

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة مولود معمري - تيزي وزو

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

التخصص: لغة وأدب عربي

الفرع: أدبي

إعداد الطالب: عبد الدايم عبد الرحمن

الموضوع:

النسق الثقافي في الفكر البلاغي العربي

لجنة المناقشة:

- أ. د آمنة بلعلی، أستاذة التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو رئيسة
- أ. د ذهبية حمو الحاج، أستاذة التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو مشرفة ومقررة
- أ. د مصطفى درواش، أستاذ التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو متحنا
- أ. د سالم سعدون، أستاذ التعليم العالي، جامعة آكلي محند أولحاج، البويرة متحنا
- أ. د رابح ملوك، أستاذ التعليم العالي، جامعة آكلي محند أولحاج، البويرة متحنا
- د خليفة بن عياد، أستاذة محاضرة (أ)، جامعة أمجد بوقرة، بومرداس ممتحنة

تاريخ المناقشة: 2019/03/17

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي
أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ
صَالِحًا تَرْضَاهُ

(سورة الأحقاف، الآية 15)

شكر وتقدير

أتوجّه بالشكر والامتنان إلى كل من ساعدني على إنجاز هذا العمل، وأخص بالذكر الأستاذة المشرفة ذهبية حمو الحاج التي لم تبخل عليّ بتوجيهاتها ونصائحها القيّمة، ومن خلاله أسرة كلية الآداب واللغات بجامعة مولود معمري بتيزي وزو والزوجة الكريمة التي وفّرت لي كل من شأنه تيسير إتمام هذا العمل، وسائر أهلي وإخواني، وزملائي الأساتذة في كليّة الآداب واللغات بجامعة البويرة.

الإهداء

إلى والديّ العزيزين رحمهما الله وأسكنهما

فسيح جنانه

إلى زوجتي الكريمة...

وإلى بشرى ومحمد أمين

إلى إخوتي وأخواتي الأعزاء...

عبد الدايم عبد الرحمن

مقدمة

مقدمة:

يتفق الدارسون على أن القراءات التي قُدمت للتراث البلاغي وتناولت مضامينه المعرفية لم تكشف عن كل أسراره بعد، فالتراث البلاغي العربي بما يملكه من ثراء وتنوع ما يزال قابلاً للحياة والتجديد، والبلاغة تُعرف بأنها علم لم ينضج ولم يحترق، فمنذ القديم والدرس البلاغي يُموج بالحركة والتجدد فلا مسأله مستقرة ولا مناهجه تتوقف عن التجديد، فكانت البلاغة حقلاً لدراسات اللغويين والنحاة والمفسرين، ثم تربت في أحضان المتكلمين. لذا فإنّ قراءة البلاغة العربية قراءةً تستند إلى رؤية جديدة يقتضي أن تكون متعددة المداخل، لأنّ البلاغة العربية تحتوي على نواة هذا التعدد، أي مجمل الإنتاج البلاغي، فهي تقبل المدخل الأصولي والمدخل الحجاجي والمدخل الاجتماعي والمدخل الثقافي والمدخل الفلسفي والمدخل التداولي والمدخل الأسلوبي، لأنّ البلاغيين القدماء قد عرضوا لهذه المداخل في مادتها أو مناهجها أو أهدافها.

فكرة الموضوع ودواعي اختياره:

هياتنا عوامل عديدة للنظر في النسق الثقافي في الفكر البلاغي العربي من زاوية إعادة قراءة البلاغة العربية قراءة نسقية، ولعلّ أهم تلك العوامل، البحث الذي أنجزناه لنيل شهادة الماجستير وكان موضوعه النسق الثقافي في الكناية، فقد اكتشفنا ونحن ننجز هذا العمل أموراً هامة تتعلق بالتفكير البلاغي، كما أنّ الموضوع أوحى إلينا بأفكار كثيرة رأينا آنذاك أن نرجئها إلى المرحلة الموالية من مسيرتنا العلمية وهي مرحلة الدكتوراه فتزيدها عمقا وشمولا واتساعا، وأهم ما سجلناه في هذا الصدد هو أنه بإمكاننا توسيع القراءة النسقية من الكناية إلى الفكر البلاغي العربي .

أمّا العامل الآخر فهو الرغبة في الاطلاع على التراث البلاغي العربي بما يحمله من أسرار جعلته قابلاً للتجديد، وهذه الرغبة تقابلها رغبة أخرى وهي أن هذا الاطلاع يكون برؤية جديدة تحاول كشف الأسرار التي لم تُقدم بعد، بالإضافة إلى الرغبة في تطبيق المقاربات المنهجية الغربية الحديثة على التراث العربي، فكان موضوع هذه الدراسة هو مقارنة التراث البلاغي وفق المقاربة النسقية .

الإشكالية:

تدخل إشكالية هذا البحث الموسوم بـ: **النسق الثقافي في الفكر البلاغي العربي**. ضمن القراءات النسقية للبلاغة العربية، وهي بذلك تحاول تقديم مقارنة جديدة عبر الربط بين النسق الثقافي والفكر البلاغي العربي، وقد سعت إلى الإجابة على سؤال جوهري هو: كيف نقرأ البلاغة العربية قراءة نسقية؟ وقد اندرجت تحت هذا السؤال عدة تساؤلات هي: ما هي آليات القراءة النسقية للبلاغة العربية؟ كيف يتجلى النسق التخيلي والنسق التداولي في البلاغة العربية؟ ما هي علاقة البلاغة بالإيديولوجيا؟ كيف يتجلى تأثير المعتقد الديني على قضايا البلاغة العربية وخاصة في جانب التأويل البلاغي؟ وما هو تأثير الخلاف العقدي على قضية المحكم والمتشابه؟

أهداف البحث وأهميته:

يهدف هذا البحث إلى بناء تصوّر جديد عن البلاغة العربية في ضوء المنجزات الغربية الحديثة، فقد حاول أن يُقدم مقارنة جديدة عبر الربط بين النسق الثقافي والفكر البلاغي العربي، فهو يسعى إلى بناء تصور نسقي للبلاغة العربية، وهو عمل ليس يسيراً خاصة وأنه لم يُنسج على منوال سابق، لذا فإنّ أهميّة هذا البحث تكمن في أنّه يجمع بين الأصالة والتجديد من جهة والتشعب من جهة أخرى، وهو يمتد إلى التراث البلاغي العربي، بالإضافة إلى أنّه يُعيد قراءة البلاغة العربية قراءة نسقية من جهة وعلى ضوء البلاغة الجديدة من جهة أخرى، كما أنّه يُحاول ربط علاقة بين البلاغة العربية والإيديولوجيا في مجال التأويل البلاغي، ويُعيد النظر في تصنيفات البلاغة العربية.

منهج البحث :

اقتضت إشكالية البحث الاعتماد على منهجي الوصف والاستقراء بتشغيل آلية التحليل، وذلك في تتبع الآراء البلاغية وعرضها وقراءتها وتحليلها، كما استعنا بالمنهج التاريخي الذي طرح نفسه طرحاً لازماً ويظهر ذلك من خلال تتبعنا مساري البلاغة العربية والبديع، وفي مجال المقابلة

بين التأويل في النص المتشابه، والتأويل في النص المفتوح استعنا بالمنهج التقابلي المقارن، كما اعتمدنا على المنهج التأويلي في تأويل نصوص متشابه القرآن .

خطة البحث:

خضعت خطة البحث لتغييرات مستمرة حتى استوت على هذه الحال، وعلى الرغم من محاولاتنا التقريب بين حجم الفصول والمباحث إلا أن القارئ يمكن أن يلاحظ تفاوتاً في حجم الفصول والمباحث وهذا التفاوت تحكمت فيه إشكالية البحث، وقد دفعنا تصورنا لخطة البحث إلى تقسيم الدراسة إلى ثلاثة فصول، كما كان منهجي في البحث هو تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث:

فالفصل الأول المعنون بـ: **بين النسق الثقافي والبلاغة، المفاهيم والحدود**. يحمل الجانب النظري من البحث، وقد جعلته على ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول الموسوم بـ: **مقولة النسق بين اللسانيات والسيميائيات والنقد الثقافي**. مفهوم النسق في حقل اللسانيات وحقل السيميائيات وحقل النقد الثقافي. وفي المبحث الثاني الموسوم بـ: **الفكر البلاغي النشأة والخصائص**. تناولت فيه نشأة الفكر البلاغي ومراحل تطوره وخصائصه. وفي المبحث الثالث الموسوم بـ: **القراءة النسقية للبلاغة العربية وآلياتها**. تناولت فيه آليات القراءة النسقية، وأهم القراءات النسقية للبلاغة العربية، ثم قراءتنا النسقية للبلاغة العربية. وختمت الفصل بخلاصة تلخص لنا أهم نتائج الفصل.

أما في الفصل الثاني المعنون بـ: **نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول**. فقد جعلته على ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول المعنون بـ: **نسق التفكير التخيلي عند البلاغيين العرب**. مفهوم التخيل بالمنظورين الفلسفي والبلاغي، ثم استعرضت مسار البديع في البلاغة العربية باعتبار أن التخيل في البلاغة العربية يمثل تيار البديع، ثم تناولت أبعاد التخيل في عمود الشعر عند المرزوقي، وكذا الأبعاد الثلاثة للتخيل في البلاغة العربية وهي البعد التجسيمي والتجسيدي (التشخيصي). والبعد الإيمائي والإيحائي، وبعد المبالغة والتوسع. أما المبحث الثاني المعنون بـ: **نسق التفكير التداولي عند البلاغيين العرب**. فدرست فيه أبعاد التداولية

في البلاغة العربية من خلال بعض الآراء والنظريات البلاغية عند العرب، كالوظيفة الإقناعية للبيان عند الجاحظ، والبعد التداولي للمقام التخاطبي في البلاغة العربية، والبعد التداولي للتواصل البياني، ثم البعد التداولي لآليات النظم عند الجرجاني، وفي المبحث الثالث المعنون بـ: **بلاغة الخطاب الاحتمالي**. وهو الخطاب الذي يتقاطع فيه التخيل مع التداول. وقد سلطت فيه الضوء على البلاغة العامة والبلاغة باعتبارها علماً للأدب، ثم تناولت البلاغة العامة في التراث البلاغي، وختمت الفصل بخلاصة تلخص لنا أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل.

أما الفصل الثالث فكان بعنوان: **النسق العقدي في الفكر البلاغي العربي**. وقد جعلته على ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول المعنون بـ: **بين البلاغة والإيديولوجيا، الحدود والأهداف**. علاقة البلاغة بالإيديولوجيا وتحليلات هذه العلاقة في البلاغة العربية من خلال دراسة تأثير العقيدة في قضايا البلاغة، وتناولت في المبحث الثاني الموسوم بـ: **النسق العقدي في ثنائية المحكم والمتشابه**. مسألة تأثير العقيدة في قضايا البلاغة العربية، كإخلاف العقدي في مسألة المحكم والمتشابه، كتأويل متشابه القرآن. كما حاولت في المبحث الثالث المعنون بـ: **التأويل بين النص المتشابه والنص المفتوح**. إقامة مقارنة بين التأويل في النص المتشابه والتأويل في النص المفتوح من منطلق أنه من بين أهداف هذا البحث أنه يحاول الربط بين التراث البلاغي والمنجز الغربي المعاصر، وختمت الفصل بخلاصة تلخص لنا أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل. وتوجنا هذا العمل بخاتمة تُلخص لنا جُملة من الملاحظات والنتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة.

وقد استعنت في تجسيد هذه الخطة ببعض الكتب والدراسات التي كانت لي سندا وعونا في إنجاز هذا العمل ففي الفصل الأول استأنست في استقرائي خصائص الفكر البلاغي عند العرب بأطروحة الدكتوراه لجمعة صبيحة، الموسومة بـ: **التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو: من الجاحظ إلى الجرجاني**. أما في الفصل الثاني فقد استعنت كثيرا بكتب محمد العمري وخاصة كتاب **البلاغة العربية أصولها وامتداداتها**، وكتاب **البلاغة العربية بين التخيل والتداول**، وكتاب **أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة**. هذه الكتب التي ساعدتني في بناء تصور لهذا الفصل، كما

استعنت بكتاب من البلاغة إلى التداولية، دراسة تحليلية في البنية والتصور لرضوان الرقبي، في البحث عن أبعاد التداولية في البلاغة العربية، كما استعنت في الفصل الثالث كثيرا بكتابي البلاغة والإيديولوجيا دراسة في أنواع الخطاب النثري عند ابن قتيبة لمحمد الغرافي وكتاب علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب لمحمد النويري، في البحث عن علاقة البلاغة بالإيديولوجيا. وفي علاقة البلاغة العربية بالمعتقد الديني، وكذلك في تأثير العقيدة على التأويل البلاغي.

وبما أنّ مدونة الدراسة واسعة اتساع حقل البلاغة العربية القديمة، فقد استعنت كثيرا بكتب التراث البلاغي ككتابي البيان والتبيين والحيوان للجاحظ، وكتابي ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن وتأويل مختلف الحديث، وكتابي الجرجاني دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وكتاب البديع لابن المعتز، وكتاب مفتاح العلوم للسكاكي، وكتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني. بالإضافة إلى الكتب والدراسات التي تناولت البلاغة بصفة عامة.

الصعوبات:

يدخل هذا العمل ضمن الدراسات التي تنظر إلى قضايا التراث برؤية معاصرة، وهي دراسات ليست باليسيرة نظرا لتعدد الصعوبات التي تكتنفها، لذا يمكن أن اعتبر هذه الدراسة نوعا من المغامرة العلمية، وتأتي في مقدمة هذه الصعوبات غموض وعدم اتّضح المقاربة النسقية فهي لم تصل إلى درجة الاكتمال، كما أن المقاربة النسقية لازالت جديدة في الدراسات العربية، بالإضافة إلى صعوبة البحث البلاغي في حد ذاته والتي تكمن في تشعبه، فالباحث في البلاغة يجد نفسه مجبرا على الدخول في مسائل عقائدية وأصولية وفقهية ومنطقية، كي يستطيع مواكبة تشعبات البحث، فضلا عن ارتباط البحث البلاغي بعلوم اللغة الأخرى، كالنحو، والصرف وعلم الأصوات، والنقد الأدبي، أمّا صعوبة هذا البحث البلاغي فتكمن في اتساع مدونة الدراسة التي استعملنا فيها معظم كتب التراث البلاغي والنقدي سواء عند المشاركة أم عند المغاربة، والصعوبة الأخرى تكمن في قلة الدراسات والمراجع الحديثة التي ترتبط بهذا الموضوع الذي يُصنف ضمن

القراءات النسقية للبلاغة العربية، لكن رغم كل هذه الصعوبات فإنّ اقتناعي بأهمية البلاغة والبحث فيها، وأهميّة الموضوع الذي اخترته جعلني أتجاوز كل هذه الصعوبات التي واجهتني.

وفي الأخير، أجد من الواجب أن أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذة المشرفة الدكتورة ذهبية حمو الحاج على تفضّلها بقبول الإشراف على هذا العمل، وعلى المبادرة بالتوجيه والمتابعة المستمرة، دون أن أنسى أعضاء لجنة المناقشة مثنيا على صبرهم وشاكرًا لهم جهدهم في قراءة هذه الدراسة وتقييمها وتقييمها.

الفصل الأول:

بين النسق الثقافي والفكر البلاغي العربي، المفاهيم والحدود.

المبحث الأول: مقولة النسق بين اللسانيات والسميائيات والنقد الثقافي.

المبحث الثاني: الفكر البلاغي العربي، النشأة والخصوصية.

المبحث الثالث: القراءة النسقية للبلاغة العربية.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

تتبنى إشكالية الأطروحة على محاولة رصد العلاقة بين النسق الثقافي والفكر البلاغي العربي، ووفقا لما تستدعيه المتطلبات البحثية، سنحاول في هذا الفصل النظري الوقوف عند بعض المفاهيم المتعلقة بإشكالية الأطروحة، والتي نعتبرها مفاتيح الإشكالية، وهي: النسق النسق الثقافي، الفكر، الفكر البلاغي العربي. كما ستكون المعاجم العربية والأجنبية، والكتب العربية والأجنبية الأصلية والمترجمة هي أقطاب الرّحى في تحديد هذه المفاهيم.

كما نروم - في هذا الفصل- الوصول إلى أهداف تخدمنا في الفصلين القادمين، وهذه الأهداف تتمثل في تحديد وضبط مفهوم جامع ومانع للنسق الثقافي، نتسند إليه في تنسيقنا للبلاغة العربية وهذا بعد تتبعنا لمفهوم النسق في حقول مختلفة كاللسانيات، والسيمائيات والنقد الثقافي. بالإضافة إلى تحديد مفهوم شامل للفكر البلاغي العربي، بعد أن نتبين خصوصيته، والأسس التي نشأ عليها، وكذلك المراحل التي مرّ بها الوعي البلاغي، كما نحاول الإجابة عن سؤال جوهري، هو كيف يتجسد عنصر النسق في البلاغة العربية؟

المبحث الأوّل: مقولة النسق من اللسانيات إلى السيميائيات إلى النقد الثقافي

لقد أضحى النسق عنصرا هاما في العلوم المعرفية الحديثة، وقد اكتسب هذه الأهمية حين غزى مجال الفلسفة، واللسانيات، والسيمائيات، والنقد الثقافي وغيرها، فارتبطت اللسانيات البنيوية بالنسق المغلق، كما استطاعت المقاربات السيميائية أن تتجاوز هذه الحدود الضيقة بالبحث عن الأنساق السيميائية الدالة بمستوياتها اللسانية وغير اللسانية، وغزى النسق الثقافي مجال النقد الثقافي، وأصبح عنصرا هاما من عناصر التحليل الثقافي، فكان من الضروري البحث عن كيفية توظيف عنصر النسق في مجال اللسانيات، والسيمائيات والنقد الثقافي، لكن قبل ذلك يجب الوقوف عند المفهوم العام للنسق.

1- مفهوم النسق:

لغة: أجمعت المعاجم العربية- سواء القديمة منها أو الحديثة- على ارتباط كلمة نسق بالنظام

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

حيث جاء في لسان العرب، "نَسَقَ: النَّسَقُ من كل شيء: ما كان على طريقة نظام واحد، عامً في الأشياء، وقد نَسَقْتَهُ تنسيقاً، ويخفّف.ابن سيده: نَسَقَ الشيءَ يَنسُقُهُ نَسْقاً ونَسَّقَهُ نظمه على السواء. وانتسق هو وتَناسَقَ، والاسم النَّسْقُ، وانتسقت هذه الأشياء بعضها إلى بعض أي تَنَسَّقت والنحويون يسمون حروف العطف حروف النسق لأنّ الشيء إذا عطف عليه شيئاً واحداً جرى مجرى واحداً، وروي عن عمر رضي الله عنه، أنه قال: " ناسقوا بين الحج و العمرة "، قال شمر: معنى ناسقوا: تابعوا و واتروا، يقال: ناسق بين الأمرين أي تابع بينهما، وتَعَرَّ نَسَقٌ إذا كانت الأسنان مستوية، ونسق الأسنان: انتظامها في النبتة وحسن تركيبها، والنسق: العطف على الأول، والفعل كالفعل، وثغر نسق وخرز نسق أي منتظم، قال أبو زيد (من البسيط):

بِحَيْدِ رِيمٍ كَرِيمٍ زَانَهُ نَسَقٌ يَكَاذُ يَلْهَبُهُ الْيَأْفُوتُ إِلَهَابًا¹

والتنسيق: التنظيم، والنسق: ما جاء في الكلام على نظام واحد، والعرب تقول لطوار الحبل إذا امتد مستويًا: خذ على هذا النسق، أي على هذا الطّوار، والكلام إذا كان مسجعاً قيل: له نسق حسن، ابن الأعرابي: أنسَقَ الرجل إذا تكلم سجعاً.

والتنسيق: كواكب مصطفة خلف الثريا، يقال لها الفرد، ويقال: رأيت نَسَقاً من الرجال والمتاع أي بعضها إلى جنب بعض، قال الشاعر:

مستوسقات عَصَبًا ونَسَقًا

والتنسيق، بالتسكين: مصدر نسقت الكلام إذا عطفت بعضه على بعض، ويقال: نَسَقْتُ بين الشيئين وناسقت²

¹ - شعر أبي زيد الطائي، ديوان أبي زيد الطائي، جمع وتحقيق: نوري حمودي القيس، مطبعة المعارف، بغداد، 1967، ص 37.

² - ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414هـ-1993م، مادة (نسق)، ص 352-353.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

أما بالنسبة للمعاجم العربية الحديثة، فقد ورد تعريف النسق في معجم الرائد بأنه: "نسق، ينسق: نسقاً:

- ما كان على طريقة نظام واحد من كل شيء.

- الخرز المنظم.

- مرادف النسق، حروف العطف"¹.

في حين جاء تعريف النسق في قاموس المورد بأنه:

- "مثال، أنموذج يحتذي به أو يحاكي

- أنموذج للتفصيل (Makers Adress)².

ويستخلص مما تقدمه المعاجم العربية ارتباط كلمة نسق بالنظام، وذلك لاشتراكهما في الصفات العامة التي تفيد الضمّ والجمع والعطف في هيئة مستقيمة وحسنة، غير أن النسق أعم من النظام، فالنسق باعتباره مفهوماً يمتد في اللغة وفي وضعيتها في أي خطاب كان، بينما النظام يختص بشكل أو بمادة معيّنة. هذا بالنسبة للمعاجم العربية، أما بالنسبة للمعاجم الغربية، فإن اللفظة الموافقة لكلمة النسق في المعاجم الغربية هي (Le Système)، حيث جاء في تعريف المعجم الفرنسي Le Robert لهذه الكلمة: "نسق هو مجموعة بنيات منسجمة، والذي عناصره التي يتألف منها تحافظ على مرجعها وتبقى ضرورية لسيره الحسن وتطويره، حتى ولو

¹- جبران مسعود، الرائد، معجم لغوي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1964، ص1499.

²- منير البعلبكي، قاموس المورد، دار العلم للملايين، بيروت، 2005، ص665.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

كانت مفصولة من سياقها، وكذلك إلى حل شفرته¹، كما ورد في الموسوعة الفرنسية (Wikipédia) تعريف آخر للنسق (Le Système) ويتضمن هذا التعريف ما يلي:

" نسق هو مجموعة عناصر تتفاعل بينها حسب بعض المبادئ أو القوانين.

يتحدد النسق عبر:

-طبيعة عناصره التي يتألف منها.

-التفاعلات بين هذه الأخيرة (العناصر).

-حدوده، يعني معيار الانتماء إلى النسق (محددًا إن كان كيان ما ينتمي إلى نسق أو العكس، أي جزء في محيطه)²

يمكن القول أن مصطلح (Le Système) في المعاجم الغربية هو الذي يقترب من مصطلح النسق في المعاجم العربية، لكنه لا يتوافق معه تمام الموافقة.

اصطلاحاً: أما بالنسبة للتعريف الاصطلاحي للنسق، فنشير إلى وجود اختلاف بين النسق العلمي والنسق الفلسفي من جهة، والنسق المعرفي والنسق الأدبي من جهة أخرى، ومن نتائج ذلك أننا نصادف اختلافاً واضحاً بين الباحثين في ترجمة مفهوم النسق Systeme³، لهذا اختلفت تعريفات النسق وتعددت، حسب المرجعية الفكرية، ومجالات الدراسة من فلسفة، ولسانيات وسيميولوجيا ونقد ثقافي، ولكنها تشترك في تحديد عام للنسق الذي هو ما كان مؤلفاً

¹– Le Robert pour tous, **dictionnaire de la langue française**, concoures de Alain Rey, Rédaction de Danièle Morvan, 1994, dictionnaire le robert. Paris, p122.

²– الموسوعة الحرة (ويكيبيديا): / <http://ar.m.wikipedia.org/wiki> : تاريخ التصفح: 23 جوان 2016م على الساعة: 18.00.

³– أحمد يوسف، القراءة النسقية، سلطة البنية و وهم المحايثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص141.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

من جملة عناصر أو أجزاء تتربط فيما بينها وتتعلق لتكوّن تنظيمًا هادفًا إلى غاية¹، فالنسق في التعريف الاصطلاحي يرتبط بالنظام.

يرجع ظهور مفهوم النسق إلى اليونان، وخاصة الرواقيين الذين يعتقدون أنّ كل ما في الكون محكوم بقانون عام، لذا فهم يعتبرون الكون نسقًا أو مجموعة من العلاقات المترابطة فيما بينها، وعليه فقد بحثوا عن العلاقة التي تربط بين نسق الأفكار ونسق الكون، قصد الكشف عن التناسق الأزلي².

وتُعتبر محاولات محمد مفتاح في تحديده مفهوم عام للنسق من المحاولات الجديّة التي تستحق التوقف عندها، حيث يرى أنّ النسق يعني في أبسط معانيه العلائقية أو الارتباط أو التساند، وحينما تؤثر مجموعة وحدات وظيفية بعضها في بعض فإنه يمكن القول أنها تؤلف نسقًا، ويتكون النسق من مجموعة من العناصر أو من الأجزاء التي يرتبط بعضها ببعض مع وجود متميز أو مميزات بين كل عنصر وآخر، واعتماداً على هذا التحديد استخلص محمد مفتاح عدة خصائص للنسق وهي:

- إنّ كلّ شيءٍ مكونٍ من عناصرٍ مشتركة ومختلفة هو نسق.
- للنسق بنية داخلية ظاهرة مكونة من عدة عناصر منتظمة وتحيل على نفسها.
- له حدود مستقرة يمكن التعرف عليه بها.
- نسق الخطاب عضوي مفتوح ومتغيّر ومتحول ويتوجه نحو التعقيد الذاتي، عليه أنه يحافظ مع ذلك على ثابت أو ثوابت.

¹ - محمد مفتاح، من أجل تلق نسقي، ضمن كتاب: نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، لمجموعة من الباحثين، ط1

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 1980، ص48.

² - الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات ، ط1، دار الهدى للنشر، الجزائر، 2002 ص73.

- كلما كثر حذف أحد عناصره قلّ تأثيره وإقناعه.

- يشبع حاجات اجتماعية لا يشبعها نسق غيره¹.

كما ذهب محمد مفتاح إلى أن النسق عبارة عن عناصر مترابطة متفاعلة متميزة، وتبعاً لهذا، فإن كل ظاهرة أو شيء ما يعتبر نسقاً دينامياً، والنسق الدينامي له دينامية داخلية ودينامية خارجية تحصل بتفاعله مع محيطه، والدينامية إما خطية وإما غير خطية، وغير الخطية إما انعكاسية وإما غير انعكاسية، وهذا يعني أن الخطية تكون ترتيبية من الأعلى إلى الأسفل أو العكس، وغير الخطية تكون غير ترتيبية، على أن نظرية التكرار تؤكد رجوع كل نسق إلى حالة أولية في نهاية أمد طويل إلى حد ما أو في نهاية أمد طويل، وهذا التكرار هو ما يُدعى بالحقبة، والحقبة في بعض الآليات الطبيعية دورية رتيبة مثل دقائق الساعة، أو دون ذلك رتابة في دقائق القلب التي هي منقسمة متدرجة، على أن الأمر ليس بهذه الشاكلة في الظواهر الاجتماعية والفيزيائية حيث يقع الانشطار والتشعب ولا تحصل الحقبة إلا في أمد بعيد نسبياً على شكل دائرة منتهية أو على شكل جانب مركزي عمائي*. فالحقبة في الظواهر الاجتماعية والفيزيائية تختلف عن الحقبة في الظواهر الأخرى من حيث المدة والنظام²، ويكون النسق الدينامي المتضاعف النمو عمائياً، ثم يبدأ ينتظم ثم يشرع بالتشعب فيفقد انتظامه وتتداخل خصائصه فينتقل من النظام إلى الاضطراب، ويعني هذا أن الأنساق الدينامية تنتقل من العماء الحقيقي إلى الانتظام ثم إلى عماء منظم ناتج عن تسارع التطورات.

كما عرّف تالكوت بارسونز (Talcot Barsonze) النسق بأنه " نظام ينطوي على أفراد فاعلين تتحدد علاقاتهم بموقفهم وأدوارهم التي تتبع من الرموز المشتركة والمقررة ثقافياً في إطار

¹- محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، نحو منهجية شمولية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1996 ص48.

* ورد هذا المصطلح في كتاب: نظرية العماء وعولمة الأدب، لسعيد علوش، وتعني غير منظم.

²- محمد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1999، ص136.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

هذا النسق، وعلى نحو يغدو معه مفهوم النسق أوسع من مفهوم البناء الاجتماعي¹، فبارسونز ينظر إلى النسق من منظور اجتماعي سوسيولوجي، بأنه أكبر نظام في المجتمع. والنسق عند (ميشال فوكو) (Michiel Focot) هو علاقات، تستمر وتتحول، بمعزل عن الأشياء التي تربط بينها². كما يعمل النسق على بلورة منطق التفكير الفني والجمالي في النص، ويحدد الأبعاد والخلفيات التي تعتمدها الرؤية.

من خلال استقراءنا لتعريفات النسق اللغوية والاصطلاحية في المعاجم العربية والغربية، يمكن القول أن المعاجم العربية لم تدفع بتعريف النسق إلى حدّ الاصطلاح، في حين حاولت المعاجم الغربية الخروج من المعنى اللغوي للنسق، والاهتمام به كمصطلح وقدمت له تعريفات عديدة تكاد لكثرتها تقع في التناقض، وستتضح الفكرة أكثر ويتجلى مفهوم النسق إذا بحثنا عن طريقة توظيفه في مجالات اللسانيات و السيميولوجيا والنقد الثقافي.

2- مقولة النسق في اللسانيات :

يُعتبر عنصر النسق من العناصر الهامة التي اعتمدت عليها اللسانيات الحديثة، سواء من حيث توظيفه كمصطلح أو كمنهج، وتمثل جهود ويتني W.D Whitney و ويليام ميير لينيك W.M Lubke وأنطوان مارتى A.Marty الإرهاصات الأولى للدراسات التي طبقت منهجية الوصف النسقي في مجال الدراسات اللسانية، وكل هؤلاء مهّدوا الطريق لدي سوسير لوضع أسس التحليل النسقي للسان الذي تجلّى في المنهج التزامني. لكنهم لم يوظفوا مصطلح النسق باستثناء بودوان دو كوتناي Boudouin de courtney وكرزويسكي Kruszewski، حيث بدأ ينظر إلى اللسان على أنه نسق سيميائي دال ترتبط فيه العناصر ارتباطا كلياً، وأن له كيانا

¹ - ديث كرزويل، عصر البنيوية، من لفي ستراوس إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، ط1، دار سعاد الصباح الكويت، 1993، ص411.

² - علوش سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط1، دار الكتاب اللبناني، الدار البيضاء، المملكة المغربية 1985، ص211.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

مستقلاً¹. ويتحدد مفهوم النسق أكثر، في مجال اللسانيات، عندما تثار علاقته بالبنية، والوظيفة، والنظام، ويلتبس مفهوم النسق بمفهوم البنية والوظيفة والنظام، لذا فإن تسليط الضوء على مفهوم النسق يقتضي البحث عن علاقته بهذه العناصر الثلاثة.

1-2 علاقة النسق بالبنية:

لم يوظف مؤسس اللسانيات الحديثة دي سوسير في محاضراته مصطلح البنية (structure) واكتفي باستعمال مصطلح النسق (Système) ، فتكرر هذا المصطلح الجديد كثيراً في محاضراته²، وعسر على الدراسيين التمييز بين مصطلحي البنية والنسق وهذا للتداخل الكبير بينهما، ويعود الأصل اللغوي لكلمة بنية (STRUCTURE) إلى الكلمة اليونانية (STRUERE)، والتي تعني البناء أو الطريقة التي يقوم عليها بناء ما، ثم امتد مفهوم ومعنى الكلمة ليشمل وضع الأجزاء في مبنى ما، من وجهة النظر الفنية المعمارية، وبما يؤدي إليه من جمال تشكيلي، وتشير المعاجم الأجنبية إلى أن فنّ المعمار يستخدم هذه الكلمة منذ منتصف القرن السابع عشر³، وتعني بنية الشيء في اللغة العربية كل ما هو أصل فيه وجوهري وثابت لا يتبدل بتبدل الأوضاع والكيفيات⁴. ففي القرآن الكريم لم تخرج دلالة هذه الكلمة عن التشييد والبناء والتركيب، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ (سورة البقرة، الآية 22)، وهنا وردت في صيغة بناء، ووردت كذلك في صيغة بِنْيَانٍ في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُيُوتًا رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ﴾ (سورة الكهف، الآية 21)، كما تحدث اللغويون العرب عن "البناء" مقابل "الإعراب"، فتصوروا البناء على أنه الهيكل الثابت للشيء، كما تصوره

¹ - L.Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Ed. Minuit, Paris, 1971, p31.

² - E. Benveniste, *problèmes de linguistique générale*, Ed. Gallimard, Paris, 1966, p14, 15.

³ - ينظر: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ط2، دار الآفاق الجديدة للنشر، بيروت، لبنان، 1980، ص 175 .

⁴ - مصطفى السعدني، المدخل اللغوي في نقد الشعر، قراءة بنيوية، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1987، ص11.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

على أنه التركيب والصياغة، ومن هنا جاءت تسميتهم "المبني" للمعلوم و"المبني" للمجهول¹، كما كانت البنية محل اهتمام المفكرين، من لسانيين وفلاسفة وعلماء النفس ونقاد وغيرهم. حيث تعددت التعاريف التي تناولت البنية، فيقول اللساني الفرنسي إميل بنفنيست E. Benveniste في تعريفه للبنية: "البنية هي ذلك النظام المنسق الذي تتحد كل أجزائه بمقتضى رابطة تماسك وتوقف، تجعل من اللغة مجموعة منتظمة من الوحدات أو العلامات المنطوقة التي تتفاعل ويحدد بعضها بعضا على سبيل التبادل"²، وهذا يعني أن البنية هي مجموعة من العناصر المتضامنة التي يستند كل منها إلى الآخر، ولا يمكن لأي عنصر أن يكون كما هو عليه إلا في علاقته مع الآخرين، وهي ليست بذلك مجرد جمع بين العناصر كما قد يعتقد البعض، وإن كان بنفنيست قد ركّز في هذا التعريف على القول بسيطرة النظام اللغوي على عناصره، بحيث يتوقف كل عنصر داخل هذا النظام على بقية العناصر الأخرى ولا يمكن أن يكون كما هو إلا بفضل علاقته بما عداه.

وعرّف لالاند A. Lalande البنية في معجمه الفلسفي، بقوله: "البنية هي كل مكّون من ظواهر متماسكة، أو متضامنة، بحيث يكون كل عنصر فيها متعلقا بالعناصر الأخرى ولا يستطيع أن يكون ذا دلالة إلا في نطاق هذا الكل"³، فتحديد لالاند لمفهوم البنية يعتبر أفضل تحديد منطقي دقيق على الإطلاق، إذ يرى في تعريفه هذا بأن البنية تتسم بطابع الكلية التي تحوي عدة عناصر تعمل وفق قوانين مجتمعة، بحيث يتوقف كل منها على ما عداه، أي عن طريق لغة تلك القوانين ذاتها دون مشاركة العناصر الخارجية، وبذلك يُحقّق كل عنصر من هذه العناصر هدفه من خلال علاقته بما عداه من بقية العناصر.

¹ - ينظر صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص175، ومصطفى السعدني، المدخل اللغوي في نقد الشعر - قراءة بنيوية، ص11.

² - E. Benveniste, *problèmes de linguistique générale*, p22.

³ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة وتحقيق: خليل أحمد خليل، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت 2001، ص125.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

وذهب جان بياجيه Jean Piaget إلى أن البنية عبارة عن "نسق من التحولات له قوانينه الخاصة باعتباره نسقاً، وإنّ هذه البنية تتسم بخصائص ثلاث، الكلية والتحويلات والتنظيم الذاتي"¹. فرغم اختلاف منطلقات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين في تحديد مفهوم البنية، من منطلق لغوي إلى منطلق فلسفي ومنطقي إلى منطلق فكري، إلا أن كل هذه التعريفات تتفق على أن البنية تتسم بالتناسق والتماسك.

لقد تعددت تعاريف البنيوية واتجاهاتها حتى وصلت إلى حد التعارض، ولهذا يمكن القول أن التباين الحاصل حول مفهوم البنيوية واتجاهاتها ساهم في التباس مفهوم النسق وتعددده، حسب الاتجاهات البنيوية، فنسق البنيوية التصويرية ليس هو نسق البنيوية التكوينية، فهو رغم اتفاقه معه جوهرياً يختلف معه صورياً²، وبالعودة إلى علاقة النسق بالبنية يمكن القول أن مقولة النسق والبنية تم تداولهما ضمناً من قبل الشكلايين كما وردت في محاضرات دي سوسير، ولاسيما مفهوم النسق، أو لدى أتباعه وبخاصة مفهوم البنية حيث يقول: " فكل نسق مشكل من الوحدات التي تشترط فيما بينها التبادل يتميز عن الأنساق الأخرى بواسطة التوليد الداخلي لهذه الوحدات، توليد يشكل البنية"³، فالأنساق تختلف بينهما حسب دي سوسير انطلاقاً من العلاقات الداخلية التي تُشكل البنية.

ويرى دي سوسير أنّ النسق ينطوي على قواعد التشكل التي تحكم بناء العناصر، ومنها يتحدد كل تغيير يُعدّ تعدداً وتنوُّعاً في التشكل، وعليه فإنّ عناصر التشكل هي (النسق - السياق - البنية - العلاقات). إذ أن النسق (système) نظام ينطوي على استقلال ذاتي، يُشكل كلاً موحداً، وتقرن كليته بآنية علاقاته التي لا قيمة للأجزاء خارجها، فهو يقترب من مفهوم البنية. ويُمكن القول إجمالاً، إن الاهتمام بمفهوم النسق راجع إلى تحوّل بؤرة اهتمام التحليل البنيوي من مفهوم

¹ - المرجع السابق، ص 20.

² - ينظر: أحمد يوسف، القراءة النسقية، ص 122.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

الذات أو الوعي الفردي، من حيث هما مصدران للمعنى، إلى التركيز على أنظمة الشفرات النسقية التي تنزاح فيها الذات عن المركز، وعلى نحو لا تغدو معه للذات أي فاعلية في تشكيل النسق الذي تنتمي إليه، بل مجرد أداة أو وسيط من وسائله أو أدواته¹، لذا فإن مفهوم النسق ينطوي على مستوى معين من مفهوم النظام، وفي الوقت نفسه ينطوي على مفهوم العلاقات بين الأجزاء وقيمها ويقود ذلك إلى مفهوم البنية (structure) التي هي نسق من العلاقات الباطنية المدركة، وفقاً لمبدأ الأوليّة المطلقة لكل على الأجزاء، والذي له قوانينه الخاصة، من حيث هو نسق يتّصف بالوحدة الداخلية والانتظام الذاتي، على نحو يفضي فيه أي تغيير في العلاقات إلى تغيير النسق نفسه، كما ينطوي مفهوم البنية على فكرة الانتظام الذاتي، والقوانين، وعلى مفهوم الترتيب والتراتب (stratification)²، الذي يتجذر مع مفهوم السياق (contexte)³ والذي يُوّشر في إحدى مستويات معناه إلى التجاور والتتابع، فكلمة النسق هي وحدها تبرر القول بأن لها بنايات على اعتبار أن كلمة بنية هنا مرادفة لكلمة نسق.

أما العلاقات، فهي كيفية تفاعله، وفيها تتشابك كل العناصر التي تُؤسس النسق، وتتنوع هذه العلاقات بين علاقات التتابع، والترابط⁴، وهذه العلاقات تخضع لقانون معين، سواء كان مستمداً من الطبيعة أم من الحضارة، بمعنى أنه مقترح معرفي تراكمي للحضارة الإنسانية يكون فاعلاً وفق قواعد تكون سارية بوصفها عرفاً، أو أن الترتيب أو التنظيم يستندان إلى قانون علاقتهما التي تعدّ مواقع التماسق والتجانس، والانسجام، والشمول فيهما، معايير وسناً تتحرك ضمن مناهج حضارية تاريخية، بمعنى ثقافية فاعلة في زمن حضاري معين، أي أن كل من الترتيب والتنظيم يرتبطان بحالة وضع الأشياء بموقعها الصحيح، وفقاً لفكرة معينة بأسلوب منهجي وموضوعي منظم ويرتبط بمجموعة من النظم (systemes)، وإذا بحثنا في النسق من

¹ - ينظر: علوش سعيد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، مصر، 1973، ص 291.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 291.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 298.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 289.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

خلال وجوده بنُظْم بيولوجية وبيئية، وكونه صيغة من العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية، أو بحثنا فيه على أنه نمذجة مؤسسه بإرادة التشكل في الحضارة الإنسانية، أي أنه وضع الأشياء أو الأفكار على صورة مرتبة¹. وإذا كانت السمة الغالبة على مفهوم النسق هي الكليّة أو الشموليّة، فهو يتفق هنا مع مفهوم البنية، رغم أن النسق يبقى قابلاً للتحوّل، فهو إما أن يكون معطى أولياً كما تزعم البنيويّة الصورية، وإما أن يُحدده الوعيّ الجمعي كما تنشذ ذلك البنيوية التكوينية، وإما أن يُسهم القارئ أو المتلقي في بنائه وتشبيده وهو جوهر نظرية القراءة وجمالية التلقي.

تقومُ البنية على نوع من التحليل الكلي (أو الشمولي) للعناصر التي تتكون منها، والتي ترفض معالجتها على أنها وحدات مستقلة، ولكن عمل البنيوية يتمثل في البحث عن العلاقات التي تعطي للعناصر المتراسة قيمتها في داخل المجموع المنتظم، وهذا ما يجعل من الممكن إدراك هذه المجموعات في أوضاعها الدالة، ومن ثمّ فالنسق يتحدد مفهومه أكثر عندما تثار علاقته بالبنية، لأنّ ثمة ارتباطاً جوهرياً بينهما، خاصة في اعتمادهما على النظرة الكليّة، أو الشموليّة" هذه النظرة التي تُعتبر أساسية في التفكير الفلسفي بشكل عام، والتفكير البنيوي بشكل خاص، وهو ما يُعد القاسم المشترك بينهما"²، وهذا يعني أنّ ثمة علاقة موضوعية بين النسق والبنية في إطار هيمنتها على التفكير العلمي الحديث، سواء كانت في مجال العلوم الإنسانية أو في مجال العلوم الطبيعية، ويختصر الدكتور الزواوي بغورة جملة الاتفاقات والاختلافات القائمة بين كل من النسق والبنية في الخصائص التالية:

1- يشترك النسق والبنية في اعتمادهما على الكليّة والعلاقات والثبات والتوازن بين العلاقات والدراسة التزامنية.

2- يعتمد كل واحد منهما على مفهوم النموذج، فالنسق يُشكل تلازماً واقعياً لنموذج ما، والنموذج يُشكل مقارنة لمفهوم النسق.

¹ - ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² - الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، ص: 74.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

3- يختلف النسق عن البنية في أن كل نسق نظري له بنية منطقية محددة، ومعنى هذا أن الأنساق تتألف من عناصر وعلاقات وبنى، فالبنية أحد المكونات الأساسية للنسق¹.

من جهته حاول الدكتور طه عبد الرحمان في كتابه اللسان والميزان أو التكوثر العقلي إيجاد علاقة عقلية منطقية بين النسق والبنية، فيرى أن التأويل هو تطبيق بنية النسق التركيبية في البنية الجبرية، ولكي يتأتى هذا التأويل لابد أن تتطوي البنية على ما يكفي من المكونات المَجَالِيَّة والتابعية والعلاقية بالنسبة للنسق الذي تؤوله، كما أنَّ النسق يتَّصف بخاصية الاتساق بالإضافة إلى نفسه، وخاصية المناسبة بالإضافة إلى البنية، فهي تكشف عن جانب تعدد البنى في النسق الواحد²، ويكفي أن نبرهن على أنَّ مسلمات النسق تدل على حقائق موجودة في البنية، لبيان أن النسق يتمتع بدلالة المناسبة، بمعنى أنه إذا كانت القضايا الأصلية التي أجريت عليها هذه القواعد متحققة في البنية، فإنَّ القضايا التي تنتفرغ عليها بواسطة هذه القواعد تكون هي الأخرى متحققة في هذه البنية³.

كما يرى طه عبد الرحمان أن المبرهنات التي تتعلق بالقاعدة المنطقية المشتركة بين الأنساق الرياضية، هي المبرهنات الصحيحة في جميع البنى، وهي مبرهنات النسق المحمولى من الدرجة الأولى، والنسق المحمولى هو نسق يَصْدُقُ في جميع البنى، وهو أكثر الأنساق تجريداً وأبلغها تعميماً، فيكون هذا النسق دالاً دلالة مناسبة على جميع البنى أيًا كانت، فكلها نماذج النسق المحمولى، وعلى هذا الأساس، فإنَّ الأنساق تتفاضل فيما بينها بحسب اتساع فئة البنى التي تتحقق فيها، فبقدر ما يَكُونُ النسق أقرب إلى النسق المحمولى، تكون فئة البنى التي يتحقق فيه أشمل وأوسع والعكس بالعكس، بينما النسق الذي لا يصدق إلا في بنية واحدة يكون أكثرها تجسيدا وأبلغها تخصيصاً، لذا تغلب على الأنساق الرياضية التي تقترب من النسق

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص 75 .

² - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1998 ص 199.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 200.

المحمولي، المناسبة للبنى غير المتشاكلة¹، ويُمكن تصنيف البنى بربطها بالأنساق التي هي نماذج لها، فكل البنى التي هي نماذج لنسق مخصوص تُعدّ مُنتمية إلى فئة مخصوصة، فكل فئة من البنى تكون قابلة للتنسيق الصوري متى وُجدت مجموعة من عبارات اللغة المحمولية الموسّعة تكون هذه الفئة نماذج لها. فيقال عن هذه الفئة من البنى أنها قابلة للتنسيق بواسطة المسلمات، أو يمكن القول، باصطلاحنا "منسقة تنسيقاً مُسلمياً" أو "تسليماً"².

وهناك خاصية ثانية تكشف عن تعدد الأنساق مقابل البنية الواحدة وهي خاصية التمام فالأنساق تتفاضل فيما بينها بحسب إحاطتها بالحقائق المميزة للبنية، إذ كلما وجد نسق يُفيد علماً بالبنية، أمكن على البرهان بوجود أنساق أكثر فائدة، وهو النسق الذي يكون فيه لكل حقيقة متعلقة بالبنية مبرهنة مخصوصة تقابلها، وكل نسق يستوفي شرط هذه المقابلة يعد نسقاً متصفاً بخاصية "التمام" وهو تحصيل النسق للبراهين على حقائق البنية أو بالأحرى حقائق فئة البنى الخاصة بهذا النسق، فلا تقابل مبرهّنات النسق حقائق البنية مستقلة بعضها عن بعض فحسب، بل أيضاً تقابلها في ارتباط بعضها ببعض، فيقابل لزوم العبارات في النسق بعضها عن بعض تعلق القضايا في البنية بعضها ببعض³، وقد قسم المناطقة هذا التمام بوصف "التمام الدلالي" تمييزاً عن تمام آخر أقوى منه سموه باسم "التمام التركيبي" ومقتضى التمام التركيبي أن النظرية المتسقة تكون تامة تماماً تركيبياً متى كانت كل قضية من اللغة البانية لهذه النظرية مبرهنة فيها، أو كان نقيض هذه القضية مبرهنة فيها، حتى إذا أضيفت العبارة التي ليست مبرهنة فيها إلى مسلمات النظرية، فإنها تجعل هذه النظرية تفقد اتساقها، أي تخرج إلى التناقض. ويُمكن القول أنّ العلاقة بين النسق والبنية علاقة مترابطة وتكاملية، فكل واحد منهما يكمل الآخر.

¹ - ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها..

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص201.

2-2 علاقة النسق بالوظيفة:

ترتبط النسق بالوظيفة علاقة متينة وصريحة، فاللسانيات المعاصرة ترى أن النسق هو ما يحكم العلاقة بين العناصر اللسانية ومستوياتها، ويربط بعضها ببعض، وعليه يشكل اللسان نسقاً عاماً تتضوي تحته مجموعة أنساق، وكل نسق يعبر عن مستوى من المستويات اللسانية، فيتشكل النسق الصوتي، والنسق الصرفي، والنسق النحوي، والنسق المعجمي. فَتَشَكَّلُ النسق العام موضوعاً لللسانيات العامة، كما شكل النسق الصوتي موضوعاً لعلم الأصوات العامة و علم الأصوات الوظيفية، وشكل النسق الصرفي موضوعاً لعلم الصرف، وشكل النسق النحوي موضوعاً لعلم النحو، وشكل النسق المعجمي موضوعاً لعلم المعاجم و علم الدلالة¹، فالأنساق متعددة لكنها تنظوي تحت نسق واحد هو النسق العام.

وتُعرّف المعاجم اللسانية الوظيفية بأنها ذلك الدور الذي يؤديه العنصر اللساني، مثل الوحدة الصوتية الصغرى، أو الوحدة الصرفية الصغرى، أو الوحدة التركيبية الصغرى، داخل النسق اللساني العام، وتختلف اللسانيات الوظيفية عن اللسانيات العامة في كونها تركز على الطابع الوظائفى للغة، ويجمل أندريه مارتينييه هذه الوظائف فيما يلي:

- وظيفة الإبلاغ والتواصل

- وظيفة التفكير.

- وظيفة التعبير الذاتى.

- الوظيفة الجمالية².

¹- ينظر: أحمد يوسف، القراءة النسقية، ص120.

²- ينظر: أندريه مارتينييه، مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة: أحمد الحمور، المطبعة الجامعية، دمشق، 1985، ص13.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

أما اللسانيات الجلوسيماتيكية (Glossematics) فترى أن الوظيفة هيكل علاقة تجمع بين عنصرين لسانيين بحسب ثباتهما أو تغيرهما، فالوظيفة هي الارتباط الداخلي (Interdépendance)، حيث تكون العلاقة بين المكونات اللسانية ذات استقرار، والارتباط الوظيفي لا يمكن أن نلفيه خارج النسق الذي يتوافر على درجة عالية من الانسجام، وكذلك ينبغي أن يتصف بالثبات.

وتعني الوظيفة في أدبيات النحو التوليدي العلاقة التركيبية التي تربط بين عناصر البنية فيما بينها، وكما هو معلوم فإن اللسانيات التوليدية والتحولية بلورت مفهوم النسق بلورة عملية على نحو لم يسبق أن حققته الدراسات التي أتت قبلها، وعليه فإن الوظيفة تتضوي لا محالة داخل شمولية النسق¹، ثم جاءت حلقة براغ التي كان لها فضل على كثير من الاتجاهات اللسانية التي أتت بعدها، حيث حاول بعض أعضاء هذه الحلقة توسيع مدراك النسق بإخراجه من الإطار اللساني المحدود إلى الإطار الأدبي الواسع، فكانت جهود رومان جاكبسون بارزة في هذا المجال، إذ حاول أن يحصر وظائف الخطاب في ست وظائف: الوظيفة التعبيرية، الوظيفة النزوعية، الوظيفة الإدراكية، الوظيفة التوكيدية، الوظيفة الشعرية، والوظيفة المتالغوية²، وهذه الوظائف تبرز الوظيفة التواصلية للغة.

وبعد حلقة براغ جاءت اللسانيات المعاصرة التي حاولت توظيف مصطلح النسق بديلا لمصطلح الوظيفة، فتعاملت مع موضوعها على أنه نسق سيميائي دال يتجلى في قابليته على التقطيع المزدوج على خلاف الأنظمة السيميائية الأخرى، حيث حدد اللسانيون مستويات النسق اللساني فيما يأتي:

1) الوحدة الصوتية الصغرى (الفونيم)

¹ - ينظر: أحمد يوسف، القراءة النسقية، ص 119.

² - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) الوحدة الصرفية الصغرى (المورفيم)

(3) الوحدة التركيبية الصغرى (السانتاكس)

(4) الوحدة المعجمية الصغرى (الليكسم)¹

ويمكن القول أن علاقة النسق بالوظيفة، تظهر في مميزات البنية التي هي جملة الوظائف، أو الأدوار التي تقوم المكونات في إطار النسق، وهذا معناه أن معنى عنصر ما لا يتحدد إلا في ضوء الوظيفة التي يؤديها ضمن النسق الكلي للبنية، وحتى يتوضح لنا ذلك يمكن الاستعانة بمثال الطاولة، فالطاولة مكونة من أربع وحدات هي الأرجل وأربع وحدات أخرى تشكل الإطار، ثم وحدة أخرى هي السطح في حد ذاته فضلاً عن الجرار، فالتعلق والجمع بين هذه العناصر هو الذي يُنتج هذه البنية التي نسميها "الطاولة" لكن الآن لو تعرضت الطاولة لكسر في رجلٍ من أرجلها، فيمكننا التعويض عنه بقضيب معدني. صحيح أن الوظيفة الجمالية ستتغير أمّا الوظيفة الأوليّة، والمركزية كطاولة فهي باقية على حالها، ومن هنا فالعناصر تتميز أولاً بحسب وظائفها، الوظيفة - الرجل الوظيفة - الإطار، الوظيفة - الجرار²، وعليه فإنّ المقاربة البنوية تُحاول تحديد مكونات البنية وكيف تترايط وما النتيجة، أو الوظيفة، أو الدلالة المترتبة على ترايط تلك المكونات.

كان تركيز المقاربات البنوية منصباً على البحث في النسق ومواصفاته، وتوصلت إلى أن البنية تظهر أكثر كلما ارتكزت على نسق ما، وهذا النسق يخضع بدوره إلى شروط موضوعية تتمثل في الجوانب الاجتماعية والثقافية والذهنية وحتى الاقتصادية.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص120.

² - George mounnene, *Dictionnaire de linguistique*, presse universitaire, France, Paris, 1974, p83.

2-3 علاقة النسق بالنظام:

يرتبط النسق بالنظام ارتباطا وثيقا، حتى اعتُبرت لفظة النسق مرادفة للفظه النظام، كما جاء في القاموس المحيط: " النسق ما جاء من الكلام على نظام واحد، والتنسيق التنظيم"¹، أي أن النسق ينطوي على معنى النظام أو الترتيب، وبهذا المعنى يُطلق النسق على المجموعة الشمسية والمجموع العصبي، فالنسق هو مجموعة من القضايا مرتبة في نظام بعضها مُقدّمت لا يبرهن عليها، والبعض الآخر يكون نتائج مستتبطة من هذه المُقدّمت (البنوية)، وكما سبق الذكر فإنّ عناصر البنية تكتسب قيمتها داخل البنية وفي علاقاتها بقيّة العناصر، بحيث ينضوي الكل تحت قانون شامل هو قانون النسق أو النظام، والنسق " ليس سوى مجموعة من الفوارق الصوتية المتألّفة مع مجموعة أخرى من الفوارق الفكرية، إلا أن هذه المقابلة بين عدد من الرموز السمعية وعدد آخر من الأفكار مقتطع من جملة الفكر تولد نظاما من القيم الخلفية، هذا النظام هو الذي يمثل الرابطة الفعّالة بين العناصر الصوتية والنفسية داخل كل رمز"²، فالنسق هو مجموعة الفوارق الصوتية الخاضعة لنظام معيّن.

وتظهر علاقة النسق بالنظام أكثر عند دي سوسير حيث عزّف اللغة بكونها نظاما، والنظام مجموعة من الوحدات يقوم بينها عدد من العلاقات تربط بعضها ببعض، فإذا تغيّر عنصر كان لذلك التغيّر أثر على النظام كاملا، وإلى جانب مفهوم التماسك بين الوحدات، يتضمن النظام مفهوم العمل والحركية.

ولقد كان دي سوسير أكثر اللسانيين شغفا بالنسق، فمهد الطريق للعديد من اللسانيين الأوربيين، منهم -على سبيل المثال لا الحصر- ويتي، وأنطوان مارتيني، وويليام مديريليك، وغيرهم ممن طبقوا منهجية الوصف النسقي في مجال الدراسات اللسانية، وأضحت اللغة في نظر دي سوسير نسقا لا يُعرف إلا بطبيعة نظامه الخاص، فضلا على أنه نسق سيميائي يقوم على

¹ - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1999. ص552.

² - صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص37.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

اعتباطية العلامات ولا قيمة للأشياء إلا ضمن الكل. كما أن تشبيه دي سوسير للنظام اللغوي بلعبة الشطرنج لخير دليل على شغفه بالنسق، الذي جراه فيه العديد من المفكرين، مثل المؤرخ الفرنسي ميشال فوكو، الذي أطلق على جيله اسم "جيل النسق". "ويجب هنا أن نلاحظ أنّ كانط وماركس ودوركايم وغيرهم وإن كانوا قد تنبهوا إلى أهمية مفهوم الكل وأنه شيء زائد ومتجاوز لكل واحد من أجزائه فإنهم لم يسيروا إلى الجانب الأخطر لهذا المفهوم، وهو النظم نفسه، أي التأليف الذي يستلزم أن تكون لكل جزء في داخل المجموعة صفات خاصة تشاركه فيها بعض الأجزاء وتغايره بها أجزاء أخرى، فباتصافه بتلك الصفات تكون له مع كل واحد من الأجزاء الأخرى علاقات ونسب ومجموع هذه النسب تسمى (في اصطلاح علماء العصر) الصورة أو الصيغة (Forme) أو النظام (Système) وأطلق عليها فيما بعد لفظ البنية (Structure)..¹، فالنظم يتعدى مفهوم الكل إلى العلاقة بين أجزاء هذا الكل داخله.

وقد شاعت فكرة النسق الأدبي في الدراسات النقدية البنيوية الغربية الحديثة " والنسق ظاهرة تتضح من خلال التميز والتكرار، وتتضح هذه النقطة إذا أخذنا مجموعة من الأرقام (1981761541321..) وحاولنا تحديد النسق المتكرر فيها يبدو جلياً أن النسق هنا ينبع من التمايز بين الرقم (1) في حيزات محددة وبقية الأرقام المستخدمة من جهة، ثم من التكرار رقم (1) في حيزات محددة وعلى مسافة محددة من الأرقام التي تتلوه بالطريقة التالية: (..X..X..X..X)، إذا حدثت مجموعة الأرقام نفسها بالطريقة التالية:

(765111114111311121) فإن الحديث عن تشكل النسق نابع من علاقة الرقم (1) بغيره من الأرقام يصبح مستحيل لأن الرقم (1) يطغى بشكل تام على مجموعة الأرقام ويكتسب تكراره صفة لا نهائية لعدم التمايز والتضاد بينه وبين الأرقام بشكل لا يسمح بتشكيل نسق

¹ - المرجع السابق، ص 37.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

محدد¹. فالشكل والتكرار هما أساس هذا الوجود النسقي الذي طوره رومان جاكسون تأسيساً على معطيات علم اللغة الحديث، الذي يرى أنّ النسق (أو النظام) ليس مجرد مجموعة من الوحدات المنتظمة المتناسقة بل هو مشروع لأهم منهج حديث عرفته اللسانيات خلال القرن العشرين، وهو على حد قول الدكتور عبد الرحمان حاج صالح "التناسق في ذاته كعامل له كيان على حده أو بالأحرى تأثير في المجموع وفي أجزائه"²، فالتناسق يكون انطلاقاً من علاقة الجزء بالجزء وفي تأثير الجزء في الكل.

لقد أصبحت اللغة، عند لسانيي القرن العشرين، بناءً أو نسفاً تعتمد عناصره المختلفة على بعضها البعض، ووجود هذا النسق مهم بالنسبة لفهم كل من نظام اللغة، والتغير اللغوي، والدور الذي تقوم به، فعلاقة النسق بالنظام متداخلة ومعقدة تصل إلى حد التوافق والترادف. ويمكن القول أن اللسانيات الحديثة كانت هي المبادرة إلى توظيف النسق في دراساتها وأن النسق يزداد وضوحاً وتعقيداً في نفس الوقت كلما ارتبط بالبنية والوظيفة والنظام.

3- مقولة النسق في السيميائيات:

يرتبط النسق بالسيميائيات في دراسة الأنساق التواصلية، حيث أن ش. س. بورس (CH. S. Piers) جعل تصوره من السيميائيات مادة أصلية لمقاربة مجمل الأنساق المكوّنة للتجربة الإنسانية، مستعيناً في ذلك بالفينومينولوجيا والمنطق والتأويل. فالسيميائيات بوصفها "العلم العام" تدرس الأنساق السيميائية اللفظية وغير اللفظية من منطلق أنها لغات (Langages) وأن العلامات تتمفصل داخل هذه الأنساق تمفصلاً يحكمه تركيب قائم على مبدأ "التباين" الذي

¹- كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي، دراسات بنيوية في الشعر، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1984، ص109.

²- عبد الرحمان الحاج صالح، مدخل إلى علم اللسان الحديث، اللسانيات، المجلد 2، رقم 1، سنة 1971، ص 39.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

أشارت إليه لسانيات دي سوسير التي كانت مهمة أيما اهتمام بأنساق اللغات الطبيعية وراهننت على العلامات الاعتبارية في البنى اللسانية¹، وخاصة الاعتبارية بين الدال والمدلول.

كما أن السيميائيات بالإضافة إلى دراستها للنسق اللساني - الذي يُعدّ أهم الأنساق وأرقاها - وسّعت من دائرة اهتماماتها لتجعل من كل الأنساق التواصلية التي يستعين بها الإنسان في خلق حوار مع الآخر موضوعا لدراستها، كما لا تكتفي برصد الأنساق البصرية التي خلقت تراكما هاما من الناحيتين النظرية والتطبيقية (الصورة في المقام الأول)، بل تندرج ضمن حقل دراستها مُجمل الصيغ التعبيرية التي يستعملها الإنسان بشكل مباشر أو غير مباشر في حوار مع ذاته ومع الآخر، كالشم واللمس والسمع والذوق²، فهي بذلك وسّعت من دائرة الأنساق من الأنساق اللسانية إلى الأنساق غير اللسانية.

والنسق اللساني يُشكل نسق الأنساق لدى بعض السيميائيين كبارث وكريستيفا، لا يمكن في نظرهم دراسة الأنساق الدالة في غياب النسق اللساني، وكان هذا الرأي مخالفا لوجهة نظر دي سوسير الذي تنبأ بأن اللسانيات ستصبح فرعا من المشروع السيميائي³، كما أن هذه الأنساق تتميز بالتنافر والتعدد والتغير والاختلاف من حالة تلفظ إلى أخرى، وهي بذلك لا يمكن أن تُدرك وتُدرس استنادا لخصائصها الذاتية، فهي في حاجة إلى نسق يتميز بالاستقلالية والانسجام، ولن يكون هذا النسق سوى اللسان، فاللسان هو أداة الوصف والتصنيف، بل هو الأداة الخالقة والمؤولة للمجتمع كله، فهو أرقى هذه الأنساق لأنه يُعدّ مؤولها ووجهها اللفظي، وهو أيضا المصفاة التي عبرها تحضر هذه الأنساق في الذهن، فلا يُمكن الإحاطة بجوهر هذه الأنساق ومعرفة طرق اشتغالها دون الاستعانة بنسق من طبيعة أخرى يوجد خارجها، فاللسان وحده يستطيع أن يكون في نفس الآن أداة للتواصل فهو أرقى وسيلة للتواصل وتبادل المعارف

¹ - ينظر: أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، المنطق السيميائي وجبر العلامات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر 2005، ص52.

² - ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الأمان، الرباط، 2003، ص19.

³ - ينظر: أحمد يوسف، القراءة النسقية، ص123.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

والخبرات، ويشغل كمنسق يُوضح نفسه بنفسه (اللغات الواصفة المشتقة منه بهدف مقارنة تجارب معرفية متنوعة، واللغات الواصفة المشتقة منه لدراسة قوانينه التركيبية والدلالية والصوتية...). وهو أيضا الأداة الوحيدة لفهم الأنساق الأخرى وتأويلها، فلا يُمكن الحديث عن الموسيقى من خلال خطاب مستقى من النوتات الموسيقية، تماما كما لا يمكن شرح الصورة بالصورة، ولا فهم اللوحة من خلال خطاب آخر غير خطاب الكلمات المؤولة لعناصر اللوحة، فتحديد عناصر التدايل وميكانيزماته يمر بالضرورة عبر ما يقدمه اللسان من أشكال للتقطيع والتنسيق والتداول¹، فالأنساق غير اللسانية هي دائما بحاجة إلى النسق اللساني لشرحها.

تُشكل مظاهر الوجود اليومي للإنسان موضوع السيميائيات، وبعبارة أخرى فإن كل ما تضعه الثقافة بين أيدينا هو في الأصل والاشتغال علامات تخبر عن هذه الثقافة وتكشف عن هويتها، فالضحك والبكاء والفرح واللباس وطريقة استقبال الضيوف وإشارات المرور والطقوس الاجتماعية والأشياء التي نتداولها فيما بيننا، وكذلك النصوص الأدبية والأعمال الفنية، كلها علامات نستند إليها في التواصل مع محيطنا، فكل لغة من هذه اللغات يصطلح عليها سيميائيا بالنسق، حيث تحتاج إلى تععيد، أي تحتاج إلى الكشف عن القواعد التي تحكم طريقتها في إنتاج معانيها، مستندة في ذلك وفي الكثير من الحالات، إلى ما تقترحه العلوم الأخرى من مفاهيم ورؤى²، ويكون هذا بتوظيف اللغة الطبيعية.

يُعتبر رولان بارث Roland Barthes من أهم السيميائيين الذين سمحت جهودهم بتسليط الضوء على مفهوم النسق، ففي كتابه (Eléments de Sémiologie) مبادئ في علم الأدلة اعتبر الأسطورة تحمل نسقين سيميائيين، نسق سيميائي أول وهو نسق اللغة، ونسق سيميائي ثان وهو نسق الأسطورة³، وفي تناوله لمفهوم النسق في كتابه نسق

¹ - ينظر: أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، ص22.

² - ينظر: سعيد بن كراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها. ص18.

³ - ينظر: رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ترجمة: محمد البكري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986 ص56.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

الموضة (Système de la mode) يحدده من الوجهة الضيقة على أنه تعارض على مستوى الاستبدالات Plan des paradigmes مع مستوى الترابطات Plan des syntagmes. أما من الوجهة العامة فالنسق هو مجموعة من الوحدات والوظائف مثل النسق اللساني ونسق الموضة¹، وهو بذلك يفرق بين النسق اللساني والأنساق غير اللسانية.

كما يُعتبر غريماس من السيميائيين الذين وظّفوا النسق في دراساتهم، والسؤال الذي حاولت سيميائية غريماس الإجابة عنه هو: هل النص -سواء أكان شعرا أم قصة أم رواية أم مسرحية- يحكمه نسق واحد؟ أم أن لكل شكل من هذه النصوص نسقا خاصا له مميزاته وطبيعته؟ وكيف نؤفّق بين كونية النسق وخصوصيته في الآثار الأدبية؟²، ويمكن القول أن النموذج العاملي الذي طرحه غريماس ما هو إلا نسق يرتبط بكل النصوص الأدبية، وقد توصل إليه بعد أن قسّم النص إلى مستويين، مستوى سطحي ومستوى عميق. كما تتميز النظرية السيميائية عند غريماس بعدة خصائص³:

- تركز على منهج محايت وهي تركز على بنية الخطاب.

- يتقاطع منهجها مع المنهج السيميولوجي (البنية السطحية، البنية العميقة، النظام، العلاقات).

- يهتم منهجها بالخطاب في بعده السردي يتجاوز بذلك حدود الجملة.

ويمكن القول أن السيميائيات تناولت الأنساق من حيث هي لغات طبيعية، وكل لغة من هذه اللغات لها نسق سيميائي خاص بها.

1- Barthes, *système de la mode*, Ed, Seuil, Paris, 1967. P169.

2- أحمد يوسف، القراءة النسقية، ص138.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- مقولة النسق في النقد الثقافي:

ارتبط مفهوم النسق في النقد الثقافي بالثقافة، وُعدّ عنصراً أساسياً وهاماً في مجال التحليل الثقافي. يبني النقد الثقافي على نقد الأنساق الثقافية، ويتحقق النسق من منظوره بوجود نظام ثابت ينغرس في وجدان المجتمع، فهو يبني على تراكم الآثار في العقل الجماعي ثم الانتشار، وهنا يمتلك القدرة على التحكم في ردود الأفعال، ومن ثم السيطرة والهيمنة على الأفراد. وتصبح مهمة النسق أن يجعل من قيمه أفضى لأفكار مثالية توهم الذات بأنها السبيل إلى الحياة، لأنّ الأنساق الثقافية تعمل في إيديولوجيتها على تغييب فردية الإنسان في أعماق ضمير جمعي قابل لأي تأويل هو "نحن" مكان الخصوصية فيه، فتخضع الذات لهذه الأنساق.

ويتخذ النسق من "الأصالة"، "القيم"، "التقاليد" لعبة تشويش على الذات ومرجعيتها، فنجد أنفسنا أمام أذوبة تسعى إلى تكسير الوعي بالذات وزعزعة ثقتها في إمكانياتها وقدراتها، وإلا كيف نتقبل خطاباً يتضمن الهيمنة ويدعو إلى عبودية الفرد، وينطوي على فردية مطلقة وحس متعال ينفي الآخر ويقول بالإطلاق، في زمن نقول فيه بالحرية والتعدد والاختلاف وقبول الآخر؟ ويجري لنا في وقت واحد، حيث نستهلك خطابات الهيمنة ونتمثلها في تناقض تام مع ما نؤمن به صراحة، وهو فعل النسق، حيث ينطوي الخطاب على بعدين ينقض مضميرهما منطوق صريح هما دون وعي من مستهلك الخطاب لا من مبدعه¹، فتبدو الذات في صراع بين الانتماء إلى النسق الجماعي، أو الانتماء إلى الذات، أي بين الانتماء الجماعي بوصفه ملاذاً أو مأوى، أو اعتناق الفكر الخصوصي الفردي الذي يكون فيه الشخص مسؤولاً عن اختياراته، فضلاً عن الطموحات الفردية للذات، وطموحات الجماعة، كل ذلك يؤدي إلى انشطار الذات على نفسها، موزعة في انتماءاتها، لأن النسق يمارس فاعليته كحجاب اجتماعي، يحول دون وعي الذات بهويتها، ومن ثمّ عدم وعيها بالأنساق، أمّا الذات الفاعلة فهي الذات الطموحة، التي تُحاول

¹ - عبد الفتاح أحمد يوسف، قراءة النص وسؤال الثقافة، استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحويلات المعنى، ط1، عالم الكتاب الحديث، عمان، الأردن، 2000، ص79.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

البحث عن التفرد والخصوصية، في مواجهة أنساق اجتماعية مستبدة، تسعى إلى صهر الذات في بوتقتها المستعارة، فتبدأ في البحث عن نفسها وعن خصوصيتها وسط كم متراكم من الأنساق والإيديولوجيات، فتتمرد على الثقافة الجماعية التي تتيح لها آفاق التفرد والخصوصية¹، ومن هنا يبدأ صراع هذه الذات مع هذه الأنساق الثقافية.

أمّا عند عبد الله الغدامي فالنسق لا يتحدد عبر وجوده المجرد، بل من خلال وظيفته التي لا تتحقق إلا في وضع محدد ومقيّد، وذلك حين يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمّر ومناقض للأوّل وناسخ له في نص واحد، أو في ما هو في حكم النص، وقد حدد الغدامي القيم الدلالية والسّمات الاصطلاحية للنسق²، فيما يلي:

1- يتحدد النسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد، والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيّد، وهذا عندما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمّر، ويكون المضمّر ناقضا وناسخا للظاهر، في نص واحد.

كما حدد عبد الله الغدامي مواصفات الوظيفة النسقية:

أ- النسقان يحدثان معا وفي آن واحد، وفي نص واحد.

ب- يكون النسق المضمّر منهما نقيضا ومضادا للنسق الظاهر، فإن لم يكن هناك نسق مضمّر من تحت النسق الظاهر فحينئذ لا يدخل النص في مجال النقد الثقافي.

ج- يشترط في النص أن يكون جميلا، بحكم أن الجمالية هي من أخطر حيل الثقافة لتمير أنساقها.

¹- ينظر: المرجع نفسه، ص81.

²- ينظر: عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت 2000، ص77.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

د- يشترط في النص أن يكون جماهيريا ويحظى بمقروئية عريضة، لكي نرى ما للأنساق من جذور في الذهن الاجتماعي والثقافي.

2- إن قراءة النص من وجهة النقد الثقافي يقتضي التعامل معه ليس كنصٍ أدبيٍّ وجماليٍّ فحسب، ولكنه كحادثة ثقافية.

3- دلالة النسق المضمرة ليست مصنوعة من مؤلف، ولكنها منخرسة في الخطاب، مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة من كتاب وقراء، بمختلف المستويات.

4- إن النسق المضمرة يتحرك في النص في حبكة متقنة، فهو يستخدم أقنعة كثيرة، كقناع الجمالية اللغوية، وقناع البلاغة وجمالياتها، التي تمر عبرها هذه الأنساق في أمان.

5- إن النسق المضمرة هو الذي يشبك الأطراف ويؤسس للحبكة النسقية، فكما رأينا منتوجاً ثقافياً أو نصاً يحظى بقبول جماهيري عريض وسريع فنحن في لحظة من لحظات الفعل النسقي المضمرة الذي لا بد من كشفه والتحرك نحو البحث عنه.

6- هناك نوع من التسلط الرمزي ذي طبيعة مجازية/كلية/جماعية، فهو تورية ثقافية تشكل المضمرة الجمعي، ويقوم الجبروت الرمزي بدور المحرك الفاعل في الذهن الثقافي للأمة، وهو المكون الخفي لذائقتها ولأنماط تفكيرها وصياغة أنساقها المهيمنة.

7- إن شرط وجود نسقين متعارضين يكون في خطاب، سواء كان هذا الخطاب نصاً منفرداً أو نصاً طويلاً مركباً أو ملحمياً أو في مجموع إنتاج مؤلف ما أو في ظاهرة سلوكية أو اعتبارية، المهم هو وجود النسقين معا وفي حالة استصحاب لازمة.

والنقد الثقافي ينظر إلى النص الأدبي على أنه حادثة ثقافية جمالية، فالأديب يستمد مادته الفنية وصوره الشعرية من خلال التفاعل مع مجتمعه، فنصبح في علاقة الأديب-المجتمع والأديب-النص أمام نسقين:

أ- النسق الجمعي، ويشتمل على ثقافة المجتمع، والأعراف والمرجعيات الخاصة لنظام هذا النسق.

ب- النسق الفردي وهو يمثل رؤية الأديب الذاتية للآخر¹

ويمكن القول أن النقد الثقافي، تناول موضوع النسق من حيث علاقته بالأنساق الثقافية، وأن التحليل الثقافي للنصوص ينبنى على صراع هذه الأنساق الثقافية.

5- مفهوم النسق الثقافي:

تعددت مفاهيم النسق الثقافي بتعدد المرجعية المعرفية لصاحب التعريف، وكذلك الحقل المعرفي الذي ينطلق منه، ومن بين هذه التعريفات التعريف الذي وضعه أحمد يوسف عبد الفتاح، والذي ينطلق فيه من الحقل الأنثروبولوجي، ويعتبر فيه الأنساق الثقافية بمثابة: "قوانين/تشريعات أرضية من صنع الإنسان- في مقابل التعاليم السماوية التي أنزلها الله تعالى في الأديان- وضعها الإنسان لضبط نفسه ولتصريف أموره في الحياة، وهي تعبر عن تصور الإنسان القديم لما ينبغي أن تكون عليه الحياة... والأنساق الثقافية قابلة للتطور شأنها شأن كل عناصر الحياة"²، وبذلك يكون أحمد يوسف عبد الفتاح قد تبني هذا المفهوم كما جاء عند العالم الأنثروبولوجي الأمريكي، كليفورد غيرتس، الذي يعتر النسق آلية من آليات الهيمنة والتحكم في السلوكيات العامة والممارسات الاجتماعية والعمليات النفسية³، كما حاول نادر كاظم البحث في مدى تغلغل النسق الثقافي في المتخيل العربي الإسلامي، وقد توصل إلى نتيجة هامة وهي أن الدين الإسلامي ذو طبيعة نسقية بواسطة هيمنته على باقي الأنساق الثقافية، وهو الذي يحدد

¹- يوسف عليمات، جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجاً، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر عمان، 2004. ص41.

²- أحمد يوسف عبد الفتاح، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الجزائر، بيروت، 2010، ص151.

³- نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص102.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

طبيعتها، فمعظم الرحالة المسلمين حكموا على الأمم غير الإسلامية بأنها دونها وأقل منها انطلاقاً من الدين الإسلامي، أمّا في حالة دخول هذا الآخر للإسلام يصبح ضمن النسق الثقافي ذاته وهذا يعود إلى قوة الدين الإسلامي.

أمّا المفهوم الذي يتناسب مع محور الدراسة، باعتبارها دراسة تدور حول حقل معرفي هو البلاغة، فهو الذي يعتبر الأنساق الثقافية "أنظمة معرفية كبرى توجّه التفكير وبالتالي التعبير"¹، فهي "أبنية لا شعورية للثقافة"²، حيث كل نسق هو "رؤية للعالم، أي مجموعة مترابطة من أبنية المقولات، التي تحكم الوعي الجماعي للمجموعات القارئة المُستقبل للنص، والوعي الجماعي للمجموعات المُنتجة له، والتي تتحكم في قدراتهم القرائية أو الإنتاجية وتوجهها"³، وبذلك فإنّ الأنساق الثقافية هي التي توجّه التفكير، كما تتحكم في الوعي الجماعي المتعلق بإنتاج واستقبال النص.

من خلال استقرائنا لمفهوم النسق، في المعاجم العربية والغربية، والبحث عن توظيفه في مجال اللسانيات والسيميائيات والنقد الثقافي، ثم استخلاصنا لمفهوم النسق الثقافي، توصلنا إلى بعض الملاحظات التي نوجزها فيما يلي:

1- ترتبط كلمة نسق في المعاجم العربية بالنظام.

2- لفظة Système هي اللفظة الموافقة لكلمة نسق في المعاجم الغربية.

3- لم تدفع المعاجم العربية بتعريف النسق إلى حدّ الاصطلاح، في حين حاولت المعاجم الغربية الخروج من المعنى اللغوي للنسق، والاهتمام به باعتباره مصطلحاً وقدمت له تعريفات عديدة .

¹ - محمد العرافي، البلاغة والإيديولوجيا، دراسة في أنواع الخطاب النثري عند ابن قتيبة، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015، ص55.

² - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991، ص73.

³ - جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ط1، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، مصر، 1994 ص66.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

- 4- يختلف توظيف عنصر النسق من اللسانيات إلى السيميائيات إلى النقد الثقافي.
- 5- يتداخل عنصر النسق في مجال اللسانيات مع البنية والوظيفة والنظام، وتساعد هذه العناصر على فهمنا أكثر للنسق.
- 6- إن موضوع السيميائيات هو دراسة الأنساق اللفظية، وغير اللفظية، وبالتالي يرتبط عنصر النسق مع السيميائيات في دراسة هذه الأنساق.
- 7- يرتبط عنصر النسق في النقد الثقافي بالأنساق الثقافية، التي هي عنصر أساسي في التحليل الثقافي، وهدف النقد الثقافي هو كشف الأنساق المضمرّة في النص.
- 8- تعددت مفاهيم النسق الثقافي بتعدد الحقول المعرفية، والمفهوم الذي يتناسب مع الحقل المعرفي البلاغي هو الذي يرى أنّ الأنساق الثقافية هي التي توجّه التفكير، وهي التي تتحكم في الوعي الجماعي المتعلق بإنتاج واستقبال النص.

المبحث الثاني: الفكر البلاغي العربي، النشأة والخصوصية.

تنشأ كل بلاغة مختلفة عن أخرى من حيث الخصائص والمميزات، فالبلاغة العربية تختلف عن البلاغة اليونانية والبلاغة الفارسية، والبلاغة الهندية ... وغيرها، ويعود سبب الاختلاف، لاختلاف ظروف النشأة والعوامل المساهمة في تكوينها، كما أنّ خصوصية الفكر العربي في حد ذاته ساهم في تميّز الفكر البلاغي العربي عن غيره.

1 - الفكر العربي، المفهوم والخصوصية:

1-1 مفهوم الفكر:

لغة: جاء في لسان العرب ، الفكر هو " إعمال الخاطر في الشيء...¹، كما جاء في القاموس المحيط: " الفكر، بالكسر ويُفتح: إعمال النَّظَر في الشيء، كالفكرة والفكرى، بكسرها، ج: أفكار، فَكَّرَ فيه وأفكر وفكّر وتفكّر، وهو فَكَّيرٌ، كسكّيت، وفكَّيرٌ، كصيّقَل: كثير الفكر، ومالي فيه فكَّرٌ، وقد يُكسرُ، أي حاجة"² كما جاء في معجم تاج العروس من جواهر القاموس، الفكر هو " إعمال النَّظَر في هكذا في النسخ، وفي المُحكّم: إعمال الخاطر في الشيء...وفي استعمال العامّة: افتكَّرَ، والمعنى: تأمّل"³، كما وَرَدَ تعريفًا للفكر في معجم الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، يقول فيه: " التَّفَكُّرُ: التَّأْمَلُ، والاسم الفكر والفكرة، والمصدر الفَكر بالفتح... يقال ليس لي في هذا الأمر فكَّرٌ، أي ليس لي فيه حاجة... والفتح فيه أفصح من الكسر، وأفكر في الشيء وفكّر فيه وتفكّر، بمعنى. ورجل فَكَّير، مثال فسّيق: كثير التَّفَكُّر"⁴، والفكر في معجم مقاييس اللغة هو

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ص 65.

² - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 458.

³ - الزبيدي، أبو الفيض مرتضى محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين دار الهداية، د. ت، ص 345.

⁴ - الجوهري الفارابي، الصحاح في تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط 4، دار الملايين بيروت، لبنان، 1987، ص 783.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

تردّد القلب في الشيء، يُقال تفكّر إذا ردّد قلبه مُعتبراً¹، وهو في المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: " تردّد القلب بالنظر والتدبّر لطلب المعاني، ولي في الأمر فكرٌ أي نظر وروية، والفكر بالفتح مصدر فكرت في الأمر من باب ضرب، وتفكرت فيه وأفكرت بالألف، والفكرة اسم من الافتكار مثل العبرة والرّحلة من الاعتبار والارتحال، وجمعها فكرٌ مثل سرده وسدر، ويقال الفكر ترتيب أمور في الذهن يُتوصّل بها إلى مطلوب يكون علماً أو ظناً² وبالتالي يكون الفكر هو مجموعة من العمليات العقلية المنتظمة للخلوص عبرها إلى الحقائق.

اصطلاحاً: تختلف تعريفات الفكر باختلاف مُنطلقات أصحابها، إلا أن هذه التعريفات تكاد تنتهي عند مضامين متقاربة وقريبة من الأصل اللغوي للكلمة، لكن يُمكن الإشارة إلى بعض التعريفات التي تخدم هدف البحث، وهو الوقوف عند خصوصية الفكر البلاغي العربي.

ومن بين هذه التعريفات التعريف الذي يرى أن الفكر هو " إعمال للعقل في الشيء وترتيب ما يعلم ليصل به إلى مجهول"³، ويرى الشريف الجرجاني أن الفكر هو " إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول"⁴، وهو أيضاً " ترتيب أمور معلومة لتؤدّي إلى مجهول"⁵ وعرف أبو حامد الغزالي الفكر بأنه " اسم لعملية تردّد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلباً أو روحاً أو ذهناً، بالنظر والتدبّر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة أو

¹ - القزويني، الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1979، ص446.

² - الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت لبنان، د.ت، ص479.

³ - مجموعة من المؤلفين (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د.ت، ص689.

⁴ - المصدر نفسه، ص689.

⁵ - الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، ضبط وتصحيح مجموعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1983، ص168.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

الوصول إلى الأحكام، أو النسب بين الأشياء"¹، ويعتبر عبد المجيد النّجار الفكر " المنهج الذي يسلكه العقل للوصول إلى المعرفة"²، فهذه التعريفات تجمع على ارتباط الفكر بالعقل.

من جهة أخرى، فإنّ الفكر ما هو إلا نتاج المجتمع الذي يقوم على مجموع العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات، هذه العلاقات هي العوامل المحرّكة للواقع الاجتماعي، وقوته الدافعة إلى التغيير، لأنها علاقات عمل وإنتاج، ويُمكن أن نربط بسهولة بين هذه العلاقات وبين الفكر بمعناه العملي، وأن نطلق عليها تسمية أخرى هي البنية التحتية للمجتمع، ويُقابل هذه البنية بنية أخرى فوقيّة تنشأ في المجتمع للحفاظ على الصيغ التي تنظم القواعد الاجتماعية والمبادئ والعادات والتقاليد التي تُشكل الفكر بمفهومه النظري.

وفي علاقة الفكر بالتفكير يرى الجابري أنّ الفكر هو أداة للتفكير، فيقول: " الفكر بوصفه أداة للتفكير أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته، هو دونما نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه، المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة، سهّل علينا أن ننتيّن مدى أهميّة هذا المحيط في عملية تشكيل الفكر كأداة ومحتوى معا، وبالتالي أهميّة خصوصية المحيط الاجتماعي في تكوين خصوصية الفكر"³، فالمحيط الاجتماعي له تأثير جليّ في عملية التفكير وفي الإنتاج الفكري.

وتنقسم مصادر التفكير إلى مصدرين: مصدر غيبي أو سماوي يفيض عن الله، ومصدر بشري يصدر عن العقل البشري، ويُمثل الفكر الغيبي كل الأديان السماوية التي تقوم بربط الإنسان بعالم ما وراء الواقع، وتسعى إلى تنظيم العلاقات بين الإنسان والإنسان من جهة، وبينه وبين الله من جهة أخرى، على ضوء ذلك الفكر، ومصدر هذا الفكر هو السماء، ويصل إلى الإنسان عن طريق الوحي النازل على الرسل والأنبياء، ووظيفة الفكر الغيبي وظيفة مزدوجة فهو

¹ - الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، ص 425.

² - النّجار، عبد المجيد، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1992، ص 92.

³ - الجابري، تكوين العقل العربي، ص 12.

يهتم بتنظيم علاقات الإنسان بالإنسان، والإنسان بالله في وقت واحد¹، أما الفكر الواقعي فتجسده الفلسفات والمذاهب المعتقدات الفكرية التي تسعى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية والطبيعة تفسيراً عقلانياً، كما تهدف إلى تنظيم العلاقات بين الأفراد في المجتمع، ومصدر هذا الفكر هو العقل البشري الذي يعتمد في صياغة ذلك الفكر على الممارسة العملية ومن خلال التعامل مع مظاهر الواقع، وفي الوقت نفسه يستفيد من التجارب البشرية المتراكمة التي عاشها المجتمع، ووظيفة الفكر الواقعي فتتخصص في اهتمامه بالعلاقات البشرية.

1-2 خصوصية الفكر العربي في منظور الجابري:

يمتاز كل مجتمع بفكر يُميّزه عن المجتمعات الأخرى، والفكر العربي بدوره يمتاز ببعض الخصوصيات تميّزه عن باقي المجتمعات، ولمعرفة ذلك يمكن الاستعانة بدراسة محمد عابد الجابري التي جمعها في كتابين هما تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي، ويرى الجابري أنّ الفكر العربي ليس عربياً فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل لكونه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية²، فالفكر العربي يمتاز بطريقة خاصة في التفكير جعلته يختلف عن غيره.

وفي علاقة الإنسان العربي بلغته ودينه الإسلامي، يرى الجابري أنّ الإنسان العربي مرتبط بهما ارتباطاً وثيقاً، لهذا يجب إعطاء أهمية كبرى لهذين العنصرين في دراسة الفكر العربي " فالعربي يُحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوّتها، بل عن قوّته أيضاً، ذلك لأنّ العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به، أما الباقي فهم "أعاجم". و"الأعجم: الذي لا يفصح ولا يُبين كلامه" ومنه: الحيوان العجمي. ومن هنا يمكن القول أنه كلما كان

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص 15.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 12.

العربي أقدر على التعامل مع اللغة العربية، تعبيراً واستجابة، كان أكثر امتلاكاً لما به الإنسان هو إنسان" فالعربي حيوان فصيح"¹. بالفصاحة وليس بمجرد العقل تتحدّد ماهيته، كما برر الجابري إعطاء أولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي من زاوية علاقتها بالدين الإسلامي" ذلك لأنه إذا كان أهم ما ساهم به العرب في الحضارة الإسلامية التي ورثت الحضارات السابقة هو اللغة والدين، فإنّ الدين الإسلامي بقي عربياً، ولا يمكن أن يستغني عن لغة العرب، لأن القرآن وهو (كتاب عربيّ مبين) لا يمكن نقله إلى لغة أخرى دون المساس به،" فالعربية جزء من ماهيته"، كما يقول علماء أصول الفقه"². فاللغة والدين الإسلامي يدخلان في مكونات العقل العربي.

ولا يتوقف دور اللغة في تكوين العقل العربي عند هذا الحد، فهي مصدر كثير من الخلافات المذهبية بفضل انفتاح النص القرآني على العديد من القراءات " إن كثير من الخلافات المذهبية، الكلامية والفقهية، مردها إلى اللغة، أي ما تتوفر عليه اللغة العربية من فائض في الألفاظ، وما يتوفر عليه اللفظ العربي من فائض في المعنى، وما تتميز به التراكيب العربية من تنوع، أما الخلافات السياسية التي كانت تحركها أصلاً دوافع اجتماعية، اقتصادية أو طائفية، فقد وجدت هي الأخرى في النص الديني العربي، بفضل مطاوعة اللغة العربية وانفتاحها، ما تتخذ منه سنداً أو غطاء"³، فاللغة حسب الجابري كانت مصدر الكثير من الخلافات سواء المذهبية أم السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

كما يرى الجابري أنّ أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي وهو جمع اللغة العربية ووضع قواعد لها. وهذا العمل هو الذي أنتج علم اللغة وعلم النحو، فمن الطبيعي، أن تكون المنهجية التي اتبعتها اللغويون والنحاة الأوائل، وكذلك المفاهيم التي استعملوها، والآليات الذهنية

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص75..

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

التي اعتمدها، نموذجاً يشق على منواله مؤسسو العلوم التي جاءت بعد علم اللغة وعلم النحو كعلوم الدين، ولكن في مرحلة لاحقة ستصبح هذه علوم الدين هي النموذج لعلوم اللغة¹، لأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة.

وفي علاقة الثقافة بالفكر يرى الجابري أن الإنسان يفكر بواسطة الثقافة التي ينتمي إليها، لهذا يختلف تفكير الإنسان باختلاف خصوصية كل ثقافة، وهذه الخصوصية تتشكل انطلاقاً من معطيات ترجع إلى " المحيط الجغرافي والاجتماعي والثقافي الذي يتحدد به شعب ما أو جماعة أو مجموعة من الشعوب"²، كما أن التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال محددات هذه الثقافة ومكوناتها، والتي هي الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان³، وبُنية العقل الذي ينتمي إلى ثقافة ما تتشكل لا شعورياً داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها، وبكيفية لا شعورية كذلك، على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها، فالعقل كجهاز معرفي (فاعل وسائد) يتشكل وينتج في آن واحد، وبكيفية لا شعورية⁴، وبذلك تتحكم الثقافة في تفكير الإنسان.

أما بالنسبة للثقافة العربية فيرى الجابري أن هذه الثقافة هي التي أنتجت العقل العربي، وأنها لا يمكن فصلها عن الصراع السياسي الاجتماعي " إن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية الاجتماعية، بل كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجرى فيها هذه الصراعات"⁵، وأن ما يميز "العقل العربي بوصفه عقل الثقافة

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص76.

² - المرجع نفسه، ص13

³ - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص40

⁵ - المرجع نفسه، ص7.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

العربية الإسلامية، هو أن العلاقات حوله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، الإنسان، الطبيعة¹، فهذه العناصر هي التي يدور حولها تفكير الإنسان العربي.

ويرى الجابري أن العقل العربي يُمكن النظر إليه بأنه عقل مكوّن أو سائد (La raison Constituée)، بوصفه جملة المبادئ، والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أي تفرضها عليهم كنظام معرفي، وفي هذه الحالة يمكن القيام بتحليل موضوعي علمي لهذه المبادئ والقواعد التي تُشكّل أساسيات المعرفة، كما يُمكن من جهة أخرى النظر إليه بأنه عقل مكوّن أو فاعل (La raison Constituante) يعني إنشاء وصياغة مبادئ جديدة تُحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل وتطوير، أو تحديث أو تجديد، العقل السائد القديم، وهذا لن يتمّ إلا من خلال نقد العقل السائد ومن داخله²، فالعقل الجديد يقوم انطلاقاً من العقل القديم.

ويُصدر الجابري حكماً على العقل العربي بأنه عقل تَحكّمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، ويُقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتّخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً، وهي نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يُضيفه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة، وهذا في مقابل العقل الأعجمي الذي تحكمه النظرة الموضوعية وهي نظرة تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عمّا هو جوهرية فيها، وهي نظرة تحليلية تركيبية تُحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرّز ما هو جوهرية فيه³، فالعقل الأعجمي أسمى من العقل العربي.

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص 29.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 17.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 32.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

ولتقريب الفهم، يُقدم الجابري مثالين لناقدين عربيين قاما بإجراء مقارنة بين العرب والعجم في مجال الفكر والثقافة، المثال الأوّل هو للجاحظ، عندما يقول: "...إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة ومشاورة ومعاونة وعن طول تفكّر ودراسة الكُتب وحكاية الثاني علم الأوّل وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم (لنلاحظ أن هذا غير ممكن إلا إذا اتجه التفكير اتجاهًا موضوعيًا). وكل شيء عند العرب فإنما هو بديهية وارتجال وكأنه إلهام، وليس هذا معاناة ولا مكابدة، ولا إجابة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتحّ على رأس بئر، أو يحدوا ببعير أو عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع أو في حرب، فإنما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني إرسالاً وتتثال الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيد على نفسه ولا يدسه أحد من ولده (...) وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب"¹، فالجاحظ قلل دون أن يدري من قيمة العرب، وهذا في سياق الإشادة بهم ورد هجمات الشعوبية، فهو يرى أن العقل العربي قوامه البداهة والارتجال، وهو يقصد سرعة الفهم، وعدم التردد في إصدار الأحكام، فهذا العقل تسيطر عليه النظرة المعيارية التي تُؤسّسها ردود أفعال آنية، في مقابل جعل الجاحظ الموضوعية التي قوامها المعاناة والمكابدة وأجالة النظر من خواص العقل عند العجم والفرس واليونان.

أمّا المثال الثاني، فهو للشهرستاني الذي ينظر إلى هذا الصراع نظرةً فلسفية تحليلية تعتمد على المقارنة، حيث يرى أن العرب والهنود أكثر ميلهم إلى "تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية"²، أمّا العجم (الروم والفرس) فأكثر ميلهم إلى "تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية"³، ويؤكد

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح : عبد السلام هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت، ص49-50.

² - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1976، ص10.

³ - المرجع السابق، ، ص10

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

الشهرستاني نفس الحكم حين يضع "الفطرة" و"الطبع" موضع الأمور الروحانية، و"الاكتساب" والجهد " مكان "الأمر الجسمانية"¹، ويقوم الشهرستاني بإجراء مقارنة تقوم على التعارض، وهذا من منطلق أن تقرير خواص الأشياء، يعني التعامل مع الشيء من خلال طبيعته أي ما يُشكّل قوامه الداخلي (بنيته ونظام العلاقات فيه)، وهذا يتوافق مع "الحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية" (أي الحواس والتجربة) التي يربطها الشهرستاني ب" الاكتساب والجهد"، ويعني بيان ما منه يتركب الشيء، أي النظر إليه نظرة موضوعية. لأنها تستعمل الاستدلال والبرهان.

في مقابل فإنّ تقرير طبائع الأشياء، معناه التعامل مع الشيء من خلال صفاته وخصائصه المميزة له عن غيره وهذا يتوافق مع " الحكم بأحكام الماهيات والحقائق" يعني الحكم على الشيء من خلال أهم صفاته بالنسبة لمن يقوم بالحكم، الشيء الذي تكفي فيه النظرة الإجمالية التي تقوم على "البديهية والارتجال..."، والحكم الذي من هذا النوع حكم قيمي، وتكون النظرة ذاتية لأنها تستعمل الحدس والوجدان.

ويمكن القول أن الجابري انطلق من عدة معطيات ليبرز خصوصية الفكر العربي، والتي تكمن في كونه فكر مرتبطاً باللغة العربية والدين الإسلامي، كما أنه فكر من إنتاج الثقافة العربية فهي التي أنتجته وليس العكس، بالإضافة إلى ذلك فهو فكر معياري.

2- في الفكر البلاغي العربي:

2-1 البلاغة وثنائية الدلالة:

نشأت البلاغة من التقاء روافد فكرية متعددة ومختلفة، لهذا يختلف مفهومها بين اللغويين والمتكلمين والأدباء، فهي عند اللغويين تعني الإفصاح والبيان وعند المتكلمين تعني الإقناع وهي عند الأدباء بحث في مقاييس الأسلوبية للنص الأدبي التي تبرز جماله من خلال النظر في

¹ - المرجع نفسه، ص76.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

الألفاظ والمعاني، فمن اللغويين نذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ) الذي يعرف البلاغة "بأنها ما قرب طرفاه وبعد منتهاه"¹، وهي عند ابن الأعرابي (ت231هـ) "التقريب من البغية ودلالة قليل على كثير"²، ومن المتكلمين اشتهر خالد بن صفوان (ت 115هـ) فقد عرف البلاغة بأنها "إصابة المعنى والقصد إلى الحجة"³، ويختلف الأدباء عن المتكلمين بالابتعاد عن التعريفات العقدية والالتزام بالظواهر الأدبية فجعفر بن يحيى (ت187هـ) عرف البلاغة بأن يكون "الاسم يحيط بمعناك ويجلي عن مغزاك وتخرجه من الشركة ولا تستعين عليه بطول الفكرة ويكون سليما من التكلف بعيدا من سوء الصنعة برياً من التعقيد، غنيا عن التأمل"⁴، والبلاغة عند ابن المقفع "اسم لمعان تجري في وجوه كثيرة منها ما يكون شعرا ومنها ما يكون سجعا ومنها ما يكون خطبا وربما رسائل، فعامية ما يكون من هذه الأبواب فالوحي فيها والإشارة إلى المعنى أبلغ والإيجاز هو البلاغة"⁵ فالبلاغة ليس لها مفهوم واحد، وهي تتنوع حسب دوائر المشتغلين عليها وتنوع اهتماماتهم واختلاف توجهاتهم العقدية، ولكنها لا تخرج عن مفهومين أساسيين: أولهما البلاغة باعتبارها صفة للكلام الذي يصيب المعنى، لذا يمكن أن نقول هذا كلام بليغ أو هذا شاعر بليغ أو هذا أبلغ بيت قيل في وصف شيء ما.

أما المفهوم الثاني للبلاغة فهو العلم الذي يدرس خصائص هذه الصفة المتمثلة في الكلام البليغ. والبلاغة بهذا المفهوم هي التي تعيننا بحكم طبيعة بحثنا.

¹ - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ط5، دار الجيل بيروت، 1401هـ-1981م ، ص245.

² - المصدر نفسه، ص246.

³ - ابن رشيق، العمدة، ص245.

⁴ - أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص48.

⁵ - المصدر نفسه، ص20.

2-2 مفهوم الفكر البلاغي:

الفكر البلاغي مصطلح هام في هذا البحث، وقد ورد في عنوان البحث، وتحديدده يقتضي أن نميّزه من مصطلحين آخرين وهما "البلاغة" و"علم البلاغة". فالفكر البلاغي متعلق ب"علم الأدب"، ويُعنى بالنظر في الظواهر البلاغية التي تُجمل الكلام من حيث صدوره عن مبدع يمارس تلك الظواهر ويُلونها ويُطوّعها لإرادته بما يضمن له إحداث تأثير جمالي في المتقبل¹. والفكر البلاغي من هذه الناحية يُعنى بالنظر في ما يمكن اعتباره "آليات الإنتاج" أي ما يُمكن أن نعبر عنه بالمصطلح الأجنبي الحديث "ميكانيزمات الإبداع" (Les mécanismes de la création). وبما أنّ الغاية من الإبداع إحداث تأثير جمالي في المتقبل فإن المتقبل يصبح عنصراً أساسياً في "الفكر البلاغي" بمعنى أن "المفكر البلاغي" في مرحلة أولى يتقبل النص الأدبيّ أي الخطاب الإبداعيّ بما يميزه من الكلام العادي أي ما يمكن اعتباره بشيء من التجاوز "الشحنة البلاغية" التي ترتفع بالكلام حتى يصير خطاباً جمالياً أو إبداعاً أدبياً، ثم يأخذ في مرحلة ثانية تلك المميزات بالنظر والتحليل فيقوم بعملية تفكيك للخطاب أو تشريحه ليستجلي مختلف تلك الظواهر اللسانية التي من تفاعلها مع كلّ عناصر الكلام، سياقاً ومعجماً وتركيباً ودلالة وغيرها يصير الكلام خطاباً أدبياً². فالمفكر البلاغي عنصر أساسي في الدائرة الأدبية فهو قبل كلّ شيء متقبل واع وقارئ حصيف ثمّ هو ناقد محلّل عليم بالظواهر اللسانية الجمالية التي تُهيئ بلاغة الخطاب، فالتفكير البلاغي ينشأ "قراءة في النص" ليصير "علماً في بلاغة"³، فهو يبحث عن العناصر الجمالية في النص.

علم البلاغة إذن جماع ما يترصد لدى الباحثين في تلك النصوص المتميّزة من استنتاجات وقواعد عقب تتبعهم للظواهر اللسانية المختلفة وغيرها من العناصر التي بتوفرها

¹ - ينظر: جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو: من الجاحظ إلى الجرجاني، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 2013، ص44.

² - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة 45.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

وتفاعلها داخل الكلام، تجعل منه خطابا أدبيا جماليا، يختلف عن الكلام العادي الذي قد يفيد ولكن بغير إمتاع أو إطراب، فعلم البلاغة يحدد الظواهر التي بها مارس الأدباء فنهم شعرا كان أو نثرا، ويسعى إلى تحديد قواعد تتصل بإنتاج الأدب حسب ما اختاره المبدعون ومارسوه، فعلم البلاغة لا يتدخل في إنتاج النص الأدبي وإنما يجمع ويرتب ويقنن الظواهر التي تُرصد من خلال النظر في النص، وهو لا يتخذ موقفا من الإنتاج وإنما يحدد الظواهر التي ارتفعت بالكلام حتى يكون جميلا، وما يستنتج خلال تلك العملية يقدم حسب المنطق الذي يرسمه عالم البلاغة لتنظيم المادة المستخلصة والقواعد التي يتوصل إليها من ذلك¹.

وفي علاقة الفكر البلاغي بالأنساق الثقافية، يمكن القول إن هذه الأخيرة هي التي توجه التفكير البلاغي، فبما أن الأنساق الثقافية هي التي تتحكم في الوعي الجماعي المتعلق بإنتاج واستقبال النص، فهي كذلك تتحكم في الفكر البلاغي الذي يعنى بآليات الإنتاج وميكانيزمات الإبداع في النص، فتجعل المفكر البلاغي الذي هو عنصر أساسي في التفكير البلاغي خاضعا لسيطرتها، وتكون الوظيفتان الأساسيتان للمفكر البلاغي وهما تمييز الخطاب الإبداعي عن الكلام العادي، ثم تحليل تلك المميزات، خاضعتين للوعي الجماعي لا الفردي، وهو ما يمثل الأنساق الثقافية. فالنسق الثقافي هو الذي يجعل كل فكر بلاغي يتميز عن غيره من البلاغات الأخرى، لأن لكل بلاغة خصوصية تميزها عن غيرها، وهذا ينطبق على الفكر البلاغي العربي الذي ليس هو عربي فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تُعبّر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضا لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية²، وهذا ما جعل الفكر البلاغي العربي يتميز عن غيره. كما أن النسق الثقافي هو الذي يوجه التفكير البلاغي داخل البلاغة الواحدة. فتعدد الآراء والنظريات البلاغية داخل البلاغة الواحدة سببه تعدد الأنساق الثقافية.

¹ - ينظر على سبيل المثال كتاب "مفتاح العلوم". إذ يعتبر كتابا في علم البلاغة، ومن التأليف الحديثة في نفس

الغرض نذكر كتاب أحمد مطلوب "معجم المصطلحات البلاغية وتطورها"

² - الجابري، تكوين العقل العربي، ص12.

2-3 منطلقات الفكر البلاغي العربي: الشعر الجاهلي منطلق البلاغة.

تُعتبر مرحلة ما قبل نزول القرآن الكريم مرحلة هامة في تاريخ البلاغة العربية، لأنها تمثل بداية نشأة وتكوّن البلاغة العربية كالجنين في رحم أمه، وقد ارتبطت هذه المرحلة بالعصر الجاهلي الذي تميّز بتعلّق الإنسان الجاهلي بالشعر.

أ - الذوق الأدبي والشعر:

تتميّز هذه المرحلة بالاعتماد الكلي على المشافهة، وهذا لانعدام الكتابة والتدوين، هذا ما حال دون ظهور العلوم اللغوية والبلاغية، كما حال دون تطور المعارف إلى علوم، ورغم ما بقي من الشعر ما بلغ عبر المشافهة عصر التدوين، فأثبت في الدواوين وكتب الأدب، فإننا لا نعلم شيئاً عن بدايات التكثير اللغوي والبلاغي سوى ما أشارت إليه كتب الأخبار من متعلقات حياة الجاهليين، والتي منها الإشارة إلى المناظرات الشعرية التي كانوا يجرونها في مواسم معلومة وأماكن صارت لديهم مشهورة أشهرها سوق عكاظ، من ذلك مثلاً ما روي أن النابغة الذبياني كان يتصدر للحكم بين الشعراء في قبة من أدم تضرب له في سوق عكاظ¹، وشعراء القبائل كانوا في هذه الأسواق يتنافسون حول أبيّن شعر وأبلغه، فالبلاغة كانت تمارس مباشرة على النص الأدبي بالتأمل فيه ونقده واختياره، ومن هذا المنطلق بدأت تظهر بعض الملاحظات والتعليقات على القول الشعري، ولكنها تعليقات ارتجالية قائمة على الانفعال والتذوق لا على البحث والتدقيق ولكن ذلك الانفعال أو ذلك التذوق أمر متأكد لفتح باب التعامل بين الشاعر الباحث والمتقبل الناقد، معنى ذلك أن الحس البلاغي قبل أن يتطور إلى موقف علمي من الظواهر اللسانية في الخطاب، كان حاضراً لدى الشاعر نفسه قبل أن يصدر قصيدته، إذ لا شك أنه يأخذها بالتهذيب والتفتيح حتى يبلغ الدرجة التي ترضيه²، فالشاعر يجب أن يكون بليغاً والمتقبل أيضاً يجب أن

¹ - المرزباني أبو عبد الله محمد، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص77-78.

² - ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ص113.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

يكون بليغا، لأنّ المتقبل يحتاج إلى إعمال النظر فيما يسمعه من شعر حتى يصدر الحكم فيه لاسيما إذا ما تعلق الأمر بموازنة بين شاعرين أو أكثر.

لذا يمكن اعتبار نواة التفكير البلاغي والنقدي بوجه عام الأحكام التي يصدرها متقبلو الشعر وكذلك الأفكار التي تحمل المبدعين على مراجعة شعرهم، وتغيير ما يرتؤون تغييره، وموقف الباث المبدع خلفيات وأسبابا هيئت الموقف النقدي، وحققت نواة تفكير بلاغي يمكن اعتباره إشارات البداية لمراحل فكرية ستنمو وتتطور إلى أفكار تأسيسية، ثم معارف نظرية لتنتهي إلى علوم نامية تنمو إلى مزيد من النضج والاكتمال خصوصا إذا ما حدثت أحداث خطيرة في حضارة الناس وأهمها في تقديرنا نزول القرآن وشيوع الكتابة التي مكنت الأفكار من أن تدوّن وتجمع حتى تفرز ترسبات تنقلب بفضلها المعارف إلى علوم.

وبالتالي يمكن الرجوع ببدايات التفكير البلاغي إلى العكاظيات لكنه تفكير يعوزه التعمق وتحليل الظواهر الجمالية في الخطاب، لذا فإن الذائقة الأدبية تبقى محكّمة بين مختلف الأقوال الشعرية فبها يتخيرون ما يرونه حسنا وبها يستهجنون ما يرونه هجينا، ولهذا اتفق المؤرخون على أن العرب لهم مآثر في البيان وذوق في الكلام وقدرة على التفريق في جميله وهجينه¹ فكانت هذه المآثر منطلق البلاغة العربية.

ب - بدايات تمثل الصياغة (بلاغة السمات):

تُنسب كتابات البدايات إلى جيل الرواد من أبناء القرنين الأول والثاني ممن كتبوا في متعلقات الشعر ونقده، على أن هؤلاء تجاوزوا الأحكام الارتجالية إلى النظر في بنية النص الشعري ذاته، وذلك بتأمل عباراته وصياغته. وإذا كانت أوليات التفكير البلاغي موجودة في الشاعر نفسه، فمن المفيد أن نبحث عن العناصر الأساسية التي كان الشعراء يحرصون على

¹ - العمري أحمد جمال، المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني، نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1990، ص17.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

إتيانها في أشعارهم، اعتبارا أنها تضمن لهم الجودة، ولا يعني هذا أن بحثنا سيكون في الشعر الجاهلي، وإنما باعتبار أن الشعر الجاهلي بعد النص القرآني، سيصبح النموذج الذي سيستخلص منه النقاد والبلاغيون العرب القدامى جلّ مقاييسهم، كما استنتج منه النحاة وعلماء اللغة جلّ قواعدهم.

يمكن أن نعتبر الشعراء الجاهليين شعراء ونقادًا في الآن نفسه، لأنهم وضعوا بأنفسهم المقاييس الضمنية التي أرادوها، لذا فهم قد وضعوا مواقع في الشعر تثير اهتمامات بلاغية، أي تُحدث في القارئ الحصيف ردود فعل فكرية حول الظواهر الجمالية التي هيأها شعر اجتمع فيه الشاعر والناقد الشاعر، فكأن الشعراء الجاهليين رسموا بعض الخطوط الكبرى المتصلة بجماليات الشعراء، وجعلوا اهتماماتهم تتجه إلى نواح محددة صارت فيما بعد من المسائل البلاغية والنقدية الأساسية في التفكيرين البلاغي والنقدي بوجه عام، بل وصل هذا التوجه إلى المحدثين، وتدل على ذلك الأحكام التي يصدرونها، وهي أحكام واستنتاجات ترتبط بتلك المواقع التي ذكرنا، فإذا ما وسم أحد الباحثين مثلاً شعر زهير ابن أبي سلمى بحكمة البيان الشعري أو شعر امرئ القيس بوفرة الوصف وقوة الشباب، أو شعر عنتره بقوة البأس ولطف التشبيب والغزل، أو شعر طرفة بن العبد بقوة النفس الثائرة، وتحديد هذه السمات يكون انطلاقاً من الكلمات والعبارات التي تعكس العناصر الشعرية التي شددت إليها تفكير الناقد ونعني لفظة " بيان " المتصلة بشعر زهير ولفظة "الوصف" فيما يتعلق بشعر امرئ القيس ومعاني قوة " البأس " المتعلقة بشعر عنتره والمعاني اللطيفة في تشبيهه ومعاني "الثورة" في شعر طرفة.

فالناقد تحسس بعض الخصائص الفنية التي تعكس ما يمكن اعتباره ملامح الشخصية الأدبية لكل شاعر من الشعراء الذين نذكرهم، وهذه الخصائص تمثلت في المعاني التي عبرها حدّد الناقد السمات المميزة لكل واحد من أولئك الشعراء وهي تعكس اهتماماتهم ذاك ما يجعلنا نقول إن الشاعر هو الذي وجّه الناقد ليهتم بالسمات أو البؤر في الشعر والسمات في المثال

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

الذي اعتمدها تتعلق بالمعاني ومقاييس الجودة ووضوحها¹، لذا فإن الشعراء فرضوا على الناقد مقياس البيان باعتباره يساهم في وضوح المعنى وتجلي الدلالة كما تتعدد أشكال هذه السمات التي تقوم على المبالغة والتشبيهات والاستعارات، وعلى فصاحة الكلمات وصنوف المجاز والبنى النحوية وغير ذلك من المسائل التي تثار في التعامل مع الشعر القديم، لذا كان التركيز على النصوص البلاغية القديمة لأنها أقرب عهداً من الشعر القديم، لذا فالمسائل البلاغية التي مثلت مواضيع المباحث اللغوية والبلاغية القديمة يعني حضورها في التأليف البلاغي انعكاساً للنشاط النقدي والبلاغي المسلط على الشعر ساعة ظهوره أي ساعة ممارسة العملية الشعرية من لدن الشعراء أنفسهم.

وقد حملت كتب الأدب التي تعتمد فيها أخبار شهادات صحيحة على بدايات ظهور الوعي البلاغي في صيغة خارجة عن النص الشعري، فهي أخبار ترمز إلى بدايات التحول وخروج الوعي البلاغي من دائرة الشعر إلى دائرة التفكير البلاغي والنقدي في تجلياته المبكرة، ونذكر من تلك الكتب على سبيل المثال " الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء " للمرزياني، وكذلك كتاب "الكامل" للمبرد، ففي الموشح يورد المرزياني خبراً يتعلق بمقياس " إصابة المعنى" الذي صار أحد البنود الأساسية في عمود الشعر²، ويصور الخبر منافسة بين امرئ القيس وعلقمة الفحل إذ حكمت زوجة امرئ القيس لعلقمة وقالت لزوجها: " علقمة أشعر منك، فقال كيف؟ قالت: "لأنك قلت (الطويل):

فلسّوط ألّهوبّ وللسّاق درّة وللزّجر منه وقعٌ أخرج مُهذب

فجهدت فرسك بسوطك في زجرك وأتعبته بساقك، وقال علقمة (الطويل):

فأدركهنّ ثانيًا من عنانه يَمُرُّ كمرِّ الرّائح المُتَحَلِّب

¹ - ينظر: جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو: من الجاحظ إلى الجرجاني، ص 59.

² - ينظر: المرزوقي، مقدمة شرح ديوان الحماسة لأبي تمام. ص 69.

فأدرك فرسه ثانيا من عنانه ولم يضرب به ولم يتعبه¹

صدر الحكم حسب هذا الخبر عن وعي بأهمية المعنى وتحقيق الإصابة فيه اعتبارا لما يسمى بطبيعة الأشياء، فمن الطبيعي والمعروف أنّ الحصان الذي يركض بمفعول آلام السياط أقل جودة من الحصان الذي يجعله صاحبه يركض دونما حاجة إلى السوط.

كما نجد الأخبار تتعلق بمقاييس بلاغية تتصل بالألفاظ والتشبيهات وبالاستعارات، وبغير ذلك من المسائل التي ستصبح بعد الجاهلية قضايا بلاغية ومسائل نقدية قيمة²، وهذا ما يثبت أن الوعي البلاغي عند الإنسان الجاهلي كان حاضرا.

من خلال هذه الأخبار نتبين أنّ الوعي البلاغي الذي كان في الجاهلية مندرجا في العملية الإبداعية، إذ كان الشاعر هو الناقد نفسه قبل إصدار قصيدته، ثم أخذ يخرج شيئا فشيئا من الدائرة الإبداعية الصرف إلى الدائرة النقدية التي أخذت تتجلى غير متداخلة مع الدائرة السابقة، فهي دائرة مستقلة بذاتها حتى وإن كان النص يشدها إلى الدائرة الأولى بحكم طبيعة الشعر، ولكن بدأ الوعي بجماليات النص الشعري يتجلى في خطاب نقدي أو خطاب بلاغي قائله ليس بالضرورة شاعرا، فامرأة امرئ القيس ليست شاعرة حسب الخبر والذبياني نفسه عندما يحكم بين الشعراء أو يوازن بينهم لم يكن شاعرا وإنما ناقدا، لذا يمكن اعتبار الوعي البلاغي أو الوعي النقدي كان أمرا متعلقا بإنتاج النص الشعري نفسه، ثم أصبح متعلقا بالخطاب النقدي³، لكن ورغم قصره في البدايات إلا أنه سيهيئ لظهور التفكير البلاغي والنقدي لاحقا.

لذا، فإنهاصات التفكير البلاغي عند العرب تعود إلى الوعي البلاغي في الأشعار العربية القديمة، أشعار الجاهلية بالخصوص، وهذا بفضل ما هيأه الشعراء أنفسهم من سمات أو بؤر،

¹ - المرزباني أبو عبد الله محمد، الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، ص 156.

² - ينظر على سبيل المثال خبرا يتعلق بموضوع الألفاظ في كتاب "الأغاني" للأصفهاني ويتمثل في مناقشة بين حسان بن ثابت و الخنساء والأعشى، وقد حكم النابغة الذبياني مفضلا ألفاظ الأعشى والخنساء على ألفاظ حسان بن ثابت.

³ - جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو، من الجاحظ إلى الجرجاني، ص 62.

هي مناطق الاهتمام في القصائد، فالعرب القدامى قبل الإسلام كانوا واعين بظواهر أخذوا يتحسسونها بالفكر والذوق معا، تتعلق بالبيان ومفعول المعاني ومفعول الصياغة ومفعول المبالغة وتأثير الكلام في المتقبل وغير ذلك من المسائل التي أصبحت فيما بعد مباحث كاملة، فيما سينشأ من تفكير في اللغة والبلاغة والأدب، يقول القاضي عياض فيما اعتبرناه مرحلة الوعي البلاغي لدى العرب: "خصوا (العرب) من البلاغة والحكم بما لم يخص به غيرهم من الأمم...ومن فضل الخطاب ما يقيد الألباب... منهم البدوي ذو اللفظ الجزل، والقول الفصل، والكلام الفخم، والطبع الجوهري، والمنزع القوي، ومنهم الحضري ذو البلاغة البارعة، والألفاظ الناصعة والكلمات الجامعة والطبع السهل، والتصرف في القول القليل الكلفة الكثير الرونق الرقيق الحاشية.."¹، فهذا النص يحمل كغيره من النصوص المماثلة شهادة بأن الممارسات البلاغية التي تصدر عن الشعراء وهم يضعون أشعارهم توحى بوعي وهو وعي تجلى في إنتاج الشعر أولا، حيث وضعوا عناصر لترتفع بشعرهم إلى مستوى الفن في الكلام، وتدل كذلك على وعي المتقبلين لذلك الشعر، نعني الواعين منهم الذين يتقنون إلى تلك العناصر نفسها، التي قصد بها الشعراء تجميل قصائدهم، وعن ذلك الوعي ستبدأ مراحل نشأة وتطور واكتمال التفسير البلاغي عند العرب.

2-4 مراحل وأسس تطور التفكير البلاغي العربي :

لن نقتصر في البحث في المسار التاريخي للبلاغة العربية على ذكر المراحل التاريخية التي مرّ بها التفكير البلاغي عند العرب، فذلك أمر تناولته عديد البحوث التي اهتمت بالتاريخ للبلاغة العربية²، بل نهدف إلى البحث عن العوامل التي ساهمت في تطور التفكير البلاغي عند العرب، من عهد النشأة إلى عهد النضج والاكتمال باستقرائنا أهم المؤلفات التي تعكس لنا فعلا

¹ - ابن سينا، المنطق، الشفاء، تحقيق: محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1954، ص258-259.

² - ينظر ، حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية السلسلة، 6، المجلد 21، تونس، 1981.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

مظاهر ذلك التحول وآلياته، فحاولنا في البداية البحث عن الإرهاصات الأولى لظهور الوعي البلاغي العربي، وإلى الكشف عن خصائصه وعن الأسباب العميقة لنشأته، ثم تطرقنا إلى مراحل بروز الوعي البلاغي عند العرب، لاسيما مع الحدث الكبير وهو نزول القرآن الكريم، الذي أثار اهتمام العلماء، لاسيما منهم المفسرون والمتكلمون الذين أخذوا يستنتقون آياته مستعرضين ثقافتهم الخاصة، وقد مثلت علوم اللغة والبلاغة أهم ركيزة اعتمدها في الاستفادة من القرآن وكذلك في حمايته، وكانت لهم تنظيرات بلاغية هامة نمت وتطورت من متكلم إلى آخر من معتزلة وأشاعرة، وشهدت البلاغة في مهد علم الكلام طريقها نحو النضج والاكتمال، لاسيما على يد عبد القاهر الجرجاني بنظريته الشهيرة في "النظم" التي أسسها على النحو الذي يفضله نشأ علم جديد في البلاغة العربية وسموه ب"علم المعاني"، وعلى أساسه ينشأ الخطاب، وبه يُدرس فضلا عن "علم البيان" الذي عاشت في أحضانها البلاغة العربية فترة طويلة من الزمن، افتتحها الجاحظ بفضل ما أسسه من دائرة البيان¹، التي جمع فيها ما استخلصه من أفكار تتصل بفنون الخطاب الأدبي شعرا ونثرا، التي مهدت لظهور ما يمكن اعتباره نظريات أساسية في التعامل مع اللغة والأدب²، ولكن لا نعدم كذلك دور اللغويين النحاة الذين اهتموا بقضية الإعجاز القرآني وبالخصوص بمسألة المجاز في النص، ولئن كانت اهتمامات النحاة لغوية صرفا فإن لهم محاولات هامة وجدية في تناول الجانب البلاغي للنص القرآني وفي دراسة أسلوبه، وخلال تلك الفترة الممتدة من مرحلة النشأة إلى مرحلة الاكتمال التي مرت بها مباحث البلاغة سنكشف عن مراحل ضعفها وقوتها وعن العوامل المساهمة في ذلك مثلما سنكشف عن المراحل التي كانت البلاغة العربية فيها مندرجة في علوم أخرى ثم أخذت تخرج عنها شيئا فشيئا، حتى بلغت مرحلة تجلت فيها كيانا معرفيا مستقلا بذاته.

¹ - ينظر : حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، ط1، دار مجد على للنشر، 2007، ب. د ص65

² - محمد صغير بناني، النظريات اللسانية و البلاغية الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص115.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

من هذا المنطلق، فإن المنهج المعتمد في هذا المبحث يقوم أساساً على نقطتين أساسيتين:

- تحديد المراحل الكبرى للبلاغة العربية منذ النشأة إلى الاكتمال.

- تحديد العوامل والخلفيات التي ساهمت في تطور الوعي البلاغي عند العرب وفي تحقيق استقلال البلاغة عن غيرها من العلوم.

2-4-1 مرحلة الحدث القرآني وما بعده: النص القرآني منطلق البلاغة:

شكّل نزول القرآن الكريم حدثاً كبيراً في تاريخ الشعوب العربية والعربية الإسلامية فيما بعد، لأنه نص يحمل معاني دالة على دين جديد ينظم حياتهم ويحضّرهم لآخرتهم، كما أنه نص عربي اللسان، إذ أنزله الله "قرآناً عربياً" فهو نصّ فذّ من جهة صياغته ومن جهة معانيه، لذا فخصوصية هذا النص جعلت العرب يتناولونه بما يخدم مصالحهم في دنياهم وآخرتهم، إذ تأكد عليهم دراسته، لذا احتاجوا إلى قدر من الثقافة المناسبة لفتح مغلفات النص، ونظراً لثراء هذا النص بالأساليب البلاغية كان لا بد من ظهور نشاط فكري¹، يسهّل عملية الفهم والإفهام لا سيما وأن القرآن الكريم قد نزل بأعذب الكلمات التي تتأثر بها الأسماع وتنتقل منها إلى القلوب، في معان محكمة وحقائق بيّنة وشرائع منظمة²، ويعني أنه لا بد من البحث عن الآليات التي يمكن أن تسهل للقارئ عملية الفهم.

ودفع هذا الاهتمام المتزايد بالقرآن الكريم إلى ظهور علوم متعلقة به، ولا سيما علوم اللغة والتفسير، التي كانت الغاية من وضعها في بدايتها حماية القرآن الكريم من ضياع معانيه خاصة بعد وفاة الرسول (ﷺ)، لأنه في عهده كان هو الذي يفسر مجمل معاني القرآن³، ثم صحابته الذين كانوا يستندون في التفسير على المأثور الذي يستند إلى الذاكرة، أي أنّ التفسير كان ينتقل

¹ - حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، ص 323.

² - العمري أحمد جمال، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص 18.

³ - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 198.

من راو إلى آخر، وهذا المنهج في التفسير كان له مصداقية كبيرة لأن المجتمع العربي كان ما زال مجتمعاً نقياً¹، ولكن مع حركة الفتوحات الإسلامية وامتزاج الثقافة العربية مع ثقافات أخرى ودخول أمم أجنبية إلى الإسلام أصبح الإسلام يتعرض إلى حركة طعن مُوجهة أساساً نحو القرآن الكريم الذي نعته المعرضون بالتناقض واللحن وفساد النظم²، وأدى الوضع الذي مر به القرآن في عصوره الأولى إلى ظهور حركة تفسير نشيطة، فقد تعدد المفسرون واشتد التنافس فيما بينهم، وكل مفسر يوظف وسائل مختلفة ويستند على علوم متنوعة لا سيما منها العلوم اللغوية لتفسير النص القرآني واستنطاقه، ومن هذا المنطلق ظهرت شيئاً فشيئاً مختلف العلوم من نحو وصرف وبلاغة، وأصبحت هذه العلوم أساسية في التعامل مع النص القرآني، هذه العلوم التي وُضعت في بدايتها لفهم معانيه وكذلك لحمايته من الطعون وصيانته من الضياع، وحرّك طعن الملحدين والزنادقة للقرآن عقول المسلمين بالبحث عن مزية النص القرآني، أي البحث عن المعجزة الدالة على النبوة فطرح آذاك مسألة إعجاز القرآن وأصبحت مسألة الإعجاز قضية كبرى متعددة الوجوه والأبعاد.

ويمكن تصنيف الدارسين لمسألة الإعجاز القرآني، من منظور الغاية من الدراسة، إلى صنفين: صنف أول: يحاول الدفاع عن القرآن خاصة أمام طعن الزنادقة وأعداء الدين. أمّا الصنف الثاني فيبحث في أصل هذا الإعجاز. فمن هذه القضية نشأت مختلف البحوث وتنوعت آراء أصحابها حسب اختصاص كل واحد منهم سواء كانوا مفسرين أو لغويين أو نحاة أو بلاغيين وكان لكل فئة غايات من الاهتمام بالبحث في إعجاز القرآن وكان كل باحث يتوسل بمختلف الثقافات للرد على الطاعنين وللدفاع عن القرآن الكريم. تحت هذه الظروف، تبلور البحث البلاغي في إطار علم الكلام، وهو يبحث عن أسباب الإعجاز وذلك بالنظر في أسلوب القرآن

¹ - جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو من الجاحظ إلى الجرجاني، ص 64.

² - العمري أحمد جمال، المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني، ص 25.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

وبيانه ومعانيه، ثم توجه البحث إلى دراسة علوم البلاغة فتحوّلت الغاية من وجهتها الدينية إلى وجهة علمية¹، إذ اتجه البحث إلى النظر فيما يتعلق بفنون التعبير.

ويعد أن تأكد العرب من أن سبب الإعجاز موجود في النص القرآني ذاته وليس خارجا عنه، ظهرت الكتب التي تدافع عن هذه الفكرة في القرآن، فقد ألف أبو عبيدة (ت210هـ) مثلا كتاب " مجاز القرآن" وألف الجاحظ (ت255هـ) كتاب " نظم القرآن" وألف ابن قتيبة (ت276هـ) كتاب " تأويل مشكل القرآن" ثم تتالت التأليف المرتبطة بمسألة إعجاز القرآن حتى ظهر عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري، فاستفاد مما سبق وألف كتابيه المشهورين " أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"، وبمرور الزمن تطورت المباحث البلاغية خصوصا منذ النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة والقرن الثالث منه، إذ شاع التباري الثقافي في ذلك العهد واتسعت دائرة المنافسات بين الشعراء والخطباء في سوق المربد بالبصرة وسوق الكناسة بالكوفة، وكأنه تطوير للحركة الثقافية التي كانت حاصلة في سوق عكاظ فترة الجاهلية²، فكان هؤلاء الشعراء يتخيرون ألفاظهم ومعانيهم وأساليبهم لاستمالة قلوب الناس مما كان له عظيم الأثر في البلاغة والنقد وتربية الذوق الذي يرتفع إلى حدّ القدرة على التمييز بين الشعراء.

لقد كانت تلك الملاحظات البلاغية التي وردت شتاتا في الكتب الأولى ذات الصلة باللغة والبلاغة والأدب وعلم الكلام هي اللبنة الأولى التي تكوّن من خلالها التفكير البلاغي عند العرب، ولم يكن يجمع بينها نسق فكري ثابت نرى معه تنظيرا لتلك الملاحظات³. ويمكن اعتبار أبي عثمان الجاحظ أول من تجاوز في تقديرنا هذه المرحلة أي مرحلة طرح الأفكار في غير نسق موحد أو نظام فكري جامع وذلك في كتابه "البيان والتبيين" على وجه التخصيص، ففيه وضع الجاحظ الأسس الأولى للبلاغة العربية انطلاقا من وعيه بظاهرة "البيان" الذي رسم

¹ - جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو، من الجاحظ إلى الجرجاني، ص65.

² - عبد العاطي غريب، البلاغة بين الناقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، ط1، دار الجيل بيروت، 1993، لبنان، ص17.

³ - جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو، من الجاحظ إلى الجرجاني، ص65.

الجاحظ دائرة له تابعها البلاغيون من بعده¹، كما استفادت البلاغة العربية في هذا العصر من علوم مختلفة لدى علماء الكلام والأدب وعلماء اللغة والنحو، فسيبويه مثلاً كانت له آراء كثيرة في مجال البلاغة²، كما غلبت الصبغة الأدبية على بلاغة الجاحظ، إذ نجده قد اهتم في مؤلفاته بفنون القول الموجودة في عصره وكانت اهتماماته أكثر أدبية، وتواصل هذا التوجُّه لدى من جاء من بعده مثل ابن المعتز وقدامة بن جعفر وغيرهما إلى عصر عبد القاهر الجرجاني الذي شهدت البلاغة العربية في مرحلته قدراً من النضج، وهذا بوضعه لنظرية لها أسسها وقواعدها ونعني "نظرية النظم" التي أسسها الجرجاني على النحو وأخذت تستقل عن الأدب الذي احتضنها فترة طويلة منذ أن أسس الجاحظ "نظرية البيان" التي تتعلّق بإنشاء الأدب. وتبلورت خلال المرحلة الممتدة من عصر الجاحظ إلى عصر عبد القاهر الجرجاني عديد الملاحظات البيانية لا سيما أثناء الخصومات التي كانت تظهر وتشتد أحياناً بين القدماء والمجددين خاصة حول شعر المولدين وشعر أبي تمام والمنتبي، ويعتبر ظهور شرح المرزوقي لشعر أبي تمام من أهم كتب البلاغة التطبيقية التي أثمرتها الخصومات الأدبية. ولكن تتميز هذه المرحلة بلمحات وملاحظات متناثرة، لا تصل إلى مستوى التنظير البلاغي. وفي الحقيقة فإن أسس البلاغة العربية نشأت من أفكار اللغويين والنحاة³، فقد كانوا أكثر علماء البلاغة وعياً بأهدافها ودقائقها بفضل تعمقهم في أغوار اللغة ونحوها خاصة منهم الإمام عبد القاهر الجرجاني والزمخشري⁴.

تلك هي أهم المراحل التي قطعها البحث البلاغي منذ نشأته إلى حد عصر عبد القاهر الجرجاني وقد رأينا أن البلاغة العربية لم تنشأ دفعة واحدة باعتبارها علماً مكتملاً له خصائصه وقواعده، وإنما نشأت في شكل ملاحظات متناثرة وأفكار أولية، ثم إنها من ناحية أخرى لم تنشأ

¹ - ينظر: حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، ص 123.

² - ينظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار القلم، القاهرة، ص 86.

³ - تدل على ذلك وفرة التأليف وعمق معانيها ودقة نصوصها نذكر منها على سبيل المثال "معاني القرآن" للفراء و"مجاز القرآن" لأبي عبيدة و"الخصائص" لابن جني وغيرها من كتاب النحاة التي تحمل بصمات هامة في البلاغة.

⁴ - ينظر: غريب عبد العاطي، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي ص 23.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

باعتبارها علما مستقلا بذاته وإنما نشأت ضمن علوم أخرى احتضنتها لاسيما منها العلوم القرآنية مثل علم التفسير وعلم التأويل وكذلك العلوم اللغوية والأدبية.

وبما أن النظر في معاني القرآن هو العامل الأساسي لنشأة البلاغة العربية بعد الإسلام لذا مثلت قضية " المعنى " في القرآن أهم القضايا التي شغلت التفكير البلاغي العربي، كما دارت حول هذه القضية مختلف المسائل البلاغية المرتبطة بمعاني القرآن، ولاسيما قضايا التفسير والتأويل وعلوم اللغة " فعلى القرآن ترتب التفسير والتأويل وعلم النحو والكلام والبلاغة والنقد¹، فنشأت في مهد البحث في معاني القرآن كل هذه العلوم، وتوجهت البلاغة نحو الاهتمام بمسألة معاني القرآن حتى في مجال الفن والإبداع وأصبح المعنى هو " الهاجس " فقد شغل كل البلاغيين والنحاة والنقاد، وتحول تركيز المفكرين العرب القدامى من مختلف مواقعهم في النسيج الثقافي إلى المعنى في معالجة مختلف الإبداعات، لا سيما الشعر، وحتى العلوم اللغوية التي استحدثوها فإنها تتجه لخدمة هذا الغرض²، لذا لا نعجب إن رأينا البلاغيين العرب يتجهون تلك الوجهة نفسها ويتعاملون مع الظواهر البلاغية على أساس أنها أكسية تجعل المعاني تتزين بها.

ونشأت عن هذا الاهتمام الكبير بالمعنى أهم القضايا في البلاغة العربية مثل " قضية الصدق والكذب " وقضية " المجاز والحقيقة " وقضية " اللفظ والمعنى " وكل باحث كانت له طريقته في معالجة هذه القضايا وفي التعريف بهذه المصطلحات، فكان للأصوليين الدور الكبير في توجيه البلاغة العربية نحو رصد المعاني لاسيما وأن مبادئهم تتصل بأغراض الشارع وبمقاصد الشريعة، وقد كانوا يربطون البلاغة بالنحو. كما فعل عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس للهجرة، فقد كان النحو من الوسائل التي تساعدهم عن البحث في المعاني، والأصوليين قبل أن يدخلوا في صلب موضوعات أصولهم وقواعدهم لاستنباط الحكم من النص بحثوا فيما يساعدهم على فهم معنى النص بشعب النص الثلاثة: الحقيقي والاستعمال والوظيفي، وقد كان نصيب

¹ - ينظر: حمدي توفيق: مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، ص 339.

² - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

المعاني النحوية من أبرز ما بحثه الأصوليون¹، ولكن يبقى الفضل أيضا لعبد القاهر إذ انفرد بدراسة عميقة لمعاني النحو وأثرها في الكلام²، فبين أن المعاني تنتظم أولا في هيئة مجردة معلومة يعرفها كل العرب وهذه المعاني النحوية المجردة هي المعاني الأولى ثم تندرج ثانيا في نظام آخر حسب ترتيب يطابق الأغراض والمقاصد في علاقتها بمختلف المقامات وبمقتضيات الأحوال وتسمى المعني الثواني بحكم كونها مولودة من الأول.

وانطلاقا من الصلة التي نشأت بين البلاغة والنحو، فقد ورثت البلاغة عن النحو الوظيفة الميتالغوية (métalangage)، وهي الوصف لطرق استعمال اللغة، ولكنها تختلف عنه من جهة أن النحو يختص بهيئة لغوية دون أخرى، بل يتعلق باللغة في مختلف مستويات استعمالها، أما البلاغة...فإنها تعنى بالطرق الخاصة في استعمالها³، ويظهر أثر النحاة في توجيه التفكير البلاغي من حيث توجيه البلاغيين إلى الاهتمام برصد المعاني وإن كان يوجد بينهما بعض الاختلاف "إذ كان دور النحاة رصد آليات الإبلاغ وكان دور البلاغيين رصد آليات تجميل البلاغ"⁴، ولكن نشأة التفكير البلاغي في حضارة النحاة قلّص الدور الجمالي للبلاغة حتى غدت وجها من وجوه تقليد قواعد النحو⁵، ويبقى المعنى الظاهرة الاستقطابية لكل اهتمام، وحصر البلاغة في هذا المجال أدى إلى تعييدها مثلما قعد النحو وقد كان همّ النحاة النظر في مدى سلامة المعنى أو خطئه بالنظر إلى سلامة القواعد وثباتها.

يُمثل المعنى الغاية القصوى التي يجب الوصول إليها من خلال كل كلام، وإن اختلف مفهوم المعنى ومنطلق البحث عنه لدى مختلف البلاغيين فإن القصد واحد، فإن كان النحوي

¹ - ينظر: جمال الدين مصطفى، البحث النحوي عند الأصوليين، الدار الوطنية للتوزيع والإعلان، بغداد، 1980 ص9، ص21-55.

² - ينظر: ميلاد خالد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية، نشر مشترك عن جامعة منوبة كلية الآداب منوبة والمؤسسة العربية للتوزيع، تونس، 2001، ص266.

³ - ينظر: حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، ص390.

⁴ - المرجع نفسه، ص392.

⁵ - جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو، من الجاحظ إلى الجرجاني، ص70.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

يبحث في المعاني الظاهرية، فإنّ البلاغي يبحث في المعاني الخفية من الكلام، وذلك باستحضار مجموعة من العناصر التي ذكرها البلاغيون في كتبهم مثل المقام وعناصر الخطاب مثل المتكلم والسامع وغير ذلك من الظواهر، ثمّ إذا اعتبرنا البعد الديني والغاية المطلقة من نزول القرآن فإن المعاني حاضرة في مقاصد النصّ باعتبارها تُمثل كلام الله، ولذا انصبّ الاهتمام على المعاني وأخذ البلاغيون والنحاة ونقاد الأدب يضعون القواعد التي تكشفها وتحددها ولعل أولى القواعد الأساسية إطلاقاً ما اتّصل بالبيان¹. وهي الظاهرة التي استوحاها من النص القرآني ذاته²، والبيان يعني الوضوح والإفهام وهو الوسيلة الموصلة إلى المعنى وبه يتحقق النفع والفائدة يقول حمادي صمود: " فغاية النص التي ليس بعدها غاية إفادة المعنى وحصول النفع حتى لكأن الجميل الدافع المفيد"³ ومن هذا المنطلق توجهت اهتمامات البلاغيين نحو رصد مختلف أدوات البيان وآلياته بمعنى أن البيان عندهم يعنى كشف المعاني.

وأدى جعل المعنى غاية كل كلام إلى إثارة قضية هامة هي المفاضلة بين الألفاظ والمعاني، فالألفاظ مهما تزينت فإنها تخدم المعاني، يقول ابن جني على سبيل المثال وهو يرفع من قيمة المعنى أمام اللفظ: " فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها وحموا حواشيها وهذبوها وصقلوا غروبها وأرهفوها فلا ترين أن العناية إذ ذلك إنما هي للألفاظ بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني وتنويه بها وتشريف منها"⁴، ثم إن اللغة ذاتها بمختلف مكوناتها وأساليبها هي في خدمة المعاني بالكشف عنها وتوضيحها وليس وظيفتها ابتداع معان لا وجود لها بعد⁵، فغاية اللغة هي الكشف عن المعنى والمقصد.

¹ - ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ص245.

² - يقول تعالى: " بلسان عربي مبين" (سورة الشعراء، الآية195) .

³ - حمادي صمود، نظرية الأدب عند العرب، النادي الثقافي العربي بجدة، د.ت، ص41.

⁴ - ابن جني، الخصائص، دار الهدى، بيروت، د.ت، ص215.

⁵ - الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، القاهرة، 1944، ص25.

ص25.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

إن اهتمام البلاغة العربية بالمعنى وبيانه قديم، ويعود إلى الاهتمام بالشعر القديم الذي يمثل ديوان العرب ويسجل أيامهم وحياتهم، ومن خلال القرآن الذي دعا إلى البيان في العديد من آياته الكريمة، ومن خلال كتب البلاغة الأولى التي انطلقت خاصة منذ الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" والذي كان له أثره الكبير في كل من جاء من بعده من نقاد وأدباء وبلاغيين ونحاة .

كان هذا هو المسار الكبير للبلاغة العربية منذ نشأتها الأولى في شكل لبنات وملاحظات إلى عهد عبد القاهر الذي أجمع كل المفكرين العرب أنه كان صاحب مشروع ضخم في تحديد البلاغة وفي منهج تعامله مع النصوص بمختلف أنواعها، وتبيننا في هذا المسار أيضا المجال الذي نشأت فيه البلاغة وترعرعت وكذلك المجالات الأخرى التي استقادت منها البلاغة وتطورت.

2-4-2 خلفيات الفكر البلاغي:

• النقد الأدبي أساس البلاغة والإعجاز:

مثل النص القرآني خطابا إشكاليًا بإعجازه، حيث راح المهتمون يبحثون في مكن سرّ هذا الإعجاز، فانطلقوا في المسألة من مواقع مختلفة، لكنها على اختلافها كانت تهدف إلى البحث في خصوصية هذا الخطاب التي قدرها في "أدبيته"، فأجمعت الكتابات في إعجاز القرآن على اعتبار " أدبية الخطاب" مكن الإعجاز في القرآن الكريم، سواء اتجهت في إعجازه القرآن إلى إثباته دفاعاً عن النص، أو إلى الكشف عن مغلفاته بدراسة لغته وأساليبه، فأدبية الخطاب هي المشغل المشترك الجامع والدافع إلى تدبر مسألة الإعجاز، ومن هذا المنطلق النقدي الأدبي المشترك اتجه الباحثون اتجاهات مختلفة، علمية لغوية وبلاغية أو دينية عقديّة أو فلسفية كلامية إلى غير ذلك من التوجهات.

فكانت أهم المكاسب التي تحققت من الحركة النقدية حول الإعجاز القرآني توجيه الاهتمام في المسألة إلى البحث في اللغة، سواء في مستواها المعجمي أو النحوي أو البلاغي، فجمعوا بين

كلام الله وكلام العرب لا سيما الشعر في رصد الظواهر وتعريفها واستخراج القواعد وتبويبها، فكان نشاطهم ذا وجوه متعددة بعضها يتصل بالنقد الأدبي والآخر بفقهاء اللغة والبعض الآخر يتعلق بالظواهر البلاغية بمختلف تجلياتها، ويمكن أن نستحضر على سبيل المثال نموذجين من التأليف في مجال البحث اللغوي البلاغي في الإعجاز انطلاقاً من النظر في النص ونقده، هما "مجاز القرآن" و"تأويل مشكل القرآن"

- مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت210هـ):

اهتم أبو عبيدة في كتابه " مجاز القرآن " بأسلوب القرآن مباشرة مع مقارنته بأسلوب العرب في الكلام، حيث يُعدّ من السابقين لذلك، وكان منطلق بحثه قوله: " إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين... فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه أن يسألوا عن معانيه لأنه عربي الألسن فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه وعمّا فيه ممّا في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص وفي القرآن ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعاني"¹. وأطلق أبو عبيدة على كتابه اسم "المجاز" لأنه سعى إلى البحث عن الظواهر التي لم تكن مألوفة بسبب معيرة اللغة، أي سعى إلى تحديد الحالات التي خرج فيها القرآن الكريم عن الكلام العادي في التعبير عن معنى لم تجر العادة أن تُعبر عنه بذلك التركيب أو تلك الصيغة²، ولكن مع مباركة لتلك التراكيب وتلك الصيغ الموجودة في القرآن.

جمع أبو عبيدة في هذا الكتاب بين ثلاثة أصناف من العلوم وهي علم التفسير وعلم اللغة وعلم البلاغة، فقد بنى كتابه على منهج واضح يتمثل في وضع الآية ثم تفسيرها بالتعرض إلى ذكر أساليبها ثم يقوم بمقارنتها بشواهد من كلام العرب من شعر وخطب وأمثال وغيرها لتأكيد العلاقة بين أسلوب القرآن وأساليب العرب في التعبير، وقد استعرض أبو عبيدة حالات عديدة من

¹- أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سيزكين، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981، ص18.

²- ينظر: حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، ص392.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

المجاز وأشار إلى أساليب بلاغية هامة تنبه إليها وأصبحت مباحث أساسية لدى من جاء بعده من البلاغيين. فمن المجازات نذكر:

-التعبير عن الجمع بالمفرد كما في قوله تعالى ﴿يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ (سورة غافر، الآية67)، فكلمة (طفلاً) جاءت في موضع أطفالاً.

-الإخبار عن الاثنين بالواحد كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (التوبة، الآية34).

-مخاطبة الغائب بصيغة الحاضر والعكس كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾ (سورة يونس، الآية22) مجاز بكم¹.

أمّا من المجازات النحوية فنذكر:

-مجاز ما يقع المفعول إلى الفاعل في قوله تعالى : ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الذِّبْذِبِ إِذَا دَعِيَ إِلَىٰ عَصِيٍّ لَا يَسْمَعُ﴾ (سورة البقرة، الآية171) والمعنى على الشاة المنعوق بها، وحول على الراعي الذي ينعق بالشاه لوجود سبب.

-تحول الاستفهام من معناه الأصلي كما في قوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ (سورة البقرة، الآية 30) معناه: معنى الإيجاب أي أنك ستفعل فيها².

- ومن المجازات التي أشار إليها أبو عبيدة نذكر " الإيجاز أو الاختصار والحذف" كما في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ، قُرَّةَ عَيْنٍ لِي وَلَكَ﴾ (سورة القصص، الآية9) كقولك: هذا قرّة عين³ وقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ (سورة يوسف، الآية82) واسأل القرية "مجازه" أهل القرية" والعير مجازه "من في العير".

¹- أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص11.

²- المصدر نفسه، ص118.

³- المصدر نفسه، ص98.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

- وقد أشار أبو عبيدة إلى بعض الأساليب البلاغية التي أصبحت لدى مَنْ بعده مِنَ البلاغيين ظواهر أساسية في علم المعاني نذكر منها التقديم والتأخير فهو يقول: "ومن مجاز المقدم والمؤخر قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ﴾ (سورة الحج، الآية 5) أراد: ربت واهتزت وقال : ﴿وَلَمْ يَكُذِّبْهَا﴾ (سورة النور، الآية 40) أي لم يراها ولم يكذب.

وقال: ﴿بِرَبِّهِمْ يَعْدُلُونَ﴾ (سورة الأنعام، الآية 1) مجازه يعدلون بربهم أي يجعلون له عدلا وقال: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سورة السجدة، الآية 7) مجاز أحسن خلق كل شيء.

والعرب تفعل هذا فيقدمون ويؤخرون¹.

-ومما تنبه إليه أبو عبيدة أيضا فيما يخص ما سمي بعلم البيان واهتم به وذكره " التشبيه والكناية" و"التمثيل" و"الاستعارة" فمما فسره قوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ (سورة البقرة، الآية 221) فهو كناية وتشبيه.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ (سورة، الإسراء، الآية 29) يقول عنه أنه "هو مثل وتشبيه"².

أما فيما يخص الاستعارة فإننا نلاحظ أن أبا عبيدة لا يذكرها بالمصطلح وإنما تفهم من سياق تفسيره مثلما فسّر قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ (سورة الأنفال، الآية 11) مجازه: يفرغ عليهم الصبر وينزله عليهم، فيثبتون لعدوهم. وتفسيره أيضا قوله تعالى : ﴿إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ (سورة هود، الآية 56) مجازه: إلا هو في قبضته وملكه وسلطانه³. فأبو عبيدة يعبر عن مصطلح الاستعارة بمصطلح " مجازه".

¹- المصدر السابق، ص 99.

²- المصدر نفسه، ص 137.

³- المصدر نفسه، ص 150.

من خلال هذه الأمثلة يمكن القول أن كتاب مجاز القرآن قد حوى العديد من المسائل البلاغية المتعلقة بالظواهر البلاغية الهامة وهي الظواهر التي أُدرجت فيما بعد تحت أبواب كبرى منظمة اصطلح عليها بعلم البيان وعلم المعاني وعلم البديع، فقد كانت لهذا الكتاب قيمة لغوية كبرى تجلت في امتدادها عبر التأليف التي تلتها.

-تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت276هـ):

سعى ابن قتيبة في هذا الكتاب إلى وضع تأليف كامل يُبين فيه وجه إعجاز القرآن بدراسة عناصره البلاغية ومظاهره الأسلوبية متجاوزا بذلك كل من سبقه في تناول موضوع الإعجاز، إذ لم تتجاوز آراؤهم مجرد أفكار وملاحظات مبنوثة في تصانيفهم في غير نظام. ويظهر تأثر ابن قتيبة في منهجه كثيرا بأبي عبيدة، إذ نراه يعرض الآيات القرآنية ثم يُحللها ويستشهد لها بنصوص مختلفة من الشعر العربي القديم، وقد شغل ابن قتيبة بغايتين هامتين وهما تنزيه القرآن عن كل شبهة و البحث عن المزية ببيان وجه الإعجاز في القرآن الكريم، وهذان الهدفان صرح بهما ابن قتيبة منذ الصفحات الأولى من كتابه إذ قال: " وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا وهجروا، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله بأفهام كليلية، وأبصار عليلية ونظر مدخول. فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبله. قد قضاوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللغة وفساد النظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر، والحدث الغرّ، واعترضت بالشبهة في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور فأجبت أن أنضح عن كتاب الله"¹، فكانت حَمِيَّة الدفاع عن الدين والرد على الطاعنين سبباً قوياً في توجيه فكره ومبحث ابن قتيبة نحو تناول قضايا بلاغية كان لها أثرها فيما بعد في توجيه البحث البلاغي، لاسيما الأساليب التي أصبحت فيما بعد الأسس التي قام عليها كل علم من علوم البلاغة التي صنفت فيما بعد وهي علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع.

¹ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرح ونشر: سيد أحمد صقر، ط2، دار التراث، القاهرة، 1973، ص17.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

كما اهتم ابن قتيبة في كتابه بعدد من الأساليب البلاغية، ومنها أسلوب "المجاز"، وقد درس هذا الأسلوب من جهتين: جهة يتفق فيها مع أبي عبيدة في اعتبار المجازات " طرق القول و مأخذه" على حسب عبارة ابن قتيبة، ومجاز آخر يرى أنه يقابل الحقيقة ولا يساويها. يقول عن المجازات الأولى: " وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول و مأخذه، ففيها: الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، ولفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة سترها في أبواب المجاز"¹، أما النوع الثاني من المجاز فهو المقابل للحقيقة ولا يعني الكذب مثلما ادّعى الطاعنون في كتاب الله، هؤلاء استدلوا على كذب المجاز بقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿جَدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ (سورة الكهف، الآية 77)، وقوله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ (سورة يوسف، الآية 82) و الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل.

ردّ عليهم ابن قتيبة ببطلان الرأي وقصور الفهم قائلاً: " فهذا من أشنع جهالاتهم وأدّلّها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم ولو كان المجاز كذبا، وكلّ فعل يُنسبُ إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثرُ كلامنا فاسدا، لأننا نقول: نبت البقل وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل ورخص الشعر"²، وتعرّض ابن قتيبة إلى فن يدخل في إطار المجاز وأولاه عناية كبيرة هو فن الاستعارة، التي تبدو أكثر اتساعا، حيث تشمل علاقة المشابهة والملابسة، واستهل ابن قتيبة الكلام في هذا المعنى بقوله: " فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذ كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاورا أو مشاكلا، فيقولون للنبات: نوءٌ لأنه يكون النوء عندهم .. ويقولون للمطر سماء لأنه من السماء ينزل... فيقال: مازلنا نطأ السماء حتى أتيناكم ويقولون ضحكت الأرض إذا أنبتت لأنها تنبئ عن حسن النبات وتتفتق عن الزهر، كما يفترّ الضاحك عن الثغر

¹ - المصدر السابق، ص 15.

² - المصدر نفسه، ص 102-103

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

ويقولون لقيت من فلان عرق القرية أي شدة ومشقة...ومثل هذا في كلام العرب كثير"¹، ويقدم ابن قتيبة شواهد من القرآن الكريم ليستدل على حقيقة أن الاستعارة مجاز وليست كذبا وكلام الله نزيه عن ذلك.يقول تعالى في سورة الدخان: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ (سورة الدخان، الآية29)، تقول العرب: "إذا أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن، رفيع المكان عام النفع، كثير الصنائع، أظلمت الشمس له وكسف القمر لفقده، وبكته الريح والبرق والسماء والأرض، يريدون المبالغة في وصف المصيبة به، وأنها قد شملت وعمّت وليس ذلك بكذب لأنهم جميعا متوطنون عليه، والسامع له يعرف مذهب القائل فيه"²، ويقدم ابن قتيبة تحليلا نحويا للاستعارة في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ﴾ (سورة الذاريات، الآية 59) يقول: " أي حضا ونصيبا وأصل الذنوب الدلو، فاستعير في موضع النصب"³، فابن قتيبة كان السبّاق إلى الاستعانة بالنحو في تحليل الظواهر البلاغية التي من أهمها الاستعارة، هذا المسار الذي سيطوره ويثبته ويركز دعائمه الكبرى عبد القاهر الجرجاني بعد حوالي ثلاثة قرون .

لقد تنبه ابن قتيبة للمجاز وضمّنه الاستعارة، لكنه لم يهتم بالتشبيه في كتاب "تأويل مشكل القرآن"، ولهذا لم يخصص له فصلا عكس ما فعل مع بقية الفنون الأخرى، في حين تجده يعقد فصلا لهذا الفن في كتابه "عيون الأخبار" وعنوان الفصل هو "حسن التشبيه في الشعر"⁴، كما تجده يولى اهتماما كبيرا للتشبيه في كتابه " الشعر والشعراء"⁵، ويعود السبب في ذلك إلى تجنب ابن قتيبة في هذا الكتاب الحرج كلما تعلق الأمر بصفات الله لا سيما وأن هذا الكتاب يهتم بقضايا العقيدة بدرجة أولى والقضايا البلاغية جاءت تبعا لها.

¹ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص99

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، ص13

⁴ - ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العربية، القاهرة، ب ت، ص186.

⁵ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر. دار الحديث، 1996، ص171-186.

أما في يخص الكناية فإننا نجد ابن قتيبة يخلطها بالاستعارة، ففي تحليله للآية الكريمة مثلا: ﴿وَلَا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا﴾ (سورة البقرة 235) يقول ابن قتيبة " السر النكاح، لأن النكاح سرا ولا يظهر، فاستعير له السر"¹. فابن قتيبة كان على وعي بوجود فن بلاغي ما يُعبّر عن مفهوم "الكناية" التي ظهر لها مصطلح فيما بعد، لذا لم يستعمله لعدم وجوده سابقا.

تلك إجمالا أهم الظواهر التي اهتم بها ابن قتيبة في إطار ما سمي بعلم البيان والمجاز ولكننا لا نغفل أيضا عن اهتمام ابن قتيبة بفني البديع والمعاني مثل المبالغة والتورية وغيرها من فنون البلاغة.

ويمكن القول، إن ابن قتيبة وإن حاول أن يختلف عن أبي عبيدة في مجال المجاز فإنه لم يستطع تجاوزه، فقد وصل أبو عبيدة إلى نتائج هامة جدا في مجال البحث البلاغي وتعرض إلى عديد الظواهر البلاغية التي عرض لها ابن قتيبة فيما بعد في مصنفاته، ولكن فضل ابن قتيبة يتّضح في أنه بوّب المادة الفكرية في شبه نظام أو منهج لعله من بوادر المنهج العلمي الذي سيتجلى ويكتمل فيما بعد.

لكن ما تتميز به هذه التآليف هو أن البحث البلاغي فيها لم ينشأ مستقلا بذاته وإنما مندرجا في علوم أخرى، فالقضايا نراها تتشابك في كتاب واحد فإذا ما نظرنا مثلا في كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيدة، نجده كتابا شاملا لعلوم هي التفسير واللغة والبلاغة، حتى بدا لنا أبو عبيدة مفسرا لغويا وبلاغيا في آن كما كان ابن قتيبة في كتابه " تأويل مشكل القرآن".

إن المباحث اللغوية التي نشأت حول النص القرآني جاءت حماية له من مطاعن المناوئين وتنزها عن كل ما يهيب الشك والريبة، والتي في إطارها نشأت البلاغة العربية وإن لم تكن مقصودة في ذاتها ولكنها كانت حاضرة حضورا هاما في هذه المصنفات من خلال تحاليل آيات القرآن الكريم وأبيات من الشعر العربي القديم حيث تم التعرض إلى أهم الظواهر البلاغية

¹ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص105.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

العربية التي مثلت ركائز وأسس البحث البلاغي فيما بعد مثل البلاغة والفصاحة والبيان والتشبيه والمجاز والاستعارة وغير ذلك.

ولكن هذه البحوث لم تتناول هذه الظواهر بالتدقيق والتفصيل والدراسة بل جاءت متسمة بالتعميم والاضطراب، ولا غرابة في ذلك، لأن اهتمام هؤلاء الباحثين كان مركزا على نواح عقديّة دينية بدرجة أولى، أمّا المشاغل البلاغية فقد نشأت عرضا احتاج إليها الباحثون لتفسير آيات القرآن الكريم وبيان وجه إعجازه، فكان لا بد من وسائل وآليات يعتمدونها في ذلك، لذا اعتمدت المباحث الدينية لأهميّة دورها خصوصا لدى المتكلمين الناشطين في إثبات إعجاز القرآن.

• علم الكلام ودوره في تأسيس البلاغة العربية:

قام المتكلمون بجهود كبيرة في مجال البحث البلاغي، وعن هذه الجهود يعلق أحمد الصاوي فيقول: "وهؤلاء (المتكلمون) هم الذين أشار الأقدمون أنفسهم إلى أنه من ناحيتهم ظهرت أوليات الاصطلاحية البلاغية، وأنّ مهمتهم أصلا تقوم على الحجاج دون الدين وميدان جهادهم هو النص القرآني، يزودون عنه بأدلة منطقية جدلية"¹. ويكشف هذا التعليق عن أن انتهاج المتكلمين لنهج جديد في الدفاع عن القرآن كان بفضل ثقافتهم الواسعة، أمام الطاعنين الذين تسلحوا بكل ثقافتهم لتوجيه الطعن إلى القرآن الكريم.

وعلى خلاف اللغويين الذين اكتفوا باستعمال الرصيد اللغوي في الدفاع عن القرآن الكريم ببيان وجه إعجازه، وكانت تحاليلهم سطحية، فإنّ المتكلمين تسلحوا بثقافة واسعة جمعت بين ثقافتهم الأصلية وثقافة الآخرين، حيث أخذوا منهم الفلسفة والمنطق وطرق الجدل، وانتهجوا منهجا في الرد والمواجهة، وفتحوا باب المناقشة والجدال وطرحوا القضايا بالانطلاق من القرآن الكريم واستدلوا بشواهد من أساليب العرب في الشعر والخطابة، لا سيما وأن هؤلاء المتكلمين اعتمدوا العقل سلاحا في المواجهة والجدل وبه استطاعوا أن يستثمروا ما اعتمده خصومهم من

¹ - الصاوي، مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين، دار المعارف، الإسكندرية، د.ت، ص 123

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

معارف فلسفية وعلوم عقلية استثمارا قائما على الجمع بينها وبين الثقافة الدينية والموروث الثقافي العربي، وبهذا الغذاء المعرفي المزدوج تجاوز المتكلمون ما وصل إليه النحاة من قبلهم في حماية النص القرآني، وكذلك في توظيفه بالاستقراء والتأويل خدمة لمبادئهم وتوسيعا لآفاق الفكر لديهم. وينقسم المتكلمون إلى فرق شتى أهمها المعتزلة والأشاعرة¹، وهما الفرقتان اللتان وصلتا بالبحث البلاغي في قضية الإعجاز إلى درجة رفيعة في تحليل الظواهر البلاغية وما تُحدثه في النص، ووسعت تحاليلهم من العلوم البلاغية ووجهتها وجهات تحقق معها نمو التفكير البلاغي وتطوره، وتُجمع البحوث الحديثة التي اهتمت بالنظر في العلاقة بين علم الكلام والبحث البلاغي على الدور الأساسي الذي قام به المتكلمون في التنظير البلاغي، ففي مهد الكلام نشأت البلاغة واكتملت ونمت عبر توالي بُحُوث المتكلمين المتعاقبة، واكتمل جهازها الاصطلاحي حتى أصبحت علما يَعْتَدُّ به المتكلمون أنفسهم في الرد على خصومهم، وتركيز مبادئهم والتعريف بنشاطهم، وفي هذا الصدد يقول حمادي صمود: "فَهْم (المعتزلة) يعتبرون تعلم البلاغة غاية في حدّ ذاتها تُمَكِّنُهُم من أداة ناجعة يظهرون بها على خصومهم في المناظرات والمجادلات ويبدو أن عددا منهم تجرد لتدريس أصولها باعتبارها وجهة علمية تخدم اختيارهم العقائدي"²، فالبلاغة تخدم التوجّه العقائدي عند المتكلمين.

ولعلم الكلام أثر حاسم في تركيز التفكير البلاغي وفي توجيهه بحكم طليعة مادته والأصول التي نشأ عليها، فالمجال الذي نما فيه هو الدين الإسلامي، والغاية التي يسعى الوصول إليها هي إثبات قُدسية النبوة والدفاع عن الدين الإسلامي وتنزيهه من كلّ طعن وشك، أما هدفه البلاغي فهو إثبات إعجاز القرآن وقوة بيانه. إن الهدف البلاغي من علم الكلام هي النقطة التي تعيننا في هذا البحث، مما يدفعنا إلى التركيز على خصائص البحث البلاغي لدى أهم المتكلمين

¹ - سلطان عبد القادر، المتكلمون ونظرية إعجاز القرآن، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. ت، ص5.

² - حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، ص339.

من معتزلة وأشاعرة لتقويم مساهمتهم في التفكير البلاغي. وسنستعرض بعض المسائل التي اشتغل عليها المتكلمون والتي لها صلة بموضوع البحث.

أ- الطبيعة الصوتية للكلام عند المعتزلة:

يرتبط الكلام عند المعتزلة بالوضوح والبيان، وفي هذا يقول النويري: "الكلام بمثابة الوسيلة التي تتيح لمن يتوسط بها أن ينتقل بالغامض من حال الشبهة والإيهام إلى حال الوضوح والبيان"¹، فعلى هذا الأساس حدد المعتزلة نظرتهم للبلاغة والكلام بوجه عام، فالبيان يُعتبر أهم وسيلة للتخلص من شوائب الشك والبلاغة أداة إيضاح وبيان عزّفها الحسن بن علي (ت42هـ) بأنها "إيضاح الملتبسات وكشف عوار الجهالات بأسهل ما يكون من العبارات"² ويبين الجاحظ الوسائل التي بها يمكن بيان خفي المعاني ويعددها في خمسة أقسام هي "لفظ وخط وعقد وإشارة ونصبة"³، فهذه العناصر مجتمعة هي التي يمكن من خلالها بلوغ المعنى.

وبرى المعتزلة أن الغاية من الكلام إنما هي تحقيق "الإفهام والاستفهام"⁴، وإذا لم يتعلق الكلام بهذا الغرض كان معدودا في العبث والله منزّه عنه⁵، وتنزيه الله عن العبث هو الذي جرهم (المعتزلة) إلى القول بأن كلامه حادث... والمخاطب مخلوق فوجب أن يكون كلامه مخلوقا، "قالمتكلم من فَعَلَ الكلام لا من قام به الكلام والله متكلم من حيث أنه يخلق الكلام في محل"⁶، ويعني المعتزلة من قولهم إن غاية الكلام تحقيق البيان أن الكلام له بُعدٌ نفعي بين عناصر المجموعة البشرية، فالكلام وهو الظاهرة اللغوية يُمثل وسيلة من وسائل التواصل بين الناس يُحقق

¹ - محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ط1، كلية العلوم الإنسانية بتونس و دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع بصفاقس ، 2001، ص45.

² - الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجبل، ب. د. ب. ت، ص58

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص58.

⁴ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1988، ص530.

⁵ - محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص105.

⁶ - الشهرستاني، الملل والنحل، ص91.

البيان مفعولها. كما يعني قول المعتزلة بحدائية الكلام الذي هو عندهم "حروف منظومة وأصوات مقطّعة"¹، تأكيد لوحداية الله في القدم، فالكلام وهو صفة من صفاته لا يُمكن أن يُشاركه صفة القدم وقد يدل على خلفية عقديّة لدى المعتزلة تجعلهم يعرفون الكلام هذا التعريف.

ومن أهم المتكلمين الذين أسهموا إسهاما فعّالا في تناول مسائل اللغة والبلاغة ومتعلقاتها والذين مثّلوا جيل التأسيس في تاريخ التفكير البلاغي نذكر إمامهم الأول أبا عمرو عثمان الجاحظ.

- أثر الجاحظ في البلاغة المعتزليّة:

سعى الجاحظ في تناوله للمسائل البلاغية إلى البحث عن الإعجاز القرآني من جهة بلاغته وبيانه، ليؤقّر دليلا مُقنعا على الإعجاز ردّا على مقالة النّظام المعتزلي الشهيرة في إعجاز القرآن وهي القول بالصرفة². وقد ألف الجاحظ لهذا الغرض كتبا عديدة، سعى من خلالها إلى إثبات إعجاز القرآن في بلاغته وبيانه، ومن هذه المؤلفات:

*نظم القرآن: هذا الكتاب ضاع مع مرور الزمن، ولكن الجاحظ يُشير في كتابه "خلق القرآن" إلى ما وضعه في "نظم القرآن" فيقول: "كتبت لك كتابا أجهدت نفسي فيه وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، وللرد على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي ولا لحشوي ولا الكفار مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن خلق، وليس تأليفه بحجة وأنه تنزّل وليس ببرهان ولا دلالة"³. يظهر من خلال هذا الكلام، أن الجاحظ ألف كتابه الضائع للرد على كل من وجّه الطعن للقرآن من ملاحدة وزنادقة وحتى من خصومه المعتزلة الذين يرفضون كل أعمال للعقل وعلى كل من رفض القول بالإعجاز البلاغي للقرآن.

¹- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، 1961، ص3.

²- ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص76.

³- الجاحظ، رسائل الجاحظ، خلق القرآن، ص287.

ولإثبات إعجاز القرآن يرى الجاحظ أن النظم والبيان هما الحجتان الناهضتان لذلك، يقول بعد أن تحدث عن حُجّة موسى وهي السحر وحُجّة عيسى وهي الطب: " كذلك دهر محمد (ﷺ) كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلّها في صدورهم حسن البيان، ونظم ضروب الكلام، مع علمهم له، وانفرادهم به فحين استحكمت لفهمهم وشاعت البلاغة فيهم، وكثر شعراؤهم، وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله عزّ وجلّ فتحداهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرّون على أكثر منه"¹، فحسن البيان، ونظم ضروب الكلام هما من وسائل الحجة عند المتكلم.

كما يُبيّن الجاحظ أن النظم يُمثل "وجه الإعجاز البلاغي"² للقرآن، فيقول: "إن رجلا من العرب قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة لتبيّن له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها وليس ذلك في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين، ألا ترى أن الناس قد يتهاى في طبائعهم، ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن، غير أنه متفرق غير مجتمع، 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 بجميع قحطان ومعدّ بن عدنان"³، وقد أوردنا بعض ما ذكره الجاحظ من كتابه الضائع "نظم القرآن" لأهميته في تحديد موقف الجاحظ من مسألة إعجاز القرآن، وهي القضية الاستقطابية في التفكير البلاغي من حيث النشأة والتطور.

وتوجد تأليف أخرى للجاحظ، نجت من الضياع وتتصل بمسألتنا اتصالا مباشرا، لا بد أن نذكرها للإحاطة بالموقف، ونعني كتاب "الحيوان" وكتاب "البيان والتبيين" ثم بعض رسائله.

¹ - الجاحظ، رسائل الجاحظ، حجج النبوة، ج1، ص279

² - محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 1999، ص157.

³ - الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1969، ص90.

***الحيوان**: يتمحور محتوى هذا الكتاب حول دائرة التفكير الكلامي، وضعه الجاحظ لإثبات وجود الله أولاً وللاستدلال على قدرته، فالكون بكل ما فيه هو الدليل. وقد صرح الجاحظ في مقدمة هذا الكتاب عن الغاية من التأليف، فيقول: " ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة ووجدنا الحكمة على ضريين: شيء جُعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جُعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة، فاستوى بذلك الشيء العاقل وغير العاقل من جهة الدلالة على أنه حكمة، واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يُستدل والآخر دليل يُستدل...ثم جُعل للمستدل سبب يدل به عن وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له للاستدلال وسموا ذلك بياناً"¹، فهذا الشاهد فضلاً عن أنه يُثبت المنزع العقدي الكلامي للجاحظ، فهو يُبرز قيمة البيان، فلفظة البيان صارت مصطلحاً بلاغياً من أخطر المصطلحات قدرًا². ونكاد نجزم إن قلنا إن "البيان" مدار البلاغة كلها لاسيما إذا ما اعتبرنا دائرته التي رسمها الجاحظ واشتغل داخلها كل البلاغيين من بعده.

وخلف مفهوم البيان الذي وضعه الجاحظ تأثيراً عميقاً في تاريخ التفكير البلاغي، هذا التفكير الذي نشأ في أحضان الدين الإسلامي، فطبيعة هذه النشأة هيأت لرؤية جمالية للخطاب الأدبي لدى البلاغيين والنقاد القدامى، كما كان لها أيضاً مفعول كبير في تناول النحاة لمسائل اللغة، فبين اللغة والدين، حسب ما قاله الجاحظ، صلات تكامل أو نوع من التفاعل والتناغم الذي قد لا نستطيع معه أن نُخلص التفكير البلاغي والنحوي واللغوي عموماً من التأثير العقدي والديني. فالبيان هو الدليل على وجود الله وحكمته، وما اللغة إلا وسيلة للكشف والتعبير أي لممارسة البيان، فالبيان أداة تمارس فعلها في تقريب الناس بعضهم من بعض بالكشف عما يختلج في نفوسهم من مشاعر وما تفرزه عقولهم من معان، يقول الجاحظ: "جعله (البيان) الله

¹ - الجاحظ، الحيوان ، ص33.

² - ينظر: حمدي توفيق، موافق البلاغيين والنقاد من الاستعارة، فصل "هاجس البيان" ص419-462.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

تعالى سببا فيما بينهم (الناس) ومعبرا عن حقائق حاجتهم... وجعل آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم... في أربعة أشياء اللفظ والخط والإشارة والعقد¹.

يمكن أن نصنف البيان عند الجاحظ في كتاب "الحيوان" إلى مفهومين أساسيين: أولهما يعني أن البيان هو الكشف عن وجود الله من خلال مخلوقات الكون التي تنهض شاهدة على وجوده، وأما المفهوم الثاني فيعني الكشف عن معاني الأنفس بين الناس. وتظهر اللغة في كلتا الحالتين وسيلة سبر واستكشاف للمعاني ثم وسيلة تواصل عبرها تستثمر تلك المعاني في خدمة الناس، وفي كل الحالات فالمعنى هو الغاية من "البيان".

وقد مثل المصطلحان اللذان وضعهما الجاحظ، وهما "البيان" والمعنى "هاجسين"² لدى البلاغيين والنقاد واللغويين، وكان الجاحظ قد توسع فيهما كثيرا في كتاب "البيان والتبيين".

***البيان والتبيين**: يعتبر هذا الكتاب من أهم المؤلفات في البلاغة العربية من جهة العمق والشمول في مسائل "البيان"، والوسائل الموصلة إليه دفاعا عن الدين من جهة الأبعاد العقدية ودفاعا عن سميت العرب في الكلام من جهة فنون القول والأساليب والأبعاد البلاغية، ويعرف الجاحظ البيان بأنه: "اسم جامع لكل شيء كشف لنا قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"³، فالجاحظ وضع في هذا الكلام تحديداً واضحاً لمصطلح البيان والذي نشأت عنه مصطلحات مختلفة لاسيما مصطلح "المعنى" الذي هو الهدف من البيان، ومصطلحا "الفهم" و"الإفهام" اللذان يمثلان الغاية من كل ذلك، كما أضاف الجاحظ عنصران متعلقان بالكلام وهما "القائل" و"السامع" ، ولكنه حدد

¹ - الجاحظ، الحيوان، ص44.

² - ينظر: حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة. الفصلين: هاجس المعنى وهاجس البيان.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص76.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

البيان في كونه كشفا للمعنى يؤدي إلى حصر وظيفة اللغة باعتبارها وسيلة البيان لبلوغ المعنى، وهو معنى حاصل بالضرورة في حيز القوة، فتأتي لتكشف عنه فيخرج من حيز القوة إلى حيز الفعل، لذا اتجه التفكير البلاغي العربي صوب المعنى باعتباره مقصد المتكلم ومدار النفع من الكلام، وما دراسة أساليب البيان ووسائله إلا لكونها تكشف عن المعنى الذي يتصورونه مقصد المتكلم.

والجاحظ على غرار البلاغيين القدامى اتجهوا إلى البحث عن المعنى لدى صاحبه ولم يتجهوا إلى البحث عن المعنى باعتباره منتوجا من منتوجات اللغة، وكأن النص يغيب ليظهر صاحبه ساعة استحضار المعنى، وهذا يتوافق مع بعض الدراسات العربية الحديثة في مجال البلاغة والنقد العربيين التي لا ترى الكلام في الكلام ذاته ولكنها تراه في صاحبه.

والتفكير البلاغي العربي لم يتجه صوب المعنى الذي أراد المتكلم أن يبلغه إلى المتلقيين، إلا بعدما درَسَ مُختلف الطَوَاهر البلاغية والأساليب الفنية في الكلام، دراسة موجهة إلى تضيق الخناق على النص حتى ينطق بالمعنى، معنى واحد هو مقصد المتكلم، هذا ما يحول دون تعدد القراءات في النص بتعدد الأمكنة وتغير الأزمنة¹، وفي المقابل يَجِبُ على المتلقيين على اختلافهم وتعدددهم أن يقرؤوا النص قراءة واحدة وأن يسمعوا الكلام سماعا واحدا، وأن لا يجدوا سوى معنى واحدا هو ما يظنون أن صاحب الكلام أراد أن يقوله.

يعتبر كتاب "البيان والتبيين" عمدة التفكير البلاغي عند الجاحظ، فضلا عن تَمَثُّله للعلاقة بين الباث والمتلقي والخطاب، فهو يستكشف فيه العناصر المُكوِّنة لجمال الخطاب، أي ما يجعل كلاما ما يختلف عن غيره من أصناف القول، فيبحث بعمق في وسائل العرب شعراء وخطباء وغيرهم، التي تجعل الكلام يُحث اللذة والطرب ويصيب الفائدة في آن فكأن الجاحظ يَبْحَثُ في وسائل إنتاج الكلام عند الأدباء القدامى². لهذا نجد في هذا الكتاب دراسة لفنون القول

¹ - ينظر: جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو، من الجاحظ إلى الجرجاني، ص 96.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 97.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

وأساليب العرب في الإنشاء، فقد انطلق الجاحظ من تبين تلك الفنون وتلك الأساليب لينظر في فن الأدب عند العرب، لذا انحصرت البلاغة في هذا البعد بوجه خاص ولكن المجهود الكبير الذي اضطلع به الجاحظ في ميدان البحث البلاغي يكشف عن ثقافته الواسعة، أهله لدراسة عميقة للغة والأدب كان لها أثرها في توجيه البحوث البلاغية والأدبية والنقدية فيما بعد.

*الرسائل: تحمل الرسائل في ثناياها خصائص تفكير الجاحظ البلاغي، وتتجلى خصوصاً في استطرادات تحلل فيها بعض الظواهر البلاغية الواردة في النصوص أو يرسم بعض قواعد الإنشاء، وهي استطرادات لا تختلف في معانيها عما جاء في تأليفه الأخرى من مقولات أو آراء أو تنظير، فالحسّ الجمالي واحد والتفكير في المسائل المختلفة تفكير واحد يقوم على بيان الوسائل الموصلة إلى إنشاء معنى واضح وضوحه رهين أسلوب قوله، وإلى استبانة المعنى من لدن المتقبل عبر تتبع الأساليب الموصلة إليه. كما مارس في هذه الرسائل مقولاته في فنون الكلام وما نظر له في بلاغة البيان¹، لأنّ البيان يبقى المبحث الأساسي الذي بنى عليه الجاحظ كل نظريته في الكلام.

من خلال عرضنا لبعض تأليف الجاحظ، نستنتج أن الرجل أسس لتفكير بلاغي تمثل للبيان تمثلاً قائماً على حسّ جمالي نتج عن تعلّقه بتراث القدماء، ولاسيما من الشعر والخطب والأخبار والرسائل وغيرها من فنون الكلام، وبلغ به حسّه الأدبي درجة جعلته منتجاً للأدب، أما الشيء الذي كبّل الجاحظ في تقديرنا هو الخوف من ضياع المعنى، المعنى المقصد، أي معنى المتكلم الذي لا يكون إلا واحداً غير متعدد، لذا رغم المنزع الأدبي الذي اصطبغ به تفكيره البلاغي فإنّ الجاحظ أوصد الباب أمام تعدد القراءات، وهو أمرٌ يتعارض مع التوجّه الحديث، ويمكن تفسير هذا التناقض بين الحسّ الأدبي المهيباً للانفتاح لدى الجاحظ وبين الحصر التقعيدي المهيباً للانحسار، إلى أنّ الرجل تمثل "البيان" في نطاق إكراهات ثقافية، فقد نشأت ثقافة قبل الجاحظ يُمكن أن نسميها ثقافة الدفاع عن القرآن، فمنطق تفكير الجاحظ منطق عقدي

¹ - ينظر: جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو، من الجاحظ إلى الجرجاني، ص98.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

كلامي ذلك ما يثبته بوضوح كتابه " نظم القرآن " لذا تمثل الجاحظ البيان تمثلاً يتناغم مع جوهر القرآن وجوهره المعاني (معاني دين جديد واحد)، ولئن نزل القرآن بلغة العرب وبسمتهم في الكلام فإن معانيه معاني الله، لذا بات المعنى لدى الجاحظ المقصد، والمقصد واحد، لأن الدين وتعدد القراءات إن تسللت إلى الجوهر فقد تحمل إلى تمثلات شتى للدين قد تصل حدّ تعدده، فالمقصد يبقى الضامن لتجاوز مخاطر التعدد، لذا بُنيت نظرية البيان لدى الجاحظ على التوضيح والاستيضاح أي على المعنى المقصد وكل ما زاد على ذلك يبقى خارج النظرية¹، فكأن التفكير البلاغي لدى الجاحظ نشأ في هاجس الخوف من ضياع القرآن بضياع معانيه.

ب- المعاني النفسية عند الأشاعرة:

ينتسب الأشاعرة إلى أبي الحسن الأشعري (ت330هـ) له كتاب سماه "الإبانة عن أصول الديانة" وضح فيه كل ما يتصل بعقيدة التوحيد وقام فيه بوضع المنهج الأساسي، العقلي والمنطقي الفكري لعلم التوحيد، ومن المنتمين إلى العقيدة الأشعرية نذكر بعض من أسهموا في الحركة الفكرية البلاغية واللغوية، كالباقلائي (ت403هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) وفخر الدين الرازي (ت606هـ).

ومن مبادئ الأشاعرة أنهم يقولون بأزلية الصفات وقدمها والكلام صفة الله فهو إذن قديم وهو عبارة عن حروف منظومة وأصوات مقطعة، لهذا ميّزوا بين أمرين في الكلام وهما²: الكلام القديم والعبارة عنه حادثة، والعبارة هي كلام لفظي حادث، وأثبتوا أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ، ونقوله والكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى.

من هذا المنطلق، ميّز الأشاعرة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، فالأول قديم لا مثيل له في كلام البشر، والثاني عبارة عنه وهو يماثل كلام العرب، يقول أبو بكر الباقلائي : "فإن قال

¹- ينظر : حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، -فصل "هاجس البيان".

²- ينظر: الجرجاني الشريف، شرح المواقف، ط1، مصر، ص98.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

قائل من اليهود والنصارى والمعتزلة (كذا) كيف يجوز التحدي بمثل القرآن وهو عندكم قديم لا مثل له من كلام الآدميين ولا يجانس كلام المخلوقين؟ قيل له: لم يتحدّ النبي (ﷺ) بمثل الكلام القائم بالله سبحانه وإنما تحدّاهم بمثل الحروف المنظومة التي هي عبارة عنها في براعتها وفصاحتها واختصارها وكثرة معانيها"¹، فالرسول تحدّ العرب بحروف منظومة ولم يتحدّاهم بالكلام النفسي القائم بذات الله تعالى و"العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي"²فالكلام عند الأشاعرة كلام نفسي قديم وكلام لفظي محدث.

وتحقيق "البيان والإفهام والفائدة" هو الغاية من الكلام عند الأشاعرة، فقد علم أنّ الكلام " لا يُحسن من الحكيم فعله من غير أن يفيد له أمراً ما، لأنّه متى كان هذا حاله لم يكن بينه وبين التصويت فصل، ولم يكن بين ما وقعت المواضعة عليه وبين المهمل فرق، ولم يكن لجعل بعضه أمراً وبعضه نهياً وبعضه خبراً فائدة، ولم يكن بأن يكلم العرب بلغتها أمراً وبعضه نهياً وبعضه فائدة، ولم يكن بأن يكلم العرب بلغتها أولى من أن يكلمها بالزنجية وبطلان ذلك أجمع يبيّن أنه يحسن منه فعل الكلام ليفيد به المخاطب والمكلف ما يحتاج إليه"³، فالفرق بين الكلام وغيره هي الغاية والتي هي تحقيق الفائدة.

بعد أن استعرضنا أهم المبادئ التي قام عليها الفكر الأشعري بصفة عامة فيما يتعلق بظاهرة الكلام، سنُعرجُ على مساهمات بعض الأشاعرة المتكلمين في تطوير البحث البلاغي انطلاقاً من تمثّلهم للكلام باعتباره أداة تواصل وتبليغ وتأثير وذلك من خلال بعض تأليفهم، والتي منها كتاب إعجاز القرآن للباقلاني (ت403هـ) .

¹ - الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والزافضة والخوارج والمعتزلة، تح: محمود الخضيرى، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1948، ص126.

² - الشرهستاني، الملل والنحل، ص108

³ - عبد الجبار، القاضي، المغني، خلق القرآن، ص182.

-خصائص البلاغة والإعجاز عند الباقلائي:

يحتل الباقلائي مكانة علمية ودينية خاصة، بفضل دفاعه عن القرآن الكريم ضد الملاحظة والزنادقة وأعداء الإسلام، له تأليف قاربت الخميسن مؤلفا، ويُعتبر كتابه " إعجاز القرآن " من الكتب الهامة التي تكشف لنا شخصيته العلمية، فهو كتاب أُلّفه للدفاع عن الدين، وفيه تتّضح جُهوده الكلامية، وكذلك جُهوده في البحث البلاغي، لاسيما وأنه بحث في إعجاز القرآن، ويرى أن إعجازه في نظمه وبيانه، فهو كتابٌ اجتمعت فيه القضايا البلاغية بالقضايا الكلامية، وقد تجلّت بوضوح في هذا الكتاب إسهامات الباقلائي في البحث البلاغي، وفي تطويره وتحقيق التقدم فيه.

أما بالنسبة إلى أهم المباحث التي اشتغل عليها الباقلائي في هذا الكتاب، فقد انطلق من البحث في سبب حصول الإعجاز في القرآن، فبدأ برفض الفكرة السائدة بأنّ إعجاز القرآن الكريم يكمن في وجوهه البلاغية وفي بديعه في حدّ ذاته، وإنما وجه الإعجاز يكمن في حسن الصور وارتباطها ببقية عناصر الكلام " على نحو بالغ من الروعة والتكامل"¹، وهذا يعني أنّ الباقلائي يرى الإعجاز في بديع نظمه، النظم الذي سيتطور فيما بعد لدى عبد القاهر الجرجاني ليصير نظرية كاملة.

وعلى عكس ما فعله اللاحقون بعده، يحدد الباقلائي البلاغة في وجوه عدّة يضعها كلها تحت اسم البديع دون أن يقسمها الى مباحث خاصة، وهذه الوجوه هي:

-التشبيه: ويعرّفه بقوله: " ومما يعدونه من البديع، التشبيه الحسن"²

-الاستعارة: يقول: ومن البديع الاستعارة"³

¹ - العمري أحمد جمال، المباحث البلاغية في ضوء قضية الاعجاز القرآني، ص 214.

² - الباقلائي، إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، ط3، دار المعارف، مصر، د، ت. ص 76.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

-الكناية: يقول " هو من البديع"¹

-المماثلة: يقول: "وذلك أن يقصد الإشارة إلى معنى فيضع ألفاظًا تدل عليه"²

-الغلوّ والإفراط في الصفة: يقول إنها من "البديع"³

-المطابقة والطباق: يقول أن معناها أن " يذكر الشيء وضده"⁴

-المقابلة: يقول: " وهي أن يوفق بين معان ونظائرها، والمتضاد بضده"⁵

-الإشارة:يقول: " وهي استعمال اللفظ القليل على المعاني الكثيرة"⁶

-العكس والتبديل.⁷

-الالتهافت: " ومن البديع الالتهافت: استفاد في هذا المبحث على حد ما ذكر من أبي أحمد العسكري (ت382هـ)⁸.

وقدّم الباقلاني شروحا وتحليلات لنماذج من القرآن الكريم ومن الشعر بيّن فيها مواطن البلاغة في هذه الوجوه⁹، ويرجع جميعها إلى حسن النظم وحسن اختيار الصورة. ثم يذكر الباقلاني مجموعة أخرى من أقسام البلاغة مثل الغلو والتذليل والاستطراد... وغيرها، وكلها يعتبرها من البديع.

¹ - المصدر السابق، ص77.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، ص80

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ - المصدر نفسه، ص84

⁶ - المصدر نفسه، ص86

⁷ - ينظر: المصدر نفسه، ص90.

⁸ - ينظر: المصدر نفسه، ص96

⁹ - ينظر: المصدر السابق ، ص76-108.

كانت هذه أهم المباحث التي حوّاها كتاب "إعجاز القرآن"، تدل من جهة على نضج في البحث البلاغي لاسيما في إثبات قيمة النظم في بيان الإعجاز ولكن مازالت العلوم القرآنية تحتضن البحث البلاغي، فهو لم يتخلّص منها بعد تخلّصا تامّا، ولكن في الآن نفسه نستشف من خلال تمرس علماء الكلام بالفنون البلاغية والأدبية ورهافة حاستهم الأدبية ودرية ذوقهم الفني رغم توجّه اهتمامهم أساسا نحو الأمور الدينية.

-الجرجاني ومعاني النحو في نظرية النظم من خلال "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة":

للجرجاني جهود كبيرة في مجال البحث البلاغي، وخاصة من خلال نظرية النظم المشهورة وسنحاول أن نعرض كتابي "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، وأهم خصائصهما، ليظهر الخط البياني لتطور الفكر البلاغي عند الجرجاني.

***أسرار البلاغة:** يمثل هذا الكتاب حلقة مهمّة من سلسلة التفكير البلاغي العربي، بالإضافة إلى أنه يُترجم مواقف الجرجاني في البحث البلاغي، يحوي أفكارا جديدة، مما أكسب صاحبه صيتا يمتد إلى اليوم، وهذا بفضل إثرائه البحث البلاغي عند العرب، مما جعله مصدرا للبحث البلاغي، فقد "جعل البلاغيين من بعد الجرجاني يجدون في كتابه (ذاك) مآربهم وإجابات عن تساؤلات ومصدرا ملهما في بحوثهم"¹، وقد شمل هذا الكتاب جميع الظواهر البلاغية وهي تتفاعل وتتفاعل مع مختلف عناصر الخطاب، وقد حددها الجرجاني في التشبيه والتمثيل والاستعارة. كما بيّن الجرجاني الفروق بين مختلف هذه الظواهر البلاغية. فقد ميّز بين التشبيه والتمثيل، وبيّن أن التشبيه صريح أما التمثيل فهو يحتاج إلى إعمال الفكر لأنه يحتاج إلى تأوّل، يقول: "اعلم أن الشيين إذا شُبّه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين، أحدهما أن يكون من جهة أمر بيّن لا يحتاج فيه إلى تأوّل والآخر أن يكون الشبه محصلا بضرب من التأوّل"²، وميّر الجرجاني أيضا

¹-حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، ص104.

²- الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991 ص70-71.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

بين التشبيه الصريح والاستعارة مُنَوِّها بقيمة الاستعارة مقارنة بالتشبيه، فالمنفعة تأتي من الاستعارة وليس من التشبيه الصريح الذي وَصَفَهُ بالسذاجة¹، كما قَسَمَ الجرجاني الاستعارة إلى مفيدة وغير مفيدة، وقَسَمَ المفيدة إلى ثلاثة أقسام حسب الاشتراك في الصفة بين طرفيها:

-النوع الأول: الاشتراك في صفة عامة².

-النوع الثاني: الاشتراك في صفة موجودة في الطرفين لكن بمستويين مختلفين لا نوعا بل قوة وضعفا³.

-النوع الثالث: أخذ الشبه من الصورة العقلية وهو شبه لا ندركه بالحس وإنما ندركه بالتأمل والعقل وهو " الصميم الخالص من الاستعارة"⁴ على حد عبارة الجرجاني.

أما فيما يخص المجاز فقد جاء تعريفه له مضطربا إذ كان للانتماء المذهبي فيه أثر واضح خاصة عندما تُسندُ الأفعال إلى غير الباري، وقَسَمَ عبد القاهر المجاز إلى عدة أنواع⁵، وهي:

المجاز في المفرد/المجاز في الجمل

-المجاز الحكمي

-المجاز العقلي/المجاز اللغوي.

لكن الجرجاني يقتصر على علاقة الفعل بفاعله دون النظر إلى التركيب تفاعل عناصره بعضها مع بعض، فغاياته لا تتجاوز مجرد النظر في الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي وهو ما

¹- ينظر: المصدر السابق، ص 279-280-281.

²- ينظر: المصدر نفسه، ص 41.

³- ينظر: المصدر نفسه، ص 49.

⁴- المصدر نفسه، ص 49-50.

⁵- ينظر: المصدر نفسه، ص 303-362.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

تناوله في دائرة المجاز العقلي الذي هو إخراج الحكم عن موضعه في العقل لضرب من التأول، لذا اهتم بالبحث عن العلاقات التي تربط بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي.

كما تناول الجرجاني في كتابه أسرار البلاغة مسألة هامة وهي مسألة الأخذ والسرقة، وتطرق إليها بعد أن استكمل بناء نظريته في المعاني الشعرية متوخيا منهج التمييز بين المعاني العامة المشتركة في الكلام المرسل والمعاني الخاصة (في الشعر) مما جعل كتابه يحظى بميزة هامة لكونه يُفَعِّلُ البلاغة، ويحوّلها من بناء في اللغة (الوظيفة الشعرية) إلى إشكال في النظرية الأدبية مستحضرا البعد الخطابي بمكوّناته الحجاجية المُختلفة¹. ويمكن القول أن الجرجاني أحدث أخطر النتائج في تاريخ التفكير البلاغي، فقد أسس ما يمكن اعتباره " علم الأدب " على النحو. وقد استفاد الجرجاني من سابقه في الوصول إلى موقف يتلخص في أن النحو هو أساس البلاغة، حتّى جاء السكاكي من بعده فأكتفى بتبويب النتائج وتنظيم القواعد اعتبارا منه أنّ التفكير البلاغي بلغ مع الجرجاني الحدّ، لذا اكتفى صاحب المفتاح بالتبويب والتنظيم المنطقي للمادة البلاغية التي جمعها.

***دلائل الإعجاز:** انطلق الجرجاني في تأليفه لكتاب "دلائل الإعجاز" من منطلق هام وهو أن المزية تكمن في مناسبة المعاني للمقاصد والأغراض عن طريق النحو والإعراب، وحدد ذلك المفهوم في مصطلح واحد هو "النظم". استهل الجرجاني كتابه هذا بإبراز قيمة الشعر والنحو ردا على معاصريه الذين تخلوا عنهما وأثبت مقابل ذلك قيمتهما في البلاغة والبحث عن موطن الإعجاز. ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث في موضوع جديد لم يتطرق إليه في كتاب " أسرار البلاغة " وهو الكناية والمجاز، يقول الجرجاني " اعلم أن لهذا الضرب اتساعا وتقننا لا إلى غاية، إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين: الكناية والمجاز"²، ولكن الجرجاني يحصر المجاز في الاستعارة لا غير فيقول: " وأما المجاز فقد عوّل في حده على حديث النقل،

¹ - ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 351.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق محمد ألتنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص 52.

وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز، والكلام في ذلك يَطُولُ وقد ذكرت ما هو الصحيح من ذلك في موضوع آخر، وأنا أقتصر هاهنا على ذكر ما هو أشهر منه وأظهر، والاسم والشهرة فيه لشيئين: الاستعارة والتمثيل، وإنما يكون التمثيل مجازاً إذا جاء على حد الاستعارة¹، ثم تطرق إلى الانشغال البلاغي الجديد ونعني به نظرية النظم باعتبارها مقياس البلاغة في نظره، يقول: " اعلم أن هاهنا أسراراً ودقائق لا يمكن بيائها إلا بعد أن نعدّ جملة من القول في النظم وتفسيره والمراد منه، وأي شيء هو؟ وما محصوله ومحصول الفضيلة فيه؟ فينبغي لنا أن نأخذ في ذكره، وبيان أمره، وبيان المزية التي تُدعى له من أين تأتيه... وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتقدير قدره... وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له، ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ"². ويعرّف النظم قائلاً: " وليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو"³، فالنظم عند الجرجاني مرتبط بالنحو.

وبعد ذلك، يعرض الجرجاني وجوه النظم من خبر وشرط وجزاء وغيرها، ثم يضعها ضمن الإجراءات المختلفة التي تتناسب مع غرض المتكلم، وهذه الإجراءات تتمثل في التقديم والتأخير والتعريف والتتكير والحذف والفصل والوصل وغيرها⁴. ويؤكد الجرجاني على قيمة النظم باعتباره الضامن الوحيد لتحقيق البلاغة، فيقول: " وإذ قد عرفت ذلك (وجوه النظم) فاعمد إلى ما توأصفوه بالحسن، وتشاهدوا له بالفضل ثم جعلوه كذلك من أجل النظم خصوصاً دون غيره، مما يُستحسن له الشعر أو غير الشعر، من معنى لطيف أو حكمة أو أدب أو استعارة أو تجنيس، أو غير ذلك مما لا يدخل في النظم وتأمّله، فإذا رأيته قد ارتحت واهتززت واستحسنيت فانظر إلى حركات الأريحية مم كانت، وعند ماذا ظهرت؟"⁵. ولكن نلاحظ تذبذب عبد القاهر في موضع آخر من

¹ - المصدر السابق، ص 53.

² - المصدر نفسه، ص 63.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، ص 68.

⁵ - المصدر نفسه، ص 67.

"دلائل الإعجاز" بين موقفين في إرجاع المزية، فأحيانا يراها للفظ وأحيانا للنظم وأحيانا للقسمين معا.

ففي الموقف الأول يقول الجرجاني: " وجملة الأمر أن هاهنا كلاما حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثا ترى الحسن من الجهتين وجبت له المزية بكلا الأمرين، والإشكال في هذا الثالث، وهو الذي لا تزال ترى اللفظ قد عارضك فيه وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته، وطمحت ببصرك إلى اللفظ وقدرت في حسن كان به وباللفظ أنه اللفظ خاصة، وهذا هو الذي أردت حين قلت لك: "إنّ في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته"¹، أمّا فيما يتعلق بالموقف الثاني، فيقول: " اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم إلى قسمين: قسم تعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم... فالقسم الأول الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر وقسم تعزى فيه المزية إلى النظم"²، ويقول الجرجاني في تعريفه للمجاز والاتساع: "اعلم أنّ طرق المجاز والاتساع، في الذي ذكرناه قبل، أنّك ذكرت الكلمة وأنّ لا تريد معناها، ولكن تريد معنى ما هو ردف له أو شبيهه فتجوزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه، وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ في الكلام مجازا على غير هذا السبيل وهو أن يكون التجوّز في حكم يجري على الكلمة فقط وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه ومرادا من غير تورية ولا تعريض"³، وفي خوضه في مسألة اللفظ والمعنى التي شغلت كثيرين من قبله، يدعو الجرجاني إلى مناسبة الألفاظ للمعاني بمقتضى النحو، وبذلك يكون الجرجاني من السباقين إلى التفتن إلى فكره هامة وهي أن أصل القول ومزية الكلام لا يحصّل إلا في تفاعل عناصر الخطاب بعضها مع بعض، وإن وجدنا للفظ والمعنى مفاهيم عديدة في هذا الكتاب.

¹ - المصدر السابق، ص 78-79.

² - المصدر نفسه، ص 329.

³ - المصدر نفسه، ص 227.

• السكاكي والتأثير المنطقي في نهاية رحلة التفكير البلاغي:

بعدها تتبّعنا مراحل تطور البحث البلاغي الذي وصل إلى حد النضج والاكتمال على يد عبد القاهر الجرجاني بعد جهود كبيرة قام بها سابقوه وأفاد منها هو، وكانت جهود سابقيه متنامية عبّر نسق تصاعدي، لكن سرعان ما انقطع هذا النسق عندما تحوّل البحث البلاغي من بحث ذوقي جمالي للخطاب إلى بحث منطقي عقلي قوامه القواعد الثابتة والمقاييس القارة وتجلّى ذلك التحول مع أبي يعقوب السكاكي (ت626هـ) لما ألف كتابه "مفتاح العلوم"، هذا الكتاب الذي فضلا عن أنه حوى الكثير من علم سابقيه ولاسيما علم عبد القاهر في كتابيه "الدلائل" و "الأسرار"، فإنه حوّل المسار المناسب لإدراك جماليات الخطاب الأدبي، لأنه أثر اعتماد القواعد الصارمة وتسلطها على الإبداع الفني متجاوزا بذلك فعل الذوق وأثر الانفعال والتأثر في الأدب سواء إنشاء أو قراءة. وقد توقف عمل السكاكي على تقعيد التراث البلاغي وتنظيمه بأن قسّم البلاغة إلى علوم ثلاثة هي علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع.

كما استفاد السكاكي الكثير مما ألفه الجرجاني الذي يُعتبر حلقة أساسية في سلسلة المباحث البلاغية قبله، فقد لخصّ آراءه ونقلها نقلا أميناً في أبواب نظّمها ورتبها كما أراد، فتحوّلت البلاغة معه إلى علم تام الشروط. فهو يردد فعلا آراء الجرجاني مثلما هو الأمر في المجاز اللغوي ويسوق نفس الأمثلة التي ساقها الجرجاني¹، ومثلما هو الأمر أيضا في الإسناد الخبري²، وفي دور "إنّ" في الكلام³، وغير ذلك من المسائل، فالسكاكي يأخذ الفكرة عن عبد القاهر ويجعلها عنوان باب من أبواب كتابه دون أي نقاش أو تحليل يُذكر. فهو يضع المجاز الذي يغيب فيه التشبيه عنوانا للفصل الثاني من الأصل الثاني من كتبه ويسميه ب "المجاز اللغوي الراجع

¹ - ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ط1، مطبعة الحلبي، مصر، 1937. ص392.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص82.

³ - ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إلى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه¹، لكن السكاكي لم يصنف هذا النوع من المجاز كما فعل الجرجاني، ولكننا نجده ينقل نصوصه نقلاً أميناً مثلما فعل في هذا الفصل.

وقد حصر السكاكي البلاغة العربية في علمين أساسيين هما علم البيان وعلم المعاني، ويعرّف علم المعاني، بقوله: "إنه تتبّع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليتحرز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"²، ويشمل علم المعاني مبحثي الخبر والطلب وكل مبحث يشمل ظواهر بلاغية أو ما يمكن اعتباره فنوناً في القول. وفيما يتعلق بمبحث الخبر تحدث السكاكي عن أحوال الإسناد الخبري، وعن أحوال المسند إليه وعن أحوال المسند، وعن الفصل والوصل. أما فيما يتعلق بمباحث الطلب فنجده يتحدث عن التمني ثم الاستفهام ثم الأمر ثم النهي، ويتجلى أثر عبد القاهر الجرجاني في وضع السكاكي لعلم المعاني في النماذج التي حللها بوضوح بل إننا نجد آراء منقولة نقلاً أميناً معنى وصياغة.

ثم يتوجّه السكاكي إلى علم البيان ويحدد مباحثه مصنفاً إياها تصنيفات شتى ويحللها على غرار ما فعل في علم المعاني، وقد عرّف علم البيان قائلاً: " هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان، ليُحترز بالوقوف على ذلك من الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه"³ ويضيف: "ولما كان علم البيان شعبة من علم المعاني لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار جرى منه مجرى المركب من المفرد لا جرم آثرنا تأخيرها"⁴، وقسّم السكاكي علم البيان إلى ثلاثة أصول هي: التشبيه، والمجاز والكناية، وقسّم كل أصل إلى أنواع

¹ - المصدر السابق، ص 365.

² - المصدر نفسه، ص 224.

³ - المصدر نفسه، ص 230.

⁴ - المصدر نفسه، ص 231.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

فزاد في التبويب تبويبا وتقسما فقسّم التشبيه إلى¹ :طرفي التشبيه ووجه الشبه والغرض من التشبيه وأحوال التشبيه.

وقسّم المجاز إلى²: المجاز اللغوي غير المفيد والمجاز اللغوي المفيد والاستعارة والمجاز اللغوي الراجع إلى حكم الكلمة والمجاز العقلي.وقسم الاستعارة بدورها إلى أنواع مختلفة³: الاستعارة التصريحية والاستعارة التخيلية والاستعارة المحتملة للتحقيق والتخييل والاستعارة بالكناية والاستعارة الأصلية والاستعارة بالتبعية. كما قسم الكناية إلى⁴: الكناية عن موصوف والكناية عن صفة والكناية عن نسبة صفة إلى موصوف.

وبعد أن انتهى من عرض علمي المعاني والبيان انتقل السكاكي إلى عرض مباحث علم البديع، وقسّمها إلى⁵:محسنات ترجع إلى المعنى ومحسنات ترجع إلى اللفظ.وقام السكاكي بعرض كل فن منها بتعريفه وتفريعه، ممثلاً لكل فن بأمثلة تثبت صحّة تبويبه وتقعيدده.

ويرى بعض الدارسين أنّ السكاكي بوضعه لهذه التقعيدات المنطقية الصارمة قد حجّر البلاغة وضيّق ما كان واسعاً وملائماً لطبيعة فن الأدب، ولكن رغم كل هذا التقسيم وهذا التقنين فقد حقق كتاب "مفتاح العلوم" أثراً كبيراً إذ أصبح مصدراً بلاغياً هاماً " مازال مهيمناً على التأليف البلاغي حتى عصرنا الحاضر"⁶، حيث أن الكثير من الكتب البلاغية التي جاءت بعده نسجت على منواله.

إنّ السكاكي أخصّ الظواهر البلاغية إلى مقاييس المنطق وقيدّها بالقواعد، فهو بذلك يضيق على المبدعين وعلى النقاد على حد سواء مجال التعامل مع فنون القول سواء إبداعاً أو نقداً.

¹- ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم ، ص242.

²- ينظر: المصدر نفسه، ص244.

³- ينظر: المصدر نفسه، ص 246.

⁴- ينظر: المصدر نفسه، ص248.

⁵- ينظر: المصدر نفسه، 250.

⁶- العمري أحمد جمال، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص340.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

ويكون السكاكي بكتابه "مفتاح العلوم" قد فتح منهاجاً جديداً في تاريخ التفكير البلاغي توخاه المنشغلون في مجال البلاغة من بعده، إذ اقتنعوا بمبدأ تقنين الظواهر وتقعيدها وقد تدعم هذا الاتجاه بالتألف التعليمية التي لئن خلت من التوجه الأكاديمي فإنها تعمل على ترسيخ منهج السكاكي في حقل البلاغة. وكان لثقافة السكاكي الكلامية أثر كبير في تهيئة توجه البحث البلاغي وجهة جديدة يحكمها المنطق الجاف، فكتب التراجم¹ وغيرها تؤكد أن السكاكي كان فيلسوفاً وملكاً اعتزالياً، وفي الحقيقة لا يمكن أن ننكر قيمة العمل الذي قام به فقد جمع شتات المباحث البلاغية السابقة على نحو من الإحكام والدقة والتنظيم²، وإن كان ذلك على حساب الذوق الفني وأصبح هذا الكتاب مرجعاً في البلاغة تعليماً أثر في كل مسار البحث البلاغي من بعده.

ذلك هو المسار الذي مرت به البلاغة العربية، وقد شهدت فيه نمواً وتطوراً منذ النشأة إلى مرحلة النضج والاكتمال، وهي مرحلة وصلت إليها البلاغة العربية في عصر عبد القاهر الجرجاني، إذ استطاع أن يؤسس لنظرية بلاغية كاملة هي "نظرية النظم" التي كان وما زال لها تأثير كبير في دراسة الخطاب إلى يومنا هذا. وكان الجرجاني قد تجاوز الملاحظات البدائية في البحث البلاغي والتفكير العشوائي الذي كُتِبَ نجده في المراحل الأولى من نشاط البلاغيين، ولكن هذا النمو الذي رسمته المباحث البلاغية المتعاقبة طيلة ما يناهز الخمسة قرون انقطع عندما سيطر التفكير المنطقي العلمي على الإبداع الفني وحلت القواعد الصارمة مكان الاختيار الحر.

يمكن القول، أنّ البحث البلاغي سلك في بداياته مسلكين متوازيين: المسلك الأوّل وهو المسلك الذي تحدثنا عنه آنفاً، وقد سار فيه البحث البلاغي مستقلاً عن علوم أخرى متحرراً من التبعية، أما المسلك الثاني الذي سار فيه البحث البلاغي بالتوازي مع الأوّل فإنه لم ينشأ بحثاً مستقلاً بذاته أبداً وإنما نشأ في أحضان علوم أخرى لا سيما منها العلوم القرآنية التي نشطت في

¹ - ينظر: الحمري ياقوت، معجم الأدباء - مطلوب أحمد، البلاغة عند السكاكي، شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ.

² - ينظر: العمري أحمد جمال، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص 346.

البحث عن الإعجاز القرآني وكذلك العلوم الأدبية والعلوم اللغوية، حتى بدا لنا البحث البلاغي أحيانا وسيلة وأحيانا أخرى غاية، ومسار هذا التوجه المزدوج انتهى مع عبد القاهر الجرجاني الذي أحدث تأثيرا لا يمكن لأحد أن ينكره، لا سيما وأن التفكير البلاغي لم ينشأ ولم ينم معزولا عن مؤثرات ثقافية خطيرة عرفتھا الثقافة العربية في أحقاب مهمة من تاريخها، بعضها كان إفرزا طبيعيا لنمو داخلي للثقافة العربية الأصيلة أما البعض الآخر فكان نتيجة تسلسل عناصر ثقافية أجنبية اقتبست سواء بحكم الحاجة إليها أو بحكم قوة مفعولها وتتمثل خصوصا في أثر المباحث الأجنبية في التفكير البلاغي العربي.

• التأثير اليوناني في البلاغة العربية:

استفادت البلاغة العربية من علوم أجنبية لا سيما ما جاء منها في التأليف اليونانية الأرسطية. وانطلاقا من الفكرة، حاول طه حسين أن يُبرز علاقة البيان العربي بالبيان اليوناني وبالخصوص كتاب الخطابة لأرسطو وذلك في المؤتمر الثاني عشر لجماعة المستشرقين الذي عقد في مدينة ليدن في سبتمبر سنة 1931، وذلك ببحث موضوعه "البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر"، قدمه طه حسين باللغة الفرنسية وقام بترجمته الدكتور عبد الحميد العبادي وأدرجه في مقدمة كتاب "نقد النثر" الذي نسب خطأ إلى قدامة بن جعفر¹، وقد بين طه حسين أنه حتى القرن الثالث للهجرة لم يكن قد وُجد بيان عربي تام التكوين، ولكن كانت تُوجد جهود صادقة ترمي إلى إنشاء هذا البيان ووضع قواعده وتلقينها للطلاب المبتدئين في مدارسهم في هذا الطور، وفي هذا الطور من أطوار البيان تلاقى فيها الفكر العربي بالفارسي واليوناني، وعملت تلك العناصر الثلاثة معا في خصوبة وانسجام، وقد نشأ عن هذا التلاقح بيانان²: بيان عربي محافظ رفض الأخذ عن الآخر (أرسطو)، وبيان آخر تأثر بأرسطو وأخذ عنه جهرا، كما يرى طه

¹ - الاسم الحقيقي لهذا الكتاب، البرهان في وجوه البيان، والذي ألفه إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب .

² - ينظر: طه حسين، تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى الجرجاني، في مقدمة نقد النثر، بيروت، المكتبة العلمية، د.ت، ص11.

حسين أن الفريق المحافظ نفسه تأثر بالفكر الأرسطي فابن المعتز مثلا ظهر كتابه "البديع" مع ظهور ترجمة كتاب أرسطو في الخطابة في نفس الوقت، واحتواؤه أنواع البديع الثمانية عشر التي جاءت في كتاب أرسطو وجاءت في كتب من بعده، مثل قدامة بن جعفر وغيره، وفي هذه الكتب يلحظ فيها تأثر أصحابها بالفصل الثالث من كتاب الخطابة وخاصة القسم الأول منه والذي يتحدث عن "العبارة"، وما حديثهم عن التشبيه والمجاز والمقابلة...إلا دليل على تأثرهم به، وإن كانوا لا يستعملون نفس شواهد أرسطو لأنهم حسب طه حسين لم يفهموها، إلا شاهداً واحداً وإن أصابوه بالتغيير وهو ذلك الذي يقول إن المجاز يقوم على التشبيه والذي يقول فيه: " عندما يقول (هوميروس) في حديثه عن (أخيل) كَرَّ كالأسد فهذا تشبيه، وعندما يقول: كَرَّ هذا الأسد" فهذا مجاز، لأنه لما كان الرجل والحيوان في هذا المثال ممثلين شجاعة، صح أن يسمى أخيل أسداً على سبيل المجاز". ويعلق طه حسين على ذلك بقوله: "خذ أي كتاب من كتب البيان العربي فستجد فيه هذا المثال سوى أنه قد استعمل فيه لفظ (زيد) المألوف في شواهد البلاغة والنحو، بدلا من (أخيل)، وإذا فقد فهم العرب هذا المثال"¹، وهذا يدل على تأثر العرب بشواهد أرسطو.

ويعرج طه حسين إلى تبيان طبيعة تأثر البيان العربي بكتاب الخطابة الذي لم يقدره العرب حق قدره بسبب جهلهم التام لنظم اليونان وآدابهم فلم يستطيعوا فهم الأنواع الخطابية وما يتصل بها، ولكن في المقابل وجدوا فصولا فهموها لأنهم يعرفونها لا سيما أنواع البيان لذا قال طه حسين: " والواقع أنه ليس من بين العلوم العربية الدخيلة علم كالبيان هضمه العرب واستمرءوه وبخاصة من أواخر القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع وبذلك أصبح البيان علما عربيا من جميع الوجوه: عربي من جهة الروح، عربي من جهة المادة، عربي من جهة الشواهد، حتى ليخيل إلينا ألا صلة بينه وبين أي بيان آخر"²، فتأثر العرب بكتاب الخطابة لأرسطو يظهر من خلال علم البيان.

¹ - المرجع السابق، ص 12-13.

² - طه حسين، مقدمة نقد النثر، ص 13.

كما يرى طه حسين أن أثر البيان اليوناني يتجلى في كتاب "نقد الشعر" لقدماء بن جعفر من جهة منهجه وأفكاره، ويُرجع طه حسين ذلك إلى تأثير قدماء بفكر أرسطو في كتابيه (الخطابة والمنطق)، وإن هو أصاب في فهم بعضها وأخطأ في فهم البعض الآخر. وظهر البيان اليوناني جلياً في المباحث البلاغية حين تولت الفلسفة مَهْمَةَ التشريع للأدب¹. يعود الفضل الكبير في اطلاع البلاغيين العرب على فكر أرسطو لابن سينا (ت482هـ) الذي قام في كتابه "الشفاء" بشرح كتابي الخطابة والشعر، حتى وإن فهم الخطابة أكثر من الشعر، حيث أصبح كتاب الخطابة في متناول المفكرين العرب، ومن بينهم عبد القاهر الجرجاني الذي يلتقى عنده الرافدان العربي واليوناني، وقد حقق هذا التوفيق بينها في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز²، وقد استفاد عبد القاهر في كتاب الأسرار كثيراً مما كتبه ابن سينا في فصل "العبارة" فقد فكّر فيه وحاول أن يدرسه دراسة الناقد المتمحّص، لا سيما فيما يتصل بالحقيقة والمجاز، يقول طه حسين " إن عبد القاهر لم يكن عندما وضع في القرن الخامس كتاب " أسرار البلاغة" المعبر غرة كتب البيان العربي إلا فيلسوفاً جيد شرح أرسطو والتعليق عليه"³، وهذا يدل على تأثير الجرجاني بفلسفة أرسطو.

ويدور كتاب دلائل الإعجاز حول "النظم"، والنظم حسب الجرجاني هو محور إعجاز القرآن الكريم ولا يسع القارئ على حد قول طه حسين إلا أن يعترف بما بذل الرجل من جهد صادق، خصب، في التأليف بين قواعد النحو العربي وبين آراء أرسطو العامة في الجملة والأسلوب والفصول، ووفق في ذلك توفيقاً. ويختتم طه حسين بحثه بتأكيد أثر أرسطو في الفكر العربي بقوله: " إن أرسطو لم يكن المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها، ولكنه إلى جانب ذلك معلمهم الأول في علم البيان"⁴، فالبيان عند طه حسين هو علم أرسطي المنبع.

¹ - السيد شفيق، البحث البلاغي عند العرب، تأصيل وتقييم، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص95.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - طه حسين، مقدمة نقد النثر، ص14.

⁴ - المرجع نفسه، ص29-30.

وبذلك تغيرت النظرة إلى البيان العربي وأصبحت غاية بعض الباحثين هي البحث عن مدى حضور البيان اليوناني في البيان العربي، والكلام ينطبق على محمد مندور مثلا الذي أثبت حضور فكر أرسطو في كتاب البديع لابن المعتز " فأربعة من بديعه وهي الاستعارة والطباق والجناس وردّ الإعجاز على ما تقدمها ذكرها أرسطو في قسم العبارة من كتاب الخطابة"¹، ويورد مندور قول أرسطو في الاستعارة: " التشبيه استعارة، وذلك أنه قليل الاختلاف عنها، فعندما يقول الشاعر عن رجل "انطلق كالأسد" يكون هذا تشبيها، وأما عندما يقول: "انطلق هذا الأسد" فيكون هذا استعارة"²، ويضيف مندور أن أرسطو يقول عن الاستعارة في كتابه "الشعر" : "الاستعارة هي نقل اسم شيء إلى غيره فتنقل من الجنس إلى النوع أو من النوع إلى الجنس، أو من النوع إلى النوع، أو تنتقل بحكم المشابهة، فالنقل من الجنس إلى النوع أقصد أن نقول مثلا: "ها هي سفينة واقفة"، لأنّ الرّسو نوع من أنواع الوقوف، ومن النوع إلى الجنس كأن تقول: "حقا لقد أتى أو ليس بآلاف من الأعمال الجميلة"، وذلك لأنّ "آلاف" معناها "كثير"، وقد استعملها الشاعر محل "كثير"، ومن النوع إلى النوع مثل "و قد استنفذ حياته بحدّ السيف" وذلك لأنّ استنفذ معناها "قطع" و"قطع" معناها "استنفذ"، وكلا الفعلين يدلّ على طريقة مختلفة الإزالة. ويضيف أرسطو: وأنا أقصد "بعلاقة المشابهة" كل الحالات التي يكون فيها اللفظ الثاني بالنسبة إلى الأوّل كالرابع بالنسبة إلى الثالث، لأنّ الشاعر يستخدم الرابع بدل الثاني، والثاني بدل الرابع.

¹ - محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، منهج البحث في الأدب واللغة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر القاهرة، 1996، ص76.

² - المرجع نفسه، ص62-63.

ولنضرب أمثلة "فالربطة التي بين الكأس وديونيزوس Dionisus* هي نفس الرابطة بين الدرع وأريس Ares**"، لهذا يقول الشاعر عن الكأس إنها "درع ديونيزوس"، وعن الدرع إنها "كأس أريس"¹، وقد توصل ابن مندور إلى نتيجة وهي أن تعريف ابن المعتز للاستعارة " يكاد يكون تعريف أرسطو السابق ونقل اسم الشيء إلى غيره"²، فمفهوم الاستعارة عند ابن المعتز هو مفهوم أرسطي في الأصل حسب مندور، لكن النتائج التي توصل إليها محمد مندور تحمل نوعا من المغالطة والتعارض، لأن ابن المعتز توفي في القرن الرابع فكيف له أن يأخذ تعريف الاستعارة عن أرسطو وكتاب الشعر ترجم في نفس القرن على يد متى بن يونس (ت328هـ)، فضلا عن أن تعريف أرسطو للاستعارة جاء غامضا فهو يقول: "وتأدي الاسم هو تأدية اسم غريب إما من الجنس على النوع وإما من النوع على جنس ما بزيادة، وإما من النوع بالزيادة التي يحسب تشكل الذي نقوله (من الجنس)..."³، ولم تتوقف دراسات الباحثين في النظر في نقاط التلاقي بين البيانيين العربي واليوناني عند هذا الحد، لتشمل قدامة بن جعفر وأبا هلال العسكري وعبد القاهر الجرجاني.

ويظهر تأثر قدامة بالفكر الأرسطي جليا، من خلال المنهجية العقلية الصارمة التي اعتمدها في كتابه "نقد الشعر"، وكان شكري عياد قد بين أن قدامة أخذ عن أرسطو مفهوم "الغلو" في المعنى وأشار قدامة إلى ذلك صراحة في قوله: "إن هذا ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديما وقد بلغني عن بعضهم أنه قال أحسن الشعر أكذبه، وكذلك يرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم"⁴، إلا أن الباحث إبراهيم سلامة ينفي أن يكون قدامة قد أخذ عن

* ديونيزوس إله الخمر عند اليونان.

** أريس إله الحرب عند اليونان.

¹ - السيد شفيق، البحث البلاغي عند العرب، ص97.

² - محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب. ص62-63.

³ - كتاب أرسطو طاليس فن الشعر، نقل أبي بشر متى بن يونس القناني، تحقيق مع ترجمة : د شكري عياد، دار

الكتاب العربي للنشر، القاهرة، 1967، ص117.

⁴ - قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص62.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

أرسطو معنى الغلو، بل أن مصدر تأثره كان عربيا وأساسا ابن قتيبة صاحب كتاب " الشعر والشعراء"¹، ويعتبر عبد القاهر الجرجاني من المفكرين الذين لفتوا انتباه الباحثين في دراسة مدى تأثره بالفكر الأرسطي، فطه حسين يرى أنه وفق بين البيان العربي والبيان اليوناني من خلال كتابي "الخطابة" و"الشعر" وهذا باطلاعه على شرح ابن سينا (ت428هـ) لهذين الكتابين.

كما يرى بعض الباحثين أن الجرجاني قد استمد من هذين الكتابين بعض أفكاره البلاغية، لا سيما فكرتي "التخييل" و"النظم" اللتين تحتلان مكانا بارزا في تفكير الجرجاني البلاغي، فمصطلح التخييل الذي لم يظهر قبل الجرجاني جاء عنده مقابلا لمصطلح "المحاكاة" التي جاءت في ترجمة متى بن يونس لكتاب "الشعر"، لذا فمن المرجح أن يكون الجرجاني قد أخذ هذا المصطلح من الفلاسفة لا من البلاغيين². ويُقسّم الجرجاني المعاني إلى معان عقلية ومعان تخيلية، ففي المعاني العقلية يكون الشاعر: "كالمقصور المُدانى قيده والذي لا تتسع كيف شاء يده وأيده"³، وفي المعاني التخيلية يجذُ الشاعر فيها: "سبيلا إلى أن يُبدعَ ويزيد، ويبدى اختراع الصور ويُعيد"⁴. وربط الجرجاني فكرة التخييل بالمجال البلاغي، وأقصى منها ما يتعارض مع توجهه الديني، إذ نجده لا يصنف الاستعارة ضمن التخييل لأنها وردت كثيرا في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف⁵، أما بالنسبة لفكرة النظم فهي فكرة ذات أصول عربية ترجع إرهاباتها إلى القرن الثالث للهجرة، إلى العتابي في قول منسوب إليه ورد في كتاب الصناعتين وهو: "الألفاظ أجساد والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدمت منها مؤخرا أو أخرت منها مقدما أفسدت الصورة وغيّرت المعنى كما لو حوّل رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل

¹ - سلامة موسى، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950، ص92-93.

² - ينظر: جمعة صبيحة، التفكير البلاغي عند العرب من الأدب إلى النحو، من الجاحظ إلى الجرجاني، ص134.

³ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص221.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ - المصدر السابق، ص222-223.

لتحولت الخلقه وتغيرت الحليه¹. ولم تبق فكرة النظم جامدة حيث اتسع مجال البحث فيما بعد مع البيانين، كما تدعمت الفكرة مع المتكلمين لا سيما في الجانب المتعلق بالإعجاز البياني للقرآن.

إن اعتناق الجرجاني لمذهب الأشاعرة دفعه للاعتماد على الرصيد البلاغي الذي أنجزه المتكلمون لا سيما في تفكيرهم المتعلق بالإعجاز البياني للقرآن، كما كان متضلعا في علم النحو وألف في النحو أكثر مما ألف في البلاغة²، فمزج البلاغة بالنحو، ويظهر تأثر الجرجاني بأرسطو في فكرة النظم عندما أقام الأول فكرته على فكرة الوحدة عند الثاني، ولكن فكرة الوحدة عند الجرجاني لم تتجاوز حد الجملة وذلك لسببين:

-السبب الأول هو أن خاصية الوحدة عند أرسطو تنتقض إذا نقض جزء منها أو غير مكانه، ومثل هذه الوحدة لم تتوفر أبدا في القصيدة أو على الأقل في الرؤية العربية للشعر، فلم يكن أمام الجرجاني نماذج تعينه على فهم "الوحدة" في نطاق أوسع من الجملة.

-السبب الثاني هو أن دائرة النحو الذي هو منطلق تأسيس فكرة النظم لم تكن تتسع لتشمل حدود الجملة، أي القصيدة أو المقطوعة، بل كان النحاة يقفون في حدّ الجملة. وهذا ما جعل الوحدة الفنية عند الجرجاني هي وحدة الجملة.

وبذلك يكون الرصيد البلاغي والكلامي والفلسفي والنحو والأدبي الذي يحمله الجرجاني هو الذي فتح له المجال واسعا لإنشاء فكر جديد لم نعهده من قبل.

يمكن القول أنّ كتابا أرسطو الخطابة والشعر قد تركا أثرا كبيرا في تراثنا البلاغي، لا سيما منذ أن تمت ترجمتهما في القرن الثالث للهجرة. لذا فإن تراثنا العربي تسرب إليه قدر كبير من التفكير اليوناني المتمثل في كتابي أرسطو بوجه خاص.

¹- أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص167.

²- الفقطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت، ص3.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

نستخلص مما سبق عرضه أن البلاغة العربية لم تظهر دفعة واحدة، وإنما امتدت على حقب زمانية طويلة يصعب تحديد منطلقها تحديدا دقيقا، ولكن يمكن إرجاع إرهاصاتها إلى عهد الجاهلية وتطورت بعد الإسلام. فالمرحلة الأولى من ظهور التفكير البلاغي امتازت بالبساطة والعفوية، ولكنها هيأت لمرحلة لاحقة امتازت بالتعمق والشمول لا سيما فيما يتعلق بلغة الشعر ومعانيه وأساليبه، وقد تدعم هذا الاتجاه بفضل ما نشأ حول النص القرآني من علوم لغوية ومن ثقافة كلامية حفت بالنص القرآني المقدس. ففي هذه الفترة ظهرت المباحث القرآنية التي سعت إلى الردّ على الطاعنين الملحدين والزنادقة الذين وجّهوا الشك نحو القرآن الكريم، هذا ما هيأ لنشأة البحث البلاغي في أحضان العلوم القرآنية والعلوم اللغوية بوجه خاص وقد تضرع فيها المتكلمون من علماء اللغة.

أما بالنسبة لمرحلة ما بعد الجاحظ فقد استفاد البحث البلاغي من مناهل ثقافية متعددة بعضها عربي إسلامي يتمثل في العلوم القرآنية والأدبية واللغوية ومناهل أجنبية لا سيما بعد ترجمة المؤلفات اليونانية خاصة منها كتب الفلسفة وكتابي أرسطو " فن الخطابة" و" فن الشعر" ليصل التفكير البلاغي إلى مرحلة الثبات والتوقف وهي مرحلة الوقوف بالتفكير البلاغي في الحدود التي وصل إليها الجرجاني وهي المرحلة التي رسمها السكاكي.

المبحث الثالث: القراءة النسقية للبلاغة العربية.

سعت بعض الدراسات الحديثة إلى تجديد البلاغة العربية، إيماناً من أصحابها بما يتضمنه التراث البلاغي من مؤلفات ذات أهمية قصوى، وما تزخر به من أفكار وتصورات متميزة، وقد استفادت هذه الدراسات من الدرس الجديد، بتوظيفها لوسائل منهجية حديثة غير عربية في معالجة التراث البلاغي العربي، ومن بينها الدراسات التي تُعيد قراءة الفكر البلاغي العربي قراءة نسقية، حيث شكل "الهم النسقي" بالنسبة لها حجر الزاوية، ومنطلق الدراسة، ويكون البحث عن نسق دال للبلاغة العربية هو هدف الدراسة، وقد استفادت هذه الدراسات من النظريات الغربية الحديثة كالبنوية وجمالية التلقي، اللتان تشتركان في إعطاء أهمية كبيرة لفكرة "النسق"، فالأولى مهمتها تتجاوز رصد الأشكال والظواهر ووصفها إلى اكتشاف أنساقها وعناصرها الثابتة والمتحركة¹، أما الثانية فإن الفكر الذي يهيمن عليها هو النظرية النسقية²، وللقراءة النسقية آليات وضوابط يخضع لها الدارس لتحقيق الهدف المنشود وهو تحديد النسق.

1- آليات القراءة النسقية:

تقوم القراءة النسقية على آليات متنوعة حسب تنوع القضايا البلاغية المقروءة، لذا على الباحث الاستعانة في بحثه عن الأنساق المختلفة بوسائل متنوعة من أهمها: الوصف والتصنيف والتحليل والمقارنة ثم التفسير فالتأويل³:

¹ - محمد العمري، تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر، الكثافة، الفضاء، التفاعل، ط1، الدار العلمية للكتاب، الدار البيضاء، 1990، ص19.

² - محمد مفتاح، من أجل تلقى نسقي، ضمن كتاب: نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات، لمجموعة من الباحثين، ط1 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، المغرب، 1980، ص59.

³ - ينظر: عبد القادر بقشي، تنسيق البلاغة العربية، مجلة علامات في النقد، الجزء 45، مجلد 12، سبتمبر 2002 ص504.

1-1 من الوصف إلى التصنيف:

يكون في البداية من خلال رصد آليات اشتغال الظاهرة البلاغية ثم تصنيفها في إطار التنسيق للبلاغة العربية، وكمثال لهذا التصنيف، راهن محمد العمري على تصنيف جديد يختلف عن التقسيم حسب العصور، وهذا التصنيف مستمد من أسس واعتبارات محددة منها ما يتعلق بطبيعة الموضوع المقروء، ومنها ما يرتبط بالشاعر المنتج، ومنها ما يتصل بالقارئ المستهلك¹ وهذه العناصر الثلاثة تتداخل بخصوصياتها لتحديد أثر المحيط العام أو تكيفه.

2-1 من الوصف إلى التركيب عبر التحليل:

إنّ المنطلق الأساسي في استخراج أنساق الخطابات البلاغية هو مدى انسجام المشاريع البلاغية مع المنجزات الفعلية، والآليات المسعفة في تحقيق ذلك هي الوصف والتحليل ثم التركيب، وقد استفاد محمد العمري كثيرا من هذه الآليات²، وخاصة في كتاب "البلاغة العربية أصولها وامتداداتها"، حيث يصف التأليف البلاغية ويحلل قضاياها، ثم يعيد كتابتها واختزالها في خطاطات عامة تستوعب الكثير من الجزئيات وتعيد لها أنساقها الأصلية.

3-1 من التحليل والتركيب إلى التفسير والتأويل:

إن آليات القراءة النسقية يحكمها التكامل والتفاعل، ولهذا يستعين الباحث عادة بالتفسير والتأويل بعد تركيب القضايا التي تشكل نسقا معينا، وتتنوع الآليات التأويلية الموظفة في القراءة النسقية:

¹ - محمد العمري، اتجاهات التوازن الصوتي في الشعر العربي، مساهمة تطبيقية في كتابة تاريخ للأشكال، منشورات صال، 1990، ص5.

² - ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص331-332.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

أ- وصل القضايا بمرجعياتها: ويكون بربط الظواهر والقضايا بمسبباتها وإرجاع الأمور إلى نصابها، وهذا الإجراء هو الذي دفع إلى تكوين تصور عام عن المسارات الكبرى للبلاغة العربية والدرس البلاغي الحديث.

ب-المقارنة: وهي استراتيجية مُهمّة في القراءة النسقية، ويمكن أن تكون المقارنة على جميع المستويات البلاغية، كالمقارنة بين مناهج البحث البلاغي القديم ومناهج البحث البلاغي الحديث، والمقارنة بين القضايا البلاغية المقروءة، والمقارنة بين اهتمامات البلاغة العربية والبلاغة الحديثة.

ج-النقد والمرجعية: يجب أن يتوفر القارئ النسقي على ثقافة نقدية، ويكون له توجه نقدي، باعتبار أنّ النقد وسيلة للوصول إلى الحقيقة، وتتضح مظاهر آليتي النقد والمرجعية في نقد المداخل النظرية البلاغية، ونقد المادة البلاغية، ونقد أنساق المؤلفات البلاغية وخطتها.

كما أن للقراءة النسقية رؤية شاملة للتراث فهي تتميز بطابعها التركيبي ورؤيتها الشمولية إلى مختلف مكونات التراث البلاغي العربي القديم، فالاختيار الشعري والضرورة الشعرية وسؤال الإعجاز والبيان الخطابي أو الإقناع والقراءات العربية لكتابي الشعر والخطابة لأرسطو طاليس والبلاغة العامة التي تراوح بين النصي والتداولي كلها مكونات قد تبدو منفصلة ومستقلة، لكنها في هذه القراءات النسقية متداخلة البنى والوظائف، وهي بذلك تشكل حقيقة البلاغة العربية وبنيتها العامة¹، وكل قراءة لابد أن تنطلق من الرؤية الشمولية، وتراعي جميع مكوناتها المتفاعلة والمتكاملة، وينسجم هذا التوجه الشمولي والقراءة التركيبية التي تعتمد النظرة الشمولية وتفهم السابق من اللاحق واللاحق من السابق². ورغم أن القراءة النسقية تمتاز بالشمولية في رؤية التراث البلاغي، إلا أن البعد التاريخي هيمن على الدراسات التي حاولت تنسيق البلاغة العربية.

¹ - عبد القادر بقشي، تنسيق البلاغة، ج45، م12، مجلة علامات، ص513.

² - المرجع نفسه، ص514.

2-التنسيق التاريخي للبلاغة العربية:

تعددت الدراسات التي حاولت تنسيق البلاغة العربية واختلفت حسب الخلفيات المعرفية لأصحابها، لكن هذه الدراسات تشترك في مسعى واحد وهو تنسيق البلاغة العربية تنسيقاً تاريخياً، باعتبار أن البعد التاريخي هو المهيمن عليها، وقد اخترنا نموذجين للقراءة النسقية للبلاغة العربية، وفضّلنا أن تكون قراءة من المغرب العربي والأخرى من المشرق العربي، النموذج الأول هو لمحمد العمري من المغرب، أمّا النموذج الثاني فهو لجابر عصفور من مصر.

2-1 محمد العمري والسعي للبحث عن تاريخ نسقي للبلاغة العربية:

يعتبر مشروع محمد العمري من المشاريع الهامة التي حاولت قراءة البلاغة العربية، قراءة نسقية، مستعينا بالتيارات النقدية الحديثة، التي ترى إمكانية إعادة قراءة البلاغة على ضوء المكتسبات المنهجية الجديدة¹، وقد سعى من خلال مشروعه، إلى كتابة تاريخ البلاغة العربية بطريقة تختلف عن الطريقة الروتينية التي تتبع المحطات التاريخية، وتتجاوز هذا المقصد الداخلي الضيق لتوسعه إلى تاريخ البلاغة العالمية، ولذا فهو يرى أن كتابة تاريخ البلاغة العربية مسألة ملحة لاعتبارين، الأول عام، وهو أن الدراسات المنجزة غير كافية أو أنها جزئية، أمّا الثاني فهو خاص، وهو اعتبار منهجي يختص بتغير ظروف القراءة، وتغير السؤال الأدبي.

كما يهدف مشروع العمري إلى تأريخ البلاغة العربية تأريخاً يحافظ على الأصول التي بنيت عليها ولا يهتم فقط بالتسلسل التاريخي المتتابع، لأن هناك تيارات واتجاهات تنشأ متوازية ومتابعتها تحتم اعتماد مفاهيم كالنسق والبنية... وغيرها من المفاهيم. وقد سعى العمري من خلال كتابة تاريخ جديد للبلاغة العربية إلى الاستجابة لتنوع الأسئلة النظرية المطروحة في الأدب وتغيير شروط القراءة وظروفها، وقد اتخذ هذا النزوع في كتاباته مظهرين اثنين²:

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، ص11.

² - ينظر: بقشي عبد القادر، تنسيق البلاغة، علامات، ج45، م12، ص489.

أ-التأريخ من زاوية المكونات: وقد خص هذا الجانب بكتابين مهمين لهما علاقة شديدة بالجانب التنظيري، وهما:"اتجاهات التوازن الصوتي في الشعر العربي القديم"، ثم كتاب "الموازانات الصوتية في الرؤية البلاغية"، ويشترك هذان الكتابان في التأريخ للبلاغة العربية من زاوية الموازنات الصوتية، مع فرق يكمن في أن الأوّل ينزع نحو التطبيق أي البحث عن تصور لقراءة الشعر العربي القديم في ضوء المعطيات التنظيرية الواردة في كتاب تحليل "الخطاب"، أما الثاني فيكشف عن بنية البلاغة، وذلك ببيان موقع الموازنات في التفكير البلاغي العربي القديم.

ب-التأريخ العام الشامل: ويظهر هذا التوجه من خلال كتابه " البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها"، وقد عبّر عن هذا الوعي التاريخي الشمولي بقوله: "إن قصارى ما يطمح إليه كتاب البلاغة العربية هو أن يكون خطوة في السعي لكتابة تاريخ شامل للبلاغة العربية"¹، فإذا كان الهم المتحكم في البعد التنظيري التحليلي هو البحث عن الأنساق الشاملة لصور التوازن الصوتي، فإن استخراج أنساق المؤلفات في حوار بين المشاريع والمنجزات²، هو من بين همومه في إعادة قراءة تاريخ البلاغة العربية، فنكون قراءة البلاغة العربية قراءة نسقية باستخراج بنياتها وتوضيح مشاريعها ومنجزاتها هو المقصدية الأساسية المتحكمة في كتاباته.

من جهة أخرى، فإنّ العمري يريد الوصول إلى هدف تعليمي، وهذا رغبة منه في تغيير طرق تدريس البلاغة التي أصبحت قديمة، من جراء تكرارها الشواهد المعتادة في أبواب البلاغة، كما يظهر الهدف التعليمي من خلال الخطاطات والتشجيرات والخرائط المفاهيمية التي يسخرها العمري في سبيل الإفهام " ويلاحظ أن الأستاذ العمري يولي اهتماما خاصا لهذه الوسيلة، إذ يعتمد عليها كثيرا في تقريب المادة المعرفية إلى القارئ...غير أنّ الخطاطات تحضر بكثافة في

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، ص9.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص14.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

كتاب البلاغة العربية إذ يصل مجموعها إلى خمسة وثلاثين جدولاً¹، فهذه الخطاطات أعطت للدراسة بعداً تعليمياً.

يرى العمري أن الشخصيات والمؤلفات البلاغية يجب ألا تقف بعيدة عن بعضها البعض دون نظام يحفظ لها نسقها، وهذا يدفع للحديث عن مقصد آخر للعمري وهو الحصول على تاريخ علائقي ونسقي للبلاغة العربية، كما سطر العمري لعمله مقاصد عالمية يهدف من خلالها إلى إعادة الاعتبار للبلاغة العربية ضمن بلاغات العالم، لأن الدراسات الغربية تتجاهل المنجز العربي مع احتقار العرب بالمنجز الغربي، فالدراسات الحديثة يجب أن تلتفت لموقع بلاغتنا وخاصة قراءة العرب لأرسطو ومنهم ابن رشد، ليصبح الإنجاز العربي أحد إمكانيات البلاغة التي تتيحها خطابة أرسطو أو شعريته، فالدراسات الغربية لا تعي أن هناك حلقة مفقودة ضمن تاريخ البلاغة في العالم، وتجيب هذه الحلقة عن عدة أسئلة يطرحها المتن الأرسطي وما يليه لأن أرسطو دخل إلى العرب مشروحاً بعقلية عربية، وفي هذا الصدد، يقول العمري: "المطلوب الآن في الواقع، إذا توضحّت المنجزات البلاغية العربية، بقدر كاف، أن نحاول فتح موقع لنا في تاريخ البلاغة العالمية، أن نخرج من ذلك التاريخ الذي يقفز من أرسطو إلى الشكلانيين الروس، أو من البلاغة العربية القديمة إلى البلاغة العربية الحديثة، فتقديمنا لقراءة الفلاسفة العرب لأرسطو وصولاً إلى مفهوم التغيير عند ابن رشد، هي ورقة في يد الدارسين الذين سيؤولون الموضوع فيما بعد: وهم على علم بالبلاغة العربية، ليعلموا أن هناك حلقة مغيبة، وأن هناك تاريخاً غير عقلاني مبتور للبلاغة العالمية"²، فانضمام البلاغة العربية لتكميل تاريخ البلاغة العالمي، فيما يخص النقطة المشتركة بيننا وبين الغرب، يكون بالتنقيب عن أسرار البلاغة العربية وتعالقاتها الخارجية، أما فيما يتعلق بالمنجز البلاغي العربي، خاصة فيما يتعلق ببلاغة القرآن الكريم وإعجازه أو دراسة

¹ - محمد اليملاحي، أسئلة الفكر البلاغي في المغرب، ضمن: البلاغة وتحليل الخطاب، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014، ص225.

² - محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص225.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

الشعر العربي واستخلاص القوانين البلاغية منه، أو تأسيس الاختيارات الشعرية على أسس بلاغية، فلا يمكن أن نجد لها مكانا يتسع له في تاريخ البلاغة العالمية.

وبذلك يكون مجد العمري قد اعتمد على مقولات بنوية في الكشف عن أنساق المشاريع البلاغية، كما اعتمد على نظرية التلقي في وصف الأنساق وتفحص لتركيبها ومكوناتها والعلاقات القائمة بينها، وتأويلها، واكتشاف الحوار الذي قام بينها وبين غيرها عبر تتبع التطور التاريخي.

2-2- جابر عصفور وقراءته النسقية للتراث النقدي والبلاغي:

اتسمت قراءة جابر عصفور للتراث النقدي والبلاغي بالنسقية والإحاطة الشمولية، "وهكذا نجد قراءته تربط النصوص بمختلف الأنساق المعرفية، في محاولة جريئة لا تتوقف عند حدود التلقي المباشر السلبي أو عند حدود الاجترار والإبلاغ، بل تساهم في إنتاج وجهة النظر وإنتاج تفسيرات، وتسعى إلى إعادة بناء ذلك الخطاب، وكشف المسكوت"¹، وقام جابر عصفور بتصنيف المستويات العلائقية، في فعل القراءة، باعتبار أن هذه المستويات هي مُنطَلَقَاتُه في قراءته النسقية للتراث، وقد حددها بأربع مستويات²:

-علاقة القارئ بما يتناص معه تراثه المقروء، حيث الحضور الآني لهذا المقروء في وعي القارئ بوصفه حضوراً مقترناً بالشعور .

-علاقة هذا القارئ (المتصل بتراثه المنسوب في وعيه) بالأنساق المعرفية في عصر القراءة، أي بأدوات إنتاجها للمعرفة وعلاقتها.

¹ - إكدير عبد الرحمان، القراءة النسقية للتراث النقدي والبلاغي، جابر عصفور أنموذجاً، ملتقى النص في الدراسات اللسانية والنقدية المعاصرة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، أيام 28/29/ أكتوبر، 2014، ص4.

² - جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ط1، مؤسسة عيبال للطباعة والنشر، د. ب، 1991، ص70.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

-علاقة المقروء نفسه بنسقه في عصر إنتاجه، من حيث ما يتضمنه من حضور خاص بتاريخ وأدوات إنتاج المقروء وليس القارئ.

-علاقة المقروء، في نسقه، بغيره من الأنساق المعاصرة أو السابقة أو اللاحقة بما فيها أنساق القارئ نفسه.

وينطلق جابر عصفور في قراءته النسقية للتراث من منطلق أنّ كُلَّ نصٍّ من نصوص التراث النقدي لا يمكن أن يُقرأ بمعزل عن غيره من النصوص، كما لا يمكن عزل النصوص النقدية عن باقي المعارف والعلوم " فالتراث ليس مجموعة من الجُزُر المعرفية المنفصلة، التي لا يلتقي فيها النقد الأدبي والفلسفة، أو الفلسفة والتفسير، إن الحال على الضد من ذلك تماماً، حين نتأمل الحضور التاريخي للتراث النقدي داخل التراث العام، أو حتى الحضور التاريخي لأي حقل آخر داخل شبكة الحقول الأوسع التي يتكون منها التراث، صحيح أنها حقول مستقلة نسبياً، داخل مجالاتها التاريخية، ولكن نسبيتها قرينة حضورها العلائقي المتشتبك بحضور غيرها، على نحو يغدو معه حضور التراث النقدي داخل التراث العام أشبه بحضور عروق الرخام التي تنسرب في المسطح كله، فلا يُمكن فصلها عنه أو انتزاعها منه إلا بتحطيم اللوح أو تشويه هذه العروق، والتراث النقدي لا ينفصل عن غيره من الحقول المعرفية من ناحية، وعن التيارات الفكرية الكبرى التي يدور في فلكها هو وغيره من الحقول المعرفية من ناحية ثانية"¹، فالنصوص في رأي جابر عصفور لا يمكن النظر إليها إلا داخل علاقاتها وسياقاتها، من منطلق أن التراث هو كل لا يقبل التجزؤ " ومن المفيد- و الأمر كذلك- أن نضع قراءة التراث في علاقة مع بقية قراءات حقول التراث الأخرى، لكي نتعمق فهم الوحدة المنهجية للقراءة والوحدة العلائقية للموضوع المقروء معا ونرصد ما يترتب على هاتين الوحدتين المتكاملتين من نتائج إيجابية لا يتوقف تأثيرها على حدود التراث النقدي في حقله الخاص وحده، بل يتعداه إلى كل الحقول، حيث

¹ - جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 49-50.

ينسرب الحضور الكلي لإشكالية التراث في حياتنا المعاصرة¹، فالتراث بمنظور جابر عصفور يجب ألا يُقرأ بعيداً عن حقول التراث الأخرى.

ويرى جابر عصفور أنّ إيلاء أهمية للأنساق والحقول المعرفية ضروري، فكل قراءة للتراث النقدي لا تولي أهمية لتلك الأنساق والحقول المعرفية التي تتأثر به ويتأثر بها هي قراءة ناقصة غير ناجعة، تؤدي إلى نظرة جزئية " ومن يستطيع أن يفصل النقد الأدبي-في تراثنا- عن (علوم الأوائل) خاصة الفلسفة ابتداء من المنطلق ومروراً بالسياسة المدنية والأخلاق وانتهاء بما بعد الطبيعة، أو يفصل هذا النقد عن العلوم العربية الخالصة في المجالات اللغوية التي تتضمن النحو والدلالة والعروض، أو يفصل هذا النقد نفسه عن علم الكلام أو العلوم الدينية، حيث تفسير القرآن وشروح الأحاديث والمقدمات الأصولية للفقه، وهناك فضلاً عما لم أذكره من علوم الرواية والدراية ما يرد من نقد أدبي، أو يدخل ضمن تصنيفه في الآداب الشعبية أو الرسمية، أو في التأصيل النظري للفنون الموازية، حيث علاقة الأدب بالموسيقى والغناء (السماع) والنسج والرسم والعمارة، أضف إلى ذلك التفاعل بين النقد الأدبي القديم والتيارات الفكرية الكبرى²، ويظهر تطبيق جابر عصفور لمقاربتة النسقية في دراستين الأولى هي: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب. سنة 1973. والثانية هي: مفهوم الشعر-دراسة في التراث النقدي، سنة 1977.

أ-الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب:

تُعد هذه الدراسة السبّاقة في مقاربتها للتراث النقدي والبلاغي مقارنة نسقية، حيث سلط جابر عصفور الضوء على الصورة الفنية في تراثنا النقدي والبلاغي، وقد نظر إلى هذا الموضوع من خلال علاقته المتفاعلة مع باقي العلوم والمعارف التي أغنت هذا الموضوع، كالفلسفة وعلم الكلام واللغة والتفسير، فيقول: "ومما حتمّ ذلك التعامل أنّ المنظرين الأساسيين للنقد والبلاغة

¹ - المرجع السابق، ص 52.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

العربية كانوا من المتكلمين والصلة بين المتكلمين والفلاسفة صلة وثيقة، فضلا على أنهم كانوا علماء لغة أو تفسير بارزين، ولا أدل على ذلك من الجاحظ، والرماني، والزمخشري المعتزليين، وعبد القاهر، والباقلاني الأشعريين، كما أن ناقدا جليلا مثل حازم القرطاجني لا يمكن تعمق تصوره لعملية التخيل الشعري، وفهم حديثه عن (الصورة الذهنية) دون الرجوع إلى أصوله الفلسفية التي أفادها من الفارابي وابن سينا وابن رشد، سواء في مباحثهم عن النفس، أو شروحهم كتب أرسطو¹، كما مكنت هذه المقاربة من تسليط الضوء على مفهوم الصورة الفنية والتعرف على أصوله وامتداداته، وأتاحت له التعرف على جوانب ثرية في تراثنا، واستعرض في مبحث من مباحث الدراسة البيئات التي أرسى الدعائم الأولى التي قام عليها التراث البلاغي والنقدي كله، وهي: بيئة اللغويين، وبيئة المتكلمين، وبيئة الفلاسفة.

ويعتبر أن بيئة اللغويين هي الأقدم زمنيا منذ النصف الأول من القرن الثاني للهجرة بفضل علماء اللغة كأبي عمرو بن العلاء (145هـ) والخليل بن أحمد (175هـ) وسيبويه (180هـ) ويونس بن حبيب (182هـ) وقد مهدت جهود هؤلاء الطريق أمام غيرهم وخاصة المتكلمين، أما بيئة المتكلمين " فهي تبدأ أساسا بجهود المعتزلة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وما صاحب هذه الجهود من دراسات لموضوعات البلاغة وقضايا النقد، ولقد تبلورت الدراسة البلاغية عند المعتزلة نتيجة عاملين كبيرين: أما أولهما فيتصل بدراسة القرآن نفسه، وتبين حقيقة إعجازه ونظمه... أما العامل الثاني فيتصل بالغاية من تعلم البلاغة نفسها، فالبلاغة عندهم عنصر هام في الإقناع الذي هو غاية الجدل الكلامي²، أما بيئة الفلاسفة، فيرى أن الفلاسفة عملوا على طرح آراء ذات أهمية قصوى خصوصا فيما يتصل بقضايا الشعر والخطابة، وقد كانت هناك صلة وثيقة بين الفلاسفة المتكلمين منذ الكندي (252هـ). كما استعان جابر عصفور ببعض الحقول المعرفية في معالجته لهذا الموضوع، من ذلك:

¹- جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992، ص11.

²- المرجع السابق، ص100-101.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

-علم النفس: وقد تطرق لهذا العلم في معرض حديثه عن التخيل، وأشار على أن هذه الكلمة كانت تُستخدم للإشارة إلى بعض الظواهر النفسية التي يمكن إدراجها تحت ما نسميه الآن بـ"بسيكولوجية الإدراك وذلك لأن كلمة التخيل " كانت تُستخدم للإشارة إلى عمليات التوهم، وما يتصل بها من تشكل الأوهام الكاذبة في النفس، بفعل مخادعة الأشخاص، أو بتأثير الخوف أو المرض"¹

-التصوف: تطرق إلى التصوف في معرض حديثه عن الخيال، لأن المتصوفة قدّموا أفكاراً مُهمّة حول الموضوع، والتي أحدثت انقلاباً في التفكير النقدي والبلاغي وغيّرت من طبيعة النظرة العدائية إلى الخيال الشعري: " إن الخيال عندهم يساعد في الكشف عن نوع مهم من المعرفة، وينير الطريق لإدراك طائفة من الحقائق المتعالية، التي لا يصل إليها دور العقل الصارم للفيلسوف، ولا يقترب منها ذهن الرجل العادي المنصرف إلى الظواهر والأعراض الزائلة والطارئة"، كما يشير جابر عصفور لما قدمه ابن عربي في الموضوع، فنظرة المتصوفة للخيال ساهمت في إغناء الحقل النقدي والبلاغي وفتحت آفاقاً رحبة في كشف عمق تلك العلاقات.

-الموسيقى: تطرق جابر عصفور إلى الموسيقى في معرض حديثه عن مسألة الإيقاع في الشعر وتناسب الوزن بالحقل الموسيقي، وقد تتبّع ذلك عند حازم القرطاجني في مواطن عديدة، يقول: " وما دام الأساس واحداً في إيقاع الشعر وإيقاع النغم، فمن الممكن أن يشكل حازم تصوره للوزن الشعري غير مفارق للأصول الأساسية في علم الموسيقى الذي كان يعرفه"²، فعلم الموسيقى يمكن أن نجد له جذوراً في الشعر العربي انطلاقاً من الوزن والإيقاع.

ويمكن القول أن جابر عصفور حاول في قراءته النسقية أن يربط البلاغة العربية بالعلوم الأخرى وخاصة علم النفس والتصوف والموسيقى.

¹ - المرجع نفسه، ص 16.

² - جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص 48.

ب- مفهوم الشعر - دراسة في التراث النقدي:

تناول جابر عصفور في هذه الدراسة مفهوم الشعر في التراث النقدي وفق دراسة نسقية شاملة تحيط بالمفهوم المزمع دراسته من كل جوانبه، وربطه بسياقاته الخاصة التي تمخض عنها، كما صرح في مقدمة الكتاب: " وهناك تصورات بالغة الخطورة، تُكَمِّل جوانب تراث نقد الشعر، وتعَدِّل من تصوراتنا عنه، يمكن أن نجد لها في تفاسير القرآن الكريم وشرح الأحاديث وكتب الفقه والأصول، خاصة حين ترد المقارنة بين القرآن والشعر، أو يأتي مجال للحديث عن جدوى الشعر وآثاره الأخلاقية في حياة المسلمين العامة والخاصة، وذلك جانب آخر لم يدرس الدرس حتى الآن، وهو يلفت الانتباه إلى الدور الذي لعبته الطوائف الفاعلة في المجتمع الإسلامي، فيما يتصل بصياغة مفاهيم الشعر، وأعني طوائف الفقهاء والفلاسفة والمتصوفة فضلا عن اللغويين والمتكلمين وغيرهم"¹، فيرى جابر عصفور أن ازدياد معرفتنا بالتراث النقدي والبلاغي يقتضي دراسة هذا التراث على ضوء هذه الأنساق.

كما حاول جابر عصفور في هذه الدراسة كشف تأثير الفلسفة في تحديد مفهوم الشعر خصوصا أثر الفلسفة اليونانية، إضافة إلى علوم المنطق والسياسة والأخلاق، ويشير إلى ذلك بقوله: " فإذا كانت خصوصية المادة تصل علم الشعر بعلوم اللسان، من حيث هو لغة، فإنها تصله بعلوم أخرى، لم يكن يعرفها العرب، هي علوم الأوائل أو الأعاجم، كما كان يطلق على المعارف الفلسفية، ومن هذه الزاوية يتصل علم الشعر بالمنطق، كما يتصل بالصناعة المدنية من حيث غاياته، وبالتالي بعلمي الأخلاق والسياسة"²، فعلم الشعر حسب جابر عصفور يرتبط ارتباطا وثيقا بالعلوم الأخرى.

كما ميّز هذه الدراسة ربط أفكار النقاد القدامى بثقافة عصرهم والتيارات الفكرية والمناخ السياسي، ومختلف الظروف التي أفرزت أفكارهم وأعمالهم النقدية والبلاغية، فذهب إلى أن ابن

¹ - جابر عصفور، مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، ط5، الهيئة العامة للكتاب، 1995، ص6-7.

² - المرجع السابق، ص21.

طباطبا (322هـ) بحكم أنه شاعر وناقد وله صلة بالمتفلسفة في عصره، فقد تأثر بالتيارات السائدة في القرن الرابع، تلك التيارات حاولت إقصاء العلوم وتصنيفها، ويظهر هذا التأثير جلياً في تحليله للظاهرة، وفي إشارته المتكررة إلى أقوال الفلاسفة وأفكارهم في الشعر والموسيقى والرسم واللذة...، وبالتالي كانت تلك العوامل والظروف السبب الرئيسي في إنتاج فكر متميز عند ابن طباطبا في عيار الشعر.

وفي القرن السابع يُطل علينا حازم القرطاجني بكتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء، وقد جاء بمفهوم جديد للشعر ووظيفته، وقد عرفت هذه الفترة حملة عداء شديدة ضد الشعراء قادتها طوائف من أهل النقل باسم التقوى والأخلاق، فكان لهذا الظرف التاريخي تأثير كبير على ما أنتجه حازم القرطاجني، فيقول جابر عصفور: "ولقد واكب جهده النقدي وعيه الحاد بأنه يعيش في مرحلة تخلف متعددة الأبعاد، على مستويات الإبداع، والنقد، والفكر والسلطة السياسية في آن، وكان وعيه بانهايار الشعر، ولقد اختار العقل في عصر يعادي العقل، واختار الفلسفة في عصر يشك في الفلسفة، واختار الارتباط بالماضي المتقدم في عصر لم يعد يعي إلا التخلف، وكان عليه أن يطرح، متوحداً، قضية الشعر من جديد، في ضوء اختياره الخاص، وفي ضوء الظرف التاريخي المعقد الذي عاش فيه"¹، وبذلك اتسمت قراءة جابر عصفور للتراث النقدي والبلاغي بالنسقية واضحةً في الحسابان علاقة هذا التراث ببقية الحقول المعرفية الأخرى، لأنه يرى أن القراءة التي لا تنظر إلى النص التراثي في شموليته وسياقه ولحظاته التاريخية، هي قراءة لا تستهدف من هذا التراث إلا الانتقاء.

3-منطلقات القراءة النسقية للدراسة:

إذا كان البعد التاريخي هو المهيمن على الدراسات التي سعت إلى تنسيق البلاغة العربية تأريخياً، وبما أن البلاغة العربية كان لها منطقتها الخاص، وأن نشأتها كانت: "بدافع حاجة

¹ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها، ص12.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

داخلية في هذه الثقافة نفسها، ولم يكن بسبب تأثير خارجي، لقد كان تحليل الخطاب البلاغي يرمي إلى الكشف عن منطق الداخلي بهدف استثمار النص القرآني في مجال الشريعة والعقيدة¹ لذا سعينا في قراءتنا النسقية أن نجمع بين البعدين التاريخي والثقافي، بمعنى أن ننظر إلى البلاغة العربية بالأخذ في الحسبان العاملين التاريخي والثقافي، وهذا بوضع تصنيف جديد للبلاغة العربية، وقد استفدنا في هذا التصنيف من بعض التصورات البنوية وخاصة جهود دي سويسر البنوية في ثنائياته الآنية (Diachronique) والتزامنية (synchronique)، كما استفدنا من تصورات محمد مشبال ومحمد العمري، فالأول يرى أن البلاغة منذ القدم إلى اليوم يمكن تقسيمها إلى قسمين²:

-الأولى: تنزع إلى التقنين والنمذجة والتصنيف، فهي ترى في القواعد والوجوه المقننة أساسا لبلورة مفهوم الوظيفة الأدبية.

-أما الثانية: تنزع إلى التفسير والتأويل، وهي ترى في النص الأدبي من حيث هو تحقق إنساني، الحقل الأرحب لمواكبة إمكانات التعبير وأساليب التصوير التي تعز عن الحصر والضبط الدقيقين.

أما محمد العمري فيرى أن للبلاغة العربية مهدان كبيران أنتجا مسارين كبيرين: "مسار البديع يغذيه الشعر، ومسار البيان تغذيه الخطابة، ونظر للتداخل الكبير بين الشعر والخطابة في التراث العربي، فقد ظل المساران متداخلين وملتبسين رغم الجهود الكبيرة النيرة التي ساهم بها الفلاسفة وهم يقرؤون بلاغة أرسطو وشعريته"³، لذا تتوزع البلاغة العربية على تياران بارزان: تيار الإمتاع

¹ - الجابري، تكوين العقل العربي، 182.

² - ينظر: محمد مشبال، البلاغة والأصول، من صور اللغة إلى صور الخطاب، ط1، دار العين للنشر، القاهرة 2010، ص71.

³ - محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص29.

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

المرتبط بسؤال الغرابة والانزياح والبديع، والذي مؤسسه هو ابن المعتز، وتيار الإقناع المرتبط بسؤال المناسبة المقامية التداولية، وقد اعتُبر الجاحظ مؤسس هذا التيار وواضع خصائصه.

وبذلك فإنّ النظر إلى البلاغة من منظور ثقافيّ، آخذين في الاعتبار العامل التاريخي جعلنا نصل إلى أنّ الفكر البلاغي العربي سار على محورين: محور أفقي تزامني وهو محور النسق البلاغي العام. ومحور عمودي آني وهو محور النسق البلاغي الخاص.

أ- النسق البلاغي العام: وهو يختلف عن مفهوم البلاغة العام، وقد اصطلاحنا عليه بالنسق العام لسببين:

-السبب الأول: لأنه ينطبق على البلاغتين العربية والغربية، فهو مسار سارت عليه البلاغتان العربية والغربية.

-السبب الثاني: لأنه يتعلق بنظرة خارجية للبلاغة العربية، أي النظر إلى البلاغة العربية من الأعلى ، فهو طريقة ميتالغوية، ويكون ذلك بتتبع أهم مسارات البلاغة العربية.

ولأن التفكير البلاغي لا يخرج عن مسلكي التفكير التخيلي الإمتاعى و مسلك التفكير التداولي الإقناعى، وبذلك يكون للبلاغة العربية نسقان هما نسق التخيل أو الإمتاع ونسق التداول أو الإقناع.

ب-النسق البلاغي الخاص: وقد اصطلاحنا عليه بهذا المصطلح لأنه متعلق بالبلاغة العربية بصفة خاصة، وهو يرتبط بنظرة داخلية للبلاغة العربية في مرحلة معيّنة، ويتمحور حول علاقة البلاغة بالثقافة أو بالإيديولوجيا في مرحلة معيّنة من مراحلها، وقد اخترنا الفترة التي كان للمعتقد الديني أثر كبير على البلاغة العربية.

بعد وقوفنا في هذا الفصل على بعض المفاهيم التي تعتبر مفاتيح الدراسة، كمفهوم النسق، ومفهوم النسق الثقافي، ومفهوم الفكر، ومفهوم الفكر البلاغي العربي، والبحث في آليات

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

تنسيق البلاغة العربية، توصلنا إلى أن كلمة نسق ترتبط في المعاجم العربية بالنظام، كما أن لفظة *Systeme* هي اللفظة الموافقة لكلمة نسق في المعاجم الغربية، ويختلف توظيف عنصر النسق من اللسانيات إلى السيميائيات إلى النقد الثقافي، والحكم نفسه ينطبق على مفهوم النسق الثقافي الذي تعددت مفاهيمه بتعدد الحقول المعرفية، والمفهوم الذي يتناسب مع الحقل المعرفي البلاغي هو الذي يرى أن الأنساق الثقافية هي التي توجه التفكير، وهي التي تتحكم في الوعي الجماعي المتعلق بإنتاج واستقبال النص. وبما أن الفكر البلاغي يعنى بآليات الإنتاج وميكانيزمات الإبداع في النص الأدبي، فإن النسق الثقافي هو الذي يتحكم في هذه الآليات والميكانيزمات، فيجعل المفكر البلاغي، الذي هو عنصر أساسي في الفكر البلاغي خاضعا لسيطرته.

أما بالنسبة للبلاغة العربية، فقد مرّت بعدة مراحل، ويعتبر الجاحظ نقطة تحوّل في مسار البلاغة العربية، حيث امتازت مرحلة قبل الحدث الجاحظي في بدايتها بالبساطة والعموية، ثم بالتعمق والشمول، كما ظهرت في هذه الفترة المباحث القرآنية التي سعت إلى الردّ على الطاعنين الملقدين والزنادقة الذين وجّهوا الشك نحو القرآن الكريم، وبذلك نشأ البحث البلاغي في أحضان العلوم القرآنية والعلوم اللغوية بوجه خاص. وتميّزت مرحلة ما بعد الجاحظ باستفادة البحث البلاغي من مناهل ثقافية متعددة بعضها عربي إسلامي يتمثل في العلوم القرآنية والأدبية واللغوية ومناهل أجنبية لاسيما المؤلفات اليونانية خاصة منها كتب الفلسفة وكتابي أرسطو " فن الخطابة" و" فن الشعر" ليصل التفكير البلاغي إلى مرحلة الجمود وهي مرحلة الوقوف بالتفكير البلاغي في الحدود التي وصل إليها الجرجاني وهي المرحلة التي رسمها السكاكي. وقد قامت عدّة محاولات في العصر الحديث لتنسيق البلاغة العربية، لكن هذه الدراسات تشترك في مسعى واحد وهو تنسيق البلاغة العربية تنسيقا تاريخيا، باعتبار أن البعد التاريخي هو المهيمن عليها. وعلى العكس من ذلك فإندارستنا تدور حول محورين أساسيين محور أفقي تزامني ويتعلق بالنسق العام للبلاغة العربية، ومنتبع فيه مساري التخيل والتداول في البلاغة العربية، ومحور عمودي

الفصل الأول : بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي ، المفاهيم و الحدود.

آني ويتعلق بالنسق الخاص للبلاغة العربية، وندرس من خلاله البلاغة العربية في فترة معينة، وقد اخترنا الفترة التي كان فيها للعقيدة تأثير على البلاغة العربية، وتمثل هذه الفترة أحسن صورة يمكن أن نرصد من خلالها علاقة البلاغة العربية بالإيديولوجيا.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب

بين التخيل والتداول

المبحث الأول: نسق التفكير التخيلي عند البلاغين العرب.

المبحث الثاني: نسق التفكير التداولي عند البلاغين العرب.

المبحث الثالث: بلاغة الخطاب الاحتمالي.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

نسعى في هذا الفصل إلى تتبع مساري البلاغة العربية وهما مسار التخيل أو الإمتاع ومسار التداول أو الإقناع، ولم يكن تقديمنا للمسار التخيلي على المسار التداولي اعتباطياً، لأنّ "التأمل البلاغي هو أقدم تأمل في اللغة"¹، كما يقول تودروف، وهو يقصد بالتأمل البلاغي الجانب البديعي في اللغة العربية، لأنّ الملاحظات الأولى في اللغة تكون في الجانب الشاذ أو المتغير، أي التخيلي ثم تنتقل هذه الملاحظات إلى الجانب الحجاجي الخطابي، وقد كانت دوافع تتبع هذين المسارين سعينا من خلال إشكالية الدراسة إلى البحث عن الأنساق الثقافية المتحكمة في التفكير البلاغي، وقد توصلنا إلى نتيجة وهي أن مسار البلاغة العربية تحكم فيه نسقان ثقافيان وهما نسق التخيل ونسق التداول.

وقد كان الدافع المعرفي لاعتبار التخيل نسقا ثقافيا للبلاغة هو ارتباط البلاغة بثقافة التخيل الشعري لأن الشعر يميل إلى التخيل والإمتاع، فجاءت آراء البلاغيين والنقاد العرب حول التخيل في سياق بنائهم تصورات وأفكاراً حول الشعر، أمّا الدافع المعرفي لاعتبار التداول نسقا ثقافياً للبلاغة هو ارتباط البلاغة من جهة أخرى بثقافة الخطابة والإقناع، فجاءت جل آراء البلاغيين حول الحجاج والإقناع مرتبطة بالخطابة.

وبالرجوع إلى تاريخ البلاغة العربية، يمكن القول أنها بدأت وصفية لها علاقة بالنقد الأدبي تتجه إلى وصف الخطاب وتفسيره، في ظل ارتباط نشأتها بدراسة الإعجاز القرآني وأساليب شعر العرب ونثره، فهي وصف لممارسة خاصة للغة، تتوخى توصيل مراد المتكلم إلى المخاطب أو السامع وإقناعه والتأثير فيه، وانتهى الأمر بالبلاغة إلى أن أصبحت علماً معيارياً ذا توجه مدرسي تعليمي، يتجه إلى إنتاج الخطاب²، وفق قواعد ومعايير، كما هو الحال مع علوم النحو واللغة والمنطق، فانتهدت البلاغة إلى ثلاثة علوم هي: المعاني، البيان، البديع. تهدف هذه العلوم إلى الاحتراز من الخطأ في تأدية المعنى، وتمييز الكلام الفصيح من غيره، وبذلك انحصرت البلاغة

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية بين التخيل والتداول، ص38.

² - ينظر: شكري الطوانسي، البلاغة العربية، مقارنة نسقية بنوية، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2011، ص42.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

في دراسة شكلية منطقية للتعبير اللغوي الأدبي من جهة احترامه أو اعتداده بأصول ومعايير محددة، فصارت فنا لإحكام صنعة الكلام، أو لإنتاج القول المحكم الصنعة.

من جهة أخرى، فإن البلاغة العربية منذ نشأتها ومع تطورها توزعت على قسمين، قسم يعنى بالعناصر الجمالية أو الفنية للقول، والقسم الآخر يعنى بالعناصر الإقناعية والحجاجية، فهو لا يقصد إلى الإمتاع فحسب، وإنما يتطلع إلى الإقناع، ففي القسم التخيلي احتلت العناصر الشعرية من بناء عروضي وصور بديعية مكانا أساسيا وهي التي كان يطلق عليها " محاسن الكلام" عند ابن المعتز، أما في القسم الثاني فقد احتلت العناصر الشعرية مكانا ثانويا، وأصبحت تابعة للوظيفة الإقناعية أو الحجاجية، أو الوظيفة التواصلية، ففي هذا القسم اتجهت البلاغة العربية إلى بناء نظرية في الإقناع قائمة على المقام أو مقتضى الحال، والأمر ينطبق على الجاحظ الذي سعى إلى البحث في علاقة الخطاب بالمقاصد، فكانت مراعاة المقامات والأحوال طريقا للإقناع هي مدار الأمر في البلاغة، وعلى اللغة (أي الكلام أو الأسلوب) أن تتحدد وظيفتها وتركيبها حسب هذه المقامات والأحوال¹، وقد مهد لظهور هذا القسم وعمل على تدعيمه وترسيخه في الفكر البلاغي العربي عدة عوامل منها: تأثير كتابي "البيان والتبيين" للجاحظ والخطابة" لأرسطو، وازدهار الخطابة والمناظرات نتيجة للصراع السياسي والديني والمذهبي في الدول الإسلامية، بالإضافة إلى طبيعة الشعر العربي الكلاسيكي ذو الطابع الخطابي والإقناعي المباشر²، وبذلك آلت البلاغة العربية إلى بلاغة المحسنات، ممثلة في علم البديع الذي بدأ نظرية شعرية قائمة على البناء اللغوي دون مراعاة لمقامات القول ومقاصده، وأحوال المخاطبين، وانتهى إلى زخارف تحسينية وتزيينية، كما آلت إلى بلاغة الإقناع والمقاصد والأحوال، ممثلة في علمي المعاني والبيان، اللذين احتلت فيهما العناصر الشعرية مكانا ثانويا، وغدت تابعة للوظيفة الإقناعية أو الحجاجية، بحيث صارت مجرد محسن للمعنى بعد وضوح الدلالة ومطابقة الحال أو المقام ولكن هناك بعض المشاريع التي فسحت المكان للعناصر الشعرية، أو زاوجت بينها وبين العناصر المقامية (أو التداولية)، مثل

¹ - ينظر: شكري الطوانسى، البلاغة العربية، مقارنة نسقية، ص45.

² - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

مشروع حازم القرطاجني الذي ينطلق من تداخل الشعري والخطابي، أو التخيلي والتداولي وتقاطعها داخل الخطاب، ومشروع السكاكي حيث البلاغة مفتاح العلوم.

ويمكن القول أن البلاغة العربية قد عاشت عبر تاريخها جدلا بين الوعي بالعناصر الشعرية البديعية والتخييلية، وبين الوعي بالعناصر الإقناعية الحجاجية أو التداولية، واختلف البلاغيون في الميل إلى هذا البعد أو ذاك، وندرت المزوجة الواضحة والمكافئة بين البعدين أو العنصرين في مشروع واحد، كما هو الحال مع السكاكي ومع حازم القرطاجني، غير أن هذا لا يقلل من أهمية رؤية عبد القاهر للعناصر البديعية (كالسجع والتجنيس) بوصفهما مكونا للأسلوب (الشعر)، رغم عدم توسّعه في الحديث عنها ضمن مشروعه المعني أساسا بتحليل المعاني وبناء الدلالات والصور، كما كان ابن سنان على وعي بدور العناصر المقامية والتداولية، وارتباطهما بجنس القول وغرضه، في تثمين القدرة التعبيرية للمتكلم وتميّز أسلوبه في ظل انشغال مفرط بالعناصر الشعرية والصوتية (الألفاظ)، لا يحتل معها الكلام في المعاني سوى حيز محدود، وإن كانت هيمنه عنصر على آخر ليس مقصورا في الرواية بقدر ما هو استجابة لمقتضيات إيديولوجية وتاريخية¹، بل إن القرطاجني نفسه انطلق في وصفه للبلاغة بالعلم الكلي أساسا من النص الشعري.

كما أن البلاغة العربية في بحثها عن العناصر الإقناعية الحجاجية والعناصر البديعية الجمالية، إنما كانت تعنى بأنواع محددة من الخطاب كان لها مكانتها في الثقافة العربية الإسلامية، وهي: القرآن، الشعر، الخطابة، ومن هنا ساد تصور للبلاغة بأنها علم مشتمل على صناعتي الشعر والخطابة.

ولأننا بأي حال من الأحوال لا يمكن تتبّع كل المحطات التي مرّ بها كل مسار فإننا سنحاول الوقوف على أهم المحطات التي شهدتها مسار التخيل ومسار التداول في البلاغة العربية. كما سنبحث في بلاغة الخطاب الاحتمالي وهو الخطاب الذي يتقاطع فيه التخيل مع التداول.

¹ - ينظر: شكري الطوانسي، البلاغة العربية مقارنة نسقية، ص 47.

المبحث الأول: نسق التفكير التخيلي عند البلاغيين العرب

إن المتتبع لمسار التخيل أو الإمتاع في البلاغة العربية، يستخلص أن الملاحظات الأسلوبية قد ظهرت قبل ظهور علم العروض والنحو والمنطق، كما روي من تاريخ تلقي الشعر العربي في الجاهلية وصدر الإسلام، أي قبل ظهور المصطلح البلاغي كنسق لعلم، وكان من مظاهر هذا التفكير ربط الشعر بالعوامل غير العادية، بالجن والشياطين، والتنبه إلى العيوب الإيقاعية فيه، وكانت هذه الملاحظات هي المصدر الأول للبلاغة العربية حيث جمعها ابن المعتز لاحقاً تحت اسم البديع ومحاسن الشعر، وقد تطور هذا المسار من خلال الخصومات حول ما هو بديع وما ليس كذلك¹، لذا سنسلط الضوء في هذا المبحث على مفهوم التخيل عند الفلاسفة اليونانيين والفلاسفة العرب، لأن مفهوم التخيل نشأ في أحضان الفلسفة اليونانية، وكذا مفهومه عند البلاغيين والنقاد العرب والغربيين، كما نقف عند أبعاد التخيل في عناصر عمود الشعر، ونبحث عن أبعاد التخيل في البلاغة العربية. وباعتبار أن مسار التخيل في البلاغة العربية يمثل علم البديع، سنحاول الوقوف عند أهم محطات البديع في البلاغة العربية.

1- التخيل من الفلسفة إلى البلاغة:

ارتبط مصطلح التخيل في بداية ظهوره ببيئة الفلاسفة ثم انتقل إلى بيئة البلاغيين، وقد صاحب هذا الانتقال للتخيل من بيئة الفلاسفة إلى بيئة البلاغيين تحوُّلٌ في المفهوم، فما الفرق بين التخيل بمنظور الفلاسفة والتخيل بمنظور البلاغيين؟

1-1 في مفهوم التخيل:

يختلف المعنى اللغوي لكلمة التخيل في المعاجم العربية عن المعاجم الأجنبية، فبالنسبة للمعاجم العربية، جاء في لسان العرب: " خيل فبه الخير وتخيله ظنه وتفرسه، وأخال عليه شبه وأخال الشيء اشتبهه، يقال: هذا الأمر لا يخيل على أحد، أي لا يشكل، وشيء مخيل أي مشكل،

¹ - ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية بين التخيل والتداول، ص 28.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

وفلان يمضي على المخيل أي على ما خيلت أي ما شبهت يعنى على غرو من غير يقين، وقد يأتي: خلت بمعنى علمت، قال ابن أحمر:

ولرب مثلك قد وشدت بغيه وإخال صاحب غيه لم يرشد

قال: ابن حبيب: إخال- هنا- أعلم وخيل عليه تخيلاً وجه التهمة إليه، والسحابة المخيل والمخيلة التي إذا رأيتها حسبتها ماطرة.

وأخيلت السماء وخيلت وتخيلت تهيأت للمطر فرعدت وبرقت، فإذا وقع المطر ذهب اسم التخيل، ويقال: خيلت السحابة إذا أغامت ولم تمطر وتخيل الشيء له تشبه، وتخيل له أنه كذا أي تشبه وتخيل، يقال: تخيلته فتخيل لي، كما تقول: تصوره فتصور وتبينه فتبين، وتحققه فتحقق وقوله تعالى: "وَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سَحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى" (سورة طه، الآية 66)، أي يشبه، وخيل إليه أنه كذا على ما لم يسم فاعله من التخيل والوهم¹، فكلمة التخيل تحمل معاني الظن والتفرض والتشبيه والتشابه والتشاكل، وتوجيه التهمة والتهيو والحسبان، فهو بذلك يرتبط بالصورة الذهنية²، أما بالنسبة للمعاجم الأجنبية فإن كلمة (Imagination) الموافقة لمصطلح التخيل فهي تعني: "ملكة يتوافر عليها الذهن للتخيل، لاستعادة صوراً أو إبداعها، ومنه يمكن الحديث عن الخيال المعيد، والخيال المبدع"³، فالتخيل في المعاجم الأجنبية هو الملكة الذهنية التي تقوم باستعادة بعض الصور، وبذلك تختلف دلالة التخيل في المعاجم العربية عن المعاجم الغربية فهي ترتبط في الأولى بالصورة الذهنية بينما تعني في الثانية الملكة الذهنية.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ص 240 وما بعدها.

² - ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، د ط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، دار الكتاب العالمي، بيروت لبنان، 1991، ص 564.

³ - Larousse parie, Jean pierre mével, genévrière hubelot...:Larousse de la langue française, librairie 1977, tome1, p934.

1-2 المنظور الفلسفي للتخيل:

ارتبط مفهوم التخيل في بداية ظهوره بالفلسفة اليونانية، وقد تناوله العديد من الفلاسفة سواء اليونانيون أم العرب، وقد كان لكل فيلسوف موقفه الخاص حول التخيل.

1-2-1 التخيل عند الفلاسفة اليونانيين:

تعود جذور التخيل إلى فلاسفة اليونان ونخص بالذكر أفلاطون وأرسطو وذلك لارتباط مفهوم التخيل بنظرية المحاكاة، فمفهوم التخيل عند أفلاطون متعلق بنظرته العامة إلى الشعر، فهو يرى بأن الكائنات في العالم ما هي إلا محاكاة لعالم المثل السماوي، والشعر الذي هو محاكاة للأشياء الأرضية هو محاكاة للمحاكاة¹، وقد خص بذلك الشعر الملحمي والشعر المسرحي مستثنياً الشعر الغنائي الذي يعبر عن ذوات الشعراء، ويرى أفلاطون أن المحاكاة الشعرية تقدّم معارف بعيدة عن الحقيقية لاعتمادها على المحسوسات، فهي " تُفسد أفهام السامعين"²، لهذا فالفنون التي تعتمد المحاكاة وخصوصاً الشعر يجب طردها من دولته المثالية، هذه الدولة التي تتسم بالنظام واستخدام العقل، والشعر بعيد عنها لأنه يستخدم العاطفة، كما أن الشعر عند أفلاطون هو إلهام، لأن الشعراء تابعين لآلهة الشعر التي تقوم بإلهامهم فهو " منشد ملهم تبتث الآلهة حديثها على لسانه"³، وبذلك ينفي أفلاطون عن الشعراء كل قدرة على قول الشعر والتميّز فيه، ويكون الخيال والتخيل مرتبطين بالإلهام الذي تولده ربّة الشعر في الشاعر، لكن أفلاطون وفي محاولة له لطياموس يعترف بدور الخيال في استحضار الرؤية الصوفية التي تسمو بما يتناوله العقل، كما اعتبر في محاولة له لتثيت إلى أن التخيل وظيفة من وظائف العقل لا الحس، مثله مثل التذكر وإدراك المحسوسات المشتركة، فالعقل هو الذي يدرك الخصائص المشتركة بين موضوعات الحس ولا يدركهما الحس، والتخيل عنده يُرسمُ في موضوعاته التي تصبح مادة التفكير، وبذلك يكون للتخيل وظيفتان الأولى هي وظيفة استعادة المحسوسات والوظيفة الثانية هي وظيفة

¹ - ينظر: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، تر: حنا خباز، بيروت، 1969، ص 28.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، ص 19.

استخدام الصور الحسيّة في التفكير¹، ولكن بمنظور أفلاطون العقلي لا يمكن أن يحمل التخيل هاته المواصفات، فجعل من الخيال مصدرا للوهم ودافعا للخطأ، لأنه يعتمد على مدركات الحواس، فهي تحاكي واقعا غير حقيقي هو محاكاة لعالم حقيقي، ورغم كل محاولات أفلاطون إلا أنه لم يترك تعريفا واضحا للتخيل، فهو بالنسبة إليه وسيلة للتضليل والإيهام، كما أنه تغاضى عن الخيال الشعري من منطلق أن الشعر ضعفٌ.

أما أرسطو فقد خالف أستاذه أفلاطون في نظرته للشعر، فيرى أن الذي يولّد الشعر لدى الشعراء ليس الوحي والإلهام، كما ذهب أفلاطون، لأنّ الشعر ظاهرة إنسانية لا دخل للآلهة فيها، وإنّما الذي يولّد الشعر لدى الشعراء هي غريزة المحاكاة وغريزة حب الوزن. كما اعتبر الخيال نوع من الحركة الحاصلة في الذهن الناتجة عن المدركات الحسيّة" التخيل الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل، ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل "فنتازيا" Phantasia اسمه من النور" فاوس" Phaos إذ بدون النور لا يمكن أن نرى، ولما كانت الصورة تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإنّ الحيوانات تفعل أفعالا كثيرة بتأثيرها، بعضها لأنه لا يوجد عندها عقل وهذه هي البهائم، وبعضها الآخر لأن عقلها يحجب بالانفعال، أو الأمراض، أو النوم كالحال في الإنسان"²، فالتخيل عند أرسطو يعتمد على حاسة البصر بصورة كبيرة، فهي حاسة هامة في إدراك المحسوسات أكثر من غيرها، كما ربط أرسطو التخيل بالتفكير وأكد على ضرورة تقيده بالعقل، وهو بذلك يكون قد جعل التخيل وسيطا بين الإحساس والعقل، وقد وضع لذلك مصطلحا جديداً هو النزوع*، ولكن أرسطو يغفل عن الحديث عن الدور الجمالي للتخيل في العملية الإبداعية " على الرغم من أن أرسطو ينص في حديثه على أنه لا يمكن للقوة العقلية أن تمارس وظيفتها بدون عون الخيال، فإنه مع ذلك يعيب الخيال من حيث هو بدون وصاية العقل عليه

¹ ينظر: سهير القلماوي، فن الأدب المحاكاة، د ط، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1953، ص76.

² أرسطو طاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، ط2، دار إحياء الكتب العربية، د. ب، 1962 ص107.

ويخلط بينه وبين التوهم"¹، وبذلك فإن أرسطو لم يخرج عن النهج الذي سطره أستاذه أفلاطون في فرض سلطة العقل على الخيال رغم اعترافه بأهمية الخيال.

1-2-2 التخيل عند الفلاسفة العرب:

تناول العديد من الفلاسفة العرب بدورهم مفهوم التخيل، ويعتبر الفيلسوف أبو نصر الفارابي أول من استعمل مصطلح التخيل مستفيدا من نظرية المحاكاة بشقيها الأفلاطوني والأرسطي، حيث بنى نظرية التخيل على المحاكاة، فجنده يلتقي مع أرسطو حين يشبه الشاعر (الشاعر الدرامي) بصانع الصورة فيقول: "إن موضع هذه الصناعة، الأقاويل وموضع تلك الصناعة الأصباغ، إلا أن فعليهما جميعاً التشبيه، وغرضهما إيقاع المحاكيات في أوهام الناس وحواسهم"²، وقد قصد بالمحاكاة التشبيه، كما تعني صانع الصورة مطابقة الصورة بالمفهوم الأرسطي، كما يلتقي الفارابي مع أفلاطون في موقفه من الشعر، فيقول: " إن الأقاويل الشعرية كاذبة لا محالة"³ لأن أفلاطون كان يعتبر الشعر الدرامي بعيداً عن الحقيقة لأنه يحاكي أشياء هذا العالم والتي هي نفسها محاكاة لعالم المثل.

ورغم أنّ الفارابي لم يحدد معنى التخيل إلا أنه تحدث عن الأثر الذي يتركه العمل في نفس المتلقي، فيقول: " يعرض لنا عند استماعنا للأقاويل الشعرية عند التخيل الذي يقع عنها في أنفسنا شبيه بما يعرض عند نظرنا إلى الشيء الذي يشبه ما نعاف: فإننا في ساعتنا نُخَيَّلُ لنا في ذلك الشيء أنه مما يعاف فتتفر أنفسنا منه فنتجنبه، وإن تيقنا أنه ليس في الحقيقة كما تخيل لنا، فنفعل فيما تخيله لنا الأقاويل الشعرية، وإن علمنا أن الأمر ليس كذلك كفعلنا فيما لو تيقنا أن الأمر كما خيّل لنا ذلك القول فإن الإنسان كثيرا ما تتبع أفكاره تخيلاته... وإنما تستعمل الأقاويل الشعرية في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء.."⁴، وبذلك فإنّ التخيل عند الفارابي يُطهر

¹ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، د ط، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د.ت، 114.

² - الفارابي أبو نصر محمد، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 64.

³ - المرجع نفسه، ص 70.

⁴ - مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب الجاهلية والعصور الإسلامية، ص 116، 117.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

النفوس بإثارته انفعالات داخل المتلقي، فهو شبيه بمحاكاة أرسطو من حيث الأثر الذي تتركه في النفوس.

ويرى الفارابي أنّ محاكاة الشيء بشيء محاك أفضل من المحاكاة المباشرة للشيء الحقيقي، وأن محاكاة الشيء بالأمر الأبعد أتم وأفضل من محاكاته بالأمر الأقرب، مثل الصورة التي يرسمها الشاعر بألفاظه في ذهن المتلقي مستعينا بشيء آخر يشبهه، فهو بذلك ينتقل من المحاكاة إلى التخيل.

ويعطي الفارابي كغيره من الفلاسفة سلطة كبيرة للعقل، فهو حسب رأيه الذي يعصم عن الوقوع في الخطأ، فتكون الانفعالات الناتجة عن العملية التخيلية تحت سلطة العقل: " وذلك إمّا بأن يكون الإنسان المستدرج لا روية ترشده فينهض نحو الفعل الذي يلتمس منه بالتخيل، فيقوم له التخيل مقام الروية، وإما أن يكون إنساناً له روية في الذي يلتمس منه، ولا يؤمن إذا روى فيه يمتنع فيعالج بالأقاويل الشعرية، لتسبق بالتخيل رويته حتى يبادر إلى ذلك الفعل فيكون منه بالعجلة قبل أن يستدرك برويته ما في عقبى ذلك الفعل فيمتنع منه أصلاً، أو يتعقبه فيرى أن لا يستعجل فيه ويؤخره إلى وقت آخر"¹، فالتخيل عند الفارابي مرتبط بالإيهام والخداع حيث يحاول الشاعر إيهام المتلقي من خلال التأثير فيه بأقاويل مخيلة، وتوجيه سلوكه إلى الوجهة التي يريده أن يتجه إليها، كما أنه يؤدي إلى تطهير نفسية المتلقي.

أمّا ابن سينا فيعود إليه الفضل في نشر مصطلح التخيل، فقد تجاوز موقف أرسطو حول التخيل حين جعل مصطلح التخيل مقترناً بالمحاكاة ومفسراً لها، كما اعتبر التخيل غاية الشعر، لما له من تأثير في النفس وليس في العقل، فهو يحرك العاطفة بألفاظه وليس بمعانيه، فهو: "مخاطبة القوة المتخيلة في النفس وهذه القوة تعمل في صور المدركات الحسية التي تصل إلى قوة الخيال من الفنطازيا أو الحس المشترك وتقوم فيها بالجمع والتفريق كما تشاء، كما تقوم بهذه

¹ - الفارابي، إحصاء العلوم، ص 85.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

العملية أيضا مع المعاني المدركة من المحسوسات الجزئية التي تتألفها قوة الوهم¹، فتركيب صور شبيه بتلك المدركات الحسية التي تحتفظ بها الصور هي من سمات الشاعر الجيد في نظر ابن سينا.

ويخالف ابن سينا أرسطو في مسألة الصدق والكذب في الأقاويل الشعرية، حيث يرفض الصدق في الشعر، لأن الشعر في رأيه يؤثر في المتلقي بالقول وليس بمحتوى القول، والتخيل يمكن أن يكون بالحاكاة، وبذلك لا يمكن اتخاذ الأحداث التاريخية موضوعا للشعر كما ادعى أرسطو: "الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق، كثير من الناس إذا سمع التصديقات استكرهها وهرب منها، ونظرا لأن المحاكاة فيها من التعجيب والإغراب ما ليس للصدق، لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه ولا طراءة له، والصدق المجهول غير ملتفت إليه"²، وهذا لأن ابن سينا يرى أن نظرية المحاكاة لاتصف كل الشعر، وإنما تصف الشعر المسرحي.

كما نظر ابن سينا إلى الشعر نظرة المنطقي فجعل من الخيال وسيلة لغوية يستعملها الشاعر لخداع المتلقي والتأثير فيه: " إن القول الشعري يتألف من مقدمات مخيلة، وتكون تلك المقدمات موجهة تارة بحيلة من الحيل الصناعية نحو التخيل وتارة لذواتها بلا حيلة من الحيل وهي أن تكون إما في لفظها مقولة باللفظ البليغ الفصيح بحسب اللغة، أو أن تكون في معناها ذات معنى بديع في نفسه بلا حيلة قارنته"³، وبذلك يكون الخيال الشعري عند ابن سينا وسيلة منطقية يصنعها الشاعر في إبداعه مستعملا طرقا جديدة، كما يكون ابن سينا قد طغت عليه الصبغة المنطقية في نظريته إلى الشعر، حيث اعتبر الشعر وكأنه قضية فلسفية حاول إخضاعها إلى القياسات المنطقية التي تعتمد على مقدمات ونتائج ينظمها العقل، كما خالف أرسطو في بعض المواقف منها ترتيب قوى النفس.

¹ - سعد مصلوح ، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخيل في الشعر ، ط1، مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1980 ص122.

² - ابن سينا، فن الشعر من كتاب الشفاء ضمن فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، د ط، دار الثقافة، بيروت 1973، ص162.

³ - عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984 ، ص149 .

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

من جهته، اهتم ابن رشد أكثر بالتخيل الشعري فاعتبره هو كل العمل الشعري، فيقول: " إن الأقاويل الشعرية هي الأقاويل المخيلة"¹، وقد أعطى ابن رشد مفهوما للتخيل لم يسبقه إليه غيره، فهو أحد أغراض المحاكاة، وهو يعني "المطابقة" التي هي التشبيه الخالص الذي ليس الغرض منه تحسين الشيء أو تقبيحه، فتكون العناصر المكوّنة للصناعة الشعرية هي الوزن واللحن والتخيل، وألزم ابن رشد الشعراء في قاعدة التخيل بعدم الخروج في المحاكاة عما جرت عليه العادة، فيقول: " وكما أن الناس بالطبع قد يخيّلون ويحاكون بعضهم بالأفعال... إما بصناعة وملكة توجد للمحاكين، وإما من قبل عادة تقدمت لهم في ذلك، كذلك توجد لهم المحاكاة بالأقاويل بالطبع والتخيل ... والصناعة المخيلة أو التي تفعل التخيل ثلاثة : صناعة اللحن، وصناعة الوزن، وصناعة عمل الأقاويل المحاكية"²، فالشاعر يبحث عن المعاني التي تُحدثُ التخيل ثم يُخضعها للوزن واللحن ليقع التخيل في المتلقي.

ويرى ابن رشد أن الغرض من التخيل هو إثارة انفعالات المتلقي ليتحقق التطهير، وأفضل التخيل هو: " ما لا يتجاوز خواص الشيء وحقيقته، ويكون صادقا، خلواً من المؤثرات الصوتية وتعبير الوجه"³، فهو لا يُخالف من سبقه من الفلاسفة في هذا الرأي، كما جعل ابن رشد اللحن أساساً يهيئ النفس لحدوث التخيل وهو بذلك تعامل مع الشعر العربي مثلما تعامل أرسطو مع الشعر المسرحي اليوناني، متناسياً أن الشعر العربي لا يشترط فيه اللحن، فهو حسب رأيه خال من التخيل. وبذلك يكون التخيل عند ابن رشد قد أخذ معنى جديد وهو المطابقة التي تعني التشبيه، وتوفر اللحن عنده شرط أساسي لحدوث التخيل، لما يُحدثه من أثر في النفوس، كما سيطر على ابن رشد في نظره للتخيل الشعري الفكر الفلسفي المنطقي.

¹ - ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، د ط، دار الثقافة، بيروت، 1973 ص201.

² - ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس، ص203.

³ - مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب الجاهلية والعصور الإسلامية ، ص135.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

ويمكن القول، أن الفلاسفة المسلمين وظفوا التخيل للدلالة على "التصوير" و"التشبيه" فهو بالنسبة إليهم استعمال اللغة بطريقة استعارية، وبهذا يكون كل ما هو محاك تصويرا، كما اعتبروا التخيل وسيلة يستعملها الشاعر للتحايل على المتلقي بطرق غير صحيحة، فجعلوا التخيل شكلا قياسيا، لا أهميّة لصدق المقدمات أو كذبها، فهم فسّروا التخيل تفسيراً منطقياً، كما أنّ حديثهم حول التخيل الشعري أهمل المبدع وركز على المتلقي بإبراز الانفعالات التي يثيرها النص في نفسية المتلقي والتي تؤدي إلى التطهير.

1-3 المنظور البلاغي للتخيل:

بعد ما نشأ مفهوم التخيل في بيئة الفلاسفة انتقل إلى بيئة البلاغيين، فتناوله العديد من البلاغيين العرب وفصلوا فيه تفصيلاً دقيقاً، فتعددت الآراء وجمعت بين التوافق والتعارض، لكننا سنكتفي بجهود الجرجاني وحازم القرطاجني باعتبار أن جهودهما كانت عميقة وواسعة في سبيل صياغة نظرية خاصة بالتخيل، فعبد القاهر الجرجاني يعتبر من أهم النقاد البلاغيين الذين اهتموا بنظرية التخيل مستفيداً من نظرة الفلاسفة قبله وخاصة الفارابي، وقد ركّز الجرجاني في تصوره النظري للتخيل على الشعر، وكانت طريقته في التحليل تعتمد على تقديم الأشعار ثم يعلق عليها مستعينا بمعرفته البلاغية واللغوية والأدبية والنقدية، ونادراً ما كان يقدم الأشعار دون أن يعلق عليها، لذلك كانت القوانين التي استنتجها لأنواع التخيل مستتبطة من الأشعار التي ذكرها، ولو تناول أشعار أخرى لتوصّل إلى أنواع أخرى للتخيل. والتخيل بالنسبة إلى الجرجاني مرادف للإيهام، فيعرفه بأنه : "ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً، ويدعي دعوة لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه ويرى ها ما لا ترى... وهو خداع للعقل وضرب من التزييق"¹، فبالتخيل يخدع الشاعر نفسه ويوهمها بما هو ليس حاصلًا، لذا لا يمكن الحكم على الشاعر بالصدق والكذب من خلال التخيل.

¹ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص204.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

وكان الجرجاني قد قسّم المعاني إلى قسمين قسم عقلي وآخر تخيلي، فالعقلي هو المعنى الصريح الذي " يشهد له العقل بالصحة، ويعطيه من نفسه أكرم النسبة، وتتفق العقلاء على الأخذ به، والحكم بموجبه في كل جيل وأمه، ويوجد له أصل في كل لسان ولغة"¹، أما القسم التخيلي فهو " الذي لا يمكن أن يقال إنه صدق، وأن ما أثبتته ثابت، وما نفاه منفي، وهو مفتن المذاهب كثير المسالك، لا يكاد يحصر إلا تقريبا، ولا يحاط به تقسيما وتبويبا، ثم إنّه يجيء طبقات، ويأتي على درجات، فمنه ما يجيء مصنوعا قد تطف فيه واستعين عليه بالرفق، حتى أعطى شيئا من الحق، وغشي رونقا من الصدق، باحتجاج يخيّل وقياس يصنع فيه ويعمل..."²، وبذلك تختلف المعاني التخيلية عن المعاني الحقيقية، فالمعاني التخيلية ليست صادقة لأنّها ضرب من الخداع وتغيير الحق، ومحكومة بمقاييس لا تتصف بالانضباط، ولا تستند إلى حقيقة، وقد قصد الجرجاني المعنى التخيلي في الشعر " الفكرة المجردة التي تحصل للقارئ من قراءة شعر يعتبر تخيلاً، والسياق يجيز القول ... إنه يقصد بالمعنى التخييلي العبارة والصورة والفكرة..."³، أما المعاني الحقيقية فهي تخضع لمعايير تتصف بالصدق والأحكام الصحيحة.

كما يرى أن التخيل يجعل الصورة الذهنية التي يحدثها الشعر في متلقيه أشبه بالصورة المرئية الحسية، فيقول: "والتخييلات التي تهز الممدوحين وتحركهم وتفعل فعلا شبيها بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكلها الحذاق بالتخطيط والنقش أو بالنحت والنقر"⁴، وبذلك يكون اعتماد التخيل على الصور المرئية الحسية المستمدة من الواقع في تشكيل الصور الشعرية من شأنه أن يقربها إلى العقول، كما يترك تأثيرا إيجابيا في نفسية المتلقي.

ويرتبط التخيل عند الجرجاني بإدراك المعاني الثواني، فهو يصنّفه إلى نوعيين معلل وغير معلل، فالمعلل " هو أن يكون للمعنى من المعاني والفعل من الأفعال علّة مشهورة عن طريق

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص228.

² - المصدر نفسه، ص230-231.

³ - محي الدين حمدي، التخيل عند عبد القاهر الجرجاني (بحث)، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، منشورات

كلية الآداب، صفاقس، 1998، ص133.

⁴ - المرجع نفسه، ص253.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

العادات، والطّباع، ثمّ يجيء الشّاعر فيمنع أن تكون لتلك المعروفة ويضع له علّة أخرى، مثاله قول المتنبي:

ما به قتل أعاديه ولكن يتّقي إخلاف ما ترّجو الذّئاب¹

فقدّم المتنبي العلّة في قتل هذا الرجل لأعدائه، وما هو متعارف عليه أن الرجل يقتل أعدائه ليصرف آذاهم عنه، أما غير المعلل فهو مرتبط بالتشبيه والاستعارة والمجاز، وهو "يرجع إلى ما مضى من تناسي التشبيه، وصرف النّفس عن توهمه إلّا أنّ ما مضى معلل²"، ويستشهد ببيتي ابن الرومي:

قامت تظّلني من الشّمس نفسٌ أعزّ عليّ من نفسي

قامت تظّلني ومن عجب شمس تظّلني من الشّمس³

فابن الرومي لم يقدّم العلّة في بناء علاقة المشابهة.

وقد أخرج الجرجاني الاستعارة من التخيل بحكم أنها ترتبط بالحقيقة والتخيل بالنسبة إليه يرتبط بالكذب، ثم راح يفصل في التفريق بينهما من حيث أن طريق الاستعارة يختلف تماما عن طريق التخيل، فيقول: "واعلم أن الاستعارة لا تدخل من قبيل التخيل، لأن المستعير لا يقصد إثبات معنى اللفظة المستعارة، وإنما يعمد إلى إثبات شبه هناك، فلا يكون مخبره على خلاف خبره، وكيف يعرض الشك في أن لا مدخل للاستعارة في هذا الفن، وهي كثيرة التنزيل على ما لا يخفى، كقوله عز وجل: ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ (سورة مريم، الآية 4)، ثم لا شبهة في أن ليس المعنى إثبات الاشتعال ظاهرا، وإنما المراد إثبات شبهه، وكذلك قول النبي ﷺ: (المسلم مرآة أخيه)⁴، ليس إثبات المرآة من حيث الجسم الصقيل، لكن من حيث الشبه المعقول، وهو كونها سببا للعلم بما

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 296.

² - المصدر نفسه، ص 302.

³ - المصدر نفسه، ص 203.

⁴ - الحديث رواه الترميذي عن أبي هريرة، ينظر: ابن الأثير، جامع الأصول، ص 8.

لولاها لم يعلم، لأن ذلك العلم طريق الرؤية ولا سبيل إلى أن يرى الإنسان وجهه بالمرآة، وما جرى مجراها من الأجسام، الصقيلة، فقد جمع بين المؤمن والمرآة في صفة معقولة، وهي أن المؤمن ينصح أخاه ويريه الحسن من القبيح، كما ترى المرآة الناظر فيها ما يكون بوجهه من الحسن والقبح وخلافه¹ وبتفريقه بين الاستعارة والتخيل يكون الجرجاني قد رفض الاستعارة التخيلية التي تقوم على تخيل الأشياء، بصور وهمية بعيدة عن الواقع، وهذا ما يؤكد في قوله: " وجملة الحديث الذي أريده بالتخيل ههنا ما يثبت فيه الشاعر أمرا غير ثابت أصلا. ويدعي دعوة لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولا يخدع فيه نفسه، ويريها ما لا ترى، أما الاستعارة فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمرا عقليا صحيحا ويدعي دعوى لها سنخ في العقل"²، وقد كان الدافع وراء رفض الجرجاني للتخيل وابتعاده عن استعارات القرآن الكريم هو انتسابه للمذهب الأشعري، فهو بذلك يدافع عن القرآن الكريم بجعله منزها عن الشبهة والكذب ومخالفة الواقع، كما هو بعيد عن الشعر الذي هو صناعة بشرية.

كما عالج الجرجاني قضية التخيل من زاوية الصدق والكذب، فلا ينظر في التخيل إلى الصدق والكذب، لأن التخيل عنده لا يعني الكذب ولا يقابل الصدق، لأن المقصود من الشعر هو إثارة انفعال المتلقي وتحريك نفسه لتوجيهه نحو سلوك معين، لكنه ينبذ الكذب الصريح لأنه بعيد عن القوانين العقلية، فلا يجوز للشاعر أن يمدح أو يذم شخصا ما كذبا، أما الكذب المحمود فهو الذي فيه براعة في إخفاء الحقائق حتى لا تظهر المعاني إلا للذهن الوقّاد، وتكون الغاية من القول الكذب هو أن يكون " فيه صنعة يتعمل لها وتدقيق في المعاني يحتاج معه إلى فطنة لطيفة وفهم ثاقب وغوص شديد"³، كما أن ربط الكذب بالتخييلي فتح أبوابا واسعة أمام الشاعر، لأن التخيل مجاله واسع، فهو يسمح للشاعر: "من أن يبدع ويزيد ويبدأ في اختراع الصور ويعيد ويصادف...

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص238.

² - المصدر نفسه. ص239.

³ - المصدر نفسه، ص350.

مددا من المعاني متابعا ويكون كالمغترف من غدير لا ينقطع"¹، بخلاف الشاعر الذي يلتزم بالصدق فيجد نفسه مقيدا بمعانٍ مألوفة وصورٍ معروفة لأنّ مجال القول عنده محدودا.

أمّا حازم القرطاجني الذي لخص جهوده في كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء، فمعه أصبحت مفاهيم التخيل تشكل نظرية كاملة المعالم واضحة الأهداف في تقويم الشعر، وقد استند في تأسيسه لنظريته النقدية على قواعد فلسفية توصل إليها باستلهامه للآراء الأرسطية، تمكن من خلالها من تقديم تصورات حول مفهوم الشعر، ووظيفته، والقوانين التي تحكم كيفيات تشكيله وتأثيره²، كما أنّ جهوده في هذا الكتاب تركّزت حول البحث عن تأثير الشعر في النفوس، لذا كانت العبارات التي تربط بين الشعر ومكوناته من جانب وتأثيره في المتلقي من جانب آخر هي الأكثر دورا في لغة القرطاجني، فعبارة "النظم" من حيث يكون ملائما للنفوس أو منافرا لها ومرادفتها (الأساليب والمعاني وحسن موقعها من النفوس) تكررت حوالي عشرين مرة³، وهو دليل على أهمية المتلقي في نظريته الشعرية المنبثقة من تعريفه الشعر بوظيفته أو بتأثيره في النفوس، باعتماده على آراء الفلاسفة خاصة.

حاول حازم القرطاجني أن يطبّق تقسيم الشعر إلى تراجيديا وكوميديا على الشعر العربي اقتداء بالتصنيفات التي أحدثها أرسطو في تقسيمه الشعر المسرحي إلى نوعين : تراجيديا وكوميديا، كما قسّم الشعر العربي الغنائي باعتماده على معيار الجد، ومعيار الهزل وهذا انطلاقا مما لاحظته عند أرسطو من أن الشعراء الأخيار مالوا إلى محاكاة الفضائل، والشعراء الأراذل مالوا إلى محاكاة الرذائل، وما فهمه من تلخيص ابن سينا من أنّ التراجيديا محاكاة ، ينحى إلى منحى الجد والكوميديا محاكاة ، ينحى إلى منحى الهزل والاستخفاف⁴، ويرى القرطاجني أنّ أفضل "

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص347.

² - ينظر: زياد صالح الزعبي، المتلقي عند حازم القرطاجني ، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد التاسع، العدد الأول، 2001، ص346 .

³ - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - ينظر: حبيب الله علي إبراهيم علي، نظرية المحاكاة عند حازم القرطاجني، كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء نموذجا . مجلة الدراسات اللغوية والأدبية . العدد الثاني . ديسمبر 2012، ص158

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

الشعر ما حسنت محاكاته وهيأته، وقويت شهرته أو صدقه، أو خفي كذبه، وقامت غرابته. . . وأردأ الشعر ما كان قبيح المحاكاة والهيئة، واضح الكذب، خالياً من الغرابة"¹، وبذلك يكون حازم القرطاجني قد ربط الشعر الجيد بحسن المحاكاة، كما ربط الشعر الرديء بقبح المحاكاة.

واستكشافاً لملايسات العملية الشعرية عند حازم برزت فكرة التخيل ف "توصل إلى أهمية (المحاكاة المطابقة) عبر الرؤية الكاملة لقوانين الشعر العربي، ففهم قيمة المحاكاة المطابقة من خلال التخيل وأهميته في تحريك النفوس، وهكذا لم يفهم حازم عنصراً في الشعر بمعزل عن عنصر آخر، ولا يفهم طبيعة عنصر إلا عبر طبيعة العناصر الأخرى مجتمعة، ولقد أدرك حازم أن كلاً من التخيل والمحاكاة وعلم البلاغة لا يفهم داخل العمل الفني بشكل مستقل، ولكنه ذهب إلى أبعد من ذلك حيث رأى أن كل عنصر من هذه العناصر الثلاثة يتشكل من العنصرين الباقيين الآخرين"²، وبذلك فإن التخيل عند القرطاجني يقترن بالمحاكاة في تحديد ماهية الشعر، لأنّ الصناعة الشعرية عنده تعتمد على تخيل الأشياء التي يعبر عنها بالأقويل بإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة، فالمحاكاة والتخيل مرتبطان أشد الارتباط، وهما العنصران اللذان يميّزان الأقويل الشعرية عن غيرها من الأقويل.

وقد أورد القرطاجني في كتابه المنهاج عدة تعاريف للتخيل، يقول في واحد منها : "فالتخيل أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيلها وتصورها، أو تصور شيء آخر بها انفعالا من روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض"³، فالسامع عنصر هام في تلقي العمل الشعري، كما قام بتصنيف التخيل بناء على عدة معايير، من جهة المعاني، ومن جهة الأسلوب، ومن جهة اللفظ، ومن جهة النظم

¹ -حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: ابن الخوجة، ط3 . دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986 ص71-72 .

² - حبيب الله علي إبراهيم علي ، نظرية المحاكاة عند حازم القرطاجني ، كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء نموذجاً ص167-168.

³ - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص89

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

والوزن" يجب ألا يسلك بالتخيل مسلك السذاجة في الكلام، ولكن يتقازف بالكلام في ذلك إلى جهات من الوضع الذي تتشافع فيه التركيبات المستحسنة والترتيبات والاقترانات والنسب الواقعة بين المعاني . فإن ذلك مما يشد أزر المحاكاة ويعضدها"¹، ثم أوجد تحت هذه التصنيفات تصنيفات أخرى فرعية.

ويصل حازم من خلال فهمه للتخيل إلى رفض كل عمل شعري لا يحقق التخيل، فعرف الشعر بأنه: "كلام مخيل موزون، مختص في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك، والتئامه من مقدمات مخيلة صادقة أو كاذبة، لا يشترط فيها غير التخيل"²، فهو ينظر إلى الشعر العربي على أنه حقيقة فنية، وأن القيمة الجمالية للشعر العربي كامنة في التخيل، وهذا التخيل يكون معدوماً إذا كانت معاني الشعر مبهمة، لذا فإن الشعر يقوم في الأساس على التخيل، وليس للوزن والقافية أي معنى في الشعر إذا انتفى منه التخيل. فالتخيل والمحاكاة هما جوهر الشعر لا الوزن والقافية. وبذلك، يمكن القول إنه مع حازم القرطاجني أصبحت مفاهيم التخيل تشكل نظرية كاملة المعالم واضحة الأهداف في تقويم الشعر.

2- التخيل في النقد الحديث:

بعدما بحثنا في الإرهاصات الأولى لظهور مفهوم التخيل عند الفلاسفة اليونانيين والفلاسفة العرب، ثم انتقال هذا المفهوم إلى مجال البلاغة، سننتقل إلى العصر الحديث لمعرفة طريقة تناول النقاد الغربيين والعرب لمفهوم التخيل.

2-1 التخيل عند النقاد الغربيين:

طُرحت نظرية التخيل في الفكر الأوربي الحديث بطريقة مباشرة أي بواسطة التخيل البصري (الخيال)، أو بطريقة غير مباشرة بجعل المستمع يرى معاني الشعر رأي العين ويركز

¹ - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 90-91

² - المرجع نفسه، ص 55.

على المحسوسات، وهذا ما دفع ببعض المنظرين الغربيين إلى إنكار الحقيقة في الشعر، فيقول رونييه ويليك: "إذا قررنا أن التخيل أو الاختراع هو السمة المميزة للأدب فإننا نفكر على هذا الأساس في الأدب ضمن حدود هومر ودانتي وشيكسبير وبلزاك وكيكس ووليس في حدود شيشرون أو مونتيني أو إمرسون"¹، فهو بذلك يرى أن مؤلفات هومر ودانتي وشيكسبير قريبة للأدب لأنها تحمل الصفة المركزية للأدب وهي التخيل، على عكس مؤلفات شيشرون أو مونتيني أو إمرسون فرغم أنها مؤلفات عظيمة واسعة التأثير إلا أنها خالية من صفة التخيل وبذلك يمكن أن نحليها إلى الخطابة أو الفلسفة أو السياسة.

كما توصل ويليك إلى أن الاستعارة هي أساس الشعر كله، بعد أن علق على قول "كوال" في القرن السابع عشر "وأصبحت الاحتقار على كبر بائي" بأن هذا مجاز قابل للتخيل البصري² وبذلك فإن هناك شعراء يمكن أن يجعلوا القارئ يتخيل الصورة ببصره، كما يعتبر ويليك الشعر شبيه بالحقيقة لأنه يحتوى ما يعادل الحقيقة، وهو بذلك يساوي ما هو غير حقيقي لأنه ثلاثي الأبعاد فهو يحمل العلم والمعرفة والحكمة .

من جهة أخرى، وقف عدد من الدراسيين الغربيين على مفهوم الخيال الذي يتداخل مع مفهوم التخيل، منطلقين من خلفيات معرفية وأدبية، ومن بينهم كولريدج Coleridge الذي تغلب عليه النزعة الرومانسية، فيرى أن: "الخيال هو القوة التي بواسطتها تستطيع صور معينة أو إحساس واحد أن يهيمن على عدة صور أو أحاسيس (في القصيدة) فيحقق الوحدة فيما بينها بطريقة أشبه بالصهر... وهذه القوة التي هي أسمى الملكات الإنسانية تتخذ أشكالاً مختلفة منها العاطفي العنيف ومنها الهادئ الساكن، ففي صور نشاطها الهادئة التي تبعث على المتعة فحسب نجدها تخلق وحدة الأشياء الكثيرة، بينما تقتقد هذه الوحدة في وصف الرجل العادي الذي لا يتوافر لديه ملكة الخيال لهذه الأشياء، إذ نجده يصفها وصفا بطيئاً، الشيء تلو الشيء، بأسلوب يخلو من

¹ - رونييه ويليك، نظرية الأدب، ترجمة: عادل سلامة، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992، ص 27.

² - ينظر: صلاح عيد، نظرية الشعر العربي، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ت، ص 87.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

العاطفة"¹، فللخيال قدرة كبيرة على الصهر من خلال المجانسة، وهو يمنح قدرة فائقة على إدراك العالم الخارجي، ويقسم كولريديج الخيال إلى قسمين²:

-**الخيال الأولي**: وهو القوة الحيوية التي تجعل الإدراك الإنساني ممكنا، وهو يرتبط بالوظيفة العلمية.

-**الخيال الثانوي**: وهو خيال عرفي صدى للأول، وهو يشبه الخيال الأول في الوظيفة ويختلف معه في طريقة العمل.

ويرى كولريديج أن الشاعر لا يكتفي بالخيال الأولي بل يتعداه إلى الخيال الشعري الذي يساعده في عملية الإبداع، أن في هذا الخيال لا يدرك الشاعر سوى الأشياء التي تهمة في الشيء المدرك³، فيكون دور الخيال هو الربط بين الطبيعة والعمل الفني، باعتماده على المدركات الحسية في بناء العمل الشعري.

ويميز كولريديج بين الخيال والوهم، فالخيال له قدرة تقوم بالمزج والتركيب فيما لديها من صور مختزنة لتشكيل صور جديدة، أما الوهم فهو أدنى درجة من الخيال إذ يتقبل الأشياء الجاهزة " فبينما يجمع التوهم بين جزئيات باردة جامدة منفصلة الواحدة منها عن الأخرى جمعا تعسفيا، ويصبح عمل التوهم عندئذ ضربا من النشاط الذي يعتمد على العقل مجردا عن حالة الفنان العاطفية، نجد الخيال يعمل على تحقيق علاقة جوهرية بين الإنسان والطبيعة، بأن يقوم بعملية اتحاد تام بين الشاعر والطبيعة أو بين الشاعر والحياة من حوله، ولن يتم هذا الاتحاد إلا بتوافر العاطفة التي تهز الشاعر هذا"⁴، ولكن اعتماد نقطة مطابقة الواقع وحدها فيصلا بين الخيال والوهم أمر بحاجة إلى إعادة نظر، لأن اعتبار كولريديج الوهم غير مطابق للواقع، يجعلنا نقول أن الخيال أيضا لا يطابق الواقع وإن انطلق منه.

¹ - مصطفى بدوي، كولريديج، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1998 ص158.

² - ينظر: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص412.

³ - ينظر: محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر، ط1، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1994، ص271.

⁴ - المرجع نفسه، ص271.

أما الخطاب التخيلي فإنه يمتاز بكونه خطاباً مفتوحاً يستوعب عوالم مختلفة، حيث يتداخل فيه الصادق والكاذب على مستوى الفضاءات والشخصيات والأزمنة والأحداث، لكنها تتألف جميعاً لتكون عوالم غير صادقة ولكنها تلميحية¹، فالتخيل يجمع عوالم مختلفة ويمكن أن تكون متعارضة، ويمنح التخيل الأشياء غير المتجانسة تجانساً خاصاً فهو "محيط معرفي ممتد الأطراف، تتحرك فيه الذاكرة لتبدع من خلاله ما تعتقد أنه يلامس الحقيقة"²، فالتخيل يرتبط بالذاكرة والإبداع.

ويربط "سيرل" التخيل بالكذب، فيرى أن التخيل والكذب نشاطان لغويان يتخذان غالباً شكل الإخبار أو الإثبات، دون أن يكونا خالصين، لأنه لا توجد قواعد تتحكم في تحقق أو إخفاق الإخبار في التخيل، أو في الكذب، فإنتهك فيها شرط النزاهة، وهو اعتقاد المتكلم أنه صادق فيما يقوله، ومن يكذب أو ينتج نصاً تخيلياً لا يعتقد ذلك³، لذلك اعتبر "سيرل" الجمل في الخطاب التخيلي غير جادة، فأقصى أفعالها الإنجازية، نتيجة خرقها لشرط النزاهة. لكن "سيرل" كان قد تنبّه إلى وجود جمل صادقة في النصوص التخيلية، وهي الجمل الوصفية التي تصف الجبال أو المدن الموجودة في الواقع مثل: (كانت لندن عاصمة إنجلترا في الوقت الذي نحدثكم عنه أكثر مدن أوروبا سكاناً)⁴، فهي جمل بالنسبة "سيرل" جمل تقابل الإخبار الخالص لتوفرها على شرطاً لنزاهة، فهي جمل لم تخرق قاعدة النزاهة لأنها "تتوافق تماماً مع الأعمال المتضمنة في الأقوال الحقيقية التي تقيد الإخبار"⁵، من هذا المنطلق صنّف "سيرل" الجمل التخيلية إلى صنفين:

¹ - سعيد جبار، التخيل وبناء الأنساق الدلالية، نحو مقارنة تداولية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013، ص 80.

² - المرجع نفسه، ص 83.

³ - ينظر: أن روبول- جاك موشر، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، مجد الشيباني

ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2003، ص 37.

⁴ - المرجع نفسه، ص 38.

⁵ - أن روبول- جاك موشر، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، بإشراف عز الدين

المجدوب، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص 470.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

- صنف أول من الجمل يتعلق بالجمل التي تُحيل على واقع حقيقي، ولغتها لا تختلف عن اللغة العادية، فهي لغة لا تُقصى فيها الأفعال المتضمنة في القول، لحفاظها على قاعدة النزاهة.

-صنف ثان من الجمل يتعلق بجمل لا تحيل على واقع حقيقي، لأنها خرقت قاعدة النزاهة، وفي لغتها تُقصى الأفعال المتضمنة في القول.

من جهتها خصصت آن ريبول "Anne Reboul" في مؤلفاتها حيزا مهما لمقاربة التخيل فقامت بإدخال تعديلات على نظرية " سيرل " تتلخص فيما يلي¹:

1- رفضها التفريق بين الأقوال الصادقة والأقوال الكاذبة في خطاب التخيل أثناء الدراسة.

2-اعتبارها أن كل الأقوال التخيلية التي تتضمن قوة إنجازية إخبارية توافق بالضرورة عمل الإيهام دون نيّة المغالطة.

3-اعتبارها أن خطاب التخيل غير حرفي.

وبذلك ترفض "آن ريبول" الفصل بين الأقوال التي تحيل على واقع حقيقي والأقوال المتخيلة، فكلها تخضع لنفس المعايير أثناء الدراسة التداولية، وتخالف " آن ريبول " "سيرل" في اعتبارها أن قاعدة النزاهة لا تُخرق في الخطاب التخيلي، لأنّ كل قول تخيلي ينجز عملا متضمنا في القول، فترى بأنّ قائل الخطاب التخيلي لا ينوي مغالطة مخاطبه، بل " يوهم بأنه يقوم بإخبار، وفعل "أوهم " أو "زعم"ينبغي أن يُفهم بمعنى أنّ المخاطب في الخطاب التخيلي لا يسعى إلى مغالطة مخاطبه بخصوص التزامه ولا بخصوص نواياه"² وترى " آن ريبول " أن الانسجام شرط ضروري في الخطاب التخيلي، حيث تقول: " إن القاعدة الوحيدة التي ينبغي للمتكلم أن يحترمها هي قاعدة

¹- ينظر: المرجع السابق، ص471.

²- جاك موشر - آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص468.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

الانسجام، فكل الأحداث التي تظهر في التخيل ينبغي أن تكون منسجمة فيما بينها"¹، فهي بذلك تشترط الانسجام في الخطاب التخيلي.

كما اعتبرت "آن ريبول" أنّ الإمام بالمقاربة التداولية للتخيل يقتضي الإجابة على الأسئلة التالية²:

-كيف تعالج المشكل الأنطولوجي للتخيل؟

-هل يوجد بالفعل المرجع الذي يحيل عليه خطاب التخيل؟

-هل تحتفظ العناصر الموجودة في الواقع بخصائصها المرجعية نفسياً؟

-هل التخيل متغير من عالم إلى آخر؟

-إذا كانت أحداث التخيل غير موجودة، فكيف يمكن أن نحدد اتجاهها؟

-ما العلاقة بين الدلالة الناتجة من الخطاب العادي اليومي والدلالة التي ينتجها خطاب التخيل؟

وفي محاولتها الإجابة على هذه الأسئلة، اعتبرت أن استيعاب كل الإشكالات التي ترتبط بالتخيل يقتضي الاعتماد على مفهوم ما يسمى بالملاءمة³، فهي القدرة على حل المشكل الأنطولوجي المتعلق بالتخيل، كما أنها القدرة على تحديد اتجاهات هذه الأحداث. ولذا، فإن تحليل النصوص التخيلية والأدبية، يقتضي إدخالها داخل سياقها، لأنّ النص التخيلي الذي تغلب عليه اللغة الإيحائية، إذا كان بعيداً عن سياقه، فهو "ضرب من الاستعارة القصوى، فدلالته تتجاوز الملفوظ ذاته، وترتكز على مواضع مضمرة خاصة، وعلى عقد واقع بين الكاتب والقارئ، إنها

¹ - فليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سوريا، 2007، ص194.

² - ينظر: سعيد جبار، التخيل وبناء الأنساق الدلالية نحو مقارنة تداولية، ص78-79.

³ - المرجع نفسه، ص81.

طريقة مخصوصة في اللعب مع العلامة¹، وهذا ما جعل التداوليين يعتبرون الشروط التي تطبق على النصوص العادية يمكن تطبيقها على النصوص التخيلية، لأن لغتها لا تختلف عن اللغة اليومية.

2-2 التخيل عند النقاد العرب:

تناول عدد من النقاد العرب المعاصرين التخيل سواء كنظرية أو كمفهوم، ومن الذين تعرضوا لنظرية التخيل شكري عياد حيث ردها إلى الأصل اليوناني في نظرية المحاكاة، كما يرى أن الفلاسفة العرب قد تأثروا بفلسفة أرسطو في اصطلاح وتحديد معنى المحاكاة، فالفارابي هو أول من وضع كلمة التخيل، ثم استعملها ابن سينا تفسيرا لكلمة المحاكاة²، ويرى أن تأثر الفارابي وابن سينا بفلسفة أرسطو يظهر في ثلاث نقاط³ : النقطة الأولى هي المنطق، فتحدثا عن أنواع المقدمات ومنها: المقدمات اليقينية (برهانية)، والمقدمات الذرائعية (جدلية)، والمقدمات الممكنة، والنقطة الثانية هي علم النفس، فالشعر عنده ما لا يخاطب الفكر بل يخاطب المخيلة لإثارة الصور المحسوسة المخزنة فيها، وبذلك فإن التخيلي يعتمد على هذه المحسوسات، وبما أن هذه المحسوسات ترتبط بالانفعالات فإن الشعر هو الذي يحرك الانفعال. أما النقطة الثالثة فهي النظرة الفلسفية الأرسطية للشعر، فاعتبر التخيل هو العلة الصورية للشعر، أما المعاني فهي علتها المادية، وبذلك يكون التخيل هو معيار التمييز بين الكلام والشعر.

وينطلق مصطفى الجوزو في تحديده لمفهوم التخيل من جهود الفارابي، حيث يرى أن فكرة التخيل تتبني على إحياء المنظر المسرحي في الشعر اليوناني، كما أن فكرة التخيل لها مصدرين⁴: مصدر عربي قرآني يتضمن التخيّل الذي فيه معنى الإيهام بالسحر أو الوهم عامة، ومصدر يوناني يتعلق بنظرية المحاكاة، كما يرى أن اكتفاء الفارابي بالإشارة إلى الأثر النفسي للتخيل دون تعريفه هو دليل على اهتمام الفارابي بأثر التخيل لا بالتخيل نفسه، كما يرى الجوزو

¹ - فليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص194.

² - ينظر: شكري عياد، كتاب أرسطو طاليس، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1993، ص257.

³ - ينظر: صلاح عيد، نظرية الشعر العربي، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ت، ص74

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص77.

أن فكرة التخيل جاءت مضطربة عند الجرجاني، والسبب هو أن الجرجاني " تتنازعه عدّة نواح فهو كلام يقدر العقل والحقيقة ويحتقر التخيل، وبلاغي يحار بين إدخال الفنون البلاغية حيّز التخيل وبين إخراجها منه، لأن هذه الفنون البلاغية قد وردت في القرآن و الحديث الشريف، وهو من ناحية ثالثة منطقي يرى التخيل شيئاً كالفلسفة لكن نزعته الفنيّة تنتهي به إلى تمجيد التخيل وتفضيل الإيهام فيه على البيان في غيره"¹، لكن في المقابل فإن حازم القرطاجني عرض فكرة التخيل عرضاً بالغ الدقة والجمال والروعة، لذا يعتبر من رواد نظرية التخيل في التراث البلاغي والنقدي العربي.

أمّا سعد مصلوح فقد خالف سابقه في رده التخيل إلى ابن سينا وليس إلى الفارابي، فيقول: " وجدير بالذكر أنّ ابن سينا هو -فيما نعلم- أول فيلسوف من فلاسفة المسلمين وصف الشعر بأنه كلام مخيل، ذلك أنّ الفارابي ورسالته عن قوانين صناعة الشعراء لم يتعرض لهذا الأمر بالبيان"²، وقد توصل إلى هذه النتيجة بعد دراسة عميقة على نظرية المحاكاة والتخيل عند حازم القرطاجني، وهو صاحب أصفى وأروع تعبير عن هذه النظرية³، فحازم القرطاجني نقل عن ابن سينا في أربعة عشر موضعا في كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء ولم ينقل عن الفارابي إلا في موضعين. وهذا ما ساعده على التوغل في عمق نظرية التخيل، هذه النظرية المحورية التي تدور حولها القضايا الأخرى من صدق وكذب وتحسين وتقبيح وتجريد وتجسيد وغيرها، كما حاول سعد مصلوح إعادة قراءة نظرية التخيل الشعري عند ابن سينا، فرأى أن ابن سينا رغم أنه لم يترك تعريفا صريحا للتخيل، إلا أنه ترك مجموعة أقوال في النفس والشعر، كما أنّ الشعر الجيد المخيل عند ابن سينا يتحقق: " بأن يعمد الشاعر عن طريق المحاكاة إلى تركيب صور مناظرة لصورة

¹ - مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب، ص 143.

² - سعد مصلوح، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخيل في الشعر، عالم الكتب، القاهرة، ص 1980، ص 170.

³ - ينظر: صلاح عيد، نظرية الشعر العربي، ص 79.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

المدرجات الحسية التي يدركها الخيال أو القوة المتصورة فتصل إلى القوة المتخيّلة فتفعل لها بالبسط أو القبض"¹، وبذلك فإن التخيل عند سعد مصلوح يتحقق عن طريق المحاكاة.

من جهته، يرى إحسان عباس أن التخيل هو المحاكاة، مستندا في ذلك إلى الفارابي الذي يرى أن المحاكاة قد تكون بالقول وقد تكون بالفعل، فالمحاكاة بالقول هي جعل القول دالا على أمور تحاكي شيئا ما ويكون هدف هذا القول المحاكي تخيل ذلك الشيء، والمحاكاة بالقول على ضربين: ضرب يخيل الشيء نفسه، وضرب يخيل وجود الشيء في شيء آخر، أما المحاكاة بالفعل فهي على ضربين: الضرب الأول هو أن يصنع الإنسان تمثالا يحاكي به إنسانا بعينه وهي محاكاة بالنحت، أما الضرب الثاني فهو أن يفعل فعلا يحاكي به إنسانا ما أو غير ذلك، وهي محاكاة بالتمثيل²، وبذلك فإن التخيل عند إحسان عباس لا يخرج عن المحاكاة.

كما يرى جابر عصفور أن في التخيل: "القدرة على تكوين صورة ذهنية لأشياء غابت عن متناول الحس... ولا تنحصر فاعلية هذه القدرة في مجرد الاستعادة الآلية لمدرجات حسية ترتبط بزمان أو مكان بعينه، بل تمتد فاعليتها إلى ما هو أبعد وأرحب من ذلك، فتعيد تشكيل المدرجات، وتبني منها عالما متميزا في جدته وتركيبه، وتجمع بين الأشياء المتنافرة والعناصر المتباعدة في علاقات فريدة تذيب التنافر والتباعد وتخلق الانسجام والوحدة"³، فالتخيل عند جابر عصفور هو بناء عالم خاص بإعادة تشكيل المدرجات الحسية، وقد نبه جابر عصفور أن هذا المصطلح جمع بين كلمتين هما: التخيّل والتخييل، فكلمة التخيّل " تدل على عملية التأليف بين الصور وإعادة تشكيلها... وكلمة التخيّل تُرادف لغويا التوّهم والتّمثّل"⁴، وأما كلمة التخيل فإن مجالها الأدب وبخاصة الشعر، لأنّ "فُصارى أمر الشاعر التخيل، يتصوّر الباطل في صورة الحقّ، والإفراط في الإفراط، والمبالغة في الذم..."⁵، فالتخيّل هو إعادة تشكيل الصور والتأليف بينها، أما التخيل

¹ - سعد مصلوح، حازم القرطاحني ونظرية المحاكاة والتخيل في الشعر، ص 170.

² - ينظر: صلاح عيد، نظرية الشعر العربي، ص 84.

³ - جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص 13.

⁴ - المرجع نفسه، ص 15.

⁵ - جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص 123.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

فهو مرتبط بالشعر وهو يعني الإفراط والمبالغة، وبذلك فإن التخيل عند جابر عصفور يقترب من تصور سيرل للتخيل.

كما عبّر أدونيس عن مفهوم التخيل في الشعر والأدب الصوفي بقوله: "التَّخِيل وهو يعني شيئاً أشمل وأعمق من الخيال...فالتخيل هو رؤية الغيب.. ومعنى التخيل نجده عند معظم الصوفيّين، ونجده كذلك عند ابن سينا في كلامه عن الإشراق"¹، فالتخيل عنده مرتبط بالغيبيات، ويظهر بذلك أن أدونيس متأثر بفكر ابن سينا وهو يوافقه في تصويره للتخيل.

ويتناول الدكتور عبد الرزاق فضل التخيل في الشعر العربي، ومصطلح التخيل بالنسبة إليه لا يعني ما قصده عبد القاهر الجرجاني عندما تحدث عن المعاني وانقسامها إلى معان حقيقية ومعان تخيلية، وإنما التخيل بالنسبة إليه هو التصوير وإخراج الأمور العقلية المجردة عن شدتها وثقلها إلى أشكال وصور ووجدانيات يدركها القلب وتحسها الحواس قبل أن يعيها العقل ويستوعبها الفكر²، كما يعتبر التخيل ضرورة من ضروريات حياة الإنسان ووجوده، لأن الأحاسيس التي تصل إليه عن طرق المشاعر، والعواطف التي تنشأ فيه من فعل الغرائز وتتوالد في ذهنه، وتتكاثر في خياله حتى تزيد على ما تقتضيه طبيعة وجوده أضعافاً مضاعفة، لذلك كان الشعر الجيد هو ما تقتضيه الأحاسيس القوية³، كما يعتبر التخيل أساس من أسس الأدب⁴، وأن وسائله متنوعة، فالتصوير الكمي، والتصوير التشبيهي، والاستعاري، والتصوير بالكناية، والطباق، والمزاوجة، والجناس، والتخيل بحسن التعليل كلها أدوات تصويرية مخيلة .

¹ - أدونيس، مقدمة الشعر العربي، ط3، دار العودة، بيروت، لبنان، 1976، ص132.

³ - ينظر: عبد الرزاق محمد فضل، التخيل البلاغي في الشعر العربي، مجلة عالم الفكر، العدد1، مجلد36، سبتمبر، 2007، ص3.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص6.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص8.

ويمكن القول أن النقاد والبلاغيين الغربيين والعرب يشتركون في ربطهم التخيل بالشعر، لأنّ الشعر يعتمد على الأقاويل المخيلة ولا يعتمد على الأقوال المباشرة، فالصورة في القصيدة تعتمد على التخيّلات لأنّها تنطلق من أفعال الإنسان الواقعية ثم تخيّلته.

3- تخیيلية البديع في البلاغة العربية:

يرتبط مسار التخيل في البلاغة العربية مع تيار البديع الذي يعتبر الأسبق في الممارسة من حيث الظهور، فهو الوريث الشرعي لأقدم تأمل في الخطاب الأدبي، الشعري خاصة، من الجاهلية إلى القرن الثالث الهجري، وقد كان للبديع مكانه هامة عند البلاغيين القدامى، لأنه شاع بين الشعراء والكتّاب لما فيه من طرافة وجمال، فقد نقل ابن منظور مقولة الجوهري وهي: " وأبداع الشاعر: جاء بالبديع"¹، فتكون غاية الشاعر أن يأتي بالبديع الذي ليس وقفا على الشعر وحده، بالإضافة إلى أن البديع يُعد أحد عوامل بناء " شعرية النص" ما دام أنه ظاهرة جمالية مهيمنة (Dominante) بمفهوم جاكبسون²، وقد اختلفت آراء البلاغيين في تحديد مفهوم دقيق لمصطلح البديع، ولكنها تُجمع على أن الغاية من اصطناع مفهوم "البديع" هي معرفة الكيفيّة التي تُقضي إلى تنميق الأسلوب، وتحليّة الكلام بما يحسّنه ويجمّله، وبعبارة أخرى هي معرفة العناصر التي تكوّن نظرية الأسلوب³، فالغاية من اصطناع هذا المفهوم هي معرفة الكيفيّة التي تقضي إلى تنميق الأسلوب، وتحليّة الكلام بما يحسّنه ويجمّله، وهذا يتوافق مع النظرية الأسلوبية الحديثة (La stylistique) التي تعنى بمعرفة العناصر التي تكوّن الأسلوب⁴. أمّا عن الدلالة الاصطلاحية للبديع في التراث النقدي البلاغي عند العرب، فقد تباينت ضيقا واتساعا. وتعميما وتخصيما، ويمكن بيان ذلك من خلال تتبع مسار البديع في البلاغة العربية، وفي هذا التتبع يمكن أن نميّز

¹ - الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، (بدع)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، نشر دار كتاب العربي، القاهرة، ص123.

² - ينظر: بوريس إخنباوم، نظرية المنهج الشكلي ضمن نصوص الشكلانيين الروس، تر: إبراهيم الخطيب، ط1، الشركة المغربية للناشرين المتحددين ومؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ، 1982، ص85

³ - ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص175.

⁴ - ينظر: عبد الملك مرتاض، نظرية البلاغة، ط2، دار القدس العربي، وهران، الجزائر، 2010، ص176.

بين ثلاثة مراحل في استخدام البديع، يكون لكتاب البديع لابن المعتز نقطة تحوّل في مسارها، وهذه المراحل هي:

3-1 البديع قبل ابن المعتز:

تكاد تُجمع المصادر التي أرخت للبديع على أن ظهور هذا العلم كان في العصر العباسي وقد جاء ذلك في سياق وصف " الجديد في بلاغة الشعر الذي أتى به الشعراء المحدثون"¹، أمّا بالنسبة لمصطلح البديع، فنُشير المصادر إلى أنّ أول من أطلق هذا المصطلح هو الشاعر العباسي مسلم ابن الوليد: " وهو فيما زعموا أوّل من قال الشعر المعروف بالبديع، وهو لَقَّب هذا الجنس البديع واللطيف وتبعه فيه جماعة، وأشهرهم فيه أبو تمام الطائي فإنّه جعل شعره كلّ مذهباً واحداً فيه"²، كما يُعتبر الجاحظ أوّل من وضع البديع ضمن الدراسات البلاغية، وهذا في حديثه عن شعراء الاتجاه البديعي، وهم الشعراء المحدثون، فيقول: "ومن الخطباء الشعراء ممن كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة مع البيان الحسن: كلثوم بن عمرو العتابي وكنيته أبو عمرو، وعلى ألقاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول من يتكلف ذلك من شعراء المولدين، كنحو منصور النمري، ومسلم بن الوليد الأنصاري، وأشباههما، وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع، ولم يكن في المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة"³، والبديع عند الجاحظ ليس زخرفة فنيّة باطلة، ولكن إجراء فنيّ أساسي تتم بفضل كل عملية خلق وإبداع، بل يظهر له كإدراك واع لهذا الإجراء وكنظرة استبطانية لعملية الإبداع الفني، وبالتالي يقترب مفهوم البديع عند الجاحظ من نظرية الأدب عند النقاد المعاصرين، لأنّ هذا البديع هنا هو تفكير نقدي يدور حول السبيل الذي يسلكه الشاعر أو الخطيب للوصول إلى الإبداع الفني⁴. وفي محاولته تحديد البديع، يقول معلقاً على قول لأشهب بن رميلة⁵:

¹ - جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصيّة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1988، ص.13.

² - الأصفهاني، الأغاني، ص.31.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص.51.

⁴ - ينظر: محمد الصغير بناني، النظرية اللسانية والبلاغية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، ص.331.

⁵ - وهو من الشعراء المخضرمين، وينظر إلى البيت في خزنة الأدب، ص.509.

هُم سَاعِدُ الدَّهْرِ الَّذِي يُتَّقَى بِهِ وَمَا خَيْرُ كَفٍ لَا تَتَوَّعُ بِسَاعِدِ

" قوله: (هم ساعد الدهر) إنما هو مثلٌ، وهذا الذي تسميه الرواة البديع¹، ولكن هذا الذي أطلق عليه الجاحظ بأنه مثل، وصنّفه في باب البديع، إنما هو استعارة عند المتأخرين، لذا يرى بعض الدارسين أن البديع قبل ابن المعتز كان يراد به الاستعارة²، ثم وسّع ابن المعتز من دلالتها ليشمل فنونا أخرى.

أما إذا بحثنا في الإرهاصات الأولى لظهور البديع كتفكير فيمكن أن نربطها بنشأة النقد البلاغي، فقد انتبه الشعراء قبل غيرهم إلى أن طبيعة الشعر قائمة على المفارقة التي تنبني على عاملين³: العامل الأوّل هو أن الشعر يحمل من الغرابة ما يجعله يصنّف ضمن الأعمال الخارقة، فقد كان الشعر غريبا في ملائمته وتمنعه، كما هو غريب في أثره الذي لم يجدوا له تفسيراً، وهذا ما دفع ببعض الشعراء إلى ربط الشعر بعالم الجن والشياطين باتخاذهم لمجموعة من المظاهر والطقوس الغريبة، ولعل أحسن مثال يمكن أن يثار في مسألة ربط الشعر بالإلهام، موقف العرب من القرآن الكريم الذي يُمثل قمة البيان العربي ومعجزته، حيث نعتوا الرسول (ﷺ) بالشعر والسحر، لقوله تعالى في رده على المشركين: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ، وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ﴾ (سورة الحاقة، الآية 41-42)، لكن مع مرور الوقت تحوّل هذا الربط بين الشعر والإلهام إلى تعبير مجازي استعاري يدلّ على الفعل الخارق للغة الشعرية. أمّا العامل الثاني فهو أن الشعر صناعة ناتجة عن جهد فردي ومعاناة مع اللغة، وهذا ما يجعل كل شاعر يفتخر بصناعته الشخصية، وقد تحدث كثير من الشعراء عن الجهد الذي ينبغي بذله قبل إطلاق القصيدة للتداول، فقد قال الحطيئة معلقاً على طريقة زهير في تنقيح الشعر: "خير الشعر الحولي المنقح المحكك"⁴، وقد عنى بالحولي شعر زهير الذي عرف بالحوليات، وتمر العملية الشعرية بمرحلتين⁵:

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص55.

² - ينظر: فائز طه عمر، نقد الشعر لدى ابن المعتز، ط1، بغداد، 2009، ص49.

³ - ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص47.

⁴ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص212.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

بمرحلتين¹: مرحلة الهيكلية الأولية، وقد نعت الشعراء الشعر في هذه المرحلة بالمخشوب والمأشوب، أي أن الشعر في هذه المرحلة يكون غير مكتمل بسبب انعدام الصقل والتنقيح، وقد تبرأ الشعراء من هذه المرحلة ووصف الشعر الذي يقف عندها بالهجنة، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الصقل أو مرحلة الخلق أو مرحلة التعمّل والإحكام، وفي هذه المرحلة يدور حديث الشعراء عن تنقيح الشعر وتخلّله والسهرة بأبواب القوافي لتصيّد شوارد المعاني، من جهة، وذكر العيوب التي يفتخر الشاعر بتلخيص شعراء منها من جهة ثانية، كما ربط النقاد الشعراء الفاعلية الشعرية للشعر بعاملين²: عامل نفسي باعتبار الشعر استجابة للأحوال النفسية، كما أن الأحوال النفسية هي سبب تفوق الشعراء القدماء، أما العامل الثاني هو مادي (مكاني وزماني)، لأنّ الشعر هو نتاج الاختلاء بالنفس، لذا ارتبطت الخلوة عند بعض الشعراء بذكر الشعر. كما يمكن ربط نشأة التكفير البديعي بمحاولات تقويم الشاعر شعر الآخرين، فقد سعى الشعراء إلى معرفة رأي الآخر ينفي ما يصدر عنهم، وقد تجلّى هذا المسعى في عدة صور، منها الحادثة المشهورة للناطقة الذبياني مع حسّان بن ثابت³، وكذلك حادثة احتكام امرئ القيس وعلقمة لزوجة امرؤ القيس⁴، وقد استمر هذا التقليد العربي في المراحل اللاحقة: عصر التدوين، كما نجد في الموازنة بين الشعراء والوساطة بينهم.

ومع مرور الزمن تكوّن لدى متلقي الشعر العربي تصوّر لما ينبغي أن يكون عليه الشعر، فصار سماع الشعر عنده يثير ردة فعله بالنظر إلى ما ألفه أو ما صار يتوقعه، وقد كان تدخله نتيجة خلل فني أو خلل معرفي⁵، فالخلل الفني يرتبط بالقافية والأوزان العروضية، وما يتصل بذلك من خلل أو نعوت، حيث صار المستمع يلحظ بأذنه أي خلل يقع في القصيدة. ومن أمثلة ذلك انتباه أهل المدينة إلى وجود عيب موسيقي في شعر الناطقة. أمّا الخلل المعرفي يتعلق بالبعد عن

⁵ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص52.

² - ينظر: المرجع السابق، ص56.

³ - ينظر: المرزباني أبو عبد الله محمد، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق: على محمد الجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت، ص55.

⁴ - ينظر: المرزباني، الموشح، ص56.

⁵ - ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص57.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

الواقع والمعرفة بالعالم، ومثال ذلك انتباه طرفة إلى الخلل المعرفي الموجود في شعر المُسيب بن عَلس، حين جعل من الصيعرية على الجمل وهي "سمة في عنق الناقة خاصة"¹، في قوله:

وقد أتتاسى الهمّ عند اذكاره
بناح، عليه الصيِّرية، مُكِّم.

فقال طرفة: " استنوق الجمل"²، ولم تقف آراء النقاد الشعراء حول البديع الشعري عند حدود التعبير عن الانطباع وإنما تعداه في أحيان كثيرة إلى محاولة التفسير، وقد تراوحت عملية التفسير بين الضمنية أو التطبيقية والصريحة أو النظرية، وتجلّى ذلك في كيفية تعاملهم مع الجانب العروضي.

وبذلك يمكن القول أن البديع ارتبط في بدايته ببعض الآراء النقدية لشعراء جاهليين حول طبيعة الشعر والمفارقة الشعرية ثم تحوّل إلى وصف الجديد الذي جاء به الشعراء المحدثون، وهو في كل الأحوال يُمثل الجانب التخيلي الإمتاع في الشعر.

3-2 البديع عند ابن المعتز:

يرتبط أوّل ظهور لتيار البديع مع عبد الله ابن المعتز الذي يعتبر أوّل من جمع الألوان البديعية في كتاب واحد سماه "البديع"، وكان هذا في القرن السابع، ويتناول ابن المعتز في كتابه الوجوه البلاغية في القول البليغ، وذلك بتحديد خصائص مذهب البديع ووسائل تحسين الأسلوب الفني في النصوص الأدبية، فهو يُعنى بتحديد خصائص الخطاب الأدبي، ويتولى صياغته بطريقة منهجية امتزج فيها المنحى البلاغي بالمنحى النقدي، وقد كان هذا الكتاب إحدى ثمار الحركة النقدية التطبيقية الناتجة عن الصراع بين القدماء والمحدثين، حيث يؤكد سبب تأليفه لهذا الكتاب بقوله: " وإنما غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أن المحدثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع"³، وكان ذلك نتيجة حدوث تحوّل في اللغة الشعرية، وفي الصورة الشعرية، نتيجة

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ص245.

² - المزرباني، الموشح، 97.

³ - ابن المعتز، البديع، ص3.

ازدهار الحياة الفكرية وما عرفته من تطور، فقد انكشفت للعلماء بالشعر ما تميّزت به أساليب المحدثين بمقارنتها بأساليب القدماء، إذ ظهرت لدى المحدثين طريقة في الأداء الشعري تختلف عن جيل المحدثين من شعراء العصر العباسي الأول، وترتب عن هذا ظهور هذه الطريقة في الأداء بروز طائفة تدعي أنها استحدثت مذهباً جديداً، يختلف عن مذهب القدماء. وقد كان ابن المعتز معتدلاً في نظريته وحكمه¹، فهو يسوي بين المحدثين والقدماء في الإحسان، فهو يستحسن حين ينبغي الاستحسان ويستهجن حين ينبغي الاستهجان بغض النظر عن القدم والحداثة، إذ المعول على الحسن الذاتي لا على الزمان ولا على المكان .

فكان هذا الكتاب في مواجهة التعمُّل والتكلف والاسراف في الفن، والأصل في البديع أن يصدر عن طبع وقصد، كما تأصل بهما بلاغة القدماء، فموقف ابن المعتز دعوة إلى صيانة الأدب العربي من السقوط في التكلّف والعقم، أما أن يتمّ الإكثار من وجوه البديع في أشعار المحدثين، ويشيع في زمانهم، فهذا لا يُنقع أحداً باختراعهم له، ولا يُنسينا أن الإكثار منه يؤدي إلى الإسراف فالإسفاف فضياع الفن الراقي، فما كان من أمر البديع إلاّ أنه " كثر في أشعارهم، فعُرف في زمانهم حتى سُمّي بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه"²، فهو لا يعترض على وجوه البديع لدى شعراء زمانه بقدر ما يعترض على الإفراط في استعماله، ومن المعلوم أن الإفراط مذموم في كل شيء .

ولكن يمكن أن نجد لأول وهلة بعض التناقض في موقف ابن المعتز بين القدماء والمحدثين، فهو تارة يسعى إلى تأصيل ظاهرة البديع وإثبات تفوق المحدثين فيها، وتارة نراه يدفع القول باختراع المحدثين للبديع وافتنانهم فيه، والسبب في ذلك هو أن هدف ابن المعتز هو الدفاع عن الشعر المحدث، إلا أنه سلك طريقاً آخر " فهو وإن كان في الواقع يريد أن ينفي ادّعاء المحدثين حق ابتكار ما سمّاه المحدثون البديع، قد أكد حقيقة أخرى من حيث لا يشعر، هي أن الشعر الحديث لم يخرج عن أصول العربية وعمود الشعر في استعمال البديع، وإذا كان قد أسرف

¹ - ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ط9، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص75.

² - ابن المعتز، البديع، ص2.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

المحدثون فهو شيء آخر"¹، ولا تناقض بين الموقعين إذ هو لا يُعارض إلا الإفراط في استعمال البديع.

ويعرف ابن المعتز البديع بقوله: "البديع اسم موضوع لفنون الشعر، يذكرها الشعراء، ونقاد المتأدبين منهم، فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم، ولا يدرون ما هو، وما جمع فنون البديع، ولا سبقني إليه أحد"²، وبذلك فإن مصطلح البديع لم يتحدد إلا عند ابن المعتز فكان أول من حدد مدلوله، رغم أن التسمية ليست له، فشمّل مدلوله وجوه البلاغة، فكان يُطلق على البلاغة كلّها في هذه المرحلة، وعندما يتحدث ابن المعتز عن الجمع والسبق فهو يقصد بالأولى تخصيص كتاب مستقل بهذه الأغراض التي كانت ترد ضمن أغراض أخرى غير مقصودة في ذاتها، أما الثانية فتتعلق بعنوان الكتاب، فهو يريد أن يثبت أن طريقة عمله تختلف عن عمل سابقه، بدليل أن الكثير من الأساليب المذكورة في كتابه كانت ترد تحت مصطلح "الاستعارة" أو "المجاز"، وقد فضّل عليه مصطلح "البديع"³. وعن تعريفه للبلاغة يقول ابن المعتز: "وسئل آخر عن البلاغة فقال: دنوّ المأخذ ونزع الحجة وقليل من كثير"⁴، ويحيل هذا التعريف إلى أمور ثلاثة هي: الفهم والمنطق والإيجاز.

كما يرتبط البديع بفنون الشعر، فهو الجماليات التي يتحقق بها صناعة الأدب، التي تتحقق بها أدبية الأدب، حين يتوافر في الكلام ما يُجمله ويزينه، ولكن دلالة هذا المصطلح تغيّرت عند المتأخرين، فأصبح يُراد به العلم الذي يُعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة.

ويُشكل أبو تمام مشكلة فنية لدى ابن المعتز، فقد كان سببا من الأسباب التي وجهته إلى تأليف كتاب البديع، فحين وجد ابن المعتز من تأخذه العصبية في شعر أبي تمام، قال: " وهذا الفعل من

¹ - داود سلوم، مقالات في تاريخ النقد، بغداد، 1981، ص173

² - المرجع نفسه، ص58.

³ - ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص376.

⁴ - ابن المعتز، البديع، ص6.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

العلماء مُفَرطُ الفُجْح، لأنه يجب ألا يُدْفَع إحسان محسن، عدوًّا كان أو صديقًا، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع (...). ومن عاب مثل هذه الأشعار، التي تترتاح لها القلوب، وتجدُّلُّ بها النفوس وتُصْغِي إليها الأسماع، وتُشْحِذُ بها الأذهان، فإنما غَضَّ من نفسه، وطعن على معرفته واختياره"¹ وبذلك فإن موقف ابن المعتز يجعله صاحب نزاهة فكر وصفاء ذوق.

ويدور الكتاب حول محورين:

المحور الأول وهو موضوعه الأساس وقد سمّاه فنون البديع الخمسة: 1- الاستعارة.

2- التجنيس. 3- المطابقة. 4- رد أعجاز الكلام على ما تقدمها. 5- المذهب الكلامي.

والمحور الثاني: سمّاه محاسن الكلام، وعددها ثلاثة عشر فنا: 1- الالتفات. 2- الاعتراض.

3- الرجوع. 4- تأكيد المدح بما يشبه الذم. 5- تجاهل العارف. 6- الهزل يُراد به الجد. 7- حسن التضمين. 8- التعريض والكناية. 9- الإفراط في الصفة. 10- حسن التشبيه. 11- إعنات الشاعر نفسه. 12- تكلفه من ذلك ما ليس له. 13- حسن الابتداءات.

وبذلك فقد شكلت فنون البديع الخمسة وعناصر محاسن الكلام الثلاثة عشر محاور كتاب البديع لابن المعتز.

من جهة أخرى، فإن ابن المعتز اعتنى عناية بالغة بالصورة حيث شكلت مرحلته انتقال النقد الأدبي إلى العناية بالصورة، وتأمل المعنى، يقول بدوي طبانة: " أول كتاب يتناول الأدب تناولاً فنياً، ويشرح العناصر والأعراض التي تزيده حسناً...، ويكتاب البديع انتقل النقد إلى طور جديد، وهو طور العناية بالصورة، وتوجيهه إلى دراسة الشكل، قد كان أكثر الجهد محصوراً في نقد المعاني والأفكار، والإشادة بقوتها وفخامتها"²، كما اعتمد على عنصر الجودة في تقييم الشعر،

¹ - أبو بكر الصولي، أخبار أبي تمام، ص 176-177.

² - بدوي طبانة، البيان العربي دراسة في تطوّر الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، ط5، دار العودة بيروت، 1972، ص 229.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

فصار المعوّل في استحسان الشعر واستهجانه على الحسن الذاتي في الأثر الفني لا على الزمان ولا على المكان.

كما حاول ابن المعتز توجيه النظر إلى بنية النص وأدبية الأدب ، حيث نبّه إلى ضرورة الاحتكام إلى المنطق الداخلي للنص، إذ من خلال هذا المنطق تتشكل القيمة الإبداعية للنص، ونبّه ابن المعتز إلى عناية النقد بطبيعة النص، وإلى استخلاص جماليات النص منه، ولمّا كانت هذه الجماليات غير محصورة فعلى الناقد الأدبي أن يُدِيم النظر في حقيقة النص، ويعمل على استنفاذ مميزاته الفنية، وهذا تنبيه وإن افتقر إلى التنظير، فإنه أعرب عنه التطبيق من خلال شواهد وأمثله.

وبتحديده لآليات فن القول، وكشفه لجماليات التعبير الفني في الخطاب الأدبي، يكون ابن المعتز قد قدّم الأدوات الضرورية لتحديد جماليات النص، ممّا يُعين على تحليله، وإبراز مكامن الحُسن فيه، وبما تحققت "الأدبية" فيه¹، ويمكن القول أن ابن المعتز رصد بنية النص، وجعل وسائل التعبير فيه محط النظر، وفي ضوء تلك الوسائل يتحرك الناقد الأدبي لتمييز الجيد من الرديء.

كما بذل ابن المعتز مجهودا واضحا لتبويب مادته العلمية وترتيبها²، لذا شكل هذا العمل أهمية بالغة في علوم البلاغة، لأن التبويب هنا هو وسيلة في العلوم الأخرى، فعلم البلاغة ليس كالنحو يتجاوز الوصف إلى القواعد، بل يسعى إلى رصد الحسن والقبح، لكن رغم هذا الجهد فقد أثار منهج ابن المعتز في تأليفه للكتاب مناقشات واسعة بين الباحثين المحدثين لعدم وضوح الرؤيا، وخاصة في اقتصار فنون البديع عنده على خمسة فقط، وفي أسباب الفصل بين فنون البديع ومحاسن الكلام، واختلاف التسمية بينهما، فيقول حمادي صمود: " وأسس هذا التقسيم وأسبابه غير واضحة، ويصعب أن نجد مقياسا نعلل به سبب اختيار مصطلح (البديع) عنوانا لكلّ

¹ - ينظر: عباس أرحيلة، تجربة رائدة في البلاغة العربية، قراءة في كتاب البديع لابن المعتز، ط1، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، المغرب، 2009، ص111.

² - ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص377.

الكتاب، وفي حين أعطى للقسم الثاني عنواناً آخر عبّر عنه بمجموعة كلمات، وسبب قصره البديع على الوجوه الخمسة المذكورة، بينما كان بالإمكان إلحاق أساليب أخرى من القسم الثاني بها لتقارب أنواعها¹، ولكن ابن المعتز خصّ الفنون الخمسة الأولى باسم البديع، لأنّه حاول أن يفند ادّعاء الشعراء المحدثين بأن تلك الفنون هي من ابتكارهم.

ومجمل القول أنّ كتاب البديع يُشكل أوّل محاولة لتقعيد الظواهر الأسلوبية في البيان العربي من خلال النصوص، وهو تقعيد صدر عن تجربة وخبرة ومعاناة، وحين يقول: " وإنما نخبر بالقليل ليعرف فيتجنب"²، ندرك أن ابن المعتز يضع بين أيدينا ما ينبغي أن يُراعى في الصنعة الفنية، وكيف ينبغي أن تكون، ودفاعه عن أصالة البديع في العربية لا يتناقض عنده مع أهمية البديع في ذاته حين لا يُغالي أصحابه في تكلفه، فغاياته أن يتحقق الاعتدال في الصنعة، ويُراعى فيها الذوق العربي. لذا يُعتبر " كتاب البديع نقطة تحوّل هامة في مسار الدراسات البلاغية وعلامة بارزة في مجال النظرية الأدبية عند العرب، ومكانته في تاريخ البلاغة تُشبه مكانة كتاب سبويه في تاريخ البحوث اللغوية والنحوية"³، والمنتبج لأطوار البلاغة من البداية إلى نهاية القرن الثالث يجزم أن قيمة كتاب ابن المعتز لا تكمن في مضمونه، لا من حيث عدد الوجوه التي اشتمل عليها، ولا من حيث الصياغة النظرية لبعض تلك الوجوه، وما يتعلق بها من تقسيم وتحديد، وإنما قيمة الكتاب الرئيسية تكمن في صدوره عن درجة عالية من الوعي بمداه وحدوده وتحرك صاحبه من رؤية واضحة منطلقات وغايات جعلت مادته خاضعة لتلك الرؤية لا تتجاوزها فجاء الكتاب مختصراً مشدّباً خالياً من كل مظاهر الاستطراد والحشو .

لذا ظل المؤلفون يتابعون (كتاب البديع)، ويستلهمون مناهجهم منه، يقول كراتشوفسكي عن متابعة علماء البلاغة لكتاب عبد الله بن المعتز: " بقي باحثو هذا العلم يُطلقون من كوى أبحاثهم بين الفينة والفينة على كتابه، ويطلعون على أقواله وكأنما هي البوصلة التي تضمن استمرار السير

¹ - حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 381-382

² - ابن المعتز، البديع، ص 23.

³ - حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 56.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

في المنهج السليم¹، وقال الدكتور، أمجد الطرابلسي : " إن كتاب ابن المعتز كان بمنهجه ومضمونه منطلقا لجميع ما ألف بعده في موضوع البديع"²، كما قال الأستاذ محمد الولي: " وظاهر أن الذين جاءوا بعد ابن المعتز إنما كانوا يُطَوِّرون ملاحظاته المدونة في البديع، وما نظمه إلى اليوم بأنه من سمات الشعر يكاد لا يخرج عما سجله ابن المعتز"³. فهذه الأقوال تجمع على ريادة ابن المعتز في فن البديع.

3-3 البديع بعد ابن المعتز:

توالت بعد ابن المعتز عدد المؤلفات التي تدور حول البديع، فزادوا من تلك الفنون وفروعها فوصلت عند قدامة بن جعفر إلى ثلاثين نوعا⁴، جاءت ضمن الحديث عن محاسن الكلام ونعوته وأهمها التصريح، والغلو، وصحة التقسيم، وصحة المقابلات، وصحة التفسير، والإشارة، والإرداف، والتمثيل، والتصريح⁵، وينفي قدامة بن جعفر وجود فنٍ منفصلٍ يقال له "البديع"، لذا كان حديثه يدور حول الشكل الشعري، فهو يتحدث عن جودة العمل الشعري وما يلزم لهذه الجودة، فحرص على توفر طاقة نغمية في العمل الشعري، وهو بذلك يربط المعنى بالشكل أو بقضية المحسنات، فيقول: " جماع الوصف لذلك أن يكون المعنى مواجها للغرض المقصود غير العادل عن الأمر المطلوب"⁶، وبعد فراغه من أشهر المضامين والقياس يصرح قائلا: " وهذه المعاني-يقصد المضامين- التي ذكرناها من أغراض الشعراء إنما هي أجزاء من جملة المعاني وتكلمنا به فيها مع ما بيناه من أحوالها مثلا لغيرها واعتبارا فيما لم نذكره منها"⁷، وبذلك فإن حديثه دار حول

¹- كراتشوفسكي، علم البديع والبلاغة عند العرب، إعداد: محمد الحجيري، دار الكلمة للنشر، القاهرة، 1983، ص31.

²- أمجد الطرابلسي، نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة، ترجمة: إدريس بلمليح، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1993، ص86.

³- محمد الولي، الصورة الشعرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1990، ص36.

⁴- ينظر: قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص139-180 و192-204.

⁵- ينظر: عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية، بيروت، 1970، ص152. وأحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، بيروت، 2007، ص223.

⁶- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص61.

⁷- المصدر نفسه، ص149.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

عموميات ترتبط بالأداء، فكان يدور حول " ما يعم المعاني الشعرية " ¹ فيعرض لصحة التقسيم ثم صحة المقابلات ثم صحة التفسير، وكان يبدأ كلامه بقوله " ومن أنواع نعوت المعاني"، وزاد أبو هلال العسكري إلى فنون قدامة بن جعفر سبعة أخرى لتصل إلى سبعة وثلاثين نوعاً، هي: التشطير، والمجاورة، والتطريز، والمضاعفة، والاستشهاد، والتلطف، والمشتق ². ويضمّ البديع وفق مفهومه " مختلف الصور البيانية كالأستعارة والمجاز والمطابقة والتجنيس" ³، أمّا ابن رشيق فقد قام بعقد مقارنة بين المخترع والبديع والمؤد، فرأى أن المخترع من الشعر هو ما لم يسبق إليه قائله ولا عمل أحد من الشعراء قبله نظيره أو ما يقرب منه، كقول امرئ القيس ⁴:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا سُمُو حَبَابِ الْمَاءِ حَالاً عَلَى حَالِ

فهو أول من أبتكر هذا المعنى، ودل الشعراء عليه، فلم ينازعه أحد عليه، والتوليد هو أن يستخرج الشاعر معنى من معنى شاعر تقدمه، أو يزيد فيه زيادة، ومثال ذلك قول عمر بن أبي ربيعة ⁵، محاكاة لبيت امرئ القيس السابق:

فَأَسْقُطْ عَلَيْنَا كَسُقُوطِ النُّوَى لَيْلَةَ لَا نَاهٍ وَلَا زَاجِرٌ .

فعمر بن أبي ربيعة ولد من بيت امرئ القيس معنى شريفاً، دون أن يشركه في شيء من لفظه.

أمّا البديع فهو الجديد، وأصله في الحبال، وذلك أن يُقتل الحبل جديداً ليس من قوى حبل نقضت ثم فتلت فتلا آخر، وانشدوا للشماخ بن ضرار ⁶:

أَطَارَ عَقِيْقُهُ عَنْهُ نَسَالاً وَأَدْمَجَ دَمَجَ ذِي شَطْرِ بَدِيْعِ

¹ - المصدر السابق، الصفحة نفسها.

² - ينظر: أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 272-273.

³ - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص 223.

⁴ - امرئ القيس، ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ط4، القاهرة، 1959.

⁵ - عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، القاهرة، 1978، ص 111.

⁶ - الشماخ بن ضرار، ديوان الشماخ، تحقيق: صلاح الدين الهادي، القاهرة، 1968.

والبديع ضروب كثيرة، وأنواع مختلفة، أنا أذكر منها ما وسعت القدرة وساعدت فيه الفكرة¹ وبذلك يكون ابن رشيق قد أدخل في (البديع)، المجاز والاستعارة والتمثيل والمثل السائر والتشبيه والإشارة²، وقسم ابن سنان الخفاجي ألوان البديع إلى قسمين³: قسم يتعلق بالألفاظ، وهي التي تنشأ من وضع الألفاظ في مواضعها. وقسم يتعلق بالمعاني وهي التي تأتي من مناسبة الألفاظ للمعاني. وبذلك كانت نظرة ابن رشيق للبديع هي منطلق ابن سنان في تقسيمه للبديع إلى محسنات لفظية وأخرى معنوية.

وتابع الجرجاني من تقدمه في عدّ البديع فنون البلاغة المختلفة، فقال: "وأما التطبيق والاستعارة وسائر أقسام البديع"⁴، وقال أيضا: " وهكذا تراهم يعدونها في أقسام البديع حيث يذكر التجنيس والتطبيق والتوشيح، ورد العجز على الصدر وغير ذلك"⁵، فالبديع عند الجرجاني يدل على فنون البلاغة المختلفة.

وبذلك، فإنّ البديع في القرون الستة الأولى للهجرة كان يدلّ على فنون البلاغة المختلفة، إلى أن جاء السكاكي الذي بتقسيمه البلاغة إلى علومها المتخلفة (علم المعاني، علم البيان، علم البديع) وضع تصوّرا جديدا للبديع، فأفرد بعض الموضوعات وسماها وجوها يصار إليها لتحسين الكلام وقسمها إلى لفظية ومعنوية، ومن الأولى المطابقة والمشاكلية ومراعاة النظر، ومن الثانية التجنيس ورد العجز على الصدر والقلب والسجع⁶، ثم جاء دور القزويني الذي فصل البديع فصلا تاما عن البلاغة التي جعلها محصورة في المعاني والبيان، والبديع عنده ضربان: ضرب يرجع إلى

¹ - ينظر: ابن رشيق، العمدة، ص 219-222.

² - ينظر: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص 223

³ - ينظر: ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 172.

⁴ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 20.

⁵ - المصدر نفسه، ص 396.

⁶ - ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 25.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

المعنى كالمطابقة ومراعاة النظير والإرصاد، وضرب يرجع إلى اللفظ كالجناس ورد العجز على الصدر والسجع¹، كما لم يخرج شُرَّاح التلخيص عمّا رسمه القزويني.

ورغم الجهود التي بذلها السكاكي وأتباعه في تقسيم البلاغة العربية، إلا أن سيطرة التفكير المنطقي عليهم جعلت البديع لا يحظى إلا بالقسط القليل من اهتمامهم، فتوافقوا على توزيع البديع بين ثلاثة أنحاء، فجعلوا قسما منه في علم المعاني، وقسما هو علم البيان، وخصوا القسم الثالث باسم البديع، فكان من القسم الأوّل: الالتفات والقلب وأسلوب الحكيم ذكروها في باب المسند إليه في خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، ثم الاعتراض والاحتراض والتميم والترشيح والتكرار والإيغال والتذييل ذكروها في باب الإطناب، وأما القسم الثاني فهو التشبيه والمجاز والكنائية، وأما الثالث فما بقي بعد هذين مما قسموه إلى محسن لفظي وآخر معنوي. وقد تحكمت في هذا التقسيم نظرية " الذات والعرض"، فجعلوا الكلام الحسن على ضربين: الحسن الذاتي، وهو ما لا توجد البلاغة بدونه. والحسن العرضي، وهو ما جاء بعد تحقق الحسن الذاتي وكان زائداً في الكلام² . ويدل هذا التقسيم أن السكاكي وقع في فكرة الذات والعرض، فبعد أن فرغ من علمي المعاني والبيان قال: " وإذا تقرر أن البلاغة بمرجعيتها وأن الفصاحة بنوعيتها، مما يكسو الكلام حلة التزيين ويرقيه أعلى درجات التحسين، فهما وجوه مخصوصة، كثيرا ما يصار إليها، لقصد تحسين الكلام فلا علينا أن نشير إلى الأعراف منها، وهي قسمان: قسم يرجع إلى اللفظ وقسم يرجع إلى المعنى"³، فمرجع البلاغة عند السكاكي علمي المعاني والبيان، أما البديع فهو عرض زائد يصار إليه لقصد التحسين فقط.

كما لا نجد في كتاب السكاكي ما يدلّ على اعتبار البديع علما، فلا نجد له ذكرا لا في قائمة العلوم التي ضبطها في مقدمة كتابه، ولا في عرضه لعلوم البلاغة ولا حتّى في غضون حديثه عن وجوه تحسين المعنى، وإنما يستعمل لفظة البديع للدلالة على الوجوه المحسّنة للمعنى،

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 190-238

² - ينظر: محمد نايل أحمد، البلاغة بين عهدين، ص 257.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 224.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

وقد طرح شراح التلخيص مسألة غياب علم البديع في كتاب السكاكي مع وجود مسائله، ويظهر ذلك من خلال تداول الشراح على تحليل عبارة أوردها القزويني في تقديمه لتلخيص المفتاح، يقول: " علم البلاغة وتوابعها من أجل العلوم قدرا وأدقها سرًا إذ به تعرف دقائق العربية وأسرارها ويكشف عن وجوه الإعجاز في نظم القرآن أستاذها"¹، وأعاد استعمالها في أول صفحة من إيضاحه عندما قدّمه على أنه كتاب في " علم البلاغة وتوابعها"²، فأحييت هذه العبارة الجدل حول علم البديع وموقعه من علم البلاغة، والقراءة التي يمكن أن نطلقها لهذه العبارة تقوم على اعتبار البلاغة علما قائما بذاته منحصرًا في علمي المعاني والبيان منفصلا عن البديع .

تناول ابن أبي الأصعب (594هـ-654هـ) البديع ووقف على أربعين كتابا في هذا الفن، وأخذ منها سبعين نوعا، واستخرج عشرين، وكان ينطوي تحت ألوان البديع منها ما هو مصنف في علم المعاني، ومنها ما هو مصنف في علم البيان، ومنها ما هو مصنف في علم البديع³، فبجهد ابن أبي الأصعب انتهت مرحلة من تطور السجل البديعي : مرحلة الجمع والتعريف، فيقول: " وإذا وصلت إلى بديع ابن منقذ وصلت إلى الخيط والفساد العظيم، والجمع من أشتات الخطأ وأنواع من التوارد والتداخل، وضم غير البديع والمحاسن إلى البديع، كأنواع من العيوب، وأصناف من السرقات، ومخالفة الشواهد للتراجم، وفنون من الزلل والخلل، يعرف صحتها من وقف على كتابه"⁴، ولذلك بقي مؤلف ابن أبي الأصعب دون تجنيس للبديع.

كما أضاف السبكي فنونا أخرى للبديع بعد أن لخص المراحل التي مرّ بها، فيقول: " أعلم أن أنواع البديع كثيرة، وقد صنف فيها وأوّل من اخترع ذلك عبد الله بن المعتز إذ جمع منها سبعة عشر نوعا، وعاصره قدامة الكاتب فجمع منها عشرين نوعا، تواردا منها على سبعة، فكان جملة ما زاده ثلاثة عشر فتكامل بها ثلاثون نوعا ثم تتبعها الناس فجمع أبو هلال العسكري سبعة وثلاثين،

¹ - التقطازاني، المختصر، ص48-51.

² - القزويني، الإيضاح، ص3.

³ - ينظر: أبي الأصعب، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، ص82.

⁴ - المرجع نفسه، ص91.

ثم جمع ابن رشيق مثلها، وأضاف إليها خمسة وستين باباً، وتلاهها شرف الدين الساسي فبلغ بها السبعين، ثم تكلم فيها أبي الأصعب وكتابه المحرر أصح كتب الفن لأشتماله على النقل والنقد¹، فالبديع عند السبكي بدأ مع ابن المعتز وانتهى مع أبي الأصعب. أما أبو القاسم السجلماسي فقد حاول تجنيس البديع، لذا كان همّه هو " إحصاء قوانين أساليب النظم التي تشمل عليها الصناعة الموضوعية لعلم البيان وأساليب البديع... وتحرير تلك القوانين الكلية، وتجريدها من المواد الجزئية بقدر الطاقة"²، فالتخيل عنده جزء من علم البيان، وليس من علم البديع كما يوهمه عنوان كتابه، وعلم البيان هو باب من أبواب البلاغة، وقد اعتبر هذا الجنس هو موضوع الصناعة الشعرية، والأجناس العشرة عنده هي³: الإيجاز والتخيل والإشارة والمبالغة والرصف والمظاهرة والتوضيح والاتساع والإنشاء والتكرير، أما جنس التخيل فيشمل أربعة أنواع مشتركة هي: التشبيه والاستعارة ونوع المماثلة ونوع المجاز، فابن أبي الأصعب والسبكي والسجلماسي أثار انتباههم التوسّع العددي للبديع على حساب النسق المنطقي فحاولوا تجنيس الصور البديعية بإرجاعها إلى مقولات عامة.

وإذا كان القرن السابع هو قرن محاولة تجنيس البديع فإن القرن الثامن هو قرن نظم البديع، ويعتبر صفي الدين الحلي أقدم من نظم البديع وشرحه، وقد كان يرى في حلمه هو تحويل المشروع البلاغي إلى مشروع مزدوج، لذا تجده يؤكد " أن أحق العلوم بالتقييم، وأجدرها بالاعتباس والتعليم، بعد معرفة الله العظيم، معرفة حقائق كلامه الكريم... ولا سبيل إلى ذلك إلا بمعرفة البلاغة، وتوابعها من محاسن البديع"⁴، ومع ابن حجة وصلت الشروح البديعية إلى قمّتها، فتوسعت وامتد مجالها حتى صارت تخوض في القضايا الأدبية العامة، وتتنصر لمذهب على مذهب، فمؤلفه

¹ - السبكي بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ط2، القاهرة، ص467.

² - أبو القاسم السجلماسي، المنزح البديع، ص180.

³ - ينظر: السجلماسي، المنزح البديع في تجنيس أساليب البديع، ص 218-219.

⁴ - الحلي صفي الدين، شرح الكفاية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع، تحقيق: نسيب شاوي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989، ص63.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

يمتاز بغنى المادة الأدبية لذا سمّاه بخزانة الأدب، كما أنه ينتصر لمذهب التورية على حساب مذهب الجنس¹، فتجده يخصص للتورية حيزاً كبيراً من الكتاب.

من خلال تتبعنا لمسار البديع في البلاغة العربية، يمكن القول أن مفهوم البديع ظل منذ أول ظهور له في المدة التي سبقت بروز ظاهرة الشعراء المحدثين، وصولاً إلى ما بعد زمن السكاكي يتداخل مع مصطلحات البلاغة والبيان، ف" التسميات الثلاث: (علم البيان) و(علم البلاغة) و(البديع) كانت شائعة في المشرق والمغرب، وتبادلت... المواقع بحسب الظروف التعليمية والثقافية الاجتماعية، ولكن، هذا التبادل لم يكن إلا في عناوين الكتب، وأما داخلها فكانت تتعايش وتتداخل"²، كما أن ابن المعتز قصد بالبديع الشيء الطريف أو الجديد الذي لم يسبق إليه، ولذلك شملت كل ما يصدق عليه هذا المفهوم من الظواهر البلاغية مما كان يدّعيه بعض الشعراء المولدين، ويزعمون أنهم أول من ابتكره واستخدمه في العربية. وهذا المعنى يخالف المعنى الذي تطور إليه البديع عند البلاغيين منذ عصر السكاكي وأتباعه³، الذين معهم تخصص البديع وصار فرعاً من فروع الدراسات البلاغية، وبذلك صارت الظواهر البديعية معزولة عن بعضها البعض " وأصبح دور "علم البديع" بمقتضاه دوراً هامشياً أشبه بالتلوين الخارجي الذي لا تأثير له على جوهر المعنى، وتؤكد ذلك بما جاء صراحة في تعريف الخطيب القزويني من أنه " علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال، ووضوح الدلالة"⁴ "5، وفي كل الكتب التي تناولت البديع يظهر البعد التخيلي جلياً.

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص 51

² - محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص 15.

³ - ينظر: شفيع السيد، البحث البلاغي عند العرب، تأصيل وتقديم، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 218

⁴ - الخطيب القزويني، الإيضاح، ص 192.

⁵ - شفيع السيد، البحث البلاغي عند العرب، تأصيل وتقديم، ص 218.

4-تخييلية عناصر عمود الشعر عند المرزوقي:

يعود أول ظهور لمصطلح عمود الشعر للآمدي في كتابه الموازنة بين الطائيين، وعلى الرغم من أنّ الآمدي لم يقدم تعريفاً محدداً لهذا المصطلح، إلا أنه كان يريد به خصائص القصيدة العربية كما عرفه شعر البحري والشعراء العرب السابقين، وتتخلص أسس عمود الشعر عنده فيما يلي: "أن يكون المعنى شريفاً صحيحاً، واللفظ جزلاً، والوصف مصيباً، والتشبيه مقارباً وأجزاء النظم ملتحة متلائمة، والاستعارة متناسبة، واللفظ مشاكلاً للمعنى"¹، فقال في باب فضل البحري: "وليس الشعر عند أهل العلم به زالا حسن التأتي، وقرب المأخذ، واختيار الكلام ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه، فإنّ الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف، وتلك طريقة البحري"². كما أشار إلى أن خروج أبي تمام عن تقاليد عمود الشعر كان عبر ثلاث سمات ميّزت أسلوبه الشعري، وهي³:

1-إسرافه في استعمال البديع حد التصنع غير الفني.

2-توخيه أساليب المجاز ولا سيما الاستعارة، حد مخالفة العرف التقليدي.

3-اتّصاف بعض معانيه بالغموض حد الاستعصاء على الفهم .

وقد حاول الآمدي إثبات قبح استعارات أبي تمام، وبُعد مجازاته عبر الاحتكام إلى المنطق مستندا إلى عمود الشعر، وقد نظر إلى لغة أبي تمام في حدود موافقتها لذلك العمود أو مخالفتها إيّاه، من دون أن ينظر إلى المقومات الفنية الأخرى التي يتوفر عليها البيت الشعري، من قبيل: التكرار، أو الجنس، أو المماثلة أو الطباق، أو غيرها مما يسهم في بناء الشكل الفني، أو يشكل أركان الصورة

¹ - أحمد مطلوب، دراسات بلاغية ونقدية، ص159

² - الآمدي، الموازنة، ص400.

³ - ينظر: رحمن غركان، مقومات عمود الشعر الأسلوبية في النظرية والتطبيق، دمشق، 2004. ص87

الشعرية¹، ولا يتنافى عمود الشعر عند الآمدي مع الصنعة، إذا لم تبلغ الإفراط الزائد ولم تصل إلى التكلفة المذموم، والشاعر الذي يحسن تناولها بهذه الصورة شاعر مطبوع، ولم يفارق عمود الشعر العربي، والآمدي تحدث من خلال عمود الشعر عن تصوره للشعر وطرائقه ومناهجه من خلال شعر البحري الذي اعتبره أنموذجاً للشعر القديم، فنظرية عمود الشعر عند الآمدي وضعت لخدمة البحري²، كما اهتم الآمدي بالصنعة، ورأى فيها مزيةً وفضلاً وهو يدعو إلى الأخذ بها، والاهتمام بشأنها ولكن ألاّ تجاوز المألوف، وألاّ تبلغ حد الإفراط والإسراف فتصل إلى التكلفة والتصنع الممقوت³، ولم يهمل الآمدي أهمية التغير البيئي والثقافي المتفحص في الإنتاج الأدبي، لذا نجده يبحث في أثر التحضر في الشعر فيقول: "وأعانهم على ذلك لين وسهولة طباع الأخلاق، فانتقلت العادة، وتغير الرسم، وانتسخت هذه السنّة، واحتذوا بشعرهم هذا المثال، وترققوا ما أمكن، وكسوا معانيهم ألطف ما سرح من الألفاظ، فصارت إذا قيست بذلك الكلام الأول يتبين فيها اللين، فيُظن ضعفاً، فإذا أُفرد عاد ذلك اللين صفاء ورونقاً، وصار ما تخيلته رشاقة ولطفاً، فإن رام أحدهم الإغراب، والافتداء بمن مضى من القدماء، لم يتمكن من بعض ما يرومه إلا بأشدّ تكلف، وأتمّ تصنع. ومع التكلفة المقت، وللنفس عن التصنع نُفرة، وفي مفارقة الطبع قلة الحلاوة، وذهاب الرونق، وأخلاق الديباجة"⁴، فالآمدي يعترف بأن المبدع ابن بيئته، فهو يعبر عن موضوعاتها، وإذا حاول الشاعر أن يعبر عن بيئة أخرى فإن شعره يغدو متكلفاً متصنعاً، كما أنّ المتلقي لا يتفاعل معه.

وكان لعمود الشعر ظهور آخر في كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني، حيث يقترب في فهمه لعمود الشعر من فهم الآمدي، وقد حدده بقوله: "وكانت العرب إنّما تُفاضل بين الشعراء في الجودة بشرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، وتسلم السبق

¹ - ينظر: البختياوي عماد محمد محمود، مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2013، ص225

² - ينظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي، ص150

³ - ينظر: وليد قصاب، قضية عمود الشعر العربي القديم، ط2، المكتبة الحديثة، العين، 1985، ص157

⁴ - الآمدي، الموازنة، ص18-19.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

فيه لمن وصف فأصاب، وشبه فقارب، وبده فأغرز، ولمن كثر سوائر أمثاله، وشوارد أبياته، ولم تكن تعباً بالتجنيس والمطابقة، ولا تحفل بالإبداع والاستعارة، إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض¹، والجرجاني كالآمدي لا يرحب بدخول الفلسفة مجال الشعر، ويكره فيه أن يكون معرضاً للنظر والمحاجة، أو الجدل، فيقول: " والشعر لا يُحبب إلى النفوس بالنظر والمحاجة، ولا يحلي في الصدور بالجدال والمقايسة، وإنما يعطفها عليه القبول والطلاوة ويقربها منه الرونق والحلاوة"²، فالجرجاني والآمدي يتفقان على أن الشعر بعيد عن الجدل والمحاجة، وهو يميل إلى التخيل والإمتاع.

وبلغ عمود الشعر نضجه على يد المرزوقي في مقدمة شرحه لديوان الحماسة لأبي تمام. حيث وصل هذا المفهوم إلى صورته النهائية فقال فيه: "أنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف - ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال، وشوارد الأبيات - والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما - فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر، ولكل باب منها معيار"³، فعيار المعنى أن يعرض على العقل الصحيح والفهم الثاقب، وعيار اللفظ الطبع والرؤية والاستعمال، وعيار الإصابة في الوصف الذكاء وحسن التمييز، وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة وحسن التقدير، وعيار التحام أجزاء النظم والتحامه على تخير من لذيذ الوزن، الطبع واللسان، وعيار الاستعارة الذهن والفطنة، وعيار مشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية، طول الدربة ودوام المدارس⁴، وبذلك يكون عمود الشعر هو النمط المعياري السائد في تلك الفترة، فلا تستطيع التجربة أن تأتي بمستويات

¹ - القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط1، بيروت، 2006.

² - المرجع نفسه، ص100.

³ - المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ص9.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص9-11

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

خطابية وإبداعية تتفاوت والمعهود في خطاب العرب، فتخرج التجربة الشعرية عن النمط المعياري الشعري، لهذا طرحت قضية الخروج عن عمود الشعر بحدّة في تلك الفترة.

وبما أن عمود الشعر هو مجموعة من الخصائص التي تميّز القصيدة العربية، أو مجموعة من المعايير يجب على الشاعر الالتزام بها، فإن البعد التخيلي لعمود الشعر يظهر أولاً من خلال تفكير النقاد العرب في وضع عمودٍ للشعر في حد ذاته ولم يفكروا في وضع عمودٍ للخطابة والشعر يميل إلى الإمتاع على عكس الخطابة التي تميل إلى الإقناع.

أمّا إذا بحثنا في البعد التخيلي لكل عنصر من عناصر عمود الشعر كما رسمها المرزوقي نجده يقول في شرحه للعنصر الأول الذي هو شرف المعنى وصحّته: " فعيارُ المعنى أن يعرض على العقل الصّحيح، والفهم الثّاقب فإذا انعطف عليه جنبنا القبول والاصطفاء مستأنساً بقرائنه خرج وافياً، وإلاّ انتقص بمقدار شوبه ووحشته...."¹، فالمعنى عند المرزوقي يجب أن يوسم بالسموّ وذلك بأن يميل الشاعر إلى الابتكار والجّدة ويبتعد عن المبتذل المألوف، ويكمن البعد التخيلي الإمتاعي لهذا العنصر في انتقال المعنى من الدلالة العادية التي تسمو بالابتذال إلى الدلالة الشعرية التي تسمو بالجّدة " إن المجال الدلالي للشعر لا يمكن أن يكون ذا محتوى مبتذل، يلامس سمات الحياة اليومية ويهتم بجزئياتها الرتيبة، بل لا بد من أن يكون محتوى الرسالة الشعرية تركيباً لدلالات جزئية لا نعهدها في تواصلنا العادي، ولكنها بالرغم من ذلك دلالات صحيحة، يقبلها العقل والفهم وينعطفان عليها، ثم يجدان لها قرائن من جنسها"²، لذا فإن المتلقي يجب أن يجد في المعنى شيئاً من الإغراب والمخالفة عن المعهود.

ويتمثل العنصر الثاني في جزالة اللفظ واستقامته وعياره وفيه يقول المرزوقي: " الطّبعُ الرّواية والاستعمال، فما سلم ممّا يُهَجَّنُهُ عند العرض عليها فهو المختار المستقيم، وهذا في مفرداته

¹ - المرجع السابق، ص 9.

² - إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 1995، ص 446.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

وجملته مُراعي، لأنّ اللفظة تُستكرم بانفرادها، فإذا ضامها ما لا يُوافقها عادت الجملة هجينا¹، فاللفظ يجب أن يكون فصيحاً متداولاً، لا هجنه فيه، كما يجب أن يتوافق مع الألفاظ الأخرى في التركيب ليؤدي المعنى على أحسن وجه، ويكمن البعد التخيلي لهذا العنصر في طريقة اختيار الشاعر للألفاظ الملائمة التي تحقق التوافق التركيبي وتؤدي المعنى على أحسن وجه ف" شرط الملاءمة أو مقياسها الطبع والرواية والاستعمال، أي أن تكون ملاءمة عفوية، غير نافرة لمعجم اللغة المتواترة واستعمالاتها العادية فيقتضي ذلك إخضاع هذه اللغة بوحدها ونظامها التركيبي إخضاعاً تاماً لنظام الشعر"²، فهذا التوافق بين الألفاظ في التركيب هو الذي يثير انتباه المتلقي.

وثالث عنصر في عمود الشعر عند المرزوقي هو الإصابة في الوصف، ويقول بشأنه: "وعيار الإصابة في الوصف الذكاء وحسن التمييز فما وجدناه صادقاً في العلق، مُمازحاً في اللُصوق، ويتعسّر الخروجُ عنه، والتبرُّؤُ منه، فذاك سيماءُ الإصابة فيه، ويُروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال في زهير" كان لا يمدح الرجل إلا بما يكونُ للرجال، فتأمل هذا الكلام فإنّ تفسيره ما ذكرناه"³، فالشاعر يجب عليه عدم الخروج عن سنة العرب في الوصف وأن يتجنب الابتذال، ويكمن البعد التخيلي لهذا العنصر بناء الشاعر تصورات ذهنية تساعد على جعل الوصف مقنعاً إلى حد بعيد، ولن يتأتى له ذلك إلا بوصف: " البديل التخيلي وصفاً مقنعاً إلى الحد الذي يعتقد معه المتلقي أنه واقع بالرغم من كونه في بعض الحالات- إن لم نقل في أكثرها- مستحيلًا"⁴، فالمتلقي مجبر على استخدام عقله وفهمه الثاقب للتأمل والفحص واستقبال المعنى.

ورابع عناصر عمود الشعر عند المرزوقي هو المقاربة في التشبيه، فيقول في شرحه لهذا العمود: "وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة وحسن التقدير، فأصدقُهُ ما لا ينتقض عند العكس، وأحسنه ما أوقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما، ليبين وجه التشبيه بلا كُلفة،

¹ - المرزوقي، شرح الحماسة، ص9.

² - إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ص448.

³ - المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ص9.

⁴ - إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ص450.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

إلا أن تكون المطلوب من التشبيه أشهر صفات المشبه به وأملكها له، لأنه حينئذ يدل على نفسه ويحميه من الغموض والالتباس"¹، ويكمن البعد التخيلي لهذا العنصر العلاقات الجديدة التي يبتكرها الشاعر في عملية المشابهة، ولن يتأتى له ذلك إلا إذا وفق في تخيل "علاقات لا وجود لها في الأصل والتحقق، وهي علاقات تحدد أداة إدراكها والتفاعل معها في الفطنة وحسن التقدير لا التصديق والتحقق"²، ويكون للمتلقي دور كبير في استيعاب هذه العلاقات الجديدة التي ابتكرها الشاعر.

أما خامس عناصر عمود الشعر عند المرزوقي فهو التحام أجزاء النظم والتئامه، فيقول في شرحه لهذا العنصر: "وعيار التحام أجزاء النظم والتئامه على تخير من لذيذ الوزن، الطبع واللسان فما لم يتغير الطبع بأبنيته وعقوده، ولم يتحبس اللسان في فصوله ووصله، بل استمر فيه واستسهلاه، بلا ملال ولا كلال، فذاك يوشك أن تكون القصيدة منه كالبيت، والبيت كالكلمة تسألماً لأجزائه وتقارناً"³، فعناصر القصيدة يجب أن تتآلف لتشكّل ما يعرف بالوحدة الفنية، ويكمن البعد التخيلي لهذا العنصر في المتعة الفنية، لأن غاية الشاعر هي إمتاع المتلقي عبر خلق المتعة الفنية المرجوة من النظم، بمعنى: "أن الوقع المتولد عن انعكاس مكونات الوزن في مكونات اللغة وقع إيقاعي يظهر في المستوى الصوتي والمستوى التركيبي، ويتّجه اتجاهاً اثنين، أفقي وعمودي، ولذلك فهو وقع نص إذا صح هذا التعبير"⁴، والمتلقي بدوره يستقبل عناصر القصيدة باحثاً عن الأريحية والمتعة الفنية.

وسادس عناصر عمود الشعر عند المرزوقي هو مناسبة المستعار منه للمستعار له وعيار هذه الاستعارة عنده "الذهن والفطنة، وملاك الأمر تقريب التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبه والمشبه به، ثم يكتفي فيه بالاسم المستعار له لأنه المنقول عما كان له في الوضع إلى المستعار

¹ - المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ص9.

² - إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ص453.

³ - المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ص10.

⁴ - إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ص454.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

له¹، فالشاعر يجب يراعي في بنائه لتشبيهاته التناسب والتقارب بين المشبه والمشبه به، ويكمن البعد التخيلي لهذا العنصر في أن التناسب بين المستعار منه والمستعار له يخضع للخيال ولا يخضع لمنطق العقل، فالشاعر في إبداعه لتشبيهاته ينطلق من تأويله لمظاهر العالم من حوله ويكون " هذا التأويل تأويل تناسبي ولذلك، فإن وقعه لا بد أن يكون هو أيضا وقعاً تأويلياً وتناسبياً، تتبثق عنه ردود أفعال متعددة لا مجال فيها إلى العقل والمنطق والقياس"²، ويكون دور المتلقي هو البحث عن مدى مناسبة المستعار منه للمستعار له.

أما سابع عناصر عمود الشعر عند المرزوقي هو مشاكلة اللفظ للمعنى، و يقول في شرحه لهذا العنصر: " و عيار مشاكلة اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا مُنافية بينهما، طولُ الدربة ودوامُ المدارس فإذا حَكَمًا بحسنِ التباسِ بعضهما ببعضٍ، لا جفاءً من خلالها ولا نُبوًّا ولا زيادةً فيها ولا قُصورَ وكان اللفظُ مقسومًا على رُتَبِ المعاني، قد جعل الأخصُّ للأخصِّ، والأخصُّ للأخصِّ فهو البريء من العيب، وأما القافية فيجب أن تكون كالموعود به المنتظر يتشوّفها المعنى بحقه، واللفظُ بقسطه، وإلا كانت قَلَقَةً في مَقَرِّها مُجْتَلَبَةً لِمُسْتغْنِ عنها"³، فالمشاكلة بين اللفظ والمعنى يجب أن تكون تامة ولا تستغني عن تلاؤم مع القافية، ولن يتأتى هذا إلا بالتدرب والاطلاع على النصوص الشعرية، ويكمن البعد التخيلي لهذا العنصر في الانتقال من اللغة اليومية إلى اللغة الشعرية التي تستدعي حضور عنصرى الإبداع والخيال، والشاعر مجبر على توفير الانسجام بين اللفظ والمعنى حتى تكون الفعالية.

ورغم ما يحمله عمود الشعر من تضيق، لأنّ فيه معيارية بحتة يقف عندها الشاعر والمتلقي⁴، إلا أن عناصره تحمل بعدا تخيليا تعطي للشاعر مساحة واسعة للإبداع الشعري.

¹ - المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ص.11

³ - إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ص456.

⁴ - المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ص.11

⁵ - ينظر: ابن عيني، عبد الله، أفق التوقع في عمود الشعر لأبي علي المرزوقي، مجلة جذور، العدد32، سبتمبر 2012، جدة المملكة السعودية، ص228.

5- أبعاد التخيل في البلاغة العربية:

يُصنف التخيل ضمن الفنون البلاغية التي يصل بها الشاعر أو الأديب إلى مرحلة الابتكار والإبداع، فهو ملكة، يمتلكها الأديب بثقافته وتأمله في العالم المحيط به، فيبتكر به عالماً جديداً مختلفاً عن العالم المألوف، كما تكون له القدرة على التأثير في المتلقي بجعله يتفاعل ويتواصل ويتعاطف.. فيغيّر في فكره أو يضيف إليه إحساساً جديداً وشعوراً لم يشعر به من قبل، وإذا كان التخيل فناً بلاغياً غرضه الابتكار فإنّ هذا الفن البلاغي له أبعاد تُحيل إليه، ويمكن حصر أبعاد التخيل في ثلاثة أبعاد هي:

5-1 البعد التجسيمي والتجسيدي (التشخيصي) للتخيل:

لقد أدرك بعض البلاغيين العرب ما للتشخيص والتجسيم-باعتبارهما عنصرين من عناصر التخيل- من أهمية بالغة في تصوير المعاني الذهنية في أشكال محسوسة، حيث تنبها إلى ما ينطوي عليه تجسيد أو تشخيص المعاني الذهنية المجردة في صور حسية من تأثير بلاغي، كما ذهب بعضهم إلى اعتبار التجسيد هو الأساس الأوّل والوحيد في إثارة انفعالية المتلقي¹، وباعتماد التخيل على التجسيم والتجسيد يعطي الحركة والإحساس للمجردات الذهنية والنفسية فتتمثل هذه المجردات على شكل أشخاص تحمل أحاسيس ومشاعر.

وعلى الرغم من الفرق بين مفهومي التجسيم والتشخيص فإنه غالباً ما يأتي الأوّل مرادفاً للثاني والعكس صحيح، إذ يُفسّر الجسم بالجسد، والجسد هو البدن، وهو خاص بالجنس البشري²، والتجسيم هو " التعبير عن المجرد بالمحسوس، وعن الأفكار والمدرجات العقلية بالصور المحسوسة"³، فهو يرتبط بالتصوير، أمّا التجسيد فهو " نسبة صفات البشر إلى أفكار مجردة أو إلى أشياء لا تتصف بالحياة، مثال ذلك الفضائل والردائل ... مخاطبة الطبيعة كأنها شخص تسمع

¹ - ينظر: سمير أبو حمدن، الإبلاغية في البلاغة العربية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1993، ص146.

² - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (جسم) 99/12، ومادة (جسد) 120/3، والقاموس المحيط، مادة (جسم) ص1406.

³ - يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص36

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

وتستجيب"¹، فهو التعامل مع الأشياء كأنها بشر، ويعرّف النقاد التجسيم بأنه: " القدرة على خلق الأشكال للمعادن المجردة أو خلق الرموز لبعض الأشكال المحسوسة"²، بمعنى نقل المشاعر والأحاسيس والعواطف والعيوب والمحاسن أي الصفات والأحداث والمعاني المجردة الموجودة في الذهن في صور محسوسة ملموسة في الواقع.

وقد ورد التجسيم في القرآن الكريم، ومن أمثله التشبيهات التي جيء بها لإحالة المعاني والحالات صوراً وهيئات، نذكر منها قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ، وَتَثْبِيئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ، كَمَثَلِ جَنَّةٍ بَرْبُورَةٍ﴾ (سورة البقرة، الآية 261) ففي الآية تجسيم لحالة المسلم وهو ينفق في سبيل الله حيث شبهت بالحقل، وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالِهِمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ (سورة إبراهيم، الآية 18)، ففي الآية تجسيم لأعمال الكافرين فشبهها بالرماد الذي يزول بهبوب الريح، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تَرَابٌ﴾ (سورة البقرة، الآية 264). ففي الآية تجسيم لحالة المسلم الذي ينفق ماله رياء الناس فشبهها بالصفحة التي عليها تراب.

أما التشخيص فهو لون من ألوان "التخيل"، يتمثل في زرع الحياة في المواد الجامدة، وغير الجامدة، لترتقي إلى مستوى الإنسانية، وتشمل المواد والظاهر والانفعالات، ويلجأ الشاعر إلى التشخيص لأنه " يمنح الشاعر المعنى حياة آدمية ويبعث في الفكرة حركة نابضة وتسري في الخاطرة الألوان الشاحصة، والأشكال الإنسانية وتلهب المواد في الطبيعة بالعواطف البشرية، وتفيض مظاهر الحياة بالوجدان المتدفق والانفعال القوي ويصير غير الأحياء من الناس أناساً

¹ مجدي وهبة- كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 1964، ص58.

² على علي صبح، البناء الفني للصورة الأدبية في الشعر، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1996، ص186.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

يتعاطفون ويتجاوبون ويعشقون ويحبون، وبذلك تتحد مظاهر الحياة في طيات سر الوجود¹ فالتشخيص يعطي للمعنى بعدا إنسانيا.

من جهة أخرى، يُعدّ التشخيص من أهم الوسائل الفنية التي يتوسل بها الشاعر لبناء الصورة الفنيّة، ويعدّ أحد المرتكزات التي يركز عليها لإيصال معانيه وأفكاره بصور فنيّة تشعر وتحس وتسمع وتتكلم، فيبث الحياة فيها لمن لا حياة فيه، والتشخيص " إلقاء رداء من الذات على الوجود، ومنحه القدرة على التحسس والشعور، فالوجود جزء من كيان الشاعر، وامتداد من خياله، فتمنح الكائنات وعيا إنسانيا يتحسس ويشعر، فيتحوّل الوجود من صورة واقعية إلى جامدة دقيقة الأصباغ إلى قطعة من حياة ناطقة الملامح"²، ويرى مصطفى ناصف أن " في التشخيص قدرة على التكثيف والاقتصاد والإيجاز"³، لأنه يعطي للمعنى كثافة دلالية من جهة واقتصاد دلالي من جهة أخرى، كما ورد التشخيص في القرآن الكريم ومن أمثلة قوله تعالى: ﴿والصبح إذا تنفس﴾ (سورة التكوير، الآية 18)، فُشخص الصبح بمنحه صفة التنفس، هذه الصفة التي يمتلكها الإنسان.

وعليه تكون غاية كل من التجسيم والتشخيص هي التصوير والتوضيح بإضفاء الصفات البشرية الحيّة وغير البشرية على الكائنات الجامدة والأفكار العقلية والذهنية، وجعل المجرّد الذهني النفسي والوجداني حسياً بامتلاكه صفات محسوسة، فهذه المميزات تتوفر في الاستعارة التي من خصائصها كذلك التشخيص والتجسيد في المعنويات، وبث الحركة والحياة والنطق في الجماد، وفي هذا يقول الجرجاني: " فإنك لترى بها الجماد حيّاً ناطقاً، والأعجم فصيحاً والأجسام الخرس مبيّنة، والمعاني الخفيّة بادية جليّة ... وتجد التشبيهات على الجملة غير معجبة ما لم تكنها، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطف الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تتالها إلا الظنون، وهذه إشارات وتلوينات في

¹ - على علي صبح، البناء الفني للصورة الأدبية في الشعر، ص 187. وينظر: عمر أوكان، اللغة والخطاب، إفريقيا الشرق المغرب، د. ط، 2001، ص 170.

² - عيسى الناعوري، أدب المهجر، دار المعارف، القاهرة، 1977، ص 131.

³ - مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1996، ص 136.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

بدائعها"¹، فالاستعارة لها قدرة كبيرة على تجسيم وتشخيص الأشياء المعنوية، يقول الله تعالى في تصوير العذاب الذي أعده للكافرين: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبئس المصير. إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفورُ. تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (سورة الملك، الآية 8) ، فقد استعيرت لفظة " الشهيق " في الآية الكريمة مقابل اللفظان "الصوت الفظيع"، فهو أوجز على ما فيه من زيادة البيان، واستعير الفعل " تميّز " مقابل " تنشق من غير تباين " والاستعارة أبلغ، لأنّ التميز أبلغ من الانشقاق، والانشقاق قد يحدث في الشيء من غير تباين. واستعارة " الغيظ " لشدة القليان أوجز وأبلغ في الدلالة على المعنى المراد، لأنّ مقدار شدّته على النفس مدرك محسوس ولأنّ الانتقام الصادر عن المغيظ يعق على قدر غيظه، ففيه بيان عجيب وزجر شديد لا تقوم مقامه الحقيقة البتة²، وقد حققت هذه الاستعارات غرضين من أغراض الاستعارة هما: الإيجاز والبيان، كما اشتركت في تصوير نار جهنّم في شكل مخلوق قلبه ممتلئ بالغيظ، وهي صورة ترعب القلوب.

هذا، وكما أنّ للتخيل قدرة بالغة على نقل المجرّد إلى الحسي بالتجسيد والتجسيم، فإنّ له أهمية كبيرة في إثارة الأحاسيس والمشاعر³، فالشاعر حين يبعث الحياة في الجامد من الطبيعة يضيف عاطفته وأحاسيسه.

5-2 البعد الإيمائي والإيحائي للتخيل:

يقوم التخيل على عنصر الإيحاء، الذي بواسطته يأتي الشعراء بمعانٍ وأفكار جديدة بطريقة مختصرة، فهو " استمداد المعاني والأخيلة من موجودات حسية مؤثرة في نفس الأديب والفن فيتلقاها السامع وتؤثر فيه، وترسم في ذهنه معاني وأخيلة مثلما هي الحال عند مُبدعها"⁴، ففي الإيحاء تُعطي الكلمة الواحدة معاني كثيرة إضافة إلى معناها الحرفي، كما يمكن أن نعد الإيحاء

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص33.

² - ينظر: أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص271.

³ - ينظر: غنيمي هلال، دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت، ص90.

⁴ - إميل بديع يعقوب، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1998، ص406.

من حيث المفهوم " إشارة إلى معنى غير مباشر بطريق التلميح والتعريض والكناية والرمز، وما تحمله الكلمات من تاريخ نفسي أو دلالي، يفضي إلى معان وصور في ذهن المتلقي، بطريق التذكر والتداعي، هي غير المعاني الحرفية التي تدل عليها هذه الكلمات"¹، فطرق الإيحاء هي التلميح والتعريض والكناية والرمز، وفيها انتقال من المعنى المباشر إلى المعنى غير المباشر.

ورغم ميل البلاغيين أحيانا إلى الإعلاء من شأن التصريح والوضوح، إلا أنّ للإيحاء حضور بارز في البلاغة العربية، وأول ملامحه يتجلّى في كثرة المصطلحات الدالة عليه أو الدائرة في فلكه من قبيل التلميح، والتلويح، والتورية، والكناية، والتخييل، والإيماء، والتّضمين، والتعريض والإشارة، والإيهام، والإضمار²، فهي مصطلحات تتدرج ضمن المفهوم العام للإيحاء، وتدل على طريقة من طرائقه، أو آلية من آلياته، أو نوع من أنواعه.

ويرتبط الإيحاء ارتباطاً وثيقاً بعملية الإبداع، وهو من أهم المقومات الجمالية التي تنبئ إليها البلاغيون، وبرزت عندهم تنظيراً وتطبيقاً، ويظهر هذا من بعض تعريفات البلاغيين التي ركزت على الإيجاز والمجاز وتكثيف الدلالة. وتعود أول إشارة إلى مصطلح الإيحاء بمفهومه البلاغي إلى ابن المقفع حينما عرّف البلاغة، فقال: " ... فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها، والإشارة إلى المعنى والإيجاز، هو البلاغة"³، فهو يقصد بكلمة وحي الإيحاء، كما أنه ربط هذا المصطلح بمفهومه الشامل للبلاغة.

وللجاحظ عدة إشارات إلى الإيحاء منها حين ميّز بين أسلوبين في القرآن الكريم في مخاطبة البشر، أحدهما يتصل بالإيحاء وهو ما سمّاه الوحي، فيقول: " ورأينا الله تبارك وتعالى، إذا خاطب العرب والأعراب، أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم، جعلهم مبسوطاً، وزاد في الكلام...."⁴، فالقرآن الكريم يُراعي أحوال المتخاطبين في

¹ - المرجع السابق. ص 537، 538.

² - ينظر: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية. مكتبة لبنان، بيروت، 2007، ص 686-696.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 116.

⁴ - الجاحظ، الحيوان، 1994.

تحقيق الإقناع والتأثير والتبليغ، كما نجد عنده ما يشير إلى إحياء اللُّغة كقوله: "أحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره"¹، فربط الكلام الجميل بالاختصار، وقوله: "ورب قليل يغني عن الكثير... بل رب كلمة تغني عن خطبة... بل رب كناية تربي على إفصاح"² فهذه التّصوص تدل على وعي بما ينبغي أن تكون عليه لغة الأدب والإبداع من إيجاز وكثافة وإيحاء.

أمّا ابن رشيق فقد تحدث عن الإشارة فخصص لها باب في كتابه، وهو يعتبرها " من غرائب الشعر وملحه، وبلاغة عجيبة، تدلّ على بعد المرمى وفرط المقدره، وليس يأتي بهذا إلا الشاعر المبرز، والحاذاق الماهر، وهي في كل نوع من الكلام لمحة دالة، واختصار وتلويح يعرف مجملا ومعناه بعيد من ظاهر لفظه... وهذا النوع من الشعر هو الوحي عندهم"³، فهو يستخدم المصطلح بصيغة الوحي وهو يتمييز باختصار الكلام، والمعنى فيه يبتعد عن ظاهر اللفظ إلى خفيّه. كما نجد في مصطلح الغموض عند الجرجاني إشارة إلى البعد الإيحائي، فيعتبر الغموض وسيلة لإثارة الأحاسيس وتحريك النفوس، فيقول: " من الركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له والاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه كان نيله أحلى وبالميزة أولى، فكان موقعه في النفس أجلّ وألطف، وكانت به أضنّ وأشغف"⁴، فالغموض يحجب المعاني، ولا يصرح بها للمتلقى إلا بين الإيحاء.

وأورد النويري مصطلح الإيحاء في كتابه فيقول: " البليغ من عرف السقيم من المعتلّ، والمقيّد من المطلق، والمشارك من المفرد، والمنصوص من المتأولّ، والإيحاء من الإيحاء، والفصل من الوصل، والتلويح من التصريح"⁵، فهو يذكر صفات المتكلمّ البليغ، الذي يميّز بين الإيحاء والإيحاء في الكلام، فمعرفة الإيحاء شرط تتوقف عليه بلاغة المتكلمّ. ومن أبرز أشكال الإيحاء في البلاغة العربية التّشبيه والاستعارة والكناية، فالنّشبيه تكمن خاصيته الإيحائيّة فيما يمتاز به من

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 61.

² - المصدر نفسه، ص 240.

³ - ابن رشيق، العمدة، ص 266.

⁴ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 114.

⁵ - محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص 152.

إيجاز واختصار للمعاني، لذا يُدرجه بعض البلاغيين ضمن أنواع المجاز، وتتصف بعض أنواع التشبيه بأكثر من الإيحاء، لذا أعلى البلاغيون من شأنها كتشبيه صورة بصورة، فهي تُحدث أثر كبيراً في المتلقي وتُحرّك مشاعره. كما تُعد الاستعارة أهم أشكال الإيحاء وصوره وهي أقدر من التشبيه على التصوير والتخيل، ونقل المشاعر، ولذلك كانت أعلى مراتب التشبيه هي أولى مراتب الاستعارة، وإذا كان التشبيه يحافظ على استقلال طرفيه، فإن الاستعارة قد تدمج طرفي الصورة محدثة نوعاً من التفاعل الحي بينهما، وهذا ما يعزز خاصية الإيحاء التي تمتاز بها .

وتحمل الاستعارة إيحاءً رمزياً ونفسياً ومادياً وأدبياً، فكل استعارة ترمز إلى شيء، وتوحي بشيء، وتعبّر عن شيء مرتبط بذات المبدع وبالسياق وبالمحيط الخارجي، ويأتي الإيحاء المادي من العلاقة بين الحسي والذهني مرتبطة بالعواطف والمشاعر والأحاسيس¹، ولكن عدم الإسراف في استخدام الإيحاء ضروري في الاستعارة، لكي لا يبتعد الكلام عن غايته في التواصل والتأثير في الآخرين، ولا يتحول إلى نوع من الرموز والألغاز غير المفهومة². فتصبح الاستعارة سبباً رئيسياً في غموض النص.

أما الكناية فيتحقّق إيحاؤها بالانتقال من المعنى الحرفي للفظ إلى ما يستلزمه ويترتب عليه، أي الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى، وقد ربط البلاغيون بين الكناية وعدد من الأنواع الأخرى التي تشترك معها في التلميح وعدم التصريح بالمعنى، بأن يعبر عنه بطريق غير مباشر، أو يكون اللفظ القليل دالاً على المعاني الكثيرة، أو يغمض الكلام فتتعدد دلالاته، ولا يتبين إلا ببعض القرائن، ولا تخفى صلة جميع هذه الظواهر بالإيحاء.

وجود الإيحاء في الشعر يزيده جمالاً، لذا فهو ضروري في الشعر³، وتأثير الصورة في الشعر مرتبط بعمقها وقله تفصيلها وحاجتها إلى التأمل ف " قوة الشعر تتمثل في الإيحاء بالأفكار عن طريق الصور، لا في التصريح بالأفكار مجردة، ولا في المبالغة في وصفها ومدار الإيحاء

¹ - ينظر: تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص 309 . 314.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 174.

³ - ينظر: شوقي ضيف، في النقد الأدبي، ص 132.

على التعبير عن التجربة ودقائقها، لا على تسمية ما تولده في النفس من عواطف¹، وتسترجع الكلمات بالإيحاء " قوة معانيها التصويرية والفطرية في اللغة"². كل هذه المواصفات جعلت الإيحاء بعدا من أبعاد التخيل.

3-5 بعد المبالغة والتوسع في التخيل:

يقوم التخيل على عنصر ثالث هو المبالغة، وتدل المبالغة في اللغة على عدم التقصير في فعل الشيء³، أما اصطلاحاً فهي الزيادة في معنى الكلام ووصفه على غير ما هو عليه في الواقع، وكأنها تُخرجه إلى الاستحالة⁴، ورغم ذلك فإنّ المبالغة لا تُقترن بالكذب، لأنّ غايتها زيادة المعنى وتقويته لا تزييفه وقلب الحقائق وتغييرها، فهي تعبر عن العواطف التي لا يمكن التعبير عنها بواسطة اللغة⁵، كما أن مهمة الشعراء هي التخيل فهم غير مطالبين بتقديم حقائق عقلية منطقية. وما يؤكد قبولية المبالغة هو وجودها في القرآن الكريم وفي البيان، ولكن يُشترط فيها الاعتدال، فيقبل منها ما يجعل الكلام عذبا قريبا إلى النفس.

ويميل العرب إلى المبالغة رغبة في التوسع في الكلام، وبها يصبح الممتنع مقبولا، والمستحيل مرفوضا، لأنّ الممتنع يمكن تصويره في الوهم، أما المستحيل فلا يقع لا في الواقع ولا في الوهم⁶، لذا فإن وقوع الممتنع جائزا في الشعر، كما أن المبالغة تقيد الزيادة في المعنى بحسب الغرض الذي يؤديه الشاعر، فتجعل المعنى أحسن مما هو عليه أو أقبح⁷. فإذا كان الغرض مدحا مدحا فإن المبالغة تجعل المعنى حسنا أما إذا كان الغرض هجاء تجعله قبيحا.

¹ - محمد غنيمي هلال، دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، ص60، وللمؤلف نفسه: النقد الأدبي الحديث، ص376.

² - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص378.

³ - ينظر: لسان العرب مادة (بلغ) 8: 421، والقاموس المحيط، ص1007.

⁴ - ينظر: الكفوي، الكليات 4: 266، وقاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، ص388.

⁵ - ينظر: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص230.

⁶ - ينظر: الخفاجي، سر الفصاحة، ص232.

⁷ - ينظر: حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص292.

وقد تناول البلاغيون القدماء المبالغة وقدموا لها تعريفات كثيرة، وتعرضوا لها كل من زاويته الخاصة، فالمبرد يتناول المبالغة من خلال تناوله للتشبيه ويقول: "والعرب تشبه على أربعة أضرب ... منها التشبيه المفرط، والتشبيه المصيب، والتشبيه المقارب، والتشبيه البعيد، فمن التشبيه المفرط المتجاوز، قولهم للسخي : هو كالبحر، وللشجاع: هو كالأسد، وللشريف: سما حتى بلغ النجم"¹، فالمبالغة عنده خروج عن الحد والغاية، وإفراط في الوصف، وتجاوز للمألوف.

ويفرد قدامة بن جعفر مبحثاً مستقلاً عن المبالغة، وهي عنده : " أن يذكر الشاعر حالاً من الأحوال في شعر لو وقف عليها لأجزأه ذلك الغرض الذي قصده فلا يقف حتى يزيد في معنى ما ذكره من تلك الحال ما يكون أبلغ فيما قصد له وذلك مثل قول عمير بن الأبهم التغلبي (الوافر):

وَنَكْرُمُ جَارَنَا مَا دَامَ فِينَا وَنَتَّبَعُهُ الْكَرَامَةَ حَيْثُ مَا لَا

فإكرامهم للجار، مادام فيهم، من الأخلاق الجميلة الموصوفة وإتباعهم إياه الكرامة حيث كان من المبالغة في الجميل، ومن ذلك قول الحكم الخُضريّ (الطويل):

وَأَقْبَحَ مِنْ قِرْدٍ وَأَبْخَلَ بِالْقِرَى مِنْ الْكَلْبِ وَهُوَ غَرْتَانُ أَعْجَفَ

فقد كان يجرى في الذم أن يكون هذا المهجو أبخل من الكلب ومن المبالغة في هجائه قوله: وهو غرتانُ أعجف (الجائع النحيف)²، فتكون المبالغة عند قدامة ابن جعفر هي عدم الاكتفاء بالمعنى الذي يتطلبه مقام الحديث وتجاوزه إلى مقام أرفع وأكبر لإضافة المزيد من البيان.

ولا يخرج أبو هلال العسكري في تعريفه للمبالغة عن فلك قدامة بن جعفر، فيرى أن: " المبالغة أن تبلغ بالمعنى أقصى غاياته، وأبعد نهاياته، ولا تقتصر في العبارة عنه على أدنى منازلها، وأقرب مراتبها، ومثاله في القرآن: ﴿يَوْمَ تَذْهُلُ كُلُّ مِرْصَعةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى﴾ (سورة الحج، الآية 2)، ولو قال: تذهل كل امرأة

¹ - المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مكتبة المعارف، بيروت، ص 101.

² - قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، ط 1، مكتبة الخانجي، مصر، 1963، ص 141.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

عن ولدها لكان بيانا حسنا وبلاغة كاملة، وإنما خص المرضعة للمبالغة، لأنّ المرضعة أشفق على ولدها لمعرفتها بحاجته إليها، وأشغف به لقربه منها ولزومها له"¹، فتكون المبالغة عند العسكري هي بلوغ المعنى أقصى غاياته باختيار مقام أرفع.

ويرى الرماني أنّ المبالغة هي: " الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير من أصل اللغة لتلك الإبانة، والتغيير عن أصل اللغة للإبانة إما أن يكون بالصيغ القياسية الصرفية ك "فعال ومفعول، وفعل، وغيرها" وإما بتغيير الصياغة"²، فالمبالغة عند الرماني ترتبط بتوسيع المعنى.

وترتبط المبالغة عند الشريف المرتضي بالكثرة والشدة، يقول في قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ (سورة الأنبياء، الآية 37)، أن معنى القول - فيما يعني - المبالغة فيوصف الإنسان بكثرة العجلة وأنه شديد الاستعجال لما يؤثره من الأمور، لهجّ باستدناء ما يجلب إليه نفعاً أو يدفع عنه ضرراً"³، فالمبالغة عنده تعني الشدة، والقدرة والكثرة في الفعل.

وبذلك فإنّ المبالغة عند البلاغيين العرب تدور بين الإفراط في الوصف، وتجاوز للمألوف وتوسيع المعنى، والشدة، والقدرة والكثرة في الفعل.

وترتبط المبالغة بالاستعارة أكثر من غيرها من الفنون البيانية الأخرى، لأنّ المبالغة في المعنى هو غرض الاستعارة ، بخروجها عن المعنى الحقيقي، كما أنها تُعطي الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تجني من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر"⁴، فهي صورة من صور التوسع والمجاز في الكلام، وهي من أوصاف الفصاحة والبلاغة العامة التي ترجع إلى المعنى.

¹ - العسكري، الصناعتين، ص28

² - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق د.محمد زغلول سلام، ط3، دار المعارف، القاهرة، ص96.

³ - الشريف المرتضي، غرر الفوائد ودرر القلائد، ص465.

⁴ - ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص32-33.

وتمتاز الاستعارة بخاصية المبالغة في نقل المعنى إلى صورة ، ويتجلى ذلك في قوله تعالى في الإخبار عن الظالمين ومقاومتهم لرسالة رسوله: ﴿وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرَهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾ (سورة إبراهيم، الآية 46) ، فقد استعار لفظه "الجبال" للدلالة على أمر الرسول ومعجزاته لعلاقة المشابهة بينهما، أي أن الكافرين مكروا مكروا مكروا لكي تزول منه هذه الآيات المعجزات التي هي في ثباتها واستقرارها كالجبال. فأخرجت هذه الاستعارة الشيء غير المدرك إلى مدرك بالحاسة تقديرا له ورفعاً من منزلته، وهذا أعطى للمبالغة في هذه الاستعارة جمالا خاصا.

كما تظهر مبالغة الاستعارة في قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ (سورة الشعراء، الآية 227)، فاستعار "الأودية" للدلالة على الفنون والأغراض الشعرية المقصودة، وقد اختار لفظه الأودية لأن معاني الشعر تُستخرج بالفكر والرؤية، والفكر والرؤية فيهما خفاء وغموض، فكان استعارة لفظه الأودية مناسبا لتصوير غير المحسوس محسوسا بصيغة المبالغة.

ووردت الاستعارات التي تتضمن المبالغة في الأحاديث النبوية لقوله ﷺ: " لا تستضيئوا بنار المشركين"¹ فاستعار "النار" للدلالة على الرأي والمشورة، أي لا تهتدوا برأي المشركين ولا تأخذوا بمشورتهم. فرأي المشركين أمر معنوي يدرك بالعقل وتمثيله بالنار هو إظهار له في صورة محسوسة مخيفة يبدو فيها رأي المشركين نارا تحرق كل من يلامسها أو يأخذ بها، فالسر في قوة تأثير هذه الصورة وجمالها راجع إلى مفعول الاستعارة، هذا المفعول الذي انتقل بالفكرة من عالم المعاني إلى عالم المدركات مبالغة.

ويتضمن التشبيه المبالغة، وشواهد التشبيه التي فيها مبالغة كثيرة²، ولا يكون هذا "إلا إذا كان المشبه به أدخل في المعنى الجامع بينهما... فإن لم يكن الأمر على ما قلناه من الزيادة كان

¹ - أخرجه أحمد والنسائي والبيهقي، ينظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص55.

² - ينظر: الكامل للمبرد، ص 759 . 760 و 763 و 765 و 831 و 832 و 853 . 855، والعمدة، ص 650 . 651، وأسرار البلاغة، ص 219 . 221 و 247 . 824، والكشاف: 1: 310 . 312، والمثل السائر، ص 396 . 397.

التشبيه ناقصاً وكان معيباً ولم يكن دالاً على البلاغة¹، فُيُشْتَرَطُ في التشبيه أن يكون وجه الشبه جامعا بين المشبه والمشبه به لكي يتضمن المبالغة. كما تتضمن الكناية المبالغة أيضاً، ولا تأتي المبالغة فيها في المعنى نفسه، وإنما تأتي عن طريق إثبات المعنى وتأكيد²، وليس أننا زدنا المعنى في ذاته في قولهم: "كثير الرماد" إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف وبحيث لا يشك فيه³، فوجود الرماد هو إثبات وتأكيد لصفة الكرم. وبهذه المواصفات تكون المبالغة بعدا من أبعاد التخيل.

وبذلك فإن أبعاد التخيل لا تخرج عن ثلاثة هي: -التجسيم والتجسيد (التشخيص) - الإيحاء والإيحاء - المبالغة والتوسع. وتشكل هذه الأبعاد مجتمعة المجال الذي يدور حوله التخيل .

بعد تتبعنا مسار التخيل في البلاغة العربية، والذي يمثله تيار البديع توصلنا إلى أن دلالة التخيل في المعاجم العربية تختلف عن المعاجم الغربية فهي ترتبط في الأولى بالصورة الذهنية بينما تعني في الثانية الملكة الذهنية، كما أن مفهوم التخيل ارتبط ظهوره ببيئة الفلاسفة اليونانيين ثم انتقل إلى بيئة البلاغين، فقد تناوله العديد من الفلاسفة اليونانيين فربطه أفلاطون بالتضليل بينما ربطه أرسطو بالمحاكاة، أما عند الفلاسفة العرب فيعتبر الفارابي أول من استعمل هذا المصطلح وقد بنى نظريته في التخيل على المحاكاة عند أرسطو، كما اعتبر ابن سينا التخيل غاية الشعر، أما التخيل عند ابن رشد فهو يرتبط بالمطابقة التي تعني التشبيه، وإذا انتقلنا إلى التراث البلاغي والنقدي العربي نجد العديد من البلاغيين العرب قد تناولوا مفهوم التخيل ومنهم عبد القاهر الجرجاني الذي استقر عنده هذا المفهوم، وهو عنده مرادف للإيهام أما حازم القرطاجني فقد شكلت مفاهيم التخيل عنده نظرية كاملة المعالم واضحة الأهداف في تقويم الشعر. ويرتبط التخيل في البلاغة العربية بتيار البديع الذي يُعتبر الأسبق في الممارسة من حيث الظهور، كما

¹ - العلوي اليميني، الطراز، ص 304 . 305.

² - ينظر: دلائل الإعجاز، ص 71

³ - المصدر نفسه ص 72، وينظر: ص 447 . 448.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

يُعتبر كتاب البديع نقطة تحوّل في مسار البديع لأنه أوّل محاولة لتقعيد الظواهر الأسلوبية في البيان العربي من خلال النصوص، ويظهر البعد التخيلي في عمود الشعر واضحا سواء في موضوعه أم في عناصره، كما تتلخص أبعاد التخيل في البلاغة العربية في ثلاثة أبعاد هي: - التجسيم والتجسيد (التشخيص) - الإيماء والإيحاء - المبالغة والتوسع.

المبحث الثاني: نسق التفكير التداولي عند البلاغيين العرب.

يتوازي المسار التخيلي مع مسار آخر سارت عليه البلاغة العربية هو المسار التداولي وكان هذا المسار لاحقاً بالأول حيث ارتبط بتقيد اللغة من جهة وبيان الانسجام الخطابي للنص القرآني وما أثير حول ذلك من إشكالات اقتضى التحاور حولها الاستعانة بالمنطق اليوناني والبلاغة الأرسطية، ففي هذا السياق الفكري اللغوي المنطقي ظهر الطموح إلى صياغة نظرية عامة للفهم والإفهام أو للبيان والتبيين، وهذا هو المصدر الثاني للبلاغة العربية، الذي ظهر الجاحظ رائداً فيه¹، وهو الذي انتبه إلى أنّ اللغوي لا يستطيع مهما أوتي من معرفة أن يحتاج في مجال الإقناع حول المسائل الدينية ما لم يستعن بعلم الكلام، وعلم الكلام هو علم الحجاج العقلي في المجال الديني، وهو مركز التأويل القادر على ردم الهوة بين مستويات الخطاب في الحقيقة والمجاز، وكان ثمار هذا التوجه ظهور علم المناظرة والجدل .

أمّا النظرة التداولية الغربية فتقوم على البحث في العلاقات التفاعلية بين النص ومنتجه من جهة، وبين النص ومنتقيه من جهة مع مراعاة مختلف العناصر السياقية المؤثرة في عملية التواصل، وبذلك استطاعت النظرية التداولية أن تعيد النظر في العناصر التي يركز عليها البحث اللساني، كما ترتبط التداولية ارتباط وثيقاً بالفلسفة لأن أهم القضايا التي تتبني عليها التداولية كانت تصنف ضمن موضوعات الفلسفة التقليدية مثل: الاقتضاء والاستلزام الحوارية والأفعال الكلامية، بالإضافة إلى الاستدلالات المنطقية التي ترتبط بموضوع الحجاج.

وبما أن البلاغة العربية كانت انجازاتها العميقة تدور حول تصور شامل للنص، توّطرها النظرة السياقية، المبنية على عناصر متعددة، تتداخل في تشكيل مقصديته، لذا فالمنتبع للشأن البلاغي يجد عناصر المقاربة التداولية حاضرة في كل الخطابات البلاغية، ومن سماتها البارزة، السياق والمقام والإقناع وغيرها، كما ركز البلاغيون العرب في أبحاثهم على مفهوم المعنى، وذلك إدراكاً منهم لأهمية السياق المقالي والمقامي، كما اهتموا بعنصر الدلالة في تحديد العلاقات بين

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 29.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

أطراف الخطاب، بين المتكلم والمخاطب، فضلا عن اهتمامهم بالألفاظ باعتبارها الوسيلة القصدية إلى معرفة مراد المتكلم. ولذلك وجهوا اهتمامهم إلى دراسة القرائن والمواقف الكلامية المتعلقة بظروف النص وملاسته من حيث الدلالة، لأنها تساعد في الكشف عن المعنى المقصود، وتدقيق مجاله في الوضع والاستعمال اللغوي، ويدل ذلك على اهتمام الدرس البلاغي العربي بالمواضيع التي ترتبط بشيوع تداول الألفاظ في بيئات لغوية متعددة وفي سياقات محددة، كموضوع الحقيقة والمجاز.

وإذا بحثنا في أعماق الدرس البلاغي العربي يمكن أن نجد ملامحا للتداولية الحديثة انطلاقا من الدراسات النظرية الأولى للبلاغيين العرب، التي تدور حول عملية التواصل ومن بينها دراسات الجاحظ، وأبي هلال العسكري، والجرجاني، والسكاكي، وحازم القرطاجني، وغيرهم. فقد ركزت هذه الدراسات على بعض العناصر التي تُعدّ جوهر النظرية التداولية كالمُرسل والمتلقي وعملية التأثير والقصد ونوايا المتكلم والفائدة من الكلام والإفهام، وقد ذهب محمد العمري إلى أن التداولية بعد جاحظي في أساسه: "إن هذا البعد هو أحد الأبعاد الأساسية في البلاغة العربية، وهو بعد جاحظي في أساسه، وأن تخلي البديعيين عنه في مرحلة لاحقة أدى إلى اختزال البلاغة العربية وتضييق مجالها، وتحظى نظرية التأثير والمقام حاليا بعناية كبيرة في الدراسات السميائية، ومن ثم الشروع في إعادة الاعتبار إلى البلاغة العربية تحت عنوان جديد: هو التداولية"¹، فتتجلى جذور التداولية عند الجاحظ من خلال تقسيمه البيان إلى ثلاث وظائف: الوظيفة الإخبارية والوظيفة التأثيرية والوظيفة الحجاجية، وقد شكلت هذه الوظائف جوهر النظرية التداولية في الدراسات المعاصرة باعتبارها تهتم بالتواصل والإقناع والتأثير وإيصال المعنى وتقديم الفائدة، كما أولى النحويون اهتماما كبيرا بالظواهر التداولية، فركزوا على ظروف الخطاب، ومقاصد المتخاطبين وعلاقتهم، واعتبروا أن إقحام العناصر المقامية شرطا أساسيا لتفسير الظواهر اللغوية تفسيرا

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، ص 293.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

كافياً¹، كما ركزت البلاغة العربية على ظروف إنتاج الخطاب، ومقاصد المتخاطبين وعلاقتهم، واعتبرت أن إقحام العناصر المقامية التداولية في التحليل يُعتبر شرطاً أساسياً في تفسير الظواهر اللغوية، فكانت صورة المقال عندهم تختلف بحسب المقام، لذا كان من رأيهم أن لكل مقام مقالاً.

من هذا المنطلق، سنحاول في هذا المبحث تتبع مسار الفكر التداولي في البلاغة العربية بالوقوف عند بعض الجهود البلاغية التي يتجلى فيها وعي البلاغيين العرب بالبعد التداولي للبلاغة، وهذا بالتركيز على بعض عناصر التداولية التي تحويها البلاغة العربية كعنصر الإقناع، وعنصر السياق، وعنصر التواصل، كما سنقف عند الأبعاد التداولية لنظرية النظم عند الجرجاني.

1- الحجاج والوظيفة الإقناعية للبيان:

يعتبر الحجاج من القضايا الهامة التي تدور حولها التداولية، لذا فهو يعد أحد أهم أركان التداولية، كما كان للبحوث التداولية دور كبير في تطور الحجاج الذي ارتبط بالبلاغة الجديدة وإذا رجعنا إلى التراث البلاغي العربي يمكن أن نكتشف بوضوح أن البلاغيين العرب كانوا على وعي كبير بالبعد التداولي للحجاج وهذا ما نسعى إليه في هذا العنصر، لكن قبل ذلك سنحاول تسليط الضوء على الحجاج في البلاغة الغربية باعتباره يمثل بلاغة جديدة.

1- 1 الحجاج بلاغة جديدة:

ارتبط الحجاج بالبلاغة الحديثة، وتدور معانيه في اللغة العربية حول المجادلة بسبب خلاف الوجهة أو الرأي أو ما شابه، جاء في لسان العرب: "فالحجة ما دُفِعَ به الخصم، ورجل محجاج أي جدل، والتَّحاج التخاصم، واحتج بالشيء اتخذه حجّة"²، فالذي يدعي صحة رأيه يجب عليه إثبات ذلك بالحجة .

¹ عبد العزيز بنعيش، التواصل بين القصد والاستقصاء مقارنة تداولية لفاعليتي التذليل والتأويل، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس 2003-2004.

² ابن منظور، لسان العرب، ص38.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

وقد كان لجهود " شايم بيرلمان Perlman " دور كبير في ظهور ما يعرف بالبلاغة البرهانية الجديدة، وأول ظهور لها كان في مقال في البرهان : "البلاغة الجديدة"، وقد اعتمد محاولة لإعادة وتأسيس البرهان أو الحاجة الاستدلالية¹، ويقدم بيرلمان تعريفا للحجاج يركز فيه على وظيفته وهي " حمل المتلقي على الاقتناع بما نعرضه عليه أو الزيادة في حجم هذا الاقتناع"²، فوظيفة الحجاج هي إقناع شخص بقضية أو الزيادة في شدة هذا الإقناع، لحمله إلى عمل أو تهيئته لذلك.

ويتعلق الخطاب الحجاجي بالتعامل وأن المنطوق به الذي يستحق أن يكون خطابا هو الذي يقوم بتمام المقتضيات التعاملية الواجبة في حق ما يسمى بالحجاج " إذ حد الحجاج أنه كل منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ لها الاعتراض عليها"³، وهذا الذي أدى بيرلمان بأن يطلق مصطلح "الخطابة الجديدة" وهي دراسة تتناول الحجاج بوصفه خطابة تستهدف استمالة عقل المتلقي، والتأثير في سلوكه، وبهذا يتخذ الحجاج مفهومين⁴:

-المفهوم الأول: هو طريقة تحليل واستدلال، بقصد تقديم مبررات مقبولة للتأثير في الاعتقاد والسلوك.

-المفهوم الثاني: هو عملية اتصالية يستخدم فيها المنطق logic للتأثير في الآخرين.

¹ ينظر: فرحان بدري الحربي، الأسلوبية في النقد العربي الحديث، دراسة في تحليل الخطاب، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003، ص32.

² سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنياته وأساليبه، ط1، عالم الكتب الحديث، تونس، 2001، ص15.

³ سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص21

⁴ ينظر: طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص226.

ويمكن أن نرصد تعريفاً آخر للحجاج ينظر إليه على أنه " وسيلة المتكلم في جعل المتلقي يتقبل آراءه واتجاهاته، وانتقاداته وتوجيهاته"¹، فيأخذ مفهوم الحجاج أو المحاجة المجدلة، وهو أيضاً طريقة عرض الحجج وتنظيمها ويدل اللفظ على مجموع الحجج الناتجة عن ذلك العرض، كما تدل كلمة حجة في المنطق الصوري على قيمة محددة يمكن أن يتم تعويضها لمتغير في دالة وهذا معنى فني وتقني. و" الحجة في معناها السائر هي إما تمس ذهني يقصد به إثبات قضية أو دحضها، وإما دليل يقدم لصالح أطروحة ما أو ضدها"²، فقد يكون التوجه الحجاجي فلسفياً، نصياً أو توجهاً لفظياً بحسب زوايا التداول، كالتركيز على المتكلم مثلاً بكونه زاوية للتفاعل، وبإمكاننا أن ندرس الحجاج " من خلال علاقة المتكلم بالمتلقي في إطار الحال الذي تفرض (أ) أن يحدث في (ب) تأثيراً باستعمال آليات الإرسال، كما تفرض على (ب) أن يفهم بطريقة معينة، ما يقول (أ) وبالمفهوم القديم تسند الحال إلى بلاغة معينة (كلام معين تصرف ما...) ومن هذه الزاوية يراعي الإطار الحالي للمتكلمين، أما الزاوية الثانية فتتمثل في رؤية الحجاج على أساس أنه بنية نصية، وهنا يكون التركيز على الجوانب اللغوية فقط، وذلك بالحديث على الأدوات اللغوية، التي تلعب في النص دوراً حجاجياً، وهي المفردات، الأفعال الظروف الأسماء... الخ"³، فالحجاج قد يحمل توجه فلسفي نصي الذي يراعي أحوال المتكلمين، وقد يحمل توجه لفظياً حجاجياً.

ويفرّق اللغوي الفرنسي " أرفالد ديكرود " O.DUCROT بين معنيين للفظ الحجاج : المعنى العادي والمعنى الفني أو الاصطلاحي. ويعني الحجاج بالمعنى العادي طريقة عرض الحجج وتقديمها، ويستهدف التأثير في السامع فيكون بذلك الخطاب ناجعاً فعّالاً غير أنه ليس معياراً كافياً إذ يجب ألاّ تهمل طبيعة السامع (أو المستقبل) المستهدف من هذا الحجاج، فنجاح الخطاب يكمن في مدى مناسبته للسامع ومدى قدرة التقنيات الحجاجية المستخدمة في إقناعه. أمّا الحجاج

¹ - يمينة ثابتي، الحجاج في رسائل ابن عياد الرندي، دورية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العلمية باللغة والآداب منشورات تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، العدد2، ماي 2007، ص284.

² - صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل نصوص، ط1، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، دمشق، 2008، ص68.

³ - يمينة ثابتي، الحجاج في رسائل ابن عياد الرندي، ص286.

بالمعنى الفني فيدل على صنف مخصوص من العلاقات المودعة في الخطاب والمدرجة في اللسان ضمن المحتويات الدلالية¹، كما تناول "ديكرو" الحجاج داخل اللغة من خلال كتابه " الحجاج في اللغة" الذي ألفه رفقة " جون كلود أنسكومبر" (Anscombre Jean-Claude) فكانت الدراسة في هذا الكتاب لسانية بحتة، ولكنه يحتوي على حجاج مختلف عن الحجاج عند "بيرلمان" الذي يقوم حجاجه على اللغة بالأساس بل يكمن فيها، وشكل ظهور كتابه فتحاً جديداً وأساسياً في عالم الخطابة الجديدة، فمثل نظرة منطقية للحجاج وكان حريصاً على الظهور بمظهر المنطقي المتمكن من آليات التفكير، وهذا ما ينزل الحجاج في صميم التفاعل بين الخطيب وجمهوره، فلئن استند في تعريفهما للحجاج على صناعة الجدل من ناحية وصناعة الخطابة من ناحية أخرى، فإنهما حرصاً كل الحرص على جعل الحجاج أمراً ثالثاً مفارقاً لهم رغم اتصاله بهما.

وينزل الحجاج عند "ديكرو" وأتباعه في صميم المدرسة البرغماتية، فمقتضى انشغالها بوظائف الخطاب يصبح مفهوم التفاعل مؤسساً في أبحاث أصحابها، إذ في وضع معين يحدث الباث جملة من الأفعال الإقناعية ذات طبيعة بلاغية معقدة تفعل في المتلقي الذي يحدث بدوره جملة من الأعمال، على هذا النحو أقر "ديكرو" بسلطة الخطاب الحجاجي فهو في نظره خطاب يَسُدُّ المنافذ على أي حجاج مضاد فيحرص على توجيه المتلقي إلى وجهة واحدة دون سواها وبذلك تنتهي إلى ميزتين أساسيتين²:

-التأكيد على الوظيفة الحجاجية للبنى اللغوية.

-إبراز السمة التوجيهية للخطاب.

وبذلك يختلف الحجاج عند "بيرلمان" و"تينكاه" عن الحجاج عند "ديكرو" و"أنسكومبر"، حيث يهتم الأول بالتفاعل القائم بين الخطيب والجمهور، وأن الحجاج غير الخطابة والجدل في

¹ - ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص21.

² - ينظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص23، 23.

العلاقة الموجودة بينهما، في حين يهتم الثاني بالمدرسة البرغماتية "التداولية" وعدم إغفال الباحث والمتلقي .

1-2 علاقة الحجاج بالتداولية:

لقد استثمرت نظرية الحجاج في بعض المباحث التي تصب في الحقل التداولي كالمباحث اللسانية والبلاغية والاجتماعية والنفسية والتقنية، لذا كان للبحوث التداولية دور كبير في تطور بلاغة الحجاج في الربع الأخير من القرن العشرين، في مقابل الحجاج الذي هو أحد أهم أركان التداولية إلى جانب نظرية الأعمال اللغوية (نظرية أفعال الكلام)، كما أدى التفاعل بين البحث التداولي والبحث البلاغي فيما يتعلق بالحجاج إلى تصنيف الاتجاهات الأساسية لدراسة الحجاج في البحوث التداولية.

وتتعلق التداولية من " هدف رئيسي هو استثمار الممكن والمتاح من الآليات لتوصيل رسالة لغوية معيّنة وجعل المعني بها يعيها ويتحرك في إطار إنجازها"¹، لذا فإن البلاغة باعتبارها فن يهدف من خلالها المتكلم إلى إحداث التأثير في المستمع المتلقي أو الوصول إلى تعديل موقفه، فيرى ليتش V. Leitch أن البلاغة: " تداولية في صميمها إذ أنها ممارسة الاتصال بين المتكلم والسامع بحيث يحلّن إشكالية علاقتهما مستخدمين وسائل محددة للتأثير على بعضهما"²، وقد ساهمت عدة منابع في تكوين الحقل التداولي، وأشار كل من فندريش Weindrich وماس Mass في كتابيهما (Sprichilichers and Pragmatic) إلى أن أربعة منابع أدت إلى تكوين هذا الحقل: " السيميائيات المنطقية المرتبطة بنايدي فيينا (سيميائيات شارل موريس) التي تفرّع عنها تيار طاغ أعيد التفكير فيه من خلال مكّون العمل Composant travail ويمثّله ج. كلوس

¹ - محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتب الجديد المتحدة بيروت، لبنان، 2008، ص 175.

² - صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، 1992، ص 97-98.

من ألمانيا الديمقراطية، الذرائعية الأمريكية Pragmatisme (ش. س. بيرس)¹، وهذا التداخل في الحقول جعل العديد من الدارسين يعجزون عن إعطاء هذا التخصص تحديدا دقيقا خاصة الباحثين العرب، لذا نجد كثيرا من الترجمات لهذا المصطلح في اللغة العربية منها: التبادلية والاتصالية والنفعية إلى جانب الذرائعية...²، أما الحجاج فيتجسد باعتباره بناء في المستويات الثلاثة للخطاب: المستوى اللساني والمستوى البلاغي والمستوى الأسلوبي، كما يتميز الخطاب الحجاجي بخضوعه إلى شروط القول والتلقي والمقام والرغبة في التأثير والفعل، ويمتاز بخصوصية صورته البنائية الاستدلالية والكلامية، وما يدعم من جهة أخرى "...انتماء القول أو النص الحجاجي إلى مجال التداوليات - بالرغم من اتساع هذا المجال منهجيا وعدم ضبط حدوده ... حيث أن هذا المجال يضع من أولوياته الإجابة على عدّة أسئلة حجاجية مهمة مثل: من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟ وماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟ وكيف نتكلم بشيء ونريد قول شيء آخر؟ وهي أسئلة تتطلب الإجابة عنها استحضارا جيدا لمقاصد المتكلم وأفعال اللغة بأبعادها السياقية التداولية وخاصة الحجاجية، ونظر إلى ما تنطوي عليه هذه الأخيرة من أبعاد شاملة تستوعب كل الأنماط الخطابية ... ولعل أبرز ما يتجلى فيه البعد التداولي الخطاب الحجاجي هو المستوى الحوارية أو التحوارية، سواء أكانت ذوات هذا التحوار مضمرة أم متعددة الأصوات"³، فالتداولية من أولوياتها الإجابة عن أسئلة تصنّف على أنّها حجاجية.

وتتفق كل الآراء على اهتمام التداولية بالجانب الاستعمالي للغة، لذا نجدها تهتم بجانب مهم في التعاملات الخطابية اليومية بين الأفراد وهو الحجاج كآلية حوارية تداولية: "حيث أصبحت التداولية تنظر إلى اللغة التي تمثل مادة الحجاج في شموليتها وعلاقتها بالعالم والإنسان، كشكل من أشكال السلوك البشري، فلكي نفهم ونفسر ونعلل ينبغي أن ننظر إلى جميع الأوضاع التي تحيط بالعبارة، أي مجموع أفعال الكلام منظورا إليها من جميع أحوال الخطاب وأوضاع الكلام في

¹ - الحيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، سلسلة دروس في اللغة والآداب، ترجمة: محمد يحياتن، ديوان

المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص43.

² - المرجع نفسه، ص194.

³ - حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عالم الفكر، يوليو 2001، العدد30، ص134.

بعدها النفسي والاجتماعي واللساني والثقافي وهكذا تنتقل التداولية من الضيق إلى الواسع ومن الواسع إلى الضيق¹، فالتداولية تهتم بالحجاج باعتباره عنصرا مهما في التعاملات الخطابية اليومية.

وعلى الرغم من أن الحجاج يشكل جزءا مهما من حياة البشرية إلا أنه لم يُثر اهتمام اللسانيين إلا مع تطور التداولية، فهو وسيلة من وسائل التواصل تأتي لربط علاقات مع الآخر بهدف التأثير فيه أو الاتفاق معه، كما أنه يتوجه إلى الاعتقاد بالدرجة الأولى: "إن دراسة الحجاج انطلاقا من تطور الدراسات اللسانية والتداولية، يُدخلنا حتما في سياق الحوار الناجح، ومقولة التراضي، والتوافق الاجتماعي، فالمتكلم حين يدخل في الحجاج يبدأ عملية التهيؤ، فيتخيل وجود مستمع مخاطب، ليس فقط قادرا على المتابعة والإجابة على ما يطرحه المتكلم ولكنه قادر على تجريب ذلك وتمحيصه وتقييمه في شكله الحجاجي، ف (المستمع) في السياسة مثلا يتجلى في الظروف العامة للمحيط السياسي (ما هو ثقافي، وما هو اقتصادي، وما هو إيديولوجي) كما يتجلى في المصالح العامة لمكونات هذا الحقل"²، وقد تمحورت الدراسات التداولية التي تناولت الخطاب الحجاجي حول الآليات التي تضمن نجاحه وفعاليتها، وتجسدت هذه الآليات في عدة مستويات من بينها مستوى أفعال اللغة المتداولة حيث مكنّ التوسع الذي عرفته الأفعال الكلامية من إدراج الحجاج فيها، فبعد أن كانت نظرية أفعال الكلام لدى سيرل وأوستين وغرايس. تشتغل على الأفعال اللغوية البسيطة ثم المركبة أي برّد وظائف الجملة إلى الفعل الكلامي الذي يعتبر عندهم، مختصا بالجمال " أما الحجة فهي فعل لا يتعلق بالجملة الواحدة أو حتى مجموعة من الجمل المنتظمة فيما بينها، وإنما تتعلق بحقيقة خطابية هي النفس ولهذا لا تنفع الأفعال اللغوية البسيطة الخاصة في وصف البنية التنظيمية الحجاجية، لأن الفعل الحجاجي يقتضي بموجب خاصيته التنظيمية الحجاجية أن توضع له مقولات متميزة تكون مستقلة عن مقولات وقواعد هذه

¹ - عبد السلام عشي، عندما نتواصل نغير - مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص102.

² - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، ص260.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

الأفعال اللغوية البسيطة الداخلة في تركيبه، وتكون حاکمة على هذه الأفعال اللغوية لا محکومة بها¹، ومن هنا وبغرض إعطاء الفعل الحجاجي خاصية تنظيمية مستقلة عن قواعد الأفعال اللغوية، لأن نظرية الأفعال اللغوية تعتبر قاصرة في وصف البنية الحجاجية، دفعت الضرورة إلى وضع إستراتيجية تحكم الخطاب وهي تنبني على فعل الحجاج، أي يكون أساس توالد ترابط الأقوال وانسجام أفعال اللغة نفسها تبعاً للمقتضيات التداولية العامة. أمّا المستوى الثاني فهو مستوى السياق فالخطاب الذي تكثر فيه الأفعال والتعابير والصيغ التي وظيفتها ربط الأقوال والمعاني ببعضها هو خطاب تغلب عليه السمة الحجاجية، وهذه الأفعال والتعابير والصيغ تأتي ضمن سياق معيّن² وبالتالي هذا يقودنا إلى ربط تمام التفكير في الفعل الكلامي بمنظور قصدي بإطار السياق الذي يحدد قيمته، فالفعل الكلامي لا يعبر عنه بواسطة الجملة فقط، ولكن يعبر عنه في سياق معيّن وفق المعادلة التالية: قول+سياق-رسالة.

ولمعرفة الرسالة لا يجب معرفة اللغة فقط بل يجب كذلك معرفة السياق، وفي هذا الإطار يشير (سيرل) إلى أن تحديد شروط مطابقة مقتضى الحال يعدّ جزءاً من السياق، فالقول (أعدك بشيء) لا يفهم دون أن يوجد من يقبل الوعد أو من يستفيد منه²، ويربط المبدأ السياقي بالمخاطب والقول الموجّه (إليه) فإننا نوسّع من هذا المبدأ، لذا تُطرح في غياب هذين الشرطين شكوك حول الوعد على حقيقة القول، فقد يكون مجرد تضليل كما يرى ذلك (سيرل). وهو بذلك يحرص على إثارة قضايا في عمق التداولية تتعلق بمطابقة مقتضيات الأحوال والدواعي إليها. والمستوى الثالث هو المستوى الحوارية أو التحوارية وهو المستوى الذي يتجسد فيه البعد التداولي للخطاب الحجاجي، لأن الحوارية تعد مكوناً لكل خطاب، ويُحدد المبدأ الحوارية بأنه كل تلفظ يُوضع في مجتمع معيّن، لا بد أن ينتج بطريقة ثنائية تتوزع بين المتلفظين الذين يتمرسون على ثنائية الإصانة وثنائية العرض³، وبما أن الحوارية ترتبط بعملية التواصل فهي تقتضي وجود مرسلاً

¹ - المرجع السابق، ص 256.

² - حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص 102.

³ - ينظر: فرانسواز أرمنيكو، المقاربة التداولية، ص 63.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

أو متكلما ومستقبلا أو سامعا ولا يكون هذا السامع محايا بل فاعلا في العملية التواصلية، ولذا حاول غرايس أن يضع بعض المبادئ للحوارية وأطلق عليها مبادئ المناقشة العامة على التعاون وهي:

"- مبدأ الكيف: المساهمة في النقاش تكون حقيقية.

-مبدأ العلاقة: التكلم في صميم الموضوع

-مبدأ الكم: تحديد كمية المعلومات التي يساهم بها المناقش، لا تزيد عنها ولا تنقص.

-مبدأ الطريقة: الوضوح في الكلام وتجنب الالتباس في الحديث"¹

وبذلك فإن الحجاج يتكئ على الكفاءة التداولية لإيضاح الحجج وكشف الأمور وإبعاد اللبس، ليصبح بذلك فعلا تأثيريا.

1-3 تداولية البيان عند الجاحظ:

يعتبر الجاحظ مؤسس تيار الإقناع في البلاغة العربية، وقد اكتسب هذا الدور التأسيسي لأنه "رجل محاجة ومناظرة ومتكلم عارف بتصاريح الكلام ووجوه الاحتجاج"²، وقد لخص نظريته البلاغية في الإقناع في مؤلفه "البيان والتبيين"، وقد كان للبعد المذهبي دور كبير في ربط الجاحظ البلاغة بالوظيفة الإقناعية بحكم أن الجاحظ ينتمي إلى فئة المعتزلة التي كان سلاحها الأول هو الإقناع بواسطة اللغة والبلاغة، بالإضافة إلى ذلك فقد ميّزت الثقافة والمجتمع الإسلاميين في عصر الجاحظ ظروف خاصة كانت سببا في تركيزه على والفهم والإفهام، منها توسع الإمبراطورية الإسلامية واختلاط الثقافات وتعدد اللغات وظهور الشعبوية والزندقة والإلحاد، فكان الدفاع عن الإفهام دفاعا عن اللغة وحمايتها من اللحن.

¹ حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص103.

² حمادي صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح ضمن أهم نظريات الحجاج، ص21.

وسعى الجاحظ في كتابه البيان والتبيين إلى تأسيس بلاغة للإقناع مركزها الخطاب الشفوي " إن تحليل استراتيجيه البيان والتبيين للجاحظ يكشف بكلّ وضوح أن هذا الكتاب هو محاولة لوضع نظرية لبلاغة الإقناع مركزها الخطاب اللغوي الشفوي"¹، فالجاحظ انطلق في تأسيس نظريته البلاغية من الخطاب الشفوي.

وأثر الجاحظ في الدراسات البلاغية بصفة عامة والدراسات الحجاجية بصفة خاصة، لأنه " تناول ما يجب أن يكون عليه الخطيب، وهو عنصر ضروري في العملية الحجاجية ، ثمّ نبّه إلى أهم الصفات التي تجعل من الخطاب ناجحاً، وذلك بسلامة الخطيب من العيوب النطقية والعي² والبيان عنده " يرد بمعنى الإيضاح والإفصاح ومن هنا يكون البيان ذو علاقة بالخطاب يُعنى بالإبانة والإرسال أو الإبلاغ المُبين الذي يتمّ عبر اللغة وغيرها"³، كما أن البعد الإقناعي للبيان عند الجاحظ يدعمه اهتمامه بالخطبة، وبقدرة الخطيب على التأثير في المتلقي، ويتجلى هذا الاهتمام من خلال توظيفه لعبارات ترتبط بالقول الخطيبي مثل "الخصومة" و " الاحتجاج على أرباب النحل" و " محاججة الخصوم" و " ومفاوضة الإخوان" و " الخطيب مطلوب منه الإفصاح بالحجة" و " البصر بها والمعرفة بمواضع الفرصة" وغيرها، كما يدل هذا التوظيف على فهم الجاحظ لآليات إنشاء الخطابة والفضاءات التي تقع فيها والوظائف التي تؤديها. فالبلاغة عند الجاحظ هي وسيلة للتأثير في المستمعين واستمالتهم وإقناعهم بالرأي.

ويعرّف الجاحظ البيان بقوله: "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان ومن أي جنس كان الدليل لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل إنما هو الفهم والإفهام فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع"⁴

¹ - محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي العربي، ضمن كتاب نظرية الأدب في القرن العشرين، ص11.

² - محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص56.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص76.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

فيكسب الحضور الإيجابي للسامع في هذا التعريف بلاغة الجاحظ بعدا تداوليا، ويكون البيان هو العملية الموصلة إلى الفهم والإفهام، ويرى محمد العمري أن البيان عند الجاحظ يشتغل على مستويين متداخلين¹:

-المستوى المعرفي العام: وهو مستوى تُهيمن عليه الوظيفة الفهمية.

- المستوى الإقناعي التداولي الخاص: وهو مستوى تُهيمن عليه الوظيفة الإقناعية.

وركز الجاحظ على وظيفة الإفهام التي يراد منها: "إيضاح المعنى القائم في الجسم حتى يدركه الآخر"²، وقد كان هذا دافعا لاهتمامه بالعملية التخاطبية وأطرافها وأدواتها الإجرائية، فيقول: "أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الحال التي تسمى نصبة، والنصبة هي الحالة الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف"³، فاللفظ يُعدّ محور البيان، أمّا الإشارة فتكون باليد والرأس... وغيرها، ويعني الخط الكتابة، أمّا العقد فتتجلى فضيلته في معرفة الأوقات وتقدير الزمان وفي ذلك منافع للعباد، والنصبة هي دلالة الاعتبار والتأمل التي تقوم على أساس العقل.

كما يُعدّ الإقناع عند الجاحظ الوظيفة الأساسية للبيان ويتجلى ذلك من شواهد كتبه التي تدور ضمن فلك الإقناع، فنجده يستحضر قصة النظام مع أبي شمر، حيث "كان أبو شمر إذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه... وكان يقول: ليس من حق المنطق أن تستعين عليه بغيره، حتى كلمه إبراهيم بن سيّار عند أبوب بن جعفر، فاضطره بالحجة، وبالزيادة في المسألة حتى حرك يديه وحلّ حبوته"⁴، فأبو شمر يدعي أنّ البيان مقصور على الكلام، لكن النظام حاججه ببيانه وبرهانه حتى أفحمه فحلّ حبوته، فموقف أبي شمر يمثل مظهر من مظاهر قوة الإقناع.

من جهة أخرى، يتأرجح مفهوم البيان عند الجاحظ بين الاتساع والضيق، فنجده يتسع ليشمل كل "وسائل التعبير الممكنة بين البشر، ومختلف الكيفيات التي يؤدّون بها المعنى، بقطع

¹ - ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 199.

² - المرجع نفسه، ص 194.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 76.

⁴ - المصدر نفسه، ص 91.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

النظر عن العلامة المستخدمة، وهذا معنى عام يتسع للغة ولغيرها¹، كما نجده يضيق لينحصر في الوظيفة اللغوية التي تعدّ من أرقى العلامات نظرا لما تملكه من خصوصيات تعبيرية، فالجاحظ بذلك ينتقل من العلامة العامة إلى العلامة اللغوية بمستوييها العادي والأدبي، ويكون الإفهام عن طريق اللفظ أو غيره من العلامات (الإشارة، والخط...) بوصفها أدوات إجرائية تحقق الفهم.

كما أولى الجاحظ عناية فائقة باللفظ و"تخيره"، فهو يجمع عنده بين الوظيفة التزينية والوظيفة التداولية التأثيرية، فاللفظ " متى كان كريما في نفسه، متخيرا من جنسه، وكان سليما من الفضول، بريئا من التعقيد، حبيب إلى النفوس، واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب، وخف على ألسن الرواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعظم في الناس خطره، وصار مادة للعالم الرئيس، ورياضة للمتعلم الریض"²، فاللفظ حين يتصل بالأذهان ويؤثر في القلوب يصبح وسيلة لتحقيق القصد من الخطاب.

ولكي يجمع اللفظ بين النجاعة التواصلية والقيمة التزينية يُشترط فيه الاعتدال والتوسط " فالقصد في ذلك تجنب السوقي والوحشي، ولا تجعل همك تهذيب الألفاظ، وشغلك في التخلص إلى غرائب المعاني، وفي الاقتصاد بلاغ، وفي التوسط مجانية للوعورة"³، فاللفظ يشترط فيه عند أهل البلاغة أن يكون بعيد عن التوعر ولا يكون وحشيا ولا ساقطا سوقيا، وليحقق اللفظ القصد والمنفعة، حسب الجاحظ يشترط فيه المشاكلة للمعنى وتحقيق القصد، يقول: " متى شاكل، أبقاك الله، ذلك اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقا، ولذلك القدر لفقاً، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلف، كان قمينا بحسن الموقع، وبانتفاع المستمع وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطاعنين، ويحمي عرضه من اعتراض العائنين، وألا تزال القلوب به معمورة والصدور مأمولة"⁴، فمشاكلة اللفظ للمعنى شرطٌ أساسيٌّ لتحقيق القصد والمنفعة.

¹ - حمادي صمود، التفكير البياني عند الجاحظ أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص 157.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 8.

³ - المصدر نفسه، ص 54.

⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 8.

ويربط الجاحظ وظيفة البيان الأساسية المتمثلة في الاستمالة والإقناع بمراعاة المقام الخطابي يقول: " ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينهما وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاما"¹، فهو قد فرّق بين مختلف الفئات في حديثه أقدار المستمعين. ويعطي الجاحظ للمقام دورا حاسما في تحقيق الوظيفة الإقناعية للخطاب من خلال عرضه لمناسبة القول التي باختلافها تختلف المعاني وهذا سياق حديثه عن أقدار الحالات، فيقول: " ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجل لكل مقام مقال"²، فمراعاة المقام والحال هو أساس العلاقة بين الخطيب (المتكلم) والمستمع، وشرط لكل تواصل بياني، فالخطيب مطالب بمراعاة قدر مخاطبيه ومنزلتهم ومواقفهم وظروفهم، والكلام لكي يحقق وظيفته الإقناعية يقتضي التوجّه بحسب حاجات المخاطبين ومراتبهم الخاصة. فيكتسي المقام بذلك "طابعا تداوليا يجعله يلف كل عملية القول، فالمتكلم محكوم باعتبار مخاطبيه، وباعتبار التلاؤم بين الغرض وصورة قوله، واعتبار السياق الذي يرد فيه الخطاب"³، من هذا المنطلق توصل حمادي صمود إلى أن الجاحظ انتبه إلى " أن الفعل اللغوي... يقوم على ثلاثة عناصر رئيسية تُمثل الحد الأدنى للبيان اللغوي، وهي: المتكلم والسامع والكلام... فإن تحليلاته اللغوية ومقايسته البلاغية تركز على ما بين هذه العناصر من تلاحم وتفاعل"⁴، ولهذا يعتبر حمادي صمود الجاحظ " أول مفكر عربي نقف في تراثه على نظرية متكاملة تُقدّر أن الكلام، وهو المظهر لوجود اللغة، يُنجز بالضرورة في سياق خاص يجب أن تراعى فيه، بالإضافة إلى الناحية

¹ - المصدر السابق، ص138/139.

² - المصدر نفسه، ص136.

³ - عادل عبد اللطيف، خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي، مقارنة لآليات بلاغة الإقناع، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه في الآداب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمرآكش، السنة الجامعية، 2004/2003. ص25.

⁴ - حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص182.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

اللغوية المحض، جملة من العوامل الأخرى كالسامع والمقام وظروف المقال وكل ما يقوم بين هذه العناصر غير اللغوية من روابط¹ فمراعاة السياق التداولي شرطاً أساسياً في العملية التواصلية.

ولم يهتم الجاحظ في حديثه عن البيان بالكلام فقط، وإنما ركز على ضرورة الاعتناء بالمتكلم وهدفه من خطابه المنتج، ولضمان العملية الحجاجية من الضروري على الخطيب أو المخاطب أن يكون عارفاً بأحوال السامعين وطبقتهم ومستواهم الثقافي، أي ضرورة مراعاة الخطيب لمقام التخاطب، حتى يضمن للمخاطب نجاح العملية التواصلية. ويشترط الجاحظ في الخطيب القدرة على الإبلاغ والإفصاح بالحجة والبصر بها، يقول ناقلاً عن عمرو بن عبيد: "إنك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتحقيق المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريرين بالألفاظ المستحبة في الآذان المقبولة عند الأذهان رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب"²، ففصل الخطاب عند الجاحظ هو القدرة إقناع المستمعين.

ويتميز الخطاب الحجاجي عند الجاحظ بتوظيفه الأدلة والحجج، ويمكن تصنيف الحجج التي وظّفها الجاحظ إلى نوعين : حجج غير جاهزة وحجج جاهزة . فأما الحجج غير الجاهزة فمن بينها الحجج التي تعتمد على القياس بالانتقال من حكم إلى حكم بوجود علاقة بينهما³، وهو يهدف إلى إقناع المخاطب، وكذلك الحجج التي تعتمد على المثال، لأنّ المثال يُعدّ نوعاً من أنواع القياس، وهو " حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويراد استنساخ نهاية إحداها بالنظر إلى نهاية مماثلتها"⁴، فالمثال فضلاً عن دوره البياني فهو يحمل وظيفة حجاجية، وتبرز حجاجيته من خلال تلك المشابهة بين حالتين تؤدي وظيفة إلى وظيفة واحدة مقنعة، ولذا يؤتى بالمثال في الخطاب لتأييد أطروحة أو لتنفيذها.

¹ - المرجع السابق، ص 185.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص114.

³ - ينظر: ينظر: نادية منصور، الخطاب الحجاجي في آثار الجاحظ، بين التنظير والممارسة، أطروحة دكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، 2008، ص118.

⁴ - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص82.

أما الحجج الجاهزة فيدخل في حيزها الأقوال والشهود والاعترافات، لذا نجد الخطابة العربية تتضمن الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، وأبيات الشعر والأمثال والحكم، وهي حجج لا يبتكرها الخطيب وإنما هي موجودة وحاضرة في سياقه الثقافي، ويهدف من خلالها الخطيب استمالة المخاطب وإقناعه.

إن النتائج التي توصل إليها الجاحظ في حديثه عن شروط وآليات العملية التواصلية الناجحة سواء على مستوى المتكلم أو السامع أو الوسائل المتبعة للتخاطب أو للمحاجة أو للإقناع كلها تصب في مجرى البحث الحجاجي، وبذلك نصل إلى أن مفهوم البيان عند الجاحظ له علاقة وطيدة بالحجاج بالمفهوم الحديث.

2- السياق التداولي ومقام التخاطب:

يُعتبر السياق من أهم القضايا التي تتبني عليها التداولية، وقد اهتمت البلاغة العربية اهتماما كبيرا بالسياق، حتى أننا نجد مفهومه ملازما لمفاهيم علوم البلاغة، متضمنا فيما يسمى بمقتضى الحال، على أساس أن الكلام يكون طبقا لما اقتضته حاله بحسب أنواع المقامات، وعليه فإن فكرة المقام تحتل مكانة كبيرة داخل بنية الخطاب البلاغي العربي، بل إن البلاغة العربية تدور في فلكه باعتباره محددًا، يجعل عملية التواصل سهلة وممكنة بين الذات المتخاطبة، ذلك أن من "تمام البلاغة... معرفة المقامات، وما يصلح في كل واحد منها من الكلام"¹، وقبل استعراضنا للمنظور البلاغي العربي للسياق، سنقف عند المنظور التداولي للسياق.

2-1 السياق في الفكر التداولي:

تتبنى التداولية على عنصر هام وهو السياق، وتدور معاني كلمة سياق في اللغة العربية حول المتابعة، والتسلسل، فيقول ابن منظور: "انساق وتساوقت الإبل تساوقا، إذا تتابعت، وكذلك متقاودة ومتساوقة، وفي حديث أم عبد: فجاء زوجها يسوق أعزلا ما تساوق، أي ما تتابع،

¹ - العسكري، الصناعتين، ص 31.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

والمساوقة المتابعة، كان بعضها يسوق بعضها¹، فمعنى السياق عند ابن منظور هو المتتابعة، كما يقول ابن فارس: "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء، يقال ساقه يسوقه سوقا والسيقة ما استيق من الدواب، ويقال: سُقت إلى امرأتي صداقها وأسقته. والسوق مشتقة من هذا لما يساق إليها من كل شيء، والجمع أسواق، والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، وإنما سميت بذلك لأن الماشي ينساق عليها"²، فمعنى السياق عنده هو التسلسل.

أما إذا عدنا إلى المعاجم العربية الحديثة، فنجد أن مفهوم السياق يأخذ معنى اصطلاحيا، فيقول جبور عبد النور معرّفًا السياق بأنه:

"- مجرى الأحداث في رواية أو مسرحية، أو تسلسل لأحداث مترابطة بحيث تتألف منها حبكة ببداية وتنام ونهاية.

- وحدة السياق: قاعدة وضعها أرسطو، ويقضي بالألا يكون للرواية أو المسرحية سوى حبكة واحدة، وقد أقرها الكلاسيكيون في منتصف القرن السابع عشر، وطورها الرومنسيون مع محافظتهم على وحدة الإشارة.

- لغويا: من الكلام أسلوبه الذي يجري عليه"³، فالسياق عنده له بعد أدبي يرتبط بحبكة النص، أو هو قاعدة أدبية وضعها أرسطو، وقد يتطابق السياق مع مفهوم الأسلوب.

ونجد في المعجم الفلسفي: "سياق الكلام، أسلوبه ومجراه، تقول وقعت هذه العبارة في سياق الكلام، أي جاءت متفقة مع جمل النص، وللتقيد بسياق الكلام في تفسير النصوص وتأويلها فائدة منهجية، لأن معنى العبارة يختلف باختلاف مجرى الكلام، فإذا شئت أن تفسر عبارة من نص

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (سوق)، ص 345.

² - ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (سوق)، ص 221.

³ - جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط1، دار الملايين، 1979، ص 142-143.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

وجب عليك أن تفسرها حسب موقعها في سياق ذلك النص وسياق الحوادث: مجراها وتسلسلها أو ارتباط بعضها ببعض"¹، فالتفسير والتأويل مرتبطان بسياق النص.

نجد في المعاجم الغربية تحديدا دقيقا لمفهوم السياق، فيعرّف جون دي بوا (Jean Dubois) السياق بأنه:

"1- المحيط: بمعنى جميع الوحدات التي تسبق، والتي تتبع وحدة معيّنة تسمى أيضا سياقًا أو سياقًا لفظيًا.

2- مجموع الظروف الاجتماعية التي يمكن أن يتم أخذها في الحسبان، من أجل دراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي والسلوك الفردي، يُنظر إليه في الغالب باعتباره السياق الاجتماعي ذا السلوك اللغوي، ونقول أيضا سياق مقامي أو سياق المقام، إنها المعطيات المشتركة بين المرسل والمرسل إليه حول المقام الثقافي والسيكولوجي لتجارب ومعارف كل منهما"²، ويمكن أن نقول أن جون دي بوا قد وسّع من دلالة السياق بإخراجها من دائرة التركيب اللساني، فأصبحت مرتبطة بالظروف الاجتماعية.

كما حاول فيرث Firth أن يبيلور نظرية لغوية متكاملة، تقدم تصورا واضحا ومستقلا لإبراز المعنى، فذهب إلى أن المعنى لا يتكشف إلا من خلال وضع الوحدة اللغوية في سياقات مختلفة، وتتطلب دراسة المعاني تحليلا دائما للسياقات التي ترد فيها، فهي بهذا تفسر جميع أنواع الوظائف الكلامية³، وبذلك وظّف فيرث كل ما له علاقة بتحديد المعنى، سواء تعلق الأمر ببنية النص الداخلية، أو الموقف الكلامي والأطراف التي لها علاقة مباشرة بتشكيل النص.

وبذلك يُعدّ السياق التداولي دليلا على حيوية اللغة، لأن تعدد المعنى ينشأ من تعدد السياقات ويمثل السياق التداولي خاصية من بين الخصائص التي يقوم عليها أي استعمال لأية

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ط1، بيروت . 1971، ص681.

² -Jean Dubois et autres, **Dictionnaire de linguistique**, p120.

³ - ينظر: محمود السعران، وظائف اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص312.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

لغة طبيعية لأن التواصل اللغوي يتم بين المتكلم والمخاطب داخل سياق مقامي محدد. كما أن المنهج السياقي هو الذي يجعل للسياق التداولي الدور الحاسم في فهم النصوص وتحديد معاني الكلمات وضبط دلالاتها انطلاقاً من علاقة الكلمة مع الكلمات الأخرى في النص.

ويرى مالىنوفسكي أن السياق والموقف مرتبطان ببعضهما البعض، ويتكون سياق الموقف عنده من ثلاث عناصر¹:

- 1- شخصية المتكلم والسامع ومن يشهد الكلام معهما، ودور الشاهد في المراقبة أو المشاركة.
- 2- العوامل والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتصلة بالحديث اللغوي، ويشمل الزمان والمكان.
- 3- أثر الحديث اللغوي كالإقناع والفرح والألم.

ويرى فيرث أن وضع الكلام في سياقه يساعد على فهمه وتحليله، ويتكون السياق بالنسبة إليه من عناصر متكاملة هي²:

- المتكلم.

- السامع أو السامعون أو جملة الحضور وجملة الأشياء بالموقع.

- الزمان والمكان.

كما يرى أنه من الواجب النظر إلى الجوانب كلها، وعلاقة بعضها ببعض، حتى يمكن فهم الكلام فهماً جيداً، وتحليله تحليلاً صحيحاً.

وانطلاقاً مما سبق يمكن تقسيم السياق إلى قسمين :

¹-ينظر: كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1939، ص122.

²- ينظر: كريم بشر، التفكير اللغوي بين القديم والحديث، ط2، القاهرة، 1989، ص122.

-الأول: السياق اللساني- المقال

وهو مجموع العناصر اللفظية للحديث اللغوي، وتشمل ما يلي¹:

-الوحدات الصوتية-الفونيمات-الوحدات الصرفية-المورفيمات- والكلمات والجمل...

-ترتيب الوحدات داخل الجمل أو مجموع العلاقات التي تربطها بعضها ببعض.

-طريقة نطق هذه الجمل وظواهر التطور الصوتي المصاحبة لهذا النطق، ومنها النبر والتنغيم والفواصل الصوتية.

فالسباق اللساني هو دراسة وتحليل النص على ضوء مستوياته الداخلية، وهي المستوى الصوتي والمعجمي والنحوي، ومن خلال هذه المستويات يمكن الوصول إلى المعنى اللغوي.

-ثانيا: السياق غير اللساني-الحالي:

يتكون هذا السياق من العناصر التالية²:

-شخصية المتكلم، ثقافته، حالته النفسية، وكذلك السامع أو السامعون والشخص الحاضرون أثناء الكلام، أو الذين لهم علاقة به.

-الأشياء أو الموضوعات المتصلة بالكلام.

-أثر الكلام على المشاركين فيه، مثل الانفعال والألم والإغراء...

-الظروف المحيطة بالكلام كالبيئة والزمن والأحداث المعاصرة له، سياسية، اقتصادية، اجتماعية... التي تتصل بالموقف اللغوي.

¹- ينظر: محمد يوسف حلبس، البحث الدلالي عند الأصوليين، ص31.

²- ينظر: المرجع نفسه، ص32.

فيكون السياق غير اللساني هو مجموع الظروف والملابسات التي تفهم من خارج النص اللغوي، والتي لها أثر في تحديد دلالاته، ويدخل في هذا السياق البعد الثقافي والاجتماعي والنفسي... كما يدخل فيه البعد الزمني والمكاني والغاية من الخطاب، ونوعية المتخاطبين.

2-2 مقام التخاطب عند البلاغيين العرب:

اهتمت البلاغة العربية بالسياق التداولي وحددته باعتباره شرطا ضروريا لتحقيق عملية التواصل، لذلك أشار البلاغيون إلى أن المتكلم يجب أن يراعي كل الجوانب المتعلقة بالسياق وأن يوازن بين ما أسمته البلاغة أوزان المستمعين وأقدار الحالات، وفي ذلك يقول الجاحظ نقلا عن بشر بن المعتمر: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما حتى يُقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"¹، فمراعاة الجوانب المتعلقة بالسياق شرط أساسي عند الجاحظ لتحقيق التواصل بين المتكلم والمخاطب، بالإضافة إلى تحري الموضوع المتحدث عنه واختيار ما يُلائمه من الألفاظ، وهو ما يطلق عليه بمطابقة الكلام لمقتضى الحال، فيقول: "ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء، فالسخيف للسخيف والخفيف للخفيف والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية والاسترسال في موضع الاسترسال"²، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال تقتضي حسن اختيار الألفاظ، وعن ذلك يقول بشر بن المعتمر: "فإن كان الخطيب متكلمًا تجنب ألفاظ المتكلمين، كما أنه إن عبّ عن شيء من صناعة الكلام واصفا أو مجيبا أو سائلا، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين، إذا كانوا لتلك العبارات أفهم وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحن وبها أشغف"³، وانطلاقا من ذلك نادت البلاغة العربية بمقولة لكل مقام مقال ولكل صناعة شكل .

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 38.

² - الجاحظ، الحيوان، ص 38.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 139.

وقد شكّلت قاعدة المقام محور الدراسات البلاغية، فكانت النقطة المشتركة بين كتب البلاغة لأنها هي التي تحدد أصول المقام عند العرب، ويؤكد أبو هلال العسكري هذه القاعدة فيقول: "وينبغي أن تعرف أقدار المعاني فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين، وبين أقدار الحالات فتجعل لكل طبقة كلام، ولكل حال مقاما، حتى تقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار الحالات .. واعلم أن المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال"¹، فالعسكري يُصر على الاهتمام بالمقام في العملية التخاطبية.

أما اهتمام الجرجاني بالسياق التداولي فيظهر من خلال تركيزه على المقام في عملية نظم الكلام، فهو يرى أن التركيب الكلامي لا بد أن يتم على الجهة التي يرى المتكلم أنها محققة للغاية، وهذه الغاية مرتبطة بثقافة وأحوال عناصر العملية التواصلية. ويرى الجرجاني أن الكلمة لا تكسب قيمتها وحلاوتها، إلا داخل السياق التداولي الذي توضع فيه، إذ نجد أن الكلمة الواحدة تختلف حلاوتها وطلاوتها باختلاف المقام التركيبي الذي وضعت فيه، وعلاقتها مع مختلف مكونات التركيب، فيقول: "ومن هذا الباب أنك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحه، لا تجدها في الباقي، مثال ذلك أنك تنتظر إلى لفظة الجسر في قول أبي تمام:

لا يطمعُ المرءُ أن يجتابُ لُجَّتَهُ بالقول ما لم يُكنْ جسرَ الهُ العملُ

وقوله:

بَصُرْتُ بِالرَّاحَةِ العُظْمَى فَلَمْ تَرهَا تُتَالُ إِلَّا عَلَى جسرٍ مِنَ التَّعبِ

فترى لها في الثاني حسنا لا تراه في الأوّل، ثم تنتظر في قول ربيعة الرقي :

فُولِي نَعْمَ وَنَعْمَ إِنْ قَلتِ وَاجِبَةٌ قالت: عَسَى وَعَسَى جسرٌ إِلَى نَعْمَ

¹ - أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص153.

فترى لها لطفًا وخلاصة وحسنا ليس الفضل فيها بقليل¹

فقد اكتسبت لفظة جسر ميزة خاصة بوضعها في سياق ملائم جعلها تنسجم في وحدة دلالية وتركيبية مع الألفاظ التي قبلها وبعدها.

ولا يهتم الجرجاني باللفظة مفردة، لأنه يتجاوز المعنى الصرفي والجملة المنقطعة عن النص، فهو يراعي السياق الكلي الذي تتعدد فيه الجمل، وتترابط بالعلاقات والموقعية بالوظيفة النحوية كالفاعلية والمفعولية والابتداء والإخبار والحالية وغيرها، مما يعطي دلالة متكاملة تتحدد فيها معاني الكلام، فتؤدي وظيفتها الإبلاغية أو الاتصالية بالأسلوب التعبيري، الذي يخضع إلى جماليات النظم عن إحكام ودراسة، ولذلك يقول: "وإذا قد عرفت أن مدار النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق كثيرة ليس لها غاية تقف عندها... ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض"²، فاللغة عند الجرجاني نظامٌ تتوحد فيه كل عناصره، لتؤدي عملها الموحد في آن واحد، فهو بذلك استطاع أن ينظر إلى العلاقات السياقية التي تحدث نتيجة التوافق بين القاعدة النحوية وأجزاء الكلام.

ويتضمن السياق التداولي عند القدماء مجمل الأساليب والصيغ التي يبني المتكلم عليها كلامه ليحقق القصد المناسب من الكلام، كأن يلجأ للكناية والتعريض إذا عبر عن أمور يقبح التصريح بها، وكذلك الأمر في المعجم اللغوي والاصطلاحي الذي يوظفه المتكلم، فلكي يحافظ على علاقة التواصل بينه وبين المخاطب، وجب عليه استعمال اللغة التي تناسب الغرض من الكلام الذي هو تحقيق الفهم والإفهام.

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 78-79.

² - المرجع نفسه، ص 89.

2-3 القصد الإخباري عند البلاغيين العرب:

تُستعمل اللغة لأغراض التواصل حسب السياق التداولي وقرائن الأحوال، فكلما استخدم متكلم جملة في لسان قومه ليؤدي فعل الكلام- سواء كان خبراً أم سؤالاً أو وعداً- كلما فكّر فيما يقتضيه الحال وافترض ما يناسب المقام¹، والقصد هو ما يبتغيه المتكلم من الخطاب، والفائدة التي يرجو إبلاغها للمخاطب، إذ لا نص ولا خطاب بدون قصد، ولذا كانت القصدية في كلام المتكلم محل اهتمام بعض الدارسين المعاصرين، كما فعل أوستن وسيرل في نظرية أفعال الكلام .

من جهة أخرى، كان موضوع الأفعال الكلامية الإنجازية محل اهتمام الدراسات التداولية المعاصرة، لأنّ الكثير من الحالات يخرج فيها مستعملو اللغة بملفوظاتهم عن الدلالة على الأفعال الإنجازية المباشرة لها، إلى الدلالة على أفعال إنجازية أخرى غير مباشرة تكون هي المقصود لديهم، وبذلك اعتبرت أفعال الكلام كمظهر من مظاهر القصد التواصلية، ذلك أن فهم القصد الإخباري للمتكلم انطلاقاً من مؤشرات لسانية غير كاف، بل يتجاوزها بتشغيل أنواع كل المقدمات والمؤشرات والقرائن الساقية التداولية، حيث لا يكتفي القصد المباشر من صيغة القول مثل: اخرج، قل، بل قد تكون لهذا القصد الإخباري قصد آخر كالتهمك أو النصيحة ... وذلك حسب السياق التداولي التخاطبي الذي يرد فيه.

وقد كان البلاغيون العرب على وعي كبير بأهمية السياق التداولي في عملية التخاطب، فيقول السكاكي: "واعلم أن الطلب كثيرا ما يخرج لا على مقتضى الظاهر، وكذلك الخبر فيذكر أحدهما في موضع آخر"²، فدلالة الطلب والخبر عند السكاكي تُعرف من خلال السياق التداولي، فيمكن أن يأتي الطلب في موضع الخبر والخبر في موضع الطلب، وانطلاقاً من أهمية السياق التداولي، يعرف العرب المخبر الحقيقي بأنه: "من يكون بصدد الإخبار والإعلام، لا من يتلفظ بالجملة الخبرية، فهذا المخبر الذي هو بصدد الإعلام هدفه من التعبير واضح، أمّا المخبر الذي

²- جورج لا يكوف، اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعية، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 1991، ص47.

²- السكاكي، مفتاح العلوم، ص323

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

ينطق بالجملة الخبرية، فإن قصده بخبره يتعدد بتعدد المؤثرات التي تدفعه إلى القول"¹، فالمُخبر ليس بالضرورة من ينطق بالجملة الخبرية بل هو من يكون بصدد الإخبار والإعلام.

وبذلك أدرك البلاغيون العرب دور الشروط التداولية في مساعدة المخاطب على اشتقاق الأفعال الإنجازية من أسلوب الخبر، حيث اعتبروا أن أول خطوة في عملية الاستدلال هي عدم التوافق بين الدلالة التقريرية لهذا الأسلوب ومقتضى الحال، فاعتبروا لجوء المتكلم إلى أسلوب الخبر لتحقيق أفعال إنجازية طلبية (مثل الدعاء والأمر والنهي ...) يكون لدوافع خاصة بالمتكلم. فقد تحدث يحيى العلوي عن التهكم بما هو فعل إنجازي، بقوله: "عبارة إخراج الكلام على ضوء مقتضى الحال استهزاء بالمخاطب"²، فالتهكم هو استهزاء بالمخاطب نكتشفه من السياق التداولي، ويشير إلى أن بنية التهكم واحدة رغم تعدد الطرق التي يسلكها المتكلم قصد التهكم من المخاطب، فيقول: " وليس له ضابط يضبطه، وإنما الجامع لشتات معانيه هو ما ذكرناه من إخراج الكلام على خلاف مقتضى الحال"³، فالتهكم عند العلوي يقوم على فكرة التناقض أو التعارض بين الكلام والواقع، ففي قوله تعالى: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (سورة النساء، الآية 138)، فالأسلوب في الآية جاء على جهة الوعيد بلفظ الوعد تهكما، لأن لفظة البشارة دال على الوعد، ثم تحوّل هذا الوعد إلى مكروه فكان دالا على التهكم، كما يقول السكاكي: " متى امتنع إجراء هذه الأبواب- التمني والاستفهام والأمر والنهي والنداء-على الأصل تولّد منها ما ناسب المقام... كما إذا قلت هل لي من شفيح في مقام لا يسع إمكان التصديق بوجود الشفيح، امتنع إجراء الاستفهام على أصله وولد له بمعونة قرائن الأحوال معنى التمني أو كما قلت لمن يدعي أمرا ليس في وسعه: افعله، امتنع أن يكون المطلوب بالأحمر حصول ذلك الأمر في الخارج بحكمك عليه بامتناعه، وتوجه إلى مطلوب ممكن الحصول مثل بيان عجزه، تولد التعجيز والتحدي"⁴، فالسكاكي

¹ - أبو موسى محمد، خصائص التركيب دراسة تحليلية لمسائل علم البيان، طبعة القاهرة، 1980، ص46.

² - يحيى العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص162.

³ - المرجع نفسه، ص165.

⁴ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص304-305.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

يعتبر أن امتناع إجراء التمني والاستفهام والأمر والنهي والنداء يجعل المعنى تعجيزيًا ويؤلد معنى آخر.

فإذا افترضنا المتكلم (أ) قال للمخاطب (ب)

- سأرجع إليك بعد ساعة.

فقد يحتمل هذا الملفوظ تبعاً لمقامات وروده عدة قيم إنجازية تلميحة كالإخبار أو التهكم أو الوعد أو التهديد ... فإذا افترضنا أن المتكلم طبيياً ويخاطب أحد مرضاه، فإن أنسب تأويل للملفوظ هو الوعد، أما إذا افترضنا أن المتكلم هو شرطي ويخاطب مجرماً فإن أنسب تأويل لهذا الملفوظ هو التهديد.

وتشبه نظرية الاستلزام التخاطبي إلى حد ما، ما أفرده الأصوليون في باب الموافقة والمخالفة، ففي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ (سورة الإسراء، الآية 23). فلا يتم الانتقال لمجرد معرفة المستدل للغة وحدها، حيث لا دخل للغة في هذا الانتقال، وإنما يتم على ضوء ما تختزنه الكفاية الموسوعية للمخاطب من معرفة بالقيم والمعاملات التي حثَّ عليها الإسلام خاصة، والقيم الأخلاقية الإنسانية عامة في التعامل مع الأبوين، وكذا على ضوء ما يعرفه المخاطب أيضاً من تراتب بين التأفف والنهر والشتم والضرب والقتل على سلم المعاملات السيئة، ولولا هذه المعرفة السابقة لما استطاع أن يستدل من النهي عن التأفف على ما فوَّقه من المعاملات التي تقع على نفس السلم، ولذلك لا يمتنع لغة أن يجمع المتكلم بين النهي عن التأفف من الأبوين وإباحة الضرب لهما.

مثلاً في قولنا:

- لا تقل لهما أف واضربهما.

لدليل ذلك أن هذا الملفوظ يعتبر طبيعياً ومقبولاً لو تصورناه داخل سياق آخر، حيث ينصح فيه شخص ما شخصاً آخر له ولدان عاصيان لا يجدي معهما التأفف فقط.

ويشكل المقام التداولي نقطة هامة في فهم وتأويل الأفعال الإنجازية المباشرة وغير المباشرة لأنّ تلك الأفعال عندما ترد في أساليبها الاصطلاحية تكون العلاقة بينها وبين المقام علاقة توافق، أمّا إذا وردت في غير أساليبها الاصطلاحية فتكون في حالة تعارض أو تنافر، لذا فإننا نحتاج إلى تظافر المستوى اللساني والاجتماعي لاكتمال المعنى الإجمالي.

3- تداولية التواصل البياني:

تنبّه البلاغيون العرب إلى العلاقة التي تربط بين البيان والتواصل، فنظروا إلى البيان العربي من الجانب التواصلية، فكان البعد التداولي حاضرا في البيان العربي باعتبار التواصل أحد أبعاد التداولية، وقبل أن نستعرض منظور البلاغيين العرب للتواصل سنقف عند منظور التداوليين للتواصل باعتباره من أهم القضايا التي تنبني عليها التداولية.

3-1 التداولية والتواصل:

ترتبط التداولية ارتباطا وثيقا بالتواصل، لأنّ التداولية هي استثمار آليات في توصيل رسائل معيّنة، ويفيد معنى التواصل في اللغة العربية الاقتران والاتصال والصلة والترابط والجمع والإبلاغ والانتماء والإعلام¹، أمّا في اللغة الفرنسية فتعني كلمة Communication إقامة علاقة وتراسل وترابط وهذا يعني أنّ هناك تشابها في الدلالة وفي المعنى بين مفهوم التواصل العربي والتواصل الغربي²، يدل التواصل في الاصطلاح على عملية نقل الأفكار والتجارب وتبادل المعارف والمشاعر بين الذوات والأفراد والجماعات " التواصل هو إشراك شخص أو هيئة (Organisme) مמוّضع في فترة ما في نقطة معيّنة-في تجارب منشطة لمحيط شخص آخر أو نسق آخر مموّضع في فترة أخرى ومكان آخر عن طريق استعمال عناصر المعرفة المشتركة بينهما (تجربة عوضية)"³، فالتواصل هو اتصال بين مرسل ومستقبل، ويعرّف شارل كولي Charles Cooly

¹ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ص.45

² - ينظر: رومان جاكيسون، البحوث في اللسانيات العامة، ، ترجمة: علي حاكم وحسن ناظم، ط1، المركز الثقافي العربي بيروت، 2002، ص99.

³ - المرجع نفسه، ص45.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

التواصل بأنه " الميكانيزم الذي بواسطته توجد العلاقات الإنسانية وتتطور، إنه يتضمن كلّ رموز الذهن مع وسائل تبليغها عبر المجال وتعزيزها في الزمان، ويتضمن أيضا تعابير الوجه وهيئات الجسم والحركات ونبرة الصوت والكلمات والكتابات والمطبوعات والقطارات والتلغراف والتلفون وكلّ يشمله آخر ما تمّ في الاكتشافات في المكان والزمان"¹، وقد يكون هذا التواصل ذاتيا شخصيا أو تواصلًا غيريا وقد ينبني على الموافقة أو على المعارضة والاختلاف.

ويرى أندريه مارتينييه "أن إحدى وظائف اللغة، الاتصال وهي الوسيلة التي تسمح لمستعملها الدخول في علاقات مع بعضهم البعض، وهي التي تضمن التفاهم المتبادل بينهم"²، فهو يرى أن التواصل هو أهم وظائف اللغة ويفترض التواصل باعتباره نقلا وإعلاميا - مرسلا ورسالة ومتقبلا وشفرة، يتفق في تسنينها كلّ من المتكلم والمستقبل وسياقا مرجعيا ومقصديا الرسالة.

1- المرسل Destinateur : يعتبر المرسل الذات المحورية في إنتاج الخطاب، لأنه هو الذي يتلفظ به من أجل التعبير عن مقاصد معينة وبغرض تحقيق هدف منه³.

2- المرسل إليه Destinataire : يعتبر المرسل إليه مكوّن أساسي في العمليات التخاطبية والتواصلية، وتتعدى أهميته المرسل عند البلاغيين " ففي النموذج البلاغي للتواصل يحتل متلقي الخطاب المقام الأول بدون منازع"⁴، وفي العملية التواصلية يتفاعل المرسل مع المرسل إليه من خلال معرفة الأوّل للثاني، فيختار المرسل الاستراتيجية المناسبة.

¹ - عمر أوكان، اللسانيات والتواصل، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص65.

² - عبد الجليل مرتاض، اللغة والتواصل، اقتربات لسانية للتواصلين الشفهي والكتابي، دار هومة، الجزائر، 2003 ص38.

³ - ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ط1، مكتبة الدكتور الغامدي، بنغازي، ليبيا، 2004، ص45.

⁴ - هنريث بليث، البلاغة والأسلوبية، ص38.

3-الرسالة **Message** : بالرسالة يتحقق التواصل الجانب الملموس في العملية التخاطبية، فهي:

"الجانب الملموس في العملية التخاطبية، حيث تتجسد عندها أفكار المرسل في صورة سمعية، لَمَّا يكون التخاطب شفهيًا"¹

4-السياق **Contexte** : لكل رسالة سياق معين مضبوط قيلت فيه، ولا تفهم مكوناتها الجزئية أو

تفك رموزها السننية إلا بالإحالة على الملابس التي أنجزت فيها الرسالة، قصد إدراك القيمة الإخبارية للخطاب، ولهذا ألح جاكبسون على السياق باعتباره العامل المفصل للرسالة².

5-القناة **Canel**: القناة هي التي تسمح بقيام التواصل بين المرسل والمرسل إليه، وعبرها تصل

الرسالة من نقطة معينة إلى نقطة أخرى³.

6-السنن **Code** : ويسمى الشفرة، وهو " نسق القواعد المشتركة بين الباث والمتلقي، والذي بدونه

لا يمكن للرسالة أن تفهم أو تقول"⁴، فالسنن المشتركة بين المتخاطبين تساهم في استمرار العملية التخاطبية.

وتنتج هذه العناصر وظائف لسانية مختلفة " فالانفعال مرتبط بالمتكلم (الوظيفة الانفعالية)، أما المتلقي فقد يكون عرضة للزجر والأمر والنهي والتوجيه (الوظيفة الإفهامية)، أما الشعري فمتواه الإرسالية (الوظيفة الشعرية). ويتحدد المرجع من خلال الإحالة على السياق (الوظيفة المرجعية) وترتبط السنن باللغة الواصفة (الميتالغوية)، وقد لا تتجاوز الواقعة الإبلاغية، حدود الحفاظ على حالة التواصل، خلال التأكيد على أداة الاتصال (الوظيفة اللغوية)⁵، وهذه الوظائف الست هي من اقتراح جاكبسون.

¹ - الطاهر بومزير، التواصل اللساني والشعرية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص27.

² -ينظر: عيسى عودة برهومة، تمثيلات اللغة في الخطاب السياسي، ص125.

³ - عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 2001، ص49.

⁴ - المرجع نفسه، ص48.

⁵ - سعيد بنكراد، استراتيجية التواصل، ص9.

وفي المجال البلاغي، يرتبط الاتصال اللفظي الجيد بفصاحة المتكلم، ذلك أنه حتى يحدث التفاعل والتأثير المنشود بين مرسل الرسالة اللغوية (المتكلم)، وبين متلقيها (السامع) لا بد من أن تخرج تلك الرسالة على نحو يضمن لها البيان وحسن الإفهام، وذلك يعتمد على الطريقة التي يرسل بها المتكلم رسالته اللغوية، فمضمون الرسالة ووظيفتها الإبلاغية (الشعرية) متوقف على حسن أداء المتكلم بها إذا كان الكلام منطوقا (اتصالا لفظيا)، إذ لا بلاغة قبل الفصاحة، ولا إفحام قبل الإفهام¹، ويتوقف إيصال الرسالة اللفظية البليغة على جودة أداء المتكلم وفصاحته ذلك أن الفصاحة هي الحد الأدنى الذي بانعدامه تتهدم العملية البلاغية من أساسها، وبتعبير علماء الاتصال "إذا نجح المرسل في اختيار الرموز المناسبة للتعبير عن فكرة تعبيراً صحيحاً ودقيقاً وواضحاً يكون بذلك قد وضع قدمه على الطريق الصحيح، وأصبح هناك أمل في الوصول إلى نهاية الطريق إذا تحققت الظروف المواتية لعملية إتمام عملية الاتصال في مراحلها التالية، أما إذا عجز هذا المرسل عن صياغة أفكاره في رموز واضحة تعبر عما يقصد انهارت عملية الاتصال في مراحلها الأولى، وتحولت إلى عبث قد يسبب الضرر بدلا من أن يحقق النفع"²، والحقيقة أن الاتصال عن طريق الكلمة المنطوقة أو ما يسمى بـ"الاتصال اللفظي"، له أهميته البالغة في مجال العلاقات الإنسانية حيث "لا نستطيع أن نتصور الحضارة الإنسانية بأسرها بدون الكلمة كأهم أداة لها في عملية التراكم والاستمرار والنمو والانتقال من بقعة إلى أخرى، وبطبيعة الحال في التعلم وزيادة الخبرة والمشاركة في خبرات الآخرين، الماضية والحالية على حد سواء، ولذلك فإن أهم خاصية يتميز بها الإنسان هي توظيفه للكلمة في نقل الخبرات التي تشمل كل التراث الحضاري والثقافي والفكري من جيل لآخر عبر الزمن"³، وهذا يتوافق مع ما ذهب إليه بارث حين اعتبر الأنساق اللغوية أعم من الأنساق غير اللغوية، لأن الأنساق غير اللغوية تحتاج للغة لشرحها.

¹ - ينظر: علي يحي، فصاحة المتكلم رؤية لجودة الاتصال اللفظي، بحث منشور في مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة

الدورية المحكمة، العدد 30، ج4، 2011، ص374.

² - علي عجوة، مقدمة في وسائل الاتصال، ص19.

³ - نبيل راغب، شرف الكلمة، مكتبة المحبة، ص13-14.

3-2 الأسس التداولية للتواصل البياني:

يرتبط البيان عند البلاغيين العرب بالتواصل، ويظهر هذا الارتباط في مظهرين: المظهر الأول من خلال تحديد البلاغيين العرب لوظيفة البيان التواصلية، والمظهر الثاني من خلال اهتمام البلاغيين بمختلف الأشكال التي تؤسس للعملية التواصلية. فالبلاغيون لم يتغاضوا عن وظيفة البيان التواصلية، والأمر ينطبق على الجاحظ، فضلا عن اهتمامه بالوظيفة الإقناعية للبيان، إلا أنه اهتم بوظيفته التواصلية، لذا نجده يحدد وظيفة البيان التواصلية، قائلا: "البيان 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 إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"¹، وبذلك يحدد الجاحظ في هذا التعريف الأصول الكبرى لدورة التواصل البياني في التراث العربي وهي:

1- القائل

2- المستمع

3- وظيفة التخاطب: الفهم والإفهام

4- موضع التواصل/السياق التداولي

5- الدليل.

ويدل الموضع على مقام التخاطب التداولي الذي يؤطر العملية التواصلية عامة، وأهم عناصره: زمان التواصل ومكانه وأحوال المتخاطبين المهيئة لهما لتأدية أدوارهما التخاطبية. وقد شرح الجاحظ ما يقصد بالموضع، باعتباره عنصرا هاما في بنية التواصل البياني عنده، فأرجعه إلى أمرين:

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص76.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

أ-أقدار المستمعين: وقد استعمل الجاحظ في حديثه عن أقدار المستمعين عدة ألفاظ دالة على الطبقات التي يكون لها معجم خاص ومصطلحات متميزة مثل: المتكلمين والنحاة والعروضيين والمناطق.

ب-أقدار الحالات: ينصرف حديثه عن أقدار الحالات إلى مناسبات القول، فقد يكون المستمع واحدا في الحالتين، ولكن المناسبة تختلف فتختلف لذلك المعاني¹.

ويمكن للدليل عند الجاحظ أن يكون لفظيًا وغير لفظي، قد أشار إلى تكاملهما وقيام بعضهما مقام بعض في مواضع مختلفة، وهذا ما يفيد اتساع الدليل واشتماله لأنواع من الأنساق التواصلية، التي لا تقتصر على اللفظ بالضرورة، بل تشمل كل ما يكشف المعنى للسامع ويوصله إليه.

وينبني هذا التقسيم الخماسي للجاحظ على مبدأ تواصلية عام، لا يأخذ بالاعتبار وظيفة خطابية أخرى، غير تحصيل المعنى في مجرى تداولي، يبتدئ من المتكلم وينتهي عند السامع بمعيار واحد هو حصول الفهم كيفما كانت الوسيلة.

كما تتحدد العلاقة التخاطبية من جانب المتكلم بالتوجه إلى المستمع وبإفهامه مراده، ومن جانب المستمع بالتلقي من المتكلم وفهم مراده، لأن " مراد الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هي الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"²، فلا بد من مراعاة عملية التلقي لكي تتم عملية الإبلاغ، ولذلك يختار المبلغ الأدوات التي يراها ذات كفاية في عرض النص مسموعا كان أو مقروءا، ويختار الباحث في هذه الحالة كافة الوسائل والأساليب والأدوات التي تضاف لعمل إبداع أو تختلف معه قصد التشديد على إبرازه وتوصيله إلى المتلقي. فيكون البيان عند الجاحظ ذو بعد تداولي، يتنازعه مفهومان أو وظيفتان:

البيان معرفة*****الوظيفة الإفهامية.

¹- ينظر: المصدر السابق، ص202.

²- المصدر نفسه، ص76.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

البيان إقناع وتأثير * * * * * الوظيفة الإقناعية.

وانطلاقاً من وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم، وكان مراده لا يُعلم إلا بكلامه، انقسم كلامه إلى ثلاثة أقسام:

-القسم الأول: ما هو نص في مراده لا يقبل احتمالاً غيره.

-القسم الثاني: ما هو ظاهر في مراده وإن احتمل ما يريده.

-القسم الثالث: ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد، بل هو محتمل محتاج إلى البيان.

ويستخدم المتلقي في القسم الثالث التأويل للوصول إلى المعنى المراد، مُتخذاً بذلك السياق التداولي منطلقاً للتأويل.

ويمكن القول، أن نظرية الجاحظ في البيان اللفظي قد اعتمدت على مصدرين هما الحديث عن لغة الخطابة، وشروطها الإفهامية، وهذا باعتماد البيان اللفظي على النسق الكلامي، واستلزامه لكافة أطراف التداول، بل أن الخطابة نفسها لا تتشكل نوعياً إلا في مواقف حيّة، يحدث فيها التفاعلية بين الخطيب الراغب في الإفهام والإقناع، وبين السامع المطالب بالفهم والاقتناع.

أمّا المظهر الثاني للعلاقة الوثيقة بين البيان والتواصل فتظهر من خلال اهتمام البلاغيين العرب بمختلف الأشكال التي تؤسس العملية التواصلية والتي تقتضي مخاطباً يرسل خطابه بواسطة اللغة إلى مخاطب أو مستقبل، أي أنها اهتمت بمختلف الشروط التداولية التي تجعل من العملية التخاطبية عملية إيجابية، وقد اعتمد التواصل البياني في الدرس البلاغي على الأسس التداولية التالية:

أ-الوضوح:

ترتبط كلمة الوضوح في اللغة ارتباطاً وثيقاً بالبيان، ذلك أن من معاني البيان اللغوية الوضوح والكشف، يقول ابن فارس: "بان الشيء وأبان إذا اتضح وانكشف"¹، وقد أجمع أغلب النقاد والبلاغيين على ضرورة وضوح المعنى واعتبروه من أبرز المعايير التي يتفاضل بها الكلام، فيؤكد بشر بن المعتمر على ضرورة وضوح الخطاب الذي يرسل إلى المخاطب، ويحذر من التوعر والتعقيد، يقول: "وإيّاك والتوعر، فإنّ التوعر يُسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك"²، فهو يلح على وجوب تحري الإفهام لأن مزية الكلام في قابليته للفهم.

ويُفصّل الجاحظ في دلالة الوضوح، فيقول: "وعلى قدر وُضوح الدّلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى، وكلّما كانت الدّلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبيض وأنور، كان أنفع وأنجع"³، فوضوح الدلالة شرط من الشروط التي يتفاضل بها الكلام عند الجاحظ، وقد ظلّت فرضيّة الوضوح سائدة في الدرس البلاغي القديم لأن التواصل والاهتمام بالمتلقي هو المهيم على هذا الدرس، فكانت كل الخطابات تُوظف لمقصد واحد، مقصد جمعي يتطلب حداً مشتركاً قابلاً للفهم، وقد أشار الجاحظ إلى هذا الوضع الخاص للبيان قائلاً: "والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عزّ وجلّ يمدحُه ويدعو إليه ويحثّ عليه، بذلك نطق القرآن وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصنافُ العجم"⁴، فالبيان ميزة من ميزات اللغة العربية التي تفضل الوضوح على الغموض في المعنى.

وباعتبار الوظيفة الأساسية للكلام عند البلاغيين هي التبليغ والإفهام، فإنّهم رأوا أن عدم وضوح المعنى يُلغي هذه الوظيفة، فقد بيّن ابن رشيق دلالة الوضوح في مفهوم البيان قائلاً: "هو الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عُقلة، وإنما قيل ذلك لأنه قد يأتي التعقيد في

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (بين). ص150.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ص136.

³ - المصدر نفسه، ص75.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

الكلام الذي يدل ولا يستحق اسم البيان"¹، فالبيان عند ابن رشيق مرتبط بالوضوح، لأنّ التعقيد يجعل المعنى غامضا.

وانطلاقاً من درجة الوضوح والبيان قسم ابن رشيق التشبيه إلى ضربين، وأحسن التشبيه عنده هو الذي يخرج الأغمض إلى الأوضح، يقول: " فالتشبيه الحسن هو الذي يُخرج الأغمض إلى الأوضح فيفيد بيانا"²، فمعيار المفاضلة في التشبيه عند ابن رشيق هو الوضوح، ومزية ذلك " أن ما تقع عليه الحاسة أوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسة، والمُشَاهَدُ أوضح من الغائب، فالأوّل في العقل أوضح من الثاني، والثالث أوضح من الرابع، وما يدركه الإنسان من نفسه أوضح مما يعرفه من غيره، والقريب أوضَحُ من البعيد في الجملة، وما قد ألف أوضح مما لم يُؤلّف"³، ولذا عاب ابن رشيق على بعض شعراء عصره عدم الوضوح في شعرهم، مثل قول أحدهم*:

صُدغهُ ضُدُّ خَدِّهِ مِثْلُ مَا الْوَع دُ إِذَا مَا عَتَبْتِ ضُدُّ الْوَعِيدِ

من قبيل أنه شبّه الأوضح بالأغمض، وما تقع عليه الحاسة بما لا تقع عليه"⁴

فتشبيه الشاعر الأوضح بالأغمض جعل المعنى بعيداً عن الوضوح وقريباً من التعقيد.

من هذا المنطلق، يُعتبر الوضوح ركيزة أساسية من ركائز التواصل البياني في الدرس البلاغي العربي، لأنه يُفترض في التواصل أن يكون من أجل قصد معيّن، فالمتكلم يقصد بكلامه التوجّه إلى مخاطب، والمخاطب يقصد التوجّه بسمعه إلى المتكلم، ويصل إلى المعنى المقصود بعد تأويله الكلام، كما يُساهم المقام في التأثير في عملية التواصل بين الأفراد، ولا يتحقق هذا الأمر إلا إذا كانت الرسالة واضحة من طرف المرسل بعيدة عن التعقيد والغموض، ويركز الجرجاني على ضرورة الوضوح في بناء الخطاب قائلاً: " إذا كان النظم سويًا والتأليف مستقيماً كان

¹ - ابن رشيق القيرواني، العمدة، ص 169.

² - المصدر السابق، ص 469.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* ينسب هذا البيت لشاعر مجهول.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

وصول المعنى إلى قلبك تلو وصول اللفظ إلى سمعك، وإذا كان على خلاف ما ينبغي، وصل اللفظ إلى السمع وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك صار إلى التعقيد¹. فالوضوح عند الجرجاني يسهل الوصول إلى المعنى، لذا نجد الجرجاني يفضل على التعقيد، فيقول: "وأما التعقيد فإنما كان مذموماً لأجل أن اللفظ لم يرتب الترتيب الذي يمثله تحصل الدلالة على الغرض، حتى احتاج السامع إلى أن يطلب المعنى بالحيلة، ويسعى إليه من غير الطريق، كقوله:

ولذا اسمُ أغطية العيون جُفُونُها من أنها عمَل السيوف عَواملُ

وإنما ذمُّ هذا الجنس، لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله، وكذلك بسوء الدلالة، وأودع لك في قالب فير مستو ولا مُملّس، بل خشن مُضرّس، حتى إذا رُمت إخراج منه عسر عليك، وإذا خرج خرج مُشوّه الصورة ناقص الحُسن" ، لأن هذا التعقيد يُجهد المتلقي في إدراك الغرض ويجعله يبتعد عن الطريق، فهو يجهل المتلقي في حاجة إلى فكر زائد، ويضيف الجرجاني قائلاً: "والمعقد من الشعر والكلام لم يُذمَّ لأنه مما تقع حاجةٌ فيه إلى الفكر على الجملة، بل لأنَّ صاحبه يُعثر فكرك في متصرّفه، ويُشيك طريقك إلى المعنى ويُوعر مذهبك نحوه، بل زُبماً قسّم فكرك، وشعب ظنّك، حتى لا تدري من أين تتوصّل وكيف تطلب"² فالجرجاني يذم التعقيد لأنه يشتت الفكر فيصبح الوصول إلى المعنى مستحيلاً.

وبذلك يُمكن القول أن الوضوح يعتبر أحد المعايير التي بنيت عليها العملية التواصلية في الخطاب البلاغي العربي.

ب-مراعاة المقام التخاطبي:

اهتمت البلاغة العربية اهتماماً بالغا بالمقام أو ما أسمته بمقتضى الحال، أي مختلف العناصر التداولية التي تجعل الخطاب يحقق هدفه التواصلية، وبالوسائل التي يلجأ إليها صاحب

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 271.

² - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 147.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

الخطاب ليطابق بين كلامه والمستمعين، يقول بشر بن المعتمر: "وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال"¹، وتتمثل مطابقة الكلام لمقتضى الحال في الظروف والملابسات التي يجري فيها الخطاب، والتي يسميها الجاحظ الحال أو المقام، وسماها البلاغيون العرب فيما بعد مقتضى الحال، وعند الغربيين بالشروط التداولية، وهي المطابقة بين الخطاب وبين الظروف الخاصة بكل خطاب وقد أكد البلاغيون العرب على ضرورة موافقة الحال وما يجب لكل مقام، والموازنة بين أقدار المستمعين وأقدار الحالات، يقول بشر بن المعتمر: "ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار السامعين وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتّى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"² فمراعاة أقدار السامعين وأقدار الحالات ضروري حسب ابن المعتمر.

وقد أدرج البلاغيون العرب في موضوع المقام والحال عدة ملاحظات ينبغي للخطيب أن يراعيها، وفي ذلك يقول ابن وهب متحدثاً عن المقام ومقتضى الحال: "...أن يكون الخطيب أو المترسل عارفاً بمواقع القول وأوقاته واحتمال المخاطبين به، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة فيقصر عن بلوغ الإرادة، ولا الإطالة في موضع الإيجاز، فيتجاوز في مقدار الحاجة إلى الإضجار والملاحة، ولا يستعمل ألفاظ الخاصة في مخاطبة العامة، ولا كلام الملوك مع السوقة، بل يُعطي قوم من القول بمقدارهم، ويزنهم بوزنهم، فلقد قيل: لكل مقام مقال"³، فمراعاة الحال هو روح الخطابة عند ابن وهب، لأن لكل مقام مقال، ولكل جماعة لسان تُخاطب به، لذا فإدراك حال الجماعة وما تقضيه، ومعرفة الأسلوب الذي يلائمها شرط ضروري يجب أن يتوفر في الخطيب.

ولم تقتصر هذه القاعدة على الخطبة فقط، بل تعدتها إلى جميع أصناف الخطاب، من شعر ونثر... فاتبعت بذلك دائرة البعد التداولي في تحليل الخطاب عند العرب.

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين ، ص136.

² - المصدر نفسه، ص136/137.

³ - ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص148.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

ويرتبط موضوع التواصل بالبلاغة، كآلية الإخبار والإفهام وهي سواء ارتبطت بأنصار اللفظ أو بأنصار المعنى، فإنها تعتنى بالمتلقي وتوفر للخطاب شروطه التداولية لنجاح عملية التواصل من خلال الاهتمام بثلاث مقومات: المعنى وطرق أدائه وأحوال المخاطبين¹. لذا فإنّ جهاز التخاطب التداولي للبلاغة العربية القديمة تهيمن عليه وظيفة الإفهام المتعلقة بالمتلقي.

من هذا المنطلق، فإن عملية التخاطب لا يمكن القيام بها مستقلة عن مقامها التخاطبي التداولي ومكوناته التي تجمع بين مقام التكلم والتلقي والتأويل، لأن بعض مكونات مقام التلقي تكون حاضرة وفاعلة في ذهن المتكلم، حتى ولو يكن المخاطب أمامه، كما المخاطب يستعين على فهم وتأويل ما يوجّه إليه من خطاب بما يبينه ويفترضه من مكونات تداولية/ مقام إنشاء ذلك الخطاب، حتى ولو يكن شاخصا إلى المتكلم ببصره.

ويقول طه عبد الرحمان عن تداخل هذين المفهومين: "فإن إنشاء مدلول القول في عملية التكلم، وتأويل هذا المدلول في عملية الاستماع، يتطلبان معا التوسل بسياقات مزدوجة، فسياق الإنشاء يحتوي على نصيب من سياق التأويل، وسياق التأويل يحتوي على نصيب من سياق الإنشاء، وعلى قدر هذا النصيب المشترك يكون التفاهم، حتى إذا عظم هذا النصيب، ارتقى التفاهم إلى الفهم والتواصل إلى الوصال"²، لذا فإن وضع الخطاب في سياقه التداولي الذي ورد فيه يساعد في تحديد خصائصه، فمراعاة المقام ضرورة في عملية التخاطب، وهو ما حرصت عليه البلاغة العربية، من خلال جعلها عنصر المقام مفتاحا لكل تحليل تأويلي.

4-آليات النظم وبعدها التداولي عند الجرجاني :

يبسط الجرجاني في كتابية أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز نظريته المسماة بنظرية النظم وتدور معاني النظم في معاجم اللغة حول الاتساق والترتيب والتأليف، أمّا عن معنى النظم في

¹ - ينظر: عبد الجليل ناظم، البلاغة والسلطة في المغرب ، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2002. ص52.

² - طه عبد الرحمان، التواصل والحجاج، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن زهر، أكادير، 1996، ص17.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

الاصطلاح البلاغي والنقدي، فله عدة معان منها ما يتفق مع المعنى اللغوي، وبعضها يدل على معنى آخر. فعند الجاحظ ترد كلمة نظم مرادفة للتأليف والبيان والإنشاء.... وعند ابن قتيبة بمعنى السبك، أما العسكري فيرى أن النظم في حسن التأليف وجودة التركيب وحسن الوصف¹، فالمعنى المشترك بين اللغة والاصطلاح هو ضم الشيء إلى الشيء وتنسيقه على نسق واحد، ويعرف عبد القاهر الجرجاني النظم قائلاً: "معلوم أنّ ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"²، وانطلاقاً من هذا التعريف فإن نظرية النظم يُمكن رصدها في ثلاث مستويات تؤلف الدرس البلاغي:

-**المستوى النفسي:** وهو المستوى الذي يدور حول ما تقتضيه النفس من نظم للكلم بحسب تربيتها فيها، يقول الجرجاني موضحاً ذلك: " فأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس"³

-**المستوى النحوي:** وفي هذا المستوى ترتبط أجزاء الكلام بمجموعة من العلاقات النحوية، أو يعلق بعضها ببعض، يقول في ذلك: " لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يُعلق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك... فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها أو البناء وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبها، ما معنا هو ما محصوله؟. وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعتمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو تعتمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر..."⁴

-**المستوى التداولي:** وهو المستوى الذي يُستعان فيه بالآليات التداولية غير اللسانية في التحليل، مثل الأغراض والمقاصد والظروف التي تحيط بالكلام، لأنه كلما تعددت المقامات تعددت المعاني، وهذا ما سمي بمقتضى الحال .

¹ - ينظر: محمد الواسطي، نظرية النظم ومستويات التلقي، ضمن كتاب تلقي النص العربي القديم. ص50.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص3.

³ - المصدر نفسه، ص4.

⁴ - المصدر نفسه، ص49.

ويرى الجرجاني أن ربط المعاني النحوية بمقامات الكلام ومقاصد المتكلمين، هو جوهر العلم الذي ترجع إليه جودة الكلام، فيقول: " وإذا عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يُوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض"¹، ويتوافق موقف الجرجاني مع أحد مفاهيم التداولية وهو الموقف الكلامي الذي يشمل ثلاثة جوانب هي المخاطبين، وسياق التلفظ، والفعل الإنجازي.

وفكرة النظم عند الجرجاني هي وضع الألفاظ مواضعها، لأن الكلام وحدة شاملة يساند بعضه بعضا، فلو حذفنا لفظة يختل المعنى، لأن هذه اللفظة لا تثبت لها مزية أو خلافها إلا وهي داخلة في نظم الكلام، ومما يشهد على ذلك أنك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع، ثم ترى لها في ذلك ملاحظة لا تجدها في الباقي.

وعلى هذا الأساس فالمعاني تتأثر بالمقامات وتتفعل بها، فتتوحد المقامات يساهم في توليد معاني جديدة ومتنوعة لا حصر لها، إن على مستوى معاني الألفاظ مفردة، أو على مستوى معاني التركيب، ولذلك يقرر أن مزية اللفظة تكمن في ملاءمة معناها لمعنى التي تليها، ولا يمكن أن يعرض لها الحسن والشرف، إلا من حيث لاقت الأولى الثانية والثالثة والرابعة... لأن الألفاظ المفردة من أوضاع اللغة، لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائد²، فاللفظة لا تؤدي معنى مفيدا إلا داخل بنية لغوية، تضم فيها الكلمة إلى الكلمة وتبني اللفظة على اللفظة، وقيمتها داخل البنية أو النظام اللغوي تحددتها درجة مواءمتها واتفاقها مع جاريتها وأخواتها أو تنافرها معهن.

¹ - المصدر السابق، ص78.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويرى الجرجاني أن وجه الإعجاز في القرآن يرجع إلى ترابط الألفاظ وتآلفها، ففي تحليله لقوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ (سورة هود، الآية 44)، يقول: " فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وإن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى أن تستقرها إلى آخرها، وأن الفضل تنتاج ما بينها وحصل من مجموعها"¹، وبهذا التفسير الذي قدّمه الجرجاني للنظم يكون قد فتح باب الاحتمالات بشأن الوجوه والفروق التي تأتي عليها معاني النحو، إذ ليس لمعاني النحو مزية في ذاتها ولكن مزيتها تعرض لها بحسن المقام، وبحسب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، ويوضح الجرجاني هذا الأمر فيقول: " وإذا عرفت أنّ مدار النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أنّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض.. بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد والفرق الذي تؤم"²، فموضع الكلمة في الجملة هو الذي يحدد معناها، والموضع والموضع هنا هو السياق الذي يتحدث عنه التداوليون.

ويمكن القول أن الجوانب التداولية التي اهتدى إليها الجرجاني، لها مدخل عظيم في نظرية النظم عنده، إذ لا شك أن للمقام دور في تشكل المعاني في نفس المتكلم وانتظامها، وما دامت الألفاظ تتألف حسب ائتلاف المعاني في النفس، فإن للمقام والمقاصد أيضا دخل في انتظامها.

من خلال استعراضنا لبعض القضايا التداولية في البلاغة العربية، جعلنا نستخلص أن درس البلاغي العربي حمل ملامح التداولية الحديثة وهذا انطلاقا من الدراسات التنظيرية الأولى

¹ - المصدر نفسه، ص45.

² - المصدر نفسه، ص87.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

للبلاغيين العرب، التي تدور حول عملية التواصل ومن بينها دراسات الجاحظ، وأبي هلال العسكري، والجرجاني، السكاكي، وحازم القرطاجني، وغيرهم، كما يتجلى البعد التداولي للبلاغة العربية في وعي البلاغيين العرب ببعض القضايا التي طرحتها التداولية الحديثة، فكانوا على وعي كبير بالبعد التداولي للحجاج من خلال تيار الإقناع الذي يعتبر الجاحظ مؤسسه بحصره الوظيفة الأساسية للبيان في الإقناع، كما اهتمت البلاغة العربية اهتماما كبيرا بالسياق فنجد فكرة المقام تحتل مكانة كبيرة داخل بنية الخطاب البلاغي العربي، كما تنبّه البلاغيون العرب إلى العلاقة التي تربط بين البيان والتواصل، فنظروا إلى البيان العربي من الجانب التواصلية وركزوا على العلاقة التي تربط بين المَخَاطَبِ والمُخَاطَبِ، واهتدى الجرجاني في تأسيسه لنظرية النظم إلى الجوانب التداولية، وخاصة المقام الذي له دور في تشكل المعاني في نفس المتكلم وانتظامها، كما أن للمقام والمقاصد عنده دخل في انتظام الألفاظ.

المبحث الثالث: بلاغة الخطاب الاحتمالي.

إذا كان مسار البلاغة العربية تحكم فيه نسقان ثقافيان هما نسق التخيل ونسق التداول، فإن هذا لا يمنع من وجود منطقة واسعة يشترك فيها التخيل والتداول " لَمَّا كان علم البلاغة مُشتملا على صناعتي الشعر والخطابة، وكان الشعر والخطابة يشتركان في مادة المعاني ويفترقان بصورتي التخيل والإقناع"¹، فتكون البلاغة هي علم الخطاب المؤثر القائم على الاحتمال، والخطاب الاحتمالي هو الخطاب الذي يجمع بين التخيل والتصديق .

لذا نسعى في هذا المبحث إلى تسليط الضوء عن الخطاب الاحتمالي الذي يجمع بين الخطابين التخيلي والتداولي، من منطلق أن التخيل والتداول يشتركان في منطقة واسعة، وهو ما سمي بالبلاغة العامة، وكذا الاتجاه البلاغي الأدبي الذي يهتم بتصنيف صور الأسلوب انطلاقا من الخطابات الأدبية، كما نبحت في مدى وعي البلاغيين العرب بهذا الحضور التخيلي والتداولي في البلاغة العربية.

1- عن البلاغة العامة.

يرى بعض البلاغيين أنّ البلاغة ينبغي أن تخضع لمبدأ التلازم بين الأسلوب والحجاج ويسعى هذا التيار إلى دمج التيارين التخيلي والتداولي، باعتبارهما يشتركان في منطقة واسعة وهذا ما عبّر عنه أوليفي روبول في مقال له بعنوان : "الصورة والحجة"² La figure et l'argument. وفيه حاول التقريب بين الحجاج والأسلوب (أو بين الشعرية والبلاغية)، حين اعتبر الإمتاع والحجاج وظيفتان متلازمتان، فالصورة تضطلع بالحجاج، كما أن الحجة تتسم بمجموعة من الخصائص تقربها من الصورة " إنّ الحجة نفسها يمكن أن تكون صورة، وبشكل عام، إنّها تتمتع بالخصائص ذاتها التي تميّز الصورة، وهي عدم الدقة وتفاعل الذوات والسجال"³،

¹ - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 19.

² - Olivier Reboul , la figure et l'argument, pp175-187.

³ - محمد مشبال، البلاغة والأدب، ص 22.

فلا ينبغي البحث عن جوهر البلاغة "لا في الأسلوب ولا في الحجاج، بل في المنطقة التي يتقاطعان فيها بالتحديد، بعبارة أخرى، ينتمي إلى البلاغة بالنسبة إلينا كل خطاب يجمع بين الحجاج والأسلوب، كل خطاب تحضر فيه الوظائف الثلاثة: المتعة والتعليم والإثارة مجتمعة متعاضة، كل خطاب يقنع بالمتعة والإثارة مدعمتين بالحجاج"¹، فالبلاغة عند روبول ينبغي أن تخضع لمبدأ التلازم بين الأسلوب والحجاج، وجوهرها هي المنطقة التي يتقاطع فيها الأسلوب والحجاج.

وتتفاوت مسافة التداخل بين الخطابين (التداولي والتخييلي)، من حيث الممارسة، حسب النصوص والتيارات الخطابية عبر الأزمنة والحضارات، لذا استعار بول ريكور و أوليفي روبول لمنطقة التقاطع لفظاً وهو الإقليم *région*². ولكن في حقيقة الأمر لم يكن تاريخ البلاغة الغربية دائماً مؤيداً لهذا التداخل بين التخيل والتداول، فهناك من يجعلها أداة لدراسة ما هو إقناعي في النص (بلاغة الحجاج)، كما أن هناك من يجعلها أداة لدراسة الوجوه والصور التي تزين النص (بلاغة الأسلوب)³. فلم يصغ أرسطو بلاغة عامة بل اقترح نموذجين بلاغيين، نموذجاً للخطابة ونموذجاً آخر للتراجيديا أسماه "فن الشعر" أو "الشعرية"⁴، أي أن أرسطو بتأليفه لهذين الكتابين منفصلين لا يولي اهتماماً لهذا التداخل بين التخيل والتداول.

وفي حديثه عن المجالين اللذين يسيطران على الدرس البلاغي، يطرح روبول تساؤلاً هاماً ثم يقترح حلاً له "هل يجب علينا الاختيار بين الحجاج والأسلوبية؟ وهل يتوجب علينا إضافة أحدهما للآخر تباعاً؟

¹ - المرجع السابق، ص 22.

² - ينظر: حمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، ص 19.

³ - ينظر: محمد مشبال، البلاغة والأدب، من صور اللغة إلى صور الخطاب، ط1، دار العين للنشر، القاهرة، 2010، ص 9.

⁴ - المرجع نفسه، ص 13.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

فيرى أن البحث عن جوهر البلاغة، ليس في الأسلوبية ولا في الحجاج، ولكن في منطقة محددة هي تقاطع بينهما، بعبارة أخرى ينحو باتجاه البلاغة كل خطاب يجمع بين الحجاج والأسلوب"¹، فموضوع البلاغة هو الخطاب الذي يجمع بين الحجاج والأسلوب.

ويستدعي قيام بلاغة عامة عند أوليفي روبرول الأخذ من المنجز اللساني والمنطقي، والتقريب بين التخيل والإقناع. حيث بين روبرول أنّ البلاغة تتقاسمها كل من نظرية الحجاج عند بيرلمان التي تهتم بالحجاج على حساب الصور والأسلوب، والبلاغة الأدبية (La rhétorique littéraire) التي موضوعها الأسلوب والصور². كما أعاد هنريش بليث في كتابه "البلاغة والأسلوبية"³ الواجهة للبعد التداولي الحجاجي للبلاغة القديمة، هذا البعد الذي تفتقده الأسلوبية الحديثة التي تُقدّم أحيانا باعتبارها وريثا، بل بديلا للبلاغة التي صارت علما معياريا. وبذلك فإن هذا الاهتمام ب"حجاجية" الشعر و"شعرية" الحجّة سهّل بظهور تيار ثالث وهو البلاغة العامة، وبدأ السؤال يُطرح حول قيام بلاغة عامة تستوعب مجالي "التداول الخطابية" و"التخيل الشعري"، وصارت البلاغة اليوم منطقة مشتركة بين العلوم، بفضل الجهود المبذولة في مجال كشف النسق البلاغي وفاعليته في مجالات الخطاب المتعددة، وبفضل الدقّة التي يميّز بها التناول البلاغي للخطاب، فأصبحت تُصدّر مفاهيمها إلى المجالات الأخرى، فصار لكل خطاب بلاغة، ذلك أن لا علم يستطيع أن يستغني عن البلاغة باعتبارها أداة الفهم والإفهام وأداة التأثير والاستمالة، لكن لا تعدم البلاغة أن تستوعب كلا من الخطابين التداولي (الخطاب السياسي والديني والقضائي والإشهارية) والتخييلي (الأدبي والفني)⁴، فهل يمكن الحديث عن بلاغة عامة تستوعب البلاغات النوعية المختلفة؟.

¹-Olivier riboule, **la rhétorique** , presses universitaire de France, 1^{er} ed, 1984, p32

²-Ibid, p32.

³- هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة وتعليق: محمد العمري، أفريقيا الشرق المغرب، 1999.

⁴- ينظر: محمد مشبال، البلاغة والأدب، ص 11.

فقد تظن بعض البلاغيين إلى أن البلاغة العامة لا تتسع لجميع أنماط الخطاب الأدبي، فلجأوا إلى التوسع، فجماعة لبيج اقترحت نموذجاً لبلاغة السرد، وبلاغة الشعر، كما اقترح هنريش بليث نموذجاً بلاغياً سيميائياً يجمع بين الطابع التصنيفي الوظيفي والطابع التوليدي الذي يفسر به طبيعة الملفوظ وتعدد وظائفه، غير أن ربطه البلاغة بمقولة الانزياح، لا يمكن أن يمثل جوهر البلاغة في جميع أنواع الخطاب التخيلي.

2- البلاغة علم الأدب:

اهتم هذا الاتجاه البلاغي الأدبي في الأساس بتصنيف صور الأسلوب انطلاقاً من الخطابات الأدبية، وقد انتعش بصعود الشعريات البنيوية في النظرية الأدبية المعاصرة. كما كان للثورة التي أحدثتها اللسانيات البنيوية في العلوم الإنسانية آثارها في توجّه النقد الأدبي نحو الاهتمام ببنية النص والوسائل التي تصنع أدبيته. وتعني بلاغة النص الأدبي الوجوه الأسلوبية والاستخدامات اللغوية التي تتسم بالانزياح عن معيار اللغة العادية.

تقرن البلاغة بالأدب والدليل على ذلك أن لفظ البلاغة يحمل دلالات الإبلاغ الجميل وحسن التعبير والجودة، هي أوصاف اقترنت بالأدب¹، كما يحمل الأدب مفهوميين، الأول عام والثاني خاص، ويقصد بالمفهوم العام محتوى الأدب من شعر ونثر ونقد ومسرح وغيرها ومع مرور الوقت ارتبط هذا المفهوم بمفهومي الثقافة والبلاغة "والتبس بالمعنى العام لبلاغة الخطاب المتضمنة للبلاغات الخاصة المشتملة لعلوم اللغة ومباحث الفلسفة، خاصة المنطق والسوسولوجيا وعلم النفس"²، أما المفهوم الخاص فهو المفهوم الإبداعي المختزل في كلمة "الأدبية" ترجمة لكلمة Littérarité، وقد التبس هذا المفهوم بمفهوم الشعرية Poétique³، الذي رسّخه جاكسون.

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص12.

² - محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، ص48.

³ - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

وانطلاقاً من المفهوم العام، فإنّ للأدب وظيفتين أساسيتين¹: الأولى هي وظيفة حفظ المعرفة وتقديمها (أو تداولها)، أي أنه يقوم بتقديم المعارف الجاهزة وغير الجاهزة وحفظها، وتحمل هذه الوظيفة بعدين بعداً بيداغوجي وبعداً إقناعي. أمّا الوظيفة الثانية فهي إنشاء معرفة خاصة، أي أنه يكشف ما لم يُعرف بعد.

وقد كانت وظيفة الحفظ والتداول هي الوظيفة المركزية في الأدب الكلاسيكي ذي الطابع الخطابي، أمّا اليوم فقد صارت هذه الوظيفة غير مستساغة في المفهوم الضيق للأدب الحديث لأنّ النصّ الحديث يميل إلى افتراض تضاد بين الأدب والمعرفة، انطلاقاً من أسبقية الكتابة على المضمون، كما أن هذا التراجع الخطابي في الأدب سببه غياب الوظيفة الحفظية لأنها ضرورية لكل مرونة خطابية وخطابية². وقد فتحت المجال أمام الوظيفة الإنشائية لهيمنة على الأدب.

وعلى هذا الأساس، فقد عمد العديد من الشعريين البنيويين إلى إعادة الصلة بالبلاغة واستعمال مصطلحاتها ومفهوماتها، نذكر على سبيل المثال رومان جاكسون وجيرار جينيت وجون كوهن وتزفيتان تودوروف وجماعة مو البلجيكية، فشهدت فترة الستينات اهتماماً ملحوظاً بالصورة البلاغية (الاستعارة والكناية والمجاز المرسل والسخرية)، ما يدل على ارتكاز البلاغة الأدبية على دراسة الصور البلاغية في أفق إعادة صياغة مفاهيمها، وتحديد آليات اشتغالها، والكشف عن القوانين المتحركة في بنياتها، وضبط علاقاتها.

ولم يختف هذا الاتجاه البلاغي الأدبي الذي تبلور في الثقافة الغربية منذ القرن السادس عشر وبلغ ذروته في القرن الثامن عشر وفي النصف الأوّل من القرن التاسع عشر بصعود الشعريات البنيوية، ولكنه لبس ثوباً جديداً أو ظهر في زي مختلف اقتضته تحولات النظرية الأدبية المعاصرة الخاضعة للنموذج اللساني البنيوي، وتتدرج في سياق هذا التصور المقاربات الأسلوبية الحديثة للنصوص الروائية لليوسبيتزر³، وستيفن أولمان⁴، والمقاربة الشعرية للسرد عند جيرار

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص 50.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 52.

³ - Leo Spitzer, *étude de style*, éditions Gallimard, 1970, pp397-531.

⁴ - ستيفان أولمان، الصورة في الرواية، ترجمة محمد مشبال ورضوان العياد، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة المغرب، 1995.

جينيت¹، وجماعة مو² التي سعت إلى إحياء البلاغة وإعادة صياغتها عبر اكتشاف النظام والقانون الضابط للصفة البلاغية في أي استخدام لغوي، وهو الهدف الذي عبّر عنه جون كوهن في كتابه "بنية اللغة الشعرية"³، وصاغت هذه الجماعة نظرتها للسرد على أساس مفهوم الانزياح. كما لم تكن هذه البلاغة التي تبلورت في سياق النموذج اللساني البنيوي، والتي ظهرت ملامحها مع دراسة جاكسون للاستعارة والكناية، وتطورت بعد ذلك في مشروعات موسعة مثل كتاب "البلاغة العامة" لجماعة مو في الواقع بلاغة أدب أو النص الأدبي، ولكنها بلاغة الوظيفة الشعرية على نحو ما حددها جاكسون باعتبارها المكون الذي يجعل من أي خطاب لغوي عملاً فنيًا.

3- البلاغة العربية والبلاغة العامة:

يتطابق مفهوم *rhétorique* عند الغربيين الجدد مع رؤية بعض التراثيين العرب التي ترى أن البلاغة هي بلاغة عامة تتناول جميع الخطابات، والبلاغات الخاصة بكل خطاب⁴، لذا يمكن أن نلاحظ حضور هذا التلازم بين التخيل والتداول في تراثنا البلاغي في صيغ مختلفة، فنجد عند ابن جني وعبد القاهر الجرجاني السكاكي وحازم القرطاجني وغيرهم. ممن رأوا في المقومات الأسلوبية أغراضاً ومعاني وفوائد يجنيها المتلقي، ولذا فإن البلاغة العربية منذ نشأتها هي " بلاغة عامة" موضوعها الخطاب الاحتمالي بنوعيه : التخيلي الشعري والتداولي الخطابي، ويظهر ذلك جلياً في مشروع السكاكي حيث البلاغة " مفتاح العلوم". فرغم الانتقادات التي وُجّهت للسكاكي لما آلت إليه بلاغته بالتحجر والجمود واختزالها إلى "بيان" و" معان" و"بديع"، إلا أن تطور مباحث الحجاج والتداوليات كان عاملاً في إعادة الاعتبار إلى بلاغة السكاكي " إذا كانت بلاغة السكاكي قد انتقدت كثيراً باعتبارها قد مالت بالبلاغة العربية إلى التحجر عن طريق جانبها التعليمي، الذي اغتال الجانب المنتج منها في البلاغة العربية، فإننا من جهتنا نعتبر عمل السكاكي عملاً رائد في

¹-Gérard Genette, **Métonymie chez prouste**, in Figures 3, paris, seul 1972, pp41-63.

²- Groupe m, **Rhétorique générale**, éditions du seuil, 1982, pp159-199.

³- محمد مشبال، البلاغة والأدب، ص57.

⁴- ينظر: محمد مشبال، البلاغة والخطاب، ط1، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2014، ص42.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

تاريخ البلاغة العربية، خصوصا من خلال اهتمامه بالجانب التداولي للغة الأدبية¹، فاهتمام السكاكي بالجانب التداولي هو الذي أعاد الاعتبار لبلاغته.

ورام السكاكي من كتابه مفتاح العلوم الوصول إلى وضع قوانين للأدب، لأنه من الضروري أن تقام البلاغة على أصول علمية وقوانين عقلية تُضبط مسائلها، وتعين الدارس على تحصيلها وتطبيقها بعد أن رأى فساد الألسنة والطباع وغلبة العجمة في اللغة، وأن التراث البلاغي هو في حاجة إلى من يخدمه ويجمع متفرقاته ويمهد قواعده ويرتب شواهدَه وينجو به من الخسف والضيم من ناحية أخرى، يقول السكاكي: " لا ترى علما لقي من الضيم ما لقي ولا مني من سوم الخسف بما مني، أين الذي مهد له قواعد، ورتب له شواهد، وبيّن له حدودا يرجع إليها، وعيّن له رسوما يعرج عليها، ووضع له أصولا وقوانين وجمع له حججا وبراهين"². وفي بيانه من أن الغرض الأقدم من علم الأدب هو الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب، يقول السكاكي: " ماثرات الخطأ إذا تصفحها ثلاثة: المفرد والتأليف وكون المركب مطابقا لما يجب أن يتكلم له"³، ثم يستعرض فيقول: " ولما كان علم الصرف هو المرجوع إليه في المفرد أو فيما هو حكم المفرد، والنحو بالعكس من ذلك كما سنقف عليه، وأنت تعلم أنّ المفرد متقدم على أن يؤلف وطباق المؤلف للمعنى متأخر عن نفس التأليف، لا جرم أنا قدمنا البعض على هذا الوجه وصفا لنؤثر ترتبا استحقيقه طبعاً"⁴ ويرتبط الطبع عند السكاكي بمقتضيات العقل.

ويوضّح السكاكي طريقته في البحث العلمي، فيقول: " وقبل أن ندفع إلى سوق هذه الفصول فلنذكر شيئا لا بد منه في ضبط الحديث فيما نحن بصدده، وهو الكشف عن معنى الكلمة وأنواعها: الأقرب أن يقال الكلمة هي اللفظة الموضوعة للمعنى مفردة والمراد بالإفراد أنها

¹ - عمر أوكان، مقدمة في البلاغة العربية القديمة، فكر ونقد، ع25، 2000، ص130.

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص8

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

بمجموعها وضعت لذلك المعنى دفعة واحدة¹، فالكشف عن معنى الكلمة وأنواعها هي طريقة السكاكي تأليف هذا الكتاب.

ويتناول السكاكي في كتابه المفتاح ما اصطلح عليه "علم الأدب"²، وهو علم تتدرج تحته علوم كثيرة هي "علم الصرف وتمامه وعلم النحو وتمامه، أمّا تمام علم الصرف فهو علم الاشتقاق، وأمّا تمام علم النحو هو علم المعاني والبيان، أمّا تمام علم المعاني والبيان فهو علم الحد والاستدلال"³، فقد فحص السكاكي هذه العلوم مجتمعة لكشف أوجه العلاقات التي تربط بينها.

ويتوجه السكاكي بحصره هذه العلوم في "علوم الأدب" إلى ضبط قوانين الخطاب، لذا فهي تتوافق "علوم الخطاب" بالمفهوم الحديث والتي تعبر عنها تسمية "بلاغة" بمعناها العام. وهذا ما جعل بلاغته "بلاغة عامة" تراعي جميع المستويات التي تدخل في تشكيل الخطاب، حيث يختص "علم الصرف" بدراسة الكلمة المفردة، ويختص "علم النحو" بدراسة الجملة، أمّا "علم المعاني والبيان" وما يكمله من الحد والاستدلال (المنطق) فيمكن من مراعاة سياق الكلام (مطابقة المقال للمقام)، يقول السكاكي: "وإذ تحققت أن علم المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام، ومعرفة صياغات المعاني ليتوصل بها إلى توفية مقامات الكلام بحسب ما تقي به قوة ذكائك، وعندك علم أن مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها، وشعبة فردة من دوحتها، علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي، ومعرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان"⁴، فمعرفة سياق المقام ضروري في الاستدلال.

فضلا عن سعي بلاغة السكاكي "البلاغة العامة" إلى التوفيق بين الشعرية والخطابية، أي عدم الفصل بين قطبي الإقناع والإمتاع، فقد سعى إلى الجمع بين مستويات الخطاب المختلفة

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص8-9.

² - المصدر نفسه، ص7.

³ - المصدر نفسه، ص6.

⁴ - المصدر نفسه، ص432.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

(الصوتي والتركيبى والدلالي والتداولي) ، وبذلك فإن بلاغة السكاكي عامة في أسها تداولية في مراعاتها جميع مستويات الخطاب.

كما سعى السكاكي إلى ترتيب مسائل البلاغة العربية ترتيباً نهائياً ضمن مشروع بياني طموح تناول لأول مرة مركز البلاغة وهوامشها معاً، وذلك عندما عمد إلى تعضيد البلاغة بالحد والاستدلال، أي علوم المنطق. ويجب أن نميّز بين علم الشيء وعلم قوانينه، فعلم الأدب بمفهوم علم الشيء يقصد منه ما يقوم مقام الفعل، أي أنها تعنى موضوعات الأدب من شعر ونثر ونقد ومسرح.... أما العلم بقوانين الأدب فهو الذي يمكن من استنباط البنية المنظمة له، وهذا هو المقصود من علم الأدب بالمعنى المعرفي¹. ويكون علم الأدب الذي سعى إليه السكاكي هو وضع قوانين للأدب وليس البحث عن موضوعات الأدب.

يمكن التوصل إلى أن قراءتنا النسقية للبلاغة العربية على ضوء البلاغة الجديدة رسم لنا مسارين، مسار التخيل أو الإمتاع ومسار التداول أو الإقناع، كما أن هناك حضور لهذا التلازم بين التخيلي والتداولي في البلاغة العربية، فمسار الإمتاع مثله تيار البديع الذي يعتبر الأسبق في الممارسة من حيث الظهور، فهو الوريث الشرعي لأقدم تأمل في الخطاب الأدبي الشعري خاصة، من الجاهلية إلى القرن الثالث الهجري، ويعتبر عبد الله ابن المعتز أول من جمع الألوان البديعية في كتاب واحد سماه "البديع"، أما تيار الإقناع فيعتبر الجاحظ مؤسس هذا التيار في البلاغة العربية فقد سعى الجاحظ في كتابه البيان والتبيين إلى تأسيس بلاغة للإقناع مركزها الخطاب الشفوي، ويُعد الإقناع الوظيفة الأساسية للبيان عنده كما أن البعد الإقناعي للبيان يدعمه اهتمامه بالخطبة، وبقدرة الخطيب على التأثير في المتلقي.

كما شهدت البلاغة حضور التلازم بين التخيل والتداول، لأن البلاغة العربية منذ نشأتها هي "بلاغة عامة" موضوعها الخطاب الاحتمالي بنوعيه : التخيلي الشعري والتداولي الخطابي

¹ - ينظر: عبد السلام المسدي، علم الأدب ومنزلته بين العلوم في تراثنا، مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد 62. 1991 ص120.

الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخيل والتداول .

ويظهر ذلك جليًا في مشروع السكاكي حيث البلاغة " مفتاح العلوم"، فقد رام السكاكي من كتابه الوصول إلى وضع قوانين للأدب، وفضلا عن سعي بلاغة السكاكي إلى التوفيق بين الشعرية والخطابية، أي عدم الفصل بين قطبي الإقناع والامتناع، فقد سعى إلى الجمع بين مستويات الخطاب المختلفة (الصوتي والتركيبى والدلالي والتداولي) .

الفصل الثالث: النسق العقدي في الفكر البلاغي.

المبحث الأول: بين البلاغة والإيديولوجيا، الحدود والأهداف.

المبحث الثاني: النسق العقدي في ثنائية المحكم والمتشابه.

المبحث الثالث: التأويل بين النص المتشابه والنص المفتوح.

يتعامد النسق البلاغي العام، مع نسق بلاغي آخر هو النسق الخاص، وهو يرتبط بنظرة داخلية للبلاغة العربية في فترة معينة، وهو بذلك يتمحور حول علاقة البلاغة بالإيديولوجيا في مرحلة معينة من مراحلها، وتمثل العقيدة في الفكر العربي الإسلامي نموذجا صريحا للإيديولوجيا، فقد كان للعقيدة دور كبير في نشأة الكثير من مباحث البلاغة العربية، لذا فإن موضوع هذا المبحث معني بتتبع أثر المعتقد الديني على الدرس البلاغي العربي، بالبحث عن كيفية خضوع البلاغة لمقتضيات العقيدة، ومظاهر هذا الخضوع.

وبذلك نسعى في هذا المبحث إلى الكشف عن مظاهر انسراب المواقف الفكرية والآراء المذهبية في ثنايا الرسالة البلاغية بتتبع مظاهر السطوة التي فرضتها المقصدية الفكرية والعقدية على مباحث البلاغة، ذلك أن البلاغة كما وظّفها هذا المبحث تتجاوز النظرة الضيقة التي تختزل الدراسة البلاغية في الصياغة ووجوه الأسلوب لتفتح الباب على مصراعيه للكشف عن جماليتها النوعية وقيمتها الإنسانية والإيديولوجية، لذا حاولنا تسليط الضوء على أهم القضايا البلاغية التي يظهر فيها التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة العربية في مجال العقيدة، من خلال إجراء مقارنة بين بلاغة المعتزلة ممثلة بالجاحظ، وبلاغة أهل السنة ممثلة بابن قتيبة، كما طرحنا قضية علاقة العقيدة بالتأويل البلاغي، من خلال ثنائية المحكم والمتشابه، وقمنا بإجراء مقارنة بين التأويل في النص المتشابه والتأويل في النص المفتوح لأن من أهداف هذا البحث هو ربط علاقة بين التراث العربي القديم والمنجز الغربي الحديث.

المبحث الأول: بين البلاغة الإيديولوجيا، الحدود والمقاصد.

1- في علاقة البلاغة بالإيديولوجيا:

ترتبط البلاغة ارتباطا وثيقا بالإيديولوجيا، كون البلاغة لا تتفصل عن السياق الثقافي الذي تنبثق عنه، كما أنّ مفهوم البلاغة يحيل إلى الإبانة والإبلاغ، الإبانة عن النفس وإبلاغ الرأي والمعتقد، والبلّغ من برع في الإعراب عما في خاطره أو أحسن الترجمة عن نفسه بالإضافة امتلاكه القدرة على استمالة متلقيه وإقناع مخاطبيه بالأهداف والغايات التي قصد إليها من إنشاء خطابه¹، وهو ما عُرف في البلاغة القديمة بـ "سياسة البلاغة"². أمّا الإيديولوجيا فليست سوى مجال من مجالات البلاغة، وفي ذلك يرى بول ريكور أنّ "ما يسمى إيديولوجيا هو شكل من أشكال البلاغة"³، ويحدد أهم الخصائص المميزة للإيديولوجيا بما يلي⁴:

1- تنتشر الإيديولوجيا الأفكار وتصنع القناعات عبر التحريض على الفعل وتبريره، فهي محرك اجتماعي.

2- تحاول الإيديولوجيا إظهار أنّ الجماعة التي تجاهر بها هي محقة في موقفها.

3- تحاول الإيديولوجيا تحديد نظرة شاملة، وهذا يتوافق مع الوظيفة التبريرية للإيديولوجيا، لكن هذه القدرة على التغيير مشروطة بتحوّل الأفكار التي تنشرها إلى آراء ومعتقدات، ويمثل التحوّل من نسق فكر إلى نسق اعتقاد جوهر الظاهرة الإيديولوجية.

¹ - ينظر: مصطفى العرافي، البلاغة والإيديولوجيا، دراسة في أنواع الخطاب النثري عند ابن قتيبة، ص65.

² - ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ص124.

³ - بول ريكور، البلاغة والشعرية والهمنوطيقا، ترجمة: مصطفى النحال، فكر ونقد، ص16، 1999، ص109.

⁴ - ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، دار الأمان، الرباط 2001، ص211-214.

4-تعبّر الإيديولوجيا عن مقاصد عملية أكثر مما تعبر عن منازع نظرية، حيث يرتبط القانون التأويلي للإيديولوجيا بما يتعوده الناس ويؤمنون به أكثر مما يرتبط بالتصورات التي يتحركون نحوها.

5-يطبع الإيديولوجيا الجمود، فهي ترفض الجديد وتسعى إلى المحافظة على الأنموذج القائم.

إنّ رصدنا للسمات الجامعة بين البلاغة من جهة والممارسات الإيديولوجية كما حددها بول ريكور من جهة ثانية نجد أنّ البلاغة تتحدد أساسا بوصفها فعّالية خطابية واستدلالية يتوسل بها المتكلم لعرض فكرة أو فرض رأي، وفي الحالتين تكون البلاغة طريقة في القول تُمكن المتكلم من تحقيق غايته، وهي حمل المخاطب على الإذعان والتسليم بما يلقي إليه من مضامين وإنّ لم يعتقد فيها حقيقة قائمة، "لأنّ التعويل في مقامات التخاطب قصدها التأثير إنّما يركز على سحر البيان وسلطة الكلام وليس صحة المعلومة أو صدق الخطاب. في هذا المستوى تظهر الصلة وثيقة بين البلاغة والإيديولوجيا"¹، ويُسخّر الخطاب باعتباره واقعة تواصلية الأدوات البلاغية من أجل تحقيق غايات فكرية وإيديولوجية، وبذلك يتضمن كل خطاب بالضرورة مقتضى حاجي واستدلالي باعتباره رسالة صادرة عن باث ومتوجهة إلى متلق من أجل تعديل سلوكه أو موقفه، ويستند القصد الإقناعي إلى تصورات المجتمع المحتكمة إلى الرأي الشائع والقناعات المشتركة، إذ لا يمكننا أن نتصور عاقلا يمكن أن يرفض ما أجمع الناس على قبوله والإيمان به، وعند هذه النقطة (الاقتناع استناد إلى الرأي الشائع والمشارك) تلتقي البلاغة بالإيديولوجيا.

وتتميّز العلاقة بين البلاغة والإيديولوجيا بالالتباس والتعقيد، ذلك أنّ الإيديولوجيا تُسخّر البلاغة أداة حين تضطلع بدور تبريري ملازم لدورها الرئيسي، كما نبّه إلى ذلك بول ريكور، وفي هذه الحال لا تعدو البلاغة أن تكون تقنية في يد الإيديولوجيا توظّفها خدمة للمقاصد التأثيرية والإقناعية، وهي بذلك تُمثل الجانب التبريري في الإيديولوجيا، لأنّ الإيديولوجيات

¹ - مصطفى الغرافي، البلاغة والإيديولوجيا، ص 67.

السياسية والاقتصادية جميعها صيغت بطرق استعارية¹، لكن في المقابل، فإنّ البلاغة هي خطاب علمي وظيفي يحمل هدفا واضحا، ويستند إلى خلفية إيديولوجية في عرض الأفكار والتعبير عن الآراء، فهي تحتج وتبرّر من أجل حمل المخاطب على الإذعان وإن لم يحصل له إقتناع حقيقي، فتغدو البلاغة ضرباً من الإيديولوجيا، وبذلك يكون استثمار الطاقة التأثيرية التي تنطوي عليها الأدوات البلاغية من أجل تحويل الرأي إلى عقيدة هو غاية التوظيف الإيديولوجي للبلاغة²، وتكون البلاغة بذلك في خدمة الإيديولوجيا.

إنّ البلاغة هي رؤية للكون وموقف من العالم إذا اعتقتهما الفرد تحوّل من مجال الإقناع بـ "رأي من آراء" إلى الحمل على الإذعان لـ "عقيدة" تُفرض فرضاً، وبذلك تكون البلاغة بوصفها فن الإقناع بالرأي هي الإيديولوجيا عينها، كما أن البلاغة هي ممارسة خطابية تنتقل الفعل من مجال الإمكان والاحتمال إلى مجال البدهاة والمصادرة على المطلوب لأنّ "المصدق" ليس شرطاً في الحجاج الناجح كما هو مقرر عند علماء الحجاج ومنظريه، فيقول أرسطو: "وليس عمل هذه الصناعة (البلاغة التي تقابل الخطابة عند أرسطو) أن تقنع ولا بد، أعني أنّه ليس يتبع فعلها الإقناع ضرورة"³، فالبلاغة كما نص على ذلك التوحيدي "تحق الحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه، ثم تحقيق الباطل وإبطال الحق لأغراض تأتلف، وأمور لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من خير وشر وإباء وإذهان وعدل عدول وكفر وإيمان"⁴ والمتكلم الحاذق هو القادر على تصوير الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق لأنّ الحق في تجلياته العلمية نسبي رغم أنّه في المطلق واحد.

¹ - ينظر: جورج لاكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد الحميد جحفة، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص220.

² - ينظر: مصطفى العرافي، البلاغة والإيديولوجيا، ص67.

³ - أبو الوليد بن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح: محمد سليم سالم، ط14، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، 1967، ص24.

⁴ - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، 2011، ج1، ص101.

وبهذا تكون البلاغة طريقة خاصة في القول تستطيع قلب الحق إلى باطل والباطل إلى حق "فأعلى رتب البلاغة أن يحتج المذموم حتى يخرج في معرض المحمود، وللمحمود حتى يصيره في صورة المذموم"¹، والبلّغ يستطيع بما أوتي من قدرة على الإفصاح بالحجة أن يصل إلى أعلى مراتب التأثير العقلي والعاطفي في متلقيه، وبذلك يتمكن من تكييف عاطفة السامع وتعديل رأيه على نحو يستجيب لمقاصده ومراميه، وبهذا المعنى فالبلاغة " ليست مجرد حلية ترفيه جمالية في الخطاب الإيديولوجي بل هي براعات ذات وظيفة"²، فعندما ترتبط البلاغة بالإيديولوجيا تميل إلى تغليب المقصدية الحجاجية على الوظيفة الجمالية، لذا فالبلاغة ترتبط في الغالب بالخلفية الفكرية والمذهبية التي تصدر عنها.

2- البلاغة العربية والإيديولوجيا:

يحلينا الحديث عن علاقة البلاغة العربية بالإيديولوجيا مباشرة إلى العلاقة بين البلاغة العربية والمعتقد الديني، حيث لا يُمثل تسخير البلاغة لحل المشكلات العقدية سوى مظهر من مظاهر التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة، ونلمس ذلك من خلال الجهود التي قامت بها الفرق الإسلامية وخاصة المتكلمون في مجال البحث البلاغي، فلهم دور كبير في التنظير البلاغي، كما نشأت البلاغة في مهد علم الكلام واكتملت ونمت عبر توالي بُحوث المتكلمين المتقدمين، دون أن ننسى الدور الكبير الذي لعبه أهل السنة في تطوير البحث البلاغي.

وبذلك شكّلت الفرقتان الكلاميتان في التراث البلاغي العربي (المعتزلة والأشاعرة) نموذجين ثقافيين متعارضين، تباينت تصوراتهما في العقيدة والسياسة والاجتماع، فأنتج كل نموذج بلاغته التي وجهها لخدمة أهدافه الفكرية والعقدية، وهو ما جعل التفكير البلاغي مرتبها، في المحصلة، على المصالح المذهبية والمقاصد العقدية، ويؤكد محمد النويري عمق

¹ - أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص53.

² - محمد سبيلا، الإيديولوجيا والبلاغة، مجلة المناظرة، ع4، 1991، ص27

العلاقة القائمة بين النسق الكلامي والنسق البلاغي، بقوله: " كانت المفاهيم البلاغية وأنحاء إجرائها محمّلة بهواجس العقيدة، فهي التي توجّه الفكرة وترسم آفاقها حتى بدا لنا أحيانا أنّ القاعدة البلاغية لم تنشأ إلا بغية فك الإشكال العقدي"¹، وبذلك تكون البلاغة في خدمة العقيدة.

إنّ أبرز مظهر للتوظيف الايديولوجي الذي خضعت له البلاغة في مجال العقيدة، استغلال الظواهر البلاغية في الدفاع عن النص القرآني ضد من طعنوا فيه بأنّه يشتمل على التناقض والاختلاف وفساد النظم. كما أنّ الصراع بين الفرق الإسلامية حول من يمتلك الشرعية التي تتيح له تحديد المعنى المقصود من النص القرآني، كان له تأثير كبير على البلاغة العربية، فالقرآن الكريم يحمل مفارقة بلاغية عجيبة، فهو كتاب يفترض فيه أن يوصل الأوامر الدينية والشرائع الإلهية بطريقة واضحة ومباشرة، لأنّه كتاب هدى وبلاغ للناس، لكنّه يعدل عن ذلك ليقدم المضامين العقدية والسلوكية بطريقة بلاغية²، وتحديد المعنى الدقيق لنصوص القرآن يفرض على المتعاملين معها إعمال أذهانهم من أجل تأويل هذه النصوص، ولذا اختلفوا في تأويل الآيات الكريمة خاصة المتشابهة منها، حيث راح كل فريق ينتحل لنفسه صفة ﴿الزاسخون في العلم﴾ التي وردت في القرآن الكريم.

ويُشكل الجاحظ وابن قتيبة أنموذجين فكريين يوظفان مقومات البلاغة توظيفا إيديولوجيا من أجل نصره المذهب، فقد أقام ابن قتيبة بلاغة تتوافق مع منهج أهل السنة في فهم أصول العقيدة، وقد تعارضت بلاغته مع بلاغة أخرى نقيضة تستند إلى أصول اعتزالية في النظر إلى قضايا العقيدة والدين، هي بلاغة الاعتزال، والجاحظ المعتزلي بدوره يلوذ بالأدوات البلاغية من أجل تأويل العبارات "المشكلة" و"المختلفة" تأويلا يتفق وتصور المعتزلة لذات الله وصفاته، وهو يتعارض مع تصورات ابن قتيبة السني، الذي وظّف نفس الأدوات البلاغية من أجل تأويل "مشكل القرآن" و"مختلف الحديث" تأويلا يُدعم تصورات دينية ومذهبية نقيضة تمثل فكر السنة

¹ - محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص 417.

² - ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 86.

"فهو يتفق معه (الجاحظ) في الاتجاه وإن كان يختلف معه في التطبيق، إذ كان ابن قتيبة سنيا محافظا، وكان الجاحظ معتزليا وكراهية ابن قتيبة للمعتزلة مشهورة، وهو إنما تأثر الجاحظ في ظاهر عمله من الرد على الملاحدة، أما بعد ذلك فإنه تأثر في باطن عمله، وصوغ أفكاره بأبي عبيدة في مصنفه (مجاز القرآن)¹، وبما أنّ البلاغة لا تتفصل عن السياق الفكري والثقافي الذي يحكم صاحبها، فإنّ التباين في الخلفية الفكرية والمذهبية التي صدر عنها ابن قتيبة والجاحظ قد ألقى بظلاله على البلاغة التي ارتبطت عند الرجلين بهموم عقديّة وإيديولوجية، كما نجم عن اختلاف التوجهات الفكرية والعقدية عند الرجلين إلى توجيه البلاغة إلى خدمة انشغالات كلامية ومذهبية، وهو ما أدى إلى "اصطباغ البحث البلاغي عندهما بالصبغة الإيديولوجية التي نجمت عن تعارضات بلاغية تجسدت في مستويات عديدة أبرزها تسخير البلاغة لحل المعضلة الدينية والعقدية"² وبذلك تميّزت بلاغة الجاحظ بخدمة الفكر المعتزلي، كما تميّزت بلاغة ابن قتيبة بخدمة الفكر السني.

2-1 بلاغة الجاحظ في خدمة الفكر المعتزلي:

تتميّز بلاغة المعتزلة بأنّها بلاغة صفة لا يرقى إليها سوى خاصة الخاصة ممن توافرت لهم كفايات ذهنية ومعرفية متطورة، وكان هذا بتركيز بحوثهم على قضايا دينية وكلامية تستغل على أفهام كثير من الخاصة لتعلقها بجليل الكلام ودقيقه، وتستند البلاغة التي أنتجها المعتزلة إلى رؤية عقلانية في فهم العقيدة وتفسير الكون، إنّها بلاغة الشك التي لا مكان فيها لليقينيات والمسلمات، حيث مثل الشك عند أعيان المعتزلة منهجا في البحث ووسيلة لتدقيق المعارف وتمحيصها، فالنظام كان يعتقد أنّ الشك وسيلة تباعد بين الخصم والحدود، لأنّه إذا شك اقترب من الحق³، وهو نفس المذهب الذي تبناه تلميذه الجاحظ، فبين فضيلة الشك وكشف

¹ - شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ط9، دار المعارف، د.ت، ص59.

² - مصطفى الغرافي، البلاغة والإيديولوجيا، ص88.

³ - يقول النظام: "الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم يكن قط حتى صار فيه شك، ولم يكن قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره، لا يكون بينهما حال شك" الجاحظ، الحيوان، ص400.

عن مواطن المزية فيه وحثّ على تعلمه، بقوله: "تعلم الشك في المشكوك فيه تعلمًا فلو لم يكن ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه"¹، ويتجلى ملمح الشك عند الجاحظ، في طريقة تأليف الكتب، والتي يعقد فيها مناظرات عديدة يتقصى خلالها الأوصاف المتقابلة التي تحسن الشيء وتقبحه في نفس الآن، ويشكل هذا النمط البلاغي بمدح الشيء وذمه شكل من أشكال التوظيف الايديولوجي الذي خضعت له البلاغة حيث عُدَّ هذا النهج في سياسة القول "أعلى رتب البلاغة"². وقد كانت نتيجة ذلك بلاغة موجهة لخدمة أغراض كلامية ومذهبية.

وتأكيداً لنسبية الحقائق وظّفت بلاغة الجاحظ حجة تقبيح الشيء وتحسينه بغرض زعزعة يقين المتلقي، وجعله يدرك أنه ليس ثمة حقيقة مطلقة في هذا الوجود، فيحاول استبانة نسبية الأحكام وقابليتها للتعديل والتغيير، وبذلك تكون نسبية الحقيقة هي الحقيقة المطلقة، وينتقل المتلقي انطلاقاً من هذه القاعدة من وهم اليقين والتصديق إلى حيرة الشك والسؤال التي تمثل بداية الطريق لإعادة النظر في جملة من القضايا الفكرية والعقدية، فيرفض المسلمات التي شككت وعيه وصاغت ذهنيته³، فيصبح الشك هو مصدر الوصول إلى اليقين.

وقد كان هذا التصور البلاغي الذي ميّز بلاغة الجاحظ بأنها بلاغة "لا تقتأ تراوح بين النقيضين"⁴، سببا في تحامل ابن قتيبة عليه وقد اصطلح على هذا التصور بـ "الشيء ونقيضه" واعتبره "أوثق صلة لإخفاء الموقف الشخصي (إن كان موجودا) والتشكيك في شرعية كل موقف يريد أن يكون مطلقاً أو متفوقاً، بهذه الطريقة في العرض كل المعتقدات تكتسب نفس الحقوق، كل شيء يصير قضية استدلال وإقناع خطابي، وأشدّ الأفكار عبثية وأقلها قبولا

¹ - المصدر السابق، الصفحة نفسها.

² - "فأعلى رتب البلاغة أن يحتج للمذموم حتى يخرج في معرض المحمود، وللمحمود حتى يصيره في صورة المذموم" أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص53.

³ - ينظر: مصطفى الغرافي، البلاغة والايديولوجيا، ص84.

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يمكن إذا كان الدفاع عنها جيدا أن ينظر إليها بجدية، ولا تبدو منفرة إلا بسبب "العادة" ولأن المدافعين عنها لم يكونوا بالمهارة الكافية لدعمها بحجة متينة¹. فرغم هذا الاقتدار البلاغي الكبير الذي تجسد عند الجاحظ من خلال التكيّف مع مختلف المقامات الخطابية إلا أنّ ابن قتيبة رأى فيه ترسيخا لازدواجية في الخطاب والموقف، وهذا مخالف لأسسه الفكرية والعقدية التي تتبني على اليقينيّات.

2-2 بلاغة ابن قتيبة في خدمة الفكر السني:

لقد ارتبطت مباحث البلاغة عند ابن قتيبة بالخلفية الفكرية والعقدية التي صدر عنها في صوغ الرأي وبناء التصور، وقد نجم عن ذلك انصياح البلاغة لمقتضيات الفكر السني الذي شكل مضمرا حجاجيا وموجّها إيديولوجيا ارتهن إليه المؤلف في تدبير مؤلفاته العديدة والمتنوعة، ذلك أنّ فحص المشكلات البلاغية التي شغلت ابن قتيبة يظهر أنّ السؤال البلاغي عنده انبثق عن هموم غير بلاغية. يتعلق الأمر بالمشكلات العقدية والمذهبية التي قادته بسبب طبيعة الموضوع إلى الخوض في القضايا البلاغية من أجل دفع اعتراضات الطاعنين على "مشكل القرآن" و"مختلف الحديث"، ففي تأويل مشكل القرآن" مثلا يحدد المؤلف غايته من تأليف الكتاب بالقول: "وقد اعترض على كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" بأفهام كلية وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، قد قضاوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف، وأدلووا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر والحدث الغر واعترضت بالشبهة في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور، فأحببت أن أنضح عن كتاب الله...²، فكان الرد على اعتراضات الطاعنين في القرآن هي غاية ابن قتيبة من تأليفه هاذين الكتابين .

¹ - ابن قتيبة تأويل مختلف الحديث، ص 60.

² - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 22

ورغم تعدد هذه الاعتراضات واختلافها إلا أنها في مجملها من طبيعة بلاغية، فمنها ما اتصل باللحن والتناقض، ومنها ما تعلق بالمجاز والحذف المشكلين إلى جانب المعضلات التي يثيرها "المتشابه". ورغم ذلك حاول ابن قتيبة الردّ على هذه الطعون، كما بيّن أنّ الحكمة من إيراد "المشكل" في القرآن بأن جعله حافظاً للإنسان على التأمل والعمل ومجالاً لتفاضل المجتهدين، كما اعتمد ابن قتيبة في حل المعضلات الكلامية الناجمة عن المشكلات اللغوية في القرآن على تخريجات بلاغية مستندا إلى "المجاز"، حيث ذكر جملة من أوجه المجاز وصنفها ضمن مفاهيم ومقولات عامة (الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف)، وهو إجراء أراد من خلاله ابن قتيبة تحديد آليات التراكيب المشكّلة استجابة لمطالب التنزيه التي تفرعت عن مشكلات عقدية وكلامية تتصل بذات الله وصفاته، وبذلك يظهر أن مباحث البلاغة مسخرة عند ابن قتيبة لحل المشكلات الاعتقادية والمذهبية كما أنّ البعد الكلامي عنده يظهر في الغرض الذي وُصّفته له قضايا اختلاف الاعراب والدلالات المرجعية للصور المختلفة بالإضافة إلى الحكمة من هذا النظم¹، وهي قضايا بلاغية نظمية في القرآن.

تمتاز بلاغة ابن قتيبة بأنّها بلاغة عملية والتزامية، حيث البلاغة أداة ناجعة في الدفاع عن الرأي ونصرة المذهب، ومن أجل ذلك ارتبطت البلاغة عند ابن قتيبة بالبيان الذي يقود إلى الإقناع، ويتجلى ذلك من خلال العبارة التي وردت فيها كلمة "العلم" مرادفة لـ "البيان" يقول: "وكذلك يقال: أول العلم الصمت، والثاني الاستماع والثالث الحفظ والرابع العمل الخامس نشره"²، فابن قتيبة من خلال تأكيده على أنّ موضوع البلاغة هو البيان المفضي إلى الاقتناع فهو يربط بين البلاغة والوظيفة الإقناعية، إذ البلاغة فيما ينقل عن عمرو بن عبّيد "تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين، بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان رغبة في سرعة استجابتهم،

¹ - ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، ص 145.

² - ابن قتيبة، عيون الأخبار، ص 110.

ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة¹، فالبلاغة من خلال هذا التحديد تركز على المقصدية الإقناعية بواسطة "الإفهام" و"تقرير الحجة" و"تزيين المعاني" و"نفي الشواغل" عن القلوب بما يقود إلى استمالة السامع للمضمون المعرفي والاعتقادي الذي يحمله الخطاب، وبذلك تكون البلاغة عند ابن قتيبة وسيلة لبلوغ الجنّة والعدول عن النار.

من هذا التصور، فإنّ البلاغة ترتبط بالمجال الديني، حيث تكون المعرفة البلاغية طريقاً وسبيلاً للنجاة، ويصبح علم البلاغة المدخل الرئيسي للولوج إلى عالم النص ومعانيه وأحكامه، لأنّ التعامل مع النصوص الدينية باعتبارها نصوص لغوية يحتاج إلى وسائل وآلات لاستخلاص الأحكام الشرعية منها، هذه الوسائل والآلات مستمدة من علم البلاغة، والناظر في القرآن الكريم يعدّ نظره قاصراً عن الفهم عاجزاً عن النفاذ إلى معاني النصوص القرآنية وأحكامها إذا أهمل آلة البلاغة، ففي رد ابن قتيبة على صنف من متلقي القرآن طعنوا فيه، وصفهم بأنهم لم يؤتوا حظاً من البلاغة: "وقد اعترض على كتاب الله بالطعن ملحدون ولغو فيه وهجروا (...). بأفهام كليلية وأبصار علييلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، ثم قضاوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف"²، من جهة أخرى، دعا ابن قتيبة الكتاب والخطباء إلى ضرورة مراعاة مطالب المقام، أي مقتضيات الحال الخارجي لأنّ البلاغة في توظيفه تتميز بأنّها بلاغة عملية والتزاميه غرضها الأساس تحقيق المقاصد الإقناعية، هذا ما استدعى ضرورة التوافق مع معطيات المقام الخارجي³، ولتوضيح الرؤية اختار ابن قتيبة مقامين فرعيين هما "مقام الإيجاز" و"مقام الإطناب"، يقول: "لكل مقام مقال... وليس يجوز لمن قام مقاماً في تحضيض على حرب، أو حمالة بدم أو صلح بين عشائر، أن يقلل الكلام ويختصره، ولا لمن كتب إلى عامة كتاباً في فتح أو استصلاح أن

¹ - المصدر السابق، ص 146.

² - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 22.

³ - نصح ابن قتيبة الكتاب بأن يراعوا في كتابتهم مبدأ " لكل مقام مقال". - مقدمة أدب الكتاب، ص 20. وقد شكل هذا المبدأ قاعدة اشتق من حد البلاغة المعروف في كتب النقد والأدب المتأخرة.

يوجز، ولو كتب إلى أهل بلد في الدعاء إلى الطاعة والتحذير من المعصية كتاب يزيد بن الوليد إلى مروان، حين بلغه عن تلكوه في بيعته: "أما بعد، فإنني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، فاعتمد على أيهما شئت، والسلام". لم يعمل في هذا الكلام في أنفسها عمله في نفس مروان، ولكن الصواب أن يطيل ويكرر ويعيد ويبدئ، ويحذر وينذر¹، فالإيجاز عند ابن قتيبة يكون في مقام الإيجاز، أما الإطناب فيكون في مقام الإطناب.

ويقع تنظير ابن قتيبة لمقام الإيجاز ومقام الإطناب في صميم بلاغة الإقناع، فعندما يقرر أنه لـ " لكل مقام مقال" فإن ذلك يستتبع أنّ لكل "مقال" بما هو ملفوظ، أوصافاً معيّنة وأحوالاً محددة تلازمه إذ ينتزل في "مقام" تواصلية بعينه، فالإيجاز مثلاً مقتضى بلاغي عام يصلح لجميع أوضاع التخاطب التي يرمي فيها المتكلم إلى "التهديد" على غرار رسالة يزيد التي استشهد بها ابن قتيبة، وهو وضع تخاطبي عام ومجرد يرتبط في أذهان الخاطبين بشكل مخصوص من أشكال الكلام، ولذلك أوجب ابن قتيبة على الكتاب والخطباء تنزيل كلامهم في مقامات تراعي سياق التواصل وأوضاع التخاطب إن أردوا لها تحقيق النجاعة المطلوبة، لأنّ البلاغة من منظور هذا التصور ليست مطلقة ولكنها مرتبهة إلى العلاقات التخاطبية التي يقتضيها المقام، كما يظهر من اشتراط ابن قتيبة في المتكلم معرفة وجوه اختصار الكلام، والقدرة على المواءمة بين دلالات التضمن والاقتضاءات التي يستدعيها المقام، فالإيجاز أو الإطناب ليسا حيلتان بلاغيتان يوظفهما الكتاب مختارين، ولكنهما عند ابن قتيبة، صفة مخصوصة في الكلام وضرورة نوعية مستلزمة²، لأن المتكلم لا يمكن أن يتخلى عن الإيجاز أو الإطناب.

انطلاقاً مما سبق، يمكن حصر وظائف البلاغة عند ابن قتيبة في وظيفتين رئيسيتين:

¹ - ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص 21.

² - ينظر: مصطفى الغرافي، البلاغة والإيديولوجيا، ص 76.

1- الوظيفة الحجاجية التي تتقصد الإقناع بالمقاصد وترتبط بمقامات الخصومة كما يجسدها كتاباه " تأويل مشكل القرآن" و " تأويل مختلف الحديث"

2- الوظيفة التعليمية التي تتغيا الإخبار في مقامات التعليم، ويمكن التمثيل لها بكتابه "أدب الكاتب" و" عيون الأخبار".

لكن اهتمام ابن قتيبة تركز بشكل أساسي على الوظيفة الحجاجية الإقناعية لتضمنها الوظيفة الإخبارية التعليمية.

2-3 مستويات التوظيف البلاغي للمشكلات العقدية عند الجاحظ وابن قتيبة:

نجم عن اختلاف الموجهات الفكرية والعقدية عند ابن قتيبة والجاحظ توجيه البلاغة إلى خدمة أغراض مرتبطة بالانشغالات الكلامية والمذهبية، وقد أدى ذلك إلى تعارضات بلاغية تجسدت في مستويات مختلفة تجلت في عدة مظاهر، من بينها:

أ- الدفاع عن القرآن الكريم هدف مشترك بين الجاحظ وابن قتيبة :

مثل الدفاع عن النص القرآني استنادا إلى الأدوات التي توفرها البلاغة قاسما مشتركا بين كثير من الفرق الكلامية والطوائف المذهبية، وقد كان المعتزلة السباقين إلى هذا النهج، ثم تبعهم أهل السنة، وفي ذلك وظّف الجاحظ مقولات البلاغة من أجل الرد على من يطعن في القرآن ويشك في عربيّته وبلاغته، بأنّه اشتمل على المتناقض والمختلف. فقد ذكر الجاحظ في مؤلفه "رسالة في خلق القرآن" بعض ما أنجزه في كتابه " نظم القرآن" فقال: " 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، ولمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أنّ القرآن خلق وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان"¹، فقد سخر الجاحظ أدوات البلاغة للرد على الطاعنين في بيان القرآن.

كما شكل الدفاع عن النص القرآني هاجسا عقديا ومذهبيا عند ابن قتيبة، فيرى أنّ هدفه من تأليف كتابه " تأويل مشكل القرآن" هو دفع اعتراضات الملحدين والطاعنين، فيقول: " وقد اعترض على كتاب الله ملحدون ولغوا فيه وهجروا واتبعوا ﴿مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ بأفهام كليلة وأبصار عليية ونظر مدخول فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدّلوه عن سبله، قد قضاوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللغة وفساد النظم والاختلاف وأدلو في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر واعترضت بالشبهة في القلوب... فأحببت أن أنضح عن كتاب الله"²، فهو بذلك يرد عن اعتراضات الملحدين والطاعنين الذين حكموا على القرآن الكريم بالتناقض والاستحالة في اللغة وفساد النظم.

وقد كان مدخل ابن قتيبة في تأويل النصوص " المجاز" الذي يرتفع عنده إلى مستوى الضرورة التعبيرية التي لا محيص عنها للمتكم، وهذا من أجل دفع تهم الطاعنين على القرآن بالتناقض والاختلاف، يقول: " وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنّه كذب، لأنّ الجدار لا يُريد والقرية لا تُسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدّلّها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا وكل فعل ينسب إلى غير الإنسان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا، لأنّا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وقام الجبل ورخص السعر، ونقول: كان الله، وكان بمعنى حدث، والله عز وجل قبل كل شيء بلا غاية لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن"³، فابن قتيبة في رده على الطاعنين على القرآن الكريم بالمجاز ينفي صفة

¹ - الجاحظ، رسالة في خلق القرآن، ضمن رسائل الجاحظ، اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، تح: محمد باسل عيون

السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، صص 217-218

² - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 22.

³ - المصدر نفسه، ص 132.

الكذب عنه، فمن أجل الخروج من مضايق المشكلات العقدية وظّف الجاحظ وابن قتيبة البلاغة العربية في الدفاع عن النصّ القرآني، كما حرصا على تنزيه الخالق عمّا يليق.

ب- التنزيه مقصدا مشتركا بين الجاحظ وابن قتيبة:

يلتقي ابن قتيبة والجاحظ في مقصد التنزيه لكنهما يختلفان في فهم التنزيل وتأويله اختلافهم في الخلفيات الفكرية والمذهبية، فقد عارض ابن قتيبة تأويل المعتزلة للعبارات المجازية في القرآن لمخالفته مطالب التنزيه من منظور أهل السنّة مثل تأويلهم لكلام السماء والأرض وجهنّم بأنّه جار مجرى المجاز.

ويرى الجاحظ المعتزلي في التعابير التي تصف الله بصفات معتادة في عالم البشر علامات نقص لا تليق بجلال الكمال الإلهي والتنزيه المطلق الواجبين لذاته، ولذا عمد إلى تأويلها بوصفها "مجازات"، أمّا ابن قتيبة السني فيحمل التراكيب المجازية على ظاهرها حتى إذا استشعر خطرا من المفارقات المحرجة التي يمكن أن تترتب عن هذا الإجراء عمد هو الآخر إلى التأويل تنزيها لذات الله وتأكيدا لمفارقتها عالم البشر.

من هذا المنطلق، رفض ابن قتيبة مسلك تأويل القرآن عند المعتزلة ورأى فيه تعسفا والتماسا للمخارج بالحيل الضعيفة، يقول: "وأما تأويلهم في قوله جلّ وعزّ للسماء والأرض: ﴿أَنْتِنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (سورة فصلت، الآية 11) إنّه عبارة عن تكوينه لهما، وقوله لجهنم ﴿هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (سورة ق، الآية 30) إنّه إخبار عن سعتها، فمما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة، وما ينفع من وجود ذلك في الآية والآيتين، والمعنى والمعنيين، وسائر ما جاء في كتاب الله عزّ وجلّ من هذا الجنس، وفي حديث رسول الله (ص) ممتنع عن مثل هذه التأويلات، وما في نطق جهنّم ونطق السماء والأرض من العجب؟ والله تبارك وتعالى ينطق الجلود والأيدي والأرجل يسخر الجبال والطيور بالتسبيح، فقال: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ، وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ

أَوَابٌ ﴿ (سورة ق، الآية 30)، وقال: ﴿يا جبال أوبي معه والطير﴾ (سورة سبأ، الآية 10)، أي سبّح معه¹، فابن قتيبة يخالف المعتزلة في مسلك تأويل الآيات القرآنية.

ويجنح ابن قتيبة إلى إبعاد المجاز عن الآيات التي استشهد بها المعتزلة، وبدلاً من تأويلها يعمد إلى حملها على الظاهر حتى تستقيم وعقيدة أهل السنة، التي تؤكد أنّ كلام السماء والأرض حقيقي كما أنّ كلام الله حقيقي، وفي ذلك مقايضة للمعنى المجازي الذي سبق لابن قتيبة أن اعتبره ضرورة لا محيص عنها للمتكلم²، وهي "مقايضة فرضتها تصورات مذهبية مرتبهة إلى مقررات العقيدة السنّية التي حكمت ابن قتيبة ووجهته إلى رفض المسلك الاعتزالي في تأويل الآيات، لأنّ علماء المعتزلة يقرّون أن إسناد الكلام إلى السماء أو الأرض أو جهنم، إسناد على جهة المجاز وليس الحقيقة مثله في ذلك مثل إسناد الكلام إلى الله الذي يعتبرونه إسناداً مجازياً انسجماً مع اتجاههم العقلاني في التفسير وغايتهم المعلنة في تنزيه الله ونفي الشبيه عنه والنظير"³، ويلتقي أهل السنة مع المعتزلة في مقصد التنزيه، فهم لا يقولون عنهم حرصاً على تنزيه الله وتعظيمه، يقول ابن قتيبة: "نحن نقول كما قالوا: إنّ الله تعالى وله الحمد يجل عن أن يكون له صورة أو مثال"⁴، فنفي الصورة أو المثال عن الله تعالى يدخل في مقصد التنزيه.

وبما أنّ السنّة يلتقون مع المعتزلة في تنزيه الله عن الشبيه والنظير، فقد ترسم ابن قتيبة طريقة أهل السنة في تأويل نصوص القرآن، حيث جاءت تخريجاته المتصلة بقضية التوحيد ونفي مشابهة الله للبشر موافقة تماماً لتأويلات المعتزلة عدا إسناد الكلام إلى الله، الذي اعتبر عند المعتزلة إسناداً مجازياً، في حين اعتبره ابن قتيبة إسناداً حقيقياً، لأنّ أهل السنة يرون أنّ "

¹ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 112.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص 132.

³ - مصطفى الغرافي، البلاغة والايديولوجيا، ص 93.

⁴ - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 198.

القرآن غير مخلوق"¹، ويكشف هذا الإجراء عن اقتناع ابن قتيبة بوجوب حمل كلام الله على خلاف المفهوم من ظاهره لإيمانه باستحالة التجسيم والتجسيد في حقه تعالى، فقد لجأ إلى التأويل استجابة لمقررات العقيدة السنية التي تقضي بوجوب تنزيه الخالق عما لا يليق، ف " لجوء ابن قتيبة السني إلى التأويل من أجل رفع ما قد يتوهم في بعض الآيات تجسيما أو تشبيها مسلك اعتزالي في الأساس "²، فمقصد التنزيه كان دافعا أساسيا للجوء ابن قتيبة إلى التأويل.

وطلبا لتنزيه الخالق بنفي الشبهة عنه، عمد الجاحظ إلى تحكيم الدليل العقلي في دلالة القرآن، من ذلك تأويله ﴿كَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ في الآية الكريمة ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ (سورة لقمان، الآية 27) بالنعمة والأعاجم والصفات يقول: " والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد النعمة والأعاجيب والصفات وما أشبه ذلك"³، فترتبط تحليلات الجاحظ لعبارات القرآن بصلة وثيقة بالفكر الاعتزالي من حيث احتكامها إلى التأويل العقلي الذي مثّل معيارا يستند إليه المعتزلة من أجل التوفيق بين عقيدتهم الاعتزالية وبين نصوص القرآن والحديث التي تخالف الأسس الفكرية العامة للمذهب الاعتزالي.

يرتهن النظر البلاغي عند ابن قتيبة والجاحظ إلى مقتضيات العقيدة التي تفرض تنزيه الخالق عندما يوهم ظاهر النص وعكس ذلك، يقول مصطفى ناصف: " تكمن البذور الأولى لبحث المجاز في معارضة إدراك الألوهية على أساس التشبيه الحسي"⁴. ولذلك كان: " متشابه القرآن ومشكل الحديث من الأسباب التي حملت المتكلمين من مختلف الفروق على أن يجدوا

¹ - ألف ابن قتيبة كتابا مستقلا أفرده ل "الرد على القائل بخلق القرآن" لم يصلنا لكن أراه في هذه المسألة مبسوطه في كتابيه "الاختلاف في اللفظ" ص24، و " تأويل مختلف الحديث" ص 23-185-235.

² - مصطفى الغرافي، البلاغة والإيديولوجيا، ص94.

³ - الجاحظ، الحيوان ، ص137.

⁴ - مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، ط2، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، 1981، ص77.

مخرجا يخلص المقالة العقدية من المزالق التي يمكن أن تسقط فيها، فكان "المجاز" الإطار النظري والمنهج العلمي الكفيل بأن يُجَنَّبَ المعتقد هوى الإشراك والتشبيه والتجسيد، وهكذا أصبح القول بالمجاز بالنسبة إلى المعتزلة والسنة على حد سواء جزءا من الإيمان وخطوة في طريق النجاة¹، وقد نَجَمَ عن اعتبار المجاز ضرورة تعبيرية عند الفريقين أن تولدت حاجة ماسة إلى تأويل النصوص من أجل حل المعضلات العقدية التي تثيرها العبارات المشككة المتعلقة بمتشابه القرآن ومختلف الحديث.

ج- الجاحظ وابن قتيبة اتفاق في تبني الممارسة التأويلية واختلاف في منهج التأويل:

يرتهن ابن قتيبة والجاحظ في الممارسة التأويلية إلى نفس المبادئ الموجّهة للتفكير والنظر، رغم اتصال الخصومة بينهما، وقد تمثل ذلك بشكل واضح في العمل على الحد من سلطة العقل أمام سلطة النص. فقد اتسمت أفكار ابن قتيبة بالمحافظة لصدورها عن عقلية نقلية تكشف عنها قراءته لـ "مشكل القرآن" و "مختلف الحديث" حيث يبدو ابن قتيبة في الكتابين جانحا إلى حمل النص الديني على الظاهر، ولذلك يجوز المعنى الحرفي عادلا عن تفصيل القول فيه: " ونحن نسلم للحديث ونحمل الكتاب على ظاهره"². ولم تكن اجتهادات الجاحظ بعيدة عن هذه الطريقة في التفكير، إذ " من المعلوم الثابت أنّ عقلانية الجاحظ إيمانية دينية من جهة، بيانية بالمعنى الجاحظي نفسه للبيان من جهة أخرى، وأنها بحكم هذه الصفة وتلك فإنّها... حدّت من مجالات تدخل العقل وطرائق اشتغاله في شتى مجالات الفكر الديني والسياسي والاجتماعي وغيرها، ومن ثمّ فإنّ العقل الذي أُريد له أن يكون مرجعاً وحكماً .. محكوم بمرجعية هي : الحق الذي أمر الله تعالى به ورغب فيه وحثّ عليه وما وضعت له من أدوار، اختزل العقل في مجرد كونه أداة للاستدلال والحجاج دفاعاً وهجوماً، في طلب هدف استراتيجي واضح: تبين الحقيقة المسلم بها مسبقاً من طريق الإيمان، عبر الإلتقان في قراءة شتى العلامات والآيات وشتى النصوص وخاصة منها نص الدين ونص الطبيعة (الحيوان)

¹ - محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص37.

² - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص197.

ونص المجتمع الإنساني¹، فالممارسة الاعتزالية تختزل العقل إلى مجرد أداة تقرأ النص الديني وغير الديني قراءة بيانية هدفها تبين الحكمة وتبيينها لأنّ الحقيقة محددة سلفاً وهو وضع اقتضى أن ينحصر دور العقل في الدلالة عليها والحجاج دونها²، ولا يختلف دور العقل عند المعتزلة عن تصور أهل السنّة لدور اللفظ الذي يُوصل إلى المعنى إلّا في الدرجة، " ذلك أنّ الحقيقة، في الممارستين السنية والاعتزالية، معلومة مسبقاً لأنّها ثابوة في النص وليس العقل سوى وسيلة تمكن من القبض عليها وإخراجها من الغياب إلى الحضور"³، لأنّ الممارسة التأويلية السنية تستخدم النقل قبل العقل في التعامل مع النص القرآني، أمّا الممارسة التأويلية الاعتزالية فتستخدم العقل قبل النقل.

وتتقارب أطروحات الجاحظ الاعتزالية في جانبها العقلي الإيمانى الدينى والبيانى ومقررات ابن قتيبة السني، ذلك أنّ المعرفة ليست نتاج التعقل وإعمال النظر، كما أكد الجاحظ ولكنها أداة لنصرة الدين ودعم المذهب ما دام المعنى موجوداً ومحدداً سلفاً، ودور العقل لا يزيد عن استبانة الحكمة تأكيداً للشرع وتعصيماً للعقيدة، وبذلك " يكون الجاحظ قد استند إلى الشرع في استخلاص المعرفة وفوقه على العقل من حيث أراد تفويق العقل عليه"⁴، فالمدلولات محددة سلفاً ومفضية إلى النتيجة ذاتها⁵، وهي الكشف عن الحكمة التي اشتمل عليها النص، ويبقى للمفكر سنياً كان أو معتزلياً سوى تسخير العقل لاستخلاص الحكمة واستبانة المعرفة تحقيقاً للمعنى المودع في النص القرآني.

¹ - فرج بن رمضان، الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس، ط1، دار محمد علي الحامي، تونس، 2001، ص80.

² - ومن هنا وُصف العقل الذي يستعمله المعتزلة بأنه " عقل مسخر لخدمة الدين في حين أن العقل في مفهوم الفلسفة كـلي يجمع عليه العقلاء أياً كانوا". علي أومليل، في شرعية الاختلاف، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2001، ص4.

³ - ينظر: مصطفى الغرافي: البلاغة والإيديولوجيا، ص97.

⁴ - عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول، التفسير الفني، ط1، صفاقس، 2007، ص36.

⁵ - ينظر: مصطفى الغرافي: البلاغة والإيديولوجيا، ص97.

وبذلك يمكن القول أن ابن قتيبة والجاحظ يختلفان في العقيدة ومنهج التأويل ويتفقان في أنّ كلاهما يعتقد في أن منطلق الحكمة والاستبانة هو الكون، ولا يكون ذلك إلا بتساند المعرفة الشرعية والمعرفة العقلية، هذا ما يؤدي إلى ارتفاع التعارض الظاهري بين العقل والنقل، لأنّ التكليف الشرعي والتكليف العقلي يشتركان في نفس النتيجة. يقول نصر حامد أبو زيد: "إذا كان... أهل السنة والجماعة يخالفون المعتزلة والفلاسفة في الترتيب المعرفي فيقدمون النقل على العقل، ويقدمون التكليف الشرعي على التكليف العقلي، فإنّ هذا الخلاف رغم أهميته من حيث مغزاه الاجتماعي والفكري لم يؤد إلى تغاير في نظرة الجميع إلى اللغة، التي هي أساس التكليف الشرعي وأداته، بوصفها نظاما دالا في النسق المعرفي يرتبط بغيره من الأنظمة الدالة ولا يفصل عنها، هكذا أكد المعتزلة الحاجة إلى الشرع على أساس أنّ الشريعة تشير إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يعتدي إليها فكر"¹، ولا تعارض في النهاية بين العقل والنقل، أو بين المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية، إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق العقل"²، فالجاحظ وابن قتيبة يتفقان في غاية التأويل رغم اختلافهما في الوسيلة.

د- بلاغتا الجاحظ وابن قتيبة في خدمة السلطة:

عملت السلطة على مدار العصور على تعبئة الكتاب والمفكرين لإنتاج بلاغة رسمية تلتزم الإطار الايديولوجي للدول، لأنّ تؤمن بسحر البلاغة وتعترف بقوتها في تحقيق الإقناع وتغيير الآراء، وينطبق هذا القول على الجاحظ وابن قتيبة، فقد شكّل الفكر المعتزلي مذهباً رسمياً للدولة العباسية، لذا سخرت الدولة العباسية في العصر الأول كثيراً من رجال المعتزلة أو المحسوبين عليهم والمنسوبين إليهم ومن بينهم الجاحظ، كما ارتبط مشروع ابن قتيبة الفكري والثقافي بالدولة التي أنشأها المتوكل بعد انقلابه على الفكر المعتزلي.

¹ - الشهرستاني، الملل والنحل، ص 81.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 56.

فالجاحظ الذي يُعدّ "خطيب المعتزلة" سخر نصيباً من بلاغته لخدمة أصحاب السلطان، وكانت كتاباته السياسية التي تناولت قضية "الإمامة" هي منطلق شهرته عندهم، حيث كان يبعث بهذه الكتابات التي تشبه الكتابات الرسمية للدولة إلى "أولى الأمر" الذين بدورهم يقدمون رأيهم فيها، يقول الجاحظ: "قرأ المأمون كتبي في الإمامة فوجدها على ما أمر به، وصرت إليه وقد كان أمر اليزيدي بالنظر فيها ليخيره عنها، قال لي: كان بعض من نرتضي عقله ونصدق خبره خبرنا عن هذه الكتب بإحكام الصنعة وكثرة الفائدة فقلت: قد تربي الصفة على العيان، فلما رأيتها رأيت العيان أربي على الصفة، فلما فليتها أربي الفلي على العيان كما أربي العيان على الصفة، وهذا كتاب لا يحتاج إلى حضور صاحبه ولا يفتقر إلى المحتجين عنه"¹، وكمكافئة للجاحظ على الخدمة التي أسداها للدولة وليّ الجاحظ منصب الكتابة، لكنه طلب الإغفاء من هذا المنصب بعد ثلاثة أيام لعدم صبره على أعباء الوظيفة²، ورغم أن الجاحظ لم يكن من الكتاب الرسميين، إلا أنه كان كثير الارتباط بالسلطة، بإسهامه في دعمها والتمكين لدولتها بتوجيه من أصحاب السلطان، إلى درجة أنه كان كثيراً ما يتحدث عنها بصيغة الانتساب، مثل:

"ما زال خلفاؤنا وملوكنا..."³

"ولم يكن أحد من أصحابنا من خلفائنا وأئمتنا أخطأ في الشعر من الرشيد..."⁴

"وقد يجب أن نذكر بعض ما انتهى إلينا من كلام خلفائنا من ولد بني العباس..."⁵

كما تظهر خدمة الجاحظ للسلطة في الدعوة إلى عدم الخروج عن السلطان، لأنّ الخروج عن السلطان في نظره أمر غير ممكن نظرياً وعملياً، ومآله الإخفاق ما دام الله قد

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 595.

² - ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ص 2103.

³ - الجاحظ، الحيوان، ص 77.

⁴ - المصدر نفسه، ص 143.

⁵ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 591.

اختاره خليفة للمسلمين، وبهذا الموقف يدافع الجاحظ عن مشروعية بني العباس في الحكم " فنسأل الله الذي أسندنا بخلافته (المعتصم) أن يمنّ علينا بطول بقائه، وأن يخصنا بحسن نظره، كما خصنا بمعرفة حقه، والاحتجاج لملكه والذب عن سلطانه"¹، فهو يدعو للملك المعتصم بطول البقاء ويحتج لمشروعية وجوده في الملك.

وبذلك يمكن تصنيف الجاحظ ضمن الكتاب شبه رسميين بفضل ما يملكه من قدرات معرفية وبلاغية جعلت منه ناشراً ومفسراً للأوامر الحكومية أو الأفكار الدينية السلطوية، كما كان من المدافعين عن وجود العباسيين في السلطة.

وبدوره سخر ابن قتيبة قدراته البلاغية لخدمة أغراض السلطة عندما خصص بعض كتبه لمناهضة المشاريع الفكرية المناوئة للدولة السنية التي أنشأها المتوكل على الله، كما لم يكن لابن قتيبة بأسا في الاتصال بكبار رجال الدولة، ويظهر ذلك جلياً حينما أهدى كتابه "أدب الكاتب" إلى وزير المتوكل " أبو الحسن عبيد الله بن يحيى بن خاقان"، حيث يقول في ديباجة الكتاب: " الحمد لله الذي أعاد الوزير أبا الحسن -أيده الله- من هذه الرذيلة (المناظرة على طريقة المناطق) وحباه بخيم السلف الصالح، ورداه رداء الإيمان، وغشاه بنوره، وجعله هدى من الضلالات ومصباحا في الظلمات، وعرفه ما اختلف فيه المختلفون على سنن الكتاب والسنة فقلوب الخيار له معتقة، ونفوسهم إليه مائلة، وأيديهم إلى الله في مظان القبول ممتدة، وأستنتهم بالدعاء له شافعة، يهجع ويستيقظون، ويغفل ولا يغفلون، وحق لمن قام لله مقامه، وصبر على الجهاد صبره، ونوى فيه نيته أن يلبسه الله لباس الضمير، ويرديه رداء العمل الصالح، ويصور إليه مختلفات القلوب، ويسعده بلسان الصدق في الآخرين"²، فبمساندته للتوجهات الدينية والسياسية التي تبناها المتوكل يكون ابن قتيبة من صفوة الكتاب الذين ساندوا المتوكل في انقلابه على عقيدة الاعتزال.

¹ - الجاحظ، رسالة في نفي الشبيه، ضمن رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1964، ص37.

² - ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص100.

ويوافق ابن قتيبة الجاحظ في مسألة الإمامة، حيث يرى أن الخروج عن الإمام لا يجوز شرعا، فيقول: " وأما قوله (ص) صلوا خلف كل بر وفاجر، ولا بد من إمام بر أو فاجر فإنه يريد: السلطان الذي يجمع الناس ويؤمهم في الجمع والأعياد، يريد: لا يخرجوا عليه ولا تشقوا العصا، ولا تفارقوا جماعة المسلمين وإن كان سلطانهم فاجرا فإنه لا بد من إمام بر أو فاجر، ولا يصلح الناس إلا على ذلك"¹، فابن قتيبة بموقفه هذا يقدم خدمة جليلة للسلطة.

نستخلص مما تقدم أن البلاغة لا تنفصل عن السياق الثقافي الذي تنبثق عنه، فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالأيديولوجيا، وهذا ينطبق على التفكير البلاغي العربي الذي ارتبط في نشأته بالصراع بين الفرق الكلامية، ولذلك اصطبغ بألوان إيديولوجية ظاهرة. وقد شكّل الجاحظ وابن قتيبة أنموذجين فكريين يُوظّفان مقومات البلاغة توظيفا إيديولوجيا من أجل نُصرة المذهب، فقد أقام ابن قتيبة بلاغة تتوافق مع منهج أهل السنة في فهم أصول العقيدة، فيما أقام الجاحظ بلاغته على أصول اعتزالية في النظر إلى قضايا العقيدة والدين. وقد تجلّت مظاهر هذا الخلاف في الدفاع عن النص القرآني ومطلب التنزيه وقضايا التأويل وخدمة السلطة.

¹ - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص143.

المبحث الثاني: النسق العقدي في ثنائية المحكم والمتشابه

من بين القضايا البلاغية التي يظهر فيها التوظيف الايديولوجي للبلاغة العربية، هي ثنائية المحكم والمتشابه، من منطلق أنّ هذه الثنائية يظهر فيها الخلاف العقدي واضحا، وهي مسألة يُعتقد أنّها هي بؤرة الإشكال الذي انشطرت عنها إشكاليات أخرى، فهي التي اقتضت رد النص إلى حاكم العقل فظهرت إشكالية العقل والنقل، وهي التي استدعت التوسل بمفهوم المجاز لاعتباره مقابلا للحقيقة فظهرت إشكالية الحقيقة والمجاز، وهي التي اقتضت المزية في معنى النص وليس في اللفظ فظهرت إشكالية اللفظ والمعنى، وثنائية المحكم والمتشابه تتعلق بالنص القرآني، لأنّها ذكرت بالنص القرآني الصريح في سياق التنبيه إلى مستويات الصياغة في النص ووضوح المعنى في بعضها والتباسه في بعضها الآخر مما قد يجر إلى الفتنة ويوقع في الخلاف، حيث يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (سورة آل عمران، الآية 6).

وتبدأ نقطة الخلاف العقدي في ثنائية المحكم والمتشابه في التمييز بينهما، وأكثر من ذلك كان مبدأ إعمال العقل في الآيات المتشابهة مسألة خلافية، فقد كان فريق من المسلمين يكتفي برواية الحديث النبوي " فَإِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ"¹، وقول أحمد بن حنبل: "تمر كما جاءت"² أي دون إعمال للرأي، ذلك أنّ مجال البحث لم يكن خارجا عن مجال الحواسّ فحسب بل كان في تقديره عدد من أهل السنة والجماعة فوق طاقة العقل.

¹ - ينظر نص الحديث كاملا في: سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، ط1، مصر، 1952، ص504.

¹ - ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، المجلد 13، كتاب مقدمة التفسير، ط1، الرياض، 1960، ص295.

1- في مفهوم المحكم والمتشابه:

1-1 المحكم:

- لغة: ورد في القاموس المحيط: " أحكمه: أتقنه، فاستحكم، ومنعه من الفساد، وحكمه عن الأمر: أي، أرجعه"¹، وجاء في لسان العرب: " أحكمت الشيء فاستحكم، صار محكما واحتكم الأمر، واستحكم: وثق. حكم: نعني الشيء الذي حكم أصله، ومنع منعا، إذ لا يمكن نفوذ الشيء إليه حتى يحكمه"². وجاء في التفسير الكبير للرازي "وقيل: حاكمت، وحكمت، وأحكمت، أي رددت ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام التي تمنع الفرس من الاضطراب"³. فالمعنى اللغوي للمحكم يعني الإتقان أو المنع. أما اصطلاحا فإن المحكم ما اتضح منه وضوحًا قطعياً لا يبقى معه مجال للتأويل أو النسخ لمعنى في ذات اللفظ، وقد سبق الكلام له⁴، وبذلك فإن اللفظ لا يكون محكما إلا إذا كانت دلالاته واضحة، ولا يقبل التأويل بأنواعه، ولا يقبل حكمه النسخ.

2-1 المتشابه:

- لغة: التشابه في اللغة، كلمة تدلُّ على المماثلة والمُشاكلة بين الشيئين، يقال: تشابها، واشتبهها: إذا أشبه كل واحد منهما الآخر، حتى التبسا، والشُّبهة، بالضم: الالتباس ويقال: شبه عليه الأمر تشبيها: إذا لبس عليه حتى لا يستطيع أن يُميِّز أحد الشيئين عن الآخر لما بينها من التشابه، عينا كان أو معنى، قال تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (سورة النساء، الآية 157). وقال تعالى: ﴿وَأَنذَرْنَا بِهِ مُنَشَابِهًا﴾ (سورة البقرة، الآية 25) أي يشبه بعضه بعضا لونا وشكلا، لا طعما وحقيقة، ومنه، قوله تعالى، حكاية عن بنى اسرائيل: ﴿إِنَّ

¹ - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مادة (حكم). ص154.

² - ابن منظور، لسان العرب، ص132.

³ - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ص180.

⁴ - ينظر: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ب.ت، ص277.

الْبَقَرِ تَشَابِهَ عَلَيْنَا﴾ (سورة البقرة، الآية 20) ، أي تماثل والتبس، فلا ندري أي بقرة نذبح، وقوله تعالى: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (سورة البقرة، الآية 118). أي في الغي والجهالة واشتبه الأمر عليه: اختلط. والمتشابه: النص القرآني يحتمل عدة معان¹. وقال صاحب المنار: "والمتشابه في اللغة، يطلق على ما له أفراد أو أجزاء يشبه بعضها بعضا وعلى ما يشبه من الأمر، أي: يلتبس"²، والمتشابه من مادة التشابه التي تدل على المشاركة والمماثلة، والمشاكله المؤدية إلى معنى الالتباس، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابِهَ عَلَيْنَا﴾ (سورة البقرة، الآية 20) ، بمعنى: التبس واختلط علينا، وقوله تعالى، في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ (سورة البقرة، الآية 25) ، بمعنى متفق المناظر، مختلف الطعوم³. وما هي النتيجة التي توصلت إليها؟

-اصطلاحاً: تعددت التعريفات الاصطلاحية للمتشابه، فيقول ابن العباس: " والمتشابه ما أحتمل أوجهًا، وهو ما دأب عليه الأصوليون"⁴. وجاء في كتاب مشكل القرآن لابن قتيبة: "وقد يقال: لكل ما غمض ودقّ، متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبهة بغيره، ألا ترى أنه قد قيل للحروف المنقطعة في أوائل السور المتشابهة"⁵، والمتشابه هو متشابهات في التلاوة ومختلفات في المعنى⁶. وقال الراغب: "المتشابه في القرآن، ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره، إمّا من حيث اللفظ أو من حيث المعنى، فقال الفقهاء: المتشابه ما لا يتبين ظاهره عن مراده"⁷، "

¹ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (شبه) ص 503، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 243، والفيروز أبادي، البحر المحيط، ص 170، والراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 258، والفيروز أبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ص 293، والمعجم الوسيط، ص 471.

² - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ص 163.

³ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي

وشركاؤه، القاهرة، 1990، ص 29، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ، 1995، ص 166.

⁴ - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص 68.

⁵ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 95.

⁶ - ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: محمد شاکر وأحمد شاکر، ط 1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2000، ص 233.

⁷ - سعدي أبو الجيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1998، ص 190.

والآيات المتشابهات، هي التي تحتاج إلى تأويل ويظهر فيها ببادئ النظر، إمّا تعارض مع أخرى، أو مع العقل¹. وقال فخر الدين الرازي: " إنَّ اللفظ إما أن يكون نصًّا أو ظاهرًا أو مؤولًا، أو مشتركًا، أو مجملًا، وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحًا لكثته غير مرجوح لا بحسب الدليل المفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابهة"². ويقول ابن كثير في تعريف الآيات المتشابهات: " أي: تحتمل دلالاتها موافقة المحكم، وقد تحتمل شيئًا آخر من حيث اللفظ والتركيب"³. ويقول الزركشي: " وأما المتشابه فأصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني، كما قال الله تعالى: ﴿وَأْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ (سورة البقرة، الآية 25)⁴. ويقول السيوطي: "والمتشابه هو الذي يخلو من الدلالة الراجحة على معناه"⁵

من خلال هذه التعريفات الاصطلاحية للمتشابه، يمكن الإقرار بإجماع العلماء على التقارب في الآراء فيما بينهم، لأنهم ينطلقون من منطلق واحد هو الثقافة الإسلامية، فرغم اختلاف الأسلوب إلا أن المضمون واحد.

2- الدلالة بين المحكم والمتشابه:

2-1 الدلالة في المحكم:

يجري الخطاب في المحكم إلى دلالة واحدة، لا يمكن للقارئ أن يخرج أو يعدل عنها وهذه المنعة الدلالية لها سببان : السبب الأول هو ملائمة النص للسمت العربي في إخراج القول، والسبب الثاني هو انسجام ذلك مع النسق العقدي فلا التباس ولا اختلال. فالعبارة

¹ - ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 2001، ص17.

² - الرازي، مفاتيح الغيب، ص181.

³ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص352.

⁴ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص69.

⁵ - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص5.

المحكمة حتى وإن غادرت الفضاء الدلالي لأصول المواضعة فإنها لا تحدث أزمة دلالية تمس من أسس العقيدة .

ويتفق المتكلمون على أنه ليس المحكم وحده الذي جرى في تأسيس الدلالة إلى الوجهة التي انتحاهها العرب في تأسيسها، فهم لا يختلفون في اعتبار أن النص كله نزل بلسان العرب، من ثم كان مبينا وكانت دلالاته بيانا إذ أدركوه في المنحى الذي على أساسه يدكون كلامهم، ولكن لماذا هذا التصنيف إلى محكم ومتشابه إذا كان المحكم والمتشابه يشتركان في كونهما بيانا من حيث أنهما قد وقفا منحى العرب في إخراج القول. إن دلالة المحكم جاءت من تشبيه قدرة النص الذاتية بالبناء القوي أو العقد الوثيق ف "العرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم"¹ فالتعرض للنص مُنطَلَقُه النص نفسه الذي يتيح الاحتمال ويسوغ التقدير فيما يتعلق بادراك معناه، أمّا المحكم فإنه لا يحتمل ذلك ولا يُتَّخِذُ فالعلاقة فيه بين اللفظ ومعناه وثيقة بحيث لا يمكن فكها بُغية تقدير المعنى تقديرا لا تحتمله تلك العلاقة.

2-2 الدلالة في المتشابه:

إذا كان المحكم يجعل الخطاب يجري على دلالة واحدة، فإن المتشابه يقوم على غياب الحدود بين المدلولات وتمائل السمات بين المسميات وتداخل المعاني بين الوحدات الدالة ومن هذا المنطلق يعرفه الرازي: " هو أن يكون أحد الشئيين مشابها للآخر بحيث يعجز ذهن عن التمييز"²، فهذا التعريف يقيم علاقة مشابهة بين شئيين من جهة، ثم يعجز عن التمييز بينهما من جهة أخرى، وهذا يتعارض مع موقف فردينان دي سوسير، الذي يري بأن اللغة بكل مستوياتها تقوم على الاختلاف، وهذا عندما، يقول: " ليس في اللغة إلا الاختلافات، يل يمكن أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك: فوجود اختلاف ما، يفترض بصورة عامة وجود عناصر إيجابية يقوم بينها ذلك الاختلاف أما في اللغة فإنك لا تجد إلا اختلافات بدون ما وجود

¹ - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، المطبعة البهية المصرية، مصر، د. ت، ص 179.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لعناصر إيجابية¹، ف "دي سوسير" يرى أنه لولا الاختلافات القائمة بين الوحدات الصوتية التي تكوّن الدليل اللغوي لما استقام هذا الدليل، وهذا الاختلاف لا يكون على المستوى الصوتي فقط وإنما على كل المستويات والمراتب التي يتكون منها المثلث الدلالي (المدلول والمرجع)، فلا بد أن ينبني الدليل اللغوي على الاختلاف ولا بد لمستعمل اللغة أن يدرك هذا الاختلاف، حتى تتمايز الحدود بين الدوال وتحقق الفروق بين المدلولات وتتحدد الفواصل بين الأشياء.

ويؤدي كل تشابه في أي مستوى من مستويات الدليل إلى قصور الأداة اللغوية عن أداء وظيفتها فتلتبس الدلالة وتختلط المعاني ويعجز الذهن عن التمييز، لهذا يصنف التشابه في نفس الحقل الدلالي مع الإشكال لأنّ المشكل هو كل ما دخل في شكل غيره على نحو يصعب تخليصه منه، إذ "لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان على التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه إطلاقاً لاسم السبب ونظيره المشكل سمي بذلك لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره"²، فتكون معضلة المتشابه وفق تصور المتكلمين تتمثل في عدم تخلص الألفاظ للدلالة على الأشياء ليس لالتباس الأشياء في ذاتها وإنما نتيجة عدم إجرائها إلى ما تجري إليه في أصل المواضعة، لهذا تناول ابن قتيبة في كتابه "تأويل مشكل القرآن" المتشابه في القرآن في نفس مرتبة المشكل.

ويزداد التآزم الدلالي حدةً عند الانتقال من مستوى التسميات التي تدرك بالحواس، إلى مستوى يكون فيه للذهن الذي المميّز بين المدلولات، وفيه يلتبس النص والأدلة تتوسع، ويكون العقل في مفترق طرق الدلالات حيث يستوى المعنى بنقيضه فلا يُرَجَّح أحدهما على الآخر إلا بمُرَجَّح يعزّ في مواطن عديدة الاهتداء إليه، من ثمّ جاز أن يكون المتشابه في رأي فخر الدين الرازي ذاك "الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه وكان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه في

¹ - فردينان دي سوسير، دروس في اللسانيات العامة، تعريب: القرمادي، الشاوس، عجينة، الدار العربية للكتاب، 1985، ص102.

² - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ص179.

العقل والذهن، ومشاها له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمى غير المعلوم بأنه متشابه¹. وهذا يعني أن مفهوم التشابه يتجاوز الدلالة على الغموض ليشمل كل ما تجاوز الإدراك وكان غير معلوم.

ولمواجهة مشكلة الالتباس الدلالي استنبط البلاغيون العرب مفهوم القرينة، إذ عندهم بمثابة المستند اللغوي أو العقلي الذي يمكنهم من ترجيح معنى على آخر، مجال القرينة واسع لأنه لا يشمل سياق القول فحسب وإنما يشمل النص القرآني كله والحديث والإجماع إضافة إلى العقل، يقول القاضي عبد الجبار: "المتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة والقرينة إما عقلية أو سمعية والسمعية أما أن تكون في هذه الآية إما في أولها أو في آخرها أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قول أو فعل أو في إجماع من الأمة"². فمجال القرينة يمكن أن يشمل الثقافة، فهو يتوسع حيث ينطلق من السياق المخصوص للقول لينفتح على الفكر والموروث الديني. وتمثل القرينة في الفكر البلاغي المستند الإجرائي الذي يُيسر لهم حمل الدلالة التي يحيل إليها ظاهر النص المحمل الذي يمكن من بلوغ المعنى الحقيقي، الذي لا يخل بمبادئ الإيمان، على أن أقرب تناول للمتشابه وأقواه في تقديرهم إنما حمله على المحكم.

3- الخلاف العقدي في مسألة المحكم والمتشابه:

في البداية يمكن أن ننبه إلى أن ثنائية المحكم والمتشابه تطرح إشكالا دلاليا كبيرا في النص القرآني، وأن هذا الإشكال الدلالي ما كان لي طرح بالحدّة التي طرح بها في الثقافة العربية الإسلامية لو لم يكن مؤديا إلى إشكال عقديّ، وقبل أن نتطرق إلى الخلاف العقدي في مسألة المحكم والمتشابه، سنقف عند مفهوم العقيدة.

¹ - المرجع السابق، ص 182.

² - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم: عبد الكريم سعيد عثمان، ط3، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996، ص 600.

3-1 مفهوم العقيدة:

-العقيدة لغةً: تدور معاني لفظة العقيدة حول مفهوم التأكيد والالتزام، حيث جاء في جمهرة اللغة أن العرب تقول: "عقدتُ الحبل والعهد وغيرهما أعقده عقداً، وأعقدت العسل والقَطْران إعقاداً، إذا طبخته حتى يَخْتُرُ، والعقد، بكسر العين: السَّمط من الجَوْهر ونحوه والعقد: الرمل المتراكب المتداخل بعضه في بعض أرض عقده وأرضون عقداً، وكلب أعقد، وهو الملتوي الذنب كأن في ذنبه عُقدة، وكذلك الذنب...وظبي عاقد، إذا كان في عنقه التواء، والبناء المعقود: الذي قد جُعت له عقود فعطفت كالأبواب... واعتقد فلانٌ عُقدة، إذا اشترى أرضاً، والمعاهد: العقود بين القوم يُقال: تعاقد القوم، إذا تعاهدوا وتعاضدوا... وعقد الرجل كلامه تعقيد، إذا عمّاه وأعوضه، وجاء فلان عاقداً عُقَّه، إذا لواها تكبّراً"¹، كما يدل لفظ العقيدة في معجم مقاييس اللغة "على شدّ وشدة وثوق...واعتقد الشيء: صلب، واعتقد الإخاء: ثبّت"²، والعقيدة في المعجم الوسيط هي "الحكم الذي لا يُقبل الشك فيه لدى معتقده"³، فمعاني لفظة العقيدة لم تخرج عن معاني التراكب والتأكيد التداخل والتعاهد والتعاضد والشّد والربط والالتزام والثبات، وهي معان خادمة لما استقر عليه المصطلح.

-العقيدة اصطلاحاً: اختلفت التعريفات الاصطلاحية للعقيدة باختلاف المنطلقات الفكرية لأصحابها، لكن هذه التعريفات تنتهي عند قواسم مشتركة هي بمثابة الثوابت التي تدور مع جُلّ التعريفات، فالعقيدة هي الإيمان عند بعض العلماء، ف"الاعتقاد الحقّ مبناه على الإيمان الجازم بالله وبالرسول صلّى الله عليه وسلّم، ومبنى الإيمان بالله يقوم على معرفة الدلائل التي تدلّ على أنّه رسول حقّاً...."⁴ وكان "التركيز الأقوى في عصره عليه الصّلاة والسّلام توحيد

¹ - بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، ص661.

² - القزويني، الرازي، بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص86-87.

³ - مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، ص614.

⁴ - حوى سعيد، الأساس في السنّة - القسم الثاني: العقائد الإسلامية، مراجعة: عبد الحميد الأحذب، ط3، دار

السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الغورية، الأردن، 1996، ص8.

الله، وعلى الإيمان بالرسول صَلَّى اله عليه وسلّم، وعلى الإيمان باليوم الآخر، وعلى الإيمان بالغيب، وعلى التسليم لله ورسوله صَلَّى الله عليه وسلّم بالإسلام"¹، فالعقيدة من خلال هذا التعريف تشمل الأصول والفروع، والعقيدة عند علماء الكلام هي "ملّكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقوال، وهذه الصّناعة تنقسم إلى جزئين أيضا: جزء في الآراء وجزء في الأفعال. وهي غير الفقه: لأنّ الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملّة مسلّمة، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللّازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى...."²، فالعقيدة عندهم مرتبطة بعلم الكلام باعتباره أحد أوجه العقيدة من ناحيتي التأسيس والتأصيل، والدّفاع أو النّصرة ضدّ الشّبه والاعتراضات التي يمكن أن تلحق بها عن حسن نيّة أو غير ذلك، والعقيدة هي التوحيد عند طائفة من العلماء، حين يعتبرون " اعتقاد أنّ الله واحد لا شريك له.... وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان وأنه وحده مرجع كل كون، ومنتهى كل قصد، وهذا المطلوب كان الغاية العظمى من بعثة النّبي ﷺ كما تشهد به آيات الكتاب العزيز"³، بمعنى محوريّة التّوحيد في الحركات والسّكنات بما يستدعي الالتزام بالشّريعة وأركانها لتجسيد تلك الرّؤية التّوحيدية.

ويمكن اعتبار التعريف الذي يعتبر العقيدة الإسلامية " هي الإيمان الجازم والتّصديق اليقيني عقلا وقلبا بجملة الحقائق التي أتى بها واضع الملّة، مبلّغا عن ربّ العالمين، المتعلّقة بالألوهية والنّبوة والسّمعيّات مجتمعة في أركان الإيمان السّنة، وخضوع الجوانح والجوارح لها،

¹ - المرجع السابق ، ص9.

² - الفارابي، إحصاء العلوم، ص41.

³ - محمد عبده، خير الدين، رسالة التوحيد مطبوعة ضمن الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1998، ص355.

مؤدبة أمانة الاستخلاف في الأرض على مراد الله عز وجل التزاما وتبليغا¹، تعريفا جامعا يعطي لمصطلح العقيدة الإسلامية حقه.

2-3 من الخلاف اللغوي إلى الخلاف العقدي:

لم يكن حرص المتكلمين على سياسة المتشابه في حقيقة الأمر إلا حرصا على تدبر الإشكالات الإيمانية على نحو يحفظ للعقيدة انتظامها، فالإشكال عندهم لا يتعلق بحدّ اللفظ وإنما يتصل بحدّ المعنى لذلك يعرف إمام الحرمين المتشابه بأنه: "ما تشابه معناه فلا يتوصل إلى المقصود بلفظه"². ومن ثم فإنّ التداخل إنّما يتعلق بمجال المعنى حيث يدل اللفظ الواحد على معنيين فأكثر، بحيث لا يستطيع الذهن أن يميّز بينهما لتساويهما في الاحتمال على هذا الأساس يقول الرازي في سعيه إلى تحديد المفهوم: "وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية فإذا دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الألفاظ على السوية لا بدليل منفصل"³. وأول قضية تطرحها الفرق الإسلامية، قبل إثارة الإشكاليات المتعلقة بدراسة المحكم والمتشابه، هي تحديد مواضع الإحكام والتشابه في النص القرآني وفي الحديث النبوي، فاختلّفوا إلى حد التضارب في ضبط الآيات المحكمة والمتشابهة، ويعود هذا الاختلاف لأنّ منطلقاتهم الفكرية كانت متناقضة، ولهذا كان ما يعده هذا محكما يعده الآخر متشابهة والعكس صحيح "كل واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أنّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وأنّ الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول: قوله ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (سورة الكهف، الآية 29)، محكم وقوله ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ

¹ - طيبي عبد الرحمان، الخطاب السنّي المعاصر في الدراسات العقدية، النص والواقع، -دراسة تحليلية نقدية- أطروحة دكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2016، ص 79.

² - إمام الحرمين الجويني، الكافية في الجدل، تح: فوقية حسين محمود، ط1، القاهرة، 1979، ص 51.

³ - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ص 182.

العالمين ﴿سورة التكوير، الآية 29﴾ متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك..¹، لأن كل من المعتزلي والسني يدّعي أن مذهبه يستند لآيات محكمات.

وعندما يثير المتكلمون قضية "المتشابه" وما يتعلق به من تأزم دلالي فإنهم يشيرون ضمنا إلى التأزم العقدي الذي تنطوي عليه، فالمتشابه من هذه الناحية هو خروج اللفظ عن سنن الاستعمال الحقيقي، بحيث لا يمكن أن يُدرك معناه على وجه يتلاءم مع النسق العقديّ إذا لم يفهم منه إلا دلالاته الوضعية، لهذا مثل المتشابه قضية دلالية وعقدية من حيث قابليته لأن يفهم على الوجه الذي ينبغي أن لا يفهم عليه، وحتى مجرد التفكير في فهم معناه عند فريق عريض من المسلمين خطرا حرصت أئمتهم على درئه ورد المعترض له والطعن في سلامة طويته إن لم يكن في صحة عقيدته². كما أنّ منعة المحكم ليست دلالية فحسب، وإنما هي في الأساس منعة عقدية من حيث أنّه يُمنع إدراك النص خارج الفضاء الإيماني لروح الاعتقاد الذي يقوم فيما يقوم على التوحيد والعدل والتنزيه عند المعتزلة وعلى التوحيد والقدرة واتصاف الخالق بكل ما وصف به نفسه عند الأشاعرة³. فالمحكم هو الخطاب الذي يجري ظاهر لفظه إلى الفضاء الإيماني للعقيدة بحيث لا يسع المتقبل معه إلا أن يدرك دلالاته إدراك إذعان وتسليم دون اجتهاد منه في حمل الخطاب غير المحمل الذي يحتمله ظاهره، أما المتشابه فهو النص الذي يبدوا ظاهره مخالفا لحقيقة الاعتقاد فهو يقتضي تدبرا وتفكيراً ينزاح معهما الخلاف على نحو يستقيم معه الاعتقاد، وهو عين ما يذهبون إليه في بعض تعريفاتهم للمحكم والمتشابه إذ يقولون: "المحكم هو الذي يكون دليله واضحا لائحا.. والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل"⁴، فالاختلاف بين المحكم والمتشابه يكمن في وضوح الدلالة وخفائها.

¹ - الرازي، التفسير الكبير، ص 180-181.

² - ينظر: الحافظ البيهقي، فرقان القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت، ص 85.

³ - ينظر: محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص 149

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويقدم المتكلمون الدليل في كل المسائل التي ترتبط بالعقيدة، وذلك لأنّ الكلام في جوهره استدلال على صحّة العقيدة، ومن ثمّ فإنّ التسليم بالمحكم يحتاج هو الآخر إلى استدلال تماما كالمتشابه، ولكن الخلاف الجوهرى بينهما أنّ أدلة المحكم قليلة سهلة الترتيب يؤمن الزلل معها، أمّا أدلة المتشابه فهي كثيرة معقّدة غير واضحة أحيانا أو غير مسلّم بها مما يصعب معه ترتيبها والوصول منها إلى نتائج يقينية، يقول الرازي معقبا على قول القائل في الشاهد السابق: " ولعل الأصم يقول: هذه الأشياء وإن كانت كلّها مفتقرة إلى الدليل إلا أنّها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدمات مرتبة مبيّنة يؤمن الغلط معها إلا نادرا ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الأول هو المحكم والثاني هو المتشابه"¹، فالمحكم دليله ظاهراً وواضحاً، أمّا المتشابه فدليله خفيّ.

لم تكن المتشابهات مصدر خلاف بين فرق الأمة فحسب، وإنّما كانت منفذا سلكه أعداء الدين لينالوا منه ويشككوا في صحته، ويؤهموا أنّ النص القرآني مختل غير متماسك لا يمكن الاستناد إليه في أمر الدنيا والآخرة، ف: " من الملحده من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات وقال: إنكم تقولون أنّ تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة ثم إنّنا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه"²، وحاول خصوم الإسلام، انطلاقاً مما جاء به النص القرآني من متشابه وبما سببه من فرقة وخلاف في صفوف المسلمين أنّ يُهَوَّنُوا من شأن العقيدة الإسلامية، وجاء الرد من المتكلمين الذين أوجدوا للعقيدة نظاماً مؤسسا على حُجَج عقلية وهذا بالاستناد إلى أدلة يمكن معها قراءة النص قراءة تطمئن إليها نفس المؤمن وتتكفي عندها "شُرور" الملحد³، وكانت أبرز نتيجة هي خروجهم عن فكرة السلف من

¹ - الرازي، التفسير الكبير، ص182.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - ينظر في هذا الصدد الاعتبارات الإعتزالية المتعلقة بمتشابه القرآن:

القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر (عجاز القرآن) فصل: في بطلان طعنهم في القرآن من حيث يشتمل على المحكم والمتشابه، ص370-377.

أهل السنة والجماعة التي تعتبر أنّ مجرد السؤال عن المتشابه يمثل في حد ذاته بدعة، وأيقنوا أنّ مجرد التفكير في المسألة لا يُجدي نفعاً وأنّ اليأس من إصابة المعنى هو يأس من استقامة العقيدة منيعة متماسكة، ومن ثم اضطروا إلى التفكير في استنباط الوسائل التي تتيح له الخروج من المضايق العقدية التي نجمت عن المتشابه حتى يتمكن لهم أن يقرأوا النص في المنحى الذي يستجيب إلى روح العقيدة.

وكان منطلقهم في هذا السياق أنّ القرآن نزل بلسان العرب وأنه جرى في تأسيس المعنى إلى السمات الذي إليه يجرون، فكان القول بأنّ القرآن نزل بألفاظ العرب يُمثل في حد ذاته جواباً عن سبب اشتغاله على المتشابه، يقول ابن قتيبة: " وأما قولهم ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن من أراد بالقرآن لعباده الهدى والتبيان؟ فالجواب عنه أنّ القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها"¹ ولكن هذا الجواب لم يكن كافياً ليحقق تماسك الاعتقاد وطمأنينة الإيمان فكان استنباط طرائق التفكير التي تقيم الدليل وتخلص الحجة وتؤسس البرهان على نحو يفضي ليس إلى إثبات نزول القرآن بلغة العرب فحسب وإنما بإبراز كيفية ذلك.

إنّ المتكلمين مهما كانت مقالتهن، بعد استدلالهم على قدم الخالق وحكمته وحدثان الكون بكل عناصره، وأنّ الله قد أرسل الرُّسل، وأنّ محمداً خاتم النبيين، وأنّ القرآن كلام الله ومعجزة الرسول، وأنه تعالى منزّه عن العبث في قوله وفعله، ينتهون إلى تدبّر المعنى في المحكم والمتشابه جميعاً، فهُم على هذا الأساس لا يَشْكُون في أنّ المتشابه مسكون بحكمة الخالق ولكنهم يحتاجون إلى تدبّر سبل إدراكها، من ثمّ كان التفكير في حكمة الله من جعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها والسعي إلى استنباط وسائل إدراك الدلالة منه، ينتزّل في صلب مشاغل المتكلمين العقديّة، فهو جزء من مشروعهم العقدي وعنصر أساسي من عناصر منظومتهم الإيمانية، ولا يتعلق الشأن بإقامة الدليل على حكمة الخالق فحسب، وإنما موقفهم في معالجة مسألة المحكم والمتشابه كان وثيق الصلة بموقفهم المبدئية من الأصول الإيمانية

¹ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 152.

للمعتقد، على هذا الأساس ميّز المعتزلة في المحكم والمتشابه بين صنفين أولهما لا يتعلّق بمجال العقيدة فالمحكم منه " متى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدلّ في الحال على ما يدل عليه"¹، أمّا المتشابه منه فهو يحتاج إلى فكر وتدبّر لأنّ القارئ مفسراً كان أو أصولياً أو متكلماً "وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن فإنّه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدئ ونظر مجدّد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل"²، أمّا إذا تعلّق الأمر بمجال العقيدة فالواجب عندئذ حمل المحكم والمتشابه جميعاً على ما تقتضيه أدلة العقول³. أمّا الفكر الأشعري فبالرغم من كونه قد نشأ عن صدمة بينه وبين الفكر المعتزلي حملته على مراجعة المبادئ التي يقوم عليها الاعتزال⁴، فإنّه في مباشرته للنصوص المتشابهة التي توهم بالتجسيم، كان قريباً من الفكر المعتزلي، فقد رأوا ضرورة حمل هذه النصوص محملاً تنتزّه معه ذات الخالق عن التشبيه⁵، وكان التّأويل بالنسبة إليهم جميعاً الملاذ الذي يسرّ لهم نهج الخلاص من المضايق الإيمانية التي أوقعتهم فيها النصوص المتشابهة باعتبارها يمثل وجهة في إدراك المعنى ومنهجاً في سياسته وتقديره.

4 - نماذج من سياسة المتشابهات:

سعيها فيما سبق إلى إبراز أهميّة العامل العقدي في التّأويل الذي اتخذته المتكلّمون منها في تعاملهم مع متشابه القرآن، وسنعمد إلى تحليل نماذج من مواقف المتكلمين إزاء المتشابهات، وسنركز على الآيات التي ترتبط بالتوحيد والعدل:

¹ - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص6.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة7.

⁴ - ينظر: محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص152..

⁵ - ينظر: فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص98-99-103.

4-1 إشكالية التجسيم والتحيز في آيات التوحيد:

يمثل التوحيد الأصل الأوّل من أصول الاعتقاد المعتزلي، وهو بالنسبة إلى الأشاعرة ركن أساسي من أركان منظومتهم العقدية، وقد كانت هذه المبادئ والمقدمات عقلية في أساسها، ذلك أنّ العقل هو طريق العلم بما يجب له تعالى في ذاته وصفاته، وهو الحجة المقدمة على النقل، على هذا الأساس وجب حمل الآيات والأحاديث المتعلقة بذاته وصفاته على حجج العقول، ولا يمكن الاستناد إلى منطوق النص فقط، سواء أكان محكما أم متشابها لتقرير ماهية الذات والصفات، ولما كانت عدة آيات لها دلالات ترتبط بالتجسيم، والتجسيم هو إخلال فادح بأصل التوحيد وجب في رأيهم تأويلها على نحو تتأكد معه دلالات التنزيه.

ولا يغني المشبّهة في هذا المستوى تمسكهم بظاهر النص في تقدير المعتزلة والأشاعرة لأنّه لا يمثل دلالة بذاته، وإنما هو العقل الذي يحضه إلى دلالاته، فهم مثلا يستندون إلى قوله تعالى: ﴿اللّٰهُ الصّٰمِدُ﴾ (سورة الإخلاص، الآية 2)، ويعتمدون الدلالة اللغوية للكلمة ليلخصوا إلى أنّه تعالى جسم فقد " ذكر بعضهم في تفسير الصّمد أنّه الجسم الذي لا جوف له (...) وشيء مصمد أي صلب ليس فيه رخاوة (...) وقال بعضهم الصّمد الأملس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء واحتجّ قوم من جهّال المشبّه بهذه الآية لإثبات أنّه تعالى جسم وهذا باطل"¹، فالانتقال إلى باطن النص ضرورة في تأويل الآيات المتشابهات عند المعتزلة والأشاعرة.

وقد سلك المتكلمون عدة مسالك لدحض هذه الوجهة في إدراك دلالة الخطاب، أهمها الاحتكام إلى حجج العقول باعتبار أنّ الأدلة العقلية قد تضافرت على إثبات نفي التجسيم عن ذاته تعالى لأنّ الجسم لا يمكن أن يكون واجب الوجود من حيث كان أبدا مفتقرا إلى غيره والقديم في تقديرهم غني واجب الوجود لذاته لا يفتقر إلى سبب ولا يحتاج إلى علة وعلى هذا الأساس فإنّ الاستناد إلى المعنى اللغوي لا يمكن أن يكون حجة يستدل بها على حقيقة ذاته

¹ - الرازي، أساس التقديس، ص 116-117.

إذا كان هذا المعنى منافياً لحقيقة الذات كما يقرها العقل، يقول الرازي: "إن سلمنا أنّ الصمد في أصل اللغة المصمت الذي لا يدخل فيه شيء غيره إلا أنا نقول قد دللنا على أنه لا يمكن ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه، وذلك لأنّ الجسم الذي يكون هذا شأنه يكون مبرراً عن الانفصال والتباين والتأثر عن الغير وهو سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته"¹، هكذا نلاحظ أنّ تأويل النص بما يحوِّله عن ظاهر دلالاته الرّاجحة إلى حقيقة الدلالة المرجوحة يقتضي حمله على مجازه مما ينتهي معه التشبيه وتحقق الدلالة على التنزيه.

ومن الآيات المتشابهات التي أثارت جدلاً كبيراً في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سورة طه، الآية 5)، وإذا كان خاصّة أهل السنة وعامّتهم يمتنعون عن السؤال في هذه القضية ويمنعون منه ويكتفون منها بالوقوف عند مجرد الإيمان فقد كان المجرّمة وعدد من الحنابلة يتمسكون بظاهر النص في الاستدلال على أنّ الله تعالى جسم فـ" قالوا الاستواء إنّما هو القيام والانصباب، والانصباب والقيام من صفات الأجسام فيجب أن يكون الله تعالى جسماً"²، وقد طرح هذا المنحى في الفهم إشكالات عقديّة عديدة، من بينها أنّ القول بأنّ الله تعالى جالس على العرش يقتضي أنّ العرش قد شاركه في صفة القدم وهو في رأيهم شرك صريح إذ من المعلوم أنّ الله في اعتقاد المتكلمين معتزلة وأشاعرة هو القديم الذي لا أول قبله، أمّا الإشكالية العقديّة الثانية فهي أنّ الجلوس يدل على أنّ الله تعالى في حاجة إلى مكان، مفنقر إليه، وهم يعتقدون أنّ الله تعالى "غنيّ" لا يحتاج إلى مكان فقد : "كان ولا عرش ولا مكان ولمّا خلق الخلق لم يحتج إلى مكان بل كان غنيّاً عنه فهو بالصفة التي لم يزل عليها"³، والإشكالية العقديّة الثالثة هي أنّ الجلوس يستوجب التساؤل عمّا إذا كان قادراً على الحركة والانتقال متمكّناً منها أم لا، فإذا كان الجواب إيجاباً فقد "صار محل الحركة

¹ - المرجع السابق، ص 118.

² - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 226.

³ - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ص 5.

والسكون فيكون محدثا لا محالة¹ " وإذا كان الجواب نغيا " كان كالمربوط بل كان كالزمن بل أسوأ حالا منه فإنّ الزمن إذا شاء الحركة في رأسه وحدقته أمكنه ذلك وهو غير ممكن على معبودهم²، فهذه الإشكاليات سببها الأخذ بظاهر النص.

وتظهر خطورة الإشكالات العقدية التي يثيرها الأخذ بظاهر النص في رأي المتكلمين وعمامة أهل السنة، لهذا يرى المتكلمون أنّ التأويل هو حتمية دفعت إليها ضرورات العقل ومقتضيات الفهم وشروط الإيمان، وانطلاقا من ضرورة التأويل فسّر المعتزلة والأشاعرة الاستواء بأنّه الغلبة والاستيلاء، وكانت حجّتهم في ذلك أنّ العرب تطلق لفظ الاستواء في الدلالة على الغلبة والقهر لأنّ الاستواء على العرش هو عندهم رديف الملك وكناية عنه، لذلك تراهم يقولون فلان استوى على العرش وإن لم يقربه البتة، فهم يطلقون لفظ الاستواء دلالة على أنّ الغلبة والقهر قد بلغا أقصى ما يمكن أن ينتهيا إليه .

4-2 إشكالية الجبر في آيات العدل:

يمثل "العدل" المبدأ الثاني من مبادئ المعتزلة بعد التوحيد، فقد كانا يمثلان نواة الاعتقاد المعتزلي إلى درجة أنّهم كانوا يسمّون بـ "أهل العدل والتوحيد". ولقد كان للجدل الكبير الذي كان يدور بين المسلمين حول القضاء والقدر ومدى مسؤولية الإنسان إزاء أفعاله تأثير كبير على تبلور مفهوم العدل عند المعتزلة، وهذا الجدل استقطبه اتجاهان الجبرية أو المجبرة من جهة والقدرية من جهة أخرى، أمّا الجبرية فهي ترى أنّ أفعال الإنسان جميعا مخلوقة لله، فهي تنفي عن الإنسان أيّ مسؤولية عن خلق أفعاله³، وأمّا القدرية فإنها تعتبر أنّ ذلك " مما ثبت بالدليل

¹ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² - المرجع نفسه، ص6.

³ - القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص167.

فساده لأنه يوجب أن لا أمر ولا نهى ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب¹ وعلى هذا الأساس وجب في تقديرهم أن يكون الإنسان قادرا على أفعاله مختارا لها، مسؤولا عنها.

تولدت الإشكالية الكبرى عن وقوع الأدلة السمعية في تعارض، حيث "وردت آيات تثبت أن الإيمان والكفر من عند الله وأن الكافر مقضي عليه بالكفر لا يسعه أن ينفك عنه، تماما كما أن المؤمن مقضي عليه بالإيمان لا يمكنه أن يحيد عنه، وجاءت آيات تثبت أن الإنسان مخير لا مانع يحول بينه وما يختار فمن الصنف الأول قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ (سورة البقرة ، الآية 7)، وقوله: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (سورة المطففين، الآية 14)، وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ (سورة النحل، الآية 108)، ومن الصنف الثاني قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾ (سورة الإسراء، الآية 64) ، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (سورة الكهف، الآية 9)، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سورة البقرة، الآية 289)² والأمثلة كثيرة من هذين القسمين وكل قسم منها متمسك لطائفة.

وفي سعيهم إلى الخروج من هذا الإشكال عوّل المعتزلة على الاحتكام إلى أدلة العقول فهي "وحدها الكفيلة بأن تخلصهم من مزلق الخبط على أساس ذلك أولوا كل الآيات التي توهم بالجير وحملوها على دلالة الآيات التي تقيد الاختيار"³، وفي تناولهم للآية السابعة من سورة البقرة، والتي يقول فيها الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ ينكر المعتزلة بحجج عقلية منطقية أن يكون الختم بمعنى المنع، فبينوا أن الله نهى عن الكفر وعاقب عليه، فلو خلق خلقه بهذه الصفة بحيث لا يسعهم أن يهتدوا إلى الإيمان فكيف يعاقبهم على ذلك وهم إن أرادوا الإيمان ما عرفوه وإن ابتغوا الخروج عن الكفر ما قدروا عليه، فكيف له أن يعاقب العباد من أجل أفعال هو خالقها؟ وهل يختلف البشر عندئذ كاختلافهم في " الصحة

¹ - المرجع السابق، ص 169.

² - مجد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص 229.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والسقم واللون والطول"¹ فقد كان له أن يعاقبهم كما عاقبهم من أجل أفعال لا مسؤولية لهم فيها، يقول القاضي عبد الجبار: " لو كان الختم منعا لما جاز أن يذم تعالى الكفار الذين وصف بأنه ختم على قلوبهم ولما جاز أن يقول (ولهم عذاب أليم) لأنه إن كان تعالى منعهم عن الخروج عن الكفر وأوجد ذلك فيهم حتى لا يصح منهم الانفكاك عنه فكيف يحسن أن يعذبهم ؟ ولئن جاز ذلك ليجوز أن يعذبهم على طولهم ولونهم وصحتهم"²، وبما أنهم غير مسؤولين عن الصفات التي خلقهم عليها فهم غير مسؤولين عن أفعالهم .

وتستند الحجة التي أقام عليها المعتزلة في هذا الموقف من العدل إلى العقل " فقد ثبت أنه تعالى لا يجوز أن يأمر بالإيمان ويرغب فيه ويعد عليه ويزجر عن خلافه ويمنع مع ذلك منه"³. ويكون المراد بالختم حسب القاضي عبد الجبار هو " العقوبة" التي خص الله بها الكفار بما كفروا وليس بما يتصور المجبرة أنه حملهم عليه من كفر، وما أنهم اختاروا الكفر وهم مخيرون غير مسيرين فقد " خصهم بضرب من العقوبة من حيث كفروا ودانوا بالكفر فبين أنه تعالى يعاقبهم على ذلك في الدنيا بالذم والتوبيخ وإظهار ذلك وسمّاه ختما ثم لهم في الآخرة عذاب عظيم"⁴. فالختم عند المعتزلة بمعنى العقوبة.

أما الزمخشري فقد سعى إلى تحديد معنى الآية بما يتلاءم وروح الاعتقاد المعتزلي، وعلى هذا الأساس فقد أنكر الدلالة الحقيقية لنص الآية ورجح دلالتها المجازية قائلا: "... ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشّية الأبصار؟ قلت لا ختم ولا تغشّية ثمّ على الحقيقة وإنما هو من باب المجاز..."⁵، ويفتح المجاز الذي قصده الزمخشري على الاحتمال، حيث يقول: " ويحتمل أن يكون المجاز من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل"⁶، ثم حل الاحتمال

¹ - القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص176.

² - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص53.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ - الزمخشري، الكشاف، ص47.

⁶ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأول وهو الاستعارة فقال: "أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم لأنّ الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرهما من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنّها تمجّه وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنّها مستوثق منها بالختم، وأبصارهم لأنّها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنّما غطي عليها وحجبت وحيل بينها وبين الإدراك"¹، فالاستعارات التي تقوم عليها هذه الآية تقوم على علاقة التشبيه، فقلوب الكفار لشدة عنادهم وإصرارهم على شركهم كأنّها ختم عليها فالحق لا يستطيع إليها سبيلا، ليس لأنّ الله جبلهم على الكفر ولكن " من قبل إعراضهم..."²، وأسماعهم لفرط مكابرتهم لا ينفذ إليها الذكر الحكيم ليس لأنّ الله قضى عليها بذلك ولكن "لأنّها تمجّه"³ وكذلك أبصارهم لا تكاد ترى أو تعتبر كأنّها منعت من ذلك منعا، ليس لأنّ حكم الله القديم قد نفذ فيها ولكن " لأنّها تجتلي آيات الله"⁴ 5.

ويرى الزمخشري أنّ الإسناد إلى الله في قوله: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ (سورة البقرة الآية 7)، هو إسناد مجازي يكشف حقيقة المعرضين عن الحق، فهم لإصرارهم عن الحق كأنّ الله ختم على قلوبهم وأسماعهم وجعل على أبصارهم غشاوة فقد أصروا على الكفر إصرارا بدا معه كأنّه جزء منهم خلقوا عليه، لا يستطيعون أن يتحوّلوا عنه، وفي ذلك يقول: " وأما إسناد الختم إلى الله عزّ وجلّ فلينبه على أنّ هذه الصفة في فرط تمكّنها وثبات قدمها كالشيء الخفي غير العرضي"⁶، فيكون المجاز في مثل هذه النصوص وسيلة للإحاطة بالقصد والنفوذ في عمق المعنى. كما حرص الزمخشري على الدفاع عن فكره خلق الله للكفر انطلاقا من تحليله الاستعارة وشرحها.

¹ - المصدر السابق، الصفحة نفسها.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ - ينظر: محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص 231.

⁶ - الزمخشري، الكشاف، ص 50.

لقد كان تأثير الفكر العقدي للمعتزلة واضحا في تأويلهم لهذا الضرب من الآيات " لما يجب أن يختص به "القديم تعالى" لذاته وما يستحيل عليه، ولقد أوجب كونه قديما اختصاصه بصفات الكمال والمدح"¹، وتنزهه عن صفات النقص فإذا عملوا على نفي أن يكون الله خالقا للمعاصي مريدا لها فهو من وجهة نظرهم حرص على نفي صفات النقص عن ذاته، وعلى هذا الأساس فهم يعتبرون أنّ فهم المجبرة لآيات القضاء والقدر قائم في جوهره على تجويز النقص على ذاته تعالى، فقد " أجازوا هم، على القديم صفات النقص نحو كونه مريدا للقبائح "²، من ثمّ وجب في تقديرهم تأويل هذه النصوص على نحو يبرز ما يختص به الله تعالى من صفات الكمال، فهو لا يحمل على الكفر ولا يقضي بالمعاصي وإذا دلّ النص على هذا المعنى، وجب تأويله بما يبرز دلالاته المجازية التي تتلاءم مع أسس الاعتقاد³، ولا يكون ذلك إلا بالانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي.

أحدثت مسألة العدل وما يتعلق بها من قضايا التكليف والجبر والاختيار خلافا عميقا بين المعتزلة من ناحية وخصومهم من السنة والأشاعرة، من ناحية أخرى، فقد كان التجاء المعتزلة إلى القول بالاختيار، انطلاقا من القول بإثبات الرسول والإقرار بحكمة التكليف، وكان " إثبات الإله يلجئ القول بالجبر لأنّ الفاعليّة لو لم تتوقف على الداعية، لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع ولو توقفت لزم الجبر"⁴، كما كان المعتزلة حريصين في - قولهم بالقدر - على تنزيه الإله من أن يكون عابثا في تكليفه، أمّا أهل السنّة فقد كانوا حريصين على تعظيمه، وفي ظل هذا المواقف نشأت طروحات متعارضة لا يمكن معها الوصول إلى حل .

ويعتبر الفكر المعتزلي نقطة تحوّل في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وهذا لأنّ طريقة انشغالهم بهذه النصوص مكّنتهم من المساهمة في صياغة عناصر التفكير البلاغي الكبرى

¹ - القاضي عبد الجبار، المغني، ص342.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - ينظر: محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص233.

⁴ - الرازي، التفسير الكبير، ص52.

وهذا بعد أن وضعهم هذا الانشغال الثلاثي الأبعاد (عقدي، لغوي، عقلي) اتجاه النص في مضيق لم يستطيعوا الخروج منه إلا بالتأويل " فظاهر النص ينتهي في تقديرهم إلى دلالات في إدراك العقيدة لا يرتضيها العقل لأنها تنال من جلال الذات وتحول الرسالة وما تضمنته من أوامر ونواه ووعد ووعد إلى ضرب من ضروب العبث، وهو مأزق لم يتيسر لهم الخروج منه إلا عندما توصلوا إلى بلورة ثنائية الحقيقة والمجاز، عندها هدأ في أذهانهم الاضطراب واطمأن القلق واستقام الإيمان حتى بدت هذه الثنائية بالنسبة إليهم ملاذ خلاص وأساسا في الفهم ومنطلقا للإدراك"¹، فالمعتزلة لم يخالفوا الأشاعرة فحسب، وإنما طريقة انشغالهم بهذه النصوص وضعتهم في عتبات التفكير البلاغي.

¹ - محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص234.

المبحث الثالث: التأويل بين النص المتشابه والنص المفتوح.

نسعى في هذا المبحث إلى إجراء مقارنة بين التأويل في النص المتشابه والتأويل في النص المفتوح، من منطلق أنه من بين أهداف الدراسة هو ربط التراث الأدبي والديني بالمنجز الغربي الحديث والمعاصر، فالنص المتشابه مرتبط بثقافة دينية عربية إسلامية، أي بالقرآن الكريم، والنص المفتوح متعلق بثقافة غربية وهو من مخلفات ما بعد الحداثة، كما أنّ النص المتشابه والنص المفتوح يجمع بينهما منهج واحد هو المنهج التأويلي.

1- التأويل بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية:

إنّ التأويل هو من المفاهيم الفاعلة في الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية لما له من أثر خلاق في ضبط سياسة التعامل مع النص إدراكاً لروعته واستكناها لمعانيه وتحديدًا للخصائص التي بها خالف النصوص الأخرى، واطمئناناً لملائمة دلالاته للسياقات الداخلية والخارجية المتغيرة. كما أنّ وضع تعريف جامع مانع للتأويل هو أمر شديد الالتباس والصعوبة، لأنّ المتتبع لاتجاهات البحث التأويلي في التراث العربي لا يمكن أن يتغاضى عن اتجاهات البحث المعاصر في هذا المجال، وهو ما يزيد من صعوبة البحث في اصطلاح التأويل.

1-1 التأويل في الثقافة الغربية:

إنّ أول مشكلة يصطدم بها الباحث عن مفهوم التأويل في الثقافة الغربية هي مشكلة تأويلية حول المصطلح نفسه، بالبحث عن المقابل العربي لكلمة Herméneutique الفرنسية، فبينما تترجمها دراسات بكلمة هرمنيوطيقا، تترجمها أخرى بالتفسير، أو التأويل أو نظرية التفسير، أو منهج التأويل والتفسير، أو علمي التأويل والتفسير، مثلما تترجمها دراسات ثالثة بالتأويلية. ويكشف هذا التعدد في الترجمات مشكلة المصطلح، لدرجة أنّ العثور على مصطلح واحد أو عدة مصطلحات تستطيع أن تعكس الحمولة المعنوية لمصطلح هرمنيوطيقا

في الفكر الغربي، هي مشكلة من أكثر المشكلات تعقيدا في بحث الهرمنوطيقا¹ ولهذا استخدم عند ترجمتها مصطلحات التفسير، أو التأويل، أو نظرية التفسير، أو منهج التفسير، أو علمي التأويل والتفسير.

أمّا حامد أبو زيد فيترجم الكلمة إلى "التأويلية" عندما يريد "استخدام مصطلح عربي مقابل"²، لافتا إلى اختلاف مفهومي الهرمنوطيقا والتفسير، حيث يشير مصطلح الهرمنوطيقا إلى " مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر ليصل لفهم النص الديني، وهي بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه مصطلح Exegesis على اعتبار أنّ الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير الأول إلى نظرية التفسير"³، فالهرمنوطيقا عند حامد أبو زيد تشير إلى الجانب التطبيقي من التفسير وهي تختلف عن نظرية التفسير.

لكن كل ترجمة للكلمة لا تعكس إلا جزءا واحدا من صورة كلية مترابطة ومعقدة في أحيان كثيرة، لهذا من الأفضل أن نعتمد عليها كما هي " كما لا يترجم لفظ الهرمنوطيقا في سائر لغات العالم ويستخدم على صورته الأصلية فمن الأفضل أن نستخدمه بلغتنا أيضا كما هو من دون ترجمة لأن أي مصطلح يوضع في مُقابله لا يمكن أن يعطي تمام المعنى المراد منه سواء اعتبرناه "تأويلا" أم " تفسيرا" وسواء جعلناه " منهجا للتفسير" وسواء أطلقنا عليه "علم التأويل" أم "علم التفسير"، كما أنّ اعتمادنا الكلمة كما هي سيمكننا من مناقشة كل القضايا

¹ - محمد بهرامي: الهرمنوطيقا وعلم التفسير، بحث مقارن، مجلة الحياة الطبية، العدد28، معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، بيروت، شتاء، 2002. ص33-70.

² - ناصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ص16.

³ - المرجع نفسه، ص 13.

والمباحث التي يتوفر عليها معنى الهرمنوطيقا من دون أن نتجرم المصطلح إلى العبارات التي ذكرناها على أننا نعلم أنّ الهرمنوطيقا تدور في نطاق فهم النص¹.

ويعود الأصل اللغوي لكلمة هرمنوطيقا إلى الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني "يفسر" والاسم Hermeneia ويعني "تفسير" ويبدو أنّ كليهما يتعلق لغويا بالآله "هرمس Hermes رسول الآلهة في الميثولوجيا اليونانية²، ويرى الدكتور محمد سعد شحاتة أنّ معاني الكلمة في اللغات الأوروبية المعاصرة لا تخرج عن ثلاثة معان، هي³:

-**التعبير:** وذلك باعتبار أنّ إلقاء الكلام منغماً وإظهار انفعالاته هو في حد ذاته تفسير وهذا مرتبط مع الصفة الإخبارية التي حملتها الميثولوجيا لهرمس، ويجعل اتجاهات معانيها تدور في دائرة أن نعبر، وأن نؤكد، وأن نقول، لكنه القول الذي يحمل معنى التعبير، بأن نعتبره في حد ذاته تفسيراً، وهو نمط مهم من إظهار المعنى يركز على قدرة اللغة المنطوقة التي تفقد جزءا كبيرا من تأثيرها عند الكتابة.

-**التفسير أو الشرح:** وهو ما يؤكد طبيعة الفهم الخطابية، التي تكون عملية الفهم بموجبها أكثر من مجرد شرح للأبعاد السببية أو تعليل التفسير وذلك باعتبار أنّ ما تقوله الكلمات هو الخطوة الأولية للتفسير، لكنها، تشرح فيما بعد شيئا آخر وتقريه إلينا وتجعله واضحا أمامنا.

-**الترجمة:** وهي البعد الثالث لمعاني الكلمة، وتبرز قيمتها عندما يكون الفارق بين عالم القارئ وعالم النص دقيقاً في اللغة الواحدة، أمّا حين يكون النص بلغة أجنبية فلا يمكن تجاهل تعارض العالمين، وهو ما يبرز قيمة الترجمة بوصفها شكلا من أشكال التأويل حيث يحضر

¹ - محمد بهرامي، الهرمنوطيقا وعلم التفسير، ص35.

² - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جدامير، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص24.

³ - ينظر: محمد سعد شحاتة، النظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي، ط1، نادي تراث الإمارات، أبو ظبي 2012، ص23.

القارئ شيئاً أجنبياً غير مفهوم ويقربه في لغة أخرى ويكون عمل المترجم أقرب ما يكون لهرمس الذي يتوسط بين عالمين. فمعنى كلمة الهرمنوطيقا في اللغات الأوروبية تدور حول التعبير والتفسير أو الشرح والترجمة. هذا بالنسبة للمعنى اللغوي لكلمة الهرمنوطيقا.

أما بالنسبة للمعنى الاصطلاحي للكلمة فيمكن القول أنّ المعنى الاصطلاحي للكلمة عرف تغيّراً وتحولاً على مدار التاريخ، وفي كل مرحلة تاريخية تأخذ الكلمة معنى مرتبطاً بمقاربة متعلقة بمشاكل التأويل وقضاياها، ويشكل كل منها اتجاهاً عاماً تتضوي تحته تفاصيل كثيرة. ففي البداية كانت الهرمنوطيقا تعني نظرية تفسير الكتاب المقدس، حيث ظهرت هذه الكلمة في الاستخدام الحديث حينما نشأت الحاجة إلى تفسير الكتاب المقدس مع عملية طباعته، ويرجع أول ظهور للكلمة في كتاب، ج. س. دانهاور المنشور في 1645، حيث ميّز الهرمنوطيقا عن التفسير باعتبارها المنهج أو الطريقة المنهجية المستخدمة في التأويل¹.

وفي هذه المرحلة بدأ التمييز بين التفسير الفعلي وقواعد هذا التفسير وطرقه ومناهجه أو النظرية التي تحكمه، وارتبطت هذه التفرقة بالنصوص الدينية أو الأدبية، على حد سواء وكان التفسير Exegesis هو "الشرح أو التعليق الفعلي على النصوص في حين كانت الهرمنوطيقا هي المناهج أو النظرية التي تحكم هذا التفسير، وإذا كان هذا التعريف قد نشأ في حقل اللاهوت ونما في مقتضائته، فقد اتسع فيما بعد، ليشمل الأدب والنصوص بمختلف أنواعها"²

وفي سنة 1737 أورد معجم أكسفورد أول إشارة إلى كلمة الهرمنوطيقا، وتوسع في معناها لتشير إلى النصوص غير الدينية التي تحتاج إلى طريقة خاصة أو منهج خاص لإظهار معانيها الخفية، وعلى الرغم من أنّ الاستخدام الانجليزي للكلمة أصبح فيما بعد يشير إلى تأويل النصوص غير الدينية، فإنّ التعريف العام للكلمة ظل مرتبطاً بنظرية تفسير الكتاب

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص 23.

² - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا، ص 68

المقدس¹. أما المعنى الثاني للهرمونوطيقا هو أنّها طريقة بحث في فقه اللغة، حيث كان لتزامن نشأة فقه اللغة مع ظهور الاتجاه العقلاني الذي ساد في القرن الثامن عشر، تأثير عميق على الهرمونوطيقا الدينية، خصوصا في تنمية الاتجاه التاريخي النقدي، وأوضحت المدارس النحوية والتاريخية المختلفة لدراسة الكتاب المقدس أنّ طرق التأويل التي تطبق على تفسير الكتاب المقدس هي نفسها المستخدمة في الكتب الأخرى، وبدا ذلك واضحا في كتابات إرنست 1761 (Ernesti)، واسبينوزا (Spinoza 287) 1677، وليسينج (Lessing) 1777، وطورّ التفسير الديني آليات التحليل اللغوية للحصول على المعنى وفهمه، وكانت مهمة المفسرين أن يغوصوا عميقا في النص للوصول إلى الحقائق والمعاني الكامنه فيه، كما أنّ افتقاد المفسرين للفهم التاريخي الذي يمكّنهم من ترجمة مفاهيم الكتاب المقدس إلى مفاهيم عصرية يقبلها عصر التنوير، جعلهم يعتمدون على آليات التحليل اللغوي التي شكّلت نزعا للأسطورة الموجودة في الكتاب المقدس Demythologizing وإن كانت الكلمة تعني الآن ترجمة العناصر الأسطورية وتأويلها وليس مجرد انتزاعها². وصارت منذ ذاك التاريخ مناهج البحث في الكتاب المقدس مرتبطة بفقه اللغة، وحل مصطلح "هرمونوطيقا الكتاب المقدس" محل نظرية تفسير النص المقدس، وأصبحت الهرمونوطيقا منهج بحث في فقه اللغة، وتغيّر معنى هرمونوطيقا الكتاب المقدس ليكون القواعد العامة للتفسير باستخدام فقه اللغة، وذلك ضمن نظرية عامة أصبح الكتاب المقدس واحدا من موضوعاتها³.

ومع شلايرماخر (1768-1834) (Schleiermacher) تحوّلت الهرمونوطيقا إلى علم الفهم اللغوي أو فنه، فتجاوزت بذلك مفهوم الهرمونوطيقا بوصفها طريقة بحث في فقه اللغة إلى نظرية عامة تخدم تأويلات جميع النصوص، وبالتالي عرفت الهرمونوطيقا للمرة الأولى نفسها

¹ - ينظر: محمد سعد شحاته، النظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي، ص 24.

² - ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمونوطيقا، ص 70.

³ - ينظر: محمد سعد شحاته، النظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي، ص 25.

بأنها دراسة الفهم ذاته،¹ وهكذا "تباعد شلايرماخر بالهرمنوطيقا بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص ووصل بها إلى أن تكون علما بذاته يؤسس عملية الفهم على اعتبار أنّ النص هو وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة لنا وصرنا من ثمّ أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم"². وعنده بدأت الهرمنوطيقا تبحث عن "القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح و انتهت في تطورها الأخير إلى وضع نظرية في تفسير النصوص"³. فتكون نظرية التفسير والتأويل قد انحدرت من مصدرين أساسيين هما تفسير الكتاب المقدس وفقه اللغة الكلاسيكي.

وتحولت الهرمنوطيقا مع دلتاي (1833-1911م) Wilhelm Dilthey إلى منهج لفهم العلوم الإنسانية من آداب وفنون وغيرها، وقد ميّز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية بالمنهج، حيث جعل العلوم الإنسانية تقوم على الفهم في حين تقوم العلوم الطبيعية على التفسير⁴، وركز دلتاي على التأويل باعتباره ينصبّ على موضوع تاريخي هو النص، بعد أن كان قد بدأ محاولته بالتركيز على علم النفس⁵، فلكي نؤوّل أي عمل مرتبط بالحياة الإنسانية يجب وضع هذا العمل في إطاره التاريخي، أي فهم هذا العمل فهما تاريخيا.

وتعتبر الهرمنوطيقا عند الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (1889-1976م) Martin Heidegger منهجا للفهم الوجودي، حيث نقل من خلالها مفهوم الهرمنوطيقا نقلة نوعية في كتابه الوجود والزمن Being and time الصادر في سنة 1927، عندما أطلق على تحليلاته اسم هرمنوطيقا الذازين Hermeneutic of Dasein، فصارت معه غير قاصرة على علم تأويل النصوص أو قواعد التأويل فقط، أو على منهج للعلوم الإنسانية مثلما فعل دلتاي، لكنها

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص25.

² - ناصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص20.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص49.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص41.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تعدتها إلى تفسير فينومولوجي "ظاهراتي" للوجود الإنساني نفسه. وأصبح الفهم والتأويل عنده طريقتين أساسيتين للوجود الإنساني، وبالتالي عمق هايدجر المنهج مثلما فعل مع المحتوى ليشكلا معا الهرمنوطيقا¹، فصارت الهرمنوطيقا تحمل بعدين أساسيين بعد أنطولوجي "وجودي" للفهم، وبعد فينومونولوجي "ظاهراتي".

وطور هانز جورج جادامير (1900-2003م) Hans-George Gadamer جهود هايدجر إلى عمل متناسق في كتابه "الحقيقة والمنهج" Truth and Method الصادر في 1900، لينتج بذلك هرمنوطيقا فلسفية متسقة، قدم فيها وصفا تاريخيا لتطور الهرمنوطيقا وربطها بعلم الجمال وفلسفة الفهم التاريخي المتمثل في الوعي التاريخي الذي يتفاعل جدليا مع التراث المنقول في النص²، كما قام جادامير بنقل الهرمنوطيقا خطوة لغوية عملاقة فرأى أن الوجود الذي يمكن فهمه هو لغة، ومؤكدا على أن الهرمنوطيقا هي النقاء بالوجود من خلال اللغة ذاتها وبالتالي فهناك صبغة لغوية للواقع الإنساني نفسه³، وبذلك يكون جادامير قد ربط الوجود باللغة.

بعدها يُعيد بول ريكور Paul Ricoer تعريف الهرمنوطيقا مرة أخرى، إلى نظرية القواعد التي تحكم تفسير نص ما، باعتبار أن تفسير النصوص هو العنصر المحوري والمميز فيها⁴، ويوسع مفهوم النص ليكون مجموعة العلامات التي يجوز اعتبارها نصا وهو ما يعني أن النص "قد يكون رموزا في حلم، وقد يكون أساطير المجتمع والأدب ورموزهما"⁵، وفرق ريكور بين الرموز أحادية المعنى والرموز ذات المعنى المتعدد، حيث اعتبرها موطن الهرمنوطيقا الحقيقي وصارت الهرمنوطيقا تعنى "النظام الذي تكشف بواسطته الدلالات العميقة تحت المعاني

¹ - ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² - ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا، ص 76.

³ - محمد سعد شحاته، النظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي، ص 27.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 27.

⁵ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا، ص 77.

الظاهرة"¹، مشددا على أنه لا سبيل إلى قوانين عمومية للتفسير نظرا لوجود نظريات منفصلة ومتعارضة أحيانا تتعلق بقواعد التأويل، فمثلا لدينا "نازعو الأسطورة" الرمز أو النص على أنه نافذة إلى واقع مقدّس، لدينا "كاشفي الزيف" الذين يعتبرون الرموز واقعا زائفا لا بد من تحطيمه حتى ولو كانت نصوص الإنجيل². وبذلك يكون هذا الصراع هو الذي دفع بول ريكور إلى التشديد على وضع قوانين صارمة للتفسير.

1-2 التأويل عند علماء الأصول:

تعد مسألة التأويل من أهم المباحث التي عني بها الفكر الإسلامي عموما، وأصبح التأويل علما من أهم علوم القرآن والمعارف القرآنية خصوصا، وبسط آثاره في الفكر والتشريع والكلام، والفلسفة والعرفان. والفقه وأصوله.

وتدور معاني التأويل في اللغة حول الرد، والرصف، والتحول، والرجوع، والعاقبة، فقد جاء في لسان العرب لابن منظور: "والأول الرجوع: آل الشيء يؤول أولاً ومالاً رجع، وأول إليه الشيء رجعه، وآلت عن الشيء: ارتددت، ويقال: طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع، وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره، وقوله عز وجل ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (سورة يونس، الآية 39)، أي لم يكن معهم علم تأويله، والتأويل عبارة الرؤيا وفي التنزيل ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ (سورة يوسف، الآية 100)، وآل ماله يؤوله إياله إذا أصلحه وساسه. والإئتياال: الإصلاح والسياسة، والآل: السراب"³.

كما تناول علماء التفسير التأويل، فربطه "ابن عباس" (ت 68هـ) بالعاقبة في سبع مواضع اقترنت الكلمة فيها بهاء الغيبة في آل عمران والنساء والأعراف ويونس⁴، في حين

¹ - محمد سعد شحاته، النظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي، ص 27..

² - ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا، ص 79-80.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (أول)، ص 32..

⁴ - ينظر: عبد الله بن العباس، تنوير المقياس من تفسير ابن العباس، نشر دار الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ت، ص

43، ص 72، ص 129، ص 174.

يجعله "تعبير الرؤيا أو تعبیر رؤيا الأحلام"¹ في خمسة مواضع، ويجعلها تفسيرا صريحا في موضعي سورة الكهف²، وتفسيرا ضمنيا في قوله عن الآية الكريمة ﴿إِلَّا نَبَأْتُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾ بلونه وحسنه³.

ويتفق الزمخشري (ت538هـ) مع ابن العباس في "العاقبة" في موضعين⁴، يشرح ما أجمله ابن عباس عند تفسيره سورة يوسف، فيرى أنّ "تأويل الرؤيا هو عبارتها وتفسيرها، وكان يوسف عليه السلام أقدر الناس تعبيرا للرؤيا وأصحهم عبارة لها، ويجوز أن يراد بتأويل الأحاديث معاني كتاب الله، وسنن الأنبياء، وما غمض واشتبه على الناس من أغراضها ومقاصدها يفسرها لهم ويشرحها ويدلهم على مودعات حكمها وسميت أحاديث لأنه يحدث بها عن الله ورسوله"⁵. ويفرق أحيانا أخرى بين تأويل الرؤيا وتعبيرها بقوله: "أولت الرؤيا إذا ذكرت مآلها وهو مرجعها، وعُبرت الرؤيا: ذكرت عاقبتها وآخر أمرها... فإنّ التأويل إنّما هو للمنامات الصحيحة الصالحة، وإما أن يعترفوا بقصور علمهم وأنهم ليسوا في تأويل الأحلام بنحارير"⁶. وهي التفرقة التي تربط بين العلم والتأويل، وهو الربط الذي أكده في تفسيره الآية الخامسة والأربعين من السورة نفسها عندما قال: "أنا أنبئكم بتأويلها: أنا أخبركم عنّ عنده علمه"، ولعل هذا ما جعله يفسر "من" في قوله تعالى ﴿مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ بجعلها "للتبويض" لأنه أي يوسف لم يعط إلا بعض ملك الدنيا أو بعض ملك مصر وبعض التأويل⁷.

¹ - المرجع السابق، ص203، ص197، ص193.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص251.

³ - المرجع نفسه، ص37.

⁴ - وذلك في تفسير الآية 59 من سورة النساء بقوله "أحسن تأويلا: أحسن عاقبة وقيل أحسن تأويلا من تأويلكم أنتم" وفي تفسير الآية 53 من سورة الأعراف عندما قال "إلا تأويله: إلا عاقبة أمره وما يؤول إليه من تبين صدقة وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعد"

يراجع في ذلك: الزمخشري، الكشاف، ص160

⁵ - المصدر نفسه، ص445

⁶ - المصدر نفسه، ص472.

⁷ - المصدر نفسه، ص473.

وعلى عكس الزمخشري الذي جعل التأويل تفسيرا صريحا عندما قال "بتأويله، ببيان ماهيته وكيفيته لأنّ ذلك يشبه تفسير المشكل والإعراب عن معناه"¹ رابطا التأويل بالإخبار بالغيبات²، فإنّ ابن عباس قد جعل التأويل تفسيرا ضمنيا في تفسير قوله تعالى ﴿إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ﴾، وعلى الرغم من تفسير الزمخشري وشرحه الكلمة فإنّه في تفسيره الآية السابقة من سورة آل عمران، والآية التاسعة والثلاثين من سورة يونس، يستخدم كلمة "التأويل" في متن تفسيره من دون بيان معناها، بما يوحي لنا أنّ الكلمة معروفة لديه ولدى متلقّي تفسيره ولا تحتاج من الرجل كشافا أو توضيحا. يقول: ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ وطلب أن يؤولوه التأويل الذي يشتهونه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ أي لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم، أي ثبتوا فيه، وتمكنوا، وعضوا فيه بضرس قاطع. ومنهم من يقف على قوله ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ ويبتدئ ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾، ويقولون كلام مستأنف موضح لحال الراسخين بمعنى، هؤلاء العالمون بالتأويل"³.

أمّا في سورة يونس، فيضيف الزمخشري التدبّر بوصفه خطوة سابقة على التأويل الذي لا يوضح لنا مقصوده منه "بل سارعوا إلى التكذيب بالقرآن وفاجئوه في بديهة السماع قبل أن يفقهوه ويعلموا كنه أمره وقبل أن يتدبروه ويقفوا على تأويله ومعانيه... فإن قلت ما معنى التوقع في قوله ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾؟ قلت معناه كذبوا به على البديهة قبل التدبر ومعرفة التأويل"⁴ فالتدبر عند الزمخشري هو مرحلة تسبق التأويل، وبذلك تكون مسألة التأويل من المسائل التي شغلت ولازالت تشغل علماء الأصول لأنه ارتبط بعلوم القرآن.

¹ - المصدر السابق، ص 467.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها، في تفسير "ذلكما" عندما قال "ذلكما، إشارة لهما إلى التأويل أي التأويل والإخبار بالمغيبات"

³ - الزمخشري، الكشاف، ص 298.

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، ص 263-264.

2- التأويل منهجا في قراءة المتشابه:

إنَّ المحكم هو ما اتضحت دلالاته ولم تحتل دلالاته التفسيرية إلا وجها واحدا، بينما المتشابه هو ما تعددت أوجه المعاني فيه، فيكون التأويل هو طريق حسم الاحتمالات، ويتوسل المؤول برد المتشابه للمحكم وفق قواعد التأويل حتى يزول الاشتباه، فيكون بذلك المحكم هو الأصل والمشتبه فرع يبني عليه، ويستعان على ذلك بالعقل واستحضار عناصر السياق والمقام والغرض العام من الكلام، يقول القاضي عبد الجبار: "يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعا على أدلة العقول، ويحكم بأن ما لا يحتمل إلا ما تقتضيه هذه الجملة يجب أن يثبت محكما، وما احتمل هذا الوجه وخلافه فهو المتشابه، فأقوى ما يعلم الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول، وإن كان ربما يقوى ذلك بما يتقدم المتشابه أو يتأخر عنه، لأنَّه هو الذي يبين أنَّ المراد به يقتضيه المحكم، ومما يبين ذلك أنَّ موضوع اللغة يقتضي أنَّه لا كلمة في مواضعها إلا وهي تحتل غير ما وضعت له، فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه"¹، وبذلك يشترك المحكم والمتشابه في خضوعهما إلى أدلة العقل.

من هذا المنطلق، اتخذ المتكلمون التأويل منهجا أساسيا في سياسة متشابه القرآن يمكنهم من إدراك دلالاته على الوجه الذي لا يناقض أسس الاعتقاد ومبادئه الكلية، وقد مكَّنه منهج التأويل من تحقيق غايتين: الغاية الأولى هي الإحاطة بمعنى القرآن الكريم، أمَّا الغاية الثانية هي الرد على الطاعنين في القرآن الكريم الذين يعيبون عليه تضمُّنه للمتشابهات، التي أدت إلى غموض القرآن والتباس الدلالة فيه، فيقولون " إذا كان تعالى قد أنزل القرآن بيانا للنَّاس وهدى لهم فكيف يصحَّ أن يودعه المتشابه الذي ليس ببيان بل يحتاج إلى بيان "²، فكان مبدأ البيان المفترض أن يقوم عليه الكلام هو المنفذ الذي تسلل منه الأعداء ليُنقصوا من شأن النص ويستدلُّوا على انعدام الحكمة فيه، وفي رأيهم أن هذا القرآن لو كان من لدن حكيم، فهو مبين في ذاته ولا يحتاج إلى ما يبيِّنه، وكان رد المتكلمين يهدف إلى إبراز وجه الحكمة في أن

¹ - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار النصر للطباعة، القاهرة، 1996، ص7-8.

² - القاضي عبد الجبار، إعجاز القرآن، ص371.

جعل الله القرآن بعضه محكما وبعضه الآخر متشابها، وقد انتهجوا في ذلك مسلكين: المسلك الأول عقدي يستمد من شروط الاعتقاد التي وضعوا لها الحجة والبرهان، ومسلك بلاغي يستند إلى قوانين الخطاب التي عملوا على تأسيسها محتكمين إلى سمت العرب باعتبار النص عربيا.

وقد انطلق المتكلمون من نقطة عقديّة في الرد على الطاعنين في القرآن، إذ اعتبروا أنّ متشابه القرآن محنة من المحن التي أنزلها الله بعباده اختبارا وامتحانا لهم، لطفا منه حتى يحملهم على طرق التفكير والاعتبار والصبر على مكاره المعاناة بما يمكنهم من استحقاق ثوابه، ومتشابه في القرآن من هذه الناحية شبيها بالآلام التي يوقعها الله بعباده، فإذا ثبت فيها وجه الحكمة فكذلك الشأن فيه، و" إنّ ظاهره وإن أوهم بقبيح فلا يكون أكثر من الآلام فإذا صح فيها أن تكون حسنة لوجه من وجوه الحكمة فكذلك القول في المتشابه"¹، وفي هذا السياق، أشار المتكلمون إلى أنّ الله وإن كان قدّر الآلام وقضى بها وأنزلها بعباده فقد يسّر لهم سُبُلَ التفكير والبحث والعمل من أجل أن يتعلموا الطب ويتبحروا فيه حتى يتوصلوا إلى مداواة علمهم والتخلص من آلامهم، وجعل ذلك فرض كفاية عليهم جميعا حتى ينهض به بعضهم، فكذلك الشأن في المتشابه، أنزله الله محنة ويسّر لهم سبل إدراكه بما أودعه فيهم من عقل، به ميّزهم وفضّلهم عن سائر الكائنات ، فاعتمدوا عليه بغيّة إدراك دلالات النص بما ينسجم مع المبادئ الإيمانية للعقيدة، حتى يكون للمسلم إيمان صافٍ من الشّرك، يتميّز به عن المشبّهة والمقلّدين، وتكون للمتشابه حكمة راسخة، تماما كعظمة الحكمة في الآلام " فمحل المتشابه لما ذكرناه محلّ الآلام التي الحكمة فيها أعظم من الصّحة والملاذ لأن الاعتبار الذي يقع بها لا يكاد يحصل لغيرها، فكانت في الحكمة أولى"²، وبذلك تكون حكمة وجود المتشابه في القرآن كحكمة الآلام في الجسم.

كما استنبط المتكلمون من متشابه القرآن دليلا آخر على حكمة الله ولطفه بعباده، وهو أنّ الله تعالى أنزل على عباده المتشابه ووفّر عليهم القرائن التي تساعدهم على إدراك دلالاته، وعلى

¹ - المرجع السابق، ص372.

² - المرجع نفسه، ص375.

هذا الأساس فإنّ المتشابه أسمى من أن يكون تلبيساً وتعمية وإنّما هو درجة عالية من البيان، ذلك أنّه يحمل الناس على التأمل والتدبّر والتفكير واستنباط الآليات التي تيسر لهم إدراك المعاني، يقول عبد القاضي الجبار: "بنوا الكلام على أنّ المتشابه تلبيس وتعمية وعدول عن البيان، وقد بيّنّا أن الأمر بخلافه لأنّ الملبس لا يكون ملبساً بالكلام إلاّ إذا سدّ على المخاطب طريق معرفة مراده وإذا فتح له طريق ذلك وبيّنه بأوكد من بيانه بتقييد الكلام، فكيف يكون ملبساً؟"¹، ويختلف الأمر بين الملبس والمبين، فالأوّل يعتمد إخراج القول على النحو الذي لا يتيّسر إدراكه لسبب من الأسباب ومصالحة يسعى إلى تحقيقها، أمّا المبين فهو وإن خفيت مقاصده من كلامه في بعض الأحيان فهو يُوقرّ لخطابه القرائن التي تقيد المعنى. بحيث يكون أعرق في نسب الإبانة.

كما سعى المتكلمون في تناولهم لمسألة المتشابه إلى إبراز حكمة الخالق وتنزهه عن العبث، من حيث أنّ كلامه لا يمكن إلا أن يكون له دلالة، وحكمته ثبتت بالقرائن العقلية التي لا يمكن في تقديرهم أن تختلف، ومن ثمّ فإنّ تشابه المتشابه ظاهري لا ينفذ إلى جوهر الدلالة ولا ينال منها، لأنّ ذلك لو حدث لكان قوله عابثاً أو في مقام العابث، ولما ثبت أنّ للعقل استحالة ذلك وتأكّد له تنزهه تعالى عن صفات النقص، حصل اليقين أنّ معنى المتشابه لا إشكال فيه وأنّ المسألة لا تعدوا تتعلق بظاهر اللفظ "إن اشتباهه إنّما يكون من جهة اللفظ فأما من جهة المعنى فليس بمشبه"²، فالاحتمال الدلالي الذي يميّز به القول المتشابه إنّما يدل على بلاغة قائله وعلو منزلته في الفصاحة.

ولقد حملت الآيات التي تتضمن متشابه القرآن، سواء الذي يتعلق بالذات أو الصفات أو العدول المتكلمين على استنباط منهج في القراءة والفهم يستعين بالعقل لتلخيص مبادئ التوحيد والعدل وفق ما يعتقد المعتزلة ومبادئ التنزيه عن التشبيه وفق ما يعتقد الأشاعرة،

¹ - القاضي عبد الجبار، إعجاز القرآن، ص 375.

² - المرجع نفسه، ص 372

وكانت الغاية واحدة: استقامة المعنى على النحو الذي يتخلص منه المعتقد بعيدا عن كل ما يمكن أن ينال من انتظامه، وهذا المنهج هو التأويل.

يعتبر المتكلمون أن امتناع المعنى وتخفيفه هو لطف من الخالق بالإنسان حتى يشتغل ويفكر ويضطر " إلى تعلم طرق التأويلات"¹ مما يقتضي منه تعلم علوم كثيرة فيتحقق نفعه علما واهتداء وثواباً² وتمتع العقيدة من كبد الخصوم ومطاعنهم.

كما نبه الفكر الكلامي إلى أن النص القرآني قد جاء معجزا، وما كان له أن يكون معجزا في رأيهم لو أن القول فيه أخرج مخرج الحقائق المطلقة التي لا تحتل إلا معنى واحد ولا تبحث عن سواه، فاستخلصوا "وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها (...) (فهو) تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة (...) وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة (...) فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز"³، فوجود المحكم والمتشابه في القرآن الكريم في حد ذاته ضرب من الإعجاز.

ويرى المتكلمون أن النص القرآني بما تضمنه من متشابه وما احتمله من تمنع المعنى ارتقي به إلى درجة عالية من البيان وضعته في مرتبة من الإعجاز، وأن هذه الدرجة البيانية هي التي جعلته في حاجة إلى تأويل، وهم عندما يقررون حاجة النص القرآني إلى التأويل فإنهم يقررون ارتقاء العربية إلى أعلى مراتب الصياغة البيانية، وهذا ما يؤكد القاضي عبد الجبار: "من حق هذه اللغة أن يصح فيها الاحتمال ويسوغ فيها التأويل"⁴، وعلى الأساس كان النسق اللغوي مستجيبا بذاته إلى النهج الذي اختاره المتكلمون في صوغ مبادئ الاعتقاد، نهج التأويل، وفي ذلك يرى فخر الدين الرازي أن " جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من

¹ - السيوطي، الإتيان، ص 86.

² - ينظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ص 184.

³ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 593-600.

⁴ - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص 8.

التأويل"¹، كما اعتبر المتكلمون أنه لا سبيل إلى التعسف في حمل النص على احتمال الدلالة التي لا يسعه أن يحتملها، يقول القاضي عبد الجبار: "وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه أنها لا بد من أن يكون له تأويل صحيح يخرج عن مذهب العرب من غير تكلف وتعسف"²، والخطوة الأولى في التأويل عندهم تقوم على حمل المتشابه على المحكم " لأنّ المحكم أصل للمتشابه يقدح به فيظهر مكنونة ويستثير دفينه"³، فإذا لم يتيسر حمله على المحكمات فينبغي حمله على أدلة العقول وذلك يستوجب إدراك وجه المجاز فيه، يقول القاضي عبد الجبار: " فيجب إذا خاطب بما يعلم أنّ الحقيقة ليس مرادة به أن يحمل على وجه المجاز الذي يقتضيه دليل العقل"⁴، وفي هذا السياق تلخص لهم مفهوم المجاز باعتباره أساساً منهجياً يمكنهم من حمل المتشابهات على أدلة العقول على أساس أن المجاز مما اعتادت العرب في كلامها والنص إنما جاء على سمت العرب الذي يتضمن الحقيقة تماماً كما يتضمن المجاز دون أن يخل ذلك بفهم بعضهم عن بعض ما دامت المعاني لا تستغلق والدلالات لا تلتبس.

لقد كان التأويل في تقدير المتكلمين شرفاً للإنسان من حيث هو إنسان مميّز الله بنعمة العقل التي تجعله قادراً على أن يفكر وينظر في الأدلة ويتأمل ويميّز بين المسالك التي تؤدي إلى المعرفة وتلك التي لا تؤدي إلا إلى الضلال، وكان المتشابه القرآني من هذه الناحية نعمة من أجلّ النعم - في رأيهم - لأنه يحمل الإنسان على أعمال عقله على نحو يسعه معه أن يكون أعرف بخالقه في صفات ذاته وأفعاله وما يجب به ويستحيل عليه، ورغم ارتباط التأويل عندهم بالعقل، فإنّ العقل محكوم بشروط لا يمكن أن يخرج عنها، فلا يجوز للتأويل في رأيهم أن يتناقض مع مبادئ العقيدة أو القوانين التي تحكم اللغة في اقتضائها لمعانيها، ولهذا شنوا حملة

¹ - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 98-99.

² - القاضي عبد الجبار، المغني، ص 380.

³ - الشريف الرضي، حقائق التأويل في متشابه التنزيل، دار المهاجر، بيروت، د.ت، ص 2.

⁴ - القاضي عبد الجبار، المغني، ص 381.

عنيقة على القائلين " إنَّ للتنزيل في القرآن تأويلاً باطناً غير ظاهره"¹، لأنَّ التأويل لا يمكن لا يمكن أن يخرج عن قوانين اللغة ومبادئ العقيدة.

ويذهب المتكلمون إلى أنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً وأنَّ الظاهر لا يعدوا أن يكون إلاّ أمارات على الدلالة الباطنية التي تفرّد الإمام المعصوم بعلمها من حيث كانت في رأيهم وديعة أخذها الأئمة عن بعضهم البعض خلفاً عن سلف تلقينا لا مجال للعقل فيه، ويكون تأويل النص الباطني بإدراك دلالاته والنفاد إلى أصول معانيه ليس متاحاً لكل الناس وإنما هو أمر تفرّد الإمام بمعرفته، ورغم اختلاف مواقف المتكلمين من هذه الوجهة في تقدير التأويل بحسب اختلاف المدارس، إلا أنَّ المعتزلة والأشاعرة يتفقون في سعيهم إلى إبراز تهافت المقولة الباطنية من حيث كانت في تقديرهم نقيض المعرفة²، وبما أنَّ القرآن نزل بلسان العرب، فإنَّ القول بالتأويل الباطني يفرغ هذه المقولة من كل مضمونها، لأنَّه إذا لم يكن لألفاظ النص القرآني معانٍ راتبة وفق ما تعودت العرب من كلامها فإنَّ الخطاب يصبح ضرباً من ضروب العبث لأنَّه يكلم الناس بكلامهم وهو يعني دلالات لا يحتملها ذلك الكلام، ولقد تنزّه كلام الله تعالى - في رأيهم - عن هذا العبث من حيث تظافت القرائن الدالة على أنَّه حكيم لا تتسلل إلى أفعاله صفات النقص.

إنَّ القول بأنَّ القرآن قد نزل بلغة العرب إنَّما يدل على أنَّ الدلالة فيه تجري إلى الانحاء التي يجري إليها كلام العرب في جريانه إلى معانيه، ولا يمكن أن تكون له دلالة باطنة تتناقض وهذا الأساس الذي يقوم مقام المسلّمات الذي لا تحتل خلافاً أو نقاشاً، ذلك أنَّ القول بالدلالة الباطنة يجعل من القول بأنَّه " عربي مبین " لا معنى له، فالمتكلم يخاطب القوم بلغتهم حتى

¹ - المرجع السابق، ص 380.

² - ينظر في هذا السياق، سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، ط 1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1992، ص 67-87 حيث أبرز التناقض المطلق بين الباطنية والأشاعرة في مجال العقل - المعرفة - التعليم...

يسمعهم أن يفهموا عنه، فإذا لم يتيسر لهم ذلك لم يكن لأن يكلمهم بلسانهم أي قيمة ولكن خطابه لهم بأيّ لسان كان أمرا يستوي وخطابهم بلسانهم الذي لم تعد له الدلالات التي تواضعوا عليها.

كما أنّ القول بالدلالة الباطنة ينفي عن الانجاز اللغوي مقولتي الحقيقة والمجاز من حيث كان جاريا في تقديرهم إلى دلالات لا تراعيها ولا تأخذ بهما، فهما من حيث افتقارهما في الإفصاح عن دلالاتهما إلى الإمام المعصوم في نفس النصاب من الأدلة المستجمعة الصامته التي لا يتسع استنطاقها إلا للواحد الفرد، يقول القاضي عبد الجبار: " وقد ثبت في القرآن أنه بلغة العرب فإذا أريد به الباطن الذي لا يعقل منه فما الفرق بين أن يكون عربيا وبين أن يكون بلغة الزنج والنبط؟ وكيف يصح أن يقال: إنه لا يدل على ما وضعه أهل اللغة؟ ويدل على أم مخالف له ممّا لا تشهد المواضعة له؟ ولم صار بأن يدل على شيء أولى من غيره وكيف يصحّ مع هذا القول أن يكون في الكلام حقيقة ومجاز، والكل متفق في أنه لا لابد له من باطن¹، وعلى هذا الأساس فإنّ تأويل النصّ مسألة لا يستند فيها في تقدير المتكلمين معتزلة وأشاعرة إلى الإمام المعصوم لأته " لا معصوم يرجع إليه في الزمان وسائر الأزمنة"²، لأنّ التأويل ليس مرتبط بالعضمة وإنما مرتبط بالقدرة التأويلية.

ويؤكد المتكلمون على أنّ القدرة على التأويل ليست مقصورة على عصر دون آخر ولا ينفرد بها قوم دون قوم مهما كان قريهم من عصر النبوة وشهرتهم وذيوع أسمائهم فالأمر في رأيهم مرتبط بأمر متاح اكتسابها للجميع، ومن ثمّ كان قول من يقول إنّ تأويل القرآن لا يعرفه إلا الرسول هو في تقديرهم قول فاسد لأته يجعله في نصاب الأخبار التي يقوم العلم بها على النقل والحال أنه إعمال للعقل وانفتاح على الممكن وتأسيس على الدراية، وهي أمور لا تقتصر على عصر دون آخر، فالخلق جميعا سواء، من حيث قدرتهم على الوسائل التي تمكنهم من إدراك التأويل، يقول القاضي عبد الجبار: " فأما القول بأنّ تأويله لا يعرفه إلا الرسول فقد بيّنا

¹ - القاضي عبد الجبار، المغني، ص 367.

² - المرجع نفسه، ص 369.

فساد ذلك من قبل لأنّ الطريق الذي يعرف به الرسول ذلك هو الجمع بين أدلة العقول واللغة والمحكم والمتشابه وقد علمنا أنّ هذه الطريقة يصح من العلماء أن يتوصلوا بها إلى معرفة دلالاته¹، ويرى المتكلمون أنّه لا فرق في التأويل بين متقدم ومتأخّر لأنّ التأويل يحتكم فيه إلى أمور معقولة ومعارف متسع اكتسابها للجميع، لا يضبطها المكان ولا يحدها الزمان، وهو يقوم على عدة علوم منها: علم الكلام، علم اللغة، علوم القرآن... الخ. " فليس لابن عباس ومجاهد وسائر المفسّرين مزية على غيرهم في صحّة الاستدلال وفي جواز أن يفسر القرآن ويتأوله² فالقدرة على التأويل عند المتكلمين ليست مرتبطة بزمان معيّن ولا مكان معيّن، وإنما ترتبط بالشخص الذي المُلم بعلم الكلام وعلم اللغة وعلوم القرآن...

إنّ مزية المتشابه عند المتكلمين في اقتضائه على التأويل، فهو يمثل الإجراء الأساسي الذي أقاموا عليه سياسة المتشابهات، وبه أسسوا لمبادئ عقيدة خالصة من كل شوائب الشرك والإبهام، وقد تأسس هذا التأويل على المعرفة التي لا تقتصر على زمان دون آخر ولا يختص بها جيل دون جيل، فالتأويل انفتاح على الممكن الذي لا يقطع فيه بقول حاسم باعتبار أنّ المعرفة صيرورة أبدية لا تستقر على حال. فهو نقيض الإلتباع والتقليد.

ورغم ذلك فإنّ التأويل " نشاط لا يخرج عن الفضاء المشترك الذي يجمع بين أفراد المجموعة الثقافية من حيث هي جزء من أمة لها نصها وعقيدها ومقوماتها التي بها استقامت أمة، فالفرد لا يصدر في تأويله عن رأيه من حيث هو فرد لا يحتكم إلا إلى مشيئته ولا يراعي إلا الناحية التي يعلن له أن يراعيها"³. فالتأويل يتسع لكل شخص يملك الأدوات التي تؤهله لذلك، ويتفاوت فيه الناس من حيث تفاوتهم في التحصيل وتوظيف الآليات وطريقة الاحتجاج وإحكام الاستدلال، والتأويل تتوسل له اللغة للتخلّص من المضايقات الفكرية "التأويل تحكمه قوانين السنة اللغوية والثقافية والدينية التي توسلت به أداة بغية الخلاص من مضايقاتها العقدية

¹ - المرجع السابق، ص 380.

² - المرجع نفسه، ص 364.

³ - محمد النويري، علم البلاغة والنظرية البلاغية عند العرب، ص 177.

والفكرية فلا يمكن أن يؤدي إلى دلالات لا تحتملها أو يجري إلى آفاق غريبة عنها¹، فالتأويل يتسع لكل شخص يملك الأدوات التي توهله لذلك وتحكمه السنّة اللغوية والثقافية والدينية بُغية الخلاص من مضايقتها العقدية والفكرية.

3- النص المفتوح وثنائية الدلالة:

يُعتبر النص المفتوح شكلاً من أشكال الكتابة الجديدة وأثراً من ثقافة ما بعد الحداثة الممثلة بـ(جاك دريدا، ولاكان وبارث وميشيل فوكو)، كما كان لظهوره جدلاً وسط النقاد حيث أطلقوا عليه تسميات مختلفة وحددوا مفاهيمه، ويعود سبب هذا الجدل أساساً لكون النص المفتوح يمتاز بعدم الاستقرار، حيث " لا يمكن أن يتّصف بالثبات أو ينحصر في مدلول واحد جامد إنّه يتحوّل في جانب منه إلى شبكة من المستويات المتصارعة داخلياً، كما يتحوّل في جانبه الآخر إلى نص موجود في العالم"²، وإذا تتبعنا تناول النقاد لمفهوم النص المفتوح وخصائصه يمكن أن نستخلص أنّ انفتاح النص يكون على مجالين، المجال الأول هو مجال الشعرية والمجال الثاني هو مجال التأويل، والمجال الثاني هو الذي يهّما أكثر في هذا المبحث، لأنّ التأويل هو وجه من أوجه المقارنة بين متشابه القرآن والنص المفتوح.

3-1 النص المفتوح، انفتاح على الشعرية:

يرى أنصار هذا الرأي أنّ النص المفتوح يكتسب شعرية انطلاقاً من انفتاحه وتجاوزه حدود الأجناس الأدبية، فجاءت مواقفهم النقدية للنص المفتوح " كرد فعل على التصلب المنهجي والنقد الراديكالي فتجاوزت بذلك مقولة الأجناس الأدبية التي حُدّدت خصائصها منذ عهد أرسطو وركزت على مفهوم النص كمقولة أدبية أساسية"³. كما أنّ النص المفتوح في نظرهم

¹ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² - حسين خمري، نظرية النصمن بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007. ص9.

³ - المرجع نفسه، ص12-13.

ظاهرة جديدة في الأدب، فهو " نص ما بعد حدثي لا إجناسي، لا ينتمي إلى جنس دون آخر، يعتمد حرية التداخل النصوسي باتجاه تأكيد مغامرة الثوابت"¹ وهو شكل تجريبي يمتلك حدود اللحظة المعاشة والتعبير المستمر اللانهائي، فهو جنس غير محدد وهو قفزة على جميع الأجناس الشعرية والسردية "وهنا تكمن محنة المبدع الذي يكتب هذا الجنس الراقص على رؤوس الروايات والقصص التي يعتبرها هَرمة شاخت وقد أثقلتها الكلمات المتكررة الموغلة في القدم"²، ففي هذا النص نكهة السرد وأصوات المسرح وبصرية التشكيل وجماله ومساحات واسعة من الإيثار والسيمائية.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ النص المفتوح يُنتج انطلاقاً من مزج الشعر والنثر، فهو نص " يسحب الشعر إلى مدينة النثر لأنّ إمكانية هذه الزقاق في حمل الشعر على أكتافه كبيرة جداً ومؤثرة جداً على المتلقي كما نرى، بحيث أننا نستطيع الخروج منه محملين بسرد شعري يعبر عن شلالاتنا الجميلة بشكل مغاير ومختلف ربما قد يقلل من اغتراب الشعر"³، فهو شكل تجريبي متنافذ مع الأجناس الأخرى يمتلك حدود اللحظة المعاشة والتعبير المستمر اللانهائي⁴، إنّه فضاء مفتوح جامع لأجناس الكتابة يعتمد على إضافات مدهشة أو غير متوقعة الامتداد "فضاؤه (السينوغرافي) وتشتت فكرته الشعرية وجعل هذه الفكرة متشظية في فضاءه مثل دخان مع الشرح والاستطراد"⁵، فالنص المفتوح لا يعترف بالتجنيس الأدبي.

ويمثل التغريب خاصية أساسية من خصائص النص المفتوح، وهذا ما حاول الناقد شجاع العاني الوصول إليه، في مقاله الموسوم " التغريب وانفتاح النص في قص ما بعد الحداثة"⁶ فرأى بأنّ " العودة إلى الماضي وإلى التاريخ والتقطيع السردية، والتغريب، والعجائبي

¹ - عبد علي حسن، الحوار المتمدن، جريدة الصباح، العدد 2547، 2009/2/4، ص11.

² - محمود النمر، فحاح النص المفتوح، جريدة الصباح، العدد 1425 في 2008/4/26، ص11

³ - أحمد الزبيوني، غاية التساؤلات، ملحق الصباح، ع1429، 2008/8/25، ص6.

⁴ - ينظر، عبد علي حسن، الحوار المتمدن، جريدة الصباح، العدد 2547، 2009/4/2.

⁵ - خزعل الماجدي، العقل الشعري، ط2، النايا للدراسات والنشر، دمشق، 2011، ص184-186

⁶ - شجاع مسلم العاني، مجلة الموقف الثقافي، العدد 4 آذار، 1998، ص84.

والسحري، وتأمل النص لذاته وإقحام الهامش، وتداخل الأجناس الأدبية والفنية، والاحتقال بالعلمي والمعرفي والمعرفة الملغزة، وانفتاح النص على كل ذلك من جهة، وعلى القراءة من جهة أخرى، كلها ظواهر فنية تلتقي مع استراتيجيات ما بعد الحداثة¹، فالتغريب يؤدي إلى انفتاح النص وهو سمة من سماته، والتغريب هنا ليس التغريب الذي "ينبع من نزعة تعليمية إصلاحية يحفل بها القصص الواقعي، دون أن يكون للخاص قصدية في التباعد أو التغريب الذي عرفه المسرح الملحمي"²، إنما التغريب الذي "ينبع من منهج فني وتعبيري وإع ومقصود للتغريب"³، فهو تغريب دلالي داخل منظومة من الانزياحات والانحرافات تدفع بالجمال الشعرية إلى الوقوف في دائرة الإبداع وابتكار علائق لغوية جديدة بوساطة التغريب وبذلك يخرج النص معتمداً الغرابة في الصور والبناء، وتغريب العلائق اللغوية فتظهر الدلالة أو كل الدلالات في النسيج اللغوي مما يؤدي إلى توسيع آفاق الدلالة وتندمج كل العلاقات البلاغية وينتهي كل التناهي بين الدلالات، كما يشكل التجريب مع التغريب والغموض خاصية من خصائص النص المفتوح، إذ يمنح التغريب مع التجريب بعداً معرفياً للنص ذلك ما يميّز النصوص التجريبية والتغريبية مخاطبتها العقل على الرغم من أنها نصوص من صنع الخيال تحمل سمة عبقرية المبدع فالتجريب مع التغريب مهم جداً في انفتاح النص كما يقول رولان بارت والحداثة بدأت من مسرح برخت ورولان بارت كان ممثلاً في مسرح برخت، فالنص المفتوح في جوهره تمرد فني على القوالب والصيغ الجاهزة وبذلك فالتجريب والتغريب والغموض شكل من أشكال التمرد الفني، إذ أنّ هذا النص يساعد على خلق استعارات جديدة إذ تتحول لغة الشاعر إلى لغة ترميزية منفتحة دلالياً في آن واحد وفك شفرة النص الذي يتحول إلى سلسلة من الانزياحات⁴ فلغة النص المفتوح الإيحائية تجعله منه نصاً منفتحاً دلالياً.

¹ - شجاع مسلم العاني، قراءات في الأدب والنقد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص 84.

² - المرجع نفسه، ص 86.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - ينظر: أريج كنعان علي، التمرد الفني في الشعر العراقي، (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية،

2004، إشراف: أ.د. عناد اسماعيل الكبيسي، ص 129.

كما يُعدّ النص المفتوح أكثر واقعية من حيث أجزاء القصيدة (الموزونة والمنثورة) لأنه يعكس تركيب الحياة وتعقيدها المائل للعيان وهذا لا يعني فهم وإدراك هذا التركيب والنفاز إليه بل هو طرح أسئلة عميقة لهذا التيه المتداخل مع المشاهد المتجاوزة إذ أنّ "غايتة خارج ذاته الشعرية ويريد أن يأسر فضاءً شعرياً واسعاً، يعتمد على البذخ اللغوي ويسعى لتفجير اللغة وشحنها وتصادمها وهو نص لغوي بالدرجة الأولى"¹، فتكون غاية النص المفتوح واقعية بوسيلة لغوية، أو هو "منظومة لغوية لها قوانينها وآلياتها وترهين لألفاظها في سياقاتها المختلفة"²، لأن النص المفتوح يخضع لقوانين اللغة ويتحكم فيه السياق الثقافي والاجتماعي... وغيرها، ولاسيما وأنّ " الشعر فضاء يتّسع للتحوّلات الرؤيوية من حين وآخر على مستوى النظر والتجربة، ويكيّف أنساقاً بنيوية ولغوية تتوالد بحدّة وفقاً لتغيّرات العصر وتطوّر الأزمنة"³، فالتحوّلات الحاصلة في بنيّة المجتمع لها تأثير كبير على الشعر سواء على مستوى النظرية أم على مستوى التطبيق.

ويُعدّ "التركيب الفني والخلط الحر هما أساس النص المفتوح ويمكن الحذف والإضافة في سياق العمل"⁴، لأنه نص قابل للتعديل، فالنص المفتوح يجعل " التراكيب الصغيرة للنص المفتوح معبرة عن استراتيجيّة النص موضوعاً وأسلوباً. إنّ التركيب العضوي سيجعل من النص المفتوح فسيفساء هولوغرافية تحتوي كل قطعة منه على نبض تركيبه الكلي ولذلك يبتعد النص عن كونه خليطاً جامعاً للمتناقضات أو المتشابهات أو الشظايا المنشطرة"⁵ ولاسيما وأنّه نص مفتوح على الأبواب الشعرية القديمة (الملحمي، الدرامي، الغنائي) والأنواع النثرية الجديدة (السردي، المسرح، قصيدة النثر) فالتركيب العضوي نتيجة حتمية لتداخل هذه الأنواع مع بعضها.

¹ - خزعل الماجدي، العقل الشعري، ص 186.

² - المرجع نفسه، ص 186.

³ - حسين خمري، نظرية النصمن بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص 9.

⁴ - خزعل الماجدي، العقل الشعري، ص 186.

⁵ - المرجع نفسه، ص 193.

كما يجب أن يكون النص المفتوح "على قدر جيّد من المكانة الفكرية التي يحملها وليس كما تطالعنا بعض النصوص ذات الضبابية الغائمة التي لا يمكن رؤية ملامحها أو الشفرات المغلقة التي لا توجد أدوات لفكها"¹. وهنا يبرز الدور النقدي والحاجة إليه في رسم حدود معينة ومراجعة دقيقة لهذه المصطلحات والتسميات، خشية استغلالها واستخدام كلمة مفتوح للحيلولة دون دخول كل طارئ من هذه الفتحة وبالتالي يعيث بعالم الأدب.

3-2 النص المفتوح، انفتاح على التأويل:

يرى أصحاب هذا الرأي أنّ النص المفتوح هو نص مفتوح على التأويل، فهو نص قابل لأكثر من تأويل، لأنّه " نسيج من المرجعيات المتداخلة فيما بينها من دون ضابط ولا رقيب، ولا يحدّ من جبروتها أي سلطان، فهذه المتاهة تدرج التأويل ضمن كل المسيرات الدلالية الممكنة، وضمن كل السياقات التي يتيحها الكون الإنساني باعتباره يشكل كلاً متصلاً لا تحويه الفواصل والحدود"²، فتداخل المرجعيّات في النص المفتوح جعلت التأويل المنفذ الرئيسي للتوغّل داخل هذه المرجعيات، فالنص " نظام سيميائي أو منظومة رمزية بالدرجة الأولى قبل أي شيء غير ذلك"³، إذ يستمد مقوماته من اللسانيات فهو بلاغة قديمة أُعيدت صياغتها ضمن الفضاء المعرفي والثقافي السائد في المجتمع لفترة ما بعد الحداثة وهو أثر من ثقافة تلك الحداثة⁴؛ ذلك لأنّ الأدب ممارسة ثقافية بالدرجة الأولى ولكنها ممارسة مبرمجة ومنظمة، ومن جهة أخرى، فهو " يخضع لمعايير ومقاييس تفرضها مؤسسات مؤهلة لهذا الغرض"⁵ هذه المؤسسات تستمد معاييرها من قوانين اللغة والسياقات المختلفة.

¹ - المرجع السابق، ص 185

² - أمبرتو إيكوا، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 12.

³ - حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص 23.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ - المرجع نفسه، ص 21.

وبما أنّ النص المفتوح هو نص متداخل مع الفنون الأخرى لذلك جاء متجاوزاً كل المناهج المعدة سلفاً، فهو نص يستطيع الاندماج في لعبة الأشكال والدوال واختلاف اللغات. إنّهُ النص المتمنّع، النص المحتمل والنص الاحتمالي، والذي يمكن أن يفاجئنا في أية لحظة " إنّهُ النص المثال الذي لا يمكن الوصول إليه بسهولة وهو نص التأويل ونص القراءة، أمّا النص الكائن، النص الموضوع، فهو نص الكينونة الذي لا يفلت من أشكال النقد ولا يتجاوز المناهج النقدية الأخرى"¹، فالنص المفتوح يتجاوز المناهج النقدية، ولاسيّما أنّ نسبة المناهج الحداثيّة قد جعلتها قابلة للمراجعة والتجاوز " لأنّها لا تدّعي امتلاك الحقيقة النهائية بل تقدم نفسها كقراءة، أي باعتبارها احتمال من بين احتمالات عديدة لانفتاح النص"²، لأن بلوغ الحقيقة أو المعنى الحقيقي هو الهدف الأساسي للمناهج النقدية.

ويزداد النص المفتوح وضوحاً، في هذا الاتجاه، إذا قارناه أو قابلناه بمصطلح مضاد له هو النص المغلق، وهذا الأخير هو نص لا يسمح بتعددية في التأويل ووجهات النظر، ولا الاختلاف حول دلالاته، ما يجعل المتلقين متفقين بشأن معناه، وهو "نص نهائي محدد سلفاً في ذاكرة المؤلف والقارئ معاً، ...، أو نص إشكاليّ مغلق على ذاته، كما هو مغلق على موضوعاته ودلالاته، وهو ذو بُعد واحد وطبقة واحدة، وهذا يعني أنّ ظاهره وباطنه متطابقان، فهما لا ينتجان سوى معنى متفق عليه، والبال فيه مرتبط بالمدلول، وهو لا يفتح على خارجه، ولا يتأثر بالعوامل الطارئة"³، ومن ثمّ يكون النص المفتوح هو عكس ونقيض النص المغلق، ويتسم بالسمات المغايرة له. ويفتح أكثر ليتجاوز الدلالة الأدبية إلى دلالة الحياة برمتها، فهو بخلاف المغلق، يرافق المتغيرات ويواكب التطور والتبدل.

وبما أنّ النص المفتوح هو أثر من آثار ثقافة ما بعد الحداثة. التي يرى أنصارها أنّ الحقيقة نسبية ولا تملك صفة الإطلاق، ومن أجل ذلك " سعت حركة ما بعد الحداثة إلى

¹ - المرجع السابق، ص 9.

² - المرجع نفسه، ص 13.

³ - خليل موسى، جماليات النص المفتوح في قصيدة المتنبي، مجلة نزوى، ع 160، 1987، ص 45

تأصيل النص وانفتاحه، وقدرته على إنكار الحد والحدود، مما يجعله يقبل التأويل المستمر والتحول الدائم، وبذلك - حسب رأيهم - تتحول النصوص إلى نصوص لانهائية في نصيتها، ولا محدودية في معانيها، مما يقضي إلى تعدد الحقائق والعوالم بتعدد القراءات¹، فارتباط النص المفتوح بثقافة ما بعد الحداثة جعل منه نصاً مفتوحاً على التأويل المستمر أو ما يسمى بلانهائية التأويل.

وقد يدفع هذا الميل إلى جهة المتلقي بقراءة النص المفتوح إلى حد تشابك احتمالات التأويل، ليس لأنه يجعل القارئ مفتوحاً على آفاق مختلفة من الثقافات والمعلومات، بل لأنه يمنح المتلقي حرية كبيرة في البحث واللعب واستقراء المدلولات في النص، فالنص المفتوح وفق هذه الخاصية يمنح القارئ الدور شبه المطلق في التأويل بمعزل عن قدرة النص على الإيحاء بالدلالات والمعاني، من خلال امتلاكه لأسلوب خاص به، يجرّد المصطلح من خصوصيته الدلالية والتعريفية، وستغدو كل النصوص مفتوحة لأنّ القراءة هنا هي المفتوحة وليست النصوص، ومن ثمّ سيفقد المصطلح تأثيره التداولي والاستهلاكي، وبذلك تميز هذه القراءة بين النص المغلق الذي قال عنه إيكو "يستطيع المرء في الأغلب تخمين نوع القارئ الذي افترضه المؤلف، وليس ما هي المتطلبات التي سيواجهها للقارئ الجيد"²، وهو بتصور النقاد نص لا يسمح بتعددية في التأويل ووجهات النظر، ولا الاختلاف حول دلالاته، ما يجعل المتلقين متفقين بشأن معناه.

إنّ فاعلية التلقي وحيوية التأويل هي ما تملك دور صياغة المعنى وتوليد الدلالة وتكشف عن تعدديتها حتى بالنسبة للنصوص المغلقة وليس المفتوحة فقط وفق منظور إيكو، فإنّ صفة الانفتاح تفقد بريقها وإغوائها، ولا تتحول إلى سمة شعرية للنص، وفي هذا مآزق ابستمولوجي لمفهوم إيكو عن الأثر المفتوح، فهو يرى أنّ "كل أثر فني حتى وإن كان مكتملاً ومغلقاً من خلال اكتمال بُنيته المضبوطة بدقة، هو أثر مفتوح على الأقل من خلال كونه يؤوّل

¹ - حوار مع د. سعيد الغامدي، مصدر سابق.

² - أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص 75.

بطرق مختلفة دون أن تتأثر خصوصيته التي لا يمكن أن تختزل¹، وبذلك فإن التأويل هو الذي يُحوّل النص المغلق إلى نص مفتوح.

وبذلك، فإنّ متشابه القرآن والنص المفتوح يشتركان في خاصية التأويل، فالتأويل منهج في سياسة المتشابه، كما أن النص المفتوح هو النص المنفتح على التأويل. وكما أن القدرة على التأويل في تقدير المتكلمين ليست مقصورة على عصر دون آخر ولا ينفرد بها قوم دون قوم مهما كان قربهم من عصر النبوة وشهرتهم وذيوع أسمائهم، فالأمر في رأيهم مرتبط بأمور متاح اكتسابها للجميع، ولا فرق عندهم في التأويل بين متقدم ومتأخر، لأنّ التأويل يحتكم فيه إلى أمور معقولة ومعارف متسع اكتسابها للجميع، لا يضبطها المكان ولا يحدها الزمان وهو يقوم على عدة علوم منها: علم الكلام، علم اللغة، علوم القرآن... الخ، فإن الأمر نفسه بالنسبة للنص المفتوح الذي يقوم على مبدأ تعدد التأويل أو لانهائية التأويل. وكما أن تأويل المتشابه يتسع لكل شخص يملك الأدوات التي تؤهله لذلك، ويتفاوت فيه الناس من حيث تفاوتهم في التحصيل وتوظيف الآليات وطريقة الاحتجاج وإحكام الاستدلال، وهذا التأويل تتوسل له اللغة للتخلص من المضايقات الفكرية، فإن تأويل النص المفتوح يجعل القارئ منفتحاً على آفاق مختلفة من الثقافات والمعلومات، وهو نشاط لا يخرج عن الفضاء المشترك الذي يجمه بين أفراد المجموعة الثقافية.

لقد سعينا في هذا الفصل إلى البحث في علاقة الإيديولوجيا بالبلاغة، كما حاولنا تسليط الضوء على أهم القضايا البلاغية التي يظهر فيها التوظيف الإيديولوجي في البلاغة العربية وقد توصلنا إلى أن البلاغة لا تنفصل عن السياق الثقافي الذي تنبثق منه، بذلك ترتبط البلاغة ارتباطاً وثيقاً بالإيديولوجيا، لذا يعتبر بول ريكور الإيديولوجيا شكلاً من أشكال البلاغة. كما أن تسخير البلاغة لحل المشكلات العقدية يمثل مظهرًا من مظاهر التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة العربية، وقد شكّلت الفرقان الكلاميتان في التراث

¹ - المرجع السابق، ص 80.

البلاغي العربي (المعتزلة والأشاعرة) نموذجين ثقافيين متعارضين، تباينت تصوراتهما في العقيدة والسياسة والاجتماع، فأنتج كل نموذج بلاغته التي وجهها لخدمة أهدافه الفكرية والعقدية، ويشكل الجاحظ وابن قتيبة أنموذجين فكريين يوظفان مقومات البلاغة توظيفاً إيديولوجياً من أجل نصره المذهب، فقد أقام الجاحظ بلاغة تستند إلى أصول اعتزالية في النظر إلى قضايا العقيدة والدين، كما أقام ابن قتيبة بلاغة تتوافق مع منهج أهل السنة في فهم أصول العقيدة، ويظهر الخلاف العقدي جلياً في ثنائية المحكم والمتشابه لأن الإشكال الدلالي الكبير الذي تطرحه هذه الثنائية في النص يؤدي إلى إشكال عقدي، كما يشترك متشابه القرآن والنص المفتوح في خاصية التأويل، فالتأويل منهج في سياسة المتشابه، كما أنّ النص المفتوح هو النص المنفتح على التأويل.

خاتمة

بعد رحلة طويلة مع البحث البلاغي ودراسة خصائص التفكير البلاغي عند العرب وهي دراسة حاولت تقديم مقارنة جديدة عبر الربط بين النسق الثقافي والفكر البلاغي العربي، ولكن عملا من هذا النوع لا يخلو من روح المغامرة، نظرا لتشعب أسسه وتداخلها، فضلا عن الصعوبات الخاصة بكل من النسق الثقافي والفكر البلاغي، فقد واجهتنا صعوبة الربط بينهما، وقد سعت هذه الدراسة إلى بناء تصور جديد عن البلاغة العربية في ضوء المنجزات الغربية الحديثة، وكان هذا بمقاربة البلاغة العربية مقارنة نسقية، ففي النسق البلاغي العام تتبعنا مساري التخيل والتداول في البلاغة العربية، أما في النسق البلاغي الخاص فطرحنا قضية علاقة البلاغة العربية بالأيديولوجيا، التي تمثل العقيدة أحسن صورة لها في الثقافة العربية الإسلامية، وقد توخينا في دراسة نصوص المدونة الواسعة التي اعتمدها في دراستنا على المنهج الاستقرائي لنكون أكثر أمانة أو التصاقا بالخطاب الذي نعالجه أو الآراء التي نتدبرها.

تعددت مفاهيم النسق الثقافي بتعدد الحقول المعرفية التي ينطلق منها المفهوم والمفهوم الذي يتناسب مع البلاغة كحقل معرفي هو الذي يرى أن الأنساق الثقافية هي التي توجه التفكير، وهي التي تتحكم في الوعي الجماعي المتعلق بإنتاج النص واستقباله، وبذلك فإن العلاقة بين النسق الثقافي والفكر البلاغي هي علاقة تأثير وتأثر، فالأنساق الثقافية هي التي توجه التفكير البلاغي، وتتحكم في الفكر البلاغي الذي يعنى باليات الإنتاج وميكانيزمات الإبداع في النص، فتجعل المفكر البلاغي الذي هو عنصر أساسي في التفكير البلاغي خاضعا لسيطرتها، وتكون الوظيفتان الأساسيتان للمفكر البلاغي هما تمييز الخطاب الإبداعي عن الكلام العادي، ثم تحليل تلك المميزات، خاضعتين للوعي الجماعي لا الفردي، وهذا الوعي الجماعي هو ما يعرف بالنسق الثقافي. أما الفكر البلاغي العربي الذي يتميز عن غيره من البلاغات الأخرى، فهو ليس عربي فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تُعبّر عنه بشكل من أشكال التعبير بل أيضا لأنه

نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية.

لم يكن همنا من البحث أن نقوم بدراسة تاريخية للمراحل التي مر بها الفكر البلاغي العربي فذلك أمر قد تناولته عديد من البحوث بالدراسة وإن كنا نحتاج نسبيا إلى الاستضاءة بالمحطات التاريخية المتعلقة برحلة التفكير البلاغي، ولكن همنا الأساسي هو الربط بين النسق الثقافي و الفكر البلاغي العربي في أهم محطاته التاريخية، وفي وقوفنا عند أهم المحطات التاريخية التي مرّ بها التفكير البلاغي العربي توصلنا إلى ملاحظة هامة وهي أن الجاحظ يعتبر نقطة تحوّل في مسار البلاغة العربية، حيث امتازت مرحلة قبل الحدث الجاحظي في بدايتها بالبساطة والعفوية، ثمّ بالتعمق والشمول، كما ظهرت في هذه الفترة المباحث القرآنية التي سعت إلى الردّ على الطاعنين الملحدين والزنادقة الذين وجّهوا الشك نحو القرآن الكريم، وبذلك نشأ البحث البلاغي في أحضان العلوم القرآنية والعلوم اللغوية بوجه خاص، أمّا مرحلة ما بعد الجاحظ فقد امتازت باستفادة البحث البلاغي من مناهل ثقافية متعددة بعضها عربي إسلامي يتمثل في العلوم القرآنية والأدبية واللغوية ومناهل أجنبية لاسيما المؤلفات اليونانية خاصة منها كتب الفلسفة وكتابي أرسطو " فن الخطابة" و" فن الشعر" ليصل التفكير البلاغي إلى مرحلة الجمود وهي مرحلة الوقوف بالتفكير البلاغي في الحدود التي وصل إليها الجرجاني وهي المرحلة التي رسمها السكاكي.

حاولنا تنسيق البلاغة العربية وفق نسقين، نسق عام ونسق خاص، ففي النسق العام تناولنا مساري التخيل والتداول في البلاغة العربية، لأنّ البلاغة العربية منذ نشأتها ومع تطورها توزعت على قسمين: قسم تخيلي عني بالعناصر الجمالية أو الفنية للقول وفيه احتلت العناصر الشعرية من بناء عروضي وصور بديعية مكانا أساسيا وهي التي كان يطلق عليها " محاسن الكلام" عند ابن المعتز، ولكن ظهور هذا القسم كان قبل ابن المعتز فقد ارتبط بنشأة النقد البلاغي من خلال المفارقة في الشعر، ثم جمع ابن المعتز

ألوانه في كتاب واحد سمّاه البديع، وبعد ابن المعتز ألفت الكثير من الكتب حول البديع وجلها نسجت على منواله. والقسم الآخر يعنى بالعناصر الإقناعية والحجاجية، وهو يتطلع إلى الإقناع، وفيه احتلت العناصر الشعرية مكانا ثانويا، وأصبحت تابعة للوظيفة الإقناعية أو الحجاجية، أو الوظيفة التواصلية، وفي هذا القسم اتجهت البلاغة العربية إلى بناء نظرية في الإقناع قائمة على المقام أو مقتضى الحال، والأمر ينطبق على الجاحظ الذي سعى إلى البحث في علاقة الخطاب بالمقاصد، فكانت مراعاة المقامات والأحوال طريقا للإقناع هي مدار الأمر في البلاغة، فالجاحظ يعتبر مؤسس هذا التيار في البلاغة العربية، لأنه يجعل من الوظيفة الأساسية للبيان هي الإقناع. كما كان هنا كحضور لهذا التلازم بين التخيلي والتداولي في البلاغة العربية، ويظهر ذلك جليا في مشروع السكاكي حيث البلاغة " مفتاح العلوم".

أما في النسق الخاص، فتناولنا علاقة البلاغة العربية بالإيديولوجيا، فالبلاغة ترتبط ارتباطا وثيقا بالإيديولوجيا، فهي لا تنفصل عن السياق الثقافي الذي تنبثق عنه والإيديولوجيا ليست سوى مجال من مجالات البلاغة، كما تتميز العلاقة بينهما بالالتباس والتعقيد، أما بالنسبة للعلاقة بين البلاغة العربية والإيديولوجيا فتحلينا مباشرة إلى العلاقة بين البلاغة العربية والمعتقد الديني، لأن تسخير البلاغة لحل المشكلات العقديّة لا يمثل سوى مظهر من مظاهر التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة، ونلمس ذلك من خلال الجهود التي قامت بها الفرق الإسلامية وخاصة المتكلمون في مجال البحث البلاغي، فلهم دور كبير في التنظير البلاغي، كما نشأت البلاغة في مهد علم الكلام واكتملت ونمت عبر توالي بُحوث المتكلمين المتقدمين، دون أن ننسى الدور الكبير الذي لعبه أهل السنة في تطوير البحث البلاغي، وقد أنتجت الفرقتان الكلاميتان في التراث البلاغي العربي (المعتزلة والأشاعرة) بلاغتين مختلفتين، فوجّهت كل فرقة بلاغتها لخدمة أهدافها الفكرية والعقدية، هو ما جعل التفكير البلاغي مرتعنا على المصالح المذهبية والمقاصد العقديّة، فالجاحظ مثلا أقام بلاغة تستند إلى أصول اعتزالية في النظر إلى قضايا العقيدة والدين، كما أقام ابن قتيبة بلاغة تتوافق مع منهج أهل السنة في فهم أصول

العقيدة، لذا فهما يُشكلان أنموذجين فكريين يوظفان مقومات البلاغة توظيفا إيديولوجيا من أجل نصره المذهب.

ومن القضايا التي يظهر فيها التوظيف الإيديولوجي واضحا هي قضية المحكم والمتشابه وهذا بسبب الإشكال العقدي الذي تثيره هذه الثنائية، حيث أن الخلاف العقدي يظهر من بداية التمييز بينهما إلى تأويل المتشابه في القرآن الكريم، فالتأويل هو المنهج الأساسي في سياسة متشابه القرآن عند المتكلمين، كما أن التأويل ميزة من مميزات النص المفتوح لأنّ النص المفتوح هو انفتاح على التأويل. كانت هذه أهم النتائج التي أردنا ذكرها في خاتمة الأطروحة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم، رواية حفص.

أ- باللغة العربية

❖ الكتب

- 1- ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ط1، مكتبة الحلواني مكتبة الملاح، مكتبة دار البيان، 1969، ج1.
- 2- ابن أبي الأصبغ، تحرير التحيير في صناعة الشعر والنثر، تحقيق: د. حنفي محمد شريف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، د. ت.
- 3- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية المجلد13، كتاب مقدمة - -التفسير، ط1، الرياض، 1960.
- 4- ابن جنى، الخصائص، دار الهدى، بيروت، د. ت.
- 5- ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، د ط دار الثقافة، بيروت، 1973 .
- 6- ابن رشيقي القيرواني، العمدة، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ط4، 1972.
- 7- ابن سينا، المنطق، الشفاء، تحقيق: محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية، القاهرة 1954.
- 8- ابن سينا، فن الشعر من كتاب الشفاء ضمن فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، د ط، دار الثقافة، بيروت، 1973.
- 9- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- 10- ابن قتيبة ، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاکر. دار الحديث، 1996
- 11- ابن قتيبة ، عيون الأخبار، دار الكتب العربية، القاهرة، د ت،

- 12- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرح ونشر: سيّد أحمد صقر، ط2، دار التراث القاهرة، 1973.
- 13- ابن المعتز، البديع، تحقيق: إغناطيوس كراتشكوفسكي، ط3، بيروت، 1982.
- 14- ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414هـ-1994م
- 15- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي بغداد، 1967.
- 16- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، 2011.
- 17- أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، ط1، مصر، 1952.
- 18- أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سيزكين، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981.
- 19- أبو موسى محمد، خصائص التركيب دراسة تحليلية لمسائل علم البيان، طبعة القاهرة، 1980.
- 20- أبو موسى محمد، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة 2005.
- 21- أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق: على محمد البجاوي وأبو الفضل إبراهيم ط2، القاهرة، 1971.
- 22- أبو زبيد الطائي، ديوان أبي زبيد الطائي، جمع وتحقيق: نوري حمودي القيس مطبعة المعارف، بغداد، 1967.
- 23- أحمد بوحسن وآخرون، نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، الشركة المغربية للطباعة والنشر، الرباط، 1970.
- 24- أحمد كروم، الاستدلال في معاني الحروف دراسة في اللغة والأصول، ط1، المطبعة والوراقة الوطنية، المغرب، 2000.

- 25- أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان، بيروت، 2007.
- 26- أحمد مطلوب، دراسات بلاغية ونقدية، ط3، منشورات وزارة الثقافة والإعلام الجمهورية العراقية، د.ت.
- 27- أحمد يوسف عبد الفتاح، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ط1، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت، 2010،
- 28- أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، المنطق السيميائي وجبر العلامات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005.
- 29- أحمد يوسف، القراءة النسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة، منشورات الاختلاف الجزائر، 2007.
- 30- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي، دار الثقافة، بيروت، 1988.
- 31- أرسطو طاليس، فن الخطابة، تر: عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، د.ت.
- 32- أرسطو طاليس، فن الشعر، نقل أبي بشر متى بن يونس القناني، تحقيق مع ترجمة: د شكري عياد، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة، 1967.
- 33- أرسطو طاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، ط2، دار إحياء الكتب العربية، د ب، 1962.
- 34- الإصفهاني، الأغاني، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- 35- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، تر: حنا خباز، بيروت، 1969.
- 36- إمام الحرميين الجويني، الكافية في الجدل، تح: فوقية حسين محمود، ط1، القاهرة 1979.
- 37- أمبرتو إيكوا، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، ط1 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
- 38- الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، القاهرة، 1944.

- 39- امرئ القيس، ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط4، القاهرة 1959.
- 40- أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب الحجاجي في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، 2011.
- 41- آن روبول، جاك موشر، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، بإشراف عز الدين المجدوب، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة تونس، 2010.
- 42- آن روبول، جاك موشر، التداولية اليوم علم جديد في التواصل. ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان 2003.
- 43- أندريه مارتيني، مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة: أحمد الحموي، المطبعة الجامعية دمشق، 1985.
- 44- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة وتحقيق: خليل أحمد خليل، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001.
- 45- ايميل بديع يعقوب، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين بيروت، لبنان، 1998.
- 46- الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، ط3، دار المعارف، مصر، د.ت.
- 47- الباقلاني ، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق محمد ألتنجي، دار الكتاب العربي، بيروت 2005
- 48- الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والزّافضة والخارج والمعتزلة تح: محمود الخضيرى، محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة 1948.
- 49- البخيتاوي عماد محمد محمود، مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2013

- 50- بدوي طبانة، البيان العربي دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، ط5 دار العودة، بيروت، 1972.
- 51- بسمة بلحاج رحومة الشكلي، المنوال البلاغي عند العرب من البناء القائم إلى البناء الممكن، مخبر نحو الخطاب وبلاغة التداول، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، تونس، 2014.
- 52- بوريس إيخنبوم، نظرية المنهج الشكلي ضمن نصوص الشكلايين الروس، تر: إبراهيم الخطيب، ط1، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ومؤسسة الأبحاث العربية بيروت، 1982.
- 53- بول ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2004.
- 54- تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا، 1983.
- 55- جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.
- 56- جابر عصفور، مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، ط5، الهيئة العامة للكتاب، 1995.
- 57- جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ط1، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1991
- 58- جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ط1، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، مصر، 1994.
- 59- الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة 1969.
- 60- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ط7، مطبعة الخانجي القاهرة، د.ت

- 61- الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجبل، ب. ب. د، ب. ت
- 62- جبران مسعود، الرائد، معجم لغوي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1994.
- 63- جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط1، دار الملايين، بيروت، 1979.
- 64- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991.
- 65- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق محمد ألتنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005
- 66- الجرجاني، على بن محمد الشريف، التعريفات، ضبط وتصحيح مجموعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983.
- 67- الجرجاني القاضي ، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط1، بيروت، 2006.
- 68- جمال الدين مصطفى، البحث النحوي عند الأصوليين، الدار الوطنية للتوزيع والإعلان، بغداد، 1980.
- 69- جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية للكتاب، 1998.
- 70- جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2008.
- 71- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، د ط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1991.
- 72- الجواهري الفارابي، الصحاح في تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار الملايين، بيروت، لبنان، 1987.
- 73- جورج لايكوف ومارك جونسون، اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعية، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 1991.

- 74- جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2009.
- 75- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، (بدع)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، نشر دار كتاب العربي، القاهرة. د.ت
- 76- الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، سلسلة الدروس في اللغة والأدب ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.
- 77- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء . تحقيق : ابن الخوجة، ط3 . دار الغرب الإسلامي . بيروت 1986.
- 78- الحافظ البيهقي، فرقان القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت.
- 79- حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004.
- 80- حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
- 81- الحلي صفي الدين، شرح الكفاية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع، تحقيق: نسيب شاوي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989
- 82- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس منشورات الجامعة التونسية السلسلة6، المجلد 21، تونس، 1981.
- 83- حمادي صمود، نظرية الأدب عند العرب، النادي الثقافي العربي بجدة، د. ت.
- 84- حمدي توفيق، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، ط1، دار محمد علي للنشر، 2007، ب. د.
- 85- حوى سعيد، الأساس في السنّة، مراجعة: عبد الحميد الأحذب، ط3، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الغورية، الأردن، 1996.
- 86- خزعل الماجدي، العقل الشعري، ط2، النايا للدراسات والنشر، دمشق، 2011.

- 87- الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق: علي فودة، ط1، مصر، 1932.
- 88- داود سلوم، مقالات في تاريخ النقد، بغداد، 1981.
- 89- ديث كرزويل، عصر البنيوية، من لفي ستراوس إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور ط1، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993.
- 90- ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر 2005.
- 91- رحمن غركان، مقومات عمود الشعر الأسلوبية في النظرية والتطبيق، دمشق 2004.
- 92- رضوان الرقبي، من البلاغة إلى التداولية، دراسة تحليلية في البنية والتصوير، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2018.
- 93- رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ترجمة: محمد البكري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.
- 94- رولان بارت، البلاغة القديمة، تر: عبد الكريم الشراوي، نشر الفنك، 1981.
- 95- رومان جاكسون، البحوث في اللسانيات العامة، ترجمة: علي حاكم وحسين ناظم ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.
- 96- رومان جاكسون، اللسانيات والشعرية، ضمن قضايا الشعرية، تر: مبارك حنون ومحمد الولي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988.
- 97- رينيه ويليك، نظرية الأدب، ترجمة: عادل سلامة، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992.
- 98- الزبيدي مرتضى محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. ت.
- 99- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1990.

- 100- الزمخشري، الكشاف، مطبعة الحلبي، القاهرة ، 1948.
- 101- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، ط1
دار الهدى للنشر، الجزائر، 2002.
- 102- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني
للهجرة، بنياته وأساليبه، ط1، عالم الكتب الحديث، تونس، 2001.
- 103- السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ط2، القاهرة
ب.ت.
- 104- ستيفان أولمان، الصورة في الرواية، ترجمة: محمد مشبال ورضوان العياد، مدرسة
الملك فهد العليا للترجمة بطنجة المغرب، 1995.
- 105- سعد مصلوح، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر، ط1 مطبعة
دار التأليف، القاهرة، 1980.
- 106- سعدي أبو الجيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، دمشق، سوريا
1998.
- 107- سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي
الإسلامي، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1992.
- 108- سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الأمان، الرباط، 2003.
- 109- سعيد جبار، التخييل وبناء الأنساق الدلالية، نحو مقاربة تداولية، رؤية للنشر
والتوزيع، د. ط، 2013.
- 110- السكاكي، مفتاح العلوم، ط1، مطبعة الحلبي، مصر، 1937.
- 111- سلامة موسى، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية
1950.
- 112- سلطان عبد القادر، المتكلمون ونظرية إعجاز القرآن، ط1، منشأة المعارف
الإسكندرية، د. ت.

- 113- سمير أبو حمدن، الإبلاغية في البلاغة العربية، دار عويدات للنشر والطباعة بيروت، لبنان، 1993.
- 114- سهير القلماوي، فن الأدب المحاكاة، د ط، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1953.
- 115- سيوييه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار القلم، القاهرة، 1966 .
- 116- السيد شفيح، البحث البلاغي عند العرب، تأصيل وتقييم، دار الفكر العربي القاهرة، د.ت.
- 117- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، طبعة مصر، 1970.
- 118- شجاع مسلم العاني، قراءات في الأدب والنقد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1999.
- 119- السجلماسي محمد القاسم الأنصاري، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع تحقيق: علاال الغازي، ط1، المغرب، 1980.
- 120- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي القاهرة، 1976.
- 121- الشريف الرضي، حقائق التأويل في متشابه التنزيل، دار المهاجر، بيروت، د.ت.
- 122- الشريف المرتضي، غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى الحلبي وشركاؤه، القاهرة، د.ت.
- 123- شكري عياد، كتاب أرسطو طاليس، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1993.
- 124- شكري الطوانسي، البلاغة العربية، مقارنة نسقية بنيوية، ط1، مكتبة الآداب القاهرة، 2011.
- 125- الشماخ، ديوان الشماخ، تحقيق: صلاح الدين الهادي، القاهرة، 1968.
- 126- شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ط9، دار المعارف، القاهرة، د.ت،
- 127- شوقي ضيف، في النقد الأدبي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

- 128- صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل نصوص، ط1، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، دمشق، 2008.
- 129- صلاح عيد، نظرية الشعر العربي، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ت.
- 130- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، 1992.
- 131- صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ط2، دار الآفاق الجديدة للنشر، بيروت، لبنان، 1980 .
- 132- الصولي أبو بكر بن يحيى، أخبار أبي تمام، تحقيق: خليل محمد عساكر، محمد عبده عزام، نظير الإسلام الهندي، تقديم: د. أحمد أمين، ط3، منشورات دار الآفاق بيروت، 1980.
- 133- الطاهر بومزير، التواصل اللساني والشعرية، ط1، منشورات الاختلاف، 2007، الجزائر.
- 134- الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: محمد شاکر وأحمد شاکر، ط1 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2000.
- 135- طه حسين، تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى الجرجاني، في مقدمة نقد النثر، بيروت، المكتبة العلمية، د.ت، ص11.
- 136- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2000.
- 137- طه عبد الرحمان، التواصل والحجاج، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن زهر، أكادير، 1996.
- 138- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي د.ت.
- 139- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1998.

- 140- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جدامير، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.
- 141- عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- 142- عباس أرحيلة، تجربة رائدة في البلاغة العربية، قراءة في كتاب البديع لابن المعتز، ط1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، 2009.
- 143- عبد الجليل مرتاض، اللغة والتواصل، اقترابات لسانية للتواصلين الشفهي والكتابي، دار هومة، الجزائر، 2000.
- 144- عبد الجليل ناظم، البلاغة والسلطة في المغرب، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2002.
- 145- عبد السلام عشير، عندما نتواصل غير-مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006.
- 146- عبد العاطي غريب، البلاغة بين الناقدین الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1993.
- 147- عبد الفتاح أحمد يوسف، قراءة النص وسؤال الثقافة، استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحويلات المعنى، ط1، عالم الكتاب الحديث، عمان، الأردن، 2000.
- 148- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ط1، منشورات الاختلاف الجزائر، 2013.
- 149- عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول، التفسير الفني، ط1، صفاقس، 2007.
- 150- عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.

قائمة المصادر و المراجع .

- 151- عبد الله بن العباس، تنوير المقباس من تفسير ابن العباس، نشر دار الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ت،
- 152- عبد الملك مرتاض، نظرية البلاغة، ط2، دار القدس العربي، وهران، الجزائر 2010.
- 153- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ب.ت،
- 154- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب. ط1، مكتبة الدكتور الغامدي، بنغازي، ليبيا، 2004.
- 155- عتيق عبد العزيز، في تاريخ البلاغة العربية، بيروت، 1970.
- 156- علوش سعيد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، مصر، 1973.
- 157- علوش سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط1، دار الكتاب اللبناني - الدار البيضاء، 1985.
- 158- العلوي اليميني، الطراز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.
- 159- على علي صبح، البناء الفني للصورة الأدبية في الشعر، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، 1996.
- 160- على محمد حجي الصرّاف، الأفعال الانجازية في العربية المعاصرة. ط1، مكتبة الآداب، مصر، 2010.
- 161- علي عجوة، مقدمة في وسائل الاتصال، ط1، مكتبة مصباح، جدة، المملكة العربية السعودية، 1989.
- 162- عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، القاهرة، 1978
- 163- عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2001.
- 164- عمر أوكان، اللسانيات والتواصل، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب 2001.

- 165- العمري أحمد جمال، المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني، نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، 1990.
- 166- عيسى الناعوري، أدب المهجر، دار المعارف، القاهرة، 1977.
- 167- الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ت
- 168- غنيمي هلال، دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت.
- 169- فائز طه عمر، نقد الشعر لدى ابن المعتز، ط1، بغداد، 2009.
- 170- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان، 1991
- 171- فان ديك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة: سعيد حسين بحيري مقدمة المترجم، ط2، دار القاهرة، مصر، 2005.
- 172- فان ديك، الخطاب والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي ترجمة: عبد الله قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 2000.
- 173- فان ديك، نظرية الأدب في القرن العشرين، تر: محمد العمري، نظرية، أفريقيا الشرق، المغرب، 1996.
- 174- فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مصر، 1328هـ.
- 175- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، المطبعة البهية المصرية، مصر، د. ت.
- 176- فرانسوا مورو، البلاغة، مدخل لدراسة الصور البيانية، ترجمة: محمد الولي وعائشة جرير، أفريقيا الشرق، المغرب، 2003.
- 177- فرانسواز أرمنيكو، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي د. ت.

- 178- فرج بن رمضان، الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس، ط1، دار محمد علي الحامي، تونس، 2001.
- 179- فرحان بدري الحربي، الأسلوبية في النقد العربي الحديث، دراسة في تحليل الخطاب، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003.
- 180- فردينان دي سوسير، دروس في اللسانيات العامة، تعريب: القرمادي، الشاوس عجينة، الدار العربية للكتاب، 1985.
- 181- فليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان. ترجمة: صابر الحباشة، ط1 دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2007.
- 182- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005.
- 183- الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
- 184- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، 1961.
- 185- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم: عبد الكريم سعيد عثمان، ط3، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996.
- 186- القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، ط2، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- 187- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار النصر للطباعة، القاهرة، 1996.
- 188- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، ط1، مكتبة الخانجي مصر، 1963.

قائمة المصادر و المراجع .

- 189- القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1979.
- 190- القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
- 191- كراتشوفسكي، علم البديع والبلاغة عند العرب، تقديم وترجمة: محمد الحجيري دار الكلمة للنشر، القاهرة، 1983.
- 192- كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الأنجلوالمصرية القاهرة، 1989.
- 193- الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت، د.ت.
- 194- كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي، دراسات بنيوية في الشعر، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1984.
- 195- كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والحديث، ط2، القاهرة، 1989.
- 196- مانويل ماريا كاويلو، بلاغة بيرلمان الجديدة، تر: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، ط1، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، 2001.
- 197- المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مكتبة المعارف، بيروت. د.ت.
- 198- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2 مكتبة لبنان، بيروت، 1964.
- 199- مجموعة من المؤلفين (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د.ت.
- 200- مجدا لأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، 2008.
- 201- محمد الحاج، ديداكتيك التعبير تقنيات ومناهج، ط1، دار الثقافة، المغرب 2001.

- 202- محمد العرافي، البلاغة والإيديولوجيا، دراسة في أنواع الخطاب النثري عند ابن قتيبة، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015.
- 203- محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، ط1، أفريقيا الشرق الدار البيضاء، المغرب، 2013.
- 204- محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2002.
- 205- محمد العمري، اتجاهات التوازن الصوتي في الشعر العربي، مساهمة تطبيقية في كتابة تاريخ للأشكال، منشورات صال، 1990.
- 206- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 1999.
- 207- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2012.
- 208- محمد العمري، تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر، الكثافة الفضاء، التفاعل، ط1، الدار العلمية للكتاب، الدار البيضاء، 1990.
- 209- محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ط1، كلية العلوم الإنسانية بتونس ودار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع بصفاس، 2001.
- 210- محمد نايل أحمد، البلاغة بين عهدين، في ظلال الذوق الأزلي وتحت سلطان العلم النظري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994
- 211- محمد الوالي، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.
- 212- محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ط1، دار الأمان الرباط، 2005.

- 213- محمد اليملاحي، أسئلة الفكر البلاغي في المغرب، ضمن : البلاغة وتحليل الخطاب، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014.
- 214- محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار الشروق، بيروت لبنان، 1994 .
- 215- محمد سعد شحاته، النظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي، ط1، نادي تراث الإمارات، أبوظبي، 2012.
- 216- محمد صغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.
- 217- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1991.
- 218- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1995.
- 219- محمد عبده، خير الدين، رسالة التوحيد مطبوعة ضمن الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، 1998.
- 220- محمد غنيمي هلال، دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت.
- 221- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، د ط، دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة، د.ت.
- 222- محمد مشبال، أسرار النقد الأدبي، منشورات مكتبة سلمى الثقافية، تطوان، 2002.
- 223- محمد مشبال، البلاغة والخطاب، ط1، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2014.
- 224- محمد مشبال، البلاغة والأدب. من صور اللغة إلى صور الخطاب، ط1، دار العين للنشر، القاهرة، 2010.

- 225- محمد مشبال، البلاغة والأصول، من صور اللغة إلى صور الخطاب، ط1، دار العين للنشر، القاهرة، 2010.
- 226- محمد مفتاح، من أجل تلق نسقي، ضمن كتاب: نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، لمجموعة من الباحثين، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، المغرب، 1980.
- 227- محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، نحو منهجية شمولية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1996.
- 228- محمد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، ط1، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، 1999.
- 229- محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب منهج البحث في الأدب واللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1996،
- 230- محمد يوسف حلبص، البحث الدلالي عند الأصوليين، مكتبة عالم الكتب، القاهرة 1991.
- 231- محمود السعران، وظائف اللغة. ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997.
- 232- المرزباني أبو عبد الله محمد، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق: على محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.
- 233- المرزوقي، مقدمة شرح ديوان الحماسة لأبي تمام. تقديم: تامر بن حامد المصيري، تحقيق: عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، ط1، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، 1429هـ-2008م.
- 234- مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب في الجاهلية والعصور الإسلامية دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1981.
- 235- مصطفى السعدني، المدخل اللغوي في نقد الشعر، قراءة بنيوية، دار المعارف القاهرة، مصر، 1987.

- 236- مصطفى بدوي، كولردج، دار المعارف، القاهرة، 1998.
- 237- مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1996.
- 238- منير البعلبكي، قاموس المورد، دار العلم للملايين، بيروت، 2005.
- 239- ميلاد خالد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية نشر مشترك عن جامعة منّوبة، كليّة الآداب منوبة والمؤسسة العربية للتوزيع، تونس 2001.
- 240- نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.
- 241- نبيل راغب، شرف الكلمة، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1998.
- 242- النّجّار، عبد المجيد، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ط1 المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1992.
- 243- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي ط4، الدار البيضاء، المغرب، 1996.
- 244- هنريث بليث، البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة وتعليق: محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1999 .
- 245- وليد قصاب، قضية عمود الشعر العربي القديم، ط2، المكتبة الحديثة، العين 1985.
- 246- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، مطبوعات دار المأمون، مكتبة عيسى الحلبي بمصر، القاهرة، د.ت.
- 247- يحيى العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

248- يوسف الإدريسي، التخييل والشعر، حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية، ط3 منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر 2002.

249- يوسف عليّات، جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجاً، ط1 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، 2004.

250- يوسف كرم، مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر القاهرة ، 2007.

❖ -الرسائل والأطروحات:

1-أريج كنعان علي، التمرد الفني في الشعر العراقي، (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، 2004، إشراف: أ.د. عناد اسماعيل الكبيسي.

2-جمعة صبيحة، التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو: من الجاحظ إلى الجرجاني، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس 2013.

3-طبيبي عبد الرحمان، الخطاب السنّي المعاصر في الدراسات العقدية، النص والواقع، - دراسة تحليلية نقدية- أطروحة دكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2016.

4- عادل عبد اللطيف، خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي، مقارنة لآليات بلاغة الإقناع، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه في الآداب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، السنة الجامعية 2003/2004.

5- عبد العزيز بنعيش، التواصل بين القصد والاستقصاء مقارنة تداولية لفاعليتي التدليل والتأويل، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز فاس 2003-2004.

6-نادية منصوري، الخطاب الحجاجي في آثار الجاحظ، بين التنظير والممارسة أطروحة دكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس، 2008.

7-المؤذن حسن، الخطاب الإقناعي، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، السنة الجامعية 2006/2007.

❖ -الدوريات:

- 1- أحمد الرببوني، غاية التساؤلات، ملحق الصباح، ع 1429، 2008/8/25.
- 2- أحمد يوسف، السيميائيات والبلاغة الجديدة، علامات (المغربية)، ع 28، 2007.
- 3- إكدير عبد الرحمان، القراءة النسقية للتراث النقدي والبلاغي، جابر عصفور أنموذجا، ملتقى النص في الدراسات اللسانية والنقدية المعاصرة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، أيام 28/29/ أكتوبر، 2014.
- 4- بول ريكور، البلاغة والشعرية والهمنوطيقا، ترجمة: مصطفى النحال، فكرونقد، ع 16، 1999.
- 5- حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، عالم الفكر، ع 1، 2001.
- 6- حبيب الله علي إبراهيم علي، نظرية المحاكاة عند حازم القرطاجني، كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء نموذجا . مجلة الدراسات اللغوية والأدبية . العدد الثاني . ديسمبر 2012 .
- 7- الحواس مسعودي، البنية الحجاجية في القرآن الكريم، مجلة ملتقى النص مجلة اللغة والأدب، ملتقى علم النص، العدد 12، جامعة الجزائر، ديسمبر 2007.

- 8- خليفة محمد، فاعلية التخيل عند حازم القرطاجني في كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء، دراسة نقدية، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، العدد9، 2008
- 9- خليل الموسى، جماليات النص المفتوح في قصيدة المتنبي، مجلة نزوى ع160، 1987.
- 10- رولان بارث، بلاغة الصورة، تر: على تيزلكاد، الثقافة المغربية، ع5، 1992.
- 11- زياد صالح الزعبي، المتلقي عند حازم القرطاجني، مجلة الجامعة الإسلامية المجلد التاسع، العدد الأول، 2001.
- 12- سعيد بنكراد، استراتيجية التواصل، مجلة علامات المغربية، العدد21، 2004.
- 13- شاكِر عبد الحميد، عصر الصورة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع311، 2005.
- 14- شايَم بيرلمان، التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، تعريب: حمو النقاري، مجلة المناظرة، ع1، 1989.
- 15- شجاع مسلم العاني، مجلة الموقف الثقافي، العدد 4 آذار، 1998.
- 16- طه عبد الرحمان، الدلالات والتداوليات، أشكال الحدود، مجلة البحث اللساني والسيماي، عدد2-3-4-1981، سلسلة ندوات ومناظرات رقم6، كلية الآداب واللغات.
- 17- عبد الرحمان الحاج صالح، مدخل إلى علم اللسان الحديث، مجلة اللسانيات المجلد2، رقم1، 1972.
- 18- عبد السلام المسدي، علم الأدب ومنزلته بين العلوم في تراثنا، مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد 62. 1991.
- 19- عبد القادر بقشي، تنسيق البلاغة العربية، مجلة علامات في النقد، الجزء 45، مجلد 12، سبتمبر 2002.

- 20- عبد علي حسن، الحوار المتمدن، جريدة الصباح، العدد 2547،
2009/2/4.
- 21- علي يحيى، فصاحة المتكلم رؤية تراثية لجودة الاتصال اللفظي، منشور في
مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة الدورية المحكمة، العدد30، ج4، 2011.
- 22- عمر أوكان، مقدمة في البلاغة العربية القديمة، فكر ونقد، ع25، 2000.
- 23- عيسى عودة برهومة، تمثيلات اللغة في الخطاب السياسي، مجلة عالم الفكر
العدد1، مجلد36، سبتمبر 2007.
- 24- محمد الولي، الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشايم بيرلمان، فكر ونقد، ع91
2004.
- 25- محمد بهرامي: الهرمنطيقا وعلم التفسير، بحث مقارن، مجلة الحياة الطبية
العدد28، معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، بيروت،
شتاء، 2002.
- 26- محمد سبيلا، الإيديولوجيا والبلاغة، مجلة المناظرة، ع4، 1991.
- 27- محمود النمر، فحاح النص المفتوح، جريدة الصباح، العدد 1425 في
2008/4/26.
- 28- محي الدين حمدي، التخيل عند عبد القاهر الجرجاني، ضمن أعمال ندوة
عبد القاهر الجرجاني، منشورات كلية الآداب، صفاقس، 1998.
- 29- مصطفى الغرافي، عن البلاغة.. دراسة في تطور المفهوم، مجلة عالم الفكر
العدد42، أكتوبر - ديسمبر، 2013.
- 30- ميشال فوكو، البنيوية والتحليل الأدبي، ترجمة: محمد الخماسي الفكر العالمي،
مركز الإنماء القومي بيروت، باريس، ع1، شتاء 1988.
- 31- يامنة تابتي، الحجاج في رسائل ابن عياد الرندي، منشورات مخبر تحليل
الخطاب، جامعة تيزي وزو، العدد2، ماي 2007.

• المواقع الالكترونية:

1-موقع: الموسوعة الحرة (ويكيبيديا): [http // ar.m.Wikipedia.org/Wiki](http://ar.m.Wikipedia.org/Wiki)

ب-باللغة الأجنبية:

- 1- Austin, **How to do thingswithwords**, universitypress Oxford, 1962.
- 2- Barthes, **systeme de la mode**, Ed, Seuil, Paris, 1967.
- 3- Benveniste, **problèmes de linguistique générale**, Ed. Gallimard, Paris, 1966.
- 4- Gérard, genette, **la rhétorique restreinte**, In figure3,ed .seul, paris 1972.
- 5- Gérard Genette, **Métonymie chez prouste**, in Figures 3, paris, seul 1972.
- 6- Groupe m, **Rhétorique générale**, éditions du seuil, 1982.
- 7- George mounnene, **Dictionnaire de linguistique**, presse universitaire, France, Paris, 1974.
- 8- Jean Dubois et autres, **Dictionnaire de linguistique**, édition 2001.
- 9- L. Hjemlev, **Essais linguistiques**, Ed .Minuit, Paris, 1971.
- 10- **la rhétorique** , presses universitaire de France, 1er ed, 1984.
- 11- Larousse parie, Jean pierre mével, génévrière hublot...:**Larousse de la langue française**, librairie 1977, tome1.

- 12- Leich (G), **principles of pragmatic slongman**, England, 1983.
- 13- Leo Spitzer, **étude de style**, éditions Gallimard, 1970.
- 14- Le Robert pour tous, **dictionnaire de la langue française**, concoures de Alain Rey, Rédaction de Danièle Morvan, 1994, dictionnaire le robert. Paris,
- 15- Moris (ch), **fondements de la théorie du signe trad. Guérette la traverse et paillet in langages**, N035, Larousse, Sep 1974.
- 16- Olivier Reboul , **Introduction à la rhétorique : théorie et pratique** – 4^e éd Paris : PUF, 2009 – coll. Premier cycle.
- 17- Paul Ricœur, **la métaphore vive**, Ed, seul, 1975.

الفهرس العام للموضوعات

الفهرس العام للموضوعات

7-1.....	مقدمة.....
8.....	الفصل الأول: بين النسق الثقافي والفكر البلاغي، المفاهيم والحدود.....
9.....	المبحث الأول: مقولة النسق من اللسانيات إلى السيميائيات إلى النقد الثقافي.....
9.....	1- مفهوم النسق.....
15.....	2 - مقولة النسق في اللسانيات.....
28.....	3- مقولة النسق في السيميائيات.....
32.....	4 - مقولة النسق في النقد الثقافي.....
35.....	5- مفهوم النسق الثقافي.....
38.....	المبحث الثاني: الفكر البلاغي العربي، النشأة والخصوصية.....
38.....	1 - الفكر العربي، المفهوم والخصوصية.....
46.....	2- في الفكر البلاغي العربي.....
102.....	المبحث الثالث: القراءة النسقية للبلاغة العربية.....
102.....	1- آليات القراءة النسقية.....
105.....	2-التنسيق التاريخي للبلاغة العربية.....
114.....	3-منطلقات القراءة النسقية للدراسة.....

- 119.....الفصل الثاني: نسق التفكير البلاغي عند العرب بين التخييل والتداول
- 123.....المبحث الأول: نسق التفكير التخيلي عند البلاغين العرب
- 123.....1-التخييل من الفلسفة إلى البلاغة
- 137.....2- التخييل في النقد الحديث
- 147.....3-تخييلية البديع في البلاغة العربية
- 164.....4- تخيلية عناصر عمود الشعر عند المرزوقي
- 171.....5- أبعاد التخييل في البلاغة العربية
- 184.....المبحث الثاني: نسق التفكير التداولي عند البلاغين العرب
- 186.....1- الحجاج والوظيفة الإقناعية للبيان
- 200.....2-السياق التداولي ومقام التخاطب
- 211.....3- تداولية التواصل البياني
- 222.....4- آليات النظم وبعدها التداولي عند الجرجاني
- 227.....المبحث الثالث: بلاغة الخطاب الاحتمالي
- 227.....1-عن البلاغة العامة
- 230.....2-البلاغة علم الأدب
- 232.....3-البلاغة العربية والبلاغة العامة

الفهرس العام للموضوعات

237.....	الفصل الثالث: النسق العقدي في الفكر البلاغي.....
239.....	المبحث الأول: بين البلاغة والإيديولوجيا، الحدود والأهداف.....
239.....	1- في علاقة البلاغة بالإيديولوجيا.....
242.....	2- البلاغة العربية والإيديولوجيا.....
261.....	المبحث الثاني: النسق العقدي في ثنائية المحكم والمتشابه.....
262.....	1- في مفهوم المحكم والمتشابه.....
264.....	2- الدلالة بين المحكم والمتشابه.....
267.....	3- الخلاف العقدي في مسألة المحكم والمتشابه.....
274.....	4 - نماذج من سياسة المتشابهات.....
283.....	المبحث الثالث: التأويل بين النص المتشابه والنص المفتوح.....
283.....	1- التأويل بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية.....
293.....	2- التأويل منها في قراءة المتشابه.....
301.....	3- النص المفتوح وثنائية الدلالة.....
310.....	خاتمة.....
315.....	قائمة المصادر و المراجع.....
342.....	الفهرس العام للموضوعات.....
346.....	ملخص.....

ملخص:

" النسق الثقافي في الفكر البلاغي العربي " هو موضوع هذه الرسالة التي تهدف إلى بناء تصوّر جديد عن البلاغة العربية في ضوء المنجزات الغربية الحديثة، فهي تدخل ضمن القراءات النسقية للبلاغة العربية، وقد رُمنا من خلال هذه الدراسة الوقوف عند العلاقة التي تجمع بين النسق الثقافي والفكر البلاغي العربي. وقد استدعى تصورنا للبحث أن نقسّمه إلى مقدّمة وخاتمة وثلاثة فصول كل فصل يحتوي على ثلاثة مباحث.

يحمل الفصل الأوّل الجانب النظري من البحث، وقد وقفنا فيه على بعض المفاهيم التي اعتبرناها مفاتيح الدراسة، كمفهوم النسق، ومفهوم النسق الثقافي، ومفهوم الفكر، ومفهوم الفكر البلاغي العربي، والبحث في آليات تنسيق البلاغة العربية، وتوصلنا إلى أن كلمة نسق ترتبط في المعاجم العربية بالنظام، كما أنّ لفظة *Systeme* هي اللفظة الموافقة لكلمة نسق في المعاجم الغربية، ويختلف توظيف عنصر النسق في مجال اللسانيات عن السيميائيات والنقد الثقافي، والحكم نفسه ينطبق على مفهوم النسق الثقافي الذي تعددت مفاهيمه بتعدد الحقول المعرفية، والمفهوم الذي يتناسب مع الحقل المعرفي البلاغي هو الذي يرى أنّ الأنساق الثقافية هي التي توجّه التفكير، وهي التي تتحكم في الوعي الجماعي المتعلق بإنتاج واستقبال النص، وبما أنّ الفكر البلاغي يُعنى بالآليات الإنتاج وميكانيزمات الإبداع في النص الأدبي، فإنّ النسق الثقافي هو الذي يتحكم في هذه الآليات والميكانيزمات، فيجعل المفكر البلاغي، الذي هو عنصرٌ أساسيٌّ في الفكر البلاغي خاضعا لسيطرته.

كما تتبعنا في هذا الفصل مسار الفكر البلاغي العربي الذي يمكن إرجاع إرهاباته الأولى إلى عهد الجاهلية وقد تطوّر بعد الإسلام، ويكمن اعتبار الجاحظ نقطة تحوّل في مسار الفكر البلاغي العربي، حيث امتازت مرحلة قبل الحدث الجاحظي في بدايتها بالبساطة والعفوية، ثمّ بالتعمق والشمول، كما ظهرت في هذه الفترة المباحث القرآنية التي سعت إلى الردّ على الطاعنين الملحدين والزنادقة الذين وجّهوا الشك نحو القرآن

الكريم، وبذلك نشأ البحث البلاغي في أحضان العلوم القرآنية والعلوم اللغوية بوجه خاص. وتميّزت مرحلة ما بعد الجاحظ باستفادة البحث البلاغي من مناهل ثقافية متعددة بعضها عربي إسلامي يتمثل في العلوم القرآنية والأدبية واللغوية ومناهل أجنبية لا سيما المؤلفات اليونانية خاصة منها كتب الفلسفة وكتابي أرسطو " فن الخطابة" و" فن الشعر" ليصل التفكير البلاغي إلى مرحلة الجمود وهي مرحلة الوقوف بالتفكير البلاغي في الحدود التي وصل إليها الجرجاني وهي المرحلة التي رسمها السكاكي.

قامت عدّة محاولات في العصر الحديث لتنسيق البلاغة العربية، لكن هذه الدراسات تشترك في مسعى واحد وهو تنسيق البلاغة العربية تنسيقاً تاريخياً، باعتبار أنّ البعد التاريخي هو المهيمن عليها، وعلى العكس من ذلك فإنّ هذه الدراسة تدور حول محورين أساسيين محور أفقي تزامني ويتعلق بالنسق العام للبلاغة العربية، ومنتبع فيه مساري التخيل والتداول في البلاغة العربية، ومحور عمودي آني ويتعلق بالنسق الخاص للبلاغة العربية، ومن خلاله نسلط الضوء على البلاغة العربية في فترة محددة، وقد اخترنا الفترة التي كان فيها للعقيدة تأثير على البلاغة العربية، وتمثل هذه الفترة أحسن صورة يمكن أن نرصد من خلالها علاقة البلاغة العربية بالإيديولوجيا.

أمّا الفصل الثاني الذي قرأنا فيه البلاغة العربية وفق النسق العام، رسمنا من خلاله مسارين للبلاغة، مسار التخيل أو الإمتاع ومسار التداول أو الإقناع، لأنّ البلاغة العربية منذ نشأتها ومع تطورها توزعت على قسمين، قسم يُعنى بالعناصر الجمالية أو الفنية للقول، والقسم الآخر يُعنى بالعناصر الإقناعية والحجاجية، ففي القسم التخيلي احتلت العناصر الشعرية من بناء عروضي وصور بديعية مكاناً أساسياً وهي التي كان يطلق عليها " محاسن الكلام" عند ابن المعتز، أمّا في القسم الثاني فقد احتلت العناصر الشعرية مكاناً ثانوياً، وأصبحت تابعة للوظيفة الإقناعية أو الحجاجية، أو الوظيفة التواصلية، ففي هذا القسم اتجهت البلاغة العربية إلى بناء نظرية في الإقناع قائمة على المقام أو مقتضى الحال، والأمر ينطبق على الجاحظ الذي سعى إلى البحث في علاقة الخطاب

بالمقاصد، فكانت مراعاة المقامات والأحوال طريقاً للإقناع هي مدار الأمر في البلاغة، وعلى اللغة (أي الكلام أو الأسلوب) أن تتحدد وظيفتها وتركيبها حسب هذه المقامات والأحوال، وقد مهد لظهور هذا القسم وعمل على تدعيمه وترسيخه في الفكر البلاغي العربي عدة عوامل منها: تأثير كتابي "البيان والتبيين" للجاحظ والخطابة" لأرسطو، وازدهار الخطابة والمناظرات نتيجة للصراع السياسي والديني والمذهبي في الدول الإسلامية، بالإضافة إلى طبيعة الشعر العربي الكلاسيكي ذو الطابع الخطابي والإقناعي المباشر، وبذلك آلت البلاغة العربية إلى بلاغة المحسنات، ممثلة في علم البديع الذي بدأ نظرية شعرية قائمة على البناء اللغوي دون مراعاة لمقامات القول ومقاصده، وأحوال المخاطبين، وانتهى إلى زخارف تحسينية وتزيينية، كما آلت إلى بلاغة الإقناع والمقاصد والأحوال، ممثلة في علمي المعاني والبيان، اللذين احتلت فيهما العناصر الشعرية مكاناً ثانوياً، وغدت تابعة للوظيفة الإقناعية أو الحجاجية، بحيث صارت مجرد محسن للمعنى بعد وضوح الدلالة ومطابقة الحال أو المقام.

من جهة أخرى، شهدت البلاغة حضور التلازم بين التخيل والتداول، لأنّ البلاغة العربية منذ نشأتها هي "بلاغة عامة" موضوعها الخطاب الاحتمالي بنوعيه: التخيلي الشعري والتداولي الخطابي ويظهر ذلك جلياً في بعض المشاريع التي فسحت المكان للعناصر الشعرية، أو زاوجت بينها وبين العناصر المقامية (أو التداولية)، مثل مشروع حازم القرطاجني الذي ينطلق من تداخل الشعري والخطابي، أو التخيلي والتداولي وتقاطعها داخل الخطاب، ومشروع السكاكي حيث البلاغة مفتاح العلوم، فقد رام السكاكي من كتابه الوصول إلى وضع قوانين للأدب، وفضلاً عن سعي بلاغة السكاكي إلى التوفيق بين الشعرية والخطابية، أي عدم الفصل بين قطبي الإقناع والإمتاع، فقد سعى إلى الجمع بين مستويات الخطاب المختلفة (الصوتي والتركيبي والدلالي والتداولي).

وفي الفصل الثالث والأخير الذي قرأنا فيه البلاغة العربية وفق النسق الخاص، فقد بحثنا في العلاقة التي تجمع بين البلاغة والإيديولوجيا، لأنّ البلاغة لا تنفصل عن السياق

الذي تنبثق منه، فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالإيديولوجيا، وبول ريكور يعتبر الإيديولوجيا شكل من أشكال البلاغة، ويُشكل تسخير البلاغة لحل المشكلات العقدية مظهرا من مظاهر التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة العربية، لذا حاولنا تسليط الضوء على أهم القضايا البلاغية التي يظهر فيها التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة العربية في مجال العقيدة، بالكشف عن مظاهر انسراب المواقف الفكرية والآراء المذهبية في ثنايا الرسالة البلاغية بتتبع مظاهر السطوة التي فرضتها المقصدية الفكرية والعقدية على مباحث البلاغة، ذلك أنّ البلاغة كما وظّفها هذا المبحث تتجاوز النظرة الضيقة التي تختزل الدراسة البلاغية في الصياغة ووجوه الأسلوب لتفتح الباب على مصراعيه للكشف عن جمالياتها النوعية وقيمتها الإنسانية والإيديولوجية، وقد شكّلت الفرقتان الكلاميتان في التراث البلاغي العربي (المعتزلة والأشاعرة) نموذجين ثقافيين متعارضين، تباينت تصوراتهما في العقيدة والسياسة والاجتماع، فأنتج كل نموذج بلاغته التي وجهها لخدمة أهدافه الفكرية والعقدية، وهو ما جعل التفكير البلاغي مرتعنا، في المحصلة، على المصالح المذهبية والمقاصد العقدية، وأبرز مظهر للتوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة في مجال العقيدة، استغلال الظواهر البلاغية في الدفاع عن النص القرآني ضد من طعنوا فيه بأنّه يشتمل على التناقض والاختلاف وفساد النظم، كما أنّ الصراع بين الفرق الإسلامية حول من يمتلك الشرعية التي تتيح له تحديد المعنى المقصود من النص القرآني، كان له تأثير كبير على البلاغة العربية، فالقرآن الكريم يحمل مفارقة بلاغية عجيبة، فهو كتاب يفترض فيه أن يوصل الأوامر الدينية والشرائع الإلهية بطريقة واضحة ومباشرة، لأنّه كتاب هدى وبلاغ للناس، لكنّه يعدل عن ذلك ليقدم المضامين العقدية والسلوكية بطريقة بلاغية، وتحديد المعنى الدقيق لنصوص القرآن يفرض على المتعاملين معها أعمال أذهانهم من أجل تأويل هذه النصوص، ولذا اختلفوا في تأويل الآيات الكريمة خاصة المتشابهة منها، حيث راح كل فريق ينتحل لنفسه صفة ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ التي وردت في القرآن الكريم.

ويُشكل الجاحظ وابن قتيبة أنموذجين فكريين يوظفان مقومات البلاغة توظيفاً إيديولوجياً من أجل نصرته المذهب، فقد أقام الجاحظ بلاغة تستند إلى أصول اعتزالية في النظر إلى قضايا العقيدة والدين، كما أقام ابن قتيبة بلاغة تتوافق مع منهج أهل السنة في فهم أصول العقيدة.

ومن بين القضايا البلاغية التي يظهر فيها التوظيف الإيديولوجي للبلاغة العربية، ثنائية المحكم والمتشابه، من منطلق أنّ هذه الثنائية يظهر فيها الخلاف العقدي واضحاً لأنّ الإشكال الدلالي الكبير الذي تطرحه هذه الثنائية في النص يؤدي إلى إشكال عقديّ، كما أنها مسألة يُعتقد أنّها هي بؤرة الإشكال الذي انشطرت عنها إشكاليات أخرى، فهي التي اقتضت رد النص إلى حاكم العقل فظهرت إشكالية العقل والنقل، وهي التي استدعت التوسل بمفهوم المجاز لاعتباره مقابلاً للحقيقة فظهرت إشكالية الحقيقة والمجاز، وهي التي اقتضت المزية في معنى النص وليس في اللفظ فظهرت إشكالية اللفظ والمعنى، وعندما يثير المتكلمون قضية "المتشابه" وما يتعلق به من تأزم دلالي فإنّهم يشيرون ضمناً إلى التأزم العقدي الذي تنطوي عليه، فالتشابه من هذه الناحية هو خروج اللفظ عن سنن الاستعمال الحقيقي، بحيث لا يمكن أن يُدرك معناه على وجه يتلاءم مع النسق العقديّ إذا لم يفهم منه إلا دلالاته الوضعية، لهذا مثل المتشابه قضية دلالية وعقدية من حيث قابليته لأن يفهم على الوجه الذي ينبغي أن لا يفهم عليه، وحتى مجرد التفكير في فهم معناه عند فريق عريض من المسلمين خطر حرصت أئمتهم على درئه ورد المعترض له والظعن في سلامة طويته إن لم يكن في صحة عقيدته، كما أنّ منعة المحكم ليست دلالية فحسب، وإنّما هي في الأساس منعة عقدية من حيث أنّه يُمنع إدراك النص خارج الفضاء الإيماني لروح الاعتقاد الذي يقوم فيما يقوم على التوحيد والعدل والتنزيه عند المعتزلة وعلى التوحيد والقدرة واتصاف الخالق بكل ما وصف به نفسه عند الأشاعرة، فالمحكم هو الخطاب الذي يجري ظاهر لفظه إلى الفضاء الإيماني للعقيدة بحيث لا يسع المتقبل معه إلا أن يدرك دلالاته إدراك إذعان وتسليم دون اجتهاد منه فيحمل الخطاب غير المحمل الذي يحتمله

ظاهره، أمّا المتشابه فهو النص الذي يبدو ظاهره مخالفاً لحقيقة الاعتقاد فهو يقتضي تدبراً وتفكيراً ينزاح معهما الخلاف على نحو يستقيم معه الاعتقاد، ويقدم المتكلمون الدليل في كل المسائل التي ترتبط بالعقيدة، وذلك لأنّ الكلام في جوهره استدلال على صحّة العقيدة، ومن ثمّ فإنّ التسليم بالمحكم يحتاج هو الآخر إلى استدلال تماماً كالمتشابه، ولكن الخلاف الجوهري بينهما أنّ أدلة المحكم قليلة سهلة الترتيب يؤمن الزلل معها، أمّا أدلة المتشابه فهي كثيرة معقّدة غير واضحة أحياناً أو غير مسلّم بها مما يصعب معه ترتيبها والوصول منها إلى نتائج يقينية.

ولأنّ من بين أهداف البحث ربط التراث الأدبي والديني بالمنجز الغربي الحديث والمعاصر، فقد قمنا بإجراء مقارنة بين التأويل في النص المتشابه والتأويل في النص المفتوح، من منطلق أنّ النص المتشابه مرتبط بثقافة دينية عربية إسلامية، أي بالقرآن الكريم، والنص المفتوح مرتبط بثقافة غربية وهو من مخلفات ما بعد الحداثة، كما أنّ النص المتشابه والنص المفتوح يشتركان في المنهج التأويلي.

ملخص:

" النسق الثقافي في الفكر البلاغي العربي " هو موضوع هذه الأطروحة التي تدخل ضمن القراءات النسقية للبلاغة العربية، والتي وقفنا من خلالها عند العلاقة التي تجمع بين النسق الثقافي والفكر البلاغي العربي، وقد استدعى تصوُّرنا للبحث أن نقرأ البلاغة العربية وفق نسقين، الأول عام والثاني خاص، ففي النسق العام تتبعنا مساري التخيل والتداول في البلاغة العربية، كما كان هناك حضورٌ للتلازم بين التخيلي والتداولي. أمّا في النسق الخاص فقد طرَحنا علاقة البلاغة العربية بالمُعتقد الديني، لأنّ من بين مظاهر التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة العربية هو تسخيرها لحل المشكلات العقديّة ويظهر ذلك من خلال الدور الكبير الذي لعبه المتكلمون في التنظير البلاغي، والجهود التي قاموا بها في مجال البحث البلاغي.

Résumé :

« Le système culturel dans la pensée rhétorique arabe » est le sujet de cette thèse qui entre dans le cadre des approches systématiques de la rhétorique arabe et à travers de laquelle nous avons voulu nous pencher sur la relation qui unit le système culturel et la pensée rhétorique arabe. Ce qui nous a amené, d'après nos recherches, à lire la rhétorique arabe selon deux systèmes : le premier, général ; et le second, particulier. Selon le système général, nous avons suivi la voie de l'imaginaire et du pragmatisme dans la rhétorique arabe. Il y a également eu présence, au sein de cette cohésion, entre l'imaginaire et le pragmatisme dans la rhétorique arabe. Quant au système particulier, nous avons exposé la relation entre la rhétorique arabe et la conviction religieuse car parmi les aspects de son utilisation idéologique à laquelle a été assujettie la rhétorique arabe, sa mise en œuvre pour la résolution des problèmes de dogmes. Ceci apparaît d'après le rôle important qu'ont joué «Al Moutakalimoun » dans le théoricisme rhétoricien et les efforts qu'ils ont déployé dans le domaine de la recherche rhétorique.