة اتخذها "سينسر" منهجا لعلمه، فقد كان الجاحظ يعتمد في تحقيقه في بعض الأحوال على ما يسمعه من أقاويل متعلقها الحيوان فكان يسمع أخبار العطارين والجزارين والبحريين والسماكين والصيادين والملاحين والحوّائين والأطباء والأكّرة وغيرهم من أصدقائه وأهل المعرفة والعلم"(1).

ومن منهجه في التأكد من الأخبار، أنه يرتاب ارتيابا شديدا حينما يسمعها خاصة أخبار البحريين، فما كان يترك التتديد بها، نجد ذلك في بعض كلامه على كلام السمك: " ولم نجعل لما يسكن الملح والعذوبة والأنهار والأودية والمناقع والمياه الجارية، من السمك ومما يخالف السمك، مما يعيش مع السمك بابا مجردا، لأني لم أجد في أكثره شعرا يجمع الشاهد ويوثق منه بحسن الوصف، وينشطه بما فيه من غير ذلك للقراءة. ولم يكن الشاهد عليه إلا أخبار البحريين، وهم قوم لا يعدون القول في باب الفعل، وكلما كان الخبر أغرب كانوا به أشد عجبا، مع عبارة غثة، ومخارج سمجة.

وفيه عيب آخر وهو أن معه من الطول والكثرة ما لا تحتلمونه"(2).

ولا يأخذ عن البحري إلا إذا كان مقتصدا في القول سديد الرأي قليل الكلفة، يقول: " وأخبرني رجل من البحريين لم أر فيهم أقصد ولا أسد ولا أقل تكلفا منه..."(3).

ومن منهجه في التحقق من الأخبار اعتماده على الذوق وطول الدربة ومعاشرة النصوص ومعرفة دقيقة بكلام الناس ومذاهبهم فيه، يقول الجاحظ في تحقيق خطبة منسوبة لمعاوية: " وهذه الخطبة أبقاك الله ضروب من العجب: منها أن هذا الكلام لا يشبه السبب الذي من أجله دعاهم معاوية، ومنها أن هذا المذهب في تصنيف الناس، وفي الإخبار وعمّا هم عليه من القهر والإذلال ومن النقيّة والخوف. أشبه بكلام علي وبمعانيه وحاله منه بحال معاوية. ومنها أننا لم نجد معاوية في حال من الحالات يسلك في

1 شفيق جبري: تحقيق الجاحظ، معرفة السماع، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق، المجلد 11، ج7-8، 1930، ص476

2 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج6، ص16

3 المرجع نفسه، ج7، ص170

كلامه مسلك الزهاد ولا يذهب مذاهب العباد، وإنما نكتب لكم ونخبر بما سمعناه والله أعلم بأصحاب الأخبار وبكثير منهم" (1).

ويقول في رد بيت منسوب للأفوه الأودي، وهو قوله:

كثيها ب القذف يرميكم به فارس في كفه للحرب نار (2)

يقول: "وأما ما رويتم من شعر الأفوه الأودي فلعمري إنه لجاهلي وما وجدنا أحدا من الرواة يشك في أن القصيدة مصنوعة، وبعد فمن أين علم الأفوه أن الشهب التي يراها قذف ورجم وهو جاهلي ولم يدع هذا أحد قط إلا المسلمون، فهذا دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة" (3).

إن الجاحظ لم يتخل عن التوثيق في أسقط الأخبار وأحقرها وهو الذي يقول: "إن الناس موكلون بحكاية كل عجيب وميسرون للإخبار عن كل عظيم وليسوا للحسن أحكى منهم للقبيح ولا لما ينفع أحكى منهم لما يضر وعلى قدر كبر الشيء تكون حكايتهم له واستماعهم" (4).

ويقول أيضا: "إن الخبر قد يكون أصله ضعيفا ثم يعود قويا، ويكون أصله قويا فيعود ضعيفا للذي يعتريه من الأسباب ويحل به من الأعراض من لدن مخرجه وفصوله إلى أن يبلغ مدته ومنتهاى أجله وغاية التدبير فيه والمصلحة عليه، فلما كان هذا مخوفا وغير مأمون على المتقادم منه وضع الله تعالى لنا على رأس كل فترة علامة وعلى غاية كل مدة أمانة ليعيد قوة الخبر ويجدد ما قد هم بالدروس من أنباء المرسلين عليهم الصلاة والسلام أجمعين" (5).

1 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج2، ص61

2 الأفوه الأودي: الديوان، شرح وتعليق محمد التونسي، دار صادر بيروت، ط1، 1998، ص75

3 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان ج6، ص280-281

4 رسائل الجاحظ على هامش الكامل، مطبعة التقدم العلمية، مصر، ط1، 1324هـ، ج2، ص62

5 المرجع نفسه، ج2، ص56-57

وهكذا فإن الذي يقول مثل هذا الكلام، " لَعَارِفٌ بما يدخل الأخبار عادة من نقص الناقلين أو زيادة الزائدين على حسب الأهواء أو على قدر متانة الحفظ وضعفه أو على قياس الفتنة بالحقيقة والولع بالخيال فلهذا لم يجد الجاحظ له بدا من التثبت في تصديق بعض الأخبار، ومن الشك في طائفة منها"(1).

أبو الفرج الأصفهاني ومنهجه في الرواية:

أما الأصفهاني ذلك الرواية المظلوم الذي ظلم مرتين، مرة حين اتهمه بعض المتقدمين حين قال فيه إنه أكذب الناس، كان يدخل سوق الوراقين وهي عامرة والدكاكين وهي مملوءة بالكتب فيشتري منها شيئاً كثيراً من الصحف ويحملها إلى بيته ثم تكون رواياته كلها منها، وهكذا لم تكن جناية الأصفهاني إلا لأنه كان يروي من الكتب. أما المرة الثانية التي ظلم فيها الأصفهاني فكانت في هذا العصر الغشوم، الذي حمله الباحثون المعاصرون ذنباً، وإن لم يكن ذنباً في رأيهم، هو منه براء، ذلك أنهم اتهموه بتأليف الأخبار التي رواها في الأغاني بأسلوب خاص وبراعة ذاتية، وبلاغة هي من إلهام وحيه وسبحات خياله، وإن سماوا ذلك إبداعاً وأدباً، إلا أنهم لم يدركوا أنهم بذلك جنوا على الأدب العربي جملة وليس على الأصفهاني صاحب الأغاني فحسب.

ونحن نمر في هذا الكتاب الكبير الذي أنفق صاحبه في تأليفه أكثر من خمسين سنة من عمره، على عبارات من مثل أخبرني فلان وروى فلان وحدثني فلان، كما نمر على مثل: نسخت من بعض الكتب أو جمعت منها، " فإذا قال: نسخت من كتاب كذا أو جمعت من كتاب كذا فلا يبقى لنا مجال في الشك في طريقة التأليف"(2)، أما إذا قال: أخبرني فلان أو حدثني فلان أو روى فلان " فإننا كثيراً ما نجد بعد هذه الأخبار والروايات والأحاديث العبارات الآتية: كذا أكبر حفطي، إن فلانا حدثني به فإنني كتبت من حفطي (...) أو قوله: هذا حفظته عن فلان وأنا حديث السن فكتبت من حفطي، واللفظ يزيد وينقص، وهذا معناه (...) أو قوله: وقد سمعت خبره من جهات عدة، إلا أنه لم يحضرنى وقت كتبت هذا الخبر غيره، وهو وإن لم يكن من أقواها على مذهب أهل الحديث إسناداً فهو من أتمها (...) أو قوله: فإن الحكاية تزيد

1 شفيق جبيري: تحقيق الجاحظ، معرفة السماع، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق، المجلد 11، ج7- 8، 1930، ص483

2 شفيق جبيري: لم ينصفوا الأغاني، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق، المجلد 40، ج1، 1965، ص26

وتتقص (...) أو قوله: وقد جمعت أخبارهم على اختلاف ألفاظهم (...) أو فجمعت معاني ما ذكره في ذلك كراهة الإطالة (...) أو فجمعت من رواياتهم ما احتيج إلى ذكره، مختصر اللفظ، كامل المعنى" (1).

ويقول عن شيخ من الشيوخ الذين نقل عنهم، وهو أبو عبد الله محمد بن العباس بن محمد بن أبي محمد: "كان فاضلاً، عالماً، ثقة فيما يرويه، منقطع القرين في الصدق وشدة التوقي فيما ينقله، وقد حملنا نحن عنه وكثير من طلبة هذا العلم ورواته علماً كثيراً، فسمعنا سماعاً جماً" (2).

ومن الأدلة على صدق الأخبار التي رواها الأصفهاني في الأغاني وأنها ليست من تأليفه أنه روى طائفة من أخبار خلفاء بني أمية على الرغم من تشيعه، وهم الذين نازعوا علياً رضي الله عنه الخلافة وقاتلوه من أجلها، والأصفهاني هو الذي ألف في ذلك كتاب سماه "مقاتل الطالبين"، وعلى رأس هؤلاء الذي روى لهم من خلفاء بني أمية هشام، وروى أخباراً عن يزيد بن معاوية، " فلم يؤثر تشيعه الذي نسبوه إليه في هذه الروايات، ولا طوى من حسنات المنحرفين عن علي ولا زور سيئات عليهم، معنى هذا أنه كان ثقة في أخباره، يحاسب ضميره ووجدانه، يقول الحق على جماعته وعلى عدوه على السواء" (3).

ومن صدقه قوله وقد روى عن عمه خبراً من الأخبار: "وأنا ذاكر مما وقع لي من أخباره، أي من أخبار مجنون بني عامر، جملاً مستحسنة، متبرئاً من العهدة فيها، فإن أكثر أشعاره المذكورة في أخباره ينسبها بعض الرواة إلى غيره، وينسبها من حكيت عنه إليه، وإذا قدمت هذه الشريطة برئت من عيب طاعن ومنتبغ للعيوب" (4).

ومع كل الذي تقدم فإننا رأينا من لا يوثق أبا الفرج الأصفهاني ولا يثق بروايته، وبتهمه بالفسق والبدعة، يقول عنه صاحب المنتظم أبو الفرج بن الجوزي: "يصرح في كتبه بما يوجب عليه الفسق، ويهون شرب الخمر، وربما حكى ذلك عن نفسه، ومن تأمل في كتاب الأغاني رأى كل قبيح ومنكر" (5)، ولكنهم يشهدون له بقولهم: "كان إليه المنتهى في معرفة الأخبار وأيام الناس والشعر والغناء والمحاضرات" (6).

1 شفيق جبري: لم ينصفوا الأغاني، ص 26-27

2 شفيق جبري: الرواية والرواة في أدبنا العربي، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق، المجلد 46، ج 2، 1971، ص 236

3 المرجع نفسه، ص 236

4 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج 2، ص 10

5 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج 1، ص 12-13

6 المرجع نفسه، ج 1، ص 13

ولقد أحسن إحسان عباس حين قال: "أرى قراء الأغاني في هذا العصر فئتين، في الأقل، فئة يقرؤون الأغاني رغبة في التسلية أو اعتماد بعض قصصه (...). وهذا في مجال يتمتع القارئ فيه بحرية تامة، وفئة الأكاديميين الذين يريدون بناء تاريخ أدبي أو سياسي ويجعلون الأغاني مصدرا مهما في بحوثهم وكتبهم الأدبية والتاريخية، وهؤلاء لا بد من أن يفيدوا من الأغاني بحذر شديد وتكرار نظر، وضرب الروايات ببعضها، ولا بد أن يكونوا ذوي قدرة نقدية عالية" (1).

منهج الرواية عند حماد وخلف الأحمر:

بقيت قضية مهمة في هذا الفصل يجب أن نتطرق إليها لها علاقة بصدق الرواة وعدالتهم، لكننا في هذه المرة سنرجع قليلا إلى الوراء، إلى عصر حماد وخلف الأحمر، ونحن لن نتطرق إلا إليهما، دون بقية الرواة، على اعتبار أنهما نالهما من الطعن ما لم ينل غيرهما، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هذين الراويين يعتبران عماد الرواية الأدبية واللغوية في الثقافة العربية الإسلامية.

ونحن نجد صورة قائمة غريبة عند الباحثين العرب وغيرهم من المستشرقين عن الرواة، يقول مرجليوث: "إن هؤلاء العلماء لم يكن يوثق بعضهم بعضا، فابن الأعرابي كان يتهم الأصمعي وأبا عبيدة، وربما بادلوهم اتهامًا باتهام، ولا شك في أن كلا منهما كان يتهم الآخر" (2).

ولبيان وجه الحق في هذه القضية يجب على الباحث أن يرجع بها إلى أصولها، حتى يفهم حقائقها وخلفياتها، ذلك أنه شاع في الثقافة العربية الإسلامية صراع بين المدارس العلمية، إذ حاول أنصار كل مدرسة الطعن على المخالف وإظهار معايبه وسقطاته، ونحن لا يمكن أن نبني حكما علميا على مجرد خصومة كانت قائمة بين مدرستين.

على أننا يجب أن ننوه بحقيقة مهمة في هذا المقام، وهي أن العلماء دائما ينوهون بهذه الظاهرة ويحذرون منها، حتى يكون طالب العلم على حذر من الانزلاق في هذه المهواة، هذا من جهة ومن جهة ثانية، ينوهون بذلك حتى يظهر الحق في المسائل التي طعن فيها أصحاب المدارس بعضهم في بعض، وهي مسائل معدودة يعرفها أهل العلم.

1 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج1، ص14

2 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص359

إن المشكلة الكبرى في حديثنا هذا تكمن في مفصل مهم، وهو أن الرواة الذين طعن فيهم صنفان، فصنف لم ينسب إليه شعر قط أو الأصح أنهم لا يعرفون في الناس بقول الشعر أصلا فهؤلاء الخطب فيهم يسير" ويكفي في أمرهم تزيف إسناد الرواية، وإظهار بطلانها من الوجه الذي يمكن أن تبطل منه، أو إثباتها من الوجه الذي يمكن أن تثبت منه (...). وينبغي أن أقطع هنا أن هؤلاء هم الكثرة الكاثرة، وأكثر ما ينسب إليهم أنهم وضعوه، البيت والبيتان، وهذا أمر لا خطر له" (1).

وبعض الرواة عرفوا في الناس بالشعر، أو لهم شعر معروف، وهؤلاء هم الخطب، كل الخطب،" لا من حيث الحقيقة، بل من حيث تتعرض الحقيقة لمعاول الشك الأهوج (...). وهؤلاء أيضا تنسب إليهم صنعة البيت والبيتين، وهذا خطب يسير، ثم تنسب إليهم صنعة الأبيات الكثيرة والقوائد الطويلة، فهذا خطب أي خطب" (2).

إن هؤلاء الرواة الذين نسب إليهم أنهم صنعوا الشعر ووضعوه على الشعراء الجاهليين، لا يتعدون ثلاثة أنفس: الأصمعي وخلف الأحمر وحمام الرواية، والأصمعي أقل الثلاثة تهمة بالوضع.

شاع في الأدب العربي أن هناك مدرستين مشهورتين ليس في النحو وحسب، بل حتى في طريقة التفكير واستنباط الأحكام في جميع القضايا الأدبية واللغوية، هاتان المدرستان هما مدرسة البصرة والكوفة، وكان لكل منهما طريقة خاصة في معالجة المسائل العلمية، " وربما كان أهم الفروق بين المدرستين أن مدرسة البصرة رأت أن أهم غرض وضع قواعد علمية للغة (...) تلتزمها وتريد أن تسير عليها في دقة وحزم، وإذا كانت اللغات لا تلتزم القواعد العامة دائما بل فيها مسائل لا يمكن أن تجري على القاعدة، وخصوصا اللغة العربية التي هي لغات قبائل متعددة تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا (...) أراد البصريون تمشيا مع مذهبهم أن يهدروا الشواذ، فإذا ثبتت صحتها قالوا إنها تحفظ ولا يقاس عليها. بل جرؤوا على أكثر من ذلك فخطئوا العرب في أقوالهم إذا لم تجر على القواعد (...) فهم أرادوا أن ينظموا اللغة ولو بإهدار بعضها، وأرادوا أن يكون ما سمع من العرب مخالفا لهذا التنظيم مسائل شخصية يتسامحون فيها نفسها، ولا يتسامحون في مثلها والقياس عليها حتى لا تكثر فتفسد القواعد والتنظيم، هذا إذا لم يتمكنوا من أن يؤولوا الشاذ تأويلا يتفق وقواعدهم ولو بنوع تكلف.

1 محمود محمد شاكر: نمط صعب ونمط مخيف، دار المدني مصر، ط1، 1996، ص333

2 المرجع نفسه، ص333

أما الكوفيون فلم يروا هذا المسلك، ورأوا أن يحترموا كل ما جاء عن العرب، ويجيزوا للناس أن يستعملوا استعمالهم، ولو كان الاستعمال لا ينطبق على القواعد العامة، بل يجعلون هذا الشذوذ أساسا لوضع قاعدة عامة (...). فهم أكثر تجویزا للوجوه المختلفة في المسائل" (1).

ولهذه الأسباب يرى بعضهم أن طريقة البصريين أقرب إلى طريقة المعلمين، بينما مذهب الكوفيين أقرب إلى طريقة العلماء فـ" مذهب البصريين بما فيه من ميل شديد إلى التقعيد والتقنين أقرب إلى الطريقة التعليمية ومذهب المعلمين والتلاميذ، أما مذهب الكوفيين فهو أقرب إلى فهم طبيعة اللغة فهما صحيحا، وهو بذلك مذهب العلماء لا المعلمين" (2).

وهذا غير صحيح لأننا نجد أن البصريين أنفسهم اعتمدوا على القياس " فابن أبي إسحاق الحضرمي وتلميذه عيسى بن عمر كانا أشد ميلا إلى القياس وكانا لا يأبهان بالشواذ، وكانا لا يتحرجان من تخطئة العرب؛ وكان أبو عمرو بن العلاء وتلميذه يونس بن حبيب البصريان أيضا على عكسهما: يعظمان قول العرب ويتحرجان من تخطئتهم، فغلبت النزعة الأولى على من أتى بعد من البصريين، وغلبت النزعة الثانية على من أتى بعد من الكوفيين" (3).

وهذا الاتساع في اللغة والنحو أدى إلى اتساع في الرواية، وكذلك التضييق فيها، بين البصريين والكوفيين، " ومن هنا كثرت رواية الكوفيين فاتهمهم البصريون بالتزويد والوضع" (4)، ولذلك قال ابن سلام عن الأسود بن يعفر: " وله شعر كثير جيد، ولا كهذه.

وذكر بعض أصحابنا أنه سمع المفضل يقول: له ثلاثون ومائة قصيدة، ونحن لا نعرف له ذلك ولا قريب منه. وقد علمت أن أهل الكوفة يروون أكثر مما نروي ويتجاوزون في ذلك بأكثر من تجوزنا" (5).

وقال أيضا: " وأسمعني بعض أهل الكوفة شعرا زعم أنه أخذه عن خالد بن كلثوم يرثي به حاجب بن زرارة. فقلت له: كيف يروي خالد مثل هذا وهو من أهل العلم، وهذا شعر متداع خبيث؟ فقال: أخذناه من الثقات، ونحن لا نعرف هذا ولا نقبله" (1).

1 أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي لبنان، د ط، د ت، ج 2، ص 294 - 295

2 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص 436

3 أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 2، ص 296

4 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص 436

5 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج 1، ص 147 - 148

ولكن هذه الاتهامات التي كالتها البصريون للكوفيين بوضع الشعر ونحله، لم يكن مردها إلى أن الكوفيين كانوا حقا كذلك، بل مرد بعضها إلى الخصومات والعصبيات، ثم " كان مرد بعضه إلى اختلاف مصادر الفريقين وإلى اختلاف منهجيهما، فقد توسع الكوفيون على حين ضيق البصريون "(2).

ويظهر أن الحملة العنيفة التي شنها البصريون على حماد كانت بعد وفاته بقرن من الزمان، "ومن لدن رواة بصريين، عاشوا في القرن الثالث الهجري قرن تأجج الخصومات والنزاعات بين علماء البصرة والكوفة"(3).

وهذا يعني أن حمادا لم يكن متهما في عدالته قبل هذا التاريخ ومما يدل على ذلك شهادة أبي عمر بن العلاء فيه، فقد روى أبو الفرج أن أبا عمرو الشيباني قال: " ما سألت أبا عمرو بن العلاء قط عن حماد الراوية إلا قدمه على نفسه، ولا سألت حمادا عن أبي عمرو بن العلاء إلا قدمه على نفسه"(4). ثم إن الأصمعي أخذ شعر امرأ القيس كله عن حماد إلا نتفا سمعها عن الأعراب وأبي عمرو بن العلاء، وهو الذي يقول عن حماد: " كان حماد أعلم الناس إذا نصح" وتأويل قوله إذا نصح " أنه يريد إذا نصح لمن يأخذ عنه وسمحت نفسه في إعطائه وتعليمه، وذلك أن حمادا كان مشهورا بأنه ضنين برواية الشعر وإنشاده"(5).

أورد أبو الفرج عن جماعة من الرواة قالوا: "إنهم كانوا في دار أمير المؤمنين المهدي بعبساباذ، وقد اجتمع فيها عدة من الرواة والعلماء بأيام العرب وآدابها أشعارها ولغاتها، إذ خرج بعض أصحاب الحاجب فدعا بالفضل الضبي الراوية فدخل، فمكث مليا ثم خرج إلينا معه حماد والمفضل جميعا، وقد بان في وجه حماد الانكسار والغم، وفي وجه المفضل السرور والنشاط، ثم خرج حسين الخادم معهما، فقال: يا معشر من حضر من أهل العلم، إن أمير المؤمنين يعلمكم أنه قد وصل حمادا الشاعر بعشرين ألف درهم لجودة شعره، وأبطل روايته لزيادته في أشعار الناس ما ليس منها، ووصل المفضل بخمسين ألفا لصدقه وصحة

1 المرجع نفسه، ج1، ص148

2 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص437

3 زكي ذاكر الفجر العاني: تقويم جديد لجهود حماد الراوية في رواية الشعر العربي، مجلة المورد العراقية المجلد 27، العدد1، 1419هـ - 1999م، ص23

4 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج6، ص57

5 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص447

روايته، فمن أراد أن يسمع شعرا جيدا محدثا: فليسمع من حماد، ومن أراد رواية صحيحة فليأخذها من المفضل.

فسألنا عن السبب فأخبرنا أن المهدي قال للمفضل لما دعا به وحده: إني رأيت زهير بن أبي سلمى افتتح قصيدته بأن قال: "دع ذا وعد القول في هرم"، ولم يتقدم له قبل ذلك قول، فما الذي أمر نفسه بتركه؟ فقال المفضل: ما سمعت يا أمير المؤمنين في هذا شيئا إلا أنني توهمته كان يفكر في قول يقوله، أو يروِّي في أن يقول شعرا فعدل عنه إلى مدح هرم، وقال: دع ذا، أو كان مفكرا في شيء من شأنه فتركه وقال: دع ذا، أي: دع ما أنت فيه من الفكر وعد القول في هرم. فأمسك عنه، ثم دعا بحماد فسأله عن مثل ما سأل عنه المفضل، فقال: ليس هكذا قال زهير يا أمير المؤمنين، قال: فكيف قال؟ فأنشده

لمن الديارُ بفضَّةِ الحجرِ أقوينَ مُذْ حَجَجٍ ومُذْ دَهرِ

فَقَرَّ بِمُنْدَفِعِ النَّحَائِثِ مِنْ ضَفَوَى أُولَاتِ الضَّالِّ والسُّدْرِ

دَعُ ذَا وَعَدَّ الْقَوْلَ فِي هَرِمِ خَيْرِ الكُهُولِ وَسَيِّدِ الحَضْر(1)

قال: فأطرق المهدي ساعة، ثم أقبل على حماد فقال له: قد بلغ أمير المؤمنين عنك خبر لا بد من استحلافك عليه. ثم استحلفه بأيمان البيعة وكل يمين محرجة ليصدقته عن كل ما يسأله عنه. فحلف له بما توثق منه. قال له: أصدقني عن هذه الأبيات ومن أضافها إلى زهير، فأقر له حينئذ أنه قائلها. فأمر فيه وفي المفضل بما أمر به من شهرة أمرهما وكشفه(2).

وهذه القصة يجب ألا تؤخذ على أنها صحيحة، لأنها تحمل بذور التكذيب في طياتها، ذلك أنها جرت والمهدي خليفة؛ أي بعد سنة 158هـ، ولكن حمادا توفي قبل أن يتولى المهدي الخلافة بنحو ثلاث سنين، فقد ذكر ياقوت أن حمادا توفي سنة 155هـ وذكر ابن النديم أنه توفي سنة 156هـ(3)، وهذا القصر الذي كان بعباساباذ بناه المهدي بعد وفاة حماد بتسع سنين قال الطبري في حوادث سنة 164هـ:

1 زهير بن أبي سلمى: الديوان، شرحه وقدم له علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1998م، 1408هـ، ص54، والشطر الثاني من البيت الأول في الديوان:

أقوين من حجج ومن دهر

2 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج6، ص67-68

3 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص443

وفيهما بنى المهدي بعيساباذ الكبرى قصرا من لبن إلى أن أسس قصره الذي بالآجر الذي سماه قصر السلامة، وكان تأسيسه إياه في يوم الأربعاء في آخر ذي القعدة⁽¹⁾.

وأورد أبو الفرج كذلك أن حماد قال قولاً يجرح فيه حمادا: "قد سلط على الشعر من حماد الرواية ما أفسده فلا يصح أبداً. فقيل له: وكيف ذلك؟ أخطئ في روايته أم يلحن؟ قال: ليته كان كذلك، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب، لا، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب الرجل ويدخله في شعره، ويحمل ذلك عنه في الآفاق، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد وأين ذلك"⁽²⁾.

وهذا الخبر خبر متهالك لأن حمادا "لم يُعرف بقول الشعر، ولم نجد من بين أيدينا مصدرا واحدا من هذه الكتب العربية ذكر لنا أن حمادا قال شعرا أو خلف ديوانا رواه عنه غيره. ولو كان له شعر لحرصوا على ذكره لأنهم عنوا بتسجيل الشعراء وشعرهم ودواوينهم أولاً، ولأن ذلك كان يقوي من رأي من اتهمه بالوضع والنحل ثانياً"⁽³⁾.

ثم إن حمادا اشتهر ناقدا ولم يشتهر شاعرا، "وقد نظم الشعر، لكنه لم يبلغ فيه مبلغ الشعراء الكبار، فالمقطوعات البضع التي وصلت إلينا من شعره لا تدل على موهبة شعرية ولا نستطيع من خلالها أن نتحدث عن شاعريته"⁽⁴⁾.

هذا من جهة ومن جهة ثانية، فإن حمادا لم يقصد الولاية والخلفاء شاعرا بل قصدهم ناقدا وراويا للشعر وعالما بأيام العرب والأنساب واللغات ولغات العرب "وكان له في هذه المعارف التي يحسنها مندوحة عن أن ينظم الشعر يمدح به ولاة الخلفاء"⁽⁵⁾.

ومن المطاعن التي وجهها البصريون لحماد ما رواه ابن سلام عن أبي عبيدة عن يونس بن حبيب أن حمادا وضع القصيدة الميمية في مدح أبي موسى الأشعري ونحلها الحطيئة، فقد أورد الأصفهاني " أن

1 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر، ط2، دت، ج8، ص150

2 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج6، ص67

3 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص444

4 زكي ذاكر الفجر العاني: تقويم جديد لجهود حماد الرواية في رواية الشعر العربي، ص28

5 المرجع نفسه، ص29

حمادا الرواية قدم على بلال بن أبي بردة وهو عليها، فقال: ما أطرففتي شيئا يا حماد؛ قال: بلى، ثم عاد إليه فأنشده للحطيئة في أبي موسى الأشعري يمدحه:

جمعت من عامر فيه ومن جشم
ومن تميم ومن حاءٍ ومن حام

مُسْتَحْفَبَاتٍ رَوَايَاهَا جَحَافِلَهَا يَسْمُو بِهَا أَشْعَرِيَّ طَرْفُهُ سَامِي (1)

فقال له بلال: ويحك: أيمدح الحطيئة أبا موسى الأشعري وأنا أروي شعر الحطيئة كله فلا أعرفها، ولكن أشعها تذهب في الناس" (2).

وهذه القصة مردودة بأن المدائني، وهو بصري عاصر ابن سلام، رد عليه وذكر "أن الحطيئة قال هذه القصيدة في أبي موسى، وأنها صحيحة، قالها فيه وقد جمع جيشا للغزو... (3).

ثم إن العلماء الذين جمعوا ديوان الحطيئة وشرحوه بعد حماد أثبتوا هذه القصيدة في ديوانه، ولم يأخذوا بالرأي الذي أورده ابن سلام عن يونس بن حبيب، فهذا ابن حبيب قد روى القصيدة عن ابن الأعرابي وعن أبي عمرو الشيباني معا، وأثبتها السكري عن ابن حبيب في شرحه لديوان الحطيئة (4).

والنتيجة التي ينتهي إليها الباحث في شأن حماد الرواية وعدالته، أن ما اتهم به إنما "دعت إلى وضعه عوامل عدة منها: هذه العصبية التي كانت متأججة بين البصرة والكوفة؛ ومنها تلك المنافسات والخصومات الشخصية كالتي كانت بين المفضل وحماد؛ ومنها العصبية السياسية، فقد كان حماد أموي الهوى والنزعة، وكانت دولة بني أمية قد ولت وأقبلت دولة جديدة تناصبها العداوة وتريد أن تمحو محاسنها وآثارها وتحط من قيمة من اشتهر فيها أو نال لديها حظوة؛ ومنها: أن حمادا كان باعتراف الرواة كثير

1 الحطيئة: الديوان، برواية وشرح ابن السكيت، دراسة وتبويب مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1993م، 1413هـ، ص174، والشطر الأول من البيت الأول في الديوان:

جمعت من عامر فيه ومن أسد

وبين البيتين أربع أبيات أخرى.

2 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج2، ص114

3 المرجع نفسه، ج2، ص114

4 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ج448

الرواية واسع الحفظ: فكان يروي ما لا يعرفه غيره، ويحفظ ما لا يحفظون، فاتهموه بالتزويد والوضع. وقد ساعد على كيل هذا الاتهام له وتضعيفه وتجريحه أنه كان ماجنا مستهترا بالشراب مفضوح الحال" (1).

أما خلف الأحمر فقد قال فيه محمد بن يزيد المبرد: "كان خلف الأحمر أخذ النحو عن عيسى بن عمر، وأخذ اللغة عن أبي عمرو، ولم يُر أحد قط أعلم بالشعر والشعراء منه، وكان به يضرب المثل في عمل الشعر؛ وكان يعمل على أسنة الناس فيشبهه كل شعر يقوله بشعر الذي يضعه عليه؛ ثم نسك فكان يختم القرآن في كل يوم وليلة؛ وبذل له بعض الملوك ما لا عظيمًا خطيرا على أن يتكلم في بيت شعر شكوا فيه فأبى ذلك، وقال: قد مضى لي في هذا ما لا أحتاج إلى أن أزيد فيه. وعليه قرأ أهل الكوفة أشعارهم، وكانوا يقصدونه لما مات حماد الراوية لأنه كان قد أكثر الأخذ عنه، وبلغ مبلغا لم يقاربه حماد، فلما تقرأ ونسك خرج إلى أهل الكوفة، فعزفهم الأشعار التي قد أدخلها في أشعار الناس، فقالوا: أنت كنت عندنا في ذلك الوقت أوثق منك الساعة، فبقي ذلك في دواوينهم إلى اليوم" (2).

وقال أبو علي القالي: "وكان يقول القصائد الغر، ويدخلها في دواوين الشعراء فيقال إن القصيدة المنسوبة إلى الشنفرى التي أولها:

أقيموا بني أمي صدور رماحكم فإني إلى أهل سواكم لأميل (3)

هي له" (4).

وقال أبو حاتم: "سمعت الأصمعي يقول: سمعت خلفا الأحمر يقول: أنا وضعت على النابغة هذه القصيدة التي يقول فيها:

خَيْلٌ صَائِمَةٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْقَتَامِ وَأُخْرَى تَعْلُكُ اللُّجْمَا" (5).

1 المرجع نفسه، ص 450

2 أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي: مراتب النحويين، تحقق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة نهضة مصر القاهرة، دط، دت، ص 47

3 الشنفرى: الديوان، إعداد وتقديم طلال حرب، دار صادر بيروت، ط 1، 1996، ص 55

4 أبو بكر محمد بن الحسن الرُّبَيْدِيُّ: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر، ط 2، دت، ص 162

5 ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ج 9، ص 355، مادة "علك"

وفي هذه الأخبار شيء غريب حقا: فخلف بصري، والعلماء الذين يروون أخبار وضعه بصريون كذلك، مما يكاد يوهم أنها صحيحة، فقد شهد بها بصريون على بصري، "غير أننا حين ننعم في هذه الأخبار النظر نجد أنها لا تتهم حقا إلا الكوفيين، وأن خلفا لا يعدو أن يكون معبرا يجتازونه ليصلوا منه إلى اتهام علماء الكوفة ورواتها. واتخذوا خلفا وسيلة لذلك لأنه قد أخذ عن حماد الكوفي، ثم أخذ الكوفيون بعد ذلك عن خلف"(1).

إن قول المبرد السابق يدل في ظاهره أن خلفا الأحمر كان له مقدرة شعرية كبيرة بحيث يستطيع أن يقول الشعر يشبه به شعر الشاعر وينسب إليه ولا يستطيع أحد أن يتفطن لذلك، وهذا أمر غريب جدا، تبطله الحقيقة العلمية والدراسة الدقيقة لأحوال خلف الأحمر، فمن المعلوم أن خلفا من الذين خلفوا ديوان شعر حملة عنه تلميذه أبو نواس، " لكنه لم يصلنا، وبقي من شعره شيء قليل جدا في الأغاني، وفي الشعر والشعراء، وفي الوحشيات، وفي مواضع متفرقة من كتب تلميذه الجاحظ، وفي غيرها من الكتب"(2)، وشعره في هذا الديوان ليس بالجيد.

ومما يدل على ذلك تلك القصة التي تروى عن أبي نواس (145هـ - 181هـ) وذلك " أنهم زعموا أن خلفا، وهو أستاذ أبي نواس أحب أن يسمع مرثي أصحابه له قبل أن يموت، وقال لأبي نواس: ارثني وأنا حي حتى أسمع، فرثاه برجز على حرف الفاء، وبقصيدة على حرف الفاء أيضا، فذكر في شعره هذا رواية خلف التي لا تجتنى من الصحف، ورفق خلف في التلطف إلى مشكل غامض معاني الشعر، وإبانته عن ذلك حتى يشتفي سائله، وأنه لا يشتبه عليه كلام قط، فاقصر على معروف خلف من الرواية والدراية، ولم يذكره بالشعر لا جيده ولا رديئه، مع أنه كان أولى أن يذكره بذلك، إذ كان أستاذه، وكان هو الذي حمل عنه ديوان شعره"(3).

ويقول أبو بكر محمد بن يحيى الصُّولي (... - 335هـ): "هذا الخليل بن أحمد وحماد الراوية، وخلف الأحمر والأصمعي، وسائر من يقول الشعر من العلماء، ليس شعرهم بالجيد من شعر زمانهم، بل في

1 ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص 456

2 محمود شاكر: نمط صعب ونمط مخيف، ص 336

3 محمود شاكر: نمط صعب ونمط مخيف، ص 337 - 338

عصر كل واحد منهم خلق كثير، (يعني من الشعراء)، ليس لجماعتهم علم واحد من هؤلاء، وكلهم أجود شعرا" (1).

وهذا تلميذه الجاحظ لم ينوه بشعره على الإطلاق، بل يؤكد على أنه وُضع على خلف الأحمر شعراً كثيراً، وحسبك بشهادة الجاحظ في هذا المقام، يقول: "وقد رأيت عند داود بن محمد الهاشمي كتاباً في الحيات، أكثر من عشر مجلدات، ما يصح منها مقدار جلد ونصف. ولقد وُلدوا على لسان خلف الأحمر، والأصمعي، أرجازاً كثيرة. فما ظنك بتوليدهم على السنة القديما" (2).

إن أول من رمى خلفاً بالأحمر بوضع الشعر على القدماء هو دِعْبِلُ بن علي الخزاعي، حيث نسب إليه القصيدة التي مطلعها: إن بالشعب الذي دون سلع، وهذا ما ذكره ابن المعتز (247-296هـ) في كتابه "طبقات الشعراء" في ترجمة خلف الأحمر، قال: "قال دِعْبِلُ: قال لي خلف الأحمر، وقد تجارينا في شعر تأبط شراً، وذكرنا قوله: إن بالشعب الذي دون سلع، أنا والله قلتها ولم يقلها تأبط شراً" (3)، وهذه الكلمة التي رواها دِعْبِلُ عن خلف "أقدم ما عرفنا من الطعن في خلف، بل أرجح أنها هي التي فتحت الباب بعد ذلك للطعن فيه، وعليها بنى من جاء بعده" (4).

وقد تكلم كثير من المحققين في دِعْبِلِ الخزاعي منهم الصولي، فقد ذكر في أخبار أبي تمام ما نصه: "حدثني محمد بن موسى قال: سمعت علي بن الجهم ذكر دعبلا، فكفره ولعنه وطعن على أشياء من شعره، وقال كان يكذب على أبي تمام، ويضع عليه الأخبار، والله ما كان إليه ولا مقاربا له" (5)، أما أبو الفرج فقد قال عنه: "شاعر متقدم مطبوع، هجاء خبيث اللسان، لم يسلم عليه أحد من الخلفاء، ولا من وزرائهم، ولا أولادهم، ولا ذو نباهة، أحسن إليه أو لم يحسن، ولم يقلت منه كبير أحد" (6).

1 أبو بكر محمد بن يحيى الصولي: أخبار أبي تمام، حققه وعلق عليه: خليل محمود عساكر وآخرون، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ط3، 1980، ص126-127

2 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج4، ص181

3 ابن المعتز: طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فرج، دار المعارف مصر، دط، دت، ص147-148

4 محمود شاكر: نمط صعب ونمط مخيف، ص72

5 أبو بكر محمد بن يحيى الصولي: أخبار أبي تمام، ص61

6 أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج20، ص59

ولهذا فإن الأخبار التي تروى في تجريح خلف الأحمر بالوضع هي أخبار يجب إعادة النظر فيها، والتحقق من صحتها، خاصة إذا علمنا أن ابن سلام قد وثق خلفا بهذه الشهادة التي لا تعادلها شهادة إذ يقول: "خلف بن حيان، أبو محرز، وهو خلف الأحمر، اجتمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببیت شعر، وأصدقهم لسانا، كنا لا نبالي إذا أخذنا عنه خبرا، أو أنشدنا شعرا، ألا نسمعه من صاحبه"(1).

وقال أبو علي: "وكننت أنا كثير التعطف للأصمعي؛ فكنت أسأل أبا بكر بن دريد كثيرا عن خلف والأصمعي: أيهما أعلم؟ فيقول لي: خلف، فلما أكثرت عليه انتهرني وقال: أين الثماد من البحور"(2).

1 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج1، ص23

2 أبو بكر محمد بن الحسن الرئدي: طبقات النحويين واللغويين، ص162-163

الباب الثاني :

منهج التأويل بين البلاغتين: العربية و الغريبة

الفصل الأول :

أصول التأويل في الفكر البلاغي الغربي

إذا ما أردنا أن نتحدث في هذا الفصل عن التأويل وإشكالياته في الثقافة العربية، فلا بد لنا من التعرض لبعض قضاياها وأسسها في الثقافة الغربية، حتى يتسنى لنا فهم الموضوع بكل أبعاده المعرفية وخلفياته الفكرية. لأن موضوعنا الحالي يتعلق أساساً بأصالة الثقافة البلاغية العربية، والمقصود بالأصالة في هذا المقام أن هذه الثقافة العربية إنما تنطلق من منطلقات فكرية وخلفيات معرفية مستقلة عن غيرها، ولا وجود لعامل التأثير في هذا المقام بأي شكل من الأشكال، وإن وجدت أوجه تشابه بين الثقافتين، ثم إن هذه البلاغة العربية والثقافة العربية تتأبى على كل المناهج الغربية القديمة والمعاصرة أن تطبق عليها، أو تقرأ بها، وهذا إنما يفيدنا في السير قدماً بهذه الثقافة العربية نحو الريادة التي كانت تتبوأها يوماً من أيام التاريخ، وذلك عبر عملية الإتياع ثم عملية المراجعة للآليات النقدية والمعرفية في هذه الثقافة قصد التقدم بها، وتجنب ما كان فيها من سقط وأخطاء.

خصائص المنظومة الفكرية الغربية (مشكلة المنهج):

وأول ذلك الاختلاف بين الثقافتين ما سيلاحظه المطلع في هذا البحث أن الأسس والقوانين والمبادئ التي يعتمدها التأويل في البلاغة العربية هي أسس لها ما يسندها من العقل والشرع، أي أن الذين وضعوا هذه القوانين أعطوا معها دليلها الذي تستند إليه، ف"قواعد التفسير في علمي أصول الفقه والبلاغة ليست معطيات يقرها شخص بعينه من العلماء، بل هي ميدان تحاكم فيه أية قاعدة بصرامة ويطالب من يعرضها بالبرهان الشرعي على صحتها"⁽¹⁾، ولأن هذه القواعد لها ما يعضدها من جهة العقل والشرع، وهي مفقودة أو منعدمة في غيرها من الثقافات، فإن ابن فارس أشار إلى أن الفلاسفة العرب نقلوا هذه القواعد وعلوم الإسلام إلى علوم الأمم الأخرى التي لا تستند إلى مرجعية علمية دقيقة، ثم لم يصرحوا بذلك، يقول: "وزعم ناس يُنوّف عن قبول أخبارهم أن الذين يُسمّون الفلاسفة قد كان لهم إعراب ومؤلفات نحو. قال أحمد بن فارس: وهذا كلام لا يُعرج على مثله، وإنما تشبّه القوم أنفاً بأهل الإسلام، فأخذوا من كتب علمائنا وغيّروا بعض ألفاظها، ونسبوا ذلك إلى قوم ذوي أسماء منكّرة"⁽²⁾.

1 إبراهيم بن عمر السكران: التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع الرياض، ط1، 2014، ص39

2 أبو الحسين أحمد بن فارس: الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق أحمد بسج، دار الكتب العلمية، ط1، 1998، ص43

وقبل الحديث عن مبادئ التأويل في الفكر البلاغي الغربي يجب أن نصرف انتباه القارئ إلى ميزة يتميز بها هذا الفكر، وهي أن حديثهم عن التأويل يشوبه الكثير من الغموض وعدم الاتفاق على الأسس والمبادئ التي ينطلق منها الباحث، مما يزيد من صعوبة الفهم لأن هذه النظريات في أصلها هي مباحث فلسفية أكثر منها أدبية نقدية، ثم إن النظريات التي يقوم عليها التأويل في هذه المنظومة الفكرية لا يخدم بعضها بعضا بل يهدم بعضها بعضا، ولا يؤسس اللاحق على السابق، بل يقض ما بناه غيره ليني مذهب وإن كان المنطلق واحدا. فليس هناك تواصل معرفي أو تراكم علمي، ولهذا نجد الكثير من الاختلافات والمعارضات بين أصحاب المذاهب فيها.

ونتج عن هذا مشكلة "المنهج" المتبع في دراسة "التأويل" في هذه الفكر، ذلك أن هناك فجوة بين التنظير والتطبيق، في مسألة الهرمينوطيقا؛ فقد حدث صراع بين القانوني الإيطالي إيميليو بيتي (1890-1968) الذي شارك في الكتابة في الهرمينوطيقا ويمثل الاتجاه التطبيقي، وبين هيدغر الذي يمثل الاتجاه التنظيري، "حتى جعل بعض الباحثين هذا الخلاف معلما حديثا في تاريخ الهرمينوطيقا وعقد فصلا بعنوان " المعركة المعاصرة حول الهرمينوطيقا: بيتي ضد غادامير"(1).

والمهم في هذه المعركة أن بيتي "اعتبر هذا الخط المنبثق عن هيدغر ألغى الأسس الموضوعية للتفسير"(2). وذلك على اعتبار أن الأول قانوني يسعى إلى تطبيق القانون، والثاني فيلسوف يهيم في سبحات العقل وعالم المجردات.

ولهذا كان "بيتتي" يرى أن أهم إشكالية تواجهها نظرية التأويل الهرمينوطيقي عند غيره "تكمين في مادة الموضوع ذاتها (مادة الإدراك والفهم). فمادة التأويل لديه هي أصلا عملية "تشيؤ" عقل ما، ليس عقل المؤول (أي عقل آخر وآليات تفكيره وكيفية فهمه لمادة أو معنى ما) ولذلك يحاول التأويل أن يدرك ما فعله الآخر أو فكر فيه أو كتبه ولهذا يجب فهم "مادة التأويل" حسب منطقتها الذاتي وليس حسب ما نفرضه عليها أو نأتي به إليها"(3).

1 إبراهيم بن عمر السكران: التأويل الحداثي للتراث، ص35

2 المرجع نفسه، ص35

3 ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، 2002، ص90

فإذا انتقلنا إلى الحقل اللاهوتي فإن غالب الكتابات اللاهوتية الرسمية الصادرة عن الكنائس الغربية "لا توظف عمليا هذه المنظومة الهرمينوطيقية الأنطولوجية بمنزعتها الفلسفي (خط هيدغر) في قراءة النصوص في موروثهم الديني" (1).

ومن الغريب كذلك أن المجتمعات الغربية في حقل الأدب والنقد الأدبي "يقروون الأعمال الأدبية والفنية الكبرى لا يعرفون رطانة رولان بارت وأضرابه، وإنما يستمتعون بالآثار الأدبية ويحلونها بأدوات المتقف العام وليس بالعدة النقدية المعقدة في النقد الأدبي البنيوي وما بعد البنيوي" (2).

وهذا ما أدى إلى ما يعرف بـ "عزلة النظرية الغربية" في القانون واللاهوت والتذوق الأدبي، واعتبرت هذه النظريات مجرد صيحات وموضات عابرة، وليست مناهج علمية مبرهنة ومحكمة وجاهزة. ولهذا السبب ندرك لماذا تنشأ المذاهب الغربية النقدية بسرعة وتزول بسرعة كما حدث بالنسبة للبنيوية التي لم تدم سوى عشر سنوات وقد تحول عنها روادها إلى التفكيكية.

وهكذا تجاهل المستشرقون الذين يتبعون المنهج الفيلولوجي هذه النظريات في دراسة التراث وذلك ما أثار حفيظة النقد الجديد في فرنسا، وكان رولان بارت قد لخص خبايا هذا الصراع في كتابه الشهير "النقد والحقيقة" (صدر عام 1966)، ذلك أنه "من أهم مزايا التحليل الفيلولوجي، التركيز على أحادية معنى النص وأصله الإيتيمولوجي، ثم دراسة التأثيرات التي يمارسها الكتاب القديم على الكتاب المحدثين وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم. يضاف إلى ذلك أن الفلسفة الوضعية التي تقف خلف المنهج الفيلولوجي لا تهتم إلا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخيا وتهمل الخيالات والأساطير والأحلام التي رافقت هذه الوقائع، أي باختصار إنها تهمل ما يسمى اليوم بالسيكولوجيا التاريخية. كان رولان بارت قد بين أن النص متعدد المعاني، وأنه يوجد بالإضافة إلى المعنى الأساسي والتاريخي معان ثانوية أخرى (ظلال المعنى) لا بد من أخذها بعين الاعتبار في تحليل النص" (3).

1 إبراهيم بن عمر السكران: التأويل الحداثي للتراث، ص36

2 المرجع نفسه، ص37

3 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط3، 1998، هامش ص259

التأويل الغربي المعاصر والتأويل اليوناني القديم:

لا بد من الإشارة إلى مسألة مهمة ارتبطت بالتأويل في مفهومه القديم، وظلت هي الأساس الذي اعتمده كل الفلاسفة إلى وقت الناس هذا؛ لقد اعتقد أصحاب نظرية الهرمينوطيقا أن التأويل متعلق بالسعي إلى الوضوح والإفهام " فقد اعتبر هرمس hermes رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دل عليها هوميروس تظهر غالباً أنه (هرمس) يبلغ حرفياً وينجز كاملاً ما وُكِّل بتبليغه"(1).

وقد ربط أفلاطون التأويل بمعرفة الأمير والرسول، وأبعد ارتباطه بالتعبير عن الأفكار ف "من الملاحظ أن أفلاطون لا يربط هذا اللفظ بأي تعبير عن الأفكار وإنما بمعرفة الأمير والرسول، إلخ، والذي له خاصية الأمر والإذعان"(2).

وهذا ما أقره غادامير بوضوح وصراحة، لكن هذا الوضوح وهذه الصراحة يشوبها الكثير من الغموض إذا رحنا نساأله عن معنى "الإفهام"، وعن حقيقة وظيفة الرسول والأمير الذي هو واسطة بين الآلهة والبشر، خاصة وأن هرمس امتاز بأوصاف لا يمكن أن نقول عنها إلا أنها أوصاف تصوره بأنه يتأبى عن الوصف وبالتالي عن "الإفهام"، وإن كان من الآلهة، لقد وصفته الأساطير بأنه "كان لديه خوذة سحرية (طاقية هاديس) تجعله خفياً عن الأعين وتمكنه من أن يظهر فجأة وقتما يشاء، وكان لديه خُفَان مجنحان لكي يحمله بسرعة عبر المسافات الطويلة، وعصا سحرية يمكنه من أن ينيب بها من يشاء ويوقظ. فهو لا يعبر المسافات الفيزيائية والفجوات الأنطولوجية بين الآلهة والبشر فحسب، بل إنه يجتاز البون بين المرئي والمحجوب، وبين اليقظة والمنام، وبين الوعي واللاوعي. إنه الإله الزئبقي (عطارد الرومان) للخواطر الشاردة والإلهامات والبصائر المفاجئة. وهو أيضاً لص، بل هو إله السرقة وقطع الطريق وضربات الحظ"(3).

إن هذه الأوصاف التي اتصف بها هرمس رسول الآلهة إلى البشر، توحى بشيء مهم يقوم عليه التأويل المعاصر، فكما أن المعنى يتأبى على الظهور والضبط في النص عند أصحاب التأويل المعاصر، فإن

1 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط2، 2006، ص61

2 المرجع نفسه، ص62

3 عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط1، 2007، ص25

"هرمس" كذلك يتأبى على الضبط والوصف، إنه إله زئبقي يظهر بمظاهر شتى، له صورة في وقت معين غير الصورة التي ظهر بها آنفاً، إنه إله، "دائماً على الأعتاب، الأطراف، الهوامش، الحوافي، التخوم، المفارق، وحتى شهوته لم تكن موجهة للإخصاب أو لتأسيس أسرة، بل هي شهوة أفروديتية مختلطة مستترقة دون نظر في العواقب" (1).

وهكذا النصُّ الحديث في نظر أصحاب التأويل، إنه نص على التخوم على الأعتاب على الحوافي لا يرجى منه إخصاب أو نتيجة، إنه نص فوضوي، وهذا هو التفكيك في أدق معانيه، وهكذا يعلن هيدغر في صراحة كبيرة أن هرمس لا يحمل رسالة عادية، " إنه يحمل الخبر الصاعق والنبأ الجلل" (2)، وأي خبر صاعق ونبأ جلل يقصده هيدغر؟، إنه ما عبرنا عنه سلفاً، إنه تلك المعاني التي لا يتوقعها أي إنسان من النص، إنه المجهول الذي لا يمكن لأحد أن يصل إليه، وهناك علاقة بين الرسول "هرمس" وبين المؤول؛ إنه الاستماع " أن تؤول هو أن تستمع أولاً، وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الآلهة" (3)، وعندها ستتصف بأوصاف رسول الآلهة "هرمس" السابقة التي ذكرتها الأساطير.

التأويل اليوناني بين الفنية والنظرية:

على أن التأويل في هذه الفترة لم يكن إلا "فنا" وليس نظرية أو علماً له أدواته الإجرائية ومنهجه الخاص، ثم إن الغرض من هذا الفن هو فهم كلام الآخر، فقد عرفت الهرمينوطيقا على أنها تدل " قبل كل شيء، على ممارسة فكرية دليلها الآلية والفنية" (4).

وهذا التعريف الذي عرفت به التأويلية القديمة هو الذي ساد في العصور الحديثة، حيث رجع الفكر الغربي على أعقابه ليتبنى التعريف القديم، وبذلك أخرج التأويلية من أن تكون منهجا وعلماً، ليتسنى لهم التأويل الذي لا يخضع للضوابط والقوانين.

وقد ارتبط التأويل بـ "الرمز" أو بما عرف في الدراسات القديمة بـ "الهيپونويا" hyponoia، وهذا التأويل الرمزي استعمل في زمن السفسطائية، ولذا حينما فُقد سلم القيم " المصمم والمخصص لمجتمع النبلاء من

1 عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 27

2 المرجع نفسه، ص 28

3 المرجع نفسه، ص 28

4 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 61

تماسكه وقوة إقناعه للانضمام والانخراط، أصبح من الضروري تطوير فن جديد في تأويل وترجمة التراث" (1).

ثم وضع أرسطو أسسا له يبتغي من ورائها تأويل القانون، ف" أرسطو أول من وضع معالم التجربة التأويلية داخل مذهب القانون من خلال مناقشته لمشكل القانون الطبيعي ومفهوم أَلْ epikeia" (2).

ثم انتقل التأويل إلى شيء من الضبط والمنهجية في "التأويل الهوميري" الذي طورته الهلينية وخصوصا مع الرواقية، إذ أصبح " طريقة تأويل عالمية في متناول الجميع، بما فيها هيرمينوطيقا الآباء التي لخصها كل من أوريجين وأوغسطين" (3).

التأويل قبل الرومانسية، ارتباط بالدين:

اتجاهات التأويل قبل الرومانسية:

يؤكد الباحثون أن التأويل في الثقافة الغربية كان يمثله اتجاهان بارزان قبل تاريخ التأويلية الرومانسية:

الاتجاه الأول كانت تمثله الكنيسة وهو الاتجاه اللاهوتي، والثاني يعرف باسم: الاتجاه الفيلولوجي (4)، وهذا الاتجاه ذاته كان مهتما بالكتاب المقدس ولكن بصورة مغايرة عما كان عند الكنيسة أو الذين ثاروا عليها.

أما الاتجاه الكنسي (الديني) فقد تطور "من دفاع دعاة الإصلاح الديني عن فهمهم للكتاب المقدس ضد هجمات اللاهوتيين الثالوثيين، ومن اقتناعهم بضرورة التراث" (5).

وموقع التراث من أفكار هذا الاتجاه أنه يلعب دورا مهما في عملية تأويل الكتاب المقدس، ولذلك فإن مصطلح الهرمينوطيقا كان يدل في علم اللاهوت "على فن تأويل وترجمة الكتاب المقدس (الأسفار

1 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 64

2 المرجع نفسه، ص 83

3 المرجع نفسه، ص 65

4 تُعرف الفيلولوجيا بأنها: علم التحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة.

5 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي صالح حاكم دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ليبيا، ط1، 2007، ص 258

المقدسة) بدقة، فهو في الواقع، مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجي دقيق، وعلى وجه الخصوص عند القديس أوغسطين في مؤلفه "العقيدة المسيحية"، فنشاط العقيدة المسيحية قد أملاه التوتر الذي كان بين التاريخ الخاص للشعب اليهودي، والذي أوله العهد القديم على أساس أنه تاريخ الخلاص، وبين الإعلان الخلاصي للسيد المسيح في العهد الجديد"⁽¹⁾. وجوهر التأويل في هذه المرحلة أن أوغسطين استلهم مبادئ وتعاليم الأفلاطونية المحدثة، وبين "كيف أن الروح (أو الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الحرفي"⁽²⁾.

يقوم التأويل في الهرمينوطيقا القديمة على "الرمز"، وظل هذا الأساس للتأويل قائماً حتى دخل الإصلاحيون البروتستانت في جدال مع عقيدة الكنيسة وكيف عالجت هذه الأخيرة النص المقدس، "وعليه، رفضت الطريقة الرمزية على وجه الخصوص أو تم على الأقل تحديد وحصر الفهم الرمزي في الحالات التي تقتضيها صراحة دلالة الأمثال، مثل أمثال المسيح. في الوقت نفسه تم تشكيل وعي منهجي جديد يتوجه نحو (تأسيس موضوعي) بتحرره من كل اعتبار ذاتي"⁽³⁾.

وهذا يعني أن الكنيسة اتخذت "الرمز" وسيلة لتفسير الكتاب المقدس حسب أهوائها، والغريب أن هذا ما نجده عند التاويليين المتأخرين منهم خاصة، سواء في تفسير الكتاب المقدس أو تفسير النصوص الأدبية، وما سعى إليه التاويليون الثائرون على الكنيسة هو انتزاع هذه السلطة من يدها وحسب، أما الغاية فهي واحدة عند الجميع.

ويظهر أن هناك صراعاً بين اللاهوتيين الأوائل وأصحاب الإصلاح البروتستانتية، فكل منهما يحاول تأويل الكتاب المقدس تأويلاً دوغمائياً، ولذلك جاء جيل من الرواد حاول أن يخرج التأويلية من هذا المأزق (التأويل الديني)، "فالتأويلية كان عليها أن تتخلص في يوم ما من جميع تحديداتها الدوغمائية، لتصبح حرة وتحقق ذاتها، وبهذه الطريقة يمكنها أن ترتفع إلى مستوى أورغانون تاريخي كلي"⁽⁴⁾.

1 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 63-64

2 المرجع نفسه، ص 64

3 المرجع نفسه، ص 65

4 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 261

أما الاتجاه الثاني (الفيلولوجي) فقد تطور "كوسيلة بيد الحركة الإنسانية في مطالبتها بإحياء الأدب الكلاسيكي" (1).

وقد سعى كل من الاتجاهين إلى ترجمة ملائمة للكتاب المقدس، على اعتبار أنه لم يكن مكتوبا بلغة العصور الوسطى: اللاتينية، بل كان مكتوبا بالإغريقية والعبرية، فكان لزاما على هؤلاء جميعا أن يتعلموا اللغتين، وكانت التأويلية عند هذين الاتجاهين، آباء الكنيسة الأوائل وحركة الإصلاح، وسيلة تقنية، ولكن هذه الوسيلة أصبحت فيما بعد مشكلة تمحورت حول "أن الفهم أصبح مهمة بمعنى جديد" (2).

ومن أجل هذا أصبح ينظر إلى الكتاب المقدس على أنه مجموعة من المصادر التاريخية المكتوبة من طرف مؤلفين كثر، وعلى هذا يجب أن تعامل هذه المصادر بوصفها أعمالا مكتوبة يجب أن "تخضع ليس فقط إلى تأويل قواعدي، وإنما إلى تأويل تاريخي أيضا، وفهم هذه الكتابات على وفق سياقها الكلي يحتاج الآن أيضا إلى الاستعادة التاريخية للسياق الحي الذي تنتمي إليه هذه الوثائق" (3).

ولهذه الأسباب ساد الاعتقاد بأن الفيلولوجي يفهم المتكلم والشاعر أفضل مما يفهمان نفسيهما وأفضل من فهم معاصريهما لهما، "لأنه يجعل ما هو حاضر لدى الآخر فعليا، ولكن هذا الآخر لا يعيه، يجعله شيئا مدركا، ويرى ستينثال أن الفيلولوجي يستطيع من خلال معرفة القوانين النفسية أن يعمق فهمه عبر إدراك العمل الأدبي وتكوينه، وآليات عمل ذهن المؤلف" (4).

وهذه الفكرة عن الفيلولوجي وعمله انتقدها غادامير لأنه اعتبر أن الفيلولوجي لا يمكن أن يتبنى هكذا تصورا، لأن وظيفته الأساسية هي محاكاة الكتب التراثية والقديمة، "الفيلولوجيون بوصفهم إنسانيين، يفتخرون بعمقهم طبيعة النصوص الكلاسيكية مثلا مطلقا يحتذى (...). لذلك فهو كان ملتزما أصلا بنماذج، لا بوصفه شارحا، بل بوصفه محاكيا، إن لم يكن منافسا" (5).

1 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 258

2 المرجع نفسه، ص 263

3 المرجع نفسه، ص 261-262

4 المرجع نفسه، ص 281

5 المرجع نفسه، ص 282-283

أساس التأويلية: وحدة الحياة الإغريقية والمسيحية:

وهذه الاتجاهات التأويلية تشترك جميعا في اعتقاد وحدة الحياة الإغريقية والمسيحية، وهذا ما كان يسعى إليه الفيلولوجيون، فقد اعتبر "آست" وغيره أن التراث وحدة واحدة بما فيها الكتاب المقدس، ولذلك ظهر كآلية لتفسير التراث المسيحي، فهو "إبرام اتفاق بين التراثات الحقيقية للعصور القديمة وبين المسيحية"، إلا أن شلايرماخر حاول البرهنة على نقيض هذه الفكرة، وحدة الحياة الإغريقية والمسيحية، فإنه لم "يلتمس وحدة التأويل في وحدة مضمون التراث التي يطبق عليها الفهم، إنما هو يلتمسها بالأحرى، وبمعزل عن أي مضمون معين، في وحدة إجراء لا تميزه حتى الطريقة التي تنتقل فيها الأفكار (...). فثمة حاجة إلى الفهم حيثما لا يكون هناك فهم مباشر؛ أي متى ما أخذت إمكانية سوء الفهم في الحسبان" (1).

وبعد أن خلص شلايرماخر التأويل من صفته الدينية، تمحورت قضايا التأويل في فكرتين أساسيتين: الأولى حول إمكانية تحديد المعنى وثباته، والثانية حول عدم إمكانية ذلك، ثم ذاتية التأويل وطبيعة الفهم وإجراءاته وقضية التحيز والتجرد.

التأويل الرومانسي بداية من شلايرماخر؛ الانفصال عن الدين:

صراع الرومانسية مع الاتجاه العقلي:

يجب أن نشير إلى أن الرومانسية حركة ثارت على العقل، وارتبطت بالتاريخية، على اعتبار رفض الأنماط التقليدية في التعبير، ويقصد بها العقل، فقد كانت تدعو إلى الصيرورة التاريخية (الحتمية التاريخية)، أي الاستمرار التاريخي للحضارات السابقة، وبعثها من جديد إلى الوجود، إذ "إننا نحن وحضارتنا جزء من الصيرورة الأزلية والصراع الذي لا ينتهي وأن الحياة العقلية لها طابع عابر وحسب" (2). وهذا يعني أنه لا توجد قصيدة لدى الفنان والمبدع، لأنه خاضع لسيرورة تاريخية، فالتطورات التاريخية لا يستطيع الإنسان أن يتحكم في مساراتها، ولهذا فهو غريب في هذا الوجود لا يملك منه فكاكا.

1 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص264

2 نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان القاهرة، ط1، 2003، ص131

"إن التاريخية في مقدمة النظريات السياقية التي تهاجم بشدة النظريات الأدبية والنقدية التي تسعى للفصل الكامل بين الإبداع الأدبي والسياق التاريخي والاجتماعي والثقافي والفكري الذي أنجز فيه"(1).

شلايرماخر: تحرير التأويل من قيود الدين الكنسي:

تقوم نظرة شلايرماخر على الفردية، وإن تكلم على الكلية إلا أن هذه الكلية إنما تكون في إطار الفردية، فالتأويلية الكلية عنده تنطلق من حقيقة "أن التجربة اغتراب الفهم وإمكانية سوء الفهم هي تجربة كلية"(2)، وهذا الاغتراب لدى شلايرماخر أصبح "يفترض، بمعنى جديد وشامل، ملازماً لفردية الأنت"(3).

التأويل عند شلايرماخر وعند غيره من التأويليين في الثقافة الغربية يقوم على "الفهم"، والفهم عنده لا تنشأ أهميته إلا عندما يحدث تشوش في الحياة الطبيعية، "الحياة التي هي المعنى المشترك حيث يقصد المتكلمان موضوعاً مشتركاً، وحيث ينشأ سوء الفهم. أو حيث يجعلنا تعبير ما نشعر بالغرابة أمامه كونه غير واضح، تكون الحياة الطبيعية في الموضوع المقصود قد أعيق سبيلها بطريقة تجعل من المعنى المعطى معنى رأي آخر، أو رأي الأنت، أو رأي النص، أو بشكل عام بوصفه قضية ثابتة"(4).

وهذه مشكلة في الفكر الغربي، فهل يمكن أن يحصل حقا اختلاف حول الحياة الطبيعية بين العقلاء؟. وقد انطلق شلايرماخر من أن التراث "صعب الإدراك والاستيعاب ويثير بعض الخلافات في وجهات النظر وسوء التفاهم"(5).

التأويل وعلاقته بـ"الأنت" عند شلايرماخر:

إن مشكلة شلايرماخر ليست مشكلة غموض تاريخي، إنما هي غموض الأنت، ذلك أن المسافة بين القارئين هي مسافة زمنية بعيدة، ولذلك اقترح شلايرماخر ما سماه بـ"التماهي بالقارئ الأصلي"، وهذا سعيًا منه لفهم الكاتب أكثر مما فهم هو نفسه، وهنا يكون إعادة بناء للإنتاج الأول، ولهذا على المرء أن ينقل نفسه مباشرة إلى الآخر حتى يفهمه، وبهذا يمكن أن تفهم فردية المؤلف.

1 نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، ص 135

2 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 264

3 المرجع نفسه، ص 264

4 المرجع نفسه، ص 265-266

5 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 65

دعا شلايرماخر إلى التأويل الحر خارج موضوع النص، فصيغته التأويلية " ليست ذات صلة بمادة الموضوع قيد المناقشة، إنما يراها هو نصا يخلق إنتاجا حرا ويتجاهل مضمونه المعرفي"(1).

إن ما ساهم به شلايرماخر هو إدخال "العامل النفسي" في التأويل، فصار التأويل عنده عملية نفسية، بمعنى أنه عملية إلهامية " ينزل فيها المرء نفسه ضمن الإطار الكلي للمؤلف، وإدراك للأصل الباطني لعملية تأليف عمل ما، وإعادة إبداع للفعل الإبداعي"(2).

وأصل هذه العملية التأويلية عنده، أنه رفض أفكار عصر التنوير التي كانت تعتمد على العقل، فموقفه هذا إنما "هو في الحقيقة رفض من خلال النقد أي شيء عده عصر التنوير تحت عنوان " أفكار عقلانية"، طبيعية تشترك فيها الإنسانية فافتضى هذا الرفض منه إعادة تحديد كاملة لعلاقتنا بالتراث"(3).

الامتداد الفكري بين شلايرماخر وكلاينيوس:

وأصل الفكرة التي جاء بها شلايرماخر يعود إلى أفكار "كلاينيوس" المبشر الأول بالتأويلية الرومانسية، فقد ركز هذا الأخير على ما عرف بـ "وجهة النظر" التي تفسر: "لماذا نرى شيئا ما على هذا النحو وليس على نحو آخر؟"، وهو لم يول " تأويل الكتابات التاريخية" ولا حتى التأويل نفسه أي اهتمام واعتبره مجرد مشكلة بيداغوجية ومناسبية، "فالتأويل يُعنى، على نحو جلي، بالكتابات والخطابات العقلية"(4)، ولذلك فالتأويل "لا يقوم بما يدل على الفهم الصحيح لفقرة ما، إنما هو بالأحرى يقصد منه صراحة إلى رفع الالتباسات من النصوص التي تحول دون أن يحقق الدارس "الفهم التام"(5).

و"الفهم" عنده أسبق من التأويل على اعتبار أنه لا يُلجأ إلى هذا الأخير إلا عندما لا تُفهم فقرة ما أو نص ما على حقيقته، " فهي عموما تفهم فهما مباشرا عندما يكون المرء على اطلاع على الموضوع الذي تتناوله (...). ومما لا شك فيه فإن الشيء المهم بالنسبة للفهم هو فهم الموضوع، أي فهم الفكرة

1 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 285

2 المرجع نفسه، ص 274

3 المرجع نفسه، ص 264 - 265

4 المرجع نفسه، ص 269

5 المرجع نفسه، ص 269

الحقيقة" (1). وعندما لا يتيسر الفهم الواضح الذي سبق بيانه نلجأ إلى التأويل، "وعليه فإن الحاجة إلى تأويلية تتأكد بالضبط مع انهيار الفهم الواضح ذاتيا" (2).

ثم إن الذي أضافه شلايرماخر على ما جاء به كلادينوس، أنه اعتمد على تعريفات كانط لـ "الجمالي" عندما يقول (كانط): "إن التفكير الفني يمكن أن يتميز فقط باللذة القصوى أو الدنيا، ويكون موافقا فقط لفعل الذات البالغ الأهمية" (3).

يقول غادامير معلقا على مذهب شلايرماخر: "وشلايرماخر يرى الأفكار الفنية لحظات من الحياة تحتوي على لذة كبيرة بحيث إنها تطفح في شكل قول، ولكنها مهما كانت اللذة التي تثيرها هذه اللحظات في الأشكال الأصلية للأعمال الفنية، تظل حتى في شكلها هذا فكريا فرديا، وبناء حرا لا ترتبط بكائن" (4).

وهكذا خلّص شلايرماخر التأويل من صبغته الدينية اللاهوتية العقائدية، وحوّله إلى فن عالمي وعام، أي صار التأويل عنده أداة علموية (علمانية) منطلقا في ذلك من الكوجيتو "أنا أفكر" الذي جسده كانط وفيخته. إلا أن هذه المحاولات التي حاولها شلايرماخر وصفه فيها غادامير بأنه لم يكن له "أطروحات واستنتاجات صلبة وصارمة كتلك التي لـ "فيخته" ولم تكن له نفس اللياقة النظرية والحذاقة الفكرية لـ "شلنغ" ولا حتى الدعامة النظرية المتميزة لـ "هيجل". لم يكن شلايرماخر سوى خطيبا حتى وهو يمارس الفلسفة، مساهمته في فن التأويل هزيلة للغاية" (5).

وهذا لأنه أراد أن يجعل من الحياة شيئا فرديا، فتصوره الميتافيزيقي لفردنة الحياة العامة يمثل الخلفية النظرية لمذهبه، ولهذا فقد ابتعد كثيرا عن حقيقة التأويل عندما اهتم بالجانب النفسي وجعله القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية.

وهذا الذي أضافه شلايرماخر إنما كان اعتماده فيه على ما كان سائدا في عصره وقبل عصره من نزوع فكري نحو إعطاء العلوم منحى علمويا مع صرامة المنهج التي تميز بها ذلك العصر، "إن صرامة المنهج

1 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 269

2 المرجع نفسه، ص 269

3 المرجع نفسه، ص 275

4 المرجع نفسه، ص 275

5 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 71

من شلايرماخر إلى فيلسوف التأويل الإيطالي إميليو بيتي ركزت على قراءة النص المنطوق (الخطاب) والنص المكتوب (الآثار الأدبية والفنية والفلسفية) والنص المرئي (الأحداث التاريخية، شبكة العلاقات الاجتماعية) وفق عقل منهجي موضوعي: استقلالية الموضوع بتمثل المعنى انطلاقاً من النص نفسه، تأويل الموضوع بإدراك أجزائه في وحدة منسجمة، بناء موضوعات التراث في الحاضر بإدراك موضوعي لأشياء التراث والتاريخ، ربط الفهم المدرك بحقيقة ما يكشف عن التراث⁽¹⁾.

وعلى هذا فإن المدرسة الرومانسية والمدرسة التاريخية تشتركان في أهم المبادئ، فالأساس الذي تقومون عليه هو "أن المدرسة التاريخية لا تذهب إلى القول بوجود غاية للتاريخ، كما لا يوجد شيء خارج التاريخ"⁽²⁾، والمدرسة التأويلية الرومانسية كانت ترى أن النص الأدبي يفهم في ذاته بعيداً عن أي شيء آخر وهذا يؤدي كذلك إلى لا غائيته.

ثورة غادامير على مبادئ التأويلية الرومانسية:

وقد رفض غادامير مبادئ التأويلية الرومانسية، في نسختها التي اقترحها شلايرماخر والرومانسيون من بعده، لأنه أكد على "سيكولوجية التأويل"، ولكن ليس كما أكدته الرومانسية داخل الحتمية التاريخية، كما رفض إلغاء التراث من عملية الفهم واعتبره جزءاً أساسياً في عملية التأويل، ويجب إعادة قراءته وفق معطيات جديدة، وهذا "التراث ينتقل إلى مستوى فهم جديد يسمح باختراق وتحويل تراث موجود ومتراكم بإعادة اكتشاف أصوله المطمورة والدفينة" ولذلك "يجب أن يكون المعنى الأصلي، المطموس والمشوه، لهذا التراث سهل الإدراك والاستيعاب"⁽³⁾، فالتراث عند غادامير سهل الاستيعاب والفهم على عكس شلايرماخر.

التأويل بعد الرومانسية والثورة على مبادئها.

قضايا التأويل في هذه المرحلة المهمة من تاريخه يمكن أن تحدد في مسارين كبيرين: خط يرى إمكانية تحديد المعنى وثباته، ويمثله "هانز جورج غادامير"، وخط يرى تغيير المعنى وعدم إمكانية تحديده ويمثله "إميليو بيتي" و"إريك دونالد هيرش"، ولكن ما يمكن التحرز منه في هذا المقام، أنه سيتبين لنا بعد الدراسة

1 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، مقدمة المترجم، ص34

2 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج غادامير، ص288

3 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص65

أن الجميع يشتركون في نقطة مهمة وهي أن المعنى لا يمكن تحديده، ولا الإمساك به لأن هذه مهمة شاقة بل مستحيلة.

مفهوم: التراث، التأويل، اللغة، عند جورج هانز غادامير

التناقض وسوء الفهم بين "الأنا" و"الآخر" (التراث):

إن أهم أساس يقوم عليه التأويل الغربي هو "مفهوم التناقض بين الأنا والآخر"، ثم "سوء الفهم بين أطراف هذه العلاقة"، يقول غادامير معبرا عن حيرته إزاء هذه الإشكالية في خلال حديثه عن قضية "المعاني المسبقة": "ولعلنا نتساءل هنا عن الكيفية التي تنتهك بها الهيمنة التي تفرضها علينا معانينا المسبقة. بالطبع يمكن أن يكون هناك توقع عام بأن ما يقوله النص سوف يتوافق تماما مع معاني وتوقعاتي الخاصة. ولكن ما يقوله لي شخص آخر، سواء كان في محادثة، أو في رسالة، أو في كتاب، أو في أي شيء آخر، يفترض به عموما أن يكون ذلك رأيه هو وليس رأيي أنا؛ وهذا الرأي هو ما عليّ ملاحظته من دون أن أشارك فيه ضرورة. ومع ذلك فإن هذا الاعتراض المسبق ليس شيئا يجعل الفهم أسهل، بل يجعله أصعب ما دامت المعاني المسبقة التي تحدد فهمي الخاص يمكن أن تجري من دون الانتباه إليها. فإذا كانت هذه المعاني المسبقة باعنا على سوء الفهم، فكيف يمكن منذ البداية حماية نص ما من سوء الفهم؟"(1).

تبين من خلال ما تقدم أن شلايرماخر دعا إلى "الذاتية" وكذلك دعا إليها غادامير، ولكن بينهما فرق كبير، فذاتية الأول تدعو إلى القطيعة مع التراث، بينما ذاتية الثاني تدعو إلى الاتصال والتواصل معه، ومما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام أن ذاتية شلايرماخر عادت إلى المنحى اللاهوتي الذي حاول أن يخرجها منه إلا أنه لم يفلح، وهذا ما انتقده عليه غادامير حين قال: "إن فن التأويل اللاهوتي، والذي ابتدأ بالتأسيس العام والعالمى مع شلايرماخر، ظل أسير معضلاته المذهبية"(2). وقد ألح "لوك" ناشر دروس شلايرماخر في فن التأويل على أهميتها الثيولوجية. هكذا رجعت العقائدية الثيولوجية برمتها إلى الإشكالية التأويلية البروتستانتية الأولى"(3).

1 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج غادامير، ص 371

2 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 76

3 المرجع نفسه، ص 76

"لعبة" التأويل عند غادامير:

لقد شبه غادامير التأويل باللعبة من لا يشارك فيها بجدية يوصف بتعطيل اللعب، بينما من شارك فيها بجدية كاملة يتسم بالانتماء للعبة، واللعبة ليست "موضوعاً" منعزلاً عن اللاعب، وعليه فإن هذا الأخير يفقد وضعه كذات فاعلة أو مراقبة، وإنما يصبح جزءاً من اللعبة فيمتلك دوراً يؤديه، "ويصبح التأويل حسب هذا المثال أشبه ما يكون بالمرسححية الدرامية إذ إن الممثل يؤول من الداخل من خلال انتمائه إلى المسرحية ومن خلال مشاركته في تمثيلها وصيرورتها"⁽¹⁾.

يرى غادامير أن وظيفة المؤول قريبة من وظيفة المترجم لأنه يبسط العبارات الغامضة حتى يفهمها الجميع، وهو هنا يؤكد على الفكرة التي مرت معنا آنفاً من أن المشكلة في التأويلية الغربية التي ارتبطت بالكتاب المقدس هي أن هذا الكتاب غير مكتوب بلغة عصر النهضة، بل هو مكتوب باللغة اللاتينية، وهذه من أكبر المشاكل التي واجهت التأويليين في تلك المرحلة والمراحل التي تلتها، وربما هذا هو السبب الذي جعل شلايرماخر يخرج التأويل من جانبه اللاهوتي. يقول غادامير: "إن نشاط المؤول HERMENEUS هو بالضبط ترجمة (أو نقل وإيضاح) العبارات الغربية والمبهمة إلى لغة مفهومة ومستعابة من طرف الجميع"⁽²⁾.

إن غادامير يؤكد على أهمية التراث في العملية التأويلية، ولكن بنظرة خاصة جداً، إذ يجب أن يكون هناك انسجام بين الفهم القبلي (التراث) والفهم البعدي (الذات)، وهذا ما يعرف بـ"الجزء" في إطار "الكل"، وذلك حين يقول: "سماع التراث والالتزام به هو السبيل الواضح للحقيقة التي ينبغي إدراكها في العلوم الإنسانية"⁽³⁾، فإذا انعدم هذا الانسجام يحدث إخفاق في العملية التأويلية.

1 ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص92

2 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص61

3 هانز جورج غادامير: الحقيقة في العلوم الإنسانية، الأعمال الكاملة، ج2، ص40، نقلاً عن غادامير: فلسفة التأويل، ص16

إن الرسالة التي يتعين على المرء أن يؤولها هي في حقيقة الأمر رسالة أسلافه وتفكيرهم على ما هو موجود في النصوص الكبرى ف" أن توجد من الوجهة التأويلية ككائن إنساني هو أن توجد "بين النصوص"، أن تساهم في سلسلة التأويل اللانهائية التي تشكل تاريخ فهم الوجود"(1).

والحقيقة عند غادامير هي حقيقة بالنسبة إلى الباحث الذي يدرسها لا غير، فهي حقيقة ذاتية. وهذا الذي ذهب إليه غادامير هو في حقيقة الأمر مقابل لما ذهب إليه جاك دريدا، ولكن ما يتفقان فيه هو جوهر التأويل، حيث إن الكلمة عندهما (اللغة) يحكمها قانون "الإحالة" ف" كل كلمة تحيل إلى كلمة أخرى دون الوصول إلى معنى يشفي الغليل أو القبض على حقيقة تتخذ كرهان للسيطرة وإرادة التشويه والتشويش" وذلك " لأن اللغة بما هي حوار وتفاهم لا تقف عند حد ولا تسكن إلى حقيقة ودلالة معينة، بل هي في ارتحال لا يستقر وضرورة دائمة تؤطرها جدلية السؤال والجواب"(2).

وهذا يؤدي بنا إلى أن نفهم التأويل عند غادامير على أنه لا يخضع إلى قوانين ثابتة وعامة لدراسة ظاهرة خاصة، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية متوارية خلف المكتوب المراد معالجته"(3).

الزمن، التأويل، التراث، عند غادامير:

الزمن عنصر مهم في عملية التأويل، فهو ليس "هوة ينبغي لنا تجاوزها لإيجاد الماضي، فهو في حقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل ويتخذ منها الحاضر أصله (...). فهي ليست مسافة تتجاوزها وإنما اتصال حي بين عناصر تتجمع وتتراكم لتتحول إلى تراث"(4).

ومفهوم الزمن عند غادامير له ارتباط وثيق بمفهوم "العالمية" وعندما تتحقق العالمية في "الزمانية" عندها يتسنى لنا تمييز الأحكام المسبقة الخاطئة من الأحكام المسبقة الصحيحة، وهذا عبر عملية الفهم أو التأويل. والعالمية في فكر أرسطو تعني " العام" في مقابل "الخاص"، العالمية من خصائص الشعر في مقابل التاريخ، العالمي تصوير الشعر للإنسان كما يمكن أن يكون أو كما لا بد أن يكون"(5)، لا كما

1 عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 29

2 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، مقدمة المترجم، ص 32

3 المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص 39

4 المرجع نفسه، ص 53

5 ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 186

يصوره التاريخ كما هو كائن، وهذا ما ذهب إليه "جوته" الألماني، إلا أنه أبعد من مفهومه "الجوهري" إلى معنى جغرافي/ ثقافي (حصره في دول أوروبا)، " والعالمية (...). تشترط الدخول في نطاق لغات معينة هي في الوقت الحاضر اللغات الأوروبية خاصة الإنجليزية" (1)، ثم أصبحت العالمية تعني الأدب الغربي فقط، "إن الأدب الغربي هنا يشمل أدب العبرانيين القدماء، بما في ذلك الكتاب المقدس بعهديه، نزولا إلى اليونانيين ثم الأدب الأوري الوسيط وما تلاه حتى العصر الحديث" (2).

وقد دعا غادامير صراحة إلى محاورة التراث ومساءلته، ونبش المفاهيم الكامنة فيه وغربلته وعدم رفض الأحكام المسبقة جملة وتفصيلا، بل نبشها وإثارتها وهذا هو اللقاء المتجدد مع التراث، وهذا يعني " أن كل فهم يبدأ على أساس أن هناك شيئا يدعونا ويتوجه إلينا" (3).

وهنا يقر غادامير بحقيقة مهمة في فكره ومنهجه، حول الفكر المسبق أو الأفكار المسبقة، فهو حين دعا إلى إثارتها فإنما يعني تأويلها على وجه خاص، هو غير الوجه الذي كانت عليه في التراث، وفهمها على غير الفهم الذي كانت عليه فيه، فالأحكام المسبقة عنده هي نقطة انطلاق وحسب، ولذلك " فالحكم المسبق "القديم" لا يمكن إقصاؤه لأنه في الواقع سيكون له دور هام يؤديه لاحقا وإن كان هذا الدور شيئا آخر غير الذي أداه سابقا عندما كان مدمرا" (4).

وهكذا يطرح غادامير مشكلة "الموضوع التاريخي" ومشكلة "الوهم التاريخي" ويرفض بشدة إلغاء المسافة الزمنية بين "الأنا" (الذات) و"الآخر" (القديم) ويؤكد بشدة على قضية: كل فهم تأويلي يبدأ وينتهي "بالشيء نفسه" (5)، لا بالمفاهيم التي كانت ملازمة له عبر المسافة الزمنية التي سار من خلالها إلينا.

وفي خضم هذه المشكلة التي طرحها أكد كذلك على مبدأ "الوحدة" بين "التراث" و"الأنا"، وهذه الوحدة تعني "الانتماء الذي يظهر عبره كل من الحقيقة التاريخية وحقيقة الفهم التاريخي فهذه "الوحدة" هي التي تؤسس التاريخية الأصلية التي يظهر فيها كل من المعرفة والموضوع التاريخيين بالطريقة التي يحترم فيها

1 ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 187

2 المرجع نفسه، ص 187 - 188

3 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 55

4 المرجع نفسه، ص 55

5 المرجع نفسه، ص 58

انتماؤهما المتبادل" (1). وهذا يحقق لنا ما أسماه غادامير "الإنتاجية التاريخية"؛ هذه الإنتاجية لها طرفان: الفهم واللغة، يقول: "وأرى في علاقة الفهم باللغة الطريقة التي يفتح فيها الوعي بالإنتاجية التاريخية" (2). وهذه العلاقة بين الفهم واللغة سنعود إليها لاحقا عند حديثنا عن اللغة ودورها في التأويل عنده. والانتماء الذي يقصده غادامير هو ذلك الانتماء الفكري والثقافي والتاريخي للمجموعة البشرية التي تنتمي إليها النصوص محل الفهم.

يرى غادامير أن الإنسان مجموعة من الحلقات تبدأ من الماضي، ولهذا فهو ملتزم أخلاقيا تجاه هذا الماضي، يقول: "لقد رأينا من قبل أن الوعي الأخلاقي هو في الوقت نفسه معرفة أخلاقية ووجود أخلاقي. فإدماج هذا العلم (التأويل) في جوهر "الأخلاقية" وعلاقة الانتماء - في التربية والثقافة (بالمعنى الاشتقاقي) - بين الوعي الأخلاقي والمعرفة الواقعية للواجبات والغايات، هو الذي نستعين به كنموذج لتحليل المضامين الأنطولوجية للوعي التاريخي" (3).

وقد استمد غادامير هذه الفكرة من التاريخ القديم الإغريقي، فأفلاطون كان يرى أن المجتمع يجب أن تحكمه الأخلاق وأساس الأخلاق "العقل" وعلى الفنان أن يكون في خدمة المجتمع أخلاقيا، وإلا طرد منه، وعلى هذا الأساس نفهم دعوة أفلاطون لطرد الشعراء من جمهوريته لأنهم ليسوا في خدمة المجتمع أخلاقيا، أما أولئك الذين تتوفر فيهم هذه الصفة فإنهم لا يطردون منها، وقد دعا "تولستوي" إلى نفس هذه الدعوة الأفلاطونية، حين يقول: "إن الجزء الأكبر من الفن الحديث ينبغي أن يدان على أساس أنه فشل في القيام بدوره الأخلاقي" (4).

ثم إن الفهم السابق أو التصورات المسبقة عند غادامير يجب أن تكون في حالة تفاعل مع تصورات ومفاهيم الذات، فعلى الذات في هذه الحالة أن لا تلغي التراث، بل عليها أن تقر بما هو صحيح وتصحح ما هو خاطئ، في نطاق التراث، والتمييز بين هذه التصورات تضمنته المسافة الزمنية التاريخية، "هذه

1 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 58

2 المرجع نفسه، ص 59

3 المرجع نفسه، ص 40

4 نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، ص 15

المسافة الزمنية وحدها قادرة على جعل الحل للمسألة النقدية للهرمينوطيقا أمرا ممكنا بمعنى التمييز الذي ينبغي إقامته بين التصورات المسبقة الصحيحة التي تكون سببا في عدم الفهم" (1).

ويبقى فهم التراث عند غادامير ضمن الشروط الراهنة التي يعيشها الباحث والناظر في هذا التراث، ولذلك فإن هذا الفهم يتخذ "دوما دلالة التطبيق لأن التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه، أي مشكلتنا الخاصة وإمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات" (2).

وهذا يعني أن التراث له القدرة على حل المشكلات الراهنة بما فيه من مجاهيل لم تكتشف بعد، وحينها يتخذ الفهم في هذه الحالة "علاقة ذات بأصولها وجذورها ووعي بماضيه وتاريخه، والعلاقة مع الآخر التي تدفعنا إلى مساءلة حاضرنا وحضورنا وصياغة أسئلتنا ومشكلاتنا والتنقيب عن أجوبة مناسبة وانتظارات دلالية ملائمة" (3).

الفهم والتأويل عند غادامير:

ثم إن الفهم الذي تحدث عنه غادامير طويلا وكثيرا، له مدلول خاص في المنظومة الفكرية التي انطلق منها هذا الفيلسوف، إذ يعني به التعامل مع "الشيء نفسه" والإقرار بحقيقة "الشيء نفسه"، "مما يفتح السبيل نحو الحوار كمشاركة مع الآخر بمعزل عن إرادة الهيمنة وتمويه الحقيقة" (4).

وهذا ما رآه هيدغر عندما أكد على أن التأويل يجب أن ينصب على الأشياء ذاتها، إذ "لا يمكننا أن نقلل من قيمة هذه الحلقة إذا اعتبرناها حلقة مفرغة فعلينا التسليم بهذا العيب. تتطوي هذه الحلقة على إمكان صحيح للمعرفة الأكثر أصالة التي لا ندركها بصواب إلا بإقرارنا أن كل إيضاح (أو تأويل) يتعلق نشاطه

1 هانز جورج غادامير: الحقيقة في العلوم الإنسانية، الأعمال الكاملة، ج1، ص304، نقلا عن غادامير فلسفة التأويل، ص20

2 بشار ساغاني: غادامير: الحقيقة، حوار وتفاهم، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة "كتابات معاصرة"، المجلد10، عدد 4، أبريل- ماي 2000، بيروت، ص79

3 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، مقدمة المترجم، ص24

4 المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص31

الأول والمستمر والنهائي في أن لا يفرض تخيلاته وحدوسه ومفاهيمه الشعبية على خبراته ورؤاه المسبقة، هو تأمين مبحثه العلمي بتأطير أفكاره وتخيالاته حسب الأشياء نفسها⁽¹⁾.

إن التأويل عند هيدغر وغيره من الفلاسفة يرتكز أساسا على عملية "الفهم" للشيء ذاته ولا علاقة للفهم في هذا المقام بالمنهج ولذلك "فالشرط الأصلي لكل تأويل: ينبغي أن يكون مرجعا عاما مفهوما للأشياء نفسها"⁽²⁾، والعلاقة الجدلية بين هذا الفهم والتراث يتجلى في الجدلية التالية: إن الفهم يجب أن يخلق إشكاليات تجاه الشيء الذي نحن بصدد معالجته (التراث)، إذ "ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقته مع الشيء نفسه الذي يظهر مع التراث وعبره أين يمكن للشيء" أن يتصل بي من جانب آخر، إن الذي يحقق فهما تأويليا عليه أن يتحقق من أن علاقتنا "بالأشياء" ليست علاقة بديهية دون أن تطرح بعض المشكلات⁽³⁾.

والفرق بين "الفهم" عند هيدغر و"التراث" عند شلايرماخر، هو أن الأخير يرى في العلاقة بين الفهم والتراث هي علاقة "توتر نفسي"، أما عند هيدغر فالأمر لا يتعلق بحالة نفسية وإنما بـ"الشيء نفسه المسلم من طرف التراث باعتباره موضوع التساؤل التأويلي"⁽⁴⁾.

وهذا الذي ذهب إليه غادامير، اقتداء بهيدغر، مؤسس على ما كان يراه أرسطو بين فن "التأويل" و"الفن التكهنى" فـ"الأصل المقدس القديم عمل باستمرار على تبيان الهرمينوطيقا باعتبارها فنا أو آلية؛ فهي تدل على الفن، بحيث تشكل الحكم والأقوال الماثورة المرجعية الهامة ومحل الإعجاب وإثارة النفوس الذي يسمح بالكشف عن مسألة مبهمة وملغزة"⁽⁵⁾.

"الذات" و"اللغة" عند غادامير:

إن "ذات" غادامير تستعمل "اللغة" من أجل غرضين أساسيين: فهي "تقول" ما تقتنع به، ثم هي "تقول" لتقتنع، وفي كل هذا يجب أن يخلق هذان الطرفان لغة مشتركة بينهما، وهذا ما سماه غادامير محادثة

1 مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط1، 2012، ص153

2 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص52

3 المرجع نفسه، ص52

4 المرجع نفسه، ص52

5 المرجع نفسه، ص61

هرمينوطيقية بين النص والمؤول يقول: "يمكن الحديث عن محادثة هرمينوطيقية (بين النص والمؤول)، لكن يجب على هذه المحادثة أن تكون لنفسها لغة مشتركة، كما هو الشأن في المحادثة الفعلية، وتكوين هذه اللغة ليس هدفه تكوين أداة تحقق أهداف التفاهم ولكنه إنجاز التفاهم نفسه، كما يحدث بين شخصين" (1).

ولكن كيف للذات أن تخلق لغة موحدة، ولمن هذه الذات؟، وكيف يمكن للذوات أن تتفاهم إزاء نص واحد ما دام لكل ذات لغتها الخاصة بها؟. ومن خلال هذا، هل يمكن للهرمينوطيقا أن تسعى حقيقة إلى إقامة فهم مشترك من خلال اللغة المشتركة، بالمعنى السابق؟. هل تستطيع اللغة المشتركة أن تجمع بين هذه الذوات؟ وعلى هذا الأساس نساءل غادامير حين قال: "يتجلى نشاط فن التأويل في إنارة الفهم، ليس كتواصل سري وعجيب بين الأفراد وإنما كمشاركة في بلورة معنى مشترك" (2).

ومن الغريب حقا أن نجد بعض من يؤمن بفكرة أن المعنى يمكن أن يتوحد لا على مستوى الجماعة الواحدة بل على المستوى العالمي، اعتمادا وإيمانا بقول "ريكور" إن الإمبراطورية الهرمينوطيقية مضطعة بمهمة "مطابقة فهم الآخر وعلاماته في الثقافات المتعددة مع فهم الذات والوجود" (3).

لقد أكد غادامير على أن اللغة تلعب دورا مهما في العملية التأويلية، على اعتبار أن اللغة هي المعبر عن الفكر، فاللغة تمثل الحدود الحقيقية الوحيدة للفكر ومظهر عقلانيته وشرطه الأنطولوجي" (4).

وهكذا تصير الهرمينوطيقا البديل الحديث لنظرية المعرفة، والسبب في ذلك هو محاولتنا التقريب بين الذات والموضوع عن طريق "الفهم"، "حيث تقوم بإعادة صياغة المسار الذي تتخذه هذه المسافة بالعودة إلى قوة الفهم وليس إلى سلطة الموضوع" (5)، وقوة "الفهم" كما يؤكد غادامير هي "الوعي"، هذا الوعي الذي لا يتعلق بشيء في كينونته، وهذا من غادامير وهيدغر تخلص من "المنهج" وقيوده للوصول إلى الحقيقة، الحقيقة التاريخية، إذ إن هناك تحول فلسفي من "نظرية المعرفة إلى التأويلية والانتقال من الأثر

1 عمارة ناصر: البلاغة والهرمينوطيقا، مجلة: البلاغة وتحليل الخطاب، ع4، 2014، ص103

2 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص120

3 عمارة ناصر: البلاغة والهرمينوطيقا، ص105

4 المرجع نفسه، ص106

5 المرجع نفسه، ص105

الموضوعاتي الذي أحدثته العلوم التطبيقية من خلال هيمنة المنهج إلى روح الفكر وجوهر اللغة المعبر بها" (1).

تعمل التأويلية إلى إخراج الحقيقة من الوجود إلى الفكر عبر "اللغة"، وليس ثمة وسيلة لتحقيق هذا الإخراج والإظهار سوى التأويل، وبهذا فإن "مهمة الهرمينوطيقا هي إثبات أن الوجود لا يتجلى في الكلام أو في المعنى أو في التفكير إلا بتأويل متواصل لجميع دلالات عالم الثقافة، ثم إن الوجود لا يصبح ذاتا إنسانية واعية إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يسكن "في الخارج" أي في المؤلفات والمؤسسات وآثار الثقافة" (2).

إن غادامير يعتقد أن اللغة سابقة على الفكر، فهي التي تصنعه وتشكله، ذلك أن الإنسان يولد فجأة داخل اللغة أو جماعة لغوية، وهذا الميلاد يكون قبل أن يدرك الإنسان ذاته وماهيتها أو يدرك الموضوع، أو يطور وعيه بهما، "أي أن المشاركة في الجماعة اللغوية تسبق بكثير وعيه بالذات (الأنا) أو بالآخر، مما يعني بدوره أن كل القضايا المتعلقة بالتوصيل، بل بمعرفة العالم من حوله، ليست أكثر من مظاهر اشتراك الذات في جماعة لغوية. تلك الجماعة اللغوية هي السبابة في تشكيل وعي الفرد بذاته وبالآخر وبالعالم من حوله" (3). هذا يعني أن اللغة التي يستعملها الفرد ليست وسيلة للاتصال فحسب، إنها وسيلة معرفته بالقيم المتراكمة التي تحملها اللغة، "أي أن اللغة في ارتباطها بالجماعة التي تستخدمها تاريخية بالدرجة الأولى" (4).

الدائرة الهرمينوطيقية والتأويل:

ولحل المسافة بين الذات (الوعي) واللغة في العملية التأويلية اقترح الفلاسفة النقاد ما عرف بـ "الدائرية الهرمينوطيقية" أو "الدائرة التأويلية" القائمة على مفهوم الكل والجزء، ف"كي نفهم أجزاء وحدة لغوية لا بد أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكوناته" (5).

1 عمارة ناصر: البلاغة والهرمينوطيقا، ص106

2 المرجع نفسه، ص106

3 عبد العزيز حمودة الخروج من النيه، عالم المعرفة، عدد 288 نوفمبر، 2003، ص144

4 المرجع نفسه، ص144

5 ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص89

هذه الدائرة تساهم في حل أنطولوجي لهذه المسافة، إذ إن " القاعدة التأويلية التي تعتبر أن الكل ينبغي أن يفهم انطلاقاً من الجزء، والجزء انطلاقاً من الكل هي وليدة الخطابة القديمة، فقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم، وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعلاقة دورية" (1).

هذه الدائرة لا تعني دائرة واحدة يكون في فلکها الفهم، بل هي عبارة عن دوائر كثيرة ينتج بعضها بعضاً، وذلك في حالة ما إذا صادف الفهم أو الفكر بما يقابله أو يعارضه، " فإنه يتم كسر هذا الشكل الدائري، وتحويل المسار إلى دائرة جديدة يكون مبدؤها هذه المسألة ومنتهاها مسألة أخرى غير تلك التي يقوم عليها الاعتراض" (2).

وهذه الدائرة لا علاقة لها بالموضوع، بل هي مرتبطة بالذات والفهم، ولا ينتج التغيير فيها "نحو الخارج أي الموضوع، بل يحاول ربط الذات بجذورها الأنطولوجية من خلال الفهم ودائرة الإفهام" (3). ولذلك فهي دائرة مفرغة، أو محتملة، كما وصفها هيدغر حين يقول: "يجب اختزال هذه الدائرة إلى دائرة مفرغة، أو حتى إلى مجرد دائرة محتملة، فهذه الدائرة تخفي إمكانية إيجابية لنوع أساسي من المعرفة، وبوسعنا إدراك هذه الإمكانية بأصالة عندما نفهم فقط أن مهمتنا الأولى والأخيرة والثابتة في التأويل لا تجيز مطلقاً لما نحوز عليه مسبقاً for-having، ولما نراه مسبقاً for-sight، ولما نتصوره مسبقاً for-conception، أن نُقدِّم لنا عبر تصورات وهمية شائعة، إنما هي في الحقيقة مهمة تجعل من الموضوعة العلمية محكمة عبر تحقيق البنى المسبقة for-structures، هذه بموجب الأشياء ذاتها" (4).

1 هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 119

2 عمارة ناصر: البلاغة والهرمينوطيقا، ص 107

3 المرجع نفسه، ص 107

4 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 368-369.

يشرح مايكل إنوود في كتابه "معجم مصطلحات هيدغر" المصطلحات السابقة: الامتلاك المسبق: هو الفهم العام للشيء الذي يؤول، ولكليانية الارتباطات التي يتضمن فيها.

الرؤية المسبقة: أن أثبت نظري على ما أريد أن أوّله، أو على الجانب الذي أريد أن أوّله منه.

التصور المسبق: يعني أنني أستطيع أن أوّول شيئاً ما بموجب ما هو متاح لدي من تصورات فقط. فأنا أستطيع أن أرى شيئاً ما على أنه أداة، ولكن ليس آلة كمان إن لم يكن لدي تصور عن آلة الكمان.

هذه العناصر هي مكونات البنية المسبقة وهي تنطبق على كل تأويل. والمثال الذي يسوقه إنوود على ذلك هو: إن عالم الاجتماع لديه فهم بالكائنات الإنسانية، أي امتلاكاً مسبقاً يشترك فيه مع عالم الاقتصاد مثلاً. ولكنه يحمل رؤية مسبقة

ثم إن مهمة هذه الدائرة أن تتقل "مشكلة المسافة من مجالها المعرفي (المسافة بين الذات والموضوع، بين الكلمة والشيء، بين الوعي والعالم) إلى مجالها الأنطولوجي (المسافة بين الذات ونفسها، بين الفهم ومصادره، بين الفهم والحكم المسبق)"(1). ذلك أن الكتابة والتاريخ والتراث والوسائط الثقافية، تتحول إلى قضايا وجودية، وعندها فإن الخطاب ينقل تجربة الحياة من خلال اللغة "ثم يتحول إلى كلام والكلام إلى كتابة ثم تتحول الكتابة بفعل القراءة (في سياق التأويل) إلى كلام والكلام إلى كتابة ثم إلى خطاب يؤول إلى تجربة حية، وبهذه الدائرة يكون فن التأويل نفسه حجة للواقع المعيش وحلقة الوصل في سلسلة تواصلية بين الخطاب والواقع"(2).

وهذا لأن منطق الهرمينوطيقا منطق حوار مع الوجود، هذا الوجود الذي يقدم نفسه للذات عبر اللغة، فالحقيقة من هذا المنطلق ليس ما يقوله الكائن بل ما يقوله الوجود عبر الكائن "هذا الوجود لا يظهر نفسه إلا من خلال اللغة، لذلك يقدم غادامير الإجابة نفسها لهيدغر عن سؤال: من يتكلم؟ اللغة هي التي تتكلم"(3).

إريك دونالد هيرش وقصدية المؤلف (التأويل اللفظي، وأهمية النص):

يرى "هيرش" أن "قصد المؤلف" يقوم حجر الزاوية في فهم معنى النص لكن هذا القصد "ليس هو كامل الوضع العقلي للمؤلف في لحظة الكتابة، وإنما هو فقط أحد مظاهر هذا الوضع خرج للوجود من خلال التعبير اعتمادا على إمكانيات اللغة واحتمالاتها وأعرافها وتقاليدها"(4).

وعليه فإن معنى النص يستعصي على الفهم إذا عزل عن قصد المؤلف وفقا لاعتبارات " ليس فقط من خلال الإحالة على أعراف اللغة العامة وتقاليدها وإنما أيضا من خلال الإحالة على الأدلة والمرجعيات

مختلفة عن رؤية الاقتصادي المسبقة: فهو ينظر إلى السلوك الاجتماعي للكائنات، وليس إلى سلوكها الاقتصادي. وهو لديه تصورات مسبقة عن السلطة والصراع والتعاون. قد تكون البنية المسبقة فيها خلل فرما هي مأخوذة من الأوهام = والتصورات الشعبية، وليست مستنبطة (بمقتضى الأشياء) كما يقول هيدغر ولكنها تنفتح من خلال الاستعانة بتأويلات أخرى، وليس بوقائع خام". غادامير: الحقيقة والمنهج، هامش ص 369-370

1 عمارة ناصر: البلاغة والهرمينوطيقا، ص 109

2 المرجع نفسه، ص 109

3 المرجع نفسه، ص 111

4 ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 90

(داخلية كانت أو خارجية) التي تتعلق بمختلف الأمور والمظاهر "المناسبة في نظرة المؤلف العامة" أو أفقه" (1).

يميز هيرش بين "المعنى اللفظي" وبين "الأهمية" (دلالة النص)، إذ يرى كما يرى "بيتي" أن أهمية النص هي علاقة معناه بأمر آخرى مثل "الوضع أو الموقف الشخصي الخاص والمعتقدات واستجابات القارئ الفرد، أو هي في علاقة النص بالبيئة الثقافية السائدة في حقبة القارئ الخاصة أو بمجموعة مفاهيم وقيم معينة" (2). ولذلك فإن الفرق بين المعنى اللفظي والأهمية (دلالة النص) عند أصحاب هذه المدرسة، أن الأول قابل للتحديد بينما الثاني (المعنى) غير قابل لذلك فهو في حالة تغير مستمر ولا يقبل التحديد.

وبعبارة أخرى أكثر تحديداً، فإن المعنى اللفظي "لا يتطلب أكثر من فهم القارئ أو بعبارة أخرى هو موضوع الفهم" (3)، ولكن، ماذا يفهم القارئ؟ يجيبنا هيرش قائلاً: "إن المعنى اللفظي هو كل ما يختار شخص ما توصيله عن طريق سلسلة من العلامات اللغوية والتي يمكن نقلها (المشاركة فيها) عن طريق تلك العلامات" (4). وما يتحدث عنه هيرش هنا لا يختلف عن "دائرة التوصيل اللغوي" كما قدمها دي سوسير، إذ يقصد بها تلك الرسالة الصوتية التي تعبر عن مفهوم عقل يروم المتحدث إرسالها ويقوم المتلقي بتحويل هذا المفهوم العقلي ثم يعيد إرسالها هو الآخر إذا شاء.

إن، فإن "هيرش" يناقض "هيرش"، فهو في الوقت الذي يؤكد فيه على أهمية قصد المؤلف، يعود ويؤكد على أن معنى النص لا يتحقق إلا في أثناء فعل القراءة، وللتخفيف من حدة هذا التناقض فإن هيرش كان يعني "أن المؤلف لابد قد قصد إلى معنى ما عند كتابة النص، لكن ذلك القصد لا يتم اكتشافه إلا في أثناء فعل القراءة" (5).

1 ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 90-91

2 المرجع نفسه، ص 90

3 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، ص 119

4 المرجع نفسه، ص 119

5 المرجع نفسه، ص 129

التلقي والتأويل (الطريق إلى التفكيكية):

بين التلقي والتفكيك نقاط التقاء كثيرة، مما جعل بعض الدارسين يتحدث عنهما وكأنهما اتجاه نقدي واحد، فقد ألغى "التلقي" و"التفكيك" سلطة النص وأحالها إلى القارئ، والغريب في هذه النظرية أنها حاولت أن تحد من الفوضى التي يعانيتها النقد المعاصر بفعل التأثير الذي أحدثته النظريات السابقة والتي أدى تبنيها إلى هذه الفوضى التي يعيشها هذا النقد، وذلك عن طريق حصر وظيفة القارئ وتحديد دوره في النص فاقترحوا بعض المخارج تمثلت في: أفق التوقع، والجماعات المفسرة، "لقد اشتركوا جميعا في إدراك مخاطر التلقي، وفي مقدمتها فوضى التفسير بالطبع. وهكذا حاولوا جميعا تقديم ضوابط للتفسير تتمثل عند البعض بـ "الجماعة المفسرة"، وأسماها آخرون بـ "أفق التوقعات" التي يجئ بها الفرد إلى النص في بداية فعل القراءة، والتي تعتبر امتدادا مباشرا لأفق التوقعات كما قدمه التأويلي الألماني "غادامير" (1).

لا يمكن قراءة "التلقي" بمعزل عن نظريات فلسفية سابقة عليه، خاصة فلسفة "هوسيرل"، "غادامير"، و"رومان إنجاردين". لقد أعلن غادامير عن الطلاق النهائي بين النص المكتوب وكتابه أو مؤلفه، يقول: "إن ما يقال داخل النص يجب فصله عن كل العوامل المتصلة به (...). ومن ثم فإن الكلمة المكتوبة، ولأنها على وجه التحديد تفصل معنى ما يقال عن الشخص القائل له، تجعل للقارئ في فهمه لها (الكلمة المكتوبة) الحكم النهائي على حقها في قول الحقيقة (...). إن ما يفهمه عادة ما يكون أكثر من معنى غريب: إنه دائما حقيقة ممكنة، وهذا ما يترتب على فصل ما يقال عن قائله وعن الدوام الذي توفره الكتابة" (2).

قام "التلقي" على نقض مبادئ الفلسفة الماهوية (الفلسفة التحليلية التقليدية) ذلك أن المعرفة الإنسانية في هذه الفلسفة "تقوم على حتمية وجود معطيات ومبادئ ومعتقدات مؤسسة تعتمد عليها المبادئ والمعتقدات الأخرى في وجودها" (3)، فنقاد التلقي يؤمنون أنه لا توجد حقيقة يمكن الإمساك بها داخل النص، فما

1 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، ص 118

2 المرجع نفسه، ص 124

3 المرجع نفسه، ص 117

يوجد داخله "ليس أكثر من خيالات لا وجود لها من ناحية، ثم إن النص (المرآة) لا يمكن اعتباره كيانا مستقلا في حد ذاته"(1). وهكذا تحولت السلطة من سلطة النص إلى سلطة القارئ.

إن محور نظرية التلقي الذي لا يختلف عليه أي من أقطاب النظرية منذ ظهوره في الثلاثينيات حتى الثمانينيات هو "أفق توقع القارئ في تعامله مع النص (...). ماذا يتوقع القارئ أن يقرأ في النص؟"(2).

لقد ساهم جورج غادامير في نظرية التلقي بتأسيسه لمفهوم "الأفق" في كتابه "الحقيقة والمنهج"، إذ يعرفه على النحو التالي: "في مجال الفهم التاريخي أيضا نتحدث عن "الأفاق"، خاصة عند الإشارة إلى مطالبة الوعي التاريخي برؤية الماضي في ضوءه هو، وليس في ضوء معاييرنا وأهوائنا المعاصرة، بل في داخل أفقه التاريخي، إن مهمة الفهم التاريخي تعني أيضا تكوين "أفق تاريخي" ملائم، حتى يمكن النظر إلى ما نحاول فهمه في أبعاده الحقيقية، وإذا فشلنا في الانتقال إلى الأفق التاريخي الذي يتحدث منه النص التراثي فسوف نخطئ فهم أهمية ما يجب على النص أن يقوله (...). يجب أن نضع أنفسنا في الموقف الآخر حتى نفهمه"(3).

ونظرية التلقي ليست نظرية قائمة بذاتها كباقي النظريات، وإنما هي فقط تركز على القارئ (المتلقي)، وعليه فإن كل من ركز على هذا المتلقي فهو منتسب إلى هذه النظرية، ذلك "أنهم لما لم تكن لهم مدرسة توحد غايتهم أو تحدد منهجيتهم، فإن كل من اهتم بالقارئ أو القراءة هو منتسب وإن لم ينتسب إلى هذا التوجه"(4).

من هو "القارئ" المقصود في نظرية التلقي؟:

لقد جاء التلقي كرد فعل على إهمال السياق الخارجي وصب الاهتمام على النص ذاته (مقولة النقد الجديد)، فكان نقد "التلقي أو الاستقبال" ليقبل المقولة تماما ويركز على سياقات النص المتعددة التي تقضي إلى إنتاجه واستقباله أو تلقيه"(5).

1 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، ص 117

2 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 282

3 المرجع نفسه، ص 283

4 ميجان الرويلي، البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 283

5 المرجع نفسه، ص 283

تحدد إشكالية العلاقة بين نظرية التلقي والتأويل في "القارئ"، من هو القارئ المقصود في عملية التأويل، أهو القارئ المفترض أو هو القارئ الحقيقي؟، لأن القارئ المفترض "هو محض اختراع الناقد ولا يدل إلا عليه. ولا يعدو أن يكون آلية معينة تساعد الناقد على شرح النص وتفسير آلياته وعمله، أو أن يكون هو المثال الذي نحتديه في مقاربتنا للنصوص"(1).

أما القارئ الحقيقي الذي يفترضه المؤلف" لا يكون أبدا من بنية النص وإنما يفترض وجوده خارجه. ولهذا لا يمكن اختزاله في سمات نصية، وإنما يتحدد فقط من خلال فحص التفاعل المتداخل بين النص والسياق الذي حكم ويحكم باستمرار إنتاج النص"(2).

إذا حاولنا أن نتبع آراء أصحاب نظرية التلقي، والبحث عن القارئ المقصود عندهم، فإننا نجد ثلاثة أنواع من القراء: القارئ العادي، القارئ الضمني (ولفجانج آيزر)، القارئ العليم (ستانلي فيش). ونسارع فنقول إن القارئ الذي نتحدث عنه نظرية التلقي ليس هو القارئ الذي يستطيع فهم "المعنى اللفظي" الذي تحكمه علاقات وقوانين محددة بعيدا عن مبدأ المراوغة، إن القارئ المقصود هو القارئ الذي يستطيع ملء الفراغات، وهذه الفراغات هي جوهر نظرية التلقي، ثم إن القارئ العليم والقارئ الضمني هما مسميان لمسمى واحد كما سيتبين لنا لاحقا.

تحدث آيزر الألماني عن القارئ الضمني، وهو ذلك القارئ الذي يستطيع أن يجمع بين أفقين، أفق الماضي وأفق الحاضر ليتسنى له ملء الفراغات الموجودة في النص، وبهذا يستطيع أن يعيد تفسير أفق توقعات الماضي وإعادة بناء توقعات السياقات الاجتماعية والتاريخية للنص، ثم إعادة تفكيك تلك الشفرات ليستطيع الوصول إلى ما لم يكن يعرفه، ولهذا فإن دلالة النص لا ترتبط بالمعنى الذي أراده المؤلف بل "بتقدير القارئ لعلاقة النص برويته للعالم وبفرضياته النظرية واهتماماته الفردية وتجربته الذاتية"(3).

1 ميجان الرويلي، البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 283

2 المرجع نفسه، ص 284

3 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، ص 119

هذا القارئ الضمني سماه "ستانلي فيش": "القارئ العليم"، وقد شبه قارئه بـ "المعجزة"؛ "لأنه قادر على تحقيق عملية توحد بين تجربته الذاتية في قراءة النص والوحدات البنائية للنص وقصد الشاعر والجماعة المفسرة التي ينتمي إليها ذلك القارئ"⁽¹⁾.

أما قارئ رولان بارث، فيقوم على أن النص مجموعة من الشفرات التي لا يستطيع القارئ العادي، أي قارئ عادي، حل هذه الشفرات، خاصة في النص المتناص، وشروط هذا القارئ البارثي تحدث عنه في كتابه: 1977 *texte image music* وهي على النحو التالي: "إن النص ليس خطأ من الكلمات التي تقدم معنى لاهوتيا مفردا (وهو رسالة المؤلف/ الإله)، بل فراغ متعدد الأبعاد تمتزج وتتصارع داخله مجموعة متنوعة من الكتابات غير الأصلية. إن النص نسيج من المقتطفات المأخوذة من مراكز ثقافية عديدة (...). ولكن هناك مكان واحد تتمركز داخله التعددية وهذا المكان هو القارئ، وليس المؤلف كما كان يقال حتى الآن. إن القارئ هو الفراغ الذي تكتب فوقه جميع الاقتطافات التي تكون الكتابة (...). إن وحدة النص ليست في نقطة البداية بل في نقطة الوصول"⁽²⁾.

ولكن، كيف يحقق القارئ ملء الفراغات أو تحديد غير المحدد، ومن ثم يعطي النص معنى بعيدا عن القصديّة؟.

يرى آيزر أن القارئ في ملئه للفراغات يتخذ إحدى السبيلين، إما أنه يتجه إلى خارج النص، أي الواقع الخارجي، ليملاً هذه الفراغات بعناصر حقيقية يمكن التأكد من وجودها "وبذلك يحول النص في نهاية الأمر إلى مرآة تعكس الواقع الخارجي. ونظرية الانعكاس هي على وجه التحديد ما يتمرد عليه التفسير التأويلي"⁽³⁾، وإما أن النص يقاوم مبدأ الانعكاس وأنه لا يمثل الواقع ولا يتوحد معه، والغرض أن النص سيكون منافسا للعالم الخارجي المؤلف، "وهي منافسة لا بد أن تكون لها أصدائها على العالم المؤلف، في هذه الحالة، قد يميل النص إلى أن يكون نقدا للحياة"⁽⁴⁾.

1 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، ص121

2 المرجع نفسه، ص122

3 المرجع نفسه، ص138

4 المرجع نفسه، ص138

الاتجاهات النظرية لـ"التلقي":

هناك اتجاهان بارزان في نظرية التلقي، الأول يرى أنه لا يمكن إلغاء القصدية، قصدية المؤلف، والاتجاه الثاني يرى انتفاء هذه القصدية، ولكن القصدية التي يعيها أصحاب الاتجاه الأول "هي قصدية النص، أي المعنى الذي قصد إليه المؤلف كما عبر عنه النص" (1)، وهذا ما أكد عليه غادامير في "الحقيقة والمنهج"، إذ إن العلاقة ليست بين أفراد بل هي عملية شراكة في الرسالة التي يقدمها النص لنا، وهذا ما نجده كذلك عند "هانز روبرت يابوس" في كتابه "نحو جماليات التلقي" إذ يؤكد على أهمية "المستقبل" في عملية التلقي "الذي لا يقل أهمية عن المرسل، بل إلى تأكيد أن النص ذاته لا يوجد إلا بعد إعادة إنشائه أو تجسيده داخل عقل قارئه" (2).

وإلى هنا يطرح "آيزر" السؤال المهم في هذه النظرية: ماذا يحدث بالفعل بين القارئ والنص؟ ألا يقوم الناقد بالغوص في عالم خاص حيث يستطيع فقط أن يقوم بتخمينات وتكهنات مهمة؟ هل يستطيع المرء أن يقول شيئاً عن ردود الفعل المتباينة تلك بين النص والقارئ؟.

لقد حدد "آيزر" العلاقة بين القارئ والنص بدقة، إذ المقصود هنا ليس القارئ في ذاته، بل "فعل القراءة"، "ومن ثم فإن النص في وجوده الجديد بعد فعل القراءة ليس عملية التفاعل المتبادل بين النص والقارئ أو حتى فعل القراءة (...). ولكنه ما ينتج عن القراءة" (3).

إن فعل القراءة بهذا المعنى يؤدي إلى تعدد المعنى، وهذا التعدد لا يوجد في النص نفسه، إنها تعددية يحققها التفاعل المستمر بين النص وقراءته، أو بالأحرى ردود أفعال القراء للنص" (4).

وعلى هذا يتوضح لنا الفرق بين ثقافة ترى في النص أنه حمال أوجه ومعان، وبين ثقافة ترى في أنه لا يحمل شيئاً سوى ما يحمله القارئ أثناء فعل القراءة.

1 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، ص 126

2 المرجع نفسه، ص 126

3 المرجع نفسه، ص 128

4 المرجع نفسه، ص 129

جاك دريدا: نهاية التأويل عند نهاية (ضياح) المعنى.

إن النقد الغربي كان عليه أن يصل إلى التفكيك رغما عنه شاء أم أبى، ذلك أن المدارس النقدية التي سيطرت عليه، كانت تؤدي الواحدة منها إلى الأخرى عن طريق المزالق والمشاكل التي تحملها في أحشائها، "فهذا النقد الجديد، قد أدى آليا إلى ظهور التفكيك، بل إن التفكيك اعتمد على الركائز التي قام عليها النقد الجديد، ثم قام بتدميرها، فهذا "دي مان" نجح في نفس سلطة النقد الجديد المتراجعة بنقده المعرفي. لقد أدان الأمريكيين بسبب سذاجتهم في التنظير في الوقت الذي أعطى فيه نفسه حق استخدام ممارستهم. معنى ذلك أن "دي مان" نجح في معركته ضد عدو مشرف على الموت ثم قام بالاستيلاء على ثروات إنجازاتهم كغنائم حرب "إلا أن هذا التفكيك لم يدم طويلا في البيئة النقدية الغربية لأنه يحمل في طياته الكثير من المتناقضات، وقد كتب "جون إليس Jon Ellis" كتابا أسماه "مناهضة التفكيك" نشره عام 1989، وأتبعه بكتاب "اللغة والفكر والمنطق" نشره عام 1994 "هدم فيه الأسس الفلسفية التي استند إليها التفكير اللغوي الشكلي الذي يفصل البناء عن المعنى أو التركيب النحوي عن الدلالة"(1).

وهذا لأن التفكيك يفضي بنا إلى انعدام المعرفة وانعدام التواصل وانعدام الوجود والكيونة، لم تعد لدينا وسيلة لتحقيق معرفة بهذه الكيونة إلا من خلال اللغة (...). لقد أصبحت الكيونة لا وجود لها إلا في اللغة. لكن حتى هذا لا يضمن لنا معرفة يقينية بالكيونة وأصل الأشياء والإنشاء الأول. فاللغة خداعة مراوغة أبدا بعد أن انفصمت العلاقة بين الدوال ومدلولاتها، وأصبحت حركة العلامة مقتصرة على مطاردة الدوال للمدلولات التي تراوغها، وتتحول هي الأخرى إلى دوال لمدلولات أخرى مراوغة"(2).

وهذا المبدأ الذي أقام عليه دريدا مذهبه النقدي يقوم على ما كان أكده "تيتشه" في نقده للميتافيزيقا وثوابتها، مثل مفاهيم السببية والذات والهوية والحقيقة، إذ يرى "أن القانون الذي يحكم السببية، وهو قانون التتابع الزمني، قانون مقلوب أو معكوس، يقوم على إدراك النتيجة قبل السبب وليس العكس"(3)، وهذا هو معنى أن الدلالات لا نهائية، والمدلول عبارة عن منطلق ننطلق منه فحسب.

1 محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 132

2 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 350

3 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، ص 106

ولفهم هذه القضية جيدا لا بد لنا أن نبين أن الذي تأثر به دريدا كذلك هو عالم النفس "فرويد"، هذا الأخير الذي قلب بعض المفاهيم المهمة التي كانت سائدة حتى عصره، فقد حاول فرويد قلب فكرة "الثنائيات" في الفكر الغربي، ذلك أنه كان يُعتقد أن اللفظ الثاني في ثنائية: الموت/ الحياة مثلا، لا يفهم إلا في حالة فهم اللفظ الأول، فقد مال البشر إلى إعطاء "أولوية أو ميزة للفظ الأول من الثنائية باعتباره "اكتمال pleinitude" في مقابل اللفظ الثاني في الثنائية بسبب كون الطرف الثاني مفصولا عن الطرف الأول، يمثل شيئا أو أمرا غير مرغوب فيه" (1)، وهذا الترتيب هو ما رفضه فرويد وقام بنسفه، ففي ثنائية "الحياة/الموت" لا نفهم حقيقة اللفظ الأول وهو الحياة إلا في ضوء فهم اللفظ الثاني وهو الموت، "بل إن فهم اللفظ الثاني شرط في فهم اللفظ الأول" (2).

جاك دريدا وسلطة العقل:

انتقد "دريدا" الفكر السائد في البيئة الغربية لما يزيد على خمسة وعشرين قرنا من أفلاطون إلى دي سوسير، ذلك أن هذا الفكر يعتمد على مرجعية خارجية تحكم الإبداع الفني ألا وهي "سلطة العقل"، هذه السلطة في رأي دريدا أعطت الأهمية للكلام دون الكتابة، وعليه قام بقلب الموازين فأعطى الأهمية للكتابة على الكلام، ثم يؤكد أن "التمركز حول العقل والمنطق هو في الحقيقة تمركز حول الصوت" (3).

لقد ألغى التفكيك الاعتراف بوجود مركز ثابت تدور حوله المعرفة والعالم الخارجي على حد سواء، هذا المركز الثابت هو "ما يقوم نقاد التفكيك بتفكيكه بإتباع منهجهم (...) الذي يتمثل في تحديد الشيء ثم كشفه أو فضحه" (4).

التفكيك و"الكتابة" في منهج جاك دريدا:

إن الكتابة التي يؤسس لها دريدا ليست هي الكتابة الخطية التي هدفها توصيل الكلمة المنطوقة، إنها "الكتابة النحوية"، أو "الكتابة ما بعد البنيوية"، وهي ما يؤسس العملية الأولية التي تنتج اللغة، وقد عبر

1 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، ص108

2 المرجع نفسه، ص108

3 عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي بيروت، ط2 1996، ص25

4 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص262

عنها الغدامي بأنها "عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة، وهي حالة الولوج إلى لغة (الاختلاف)، والانبثاق من الصمت، أو لنقل إنها انفجار السكون"(1).

من جملة المرتكزات التي أقام عليها دريدا مذهبه الفكري مفهوم الاختلاف LA DIFFERENCE "وفيه دلالات ثلاث كلها تصب في معناه، فثمة TO DIFFER وهو فعل، أو مصدر يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف في الشكل والخاصة، و Differe وهي مفردة لاتينية توحى بالتشتت والبعثرة، و to defer ويدل على التأجيل والتأخير والإرجاء والتواني والتعويق"(2).

لقد استعمل دريدا مفهوم الانتشار للمعاني التالية: الانتشار، النشر، التناثر، ويعني هذا المصطلح "مقدرة المعاني على الانتشار إلى ما لا نهاية (...) فهو بذور معان تتوالد إلى الأبد"(3).

لذلك فإن النص في تصور دريدا آلية تشيتت، وهذا يعني أننا لا نؤول النص ذاته بل يصير النص منطلقاً للانهائية المعنى، ويترتب على هذا اللاتماهي غياب أية حدود تفيد هذه الممارسة النصية"(4)، وبذلك يتبدد النص وينشطر، ذلك أن الدوال فيه تحيل إلى دوال أخرى، وهذه بدورها تحيل إلى دوال أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية، وعلى هذا فإن التأويل التفكيكي يهدف إلى " تحطيم أي موقع سلطوي؛ بالنسبة إلى دريدا لا شيء يوجد خارج النص"(5).

إلى هنا تظهر أهمية القواعد في التأويل، وتظهر المفارقة بين تأويل ثابت القواعد والأسس، ينطلق منها ويؤسس عليها، وبين تأويل لا قواعد له، فالتفكيكية ما هي إلا إستراتيجية وليست منهجا في قراءة النصوص، يقول دريدا: " ليس التفكيك منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج"(6).

1 عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير، من النبوية إلى التشريحية نظرية وتطبيقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ط4، 1998، ص55

2 عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر، ص117

3 محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، ص135

4 جاك دريدا، ما الآن؟ ما الغد؟، الحدث، التفكيك، الخطاب، إشراف محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، دار الفارابي، ط1، 2011، ص211

5 المرجع نفسه، ص215

6 جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة جهاد كاظم، دار توبقال، المغرب، ط2، 2000، ص61

وقد صار التأويل في هذه المرحلة المتأخرة من مراحل نوعا من اللعب والعبث باللغة، فهو لا يبحث عن المعنى وتعدده بقدر ما يبحث عن الارتقاء باللغة فـ" المؤول وهو يفعل، إنما يكشف بفاعليته عن فاعلية اللغة، بل يسعى في ميدان جدال مع اللغة، ليثبت فاعليتها"(1).

الخلفية الفكرية لتفكيكية دريدا:

لقد أكد "إيكو" على أن دريدا اعتمد على مبادئ " السيميوزيس الهرمية"، وهذه المبادئ تأسست تاريخيا "على هامش العقلانية الأرسطية وصاغت منظومة معرفية منافية لمبادئ العقلانية (الهوية، عدم التناقض، الثالث المرفوع) (...). وبالتمرد على هذه الإبستمولوجيا العقلانية، أصبح في مقدور الأشياء أن تتداخل إلى حد التناقض"(2).

لقد أكد "إيكو" أن التأويليات المعاصرة تقوم على المبادئ الهرمية، وهذه المبادئ تتلخص في:

- النص كونه مفتوح، يمكن للمؤول أن يكتشف داخله لا نهائية الترابطات.

- اللغة عاجزة عن التعبير عن معنى وحيد.

- اللغة تعكس عدم تجانس الفكر.

- إن الكاتب لا يعرف ما يقوله، لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه.

- إن الكلمات لا تقول، ولكنها تستحضر اللامقول (le non dit)، الذي يخفيه.

- إن المعنى الحقيقي لنص ما هو فراغه (son vide).

- إن السيميوطيقا هي مؤامرة أولئك الذين يعتقدون أن وظيفة اللغة هي التواصل(3).

كما أن دريدا اعتمد أفكار "هيدغر" الذي يفصل بين الدال والمدلول إلى أبعد حدود الفصل، فاللغة عنده لا تسبق الأشياء في العالم الخارجي فحسب بل تسبق الكينونة كذلك، "إن اللغة ليست فقط مستقلة وذاتية

1 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني عند علماء العقلية المسلمين، دار النور المبين للنشر والتوزيع، ط1، 2014، ص403

2 جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد؟، الحدث، التفكيك، الخطاب، ص219

3 المرجع نفسه، ص219-220 بتصرف

بمعنى أنها تسبق الأشياء في العالم الخارجي، لكنها تسبق الكينونة ذاتها، ثم إنها وهذا هو الأهم، أداة الكينونة للتعبير عن وجودها أو حضورها" (1).

إن الوجود موجود داخل اللغة وهو متخف فيها كذلك، ولكي ندركه وندرك ذاتنا علينا أن نبحث عن اللغة التي عبرت عنه في حالتها الأولى، دون تدخل من أي سلطة، لهذا قام هيدغر بثورة على التقاليد والموروثات واعتبرها عوائق تعيق الذات عن إدراك ذاتها داخل اللغة، أي إدراك وجودها. وهذا التدمير لا يمكن أن يكون في أرض الواقع حقيقة، لأن التقاليد والعادات والموروثات لا يمكن إزالتها، وهكذا فالتدمير سلبي وإيجابي في نفس الوقت، "إن مسألة الكينونة تعيد هيدغر إلى شعر بارمينيدس parmenides، وهيراكلتيس heraclitus وAnaximandre، إن النص التفكيكي المعاصر يعود إلى نصوص أخرى سابقة وبيدأ منها، النص الهيدغري يحتوي على رماد ثقافي" (2).

ويقوم التفكيك أساساً على "التناص" وعلى هذا الأساس بنى دريدا فكرة "لا نهائية المعنى"، ذلك أن النص يحمل في ذاته آثار نصوص سابقة ويحمل رمادا ثقافيا، "وحيث إنه غير مغلق ومحمل بآثار نصوص أخرى، من ناحية، وحيث إن القارئ هو الآخر يجيئه بأفق توقعات تشكله، في جزء منه على الأقل، النصوص التي قرأها، من ناحية أخرى، فمعنى ذلك في حقيقة الأمر أنه لا يوجد نص" (3).

لقد تحدث دريدا عن فكرة "الاقتطاف" ضمن حديثه عن التناص، ذلك أن التناص يتمثل في استخدام النص الحالي لكل كلمة سبق استخدامها في نص آخر أو سابق، وهذا هو الاقتطاف الذي تحدث عنه "لينش" منتقدا له، إذ يقول: "وإذا وصلنا بفكرة دريدا عن الاقتطاف إلى منتهاها وجدنا أنها تلتقي بالنظرية الأوسع عن التناص. إن استخدام أي كلمة في قواميسنا غير المختصرة مرت بمراحل الاستخدام ولها بذلك تاريخ تناصها (...). إن كل كلمة داخل نص تحمل هذه الإمكانية، وخطوط التناص، حينما تضرب في إمكانية اقتطافها تتعدى كل احتمالات التصور (...). معادلتنا هي: مجموع الاقتطاف (التكرار) لكل كلمة مضروبا في عدد الكلمات في نص ما يساوي كمية التناص. وحيث إننا لا نستطيع تحديد تاريخ الاقتطاف فإن معادلتنا الزائفة عديمة الفائدة" (4).

1 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 263

2 المرجع نفسه، ص 266

3 المرجع نفسه، ص 317

4 المرجع نفسه، ص 325

إن اللغة عند التفكيكيين أكلوية، كما أعلن ذلك "هيلس ميللر Hillis Miller" أحد أقطاب التفكيك في نسخته الأمريكية، اللغة عندهم وهم، " إن فكرة الاستخدام الإحالي الحرفي للغة مجرد وهم نشأ عن نسياننا للجذور المجازية للغة. إن اللغة منذ البداية أكلوية" (1).

وعلى هذا نخلص إلى أن "الذات" الرومانسية هي ذات الشاعر المبدع بينما "الذات" التفكيكية هي ذات المتلقي، حيث يطلقون يده في النص يفسره كيفما يشاء، وسنعود إلى التلقي بعد حين، وسنبين أنه جزء بالنسبة لكل (التفكيكية)، وأنه يعمل ضمن المبادئ التي خطها التفكيك.

ونتيجة لذلك فالقراءة لدى التفكيكيين هي "عملية توحد صوفي بين النص والقارئ تختفي فيها المسافة وهامش الخطأ، ولهذا فإن القول بأن كل قراءة هي إساءة قراءة يعني أيضا أن كل قراءة للنص صحيحة إلى أن تفكك القراءة نفسها بنفسها، أو تجئ قراءة أخرى تفككها لتصبح إساءة قراءة" (2).

ثم إن ذات المتلقي أو القارئ لا وجود لها كذلك، إنها ذات هلامية مراوغة تتفكك مع كل قراءة ومع كل نص، فهذه الذات ليست أكثر تحديدا وأقل مراوغة، إنها هي الأخرى تخضع لعمليات تفكيك مستمرة باعتبارها المجال الأول الذي تعبر فيه البينصية عن نفسها" (3).

أمبرتو إيكو والتأويل:

ولهذه الأسباب أقام "إيكو" نظريته التأويلية على أسس تبدو في الظاهر مخالفة لما عليه الفكر الغربي الذي يقوم على البحث عن المعنى في متاهات النصوص والذي يقضي كله بعدم إمكانية الوصول إلى هذا المجهول الذي أتعب المفكرين والفلاسفة إلى حد الآن.

ومن الأسس التي أقام عليها إيكو نظريته التأويلية أن المعنى الأولي للنص هو المنطلق وهو المتحكم في المعاني المتعددة وربما حتى المتناقضة، وموقفه من التأويل موقف عقلاني، " حيث تكون حرية التأويلات مقيدة بالقواعد اللسانية والسيمائية للنص، ما دامت هذه الحرية جزءا من الآلية التوليدية للنص، لهذا السبب ينبغي أن ينظر إلى النص على أنه وسيط لتأويلاته الخاصة. ويستلزم هذا الموقف النظري من

1 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 302

2 المرجع نفسه، ص 274

3 المرجع نفسه، ص 299

النص وجود لغة نقدية تعمل بوصفها مبالغاً، وتضبط المقارنة بين النص وكل تاريخه والتأويل الجديد" (1).

وهذه القواعد لا يمكن أن يلغيتها المتعامل مع أي نص، بما في ذلك التفكيكيون، وهذا يفرضه النص ذاته، ففي " أكثر الحالات هرمسية وتطرفاً، مثل حالات التفكيكيين، لا ينفي النص وجود قواعد للتأويل، وإن بشكل جزئي، ففي تحليل "هارتمان"، وهو أحد غلاة التفكيكيين، لقصيدة الشاعر ووردزورث (Wordsworth) يعتمد على سلسلة من الحوافز المأتمية التي يقدمها المستوى السطحي" (2).

وهذا يعني أن الفكر الغربي كله لا يختلف إلا في بعض الأمور العرضية التي لا تمس حقيقة التأويل، ذلك أن البحث عن المعنى قد يخضع إلى بعض القواعد، وقد لا يخضع، إلا أن السمة المشتركة بين الجميع هي أن المعنى شيء زبقي لا يمكن إمساكه ولا العثور عليه وسط التأويلات الكثيرة المعقدة. ففي حالة إيكو هذه التي أعطى فيها المعنى الحرفي قيمة أساسية لبناء التأويلات، إلا أن النص بعد ذلك ينطلق من مبدأ سوء الفهم والتوتر لبناء تأويلات لا نهائية، وقد تكون متناقضة في أحيان كثيرة إذ "إن ضرورة التأويل تنشأ من وجود سوء الفهم والتوتر، فإن النص قد يصبح نقطة انطلاق لمسارات تأويلية متعددة؛ في هذه اللحظة يشتغل المعنى الحرفي كتقييد لحرية المؤول يُسيج الفعل التوليدي لتأويلاته بضرورة إيجاد نوع من الارتباط الدلالي مع هذه النواة الأولى" (3).

ومن المفيد أن نشير في هذا المقام أن هذا المعنى الأولي أو الحرفي، ليس هو المعنى المتعين في النص بل قد يدل النص على نقيضه تماماً، فقط يبقى هذا المعنى الأولي نقطة بداية، على العكس من ذلك عند التفكيكيين الذي لا ينطلقون من معنى معين في النص، فالنص يدل على الحقيقة وعلى الاحتمال وعلى الممكن (...). وهذا يعني أن النص لا يعبر عن الحقيقة وحدها وإنما يعبر عن الاحتمال، بل والممكن والمستحيل إذا أردنا أن نذهب بعيداً في الاستدلال إلى أبعد مداه" (4)، وتعددية المعنى الأولي في النص هنا لا يمكن الترجيح بينها، أو إلغاء واحد منها بل يجب اعتبارها جميعاً ودون إقصاء لواحد منها.

1 جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد؟، الحدث، التفكيك، الخطاب، ص 221

2 المرجع نفسه، ص 223

3 المرجع نفسه، ص 229

4 محمد مفتاح: المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي ببيروت، ط1، 1999، 32

ولهذا فإن إيكو يعطي الأهمية "لقصد النص" لا "لقصد المؤلف" لأنه يرفض ما يسميه النقد الجديد "المغالطة القصدية"، ولذلك فهو يتجاوز "البرنامج الآلي الذي يطابق قصدية النص بمقاصد الكاتب الفعلي، نحو صياغة مفهوم جدلي ودينامي يدمج قصدية القارئ وقصدية النص في سياق تفاعلي، يلغي من جهة ثانية التعارض بين الاتجاه البنيوي (قصدية النص)، والاتجاه ما بعد البنيوي (قصدية القارئ). ويسمى إيكو هذا النسق التفاعلي بـ"التعاقد النصي" (1)، وعليه فقد تكوّن لدينا ثلاث مقصديات: مقصدية المؤلف، ومقصدية النص، ومقصدية القارئ، "وحيثُ تكون مقصدية النص ذات فائدة كبيرة في التأويل؛ فمقاصد المؤلف ومقصدية النص يتلقاها قارئ عبر العلامات اللغوية فيفهم ما تيسر ثم يتأول حسب العلاقات التي تكونت لديه" (2).

1 جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد؟، الحدث، التفكيك، الخطاب، ص225

2 محمد مفتاح، دينامية النص، تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي ببيروت، دط، ص182

الفصل الثاني :

البلاغة العربية و التأويل المنهجي

التأويل العربي مشروع "فكري"، "منهجي":

لا بأس في بداية هذا الجزء من حديثنا عن التأويل في الثقافة العربية أن ننقل نصا لابن القيم تناول فيه خطورة وأهمية "التأويل" وما أدى إليه من أهوال عاشتها الأمة الإسلامية منذ أن اتخذها بعضهم ذريعة لأغراضه الدنيئة والمسمومة للقضاء على هذه الحضارة التي لم يشهد لها التاريخ مثيلا، وكأنه يتكلم بلسان حالنا اليوم، يقول ابن القيم: "وبالجملة فافتراق أهل الكتابين، وافتراق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إنما أوجبه التأويل، وإنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل وصقّين والحرة وفتنة الزبير وهلم جرا بالتأويل، وإنما دخل أعداء الإسلام من المتفلسفة والقرامطة الباطنية والإسماعيلية والنصيرية من باب التأويل، فما أمثّلن الإسلام بمحنة قط إلا وسبيلها التأويل، فإن محنته إما من المتأولين، وإما أن يسلب عليهم الكفار بسبب ما ارتكبوا من التأويل، وخالفوا ظاهر التنزيل وتعللوا بالأباطيل، فما الذي أراق دماء بني جَدِيمة وقد أسلموا غير التأويل؟ حتى رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه وتبرا إلى الله من فعل المتأول بقتلهم وأخذ أموالهم، وما الذي أوجب تأخر الصحابة رضي الله عنهم يوم الحديبية عن موافقة رسول الله غير التأويل، حتى اشتد غضبه لتأخرهم عن طاعته حتى رجعوا عن ذلك التأويل؟ وما الذي سفك دم أمير المؤمنين عثمان ظلما وعدوانا، وأوقع الأمة فيما أوقعها فيه حتى الآن غير التأويل؟ وما الذي سفك دم علي رضي الله عنه وابنه الحسين وأهل بيته رضي الله عنهم غير التأويل؟ وما الذي أراق دم الزبير وحجر بن عدي وسعيد بن جبّير وغيرهم من سادات الأمة غير التأويل؟ وما الذي أريقت عليه دماء العرب في فتنة أبي مسلم غير التأويل؟ وما الذي قتل الإمام أحمد بن نصر الخُرَاعِي وَخَلَدَ خَلْقًا من العلماء في السجون حتى ماتوا غير التأويل؟ وما الذي سلط سيوف التتار على دار الإسلام حتى ردوا أهلها غير التأويل، وهل دخلت طائفة الإلحاد من أهل الحلول والاتحاد إلا من باب التأويل؟" (1)، أليس هذا حال المسلمين اليوم، وقد صببت عليهم المصائب صبا من كل ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى.

إن التأويل من أخطر القضايا التي يجب على دارس اللغة والأدب أن يكون على دراية دقيقة بكل مسائله وتفصيله، وعليه أن يتخذ موقفا إيجابيا من هذه القضايا التي إن أغفل جزئية من جزئياتها فقد يجره ذلك إلى ما لا تحمد عواقبه، ف"مهما اختلفت التيارات التأويلية القديمة والحديثة فإنه ينبغي ألا يعزب عن بال القارئ العربي والإسلامي المعاصر أن لكل تيار تأويلي مشروعته الفكري والسياسي الخاص به (...)

1 ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، اعتنى به أحمد عبد السلام الزعبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، لبنان، ط1، 1997، ج2، ص475-476

والمهم أن يعي أن التأويل إذا لم يكن مستندا إلى مشروع فكري أو سياسي فإنه يكون مجرد مادة استهلاكية أو لهوا أو لعبا يشغل عن الدنيا والآخرة، فلنضع مشروعنا الفكري والسياسي حتى يكون مشروعنا منزها عن العبث" (1).

أساس التأويل في الفكر البلاغي العربي العلم بالله تعالى:

إن التأويل له علاقة بالعلم، وهذا هو الأصل فيه، فالله عز وجل خلق الإنسان غير عالم ثم ركب فيه غريزة العلم، ورتب هذا العلم درجات فقال عز وجل: "فخلق السمع لخطابه، والبصر للاعتبار به، والأفئدة لمقر علمه" (2)، فإذا نظر العبد في نفسه علم أنه موجود لغيره، "وتحقق أن ذلك الغير لا يصح أن يوجد غيره، لأنه لو لم يكن أيضا موجودا لغيره لافتقر ذلك الغير إلى مثله، وتسلسل الأمر ولم يتحصل، وعنه وقع البيان بقوله سبحانه وتعالى "فخلق السمع لخطابه، والبصر للاعتبار به، والأفئدة لمقر علمه" (3) (النجم، 41)، ولذلك كانت الغفلة من العبد عن نفسه تعد غفلة عن ربه، لأن الله عز وجل عرفنا نفسه بأنفسنا فقال: "فخلق السمع لخطابه، والبصر للاعتبار به، والأفئدة لمقر علمه" (4) (النجم، 41)، ولذلك كانت الغفلة من العبد عن نفسه تعد غفلة عن ربه، لأن الله عز وجل عرفنا نفسه بأنفسنا فقال: "فخلق السمع لخطابه، والبصر للاعتبار به، والأفئدة لمقر علمه" (4) (النجم، 41).

1 محمد مفتاح: التلقي والتأويل، مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي لبنان، ط1، 1994، ص144
 2 أبو بكر بن العربي: قانون التأويل، تحقيق محمد السليمان، دار القبلة جدة، مؤسسة علوم القرآن بيروت، ط1، 1986 ص458
 3 المرجع نفسه، ص458-459
 4 المرجع نفسه، ص497

التأويل في البلاغة العربية: المفهوم والضوابط:

في الثقافة البلاغية العربية (1) يستعمل "التفسير" و"التأويل" و"المعنى"، على أوجه مختلفة. ومن وجوه استعمالها كذلك أنها كلها بمعنى واحد، إذ إننا نجد أن بعض المفسرين قد تسمّوا بأصحاب المعاني أمثال: الزجاج، والفراء، وابن الأثير، "الذين جعلوا التفسير مرادفاً للتأويل، بما أنه بحث عن المعنى" (2)، وهذا المفهوم نجده عند ابن فارس فقد اعتبر أن "المعنى" و"التأويل" و"التفسير" متقاربة المقاصد إذ يقول: "معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء، ترجع إلى ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل؛ وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة" (3)، وهذا مذهب المتقدمين من الصحابة والتابعين (4) الذين كانوا يعتبرون أن "التفسير" و"التأويل" لهما معنى واحد.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن معنى اللفظتين في هذه الفترة من تاريخ المعرفة عند العرب كان يسير في اتجاهين:

الأول، أن "التأويل" كان يعني تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أم خالفه، وعلى هذا فالتفسير والتأويل مترادفان، وهذا ما نجده في كتب التفسير كقول مجاهد مثلاً: "إن العلماء يعلمون تأويله" يعني القرآن، وكقول ابن جرير الطبري في تفسيره: "القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا".

1 المقصود بها في هذا المقام كل من شارك في هذه الثقافة من مفسرين وفقهاء وأصوليين ومتكلمين ولغويين وبلاغيين... إلخ، ثم إن الفصل بين هؤلاء جميعاً أمر عسير بل مستحيل، ولم يحدث هذا الفصل إلا في هذه العصور المتأخرة عصور الانبهار، لأننا نجد الواحد منهم له مشاركات عديدة في كل من مجالات المعرفة العربية الإسلامية.

2 محمد البازي: التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص21

3 بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة، ط3، 1984، ج2، ص146

4 يجب أن ننبه إلى أن الصحابة والتابعين كانوا يشتغلون باللغة والأدب والأشعار والبلاغة، إذ كانت العلوم لم تنزل على عهدنا الأول.

أما الثاني، فالمقصود بالتأويل نفس مراد الكلام، فإن كان الكلام طلباً، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً، كان تأويله نفس الشيء المخبر عنه.

والفرق بين هذا المعنى والذي قبله "فرق ظاهر، فالذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالنفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان، وله الوجود الذهني واللفظي والرسمي، وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء أكانت ماضية أم مستقبلية، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا هو نفس طلوعها، وهذا في نظر ابن تيمية هو لغة القرآن التي نزل بها" (1).

إلا أن هذه التفرقة قد تبدو بعيدة، ذلك أن المتمعن فيهما سيجد أنهما يؤولان إلى نفس المآل، فمن بحث في المعنى وحاول شرحه وتفسيره فإنه في الحقيقة يبحث عن نفس مراد الكلام، لا يبحث عن معنى آخر خارج هذا المراد، ولذلك قرر ابن تيمية أن هذا هو لغة القرآن التي نزل بها، وعلى هذا فإن التأويل والتفسير في لغة السلف لهما معنى واحد وهو البحث عن نفس المراد من الكلام على ما قرره ابن فارس وأبو عبيدة حين قال: "التفسير والتأويل بمعنى واحد" (2)، فقد كان السلف والعلماء الأوائل من الصحابة "يستعملون التأويل في ضوء معناه اللغوي، فإما تفسير وكشف لمعنى اللفظ، أو حمله على معنى من معان يحتملها، وكلا الطريقتين ذات نسب إلى المعنى الأول الذي هو الكشف والتفسير، والرجوع والمصير، على ما ذكره الأولون في إيضاح معنى التأويل واشتقاقه في اللغة، ومن أين كان نسب الاشتقاق" (3).

ثم خلف من بعد هؤلاء خلف من العلماء جعلوا التفسير يختص بالمفردات بينما يختص التأويل بالمعاني. ولكن علينا أن نلاحظ أنه لا يمكن العبور إلى منطقة المعاني إلا بفهم المفردات ومعانيها، يقول أبو هلال العسكري في الفروق: "التفسير هو الإخبار عن أفراد آحاد الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام، وقيل التفسير أفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم. وقيل التأويل: استخراج معنى

1 محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة مصر، دط، دت، ج1، ص15

2 جلال الدين السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية السعودية، دط، دت، ج6، ص2261

3 محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي بيروت، ط4، 1993، ج1، ص365

الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة ومنه يقال: تأويل المتشابه، وتفسير الكلام أفراد آحاد الجملة، ووضع كل شيء منها موضعه" (1).

وهذا الذي ذكرناه هو ما أكده الراغب الأصفهاني في "المفردات في غريب القرآن" حيث يقول: "والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتأويلها" (2).

إلا أننا يجب أن نؤكد أن غاية علم التفسير هو البيان، والبيان هنا "هو فهم كلام الله تعالى، فما خرج عن حد فهم كلامه سبحانه فهو زائد عن معنى البيان، لأن الغاية من التفسير معرفة المعنى الذي أراده الله من كلامه، فما تحصل به المعرفة فإنه بيان وتفسير، وما عدا ذلك فإنه توسع حاصل بعد هذا الفهم والبيان" (3).

وإذا كان التأويل عند المتأخرين بهذا المعنى، وهو حمل اللفظ على معنى مرجوح، فإنهم اشتروا في ذلك أن يكون هذا الحمل مقترناً بدليل يقويه وإلا كان الكلام باطلاً، ثم إنه يجب أن يكون اللفظ ذاته محتملاً لهذا المعنى.

التأويل لا يقوم إلا على الدليل (العلوم القبلية):

والذي يهمننا في هذا هو الدليل الذي يعتمد عليه صاحب التأويل في عملية التأويل، لأنك تجد من جعل هذه العملية الخطيرة والمهمة عبارة عن علاقة بين الذات والموضوع اقتداءً بفلسفة التأويل الغربية، إن التأويل عنده "يمكن أن يقوم على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع" (4).

وهذا من الباحث إلغاءً للدليل الذي اشترطه العلماء من قبل، فقد قال السيوطي: "التأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم، وقال قوم منهم البغوي والكواشي: التأويل

1 أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، دط، ص58

2 أبو القاسم الحسن بن محمد، الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز القاهرة، دط، ج2، ص491

3 مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي السعودية، دط، ص29

4 نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي بيروت، ط3، 1996، ص232

صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتلمه الآية غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط⁽¹⁾.

وكلام نصر حامد أبي زيد يلغي كل ما اعتبره السيوطي من شروط التأويل، وهي عنده: نص مرجعي، وسياق، وعلوم مساعدة، وفهم ثاقب وعمل، وهذه كلها تؤدي بنا إلى فهم جديد لا يخالف النص المرجعي في جوهره، وذلك لأن التأويل حركة ذهنية لا تنطلق من فراغ، أو من مرجعية مشوشة أو غير مفهومة أو غير مطابقة في حقيقته للنص المؤول، إن "التفسير في مستواه الاصطلاحي باعتباره علما لنزول الآيات، وسورها وأقاصيصها، وترتيب المكى والمدني، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفسر، والحلال والحرام، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، والعبر والأمثال، هو العدة النقلية للمؤول ومفتاحه المرجعي، الذي به يتمكن من اقتحام موضوعه. وهي عدة مكونة سلفا، عن طريق السماع والرواية"⁽²⁾، وهذا ما أكد عليه الطاهر بن عاشور حين قال: "استمداد العلم يراد به توفقه على معلومات، سابق وجودها على ذلك العلم، عند مُدَوِّنِهِ لتكون عوناً لهم على إتقان تدوين ذلك العلم"⁽³⁾.

ويجب التنويه إلى أن ابن عاشور يتحدث عن استمداد العلوم، أي كانت هذه العلوم، وكأن هذه القضية هي من المسلمات التي يجب ألا يناقش فيها المناظر، لأنه من غير المنطقي أن ينطلق الباحث عن الحقيقة من الفراغ، ليصل إلى نتيجة أو حكم علمي، أو تحديد معنى مبهم في النص.

ولا بد من التنبيه كذلك على أن هذه المعارف والآليات القبلية التي يجب على المؤول أن يكون متسلحا بها، هي في أصلها واحدة عند الجميع، أي أنها علوم مشروطة معدودة يجب توافرها عند البحث، وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن استعمالها استعمالاً صحيحاً سيؤدي إلى نفس النتائج، وهذا هو السر في التأكيد عليها.

1 جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج6، ص2264

2 محمد البايزي: التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010، ص24

3 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، الدار التونسية للنشر، 1984، دط، ج1، ص18

وقد اشترطوا في المؤول جملة كفايات معرفية، ومنهجية، ولغوية، وذهنية، وعقدية، "مؤسسة بذلك مبادئ تعاقدية تأويلية، استطاع النسق المعرفي الإسلامي أن يؤسسها عبر بحثه المتواصل عن اصطناع المفتاح" (1).

التأويل والدليل (العلوم القبلية) نظام منهجي ومعرفي:

والغاية من كل ذلك أنهم كانوا يهدفون إلى تماسك المفاهيم في المنظومة الفكرية وعدم تشتتها وانتشارها، ثم إيصالها لمن يريد على هذه الصورة، ولا غرابة في ذلك ولا عيب أو منقصة في عقول هؤلاء العلماء، لأن هذا التماسك مما ينشده جميع البشر.

وهذا التماسك هو ما عبر عنه ابن تيمية حين وصف مجتمع الصحابة رضي الله عنهم، وقد كانوا متماسكين في فهمهم لكتاب الله تعالى وسنة نبيه، مع أن الله سبحانه وتعالى دعا إلى التذكر التدبر والتفكير، "فقد ثبت بالأدلة المتعددة ضبط علماء أصحابه لمعانيه (القرآن) كضبطهم لحروفه المنقطعة القرنين، وكانوا يُلقون ما تلقوه عن رسولهم صلى الله عليه وسلم إلى أصحابهم من التابعين من الكتاب ظهرا وبتنا ومن الحكمة صورة ومعنى مشتركين دون مختصين، فيشتركون كلهم أو أكثرهم في كثير من ذلك أو أكثر" (2).

وهذا التماسك الذي يؤكد عليه العلماء إنما سبيله "التأويل الصحيح" الذي يرمي من ورائه المؤول إلى إخراج النص من مآزقه المعرفية التي يمكن أن تنشأ بفعل القراءات التي لا تتوافر فيها الشروط السابقة.

إن التأويل هو عملية ربط بين "الأصل" و"المقام" و"المعنى الجديد" الذي نفهمه من العبارة، أي هو عملية ارتداد وامتداد، وبهذا يكون التأويل هو البحث عن "التفسير" و"البيان"، لا البحث في "حقائق الأمور" و"كنهها" لأن هذا لا طائل من ورائه ولا يختص بعلمه إلا الله تعالى. وعلى هذا سار القدماء الذين حاولوا الرجوع بالعبارات إلى أصولها، كما فعل ابن قتيبة في "أدب الكاتب" حين خصص بابا فيه تحت عنوان:

1 محمد البايزي: التأويلية العربية، ص32

2 ابن تيمية: جامع المسائل، المجموعة الخامسة، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع السعودية،

ط2، 1432هـ، ص36

"تأويل كلام من كلام الناس مستعمل"، فقد رجع بالكلام إلى أصله الأول وربط بينه وبين المعنى الموضوع له في الكلام الجديد، ومن أمثلته: "يقولون: حلب فلان الدهر أشطره، أي مرت عليه صروفه من خيرته وشره، وأصله من أخلاف الناقة، ولها شطران: قَادِمَان، وآخِرَان، فكل خلفين شطر" (1).

ونلاحظ أن المتكلم قد يستعمل هذه العبارة- حلب فلان الدهر أشطره- في مقام يخالف المقام الذي قيلت فيه أول مرة، إلا أن هناك رابطة تجمع بين المقامين، والذي يجمع بين هذين المقامين هو "التأويل" الذي يقوم بعملية الارتداد والامتداد، وقد يغير المتكلم من متن الأصل إلا أنه يبقى محافظاً على المعنى الجوهرى للكلام فيه، وهذا كما فعل الأعشى حين قال:

فَقُلْنَا لَهُ هَذِهِ هَاتِيهَا بِأَدْمَاءٍ فِي حَبْلِ مُقْتَادِهَا (2)

قال ابن قتيبة وقد أورد هذا البيت شاهداً على مثل كانت تضربه العرب: "يقولون: ادفعه إليه برمته، وأصله أن رجلاً دفع إلى رجل بعيراً بحبل في عنقه، والرمة: الحبل البالي، فقيل ذلك لكل من دفع شيئاً بجملته لم يحتبس منه شيئاً، يقول: ادفعه إليه برمته، أي: كله، وهذا المعنى هو الذي أراده الأعشى في قوله للخمار:

فَقُلْنَا لَهُ هَذِهِ هَاتِيهَا بِأَدْمَاءٍ فِي حَبْلِ مُقْتَادِهَا (3).

إذن، هناك أصول للمعاني تكمن في الألفاظ التي وضعتها العرب أول الأمر، ثم أخذ الناس يستعيرون هذه الألفاظ لبناء معاني جديدة، ولا بد من فهم لأصول هذه المعاني، لإدراك المعاني الجديدة، يقول ابن قتيبة في هذا الشأن: "... وقد كان بعضهم يقول في قولهم: ما به قلبه، أي ما به حَوْل، قال أبو محمد عبد الله: هذا هو الأصل، ثم استعير لكل سالم ليست به آفة" (4).

وفي هذا الصدد نذكر مناظرة دارت بين ابن جنى والمنتبي في مسألة لغوية، رواها ابن جنى في الخصائص، يقول: "وقلت مرة للمنتبي: أراك تستعمل في شعرك ذا، وتا، وذو كثيراً، ففكر شيئاً ثم قال:

1 ابن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الجيل لبنان، ط4، 1963، ص42

2 الأعشى الكبير: الديوان، شرح وتعليق محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز القاهرة، ط4، ص69، والبيت من

قصيدة مطلعها: أجدك لم تغتمض ليلة فترقدتها مع رقادها

3 ابن قتيبة: أدب الكاتب، ص42

4 المرجع نفسه، ص43

إن هذا الشعر لم يعمل كله في وقت واحد، فقلت له أجل لكن المادة واحدة، فأمسك البتة؛ والشيء يذكر لنظيره؛ فإن المعاني وإن اختلفت معانيها، آوية إلى مضجع غير مُقَضِّ، وأخذ بعضها برقاب بعض" (1).

ويجب أن نضع في الحسبان عند الحديث عن تعريف التأويل أن قولهم التأويل خروج عن المعنى الظاهر إلى آخر محتمل لمرجح أو لدليل أن موجه هذا المرجح وهذا الدليل "يمثل موجهها أصليا كائنا بكيونونة الموجود النصي الفعلي المرتبط به، وهذا يمنحه قوة أولية مصدرها مطلق الوجود" (2)، والمقصود بالوجود الفعلي هنا هو الوجود المادي، التركيبي، للغة في حالة ملفوظة.

التأويل البلاغي العربي والشعر الجاهلي:

امتاز عبد الله بن عباس رضي الله عنه بالرجوع إلى كلام العرب، خاصة الشعر العربي، في تفسير كتاب الله تعالى، فقد اشتهر بهذه الطريقة أكثر من غيره، "فكثيرا ما كان يُسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر" (3). وقد قيل إن ابن عباس هو "الذي أبدع الطريقة اللغوية لتفسير القرآن الكريم" (4)، وقد روي عنه كذلك أنه حض على اعتماد الشعر في التفسير، خاصة في التعرف على غريبه، وفي هذا ما رواه عنه أبو بكر بن الأنباري أنه قال: "الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك منه" (5).

1 ابن جني: الخصائص، ج2، ص133

2 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص411.

قال ابن جني في تعريف اللغة: "أصوات يعبر كل قوم عن أغراضهم" الخصائص ج1، ص34، وقد كتب العلماء في التفسير اللغوي للقرآن الكريم وحاولوا تعريفه بما يلي: "بيان معاني القرآن بما ورد في لغة العرب"، الطيار: التفسير اللغوي، ص38، والمراد بـ "ما ورد في لغة العرب" ألفاظها وأساليبها التي نزل بها القرآن وهذا ما أشار إليه الشاطبي حين قال: "فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه، فيعني أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، وظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره" الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد مرابي مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2013، ج1، ص384، وينظر الرسالة للشافعي ص51، 52، وقد قرر ابن فارس أن تعلم لغة العرب واجب على من أراد التعرض لكتاب الله تعالى قال: "ولو أنه لم يعلم توسع العرب في مخاطباتها لعيّ بكثير من علم محكم الكتاب والسنة"، الصاحبى: ص12.

3 محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، ص57

4 جولد تسهير: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص69

5 محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، ص58

وهذه الطريقة التي ادعى جولد تسهير أن ابن عباس أبدعها، إنما كانت منتشرة عند كبار الصحابة من قبله خاصة منهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومن قبلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كان ابن عباس يرى رأي ابن الخطاب " في ضرورة الرجوع إلى الشعر الجاهلي للاستعانة به على فهم غريب القرآن، بل وكان أكثر الصحابة (عمر بن الخطاب) إماما بهذه الناحية وتطبيقا لها"(1).

ولم يبتعد العلماء عن هذه الطريقة إلا حينما حدث نزاع بين متورعة الفقهاء وأهل اللغة، "فأنكروا عليهم هذه الطريقة، وقالوا: إن فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرآن، وقالوا: كيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن، وهو مضموم في القرآن والحديث"(2)، إلا أن هؤلاء الفقهاء ليسوا في شيء من هذا الشأن، وقد رد عليهم عبد القاهر في مقدمة الدلائل بما يشفي.

ولذلك قرر الشاطبي أن فهم الشريعة يجب أن يكون باتباع معهود الأميين في الخطاب وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم "فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستعمل فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب"(3).

فمن لم يملك أزيمة الكلام العربي سيقع حتما في الخطأ والزلل، بل التحريف لمعانيه، شعر أو لم يشعر، من ذلك ما وقع لعمر بن عبيد (ت144هـ)، فقد قال ابن خالويه (ت370هـ): "كان عمرو بن عبيد يؤتى من قلة المعرفة بكلام العرب (...). وقد كان كالم أبا عمرو بن العلاء في الوعد والوعيد، فلم يفرق بينهما، حتى فهمه أبو عمرو، وقال: ويحك، إن الرجل العربي إذا وعد أن يسيء إلى رجل، ثم لم يفعل، يقال عفا وتكرم، ولا يقال كذب، وأنشد:

وَأِنِّي وَإِنْ وَعَدْتُهُ أَوْ أَوْعَدْتُهُ لَمُخْلَفٌ إِيْعَادِي وَمُنْجَزٌ مَوْعِدِي"(4) (5).

1 المرجع نفسه، ج1، ص58

2 محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، ص58

3 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد مرابي مؤسسة الرسالة ناشرون لبنان، ط1، 2013، ج1، ص398

4 عامر بن الطفيل: الديوان، رواية أبي محمد بن القاسم الأنباري عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، دار صادر بيروت، 1979م، 1399هـ، ص58، والبيت في الديوان: وإني إن وعدته أو أوعدته

5 أبو بكر الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص39-40

لقد شدد العلماء النكير على من تعرض لتفسير كتاب الله تعالى وهو جاهل بلغة العرب، قال مجاهد (ت104هـ): "لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب" (1)، وقال ابن رشد الجد (ت520هـ) في جواب له عن قال إنه لا يحتاج إلى لسان العرب: "هذا جاهل، فلينصرف عن ذلك، وليتب منه، فإنه لا يصلح شيء من أمور الديانة والإسلام إلا بلسان العرب يقول الله تعالى: ﴿...﴾" (الشعراء195) إلا أن يرى قال ذلك لخبث في دينه، فيؤدبه الإمام على قوله ذلك بحسب ما يرى فقد قال عظيمًا (2).

وقد قال يحيى بن حمزة العلوي (ت745هـ) منكرًا على هؤلاء الذين رفضوا التحاكم إلى العربية في فهم كتاب الله تعالى: "اعلم أن فريقًا من أهل الزيغ يزعمون أنهم يصدقون بالقرآن، أنكروا تفسيره من اللغة، وأنه لا يمكن الوقوف على معانيه منها، ولا مجال فيه لاستعمال النظر، وسلوك منهج الاستدلال، وإنما يوجد معناه عندهم من الأئمة المعصومين بزعمهم، وهم فرق ثلاث: الحشوية والباطنية والرافضة، لأن معناه لا يمكن أخذه من جهة اللغة، يريدون بذلك ترويج مذاهبهم الرديئة، وتسويغ تأويلاتهم المنكرة (...). وأعظمهم في الضرر وأدخلهم: هؤلاء الباطنية، فإنهم تلبسوا بالإسلام وتظاهروا بمحبة أهل البيت في الدعاء إلى نصرتهم، فاستلبوا بذلك قلوب العامة، ولبسوا عليهم الأمر بدقة الحيل ولطيف الاستدراج" (3).

لهذا نجد أن الكثير من اللغويين لهم مساهمات كثيرة في تفسير كتاب الله تعالى، وهذا منهم لسد الخلل الذي رأوه عند بعض المفسرين من جهة اللغة، فهم "يريدون ملء فراغ في بحوث لا تجدها عند مفسري السلف، فحاضوا غمار البحث القرآني من منظور لغوي" (4).

وننتج عن ذلك أن أعرض اللغويون في بعض المواطن عن تفسير السلف اللغوي، كما وقع للفراء (ت207هـ) في قوله تعالى: ﴿...﴾ " (البقرة/28)، حيث قال: "الاستواء في كلام العرب على جهتين: إحداها أن يستوي الرجل وينتهي شبابه، أو يستوي عن اعوجاج، فهذان وجهان.

1 بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص292

2 الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص20

3 يحيى بن حمزة العلوي: مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، ص144-145، نقلًا عن مساعد بن سليمان بن

ناصر الطيار: التفسير اللغوي، ص49

4 مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، 268

ووجه ثالث أن تقول: كان مقبلا على فلان، ثم استوى علي يشاتمني و(إلي) سواء، على معنى: أقبل إلي وعلي، فهذا معنى قوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء" والله أعلم، وقال ابن عباس: "ثم استوى إلى السماء" صعد، وهذا كقولك للرجل: كان قائما فاستوى قاعدا، وكان قاعدا فاستوى قائما، وكل في كلام العرب جائز" (1).

والفراء هنا ذكر قول عبد الله بن عباس وجوزه عربيا إلا أنه اختار قولاً آخر غير قوله، وهذا منه بعيد جدا لأن عبد الله بن عباس أعلم منه بالعربية وبكلام العرب وبمعاني القرآن.

إن الحقيقة التي تغيب أحيانا عن هؤلاء اللغويين هي أن الصحابة وعلى رأيهم ابن عباس رضي الله عنه، كانوا أشد تمكنا في العربية من هؤلاء اللغويين، وأعرف الناس بالعربية منهم، ثم إنه لا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه، فإنه لما جهل الفراء والكسائي أن معنى يئس: علم، في قوله تعالى: "﴿لَا يَلْزَمُكَ الْعِلْمُ بِاللُّغَةِ﴾" (الرعد/31)، أنكر وجود هذا المعنى في لغة العرب، والصحابة وغيرهم من أهل العربية أقرؤا بوجود هذا المعنى في اللغة قال الطبري في هذه الآية: "والصواب من القول في ذلك ما قاله أهل التأويل: إن تأويل ذلك أفلم يتبين ويعلم، لإجماع أهل التأويل على ذلك والأبيات التي أنشدناها" (2).

وقال أبو حيان في الرد على الكسائي والفراء: "وأنكر الفراء أن يكون يئس بمعنى علم، وزعم أنه لم يسمع أحدا من العرب تقول: يئست بمعنى علمت. انتهى. وقد حفظ ذلك غيره، وهذا القاسم بن مَعْن، من ثقات الكوفيين وأجلائهم، نقل أنها لغة هوازن، وابن الكلبي نقل أنها لغة لحي من النخَع، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ" (3).

- 1 أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء: معاني القرآن، ج1، ص25
- 2 محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط2، دت، ج16، ص454-455
- 3 أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993، ج5، ص382-383.

يظهر أن الذين ادعوا أن الفراء قال بأنه لا يوجد في العربية يئس بمعنى علم، هو ادعاء بلا دليل، ذلك أننا رجعنا إلى كتاب الفراء "معاني القرآن" فوجدناه على العكس من ذلك، فهو يثبت أن في العربية يئس بمعنى علم، واستشهد على ذلك بكلام العرب، وهذا نصه كاملا، يقول في قوله تعالى: "أفلم ييأس الذين آمنوا": قال المفسرون: ييأس: يعلم، وهو في

كلام العرب هو "الدليل" في عملية التأويل:

ولذلك فإن الذي يرفض الأدلة المنطق عليها في عملية التأويل أو يلغي بعضها على اعتبار أنها غير مجدية فيه فذلك "مسير إلى رفع الأمان عن اللغة، وكسر شروط مقولة المفهومية ورفع لحجية اللغة على الأفهام، إنها تملك ناصية النصوص للأهواء، وإلقاء نظام اللغة في غلواء العبث، وجري على سنن معاندة العقل، ومخالفة طبيعة الظاهرة اللغوية"⁽¹⁾.

وهذا ما أدى ببعض المفكرين الغربيين إلى رفض الاستعارة (بمفهومها الغربي) لأنها لا تقوم على دليل. فقد رفضها هوبز جملة وتفصيلاً لأنها تدعو إلى التضليل والفتنة، فقد كان "يعد الاستعارات منافية للعقل، ويراهم سبباً لإضلال الناس بطابعها العاطفي، فهي سراب والاحتجاج بها بمثابة التيه داخل سخافات غير محصورة، ولا تنتهي إلا إلى الخلاف والفتنة"⁽²⁾.

ونفس الموقف وقفه "لوك" حين قال عن الأشكال الفنية البلاغية: "إنها تخطئ أحكامنا عن طريق احتيالات مضبوطة، ومع أنها تستحسن من الناس في الخطب الرنانة، إلا أنها يجب أن تتجنب، وأما فيما يخص الصدق والمعرفة فإنه لا يمكن أن ننظر إليها إلا باعتبارها نقيصة كبيرة، سواء في اللغة أو في

المعنى على تفسيرهم لأن الله قد أوقع إلى المؤمنين أنه لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً، فقال: أفلم ييأسوا علماً. يقول: يؤيسهم العلم، فكان فيهم العلم مضمراً كما تقول في الكلام: قد يئست منك ألا تفلح علماً كأنك قلت: علمته علماً.

وقال الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: ييأس في معنى يعلم لغة للنخع. قال الفراء: ولم نجد في العربية إلا على ما فسرت. وقول الشاعر:

حتى إذا يئس الرماة وأرسلوا غُضفاً دواجن قافلاً أعصامها

معناه حتى إذا يئسوا من كل شيء مما يمكن إلا الذي ظهر لهم أرسلوا. فهو معنى حتى إذا علموا أن ليس الوجه إلا الذي رأوا أرسلوا. كان ما وراءه يأساً". الفراء: معاني القرآن ج2، ص63-64، ومن خلال هذا يتبين أن الفراء لم يقل إنه لا يوجد في العربية ولا في أقوال السلف من الصحابة "يئس" بمعنى "علم".

1 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص414

2 لايكوف، جورج وجونسن، مارك: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال الدار البيضاء، ط1،

1996، ص184-185

الشخص الذي يستعملها، ومن المعلوم أن الناس يحبون كثيرا أن يخدعوا أو يخدعوا والبلاغة تلك الأداة القوية في الخطأ والغش ولها أساتذتها الراسخون وتدرس بشكل عمومي، وكان لها دائم صيت ذائع" (1).

لقد قرر العضد الإيجي أن "العلاقة بين المعاني المتكثرة التي تنتجها التأويلات المتكثرة إذا كانت في حالة تعارض فهي في حالة تساوق من حيث الحجية، وهذا التساوق لا بد أن يقوم على ضابط مقبول، والضابط عند العضد هو قوة دليل التأويل، فينظر في أدلة هذه التأويلات، وتصنف في جداول القوة ويقدم المعنى الذي أنتجه التأويل المعتمد على دليل أقوى" (2).

ولهذا كان الدليل في البلاغة العربية أنواعا ومراتب، "فهناك دليل منتج لليقين، وهناك دليل منتج للظن، ويصنف أيضا بحسب صحته وضعفه، إذا كان دليلا نصيا، ويصنف أيضا بحسب موافقته للكليات العقلية إذا كان دليلا عقليا" (3).

ولهذا كان للتأويل وقع خاص في الثقافة البلاغية العربية القديمة "من كونه فعلا معرفيا لا يقدر عليه إلا من امتلك بلاغة خاصة في الفهم والإفهام" (4).

والتفسير والتأويل، وإن كان العلماء المتأخرون قد أعطوا لكل واحد منهما معنى خاصا إلا أن أهمية كل واحد منهما تتجلى خاصة في عملية الفهم والإفهام هذه، ذلك أن التفسير هو عملية الرجوع إلى الأصل (الارتداد)، أما التأويل فهو عملية الذهاب بالنص إلى الأمام (الامتداد).

إذن، هناك تفاعل شامل بين هاتين العمليتين، والمقصد والغاية من كل ذلك كمال المعنى ومنتهاه، ف"التفسير هو الوجه الأكمل للارتداد، والتأويل هو الحركة الممتدة في اتجاه بناء جديد لمعنى لم تبينه السنة ولا أقوال الصحابة. وهما بلاغتان متساندتان متلاحمتان على بعضهما البعض، داخل مسارات، وقيود، ومحكمات، ودوائر متفاعلة فيما بينها، محتاجتان إلى بلاغة أخرى لا تقل أهمية عنهما، وهي بلاغة الترجيح" (5).

1 المرجع نفسه، ص 185

2 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص 464

3 المرجع نفسه، ص 464 - 465

4 محمد البازي: التأويلية العربية، ص 29

5 المرجع نفسه، ص 29

بلاغة الترجيح(1):

ترتبط مشكلة التأويل أساسا بمقولات الإنسانية: التاريخية، التجارب، الأفكار، المعتقدات... إلخ، فما دام فكر الإنسان الذي يكتنز كل هذه المقولات يعبر باللغة التي تعتبر محدودة، تحتم عليه أن يلجأ إلى تكثيف الأفكار والمعاني في العبارات القليلة وهذا ما أدى إلى اللجوء إلى عملية التأويل، "إن كلمات اللغة في أي مجتمع دائما أقل بكثير من تجارب هذا المجتمع، فلو أن المجتمع اكتفى باستخدام الكلمات في معانيها الحقيقية؛ لأصبحت تجاربه التي تعبر عنها اللغة محدودة، ولضاع معظم تجارب المجتمع في متاهات النسيان، لأن الكلمة عقال المعنى، والمعنى الشارد بلا عقال لا بد له أن يضل ويختفي"(2).

إن القرآن الكريم وكل كلام عربي جاء على لسان لغة العرب، ووفق قواعدها وقوانينها، له معنى ظاهر وآخر باطن، هذا ما أقره جميع العلماء على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم، لكن، ومما اتفقوا عليه كذلك أن الظاهر لا يمكن إلغاؤه في عملية التأويل، بل يجب اعتباره، ولا يُصار إلى المعنى الباطن إلا بعد تعذر فهم معنى الظاهر، ثم بعد ذلك كله يجب أن يصحب المعنى الباطن دليل يرجحه على المعنى الظاهر، يقول السيوطي معلقا على قول بعضهم: لكل آية ستون ألف فهم: "وهذا يدل على أن في فهم معاني القرآن مجالا رحبا متسعا بالغا، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الإدراك فيه بالنقل، والسماع لا بد منه في ظاهر التفسير، لِيُنْفَى به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط، ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر، بل لا بد منه أولا، إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، فهو كمن ادعى الوصول إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب"(3).

وهذه الثنائية، ثنائية الظاهر والباطن، هي ثنائية قائمة بالفعل في أجزاء هامة من القرآن الكريم ومنه القصص، "فظاهرها نقل الوقائع والأخبار، وباطنها الفهم الاعتباري الذي يبينه القارئ مؤولا وغير مؤول"(4).

1 هذا العنوان اقتبسناه من كتاب "التأويلية العربية" لمحمد البازي، وقد وظفناه خدمة للموضوع.

2 تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة المغرب، 1994، دط، ص320

3 جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج6، ص2314-2315

4 محمد البازي: التأويلية العربية، ص27

هناك إذن باطن صحيح وارد عن السلف، وباطن تقره المنظومة اللغوية العربية، بما تحمله من مجازات وتشبيهات واستعارات (...) وهذه الخصائص اللغوية لا تخلو منها آيات الكتاب العزيز، ولذلك فهذه الآيات لا يمكن فهمها فهما حسنا لو أخذت على ظاهرها، بل لا بد من حملها على المجاز (التأويل)، ولذلك اشترط أهل الأصول أنه لا يجوز العدول عن الظاهر إلى الباطن إلا بدليل يقتضي ذلك، "إن في ذلك كما يرى الشافعي، عصمة من الضياع في تعدد المعاني المحتملة وانعدام الحجة لأحد على أحد" (1).

وهذا ما أكد عليه كذلك ابن الأثير حين أقر أن الدليل شرط أساسي في الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، ف"الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه، ومن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل" (2).

وقد أكد الغزالي أن الانتقال من وجود إلى وجود لا يمكن إلا إن استحال الوجود الأول، وهذا بحسب قانون التأويل، "بمعنى أن الظاهر الأول هو الوجود الذاتي، فإن تعذر هذا الوجود ببرهان، ينتقل المؤول إلى الوجود الثاني، وهو الوجود الحسي، فإن تعذر هذا الوجود ببرهان، ينتقل المؤول إلى الوجود الثالث، وهو الوجود الخيالي، وهكذا" (3).

وفي هذا المقام يجب أن نفرق بين نوعي الاستحالة: فهناك محال عقلا، وهناك محال عادة، وتصورات العقل أوسع من تصورات العادة، "فالعقل كما يقول السعد: لا حجر على تصورات، وتصرفاته أعم من تصرفات العادة، فالعقل قد يعتبر عدم كل شيء، حتى عدم نفسه، فيكون بهذا قد جمع بين وجوده وعدمه، وقد يتصور الأشياء منفكة عن عوارضها المقارنة، فيتصور النار بلا إحراق، والماء بلا إرواء، والسكين بلا قطع، وقد يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاوجود، ويحكم بينهما بالتناقض" (4). وهذا بخلاف العادة التي تتعلق بأحكام قارة بفعل التجربة والتكرار، فنتج التجربة والتكرار أحكاما، تصبح بحكم

1 محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1، ص374

2 ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر القاهرة، دط، دت، ج1، ص62

3 أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة، ص47، نقلا عن عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص469

4 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص469

القانون المسلم، كارتباط الإحراق بالنار، بحكم التكرار" (1). ولهذا فإن تعريف العادة عند العلماء هو "ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى" (2).

إننا لا نلجأ إلى التأويل إلا إذا كان الكلام يحتمل النقيضين في الظاهر حتى لا نخالف العقل والعادة. ومن الأمثلة المهمة في هذا الصدد في البلاغة العربية مبحث "المجاز العقلي"، لأن الحقيقة العقلية في المجاز العقلي "ترتبط بإسناد الفعل إلى ما هو له، أي الذي يصح باعتبار العقل أن يقوله به، وحقه أن يسند إليه. أما تأويل المجاز العقلي فيثبت الإسناد في غير محله، والحاكم بذلك العقل دون الوضع، لأن إسناد كلمة إلى كلمة شيء يحصل بقصد المتكلم دون واضع اللغة، فإن (ضرب) مثلا لا يسند إلى زيد بواضع اللغة، بل لمن قصد إثبات الضرب فعلا له، وإنما الذي يعود إلى الواضع أن هذه الكلمة (ضرب) لإثبات الضرب، وفي الزمان الماضي دون المستقبل، فالإسناد ينسب إلى العقل بلا واسطة. فإذا ثبت الإسناد في غير محله، نحو: أنبت الربيع البقل، وجرى النهر (...)، وقع المحال في الظاهر، وهذا موجب لتحريك أنظمة التأويل في النص" (3).

التأويل وسوء التأويل:

إن سوء التأويل إما أن يؤدي إلى الإفراط أو التفريط، وسوء التأويل هذا ناتج عن تقصير وقصور في فهم اللسان الذي جاء به الخطاب المعين، وهو العربية في هذا المقام، يقول الشاطبي متحدثا عن هذه الحالات من سوء التأويل: "فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم اللسان الذي جاء به وهو العربية، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا، كما تقدم عن الباطنية وغيرها، ولا إشكال في اطراح التحويل على هؤلاء، والذين أخذوه على الإفراط أيضا قصروا في فهم معانيه من جهة أخرى" (4).

وقد أشار ابن تيمية في هذا الصدد إلى أن هناك من الناظرين في كلام الله عز وجل من يريد حمله على معاني أرادها، دون النظر في مقصوده سبحانه وتعالى، وبذلك يقع في الخطأ في تفسيره، وذلك من جهة

1 المرجع نفسه، ص 469

2 علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، تحقيق نصر الدين تونسي، شركة القدس للتجارة القاهرة، ط1، 2007، ص 237

3 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص 470

4 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص 347

إهماله اللغة التي نزل بها هذا القرآن، ف "هؤلاء قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها (...). من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان" (1).

التأويل لا يقوم على مبادئ العقل وحدها:

وهكذا فإن التأويل لا يرجع في أساسه إلى قدرات المؤول العقلية، لأن العقل البشري لا يستقل بمعرفة الأشياء، فهذه مرحلة تالية لمرحلة يجب أن تسبقها، وهي معرفته باللغة العربية أولاً، ولهذا اشترط الشوكاني للتأويل الصحيح شروطاً: "الأول: أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح، الثاني: أن يقوم دليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل فيه كثيراً، الثالث: إذا التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جلياً لا خفياً (...). وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً، والتأويل في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قد يكون قريباً فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيداً فلا يترجح إلا بمرجح قوي ولا يترجح بما ليس بقوي، وقد يكون متعذراً لا يحتمله اللفظ فيكون مردوداً لا مقبولاً" (2).

إن قدرة المؤول العقلية هي مرحلة تالية لهذه المرحلة، مرحلة الخضوع إلى القواعد، وعندها يوظف قدراته العقلية، وهذه القدرات متفاوتة لا يتساوى فيها العلماء، يقول الزمخشري: "اعلم أن متن كل علم، وعمود كل صناعة طبقات العلماء فيه متدانية، وأقدام الصناع فيه متقاربة أو متساوية. وإنما الذي تباينت فيه الرتب وتحاكت فيه الركب ووقع فيه الاستباق والتفاضل، وعظم فيه التفاوت والتفاضل (...). ما في العلوم من محاسن النكت، ولطائف معان يدق فيها مباحث للفكر، من غوامض أسرار محتجبة وراء أستار لا يكشف عنها من الخاصة إلا أوحدهم وأخصهم، وإلا واسطتهم وفصهم، وعامتهم عماء عن إدراك حقائقها" (3).

ولكي يتسنى للعالم إدراك هذه الحقائق لا بد له من النظر الطويل والفحص الدقيق، فبعد أن يكون العالم أخذاً من سائر العلوم بحظ، "جامعاً بين أمرين: تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات، قد

1 ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، ط2، 1972م، 1392هـ، ص71

2 محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص156

3 محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، ضبط وتوثيق أبي

عبد الله الداني آل زهوي، دار الكتاب العربي ببيروت، 2008، دط، ج1، ص17-18

رجع زمانا ورُجِع إليه، وردَّ وردَّ عليه، فارسا في علم الإعراب، مقدما في حملة الكتاب⁽¹⁾، جاز له عند ذلك استعمال العقل في استنباط المعاني الخفية.

التأويل بالرأي المجرد، تأويل مردود في البلاغة العربية:

إن العلماء حين رفضوا التأويل القائم على الرأي (العقل) المحض، إنما رفضوه من تلك الناحية، أي قيامه على غير دليل بل هو مجرد الاعتماد على العقل، وعلى هذا يتبين أن الأحكام التي يصل إليها العقل بمفرده لا يوثق بها، فمنشأ الخطأ في الفهم المعتمد على الرأي "يعود إلى اعتماد معنى اللفظ مجردا دون النظر فيما يصلح للمتكلم به والمخاطب وسياق الكلام"⁽²⁾.

يجب أن يحتل النص مكان الصدارة والمنطلق في العملية التأويلية، والنص ضابط قوي في عملية التأويل لأنه يعتبر مرجع الإحالة في هذا النظام، لا أن نجعله تاليا للمذاهب والعقائد، ولذلك أكد كثير من العلماء أو جلهم على اعتبار القواعد عند عملية التأويل، لأن النص حينذاك يكون خاضعا للقاعدة، لا للهوى أو المذهب العقدي أو السياسي، وهذا الشكل "من أشكال التأويل المفرط الذي يفتقد الكثير من أدوات الفهم الضرورية، فيكون محصل القراءة معاني يأبأها النص ولا تؤكد أية دلالات خارجية"⁽³⁾.

وعلى هذا ندرك بُعد ما يحكيه الشعراني عن أستاذه الخواص أنه قال: "إنه يستطيع أن يستخرج من سورة الفاتحة وحدها ما لا يقل عن 240999 علما"، أو قول أحد متأخري المتصوفة: "لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر" وقال آخر: "القرآن يحتوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم، إذ كل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذ كل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع"⁽⁴⁾.

ولهذا كان المنطلق عند الصوفية في فهم النص ليس هو اللغة، وإنما هو الذوق والوجدان والعرفان والحالات النفسية وغيرها من المقامات، فالإفراط في التأويل عندهم، أساسه انطلاقهم من طقوس خاصة في التعرف على معاني النص الديني، وعلى مجاهدة النفس للوصول إلى درجة العرفان، وإدراك الحال،

1 المرجع نفسه، ج1، ص18

2 محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص281-282

3 محمد البازي: التأويلية العربية، ص39

4 جولد تسهير: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي مصر، 1955، دط، ص226-

والشطح، والخواطر النفسانية، والواردات القلبية، والأذواق والمواجد العارضة، وكيفية الترقى، والخلوة، وكشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله لا يطلع عليها صاحب الحس، ومقام الجمع (توهم الوحدة) ثم مقام الفرق (تمييز الموجودات) والحلول(1).

وهذا ما لا يمكن لأحد أن ينطلق منه لفهم النص، لأن هذه ليست منطلقات لغوية، ولا يمكن أن تكون حجة لأحد على أحد، ف "التأويل المحمود المقبول، هو الذي يستند على مقومات نصية سياقية، ومهارات عقلية وأدبية تأويلية، وهي التي حدثها علوم القرآن وأصول الفقه"(2).

المعتزلة والتأويل البلاغي:

يعتقد الكثير من الباحثين أن المعتزلة هم من أسس للبلاغة العربية بما فتحوا فيها من أبحاث عقلية معمقة في البلاغة والشعر وبما كان لهم من مساهمات وآراء في هذا المجال. إلا أن المتمعن في ما كتبوه سيجد أن لهم بعض الشطحات التي تنبو عنها البلاغة العربية واللسان العربي، من ذلك مثلاً، وهو أهم ما في مذهبهم، اعتمادهم على العقل في الرد على المجوس والنصارى والفرق المخالفة من طوائف الإسلام، وهذا الاعتماد أدى بهم إلى الخروج عن جادة الشرع "بسبب الإلزامات التي كانت تصدر عن النقاشات الجدلية بين المتزندق والمعتزلة، أو بين معتزلي ومعتزلي، ففتشاً لهم بسبب تلك الإلزامات عقيدة يعتقدونها ويدافعون عنها"(3).

وهذا الاعتماد على العقل فرقه فرقا شتى في الفروع والجزئيات، وإن كانوا متفقين في الأصول الخمسة التي بنوا عليها مذهبهم الاعتزالي، إلا أنهم في مناقشاتهم ومناظراتهم كان غرض الواحد منهم الظهور على خصمه وإفحامه، ولهم في ذلك عجائب كثيرة(4).

1 انظر، ابن خلدون: المقدمة، ص 523-525

2 محمد البازي: التأويلية العربية 46

3 مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص 506

4 ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره ابن قتيبة في مناقشة دارت بين معتزليين في العلم الإلهي، قال: "وسأل آخر آخر عن العلم، فقال: أتقول: إن سميعاً في معنى عليم؟ قال: نعم. قال: "لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير" هل سمعهم حين قالوه؟ قال: نعم. قال: هل سمعهم قبل أن يقولوه؟ قال: لا، قال: فهل علمه قبل أن يقولوه؟ قال: نعم، قال له: فأرى في

واعتماد العقل في المناقشات والمناظرات عندهم جر إلى "الاتساع في اللغة"، فسبب هذه الانحرافات في الغالب "الاعتماد على العقل؛ أي أن المفسر يعتقد رأياً بمحض عقله ثم يتأول كلام الله عليه، مستعينا على هذا باتساع اللغة"⁽¹⁾.

والأصل في هذا الانحراف عند هذه الفرقة أنهم يعتقدون اعتقاداً معيناً، ثم يبحثون له في اللغة عن ما يبرره، ولا خلاف في أن تفسير القرآن الكريم بلغة العرب أصل أصيل، غير أن المراد هنا ليس "أن تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه، من نظر إلى: المتكلم به، والمنزل عليه، والمخاطب به، وسياق الكلام"⁽²⁾. ولذلك فإن ما يحكى عن العرب في معنى لفظة معينة لا يكفي اعتماده أساساً للتفسير، لأنه "لا يلزم من كونها صحيحة في اللغة أن تكون صحيحة في التفسير"⁽³⁾.

التأويل وشخصية المؤول:

ومما يجب التأكيد عليه أن البلاغة العربية الإسلامية أكدت كثيراً على شخصية المؤول في جوانبها العقدية والمعرفية والاستدلالية، وذلك في مجال التفسير خاصة، لأن الأمر يتعلق بكتاب الله تعالى، وهذا الأمر تنفرد به الممارسة التأويلية المرتبطة بالقرآن دون غيرها؛ فلم تشترط التأويليات الحديثة التي نظرت لقراءة النص الأدبي مثل هذا التضييق، وركزت أكثر على قنوات الفهم وإجراءاته ومستوياته وحدوده، ومرد هذا الأمر (...). هو التعالق الشديد بين إيمان المؤول بالنص ومقاصده من عمله، فهما كل متلاحم؛ ومن

سميع معنى غير معنى سليم. فلم يجب. قال أبو محمد: قلت له ولأول (وهو معتزلي آخر حكى مناظرته قبل هذه): قد لزمكما الحجة، فلما لا تنتقلان عما تعتقدان إلى ما لزمكما الحجة؟ فقال أحدهما: لو فعلنا ذلك لانتقلنا في كل يوم مرات وكفى بذلك حيرة. قلت: فإذا كان الحق إنما يعرف بالقياس والحجة، وكنت لا تتقاد لها بالانقطاع، فما تصنع بهما؟ التقليد أريح لك، والمقام على أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بك" أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، تحق محمد محي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي ببيروت، ط2، 1999، ص116-117

1 مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص510

2 مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص512

3 المرجع نفسه، ص513

لا يُؤمن على دنيا لا يصح ائتمانه على دين، لأنه قد يتبع بدعة ويحمل القرآن عليها كما فعلت القدرية والباطنية وغلاة الرافضة، فلا بد من صحة الاعتقاد⁽¹⁾.

إن هذا التعالق بين النص والمؤول لا يقتصر على النص القرآني فحسب، إنه يتعداه إلى النصوص الإنسانية العربية الأخرى كذلك، إذ لا يمكن إلغاء هذه المعايير عن التأويل في النص الأدبي، لأنه سيؤدي إلى نفس الأضرار، وإن كانت هذه الأضرار في النص الأدبي أخفى وأخطر منها في النص الديني لاعتبارات كثيرة، منها أن هذه الضوابط مشتقة أساساً من اللغة العربية. فصحة الاعتقاد والكفاية المعرفية والاستدلالية لا بد أن تكون شرطاً في كل تأويل، لأن اللغة واحدة، والأهداف كذلك واحدة، وهذا يعني وحدة المبادئ التأويلية، "فالنص الأدبي ليس له استقلال عن النماذج النصية التي يشكل امتداداً لها داخل الثقافة الواحدة"⁽²⁾.

ولهذا نجد الإشارات الكثيرة في كلام المفسرين وعلماء اللغة إلى هذه الضوابط، من ذلك مثلاً ما نجده عند الإمام الطبري وقد حدد منهجه بدقة في تفسير القرآن، حين يقول: "فأحق المفسرين بإصابة الحق في تأويل القرآن، الذي علم تأويله للعباد سبيل، أوضحهم حجة فيما تأول وفسر، مما كان تأويله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته من أخبار رسول الله الثابتة عنه، إما من جهة النقل المستفيض، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته، وأصحهم برهاناً، فيما ترجم عنه، مما كان مدركا علمه من جهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقتهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كان من كان ذلك المؤول أو المفسر، بعد أن لا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة"⁽³⁾.

وهذا المنهج الذي سنه الطبري اقتداءً بمن سبقه من الصحابة والتابعين وعلماء اللغة والبلاغة، هو ما نجده عند الزمخشري رغم اختلاف المنطلقات الفكرية لكل واحد منهما فالأول سني والزمخشري معتزلي، إلا أن الصورة المثلى للتفسير عنده يجب أن تتجلى فيه الكفايات التالية:

- كفاية التجميع: وهي قائمة على الأخذ والحفظ والجمع من علوم وظيفية في عملية الفهم وبناء المعنى.

1 محمد البازي: التأويلية العربية، ص 46-47

2 المرجع نفسه، ص 67

3 أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 1، ص 78-79

- كفاية التحقيق: وتمكنه من إرجاع المادة المحفوظة إلى أسانيدھا والأقوال والأشعار إلى أصحابھا.
- كفاية التأويل: وتتمثل في القدرة على استبانة المعاني الخفية.
- كفاية التنسيق: يحتاج المؤول إلى كفاية تنظيم الكلام وتأليفه، بحيث يتحقق تماسكه وتناسقه، في منأى عن المزالق والتناقضات" (1).

ضوابط التأويل في البلاغة العربية:

تتجلى لنا إذن، ضوابط التأويل في العناصر التالية تحديداً:

- أن يكون المعنى مما يحتمله اللفظ
- أن يكون على التأويل دليل صحيح، يدل على صرف اللفظ عن ظاهره، وهذا ما أكده ابن رشد من أن التأويل "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب" (2) في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، وغير ذلك من الأشياء.
- السياق: "وهو مجمل المعطيات المادية والمعنوية للمنتج، وكذا العناصر الخارجية عن النص، الزمان والمكان، والمؤشرات اللغوية والثقافية الخبرية والموسوعية التي لها دور في توجيه الدلالة وبلوغ المعنى" (3).
- المقاصد: إذا عرفت للنص مقاصد كبرى، فلا بد من الرجوع إليها عند كل عملية تأويل، وهذا ما هو موجود في المقاصد القرآنية الكبرى: الضروريات الحاجيات والتحسينيات.
- وعليه فإن تأويل النص القرآني يجب أن لا يخرج عن هذه المقاصد، يقول الشاطبي: "وكل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة بل التفقه في المعبر عنه والمراد به، فهذه لا يرتاب فيها

1 محمد البازي: التأويلية العربية، ص44-45 بتصرف

2 ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تعليق محمد عابد الجابري، مركز دراسات

الوحدة العربية، ط4، 2007، ص63

3 محمد البازي: التأويلية العربية، ص59

عاقل" (1)، وقد أوجز الشاطبي في رفض كل ما بنته التأويليات الحديثة التي تسعى جاهدة في التفقه في العبارة، لا في المعبر عنه (المعنى)، الذي جعلته هذه التأويليات شيئاً زئبقياً لا يمكن تحديده ولا ضبطه.

ويمكن التمثيل لهذه الضوابط جملة بما أورده الجاحظ في الحيوان قال: "قال الأصمعي: أخبرني شيخ من بني العنبر، قال: أسر بنو شيبان رجلاً من بني العنبر، قال: دعوني حتى أرسل لأهلي ليفدونني، قالوا: على أن لا تكلم الرسول إلا بين أيدينا قال: نعم. فقال للرسول: انت أهلك فقل: إن الشجر قد أورك، وقل: إن النساء قد اشتكت وخرزت القرب، ثم قال: أتعقل؟ قال: نعم، قال: إن كنت تعقل فما هذا؟ قال: الليل. قال: أراك تعقل، قال: انطلق إلى أهلي وقل لهم: عزوا جملي الأصهب واركبوا ناقتي الحمراء، وسلوا حارثاً أمري" (2).

التأويل و"خفاء الدلالات" في النصوص:

إن النص، سواء كان نصاً دينياً أو أدبياً، يحمل في داخله دلائل وأمارات تدل القارئ على المغزى الذي يريده صاحب النص، وكأنها الطرق الموصلة إلى الغرض، وإذا لم يهتد بها القارئ فإنه سيضل في متاهات لا يريدها صاحب النص، ولهذا يتخذ الخطاب شكلاً معيناً، هذا الشكل "تابع من مقصدية صاحبه، هناك دوماً تلازم بين أهداف المنتج من موضوعه، وبين الشكل الذي يتخذه الخطاب لنقل الرسالة، كما أن الظروف المحيطة بالإنتاج والوسائط المعتمدة لها دور بارز في تشكله على ذلك النحو" (3).

إن المتنبى كان مشهوراً بإخفاء الدلالات التي كان يقصد إليها، إلا أنه كان يجعل عليها دليلاً، فالقارئ الذكي هو الذي يستطيع الوصول إلى هذه المقاصد ابتداءً بهذه الدلائل، يقول أبو الفتح بن جني: "قرأت على أبي الطيب ديوانه إلى أن وصلت إلى قصيدته التي أولها:

أُغَالِبُ فِيكَ الشَّوْقَ وَالشَّقَّوْقُ أَغْلَبُ وَأَعْجَبُ مِنْ دَا هَجْرٍ وَالْوَصْلُ أَعْجَبُ

فأتيت منها على هذا البيت وهو:

1 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص4

2 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج3، ص124

3 محمد البازي: التأويلية العربية، ص76

وَمَا طَرَبِي لَمَّا رَأَيْتُكَ بَدْعَةً لَقَدْ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ أَرَاكَ فَأَطْرَبُ(1)

فقلت: يا أبا الطيب لم تزد على أن جعلته أبا زينة (وهي كنية القرد) وضحك لقولي"(2)، فهذا البيت يمكن أن يحمل على المدح كما يمكن أن يحمل على الهجاء، لكن الخبير بكلام المتنبي في مدح كافر يدرك غرض المتنبي، ثم إن الدليل اللغوي قائم شاهدا على هذا الغرض وهو قوله: "وما طربي لما رأيتك بدعة".
والأمر نفسه في البيت التالي:

يُدُلُّ بِمَعْنَى وَاحِدٍ كُلُّ فَآخِرٍ وَقَدْ جَمَعَ الرَّحْمَنُ فِيكَ الْمَعَانِيَا(3)

" والمعنى: كل ذي فخر إنما يفخر بمنقبة واحدة، أما أنت فقد جمع الله فيك المناقب والمفاخر، قال ابن جني: لما وصلت إلى هذا البيت ضحكت وضحك المتنبي وعرف غرضي"(4).

قال ابن جني: " هذا ظاهره أن من رآك استفاد منك كسب المعالي، وباطنه أن من رآك على ما بك من النقص، وقد صرت إلى هذا العلو، ضاق ذرعه أن يقصر عما بلغته، وأن لا يتجاوز ذلك إلى كسب المكارم، وكذلك إذا رآك راجل لا يستكثر لنفسه أن يرجع واليا على العراقيين، لأنه لا يوجد أحد دونك وقد بلغت هذا" ، يقول البرقوقي تعليقا على هذا التخريج من ابن جني: " وهكذا يأبى إلا أن يجعل لظاهر شعر المتنبي باطنا وظاهرا وأن يحيل المدح هجاء، وليس ببعيد على أبي الطيب وهو ما هو من دهاء أن يكون ذلك مقصده وابن جني أدري الناس به وبمراميه"(5).

والعجيب أن بعض الباحثين المعاصرين، كما ذكر ذلك محمد مندور، افترضوا أن المتنبي هو من أمر ابن جني أن يوجه مدائحه هذا التوجيه، وذلك بعد أن ساءت العلاقة بينه وبين كافر، فمدائحه فيه مدائح خالصة غير مبطنة بالهجاء، هذا ما يقتضيه ظاهر كلام المتنبي، فالمتنبي أوعز "لشارحه بأن يخرج كل

1 أبو الطيب المتنبي: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت، 1983م، 1403هـ، دط، ص470

2 ابن الأثير: المثل السائر، ج1، ص66

3 أبو الطيب المتنبي: الديوان، ص444

4 عبد الرحمان البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، دار الكتاب العربي بيروت، 1986، دط، ج4، ص426

5 المرجع نفسه، ج4، ص427

ما يستطيع إخراجها من مدحه لكافور مخرج الهجاء، وذلك لما أحسه الشاعر من الخزي عندما رأى أنه قد أسف بمدح عبد خصي بسبب الطمع في ولاية، لم يستطع أن ينالها⁽¹⁾.

وهذا كلام يدل على أن صاحبه لم يقرأ هذه الأحداث والوقائع قراء منصفة، لأن المتنبي لم تكن تنقصه الشجاعة أن يقول هجاء مباشراً في كافور دون أن يبطن كلامه، ثم يأمر من يوجهه إلى وجهة الهجاء، وليس في القصة ما يدل على هذا الذي ذهب إليه محمد مندور سوى القراءة المتعسفة للنصوص، ثم إن المتنبي لم يكن يطمع في الولاية كما يظن كثير من الباحثين اليوم، بل كان المتنبي من الذين يرغبون رغبة شديدة في إرجاع سيادة العرب التي ضاعت، واستولى عليها الموالي في عصره، وكافور منهم، وابن جني أدرى الناس بما يقول المتنبي فلو كان هذا كما ذكر مندور لكان في القصة ما يشير إلى ذلك.

المتكلم والمتلقي وقوانين التأويل العربي:

ومن كل ما سبق يتبين أن المتلقي والمتكلم كلاهما في درجة واحدة من الانضباط بالسنن والقوانين العربية في إنتاج الكلام وإنتاج التأويل، "فمتلما دعي المبدع إلى الانضباط بسنن الكتابة العربية حتى يفهم عنه القارئ، فإن القارئ قد دعي عند التأويل إلى استحضر تلك السنن نفسها واستخدامها وتمثل القيد الأساسي الذي بغيابه تكون القراءة اعتباطية، وفي أن يستدل على تأويله بدليل يمكن أن يستمد من جهة ثابتة خارجة عن النص وأفضل منها تلك الحجة المستندة إلى قواعد العربية المصطلح عليها في كلامها"⁽²⁾.

إن غاية علم النحو هو ضبط اللسان عن الخطأ ورده إلى الصواب وفق كليات تعتبر معايير وضوابط يستطيع أن يتوصل بها إلى ذلك الغرض، "فالقاعدة تغدو واسطة النظر في الموجود اللغوي، أو الوسط الذي تسرب منه مُتَأَصِّلات اللغة، كما تغدو الناقل الحاكم للألسنة، من مرتبة إلى مرتبة، وهذا المؤلف يمد القاعدة بقوة الحاكمية، فإذا وقع تعارض مع مقتضى القاعدة، وهذه الحالة من الإشكالية التعارضية،

1 محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر، 2004، دط، ص240

2 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج، التأويل، الإعجاز، دار محمد علي الجامي تونس، ط1،

1998، ص219

فالتأويل يخضع لسلطة الكلية، ويؤثر في عناصر النص بقصد إلحاقها بمقتضى هذه الكلية النحوية⁽¹⁾، ونحن نجد أن تعريف النحو عند النحاة يعتمد أصلاً على هذا الأساس، إنه "انتحاء سمت العرب، في تصرفها من إعراب وغيره (...) ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة (...) وإن شذ بعضهم عنها رُدَّ به إليها"⁽²⁾.

إن علم النحو عند ابن جني لا يقصد منه الإعراب فقط إنه الأساس الذي يجب أن نعتمده في التأويل، أي هو تلك القواعد الكلية التي نستطيع من خلالها معرفة صحيح الكلام من زائفه.

القصدية (المعنى) والسياق في التأويلية العربية:

إن القصدية في التأويلية العربية إنما تتبني على قصد المؤلف من كلامه، لا على ما يفهمه المتلقي، أو يحاول ملأه من الفراغات في النصوص، وهذا طبقاً لما ذكرناه سالفاً من الشروط التي يجب أن تتوافر في هذا القارئ.

والمراد بـ"القصد" في هذا المقام هو "المعنى" الذي أراده صاحب النص، هذا الأخير الذي هو حالة قصدية "وخاصية تعكس الحالات الذهنية المتعلقة بموضوعات أو حالات الأشياء المحيطة بنا، فإن تلك الحالة القصدية يجب أن تكون صادرة عن الوعي، ومنقولة إلينا بأفعال لغوية محتوية على بنية الدلالة، إذ إن بعض الأحداث أو الحالات لها دلالات، لكن ليس وراءها مقاصد؛ فتراكم الغمام في السماء، مثلاً، يدل على إمكانية المطر، ولكن ليس وراءه قصد"⁽³⁾.

وإشكالية المعنى (المقاصد) قد تعرض لها الجاحظ وحددها بدقة متناهية، لا أظن أن هناك من عبر عنها كتعبيره، فهو يؤكد أن المعنى كامن في النفس، لا يمكن أن يظهر إلا عن طريق الإفصاح عنه من صاحبه بأي وسيلة من وسائل البيان الخمسة التي نص عليها، يقول: "المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في نفوسهم والمتصلة بخواطيرهم، مستورة خفية وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له

1 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص476

2 ابن جني: الخصائص، ج1، ص34

3 محمد البازي: التأويلية العربية، ص52

على أمره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، وإنما يُخَيِّي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم وتجليها للعقل" (1).

وقد ذكرت المعاجم العربية أن مفهوم "المعنى" هو الإظهار والإبداء، قال الأصمعي: "وَعَنَوْتُ الشَّيْءَ أَيْدِيَتَهُ، وَعَنَوْتُ بِهِ وَعَنَوْتُهُ أَخْرَجْتَهُ وَأَظْهَرْتَهُ، وَأَعْنَى الْغَيْثُ النَّبَاتَ كَذَلِكَ" (2). فالمتكلم إذن يقصد إلى إظهار شيء مستور، على المتلقي أن يدركه، لا أن يؤوله على خلاف مراد صاحبه (المتكلم).

القرطاجني وإغماض المعاني في الكلام:

يؤكد القرطاجني أن المعاني هي المقصودة في الكلام، ولذلك يجب إيضاحها وبيانها، هذا هو الأصل في اللغة العربية، ولكن هناك من يقصد إلى تعميته وإغماضها على القارئ، يقول: "إن المعاني وإن كانت أكثر مقاصد الكلام ومواطن القول تقتضي الإعراب عنها والتصريح عن مفهوماتها، فقد يقصد في كثير من المواضع إغماضها وإغلاق أبواب الكلام دونها، وكذلك قد نقصد تأدية المعنى في عبارتين: إحداهما واضحة الدلالة عليه، والأخرى غير واضحة الدلالة لضروب من المقاصد" (3).

والمعنى يأتي على ثلاثة مراتب، حسب قصد المتكلم وحسب ما تقتضيه طبيعة اللغة التي من شأنها الإبهام في بعض المواطن: واضح، ومبهم، وواضح ومبهم معاً، وقد عبر عنها القرطاجني بقوله: "فالدلالة إذن على ثلاثة أضرب: دلالة إيضاح ودلالة إبهام، ودلالة إيضاح وإبهام معاً" (4).

ونسارع فنقول إن "الإبهام" أمر لا بد منه في الدلالة، وهو ناشئ عن طبيعة اللغة، وإنما يُطالَب الشاعر بإزالته، فإن نجح في ذلك فقد أفلح، وإلا فهو معذور، وهذا ما عبر عنه القرطاجني حين قال: "فإذا اجتهد الشاعر في توفية العبارة حقها من البيان وقصد بها الإيضاح غاية ما يستطيع فقد أزال عن نفسه اللوم في ذلك، ونفى عنها التقصير، ووجب عذره في خفاء المعنى إذ لا يمكنه أن يصيره في نفسه جلياً (...). ويجب على الشاعر فيما لا يمكنه أن يبين عنه حق الإبانة أن يقرن ذلك المعنى بما يناسبه ويقرب منه

1 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص75

2 ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ج9، ص435، مادة "عنا"

3 حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص172

4 المرجع نفسه، ص172

المعاني الجلية، ليكون في ذلك دليل على ما انبهم من ذلك المعنى، إذ قد يستدل على المعنى بما يجاوره من المعاني وينبه بعضُها على بعض" (1).

إن حازما يشير إلى أهم قضية في تأدية المعاني، وهي أن يسعى الشاعر والناثر إلى إزالة الإبهام من النص قدر الطاقة، فإن لم يستطع فعلية أن يدل على المعاني التي استعصت عليه، وله العذر بعد ذلك، وقد قلنا إن هذا ناشئ من مشكلة اللغة أولا ثم من مشكلة المعاني ثانيا، إذ منها ما لا يستطيع المرء أن يعبر عنه إلا بالإغماض وعليه عند ذلك أن يتجنبه قدر المستطاع وإلا وقع في التعقيد، وهذا ما أكد عليه بشر بن المعتمر في رسالته إلى الكتاب، يقول فيها: "إياك والتوعر فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد يستهلك معانيك ويشين ألفاظك، ومن أراد معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما، فإن من حق المعنى الشريف اللفظ الشريف، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما" (2).

الأسباب الجالبة للغموض عند القرطاجني:

أما الأسباب الجالبة للغموض عند القرطاجني فهي ثلاثة أقسام: "فمنها ما يرجع إلى المعاني أنفسها، ومنها ما يرجع إلى الألفاظ والعبارات المدلول بها على المعنى، ومنها ما يرجع إلى المعاني والألفاظ معا" (3).

وأنواع الغموض التي نص عليها القرطاجني قسمان، غموض نصي (المعنى ذاته)، وغموض سياقي (القرائن الخارجية)، فأما ما يتعلق بالمعنى ذاته "فمن ذلك أن يكون المعنى في نفسه دقيقا ويكون الغور بعيدا، أو يكون المعنى مبنيا على مقدمة في الكلام قد صرف الفهم عن التفاتها بعد حيزها من حيز ما بني عليها أو تشاغله بمستأنف الكلام عن فارطه أو غير ذلك مما شأنه أن تبني غروب الأفهام كليلة قاصرة عن تحقق مفهومات الكلام" (4).

1 المرجع نفسه، ص 178

2 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 136

3 حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 172

4 المرجع نفسه، ص 172-173

وأما ما يتعلق بالسياقات الخارجية، فقد عبر عنه القرطاجني بقوله: "أو يكون (المعنى) مضمنا معنى علميا أو خبرا تاريخيا أو محالا به على ذلك ومشارا به إليه، فيكون فهم المعنى متوقفا على العلم بذلك المضمن العلمي أو الخبري؛ أو يكون المعنى مضمنا إشارة إلى مثل أو بيت أو كلام سالف بالجملة يجعل بعض ذلك المثل أو البيت جزءا من أجزاء المعنى أو غير ذلك من أنحاء التضمين؛ أو يكون المعنى قد قصد به الدلالة على بعض ما يلتزمه من المعاني ويكون منه بسبب على جهة الإرداف أو الكناية به عنه أو التلويح به أو غير ذلك" (1).

ومن الأسباب الجالبة للغموض كذلك ولا علاقة لها بالسياق ولا المساق، ولكن لها علاقة بما لا تختلف عليه الأفهام، أي أن الكلام يخرج مخرجا مخالفا لما عليه العقول فيقع بذلك الغموض لأن العقول تتكره عند ذلك، يقول القرطاجني: "أو يكون المعنى قد وضعت صور التركيب الذهني في أجزائه على غير ما يجب فتكره الأفهام لذلك، فقد لا تفهمه على وجهه وقد لا تهتدي إلى فهمه بالجملة" (2).

ومن الأسباب الجالبة للغموض في المعنى كذلك، أن يكون بعض أجزاء الكلام عاما يحتمل الاحتمالات الكثيرة، أو مشتركا مع غيره في بعض الأوصاف، يقول القرطاجني في هذا الصدد: "أو يكون بعض ما يشتمل عليه المعنى مظنة لانصراف الخواطر في فهمه إلى أنحاء من الاحتمالات؛ أو يكون المعنى قد اقتصر في تعريف بعض أجزائه أو تخيلها على الإشارة إليه بأوصاف تشترك فيها معه أشياء غير أنها لا توجد مجتمعة إلا فيه" (3).

وقد تحدث القرطاجني عن أسباب الغموض الناتجة عن الألفاظ وأرجعها إلى اتباع الشاعر حوشي اللفظ وغريبه، أو أن يستعمل لفظة مشتركة المعنى أو تقديم أو تأخير، أو قلب الإسناد فيصير الكلام مقلوبا، أو الفصل في بعض العبارات بالقوافي والأسجاع فتخفى جهة التطالب بين الكلامين، أو أن يطيل المتكلم الاستطرادات لا سيما إذا وقع في الكلام اعتراضات وفصول، ومن ذلك أيضا أن ترد العبارة التي يقصد انفصال بعض أجزائها عن بعض في صورة المتصلة وأن يرد المتصل في صورة المنفصل، ومن ذلك أيضا فرط الإيجاز بالقصر أو الحذف" (4).

1 المرجع نفسه، ص 173

2 المرجع نفسه، ص 173

3 حازم القرطاجني: منهاج البلغاء، ص 173

4 المرجع نفسه، ص 173-174 بتصرف

ومشكلة الغموض والوضوح عند الشعراء، نوه إليها عبد القاهر حين ذكر أن الشاعر يتعب تعباً شديداً في سبيل توصيل المعنى وبنائه بناء لا غموض فيه، وفي صورة جميلة، "هذا وإن توقفت في حاجتك أيها السامع للمعنى إلى الفكر في تحصيله، فهل تشك في أن الشاعر الذي أداه إليك، ونشر بزه لديك قد تحمل فيه المشقة البعيدة، وأنه لم يصل إلى دره حتى غاص، ولم ينل المطلوب حتى كابد منه الامتناع والاعتياص؟ ومعلوم أن الشيء إذ علم أنه لم ينل في أصله إلا بعد التعب، ولم يدرك إلا باحتمال النصب، كان للعلم بذلك من أمره من الدعاء إلى تعظيمه، وأخذ الناس بتفخيمه ما يكون لمباشرة الجهد فيه وملافة الكرب دونه"⁽¹⁾.

وهذا يعني أن المعاني ليست مطروحة في الطريق، كما فهمها النقد الحديث، ذلك أن الشاعر يتعب في الحصول على دقائقها، وهذا التعب يبعثه على تعب آخر في التعبير عنها، وهذا يبعث على تعب آخر، إنه تعب القارئ في فهمها. إنه أمر لا يمكن تلافيه في العبارة عن المعنى، فعلى الشاعر أن يتجنب مسالك التعقيد في العبارة، وإن كانت المعاني في نفسها بعيدة صعبة، فإن فعل ذلك فقد رفع على نفسه اللوم.

مستويات "الكلام" في البلاغة العربية:

وعلى ذلك ندرك أن الكلام العربي لا ينقسم إلى قسمين أو مستويين، مستوى عادي يفهمه جميع الناس وهو ما يحقق الوظيفة التواصلية الاجتماعية، أما المستوى الثاني فهو المستوى الفني، والكلام في هذا المستوى يبتعد به عن وظيفته التواصلية التبليغية لما يحمله من غموض وإبهام بفعل الانزياح، "إن الكلام الفني بما فيه من مجازفة ومغامرة في القول عرضة أكثر من غيره من أصناف الكلام للكدر والتعكر وعسر التلقي الذي قد يؤول أحيانا إلى قطع الأسباب بين طرفي الخطاب الباث والمتلقي"⁽²⁾.

ولكن المتمعن في كلام البلاغيين العرب لا يجد مثل هذا التمييز ذلك أن القرآن وهو أرقى النصوص في التراث العربي موجه إلى العامة كما هو موجه إلى الخاصة، ولا تتعدم فيه الوظيفة التواصلية في كلا المستويين، ثم إن الكلام العربي الذي ورثناه عن السلف كان يحفظه الصغار والكبار على حد السواء، هذا من جهة ومن جهة ثانية، فإن القول بأن الكلام الفني تتعدم في الوظيفة التبليغية التواصلية أو تكاد، هو

1 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 145

2 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 218

كلام يحمل الكثير من الزلل والخطأ، إذ إن التواصل لا يندم أبداً كما سنوضحه بعد قليل عن الكلام والمتكلم في الثقافة العربية فالتكلم يرقى إلى مستوى المبلغ، فهناك فرق بين المبلغ والمتواصل.

وهذه الفكرة، فكرة تقسيم الكلام إلى مستويات منشأها أن اللغة في مفهومها الغربي " تعبر في المستوى الأول عن ظواهر تداولية، ثم تحمل في أحشائها تعبيراً يكمن وراء الرموز الظاهرة، واللغة في هذا المستوى الثاني، تحمل طاقة تعبيرية ما ورائية" (1). وهذا يعني أن اللغة لا تحمل طاقة تعبيرية إلا في مستواها الثاني، وهذا ما لا نجد له أثراً في الثقافة العربية، فنحن لا نستطيع أن نقسم الكلام إلى مستويين لا في عملية الإنتاج ولا في عملية التلقي، لأن من خصائص اللغة العربية السعي إلى الإيجاز والتركيز والدقة في أداء المعنى.

والقول بهذا الرأي يؤدي بنا إلى تعددية المدلولات، فهذا "نتشه" يقرر انطلاقاً من هذه القاعدة أنه " لا وجود لحقائق بل لتأويلات فقط" (2).

وقد يعترض على هذا الرأي في أن الكلام العربي لا ينقسم هذه الانقسامات بأن العلماء أقروا بأن للكلام ظاهراً وباطناً، ظاهر يفهمه جميع الناس وباطن لا يفهمه إلا الخواص، فنقول إن هذا الظاهر والباطن ليس هو من باب تقسيم الكلام إلى مستويين، بل هو كله مستوى واحد، وكل من توفرت له الأدوات والأسباب استطاع أن يدرك هذا الباطن الذي حددنا شروطه سلفاً، وهذا الباطن، الذي يفصل انفصالاً كلياً عن الظاهر في الثقافة الغربية، لا يمكن فصله بحال عن الظاهر في الثقافة العربية التي تقر بأن الظاهر هو الأصل في الكلام ولا يصار إليه إلا بدليل، فيصير عند ذلك هذا التأويل كالظاهر إذا كان مستنداً إلى الدليل.

وعلى هذا الأساس فإن المقاصد في النص قد تتعدد، لأن الأديب في هذه الحالة هو مفكر بالكلمات التي يستعملها، يمزج في ذلك بين بنيات عديدة؛ ذهنية ونصية وسياقية، ويهدف من راء ذلك إلى إرشاد القارئ إلى ما يريده عن طريق هذه البنيات، فتتعدد الدلالات، وتعددها في هذه الحالة لا يعني تشتتها أو انتشارها، إذ إن هذا التعدد مما تفرضه اللغة نفسها التي يختارها الكاتب، أمر لا بد منه، ولذلك " ليس

1 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني عند علماء العقليات المسلمين، ص 401

2 سونتاغ سوزان: ضد التأويل ومقالات أخرى، ترجمة نهالة بيضون، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2008، دط، ص 18

يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب، لأن الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني، فيجوز أن يكون المخاطب أراد واحدا منها منفردا، وليس عليه العلم بعينه، فإن مراده مغيب عنه" (1).

ولا بد من الإشارة في هذا المقام إلى مسألة مهمة لها علاقة بتعدد المعاني في الكلام العربي، ذلك أن المطالع لكتب التفسير، وكتب الشروح (شروح الشعر)، يجد أن الآراء فيها تكاد تكون واحدة، والاختلاف فيها طفيف جدا، إنها بأكملها تنقل ما كان السابقون قد قالوه في شرح بيت أو آية أو قول، فإن كان فيه ما يحتمل التأويل نوهوا عليه وإلا نبهوا القارئ إلى أن التأويل في هذا الموطن يخل بالمعنى ويذهب به إلى ما لا يحتمله اللفظ، ولهذا نجد عبد القاهر قد عاب على أولئك الذين أهملوا هذا الشرط حين قال: "إنهم ينسون أن احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر. فهم يستكثرون الألفاظ على ما نقله من المعاني، يدعون المعنى السليم إلى السقيم، ويرون الفائدة حاضرة قد أبدت صفحاتها وكشفت قناعها، فيعرضون عنها حبا للتشوف، أو قصدا إلى التمويه، وذهابا في الضلالة" (2).

إننا لا نجد كلاما يحتمل معنيين متناقضين إلا نادرا في التأويلية العربية، إنه قليل الوقوع كما قال ابن الأثير: "قليل الوقوع جدا وهو من أطرف التأويلات المعنوية، لأن دلالة اللفظ على المعنى وضده أغرب من دلالاته على المعنى وغيره مما ليس بضده" (3).

والسبب في ذلك راجع إلى أن المفسرين وشراح الشعر اعتبروا الاختلاف والاجتهاد مبدأ من المبادئ لكنهم حدوه بحدود ووضعوا له ضوابط، ونفوا اختلاف التضاد وأقروا اختلاف التنوع، ولهذا قل الخلاف عندهم والنزاع حول كثير من المسائل، حتى تلك المسائل التي قامت من أجلها النزاعات والخصومات هي من اختلاف التنوع إلا أن أصحابها مالوا إلى التعصب لها، ونحن في هذا المقام لا نقصد هذه المسائل المتنازع عليها وإنما القصد متوجه إلى تلك التي استقرت علوما ومبادئ يتناقلها العلماء وطلبة العلم.

القراءة التأويلية في البلاغة العربية قراءة جماعية:

1 الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت ط1،

1968، ج1، ص326

2 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص393

3 ابن الأثير: المثل السائر، ج1، ص64

إن ما تتميز به القراءة التأويلية في الثقافة العربية أنها قراءة جماعية في أغلب مظاهرها، وهي "تعتمد على تراكمات الأفهام، والآراء، والتخرجات، والتصويبات السابقة، كما تساهم النصوص الموازية في الدفع بهذا المعنى أو ذاك نحو الرجحان" (1).

والمثال الذي نضربه على هذا النوع من الاختلاف هو قوله تعالى: "﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن كَانَتْ أُمَّةً لِّهٖ هٰدًى سَلَمًا ۗ أَلَّا يَرْجُيَنَّ لِلْآخِرَةِ هٰجِدًا ۗ﴾" (طه/ 122)، فإن قال السائل: ما ذكره؟ فيقال له: هو القرآن، مثلا، أو: ما أنزله من الكتب؛ فإن الذكر مصدر، والمصدر تارة يضاف إلى الفاعل، وتارة إلى المفعول.

ومن الأمثلة على هذا النوع من التفسير كذلك، ما فسروا به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، في القرآن الكريم، "هو حبل الله المتين، والذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم"، فقد قال بعضهم هو القرآن الكريم، أي إتباعه، وقال بعضهم هو الإسلام لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث النَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ، الذي رواه الترمذي وغيره، "ضرب الله مثلا صراطا مستقيما، وعل جَنَّبَتِّي الصراط سوران، وفي السورين أبواب مفتحة، وعل الأبواب ستور مرخاة، وداع يدعو من فوق الصراط، وداع يدعو على رأس الصراط. قال: فالصراط المستقيم هو الإسلام، والسوران حدود الله، والأبواب المفتحة محارم الله، والداعي على رأس الصراط: كتاب الله، والداعي فوق الصراط: واعظ الله في قلب كل مؤمن" (2).

قال ابن تيمية: "فهذان القولان متفقان، لأن دين الإسلام هو اتباع القرآن ولكن كل منهما نبه على وصف غير الوصف الآخر، كما أن لفظ الصراط يشعر بوصف ثالث. وكذلك قول من قال: هو السنة والجماعة، وقول من قال: هو طريق العبودية، وقول من قال: هو طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم" (3). ثم قال: "فهؤلاء كلهم أشاروا إلى ذات واحدة، لكن وصفها كل منهم بصفة من صفاتها" (4).

1 محمد الباقي: التأويلية العربية، ص 202

2 ينظر: أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 1، ص 171، 172، 176، 177

3 ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص 43

4 المرجع نفسه، ص 43

ومن اختلاف التنوع كذلك "أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه، على سبيل التمثيل وتنبية المستمع على النوع، لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه، مثل سائل أعجمي سأل عن مسمى "الخبز" فأري رغيفا، وقيل له: هذا؛ فالإشارة إلى نوع هذا، لا إلى هذا الرغيف وحده"(1).

ومن الأقوال المأثورة عن أهل العلم ويجعلها بعضهم من الاختلاف "أن يعبروا عن المعاني بالألفاظ متقاربة لا مترادفة (...). وقل أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه وهذا من أسباب إعجاز القرآن؛ فإذا قال القائل: "يوم تمور السماء مورا" إن المور هو الحركة، كان تقريبا إذ المور حركة خفيفة سريعة"(2).

وهذا الذي ذكرناه إنما يرجع في أساسه إلى اللغة العربية وطريقة أهلها في الكلام وتأدية المعاني، فالعرب مثلا "تضمن الفعل معنى الفعل، وتعديه تعديته، ومن هنا غلط من جعل بعض الحروف تقوم مقام بعض، كما يقولون في قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾" كما يقولون في قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾" (ص/24) (...) والتحقيق ما قاله نحاة البصرة من التضمنين، فسؤال النعجة يتضمن جمعها وضمها إلى نعاجه"(3).

إن السياق هو الذي يصرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى المعنى المحتمل، وهو ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم "فالذي يكون على بال من المستمع المتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها"(4).

فأهمية المناسبات والمقامات تكمن في أنه "لو وضعت قصائد الديوان الكثيرة دون إشارات إلى مقاماتها ومناسباتها، فإن مشاكل عديدة ستحدث أثناء القراءة، خاصة بالنسبة لمتلقين في أزمنة متباعدة عن زمن إنتاجها إذ ليس من السهل التمييز بين العشرات من القصائد، وإبراز مقاصدها، وأغراضها، وظروفها. وهو ما سنتجم عنه حتما إشكالات دلالية وتأويلية لا حصر لها"(5).

1 المرجع نفسه، ص43

2 المرجع نفسه، ص50

3 ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص 54

4 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص350

5 محمد البازي: التأويلية العربية، ص207

أكد ابن رشيقي أن هناك عبارات يمدح بها ويذم، على حسب السياق، من ذلك قولهم مثلاً: "هو بيضة البلد"، "فمن مدح أراد بها أصل الطائر، ومن ذم أراد بها أنها لا أصل لها، قالت أخت عمرو بن عبد ودّ في علي ابن أبي طالب رضي الله عنه لما قتل أخاها:

لَوْ كَانَ قَاتِلُ عَمْرٍو غَيْرَ قَاتِلِهِ لَقَدْ بَكَيْتُ عَلَيْهِ آخِرَ الْأَيِّدِ

لَكِنَّ قَاتِلَهُ مَنْ لَا يُعَابُ بِهِ وَكَانَ يُدْعَى قَدِيمًا بِيِضَةِ الْبَلَدِ (1)

فهذا مدح كما تراه

وقال الراعي النُمَيْرِيُّ يهجو عَدِيَّ بْنَ الرَّقَّاعِ الْعَامِلِيَّ:

لَوْ كُنْتُ مِنْ أَحَدٍ يُهَجَى هَجْوَتِكُمْ يَا ابْنَ الرَّقَّاعِ، وَلَكِنْ لَسْتُ مِنْ أَحَدٍ

تَأْتِي فُضَاعَةٌ أَنْ تَرْضَى لَكُمْ نَسَبًا وَأَبْنَا نِزَارٍ، فَأَنْتُمْ بِيِضَةُ الْبَلَدِ (2)(3)

وهذا الذي ذكره ابن رشيقي يدخل تحت باب سماه "باب ما أشكل من المدح والهجاء" والسبب في هذه التسمية يرجع إلى أن مناسبة الأبيات (السياق الخارجي) لا تعرف عند رواة اللغة، فوجب بذلك الرجوع إلى السياقات العامة وأوضاع اللغة العربية وإلى لغة الأبيات ذاتها، وهكذا تتبني اتجاهات المعنى في مثل

1 ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ج1، ص533، مادة "بيض"، والشرط الثاني من البيت الأول:

..... بكيته، ما أقام الروح في جسدي

2 الراعي النُمَيْرِيُّ: الديوان، جمعه وحققه راينهَرْت فايبَرْت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ببيروت، 1980م، 1401هـ ص89، والبيت الثاني في الديوان:

تأبى قضاة أن تعرف لكم نسبا

3 ابن رشيقي القيرواني: العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، ص464

هذه الحالات التي من المحتمل أن يُشكّل فيها، على مساق الكلام وسياقه والأعراف الاجتماعية واللغوية، فهي عدّة المؤول ومستلزماته التي يرجح بها هذا المعنى أو ذاك" (1).

والمثال الذي أورده ابن رشيق على ذلك هو قول رجل من بني عبد شمس بن معد بن تميم:

تَضَيَّقَنِي وَهَنًا، فَقُلْتُ: أَسَابِقِي إِلَى الزَّادِ؟ شَلَّتْ مِنْ يَدَيَّ الْأَصَابِعُ

وَلَمْ تَلْقَ لِلسَّعْدِيِّ ضَيْفًا بَقْفَرَةً مِنْ الْأَرْضِ إِلَّا وَهُوَ عُرْيَانٌ جَائِعٌ

لم يرد أنه يسبق ضيفه إلى الزاد فيكون قد هجا نفسه، ولكنه وصف ذنبا لقيه ليلا، فقال أتسبقتني أنت إلى الأكل؟ أي: تأكلني، شلت إذن أصابعي إن لم أرمك فأفقتك فأكل من لحمك، ثم قال على جهة المثل: لم تلق للسعدي، يعني نفسه، ضيفا بقفرة لا مُسْتَعْتَبِ فيها، يعني الذئب، إلا وهو جائع، يقول: فهو لا يُبْقِي عليّ لأنني بُعَيْتُهُ" (2).

والسبب الذي دفع بابن رشيق إلى مثل هذا التأويل هو غياب المناسبة التي قيلت فيها هذه الأبيات، فالعرب وهي تجمع أشعارها أغفلت في بعض الأحيان ذكر المناسبة، "فأصل المشكل غياب إفادات عن ظروف القول، فولع العرب بجمع الشعر والاحتفاء به وترديده، جعلهم في كثير من الأحيان لا يذكرون ظروف القول ومعطياته تامة، فقدم لنا هذا الشعر في شكل رسائل موجزة وملتبسة الدلالة، نحتاج معها إلى قرائن وأدلة خارجية لبناء مقصدية معقولة، وبلوغ تأويل مقبول" (3).

الكلام العربي يفسر بعضه بعضا:

إن الكلام العربي وعلى رأسه القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا، وهي قاعدة مطبقة في القرآن وغيره من الكلام العربي، وهذا ما أحببنا الإشارة إليه، فكلام الشعراء والكتاب والمفكرين يجب أن يفسر بعضه بعضا لغاية واحدة مهمة وهي ألا يقع المتكلم في التناقض، وألا يؤتى السامع من سوء إفهام المتكلم، يقول حسين الذهبي مقرا هذه القاعدة التي قررها من قبله المفسرون وعلماء الأصول واللغويون: "ويجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات الحادثة في الملة، ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب،

1 محمد البازي: التأويلية العربية، ص98

2 ابن رشيق القيرواني: العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، ص461

3 محمد البازي: التأويلية العربية، ص96

فكثيرا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات الحادثة في الملة. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه، بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه، وينظر فيه، فربما استعمل بمعان مختلفة كلفظ الهداية وغيره، ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، وقد قالوا إن القرآن يفسر بعضه بعضا، وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق من القول واتفاقه على جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته" (1).

ثم إن تفسير القرآن بالقرآن ليس عملا آليا لا يقوم على شيء من النظر "وإنما هو عمل يقوم على كثير من التدبر والتعقل، إذ ليس حمل المجمل على المبين، أو المطلق على المقيد، أو العام على الخاص، أو إحدى القراءتين على الأخرى بالأمر الهين الذي يدخل تحت مقدور كل إنسان، وإنما هو أمر يعرفه أهل العلم والنظر خاصة" (2).

أسباب الورود والسياق:

وسبب النزول من السياق لأن ذلك مما يعين على فهم الآية الكريمة، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب، ثم إن قولهم نزلت الآية في كذا لها معنيان، "إذ يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن هذا داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول: عني بهذه الآية كذا" (3).

وعلى هذا الأساس ندرك حقيقة الخلاف في تفسير بعض الآيات، فقول واحد من المفسرين أن هذه الآية نزلت في كذا لا ينافي قول الآخر أنها نزلت في كذا مما يخالف قول الأول إذا كان اللفظ يتناولهما، "بأن تكون نزلت عقب تلك الأسباب، أو تكون نزلت مرتين، مرة لهذا السبب، ومرة لهذا السبب" (4).

1 محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، ص270

2 المرجع نفسه، ج1، ص33

3 ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص48

4 المرجع نفسه، ص50

وهذه الأنواع من التفسير التي ذكرنا طرفا منها في هذا المقام هي الغالبة على التفسير والتي يظن كثير ممن لا علم له بها أنها من الاختلاف، وكذلك القول في تفاسير الشعر وكلام العرب في كتب الشروح، فكل من أراد أن يتعرض للتفسير في الثقافة العربية، سواء تفسير القرآن أو النصوص العربية الأخرى عليه أن يراعي الاعتبارات التالية:

- 1- معرفة أوضاع اللغة وأسرارها.
- 2- معرفة عادات العرب.
- 3- معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن (على اعتبار أن كثيرا من الآيات نزلت فيهم وبقيت مختصة بهم).
- 4- قوة الفهم وسعة الإدراك.

روى صاحب العمدة "أن النعمان بن المنذر رأى شجرة ظليلة ملتفة الأغصان، في مرج كثير الشقائق وكان معجبا بها وإليه أضيفت، فقيل شقائق النعمان، فنزل وأمر بطعام وشراب فأحضرا، وجلس للذته، فقال له عدي ابن زيد وكان كاتبه: أتعرف، أبيت اللعن، ما تقول هذه الشجرة؟ قال: وما تقول؟، قال: تقول:

رُبَّ رَكْبٍ قَدْ أَنَاخُوا حَوْلَنَا يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ
عَكَفَ الدَّهْرُ عَلَيْهِمْ فَتَوَلَّوْا وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ حَالًا بَعْدَ حَالٍ
مَنْ رَأَا فَلْيُؤْطِنْ نَفْسَهُ إِنَّمَا الدُّنْيَا عَلَى قَرْئِي زَوَالٌ

كأنه قصد موعظته، فتنغص عليه ما كان فيه، وأمر بالطعام والشراب فرفعا من بين يديه، وارتحل من فوره ولم ينتفع بنفسه بقية يومه وليلته" (1).

وللسياق أهمية بالغة في تحديد "المقاصد" التي يرمي إليها صاحب النص فهو الذي "يرشد إلى تبیین المجل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقيد المطلق، وتنوع

1 ابن رشيق القيرواني: العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، ج1، ص189-190

الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته" (1).

1 ابن القيم: بدائع الفوائد، صححه وعلق عليه للمرة الأولى إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها ومديرها محمد منير آغا القاهرة، ج4، ص9

الفصل الثالث :

أصول العملية المجازية في الفكر البلاغي العربي

أصول العملية المجازية في الفكر البلاغي العربي:

إن الفكر البلاغي العربي نظر إلى قضية "اللفظ والمعنى"، ثم نظر في الآليات التي تنتظم هذه العلاقة قبل النظر في المضامين، لأن الآليات لها دور مهم في تشكيل المضامين، وهذا دليل قاطع على وعي العلماء "بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية، وعلى وعيهم بوجود تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين"(1).

وعليه فإن نظرة البلاغيين العرب إلى هذه العلاقة تختلف بالضرورة عن نظر غيرهم من أهل الثقافات الأخرى، لأن الآليات التي نظروا بها في هذه العلاقة تختلف جذريا عن الآليات التي نظر بها غيرهم إليها، ولهذا فإن التعبير عن المعنى في البلاغة العربية على هذا الأساس له طرق شتى، تتلخص في الآتي:

- 1- طريق التشبيه والتمثيل، واستخدام النظير ليدل على نظيره.
- 2- طريق اللوازم الفكرية التي تدركها العقول لدى إدراك أشياء تستدعيها باللزوم الذهني، فتذكر الألفاظ الدالة على هذه الأشياء، وهو ما يسمى بالكناية.
- 3- طريق ذكر أشياء ينبه ذكرها على أشباهها أو أضدادها أو ما يخالفها وهو ما يسمى بالتعريض.
- 4- طريق استعمال لفظ مكان لفظ آخر صالح لأن يدل على معناه لعلاقة بينهما وهو ما يسمى بالمجاز(2).

ويعتبر المجاز أساس الأساليب البلاغية العربية، وفيه يقوم التأويل كعامل مهم في فهم العبارة المجازية، ولخطورته قال فيه عبد القاهر: "وللشيطان من جانب الجهل به (أي المجاز) مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون"(3). وقد اعتبره العلماء أصلا من أصول البيان العربي إلى جانب الكناية، فأصول علم البيان في البلاغة العربية، كما

1 طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. المركز الثقافي العربي بيروت، ط2، 2000، ص147

2 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، عالم الكتب الحديث الأردن، ط1، 2012، ص26-27

3 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص391

حددها السكاكي، أربعة "أصلان منها ذاتيان وهما المجاز والكنائية، وأصل واحد وسيلة وهو التشبيه، وواحد جزء من أصل وهو الاستعارة"⁽¹⁾.

وقد أكد العلوي أن المجاز والحقيقة مستندة إلى اللغة لا غير، ولذلك فالتفرقة بينهما يجب أن يكون متلقى عن أهل اللغة أنفسهم في الاستعمال، وأهل اللغة إما أن يكونوا نصوا على مفردات بعينها أنها من الحقيقة وأخرى من المجاز، أو أنهم وضعوا أمورا ودلائل يستدل بها مستعمل اللغة من بعدهم على التفرقة بين الحقيقة والمجاز، أي أنهم نصوا على أنهم متى استعملوا هذه الألفاظ في محل معين فهي حقيقة، ومتى استعملوها في موضع آخر فهي مجاز، ومثاله أن البلق مجموع السواد والبياض فيقول مثلا متى استعمل في الخيل فهو حقيقة ومتى كان مستعملا في غيرها فهو مجاز، أو أن ينص مستعمل اللغة أنه متى استعمل هذه اللفظة مطلقة فهي حقيقة ومتى استعملها مقيدة فهي مجاز⁽²⁾.

والحقيقة قد تصير مجازا كما أن المجاز قد يصير حقيقة، أما الحقيقة فإذا قل استعمالها صارت مجازا، وأما المجاز فإذا كثرت استعماله صار حقيقة، وطرق معرفة المجاز من الحقيقة أربعة طرق ذكرها العلوي وهي:

1- أن تستعمل اللفظة في معنيين، أحدهما يكون سابقا إلى الفهم عند إطلاق اللفظ من غير قرينة، والآخر لا يفهم عند الإطلاق إلا بقرينة، فيعلم أنها حقيقة في السابق دون المتأخر، فيعلم بالاضطرار إلى قصد الواضع أن اللفظ لولا أنه حقيقة في ذلك المعنى لما كان سابقا إلى الأفهام دون غيره.

2- أن يعلم من أهل اللغة أنهم متى أرادوا إفهام معنى من المعاني غيرهم، اقتصروا على عبارات مخصوصة، وإذا عبروا بذلك اللفظ عن معنى آخر لم يقتصروا عليها، بل ذكروا معها قرينة، فيعلم قطعا بهذا التصرف أن الأول حقيقة والثاني مجاز.

3- أنهم إذا علقوا الكلمة بما يستحيل عقلا تعلقها به، علم أنها في أصل اللغة غير موضوعة لها فيعلم كونها مجازا فيها (...). كقوله تعالى: "□◆③②◆①④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺" .

1 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص46

2 يحيى بن حمزة العلوي: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ص45-46، بتصرف

(يوسف/82)، فإنه لا يمكن سؤال القرية، فعلمنا أنه لا بد هناك من محذوف تقديره وأسأل أهل القرية.

4- أن يضعوا لفظا لمعنى ثم تركوا استعماله على العموم وأطلقوه على بعض مجاربه كذوات الأربع ثم قصره بعد ذلك على بعض تلك المجاري، كالحمار، فعلمنا كونه مجازا بالإضافة إلى وضعه العرفي(1).

علماء الأصول والبحث المجازي:

يجب التأكيد على أن علماء الأصول (المنهجية الأصولية) هم من أوائل من أسس وطور البحث البلاغي، وذلك من خلال دراساتهم التحليلية "للعملية المجازية، وتقعيدهم لبنيتها الداخلية اللغوية والبنوية والاستدلالية، وجردهم لآلياتها الوظيفية والدلالية والتداولية"(2).

إن لعلماء الأصول منهجا فكريا يقوم على تنظيم طرق التفكير والاشتغال على النص، فهم قد سعوا إلى تأسيس طرق التفكير لدى العقل المسلم وليس للعقل الفقهي وحده، "إن مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل، ليس للعقل الفقهي وحده، بل للعقل العربي ذاته، كما تكوّن ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية"(3).

ولهذا فإن علماء الأصول دققوا في أشياء لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، وقد تضمنت كتبهم قديمها وحديثها مقدمات تأخذ حيزا مهما بالأصول والقواعد اللغوية وذلك لـ "تصورهم لموضوع علمهم ذاته، ذلك لأنه إذا كان علم أصول الفقه يدرس أساسا وجوه دلالة الأدلة على الأحكام الشرعية، والأدلة هنا هي أساس النصوص: القرآن والسنة، فإن الشاغل الأول والرئيسي لأصحاب هذا العلم سيكون بالضرورة، هو ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب الذي يتعاملون معه: الخطاب الشرعي، وبما أن هذا الخطاب قد ورد بلسان عربي فإن عملية الضبط تستند بالضرورة إلى هذا اللسان ككل"(4).

1 يحي بن حمزة العلوي: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ص46- 47 بتصرف

2 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص05

3 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط8، 2007، ص100

4 المرجع نفسه، ص48- 49

وقد بحث علماء الأصول في "الدلالة" وفي العلاقة بين اللفظ والمعنى، ووضعوا لذلك قواعد وأصول، وأضافوا على ذلك طابع الخصوصية، "والقول بالخصوصية هو من لازم الحيثية، ووجه الحيثية في مباحث الألفاظ قائم على توكي المطالب الخبرية التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الأحكام الشرعية، بعيدين عن تصوير المتأدبين وتشبيهه البيانين وإجراء النحويين، لذا تخلوا في عملهم عما لا يناسب معنى الدلالة عندهم، وقدموا بدائل جلت مناهج الاستدلال بالخطاب في عملهم" (1).

ولهذا السبب يذهب بعض الباحثين إلى أن ما عند البلاغيين من مباحث في الدلالة إنما هو مستمد من علماء الأصول، وقد تجلّى جهدهم في التنظيم والتعديد لما أثاره أولئك العلماء، "ولم تكن محاولات البلاغيين في ميدان الدلالة إلا تنظيماً وتعديداً لما أثاره وأنضجه الأصوليون من قبلهم" (2).

علماء الأصول والعلاقة بين اللفظ والمعنى (الدلالة):

يقوم بحث الأصوليين في العلاقة بين اللفظ والمعنى من خلال البحث في المستويات الثلاثة التالية:

المستوى الأول: هل العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذهنية؟ أي هل اللفظ يفيد المعنى المرتسم في الذهن؟ انطلاقاً من أن علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى مجالها الذهن.

المستوى الثاني: هل العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة خارجية؟ أي هل يتم صياغة اللفظ انطلاقاً مما توحى به معطيات المحيط الخارجي.

المستوى الثالث: هل العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية؟ أي أن إفادة اللفظ للمعنى من حيث هو، حيث علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته من غير أن تكتسب من أي مصدر أو سبب خارجي؟.

ومفهوم "الدلالة" العام، هي "أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر" (3).

القصدية والدلالة في العملية التواصلية العربية:

1 عبد الحميد العلمي: مسالك الدلالة، ص13، نقلاً عن سعيد النكر: المنهجية الأصولية، ص73

2 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص72

3 محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق على دحروج، مكتبة ناشرون لبنان، ط1،

1996، ج1، ص787

ويلعب المتلقي في الدلالة أمرا مهما، وهي لا تحصل عند الأصوليين إلا إذا تحقق الفهم، وتتعدم عندما ينعدم الفهم، وهذا على خلاف المناطقة الذين يعتبرونها حاصلة ولو لم يتحقق الفهم، إذ الدلالة عندهم هي "دلالة اللفظ على معنى معين سواء حصل إدراك من السامع أم لم يحصل، بحيث يمتنع افتكاك العلم بالمدلول عن العلم بالدال حالة تحقق العلم به"(1).

وقد أضاف الأمدي إلى مفهوم الدلالة ركنا آخر وهي قصد المتكلم إفهام السامع، فـ "دلالات الألفاظ ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته"(2).

وكذلك قال الجاحظ، إذ إن العملية التواصلية عنده تقوم على أساسين مهمين، الأول هو فهم المعنى الذي يحمله النص، والثاني تبليغها أو إفهامها للآخرين بالوسائل المقتصرة على الكلام، فالمتكلم في هذه العملية له وظيفتان: وظيفة الفهم (فهم النص) ووظيفة الإفهام (إفهام السامع)، يقول الجاحظ: "والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل إلا أن المفهم أفضل من المتفهم، وكذلك المعلم والمتعلم"(3).

وقد أكد القاضي عبد الجبار أن القصد لا بد منه في العملية التواصلية إلى جانب المواضعة التي لا بد منها كذلك فيه، يقول: "اعلم أن الاسم يصير اسما للمسمى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسما له أولى من غيره"(4).

فالمواضعة والقصد أمران متلازمان لا ينفكان عند القاضي عبد الجبار، والأساس المعتمد إنما هو حال المتكلم، "وإنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم ولا يعرف المواضعة أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ أو يحكيه الحاكي أو يتلقفه المتلقن أو تكلم به من غير قصد، لم يدل. فإذا تكلم به وقصد به وجه المواضعة فلا بد من كونه دالا إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده"(5).

والتأويل لا يقوم على ساق عند القاضي عبد الجبار إلا بعد معرفة مقاصد أهل اللغة في مواضعاتهم، والمقصود بأهل اللغة أولئك الذين يحتج بلغتهم، يقول: "لا يحسن اتباع أهل اللغة في

1 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص75

2 علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي للنشر والتوزيع السعودية، ط1، 2003، ج1، ص31

3 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص11-12

4 القاضي أبي الحسن عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم، ج15، ص161

5 المرجع نفسه، تحقيق أمين الخولي، ج16، ص347

مواضعاتهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة، فثبت بذلك أن إجراءهم الاسم المفيد لا يحسن إلا بعد العلم بفائدته، كما أن ما علم فيه فائدة الاسم يحسن إجراء الاسم عليه" (1).

إن المتكلم إذا لم يقصد إفهام السامع أو المتلقي فإن كلامه يعود بلا طائل، "فلا يكون المنطوق به كلاما حقا حتى تحصل من الناطق إرادة إفهام الغير، وما لم تحصل منه هذه الإرادة فلا يمكن أن يعد متكلماً حقا حتى ولو صادف ما تكلم به فهما ممن النقطة، لأن الملتقط لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد أفهم ما فهم" (2).

وانطلاقاً من هذه الاعتبارات فإن الخطاب في البلاغة العربية هو "كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً" (3)، فإذا لم يفهم المتلقي الخطاب الموجه إليه، أو فهمه على غير المراد منه فإن هذا لا يجعلنا نقدح في صفة الخطاب أو يجعلنا نميل مع فهم المتلقي؛ بل يجب والحال هذه أن نعيد قراءة الخطاب لفهمه الفهم الصحيح، لأن العلاقة التخاطبية في هذه الحالة قد اختلت، فنحن في هذه العلاقة نبحث عن شيء مهم هو "القصد".

ومن طريف ما اختص به اللسان العربي أن يجعل لـ "مدلول" اللفظ أسماء ثلاثة كلها تفيد لغة واصطلاحاً مفهوم "القصد"، وهي بالذات: "المعنى" و"المراد" و"المقصود"، مما ينهض دليلاً على رسوخ الخاصية التخاطبية في هذا اللسان (4).

إن ما ذهب إليه طه عبد الرحمان ليس بدعا من القول بل هو ما قاله علماء الأصول من قبله، فهذا الآمدي قد عرف الخطاب بقوله: "إنه اللفظ المتواضع عليه، والمقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه" (5). لفهمه" (5).

1 القاضي أبي الحسن عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم، ج15، ص187

2 طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي ببيروت، ط1، 1998، ص214

3 المرجع نفسه، ص215

4 المرجع نفسه، ص215

5 علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص131

التأويل العربي عملية "انتقال ذهني" بين المتكلم والمتخاطب:

هذه العلاقة التخاطبية تقوم على أصل مهم هو "النقل" أو "الانتقال"، والبحث في التأويل هو بحث في استراتيجيات هذا الانتقال "نظام التأويل يحقق في تفاعلاته عناصر انتقال ذهني، وهذه العناصر شرط صحة في التأويل، ولا معدا عن اعتبار هذه العناصر في حيز الشروط البنائية للتأويل"(1).

وهذا النقل كما يمارسه المتكلم نقلان: "أحدهما صريح يتعلق بالمعاني الظاهرة والحقيقية المستقلة عن مقامات الكلام، والثاني ضمني يتعلق بالمعاني المضمر والمجازية غير المستقلة عن هذه المقامات"(2).

وآليات الانتقال تمثل مجموعة النسب الرابطة، والتي بمقتضاها يختار الذهن واحدة من المعاني التي اختارها المتكلم، "وبهذا يكون نظام التأويل قائما بالضبط والمشروطية، وليس أمرا مطلقا يخبط دون موجبات"(3).

ثم إن معيار الفائدة في هذه الحالة هو مقاصد الكلام لا ظواهره التي تظهر من الدلالات الوضعية، وهذا النقل بهذا المعنى أطلق عليه مصطلح "التبليغ"، والتبليغ "هو عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلا يزدوج فيه الإظهار والإضمار؛ فتبين أن المتكلم ليس ذاتا ناقلة (...) وإنما هو ذات "مبلغة"، أي ذات لا تقصد ما تظهر من الكلام فقط، بل تجاوزه إلى قصد ما تبطن، معتمدة على ما أوردت في متته من قرائن وما ورد منها خارجه"(4).

1 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص480

2 طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص216

3 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص480

4 طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص216.

ميز طه عبد الرحمان بين مصطلحين مهمين: أحدهما عربي والآخر غربي، أما العربي فهو "المبلغ" وأما المصطلح الغربي فهو "المرسل"؛ إن المبلغ هو من ينقل معنيين أحدهما ظاهر والآخر باطن مع علاقة تجمعهما، أما المرسل فهو ناقل يشبه الآلة التي لا تعي ما تنقل، أو التي ليس لها مقصود. إن العلاقة التخاطبية "لا يمكن أن تنحصر في عملية نقل" مضمون القول من أحد الطرفين إلى الآخر، نظرا لأن هذا النقل قد تسد فيه الآلة مسد الإنسان متى كان لا يزيد عن تحويل فائدة، أو قل إن شئت "معلومة" مخصوصة من محل إلى محل ثان". طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص216. وقد ميز كذلك بين مصطلحين آخرين مهمين هما "التخاطب" و"التواصل" وجعل الأول مبنيا على "المنفعة" و"التعامل"، بينما الثاني جعله خلوا منهما، يقول: ومن هنا نستدل على وجه آخر يفترق به التواصل عن التخاطب، وهو أن التواصل يبنني على التطويل، في حين يبنني التخاطب على الاختصار، إذ يكون خفاء الانتفاع المطلوب سببا في إطالة المقام طمعا في استدراك ما فات

التأويل العربي؛ اقتران العلم بالعمل:

التأويل في الثقافة العربية ليس عملا عبثيا، إنه ذلك الفعل التخاطبي الذي يرقى به الإنسان درجة في إنسانيته، و"الإنسانية" هنا لا تطابق "العقلانية"، فقد سمي "بول غريس" قواعد التخاطب بـ "قواعد العقلانية"، إن الإنسانية في الثقافة العربية ينضم إليها عنصر العمل الأخلاقي، "فنحتاج إلى التوسل فيه بخاصية تعلق رتبها على رتبة العقلانية، فقد يكون العقل كافيا في تمام التبليغ، لكنه لا يكفي في هذه الرتبة الأعلى"(1).

إن العرب، حتى قبل نزول القرآن، كانوا يقرنون العلم بالعمل ويعتبرون من يعلم ولا يعمل في منزلة الجاهل، ثم جاء القرآن صريحا بهذا، فقد وصف الله عز وجل أقواما بالجهل لأنهم ضيعوا العمل بعد أن علموا، وهذا المبدأ نجده كذلك في مقدمات الكتب العربية والبلاغية منها خاصة، منها مقدمات الجاحظ في كتبه، ثم انتقل هذا المبدأ إلى تعريفات البلاغة ذاتها. إن "مراقبة المتكلم لفعل قوله لا يمكن أن تحقق إلا بإتيان هذا الفعل على الوجه الذي يحو من القول ما يشينه أخلاقيا في عين المستمع، أي، بإيجاز، بإتيانه على الوجه المهدب، فإن التهذيب هو عبارة عن العمل الذي يخلص القول الطبيعي مما يعيب دلالاته وينزع عنه أسباب الانتفاع به"(2).

وعلى هذا يرتقي المبلغ إلى رتبة المتكلم، الذي يتميز بعدة ذوات لا ذات واحدة بعضها فوق بعض درجات في العلاقة التخاطبية، "تتزل ذاته الناقله أدنى المراتب وهي الذات التي لا تتجاوز بالقول حد ظاهر معناه، تصريحا وتحقيقا، تليها ذاته المبلغة وهي الذات التي تأخذ بباطن الأقوال، تلميحا وتجاوزا، فضلا عن ظاهرها (...). وتأتي في المرتبة فوقهما ذاته المتأدبة وهي الذات التي لا تتجاوز بفعل القول حد عاجل

والحصول على ما يظهر به هذا الانتفاع خاصا أو مشتركا، ولهذا فإن التخاطب تواصل وليس العكس، وإضافة إلى ذلك فليس التخاطب توصالا فقط، بل هو أيضا تعامل يوجب مراقبة جهة العمل من القول كما أن التواصل يوجب مراقبة جهة الفائدة أو الخير منه، فينبغي إذن أن يُقارن العملُ الفائدةَ في كل قول متى أريد البلوغ به الانتفاع المطلوب. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 217

1 طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 217

2 المرجع نفسه، ص 223

الانتفاع به (...) تعلوها مرتبة ذاته المتخلقة، وهي الذات التي تأخذ في القول بأجل الانتفاع به، خدمة لمقام الغير وقياما بشرط الإنسانية" (1).

أركان العملية التأويلية (المجازية) في الثقافة البلاغية العربية:

إن السبب الذي يدفع إلى المجاز في اللغة العربية هو أن الألفاظ قاصرة عن أداء المعنى، إذ الألفاظ محدودة والمعاني على خلاف ذلك، "فالواضع يضع اللفظ لمعنى مطابق فتكون دلالاته على هذا المعنى من باب الحقيقة، ولكن اللغة أضيق في مجالها اللفظي من حقل المعاني التي ترد على الذهن (ذهن المتكلمين)، مما يجعل الألفاظ في معناها الحقيقي قاصرة عن الوفاء بمطالب التعبير اللغوي، ومن هنا يصبح هذا الأخير بحاجة إلى تجاوز الحقيقة في استعمال اللفظ إلى المجاز" (2).

سنحاول التركيز في حديثنا على أركان المجاز في البلاغة العربية على ركن واحد، نراه من أهم الأركان في العملية المجازية، له علاقة بما سبق وأن أكدنا عليه في حديثنا عن ضابط التأويل، وهو "الدليل"، وذكرنا هناك أن هذا الدليل ركن مهم في توجيه الكلام إلى وجهة معينة، وإذا انعدم هذا الدليل فإن التأويل سيكون تأويلا مردودا لا محالة، إلا أننا سنحصر الحديث عن هذا الدليل في جزئية أخرى من جزئياته، تسمى هذه الجزئية عند علماء البلاغة بـ "القرينة". والحديث عن القرينة له متعلقات سندرجها ضمن البحث كذلك، وهذا على اعتبار أن هذه الأخيرة لها دور مهم في العملية التأويلية، إذ يتوقف عليها فهم المعنى المراد من العبارة فهما حقيقيا، لقد تحددت وظيفتها في "إظهار العبارة المجازية بمظهر الدلالات المحددة، بحيث لا يفهم الفقيه ولا يتجه ذهنه إلا إلى مدلول واحد" (3)، وبهذا التحديد والاعتماد على القرينة رُفِضت كل التأويلات التي جاءت عارية عنها، كتأويلات الباطنية وغيرهم.

1 طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 224

2 تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 19

3 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص 99

القرينة في التأويل البلاغي العربي:

و"القرينة" تقوم ركنا أساسيا في تعريف المجاز العربي، هذه القرينة لا نجد لها أثرا في تعريف أرسطو للمجاز، إذ عرفه بقوله: "والمجاز نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر" (1).

وقد أرجع بعض الباحثين السبب في خلو تعريف أرسطو من القرينة وحضورها في تعريفات العلماء العرب إلى قضية الصدق والكذب، لأن العلماء الذين أنكروا المجاز إنما أنكروه لما فيه من الكذب المنزه عنه كتابُ الله تعالى، "ولذلك عمد المناصرون للمجاز إلى إضافة "القرينة" للتعريف لتكون العبارة المجازية صدقا بدليل القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وبالتالي نفي صفة الكذب عن المجاز، من هنا يتضح حضور الباعث الأخلاقي الديني في التحديد والتعريف البلاغي" (2).

وهذا التوجيه غير دقيق؛ لأن المجاز واقع في اللغة قبل نزول القرآن، والعرب كانت تعرفه من لغتها وتمارسه بسليقتها، وتقيم القرينة عليه لا دفعا للكذب عن الكلام، بل لضرورات أخرى من بينها التفرقة بين الحقيقة والمجاز، لأن الألفاظ قاصرة عن أداء المعاني، فأرادت العرب بذلك التنبيه على ما هو من الحقيقة وما هو من المجاز، ثم إن القرينة لا تعتبر في النصوص الشرعية فقط، بل هي مما يعتبر في النصوص البشرية، لأن معيار الصدق والكذب يمكن أن نبعده في الخطاب الشرعي، ولكن كيف بموقفنا إزاءه في الخطاب البشري؟.

يعرف السكاكي الحقيقة بأنها "الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع" (3).

أما تعريف المجاز عنده فهو "الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالا في الغير بالنسبة إلى موضوع حقيقتها، مع قرينة مانعة من إرادة معناه في ذلك النوع" (4).

ومما يلاحظ على تعريف السكاكي للحقيقة والمجاز أنه ذكر مصطلح "التأويل" في تعريفه للحقيقة، ولم يذكره في تعريفه للمجاز، إلا أنه ذكر بدلا عن ذلك مصطلح "القرينة" في تعريف للمجاز.

1 أرسطو: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة بيروت، 1973، ص58

2 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص53

3 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص358

4 المرجع نفسه، ص359

ومصطلح "التأويل" لا نجده حتى في تعريف عبد القاهر للمجاز، الذي يقول فيه: "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز" (1)، وهذا يعني أن القرينة هي أساس التأويل في الاستعمال المجازي في البلاغة العربية.

فالمجاز لا بد فيه من القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي في ذلك النوع، والقرينة المانعة هي نوع من "الدليل" الذي يذكره في التأويل، والدليل (القرينة) هو الذي يحمل الأفكار والمعاني.

وينقسم "الدليل" إلى نوعين مهمين: الأول، دليل ذو وجه واحد وهو الذي تتعدم فيه الواسطة بين اللفظ ومعناه، والثاني دليل ذو وجهين وهو الذي لا بد فيه من هذه الواسطة. ومثال الأول دلالة كسوف اللون على سوء الحال، ودلالة اللفظ على معناه الحقيقي، أما الثاني ففيه وجه مدلول "وهو المعنى المضمن في شكل الدلالة (اللفظ مثلاً) ووجه دال جعل للإنسان للتعبير به عما حصل لديه من المعاني بالاعتبار والمشاهدة" (2).

وهذا الدليل شرط في عملية "الفهم والإفهام" عند الجاحظ فقد ذكره عند تعريفه للبيان فقد قال: "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان ومن أي جنس كان ذلك الدليل لأن مدار الأمر، والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام" (3).

المجاز لا يقوم إلا على الحقيقة:

ولا وجود للمجاز دون الحقيقة، ولا يمكن إطلاق اسم المجاز على عبارة معينة ما لم يكن هناك عبور من الحقيقة إلى المجاز، يقول ابن الأثير: "فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازاً."

ومثال ذلك أنا إذا قلنا "شمس" أردنا بها هذا الكوكب العظيم الكثير الضوء، وهذا الاسم له حقيقة، لأنه وضع بإزائه (...).

1 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 351

2 محمد الصغير بناني: النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، دار الحداثة بيروت، ط1، 1986، ص 70-72

3 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 76

فإذا نقلنا الشمس إلى الوجه المليح استعارة كان ذلك له مجازاً لا حقيقة" (1).

وعلى هذا فإن عناصر المجاز هي :

- وجود حقيقة لغوية أو شرعية أو عرفية.

- عملية عبور من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

- وجود علاقة رابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي (العلاقة، المناسبة).

- وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي باللفظ المستعمل (القرينة).

المجاز "تمثيل" لـ "المعنى" في البلاغة العربية:

يقوم المجاز في البلاغة العربية على المثل أو التمثيل، فالمعنى المراد لا يصرح به، وإنما يمثل له بدلائل وأمارات في العبارة تكون هادية إليه، وقد تميزت اللغة العربية عن غيرها من اللغات بخاصية "الطي والإضمار"، "وكشف ذلك وإيضاحه يتطلب بذل الجهد لفهم دلالة النص والكشف عن خباياه ليتحقق الإبلاغ والإفهام الذي هو مسعى كل خطاب" (2)، وهذا ما عبر عنه ابن رشد حين قال: "والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل" (3).

ويكون المجاز على جهة التمثيل، لأن من المعاني ما لا يمكن التعبير عنها بالحقيقة فيلجأ المتكلم إلى التمثيل على جهة المجاز، وهذا واقع في الشرع كما هو واقع في اللغة، ويجعل القرينة هادية إليه أو صارفة للمعنى الحقيقي، وهذا ما عرف عند المعتزلة بـ "قياس الشاهد على الغائب"، الذي يجب أن تراعى فيه "الفائدة" التي تجمع بين اللفظ وما أريد له، يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن المواضع إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها لأن الأصل فيها الإشارة، على ما بيناه. فإذا ثبت ذلك فيجب، متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت

1 ابن الأثير: المثل السائر، ج1، 85-86

2 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص67

3 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، مقدمة تحليلية لـ: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1،

فيه تلك الفائدة تُجري عليها الاسم في الغائب. وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يُعلم أولاً ثم يُبنى عليه الغائب" (1).

وهذا الذي قرره القاضي عبد الجبار يرجع في أصله إلى مشكلة "الأسماء والصفات"، ذلك أن أحكام المقيس عليه تخضع للاعتبارات الحسية وتدعن لمقولات: الأين، والمتى، والكيف، أما المقيس فهو لا يخضع لهذه الاعتبارات والمقولات لأنه غائب عن الإحساس والمشاهدة ف "لا يجوز الحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس؛ تنزيهاً لله تعالى عن أحكام المحسوس، وتأويل النصوص التي تتضمن ذلك، أي لا بد من نفي المشابهة والتأويل" (2).

هكذا قالت المعتزلة ومن سار سيرهم (3). ولكن الذي يهمننا في هذا المقام أن ذلك قاعدة مهمة في تقرير أمر اللغة والتأويل، لأن المجاز والتشبيه يقومان في أصلهما على أمر مشاهد وآخر غائب. ثم إن قياس الشاهد على الغائب فساد في الأصل، "فإذا حصل أن انبنى نص على مثل هذا القياس، وجب علاج هذا الإشكال بتقنية التأويل، فيجب تسليط التأويل على هذا النص وحمله على وجه معنوي يقطع احتمال القياس فيه" (4).

وعلى هذا فشرط قياس الشاهد على الغائب ثلاثة: المواضعة، وقصد المتكلم، والدليل والقرينة، هذا هو القياس المجازي الذي يشبه القياس الأصولي، لأن المواضعة عندهم قسمان: مواضعة "أصل"، ومواضعة

1 القاضي أبي الحسن عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم، ج5، ص186

2 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص475

3 هناك كثير من العلماء من لا يقيس الشاهد على الغائب في مسألة الأسماء والصفات، لأنه ليس في إثبات الجارحة لله سبحانه وتعالى مثلاً تعارض مع قوله تعالى "ليس كمثله شيء" فأصحاب هذا الرأي أعملوا الدليلين معاً، ولم يهملوا أحدهما، فالله عز وجل أثبت لنفسه الجارحة فقد قال: "يد الله فوق أيديهم" ثم نفى أن تكون هذه اليد كالتي تعارف عليها الناس في عالم الشهادة، لأنه نفى المثلية في الآية الأولى، وإلى هنا فقد أعملنا النصين ولم نهمل أي منهما وهذا من مقتضيات التأويل، ذلك أن إعمال النص أولى من إهماله، لأن إهمال النص يتنافى مع مقصده الوجودي، والتأويل هو الذي يبسر هذه الآلية "لذلك فإننا قد نجد في التأويل عامل تفعيل النص، وعامل مقاومة لأسباب موته وجموده وتعطيله، وأوضح سبب لتعطيل النص؛ هو التعارض مع نص أرسخ منه دليلاً والتأويل يعالج هذا الإشكال، لذلك يمثل عامل ديمومة النص بقاء أدلته". عماد أحمد الزين التفكير اللساني، ص474، وإلى هنا يجب أن نشير إلى أن قياس الشاهد على الغائب لا يستقيم إلا في مسألة "الأسماء والصفات" التي وقع فيه الخلاف بين أهل الفرق الإسلامية، أما ما عدا ذلك فالمجاز ركن أساسي في البلاغة العربية

4 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص47-475

"فرع"، وتتم عملية المجاز بإلحاق الفرع بالأصل وإعطائه حكمه، ولا يتم ذلك إلا إذا كانت قرينة (علة) تجمع بينهما فـ "القياس، قياس الغائب على الشاهد، لا يصلح إلا إذا كانت هناك علاقة مشابهة (قرينة أو أمانة أو دليل أو وصف مناسب) تجمع بين الشاهد والغائب، بين الأصل والفرع" (1)، ولنا عودة إلى القياس المجازي بعد الحديث عن مسألة اللزوم وعن القرينة وأهميتها في العملية المجازية.

أهمية القرينة في المجاز العربي:

وقد قرر التفاتراني أهمية القرينة في المجاز في كونها هي الصارفة للذهن إلى المعنى المراد، يقول: "لا يخفى أن مجرد ثبوتها (أي العلاقة الرابطة بين الحقيقة والمجاز) له يوجب الفهم لكونها مشتركة؛ بل لا بد من قرينة خصوص مثلا إذا أطلقنا الأسد ينتقل منه إلى الشجاع لكن لا يفهم منه الإنسان الشجاع إلا بقرينة مثل: في الحمام مثلا" (2).

أما الشوكاني فقد قرر أن العلاقة في المجاز لا تبلغ أهميتها أهمية القرينة، ذلك أن أهمية هذا الأخيرة تكمن في إعطاء العربية صفة الإبداع وحركية الحياة المتجددة، لأن الكلام إذا خلا عن القرينة فإنه سيقصر حينئذ على المنقول من مجازات كلام العرب، وفي هذا قتل للإبداع اللغوي، يقول: "أعلم أنه لا يشترط النقل في آحاد المجاز بل العلاقة كافية، والمعتبر نوعها، ولو كان نقل آحاد المجاز معتبرا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ولوقعت منهم التخبط لمن استعمل غير المسموع من المجازات وليس كذلك بالاستقراء، ولذلك لم يدونوا المجازات كالحقائق، وأيضا لو كان نقلها لاستغني عن النظر في العلاقة (...). وكل من له علم وفهم يعلم أن أهل العربية ما زالوا يخترعون المجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة، وهكذا من جاء بعدهم من أهل البلاغة في فني النظم والنثر، ويتمادحون باختراع الشيء الغريب من المجازات عند وجود المصحح للتجوز" (3).

1 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 69

2 عضد الدين الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 2004، ج1، ص518

3 محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة بيروت، دط، ص 21

القرينة والتلازم (اللزوم) في البلاغة العربية:

والحديث عن "القرينة" يقودنا إلى الحديث عن قضية مهمة لها علاقة بسابقتها، بل لا يستقيم فهم "القرينة" إلا بالتطرق إليها، تلك هي مسألة "اللزوم" أو "التلازم"، فالبلاغة العربية تقوم على أساس الانتقال من اللزوم إلى الملزوم انتقالا "وضعيا" أو "عقليا"، فهناك دلالات وضعية وهناك دلالات عقلية، أما الدلالات الوضعية فإن الدلالة فيها هي دلالة مطابقة، أي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له؛ إلى هنا فإننا لا نبحث عن القوانين التي تحكم "القرينة" أو "العلاقة" في العملية المجازية، بل البحث عن هذه القوانين لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية كما بين السكاكي، إذ إنه يمكن القول "إن تفاوت الدلالة في الوضوح والذي هو غاية البيان لا يتأتى في دلالة المطابقة، وإنما يتأتى في الدلالات العقلية، التي تشمل دلالة التضمن، وهي دلالة اللفظ على بعض ما وضع له، وكذا دلالة الالتزام (اللزوم)، وهي دلالة اللفظ على لازم مسماه. وهذه الدلالة العقلية المتجلية في التضمن أو الالتزام، ينتقل فيها الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلزمه سواء أكانت تلك الملازمة تدل على جزء المفهوم وهي (التضمنية) أو على معنى يصاحب المفهوم (وهي الدلالة الخارجية أو الدلالة اللزومية) وهي التي يمكن فيها إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه أو النقصان، لكون أن للشيء الواحد لوازم بعضها قريب وبعضها بعيد" (1).

إذن، فالمجاز يقوم على انتقال الذهن من أمر إلى أمر آخر بينهما علاقة وقرينة. وهذا ما أكد عليه السكاكي حين قرر أن علم البيان يقوم على هذا الانتقال من اللزوم إلى الملزوم، ويجب أن تكون هناك علاقة بين هذا اللزوم والملزوم، "وبهذا فإنه لا يتأتى إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة، إلا في الدلالات التي تمكن من الانتقال من معنى إلى معنى، بسبب علاقة بينهما كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه" (2).

وقد أكد السكاكي على أن الكناية والمجاز هما أهم أبواب علم البيان لأن بنيتهما الداخلية قائمة على "اللزوم"، إذ الملازمات بين المعاني تكون من جهتين: "جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم (...). وإذا ظهر لك أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان علمت انصباب علم البيان إلى

1 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص 46-47

2 المرجع نفسه، ص 109

التعرض للمجاز والكنائية: فإن المجاز ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم، كما تقول رعيانا الغيث، والمراد لازمه وهو النبت" (1).

ولذلك فإن علم البيان مجاله الدلالات العقلية، لا الدلالات الوضعية، وفي هذا يقول السكاكي في تعريفه: "وأما علم البيان: فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه" (2).

والمراد بالتلازم هنا ليس التلازم الذي يشترط فيه عدم الانفكاك، كما هو الحال في اللازم العقلي مثلا، والذي يقوم أساسا على أن اللازم إذا انتفى عُد الملزوم، فالتلازم العقلي لا يقبل الانفكاك والخلف، إنما التلازم الذي نقصده هو ما قرره السعد التفتازاني من أنه "تلاصق واتصال، ينتقل بسببه الذهن من طرف إلى آخر في الجملة، وهذا متحقق في كل أمرين بينهما علاقة وارتباط، فليس اللازم هنا يقضي بتأخر تصور اللازم عن صور الملزوم في الوجود، بل هو حصول للملزوم في حال حصول اللازم في الذهن بالجملة، وهذا يتحقق بمطلق وجود نسبة رابطة" (3).

وأساس مذهب السكاكي هو ما ذهب إليه عبد القاهر حين قرر أن واضع اللغة لا دخل له في التراكيب البلاغية، وإنما يتجلى دوره في دلالات الألفاظ فقط (الدلالات الوضعية)، ويقول في ذلك: "فإنك إذا أردت تشبيه الخد بالورد في الحمرة مثلا وقلت خد يشبه الورد امتنع أن يكون كلام مؤد لهذا المعنى بالدلالات الوضعية أكمل منه في الوضوح أو أنقص. فإنك إذا أقمت مقام كل كلمة منها ما يرادفها، فالسامع، إن كان عالما بكونها موضوعة لتلك المفهومات كان فهمه منها كفهمة من تلك من غير تفاوت في الوضوح، وإلا لم يفهم شيئا أصلا" (4)، ولذلك ف "إن إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية، وهي: الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما، كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه، ظهر لك أن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني" (5).

1 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص330

2 المرجع نفسه، ص162

3 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص481

4 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص329

5 المرجع نفسه، ص330

"الخطاب" في البلاغة العربية يقوم على مبدأ "الانتقال":

إن الخطاب في البلاغة العربية يقوم على مفاهيم ثلاثة مهمة للغاية هي: "القول" و"الانتقال" و"الطلب"، وقد جاؤوا بمصطلح منطقي يجمع بين المعاني الثلاثة وهو "اللزوم"، فاللزوم يفيد معنى "الانتقال"، إذ نقول لزم شيء عن شيء أي تولد منه بنقله مخصوصة، كما أنه يستعمل بصدد "الأقوال"، فيقال: لزم عن قوله كذا، ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر بالملزوم، ويسمى هذا القول الآخر باللازم، ويفيد كذلك معنى الاقتضاء الذي يتضمن مفهوم الطلب، فإذا لزم شيء من شيء، فقد اقتضاه هذا الشيء وطلبه⁽¹⁾. ثم إن اللزوم قد يكون عقليا وقد يكون اعتقاديا، وهذا اللزوم الاعتقادي قد يكون عرفيا، أو غير عرفي، وكل هذا يصح البناء عليه، ويؤكد السكاكي أن "طريق الانتقال من الملزوم إلى اللازم طريق واضح بنفسه، ووضوح طريق الانتقال من اللازم إلى الملزوم إنما هو بالغير، وهو العلم بكون اللازم مساويا للملزوم أو أخص منه"⁽²⁾.

ولهذا فإن المجاز هو عبارة عن انتقال من ملزوم إلى لازم، أما الكناية فهي انتقال من لازم إلى ملزوم.

و"اللزوم" هو دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الحقيقي، إلا أن هناك ما يربط المعنى الثاني بمعنى اللفظ الأول، واللزوم نوع من أنواع الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام، واللزوم له علاقة بالقرينة، إذ هي التي تحدد طريقه ومساره إلى جهة معينة دون غيرها من الجهات، فهو "علاقة أساسية إن لم نقل علاقة ضامة لباقي العلاقات المعتمدة في الاستعمال المجازي، وذلك أن الذهن سواء عند استعمال اللفظ أو لدى تفسيره يعمد إلى اللزوم في بناء أو تحديد دلالات الألفاظ، فهو يعمد إلى اختيار واحد من المعاني الملزومة للمعنى المراد تبليغه للسامع ويصوغه في اللفظ المناسب ليقوم السامع عند تلقيه للخطاب ومحاولة تفسيره بعملية عكسية ينطلق فيها من اللفظ ومعناه الظاهر إلى لازمه، عندما يحصل له اقتناع بأن المعنى الحقيقي غير مراد، لينتقل من خلال القرينة المانعة من إرادة المعنى الظاهر إلى المعنى المجازي عن طريق اللزوم باعتباره علاقة تربط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي"⁽³⁾.

1 طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 88

2 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص 330

3 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص 112

لقد اعتبر التفتازاني "اللزوم" أهم شيء في الاستعمال المجازي، يقول: "وبالجملة إذا كان بين الشئيين علاقة فلا محالة يكون انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر في الجملة، وهذا معنى اللزوم في هذا المقام" (1).

"اللزوم والاستدلال" (القياس) في البلاغة العربية:

الانتقال من اللزوم إلى الملزوم في البلاغة العربية هو أهم أنواع الاستدلال، بل هو الاستدلال الذي تقوم عليه هذه الأخيرة، لأن له ارتباطا وثيقا بالدلالة أي هناك "مقدم للاستدلال (المعنى الحقيقي) وتالٍ للاستدلال هو نتيجة (المعنى المجازي المراد من وراء الاستعمال)، ولذا لم يتردد كثير من الأصوليين في تشبيه المجاز بالقياس" (2).

فالمجاز انتقال من لازم إلى ملزوم، وهذا الانتقال نوع من القياس، لا بمعناه الأرسطي، ولكن بما هو عملية ذهنية يقوم بها العقل البشري، إنه عملية ضرورية له، "ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس من النص، وذلك أن هناك نصوصا دالة على أحكام معينة ومعروفة بالتوقيف وهناك أحكام فرعية يتوصل إليها انطلاقا من النظر والتأمل في النص الأصل لاستخراج الوصف المؤثر، فإن وجد عُدِّي الحكم إليه، فذلك الحقيقة معروفة بالتوقيف، ودلالاتها واضحة لا تستدعي نظرا ولا تأملا، بينما المجاز طريقه قياسي واستدلالي ويمكن أن يثبت في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع، والنظر والتأمل يكون في محل الحقيقة كملزوم، واستخراج المعنى المجازي اللازم، فيكون المتكلم كالمجتهد، إلا أن المتكلم وبجانبه السامع لتعاونهما في بناء الخطاب همهما استخراج المعاني اللغوية، بينما المجتهد والفقير غايته المعاني الشرعية" (3)، وهذا القياس البياني "أصل منهجي، أعني أنه المنهاج المفضل في التفكير البياني" (4).

ومادام الاستعمال المجازي عملية قياسية استدلالية يقوم بها الذهن البشري بصورة طبيعية متى احتاج إليها، فإنه لا حاجة للمتكلم بالكلام العربي ومتلقيه أن يعتمد على قواعد المنطق، "وذلك لما هناك من

1 سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، ط3، 2013، ص578

2 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص117

3 عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ص 162-163، نقلا عن سعيد النكر: المنهجية الأصولية، ص117

4 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص137

علاقة رابطة بين تراكيب الكلام وما يتعلق بها من معان، وبين الكلام في بنائه الاستدلالي المنبني على أساس فكري عقلي" (1).

وهذا ما ذهب إليه السكاكي الذي بين قضية اللزوم عند تناوله مبحث الحقيقة والمجاز، وجعل منها أساسا منطقيا تنبني عليه الكناية والمجاز، يقول: "إن من أئقن أصلا واحدا من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به أطلع ذلك على كيفية نظم الدليل" (2).

وهذا قاله بعد أن عقد فصلا في آخر المفتاح للحديث عن المنطق وحدوده، وهو لا يقصد بذلك أن هذا المنطق شرط أساسي لإدراك البلاغة العربية وإنما "أراد أن يبين أن آليات التفكير عند ممارسة القياس المنطقي هي نفسها آليات التفكير عند صياغة واستعمال أي أسلوب من أساليب البلاغة، أي أن اللغة العربية منطقا داخليا، تكفي وتغني المعرفة الدقيقة بأساليبه وطرقه وأصوله وقواعده عن المعرفة واشتراط الإلمام بالمنطق الصوري وقواعده في الممارسة الطبيعية للخطاب" (3).

وقد استنطاع السكاكي أن يكشف عن طبيعة الاستدلال البياني الذي بناه على اللزوم وجعله مشابها للاستدلال المنطقي، ف"مساهمة السكاكي في تشييد صرح البيان كنظام معرفي كامنة أساسا في كونه كشف عن الطبيعة الاستدلالية لأساليب البيان العربي، وأوضح كيف أن هذه الأساليب تلتقي، في نظره، مع أساليب الاستدلال المنطقي لأنها تتحلُّ مثلها إلى آلية واحدة هي "اللزوم" (4).

فالسكاكي لم يكن يصدر عن منطق أرسطي أبدا ولا كان يفكر بتوجيه من أفكاره، "إن علاقة السكاكي بأرسطو لم تكن علاقة متأثر بمؤثر بل كانت علاقة مماثلة، بمعنى أن ما كان يربط السكاكي بأرسطو هو أنه عمل على ضبط وتقنين العلوم البيانية العربية مثلما عمل أرسطو من قبله على ضبط وتقنين العلوم الفلسفية اليونانية، وبعبارة أخرى، أنه إذا كانت العلوم الفلسفية اليونانية قد بلغت منتهاها حينما دفع بها تطورها الذاتي إلى الكشف عن منطقها الداخلي مع أرسطو وعلى لسانه، فإن العلوم البيانية العربية قد

1 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص 119

2 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص 435

3 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص 119

4 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 172

كشفت هي الأخرى عن منطقتها الداخلي مع السكاكي وعلى لسانه حينما دفع بها تطورها الذاتي إلى ذلك دفعا، لكونها بلغت منتهى ما يمكن أن تبلغه على نفس الأسس التي قامت عليها أول الأمر" (1).

إن الجابري كان يعتقد أن العلوم البيانية العربية كانت تحمل في بنيتها الداخلية بذور فنائها بما فيها من منهجية لا تساعد على المواصلة في نفس الاتجاه الذي سارت عليه في بداية أمرها، فليس السكاكي هو من أوصلها إلى الجمود والموت، بل هي التي أوصلت نفسها إلى هذه النتيجة المحتومة، يقول الجابري: "وإن، فليس السكاكي هو الذي "خنق" الحياة في البلاغة العربية بتقنياته وتقنياته، كما يزعم البعض، بل إن الأسس التي قامت عليها العلوم البيانية كلها، والبلاغة العربية مجرد فرع منها، هي التي كان مخزونها قد نفذ تماما فلم يعد في إمكانها أن تمد الباحث غير نفسها، أعني غير منطقتها الداخلي" (2).

وهكذا فإن البلاغة العربية في نظر الجابري لم يكن لها من القدرة على مواصلة المسير لأنها تحمل في ذاتها بذور فنائها، فهي بلاغة لا تستطيع الصمود في وجه الهزات التي اعترضتها، وليس هذا موضع الرد على الجابري في هذه التهمة الخطيرة التي نقضت كل ما بناه العقل العربي، وليته نسب ما كان فيها من فضل إلى الغير كما فعل غيره لكان للعرب فضل النقل والترجمة، ولكنه لم يفعل.

وقد تنبه الغزالي إلى أن "القياس" في المنظومة الثقافية العربية (ومنها البلاغة العربية) يخالف القياس في المنطق الصوري، على الرغم من أنه صرح في كثير من كتبه أن من لم يتقن المنطق الأرسطي فإنه لا يوثق بعلمه، يقول: "وأبعد منه، أي أبعد التعاريف عن حقيقة القياس، إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين، يحصل منهما نتيجة، كقول القائل: كل مسكر حرام، وكل نبيذ مسكر، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام، فإن لزوم هذه النتيجة، من المقدمتين، لا ننكره، لكن القياس يستدعي أمرين، يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، إذ تقول العرب: لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه، وفلان يقاس إلى فلان، فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين" (3).

ومن شروط القياس أن القائس لا يبتدئ حكما من عنده، بل ينطلق من "أصل" موجود ثم يلحق به "فرعا"، ومن شروط هذه العملية أن يكون هناك شبه بين الأصل والفرع، وهذا الشبه يلحظه المجتهد في هذا

1 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 90

2 المرجع نفسه، ص 90

3 أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، دط، ج 3، ص 483

الإلحاق، وهذا يعني أن هذا الشبه إن كان موجودا قد يدركه المجتهد وقد لا يدركه، وهنا تكمن الملكات العلمية والأدبية في إدراك الحقائق، وعليه: "فإن القائس لا يصدر حكما من عنده، لا يبتدئه، بل إنما يمدد حكم الأصل إلى الفرع إثباتا أو نفيًا، اعتمادا على ما يجده هو من شبه بينهما يبرر القياس" (1).

وقد ذهب بعض الباحثين إلى محاولة استخراج الأركان الأربعة من العملية المجازية قياسا لها على أركان القياس الأصولي، فإذا كان هذا الأخير يتألف من أربعة عناصر هي: الأصل، الفرع، العلة، الحكم، فإنه يمكننا أن نستخلص هذه العناصر الأربعة من العملية المجازية على النحو التالي: "الأصل" في المجاز هو المعنى الحقيقي المستفاد من اللفظ على حسب أصل الوضع في اللغة، أما "الفرع" فهو المعنى المطلوب في القياس المجازي، و"العلة" فيه هي "القرينة" صارفة أو هادية؛ الهادية تضبط نوع العلاقة الرابطة بين المعنيين، والصارفة تمنع ذهن السامع من فهم إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ المستعمل مجازا، و"الحكم" في الاستعمال المجازي هو ما ينبغي الخلوص إليه من دلالة في الاستعمال المجازي، وهو يحصل بشكل خاص عند المستمع، لأنه هو من يستقر المعنى النهائي للفظ المجازي في ذهنه، وهذا المعنى المجازي المستقر في ذهن السامع ليس بالضرورة ما قصده المتكلم، إذ قد يكون هناك تباين على مستوى استخدام وتوظيف القرائن المقامية والمقالية (2).

والملاحظ أن الباحث لم يفصل بدقة بين ما قصده بـ"الفرع" و"الحكم" في القياس المجازي، على حين أن الفرق بينهما في القياس الأصولي واضح، فالفرع في الاستعمال المجازي عنده هو "المعنى المجازي المراد من وراء الاستعمال وهو المعنى المطلوب في القياس المجازي" (3)، وهذا قريب من الحكم عنده في العملية المجازية فهو "عند مستعمل المجاز ما ينبغي الخلوص إليه من دلالة في الاستعمال المجازي" (4).

وعليه فإن قول فخر الدين البردوي إن المجاز شبيه بالقياس لا يقصد منه أن تتوافر فيه جميع أركان القياس الأصولي، بل يكفي فيه بعض الأركان، والغرض من ذلك إخراج القياس المجازي في البلاغة

1 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 139

2 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص 125-126-127 بتصرف

3 المرجع نفسه، ص 126

4 المرجع نفسه، ص 127

العربية من مشابهة القياس الأرسطي، لأن الأول "اتجاه من فرع إلى أصل، أي رد الفرع إلى الأصل، بينما عند المناطقة هي نقلة من مقدمات إلى نتيجة" (1).

القياس المجازي العربي يخالف القياس المنطقي الأرسطي:

وما دام الأمر على هذه الحال فإننا لا يمكن أن نبني الكلام المجازي على شكل مقدمة صغرى ومقدمة كبرى للوصول إلى نتيجة لا يمكن أن تخالف المقدمات، لأن الكلام المجازي في البلاغة العربية "يعمد إلى البحث عن العلة أو الأمانة أو القرينة للربط بين الفرع والأصل، والمنطقي يعمد إلى البحث عن الحد الأوسط للربط بين المقدمتين ربطا ميكانيكيا والخلوص إلى نتيجة" (2).

والنحو العربي قياس، والقائس فيه لا يبتدئ حكما بل يتبع أصلا ولهذا قال كمال الدين علي بن مسعود الفرغاني، في سياق الرد على الطاعنين في العلل النحوية وبالتالي في القياس النحوي: "وأما ما ذهب إليه غفلة العوام من أن علل النحو تكون واهية ومتحملة (فيها تكلف) واستدلّاهم على ذلك بأنها أبدا تكون هي تابعة للوجود لا الوجود تابعا لها، فبمعزل عن الحق.

وذلك أن هذه الأوضاع والصيغ (النحوية) وإن كنا نحن نستعملها فليس ذلك على سبيل الابتداء والابتداع، بل على وجه الاقتداء والاتباع" (3).

إن القياس المجازي يختلف عن القياس المنطقي في أن الأول ينطلق من "أصل" وينتهي إلى "أصل"، ونقصد بالانتهاء إلى "أصل" ما قصده البلاغيون حين عرفوا مصطلح "التأويل" من "الأول"، وهي الرجوع بالمعنى إلى أصله، والعملية منعكسة عند المتكلم والمستمع، إذ إن المتكلم ينطلق من "الفرع" للوصول إلى "الأصل" (المعنى المجازي)، أما المستمع فينطلق من "الأصل" للوصول إلى "الفرع"، مثاله: فلان كثير رماد القدر، فالمتكلم انطلق من "المضيافية" وهو فرع إلى "كثير رماد القدر" وهو أصل، أما المستمع فهو ينطلق من "كثير رماد القدر" وهو أصل للوصول إلى "المضيافية" وهو فرع، وهذا هو معنى "الأول" أو

1 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص 127

2 المرجع نفسه، ص 128

3 جلال الدين السيوطي: الاقتراح في أصول النحو وجدله، تحقيق محمود بن يوسف الفجّال، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط1، 2014، ص 304-306

التأويل أي البحث عن المعنى الأول الذي أراده المتكلم وهو "المضيافية"، إلى هنا يختلف القياس المجازي عن القياس الأصولي الذي ينطلق من أصل ليصل إلى فرع.

وكذلك الحال في الاستعارة التي ينتقل فيها الذهن من الملزوم إلى اللازم بالمشابهة، أي ينتقل من المشبه به إلى المشبه، فهي نمط من التشبيه والتمثيل كما أكد عبد القاهر "والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتسنفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان" (1).

"التشبيه" في البلاغة العربية "عملية قياسية":

والمقصود بالقياس هو ما ذكرناه سابقا من أنه يخالف القياس المنطقي في أساسه وطبيعته، وإذا كانت الاستعارة تقوم على التشبيه، فإن التشبيه كذلك أساسه القياس، ومن أتقن فن التشبيه فقد ملك أزمة البيان العربي، يقول السكاكي: "فهو الذي (أي التشبيه) إذا مهرت فيه فقد ملكت أزمة التدريب في فنون السحر البياني" (2).

ولهذا فالتشبيه عموما كآلية سواء في الاستعارة أو غيرها "ممارسة باللفظ وإبداع بالفكر واستدلال بالعقل يستهدف الانتقال بالمخاطب من المحسوس إلى المعقول، أي أنه قياس استدلالي يلحق فيه المجهول بالمعلوم عبر صفة أو حالة أو شبه مشترك، وذلك بالجمع بين المختلفين في الجنس والتأليف السوي بينهما، وعبره يمارس العقل عملية التفكير والبناء الاستدلالي أثناء التعبير والكلام" (3).

أما في المجاز المرسل، وإن كان خاليا من التشبيه في ظاهر العبارة منه، فإنه عبارة عن انتقال من لازم إلى ملزوم أو العكس: فإما أن يكون اللفظ المستعمل يتصف بالفعل بالمعنى الموضوع له في زمان سابق أو لاحق، كتسمية العبد بالعنق، أو يتصف به بالقوة كالمسكر للخمر. وإما أن يتصف بالمعنى بالجملة، فالذهن ينتقل من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي بالجملة، وإن لم يتصف به لا بالقوة ولا بالفعل، اعتمادا على معنى لازم لمعناه الحقيقي ذهنا (4).

1 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 20

2 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص 331

3 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص 131

4 المرجع نفسه، ص 112

"القياس" في البلاغة العربية قياس ظني:

والقياس يقوم على الظن، ولهذا قال الخليل بن أحمد: "واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما علته منه، فإن أكن قد أصبت العلة فهو الذي التمسست (...). فإن سنح لغيري علة لما علته من النحو هو أليق، مما ذكرته بالمعلول فليات بها"(1)، ويؤكد ابن جني هذا المعنى (الظن في القياس) حين يقول: "واعلم أن من قوة القياس عندهم اعتقاد النحويين أن ما قيس على كلام العرب فهو عندهم من كلام العرب"(2)، وهذا يعني أن القياس يُلحَق بكلام العرب كلاماً هو ليس من كلامهم لكنه على طريقتهم.

إن آليات الانتقال في عملية التأويل بين اللازم والملزوم هي التي تضبط حركة الذهن وتمنعه من الوقوع في الإرباك، هذا الإرباك الذي يؤدي إلى الخطأ في التأويل، الذي ينتج عن الخطأ في الانتقال، ف "اعتماد هذا الانتقال على لوازم بعيدة، تفتقد إلى وسائط كثيرة، وفي هذا كلفة كبيرة على الذهن توقع الخل في أثناء انتقاله من المعنى الأول المفهوم بحسب الوضع إلى المعنى الثاني المقصود، ولا شك في أن بعد اللوازم وكثرة الوسائط تخفي القرائن الدالة"(3).

"العلاقة" وأهميتها في البلاغة العربية:

إن "العلاقة" في العملية المجازية يجب أن تكون مما اعتبرت العرب نوعها، وهذا يؤدي إلى القول إلى أنهم كانوا لا يجبرون مستعمل اللغة أن يتبع ما قالوه لأن في ذلك قتل لروح الإبداع، وفي هذا يقول النفتازاني: "إن العلاقة يجب أن تكون مما اعتبرت العرب نوعها، ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من الجزئيات، لأن أئمة الأدب كانوا يتوقفون في الإطلاق المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة، ولم يتوقفوا على أن يسمعو آحادها وجزئياتها، مثلاً يجب أن يثبت أن العرب يطلقون اسم المسبب على السبب (...). وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي.

وهذا يعني أن العرب وضعت قوانين تيسر على من أراد أن يتحدث بلغتها أن يسير على طريقتها، ودون أن يخرج عن هذه القوانين التي سنوها.

1 أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحق مازن المبارك، دار النفائس بيروت، ط3، 1979، ص65-66

2 ابن جني: الخصائص، ج1، ص114

3 عماد أحمد الزين: التفكير اللساني، ص486

وبالاستقراء حاول العلماء استخراج هذه العلاقات من كلامهم، فمنهم من جعلها خمسة وعشرين، ومنهم من عدّها خمسة، ومنهم من بلغ بها ستة وثلاثين نوعاً، وأشهر هذه العلاقات هي: المشابهة والسببية، ونسبة الكل إلى الجزء، ونسبة الملزوم إلى اللازم، ونسبة المطلق إلى المقيد، ونسبة العام إلى الخاص، ونسبة الناقص إلى الزائد، ونسبة الحال إلى المحل، ونسبة الشيء إلى غير زمانه، وكل واحدة من هذه العلاقات غير المشابهة ينعكس فيصير المجموع سبعة عشر نوعاً، ثم نسبة الشيء إلى ضده، ونسبة المصدر إلى فاعله أو مفعوله.

العقل لا ينكر العلاقة في المجاز:

والعلاقة في المجاز أمر عقلي لا يمكن للعقل أن ينكره أو يلغيه، فالعلاقة السببية في المجاز مثلاً مما لا ينكره العقل، فإذا سمينا الماء بالوادي مثلاً، على اعتبار أن الماء يحل في الوادي والوادي محل قابل له، فهذا مما لا تأباه العقول السليمة والفطر المستقيمة، إذن فإن عبارة سال الوادي هي عبارة مستقيمة من جهة العقل واللغة، وكذلك إذا سمينا النبيذ مجازاً بالحنطة.

والعلاقات في المجاز أنواع قسمها الأصوليون بحسب مجموعها إلى:

- 1- السبب القابلي أو المادي: وهو تسمية الشيء باسم قابله أي المحل أو الحيز الذي يشغله.
- 2- السبب الصوري: وهو تسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد.
- 3- السبب الفاعلي: وهو تسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظناً كتسمية المطر بالسماء.
- 4- السبب الغائي: وهو تسمية الشيء باسم غايته التي يؤول إليها أو التي يبتغيها كإطلاق لفظ الخمر على العنب لأنها العلة الغائية التي يؤول إليها (1).

وهذه العلاقات كلها يجمعها رابط "السببية" أو ما يعرف بـ "العلة والمعلول"، وهذه الأنواع هي عناصر مقومة لكل موجود، جاء في نهاية السؤل: "علاقة السببية وهو إطلاق السبب على المسبب أي العلة على المعلول. ثم إن السبب على أربع أقسام: قابلي ويعبر عنه بالمادي، وصوري، وفاعلي، وغائي، وكل موجود لا بد له من هذه الأربعة كالسرير فإن مادته الخشب وفاعله النجار، وصورته الانسطاح، وغايته الاضطجاع عليه، وإنما سميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع، وسمي الرابع وهو الغائي

1 سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص 139-140 بتصرف

سببا لأنه الباعث على ذلك فإنه إذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل(1)، ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلة الثلاث في الأذهان؛ ومعلولة العلة في الأعيان أي في الخارج"(2).

والغرض من هذا كله أن الأسس والقواعد هي ضوابط موجهة للتأويل وهي لا تقيد به بقدر ما تحرره، ولكن تحفظه من الفوضى والعشوائية، فاللغة العربية كلغة طبيعية هي ظاهرة ناتجة عن تفاعل بين الفكر والواقع واللسان.

الاشتقاق الأكبر والتأويل:

لا بأس أن نحاول في هذه الجزئية من البحث أن نبين أمرا مهما في قضية التأويل، إنه الحديث عن "الاشتقاق الأكبر وعلاقته بهذه العملية المعقدة"، ذلك أن الاشتقاق الأكبر له علاقة بالمعاني أكثر مما له علاقة بالألفاظ، لأن المعاني كما قال الجاحظ غير محدودة فاضطرت العرب إلى التوليد، "ولا ريب أن اهتداء القدماء والمعاصرين على السواء إلى آلية الاشتقاق يدل على اختيار علمي أصيل ونزوع معرفي بديع نحو استغلال الطاقة التعبيرية الكامنة في لغة القرآن، ولولا هذا الاستعداد الفطري من قبل اللغة لكي تكون متنا راقيا لمختلف أشكال البحوث اللغوية لما انبرى العلماء كالخليل وسيبويه وابن جني وابن السراج وغيرهم لاستشفاف جواهرها وعررها"(3).

لقد استعمل ابن جني مصطلح التأويل في تعريفه للاشتقاق حين قال: "وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن تأخذ أصلا من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك رد بلطف الصنعة والتأويل إليه؛ كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد"(4).

1 هذه العبارة صححها بعض الباحثين بـ "أول العمل آخر الفكر" على اعتبار أن كاتب النص سها عن الصواب أو أن الخطأ قد وقع أثناء النسخ أو التحقيق، سعيد النكر: المنهجية الأصولية، ص143

2 جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، دط، ج2، ص165

3 عزيز عدمان: الاشتقاق الأكبر بين لطف التفسير وتعسف التأويل، مقارنة في التراث اللفظي عند ابن جني، مجلة عالم الفكر مج41، ع1، يوليو سبتمبر 2012، ص9-10

4 ابن جني: الخصائص، ج2، ص134

فعملية التأويل تبدأ من اللفظة الواحدة وإدراك مدلولاتها، ثم ربط هذه المدلولات أو واحد منها مع جاراتها لفهم العلاقات فيما بينها، لأن الاشتقاق الأكبر هو الذي يعطي اللفظة إمكانية الدلالة بالحلول في مكان مناسب مع ما يجاورها.

والوصول إلى أصل المعنى في الاشتقاق الأكبر الجامع بين تقاليب الكلمة الواحدة ليس بالأمر الهين في هذه اللغة، ولا يتيسر ذلك إلا لمن راض نفسه عليها وأدام النظر فيها، يقول ابن جني: "فاعلم أن الناظر في علم اللغة إن نظر إليه قصد الاطلاع على معاني الألفاظ الموضوعة المستعملة في لسان العرب من غير نظر إلى جهة جامعة لجملة الألفاظ فهو طالب اللغة، وإن نظر إليه لقصد الاطلاع على جهة جامعة لجملة من الألفاظ فهو طالب الاشتقاق، والقسمان من علم اللغة ولكن الأول يطلبه العامة والثاني يطلبه الخاصة، وإنما كان الثاني مطلوباً الخاصة لأنه يكون لصاحبه به ملكة يقتدر بها استخراج ما لم يعرفه مما قد عرفه، والعلوم هي الملكات الموصلة إلى إدراك الجزئيات لا مجرد معرفة الألفاظ ومدلولاتها من غير ملكة كما يكون بالقسم الأول، وهذا المطلب المختص بالخاصة يحصل بتكرير النظر وتدريب الفكر" (1).

وهذا الذي ذكره ابن جني وغيره في شأن الاشتقاق الأكبر، لا يمكن أن يتصور في الألفاظ خارجة عن السياق، وإنما يكون ذلك كله داخل التراكيب، وعلى ذلك فإن إدراك معنى الكلمة الواحدة يحتاج إلى "النظر" أي إلى "التأويل"، وهذا معنى قول ابن جني السابق: "وإن تباعد شيء من ذلك رد بلطف الصنعة والتأويل إليه".

والمعنى الأصلي للمادة هو الذي يوجه التأويل، وأداة التأويل في العبارة عند ابن جني من أصعب الأدوات على الإطلاق "لأنها موجبة لتدبر دقيق، وتفكير عميق يتجاوز حدود النظر العابر إلى معايشة وجدانية ومخالطة فكرية للألفاظ، وإحياءاتها الدلالية" (2).

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن جني مادة "ج، ب، ر" فهي أين وقعت للقوة والشدة، ومما يلاحظ أن هذه القوة والشدة على درجات، ثم هي في المادي كما هي في المعنوي، فمن درجاتها ما ذكره ابن جني: "...

1 ابن جني: الخصائص، ج2، ص137

2 عزيز عثمان: الاشتقاق الأكبر بين لطف التفسير وتعسف التأويل، ص20

والجبر: الملك لقوته وتقويته لغيره (...). ومنها الأَبَجْر والبَجْرَة وهو القوي السُرَّة (1)، ففرق بين قوة الملك وقوة السُرَّة، فأما القوة المعنوية فهي في قوله: "ومنها رجل مجرب إذا جرسته الأمور وتَجَدَّته" (2)، فهذا للقوة المعنوية، ومنه أيضا ما يحتاج إلى التأويل، ففي قوله: "وكذلك البرج لنقاء العين وصفاء سوادها، هو قوة أمرها؛ وأنه ليس بلون مستضعف" (3).

قلنا إن الاشتقاق الأكبر له علاقة وثيقة بالسياق والتركيب، والدليل على ذلك أن ابن جني استشهد ببيت شعر على مادة "ق، س، و" والتي تجتمع جميعا إلى معنى القوة والاجتماع، وليس في هذا البيت واحد من مشتقات هذه المادة، قال: "وجميع ذلك إلى القوة والاجتماع. منها (القسوة) وهي شدة القلب واجتماعه ألا ترى إلى قوله:

يا ليت شعري، والمُنَى لا تتفعُ، هل أَعْدُونَ يوما وأمري مُجْمَعُ (4)

أي قوي مجتمع" (5)، وكل هذا من ابن جني تأويل ومحاولة للاحتجاج برأيه الذي ذهب إليه في الاشتقاق الأكبر، ثم قال: "ومنها 'السوق' وذلك لأنه استحثاث وجمع للمسوق بعضه إلى بعض، وعليه قال: مستوسقات لو يجدن سائقا، فهذا كقولك: مجتمعات لو يجدن جامعا" (6)، وتعليق ابن جني على البيت يوحي بمحاولة التأويل، ولهذا قال بعد هذا الموضوع: "إن شذ شيء من شعب هذه الأصول عن عقده ظاهرا رد بالتأويل إليه، وعطف بالملاطفة عليه. بل إذا كان هذا قد يعرض في الأصل الواحد حتى يحتاج فيه إلى ما قلناه، كان فيما انتشرت أصوله بالتقديم والتأخير أولى باحتماله، وأجدر بالتأويل له" (7).

1 ابن جني: الخصائص، ج2، ص135

2 المرجع نفسه، ج2، ص135

3 المرجع نفسه، ج2، ص135-136

4 البيت مجهول القائل، وهو في النوار في اللغة لأبي زيد الأنصاري، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق مصر، ط1، 1981م، 1401هـ، ص399، وبعده:

وتحت رحلي زَفِيَانٌ مَيْلُغٌ حَزْفٌ إِذَا مَا رُجِرَتْ نَبَّوْعُ

5 ابن جني: الخصائص، ج2، ص136

6 المرجع نفسه، ج2، ص137

7 المرجع نفسه، ج2، ص137

الفصل الرابع :

إشكالية العملية الإستعارية بين البلاغتين : العربية و الفريية

التأويل والاستعارة في البلاغة العربية (1):

لا بأس عند هذا المقام من البحث أن نتعرض لبعض قضايا الاستعارة في الثقافة الغربية، كما ألزمتنا به أنفسنا طيلة البحث، حتى نتبين لنا الصورة بجميع زواياها التي تبدو خافية في كثير من الأحيان عن عين الناظر في الثقافتين، فيقع بذلك في سوء الفهم وإطلاق الأحكام البعيدة عن جوهر الحقيقة.

الاستعارة في الفكر الغربي:

إن الاستعارة يجب أن تكون مبنية على رؤية العالم وتصوره تصورا خاصا، وهكذا شأن اللغة كلها، فالأمر يرتبط أساسا "بكيفية معالجة البشر للعالم ورؤيتهم إياه وبنائهم لحقيقته، وذلك باعتبار هؤلاء البشر ذوات مدركة لها عدة وسائل (اللغة جزء منها فقط) للاتصال بمحيطها، وإدراكه، والتفاعل معه، والفعل فيه، والانفعال به، واللغة مهمة في ذلك لأنها تعبر عن هذا الاتصال وتخبرنا بتفاصيله" (2).

ولهذا فإن اللغة لا ترتبط بالعالم الفيزيائي الذي يعيش فيه البشر، إنها ترتبط أساسا بتصوراتهم ورؤاهم، وهذا الارتباط لا يعكس حقيقة الواقع الذي يعيشونه، فهناك مستويات للإدراك المعرفي تكون اللغة فيه وسيطا بين ما يتصوره البشر وبين الواقع الخارجي، وهذا المستوى يبنيه المستعمل للغة، "بحيث يتم تحديده، في نفس الوقت، بواسطة الأشكال اللغوية التي نستخدمها في تركيب وإنتاج خطاب ما، وبواسطة مجموعة مرتبة من التلميحات الخارج لغوية التي تدخل فيها عدة أشياء من قبيل الخلفيات والتنبؤات والتجليات الذرية" (3).

1 يؤكد الولي محمد أن عبد القاهر الجرجاني ركز في كتابه الأسرار على دراسة الاستعارة، فهي " الصورة البيانية الأكثر أصالة في الشعر " الولي محمد الصورة الشعرية، ص56، وقد شاع هذا الرأي كثيرا في الأوساط النقدية حيث اعتبروا أن الاستعارة هي ذروة البيان العربي، مما أدى إلى إهمال بقية الصور البيانية بفعل هذا الشيع، ولسنا ندري لماذا هذا التركيز على الاستعارة في النقد الحديث والمعاصر، العربي والغربي، مع أن البلاغة العربية وإن كانت تنوء بقيمة الاستعارة إلا أنها لم تصنع صنيع هذا النقد. وهذا، كما أعتقد، من تأثير المذاهب النقدية الغربية التي لم تعرف البلاغة عندها إلا ما يعرف بالتشبيه البليغ الذي يسمونه استعارة، كما هو مبين في البحث.

2 جورج لاكوف: الاستعارات التي نحيا بها، مقدمة المترجم، ص6

3 المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص8

إن الاستعارة ليست استعمالاً للغة وتوظيفاً لها، إنها تصور للأشياء قبل كل شيء، إنها كامنة في النسق التصوري لكل منا، فالاستعارة لا ترتبط باللغة أو بالألفاظ، بل على عكس ذلك، فسيرورات الفكر البشري هي التي تعد استعارية في جزء كبير منها⁽¹⁾.

ولذلك فإن المجتمع الغربي عندما دخل مرحلة المادية والصناعة، وصار الناس يتقاضون الأجور عن ساعات عملهم، أصبحوا يقيسون الوقت بالمال، وهذا يعني أن نسقهم الفكري قد صار يرى الوقت مالا، فما ضاع من الوقت فقد ضاع من المال، "فلكوننا نتصرف كما لو كان الزمن شيئاً نفيساً ومورداً محدوداً، وكما لو كان مالا، فإننا نتصور الزمن بهذه الطريقة. وبهذا نفهم الزمن ونعيشه باعتباره شيئاً يستهلك ويصرف ويقاس ويستمر بصورة جيدة أو سيئة، ويتم توفيره أو تضييعه"⁽²⁾.

أرسطو والاستعارة في النقد المعاصر:

يقول أرسطو: "إن أعظم شيء هو القدرة على صياغة الاستعارة" ثم قال: "وهذا وحده لا يمكن أن يُنقل إلى الآخر لأنه علامة العبقرية، إن صياغة استعارات جديدة يعني القدرة على رؤية التشابهات"⁽³⁾.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه أرسطو هو محل انتقاد شديد من المدارس الحديثة، لأنه يقوم على اعتبار أن الاستعارة أساسها التشبيه، والتشبيه لا يملك القدرة عليه إلا فئة من الناس، ولذلك تار عليه النقد الغربي الحديث منطلقاً من فكرة مناقضة تماماً لما قال به أرسطو، فالتشبيه لا تملكه فئة من الناس فقط إنه ملك مشاع لهم، ويكمن الاختلاف فقط في درجته، ف" واقع الحال أننا نعيش ونتكلم من خلال رؤيتنا للمتشابهات ولولاها لما قيض لنا أن نبقي، وعلى الرغم من أن بعض الناس قد يملك مقدرة على رؤية المتشابهات أكثر من غيرهم فإن الاختلاف بينهم في الدرجة فقط"⁽⁴⁾.

إن أرسطو لم يقصد إلى الحديث عن الاستعارة كما تناولها النقاد والبلاغيون العرب القدامى، ونخص بالذكر منهم عبد القاهر الجرجاني، وهذا ناتج عن سوء الترجمة لكلمة: *métaphore*، فهي تعني عند أرسطو "المجاز اللغوي" الذي يدخل تحته المجاز المرسل، "وهذا شيء قلما غاب عن الدارسين المحدثين،

1 جورج لايفوف: الاستعارات التي نحيا بها، ص 23

2 المرجع نفسه، ص 26

3 آ، أ، ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ترجمة سعيد الغانمي، ناصر حلاوي، إفريقيا الشرق المغرب، 2002، دط، ص 91

4 المرجع نفسه، ص 91

فهذا جون مولينو J. molino، يقول متحدثا عن الاستعارة عند أرسطو: إنه يميز في الإنشائية la poétique، بين أربعة أنواع من الاستعارات: من الجنس إلى النوع، من النوع إلى الجنس، من النوع إلى النوع، بواسطة التمثيل أو المناسبة.

ولقد أطلق على النوعين الأولين لاحقا اسم مجاز مرسل، والنوعان الأخيران هما وحدهما اللذان احتفظا باسم الاستعارة⁽¹⁾.

يقول الولي محمد معلقا على هذا: "إن الصرح الذي بناه الجرجاني لا نجد مقابله عند الفيلسوف اليوناني إلا بيتا أو لبنة صغيرة تدرج في صرح آخر هو صرح الإنسانية المكرسة لتحليل التراجيديا التي لم يتصورها الجرجاني الذي كان يتنفس في مناخ ثقافي مغاير"⁽²⁾.

ويذهب ريتشاردز إلى أن اللغة هي التي تكسبنا القدرة على الاستعارة، فنحن نتعلمها كما نتعلم أي شيء آخر، وينتقل ذلك كله إلينا عن طريق الآخرين، عكس ما كان يعتقد أرسطو من أنها لا يمكن أن تنتقل إلى الآخرين لأنها علامة من علامات العبقرية، فالرأي الذي يقول إنها شيء خاص هو رأي بعيد عن الصواب، وكذلك الرأي الذي يرى فيها شيئا إضافيا للغة، بل إنها (اللغة)، كما ذهب إلى ذلك "شيلي" أيضا، في جوهرها استعارية، وفي هذه الحالة فإن وظيفتها تغيير "العلاقات غير المدركة قبلا للأشياء وتعمل على إدامة هذا الإدراك أو الفهم"⁽³⁾، ولذلك فإن هذه العلاقات بين الأشياء هي علاقات غير مستقرة وغير ثابتة من زمن إلى آخر، "ومن ثم إذا لم يظهر شعراء جدد يعيدون خلق الارتباطات المتخلخلة فستصبح اللغة ميتة بالنسبة إلى أهداف التعامل الإنساني النبيلة"⁽⁴⁾.

الإدراك الاستعاري في البلاغة الغربية:

كيف تتم عملية الإدراك الاستعاري في الثقافة الغربية؟، إن الإدراك هنا يتم عن طريق تصور "الكيانات المنفصلة" انطلاقا من الذات وصولا إلى الغير، أي أن كل موجود له كيان مستقل عن بقية الموجودات، ثم إن هذا التصور يقوم كذلك على "التجربة" بين هذه الكيانات المستقلة ف "نحن نقوم بتجربة أنفسنا

1 محمد الولي: الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 1990، ص71

2 المرجع نفسه، ص71

3 أ، ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ص92

4 المرجع نفسه، ص92

باعتبارنا كيانات مستقلة عن باقي العالم، وباعتبارنا أوعية لها داخل وخارج، إننا ندرك أيضا الأشياء الخارجية باعتبارها كيانات، ولهذه الكيانات دائما (بحسب إدراكنا لها) داخل وخارج. فنحن ندرك ذاتنا باعتبارنا مكونين من مواد، من لحم وعظم مثلا. كما ندرك الأشياء باعتبارها مكونة من أنواع مختلفة من المواد، من خشب أو طين أو معدن... إلخ، كما ندرك عن طريق البصر واللمس عددا كبيرا من الأشياء باعتبارها تمتلك حدودا جلية. وحين لا تتوافر لهذه الأشياء حدود جلية نسقط عليها حدودا، وذلك عن طريق تصورنا باعتبارها كيانات" (1).

إن اللغة في نظر ريتشاردز وغيره من البلاغيين استعارة في أصلها، لا يمكن الفصل بينهما، "إن الاستعارة هي المبدأ الحاضر أبدا في اللغة، وهذا ما يمكن البرهنة عليه بالملاحظة المجردة، فنحن لا نستطيع أن نصوغ ثلاث جمل في أي حديث اعتيادي سلس دون اللجوء إلى الاستعارة" (2)، فالمجتمع يعيش بالاستعارات ويحيا بها.

ريتشاردز أبعد التشبيه عن الاستعارة:

إن ريتشاردز رفض فكرة "المشابهة" التي أقام عليها أرسطو نظريته الاستعارية ولذلك لم يذكر هذا العنصر في كيفية تشكل الاستعارة حين قال: "عندما نستعمل استعارة ستكون عندنا فكرتان لشيئين مختلفين تعملان معا، وتستندان إلى كلمة واحدة أو عبارة واحدة يكون معناها حاصل من تفاعل هاتين الفكرتين" (3).

إذن، أساس الاستعارة عند ريتشاردز أنها عبارة عن فكرتين تتحدان في فكرة واحدة، كما قال الدكتور جونسون، فيما نقله عنه ريتشاردز: "إن التعبير الاستعاري سمة رفيعة من سمات الأسلوب عندما يستعمل بشكل حسن لأنه يعطيك فكرتين في فكرة واحدة" (4)، فالاستعارة تصورٌ نفهم من خلاله تصورا آخر، وجل التصورات البشرية إنما تتم بواسطة الاستعارات.

وقد نجد بعض من عرفها وذكر في تعريفه التشبيه، إلا أن هذا التشبيه المذكور لا يمثل عنصرا أساسيا فيها، بل الذي يقوم عنصرا جوهريا هو الاختلاف بين الحامل والمحمول، وفي هذا الصدد نذكر بتعريف

1 جورج لايكوف: الاستعارات التي نحيا بها، ص78

2 آ، أ، ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ص93

3 المرجع نفسه، ص94

4 المرجع نفسه، ص95

تودوروف للاستعارة حين قال: "الاستعارة: استعمال كلمة بمعنى مشابه لمعناها الأصلي ومختلف عنه. الندم المفترس يثور في قلبي" (1).

فالمشابهة التي يتحدث عنه تودوروف لا تقوم أساسا في الاستعارة، على خلاف ما كان يقرره عبد القاهر الذي كان يعتبر "الادعاء" فيها أمرا لا تقوم إلا به، وعلى هذا المعنى (إبعاد التشبيه منها) يجب حمل تعريف العالم الألماني "هنريش لاويسبيرج" الذي يقول في تعريفها: "الاستعارة هي استبدال كلمة ذات دلالة حقيقية (المحارب) بكلمة يكون لمعناها الخاص علاقة مشابهة مع الكلمة المستبدلة (الأسد)" (2).

وتعريف العالم الألماني وإن ورد فيه مصطلح "التشبيه" إلا أن المشكلة لا تتوقف عند هذا الحد، فالبلاغة الغربية المعاصرة لا تحيل الاستعارة على معنى حقيقي تنطلق منه كما سنبين ذلك لاحقا، وهذا يوقعنا في إشكال كبير. أي أننا في الاستعارة الغربية لا نستطيع أن نميز بين المشبه والمشبه به، وفي هذا إلغاء صريح لركن التشبيه فيها الذي يقوم أساسا على العلاقة والقرينة.

العلاقة والقرينة في الاستعارات الغربية:

ولذلك فإن البلاغة الغربية المعاصرة لم تذكر الحديث عن "العلاقة والقرينة" في دراساتهم للاستعارات، وإنما أقاموا ذلك على تصور مادي فيزيائي (3)، فأساس الاستعارات والكنائيات التجريبية الفيزيائية (العالم الخارجي) فنحن "نتصور عادة ما ليس فيزيائيا من خلال ما هو فيزيائي، وبعبارة أخرى فنحن نتصور ما هو محدود بوضوح أقل عن طريق ما هو محدود بوضوح أكثر" (4).

والأمثلة التي نوردها في هذا الصدد، أن بعض الدارسين للاستعارات تعرضوا لتحليل بعض الأمثلة وقد خلا حديثهم عن العلاقة والقرينة، مع أن هذه الأمثلة المدروسة لا تخلو من هذين العنصرين، وهذا إن دل

1 محمد الولي: الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، ص 68

2 المرجع نفسه، ص 68

3 والسبب في ذلك أن الاستعارة في الثقافة الغربية هي تشبيه بليغ محذوف الوجه والأداة، والتفرقة بين التشبيه البليغ والاستعارة لفظية غير ذات دلالة صحيحة، مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، ص 134-135، ولم يفرق مصطفى ناصف بين التشبيه البليغ والاستعارة، وهذا أمر يثير الاستغراب حقا.

4 جورج لايكوف: الاستعارات التي نحيا بها، ص 79

على شيء فإنما يدل على أن العقل الغربي المعاصر لم يستطع الوصول إلى هذه المرحلة المتقدمة من الدراسة التحليلية للاستعارات، وهذه الأمثلة هي:

"هنري في المطبخ"، "هنري في الطيران"، "هنري في حالة وَجْدٍ"، وقد ركز التحليل على لفظة "في"، ففي المثال الأول لا وجود للاستعارة بالكلام محمول على الحقيقة، إن التصور "في" ينبثق مباشرة من التجربة الفضائية بشكل واضح المعالم والحدود، واللفظ "في" والتصور "في" يعتبران شيئاً واحداً في الجمل الثلاث إذ ليس لدينا ثلاثة تصورات مختلفة للتصور "في" أو ثلاثة مشتركات لفظية للفظ "في". لدينا تصور ينبثق واحد هو "في"، ولدينا لفظ واحد لتمثيل هذا التصور. إلا أنه لدينا تصوران استعاريان يحددان جزئياً المجموعات الاجتماعية والحالات العاطفية⁽¹⁾.

لقد تعجب ريتشاردز من أن البلاغة الغربية لم تستطع الوصول إلى مرحلة صياغة المصطلحات لموضوع الاستعارة على الرغم من أنها عملية مهمة في اللغة، بل لا تقوم اللغة إلا عليها، يقول: "من أغرب الأشياء حقا في هذا الصدد أننا لا نملك مصطلحات مميزة لهذين النصفين المكونين للاستعارة (...). ذلك أن المسألة كلها تتركز في مقارنة العلاقات المختلفة للنصفين المكونين لاستعارة بعضها مع بعض وفي حالات مختلفة، وسنقع في فوضى منذ البداية إن لم نعرف عن أي من هذين النصفين نتكلم"⁽²⁾.

ومجمل المصطلحات التي وضعت هي عبارات غير دقيقة من قِبَل: الفكرة الأصلية، الفكرة المستعارة، أو ما يقال أو ما يفكر فيه فعلا، وما يقارن به أو معه، أو الفكرة الضمنية والطبيعة المتخيلة، أو الموضوع الأساسي وما يشابهه، أو ما هو أكثر إرباكا (المعنى) والاستعارة أو الفكرة وصورتها.

يفترض ريتشاردز أن العالم كله استعارات، ويجب البحث عن المعنى في هذا الخضم، "إن عملية الاستعارة في اللغة والتبادلات بين معاني الكلمات التي ندرسها في الاستعارة اللفظية الواضحة المحددة قد فرضت من فوق على عالم مدرك هو نفسه نتيجة استعارة سابقة أو غير متعمدة، ولن نتعامل معها تعاملًا

1 جورج لاكوف: الاستعارات التي نحيا بها، ص 79-80

2 آ، أ، ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ص 97

صحيحاً إذا نسينا هذا الأمر. ويدعوننا هذا، إذا أردنا أن نأخذ نظرية الاستعارة أبعد مما أخذها رجال القرن الثامن عشر إلى أن تتوفر أمامنا نظرية عامة في المعنى" (1).

الاستعارات في البلاغة الغربية لا تقوم على الحقيقة:

ولهذا استقر أن الاستعارة لا بداية لها ولا نهاية، أي ليس لها معنى أولي حقيقي تنطلق منه، إن "أية معالجة للاستعارة بوصفها مركز نشاطنا اللغوي ستكون إحدى نتيجتين، فإما أنها ستذيب الاستعارة تماماً في الإبداع اللغوي غير محدود المعالم، أو أنها تختزلها لتجعل منها مجرد ممارسة بلاغية تافهة، حيث يحل المعنى الاستعاري محل المعنى الحرفي، وأن المعنى الحرفي هو الذي يستبقي المعنى الاستعاري ويسبقه في الوجود" (2)، ثم إنه إذا كان للاستعارة معنى حرفي تنطلق منه فإن ذلك سيوقعنا إما في شذوذ دلالي كما في قولنا: "أغمي على الزهرة"، أو في حالة تناقض كما في قولنا: "الوحش الإنساني"، أو في حالة خرق للمعيار التداولي للنوعية وهذا ما يؤدي بنا إلى إثبات مزيف كما في قولنا: "هذا الرجل حيوان" (3).

والتأويل الاستعاري والمعنى الحرفي لا يمكن أن يجتمعا أبداً لأن العلاقة حينها ستكون علاقة تفاعل بين المؤول والنص والإطار العام الذي تحكمه المعارف الموسوعية لثقافة ما، بعيداً عن قصدية المتكلم أو صاحب النص، "فبإمكان المؤول أن ينظر إلى أي ملفوظ نظرة استعارية شريطة أن تسعفه في ذلك الموسوعة. ولهذا، سيكون من الجائز أن نؤول الجملة التالية: "جان يأكل تفاحته كل صباح" كما لو أنه يرتكب، من جديد، خطيئة آدم كل صباح" (4).

1 أ، ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ص108

2 جان جاك لوسيركل: عن اللغة، ترجمة محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2005، ص270

3 أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي بيروت، ط2، 2004، ص147

4 المرجع نفسه، ص160

وإلى هنا يصل ريتشاردز إلى تعريف الاستعارة بقوله إنها: "التي تُعطي فيها الكلمة (...) فكرتين بدلا من فكرة واحدة، وحيث تمتزج الاستعمالات المختلفة للكلمة في استخدام واحد، فننتحدث عن شيء وكأنه شيء آخر" (1).

ويؤكد ريتشاردز على ذلك التفاعل بين الحامل (المشبه به) والمحمول (المشبه) ولا يمكن للاستعارة أن تكون إلا بهذا التفاعل، "إن الحامل مجرد زخرف للمحمول، وما كان له أن يتغير بواسطته، بل إن تعاون كل من المحمول والحامل يعطي معنى ذا قوى متعددة، ولا يمكن أن ينسب إلى أي منهما منفصلين" (2).

فالاستعارة إذن ليست بين الألفاظ وإنما هي بين الأفكار والتصورات، ومن الغريب أن ريتشاردز يؤكد أن وجه الشبه قد لا يكون في واحد من الحامل أو المحمول، بل إن الذي يوجده هو المستعمل، ففي حديثه عن أنواع الاستعارة يؤكد ريتشاردز هذا المعنى الذي ذكرناه، يقول: "يمكن أن تقسم الاستعارات عموما إلى نوع يقوم على وجود علاقة تشابه مباشرة بين الطرفين، المحمول والحامل، ونوع يقوم على وجود موقف مشترك نتخذه (الأسباب عرضية خارجية) نحو الطرفين المكونين للاستعارة" (3).

إن اللفظة الواحدة في البلاغة الغربية يمكن أن تحمل على الحقيقة كما يمكن أن تحمل على المجاز، لأنه "ليس من السهل دائما أن نقرر إن كانت اللفظة قد استخدمت بدلالة حرفية أو مجازية استعارية" (4)، والسبب في ذلك أنه "كما أن بمقدور اللفظة أن تحمل استعارات عديدة في وقت واحد أيضا، يمكنها أيضا أن تجمع في معنى واحد مجموعة دلالات مختلفة، وهذه مسألة ذات أهمية، طالما أن كثيرا من سوء الفهم سببه اعتقاد أنه إذا كان للفظ أن تعمل باتجاه واحد، فإنها لا يمكن في الوقت نفسه أن تعمل باتجاه آخر، ويكون لها معنى ثان" (5).

وعلى هذا ندرك حقيقة الخلفيات الفكرية التي تركز عليها المنظومة الغربية، إنها لا تميز بين الوضع الحقيقي لعبارة ما من الوضع المجازي لها، ونتج عن ذلك أن اللفظة الواحدة قد تكون حقيقة ومجازا في

1 أ، ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ص 112

2 المرجع نفسه، ص 101

3 المرجع نفسه، ص 114

4 المرجع نفسه، ص 115

5 المرجع نفسه، ص 115

نفس الوقت وفي موضع واحد، ونتج عنه أيضا أن فهم الاستعارة عملية صعبة ومعقدة، وهذا المذهب الغربي كان مستندا على ما عرف بـ "تيار الدلالة المعرفية" وهو تيار يبحث في كيفية حدوث المعاني وتحفيزها فهو "يستند على مركزية البعد المعرفي عند البشر في قيام المعاني اللغوية وتأويلها والمعاني غير اللغوية على السواء، أي إسناد معنى إلى شيء ما، أي إدراكه، بحيث يصبح الإدراك مرادفا لإسناد المعنى وقيامه"(1).

فالعملية الاستعارية تختلط فيها الأمور بين الحامل والمحمول، حيث تقع الاستعارة في عبارة واحدة تارة في المحمول وتارة في الحامل، وهنا يضيع القارئ في إدراك المشبه به والمشبه والتمييز بينهما، والمثال على هذا الذي بيناه تحليل ريتشاردز لأبيات "دنهام" في وصف نهر "التيمس" التي يقول فيها:

أوه، هل لي أن أتدفق مثلك، وأن أجعل مجراك

مثلي الأعلى، كما هو موضوع شعري،

ومع أنك عميق فأنت صاف، ومع أنك رقيق فلست بكليل أو فاتر

فأنت قوي بلا غضب، ومملوء بلا تدفق(2).

يقول ريتشاردز في التعليق على هذه الأبيات: "هنا يمكن القول أن تدفق ذهن الشاعر هو المحمول (المشبه) والنهر هو الحامل (المشبه به)"(3).

ومما تجدر ملاحظته أننا نجد في البيتين الأخيرين تناوبا متكررا في المراكز المتعلقة بالمحمول والحامل، وفي اتجاه التحول بينهما، فالعبارة: ومع أنك عميق فأنت صاف، وصف حقيقي للحامل الذي هو النهر. وهو بشكل ثانوي وصف مجازي للذهن، وفي قوله: ومع أنك رقيق فلست بكليل أو فاتر، نجد أن لفظة: رقيق وصف حرفي للذهن، أي للمحمول، ومع ذلك فهو وصف استعاري للنهر، وقد جرى الأمر على نحو معكوس.

1 جورج لايكوف: الاستعارات التي نحيا بها، مقدمة المترجم، ص5

2 آ، أ، ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ص116-117

3 ونحن نلاحظ في هذا المقام أن المشبه به في الثقافة الغربية هو عبارة عن "فكرة" وليس "لفظة" يمكن الاستناد إليها في بيان العملية الاستعارية.

إلا أن لفظة: كليل أو فاتر، كما أعتقد، تمضي بعكس الاتجاه. فهي وصف حرفي للحامل واستعاري للذهن. أما قوله: فأنت قوي بلا غضب، فهي (...). وصف للذهن أولاً، ثم للنهر بلا شك، وأن: مملوء بلا تدفق، وصف للنهر ثم الذهن" (1).

ومما يجب ملاحظته على تحليل ريتشاردز لهذه الأبيات، أنه لم يستطع تصور التشبيه المقلوب الذي تنبه إليه البلاغيون العرب؛ إن ريتشاردز بهذه التحليلات إنما كان ينتقد فكر القرن الثامن عشر (2) الذي كان يقيم الاستعارة على التشبيه، ولهذا السبب أنكر أن تكون هناك علاقة تشابه بين الحامل والمحمول (الذهن والنهر) فكل العبارات التالية: عميق، صاف، رقيق، قوي، مملوء، إذا مضينا في دراسة "معانيها وإيحاءاتها" بكونها أوصافاً للمجرى والذهن بعناية، سنجد أن التشابهات بين الحامل والمحمول لا قيمة لها في تفسير النص، وأن النهر (الحامل) إنما جاء به لمجرد أن يكون وسيلة لوصف الذهن بما لا يمكن أن يوصف النهر به" (3).

إن العلاقة بين الحامل والمحمول عنده لا تقوم على التشابه بل على الاختلاف، وهو أهم من التشابه، يقول: "إذ لا ينبغي أن نحصر التفاعل بين المحمول والحامل، كما هو الحال في القرن الثامن عشر، على مجرد التشابهات بينهما. فهناك تباين أيضاً" (4)، فعمل الحامل في المحمول هو خلق الاختلافات لا التشابهات، وهذا ما أكد عليه ريتشاردز حين يقول: "غير أن التحوير المتميز الذي يصيب المحمول ويحققه الحامل، إنما هو في الغالب متأت بفعل الاختلافات أكثر من التشابهات" (5).

إن الاستعارة لا تتطرق من الألفاظ والعلاقات الموجودة بينها، بل هي تقوم على التأويل "إن التأويل الاستعاري يستند إلى المؤولات، أي إلى وظائف سيميائية تصف مضمون وظائف سيميائية أخرى" (6)،

1 آ، أ، ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ص 117

2 الاستعارة في القرن الثامن عشر كانت تقوم على فكرة التشابه بين الحامل والمحمول، حيث الفكرة هي الطرف الأكثر أهمية في الاستعارة، ولهذا يقول "أندريه برينتون" زعيم السريانية الفرنسية: "إن غاية ما يطمح إليه الشعر هو أن يقارن بين شيئين متباعدين في خصائصهما وصفاتهما إلى أبعد حد، أو أن تجمع بينهما بأية طريقة كانت على نحو فجائي ومثير للدهشة". آ، أ، ريتشاردز: فلسفة الاستعارة، ص 119

3 آ، أ، ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ص 118

4 المرجع نفسه، ص 122

5 المرجع نفسه، ص 122

6 أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 150

إن سؤال الاستعارة يقوم على "كيف" وليس على "ماذا"، فإذا ما أرنا أن نعرف كيف استطاع الكاتب أن يخلق استعارة جديدة في النظر إلى العالم فيجب أن نطرح السؤال مصدرا ب: كيف، وليس ب: لماذا، وهذا ما يسمح لنا بتأويلها، "إن الاستعارة، بمجرد ما تؤول، فإنها تفرض علينا النظر إلى العالم بطريقة جديدة، ولكن من أجل تأويلها علينا أن نتساءل "كيف" وليس "لماذا" ترينا العالم بهذه الطريقة الجديدة" (1)، وهذا لأن الاستعارة هي اختيار الكاتب وتعبير عن عالمه التأويلي لا السيكلوجي، "إن فهم الاستعارة هو أيضا، وبشكل لاحق، فهم لماذا اختارها صاحبها ولكن الأمر هنا يتعلق بوقع تابع للتأويل. إن العالم الداخلي للمؤلف (باعتباره مؤلفا نموذجيا) هو بناء لفعل التأويل الاستعاري، وليس واقعا سيكلوجيا (وهو أمر لا يمكن العثور عليه خارج النص) يبرر التأويل ذاته" (2).

والتأويل الاستعاري لا ينصب على عبارة أو جملة في النص، وإنما يسعى أصحابه إلى تأويل كلي للنص يكون تأويلا استعاريا، ولهذا فإن تأويل مقطع من قصيدة بول فاليري، إنما يعتمد على مقطع واحد فيها ثم يعمم الحكم على جميع ما في النص من جمل، والمثال على هذا الذي ذكرناه مقطع من قصيدته: "المقبرة البحرية" التي يقول فيها:

وذلك السطح اللازوردي الهادئ

الذي تمشي فوقه الحمام

يرتجف بين أشجار الصنوبر والقبور

البحر، البحر، ودائما هو البحر.

يقول إيكو معتمدا على ما ذكرناه، معلقا على هذه الأبيات من القصيدة: "إن فاليري يضمن البيت الأول ملفوظا يمكن التعامل معه تعاملًا حرفيا، وذلك لعدم وجود أي شذوذ دلالي في وصف سطح تمشي فوقه الحمامات. ويقول البيت الثاني إن هذا السطح يخفق، فالعبارة يمكن أن توحى (بشكل استعاري هذه المرة) بأن حركة العصفير فوق السطح تعطي انطباعا بأن السطح يتحرك. ولن يصبح الملفوظ استعاريا إلا في

1 أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 159

2 المرجع نفسه، ص 159

البيت الرابع عندما يؤكد الشاعر أنه يوجد أمام البحر: إن السطح الهادئ هو البحر، أما الحمامات في أشرعة البواخر، فإلى أن يذكر البحر، فإن البعد الاستعاري سيظل غائبا" (1).

ويقول في موضع آخر معلقا على نفس الأبيات: "لقد كان على القارئ، كما أشرنا إلى ذلك، أن ينتظر البيت الرابع ليكتشف، من خلال تفاعل تأويلي، أن هذا السطح الهادئ الذي تمشي فوقه الحمام هو البحر الذي تنتشر فوقه الأشرعة البيضاء" (2).

ولذلك فإن معيار التأويل المشروع عند إيكو لا يمكن أن يأتي إلا من السياق العام الذي يرد فيه الملفوظ، وهنا تلعب الثقافة دورا مهما في التأويل الاستعاري، خاصة الثقافة المادية، عند القارئ الغربي، فإن ألوان الأسطح تختلف من بيئة غربية إلى بيئة غربية أخرى، إذ "إن الصدمة ستكون أقوى عند قارئ إيطالي أكثر مما هي عليه عند قارئ فرنسي، فالإيطالي يفكر في سطوح بلاده ذات اللون الأحمر، وبعد فترة سيدرك (...) أن الاستعارة ممكنة إذا كان للبحر خصائص السطوح الفرنسية، وهذه السطوح هي من الأردواز" (3).

ثم يصل إيكو إلى النتيجة الموجهة في التعبير الاستعاري، إنه لا يخضع لـ "قصديّة المؤلف" بل إلى "قصديّة النص"، يقول: "وتبعاً لذلك فإن الاستعارة هي ظاهرة إيحائية من جهة نظر ميكانيزماتها السيميائية داخل لسان وفي فترة زمنية ما من تطور هذا اللسان، لا من جهة نظر قصديّة المؤلف" (4).

الاستعارات الغربية أساسها التناقضات:

من هذا المنطلق قرروا أن الاستعارات يجب أن تقوم على التناقضات، هذه التناقضات إنما تكون داخل نسق كلي، وتكون الاستعارات هي الممثلة للأنساق الجزئية، وعلى هذه الأنساق الجزئية أن تكون متناقضة مع النسق الكلي، مثاله: "الفضيلة فوق، والرذيلة تحت، وينتج عن هذه النسقية العامة الاستعارات التالية: إنه رجل ذو مشاعر راقية، إنه فوق كل الشبهات، إنه إنسان منحط وساقط، هذه الأمور تسقطني في عيون الناس، لن أنزل إلى هذا المستوى الدنيء، لقد سقط في أرذل الأخلاق ومدنيتها". والمقصود

1 أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 147-148

2 المرجع نفسه، ص 160

3 المرجع نفسه، ص 161

4 المرجع نفسه، ص 165

بالنسق الكلي هنا أن القيمة التي ينشدها الإنسان هي "العلو" ولذلك يجب أن تنتج استعارات متناقضة مع هذا النسق الكلي(1)، وهذا النسق الكلي يقوم على التجربة التي يعيشها كل واحد من الناس، "إنه لا يمكن لاستعارة ما أن تسعفنا في فهم تصور معين إلا بمقتضى أساسها في التجربة"(2).

وما دام النسق الكلي المهيمن على الثقافة الغربية هو الفوقية، نتج عنه الاستعارة التالية: السعادة فوق، "ولهذا نتحدث عن أوج النشوة وقمتها وليس عن عرضها، وبالفعل، فاستعارة السعادة فوق تشكل نسقا ينسجم مع استعارتي: الجيد فوق، والصحة فوق..."(3).

وقد لخص لوسيركل نظرية لايكوف وجونسون في الاستعارة قائلا: "ويشير لايكوف وجونسون إلى أن الاستعارات تشكل أنظمة أو عائلات: فالعبارة الاستعارية "السعيد فوق" نجدها متجسدة في عبارات لا حصر لها"(4)، ثم يضيف موضحا نظريتهما الاستعارية: "فالاستعارات تتكاثر كما يتكاثر الخيزران: عن طريق الساق الجذموري"(5)، وهذا الساق الجذموري له نوعان: نوع متكامل سميك، ونوع نحيف خطي، الأول ينمو بشكل كتل أو عناقيد تحت الأرض بينما ينمو الثاني بشكل خط مولدا أغصانا وبراعم جديدة كل مرة. والنتيجة من هذا التقسيم هو أن "النوع الأول خلاق ومولد فبإمكانه دائما إضافة عبارة جديدة إلى العنقود، بينما الآخر محدد وهو يمتلك فضائل السلطة والمرجعية والانتظام والذوق العام"(6).

الاستعارة تتم إذن، عن طريق التجربة الإنسانية التي نعيشها، ذلك أن تجربة الحديث مثلا معناه أن نضيف بشكل آلي وغير واع تجربتنا باعتبار الأبعاد الطبيعية لجشطلت الحديث: من يشارك فيه؟ دور من في الكلام (أي أي مقطع)؟ ما هو الطور الذي نجتازه في حديث ما؟... وهلم جرا. فبفرض جشطلت الحديث على ما يحصل نعيش تجربة الكلام والاستماع باعتبارها نوعا خاصا من التجربة، أي باعتبارها تجربة الحديث، وعندما ندرك أبعاد تجربتنا باعتبارها توافق، زيادة على ذلك، جشطلت الحرب نصبح

1 جورج لايكوف: الاستعارات التي نحيا بها، ص36

2 المرجع نفسه، ص37

3 المرجع نفسه، ص38

4 جون جاك لوسيركل: عنف اللغة، ص296

5 المرجع نفسه، ص296

6 المرجع نفسه، ص296

واعين بكوننا نشارك في نوع تجربة آخر، وهو الجدل. بهذه الوسائل نصنف التجارب الخاصة، ونحتاج إلى تصنيف تجاربنا من أجل أن نفهم، وذلك لكي نتمكن من معرفة ما يجب أن نفعله" (1).

وظيفة الاستعارات في البلاغة الغربية:

إن الاستعارات تساعدنا على حل المشكلات التي نعيشها، عن طريق "التشخيص"، أي تشخيص "المجردات" فلكي نفهم فكرة مجردة علينا أن نشخصها، فإذا شخصناها استقدنا منها وتقاديناها إن أردنا ذلك، والمثال على ذلك "فكرة التضخم"، "إن النظر إلى شيء مجرد، مثل التضخم، عن طريق ما هو بشري له سلطة تفسيرية تشكل بالنسبة لغالبيتنا، الوسيلة الوحيدة لإعطائه معنى" (2).

وهذا التضخم الذي ضربنا له المثال، تكمن طريقة تفاديه عن طريق التشخيص الاستعاري، فإذا قلنا مثلا: "أنجب التضخم جيلا من الانتهازيين" فإن هذه العبارة تدفع الحكومات والشعوب إلى محاربة هذه الظاهرة، "وهذه الاستعارة لا تعطينا فقط وسيلة دقيقة للتفكير في التضخم ولكنها تعطينا في الوقت نفسه، وسيلة لمحاربته وضبطه" (3).

والقضية المهمة في "التشخيص" هنا ليس هو إعطاء الأفكار المجردة معنى حسيا أو ماديا، وإنما إعطاؤها معنى بشريا منطلقا من الشخص الذي يستعمل هذه الاستعارات، أي أن تشخيص الأفكار بالاستعارة يعني إخضاعها ماديا للشخص الذي يستعملها، لأفكاره ونزعاته وميولاته، ف" التشخيص إذن، مقولة عامة تغطي عددا كبيرا ومتنوعا من الاستعارات حيث تنتقي كل منها مظاهر مختلفة لشخص ما أو طرقا مختلفة للنظر إليه. وما تشترك فيه كل هذه الاستعارات أنها تمثل مصادقات لاستعارات أنطولوجية، وأنها تسمح لنا بأن نعطي معنى للظواهر في هذا العالم عن طريق ما هو بشري، فنفهمها اعتمادا على محفزاتنا وأهدافنا وأنشطتنا وخصائصنا" (4).

1 جورج لايكوف: الاستعارات التي نحيا بها، ص 99

2 المرجع نفسه، ص 52

3 المرجع نفسه، ص 54

4 المرجع نفسه، ص 52

الاستعارة في البلاغة الغربية خرق للقواعد والضوابط:

من خلال ما تقدم عرضه عن الاستعارة يتبين لنا أنها لا تخضع للقوانين والقواعد، وإنما هي خاضعة لذات "المتبقي" (أي لا نهائية الدلالة، ثم إن دور الدلالة فيها دور سلبي، وإنما الشأن كله يعود إلى النحو، والسبب في ذلك هو أن كل شيء في الاستعارة قد يؤدي معنى) يقول لوسيركل: "فسيكون كافيا القول إن الاستعارة هي ذات المتبقي" (1)، ويقول مؤكدا عدم خضوعها للقوانين والقواعد: "فلا يبدو أن هناك نظرية للاستعارة كما هي لأنه ليس هناك نظرية للمتبقي" (2).

1 جون جاك لوسيركل: عنف اللغة، ص 269

2 المرجع نفسه، ص 269.

المتبقي هو الجانب الآخر للغة؛ الجانب الخارج عن القواعد والقوانين التي تحكم اللغة، الجانب الذي لم تقله اللغة، وقد سماه لوسيركل في كتابه عنف اللغة بـ: "المتبقي"، وهذا المتبقي يقوم على اللاشعور بمفهومه الفرويدي حين تكون زلات اللسان والتكآت، وفي هاتين الحالتين يكون النشاط اللغوي "خارجا عن قواعد اللغة وداخلا في منطقة المتبقي" لوسيركل: عنف اللغة، ص 12 مقدمة المترجم، ويقيم لوسيركل مقارنة مفصلة بين العقل الباطن الفرويدي وعمله في النفس وبين المتبقي وعمله في اللغة ككل، "فيري أنهما يتشابهان من حيث فوضويتهما وعصيانهما الأعراف والقوانين وابتهاجهما بذلك"، لوسيركل: عنف اللغة ص 12-13 مقدمة المترجم، المتبقي عند لوسيركل "جانب آخر للغة لا يخضع للنظام السوسيري وهو ذلك الجانب المظلم المنبعث من النصوص الشعرية والهديانية ومن إشراقات الصوفيين والمهوسين بالكلمات"، لوسيركل: عنف اللغة ص 16 مقدمة المترجم، إن مفهوم المتبقي هو اللعب باللغة ومع اللغة وهو الذي يهزم ويفكك نظام اللغة"، لوسيركل: عنف اللغة، ص 17 مقدمة المترجم، لأن اللغة ليست هي ذلك النظام المتكامل من الإشارات كما يقول دي سوسير وأتباعه، "بل هي مجال عمل لقوى متناقضة متصارعة وليست بناء مستقرا بل هي كيان مزرع يحمل بذور العنف"، لوسيركل: عنف اللغة، ص 18 مقدمة المترجم، وللعاميات دور مهم في عمل المتبقي ولها تأثير كبير على اللغة الفصحى، واللغة عنده تشبه الساق الجذموري المطمور في باطن الأرض (الجذمور) الذي ينمو بشكل منتظم وقد بين أن حال اللغة تشبه حال هذا الساق الحي الفوضوي غير المنتظم أكثر من تشبيهها بصورة البناء الهندسي المنتظم، لوسيركل: عنف اللغة، ص 18 مقدمة المترجم، ويقيم لوسيركل نموذجين على عمل المتبقي في اللغة، أحدهما يعرف بـ"البرتسة" وهي لفظة مشتقة من اسم العالم الفرنسي "جان بيار بريسيه" الذي كان معروفا بالهديان والهوسية، "ويقوم هذيان بريسيه اللغوي ليس على الاشتقاق بل على التحليل المتعدد، حيث يتم تحليل الكلمة الواحدة اشتقاقيا مرات متعددة"، لوسيركل: عنف اللغة، ص 18 مقدمة المترجم، أما الثاني فيعرف باسم "الولفسة" وهي مشتقة من اسم "لويس ولفسون" العالم الأمريكي الفصامي، وقد كان لا يطبق سماع لغته الأم؛ الإنكليزية، "وكان يقوم بترجمة فورية للكلمات معتمدا على أصواتها، وفي كهذا نشاط يقوم اللاعب بالكلمات بالاشتقاق متعابثا ومتلاعبا بمعاني الكلمات ومقاطعها"، لوسيركل: عنف اللغة، ص 19 مقدمة المترجم.

والاستعارة بهذا الاعتبار انحراف عن قواعد اللغة المتعارف عليها سلفا وخروج عن مألوفها(1)، "فلئن كان الأمر كذلك فلن يكون من السهل أن نضع من مرتبة الاستعارة لنجعلها في مرتبة مجرد صورة بلاغية تكون بمثابة خطيئة ترتكب ضد نظام اللغة أو مجرد مصادفة سعيدة"(2).

وقد أكد إيكو هذا المعنى حينما اعتبر الاستعارة تتمحور حول مفهومين اثنين: "الأول هو أن اللغة آلة تحكمها القواعد وأن الاستعارة هي عطل يصيب هذه الآلة، مما يسمح بمقدار محدود من الإبداع، والثاني هو أن اللغة بطبيعتها ومن مبدئها، استعارية، وما القواعد والأعراف إلا محاولات متأخرة للحد من وفرة هذا الإبداع"(3)، كما أكد على أن الاستعارة لا تقوم على المعنى الحرفي ولا تنطلق منه، بل إنها خرق للقواعد والعادات التعبيرية السابقة والأعراف البالية، ف"بقدر ما يكون الابتكار الاستعاري أصيلا، بقدر ما يؤدي إلى خرق العادات البلاغية السابقة فمن العسير ابتكار استعارة جديدة استنادا أي إلى قواعد معروفة"(4)، وعليه يجب إبعاد المعنى الحرفي لأن "المتلقي يؤول ملفوظا ما تأويلا استعاريا عندما يدرك عبثية المعنى الحرفي"(5).

إننا لا نعرف عن الميكانيزمات التي تنشأ بها الاستعارات شيئا، وغالبا ما ينتج المتحدث استعارات عن طريق الصدفة، أي عن طريق تداعيات فكرية لا يمكن التحكم فيها، وهذا يدفعنا إلى دراسة الميكانيزمات التي تحدث بها هذه الاستعارات، ومنها أننا يجب أن نقرأها وكأننا نسمعها أول مرة.

1 وليس خروجا عن قواعد النحو الأساسية، ذلك أن الدراسات اللغوية الغربية المعاصر تدور كلها حول السؤال التالي: من الذي يتكلم؟ هل هو الشخص بذاته أم أنها اللغة؟ هل المتكلم يسيطر على اللغة (الأداة) أم أن اللغة تلعب دورا أساسيا في عملية التعبير؟ يرى لوسيركل أن "نظام اللغة ليس هو اللغة ككل بل إن الكثير من الأنشطة الإبداعية في اللغة تقع خارج هذا النظام" وعلى هذا فقد رفض المبدأ الذي قال به سوسير القاضي بالفصل بين نظام اللغة وبين النشاطات الإبداعية الأخرى، وقد رفض كذلك ما ذهب إليه رومان ياكسون حين اعتبر أن الكلام لا يتألف من أصوات بل من فونيمات وهي مجموعة من الخصائص الصوتية التي تستعمل في لغة ما لتمييز بين الكلمات ذات المعاني المختلفة. لوسيركل: عنف اللغة، ص11 مقدمة المترجم.

2 جون جاك لوسيركل: عنف اللغة، ص268

3 المرجع نفسه، ص269

4 أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص145

5 المرجع نفسه، ص147

والمثال الذي يضره إيكو على ذلك هو الاستعارة الإحيائية التالية: "قدم الطاولة"، يقول معلقا عليها: "إننا لا نستطيع وضع هذا الدال حيال هذا المدلول إلا إذا كنا نتصوره لأول مرة، ونفهم بالتالي لماذا اختار مبتكر هذه الاستعارة الإحيائية القدم عوض الذراع مثلا. إننا بهذا الاكتشاف نكون ضدا على الأوتوماتيزمات اللسانية، نرى أن الطاولة كيان مؤنس" (1).

ومن الصعب جدا عند إيكو أن ندرك معنى حرفيا تحيلنا عليه العبارة التالية: "عيون مضيئة"، إلا أننا إذا طلبنا من كهربائي أو مهندس معماري تحديد فحوى كلمة "مضيئة" فإنهما سيجيبان بأن الجسم المضيء هو الذي ينبعث منه الضوء.

إن الأساس الذي تقوم عليه هذه الاستعارة بهذا المعنى هو اللعب بألفاظ اللغة، وكل لعب هذا نوعه يعطي الجملة معنى استعاريا، وعليه فإن الاستعارة لا علاقة لها بالفكر وإنما علاقتها باللغة، ولا تعارض بين هذا والذي ذكرناه سابقا إذا اعتبرنا أن الفكر الغربي الحديث يقوم على أساس أن اللغة سابقة للفكر، فهي التي تبني أفكارنا وتصوراتنا وحياتنا. إن تغيير مواقع الألفاظ من الجملة هو الذي يحدد مغزاها، مثال ذلك جملة: هذا الرجل صامت، وجملة: هو رجل صامت، الجملة الأولى لا استعارة فيها، أما الثانية فتحمل معنى استعاريا لأن مواضع الألفاظ في الجملتين قد تغيرت (النعته هو الذي تغير موضعه في الجملتين)، "فما حصل في الجمل المذكورة هو تغير حاسم في التركيب النحوي متمثلا بتغيير موضع النعته فيها (...). ففي الجملة الأولى يأتي موضع النعته الإخباري ليشير إلى تأويل محدد وهو أن الرجل صامت الآن، بينما موضع النعته الوصفي اللصيق بالاسم في الجملة الثانية يشير إلى معنى أكثر شمولية أي أن الرجل هو من النوع الذي دأبه صامت" (2).

اللغة والاستعارة في البلاغة الغربية:

إن الذي يلعب في الاستعارة بهذا المفهوم ليس هو "المتكلم" بل إنها "اللغة"، وليس للدور الدلالي في نحو الاستعارة إلا دور سلبي، "فنحن ننسى مؤقتا أنه قد تكون هناك قيود دلالية، ونترك المجال للنحو يتكلم،

1 أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 146

2 جون جاك لوسيركل: عن اللغة، ص 275 - 276

والنتيجة هي أن أفكارنا تصبح بلا لون وخضراء" (1)، وهذا اللعب يقوم على "اللعب على الأصوات"، "فالاستعارة هي إقحام ألفاظ (قد تكون عشوائية) ضمن أطر نحوية متعددة جوانب الغموض" (2).

وأساس هذه الفكرة الغربية، هو ما ذهب إليه هوسيرل عندما ميز بين نوعين من الجمل: النوع الأول سماه "النوع التناقضي" ومثاله على هذا النوع هو: هذا الغراب الأزرق أخضر اللون، أما النوع الثاني فقد سماه: "النوع الهوائي" وضرب له مثالا بـ: يكون أخضر أزرق غراب هذا، والجملة التناقضية عند هوسيرل هي المصطلح الآخر للاستعارة، "وتحصل الاستعارة عندما تملأ خانة شكلية في الجملة من دون الالتفات إلى الترابط المعنوي في الجملة" (3)، فالاستعارة عنده لا تحصل إلا عندما لا تتطابق التراكيب الدلالية النحوية، ويعبر هوسيرل عن ذلك بقوله: "كلما كان هناك في تركيب الجملة مكان لاسم، كان بإمكانك أن تستعمل أي اسم ترغب فيه" (4)، والمثال على ذلك: "أمورا مذاق الصاعقة amora-legont de fondre" إذ إن "عبارة مذاق الـ...، هي إطار نحوي يمكننا أن نقحم فيه (في الخانة الفارغة) أي كلمة من صنف الأسماء" (5).

ونلاحظ نحن في هذا المقام أن الكاتب لم يستطع الخلاص من إسار السياق، وهو أمر خارج عن النحو بالمعنى الذي افترضه، فحاول جاهدا إعطاء توجيه مناسب لاختيار الكلمات، يقول: "وبحسب شروط هوسيرل، بعض هذه الأسماء يعطي معنى طبيعيا متماسكا، وكل ما علينا أن نفعله هو اختيار اسم لشيء يكون له مذاق معين (...). ولكن علي أن أعترف أنني لا أستطيع أن أتخيل بديلا مرضيا "طبيعيا" للفظـة "الصاعقة" في هذا السياق (فإذا قلنا "مذاق الخردل" ستكون العبارة حقيقية وصحيحة ولكنها لا تتناسب المقام في شعار إعلاني)" (6).

يؤكد لوسيركل أن الاستعارة التي تقوم على أن المشبه هو المشبه به ليست ذات انتشار واسع في البلاغة الغربية المعاصرة، وهذا في معرض رفضه لقضية التشبيه الذي كان يعتبر عنصرا أساسيا في النظرية

1 جون جاك لوسيركل: عنف اللغة، ص 281

2 المرجع نفسه، ص 297

3 المرجع نفسه، ص 282

4 المرجع نفسه، ص 283

5 المرجع نفسه، ص 284

6 المرجع نفسه، ص 287

الاستعارية للقرن الثامن عشر وما قبله عند الفلاسفة اليونان، لأن هذا النوع من الاستعارة لا يعطي أهمية لترتيب الكلمات في الجملة نحويًا، يقول لوسيركل في هذا الصدد: "وكان من نتيجة ذلك أن نوع الاستعارة المفضل في هذه النظرية، وإن كان لغير أسباب وجيهة، هو النوع الذي يقول: إن "أ" هو "ب"، وليس هذا النوع هو الأكثر إنتاجًا أو شيوعًا" (1).

وهذا النوع من الاستعارة يقوم على "الاستبدال"، بينما الاستعارة المفضلة عنده تقوم على "التركيب النحوي"، فالاستعارة الاستبدالية هي استعارة بالية وقديمة، بينما النوع الثاني "النحوي" هو المحور الأساسي الذي تركز عليه الاستعارة، لأنها في هذه الحالة تنتمي إلى "اللغة" على حد تعبيره. وتقوم نظرية الاستبدال على أنه لا تعتمد على أدوات الربط في الجملة لأنها تعتقد مباشرة أن "أ" هو "ب"، بينما تقوم نظرية "التركيب النحوي" على استعمال الروابط اللغوية النحوية. وعليه فإن "الاستعارة هي نتاج استغلال المتبقي للإمكانات النحوية التي يتيحها نظام اللغة" (2).

إن البلاغة الغربية المعاصرة تعتقد أن "أ" لا يمكن أن يكون "ب" أي انعدام الشبه بينهما، ولهذا رفضوا الاستعارات القديمة التي كانت تعقد تشابهاً بينهما، "إننا اليوم أصبحنا قادرين على فهم السبب الذي حدا بمعظم النقاد والفلاسفة الذين تناولوا الاستعارة، إلى الفصل بين الاستعارات والتشبيهات التي تعتمد على المقارنات. يقول دافيدسون: إن المقارنات صحيحة صحة لا تلفت النظر (فهناك دائماً معنى من المعاني يتشابه فيه "أ" و"ب")، بينما الاستعارات هي دائماً كاذبة (حيث "أ" لا يمكن أن يكون "ب")، وبرأيي إن الفارق هو فارق نحوي: إن التأثير الناجم عن مزج قوة التعبير والكذب ينتج عن مزج التراكيب ("أ" هو "ب"؛ "أ" التابع لـ "ب") التي تنتج الاستعارات" (3).

مصطفى ناصف والاستعارة الغربية:

يعتقد مصطفى ناصف أن التمثيل أو التشبيه في البلاغة الغربية لا علاقة له بالاستعارة، انطلاقاً مما كنا قد قررناه في الثقافة الغربية من أن الاستعارة لا تقوم على التشبيه، وهذا "لأن إصابة التشبيه ركن من

1 جون جاك لوسيركل: عنف اللغة، ص 277

2 المرجع نفسه، ص 281

3 المرجع نفسه، ص 287

أركان الشعر، أما الاستعارة فيكفي في أمرها التناسب الواضح القريب بين الأشياء، وكأنما كانت "الإصابة" فيها أيسر" (1).

وقد اعترض كذلك ناصف على تعريف أرسطو للاستعارة بأنها "لون من النقل يعترض الاسم أو الوصف فيجري على ما لا ينتسب إليه انتسابا حقيقيا" (2)، وهذا لأن الاستعارة عند أرسطو تقوم على التشبيه، وقد رفضها الفكر البلاغي الغربي، والاستعارة عند ناصف "تعتمد على ما في الكلمة من حمل أو خصب كامن، وبعبارة أخرى حين تستخدم الكلمة استخداما مجازيا تكتسب قوة لم يكن لنا بها عهد قريب" (3).

يؤكد مصطفى ناصف في هذا الصدد أن الاستعارة، اعتمادا على برجسون الذي يرى فيها حدسا، هي الحقيقة، وتحليلها غير ممكن، "إنها ليست تركيبا عقليا معتادا فيسهل تفكيكه إلى عناصره. إن عناصره الدقيقة لا وجود لها في خارج المقال الاستعاري ذاته" (4).

وما دامت الاستعارة هي فن الربط بين الأشياء، فإن معرفة نوع الارتباط بين هذه الأشياء أمر صعب جدا، لأن الشاعر في العملية الاستعارية يقوم بتعديل الواقع والمقولات الفكرية، ثم يجمع بينها ليشكل عالما خياليا خاصا به، فهي إذن بهذا المعنى لا تقوم على الأطراف المعروفة فيها: المستعار والمستعار له والمستعار منه، وإنما هي نوع من الدمج والتذويب لعناصر ومقولات فـ" ليس من الدقة التامة، إذن، أن تسمي أقدام الزمن، مثلا، تجسيما لمعنوي، فإن هذه العبارة لا تعدو أن تكون تقريبا، إنما يبدو أن الزمن والأقدام وغيرهما مقولات متفاعلة، وهذا التفاعل بينهما يخلق عالما متميزا من مدرك ذي قوام موحد" (5)، ولهذا فإن الشاعر "يعدل من فقه الزمن والأقدام، ويرتفع على المعنى المعروف لكليهما، محاولا خلق وحدة جديدة معقدة" (6).

1 مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، دار الأندلس القاهرة، ط1، ص46

2 المرجع نفسه، ص124

3 المرجع نفسه، ص125

4 المرجع نفسه، ص133

5 المرجع نفسه، ص137

6 المرجع نفسه، ص137

الاستعارة عملية حدسية:

والاستعارة تقوم على الحدس بالأشياء لا على "المشابهة الموضوعية" والحدس يعني سرعة الانتقال في الفهم، وهو "تعاطف يتجاوز المشابهة ولا يتقيد بها، فضلا على أن هذه المشابهة تقيد بما هو خارجي ظاهري" (1).

إن المشابهة بين الطرفين في الاستعارة ليست شرطا أساسيا فيها، يقول ريتشاردز: "إن الطرفين يشبهان رجلين يمثلان معا، نحن لا نفهم هذين الرجلين فهما أفضل بأن نتوهم أنهما يندمجان ليكونا رجلا ثالثا ليس أحدهما" (2).

الاستعارة والرمز في الفكر الغربي: ضياع المعنى (3):

الرمز وإرادة الخلق عند الشاعر:

مما امتازت به المرحلة الحديثة من حضارة الغرب أن الأسلوب الفني العام فيها يمتاز "بالتصدي لابتداع قيم أصيلة فاعلة يحاول بها هدم الوجود وإعادة خلقه من جديد، وكان أن حمل الفن الحديث إثم بروميثيوس لتحديه الخالق ومناقسته في مهمة الخلق" (4)، إن "الخالق الشاعر" يستطيع أن يداني الله في الإرادة دون القدرة على الخلق من العدم "ذلك أن المادة التي يحاول إعدامها تظل تملك في حال العدم قابلية وجود، هي، في مفهوم أفلاطون، نوع من الوجود، ويكون إذن صفاء التجريد الرياضي أفقا يقترب منه الشاعر، لكنه يستحيل عليه بلوغه. ومع ذلك فالشاعر يفوق إله الدين وإله أفلاطون في طلبه غاية الكمال لمخلوقه" (5).

1 مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، ص 140

2 المرجع نفسه، ص 1

3 ليس الغرض من هذه الجزئية إعادة إحياء ما مات من النظريات الغربية أو العودة إلى الماضي البعيد، بل نحن نرى أن هذه النظريات المعاصرة التي توصل إليها الفكر الغربي إنما هي نتيجة لما كان سائدا في هذه البيئة، بل وكثير من هذه النظريات هي محاولة لإعادة الماضي مع بعض التعديلات.

4 إيليا الحاوي: خليل حاوي في مختارات من شعره ونثره، دار الثقافة بيروت، ط 1، 1984، ص 121

5 المرجع نفسه، ص 126

إن الوجود في نظر مالارمي له خالقان: الأول هو الله، وقد خلق عالما من نوع معين يشوبه النقص والخلل وفيه الخير والشر (...). والخالق الثاني هو الشاعر، وهو ينطلق من العالم الأول الذي خلقه الله ليبنى عالما أفضل من الأول، فكلا الخالقين له إرادة الخلق، إلا أن الشاعر فاق الله في نوع الإرادة وقوتها ونوع الخلق الذي يسعى إليه الخالق الشاعر.

إن العالم الذي يسعى إليه الشاعر "عالم من المثل المجردة الثابتة ثبات الكينونة الخارجة عن نطاق الزمان والمكان، وهو يجرده بذاته لذاته فما يحتذي مُثلاً موجودة سابقا كما يفعل إله أفلاطون الصانع"(1). وهذه الفكرة التي بنى عليها الرمزيون مذهبهم تخالف فكرة الإعجاز في الثقافة العربية ذلك أن الشاعر عندهم يريد أن يتفوق على الخالق الأول بإبداعه بينما الشاعر العربي الأول بقي عاجزا عن أن يداني القرآن بنظمه العجيب، وكذلك الشاعر الثاني بعد دخوله في الإسلام حاول محاكاة الأساليب القرآنية لأنه يعلم أنها الأرقى والأبقى.

إن الرمزية تقوم على أفكار نيتشه التي تقضي بموت الإله وعندها يحل الشاعر أو الإنسان محل هذا الإله الضائع، ثم يستحيل بعد ذلك هذا الإنسان إلى نفس المصير المحتوم الذي حدث لإلهه، "لذلك تندغم صورته بصورة المسيح الإله الإنسان التي يتقمصها الشاعر الحديث فيصبح إلهها يحمل، وهو الكائن العابر، عبء الأبدية على عاتقه"(2).

وهذا يعني أن الثقافة الغربية الحديثة تقوم على الهدم ثم إعادة البناء، وأصل هذا الهدم "رد الأشياء إلى حكم العدم، لأن بدونه يستحيل الفعل الحر والخلق المطلق الأصيل، وينتفي بذلك آخر أثر لمحاكاة الواقع الإنساني، وللنظرات المألوفة التي يعكسها الإنسان على الطبيعة، أو يستمدّها منها، بما فيها قوانين العلم والماهيات الثابتة التي تتكشف عنها الأشياء عبر المجهر والمسبر"(3).

وهذا يعني هدم الإنسانية المعروفة (الحقائق المألوفة) وبناء إنسانية جديدة لا توجد إلا في أخيلة الشعراء الملهمين، وقد نادى بـ"لا إنسانية الفن" الفيلسوف الإسباني "أورتيجا" Jose Ortega y Gasset فقد "ألح

1 إيليا الحاوي: خليل حاوي في مختارات من شعره ونثره، ص126

2 المرجع نفسه، ص132

3 المرجع نفسه، ص121

على إفراغ الفن من المحتوى الإنساني، وتشويه الجوانب المألوفة من الأشياء حتى تفقد صفة المشاركة الإنسانية التي تنبئها المشاعر الأولية الفطرية" (1)، ولا إنسانية الفن ليست بدعة في نظره ابتدعها العصر الحديث، إنها "النزعة الوحيدة التي عرفت بها عصور الخلق العظيمة" (2).

إن الرمز في الثقافة الغربية قريب الشبه كثيرا من الاستعارة أو هو الاستعارة في وجهها الآخر، ولهذا أكد الولي محمد أن النوع الثالث من الاستعارة التي يستعار فيها المحسوس للمعقول أو المعقول للمعقول في البلاغة العربية، هو نفسه الرمز في النقد الغربي، لأن وجه الشبه لا يوجد في المحسوس بقدر ما هو موجود في ذهن المتلقي الذي عليه أن يبحث عنه، وبهذا تخرج الاستعارة أو الرمز من بعدها الدلالي إلى بعدها التداولي، يقول الولي محمد: "وبهذه يمكن أن نفهم مقصود "ميشال لوغيرن" متحدثا عن هذا النوع من الاستعارة الذي يسمى عنده رمزا طالما أن المستعار منه محسوس والمستعار له مجرد: إن الرمز يكسو هياكل اللغة ويسمح بكل التغييرات، والاستعارة تظل حبيسة محتوى اللغة ولكنها تمكن من أحد مفاتيحها" (3).

وهناك من يفرق بين الاستعارة والرمز، ويجعلها قابلة للتحديد والتميز بينما الرمز يتأبى على كل ذلك، إن الاستعارة "بالقياس إلى الرمز كالأسير في حظيرة قرين صريح أو متضمن في السياق" (4)، ثم يقول ناصف عن الفرق بينهما: "ففي الاستعارة قران مستتر، وفي الرمز وحدة ذاتية، واستقلال مكين يجعله السيد الأعلى في القصيدة" (5).

إن القصيدة الرمزية غير القصيدة الاستعارية، ذلك أن الأولى لا تقوم على الوعي ولا تخضع للقوانين، بل هي إطلاق للوعي النفس تسبح في عالم لا يدركه العقل، "ومغزى ذلك أن تتابع الصور في القصيدة

1 إيليا الحاوي: خليل حاوي في مختارات من شعره ونثره، ص 122

2 المرجع نفسه، ص 122

3 محمد الولي: الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، ص 73-74

4 مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، ص 156-157

5 المرجع نفسه، ص 157

الرمزية لا يخضع تماما لقانون الإدراك الواعي، والتزاماته، وتستحيل الصور، في أول نظرة، معرضا من معارض الوهم" (1).

والغريب أن الرمزية كمذهب أدبي اعتمدت على الغموض والإبهام والتشنت والتلاشي الذي لا يقود إلى بر الأمان في النهاية، يقول "غراهام هو:" ليس للرمزية كمصطلح أدبي معنى واضح، فهي ضباب مشع أكثر منها منطقة محددة" (2).

الرمز عبارة عن إشارة إلى عالم يسعى إليه الأديب لا علاقة له بالواقع، يستعمل فيه الأديب صورا قد تكون ملموسة، ولا يعبر بها الشاعر عن ما يختلج في نفسه بل يعبر بها عن عالم شاسع ومثالي "يتوق إليه الشاعر وهو عالم يعتبر العالم الواقعي بالنسبة له شبيها غير متكافئ، ومن هنا يكون الخطأ في محاولة مقابلة الرموز بعناصر العالم الواقعي" (3).

والفرق بين هذه الرمزية والمثالية الأفلاطونية أو الفكر المسيحي في القرون الوسطى، أن الرمزيين "جعلوا الوصول إلى العالم المثالي المرغوب فيه ليس عن طريق الأسرار الدينية ولكن عن طريق الشعر" (4).

وبهذا يكون الرمز عبارة عن ثورة على القيود والأعراف والتقاليد الأدبية والثقافية التي يعتبرها الرمزيون قيودا بالية، فهذا "فيرلان" أحد الرمزيين البارزين قد "حطم قيود النظم القاسية وحرر الشعر من قوالبه الجامدة، ولكنه لم يصل إلى الشعر الذي وصل إليه رامبو الذي ذهب بعيدا في محاولاته ليحرر الشعر من القافية والوزن وتبني القصيدة المنثورة. أما بول فاليري فهو الذي تقلب بين عالم الفكر والرياضيات من خلال شخصية "أم تيس" التي صنع من خلالها رموزا" (5).

1 مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، ص166

2 غراهام هو: مقالة في النقد، ترجمة محي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق سوريا، 1973، دط، ص157

3 تشارلز تشادويك: الرمزية، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1992، دط، ص11

مقدمة المترجم

4 المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص12

5 المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص14

والرمزية عندهم ليست استبدال شيء بشيء آخر بصورة فجأة وباردة كما شبه ميلتون نبوءات الشيطان المهزوم بأوراق الخريف التي تغطي الأنهار في فلومبروزا، "إنما عملية استخدام صورة محددة للتعبير عن أفكار مجردة وعواطف" (1).

وهذا الاستخدام لهذه الصور لا يكون بصورة صريحة أو مباشرة، بل "إن الرمز هكذا يقف وحده أمام القارئ الذي يعطي القليل أو لا يعطي أية إشارة عن الشيء المرموز إليه" (2)، ومن الأمثلة على ذلك قصائد بول فيرلان المعاصر لما لارميه التي تتحدث عن الريف الحزين، "هذه القصائد قصدت أن تكشف للقارئ عن حزن الشاعر العميق برغم أن قصائده نادرا ما تقرر صراحة أن هذا هدفها" (3).

العلاقة بين الرمز والاستعارة في البلاغة الغربية:

وهذه الضبابية التي سعى إليها الرمزيون دائما، لها علاقة بالاستعارة من حيث إن هذه الأخيرة لا تقوم على التشبيه كما قررنا سلفا، وهي إذ ذاك لا علاقة لها بالواقع أو المشار إليه أو المشبه إليه، فإذا انعدم المشبه به انعدم الفهم الواضح والصريح عن الفكرة، وعندها يكون القارئ أمام آراء غير بيّنة واضحة، وأمام صور غير مفهومة، وحينها سيقع في الخطأ حتما وسوء التأويل لهذه الصور.

والرمزية بهذا المعنى هي الأصل الأصيل للتفكيكية، أو قل إن التفكيك هو الامتداد الطبيعي للرمزية، وسيظل تعريف الرمزية بأنها "فن التعبير عن الأفكار والعواطف، ليس بوصفها مباشرة ولا بشرحها من خلال مقارنات صريحة وبصور ملموسة ولكن بالتلميح إلى ما يمكن أن تكون عليه صورة الواقع المناسب لهذه الأفكار والعواطف وذلك بإعادة خلقها في ذهن القارئ من خلال استخدام رموز غير مشروحة" (4).

والرمزية لها جانبان مهمان، متعلقان بالشاعر أو الأديب، الجانب الأول يطلق عليه الجانب الشخصي أو الإنساني (الرمزية الشخصية)، والجانب الثاني يطلق عليه "الرمزية المتجاوزة".

1 تشارلز تشادويك: الرمزية، ص 39

2 المرجع نفسه، ص 41

3 المرجع نفسه، ص 41

4 المرجع نفسه، ص 41-42

أما القسم الأول فهو ما عبرنا عنه سابقا من أن الأديب يستعمل صورا ملموسة أو غير ملموسة للتعبير عن عالمه الخاص الذي يعيشه.

وأما الرمزية المتجاوزة، ففيها يتجاوز الأديب العالم الشخصي، عالمه الذاتي، إلى عالم أكثر رحابة وعمقا، والذي تستخدم فيه الرموز الملموسة "ليس كرموز لأفكار ومشاعر خاصة تعتمل بداخل الشاعر، وإنما كرموز لعالم شاسع ومثالي يعتبر العالم الواقعي بالنسبة له شبيها غير متكافئ" (1).

وهذه الفكرة هي فكرة أفلاطونية رجعت إلى الشيوخ ثانيا في العصر الوسيط وحتى القرن التاسع عشر، حين خفت النزعة الدينية وأصبح الناس يسارعون إلى الهروب من الواقع الخشن الذي يعانونه، ولكن ليس عن طريق الأسرار الدينية ولكن عن طريق الشعر، يقول بودلير في "مذكرات جديدة عن إدجار بو": "إنه بالشعر ومن خلاله تدرك الروح الروعة الكامنة فيها وراء الحياة. إن القصيدة حين تتجح في جعل الدموع تظفر من عينيك فهذا دليل يؤكد على حقيقة أن القارئ يشعر بنفسه معزولا وحيدا في عالم غير متكامل ويشتاق أن ينطلق من هذا العالم إلى الفردوس الموعود الذي تكشف أمامه" (2).

وأمام هذه المعاني يرى الرمزيون أن الشاعر "نبي" أو هو "الشاعر الملهم"، أي أنه مزود بقوى تجعله يرى ما وراء الأشياء في عالم الواقع ويذهب إلى الجوهر المختبئ في العالم المثالي، "من هنا أصبح هدف الشعر هو أن يخلق للقارئ هذا العالم وراء الحقيقة وذلك بتحويل الحقيقة تحويلا عميقا عن الصورة التي نعرفها" (3)، ولكن ما هي هذه الحقيقة التي يقصدها الرمزيون، وما هو معيارها ومنطلقاتها، وأين نجد هذه المعايير والمنطلقات؟ (4).

1 تشارلز تشادويك: الرمزية، ص 42

2 المرجع نفسه، ص 42-43

3 المرجع نفسه، ص 43

4 نحن في هذا المقام لا ننكر أن يكون للشاعر القدرة على رؤية الحقائق وعلى سبر أغوارها، ولا ننكر كذلك أن يكون الشاعر أقدر من غيره على القيام بهذه المهمة، ولكن حتى تكون القضية واضحة، يجب أن نؤكد على أن الشعراء تختلف قدراتهم في إدراك هذه الحقائق إذا كانوا يعيشون في بيئة واحدة ويتكلمون لغة واحدة وينتمون إلى ثقافة واحدة، فما بالك إذا كان هؤلاء الشعراء مختلفون لغة وثقافة وبيئة وديانة، ونحن نقر أن هذه العوامل هي عوامل أساسية في إدراك الحقائق، فمن كانت هذه العوامل عند مبنية بناء صحيحا ومن منطلقات قوية أصيلة كانت رؤيته إلى الحقائق رؤية قوية سليمة وعلى العكس من ذلك، تكون الرؤية ضبابية إذا كانت هذه العوامل تستند إلى خلفيات هشة أو غير صحيحة، ونحن نقر أن الله

ولهذا السبب قرر الرمزيون أن الشاعر يعيد تقرير الحقائق في أذهان الناس إلى نمط لا يعرفونه، ما دام الشاعر ملهما ونبييا، وقد عبر مالارميه عن هذا الهدف "حيث يزعم أنه في شعره لم يخلق أية زهرة حقيقية ولكنها الزهرة التي لا تجدها بين أية زهور في هذا العالم الدوني وهي أيضا الزهرة بمعناها الجوهري"(1)، وقد عبر عن هذا المعنى كذلك حين قال: "إن الهدف الأساسي للشعر هو أن يخلق الجواهر الخالص الذي لا تشوبه أية شائبة من أصداء الحقيقة المحددة الملموسة والتي تحيط بنا"(2).

"الموسيقى" عند أصحاب المدرسة الرمزية:

يعادل الرمزيون بين الموسيقى والشعر ويفضلون هذه المعادلة على غيرها من المعادلات، إذ من المدارس الأخرى من يعادل الشعر بالنحت والرسم، وهذا ما كان يعتقد مالارميه ف" كل الفن يتطلع إلى حالة من الموسيقى"(3).

والموسيقى التي يقصده الرمزيون ليست موسيقى الوزن والقافية أو غيرها من أنواع الموسيقى، إنهم يقصدون موسيقى النفس، ولذلك لجئوا إلى الشعر الحر(4)، والسبب في ذلك أن الموسيقى لها الطابع الإيحائي الذي يتطلع إليه الرمزيون، وهي كذلك لا ترتبط بعنصر التحديد في المعنى الذي تستطيعه الكلمات. وأصل هذه الفكرة ترجع إلى أسطورة أورفيوس الذي يكون دائما حيث يكون الغناء.

ولهذا رفض رامبو في أحد رسائله عن الشعر الفرنسي كل أشكال مقارنة الشعر بغيره سوى الموسيقى، وعبر عن ذلك واصفا الشعر الفرنسي في عصره "إنه كله نثر مقفى"(5).

تعالى فضل العرب على غيرهم من الأمم لغة وديانة وأخلاقا ولهذا نزل عليهم القرآن ليتم ما كان ناقصا فيهم ويقر ما كان كاملا عندهم، وبهذا صاروا أفضل الأمم بما لديهم من قدرة على تصور الأشياء تصورا صحيحا قبل وبعد الإسلام.

1 تشارلز تشادويك: الرمزية، ص43

2 المرجع نفسه، ص43

3 المرجع نفسه، ص44

4 والغريب أنهم فعلوا ذلك ثورة على القواعد والتقاليد الشعرية البالية في نظرهم، إلا أنهم لم يتحرروا من الوزن والقافية والقيود العروضية في هروبهم هذا، وما دامت الموسيقى التي يقصدونها هي موسيقى النفس فأى نفس هذه التي تستطيع أن تضع القواعد والقوانين لجميع النفوس؛ وهذه هي العبثية والفوضى.

5 تشارلز تشادويك: الرمزية، ص45

ولهذه الخاصية رفض الرمزيون كل التقاليد والأعراف في قول الشعر، تلك التقاليد الجامدة، وركزوا على الجانب الصوتي للكلمات وإعطاء أهمية للجرس الموسيقي وشكل الكلمة في محاولة للاقترب من الموسيقى في إيمائها والبعد عن اللغة في دلالاتها ومعانيها، فالشعراء يسعون إلى استرداد ما خصم من الموسيقى، والموسيقيون يسعون إلى اختلاس خاصية الشاعر، "ولكن درجة التحرر من هذه التقاليد ونوعية هذا التحرر التي مارسها الشعراء الرمزيون بالطبع تختلف من شاعر لآخر، فإن بودلير، أقدم الرمزيين، لم يكن مجددا بدرجة كبيرة، وفيران لم يكن لديه الجرأة ليتخطى تحرير النظم إلى الشعر الحر، وأما رامبو فقد ذهب بعيدا عن هذه المحاولات المتواضعة ليحرر الشعر الفرنسي من قيود القوالب التقليدية للقافية والوزن وتبنى هو القصيدة المنثورة، أما بالنسبة لمالارمييه فبرغم أنه غالبا ما يبدو ملتزما بالإطار التقليدي فإنه في الواقع لا يقل تورية عن رامبو في طريقته التي توحى بالتناقض الحذر" (1).

إن، فالرمزيون كانوا يدعون إلى مذهب لا يمكن أن يتحقق في واقع الأرض "إذ كان من نصيب مالارمييه هدم الوجود دون إعادة بنائه، والحلم بتفسير أورفي للأرض ما برح أن استحال إلى حسرة راحت تشتد على الزمن حتى انتهت به إلى مرارة يأس قائم" (2)، ثم إن إخفاقه يعود في بعض أسبابه إلى تنكره للواقع "الذي يمد الشعر بحياة متنوعة متجددة متدفقة أبدا، وإلى طلبه العنيد لبلوغ أبعد مراتب الإرادة الواعية في عملية الخلق الشعرية" وهذا أدى به إلى أن "تصبح أحب الرموز إليه وألصقها بدخيلة نفسه تلك التي تمثل أشخاصا نرجسيين تأكل أحاسيسهم بعضها بعضا في صراع باطني مختنق يدفعهم إلى طلب الكمال في الموت" (3).

والنتيجة التي وصل إليها مالارمييه هي العدم والجمالية المطلقة المتجمدة في الصقيع، حينها أوصى تلميذه فاليري ونهاه عن إتباعه على طريق الهلاك المحتوم، وقد أصغى التلميذ "الصوت المعلم يصل إليه من الضفة الثانية عبر الهاوية فوعى العبرة بغريزته لكن ذهنه ظل يصبو إلى مثالية (العدم- المطلق) والوجود

1 تشارلز تشادويك: الرمزية، ص 45-46

2 إيليا الحاوي، خليل حاوي في مختارات من شعره ونثره، ص 128

3 المرجع نفسه، ص 128-129

البسيط الجوهر، اللازمي الثبات، وظل يعد الكون بواقعه المتكثر المتغير صدعا ولطخة في صفاء الوجود"⁽¹⁾.

1 إيليا الحاوي، خليل حاوي في مختارات من شعره ونثره، ص 129

"الاستعارة" و"التشبيه" في الفكر البلاغي العربي:

"التشبيه" عند النقاد المعاصرين:

لقد عاب بعض الباحثين المعاصرين العرب على النقد العربي القديم أنه أقام النظرية الاستعارية على فكرة التشبيه، وهذا التشبيه يقوم على عقد علاقة بين أمرين تظهر في أحدهما الصفة المرادة بصورة أقوى من الطرف الآخر، أي عقد مقارنة بين جميل وقبيح، وكبير وصغير، وعظيم وحقير (...) "ففي الفن تطلع الأشياء عن أنفسها هذه الطبقة السخيفة المقحمة، وتبرأ من التصنيف الذي تسيطر عليه مقررات جماعية واعتبارات عملية. وحين نُقِلَ على الشعر ننسى الدنو والعلو والعظم والقوة، فكل أولئك معايير وأثمان تعمي علينا السبيل الصافي المتحرر من تقدير يخلعه المنطق أو المجتمع العملي"(1).

ونظرية التشبيه في الفكر البلاغي العربي عندهم تقوم على مبدأ "التجريد"، وهو نزع الصورة من مساقها، فلن نستطيع فهم هذه النظرية المشهورة "فهما مستوعبا نافذا ما دمنا بمعزل عن نزعة التجريد المشهورة في الزخارف الإسلامية"(2). ثم إن رأس البلاغة العربية وإمامها لم يسلم من التخلص من هذا المبدأ، فبعد القاهر الجرجاني بالغ في تطبيق هذا المبدأ في تحليلاته الكثيرة للاستعارات العربية القديمة، "وليس أدل على صدق هذه القضية من أن القارئ لا يملك إلا أن يحس أصول الجمال في الفن الإسلامي من خلال صور عبد القاهر، من مثل التحليل البالغ، والتفصيل الدقيق، والتضخم الجزئي، بشكل يطلعنا على اجتهاد متواصل ينفي الاكتفاء بالمظهر الأول، فضلا على الميل إلى التناظر والتقابل، وتشويه الطبيعة أو تحريفها، ابتغاء إرضاء النزعة الأصلية إلى "التجريد" الذي يفوح من أمثلة عبد القاهر، وتحليله العميق لخواصها التي تجافي الحيوية القائمة على توثيق صلة الإنسان بالطبيعة"(3).

1 مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، ص59

2 المرجع نفسه، ص70

3 المرجع نفسه، ص70

إن مما هو مستقر في البلاغة العربية أن الحقيقة أسبق من المجاز، وهذا ما لم يرض الكثير من الباحثين العرب، لأنه "سرعان ما يسأل الإنسان نفسه: أستمتر هذه التصويرية إلى مبتدأ اللغة الأول، أم أن هناك فترة أخرى أبعد من تلك الفترات المعلومة ليس فيها مجازية قط؟" (1).

فالمشكلة إذن، تكمن في اللغة الأولى التي كان يتكلم بها الإنسان البدائي، ذلك الإنسان الذي كان يدرك الحقيقة كان يدرك النسب في الأشياء من حوله، ويربط بينها ربطاً أسطورياً. إن الاستعارة بهذا المعنى لا يمكن أن تتجسد إلا عند أولئك الشعراء الذين استطاعوا أن يستكنهوا مرحلة الطفولة اللغوية، "الشعراء هم الذين يردون الكلمات إلى أصولها المثوية المركبة، لأنهم يبصرون العلاقات بين الأشياء الخارجية المنفصلة والمشاعر والأفكار الداخلية الباطنة، وهي العلاقات التي يعبر عنها باسم الاستعارة" (2)، فالاستعارة بديل عن العلاقات بين الأفكار والأشياء التي لا يدركها إلا الإنسان البدائي أو من استطاع أن يصل إلى هذه الدرجة من الشعراء، فهناك شبه كبير في النقد الغربي بين الطفل والإنسان البدائي والشاعر فهم جميعاً يعملون "من خلال خيال انفعالي توحد ناره البيضاء بين أشياء منفصلة" (3).

المشبه والمشبه به في البلاغة العربية القديمة:

إن العلاقة بين المشبه والمشبه به في البلاغة العربية ليست علاقة آلية تقوم على الجمع المتعسف بينهما أو الجمع العشوائي، إن المشبه به "هو صورة من الصور التي احتفظت بها النفس ووعتها فإذا ما أثارها شيء استجابت ووثبت إلى اللسان. والنفس لا تحتفظ إلا بما هو موضع اهتمامها أو بما له منظر ومشهد لا يبرح يتجدد في القلب على حد ما قال أبو زبيد الطائي يفسر كثرة ذكره الأسد" (4).

وهذا يعني أن الشاعر في عملية التشبيه لا يتدخل في الأشياء ولا يغير من أحوالها وطبائعها "وإنما يقف بعيداً عنها يتأملها ويكشف ما بينها من علائق ويزيل ما بينها من تباعد" (5).

1 مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، ص 125

2 المرجع نفسه، ص 126

3 المرجع نفسه، ص 131

4 محمد أبو موسى، التصوير البياني: دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة، القاهرة. ط7، 2009، ص 88

5 المرجع نفسه، ص 226

ولهذا فإن الشاعر أو الناثر لا يعتبر القلة والكثرة، والقوة والضعف، والعلو والسفل، (...) في التشبيه لأن "من حق الوجه أن يشمل الطرفين دون أن يعتبر القلة منه والكثرة" (1).

إن الشاعر يحتفظ بما يراه في بيئته وفي الواقع من حوله ويتأمله ويطيل النظر إليه ويمزجه بنفسه وروحه وفكره حتى إذا وجد ما يثير ذلك الإحساس والفكرة بثه شعرا جميلا، وهذا ما حدث فعلا مع امرئ القيس حينما شبه صاحبه فقال:

نُضِيءُ الظَّلَامَ بِالْعِشَاءِ كَأَنَّهَا مَنَارَةٌ مُمَسَّى رَاهِبٍ مُتَبَبِّلٍ (2)

إن صورة منارة الراهب عند امرئ القيس "كانت من الصور التي احتضنتها هذه النفس الممزقة القلقة، وكانت تطيل تأملها وما وراءها من قرار وهناء عاش الشاعر ظامئا إليها" (3).

وهذا المعنى قد عبر عنه بشار بن برد حين سئل "بم فقت أهل عسرك في تهذيب ألفاظ الشعر، وحسن معانيه؟ فقال: لأنني لم أقبل كل ما تورده علي قريحتي، ويناجيني به طبعي، وبيعته فكري، ونظرت إلى مغارس الفطن، ومعادن الحقائق، ولطائف التشبيهات، فسرت إليها بفهم جيد وغريزة قوية، فأحكمت سبرها، وانتقيت حرها، وكشفت عن حقائقها، واحترزت من متكلفها ولا والله ما ملك قيادي قط الإعجاب بشيء مما أتى" (4).

وبناء على ذلك فقد عرف أبو هلال العسكري التشبيه تعريفا لا يعتمد على المفاضلة بين المشبه والمشبه به، حين قال: "هو الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر" (5)، وهو عند ابن رشيق "صفة الشيء بما قاربه وشاكله" (6)، أما عبد القاهر الجرجاني فقد عرفه بأنه: "أن تثبت لهذا معنى من معاني ذلك أو حكما من أحكامه كإثباتك للرجل شجاعة الأسد، وللحجة حكم النور" (7)، أما صاحب نقد النثر

1 شرف الدين الطيبي: التبيان في البيان، تحقيق ودراسة عبد الستار حسين زُموط، دار الجيل بيروت، ط1، 1996، ص351

2 امرؤ القيس: الديوان، ص116

3 محمد أبو موسى: التصوير البياني، ص88

4 الحصري القيرواني: زهر الآداب، ج1، ص151

5 أبو هلال العسكري: الصنائع، ص261

6 ابن رشيق: العمدة، ج1، ص241

7 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1988، ص68

فقد أكد على هذا المعنى حين قال: "وأما التشبيه فهو من أشرف كلام العرب وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم، وكلما كان المُشَبَّه في تشبيهه أطف كان بالشعر أعرف، وكلما كان بالمعنى أسبق كان بالحدق أليق" (1).

والسر الكامن في التشبيه لا يظهر في الأشياء التي يوجد بينها شبه ومماثلة، فالأمر هنا يسير ويستطيع الناظر أن يدرك العلاقة في مثل هذا التشبيهات، وإنما الأمر كله في ما لا يدرك وجه الشبه فيه عن طريق الأمور المحسوسة أو المشاهدة، إلى هنا فإن البلاغة العربية لا تفرق بين الأمور التي يتفق عليها جميع العقلاء، وتتفق فيها جميع العقول، وفي هذا المقام تستعمل البلاغة العربية عبارات دالة على ذلك، كما في قولهم عن "وجه الشبه" إنه عقلي في نوع من أنواعه، أي أنه مما يجوز عقلا الجمع بين الطرفين عن طريقه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هناك أمورا جرت عادة كل قوم أن تجمع بينها عن طريق التشبيه، وفي هذا المقام كذلك فإنهم يعبرون عن ذلك بعبارات دالة على ذلك، والمثال على هذا حديثهم عن الشبه المقلوب وهو المسمى بـ "الطرد"، يقول الطيبي في هذا الصدد: "فإن العادة أن يشبه حسن الطلعة بالبدر، والقدر بالقضيب" (2)، والمقصود بالعادة عادة العرب لا غيرهم من الأمم، فإن وافقهم غيرهم فيها أو خالفهم فهذا لا يقدح في منطقتهم في التشبيه أو غيره من أبواب البلاغة.

وإن خرج التشبيه عن الأغراض المعروفة في البلاغة العربية، إلى مجرد الجمع بين الشئين، فلا يهم أيهما يكون المشبه والمشبه به، وهذا ما أطلق عليه مصطلح "التشابه" لتمييزه عن التشبيه، "فإن أريد الجمع بين الشئين فالأحسن ترك التشبيه إلى التشابه ويكون كل واحد من الطرفين مشبها ومشبها به" (3).

به" (3).

والتشبيه من أساليب الحقيقة، لأن الكلمات فيه لم تنتزع من دلالاتها لتستعمل في شيء آخر، أما الاستعارة فهي من أساليب المجاز لأن الكلمة فيها جرت على غير ما هي له، ولذلك كان التشبيه عمادا لها وأساسا تتأسس عليه، وهو بهذا المعنى ليس عماد الاستعارة فحسب، إنه عماد الشعر كله، لكن صورته تختلف، وأساليبه تتباين قوة وضعفا، كما هو مبين في كتب البلاغة لهذه الأساليب والطرق.

1 قدامة بن جعفر: نقد النثر، دار الكتب العلمية لبنان، دط، دت، ص 58

2 شرف الدين الطيبي: التبيان في البيان، ص 355

3 المرجع نفسه، ص 356

ثم إن التشبيه مما لا يمكن الاستغناء عنه حتى في حياة الناس العاديين فكيف بالشعراء والأدباء، "ومسلكه في ذلك حبيب إلى الفكر وشبيه بالسحر وموصل إلى الغاية التي ينشدها الشاعر والبليغ، وهو على أي حال أصعب أنواع الشعر وأبعدها متعاطى وأشد ما تكلفه الشاعر صعوبة لما يحتاج إليه من شاهد العقل واقتضاء الحس وهو مستوعر المذهب ومقتل من مقاتل البلاغة"⁽¹⁾.

أجل إن التشبيه يحتاج إلى قدرة فائقة على الجمع بين الأشياء، وقد رفضته البلاغة الغربية ربما لأن شعراءها ليست لهم القدرة على البيان الذي تمتاز به اللغة العربية على غيرها من اللغات.

التشبيه أساس البلاغة العربية:

ثم إن حقيقة التشبيه كما ذكر الجاحظ لا تنصرف إلى المشبه به كما يزعم الكثير، وكما هو ظاهر في كتب البلاغة، لأنهم قصدوا من حديثهم عن التشبيه ما قصده الجاحظ وإن لم يصرحوا بذلك، إنها تنصرف إلى المشبه، لأن المشبه أجمل من المشبه به في نظر الشاعر، ولكنه يعتمد إلى التشبيه لتظهر بلاغته، يقول الجاحظ في هذا الصدد: "وقد علم الشاعر أن الجارية الفاتنة الحسن أحسن من الطيبة وأحسن من البقرة وأحسن من كل شيء تشبه به، ولكنهم إذا أرادوا القول شبهوها بأحسن ما يجدون (...) ومن يشك في أن عين المرأة الحسناء أحسن من عين البقرة، وأن جيدها أحسن من جيد الطيبة، ولكنهم لو لم يفعلوا ذلك لم تظهر بلاغتهم"⁽²⁾.

فالتشبيه على هذا أهم الوسائل لإظهار بلاغة الكلام، وفيه تتفاضل الشعراء بتشبيهاتهم، فالمسألة ليست ربطاً بين المشبه والمشبه به، إنها مسألة كلام بليغ وكلام أبلغ منه إلى أن نصل إلى أعلى درجات البلاغة، بل إلى درجة الإعجاز.

وفيه تقع المراعاة بين النسب في المشبه والمشبه به، ولهذا يقول المبرد: "فإنما ينظر إلى التشبيه من أين وقع. فإذا شُبَّ الوجه بالشمس والقمر فإنما يراد به الضياء والرونق، ولا يراد به العظم والإحراق"⁽³⁾.

1 الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ج1، ص132

2 أبو عثمان الجاحظ: رسالة النساء، ضمن رسائل الجاحظ، ج3، ص158

3 أبو العباس المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج2، ص358

وأحيانا يصل الشاعر إلى درجة من التشبيه لا يستطيع أحد من الشعراء من بعده أن يبلغ مبلغه، يقول الجاحظ: "قالوا: لم يدع الأول للأخر معنى شريفا ولا لفظا بهيا إلا أخذه إلا بيت عنتره:

وَحَلَا الدُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَ بِبَارِحٍ غَرَدًا كَفِعَلِ الشَّارِبِ الْمُتَرْتِمِ

هَزَجًا يَحْكُ زِرَاعَهُ بِزِرَاعِهِ قَدَحَ الْمَكِبِّ عَلَى الزَّنَادِ الْأَجْدَمِ" (1) (2)

"وسمع الفرزدق رجلا ينشد قول لبيد:

وَجَلَا السُّيُولُ عَنِ الطُّلُولِ كَأَنَّهَا زُبُرٌ تُجَدُّ مُتُونَهَا أَفْلَامُهَا" (3)

فسجد، فقيل له: ما هذا يا أبا فراس؟ فقال: أنتم تعرفون سجدة القرآن، وأنا أعرف سجدة الشعر" (4).

شروط التشبيه في البلاغة العربية:

لقد تحدث علماء البلاغة عن الأمور التي تجعل من التشبيه حسنا مقبولا أو قبيحا مردودا، وحديثهم في مجمله يقوم على اعتبارات عقلية وأخرى عرفية وأخرى مستندة إلى طبيعة اللغة العربية، ومن الأحوال التي تجعل التشبيه حسنا مقبولا ما يلي:

- 1- أن يكون التشبيه تفصيليا لأن المجلد أسبق إلى النفس والشيء بعد الطلب أعز من المنساق بلا تعب، وكلما كان التركيب أكثر تفصيلا كان أدخل في الحسن.
- 2- أن يكون المشبه به معقولا أو موهوما.
- 3- أن يكون نادر الحضور لأن المستطرف تستهش له النفس.
- 4- أن يكون التشبيه بعيد المتناول لا يدرك في بدء الفكرة لأن المعاني الفائقة لا بد فيها من بناء ثان على أول.

1 عنتره بن شداد: الديوان، اعتنى به وشرحه حمدو طمّاس، دار المعرفة لبنان، ط2، 2004م، 1425هـ، ص13

2 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص326

3 لبيد بن ربيعة العامري: الديوان، دار صادر لبنان، دط، دت، ص165

4 عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي: خاص الخاص، شرح وتعليق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1994، ص148

5- أن يكون سليما عن الابتذال لا تستعمله العامة كقولهم في السواد كالفحم والبياض كالثلج، لأن تجدد صورته في النفس أحب من مشاهدة معاد، وإذا علم أحوال الحسن علم أحوال القبح بالتقابل.

هذه أحوال الحسن، أما أحوال القبول التي هي أقل درجة من الحسن فهي أن يكون التشبيه وافيا بإفادة الأغراض المذكورة بأن يكون المشبه به أعرف بالوجه إذا قصد بيان حال المشبه، ومع العلم به مساويا له إذا قصد بيان مقداره، وأتم معنى فيه إذا قصد بيان إمكان الوجود، ونادر الحضور إذا قصد غرابته، والمردود بخلافه(1).

والاستعارة هي منتهى التشبيه وهو أصل لها، يقول عبد القاهر: "اعلم أن الاستعارة كما علمت تعتمد التشبيه أبدا"(2)، فالشعراء والأدباء إنما يفعلون ذلك على اعتبار أن الاستعارة "امتداد لعلاقة المشابهة، وإيذانا بأنها بلغت من القوة والوضوح مبلغا صار به الشيطان شيئا واحدا"(3).

والتشبيه عماد الاستعارة المفيدة عند عبد القاهر، فإذا لم يكن متوفرا فيها فإنها تدخل باب الاستعارة غير المفيدة(4)، من ذلك ما ذكره عبد القاهر في معرض التشبيه على ما كان وقع فيه الآمدي حين اعتبر قول مهلهل: "واسنَّبَ بعدك يا كليب المجلس" من الاستعارة، "فأطلق لفظ الاستعارة على وقوع المجلس هنا، بمعنى القوم الذين يجتمعون في الأمور، وليس المجلس إذا وقع على القوم من طريق التشبيه، بل على حد وقوع الشيء على ما يتصل به، وتكثر ملابسته إياه. وأي شبه يكون بين القوم ومكانهم الذي يجتمعون فيه؟ إلا أنه لا يعتد بمثل هذا، فإن ذلك قد يتفق حيث ترسل العبارة"(5).

1 شرف الدين الطيبي: التبيان في البيان، ص 357-362 بتصرف

2 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 55

3 محمد أبو موسى: التصوير البياني، ص 228

4 يعرف عبد القاهر الاستعارة غير المفيدة بقوله: "وموضع هذا الذي لا يفيد نقله، حيث يكون اختصاص الاسم بما وضع له من طريق أريد به التوسع في أوضاع اللغة، والتتوق في مراعاة دقائق في الفروق في المعاني المدلول عليها"، أسرار البلاغة، ص 30

5 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 402

ولهذا السبب نجد تعريف الاستعارة عنده أنها "ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل، والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والأذان"(1).

الاستعارة تقوم على الادعاء:

والشيء الذي أكد عليه عبد القاهر كثيرا أن الاستعارة ليست مجرد "نقل"، بل هي "ادعاء"، وإنما النقل عبارة عن خطوة أولى في العملية الاستعارية، وهو يقصد بـ "الادعاء" الاتحاد بين المشبه والمشبّه به إلى درجة تمكن المستعير من جعل أحدهما الآخر، يقول: "وفي الفعل والصفة شيء آخر، وهو أنك كأنك تدعي معنى اللفظ المستعار للمستعار له، فإذا قلت: قد أنارت حجته وهذه حجة منيرة، فقد ادعيت للحجة النور"(2)، ومعنى هذا أن الشاعر يجب عليه أن يسقط المشبه من البين ويدعي له الاسم الموضوع للمشبّه به كقولك: "رأيت أسدا تريد رجلا شجاعا، ووردت بحرا زاخرا، تريد رجلا كثير الجود فائض الكف، وأبديت نورا تريد علما وما شاكل ذلك"(3).

والنقل الذي يقصده عبد القاهر ليس هو نقل اللفظ المستعار بكل معانيه التي يحملها، بل إن هناك عملية اختيار تتم في عملية النقل هذه، فقد "جرت العادة بأن يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز: إن الحقيقة أن يقر اللفظ على أصله في اللغة، والمجاز أن يزال عن موضعه، ويستعمل في غير ما وضع له، فيقال: أسد ويراد شجاع، وبحر ويراد جواد.

وهو وإن كان شيئا قد استحكم في النفوس حتى إنك ترى فيه الخاصة كالعامة، فإن الأمر بعد على خلافه. وذلك أنا إذا حققنا، لم نجد لفظ "أسد" قد استعمل على القطع والبت في غير ما وضع له. ذلك لأنه لم يُجعل في معنى شجاع على الإطلاق، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسدا. فالتجوز في أن ادعيت للرجل أنه في معنى الأسد، وأنه كأنه هو في قوة قلبه وشدة بطشه، وفي أن الخوف لا يخامر، والذعر لا يعرض له، وهذا إن أنت حصلت، تجوز منك في معنى اللفظ لا اللفظ، وإنما يكون اللفظ مزالا بالحقيقة

1 المرجع نفسه، ص20

2 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص241

3 المرجع نفسه، ص223

عن موضعه، ومنقولا عن ما وضع له، أن لو كنت تجدُ عاقلا يقول: هو أسد، وهو لا يضر في نفسه تشبيها له بالأسد، ولا يريد إلا ما يريد إذا قال: هو شجاع. وذلك ما لا يشك في بطلانه" (1).

ولذلك فإن المسألة في حقيقتها في العملية الاستعارية في الفكر البلاغي العربي "نوع من الإدراك للأشياء، تتحول فيه عن طبائعها المألوفة، وتأخذ صورا جديدة، وحقائق جديدة (...). الاستعارة إذن تشكل الأشياء تشكيلا آخر، وتمحو طبائعها، وتعطيها مواصفات وأحوالا أخرى يفرغها الشاعر والأديب عليها وفقا لحسه وضروب انفعالاته وتصورات" (2).

إن عبد القاهر في هذه اللفتة الدقيقة قد استطاع أن يصل إلى حقيقة المقصود من هذا المصطلح (النقل) الذي استعمله النقاد والعلماء من قبله، وهذا ما أقر به هو نفسه حين قال: "واعلم أنه قد كثر في كلام الناس استعمال لفظ "النقل" في "الاستعارة"، فمن ذلك قولهم: إن الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على سبيل النقل (وهذه عبارة الرماني)، وقال القاضي أبو الحسن: الاستعارة ما اكتفي فيه بالاسم المستعار عن الأصل" (3)، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها.

ومن شأن ما غمض من المعاني ولطف أن يصعب تصويره على الوجه الذي عليه لعامة الناس، فيقع لذلك في العبارات التي يعبر بها عنه ما يوهم الخطأ، وإطلاقهم في الاستعارة أنها نقل للعبارة عما وضعت له، من ذلك، فلا يصح الأخذ به. وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم "الأسد" على "الرجل" إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بيّنا، لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة، لأنك إنما تكون ناقلًا، إذا أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك، ونفصت به يدك. فأما أن تكون ناقلًا له عن معناه، مع إرادة معناه، فمحال متناقض" (4).

وأساس الادعاء عند عبد القاهر هو أن بعض الأشياء فيها خواص معان لا توجد في غيرها، فإذا أثبت الإنسان خاصية الشيء للشيء، أثبت له اسمه، يقول: "واعلم أن العقلاء بنوا كلامهم، إذا قاسوا وشبهوا، على أن الأشياء تستحق الأسماء لخواص معان هي فيها دون ما عداها، فإذا أثبتوا خاصية الشيء لشيء،

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 366-367

2 محمد أبو موسى: التصوير البياني، ص 234

3 نقلنا هذه اللفظة كما وجدناها في الأصل.

4 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 434-435

أثبتوا له اسمه، فإذا جعلوا "الرجل" بحيث لا تنقص شجاعته عن شجاعة الأسد ولا يعدم منها شيئاً، قالوا: هو أسد، وإذا وصفوه بالتناهي في الخير والخصال الشريفة، أو بالحسن الذي يبهر قالوا: هو مَلَك، وإذا وصفوا الشيء بغاية الطيب قالوا: هو مسك، وكذلك الحكم أبداً.

ثم إنهم إذا استقصوا في ذلك نفوا عن المشبه اسم جنسه فقالوا: ليس هو بإنسان وإنما هو أسد، وليس هو آدمياً، وإنما هو مَلَك، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمٍ إِلَى نُورٍ﴾ (يوسف/31).

ثم إن لم يريدوا أن يخرجوه عن جنسه جملة قالوا: هو أسد في صورة إنسان، وهو مَلَك في صورة آدمي. وقد خرج هذا للمتنبى في أحسن عبارة، وذلك في قوله:

نَحْنُ نَرْكَبُ مِلْجِنًا فِي زَيِّْ نَاسٍ فَوْقَ طَيْرٍ لَهَا شُخُوصُ الْجَمَالِ (1) (2)

وهناك بعض الصور التي لا تقوم على "النقل" البتة، بل يجب أن تقوم الصورة على الادعاء، وهذا يدل على أنه أهم ركن في الاستعارة، وهو ما عرف فيما بعد بالاستعارة المكنية، يقول عبد القاهر: "واعلم أن في الاستعارة ما لا يتصور تقدير النقل فيه البتة، وذلك مثل قول لبيد:

وَعَدَاةَ رِيحٍ قَدْ وَرَعْتُ وَقَرَّةٍ إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا (3)

"لا خلاف في أن "اليد" استعارة، ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء، وذلك أنه ليس المعنى على أنه شبه شيئاً باليد، ويمكنك أن تزعم أنه نقل لفظ اليد إليه، وإنما المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال في تصريفها "الغداة" على طبيعتها، شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقبله ويصرفه كيف يريد. فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد استعار لها اليد. وكما لا يمكنك تقدير "النقل" في لفظ اليد كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ. ألا ترى أنه محال أن تقول: إنه استعار لفظ اليد للشمال" (4).

1 المتنبى: الديوان، ص122

2 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص433-434

3 لبيد بن ربيعة العامري: الديوان، ص176

4 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص435-436

القراءة المعاصرة للاستعارة العربية القديمة:

وهنا لا بد من الوقوف عند مسألة مهمة تتمثل أساسا في "قراءة التراث" عند الباحثين المعاصرين، قراءات تهمل الكثير من الجوانب الأساسية في أي مسألة تراثية تطرقوا إليها، والمثال على ذلك ما فعله الولي محمد عندما تعرض لنوع من أنواع الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني وهي أخذ الشبه من "الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني المعقولة"، ومثاله: استعارة القسطاس للعدل، يعلق الولي على هذا النوع من الاستعارة وأنه لا يقوم على التشبيه عند عبد القاهر، يقول: "ويظهر أننا مع هذا القسم لا نعثر على وجه الشبه متحققا في الطرفين. إذ كيف يمكن العثور على صفة مشتركة بين شيئين أحدهما حسي والآخر مجرد. أو بعبارة أخرى إننا لا نصل إلى إدراك العدل من الميزان إذا قصرنا نظرنا على هذا الشيء المسمى ميزانا"(1).

إلا أن الجرجاني يعلق على مثال يشبه المثال السابق (استعارة القسطاس للعدل)، يقول: "وهكذا إذا قيل في النحو: إنه ميزان الكلام ومعياره، فهو أخذ شبه من شيء هو جسم يُحَسُّ ويُشَاهَد، لمعنى يُعَلَّم ويُعَقَّل ولا يدخل في الحاسة، وذلك أظهر وأبين"(2).

ونحن هنا نلفت انتباه القارئ إلى قول الجرجاني "أخذ شبه"، فهذا يعني أن هناك شبيها بين هذا المحسوس والمعقول، أدركه من أدركه وغفل عنه من غفل عنه، ومثال آخر يضربه الجرجاني وهو "استعارة النور للحجة والبيان" فقد بناه الجرجاني على التشبيه حين قال: "فهذا شبه أخذ من محسوس لمعقول، ألا ترى أن "النور" مشاهد محسوس بالبصر، والبيان والحجة مما يؤديه إليك العقل من غير واسطة من العين أو غيرها من الحواس"(3).

ويقول عن "استعارة الظلمة للكفر والجهل": "لأنه لا شبهة في أن الشُّبّه والشكوك من المعقول، ووجه التشبيه أن القلب يحصل بالشبهة والجهل، في صفة البصر إذا قيده دجى الليل فلم يجد منصرفا، وإن

1 محمد الولي: الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، ص73

2 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص67

3 المرجع نفسه، ص66

استعيرت للضلالة والكفر، فلأن صاحبهما كمن يسعى في الظلمة فيذهب في غير الطريق، وربما دفع إلى هُلك وتردى في أهوية" (1).

فالاستعارة لا تقوم إلا على التشبيه، ولكن هناك من الشعراء من يستطيع الجمع بين المتباعدات، كما أن هناك من القراء من يستطيع إدراك هذه المتباعدات كذلك.

إن الجامع في التشبيه "يكون غالباً أوسع مدى من هذه التحديدات التي نذكرها، لأنه لا ينحصر فيما يدل عليه الطرفان من حيث ماهيتهما فحسب، وإنما يتسع لما يشير إليه المستعار منه الذي يفيض بكثير من المعاني والخطرات، وينعكس منها على المشبه كل ما يقتضيه السياق" (2)، ولهذا فإنه ليس من الممكن ضبط الجامع بين الطرفين في كثير من الصور ضبطاً جامعاً مانعاً، لترى هل يدخل في مفهوم الطرفين أو هو لازم لأحدهما، كما يذكره المتأخرون. والأهم في العبارة الأدبية ليس هو إدراك المعنى منها، وإنما تأملها وبيان وجه دلالتها، بل إن التأمل وإدراك تلك الكيفية هو ما ينبغي أن يعتد به في فهم الشعر" (3).

النقل والادعاء نشاط عقلي:

وهذا "النقل" و"الادعاء" هو عملية عقلية دقيقة جداً (4)، فنحن إنما نتصرف على طريق التأويل في جزء من مدلول الكلمة فحسب، ولو كانت الكلمة لا تعني إلا ما أردناه في الاستعارة لكانت صفة لا اسماً، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن المشبه لا يخرج عن صفات بني جنسه إلا في صفة الشجاعة مثلاً التي هي العلاقة الرابطة بين المشبه والمشبه به، وتبقى الصفات الأخرى ثابتة مستقرة، ولهذا فإن الاستعارة هي عملية بحث دقيقة عن الصفات المشتركة في الأسماء، وهي وإن لم تظهر للعيان إلا أنها كامنة في كل الموجودات البعيدة والقريبة فيما بينها، ونحن نقوم عندئذ بعملية دمج بين هذه الصفات المشتركة

1 المرجع نفسه، ص 66-67

2 محمد أبو موسى: التصوير البياني، ص 266

3 المرجع نفسه، ص 289

4 تستعمل كلمة عقلي استعمالين، فتكون مرة صفة للمجاز الإسنادي أو الحكمي، وهو إسناد الفعل أو ما في معناه لغير ما هو له، وتستعمل مرة أخرى مقابلة للمجاز اللغوي، بمعنى أن التصرف في نقل الكلمة من معناها الأول إلى المعنى الثاني ناشئ عن نظر عقلي لا لغوي.

للمتباعدين، وهذا الدمج والجمع "إنما هو تغيير لطبائع الأشياء وإدخال بعضها في بعض، وخلق هذه الصور الجديدة التي يسكب فيه الشاعر فكرته وإحساسه" (1).

الاستعارة عملية إثبات شيء لشيء:

وبعد "الادعاء" الذي أكد عليه عبد القاهر كثيرا، انتقل إلى قضية أخرى مهمة لها علاقة بالادعاء، ألا وهي "الإثبات"، فالاستعارة قائمة على هذا العنصر المهم الذي نتج عن الادعاء، فهي إثبات معنى يفهم من معنى اللفظ لا من اللفظ نفسه، يقول: "ليست المزية التي تراها لقولك: رأيت أسدا، على قولك: رأيت رجلا لا يتميز عن الأسد في شجاعته وجرأته، أنك قد أهدت بالأول زيادة في مساواته الأسد، بل أن أهدت تأكيدا وتشديدا وقوة في إثباتك له هذه المساواة، وفي تقريرك لها، فليس تأثير الاستعارة إذن في ذات المعنى وحقيقته بل في إيجابه والحكم به" (2).

وإلى هنا نلاحظ أن الاستعارة في الفكر البلاغي العربي تمر عبر ثلاث مراحل مهمة ألا وهي: النقل وهو عملية تقوم على البحث عن وجه الشبه، ثم الادعاء وهو عملية دمج بين المشبه والمشبّه به ثم الإثبات، إثبات أن المشبه هو عين المشبه به بإثبات الصفة له.

ولذلك فإن الاستعارة قائمة على قضية "الإثبات" لا "المثبت"، فالقضية عنده لا تكمن في أن المشبه قوي الشبه بالمشبه به بحيث لا يتميز عنه، فليس ذلك سبب المزية " وذلك لأنه لو كان سبب المزية، لكان ينبغي إذا جئت به صريحا فقلت: رأيت رجلا مساويا للأسد في الشجاعة، وبحيث لولا صورته لظننت أنك رأيت أسدا، وما شاكل ذلك من ضروب المبالغة، أن تجد لكلامك المزية التي تجدها لقولك: رأيت أسدا، وليس يخفى على عاقل أن ذلك لا يكون" (3).

إن المساواة في الشبه يمكن الحصول عليها بصريح العبارة، أما في الاستعارة فليس للعبارة الصريحة دور في الإثبات والتأكيد على الشبه، فقولنا مثلا: فأسبلت دمعا كأنه اللؤلؤ بعينه، من عين كأنها النرجس حقيقة، لا يفيد تأكيدا وإثباتا، بل يفيد مساواة في الشبه فقط.

1 محمد أبو موسى: التصوير البياني، ص 258

2 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 71

3 المرجع نفسه، ص 448-449

الاستعارة ومقتضيات النظم:

إن النظم هو الذي يعطي للاستعارة جمالها وقوتها، ذلك أن هناك استعارات مبتذلة مينة قد أحيها النظم وبعثها من مرقدتها، عن طريق إعادة نظمها بطريقة جميلة، فاستعارة التقييد في مكان ما استعارة مبتذلة يعرفه الجميع، ولكن المتنبي يعلي من شأنها ويجعل لها مزية خاصة عندما يقول:

وَقَيَّدْتُ نَفْسِي فِي ذُرَاكَ مَحَبَّةً وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيِّدًا تَقَيَّدًا (1)

"ف" الاستعارة في أصلها مبتذلة معروفة، فإنك ترى العامي يقول للرجل يكثر إحسانه إليه وبره له، حتى يألفه ويختار المقام عنده: قد قيدي بكثرة إحسانه إلي، وجميل فعله معي، حتى صارت نفسي لا تطاوعني على الخروج من عنده، وإنما كان ما ترى من الحسن، بالمسلك الذي سلك في النظم والتأليف" (2).

والمثال على ذلك أيضا قوله تعالى: "﴿لَا تَجِدُ أُمَّةَ مُعْتَدِلَةً إِلَّا آتَيْنَاهَا حَقَّهَا﴾" (مريم/4)، فموطن المزية في الآية ليس لمجرد استعارة الاشتعال للانتشار، بل "لأنَّ سُلُوكَ بالكلام طريق ما يسند فيه الفعل إلى الشيء" (3)، ويقول كذلك معلقا على بيت من الشعر يقول فيه صاحبه:

اللَّيْلُ دَاجٌ كَنَفًا جَلْبَابِيهِ وَالْبَيْنُ مَحْجُورٌ عَلَى غُرَابِيهِ

" ليس كل ما ترى من الملاحه لأن جعل لليل جلبابا، وحجر على الغراب، ولكن في أن وضع الكلام الذي ترى، فجعل "الليل" مبتدأ وجعل "داج" خبرا له وفعلا لما بعده وهو "الكنفان"، وأضاف "الجلباب" إلى ضمير "الليل"، ولأن جعل كذلك "البين" مبتدأ، وأجرى "محجورا" خبرا عنه، وأن أخرج اللفظ على "مفعول". يبين ذلك أنك لو قلت: وغراب البين محجورا عليه أو قد حجر على غراب البين لم تجد له هذه الملاحه. وكذلك لو قلت: قد دجا كنفان جلباب الليل، لم يكن شيئا" (4).

1 المتنبي: الديوان، ص373

2 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص105

3 المرجع نفسه، ص100

4 المرجع نفسه، ص102-103

كما تحدث عبد القاهر على التشبيه المحذوف الأداة، وهو باب من أبواب النظم، وذكر أن هناك من اعتبره استعارة ومنهم من اعتبره تشبيها مؤكداً، وليس الغرض بيان الفروق بينهما، وإنما الغرض بيان أن هذا النوع الذي ذكره عبد القاهر هو نوع غامض جداً يحتاج إلى روية وفكر وذوق يبلغ درجة عالية، ثم إن هذا النوع لا يمكن الإفصاح عنه بالعبارة، فنحن أمام أسلوب يطفو على سطحه معنى التشبيه، فإذا فحصناه وجدناه مذاقاً يختلف عنهما يقول عبد القاهر: "وتأمل هذه النكتة فإنه يضعف ثانياً إطلاق الاستعارة على هذا النحو أيضاً، لأن موضوع الاستعارة كيف دارت القضية على التشبيه. وإذا بان بما ذكرتُ أن هذا الجنس إذا قَلِيَتْ عن سره، ونَقَرَتْ عن خبيئه، فحصله أنك تدعي حدوث شيء هو من جنس المذكور، إلا أنه اختص بصفة غريبة وخاصة بديعة، لم يكن يُتوَهَّم جوازها على ذلك الجنس، كأنك تقول: ما كنا نعلم أن هاهنا بدرًا هذه صفته، كان تقدير التشبيه فيه نقضا لهذا الغرض، لأنه لا معنى لقولك: أشبهه ببدرٍ حَدَثٍ خلافِ البدرٍ ما كان يعرف.

وهذا موضع دقيق جداً لا تنتصف منه إلا باستعانة الطبع عليه، ولا يمكن توفية الكشف فيه حقه بالعبارة، لدقة مسلكه" (1).

الاستعارة والمعاني الجديدة:

يقول الله تبارك وتعالى: " (الأنعام/122)، هذه الاستعارة "بعثت حياة جديدة ومعاني جديدة عن طريق الكلمات، وقد أثمرتها إثراء غزيراً، وأفرغت فيها فكراً جديداً، وحساً جديداً، صرنا نرى حياة ولكنها ليست حياة بالمعنى المتداول، ونرى هداية ولكناه ليست هداية بالمعنى المتداول أيضاً، وكأننا أمام حقيقة ثالثة ليست المستعار منه ولا المستعار، أعني ليست الطرفين اللذين زواجنا بينهما، وإنما هي شيء ثالث ولده هذا التزاوج والتداخل الذي أدمج المستعار له في المستعار منه، ولكنه لم يشكله تشكيلاً كاملاً في صورة المستعار منه، وإنما بقي بينَ بين" (2).

1 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 321-322

2 محمد أبو موسى: التصوير البياني، ص 262

وهذا المعنى هو ما كان يؤكد عليه عبد القاهر كثيرا حين يقول: "وانك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت بها فوائد، حتى تراها مكررة في مواضع، ولها في واحد من تلك المواضع شأن مفرد، وشرف منفرد، وفضيلة مرموقة، وخلابة موموقة"⁽¹⁾.

والاستعارة كما ذكر ابن جني تساعد على الاتساع في اللغة، لأنك حين تقول في الفرس هو بحر تكون قد زدت في أسماء الفرس "التي هي فرس وطرف وجواد ونحوها البحر"⁽²⁾.

ومن معاني الاستعارة أنها تحرك المعاني الجانبية واللزومية للكلمة "فالكلمة لا تقف عند حدود وضعية جامعة، وإنما تتحرك في مجالات المعاني وسياقاتها المختلفة، وهذا الاختلاف يستخرج منها كل إشاراتها ومعانيها الجانبية واللزومية، خذ كلمة الرداء تراها ترد بمعنى العطاء وتجري في سياقه، وبمعنى الصون والستر، وبمعنى الكلاء والحماية (...). وبهذا تتعنت من المحيطات الجامدة، إلى تلك الآفاق التي يرودها الخيال الهادئ ويحركها الوجدان الخفي"⁽³⁾.

1 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص42

2 ابن جني: الخصائص، ج2، ص442

3 محمد أبو موسى: التصوير البياني، ص263

الباب الثالث :

البلاغة و الإعجاز في الفكر البلاغي العربي

الفصل الأول :

إشكالية تفاضل اللغات و إعجاز القرآن الكريم

إن الحديث عن الإعجاز القرآني لا بد فيه من الحديث عن اللغة العربية، فالعلاقة بينهما علاقة مترابطة. وقد لاحظ العلماء أن الدراسات الإعجازية قد تأخرت في الظهور والسبب في ذلك أن أولئك القوم الذين نزل فيهم القرآن لهم من القدرة المغروسة في طبائعهم، ما يعينهم على إدراك هذا الإعجاز، فضلا عن تمييز طبقات الكلام البشري، "ولهذا لم يتكلموا في وجه الإعجاز، ولم يلتفتوا إليه لأن برهانه قائم في نفوسهم" (1)، ولذلك "لما كان انتقال أسنة العرب عن نحو السليقة أمرا باكرا كان النحو أسبق علوم العربية، فتحدت أصوله في أوائل القرن الثاني. ولما كانت الأذواق القادرة على تمييز ضروب الكلام أبطأ في انتقالها وضعفها وأطول عمرا في نفوس العرب بعد المخالطة كانت المعرفة النقدية والمسائل البلاغية أكثر تراخيا فلم تتضح ولم تتحدد إلا في القرن الخامس" (2).

اللغة العربية وإعجاز القرآن الكريم:

وأول ما يواجهنا في مثل هذا الموضوع قضية "أفضلية اللغة العربية" على غيرها من اللغات، وهل فيها من المميزات والخصائص ما يجعلها تفوق اللغات البشرية زمن نزول القرآن إلى زمننا هذا الذي نعيشه اليوم؟. وهذه من أقدم القضايا التي كثيرا ما يذكرها العلماء في أثناء مقدمات تصانيفهم الإعجازية، والتي يرى كثير من الباحثين اليوم أنها مسألة عَفَى عنها الزمن وتجاوزها البحث خاصة مع تقدم الدراسات اللغوية المعاصرة التي لا تفرق بين لغة وأخرى عند تطبيق القواعد والقوانين المستخلصة من اللغات ذاتها.

وأفضلية اللغة لا تعني الأفضلية المجردة، وإنما تعني تذوق الأدب العالي للوصول إلى إعجاز القرآن الكريم، ولذلك فإذا قال العلماء "أفضلية اللغة العربية" فإنما يقصدون ما يتعلق بهذه اللغة الشريفة وهو القرآن الكريم وإعجازه، فالحديث عن أحدهما يعني الحديث عن الآخر استلزاما، هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن الحديث عن الأفضلية يعني الحديث المباشر عن أصالة منهج وتفرد ثقافة.

ثم إن قضية إعجاز القرآن مسألة صعبة جدا خاصة في عصرنا الحاضر "وهي أعقد مشكلة يمكن أن يعانيتها العقل الحديث، كما يسمونه، حتى بعد أن يتمكن من إرساء كل دعامة يقوم عليها إيمانه بصدق نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبصدق الوحي وبصدق التنزيل. وأيضا فهي المسألة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بقضية الشعر الجاهلي، وبالكييد الخفي الذي اشتملت عليه هذه القضية، بل إنها لترتبط

1 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة مصر، 2006، دط، ص38

2 المرجع نفسه، ص38

ارتباطا لا فكاك له بثقافتنا كلها، وبما ابتلي به العرب في جميع دور العلم، من فرض منهاج خال من كل فضيلة في تدريس اللغة وآدابها. بل إنها لتشمل ما هو أرحب من ذلك، تشمل بناء الإنسان العربي أو المسلم، من حيث هو إنسان قادر على تذوق الجمال في الصورة والفكر جميعا"(1).

وهذا ما عبر عنه الباقلاني وعاناه معاناة شديدة واشتكى من تفریط أهله فيه واشتغالهم بسواه يقول: "واعلم أن هذا علم شريف المحل، عظيم المكان، قليل الطلاب، ضعيف الأصحاب، ليس له عشيرة تحميه، ولا أهل عصمة تقطن لما فيه. وهو أدق من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر"(2).

وقد حاول بعض الباحثين ربط "فكرة الإعجاز" وأفضلية اللغة العربية في الثقافة العربية بـ "فكرة الرائع" في الثقافة الغربية، فهذا لونجينوس الذي تحدث عن فكرة الرائع واعتبره ما يحدث "هزة" في النفوس، وهذه الروعة هي صدى روح عظيمة، ولها خمسة مصادر:

1- القدرة على تكوين فكر عظيم

2- العاطفة الجياشة.

3- استخدام ضروب المجاز.

4- استخدام الألفاظ الرفيعة.

5- التأليف السامي الجليل.

"وواضح من هذه العناصر الخمسة أن الاثنين الأولين منها يتصلان اتصالا وثيقا بنفسية الشاعر بينما تتعلق الثلاثة الأخرى بالآثر الأدبي نفسه، فإذا نقلنا فكرة "الرائع" أبعد وسميناها "المعجز" وخصصنا به القرآن، سقط العنصران الأولان، ولم يبق في مجال البحث إلا الثلاثة الأخرى؛ فإذا كشفنا عن مواطن الإعجاز فيها بقي أن نتحدث عما يحدثه اجتماعها معا في نفس القارئ أو السامع"(3).

وهكذا حاول إحسان عباس أن يطابق بين ما لا يتطابق، بين "الرائع" و"المعجز". فكرة غريبة لا علاقة لها بالإعجاز بمفهومه العربي في التراث الإسلامي، لكن النقاد العرب المعاصرين على عادتهم يحاولون

1 مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاعر، ص26

2 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص225

3 إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة ببيروت، ط5، 1986، ص339

البحث دائما عن فكرة التأثير في كل شيء، حتى لو اقتضى الأمر تعديل بعض من الجزئيات الأساسية في النظريات الغربية، مما يُمكن من إسقاطها على المفاهيم العربية.

والأغرب من هذا كله أن بعض المستشرقين دعا إلى وضع قواعد للنحو القرآني، بعد أن درس ضمير الغائب في القرآن الكريم " فتبين له أن للقرآن نحوًا خاصًا به، ودعا إلى وضع نحو جديد في العربية يراعي ما في التركيب القرآني من تميز فيحصل التوافق بين العربية والقرآن، وإلا جاز لنا أن ننتع النحو القرآني بالخطأ لعدم مطابقته لنحو العربية"⁽¹⁾.

وعلى هذا سار بعض الباحثين العرب الذين تأثروا بالنظريات الغربية نجد ذلك في قول أحدهم: " تتجه البحوث الأسلوبية الحديثة إلى دراسة خصائص المعجم القرآني، تساهم من خلاله في إبراز بنية النص القرآني ومقاصده، وتحاول أن تدرك، من خلال القرآن، وضعًا معجميًا عربيًا معاصرًا له تتساءل عن مدى مسابقة القرآن له ومدى تصرفه فيه وانحرافه عنه"⁽²⁾.

وهذه النظرة تطعن في الإعجاز وجوهره القائم عليه وهو "ديمومته"، ذلك أنها تحاول أن تصور القرآن نصًا فنيًا جاء في عصر معين له لغة خاصة، تصرف فيها القرآن وانحرف عنها لا غير. أما ما جاء بعده من الإبداع والتشريعات والأوضاع فهو لا يمكن أن يمسه بحال من الأحوال لأنها بعيدة عنه تاريخيًا.

والغريب أن الباحث فهم من كلام الجاحظ أنه خطأً بعض الاستعمالات لأن القرآن جاء بخلافها، قال الجاحظ: " وقد يستخف الناس ألفاظًا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها. ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر. والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة"⁽³⁾.

1 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص431

2 المرجع نفسه، هامش ص462

3 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص20

يقول الباحث معلقاً على قول الجاحظ: "وليس من اللازم في ظننا، أن ننزل ظاهرة "النظائر القرآنية" في مجال الصحة والخطأ، بل الأفضل في رأينا، أن يكون القرآن مختاراً من المعاني الصحيحة العديدة للفظ معنى يكون من مميزات القرآن الفنية والأسلوبية خصوصية استثماره والتركيز عليه"(1).

ونحن هنا نحيل على عبارة الجاحظ الأخيرة والتي تدل على أن القضية لا علاقة لها بالخطأ والصواب، وهي قوله: "وغيرها أحق بذلك منها" فهي عبارة لا تحيل على الخطأ والصواب بقدر ما تحيل على الصالح والأصلح منه والحسن والأحسن منه، وهل التعبير بالخطأ والصواب بعيد عن الجاحظ؟، ثم إن عبارة الباحث فيها رائحة الاستشراق، إذ إنه يلمح إلى أن المعاني التي عبر عنه القرآن بعبارات معينة تبقى رهينة الزمن الذي قيلت فيه.

العقل البلاغي العربي المعاصر وعلاقته بإعجاز القرآن الكريم:

وأخطر شيء في دراسة إعجاز القرآن هو "العقل الحديث"، ذلك العقل الذي تشرب أفكار الغرب، وهذه "الأفكار الفنية لا تقتصر على أشياء الحياة الفكرية الجديدة التي يتعودها الشباب المسلم شيئاً فشيئاً، بل إنها تمس أيضاً، وبطريقة غامضة، ما يتصل بالفكر وما يتصل بالذات؛ وفي كلمة واحدة: ما يتصل بالحياة الروحية"(2).

وقد أدرك العربي سر الإعجاز بمجرد سماعه القرآن، وكل هذا يعني أن المشكلة التي يعيشها الإنسان العربي اليوم هي مشكلة "العقل"، فالعقل المسلم اليوم يبحث بحثاً مضنياً عن دلائل الإعجاز، وهذا العقل الحديث هو لب المشكلة، فإن العقل هبة الله لكل حي، ولكن أساليب تفكيره كسب يكتسبه من معالجة النظر ومن التربية ومن التعليم، ومن الثقافة ومن آلاف التجارب التي يحياها المرء في هذه الحياة. فينبغي قبل كل شيء، أن نتدبر أمر هذا العقل الحديث في العالم الإسلامي، لأن فهم هذا العقل هو الذي يحدد لنا طريقنا ومنهجنا في كل دراسة صحيحة(3).

هذا العقل المسلم الحديث كان قد تأثر بإشعاع المستشرقين كما سماه مالك بن نبي، وهذا الإشعاع "كان من أعظم الأسباب وأبعدها خطراً في العقل الحديث، الذي يريد أن يدرك دلائل إعجاز القرآن إدراكاً

1 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 461-462

2 مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ص 54

3 المرجع نفسه، مقدمة محمود شاكر، ص 19

يرضى عنه ويطمئن إليه. وهو الذي أوقع الشك في الأصول القديمة التي قامت عليها أدلة إعجاز القرآن، بل أكبر من ذلك، فإنه قد أتى بأساليب غاية في الدهاء والخفاء، أفضت إلى تدمير الوسائل الصحيحة التي ينبغي أن يتدرع بها كل من درس نصا أدبيا حتى يتاح له أن يحكم على جودته أو رداءته، فضلا عن بلاغته وإعجازه"(1).

إشكالية أفضلية "اللسان العربي" في النقد العربي المعاصر:

وكثير من الباحثين يرى الحديث عن هذه المسألة (أفضلية اللغة العربية) أو البحث فيها، فيه الكثير من التعصب والتحيز لهذه اللغة وليس من العلمية والموضوعية ولا من المنطق أن نتحدث عن مثل هذه القضايا اليوم، وعلى هذا الأساس فسروا الكثير من أقوال العلماء السابقين أمثال الجاحظ الذي ادعى أن المجاز من خصائص العربية وحدها وأن الاستعارة العربية لا يوجد مثل لها في بقية اللغات، وذلك كما ذكر الباقلاني أنه لا يجد في بقية اللغات التي يعرفها "للشيء الواحد من الأسماء ما يعرف له في اللغة العربية، وكذلك لا يعرف فيها الكلمة الواحدة تتناول المعاني الكثيرة على ما تتناوله العربية، وكذلك التصرف في الاستعارات والإشارات ووجوه الاستعمالات البديعة"(2). وقالوا إن الجاحظ، وهو من أوائل من قال بهذا الرأي، كان مدفوعا بنفس ملهوفة على ما أصاب العربية من كيد الشعوبيين الذين حاولوا الغض من قيمة هذه اللغة الشريفة التي نزل بها القرآن وفسدوا لها الدسائس للطعن فيه خاصة، وقد قال هذا القول عن جهل بما كانت عليه اللغات الأخرى من الجمال والروعة، يقول طه حسين: "ولعل الجاحظ وهو زعيم هؤلاء فيما يظهر، لو قد عرف شعر هوميروس وبندار، وخطابة بركليس وديموستين لغير رأيه في ذلك تغييرا تاما"(3).

وطه حسين معروف موقفه في مثل هذه القضايا التي حذا فيها حذو المستشرقين الذين امتلأت نفوسهم حقدا على العربية، وقد تراجع عنها في أخريات حياته، إلا أن بعض الباحثين لم يول هذا التراجع نصيبا من البحث العلمي الدقيق.

1 مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاكر، ص22

2 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن ص79-80

3 طه حسين: في الشعر الجاهلي، تقديم عبد المنعم تليمة، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2007، ص275

يقول أحد الباحثين: "إن دعوى تفرد العربية بالخصائص والمميزات دعوى لا تقوم على منطوق صحيح، أو درس متعمق، ولكن هي دعوى ربما كان مبعثها الشعوبية ومحاولة الرد عليها بالصاع صاعين، ولكننا لا نقبل ذلك في مجال التحقيق العلمي والدرس الواعي البعيد عن التحيز"(1).

ولهذا فإن اختيار اللغة العربية لأن تكون وعاء للقرآن الكريم لا يدل على أفضليتها على سائر اللغات "لأن فضل أية لغة يثبت لها من حيث وفاؤها بما يطلب إليها الوفاء به، أو أداؤه، ومن حيث قدرتها على التعبير بكل ما تراد على التعبير عنه. وأي لغة تقوم بذلك تكون فاضلة في ذاتها وغير مفضولة بغيرها"(2).

وبقي هذا التفسير لرأي الجاحظ متوارثا لدى الباحثين المعاصرين لجميع ما أثر في هذه المسألة من أقوال العلماء. فما تتميز به اللغة العربية من خصائص كما زعم العلماء السابقون إنما نجده كذلك في سائر اللغات اليوم وقبل اليوم ف" في اللغات جميعا خصائص كالتي نراها في لغتنا فالتشبيه والاستعارة والمطابقة والجناس والترادف والاشتراك اللفظي وكثير من الصور التي عندنا، والتي نعتبرها خصائص للغتنا موجود في اللغات الأخرى"(3)، ثم يقول مضيفا علة هذا الرأي: "وعلى هذا فما نسميه خصائص اللغة، أيا كانت هذه اللغة، ليس شيئا تستأثر به واحدة من اللغات بصفات كامنة فيها، ولكنه شيء يمكن أن يتوزع بين لغات البشر حسب حاجات الحياة وظروفها التي تختلف بالمتكلمين أنفسهم انحطاطا وعلوا"(4).

وخلاصة الرأي عنده في وضع العربية بين سائر اللغات "أنها واحدة منها أداة للتعبير، قامت بالوفاء بما أرادت الرسالة المحمدية أن تبلغه للناس على أكمل ما يكون الوفاء. لكنها بعد ذلك لا تفضل غيرها من كثير من اللغات التي تقوم أيضا بالوفاء بما تحتاج إليه المجتمعات لاسيما الراقية المتحضرة الضاربة بسهم في الحضارة"(5).

1 عبد الرؤوف مخلوف: الباقلائي وكتابه إعجاز القرآن، دار مكتبة الحياة بيروت، 1978، دط، ص150

2 المرجع نفسه، ص155

3 المرجع نفسه، ص148

4 المرجع نفسه، ص149

5 المرجع نفسه، ص156

اللغة العربية والبيان البشري:

إلا أن صاحب هذا الرأي ومن شابعه لم يدرك حقيقة أقوال العلماء السابقين، فهم لا يقصدون ما ذهب إليه من أن ما هو موجود في اللغة العربية من آليات كالاستعارة والمطابقة والتشبيه وغيره لا يوجد في غيرها من اللغات الأخرى، وإنما يقصدون أن عمل هذه الآليات وطريقة تفاعلها فيما بينها يخالف ما هو عليه في سائر اللغات الأخرى بل يفوقها. وهذا الذي ذكره الباحث لم يكن ليغيب عن العلماء السابقين، فقد كانوا يدركون أفضل من أي أحد آخر أن اللغات كلها لا تتفاضل بالقدرة على الإبانة عن المعاني ولا الملاءمة بينها وبين الألفاظ، بل بشيء أبعد من ذلك لم يستطع الباحثون المعاصرون أن يقرؤا به، عجزا منهم عن إدراكه، ف"العربي والعجمي قد يشتركان في هذا الباب، وأنه قد يأتي الأعجمي بنظم يُبين به ما يريده من المعاني إبانة تفضل إبانة العربي إذا اتفق أن يكون العربي عيباً، والأعجمي غير عيبٍ. وليس العي من العجمة في شيء، ولا البيان من الإعراب في شيء، لأن العربي العالم بإعراب الكلام قد يكون بليغاً وقد يكون عيباً. إلا أن العرب لا تسمى الأعجمي بليغاً وإن كان منه ما كان من الملاءمة بين الألفاظ والمعاني؛ لأن العجمة عندهم بمعزل عن البلاغة، وإذا تأملت الأصول التي عليها ترتب كلام العرب في أصل الوضع، وقد عرفت فرق ما بينها وبين الأصول التي ترتب عليها سائر اللغات، علمت حقيقة ما ذكرنا من فضل هذه اللغة على سائر اللغات، وأن العرب لم تسم ما عداها من سائر اللغات رطانات إلا على الحقيقة، وأنها قد أصابت حين عدت في شروط البلاغة أن يكون الكلام الذي يعبر به عن المعاني عربياً"(1).

ف"العربي والعجمي يشتركان في الملاءمة بين الألفاظ والمعاني، وحسن التأتي لإثاقها إياها، وتقريبها منها (...). إن العي موجود في العرب والعجم جميعاً، وأنه ليس بمعنى يختص به العجم دون العرب، وأن نقيض العي موجود فيهما أيضاً وهو حسن التأتي للإبانة عن المعاني من غير كلفة، والعرب وإن كانت لا تسمى القادر من العجم على الإبانة عن المعاني من غير كلفة بليغاً فإنها لا تجهل فرق ما بين العي

1 شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن: لعالم مجهول كأنه عبد القاهر الجرجاني، تحقيق زكريا سعيد علي، دار الفكر العربي القاهرة، ط1، 1997، ص70

والإبانة الموجودين في كلام العجم، ولا تدفع أن يكون من المولدين والأعجمين من هو أحسن تأتيا لإيضاح المعاني وتقريرها من العربي المُؤمّم لكلامه المعرب عنه" (1).

وإذن، فالفرق بين العربي والعجمي في هذا المقام أن العربي يعرف الجهات التي يوجه إليها كلامه ليكون حسنا يستميل به أسماع المخاطبين، وهذه لا يحسنها على أكمل الوجوه إلا العربي كما ذكر صاحب شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن.

والعرب قد خلفت كلاما بقي شاهدا على بلوغ لغتهم غاية من التمام والكمال والاستواء، حتى إن الواحد منهم ليعبر عن ما يختلج في نفسه تعبيرا دقيقا، هذا أمر، والأمر الآخر، أن تجتمع في هذه اللغة "ضروب مختلفة من البيان لا يجزئ أن تكون دالة على سعة لغتهم وتمامها، بل على سجاحتها أيضا، حتى تلين لكل بيان تطيقه ألسنة البشر على اختلاف ألسنتهم" (2)، وهذا الكلام الذي خلفته العرب هو "الشعر الجاهلي"، فالشعر الجاهلي هو أساس مشكلة "إعجاز القرآن" كما ينبغي أن يواجهها العقل الحديث، وليس أساس هذه المشكلة هو تفسير القرآن على المنهج القديم (...). وكما يذهب إليه كثير من بحث أمر إعجاز القرآن على وجه من الوجوه" (3).

القرآن الكريم الشاهد بأفضلية اللغة العربية:

والناظر بعين التحقيق في أقوال السابقين سيجد أن أقوالهم لم تكن صادرة عن روح الدفاع عن العربية عن عصبية أو دون علم، بل كان موقفهم في ذلك مستندا إلى دليل ديني قوي وهو أن الله تعالى هو من أخبر أنه فضل هذه اللغة على غيرها من اللغات، وكرر ذلك في مواضع كثيرة " وبيّن أنه رفعه عن أن يجعله أعجميا، فلو كان يمكن في لسان العجم إيراد مثل فصاحته لم يكن ليرفعه عن هذه المنزلة" (4)، فقد قال تعالى: " ﴿لَقَدْ آتَيْنَا الْكُرْآنَ بِالْحَقِّ وَاللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ لَعَلَّ النَّاسَ يَحْكُمُونَ﴾ (الشعراء/195).

إن إعجاز القرآن الكريم متعلق عند المسلمين بوحداية الله تعالى، وهو أصل من أصول الدين، ذلك أن هذه الوحداية لا تعلم من جهة العقل كما زعم بعضهم، بل تعلم من جهة إعجازه، أي من جهة اللغة

1 شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص 69

2 مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاعر، ص 33

3 المرجع نفسه، ص 34

4 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 80

العربية التي نزل بها هذا القرآن، والدليل على ذلك قول الله تعالى: "﴿لَقَدْ آتَيْنَا الْكُرْآنَ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾" (هود/13-14) قال الباقلاني معقبا على هذه الآية: "فجعل عزهم عن الإتيان بمثله دليلا على أنه منه، ودليلا على وحدانيته"(1).

كذلك فإن العلماء كانوا على علم واسع بلغات بعض الأمم المجاورة لهم في زمانهم، فالعرب أمة لم تكن تعيش على هامش التاريخ كما يصورها الباحثون المعاصرون اليوم و"لم يكونوا منقطعين عن التاريخ، بل كان لهم ماض كأحسن ما تكلف به الأمم، وكانوا عليه أحرص ما تكون أمة على ماضيها"(2).

ومن خصائص العرب أنهم لم يتحولوا عن طباعهم وعاداتهم وأعرافهم كما تفعل الأمم عند زوال دولتها وحلول دولة أخرى، "فلا الزمان تولاهم بعمله وهدم في أرضهم بمقدار ما بنى أو قريبا من ذلك، ولا هم ورثوا طباعا من طباع وأخلاق من أخلاق وخرجوا من ماضيهم كما تخرج أمة من أمة في سلسلة طويلة الذرع من حلقات الأجيال التي هي درجات للنشوء والارتقاء"(3).

والعرب أمة تكمن فيها الآداب الإنسانية على أكمل الوجوه وأصح المعاني، إضافة إلى الآداب العشائرية والقومية أو القبلية، وتلك الآداب التي "تتنزل من المجموع منزلة النفس الإنسانية التي بها الحياة، والتي هي الكفيلة دائما بتحقيق النسبة بين العقل وبين أغراضه المعقولة وبين الأشياء التي هي مادة هذه الأغراض"⁴. لأن الإنسان إذا عري من الأدب النفسي فإن الشرائع لا تنفعه، وسيجد المرء أن العرب كانوا يحسون إحساسا عميقا جراء ذلك أن هذه اللغة لغة معجزة في ذاتها لا تدانيها في ذلك لغة أخرى، ولها من القوانين والقواعد الداخلية ما يجعلها تتميز عن بقية اللغات، وما يجعل المتكلمين بها يتميزون عن

1 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ص23
 2 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص67
 3 المرجع نفسه، ج2، ص67-68
 4 المرجع نفسه، ج2، ص76

سائر الشعوب والأمم، إذ إن "دراسة قواعد اللسان العربي هي أيضا تكشف عن تكوين العقل البشري، وعن وجهة نظر الحياة للكائنات"(1).

ثم إن هؤلاء العلماء كانوا يربطون بين اللغة العربية والإعجاز القرآني، ففضل العربية على سائر اللغات كفضل القرآن على سائر الديانات، يقول ابن قتيبة: "وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب، وافتنانها في الأساليب وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات"(2)، ويقول الباقلاني: "وقد رأيت أصحابنا يقولون: ليس يقع في غير لغة العرب من الألسنة، من التفاوت ما يتضمن التقديم العجيب (...). ويشهد بذلك من القرآن أن الله تعالى وصفه بلسان عربي مبين، وكرر ذلك في مواضع كثيرة، وبين أنه رفعه أن يكون أعجيبا"(3).

شكوى العلماء من تضييع الاشتغال بالعربية وعلومها:

ولهذا اشتكى هؤلاء العلماء كثيرا من تضييع الاشتغال بالبيان العربي، وخافوا أن يندرس بذلك إدراك حقائق الإعجاز، وقد نوهوا مرارا في مقدمات كتبهم كلها على أنه لا يعرف فضل القرآن إلا من عرف فضل العربية، يقول ابن النقيب في مقدمة تفسيره: "وأحياء لعلم البيان المطلع على نكت نظم القرآن الذي عفت آثاره، وقلت أنصاره، وتقاعدت الهمم عن تحصيله، وضعفت العزائم عن معرفة فروعها، فضلا عن أصوله. فما علم من العلوم الإسلامية رمي بالهجر والنسيان ما رمي به علم البيان. ولو أداموا النظر فيه والتلّمح لمعانيه لاطلعوا من الكتاب العزيز على خفايا تهش لها القلوب ودقائق تسفر لهم عن وجوه المطلوب"(4).

ويا ترى كيف يكون هجر علم البيان الذي اشتكى منه هؤلاء العلماء، إن لم تكن له صور شتى خاصة في عصرنا، أهمها اعتماد المناهج التي لا تمت لهذا العلم بصلة، لأنها لا تؤدي إلى فهمه الفهم الصحيح. ويقول مالك بن أنس: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، فإن كان أولها لم يصلح إلا

1 زكي الأرسوزي: العبقريّة العربيّة في لسانها، دار اليقظة العربيّة للتأليف والترجمة والنشر، سوريا، دت، دط، ص11

2 ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص74

3 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص80

4 ابن النقيب: مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن تحق، زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، دت، دط، ص15

بالبیان، فأخرها كذلك لا يصلح إلا به" و" إن امرءا يقتل لغته وبيانها، وآخر يقتل نفسه لمثلان، والثاني أعقل الرجلين"(1).

مفهوم "اللسان" الوارد في القرآن الكريم:

وقد غفل من ذهب إلى ذلك المذهب الذي نقلناه آنفا (أن اللغة العربية ليست أفضل اللغات)(2)، وقد تحجج هؤلاء بقوله تعالى: "  تحجج هؤلاء بقوله تعالى: "  (إبراهيم/5).

إلا أن اللسان المقصود في هذه الآية ليس "لسان المعجزة" المذكور في الآيات التي تدل على أن الله تعالى قد خص هذا اللسان بميزة لا توجد في غيره من الألسنة، وإنما المقصود به لسان التواصل لا غير، لأنه يستحيل أن يرسل الله تعالى رسولا إلى قوم بغير لسانهم، وإلا لما حصل المقصود من الرسالة.

الرغبة في التميز والتفوق فطرة بشرية:

ثم إن حب الإنسان للغته شيء جبل عليه وليس عيبا أن يحب الإنسان لغته، وهذا الحب والتقدير نجد صداه كبيرا لدى العرب قبل نزول القرآن فقد كانوا يعبدون البيان أكثر من عبادتهم للأوثان، ولهذا سعت العرب أن تكون لغتها أفضل اللغات، ولا غرابة في أن يسعى الإنسان أن يكون الأفضل من بين بني جنسه، ونحن في هذه القرون المتأخرة من حياة البشرية قرون التقدم العلمي والموضوعية العلمية والتقدم الفكري، كما يزعمون، نجد الأمم تتسابق لأن تكون الأفضل من بين كل الأمم اقتصاديا واجتماعيا وفكريا وعسكريا... وعدد ما شئت من المجالات في ذلك التسابق العنيف وإن خفيت على كثير منا نحن العرب كثير من معالمه بما أصابنا من انبهار زائف بهذه الحضارة الغربية.

فليس غريبا إذن، أن نجد العربي قديما، وهذه سنة بشرية رابانية، يسعى حثيثا لأن تكون لغته أفضل اللغات وقد ركز على اللغة دون سائر المجالات لحكمة أرادها الله تعالى ف" لا جرم كانت جزيرة العرب،

1 مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاكر، ص50

2 لأن القول به يقتضي الطعن في إعجاز القرآن، وينفي عنه صفة الإعجازية المستمرة التي قررها العلماء من لدن بداية دراساتهم الإعجازية.

وكانت قبائل العرب وكانت لغة العرب سواء في سمو الطبيعة وتميز الشأن والنزعة إلى الكمال الفطري في كل ما هو من معاني الفطرة، وإنما يمتنع الكمال عن اللغات من قبل أمور تعرض من الحوادث وأمر في أصل تركيب الغريزة، فإذا كفى الله أهلها تلك الآفات، وحصنهم من تلك الموانع، ووفر عليهم الذكاء، وجلب إليهم جياذ الخواطر، وصرف أوهامهم إلى التعرف، وحبب إليهم التبين، وقعت المعرفة، وتمت نعمة الكمال، وذلك شأن العرب العدنانية في كل أدوارهم إلى الإسلام" (1).

وقد قال الجاحظ مؤكداً أن العرب أعدل الأمم لأنها تحسن الاختيار: "وقالوا شعر الرجل قطعة من كلامه، وظنه قطعة من علمه، واختياره قطعة من عقله" (2)، ولذلك اشترط الرماني في رسالته أن يكون من يظهر له الإعجاز جيد الطباع بصيراً بجواهر الكلام "وهذا الشرط مما لا بد منه في هذا الباب؛ لأن من لم يكن مطبوعاً على التمييز بين طبقات الكلام بصيراً بضروب النظم كان المعجز وغير المعجز عنده سواء، ولا بد مع الطبع الجيد في هذا الباب من علم غزير وفهم ثاقب؛ لأن المطبوع إذا قصرت معرفته عن الإحاطة بشروط البلاغة استحلّى بطبعه بعض الكلام وهو لا يعرف عيوبه، وما فيه من الخلل. وكذلك العالم إذا لم يكن مطبوعاً يحس بالحلاوة التي يؤدي إليها الإثقال ولم يونقه ضرب من ضروب الإبلاغ" (3).

مفهوم الطبع في البلاغة العربية:

والمقصود بالطبع في هذا المقام هو "أن يكون المرء مطبوعاً على استعذاب النظم المثقف قبل أن يقف على العلل التي يعتل بها المثقف فيما يتولاه من النظم" (4).

ثم إن الفرق بين الطبع والعلم بالطبع ما ذكره عبد القاهر الجرجاني عند شرحه لرسالة الرماني، فقد جاء فيها "إن للمطبوع حظاً من الاستعذاب للنظم والاستحلاء له لا يشركه فيه من ليس بمطبوع، وإن كان يشركه في العلم به" (5).

1 مصطفى صادق الرافعي: الرافعي تاريخ آداب العرب، ج1، ص58

2 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص77

3 شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص75

4 المرجع نفسه، ص75

5 المرجع نفسه، ص75

وأهمية الطبع تتجلى في تقدير الشيء، إذ إن صاحب الطبع يجد في الشيء الذي يستحسنه ما لا يجده غيره، وعند ذلك تكون قيمة الشيء عنده أعلى من قيمته عند غيره ف" المستحلي للشيء بطبعه يجد من الاهتزاز له ما لا يجده العالم غير المطبوع. وعلى حسب اهتزازه له، وتعظيمه إياه، وسروره به يكون قدره عنده"(1).

ولهذا فإن صاحب الطبع أكثر تأثراً بالكلام الجميل من صاحب العلم به، وأكثر انقيادا له لأن "العلم بالشيء قد يحصل، ثم لا يكون له من التأثير في صاحبه ما يكون للطبع في المطبوع من الهز والروع. ألا ترى أن المطبوع ربما أداه ذوقه للشيء الذي يستحسنه ويستحليه إلى أن يقشعر جلده، ويرو قلبه وتخف نفسه"(2).

والسبب الرئيس في هذا الاهتزاز والروع الذي يجده الإنسان المطبوع، أن له نوع ثقافة للمعاني لا توجد في غيره، ولولا هذه الثقافة لما كان له هذا التأثير فيه؛ وليس هذا مما يمكن تعلمه ولا تعليمه في كل حال، " لأن الله تبارك وتعالى قد يجعل للشيء في قلوب عباده فضل محبة، ويحسنه فيها فضل تحسين، ويهزها له فضل هز، ويهب من ذلك، ويمنعه من يشاء"(3).

ولهذا فإن الذين ذهبوا مذهب الصرفة إنما لم يدكوا هذا المعنى الدقيق الذي نص عليه الرماني وشرحه عبد القاهر الجرجاني في هذه الرسالة، يقول: "ولهذا المعنى ذهب من ذهب إلى أن إعجاز القرآن لم يكن من جهة البلاغة، وأنه كان بصرف الله تبارك وتعالى الهمم عن معارضته عند التقريع. وإنما ذهب من ذهب هذا المذهب في إعجاز القرآن لفقده من نفسه الطبع الذي يؤثر فيه الهز والروع من الكلام المؤنق المعجب الرائع، أو لأنه لم يرُض نفسه في تأمل طبقات البلاغة والنظم رياضة تبلغه درجة المطبوعين الذين يؤثر فيهم الكلام الرائع"(4).

"اللسان العربي" أساس إعجاز القرآن الكريم:

1 شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن ، ص76

2 المرجع نفسه، ص77

3 المرجع نفسه، ص78

4 المرجع نفسه، ص87- 88

وقد جاءت معجزة محمد صلى الله عليه وسلم معجزة بيانية على خلاف المعجزات السابقة عليه فقد كانت حسية، والسبب في ذلك ما ذكره السيوطي حين قال: "وأكثر معجزات بني إسرائيل كانت حسية لبلادتهم وقلة بصيرتهم.

وأكثر معجزات هذه الأمة، عقلية لفرط ذكائهم وكمال أفهامهم ولأن هذه الشريعة لما كانت باقية على صفحات الدهر إلى يوم القيامة، خصت بالمعجزة العقلية الباقية، ليراها ذوو البصائر" (1).

تفاضل اللغات بتفاضل العقول:

إن اكتمال اللغات وتفاضلها لا يخضع لعامل الطبيعة، بقدر ما يخضع لعقل الإنسان واستعداده الفطري فإن الإنسان كلما كان أوسع عقلا وأقوم نفسا اهتدى إلى لغة أفضل وكانت عبارته أوسع، وهذا ما ذكره ابن جني عندما حاول تعليل التوقيف في لغة العرب (2)، وكل ما قيل عن تطور اللغة عبر مراحل التاريخ وما قبل التاريخ يجب إعادة النظر فيه لأنه محض تخمين وافتراض لا يقوى أمام الأدلة النابعة من اللغة ذاتها. لأن اللغة بهذا المعنى السابق "مجموع العادات الخاصة بطائفة من طوائف الاجتماع" (3).

ولهذا امتازت اللغة العربية عن بقية اللغات أنها فتحت المجال أمام الدراسات اللغوية حتى وجدت الحل لمشكلة اللغة ذلك أنه "بينما كان العلماء يفقدون الأمل في إيجاد الحل لمشكلة اللغة التي بها يتميز الإنسان عن الأحياء الأخرى، كانت الصدفة السعيدة تتيح لنا معرفة النهج الذي سلكته الحياة في إنشاء أداة بيانها. والمثال على هذا النهج هو اللسان العربي. إن اللسان العربي لم يزل محتفظا بنمط نموه نحو

1 جلال الدين السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، تحق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2008 ص645

2 يقول ابن جني: "واعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت دائم التتقير والبحث عن هذا الموضوع، فأجد الدواعي والخوارج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التغول على فكري. وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاق، والرقّة، ما يملك علي جوانب الفكر، حتى يكاد يطمح بي أمام غلوة السحر. فمن ذلك ما نبه عليه أصحابنا رحمهم الله، ومنه ما حدوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه وانقياده، وبُعد مراميه وآماده، صحة ما وفقوا لتقديمه منه، ولطف ما أسعدوا به، وفُرق لهم عنه. وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله عز وجل؛ فقوي في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي". ابن جني: الخصائص، ج1، ص47

3 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب ج1، ص40

أداة بيانية متكاملة، منذ ظهور الإنسان حتى الآن" (1)، وهذه المشكلة تكمن أساسا في كيفية إبانة هذا الإنسان الذي يختلف عن سائر الحيوان بالبيان.

ودراسة طريقة البيان عند العرب ومقارنتها بطريقة البيان في القرآن الكريم، ثم بيان موطن الفضل ومزية السبق، ستؤدي بنا حتما إلى مقارنتها بطريقة البيان في اللغات الأخرى، وعندها سيجد أهل الحق من أهل الإسلام "وسيلة لا تدانيها وسيلة، تسهل لهم ما استغلق عليهم من دعوة الناس إلى كتاب الله الذي خص به العرب، وجعل فيه ذكركم على الدهر حين أنزله بلسانهم، ولكنه جعله هدى للبشر جميعا عربهم وعجمهم، ويومئذ ستبطل فتنة ترجمة القرآن من أصلها، لسبب ظاهر أشد الظهور. فإن البشر إذا لم يكن في طاقتهم بألسنتهم التي يبدعون في شعرها ونثرها، أن يأتوا ببيان كبيان القرآن، تدل تلاوته على أنه مفارق لكلام البشر، فمن طول السفه وغلبة حماقة، أن يدعي أحد أنه يستطيع أن يترجم القرآن، فيأتي في الترجمة ببيان مفارق لبيان البشر" (2).

وعلى هذا الأساس ندرك حقيقة القول القائل بأن اللغات كلها تتساوى في الدراسة وطرق البيان وأنها تقبل تطبيق نفس القواعد والقوانين التي يستتبطها العلماء في لغاتهم، فهذا القول مدخول وفساد.

ثم جاء القرآن بأحسن النظم خارج الطبقات وعلى كل الأحوال وفي كل المعاني فأحس العرب عند ذلك أن هذا الكلام لم يخرج من مشكاة البشر. وقد وصف الألويسي ما كان عليه العربي ذكاء وفتنة، يقول: "قد وصل العرب في الفتنة والذكاء وحسن الفهم إلى ما كاد أن يصل إلى حد الإعجاز" (3)، ويقول كذلك: "العرب جيل لم يزلوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، والفصاحة في المنطق والذلاقة في اللسان، ولهذا سموا بهذا الاسم" (4)، ويقول الجاحظ: "وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال وكأنه إلهام وليست هناك معاناة، ولا مكابدة، ولا إجابة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة، أو المناقلة، أو

1 زكي الأرسوزي: العبقريّة العربيّة في لسانها، ص4

2 مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاكر، ص 49

3 محمود شكري الألويسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تصحيح وشرح محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية

لبنان، دط، دت، ج1، ص27

4 المرجع نفسه، ج1، ص8

عند صراع، أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالا، وتنتال عليه الألفاظ إنثيالا⁽¹⁾.

وقد تعجب المستشرق نولدكه من المعجم اللغوي العربي القديم، وكيف كان في بيئة تدعو إلى الملل وقلة التفكير (هكذا يعتقد هذا المستشرق في هذه البيئة وإن كنا لا نوافق على هذه الاعتقاد) لكنه جاء على العكس من ذلك، يقول: "إنا ليمتلكنا الإعجاب بغنى معجم اللغة العربية القديم، إذا ذكرنا مقدار بساطة الحياة العربية وشؤونها وتوحد مناظر بلادهم واطرادها اطرادا يدعو إلى السامة والملل، ويستتبع حتما ضيق دائرة التفكير، ولكنهم في داخل هذه الدائرة الضيقة، وضعوا لكل تغيير، وإن قل، كلمة تدل عليه؛ ويجب أن نقر بأن معاجم اللغة العربية قد تضخمت كثيرا بكلمات استعملها الشعراء وصفا لأشياء، فذكرها اللغويون على أنها أسماء لتلك الأشياء (...). ولكن رغما عن هذا كله يجب أن نعترف بأن معجم اللغة العربية غني غنى رائعا، وسيبقى دائما مرجعا عاما لتوضيح ما غمض من التغييرات في جميع اللغات السامية الأخرى"⁽²⁾.

وهذا الذي عبر عنه المستشرق نولدكه قد عبر عنه ابن سنان الخفاجي حين قال: "وقد تُصْرَف في هذه اللغة بما لم أظنه تُصْرَف في غيرها من اللغات فلم توجد إلا طيعة عذبة في كل استعملت فيه نظما ونثرا، وهي إلى الآن لا تقف على غاية في ذلك، ولا تصل إلى نهاية"⁽³⁾، ويقول كذلك في نص طويل: "أما السعة، فالأمر فيها واضح، ومن تتبع جميع اللغات لم يجد فيها، على ما سمعته، لغة تضاهي اللغة العربية، في كثرة الأسماء للمسمى الواحد، على أن اللغة الرومية بالضد فإن الاسم الواحد يوجد فيها للمسميات المختلفة كثيرا، وقد كان بعض اللغويين حصر أسماء السيف والأسد في لغة العرب فكانت أوراقا عدة، وهي مع السعة والكثرة أخصر اللغات في إيصال المعاني، وفي النقل إليها بين ذلك، فليس كلام ينقل إلى لغة العرب إلا ويجيء الثاني أخصر من الأول مع سلامة المعاني وبقائها على حالها، وهذه بلا شك فضيلة مشهور وميزة كبيرة لأن الغرض من الكلام ووضع اللغات بيان المعاني وكشفها، فإذا كانت لغة تفصح عن المقصود وتظهره، مع الاختصار والاقتصار فهي أولى بالاستعمال، وأفضل مما يحتاج فيه إلى الإسهاب والإطالة، وقد أخبرني أبو داود المطران، وهو عارف باللغتين العربية والسريانية،

1 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص28

2 أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، 1969، ص54

3 ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، ط1، 1982، ص51

أنه إذا نقل الألفاظ الحسنة إلى السريانية قبحت وخصت، وإذا نقل الكلام المختار من السرياني إلى العربي ازداد طلاوة وحسنا، وهذا الذي ذكره صحيح، يخبر به أهل كل لغة عن لغتهم مع العربية⁽¹⁾.

وقد قال الباقلاني في هذا المعنى: "ويبين ذلك أن كثيرا من المسلمين قد عرفوا تلك الألسنة، وهم من أهل البراعة فيها وفي العربية، فقد وقفوا على أنه ليس يقع فيها من التفاضل والفصاحة ما يقع في العربية"⁽²⁾.

اللغة العربية والكتابة:

إن عدم لجوء العرب قديما إلى الكتابة لم يكن عن عجز أو عدم معرفة لها، بل كان عن تدبير دقيق وعلم عميق، فمن أهم الأسباب التي جعلت العربية تتميز عن بقية اللغات عدم كتابتها "لأن ما كتب لا يتغير (...)" وهي قد صادفت من العرب قوما كما علمت في وصفهم من التركيب الخلفي الصحيح والفطرة البدوية السليمة، والطبيعة العربية السامية⁽³⁾.

ولهذا السبب أساسا كانت العرب تلجأ إلى الخفة وتفر من الثقل وتتجنبه في كلامها، وذلك شيء مركوز في طبيعة العربي الذي تميز بهذه الميزة دون سائر الناس "ف" ما دام قياس العربي قريحته، فهي تجعل حركات الألسنة على مقادير مضبوطة توازن الحروف التي تجري عليها كما تميل كفة الميزان بمقدار ما يوضع فيه ثقلا وخفة"⁽⁴⁾.

والثقل والخفة أمران معنويان لا يخضعان إلا إلى الذوق، وهو ليس من الصفات التي يتفق عليها جميع الناس.

إن هذه الميزة جعلت الكلمة العربية تمثل حياة لها امتداد في تاريخها البعيد، ولهذا فإن الكلمة "الموضوعة وضعا شاذا في اللغة العربية لا يقوى الزمان على توكيد سلامتها"⁽⁵⁾. وما تتميز به الكلمة العربية عن غيرها من الكلمات في اللغات الأخرى أنه "بينما الكلمة عند غيرنا تتطور من جيل إلى جيل حتى تصبح

1 المرجع نفسه، ص 49- 50

2 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 80

3 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب ج 1، ص 58

4 المرجع نفسه، ج 1، ص 63

5 زكي الأرسوزي: العبقرية العربية في لسانها، ص 7

في نهاية الأمر مختلفة المعالم عن نشأتها، كانت الكلمة العربية تبقى على ما هي عليه لا يؤثر فيها الزمان" (1).

ويظهر هذا الاحتفاظ بخصائص الكلمة العربية عند "المقارنة بين قصيدة من الأدب الجاهلي وقصيدة عبد المطلب جد الرسول عليه الصلاة والسلام مثلا وبين قصيدة أخرى من الأدب الفرنسي في عهد شارلمان المتأخر خمسمائة سنة عن عبد المطلب وجدنا القصيدة الأولى لا تختلف من حيث السهولة لإفهام الأجيال منذ وضعت حتى الآن، ووجدنا القصيدة الثانية تعز على أفهام الفرنسيين اليوم، إلا الذين اختصوا منهم باللغة الرومانية" (2).

والحروف في العربية تتبع المعاني فما كان من المعاني سهلا جعلوا له من الحروف السهل وما كان منها ثقيلًا جعلوا له من الحروف الثقيل، " ولهذا كانت العربية أعذب اللغات بيانا، ومن يتتبع تراكيب هذه اللغة، ويتدبر أثر أسباب اللسانية فيها، لا يجد كلاما يعدل كلام العرب في العذوبة والبيان، وفي الاختصار ونهج التأليف بين حروف الكلمة الواحدة" (3).

ومن مظاهر العذوبة في هذه اللغة استقامة الصوت وامتلاؤه ووضوحه " لأنه مادة الحرف وصلاح كل شيء من مادته" (4)، وفي هذا الصوت يتكون الحرف الذي هو هيئة عارضة للصوت، ومحال أن يتكون الصوت في اللغات جميعا تكونا طبيعيا يشمل الناطقين جميعا، " بل لا بد في ذلك من عمل وراثي يتبع حالة اللغة من الكمال ويقدر بقدرها، وذلك ما لا نجده على أكمل الوجوه إلا في لغة العرب" (5).

وهذه الخصائص جعلت اللغة العربية لها من التأثير على النفوس والسيطرة عليها ما ليس لغيرها، وعلى ذلك نزل القرآن الكريم. يقول ابن قتيبة مؤكدا هذا الرأي: " وإنما يعرف فضل العرب من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب، واقتناها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس

1 المرجع نفسه، ص 7

2 زكي الأرسوزي: العبقرية العربية في لسانها، ص 8

3 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج 1، ص 69

4 المرجع نفسه، ج 1، ص 70

5 المرجع نفسه، ج 1، ص 71

في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال، ما أوتيته العرب خصيصاً من الله" (1). وهذا الذي ذهب إليه هؤلاء العلماء لم يكن عن رأي مجرد ولا نظر متعصب ولا هوى مستحكم، وإنما مرده إلى قول النبي عليه الصلاة والسلام: "بعثت في خير قرون بني آدم، قرنا فقرنا، حتى كنت من القرن الذي كنت فيه" (2)، " لذلك لا بد لهذه الأمة أن تختلف جوهرياً عن بقية الأمم الأخرى التي نزلت عليها الكتب السماوية، وأدافت الويل والعذاب لأنبيائها، لا بد أن يكون هناك سر، قد تقصر عقولنا عن إدراكه، ولكنها لا تقصر عن التخمين والافتراض (...) لا بد أن تتعكس في القرآن صورة حية لطبيعة هذه الأمة، وفي طبيعتها الرسول محمد، وتنطبق أداة التعبير بأسلوب مميزات لغة هذه الأمة" (3).

يجب أن نقر أن اللغة العربية لغة نفاذة إلى أعماق النفوس، فكل من يسمع شيئاً منها في درجة عالية من البلاغة سيحس إحساساً عميقاً أن هذا الكلام يتغلغل إلى مسارب نفسه البعيدة ويمتلك عليه جوارحه ويهيمن على نفسه من كل أقطارها، وهذا ما كان عليه الإنسان العربي قبل نزول القرآن وبعده.

إن العربي كان يعبد البيان أكثر مما يعبد الأوثان ويقدم لغته أكثر مما يقدم دينه، ولهذا قال الجاحظ: "وأنا أقول أن ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا أنق ولا أذ في الأسماع ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة ولا أفنق للسان ولا أجود تقويماً للبيان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء والعلماء البلغاء" (4). والجاحظ هو الجاحظ في تذوق البيان وقد سمع بنفسه الأعراب كيف يتكلمون ويفصحون ولم ينقل ذلك عن أحد، ولهذا فمن غير المنطقي أن ننسب التعصب للجاحظ في مثل هذه القضايا التي عاينها بنفسه وسمعها بأذنيه وتحسسها بذوقه.

وقد يبدو هذا الكلام غريباً على من ذهب مذهباً يرى فيه أن اللغات لا تتفاضل فيما بينها، وأن ذلك من أثر التعصب لهذه اللغة، خاصة في عصرنا الحديث الذي شاع فيه هذا الرأي، إلا أن الحقيقة على خلاف ذلك، فالقرآن الكريم الذي اختاره الله عز وجل لأن يكون عربياً قد رفع هذه اللغة إلى أسمى مراتب البيان

1 ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 74

2 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح، دار ابن كثير بيروت، ط 1، 2006، كتاب المناقب: صفة النبي عليه الصلاة والسلام، ص 877، حديث رقم 3557

3 عمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن الكريم، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس 1980، دط، ص 37

4 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج 2، ص 145

وذلك لما فيها من آليات تهيئها لأن تكون كذلك، ولولا هذه الآليات لما اختارها الله تعالى لأن تكون لغة القرآن، هذه جهة، وجهة ثانية وهي أن من الأسباب التي من أجلها اختار الله تعالى هذه اللغة لأن تكون حاملة الإعجاز، هو أن الكتب السابقة لا يمكن أن يقع فيها الإعجاز كون اللسان الذي جاءت به لا يتميز بما يتميز به اللسان العربي، يقول الباقلاني في هذا المعنى: "ولمعنى آخر وهو أن ذلك اللسان لا يتأتى فيه من وجوه الفصاحة ما يقع به التفاضل الذي ينتهي إلى حد الإعجاز، ولكنه يتقارب" (1)، وهذا الكلام من الباقلاني عن خبرة وعلم، وقد كان شائعا بينهم العلمُ بسائر اللغات، يقول: "وقد رأيت بعض أصحابنا يذكرون هذا في سائر الألسنة، ويقولون ليس يقع فيها من التفاوت ما يتضمن التقديم العجيب" (2).

اللغة العربية حضارة العرب:

إن هذه اللغة قد هياها الله تعالى منذ أمد بعيد وهياً لأصحابها العقول والنفوس التي صنعتها على هذه الصفة من الخصائص المميزة لها عن سائر اللغات. فالعرب أمة تربت على اللغة لا غير، في حين تربي غيرها من الأمم على أشياء أخرى كثيرة، وفرق بين أمة كانت تربيتها بيانية وأمة كانت تربيتها غير ذلك، ف"ليس في الأرض أمة كانت تربيتها لغوية غير أهل هذه الجزيرة (...)" وهنا موضع عجيب للتأمل، وما ينفد عجبه على طرح النظر وإبعاده وإطالة الفكر وترداده، وأي شيء في تاريخ الأمم أعجب من نشأة لغوية تنتهي بمعجزة لغوية" (3).

والعجيب أن العرب الذين كانت تعيش معهم الرذائل والفضائل جنبا إلى جنب، قد تركوا كل ذلك ولم يعتبروه أساسا متينا لبناء حضارتهم، واعتمدوا "الفصاحة والبيان" وقد علموا أنه لا حضارة للعرب بدون هذه الفصاحة وهذا البيان، وكأنهم قد هياتهم الأقدار في ظهر الغيب إلى قيادة البشرية بهما إذ لم يكونوا منقطعين عن البشرية والأمم المجاورة لهم، بل كانوا من أكثر الشعوب مخالطة لغيرهم.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن البيئـة قد حتمت على العرب أن يلجأوا إلى "الكلمة" لأنه ليس لهم غيرها فقد كانوا منقطعين عن غيرهم، فكانت مكانة الكلمة عندهم غير مكانتها عند غيرهم، لأنهم أمة منعزلة لا

1 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 79

2 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 79

3 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج 2، ص 127

تصلها بالحياة شيء "ولم يكن بين يدي العرب في موطنهم هذا شيء يصلهم بالحياة ويجعل بينها وبين قلوبهم وعقولهم ومشاعرهم وخيالاتهم طريقاً إليها غير الكلمة"(1).

وهذا خلل من الرأي، استمده من صاحبه من سموم المستشرقين الذين اهتموا بفعل دراساتهم "الموضوعية" إلى "أن العرب لم يكن لهم وجود قبل الإسلام، والعرب بعد الإسلام في رأيهم متأثرون بالفرس والروم. وكأن العرب لم يكن لهم من طبيعتهم الصافية، وعقولهم القوية، وأذواقهم السليمة، ما يكفي لأن تكون لهم اتجاهات فلسفية وأدبية وفنية تغلب عليها صبغة العبقرية أكثر مما تغلب نزعة المحاكاة"(2).

وقد قال الجاحظ مؤكداً ما ذكرنا من أن كل أمة تعتمد في استيفاء مآثرها، وتحصين مناقبها على ضرب من الضروب، وشكل من الأشكال، فقد "كانت العرب في جاهليتها تحتال في تخليدها، بأن تعتمد في ذلك على الشعر الموزون، والكلام المقفى، وكان ذلك هو ديوانها (...). وذهبت العجم على أن تقيد مآثرها بالبنين، (...) ثم إن العرب أحببت أن تشارك العجم في البناء وتتفرد بالشعر، فبنوا غمدان، وكعبة نجران، وقصر مأرب، والأبلق الفرد (...) وغير ذلك من البلدان"(3).

ثم جاء القرآن الكريم بما لا قبل للعرب به، أذعنوا إليه وهم يحاولون مقاومته، وفروا إليه بعدما أرادوا الفرار منه، وأقاموا عنده بعدما أرادوا القيام عليه. يقول الراجعي: "ومن يقرأ صدر التاريخ في الإسلام ويعتبر حوادثه ويتدبر آثار القرآن في قبائل العرب، يرى أن شدة الإيمان كانت عند شدة الفصاحة، وأن خلوص الضمائر كان يتبع خلوص اللغة، وأن القائمين بهذا الدين والذين أفاضوه وصرفوا إليه جمهور العرب وقائلوهم عليه وجمعوا ألفتهم وقوموا أودهم إنما كانوا أهل الفصاحة الخالصة من قريش إلى سرّة البادية، وأن الفتن إنما استطارت في الجزيرة استطارة الحريق فيمن وراء هؤلاء إلى أطراف اليمن، فكانوا قوماً مدخولين منقوصين، وما كان ضعف اعتقادهم إلا في وزن الضعف من لغتهم. وقد أسلفنا أن غربة الدين ما تزال تتبع غربة اللغة..."

1 عبد الكريم الخطيب: الإعجاز في دراسات السابقين، دار الفكر العربي القاهرة، ط1، 1974، ص109

2 زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة، ط2، دت، ج1 ص45-46

3 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج1، ص72

وحسبك من أثر القرآن في العرب الفصحاء وصوغ فطرتهم وتصريفها، أن أحدهم كان إذا اتهم في بعض أخلاقه لم ينكر ذلك بأشد من قوله: بنس حامل القرآن أنا إذن" (1).

وقد أحس العرب بالعجز لأن قدرتهم البيانية كانت في القمة، ثم ضعفت هذه القدرة البيانية فضعف معها هذا الإحساس بالعجز، "إن شعور أبلغ الناس بضعفه عن أسلوب القرآن ليكون على مقدار شعوره من نفسه بقوة الطبع واستفاضة المادة وتمكنه من فنون القول ويتقدمه في هذا مذاهب البيان؛ فكلما تنهأ كذلك في علمه بالعجز وما أهل الأرض في ذلك جميعاً إلا كنفس واحدة" (2).

على أن هناك من الباحثين من يعتقد أن العصر الذي نزل فيه القرآن لم يكن من البلاغة والفصاحة في الدرجة العالية التي يمكن أن يكون معها التحدي، بل التحدي كان متوجهاً إلى ما بعده من العصور خضوعاً منه لفكرة النشوء والارتقاء، وهو بهذا يخالف جماهير العلماء الذين قالوا بخلاف ما ذهب إليه، ثم هو يخالف ما عليه فطرة العقول الصحيحة السليمة في التحدي والإعجاز، يقول: "ومما يدل في رأيي على أن الأدب الجاهلي كان بمثابة تمهيد للعصور الأدبية التي بعده أنه كان ينقصه فن أدبي كان لا يزال في الجاهلية في بدء تكوينه وهو النثر الفني وأن الخطابة كانت لا تزال في بيئتهم طفلة في المهد لم تنمّها تلك الهزات الاجتماعية والسياسية العنيفة التي حدثت في طفولة الإسلام وشبابه وأن أكمل الفنون الأدبية الجاهلية هو الشعر، ولا يساوي على التحقيق شعر العصر العباسي الأول إذا قسناهما بمقاييس فنية صحيحة" (3)، ثم يقول معقبا: "ولتخلف العرب في فني الخطابة والنثر الفني، كانت دهشتهم من بيان القرآن وأسلوبه عظيمة جداً، دونها دهشة وتقدير الأدباء العباسيين الفحول الذين تجرأ بعضهم، أو اتهم بأنه تجرأ، على معارضة القرآن" (4).

مذهب "الصرفة" في صورته المعاصرة:

ومن غريب ما ذهب إليه الباحث كذلك أنه يرى أن سبب قصور العرب عن معارضة القرآن لم يكن لأنهم لا يملكون اللغة أو الأداة التي بها يعارضون، ولكن لأن الفكرة التي جاء بها لم تكن في متناولهم أو في

1 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، هامش ص133

2 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص150

3 نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1980، ص14

4 المرجع نفسه، ص14

مقدورهم، يقول: "ولكن كان يعوزهم الأفكار الخصبة التي تربطها وحدة شاملة يمكن أن تولد شريعة. فبلاغة القرآن التي أدهشتهم لم تقم على اللفظ والسبك والموسيقى فقط، فهذا جانب يسير فيها، والجانب الأكبر هو تلك الغاية الإصلاحية التي يغذيها تفكير ناضج شامل بعيد النظر، وتغذيها عاطفة متأججة وخيال خصب وروح سام يتوخى تحقيق هدف هو مثل أعلى للحياة البشرية لا يتيسر تحقيقه"⁽¹⁾.

وهذا النص يسري فيه روح الاستشراق، لأن صاحبه وصف القرآن الكريم بأوصاف لا تليق به؛ إنه خيال خصب وتفكير ناضج بعيد النظر وعاطفة متأججة (...).

ومن غريب ما ذهب إليه أن العرب لو اقتنعت بأفكار محمد عليه الصلاة والسلام وجاءوا بما جاء به من فصيح الكلام لكانوا استطاعوا أن يقضوا على دعوته وأن يكذبوه، يقول: "ولو أنهم في سبيل قهر النبي وافقوه على أفكاره ودعوته للإصلاح وجاءوا بمثل ما جاء به من سحر البيان لقضوا، ولا شك، على نفوذه وأثبتوا كذبه وكان لهم الأمر والغلبة عليه"⁽²⁾.

وممكن الخطر في هذه الفكرة أن العرب لو آمنت بما جاء به النبي لاستطاعت أن تأتي بما جاء به من الوحي، ولكنها لما عانت وأعرضت تأبى عليها ذلك، ولذلك يقول الباحث: "والذي اعتقده أن ضعف إيمانهم بتعاليمهم وبنجاحهم بقواهم المحدودة ما قام لقوة إيمان النبي وصدق يقينه وثقته بنجاحه"⁽³⁾.

التفاوت في درجات البيان فطرة بشرية:

وقد علم العربي أن البيان شيء لا يمكن الإفصاح عنه، بل هو ممارسة دقيقة لأوضاع اللغة التي كان يسعى جاهدا أن يطوعها لأن تكون وسيلة مرنة في يده للبيان عن ما يختلج في نفسه، وقد علم هذا العربي كذلك أن البيان عن النفس بأحسن الصور لا يستطيعه كل الناس، بل لا يتأتى إلا للأفذاذ منهم الذين ملكوا أزمة اللغة وناصيتها، ثم إن هؤلاء كذلك لا يمكنهم البيان العالي إلا في اللحظات النادرة والخطرات اليسيرة، فكل من بلغ هذه الدرجة من البيان العالي أقرت له العرب بالسبق وأدعوا لحكمه فيما بينهم في مختلف شؤونهم اللغوية وغيرها وقدموه في المجالس والمحافل ليكون الناطق باسم القبيلة

1 المرجع نفسه، ص32

2 نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن، ص33

3 المرجع نفسه، ص33

والمتمحدث بلسانها الذأب عن حرمانها، لأن من ملك البيان فقد ملك العقل الراجح والنفس القوية والشخصية المتمكنة.

إن اللغة العربية لغة الفطرة والطبيعة الصافية التي تخاطب العقل والوجدان في أصل وجودهما قبل أن تختلط عليهما المذاهب وتفسدهما الفلسفات، يقول محمد المبارك: "وجدت صورة واضحة كل الوضوح لتلك الصلة المتينة العميقة بين خصائص العرب العقلية والنفسية وتكوينهم وتركيب مجتمعهم واتصال تاريخهم من جهة، وخصائص اللغة العربية في تكوينها وتركيب ألفاظها ومعانيها ومبانيها من جهة أخرى، كما أنني وجدت من وراء ذلك تقابلا عجيبا وتشابها واضحا بين اللغة العربية والطبيعة"⁽¹⁾.

ولذلك فإن القرآن الكريم هو كتاب العربية الأكبر، ومعجزتها البيانية الخالدة، ومثلها الأعلى الذي يجب أن يتصل به كل ذي عروبة أراد أن يكتسب ذوقها ويدرك حسها ومزاجها، ويستشف أسرارها في التعبير والأداء مسلما كان أو غير مسلم.

تذوق العربي للكلام أساس إعجاز القرآن:

وعليه فإن العلاقة وطيدة بين حياة العربي والقرآن الكريم، فمن أراد أن يفهم القرآن ويتذوقه حق التذوق عليه أن يعرف كيف كان العربي يتذوق الكلام، "إنه لا بد لدارس القرآن فنيا من إلقاء نظرة عاجلة على عقلية أبناء صحراء الجزيرة التي تصف نفسها ويصفها التاريخ بأنها عقلية بيانية، تعتمد على براعة التعبير، وقوة العارضة، وسرعة البداهة، وتمتاز بالحس المرهف، والاستجابة التلقائية لتطور الحياة، وتمدها الصحراء بذكاء حاد، ونبوغ شعري"⁽²⁾.

إن تحدي البشر تحديا بيانيا، يفرض أن تجتمع لهؤلاء البشر وللغتهم صفات بعينها، هي:

1- أن اللغة التي نزل بها القرآن معجزا، قادرة بطبيعتها أن تحمل هذا القدر الهائل من المفارقة بين الكلامين: كلام هو الغاية في البيان فيما تطيقه القوى، وكلام يقطع هذه القوى ببيان ظاهر المباينة له من كل الوجوه.

1 محمد المبارك: فقه اللغة خصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، دار الفكر سوريا، ط7، 1981، ص228

2 عمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن الكريم، ص10

2- أن أهلها قادرون على إدراك هذا الحاجز الفاصل بين الكلامين. وهذا إدراك دال على أنهم قد أوتوا من لطف تذوق البيان ومن العلم بأسراره ووجوهه قدرا وافرا يصح معه أن يتحداهم بهذا القرآن، وأن يطالبهم بالشهادة عند سماعه، أن تاليه عليهم نبي من عند الله مرسل.

3- أن البيان كان في أنفسهم أجل من أن يخونوا الأمانة فيه، أو أن يجوروا عن الإنصاف في الحكم عليه؛ هذه واحدة، وأخرى: أنه لم ينصب لهم حكما، بل خلى بينهم وبين الحكم على ما يأتون به معارضين له ثقة بإنصافهم في الحكم على البيان.

4- أن الذين اقتدروا على مثل هذه اللغة، وأوتوا هذا القدر من تذوق البيان، يوجب العقل أن يكونوا قد بلغوا في الإعراب عن أنفسهم بألسنتهم المبينة عنهم مبلغا لا يداني(1).

وهذا الإدراك والذوق الرفيع الذي امتاز به العربي غداة نزول القرآن، هو الذي فقدناه نحن اليوم بفعل التأثير بالمناهج الغربية الوافدة التي لا تربي فينا الذوق العربي الأصيل، ولذلك "هل نملك نحن اليوم ذوق العربي الأصيل؟ هل ندرك عبقرية لغة العرب الجاهلية؟ هل نقدر أن نعيش في تجربة القرآن وكأنه في فترة وحيه؟ هل يستطيع القرآن ذاته أن ينقلنا إلى لحظات وحيه، وفطرة لغته، وحيوية موضوعاته، وسمو أسلوبه؟"(2).

وقد عرض القرآن نفسه على العرب لأن يقرعوه قراءة أدبية وقراءة متذوقة وقراء حاكمة، وهذا ما فعله العرب زمن نزول القرآن، فقد سمعوا فتذوقوا وقرعوا فنقدوا، ثم حكموا... بماذا حكموا؟، حكموا على أنفسهم بالعجز أمام هذا الذي سمعوه.

وهذا هو المنهج القويم الذي يجب أن يسير عليه كل من أراد أن يصل إلى مرتبة العربي الذي تذوق القرآن زمن نزوله، قراءة متذوقة، وقراءة ناقدة، وقراءة حاكمة، "إن هذه المبادئ أصول ثابتة تطبق في حق كل نص أدبي، وهي في القرآن تحتاج إلى أداة، اشترط فيها العرب القدماء ما يكاد يكون تحقيقه عسيرا علينا الآن، لأن دراساتنا الحديثة بعيدة عن روح القرآن، وإن عقولنا تحمل ترسبات تراكمت في فترات الانحطاط الفكري والعلمي وغزاها الطابع العلمي (الأكاديمي) الحديث، وهي بعد لا تدرك من تراث أمتها

1 مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاعر ص32-33 بتصرف

2 عمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن الكريم، ص17-18

وحضارتها شيئاً، فانفصلت بذلك، وإلى حد ما، عن الخط الطبيعي للتطور الفكري وابتعدت عن مصدر مهم في تراثها وهو القرآن وأصبح يسود الدراسات الحديثة فكر الغرب وحداثة حضارته" (1).

وقد اشترط الجاحظ من قبل، أن من أراد أن يتذوق القرآن عليه أن يتمرس بكلام العرب؛ أبنيته واشتقاقاته ومواضعه ودقته ومعانيه وأمثاله، ومن جهلها جهل تأويل الكتاب والسنة، وأنه "إذا نظر في الكلام وفي ضروب العلم، وليس هو من أهل الشأن، هلك وأهلك" (2)، والمقصود بأهل الشأن في هذا المقام، ذلك الذي يعرف لغة العرب ومناهجها وعاداتها في الكلام، لا من يحسن الرطانة بلغتها وحسب، ثم هو بعد ذلك يفكر بعقل غيره ويتكلم بلسان غيره، وقد قال الجاحظ قبل النص الذي نقلناه آنفاً: "وللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع آخر، ولها حينئذ دلالات آخر" (3).

وقد نص ابن قتيبة على الإكثار من النظر والاتساع في العلم وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، ف"في اشتراط الجاحظ وابن قتيبة هذه الشروط تأكيداً لسنة التطور في الحياة: صفاء فتعقيد وقد مر بها تراثنا، فأهل قرن القرآن وما بعده بقليل ذوو فطرة وصفاء، وأهل القرون التالية اتسمت الحياة الفكرية فيها بالتعقيد، نتيجة تعقد الحياة، ودخول العجم في الإسلام، وهم لا يعرفون من لغة العرب شيئاً" (4).

وما أشبه الليلة بالبارحة، وكأن الزمان استدار كهيئته حين بدأ. وهذا هو سر الإعجاز عند الباقلاني، أن يكون المتعرض له ممن ملك ذوقاً وممارسة للعربية، يقول: "ولسنا نزعم أنه يمكننا أن نبين ما رمنا ببيانه، وأردنا شرحه وتفصيله، لمن كان عن معرفة الأدب ذاهباً، وعن وجه اللسان غافلاً، لأن ذلك مما لا سبيل إليه" (5).

إننا يجب أن نتذوق القرآن، ولكي نتذوقه علينا أن نرجع إلى الطبيعة الصافية التي كان عليها العربي غداة نزول القرآن، تلك الفطرة الصافية النقية التي لم تشبها كدرة الفلسفات والمذاهب المعقدة التي لا تجدي نفعاً

1 المرجع نفسه، ص 19

2 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج 1، ص 154

3 المرجع نفسه، ص 153 - 154

4 عمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن الكريم، ص 20

5 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 54

ولا تجلب فائدة، هذه الفطرة الصافية هي التي تجعل النفس الإنسانية تتجاوب وتنصهر انصهارا كلياً مع ما تسمعه من القرآن ف" يتحول من منطقة الشعور والإحساس إلى منطق الإيمان والعقيدة، فيصاغ في عمل حقيقي"(1).

ولهذا فإن اللغة العربية هي الوسيلة الوحيدة، ولا وسيلة غيرها، لفهم ما في القرآن من المعاني والأخلاق والقيم، فإذا ضيعت هذه اللغة ضاعت تلك المعاني والقيم والأخلاق، لا جرم إذن "كانت هذه علة العلل في أن القرآن الكريم لم يعد له من الأثر في أنفس أهله ما كان له من قبل، ولا بعض ما كان له إذ لم يتدبروه بمثل القرائح التي أنزل عليها، أو بقرب منها في الذوق والفهم والبصر بمواقع الكلام"(2).

إن أسلوب القرآن أسلوب فطري، للغة فطرية، وعقيدة فطرية، يقول سيد قطب وقد عجز عن وصف هذا الأسلوب: "كثيراً ما أقف أمام النصوص القرآنية وقفة المتهيب أن أمسها بأسلوب البشري القاصر المتحرج أن أشوبها بتعبيري البشري الفاني"(3).

إعجاز القرآن الكريم إعجاز للفطرة اللغوية جميعاً:

إن القرآن الكريم إعجاز للفطرة اللغوية البشرية جميعاً وليس إعجازاً للعرب ولغتها فقط، يقول الرافعي: "وصار إعجازه إعجازاً للفطرة اللغوية في نفسها حيث كانت، وكيف ظهرت، ومهما يكن من أمرها: ومتى كان العجز فطرياً فقد ثبت بطبيعته، وإن لج فيه الناس جميعاً، لأنه شيء في تلك الفطرة يفهم منه صريحاً ثم لا تتكرر هي موضعه منها وموقعه"(4)، ومن ثم لم يستقم للعرب أن يعارضوا القرآن، "إذ كان مأتى العجز من فطرتهم اللغوية، ولا يتوهم ذلك وإن انتشرت في الخلاف كل قالة"(5).

1 عمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن الكريم، ص22

2 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص84

3 سيد قطب: في ظلال القرآن، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة البابي الحلبي القاهرة، دط، ج13، ص39

4 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص36

5 المرجع نفسه، ج2، ص37

لقد أدرك العرب وهم أعلم الناس بالناس أن لغتهم هي لغة الفطرة من بين لغات الأرض كلها يومئذ ولذلك فكل "ما يجيء من قبل الطبع وعلى حكم الفطرة لا يراه أهله نظرا يقبلونه أو يردونه، ولكنهم يرونه ضرورة مقضية ليس لهم على حال بد من قبولها"(1).

وقد كان عمل القرآن في العرب كما وصفه الرافعي هدم وبناء؛ ولكن ليس من خارج العرب بل من داخلهم، وليس من تاريخ غيرهم ولكن من تاريخهم، فالقرآن الكريم يتمكن من الفطرة البشرية في أصلها العربي " قد نزل منهم منزلة الزمان في عمله وآثاره، فهدم في نفوس العرب، وكان هدمه بناء جديدا جعل الأمة قائمة على أطلال نفسها، وبذلك أحكم عمل الوراثة الذي تعمله في الغرائز والطباع، إذ تبني بالهدم، وتقيم التاريخ من أنقاض التاريخ؛ وهذا هو الفرق بين العمل الإنساني والعمل الإلهي، وبين شيء يسمى ممكنا وبين شيء يسمى معجزا"(2).

وما دام القرآن الكريم لغة الفطرة الإنسانية كلها، لا فطرة العرب وحدهم، تبين أن الفطرة العربية هي الفطرة التي جاء بها القرآن وهي الفطرة التي يجب على كل اللغات أن تقر لها بالعجز، فكان لا بد لهذا القرآن الكريم أن يسيطر على النفس البشرية عندما يتلى عليها، ولا بد له من أن يجعلها تدع له طوعا أو كرها، ويستميلها إليه ميلا كبيرا، ويخرجها من شهواتها ونزواتها، ويسد عليها مساربها البعيدة فلا يدع لها مهربا أو شكا في أن هذا الذي تسمعه ليس من كلام البشر في شيء، وأن ما جاء فيه لا يمكن إلا أن يكون جاء ليخرجها من الظلمات إلى النور.

وفي سبيل هذه السيطرة على النفس البشرية كان القرآن الكريم يسخر كل الطاقات الكامنة في اللغة العربية في سبيل الوصول إلى هذه الغاية التي كان العرب قبل نزوله يبذلون أقصى الغايات في سبيلها.

أصوات الكلمات في اللغة العربية:

إن الكلمات في اللغة العربية لها ثلاثة أصوات: صوت النفس، وصوت العقل، وصوت الحس(3)، وصوت الحس أبلغ الأصوات جميعا وأخطرها في اللغة، ولا يكون إلا في لغة القرآن الكريم، وهو روح

1 المرجع نفسه، ج2، ص68

2 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص68

3 صوت النفس: الصوت الموسيقي الذي يكون من تأليف النغم بالحروف ومخارجها وحركاتها، ومواقع ذلك من تراكيب الكلام ونظمه على طريقة متساوقة وعلى نضد متساو. أما صوت العقل: فهو الصوت المعنوي الذي يكون من لطائف =

الإعجاز فيه، ذلك أن صوت النفس طبيعي في تركيب لغتهم، وصوت الفكر لا يعجزهم أن يستبينوه في كثير من كلام بلغائهم " أما صوت الحس فقد خلت لغتهم من صريحه وانفرد به القرآن، وقد كانوا يجدونه في أنفسهم منذ افتتوا في اللغة وأساليبيها ولكنهم لا يجدون البيان له في ألسنتهم، لأنه من الكمال اللغوي الذي تعاطوه ولم يعطوه، وإنما كانوا يبتغون الحيلة إليه بألوان من العادات وضروب من التعبير النفسي، إذا هي اتصلت بالحس البياني الذي ميزتهم به الفطرة أشبهت أن تكون استواء حسيا، وبهذا أخلص إليهم كلام شعرائهم وخطبائهم وبلغ من أنفسهم ومازجها، وكان منها في محل وموقع" (1).

وهذا التأثير الذي بلغ به القرآن حد الإعجاز إنما كان يقوم على "الاقتصاد الحسي"، وهو أعجب شيء فيه، إنه لا " يسرف على النفس ولا يستفرغ مجهودها، بل هو مقتصد في كل أنواع التأثير عليها فلا تضيق به ولا تنفر عنه ولا يتخونها الملال (...). مع أن أبلغ ما اتفق للبلغاء لا تجمع منه النفس بعض ذلك حتى يتعسفها ويتقل عليها وتبتلى منه بالتخمة وسوء الاحتمال" (2).

علوم البلاغة وإعجاز القرآن الكريم:

وهذا الكلام يحيلنا مباشرة على التعريفات الكثيرة للبلاغة التي نجدها في كتب البلاغة العربية، خاصة عند الرواد من البلاغيين والنقاد أمثال الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني وغيرهما. ونجد تعريفها عند الرماني في قوله: " وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ" (3)، وقد قسم الرماني البلاغة إلى عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمن، والمبالغة، وحسن البيان، " وهذا يفيد أن الرماني يمزج البلاغة بالأدب مزجا تاما، وكأن هذه الأقسام هي التي يتحقق بها إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ" (4).

=التركيب في جملة الكلام، ومن الوجوه البيانية التي يدور بها المعنى، لا يخطئ طريق النفس من أي الجهات انتحى إليها. أما صوت الحس: فهو أبلغهن شأنا، لا يكون إلا من دقة التصوير المعنوي والإبداع في تلوين الخطاب، ومجانبة النفس مرة وموادعتها مرة واستيلائه على محضها بما يورد عليها من وجوه البيان، أو يسوق إليها من طرائف المعاني ما يدعها من موافقته والإيثار له كأنها هي التي تريده وكأنها هي التي تحاول أن يتصل أثرها بالكلام، إذ يكون قد استحوذ عليها وانفرد منها بالهوى والاستجابة. مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب ج2، ص176-177

1 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص177

2 المرجع نفسه، ج2، ص178-179

3 الإمام الخطابي: النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص75-76

4 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص104

ومما جاء في تعريفها ما نقله ابن النقيب في مقدمة تفسيره: "إن حد البلاغة بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في نفسه، مع الاحتراز من الإيجاز المخل والتطويل الممل. وقال قوم: إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ. وقيل: إن البلاغة الإيجاز مع الفهم، والتصرف من غير إضجار. وقال خالد بن صفوان: أبلغ الكلام ما قلَّت ألفاظه وكثرت معانيه، وخير الكلام ما شوق أوله إلى سماع آخره، وقال غيره: إنما يستحق اسم البلاغة إذا سابق لفظه معناه إلى قلبك"(1).

ثم إن مصطلح البلاغة مشتق من "البلوغ إلى الشيء وهو الوصول إليه، ويجوز (...). أن يكون الكلام البليغ: الذي بلغ من جودة الألفاظ وعذوبة المعاني إلى غاية لا يبلغ إلى مثلها إلا مثله"(2).

وعلماء البلاغة يتحدثون كثيرا عن الإيجاز والإطناب، واستمالة السامع والتأثير فيه، ويتحدثون عن الهذر والتطويل والاختصار. وهذا يعني أن السبب الرئيس في وضع علوم العربية هو الإعجاز، ذلك أن هذه الطريقة التي نزل بها القرآن هي السبب في حفظ العربية واستخراج علومها؛ وما كان أصل ذلك إلا التحدي بها، فإن من حكمة هذا التحدي أن يدعوهم إلى النظر في أساليبه ووجه نظمه وتدبر طريقته وأن يروا أنفسهم منها ويزنوها به، حتى إذا استيقنوا العجز وأطرقوا عليه، كان ذلك سببا لمن يخلفهم على اللغة إلى استبانة وجوه الإعجاز"(3).

وهذا هو السبب في أن الأولين من العلماء نهجوا منهاجا خاصا في وضع العلوم البلاغية، ذلك أنهم كانوا يقعدون للظاهرة ثم يستشهدون لها من القرآن الكريم، ف"كل ما كتبه المتقدمون في علوم البلاغة وإعجاز القرآن، كالرمانى، والواسطي، والعسكري، والجرجاني، وغيرهم، فإنما ينحون به هذا النحو من انتزاع أمثلته من القرآن، والإضافة في أبوابها، ثم ما يداخل هذه الأبواب من فنون الكلام شعره ونثره"(4).

إعجاز القرآن الكريم والتأثير في النفس البشرية:

وفي حادثة الوليد بن المغيرة أكبر الدليل على أن الإعجاز إنما كان في التأثير الكبير الذي يمارسه القرآن الكريم على النفس البشرية. وقد صور القرآن الكريم ذلك الجهد الكبير الذي بذله الوليد بن المغيرة عندما

1 ابن النقيب: مقدمة تفسير ابن النقيب، ص19

2 المرجع نفسه، ص20

3 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص191

4 المرجع نفسه، ج2، ص205

أراد أن يحكم على القرآن الكريم وعلى الذي سمعه، حيث يقول "إنه فكر وقدر، ثم نظر، ثم عبس وبسر، وثم أدبر واستكبر. ومعنى هذا كله أنه كان يقاوم فطرته، ويستكره نفسه على مخالفة وجدانه، وأنه كان في حيرة وضيق بما يقول (...). وانظر الفرق بين هذا الحكم المصطنع وبين حكم البديهة العربية في قوله أول مرة: إنه يعلو وما يُعلَى عليه وإنه ليحطم ما تحته"(1).

وقد رُوِيَ أن الوليد ابن المغيرة اقترح على وجهاء قريش أن يقولوا للعرب في موسم الحج، وقد جلسوا على أفواه السكك، إن محمدا ساحر، والسحر هنا معناه "التأثير" الذي يحدثه الكلام الذي كان محمد صلى الله عليه وسلم يعرضه على العرب في موسم الحج، "فتأمل كيف وصف تأثير القرآن في النفس العربية، حتى ينتزع الرجل من أهله وعشيرته وخاص أهله انتزاعا كأنه مسلوب العقل، فلا يتمكن ولا يلوي على شيء، وإذا ذلك الكلام كله لو أريد إجماله لم تسعفه غير هاتين الكلمتين: السياسة المنطقية"(2).

ويعلق سيد قطب على قصة إسلام عمر وتولي الوليد بن المغيرة قائلاً: "ومن هنا تلتقي قصة الكفر بقصة الإيمان، في الإقرار بسحر هذا القرآن؛ وتلتقي على الإقرار به شخصيتان قويتان، بينهما من المدى في الاختلاف ما بين عمر بن الخطاب والوليد بن المغيرة. فتشرح التقوى صدر عمر للإسلام، وتصد الكبرياء الوليد عن الإدعان؛ ويذهبان في طريقيهما متدابرين، بعد أن يلتقيا في نقطة واحدة: نقطة الإقرار بسحر القرآن"(3).

وقد قال علي بن الجبائي لابن الراوندي وقد دارت بينهما مناظرة في معارضة القرآن، حيث قال له ابن الراوندي: "يا أبا علي ألا تسمع شيئا من معارضتي للقرآن وتقضي له، فقال له أبو علي: أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك ولكن أحاكمك إلى نفسك فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلا وتلازما ونظما كنظمه وحلاوة كحلاوته؟ قال: لا والله. قال الجبائي: قد كفيته فانصرف حيث شئت"(4).

1 عبد الله دراز: النبأ العظيم، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة الدوحة، 1985، دط، هامش ص93

2 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص216

3 سيد قطب: التصوير الفني، دار الشروق مصر، ط17، 2004، ص14

4 عبد الرحيم العباسي: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محي الدين عبد الحميد، عالم الكتب لبنان،

1947، دط، ج1، ص157-158

ولذلك فإن العرب حين وصفت القرآن الكريم بأنه شعر لم يكن ذلك عن جهل منهم بمعنى الشعر أو ضربة من الجنون والطيش يريدون بها إبعاد الناس عن سماع القرآن، يقول سيد قطب: "وصدق القرآن الكريم، فليس هذا النسق شعرا. ولكن العرب كذلك لم يكونوا مجانين ولا جاهلين بخصائص الشعر، يوم قالوا عن هذا النسق العالي: إنه شعر. لقد راع خيالهم بما فيه من تصوير بارع، وسحر وجدانهم بما فيه من منطق ساحر؛ وأخذ أسماعهم بما فيه من إيقاع جميل. وتلك خصائص الشعر الأساسية، إذا نحن أغفلنا القافية والتفاعيل" (1).

وإلى هنا يمكن الإجابة عن السؤال الذي كثيرا ما يتردد، وهو لماذا اتهمت العرب النبي بالشعر دون غيره من أنواع الكلام؟، والإجابة "أن أول شيء أحسته تلك الأذن العربية في نظم القرآن هو ذلك النظام الصوتي البديع الذي قسمت فيه الحركة والسكون تقسيما منوعا يحدد نشاط السامع لسماعه، ووزعت في تضاعيفه حروف المد والغنة توزيعا بالقسط يساعد على ترجيع الصوت به وتهادي النفس فيه أنا بعد أن، إلى أن يصل إلى الفاصلة الأخرى، فيجد عندها راحته العظمى. وهذا النحو من التنظيم الصوتي إن كانت العرب قد عمدت إلى شيء منه في أشعارها فذهبت فيه إلى حد الإسراف في الاستهواء ثم إلى حد الإملال في التكرير. فإنها ما كانت تعهده قط ولا كان يتهيا لها بتلك السهولة في منثور كلامها سواء منه المرسل والمسجوع، بل كان يقع لها في أجود نثرها عيوب تغض من سلاسة تركيبه ولا يمكن معها إجادة ترتيله إلا بإدخال شيء عليه أو حذف شيء منه" (2).

والغريب أن بعض الباحثين اليوم يزعم أن تأثر الوليد بن المغيرة بما سمعه من النبي حين أرسلته قريش، لم يكن عن علم ولا معرفة، بل كان حكما انطباعيا حدسيا غير صادر عن فكر ولا روية بما يعرفه من كلام العرب وبما تمرس به من ذلك، يقول الباحث: "ذلك لأن البرهان حدسي قائم في النفس وإن كان النص متسببا فيه، ولذلك يقتصر المتأثر بالقرآن هنا على التعبير عما ارتسم في نفسه أو إطلاق جملة من الأحكام الانطباعية الإيجابية في صفات القرآن من قبيل قول الوليد بن عقبة: والله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمعرق وإن أعلاه لمثمر، وما يقول هذا بشر" (3)، وهكذا فكل ما قالته العرب انطباع

1 سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص 102

2 عبد الله دراز: النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، ص 103

3 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 403

وحدس، بلا علم ولا خبرة. إلا أن الباحث كأنه لم يقرأ القصة من أولها حين قرر الوليد أنه أعلم العرب بكلام العرب، وأفصح عن ذلك في بدايتها.

وهذا الذي خشيته العرب على العرب من تأثير القرآن فيها وفي من حولها هو ذاته الأثر الذي يخشاه الناس اليوم على الناس، إن إعجاز القرآن "حصل بما فيه من نشاط القلوب الواعية وغير الواعية إليه وإقبالها بوجه المودة عليه، واستحلاء طعم عذوبة ألفاظه ومعانيه، وهشاشتها بما يتردد عليها من مبشرات المبهجة، ومحذراته المزعجة وآياته المقلقة، وأخباره المونقة، مع كثرة قرعه للأسماع، وصدعه بما يخالف الطباع، ومع ذلك فالقلوب إليه مقبلة على أذكاره راغبة في تكراره، شجبة عند سماع مزماره، يجد ذلك منهم البر والفاجر والمؤمن والكافر" (1)، ومنهم من قال إن: "إعجازه بما يقع في النفوس منه عند تلاوته من الروعة، وما يملأ القلوب عند سماعه من الهيبة وما يلحقها من الخشية سواء كانت فاهمة لمعانيه، أو غير فاهمة، أو عالمة بما يحتويه، أو غير عالمة، كافرة بما جاء فيه أو مؤمنة، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: القرآن صعب مستصعب على من كرهه وهو الحكم، فهذه الهيبة التي لم تنزل تعترني من سمعه وقد اعترت جماعة من الصحابة قبل الإسلام وبعده فمات منهم خلق كثير من المؤمنين، وسلبت به عقول كثير من الموقنين وتدلته به ألباب جماعة من المحسنين. وقد صح أن جُبَيْر بن مُطْعِم قال: سمعت النبي عليه الصلاة والسلام يقرأ في المغرب بالطور فلما بلغ هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (2). قلبي يطير" (2).

وقد أخرج ابن هشام عن ابن هشام الزهري أن أبا سفيان بن حرب وأبا جهل بن هشام والأخنس بن شريق خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلسا يستمع فيه، وكل لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق، فتلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثانية، عاد كل رجل منهم إلى مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى

1 ابن النقيب: مقدمة تفسير ابن النقيب، ص 515
2 المرجع نفسه، ص 517

إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أول مرة، ثم انصرفوا حتى إذا كانت الليلة الثالثة أخذ كل منهم مجلسه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض: لا نبرح حتى نتعاهد ألا نعود. فتعاهدوا على ذلك ثم تفرقوا.

(...) فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصاه، ثم خرج حتى أتى أبا سفيان في بيته، فقال: أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال: يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها، وسمعت أشياء ما عرفت معناه ولا ما يراد بها؛ قال الأخنس: وأنا والذي حلفت به.

قال: ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل، فدخل عليه بيته، فقال: يا أبا الحكم، ما رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال: ماذا سمعت؛ تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تحاذينا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء؛ فمن ندرك مثل هذه، والله لا نؤمن به ولا نصدقها، فقام عنه الأخنس وتركه" (1).

وهذا التأثير العجيب الذي يحدثه القرآن في سامعه وإن لم يكن مؤمنا به، إنما جاءه خاصة من تأليف الحروف والكلمات والجمل فيه تأليفا خاصا لا يوجد في كلام أحد من البشر ولا لغة من لغاتهم، إن حروف القرآن مرتبة ترتيبا باعتبار من أصواتها ومخارجها، ومناسبة بعض ذلك لبعضه مناسبة طبيعية في الهمس والجر، والشدة والرخاوة، والتفخيم والترقيق، والتفشي والتكرير، ولو اعتبرنا ذلك في تلاوة القرآن على طرق الأداء الصحيحة لرأيناه أبلغ ما تبلغ إليه اللغات كلها في هز الشعور واستثارتته من أعماق النفس، وهو من هذه الجهة يغلب بنظمه على كل طبع عربي أو أعجمي (...) حتى إن القاسية قلوبهم من أهل الزيغ والإلحاد، ومن لا يعرفون الله آية في الآفاق ولا في أنفسهم، لتلين قلوبهم وتهتز عند سماعه، لأن فيهم طبيعة إنسانية، ولأن تتابع الأصوات على نسب معينة بين مخارج الأحرف المختلفة، هو بلاغة اللغات الطبيعية التي خلقت في نفس الإنسان" (2).

وقد نقل علي بن ربن الطبري في كتاب "الدين والدولة" ما نصه: "حينما كنت مسيحيا كنت أقول كما يقول عمّ لي متعلّم بليغ، بأن أسلوب القرآن ليس معجزا وليس من علامات النبوة لأنه في استطاعة الناس

1 ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي بيروت، ط3، 1990، ج1، ص342-

2 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص173

كلهم، ولكن عندما حاولت تقليده واطلعت على مدلول كلماته علمت أن أتباع القرآن على حق فيما يدعونه له، لأنني لم أطلع على كتاب يأمر بالخير وينهى عن الشر ويقدم شريعة الله والعقيدة في النبوة وإلهام الرغبة في الجنة والبعد عن النار كالقرآن، فعندما يحمل لنا شخص كتابا يحمل نفس المميزات ويوحى إلينا بهذه الطلاوة وهذه الروعة في القلوب ويحوز مثل هذا النجاح، ويكون بنفس الوقت أميا لم يتعلم أبدا فن الكتابة والبلاغة فهذا الكتاب يكون بلا شك إحدى علامات نبوته" (1).

¹ نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن، ص 57

الفصل الثاني :

منهج المقارنة و الموازنة في الدراسات البلاغية و الإعجازية

منهج المقارنة والموازنة وإعجاز القرآن الكريم:

ههنا مسألة مهمة يجب الإشارة إليها، وهي أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يؤمر مع بداية الوحي إلا بأن يتلو على قومه هذا الذي سمعه من جبريل عليه السلام، فقد رجع إلى خديجة رضي الله عنها يرجف فؤاده. إنه صلى الله عليه وسلم رجل من العرب يعرف من كلامها ما تعرف، وينكر من كلامها ما تنكر، و"كان هذا الذي أخذه (...) أول إحساس في تاريخ البشر، بمباينة هذا الذي سمع للذي كان يسمع من كلام قومه، وللذي كان يعرف من كلام نفسه"(1).

وهذا يعني أن التحدي إنما وقع بمجرد التلاوة والقراءة فقط دون الدعوة إلى ذلك، وأن النبي أول من أدرك أن ما سمعه هو كلام معجز، وذلك عن طريق الموازنة بينه وبين ما كان يسمعه من كلام البشر، يقول الباقلاني: "فصح من هذا الوجه أن النبي عليه الصلاة والسلام حين أوحى إليه القرآن عرف كونه معجزاً، وبأن قيل له إنه دلالة وعلم نبوتك (...) إنه كذلك من قبل أن يقرأه على غيره، أو يتحدى إليه سواه"(2).

وهذا يعني كذلك أن الإعجاز القرآني قائم على مبدأ "المقارنة والموازنة" من بداية الدعوة، وهذا المبدأ هو الذي دفع علماء الإعجاز لأن يقيموا دراساتهم كلها على مبدأ "الموازنة والمقارنة" بين الكلام البشري والكلام الرباني فقد استنبطوه من حادثة نزول القرآن على النبي، وقد تدثر وشعر بأن ما نزل عليه ليس من كلام البشر في شيء.

ثم إن الذين كتبوا في البلاغة العربية إنما كان قصدهم وضع معايير للنقد أو آلة للصنع قائمة على هذا المبدأ ذاته، وكان الغرض من وراء ذلك "ليظهر من جراء ذلك كيف تفوق القرآن على كل كلام بليغ بما توفر فيه من الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبلغاء حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله"(3)، وقد نقل الطاهر بن عاشور، في هذا المعنى، في المقدمة العاشرة من تفسيره قول السكاكي: "واعلم أنني مهدت لك في هذا العلم قواعد متى بنيت عليها أعجب كل شاهد بناؤها، واعترف

1 مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاكر، ص27

2 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص74

3 الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص101

لك بكمال الحدق في البلاغة أبنائها (...) ثم إذا كنت ممن ملك الذوق وتصفحت كلام رب العزة أطلعتك على ما يوردك موارد العزة. وكشفت عن وجه إعجازه القناع" (1).

وقد وُجد من الباحثين اليوم من أنكر هذا المبدأ واعتبره مبدأ غير قائم على الموضوعية العلمية، لأن علماء الإعجاز في نظره إذا تطرقوا إلى الموازنة بين الكلامين فإن القضية محسومة لصالح القرآن الكريم، يقول: "ولئن أفضت المقارنة، في غير النص الديني، إلى معرفة عناصر التميز فإنها في النص الديني مفضية إلى الوقوف على عناصر التميز والامتياز في الوقت نفسه لأن الحكم الذي يجب أن ينتهي إليه منهج المقارنة هنا حكم معلوم مسبقاً، وهو حكم للقرآن على غيره من النصوص ومن أصناف القول عامة" (2).

إننا نعتقد أن من وصل إلى هذه النتيجة من البحث في إعجاز القرآن لم يدرك ما قاله العلماء الإعجازيون ولا أدرك موقف العرب حين نزل القرآن عليهم حق الإدراك، لأن إبلاس العرب أمام القرآن هو حكم تاريخي لكل من يجيء بعدهم، فهم أهل الفصاحة والبيان فإذا عجزوا فإن غيرهم سيكون أعجز، أما دور العلماء من بعدهم فقد انحصر في استخراج مواطن المفارقة بين الكلام البشري والكلام الرباني. وعلى هذا فإن ما قام به هؤلاء ليس هروباً من هذا الإشكال، بل هو من صميم الإشكال القائم على المقارنة والموازنة وإن لم يصرحوا بذلك، بل وقد صرحوا به في مقدمات كتبهم وعلى رأس هؤلاء عبد القاهر الجرجاني الذي يقول: "وذلك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتها إلى غاية لا يُطَمَّح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يُشكُّ أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصاد عن ذلك صاداً عن أن تُعرَف حجة الله تعالى" (3).

1 الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص101

2 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص405

3 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص8-9

ولهذا فإنه أبعد من قال: "وقد قامت هذه المقارنة على مقابلة بين منجزين للنص لا مجال للتساوي بينهما في مضمار البلاغة، وهما الله من جهة والإنسان من جهة أخرى" (1).

منهج المقارنة والموازنة وطريقة البيان في البلاغة العربية:

وعلى هذا يجب أن نعيد دراسة الشعر الجاهلي محاولين استخراج طريقة البيان عند الشاعر الجاهلي، ولا نتعرض في خلال ذلك إلى شأن المعاني والأغراض والصور التي انطوى عليها واللغة التي استخدمها من حيث الفصاحة والعدوية، إن الشأن في ذلك "أبعد وأعمق وأعوص، إنه تمييز القدرة على البيان، وتجريد ضروب هذا البيان على اختلافها، واستخلاص الخصائص التي أتاحت للغتهم أن تكون معدنا للسمو، بالإبانة عن جوهر إحساسهم، سمو يجعل للكلام حياة كنفخ الروح في الجسد القائم، وكقوة الإبصار في العين الجامدة، وكسجية النطق في البضعة المتجلجلة المسماة باللسان" (2).

وقد ذكرنا من قبل أن العرب كانت تعتقد أن الفصاحة والبيان ليست لأحد إلا للعرب "أما الأعاجم ومن يجري مجراهم فلا تقوم الحجة عليهم بذلك ولا تصح فيهم بذلك معجزة لأنهم معترفون أن الفصاحة ليست من شأنهم، ولا مضمارها من حلبات ميدانهم، والله سبحانه وتعالى أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم إلى الخلق كافة أحمرهم وأسودهم (...). ولا يثبت إعجازه على الكافة إلا بما يعزب عن الكافة الإتيان بمثله مع اعترافهم بأن في مقدورهم من جنسه. ولو جاء موسى لقومه بالفصاحة وعيسى لبني إسرائيل بالبراعة لما قامت لهما على قومهما بذلك حجة" (3).

منهج الباقلاني في دراسته الإعجازية:

يعتبر بعض الباحثين الباقلاني من العلماء القلائل الذين نهجوا منهجا دقيقا في دراسة الإعجاز ففتح الباب أمامهم واسعا لاستكمال ما بدأه، فقد جمع بين منهج المثبتة النقلية وبين مذهب المعتزلة العقلي، فأثمر هذا الاختلاف فيه وعيا بضوابط الجانب الجمالي في الخطاب الإبداعي، وإمعانا في مناوشته

1 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص408

2 مالك بن بني: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاكر، ص36

3 ابن النقيب: مقدمة تفسير ابن النقيب، ص515

وتقصيه، فكان شخصية متفردة، ونادرة عصره، ليس في سياق دراسته إعجاز الخطاب الديني (القرآن) فحسب، وإنما في تعقبه المنحى الجمالي الذي سبق⁽¹⁾.

وهذا الذي ذهب إليه الباحث مستمد من دراسة قام به المستشرق "جوهان بومان" سنة 1959 تحت عنوان: "تصور الباقلاني في ضمن الصراع المتعلق بالقرآن"، وتوصل في هذا الدراسة إلى أن الباقلاني كان منزلة وسطا بين المعتزلة ومتطرفي الحنابلة، المشبهة، (على حد تعبيره) "إن تمييز الباقلاني بين الكلام القديم، الذي اعتبره معنى قائما في النفس، وبين أشكال التعبير الإنساني التي تختلف حسب اللغات، قد مكنه من مواجهة خصمين في آن واحد: فقد واجه فكرة المعتزلة حول خلق القرآن، بإحداثه انفصالا ثابتا بين الكلام القديم (بوصفها فكرة قائمة في الخالق)، وبين الحروف والأصوات، كظواهر نسبية ومؤقتة، وواجه فكرة متطرفي الحنابلة (المشبهة) القائلين بقدم الحروف والأصوات، سواء أكان مصدرها إلهيا أم بشريا، وهو ما يفيد الانسياق خلف تصور قدم العالم، فكان لازما أن يقول في نطاق رده بالفصل بين القراءة المستندة إلى أصوات وحروف مخلوقة، وبين المقروء ككلام قديم مستغن بالضرورة عن وسائل ذات طابع بشري (الجهاز الإيصاتي) تصدر عنها لغة خاضعة لمواصفات: النسبية والحدوث، والتواضع والاصطلاح"⁽²⁾.

وهذا الكلام من هذا المستشرق فيه الكثير من المغالطات التي تحتاج إلى دراسة مستقلة، منها أنه صور أن هناك صراعا عنيفا بين الفرق الإسلامية هكذا على الإطلاق، وأن الحنابلة متطرفون في هذه المسألة، وأنهم قالوا بأن الكلام: حروفه وأصواته، قديم وهذا ما لم يقل به الحنابلة، بل قالوا إن كلام الله تعالى غير مخلوق فقط ولم يقولوا إنه قديم، وليسوا هم وحدهم من قال بذلك، بل إن المعتزلة وحدهم من قال بخلاف ما قاله الحنابلة وغيرهم.

ومن بين المغالطات التي تعدها المستشرقون اعتبار جهود الباقلاني مؤثرة في البحوث الإسلامية اللاحقة، ومهيمنة عليها، فلم تكن هذه الدراسات إلا إعادة لجهود الأشاعرة، "لقد كان لكتاب إعجاز القرآن

1 عبد الإله أبو مارية: النقد والإعجاز عند أبي بكر الباقلاني، المعرفة مراكش، ط1، 2003، ص2

2 المرجع نفسه، ص36

دور تأسيس منطلق الجرجاني في إقراره لنظرية النظم، وكان للباقلاني، بعد كل هذا تأثير كبير في تثبيت الاعتقاد بأن البحوث الإسلامية اللاحقة لم تكن إلا إعادة لجهود المذهب الأشعري⁽¹⁾.

ثم إن الدراسات الحديثة التي تناولت جهود العلماء السابقين في إعجاز القرآن قد تميزت بأنها "وقفت في التنبيه إلى الحساسية المعرفية التي مثلها جهد الباقلاني، تنبيهها عاما غاب عنه الاحتجاج التطبيقي والمقاربة الفاحصة، فلم تقف على طبيعة جهده وقوفا متأنيا ومتفرغا، ولم تبحث بحثا مدققا نقطة اتصال مبحث الإعجاز بظاهرة النقد الأدبي، فضلا عن عدم استقلالها بذلك"⁽²⁾، ثم إن هذه الدراسات "أعمال بعيدة عن التصور المنهجي، وقد لا تتجاوز في عدد من حالاتها حدود الانطباع العابر والرأي الجاهز"⁽³⁾.

منهج الباقلاني "البلاغي" "الإعجازي":

لقد حاول الباقلاني الجمع بين المنهج النقدي الذي يقوم على الحس الجمالي، وبين الدراسات القرآنية ذات الطابع الديني أو الكلامي، وهذا ما "جعل له سبقا في تحسيس التصورات اللاحقة بأهمية وخطورة تلك العلاقة، ومن ثم في اتباع منهج جديد على المستوى النوعي في رصد الظاهرة الأدبية، ولعل الأحكام المعترفة بالأهمية القصوى ل: إعجاز القرآن بمفرده، أثرت في الواقع بسبب هذه الجودة المنهجية في نقد الخطاب الأدبي، ولو أن جهدا كهذا لا يمكن انطلاقه من خارج دائرة التسرب السابق بلاغة ونقدا"⁽⁴⁾.

يؤكد الباقلاني أن الذين كتبوا في الإعجاز، لم يستطيعوا أن يوفوا هذا الباب حقه، وكان واجبا عليهم أن يكتبوا فيه لمسيب الحاجة إليه، والاشتغال بذلك أوجب فهو أحق بالتصنيف من الجزء والطفرة والأعراض وغريب النحو وبديع الإعراب، وكل ما كتب في إعجاز القرآن إلى عصره جاء غير كامل في بابه قد أُحِلَّ بتهديبه وأهمِلَ ترتيبه، ولكن الباقلاني التمس لهؤلاء العذر، لأن بيان وجه الإعجاز "مما لا يمكن بيانه إلا بعد التقدم في أمور عظيمة المقدار، دقيقة المسلك، لطيفة المآخذ"⁽⁵⁾.

1 عبد الإله أبو مارية: النقد والإعجاز عند أبي بكر الباقلاني، ص37

2 المرجع نفسه، ص5

3 المرجع نفسه، ص5

4 المرجع نفسه، ص15

5 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن الباقلاني، ص53

ثم إن الباقلاني لما أراد أن يكتب في هذا الموضوع ذكر أنه يكتب لمن كان "من أهل صناعة العربية، وقد وقف على جمل من محاسن الكلام ومتصرفاته ومذاهبه وعرف جملة من طرق المتكلمين، ونظر في شيء من أصول الدين" (1).

إن الباقلاني كان يسعى لوضع المنهج الذي يجب أن يسير عليه من يبحث في الإعجاز، فلم يكن من همه البحث عن مواطن الإعجاز فذلك بحر تحار فيه القدر، يقول: "والذي سطرناه في الكتاب، وإن كان موجزا، وما أملناه وإن كان خفيفا، فإنه ينبه على الطريقة، ويدل على الوجه، ويهدي إلى الحجة" (2)، ويقول كذلك: "ولعلك تستدل بما قلناه على ما بعده، وتستضيء بنوره وتهتدي بهداه" (3).

وهكذا فإن مشروع الباقلاني "محاورة أسلوبية لبعض نصوص الجاهلية والزمن العباسي إن لم تكن نصوصا تتقدم عيون أشعار هذين الزمنين، ولو أن هذه المحاورة ترسم من ورائها مكونات الأسلوب القرآني في طابعه الإعجازي" (4).

منهج الباقلاني أساسه الشعر الجاهلي:

لقد استطاع الباقلاني أن يجمع بين الشعر الجاهلي وإعجاز القرآن في دراسته، بل جعل الشعر الجاهلي أصلا في دراسة بيان الجاهلية، وقد كان يمكن أن يصل إلى نتائج جيدة لولا أنه انصرف إلى الرد على الطاعنين في القرآن، "كل ذلك لم يدعه حتى استغرقه في الرد عليهم، على مثل منهاجهم في النظر، ثم دارت به الدنيا لما بلغه أن بعض جهالهم يعدل القرآن ببعض الأشعار، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام" (5).

والباقلاني عندما تعرض لمعلقة امرئ القيس، إنما هاجه الطعن في القرآن وهذا ما حمله "على هتك الستر عن معلقة امرئ القيس، ليكشف للناس عيبها وخللها، لا ليستخرج منها خصائص بيانهم، وكيف كانت هذه الخصائص مفارقة لخصائص بيان القرآن، فلما زل الباقلاني هذه الزلة وأخطأ الطريق زل به

1 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن الباقلاني، ص 54

2 المرجع نفسه، ص 323

3 المرجع نفسه، تحق السيد أحمد صقر، ص 299

4 عبد الإله أبو مارية: النقد والإعجاز عند أبي بكر الباقلاني، ص 51

5 مالك بن بني: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاكر، ص 44

من بعده وأخطأه، وأخذوا الشعر الجاهلي كله هذا المأخذ⁽¹⁾. وقد صرح بهذا في كتابه حين قال: "وذكر لي عن بعض جهالهم أنه جعل يعدله ببعض الأشعار، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ولا يرضى بذلك حتى يفضله عليه"⁽²⁾.

دعوى أن الباقلاني لم يأت بجديد في دراسته الإعجازية:

وقد زعم مصطفى صادق الرافعي أن الباقلاني لم يأت بجديد في دراسته إعجاز القرآن حين يقول: "على أن كتاب الباقلاني وإن كان فيه الجهد الكثير، وكان الرجل قد هذبه وصفاه وتصنع له، إلا أنه لم يملك فيه بادرة عابها من غيره، ولم يتحاش وجها من التأليف لم يرضه من سواه، وخرج كتابه كما قال هو في كتاب الجاحظ: لم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى. فإن مرجع الإعجاز فيه إلى الكلام، وإلى شيء من المعارضة البيانية بين جنس وجنس من القول، ونوع آخر من فنونه، وقد حشر إليه أمثلة من كل قبيل من النظم والنثر، ذهبت بأكثره وغمرت جملته وعدّها في محاسنه وهي من عيوبه"⁽³⁾.

وهذا الكلام من الرافعي مبعثه ما قاله الباقلاني من نقد طويل لمعلقة امرئ القيس وقصيدة البحتري، غير أن الرافعي قد ذهل عن قول الباقلاني في هذه المعلقة: "وقد بينا لك أن هذه القصيدة ونظائرها تتفاوت في أبياتها تفاوتاً بينا في الجودة والرداءة والسلاسة والانعقاد، والسلامة والانحلال، والتمكن والاستصعاب، والتسهل والاسترسال، والتوحش والاستكراه، وله شركاء في نظائرها ومنازعون في محاسنها، ومعارضون في بدائعها"⁽⁴⁾.

وهذا الكلام يدل على أن الباقلاني كان على يقين أن معلقة امرئ القيس هي من عيون الشعر العربي يقول: "وأنت لا تشك في جودة شعر امرئ القيس، ولا ترتاب في براعته، ولا تتوقف في فصاحته، وتعلم أنه قد أبدع في طرق الشعر أمورا أتبع فيها، من ذكر الديار، والوقوف عليها، إلى ما يصل بذلك من البديع الذي أبدعه، والتنشبيه الذي أحدثه، والمليح الذي تجد في شعره، والتصرف الكثير الذي تصادفه في قوله، والوجوه التي ينقسم إليها كلامه، من صناعة وطبع، وسلاسة وعفو، ومتانة ورقة، وأسباب تحمد،

1 مالك بن بني: الظاهرة القرآنية، ص46

2 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص52

3 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص123

4 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، تحق السيد أحمد صقر، ص277

وأمرًا تؤثر وتمدح" (1)، ولكن يعترها ما يعترى الكلام البشري، وحسبنا اختياره لها لنقدتها، ولذلك فالباقلاني لما تناول هاتين القصيدتين إنما تناولهما "ليبين أنهما وإن كانا من مختارات الشعر إلا أنه يعتورهما من الفتور والخلل ما يعتور الكلام كله، والمستجاد فيهما ليس مما يقطع الأطماع، وإنما شيء قريب يتزاحمون عليه، ويدرك اللاحق فيه شأو السابق، والقرآن الكريم لا تجد فيه شيئًا من الفتور، ولا تجد فيه شيئًا مطمعا" (2).

إن الباقلاني لم يشرح قصيدة امرئ القيس وينتقدتها من أجل أن يثبت أن القرآن متفوق عليها بل ليثبت أنها صدرت من بشر يعتره ما يعترى البشر من القصور والكلال، والفتور والنشاط، يقول بعض الباحثين مبينا أن الباقلاني أقام موازنة محسومة النتائج مسبقا: "إن هذا الشرح المفصل لا ينسبنا أن الباقلاني إنما شرح الشعر ليثبت امتياز القرآن، فكان الهدف متقدما التحليل وموجها عناية الشارح إلى ما يخدم ذلك الهدف التمجيدى الذي احتل في الظاهر خاتمة الشرح وكأنه النتيجة الموضوعية التي أفضت إليها الموازنة بين النصين" (3).

ومثل هذا القول بعيد جدا عن ما أراد به الباقلاني من تحليله للقصيدتين اللتين اختارهما.

وقد وهم من زعم أن الباقلاني لم يأت بجديد في قضية الإعجاز، ذلك أنه استطاع أن يحلل بعض الآيات تحليلا رائعا ليعرض بذلك لنظم القرآن ونهجه، من ذلك قوله: "ما رأيك في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهُ﴾" (القصص/3)، هذه تشتمل على ست كلمات، سناؤها

وضياؤها على ما ترى، وسلاستها وماؤها على ما تشاهد، ورونتها على ما تعانين، وفصاحتها على ما تعرف. وهي تشتمل على جملة وتفصيل، وجامعة تفسير: ذكر العلو في الأرض باستضعاف الخلق بذبح الولدان وسبي النساء؛ وإذا تحكمت في هذين الأمرين فما ظنك بما دونهما؟ لأن النفوس لا تطمئن على هذا الظلم، والقلوب لا تقر على هذا الجور. ثم ذكر الفاصلة التي أوغلت في التأكيد وكفت في التظلم؛ وردت

1 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن الباقلاني، ص 201

2 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 280

3 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 415

آخر الكلام على أوله، وعطفت عجزه على صدره. ثم ذكر وعده تخليصهم بقوله: ونريد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين. وهذا من التأليف المؤتلف، والجمع بين المستأنس⁽¹⁾.

ولذلك فالحق أن نقد الباقلائي لمعلقة امرئ القيس وقصيدة البحترى، من نماذج النقد الرائعة، وصوره الرفيعة؛ غير أنه شأن حسنهما، وشاب صفاءها بتحامله عليهما، وإسرافه في نقد بعض أبياتهما⁽²⁾، إلا أن الصواب أن يقال عوض عبارة "بتحامله عليهما"، بتحامله على الذين حاولوا أن يساوا بين القرآن والشعر، فهو لم يتحامل على امرئ القيس ولا البحترى، وإنما تحامل على هذا الصنف من الناس، وله الحق في هذا التحامل، وليس له الحق في ذلك القدح في القصيدتين. فالسبب الذي دفع الباقلائي أن يظلم امرئ القيس والبحترى ويجور في الحكم عليهما "أن ناسا من أهل زمانه كانوا يوازنون القرآن بالشعر وربما فضل بعضهم الشعر على القرآن وكان يراهم أجهل من حمار باهلة وأحمق من هبنقة"⁽³⁾.

وهذه الموازنة بين القرآن الكريم والشعر الجاهلي التي شغلت علماء الإعجاز، قد أقر بها العرب زمن نزول القرآن الكريم، فعجزهم دليل على أن كلام القرآن مياين لكلامهم، والغريب أن هذا الشعر الجاهلي ما زال عند من جاء بعدُ هو مثقف الألسنة وهو المثال الذي يحتذى في الكلام، وهو الحجة على اللغة والشاهد في النحو، وما إلى ذلك "ولكنهم إذا جاؤوا لذكر القرآن وإعجازه، اتخذوه هدفاً للنقد والتقلية وإظهار العيب وتبيين الخلل، بإزاء كلام بريء من كل عيب وخلل؛ فيبقى الأمر أمر موازنة لا عدل فيها⁽⁴⁾. وكان حسبهم من الدليل أن أهل الجاهلية بتركهم معارضة القرآن بشعرهم أو كلامهم، هو إقرار لا معقب عليه بفضل هذا القرآن على شعرهم وكلامهم، فلم تكن بالباقلاني حاجة إلى سلوك هذا الطريق الذي سلكه، إلا

1 أبو بكر الباقلائي: إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ص294

2 المرجع نفسه، ص92

3 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص280

4 نحن لا ننكر أن يكون الباقلائي قد جانب الصواب حين تعرض لمعلقة امرئ القيس ذلك التعرض الشديد، ولكننا نؤكد على أن المنهج المتبع في الدراسات الإعجازية، وعنده خاصة، وهو منهج المقارنة بين طرق البيان بين الكلام البشري والكلام الإلهي، إذ إنه منهج قويم كان ينبغي أن تسير عليه كل الدراسات البلاغية والإعجازية المعاصرة، وذلك سعياً منها لوصول ما انقطع.

ما حمله عليه ما نعق به جاهل من جهال الملحدة، من الموازنة بين الكلامين، وتفضيل شعرهم على القرآن" (1). وهذه من الصوارف الكثيرة التي صرفت الجهود عن دراسة الإعجاز دراسة جيدة.

ومن الصوارف كذلك على دراسة إعجاز القرآن دراسة جيدة، اللجاجة التي ظهرت في المفاضلة بين شعر الجاهلية وشعر المحدثين من شعراء الإسلام، فقد ظل هذا الجدل "في تفضيل أحدهما على الآخر بابا تقتحمه الألسنة طلبا للمغالبة والظهور، وداخل ذلك من الإزرار على الشعر الجاهلي وعييه ما داخل" (2).

وفي خلال ذلك كله "تجمعت على الشعر الجاهلي أخطاء شديدة الخطر غشت حقيقته بحجاب كثيف من الغموض، زاده كثافة ما لحق الشعر الجاهلي من التشتيت والضياع، وما أصابه من اختلال الرواية بالزيادة والنقصان والتأخير، حتى اختلطت فيه المعاني أحيانا اختلاطا سهلا لكل عائب أن يقول فيه ما عن له" (3).

وقد أراد الباقلاني أن يسلك طريقا جديدة في بيان إعجاز القرآن، تقوم أساسا على النظر في الكلام نفسه: الكلام البشري والكلام الإلهي، ثم يبين الفرق بين الكلامين وما بينهما من تفاوت، يقول: "ونصف ما يجب وصفه من القول في تنزيل متصرفات الخطاب، وترتيب وجوه الكلام، وما تختلف فيه طرق البلاغة، وتتفاوت من جهته سبل البراعة، وما يشتهه له ظاهر الفصاحة، ويختلف فيه المختلفون من أهل صناعة العربية، والمعرفة بلسان العرب في أصل الوضع" (4).

وقد أكد الباقلاني أن إعجاز القرآن في نفسه لا بشيء زائد عليه، على عكس الكتب المنزلة قبله التي كان إعجازها بشيء زائد عليها، وهذا كله لأن إعجاز القرآن في نظمه، يقول: "فارق حكمه حكم غيره من الكتب المنزلة على الأنبياء، لأنها لا تدل على أنفسها إلا بأمر زائد، ووصف مضاف إليها، لأن نظمها ليس معجزا، وإن كان ما يتضمنه من الأخبار عن الغيوب معجزا، وليس كذلك القرآن لأنه يشاركها في هذه الدلالة ويزيد عليها في أن نظمه معجز" (5).

1 مالك بن بني: الظاهرة القرآنية، مقدمة محمود شاعر، ص46

2 مالك بن بني: الظاهرة القرآنية، ص46-47

3 المرجع نفسه، ص47

4 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص54

5 المرجع نفسه، ص62

مبيانة أسلوب القرآن للأساليب التي يعرفها العرب:

يطرح بعض الباحثين إشكالية أن القرآن جاء على خلاف كلام العرب، ثم بعد ذلك يتفق العلماء الإعجازيون أنه موافق لقواعد العربية وقوانين البلاغة غير خارج على ذلك، "إنه لا بد من التنبيه (...)" إلى أن الإعجازيين ومفسري القرآن بقدر ما كانوا حريصين على تأكيد صفة التميز في أسلوب القرآن عن الكلام العربي كانوا حريصين على تأكيد صفة الانضباط في القرآن لقواعد العربية وجريانه على أساليبهم" (1).

وهذه المشكلة تمثل "سلوكا عربيا في القراءة والنقد وهي سعي الناقد إذا طعن في الأسلوب أن يتهمه بالخروج عن الاستعمال، وسعيه إذا كان مدافعا أن يلحق الأسلوب بالاستعمال فإذا تعذر عليه ذلك التجأ إلى ذرائع كالتي ذكرنا (...)" فظهر بذلك سلطان الاستعمال وأوليته في معايير نقد الكلام، وكان الهاجس الأكبر إقامة الدليل، من خلال الشاهد الشعري أو الإعرابي وغيره، على أن التركيب المطعون فيه تركيب سبق للعرب أن تفوهت به واستعملته" (2).

ثم يقول معقبا: "والغريب والطريف أن يجتمع في الدفاع عن المعجم القرآني الدليل على أنه، في الوقت نفسه، ممثل للاستعمال وخارج عنه، فالآية في قوله: "أكله الذئب" خارجة عن الاستعمال الذي يسند إلى السباع فعلا غير هذا هو فعل "افترس"، فإذا التمس الإعجازي للقرآن عذرا في ذلك باغتتا بأن نسبة الأكل إلى السباع شائعة في الاستعمال".

وبغض النظر عن اللغة التهكمية المستعملة في هذه النصوص المنقولة، واللغة التي لا تليق بالقرآن الكريم، فإننا نحيل الباحث على تحليل الخطاب لهذه الآية (3)، وعند ذلك سيظهر جليا أن علماء الإعجاز لا يلتصقون الأعداء للقرآن الكريم في خروجه عن المؤلف من الكلام.

1 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص430

2 المرجع نفسه، ص449

3 قال الخطابي في توجيه الآية: "فإن الافتراس معناه فعل السبع القتل فحسب، وأصل الفرس دق العنق، والقوم إنما ادعوا على الذئب أنه أكله أكلا وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلا ولا عظما، وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفرس لا يعطي تمام هذا المعنى". الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص41

لقد أقر العلماء الإعجازيون أن أسلوب القرآن أسلوب فريد في نظمه، لا يشبه شيئاً من كلام العرب ذلك أن الذين نزل عليهم هذا القرآن أدركوا من أول وهلة عند سماعه أنه خارج عن نمط كلامهم وعاداتهم وسننهم، مع أن الألفاظ هي الألفاظ، والتراكيب هي التراكيب، ومع ذلك فلو قلنا إن القرآن ليس شعراً ولا نثراً بطل التحدي، وعليه يحمل قول الباقلاني: "وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل غير مسجع، ثم إلى مرسل إرسالاً فتطلب فيه الإصابة والإفادة، وإفهام المعاني على وجه بديع وترتيب لطيف، وإن لم يكن معتدلاً في وزنه، وذلك شبيهه بجملة الكلام الذي لا يتعمل له، ولا يتصنع له.

وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق (...) ويبقى علينا أن نبين أنه ليس من باب السجع، ولا فيه شيء منه، وكذلك ليس من قبيل الشعر، لأن من الناس من زعم أنه كلام مسجع، ومنهم من يدعي أن فيه شعراً كثيراً، (...) فهذا إذا تأمله المتأمل تبين له خروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم وأنه خارج عن العادة، وأنه معجز (...) وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل في جميعه" (1).

ومما تميز به الأسلوب القرآني أنه جمع بين الجزالة والسهولة وبين الإطناب والإيجاز، وغير ذلك من المتناقضات التي لم تكن في كلامهم، يقول الإمام الباقلاني: "والقرآن في عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت، ولا يتباين (...) على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها" (2)، ويقول أيضاً: "ونجد كلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق، والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور (...) فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح، ومنهم من يسبق في التقريظ دون التأيين، ومنهم من يجود في التأيين دون التقريظ، ومنهم من يغرب في وصف الإبل والخيول، أو سير الليل، أو وصف الحرب أو وصف الروض، أو وصف الخمر، أو الغزل، أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر، ويتداوله الكلام" (3).

1 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 86

2 المرجع نفسه، ص 87

3 المرجع نفسه، ص 87

إن ما اختلف فيه القرآن الكريم عن الكلام العربي هو أن نظمه يشارك النظم العربي في أمور ويختلف عليه في أمور أخرى لا يمكن للبشر أن يأتوا بمثلها، وتلك هي "وفرة الإفادة وتعدد الدلالة، فجمُل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها.

ولها دلالتها المطوية وهي دلالة ما يذكر على ما يقدر اعتمادا على القرينة، وهذه الدلالة قليلة في كلام البلغاء وكثرت في القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصفة.

ولها دلالة مواقع جملة بحسب ما قبلها وما بعدها، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه. وهذه الدلالة لا تتأتى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن، فإنه لما كان من قبيل التذكير والتلاوة تسمحت أغراضه بالإطالة، وبتلك الإطالة تأتى تعدد مواقع الجمل والأغراض" (1).

والخروج عن المؤلف من كلام العرب لا يعني الخروج عن الكلام العربي بل يبقى ذلك في دائرة معينة، والجديد في لغة القرآن إذن " أنه في كل شأن يتناوله من شؤون القول يتخير له أشرف المواد، وأمسها رحما بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد، وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها وهي أحق به" (2)، ف" إذا كان البحث في الأسلوب بحثا فيما تفرد به النص وخرج عن العادة فإن المفسرين خاصة والمسلمين عامة حريصون على بيان أن ذلك الخروج عن المؤلف ليس خروجا عن قواعد اللغة وعاداتها فهو نظم مخصوص داخل دائرة الفصاحة العربية، وهو في ذلك وفِيّ لما ادعاه من أنه منزل بلسان عربي مبين وأنه منتهج، في إعجازه، النحو العربي المشترك بينه وبين معارضيه" (3).

وصاحب هذا الاعتراض السابق إنما غاضه أن الثقافة العربية تنحو نحو القاعدة وتتفر من الشذوذ ومخالفة الشائع من الاستعمال، فالسبب في ذلك حسب رأيه يعود "إلى ممارسة نقدية عربية عامة ليس تفسير القرآن سوى فرع من فروعها تتمثل، في كل ما وضعه العرب من علوم دينية وأدبية ولغوية وعقلية في إرساء القواعد المتحكمة في تلك العلوم فلا يراد من تلك القواعد بيان حقيقة ذلك العلم بقدر انتصابها

1 الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص110

2 عبد الله دراز: النبأ العظيم، ص92

3 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص487

آلات ومقاييس لتمييز الحق من الباطل والكفر من الإيمان والحلال من الحرام والصحيح من الفاسد في الشعر والنحو والعروض والبلاغة (...) فاكتمت القاعدة، وقد وضعتها الجماعة، سلطة زاجرة مقومة وياتت الفرادة شذوذا يحفظ ولا يقاس عليه" (1).

والغريب أن الباحث لم ينتبه إلى أن الثقافة العربية وهي تضع القواعد وتسن القوانين كانت كثيرا ما تلجأ إلى القرآن الكريم باعتباره نصا مثاليا يحتوي على أصح القواعد عند الترجيح، وهي بذلك لم تبعد القرآن الكريم من مجال تأسيسها للقاعدة ثم بعد ذلك طبقت القاعدة عليه، بل كان القرآن ركنا أساسيا في وضع القاعدة، فإن الباحث قد أبعد حين قال: " فلم ينوه المفسرون بالانزياح في أسلوب القرآن تتويهم بامتثاله للقاعدة العربية، ولم يجتهدوا في ذلك اجتهادهم في رد القرآن إلى العربية كلفهم ذلك من التعسف أحيانا ما كلفهم" (2).

ولسنا ندري في هذا المقام ما الانزياح الذي قصده الباحثون أهو الخروج عن القاعدة ومخالفة الشائع من الاستعمال؟ أم هو شيء آخر؟، وهل هناك تناقض بين القاعدة وبين الخروج عن المؤلف، ولماذا تظهر هذه المشكلة أساسا في الحديث عن الإعجاز مع أن الشعراء والخطباء قبل نزول القرآن كانوا يمارسون هذه المخالفات ولم ينكر عليهم أحد ممن كان يسمعهم ولم يتهمهم بالخروج عن المؤلف من الكلام العربي.

وفي هذا المقام لا بد أن ننوه بقضية مهمة ذكرها العلماء الإعجازيون وغيرهم من علماء الأصول وهي أن اللسان العربي أوسع الألسنة ولا يحيط به إلا نبي، ولذلك فإذا جاء الأسلوب مخالفا لما هو شائع فهذا لا يعني أنه خروج عن القاعدة بل هذا يعني أن هذا الأسلوب كانت تستعمله العرب، أو هي تستعمله حقا ولكن عند قبيلة دون أخرى، وهذا المعنى قرره الإمام الشافعي حين قال: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه" (3).

1 المرجع نفسه، ص 487

2 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 488

3 محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق وشرح أحمد شاكر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط2، 1979، ص 41-45

دعوى العجمة في الكلام العربي والقرآن الكريم(1):

يبدو أن دعوى العجمة في القرآن الكريم "كان وراءها دعوى مسمومة تريد الصد عن فهم كتاب الله تعالى وبذلك تتوقف متابعة دلائل الإعجاز (...). وكذلك تصد عن فهم تشريعاته. من أجل ذلك نرى أن الإمام الشافعي يجعل تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين لهم فرض لا ينبغي تركه(2).

وهذا السبب هو الذي دفع الشافعي إلى إنكار أن يكون في القرآن غير العربي، وهو هنا لا يقصد الألفاظ فقط وإنما يقصد التراكيب والأساليب، وإن كان ما في القرآن من بعض الأساليب مما تجهله بعض العرب فإنه لا يغيب عن بقيتها، يقول: "ولعل من قال إن في القرآن غير لسان العرب، وقيل ذلك منه: ذهب إلى أن من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب.

ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه"(3).

وهذا يدل على أن العرب كانت تتذوق كلامها كله وإن لم تعرفه، فهم يعرفون من لسانهم ما لا يعرفه غيرهم، ولذلك لم ينكروا على القرآن مجيئه على بعض اللهجات التي لم يكونوا يتكلمون بها أو ربما كانوا يجهلونها، وهم يعلمون أن لسانهم أوسع الألسنة، ولكنهم يعلمون كذلك أنهم لا يستطيعون الإحاطة بجميعه، فلما جاءهم من أحاط به عجزوا أمامه، وأقروا له بالإعجاز.

وما وافق من لسان العرب غيره من الألسنة فهذا من توافق اللغات لا غير، يقول الشافعي: "ولا ننكر إن كان اللفظ قيل تعلموا أو نطق به موضوعا، أن يوافق لسان العجم أو بعضه قليلا من لسان العرب، كما يتفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها، مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها، وبعد الأواصر

1 قد يظهر أن هذا العنوان أجنبي عن الموضوع، إلا أننا ذكرناه لندلل به على قضية مهمة جدا ألا وهي قضية: عربية التراكيب والأساليب إضافة إلى عربية المفردات والألفاظ، فقد وجدنا عامة من تحدث عن الألفاظ الأعجمية في اللغة العربية لم يتعرض لما أشرنا إليه لدقة في كلام العلماء السابقين، بل تعرض لعجمة الألفاظ فقط.

2 عبد العزيز عرفة: قضية الإعجاز البلاغي وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص 95

3 الشافعي: الرسالة، ص 41-45

بينها وبين من وافقت بعض لسانه" (1)، وهذا ما أقره أبو عبيدة حين يقول: "وقد يوافق اللفظ اللفظاً ويقاربه ومعناها واحد وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها. فمن ذلك الإستبرق بالعربية، وهو الغليظ من الديباج (...). وكَوَز وهو بالعربية جوز؛ وأشباه ذلك كثير" (2).

وهذا ما ذهب إليه بعض العلماء المعاصرين، وعلى رأسهم المحقق أحمد شاکر في مقدمته لتحقيق كتاب المعرب للجواليقي إذ يقول: "والعرب أمة من أقدم الأمم، ولغتها من أقدم اللغات وجوداً، كانت قبل إبراهيم وإسماعيل وقبل الكلدانية والعبرية والسريانية وغيرها، بله الفارسية، وقد ذهب منها الشيء الكثير بذهاب مدينتهم الأولى قبل التاريخ. فلعل الألفاظ القرآنية التي يظن أن أصلها ليس من لسان العرب، ولا يعرف مصدر اشتقاقها، لعلها من بعض ما فقد أصله وبقي الحرف وحده. ثم تَزِيدَ بعض العلماء المتأخرين وتكاثروا في ادعاء العجمة لألفاظ من حروف القرآن، وكلما رأى أحد كلمة فيها شبهة رأى في عجمتها طاروا بها، وجمعوها إلى ما عندهم حتى ألف بعضهم في ذلك كتباً" (3).

مستويات الأسلوب في الكلام العربي:

وقضية أخرى مهمة جداً، وهي أنه لم يكن هناك عند العرب غداة نزول القرآن أسلوب للكتابة وأسلوب للكلام العادي، بل إنهم لا يفرقون بين هذا وذاك، ف "انقسام الكلام إلى المرسل على البديهة والمزور بالروية ما كان ليتفاوت به منهج الكلام عند العرب الخالص هذا التفاوت البعيد الذي يظن فيه أنه قول قائلين: وإنما ظهر هذا التفاوت منذ انقراض أهل السليقة العربية. ونبئت نابتة المولدين الذين أخذوا هذه اللغة عن غير أمهاتهم فكانت لغتهم التي بها يتكلمون غير العربية التي بها يكتبون وهكذا أمكن أن يكون لكل منهم أسلوبان متباينان ينزل بأحدهما إلى العامية الطبيعية ويصعد بالآخر إلى العربية المكسوبة. أما العربي الفصح فإنه في عامة أمره ما كان يزيده التفكير والتقدير والروية إلا استيعاباً لأطراف الحديث واستكمالاً لمقاصده ولم يكن ذلك ليخرجه عن أسلوبه وطريقته ولغته الخاصة التي يألفها طبعه وتفيض بها سجيته وهي اللغة يحتذيها أهل الفن منا بعد محاولة ومعالجة" (4).

1 المرجع نفسه، ص 41-42

2 أبو عبيدة: مجاز القرآن، ج 1 ص 17-18

3 أبو منصور الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق أحمد شاکر، مطبعة دار الكتب القاهرة، ط2، 1969، مقدمة التحقيق ص 13-14

4 عبد الله دراز: النبأ العظيم هامش ص 99

أما عن أولئك الذي عُرفوا بمراجعة كلامهم وتنقيحه والزيادة فيه والنقصان منه، فلقد "كان هذا التكلف غير مخرج له عن حدود مذهبه جملة، بل كان يترك في غضون حديثه ما ينم على روحه ومشربه، على أن الكلام بعد تلك المعاناة لم يكن ليزداد فصاحة وحسنا، بل كان ينزل في هذا الباب بقدر ما يحسب الحاسب أنه يصعد فيه، ومن هنا كانت العرب تتماذج بالأمر يجيء طبعا لا تكلفا"(1).

ولهذا لم تتكر العرب غداة نزول القرآن على النبي عليه الصلاة والسلام أن هذا الذي سمعته ليس من كلامها، وهي أعلم الناس به. فلا يوجد في هذا المقام تناقض بين القاعدة النحوية والجانب الفني، وما فعله العلماء والمفسرون والإعجازيون ليس محاولة منهم لإيجاد التخريجات التي يحاولون بها إخضاع القرآن للقاعدة النحوية كما يصوره الباحث حين قال إنهم أخرجوا القرآن عن دائرة البحث الأسلوبي "لينحصر في دائرة البحث النحوي، ويقع في بوتقة الصحة والخطأ لا يتعدى هذه الحدود اللغوية التقليدية إلى التجرؤ على الاعتراف بذلك الشذوذ النحوي واعتباره شذوذا فنيا مقصودا ومحاولة استثماره في بيان ما قد يكون للكلام بفضل من قوة أو نسق جمالي"(2).

وقد غاب عن الباحث أن هؤلاء العلماء انطلقوا في ذلك من مبدأ قرآني كامن في التحدي ذاته، وهو أن الله تعالى تحداهم بأنه أنزله بلسان عربي مبين، فإذا كان هناك شذوذ في النص القرآني عن القاعدة النحوية أو البلاغية فإن ذلك قد يشكل مطعنا في أن هذا القرآن عربي كما أخبر الله تعالى، ويبطل بذلك التحدي.

ولم يغيب عن العرب الذين نزل القرآن يتحداهم هذه الملاحظات، ولو كان فيه خروج عن المؤلف من كلامهم لم يفتهم ذلك في الطعن فيه، وهم الحريصون على ذلك، وإنما كانت جملة هذه المطاعن حدثت بعد دخول الأعاجم إلى الإسلام ودخول المغرضين والحاقدين على الإسلام، وهم أصل كل بلاء حادث في هذه الأمة، فطعنوا في أسلوبه.

وعليه، فإن دفاع المفسرين وعلماء الإعجاز عن القرآن لم يكن دفاعا أمام مطاعن العرب الذين نزل فيهم القرآن لأنها منعدمة أصلا، وإنما كانت أمام الأعاجم الذين زعموا أن القرآن فيه شذوذات عن القاعدة اللغوية فطعنوا بذلك في العربية، قصدا منهم في الطعن في القرآن الكريم من طرف خفي.

1 المرجع نفسه، هامش ص 99

2 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 492

المعارضات والمماتات في البلاغة العربية:

إن الموازنة بين القرآن الكريم وكلام العرب، أحس بها العربي غداة نزول القرآن إحساساً عميقاً، خاصة عندما نزلت آيات التحدي التي تدعوهم إلى أن يأتوا بمثله ولو بأية واحدة فعجزوا. والموازنة عندهم إنما كانت بفعل التحدي والذي كان معروفاً عند العرب، معروفة قواعده ووضوابطه ولم يكن ليغيب عنهم ذلك، فقد كانوا يمارسونه في أسواقهم ومجالسهم العامة، " وقد كان من عاداتهم أن يتحدى بعضهم بعضاً في المساجلة والمقارضة بالقصيد والخطب، ثقة منهم بقوة الطبع، ولأن ذلك من مفاخرهم، يستعملون به وبذيع لهم حسن الذكر وعلو الكلمة؛ وهم مجبولون عليه فطرة" (1)، ويقول الباقلاني: " ألا ترى أنهم قد كانوا ينافسون شعرائهم بعضهم بعضاً، ولهم في ذلك مواقف معروفة، وأخبار مشهورة، وأيام منقولة، وكانوا يتنافسون على الفصاحة والخطابة والذلاقة، ويتبحرون بذلك، ويتفاخرون بينهم" (2)، وقد كانوا يعلمون كذلك أن ما كان من كلامهم " فليس يقع فيه التفاضل إلى الحد الذي يتجاوز إمكان المعارضة" (3)، ولهذا لما سمعوا القرآن الكريم أدركوا أنه ليس من كلامهم.

إن موقف العرب من القرآن الكريم موقف سجله التاريخ تسجيلاً دقيقاً، فإنه لم يتجرأ أحد منهم أن يحاول الإتيان بمثله ولو بأية واحدة، وأخبارهم في هذا مشهورة جداً، وقد تركوا الأهون الأيسر ولجئوا إلى الأصعب الأوعر، " ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يركبوا تلك الفواقير المبيرة، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول إلى الحزن الوعر من الفعل (...) وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأحلام، ووفارة العقول والألباب (...) وقد وصفهم الله تعالى في كتابه بالجدل واللدن فقال سبحانه: " ﴿...﴾ " (الزخرف/58)" (4).

المعارضة في الألفاظ والمعاني:

1 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص136

2 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن الباقلاني، ص71

3 المرجع نفسه، ص78

4 ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مقدمة التحقيق، ص21-22

هذا ويعتقد بعض الباحثين أن معنى المعارضة لا علاقة له بالمعنى، بل العناية فيه متوجهة للفظ مباشرة "والمعتبر فيها براعة الأسلوب وجمال الصورة وبلاغة اللفظ دون طرافة الموضوع وجدة الغرض" (1)، وسيتبين من خلال ما سيأتي أن المعارضة عند العرب لها معان كثيرة كما عرضها الإمام الخطابي في رسالته "بيان إعجاز القرآن"، كلها يتعلق باللفظ والمعنى معا.

والغريب أن الباحث يعتقد في المعارضات التي وصلتنا دليلا على أن القرآن معجز، لأن السامع لا يمكنه إلا أن يستحضر الأسلوب القرآني عند سماعه، يقول: "إن المعارضات التي وصلتنا هي وثائق جد خطيرة، إن لم تصلح لبيان إعجاز القرآن وتفوقه في الفصاحة، فهي صالحة، دون شك، لبيان خصائص الأسلوب القرآني، وهي تقوم دليلا على أن تلك الأساليب التي نسجت المعارضات على منوالها (...) هي من أخص مميزات الأسلوب القرآني لا يمكن للسامع، إذا سمعها، أن لا ينقدح في ذهنه على وجه التناص حضور النص القرآني" (2). ثم يقول: "إن هذه الأشكال من الكتابة على النمط القرآني تجمع بينها، على اختلافها، جملة من العناصر، وتتوفر على جملة من الشروط، وكأن المعارضة لا تكون بدونها وكأنها تمثل الميزة الكبرى في الأسلوب القرآني وأهمها مركزية الذات المتكلمة: إذ كل المعارضات خطاب في أمر من الأمور نابع من الأنا أو نحن، موجه إلى متلق هو الأنت أو الأنتم أو الهُم على وجه الاستعلاء، ويتجسد ذلك الاستعلاء في صور متعددة أشهرها الأمر والنهي والوعد والوعيد والترغيب والترهيب في موضوع قرآني مركزي هو طاعة الأنا، وانقسام الناس فيه ما بين مطيع وكافر" (3)، ثم يضيف قائلاً: "وبالإضافة إلى هذا المعنى المركزي القائم ضمناً في المعارضات، فإنها قد عمدت، للتعبير عنه، إلى اقتباس بعض التراكيب القرآنية المتواترة" (4).

ومن خلال عرضنا لمعنى المعارضات وأنواعها عند العرب وما بينه الخطابي سيظهر جلياً أن تلك المعارضات التي سجلها التاريخ لا تدخل في مجال المعارضة أصلاً، فضلاً عن أن تكون محيلة على الأسلوب القرآني.

أنواع المعارضات في البلاغة العربية:

1 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 419-420

2 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 423

3 المرجع نفسه، ص 476

4 المرجع نفسه، ص 477

ومعنى المعارضة في هذا المقام، ما عبر عنها الإمام الخطابي بقوله: "وسبيل من عارض صاحبه في خطبة أو شعر أن ينشئ كلاماً جديداً ويحدث له معنى بديعاً، فيجاريه في لفظه وبياريه في معناه ليوازن بين الكلامين فيحكم بالفلاح لمن أبر منهما على صاحبه، وليس بأن يتحيف من أطراف كلام خصمه فينسف منه ثم يبدل كلمة مكان كلمة فيصل بعضه ببعض وصل ترقيع وتلفيق، ثم يزعم أنه قد واقفه موقف المعارضين" (1).

والمعارضة أنواع: نوع منها أن يتبارى الرجلان في شعر أو خطبة أو محاورة فيأتي كل واحد منهما بأمر محدث من وصف ما تنازعا به وبيان ما تباريا فيه يوازي بذلك صاحبه أو يزيد عليه. وهناك حكم يفصل بينهما، كما وقع بين امرئ القيس وعلقمة الفحل، وكان الحكم زوجة امرئ القيس والقصة معروفة مشهورة. ونوع منها أن تكون في صورة من صور المجازة أي أن يقول الشاعر الشطر الأول من البيت ويقول الثاني شطره الآخر، كما كان بين امرئ القيس والحارث بن التوأم، روى الإمام الخطابي:

قال امرؤ القيس:

أصاح ترى بُرَيْقاً هَبَّ وَهْنَا

فقال الحارث:

كنار مجوس تستعر استعاراً

فقال امرؤ القيس:

أرقت له ونام أبو شريح

فقال الحارث:

إذا ما قلت قد هدأ استطاراً

فقال امرؤ القيس:

فمراً بجانب العَبَلات منه

1 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 58

فقال الحارث:

وبات يحقر الأكم احتقارا

فقال امرؤ القيس:

فلم يترك بأرض السيّ ظيبا

فقال الحارث:

ولم يترك بعرضتها حمارا

فقال امرؤ القيس:

كان هزيره براء غيب

فقال الحارث:

عشار ولة لاقت عشارا

فقال امرؤ القيس:

فلما أن علا شرجى أضاح

فقال الحارث:

وهت أعجاز ريقه فخارا

فقال امرؤ القيس:

فلم تر مثلنا ملكا هماما

فقال الحارث:

ولم تر مثل هذا الجار جارا (1).

قال الخطابي معلقا على هذه المعارضة: "هذه مباراة عجيبة، ومعارضة تامة مستوفاة فصلا فصلا، ومصرعا مصرعا، وللحارث فيها ما ليس لامرئ القيس لأن المبتدئ متمكن من الاختيار موسع عليه الطرق يسلك أيها شاء، والمجيز مقصور القيد ممنوع من التصرف إلا في الجهة التي هو بإزائها فلذلك أبر عليه الحارث لما جاء بحسن التشبيه والتمثيل الذي خلا منه كلام امرئ القيس، ولذلك آلى امرؤ القيس ألا يماتن شاعرا بعده" (2).

ومن المعارضة كذلك عند الخطابي "ما كان بين عبد الملك وأخيه مسلمة حين تنازعا وصف الليل ففضل الوليد أبيات النابغة، وفضل مسلمة أبيات امرئ القيس، فحكما الشعبي بينهما، فقال الشعبي: تنشد الأبيات وأسمع، فأنشد للنابغة:

كَلَيْنِي لَهُمْ يَا أُمَيْمَةَ نَاصِبٍ وَلَيْلٍ أَفَاصِيهِ بَطِيءِ الْكَوَاكِبِ

تَطَاوَلَ حَتَّى قَلْتِ لَيْسَ بِمُنْقَضٍ وَلَيْسَ الَّذِي يَرَعَى النُّجُومَ بَأَيْبِ

وَصَدْرٍ أَرَاخَ اللَّيْلِ عَازِبَ هَمِّهِ تَضَاعَفَ فِيهِ الْحَزْنُ مِنْ كُلِّ جَانِبِ (3)

ثم أنشد لامرئ القيس:

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهَمُومِ لِيَبْتَلِي

فَقَلْتِ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأُرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكُلِّ

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي بِصُبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلِ

فِيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نَجُومَهُ بِكُلِّ مَعَارِ الْفَنَلِ شُدَّتْ بِيَدُبْلِ (4)

قال فركض الوليد برجله، فقال الشعبي: بانئت القضية" (1).

1 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 60-61

2 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 61

3 النابغة الذبياني: الديوان، ص 39

4 امرؤ القيس: الديوان، ص 117

ومن المعارضة كذلك عنده ما يحاوله الشاعر في معنى جزئي يبالغ فيه ليسبق الشعراء، "كالأعشى والأخطل حين تنازعا في وصف الخمر على معنى واحد، فكان لأحدهما العلو، وكان للآخر السفلى، فقد "دخل الشعبي على الأخطل فوجده ثملا وحوله لخالخ ورياحين، فقال يا شعبي فعل الأخطل وذكر أمهات الشعراء، فقال الشعبي: بماذا يا أبا مالك؟ قال بقوله:

وَتَظَلُّ تُنْصَفْنَا بِهَا قَرَوِيَّةٌ إِبْرِيْقُهَا بِرِقَاعِهَا مَلْثُومٌ

فَإِذَا تَعَاوَرَتِ الْأَكْفُ زَجَاغَهَا نَفَحَتْ فَنَالَ رِيَاحَهَا الْمَزْكُومُ (2)

فقال الشعبي: أشعر منك الذي قول:

وَأَدَكْنَ عَاتِقِي جَحْلِي سِبْجَلِي صَبَحَتْ بِرَاحِهِ شَرِبًا كِرَامًا

مِنَ اللَّائِي حُمِلْنَ عَلَى الرَّوَايَا كَرِيحِ الْمَسْكِ تَسْتَلُّ الزُّكَامَا (3)

فقال الأخطل من يقول هذا يا شعبي؟ قال: الأعشى. قال: قدوسٌ قدوس، فعل الأعشى وذكر أمهات الشعراء" (4).

يقول الخطابي معلقا على ما سبق ومبيننا سر تفوق الأعشى على الأخطل: "فتأمل أين منزلة أحدهما من الآخر ولم يزد الأخطل حين احتشد وافتخر على أن جعل رائحتها لذكائها تنفذ حتى تخلص إلى الرأس فينالها المزكوم، وجعلها الأعشى لحدتها وفرط ذكائها مستلة للزكام طاردة له، قد طببت لدائه وتأيت لبرئه وشفائه" (5).

ومن أعجب أنواع المعارضات عند الخطابي بناء الشيء وهدمه، وتشبيده ثم وضعه ونقضه، ومن ذلك ما روي عن حسان بن ثابت " قال: أتيت جبلة بن الأيهم الغساني وقد مدحته، فقال لي: يا أبا الوليد إن الخمر قد شغفتني فاذممها لعلني أرفضها فقلت:

1 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 62

2 الأخطل: الديوان، ص 305

3 الأعشى الكبير: الديوان، ص 197

4 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 63- 64

5 المرجع نفسه، ص 64

ولولا ثلاثٌ هُنَّ في الكأس لم يكن لها ثَمَنٌ مِنْ شَارِبٍ حِينَ يَشْرَبُ

لها نَزَقٌ مِثْلُ الْجُنُونِ وَمِصْرَعٌ دَنِيٌّ وَأَنَّ الْعَقْلَ يَنَأَى وَيَعْرُبُ

فقال أفسدتها فحسنها، فقلت:

ولولا ثلاثٌ هُنَّ في الكأس أصبحت كأنفس مالٍ يُسْتَقَادُ وَيُطْلَبُ

أمانيتها والنفس يظهر طيبها على حزنها والهَمُّ يُسَلَى فيذهب

فقال: لا جرم والله لا أتركها أبداً" (1).

وما ذكره الخطابي في هذه القصة "ليس فيه كذب ولا مغالطة، وإنما نظر الشاعر إلى الشيء بعين باحثة عن عيوبه فأصاب وجهه القبيح، فذمه، ثم نظر إليه بعين باحثة عن خيره ونفعه فأصاب وجهه الآخر فمدحه" (2)، فليس العيب أن يقف الشاعر موقفين متناقضين وإنما العيب أن يعجز عن أن يصف حالته النفسية في الموقفين وصفا دقيقا، قال قدامة: "ومما يجب تقديمه أيضا أن مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين، بأن يصف شيئا وصفا حسنا، ثم يذمه بعد ذلك ذما حسنا أيضا، غير منكر عليه ولا يعيب من فعله، إذا أحسن المدح والذم، بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صياغته واقتداره" (3).

ووجه آخر من المعارضة وليس بمحض فيها، ولكنه نوع من الموازنة بين المعارضة والمقابلة، وهو أن يختص الشاعر في باب بعينه، فيتتبعه ويبلغ إلى دقائق المعاني فيه، كأبي دؤاد الإيادي والنابغة الجعدي في صفة الخيل، وشعر الأعشى والأخطل في نعت الخمر، وشعر الشماخ في وصف الحُمُر، وشعر ذي الرمة في صفة الأطلال والدمن، ونعوت البراري والقفار، فإن كل واحد منهم وصاف لما يضاف إليه من أنواع الأمور، "فيقال: فلان أشعر في بابه ومذهبه من فلان في طريقته التي يذهبها في شعره، وذلك بأن تتأمل نمط كلامه في نوع ما يُعنى به ويصفه وتتنظر فيما يقع تحته من النعوت والأوصاف، فإذا وجدت

1 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 65

2 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 93

3 قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 4، دت، ص 19-20

أحدهما أشد تقصيا لها، وأحسن تخلصا إلى دقائق معانيه، وأكثر إصابة فيها حكمت لقوله بالسبق، وقضيت له بالتبريز على صاحبه" (1).

وهذا الكلام الطويل عن المعارضة ومعانيها عند الخطابي إنما كان الغرض منه بيان أن معارضة مسيلمة وأمثاله ليست من المعارضات في شيء، وإنما هي استراق واقتطاع من القرآن الكريم، فليس فيه ما في الكلام من استقلال المباني وهيئات التراكيب وتفرد الذات، وليس فيه من التأثير في النفس واستمالتها ما في كلام الشعراء والبلغاء فضلا عن ما في القرآن من ذلك. وفي هذا تقول بنت الشاطئ: "لم نر الوقوف عند ما نقله بعضهم من هذيان مسيلمة الكذاب وأمثاله ممن ادعوا النبوة بعد عصر المبعث فهي أهون من أن توضع في الميزان أو تدخل في القضية الكبرى للتحدي والمعاجزة" (2).

على أننا وجدنا بعضا من الباحثين من أنكر وجود هذه المعارضات السخيفة وشكك في وجودها، فنحن إزاء مدونة في معارضة القرآن لا تناسب في ضالة حجمها خطورة هذا المنفذ إلى الطعن في القرآن لا سيما وأن الذي وصلنا عن مسيلمة مثلا فيه من السخف ما يبعث (...) على الشك في صحته" (3).

والغريب أن الباحث نقل قولاً لصاحب الرسالة العسجدية ليؤكد شكه في ما روي من سخافات مسيلمة، وهذا النص الذي نقله إنما قاله صاحبه لإثبات أن مسيلمة هو صاحب هذه الحماقات لا أنها موضوعة عليه، وبهذا يكون الباحث قد أخطأ في فهم النص، والنص يقول: "وقد قيل إن مسيلمة وإن كان كذابا وقحا فإنه كان رجلا من العرب ولم يبلغ به جهله إلى أن يدعي أنه يعارض بمثل ما يأتي به من السخافات القرآن الكريم، لأنه لو فعل ذلك لكان يفتضح بين قومه، وإنما كان يوردها ويدعي أنها منزلة عليه من عند الله" (4).

المعارضات الشعرية والتأثير في السامع:

1 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 65-66

2 عائشة بنت الشاطئ: الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرقي، دراسات قرآنية لغوية وبيانية، دار المعارف، ط3، دت، هامش ص 80

3 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، 473

4 المرجع نفسه، ص 473

وكان الغرض من وراء ذلك كله استمالة قلوب السامعين والتأثير فيهم فإن شعراءهم وبلغاءهم كانوا يتسابقون إلى هذه الغاية، وهذه الغاية من الطباع المركوزة في نفوس البشر وفي نفوس العرب أكثر، "ولولا ذلك وأنه من طباع البلغاء، ومما لا يسلم منه ذو طبع، لما أمكن أن يتناقض شاعران أو يتساجل راجزان، أو يترسل كاتبان، أو يتعارض خطيبان، أو يواجه كلام كلاما في معرض المقابلة، أو يرجح به في ميزان المعادلة"⁽¹⁾.

فلما جاء القرآن وملك ناصية القوم ودعاهم إلى المعارضة عجزوا، وذلك ليشهد التاريخ في كل عصر "بعجز العرب عنه وهم الخطباء اللد والفصحاء اللسن، وهم كانوا في العهد الذي لم يكن للغتهم خير منه ولا خير منهم في الطبع والقوة، فكانوا مظنة المعارضة والقدرة عليها، حتى لا يجيء بعد ذلك فيما يجيء من الزمن مؤلّد أو أعجمي أو كاذب أو منافق أو ذو غفلة، فيزعم أن العرب كانوا قادرين على مثله، وأنه غير معجز، وأن عسى أن لا يعجز عنه إلا الضعيف"⁽²⁾. والذين جاؤوا بعد الإسلام من المولدين وغيرهم أكثر عجزا من العرب الجاهليين، لأنهم أبعد عن الفطرة اللغوية السليمة والسليقة البيانية المستقيمة، وإن كانوا أبعد في تشقيق المعاني، وتحسين الكلام وتزيين ديباجته، فقد كانوا دون العرب في حسن البيان عن ذواتهم، إذ "ليس لهم إحساس لغوي تستبد به روعة الكلام وتصرفه بالكثير عن القليل لتمثل الأصل اللغوي الذي ينبغي أن يكون عليه الوضع والبناء، والذي هو في نفسه حقيقة الإعجاز لأنه سر التركيب والنظم"⁽³⁾.

وهذا يعني أن العرب كانوا في أعلى درجات البلاغة والفصاحة واللسن، ويدركون من الكلام عند سماعه ما لا يدركه غيرهم بالنظر الطويل فيه، ولذلك تحداهم القرآن ولم يتحد غيرهم ممن جاء بعدهم أو عاصروهم من الأمم الأخرى، لأن من طبيعة التحدي وجوهه أن يكون المتحدّي على درجة كبيرة من الإدراك وعلى استعداد كلي لقبول هذا التحدي وإلا لبطل عند ذلك، يقول الرافعي: "لا ثقة برأي إلا بعد تمحيصه ونقده، ولن يكون النقد نقدا إذا كان من أنصارك ومؤازريك بل هو النقد إذا جاء من المعارضين لك، والمنكرين عليك، ثم لا يتم له معناه إلا إذا كان من أقواهم فكرا، وأصحهم رأيا، وأبلغهم قلما، فإن لم ينتقدك هذا ومثله فادفعهم إليك دفعا، وتحدهم تحديا، وارمهم بالعجز إذا لم يفعلوا، فإن الحجة ليست لك

1 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص152

2 المرجع نفسه، ج2، ص136

3 المرجع نفسه، ج2، ص158

ولا هي لهم، وإنما تتحاز إلى الغالب منكما، وحتى الحجة الصحيحة فإنها أبدا في حاجة ماسة إلى حجة أخرى تؤيدها، أو تفسرها، أو تحدها، أو تمنع اللبس بينها وبين غيرها، فكل شيء فإنما صحته وتاممه في معارضته ونقده، إذ إن المعارضة نصف الحق، وإن هي لم تكن حقا لأنها تبينه وتجلوه وتقطع عنه الألسنة وتتفي عنه الظنة، ومن هنا يظهر لك السر المعجز الغريب البالغ منتهى الدقة في القرآن الكريم، فإن هذا الكتاب من دون الكتب السماوية والأرضية، هو وحده الذي انفرد بتحدي الخلق وإثبات هذا التحدي فيه، وبذلك قرر أسمى قواعد الحق الإنساني ووضع الأساس الدستوري الحر لإيجاد المعارضة وحمايتها وأقام البرهان لمن آمنوا على من كفروا (...). وبهذا وحده يقوم الميزان العقلي في هذه الإنسانية" (1).

ومنهم من يزعم أن القرآن لم ينزل والعرب في أسمى درجات البلاغة والفصاحة وإنما بلغت العربية أسمى رقيها في العصور التي تلت العصر الجاهلي، كما بيناه سابقا. وهذا رأي مدخول وغريب لم يقل به أحد سابق ولا لاحق "فالعرب لم يكن لهم من البلاغة إلا علم الفطرة، ولم يكن لمن بعدهم من هذه الفطرة إلا ما ترجعه الوراثة من أوليتهم وهو شيء تتولاه العصور بالتحول والزيغ، وتدأب عليه بالنقص والاختلاف، حتى يخرج عن أصله إلا أن يكون أصلا جديدا، ثم إلى أن تنتشق منه أصول أخرى وهي الطريقة التي تنتشأ بها اللغات وتستمر وتذهب في الاشتقاق، فلا يبقى على ذلك من البلاغة العربية شيء ينفذ إليه العلم أو تستطيعه القدرة، إذ تكون العربية نفسها قد درست وانتثرت بقاياها في القبور والأنقاض" (2).

1 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، هامش ص191

2 المرجع نفسه، ج2، ص192

الفصل الثالث :

البلاغة و الإعجاز عند علماء الكلام

علماء الكلام ومنهج المقارنة والموازنة:

كان الأمر المستقر قبل ظهور الدراسات الإعجازية عند الرعيل الأول قائما على "التذوق"، فقد تبين الصحابة ومن بعدهم تبينا لا لبس فيه "أن هذا القرآن الذي نزل عليهم بلسان عربي مبين، ليس يشبه بيانه بيان أئمة الشعراء وأصحاب الألسنة البليغة، وأنه نمط متفرد، لا يطابق تأليفه وتركيبه أنماط المؤلفين من بيانهم" (1).

وهذا هو الذوق الذي اعتمده الجاحظ في كتبه فقد كان يكتب وهو يحس إحساسا عميقا أنه يجد في هذا القرآن ما لا يجده في غيره من الكلام البشري، وقد سار في كتبه كلها على غير الطريقة التي سار عليها المتكلمون، بل على طريقة المتذوقين، "وحسب أبي عثمان فضيلة وفضلا أنه هو الذي افتتح هذا الباب بألفاظه البارعة القوية الإيحاء، وبثها في سياق تركيب كلامه حاملة تدفقه في نعت ما يجده في نفسه من وقع القرآن عليها وتأثيره فيها، فمهد لمن بعده أن يتناول القضية تناولا يعينه على أن يصوغها صياغة قابلة للإثبات. وذلك بأن يستخرج العلة التي كان هذا القرآن بنظمه وبيانه، مما لا يقدر على مثله العباد، ومن أي وجه يتبين للبلغ إذا سمع سورة منه أنه عاجز عنها" (2).

وقد أكد مصطفى صادق الرافعي أن "إعجاز القرآن النظمي" قد أثر عليه كثرة النزاعات بين أهل الفرق الإسلامية، فجادوا بذلك عن حقيقة هذا الإعجاز، ولم يتناولوه تناولا شافيا، يقول: "على أن القوم من علمائنا رحمهم الله قد أكثروا من الكلام في إعجاز القرآن وجاءوا بقائل من الرأي لونها فيها مذاهبهم ألوانا مختلفات وغير مختلفات بيد أنهم يمرون في ذلك عرضا على غير طريق، ويشفقون في الكلام ههنا وههنا من كل ما تتمرس به الألسنة في اللدد والخصومة، وما يأخذ بعضه على بعض من مذاهبهم ونحلهم" (3).

وهذا الذي ذكره الرافعي قد نبه إليه الخطابي من قبل في رسالته "بيان إعجاز القرآن"، حين ذكر أن الدراسات التي سبقته لم تكن صادرة عن ربي، بما في ذلك كتاب الجاحظ والواسطي، يقول: "قد أكثر الناس في هذا الباب قديما وحديثا وذهبوا فيه كل مذهب من القول وما وجدناهم بعد صدورنا عن ربي" (4).

1 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، مطبعة المدني مصر، ط1، 2002، ص74

2 المرجع نفسه، ص76

3 مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج2، ص19-20

4 ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مقدمة التحقيق، ص21

ويقصد بقوله: وذهبوا فيه كل مذهب، مذهب النظام الذي يقول فيه بالصرفة، ومذهب الجاحظ الذي يقول فيه بالنظم، والسبب في قصور هذه الدراسات ما ذكره الخطابي حين قال: "وذلك لتعذر معرفة وجه إعجاز القرآن ومعرفة الأمر في الوقوف على كلفته"⁽¹⁾.

وهذا لا يعني أن هؤلاء العلماء قصرُوا في البحث عن وجه الإعجاز، بل إنهم بذلوا في ذلك وكد نفوسهم، وكل ما يستطيعون في الوصول إلى حقيقة الإعجاز، ولكن "لأن الباب نفسه غامض، والمشكلة في غاية الإلباس"⁽²⁾، وقد أبان الخطابي عن الحيرة التي تبحث عن الشيء تتلمسه تلمسا.

وقد رأى بعض الباحثين أن هذه الفرق الكلامية لم يكن لها تأثير كبير على الدراسات الإعجازية والبلاغية، وإن من الخطأ كذلك أن نقول إن لدينا مذاهب في البلاغة والإعجاز يمكن أن تضاف إلى هذه الفرق فيقال مذهب المعتزلة في الإعجاز ومذهب الأشاعرة في البلاغة ف" لا يجوز لنا أن ننكر أنهم اختلفوا واحتد ما بينهم في قضايا معينة لم يتجاوزها الخلاف، مثل خلق الأفعال والرؤية، وإرادة القبيح، والصفات وما شابه ذلك، وقد اختلفوا حول الآيات المتعلقة بهذه القضايا خلافاً اشتد وتضرم واستعر، ثم اتفقوا فيما وراء ذلك وهو كثير كثير، بل هو جوهر الفكر والأدب والبلاغة والإعجاز"⁽³⁾.

ونحن نجد في عصرنا الحديث كلاماً هو خروج بهذه القضايا المتعلقة بالإعجاز عن مجالها الحقيقي، ذلك أن بعض الباحثين اعتبر أن "خرق العادة" الذي تكلم عنه الإعجازيون كثيراً إنما هو نوع من الخروج عن المؤلف من الكلام وهو نوع من أنواع الإبداع الذي نجده في كلام البشر وفي غير كلامهم من أنواع معيشتهم. فكل من أتى بجديد فقد خرج عن العادة، وهذا كلام غريب جداً، يقول من ذهب إلى مثل هذا المذهب: "يمثل الخروج عن العادة في الدراسات المعاصرة اليوم الأساس الذي يقوم عليه كل فن وإبداع، والخروج عن العادة قانون لا يقتصر على فن القول بل يتعداه، بفضل تطور الدراسة اللغوية ونشوء علم السيمياء إلى كل ما يتعاطاه الإنسان من أنشطة اجتماعية وثقافية كالطعام واللباس والإشهار والمعمار إلى غير ذلك"⁽⁴⁾، ثم يقول معقبا: "ولقد حظي مفهوم الخروج عن العادة في الدراسة الأسلوبية والإنسانية بعناية فائقة تبرزها جملة من القناعات في مفهوم الأدب ومفهوم النقد الأدبي ومفهوم القراءة والتأويل، لأن

1 ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مقدمة التحقيق، ص 21

2 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 47

3 المرجع نفسه، ص 164

4 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 425

المبدع (...) مجتهد على مستوى الشكل والمضمون (...) وإنما يدعو إلى ذلك ميل، في المتقبل، فطري إلى حب الجديد والطريف والغريب، ونفور طبيعي من المألوف والمعتاد"(1).

إن الباحث هنا يحاول أن يربط مفهوم "الخروج عن العادة" في الدراسات الإعجازية القديمة بمفهومه بالدراسات اللغوية الغربية الحديثة، ذلك أنها (الخروج عن العادة) تعني أن الأديب دائماً يحاول أن يأتي بالجديد المدهش، سواء بالمقارنة مع غيره من المبدعين أو مقارنة بما قاله هو من قبل، وذلك مراعاة لحال المتلقي الذي يغيره الجديد والطريف العجيب، وقد استشهد ببعض النصوص من التراث القديم، من ذلك مثلاً تعريف القرطاجني للشعر الذي اعتبر فيه "التخييل" إذ يقول: "الشعر كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويكره إليها ما قصد تكريهه لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حسن تخييل له ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام أو قوة صدقه أو قوة شهرته أو بمجموع ذلك. وكل ذلك يتأكد بما يقترن به الإغراب، فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقتربت بحركته من الخيالية قوّي انفعالها وتأثيرها"(2).

إشكالية: الإعجاز، والمعجزة، والتحدي في الدراسات الإعجازية(3):

مصطلح "الآية" وغيابه في كلام العرب القديم:

يقرر محمود شاكر أن مصطلح "الآية"، لا يوجد له ذكر في كلام العرب شعرهم ونثرهم، وعلى هذا وقع المتكلمون فيما وقعوا فيه من الخلط، وعدم وروده في كلام العرب لا يعني عدم معرفة العرب للآية بمعنى الشاهد على صدق مدعي النبوة، يقول: "بيد أنني لم أجد عند أهل الجاهلية في كثير شعرهم الذي وقع إلينا، ولا في قليل كلامهم الذي أثر عنهم، ما يدل على أنهم قالوا: آيات الأنبياء وهو يعنون الآية الشاهدة على صدق نبوة النبي، والأمانة المعروفة على أن مدعي ذلك رسول من الله إلى عباده من البشر"(4)، ثم

1 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص425

2 حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص71

3 يعرف الفخر الرازي المعجزة بقوله: "أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم عن المعارضة، فخرق العادة: أي جريانه على غير ما ألف الناس، والافتتان بالتحدي: أي قصره على الرسول المبلغ عن الله، والسلامة من المعارضة: أي بعده عن الشعوذة التي تبدو في ظاهرها خرقاً للعادة" السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة المشهد الحسيني، ط1، 1967، ج3، ص3

4 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص131

يقول: "ولكني لا أظن أن فقدان هذا التعبير من شعرهم وكلامهم الذي وصل إلينا، يقوم دليلاً على أنهم لم يعرفوا قط معنى "آيات الأنبياء" في جاهليتهم، بل أنا أقطع بأنهم كانوا يعرفون معنى آيات الأنبياء مركبة معرفة صحيحة واضحة، ويعرفون معنى "الآية" ومعنى "النبي" غير مركبين بأوضح وأسلم مما يعرفه أهل الكتابين جميعاً" (1).

وأهمية البحث في هذه المسألة تكمن في أنها ستمكننا من إزالة الحجاب الكثيف الذي أسدله لفظ "المعجزة" وعبارة "إعجاز القرآن".

ولا يمكننا في هذا السياق أن نمر على قول ابن تيمية دون أن نقره، والذي يرى فيه أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يتحد العرب في بداية دعوته، بل تحداهم بعد أن طالبوه بالمعجزات، يقول: "إن آيات الأنبياء ليس من شرطها استدلال النبي بها ولا تحديه بالإتيان بمثلها بل هي دليل على نبوته وإن خلت عن هذين القيدتين" (2)، وهذا يعني أن ابن تيمية يريد أن يبطل شرط "التحدي" من معنى الآية الذي شرطه المتكلمون، وسنده في ذلك أن الأنبياء قبل محمد صلى الله عليه وسلم لم يتحدوا أقوامهم أن يأتوا بمثل ما جاؤوا به، ونبوة محمد كنبوة غيره من الأنبياء، فإن قلنا بهذا الشرط وجب أن يطرد في جميع حالاته، وهذا "لأن الدليل الدال على المدلول عليه ليس من شرط دلالاته استدلالاً أحدياً به، بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم فهو دليل، وإن لم يستدل به أحد (...) وما لا يدل إذا لم يُستدل به لا يدل إذا استُدلَّ به، ولا ينقلب ما ليس بدليل دليلاً إذا استدل به مدع لدالاته" (3).

وقول ابن تيمية قول وجيه إذا علمنا أن علماء الكلام يشترطون شروطاً هي من محض تقديراتهم وعقولهم ثم بعد ذلك نجدهم يخالفون هذا الأصول التي يبنون عليها مذاهبهم، لأن المعتبر في هذا الأمر هي السير والآثار، وقد ثبت أن النبي لم يتحد العرب أن يأتوا بمثل القرآن في بداية الدعوة وإنما كان التحدي بعد أن طالبوه بذلك. وعلى هذا يجب إعادة النظر في كل ما قيل عن الإعجاز البلاغي وغيره من وجوه الإعجاز.

1 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص131

2 ابن تيمية: النبوات، دار الكتب العلمية بيروت، ط2، 1993، ص156

3 المرجع نفسه، ص156

ومعنى التحدي، أن النبي "لا يأتي إلى شيء مذكور عند الناس بالتفوق، فيقصد أن يعارض هذا الشيء طالبا لمساماتهم والغلبة عليهم، بل يأتيهم بشيء يعلم أنه خارج عن قدرتهم، ويطالبهم بمعارضته والإتيان بمثله، طالبا لإظهار عجزهم عجزا يوجب التسليم له بأنه نبي من أنبياء الله سبحانه، وهذا عكس المعنى الأول الذي تنص عليه اللغة"⁽¹⁾.

وهذا من مجاز اللغة الذي لا يعلم أحد كيف جاء ومتى جاء⁽²⁾، وأقدم من تكلم بهذا المصطلح بهذا المعنى هو أبو عثمان الجاحظ (150هـ-255هـ) لا سيما في رسالته "حجج النبوة" في أربع مواضع منها، أولها في الصفحات الأولى من رسالته، والثلاثة الأخرى متابعات في أواخر الرسالة⁽³⁾.

أما لفظ "الإعجاز" فإنه منوط كله بلفظ "التحدي"، وهذان اللفظان يصوران قصة هذا القرآن مع مشركي العرب، لأنه "لما جرى على ألسنتهم قولهم: إعجاز القرآن، كان تعبيراً موجزاً عن صورة موقف مركب واضح: هو مجيء "التحدي" في القرآن يطالبهم بالإتيان بسورة من مثل هذا القرآن من ناحية، وإبلاس المشركين وانقطاعهم عن فعل ما طولبوا به في ناحية أخرى. وإذن، فقولهم: إعجاز القرآن صفة لهذا الموقف المركب، ولما يؤدي إليه من أنه أظهر "عجز" المشركين عن فعل ما طولبوا به ليس غير، بلا زيادة أو نقصان"⁽⁴⁾.

والذي وضع هذه المصطلحات هم "المتكلمون"، لتصوير موقف مشركي العرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم، حين تلا عليهم القرآن، لأنهم عجزوا في مدة ثلاث وعشرين سنة عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن

1 محمود شاكر، مداخل إعجاز القرآن، ص22

2 التحدي في أصل اللغة من قولهم: فلان يتحدى فلانا، أي يباريه وينازعه الغلبة، والحادي: المتعمد للشيء، يقال: حاده وتحده وتحراه بمعنى واحد، أي تعمد الأمر وقصده (...). وظاهر جدا أن معنى التحدي في اللغة هو: أن يتعمد الرجل المتحدي فعل شيء، وهو يريد بفعله هذا أن يباري خصمه ويعارضه في فعله، طالبا بذلك مساماته وغلبته والظهور عليه. فالمتحدي، إذن، هو الذي يقصد أن يعارض بفعله خصما، طالبا بذلك إظهار قدرته وتفوقه عن طريق معارضة يرتكبها هو نفسه، والتحدي بهذا المعنى قليل جدا، لا تكاد تظفر به في كلام الناس إلا في الزمان بعد الزمان". محمود شاكر: مداخل

إعجاز القرآن، ص21

3 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص23

4 المرجع نفسه، ص31

"فاستخرج المتكلمون لفظ "الإعجاز" للدلالة على هذا المعنى المقارن للتحدي، وكان نتيجة له، وهو عجزهم عن فعل ما تحداهم به" (1).

ولكن المتكلمين لم يقتنعوا بهذا بل راحوا يبحثون عن السبب الذي جعل العرب يعجزون عن ما طولبوا به، فظنوا أنهم ظفروا ببعض ما ظنوا أنهم أصابوه من هذه الوجوه "فالتمسوا له اسما جامعا، فكان أقرب شيء أن يسموه "إعجاز القرآن" فنقلوا اللفظ من حيزه الأول، وجعلوه صفة للقرآن نفسه (...). لا صفة للموقف المركب من التحدي وظهور العجز" (2).

وهذه المصطلحات الثلاث: التحدي، والإعجاز، والمعجزة، تحمل في طياتها تاريخا فيه الكثير من الإشكاليات والتساؤلات، خاصة إذا علمنا أن "العجز" في آيات الأنبياء السابقين سهل المنال واضح المعالم، ولكنه في القرآن غامض جدا، وهذا ما لم يوضحه المتكلمون الذين وضعوا هذه المصطلحات لأنهم ربما أحسوا بغموض هذا المصطلح (العجز) فمروا عليه مرورا يخفي حيرتهم ويستتر ارتباكهم، ذلك أنهم (المتكلمون) شرطوا في آية النبي أن يعجز الخلق عن الإتيان بمثلها، قياسا على آيات الأنبياء السابقين، غير أن الأمر ليس كما يتوهمون، ذلك أن آيات الأنبياء السابقين حاشا القرآن، الإعجاز فيها واضح ببيّن، فإن الأنبياء لما أتوا بآياتهم علم الجميع أنها ليست من مقدورهم بداءة وبداهة "ومعنى ذلك أن هذا الذي سموه عجزا من الخلائق، ليس على الحقيقة "عجزا" منهم على شيء طولبوا بفعله، بل "الآية" التي يرونها ويسمعون بها، هي فعل ممتنع أصلا على جميع الخلائق غير داخل في قدرتها" (3).

إذن فالشرط الذي شرطه المتكلمون في تعريف معجزة محمد صلى الله عليه وسلم "وهو مدار الآية على عجز الخليقة شرط فاسد المعنى، غير دال على حقيقة الآية، والشرط الصحيح هو أن نقول: مدار الآية على إبلاس الخليقة، ليس غير" (4).

1 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص 30-31

2 المرجع نفسه، ص 32

3 المرجع نفسه، ص 44

4 المرجع نفسه، ص 45

والفرق بين العجز والإبلاس، أن "العجز ضعف يدركه المرء من نفسه عن بذل جهد ومعالجة، والإبلاس إحساس غامر بالحيرة والدهش والانقطاع، تمنع المرء عن كل جهد ومعالجة، فهذا فرق بين العجز والإبلاس" (1).

وإلى هنا حار المتكلمون في هذا الشرط (مدار الآية على عجز الخليفة) الذي وضعوه لكنهم كتّموا حيرتهم، وساروا في طريقهم على ذلك، ولم يكن ذلك منهم عن سهو أو غفلة أو خطأ، لكن من هؤلاء الذين وضعوا هذا الشرط، ثم أدركوا فساده، ثم تكاتّموا ذلك بينهم؟.

إن أول من وضع هذا الشرط رجلان من كبار المتكلمين، أحدهما جمع إلى علم الكلام علم البلاغة والآخر متكلم صرف، إنهما: الجاحظ والنظام، وقد وقفا معا على غموض شرطهما "إبهامه وفساده الخفي، فضناً بوليدهما الغض الإهاب، فتكاتّموا هذا المغمز الخفي في تكوينه، وانطلقا يلتمسان المخارج بكل حيلة، ومعهما شرطهما الحديث الميلاد، يحوطانه حتى يسلم وينمو ويستفحل" (2).

ثم اهتدى الجاحظ والنظام إلى حيلة "الصرفة" ليصححا شرطهما الذي أحدثاه، وهو مدار الآية على عجز الخليفة، والصرفة تعني أن الله عز وجل صرف همم الخلق عن أن يأتوا بمثل القرآن، وهي عندهما نوعان أو عجزان: "عجز قديم مغرور في أنفس الخلائق عند الفطرة الأولى لأنهم سلبوا القدرة سلبا جازما عن أفعال قد استأثر الله بها وحده دون خلائقه جميعا، فتأتى آيات الأنبياء جميعا من هذا الباب، فتتلقاها الخلائق بالتسليم والعجز" (3).

أما العجز الثاني فهو "عجز أحدثه الله إحداثا عند تنزيل آية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهي القرآن، وهو عجز مستحدث فجأة في أنفس الخلائق، وهو عجز لا يسلبها القدرة على نظم الكلام وتأليفه بته (...). بل هو عجز يسلبها القدرة على نظم الكلام في حالة واحدة ليس غير، هي الحالة التي تريغ فيها الخلائق، أو تسول لها أنفسها، معارضة القرآن بنظم أو تأليف يشابهه أو يدانيه" (4).

1 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص46

2 المرجع نفسه، ص51

3 المرجع نفسه، ص 59- 60

4 المرجع نفسه، ص60

وهذا العجز الثاني سيبقى مستقرا في نفوس الخلائق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقد أطلقا عليه اسم "الصرفة".

لكن الجاحظ تراجع عن هذا الرأي الذي يرى فيه الخلط والهوس من صاحبه النظام وأدرك بذوقه وإحساسه البياني أن تأليف القرآن حجة على كل من سمعه، فألف كتاب "الاحتجاج لنظم القرآن وسلامته من الزيادة والنقصان"، ووصف صاحبه النظام في كتابه "حجج النبوة" بقوله: "فكتبت لك كتابا، أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولا لمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل، وليس ببرهان ولا دلالة" (1).

هذا، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الجاحظ قال بالصرفة لما أعوزته الحيلة أن يجد الوجه الذي من أجله أعجز القرآن الخلق، "إن الجاحظ إنما قال بالصرفة بعد أن أعياه الوقوع على الضوابط الدقيقة التي يضبط بها وجه الإعجاز في القرآن ويكشف عن أسرار هذا الإعجاز" (2).

والغريب أن الجاحظ لم يكن موقفه مستقرا على هذا المذهب، بل ذهب إلى القول بالصرفة في آخر كتبه التي كتبها وهو "الحيوان". ثم إن قوله في "حجج النبوة" ردا على صاحبه النظام، عندما يقول: "لأن رجلا من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها، أنه عاجز عن مثلها. ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها (...). ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان على ذلك بجميع قحطان ومعد بن عدنان" (3).

وهذا النص على وضوحه غامض جدا، فهو بين الخلط الذي وقع فيه الجاحظ فلم يستطع أن يبين موقفه جيدا، فقد نفهم منه أن الجاحظ يقول بالصرفة من طرف خفي خاصة عند قوله: إن نظم القرآن يظهر العجز في أنفس الخلائق.

1 أبو عثمان الجاحظ: خلق القرآن، ضمن رسائل الجاحظ، ج3، ص287، ونحن هنا لا بد من أن نقدم ملاحظة مهمة جدا تتعلق بهذا النص، وهي أن كثيرا من الباحثين نسبوه إلى كتاب "حجج النبوة" ضمن الرسائل التي نشرها الأستاذ عبد السلام هارون، إلا أن هذا النص لا يوجد في رسالة "حجج النبوة"، بل هو موجود في كتاب "خلق القرآن" ضمن هذه الرسائل.

2 عبد الكريم الخطيب: الإعجاز في دراسات السابقين، ص177

3 أبو عثمان الجاحظ: حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ، ج3، ص229

يقول في الحيوان في نص آخر أكثر وضوحا من هذا الذي نقلناه: "ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن، بعد أن تحداهم الرسول بنظمه. ولذلك لم نجد أحدا طمع فيه. ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القضية على الأعراب وأشباه والأعراب، والنساء وأشباه النساء، ولألقى ذلك للمسلمين عملا، ولطلبوا المحاكمة والتراضي لبعض العرب، ولكثر القيل والقال"(1).

ويقول في نص آخر: "ولولا الصرفة التي يلقيها الله تعالى على قلب من أحب ولولا أن الله يقدر على أن يشغل الأوهام كيف شاء، ويُذَكِّر بما شاء، ويُنَسِّي ما يشاء، لما اجتمع أهل داره (يقصد سليمان عليه السلام) وسوره ورَبِّصِه، وخاصته، ومن يخدمه من الجن والإنس والشياطين، على الإطباق بأنه حي (...). فبهذا وأشباهه من الأمور نحن على الإقرار به (القرآن الكريم) مضطرون بالحجج الاضطرارية فليس لخصومنا حيلة إلا أن يوافقونا وينظروا في العلة التي اضطررتنا إلى هذا القول؛ فإذا كانت صحيحة فالصحيح لا يوجب إلا الصحيح. وإن كانت سقيمة علمنا أننا أتينا من تأويلنا"(2).

آيات الأنبياء: هل هي معجزاتهم؟

وقد قرر ابن تيمية أن الله تعالى لم يسم آيات الأنبياء "معجزات" بل سماها "آيات وبراهين" وقد عقد في أول كتابه "النبوات" فصلا تحت عنوان: في معجزات الأنبياء التي هي آياتهم وبراهينهم كما سماها الله آيات وبراهين".

وقد بنى المتكلمون منهجهم في المعجزة على أصول فاسدة فجاءت آراؤهم لذلك فاسدة، وأهم ما بنوا عليه منهجهم هو قولهم في "الدليل"، فقد قرروا أن الدليل لا يكون مع المدلول دائما بل تارة يكون وتارة ينعدم، وهذا مخالف لما هو مقرر في مبادئ العقول والمنقول، فإنه متى توفر الدليل استلزم ذلك وجود المدلول، وإذا انعدم الدليل انعدم المدلول، إذ الدليل "لا يكون إلا مستلزما للمدلول عليه مختصا به، لا يكون مشتركا بينه وبين غيره. فإنه يلزم من تحققه تحقق المدلول، وإذا انتفى المدلول انتفى هو، فما يوجد مع وجود الشيء، ومع عدمه لا يكون دليلا عليه"(3).

1 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج4، ص89

2 المرجع نفسه، ج4، ص92

3 ابن تيمية: النبوات، ص44

أما فساد دليلهم فإن الأشاعرة اعتبروا أن المعجزة يشترك فيها النبي والساحر، إلا أن النبي يمتاز بادعاء النبوة على عكس الساحر، وهذا لا يدخل في باب الدليل، إذ إنه لا اشتراك فيه، فـ "الدليل ما يستلزم المدلول ويختص به فإذا كان مشتركا بينه وبين غيره لم يبق دليلا فهؤلاء قدحوا في آيات الأنبياء ولم يذكروا دليلا على صدقهم" (1).

فالأشاعرة يقيمون مذهبهم في الإعجاز على قولهم: "لا يكون الشيء عاجزا إلا عما يصح أن يكون قادرا عليه، بخلاف ما لا يصح أن يكون قادرا عليه فلا يصح أن يكون عاجزا عنه" (2).

وهذا الشرط الذي اشترطوه في المعجزة ينازعهم فيه كثير من العقلاء خاصة إذا علمنا أن الذين نزل عليهم القرآن وآمنوا به لم يتكلموا بهذا الشرط ولا خطر بقلوبهم، ثم إن المتأخرين من الأشاعرة، كأبي المعالي الجويني والرازي والآمدي، لما أدركوا ضعف هذا الشرط (وهو كون المعجزة مما ينفرد الباري بالقدرة عليها) حذفوه من شروط المعجزة فقالوا إن شروطها ثلاثة فقط وهي: خرق العادة، والتحدي بمثلها، وعدم المعارضة، وحذفوا القيد الرابع السابق.

والسبب في كل ما ذهبوا إليه أنهم "جعلوا جنس الخارق هو الآية كما فعلت المعتزلة، وأولئك كذبوا بوجود ذلك لغير الأنبياء، وهؤلاء ما أمكنهم تكذيب ذلك لدلالة الشرع والأخبار المتواترة والعيان على وجود حوادث من هذا النوع فجعلوا الفرق افتراق دعوى الاستدلال والتحدي دون الخارق" (3).

والدليل على فساد هذا الشرط عند الأشاعرة الذين قالوا إن النبي والساحر يتفقان في الآية غير أن النبي يدعي النبوة ثم لا يعارضه معارض، "أن من الناس من ادعى النبوة وكان كاذبا وظهرت على يده بعض هذه الخوارق فلم يُمنع منها ولم يعارضه أحد بل عرف أن هذا الذي أتى به ليس من آيات الأنبياء وعرف كذبه بطرق متعددة كما في قصة الأسود العنسي ومسيلمة الكذاب والحارث الدمشقي وبابا الرومي وغير هؤلاء ممن ادعى النبوة" (4).

1 المرجع نفسه، ص 49-50

2 المرجع نفسه، ص 46

3 المرجع نفسه، ص 50

4 ابن تيمية: النبوات، ص 51

ثم إن هؤلاء المتكلمين يؤصلون أصولاً ويخالفونها، من ذلك مثلاً أن الأشاعرة اعتقدوا على الله عز وجل أنه يفعل الشيء وضده، فهم مثلاً يجوزون أن يخلق الله الكفر في قلوب العباد وإضلالهم، ثم هم لا يجوزون عليه أن يظهر صدق مدعي النبوة الكذاب.

ولذلك فإن شرط التحدي وعدم المعارضة عندهم إنما اشترطوه ليفرقوا بين النبي وبين غيره من السحرة والكهان وغيرهم، فعلى أصلهم ليس هناك ما يختص به النبي ويتميز به عن غيره، فما يوجد لديه قد يوجد لدى غيره من السحرة والكهان، ولذلك شرطوا هذا الشرط، يقول ابن تيمية: "وعندهم لا فرق بين جنس وجنس في اختصاصه بالأنبياء به، فليس في أجناس المعقولات ما يكون آية تختص بالأنبياء، فيستلزم نبوتهم بل ما كان لهم قد يكون عند غيرهم حتى للسحرة والكهان، وهم أعداؤهم، وفرقوا بعدم المعارضة، وهذا فرق غير معلوم وهو مجرد دعوى" (1).

وقد اشترط المتكلمون كذلك أن تكون المعجزة "خارقة للعادة"، وهذا الشرط من أهم الشروط التي أطلوا الحديث فيه عند ذكرهم للمعجزات، وهو مستلزم عن قولهم: إن المعجزة لا تقوم إلا على عجز الخليفة، كما ذكرناه سابقاً.

وهذا الشرط الذي شرطوه في آية النبي فيه نظر من جهة صحته وموافقته لطبيعة النبوة، لأن خرق العادة لا يقوم دليلاً على النبوة، على خلاف ما ذهب إليه المتكلمون، فقد ذكرت طوائف منهم أن العادة لا تخرق إلا لنبي "وهذه طريقة أكثر المعتزلة وغيرهم كمحمد ابن حزم وغيره" (2).

وطائفة أخرى ذكرت أن خرق العادة يكون لكل الناس: أنبياء وصالحين، وكهنة وسحرة، والفرق بينها وبين خرق العادة عند الأنبياء "أن هذه تقترب بها دعوى النبوة وهو التحدي، وقد يقولون إنه لا يمكن أحداً أن يعارضها بخلاف ذلك" (3).

وهذا القول هو قول الجهم ومن تبعه على أصله في أفعال الرب من الجهمية وغيرهم "حيث جوزوا أن يفعل كل ممكن فلزمهم جواز خرق العادات مطلقاً على يد كل أحد، واحتاجوا مع ذلك إلى الفرق بين النبي

1 المرجع نفسه، ص 294-295

2 المرجع نفسه، ص 5

3 المرجع نفسه، ص 6

وغيره، فلم يأتوا بفرق معقول بل قالوا هذا يقتزن بالتحدي، فمن ادعى النبوة وهو كاذب لم يجز أن يخرق الله له العادة أو يخرقها له" (1).

وقد وقعوا في التناقض في هذا الشرط الذي شرطوه، إذ كيف يجوز على الرب سبحانه وتعالى أن يفعل كل شيء، ثم لا يجوز عليه أن يخرق العادة للكاذب في دعوى النبوة.

فمعجزة النبي دليل صدقه، فمتى وجدت المعجزة التي هي "دليل" وجدت النبوة التي هي "مدلول"، "آيات الأنبياء وبراهينهم لا توجد إلا مع النبوة ولا توجد مع ما يناقض النبوة، ومدعي النبوة إما صادق وإما كاذب، والكذب يناقض النبوة (...). فإن الكفر والسحر والكهانة كل هذا يناقض النبوة لا يجتمع هو والنبوة" (2).

فحقيقة قول هؤلاء الذين جعلوا المعجزة الخارق مع التحدي قريب من القول بالصرفة، ذلك أن المعجز عندهم "في الحقيقة ليس إلا منع الناس عن المعارضة بالمثل سواء كان المعجز في نفسه خارقاً أو غير خارق وكثير مما يأتي به الساحر والكاهن أمر معتاد لهم، وهم يجوزون أن يكون آية للنبي، وإذا كان آية منع الله منها الساحر والكاهن من مثل ما كان يفعل أو قبيح له من يعارضه" (3).

وقد ظن المعتزلة أن أساس النبوة أن يأتي النبي بخارق للعادة، وأنكروا "أن يكون للسحر تأثير خارج عن العادة مثل أن يموت ويمرض بلا مباشرة شيء، وأنكروا الكهانة وأن تكون الجن تخبر ببعض المغيبات وأنكروا كرامات الأولياء" (4). فلما أرادوا أن يميزوا بين معجزات الأنبياء وبين ما يأتيه غيرهم، قالوا إن اقتران دعوى النبوة والسلامة عن المعارضة هو دليل النبوة "بل إذا استدلت بها المدعي للنبوة كانت دليلاً وإلا لم تكن دليلاً، ومن شروط الدليل سلامته عن المعارضة، وهي عندهم غاية الفرق" (5).

والمشكلة في شرط "خرق العادة" عند من شرطها أنها تكون عند من دعاهم دون غيرهم، فقد تكون معتادة، وهذا يناقض فكرة الإعجاز القرآني، فقد قالوا: "يشترط أن تكون خارقة لعادة من دعاهم، وإن كان معتاداً

1 ابن تيمية: النبوات، ص 6

2 المرجع نفسه، ص 9

3 المرجع نفسه، ص 56

4 المرجع نفسه، ص 150

5 المرجع نفسه، ص 150

لغيرهم، وقالوا إذا كان المدعي كذابا فإن الله يقيض له من يعارضه من أهل تلك الصناعة أو يمنعه من القدرة عليها" (1).

"ومن هنا دخل الغلط على كثير من الناس فإنهم لما رأوا آيات الأنبياء خارقة للعادة لم يعتد الناس مثلها، أخذوا مسمى خرق العادة، ولم يميزوا بين ما يختص به الأنبياء، ومن أخبر بنبوته، وبين ما يوجد معتادا لغيرهم، واضطربوا في مسمى هذا الاسم، كما اضطربوا في مسمى المعجزات، ولهذا لم يسمها الله في كتابه إلا آيات وبراهين" (2).

ومما تمتاز به آيات الأنبياء وبراهينهم أنها ليست في مقدور مخلوق من البشر والجن والحيوان، بخلاف خوارق مخالفاتهم كالسحرة والكهان فإنها من جنس أفعال الحيوان من الإنس وغيرهم "مثل قتل الساحر، وتمريضه لغيره، فهذا أمر مقدور معروف للناس بالسحر وغير السحر، وكذلك ركوب المكنسة أو الخابية أو غير ذلك حتى تطير به، وطيرانه في الهواء من بلد إلى بلد، هذا فعل مقدور للحيوان، فإن الطير تفعل ذلك والجن تفعل ذلك (...). وهذا تصرف في أعراض الحي فإن الموت والمرض والحركة أعراض والحيوان يقبل في العادة مثل هذه الأعراض ليس في هذا قلب جنس إلى جنس، ولا في هذا ما يختص الرب بالقدرة عليه، ولا ما يختص به الملائكة. وكذلك إحضار ما يحضر من طعام أو نفقة أو ثياب، أو غير ذلك من الغيب، وهذا إنما هو نقل مال من مكان إلى مكان، وهذا تفعله الإنس والجن، ولكن الجن تفعله والناس لا يبصرون ذلك، وهذا بخلاف كون الماء القليل نفسه يفيض حتى يصير كثيرا، بأن ينبع من بين الأصابع من غير زيادة يزدادها، فهذا أمر لا يقدر عليه إنسي ولا جني" (3).

وعليه فإن كون الآية خارقة للعادة أو غير خارقة "هو وصف لم يصفه القرآن ولا الحديث، ولا السلف، وقد بينا (...). أن هذا وصف لا ينضبط وهو عديم التأثير، فإن نفس النبوة معتادة للأنبياء خارقة للعادة بالنسبة إلى غيرهم" (4).

فالآية التي يأتي بها النبي يجب أن تكون مختصة به عند الابتداء بها، أما بعد ذلك فقد تكون مشتركة بينه وبين غيره، ف"قراءة القرآن بعد أن بعث محمد صلى الله عليه وسلم صارت مشتركة بين النبي وغيره،

1 ابن تيمية: النبوات، ص 152

2 المرجع نفسه، ص 310

3 المرجع نفسه، ص 9-10

4 المرجع نفسه، ص 19

من ذلك أنه عرف الفصاحة اعتماداً على قول شيخه أبي هاشم الجبائي، إذ يقول: "قال شيخنا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين، لأنه، أي الكلام، لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً، فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين" (1).

والملاحظة المهمة في هذا المقام هي أن القاضي عبد الجبار اعتبر المعنى داخلاً في تعريف الفصاحة (والتعريف يجب أن يكون مشتملاً على كل العناصر الأساسية للشيء المعروف) لكنه عاد على نفسه بالنقض وأخرجه من حيزها فقال: "إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كانت تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المُعَبَّرِينَ عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون، فهو، أي المعنى، لا بد من اعتباره وإن كانت المزية تظهر بغيره؛ (...). على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها التزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها، أي على المعاني، كما ذكرناه، فإن صحت هذه الجملة فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي تختص به الكلمات، أو التقدم أو التأخر الذي يختص بالموقع، أو الحركات التي تختص بالإعراب فبذلك تقع المزية.

ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو بعضه، ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى يكون أوضح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك الشأن فيها إذا تغيرت حركاتها، وكذلك القول في جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلاً فيما ذكرناه من موقع الكلام، لأن موقعه قد يظهر بتغيير المعنى، وقد يظهر بتغيير الموضع وبالتقديم والتأخير... (2).

وهذا الكلام المختلط المضطرب الذي أوردناه يدل على أن القاضي عبد الجبار كان مضطرباً في فهمه للفصاحة والتي كان مفهومها واضحاً عند غيره من علماء البلاغة والإعجاز، وإن لم يفصحوا عنها بعبارات واضحة كما قرر ذلك عبد القاهر. وهذا الخلط والاضطراب من القاضي قد أوقع الباحثين المعاصرين في خلط واضطراب مثله أو يزيد عليه شيئاً كثيراً، لأن منهم من اعتقد أن القاضي عبد الجبار مذهبه في الفصاحة كمذهب الجاحظ وعبد القاهر، ذلك أنه "حين ينفي المزية عن المعنى لم يكن عن استخفاف بقدر المعنى أو تهوين لشأنه، وكيف؟ والألفاظ خدم للمعاني، والمركب الذي تحمل عليه إلى

1 القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، ج16، ص197

2 المرجع نفسه، ج16، ص199-200

غاياتها من العقول والقلوب؟ وهل إذا خلت الألفاظ من المعاني تصبح شيئاً له حساب وتقدير؟ وهل هي إذ ذاك إلا أصوات جوفاء لا فرق بين أن تنطلق من شفتين أو تتردد من احتكاك بين حنجرتين" (1).

والذي أوقعهم في هذا الخلط أنهم فهموا أن المقصود بالمعنى في عباراته هو معنى اللفظة في حال انفرادها، وهذا ما لم يقله القاضي ولا نص عليه، إذ كيف ينص على ذلك وهو يعلم أن اللفظة في حال انفرادها لا تقدم شيئاً ولا تؤخره، وقد قال في نص نقلناه: "ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع".

وعلى هذا فالقاضي عبد الجبار لم يكن من أنصار اللفظ ولا من أنصار المعنى، ولم يحتف بهما كما توهم بعض الباحثين حين قال: "ولم تكن هذه الحفاوة إلا لمحاربة دعوة كانت قائمة إذ ذاك على تحرير المعاني، واصطياد الأفكار الفلسفية، والغوص وراءها، حتى إذا وقعت في مجال الفكر لكاتب أو شاعر أخرجها في أي ثوب من اللفظ سواء جرى ذلك على أوضاع اللغة، وسلك مسالك أربابها أم تعثر بيانه واضطرب نظمه إذا كان المعنى هو همه ووكدته وغايته" (2).

بل إن القاضي يذهب بعيداً بهذه المسألة حين يعتبر الفصاحة هي أساس التباري بين العرب دون المعاني، فيجوز في اعتقاده أن يتبارى شاعران أحدهما يصف الخيل والآخر يصف البرق مثلاً، يقول: "فإنما المعتبر في ذلك بقدرة في الفصاحة التي هي صفة الكلام المبتدأ، حتى إن أحد الكلامين لا يمتنع أن يكون في وصف الخيل، والآخر في وصف النوق؛ وقد يجوز أن يكون أحدهما في وصف ما للآخر وصف فيه بطريقة أخرى من الكلام" (3).

وقد يوهم هذا النص أن القاضي يميل إلى اللفظ على حساب المعنى ولكن يجب أن نجمع ما قاله حين عرف الفصاحة على أنها طريقة في الضم على طريقة مخصوصة، مع ما قاله الآن حتى يتبين لنا وجه الصواب.

1 عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي القاهرة، دط، ص 473-474

2 المرجع نفسه، ص 474

3 القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق أمين الخولي، ج 16، ص 222

ويفرق القاضي عبد الجبار اقتداء بشيخه أبي هاشم بين "الفصاحة" و"النظم"، ولا يقوم الإعجاز عنده إلا بالفصاحة، لا بالنظم، يقول: "وليست فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحدا وتقع المزية في الفصاحة فالمعتبر ما ذكرناه، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة" (1).

وهذا يعني أن النظم غير داخل في معنى الإعجاز ولا هو مناطه، كما قرر ذلك عبد القاهر الجرجاني.

ولكن ما المقصود بالفصاحة عند القاضي عبد الجبار؟ وهذا الكلام الفصيح ما وجه فصاحته؟ وأين مظان البلاغة فيه؟.

وهنا لا بد من نقل نص القاضي عبد الجبار كاملا ليتبين لنا بصورة واضحة كل المصطلحات التي استعملها، والتي التبتت على كثير من الباحثين فظنوا أن عبد القاهر استقى نظريته في النظم من القاضي عبد الجبار، وليتبين لنا كذلك مدى الخلط الذي وقع فيه القاضي عبد الجبار مما جعل فهم كلامه من الصعوبة بمكان، مع العلم أن النص الذي سننقله هو نفسه الذي أنكره عبد القاهر الجرجاني في الدلائل، يقول القاضي: "واعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز أن تكون هذه الصفة بالمواضع التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولا بد من الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من الاعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يوجد لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها؛ فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه، إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه، دون ما عداها" (2).

يلاحظ الناظر في آراء القاضي عبد الجبار أنه استعمل مصطلحين مهمين: أحدهما أراد أن يرده ويبعده من مجال حديثه، والآخر أراد أن يثبتته ويجعله أساس الفصاحة عنده، فأما الذي أراد أن يرده فهو "النظم"، وأما الذي أراد أن يثبتته فهو "الضم". ويجب أن نسارع هنا فنقدم الملاحظة التالية وهي أن هذا المصطلح

1 القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق أمين الخولي، ج16، ص197

2 المرجع نفسه، ج16، ص199

الأخير لا يذكره القاضي مجردا هكذا بل يضيف إليه عبارة "على طريقة مخصوصة" أي "الضم على طريقة مخصوصة"، كما استعمل كذلك مصطلح المواضعة، والإعراب، والموقع، والإبدال.

ولا بأس أن ننبه إلى أن مصطلح المواضعة عنده لا يعني ما نفهمه نحن منه، بل يعني شيئا آخر نص عليه قبل الحديث عن قضية الإعجاز والفصاحة.

والمواضعة عنده لها علاقة بـ"الفعل المحكم"، والمقصود بالفعل المحكم هو "العلم بكيفية الأشياء، لا القدرة عليها" ومن جملة هذه الأشياء الكلام والكتابة، يقول القاضي: "اعلم أن الكلام من جملة الأفعال المحكمة التي لا تصح إلا من العالم بكيفيتها، فلا يصح وقوعه من قادر، وإنما يتأتى ذلك من القادر إذا كان عالما بكيفيتها ولذلك يصح من العالم بالعربية أن يتكلم بها، ولا يتأتى منه أن يعبر عن ذلك المعنى بالفارسية"⁽¹⁾.

وهو بهذا المعنى يجعل الفصاحة مقترنة بالعلم، وهو معيار التفاضل فيها، فهناك ثلاثة أمور يجب مراعاتها في الكلام وهي: القدرة (الفطرة)، والآلة، والعلم، أما الأولان فلا تقع بهما الفصاحة لأن كل الناس مشتركون فيهما، فلم يبق إلا العلم معيارا للفصاحة، يقول: "قدمنا من قبل حقيقة الفصاحة، والوجه الذي له تتفاضل في الرتب، وإنما يصح ذلك، أو يتعذر بحسب العلوم، فلا سبب له سواها، إذا كانت القدر والآلات حاصلة، ولا بد من ذلك في كل متكلم، ولا يجوز أن يقع التفاضل للوجه الذي تساوا فيه، فإن يجب أن يكون لغير القدرة والآلة، وليس ذلك الغير إلا العلم"⁽²⁾.

وهذا النص يفسر قول القاضي عبد الجبار أن الكلام من جملة الأفعال المحكمة، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا بالمواضعة والاختيار، وهذا الاختيار هو "العلم" الذي يقع به التفاضل، وهذا العلم هو العلم باللغة، فالمزية في الفصاحة إذن ليست في أصل المواضعة، كما يتوهم الكثيرون، يقول القاضي: "فإذا صحت هذه الجملة، وكان المتعالم من حال المتكلم باللغة، أنه بمنزلة من حصلت الكلمات التي يتألف الكلام بحضرتة، فيؤلف منها المراد، فيجب أن يكون الواقع من الكلام، بحسب علم المتكلم باللغة، لأن ألفاظ اللغة إنما تصير كأنها في مشاهدته (...). بالعلم الحاصل في قلبه، لأنها في الحقيقة لا يصح أن تكون حاضرة موجودة، وصار علمه بها بمنزلة مشاهدته لها، وإدراكه لجميعها، فكما يصح لواحد في

1 القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق أمين الخولي، ج16، ص191

2 المرجع نفسه، ج16، ص207

الجميع أن يتخير، فكذاك إذا علم ذلك فيجب أن يصح منه التخيير" (1)، ولا بد مع هذا العلم بالكلمات من "أن تتقدم للمتكلم هذه الطريقة في نفسه وفي غيره، ليعرف مواقع جمل الكلام إذا تألفت، فيفصل بين ما يأتلف من كلمات مخصوصة، وبين ما يأتلف من غيرها، ويعرف الطرائق في هذا الباب، ولا بد مع ذلك من محاضرة ما يعلمه، لأنه قد يجوز أن يتساوى الرجلان في المعرفة، وأحدهما أقوى محاضرة من الآخر، وإن كان الذي يقصر عنه مثله في العلم، أو أزيد، لكنه يحتاج فيما نعلم إل تثبت وفكرة، فلا بد مع الوجه الذي ذكرنا من قوة المحاضرة" (2).

والمقصود بالعلم عنده ما عرفه بقوله: "فهذا العلم الذي يمكن معه الكلام، ليس هو العلم بالموجود من الكلام، وإنما يجري مجرى العلم بالمدرک المنقضي، وبالعادة الجارية، بمعرفة الأفراد منها والمركب: كيف يكون، وعلى أي سبيل يحصل؟" (3).

وقد اعتبر القاضي أن عجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن إنما كان لأنهم فقدوا العلم بكيفيته في قدر الفصاحة "لأن هذا العلم متى حصل في القادر، مع السلامة أمكنه أن يأتي بمثله، فإذا لم يحصل تعذر عليه" (4).

والسؤال المهم في هذا المقام هو: من أفقدهم هذا العلم بكيفيته في قدر الفصاحة؟ والجواب على هذا السؤال سيؤدي حتماً بالقاضي عبد الجبار إلى القول بالصرفة التي أنكرها ولم يجعلها وجهاً من وجوه الإعجاز، فقد قال: "إن العرب لما لم يحصل لها العلم، الذي معه يمكن ما يبلغ مبلغ القرآن، في قدر الفصاحة تعذر عليها فعل مثله؛ وذلك لأن العلم الذي يمكن معه ذلك يصح عنده التصرف في الكلام حتى لا يقف على حد واحد دون حد" (5).

وهذه المواضع بهذا المعنى قد رفضها عبد القاهر وردها بقوله: "لا يجوز لنا أن نعتد في شأننا هذا بأن يكون المتكلم قد استعمل من اللغتين في الشيء ما يقال: إنه أفصحهما، أو بأن يكون قد تحفظ مما تخطئ فيه العامة، ولا بد بأن يكون قد استعمل الغريب، ولأن العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون علماً

1 القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق أمين الخولي، ج16، ص202

2 المرجع نفسه، ج16، ص203

3 المرجع نفسه، ج16، ص204

4 المرجع نفسه، ج16، ص226

5 المرجع نفسه، ص228

باللغة، وبأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه الحفظ، دون ما يستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بإعمال الفكر، ولئن كانت العامة وأشباه العامة لا يكادون يعرفون الفصاحة غير ذلك، فإن من ضعف النحيظة إخطار مثله في الفكر، وإجراءه في الذكر، وأنت تزعم أنك ناظر في دلائل الإعجاز" (1).

وقد رفض عبد القاهر الجرجاني أن يكون الإعراب كما نص عليه القاضي عبد الجبار وجها من وجوه الإعجاز ومعيارا للفصاحة، يقول عبد القاهر: "ومن ههنا لم يجز، إذا عد الوجوه التي تظهر بها المزية، أن يعد فيها الإعراب. وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستتبط، ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم، بأن إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر، بأعلم من غيره، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر" (2).

والى هنا يمكن للمطالع أقوالَ القاضي عبد الجبار أن يصفها بالتناقض الظاهر الواضح، والغموض الذي لا تتبين معه خيوط مذهبه بدقة (3)، وقد وصفه عبد القاهر الجرجاني بأنه ليس من أهل الاختصاص في هذا الشأن، ووصف كلام القاضي عبد الجبار بقوله: "... مع الذي بان من تهافته وسقوطه وفحش الغلط فيه (...) ولا تراه باطلا فيه شوب من الحق، وزيفا فيه شيء من الفضة، ولكن ترى الغش بحتا والغيب صرفا" (4)، ويقول كذلك: "واعلم أن القول الفاسد والرأي المدخول، إذا كان صدّره عن قوم لهم نباهة وصيت وعلو منزلة في نوع من أنواع العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه، ثم وقع في الألسن فتداولته ونشرته، وفشا وظهر، وكثر الناقلون له والمشيدون بذكره، صار ترك النظر فيه سنة، والتقليد دينا (...) ولربما بل ربما ظنوا أنه لم يسع ولم يتسع ولم يروه خلف عن سلف (...) إلا لأن له أصلا صحيحا، وأنه أخذ من معدن صدق، واشتق من نبعة كريمة، وأنه لو كان مدخولا لظهر الدخّل الذي فيه على تقادم الزمان وكرور الأيام. وكم من خطأ ظاهر ورأي فاسد حظي بهذا السبب عند الناس (...) ولولا سلطان هذا الذي وصفت على الناس، وأن له أخذة تمنع القلوب من التدبر، وتقطع عن دواعي التفكير لما كان لهذا الذي ذهب إليه القوم في أمر "اللفظ" هذا التمكن وهذه القوة (...) وكيف لا يكون في إيسار الأخذ، ومحوّلا بينهم وبين الفكرة، من يسلم أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات، وإنما تكون فيها إذا

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 396

2 المرجع نفسه، ص 395

3 وقد حاولنا أن نشرح آراءه ما وسعنا الجهد، وربما قد يكون الصواب قد جانبنا في بعض الجزئيات، لأن آراءه في غاية الغموض.

4 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 465-466

ضم بعضها إلى بعض، ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن تكون وصفا لها من أجل معانيها، لا من أجل أنفسها، ومن حيث هي ألفاظ ونطق لسان" (1).

وهذا يعني أن القاضي عبد الجبار لم تكن آراءه في الفصاحة واضحة محددة المعالم، بل كانت مضطربة أشد الاضطراب، وفي هذا يقول عبد القاهر: "بقي أن تعلمونا مكان المزية في الكلام وتصفوها لنا وتذكروها ذكرا كما ينص على الشيء ويعين، ويكشف عن وجهه ويبين ولا يكفي أن تقولوا: إنه خصوصية في كيفية النظم، وطريقة مخصوصة في نسق الكلم بعضها على بعض حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها، وتذكروا لها أمثلة، وتقولوا: مثل كيت وكيت، كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ما تعلم به وجه دقة الصنعة، أو يعمله بين يديك، حتى ترى عيانا كيف تذهب تلك الخيوط وتجيء؟ وماذا يذهب منها طولا وماذا يذهب منها عرضا؟ وبم يبدأ أو بم يثني وبم يثنت؟ وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد، ما تعلم معه مكان الحذق وموضع الأستاذية" (2).

وأعتقد أن القاضي عبد الجبار لم يجعل الفصاحة في اللفظ بالمعنى الذي فهمه الكثيرون وعلى رأسهم يحيى بن حمزة العلوي صاحب الطراز، لأن آراء عبد الجبار آراء متناقضة مضطربة أشد الاضطراب، يقول العلوي: "ثانيهما أن يكون إعجازه لأمر راجع إلى مفردات الكلمات دون مؤلفاتها، وهذا هو رأي من قال إنه صار معجزا من أجل الفصاحة، وفسر الفصاحة بالبراءة عن النقل والسلامة عن التعقيد، واختصاصه بالسلاسة في ألفاظه" (3)، وقد أهمل العلوي قول القاضي "بالضم على طريقة مخصوصة" وهذه العبارة كثيرا ما يردها القاضي إلا أنه لم يبين معناها كما ذكر عبد القاهر، وهنا منشأ الخلل في كلامه.

وقد دأب عبد القاهر "على التعريض بأصحاب "اللفظ"، وبالذين يقولون "بالضم على طريقة مخصوصة"، وأوهموا أنه "النظم" الذي ذكره الجاحظ في صفة القرآن، وهو أيضا "النظم" الذي عليه مدار علم عبد القاهر الذي أسسه" (4)، فعبد القاهر منذ شق طريقه إلى هذا العلم الجديد الذي أسسه "كان كل همه أن

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 464-467

2 المرجع نفسه، ص 36

3 يحيى بن حمزة العلوي: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وحقائق الإعجاز، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط 1، 1995، ص 579

4 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مقدمة التحقيق، ص، ب

ينقض كلام القاضي في الفصاحة، وأن يكشف عن فساد أقواله في مسألة "اللفظ" بالمعنى المؤقت المحدد في كلامه في كتابه "المعني" دون المعنى المطلق للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان. وإغفال هذه العلاقة يؤدي، أو قد أدى، إلى غلط فاحش في فهم مسألة "اللفظ" و"المعنى" عند عبد القاهر في كتابه هذا. فلا "اللفظ" فهم على حقيقته عند عبد القاهر ولا "المعنى" أيضا عرف على حقيقته عنده" (1).

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن عبد القاهر لم يتأثر بالقاضي عبد الجبار ولا اهتدى بمناره كما قال أحد الباحثين: "وتلك البداية كانت المنارة التي اهتدى بها الإمام عبد القاهر الجرجاني، وأخذ منها فكرة النظم الذي يقوم على معاني النحو" (2). لأنه يرد عليه صراحة ويرفض أقواله وآراءه في كثير من النصوص ومن أهمها نصه الذي يقول فيه: "واعلم أن السبب في أن لم يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا: نطلب المزية ظنوا أن موضعها اللفظ بناء على أن النظم نظم الألفاظ وأنه يلحقها دون المعاني، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه وقفا على اللفظ وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيء سواه، إلا أنهم على ذلك لم يستطيعوا أن ينطقوا في تصحيح هذا الذي ظنوه بحرف، بل لم يتكلموا بشيء إلا كان ذلك نقضا وإبطالا لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظ موضعا للمزية، وإلا رأيتهم قد اعترفوا من حيث لم يدروا بأن ليس للمزية التي طلبوها موضع ومكان تكون فيه إلا معاني النحو وأحكامه، وذلك أنهم قالوا: إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة، فقولهم: بالضم، لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما، لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل: ضحك خرج، أن يحدث من ضم خرج إلى ضحك فصاحة، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنى من معاني النحو فيما بينهما، وقولهم: على طريقة مخصوصة، يوجب ذلك أيضا، وذلك أنه لا يكون للطريقة إذا أنت أردت مجرد اللفظ معنى، وهذا سبيل ما قالوه: إذا أنت تأملت تراه في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا، ذلك لأنه أمر ضروري لا يمكن الخروج منه.

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مقدمة التحقيق، ص، هـ

2 عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، ص484

ومما تجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم: إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ، وهذا كلام إذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه غير أن تجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التي تحدث من توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، لأن التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسان محال" (1).

وعبارات عبد القاهر في نصوصه السابقة قد توقع القارئ في سوء الفهم، لأنه استعمل بعض العبارات التي تدل على أنه يوجه كلام القاضي عبد الجبار توجيهاً معيناً، أو يفسره لمن فهمه فهماً خاطئاً، ولكن المشكلة هي أن عبد القاهر قد أزرى بالقاضي عبد الجبار واعتبره ممن لا دخل لهم في علم البلاغة والفصاحة ولا هم من أهل هذا الشأن، وأن أقواله في الفصاحة أقوال مدخولة وفاسدة كما نقلناه سابقاً.

وعلى هذا الأساس ندرك أن عبد القاهر لم يخف مصادره التي استقى منها علمه وبنى عليها منهجه لأنه لم يذكر القاضي عبد الجبار كما ظن بعض الباحثين حين قال: "على أن عبد القاهر على الرغم من وجود مشابهة كبيرة، وتأثير يعد عظيماً، يخفي هذا التأثير وتلك المشابهة فيهمل إهمالاً تاماً ذكر اسم القاضي عبد الجبار عن عمد وإصرار" (2).

ثم يؤكد المؤلف أن عبد القاهر لم يكتف بهذا الصنيع بل راح يكيل التهم والعتاب والتقصير ويعرض بالقاضي عبد الجبار ومن يسير على نهجه، يقول: "وهو وإن أهمل ذكره تصريحاً فقد كان يشير إليه تعريضاً وتلميحاً في معرض الاتهام والعتاب والتقصير، ويكيل التهم بطريقته، ومن يسير على نهجه" (3). والمهم عند هؤلاء الباحثين "أن عبد الجبار يضع بين أيدينا مفاتيح النغم التي استمد عبد القاهر من توقيعه عليه كتابه دلائل الإعجاز" (4).

إن عبد القاهر الجرجاني في كتابه الدلائل يقوم "على دحض هذا الطرح ومناهضته لا من خلال طرح تصويره هو فقط لموضوع العلم المتمثل في مقولة النظم (...) ولكن أيضاً من خلال اختيار الكفاءة

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 394-395

2 عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، ص 508-509

3 المرجع نفسه، ص 509

4 شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص 117

التفسيرية لهذا الطرح وما يفضي إليه التسليم به من إلزامات خطيرة على كل من المستوى المعرفي والعقائدي، رابطاً، في أكثر من سياق، بين خطل هذا الطرح ونمط الممارسة المعرفية الذي أنتجه" (1).

المتكلمون ومسألة "تفاضل القرآن":

لقد ثبت بالأدلة المتواترة أن القرآن بعضه أفضل من بعض، كما جاء في السنة أن الفاتحة لم ينزل مثلها في الكتب الثلاثة، وكما ثبت أن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن، وجعل الله تعالى آية الكرسي أعظم آية في القرآن، وقد ثبت في صحيح مسلم أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لأبي بن كعب: "يا أبا المنذر أتدري أي آية في كتاب الله أعظم؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم، قال: يا أبا المنذر أتدري أي آية في كتاب الله أعظم؟ قال: قلت: الله لا إله إلا هو الحي القيوم، قال: فضرب على صدري وقال: ليهنك العلم أبا المنذر" (2)، وقد قال تعالى: "﴿لَقَدْ نَزَّلْنَا الْحَقَّ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُبِينَةِ﴾" (البقرة/106)، وهذا بيان من الله تعالى لكون تلك الآية قد يأتي بمثلها أو خير منها أخرى، فدل ذلك على أن الآيات تتماثل تارة وتتفاضل أخرى. وأيضاً فالتوراة والإنجيل والقرآن جميعها كلام الله، مع علم المسلمين بأن القرآن أفضل الثلاثة" (3).

والقول بعدم تفاضل القرآن هو من بدع الجهمية، فقد قالوا: لا يكون كلام الله بعضه أشرف من بعض، فإنه كله من صفات الله، قال الغزالي في كتاب جواهر القرآن: "لعلك تقول قد توجه قصدك في هذه التنبيهات إلى تفضيل بعض آيات القرآن على بعض والكل كلام الله، فكيف يفارق بعضها بعضاً، وكيف يكون بعضها أشرف من بعض؟ فاعلم أن نور البصيرة إن لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسي وآية المداينات، وبين سورة الإخلاص وسورة تَبَّتْ، وترتاع من اعتقاد الفرق نفسك الخوارة المستغرقة في التقليد، فقلد صاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه، فهو الذي أنزل عليه القرآن وقال: قلب القرآن يس" (4).

1 طارق النعمان: اللفظ والمعنى بين الأيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم، مكتبة الأنجلو المصرية مصر، ط3، دت، ص73-74

2 أبو الحسين مسلم بن الحجاج: المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، ج1، ص363، حديث رقم 810، في صلاة المسافرين باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي

3 ابن تيمية: جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمان من أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن، تحقيق أبو عمر الندوي، عبد العزيز بن فتحي بن سيد ندا، دار القاسم الرياض، ط1، 1996، ص28

4 المرجع نفسه، ص63

وقد أبى الأشعري والباقلاني وجماعة من الفقهاء وأهل العلم أن يكون القرآن متفاضلا "لأن مقتضى الأفضل نقص المفضل عنه، وكلام الله لا يتبعض. قالوا: وما ورد من ذلك بقوله أفضل وأعظم لبعض الآي والسور فمعناه عظيم وفاضل"(1).

وأصل تفاضل القرآن يعود إلى تفاضل صفات الله تعالى، لأن الذين منعه قالوا إن صفاته تعالى لا تفاضل بينها وكلامه صفة من صفاته، ومنهم من قال إن القرآن واحد على أصله فلا يعقل فيه معنيان فضلا عن أن يعقل فيه فاضل ومفضل. واشتهر القول بإنكار تفاضله بعد المائتين لما أظهرت الجهمية القول بأن القرآن مخلوق"(2).

وقد ألجأهم إلى هذه الأمور مضايقات الجهمية والمعتزلة في مسائل الصفات "فإنهم صاروا يقولون: كلام الله هو الله أو غير الله؟ إن قلتم هو غيره فما كان غير الله فهو مخلوق، وإن قلتم هو هو فهو مكابرة"(3). فالقول بعدم التفاضل عند المعتزلة وغيرهم يؤدي حتما إلى القول بخلقه، قال ابن تيمية: "وقد تكلم الإمام أحمد في رده على الجهمية في جواب هذا، وبين أن لفظ "الغير" لم ينطق به الشرع لا نفيا ولا إثباتا، وحينئذ فلا يلزم أن يكون داخلا في لفظ "الغير" في كلام الشارع ولا غير داخل، فلا يقوم دليل شرعي على أنه مخلوق"(4). وذلك أن لفظ "الغير" "مجمل يراد به ما هو منفصل عن الشيء، ويراد بالغير ما ليس هو الشيء، فلهذا لا يطلق القول بأن كلام الله وعلم الله ونحو ذلك هو هو، لأن هذا باطل، ولا يطلق أنه غيره، لئلا يفهم أنه بائن منه منفصل عنه"(5).

وقد أخطأ هؤلاء الذين أنكروا تفاضله من جهة أنهم لم يفهموا معنى التفاضل لأنهم نسبوه مباشرة إلى ذات الله تعالى، وأنكروا بذلك أن يقول الله تعالى كلاما فيه تفاضل، ولم يعلموا "أن الكلام له نسبتان: نسبة إلى المتكلم به ونسبة إلى المتكلم فيه، فهو يتفاضل باعتبار النسبتين، وباعتبار نفسه أيضا، مثل الكلام الخبري له نسبتان أيضا: نسبة إلى المتكلم المخبر، ونسبة إلى المخبر عنه المتكلم فيه"(6).

1 ابن تيمية: جواب أهل العلم والإيمان، ص 65

2 المرجع نفسه، ص 67

3 المرجع نفسه، ص 195

4 المرجع نفسه، ص 195

5 المرجع نفسه، ص 195-196

6 المرجع نفسه، ص 71-72

ولذلك وعلى هذا الأساس الذي غاب عن هؤلاء المتكلمين ف" قل هو الله أحد وتبت يدا أبي لهب كلاهما كلام الله وهما مشتركان من هذه الجهة، لكنهما متفاضلان من جهة المتكلم فيه المخبر عنه: فهذه كلام الله وخبره الذي يخبر به عن نفسه وصفته التي يصف بها نفسه، وكلامه الذي يتكلم به عن نفسه. وهذه كلام الله الذي يتكلم به عن بعض خلقه، ويخبر به عنه ويصف به حاله، وهما في هذه الجهة متفاضلان بحسب تفاضل المعنى المقصود بالكلامين" (1).

وهذا التفاضل في الخبر والأمر مما هو مستقر في فطر العقلاء، ذلك أن "كلا من الخبر والأمر يلحقهما التفاضل من جهة المخبر عنه والمأمور به، فإذا كان المخبر به أكمل وأفضل كان الخبر به أفضل، وإذا كان المأمور به أفضل كان الأمر به أفضل (...). وهذا أمر مستقر في فطر العقلاء قاطبة" (2).

وهذا الذي ذهب إليه ابن تيمية وأحمد هو ما عليه جماهير العلماء والعقلاء، خاصة إذا علمنا أن دليلهم في هذا، إضافة إلى الآثار المروية عن النبي، هو دليل لغوي، فلفظة "الذات" من جهة اللغة مؤنث "ذو" وهذه الأخيرة لا تتفك عن الإضافة، ولذلك قالوا: "إن الذات الموجودة في نفس الأمر مستلزمة للصفات، فلا يمكن وجود الذات مجردة عن الصفات؛ بل ولا يوجد شيء من الذوات مجردا عن جميع الصفات" (3). وأما تعريف الذات فإنه جاء بعد أن "علموا أن نفس الرب ذات علم وقدرة وسمع وبصر، ردا على من نفى صفاتها، عرفوا لفظ الذات تعريفا يقوم مقام الإضافة، فحيث قيل لفظ الذات فهو ذات كذا، فالذات لا تكون إلا ذات علم وقدرة ونحو ذلك من الصفات لفظا ومعنى" (4).

الفلاسفة وظاهرة الإعجاز القرآني:

والشرط الأساس في معرفة النبي، معرفة "ظاهرة النبوة"، ولهذا فمن لم يكن على علم بها لم يعرف النبي، كالفلاسفة وغيرهم، "ولهذا من لم يكن عارفا بالأنبياء من فلاسفة اليونان والهند وغيرهم لم يكن له فيهم كلام يعرف كما لم يعرف لأرسطو وأتباعه فيهم كلام يعرف بل غاية من أراد أن يتكلم في ذلك كالفارابي وغيره أن يجعلوا ذلك من جنس المنامات المعتادة، ولما أراد طائفة كأبي حامد وغيره أن يقرروا إمكان

1 ابن تيمية: جواب أهل العلم والإيمان، ص 72

2 المرجع نفسه، ص 79

3 المرجع نفسه، ص 197

4 المرجع نفسه، ص 197

النبوة على أصلهم احتجوا بأن مبدأ الطب ومبدأ النجوم ونحو ذلك كان من الأنبياء لكون المعارف المعتادة لا تنهض بذلك" (1).

وابن سينا بنى أمر النبوة على قوى النفس لأنه اعتمد على كلام قوم لم يعرفوا الأنبياء فهو مثل "من أراد أن يقرر أن في الدنيا فقهاء وأطباء وهو لم يعرف غير الشعراء، فاستدل بوجود الشعراء على وجود الفقهاء والأطباء، بل هذا المثل أقرب، فإن بُعد النبوة عن غير الأنبياء أعظم من بُعد الفقيه والطبيب عن الشاعر، ولكن هؤلاء من أجهل الناس بالنبوة، ورأوا ذكر الأنبياء قد شاع فأرادوا أن تخريج ذلك على أصول قوم لم يعرفوا الأنبياء" (2).

والفرق بين الفلاسفة وأهل الكتاب أن أهل الكتاب مُقَرَّبُونَ بالجنس منازعون في العين، أما الفلاسفة من اليونان والهند، فإنما أقرؤا منها بما لا يختص بالأنبياء بل هو مشترك بينهم وبين غيرهم، "فلم يؤمن هؤلاء بالأنبياء البتة (...)" ولهذا يذكرون معهم ذكر الجنس الخارج عن أتباعهم فيقال: قالت الأنبياء والفلاسفة واتفقت الأنبياء والفلاسفة" (3).

وقد جعل الفلاسفة للنبوة ثلاث خصائص: حصول العلم بلا تعلم، وقوة نفسية مؤثرة في هوى العالم، وتخيل السمع والبصر. والخاصية الأولى عند ابن سينا تسمى "القوة القدسية"، وهي القوة الحدسية عنده، أما تخيل السمع والبصر فهي "أن يتخيل في نفسه ما يعلمه، فيرى في نفسه صوراً نورانية ويسمع في نفسه أصواتاً كما يرى النائم في نومه صوراً تكلمه (...)" فهكذا عند هؤلاء جميع ما يختص به النبي مما يراه ويسمعه دون الحاضرين إنما يراه في نفسه ويسمعه في نفسه وكذلك الممرور عندهم" (4).

وأما الخاصية الأخرى الأخيرة، فهي "أن يكون له قوة يتصرف بها في هوى العالم بإحداث أمور غريبة، وهي عندهم آيات الأنبياء وعندهم ليس في العالم حادث إلا عن قوة نفسانية، أو ملكية أو طبيعية" (5).

1 ابن تيمية: النبوات، ص 35. إن الفلاسفة لما أنكروا ظاهرة النبوة فهذا يعني أن كل أقوالهم في بلاغة القرآن وخصائصه المميزة له عن غيره من كلام البشر لا معنى لها، بل يعني أنهم أنكروا كذلك أن يكون الإعجاز مبنياً على "البلاغة" كما قررناه في هذا البحث، ويعني كذلك أن آراءهم البلاغية يجب إعادة النظر فيها.

2 المرجع نفسه، ص 36

3 المرجع نفسه، ص 39

4 المرجع نفسه، ص 248

5 المرجع نفسه، ص 248

وجوه إعجاز القرآن في الدراسات الإعجازية:

يجمع أهل العلم ممن درس الإعجاز القرآني أن وجه الإعجاز يكمن في أن القرآن الكريم جاء في أعلى الطبقات من النظم، بل هو خارج عن طبقات الكلام البشري، فأسلوبه غير أسلوب الناس الذي يتعارفونه فيما بينهم، ولذلك فقد "اختلفت مذاهب السلف من علماء الإسلام في بيان الإعجاز، وتعددت أقولهم في وجوهه. لكن إعجازه البلاغي لم يكن قط موضع خلاف، وإنما الجدل بين الفرق الإسلامية في اعتبار الوجه في الإعجاز، أو القول بوجوه أخرى معه"(1).

قال الخطابي مبينا أن وجه الإعجاز النظمي هو أقوى الوجوه: "وزعمت طائفة أن إعجازه إنما هو في ما تضمنه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان (...). ولا يشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها"(2).

وقد بادر ابن قتيبة في صدر كتابه "تأويل مشكل القرآن" ببيان وجه الإعجاز القرآني، فقرر أنه معجز بتأليفه البديع ونظمه العجيب، فقال: "وقطع منه بمعجز التأليف أطماع الكائدين، وأبانه بعجيب النظم عن حيل المتكلفين"(3).

ومن أجل هذا كان الطريق إلى معرفة أسرار الإعجاز القرآني هو لغة العرب: علما ودراسة ونظرا، وفي هذا يقول ابن قتيبة: "وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات"(4).

وهنا يجب أن نقدم بين يدي الكلام في هذه الجزئية من البحث بملاحظة مهمة جدا، وهي أن الكلام البليغ والجميل عموما فيه من الخصائص ما يجعله كذلك، ولكن في كثير من الأحيان يعجز الإنسان عن التعبير عن هذه الخصائص، فهو يجد مسها في نفسه ولكنه لا يمكنه التعبير عنها بعبارات واضحة، وهذا ما جعل مصطلح البلاغة غامضا في تراث البلاغيين إلى أن جاء عبد القاهر فرفع عنه هذا الغموض،

1 عائشة بنت الشاطي: الإعجاز البلاغي ومسائل ابن الأزرق، ص 79

2 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 21

3 ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 67

4 المرجع نفسه، ص 70 - 71

ولذلك ف" تعذر معرفة الوجه ليس في بلاغة القرآن فقط، وإنما هو كذلك في الشعر أيضا، فكم من شعر يقع في النفس الموقع المحمود ثم لا نعرف لذلك وجها"(1).

وقد قال الباقلاني: "ومعرفة الكلام أشد من المعرفة بجميع ما وصفت لك. وأغمض وأدق وألطف، وتصوير ما في النفس، وتشكيل ما في القلب، حتى تعلمه وكأنك مشاهده. وإن كان قد يقع بالإشارة، ويحصل بالدلالة والأمانة، كما يحصل بالنطق الصريح، والقول الفصيح، فلإشارة أيضا مراتب، ولللسان منازل، ورب وصف يصور لك الموصوف كما هو على جهته لا خلف فيه، ورب وصف يربو عليه ويتعداه، ورب وصف يقصر عنه..."(2).

وقال السكاكي: "اعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها وكالملاحة وكما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت ولا يدرك تحصيله لغير نوي الفطرة السليمة إلا بإتقان علمي المعاني والبيان والتمرين فيهما"(3).

ولذلك فقد قرر العلماء أن "الإعجاز" يقوم على "الذوق"، تذوق الكلام العربي الفصيح الذي كان على عهد نزول القرآن الكريم، قبل أن يختلط اللسان العربي، "ولهذا صار العلماء لا يحتجون بشعر المحدثين ولا يستشهدون به، كبشار بن برد والحسن بن هانئ ودعبل والعتابي وأحزابهم من فصحاء الشعراء المتقدمين في صنعة الشعر ونجره. وإنما يرجعون في الاستشهاد إلى شعراء الجاهلية وإلى المخضرمين، وذلك لعلمهم بما دخل في الزمان المتأخر من الخلل والاستحالة عن رسمه الأول"(4).

وقد قرر هذا المعنى ابن خلدون في المقدمة حين اعتبر فساد اللسان يؤدي إلى فساد الفكر والذوق، يقول: "وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب واستتبقت القوانين لحفظها كما قلنا، ثم استمر ذلك الفساد بملاسة العجم ومخالطتهم حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ميلا مع هجنة المستعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتجج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتابة والتدوين خشية

1 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص63

2 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن الباقلاني، ص278-279

3 أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، ص416

4 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص46

الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمّر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين" (1).

إشكالية الإعجاز العلمي في دراسات الإعجاز:

يجب ملاحظة أن "النظم القرآني" أو "الإعجاز النظمي" له علاقة وطيدة بكيد الكائدين وطعن الطاعنين الذين وجهوا السهام للطعن في هذا الكتاب، سواء في العصور الغابرة أو المعاصرة، فجل هذه المطاعن متوجه إلى الأسلوب القرآني، دون غيره من أوجه الإعجاز الأخرى. يقول الجاحظ في هذا الصدد: "والذي منعهم، يعني العرب، من ذلك هو الذي منع ابن العوجاء، وإسحاق بن طالوت، والنعمان بن المنذر وأشباههم من الأرجاس الذين استبدلوا بالعز ذلاً، وبالإيمان كفراً، وبالسعادة نشوة، وبالحجة شبهة، بل لا شبهة بالزندقة خاصة، فقد كانوا يضعون الآثار، ويولدون الأخبار ويثبتونها في الأمصار، ويطعنون في القرآن ويسألون عن متشابهه، وعن خاصه وعامه ويضعون الكتب على أهله" (2).

وهذا يعني أن المطاعن التي أثارها هؤلاء إنما كانت تتعلق أساساً بالمسائل البلاغية التي لها علاقة بالإعجاز، وكان الغرض من ورائها قذف الشك في قلوب الضعفاء لصرفهم عن التأثر بسماع القرآن، يقول ابن قتيبة مصوراً هذا الصراع: "وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه، وهجروا واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله بأفهام كليلية وأبصار علييلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلم عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله، ثم قضاوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللحن والفساد والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر، والحدث الغر، واعترضت بالشبه في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور" (3).

علماء الإعجاز والإعجاز العلمي:

على أن هناك من العلماء من أنكر الإعجاز العلمي جملة وتفصيلاً، وعلى رأسهم العالم الأصولي الأندلسي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي صاحب كتاب "الموافقات"، يقول أمين الخولي:

- 1 عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص 606
- 2 أبو عثمان الجاحظ: حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ، ص 277-278
- 3 ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط 2006، ص 81

والمخالفة القديمة فيه، أي في التفسير العلمي، ما يبديه الأصولي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي في كتابه الموافقات، وهو ينتقد الرأي العلمي للأسباب الآتية:

1- هذه الشريعة أمية لأنها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح.

2- كان للعرب علوم وافقت الشريعة على بعضها وأبطلت بعضها الآخر، لم تخرج عما ألفه العرب، وينكر بعد ذلك أن يكون القرآن يحتوي على كل علم من علوم المتقدمين والمتأخرين.

3- الصحابة والتابعون كانوا أعلم منا بالقرآن، ولم يدعوا شيئاً من هذا⁽¹⁾.

وقد ذكر ابن النقيب في مقدمة تفسيره اعتراضاً على من قال بالإعجاز العلمي بـ "أنه قد وُجد في السنة وكلام العرب مثل هذا ولم يُعد معجزة"⁽²⁾.

إن القول بالإعجاز العلمي يخالف مبدأ التحدي القائم في القرآن، ذلك أن العرب أدركت أنها عاجزة عن هذا الذي سمعته بمجرد السماع لا غير، ولهذا كان النبي يقرأ القرآن وقريش تسمع، بينما الإعجاز العلمي يحتاج إلى نظر طويل وعلم واسع بالعلوم الأخرى.

وأرى أن الغرض من وراء الإعجاز العلمي إبعاد الناظر في القرآن عن مقصده الأساسي وهو إدراك الإعجاز البلاغي الذي يؤدي إلى التأثير والانتقاد لما في القرآن من أوامر ونواهي، وإن كان من آمن من العلماء حديثاً تحت تأثير ما في القرآن من معجزات علمية أقل بكثير ممن آمن تحت وطأة تأثيره العجيب الذي يتغلغل إلى النفس من حيث لا يشعر الإنسان، فـ "التفسير العلمي للقرآن الكريم طبقاً لما توصلت إليه النظريات الحديثة والعلوم الجديدة، إن لم يذهب بغرض القرآن فلا أقل من أن يذهب بجلاله وجماله"⁽³⁾.

فسورة المدثر التي تحتوي على قصة الوليد بن المغيرة هي من أوائل السور التي نزلت، ولم يكن فيها إخبار بالغيوب أو تشريع أو غيبيات، فأين هو السحر الذي تحدث عنه الوليد بن المغيرة إذن؟، إنه "لا بد

1 أمين الخولي: التفسير معالم حياته، منهجه اليوم، نقلاً عن نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن، ص 152

2 ابن النقيب: مقدمة تفسير ابن النقيب، ص 515

3 محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج 2، ص 373

أن يكون السحر الذي عناه كان كامنا في مظهر آخر غير التشريع والغيبيات والعلوم الكونية. لا بد أنه كامن في صميم النسق القرآني ذاته لا في الموضوع الذي يتحدث عنه وحده" (1).

وإذن، لا بد أن نبحت عن منبع "السحر في القرآن الكريم" قبل التشريع المحكم، وقبل النبوة الغيبية، وقبل العلوم الكونية، وقبل أن يصبح القرآن وحدة مكتملة تشتمل هذا كله" (2).

ثم إن القول بالإعجاز العلمي فيه اتهام الصحابة ومن جاء بعدهم من سلف الأمة "بأنهم لم يفهموا المعاني الحقيقية لبعض الآيات القرآنية، لجهلهم بهذه العلوم المستحدثة" (3).

وأول من فتح الباب واسعا أمام الإعجاز العلمي، وكان ذلك تحت تأثير الاطلاع الواسع على العلوم الغربية والمعارف الأجنبية، هو محمد بن أحمد الإسكندراني، أحد رجال القرن الثالث عشر الهجري، والذي وُصف بأنه بارع في الطب الروحاني والجسماني، وله "مؤلفات يتبين منها أنه اطلع على العلوم الحديثة التي عرفت في زمنه، من طب هو صناعته، ثم من علوم الطبيعة والكيمياء، وطبقات الأرض، والحيوان والنبات، التي تدخل في ثقافته العامة العلمية، وأنه اطلع كذلك على العلوم الدينية، ولا سيما القرآن وتفسيره" (4).

وفي هذا يقول أمين الخولي: "وترجع هذه الثورة في التفسير إلى رد الفعل الذي أحدثه الاتصال بأوروبا، وامتزاج الثقافة العربية الإسلامية التي كانت نائمة بالثقافة الأوروبية الناضجة وما بهر العلماء من علوم ومخترعات حديثة، فحاولوا أن يرجعوا إلى تراثهم الإسلامي العربي يستنبطون منه أصول هذه العلوم، وخشوا إذا هم لم يفعلوا أن يبدو القرآن ضئيلا في أعين متبعيه وأنصاره، وأن تنتزع العقيدة فيه من قلوب الناس أمام ما يرونه من معالم المدنية الحديثة، فحاولوا أن يبينوا أن القرآن احتوى هذه العلوم، وأشار إلى هذه المخترعات قبل أن يعرفها أهلها أنفسهم بثلاثة عشر قرنا واستفادوا في هذه الناحية من الكلمات والجمال التي يمكن أن تتحمل تأويلات واسعة، ومما في طبيعتها من إمكان اتساع الخيال" (5).

1 سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص 19

2 المرجع نفسه، ص 18

3 محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج 2، ص 368

4 نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن، ص 209

5 أمين الخولي: التفسير معالم حياته، منهجه اليوم، نقلا عن نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن، ص 218



كما أورده على فعل التيار الكهربائي موضع جدل، وأنه تَجَوَّرَ المبالغة في الاستنتاج وتضمين الألفاظ ما لا تحمله" (1).

ثم إن المتأخرين من علماء الإعجاز لم يضيفوا شيئاً جديداً من أوجه الإعجاز التي تكلم فيها المتقدمون، غير القول بالإعجاز العلمي الذي عده بعضهم داخلاً في الإخبار بالغيوب، ولم يذكره من المتأخرين إلا الإمام الغزالي، ثم اختفى القول به إلى أن قال به من قال من علماء القرن الثامن الهجري ثم عاد إلى الانتثار في القرون التالية لهذا القرن. وقد ظهر من علماء القرن الثامن الهجري ابن تيمية كغرة لهذا القرن فدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة، وإن كان لم يقدم دراسة وافية لبيان موقفه من الإعجاز على اعتباره ممثل أهل السنة والجماعة في مقابل أصحاب الملل والنحل الأخرى، وقد لاحظنا أنه استطاع أن يكشف بدقة متناهية عن أصل فكرة المعارضة والتحدي، وخرق العادة والمفاضلة بين القرآن، وأصل فكرة القدم والحدوث وآثار ذلك في الدراسات الإعجازية.

ومما تميزت به مؤلفات علماء الإعجاز المتأخرين أنها جاءت في أكثرها غير مقصودة بدراسة مسألة الإعجاز إلا عرضاً أثناء مقدمات الشروح أو الحواشي. وقد دارت مناقشات هؤلاء العلماء حول تلك المسائل التي تناولها العلماء المؤصلون لعلم الإعجاز، من مثل القول بالصرفة والإخبار بالغيوب والبلاغة، والمثال على ذلك ما جاء في تفسير سليمان العجيلي المعروف بـ "الجمال" المتوفى سنة 1204 هـ وعنوان تفسيره "الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية" وهو حاشية على تفسير القرآن الكريم المعروف بـ "تفسير الجلالين"، واشتهرت الحاشية باسم "حاشية الجمال"، يقول: "وجاء في تفسير آية التحدي في سورة البقرة أن "من" في قوله تعالى: "من مثله" للبيان، بناء على ما يجري عليه عود الضمير للمُنزَّل، وهو وإن كان الراجح كما سيأتي، لا يتعين، بل يصح، كما جرى عليه البيضاوي وغيره، كونها تبعيضية، أي بسورة، أي بمقدارها، كائنة من مثل المُنزَّل في فصاحته وإخباره بالغيوب وغير ذلك؛ لكن فيه إيهام أن المُنزَّل مثلاً عجزوا عن الإتيان ببعضه. ومن أعاد الضمير على عبدنا جعل "من" ابتدائية، أي بسورة كائنة ممن هو على حاله من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب، ولم يتعلم العلوم. قالوا:

1 نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن، ص 231

وعوده للمنزل أوجّه، لأنه الظاهر المطابق لقوله في سورة يونس: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَثَلُونَ إِنَّكَ كَمْثَلٌ يُنذِرُ ۖ لَعَلَّكَ تَتَذَكَّرُ ۗ﴾ (يونس/38) وليست السورة مثل النبي" (1).

1 نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن، ص 195

الفصل الرابع :

مصطلح البلاغة في دراسات الإعجاز

غموض مصطلح "البلاغة" في الدراسات الإعجازية:

يؤكد كثير من الباحثين سيرا على ما قد قرره عبد القاهر الجرجاني أن مفهوم "البلاغة" و"البيان" بقي غامضاً، يشوبه كثير من عدم الوضوح، وهذا "ما جعل العلاقة بين الإدراك الفطري الأولي والإدراك الصناعي اللاحق ملتبسة غاية الالتباس"⁽¹⁾، ثم إن طلب المعرفة البلاغية أولى من طلب غيرها من المعارف عند مدرسة القرآن الكريم، "فإذا كان علم البلاغة هو الأصل في إدراك إعجاز القرآن ومعرفة مباينة كلام الرحمن لكلام الإنسان، صار العلم الموصل إلى هذه الغاية السامية أولى بالاعتبار، وأخص بالاستحضار. فلكل غاية سبب، وأقرب الأسباب في الدلالة على الغاية أولها بالتقدمة وأحضاها بالاهتمام. فقد تقرر عند العلماء أن من يستبعد المعرفة البلاغية ولا يستند إليها يقع في الوهم والخطأ"⁽²⁾.

ولهذا السبب ومن أجله، فإن البلاغة مرتبطة بالنص القرآني نشأة وتطوراً وجموداً⁽³⁾ "وهي لا تستطيع اليوم أن تتطور وتتمو بغير الرجوع إلى النص القرآني، فما تغني عنها النصوص الأخرى شيئاً. ولذلك فإن استئناف النظر في بلاغة النص القرآني من شأنها أن تغني علمي البلاغة والتفسير معاً، فأسرار التفسير وأسرار البلاغة مستمدان من معدن واحد، ومجتمعان على أصل واحد"⁽⁴⁾.

ولهذا فإنه من الخطأ أن نعتبر أنه مما يساعدنا على إدراك إعجاز النص القرآني تلك العلوم الغربية المستحدثة من لسانيات وأسلوبيات وتداوليات...، وكأن غموض مفهوم البلاغة والبيان ناشئ عن عجز وقصور في أساسيات ومبادئ البلاغة القديمة، وعندها يجب علينا أن نلجأ إلى البلاغة الغربية المعاصرة لاستدراك ما فيها من عجز وقصور.

1 عبد الجليل هنوش: البلاغة والتفسير مقدمة منهجية، مجلة بلاغة النص القرآني مركز الدراسات القرآنية، سلسلة ندوات ومؤتمرات 2، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ص 17

2 المرجع نفسه، ص 29

3 ونحن لا نقر أن البلاغة أصابها الجمود بالمعنى الذي يريده الباحثون المعاصرون، وهم يقصدون بذلك أن الآليات التي نشأت بها هذه البلاغة والمضامين التي تحملها هذه البلاغة قد أكل الدهر عليها وشرب، فصارت غير صالحة، ولذلك يجب استبدال غيرها بها، أما نحن فنرى أن هذه الآليات والمضامين قد توقف نشاطها فحسب، ولها أن تعود إلى حياتها ونشاطها إذا وجدت من يقلب تربتها ويستخرج دفائنها.

4 عبد الجليل هنوش: البلاغة والتفسير مقدمة منهجية، ص 30

والمتعرض لدراسة الإعجاز البلاغي سيرى الكثير من المصطلحات التي تدور في هذه الدراسات أهمها: "البيان"، "الفصاحة"، "البلاغة"، "الإعجاز"، ومن المصطلحات التي لها حضور قوي في كلامهم قولهم: "الضم" و"التأليف"، و"الالتئام"، و"الرصف" يقول عبد القاهر: "بل وجدوا اتساقا بهر العقول وأعجز الجمهور ونظاما والتئاما وإحكاما لم يدع في نفس بليغ منهم، ولو حك بيافوخه السماء، موضع طمع"(1). وأقوى هذه المصطلحات حضورا هو مصطلح "النظم" ومشتقاته، يقول عبد القاهر: "ومعلوم أن المعول في دليل الإعجاز على النظم"(2).

وللجرجاني مصطلح آخر كأنه ينفرد به "وهذا المصطلح أعمق من مصطلح "النظم" وأدق منه وأوضح، بل كأنه هو المنجز لدراسة النظم والطريق إليه، وهذا المصطلح هو مصطلح "نحو"(3).

وكان الأولى بالباحث أن يعدل العبارة لأن الجرجاني لم يستعمل مصطلح "النحو" هكذا مجردا بل استعمل مصطلحا أدق منه هو "معاني النحو"، وإن كنا لا نوافق الباحث في أن هذا المصطلح الذي ذكره أهم من مصطلح "النظم" عند عبد القاهر، فقد قال: "ذاك لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية في النظم، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارة عن توخيها فيما بين الكلم"(4).

ولذلك فإن مصطلح النظم أعم وأدق من مصطلح "النحو" عند الجرجاني، بل إنه ليؤكد أن النظم ما هو إلا توخي "معاني النحو".

والملاحظة المهمة في هذا المجال أن الجاحظ لم يذكر أن "البلاغة" أو "النظم" هي وجه الإعجاز فيه "مع أنه كان يذكر في هذا الصدد بلاغة الشعراء والخطباء، ويذكر أبلغ العرب وأشبه ذلك، دون أن يستخرج منه أن وجه إعجاز القرآن هو بلاغته"(5).

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص39

2 عبد القاهر الجرجاني: الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص121

3 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص397

4 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص392-393

5 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص76

وكل ما نسب إلى الجاحظ في هذا المجال إنما هو محض استنتاجات لا غير، لذلك "فإن ذلك الرأي لم يكن رأيا صريحا للجاحظ، وإنما كان عن طريق الاستدلال والاستنتاج (...). وإلا فإن الجاحظ لم يقل قولاً صريحاً مواجهاً، في الجهة أو الجهات التي منها الإعجاز في القرآن" (1).

وأما من جعل بلاغة القرآن هي أساس إعجازه، هو أبو عبد الله الواسطي الذي استخرج ذلك من ثنايا أقوال أبي عثمان الجاحظ في نعت تذوق القرآن، " وذلك أنه هو الذي بين بيانا واضحا أن الوجه الذي كان منه القرآن معجزا هو بلاغته، وأن بلاغة القرآن هي الآية" (2).

طبقات الكلام في البلاغة العربية:

وهذا ما نص عليه أبو عيسى الرماني في رسالته "النكت في إعجاز القرآن" فقد ركز على أن البلاغة هي مناط الإعجاز القرآني. وقد قسم البلاغة إلى أقسام ثلاثة: عالية ووسطى ودنيا، والقرآن قد حاز المرتبة العليا في ذلك، وقد اعترض بعضهم على هذا التقسيم، لأن "هذا الضرب من تدرج طبقات البلاغة، إنما هو عمل من أعمال المعتزلة المتكلمين لا أصل له في العقول، بل هو تخطيط عقلي مبهم لا قيمة له البتة، وعادة سيئة من التحكم في المعاني بغير دليل ولا برهان، إلا الخداع المجرد بالتزام العقل وأحكامه" (3).

وهذا الاعتراض الذي وُجِّهَ إلى الرماني قد رد عليه شارح رسالته حين قال: "واشترط أيضا في هذا الفصل أن يكون الكلام المتلائم الحروف المشتمل على حسن البيان وصحة البرهان مرتفعا إلى أعلى الطبقات. وإنما المراد بأعلى الطبقات في هذا المكان ما كان خارجا عن الطبقات الثلاث مما يقدر عليه الخلق؛ لأنه إن لم يجاوز هذه الطبقة العليا مما يقدر عليه الخلق لم يكن معجزا. وقد كنا بينا (...) أن أعلى الطبقات مما يقدر عليه الخلق غير معجز، وأن ما ارتفع عن ذلك فدخل في الإعجاز لا يجوز أن يسمى أعلى الطبقات إلا على المجاز" (4).

1 عبد الكريم الخطيب: الإعجاز في دراسات السابقين، ص 165

2 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص 78

3 المرجع نفسه، ص 80

4 شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص 75

وكذلك فعل الخطابي حين قسم البلاغة ثلاثة أقسام: الطبقة الأولى منها البليغ الرصين الجزل، والطبقة الثانية الفصيح القريب السهل، والطبقة الثالثة الجائر الطلق الرسل، وهذه الثلاثة قد يوجد كل منها على حدة في كلام البشر، أما القرآن فحازت بلاغته من كل قسم من هذه الأقسام حصة، يقول: "دل النظر وشاهد العبر على أن السبب له والعلة فيه أن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة البيان متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائر الطلق الرسل، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود، دون النوع الهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البتة"⁽¹⁾.

ولو أن الخطابي ذكر أن بلاغة القرآن لا يوجد فيها أي من هذه الأقسام لكان أقرب إلى الحديث عن بلاغة القرآن الخاصة التي تميز بها عن بقية البلاغات "لأن التفاوت في كلام الناس خصوصية من خصائص نفوسهم وحال من أحوال بشريتهم (...). وذلك كائن فيها لا محالة وفقدانه في القرآن دليل مغايرة طبعه لطبع كلام لناس، ومغايرة مخرجه لمخرج كلامهم"⁽²⁾.

ومما يجب التأكيد عليه في هذا المقام أن هذه الأنماط الثلاثة التي ذكرناها كانت معانيها غامضة، "والعجب من هذه المبهمات الثلاثة التي لا حدود لها، إذا هي اجتمعت، كيف يخرج منها ما نسميه إعجاز القرآن؟ وسر هذا الاضطراب بعد الاستقامة والوضوح، هو سحر لفظ البلاغة"⁽³⁾.

ذلك أن هذا التقسيم مما تراه العيون في كلام الناس وتسمعه الأذن من همسهم، فهو ليس وصفا للكلام بقدر ما هو وصف للمعاني القائمة في النفس، لأنه من المستحيل أن تجتمع المتضادات في كلام واحد من مخرج واحد، فالخطابي أراد "أن هذه الأنماط الثلاثة في كلام البشر نتاج أحوال نفسية مختلفة، ولهذا يجب أن تكون متميزة تتراوح في الكلام، ولا يجوز أن تكون ممتزجة لأنها أوصاف أو نعوت متضادة (...). كان مرجع هذا التضاد أحوال هذه النفس (...). وكأن المسألة هي هذه النفوس وأحوالها وجريان خواطرها في دواخلها على وفق أحوال انبعاثها. فالجزالة والمتانة ليست في الحقيقة وصفا للكلام المنطوق

1 الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص26

2 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص64

3 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص84

باللفظ وإنما هي قبل ذلك وصف للمعاني الجارية في النفس، وليس من طاقة النفس البشرية، ولا مما يلائم فطرتها أن تمتزج فيها هذه الأحوال بحيث يتدفق منها كلام تتداخل فيه هذه الأوصاف" (1).

الخطابي ومنهج المقارنة بين الكلام الإلهي والكلام البشري:

وقد نظر الخطابي في كلام من سبقوه من الذين قالوا إن وجه الإعجاز وجه بلاغي، لكنه لاحظ أنهم لم يخرجوا عن دائرة التقليد في هذا المقام، وأن أكثر رأيهم ظن في ذلك، لأنهم لم يستطيعوا أن يسبروا أغوار المسألة، ويغوصوا إلى مجاهلها، يقول: "وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة وهم الأكثرون من علماء النظر وفي كفيئتها يعرض لهم الإشكال، ويصعب عليهم منه الانفصال، ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد وضرب من غلبة الظن، دون التحقيق له وإحاطة العلم به، (...) ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن (...) قالوا إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام" (2).

وهذا السؤال الذي طرحه الخطابي على هؤلاء المقلدة جعله "أول من أدار درس الإعجاز البلاغي (...) على غير الوجه الذي أداره عليه غيره، فلم يتكلم في التشبيه ولا في الاستعارة، ولا في التقديم ولا في البديع، وغير ذلك مما ألف الناس الخوض فيه حين يتكلمون عن الإعجاز البلاغي (...) وإنما حاول الخطابي أن يقع على البلاغة القرآنية التي هي كخلق الإنسان وبسط الأرض ورفع السماء من غير عمد ترونها" (3).

فالخطابي كان يهدف من وراء كلامه في الإعجاز إلى المقارنة بين كلام البشر وكلام الله تعالى، من أي الوجوه فاقت هذه البلاغة تلك. وهذا يعني أنه رفض قول من يقول إن بلاغة القرآن لا يمكن وصفها، بل إن المرء لا يمكنه إزاءها إلا الإحساس بها، فقد قالوا: "وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به. قالوا: وقد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معا فصيحان، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة، قال أبو

1 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 65

2 ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مقدمة التحقيق، ص 24

3 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 61

سليمان الخطابي، قلت: وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل وإنما هو إشكال أحيل على إبهام" (1).

ولهذا فإن الخطابي سار في طريق غير التي سار عليها الرماني "لأنه كشف عن فقدان خصائص النفس البشرية المنعكسة في أسلوبها في القرآن، ولم ينكلم في التشبيه ولا في المجاز ولا في الالتفات وكان منهجه أقرب إلى التركيب منه إلى التفصيل، فقد جمع البحث في عناصر ثلاثة، ثم أخذ يحللها في إجمال عجيب وتجد الإيجاز والتشبيه وكل فنون البلاغة داخله عنده في الرباط الجامع" (2).

وهذه الوجوه الثلاثة هي: اللفظ الحامل والمعنى القائم به، والرباط الجامع بينهما. ولكن طريقته هجرت ولم تجد من ينميتها لأسباب كثيرة، أهمها أن معظم الدارسين اليوم اتجهوا إلى دراسة تراث المعتزلة خاصة ولم يلتفتوا إلى دراسة أهل السنة لقضية الإعجاز، ولا يدخل في هؤلاء الأشاعرة لأنهم ليسوا منهم على ما يعتقده البعض، وكذلك فعلوا بعالم آخر هو حازم القرطاجني ف " في تاريخ الدراسة البلاغية رجل آخر يشبه الخطابي في إغفال طريقته هو حازم القرطاجني الذي يعالج البلاغة من غير أن يشتغل بهذه المسائل المشهورة، وإنما يبحث عن أصول وراءها، وهو غير الخطابي إلا أنه مثله في بعده عن الطريق المسلوك وهذا مهم (...). نحن في حاجة إلى أن نحوي منهج الخطابي ومنهج حازم لنتنوع منهاج الدراسة البلاغية ولتكون أكثر خصوبة وثناء، وهذا غير حركة التهجين الدائرة والتي يقوم بها صغار لا قيمة لهم" (3).

الرماني ودراسته للبلاغة العربية:

وأما الرماني فقد سار في طريق دراسة العلوم العربية لأنه "بحث الفنون البلاغية التي عني بها الباحثون منذ التفتوا إلى اللغة وبيانها" (4)، والغرض من وراء ذلك عنده مقارنة هذه بما ورد في القرآن الكريم، يقول في آخر فصل "الإيجاز" من رسالته في الإعجاز: "وإذا عرفت الإيجاز ومراتبه، وتأملت ما جاء في القرآن

1 ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مقدمة التحقيق، ص 24

2 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 116

3 المرجع نفسه، ص 116

4 المرجع نفسه، ص 116

منه، عرفت فضيلته على سائر الكلام، وهو علوه على غيره من سائر الكلام، وعلوه على غيره من أنواع البيان" (1).

والرمانى بهذا النص يفتح باباً أعضل وأملأ مما قال " لأنه يعني دراسة ما جاء على الإيجاز في سائر كلام أهل الطبع الذين نزل فيهم القرآن ثم تأمل سائر ما جاء في القرآن، وهذا باب واسع جداً ومليء بالغوامض ودراسته عند شاعر واحد غاية لا تقاربها غاية إلا بطول الكد والمواصلة" (2).

ومن الأمثلة على ذلك ما عقده الرمانى في رسالته عن الاستعارة، وقد أدرك ندرة الاستعارات البليغة في الكلام العربى مع شيوعها لذلك "ذكرها باباً من أبواب البلاغة العالية في القرآن لأننا حين نضع بين أيدينا شذرات الشعراء في الاستعارة ونضع بإزائها ما كان مثل قوله تعالى: ﴿...﴾ (البقرة/81) وجدنا ما لا يحتاج إلى بيان" (3).

ولكن الرمانى الذى جعل الاستعارة باباً من أبواب البلاغة القرآنية لم يبين لنا لماذا كانت كذلك وهذا منه إرشاد إلى الطريقة التي يجب أن تُسلك للوصول إلى هذه البلاغة العالية، "إن الرمانى يرشدنا إلى بحث الاستعارة التي عرفها اللسان وأغراضها التي سيقف فيها ومدى وفائها، ثم ندرس استعارات القرآن، ونحدد أغراضها وسياقاتها، ومدى وفائها بهذه الأغراض، وأن نحدد بدقة أبواب المعاني التي جرت فيها الاستعارات القرآنية ولم يعهد لها اللسان" (4).

والجديد عند الرمانى هو أنه أكد على خطأ القول القائل إن البلاغة كامنة في الوقوف عند الكلمات والتراكيب، "وإنما يجب استخراج أهواء النفوس ونوازعها وأصداءها وأضواءها من لحن الكلام ووسوسة أصدائه، وما دام الكلام في جوهره تجسيدا صوتيا لما يجده الناس في عقولهم وقلوبهم فلا بد أن نفنق كل شيء فيه لنستوضح شيئاً مما جرى به قلب قائله حين انبعث منه، وهذه جهات في بحث الكلام لم تمهد

1 أبو عيسى الرمانى: النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 80

2 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغى، ص 112

3 المرجع نفسه، ص 130

4 المرجع نفسه، ص 147

سبيلها أقلام العلماء بعد الرماني، بل وجدنا كثيرا منهم يجحد هذا الجانب ويعده أمرا لفظيا، وينكر أن ترجع إليه بلاغة الكلام" (1).

هذه "البلاغة" لم يفصح عنها العلماء بل تركوها غامضة أو كانت هي كذلك عندهم، ف" لفظ البلاغة الذي أسند إليه إعجاز القرآن كان ولم يزل لفظا مبهما غير بين المعالم والحدود والدرجات (...) فيوهم المرء بأن معناه بين؛ والحقيقة أن معناه ليس ببين ولا محدود" (2).

وقد أحس الباقلاني بهذا الإبهام الموجود في هذا المصطلح ف"حاول محاولة صادقة لإزالة الإبهام عن معنى البلاغة والفصاحة، ولكن كان كسائر المتكلمين يصرفه الجدل وحب الغلبة عن الطريق الواضح الذي يلوح له من قريب، وتشغله عنه المسالك والمضايق التي تكشف عن البراعة في الجدل والنظر" (3).

ولهذا كان القاضي الباقلاني يلجأ إلى الذوق في كثير من الأحيان حين لا تسعفه طريقة المتكلمين، فيصف ما يجده في نفسه من سحر البلاغة بألفاظ هي قريبة في أصلها من ألفاظ الجاحظ، وهذا منه تعبير عن الغموض الذي يجده في معنى البلاغة.

ثم جاء القاضي عبد الجبار (415هـ) وأراد من خلال كتابه "المغني" في الجزء السادس عشر منه الذي خصه لإعجاز القرآن "أن يزيل الإبهام عن معنى الفصاحة والبلاغة، ويفعل ما لم يفعله أحد قبله ممن كتب في إعجاز القرآن، وكان سبيله إلى ذلك مجرد النظر على أسلوب المتكلمين" (4).

وقد كانت نظريته إلى الفصاحة والبلاغة نظرة مخالفة لما عليه حذاق البلاغيين من قبله ولذلك تجد ردودا كثيرة عليه من عبد القاهر خاصة في كتابه الدلائل.

والفصاحة والبلاغة عند القاضي عبد الجبار تعني تلاؤم الحروف وامتزاجها وتدققها وسلامتها مما يثقل، وهذا نفسه المعنى الذي رده عبد القاهر حين قال: "وذلك أنا لا نعم لتعادل الحروف معنى سوى أن تسلم من نحو ما نجد في بيت أبي تمام:

1 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 156-157

2 محمود شاكر، مداخل إعجاز القرآن، ص 81

3 المرجع نفسه، ص 86-87

4 المرجع نفسه، ص 88

كريم متى أمدحهُ أمدحهُ والورى

وبيت ابن يسير:

واثننتُ نحوَ عَرَفَ نفسَ دَهُول

وليس اللفظ السليم من ذلك بمعوز، ولا بعزيز في الوجود، ولا بالشيء لا يستطيعه الشاعر المفلق والخطيب البليغ⁽¹⁾.

ثم إن عبد القاهر كثيرا ما كان يرمي شيعة معتزلة جرجان بهذا القول، وقد وصف أصحاب هذا الشبهة بأنهم يقدمون على القول من غير روية⁽²⁾.

عبد القاهر الجرجاني وغموض مصطلح البلاغة:

وبعد هؤلاء جميعا يأتي عبد القاهر الجرجاني، الذي كان له ذوق رفيع واطلاع واسع على ما كتب في الإعجاز، وأرقته كلمة الخطابي في "إبهام البلاغة"، كما أرقه كذلك قول القاضي عبد الجبار في معنى الفصاحة، فأراد أن يسهم في هذه المعمة من الجدال الكثير، يقول: "ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه ويخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبني عليها، ووجدت المعول على أن ههنا نظما وترتيبا، وتأليفا وتركيبا وصياغة وتصويرا، ونسجا وتحبيرا، وأن سبيل المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه، سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها". ثم يضيف قائلا: "ولا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا ما، وأن تصفها وصفا مجملا، وتقول فيها قولا مرسلا بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم، وتعددها واحدة واحدة، وتسميها شيئا شيئا، وتكون معرفتك معرفة الصنيع

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 60-61

2 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 155

الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطع، وكل أجرة من الأجر في البناء البديع" (1).

إن الفقرة الأولى من كلام عبد القاهر فيها حديث عن همّ الخطابي حول مفهوم البلاغة، أما الفقرة الثانية من كلامه ففيها الحديث عن محاولة القاضي عبد الجبار لكشف الإبهام عن هذا المصطلح، وفيها حديث عن عيوب القاضي عبد الجبار وفساد أقواله في هذا الموضوع، فقد عرف البلاغة والفصاحة في قوله الذي يقول فيه: "واعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز أن تكون هذه الصفة بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولا بد من الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من الاعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يوجد لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها؛ فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه، إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه، دون ما عداها" (2).

ويقول محمود شاكر معلقاً على جهد القاضي عبد الجبار: "وقد أتى القاضي المعتزلي على جميع الوجوه التي تؤدي إلى ما يريد من محاولته كشف الإبهام عن البلاغة، ولكن الذي أطال فيه لا يكاد يغني شيئاً، بل جاء فيه بأفات كثيرة البلى، لأنه كان يتحرك في ميدان علم الكلام المحدود بحدود مذهب الاعتزال الذي ينتمي إليه" (3).

ومما يلفت النظر من كلام عبد القاهر في الفقرة الأولى تلك المصطلحات الثمانية: النظم، الترتيب، التأليف، التركيب، الصياغة، التصوير، النسج، التحبير، ومما يلاحظ على هذه المصطلحات أنها نفسها التي كان الجاحظ يستعملها وكذلك استعملها الباقلاني من بعده، عندما كانت تعوزهما الحيلة في بيان معنى "البلاغة" فكان الجاحظ يقول مثلاً: "نظم القرآن وبديع تركيبه وغريب تأليفه..."

1 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 30-31

2 القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، ج 16، ص 199

3 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص 109

وهذه المصطلحات الثمانية هي التي أدار عليها عبد القاهر علمه في البيان والمعاني، وقد قسمها قسمين، كل قسم يضم أربعة مصطلحات، تناول في كل قسم قضية من أهم قضايا البلاغة: اللفظ والمعنى.

أما القسم الأول فيضم: الصياغة والتصوير والنسج والتحبير وقد "ضمنها تاريخ تأمله لهذا الخليط من الألفاظ كالاستعارة والتشبيه والتلاؤم (...) ومدار هذه الفصول جميعا على "الألفاظ" التي هي خدم المعاني والمتصرفة في حكمها"(1).

وأما القسم الثاني فيضم الأربعة الباقية: النظم والترتيب والتأليف والتركيب، وهذه "كلها متعلقة بالجمل، ومعنى الجمل أنها الكلام المركب من الأسماء والأفعال والحروف، للدلالة على المعاني التي يريدتها المتكلم، ولا بد لهذا التركيبي أن يكون بعض أجزائه متعلقا ببعض، وقد تكفل بدراسة وجوه هذا التركيبي ما نسميه "علم النحو"، والغرض منه هو ضبط صحة تعلق الكلم ببعضه ببعض"(2).

وهكذا يكون الذي فعله عبد القاهر في كتابه "الدلائل" هو أول تحليل للغة، من حيث هي تركيب يحتمل ألوانا من وجوه الأوضاع، ودلالة هذه الأوضاع على المعاني المستورة التي يحملها كل تركيب، ومزية كل تركيب في اشتماله على وجوه (البيان) القائمة في نفس المبين عنها. وبهذا الكتاب وصنوه (كتاب أسرار البلاغة)، أسس عبد القاهر علم تحليل البيان الإنساني كله، لا في اللسان العربي وحده، بل في جميع ألسنة البشر. وضع عبد القاهر هذا الأساس، فلم يسبقه إليه سابق، ولا لحقه من بعده لاحق في لسان العرب، ولا غير لسان العرب"(3).

وإذا كان عبد القاهر قد استطاع أن يكشف لنا الغموض عن معنى البلاغة، فقد أوقعنا في غموض آخر لم نستطع أن يكشف عنه، ولا غيره ممن جاء بعده، ذلك أنه قال: "... كذلك يفضل بعض الكلام بعضا، ويتقدم منه الشيء الشيء، ثم يزداد من فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة، ويعلو مرقبا فوق مرقب، ويستأنف له غاية بعد غاية، حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع وتحسر الظنون، وتسقط القوى وتستوي الأقدام في العجز"(4).

1 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص 103-104

2 المرجع نفسه، ص 105

3 المرجع نفسه، ص 112

4 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 29

وكلامه هذا لم يفصل فيه بين المرتبين ولم يبين لنا الحدود التي تبدأ منها المرتبة الثانية التي يكون عندها الإعجاز، وكل ما في الأمر أنها " صفات ونعوت لما في نفسه من التدوق لهذا القرآن العظيم، لا تبعد كثيرا عن نعوت تدوق الإمامين الجليلين أبي عثمان الجاحظ، وأبي بكر الباقلاني، في حال إبهام معنى البلاغة، قبل أن يبدأ هو إمطة اللثام عن هذا الإبهام"(1).

وقد فسر عبد القاهر الألفاظ الثمانية التي ذكرناها من قبل، وهي من ألفاظ الجاحظ، ولكنه أهمل من ألفاظه لفظين مبهمين لم يتعرض لهما بالتفسير وهما: "الطبع" و"المخرج"، وقد وردا في قول الجاحظ: "نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه"، فنحن لا نجد "في كتاب عبد القاهر ذكرا أو تفسيراً لـ "طبع القرآن ومخرجه" ولا نجد مس ما يثيرانه أو يوحيان به من قريب أو بعيد (...). فلما عجز عن أن يستخرج منهما شيئاً يعول عليه، لم يملك حيال هذا الإبهام، إلا أن يلجأ إلى ما لجأ إليه أبو عثمان، فقال ينعت ما يحسه من التدوق المتعلق بـ "طبع القرآن ومخرجه ومخرج آياته": تتقطع دونه الأطماع، وتحسر الظنون، وتسقط القوى وتستوي الأقدام في العجز"(2).

بين منهج الأقدمين ومنهج المحدثين في دراسة الإعجاز:

هذا هو منهج الأقدمين في التعامل مع قضية الإعجاز، غير أننا وجدنا من الباحثين المعاصرين من حاول أن يمزج بين "الإعجاز البلاغي" و"المنهج الأسلوبي" بمعناه الغربي، وحاول أن يبرر أن مصطلح "الأسلوب" قد ورد عند العلماء السابقين، يقول الباحث: "إذ لا يمكن لدراسة في لغة القرآن أن تتجاهل ما قيل في خصائصه التركيبية أي في أسلوبه، وقد ورد مصطلح "الأسلوب" مجاوراً للإعجاز ومرادفاً له عند القدامى والمحدثين"(3).

واستند في ذلك إلى قول القاضي عياض في "الشفاء" حين عدد وجوه الإعجاز وجعل من بينها "صورة نظمه العجيب والأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب (...). والأسلوب الغريب بذاته نوع إعجاز

1 محمود شاكر: مداخل إعجاز القرآن، ص114

2 المرجع نفسه، ص116

3 الهادي الجطلوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص397

على التحقيق لم تقدر العرب على الإتيان بواحد منهما إذ كل واحد خارج عن قدرتها مباين لفصاحتها وكلامها" (1).

وهذا يعني أن المنهج المتبع في التحليل عند هذا الاعتبار هو المنهج الأسلوبي. ولا يمكن الجمع بين "البلاغة" كمنهج عربي أصيل "والأسلوبية" كمنهج غربي وافد، لأنها تعتمد في تحليلها لعمل الأديب على الجانب السيكلوجي الذي ينطلق من مقولة "بوفون": الأسلوب هو الرجل، فالأسلوبية تؤمن بأن "دراسة الأسلوب لا تكون صحيحة إلا عندما تدل على الصفات النفسية التي تميز الأديب" (2).

وقد قام عالم النفس النمساوي "ليو سيبترز" بتطبيق آراء فرويد في التحليل النفسي على عدد من الأدباء، من خلال منهج ابتكره وأسماه "الدائرة الفيلولوجية"، يقول عنه: "إن المهمة الأولى التي يجب أن تبدأ منها تتمثل في الانطلاق من السطح إلى مركز الحياة الداخلي للعمل الفني، مع ملاحظة التفاصيل التي تظهر على سطح عمل معين، ثم تصنف هذه التفاصيل إلى مجموعات، وإيجاد منهج للبحث عن أساليب تكاملها عند صدورها عن مبدأ خلاق يكون كامنا في نفسية الفنان. وأخيرا نعود أدرجنا لدراسة وتحليل هذا "الشكل الداخلي" عند الفنان، ومدى انطوائه على كل الظواهر الأسلوبية التي رصدناها في المراحل السابقة" (3).

لقد فرق الفكر الغربي بين الأدب واللغة، ولهذا يجعلون "الأسلوبية" منهجا لغويا بالدرجة الأولى قبل أن تكون منهجا أدبيا، " ولم تكن الأسلوبية في بدايتها سوى منهج من المناهج اللغوية المستخدمة في دراسة النصوص الأدبية، بل ولا يزال هناك من النقاد والباحثين الذين يعتبرونها مجرد وصف لغوي لهذه النصوص باعتبارها فرعا من فروع علم اللغة العام" (4).

1 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 397

2 نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، ص 34

3 المرجع نفسه، ص 34-35

4 المرجع نفسه، ص 37

وقد عرفها "ريفاتار" بأنها "وصف النص الأدبي بناء على مناهج مأخوذة من علم اللغة"⁽¹⁾. وهذا من بين النقد الموجه لها، والذي يدل على أن الأسلوبية منهج لم يكتمل نضجه بعد، فكيف لنا أن نطبقها على الإعجاز البلاغي القرآني الذي جاوز هذه المراحل المنهجية بأشواط طويلة.

ومن النقد الموجه لها كذلك أنها " لا تزال دراسة جزئية، لم تصل إلى درجة من الكمال المنهجي الذي يغطي كل العمل الأدبي من ناحية، كما لم تصل إلى درجة من التمايز المنهجي الذي يفصل دراسة النص الأدبي عن غيرها من دراسات النصوص اللغوية الأخرى. كذلك فإن الأسلوب في ذاته، لا يمكن أن يكون مساويا لجميع الظواهر اللغوية في النص الأدبي، ولذلك ظلت عاجزة عن معالجة ظاهرة البنيات البلاغية التي تفوق التركيب الواحد، ومنها البنيات العليا الشاملة في النصوص الأدبية"⁽²⁾.

ومن هنا ظلت "الأسلوبية عاجزة عن تقديم أي منهج تستطيع من خلاله تحديد الظاهر اللغوية أو الأدبية الجديرة بالدراسة التحليلية والنقدية"⁽³⁾، ثم إن الأدب ظاهرة شاملة تتصهر في بوتقتها كل الظواهر الاجتماعية والثقافية والحضارية "وليس في إمكان الأسلوبية بأدواتها اللغوية البحتة أن تطمح إلى إصدار الأحكام الفنية والاجتماعية والثقافية والحضارية وغيرها، بأدواتها اللغوية الجزئية في النهاية"⁽⁴⁾.

والباحثون اليوم يفرقون بين "البلاغة" بمفهومها القديم وبين "الأسلوب" بمفهومه المعاصر، وقد اعتبر بعض الباحثين أن البلاغة القديمة بما لديها من آليات لم تستطع الوصول إلى حقيقة الإعجاز، وذلك حين يقول: "غير أن الإعجازيين عندما انكبوا، بصفة عملية تطبيقية على الإعجاز ينقبون عليه متسلحين بعلم البلاغة بان لهم صعوبة المبحث وقصور الدارس إن هو اكتفى في جهازه وأدواته بمجرد المعرفة بالبلاغة. ذلك أن الاكتفاء بالبلاغة لا يفضي إلى الوقوف على أسلوب القرآن وخصائصه وإنما يُمكن المحلل من وصف القرآن ومعرفة الآليات المستخدمة في نظمه معرفة سطحية مفككة لا تسمح وحدها بإدراك منهج القرآن في النظم"⁽⁵⁾.

1 نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، ص37

2 المرجع نفسه، ص38-39

3 المرجع نفسه، ص39

4 المرجع نفسه، ص40

5 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغو في كتب التفسير، ص434-435

وقد أراد الباحث أن يفرق بين "البلاغة" القديمة و"الأسلوب" الحديث إقراراً منه أن البلاغة نضجت حتى احترقت، يقول: "فاتضح أن البلاغة علم ضروري لكنه وحده غير كاف لإدراك الأسلوب وأن التحليل البلاغي مطلب علمي يهون إنجازُه وتشابهه نتائجُه عند من حذق البلاغة، وأن التحليل الأسلوبي أصعب منه لأنه جنس من البحث يستدعي من الكفاءة والمؤهلات الذاتية في الباحث ما لا يمت إلى العلم والموضوعية بصلة، وينزل دراسة الإعجاز في مجال دراسة الخطاب المنبثق من الذات المنشئة إلى الذات المتقبلة، وهي ذات متخبطة، في منزلتها البشرية، بين إخضاعها للغة وخضوعها لها، بين المسك بزمَام اللغة وجموحها وانفلاتها، بين التدليل عليها والإحساس بها، والناس في ذلك الصراع مع اللغة، إبداعاً وتقليباً، يتفاوتون منازل ودرجات"⁽¹⁾.

وأرى أن هذا الكلام العام والفضفاض يمكن أن يقال عن كل المناهج التي يتلو بعضها بعضاً ويهدم بعضها بعضاً، فبعد أن تبين أن الأسلوبية منهج غير متكامل وغير مؤهل تمام التأهيل لدراسة النصوص البشرية، فضلاً عن القرآن، استبدل به غيره من المناهج التي جاءت تترى، وقد قيل فيها ما قاله الباحث في المنهج الأسلوبي، وكفينا في رد ما قاله الباحث ما نقلناه آنفاً عن الأسلوبية.

قضية الإعجاز القرآني والدراسات البلاغية:

لم تظهر المشكلة الإعجازية في القرون الأولى لأن الذوق كان يدرك ذلك إدراكاً فطرياً، ولذلك لا نجد لها إلا إشارة في كتب الأقدمين من العلماء، ولم تظهر هذه المشكلة إلا لما فسدت الألسنة. ثم إن معظم المحاولات التي قام بها علماء البلاغة والإعجاز ستبقى شاهداً على أن هذا القرآن كتاب معجز، ذلك أن جميع المواطنين التي أشار العلماء إلى سر الفن فيها وإلى جوهر النظم، سيبقى مجرد رأي رآه من تذوق القرآن في زمن من الأزمنة، وقد مثلوا لذلك ببعض الآيات دون كثير منها، وستبقى آيات القرآن شاهداً على قصور البشر عن إدراك أسرارها، إلا أن الذي سيبقى في نفوس من يقرأ القرآن ذلك التأثير العجيب الذي يحسه كل من مس المصحف الشريف.

1 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغو في كتب التفسير، ص 435

وجوه البديع وقضية الإعجاز القرآني:

إن قضية الإعجاز هي الموجه الأكبر للبلاغة العربية نشأة وتطوراً ونمواً، لأنها هي التي دفعت العلماء إلى المقارنة بين كلام العرب وكلام الله سبحانه وتعالى، فنتج عن هذا تلك الدراسات الوفيرة في معايير الفصاحة والبلاغة، وذلك النقد الدقيق للكلام العربي، وتلك الرواية الواسعة التي حفظت لنا هذا الكلام العربي البليغ الفصيح، كل ذلك من أجل معرفة مكن الإعجاز في كلام الله تعالى، ولا يمكن فهم كلام البلاغيين الذين أسهموا في تقدم البلاغة العربية وازدهارها ما لم تمحض "قضية الإعجاز" القرآني بالدراسة العلمية الدقيقة، لأن جل آرائهم البلاغية لها علاقة بقضية الإعجاز، "فمثلاً قد يشكل علينا المراد بالمجاز عند أبي عبيدة، والسر في رفض الجاحظ ومن تابعه أن تكون المعاني مقياساً لبلاغة الكلام، وتفسير منهج كتاب البديع لابن المعتز، وحرص الرماني وأبي هلال العسكري، ومن لف لفهما، على الموازنة بين دور الحقيقة والمجاز في التعبير الفني" (1)، وهذا الإشكال لا يمكن إدراكه إلا بربط مجهود هؤلاء بالدراسة الإعجازية لديهم.

لقد رفض الفكر البلاغي العربي أن تكون وجوه البديع وألوانه من وجوه الإعجاز، ذلك "أن استنباط ألوان البديع من نصوص الأدب العربي بعامته، ومحاولة تحليل وجه الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم بها، لم يقتنع بها الفكر البلاغي لدى المسلمين، وشرعوا في البحث عن مقياس ينطبق على القدر المعجز من القرآن الكريم، ويبرز أسباب الحسن والجمال الكامنة فيه، من أجل ذلك بدأوا يعيدون النظر في طريقة دراستهم للبلاغة وتمحض عملهم عن "نظرية النظم" التي كان لها خطرهما في ازدهار الدراسات البلاغية، ولعل أول من نبه الأذهان على ذلك الإمام الخطابي في رسالته "بيان إعجاز القرآن" (2).

وأصل البلاغة هو "النظم" لا وجوه البديع الأخرى التي تعتبر من توابعه لا من أصوله، يقول صاحب شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن: "واعلم أن الاستعارة من توابع البلاغة لا من أصولها، وأن الكلام

¹ عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز البلاغي وأثرها في تدوين البلاغة العربية، عالم الكتب بيروت، ط1،

1985، ص6

² المرجع نفسه، ص389

إذا لم يكن مثقفاً تثقيفاً حسناً وأصاب به صاحبه فيه المحز فإن الاستعارة فيه تكون من المحسنات زائدة في رونقه فـ "الكلام المتكلف الذي تتباعد ألفاظه عن معانيه قد يكون متضمناً لاستعارات كثيرة، وقد يكون محمولاً كله على الاستعارة فإذا حصل له العلة التي بها يكون بليغاً كانت الاستعارات الواقعة فيه محسنة له زائدة في رونقه ولا سيما إذا كان صاحب النظم مخترعاً لها مصيباً بها موضعها الذي يستحسن فيه" (2).

وقد أنكر عبد القاهر الجرجاني أن يكون مناط الإعجاز هو الاستعارات الموجودة فيه، لأن ذلك لا يوجد في جميع القرآن، يقول: "ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يُقصر عليها، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي معودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة" (3).

كما رفض عبد القاهر أن يكون الإعراب وجهاً من وجوه الإعجاز، وذلك حين يقول: "ذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالرواية. فليس أحدهم، بأن إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر، بأعلم من غيره، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة الذهن وقوة خاطر، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك، العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى: ﴿...﴾ " (البقرة/16) (...). مما يجعل الشيء فيه فاعلاً على تأويل يدق، ومن طريق تأنف، وليس يكون هذا علماً بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب" (4).

وكذلك فعل الباقلاني حين رفض أن تكون وجوه البديع مما يدرك به الإعجاز، فقال: "ووجوه البديع كثيرة جداً (...). فليس الغرض ذكر جميع أنواع البديع، وقد قدر مقدرون أنه يمكن الاستفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وإن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه، وليس كذلك عندنا، لأن هذه الوجوه إذا

1 شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص44

2 المرجع نفسه، ص44-45

3 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص391

4 المرجع نفسه، ص395-396

واستسماجه وكرهته، وأجرى على ذلك السنة جميعهم ضَرَبَ المثل في ذلك، رجع بالإيحاء والتنفير، وبالإخافة والتفريع، إلى ما قد جعله الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم وعلى خلاف طبائع جميع الأمم" (1).

هذا وجه عنده (الجاحظ) في تفسير الآية، والوجه الثاني عنده أنه طريقة من طرق العرب في كلامها، يقول: "ففي إجماعهم على ضرب المثل بقبح الشيطان، حتى صاروا يضعون ذلك في مكانين؛ أحدهما أن يقولوا: لهو أقبح من الشيطان، والوجه الآخر: أن يسمى الجميل شيطانا، على جهة التطير به، كما تسمى الفرس الكريمة شوها، والمرأة الجميلة صماء، وقرناء، وخنساء، وجرباء، وأشباه ذلك على جهة التطير له. ففي إجماع المسلمين والعرب وكل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان، دليل على أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح.

والكتاب إنما أنزل على هؤلاء الذين قد ثبت في طبائعهم بغاية التثبيت.

وكما يقولون: لهو أقبح من السحر، فكذلك يقولون: كما قال عمر بن عبد العزيز لبعض من أحسن الكلام في طلب حاجته: هذا والله السحر الحلال.

وكذلك أيضا قالوا: ما فلان إلا شيطان، على معنى الشهامة والنفاز وأشباه ذلك" (2).

وقد اعتبر إبراهيم مصطفى كلمة "المجاز" الواردة في عنوان مؤلف أبي عبيدة مناظرة لكلمة "النحو"، ولذلك فهو كتاب في النحو، يقول: "ووقع بعض الباحثين في أيامنا على اسمه فظنوه كتابا في البلاغة. وما كانت كلمة المجاز إلى ذلك العهد قد خصت بمعناها الاصطلاحي في البلاغة وما كان استعمال أبي عبيدة لها إلا مناظرة لكلمة النحو" (3).

1 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج4، ص39

2 المرجع نفسه، ج6، ص213

3 إبراهيم مصطفى: إحياء النحو، ط2، 1992، القاهرة، ص12

ومنهم من اعتبرها لفظة اصطلاحية بالمعنى الذي استقرت عليه في البلاغة العربية، ومنهم من حملها على أنها "الطريق إلى فهم الأسلوب البياني أو اللفظ أو التركيب أو وجوه النحو على طريقة العرب في كلامها" (1).

وقد قصد أبو عبيدة في كتابيه "مجاز القرآن" و"النقائض بين جرير والفرزدق" الدفاع عن حقيقة الإعجاز، بل إنه "كان يقصد أيضا بيان وجه إعجاز القرآن بدراسته المقارنة بين القرآن الكريم والشعر العربي، وإن لم يوضح سر تفوق التعبير القرآني، فلعل الذوق الأدبي في عصره لم يكن يحتاج أكثر من ذلك" (2).

أما الفراء فقد ألف كتابه "معاني القرآن" وقصد بهذا العنوان ما يُشكّل من المعاني في "القرآن الكريم" ويحتاج إلى بعض العناء في فهمه. وقد قيل في سبب تأليفه، كما في فهرست ابن النديم "قال أبو العباس ثعلب: كان السبب في إملاء كتاب الفراء في المعاني أن عمر ابن بُكَيْر كان من أصحابه، وكان منقطعا إلى الحسن بن سهل، فكتب إلى الفراء: إن الأمير الحسن بن سهل ربما سألتني عن الشيء بعد الشيء من القرآن، فلا يحضرنى فيه جواب، فإن رأيت أن تجعل لي أصولا أو تجعل في ذلك كتابا أرجع إليه فعلت.

فقال الفراء لأصحابه: اجتمعوا حتى أُمَلِّ عليكم كتابا في القرآن، وجعل لهم يوما. فلما حضروا خرج إليهم، وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة، فالتفت إليه الفراء فقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب ففسرها، ثم تَوَقَّى الكتاب كله: يقرأ الرجل ويفسر الفراء. قال أبو العباس: لم يعمل أحد قبله، ولا أحسب أن أحدا يزيد عليه" (3).

والذي ينعم النظر في كتاب الفراء "يجده يعالج المشاكل التي عالجها أبو عبيدة تقريبا غير أن ثقافة الفراء النحوية قد ظهرت في كتابه بشكل واضح. فهو يسير على منهج أبي عبيدة فيشرح بعض الألفاظ والآيات القرآنية وبعض الأساليب البيانية والتراكيب الإعرابية، ويرد كل هذا إلى مذاهب العرب في كلامها" (4).

إن الأصل الذي انطلق منه كل من أبي عبيدة والفراء أن ما ورد في القرآن الكريم غير خارج عن عادات العرب في كلامها، وفي هذا دليل أن عناوين كتابيهما لها علاقة بالإعجاز، ذلك أن الطاعن في هذا

1 عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز البلاغي وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص 112

2 عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز البلاغي وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص 96

3 الفراء: معاني القرآن، ص 12-13

4 عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز البلاغي وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص 120

الإعجاز إنما يطعن في بُعده عن ما ألفتة العرب من كلامها، بل إن الفراء رد كل ما ورد في القرآن إلى لغة العرب، فـ" يظهر أن الفراء قد طبق منهجه هذا إلى ما لا نهاية وجَوَز في القرآن كل ما يجوز في الشعر العربي على الإطلاق"(1).

والمثال على ذلك توجيه الفراء لقوله تعالى: " ﴿لَا تَجْعَلْ لِحُكْمِكَ وَالْقُرْآنِ وَالْآيَاتِ الْبُرْجَانَ﴾" (الرحمان/46) " ذكر المفسرون: أنهما بستانان من بساتين الجنة، وقد يكون في العربية: جنة تثنيها العرب في أشعارها، أنشدني بعضهم:

وَمَهْمَيْنِ قَدَفَيْنِ مَرَّتَيْنِ قَطَعْتُهُ بِالْأَمِّ لَا بِالسَّمْتَيْنِ

وذلك أن الشعر له قواف يقيمها الزيادة والنقصان، فيحتمل ما لا يحتمله الكلام"(2).

وقد رد ابن قتيبة هذا المذهب من الفراء فقال: "إنما يجوز في رؤوس الآي زيادة هاء السكت أو الألف أو حذف همزة أو حرف، فأما أن يكون الله وعد جنتين فيجعلها جنة واحدة لأجل رؤوس الآي فمعاذ الله. وكيف هذا وهو يصفهما بصفات الاثنين"(3).

وقد ركز الفراء كثيرا على الجانب الموسيقي في القرآن الكريم وأطلق على هذا الأسلوب اسم " رؤوس الآي أو الفواصل" فكأن المناسبة بين رؤوس الآي عند الفراء أمر مطلوب محافظة على النظام الصوتي في القرآن ويرتكب من أجلها أموراً: تارة تكون بتغيير صيغة إلى صيغة أخرى أو بحذف في آخر الكلمات أو المفعول به ... إلخ، وكأن الفراء قد سن لمن جاء بعده أن يحصوا هذه المخالفات، حتى وصلت إلى ما ينيف على الأربعين"(4).

1 المرجع نفسه، ص134

2 الفراء: معاني القرآن، ج3، ص118

3 جلال الدين السيوطي: معترك الأقران، في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي سوريا، ط1، دت، ج1، ص37

4 عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز البلاغي وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص137

أما ابن المعتز فقد ألف كتابه "البديع" دفاعاً عن الإعجاز القرآني القائم على النظم، وذلك عن طريق الدفاع عن الأدب العربي القديم "لأن القرآن الكريم نزل متحدياً لهذا الأدب، وفي إهداره والنيل منه نقض لحقيقة الإعجاز" (1).

وقد اعترف ابن المعتز أن طريقة أبي تمام ومن تبعه " قد أفستت اللغة، كما أن رفضه لطريقة أبي تمام في شعره (...) حرص منه وتأكيد على سلامة اللغة العربية أداة لفهم القرآن الكريم وبيان سر إعجازه" (2). يقول ابن المعتز: " ثم إن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شغف به (البديع) حتى غلب عليه وتفرع فيه وأكثر منه فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض، وتلك عقبى الإفراط وثمره الإسراف" (3).

والفرق بين طريقة أبي تمام وطريقة السابقين من الشعراء الفحول ما ذكره ابن المعتز حين قال: " وإنما كان يقول الشاعر من هذا الفن البيت والبيتين في القصيدة، وربما قرئت من شعر أحدهم قصائد من غير أن يوجد فيها بيت بديع، وكان يستحسن ذلك منهم إذا أتى نادراً ويزداد حظوة بين الكلام المرسل" (4).

تعريفات البلاغة وعلاقتها بإعجاز القرآن:

أما عن تعريف البلاغة فإن له علاقة وطيدة بقضية الإعجاز، ذلك أن جل التعريفات المتداولة بين البلاغيين إنما تدور حول التأثير في السامع وبلوغ الغاية من إقناعه والنجاة به في الدنيا والآخرة. وقد عرف عمرو بن عبيد البلاغة فقال للسائل الذي سأله عنها: " ما بلغ بك الجنة، وعدل بك عن النار، وما بصرك بمواقع رشذك وعواقب غيك، قال السائل: ليس هذا أريد. فما زال عمرو يجيبه والسائل يراجع حتى قال عمرو: فكأنك إنما تريد تخير اللفظ في حسن الإفهام. قال نعم". ثم يشرح عمرو تعريفه بقوله: " إنك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين وتزيين تلك المعاني في قلوب المرئيين، بالألفاظ المستحسنة في الأذان، المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم،

1 المرجع نفسه، ص 282

2 عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز البلاغي وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص 282

3 ابن المعتز: البديع، ص 74

4 المرجع نفسه، ص 74

ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة، كنت قد أوتيت فصل الخطاب، واستوجبت على ذلك جزيل الثواب" (1).

وهذا المعنى ذاته نجده عند العتابي فقد أورد الجاحظ في البيان والتبيين: " قيل للعتابي: ما البلاغة؟ قال: كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة، فهو بليغ، فإن أردت اللسان الذي يروق الألسنة، ويفوق كل خطيب فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق" (2).

فالذي يستطيع تصوير الباطل في صورة الحق قد أثر في السامع وبلغ من نفسه مبلغا كبيرا حتى استطاع ذلك، وقد فسر الجاحظ قول العتابي السابق بقوله: " والعتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقه، أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه... "

فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب، والإغلاق والإبانة، والملحون المعرب، كله سواء وكله بيانا وكيف يكون ذلك بيانا، ولولا طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاقد من كلامهم لما عرفه" (3).

وقد عرفها أبو هلال العسكري تعريفا دقيقا حين قال: " البلاغة كل ما تبلغ المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه لتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن" (4).

ثم يبين أبو هلال لماذا اشترط حسن الصورة والمعرض الحسن فقال: " وإنما جعلنا حسن المعرض وقبول الصورة شرطا في البلاغة لأن الكلام إذا كانت عبارته رثة ومعرضه خلقا لم يسم بليغا وإن كان مفهوم المعنى، مكشوف المغزى" (5).

ولم يفسر أحد البلاغة تفسير ابن المقفع إذ قال في تعريفها: " البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة. منها ما يكون في السكوت. ومنها ما يكون في الاستماع. ومنها ما يكون شعرا. ومنها ما يكون

1 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص114

2 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص113

3 المرجع نفسه، ج1، ص161-162

4 أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص19

5 المرجع نفسه، ص19

سجعا. ومنها ما يكون خطبا. وربما كانت رسائل: فعامة ما يكون من هذه الأبواب فالوحي فيها والإشارة إلى المعنى أبلغ. والإيجاز هو البلاغة" (1).

إن جوهر المسألة في تعريف البلاغة وما يكون تحتها من علوم لا يقوم إلا على التأثير في السامع، لأنك قد تُفهم السامع معنى من المعاني لكنك لا تستطيع أن تؤثر فيه فتغير حاله من حال إلى حال، وهذا التأثير المنشود لا يكون على أحسن صورته وأتمها إلا في لغة العرب وعلى مجاري كلامها، ولا يكون في صورته المعجزة إلا في كلام الله تعالى. وعلى هذا مدار الكلام البشري كله على اختلاف اللغات وتباين الأجناس. لهذا فإن أحسن ما ارتضاه الجاحظ من تعريف لها هو "وقال بعضهم، وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوناه، لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك". وقد نص الجاحظ على أن "أحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه، وكان الله عز وجل قد ألبسه من الجلالة، وغشاه من نور الحكمة على حسب نية صاحبه، وتقوى قائله. فإذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغا، وكان صحيح الطبع، بعيدا عن الاستكراه، ومنزها عن الاختلال مصونا عن التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة" (2).

وقد أضاف الجاحظ في هذا النص عنصرا مهما من عناصر التأثير في المستمع وهو "نية صاحبه وتقوى قائله" وكان التأثير له علاقة بالصدق، فمن كان صادقا في قوله كان الله تعالى عوناً له في التأثير في السامع، وهذا جانب من البلاغة يحتاج إلى مزيد من النظر، وقد أورد كلام بشر بن المعتمر الذي يقول فيه: "وإنما مدار الشرف على الصواب (الصدق) وإحراز المنفعة (التأثير) مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال (الإفهام)" (3).

الجاحظ والدارسات البلاغية الإعجازية:

ولذلك فإن الجاحظ نص على أن الإيجاز ليس هو قلة عدد الحروف والكلمات، بل هو مطابقة الكلام لمقتضى الحال، يقول: "والإيجاز ليس يعني به قلة عدد الحروف واللفظ، وقد يكون الباب من الكلام من

1 أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص23

2 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص83

3 المرجع نفسه، ج1، ص136

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا (1)

فزعموا أنهم يرعون السماء، وأن السماء تسقط.

ومتى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها، فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها، ومن حمل اللغة على هذا المركب لم يفهم عن العرب قليلا ولا كثيرا" (2).

ثم يؤكد الجاحظ أن المجاز مما اختصت به العرب دون غيرها من الأمم، وهو مفخرها وعزها البلاغي، يقول: "وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت، وقد خاطب بهذا الكلام أهل تهامة، وهذيل، وضواحي كنانة، وهؤلاء هم أصحاب العسل، والأعراب أعرف بكل صمغة سائلة، وعسلة ساقطة، فهل سمعتم بأحد أنكر هذا الباب أو طعن عليه من هذه الحجة" (3).

ويعد الزمخشري الصورة التطبيقية التي حاولت تطبيق نظرية النظم على القرآن الكريم، وفي هذا يقول ابن خلدون: "وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون، وأكثر تفاسير المتقدمين عُقِلَ عنه حتى ظهر جار الله الزمخشري ووضع كتابه في التفسير وتتبع آي القرآن بأحكام هذا الفن بما يبدي البعض من إعجازه فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير" (4).

الفواصل والسجع في القرآن الكريم والبلاغة العربية:

الإيقاع في القرآن الكريم من عجيب أسراره، لأنه يخدم المعنى خدمة تامة، ولا تجد في ذلك إلا نكتا بلاغية كثيرة، "وتلك ميزة فنية أخرى: أن تأتي اللفظة لتؤدي معنى في السياق، وتؤدي تناسبا في الإيقاع، دون أن يطغى هذا على ذلك، أو يخضع النظم للضرورات" (5)، ومهما اجتهد الإنسان في استخراج أسرار

1 الشاعر هو معاوية بن مالك، والبيت في المفضليات، وهو البيت رقم 23 من القصيدة 105، طبعة المعارف القاهرة، تحقيق أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، ط6، دت، ورواية المفضليات: إذا نزل السحاب
2 أبو عثمان الجاحظ: الحيوان ج5، ص425-426
3 المرجع نفسه، ج5، ص426
4 عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، ص611
5 سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص104

النغم الداخلي في القرآن الكريم، فإن "هناك نوعا من الموسيقى الداخلية يلحظ ولا يشرح (...)" وهو كامن في نسج اللفظة المفردة، وتركيب الجملة الواحدة، وهو يدرك بحاسة خفية، وهبة لدنية" (1).

ولذلك نجد علماء الإعجاز والمفسرين لم يتعرضوا لهذا الجانب بالدراسة بل تركوه للقارئ يسعى للوصول إليه بنفسه، ف"لم نرهم يقفون عند المؤثرات الإيقاعية الصوتية ويبررون سلطانها على سامعها، فاكتفوا بالتمثيل لها أو الإشارة إلى صداها الدلالي في النفوس مما ضعفت صلته بموسيقى الكلام" (2).

أما دراسة الجانب الصوتي في اللغة العربية فقد أفرد له العلماء أبوابا خاصة في كتبهم البلاغية تماما كما فعلوا مع بقية أبواب البلاغة، والغرض من وراء ذلك هو أن يقيم القارئ الموازنة بنفسه بين أصوات القرآن الكريم والأصوات الكامنة في الكلام العادي ليعرف مواطن الإعجاز في كل ذلك، وهذه الدراسة التي فتح لها الرماني الباب لم تجد من يهتم بها ويكمل البحث فيها، فمعظم الدارسين اليوم اشتغلوا بدراسة الأصوات بمنهج أعجمي لا يتعدى فيه صاحبه ما يجده في نفسه من نغم وأثر فيما يدرسون من الشعر والنثر.

وقد حاول محمود شاكر وضع أصول دراسة جديدة في هذا الباب في مقالات نشرها في مجلة المقتطف سنة 1940 بعنوان "علم معاني أصوات الحروف" وأضاف إلى هذا العنوان قوله: "سر من أسرار العربية نرجو أن نصل إلى حقيقته في السليقة العربية"، يقول في معنى هذا العلم: "وأنا أريد بقولي معاني أصوات الحروف ما يستطيع أن يحتمله الحرف، لا الحرف نفسه، من المعاني النفسية التي يمكن أن تنبض بها موجة اندفاعه من مخرجه من الحلق أو اللهاة أو الحنك أو الشفتين أو الخياشيم، وما يتصل بكل هذه من مقومات نعت الحرف المنطوق، وليست المعاني النفسية، أو العواطف أو الإحساس، هي كل ما يستطيع أن يحتمله صوت الحرف بل هو يستطيع أن يحتمل أيضا صورا عقلية معبرة عن الطبيعة وما فيها من المادة، وما يتصل بذلك من أحداثها أو حركاتها أو أصواتها أو أضوائها أو غير ذلك مما لا يمكن استقصاؤه إلا بعد طول ممارسة لوعي الطبيعة في فطرة الإنسان، وبعد دراسة اللغة ومفرداتها على أصل دقيق من هذا الباب، والاحتفال في كل ذلك للتدبر والاستقصاء، ومداورة اللسان على مخارج الحروف مع

1 سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص106

2 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص440

حسن التفتن للمعاني الأولية التي يمكن اعتمادها أصلا لمعنى الصوت في حرف من حروف اللسان العربي" (1).

ولهذا فعلماء الإعجاز بمنهجهم هذا لم يناقضوا أنفسهم كما ظن بعض الباحثين حين قال، مُفِيماً علماء التراث مع الأصوات العربية،: "إن التراث قد تعامل مع الأصوات تعاملًا متناقضًا، فهو عندما تناول الأصوات تناولًا علميًا يهدف إلى إدراك حقيقة الصوت وخصائصه المميزة له في مخرجه وصفاته، وإلى دراسة الأصوات في تجاورها وتفاعلها قد أفرز من الحقائق ومن القوانين ما لا تكاد النظريات الصوتية الحديثة تطعن فيه رغم تطور آلات البحث الحديث، لكنه عندما تناول الأصوات تناولًا أدبيًا فنيا لم يتساءل عن العلاقة بين الصوت والمعنى وعن جواز استغلال الأصوات استغلالًا دلاليًا مؤثرًا" (2).

والسبب الذي دعاهم إلى ذلك في رأيه يعود إلى "انتساب التعبيرية الصوتية إلى علم البديع ضمن المحسنات البديعية الشكلية وإن كانت البلاغة العربية لا تنص على هذه الظاهرة ضمن البديع" (3).

إن القرآن الكريم يؤلف بين الغرض الديني والغرض الفني فيما يعرضه من المشاهد، بل إنه يجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني، فيخاطب حاسة الوجدان الدينية، بلغة الجمال الفنية⁴، ولأن الفن والدين صنوان في أعماق النفس وقرارة الحس، "وإدراك الجمال الفني دليل استعداد لتلقي التأثير الديني، حين يرتفع الفن إلى هذا المستوى الرفيع، وحين تصفو النفس لتلقي رسالة الجمال" (5).

إن علماء الإعجاز قد خالفوا في المصطلح، فسموا ما في القرآن من المقاطع "قواصل" وما في غيره من الكلام "سجعا"، تنزيهاً للقرآن عن مشابهة سجع الكهان، قال ابن سنان: "أما الفواصل التي في القرآن فإنهم سموها فواصل ولم يسموها أسجاعاً" وعلل ذلك بقوله: "أظن أن الذي دعا أصحابنا إلى تسمية كل ما في

-
- 1 محمود شاكر: جمهرة مقالات محمود شاكر، جمعها وقرأها وعلق عليها عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي القاهرة، ط1، 2003، ج2، ص708
 - 2 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص441
 - 3 المرجع نفسه، ص441
 - 4 سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص143
 - 5 المرجع نفسه، ص143-144

القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا، رغبةً في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام والمروي عن الكهنة وغيرهم" (1).

وهذا الصنيع من علماء الإعجاز عند بعض الباحثين المعاصرين تعصب بلا مبرر، وإنما وصفوا علماء الإعجاز "بالمتعصبين لأنهم ينكرون، من خلال هذا الصنيع أن يكون القرآن منظوماً على سنن العربية وقواعدها ويتوهمون أنهم بمجرد أن يصطلحوا على الظاهرة البلاغية في القرآن بمصطلح متميز يضمنون له صفة التميز، ونسوا أن إعجاز القرآن لا يكفي لإثباته تغيير المصطلح وأن ذلك التغيير، إن تم لهم في السجع فإنه غير حاصل في جل ما توخاه القرآن من طرق البلاغة (...) وغير ذلك من المصطلحات التي لم يعمد الدارسون إلى تبديلها بغيرها عندما تناولوا البلاغة القرآنية" (2).

ونحن لا نرد ما ذهب إليه الباحث برد خير من رد عبد القاهر الجرجاني حين شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن قائلاً: "وأما الأسجاع فإنه خص باسمها الفواصل التي تُتَكَلَّفُ لها المعاني. وقد كانت العرب تسمى الفواصل في كل حال سجعا، ثم يقسم السجع قسمين يُحْمَدُ أحدهما ويُذَمُّ الآخر على حسب ما يكون من اتباع المعاني للألفاظ، أو اتباع الألفاظ للمعاني، وإنما كره المسلمون أن يقولوا لواصل القرآن "سجعا" لأنهم كانوا يتعارفون فيما بينهم إضافة الأسجاع إلى الكهان كإضافتهم الكلام الموزون المقفى إلى الشعراء. وإذا بينا الأمر على هذا العرف لم يجز أن يسمى فواصل القرآن "سجعا" والعرف الثاني في كل زمان أولى من العرف الأول بالاستعمال" (3).

وقد ذكر السيوطي في معترك الأقران أن العلماء اختلفوا حول استعمال مصطلح "السجع" في أي القرآن الكريم فقال: "وهل يجوز استعمال السجع في القرآن؟ خلاف: الجمهور على المنع؛ لأن أصله من سجع الطير، فَشُرِّفَ القرآن أن يستعار لشيء منه لفظ أصله مهمل، ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث في وصفه بذلك، ولأن القرآن من صفاته تعالى، فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها" (4). ولذلك فإن الخلاف بين العلماء خلاف لفظي كما يقال، فقد قال الخفاجي في سر الفصاحة معلقاً على

1 ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، ص174

2 الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص411-412

3 شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص102

4 جلال الدين السيوطي: معترك الأقران، ج1، ص25

قول الرماني الذي نفى فيه السجع عن القرآن: "قول الرماني: إن السجع عيب والفواصل بلاغة غلط؛ فإنه إن أراد بالسجع ما يتبع المعنى، وهو غير مقصود فذلك بلاغة؛ والفواصل مثله. وإن أراد به ما تقع المعاني تابعة له، وهو مقصود متكلف، فذلك عيب. والفواصل مثله" (1). ثم قال الخفاجي: "وأظن أن الذي دعاهم إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا، رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم، وهذا غرض في التسمية قريب" (2).

ويؤكد الخفاجي أن كلا من الفواصل والسجع عبارة عن حروف متماثلة في الكلام فقط، يقول: "والتحرير أن الأسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل" (3).

وقد اعتبر بعض العلماء أن السجع مما اختصت به الكهان في الجاهلية، والمعروف عنهم خلاف ذلك، فقد كان "عند أهل الجاهلية لونا من الزخرف الفني يلجأ إليه الكاتب والخطيب رغبة في التأثير، ولم يغلب السجع على الكهان إلا لأنهم كانوا أكثر من غيرهم ثقافة وأدبا، إذ كانوا قادة الجماهير في الجاهلية" (4).

الباقلاني وموقفه من "السجع":

ويعتبر الباقلاني من أشد المنكرين لوجود السجع في القرآن الكريم، ولا يسمي ما فيه إلا "فواصل"، ولكنه لا ينكر إلا السجع المتكلف الذي "لا وجود له في كلام الله ولا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا فيما يعتد به من كلام أهل الطبع" (5)، يقول: "وهذا الذي يزعمونه غير صحيح، ولو كان القرآن سجعا لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلا فيها لم يقع بذلك إعجاز" (6).

1 جلال الدين السيوطي: معترك الأقران، ج1، ص25-26

2 المرجع نفسه، ج1، ص26

3 المرجع نفسه، ج1، ص26

4 زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، ج2، ص79

5 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص202

6 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص111

ودليل الباقلاني في نفي السجع عن القرآن ما رواه عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال للذين جاؤوه وكلموه في شأن الجنين: "كيف نَدِي من لا أكل ولا شرب، ولا صاح فاستهل، أليس دمه قد يطل؟"، فقال: أسجاعة كسجاعة الجاهلية؟ وفي بعضها: أسجع كسجع الكهان؟⁽¹⁾.

ولكن الباقلاني لم يطلع توجيه الجاحظ لهذا الحديث، أو اطلع عليه لكنه لم يقتنع به، حين قال: "قالوا فقد قيل للذي قال يا رسول الله: رأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل (...). الحديث، أسجع كسجع الجاهلية؟ فقال عبد الصمد يريد عبد الصمد بن المفضل بن عيسى أحد أصحاب الرأي في فن القول، لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس، ولكن عسى أن يكون أراد إبطالا لحق فتشادق في كلامه"⁽²⁾، ثم يقول الجاحظ: "وكان الذي كره الأسجاع بعينها، وإن كانت دون الشعر في التكلف والصنعة، أن كهان العرب الذين كان أكثر أهل الجاهلية يتحاكمون إليهم، وكانوا يدعون الكهانة وأن مع كل واحد منهم رثيا من الجن مثل حازي جُهَيْئَةَ (الحازي: الكاهن) ومثل شِقِّ وسَطِيح، وعُرَى سَلْمَةَ وأشباههم، كانوا يتكهنون ويحكمون بالأسجاع كقولهم: والأرض والسماء والعقاب الصقعا واقعة ببقعاء لقد نَفَّرَ المجدُّ بني العُشْرَاءِ، للمجد والسناء.

وهذا الباب كثير ألا ترى أن ضمرة بن ضمرة وهم بن قُطْبَةَ، والأقرع بن حابس ونُقَيْل بن عبد العُرَى كانوا يحكمون ويُفَرِّون بالأسجاع، وكذلك ربيعة بن حُدَّار.

قالوا: فوقع النهي في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية، ولبقيتها فيهم وفي صدور كثير منهم، فلما زالت العلة زال التحريم.

وقد كانت الخطباء تتكلم عند الخلفاء الراشدين، فيكون في تلك الخطب أسجاع كثيرة فلا ينهونهم"⁽³⁾.

وقد أكد الباقلاني أن السجع الذي رفضه هو ذلك الذي يتبع فيه المعنى اللفظ، إذ إن أقسام الكلام عنده هي: قافية الشعر، ومقطع السجع، وفاصلة القرآن، وهذه الأخيرة خاصة بالقرآن لا يشركه فيها غيره، ولكنه في هذا التقسيم لم يتحدث عن السجع المطبوع فـ "إذا راجعت هذا التقسيم فلن تجد موضعا للسجع المطبوع

1 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص111

2 أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص287

3 المرجع نفسه، ج1، ص289-290

الذي لم يتابع فيه المعنى اللفظي، لأنه يسمى سجعا عند الباقلائي، كما أننا لا نستطيع أن ندخله في القافية ولا في الفاصلة (...) وتلك غميمة في تصويره وتحديده" (1).

واحتجاج الباقلائي لنفي السجع احتجاج ضعيف، ذلك لأن مفهوم المصطلح عنده غير دقيق، ف"السجع الذي نفاه الأشاعرة هو السجع الذي أراده الباقلائي، والسجع الذي أثبته المعتزلة هو النوع الذي لم ينجر عليه خلاف الباقلائي، لأنه ليس في المعتزلة من يقول إن في القرآن سجعا متكلفا يتبع المعنى فيه اللفظي، وهذا السجع الذي أثبته المعتزلة يدركه الباقلائي ويعلم أنه على بنية السجع ومثاله، ولكنه لا يسميه سجعا" (2).

ومن ذهب من المعتزلة إلى إنكار السجع، الرمانى وقد تبعه الباقلائي في ذلك، يقول الرمانى: "والفواصل بلاغة والأسجاع عيب وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها" (3).

إن الباقلائي يفترض "أن اختلاف الصياغات في تكرار القصص إنما هو لإظهار القدرة على إعادة القصة مع إحكام الصوغ ودقة السبك وهذا مما يصعب (...) وليس اختلاف الصياغة في تكرار القصة لذلك، ولا لبيان عجزهم عنها ابتداء وتكرارا لأن هذه غايات قريبة، ثم إن هذا التوجيه قائم على فرض غير مسلم وهو أن المعنى واحد في المرتين من غير زيادة ولا نقصان، وليس الأمر كذلك لأن القصة في كل مرة تركز على إبراز جانب من جوانب العبرة لم يكن في غير هذا الموضع على هذا القدر من الوضوح، وذلك طبقا لمتطلبات السياق ومقتضياته"⁴، وهذا في القصص التي جاءت مكررة ومركبة على الفواصل.

فائدة الفواصل في الكلام العربي:

وتكمن فائدة الفواصل في الكلام العربي في أنها جزء مهم من البيان، ذلك "أن المشاكلة بين الفواصل تتضمن مع ما فيه من الحسن ضربا من البيان. وهو أن الكلام إذا كان ذا فواصل تبينت مقاطعه، وإن

1 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 208

2 المرجع نفسه، ص 202-203

3 الرمانى: النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 89

4 محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص 204-205

كان المتكلم به لا يقف على مقاطعه، ولا يفصل من كلامه الأول وكلامه الثاني، وفي الوقوف على المقاطع ما فيه من سرعة الفهم لما يتضمنه الكلام المفصل"(1).

ومن فوائد الفواصل كذلك "أن كل شيء زاد النظم حسنا مما لا يقصد به الزيادة في البيان، فإنه راجع إلى جنس البيان من جهة إسراع المخاطب به إلى قوله لاستحسانه إياه، كما أن النظم المتنافر الذي يستبشعه النفوس، وإن لم يكن فيه نقص من جهة البيان، يؤدي إلى بعض اللبس؛ لأن النفوس إذا نفرت منه لم تتلقه بالقبول. وإذا كانت كذلك بعدت عن الفهم من جهة نفاق القلب من تلقية وإن كان لا إشكال في معانيه"(2).

ولذلك نجد أن السجع والفواصل في القرآن الكريم لم تجئ على نمط واحد، وفي ذلك من الترويح على القارئ ما فيه، مع ما في ذلك من المشاكلة بين المعنى واللفظ، وفي هذا أكبر الدليل أن المعنى هو الأصل واللفظ تابع له، "وعند ملاحظة سجع القرآن نراه يتخلف فجاءة في بعض الأحيان: كأن تكون قافية نونية فتجيء في وسط السياق فاصلة ميمية. وفي هذا برهان على أن المعنى هو الأصل، وأن السجع لا يراد به مطلق التوافق في الحرف، وإنما يقصد به التلحين والتتغيم، لأن تغير الحرف مع بقاء الوزن لا يغير من الرنة الموسيقية"(3).

ويقول حازم القرطاجني: "وإنما لم يجئ القرآن على أسلوب واحد لأنه لا يحسن في الكلام جميعا أن يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف، ولما في الطبع من الملل ولأن الافتتان في ضروب الفصاحة أعلى من الاستمرار على ضرب واحد، فلهذا أوردت بعض آي القرآن متماثلة المقاطع وبعضها غير متماثلة"(4).

1 شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن ص100

2 المرجع نفسه، ص101، في النص بعض المخالفات اللغوية فيما يبدو، وقد وردت هكذا في الأصل

3 زكي مبارك: النشر الفني في القرن الرابع، ج1، ص67

4 السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج5، ص1793

ولهذا فإن الباقلاني قد أبتعد عن الصواب حين اعتبر أن السجع هو ما توافقت فواصله قصرا وطولا، أما ما جاء على خلاف ذلك فلا يسمى سجعا، يقول: "متى خرج السجع من المعتدل إلى نحو ما ذكرتموه من تداني المقاطع وامتدادها حتى يتضاعف طولها خرج عن أن يكون سجعا"⁽¹⁾.

وهذا من الباقلاني بعيد جدا، لأن السجع له علاقة بنفسية الإنسان، ذلك أن الرجل إذا كان يسجع في كلامه فهذا دليل على هدوء نفسه ورباطة جأشه.

ولهذا فإن المستشرق "مرسيه" أخطأ حين قرر أن الناس بدأوا يكرهون السجع في العصر الأموي، "وكانت حجتة ما حدّث به الجاحظ أن معاوية أملى كتابا إلى رجل فقال فيه: لهو أهون علي من ذرة، أو كلب من كلاب الحرة، ثم قال لكاتبه: امح من كلاب الحرة، واكتب من الكلاب؛ كأنه كره اتصال الكلام والمزاوجة وما أشبه السجع ورأى أنه ليس في موضعه، كأنه كره اتصال الكلام والمزاوجة وما أشبه السجع ورأى أنه ليس في موضعه"⁽²⁾.

يقول زكي مبارك معلقا على رأي المستشرق: "وقد راجعنا المسيو مرسيه في هذا الرأي وأبنا له أن معاوية تحامى السجع في هذا الموطن لأنه فن يشعر أن الكاتب هادئ النفس، ولا يصلح لمقام التهديد والوعيد"³.

1 أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص113

2 أبو عثمان الجاحظ: رسائل الجاحظ، 155، نقلا عن زكي مبارك: النشر الفني، ج1، ص71

3 زكي مبارك: النشر الفني في القرن الرابع، ج1، ص71

خاتمة

وهذا الاضطراب الذي يعيشه النقد والبلاغة الغربيين هي ما لا نجده في التراث البلاغي العربي القديم، وقد حاول كثير من الباحثين المعاصرين عن طريق تقنية "التوفيد" نقل هذه الحالة من التراث البلاغي الغربي إلى البيئة العربية الحديثة والمعاصرة، شعروا بذلك أو لم يشعروا. فزعموا أن التراث العربي القديم كان يعيش حالة من الصراع العنيف الذي لم تبد على السطح مظاهره ولا تكاد تظهر لعين الناظر ملامحه.

وعلى هذا فإن الذين نظروا في التراث أنزلوا أنفسهم منه المنزلة التي لا يستحقون، فتكلموا فيه وتناولوا عليه بما لا يجب أن يصدر عنهم، وألزموا الناس بما رأوه وذهبوا إليه من تأويلات بعيدة وأنظار لا تستقيم، ولا أدل على ذلك من قلق عبارتهم واضطرابها فقد كان يسودها التشويش وعدم الإفهام، إن لم نقل عدم الفهم.

وأصل مذهبهم في ذلك هو "الاستشراق"، الذي ضرب بجذوره في عقول هؤلاء فاستمسكوا منه بحبل واهن، لكنه انقطع بهم في وسط الطريق فضلوا وأضلوا. وقد تمثلوا هذا المذهب بدافع أيديولوجي يستجيب لتطلعاتهم خلال النهضة العربية، فأشاعوا مسألة التأثير اليوناني في الثقافة العربية في القديم، بل أعطوا المشيخة لأرسطو على الثقافة العربية. فالغاية إذن من طرح مقولة التأثير هي إقناع العرب والمسلمين بضرورة الانصهار في المدنية الغربية الحديثة والذوبان فيها؛ إذ إن مسألة التبعية كانت أساس النهضة العربية في القديم، وما على العرب والمسلمين اليوم، إن أرادوا النهوض، إلا أن يندمجوا في حضارة الغرب الحديث الذي هو حفيد اليونان.

إن التراث العربي، ومنه البلاغة العربية القديمة، معرفة تصل العقل بالغييب وتصل العلم بالعمل، أما تراث الغرب فلا صلة بين هذه المقومات فيه فهو تراث يقطع العقل عن الغيب ويفصل العلم عن العمل، وإذن فلا تناسب بينهما، ولا يوجد أي من صلة بين هذين التراثين.

وعلى ذلك يكون "الوحي" هو أساس وجوه الحضارة العربية الإسلامية، إنه الرابط لهذه الأمة روحيا وأخلاقيا واجتماعيا وسياسيا...، وبتوجيهات الوحي يحقق الإنسان تناغمه مع الإنسانية، وتتعدم معها مرتبة الحيوانية عنده، فلا غرابة إذن أن تكون قراءة الكون تبدأ بقوله تعالى: "اقرأ باسم ربك".

وقد ما قرره السكاكي حين أكد أن الذوق العربي (البلاغة العربية) قد أثرت عليه تلك الحضارات الوافدة التي أفسدته بفعل عجمتها، فأحس بخطورة ذلك على الأدب واللغة وإدراك الإعجاز القرآني خاصة، فحاول رسم الطريق التي تقي الحضارة العربية الإسلامية من الزوال والاندثار، فوضع كتابه "المفتاح".

وعلى هذا الأساس نجد اختلافاً بينا بين منهج البلاغة العربية ومنهج البلاغة الغربية، ذلك أن الأسس والقوانين والمبادئ التي تعتمدها البلاغة العربية هي أسس لها ما يسندها من العقل والشرع، أي أن الذين وضعوا هذه الأسس والقوانين أعطوا معها دليلاً الذي تستند إليه، فقواعد التفسير في علمي أصول الفقه والبلاغة ليست معطيات يقررها شخص بعينه من العلماء، بل هي ميدان تحاكم فيه أية قاعدة بصرامة وبطالب من يعرضها بالبرهان الشرعي على صحتها.

إن الفكر البلاغي العربي وهو ينظر إلى قضية اللفظ والمعنى، نظر في الآليات التي تنتظم هذه العلاقة قبل النظر في المضامين، لأن لها دوراً مهماً في تشكيل تلك المضامين. وعليه فإن نظرة البلاغيين العرب إلى هذه العلاقة تختلف بالضرورة عن نظر غيرهم وهذا لاختلاف الآليات طبعا. لأن البلاغة العربية تسعى إلى هدف سام ألا وهو إدراك سر الإعجاز القرآني، على عكس الهدف الذي تسعى إليه بقية الدراسات البلاغية.

ولذلك فإن قضية إعجاز القرآن الكريم هي أعقد مشكلة يمكن أن يعاني منه العقل الحديث كما يسمونه، لأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعر الجاهلي، وبالكيد الخفي الذي اشتملت عليه هذه القضية، بل إنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً لا فكاك له بثقافتنا كلها، وبما ابتلي به العرب في جميع دور العلم من فرض منهاج خال من كل فضيلة في تدريس اللغة وآدابها، بل إنها لتشمل على ما هو أرحب من ذلك، تشمل بناء الإنسان العربي أو المسلم، من حيث هو إنسان قادر على تذوق الجمال في الصورة والفكر جميعاً.

وأخطر شيء في دراسة إعجاز القرآن الكريم هو "العقل الحديث"، ذلك العقل الذي تشرب أفكار الغرب، وهذه الأفكار لا تقتصر على أشياء الحياة الفكرية الجديدة التي يتعودها الشباب المسلم شيئاً فشيئاً، بل إنها تمس أيضاً وبطريقة غامضة ما يتصل بالفكر وما يتصل بالإنفس؛ أي ما يتصل بالحياة الروحية.

وهذا العقل المسلم الحديث كان قد تأثر بإشعاع المستشرقين، وهذا الإشعاع قد أوقع الشك في الأصول القديمة التي قامت عليها أدلة إعجاز القرآن الكريم، بل إنه قد أتى بأساليب غاية في الدهاء والخفاء،

أفضت إلى تدمير الوسائل الصحيحة التي ينبغي أن يتذرع بها كل من درس نصا أدبيا حتى يتاح له أن يحكم على جودته أو رداءته، فضلا عن بلاغته وإعجازه.

وهذا الإشعاع الاستشراقي تمثل في اعتقاد الباحثين العرب المعاصرين أن اللغة العربية ليس لها من الخصائص ما يجعلها تفضل بقية اللغات، حتى ولو كانت لغة القرآن الكريم.

فالمشكلة إذن، تكمن في طريقة البيان عند الجنس البشري، ودراسة طريقة البيان عند العرب ومقارنتها بطريقة البيان في القرآن الكريم، ثم بيان موطن الفضل ومزية السبق، وهذا ما سيؤدي بنا حتما إلى مقارنة كل ذلك بطريقة البيان في اللغات الأخرى. وعندها سيجد أهل الحق من أهل الإسلام وسيلة لا تدانيها وسيلة تسهل لهم ما استغلق عليهم من دعوة الناس إلى كتاب الله الذي خص به العرب، وجعل فيه ذكركم على الدهر حين أنزله بلسانهم.

وهذه هي اللغة التي هيأها الله تعالى منذ أمد بعيد وهياً لأصحابها العقول والنفوس التي صنعتها على هذه الصفة، والعرب أمة تربت على اللغة لا غير، في حين تربى غيرها على أشياء أخرى غير اللغة، ولذلك جعلت العرب أساس حضارتها اللغة، وقد رأت الأمم الأخرى تبني حضارتها بوسائل شتى فاخترت هي أن تبني حضارة لغوية.

وعلى شدة الفصاحة تكون شدة الإيمان، وخلوص الضمائر كان يتبع خلوص اللغة، وأن الفتن استطارت في الجزيرة استنطارة الحريق عندما ضعفت اللغة في نفوس أصحابها وتعكر صفو الضمائر، فصار الدين غريبا لأن اللغة صارت غريبة بين أهلها.

إن تذوق البلاغة العالية أساس تذوق كتاب الله تعالى، وسر إدراك إعجازه. ولذلك عرض القرآن نفسه على العرب لأن يقرؤوه قراءة أدبية وقراءة منذوقة وقراءة حاكمة، وهذا ما فعلته العرب غداة نزول القرآن الكريم، فقد سمعوا فتذوقوا فنقدوا ثم حكموا على أنفسهم بالعجز أمام هذا الذي سمعوه.

وعلى هذا يجب أن نعيد قراءة الشعر الجاهلي محاولين استخراج طريقة البيان عند الشاعر الجاهلي، ولا نتعرض في خلال ذلك إلى شأن المعاني والأغراض والصور التي انطوى عليها واللغة التي استخدمها من حيث الفصاحة والعذوبة، إن الشأن في ذلك أبعد وأعمق وأعوص، إنه تمييز القدرة على البيان، وتجريد

ضروب هذا البيان على اختلافها، واستخلاص الخصائص التي أتاحت للغتهم أن تكون معدنا للسمو، بالإبانة عن جوهر إحساسهم.

بيئو و جرافيا المصادر والمراجع

- إبراهيم بن عمر السكران: التأويل الحدائى للتراث، التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة الرياض، ط1، 2014.
- إبراهيم مصطفى: إحياء النحو، القاهرة، ط2، 1992.
- إجنيس جولد تسهير: مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة عبد الحلیم النجار، مكتبة الخانجى مصر، 1955، دط.
- إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبى عند العرب، من القرن الثانى حتى القرن الثامن الهجرى، دار الثقافة بيروت، ط5، 1986.
- أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربى بيروت، ط10، 1969.
- ضحى الإسلام، دار الكتاب العربى لبنان، دط، دت.
- أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية: جامع المسائل، المجموعة الخامسة، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد السعودىة، ط2، 1422هـ.
- مقدمة فى أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، ط2، 1972.
- النبوات، دار الكتب العلمىة لبنان، ط2، 1993.
- جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن من أن قل هو الله تعدل ثلث القرآن، تحقيق أبو عمر الندوى، عبد العزيز بن فتحى بن سيد ندا، دار القاسم الرياض، ط1، 1996.
- أحمد بن على بن حجر العسقلانى: لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامىة لبنان، ط1، 2006.
- أحمد جاسم النجدى: أثر علماء الحديث فى منهج البحث الأدبى، مجلة المورد العراقىة، المجلد7، العدد2، 1978.
- أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري: تصحيفات المحدثين، دراسة وتحقيق محمود أحمد ميرة، المطبعة العربىة الحديثة القاهرة، ط1، 1982.
- شرح ما يقع فيه التحريف والتصحيف، تحقيق عبد العزيز أحمد، مطبعة البابى الحلبي القاهرة، ط1، 1693.
- أحمد الشايب: أصول النقد الأدبى، مكتبة النهضة المصرىة القاهرة، ط10، 1994.
- أحمد كمال زكى: النقد الأدبى الحديث، أصوله ومناهجه، دار النهضة العربىة مصر، دط، 1981.

- شعر الهذليين في العصرين الجاهلي والإسلامي، دار الكتاب العربي، القاهرة، دط، 1969.
- الأخطل: الديوان، شرحه وصنف قوافيه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية لبنان، ط3، 1994.
- آدم كوبر: الثقافة، التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة صباح الصديق الدملوجي، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2012.
- أرسطو: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة بيروت، 1973، دط.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري: جمع الجواهر في الملح والنوادر، المطبع الرحمانية مصر، دط، دت.
- زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق زكي مبارك، دار الجيل لبنان، ط4، دت.
- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد مرابي، مؤسسة الرسالة ناشرون سوريا، ط1، 2013.
- أبو إسحاق إبراهيم الزجاج: معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب بيروت، ط1، 1988.
- الأعشى الكبير: الديوان، شرح وتعليق محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز القاهرة، دط، دت.
- الأفوه الأودي: الديوان، شرح وتعليق محمد التونجي، دار صادر بيروت، ط1، 1998.
- أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، المركز الثقافي العربي لبنان، ط2، 2004.
- أمية بن أبي الصلت: الديوان، قدم له وعلق حواشيه سيف الدين الكاتب، أحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة لبنان، دط، دت.
- أنور الجندي: موسوعة: مقدمات العلوم والمناهج، محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، دار الأنصار القاهرة، دط، دت.
- آيفور أرمسترونغ ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ترجمة سعيد الغانمي، ناصر حلاوي، إفريقيا الشرق المغرب، دط، 2002.
- إيليا الحاوي: خليل حاوي في مختارات من شعره ونثره، دار الثقافة بيروت، ط1، 1984.
- أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق عبد المنعم خفاجي، دار الجيل لبنان، 2013، دط.
- إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف مصر، دط، دت.

- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار الفكر بيروت، ط1، 1988.
- البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث القاهرة، ط3، 1984.
- بشار ساغاني: غدامير: الحقيقة، حوار وتفاهم، ترجمة أحمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة بيروت، المجلد العاشر، العدد الرابع، أبريل، ماي، 2000، بيروت.
- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد الصقر، مكتبة دار التراث القاهرة، دط، دت.
- أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1، 2006.
- الكفاية في علم الرواية، الطبعة العثمانية، دط، دت.
- تقييد العلم، تحقيق سعد عبد الغفار علي، دار الاستقامة القاهرة، ط1، 2008.
- أبو بكر بن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف مصر، ط5، دت.
- أبو بكر بن العربي: قانون التأويل، تحقيق محمد السليمان، مؤسسة علوم القرآن لبنان، ط1، 1986.
- العواصم من القواصم، تحقيق عمار الطالبي، مكتبة دار التراث القاهرة، دط، دت.
- أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر، ط2، دت.
- أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، دار المدني القاهرة، ط3، 1992.
- الرسالة الشافية في الإعجاز، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خل الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ط3، دت.
- أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه، محمود محمد شاكر، دار المدني القاهرة، ط1، 1991.
- أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1988.
- أبو بكر محمد بن يحيى الصولي: أدب الكاتب، صححه وعلق عليه، محمد بهجة الأثري، المكتبة السلفية القاهرة، 1341هـ.

- أخبار أبي تمام، حققه وعلق عليه خليل محمود عساكر وآخرون، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ط3، 1980.
- بهاء الدين السبكي: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 2003.
- تشارلز تشادويك: الرمزية، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1992، دط.
- تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة المغرب، 1994، دط.
- جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، إشراف محمد الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2011.
- الكتابة والاختلاف، ترجمة جهاد كاظم، دار توبقال الدار البيضاء، ط2، 2000.
- جان جاك لوسيركل: عنف اللغة، ترجمة محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، ط1، 2005.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الملوك والرسل، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر، ط2، دت.
- جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب: الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل لبنان، ط3، دت.
- جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي: إنباه الرواة على أخبار النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي القاهرة، ط1، 1986.
- جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب لبنان، دط، دت.
- جورج لايكوف، ومارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، ط2، 1996.
- جورج هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا ليبيا، ط1، 2007.
- فلسفة التأويل، الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، ط2، 2006.

- جيروم ستولنتر: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1981، ط1.
- ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي لبنان، ط1، دت.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ط1، دت.
- أبو الحسين أحمد بن فارس: الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق أحمد بسج، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1998.
- أبو الحسن حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط5، 2014.
- أبو الحسن القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم، القاهرة، ط1، دت.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط1، دت.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج: المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، دار طيبة الرياض، ط1، 2006.
- الحطيئة: الديوان، برواية وشرح ابن السكيت، دراسة وتبويب مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1993.
- حميد لحمداني: الفكر النقدي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، مطبعة أنفو برانت فاس، ط2، 2012.
- أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1993.
- خوليان ريبيرا: التربية الإسلامية في الأندلس أصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف القاهرة، ط2، 1994.
- ذو الرمة: الديوان، قدم له وشرحه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1995.
- الراعي النميري: الديوان، جمعه وحققه راينهت فايرت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت، 1980، ط1.

- رومان ياكبسون: الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي بيروت، ط2، 2002.
- الزبير بن بكار: جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة القاهرة، ط2، دت.
- زكي ذاكِر الفجر العاني: تقويم جديد لجهود حماد الراوية في رواية الشعر العربي ونقده، مجلة المورد العراقية، المجلد السابع والعشرون، العدد الأول 1999.
- أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء: معاني القرآن، عالم الكتب بيروت، ط3، 1983.
- زكي الأرسوزي: العبقريّة العربيّة في لسانها، دار اليقظة العربيّة سوريا، ط2، دت.
- زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، المكتبة التجارية الكبرى مصر، ط2، دت.
- أبو زيد الأنصاري: النوادر في اللغة، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق مصر، ط1، 1981.
- زهير بن أبي سلمى: الديوان، شرحه وقدم له علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1993.
- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط3، 2013.
- سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، عالم الكتب الحديث الأردن، ط1، 2012.
- أبو سليمان الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلق عليها محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف مصر.
- سليمان الشطي: المعلقات وعيون العصور، عالم المعرفة، العدد 380، سبتمبر 2011.
- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة البابي الحلبي القاهرة، ط2، دت.
- التصوير الفني في القرآن، دار الشروق مصر، ط17، 2004.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع السعودية، ط1، 2003.
- سونتاغ سوزان: ضد التأويل ومقالات أخرى، ترجمة نهلة بيضون، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 2008، ط2.

- شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن لعالم مجهول كأنه عبد القاهر الجرجاني، تحقيق زكريا سعيد علي، دار الفكر العربي القاهرة، ط1، 1997.
- شرف الدين الطيبي: التبيين في البيان، تحقيق عبد الستار حسين زموط، دار الجيل بيروت، ط1، 1996.
- الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي بيروت، ط1، 1968.
- شفيق جبيري: مذهب الجاحظ في النقد، مجلة مجمع اللغة العربية دمشق، المجلد 12، ج1-2، 1932.
- تحقيق الجاحظ، معرفة السماع، مجلة مجمع اللغة العربية دمشق، المجلد 11، ج7-8، 1930.
- لم ينصفوا الأغاني، مجلة مجمع اللغة العربية دمشق، المجلد 40، ج1، 1965.
- الرواية والرواية في أدبنا العربي، مجلة مجمع اللغة العربية دمشق، المجلد 46، ج2، 1971.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، اعتنى به عبد السلام الزعبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم لبنان، ط1، 1997.
- بدائع الفوائد، صححه وعلق عليه للمرة الأولى إدارة الطباعة المنيرية القاهرة، دط، دت.
- الشنفرى: الديوان، إعداد وتقديم طلال حرب، دار صادر بيروت، ط1، 1996.
- شوقي ضيف: في النقد الأدبي، دار الثقافة لبنان، ط5، 1986.
- البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف مصر، ط8، 1992.
- تاريخ الأدب العربي، دار المعارف مصر، ط8، دت.
- ضياء الدين ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار النهضة العربية القاهرة، دط، دت.
- طارق النعمان: اللفظ والمعنى بين الأيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم، مكتبو الأنجلو المصرية القاهرة، ط3، دت.
- طرفة بن العبد البكري: الديوان، شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية لبنان، ط3، 2002.
- طه حسين: في الشعر الجاهلي، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2007.
- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي لبنان، ط1، 1998.

- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي لبنان، ط2، 2000.
- أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي: مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة نهضة مصر القاهرة، ط، دت.
- أبو الطيب المتنبّي: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت، 1983، ط.
- عائشة بنت الشاطي: الإعجاز البياني ومسائل بن الأزرق، دراسات لغوية وبيانية، دار المعارف مصر، ط3، دت.
- عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2007.
- عامر بن الطفيل: الديوان، رواية أبي محمد بن القاسم الأنباري عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، دار صادر بيروت، 1979، ط.
- أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب: مجالس ثعلب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف مصر، ط2، دت.
- أبو العباس أحمد القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، المطبعة الأميرية القاهرة، 1332هـ.
- أبو العباس عبد الله بن المعتز: البديع، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل لبنان، ط1، 1990.
- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: الكامل في اللغة والأدب، تحقيق عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1999.
- عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، دار الكتاب اللبناني، 1984، ط.
- عبد الإله أبو مارية: النقد والإعجاز عند أبي بكر الباقلاني، المعرفة مراكش، ط1، 2003.
- عبد الجليل هنوش: البلاغة والتفسير، مقدمة منهجية، مجلة بلاغة النص القرآني، مركز الدراسات القرآنية، سلسلة ندوات ومؤتمرات2، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية.
- عبد الحميد الشلقاني: الأصمعي اللغوي، صورة عراقية في القرن الثاني الهجري، دار المعارف مصر، ط، دت.
- مصادر اللغة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ليبيا، ط2، 1982.

- عبد الرؤوف مخلوف: الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، دار مكتبة الحياة بيروت، 1978، دط.
- عبد الرحمن البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، دار الكتاب العربي بيروت، 1986، دط.
- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، دار الجيل بيروت، دط، دت.
- عبد الرحمن بودرع: منهج المعرفة عند علماء العربية، مجلة عالم الفكر، المجلد 34، العدد الثالث، يناير مارس، 2006
- عبد الرحمن السهيلي: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط1، 1967.
- عبد الرحيم العباسي: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محي الدين عبد الحميد، عالم الكتب بيروت، 1947، دط.
- عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 2006.
- عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، مجلة عالم المعرفة، العدد 288، نوفمبر 2003.
- المرايا المحدبة، مجلة عالم المعرفة، العدد 232، 1998.
- عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، عالم الكتب بيروت، ط1، 1985.
- عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، وأثره في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي القاهرة، دط، دت.
- عبد القادر البغدادي: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط4، 1997.
- عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب القاهرة، 1998، دط.
- عبد الكريم الخطيب: الإعجاز في دراسات السابقين، دار الفكر العربي القاهرة، ط1، 1974.
- عبد الله بن المعتز: طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فرج، دار المعارف مصر، دط، دت.
- عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي لبنان، ط2، 1996.

- أبو عبد الله جمال الدين محمد بن سليمان (ابن النقيب) : مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبدیع و إعجاز القرآن، تحقيق زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي القاهرة، دط، دت.
- عبد الله دراز: النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة الدوحة، 1985، دط.
- عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير، من النبوية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1998.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عماد زكي البارودي، خيرى سعيد، المكتبة التوفيقية القاهرة، ط10، 2012.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح، دار ابن كثير بيروت، ط1، 2003.
- الأدب المفرد، دار المعرفة بيروت، دط، دت.
- العرجي: الديوان، جمعه وحققه وشرحه سبيع جميل الجبيلي، دار صادر بيروت، ط1، 1998.
- عبد الملك بن قريب الأصمعي: الأصمعيات، تحقيق أحمد شاكر، عبد السلام هارون، مجموعات من عيون الشعر لبنان، ط5، دت.
- عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي: خاص الخاص، شرح وتعليق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1994.
- عبيد بن الأبرص: الديوان، شرح أشرف أحمد عدرة، دار الكتاب العربي لبنان، ط1، 1994.
- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف مصر، ط5، دت.
- رسائل الجاحظ على هامش الكامل، مطبعة التقدم العلمية مصر، ط1، 1324.
- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، دط، دت.
- رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، دط، دت.
- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط3، 1965.
- عز الدين إسماعيل: المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، دار النهضة العربية مصر، 1975، دط.
- عزيز عدمان: الاشتقاق الأكبر بين لطف التفسير وتعسف التأويل، مقارنة في التراث اللفظي عند ابن جني، مجلة عالم الفكر المجلد41، العدد الأول يوليو سبتمبر 2012.

- عضد الدين الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي، تحقيق محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 2004.
- أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، تحقيق عفيف نايف حاطوم، دار صادر بيروت، ط2، 2006.
- علي بن محمد بن علي الحسين الجرجاني: التعريفات، تحقيق نصر الدين تونسي، شركة القدس الجديدة القاهرة، ط1، 2007.
- عماد أحمد الزين: التفكير اللساني عند علماء العقليات المسلمين، دار النور المبين عمان، ط1، 2014.
- عمارة ناصر: البلاغة والهرمينوطيقا، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد الرابع 2014.
- عمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن الكريم، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله تونس، 1980، دط.
- عنتر بن شداد العبسي: الديوان، اعتنى به وشرحه حمدو طماس، دار المعرفة لبنان، ط2، 2004.
- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الكبير، حققه وخرج أحاديثه بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1، 1996.
- غراهام هو: مقالة في النقد، ترجمة محي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق، 1973، دط.
- ف، كرنكو: ترجمة الجاحظ، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق، المجلد التاسع، ج4، 1929م.
- أبو الفتح عثمان ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي لبنان، دط، دت.
- أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني: الأغاني، تحقيق إحسان عباس وآخرون، دار صادر بيروت، ط3، 2008.
- أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، ط1، 2008.
- الإتيقان في علوم القرآن، مركز الدراسات القرآنية السعودية، دط، دت.
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، المكتبة العصرية بيروت، 1987، دط.

- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، دار الأرقم بن أبي الأرقم القاهرة، ط1، 2005.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي سوريا، ط1، دت.
- الإلتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة المشهد الحسيني، ط1، 1967.
- الاقتراح في أصول النحو وجدله، تحقيق محمد بن يوسف الفجال، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط1، 2014.
- أبو القاسم الحسين محمد، الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز القاهرة، دط، دت.
- أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس بيروت، ط3، 1979.
- قدامة بن جعفر: نقد النثر، دار الكتب العلمية لبنان، دط، دت.
- نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي القاهرة، ط4، دت.
- ك، نلوف، ك، نوريس: موسوعة كمبيريدج في النقد الأدبي، القرن العشرين المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، مراجعة وإشراف رضوى عاشور، المجلس الأعلى للثقافة قطر، العدد 919، ط1، 2005.
- كثير عزة: الديوان، جمعه وشرحه إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، دط، دت.
- كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2009.
- لبيد بن ربيعة العامري: الديوان، دار صادر بيروت، دط، دت.
- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة لبنان، ط1، 2012.
- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر دمشق، ط4، 1984.
- محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة القاهرة، 2006، دط.
- دلالات التراكم، دراسة بلاغية، مكتبة وهبة مصر، ط2، 1987.

- التصوير البياني، دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة القاهرة، ط7، 2009.
- محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي بيروت، ط4، 1993.
- محمد أركون: تاريخية الفكر العربية الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي لبنان، ط3، 1998.
- محمد البازي: التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010.
- محمد بن أبي الخطاب، أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب، تحقيق محمد علي الهاشمي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض، 1981، دط.
- محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط2، دت.
- محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط2، 1979.
- محمد بن سعد الدكان: بلاغة العقل العربي، تجليات المواقفة في التراث النقدي، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 2014.
- محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، دار المدني القاهرة، دط، دت.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة بيروت، دط، دت.
- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة مصر، دط، دت.
- محمد زكي العشماوي: فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية مصر، 1981، دط.
- محمد الصغير بناني: النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، دار الحداثة بيروت، ط1، 1986.
- محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر تونس، 1984، دط.
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط10، 2009.

- العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط2، 1996.
- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط8، 2007.
- محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996.
- أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1982.
- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد محي الدين الأصغر، المكتب الإسلامي بيروت، ط2، 1999.
- أدب الكاتب، تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الجيل لبنان، ط4، 1963.
- عيون الأخبار، طبعة دار الكتب المصرية القاهرة، ط2، 1996.
- تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط2006.
- الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر، دار الحديث القاهرة، 2006، دط.
- أبو محمد عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي بيروت، ط3، 1990.
- محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية لونجمان مصر، ط3، 2003.
- محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، كلية الآداب منوبة تونس، ط1، 1998.
- محمد كرد علي: رسائل البلغاء، دار الكتب العربية الكبرى القاهرة، 1913، دط.
- محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، دار الفكر سوريا، ط7، 1981.
- محمد مفتاح: المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 1991.
- دينامية النص، تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي بيروت، ط، دت.
- التلقي والتأويل مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 1994.
- محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر، 2004، دط.

- محمد الولي: الصورة في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 1990.
- محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، ضبط وتوثيق أبي عبد الله الداني آل زهوي، دار الكتاب العربي بيروت، 2008، دط.
- محمود شكري الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تصحيح وشرح محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية لبنان، دط، دت.
- محمود الفجال: الحديث النبوي في النحو العربي، أضواء السلف السعودية، ط1، 1998.
- محمود كامل فريد: ديوان أبي نواس، المقدمة التاريخية، طبعة التقدم بمصر الأولى.
- محمود محمد شاكر: المتنبي، مطبعة المدني القاهرة، 1987، دط.
- أباطيل وأسما، مكتبة الخانجي القاهرة، ط3، 2005.
- قضية الشعر الجاهلي في كتاب الطبقات لابن سلام، مطبعة المدني القاهرة، دط، دت.
- نمط صعب ونمط مخيف، دار المدني القاهرة، ط1، 1996.
- جمهرة مقالات محمود شاكر، جمعها وقرأها وعلق عليها عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي القاهرة، ط1، 2003.
- مداخل إعجاز القرآن، مطبعة المدني مصر، ط1، 2002.
- امرؤ القيس: الديوان، ضبطه وصححه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية لبنان، ط5، 2004.
- مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي السعودية، دط، دت.
- مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني، دار المعارف مصر، ط4، دت.
- مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، دار الأصالة الجزائر، ط1، 2010.
- مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، دار البشر عمان، ط1، 1996.
- مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، دار الأندلس القاهرة، دط، دت.
- المظفر بن الفضل العلوي: نضرة الإغريض في نصرة القريض، تحقيق نهى عارف الحسن، طبعة دمشق، 1976.
- المفضل الضبي: المفضليات، تحقيق أحمد شاكر، عبد السلام هارون، طبعة المعارف القاهرة، ط6، دت.

- أبو منصور الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي عل حروف المعجم، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة دار الكتب القاهرة، ط2، 1969.
- ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، تحقيق رشيد القاضي، دار صبح بيروت، ط1، 2006
- ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي بيروت، ط3، 2002.
- النابغة الذبياني: الديوان، شرح وتقديم عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية لبنان، ط3، 1996.
- ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار المعارف مصر، ط5، 1978.
- نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان القاهرة، ط1، 2003.
- نجوى صابر: الذوق الأدبي وتطوره عند النقاد العرب حتى نهاية القرن الخامس الهجري، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر مصر، ط1، 2006.
- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي بيروت، ط3، 1996.
- نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1980.
- الهادي الجطلابي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج، التأويل، الإعجاز، دار محمد علي الجامي تونس، ط1، 1998.
- أبو هلال العسكري: ديوان المعاني، نشر مكتبة القدسي القاهرة، 1352هـ.
- الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة والنشر القاهرة، ط1، دت.
- الصناعتين، الكتابة والشعر، حققه وضبط نصه مفيد قميحة، دار الكتب العلمية لبنان، ط3، 1989.
- والتر. ج. أونج: الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، العدد 182، فبراير 1994.
- ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1998.
- أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي، ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1998.

- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تعليق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط4، 2007.
- ياقوت الحموي الرومي: معجم الأدياء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي لبنان، ط1، 1993.
- معجم الأدياء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، نشر المستشرق مرجليوث، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1، دت.
- يحيى بن حمزة العلوي: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مراجعة وضبط محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1995.
- أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1987.
- يوسف رزقة: القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، مجلة الجامعة الإسلامية غزة، المجلد السابع، العدد الأول يناير 1999.

فهرس موضوعات البحث

الباب الأول:

منهج الذوق والرواية (السماع) في الفكر البلاغي العربي

الفصل الأول: إشكالية الثقافة في الفكر الغربي المعاصر

04	إشكالية تحديد مفهوم الثقافة
08	إشكالية نسبية الثقافة
13	الدين وعلاقته بالثقافة
13	الصراع بين النظرة الغائية والنظرة العلمية للكون
17	العلاقة بين الدين واللغة
17	دي سوسير ونظريته في اللغة وعلاقتها بالدين
19	مشكلة القيمة في الفكر الغربي المعاصر
21	المنهج الوصفي وإهمال مبدأ القيمة
21	مشكلة الانتقائية في الفكر الغربي المعاصر
22	الصراع الغربي حول مفهوم ووظيفة الدين
26	الاختلاف بين الحضارة الفرنسية والثقافة الألمانية
27	الثقافة واللغة في الفكر الغربي المعاصر
29	الثقافة الغربية ومشكلاتها في البيئة العربية المعاصرة

الفصل الثاني: إشكالية الذوق في الفكر البلاغي العربي

- 36 الذوق ودوره الحضاري
- 37 الذوق العربي القديم عند النقاد المعاصرين
- 41 مفهوم الذوق في النقد العربي المعاصر
- 52 الذوق في الفكر البلاغي العربي (القديم)
- 55 الذوق البلاغي أساسه التحليل والتعليل
- 60 فساد اللسان يؤدي إلى فساد الذوق
- 63 أساس الذوق الرواية والعلم
- 64 الذوق وتداخل العلوم في البلاغة العربية
- 65 الذوق واختلاف الأحكام النقدية عند النقاد
- 68 الذوق البلاغي العربي لا يقبل التطور بعد العصر الجاهلي
- 69 الذوق واللسان ودورهما الحضاري
- 70 السكاكي: الذوق البلاغي العربي والحضارات الوافدة
- 70 إحساس السكاكي بفساد الذوق
- 75 الفطرة اللغوية عند السكاكي وعلاقتها بالذوق
- 75 الذوق والقاعدة في بلاغة السكاكي
- 77 السكاكي والدراسة النصية
- 78 السكاكي وابن سلام الجمحي: توافق في الغاية والنهج
- 80 وحدة المنهج بين السكاكي والعلماء من قبله

الفصل الثالث: منهج الرواية والسماع في البلاغتين العربية والغربية

- إشكالية نسبة الإلياذة والأوديسة 84
- الشفاهية والكتابية مرحلتان من مراحل التفكير البشري في الفكر الغربي 85
- الشفاهية والكتابية في النقد العربي المعاصر 90
- الخط والنقط عند العرب: منهج جاهلي 92
- الجاحظ ومسألة الكتابة 94
- تدوين العلوم في الثقافة العربية 98
- علة النهي عن تدوين العلوم في صدر الإسلام 99
- السماع والرواية: من منظور النقد العربي المعاصر 101
- السماع والرواية: منهج معرفي عند العرب 104
- سعة الحفظ شرط في المنهج المعرفي عند العرب 108
- الفرق بين مصطلح الرواية والمؤرخ 110
- الرواية الأدبية ومبدأ الإحسان 111
- الرواية والسماع وعملية المثاقفة في البيئة العربية 114
- منهج عمر بن الخطاب في رواية الشعر 117
- رواية الشعر في صدر الإسلام وخصائصها 118
- الوظيفة التربوية عن طريق المثاقفة 120
- شعر المتعة واللهو والرواية الأدبية 122
- الاختيارات شرط أساسي في الرواية 124

الاختيارات ذوق ونقد للمرويات	125
الفصل الرابع: أصول منهج الرواية (السماع) في الفكر البلاغي العربي	
منهج الرواية والسماع بين أهل اللغة وأهل الحديث	133
منهج الرواية والسماع منهج نبوي	134
العناية بالإسناد في رواية اللغة	134
ناصر الدين الأسد ورأيه في ورواية اللغة على منهج أهل الحديث	136
رواة اللغة بين العدالة والتجريح	139
ألفاظ التحمل والأداء بين علماء اللغة وعلماء الحديث	144
رواية اللغة والاستشهاد بالحديث النبوي	147
الرواية اللغوية والنقل بالمعنى	151
النظرة المعاصر لأصول الرواية والسماع	153
منهج الرواية والإسناد عند الجاحظ والأصفهاني	159
منهج الجاحظ في الرواية الأدبية	159
أبو الفرج الأصفهاني ومنهجه في الرواية الأدبية	165
منهج الرواية عند حماد الراوية وخلف الأحمر	167

الباب الثاني:

منهج التأويل بين البلاغتين العربية والغربية

الفصل الأول: أصول التأويل في الفكر البلاغي الغربي

- 180 خصائص المنظومة الفكرية الغربية (مشكلة المنهج)
- 183 التأويل الغربي المعاصر والتأويل اليوناني القديم
- 185 التأويل اليوناني بين الفنية والنظرية
- 185 التأويل قبل الرومانسية، ارتباط بالدين
- 188 التأويل الرومانسي بداية من شلايرماخر؛ انفصال عن الدين
- 188 صراع الرومانسية مع الاتجاه العقلي
- 189 شلايرماخر: تحرير التأويل من قيود الدين الكنسي
- 189 التأويل وعلاقته بـ "الأنت" عند شلايرماخر
- 190 الامتداد الفكري بين شلايرماخر وكلادينيوس
- 192 ثورة غادامير على مبادئ التأويلية الرومانسية
- 193 مفهوم التراث، التأويل، اللغة، عند غادامير
- 193 التناقض وسوء الفهم بين الأنا والآخر (التراث)
- 194 لعبة التأويل عند غادامير
- 195 الزمن، التأويل، التراث، عند غادامير
- 188 الفهم والتأويل عند غادامير

- 199 الذات واللغة عند غدامير
- 201 الدائرة الهرمينوطيقية والتأويل
- 203 إرك دونالد هيرش وقصدية المؤلف (التأويل اللفظي، وأهمية النص)
- 205 التلقي والتأويل (الطريق إلى التفكيكية)
- 206 من هو القارئ المقصود في نظرية التلقي؟
- 209 الاتجاهات النظرية للتلقي
- 201 جاك دريدا: نهاية التأويل عند نهاية المعنى (ضياح المعنى)
- 211 جاك دريدا وسلطة العقل
- 211 التفكيك والكتابة في منهج دريدا
- 213 الخلفية الفكرية لتفكيكية دريدا
- 215 أمبرتو إيكو والتأويل
- الفصل الثاني: البلاغة العربية والتأويل المنهجي**
- 219 التأويل العربي مشروع فكري ومنهجي
- 220 أساس التأويل في الفكر البلاغي العربي العلم بالله تعالى
- 221 التأويل في البلاغة العربية المفهوم والضوابط
- 223 التأويل لا يقوم إلا على الدليل (العلوم القبلية)
- 225 التأويل والدليل (العلوم القبلية) نظام معرفي ومنهجي
- 227 التأويل البلاغي العربي والشعر الجاهلي
- 231 كلام العرب هو الدليل في عملية التأويل

232 بلاغة الترجيح
235 التأويل وسوء التأويل
235 التأويل لا يقوم على مبادئ العقل وحدها
236 التأويل بالرأي المجرد تأويل مردود في البلاغة العربية
238 المعتزلة والتأويل البلاغي
239 التأويل وشخصية المؤول
240 ضوابط التأويل في البلاغة العربية
242 التأويل وخفاء الدلالات في النصوص
244 المتكلم والمتلقي وقوانين التأويل العربي
244 القصدية (المعنى) والسياق في التأويلية العربية
245 القرطاجني وإغماض المعاني في الكلام
247 الأسباب الجالبة للغموض عند القرطاجني
249 مستويات الكلام في البلاغة العربية
251 القراءة التأويلية في البلاغة العربية قراءة جماعية
255 الكلام العربي يفسر بعضه بعضا
الفصل الثالث: أصول العملية المجازية في الفكر البلاغي العربي	
259 أصول العملية المجازية في الفكر البلاغي العربي
261 علماء الأصول والبحث المجازي
262 علماء الأصول والعلاقة بين اللفظ والمعنى

- 262 القصدية والدلالة في العملية التواصلية العربية
- 265 التأويل العربي عملية انتقال ذهني بين المتكلم والمتلقي
- 266 التأويل العربي اقتران العلم بالعمل
- 267 أركان العملية التأويلية (المجازية) في الثقافة العربية
- 268 القرينة في التأويل البلاغي العربي
- 269 المجاز لا يقوم إلا على الحقيقة
- 270 المجاز تمثيل للمعنى في البلاغة العربية
- 272 أهمية القرينة في المجاز العربي
- 273 القرينة والتلازم (اللزوم) في البلاغة العربية
- 275 الخطاب في البلاغة العربية يقوم على مبدأ الانتقال
- 276 اللزوم والاستدلال (القياس) في البلاغة العربية
- 280 القياس المجازي العربي يخالف القياس المنطقي الأرسطي
- 281 التشبيه في البلاغة العربية عملية قياسية
- 282 القياس في البلاغة العربية قياس ظني
- 282 العلاقة وأهميتها في البلاغة العربية
- 283 العقل لا ينكر العلاقة في المجاز
- 284 الاشتقاق الأكبر والتأويل

الفصل الرابع: إشكالية العملية الاستعارية بين البلاغتين العربية والغربية

- 288 التأويل والاستعارة في البلاغة العربية

- 288 الاستعارة في الفكر الغربي
- 289 أرسطو والاستعارة في النقد المعاصر
- 290 الإدراك الاستعاري في البلاغة الغربية
- 291 ريتشاردز أبعد التشبيه عن الاستعارة
- 292 العلاقة والقرينة في الاستعارات الغربية
- 294 الاستعارات في البلاغة الغربية لا تقوم على الحقيقة
- 299 الاستعارات الغربية أساسها التناقضات
- 301 وظيفة الاستعارات في البلاغة الغربية
- 302 الاستعارة في البلاغة الغربية خرق للقواعد والضوابط
- 304 اللغة والاستعارة في البلاغة الغربية
- 306 مصطفى ناصف والاستعارة الغربية
- 308 الاستعارة والرمز في الفكر البلاغي الغربي: ضياع المعنى
- 308 الرمز إرادة الخلق عند الشاعر
- 312 العلاقة بين الرمز والاستعارة في البلاغة الغربية
- 314 الموسيقى عند أصحاب المدرسة الرمزية
- 317 الاستعارة التشبيه في الفكر البلاغي العربي
- 317 التشبيه عند النقاد المعاصرين
- 318 المشبه والمشبه في البلاغة العربية القديمة
- 321 التشبيه أساس البلاغة العربية

322	شروط التشبيه في البلاغة العربية
324	الاستعارة تقوم على الادعاء
326	القراءة المعاصرة للاستعارة العربية القديمة
328	النقل والادعاء نشاط عقلي
328	الاستعارة عملية إثبات شيء لشيء
329	الاستعارة ومقتضيات النظم
331	الاستعارة والمعاني الجديدة

الباب الثالث:

البلاغة والإعجاز في الفكر البلاغي العربي

الفصل الأول: إشكالية تفاضل اللغات وإعجاز القرآن الكريم

335	اللغة العربية وإعجاز القرآن الكريم
338	العقل البلاغي العربي المعاصر وعلاقته بإعجاز القرآن الكريم
339	إشكالية أفضلية اللسان العربي في النقد العربي المعاصر
341	اللغة العربية والبيان البشري
342	القرآن الكريم الشاهد على أفضلية اللغة العربية
344	شكوى العلماء من تضييع الاشتغال بالعربية وعلومها
345	الرغبة في التميز والتفوق فطرة بشرية
346	مفهوم الطبع في البلاغة العربية

- 347 اللسان العربي أساس إعجاز القرآن الكريم
- 348 تفاضل اللغات بتفاضل العقول
- 351 اللغة العربية والكتابة
- 354 اللغة العربية حضارة العرب
- 356 مذهب الصرفة في صورته المعاصرة
- 357 التفاوت في درجات البيان فطرة بشرية
- 358 تذوق الكلام أساس إعجاز القرآن
- 361 إعجاز القرآن الكريم إعجاز للفطرة البشرية جميعا
- 363 علوم البلاغة وإعجاز القرآن الكريم
- 364 إعجاز القرآن الكريم والتأثير في النفس البشرية
- الفصل الثاني: منهج المقارنة والموازنة في الدراسات البلاغية والإعجازية**
- 371 منهج المقارنة والموازنة وإعجاز القرآن الكريم
- 373 منهج المقارنة والموازنة وطريقة البيان في البلاغة العربية
- 373 منهج الباقلاني في دراسته الإعجازية
- 376 منهج الباقلاني أساسه الشعر الجاهلي
- 377 دعوى أن الباقلاني لم يأت بجديد في دراسته الإعجازية
- 380 مباينة أسلوب القرآن للأساليب التي يعرفها العرب
- 384 دعوى العجمة في الكلام العربي والقرآن الكريم
- 386 مستويات الأسلوب في الكلام العربي

- 387 المعارضات والمماتات في البلاغة العربية
- 388 المعارضة في الأفاظ والمعاني
- 389 أنواع المعارضات في البلاغة العربية
- 395 المعارضات الشعرية والتأثير في السامع

الفصل الثالث: البلاغة والإعجاز عند علماء الكلام

- 399 علماء الكلام ومنهج المقارنة والموازنة
- 401 إشكالية: الإعجاز، والمعجزة، والتحدى في الدراسات الإعجازية
- 407 آيات الأنبياء هل هي معجزاتهم؟
- 413 البلاغة والإعجاز بين القاضي عبد الجبار وعبد القاهر الجرجاني
- 423 المتكلمون ومسألة تفاضل القرآن
- 425 الفلاسفة وظاهرة الإعجاز القرآني
- 428 وجوه إعجاز القرآن في الدراسات الإعجازية
- 430 إشكالية الإعجاز العلمي في دراسات الإعجاز

الفصل الرابع: مصطلح البلاغة في دراسات الإعجاز

- 437 غموض مصطلح البلاغة في الدراسات الإعجازية
- 439 طبقات الكلام في البلاغة العربية
- 441 الخطابي ومنهج المقارنة بين الكلام الإلهي والكلام البشري
- 442 الرماني ودراسته للبلاغة العربية
- 445 عبد القاهر الجرجاني وغموض مصطلح البلاغة

- 448 بين منهج الأقدمين ومنهج المحدثين في دراسة الإعجاز
- 451 قضية الإعجاز القرآني والدراسات البلاغية
- 452 وجوه البديع وقضية الإعجاز القرآني
- 458 تعريفات البلاغة وعلاقتها بإعجاز القرآن الكريم
- 460 الجاحظ والدراسات البلاغية الإعجازية
- 463 الفواصل والسجع في القرآن الكريم والبلاغة العربية
- 467 الباقلاني وموقفه من السجع
- 469 فائدة الفواصل في الكلام العربي
- 473 خاتمة
- 479 بيبليوغرافيا المصادر والمراجع
- 496 فهرس موضوعات البحث