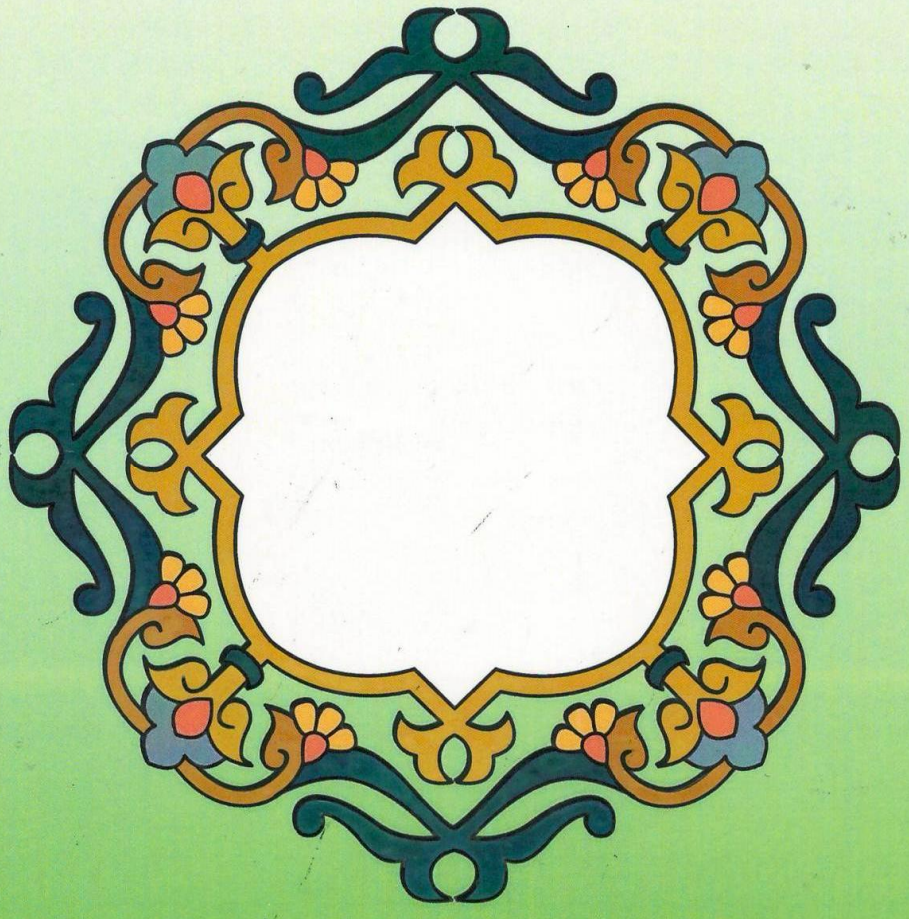
الدكتور بلخير ارفيس

نظرية النظم

بين

الأصل النظري والبعد الفكري



نظرية النظم

بين

الأصل النظري والبعد الفكري

تأليف : د بلخير ارفيس

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي

أَنْعَمْتَ عَلَيَّ

وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ

وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي

مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ الأحقاف15

إلى الوالدين الكريمين : اللذين علماني المثابرة، وغرسا في روح الصبر والمتابعة

إلى زوجتي الغالية وابني العزيزين

إلى جميع إخوتي وأقاربي، وإلى كل الذين عرفتهم من قريب أو من بعيد

إلى كل من علمنا كلمة نعيش من أجلها، ونفنى في تبليغها

وإلى كل من ربطتنا بهم علاقة حب في الله لقاء وافتراقا

مقدمة :

تعد نظرية النظم أهم إنجاز فكري عرفه التراث العربي وذلك لأمرين :

الأول : أنها أجابت على العديد من القضايا الإشكالية : فهي نظرية بلاغية، نقدية وإعجازية. يظهر جانبها البلاغي في كونها كشفت عن الأسس التي يرتقي بها مستوى الإبداع الفني، وأما كونها نقدية : فلأن كل الأعمال تعرض عليها، وتوضع في ميزانها، وعلى أساسها يتم الحكم على تلك الأعمال، كما انها فصلت في قضية المزية بين اللفظ والمعنى لتكشف أن أساس المزية يكمن فيهما جميعا في إطار ما يسمى بالنظم، بل وينبغي عليهما أن ينقادا لشروطه، وأن يستجيبا لضروراته، وأما الجانب الإعجازي فهو الأساس الذي بنيت لأجله، والدليل على ذلك أن مؤسسها والواضع لأصولها ومبادئها – وهو عبد القاهر الجرجاني– قد ضمنها في كتاب عنونه ب "دلائل الإعجاز".

الثاني : أن نظرية النظم قد صمدت طوال التاريخ البلاغي والنقدي سواء عند العرب أو غيرهم من الأمم؛ فهي في الوقت الحالي استطاعت أن تبقى بناء شامخا في كل وجه كل ما تجرفه التيارات الحداثية ومابعدها، واستطاعت أن تقف ندا للند مع كل ما يطرحه الدرس اللغوي والنقدي الحديث.

إن هذه الأهمية التي تحملها نظرية النظم هي التي جعلتني أقسم جهدي على أمرين :

الأول : الأصل النظري : وبحثت فيه عن الأسس التي بنيت عليها، وكيف جعلها عبد القاهر أساس البحث، ومدار المزية والفضيلة، وقد حاولت أن أستقصي مبادئها، وأستنطق طروحها، معتمدا على أصلها، ومنقبا عن فتاتها، عند من تكلموا عنها. وقد اتخذت لذلك مخططا أقمت فيه أعمدتها، ولميت فيه أطرافها، حتى تكون إلى العقول

أقرب، وإلى القلوب أطرب، ثم شرحت كل أصل وبينت كل فصل، حتى يتسنى الفهم العميق، ويظهر كل غامض دقيق.

الثاني : البعد الفكري : وذلك بربط نظرية النظم بما يطرحه الدرس اللغوي الحديث، والكشف عن الوشائج العميقة بينهما، واقتصرت في هذا الأمر على النظريتين السوسيرية والنظرية التحويلية التوليدية.

ثم ختمت بحثي بخاتمة جمعت أهم النقاط التي تم التوصل إليها.

الأصل النظري

التعريف بعبد القاهر الجرجاني

-نسبه :[1] هو أبو بكر بن عبد الرحمان، ولد بجرجان في خرسان والمعروفة بكثرة علمائها، تلقى علومه بها ولم يبرحها طوال حياته، حتى توفي سنة 471هـ في العصر العباسي الثالث.

كان فقيها على المذهب الشافعي، متكلما على مذهب الأشعري[2]، حيث طبّق الكثير من مبادئ الأشاعرة في الاجتهاد والجدل ومناقشة المفاهيم على مؤلفاته، وبدا ذلك في كتابيه "أسرار البلاغة" و "دلائل الإعجاز" اللّذين برزت شهرته من خلالهما، وأثبت فيهما مدى تمسكه بدينه، واعتزازه بالكتاب والسنة واعتبارهما قدوة كلّ مقتد. مهتما بالدراسات النحوية واللغوية والأدبية، وتفسير القرآن وبيان إعجازه .

تلقى علومه على يد محمد بن الحسين بن حمد بن الحسن بن عبد الوارث -وليس له أستاذ سواه [3] -عن خاله أبو علي الفارسي، عن أبي بكر السراج، عن المبرد، عن المازني، عن أبي الحسن الأخفش، عن سيبويه عن الخليل بن أحمد الفراهيدي، عن أبي عمرو بن العلاء، أما القاضي الجرجاني فلم يتتلمذ على يديه إطلاقا، وذلك للفارق الزمني الكبير بينهما، حيث توفي هذا الأخير سنة 366 هـ قاضيا آخر حياته خارج جرجان، وعبد القاهر توفي سنة 471هـ كما أنه صرح باسم شيخه أبو الحسن محمد بن الحسين بن محمد بن عبد الوارث في مقدمة كتابه "المقتصد"[4]

---

[1] ينظر : ابن الأنباري:أبو البركات كمال الدين،نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح:إبراهيم السامرائي،مكتبة المنار،الأردن،ط3، (1405،1985)ص264. السبكي:تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب،طبقات الشافعية الكبرى،تح:محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحاو،دار إحياء الكتب العربية،القاهرة،مصر ج5ص149. القفطي:جمال الدين أبو الحسن علي ،إنباه الرواة على أنباه النحاة،تح:محمد أبو الفضل إبراهيم،دار الفكر العربي، القاهرة،مصر ج2ص188.

[2] الأشاعرة:فرقة كلامية إسلامية،تنسب لأبي الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة،واعتمدت العقل وقدمته على النقل وجعلته وسيلة في محاججة خصومها لإثبات حقائق الدين،فما وافق منها عقل المتكلم قبله ، وما خالفه حرفه تأويلا أو عطله تفويضا.ينظر:فيصل قزار الجاسم،الأشاعرة في ميزان أهل السنة،الكويت،ط1(2007،1465)ص72

[3] ينظر :الزركلي،الأعلام،دار العلم للملايين،بيروت ،لبنان ط15، 2006ج6ص99

[4] ينظر:الجرجاني:عبد القاهر،المقتصد،تحقيق كاظم أبو المرجان،دار الرشيد،العراق1982،ص68

مصادر ثقافته : لقد تنوعت المصادر التي أخذ منها عبد القاهر الجرجاني وتأثر بها، والتي عرفناها من خلال كتابيه : دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، حيث إنه نقل عن علماء كثر، سواء في علم النحو، أو البلاغة، أو النقد، أو الأدب، و من أبرز الذين أثروا في عبد القاهر القاضي عبد الجبار، فالذي يقرأ كلام القاضي عبد الجبار عن الإعجاز في كتابه المغني يجزم بأن عبد الجبار هو المبتكر لنظرية النظم فمن كلامه "اعلم أن الفصاحة إنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد من الضم أن يكون لكل كلمة صفة وقد يجوز في هذا الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه وقد تكون بالموقع "[1]

في حين أننا نجد عبد القاهر يقول "فقد اتضح إذاً اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلمة مفردة، وأن الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة بمعنى التي تليها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ".[2]

كما أننا نراه يقول في تحديده للنظم "وأعلم أنه ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو"[3].

كما يقول : "إنه لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك ".[4]

فواضح ما بين كلامهما من اتصال واقتباس، ولقد استفاد عبد القاهر منه في قدح فكرة النظم في ذهنه، ولكن الغريب هو أن عبد القاهر يذكر آراء عبد الجبار دون التصريح باسمه، بل إنه جعله في موقف الخصم، حتى قال الدكتور محمود شاكر في

---

[1] ينظر : القاضي عبد الجبار،المغني في أبواب التوحيد و العدل تح:أمين الخولي،دار الكتب،مصر ،1960 ج16 ص199.

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ،تح: محمود محمد شاكر ، ، مطبعة المدني ،مصر،ط3(1413،1992). ص46

[3] نفسه ص81

[4] نفسه ص55

مقدمته على الدلائل : "إن عبد القاهر منذ بدأ في شق طريقه إلى هذا العلم الجديد الذي أسسه كان كل همه أن ينقض كلام القاضي في الفصاحة وأن يكشف فساد أقواله في مسألة اللفظ ".[1]

يقول عبد القاهر معرضاً بعبد الجبار : "قالوا إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة... تراهم في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا ذلك لأنه أمر ضروري لا يمكن الخروج منه"[2].

ويمكننا أن نجمل العلماء الذين أخذ عنهم كالآتي :

سيبويه180هـ، أبوعلي الفارسي177هـ، الجاحظ255هـ، أبوالقاسم الآمدي370هـ، أبو العباس المبردهـ، ابن العباس ثعلب291هـ، المرزباني، ابن طباطبا، القاضي عبد الجبار، بشر بن المعتمر، ابن قتيبة، قدامة بن جعفر، أبو هلال العسكري وغيرهم، كما يستشهد بأشعار كل من : أبو تمام 231هـ، والبحتري 284هـ، والمتنبي 354هـ، وابن الرومي 283هـ،

مؤلفاته : ويمكن تصنيفها كالآتي :

أ-الكتب النحوية : 1-كتاب العوامل المائة، 2-كتاب الجمل : وهو شرح لكتاب العوامل المائة، 3-كتاب الإيجاز : وهو شرح مختصر لكتاب الإيضاح، 4-كتاب المغني : وهو شرح طويل لكتاب الإيضاح 5-كتاب المقتصد : وهو شرح متوسط لكتاب الإيضاح، 6-كتاب العمدة في التصريف

[1] نفسه (هـ)
[2] نفسه ص395

ب–كتب علوم القرآن :1 –شرح الفاتحة، 2–إعجاز القرآن الكبير : وهو شرح لكتاب إعجاز القرآن للواسطي، 3–إعجاز القرآن الصغير : وهو شرح مختصر لكتاب إعجاز القرآن للواسطي، 4–الرسالة الشافية

ج–كتب البلاغة :1–دلائل الإعجاز2–كتاب أسرار البلاغة

د–كتب أخرى : 1–كتاب العروض2–كتاب المفتاح في الصرف

–حدود تأثير البيئة العامة لعصر الجرجاني وأبعاد التأثير :

ونتناول في هذا الجانب الهموم الفكرية التي سادت المرحلة التي تم فيها تأليف وإنتاج أفكاره البلاغية، لنتبين طبيعة الردود التي قدمها عبد القاهر، وحول كونها أفعالا إنجازية حرة، أم ردود فعل مقيدة.

إن إيماننا بأن أي عملية تأصيلية ترتبط "بمعرفة ظروف النص الموضوعية، ووضعية المتكلم ووضعية المخاطبين؛ ففهم الخلفيات المعرفية والظروف التي شكلت النص أو الكلام، مفاتيح هامة لإدراك المعاني التي يكتنفها النص"[1]

ولهذا، فإن ربط أي منتج فكري بسياق إنتاجه ضروري قصد الوصول إلى التأويل المناسب؛ "حيث توضع مضمرات النسق الثقافي والمسلمات الإيديولوجية والمعتقدات موضع المساءلة والمراجعة والنقد، في ضوء قراءة تعتمد في منطلقاتها على استراتيجيات جديدة.. بتحويل علاقة النص بالثقافة التي أنتجته إلى نتاج فكري وثقافي بعين الرصيد المعرفي للثقافة، ويعيد اكتشاف النص من زاوية أخرى" [2]

ولهذا فحتى تؤتي أي دراسة أكلها، ينبغي عليها أن تربط بسياق عصرها، باعتباره الممثل الوحيد للجانب المجتمعي في الخطاب، كما يقره الدرس اللغوي الحديث. فالقصدية لا تقتصر على الجانب الذاتي والنفسي، بل تتعداهما إلى الجانب المجتمعي؛

[1] محمد مفتاح،المقصد والاستراتيجية،سلسلة بحوث ومناظرات،الدار البيضاء،المغرب1993،ص58

[2] عبد الفتاح أحمد يوسف،قراءة النص وسؤال الثقافة،عالم الكتب،الأردن2009ص13

إذ "اللغة لا تنكشف من داخلها فحسب بل تنكشف أيضا في علاقتها بالمتكلم والمجتمع" [1]

تميّز القرن الخامس الهجري بنضج العلم والتأليف والإبداع، حيث تكاملت فيه شتى علوم العربية من نحوٍ وبلاغة وفقه ونقد وغيرها، وجمعت فيه كلّ دواوين الشعر، وألّفت فيه المعجمات ودوّنت المفردات.

كما برزت فيه طوائف مختلفة من متكلّمين وأشاعرة ومعتزلة، هؤلاء الذين عالجوا مختلف القضايا العلمية والأدبية والدينية بمنطق العقل والاجتهاد، معتمدين في ذلك على حرية الإدلاء بآرائهم وحق مناقشتها والدفاع عنها

لقد كان قدر عبد القاهر أن يترعرع في عصر اشتد فيه الصراع، وحمى الوطيس في قضايا الدين والدنيا. فكان بحق عصر الجدل والمناظرة، احتلت فيه قضية الدفاع عن القرآن الكريم مكانة عظمى، خاصة عند المتكلمين، مما جعل عبد القاهر يعتمد في كتبه على السجال والمحاورة، فهو يقدم الفروض ويحاول إثباتها ويذكر الدعاوى ويستميت في إبطالها

كما زخر عصر عبد القاهر بعديد الدراسات التي اعتنت بالخطاب القرآني، وكان منهم الباقلاني والخطابي والرماني والقاضي عبد الجبار وغيرهم، وكان لكل واحد رؤية خاصة ومذهب خاص : فمنهم من اتكأ على غيره فبسط فكرتهم وأضاف إليها وطورها، ومنهم من انتقد غيره فعارض رأيهم ودحض حجتهم، وأقام بديلا عن عنها، أما عبد القاهر فقد اعتمد الاثنين فعارضهم في قضية الصرفة[2] وما يدور حولها، وبسط فكرتهم ونقحها وأضاف إليها وأنبتها نباتا حسنا.

---

[1] مصطفى ناصف،محاورات مع النثر العربي،سلسلة عالم المعرفة1997،ص12

[2] الصرفة.:مذهب مرتبط بإعجاز القرآن مفاده :أن الله صرف همم العرب عن معارضة القرآن.من القائلين بها:أبو إسحاق النظام وابن سنان الخفاجي،ومن الرافضين لها الخطابي وعبد القاهر الجرجاني.ينظر: الخطابي:أبو سليمان حمد بن محمد،بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن،تح:محمد خلف الله أحمد،محمد زغلول سلام،دار المعارف،مصر ط3، 1974ص 22

لقد أراد عبد القاهر أن يتفاعل بإيجابية مع متطلبات عصره، ولهذا فقد أراد أن "يؤسس... علما جديدا استدركه على من سبقه من الأئمة الذين كتبوا في البلاغة وإعجاز القرآن"[1]، فكان أساس بنائه نقض ما تبناه غيره "فعبد القاهر منذ بدأ في شق طريقه إلى هذا العلم الجديد الذي أسسه كان كل همه أن ينقض كلام القاضي في "الفصاحة" وأن يكشف عن فساد أقواله في مسألة اللفظ... بالمعنى المؤقت المحدد في كلامه في كتابه "المغني" دون المعنى المطلق للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان"[2]

ولهذا فإن **فهم عبد القاهر** ينبغي أن يكون مربوطا **بفهم القاضي عبد الجبار**، إذ "إغفال هذه العلاقة يؤدي- أو قد أدى- إلى غلط فاحش في فهم مسألة اللفظ والمعنى عند عبد القاهر، فلا اللفظ فهم على حقيقته... ولا المعنى عرف على حقيقته عنده"[3]

يقول عبد القاهر" "واعلم أن القول الفاسد والرأي المدخول، إذا كان صدره عن قوم لهم نباهة، وصيت وعلو منزلة في أنواع من العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه، ثم وقع في الألسن فتداولته ونشرته، وفشا وظهر، وكثر الناقلون له والمشيدون بذكره، صار ترك النظر فيه سنة، والتقليد دينا، ورأيت الذين هم أهل ذلك العلم وخاصته والممارسون له، والذين هم خلقاء أن يعرفوا وجه الغلط والخطأ فيه، كالأجانب الذين ليسوا من أهله، في قبوله والعمل به والركون إليه، ووجدتهم قد أعطوه مقادتهم، وألانوا له جانبهم وأوهمهم النظر إلى منتهاه ومنتسبه، ثم اشتهاه وانتشاره وإطباق الجمع بعد الجمع عليه... وكم من خطأ ظاهر ورأي فاسد حظي بهذا السبب عند الناس حتى بوأوه أخص موضع من قلوبهم، ومنحوه المحبة الصادقة

1ينظر :عبد القاهر القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ، مقدمة المحقق أ

2ينظر :نفسه مقدمة المحقق هـ

3ينظر :ن م ،ن ص

من نفوسهم، وعطفوا عليه عطف الأم على واحدها، وكم من داء دوي استحكم بهذه العلة، حتى أعيا علاجه وحتى بعل به الطبيب[1]

كما كانت أفكاره ردا على المعتزلة[2] وهو ما أفقد كتابه حسن التبويب والتقسيم بسبب عجلته، إذ يرجح محقق الكتاب "أن السر في العجلة التي صرفته عن التبويب والتقسيم والتصنيف وأوجبت أن يبنى الكتاب هذا البناء العجيب، هو فيما أظن أن طائفة من المعتزلة من أهل العلم في بلدته جرجان وفي زمانه كان لهم شغف ولجاجة وشغب وجدال ومناظرة في مسألة إعجاز القرآن، واتكئوا في جدالهم على أقوال القاضي عبد الجبار التي جاءت في كتابه المغني"[3]

كما كان لرواج **مفهوم الصرفة** دور كبير في إذكاء أفكار عبد القاهر، ليقدم الدليل العلمي والبرهان العقلي ليبطل مفعولها، وهو ما ذهب إليه أحد الباحثين، إذ ربط تأليف عبد القاهر بالدواعي الدينية التي كانت سائدة في عصره فيقول "لا حظ عبد القاهر أن الصرفة لقيت بعض الرواج في عصره من مثل كلام محمد بن حزم الظاهري وابن سنان الخفاجي"[4]

أما **الواقع الثقافي** فلم يخرج عن طبيعة العصر كله، حيث كان عصر انحطاط وتردي في العلم كانعكاس حتمي للجانب السياسي منه، حيث يقول عبد القاهر "ثم إنا وإن كنا في زمان هو على ما هو عليه من إحالة الأمور عن جهاتها، وتحويل الأشياء عن حالاتها، ونقل النفوس عن طباعها، وقلب الخلائق المحمودة إلى أضدادها، ودهر ليس للفضل وأهله لديه إلا الشر صرفا والغيظ بحتا، وإلا ما يدهش عقولهم ويسلبهم

---

[1] نفسه ص 465.464

[2] المعتزلة يقول الخياط وهو أحد زعماء المعتزلة في القرن الثالث:وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة:التوحيد العدل،والوعد والوعيد ،والمنزلة بين المنزلتين،والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،فإذا كملت فيه هذه الخصال فهو معتزلي." ينظر:الخياط المعتزلي:أبو الحسين عبد الرحيم،الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد،تح:تيبرج،مكتبة الدار العربية للكتاب بيروت(1413،1993)ص126

[3] ينظر:عبد القاهر القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز مقدمة المحقق هـ

[4] مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي،دار الأندلس،بيروت ط1981،2، ، ص28

معقولهم، حتى صار أعجز الناس رأيا عند الجميع، من كانت له همة في أن يستفيد علما، أو يزداد فهما، أو يكتسب فضلا أو يجعل له ذلك بحال شغلا"[1]

وقد وصل الأمر بعبد القاهر إلى أن ينظم هذه الأبيات :

كبر على العلم لا ترمنه ومل إلى الجهل ميل هائم

وعش حمارا تعش سعيدا فالسعيد في طالع البهائم[2]

إن كلام عبد القاهر هذا، سيكون أحد المسوغات لابتدائه كتابة الدلائل ببيان فضل العلم وأهله، وهو الذي جر عليه تحمل عبء التأليف ليرد له الاعتبار حيث يقول "وإذا كان من حق الصديق عليك، ولا سيما إذا تقادمت صحبته وصحت صداقته، أن لا تجفوه بأن تنكبك الأيام، وتضجرك النوائب، وتحرجك محن الزمان، فتتناساه جملة، وتطويه طيا، فالعلم الذي هو صديق لا يحول عن العهد، ولا يدغل في الود، وصاحب لا يصح عليه النكث والغدر، ولا تظن به الخيانة والمكر أولى منك بذلك وأجدر وحقه عليك أكبر"[3]

وإذ أراد عبد القاهر تحمل هذا العبء فإنه قد جر عليه أمرين :

الأول : دحض آراء من سبقه في هذا المجال.

الثاني : محاولة إحياء البحث بطريقة علمية جديدة تحمل في طياتها أعباء الأمة كلها.

وحتي يوفق في عمله فقد اختار العديد من الطرق :

فدينيا : أبطل المفاهيم الزائفة، وفند المعتقدات الباطلة. كالصرفة وغيرها.

ومنهجيا : اختار قضية النظم وأقام أصولها، وأحكم بناءها.

وأخلاقيا : اعتمد على الأمثلة المرتبطة بالأخلاق؛ لتكون أساس الاقتداء، ومصدر الاهتداء.

---

[1] عبد القاهر القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 33

[2] ينظر :السبكي،طبقات الشافعية الكبرى ج5ص150

[3] عبد القاهر القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 34.33

مفهوم النظم

النظم لغة : التأليف، نظمه ينظمه نظما وانتظاما، ونظمه فانتظم وتنظم، ونظمت اللؤلؤ أي جمعته في السلك، والتنظيم مثله، ومنه نظمت الشعر ونظمته... والنظم نظمك الخرز بعضه إلى بعض في نظام واحد... والنظم : الثريا على التشبيه بالنظم من اللؤلؤ.[1]

وفي المعجم الوسيط نظم الأشياء نظما : ألفها وضم بعضها إلى بعض، واللؤلؤ ونحوه جعله في سلك، ونظم شعرا : ألف كلاما موزونا مقفى، ويقال : نظم أمره أقامه ورتبه[2]

وجاء في أساس البلاغة نظم : نظمت الدر ونظمته، ودر منظوم ومنظم، وقد انتظم وتنظم وتناظم، ومن المجاز : نظم الكلام، وهذا نظم حسن، وانتظم كلامه وأمره، وليس لأمره نظام، إذا لم تستقم طريقته[3]

وإذا كان النظم يعني الجمع والتأليف والترتيب، فإن جل الذين تكلموا عنه أو أومأوا إليه قبل عبد القاهر الجرجاني من لغويين وبلاغيين ومؤلفي كتب إعجاز إن كانوا قد أدركوا شأنه، فإنهم لم يصيبوا حقيقته، عدا ما نجده من تطبيقات متناثرة بين ثنايا الكتب، وأهم ملاحظة هو كلامهم عن النظم مربوطا بالإعجاز القرآني.

والدارس للنظم سواء أكان مصطلحا أم نظرية علمية فإنه يشعر بأمرين :

أحدهما أن النظم ضارب بجذوره في أعماق الفكر الإنساني، فكل الأمم قد عرفوه وأشادوا به، وجعلوه معيار الجمال في كل ما حذقوه من أعمال فنية أو دراسات أدبية.

1ابن منظور ،لسان العرب،مادة "نظم"مج6،ص 4469

2المعجم الوسيط ،مجمع اللغة العربية، مادة "نظم" ص933

3الزمخشري،أساس البلاغة،تحقيق محمد باسل وعيون السود ،دار الكتب العلمية، بيروت ج2ص284

فاليونانيون قد أشاروا إليه، إذ يتحدث عنه صاحب كتاب "فن الشعر"[1] في معرض ذكره أقسام الكلمة والفروق بينها وبين المقاطع والحروف والأصوات التي رآها ضرورية للبلاغة، كما أشار في كتابه "الخطابة"[2] إلى ضرورة مراعاة الروابط بين الجمل والأسلوب وحذف أدوات الفصل والتكرار، محاولا اتخاذ معايير يميز بموجبها بين الأساليب.

أما الهنود فقد اهتموا بالنظم، وما يدل على ذلك ما ذكره الجاحظ عن الصحيفة الهندية وما جاء فيها من أصول تتصل بالأسلوب والخطيب، وما ذكره البيروني من محاولات بلاغية في تراث الهند وتاريخهم خاصة ما اتصل بقضية الإعجاز في كتابهم الديني[3]

أما في التراث العربي فإن أقدم نص يتناول النظم مقارنا فيه بين صناعة القول وصناعة الذهب والفضة فيعود لابن المقفع في الأدب الصغير مفاده "فإذا خرج الناس من أن يكون لهم عمل أصيل وأن يقولوا قولا بديعا، فليعلم الواصفون المخبرون أن أحدهم- وإن أحسن وأبلغ-ليس زائدا على أن يكون كصاحب نصوص وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا، فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل، ووضع كل نص موضعه، وجمع إلى كل لون شبهه وما يزيده بذلك حسنا، فسمي بذلك صائغا رقيقا، وكصناعة الذهب والفضة : صنعوا منها ما يعجب الناس من الحلي والآنية، وكالنحل وجدت ثمرات أخرجها الله طيبة، وسلكت سبلا جعلها الله ذللا، فصار ذلك شفاء وطعاما وشرابا منسوبا إليها، مذكورا به أمرها وصنعتها، فمن جرى على لسانه كلام يستحسنه أو يستحسن منه، فلا يعجبن إعجاب المخترع المبتدع، فإنه إنما اجتباه كما وصفنا" [4]

1أرسطو، فن الشعر،ترجمة عبد الرحمان بدوي،القاهرة،مصر ،1959 ص55

2أرسطو فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمان بدوي،القاهرة،مصر ،1953، ص 185

3أحمد خليل،المدخل إلى دراسة البلاغة العربية،بيروت 1968 ص52

4 ابن المقفع : عبد الله،الأدب الصغير، ضمن كتاب آثار ابن المقفع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1989. ص284.283

غير أن أغلب الذين تناولوا هذا القول من البلاغيين لم يشيروا إلى ابن المقفع[1]

كما تقاسم هذا المصطلح العديد من النحاة والبلاغيين والأدباء ومؤلفي كتب الإعجاز القرآني[2]، غير أن الملاحظ على أغلب ما ألفوه، أن آراءهم لم ترق إلى الحد الذي يجعل من اعتماد النظم مبدءا قارا في التحليل، ولم ير النور إلا في القرن الرابع الهجري عندما ازدهرت دراسات إعجاز القرآن الكريم في بيئة المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة بالخصوص، كما أن تلك المؤلفات قد تكفل الزمن بطيها فلم تصلنا، ومن الكتب الضائعة الموسومة بـ "نظم القرآن" نجد كتب الحسن بن علي بن نصر الطوسي(ت 308)[3]،

وابن زيد البلخي (ت 322)[4]، وأحمد بن علي بن الإخشيدي (ت 326)[5]

أما الكتاب الوحيد الذي يجمع في عنوانه بين النظم والإعجاز فهو" إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه" لمحمد بن يزيد الواسطي[6].

النظم قبل عبد القاهر الجرجاني

إذا كان النظم **كنظرية** أهم سمة في التفكير البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، فإنه كمفهوم ضارب بجذوره في أعماق تفكير البلاغيين والأدباء ومنظري الإعجاز قبله، غير أن الفضل يرجع إليهم في التنويه إليه، وهو يعود إليه الفضل في بناء سرحه وتشييد بنائه، خصوصا وأنه يقر صراحة بذلك حين يقول : "وقد علمت إطباق

---

1 أحمد مطلوب،عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده،بيروت،لبنان، 1973 ص52

2 تعد دراسة حاتم الضامن أهم دراسة في هذا المجال،حيث رتب الذين تحدثوا عنه بصورة تاريخية.ينظر:حاتم الضامن،نظرية النظم،منشورات وزارة الثقافة،العراق 1979

3 الداوودي:شمس الدين محمد بن علي، طبقات المفسرين،تح مجموعة من العلماء ،دار الكتب العلمية، بيروت ص142

4 التوحيدي:أبو حيان علي بن محمد،البصائر والذخائر،تحقيق وداد القاضي،دار صادر ،بيروت،ط1، (1408،1988) ج8ص66

5 ابن النديم:أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب المعروف بالوراق، الفهرست،تح:رضا تجدد،د م ن ،ص41.

6 نفسه ص41

العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره والتنويه بذكره وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ"

1- أصول النظم عند علماء الإعجاز

تبرز البذرة الأولى للنظم كوجه إعجازي عند **ابن قتيبة**، حيث يرى أن إعجاز القرآن في نظمه ويدافع عن فكرته قائلا"قطع منه بمعجز التأليف أطماع الكافرين وأبانه بعجيب النظم عن حيل المتكلمين"[1]، وهو بهذا يرجع النظم إلى ما فيه من المعاني البلاغية المعتمدة على جودة التصوير ودقة التعبير وهو أمر لا يعرفه "إلا من كثر فضله واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجاز ما أوتيته العرب" [2]

وكمثال على ذلك التقديم والتأخير حيث يقول "ومن المقلوب أن يقدم ما يوضحه التأخير ويؤخر ما يوضحه التقديم كقوله تعالى : ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾[3].أي مخلف رسله وعده، لأن الإخلاف يقع بالوعد كما يقع بالرسل فتقول : أخلف الوعد وأخلفت الرسل" [4]

ويوافق **الطبري** ابن قتيبة، فيرى أن إعجاز القرآن في نظمه وفي هذا يقول "ومن أشرف تلك المعاني التي فضل بها كتابنا سائر الكتب قبله نظمه العجيب ووصفه الغريب وتأليفه البديع الذي عجزت عن نظم مثل أصغر سورة الخطباء وكلت عن وصف شكله البلغاء وتحيرت في تأليفه الشعراء" [5]

---

1 ابن قتيبة:أبو محمدعبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن تحقيق السيد أحمد صقر ،مكتبة دار التراث القاهرة،مصر ط2، 1973،ص 3

2نفسه ص10

3 إبراهيم 47

4ابن قتيبة ،تأويل مشكل القرآن ص142

5الطبري:أبو جعفر محمد بن جرير ،جامع البيان عن تفسير القرآن،تح أحمد محمد شاكر ،مكتبة ابن تيمية ،القاهرة ط2، ج199/1

أما **أبو سعيد السيرافي** فتبدو نظرية النظم عنده أكثر وضوحا خاصة عندما ربطها بمعاني النحو في مناظرته الشهيرة مع متى بن يونس حول النحو والمنطق حيث يقول "معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخي الصواب في ذلك، وتجنب الخطأ في ذلك وإن زاغ شيء عن النعت فإنه لا يخلو أن يكون سائغا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد أو مردودا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم " [1]

ويبدو من محاورته أن المراد بعلم النحو ليس حركات الإعراب فقط وإنما هو في وضع الكلمات وترتيبها[2]

كما تكلم **الرماني** في معرض حديثه عن إعجاز القرآن عن البيان والنظم والتأليف فيقول : "وحسن البيان في الكلام على مراتب : فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما حقه من المرتبة" [3]

ولعل أهم ما أضافه الرماني لنظرية النظم هو كلامه عن محدودية دلالة الأسماء والصفات، وإقراره بأن ترتيب الكلم ليس له نهاية. وفي هذا يقول : "لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية، كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزاد عليه" [4]

أما **الخطابي** فيقر صراحة أن القرآن معجز بنظمه، ومرد ذلك أنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني حيث "لا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه"[5]

---

1 التوحيدي:أبو حيان،الامتاع والمؤانسة ،تحقيق أحمد أمين،أحمد الزين،دار مكتبة الحياة ج1ص121

2ينظر التوحيدي:أبو حيان، المقابسات ،تح:السندوبي،المطبعة الرحمانية،مصر ط1 (1347،1929) ص68

3الرماني،النكت في إعجاز القرآن ص107

4نفسه ص107

5 الخطابي: ،بيان إعجاز القرآن ص 27

وهو بهذا يؤسس للبلاغة حيث يقول : "عمود هذه البلاغة التي تجمع لها الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام وإما الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة" [1]

ويرى أن النظم ليس بالأمر الهين بل هو كما يقول "وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر لأنها لجام الألفاظ وزمام المعاني وبه تنتظم أجزاء الكلام ويلتئم بعضه ببعض، فتقوم له صورة في النفس يشكل بها البيان"[2] ولهذا فهو أساس المفاضلة إذ "قد يتنازع الشاعران معنى واحدا، فيرتقي أحدهما إلى ذروته ويقصر مثله شأوا الآخر عن مساواته في درجته"[3]

أما **الباقلاني** فكان أيضا صريحا في أن القرآن معجز بنظمه فيقول : "أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه"[4]. ثم يبدأ بتفصيل هذا فيقول : "وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد"[5] : "ثم يذكر الباقلاني العديد من الأوجه التي تثبت إعجاز القرآن الكريم ليصل إلى النتيجة التي مفادها قوله " وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حد واحد في حسن النظم وبديع التأليف والرصف"[6]

2-النظم عند اللغويين والبلاغيين

1نفسه ص29
2نفسه ص36
3نفسه ص 103
4الباقلاني، إعجاز القرآن ص35
5نفسه ص35
[6]الباقلاني ،إعجاز القرآن ص37

إن أول نص-في حدود ما اطلعنا عليه- يقرن تأليف الكلام وصياغته بنظم القلائد والسموط والأكاليل يعود إلى **ابن المقفع** حيث يقول "فإذا خرج الناس من أن يكون لهم عمل أصيل وأن يقولوا قولا بديعا... فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل.... فإنه إنما اجتباه كما وصفنا"[1]

أما **سيبويه (180هـ)** فله أبواب في كتابه تشير إلى العديد من معاني النظم، وقد وضع بابا فصل فيه أقسام الكلام من حيث الحسن والقبح، بل ومن حيث الاستقامة وغيرها. ومعايير ذلك قواعد نحوية ينبغي على المتكلم الاعتماد عليها حتى لا يخرج من دائرة البيان إلى دائرة الهذيان، ومقدما في ذلك العديد من الأمثلة، وفي هذا يقول "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة، فمنه مستقيم حسن... سوف أشرب ماء البحر أمس"[2]

وهو بهذا يقر بأن اللفظ إذا وضع في غير موضعه أو أزيح عن مكانه كان ذلك أفسد للتأليف وأجلب للتأنيب

ومن أبواب النظم التي طرحها سيبويه أيضا ما جاء في قضية التقديم والتأخير حيث يقول "والتقديم هاهنا والتأخير فيما يكون ظرفا أو اسما، في العناية والاهتمام، مثله فيما ذكرت لك في باب الفاعل والمفعول"[3]

ومن الأبواب أيضا باب النكرة والمعرفة موضحا الفروق الدقيقة بينهما، ومبينا مواضع كل منهما يقول "واعلم أن النكرة أخف عليهم من المعرفة وهي أشد تمكنا...."[4]

كما اهتم سيبويه بحروف العطف وأثرها في النظم، وكان جل اهتمامه منصبا على بناء نظام لغوي، يكون عموده الفقري مراعاة أحوال النحو، إذ يرى أن لكل

---

1 ابن المقفع: عبد الله، الأدب الصغير، ص283
2سيبويه،، الكتاب ج1ص25
3نفسه ج1ص56
4نفسه ج1 ص 22

استعمال معناه، وأن أي تغيير في الاستعمال يعني تغيرا في المعنى، وهو بهذا يتفق مع عبد القاهر الجرجاني إلى حد بعيد

كما تحدث **أبوعبيدة معمر بن المثنى** عن النظم في معرض حديثه عن مجاز القرآن وإن لم يذكره صراحة "فكانت محاولته رائدة للنظر في أحوال تراكيب العبارة.... معاني القرآن"[1]

كما نجد بعض الملاحظات عند **بشر بن المعتمر تفيد** معنى النظم كقوله"فإذا وجدت اللفظة لم تقع موقعها، ولم تصل إلى قرارها وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها...."[2]كما يربط كلثوم بن عمر العتابي الألفاظ بالمعاني معتبرا إياها كالجسد والروح وفي هذا يقول:"الألفاظ أجساد،والمعاني أرواح....."[3]

فنجده بهذا يؤكد على ضرورة أن توضع اللفظة موضعها.

أما **الجاحظ** فقد تكلم عن النظم صراحة حيث ألف كتابا سماه نظم القرآن والذي تكفل الزمن بطيه، غير أننا نجد بعض ما احتواه في كتاباته الأخرى ففي كتابه الحيوان يقول "كما عبت كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه"[4]، ويشهد على ذلك قول الخياط المعتزلي : "ولا يعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه وأنه حجة لمحمد (ص) على نبوته غير كتاب الجاحظ"[5]

ويقول أيضا : "فمن قرأ كتاب عمرو الجاحظ في الرد على المشبهة، وكتابه في الأخبار وإثبات النبوة، وكتابه في نظم القرآن علم أن له علم أن له في الإسلام غناء عظيما لم يكن الله عز وجل ليضيعه"[6]

1عبد العزيز عبد المعطي عرفة،من بلاغة النظم العربي، عالم الكتب ،بيروت،ط2، 1984 ج1ص12

2الجاحظ البيان والتبيين ج1ص138

3العسكري،الصناعتين ، ص120

الجاحظ:أبو عثمان عمرو بن بحر،الحيوان ـ تحقيق عبد السلام محمد هارون،مكتبة مصطفى البابي،مصر ط2، 4ج1، ص9

5 الخياط المعتزلي ،الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ص 154.155

6نفسه ص 22

كما يقول الباقلاني : " وقد صنف الجاحظ في نظم القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى" [1]

ومن أهم ما نستشفه من كلامه "وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغا واحدا، وسبك سبكا واحدا، فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدهان"[2]

كما يعد قوله : "والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير"[3]

حديثا عن النظم بربطه بالنسيج

وأما **إبراهيم بن المدبر** فتحدث عن النظم في معرض نصحه للكتاب حين يقول : فإنما يكون الكاتب كاتبا إذا وضع كل معنى في موضعه، وعلق كل لفظة على طبقها من المعنى، فلا يجعل أول ما يبتغي له أن يكتب في آخر كتابه، ولا آخره في أوله، فإني سمعت جعفر بن محمد الكاتب يقول : لا ينبغي للكاتب أن يكون كاتبا حتى لا يستطيع أحد أن يؤخر أول كتابه ولا يقدم في آخره"[4]

أما **المبرد** فالبلاغة عنده حسن النظم فيقول "حق البلاغة إحاطة القول بالمعنى واختيار الكلم وحسن النظم، حتى تكون الكلمة مقاربة أختها، ومعاضدتها شكلها وأن يقرب بها البعيد ويحذف منها الفضول"[5]

1الباقلاني: إعجاز القرآن ص6
2الجاحظ البيان والتبيين ج1ص67
3 الجاحظ، الحيوان ج3ص ص132.131
4ابن المدبر: إبراهيم، الرسالة العذراء تح: زكي مبارك، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، (1350.1931) ص17
5المبرد ، البلاغة، ص81

ولعل من أهم ما أضافه المبرد هو ربطه النظم بالفروق اللغوية ويستشهد على ذلك بما ترويه الكتب من أن الكندي الفيلسوف قد ركب إلى أبي العباس المبرد وقال له : إني لأجد في كلام العرب حشوا، فقال له أبو العباس : في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال : أجد العرب يقولون : عبد الله قائم، ثم يقولون : إن عبد الله قائم ثم يقولون : إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد، فقال أبو العباس : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم : إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم : إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني، وقال فما أجاز المتفلسف جوابا، وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه يركب فيه ركوب مستفهم أو معترض فما ظنك بالعامة ومن هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله"[1]

كما طرح المبرد العديد من الأمثلة التي تظهر من خلالها الفروق اللغوية ومن ذلك التقديم فيقول "ألا ترى أنك إذا قلت ظننت زيدا أخاك، فإنما يقع الشك في الأخوة، فإذا قلت : ظننت أخاك زيدا أوقعت الشك في التسمية، وإنما يصلح التقديم والتأخير إذا كان الكلام موضحا عن المعنى نحو : ضرب زيدا عمرو لأنك تعلم بالإعراب الفاعل والمفعول فإن كان المفعول الثاني مما يصح موضعه إن قدمته فتقديمه حسن، نحو قولك ظننت في الدار زيدا، وعلمت خلفك زيدا"[2]

ويغوص المبرد في الفروق اللغوية فيتجاوز تلك المبنية على الألفاظ إلى تلك القائمة على الحركات ومن ذلك مارواه الكسائي "اجتمعت أنا وأبو يوسف القاضي عند هارون الرشيد فجعل أبو يوسف يذم النحو، فقلت : ما تقول في رجل قال لرجل : أنا قاتل غلامك، وقال له آخر : أنا قاتل غلامك، أيهما تأخذ به؟ قال : آخذهما

1عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص205 ،206

2 المبرد،المقتضب،تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة،القاهرة،(1994 ،1415) ج3 ص96،95

جميعا، فقال له هارون : أخطأت فاستحيا وقال : كيف ذلك؟ قال : الذي يؤخذ بقتل الغلام هو الذي قال : أنا قاتل غلامك بالإضافة لأنه فعل ماض، وأما الذي قال : أنا قاتل غلامك بالنصب فلا يؤخذ لأنه مستقبل لم يكن بعد كما قال عزوجل : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾[1]. فلولا التنوين مستقبلا ما جاز فيه غدا، فكان أبو يوسف بعد ذلك يمدح العربية والنحو"[2]

وأعتقد أن المبرد لو أفاض كثيرا في الفروق اللغوية المبنية على النحو لكان له شأن يرتقي في البلاغة ارتقاء شأنه في النحو

أما **أبو هلال العسكري** فتحدث عن رداءة التأليف وحسنه فيرى أن "حسن التأليف يزيد المعنى وضوحا وشرفا، ومع سوء التأليف ورداءة الرصف والتركيب شعبة من التعمية"[3]

كما عقد بابا لحسن النظم وجودة الرصف والسبك فيقول : "وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها وتمكن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير والحذف والزيادة إلا حذفا لا يقسم الكلام ولا يعمي المعنى وتظم كل لفظة إلى شكلها وتضاف إلى لقفها، وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها وصرفها عن وجوهها وتفسير صياغتها ومخالفة الاستعمال في نظمها"[4]

كما عرض لمسائل بلاغية موضحا فيها جودة السبك والرصف كالإيجاز والتشبيه والإطناب.

أما **القاضي عبد الجبار** ففي معرض حديثه عن النظم عقد فصلين أحدهما ذكر فيه رأي شيخه أبي هشام الجبائي في الفصاحة وفي الثاني رأيه الخاص الذي به يقع تفاضل

1الكهف23
2ياقوت الحموي،معجم الأدباء ج4 ص 1741
3ا العسكري،الصناعتين ص120
4ن م ،ن ص

كلام على آخر حيث يقول : "قال شيخنا أبو هشام : إنما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه وحسن معناه، ولابد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحا"[1] "وكلام أبي هشام صريح في أن النظم لا يصلح أن يكون مفسرا بفصاحة الكلام لأن النظم قد يكون واحدا ويفضل أديب صاحبه فيه وكأنه يرد بذلك على الجاحظ وأمثاله الذين يرجعون إعجاز القرآن إلى نظمه وطريقته ويقول إنه لا يوجد في كلام إلا اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما وإذا كان لابد أن تكون الفصاحة راجعة إليهما بحيث يكون اللفظ جزلا والمعنى حسنا"[2] ويحاول القاضي عبد الجبار إدراك النقص في أستاذه فيضيف النظم الى الفصاحة فيقول : "إن العادة لم تجر بأن يختص واحد بنظم دون غيره، فصارت الطرق التي عليها يقع نظم الكلام الفصيح معتادة كما أن قدر الفصاحة معتادة فلا بد من مزية فيهما ولذلك لا يصح عندنا أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى ومتى قال قائل إني وإن اعتبرت طريقة النظم فلابد من اعتبار المزية في الفصاحة فقد عاد إلى ما أردناه"[3]، والقاضي برأيه هذا يكون قد رد على الباقلاني وغيره من الأشعرية ويتفق مع أستاذه الرماني ومن نحا نحوهم من المعتزلة في طريق بسط بلاغة الألفاظ والمعاني وتبيين وجوهها مضيفا فكرة ترتيب الكلام التي اعتبرها أساسية في بلاغتها وفصاحتها وفي هذا يقول : "اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه وقد تكون بالموضع وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع....قال فقد قلتم إن في جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى فهل اعتبرتموه؟

---

1 القاضي عبد الجبار ،المغني ج 16ص197

2شوقي ضيف،البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف،مصر ط8، ص 115-116

3القاضي عبد الجبار ،المغني ج،16 ص197-198

قيل له : إن المعاني وإن كان لابد منها فلا تظهر فيها المزية ولذلك تجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق على أن نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها فإذا صحت هذه الجملة فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات أو التقدم أو التأخر الذي يختص الموقع او الحركات التي تختص الإعراب فبذلك تقع المباينة... وهذا يبين أن المعتبر في المزية ليس بنية اللفظة وأن المعتبر فيه ماذكرنا من الوجوه فأما حسن النغم وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسنا على السمع لا أنه يوجد فضلا في الفصاحة."[1]

ويعد القاضي عبد الجبار ملهم عبد القاهر الجرجاني ودافعه الرئيس إلى وضع كتابه دلائل الإعجاز حيث يرى محققه أن قول القاضي عبد الجبار "أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلم وإنما تظهر بالضم على الطريقة المخصوصة ثم يقول بعد ذلك إن المعاني لا يقع فيها تزايد وإذن فيجب أن يكون التزايد عنده في الألفاظ" كما ذكرنا فهذان القولان هما اللذان يدور كتاب دلائل الاعجاز على ردهما وإبطال معناهما.

واذا كان عبد القاهر قد أقر بداية إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره والتنويه بذكره وإجماعهم أن لا فضل من عدمه ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ؛ فإنه يطالب هؤلاء الذين تكلموا عن النظم أن يبينوا الجهة التي بها اختص حيث يقول : "ولا يكفي أن تقولوا إنه خصوصية في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلام بعضها على بعض؛ حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها وتذكروا لها أمثلة... ولو كان قول القائل لك في تفسير الفصاحة أنها في خصوصية في نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريق مخصوصة أو على وجوه تظهر فيها الفائدة أو ما أشبه ذلك من قول مجمل كافيا في معرفتها، ومغني في

1 القاضي عبد الجبار ،المغني ج16ص200

العلم بها، يكفي في معرفة الصناعات كلها فكان يكفي في معرفة نسيج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب لغزل على وجه مخصوص وضم لطاقات الإبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتى وذلك ما لا يقوله عاقل."[1]

وأمام هذا الاستقصاء المجمل للذين تحدثوا عن النظم جاز لنا أن نتساءل ببراءة مطلقة عن الإضافة التي قدمها عبد القاهر للدرس البلاغي بتبنيه النظم كفكرة ليحولها إلى نظرية وهو ما سيجيب عنه المبحث الموالي

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص425

النظم عند عبد القاهر الجرجاني

إن النظم كنظرية لم ير النور ولم يعرف الطريق الصحيح إلا في ارتباطه بإعجاز القرآن الكريم، وأن جل المؤلفات التي عنونت بـ "نظم القرآن" لم ترق إلى الوصف العلمي الدقيق الذي يبرز ماهية النظم وآلياته، ويكشف عن مراحله وخطواته، فكانت أحكاما ذوقية وآراء سطحية غلبت الجانب الديني على الجانب العقلي، لتصل إلى أن القرآن معجز بنظمه، إلا عبد القاهر الجرجاني الذي عنون كتابه "دلائل الإعجاز" انطلق فيه من فكرة أن القرآن معجز وغدا باحثا عن صوره، وكاشفا عن طرقه، ليصل بطريقة عقلية إلى النظم، ويمكن التمثيل لذلك بالجدول الآتي :

رحلة الإعجاز	المنطلق	الإجراء	النتيجة
الإعجاز قبل عبد القاهر الجرجاني	نظم القرآن	أحكام انطباعية	القرآن معجز
عند عبد القاهر الجرجاني	القرآن معجز	قواعد علمية	نظم القرآن

ومن هنا يتبين لنا أن الاختلاف يكمن في نقطتي البداية، وما ينبغي البحث عنه هو الكيفية التي وصل بها عبد القاهر الجرجاني من الإعجاز إلى النظم، وما هي المحطات التي توقف عندها أثناء البحث والتنقيب؟

يبتدئ صاحب كتاب دلائل الإعجاز-بعد حمد الله والصلاة على رسوله مباشرة- بقوله "هذا كلام وجيز يطلع به الناظر على أصول النحو جملة، وكل ما به يكون النظم دفعة.... معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث : اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها

طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام : تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما"[1]

ولعل عبد القاهر بصنيعه هذا قد أعطى المفاتيح التي يمكن من خلالها فك أغلال هذه النظرية وهي : النظم، النحو، والتعلق، وسيرتبط النحو بالنظم ويكون عموده الفقري ومتكأه الوحيد الذي يعتمد عليه، أما التعلق فهو الصورة التي يكون عليها ذلك البناء.

ثم يقر في مرحلة ما مفهوم النظم بصورة صريحة فيقول : "اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها"[2]

إن القراءة المتمعنة لهذين القولين تجعلنا ندرك حقيقة التصور الذي بناه عبد القاهر الجرجاني لمفهوم النظم، ويكمن ذلك في أمرين :

الأول : سطحي وهذا بإشارته إلى مقومات أي عملية لغوية، ويظهر ذلك من خلال قولة "أن تضع كلامك" فهذا الأمر يستدعي منطقيا ثلاثة عناصر على الأقل وهي :

-المتكلم أو الباث

-المتلقي أو السامع

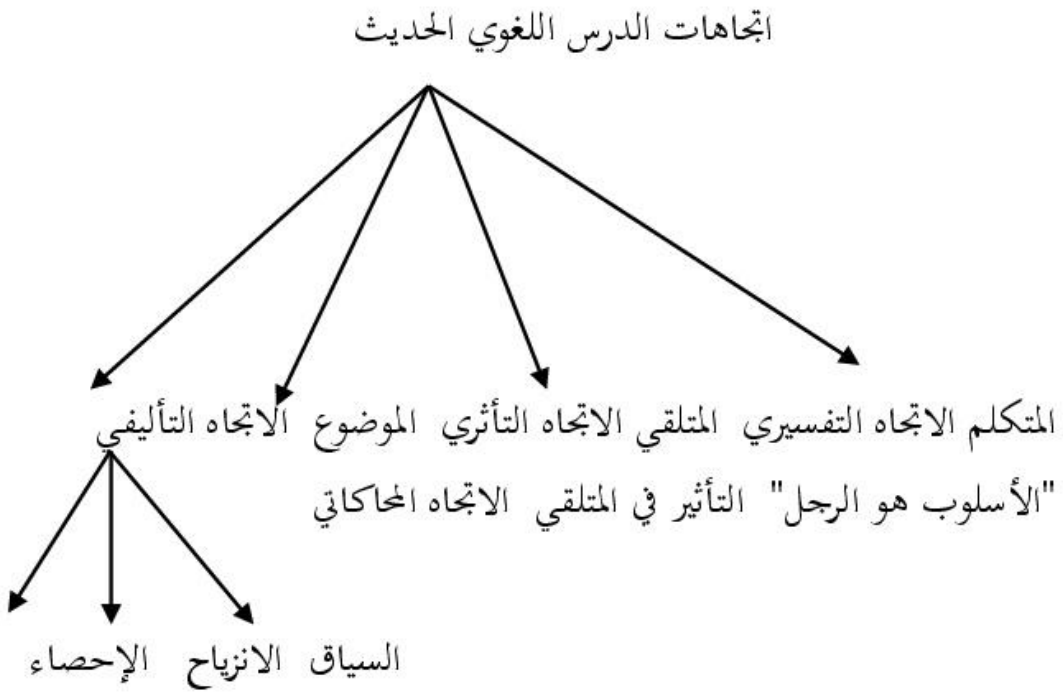
-الرسالة أو الموضوع المبني وفق قواعد متفقة بين المتكلم والمخاطب

الثاني : عميق، وهو الذي فصل فيه، ويظهر في قوله "ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض" وهنا يظهر الجانب التأليفي الذي تتعدد حدوده وتختلف درجاته، إذ يبدأ من الكلام العادي ويصل إلى الإعجاز القرآني.

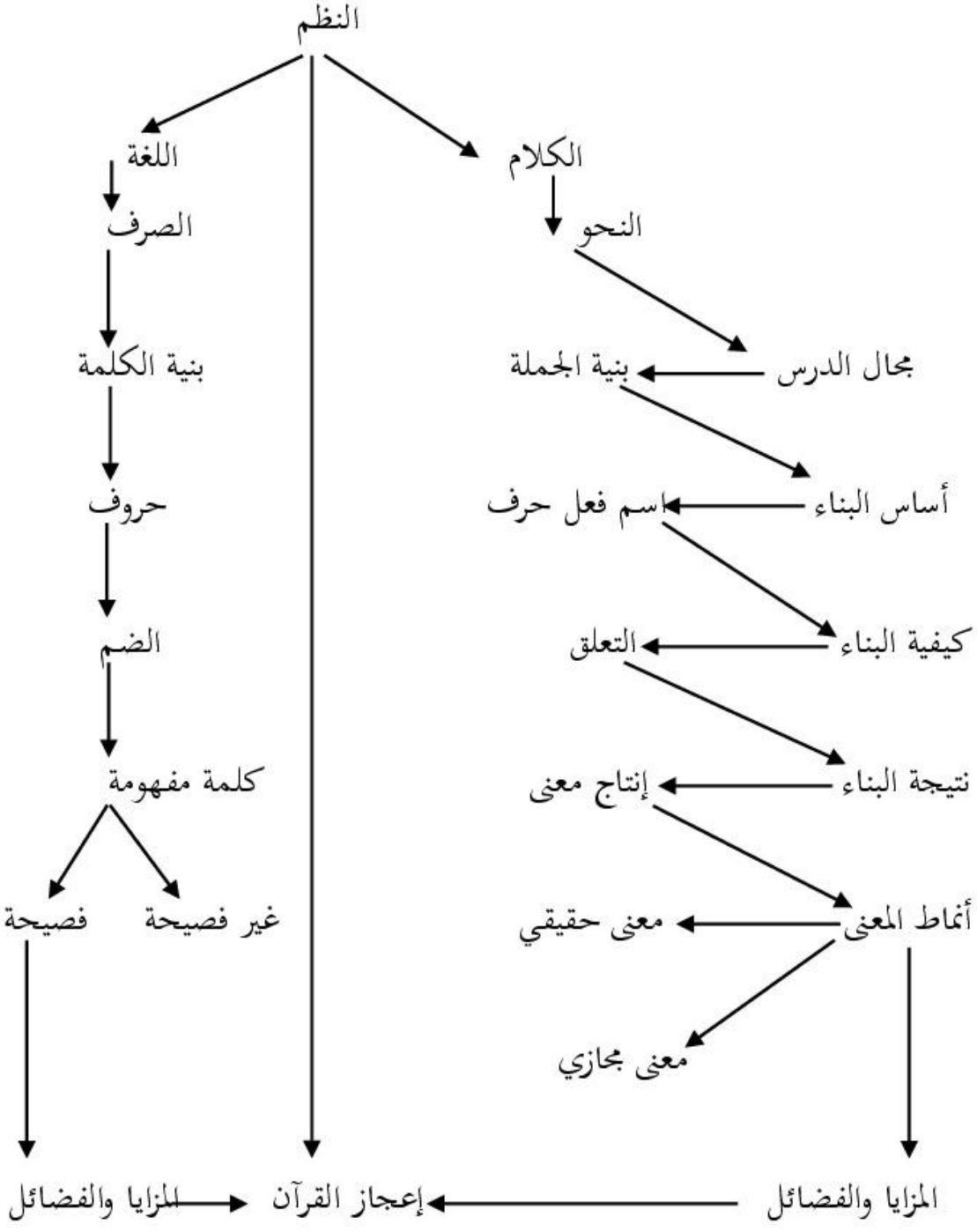
1عبد القاهر الجرجاني، دلائل الأعجاز ص ص4.3

[2]نفسه ص81

إن هذه الجوانب هي التي حاولت نظريات الدرس اللغوي الحديث أن تتناول فرعا منها، وتجعله أساسا في تحليلها، ويمكن تبيين ذلك بالمخطط التالي :



لقد كان لكل عنصر من هذه العناصر نصيبه الخاص في منظور عبد القاهر الجرجاني؛ إذ أبان فحواه، وشدد على جدواه، فصهرهم جميعا في مفهوم جديد، ووضعهم في قالب فريد، غير أن الملاحظ هو أنه ركز على الجانب التأليفي لأنه يريد أن يبني نظرية يدلل من خلالها على الإعجاز القرآني، وهو ما يضطرنا لتمحيص هذا المفهوم وفقا لقوله "أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو" ولا يتسنى لنا هذا إلا إذا قمنا بتفكيكه وفق المخطط الآتي :


النظم
اللغة
الصرف
بنية الكلمة
حروف
الضم
كلمة مفهومة
فصيحة
غير فصيحة
الكلام
النحو
مجال الدرس
بنية الجملة
أساس البناء
اسم فعل حرف
كيفية البناء
التعلق
نتيجة البناء
إنتاج معنى
أنماط المعنى
معنى حقيقي
معنى مجازي
المزايا والفضائل
إعجاز القرآن
المزايا والفضائل

إنه لا يمكن فهم نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني إلا من خلال تفصيل رموز هذا المخطط، ولا يتأتى ذلك إلا باستخلاص أهم المعايير التي بني عليها:

ففي المقام الأول ينبغي التفريق بين اللغة والكلام ودور الفكر وكيف نظر إليهما عبد القاهر الجرجاني.

وفي المقام الثاني ينبغي معرفة مدلول النحو مربوطا بالصرف، وما مدى وجود هذا الأخير ودوره في النظم.

أما في المقام الثالث فينبغي تفتيت التعلق وفق ما تقتضيه قواعد اللغة وما تتبناه أطر الكلام.

أما في المقام الرابع فينبغي تحديد المعاني وأنماطها عند عبد القاهر.

أما في المقام الخامس فينبغي التعرض إلى قضية المزايا والفضائل.

وفي نهاية المطاف يمكن أن نصل إلى قضية الإعجاز القرآني.

– الفكر وجدلية اللغة والكلام :

إن ما حاولنا توضيحه من خلال تفكيك نظرية النظم إلى مخطط واضح المعالم جليها، لا يعني أنه يمكن فهم تمفصلاته بصورة مجزأة، إذ تعد أفكار عبد القاهر متلاحمة إلى الحد الذي لا يمكن فصل جزء عن آخر، بحيث يجد الباحث نفسه مضطرا للخوض في جزئية هي من سابقتها جزء لا يتجزأ، وهو ما يجعله في مرحلة ما مربوطا بأشياء في نوع من التداعي الحر، تفرضه عليه طبيعة التفكير البلاغي والمادة البلاغية لعبد القاهر الجرجاني.

لقد احتفت العديد من الدراسات المتمركزة حول الظاهرة اللغوية بما كتبه عبد القاهر الجرجاني، بل وعدوا أفكار هذا الأخير رائدة ليس من موقع الزمان والمكان فحسب، بل وفي العمق الدلالي أيضا، خاصة إذا علمنا أن الدرس اللغوي الحديث قد بني على أساس التفريق بين اللغة والكلام، ولاغرو، فعبد القاهر قد فرق بينهما ليس من باب

التنظير للغة وإنما بصورة عملية فرضتها طبيعة بناء نظرية، الهدف منها فهم الإعجاز القرآني لا بناء نموذج يمكن أن يرتقى إليه، فلا يمكن أن نتكلم إلا حيث نفكر، وتبقى أفكارنا حبيسة أنفسنا إذا لم نجد لها لغة تستعمل الكلام في تبليغها، ولكن ما يهمنا هو وسائل الربط التي وضعها عبد القاهر لوصل الفكر باللغة والكلام في إطار بناء نظرية لغوية تسمح بالوقوف على الإعجاز القرآني.

لم يكن غوص عبد القاهر في هذه القضيه خارجا عن الإطار الذي تبناه للإعجاز القرآني، هذه القضية التي أخذت طورا جديدا بتسرب بعض الأفكار إلى المجتمع الإسلامي، خصوصا تلك التي تتصل ببعض معتقدات الديانات الأخرى، ومن ذلك القول في التوراة وأنها مخلوقة، والقول في عيسى وأنه غير مخلوق، لأنه كلمة الله وكلمة الله لا يصح أن تكون مخلوقة[1]

ونتيجة لذلك أخذت قضية خلق القرآن حيزا كبيرا، واختلف المسلمون حولها تبعا لمنطلقاتهم الفكرية والعقدية، وأساس اختلافهم حول صفات الله، ومنها صفة الكلام، وهل صفات الله هي ذاته أم هي شيء زائد عن الذات؟

وقد نفى المعتزلة الصفات عن الله ورأوا أن ما ذكر منها، كالعالم والقادر والمريد، إنما هي أسماء للذات، فالذات هي الصفات، وحجتهم في ذلك أن القول بوجود هذه الصفات يعني تعدد القدماء، أما المقصود بكون القرآن كلام الله، "لأنه خلق الله من غير واسطة، وهذا هو الفرق بينه وبين كلامنا، فكلامنا وألفاظنا تنسب إلينا، وأما القرآن فهو خلق الله مباشرة، والحروف التي نكتبها في المصحف أو ننطق بها من صنعنا، وإنما وجب التعظيم لها لأنها دالة على المخلوق لله"[2]

---

[1] ينظر: أحمد أمين ،ضحى الإسلام،دار الكتاب العربي،لبنان ،ط10،ج3، ص163.

[2] نفسه ج3ص36

أما أهل السنة فقد أثبتوا الصفات لله، وذلك في رأيهم لا يؤدي إلى تعدد القدماء، فالذات واحدة برغم تعدد صفاتها، والله لم يزل متكلما إذا شاء والكلام صفة كمال، وما يتكلم به ليس مخلوقا منفصلا عنه وقالوا "القرآن كلام الله لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق"[1]

"ويتدخل أبو الحسن الأشعري في محاولة توفيقية، فيقول : إن كلام الله يطلق على إطلاقين كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمى متكلما باعتبارين: أحدهما الصوت والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف، وهو المعنى القائم بالنفس[2] الذي يعبر عنه بالألفاظ، فإذا انتقلنا من الإنسان إلى الله رأينا أن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين : المعنى النفسي وهو القائم بذاته، وهو الأزلي القديم، وهو لا يتغير بتغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهذا هو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة، أما القرآن-بمعنى المقروء المكتوب-فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق، فإن كل كلمة تقرأ تنقضي بالنطق بما بعدها، فكل كلمة حادثة، فكذا المجموع المركب منها، ويطلق على هذا المقروء المكتوب "كلام الله" مجازا"[3]

وعليه "فقد اتصل البحث في صفة الكلام، إذا على نحو ما بمسألة الآداء اللغوي، أو بالقدرة على التعبير في شكل مستويين : الأول ما يدور في النفس الإنسانية من معاني وأفكار، والثاني : يتصل بكيفية الأداء الإنساني للأفكار في شكل أصوات منطوقة أو حروف مكتوبة

---

[1] ينظر أحمد أمين ،ضحى الإسلام ،ج3ص39

[2] يرى ابن سنان الخفاجي أن الذي حملهم على القول بأن الكلام معنى في النفس هو القول بأن كلام الله عز اسمه قديم،ليسوغ لهم قدمه على بعض الوجوه ينظر- الخفاجي:محمد عبد الله بن سنان ،سر الفصاحة،تحقيق:داود غطاشة الشوابكة،دار الفكر،الأر دن، ط1(1427،2006) ص35

[3] أحمد أمين ،ضحى الإسلام، ج3ص 41.40

وما دام الأمر كذلك كان السؤال الذي طرح نفسه تلقائيا هو : هل هناك انفصال بين ما يخطر في النفس من أفكار، وما تستخدمه من أصوات لغوية؟ هل يمكن أن يكون هنالك فكر بلا لغة، أو لغة بلا فكر"[1]

إن كل الأفكار التي سيطرحها عبد القاهر تعد انعكاسا لطبيعة مذهبه العقدي، ولا غرو أن نجدها تتوافق مع ذلك، فهو "سني المذهب، ومكمن المزية القرآنية عنده من حيز المعاني، والكلام عبارة عن المعاني القائمة في النفس، بقطع النظر عن علاقتها بالألفاظ، فلا بد من أن ترتكز نظرية الفصاحة عنده على المعاني، وعلى البنية المعنوية بالذات، وكان لابد من أن ينطلق من التركيب أساسا للبيان"[2]،

إن طبيعة الدراسة البلاغية تحتم على البحث التوجه إلى دراسة الكلام إذا أقررنا بترجمة البلاغة إلى rhétorique أما إذا حاولنا تجاوز هذا المفهوم لنقدر البلاغة العربية قدرها ونوفيها حقها، فإن مستوى اللغة يعد ضروريا، ذلك أن لغة القرآن منفردة في بنيتها، ووحيدة في طبيعة العلاقات التي تجمع بين أنساقها، ومن هنا كان لزاما علينا في البداية تحديد كل من اللغة والكلام كما فهمهما عبد القاهر الجرجاني.

يعتبر الدرس اللغوي الحديث أن اللغة نظام وواقعة اجتماعية مستودعة في دماغ كل عضو من الجماعة، وهي كل متكامل في عقول المتكلمين بها، لها من الأسس والقوانين ما يجعلها نظاما عاما لا يمكن الخروج عنه، وفهمها يكون وفقا لقوانينها، كما أنها جهاز علاماتي متميز يميز العملية التواصلية التي لا يمكن أن تنشأ من دونها، إذ لابد من مدلول يختلج في ذهن الباث يبحث له عن دال ينبئ به ويخبر عنه، وهما بذلك —الدال والمدلول–طرفا العلامة اللغوية.

---

[1] قضايا الحداثة ،محمد عبد المطلب،مكتبة لبنان،بيروت ط1،1995،ص ص30.31

[2] علي مهدي زيتون،إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي،دار المشرق،لبنان،ط1، 1992، ص212

والكلام هو الآلية الوحيدة التي تخرج اللغة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهو نشاط شخصي يطابق في مفهومه الأداء الذي وضعه تشومسكي، واختلاف قدرات المتكلمين جعل منه :

أ- أنساقا فردية خاضعة لإرادة المتكلمين

ب-أفعالا فونولوجية إرادية أيضا وضرورية لتنفيذ هذه الأنساق"[1]

وحقيقة الأمر أن التمييز بين اللغة والكلام لا ينبغي أن ينظر إليه من ناحية المفاهيم فحسب، بل ينبغي أن يتحدد من خلال الأهداف التي رسم لأجلها، والوظيفة التي يود تأديتها، ذلك أن الوظيفة قد تسهم في تبيان طبيعة الشيء أكثر من الحد ذاته، ولعلنا بإقرارنا هذا نكون قد نأينا بأنفسنا عن متاهات التعاريف والحدود لنغوص في لب الظاهرة اللغوية، فاللغوي هدفه بناء جهاز علاماتي يستجيب لمقتضيات العملية التواصلية بصورة تداولية، وذلك بتسمية الأشياء في نطاق يربط الدال بمدلوله متجاوزا الاعتباطية ومركزا قدر الإمكان على حقيقة الأشياء ومدى فاعليتها وتفاعلها، وتصبح تلك الأسماء والمسميات في مرحلة ما مقترنة بها ودالة عليها، ولا يمكن الخروج عن نواميسها إذ صفتها التوقيف والتقدم بالتعريف على حد تعبير الجرجاني

إن هذا الطرح هو ما اعتمده عبد القاهر الجرجاني وذلك بإلزامه المتكلم بضرورة اتباعها وفي ذلك يقول "إذا نظرنا وجدناه-المتكلم- لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئا أصلا ولا أن يحدث فيه وصفا، كيف؟ وهو إن فعل ذلك أفسد على نفسه وأبطل أن يكون متكلما، لأنه لا يكون متكلما حتى يستعمل أوضاع لغة على ما وضعت عليه"[2].

1 De Saussure F : Cours de linguistique générale. Edition Talantikit .Bejaia .Algérie.2002, p19

2عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص402.401

كما أن حصره اللغة في خانة التوفيق نابع من مبدأ أن التواصل لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة جهاز مفاهيمي موحد إذ "محال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف"[1]

وإذا كانت اللغة عاقة، فإن الكلام مطيع، كونه يخرج اللغة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويتيح للمتكلم حرية التصرف في بناء نماذجه اللغوية وفق الكفاءة التي يمتلكها، وهو من هذه الناحية قد أعطى اللغة قيمة وجودية ذلك أن "الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها ولكن ليضم بعضها إلى بعض"[2] وتظهر بصورة فيزيولوجية لتشكل ركنا من أركان النظام التواصلي[3].

ويمكن أن نبين التقاء مفهوم اللغة والكلام عند عبد القاهر الجرجاني مع الدرس اللغوي الحديث من خلال الجدول التالي :

اللغة والكلام بين عبد القاهر الجرجاني والدرس اللساني الحديث[4]

عبد القاهر الجرجاني	الدرس اللغوي الحديث
قال عبد القاهر محددا نظم اللغة التي يؤدى وفقها الكلام مبينا أن أقسامها تنحصر في ثلاث اسم وفعل وحرف ولتأليف الكلام منها طرق معلومة في اللغة، وليس للمتكلم أن يستعمل في كلامه أوضاع اللغة إلا كما تحددت سلفا	ميز دي سوسير بين اللغة والكلام معتبرا اللغة كنظام عرفي من إنتاج المجتمع وهو ما يدرسه علم اللسان، وبين الكلام الذي هو الأداء الفردي لمادة اللغة وهو يرى مثلما يعتمد الكلام على استخدام نظام اللغة وتكوين القدرة على الكلام فإن الكلام بدوره يحمل جنين اللغة وبالتالي يسهم في تطويرها

[1] نفسه ص212

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص 539

[3] وظيفة اللغة عند الجرجاني هي نقل ما يقصده المتكلم إلى السامع ،و المدرسة الوظيفية تراها كوسيلة اتصال بين الناس.ينظر: علي أحمد أبو زقية،المبادئ العامة للسانيات و الأسلوبية،رسالة ماجستير ،جامعة الجزائر 1982ص16

[4] نفسه ص48

الكلام عند عبد القاهر هو ما كان من كلمتين أو أكثر بطريقة معلومة في اللغة ويسمي أيضا جملة	الفرق بين اللغة والكلام أن اللغة كنظام من العلامات هي من إنتاج المجتمع، بينما الكلام الذي هو تطبيق لذلك النظام اللساني بالكلام هو ظاهرة فردية يقوم بها كل ناطق باللغة

وإذا كان هذا هو المفهوم الذي أقره عبد القاهر لمفهومي اللغة والكلام فإنه ركز أيضا على كفاءة الباث اللغوية إذ هي الوحيدة التي تمكنه من تجاوز أوضاع اللغة إلى معاني ودلالات تلعب العلاقات التركيبية والترابطية–syntagmatic and paradigmatic دوا محوريا.

إن محورية التركيب نابعة من صهره معاني الوحدات اللغوية التي تتآلف فيما بينها، وتلعب العديد من الأطراف الفاعلة في الظاهرة اللسانية لتجعل منها دالا مرتبطا بسياق يفرضه الحال أو المقام، كما أنه–التركيب–الكفيل الذي تتكئ عليه الوحدات اللغوية في ترابطها في السلسلة الكلامية الواحدة كترابط الأصوات في الكلمة الواحدة، ويمكن لكل وحدة أن تضيف إلى المعنى العام معاني إضافية قد تؤديها "الفضلة" كما يعبر عن ذلك في النحو التقليدي.

ويعبر عبد القاهر عن هذا قائلا "واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعا من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت : ضرب زيد عمروا يوم الجمعة ضربا تأديبا له، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معاني كما يتوهمه الناس، وذلك أنك لم تأت بهذه الكلمات لتفيده أنفس معانيها، وإنما جئته بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو ضرب وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلق"[1]

1عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص413

فالعلاقات التركيبية بهذه الصورة مسئولة عن طرق تعليق الكلم بعضها ببعض، وإخراجها في بنية لغوية صحيحة، حتى تكون الأحكام مفهومة والآراء معقولة، أما طبيعة تلك الأحكام فلا علاقة للغة ولوحداتها بذلك، ذلك أنك "لم تأت لتحكم بحكم أو لتثبت وتنفي، وتنقض وتبرم، فالحكم بأن الضرب فعل لزيد، أوليس بفعل له، وأن المرض صفة له أو ليس بصفة له شيء يضعه المتكلم، ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب، واعتراف و إنكار، وتصحيح أو إفساد، فهو اعتراض على المتكلم، وليس للغة من ذلك سبيل، ولا في قليل ولا في كثير"[1]

إننا إذ حددنا حدود كل من اللغة والكلام فهذا لا يعني الانفصال، ذلك أن الوظيفة الأساسية للغة على حد تعبير جاكبسون هي الوظيفة التواصلية، هذه الأخيرة التي اعتبرها ابن جني طبيعة للغة في حد ذاتها، كونها مجموعة من الأصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم[2]، بالإضافة إلى الوظائف الست الأخرى : اللسانية، الصوتية، التعبيرية، المرجعية والوظيفة الشعرية.

إن ما يهمنا هو الوظيفة الشعرية والتي يطلق عليها البعض الجمالية أو البلاغية، واهتمامنا بها نابع من كونها تركز على الرسالة كونها رسالة، بعبارة أخرى، تستبعد جميع عناصر الخطاب لتركز على الخطاب في حد ذاته، وفي هذا المستوى يعطى الدال أهمية موازية للمدلول أو يتفوق عليه قليلا.

إذا كانت الشعرية تعنى بالبحث عن الميزات التي تجعل من الخطاب خطابا بغض النظر عن طبيعته، فإننا إذا أسقطنا هذا المفهوم على القرآن أمكننا الكلام عن الإعجازية، بعبارة أخرى البحث عن ميزات القرآن المتفرد بها حتى يكون قرآنا.

1عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة،تح محمود محمد شاكر،مطبعة المدني،مصر،ط1(1412،1991)ص 373

2ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت .ج 1ص33

وإذا كانت هذه هي طبيعة اللغة والكلام فإنه لا يمكن التكلم عنهما بمنأى عن الفكر، إذ يعد هذا الأخير محركهما وباعث الروح فيهما، فلا يتصور لغة دون كلام كما لا يمكن تصور كلام دون فكرة معلومة وقضية مرومة، إذ "لا يكون ترتيب في شيء، حتى يكون هناك قصد إلى صورة وصنعة"[1] ومن هنا تكون الظاهرة اللغوية في جزئياتها المختلفة نتاج ثالوث يشكل الفكر واللغة والكلام أضلاعه، وفي هذا الصدد يقول الجرجاني : "لا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبا ونظما وأنك تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في النفس لم تحتج إلى أن تستأنف في ترتيب الألفاظ بل تجد أنها تتركب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها"[2] ويمكن إيجاز هذا المسار وفق الخطوات الآتية :

حاجة الباث إلى فكرة يروم إخبارها، أو قضية يستهدف طرحها، فيحتاج إلى الرموز والعلامات التي يمكنها أن تحمل هذه الأفكار، وتستطيع الإفصاح عنها، ثم يقوم بترتيب هذه الرموز والعلامات على النحو الذي ترتبت عنده المعاني في نفسه، ذلك أنه "ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى في ضم بعضها إلى بعض وتعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن ينطق ببعضها في أثر بعض من غير أن يكون فيما بينها تعلق، ويعلم كذلك ضرورة إذا فكر أن التعليق يكون فيما بين معانيها لا فيما بين أنفسها، ألا ترى أنا لو جهدنا كل الجهد أن نتصور تعلقا فيما بين لفظتين لا معنى تحتهما لم نتصور"[3]

1عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ،364

2عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص54.53

3نفسه ص 416

ولهذا يقال : إننا حين نفكر لا نستطيع أن نجعل الفكر وجودا ما لم تكن اللغة هي صانعة هذا الوجود وحقيقته بل إن اللغة هي التي تعكس الفكر بعد أن تعطيه خلقه وتجسيده، ولقد ننتهي إلى خلاصة أن لا فكر من غير لغة.

من هنا، نجد أنه بتوافر العناصر الثلاثة يمكن بناء خطاب، غير أن هذا الأخير له مستويات عدة، فالخطاب العادي التواصلي يختلف عن الخطاب الأدبي، وهما بدورهما يختلفان عن القرآن الكريم إذا اعتبرناه خطابا تجوزا، وموطن الاختلاف يكمن في الآتي:

أن الخطاب التواصلي يشترط اتفاقا مبدئيا في الصوت والنحو والدلالة.

أما الخطاب الأدبي فيمكنه أن يخرق هذه القواعد الثلاثة وفق رؤية يرتضيها صاحب النص.

أما الخطاب القرآني فله ميزة تبدأ من الكلام العادي وتنتهي إلى الجانب الإعجازي.

ومن هنا كان لزاما علينا منهجيا أن نتجاوز بصورة مؤقتة هذا الإشكال-هل القرآن خطاب أم لا- لنغوص في إشكالية هي أولى، ومن سابقتها أحرى، وهي كيفية بناء الكلام أو بعبارة أخرى : ما هي معايير التمايز بين ملفوظات المتخاطبين انطلاقا من الثالوث المنطقي في العملية التخاطبية؟

إنه وفي مرحلة أولى يمكن طرح الفرضيات الآتية :

اختلاف الأفكار راجع إلى طبيعة عقول المتكلمين وطموحاتهم وحتى البيئة التي يعيشون فيها، وهي مسئولة عن الوحدات اللغوية مفردة.

واختلاف اللغة راجع إلى القدرات الذهنية والخلفيات المعرفية للمخاطب.

أما الكلام فهو راجع إلى قدرة المتكلم في بناء نماذج لغوية ذات دلالة محددة، وهو بهذا مسئول عن المعنى الناشئ عن صهر تلك الوحدات اللغوية، وبما أن الكلام هو

الإنجاز الفعلي للغة التي هي انعكاس للفكر، فإنه يمكن أن يكون دليلهما والدال عليهما.

إن هذه الأفكار هي التي أحدثها الدرس اللغوي الحديث بأن أعاد ترتيبها وتبويبها، ويمكن أن نبين ذلك وفق الجدول التالي[1] :

الموضوع	عبد القاهر الجرجاني	اللسانيون المحدثون	ملاحظات
1-اللغة والكلام ووظيفتها	اللغة : هي الألفاظ المفردة... وهي أوضاع اللغة يضم بعضها إلى بعض وفق نظام النحو فتعرف فيما بينها فوائد عند التخاطب بها والكلام : مزية في عبارة المتكلم لا في وضع اللغة ثم المتكلم لا يفهم حتى يستعمل أوضاع اللغة كما هي ويؤتي المعنى الذي هو أصح لتأديته ويختار له	دي سوسير : اللغة : نظام من العلامات قارة في أذهان الناطقين بها يختارون منها ما يعبر عن رغباتهم في كلامهم الكلام : هو استخدام المتكلم لنظام العلامات اللسانية الذي زودته بها اللغة كنتاج للمجتمع ليعبر بذلك عن أفكاره تشومسكي : اللغة ملكة وقدرة كامنة في عقل وفكر الإنسان، وأداء الكلام انعكاس لتلك القدرة فيرث : اللغة ظاهرة اجتماعية تجب دراستها على أسس لغوية محضة دون الالتجاء إلى علم النفس، والقول بان الكلام الإنساني له جانبان	هناك تقارب كبير بين ما يطرحه عبد القاهر وما يتبناه اللسانيون المحدثون، حتى إن بدا أن عبد القاهر يدمج اللغة والكلام في تعريف موحد إلا أن الجانب العملي عنده يثبت تفرقته بينهما

[1] ينظر :علي أحمد أبو زقية،المبادئ العامة للسانيات والأسلوبية ص 49

	الفظ الذي هو أخص به وأكشف عنه وأحرى أن يكسبه نبلا ويظهر فيه مزية	فردي واجتماعي-لغة وكلام-ليس له ما يبرره،إذ هما جانبان لشيء واحد،وكل منهما اجتماعي وفردي،وكل منهما عقلي ومادي	
2 -العملية اللسانية بين محوري، الذهني والتركيبي	رصيد معرفة الناطق باللغة يستعين به كل من المتكلم والمتلقي أو السامع في مهمته اللغوية، فيتخير المتكلم من ذلك الرصيد معاني الكلمات الملائمة لغرضه، ويرتبها بذهنه طبقا لنظام النحو ثم ينطلق بها طبقا لذلك النظام والترتيب	تترابط العلامات اللسانية بالذهن على شكل مجموعات يذكر احلآخر، ويختار منها المتكلم ما يمكنه من صوغ تراكيب كلامه الذي يعبر عن رغبته	يتفقان في طبيعة العملية اللسانية ويختلفان في نقطة واحدة وهي أن م ما سماه عبد القاهر المعرفة العامة للغة سماه دي سوسير مجاميع العلامات بالذهن

والكلام في النحو التقليدي هو اللفظ المركب المفيد بالوضع العربي، وبما أنه المرآة العاكسة فهو أساس التفاضل من خلال جزئيتيه اللفظ والمعنى، ومن هنا نكون مضطرين للبحث على أساس التفاضل بينهما.

– الفصاحة والبلاغة وجدلية اللفظ والمعنى

تستقي ثنائية الفصاحة والبلاغة أهميتها ليس من كون النقاد والبلاغيين اختلفوا حولها وذهبوا مذاهب شتى وحسب، وإنما في إعطاء عبد القاهر لها بعدا ترتقي من خلاله من الجانب الجمالي إلى الجانب الأسلوبي، إذ هما معيارا بلاغة النص وجودته، وبهما تتحدد ميادين الدراسة الأسلوبية وتنكشف، وهما بهذا لن يخرجا عن الإطار العام الذي وضعه عبد القاهر لبناء نظريته، هذه الأخيرة الذي يعد النحو عمودها وكل الأجزاء تدور حولها، وتستمد قيمتها من مدى مواءمتها له، ومطابقتها إياه.

ولعل ربط الفصاحة والبلاغة باللفظ والمعنى لم يكن اعتباطيا، ذلك أن هذين الأخيرين قد كانا أساس المقارنة ووجهي المفاضلة، كما أن الفصل بينهما سيؤدي إلى العديد من المضايقات المنهجية يأتي التكرار في مقدمتها، إذ الحديث عن أحدهما يفضي بالضرورة إلى ذكر الآخر والتنقيب عنه، ومهما يكن من أمر، فإنه من الواجب تحسس الأطر التي من خلالها تمكن عبد القاهر من صهر كل هذه المفاهيم المنفردة وإعطائها بعدا يجمعها في نظرية واحدة، ومع هذا، فإنه لا مفر من النظر إلى هذه الأمور مجتزأة وذلك بتحقيق الأمر في القيمة اللغوية للفظ، وبعد ذلك في القيمة الدلالية للمعنى، وكيف يمكن أن يرتقي الكلام بعد ذلك إلى درجة الفصاحة والبلاغة.

1-الفصاحة والبلاغة :

يجمع عبد القاهر الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة في كف واحدة، لأنها "مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا أو تكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة، فينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحسن لدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة"[1]

وإذا كان فضل شيء على شيء يشير إلى طابع المفاضلة، فإنه من المنطقي أن يبرهن على فضل القرآن على سائر أنواع الكلام، وهو ما وقف عنده الجرجاني حين قال "والمجانس له درجات كثيرة، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد كذلك يفضل بعض الكلام بعضا، ويتقدم منه الشيء الشيء، ثم يزداد من فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة، ويعلو مرقبا بعد مرقب، ويستأنف له غاية بعد غاية، حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع، وتحسر الظنون، وتسقط القوى، وتستوي الأقدام في العجز"[2]

وإذا كان إقرار الفضل سهلا فإن ما أرق العلماء وحير العقلاء هو في طبيعة وأساس المفاضلة، فكيف يرقى كلام حتى يصل حيث تنقطع الأطماع؟ أبتنميق الألفاظ وتزويقها كما ادعى الرماني[3] وتبعه في ذلك ابن سنان الخفاجي[4]؟ أم في شيء آخر؟

لقد كان عبد القاهر واضحا في الفصل في هذه المسألة فيقول "لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا ما، وأن تصفها وصفا مجملا، وتقول فيها قولا مرسلا،

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 43

[2] نفسه 35

[3] الرماني:أبو الحسن علي بن عيسى :النكت في إعجاز القرآن،ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن،تحقيق:محمد خلف الله أحمد،محمد زغلول سلام،دار المعارف،مصرط3، 1974 ص76

[4] الخفاجي،سر الفصاحة58

بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم، وتعدها واحدة واحدة، وتسميها شيئا شيئا"[1]

إن طرح عبد القاهر هذا يلزمه بصورة آلية إلى تبيين تلك الصور وأساس فضلها من جهة، كما أنه يلوح إلى ما قاله الرماني "دلالة الأسماء.... محدودة، وأما دلالة التأليف فلا نهاية لها"[2] وقوله "البلاغة عبارة عن إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ"[3]، وهو ما يقره أيضا حين يرى أن البلاغة "غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة، ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين، وآنق وأعجب.... ولا جهة لاستعمال هذه الخصال، غير أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، ويختار له اللفظ الذي هو أخص به، وأكشف عنه، وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا، ويظهر فيه مزية"[4]، وهو ما نجده عند الباقلاني الذي سبق الجرجاني في حديثه حين رأى أن الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض لذلك يجب اختيار اللفظ الأقرب إلى الدلالة والأوضح في الإبانة عن المعنى شرط أن يكون غير مستكره اللفظ على الأذن، غير مستنكر المورد على النفس[5]

والفرق بين الرماني والجرجاني أن الأول ركز على الطبيعة الاتصالية للكلام أما عبد القاهر فقد ركز على طابع الكشف ليتوافق ذلك مع مذهبه السني الذي يرى أن لا بلاغة إلا في المعنى إذ يقول "ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"[6]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 37

2 الرماني ،النكت في إعجاز القرآن ص107

3 نفسه ص75.76

4عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 43

5ينظر : الباقلاني:أبو بكر محمد بن الطيب ، إعجاز القرآن تح:السيد أحمد صقر،دار المعارف،القاهرة .الباقلاني، إعجاز القرآن ص63

6 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 50.49

ثم يحاول عبد القاهر تفصيل ما أجمله في البلاغة بما طرحه في النظم وما يتعلق به من أمر النحو والذي إن دل على شيء فإنما يدل على التزام عبد القاهر بمذهبه السني وموقفه من الكلام،

2-اللفظ في مفهوم عبد القاهر الجرجاني :

استعمل عبد القاهر الجرجاني مصطلح "الكلمة" إلى جانب مصطلح "اللفظ" ومن الاستقراء الناقص لمنتجاته البلاغية نجد أنه يقرن الأولى بالمتكلم في حين يربط الثانية بالمتلقي أو السامع والمخاطب على حد تعبيره، ولكن يجدر بنا في هذا المقام أن ندلل على فعله هذا.

إن الذي سيسعفنا في هذا هو الدرس اللغوي الحديث؛ حيث يستعمل مصطلح "العلامة اللسانية" وهي تعني عنده-أي العلامة اللسانية- ترابط صورتي الدال والمدلول، وإذا كان ذلك كذلك، تبين لنا أن عبد القاهر يقرن الكلمة بالمتكلم لأن هذا الأخير لا يمكنه أن ينطق شيئا دون أن يكون له علم بمدلوله، بعبارة أخرى لأن هناك ارتباطا في ذهنه بين الأصوات التي تلفظ بها والمعنى الذي يريده، أما كونه يقرن اللفظ بالمتلقي؛ فذلك لأن هذا الأخير قد لا تحدث عنده عملية الربط بين طرفي العلامة اللغوية فتصبح جوفاء لا معنى لها

ويمكن أن موضح هذا بالجدول التالي :

عبد القاهر الجرجاني	الدرس اللغوي الحديث
الكلمة	العلامة اللسانية
يعرف أهل اللغة الكلمة ومعناها بالوضع الاستعمالي فيصبح بينهما تلازم	ترابط صورتي الدال والمدلول بالذهن

ورغم التفريق هذا إلا أنه في بعض الأحيان يخلط بينهما، ونحن سنعتمد في تحليلنا على مصطلح اللفظ انطلاقا من كونه الأكثر شيوعا

لقد اختلفت نظرة عبد القاهر الجرجاني للفظ جذريا عن سابقيه، وأهم نقطة اختلاف هي أن من سبقوه حددوا للفظ قيمة في ذاته، في حين أن عبد القاهر اشترط قيمته بربطه بأجزاء الكلام الأخرى وذلك من جانبين :

أولا أن اللفظ ليس إلا رمزا للمعنى.

و**ثانيا** أن مزيته تكمن في مدى مواءمته غيره، وفي هذا يقول : "الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم، والدليل على ذلك أنا إذا زعمنا أن الألفاظ التي هي أوضاع اللغة إنما وضعت ليعرف بها معانيها في أنفسها لأدى ذلك إلى مالا يشك عاقل في استحالته... ومن ذا الذي يشك أنا لم نعرف الرجل والفرس والضرب والقتل إلا من أساميها، لو كان لذلك مساغ في الفعل لكان ينبغي إذا قيل زيد أن تعرف المسمى من غير أن تكون قد شاهدته أو ذكر لك بصفة"[1] ويذكر في موضع آخر أن نظم الكلمة مرتبط بترتيب حروفها، وهي بهذا لا تحمل أي قيمة لغوية ذلك أنها" لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلم مفردة... ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة نروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر كلفظ الأخدع في بيت الحماسة :

تلفت نحو الحي حتى وجدتني وجعت من الإصغاء ليتا وأخدعا

وبيت البحتري :

وإني وإن بلغتني شرف الغنى وأعتقت من رق المطامع أخدعي

فإن لها في هذين المكانين مالا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام :

يا دهر قوم من أخدعيك فقد أضججت هذا الأنام من خرقك

1ا عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز لجرجاني،ص 540.539

فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكرير أضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفة، والالتباس والبهجة... فلو كانت الكلمة حسنت من حيث هي لفظ إذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم لما اختلف بها الحال ولكانت إما أن تحسن أبدا أو أن لا تحسن أبدا"[1]

ويقول في موضع آخر"فإنا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع ونراها بعينها فيما لا يحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير"[2]

وهذه الفكرة استمدها عبد القاهر من القاضي عبد الجبار حيث يقول"ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره"[3]

وهو ما يجعله لا يكترث للدراسة الصوتية للألفاظ في كتابيه كتلك التي قام بها معاصره الخفاجي[4] بغض النظر عن النقلة النوعية التي يمكن أن تحملها تلك الدراسة، مؤكدا أن الفصاحة تدرك بالعقل لا بالسمع[5]

وهو بعد أن شرح وعلل، وأثبت ودلل، أنكر على من سبقوه من اعتدوا باللفظ وجعلوا له مزية في ذاته فيقول "فإن أردت الصدق فإنك لا ترى في الدنيا شيئا أعجب من شأن الناس مع اللفظ ولا فساد رأي مازج النفوس وخامرها واستحكم فيها وصار كإحدى طبائعها أغرب من فساد رأيهم في اللفظ فقد بلغ من ملكته لهم وقوته عليهم أن تركهم وكأنهم إذا نوظروا فيه أخذوا عن أنفسهم وغيبوا عن عقولهم وحيل بينهم وبين أن يكون لهم فيما يسمعونه نظر، ويرى لهم إيراد في الإصغاء وصدر،

1عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز لجرجاني ص48.47.46

2نفسه401

[3]القاضي عبد الجبار ،المغني،ج16ص199

[4]ينظر:ابن سنان الخفاجي ،سر الفصاحة 13

[5]ينظر:عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص 64

فلست ترى إلا نفوسا قد جعلت ترك النظر دأبها ووصلت بالهوينا أسبابها فهي تغتر بالأضاليل وتتباعد عن التحصيل وتلقي بأيديها إلى الشبه وتنزع إلى القول المموه"[1] وأكثر من ذلك فقد تحامل على المنتصرين للفظ واصفا إياهم بأبشع الصفات فيقول : "واعلم أن الذي هو آفة هؤلاء الذين لهجوا بالأباطيل في أمر اللفظ أنهم قد أسلموا أنفسهم إلى التخيل وألقوا مقادتهم إلى الأوهام، حتى عدلت بهم عن الصواب كل معدل، ودخلت بهم من فحش الغلط كل مدخل، وتعسفت بهم في كل مجهل، وجعلتهم يرتكبون في نصرة رأيهم الفاسد القول بكل محال، ويقتحمون في كل جهالة"[2]

وإذ ينتهي عبد القاهر من دحضه مزية اللفظ[3] في ذاته يشرع في التدليل على أن مزيته تكمن في مدى مواءمته غيره من الألفاظ وفي هذا يقر "كيف والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق، وأبطلت نضده ونظامه الذي عليه بني، وفيه أفرغ المعنى وأجري، وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد ما أفاد، وبنسقه المخصوص أبان المراد نحو أن تقول في قفا" نبك من ذكرى حبيب ومنزل"، "منزل قفا ذكرى من نبك حبيب" أخرجته من كمال البيان إلى محال الهذيان، نعم وأسقطت نسبه من صاحبه، وقطعت الرحم بينه وبين منشئه، بل أحلت أن تكون له إضافة إلى قائل، ونسب يختص بمتكلم، وفي ثبوت هذا الأصل ما تعلم به أن المعنى الذي له كانت هذه الكلم بيت شعر أو فصل خطاب هو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة"[4].

---

[1] نفسه ص458

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص 415

[3] يستعمل عبد القاهر لفظ المزية والضم وقد استقاهما من القاضي عبد الجبار. ينظر المغني199/16

4 عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص 5،6

كما طرق مسألة زئبقية اللفظ، من خلال تلون دلالاته، فيقول معلقا على الاستعارة "إنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت بها فوائد حتى تراها مكررة في مواضع ولها في كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد... ومن خصائصها... إنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر"[1] وهذا الرأي هو امتداد طبيعي لرأي الرماني الذي يرى بمحدودية الألفاظ وارتباطها بالتركيب في توليد المعاني[2]غير أن "عبد القاهر الجرجاني قد أعاد خلق هذا الرأي من جديد حين خصصه، من بين أشكال الإسناد كلها، بالإسناد المجازي، وخرج من إطار توليد المعاني الكمية ليدخل في إطار توليد المعاني النوعية... وتبدو العلاقة واضحة بين جذرها الرماني وثمارها الجرجانية مع الفكاك القائم بين مذهبي الرجلين. فقد تحدث عبد القاهر باعتبار السامع "تعطيك" لاباعتبار الواضع. فجره هذا إلى الحديث عن المعاني التي تقدمها الألفاظ لا عن لألفاظ التي تقودها المعاني"[3]

ولهذا، فلا قيمة للفظة في وضعها المعجمي السكوني، وهو ما يتفق مع المنطلق الفكري المرتبط بالمذهب السني الذي ارتضاه لحد الكلام في حد ذاته .

وإذ يقر عبد القاهر بضرورة ربط أجزاء الكلام فإنه قد كان "أسلوبيا إلى حد بعيد بتوخي الدقة العلمية في دراسة البيان دون أن يعير اهتماما لحسن الصورة اللفظية وما تجره من معايير لأنها قشور لا تكاد تمس اللباب في شيء" [4]

3-المعنى في مفهوم عبد القاهر الجرجاني :

لا يخرج تصور عبد القاهر للمعنى هو ذاته عن الإطار الذي ارتضاه للإعجاز القرآني، والمتوافق أساسا مع مذهبه السني، ورؤيته لطبيعة الكلام، فهو يقر بأن إدراك

---

[1] نفسه ص 42، 43

[2] ينظر :الرماني،النكت في إعجاز القرآن،ص86

[3] علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي،ص291

[4] علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي ص212

المعنى لا يتم عن طريق الحواس الخمس للإدراك ومنها السمع، وإنما عن طريق قوى نفسية هي القلب والفكر والروية والعقل والفهم، يقول "إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها"[1]

إن كلام عبد القاهر هذا يدل على الطبيعة الآلية للكلام إذ إنك "لا تطلب اللفظ بحال، وإنما تطلب المعنى،وإذا ظفرت بالمعنى، فاللفظ معك وإزاء ناظرك"[2] وهو بهذا يدل على أن الظفر بالمعنى، هو ظفر باللفظ، ولا مسافة فارقة بينهما، وإن كان المعنى أسبق في الوجود من اللفظ، وهو بهذا يخالف ما ذهب إليه الخفاجي حين يقول "أن كل عاقل يجد في نفسه عند الكلام أمرا يضايقه ويدبر في نفسه ما يريد أن يتكلم به، حتى يخطب وينشد القصيدة من غير أن يحرك لشيء من ذلك جارحة بحال من الأحوال "[3]، فالعملية الكلامية عند الجرجاني هي أن "الإنسان يخيل إليه إذا هو فكر أنه كان ينطق في نفسه بالألفاظ التي يفكر في معانيها حتى يرى إنه يسمعها سماعه لها حين يخرجها من فيه وحين يجري بها اللسان. وهذا تجاهل، لأن سبيل ذلك سبيل إنسان يتخيل دائما في الشيء قد رآه وشاهده أنه كأنه يراه وينظر إليه وأن مثاله نصب عينيه"[4]

إن كلا عبد القاهر ينم عن أمرين :

أولا : توافق كلامه مع أهل السنة في تصورهم لطبيعة الكلام فهو معنى قائم في النفس.

ثانيا : أن المعنى في تصوره بنية قائمة على خلاف اللفظ "أما نظم الكلم فليس فيه الأمر كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 54

[2] نفسه ص 62

[3] الخفاجي ،سر الفصاحة ص36

[4] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز الدلائل، ص 416

في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض"[1] فإذا قلت : ضرب زيد عمروا يوم الجمعة تأديبا له "ثبت أن المفهوم في مجموع الكلم معنى واحد لا عدة معاني وهو إثباتك زيدا فاعلا ضربا لعمرو في وقت وعلى صفة كذا ولغرض كذا، ولهذا المعنى تقول إنه كلام واحد"[2] ويوضح هذه الفكرة قائلا : ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذكر أنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم إفرادا ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكر في اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلا له أو مفعولا"[3]

إنه يطرح هنا قضية ربط الكلام وفق ما يقتضيه علم النحو، وأجزاء الكلام عنده لا تعدو أن تكون اسما أو فعلا أو حرفا، وما ينبغي هو وضعها في قوالب لغوية، مما بنت عليه العرب كلامها، واصطلح عليه بالتعلق وجعله مرتكزا يخرج الآداء اللغوي من اللغو والهذيان، إلى دائرة التعبير عن الإحساس والوجدان، وهو بهذا يكون قد طرق أولى درجات البلاغة، وأحد أهم الوظائف اللغوية، وإذا كان التعلق أولى درجات بناء المعنى، وجب تحديد ماهيته وإبراز قوانينه ووظائفه.

– التعلق وإنتاج المعنى :

قد جر تجريد اللفظ من أي مزية– وهو المعطى المادي المسموع والمكتوب– على عبد القاهر أن يقيم بنية مادية تكون بمثابة شكلنة–إعطاء شكل– للمعنى حتى يظهر فيه، ولهذا فإنه "وبالنظر إلى المنحى الفكري الذي تحرك الجرجاني وفقا له يتبين أن الرجل واجه مشكلة تبدو معقدة بعض الشيء، إذ كان أمامه مستويان عليه أن يتحرك بينهما وأن يوفق بين مقتضياتهما، فهو بين كلام لفظي منطوق يمكن ملاحظته،

---

[1] نفسه ص 49
[2] نفسه ص413،414
[3] نفسه ص410

ونشاط عقلي لا يمكن أن يقع تحت طائلة الملاحظة، أي أنه كان يسعى للجمع بين النقيضين، وعلى الرغم من أن الكلام الملفوظ لم يكن يهمه في حد ذاته، فإنه الشيء الوحيد الذي يقبل الملاحظة، ومن هنا آثر الرجل توجيه دراسته إلى ما بين المفردات من علاقات بوصفها مجسدة للنشاط العقلي ومصورة له، وهذه العلاقات بدورها ليست إلا إمكانات النحو واحتمالاته داخل التركيب، فهي التي تعطي الصياغة ملامحها الفنية في الشعر أو في النثر، كما أنها هي التي تخلصها من فوضى الجمع وعفوية التعبير،"[1]

إن التعلق هو أساس البناء، ولهذا جعله عبد القاهر أساس النظم فيقول : "ليس النظم سوى تعليق الكلام بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"[2]

ويمضي بعد ذلك في تفسير كلامه قائلا : "والكلم ثلاث : اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام : تعلق اسم باسم وتعلق اسم بفعل وتعلق حرف بهما، فالاسم يتعلق بالاسم بأن يكون خبرا عنه أوحالا منه أو تابعا له صفة أو تأكيدا أو عطف بيان أو بدلا أو عطفا بحرف، أو بأن يكون الأول مضافا إلى الثاني، أو بأن يكون الأول يعمل في الثاني عمل الفعل، ويكون الثاني في حكم الفاعل له أو المفعول أو بأن يكون تمييزا، وأما تعلق الاسم بالفعل فبأن يكون فاعلا له أو مفعولا، فيكون مصدرا قد انتصب به ويقال له المفعول المطلق أو مفعولا به أو ظرفا مفعولا فيه زمانا أو مكانا، أو مفعولا معه أو مفعولا به أو بأن يكون منزلا من الفعل منزلة المفعول وذلك في خبر كان وأخواتها والحال والتمييز المنتصب عن تمام الكلام... ومثله الاسم المنتصب على الأشياء، وأما تعلق الحرف بهما فعلى ثلاثة أضرب : أحدهما أن يتوسط بين الفعل والاسم فيكون ذلك في

[1] محمد عبد المطلب ،قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ص59
[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 4

حروف الجر التي من شأنها أن تعدي الأفعال إلى مالا تتعدى إليه بأنفسها من الأسماء، والضرب الثاني من تعلق الحرف بما يتعلق به العطف وهو أن يدخل الثاني في عمل العامل في الأول... والضرب الثالث تعلق بمجموع الجملة كتعلق حرف النفي والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه"[1].

ونحن إذا أنعمنا النظر في هذه الوجوه وجدناها قد جمعت في طياتها القواعد النحوية الكلية، والتي نجدها مبثوثة في بطون كتب النحو، وعبد القاهر إذ جمع هذه الأوجه فقد كان مدركا لها، ومحيطا بعلمها كيف لا وهو مؤلف كتاب المغي في النحو 30 مجلدا، كما أن تيقنه هذا جعله يقر صراحة أن أي كلام ينبغي أن يعود إليها، وينبني عليها، وفي هذا يقول "فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقه أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه"[2]

وبعقلية المتكلم الذكي يطرح قضايا ويجيب عليها، وهو أن هذه المعاني لا يمكن للبدوي أن يعرفها، أو أن يسميها بمسمياتها، وهو ما يجعلنا نحكم على كلامه بالخطأ، ولكن عبد القاهر يرد على هذا فيقول "قالوا : لو كان النظم يكون في معاني النحو لكان البدوي الذي لم يسمع بالنحو قط ولم يعرف المبتدأ والخبر وشيئا مما يذكرونه لا

1نفسه ص ص6.5.4

2عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 83.82

يتأتى له نظم كلام، وإنا لنراه يأتي في كلامه بنظم لا يحسنه المتقدم في علم النحو قيل.. لم يضره أن يسمي زيدا مبتدأ"

وبرده هذا يكون عبد القاهر قد أبان أن الأصل ليس معرفة هذه الأشياء ومسمياتها بقدر ما هو الخضوع لها ومعرفة طرق معانيها، شأنها في ذلك شأن البدوي الذي كان هو ذاته أصلا من الأصول في وضع النحو العربي (السماع).

وإذا كان إنتاج المعنى لا يتأتى إلا بهذه الطريقة، فقد ذكره عبد القاهر وأشاد به في العديد من المرات"واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك، هذا مالا يجهله قائل، ولا يخفى على أحد من الناس"[1]

كما يقول أيضا"واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التي رسمت فلا تخل بشيء منها"[2] ويثبت هذا قوله حين يعلق على أبيات البحتري:

بلونا ضرائب من قـــد قرى فيما إن وجدنا لفتح ضربنا

هو المراد أبدت له الحادثات عزما ومسكا وأبـــــاطيلا

قائلا"إذا رأيتها قد راقتك وكثرت عندك ووجدت لها اهتزازا في نفسك فعد فانظر في البيت واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدم وأخر وعرف ونكر وحذف وأضمر وأعاد وكرر وتوخى على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو فأصاب في ذلك كله"[3]

1نفسه ص55

2نفسه81

[3]عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 85

ولهذا نجد أن عبد القاهر الجرجاني"يتحرك نحويا من خلال مستويين : الأول البناء العقلي الباطني، والثاني البناء اللفظي الملموس"[1] وذلك أن النظم"ليس شيئا غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك ترتب المعاني أولا في نفسك ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك"[2]

إننا إذا أدركنا هذا الحد نكون قد بلغنا حدود الصحة اللغوية، وأدينا الوظيفة الشعرية، وحققنا الغاية التواصلية، وهو ما تقوم به الجملة العربية في أبسط صورها، وفق العلائق النحوية التي رسمها عبد القاهر الجرجاني والمبينة في الأشكال الثلاثة التالية:

أ- صور التشكيل الاسمي:

التشكيل الاسمي اسم + اسم	العلاقة	مثال توضيحي
	خبرية	محمد مجتهد
	حالية	جاء محمد راكبا
	وصفية	محمد الكريم محبوب
	توكيدية	محمد نفسه موجود
	بدلية	الزعيم محمد موجود
	عطفية	محمد وعلي حضرا
	إضافية	غرف البيت واسعة
	فاعلية	أقائم محمد
	مفعولية	أمكتوب الدرس
	تمايز	عشرون درهما

ب- صور التشكيل الفعلي

[1] محمدعبد المطلب ،قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني 72
[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 454

التشكيل الفعلي	العلاقة	المثال
فعل + اسم	فاعلية	حضر محمد
	مفعولية	كلمت محمدا
	مصدرية	فهمت فهما
	ظرفية	خرجت اليوم
	مصاحبة	سرت والنيل
	سببية	جئت إكراما لك
	نسخ	كان محمد مجتهدا
	تمايز	طاب الولد نفسا
	استثناء	حضر الطلبة إلا طالبا
فعل + حرف+ اسم	النسبة	مررت بمحمد
	المصاحبة	سرت والنيل
	الاستثناء	ما حضر إلا محمد
	العطف	محمد وعلي محبوبان

ج- صور التشكيل الحرفي

التشكيل الحرفي	العلاقة	المثال
حرف + جملة	النفي	ما حضر محمد
	الاستفهام	هل حضر محمد
	الشرطية	إن حضر محمد أكرمته
	النسخ	إن محمدا مجتهد
	النداء	يا محمد

لكن هناك من الباحثين من يرى أن هذه الاحتمالات التجريدية ترتبط بعدة ملاحظات لها أهميتها النظمية وهي :[1]

-يمكن إدخال عناصر إضافية على الجملة كالإفراد والتثنية والجمع

-هذا التجريد لا يقوم على مجرد الضم كيفما جاء واتفق وإنما يقوم على التعلق ومراعاة حال الكلام بعضه مع بعض،ثم مراد الكلام لتمام المراد منه

-هذا التجريد لا يتصل بأهمية بعض الأجزاء وعدم أهمية بعضها الآخر، أي ليس هناك عمدة وفضلة في التركيب النظمي

-أن التعلق لا يتصل أبدا بمنطقة المفردات، وما ورد في اللغة على هذا النحو يجب رده إلى المستوى العميق للكشف عن طبيعته التعليقية

وإذا كان الآداء اللغوي يخضع لهذه النواميس اللغوية، فلماذا تختلف طرق التعبير وتتعدد وجوهها وتتمايز درجاتها في أداء المتكلمين؟

إن هذا الأمر قد أدى بعبد القاهر إلى البحث عن مراتب الكلام ومستويات المعاني والطرق الكفيلة لتحقيق ذلك.

- مراتب الكلام ومستويات المعنى :

يبحث عبد القاهر في إطار تأسيسه لمبادئ المفاضلة بين كلام وآخر عن البنى اللغوية التي يتم تشكيلها وفق وحدات اللغة، والتي تختلف في درجة تأدية المعنى، ويحاول جاهدا الكشف عن أسباب التغير الدلالي وعن طبيعة التفاضل بين البنيات اللغوية الواحدة، ثم يوسع دائرة البحث ليكشف عن بنية واحدة ودلالتين مختلفتين لا يمكن تحديدهما إلا بإدخال عامل السياق، ويمكننا أن نكشف هذا وفق مستويين :

1-المستوى السطحي وفيه تتعدد البنيات اللغوية وتتعدد الدلالات

[1] ينظر : محمد عبد المطلب، قضايا الحداثة، ص 77،78،79

2-المستوى العميق وفيه تتعدد البنيات وتتوحد الدلالات.

1- : تعدد البنيات اللغوية وتعدد الدلالات :

ويكشف الأول عما اصطلح عليه بعلم المعاني، والذي يعد عبد القاهر مؤسسه الأول في خضم بحثه عن التمايزات التي تحملها النظم، ويعقد لذلك العديد من الفصول : يبتدئ الفصل الأول بالتقديم والتأخير وفيه يقول "هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن واسع التصرف بعيد الغاية لا يزال يفتر لك عن بديعه ويفضي بك إلى لطيفه"[1].

فإذا كان البناء الطبيعي للجملة الفعلية فعل وفاعل، والبناء الطبيعي للجملة الاسمية مبتدأ وخبر، فإن هذا البناء يمكن أن تختل أركانه لصالح محاصرة الدلالة وتدقيق المعنى، على خلاف الذين يرجعون ذلك إلى أهمية المقدم والعناية به[2]، والذين ينتقدهم عبد القاهر في فعلهم هذا "واعلم أن من الخطأ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين : فيجعل مفيدا في بعض الكلام وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا قوافيه، ولذلك سجعه"[3]

ويمثل لفكرته هذه بالعديد من الأمثلة كان أهمها التقديم والتأخير مع الاستفهام بالهمزة ومع النفي، لذلك يرى "أن موضع الكلام على أنك إذا قلت : أفعلت، فبدأت بالفعل، كان الشك في الفعل نفسه وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت أأنت فعلت، فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو وكان التردد فيه"[4]

ويبين ذلك قوله تعالى حكاية عن قول النمرود " قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ "[5] "لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام، وهم يريدون أن يقر

1عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 106

2 سيبويه:أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر،الكتاب،تحقيق عبد السلام محمد هارون،مكتبة الخانجي، القاهرة،ط3،1988ج1ص56

3عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 110

4نفسه ص 111

5 الأنبياء 62

لهم بأن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقر بأنه منه كان، وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم أأنت فعلت هذا وقال هو عليه السلام في الجواب "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ "[1] ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل"[2].

ونحن إذ ننظر إلى بنية الجملتين نجد :

بنية الجملة الأولى : أأنت فعلت ⟵ استفهام + مسند إليه + مسند

بنية الجملة الثانية : أفعلت ⟵ استفهام + مسند + مسند إليه.

ولهذا نجد أن المقصود بالاستفهام هو ما كان ملاصقا لأداته، ولهذا ينبغي أن يجاب عنه بالذات دون غيره، وتجاوز ذلك يعد خروجا عن طبيعة الاستفهام.

ويجادل عبد القاهر في هذه القضية ليثبتها فيقول : "إذا قال : أفعلت فهو يقرره بالفعل من غير أن يردده بينه وبين غيره، وكان كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري أن ذلك الفعل كان على الحقيقة، وإذا قال أأنت فعلت كان قد ردد الفعل بينه وبين غيره، ولم يكن منه في نفس الفعل تردد، ولم يكن كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري أكان الفعل أم لم يكن، بدلالة أنك تقول ذلك، والفعل ظاهر موجود مشار إليه"[3].

ثم يعرض عبد القاهر للعديد من البنيات اللغوية التي تختلف دلالاتها لاختلاف جزئي في أحد عناصر نظامها، ومنها التقديم والتأخير في الاسم والمضارع مع الاستفهام "فإذا قلت : أتفعل كان المعنى على أنك أردت أن تقرره بفعل هو يفعله، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائن، وإذا قلت : أأنت تفعل كان المعنى على أنك تريد أن تقرره بأنه الفاعل"[4]، هذا إذا كانت دلالة "يفعل" تعني الحال "وإن

1إبراهيم 63

2عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص113

3نفسه ص 114

4نفسه ص116

أردت بتفعل المستقبل، كان المعنى إذا بدأت بالفعل، على أنك تعمد بالإنكار إلى الفعل نفسه، وتزعم أنه لا يكون أو أنه لا ينبغي أن يكون"[1].

كما يعرض عبد القاهر إلى تقديم المفعول على الفعل مع الاستفهام، مثال ذلك أنك إذا قلت : أزيدا تضرب، كنت قد أنكرت أن يكون زيد بمثابة أن يضرب أو بموضع أن يجترأ عليه ويستجاز ذلك فيه، ومن أجل ذلك قدم (غير) في قوله تعالى :﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قل أغير الله أتخذ وليا ﴾[2].

وبعد فراغه من مواضع التقديم والتأخير مع الاستفهام، يعرض للقضية ذاتها مع النفي "فإذا قلت : ما فعلت كنت نفيت عنك فعلا لم يثبت أنه مفعول، وإذا قلت ما أنا فعلت كنت نفيت عنك فعلا ثبت أنه مفعول"[3].

ومثل هذا الأمر أيضا مع تقديم المفعول وتأخيره "فإذا قلت ما ضربت زيدا فقدمت الفعل كان المعنى أنك قد نفيت أن يكون قد وقع ضرب منك على زيد، ولم تعرض في أمر غيره لنفي ولا إثبات، وتركته مبهما محتملا، وإذا قلت (ما زيدا ضربت) فقدمت المفعول، كان المعنى على أن ضربا وقع منك على إنسان، وظن ذلك الإنسان زيد فنفيت أن يكون إياه"[4].

كما ذكر الفائدة من تقديم الخبر وتأخيره بالإضافة أيضا إلى تقديم ذكر المحدث عنه بالفعل، ويعرض أيضا لتقديم النكرة على الفعل وعكسه "إذا قلت أجاءك رجل؟ فأنت تريد أن تسأله : هل كان مجيء من أحد من الرجال إليه، فإذا قدمت الاسم فقلت : أرجل جاءك فأنت تسأله عن جنس من جاءه أرجل أم امرأة"[5]

1عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 116
2الأنعام14
3عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 124
4عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 126
5نفسه142

وبعد أن هز أركان الجملة وغير مواضعها، وتلاعب بدلالاتها، نحا طريقا أوعر ونهجا أعسر، وذلك باجتزاء قطع منها، مستنطقا إياها، ومحاولا دك بنائها، ليدرك مدى التغيرات التي تطرأ على محتواها، فيقول في باب الحذف "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأبين ما تكون بيانا إذا لم تبن"[1]

وإذا كان الإسناد عماد أي جملة فإن حذف أحد طرفيه لا يكون إلا لغاية، ولا يتأتى ذلك إلا بدليل، ويبدأ بهد المسند إليه المبتدأ فيمثل في البداية لحذفه دون أن يعلل ذلك فيذكر أبياتا :

هل تعرف اليوم رسم الدار والطللا كما عرف بجفن الصيقل الخللا

دار لمـــروة إذ أهـــــلي وأهلـــهم بالكـــائسة ترعى اللهو والغـزلا.

وكل ما في الأمر، أنه يعتبر "دار" خبرا لمبتدأ محذوف ومكتفيا بالتعليل النحوي لذلك.

ثم يذكر أهم المواقع التي يحذف فيها المبتدأ فيذكر القطع والاستئناف ومثاله

وعلمت أني يوم ذا ك منازل كعبا ونهدا

قوم إذا ألبسوا الحديـ د تذمروا خلقا وفرا

غير أن الملاحظ هو أن تبريره للحذف بسبب القطع والاستئناف لم يكن مقنعا إلى حد بعيد على اعتبار أن الحس المرهف والذوق الرفيع هو الذي يستشعر الفرق بين ذكر المبتدأ وحذفه فيدرك أنه-أي الحذف- "قلادة الجيد، وقاعدة التجويد" على حد تعبير الجرجاني.

1نفسه146

أما حذف المفعول به فإنه يكون حين أراده المتكلم إثبات الفعل أو نفيه دون تخصيص في ذلك، وهو يعامل الفعل المتعدي معاملة الفعل اللازم كقوله تعالى ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[1]

ثم يتناول الخبر وطرقه، فإذا كان الخبر واحدا من الناحية النحوية فإنه متعدد من حيث الدلالة تنوع الطريقة التي يؤدى بها، وفي هذا يفرق الجرجاني بين الخبر بالفعل والخبر بالاسم "وبيانه أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئا بعد شيء، وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء فإذا قال زيد منطلق فقد أثبت الانطلاق فعلا له من غير أن تجعله يتجدد... وأما الفعل فإنه يقصد فيه إلى ذلك، فإذا قلت : زيد هو ذا ينطلق فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءا فجزءا وجعلته يزاوله ويزجيه"[2] .

وإذا كان الفرق مبنيا على طبيعة الكلمة، فإنه يختلف في الكلمة ذاتها، فيذكر فروقا دلالية ناجمة عن التعريف والتنكير في الإثبات فيفرق بين دلالات الجمل الثلاث وهي زيد منطلق وزيد المنطلق، والمنطلق زيد.

فيرى أن في الأولى إخبار عن الانطلاق لمن لم يعلم ذلك أصلا، وأما قولك زيد المنطلق فهو إخبار بانطلاق زيد لمن علم بوجود الانطلاق، وأما قولك المنطلق زيد فهو درءك لشك انتاب شخصا علم الانطلاق ولم يحدد أمن زيد كان أم من عمرو.

2- تعدد البنيات اللغوية وتوحد الدلالات :

أما المستوى العميق والذي تتعدد فيه البنيات وتتوحد الدلالات، فقد اصطلح عليه عبد القاهر بمعنى المعنى، وبدأ يؤصل لكل ما لديه، وهو بهذا يريد محاصرة طرق إنتاج المعنى لتؤلف نظما يكون البيان هدفه والنظم طريقه، ولهذا ينوه بعلم البيان في بداية

1 الزمر9
2عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 174

كتابه دلائل الإعجاز حيث يقول "ثم إنك لا ترى علما هو أرسخ أصلا، وأبسق فرعا، وأحلى جنى، وأعذب وردا، وأكرم نتاجا، وأنور سراجا، من علم البيان"[1].

كما أنه أرجع مزية الكلام إليه ودافع عنه حيث يقول "إلا أنك لن ترى على ذلك نوعا من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه، ومني من الحيف ما مني به، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة، وظنون ردية، وركبهم فيه جهل عظيم وغلط فاحش"[2] .

ولكننا إذا دققنا النظر وجدنا عبد القاهر قد نظر إلى وجوه البيان نظرة فريدة، انفراد الكتابة عن بقية صور البيان الأخرى، ولهذا نجده يقول "وأول ذلك وأولاه، وأحقه بأن يستوفيه النظر ويتقصاه القول على التشبيه والتمثيل والاستعارة، فإن هذه أصول كبيرة كأن جل محاسن الكلام-إن لم نقل كلها-متفرعة عنها، وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها، وأقطار تحيط بها من جهاتها، ولا يقنع طالب التحقيق أن يقتصر فيها على أمثلة تذكر، ونظائر تعد"[3]

ويبدأ عبد القاهر بتبيان هذه البنيات وشرحها وبيان فضلها وهي :

الكناية : المراد بالكناية عند عبد القاهر "أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ إليه، ويجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم (هو طويل النجاد) يريدون طويل القامة، و(كثير رماد القدر) يعنون كثير القرى وفي المرأة(نؤوم الضحى) والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان، أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد، وإذا كثر القرى كثر

1نفسه ص5
2نفسه ص 6
3عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة 27

رماد القدر، وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها ردف ذلك أن تنام إلى الضحى"[1]

وإذا كان هذا حد الكناية، فإن عبد القاهر يرى أنها أبلغ من الإفصاح وذلك أنها تزيد في إثبات المعنى لا في المعنى ذاته، وفي هذا يقول : " قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح... تفسير هذا أن ليس المعنى إذا قلنا : إن الكناية أبلغ من التصريح، أنك كما كنيت عن المعنى زدت في ذاته بل المعنى أنك زدت في إثباته فجعلته أبلغ وآكد وأشد، فليست المزية في قولهم : (جم الرماد) أنه دل على قرى أكثر، بل أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ وأوجبته إيجابا هو أشد، وادعيته دعوى أنت بها أنطق، وبصحتها أوثق"[2].

ومن هنا يتضاعف المعنى عند عبد القاهر وترتفع درجته وتعلو منزلته، وذلك بتجاوزه بنية سطحية وفكرة فردية إلى بنية هي أعمق وفكرة هي من أختها أسبق، فليس اللفظ هو الذي يدل على المعنى، وإنما المعنى ذاته هو الذي يدل على معنى لا يفهمه إلا العقلاء ولا يدرك سره إلا البلغاء.

بيد أن عبد القاهر يشترط أيضا صلة أقرب وعلاقة أوثق بين المعنى ومعناه، ترجع إليها البلاغة وبه يحكم على الكناية، وفي هذا الصدد يقول : "إن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلا على المعنى الثاني ووسيطا بينك وبينه متمكنا في دلالته، مستقلا بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيل إليك أنك فهمته من حاق اللفظ وذلك لقلة الكلفة فيه عليك وسرعة وصوله إليك"[3].

1عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز،66
2نفسه ص،71.70
3نفسه ص268

وإذا كان الفضل يرجع إلى من سبق عبد القاهر في كلامهم عنها، وشرحهم كنهها، فإن الفضل يرجع إليه في أمرين :

الأول : في أقسامها والطرق المؤدية إليها، فهو أول من بين أنواعها وأماط اللثام عن ضروبها إذ "يرجع إليه كشف نوع من الكناية عن النسبة، ولم يكن السابقون يعرفون للكناية ضروبا"[1]، ويمضي عبد القاهر في شرح هذا النوع قائلا : "أنهم يرومون وصف الرجل ومدحه وإثبات معنى من المعاني الشريفة له فيدعون التصريح بذلك، ويكنون عن جعلها فيه بجعلها في شيء يشتمل عليه ويتلبس به ويتوصلون في الجملة إلى ما أرادوا من الإثبات، لا من الجهة الظاهرة المعروفة، بل من طريق يخفى ومثاله قول زياد الأعجم :

إن السماحة والمروءة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج

أراد كما لا يخفى أن يثبت هذه المعاني والأوصاف خلالا للممدوح وضرائب فيه فترك أن يصرح وعدل إلى ما ترى من الكناية والتلويح فجعل كونها في القبة المضروبة عليه عبارة عن كونها فيه إشارة إليه فخرج كلامه بذلك إلى ما خرج إليه من الجزالة"[2].

الثاني : في بيان فصاحتها والطرق المؤدية إليها وفي هذا يقول : "وإذ قد عرفت هذه الجملة فينبغي أن تنظر إلى هذه المعاني واحدا واحدا وتعرف محصولها وحقائقها وأن تنظر إلى الكناية، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ"[3].

كما أنه "لا يكنى باللفظ عن اللفظ وأنه إنما يكنى بالمعنى عن المعنى"[4].

1مصطفى ناصف، الصورة الأدبية ،دار مصر للطباعة، القاهرة،ط1، 1958، ص112

2عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 306،307

3نفسه ص،431

4نفسه ص،443

والتساؤل الحقيقي هو الكيفية التي ربط بها عبد القاهر بين الكناية والنظم من جهة؟ ولماذا ذكرها في كتابه دلائل الإعجاز دون الأسرار من جهة أخرى؟

الاستعارة : يعرفها بقوله : "أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه"[1].

والاستعارة يلحقها عبد القاهر بالمدلول لا بالدال، بعبارة أخرى بالمعنى لا باللفظ في حد ذاته حيث يقول : "ولو كان اللفظ يستحق الوصف بالاستعارة بمجرد النقل لجاز أن توصف الأسماء المنقولة من الأجناس إلى الأعلام بأنها مستعارة فيقال حجر مستعار في اسم الرجل، ولزم كذلك في الفعل المنقول نحو يزيد ويشكر، وفي الصوت.... وذلك ارتكاب قبيح وفرط تعصب على الصواب، ويلوح هاهنا شيء وهو إنا وإن جعلنا الاستعارة من صفة اللفظ فقلنا (اسم مستعار) و (هذا اللفظ استعارة هنا وحقيقة هناك) فإننا على ذلك نشير بها إلى المعنى من حيث قصدنا باستعارة الاسم أن تثبت أخص معانيه للمستعار له، يدلك على ذلك قولنا : (جعله أسدا) و(جعله بدرا)، و (جعل للشمال يدا)، فلولا أن استعار الاسم للشيء تتضمن استعارة معناه له لما كان لهذا الكلام معنى لأج (جعل) لا يصلح إلا حيث يراد إثبات صفة للشيء كقولنا (جعله أميرا وجعله لصا) تريد أنه أثبت له الإمارة واللصوصية"[2].

كما يركز عبد القاهر في كون فصاحة الاستعارة راجعة للمعنى وليس للفظ في حد ذاته، وأن مرد جمالها التأليف والتركيب، وبتركيزه هذا يكون قد ربط الاستعارة بمفهوم النظم.

1نفسه ص، 67

2عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة، 406.405

التشبيه والتمثيل : كما استطاع عبد القاهر أن يفرق بين التشبيه والتمثيل، والغرض ليس تبيان العدد وإكثار المعدود، وإنما بيان الفضل والمزية لكل منهما بعد أن حد لكل منهما مجال حدوده ودائرته التي لا يمكنه الخروج عنها، وفي هذا يقول : "اعلم أن الشيئين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أحدهما أن يكون من جهة أمر بين لا يحتاج فيه إلى تأول، والآخر أن يكون الشبه محصلا بقرب من التأول"[1]..

وإن كان الضرب الأول واضحا، فإنه يورد أمثلة يبغي من خلالها إظهار الفرق وتوضيح القصد فيقول "ومثال الثاني وهو التشبيه الذي يحصل بضرب من التأول كقولك : (هذه حجة كالشمس في الظهور) وقد شبهت الحجة بالشمس من جهة ظهورها كما شبهت فيما مضى الشيء بالشيء من جهة ما أردت من لون أو صورة أو غيرهما، إلا أنك تعلم أن هذا التشبيه لا يتم لك إلا بتأول، وذلك أن تقول : حقيقة ظهور الشمس وغيرها من الأجسام أن لا يكون دونهما حجاب ونحوه مما يحول بين العين وبين رؤيتها، ولذلك يظهر الشيء لك إذا لم يكن بينك وبينه حجاب، ولا يظهر لك، إذا كنت من وراء حجاب ثم تقول إن الشبهة نظير الحجاب فيما يدرك بالعقول لأنها تمنع القلب رؤية ما هي شبهة فيه كما يمنع الحجاب العين أن ترى ما هو من ورائه"[2] .

ويقر عبد القاهر أن التشبيه عام والتمثيل أخص، فكل تمثيل تشبيه، وليس كل تشبيه تمثيلا، أما ما أضافه عبد القاهر هو ربطه للتشبيه ودوره في النظم وذلك من خلال تعليقه على بيت بشار بن برد :

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

1نفسه ص90
2نفسه ص92

ويبدأ عبد القاهر في التعليق على هذا البيت فيقول "فبيت بشار إذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم، ورأيته قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع حتى يأخذ كسرا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب ويخرجها لك سوارا أو خلخالا، وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت عن بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار، وذلك أنه لم يرد أن يشبه النقع بالليل على حدة، والأسياف بالكواكب على حدة، ولكنه أراد أن يشبه النقع والأسياف تجول فيه بالليل في ما تتكدر الكواكب وتتهاوى فيه، فالمفهوم من الجميع مفهوم واحد والبيت من أوله إلى آخره كلام واحد... فقد أراك ذلك —إن لم تكابر عقلك– أن النظم يكون في معاني الكلم دون ألفاظها، وأن نظمها هو توخي معاني النحو فيها"[1].

وما فعله عبد القاهر مع التشبيه فعله مع المجاز، فقسمه قسمين : عقلي ولغوي، وسمى الأول في دلائل الإعجاز المجاز الحكمي وعرفه بقوله "وهو أن يكون التجوز في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه ومرادا من غير تورية ولا تعريض"[2] .

وقد مثل عبد القاهر للمجاز العقلي بقولهم : نهارك صائم وليلك قائم، ونام ليلي وتجلى همي وقوله تعالى : ﴿ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴾[3] فيقول أنت ترى مجازا في هذا كله ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ ولكن في أحكام أجريت عليها أفلا ترى أنك لم تتجوز في قولك : نهارك صائم وليلك قائم في نفس صائم وقائم ولكن في أن أجريتهما خبرين على النهار والليل، وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة (ربحت) ولكن في إسنادها إلى التجارة... أفلا ترى أنك لا ترى شيئا منها إلا

1عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص ص،415.414
2نفسه ص293
3البقرة16

وقد أريد به معناه الذي وضع له على وجهه وحقيقته، فلم يرد بصائم غير الصوم ولا بقائم غير القيام ولا بربحت غير الربح"[1]

و المجاز اللغوي عنده نوعان: استعارة ومجاز مرسل وفي هذا يقول : واعلم أن المجاز على ضربين : مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا : اليد مجاز في النعمة، والأسد مجاز في الإنسان وكل ما ليس بالسبع المعروف كان حكما أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة لأنا أردنا أن التكلم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له ابتداء في اللغة وأوقعها على غير ذلك إما تشبيها وإما لصلة وملابسة بين ما نقلها إليه وما نقلت عنه"[2].

والمجاز اللغوي أعم من الاستعارة، وكل استعارة مجاز لغوي، وليس كل مجاز لغوي استعارة، ومهما يكن من أمر فإن نظرة عبد القاهر لوجوه البيان هذه كانت نظرة كلية تصب جميعها في النظم فهي تابعة له ومتفرعة عنه، وفي هذا يقول عبد القاهر "إن هذه المعاني هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون، لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو".

وإذا كان عبد القاهر قد احتفى بالدلالة فجعل صنوف الكلام وأضرب البيان تابعة وخادمة لها، فقد أسقط الأمر نفسه على البديع وفنونه، فقيمته لا ترجع إلى أجراسه ولا تعود إلى أنغامه، وإنما في مواءمته المعنى وفي هذا يقول : "أما التجنيس فإنك لا تستحسن تجانس اللفظتين إلا إذا كان موقع معنييهما من العقل موقعا حميدا، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيدا أتراك استضعفت تجنيس أبي تمام في قوله :

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت فيه الظنون أمذهب أم مذهب

1عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص294
2عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة،408

واستحسنت قول المحدث :

ناظراه فيما جنى ناظراه أو دعاني أمت بما أودعاني

لأمر يرجع إلى اللفظ، أم لأنك رأيت الفائدة ضعفت عن الأول وقويت في الثاني، ورأيتك لم يزدك بمذهب ومذهب على أن أسمعك حروفا مكررة، تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة منكرة، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفاها، فقد تبين لك أن ما يعطى التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه إلا مستحسن، ولما وجد فيه معيب مستهجن..... فمن نصر الفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته وذلك مظنة من الاستكراه، وفيه فتح أبواب العيب والتعرض للشين"[1].

وهو يقر بأن هذا ليس مذهبه لوحده، بل هو حال العارفين، وديدن من سبقه من المتقدمين، ولهذا نجده يستشهد بقول الجاحظ : "وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا، ولا سجعا حسنا، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساقه نحوه، وحتى تجده لا يبتغي به بدلا، ولا تجد عنك حولا، ومن ههنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه، ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه، وتأهب لطلبه"[2].

لقد حوت نظرية عبد القاهر جميع مقومات التأليف والتحليل؛ مما جعل الأدباء واللغويين يسارعون إلى تبنيها؛ فهي من جهة يمكن أن تكون أساسا للبناء، كما يمكن أن تكون معيارا للانتقاء، وهذا الأمر هو الذي ضمن لها الثبات في مواجهة أغلب

1عبد القاهر الجرجاني،أسرار لبلاغة ص ،8.7

2نفسه ص،11

الأفكار المتعلقة بدراسة اللغات البشرية، القديمة منها والحديثة ويمكننا أن نبين وقوفها أمام الدرس اللغوي الحديث من خلال الجدول الآتي :[1]

مقومات تأليف الجمل وتحليلها بين عبد القاهر الجرجاني والدرس اللغوي الحديث

عبد القاهر الجرجاني	جاكبسون	فيرث
-المتكلم -السامع او المخاطب -تحيد مقاصد الكلام المعبر عنها قبل تأليف الكلام وتحليله لفهمه -مراعاة مقاصد الكلام وسياقه وما يتطلبه مع تأليف الكلام وفهم النصوص -تخير كلمات أطراف إسناد جمل الكلام وما لها من متعلقات ومخصصات من قبل المتكلم ومراعاة كيف استعملت تلك المتخيرات عند تحليل النص الكلامي من قبل المخاطب أو المتلقي عموما -ربط معاني الكلمات المتخيرة لجمل الكلام طبقا لنظام النحو بحيث تعبر عن المقاصد المحددة سلفا سواء	المتكلم أو المرسل destinateur المستقبل destinataire -الاتصال contact -النمط اللغوي المشترك code -الخطاب أو الرسالة message -مضمون الرسالة أو محتواها contexteويكون في الأدب موجودا لذاته	-مراعاة مقام الكلام -تحديد بنية الكلام المدروس وصيغته لتجنب الخلط أثناء الدراسة بين لغة وأخرى ولهجة وأخرى ومستوى وآخر في اللغة -الكلام المدروس يجب النظر إليه وتحليله على مراحل في مكوناته،أي من خلال فروع اللغة المتصلة ببعضها،والنتائج المتوصل إليها بالتحليل تكون هي خصائص الكلام المدروس ويكون ذالك على المستوى الصوتي والمعجمي والنحوي والدلالي

[1] ينظر :علي أحمد أبو زقية،المبادئ العامة للسانيات والأسلوبية ص 54

مع المتكلم أو مع المخاطب -هدف المتكلم في كلامه العادي باللغة أن ينقل أصول المعاني المعروفة لكلمات الكلام إلى المخاطب الذي يود إفهامه -الهدف من النص يكون من درجة التبليغ حتى درجة الإعجاز في القرآن الكريم		

وبصنيعه هذا يكون عبد القاهر قد أقام نظرية النظم وبناها، وأبان أسسها ووفاها، وهي إلى هذا الحد منزع كل مريد، ومبتغي كل علم مفيد، فيتنافس البلغاء، ويشتد وطيس الأدباء لينظموا عليها كلامهم، ويسندوا إليها جميع أعمالهم، ولكن ما الشيء الذي جعلها صفة لإعجاز القرآن الكريم؟

ألف عبد القاهر الرسالة الشافية ليرد على الذين تكلموا عن الإعجاز قبله، وقد ذهبوا مذاهب شتى، فبين مدع للصرفة بكل وجوهها وأنواعها إلى قائل بتلاؤم الحروف والمفردات إلى مساند للاستعارات ليردها جميعا، ويوضح كل ما تم ذكره حول نظرية النظم جملة واحدة فيقول : "أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة، وتنبيه وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان، وبجهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرا عشرا، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ولفظة ينكر شانها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقا بهر

العقول وأعجز الجمهور ونظاما والتئاما، وإتقانا وإحكاما، لم يدع في نفس بليغ منهم-ولو حك بيافوخه السماء-موضع طمع حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول وخذيت القروم فلم تملك أن تصول"[1].

1عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز،39

نظرية النظم والنحو

لقد أفرد عبد القاهر كلاما ذا شأن في قضية ذم النحو وأهله، وصرف النظر عنه، والانتقاص من قيمته، محاولا رد الأمور إلى نصابها، ووضع الأشياء في أماكنها، كيف لا وهو يجعل منه العمود الفقري للنظرية التي رام بناءها وأعمل جهده ليشيد سرحها، ومن هنا كان لزاما علينا أن نغوص في هذه القضية من خلال النقاط التالية :

-رصد ملامح النحو وقيمته قبل عبد القاهر الجرجاني

-موقف عبد القاهر من القضية

-مكانة النحو وعلاقته بالنظم عند عبد القاهر الجرجاني

1-:النحو من التقعيد إلى التعقيد

لقد كان النحو وليد الدراسات المتعلقة بالقرآن، ففي بداية أمره رام حماية القرآن من اللحن والتصحيف والتحريف خصوصا بعد اتصال العرب بغيرهم من العجم، ولهذا بدأ بضبط أواخر الكلم في الآيات بالنقط الذي اهتدى إليه أبو الأسود الدؤلي، ثم أخذت دراساته تتدرج وتتسع موضوعاتها وأصبح النحو هدفا في ذاته بعد أن كان وسيلة، وقد عرف النحو أوج تطوره على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي وتلميذه سيبويه، ومن أتى بعدهم قعد هذه الدراسة وأحكم أصولها متأثرا بالمنطق والفلسفة اليونانيين وما يحملانه من أقيسة ومصطلحات، وهو ما جعل النحو ينحرف عن هدفه ويفقد حيويته في تأدية وظيفته ليتحول إلى درس في الجدل يتبارز فيه النحاة ليظهر كل منهم قدراته العقلية بما يعرض لهم من مشكلات

بداية ينبغي أن نقر بأن النحو العربي قد كان وليد التفكير في قراءة القرآن والدليل على ذلك أن النحاة الأوائل كانوا من القراء أو من الذين عنوا بالدراسات القرآنية ومنهم عمرو بن العلاء وعلي بن حمزة الكسائي ويحيى بن يزيد الفراء والخليل بن

أحمد الفراهيدي، وقد فتح هؤلاء بجهدهم بابين : أحدهما يتعلق بحماية القرآن والآخر ببناء قواعد وأسس اللغة العربية وهو ما سيسهل على غير العرب تعلمها.

إن أهم حدث نحوي هو ما ألفه **سيبويه** تلميذ الخليل من خلال عمله الضخم الذي سماه الكتاب أدرج فيه أراء أستاذه بعد تنسيقها وتبويبها مع آراء شيوخه الآخرين ومبديا رأيه الخاص فيها، وازدادت أهمية النحو عندما استقلت دراسته عن الدراسات القرآنية وأصبح ثقافة خاصة مستقلة وإقبال الدارسين عليه من كل حدب وصوب

لقد استطاع النحو أن يفرض نفسه فجعل حلقا خاصة به يجلس إليها النحاة والأدباء والشعراء ثم ازداد أمره لأن يجاري الشعراء ويقارعهم ولا أدل على ذلك من "أنه قد دار حوار بين الخليل بن أحمد ومحمد بن مناذر الشاعر البصري كلام فقال له الخليل : إنما أنتم-معشر الشعراء- تبع لي وأنا سكان السفينة إن قرضتكم ورضيت قولكم نفقتم وإلا كسدتم"[1]

لقد كان النحو العربي يرمي إلى أمرين :

أولا : كيفية تأليف الجمل وما يجب أن تكون عليه بمفردها أو مع غيرها

الثاني : ضبط أواخر الكلمات طبقا لما تقتضيه قواعد الإعراب التي كشفوها.

ولعل هذا الأمر هو ما نص عليه المتقدمون فسيبويه يفتتح كتابه "هذا باب علم ما الكلم من العربية[2] قسم فيه الكلام إلى اسم وفعل وحرف وباب "مجاري أواخر الكلم من العربية"[3] وهي النصب والجر والرفع والجزم وبين مواقعها وما ينوب عنها، ويقول أيضا "هذا باب الفاعل الذي يتعدى فعله إلى مفعول، وذلك قولك : ضرب عبد الله زيدا، فعبد الله ارتفع وشغلت ضرب به وانتصب زيد لأنه مفعول به تعدى إليه فعل

[1] الأصفهاني:أبو الفرج علي بن الحسن،الأغاني،تح:إحسان عباس،دار صادر، بيروت الأغاني ج16/17
[2] سيبويه،الكتاب ج1ص12
[3] نفسه ج1ص13

الفاعل وإن قدمت المفعول وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول، وذلك ضرب زيدا عبد الله"[1]

أما **أبو عبيدة** فقد حاول أن يقتفي أثر سيبويه سالكا مسلكا آخر يتجاوز علل الإعراب إلى قوانين العبارة العربية، فألف كتابه "مجاز القرآن" محاولا توضيح خصائص الجملة من تقديم وتأخير وحذف وإضمار وغيرها من وجوه التعبير الأخرى، لكن كتابه لم يعر له اهتمام لوجود كتاب سيبويه حتى أن أحد النحاة قال : من أراد أن يعمل كتابا كبيرا في النحو بعد كتاب سيبويه فاليستحي، وأكثر من ذلك قول الفراء : "لو حمل إلي أبو عبيدة لضربته عشرين في كتاب المجاز" ص23 ورغم هذا فإن ما يحمد لأبي عبيدة اعتماده في تفسير القرآن وإظهار إعجازه على اللغة وليس على الرواية كما يفعل أصحاب التفسير.

لقد تأثر **ابن قتيبة** بأبي عبيدة آخذا منه استعماله الواسع لكلمة المجاز وكان هدفه محاولة تفنيد مزاعم الملاحدة وإبطال دعواهم وسن سر الإعجاز في النظم القرآني حيث يقول "وإنما يعرف فضل العرب من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتتانها بالأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الامم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجال ما أوتيته العرب خصيص من الله"[2]

كما نجده يمتدح الإعراب والنظم مبينا دورهما ومدى إمكانية تأثيرهما فيقول في "باب ذكر العرب وما خصهم به من المعارضة والبيان واتساع المجاز، ولها الإعراب الذي يجعله الله وسيلة لكلامها، وحلية لنظمها، وفارقا في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين والمعنيين المختلفين، كالفاعل والمفعول، لايفرق بينهما إذا تساوت حالاهما

[1] نفسه ج1ص34
[2] ابن قتيبة،تأويل مشكل القرآن ج1 ص12

في إمكان الفعل أن يكون لكل واحدد منهما إلابالإعراب، ولو أن قائلا قال : هذا قاتل أخي بالتنوين وقال آخر هذا قاتل أخي بالإضافة لدل التنوين على أنه لم يقتله ودل حذف التنوين على أنه قاتله...أفما ترى الإعراب كيف فرق بين هذين المعنيين"[1]

إن من يقرأ هذه الأعمال الثلاثة سيقر صراحة بوجود بصمات الفلسفة اليونانية باعتماد المنطق منهجا، والعقل ملجأ، ومثال ذلك عند سيبويه "باب ماقيس من المعتل من بنات الياء والواو، ولم يجئ في الكلام إلا نظيره من غير المعتل يعرضه في أربع صفحات، وباب" ماقيس من المضاعف الذي عينه ولامه من موضع ولم يجئ في الكلام إلا نظيره من غيره تقول في فعل من رددت ردد وتقول في فعلان رددان وفعلان واحد رددان وتقول في فعلول في ردد رددود وافعيل رددير "ولا يتوقف سيبويه عند هذا الحد بل يطرح كل صيغة ممكنة يفرضها منطقه ويقبلها عقله

إن هذا التقعيد وهذا التعقيد لازم وضروري لأول كاتب في علم النحو، لكن الذين أتوا بعده قد غالوا كثيرا في التفسيرات المنطقية خارجين بذلك عن الغرض الأصلي، فمثلا "دخل أبو مسلم عبد الرحمان صاحب الدولة وكان مؤدبا لعبد الملك بن مروان قبل أن يرتفع حاله إلى معاذ بن مسلم الهراء النحوي فسمع معاذا يناظر رجلا في النحو فقال لمعاذ : كيف تقول من "تؤزهم أزا" مريم 83 يافاعل افعل، وصلها بيا فاعل افعل من "وإذا الموءودة سئلت" التكوير8 فأجابه الرجل، فسمع كلاما لم يعرفه، فقام من عندهم وأنشأ يقول :

قد كان أخذهم في النحو يعجبني ... حتى تعاطوا كلام الزنج والروم

لما سمعت كلاما لست أعرفـــه ... كأنه زجل الغراب والبـــوم

تركت نحوهم والله يعصمـــــني ... من التوحم في تلك الجراثيم

[1] ابن قتيبة،تأويل مشكل القرآن ج1 ص14

فقال معاذ: عالجتها أمرا حتى إذا شبت ولم تحكم أبا جـــادها

سميت من يبصرها جاهـــــــــلا يصدرها من بعد إيرادها"[1]

إذا هذا الكلام هو دليل انحراف النحو عن أصله واشتغاله بأشياء لم تكن يوما من صميمه، فأصبح قوالب منطقية تراعى فيها الصنعة اللفظية كأنها زجل الغراب والبوم على حد ما قاله الرجل

ومنه أيضا" قيل أن أعرابيا وقف على مجلس الأخفش211هـ فسمع كلامهم في النحو فحار وعجب ، فقال له الأخفش، ما تسمع يا أخا العرب؟ قال : أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا ما ليس في كلامنا"[2]

وما يحز في النفس ويجعلها تأسف على المنحى الذي أخذه النحو ما يصرح به أعلامه أنفسهم من اتخاذ التعقيد منهجا، حيث روى الجاحظ فقال : "قلت لأبي الأحسن الأخفش، أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها؟ وما لنا نفهم بعضها، ولا نفهم أكثرها، وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم؟ قال : أنا رجل لم أضع كتبي هذه لله، وليست هي من كتب الدين، ولو وضعتها هذا الموضع الذي تدعوني إليه، قلت حاجتهم إلي فيها، وإنما كانت غايتي المقالة، فأنا أضع بعضها هذا الموضع المفهوم لتدعوهم حلاوة ما فهموا إلى التماس ما لم يفهموا....ولكن مابال إبراهيم النظام، وفلان وفلان، يكتبون الكتب لله بزعمهم ثم يأخذها مثلي موافقته مجادلة وخصومة أو حسن نظرة وشد عنايته ولا نفهم أكثرها"[3]

---

[1] الزبيدي ،طبقات النجويين واللغويين،تح:محمد أبو الفضل إبراهيم،دار المعارف ص،136،الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمان،، مجالس العلماء تح:عبد السلام هارون ،الكويت،1984، ص190

[2] القفطي ،إنباه الرواة على أنباء النحاةج2ص42

[3] الجاحظ الحيوان ج1ص92،91

وانتقلت عدوى الأخفش إلى غيره فهذا المازني 249هـ يقفو أثره ويجنح إلى التعقيد باعتماد المنطق والفلسفة فيروى أنه "قرأ على رجل كتاب سيبويه مدة طويلة، فلما بلغ آخره، قال الرجل : أما أنت فجزاك الله خيرا، وأما أنا فما فهمت حرفا"[1]

وإذا كان الوفاء محمودا فالأولى أن يكون التلميذ وفيا لمنهج أستاذه، وهو ماكان حقا مع المبرد الذي تفلسف في النحو إلى الحد الذي كاد أن يخرجه من صلبه فيقول مثلا عن الأسماء والأفعال والحروف "أجيز أن أسميها كلها أسماء، لأن قولنا : زيد كلمة دالة على مسمى، وقولنا قام كلمة دالة على حدث في زمان، وقولنا : إن، لم، من وما أشبه ذلك كلمة دالة على معنى، وكل واحد اسم لما دل عليه، ويجوز أن أسميها كلها حروفا، وكأنها قطع الكلام متحرفة، ويجوز أن أسميها أفعالا على غير طريقة أوضاع النحو بل على الحقيقة التي قدمنا ذكرها"[2]

لقد أدى هذا الاتجاه إلى الإيغال في الاعتداد بالمنطق والفلسفة إلى اعتبارهم أن النحو والمنطق لا ينفصلان فالنحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي لذلك كانوا يعتقدون "أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو قد يرمي بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحويا والنحوي منطقيا"[3]

ويشهد على ذلك صراع السيرافي 368هـ وهو من النحاة البصريين مع متى المنطقي في مناظرات طويلة انتهت بانتصار السيرافي

---

[1] ابن خلكان:أبو العباس شمس الدين،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،تح:إحسان عباس،دار صادر ،بيروت ج1ص285.286.

[2] الزجاج:أبو القاسم،الإيضاح في علل النحو،تح:مازن المبارك ،دار النفائس،بيروت،ط3(1979.1399)ص44

[3] ينظر: التوحيدي،المقابسات ص 86 -87

كما أن الرماني 376 لم يشذ عن القاعدة حيث يقول عنه أبو علي الفارسي 377هـ "إن كان النحو مايقوله أبو لحسن الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما تقوله فليس معه منه شيء"[1]

كما قال بعض أهل الأدب "كنا نحضر عند ثلاث مشايخ من النحويين، فمنهم من لا نفهم من كلامه شيئا، ومنهم من نفهم بعض كلامه دون البعض، ومنهم من نفهم جميع كلامه، فأما من لا نفهم من كلامه شيء فأبو الحسن الرماني، وأما من نفهم بعض كلامه دون البعض فأبو علي الفارسي، وأما من نفهم جميع كلامه فأبو سعيد السيرافي"[2]

وما زاد الطين بلة ظهور العامل في النحو في مقابل العلة في الفلسفة ورأى النحاة أن علامات الإعراب تتغير بحسب مالها من معان إعرابية، ففكر فيما اقتضى هذه المعاني، وما اقتضى هذه الآثار، فسلكوا سبيل المتكلمين في إرجاع الظواهر العقلية إلى عللها وأسبابها التي اقتضتها، فكان ذلك كما يقول بعض الباحثين بداية القول بالعوامل[3]

والغريب في الأمر أن نظرية العامل أصبحت وكأنها لب النحو فابن جني 392 في كتابه الخصائص "يعرض فيه للعلة كأنها هي المعنية من دراسة النحو، ويكون للبحث في العلة الغلبة على أبواب كتابه، فيستوعب منه جزءا كبيرا، ويستنفذ من تفكيره جانبا كبيرا، فقد عقد فيه بابا ذكر فيه الفرق بين العلة الموجبة والعلة المجوزة، وبابا في تعارض العلل وبابا في العلة وعلة العلة، وبابا في حكم المعلول بعلتين، وبابا راح يرد فيه على من اعتقد فساد علل النحويين لضعفه هو في نفسه عن أحكام العلة إلى

[1] محمد الطنطاوي،نشأة النحو،دار المعارف،القاهرة،ط2،ص202
[2] ابن الأنباري،نزهة الألباء في طبقات الأدباء. ص234
[3] ينظر :إبراهيم مصطفى،إحياء النحو لجنة التأليف والنشر ،القاهرة،ط2،(1413.1992) ،ص22

غير ذلك من الأبواب التي لو قرأتها لرأيتك تواجه أبوابا في فصول الفلسفة لا أصول النحو كل ما فيها ينبني على النظر الفلسفي المجرد"[1]

لقد كان حريا بالنحو أن لا يحيد عن الطريق التي رسمها والأهداف التي وضعها بادئ أمرها بأن يبحث في بنية الجملة مفردة كانت أو مع أخواتها أما أن يغوص في أعماق المنطق ويتخذه طريقا فهذا ما جعل الناس ينفرون منه، فإذا كان البحث عن العلة فهذا أمر مقبول بحكم أن التعليل ضروري في كل شيء أما أن تعلل علة ثم تقوم بتعليل التعليل فهذا مالا يقدر عليه إلا من أوتي باعا كبيرا في الفكر والجدل ولهذا نجد ابن سنان يقول : " يجب اتباعهم-يقصد النحاة- فيما يحكمونه عن العرب ويروونه... فأما طريقة التعليل فإن النظر إذا سلط على ما يعلل به النحويون لم يثبت معه إلا الفذ الفرد، بل ولا يثبت شيء البتة، ولذلك كان المصيب منه المحصل من يقول : هكذا قالت العرب من غير زيادة على ذلك، فربما اعتذر لهم المعتذر بأن عللهم التي ذكروها وأوردوها لتصير صناعة ورياضة ويتدرب بها المتعلم، ويقوى بتأملها المبتدئ، فإما أن يكون ذلك جاريا على قانون التعليل الصحيح والقياس السليم، فذلك بعيد لا يكاد يذهب إليه محصل"[2]

إن استفحال هذا الداء لم يجعل الناس العادين يزهدون في النحو فحسب، بل يتعدى الأمر أولئك المختصين في فروع أخرى، كالفقهاء والمحدثين وغيرهم، إذ اعتبروا جهلهم بالنحو أمرا عاديا فابن فارس يقول : "وقد كان الناس قديما يتجنبون اللحن فيما يكتبونه ويقرأونه اجتنابهم لبعض الذنوب، وأما الآن فقد تجوزوا حتى رأينا المحدث يحدث فيلحن، والفقيه يؤلف فيلحن فإذا نبها قالا : ماندري مالإعراب وإنما نحن محدثون وفقهاء فهما يسران بما يساء به اللبيب"[3]

---

[1] مهدي المخزومي،مدرسة الكوفة،مطبعة الحلبي،ط2(1377،1958)ص 291

[2] الخفاجي،سر الفصاحة33

ابن فارس:أبو الحسين أحمد،الصاحبي في فقه اللغة العربية،تحقيق أحمد حسن بسج،دار الكتب

[3] العلمية،بيروت،ط1،(1418،1997)ص35

وأكثر من ذلك أن يصيب هذا الداء المختصين في النحو أنفسهم، فبغض النظر عن قطرب ومنهجه ورؤيته للنحو رغم أنه كان أحد تلاميذ سيبويه، فإن رأيه يعد شاذا لا يعتد به، ولكن أن نرى أبا العباس ثعلب 290 هـ وهو من علماء النحو البارزين يحدثه أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد 324هـ فيقول : "كنت عند أبي العباس ثعلب فقال : يا أبا بكر اشتغل أصحاب القرآن بالقرآن ففازوا واشتغل أهل الحديث بالحديث ففازوا واشتغل أهل الفقه بالفقه ففازوا، واشتغلت أنا بزيد وعمرو، فليت شعري ما يكون حالي في الآخرة... فانصرفت من عنده فرأيت تلك الليلة النبي ص في المنام فقال لي : أقرئ أبا العباس عني السلام، وقل له : أنت صاحب العلم المستطيل"[1]

إن هذا القول ينبئ عن الضجر الذي لحق حتى علماء النحو أنفسهم، وأكثر من هذا كله أن يصبح النحو مذهبا نقديا وميزانا للشعر فثارت الخصومة بين الشعراء والنحويين وهو ما سنذكره في حينه

وما يهمنا الموقف الذي اتخذه عبد القاهر من هذه القضية ثم كيف استفاد منه ليجعله أساس النظم وقوامه الذي لاغنى له عنه ولا مفر له منه.

2- موقف عبد القاهر الجرجاني

لا يخرج تصور عبد القاهر للنحو وأهميته عن الإطار العام الذي وضعه لإعجاز القرآن فيرى أن من يزهد في النحو ويحتقر أهله هو بمثابة الصد عن كتاب الله تعالى وعن معرفة معانيه، ذلك "أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها... وأنه المعيار الذي يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه"[2]

---

[1] ياقوت الحموي،معجم الأدباء ج 2ص515

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 28

وبإدراكه العميق أن ذم النحو والزهد فيه لم يكن نابعا من أصله، وإنما في أشياء استحدثوها وقضايا آثاروها، فكانوا في ذلك طوائف شتى، استلزم عليه الأمر أن يرد على كل طائفة ليبين مالها وينبه إلى ما عليها، ولذلك قسمهم ثلاث طوائف :

الذين زهدوا في النحو وكان سببهم في ذلك مسائل الصرف وموازينه في تلك التي أسرفوا فيها إلى حد الغلو، فجعلوا منها فصول قول، وعويصا لا يعود بطائل كقولهم ماوزن عزويت، ولم يكن إنكارهم له بمثابة إنكار الحاجة إليه في معرفة كتاب الله تعالى فهذه الطائفة —كما يرى الجاحظ لا يعيبها إن تركت أن تنظر في هذه المسائل، وأن تعنى بما فيها من المفاصل، ولها أن تقول ما تشاء في ذلك

طائفة النحو إذا كان ذمهم النحو واحتقارهم له نابع من مسائل النحو كالعلة والقياس فيرى عبد القاهر أن هذه الطائفة يمكن السكوت عنها والتسامح معها،وإن كان في حقيقة الأمر أنهم قد نأوا بأنفسهم عن حظ وافر من كنوز الحكمة ومن العلو والجمة

وبعد أن عرض إلى الطائفتين يسألهم فيما إذا كانوا قد علموا من أمور النحو مايؤمنهم من الخطأ إذا هم خاضوا في التفسير وتعاطوا علوم التأويل، ذاكرا بذلك العديد من الأمثلة التي إن لم تبن على قواعد النحو فسيذهب معناها، ومنها المبتدأ والخبر وفي أقسامهما وموقع كل قسم وأثره في بناء المعنى، كما يذكر باب الصفة إذا كانت تتبع الموصوف فإنها تأتي للتخصيص كما تأتي للتوضيح، وليس التوضيح كالتخصيص، والفرق بين الصفة والخبر والحال كونها "تتفق في أن كافتها لثبوت المعنى للشيء، ثم تختلفا في كيفية ذلك الثبوت"[1]

كما يطرح عبد القاهر ضرورة أن يسأل هؤلاء عن أبواب النحو بابا بابا وإن إجاباتهم في الأخير لن تخلو من أحد أمرين :

[1] عبد القاهر لجرجاني،دلائل الإعجاز ص31

-إما إنكارهم الحاجة إلى معرفة كتاب الله تعالى واقتصارهم على الأمور السطحية من النحو، ولا حاجة لهم بمعرفة الفروق اللغوية وما تحمله من إشارات دلالية، فلا حاجة لهم أن يعرفوا"وجه الرفع في "الصابئون"من سورة المائدة إلى ما قاله العلماء فيه، وإلى استشهادهم فيه يقول الشاعر :

وإلا فاعلموا أنا وأنتم بغاة ما بقينا في شقاق

فإذا كان هذا كلامهم وهذا هو ردهم فقد خرجوا إلى فن من التجاهل لا يبقى معه كلام"

-وإما أن يعترفوا بخطئهم إذ استصغروا أمر هذا العلم فسلموا الفضل لأهله وفي هذا ما يمنع فتح باب العيب عليكم ولا إطالة لسان القادح

ويربط عبد القاهر أخر كلامه بأوله في أن أساس النحو هو التأويل، ويقرع على أولئك الذين استصغروا أمره في اقتصارهم على قليله، ونأوا بأنفسهم عن الفتوى فلم يأخذوا في التفسير ولم يتعاطوا التأويل لكان البلاء واحدا، لكن بصنيعهم هذا – جهلهم بالنحو والخوض في التأويل-قد جلب من الداء ما أعيي الطبيب وحير اللبيب وهذه الآفة العظمى" وهي أن يجيء من الإنسان ويجري لفظه ويمشي له أن يكثر في غير تحصيل، وأن يحسن البناء على غير أساس، وأن يقول الشيء لم يقتله علما، ونسأل الله الهداية ونرغب إليه في العصمة"[1]

ورغم دفاع عبد القاهر المستميت على النحو إلا أن هذا لا يعني أنه محركه وباعث الروح فيه، فعمدة النحو استمدها عبد القاهر من أستاذه القاضي الجرجاني وذلك حين يقول "اعلم أن الفصاحة لاتظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في

[1] نفسه ص33.32

هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع"[1]

ولكن الإشكال المطروح هو المقصود بالنحو، هل النحو المعروف أم أنه نحو آخر وهذا الإشكال يجيب عنه عبد القاهر قائلا "اعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت... أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض... وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلا لفعل أو مفعولا له أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر"[2]

إن هذا يدل مباشرة على النحو التقليدي المعروف بمعياريته، فهل سيوفق عبد القاهر في الوصول إلى غرضه " لقد اعتراه" غير قليل من الشك في قدرة النحو المتواضع على التعرف على مستويات المعنى اللهم إلا إذا أدخلنا تعديلا أساسيا على مفهوم النحو"[3] ولهذا ارتقى به من مقامه البسيط إلى أرقى القمم، ففي معرض تعليقه على أبيات البحتري يقول "فإذا رأيتها قد راقتك وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازا في نفسك، فعد فانظر في السبب، واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدم وأخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وعاد وكرر، وتوخى على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو فأصاب في ذلك كله"[4] ولهذا فإن عبد القاهر لما رأى أن "النحو المعروف غير كاف ولا يلبي حاجات تنظيم المعاني، أجرى عليه تعديلا وطوره بما يناسب فهمه للكلام. فإذا هو نحو المعاني أو بالأحرى علم المعاني"[5] وبذلك "استطاع عبد القاهر أن يدرك بغيته في التوفيق بين الشكل المادي للصياغة، والجانب العقلي للمعنى، عن طريق الاستعانة بالنحو التقليدي مع تحويله إلى إمكانات إبداعية

---

[1] شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ ص116

[2] عبد القاهر لجرجاني،دلائل الإعجاز ص55

[3] مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي ص10

[4] عبد القاهر لجرجاني،دلائل الإعجاز ص 85

[5] علي مهدي زيتون ،إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي ص83

بالنظر في الصورة النحوية الظاهرة، ومسبباتها الوظيفية، فالفاعل ليس فاعلا لأنه مرفوع، وقع بعد الفعل، بل لأنه قام بالفعل،والمفعول لوقوع الفعل عليه، ولهذا لم يكن اهتمامه بالناحية الوصفية إلا وسيلة لإدراك الجانب العقلي في الصياغة"[1]

3-علاقة النحو بالنظم في تفكير الجرجاني

لقد أسس عبد القاهر نظريته على النحو قائلا "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت فلا تخل بشيء منها"[2]

غير أن الملاحظ هو أنه مسبوق إلى هذه الصلة ف "قد وضعها السيرافي، والقاضي عبد الجبار، فأودعوا بأسرار هذه الصلة تلك المفاتيح التي استعملها عبد القاهر ليدلنا على النظم في جميع أبوابه"[3]

ولهذا فلا غرو أن نلحظ "أن العلاقة بين النظم والنحو تصادفنا في عديد من صفحات الكتاب، لأن عبد القاهر اعتبر النحو أصلا ضروريا، وأساسا للنظم، ولأن هذه العلاقة هي لب الكتاب والغرض من تصنيفه"[4]

وإذ جعل النحو أساسا لنظريته فإن مما لاشك فيه أنه قد "انتفع كثيرا بالنحو والنحاة في عرض نظريته العظيمة، وإقناع الخلق بها دون أن نرى من يجرد قلمه محاولا هدمها، أو النيل منها، لأنه أقام نظريته على أسس نحوية مسلم بها على مر القرون"[5]

كما أن نظرته للنحو قد تجاوزت النظرة القديمة، فجعلته يرتقي إلى درجات لم يعهدها من قبل إذ "لم تعد قواعد النحو مقصورة على الإعراب متسمة بالجفاء كما عهدنا ها في كتب النحو الخالصة، وإنما صارت على يديه وسيلة من وسائل التصوير ومظهرا

---

[1] محمد عبد المطلب ،قضايا الحداثة، ص62

2نفسه ص81

[3] عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي ص379

[4] نفسه ص387.386

[5] نفسه ص395

من مظاهر البراعة ومقياسا يهتدى به إلى الجودة وسبيلا يتسابق فيه الشعراء للوصول إلى غاية البيان"[1]

أضف إلى هذا أن المعاني لا تكتسب قيمتها في ذاتها، وإنما في طريقة تأديتها المعتمدة أساسا على النظم، مثال ذلك قول إبراهيم بن العباس :

فلو إذا نبا دهر، وأنكر صاحب وسلط أعداء، وغاب نصير

تكون عن الأهواز داري بنجوة ولكن مقادير جرت وأمـور

وإني لأرجو بعد هذا محمـــــدا لأفضل مـا يرجى أخ ووزير

يعلق عبد القاهر على هذه الأبيات فيقول "فإنك ترى ما ترى من الرونق والطلاوة، ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقد السبب في لك، فتجده إنما كان من أجل تقدسمه الظرف الذي هو إذ نبا على عامله الذي هو تكون، وأن لم يقل: فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهر، ثم أن قال : تكون، ولم يقل كان، ثم أن نكر الدهر ولم يقل : فلو إذ نبا الدهر، ثم أن ساق هذا التنكير في جميع ما أتى من بعد، ثم أن قال : وأنكر صاحب ولم يقل : وأنكرت صاحبا لا ترى في البيتين الأولين شيئا غير الذي عددته لك تجعله حسنا في النظم، وكله من معاني النحو كما ترى. وهكذا السبيل أبدا في كل حسن ومزية رأيتهما قد نسبا إلى النظم، وفضل وشرف أحيل فيهما عليه.[2]

وهنا ينبغي لنا أن ننبه إلى نقطة مهمة وهي : ضرورة إدراك الفرق بين "النحو" والمراد به الإعراب، وهو تلك القواعد التي توجب الانضباط، واتباع طرق القدامى في كلامهم، وبين المعاني النحوية التي يراد بها النظم القائم على "توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يساق لها الكلام"[3]. فلا يمكن تصور النظم إلا

---

[1] نفسه ص396

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص86

[3] ينظر: عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص362

من خلال علاقات متشابكة بين أجزاء الكلام "[1] وفي سبيل توضيح هذا نأخذ المثال التالي :

قوله تعالى : ﴿ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ﴾[2]فعندما يتناول الإعراب كلمة تجارتهم، سوف يقتصر على كونها تقع في الإعراب فاعلا مرفوعا بضمة ظاهرة وأنها مضافة إلى الضمير بعدها، لكن النظم الذي يقوم عليه علم المعاني، سوف يتناول المسألة من جهة أخرى، وسوف يتساءل عن معنى الفاعلية في كلمة "تجارتهم"، فما دمنا نعرف أن الفاعل هو الذي يقوم بالفعل، فكيف تقوم التجارة بالربح؟ لأن التجارة معنى، وليست شخصا يمكن أن يربح أو يخسر، وإنما الذي يربح ويخسر هو صاحب التجارة، وهنا ندخل انطلاقا من دائرة المعاني النحوية إلى مبحث الجمال في التركيب الذي اكتسبته العبارة هنا عن طريق المجاز، وقد يكون سر استعمال المجاز هنا من منطلق كون الإشارة إلى أنه في مجال التجارة يكون المال نفسه مقدما على كل شيء حتى صاحبه، ومن هنا يكون إعطاء التجارة معنى الفاعلية، وتعليق الربح والخسارة بها تعبيرا عن ذلك المعنى النفسي الذي أقره استغلال المعنى النفسي، ثم إن استعمال كلمة "تجارتهم" مضافة إلى ضمير الغائبين، قد يجعل مهمة الإعراب تبين أن الإضافة تجعل الضمير واقعا في محل جر، ولكن النظم الذي يقوم عليه علم المعاني يطرح متسائلا : ما الفرق بين أن يقول "فما ربحت تجارتهم" وبين أن يقول : "فما ربحت التجارة"، إذ إن الإضافة هنا باعتبارها معنى نحوي اشتغلت في التعبير عن معنى نفسي يكمن في كون حمل التجارة معنى الفاعلية جعل أثر ربحها أو خسارتها ينعكس على نفس صاحبها، حيث أن التعبير الذي يقول : "ما ربحت تجارتهم" يعكس أثر الخيبة التي تقع على نفوسهم أكثر مما يعكسها التعبير الذي يقول : "فما ربحت التجارة"[3] ويعتبر إدراك هذا الفرق بين التعبيرين،

---

[1] عبد الفتاح حجاب، من أسرار التركيب البلاغي،المكتبة التوفيقية،القاهرة،ط1، 1977،ص7

[2] البقرة16

[3] ينظر :أحمد درويش،دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث،دار غريب،القاهرة ص105

وتحديد خاصية الفاعلية والإضافة في هذا المثال فهما للخصائص النّحوية ونجاحا في مطابقتها للمعاني النّفسية.

ومن هنا يتضح أنّ المعاني النّحوية التي بنى عليها عبد القاهر نظريته في النّظم. لا يراد بها الإعراب لأنّ هذا الأخير عاجز عن إنتاج التفاضل البلاغي والجمال بين العبارات، و في هذا يقول : "ومن العجيب أنّنا إذا نظرنا في الإعراب وجدنا التفاضل فيه محالا، لأنّه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب في كلام مزية عليهما في كلام آخر، و إنّما الذي يتصور أن يكون هاهنا كلامان، قد وقع في إعرابهما خلل، ثمّ كان أحدهما أكثر صوابا من الآخر، وكلامان قد يستمر أحدهما على الصواب، ولم يستمر الآخر، ولا يكون هذا تفاضلا في الإعراب، ولكن تركا له في شيء واستعمالا له في آخر"[1].

كما يقول في موطن آخر : "ومن هنا لم يجز إذا عدّت الوجوه التي تظفر بها المزيّة[2] أن يعدّ فيها الإعراب، وذلك أنّ العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلّهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالرويّة"[3].

نظرية النظم وعلم المعاني

يعرف علم المعاني بأنه : تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره. ونظرا لأن الحال أساسه؛ فقد جعله عبد القاهر الجرجاني ضابطا له فهو "الأمر الداعي للتكلم على وجه مخصوص، أي الداعي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدى به أصل المعنى خصوصية ما هي المسماة مقتضى الحال، مثلا كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضي تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها... وعلى هذا النحو قولهم (علم المعاني) علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص399.400.

[2] المزيّة اسم أطلقته البلاغة العربية على الإبداع الفني، وكانت تستبدله أحيانا بكلمة (فضيلة)، وهي لم تفهمه على أنّه خلق على غير مثال، ولكنها فهمته على أنّه سبق الآخرين، خصوصا وأن الكلمتين تشيران إلى التفوق والسبق من الناحية اللّغوية، علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن الكريم وأثره في تطور النّقد الأدبي، ص9

[3] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص395

اللفظ مقتضى الحال-أي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال، وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر إلى غير ذلك معللة بالأحوال"[1]

لقد استطاع عبد القاهر محاصرة جميع عناصر العملية اللغوية، ليعطيها بعدا يمكن في مرحلة ما أن تبرز قضايا هي أعمق من التواصل اللغوي البسيط، ليصل إلى مرحلة الإعجاز، خصوصا إذا علمنا أن نظريته في علم المعاني أتت في عنوان كتابه (دلائل الإعجاز)

فالسياق اللغوي، أو المقال بالتعبير التراثي، يتجلى عند عبد القاهر الجرجاني في نظرته لعمليات بناء الكلام وتركيبه، انطلاقا من نظرية النظم التي أسس قواعدها، وأرسى دعائمها على أجزاء من هذا المفهوم خصوصا في إعلانه الشهير أن وحدات اللغة لا تكتسب أهميتها في ذاتها، وإنما من خلال مجاورتها أصحابها، إذ يقول "وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام التي هي فيه، ولكن نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلق معناها بمعنى ما يليها، فإذا قلنا في لفظة اشتعل من قوله تعالى: ﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾[2] "إنها في أعلى المرتبة من الفصاحة، لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصولا بها الرأس معرفا بالألف واللام ومقرونا إليها الشيب منكرا منصوبا"[3]

ويقول في موضع آخر "فقد اتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالا، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة بمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ"[4]

---

[1] نفسه ج2ص616-617
[2] مريم 4
[3] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 403.402
[4] نفسه ص 46

أما السياق اللغوي؛ فيبرز في تأكيده على ضرورة **ربط الكلام بالاستعمال**، بعبارة أخرى، يدخل عنصري المتكلم والسامع في العملية اللغوية، انطلاقا من الغاية التي يريد المتكلم إبلاغها السامع، ولهذا فهو ينتقد القائلين بأن أي تقديم أو تأخير إنما مرده العناية والاهتمام ولهذا يقول "إن معنى ذلك أنه قد تكون أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بعينه، ولا يبالون من أوقعه، كمثل ما يعلم من حالهم في حال الخارجي يخرج فيعيث ويفسد ويكثر في الأذى أنهم يريدون قتله، ولا يبالون من كان القتل منه، ولا يعنيهم منه شيء، فإذا قتل، وأراد مريد الإخبار بذلك، فإنه يقدم ذكر الخارجي فيقول : قتل الخارجي زيد، ولا يقول : قتل زيد الخارجي، لأنه يعلم... من حالهم أن الذي هم متوقعون له ومتطلعون إليه متى يكون وقوع القتل بالخارجي المفسد، وأنهم قد كفوا شره وتخلصوا منه، ثم قالوا-أي النحاة-فإن كل رجل ليس له بأس ولا يقدر فيه أنه يقتل رجلا لأن الذي يعنيه ويعني الناس من شأن هذا القتل طرافته وموضع الندرة فيه وبعده كان من الظن"[1]

ويعلق بعد ذلك قائلا "وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال أنه قد أتى للعناية، ولأن ذكره أهم، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم."[2]، لينادي بضرورة الاعتماد على حال المتكلمين والسامعين وأغراضهم ثم طبيعة المتكلم عنه ودون الخضوع لقاعدة الاهتمام والخنوع لضرورة العناية

كما يؤكد في موضع آخر قائلا"ومما يجب ضبطه هنا أيضا؛ أن الكلام إذا امتنع حمله على ظاهره حتى يدعو إلى تقدير حذف، أو إسقاط مذكور كان على وجهين :

أحدهما : أن يكون امتناع تركه على ظاهره لأمر يرجع إلى غرض المتكلم، ومثاله الآيتان المتقدم ذكرهما

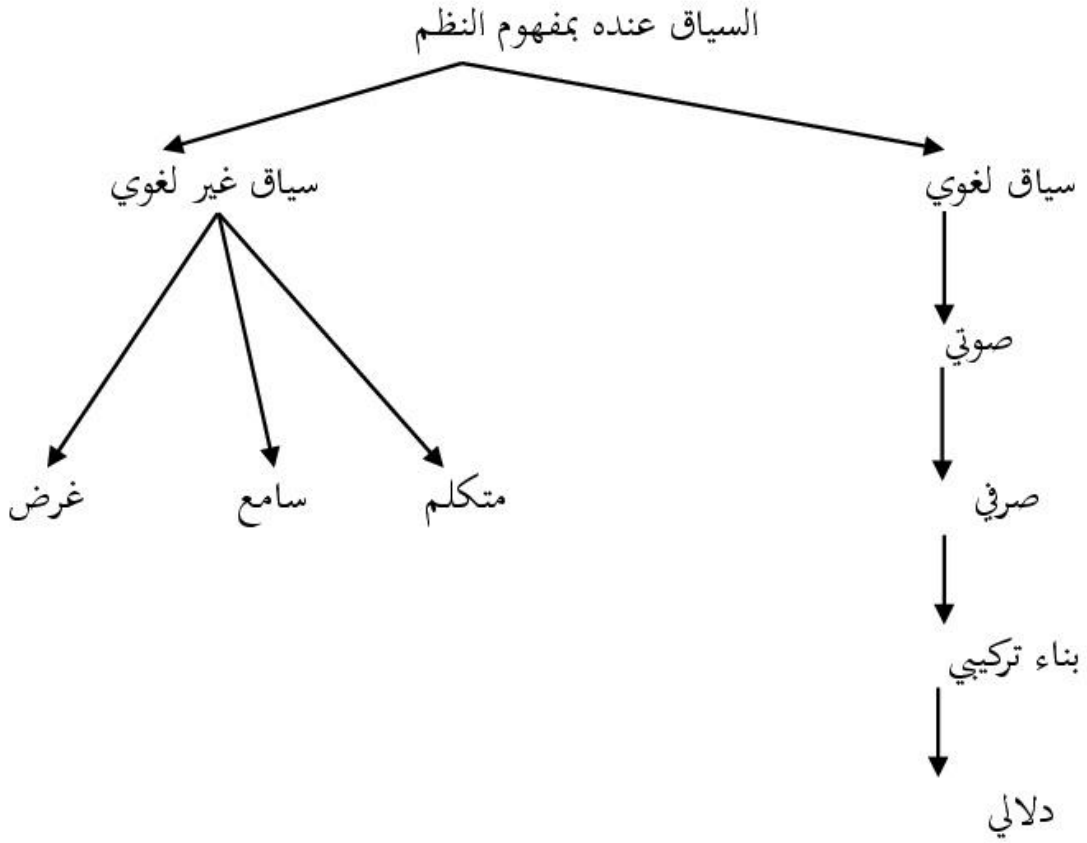
---

[1] نفسه ص 136

[2] ا نفسه ص 108

والآخر: أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره، ولزوم الحكم بحذف أو زيادة من أجل الكلام نفسه، لا من حيث غرض المتكلم به، وذلك مثل أن يكون المحذوف أحد جزءي الجملة"[1]

ويمكننا أن نعيد بناء فلسفة عبد القاهر الجرجاني السياقية وفق المخطط الآتي :



كما أن السياق كما وضعه عبد القاهر الجرجاني وفهمه الدارسون هو الأصل في أي بناء لغوي؛ فبه تبنى الجمل، وعليه يتم عرضها وتحليلها، ولهذا بنيت نظريات في الدرس اللغوي الحديث عليه، بل وسميت مدارس باسمه، وهذا ما يضطرني لأن أجمل دور السياق في تحليل الجمل كما فهمه عبد القاهر وأقره الدرس اللغوي الحديث في الجدول الآتي:

وحدات تحليل الجملة بين عبد القاهر وعلماء الدرس اللغوي الحديث

[1] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة421

عبد القاهر الجرجاني	الدرس اللغوي الحديث
يرى عبد القاهر أنه ينبغي أن لا ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلام إخبارا أو نهيا أو أمرا أو استخبارا أو تعجبا وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى أخرى.	يرى مارتيني أن الكلمات المعجمة مثل أرنب وسلحفاة لا تتحدد وظائفها إلا من خلال مواقعها بالجملة حيث قد تأتي فاعلا وقد تأتي مفعولا
يجوز التوسع في الظروف أكثر من غيرها ولذا فهي حرة الحركة في جمل الكلام باستثناء مواضع حدودها	الألفاظ مستقلة حرة الحركة داخل الجملة كالظروف نحو أمس وغدا
هناك من الكلمات غير المستقلة كالنعت الذي لا يستقل عن المنعوت وكذلك كل تابع من متبوعه، والمضاف عن المضاف إليه والصلة عن الموصول والفاعل عن الفعل، ولا يلغي فاعلية الفاعل نيابة غيره عنه لأن الفاعل دائما في الحسبان	توجد وحدات غير مستقلة في تراكيب الكلام وهي التابعة لغيرها
الوحدات الوظيفية يمكن أن تطلق على جميع وحدات الجملة، وبوجه خاص يمكن اعتبار حروف المعاني والظروف العامة وما شابه ذلك وحدات وظيفية لأنها تؤدي في الجملة مهمة الربط أو التقييد أو التخصيص	الألفاظ والوحدات الوظيفية هي التي تستخدم لتحديد مهمة كلمة أخرى بالجملة حيث تربط ما تدخل عليه بالجملة
أداة التعريف عدها بعض علماء العربية كالرضي حرف معنى غير ان الجمهور عدوها مجرد علامة إذ لا علاقة لها بالعملية الإسنادية	اللفظ أو الوحدة التي تكمل غيرها كأداة التعريف

يرى عبد القاهر بضرورة التلازم بين الفعل والفاعل وضرورة تكون الجملة من مسند ومسند إليه، وفي حالة نيابة المفعول به عن الفاعل لسبب ما فإن ذلك لا يلغي الفاعل من الاعتبار مادام أن الفعل لا يصدر إلا من فاعل	لفظ المسند أو نواة الجملة يرى مارتينبه والوظيفيون أن ما عداه تابع له بما في ذلك المسند إليه

– الخبر

لقد كان حديث عبد القاهر عن الخبر إجرائيا، ولهذا فقد تجاوز مفهومه، وابتعد عن تقديم حد له، وهذا الأمر هو ما يجعلنا نثير العديد من الأسئلة، والمتعلقة أساسا بمبررات غياب التعريف ،ولا سبيل من الوقوف على هذا الأمر إلا من خلال التطرق لمفهوم الخبر عند كل من تكلموا عنه سواء أكانوا نحويين أم بلاغيين أم متكلمين

إن رأي السكاكي هو الذي سيسعفنا في تبرير غياب مفهوم الخبر عند الجرجاني حيث يقول في شأن الخبر والطلب "اعلم أن المعتنين بشأنهما فرقتان: فرقة تحوجهما إلى التعريف، وفرقة تغنيهما عن ذلك... أما في الخبر فلأن كل أحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم، بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز يعرفون الصادق والكاذب"[1]

لقد كان تبرير السكاكي مقنعا إلى حد كبير، ولكنه أثار نقطة كانت أساس الخلاف بين الباحثين في شؤون الخبر من بلاغيين ومتكلمين ونحويين، وإذا أقصينا المتكلمين جاز لنا أن نشير إلى بعض من تكلموا عنه من النحويين والبلاغين على أساس أن نظرية النظم نحوية في بنائها بلاغية في أصلها.

[1] السكاكي:أبو يعقوب يوسف، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية،بيروت،ط2(1987.1407)ص164

لقد ذكر سيبويه الخبر أثناء حديثه عن الاستفهام[1] وهو ما فعله الفراء أيضا[2] ويؤكد المبرد قضية ارتباطهما بالصدق والكذب فيعرفه "الخبر ما جاز على قائله التصديق والتكذيب"[3]

وقال ابن فارس في باب معاني الكلام : "إن معنى الكلام هي عند أهل العلم عشرة : خبر واستخبار وأمر ونهي ودعاء وطلب وعرض وتحضيض وثمن وتعجب "والذي يعنينا هو القسم الأول الذي وضعه وهو الخبر والذي يقول فيه" أما أهل اللغة فلا يقولون في الخبر أكثر من أنه إعلام، تقول أخبرته، أخبره، والخبر هو العلم، وأهل النظر يقولون : الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه وهو إفادة المخاطب أمرا في ماض من زمان أو مستقبل أو دائم"[4]

ويقصد بأهل النظر قدامة بن جعفر[5] الذي يعرف الخبر بأنه "كل قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده، كقولك : قام زيد، فقد أفدته العلم بقيامه"[6]

ويقرنه أيضا –كسابقيه– بالصدق والكذب فيقول "وليس في صنوف القول وفنونه ما يقع فيه الصدق والكذب غير الخبر والجواب، إلا أن الصدق والكذب يستعملان في الخبر ويستعمل مكانهما في الجواب والخطأ والصواب والمعنى واحد، وإن فرق اللفظ بينهما، وكذلك يستعمل في الاعتقاد موضع الصدق والكذب الحق والباطل والمعنى قريب من قريب"[7]

لقد كانت نظرة النحويين سطحية بالقدر الذي يحتاج به إلى بناء القواعد، أما البلاغيون فإن نظرتهم كانت عميقة عمق العقيدة التي يحملها كل طرف، ولهذا فإن

---

[1] سيبويه،الكتاب ج1 ص 127،98

[2] الفراء:أبوزكرياء يحيى بن زياد،معاني القرآن،عالم الكتب،بيروت،ط3 (1983.1403) ج1ص335

[3] المبرد،المقتضب، ج 3ص89

[4] ابن فارس،الصاحبي ص133

[5] ينظر عبد العزيز عتيق،علم المعاني دار النهضة ،بيروت لبنان (1405.1985)ص46

[6] ينظر:قدامة بن جعفر،نقد النثر تح:عبد الحميد العباري مع تقديم طه حسين،دار الكتب العلمية، بيروت (1995.1416)ص 28

[7] ينظر : قدامة بن جعفر،نقد النثر ص 28

الكلام عن الخبر عندهم "قد نشأ من نشأة الجدل في عصر المأمون حول فتنة القول بخلق لقرآن، فالمعتزلة الذين أباحوا حرية التفكير كانوا ممن قالوا إن القرآن وإن كان وحيا إلا أنه مخلوق... على أساس أن ما تضمنه لا يخرج عن واحد من ثلاثة : أمر ونهي وخبر، وذلك مما ينفي عنه صفة القدم"[1]

"فصدق الخبر أو كذبه عند النظام هو في مطابقته لاعتقاد المخبر أو عدم مطابقته، فالخبر عنده يكون صادقا بشرط مطابقته لاعتقاد المخبر حتى ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ في الواقع، وكذلك يكون الخبر عنده كاذبا بشرط عدم مطابقته لاعتقاد المخبر، حتى ولو كان ذلك الاعتقاد صوابا في الواقع[2]

أما الجاحظ فرفض أن يكون الخبر محصورا في قسمين فجعله ثلاثة "صادق وكاذب وغير صادق ولا كاذب لأن الحكم إما مطابق للواقع مع اعتقاد المخبر أو عدمه وإما غير مطابق مع الاعتقاد أو عدمه، فالأول هو الصادق والثالث هو الكاذب والثاني والرابع كل منهما ليس بصادق ولا كاذب"[3]

وقد حاول القزويني أن يضع حدا للخلاف فقال : "اختلف الناس في انحصار الخبر في الصادق والكاذب، فذهب الجمهور إلى أنه منحصر فيهما، ثم اختلفوا فقال الأكثر منهم : صدقه مطابقة حكمه للواقع وكذبه عدم مطابقة حكمه، وهذا هو المشهور وعليه التعويل"[4]

ومن هنا نجد أن **عبد القاهر لم يتطرق لمفهوم الخبر للأسباب** التالية :

-اعتقاده أن تقديم تعريف له سيجر عليه العديد من القضايا الكلامية حول طبيعة القرآن الكريم؛ ولهذا ارتأى أن ينأى بنفسه عن متاهات التعريف

---

[1] عبد العزيز عتيق ،علم المعاني ، ص42

[2] ن م،ن ص

[3] القزويني،الإيضاح ص 26.25

[4] نفسه ص25

-اعتقاده أن هذه القضية -وإن كانت خلافية- فالغوص فيها لن يؤدي إلى نتيجة، ولهذا آثر الجانب العملي منه على الجانب النظري

– لقد كانت فلسفة عبد القاهر في نظرته إلى الخبر قائمة على البناء الكلي الذي ارتضاه لفكرة الإعجاز المستند على فكرة النظم، ولهذا خلت مؤلفاته من حديثه عن طبيعة الخبر في حد ذاته ليتعداه إلى الطرق التي يمكن أن يؤدي بها، والأبعاد النظمية التي يمكن أن يحدثها أي طريق، ولعله بصنيعه هذا كان يرمي إبعاد الجوانب الكلامية في قضايا الحد والمفهوم ليتجاوزها إلى الإجراء الذي تزال معه الغموم وتكشف الهموم.

-لقد ارتأى عبد القاهر أن التعريف لا فائدة ترجى منه وإنما كل ما في الأمر التطرق إلى ما يفيد وهو ما جعله يقسم الخبر إلى مالا تتم الفائدة به وغير ذلك

-أن ذكر الأقسام قد يكون أحد طرق التعريف؛ فقولنا : الأدب شعر ونثر، تحديد للمفهوم، أكثر منه طرح للتقسيم.

يقسم عبد القاهر الخبر قسمين : أحدهما جزء من الجملة، وهو الذي لا تتم الفائدة إلا به[1] ويشمل خبر المبتدأ والفعل، والآخر هو زيادة في الفائدة، ويمكن الاستغناء عنه، وهو الحال، كقولنا : جاء زيد راكبا، فراكبا حال، ويمكن عدم ذكره ولا يختل المعنى ولا تنعدم الفائدة.

-الإخبار بين الفعل والاسم

يفرق عبد القاهر بين الخبرين : فإذا كان في الاسم، فهو يثبت به معنى لا يقتضي التجدد، وأما إذا كان بالفعل فهو يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئا فشيئا.

ومثال ذلك قولنا : "زيد منطلق" لا تجدد فيه. وهو مثل قولنا : "زيد طويل"، أما قولنا : "زيد ينطلق" ففيه مزاولة وتجدد للصفة في الوقت، ومنه ورد قوله تعالى :

[1] المدرسة الوظيفية ترى أن الجملة الخبرية كوسيلة اتصال يجب أن تعلم السامع ما يعتبر بالنسبة له جديدا في الموقف والمقام الراهن،وهو ماذهب إليه الجرجاني في اعتباره أن القصد من الكلام هو إعلام السامع شيئا جديدا لايعلمه.انظر: علي أحمد أبو زقية،المبادئ العامة للسانيات والأسلوبية ص16

﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ ﴾[1] فلا تجدد فيه وهو كقولنا كلبهم واحد، ومن هذه الآية يتبين لنا الفرق؛ وهو أنه لو قال وكلبهم يبسط ذراعيه لكان هناك تجدد ولانتفت صفة إعادة البعث.

وهنا يقر عبد القاهر بقاعدته الذهبية المبنية أساسا على النظم وهي "أنك كما وجدت الاسم يقع حيث لا يصلح الفعل مكانه، كذلك تجد الفعل يقع ثم لا يصلح الاسم مكانه، ولا يؤدي ما كان يؤديه"[2]

وإذا كان الاختلاف بينا بين الإثبات بالفعل والإثبات بالاسم؛ فإن في هذه الأخيرة صنوفا عديدة، تتعدد معها دلالة كل صنف، وهناك فروق بين قولنا : زيد منطلق، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد.

فإذا قلنا : "زيد منطلق" أثبتنا فعل الانطلاق لزيد لشخص لا يعلم أن انطلاقا قد كان، فهو خبر ابتدائي.

أما قولنا : "زيد المنطلق" فهو إثبات فعل الانطلاق لزيد لشخص يعلم أن انطلاقا كان، ولا يدري أمن زيد أم من عمرو، فتعلمه بأن زيدا هو المنطلق.

وقولنا المنطلق زيد "فيكون المعنى حينئذ على أنك رأيت إنسانا ينطلق بالبعد منك، فلم تتثبته، ولم تعلم أزيد

هو أم عمرو، فقال لك صاحبك "المنطلق زيد" أي هذا الشخص الذي تراه من بعد هو زيد"[3]

والفرق بين الضربين الأول والثاني : أن الخبر إذا أتى نكرة جاز الإتيان بمبتدأ ثان يعطف على الأول، ولا يكون ذلك في التعريف، وبهذا يكون كلامك زيد منطلق وعمر صحيح، أما قولك : زيد المنطلق وعمرو، فهو ضرب من اللغو

---

[1] الكهف18

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 176

[3] نفسه ص 186

وإذا كان التعريف ب "ال" يدل في الأصل على معنى الجنس فإن عبد القاهر يخرجه من تلك الدائرة إلى دلالات أخرى وهي :

-أن يقتصر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة"[1] فقولك زيد هو الشجاع تريد أن تخبر بأن الشجاعة لا توجد إلا فيه وذلك لعدم رؤيتك لها في غيره.

_أن تقصر جنس المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه، لا على معنى المبالغة وترك الاعتداد بوجوده في غير المخبر عنه، بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه"[2] وينبغي أن يكون هذا النوع مقيدا بالحال أو الوقت كقولنا "هو الوفي حين لا تظن نفس بنفس خيرا"

_وهو ما يطلق عليه بالموهوم وهو "المبني على الوهم والتقدير، وأساسه" أن يصور في خاطره شيئا لم يره ولم يعلمه، ثم يجريه مجرى ما عهد وعلم"[3] كقولك لصاحبك هل سمعت بالأسد؟ وهل تعرف ما هو؟ فإن كنت تعرفه فزيد هو هو بعينه"[4] ولهذا الصنف أي —الموهوم-طرق عدة بها يظهر معناه ويزداد وضوحا منها

-أن تكون الصفة المخبر بها مجراة على موصوف كقول الشاعر

هو الرجل المشروك في جل ماله ولكنه بالمجد والحمد مفرد

ومعناه "فكر في رجل لا يتميز عفاته وجيرانه ومعارفه عنه في ماله وأخذ ما شاءوا منه، فإذا حصلت صورته في نفسك فاعلم أنه ذلك الرجل"[5]

-ما يجد في تقدير الوهم من طريق الذي كقول الشاعر

أخوك الذي إن تدعه لملمة يجبك وإن تغضب إلى السيف يغضب

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 179

[2] نفسه ص 180

[3] نفسه ص 184

[4] نفسه ص 182

[5] نفسه ص 183

إن السياق هو الذي يتحكم في بناء الخبر ودلالته؛ فهو الذي يخرجه مثلا "إلى التعجب والتمني والإنكار والنفي والأمر والنهي والتعظيم والدعاء... مما أوحى لعبد القاهر الجرجاني جانبا من أفكاره في كتابه دلائل الإعجاز"[1]

كما ينبغي علينا أن نشير هنا إلى أن حديث عبد القاهر عن "التقسيم وتقابل العبارات وأيضا ما كتبه قبل

ذلك عن المعاظلة بتأثير قراءته للجزء الخاص العبارة في خطابة أرسطو"[2]

ويمكن توضيح الفروق اللغوية في أضرب الخبر من خلال الجدول التالي :

فروق الخبر أو المسند

نوع الخبر	مثال توضيحي	تعليقات
فعل مسند إلى الفاعل بعده	نجح محمد	هنا الخبر مقدم لأنه أولى بالتأكيد
الخبر مضارع أو مشتق نكرة	والوالدات يرضعن أولادهن زيد منطلق وعمرو	يوجه هذا الخبر لمن يجهله أو يشك فيه ولدلالة السياق حذف الخبر من المبتدأ الثاني في المعطوف عمرو
الخبر مشتق معرف بأل	زيد المنطلق	لا يجوز عطف مبتدأ آخر هنا كما سبق لأن الخبر هنا خاص بزيد،وتقوله لمن يتوقع شخصا ما ينطلق ولكن لا يعرف من هو أزيد أم عمرو
الخبر اسم ذات	أنا يوسف وهذا أخي المنطلق زيد	نقول هذا لمن رأى إنسانا ينطلق ولم يعرف من هو أو يعرف المتكلم أو المشار إليه ولكن لا يعرف اسمه كما في الآية
الخبر اسم مشتق	زيد اللابس الديباج	نقول هذا لمن يعرف زيد ولكنه لا يعرف أنه

[1] شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ ص63

[2] ن م ن ص

معرف بأل		هو لا بس الديباج
الخبر اسم ذات معرف بأل	ليس الطيب إلا المسك	هذه الصفة يراد بها حصر الطيب في المسك
الخبر اسم ذات	ليس المسك إلا الطيب	في هذا يجعل المسك محصورا في الطيب عكس الأولى
الخبر اسم معرف بالإضافة	هذا أخي	هذه تستعمل لمن يشاهدون المشار إليه لكنهم لا يعرفون انه أخو يوسف
الخبر اسم ذات معرف بالعلمية	أخوك زيد	هذه ربما قيلت لمن يرى شخصا يدرك أنه أحد إخوته ولكنه لا يعرف أيهم بالضبط

الإخبار بالحال

إذا كان عبد القاهر يقر في البداية أن الحال ليس جزءا ضروريا في الجملة، إلا أن هذا الأمر لم يمنعه من أن يفصل فيه خاصة، ما تعلق منه بالحال الجملة وموقع الواو فيها ولذلك فهو يرى ما يلي :

-إذا كانت الجملة من مبتدأ وخبر، فالغالب أن تجيء مع الواو كقولك : جاءني زيد وعمرو أمامه

-إذا كان المبتدأ ضمير ذي الحال لم يصلح بغير الواو مطلقا. كقولنا جاءني زيد وهو راكب

-إذا قدم الخبر وكان ظرفا، كثر أن تجيء بغير الواو.

-إذا كانت الجملة من فعل وفاعل، والفعل مضارع مثبت لم يكد يجيء بالواو كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ ﴾[1]

-إذا دخل حرف نفي على المضارع؛ جيء بالواو وتركها يكثر ويحسن.

-الجملة إذا دخلتها ليس يذكر الواو وفي الأكثر ألا يتبع وحذفها يدل على البلاغة

[1] المدثر 6

ويتساءل عبد القاهر عن السبب في الجملة تحسن من أجل حرف وتعدم حسنها من أجله، وهو ما يجعله يبحث عن سر ذلك ويفصح به وهو "كل جملة وقعت حالا ثم امتنعت من "الواو" فذلك لأجل أنك عمدت إلى الفعل الواقع في صدرها فضممته إلى الفعل الأول في إثبات واحد، وكل جملة جاءت حالا، ثم اقتضت "الواو" فذلك لأنك مستأنف بها خبرا، وغير قاصد إلى أن تضمنها إلى الفعل الأول في الإثبات"[1]

فإذا قلت جاءني زيد يسرع. كان بمنزلة قولك مسرعا؛ إذ لا فصل هنا بين السرعة والمجيء، فهما خبر واحد، أما قولك : جاءني زيد وغلامه يسعى. فأنت هنا قد أثبت المجيء والروعة، ثم استأنفت خبرا. ولهذا يحتاج الاتساق إلى ربط بين الجملتين ويعلل هذه القضية بصورة نحوية. فالفرق بين جاءني زيد يسرع، وجاءني زيد وهو يسرع؛ يكمن في أن ذكر ضمير الفصل يعود إلى زيد، وتكراره يدل على إثبات شيء آخر واستئناف لفعل ولهذا فهما مختلفان

كما يقر عبد القاهر أن المؤول في نسبة الجملة اسم فاعل لا فعل فقولنا زيد في الدار تأويله كائن في الدار وليس استقر في الدار أو فعلا ماضيا مع قد وقد استقر في الدار وهنا كان ترك الواو ظاهرة

الإخبار بأسلوب القصر

يستهل عبد القاهر حديثه عن القصر بقول النحاة-ومنهم أبو علي الفارسي وأبو إسحاق الزجاج في جعل "إنما" بمنزلة "ما وإلا") فيخالفهم في ذلك لأنها ليست على جهة سواء وبينها فروق"[2] ويوضح تلك الفروق من خلال أدوات القصر التالية :

أ-القصر بإنما :

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 213

[2] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي ص 398

-تجيء إنما لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ، وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾[1] فهذا الأمر يقره أي عاقل ولا يدحضه إلا جاحد مجادل، وكذلك تقول للرجل إنما هو أخوك لشبهة أن له عليه حقا أو غير ذلك لا أن تعلمه أنه أخوه وما ينزل منزلة العالم يكون عادة في المدح ومنه قول الشاعر :

إنما مصعب شهاب من الله تجلت عن وجهه الظلماء

فقد "ادعى في كون الممدوح بهذه الصفة، أنه أمر ظاهر معلوم للجميع، على عادة الشعراء إذا مدحوا أن يدعوا في الأوصاف التي يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم، وأنهم قد شهروا بها"[2] "وهو بهذا يكون قد استعان بسيبويه حين أراد أن يوضح لنا أنها تجيء للخبر الذي لا يجهله السامع ولا ينكر صحته أو لما ينزل هذه المنزلة"[3]

- تفيد إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره دفعة واحدة في حال واحدة

- المقصور عليه بإنما يكون دائما هو المتأخر وإذا كان هذا، فإن التقديم والتأخير بين الفعل والفاعل أو المبتدأ والخبر يغير في أحكام المقصور والمقصور عليه من ذلك قوله تعالى : ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾المعنى أننا قصرنا خشية الله على العلماء دون غيرهم، ولو قال إنما يخشى العلماء الله لكان العلماء يخشون الله ولدخل معهم في هذه الخشية غيرهم، وهو مالا تفيده الآية، كونها تريد أن تظهر الخاشين وليس المخشي،

ب-القصر بإنما ولا العاطفة تنفي عن الثاني ما وجب للأول ومعنى ذلك أنها تنفي أن يكون الفعل الذي ألحقته بالأول قد كان من الثاني دون الأول وتكون لمن يغلط في إسناد الفعل فقولك جاءني زيد لا عمرو معناه أن الجائي زيد لا عمرو لأن

---

[1] الأنعام36

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 331

[3] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي ص 96

المخاطب كان غالطا في إسناده الفعل أو متوهما إياه وتعني أيضا أن المقصود ليس أن هناك جائيان وإنما جاء واحد وإنما المقصود الجائي زيد لمن له شبهة أزيد أم عمرو كما تعني أن المخاطب قد علم أن مجيئا كان له إلا أنه ظن أنه كان من عمرو فتعلمه بأنه لم يكن من عمر ولكن من زيد، وهو الأمر نفسه مع إنما

ج القصر بالنفي والإثبات

ما –وإلا

-الخبر بالنفي والإثبات يكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه، فقولك لشخص ماهو إلا زيد إلا لأنه توهم غيره، أو أنه ينكر أن يكون زيدا

ومنه قوله تعالى : ﴿ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آَبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴾[1] ولم يقل "إنما انتم بشر مثلنا" "لأنهم جعلوا الرسل كأنهم بادعائهم النبوة قد أخرجوا أنفسهم عن أن يكونوا بشرا مثلهم، ولما كان الأمر كذلك، اللفظ مخرجه حيث يراد إثبات أمر يدحضه المخاطب ويدعي خلافه"[2]

ما وإلا

إذا قلت ما جاءني إلا زيد احتمل أمرين

-هنا اختصاص لزيد بالمجيء ونفيه عمن عداه والمخاطب ليس بحاجة إلى العلم بالجائي وإنما أن يعلم أنه لم يجيء غيره

-الإعلام بأن الجائي زيد لاغيره، فقوله تعالى "ماقلت لهم إلا ما أمرتني به" لأنه ليس المعنى إني لم أزد على ما أمرتني به شيئا، ولكن المعنى إني لم أدع ما أمرتني به أن أقوله لهم وقلت خلافه"[3]

---

[1] إبراهيم10

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 333

[3] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص337

وهو ما تحمله أيضا ما وإلا فإذا قلت ما ضرب زيدا إلا عمرو كان الغرض بيان الضارب وإذا قلت ماضرب عمرو إلا زيدا كان الغرض بيان المضروب، ولهذا يقع الاختصاص في الذي يكون بعد إلا منهما دون الذي قبلها، وكذلك يقع الاختصاص مع إنما فهو يقع في الذي تؤخر من الفاعل والمفعول

وحكم المفعولين حكم الفاعل والمفعول فإذا قلت لم يكس إلا زيدا جبة فقد خص زيد من بين الناس بكسوة الجبة وإذا قلت لم يكس إلا جبة زيدا فقد خصصت الجبة عن أصناف الكسوة

وكذلك الأمر في المبتدأ والخبر يكون المخصوص هو المتأخر، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿إنما عليك البلاغ ﴾فالاختصاص هنا في المبتدأ الذي هو البلاغ

العملية الإخبارية ومواقع "الذي فيها"

يحاول عبد القاهر دائما أن يفرق بين النظرة النحوية والنظرة البلاغية، ولهذا تجده يذكر ما يدعونه في مسائل النحو ويعلق عليها، ويبين بطلانها في البلاغة، وهو الذي كان مع "الذي" فيقول "إن الذي" اجتلب ليكون وصلة إلى وصف المعارف بالجمل، كما اجتلب "ذو" ليتوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس"[1]

ومثال ذلك مررت بزيد الذي أبوه منطلق فيتوصل بالذي إلى تبيان طبيعة زيد

ولهذا يعلق على قولهم "إنه اجتلب ليتوصل به إلى وصف المعارف بالجمل" أنه جيء به ليفصل بين أن يراد ذكر الشيء بجملة قد عرفها السامع له، وبين أن لا يكون الأمر كذلك"[2]

ويقر عبد القاهر أن "الذي" لا تأتي إلا لمن كان له علم بالخبر، ويحاول بعد ذلك في ادعاء أن المخاطب لا علم له أيضا وتكون بذلك خبرا، والخبر لا يكون خبرا حتى

[1] نفسه ص 199
[2] نفسه ص 200

يستفاد به، فرد عبد القاهر على هؤلاء وإن كان "لا يعلمها لعين من أشرت إليه، فإنه لابد من أن يكون قد علمها على الجملة وحدث بها"[1]

-العملية الإخبارية ومواقع "إن".

كعادته يحاول عبد القاهر أن يصحح بعض الأغلاط الناجمة عن عدم التعمق في اللغة العربية وأسرارها، وهو ما حصل مع إن ومواقعها، يذكر عبد القاهر ما رواه ابن الأنباري عن سؤال الكندي المتفلسف أبا العباس عن طبيعة الحشو في اللغة العربية في قولهم : عبد الله قائم، إن عبد الله لقائم والمعنى واحد، ومن إجابته له في الأولى إخبار عن قيام والثانية جواب عن سؤال والثالثة جواب عن إنكار منكر، ما جعل عبد القاهر يفتش في مواضع إن ومعانيها، خصوصا وقد اختلط الأمر على الكندي، فما بالك بالعامة كما يقول، ويبدأ بشرح تلك المواقع وتفصيلها وهي :

-أن تأتي في موقع الفاء لكنها إذا دخلت على الجملة تجدها تربطها بما قبلها وتوحدها وكأن الكلامين قد أفرغا إفراغا واحدا ومثاله قول الشاعر

بكرا صاحبي قبل الهجير إن النجاح في التبكير

فيمكن أن يؤتى هنا بالفاء فيقول : فالنجاح في التبكير لكن إن أضافت دلالات أعمق، ومعاني للكلام بها أليق، ومنه ورد قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾[2] لكن شرطها أن تقع موقع الفاء "إذا كان مصدرها مصدر الكلام يصحح به ماقبله، ويحيج إليه، ويتبين وجه الفائدة فيه"[3]

[1] نفسه ص 201
[2] الحج1
[3] ا عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 323

-دخولها على ضمير الشأن فتجد لها من الحسن واللطف مالا تراه إذا هي لم تدخل عليه كقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾[1]ولو نزعناها لكان "هو من يتق ويصبر" ولنقص المعنى بل ولختل

-تهيئ النكرة وتصلحها لأن يكون لها حكم المبتدأ كقول الشاعر :

إن شواء ونشوة وخبب البازل الامون

-إذا أتت مع النكرة الموصوفة، التي تصلح أن يبدأ بها زادت المعنى حسنا، وأضافت له بهاء، كقول الشاعر :

إن دهرا يلف شملي بعدي لزمان يهم بالإحسان

-أنها تغني عن الخبر في بعض المكان وهو الباب الذي وضعه صاحب الكتاب وسماه "هذا باب ما يحسن السكوت في هذه الأحرف الخمسة..... وذلك "إن مالا، إن ولدا، إن عددا، أي إن لهم مالا"[2]

-أن يقصد بها الجواب وقد وردت كثيرا في القرآن الكريم بهذا المعنى ومثاله قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾[3] ويشترط فيه أن يكون للسائل ظن في المسئول عنه على خلاف ما أنت تحسه به"[4]

-تكون للتوكيد إذا لم يكن الخبر أمرا للمخاطب ظن في خلافه أو يكون قد عقد في نفسه أن الذي تزعم أنه كائن غير كائن "ولذلك تراها تزداد حسنا إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله في الظن، ولشيء قد جرت عادة الناس بخلافه كقول أبي نواس :

عليك باليأس من الناس إن غنى نفسك في الياس"[5]

-تأتي للتهكم إذا ادعي على المخاطب ظن لم يظنه كقول الشاعر :

---

[1] يوسف90
[2] سيبويه،الكتاب ج2ص141.
[3] الكهف83
[4] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 324
[5] نفسه ص 325

جاء شقيف عارضا رمحه إن بني عمك فيهم رماح

-تأتي حين يكون المتكلم عن ظن بأن الأمر لا يكون كقوله تعالى : ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى ﴾[1] -تجمع معها اللام في الجواب على المنكر

التقديم والتأخير

تكتسب العلامة الغوية أهميتها من خلال السياق لذي تحتله في البناء العام للكلام، ولهذا فلا ضير أن نجد القاضي عبد الجبار يعتبره أحد الأمور الباعثة على المزية وخلافها حيث يقول : "فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال (الاختيار) الذي به تختص الكلمات أو التقدم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة"[2].

إن هذا الكلام يعرض لمكونات الجملة وما يلحقها من عمليات لغوية أقرها عبد القاهر الجرجاني و تبناها الدرس اللغوي الحديث ويمكننا أن نبين ذلك وفق الجدول التالي :

.

علماء العربية وعبد القاهر الجرجاني	الدرس اللساني الحديث
تناول عبد القاهر ما يعرض لمكونات جمل الكلام : 1-من تقديم مقابل التأخير 2-الحذف مقابل الذكر 3-التعريف مقابل التنكير 4-الوصل مقابل الفصل 5-الإخبار بالفعل والجملة مقابل الإخبار	من المحدثين الذين بحثوا ما يعرض لمكونات الجملة من تقديم أو تأخير أو حذف أو زيادة على أساس الجملة هو ما رتينيه[3]، كما أن النظرية التوليدية التحويلية تقول بالتقديم والتأخير والحذف والتعديل والتحويل في البنى السطحية لجمل الكلام بناء على ما تقتضيه بناها العميقة

[1] آل عمران36

[2] القاضي عبد الجبار ،المغني،ج16ص200

[3] André Martinet.éléments de linguistique générale.Armand colin.p117

بالاسم المفرد 6-ما زاد على طرفي الجملة يزيد في إفادتها	

ونحن سنتتبع هذه القضية وفق ما صرح به القاضي الجرجاني واعتمده عبد القاهر :

استثقل ابن رشيق التقديم والتأخير[1] وخوف الخفاجي من أن يؤدي إلى فساد المعنى والإعراب[2]، لكن عبد القاهر نظر إليه نظرة أعمق من غيره، فسياقيا رأى أن تقديم الشيء يكون على وجهين :

-تقديم على نية التأخير "وبذلك لم يخرج عبد القاهر في بيان هذا الوجه من التقديم عما ذكره الخليل وإن لم يورد لاسم الخليل ذكرا"[3] مثل منطلق زيد، أو زيد منطلق، وهو الذي لا يتغير حكمه الإعرابي.

-تقديم لا على نية التأخير وهو الذي يتغير حكمه الإعرابي مثل ضربت زيدا، زيدا ضربت[4]

ثم يحاول جاهدا إعطاء التبريرات اللغوية، والتفسيرات السياقية التي تقتضي وجود شكل دون غيره، وهذا نابع من إيمانه العميق أن التغيير في المبنى يعني تغيرا في المعنى، خصوصا إذا تعلق الأمر بالقرآن الكريم.

يرى أن صاحب الكتاب-سيبويه-يعتقد أن سبب التقديم هو العناية والاهتمام[5]، ويذكر النحويون دليلا على ذلك فقولهم : قتل الخارجي زيد، ليس كمثل قولهم : قتل زيد الخارجي.

---

[1] ينظر:ابن رشيق، العمدة ج1ص261

[2] علي مهدي زيتون ،إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي ن ص215

[3] عبد القادر حسين، أثر النحاة ص 60

[4] هنا يلتقي تشومسكي مع الجرجاني في قوله أن التقديم الذي على نية التأخير لا يؤدي إلى تحولات قواعدية،فهو عمل أسلوبي،أما التقديم الذي ليس على نية التأخير فإنه يؤدي إلى تحولات قواعدية.ينظر، علي أحمد أبو زقية،المبادئ العامة للسانيات والأسلوبية ص 16

[5] سيبويه، الكتاب ج1ص34

لكن عبد القاهر ينتقدهم في قولهم بالعناية، ويطالبهم بتعليل تلك العناية وأسبابها، فيقول "وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال : إنه قدم لعناية ولأن ذكره أهم، من غير أن يذكر، من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟ ولتخيلهم ذلك، قد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم، وهونوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضربا من التكلف. ولم تر ظنا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه"[1]

والأدهى من ذلك أنهم أسقطوا هذا الحكم عن كل الأبواب، والفروق في الحذف والتكرار، والإظهار والإضمار، والفصل والوصل، ويرى أن هذه أمورا خطيرة لا ينبغي التوقف عند حدود القول بالأهمية والعناية، وإنما ينبغي البحث، إذ منها ينطلق البحث في إعجاز القرآن الكريم، وبه يفهم نظمه وتتجلى إعجازيته، يقول عبد القاهر في هذا" وليت شعري إن كانت هذه أمورا هينة، وكان المدى فيها قريبا، والجدى يسيرا، من أين كان نظم أشرف من نظم؟ وبم عظم التفاوت، واشتد التباين، وترقى الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يقهر أعناق الجبابرة؟ أو هاهنا أمورا أخر نحيل في المزية عليها، ونجعل الإعجاز كان بها."[2]

كما يعيب عبد القاهر أيضا المعللين تقديم الشيء وتأخيره إلى أمر فيه الإفادة وأمر تنعدمه، كالتوسعة للشاعر حتى تطرد له قوافيه، ويتسنى له سجعه، فيقول: "واعلم أن من الخطأ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين: فيجعل مفيدا في بعض الكلام، وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطرد لهذا قوافيه ولذلك سجعه"[3]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 108

[2] نفسه ص 109

[3] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 110

إن هاته الأحكام التي أطلقها عبد القاهر قاسية جدا، فهو وإن اعترف لمن قبله بالسبق، إلا أنه بخسهم حقهم في تفصيل هذا الموضوع والتدليل عليه "فابن جني قد تحدث في استقصاء وشمول، وعدد ما فيه من مراحل تتفاوت قوة وضعفا، وبين في كل مرحلة كيف تكون العناية أشد من المرحلة التي قبلها، واختلاف الأساليب لإبراز تلك العناية"[1]

ولأجل ذلك عقد فصلا في كتابه الخصائص خصصه للتقديم والتأخير وجعله "على ضربين : أحدهما ما يقبله القياس، والآخر ما يسهله الاضطرار، الأول كتقديم المفعول على الفاعل تارة، وعلى الناصبه أخرى.. وكذلك الظرف... وكذلك الحال... وكذلك الاستثناء... ومما يصح ويجوز تقديمه خبر المبتدأ على المبتدأ... وكذلك خبر كان وأخواتها على أسمائها وعليها أنفسها، وكذلك خبر ليس... ويجوز تقديم المفعول له على الفعل الناصبه"[2]

وهذا "يدلنا أن أمر التقديم والتأخير عند ابن جني لم يكن صغيرا، وخطبه لم يكن هينا، وأن تتبع مواضعه ليس ضربا من التكلف كما زعم (عبد القاهر) حين أزرى على النحاة في معالجتهم أمر التقديم... وراح ينتقد مسلكهم ويبخس جهدهم متهما إياهم أنهم لا يتغلغلون إلى معرفة دقائق الكلام... في الوقت الذي نرى فيه (ابن جني) يبرز التقديم في صوره المختلفة، ودرجاته المتفاوتة"[3]

وحقيقة الأمر أن تفسيرات ابن جني كانت نحوية في حين كانت تفسيرات عبد القاهر نحوية بلاغية، فعندما يتوقف النحو تبدأ البلاغة، وهذا أمر منطقي، ولهذا نجد أن عبد القاهر اعتمد من الفروق اللغوية ما يقره النحو وترتضيه قواعده، ولذلك كان لزاما أن يبرز الخطأ من الصواب أولا ثم يتطرق بعد ذلك إلى بلاغته، ومنه فعبد القاهر قد بدأ

---

[1] عبد القادر حسين ، أثر النحاة في البحث البلاغي ص318

[2] ابن جني، الخصائص ج2ص382.383

[3] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي318

من حيث انتهى النحويون، ولا غرو في ذلك؛ فقد أسس نظرية النظم على النحو، ومن المبررات النحوية التي قدمها مثلا "يجوز تقديم المفعول له على الناصبه.. ولا يجوز تقديم المفعول معه على الفعل، نحو قولك، والطيالسة جاء البرد، من حيث كانت صورة هذه الواو صورة العاطفة، ألا تراك لا تستعملها إلا في الوضع الذي لو شئت لاستعملت العاطفة في نحو جاء البرد والطيالسة"[1]

ولعل تهجم عبد القاهر لم يكن على النحويين –الذين توقفوا عند حدود الصحة دون تناول طبيعة المعنى– وإنما على الأدباء والنقاد الذين تنكروا للتقديم والتأخير، وجعلوه عيا، ومن هؤلاء ابن رشيق القيرواني حيث يقول "من الشعراء من يضع كل لفظة موضعها لا يعدوه، فيكون كلامه ظاهرا غير مشكل وسهلا غير متكلف، ومنهم من يقدم ويؤخر إما لضرورة وزن أو قافية وهو أعذر، وإما ليدل على أنه يعلم تصريف الكلام، ويقدر على تعقيده، وهذا هو العي بعينه"[2]

كما أنه ثار على علماء عصره الذين وضعوا التقديم والتأخير كأحد أسس شاعرية الشاعر ليعارضهم في طرحهم فيقول "ورأيت من علماء ببلدنا من لا يحكم للشاعر بالتقدم ولا يقضي له بالعلم، إلا أن يكون في شعره التقديم والتأخير، وأنا أستثقل ذلك من جهة ما قدمت، وأكثر ما تجده في أشعار النحويين"[3]

كما يقول ابن المدبر (279) "ولا يجوز في الرسائل ما يجوز في الشعر، لأن الشعر موضع اضطرار فاغتفروا فيه الإغراب وسوء النظم و التقديم والتأخير، والإضمار في موضع الإظهار"[4]

---

[1] ابن جني، الخصائص ج2ص383

[2] ابن رشيق، العمدة ج1ص260.259

[3] نفسه ج1 ص261

[4] ابن المدبر الرسالة العذراء، تح: زكي مبارك، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط1، (1350، 1931)، ص19

ومهما يكن من أمر فإن انتفاضة عبد القاهر على من قبله في نظرهم إلى التقديم والتأخير جعلته يكل نفسه ويجهدها ليبين الفروق اللغوية في ذلك، وهو ما سنتتبعه ونربط كل فكرة بصاحبها، لنبين الإضافة التي قدمها عبد القاهر الجرجاني :

لقد كان سيبويه من الأوائل الذين عرضوا لقضايا التقديم والتأخير في مواضع كثيرة من كتابه الكتاب فيقول "في باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول" "فإذا قدمت المفعول وأخرت الفاعل... وذلك قولك : ضرب زيدا عبد الله...كان حد اللفظ فيه أن يكون الفاعل مقدما، وهو عربي جيد كثير، كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم"[1]

فهو في هذا الموضع يشير إلى تقديم المفعول عن الفاعل، وذلك لغرض العناية والاهتمام، وهو الأمر ذاته مع تقديم المفعول على الفاعل حين يقول : "وإن قدمت الاسم فهو عربي جيد، كما كان ذلك عربيا جيدا، وذلك قولك : زيدا ضربت، والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء مثله في ضرب زيدا عمرو وضرب عمروا زيد"[2] ولعلنا نجد هذا الكلام بحذافيره عند عبد القاهر فهو يقره ويبني عليه، وذلك حين يقول : "تقديم يقال إنه على نية التأخير، وذلك في كل شيء أقررته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدمته على الفاعل، كقولك : منطلق زيد، وضرب عمروا زيد، "فهذا يدل على أن عبد القاهر لم يلغ ما قبله، وإنما اعتمد على ذلك في زيادة التفصيل فقط، فعندما يقول سيبويه "العناية والاهتمام" فإن لكل كلمة مدلولها عنده، وكل منهما يمكننا أن نسقطه على بعض التبريرات التي قدمها عبد القاهر، وهو ماسنراه في حينه

---

[1] سيبويه،الكتاب ج1ص34
[2] نفسه ج1ص80

كما استنتج سيبويه بعض التبريرات البلاغية أثناء حديثه في باب "ظن وكسا وإن وكان والظروف" كان منطلقها النحو، إذ يقول : " فإن ألغيت قلت : عبد الله أظن ذاهب، وهذا أخال أخوك، وفيها أرى أبوك، وكلما أردت الإلغاء فالتأخير أقوى وهو عربي جيد.... وإنما كان التأخير أقوى، لأنه إنما يجيء بالشك بعدما يمضي كلامه على اليقين ثم يدركه الشك"[1]

فهنا ليس الغرض العناية والاهتمام، وإنما إدخال بعض العوامل على المتكلم أثناء حديثه في قضايا دخله الشك فيها

كما يدخل سيبويه تنبيه المخاطب وتأكيد الكلام في أغراضه أيضا، وهو ما يقره عبد القاهر حين يقول : "وهذا الذي قد ذكرت من أن تقديم ذكر المتحدث عنه يفيد التنبيه له، قد ذكره (صاحب الكتاب) في المفعول إذا قدم فرفع بالابتداء، وبنى الفعل الناصب كان له عليه وعدى إلى ضميره فشغل به كقولنا في : ضربت عبد الله، عبد الله ضربته، مفال وإنما قلت : عبد الله فنبهته له، ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء"[2]

وهذا الإقرار تأكيد منه على أن هذا الموضوع قد طرقه من سبقوه من النحويين لكنهم لم يستفيضوا فيه، فكان منهم الإجمال ومنه التفصيل، ثم يكل عبد القاهر ويجهد نفسه في تبيين الفروق اللغوية في قضايا التقديم والتأخير وهي كالآتي :

-الاستفهام بالهمزة : وقد استقاها من سيبويه إذ "أن المسئول عنه يجوز أن يتقدم في الكلام وأن يتأخر، غير أنه يفضله مقدما، لأنه المقصود من الاستفهام[3]، وعبد القاهر الجرجاني يلتقط من سيبويه هذا المعنى ويعمل فيه ذوقه وحسه، فيرى أن المسئول عنه

[1] نفسه ج1ص119
[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 131
[3] ينظر :سيبويه،الكتاب ج3ص170

مقدم لا محالة سواء كان اسما أم فعلا[1] فإذا بدأت بالفعل كان الشك فيه مثل : أقلت. وإذا بدأت بالاسم كان الشك في الفاعل، مثل : أأنت قلت هذا، ففي هذه الحالة، أنت لا تشك في الفعل إطلاقا، وإنما في فاعله، ولهذا تشير إلى الفعل بقولك هذا، وعليه لا يمكن أن يقال : أأنت قلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله، كما لا يمكن أن يقال : أأنت قلت شعرا قط، وأأنت رأيت إنسانا.

غير أن ابن يعيش يرى "أن الاستفهام يقتضي الفعل ويطلبه، وذلك من قبل أن الاستفهام في الحقيقة إنما هو عن الفعل، لأنك إنما تستفهم عما تشك فيه وتجهل علمه، والشك إنما وقع في الفعل، وأما الاسم فمعلوم عندك... وإذا وقع الاسم بعد حرف الاستفهام وكان بعده فعل، فالاختيار أن يكون مرتفعا بالابتداء، لأن الاستفهام يقع بعد المبتدأ والخبر كما ذكرناه، ولا يفتقر إلى تكلف تقدير محذوف"[2]

ومن هنا نكون أمام ثلاث اتجاهات : فسيبويه يرى بالاختيار، وابن يعيش يرى بضرورة تقدم الفعل، أما عبد القاهر فيفصل في الأمر، ويفصل فيه بلاغيا، وهو الأقرب إلى الصواب؛ لأنه لم يخالف ما تبناه سيبويه.

وإذ تبين الفرق بينهما، لزم هذا الفرق ما كان للتقرير "فإذا قلت : أأنت فعلت ذلك، كان غرضك أن تقرره بأنه الفاعل"[3] وهذا الأمر هو ما تبناه قبله المبرد[4] والآمدي[5] ومثاله قوله تعالى : ﴿ قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴾[6]" فهم لم يشكوا في كسر الأصنام وتحطيمها، وإنما في الفاعل الذي حطمها، وإلا لما كانوا أشاروا إليه بقولهم "هذا"، ولهذا كان جواب سيدنا إبراهيم : ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا

---

[1] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي ص85

[2] ابن يعيش:موفق الدين ،شرح المفصل،إدارة الطباعة المنيرية ،مصر ج1ص81

3 عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 113

4 ينظر :المبرد:أبو العباس محمد بي يزيد، الكامل ،تح:محمد أحمد الدالي،مؤسسة الرسالة،ط2(1412،1992) ، ج1ص277

5 ينظر :الآمدي،الموازنة ص191.190.189

6 الأنبياء63

فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ[1] ﴾ ولو كان الفعل بالتقرير لكان الجواب : فعلت أو لم أفعل"[2]، وإذا قال : أفعلت، فهو يقرره بالفعل من غير أن يردده بينه وبين غيره، وكان كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري أن ذلك الفعل كان على الحقيقة، وإذا قال : أأنت فعلت، كان قد ردد الفعل بينه وبين غيره، ولم يكن منه في نفس الفعل تردد"[3] كما يكون الاستفهام بالهمزة لغرض الإنكار والتوبيخ وهو "أن يكون الإنكار أن يكون الفعل قد كان من أصله"[4] مثاله قوله تعالى : ﴿ أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴾[5] فهذا إنكار في الفعل. وقولنا لشخص : أأنت قلت هذا الشعر، إنكار منا على أن يكون منه إنكار ولم ينكر الشعر. غير أن له صفة يكون الإنكار أشد وأقوى وهو "أن يراد إنكار الفعل من أصله، ثم يخرج اللفظ مخرجه إذا كان الإنكار في الفاعل"[6] مثال ذلك : ردك على رجل يدعي أن قولا صدر من أحد أنت تعلم أنه لا يمكن أن يقول "أهو قال ذلك بالحقيقة أم أنت تغلط" تضع الكلام وضعه إذا كنت علمت أن ذلك القول قد كان من قائل، لينصرف الإنكار إلى الفاعل، فيكون أشد لنفي ذلك وإبطاله، ومثال ذلك أن تقول لأحد : أمحمد أمرك بالفعل أم علي، فأنت لا تريد إثبات الفعل لمحمد أو علي، وإنما تريد أن تضيق عليه ليقر بفعله.

-الاستفهام مع الفعل المضارع : المضارع يعني الحال أو الاستقبال، فإذا كان المقصود الحال "كان المعنى أن تقرره إما بالفعل، إذا بدأت بالفعل، وإما بكونه الفاعل إذا بدأت بالاسم، أما إذا كان المقصود بالمضارع الاستقبال كان المعنى منه الإنكار، فإذا بدئ بالفعل أنكر الفعل ومثاله قول الشاعر :

1الأنبياء63
2عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 113
3 نفسه ص114
4ن م ، ن ص
5الإسراء40
6عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 115

أيقتلني والمشرقي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وإذا بدئ بالاسم كان الإنكار متعلقا بالفاعل الذي كان إنه يفعل إني أفعل وأنت أردت أن تقول له ليس مثله بفعل أو ليس هو الذي يفعل وغرض الإنكار "ليتنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع وعي بالجواب إما لأنه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه"[1]

ويمثل عبد القاهر لهذا الضرب من القرآن الكريم فيذكر قوله تعالى : ﴿ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾[2] ليس إسماع الصم مما يدعيه أحد، فيكون ذلك للإنكار، وإنما المعنى فيه التمثيل والتشبيه، وأن ينزل الذي يظن بهم أنهم يسمعون، أو أنه يستطيع إسماعهم، منزلة من يرى أنه يسمع الصم ويهدي العمي"[3]

والأمر ذاته بالنسبة للمفعول به، فقولك : أزيدا تضرب، إنكار منك بأن يكون زيد بمثابة من يضرب، ومنه قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّ ﴾ [4] فهو إنكار من أن يكون هناك ولي غير الله، وهو مالا يؤديه القول : "قل :

﴿ أأتخذ وليا غير الله ﴾ وذلك"لأنه حصل بمعنى التقديم قولك، أيكون غير الله بمثابة أن يتخذ وليا؟ وأيرضى عاقل من نفسه أن يفعل ذلك؟ وأيكون جهل أجهل وعمى أعمى من ذلك"[5]

وأما إذا كان "يفعل" لفعل موجود؛ فإن المعنى ينقسم بين الإقرار أو الإنكار ومثالة : ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾[6]

---

[1] نفسه ص 119
[2] الزخرف40
[3] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 120
[4] الأنعام 14
[5] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 122
[6] يونس99

ولقد كان موضوع التقديم والتأخير مع الاستفهام المبني على الهمزة مما اشتغل عليه كثير ممن سبقوه

فسيبويه يرى أنه من الأحسن أن يلي الهمزة المسئول عنه، ففي باب "أم، إذا كان بها الكلام بمنزلة أيهما، وأيهم، وذلك قولك، أزيد عندك أم عمرو، وأزيدا لقيت أم بشرا، فأنت الآن مدع أن عنده أحدهما، لأنك إذا قلت أيهما عندك؟ وأيهما لقيت؟ فأنت مدع أن المسئول قد لقي أحدهما أو أن عنده أحدهما، إلا أن علمك قد استوى فيهما لا تدري أيهما هو، والدليل على قولك : أزيد عندك أم عمرو بمنزلة قولك : أيهما عندك؟ أنك لو قلت : أزيد عندك أم بشر؟ فقال المسئول : لا.فقد أحال. واعلم أنك إذا أردت هذا المعنى فتقديم الاسم أحسن، لأنك لا تسأله عن اللقى، وإنما تسأله عن احد الاسمين لا تدري أيهما هو، فبدأت بالاسم، لأنك تقصد أن يبين لك أي الاسمين في هذا الحال، وجعلت الاسم الآخر عديلا للأول، وصار الذي لا تسأل عنه بينهما. ولو قلت : ألقيت زيدا أم عمروا؟ كان جائزا حسنا، أو قلت : أعندك زيد أم عمرو؟ كان كذلك، وإنما كان تقديم الاسم هاهنا أحسن، ولم يجز للآخر، إلا أن يكون مؤخرا، لأنه قصد أحد الاسمين فبدأ بأحدهما"[1]

فنجد أن عبد القاهر قد أخذ عنه هذه الفروق بيد أنه أضاف إليها فروعا أخرى

كما أن ابن جني عندما تعرض للتقديم والتأخير لزم فيه ما يجوز وما لا يجوز فيقول : فصل في التقديم والتأخير، وذلك على ضربين : أحدهما ما يقبله القياس، والآخر ما يسهله الاضطرار، الأول كتقديم المفعول على الفاعل تارة، وعلى الناصبه أخرى.. وكذلك الظرف... وكذلك الحال... وكذلك الاستثناء... ومما يصح ويجوز تقديمه خبر

[1] سيبويه،الكتاب ج3ص170.169

المبتدأ على المبتدأ... وكذلك خبر كان وأخواتها على أسمائها وعليها أنفسها، وكذلك خبر ليس... ويجوز تقديم المفعول له على الفعل الناصبه"[1]

التقديم والتأخير مع النفي

يأخذ التقديم والتأخير مع النفي المعنى نفسه، فالذي يقدم؛ يكون أصل الكلام مبنيا عليه، فعندما تقول : ما فعلت، نفيت فعلا عن نفسك لم يثبت أنه مفعول، أما إن قلت : ما أنا فعلت، فقد نفيت عن نفسك فعلا ثبت أنه مفعول. وإذا استقام هذا المعنى؛ وجدنا أنه لا يمكن أن نقول : ما أنا قلت شعرا قط، أو "ما أنا قلت هذا، ولا قاله أحد من الناس". غير أن سعد الدين التفتازاني أجازه "إذا قامت قرينة على أن التقديم لغرض آخر غير التخصيص، كما إذا ظن المخاطب بك ظنين فاسدين، أحدهما أنك قلت هذا القول، والثاني أنك تعتقد أن قائله غيرك، فيقول لك : أنت قلت لا غيرك، فتقول له: ما أنا قلته، ولا أحد غيري. قصد إلى إنكار نفس الفعل، فتقدم المسند إليه ليطابق كلامه... وهذا إنما يكون فيما يمكن إنكاره، كما في هذا المثال، بخلاف قولك : ما أنا بنيت هذه الدار ولا غيري فإنه لا يصح"[2]

ويكون الأمر نفسه مع المفعول به، فإذا قلت : ما ضربت زيدا، نفيت أن يكون معك ضرب على الإطلاق، أما قولك : ما زيدا ضربت، فيعني أن وقع الضرب منك ثابت، غير أنه ليس على زيد، وإنما على شخص آخر، وإذا كان ذلك كذلك، لم يجز القول : "ما زيدا ضربت، ولكني أكرمته"

وما يجري على المفعول به، يجري على الجار والمجرور، فإذا قلت : ما أمرتك بهذا، يعني أنه لم يكن من أمر، أما إن قلت : ما بهذا أمرتك، ثبت أنك أمرته بشيء غير الذي قام به.

---

[1] ابن جني،الخصائص ج 2ص382

2التفتازاني:سعد الدين بن عمر، المطول ،تح عبد الحميد هنداوي،دار الكتب العلمية، مصر، 2007ص 19

التقديم والتأخير في المبتدأ والخبر

يرى عبد القاهر أن تقديم الفاعل ينقسم قسمين :

الأول : الإفصاح عن الفعل وإنكار أن يكون غيره قد فعله، بل قد كان منه الانفراد به، والاستبداد به، كقولنا "أنا قلت في فلان.

الثاني : أن لا يكون القصد منه التفرد والاستبداد بالفعل، وإنما له أمور كثيرة منها :

-"أنك أردت أن تحقق على السامع أنه قد فعل وتمنعه من الشك"[1]

فإذا قلت في شخص : هو يحب الثناء. فأنت لم تفرده بحب الثناء، ولكنك أردت أن تحقق على السامع حب الثناء

ومنه قول الشاعر :

هم يضربون الكبش يبرق بيضه على وجهه من الدماء سبائب

"لم يرد أن يدعي لهم الانفراد، ويجعل هذا الضرب لا يكون إلا منهم، ولكن أراد الذي ذكرت لك، من تنبيه السامع لقصدهم بالحديث من قبل ذكر الحديث، ليحقق الأمر ويؤكده"[2]

ومنه قوله تعالى : ﴿ وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾[3]

ويذكر عبد القاهر أن هذا الرأي-أي تقديم المحدث عنه-قد ذكره صاحب الكتاب أي سيبويه

ويحاول عبد القاهر أن يثبت ما ذهب إليه بقوله : أنك إذا قلت : عبد الله، رأيت السامع يشد انتباهه نحوك وإذا أخبرته بأن قلت : قام أو خرج، ارتاح قلبه وانشرح.

-أن يكون في موطن شك فيراد إزالته مثاله "أنا اعلم" لمن شك في عدم علمك

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 128

[2] نفسه 130

[3] الفرقان2

-أن يكون في موطن التكذيب كقوله تعالى : ﴿ وإذا جاؤوكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به ﴾

-أن يكون في موطن القياس كقوله تعالى : ﴿ وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آَلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾ وذلك أن عبادتهم لها تقتضي أن لا تكون مخلوقة.

-كل خبر يكون على خلف العادة كقولنا "أتزعم الشجاعة وأنت تخاف من ظلك.

-كل ما كان فيه وعد وضمان كقولنا : أنا أعدك، أنا أضمن لك.

-ما كان في المدح كقول الشاعر :

ولأنك تقري ماخلقت وبعـ ـض القوم يخلق ثم لا يقري

-زيادة الإثبات ونفي الشك إذا كان الفعل مما لا يشك فيه، ولا ينكر بحال، فالفرق بين قولنا : حييته وقد خرج، وقولنا : حييته وهو قد خرج، كان في الثانية آكد من الأولى، وأنفى أن يكون منه استرخاء في الخروج، وهذا يكون عادة بعد واو الحال.

أما إذا كان الفعل مضارعا بعد هذه الواو، فإنه ينبغي أن يبدأ به ،حيث لا يصلح إلا أن يكون مبنيا عليه كقولنا : رأيته وهو يكتب.

ويذكر عبد القاهر أمثلة من القرآن يمثل بها فحوى ما ادعاه. فقوله تعالى : ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾[1] فإنه لا يخفى على من له ذوق أنه لو جيء في ذلك بالفعل غير مبني على الاسم فقيل "إن وليي الله الذي نزل الكتاب ويتولى الصالحين" "..لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى، والمعنى قد زال عن صورته والحال التي ينبغي أن يكون عليها"[2]

وإذا كان تقديم الاسم في الإثبات للتأكيد؛ فإنه كذلك في النفي، فإذا قلنا : أنت لا تحسن هذا، كان أشد نفيا من قولنا : لا تحسن هذا.

---

[1] الأعراف196

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 137

ومنه ورد قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ﴾[1]

كما يلحق عبد القاهر"مثل" و"غير" بالاسم إذا أضيفت للإنسان فهي مما يذكر دائما أولا

-التقديم والتأخير في النكرة

يفرق عبد القاهر بين قولنا : أجاءك رجل، وأرجل جاءك، أن الأول متعلق بالسؤال عن المجيء في حد ذاته، أما في الثاني فالبحث يكون في جنس الجائي، أرجل هو أم امرأة، ويسقط معنى هذا الاستفهام على الخبر، فإذا قلت: رجل جاءني، كنت أجبت أحدا علم المجيء أنه كان من رجل لا امرأة، أما إذا قلت : جاءني رجل فأنت تخبر عن الفعل وهو المجيء.

-التقديم والتأخير في المعرفتين

يحاول عبد القاهر في هذا الشأن أن يثبت بطلان قاعدة نحوية يكون على أساس ذلك بناء الفرق بين تقديم المبتدأ والخبر المعرفتين وتأخيرهما فيقول : "ومما يوهم ذلك قول النحويين في" باب كان "إذا اجتمع معرفتان كنت بالخيار في جعل أيهما شئت اسما والآخر خبرا، كقولك : كان زيد أخاك، وكان أخوك زيدا، فيظن من هاهنا أن تكافؤ الاسمين في التعريف يقتضي أن لا يختلف المعنى بأن تبدأ بهذا وتثني بذاك، وحتى كأن الترتيب الذي تدعي بين المبتدأ والخبر، وما يوضع لهما من المنزلة في التقدم والتأخر، يسقط ويرتفع إذا كان الجزءان معا معرفتين"[2]

وينكر هذا بوضع حد للمبتدأ والخبر وهي "أن المبتدأ لم يكن مبتدأ لأنه منطوق به أولا، ولا كان الخبر خبرا لأنه مذكور بعد المبتدأ، بل كان المبتدأ مبتدأ لأنه مسند إليه، ومثبت له المعنى، والخبر خبرا لأنه مسند ومثبت به المعنى"[3]

---

[1] المؤمنون 59

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 187

[3] نفسه 189.

ويوضح ذلك بالعديد من الأمثلة منها :

قولنا : "الحبيب أنت"، و "أنت الحبيب"، ذلك أن معنى "الحبيب أنت" أنك استغرقت جنس الحب كله فيه، كما جاء عن بعض الحكماء أنه قال : "الحبيب أنت إلا أنه غيرك" وهو ما تعدمه بقولك : أنت الحبيب

ويمكن أن يخرج الاستغراق من الجنس بعدد من الطرق :

-إدخال الصفة على أساس الأجناس، فيكون الرجل الذي هو جنس واحد إذا وصف فقيل : رجل ظريف، خرج عنه الاستغراق التام.

-إدخال الصفة على المصادر كقولنا العلم، الجهل، ثم تصفه مثلا علم مكتسب وغير ذلك.

-إدخال الصلة على المصدر كقولك : الضرب بالسيف، فبذلك خرج الضرب من كونه صفة جنس واحد إلى أشياء أخرى.

-إدخال الصلة على الاسم المشتق كقول الشاعر :

وهو الضارب الكتيبة والطع نة تعلو، والضرب أعلى وأعلى

كما أن "أل" الدالة على الجنسية لها معنى في المبتدأ هو غيره في الخبر مثاله "أنت الشجاع" و "الشجاع موفى "، ففي قولنا "الشجاع موفى" يدل على أنه من كان شجاعا فهو موفى لا محالة، ويتبع في ذلك كل الشجعان ويمكننا أن نقول : كل الشجعان موفون، أما قولنا : أنت الشجاع، فلا معنى للاستغراق فيه.

ومن هنا يمكننا إجمال ما يعرض لمكونات الجملة من تقديم وتأخير في الجدول التالي:

نوع الجملة	مثال	تعليقات
التقديم مع الاستفهام في الفعل	أفعلت هذا؟ أأنت فعلت هذا؟	الطرف المقدم مع الاستفهام من فعل أو اسم هو مركز التساؤل أو الشك

التقديم مع الاستفهام في الاسم		
تقديم الفعل مع النفي	ما ضربت زيدا أو ما ضربت زيدا ولا واحدا	الطرف المقدم في الجملة المنفية هو المركز عليه سواء كان اسما أم فعلا
تقديم الاسم مع النفي	ما زيدا ضربت	
مثال غير صحيح مع النفي	ما زيدا ضربت ولا واحدا	عدم صحة هذا المثال ناشئة من دلالة أوله على ضرب شخص ما ودلالة آخره بنفي الضرب مطلقا
تقديم الاسم مع الإثبات	أنت تعطي الجزيل	تقديم المسند إليه في الجملة النثبتة يقتضي تأكيد الخبر له أو نفي أي شك أو تردد في ذلك
تقديم الفعل مع الإثبات	لقد خرج زيد كعادته إلى الصيد	تقديم الفعل في الجملة المثبتة يعني أنه هو الأولى بالتأكيد

-الحذف

كغيره من المباحث التي طرقها عبد القاهر الجرجاني، لم يكن الحذف من لبنات أفكاره الخاصة، بل تطرق إليه العديد ممن قبله، خاصة إذا علمنا أن هذا الموضوع قد عرف في اللغة تطبيقا أكثر منه تنظيرا، ويمكننا إجمال أهم الذين تكلموا عنه وأخذ عنهم عبد القاهر

فسيبويه يذكره في مواطن كثيرة في تبريراته اللغوية وشرحه لبعض القواعد النحوية، ومن الشروط التي يضعها حتى يكون الحذف مقبولا، علم المخاطب بالمحذوف، وفي هذا يقول : "ومما يقوي ترك نحو هذا لعلم المخاطب، قوله عزو جل : ﴿ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ

لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾[1] فلم يعمل الآخر فيها ما عمل فيه الأول استغناء عنه ومثل ذلك ونخلع ونترك من يفجرك"[2]

كما كانت السعة والاختصار من أهم تبريراته أيضا، وذلك في قوله في باب "استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام، والإيجاز والاختصارات"، "فمن ذلك أن تقول : على قول السائل : كم صيد عليه؟ وكم غير ظرف، لما ذكرت لك من الاتساع والإيجاز فتقول : صيد عليه يومان، وإنما المعنى صيد عليه الوحش في يومين، ولكنه اتسع واختصر"[3]

ونشعر من خلال الأمثلة التي ساقها عبد القاهر الجرجاني أنه يعترض على ما فهم عن سيبويه من أن الحذف مجاز[4]

كما عرض **الزجاج** لحذف حروف الجر : فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾[5] اهدنا الصراط المستقيم" التقدير اهدنا إلى الصراط فحذف إلى دليل قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾[6]وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم...لأن العرب تقول هديته الطريق فقد حذف إلى"[7]

كما تكلم سيبويه عن حذف المضاف ورأى أنه للتخفيف مستشهدا بقول الحطيئة"

وبشرا لمنايا ميت وسط أهله كهلك الفتى قد أسلم الحي حاضره

يريد منية ميت"[8]

كما عرض الزجاج لحذف الموصوف مستشهدا بقول الشاعر :

كأنك من جمال بني أقيس يقعقع خلف رجليه يتبين

---

[1] الأحزاب 35

[2] سيبويه،الكتاب ج1ص74

[3] نفسه ج1 ص212

[4] ينظر : عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي ص74

[5] الفاتحة6

[6] الشورى 52

[7] الزجاج ،إعراب القرآن،تح:إبراهيم الأبياري،دار الكتب الإسلامية،لبنان(1402،1982)ج1ص106

[8] سيبويه،الكتاب ج1 ص215

أي كأنك جمل من جمال بني أقيس"[1]

كما عرض **الفراء** لأغلب ما تناوله سيبويه في الحذف، فذكر حذف الكلمة والفعل والجملة، فيقول معلقا على قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ [2] "يقال : " أما " لابد لها من الفاء جوابا فأين هي؟ فيقال إنها كانت مع قول مضمر، فلما سقط القول، سقطت الفاء معه، والمعنى والله أعلم : فأما الذين اسودت وجوههم فيقال : أكفرتم فسقطت الفاء مع فيقال والقول قد يضمر ومنه في كتاب الله شيء كثير من ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ﴾[3] ،[4]

كما تناول **ابن جني** الحذف في شجاعة العربية، ذاكرا أنه يكون في الحركة والمفرد والجملة، مشترطا وجود ما يدل على المحذوف، ولهذا عرض لحذف المبتدأ والخبر والمضاف والمضاف إليه فيقول : قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة وليس شيء من ذلك إلا على دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب تكلف علم الغيب في معرفته"[5]

كما مثل لكل نوع، وبين مواضع الحذف، غير أنه اكتشف عذوبة في حذف المفعول به قد لا تكون له بذكره، كقوله "قرأ عكرمة : المزمل و"المدثر" خفيفة الزاي والدال مشددة الميم والثاء، هذا على حذف المفعول يريد يأيها المزمل نفسه، المدثر نفسه،

---

[1] الزجاج، إعراب القرآن ج 1ص292
[2] آل عمران106
[3] السجدة12
[4] الفراء،معاني القرآن ج 1ص229.228
[5] ابن جني،الخصائص ج2 ص360

فحذفه فيهما جميعا، وحذف المفعول كثير وفصيح وعذب لايركبه إلا من قوي طبعه، وعذب وضعه"[1]

ويقول في موضع آخر : "ومن ذلك ما رواه أبو الرحمان السلمي عن علي بن أبي طالب عليه السلام" ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[2] بفتح الياء قال ابن مجاهد : ولا يقرأ بها، قال أبو الفتوح : هذا الذي أنكره ابن مجاهد عندي مستقيم جائز، وذلك أنه على حذف المفعول، أي الذين يتوفون أيامهم أو أعمارهم أو آجالهم كما قال سبحانه : ﴿ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[3]، ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾[4] وحذف المفعول كثير في القرآن وفصيح الكلام، وذلك إذا كان هنالك دليل عليه، قال الله تعالى : ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾[5]،"[6]

ولهذا ردد ابن جني حذف المفعول كثيرا وجعله دليلا على غزارة العربية وفي هذا يقول: "ومن ذلك قرأ : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [7] بفتح أوائل هذه الحروف وضم التاء : المفعول هنا محذوف لدلالة المعنى عليه أي كيف خلقتها ورفعتها ونصبتها وسطحتها، وقد تقدم القول على حسن حذف المفعول به، وإن ذلك أقوى دليل على قوة عربية الناطق به"[8]

كما وضع ابن جني بعض القواعد للحذف ومنها، أنه لا يجوز توكيد المحذوف "لأن الغرض من الحذف التخفيف لطول الاسم، فلو ذهبت تؤكده لنقضت الغرض، وذلك

---

[1] ابن جني،المحتسب ج2ص355
[2] البقرة134
[3] المائدة117
[4] النحل28
[5] النمل23
[6] ابن جني،المحتسب ج1 ص125
[7] الغاشية17-20
[8] ابن جني،المحتسب ج2ص356

أن التوكيد والإسهاب ضد التخفيف والإيجاز، فلما كان الأمر كذلك، تدافع الحكمان، فلم يجز أن يجتمعا"[1]

كما أن **الرماني** قد أولى الحذف اهتماما كبيرا، بأن عرض لأغراضه البلاغية، مذكرا أن النفس تذهب فيه كل مذهب، فتترك العنان لخيالها ليتبين طبيعة المحذوف، وسر حذفه، فيقول معلقا على قوله تعالى : "وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ "[2]"يقول"كأنه قيل : حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير، وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان، فحذف الجواب في قولك : لو رأيت عليا بين الصفين، أبلغ من الذكر لما بيناه"[3]

ولم يشذ عبد القاهر عن من سبقوه، فأقر ما ادعوه وأثبت ما قالوه، بل وأضاف إليه، فهو يقول في باب الحذف : "هو باب دقيق المسلك، لطيف الأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن"[4]، وهذا تكرار واضح لما قاله الرماني، ولكنه تجاوز من سبقوه بالتفصيل والتقسيم ومن ذلك :

مواضع حذف المبتدأ :

ونرى سيبويه أيضا يذكر حذف المبتدأ وحذف الفعل[5]فينقل عبد القاهر ماذكره سيبويه من أمثلة ويعلق عليها ويبين سرها البلاغي"[1]ومنها :

---

[1] ابن جني،الخصائص ج1 ص287
[2] الزمر 73
[3] الرماني،النكت في إعجاز القرآن77.76
[4] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 146
[5] سيبويه،الكتاب ج 1ص141

-القطع والاستئناف كقول الشاعر :

وعلمت أني يوم ذا ك منازل كعبا وفهدا

قوم إذا لبسوا الحديـ د تنمروا حلقا وقدا

ومثاله أيضا ذكر كلمة فتى من صفة الرجل في قول الشاعر :

ألا لا فتى بعد ناشرة القنى ولا مجد إلا قد تولى وأدبرا

فتى حنظلي ما تزال ركابه تعرف معروفا وتنكر منكرا

غير أن تعليل عبد القاهر لأساس هذا الحذف مكمنه النفس، وما يختلج فيها من أحاسيس ومشاعر بعد قراءتها هذه الأبيات، وتدبرها معانيها، ولهذا فهو يطلب من القارئ أن ينعم النظر، ويدقق الخبر، فيعلم أن هذا الحذف هو قلادة الجيد، وقاعدة التجويد؛ حيث "أنك ترى النفس كيف تتفادى من إظهار هذا المحذوف، وكيف تأنس إلى إضماره؟ وترى الملاحة كيف تذهب إن أنت رمت التكلم به"[2]

"وهذا كله بيان لطريقة القوم في الحذف وأنهم اعتادوه في أساليب معينة، ثم تراه يقودك إلى الأفق الجمالي في الحذف، ويكشف الحجب، حتى يطلعك على سره البلاغي، متجاوزا هذا المجال النحوي بطريقته النفسية العجيبة، التي ستخرج من نفسك الحكم، ولا تعول فيه إلا على حسك"[3]

-مواضع حذف المفعول به : قبل أن يتطرق عبد القاهر للمواضع التي يحمد فيها حذف المفعول به، يذكر مسلمة لغوية تتعلق بحال الفعل مع المفعول، ومفادها : أنك إذا قلت : ضرب زيد، فأنت تريد إثبات الضرب لزيد، أما إذا قلت : ضرب زيد عمروا، فأنت تريد إثبات وقوع الضرب على عمر، وإذا تبين هذا الأمر، وجدت أن أساس المفارقة وعماد المفاضلة يكمن في ذلك وهو كالآتي :

---

[1] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي ص76

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 152

[3] أبو موسى محمد حسنين،ا لبلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ص120

_إذا كان الغرض إثبات الفعل في حد ذاته، بغض النظر عن الذي وقع عليه الفعل، فإن في هذه الحال يحذف المفعول به، ومثاله : "فلان يحل ويعقد، ويأمر وينهي "وقولهم" هو يعطي ويجزل "فالغرض في هذا كله إثبات صفات الحل والعقد، والأمر والنهي، والإعطاء دون تحديد لنوعها، إذ لو أتبعت هذه الأفعال بمفاعيلها لتحددت المعاني ولاقتصر المدح، ومنه ورد قوله تعالى :

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[1]

"فالمطلوب هو العلم دون تحديد نوعه.

-حذف المفعول لدلال الحال عليه : وهذا ينقسم بدوره قسمين :

-الجلي الذي لا صنعة فيه، كقولنا : أصغيت إليه، والمقصود أذني، وهذا ضرب لا جمالية تدخله، ولا بلاغة تغمره

-الخفي الذي تدخله الصنعة، وهو متعدد ومتنوع ومنه :

-"أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعول مخصوص قد علم مكانه، إما بجري ذكر، أو دليل حال"[2]

ومثاله قول البحتري :

شجو حساده وغيض عداه أن يرى مبصر ويسمع واع

-وهو أن يكون معك مفعول معلوم مقصود قصده، قد علم أنه ليس للفعل الذي ذكرت مفعول سواه بدليل الحال أو ما سيق من الكلام، إلا أنك تطرحه وتتناساه، وتدعه يلزم ضمير النفس لغرض غير الذي مضى. وذلك الغرض أن تتوفر العناية على إثبات الفعل للفاعل"[3]

---

[1] الزمر 9

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 155

[3] نفسه ص 156

ومنه قول الشاعر :

فلو أن قومي أنطقتني رماحهم نطقت ولكن الرماح أجرت

ومنه قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ، فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴾[1]

-من أنواع الحذف ما يسمى الإضمار على شريطة التفسير، ومن ذلك قولهم: أكرمني، وأكرمت عبد الله أردت : أكرمني عبد الله، وأكرمت عبد الله، ثم تركت ذكره في الأول استغناء عنه في الثاني"[2]

-ما كان بعد فعل المشيئة كقول الشاعر :

لو شئت لم تفسد سماحة حاتم كرما ،ولم تهدم مآثر خالد

والمعنى : لو شئت أن لا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها

وقد يكون ذكره هو الأحسن كقول الشاعر :

ولو شئت أن أبكي دما لبكيته عليه، ولكن ساحة الصبر أوسع

ويكثر ذكر مفعول المشيئة إذا كان أمرا عظيما أو بديعا غريبا ومثاله : لو شئت أن أرد على الأمير لرددت ولعل عبد القاهر قد استفاد كثيرا من الرماني خاصة ما تعلق بإيجاز الحذف وبيان سره البلاغي، وخاصة في المثال الذي طرحه وهو قوله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[3] وقول العرب "القتل أنفى للقتل" "فرتب على ذلك بابا طويلا في بلاغة الحذف"[4].

-الواو وقضايا الفصل والوصل

---

[1] النمل24.23

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 163

[3] البقرة 179

[4] عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي 253

يتجاوز عبد القاهر تنظيره للجملة والهيئات التي تكون عليها إلى النظر فيما بعد الجملة وهو بهذا يلتقي مع الدرس اللغوي الحديث حين تجاوز مفهوم وحدة الجملة ليتطرق إلى مفهوم وحدة النص، ويأتي على رأس تلك المباحث الفصل والوصل فالوصل عند علماء المعاني هو "عطف جملة على أخرى بالواو فقط من دون سائر حروف العطف الأخرى وأما الفصل فهو ترك هذا العطف[1]

وقد اقتصر علماء المعاني على البحث في عطف الجمل بالواو لأن "الواو هي الأداة التي تخفى الحاجة إليها ويتطلب فهم العطف بها دقة في الإدراك، وسبب ذلك أنها لا تدل إلا على مطلق الجمع والاشتراك، أما غيرها من أحرف العطف فتفيد مع الاشتراك معاني زائدة كالترتيب مع التعقيب في الفاء، والترتيب مع التراخي في ثم "[2]

لقد جعل "عبد القاهر حين عرض للفصل والوصل في الجمل الحديث عن المفردات وفائدة العطف منها مدخلا للحديث عن الجمل ثم ركز على الجملة وحدها لأن الإشكال يقع فيها دون المفردات"[3]

ولذلك فأساسه يرتكز على أساس كون الجملة الأولى لها محل من الإعراب، أو ليس لها محل من الإعراب وكل صورها تدخل في هذا النطاق؛ ولهذا فهو كغيره من عناصر البلاغة التي استفادها عبد القاهر ممن سبقوه وأضاف لها لمسات جعلته يحتل مكانة بين فصول علم العاني

فسيبويه أشار إشارات خاطفة لهذا الموضوع أثناء حديثه في باب "مالا يعمل في المعرف إلا مضمرا" بقوله "وأما قولهم نعم الرجل عبد الله... عبد الله نعم الرجل، كأنه قال : نعم الرجل، فقيل : من هو؟ فقال : عبد الله، وإذا قال : عبد الله فكأنه قيل له : ما شأنه؟ فقال : نعم"[4]

---

[1] ينظر عبد العزيز عتيق،علم المعاني ص160

[2] نفسه ص 161

[3] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي ص100

[4] سيبويه،الكتاب ج1ص300

فأدرك سيبويه أن الجملة الأولى تحتوي على سؤال ضمني، فحواه في الجملة الثانية التي عدها استئنافا والذي هو أحد أسباب الفصل، ويدعى شبه كمال الاتصال

أما الجاحظ فيشير إلى هذا الموضوع في خضم حديثه عن تعريف البلاغة فيقول : "قيل للفرزسي ما البلاغة؟ قال : معرفة الفصل من الوصل "كما ذكر القصة المشهورة للرجل الذي كان معه ثوب وعرض له أبو بكر رضي الله عنه فقال له : أتبيع الثوب؟ فأجابه : لا عافاك الله، فتأذى أبو بكر رضي الله عنه، لأن اللفظ يوهم الدعاء عليه، وقال للرجل رضي الله عنه : لقد علمتم لو كنتم تعلمون قل : لا وعافاك الله"[1]

كما أورد أبو هلال العسكري ماذكره الجاحظ بيد أنه لم يشر إليه حين قال : قيل للفرزسي مالبلاغة؟ قال : معرفة الفصل من الوصل"[2]

كما ذكر أيضا "قال شبيب : ما سمعت كلاما أحسن على يديه أحسن منه... وقال معاوية : يا أشدق قم عند قروم العرب وحجاجها، فسل لسانك، وجل في ميادين البلاغة، وليكن التفقد لمطالع الكلام منك على بال، فإني شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم أملى على علي (ض)كتابا، وكان يتفقد مقاطع الكلام كتفقد حريته"[3]

"وكان يزيد بن معاوية يقول : إياكم أن تجعلوا الفصل وصلا، فإنه أشد وأعجب من اللحن... وكان أكثم بن صيفين إذا كاتب ملوك الجاهلية يقول لكاتبه : افصلوا بين كل منقضى معنى، وصلوا إذا كان الكلام معجونا بعضه ببعض"[4]

أما **الفراء** فقد استفاد منه عبد القاهر الجرجاني استفادة عظيمة، حيث إنه أعاد أغلب الأمثلة التي ذكرها الفراء ويمكن استقصاء ذلك كالآتي :

---

[1] الجاحظ البيان والتبيين ج1ص88
[2] العسكري، الصناعتين349
[3] العسكري، الصناعتين ص 350
[4] نفسه ص 351

أ- شبه كمال الاتصال : أين تكون الجملة جوابا في سؤال مقدر، فتنفصل عما قبلها كما يفصل بين الجواب والسؤال، يقول عبد القاهر "ومن اللطيف في الاستئناف على معنى جعل الكلام جوابا في التقدير قول اليزيدي : ملكته حبلي ولكنه ألفاع من زهد على غربي

وقال إني في الهوى كاذب انتقم الله من الكاذب

استأنف قوله : انتقم الله من الكاذب، لأنه جعل نفسه كأنه يجيب سائلا قال له : فما تقول فيما اتهمك به من أنك كاذب؟ فقال : أقول : انتقم الله من الكاذب"[1]

ومن الأمثلة التي ذكرها قوله تعالى : ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ، قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ، قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ، قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ، قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ، قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ، قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ، قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[2]

يعلق عبد القاهر "جاء ذلك كله والله أعلم على تقدير السؤال والجواب، كالذي جرت به العادة فيما بين المخلوقين، فلما كان السامع منا إذا سمع الخبر عن فرعون بأنه قال : وما رب العالمين؟ وقع في نفسه أن يقول : فما قال موسى له؟ أتى قوله : قال رب السماوات والأرض، مأتى الجواب، مبتدأ مقول غير معطوف وهكذا التقدير والتفسير أبدا في كل ما جاء فيه لفظ قال هذا المجيء، وقد يكون الأمر في بعض ذلك أشد وضوحا"[3]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 242

[2] الشعراء23-30

[3] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 245

فتقدير السؤال يفرض طرح حروف العطف من الجواب، وهو ما وضحه الفراء في الآية التي استشهد بها عبد القاهر حيث يقول "وهذا في القرآن كثير تغير الفاء، وذلك لأنه جواب يستغني أوله عن آخره بالوقفة عليه، فيقال : ماذا قال لك؟ فيقول القائل : قال : كذا وكذا، فكان حسن السكوت يجوز به طرح الفاء، وأنت تراه في رؤوس الآيات، لأنها فصول حسنا من ذلك : ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ، قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ﴾[1] والفاء حسنة مثل قوله :﴿ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ﴾[2] ولو كان على كلمة واحدة لم يسقط العرب منه الفاء، ومن ذلك قمت ففعلت، وقمت فقام، لأنها نسق وليست باستفهام يوقف عليه"[3]

فكلامه هذا يعيده عبد القاهر بعينه في قوله "ومما هو في غاية الوضوح قوله تعالى : ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ، قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ﴾4، وذلا أنه لا يخفى على عاقل أنه جاء على معنى الجواب [5]

ب–كمال الاتصال : وهذا الفرع كسابقه استجلبه عبد القاهر من الفراء فقوله "واعلم أنه كما كان في الأسماء ما يصله معناه بالاسم قبله فيستغني بصلة معناه له عن واصل يصله، ورابط يربطه، وذلك كالصفة التي لا تحتاج في اتصالها بالموصوف إلى شيء يصلها به، وكالتأكيد الذي لا يفتقر كذلك إلى ما يصله بالمؤكد، كذلك يكون في الجمل ما يتصل من ذات نفسها بالتي قبلها، وينبغي بربط معناها لها، وكانت إذا حصلت لهم تكن شيئا سواها، كما لا تكون الصفة غير الموصوف، والتأكيد غير المؤكد فإذا قلت : جاءني زيد الظريف وجاءني القوم كلهم لم يكن الظريف وكلهم غير زيد وغير القوم"[6]

---

[1] الذاريات 32.31
[2] هود 27
[3] الفراء، معاني القرآن، ج1 ص 44.43
[4] الذاريات 32.31
[5] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص 241
[6] نفسه ص 227

فعبد القاهر أسقط مفهوم التوكيد والصفة من المفرد على الجملة، ولهذا جعلها تستغني عن رابط يربطها بالمؤكدة لها أو الموصوفة بها

ويضرب مثالا بقوله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آَمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾[1] إنما قال يخادعون، ولم يقل ويخادعون؛ لأن هذه المخادعة ليست إلا شيئا غير قولهم آمنا من غير أن يكونوا مؤمنين، فهو إذن كلام أكد به كلام آخر هو في معناه، وليس شيئا سواه"[2]

ولهذا لما كانت جملة "يخادعون" تأكيدا للتي سبقتها، وهي عدم الإيمان، فقد سقطت معها الواو. وهذا المعنى هو ذاته نجده عند الفراء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾[3] وفي سورة البقرة : ﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾[4] فعلق الفراء بين ذكر الواو وحذفها قائلا : "وقوله هاهنا ويذبحون، وفي موضع آخر يذبحون بغير الواو، وفي موضع آخر يقتلون بغير الواو، ومعنى الواو أنهم يسومهم العذاب غير التذبيح، كأنه قال : يعذبونكم بغير الذبح وبالذبح، ومعنى طرح الواو كأنه تفسير لصفات العذاب، وإذا كان الخبر من العذاب أو الثواب مجملا في كلمة ثم فسرته فاجعله بغير الواو، وإذا كان أوله غير آخره فبالواو، فمن المجمل قول الله عز وجل : ﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾[5]، فالآثام فيه نية العذاب قليلة وكثيرة، ثم فسره بغير الواو فقال : ﴿ يُضَاعَفْ

---

[1] البقرة9.8
[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 228
[3] إبراهيم6.5
[4] البقرة49
[5] الفرقان68

لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾[1]، ولو كان غير مجمل لم يكن مالي سبه تفسيرا له ألا ترى أنك تقول عندي دابتان بغل وبرذون، ولا يجوز عندي دابتان وبغل وبرذون وأنت تريد تفسير الدابتين بالبغل والبرذون، ففي هذا كفاية عما تترك من ذلك فقس عليه"[2]

وجملة القول أن موضوع الفصل والوصل عند الذين تكلموا عنه قبل عبد القاهر الجرجاني لم يخرج عن نطاق النحو في دراسة الجملة "الواقعة بدلا أو بيانا أو تأكيدا، كما درسوا العطف للاستئناف وغير ذلك مما صار أصولا هامة تقوم عليها دراسة الفصل والوصل في كتب البلاغيين، ولكن مهما يكن من أمر فقد كان عبد القاهر الجرجاني الذي نفث في الدراسة النحوية روح البلاغة كما بسط إشارات المتقدمين"[3]

وقد خلص عبد القاهر إلى أن الفصل يكون في ثلاثة مواضع :

-أن يكون بين الجملتين اتحاد تام بأن تكون الثانية توكيدا للأولى أو صفة لها ويسمى كمال الاتصال

-أن يكون بين الجملتين تباين تام كأن تختلفا خبرا وإنشاء أو أن تكون بينهما مناسبة ويسمى كمال الانقطاع

-أن تكون الجملة الثانية جوابا عن سؤال يفهم من الأولى ويسمى شبه كمال الاتصال

وأما الوصل فيكون أيضا في مواضع ثلاثة وهي :

-إذا قصد إشراك الجملتين في الحكم الإعرابي.

-إذا اتفقتا خبرا وإنشاء.

-إذا اختلفتا خبرا وإنشاء، وأوهم الفصل خلاف المقصود، مثل لا وحفظك الله.

---

[1] الفرقان69

[2] الفراء،معاني القرآن ج2ص68.69

[3] محمد حسنين ابو موسى ،البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص134

نظرية النظم وعلم البيان :

–الصورة عند عبد القاهر الجرجاني :

لقد كانت نظرة عبد القاهر للصورة مبنية عميقة، ذلك أنه "لم يتعمق أحد من نقاد العرب القدامى ما تعمقه عبد القاهر في فهم الصورة وصلتها بالتعبير، معتمدا في كل ذلك أساسا على فكرته في عقد الصلة بين الشعر والفنون النفعية، وطرق النقش والتصوير"[1]

وأول ما قام به عبد القاهر؛ هو ربطه الصورة بالتصوير القابع تحت سلطان النظم، ولذلك لم يفرق بين التصوير والصياغة، فجعلهما مترادفين، وأي شرخ بينهما يعني ميل الكفة إلى جانب الشكل أو المضمون، وهو ما حاربه؛ فالصياغة عنده متحدة بالمعنى، فمن غير المعقول أن توجد جملتان مترادفتان في الدلالة الواحدة، لأن أي تغيير في ترتيب الألفاظ والسياق؛ يتبعه تغير في الصورة.

يعلق شوقي ضيف على مفهوم عبد القاهر الجرجاني حول الصورة فيقول : "وهي فكرة طريفة منتهى الطرافة، ولو اعتنقها أصحاب البلاغة في عصر عبد القاهر وبعده؛ لخففوا من حدة بحثهم في السرقات الشعرية، وعرفوا أن للاحق دائما فضلا في الصورة التي يخرج بها المعنى إخراجا جيدا"[2]

لقد أراد عبد القاهر أن يبعث في الصورة روحها من جديد؛ بأن يخلصها، ليس من النظرة المنطقية فحسب، وإنما من النظرة السطحية الجافة، والمتمثلة في كونها أساس التزيين، وعماد التزويق والرونق، وهو ما جنت به عليها الفلسفة القائمة على تقسيمها إلى مجموعة من الصور،لا يهم الوظيفة فيها، ولا الدور، بقدر ما يهم الشكل.

---

[1] غنيمي هلال ،النقد الأدبي الحديث،ص،197

[2] شوقي ضيف،البلاغة تطور وتاريخ ص187

أضف إلى هذا، فقد أراد عبد القاهر أن يصهر اللفظ والمعنى في قالب الصورة، فلا تكون إلا بهما، ولا تتحرك إلا بإثرهما، ولهذا فالصورة والصياغة عنده مترادفتان فالألفاظ من حيث هي ألفاظ، لا مزية لها، ولا حسن؛ إلا في حال تآلفها وقيامها بتنظيم أجزاء الصورة الأدبية العامة، والمزايا التي تكون للفظ كلها إنما تعود إلى الصياغة ودلالة الصياغة على الصورة.

وبهذا، يكون عبد القاهر قد أبرز الدور الأساس والقيمة الحقيقية للفظ؛ فرد له اعتباره، وأوضح قدره في طبيعة تفاعله مع أجزاء الكلام الأخرى من أجل بناء الصورة، فالصورة عنده كما يقول : "واعلم أن قولنا : الصورة، إنما هو تمثيل وقياس، لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة، فكان بين إنسان من إنسان، وفرس من فرس، بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذلك، وكذلك كان الأمر في المصنوعات، فكان بين خاتم من خاتم، وسوار من سوار بذلك، ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقا، عبرنا عن ذلك الفرق، وتلك البينونة بأن قلنا : للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك، وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئا نحن ابتدأناه فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ : إنما الشعر صياغة وضرب من التصوير"[1]

ولهذا فمكمن الفرق، وأساس التفاضل، راجع إلى الإجادة في التصوير، وهو الكفيل الوحيد في إثارة المتلقين، ولذلك ركز عبد القاهر على الجوانب النفسية في بناء الصورة، انطلاقا من اختلاجها في ذهن بانيها، مرورا إلى كيفية صياغتها، ووصولا إلى متلقيها "فالصورة... لا تشير إلى مفهوم التقديم الحسي للمعنى-وهو أحد وظائفها الأساسية- بقدر ما تشير إلى طريقة النظم أو الصياغة، وتتحدد قيمتها الفنية تبعا

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 508

للفروق الكائنة بين نظم وآخر، ندركه بعقلنا وإحساسنا وذوقنا، وبذلك نستطيع أن نعد الصورة الكلية للسياق المتشابك بالعلاقات اللغوية هنا بمعنى الصياغة أو بمعنى النظم"[1]

لقد كان فهم عبد القاهر للصورة أعمق مما نتصور؛ فقد أصبغها صبغة النظم، وجعل منها تشكيلا لغويا، تتآلف العديد من العناصر وتتكاثف من أجل إيجاده، فهيجان الخيال، وامتزاج العاطفة، مضاف إليهما تلك الدلالات الشعورية والإيحائية، وهي كلها أمور معنوية لا قيمة لها إلا بأثر مادي تكون الألفاظ هي ناقلة تلك المعاني، ولا تلحق بها صفة الحسن والجمال إلا إذا تآلفت تلك العناصر الثلاث، قوة الخيال وجودة التعبير وملاءمة السياق.

لقد حاول عبد القاهر أن يعطي للسياق قيمته الحقيقية، بأن جعله أساس التمايز بين القولين، فهو الذي يحدد الحسن والقبح "فإذا قلت : فإذا أفادت هذه مالا تفيده تلك، فليستا عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين، قيل لك، إن قولنا (المعنى) في مثل هذا يراد به الغرض، والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه"[2]

وتصوره هذا راجع إلى تبنيه فكرة أن الوحدات اللغوية تختلف دلالاتها باختلاف مواقعها، وهو ما رأيناه في الفصل السابق، فلا فضل لصورة، ولا مزية لتصوير، إذا لم توضع تلك الكلمات في مواقعها، خصوصا وأنها المادة الخام في بناء الصورة، ويبرز هذا المعنى قائلا : "إنه كما لا تكون الفضة أو الذهب خاتما أو سوارا أو غيرهما من أصناف الحلي بأنفسهما، ولكن بما يحدث فيهما من الصورة، كذلك لا تكون الكلم المفردة التي هي أسماء وأفعال وحروف كلاما وشعرا من غير أن يحدث فيها النظم الذي حقيقته توخي معاني النحو وأحكامه"[3]

---

[1] أحمد علي دهمان، الصورة البلاغية، 188

[2] ا عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 258

[3] نفسه ص488

وإذا كان عبد القاهر قد ربط الصياغة بالنظم، فجعلهما أمرا واحدا، فهذا يعني أن بناء الصورة ينبغي أن يعتمد على أمرين : **قصد في التصوير، وتوافق في التعبير**، بمعنى أن يعبر اللفظ عن حقيقة الصورة، ولا يكون هذا إلا باحترام السياق، ذلك أنه "لا يكون ترتيب في شيء حتى يكون هناك قصد إلى صورة وصنعة، إن لم يقدم ما قدم، ولم يؤخر ما أخر، وبدي بالذي ثني به، أو ثني بالذي ثلث به ،لم تحصل لك تلك الصورة، وتلك الصنعة، وإذا كان كذلك، فينبغي أن ينظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصنعة، أفي الألفاظ يحصل له ذلك، أم من معاني الألفاظ"[1]

إن تساؤل عبد القاهر هذا نوع من الاستفهام الإنكاري، والذي أساس إجابته عدمهما جميعا، ذلك أنه يعتقد جازما أن بناء أي صورة لا تقيمه الألفاظ وأجراسها، ولا المعاني ومواقعها، وإنما في انصهارهما في بوتقة فنية، يكون السياق أساسها، والنحو والضم طريقها "فلا يكون الضم فيها ضما، ولا الموقع موقعا، حتى يكون قد توخي فيها معاني النحو، وأنك إن عمدت إلى ألفاظ، فجعلت تتبع بعضها بعضا، من غبر أن تتوخى فيها معاني النحو، لم تكن صنعت شيئا، تدعي به مؤلفا، وتشبه معه بمن عمل نسجا، أو صنع على الجملة صنيعا.. فلو كان الحكم في ضم بعضها إلى بعض، كحال غزل الإبريسم؛ لكان ينبغي أن تتغير الصورة الحاصلة من نظم كلم، حتى تزال في مواقعها، كما لا تتغير الصورة الحادثة عن ضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض حتى تزال الخيوط عن مواضعها"[2]

ومن هنا، نجد أن الصورة عند عبد القاهر هي نتيجة تفاعل السياق مع وحدات اللغة المرصوفة وفق معاني النحو، وبهذا يكون مدار الحسن، وأمر المزية، ليس برص الألفاظ،

---

[1] نفسه ص 364

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 372.371.370.

كمن يعمد إلى لآلئ فيخرطها في سلك لا يبغي أكثر من أن يمنعها التفرق، بل فيما يحمله تفاعلها فيما بينها في بناء الصورة.

وإذا كان بناء الصورة وفق هذا النمط، وتبعا لهذه الرؤية، فإن هناك العديد من الطرق المفضية إليها، والسبل الدالة عليها، يختار كل واحد ما يستحسنه، ويبني عليها ما يستجيده، وقد تنزع هذه الصور إلى المجاز، كما تنزع إلى الحقيقة، وفي كلتا الحالتين، تحافظ على قدرتها في التصوير، وتترك الفرصة للمتلقي ليبرز براعته في التأويل. وهذا ما سنراه في المباحث الموالية.

الحقيقة والمجاز

المجاز لغة : جزت الطريق وجاز الموضع جوازا، وجاز به، وجاوزه، وأجازه غيره، وجازه، وجاوزه، وأجازه وأجاز غيره، وجازه : سار فيه، وسلكه، وجاوزت الموضع جوازا، بمعنى جزته، والمجاز والمجازة : الموضع"[1]

وقد خاض الباحثون والمهتمون بالبيان العربي في هذا الأمر، وكانت لهم نظرات مختلفة اختلاف التوجهات التي يعتنقونها، ومن هنا كان حريا بنا أن نتناول هذه القضية بالرجوع إلى أصولها الأولى، ونرى الإضافة التي قدمها عبد القاهر الجرجاني في ذلك.

إن أول من ذكر المجاز، وألف كتابا وسماه به، هو أبو عبيدة، في كتابه مجاز القرآن، لكنه لم يعن به المجاز الذي هو قسيم الحقيقة، وإنما ما يعبر به عن الآية.

أما سيبويه فسماه "سعة في الكلام"[2]. والفراء أطلق عليه "الإجازة"، فيعلق على قوله تعالى : ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾[3] "وهل في العسر يسر؟ فيقال : في هذا في إجازته بمنزلة قول الله تبارك وتعالى : ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[4] والبشارة في الأصل

---

[1] ابن منظور ،لسان العرب،مادة"جوز" ص724

[2] سيبويه، الكتاب ج1ص53

[3] الليل10

[4] التوبة3

على المفرح السار، فإذا جمعت في كلامين : هذا خير، وهذا شر، جاز اليسير فيهما جميعا"[1]

أما الجاحظ فقد كان أكثر صراحة، ومفهومه أقرب إلى ما استقر عليه الدرس البلاغي فيما بعد، حيث عقد بابا في المجاز والتشبيه بالأكل يقول فيه معلقا على قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[2] إنما هي من باب المجاز والتشبيه وهي على شاكلة قوله تعالى : ﴿ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ ﴾[3].[4]

أما ابن قتيبة فقد خطا خطوة كبيرة، بأن أفرد له بابا، رد فيه على الطاعنين في المجاز وأنه كذب، فيقول : "وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا؛ لأنا نقول "نبت البقل" و"طالت الشجرة"[5]

أما المبرد فاستعمل المجاز كما استعمله أبو عبيدة تقريبا[6]

أما ابن جني فيعرض لتعريفه أثناء تحديده للحقيقة فيقول "ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك"[7]

وأما ابن فارس فيقول : "وأما المجاز : فمأخوذ من جاز يجوز، إذا استن ماضيا... أي أن الكلام الحقيقي يمضي لسننه لا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلا أن فيه من تشبيه واستعارة ولف ما ليس في الأول"[8]

---

[1] الفراء،معاني القرآن ج3ص271.270
[2] النساء10
[3] المائدة42
[4] ينظر:الجاحظ،الحيوان ج5ص25
[5] ابن قتيبة،تأويل مشكل القرآن ص132
[6] المبرد،الكامل ج2ص495.494.
[7] ابن جني، الخصائص ج2ص442
[8] ابن فارس ، الصاحبي ص 150.149

وأما ابن رشيق فيقول "العرب كثيرا ما تستعمل المجاز، وتعده من مفاخر كلامها، فإنه دليل الفصاحة، ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللغات"[1]

لقد احتدم الصراع حول وجود المجاز في القرآن الكريم[2]وفحواه، وأول من قسم الكلام إلى حقيقة وجاز هم المعتزلة[3]

لقد أراد عبد القاهر الجرجاني أن يؤصل للحقيقة والمجاز اعتمادا "على الموقف الإعجازي من جهة، وعلى علم الكلام من جهة أخرى، فتأثير علم الكلام بين في تقسيمه المجاز إلى مجاز لغوي يتم داخل المسند.... وإلى مجاز عقلي يتناول عملية الإسناد نفسها"[4]

وبعقلية المنطقي، وبذهنية المعلم، يباشر عبد القاهر الجرجاني كلامه في البحث في قضايا الحقيقة والمجاز، فيضع لهما حدودا، تفترق باختلاف الموصوف، سواء أكان مفردا أم جملة. وبعد التقسيم يبدأ في التفسير.

يعرف عبد القاهر المجاز فيقول : "المجاز مفعل من جاز الشيء يجوزه، إذا تعداه. وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة؛ وصف بأنه "مجاز"، على معنى أنهم أجازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا"[5]

1-1المجاز في المفرد :

الحقيقة في المفرد هي "كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع، وإن شئت قلت في مواضعة وقوعا لا تستند فيه إلى غيره"[6]. وقد قال عبد القاهر في وضع واضع

---

[1] ابن رشيق،العمدة ج1ص265

[2] من المنكرين للمجاز في القرآن ابن تيمية ومالك والشافعي وأبو حنيفة واعتبروا الكلام كله ضربا من الحقيقة وهناك من يعترف به كالسيوطي وابن قتيبة وهناك من يعتبر أن اللغة كلها مجاز كابن جني،وهناك رأي وسط لابن الأثير حين يقول"إن كلا المذهبين فاسد عندي،وليست اللغة كلها مجازا ،ولا كلها حقيقة،وإنما فيها الحقيقة والمجاز"ابن الأثير ،المثل السائر ج1ص106

[3] ينظر: عبد القادر حسين،أثر النحاة،ص34

[4] علي مهدي زيتون،إعجاز القرآن ص293

[5] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص 395

[6] نفسه ص 350

بالتنكير دون التعريف؛ لأن المواضعة قد تكون في أي زمان ومكان، ومن هنا تدخل كل المسميات والعلامات اللغوية الأصلية في الحقيقة.

وأما **المجاز** : فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول، فهي مجاز. وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا، لملاحظة بين ما تجوز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها، فهي مجاز"[1]، وهذا التعريف للمجاز في المفرد، ويشمل في مفهومنا الاستعارة في المفرد، والمجاز المرسل"[2]. ولا يعتبر عبد القاهر المشترك بأنه مجاز، مثل جعل النهار اسما لفرخ الحبارى فقول الشاعر :

أكلت النهار بنصف النهار وليلا أكلت بليل بهيم

فلا مجاز في كلمة النهار[3]

كما لا يعتبر عبد القاهر المنقول مجازا؛ فنقلنا اسم حجر للشخص ليس مجازا، وقولنا يشكر، كونه اسما لرجل مجاز، على اعتبار أنه فعل مضارع من فعل يشكر، حتى وإن كانت الأسباب بين المنقول والمنقول عنه تختلف قوة وضعفا[4]

كما لا يدخل الحذف والزيادة في المجاز[5]

وقد يكون هذا التجوز واضحا، كقولنا : رأيت أسدا، أو غير واضح، كوضع اليد مجازا للنعمة، ومثاله أيضا : ضربته سوطا فهي أيضا مجاز.

1-2في الجملة : عند حديثه عن المجاز في الجملة يقسمه قسمين : مجاز **عقلي** ومجاز **لغوي**، ويبدأ بوضع اللبنات الأولى لأسس التفريق بينهما، حتى إذا استوى له الأمر، شرع في تبيان حقيقتهما، وإبراز مكانتهما وفضلهما.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 352

[2] ينظر :أبو موسى محمد حسنين، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ص153

[3] ينظر عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص 396

[4] ينظر نفسه ص 397

[5] ينظر نفسه ص416

و "القول أن عبد القاهر الجرجاني هو مبتكر المجاز العقلي فيه كثير من التسامح،[1] بل إنه زعم يدحضه ما عثرنا عليه من أدلة يعطي الأسبقية في تناول هذا الفن من فنون البلاغة ليس إلى كثير من النحاة الذين سبقوا عبد القاهر فحسب، بل إلى سيبويه أيضا"[2] وهذا الرأي يؤيده صاحب كتاب البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري[3]

والدليل على ذلك قول سيبويه"ومن ذلك قول الخنساء :

ترتع مارتعت حتى إذا أدركت فإنما هي إقبال وإدبار

فجعلها الإقبال والإدبار، فجاز على سعة الكلام، كقولك نهارك صائم وليلك قائم"[4]

ونرى عبد القاهر ينقل قول الخنساء ويعتبره من المجاز الحكمي[5]

كما يقول في باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى "يقول صيد عليه يومان، وإنما المعنى صيد عليه الوحش في يومين، ولكنه اتسع واختصر. ومثله بل مكر الليل والنهار"[6]

كما نجد أمثلة له عند المبرد كقول جرير :

لقد لمتنا يا أم غيلان في الثرى ونمت وما ليل المطي بنائم

يقول رؤبة بن العجاج

حارت قد فرجت عني غمي فنام ليلي وتجلى همي[7]

وهو في هذا يذهب مذهب أستاذه سيبويه حيث يعتبره سعة في الكلام

كما ترددت هذه الأمثلة عند الآمدي[8]

---

[1] ومنهم د شوقي ضيف الذي يقول: والذي لاشك فيه أنه يعد مكتشف المجاز الحكمي وهو مجاز لا في الكلمات وإنما في الإسناد،ولذلك سماه مجازا حكميا أو عقليا" ينظر شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ ص185

[2] عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي ص103 ؟

[3] أبو موسى محمد حسنين،البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري،ص170

4سيبويه،الكتاب ج1ص337

[5] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 233

[6] سيبويه،الكتاب ج1ص211

[7] المبرد، الكامل ج1 ص 176

[8] الآمدي،الموازنة ج1ص165

أما ابن فارس فسماه "إضافة الفعل إلى ما ليس بفاعل في الحقيقة"[1]

أما ما يحمد لعبد القاهر، فهو فصله عن المجاز اللغوي وتفصيله فيه، حيث أعطاه تسميات عديدة منها : المجاز العقلي، والمجاز الحكمي، والمجاز في الإثبات، والإسناد المجازي.

يرى عبد القاهر أن أصل الفائدة، وجدوى الكلام، إما في الإثبات أو النفي، وهذا لا يكون بكلمة واحدة، كأن يكون اسما واحدا أو فعلا من غير اسم، وإذا كان ذلك كذلك، لزم أن يكون هنالك مثبت ومثبت له، أو منفي ومنفي عنه. مثال ذلك : ضرب زيد، أو زيد ضارب، فقد أثبت الضرب فعلا أو وصفا لزيد، وكذلك النفي يقتضي منفيا ومنفيا عنه[2]، ثم يسمي المثبت والمنفي مسندا والمثبت له والمنفي عنه مسندا إليه، وهو أصل الكلام وأساس كل بيان، والخروج عنه يعد ضربا من الهذيان.

ومن هنا كان الإثبات والنفي على مرتين. فمثلا قولنا ضرب زيد، إثبات للضرب أولا وإثباته لزيد ثانيا وهكذا مع النفي.

وبعد هذا التفريق المنطقي يأتي ليفرق بين المجاز والحقيقة من خلال أمرين "إحداهما أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات، أهو في حقه وموضعه، أم قد زال عن الوضع الذي ينبغي أن يكون فيه؟ والثانية أن تنظر إلى المعنى المثبت، أعني ما وقع عليه الإثبات، كالحياة في قولك : أحيا الله زيدا، والشيب في قولك : أشاب الله رأسي، أثابت هو على الحقيقة، أم قد عدل به عنها؟"[3]

ومثاله ما دخله المجاز من جهة الإثبات دون المثبت قول الشاعر :

وشيب أيام الفراق مفارقي وانشزن نفسي فوق حيث نكون

---

[1] ابن فارس،الصاحبي160

[2] ينظر عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 366

[3] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص370

المجاز وقع في إثبات فعل الشيب ليس لفاعله الأصلي وهو الخالق عز وجل، وإنما للأيام وكر الليالي، فالمثبت موجود على حقيقته، وهو الشيب، ولم يقع فيه مجاز[1]

وأما مثال المجاز في مثبته دون إثباته قوله تعالى "أومن كان ميتا فأحييناه" فالمجاز في المثبت، وهو الحياة. فأما الإثبات فواقع على حقيقته؛ لأنه ينصرف إلى أن الهدى والعلم والحكمة فضل من الله وكائن من عنده"[2]

كما يمكن أن يدخل المجاز الجملة من الطرفين معا كقولنا : أهلك الناس الدينار والدرهم، فقد جعل الفتنة هلاكا، كما أسند الهلاك وجعله فعلا للدينار والدرهم.

ومن هنا، وبعد أن بدا الفرق، واتضح الاختلاف، جعل كل واحد منهما مختصا بأمر، فالمجاز "إذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة"[3]

كما يجعل عبد القاهر الإضافة في الاسم كالإسناد في الفعل فيقول "ومما يجب أن تعلم في هذا الباب أن الإضافة في الاسم كالإسناد في الفعل، فكل حكم يجب في إضافة المصدر من حقيقة أو مجاز، فهو واجب في إسناد الفعل، فانظر الآن إلى قولك : أعجبني وشي الربيع الرياض، وصوغه تبرها، وحوكه ديباجها، هل تعلم لك سبيلا في هذه الإضافات إلى التعلق باللغة، وأخذ الحكم عليها منها، أم تعلم امتناع ذلك عليك؟"[4]

كما يضع عبد القاهر أساسا لمعرفة المجاز العقلي فيقول : في صيغة فعل إذا أسندت إلى مالا يصح أن يكون له فعل إنها من جهة العقل، لا من جهة اللغة"[5]

---

[1] ينظر نفسه 371
[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة ص 371
[3] نفسه ص 373
[4] نفسه ص 380
[5] نفسه ص 410

ويذكر نقطة جامعة بين المجاز العقلي واللغوي فيقول : "[1]وهاهنا نكتة جامعة، وهي أن المجاز في مقابلة الحقيقة، فما كان طريقا في أحدهما من لغة أو عقل، فهو طريق في الآخر، فالأسد حقيقة في السبع من جهة اللغة، وهو مجاز في تشبيه الرجل بالأسد. كما أن إثبات الفعل للشيء حقيقة طريقها العقل. أما إذا أشير إلى غير فاعله، كقولنا : يفعل الربيع، فهو مجاز، وطريقه العقل"

ويؤكد عبد القاهر أن المجاز العقلي لا يكون إلا في الجملة؛ لأن وجود الفعل منفردا ينعدم معه أي حكم حقيقة ومجازا، أما إذا عرف المسند إليه؛ تبين الأمر، وعلم فيما إذا كان الأمر على الحقيقة أوالمجاز، ولهذا لا يكون المجاز العقلي إلا في الجملة[2]

وإذ يتقرر المجاز العقلي بأنه "كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من الفعل لضرب من التأول"[3] فإنه يبدأ بذكر علاقاته ومنها :

السببية : إن مما بنبت الربيع ما يقتل خيطا أو يلم[4]

المسببة : بإسناد الأفعال إلى الأدوات والآلات كقولنا : قطع السكين

كما يذكر عبد القاهر بعض علاقات المجاز العقلي[5] في كتابه دلائل الإعجاز وهي :

العلاقة الزمانية في قولهم نهارك صائم وليلك قائم.

المسببية في قوله تعالى "فما ربحت تجارتهم".

ويعلق عبد القاهر على المجاز العقلي فيقول : وهذا الضرب من المجاز على حدته كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق، والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان، والاتساع في طرق البيان، وأن يجيء بالكلام مطبوعا مصنوعا، وأن يضعه بعيد المرام قريبا من الأفهام"[6]

---

[1] نفسه ص 411
[2] نفسه ص 414
[3] نفسه ص 375
[4] نفسه ص 385
[5] ينظر عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 293
[6] نفسه ص 295

2-:المتلقي وتأويل الكلام

يربط عبد القاهر المجاز باعتقاد المتكلم؛ فقول الكافرين : وما يهلكنا إلا الدهر ليس مجازا لأن اعتقادهم بأن فاعل الهلاك هو الدهر في ذاته. كما يرد عبد القاهر عن الذين هالهم أمر المجاز في القرآن فذهبوا فيه اتجاهات من جانبي الإفراط والتفريط.

أما أصحاب التفريط، فيقصد بهم عبد القاهر معطلوا المجاز في القرآن الكريم، ويذكر مثالا قوله تعالى "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [1] وجاء ربك". فإذا كان هذا الكلام على حقيقته؛ فينبغي أن المجيء حدث له زمان ومكان، وبهذا يكون هناك تجسيد.

ويرد عليهم بكون القرآن لو خلا من المجاز؛ لكان حريا بالنبي (ص) أن يبين معاني ما ستغلق منه، كما بين الصلاة والزكاة وغيرها.

أما أصحاب الإفراط؛ فيقصد بهم المغالين في التأويل. ويرد عليهم عبد القاهر بأن الله ما كان ليخاطب الناس بما لم يفهموا وهو الذي وصف كتابه بأنه عربي مبين

ويرد عبد القاهر على الفريقين بقوله ص : يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"

وبعد أن ينتهي من تحديد معنى المجاز، بنوعيه العقلي واللغوي، يذكر الاستعارة-وهي التي بدأ بها رغم أنها فرع لأهميتها-باعتبارها مجازا، وهي جزء منه، فكل استعارة مجاز. والعكس ليس صحيحا، على اعتبار أنها "نقل الاسم عن أصله إلى غيره للتشبيه على حد المبالغة"[2]

الاستعارة

من أشمل التعريفات اللغوية التي وقفنا عليها هو تعريف ابن الأثير؛ فهو يجمع في طياته بين المعنيين اللغوي والمعنوي، ولهذا آثرنا ذكره دون غيره، حيث يقول: "وإنما سمي هذا

---

[1] الفجر 22

[2] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 398

القسم من الكلام استعارة؛ لأن الأصل في الاستعارة المجازية مأخوذ من العارية الحقيقية، التي هي ضرب من المعاملة، وهي أن يستعير بعض من الناس بعضا من الأشياء، ولا يقع ذلك إلا من شخصين بينهما سبب معرفة ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئا، وإذا لم يكن بينهما سبب معرفة بوجه من الوجوه؛ فلا يستعير أحدهما من الآخر شيئا؛ إذ لا يعرفه حتى يستعير منه. وهذا الحكم جار في استعارة الألفاظ بعضها من بعض، فالمشاركة بين اللفظين في نقل المعنى من أحدهما إلى الآخر، كالمعرفة بين الشخصين في نقل الشيء المستعار من أحدهما إلى الآخر"[1]

ويبقى الجدل قائما حول معناها الاصطلاحي وهو ما سنناقشه في المطالب التالية وفق منظور عبد القاهر الجرجاني

1-:جدل الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني

في البداية ينبغي أن نشير إلى أن عبد القاهر الجرجاني يعد الاستعارة من مباحث البديع، مقتديا في ذلك بابن المعتز[2] حيث يقول "وأما التطبيق والاستعارة وسائر أقسام البديع"[3]

لقد نظر عبد القاهر إلى الاستعارة والتمثيل والتشبيه على أنها أدوات تصوير، بها يعلو الكلام ويشرف، وإن عدمها" لم يبق إلا المادة العارية من التصوير، والطينة الخالية من التشكيل"[4]

فهي عنده "أصول كبيرة، لأن جل محاسن الكلام-إن لم نقل كلها- متفرعة عنها، وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها، وأقطار تدور بها من جهاتها"[1]

---

[1] ابن الأثير :ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر تح:بدوي طبانةوأحمد الحوفي،دار نهضة مصر ط2، ج2ص77

[2] ينظر ابن المعتز، البديع، ص3

[3] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة 20

[4] نفسه ص.26

لقد حاول عبد القاهر أن يكون منطقيا في كلامه، بأن يبدأ ببيان الحقيقة والمجاز، ويعرج بعد ذلك إلى التشبيه والتمثيل، وبعدها ينتقل إلى الاستعارة، كما يفرضه منطق الانتقال من العام إلى الخاص. فالاستعارة نوع من التشبيه، وهو مجاز. غير أنه ارتأى أن يتقدم بها كتابه، ويستهل بها فصوله؛ كونه ارتأى أشياء يجدر ذكرها، وأمورا لابد من البدء بها، ولهذا بدأ كتابه الأسرار بالاستعارة.

يعرف عبد القاهر في كتابه الأسرار الاستعارة بقوله "الاستعارة في الجملة : أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف، تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، كما يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعارية"[2]

أما في الدلائل فيقول "الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه، تريد أن تقول : رأيت رجلا هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء، فتدع ذلك وتقول : رأيت أسدا... تفسير هذا : إنك إذا قلت : رأيت أسدا.فقد ادعيت في إنسان أنه أسد، وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسدا"[3]

ويقول أيضا : "ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء إلى شيء، ولكنها ادعاء مع الاسم للشيء، إذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا : رأيت أسدا بمعنى رأيت شبيها بالأسد، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة؛ لكان محالا أن يقال : ليس هو بإنسان ولكنه أسد"[4] ويعتبر أحد الدارسين أن في كلامه هذا تفلسفا حيث يقول : "وانظر أيضا إلى تلك الفكرة الفسلفية المحضة التي تصورها عبد القاهر في المجاز، وخصوصا في الاستعارة، حيث أنها لا تقوم على نقل الاسم، وإنما على نقل المعنى، وادعاء أن

---

[1] نفسه ص 27
[2] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص 30
[3] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 67
[4] نفسه ص 434

المشبه فرد من أفراد المشبه به"[1] والحقيقة أن هذا ليس تفلسفا، بقدر ما هو مراجعة موقف، ليتناسب مع مبدأ، وهو ما سنراه في حينه.

ويحاول عبد القاهر أن يثبت أن الاستعارة ادعاء وليست نقلا، ويعتقد أن الذين قالوا "أنها تعليق للعبارة على غير ما وضعت له في لغة، ونقل لها عما وضعت له، كلام قد تسامحوا فيه"[2] ليؤكد على أنها "ادعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم عن الشيء"[3]

كما ينفي مطلقا في موضع آخر أن تكون الاستعارة نقلا. وفي هذا يقول : "وإطلاقهم في الاستعارة، أنها نقل للعبارة عما وضعت له من ذلك، فلا يصح الأخذ به. وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم الأسد على الرجل، إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بينا، لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة، أنك إنما تكون ناقلا، إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك، ونفضت به يدك، فأما أن تكون ناقلا له عن معناه، مع إرادة معناه، فمحال متناقض"[4]

وهنا يجعلنا نغوص في الاستعارة، لنعرف طبيعة الاختلاف بين كونها ادعاء أو نقلا. ثم ما هي الإضافة التي يمكن تقديمها بالتفريق هذا، وما محل عبد القاهر ونظريته منها؟

2-الاستعارة في التراث البلاغي

لقد لاقى مفهوم الاستعارة الكثير من الاهتمام في أوساط المهتمين بالبلاغة، سواء أكانوا عربا، أم غيرهم، ولهذا فإننا نجدها تضرب بجذورها في أعماق التراث البلاغي عند العرب من خلال لآتي :

إن أول من أشار إلى الاستعاره هو الفراء في تفسيره قوله تعالى في سورة الكهف :

﴿

[1] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي 414
[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 437
[3] نفسه ص 437
[4] نفسه ص 435

﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ ﴾[1] " ممثلا لها بقوله : "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ"[2] "والغضب لا يسكت. إنما يسكت صاحبه، وإنما معناه سكن. وقوله : ﴿ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْر ﴾[3]، وإنما يعزم الأمر أهله، وقد قال الشاعر:

إن دهرا يلف شملي بجمل لزمان يهم بالإحسان

وقال الآخر :

شكا إلى جملي طول السرى صبرا جميلا فكلانا مبتلى

والجمل لم يشك، إنما تكلم به على أنه لو نطق لقال ذلك"[4]

ففي هذا إشارة واضحة لتأسيس ما يعرف بالاستعارة، انطلاقا من استعارة السكوت للغضب، والشكوى للجمل، وهو بهذا إشارة ضمنية إلى أن نقل اللفظ عن مسماه الأصلي إلى شيء آخر يجريه عليه هو اللبنة الأولى في بناء الاستعارة.

ولقد استوحى الجاحظ بعده تعريفها من المفهوم الذي طرحه فقال "تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"[5]

أما ابن قتيبة فقد عرف الاستعارة بقوله "ومن الاستعارة : اللسان يوضع موضع القول؛ لأن القول يكون به، قال الله عز وجل حكاية عن إبراهيم عليه السلام : ﴿واجعل لي لسان صدق في الآخرين ﴾ أي ذكرا حسنا ،وقال الشاعر :

إنني أنسى لسان لا أسر به من علو لا عجب منها ولا سخر

أي أتاني خبر لا أسر به"[6]

---

[1] الكهف 77
[2] الأعراف 154
[3] محمد21
[4] الفراء،معاني القرآن ج2ص156
[5] الجاحظ البيان والتبيين ج1ص95
[6] ابن قتيبة،تأويل مشكل القرآن ص 147.146

ويقول في موطن آخر"ومنه قوله تعالى : ﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾[1]، وأصل الذواق بالضم ثم قد يستعار فيوضع موضع الابتلاء والاختبار، تقول في الكلام : ناظر فلانا وذق ما عنده،أي تعرف، واختبر الفرس وذقه"[2]

والملاحظ أن ابن قتيبة يخلط بين الاستعارة وبعض الفروع البلاغية الأخرى كالمجاز المرسل.

كما أشار إمام الكوفيين ثعلب إلى التعريف السالف الذكر بقوله وهو "أن يستعار للشيء اسم غيره أو معنى سواه"[3]

كما ذكر قدامة بن جعفر بعض الآراء في الاستعارة في كتابه نقد النثر مسميا إياها المعاضلة[4]

وأوردها أيضا في كتابه نقد النثر[5]

والجدير بالذكر أن قدامة قد عرض للاستعارة المفيدة وغير المفيدة، واصفا الأخيرة بفاحش الاستعارة. وذلك حين يقول"وبقي النكير، إنما هو في أن يدخل بعضه فيما ليس من جنسه، وما هو لائق به، وما أعرف ذلك إلا فاحش الاستعارة"[6]

ومثال ذلك "قول الشاعر أوس :

وذات هدم عارنوا شرها نظمت بالماء تولبا جدعا

فسمى الصبي تولبا، وهو ولد الحمار، ومثل قول آخر

وما رقد الولدان حتى رأيته على البكر يمريه بساق وحافر

---

[1] النحل 112

[2] ابن قتيبة،تأويل مشكل القرآن ص 164

[3] ثعلب:أبو العباس أحمد بن يحي،قواعد الشعر،تح رمضان عبد التواب،مكتبة الخانجي،القاهرة ،ط2، 1995، ص 53

[4] ينظر:قدامة بن جعفر، نقد الشعر177

[5] ينظر: قدامة بن جعفر، نقد النثر ص64

[6] قدامة بن جعفر، نقد الشعرص 177

فسمى رجل الإنسان حافرا، فإن ما جرى هذا المجرى من الاستعارة قبيح لا عذر فيه"[1]

وإن كان ابن قتيبة قد ذكر هذا البيت فإنه لم يشر إلى تسمية هذا النوع من الاستعارة[2]

كما استشهد قدامة للاستعارة التي لا شناعة فيها بقوله "وقد استعمل كثير من الشعراء والفحول المجيدون أشياء من الاستعارة ليس فيها شناعة كهذه، وفيها لهم معاذير، إذا كان مخرجها مخرج التشبيه، ومن ذلك قول امرئ القيس :

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلكل

فكأنه أراد أن هذا الليل في تطاوله كالذي يتمطى بصلبه لا أن له صلبا، وهذا مخرج لفظه إذا تؤمل"[3]

كما ذكر القاضي الجرجاني البيت نفسه مستشهدا به في باب الاستعارة[4]

وعلق الآمدي عليه أيضا حين يقول "ولقد عاب امرئ القيس بهذا البيت من لم يعرف موضوعات المعاني والاستعارات ولا المجازات وهو في غاية الحسن والجودة والصحة... وهذه أقرب الاستعارات من الحقيقة لشدة ملاءمة معناها لمعنى ما استعيرت له"[5]

أما نظرة القاضي الجرجاني للاستعارة فقد كانت أعمق —وإن عدها من البديع-[6]، خصوصا بعد أن ذكر ما تفعله في المعاني، وما تضيفه إليها حين يقول "ولقد علمت أن الشعراء قد تداولوا ذكر عيون الجآزر، ونواظر الغزلان، حتى أنك لا تكاد تجد

---

[1] نفسه ص177
[2] ينظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص 153
[3] قدامة بن جعفر ،نقد الشعر ص 178
[4] ينظر القاضي الجرجاني، الوساطة ص358
[5] الآمدي،لموازنة ج1ص266
[6] ينظر : القاضي الجرجاني ،الوساطة بين المتنبي وخصومه ص39

قصيدة ذات نسيب تخلوا منه إلا في النادر الفذ، ومتى جمعت ذلك ثم قرنت إليه قول امرئ القيس :

تصد وتبدي عن أسيل وتنفي بناظره من وحش وجره مطفل

أو قابلته بقول عدي بن الرقاع :

وكأنها بين النساء أعارها عينية أحور من جآزر جاسم

رأيت إسراع القلب إلى هذين البيتين، وتبينت قربهما منه، والمعنى واحد، وكلاهما خال من الصنعة، بعيد عن البديع، إلا ما حسن به من الاستعارة اللطيفة التي كسبته هذه البهجة، هذا وقد تخلل كل واحد منهما من حشو الكلام ما لو حذف لاستغنى عنه، ومالا فائدة في ذكره"[1]

كما مثل القاضي الجرجاني للاستعارة وإن لم يجرها ومثاله "فإذا جاءتك الاستعارة كقول زهير :

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعرى أخراس الصبا ورواحله

وقول يزيد بن الطرية :

أخذنا بأطراف الحديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

فقد جاء الحسن والإحسان، وقد أصبت ما أردت من إحكام الصنعة وعذوبة اللفظ"[2]

هذا وقد اتخذ نفس الطريق، فتحدث عن الاستعارة السيئة حين يقول : "فإذا سمعت بقول أبي تمام :

باشرت أسباب الغنى بمدائح ضربت بأبواب الملوك طبولا

وبقوله : يادهر قم من أخدعيك فقد أضججت هذا الأنام من خرقك

---

[1] القاضي الجرجاني ،الوساطة بين المتنبي وخصومه ص36

[2] نفسه ص 43

فاسدد مسامعك، واستغش ثيابك، وإياك والإصغاء إليه، واحذر الالتفات نحوه فإنه مما يصدئ القلب، ويعميه ويطمس البصيرة، ويكد القريحة"[1]

ولعل تقسيم القاضي هذا هو ما اعتمده عبد القاهر الجرجاني فيما بعد، وإن أطلق عليه تسميات مختلفة

كما أسهم القاضي الجرجاني حين فرق بين الاستعارة والتشبيه، وذلك حين يقول "وربما جاء من هذا الباب ما يظنه الناس استعارة وهو تشبيه، أو مثل. فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكروا أنواعا من الاستعارة عد فيها قول أبي نواس:

والحب ظهر أنت راكبه فإذا صرفت عنانه انصرفا

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنما معنى البيت : أن الحب مثل ظهر أو الحب كظهر، تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه، فهو إنما ضرب مثل، أو تشبيه شيء بشيء، وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة وجعلت مكان غيرها، وملاكها تقريب الشبه، ومناسبة المستعار له للمستعار منه، امتزج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة، ولا يتبين في إحداهما إعراض عن الآخر"[2]

كما ذكر القاضي الجرجاني الاستعارة المكنية وإن لم يسمها، وذلك حين يقول معلقا على قول المتنبي

مسرة في قلوب الطيب مفررقها وحسرة في قلوب البيض واليلب

وقاله : تجمعت في فؤاده همم ملء فؤاد الزمان إحداها

[1] نفسه ص 44
[2] نفسه ص 45

فقال : جعل للطيب والبيض قلوبا وللزمان فؤادا، وهذه استعارة لم تجر على شبه قريب ولا بعيد، وإنما تصلح الاستعارة وتتحسن على وجه من المناسبة، وطرق من التشبيه والمقاربة"[1]

أما الآمدي فلم يضف شيئا؛ وهو ما نلاحظه في حديثه عنها حين يقول : "إنما استعارت العرب المعنى لما ليس هو له، إذا كان يقاربه أو يناسبه أو شبهه في بعض أحواله أو كان سببا من أسبابه فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لمعناه"[2] وهو بهذا يرى بضرورة المناسبة بين المستعار والمستعار له كما أنه أشار إلى نوعي الاستعارة : المكنية والتصريحية، ولم يسمهما فيقول : "ونحو ذلك قول أبي ذؤيب :

وإذا المنية أنشبت أظفارها رأيت كل تميمة لا تنفع

لما كانت المنية إذا نزلت الانسان وخالطته صلح أن يقال : نشبت فيه، وحسن أن يستعار لها اسم الأظفار، لأن النشوب قد يكون بالظفر وعلى هذا جاءت الاستعارات في كتاب الله تعالى"[3]

أما الرماني فقد استوت الاستعارة في عهده، وضبطت مفاهيمها، وتعددت أنواعها، فلم يكن له من شيء سوى ما أضافه لها من وظائف في تأكيد المعنى، ودورها في تصويره، وأكثر شيء هو أثرها في النفس. وهذه الأمور هي التي عني بها عبد القاهر الجرجاني، ولهذا فقد كان واضحا في تفريقه بين التشبيه والاستعارة، حيث يقول "والفرق بين الاستعارة والتشبيه أن ما كان من التشبيه بأداة الشبه في الكلام، فهو على أصله لم يغير عنه في الاستعمال وليس كذلك الاستعارة؛ لأن مخرج الاستعارة ما العبارة ليست له في أصل اللغة"[4]

---

[1] القاضي الجرجاني ،الوساطة بين المتنبي وخصومه ص356
[2] الآمدي،الموازنة ج1ص266
[3] نفسه ج1ص268
[4] الرماني،النكت في إعجاز القرآن ص86.85

كما حاول الرماني إجراء الاستعارة بطريقة جعلت عبد القاهر الجرجاني يستفيد منها أيما استفادة، بل ويعيد الآيات ذاتها. ومنه قوله تعالى : ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾[1]

فيعلق عليها الرماني قائلا "أصل الاشتعال للنار، وهو في هذا الموضع أبلغ، وحقيقته كثرة شيب الرأس، إلا أن الكثرة لما كانت تتزايد تزايدا سريعا؛ صارت في الانتشار. والإسراع كاشتعال النار، وله موقع في البلاغة عجيب، وذلك أنه انتشر في الرأس انتشارا لا يتلاقى كاشتعال النار"[2]

فتحليل الرماني هذا قد لامس خيوطها، بل وأبان مواقعها وشرح آثارها، وهو ما ألهم عبد القاهر الجرجاني، فأعاد ذكرها واستفاض في شرحها، وبيان قدرها.

ولعل أهم نقطة تفطن إليها الرماني، وتبعه فيها الجرجاني : هو إثباته أنها أفضل من الحقيقة؛ وذلك حين يقول : "وكل استعارة حسنة فهي توجب بيانا لا تنوب منابه الحقيقة، وذلك أنه لو كان تقوم مقامة الحقيقة كانت أولى به، ولم تجز الاستعارة، وكل استعارة فلا بد لها من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة"[3]

وقوله هذا يؤكده عبد القاهر الجرجاني حين يقول "ومن أجل أن كان الأمر كذلك؛ رأيت العقلاء كلهم يثبتون القول بأن من شأن الاستعارة أن تكون أبدا أبلغ من الحقيقة"[4]

وكان شرح الرماني لعديد الاستعارات في القرآن الكريم إسهاما منه في تبيين قدرها وتعظيم شأنها وكشف سرها، أما عبد القاهر فأعاد ترتيب ما ذكره الرماني وأبرزه في حلة أبهى وكسوة أحلى

---

[1] مريم4
[2] الرماني،النكت، في إعجاز القرآن ص 88
[3] الرماني،النكت، في إعجاز القرآن ص 86
[4] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص432

أما غيره كابن جني وابن فارس وأبو هلال العسكري والباقلاني فكانت لهم نظرات نرجئها في الحديث إلى مواطن تكلم عبد القاهر عنها لاحقا ومن هنا يمكننا أن نحصر الذين ربطوا الاستعارة بالنقل تاريخيا كالآتي :[1]

المبرد (285) الاستعارة عنده من خلال الأمثلة التي ذكرها[2] نقل اللفظ من معنى إلى معنى من غير أن يشترط له شروطا[3]

الرماني (386) الاستعارة عنده "تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة"[4]

وعرفها القاضي الجرجاني (392) بقوله "فأما الاستعارة فهي أحد أعمدة الكلام، وعليها المعول في التوسع والتصرف، وبها يتوصل إلى تزيين اللفظ، وتحسين النظم والنثر "وعرفها مرة أخرى بقوله" ما اكتفي فيه بالاسم المستعار عن الأصلي ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها، وملاكها بقرب التشبيه، ومناسبة المستعار للمستعار له، وامتزاج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة، ولا يتبين في إحداهما إعراض عن الآخر"[5]

أما أبو هلال العسكري (395) فعنده "الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة لغرض، و ذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى و فضل الإبانة عنه، أو تأكيده و المبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يعرض فيه"[6]

3-الصورة الاستعارية عند عبد القاهر الجرجاني

---

[1] الذين اعتبروا الاستعارة تشبيها فهم كثر بدءا من الجاحظ وصولا إلى السكاكي والقزويني

[2] ينظر: المبرد، الكامل ج1ص371

[3] ينظر: أحمد عبد السيد الصاوي، مفهوم الاستعارة، دار المعارف ،مصر، 1988، ص29

[4] الرماني، النكت ص86

[5] القاضي عبد الجبار، الوساطة ص45.

[6] العسكري: أبو هلال ، الصناعتين ص205

لقد ربط عبد القاهر الاستعارة مرة بالنقل، ثم تنازل عن هذه الفكرة ليربطها بالادعاء. ويحاول تبرير ذلك من خلال ما يلي :

لقد حاول عبد القاهر-في إطار جدلية اللفظ والمعنى- إبطال كل ما ادعوه للألفاظ من مزية في أنفسها، وأن ينتصر للنظم، ولهذا فقد رأى من هذه الزاوية كل الصور البيانية -الاستعارة أحدها-إذ "موضوعها على أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ"[1]

فهو بهذا قد وضع حدا فاصلا بين بنية اللفظ، ومضمون محتواه، فعند قولك : رأيت أسدا. تريد أن تثبت للرجل الجرأة والشجاعة والإقدام، وهي أمور لا تدرك من لفظ أسد، وإنما من المعاني التي يحملها هذا اللفظ، وذلك أن "السامع إذا عقل هذا المعنى، لم يعقله من لفظ أسد، ولكنه يعقله من معناه، وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله أسدا، مع العلم بأنه رجل، إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهته للأسد، ومساواته إياه، مبلغا يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة"[2]

ومن جهة أخرى، إذا كانت الاستعارة نقل لفظ عما وضع له في اللغة واستعماله في غير معناه، بهذه الصورة المطلقة؛ لدخل باب من المجاز المرسل فيها، وأصبح جزءا منها، وأصبح "لا فصل بين الاستعارة وبين تسمية المطر سماء والنبت غيثا..وأشباه ذلك مما يوقع فيه اسم الشيء على ما هو منه بسبب"[3]

كما أن النقل لا يمكن أن يوجد في كل صور الاستعارة، إذ هناك من الاستعارات مالا يتصور النقل فيها مثال ذلك قول لبيد :

وغداة ريح قد كشفت وقرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 431
[2] نفسه ص 432
[3] نفسه ص 432

"لا خلاف في أن اليد استعارة، ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء. وذلك أنه ليس المعنى على أنه شبه شيئا باليد، فيمكنك أن تزعم أنه نقل لفظ اليد إليه، وإنما المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال في تصريفها الغداة على طبيعتها، شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد. فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد، استعار لها اليد. وكما لا يمكنك تقدير النقل في لفظ اليد، كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ"[1]

ومن آخر عبارة له، نجد أن همه الوحيد، وشغله الشاغل، هو إنكار المزية للفظ، مفردا كان أو مركبا، وأن يثبت أن "الاستعارة كالكناية، في أنك تعرض المعنى فيها من طريق المعقول دون طريق اللفظ"[2]

وإذا كان هذا هو مفهوم الاستعارة الذي استقاه عبد القاهر من نقده من سبقه في فهمهم القاصر لها، فقد أراد أن يوضح أشياء هي بها ألصق ومن غيرها أعمق وهي :

1-الاستعارة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي.

2-الاستعارة بين المعنى العقلي والمعنى التخييلي.

3-أقسام الاستعارة وقيمتها الجمالية.

4-علاقة الاستعارة بالنظم.

3-1 الصورة الاستعارية بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي : ينطلق تقسيم الاستعارة بين المجازين اللغوي والعقلي من طبيعة الاستعارة في حد ذاتها، فعبد القاهر قد كان له رأيان، ففي الأسرار عدها نقلا، وفي الدلائل عدها ادعاء، ولاغرو أن نجد تأصيله هذا متوافق في كتابيه.

---

[1] نفسه ص..435.436

[2] نفسه ص 440

ففي الأسرار-وهو الكتاب الذي ألفه أولا- يقول فيه "واعلم أن المجاز على ضربين : مجاز من طريق اللغة ومجاز من طريق المعنى والمعقول، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة، كقولنا : اليد مجاز في النعمة، والأسد مجاز في الإنسان، وكل ما ليس بالسبع المعروف، كان حكما أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة، لأنا أردنا أن المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له ابتداء في اللغة، وأوقعها على غير ذلك، إما تشبيها وإما لصلة و ملابسة بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه"[1]

وبطريقة النقل هذه، يكون قولنا : رأيت أسدا. تجوزا في نقل كلمة أسد إلى غير ما وضعت له في أصل اللغة، وبهذا النقل يكون التجوز لغويا يتوافق وطبيعة العملية النقلية.

ويحاول عبد القاهر أن يثبت أن الاستعارة مجاز لغوي، وحتى إن تراءى للبعض أن جانب العقل فيها ذو حظ كبير. فيقول "فإن قال قائل : كأن سياق هذا الكلام وتقريره يقتضي أن طريق المجاز كله العقل، وأن لا حظ للغة فيه، وذلك أنا لا نجري اسم الأسد على المشبه بالأسد، حتى ندعي له الأسدية،... فالجواب : أن تجوزك هذا الذي طريقه العقل، يفضي بك إلى أن تجري الاسم على شيء لم يوضع له في اللغة على كل حال، فتجوز بالاسم على الجملة الشيء الذي وضع له، فمن هاهنا جعلنا اللغة طريقا فيه"[2]

لكن استدراك عبد القاهر في الدلائل، واعتباره الاستعارة ادعاء لا نقلا، جعله ينحو منحى آخر، بعدها من المجاز العقلي، ليتطابق ذلك مع مذهبه الفكري، وعقيدته السنية، الناظرة لطبيعة الكلام في حد ذاته

[1] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 408
[2] نفسه ص 412.411

يقول في الدلائل "وإذ قد عرفت هذا في الكناية؛ فالاستعارة في هذه القضية وذاك أن موضوعها على أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ"[1]

والمتأمل في هذا القول، يتأكد من ادعائنا أن عبد القاهر لم يكن له هم في كتابه الدلائل إلا أن ينزع عن اللفظ كل فضل، وأن يزيح عنه كل مزية، ولأجل ذلك غير أفكاره، وعدل آراءه، ويؤكد عبد القاهر نفسه ادعاءنا هذا أيضا بقوله "فإذا ثبت أن ليست الاستعارة نقل الاسم، ولكن ادعاء معنى الاسم، وكنا إذا عقلنا من قول الرجل : رأيت أسدا. أنه أراد به المبالغة في وصفه بالشجاعة، وأن يقول : إنه من قوة القلب ومن فرط البسالة وشدة البطش، وفي أن الخوف لا يخامره، والذعر لا يعرض له، بحيث لا ينقص عن الأسد، لم يعقل ذلك من لفظ أسد، ولكن من ادعائه معنى الأسد الذي رآه، ثبت بذلك أن الاستعارة كالكناية، في أنك تعرض المعنى فيها من طريق المعقول دون طريق اللفظ"[2]

"ومراد عبد القاهر بطريق المعقول أن هذا الإدراك يكون عن طريق العقل لا عن طريق اللغة، وعلى هذا تكون الاستعارة مجازا عقليا، ودليله على ذلك أن الكلمة المسماة بالاستعارة لا تطلق إلا بعد ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به، حيث تصير حقيقة المشبه به الموضوع لها اللفظ شاملة للمشبه، بإدخاله في جملة إقراره، بالادعاء العقلي وبالاعتقاد التقريري، المبني على المشابهة، فالأسد مثلا : لما لم يطلق على الرجل الشجاع حتى جعل فردا من أفراد الأسد بالادعاء"[3]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 431

[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص440.439

[3] المغربي:ابن يعقوب،مواهب المفتاح في شرح تلخيص المفتاح،تح:خليل أحمد خليل،دار الكتب العلمية،ط1،ج1 ص59

والذي يقرأ الكتابين يعتقد التناقض قد دخل الرجل؛ لعده الاستعارة مرة مجازا لغويا، ومرة أخرى مجازا عقليا، ولكن الأمر طبيعي، فمن عد الاستعارة نقلا وضعها في المجاز اللغوي، ومن عدها ادعاء جعلها من المجاز العقلي.

3-2 أقسام الصورة الاستعارية عند عبد القاهر الجرجاني : لقد قسم عبد القاهر الاستعارة دون أن يسمي تلك الأقسام؛ وهذا راجع لطبيعة المرحلة، فهي لم تعرف بعد تحديد المصطلحات، ولعل أبرز سمة عنده تعدد التقسيمات وتنوع الفروع؛ وذلك راجع إلى معايير التقسيم ذاتها، وهي :

أ-**من حيث الفائدة** : "أحدهما أن يكون لنقلك فائدة، والثاني لا يكون له فائدة"[1]

"ونلاحظ أن من الاستعارة ما هو عامي مبتذل، لكثرة دورانه على الألسنة، وما هو خاص غريب نادر، وهو في التقسمين جميعا يلتقي ببعض ما كتبه أرسطو في كتابه الخطابة"[2]

وترجع الفائدة وعدمها؛ إلى مدى وجود التشبيه في الاستعارة، فهو أساس فائدتها، والقاضي بعدمها، وقد فضل عبد القاهر البدء في شرح الاستعارة غير المفيدة، لقصر باعها وقلة اتساعها فيقول "وموضع هذا الذي لا يفيد نقله حيث يكون اختصاص الاسم بما وضع له من طريق أريد به التوسع في أوضاع اللغة والتنوع في مراعاة دقائق في الفروق في المعاني المدلول عليها، كوضعهم للعضو الواحد أسامي كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان نحو وضع الشفة للإنسان، والمشفر للبعير، والجحفلة للفرس، وما شاكل ذلك من فروق ربما وجدت في غير لغة العرب، وربما لم توجد، فإذا استعمل الشاعر شيئا منها من غير الجنس الذي وضع له؛ فقد استعاره منه ونقله عن أصله وجاز به موضعه"[3]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 30

[2] ينظر :تلخيص الخطابة،ابن سينا 205.213

[3] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص30

ثم يذكر العديد من الأمثلة، منها قول أبي النجم العجلي يصف إبلا :

تسمع للماء كصوت المسحل بين وريديها وبين الجحفل

فجعل للإبل جحافل وهي لذوات الحوافر (الخيل والحمير والبغال). وبعد ذكره لهذه الأمثلة يعلق عليها قائلا "فهذا ونحوه لا يفيدك شيئا، لو لزمت الأصلي لم يحصل لك، فلا فرق من جهة المعنى بين قوله : من شفتيه، وقوله : من جحفلتيه لو قاله، إنما يعطيك كلا الاسمين العضو المعلوم حسب"[1]

وهذا النوع هو ما أطلق عليه قدامة بن جعفر فاحش الاستعارة، وذلك حين يقول "فسمى رجل الإنسان حافرا، فإن ما جرى هذا المجرى من الاستعارة قبيح لا عذر فيه"[2]

وقد أسهب عبد القاهر في حديثه عن الاستعارة المفيدة إسهابا جعله يذكر تقسيماتها، ويعدد فوائدها، ويبرز مكانتها فهي "أمد ميدانا وأشد افتنانا، وأكثر جريانا، وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سعة وأبعد غورا، وأذهب نجدا في الصناعة، وغورا من أن تجمع شعبها وشعوبها، وتحصر فنونها وضروبها"[3]

وهذا القسم هو ما أدرجه أبو هلال العسكري تحت عنوان الاستعارة المصيبة التي يقول فيها : "الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه أو تأكيده والمبالغة فيه أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ أو تحسن المعرض الذي يبين فيه، وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن مالا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة كانت الحقيقة أولى منها في الاستعمال، والشاهد على أن للاستعارة المصيبة من الوقع ما ليس للحقيقة أن قول الله تعالى : ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ

---

[1] نفسه ص 32

[2] قدامة بن جعفر ،نقد الشعر ص177

[3] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص 32

عَنْ سَاقٍ﴾[1] أبلغ وأحسن وأدخل مما قصد له من قوله : لو قال : يوم يكشف عن شدة الأمر، وإن كان المعنيان واحدا، ألا ترى أنك تقول لمن تحتاج إلى الجد في أمره : شمر عن ساقك فيه، واشد حيازيمك له، فيكون هذا القول منك أوكد في نفسه من قولك جد في أمرك"[2]

كما يتبادر أن عبد القاهر قد استوعب ما كتبه الرماني فأعاد ترتيبه وأضاف إليه وذلك من خلال إجرائه للاستعارات وتبيين آثرها وما تتركه في نفس قارئها أو روح متلقيها.

وباختصار شديد، فإنه إذا عدم التشبيه؛ عدمت فائدة النقل، لأنه أساس الاستعارة.

أضف إلى ذلك، أن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يمكن العدول فيها إلا لغرض بلاغي. كما أورد عبد القاهر فرقا بين الاستعارتين، فاعتبر الاستعارة غير المفيدة مختصة باللغة العربية دون غيرها من اللغات وفي هذا يقول "وإذا كان مدار أمره على اللفظ لم يتصور أن يكون في غير لغة العرب. بلى، إن وجد في لغة الفرس مراعاة نحو هذه الفروق، ثم نقلوا الشيء من الجنس المخصوص به إلى جنس آخر، كانوا قد سلكوا مسلك العرب في لغتها".[3]

ويضيف عبد القاهر فرقا آخر وهو متعلق بالترجمة فيقول "ولو أن مترجما ترجم قوله : وإلا النعام وحفّانه ففسر الحفان باللفظ المشترك الذي هو كالأولاد والصغار، لأنه لا يجد في اللغة التي بها يترجم لفظا خاصا لكان مصيبا ومؤديا للكلام كما هو"[4]

ففي الاستعارة غير المفيدة يمكن للمترجم نقل أي لفظ مشترك يؤدي المعنى

وإذا كان غرض التشبيه يشفع لهذا النوع فيجعلها من أنواع الاستعارة فإن عبد القاهر لم يكن راضيا تمام الرضى على ذلك وإنما لشدة كرهه للاختلاف على حد تعبيره

---

[1] القلم 42
[2] العسكري:أبو هلال،الصناعتين ص205
[3] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة34
[4] نفسه ص 35

ب–الاستعارة في الاسم والاستعارة في الفعل

وهذا أهم ما جادت به قريحة عبد القاهر. حيث يقول "اعلم أن كل لفظة دخلتها الاستعارة المفيدة فإنها لا تخلو من أن تكون اسما أو فعلا"[1] وهو إن لم يسمهما فقد تكفل بذلك من أتى بعده[2] فالاستعارة في الاسم أصلية وفي الفعل تبعية ثم يبدأ بتفريع كل نوع

ب– 1ففي الاسم هناك قسمان :

– **ماله مقابل** وهو الاسم الذي "تنقله عن مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه، وتجعله متناولا له، تناول الصفة مثلا للموصوف، وذلك قولك : "رأيت أسدا" وأنت تعني رجلا شجاعا... فالاسم في هذا كله كما تراه متناول شيئا معلوما، يمكن أن ينص عنه. فيقال : إنه عني بالاسم وكنى به عنه، ونقل عن مسماه الأصلي، فجعل اسما له على سبيل الإعارة والمبالغة في التشبيه"[3] وهو ماعرف فيما بعد **بالاستعارة التصريحية**

– **ماليس له مقابل** : وفيه "يؤخذ الاسم على حقيقته، ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء يشار إليه فيقال : هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له، وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائبا منابه، ومثاله قول لبيد :

وغداة ريح قد كشفت وقرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

وذلك أنه جعل للشمال يدا، ومعلوم أنه ليس هناك مشار إليه، يمكن أن تجرى اليد عليه، كإجراء الأسد والسيف على الرجل في قولك "انبرى لي أسد يزئر، وسللت سيفا على العدو لا يفل[4] ففي هذا النوع لا يوجد مقابل للاسم المستعار، فلا وجود

---

[1] نفسه ص 44

[2] الذي وضع هذه المصطلحات هو ابن الخطيب الرازي. انظر :أبو موسى محمد حسنين ، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ص159

[3] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 44

[4] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص45

لمقابل لليد كما رأينا من قبل وجود الاسم في مقابل الرجل الشجاع "بل ليس أكثر من أن تخيل إلى نفسك أن "الشمال" في تصريف "الغداة" على حكم طبيعتها، كالمدبر المصرف لما زمامه بيده، ومقادته في كفه، وذلك كله لا يتعدى التخيل والوهم والتقدير في النفس، من غير أن يكون هناك شيء يحس، وذات تتحصل".[1].[2]

يحاول عبد القاهر أن يجري هذه الاستعارة فيقول "أراد ان يثبت للشمال في الغداة تصرفا كتصرف الإنسان في الشيء يقلبه، فاستعار لها "اليد" حتى يبالغ في تحقيق الشبه، وحكم الزمام في استعارته للغداة حكم "اليد " في استعارتها للشمال، إذ ليس هناك مشار إليه يكون الزمام كناية عنه، ولكنه وفى المبالغة شرطها من الطرفين، فجعل على "الغداة" "زماما"، ليكون أتم في إثباتها مصرفة، كما جعل للشمال "يدا"، ليكون أبلغ في تصييرها مصرفة[3]"

ويبدو من خلاله أنه يقصد ما اصطلح عليه بالاستعارة التصريحية، والمكنية. فالأول يظهر من خلال التصريح بالمشبه به، وهو ما نراه في مثال رأيت أسدا، أي رجلا شجاعا كالأسد. وهو القول نفسه : عنت لنا ضبية، أي امرأة في جمالها كالضبية. وأما المكنية فهو ما يحذف فيها المشبه به ويذكر أحد لوازمه.

ب–2–الاستعارة في الفعل : يقول عبد القاهر "وإذ تقرر أمر الاسم في كون استعارته على هذين القسمين فمن حقنا أن ننظر في الفعل هل يحتمل هذا الانقسام"[4]

وإذا كان الاسم يعني حدثا غير مقترن لا بزمان ولا مكان، فالفعل حدث مقرون بزمان ومكان. ولهذا فاستعارة الاسم ليست كاستعارة الفعل "بيان ذلك أن تقول

---

[1] نفسه ص44

[2] وهذه هي الاستعارة التخييلية عند المتأخرين. انظر:أبو موسى محمد حسنين، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ص185

[3] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 46

[4] نفسه ص51

نطقت الحال بكذا، وأخبرتني أسارير وجهه بما في ضميره،"، و"كلمتني عيناه بما يحوي قلبه"، فتجد في الحال وصفا هو شبيه بالنطق من الإنسان، وذلك أن "الحال" تدل على الأمر ويكون فيها أمارات يعرف بها الشيء، كما أن النطق كذلك، وكذلك "العين" فيها وصف شبيه بالكلام، وهو دلالتها بالعلامات التي تظهر فيها، وفي نظرها وخواص أوصاف يحدس بها على ما في القلوب من الإنكار والقبول"[1]

ولهذا فمثلا في استعارة : نطق الحال، فيها أمران : إما أن نقول شبه الدلالة بالنطق لجامع حصول الفائدة على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية، كما يمكن أن تكون مكنية، بأن نقول إنه شبه الحال بالإنسان فح>ف المشبه به وأبقى أحد لوازمه

ج–الاستعارة باعتبار الجامع والطرفين

يحاول عبد القاهر أن يضع وجه الشبه كأساس للمفاضلة بين الاستعارات فيقول "أنا أريد أدرجها من الضعف إلى القوة، وأبدأ في تنزيلها بالأدنى، ثم بما يزيد في الارتفاع، لأن التقسيم إذا أريغ في خارج من الأصل فالواجب أن يبدأ بما كان أقل خروجا منه، وأدنى مدى في مفارقته"[2]

وهي عنده في هذا ثلاثة أضرب

أ –الاستعارة القريبة من الحقيقة وهي "أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجودا في المستعار له، من حيث عموم جنسه على الحقيقة، إلا أن لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص والقوة والضعف، فأنت تستعير لفظ الأفضل لما هو دونه[3]

[1] ن م،ن ص
[2] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص 55
[3] ن م، ن ص

ومثاله استعارة الطيران للتعبير عن السرعة لغير ذي الجناح، واستعارة السباحة للفرس، إذا كان عدوه شبيها بحال السابح في الماء، فنرى أن الطيران والسباحة كلاهما من جنس واحد، وهو الحركة.

وهذا النوع قد يعده من لا يدق النظر، ويعمل الفكر، جزءا من الاستعارة غير المفيدة، خصوصا فيمن يرى أنه لا فرق بين استعارة الطيران للفرس واستعارة الشفة للفرس كأنهما نوع واحد، لكن عبد القاهر – وبعقلية المتكلم- يحاول تبيين الفرق بين هذا النوع ونوع الاستعارة غير المفيدة فيرى "أن خصوص الوصف الكائن في طار مراعى في استعارته للفرس، ألا تراك لا تقوله في كل حال، بل في حال مخصوصة،... وأما استعارة اسم لعضو نحو "الشفة" و"الأنف" فلم يراع فيه خصوص الوصف".[1]

ب-الضرب الثاني : "وذلك أن يكون الشبه مأخوذا من صفة هي موجودة في كل واحد من المستعار له والمستعار منه على الحقيقة... إذا قلت : رأيت أسدا "تريد رجلا، فالوصف الجامع بينهما هو الشجاعة، وهي على حقيقتها موجودة في الإنسان، وإنما يقع الفرق بينه وبين السبع الذي استعيرت اسمه له فيها، من جهة القوة، والضعف، والزيادة، والنقصان".[2]

وما يفرق هذا الضرب عن سابقه هو أن الصفة وإن وجدت في طرفي الاستعارة إلا أنها في الثاني تكون في جنسين مختلفين، فالرجل ليس من جنس الأسد، على خلاف الطيران، وجري الفرس، اللذين هما من جنس واحد، وهو الحركة السريعة.

جـ-الضرب الثالث وهو "الصميم الخالص من الاستعارة. أن يكون الشبه مأخوذا من الصور العقلية، وذلك كاستعارة النور للبيان، والحجة الكاشفة عن الحق... نحو قوله تعالى "واتبعوا النور الذي أنزل معه....[3]

---

[1] نفسه ص 64

[2] نفسه ص.63.62

[3] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص 65

وإذا تأملنا الفرق بين هذا الضرب وما سبقه من الضربين الأولين؛ ألفينا فرقا شاسعا، وبونا واسعا، نجم من طبيعة التعامل مع الاستعارة في حد ذاتها، فإذا كان اشتراك الطرفين في الجنس، كاشتراك الطائر وجري الفرس بالحركة، أو الاشتراك في طبيعة معلومة، كالعلاقة بين الشمس والوجه، فإننا لا نجد شيئا من هذا في استعارة النور للبيان وذلك"أن القلب إذا وردت عليه الحجة؛ صار في حالة شبيهة بحال البصر، إذا صادف النور، ووجهت طلائعه نحوه، وجال في مصارفه وانتشر".[1]

ويعتقد عبد القاهر أن هذا القسم هو أعلى درجات الاستعارة وهو "المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتسع لها كيف شاءت المجال في تفننها وتصرفها"[2]

ولكون هذا القسم كذلك، فقد أسهب عبد القاهر في تبيان فصوله، وتوضيح ضروبه، فقسمه ثلاثة أقسام سماها أصولا وهي :

-استعارة محسوس لمعقول : وفيه يكون اللفظ المستعار محسوسا، يلحق بالمعاني المعقولة، كاستعارة النور للعلم، والظلام للجهل.

-استعارة المحسوس للمحسوس : والشبه عقلي. وهو ما يدرك طرفاه بالحواس، غير أن وجه الشبه عقليا كقوله (ص) : إياكم وخضراء الدمن، فكلا طرفي الشبه محسوس غير أن وجه الشبه أمر عقلي، وهو حسن الظاهر وفساد الباطن، ويحاول عبد القاهر أن بين ما كان طرفاه حسيين، ووجه الشبه عقليا، مع ما كان وجه الشبه حسيا، وذلك بسرد بعض الأمثلة. ففي قولنا عن صحابة الرسول (ص) : نجوم الهدى. فطرفا التشبيه حسيان. ووجه الشبه عقلي، وهو الهداية. حيث يهتدى بأصحابه (ص) كما يهتدى بنجوم الليل لقوله تعالى "وبالنجم هم يهتدون" وقوله (ص) : أصحابي

[1] نفسه ص65
[2] نفسه ص 66

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. أما لو استعرنا النجوم للمصابيح؛ فسيكون وجه الشبه حسيا وهو الإضاءة.

-أخذ الشبه من المعقول للمعقول : وفي هذا النوع كان عبد القاهر أكثر تفلسفا، بطرحه قضيتي استعارة الوجود للعدم والعدم للوجود، ثم ذكر أن عدا هذا يأتي على طريقتين

الطريق الأول : تشبيه العدم بالوجود كتشبيه الجاهل بالميت، ولما كان أشرف العلوم هو علم التوحيد كان العالم به حيا وجاهله ميتا ومنه قوله تعالى :

﴿ أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ﴾[1]

الطريق الثاني : أن يعتبر صفة معقولة يتصور وجودها مع ضد ما ستعرنا سمة كوجود الكراهية مع الحياة التي هي ضد الموت فيقال "لقي الموت" ويريدون الأمر الصعب الذي يكرهونه ككرههم الموت.

ولطبيعة إيمانه، وطريقة تفكيره، يعقب على هذا، فيذكر أن كل الناس يكرهون الموت وهم أحياء، غير أن أهل الإيمان تقل حدة كرههم؛ لما يؤمنون به من النعيم في الدار الآخرة. ثم يضرب مثالا آخر : وهو أن مرارة الدواء تهون؛ لعلم متعاطيه ما يعقبه من الصحة.

4-الصورة الاستعارية من الجمالية إلى الإعجازية :

لقد أولى عبد القاهر الصورة الاستعارة عناية كبيرة، فهي مع التشبيه والتمثيل "أصول كبيرة كأن جل محاسن الكلام -إن لم نقل كلها-متفرعة عنها وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها، وأقطار تحيط بها من جهاتها"[2]

---

[1] الأنعام 122.

[2] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 27

وإن أقر عبد القاهر بأن الواجب البدء بالأصل قبل الفرع؛ إلا أن أمورا كثيرة جعلته يخالف القاعدة، ويبدأ بالاستعارة كونها "أمد ميدانا وأشد افتنانا، وأكثر جريانا وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سعة وأبعد غورا، وأذهب نجدا في الصناعة وغورا، من أن تجمع شعبها وشعوبها، وتحصر فنونها وضروبها، نعم، وأسحر سحرا، وأملأ بكل ما يملأ صدرا، ويمتع عقلا، ويؤنس نفسا، ويوفر أنسا، وأهدى إلى أن تهدى إليك أبدا عذارى قد تخير لها الجمال، وعني بها الكمال... وأن تأتيك على الجملة بعقائل يأنس لها الدين والدنيا، وفضائل لها من الشرف الرتبة العليا، وهي أجل من أن تأتي الصفة على حقيقتها، وتستوفي جملة جمالها".[1]

ولقد كان هم عبد القاهر أن ينزع أي مزية للفظ في الاستعارة ويرجع الفضل فيها إلى النظم فيقول "واعلم أن هذا-أعني بين أن تكون المزية في اللفظ، وبين أن تكون في النظم-باب يكثر فيه الغلط، فلا تزال مستحسنا قد أخطأ بالاستحسان موضعه، فينحل اللفظ ماليس له، ولا تزال ترى الشبهة قد دخلت عليك في الكلام قد حسن من لفظه ونظمه، فظننت أن حسنه ذلك للفظ من دون النظم[2]

ثم يحاول أن يثبت فكرته هذه بطرح أمثلة منها قول الشاعر :

سالت عليه شعاب الحي حين دعا أنصاره بوجوه كالدنـــــانير

"فإنك ترى هذه الاستعارة، على لطفها وغرابتها، إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخى في وضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها. وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظرف، فأزل كلا منها عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقل : سالت شعاب الحي بوجوه كالدنانير حين

[1] نفسه ص 42
[2] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 98

دعاه أنصاره، ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة؟ وكيف تعدم أريحيتك التي كانت؟ وكيف تذهب النشوة التي كنت تجدها؟....[1]

وبعد أن يبين خصائصها، يحاول عبد القاهر إبراز فضائلها فهي "فهي تبرز هذا البيان أبد في صورة مستجدة تزيد قدره نبلا، وتوجب له بعد الفضل فضلا،".[2]

وانطلاقا من فضائلها يمكن استخلاص أهم ما تقدمه الاستعارة للدرس البلاغي فمنها يكون :

تزيين الكلام "فهي أمد ميدانا وأشد افتنانا وأكثر جريانا وأعجب حسنا وإحسانا"

الجدة "ومن الفضيلة فيها أنها تبرز هذا البيان أبدا في صورة مستجدة"

الإيجاز : وذلك في قوله "أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ"

التشخيص في قوله "فإنك ترى بها الجماد حيا ناطقا"

التجسيم في قوله "إن شئت أرتك المعاني اللطيفة، التي هي من خبايا العقل، كأنها قسمت حتى رأتها العيون"

ثم حاول عبد القاهر أن يرتقي بالاستعارة من الجانب الجمالي إلى الجانب الإعجازي، انطلاقا من هدفه العام والمتمثل بناء نظرية في الإعجاز على أمور عقلية؛ ولذلك فند قيمة اللفظ في حد ذاته، وجرده من أي مزية، وسافر معه إلى جميع صنوف الكلام، وألوان التعابير فانطلق من الكلام العادي، مرورا إلى الكلام الأدبي، ووصول إلى الإعجاز القرآني.

يحاول عبد القاهر أن يثبت أن الاستعارة والكناية والتمثيل من مقتضيات النظم فيقول "فإن قيل : قولك "إلا النظم " يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة. وضروب المجاز من جملة م هو به معجز، وذلك مالا مساغ له. قيل : ليس الأمر كما ظننت،

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز ص 99

[2] نفسه ص 42

بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز. وذلك لأن هذه المعاني –التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها–من مقتضيات النظم وعنه يحدث وبه يكون، لأنه لا يتصور شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو"[1]

ويؤكد عبد القاهر أن علو شأن الاستعارة وعدمه لا يكون إلا بالنظم فهو الذي يرتقي بها من درجة الكلام العادي إلى أعلى الدرجات ويكون ذلك وفق الصور الآتية:

–أن المعاني لا تكتسب قيمتها في ذاتها، وإنما في طريقة تأديتها المعتمدة أساسا على النظم، مثال ذلك قول إبراهيم بن العباس :

فلو إذا نبا دهر، وأنكر صاحب وسلط أعداء، وغاب نصير

تكون عن الأهواز داري بنجوة ولكن مقادير جرت وأمور

وإني لأرجو بعد هـــــذا محمدا لأفضل ما يرجى أخ ووزير

يعلق عبد القاهر على هذه الأبيات فيقول "فإنك ترى ما ترى من الرونق والطلاوة، ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقد السبب في لك، فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو إذ نبا على عامله الذي هو تكون، وأن لم يقل: فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهر، ثم أن قال : تكون، ولم يقل كان، ثم أن نكر الدهر ولم يقل : فلو إذ نبا الدهر، ثم أن ساق هذا التنكير في جميع ما أتى من بعد، ثم أن قال : وأنكر صاحب ولم يقل : وأنكرت صاحبا لا ترى في البيتين الأولين شيئا غير الذي عددته لك تجعله حسنا في النظم، وكله من معاني النحو كما ترى. وهكذا

[1] نفسه ص 391

السبيل أبدا في كل حسن ومزية رأيتهما قد نسبا إلى النظم، وفضل وشرف أحيل فيهما عليه. [1]

-أن الاستعارة تبرز المعنى في وضع أدق وفي صورة أصدق، كقوله تعالى ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ ويعلق صاحب الطراز تعليقا رائعا حين يقول "وإذا أردت أن تكحل بصرك بمرود التخييل، والاطلاع على لطائف الإجمال والتفصيل، فاتل قصة زكرياء عله السلام، وقف عندها وقفة باحث وهي قوله تعالى : ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾[2] فإنك تجد كل جملة منها بل كل كلمة من كلماتها تحتوي على لطائف وليس في القرآن المجيد حرف إلا وتحته سر ومصلحة، فضلا عما وراء ذلك.. من لطائف هذه الآية أنه كأنه قال إني وهنت العظام مني، فترك ذكر البدن وجمع العظام، إرادة لقصد شمول الوهن للعظام ودخوله فيها، وترك جمع العظام إلى إفراد العظم، واكتفى بإفراده فقال "إني وهن العظم مني" وكأنه قال قد شخت، فإن الشيخوخة دالة على ضعف البدن وشيب الرأس، لأنها هي السبب في ذلك لا محالة، فترك الحقيقة وهي قوله أشيب أو شاب رأسي، فإنه لا يؤدي هذا المعنى بحال

ثم هذا الإجمال والتفصيل في نصب التمييز، فإنك إذا رفعت شيبا فقلت اشتعل شيب رأسي، لكان المعنى مخالفا عما إذا جاء منصوبا، فإن المبالغة في النصب بهذا التنكير دون غيره

ثم إنه ترك لفظ "مني" في قوله واشتعل الرأس شيبا، اكتفاء بذكرها في وهن العظم مني، كما أتى به في الأول بيانا للحال، وإرادة الاختصاص بحاله في إضافته إلى نفسه، ثم عطف الجملة الثانية على الأولى بلفظ الماضي، لما بينهما من التقارب والملاءمة،

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 86
[2] مريم4

واعلم أن الذي فتق أكمام هذه اللطائف حتى فتحت أزرار أزهارها، وتعانقت أغصانها، وتآلفت أفنانها وتناسبت محاسن آثارها هو مقدمة الآية وديباجتها، فإنه لما أفسح الكلام في هذه القصة البديعة بالاختصار العجيب بأن طرح حرف النداء من قوله "رب" وياء النفس من المضاف، أشعر أولها بالغرض، فلأجل تأسيس الكلام على الاختصار عقبه بالاختصار والإجمال، واكتفى بذكر هاتين الجملتين عما وراءهما"[1]

وقوله تعالى : ﴿ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴾[2] يعلق الرماني قائلا وتنفس هاهنا مستعار وحقيقته إذا بدأ انتشاره، وتنفس أبلغ منه، ومعنى الابتداء فيهما، إلا أنه في النفس أبلغ لما فيه من الترويح على النفس"[3]

فهذه الاستعارة "تطلق العنان للخيال يسبح في هذه الحياة البديعة الوديعة، وفي هذا الصبح الذي يتنفس فتتنفس معه الحياة، ويدب النشاط في الأحياء على وجه الأرض والسماء، والصبح مشهد مألوف متكرر في حياة الناس، ولكنها آيات الله البينات، وروائعه المحكمات، مامست جامدا إلا نبض بالحياة، ولا عرضت مألوفا إلا بدا جديدا خلابا، وتلك قدرة قادرة ومعجزة ساحرة، كسائر معجزات الحياة، وما أعجب الصبح عندما يأتي به التصوير القرآني حيا نابضا وكأن لم تشهده من قبل عينان"[4]

-أن الاستعارة قد تكون عامية، ورغم هذا يرفع النظم من شأنها ويعلي من قدرها مثال ذلك قول المتنبي :

وقيدت نفسي في دارك محبة ومن وجد الإحسان قيدا تقيدا

---

[1] ينظر :العلوي:يحي بن حمزة،الطراز ،تح:محمد عبد السلام شاهين،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،ط1(1995.1415)ص593.592.591

[2] التكوير 18

[3] الرماني،النكت ص90

[4] صلاح الدين عبد التواب،الصورة الأدبية في القرآن ص65

وحقيقة الأمر أن "الرماني" أول من بين الأثر النفسي للاستعارة، وأحالها من مجرد أمثلة وتعريفات إلى شيء فني جميل يؤثر في النفس تأثيرا بالغا"[1] وأعاد عبد القاهر أفكاره وطورها

التشبيه

التشبيه لغة : الشبه. والشبيه : المثل، وأشبه الشيء ماثله، وأشبهت فلانا وشبهته واشتبه علي، وتشابه الشيئان اشتبها : أشبه كل واحد منهما صاحبه، والتشبيه : التمثيل"[2] .[3]

لقد افتتن اللغويون بالتشبيه أكثر من غيرهم لأنه "كان أكثر الأنواع جذبا لانتباههم وأكثرها إثارة لإعجابهم... إذ إن أداته تجعله أول ما يلفت انتباه المتلقي للشعر، فضلا عن أن كثرته الملحوظة في الشعر الجاهلي أمر لفت انتباه اللغويين لفتا شديدا دائما"[4]

وإن افتتانهم بالشعر جعلهم يقرنون الشاعرية به فذو الرمة يقول "إذا قلت : كأن، فلم أجد وأحسن، فقطع الله لساني"[5]

وهو ماذهب إليه حماد حين يقول "أحسن الجاهلية تشبيها امرؤ القيس، وأحسن أهل الإسلام تشبيها ذو الرمة"[6]

وأكثر من ذلك، فقد كان اللغويون يحكمون على الشاعر بمدى قدرته على التشبيه، فيقول ابن سلام عن امرئ القيس "كان أحسن طبقته تشبيها، وأحسن الإسلاميين تشبيها ذو الرمة"[7] وإذا كان هذا هو أمر التشبيه، كان لزاما علينا أن نطل، ولو سريعا، عن الذين تكلموا عنه، حتى نعرف الإضافة التي قدمها عبد القاهر الجرجاني

---

[1] عبد القادر حسين أثر النحاة في البحث البلاغي ص260

[2] ابن منظور ،لسان العرب مادة "شبه "ص2189

[3] لم يفرق ابن الأثير وزالزمخشري بينهما،أما عبد القاهر والسكاكي والقزويني ففرقوا بينهما

[4] جابر عصفور ،الصورة الفنية ص104

[5] أبو نصر الباهلي ،شرح ديوان ذي الرمةص15

[6] المرزباني، الموشح ص225

[7] ابن سلام ،طبقات فحول الشعراء،تح:محمود محمد شاكر،دار المعارف،القاهرة، 1952، ص46

1-الصورة التشبيهية قبل عبد القاهر الجرجاني

التشبيه عند العرب عبارة عن علاقة مقارنة تجمع بين طرفين، هما المشبه و المشبه به، و هذه العلاقة هي بالتأكيد ليست علاقة اتحاد أو تفاعل، و لهذا السبب و غيره، كان اهتمام اللغويين بالتشبيه يفوق اهتمامهم بالاستعارة، لأنه لا يؤدي إلى التجاوز المفرط في معاني الكلمات ودلالاتها، وهو ما سنبينه من خلال تتبع الذين تكلموا عنه:

يعد سيبويه أول من ذكر التشبيه من العلماء[1] وإن لم يفصل فيه حيث يقول : تقول: مررت برجل أسد أبوه، إذا كنت تريد أن تجعله شديدا، ومررت برجل مثل الأسد أبوه "إذا كنت تشبهه[2]

أما الجاحظ فقد تكلم عن التشبيه في ثنايا كتبه، ومن أبرز ما قام به، تلك الموازنات التي عقدها بين بعض أحاديث الرسول (ص)، و بعض أشعار العرب، حيث يقول في موازنته بين قول النبي (ص) : "الناس كلهم سواء كأسنان المشط" وقوله "المرء كثير بأخيه"، و "لا خير في صحبة من لا يرى لك مثل ما ترى له" وقول الشاعر :

سواء كأسنان الحمار فلا ترى لذي شيبة منهم على ناشئ فضلا

وقول آخر : شبابهم وشيبهم سواء فهم في اللوم أسنان حمار

"وإذا حصلت تشبيه الشاعر وحقيقته وتشبيه النبي (ص)وحقيقته، عرفت فضل ما بين الكلامين"[3] وتحدث عن وجه الشبه، و أنه يكتفي فيه أن يكون وصفا يجمع بين الطرفين. كما أورد كثيرا من التشبيهات الواردة عن العرب، كتشبيه الغيوم بصور النعام، بالإضافة إلى التشبيهات النادرة، غير أن ما يؤخذ عليه هو أنه لم يحدده، أو يقسمه،

---

[1] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي ص64

[2] سيبويه ،الكتاب ج2 ص28.29

[3] الجاحظ البيان والتبيين، ج2ص19

شأنه في ذلك شأن المصطلحات الأخرى التي ذكرها1، غير أن هذا لم يمنع من أن تكون ملاحظاته حول التشبيه بمثابة المهاد لكل الذين أتوا من بعده ليقتبسوا من نوره. ويعد المبرد —وهو من اللغويين الكبار- من الأوائل الذين غاصوا عميقا في التشبيه، فحدد مفهومه، ووسع مباحثه، ووضع له مكانا عاليا بين صنوف التعبير الأخرى، فهو يعرفه بقوله : " واعلم أن للتشبيه حدا، فالأشياء تتشابه من وجوه، و تتباين من وجوه، و إنما ينظر للتشبيه من حيث وقع"[2]. وفكرة القيد هذه في بعض الوجوه دون غيرها أساسها أن الشيئين إذا اتفقا في جميع الصفات صارا شيئا واحدا وانعدم التشبيه، وهذه الفكرة سنجد العديد ممن أتوا بعده يرددونها بصريح العبارة. كما أقر بجريانه على كلام العرب "حتى لو قال قائل هو أكثر كلامهم لم يبعد"[3]، ولأنه كذلك، وضع له العديد من التعريفات أهمها قوله "العرب تشبه على أربعة أضرب : فتشبيه مفرط، وتشبيه مصيب، وتشبيه مقارب، وتشبيه بعيد، يحتاج إلى التفسير، ولا يقوم بنفسه، وهو أخشن الكلام"[4]

و قد استقرأ الشعر العربي، وجمع الشواهد الشعرية والقرآنية، ما جعله يضيف العديد من التفريعات له منها : الجامع، الجيد، الحسن، العجيب، المتجاوز، المحمود، المستحسن، المصيب، المليح، المقارب وغيرها[5] وإن كان بعض الباحثين المعاصرين يرون أن تقسيمات المبرد ينقصها وضع الحدود التي تميز كل نوع، إلا أننا نرى أنه لا يمكننا أن نحكم على المبرد بنفس المنطق الذي نحكم به على الدراسات المعاصرة، بل ينبغي أن ينظر إليه بعين زمانه.

---

[1] أحمد مطلوب ،معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي،العراق(1986.1406) ج2ص168

[2] المبرد، الكامل، ص948

[3] نفسه ص996

[4] نفسه ص1032

[5] ينظر : نفسه،ص ص1047.1053وغيرها

وإذا كان المبرد أول من تعمق في التشبيه[1] إلا أنه لم يشر أي إشارة إلى التشبيه المعكوس الذي ظفر فيما بعد

بنصيب وافر من الحديث وخاصة عند عبد القاهر الجرجاني"[2]

أما قدامة بن جعفر، فقد كان متأثرا بالمنطق والفلسفة، ويظهر هذا جليا في تعريفه للأشياء أو التقسيمات التي يضعها، ولهذا فقد أراد أن يخضعه للنزعة العقلية، فاستخدم في تحديد مفهومه أسلوب القسمة المنطقية، فيرى "أنه من الأمور المعلومة، أن الشيء لا يشبه بنفسه، و لا بغيره، من كل الجهات، إذا كان الشيئان إذا تشابها من جميع الوجوه، ولم يقع بينهما تغاير البتة، اتحدا فصار الاثنان واحدا، فبقي أن يكون التشبيه، إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمهما ويوصفان بها، و افتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما بصفتها، و إذا كان الأمر كذلك، فأحسن التشبيه هو ما أوقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها، حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد"[3]

كما فصل قدامة بين التشبيه والتمثيل، وإن لم يذكر الفروق بينهما، فيقول : التمثيل أن يراد الإشارة إلى معنى، فتوضع ألفاظ تدل على معنى آخر، وذلك المعنى، وتلك الألفاظ، مثال للمعنى الذي يقصد بالإشارة إليه والعبارة عنه، كما كتب يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد حيت تلكأ في بيعته "أما بعد، فإني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما شئت والسلام" فلهذا التمثيل من الموقع ما ليس له لو قصد للمعنى بلفظه الخاص حتى لو أنه قال مثلا "بلغني تلكؤك عن بيعتي، فإذا أتاك كتابي هذا؛ فبايع أو لا، لم يكن لهذا اللفظ من العمل في المعنى بالتمثيل ما لما قدمه"[4]

---

[1] ينظر : أحمد مطلوب ،،معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ، ج2ص168

[2] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي ص221

[3] قدامة ابن جعفر ،نقد الشعر، ص109

[4] قدامة بن جعفر ،جواهر الألفاظ ص 7

وهذا ما سماه القزويني فيما بعد "المجاز المركب" وقال "إنه اللفظ المركب المستعمل فيما شبه معناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في النسبة"وذكر عبارة يزيد بن الوليد مثالا له[1]

"فقدامة إذا ضد المبالغة في التشبيه، حيث يريد من التشبيه أن يتقارب طرفاه، و أن يكون وجه الشبه بينهما شديد الوضوح، و الصفات المشتركة بينهما أكثر من الصفات التي يستقل بها كل منهما، حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد. أما التشبيه الذي يخفي فيه وجه الشبه بين الطرفين و يدق، فإن قدامة لا يتحمس له، لأنه لا يرحب بالخيال النشيط الجامح الذي يبحث عن الصلات الخفية بين الأشياء، لأن مثل هذا الخيال لا يخضع لمنطقه الواضح الصارم المنضبط، أما وجه الشبه الواضح القوي، فهو الذي لا يمكن أن يناسب تلك النزعة العقلية الصارمة التي تريد أن تخضع كل شيء للمنطق الدقيق".[2]

أما الرماني فيعرف التشبيه بقوله : "التشبيه هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل، ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس"3

ثم يحاول أن يفصل تعريفه، فيرى أن التشبيه في القول مثل زيد شديد كالأسد، والتشبيه في النفس يكون باعتقاد هذا المعنى، والتشبيه الحسي يكون كماءين وذهبين، يقوم أحدهما مقام الآخر، وأما التشبيه النفسي فنحو تشبيه قوة زيد بقوة عمرو، فالقوة لا تشاهد ولكن تعلم.

إن ربط الرماني التشبيه بالحس و العقل، يعني أن الإحساس يشترك مع العقل في فهم التشبيه، و قد سمى الرماني الاشتراك باسم العقد، و هذا العقد يكون بين شيئين، على أن يسد أحدهما مكان الآخر،

---

[1] القزويني، الإيضاح ص131

[2] علي عشري زايد: البلاغة العربية (تاريخها، مصادرها و مناهجها)، ط5، مكتبة الآداب ، القاهرة، 2006. ص64.

[3] الرماني ،النكت ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص 80

ويطلق الرماني على وجه الشبه، وهو الصفة المشتركة بين المشبه والمشبه به، "العقد"، وتكون حسية أو عقلية و"يلاحظ على الرماني أنه يستخدم مكان وجه الشبه "التشبيه"، و له الحق في ذلك، لأنه لا يعقد تشبيه من غير أن ينتج عنه وجه الشبه، و لا يعقد تشبيه من غير طرفي تشبيه، وبهذا يكون الرماني قد استخدم اصطلاح التشبيه من غير ذكر الطرفين أو الوجه.[1]

و يقسم التشبيه إلى قسمين :

1- تشبيه شيئين متفقين بأنفسهما، مثال على ذلك : تشبيه الجوهر بالجوهر، و السواد بالسواد.

2- و تشبيه شيئين مختلفين لمعنى مشترك يجمعهما، مثال على ذلك : تشبيه الشدة بالموت، و البيان بالسحر الحلال.

كما تطرق الرماني أيضا إلى "التشبيه البليغ"، لكن وفق تصور مخالف لما أحدثه البلاغيون، وسموه التشبيه البليغ، والذي يقتضي وجود طرفي التشبيه فقط، فيعرفه : "إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه، مع حسن التأليف"[2].

فالتشبيه عنده يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء وهو على طبقات:

1- إخراج ما لا تقع عليه الحاسة : كقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾[3] فهذا بيان قد أخرج ما تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، و قد اجتمع في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة، و عظم الفاقة، و لو قيل يحسبه الرائي ماء، ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغا، و أبلغ منه لفظ القرآن، لأن الضمآن أشد حرصا عليه و تعلق قلبه به، ثم بعد هذه الخيبة تحصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار.

---

[1] محمد بركات "حمدي أبو علي": دراسات في الإعجاز البياني، ، دار وائل للطباعة و النشر، عمان، ط1 ،2000.ص53.

[2] الرماني،النكت ص81

3سورة النور 39

2- إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به عادة، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ ﴾[1] ووجه الشبه يكمن في الزينة والبهجة ثم الهلاك بعد ذلك .

3- إخراج ما يعلم بالبديهة، إلى ما يعلم بالبديهة، كقوله تعالى : ﴿ مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا ﴾ ووجه الشبه في الجهل بما حملا، وفي ذلك العيب لطريقة من ضيع العلم بالاتكال على حفظ الرواية من غير دراية.

4- إخراج ما لا قوة له في الصفة، إلى ما له قوة في الصفة، كقوله تعالى : "و له الجواري المنشآت في البحر كالأعلام"[2]

"ومهما يكن من أمر فإن تقسيمات الرماني بقيت ردحا من الزمن أساسا يعول عليه من بعده، و هذا أبو هلال العسكري ينهج المنهج نفسه، حتى إن بعض الكاتبين نقل كلام العسكري في الصناعتين. و هو نفسه كلام الرماني، و بين الرجلين ما يزيد عن قرن ولم يشر إلى الرماني، و هو الأسبق من قريب أو بعيد[3]

أما الآمدي فيعرف التشبيه بقوله : "أن الشيء إنما يشبه بالشيء إذا قاربه، أو دنا من معناه، فإذا شابه في أكثر أحواله، فقد صح التشبيه ولاق به"[4]. وهو بهذا "يشير صراحة إلى أن الصفات تدعم مفهوم المشابهة، و هي في الغالب صفات خارجية لا تصل إلى البعد النفسي للطرفين، فهو لم ينص صراحة إلا على تقدير التناسب و المشابهة في أكثر أحوالها. و هذا الفهم هو الغالب عند أكثر النقاد".[5]

أما أبو هلال العسكري فيقر أنه لا يصح تشبيه الشيء بالشيء جملة، لأنه لو أشبه الشيء الشيء من جميع جهاته لكان إياه، و لذلك فالتشبيه هو : "الوصف بأن أحد

---

[1] يونس 24

[2] سورة الرحمن 24

[3] دوب رابح: البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع هجري: دار الفجر للنشر والتوزيع ط1، 1997، ص 345.

[4] الآمدي،الموازنة ج 1ص351

[5] أحمد علي دهمان: الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني (منهجا و تطبيقا). ص337.

الوصفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه، أو لم ينب..."[1]. ، وهو يأتي على ثلاثة أوجه :

الأول : تشبيه شيئين متفقين من جهة اللون، مثل تشبيه الليلة بالليلة.

الثاني : تشبيه شيئين متفقين يعرف اتفاقهما بدليل، كتشبيه الجوهر بالجوهر.

الثالث : تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما، كتشبيه البيان بالسحر.

و بعد أن ذكر هذه الأقسام، أراد أن يرتقي بدراسته، فيتعمق في أجود أنواعه وأبلغها، فاستقر أمره على الأوجه الأربعة التالية :

1- إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة.

2- إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة.

3- إخراج ما لم يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها.

4- إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها.

وهذه الأنواع هي ما ذكرها الرماني، وأسهب في تفصيلها، والاستشهاد لها، ولهذا يمكننا أن نقر أن العسكري لم يضف شيئا لها سوى الإعادة والتكرار، وهو ما ذهب إليه بعض الدارسين من كونه جماع مباحث من سبقوه

و الجديد عند أبو هلال العسكري أمران : **الأول** الإكثار من الأمثلة قرآنية وغير قرآنية، **والثاني** أنه بين القبيح و الحسن من التشبيه، و الرديء و الجيد في أمثلة عديدة، معللا كل ما توصل إليه بطريقة منهجية تجعل متلقيه يقتنع بما يذهب إليه.

كما يفرق العسكري بين التمثيل والتشبيه، وإن كان يسمي الأخير "المماثلة"، ويذكر بعض أمثلة قدامى في التمثيل[2]

[1] ابن رشيق، الصناعتين ص180

[2] العسكري،الصناعتين ص،277

أما ابن طباطبا فيرى أن طريقة العرب في التشبيه، لا تتجاوز ما رأوه في البادية، و ما عايشوه فيها، و هي مستمدة من تجاربهم، لأنهم أهل وبر، فعيانها و حسها هي المتضمنة في تشبيهاتهم. "فإذا تأملت أشعارها، و فتشت جميع تشبيهاتها، وجدتها على ضروب مختلفة، تتدرج أنواعها، فبعضها أحسن من بعض، وبعضها ألطف من بعض. فأحسن التشبيهات ما إذا عكس لم ينتقض، بل يكون كل شبه يصاحبه مثل صاحبه، و يكون صاحبه مثله مشتبها به صورة و معنى، وربما أشبه الشيء الشيء صورة وخالفه معنى، وربما أشبهه معنى وخالفه صورة"[1]. من أجل هذا لا بد من وجود نوع التناسب العقلي بين الطرفين، و هذا التناسب القائم على أساس من العقل صحيح وواضح يجعل من التشبيه صحيحا حتى لو قلب، فمادة التشبيه هي من الواقع المحسوس والمرئي وإذا عكس التشبيه فإن المعنى لا يختلف، لأن الطرفين محافظان على أصلهما المادي[2].

أما ابن رشيق فيؤكد آراء سابقيه، فيقول : "التشبيه صفة الشيء بما قاربه أو شاكله، من جهة واحدة، أو جهات كثيرة، لا من جميع جهاته، لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه"[3]. و هذا التحديد لا يخرج –كما يبدو – عن التطور العام للتشبيه، ذلك التصور القائم على التمايز بين الطرفين، و العناية بالشكل والصبغة[4].

فابن رشيق يعدد أنواع التشبيه الذي يأتي على ضربين : حسن وقبيح. "والتشبيه الحسن هو الذي يخرج الأغمض إلى الأوضح فيفيد بيانا، والتشبيه القبيح ما كان على خلاف ذلك، فما تقع عليه الحاسة أوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسة، و المشاهد أوضح من الغائب... وسبيل التشبيه عنده، إذا كانت فائدة إنما تقريب المشبه

---

[1] ابن طباطبا،عيار الشعر ص،47

[2] أحمد علي دهمان: الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني (منهجا و تطبيقا). ص 337.

[3] ابن رشيق ،العمدة ج1ص287

[4] نفسه.ج1 ص 343.

من فهم السامع و إيضاحه له، أن تشبه الأدنى بالأعلى إن أردت مدحه"[1]، أو بالعكس، و يعرض لأصل التشبيه مع دخول الكاف و أمثالها و يذكر منه تشبيه متعدد بمتعدد، أي اثنين باثنين، و ثلاثة بثلاثة، و أربعة بأربعة، و خمسة بخمسة

والتمثيل عند ابن رشيق من ضروب الاستعارة وهو المماثلة وقد قال : والتمثيل والاستعارة من التشبيه إلا أنهما بغير أداته وعلى غير أسلوبه"[2].

2-الصورة التشبيهية عند عبد القاهر الجرجاني

إن أول شيء طرحه عبد القاهر هو عده التشبيه قياسا "فالاستعارة ضرب من التّشبيه ونمط من التّمثيل؛ و التّشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب و تدركه العقول، و تستفتى فيه الأفهام و الأذهان، لا الأسماع و الآذان"[3]. ويكاد يلازم مصطلح القياس مواطن التشبيه جميعها ففي المثال : نجوى الهوى. "يظهر أنّ اللّفظة الواحدة تستعار على طريقتين مختلفتين، ويذهب بها في التّشبيه و القياس مذهبين : أحدهما يفضي إلى ما تناله العيون، و الآخر يومي إلى ما تمثله الظنون،"[4] و لا يخفى المصدر الذي يؤخذ منه هذا الربط؛ فالعمل الشّعري التخييلي قياس من نوع خاص، و هو الذي يوضع بجانب البرهان اليقيني، ويختلف عنه بعدم اشتراط الصدق واليقين فيه، بل يكتفى بما يطيف في ذهن الشاعر و يجري على صورة القياس، ويقول عبد القاهر : "وأمّا القسم التخييلي فهو الذي لا يمكن أن يقال إنّه صدق، وإنّ ما أثبته ثابت وما نفاه منفي، ثمّ إنّه يجئ طبقات و يأتي على دراجات فمنه ما يجئ مصنوعا قد تلطّف فيه و استعين عليه بالرفق و الحذق حتى أعطي شبها من الحق، وغشي رونقا من الصدق باحتجاج تمحّل، و قياس تصنّع وتعمّل"[5]

---

[1] نفسه ج1ص ص287.290

[2] ابن رشيق ،العمدة ج 1ص277

[3] عبد القاهر ،دلائل الإعجاز . ص33.

[4] نفسه ص69

[5] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص267.

إن فكرة بناء التّشبيه عند عبد القاهر تدور حول ضرورة كون الشّبه مقررا بين شيئين مختلفين في الجنس لتهز السّامعين وتحركهم، فتشبيه العين بالنّرجس عامي مشترك معروف، و نحن نرى بعد ما بين العينين و بينه من حيث الجنس. و تشبيه الثريا بما شبّهت به من عنقود الكرم المنوّر، واللّجام المفضضّ، والوشاح المفصّل و أشباه ذلك خاصي، و الاختلاف بين المشبه والمشبه به في الجنس ظاهر جلي. وعبد القاهر عندما يعطي أمثلته من عامي التّشبيهات و خاصيها فإنه يود تأكيد رأيه، و لكنّه يستدرك فليس الجمع بين جنسين متباعدين في صياغة تشبيهية كافيا ليصيب القائل و يحسن فيما هو قائله فالشّرط هو أن نصيب بين المختلفين في الجنس و في ظاهر الأمر شبها صحيحا معقولا، و نجد للملاءمة و التّأليف السّوي بينهما مذهبا و إليهما سبيلا. و يضم التّمثيل إلى هذا فتّمة ما يجمعهما، بل إنّ التّمثيل يظهر فيه ما يريد بأكثر ممّا هو في التّشبيه، فإذا ثبت هذا الأصل وهو أن تصوير الشبه بين المختلفين في الجنس ممّا يحرك قوى الاستحسان ويثير الكامن من الاستطراف فإنّ التّمثيل أخص شيء بهذا الشأن ومن أمثلة التّمثيل ما جاء في كتاب يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد حين بلغه أنّه يتلكأ في بيعته : أمّا بعد فإنّي أراك تقدم رجلا و تؤخر أخرى فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيّتها شئت و السلام. يعلم أنّ المعنى أنّه يقول له : بلغني أنّك في أمر البيعة بين رأيين مختلفين ترى تارة أن تبايع و أخرى أن تمتنع عن البيعة، فإذا أتاك كتابي هذا فأعمل على أيّ الرأيين شئت؛ و أنّه لم يعرف ذلك من لفظ التقديم والتأخير أو من الرّجل، ولكن بأن علم أنّه لا معنى لتقديم الرجل و تأخيرها في رجل يدعى إلى البيعة، و أنّ المعنى على أنّه أراد أن يقول، إنّ مثلك في تردّدك بين أن تبايع و بين أن تمتنع مثل

رجل قائم ليذهب في أمر فجعلت نفسه تريد تارة أنّ الصواب في أن يذهب فجعل يقدّم رجلا تارة و يؤخّر أخرى[1].

لقد تناول عبد القاهر أسلوب التشبيه بطريقة ذكية جعلته يتخلص مما وقع فيه أمثاله من المتكلمين، ونحن عرفنا أن الذين اهتموا بالتشبيه كان أكثرهم لغويين، أما المتكلمون فقد خافوا الوقوع في آيات الأسماء و الصفات فتناولوه بحذر شديد، لقد ركز عبد القاهر في دراسته للتشبيه على الجانب المتعلق بالتأويل منه، ولهذا لم يتوسع فيما عداه من الأنواع التي طرحها سابقوه، فقسم التشبيه وفق منظور التأويل في وجه الشبه قسمين حيث يقول : " اعلم أنّ الشيئيين إذا شبه أحدهما بالأخر كان ذلك على ضربين : أحدهما أن يكون من جهة أمر بيّن لا يحتاج إلى تأول. و الآخر : أن يكون الشبه محصلا بضرب من التأول"[2].

لقد أراد عبد القاهر بتقسيمه هذا أن يفند مزاعم القائلين بأن التشبيه مجاز، ليقر صراحة أنه غير ذلك فيقول : إن كل متعاط لتشبيه صريح لا يكون نقل اللفظ من شأنه، ولا من مقتضى غرضه، فإذا قلت : زيد كالأسد، وهذا الخبر كالشمس في الشهرة، وله رأي كالسيف في المضاء "لم يكن نقل للفظ عن موضوعه، ولو كان الأمر على خلاف ذلك؛ لوجب أن لا يكون في الدنيا تشبيه إلا وهو مجاز، وهو محال، لأن التشبيه معنى من المعاني وله حروف وأسماء تدل عليه، فإذا صرح بذكر ما هو موضوع للدلالة عليه؛ كان الكلام حقيقة كالحكم في سائر المعاني فاعرفه"[3] وتبعه في هذا الرأي الرازي[4]، والسكاكي[5]، وغيرهما كثير.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص69

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة 90

[3] نفسه ص 221

[4] الرازي: فخر الدين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط1، 2005، 1424، ص126

[5] السكاكي، مفتاح العلوم356

وقال الزركشي "والمحققون على أنه حقيقة. قال الزنجاني في المعيار : التشبيه ليس من المجاز، لأنه معنى من المعاني، وله ألفاظ تدل عليه وضعا، فليس فيه نقل اللفظ عن موضوعه، وإنما هو توطئة لمن سلك سبيل الاستعارة والتمثيل، لأنه كالأصل لهما وهو كالفرع له"[1]

وأما القائلون بأنه مجاز، فمنهم ابن رشيق حيث يقول : "وأما كون التشبيه داخلا تحت المجاز فلأن المتشابهين في أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقارنة على المسامحة والاصطلاح على الحقيقة"[2] وتبعه في ذلك ابن الأثير.

أما صاحب الطراز فيتخذ موقفا عمليا وعلميا من هذه القضية فيصرح قائلا "والمختار عندنا كونه معدودا في علوم البلاغة لما فيه من الدقة واللطافة، ولما يكتسب به اللفظ من الرونق والرشاقة، ولاشتماله على إخراج الخفي، وإدنائه البعيد من القريب، فأما كونه معدودا في المجاز أو غير معدود، فالأمر فيه قريب من قريب بعد كونه من أبلغ قواعد البلاغة، وليس يتعلق به كبير فائدة، وربما كان الخلاف في ذلك لفظيا فعدلنا عنه"[3]

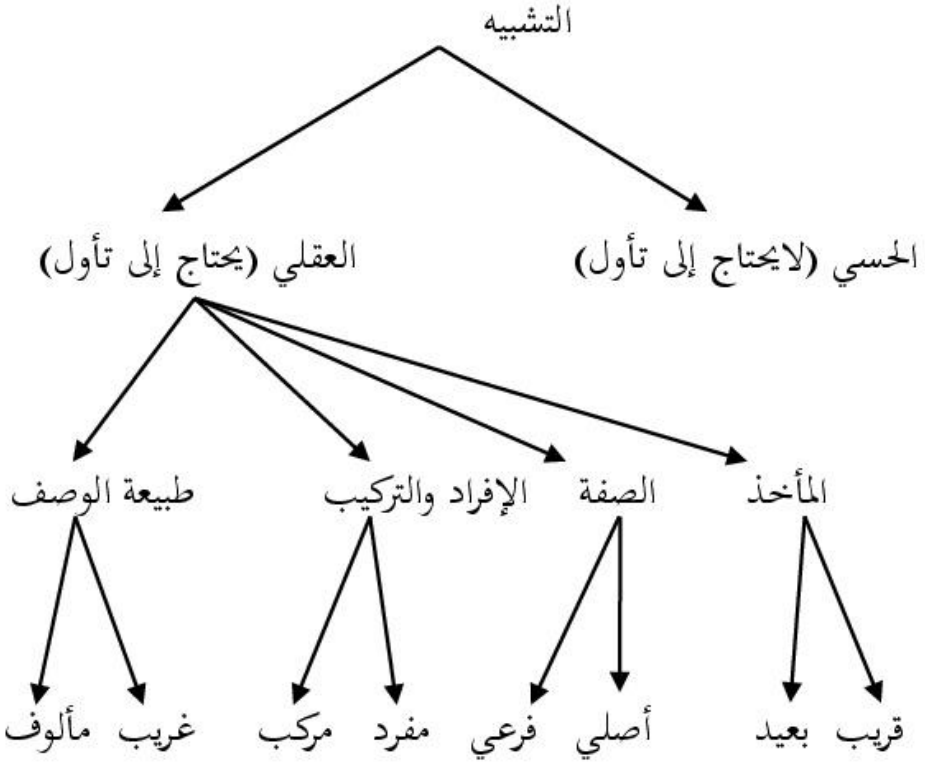
إن أساس التقسيم هذا هو الذي سيسعف عبد القاهر الجرجاني من الوقوع في عديد المطبات الفكرية في رحلته للبحث عن طرق التشبيه، ولهذا كان التركيز منه على الجانب المتعلق بالتأويل، كون القسم الأول معروفا لا يحتاج إلى إعمال عقل، ولا ينكره أحد، أما شأن الثاني، فشأنه الخلاف، وأساسه ينبغي أن يبنى على العدل والإنصاف، ويمكن توضيح تلك الأقسام بالمخطط الآتي :

---

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن،تح :محمد أبو الفضل إبراهيم،مكتبة دار التراث، القاهرة،،415/3

[2] ابن رشيق،العمدة ج1 ص268

[3] العلوي،الطراز ص 127



ويبدأ عبد القاهر بشرح هذه الأقسام فيقول :

2-1 التشبيه الذي لا يحتاج إلى تأول

وهو الذي لا يحتاج إلى إعمال عقل أو كثير تدبر، وإنما يعرف بالبديهة، ويدخل فيه الشبه من جهة الصورة والشكل كأن يشبه الشّيء إذا استدار بالكرة. و كالتّشبيه من جهة اللون، كتشبيه الخدود بالورد، و الوجه بالنّهار. أو جمع الصّور و اللّون معا، كتشبيه الثّريا بعنقود الكرم المنّور. و كذلك التّشبيه من جهة الهيئة، كتشبيه قامة الرّجل بالرمح، و يدخل في الهيئة حال الحركات في أجسامها، كتشبيه الذاهب على الاستقامة بالسّهم السّديد. وكذلك كل تشبيه جمع بين شيئيين فيما يدخل تحت الحواس، نحو تشبيهنا صوت بعض الأشياء بصوت غيره، كتشبيه أطيط الرحل بأصوات الفراريج، و كتشبيه بعض الفواكه الحلوة بالعسل والسّكر، وتشبيه اللّين النّاعم بالخزّ، أو رائحة بعض الرياحين برائحة الكافور، و هكذا التشبيه من جهة

الغريزة والطباع، كتشبيه الرجل بالأسد في الشّجاعة، و بالذئب في المكر. فالتشبيه في كل هذا لا يحتاج إلى إعمال عقل أو كثير تدبر [1].

2-2 التّشبيه الحاصل بضرب من التأول"التمثيلي" :

وهو الذي يحتاج فيه إلى إعمال العقل والتدبر، إذ غير متاح لكل من أراد سبر أغواره أن يكتشف أسراره بصورة بسيطة، مثاله "هذه حجة كالشّمس في الظهور... إلاّ أنّك تعلم أنّ هذا الشبه لا يتم لك إلاّ بتأول، و ذلك أن تقول: حقيقة ظهور الشّمس وغيرها من الأجسام أن لا يكون دونها حجاب ونحوه، ممّا يحول بين العين وبين رؤيتها، و لذلك يظهر الشيء لك إذا لم يكن بينك وبينه حجاب، ولا يظهر لك إذا كنت من وراء حجاب. ثمّ تقول : إنّ الشبهة نظير الحجاب فيما يدرك بالعقول؛ لأنّها تمنع القلب رؤية ما هي شبهة فيه، كما يمنع الحجاب العين أن ترى ما هو من ورائه. و لذلك توصف الشبهة بأنّها اعترضت دون الذي يروم القلب إدراكه، ويصرف فكره للوصول إليه من صحة حكم أو فساده، فإذا ارتفعت الشبهة و حصل العلم بمعنى الكلام الذي هو الحجة على صحة ما ادّعي من الحكم، قيل : هذا ظاهر كالشّمس، أيّ ليس هاهنا مانع عن العلم به، و لا للتوقف والشّك فيه مساغ، و أنّ المنكر له إمّا مدخول في عقله أو جاحد مباهت، ومسرف في العناد، كما أنّ الشّمس الطالعة لا يشكّ فيها ذو بصر[2].

غير أن هذا القسم له فروع مختلفة، ودرجات متفاوتة، فمنه ما يصل في درجة بساطته حتى يمكن أن يلحق بالضرب الأول، ومنه ما ترتقي رتبته فتجده غامضا لا يمكن استخراج معناه إلا بعد شحذ البصيرة وبعد التأمل وإعمال الفكر، وهو ما يقوم عبد القاهر بتفصيله من خلال الأنواع الآتية :

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 90

[2] نفسه. ص92.93.

2-2-1وجه الشبه من حيث قرب المأخذ وبعده

أ- التّشبيه التمثيلي قريب المأخذ :

هذا التّشبيه يتطلب إعمال العقل ولو قليلا، ويكمن مثلا "في قولهم في صفة الكلام : ألفاظه كالماء في السّلاسة، و كالنّسيم في الرّقة، و كالعسل في الحلاوة. يريدون أنّ اللّفظ لا يستغلق و لا يشتبه معناه، و لا يصعب الوقوف عليه، و ليس هو بغريب وحشيّ يستنكر، لكونه غير مألوف، أو ليس في حروفه تكرير و تنافر، يكدّ اللّسان من أجلهما، فصارت لذلك كالماء الذي يسوغ في الحلق، و النّسيم الذي يسري في البدن و يتخلّل المسالك اللّطيفة منه، و يهدي إلى القلب روحا، و يوجد في الصدر انشراحا، و يفيد النّاس نشاطا، و كالعسل الذي يلذ طعمه، و يحبّ وروده عليه. فهذا كله تأول وردّ شيء إلى شيء بضرب من التلطف، و هو أدخل قليلا في حقيقة التّأول، و أقوى حالا في الحاجة إليه، من تشبيه الحجة بالشّمس"[1].

ب-التّشبيه التمثيلي البعيد المأخذ :

وهو أقوى الأنواع تأثيرا، وأقلها وجودا؛ إذ البناء عليه عسير، واستعماله غير يسير، فهو مما تقوى فيه الحاجة إلى التأويل حتّى لا يعرف المقصود فيه ببديهة السّماع كقولهم كانوا كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها. فهذا القول لا يفهمه إلاّ من كان له باع غير قليل وأوتي أصول الفهم والتأويل، أو من علا شأنه وارتفع علمه، وهو يختلف اختلافا جذريا عن سابقه، فتشبيه الحجة بالشمس يدركه البلهاء فما بالك بطبقة العلماء "أمّا من كان مذهبه في اللّطف مذهب قوله هم كالحلقة فلا تراه إلاّ في الآداب و الحكم المأثورة عن الفضلاء و ذوي العقول الكاملة"[2].

1عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة 93
2نفسه ص94

ثم يغوص عبد القاهر في طبيعة وجه الشبه في حد ذاته، فيرى أن الاشتراك فيها يكون إما حقيقة وإما حكما ولهذا طرح التقسيم الآتي :

2-2 -2 التّشبيه من خلال الاشتراك في الصفة : الأصلي و الفرعي :

يقول عبد القاهر الجرجاني : "اعلم أنّ الذي أوجب أن يكون في التّشبيه هذا الانقسام، أنّ الاشتراك في الصفة يقع مرة في نفسها وحقيقة جنسها، و مرة في حكم لها ومقتضى. "فالخد يشارك الورد في الحمرة نفسها، و نجدها في الموضعين بحقيقتها، و اللّفظ يشارك العسل في الحلاوة، لا من حيث جنسه، بل من جهة حكم و أمر يقتضيه، و هو ما يجده الذائق في نفسه من اللّذة، و أنّ القصد أن يخبر بأن السامع يجد عند وقوع هذا اللّفظ في سمعه حالة في نفسه، شبيهة بالحالة التي يجدها الذائق للحلاوة من العسل، حتّى لو تمثّلت الحالتان للعيون، لكانتا تريان على صور واحدة، لو جدتا من التناسب على حدّ الحمرة من الخدّ والحمرة من الورد"[1].

"وأمّا الضّرب الأول، فإذا كان المثبت من الشّبه في الفرع من جنس المثبت في الأصل، كان أصلا بنفسه، و كان ظاهر أمره و باطنه واحد، و كان حاصل جمعنا بين الخدّ و الورد، أنّنا وجدنا في هذا و ذاك حمرة، و الجنس لا تتغير حقيقته بأن يوجد في شيئين، و إنّما يتصور فيه التفاوت بالكثرة و القلّة و الضعف و القوة، نحو حمرة هذا الشّيء أكثر و أشدّ من حمرة ذاك.

و إذا تقررت هذه الجملة حصل من العلم بها أنّ التّشبيه الحقيقي الأصلي هو الضّرب الأول، و أنّ هذا الضّرب فرع له ومرتّب عليه"[2].

وملخص الكلام أنّ مدار التّشبيه يقتضي ضربا من الاشتراك، ومعلوم أنّ الاشتراك في نفس الصّفة، أسبق في التّصور من الاشتراك في مقتضى الصّفة، كما أنّ الصّفة

[1] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص98

[2] نفسه ص99

نفسها مقدمة في الوهم على مقتضاها، فالحلاوة أولا، ثمّ إنّها تقتضي اللّذة في نفس الذائق لها. وإذا تأملنا متصرّف تراكيبه، وجدناه يقتضي أن يكون الشيئيان من الاتفاق و الاشتراك في الوصف، بحيث يجوز أن يتوهّم أنّ أحدهما الأخر، فإنّ العقلاء يؤكدون أبدا أمر المشابهة بأن يقولوا : لا يمكننا أن نفرق بينهما، و لو رأينا هذا بعد أن رأينا ذاك لم نعلم أنّنا رأينا شيئا غير الأول.

و أمّا الضّرب الثّاني فإنّما يجيء فيه على سبيل التقدير و التنزيل، فالمشابهات المتأوّلة التي ينتزعها العقل من الشّيء للشّيء، لا تكون في حدّ المشابهات العقلية الظاهرة، بل الشّبه العقلي كأنّ الشّيء به يكون شبيها بالمشبه[1].

2-2-3 وجه الشبه المفرد و المركب :

أ- الشبه العقلي ينتزع من عدة أمور :

قد ينتزع هذا النوع من شيء واحد كانتزاع الشّبه للفظ من حلاوة العسل. كما قد ينتزع من عدة أشياء وذلك بجمع بعضها إلى بعض، ثم يستخرج من مجموعها الشّبه، فيكون كالشّيئيين يمزج أحدهما بالآخر، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد، لا سبيل الشيئيين يجمع بينهما و تحفظ صورتهما. و مثل ذلك قوله تعالى : ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾[2]. "الشّبه هنا منتزع من أحوال الحمار، و هو أنّه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم، و مستودع ثمر العقول، لما لا يحس بما فيها و لا يشعر بمضمونها، و لا يفرق بينها و بين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء، فليس له مما يحمل حظا سوى أن يثقل عليه، فهو كما نرى مقتضى أمور مجموعة، و نتيجة لأشياء ألّفت و قرن بعضها إلى بعض... ثمّ إنّه لا يحصل من كل واحد من هذه الأمور على الانفراد، و لا يتصور أن

[1] أحمد علي دهمان: الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني (منهجا و تطبيقا). ص275

[2] سورة الجمعة 5.

يقال إنّه تشبيه بعد تشبيه، من غير أن يقف الأول على الثاني، و يدخل الثاني في الأول، "[1].

ب–**التشبيه المعقود على أمرين :**

وهو ما يجيء فيه التّشبيه معقودا على أمرين إلاّ أنّهما يختلفان في درجة تشابكهما، ويمثل عبد القاهر لمثل هذا النوع بقولهم : هو يصفو و يكدر، و يمرّ و يحلو، و يشجّ و يأسو، و يسرج و يلجم، ثم يعلق على سبب اختلافهما قائلا "لأنّك و إن كنت أردت أن تجمع له الصفتين، فليست إحداهما ممتزجة بالأخرى؛ لأنّك لو قلت : هو"يصفو" ولم تتعرض لذكر "الكدر"، أو قلت : "يحلو" ولم يسبق ذكر "يمر" وجدت المعنى في تشبيهك له بالماء في الصفاء و بالعسل في الحلاوة بحاله و على حقيقته، و ليس كذلك الأمر في الآية؛ لأنّك لو قلت : كالحمار يحمل أسفارا، ولم تعتبر أن يكون جهل الحمار مقرونا بحمله، وأن يكون متعديا إلى ما تعدى إليه الحمل لم يتحصل لك المغزى منه... و النّكتة أن التّشبيه بالحمل للأسفار، إنّما كان بشرط أن يقترن به الجهل، ولم يكن الوصف بالصّفاء و التّشبيه بالماء فيه بشرط أن يقترن به الكدر"[2]

2–2–4 وجه الشبه من حيث طبيعة الوصف :

يغوص عبد القاهر في التشبيه إلى الحد الذي يجعله يتطرق إلى وجه الشبه من حيث طبيعة الوصف فيرى أنّه إذا انتزع من الوصف لم يخل من وجهين :

الأول : أن يكون الوصف راجعا لأمر يرجع إلى نفسه. كتشبيه الكلام بالعسل في الحلاوة؛ وذلك أن وجه التشبيه هناك أن كل واحد منهما يوجب في النّفس لذة و

[1] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة. ص102.101

[2] نفسه ص103.102

حالة محمودة، و يصادف منها قبولا، وهذا حكم واجب للحلاوة من حيث هي حلاوة، أو للعسل من حيث هو عسل.

والآخر : أن يكون الوصف راجعا لأمر لا يرجع إلى نفسه، ومثاله أن يتعدى الفعل إلى شيء مخصوص يكون له من أجله حكم خاص، كقولهم : "هو كالقابض على الماء و الرّاقم في الماء". فالشبه هنا منتزع مما بين القبض و الماء و ليس بمنتزع من القبض نفسه؛ و ذلك أن فائدة قبض اليد على الشيء أن يحصل فيها، فإذا كان الشيء مما لا يتماسك، ففعلنا القبض في اليد لغوا، وكذلك القصد في الرّقم أن يبقى أثر في الشّيء، وإذا فعلته فيما لا يقبله، كان فعلك كلا فعل"[1]. و بعد أن "عرفت هذا فالحمل في الآية من هذا القبيل أيضا؛ لأنّه تضمن الشّبه من اليهود، لا لأمر يرجع إلى حقيقة الحمل، بل لأمرين آخرين : أحدهما تعديه إلى الأسفار، والآخر اقتران الجهل للأسفار به، و إذا كان الأمر كذلك، كان قطعنا الحمل عن هذين الأمرين في البعد من الغرض، كقطعنا القبض و الرّقم عن الماء، في استحالة أن يعقل منهما ما يعقل بعد تعدّيهما إلى الماء بوجه من الوجوه"[2].

و يرى الجرجاني أن "الشّبه حكمه واحد، سواء أخذته ما بين الفعل و المفعول الصريح، أو ما يجري مجرى المفعول. فالمفعول كالقوس في قولنا (أخذ القوس باريها) و ما يجري مجرى المفعول، الجارّ مع المجرور، كقولنا : (كالرّاقم في الماء، وهو كمن يخطّ في الماء)، و كذلك الحال، كقولهم : (كالحادي و ليس له بعير)، فقولنا : وليس له بعير، جملة من الحال، و قد احتاج الشّبه إليها؛ لأنّه مأخوذ ما بين المعنى الذي هو الحذو، و بين هذه الحال، كما كان مأخوذ بين الرّقم و الماء. و قد تجد بنا حاجة إلى مفعول و إلى الجار مع المجرور كقولنا : وهل يجمع السيفان في غمد؟ و أنّنا كمن

---

[1] نفسه ص104

[2] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص104

يجمع السيفين في غمد. فإنّ الجمع فيه لا يغني بتعدّيه إلى السيفين، حتى يشترط كونه جمعا لهما في الغمد. فمجموع ذلك كله يحصّل الغرض، و هذا نحو قول العامة : هو كثير الجور على إلفه"[1].

"فإذا ثبت هذا، ظهر منه أنّه لابد لنا في هذا الضّرب من الشّبه من جملة صريحة أو حكم الجملة، فالجملة الصريحة كقولنا : أخذ القوس باريها. وحكم الجملة أن نقول : هذا منك كالرّقم في الماء و القبض على الماء، فنأتي بالمصدر أو نقول : كالرّاقم في الماء و كالقابض على الماء فنأتي باسم الفاعل. و ذاك أن المصدر واسم الفاعل ليس بجملتين صريحا، و لكن حكم الجملة قائم فيهما، و هو أنّك أعملتهما عمل الفعل، ألا ترى أنك عديتهما على حسب ما تعدّى الفعل. وخصائص هذا النّوع من التّمثيل أكثر من أن تضبط... فهذا أحد الوجوه التي يكون الشّبه العقلي بها حاصلا من جملة من الكلام، وأظنه من أقوى الأسباب والعلل فيه، و على الجملة فينبغي أن نعلم أنّ المثل الحقيقي، و التّشبيه الذي هو الأولى بأن يسمى تمثيلا؛ لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما نجده لا يحصل لك إلاّ من جملة من الكلام، أو جملتين أو أكثر، حتى أنّ التّشبيه كلّما كان أوغل في كونه عقليا محضا، كانت الحاجة إلى الجملة أكثر"2. "و لا ينبغي أن تعدّ الجمل بعدّ التّشبيهات التي يضم بعضها إلى بعض و الأغراض الكثيرة التي كل واحد منها منفرد بنفسه، بل بعدّ جمل تنسق ثانية منها على أوّلة و ثالثة على ثانية و هكذا."3" و قد يجئ الشّيء من هذا القبيل يتوهم فيه أنّ إحدى الجملتين أو الجمل تنفرد و تستعمل بنفسها تشبيها و تمثيلا، ثمّ لا يكون كذلك عند حسن تأمل، مثال ذلك قوله:

كما أبرقت قوما عطاشا غمامة فلمّا رجوها أقشعت و تجلّت

[1] نفسه ص107
[2] نفسه ص 108
[3] نفسه ص 109

هذا مثل أن يظهر للمضطر إلى الشّيء الشّديد الحاجة إليه، أمارة وجوده، ثمّ يفوته و يبقى لذلك بحسرة و زيادة ترح. و قد يمكن أن يقال إنّ قولك : أبرقت قوما عطاشا غمامة. تشبيه مستقل بنفسه، لا حاجة به إلى ما بعده من تمام البيت في إفادة المقصود الذي هو ظهور أمر مطمع لمن هو شديد الحاجة. إلاّ أنّه و إن كان كذلك، فإنّ حقنا أن ننظر في مغزى المتكلم في تشبيهه، و نحن نعلم أنّ المغزى أن يصل ابتداء مطمعا بانتهاء مؤيس، و ذلك يقتضي وقوف الجملة الأوّلية على ما بعدها من تمام البيت"[1].

و يرى عبد القاهر الجرجاني " أنّ المعاني التي يجيء التّمثيل في عقبها على ضربين. ذلك أنّ" الأنس بالمشاهدة بعد الصّفة و الخبر، إنّما يكون لزوال الريّب و الشّك في الأكثر، أفنقول إنّ التمثيل إنما أنس به، لأنّه يصحح المعنى المذكور و الصّفة السّابقة، و يثبت أن كونها جائز و وجودها صحيح غير مستحيل، حتّى لا يكون تمثيل إلاّ كذلك؟ فالجواب : إنّ المعاني التي يجيء التّمثيل في عقبها على ضربين.

غريب بديع يمكن أن يخالف فيه و يدّعى امتناعه و استحالة وجوده، و ذلك نحو قوله :

فإن تفق الأنام و أنت منهم فإنّ المسك بعض دم الغزال

و ذلك بأنّه أراد أنّه فاق الأنام و فاتهم إلى حدّ بطل معه أن يكون بينه و بينهم مشابهة ومقاربة، بل صار كأنّه أصل بنفسه، و جنس برأسه. و هذا أمر غريب، و هو أن يتناهى بعض أجزاء الجنس في الفضائل الخاصة به إلى أن يصير كأنّه ليس من ذلك الجنس، و بالمدّعي له حاجة إلى أن يصحّح دعواه في جواز وجوده على الجملة، إلى أن يجيء إلى وجوده في الممدوح. فإذا قال : فإنّ المسك بعض دم الغزال. فقد احتج لدعواه، و أبان أنّ لما ادّعاه أصلا في الوجود، و برّأ نفسه من صفة الكذب، و

[1] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص110.111

باعد عن سفه المقدم على غير بصيرة، و المتوسع في الدعوة من غير بيّنة؛ و ذلك أنّ المسك خرج عن صفة الدّم وحقيقته، حتّى لا يعدّ في جنسه؛ إذ لا يوجد في الدّم شيء من أوصافه الشّريفة الخاصة بوجه من الوجوه، لا ما قلّ و لا ما كثر، و لا في المسك شيء من الأوصاف التي كان لها الدم دما ألبته.

و الضّرب الثّاني أن لا يكون المعنى الممثل غريبا نادرا يحتاج في دعوى كونه على الجملة إلى بيّنة و حجة و إثبات. نظير ذلك أن ننفي عن فعل من الأفعال التي يفعلها الإنسان الفائدة، و ندّعي أنّه لا يحصل منه على طائل، ثمّ نمثل في ذلك بالقابض على الماء و الرّاقم فيه، فالذي مثّلنا ليس بمنكر مستبعد، إذ لا ينكر خطأ الإنسان في فعله أو ظنّه و أمله و طلبه. فالمغزى من قوله :

فأصبحت من ليلى الغداة كقابض على الماء خانته فروج الأصابع

أنّه قد خاب في ظنّه أنّه قد يتمتّع بها و يسعد بوصلها، و ليس بمنكر و لا عجيب و لا ممتنع في الوجود، خارج من المعروف المعهود، أن يخيب ظنّ الإنسان في أشباه هذا من الأمور، حتّى يستشهد على مكانه، و تقام البيّنة على صدق المدّعي لوجدانه[1]

ج–الفرق بين التّشبيه و التّمثيل :

بعد أن عرفنا الفرق بين ضربي التّشبيه، ننتقل إلى تبيان الفرق بين كلّ من التّشبيه و التّمثيل؛ حيث أنّ التّشبيه عام و التّمثيل أخص منه، فكل تمثيل تشبيه و ليس كلّ تشبيه تمثيلا. ففي قول قيس بن الخطيم :

و قد لاح في الصّبح الثّريّا لمن رأى كعنقود ملاحيّة حين نوّرا

إنّه تشبيه حسن و لا نقول : هو تمثيل، و قد ثبت وجه الفرق بينهما. و إذا ثبت هذا الفرق و المقابلات بين التّشبيه الصريح الواقع في العيان و ما يدركه الحسّ، و بين التّمثيل الذي هو تشبيه من طريق العقل و المقاييس التي تجمع بين الشّيئين في حكم

[1] نفسه ص123.124.

تقتضيه الصّفة المحسوسة لا في نفس الصّفة. ذلك أن نشبه اللّفظ بالعسل، على أنّنا نجمع بينهما في حكم توجبه الحلاوة دون الحلاوة نفسها فها هنا لطيفة أخرى تعطينا للتّمثيل مثلا من طريق المشاهدة، و ذاك أنّنا بالتّمثيل في حكم من يرى صورة واحدة، إلاّ أنّه يراها تارة في المرآة و تارة على ظاهر الأمر. و أمّا في التّشبيه الصّريح، فإنّنا نرى صورتين على الحقيقة. يبين ذلك : أنّا لو فرضنا أن تزول عن أوهامنا ونفوسنا صور الأجسام من القرب و البعد وغيرها من الأوصاف الخاصة بالأشياء المحسوسة، لم يمكنّا تخيل شيء من تلك الأوصاف في الأشياء المعقولة؛ فلا يتصور معنى كون الرجل بعيدا من حيث العزة و السّلطان قريب من حيث الجود و الإحسان، حتّى يخطر ببالنا ونطمح بفكرنا إلى صورة البدر و بعد جرمه عنّا و قرب نوره منّا، و ليس كذلك الحال في الشيئين يشبه أحدهما الآخر من جهة اللّون و الصّورة و القدر؛ فإنّنا لا نفتقر في معرفة لون النّرجس و خرطه و استدارته و توسط أحمره لأبيضه إلى تشبيهه بمداهن در حشوهن عقيق، كيف؟ و هو شيء تعرضه علينا العين، و إنّما يزيدنا التّشبيه صورة ثانية، لكن من مكان بعيد حتّى نراهما معا ونجدهما جميعا[1].

و أمّا في الأول؛ فإنّنا لا نجد في الفرع نفس ما في الأصل من الصّفة وجنسه وحقيقته، و لا يحضرنا تمثيل الأصل على التعيين و التّحقيق، وإنّما يخيّل إلينا أنّه يحضرنا ذلك، فإنّه يعطينا من الممدوح بدرا ثانيا، فصار و زان أنّ المرآة تخيل إلينا أن فيها شخصا ثانيا على صورة ما هي مقابلة له، و متى ارتفعت المقابلة ذهب عنّا ما كنّا نتخيله، فلا نجد إلى وجوده سبيلا، و لا نستطيع له تحصيلا لا جملة و لا تفصيلا.

كذلك من بين الفروق أن طريقة العكس لا تجيء في التّمثيل على حدّها في التّشبيه الصريح، و أنّها إذا سلكت فيه كان مبنيا على ضرب من التأوّل و التّخيل

[1] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة ص129

يخرج عن الظاهر خروجا و يبعد عنه بعدا شديدا[1]. فالتأويل في البيت أنّه لما شاع و تعورف و شهر وصف السّنة و نحوها بالبياض و الإشراق، و البدعة بخلاف ذلك كما قال النبيّ صلى اللّه عليه و سلّم : "أتيتكم بالحنيفة البيضاء ليلها كنهارها" و قيل هذه حجة بيضاء، و قيل للشّبهة و كلّ ما ليس بحق إنّه مظلم، و قيل سواد الكفر و ظلمه الجهل، تخيّل أنّ السنن كلّها جنس من الأجناس التي لها إشراق و نور و ابيضاض في العين، و أنّ البدعة نوع من الأنواع، و أنّ لها فضل اختصاص بسواد اللّون، فصار تشبيهه النّجوم بين الدجى بالسّنن بين الابتداع على قياس تشبيههم النّجوم في الظّلام ببياض الشّيب في سواد الشب

كما ذكر عبد القاهر التشبيه المعكوس وحاول الإشادة به لما يحمله من قوة في إقرار الشبه، كما بين مواطن الإجادة فيه والإساءة، ومرد ذلك عنده إغراقه في المبالغة حيث تكون وحيث لا تكون، وهذا النوع من التشبيه استقاه عبد القاهر الجرجاني من ابن جني الذي أخذه عن النحويين، وفيه يقول : "وهذا المعنى عينه-جعل الأصل فرعا والفرع أصلا-قد استعمله النحويون في صناعتهم فشبهوا الأصل بالفرع في المعنى الذي أفاده ذلك الفرع من ذلك الأصل"[2]

3-الصورة التشبيهية من الجمالية إلى الإعجازية

إن التشبيهات في القرآن لم تقف عند مجرد تسجيل وجوه الشبه المادية بين لأشياء، بل تعدتها إلى الجوانب النفسية، وتعمقت فيها حتى أضفت عليها حياة شاخصة وحركة متجددة، فصار المعنى الذهني هيئة ظاهرة أو حركة مبصرة، وتجسمت الحالة النفسية في لوحة أو مشهد ، وليس هذا فحسب، بل يبرز جمال التشبيه القرآني ما فيه

[1] أحمد علي دهمان: الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني (منهجا و تطبيقا). ص276
[2] عبد القادر حسين ،أثر النحاة في البحث البلاغي 392

من إبداع في العرض، وجمال في التنسيق، وروعة في النظم والتأليف، وجرس في الألفاظ يدل على صورة معانيها.

ولهذا يعلق الرماني على دوره قائلا "يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء وذلك أنه يكسب الكلام بيانا عجيبا"[1]

ويستطرد عبد القاهر في هذا المعنى قائلا : "ممّا اتفق العقلاء عليه أنّ التّمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه و نقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، و كسبها منقبة، و رفع من أقدارها، وشبّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النّفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستشار لها من أقاسي الأفئدة صبابة وكلفا، وقسر الطّباع على أن تعطيها محبة وشغفا

– فإذا كان مدحا كان أبهى و أفخم، و أنبل في النفوس و أعظم، و أهزّ للعطف، و أسرع للإلف، و أجلب للفرح، و أغلب على الممتدح، و أوجب شفعة للمادح، و أقضى له بغرّ المواهب و المنائح، و أولى بأن تعلقه القلوب و أجدر.

– وإن كان ذما كان مسّه أوجع، و ميسمه ألذع، و وقعه أشدّ، و حدّه أحدّ.

– و إن كان حجاجا، كان برهانه أنور، و سلطانه أقهر، و بيانه أبهر.

– و إن كان افتخارا، كان شأوه أبعد، و شرفه أجدّ، و لسانه ألدّ.

– و إن كان اعتذارا كان إلى القلوب أقرب، و للقلوب أخلب، و للسخائم أسلّ، و لغرب الغضب أفلّ. وفي عقد العقود أنفث، وعلى حسن الرجوع أبعث.

– و إن كان وعظا كان أشفى للصدر، و أدعى إلى الفكر، و أبلغ في التّنبيه و الزّجر، و أجدر بأن يبصّر الغاية، و يبرئ العليل، و يشفي الغليل.

و هكذا الحكم إذا استقريت فنون القول و ضروبه، و تتبعت أبوابه وشعوبه2

---

[1] الرماني، النكت 81

[2] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة. ص 116.115.

و بعد أن تعرفنا عن صيغ التّمثيل و عن حال المعنى معه، يتبادر إلى الذهن سؤال : "لم كان للتّمثيل هذا التّأثير؟ وبيان جهته ومأتاه، وما الذي أوجبه و اقتضاه، فغيرها. و إذا بحثنا عن ذلك وجدنا له أسبابا وعللا، كلّ منها يقتضي أن يفخم المعنى بالتمثيل، و ينبل، و يشرف و يكمل. فأول ذلك و أظهره أنّ أنس النّفوس موقوف على أن نخرجها من خفيّ إلى جليّ، و نأتيها بصريح بعد مكنيّ، و أن نردها في الشّيء نعلّمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن ننقلها عن العقل إلى الإحساس، و عمّا يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، حيث قالوا : ليس الخبر كالمعاينة، و لا الظّن كاليقين، فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأنس، أيّ الأنس من جهة الاستحكام و القوة، و ضرب آخر من الأنس وهو ما يوجبه تقدّم الإلف كما قيل : ما الحب إلاّ للحبيب الأول"[1]

و من أسباب تأثير التّمثيل في ضربيه-الغريب وغير الغريب- : "إذا ثبت أنّ المعاني الممثلة تكون على هذين الضربين، فإنّ فائدة التّمثيل و سبب الأنس في الضّرب الأول بيّن لائح، لأنّه يفيد فيه الصّحة، و ينفي الشّك و الرّيب، ويؤمن صاحبه من تكذيب المخالف و تهجّم المنكر، و تهكّم المعترض، و موازنته بحالة كشف الحجاب عن الموصوف المخبر عنه حتّى يرى و يبصر، و يعلم كونه على ما أثبتته الصّفة عليه موازنة ظاهرة صحيحة. و أمّا الضّرب الثّاني، فإنّ التّمثيل وإن كان لا يفيد فيه هذا الضرب من الفائدة، فهو يفيد أمر آخر يجري مجراه، و ذلك أنّ الوصف كما يحتاج إلى إقامة الحجة على صحة وجوده في نفسه، و زيادة التّثبيت والتّقرير في ذاته وأصله، فقد يحتاج إلى بيان المقدار فيه، و وضع قياس من غيره يكشف عن حدّه و مبلغه في القوة و الضعف والزّيادة و النّقصان. وإذا أردنا أن نعرف ذلك فلننّظر أولا إلى التّشبيه الصّريح، الذي ليس بتمثيل، كقياس الشّيء على الشّيء في اللّون مثلا : كحنك

1نفسه ص 122.121

الغراب، نريد أن نعرّف مقدار الشّدة، لا أن نعرّف نفس السّواد على الإطلاق. و إذا تقرر هذا الأصل فإنّ الأوصاف التي يردّ السّامع فيها بالتّمثيل من العقل إلى العيان والحسّ، و هي في أنفسها معروفة مشهورة صحيحة لا نحتاج إلى الدلالة على أنّها هل هي ممكنة موجودة أم لا، فإنّها و إن غنيت من هذه الجهة عن التّمثيل بالمشاهدات و المحسوسات، فإنّها تفتقر إليه من جهة المقدار؛ لأنّ مقاديرها في العقل تختلف و تتفاوت"[1].

فالأنس الحاصل إذن بانتقالنا في الشّيء عن الصّفة و الخبر إلى العيان و رؤية البصر ليس له سبب سوى زوال الشّك و الرّيب. فأمّا إذا رجعنا إلى التحقيق، فإناّ نعلم أنّ المشاهدة تؤثر في النّفوس مع العلم بصدق الخبر؛ كما أخبر اللّه تعالى عن إبراهيم عليه الصّلاة و السّلام في قوله : ﴿ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾[2]. و الشّواهد في ذلك كثيرة و الأمر فيه ظاهر.

"وممّا يدلك على أنّ التّمثيل بالمشاهدة يزيد أنسا، وإن لم تكن بنا حاجة إلى تصحيح المعنى أو بيان لمقدار المبالغة فيه، أنّنا قد نعبر عن المعنى بالعبارة التي تؤديه ونبالغ و نجتهد حتّى لا ندع في النّفوس منزعا، نحو أن نقول و نحن نصف اليوم بالطّول : يوم كأطول ما يتوهّم، و كأنّه لا آخر له. وما شاكل ذلك من نحو قوله :

في ليل صول تناهى العرض و الطّول كأنّما ليله بالحشر موصول

فلا نجد له من الأنس ما تجده لقوله :

و يوم كظلّ الرّمح قصّر طوله دم الزق عنا واصطفاق المزاهر

على أنّ عبارتك الأولى أشدّ و أقوى في المبالغة من هذا، فظل الرّمح على كلّ حال متناه تدرك العين نهايته، و نحن قد أخبرنا عن اليوم بأنّه كأنّه لا آخر له. و كذلك

1 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص124.125.
2 سورة البقرة 260

نقول : يوم كأقصر ما يتصور، و كأنّه ساعة و كلمح البصر. فنجد هذا مع كونه تمثيلا لا يؤنسنا إيناس قولهم : أيام كأباهيم القطا[1].

و من أسباب تأثير التّمثيل أيضا" هو ألطف مأخذا و أمكن في التحقيق، و أولى بأن يحيط بأطراف الباب. و هو أنّ لتصور الشّبه من الشّيء في غير جنسه و شكله، و التقاط ذلك له من غير محلته، و اجتلابه إليه من الشّق البعيد بابا آخر من الظّرف و اللّطف، و مذهبا من مذاهب الإحسان لا يخفى موضعه من العقل"[2].

"و إذا ثبت هذا الأصل و هو أن نتصور الشّبه بين المختلفين في الجنس ممّا يحرك قوى الاستحسان، و يثير الكامن من الاستظراف، فإنّ التّمثيل أخص شيء بهذا الشأن، و أسبق جار في هذا الرهان، و هذا الصنيع صنيعته التي هو الإمام فيها، و البادئ لها و الهادي إلى كيفيتها، و أمره في ذلك أنّك إذا قصدنا ذكر طوائفه، و عدّ محاسنه في هذا المعنى، و البدع التي يخترعها بحذقه، و التأليفات التي يصل إليها برفقه ازدحمت عليك، "[3] "و هل تشك في أنّه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتّى يختصر بعد ما بين المشرق و المغرب و يجمع ما بين المشئم و المعرق، وهو يريك للمعاني الممثلة بالأوهام شبها في الأشخاص المماثلة، و الأشباح القائمة... و يجعل الشّيء أسود أبيض في حال، كنحو قوله :

له منظر في العين أبيض ناصع و لكنّه في القلب أسود أسقع4:

"و هل يخفى تقريبه المتباعدين، وتوفيقه بين المختلفين. وتكلّف القول في أنّ للتّمثيل في هذا المعنى المدى الذي لا يجارى إليه. و الباع الذي لا يطاول فيه، كالاحتجاج للضروريات. فهو يرينا العدم وجودا و الوجود عدما، و الميت حيّا و الحيّ ميتا، أيّ

---

1 نفسه ص128.127.
2نفسه129
3نفسه ص131
4. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص 132.

جعلهم الرّجل إذا بقي له ذكر جميل و ثناء حسن بعد موته كأنّه لم يمت، و جعل الذكر حياة له. كما قيل : ذكر الفتى عمره الثاني.

و من ميزات التّمثيل أيضا و هو يأتي من الشّيء الواحد بأشباه عدة، و يشتق من الأصل الواحد أغصانا في كلّ غصن ثمر على حدة، نحو أنّ الزند بإيرائه يعطينا شبه الجواد الذكي الفطن، وشبه النّجع في الأمور و الظفر بالمراد. و بإصلاده شبه البخيل الذي لا يعطينا شيئا، و يعطينا الكمال عن النقصان و النقصان بعد الكمال، كقولهم: "هلال نمى فعاد بدرا". يراد بلوغ النّجل الكريم المبلغ الذي يشبه أصله من الفضل و العقل و سائر معاني الشّرف. ويعطينا شبه الإنسان في نشئه و نمائه إلى أن يبلغ حدّ التمام، ثمّ تراجعه إذا انقضت مدّة الشّباب، كما قيل[1] :

المرء مثل هلال حين تبصره يبدو ضئيلا ضعيفا ثمّ يتّسق

يزداد حتّى إذا مـــا تمّ أعقبه كرّ الجديدين نقصا ثمّ ينمحق

ولك أن تنظر إلى قوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ، تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ ﴾[2]

يعلق سيد قطب على هذا المشهد التصويري قائلا : "والريح الصرصر : الباردة العنيفة. وجرس اللفظ يصور نوع الريح. والنحس : الشؤم. وأي نحس يصيب قوما أشد مما أصاب عاد. والريح تنزعهم وتجذبهم وتحطمهم. فتدعهم كأنهم أعجاز نخل مهشمة مقلوعة من قعورها، والمشهد مفزع مخيف، وعاصف عنيف. والريح التي أرسلت على عاد "هي من جند الله" وهي قوة من قوى هذا الكون, من خلق الله، تسير وفق الناموس الكوني الذي اختاره; وهو يسلطها على من يشاء، بينما هي

[1] نفسه. ص 101.

[2] القمر 19.20

ماضية في طريقها مع ذلك الناموس، بلا تعارض بين خط سيرها الكوني، وأدائها لما تؤمر به وفق مشيئة الله. صاحب الأمر وصاحب الناموس " [1]

وقوله أيضا : ﴿ وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَام ﴾[2]"وقول : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ ﴾[3] قدم الخبر في قوله : "ومن آياته"، و"له"، ولو أخره لذهبت حلاوة الأسلوب ودقة مغزاه، ولبطل مافيه من الرونق والجمال، وانظر إلى الموصوف في قوله "الجواري" "لم يقل الفلك الجواري واكتفى بالجواري فقط، لما في الجري من الإشارة إلى باهر القدرة، حيث أجرتها الريح، وهي أرق الأشياء وألطفها، فحركت ما هو أثقل الأمور وأعظمها، وجمعه الجواري دون جاريات، ولو فعل شيئا من ذلك لنقصت بلاغته ونزلت فصاحته، ثم قال "في البحر" ولم يقل في "العباب" ولا في "الطمطام" وإن كانت كلها من أسماء البحر، لكون "البحر " أسلس وأسهل، ولما في هذه اللفظة من الدقة واللطافة، وكذلك قوله "كالأعلام" في تشبيه "الجواري" وهي من باب تشبيه المحسوس بالمحسوس، والأعلام جمع علم، وهو يطلق على الجبل وعلى الراية وكل واحد منهما صالح للتشبيه هنا، لأن المقصود هو الظهور والبيان، وإنما قال "كالأعلام" ولم يقل كالروابي أو الآكام مثلا، إيثارا للأخف الملتقى به، وعدولا عن الوحشي المشترك"[4]

وقوله : ﴿ وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا ﴾[5]. وانظر كف صور الدنيا فقد "انتهى شريط الحياة بأكملها في جمل قصار، وفي مشاهد ثلاثة متتابعة. ﴿ كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ ﴿ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾ ﴿ فَأَصْبَحَ

---

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن ،دار الشروق، بيروت، 1978، ج5ص250

[2] الرحمان

[3] الصافات 32

[4] ينظر : العلوي، الطراز ص 502.501

[5] الكهف45

هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ ﴾... ألا ما أقصرها حياة، وما أبدعه تعبيرا، لقد اجتمعت بهذا التعبير كل عناصر الصدق والدقة والجمال، الصدق في عرض أطوار النبات، فلم ينقص شيء منها، تحقيقا للغرض الديني، والدقة حيث تحقق بهذا التعبير أيضا عرض الصورة كاملا، والجمال في هذه السرعة الخاطفة التي نشط لها الخيال، كما أنه لا يغيب عنا هذا النسق اللفظي المستخدم في تقصير عرض المشهد، كما استخدمت كذلك وسائل العرض الفنية لهذا الغرض، فهذا "التعقيب" الذي تمثله "الفاء" "فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ" ﴿ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ ﴾. في تتابع المراحل، يتفق مع طريقة العرض السريعة، ثم هذا الماء النازل لا تختلط به الأرض فتنبت، بل يختلط به "نبات الأرض" مباشرة، وهذه حقيقة، ولكنها حقيقة تعرض في الوضع الخاص، الذي يحقق السرعة المطلوبة"[1]

الكناية

الكناية لغة : أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكنى عن الأمر بغيره يكني كناية، إذا تكلم بغيره مما يستدل عليه"[2]

يقرن عبد القاهر عادة الاستعارة والكناية والتمثيل. وذلك بعدها مدار الفضل، وأساس المزية في الكلام، غير أن الملاحظ هو أنه لم يذكرها على الإطلاق –أي الكناية– في كتابه أسرار البلاغة. وإنما جعل لها كلاما في قضايا متناثرة من كتابه دلائل الإعجاز، في حين كان نصيب مثيلاتها في كتابيه الدلائل والأسرار، ولعل هذا الأمر لم يكن اعتباطيا، فعبد القاهر قد رام بفعله هذا أشياء كثيرة وأغراض جمة، لا يمكن كشف أسرارها، ولا علم أساسها ما لم نتمكن من فهم حقيقتها وندرك محلها من بين مثيلاتها.

---

[1] صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن ص49

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة"كنى"ص9944

ف"المراد بالكناية هاهنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم "هو طويل النجاد" يريدون طويل القامة... فقد أرادوا في هذا كله، كما ترى، معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود وأن يكون إذا كان، أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد "[1] فأي حظ لهذا التعريف عند السابقين.

1-الصورة الكنائية في التراث البلاغي

لقد تعددت النظرات للكناية، واختلفت اختلاف طبيعة النظرة ذاتها، فالنظرة اللغوية ليست كغيرها النحوية والبلاغية

فسيبويه يقول في باب "هذا باب يكون فيه الاسم بعد ما يحذف منه الهاء" "وأما قول العرب : يافل أقبل، فإنهم لم يجعلوه اسما حذفوا منه شيئا يثبت فيه غير النداء، ولكنهم بنو الاسم على حرفين... وإنما بني على حرفين، لأن النداء موضع تخفيف، ولم يجز في غير النداء، لأنه جعل اسما لا يكون إلا كناية لمنادى نحويا هناه ومعناه يا رجل"[2]

فبكلامه هذا يكون أول من صرح بالكناية، وإن لم يعطها المفهوم الذي استقرت عليه فيما بعد، ويرجع السبب في ذلك كونه يركز على القضايا النحوية وفقط.

أما أبو عبيدة فقد مثل لها دون أن يحددها، فيعلق على قوله تعالى : ﴿نساؤكم حرث لكم ﴾ فهو كناية وتشبيه "[3]

وفي قوله تعالى" أو لامستم النساء "كناية عن الغشيان"[4]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز 66
[2] سيبويه، الكتاب ج2ص248
[3] أبو عبيدة، مجاز القرآن ج1ص73
[4] نفسه ج1ص155

أما الفراء فقد كان أكثر وضوحا، بيد أن هذا لا يعني أنه قد أصاب حقيقتها في الصميم. فهو يقول معلقا

على قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ﴾[1] إن شئت جعلت "هو" كناية عن الإخراج"[2]ويقول في موضع آخر" فأما الفعل الذي جعل خبرا للاسم فقوله : ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خير لهم "فهو كناية عن البخل"[3]

أما الجاحظ فأشار إلى الكناية والتعريض وذكر أنهما لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف"[4]

وربطا بالوحي باللفظ ودلالة الإشارة[5]

ونقل عن شريح أنه قال : الحدة كناية عن الجهل "ونقل عن أبي عبيدة أنه قال: العارضة كناية عن النداء" قال : وإذا قالوا فلان مقتصد فتلك كناية عن البخل، وإذا قيل للعامل منتقص فذلك كناية عن الجور"[6]

كما جعل ابن المعتز "التعريض بالكناية من محاسن الكلام[7]

أما ابن قتيبة فقد لامس حقيقتها حين قال "وكلام العرب إيماء وإشارة وتشبيه، يقولون فلان طويل النجاد. والنجاد حمائل السيف، وهو لم يتقلد سيفا قط، وإنما يريدون أنه طويل القامة، فيدلون بطول نجاده على طوله. لأن النجاد القصير لا يصلح على الرجل الطويل، ويقولون فلان عظيم الرماد، ولارماد في بيته ولا على بابه، وإنما يريدون أنه كثير الضيافة"[8]

---

[1] البقرة85

[2] الفراء، معاني القرآن ج1ص50

[3] أبو عبيدة، مجاز القرآن ج1ص104

[4] الجاحظ البيان والتبيين ج1ص197

[5] نفسه ج1ص44

[6] نفسه ج1ص263

[7] ابن المعتز، البديع ص64

[8] ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، تح : أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، القاهرة،ط2،(1430،2009) ص 311.312

أما المبرد، فقد اعتمد على نفس تعريف ابن قتيبة، غير أنه أضاف إليها فقسمها ثلاثة أقسام. فيقول : والكناية تقع على ثلاثة أضرب : أحدهما التعمية والتغطية... ويكون من الكناية وذلك أحسنها، الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره... والضرب الثالث من الكناية التفخيم والتعظيم، ومنه اشتقت الكنية وهو أن يعظم الرجل أن يدعى باسمه"[1]

أما قدامة بن جعفر فقد عرفها تعريفا مستفيدا ممن سبقوه، مما جعل عبد القاهر يعتمد عليه فيما بعد، وإن كان قد سماها الإرداف فيقول : وهو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني، فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له، فإذا دل على التابع أبان عن المتبوع، بمنزلة قول ابن أبي ربيعة

بعيدة مهوى القرط إما لنوفل أبوها وأما عبد شمس وهاشم

وإنما أراد هنا الشاعر أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاص به، بل أتى إلى معنى هو تابع لطول الجيد، وهو بعد مهوى القرط "[2]فهذا المعنى هو ما يكرره عبد القاهر في كتابه الدلائل حيث يقول" أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه ويجعله دليلا عليه"[3]

2-فلسفة الكناية عند عبد القاهر الجرجاني :

والملاحظ أن عبد القاهر قد ذكر الكناية في معرض حديثه عن اللفظ يطلق ويراد به غير ظاهره، وفي ذلك تستوي الكناية والمجاز، وهذا الفصل هو من الفصول التي بدأبها عبد القاهر كتابه الدلائل، وهو في هذا لا يخرج عن الإطار العام الذي ذكرناه، وهو

[1] المبرد، الكامل ج2ص858-855.
[2] قدامة بن جعفر، نقد الشعر 156.155
[3] عبد القاهر، دلائل الإعجاز 66

محاولته تجريد اللفظ من كل مزية، وإرجاع الفضل للنظم، وهنا من حقنا أن نتساءل كيف نجح عبد القاهر في ذلك؟

يقول عبد القاهر : "أن تنظر أولا إلى الكناية، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ. ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم : "هو كثير رماد القدر"، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت : إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أن تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة. وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور؛ كثر إحراق الحطب تحتها. وإذا كثر إحراق الحطب تحتها؛ كثر الرماد لا محالة، وهكذا السبيل في كل ما كان "كناية"[1]

وفي هذا إشارة واضحة وبيان صريح أن الأصل في الكناية هو المعنى ولا علاقة للفظ في ذلك بأي مزية ولا فضل.

ويقول في موضع آخر"وإذ قد عرفت ذلك، فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها... وأن المعرض وما في معناه، ليس هو اللفظ المنطوق به ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثاني"[2]

وبعد أن عرى اللفظ، يذكر أن الأصل هو النظم فيقول "وجملة القول أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معان أخرى... فأما إذا تغير النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى"[3]

---

[1] نفسه431

[2] نفسه ص 263

[3] نفسه ص 265

ويقر عبد القاهر–وهو ما أضافه– أن مزية الكناية ليست في المعنى ذاته، وإنما في طريقة إثباته "اعلم أن سبيلك أولا أن تعلم أن ليست المزية التي تثبتها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تدعي لها في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم إليها بخبره، ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إياها"[1]

ويحاول عبد القاهر أن يفصل ذلك فيقول "فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح؛ أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، آكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجا غفلا. وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا يشك فيه، ولا يظن بالمخبر التجوز والغلط"[2]

ويقول أيضا "فقد زال الشك وارتفع في أن طريق العلم بما يراد إثباته والخبر في هذه الأجناس الثلاثة التي هي الكناية والاستعارة والتمثيل المعقول دون اللفظ من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معنى ليس هو معنى اللفظ، ولكنه معنى يستدل بمعنى اللفظ عليه"[3]

3–الصورة الكنائية من الجمالية إلى الإعجازية

"الكناية لا يصل إليها إلا من لطف طبعه، وصفت قريحته، ولها من أسباب البلاغة في ميدان التصوير الأدبي ما يجعلها دائمة الإشراق، واضحة المعالم، دقيقة التعبير والتصوير، فهي تأتي بالفكرة مصحوبة بدليلها، والقضية وفي طيها برهانها، ومما لا شك فيه أن ذكر الشيء يصحبه برهانه أوقع في النفس وآكد لإثباته"[4]

---

[1] عبد القاهر ،دلائل الإعجاز ص 71

[2] نفسه ص 72

[3] نفسه ص 441.442

[4] إبراهيم مصطفى وآخرون، البيان،المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر 1952ص60

"وتقوم الكناية القرآنية بنصيبها كاملا في أداء المعاني وتصويرها خير أداء وأدق تصوير، وهي حينا راسمة مصورة موحية، وحينا مؤدبة مهذبة، تتجنب ما تنفر الأذن من سماعه، وحينا موجزة تنقل المعنى وافيا في لفظ قليل، وهي في كل ذلك لا تخلو من الإيحاء والتصوير كما لا تستطيع حينئذ أن تؤدي المعنى كما أدته الكناية متسعا موحيا، ومصورا معبرا"[1]

ومن الكنايات قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا ﴾[2]... فالتعبير عن البخل باليد المغلولة إلى العنق، فيه تصوير محسوس لهذه الخلة المذمومة في صورة قوية بغيضة منفرة، فهذه اليد التي غلت إلى العنق لا تستطيع أن تمتد، والقرآن بذلك يرسم صورة البخيل الذي لا تستطيع يده أن تمتد بإنفاق ولا عطية، كما أن التعبير يبسطها كل البسط يصور لك صورة هذا المبذر الذي لا يبقي من ماله على شيء، كهذا الذي يبسط يده فلا يبقى بها شيء، وهكذا استطاعت الكناية أن تنقل المعنى قويا مؤثرا"[3]

ومنه قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا، إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا، هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾[4] فالتالي أو السامع لهذه الآيات ليقف بسمعه وبصره، بل وبكافة حواسه ومشاعره، على مقدار الكرب العظيم الذي كان عليه المؤمنون وقتذاك، وجنود الأعداء قد أخذوا عليهم كل سبيل، وضاقت بالمؤمنين الحيل، وانسدت أمامهم الفرج، فأية حركة نفسية أو حسية من حركات الهزيمة، وأي سمة ظاهرة أو مضمرة من سمات الموقف لم يبرزها هذا الشريط الدقيق

---

[1] صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن ص69

[2] الإسراء 29

[3] أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، مكتبة نهضة مصر القاهرة،ص262

[4] الأحزاب10.9

المتحرك، المساوق في حركته لحركة الموقف كله، وهو يعبر عن شدة الهول والفزع الذي حاق بالمؤمنين وقد أحسوا بالهزيمة الساحقة، وهاهم أولاء الأعداء يأتون المؤمنين من كل مكان، وها هي ذي الأبصار زائغة، والنفوس ضائقة، وقد زلزل المؤمنون زلزالا شديدا، وهكذا لا تدع الآيات حركة ولا سمة ولا خلجة نفسية إلا وهي مسجلة ظاهرة، كأنها شاخصة حاضرة، وإذا كانت هذه حادثة قد وقعت بالفعل، إلا أن صورتها ترسم الهزيمة مطلقة من كل ملابسة، وما يزيد عليها أو ينقص منها إلا جزئيات في الواقع" [1].

[1] صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن 70

البعد الفكري

قيمة الذوق في نظرية النظم

إذا كان المنهج يعني الطريقة، فإن هذه الأخيرة ليست واحدة خاصة إذا تعلق الأمر بالفن والجمال والإبداع، وما يرتبط بهما من أسس الخيال والخلق الفني، وعبد القاهر لم يكن بدعا من ذلك، فكانت له طريقة خاصة استمدها من أمرين

-نقده لمن سبقه في كيفية تعاطيهم مع الشعر خصوصا وفي فنون القول عموما- القرآن أيضا-

- محاولة تأسيس منهج يرجع للعربية روحها وللأعمال الفنية قيمتها وجمالها

ولهذا فإن عبد القاهر قد صب جام جهده من أجل إرجاع الأمور إلى نصابها، وهو ما رأيناه في الفصل السابق حين كانت أفكاره انعكاسا لطبيعة المقولات الفنية التي لم يستسغها وحاول إيجاد بدائل لها تكون له عونا في إعادة بعث الدرس البلاغي حتى يرجع إلى سابق عهده مفعما بالجمال وممتلئا بروح الفن والإبداع

ومن هنا كان لزاما علينا أن نغوص في أعماق التقاليد البلاغية والنقدية التي واكبت الذات العربية الشاعرة وذلك من أجل الوقوف على أهم ميزات وخصائص تلك النظرات ومن هنا فإنه يتوجب علينا أن نقسم مرحلة النقد إلى مرحلتين يكون العقل والمنطق الحد الفاصل بينهما

البلاغة في مرحلة الذوق الفني :

تعود هذه المرحلة من العصر الجاهلي حتى قدامة بن جعفر الذي كان "المسئول الأول عن جمود المصطلحات البلاغية وتحجرها، وفقد روحها، كما أنه المسئول عن تسرب بعض آراء أرسطو وأمثاله من اليونانيين في البلاغة اليونانية إلى البلاغة العربية وأدبها، فقد عرف الشعر وذكر محاسنه ثم ذكر عيوبه فهو لم يزد في النقد شيئا ولا في وضع قواعده إلا أشياء شكلية ومصطحات رسمية"[1]

[1] أحمد أمين، النقد الأدبي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1371،1952، ج2ص 445

لقد كانت نظرة العربي إلى الفن عموما وإلى الشعر خصوصا نظرة ذوقية مستمدة روحها من الإحساس المرهف والشعور الرقيق الذي يمكنه من تمييز الأشياء والحكم على الجيد والرديء منها على حد سواء، "فلقد عاش الجاهلي مرحلة بدائية من التفتح على الحياة، بعيدة عن المشاكل الفكرية المعقدة والتطلعات الماورائية الصعبة، فكان هاجسه الأساسي الإفصاح والتبليغ، وكان يتلمس قدرته على استخدام اللغة تماما كما كان يتلمس قدرته على استعمال السيف، وصارت الفحولة الأدبية موازية للفروسية القتالية، تقومان معا على توخي قصب السبق"[1] وقد عملت الفطرة العربية الخالصة والذوق العربي على صقل ذات الشاعر الناقدة فجعلت منها أداة تمييز لا تحتاج إلى تعليل أو تبرير، ولهذا فقد كان سوق عكاظ وغيره ميدانا يتسابق فيه محترفوا الشعر ليلقوا قصائدهم على أباطرة الفن وعمالقة الإحساس، والذين يتزعمهم النابغة الذبياني وقصة الخنساء وحسان بن ثابت أشهر من أن يعاد سردها هنا، كما كانت روح الناقد متسقة مع روح الشاعر وموافقة له إذ الشعر وقتها "إحساس محض أو يكاد والنقد كذلك كلاهما قائم على الانفعال والتأثير فالشاعر مهتاج بما حوله من الأشياء والحوادث والناقد مهتاج يوقع الكلام نفسه وكل نقد في نشأته لا بد من أن يكون قائما على الانفعال بأكثر الكلام المنقود"[2]

لقد احتل الذوق مكانا مرموقا كونه "الملكة التي لا غنى لأي ناقد عنها، لأنها تمكنه من التعرف على مواطن الجمال والقبح فيما يعرض له من النصوص. عند سماعها أو قراءتها، ويستطيع بعد ذلك أن يقف عندها ويتبين أسرارها، ثم يعلل له بما أوتي من العلم والمعرفة، والإحاطة بجوانب الموضوع، وبما أوتي كذلك من قدرة على التعمق، والتحليق، والاكتشاف"[3]

---

[1] علي مهدي زيتون ،إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي ص 100

[2] طه إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب حتى القرن الرابع هـ 29

[3] محمد زغلول سلام، تاريخ النقد الأدبي والبلاغة، دار المعارف،الاسكندرية،ط3، ص16.17

ويمكننا أن نمثل لذلك بما ترويه كتب الأخبار وما تتداوله من أشعار، فهذا حسان بن ثابت كانت تضرب له قبة في سوق عكاظ يأتيه العرب من كل حدب وصوب ينسلون، ولتقييم أشعارهم يريدون، وقصته مع حسان بن ثابت من أشهر ما وصلنا، فعندما أنشد حسان بن ثابت بيتيه :

لنا الجفات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجد دمـــا

ولدنا بني العنقاء وابني محـــــرق فأكرم بنا خالا وأكرم بنا ابنما

رد عليه النابغة بقوله "أنت شاعر ولكنك أقللت جفانك وسيوفك، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك"[1]

"فنقد النابغة يتصل بالبلاغة بصلة ما، لأن حسانا لم يجمع الجفنات والأسياف جمعا يدل على الكثرة، والعرب تستحب المبالغة في مواطن الفخر بالكرم والشجاعة"[2]

وما يروى أيضا عن زوجة امرئ القيس-أم جندب- التي عرض عليها أن تحكم بين زوجها وعلقمة الفحل، فحكمت للأخير وقالت لزوجها : علقمة أشعر منك فقال : كيف؟ فقالت : أنت تقول :

فللسوط ألهوب وللساق درة وللزجر منه وقع أخرج مهذب

فجهدت فرسك بسوط في زجرك، ومريته فأتعبته بساقك، وقال علقمة :

فأدركهن ثانيا من عنانه يمر كمر الرائح المتحلب

فأدرك فرسه ثانيا من عنانه لم يضربه ولم يتعبه"[3]

وقد أخذت السليقة والطبع حضهما ردحا من الزمن وتمكنتا من الصمود حتى مع صدر الإسلام وتفاعلتا معه خاصة ما تعلق منه بازدياد أفق الشاعر وتنوع رجاله إذ

---

[1] العسكري : أبو أحمد الحسن بن عبد الله، المصون في الأدب تح :عبد السلام هارون، مطبعة الكويت،ط2، 1984ص4

[2] عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي ص38

[3] المرزباني : أبو عبيد الله محمد بن عمران، الموشح، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي،مصر36

"جنح إلى شيء من الدقة وحاول أن يحدد بعض خصائص الصياغة متأثرا بروح البناء والتأسيس التي سادت، فيما كان يجد أمام المسلمين من شؤون التشريع"[1]

وقد فتح هذا الأفق أبوابا جديدة فنشأت أغراض جديدة وتم تهذيب أخرى فكان شعر النقائض والشعر السياسي في المقدمة، فامتزج الذوق في هذه المرحلة بالخصوصية التي حملها تحضر العرب واتساع رقعة دولتهم.

"وظل هذا النقد صافي الذوق، منسجما ومتمشيا مع الحياة الاجتماعية، فالشعر في كل عصر تصوير للحياة، وخيره ما أحسن هذا التصوير، وإن ظل في أغلبه معتمدا على السليقة والطبع"[2]

كما سادت هذه النظرة أيضا القرآن الكريم، فكان تذوقه طبيعيا نابعا من قريحة صافية ولا أدل على ذلك قول الوليد بن المغيرة" إن لقوله الذي يقوله حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلى، وإنه ليحطم ما تحته ".

وما دام دوام الحال من المحال، فكذلك حال العرب تغيرت ودولتهم اتسعت ومعها اتسعت آفاقهم وازدادت طموحاتهم ولاح في سمائهم مايشي بمسار جديد سيكدر ذوقهم المعين ويقعد لحسم المتين، فكان ظهور مزدوجي الثقافة العامل الأساس في إحداث الشرخ بين المرحلتين خصوصا ما تبع ذلك من الترجمة وتبادل الإرث الثقافي بين العرب وغيرهم، وحركة التأليف ف "وضعت الأصول الأولى للمذاهب النقدية المختلفة، وفيها حددت الأسس التي تبنى عليها دراسة الأدب والنظر فيه"[3]

لقد كان إخضاع البلاغة والنقد لقواعد العقل والمنطق كما أخضعت العديد من العلوم العربية الأخرى كالنحو والعروض وغيرها بعد الانفجار المعرفي الذي أحدثه البحث في القرآن الكريم سواء ما تعلق منه بأساليبه أو بأحكامه وقواعده، فانتشر

---

[1] طه إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب حتى القرن الرابع هـ ص 36

[2] أحمد علي دهمان، الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، منشورات وزارة الثقافة، سوريا ط2، 2000، ص309

[3] طبانة بدوي، دراسات في نقد الأدب، الأنجلو المصرية،القاهرة،ط5، 1969،ص 95

التأليف وكان لزاما أن ينحصر مجال الذوق كرد فعل ليفتح الباب على مصراعيه للمنطق والعقل؛ وهو ما جعل الكثير من المقولات الفنية تطفوا على السطح، فما رأيناه في الفصل السابق في قضية اللفظ والمعنى مثلا ليعد أحد نتائج هذا المنطق، وبهذا يسدل الستار على الذوق ليتخندق في زاوية يتضرع فيها لمخلص له من غياهب الكآبة اللغوية.

البلاغة في مرحلة المنطق

لقد أدى تغيير وجهة النقد من الذوق إلى المنطق إلى تغير طبيعة النظرة إلى الشعر وإلى العملية الشعورية بصورة عامة، فارتباط الخيال انحرف عن مسار الإحساس والمشاعر إلى مسار الحس وهو ما "ربط العملية الشعرية بالعقل، وما ترتب عن ذلك من ربطها بالمنطق عند الفلاسفة إنما هو أمر ينسجم مع التصور النقدي العام"[1]

وكانت تلك النظرة حتمية ومنسجمة مع الطبيعة العقلية، فالشاعر لم يكن ذلك الكائن الذي يحس بما لا يحس به غيره، بل أصبح أداة من خلالها يتمتع الغير ويستمتع بما يطرح من صور فنية وما يبديه من إشارات كلامية، بل أكثر من ذلك فقد أصبح معيار الجودة وأساس الصياغة، الشكل وما انطوى وليس المضمون وما حوى، وهذا النظرة يؤكدها ابن طباطبا حين يعد الشاعر "كالنساج الحاذق الذي يفوف وشيه بأحسن التفويف، ويسديه وينيره، ولا يهلهل منه شيئا فيشينه، وكالنقاش الرقيق الذي يضع الأصباغ في أحسن تقاسيم نقشه، ويشبع كل صبغ منها حتى يتضاعف حسنه في العيان... وكذلك الشاعر إذا أسس شعره على أن يأتي فيه بالكلام البدوي الفصيح، لم يخلط به الحضري المولد، وإذا أتى بلفظة غريبة أتبعها أخواتها... ويتعمد الصدق والوفق في تشبيهاته وحكاياته، ويحضر لبه عند كل مخاطبة

[1] جابر عصفور، الصورة الفنية، في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1992، ص86

ووصف، فيخاطب الملوك بما يستحقونه من جليل المخاطبات، ويتوقى حطها عن مراتبها"[1]

وإذا كان الشاعر بهذا التصوير فإنه ينبغي عليه أن يكون حاذقا في انتقاله من مرض لآخر فيتمتع بالطريقة التي ينقل بها أكثر مما يحويه موضوع ذلك الانتقال، وأن يختار من أدوات الربط والزينة ما يجعل شعره متقبلا وعمله متذوقا "فمن الأشعار أشعار محكمة متقنة أنيقة اللفظ، حكيمة المعاني، عجيبة التأليف، إذا نقضت وجعلت نثرا لم تبطل جودة معانيها... وللمعاني ألفاظ تشاكلها فتحسن فيها، وتقبح في غيرها، فهي لها كالمعرض للجارية الحسناء التي تزداد حسنا في بعض المعارض دون بعض. وكم من معنى حسن قد شين بمعرضه الذي أبرز فيه"[2]

"وهذه النظرة الشكلية مصدرها النظرة المنطقية للغة والشعر، ففيها جمود في النظر إلى الشعر مفهوما وفنا، وإلى اللغة بطبيعتها الخصبة، وإمكاناتها الثرية، فقد حرص اللغويون على اللغة، وعدوا الشعر وسيلة لجمعها وتدوينها وتقنينها، الأمر الذي أدى إلى تكوين رأي عام نقدي، نظر إلى اللغة على أنها مقاييس وقواعد، وما على الشاعر إلا أن يسير ضمن هذا الإطار من الأسس اللغوية الجاهزة التي حددها العرف العام من قبل"[3]

إن هذه النظرة هي التي أدت إلى تقسيم الشعر فرقا وطواف، وجعلت منه أحزابا وشيعا، قسمت مفاصله بين ناضر للمعنى، وبين منبهر باللفظ، وبين من يرى طبع الشاعر، وبين من يرى تكلفه، وآخر ينظر إلى الجدية-من الجديد- في الشعر والقدم فيه؛ بمعنى أصالة الشاعر وجودته، وقد كان لهذه النظرة ترددات كثيرة ليس على الشعر فحسب وإنما على الأعمال الفنية والأدبية أيضا، ومن هاته الارتدادات مايأتي :

---

[1] ابن طباطبا عيار الشعر 44.43

[2] نفسه ص 46.45

[3] أحمد علي دهمان، الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني314

-فصل الصورة عن السياق : وهذا كان نتيجة حتمية للنظرة الشكلية للبلاغة والفن اللغوي خصوصا بعد اعتبار اللغة مجموعة من القواعد الثابتة مما جعل الصورة البلاغية مجردة عن معناها فحسب بل ومجردة أيضا من سياقها العام الذي فيه أنشئت، والغرض العام الذي لأجله ركبت، وهو نتيجة حتمية لسوء فهم وظيفة الشعر الحقيقية والذي هو عبارة عن تفاعل الشاعر ليس بموضوعه فحسب، بل ومع سياقه العام، ونظرتهم تلك ناجمة عن تجاهلهم "للضرورة الداخلية الملحة، التي تدفع الشاعر إلى التفكير والتعبير بالصورة، ورد جمال الصورة إلى تجانس شكلي، وتناسب منطقي جامد، لا يعول عليه في الف، وأخيرا تحويل الصورة إلى طرائق جامدة للاستدلال المنطقي"[1]

وهذه النظرة كانت نتيجة للانزلاق الذي عرفه نقد الشعر، وهي منسجمة إلى حد بعيد بما كان يعرف بعمود الشعر "فهي تنص كثيرا على روح الاعتدال في التعبير وعدم الإيغال في الاستعارة، وفي الخيال إجمالا، وتهتم اهتماما جليا بمراعاة المقام واللياقة... وتسرف في هذه الناحية إسرافا يقيد الشعر في بعض الأحيان، وتعلي من مقام اللفظ على المعنى، أو الشكل على المضمون.... وتحب الحصر والتقعيد"[2]

كما كانت هذه النظرة نتيجة حتمية لتأثر اتجاهات النقد والبلاغة بأهل المنطق من الفلاسفة والمتكلمين الذين هم "أهل جدل وحجاج، يمتازون بضبط الفكرة وتسلسلها وتقليبها على شتى الوجوه، وكان المعتزلة منهم، أحرص القائلين على اتباع المنطق، واتخاذ البرهان في تفنيد الحجج، وإزالة الشبهات"[3]

---

[1] جابر عصفور، الصورة الفنية ص383

[2] إحسان عباس، فن الشعر، دار الثقافة، بيروت ط3، ص46

[3] البيومي:محمد رجب ،خطوات التفسير البياني ،مجمع البحوث الإسلامية ،1971ص 150

ولهذا "فالوعاء الخارجي هو كل شيء في الأدب، ويغلو الجاحظ في هذا الاتجاه حتى لتراه يسقط المعاني جملة.... وقرن التصوير بالصياغة عند الجاحظ هو الذي جعل كلمة اللفظ تشتمل عند جميع النقاد الذي خلفوه الصورة البيانية"[1]

وقد كان لنظرتهم هذه أثر كبير في أساليب تقيمهم للأعمال الفنية على اعتبار أن الشعر صنعة ينبغي أن يحتوي على عناصر التزويق والزخرف اللفظي، ويمكننا تبيان هذه القضية بالمثال الآتي :

لقد دأب العديد من النقاد على درس أبيات كثير التي يقول فيها :

ولما قضينا من منى كـــــل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح

وشدت على دهم المهارى رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو الرائح

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

"فالأبيات جميعا تشكل صورة لموقف وجداني، أو تجربة تسير في موكب متحرك ويؤثر في المتلقي، ويعبر عن انفعال نفسي عند الشاعر، فهي وصف لحالة شعورية، ليفهمها أكثر نقادنا القدامى على أساس من هذا، لأن فهمهم وتصوراتهم لطبيعة الشعر وعلاقته بالشاعر والخيال والتصوير يكتنفها الخلط والسطحية في أغلب الأحيان فالقطع بمجموعها صورة انصهر اللفظ فيها بالمعنى، وتفاعلت العلاقات اللغوية داخل السياق، فتعاونت المعاني التصويرية مع معاني النظم في صياغتها"[2]

أما نقادنا القدماء فقد جلدوها بسياق المنطق وجردوها من الأحاسيس والمشاعر، فابن قتيبة يعد هذه الأبيات من الضرب الذي "حسن لفظه وحلا، فإذا فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى.... وهذه الألفاظ كما ترى أحسن شيء مخارج ومطالع ومقاطع، وإذا نظرت إلى ما تحتها من المعنى وجدته : ولما قطعنا أيام منى واستلمنا

[1] شوقي ضيف ،النقد (من فنون الأدب العربي)،دار المعارف،القاهرة،مصر 1964،ص 83

[2] أحمد علي دهمان،الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني326

الأركان، وعالينا إبلنا الإنضاء، ومضى الناس لا ينظر الغادي الرائح، ابتدأنا في الحديث، وسارت المطي في الأبطح، وهذا الصنف في الشعر كثير"[1]

ولا غرو في ذلك، فمن يخبر ابن قتيبة وطريقة تفكيره يرى أن كلامه منطقيا؛ فاللفظ لا يعني عنده سوى النظم، والصياغة، والرونق بالوزن والقافية، وهو ما حوته هذه الأبيات، أما المعنى فعنده أن يكون فكرة أخلاقية أو رؤية فلسفية، أما أن يكون إحساسا يتدفق، ومشاعر قلب ينبض، فهو خارج عن المدح وبعيد عن الجمال على حد تصوره وهو ما يتعارض في هذه الأبيات، فهو قد نظر إليها نظرة ضيقة "يرجع سببها إلى تغلب روح الفقيه على روح الناقد فيه"[2]

وأكثر من ذلك فهمه القاصر لحقيقة الأدب الذي هو "العبارة الفنية عن موقف إنساني عبارة موحية"[3]

كما يرى محمد مندور "أن ابن قتيبة لم يكن يملك حسا أدبيا صادقا، وأنه كان يفكر أكثر مما يتذوق، وأن نقده تقرير لا غناء فيه"[4]

أما قدامة فلم ير في هذه الأبيات إلا ما كان متعلقا منها باللفظ فيصفه بأن "يكون سمحا سهل مخارج الحروف من مواضعها، عليه رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة مثل أشعار يؤخذ فيها ذلك وإن خلت من سائر نعوت الشعر"[5]

وهو بذلك أفرغ الأبيات من محتواها ولم يراع فيها إلا ما كان متعلقا بزخرف لفظي أو تنميق شكلي يمليه وزن القصيدة وقافيتها، ولعل هذا راجع إلى طبيعة منهجه القائم على التقنين والتقسيم المستبعد لكل ما يتعلق بالتحليل والتعليل والموازنة، فمنهجه شكلي لا يرى في الصورة إلا جسدها.

---

[1] ابن قتيبة،الشعر والشعراء، ج1ص67.66

[2] محمد مصطفى هدارة،مشكلة السرقات في النقد العربي ، ص198

[3] محمد مندور، في الميزان الجديد ،مكتبة نهضة مصر،القاهرة،ط3،ص125

[4] محمد مندور ،النقد المنهجي، شركة نهضة مصر،القاهرة، 2004،ص 34

[5] قدامة بن جعفر، نقد الشعر ص ص28.35

أما أبو هلال العسكري فيخندق هذه الأبيات فيما يراه عذب اللفظ وسلسل المعنى، وهو من جملة الجيد الذي يدخل مع الرائع فيقول : "وليس تحت هذه الألفاظ كبير معنى وهي رائعة معجبة.... وإنما هي ولما قضينا الحج ومسحنا الأركان، وشدت رحالنا على مهازيل الإبل، ولم ينتظر بعضنا بعضا، وجعلنا نتحدث وتسير بنا الإبل في بطون الأودية". ولعل أبا هلال لم يخرج عن نواميس النقد الشكلي "ومثل هذه النظرة سوف تجنح بالبلاغيين والنقاد إلى العناية بالشكل الخارجي، فإذا نظروا للشعر نظروا فيه إلى ما يتصل باللفظ دون المعنى، وحتى لو نظروا للمعنى لم يفهم منه غلا ما يتصل بالجوانب الشكلية منه كالفكرة الفلسفية أو المنطقية أو الأخلاقية"[1]

وهو بهذا وقع في شراك ابن قتية الذي لا يرى في الصورة إلا لفظها "إلا ما فيها من جمال الصور وحسن النظم والتأليف، ولهذا الاتجاه العام في ذوقه ومذهبه النقدي أثر واضح في نقده، وتعرضه للنصوص التي يذكرها من الشعر والنثر"[2]

ف "كتاب الصناعتين كان بدء تحول النقد إلى بلاغة؛ لأنه استمرار لقدامة في تقسيماته لأوجه البلاغة وشرح الطرق البلاغية، ومنهجه التقرير الذي يبرز غايته التعليمية، فجل اهتمامه منصب على التقاسيم والتعاريف والعناية بالشكل

ومن هنا جاء موقفه النقدي العام يشير إلى نقطة البدء في فساد الذوق في النقد والعناية بالصنعة، حيث لا يدرس في الأدب غيرها، "وفساد ذوقه مرده إلى فرط إعجابه بالبديع وأوجهه"[3]

"وبذلك جفت ينابيع الأدب عنده، وخرجت إلى الصنعة العقيمة مما أدى إلى ضياع الفكر والفن والإحساس من الأدب، ولم تدرس الصورة على أساس من ذوق وإحساس بل انحصرت قيمتها في إطار شكليتها"[4]

---

[1] محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث 286

[2] محمد زغلول سلام، إتاريخ النقد العربي، ج1ص285،

[3] محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، شركة نهضة مصر 2004ص229

[4] أحمد علي دهمان، الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني 329

كما حاولت هذه النظرة الشكلية أن تمتد إلى إعجاز القرآن الكريم، غير أنها لم تلق إلا الضيم، ذلك أنها لم تستطع أن تنظر إلى القرآن تلك النظرة المنطقية المبنية على أساس القسمة الرياضية بين اللفظ والمعنى لأن الأمر متعلق بكتاب مقدس يحوي كلام الله تعالى، وخوفا من السقوط في الزلل اعتبروا أن القرآن معجز بنظمه غير أنهم لم يستطيعوا أن يحددوا معنى النظم ولا أسسه وقواعده

منهج عبد القاهر بين الأصل الفكري والمنطق العملي

لقد أنبأت كتب عبد القاهر الثلاث عن طبيعة منهجه، فدلائل الإعجاز ينطوي على حجج معقولة؛ ولهذا عنون بدلائل الإعجاز أما كتاب أسرار البلاغة فالسر قد يكون حسيا وقد يكون ذوقيا، أما الرسالة الشافية فهي التي ترمي إلى شفاء العليل من بداهة الذوق أو تطرف المنطق.

إن عبد القاهر لم يقر صراحة بطبيعة المنهج الذي يتبعه، ولكن الدراسة العميقة لكتبه والتمعن الدقيق، يجعل الباحث يدرك أسس هذا المنهج وآليات تطبيقه

1- الأصل الفكري لمنهج عبد القاهر الجرجاني :[1]

إن طرح إبراهيم النظام لفكرة الصرفة في تدليله على إعجاز القرآن لم يكن نابعا إلا من تصوره الذي بناه على مفارقة الإنساني والإلهي، إذ كيف يمكن أن يكون الكلام عربيا أي إنسانيا وفي الوقت ذاته معجزا إلهيا.

إن تلميذ النظام-الجاحظ- لم يستسغ قول أستاذه وطرح بديلا عنه وهو النظم الذي تكلم عنه في كتابه نظم القرآن الذي لم يصلنا، وبقي النظم من أهم مداخل الإعجاز، لكنه لم ير النور إلا مع عبد القاهر الجرجاني.

لقد أجمع الذين تكلموا عن النظم عن تفوق القرآن في بلاغته وفصاحته عن كلام العرب، وحاولوا أن يبرزا معنى النظم، وكانت جل أحكامهم ذوقية أي أنها لم ترق إلى

---

[1] ينظر: سمير أبو زيد،منهج التجديد الديني عند عبد القاهر الجرجاني،مجلة كلية العلوم،القاهرة،العدد36، 2005ص 161وما بعدها

وضع قواعد تنبني عليها هذه النظرية، وكلما خارت قواهم وجفت قرائحهم قالوا إنه معجز بنظمه.

والملاحظ أن المنطلق قبل عبد القاهر الجرجاني كان الإيمان والغاية كانت إثبات إعجاز القرآن، ولهذا كانت العديد من الأحكام لا ترقى إلى مصاف العلمية، بل كانت الذاتية هي السائدة، وكان الأحرى أن يدرسوا الإعجاز ليثبتوا إيمانهم بالقرآن، وكانت هذه النقطة أهم نقطة خلاف بين عبد القاهر ومن قبله، فهو يريد أن يعمل عقله ليثبت تفوق لغة القرآن على لغة البشر

إن طرحه يروم لتحدي جميع لغات البشر على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، ولهذا فإن غير المؤمنين لا يمكنهم أن يتصوروا هذا الإعجاز إلا ما كان موافقا للجانب العقلي الذي يخاطب إنسانية الإنسان لا عقيدته، ولهذا فإن فصل قضية الإيمان عن الإعجاز كان أهم منطلق انطلق منه عبد القاهر الجرجاني، وقد تناول كلا منهما في كتاب، فالقضية الإيمانية طرحها في الرسالة الشافية، في حين طرح قضية تصوره لإعجاز القرآن من منظور عقلي في كتابه دلائل الإعجاز، وهذان الأمران متكاملان، فالدفاع عن القرآن من منظور عقلي لا يخدش في الإيمان شيئا، كما أن الإيمان بالقرآن لا يمنع من إعمال العقل من أجل فهم هذا الإعجاز.

يعد كتاب دلائل الإعجاز أهم منجز لعبد القاهر الجرجاني ضمنه تصوره لنظرية النظم، وإن التصفح الدقيق والتفحص الجيد سيمكن القارئ الألمعي من فك شفرات هذه النظرية، بل وإعادة نسجها من جديد.

إن هم عبد القاهر العقلي كانت محاولة البحث عن أدلة عقلية تمكن من رصد الملامح اللغوية لنظرية تبسط نفوذها على القضايا الإعجازية السابقة واللاحقة.

لم يخرج عبد القاهر عن المألوف في الفكر العربي، فبدأ يؤسس لهذه النظرية وفق أبجديات العلوم الأخرى، كالنحو مثلا، فربط النظم بكلام العرب، وكان السيد في

هذا المقام هو الحديث عن الشعر والدفاع عنه، وكأنه بصنيعه هذا يستقرئ أشعار العرب وأخبارهم.

إن الاستقراء منهج علمي وهو بهذا يعد من الأوائل الذين اعتمدوا هذا المنهج أساسا في تفكيرهم وطبقوه، فهو يستقرئ النظم الجزئية للغة العربية، ويحاول جاهدا بناء نظام كلي يخضع تلك الجزئيات ويحصرها في بوتقة واحدة.

إن طبيعة اللغة العربية جعلت أغلب كلامها مجازا لا حقيقة، والإقرار بهذا الأمر يجعلنا نسلم بصورة آلية بعدم القدرة على التحكم في أساليب العرب، إذ يعتمد المجاز على التخييل، وبقدر ما يكون الخيال أكبر، كانت الصورة أعمق، وهو يعتمد على فطانة المتكلم وحنكته، ومدى براعته في التصوير.

إن محاولة بناء قوالب جاهزة لمثل هذه الصور لم يكن بالأمر العسير، فكل المفكرين قبل عبد القاهر قد تحدثوا عن المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية، ولهذا حاول عبد القاهر أن يستبعد الكلام في هذا الأمر، ووضع له مؤلفا خاصا به سماه أسرار البلاغة.

إن استبعاد عبد القاهر للملاحظات البيانية هو إيمانه العميق بأن قضية الإعجاز تتحدد وفق أمور عقلية بوضع قواعد صارمة، وهذا ما يتنافى والملاحظات البيانية، ويكون في هذه المرحلة قد تمكن من التخلص من أمرين، هو استبعاد الجانب الإيماني من جهة، واستبعاد الجانب التخييلي من جهة أخرى. ولهذا جعل لكل هذين الأمرين كتابا خاصا الأول سماه الرسالة الشافية والثاني سماه أسرار البلاغة.

ومن هنا فإن عمله يكون قد اتصف بالتصنيف العلمي دون التبويب، وذلك بإفراده لكل قضية مؤلفا خاصا يتواءم وطبيعتها.

2-المنطق العملي في منهج عبد القاهر الجرجاني

إنه لحري بنا أن ندرس الصورة نفسها التى درسها من سبقه لنتبين في الأخير طبيعة منهجه في التعامل مع النصوص وتحليلها

يقول عبد القاهر الجرجاني في كتابه "أسرار البلاغة" : "وإذا وجدت ذلك أمرا بينا لا يعارضك فيه شك، ولا يملكك معه امتراء، فانظر إلى الأشعار التي أثنوا عليها من جهة اللفظ، ووصفوها بالسلامة، ونسبوها إلى الدماثة، وقالوا : كأنها الماء جريانا، والهواء لطفا، والرياض حسنا، وكأنها النسيم، وكأنها الرحيق مزاجها التسنيم، وكأنها الديباج الخسرواني في مرامى الأبصار، ووشي اليمن منشورا على أذرع التجار، كقوله:

ولما قضينا من منى كل حاجـــة ومسح بالأركان من هو ماسح

وشدت على دهم المهارى رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو الرائح

أخذنا بأطراف الأحـــاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

ثم راجع فكرتك، واشحذ بصيرتك، وأحسن التأمل، ودع عنك التجوز في الرأي، ثم انظر هل تجد لاستحسانهم وحمدهم وثنائهم ومدحهم منصرفا، إلا غلى استعارة وقعت موقعها، وأصابت غرضها، أو حسن ترتيب تكامل معه البيان حتى وصل المعنى إلى القلب مع وصول اللفظ إلى السمع، واستقر في الفهم مع وقوع العبارة في الأذن، وإلى سلامة الكلام من الحشو غير المفيد، والفضل الذي هو كالزيادة في التحديد، وشيء داخل المعاني المقصودة مداخلة الطفيلى الذي يستثقل مكانه، والأجنبي الذي يكره حضوره، وسلامته من التقصير الذي يفتقر معه السامع إلى تطلب زيادة بقيت في نفس المتكلم، فلم يدل عليها بلفظها الخاص بها، واعتمد دليل حال غير مفصح، أو نيابة مذكور ليس لتلك النيابة بمستصلح.

وذلك أن أول ما يتلقاك من محاسن هذا الشعر أنه قال :

ولما قضينا من منى كل حاجة

فعبر عن قضاء المناسك بأجمعها والخروج من فروضها وسننها، من طريق أمكنه أن يقصر معه اللفظ، وهو طريقة العموم، ثم نبه بقوله :

ومسح بالأركان من هو ماسح

على طواف الوداع الذي هو آخر الأمر، ودليل المسير الذي هو مقصوده من الشعر.

ثم قال :

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا

فوصل بذكر مسح الأركان، ما وليه من زم الركاب وركوب الركبان، ثم دل بلفظة "الأطراف" على الصفة التي يختص بها الرفاق في السفر، من التصرف في فنون القول وشجون الحديث، أو ما هو عادة المتظرفين، من الإشارة والتلويح والرمز والإيماء، وأنبأ بذلك عن طيب النفوس، وقوة النشاط، وفضل الاغتباط، كما توجبه ألفة الأصحاب وأنسة الأحباب، وكما يليق بحال من وفق لقضاء العبادة الشريفة ورجا حسن الإياب، وتنسم روائح الأحبة والأوطان، واستماع التهاني والتحايا من الخلان والإخوان.

ثم زان ذلك كله باستعارة لطيفة طبق فيها مفصل التشبيه، وأفاد كثيرا من الفوائد بلطف الوحي والتنبيه، فصرح أولا بما أومأ إليه في الأخذ بأطراف الأحاديث، من أنهم تنازعوا أحاديثهم على ظهور الرواحل، وفي حال التوجه إلى المنازل، وأخبر بعد بسرعة السير، ووطاءة الظهر، إذ جعل سلاسة سيرها بهم كالماء تسيل به الأباطح، وكان في ذلك مايؤكد قبله، لأن الظهور إذا كانت وطيئة وكان سيرها السير السهل السريع، زاد ذلك في نشاط الركبان، ومع ازدياد النشاط يزداد الحديث طيبا.

ثم قال : "بأعناق المطي"، ولم يقل "بالمطي"، لأن السرعة والبطء يظهران غالبا في أعناقها، ويبين أمرهما من هواديها وصدورها، وسائر أجزائها تستند إليها في الحركة، وتتبعها في الثقل والخفة، وتعبر عن المرح والنشاط، إذا كانا في أنفسها، بأفاعيل لها خاصة في العنق والرأس، وتدل عليهما بشمائل مخصوصة في المقادم"[1]

إن تحليله الدقيق وإحساسه العميق هما اللذان مكناه من اعتماد الدراسة اللغوية مبدأ، والتحليل منهجا، فهو في نظره لا يرى الألفاظ وما تحدثه أجراس حروفها، ولا المعاني وما تثيره أفكارها، وإنما حاول دراستها ككل متكامل، يكون تفاعل الألفاظ والمعاني

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة ص21،22،23.

في صياغة منسجمة مع سياق محدد تحت مظلة النظم، وذلك أن من ركائز المنهج اللغوي البحث في العلاقات التي تحكم طبيعة تفاعل العناصر المكونة للظاهرة قصد تأدية وظيفتها، فالبحث في البنية يكون أولا، لينتقل بعدها إلى استنباط الدلالة، التي لا ينبغي لها أن تخرج عن نطاق البنية أو أن تنفصل عنها.

ولهذا "استطاعت فكرة التوحيد بين عناصر اللغة هذه أن تحقق لمنهج عبد القاهر في دراسته للشعر فائدة كبيرة، وأن تخلصه من كثير من الأخطاء"[1]، وهو ما جعل الصورة البلاغية جزءا من النظم "بل هي من جماليات الصياغة والسياق، فمن القصور الوقوف عندها وحدها، ذلك لأن المجاز والنظم يتعاونان في تأليفها، وهي مدار الحسن، فجمال الشكل يؤدي إلى شرف المعنى"[2]

وبهذا يكون عبد القاهر قد فك البلاغة والنقد من أغلال الفلسفة والمنطق، وأعاد بعث الروح فيهما "فالنقد الأدبي يتناول النص من جميع نواحيه، من ناحية لفظه، ومن ناحية معناه، ومن ناحية تلاؤم اللفظ مع المعنى، ومن ناحية صلة النص بقائله وبيئته، ومن ناحية تكوين النص وترتيب أفكاره، وتقديم بعض هذه الأفكار على بعض، ومن ناحية ما في النص من عاطفة و خيال... والبلاغة تتكفل بدراسة بعض النواحي التي يريد النقد يدرسها، لأن البلاغة تعنى بدراسة المفردات من ناحية فصاحتها، وبدراسة الجملة من حيث قوتها وجمالها في علمي المعاني والبديع، وبدراسة بعض ألوان الخيال المفسر الشارح للفكرة في علم البيان"[3]

بل إن التفريق بين البلاغة والنقد لم يكن إلا مع السكاكي والقزويني، كما أن الذوق لعب دورا كبيرا في تكوين هذا المنهج، وهو ما استفاده عبد القاهر من ملهمه القاضي

---

[1] محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث ا329

[2] ينظر: غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971ص284

[3] أحمد أحمد بدوي، من النقد والأدب، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961 ص111

الجرجاني، إلا أنه كان "أوسع من شيخه أفقا، وأدق تحليلا، وأكثر التزاما بمقتضيات المنهج العلمي"[1]

كما طبق منهجه هذا أيضا ليدلل على إعجاز القرآن ويمكنا أن نطرح في هذا المقام قوله تعالى : ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[2] ،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، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أن تستقريها إلى آخرها، وأن الفضل تناتج مابينها، وحصل من مجموعها؟ إن شككت، فتأمل : هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت، لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآسة؟ قل : "ابلعي"، واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها.

وكيف بالشك في ذلك، ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثم أمرت، ثم في أن كان النداء "بيا" دون "أي"، نحو "يا أيتها الأرض"، ثم إضافة "الماء" إلى "الكاف"، دون أن يقال : "ابلعي الماء" ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أن قيل : "وغيض الماء"، فجاء الفعل على صيغة "فعل" الدالة على أنه لم يقض إلا بأمر آمر وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى : "وقضي الأمر"، ثم ذكر ماهو فائدة هذه الأمور، وهو : "استوت على الجودي"، ثم إضمار "السفينة" قبل الذكر، كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن، ثم مقابلة "قيل" في الخاتمة "بقيل" في الفاتحة؟ أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط

[1] محمد خلف الله أحمد، دراسات في الأدب الإسلامي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947، ص 153

[2] هود44

بالنفس من أقطارها تعلقا باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معني الألفاظ من الاتساق العجيب ؟".[1]

وإذا كان هذا هو المنهج الذي اعتمده عبد القاهر فهل يمكننا أن نسميه وفق المنظور اللغوي الحديث؟

لقد قام منهج عبد القاهر على ركيزتين، مثلت كل منهما جانبا وإن شئت قلت منهجا خاصا في الدرس اللغوي الحديث، الأول يتعلق بالمنهج الوصفي وهو أمر مرتبط بالذوق البلاغي والآخر منهج تحويلي ينحاز إلى العقل أكثر منه إلى الذوق

فالمنهج **الوصفي** يظهر من خلال كلام عبد القاهر عن الفصاحة حيث يقول: "وجملة الأمر أنك لن تعلم في شيء من الصناعات علما تمر فيه وتجلي حتى تكون ممن يعرف الخطأ فيها من الصواب، ويفاضل بين الإساءة والإحسان، بل حتى تفاضل بين الإحسان والإحسان... وإذا كان هذا هكذا علمت أنه لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا، وأن تصفها وصفا مجملا، وتقول فيها قولا مرسلا، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصل وتسميها شيئا شيئا، وتكون معرفتك معرفة الصانع الحاذق"[2]

ويستثمر عبد القاهر هذه النظرة الوصفية التحليلية ليضيف لها ضرورة الانطلاق من النظرة الكلية الشمولية المتبوعة بالتحليل، وهذا الأمر هو ما عرفته المدارس الأوربية في علم النفس والاجتماع حيث يقول "إن الجملة أبدا أسبق إلى النفوس من التفصيل... ولكنك ترى بالنظر الأول الوصف على الجملة، ثم ترى بالتفصيل عند إعادة النظر... وهكذا الحكم في السمع وغيره من الحواس"[3]

ويعيد توضيح رأيه في موطن آخر فيقول : "واعلم أنك لا تشفي العلة، ولا تنتهي إلى ثلج اليقين، حتى تتجاوز حد العلم بالشيء مجملا إلى العلم به مفصلا، وحتى لا

---

[1] عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز ص 46.45
[2] نفسه ص 37
[3] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة160

يقنعك إلا النظر في زواياه، والتغلغل في مكامنه، وحتى تكون كمن تتبع الماء وعرف منبعه وانتهى في البحث.... إلى.. مجرى عروق الشجر الذي هو منه"[1]

وهذا ما جعل أحد الباحثين يقر بأن "المنطلق الفكري لعبد القاهر يكاد يتشابه مع المنطلق الفكري لتشومسكي فيما بعد، حيث رفض الأخير المنهج الوصفي في النحو لقصوره على إدراك الجوانب الإنسانية في اللغة عندما ركز على الواقع اللغوي وحده من خلال التعامل بين أفراد الجماعات اللغوية مع إغفال الجانب الحق الذي يتحرك وراء المظهر المادي للكلام، وقد كان هم تشومسكي موجها إلى ربط اللغة بالجانب العقلي، في محاولة توفيقية لحل الإشكال نفسه الذي سبق أن واجه عبد القاهر، وقد تبلور جهد كل منهما في إعطاء النحو إمكانات تركيبية مستمدة قواعده العقلية"[2]

وقد حاول عبد القاهر تطبيق منهجه الوصفي الكلي، حيث رأى أن العملية اللسانية مترابطة على مختلف مستوياتها ابتداء من الجانب الصوتي ومرورا بالجانب التركيبي ثم وصولا إلى الجانب الدلالي في كل مستوياته، وهي في كل ذلك معتمدة على أمرين :

-**الأول الذوق** : إذ إن "التحليل المبني على التذوق هو أصح المناهج وأقومها في دراسة البلاغة"[3] وفيه يقول عبد القاهر : "اعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومئ إليه من الحسن واللطف أصلا، وحتى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام، فيجد الأريحية تارة ويعرى عنها أخرى، وإذا عجبته تعجب، وإذا نبهته لموضع المزية انتبه، فأما من كان الحالان والوجهان عنده أبدا على سواء وكان لا يتفقد من أمر النظم إلا الصحة المطلقة والإعراب إلا ظاهرا، فما أقل ما يجدي الكلام معه، وليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عدم الإحساس بوزن الشعر والذوق الذي يقيمه به والطبع الذي يميز صحيحه من مكسوره ومزاحفه من سالمه وما

---

[1] عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز 260

[2] ،محمد عبد المطلب ، قضايا الحداثة ص63

[3] أبو موسى محمد حسنين، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري،ص6

خرج من البحر مما لا يخرج منه في أنك لا تتصدى له ولا تتكلف تعريفه، لعلمك أنه قد عدم الأداة التي بها يعرف"[1]

ولهذا "فلا بد لمن يريد أن يفهم دقائق النظم في الكلام من ذوق يستطيع أن يدرك أسراره ويبصرها، ومن فقد هذا الذوق أعياه هذا الفهم وأعياك أن تنبهه له وتعرفه به، لأنه فقد الأداة التي بها يعرف ويتنبه ويدرك ويفهم"[2]

والثاني العقل : وهذا يعني نقده لأراء سابقيه كونهم يأخذون الأشياء ويسلمون بها دون أن يتعاطوا معها وفق رؤية تسمح على الأقل بتقبلها، ثم نجده يصف هؤلاء القوم بصفات متعددة تدخل كلها في خانة الكسل ونقص الهمة، ومن ذلك قوله "واعلم أن القول الفاسد والرأي المدخول، إذا كان صدره عن قوم لهم نباهة، وصيت وعلو منزلة في أنواع من العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه، ثم وقع في الألسن فتداولته ونشرته، وفشا وظهر، وكثر الناقلون له والمشيدون بذكره، صار ترك النظر فيه سنة، والتقليد دينا، ورأيت الذين هم أهل ذلك العلم وخاصته والممارسون له، والذين هم خلقاء أن يعرفوا وجه الغلط والخطأ فيه، كالأجانب الذين ليسوا من أهله، في قبوله والعمل به والركون إليه، ووجدتهم قد أعطوه مقادتهم، وألانوا له جانبهم وأوهمهم النظر إلى منتهاه ومنتسبه، ثم اشتهاه وانتشاره وإطباق الجمع بعد الجمع عليه.... وكم من خطأ ظاهر ورأي فاسد حظي بهذا السبب عند الناس حتى بوأوه أخص موضع من قلوبهم، ومنحوه المحبة الصادقة من نفوسهم، وعطفوا عليه عطف الأم على واحدها، وكم من داء دوي استحكم بهذه العلة، حتى أعيا علاجه وحتى بعل به الطبيب[3] "

كما يقول في موضع آخر : قد بان الآن واتضح لمن نظر نظر المتثبت الحصيف الراغب في اقتداح زناد العقل، والازدياد من الفضل، ومن شأنه التوق إلى معرفة

---

[1] عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز 291

[2] شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ ص188

[3] عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز، ص 464،465

الأشياء على حقائقها، ويتغلغل إلى دقائقها، ويربأ بنفسه عن مرتبة المقلد الذي يجري مع الظاهر"[1]

كما يتحامل بشدة على التقليد وأهله وفي ذلك يقول : واعلم أني على طول ما أعدت وأبدأت، وقلت وشرحت، فير هذا الذي قام في أوهام الناس من حديث اللفظ، لربما ظننت أني لم أصنع شيئا، وذاك أنك ترى الناس كأنه قد قضى عليهم أن يكونوا في هذا الذي نحن بصدده على التقليد البحت وعلى التوهيم والتخيل... قد صار ذاك الدأب والديدن، واستحكم الداء منه الاستحكام الشديد.

[1] نفسه ص 171

البعد الحداثي في نظرية النظم

يجمع العديد من الدارسين على وجود البعد الحداثي في الفكر البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، حيث يرى أحدهم أن "النظم يمثّل مكوّناً في نظرية لغوية لا تقلّ سماتها وضوحاً عن سمات أيّ نظرية لغويّة حديثة. والواقع أنّ مفهوم"النظم" يمثّل العمود الفقريّ لنظرية لغوية عربية لا تقلّ تكاملاً –من ناحية اتّساقها على الأقلّ– عن أيّ نظريّة لغوية حديثة، بما في ذلك نظرية فرديناند دي سوسير التي اتخذتها علوم اللغة نقطة انطلاق إلى تشعيبات وتفريعات لغوية ونقدية شبه لا نهائية[1]. ويقول مؤكدا قوله : "بعد كلّ ما قدّمناه، لا أظنّ أنّنا بحاجة إلى إعادة تأكيد أنّ العقل العربيّ قد عكف منذ القرن الثالث الهجريّ وحتّى نهاية القرن الخامس على تطوير نظريّة لغويّة لا تختلف في مكوناتها كثيراً عن مفردات علم اللغويات الحديث الذي أسّس له فرديناند دي سوسير في بداية القرن العشرين [2].

ويقول أحد الباحثين : "لقد عجبتُ حين خُيّل إليّ –أكثر من مرة– أنّ بعض منحنيات النقد القديم ذات الأهميّة، لا تنفصل انفصالاً حادّاً عن النقد المعاصر[3].

ويقول آخر : "وما تزال التساؤلات التي أثارها الجرجاني بشأن الاستعارة تحتفظ إلى اليوم بالكثير من المعاصرة. لقد كان وهماً ما تصوّرناه — ونحن واقعون تحت تأثير النقد الاجتماعي والنفسي والتاريخي والانطباعي — من إمكان تجاوز البلاغة القديمة باعتبارها قواعد جامدة. وإذا كانت هذه البلاغة قد فقدت الكثير من المواقع في المؤسسات التعليمية، فإن ثورة علوم اللغة وما أعقب ذلك قد نبّه الأذهان إلى أنّ البلاغة لن تموت، وخاصة إذا كانت بحجم بلاغة الجرجاني. إنّ العودة إلى الجرجاني هي عودة إلى نصّ لم يفقد جِدّته، نصّ يثير من التساؤلات أكثر ممّا يقدّم من أجوبة قاطعة، نصّ يفتح باب الاجتهاد ويتركه كذلك" [4]

---

1 ، عبد العزيز حمودة :المرايا المقعّرة، عالم المعرفة، الكويت، 2001، ص 220:

2 ن م، ن ص

3مصطفى ناصف :النقد العربيّ ، عالم المعرفة، ، الكويت، 2000، ص 22

4الولي محمد : الصورة الشعريّة في الخطاب البلاغي النقدي، المركز الثقافي، بيروت، 1990، ص 66

لم يكن عمل عبد القاهر ردا على من سبقوه بقدر ما كان بناء شامخا تجاوز حدود الزمان والمكان، سواء من خلال الأفكار التي طرحها، أو المناهج التي طبقها، حيث يعترف له معظم الدارسين والباحثين في هذا المجال أنّه "يحقق في دراسته تشابها كبيرا في نقاط التلاقي بين عمله هذا وبين ما وصلت إليه الدراسات الحديثة والمعاصرة في المناهج الغربية"[1] ف "دراسة عبد القاهر للنّظم وما يتصل به تقف بكبرياء كتفا إلى كتف مع أحدث النظريات اللّغوية في الغرب، وتفوق معظمها في مجال فهم طرق التركيب اللّغوي، هذا مع الفارق الزمني الواسع الذي كان ينبغي أن يكون ميزة للجهود المحدثة على جهد عبد القاهر"[2]

ومن أهم إفرازات الدرس اللغوي الحديث هو المنهج البنيوي، الذي وضع أسسه العالم السويسري "فرديناند دي سوسير"، في كتابه "محاضرات في الألسنية العام"

وإذا أردنا أن نقف على حقيقة ادعائنا، فإنه ينبغي علينا أن نجري مقارنة مع ما أبدعه عبد القاهر وما أحدثته الدراسات البنيوية الحديثة وفق روادها الأصليين :

نظرية النظم والنظرية السوسيرية :

إن من أهم الأفكار التي طرحها دي سوسير أن ميز بيّن ثلاثة مستويات للغة: **أولاً** اللغة كنظام، **وثانيًا** اللغة كصياغة، و**ثالثًا** اللغة كمنطق.[3]

والذي يشغلنا في هذه المستويات هو عده اللغة نظامًا ينقسم إلى قسمين : **زمنيً** و **وصفيً**، أما من الناحية الأولى فقد شبه اللغة بلعبة الشطرنج لأن انتقال هذه اللعبة من الهند إلى أوروبا أو غيرها لا علاقة له بنظام اللعبة العام ووضع القطع في زمن معين، بين اللاعبين تحدده اللعبة السابقة واللعبة اللاحقة، إذن وضع الأحجار متغير

1محمد عباس: الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص:15.

2تمام حسان: اللّغة العربية معناها ومبناها، ص:18، 19

[3] ينظر: نبيلة إبراهيم، نقد الرواية من وجهة نظر الدراسات اللغوية الحديثة، مكتبة غريب، القاهرة، ص 22

غير ثابت، وكذلك وضع اللغة، فاللغة في كل فترة زمنية تختلف عنها في الفترة الزمنية السابقة؛ لأنها تأخذ وضعًا جديدًا.[1]

وعليه تكون الكلمة جزءا في سياق زمني خاضعة له، لها علاقة بما سبقها وبما سيسبقها من كلماتٍ .

أما الجانب الوصفي فإنه ينظر إلى العلاقة السياقية في الكلمة، وفي هذا يقول سوسير: "بمعنى أنني أدرس وظيفة الكلمة في حالها الذي تقدم فيه اللحظة الراهنة، وليس في إطارها التاريخي، أي أنها تُدرس في علاقاتها المنطقية بينها وبين الكلمات الأخرى المستخدمة في سياق التعبير"[2] .

أما المستوى الثاني من مستويات اللغة عند سوسير وهو اللغة كصياغة أي الإشارة، وفي هذا المستوى نذكر المثال التالي :

نقول "ضرب علي حسامًا" فحسام هنا هو المفعول به الذي وقع عليه الفعل، وفي جملة "ضُرب حسامُ" فحسام هنا نائب فاعل وهو مفعول به في المعنى، وفي جملة "حسام ضربه علي" فيكون حسام مبتدأ وهو مفعول به، بمعنى أن حسامًا لم يتغير في كل التراكيب من حيث أنه وقع عليه الضرب، أي أنه يضل مفعولاً به، ومن هنا أفادت دراسات الأدب في النظر إلى البطولة في القصة فقد يكون البطل فاعلاً أو مفعولاً به، حرّك وعمل شيئًا أم وقعت عليه أعمال وعبّر عنه"[3]

إنّ العلاقة بين ما طرحه عبد القاهر والبنيوية يكمن في المنهج، فكلاهما يدرس اللّغة كونها نظاما وصياغة. فاعتبار اللغة نظاما معناه دراستها بوصفها نظاما مثل أي نظام آخر، و بوصفها ظاهرة اجتماعية، أما اعتبارها صياغة فمعناه أنها هي التي تبرز قدرة المتكلم على استغلال كل طاقات اللغة في إطار نظامها الخاص، وهذا يعني أن هذا

---

[1] ينظر: صلاح فضل، النظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1980م، ص 32 وما بعدها

3De Saussire F : Cours de linguistique générale p18 .

[3] ينظر: نبيلة إبراهيم، نقد الرواية ، ص 27 .

الأمر–اللغة كصياغة– يكشف لنا عن قدرتين : قدرة فردية خاصة بكل فرد، وقدرة لغوية عامة.

فالنظام يكمن في البنية العامة للتركيب اللّغوي الذي يخضع لقواعد اللّغة وفق النظرة الشمولية لطبيعة اللّغة في ذاتها لدى المتكلمين بها، أما الصياغة فتشترط السياق الذي تنجز فيه هذه اللّغة، فإذا نظر الباحث إلى اللّغة بصفتها بنية عند عبد القاهر وغيره، فإنّه من طبيعة هذه البنية في الفكر اللّغوي الحديث أنها تتآلف من عناصر يكون من شأن أي تحويل يعرض للواحد منها أن يحدث تحوّلا في باقي العناصر الأخرى، وهو ما ذهب إليه عبد القاهر في مفهومه للتعليق أو نظام العلاقات الذي يربط الظواهر ببعضها، ويوضح تأثير أجزاء الجملة أو العبارة في بعضها"[1]

وقد اتخذ دي سوسير من اللّغة ذاتها ميدانا لدراسته رافضا الاعتداد بأي معيار خارجي عنها، حيث يقول : "يجب أن يكون الانطلاق من اللّغة ذاتها"[2] ومن هنا بنى قاعدة جوهرية تدعو إلى اعتبار اللّغة منظومة لا تعترف إلا بترتيبها الخاص. وكان أعظم ما ميّز هذه المنظومة هو العلاقات التي تربط بين عناصرها"[3] وحين أثار هذه الفكرة أكدّ على "أنّ اللّغة منظومة لا قيمة لمكوناتها إلا بالعلاقة القائمة بينها، وبالتالي، لا يمكن للألسني اعتبار مفردات لغة ما كيانات مستقلة، بل إنّ لزاما عليه وصف العلاقات التي تربط هذه المفردات" "وهو ما يؤكده عبد القاهر الجرجاني في العديد من المرات حيث يقول : "اعلم أنّ الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللّغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضَمَّ بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد"[4]

ومما قدمه فاردينان دي سوسير أيضًا في مجال علم اللغة تفرّيقه بين اللغة والكلام،

---

[1] محمد عباس: الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص:16.

[2] De Saussire F : Cours de linguistique générale p20

[3] عدنان حسين قاسم: الإتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي،ص:30.

[4] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص:539

على اعتبار أن اللغة منظومة من الأصوات الدالة المتعارف عليها في مجتمع ما، فهي "كنز يدّخره الأفراد الذين ينتمون إلى مجموعة واحدة عبر ممارسة الكلام، وهي منظومة نحوية موجودة بالقوة في كلّ دماغ، وتحديدا في أدمغة مجموعة أفراد، إذ أنها لا توجد تامة عند الفرد وإنما لدى المجموعة"[1]

أمّا الكلام فهو الآداء الفردي، وهو :

– الأنساق التي يستخدم الفرد الناطق من خلالها رمز اللّغة للتعبير عن فكره الشخصي.

–الآلية النّفسية – الفيزيائية التي تساعده على تجسيد هذه الأنساق"[2]

كما أنه الحالات المتحققة من استعمالات اللغة، ولا يكون واحد منها بل ولا يلزم أن تكون جميعها ممثلة للغة في كمالها ونقائها المثاليين .[3]

إن الفرق الذي قدمه دي سوسير بين الكلام واللغة سيشكل أحد الأعمدة التي يقوم عليها الدرس اللساني. كما كان لنظرية دي سوسير أثرها الواضح في مسارات علماء اللّغة حين ميّزوا بين مفهومين للغة :

دعا أحدهما : "La langue"، وهو ما يمكن ترجمته باللّغة أو اللسان (في اللّغة العربية).

ودعا الآخر : "Parole"، وهو ما يمكن تسميته : الكلام أو الحديث"[4]

إن هذا التفريق يضرب بجذوره في أعماق الفكر اللغوي الإنساني ككل، والفكر العربي على الخصوص، وذلك حين تناول العلماء العرب حد اللغة ونشأتها وكل ما يتعلق بها، كابن جني، وابن فارس، والثعالبي، والسيوطي، إذ يعرفها ابن جني قائلا : "أمّا

---

[1] De Saussire F : Cours de linguistique générale p21

[2] Ibid p21

[3] ينظر: شكري عيّاد، بين الفلسفة والنقد، منشورات أصدقاء الكتاب ، 1990م، ص 88 .

[4] ينظر: محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص:17.

حدّها فإنها أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم". وهذا المفهوم هو ما يتداوله العلماء الغربيون في فلسفتهم اللغوية، بل ويجعلونه أساس كل درس وتفصيل، كما يؤكد ذلك.

أمّا ما يعرف بـ "العلاقات"، فقد ذكره عند عبد القاهر الجرجاني وعالجه في وقت مبكّر داخل "نظرية النّظم"

وإذا عقدنا مقارنة بين رأي دي سوسير ورأي عبد القاهر في هذا الموضوع وجدنا أنّ عبد القاهر قد فرّق بين اللّغة والكلام، فاعتبر اللّغة من الجانب النظري في حيّزها المسمى (علم اللّغة)، واعتبر الكلام من الجانب التطبيقي في حيزه المسمى العلم (بالوضع اللّغوي)"[1] وفي هذا يقول : "واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فنستند إلى اللغة ولكننا أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغي أن يصنع فيها، فليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع والفاء للتعقيب بغير تراخ وثم مع التراخي وأن لكذا وإذا لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت وألّفت رسالة تحسن التخير وأن يعرف لكل ذلك موضعه"[2]

إن هذا القول يجعلنا نقر بأن عبد القاهر يؤكد على ضرورة معرفة المتكلم للمعاني التي يريد أن يؤديها وهو ما أشار إليه دي سوسير حين أعطى للغة اهدافا معينة في التواصل، فهي التي تربط الصورة السمعية بالصورة الذهنية

ويتبين أيضا من المقارنة :

أنّ عبد القاهر الجرجاني يفرق بين العلم باللّغة وأوضاعها وما ينبغي للمتكلم أن يصنعه بها، فهي وسيلة يجب على المتكلم معرفة الغرض الذي يريد تأديته ويختار له ما يناسبه، وهو ما يقرره دي سوسير"من أنّ للّغة غرضا محددا في مجموعة وقائع

---

[1] ينظر: نفسه ص:18.

2 ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص86، ص169؛ De Saussire F : Cours de linguistique générale p16.

اللّسان... وهي الجزء الاجتماعي للسان الخارج عن نطاق الفرد الذي لا يقوى هو وحده على خلقه ولا تغييره. وهذا يعتبر شبها قريبا جدا في استعمالات عبد القاهر الذي يرى أنّ الجانب المتعلق بعلم اللّغة ليس من فعل الفرد، وإنّما فعل الفرد يكمن في التكلم والتخير للموضع الذي يختاره في الوسط الاجتماعي كتخيّره مثلا لموضوع (الرسالة)، التي يكون مضمونها اتّصالا اجتماعيا أو تناولا قريبا من هذا الاتصال. ويحصل التّلاقي في هذا المجال بين دي سوسير و عبد القاهر حول استحالة معرفة كنه اللّغة وأسرارها"[1]

وحقيقة الأمر أن ما سماه عبد القاهر التعلق هو ما طرحه دي سوسير تحت مسمى العلاقات، كما أن عبد القاهر يسمي النظم في حين يطرح دي سوسير النظام والبناء و"لم يستعمل قط لفظة "بنية" إلاّ أنّه استعمل عبارات تشير إلى جوهر فكرتها وتكشف عن ماهيتها، وتقفز في هذه العبارات، فكرة النسق أو النظام، الذي يبنى على سمة "الشمولية" وهي من أخصّ خصائص البنيوية؛ لأنّها تتخذ من العلاقات بين العناصر لا العناصر ذاتها موطن عنايتها"[2]

ويظهر كلامنا هذا عند عبد القاهر الجرجاني في قوله : "لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتّى يعلق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك"[3]

وعليه كان لزاما علينا أن نعترف بأن عبد القاهر قد كان سباقا في إرساء اللبنات الأولي للدرس اللغوي الحديث

أما من حيث طبيعة العلامة اللغوية فإن عبد القاهر الجرجاني ودي سوسير يشتركان في النظر إلى طبيعتها حيث يقول عبد القاهر الجرجاني : "إن اللّغة تجري مجرى العلامات والسّمات ولا معنى للعلامة أو السّمة حتّى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة

[1] محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني،ص:19.
عدنان حسين قاسم : الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، ص : 34 . 2
عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص : 55. 3

دليلا عليه"[1]

أما دي سوسير فيري أن العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية، وأن الرمز اللغوي عبارة عن اتحاد أمرين : الأول صورة صوتية سمعية والآخر صورة ذهنية "ويميز بين الكلمة والشيء، ويقصد بالكلمة ما نسمعه أو ننطقه أو نكتبه أو نقرؤه، وهي المظهر التعبيري الحسي لما يتمثل بالرمز اللغوي، وأشار سوسير إلى أن التصور concept وهو المدلول يتم التعبير عنه بصورة سمعية (الدال) ورمز لكل منهما بالمعادلة الآتية : مدلول signifié ودال signifiant حيث الدور للأصوات بوضع الرمز اللغوي في مكان محدد في متوالية من الأصوات، وهذا الرمز ما هو إلا جمع نفساني بين دال أو مدلول، ويقصد بذلك أن الدال لا يوجد متحداً مع مدلول، وعند انعدام المزج بينهما لا تبقى إلا الصورة السمعية أو الذهنية أو النفسانية لمتوالية من الأصوات، فمثلاً نجد في اللغة العربية الأفعال : (كتب، جلس) تشير إلى دال أو تصور يمتزج بالمدلول، ويمكن تشبيه العلاقة بين التصور (الدال) والكلمة (المدلول) بالورقة التي لها وجهان، الوجه الأول هو الدال والوجه الثاني هو المدلول (الوجه والظهر للورقة). لذلك لا يمكن وجود وجه للورقة دون وجود ظهرها، ولذلك يستحيل وجود مدلول دون وجود دال.[2]

ومن جانب آخر يشير الجرجاني إلى موضوع العلامات والسمات، وأنه لا معنى للعلامة أو السمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه، وهو بذلك يشير إلى الدال والمدلول الذي ذكره سوسير.[3] ولتوضيح ذلك أكثر، ذكر سوسير معنى لفظ الأخت soeur بأنه ليس مرتبطاً بأي علامة قد نتخيلها داخل سلسلة أصوات لفظة الأخت : s-Ö-r وهي أصوات اتخذت وسيلة كصوت دال، لأنه يمكن لهذه العلامة أن تصور بأية سلسلة أخرى من الأصوات تكون دالة."[4] ويطرح عبد القاهر مثالا

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص : 376

2 De Saussire F : Cours de linguistique générale p85

2 ينظر : عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة، ص356.

[4] De Saussire F : Cours de linguistique générale p86

حين يقول "أن نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه ما تحراه. فلو أن واضع اللغة كان قد قال "ربض" مكان "ضرب"، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد"[1]

ولذلك فهما يتفقان في كون الصوت لا معنى له إلا إذا حمل بعداً دلالياً، وأن الدلالة ما هي إلا تواضع اجتماعي يقتضيه الفكر، وأن الاختلاف بين اللغات يكون بسبب الاختلاف بين الدال والمدلول والعلاقة بينهما عند كل قوم.

وإذا أنعمنا النظر فيما قاله عبد القاهر، وجدنا الثنائية اللغوية الشهيرة (الدال والمدلول)، لا تفارقه، بل إنه جعلها المنطلق الأول في حديثه، وهذه الثنائية تظهر بجلاء في استعمالات **دي سوسير** فهو يصرّح بها في قوله : "أن الرابط الجامع بين الدال والمدلول اعتباطي، وأن العلامة هي مجموع ما ينجم عن ترابط الدال والمدلول "وبالتالي إنّ العلامة الألسنية هي أيضا اعتباطية.

إن قول دي سوسير (اعتباطية)، معناه أنّه لا معنى للعلامة في ذاتها، وهو ما يذهب إليه الجرجاني حين يقر أنه لا معنى للعلامة حتّى يكون لها مدلول، وتتطابق فكرة عبد القاهر تمام المطابقة مع فكرة دي سوسير في كثير من الوقفات التعليلية[2]

ويمكننا أن نبين الآن أهم النقاط المشتركة بين الرجلين في النقاط التالية :[3]

-لا معنى للصوت ما لم يكن بعد دلالي ومعنوي.

-إن الدلالة اللّغوية هي مجرد اصطلاح وتواضع اجتماعي بما يقتضيه الفكر.

-اختلاف اللغات يعود إلى الاختلاف في عملية التواضع على الدال والمدلول عند

---

[1] عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز ص 49

[2] ينظر : محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص : 24

3 ينظر : نفسه، ص : 24، 25.

كلّ قوم.

والفائدة المستخلصة من رأي العالمين عبد القاهر ودي سوسير أنّ النظام اللّغوي قائم على العلاقة الجدلية بين اللّغة والفكر، وأن نشاط هذا النظام لا يظهر إلا داخل محورين، أولهما : وحدة العلامات أو الرموز والدلالة، وهي ما يعبّر عنها بالمعنى، وهاتان الوحدتان هما اللتان تصنعان التراكيب بمفهوم عبد القاهر، والأنساق بمفهوم دي سوسير كما يتقصدها المتكلم بفعله الإرادي أثناء عملية التعبير"

-إنّ مصطلح التأليف عند عبد القاهر يقابله مصطلح التركيب عند دي سوسير.

-إنّ الكلمة بمفردها عند عبد القاهر لا فائدة لها في تأدية المعنى، إلا بضمّها إلى أخواتها التي تكون مجموع الكلم أو البناء، وهذا ما يقابله تماما عند دي سوسير أنّ الكلمات المتفرقة لا تعني شيئا في التركيب إلا إذا كانت مجتمعة داخل وحدات متداخلة. -لا تفاضل للفظة على لفظة أخرى في رأي عبد القاهر ما لم تكن هناك دلالة تربط المعنى بمدلوله، وتفسير هذا عند دي سوسير أنّ لا معنى للعلامة إلا بعلاقتها بما ترتبط به من معنى كلّي.

-إنّ الصورة الكلامية عند عبد القاهر من خلال النّص تحدِّدها الوظيفة التعبيرية التي تؤدّيها الجملة إن كانت الجملة إخبارا (وهو التقرير)، أو استخبارا (وهو الاستفهام)، أو غيره مما يخدم ويوضح نوعية النسق، ويقابل كلّ هذا في رأي دي سوسير بصريح اللّفظ أنّ الجمل كذلك لها دورها في خدمة نظام الكلام الذي يحدّد النسق على قدر المعنى الوظيفي في الجملة الإخبارية والإستخبارية... فليس من باب الصدفة أن تتوافق هذه الآراء بهذا الشكل الموضوعي المتسلسل المتطابق دون أن تكون هناك علل عملية تتعلق بتقنيات الدرس اللّغوي المحكم بين هذين العالمين مع التباين في الفارق الزمني البعيد بينهما، مما يرجح الحكم أنّ عبقرية عبد القاهر قد فاقت جهود دي سوسير بعامل السّبق والابتكار" [1]

[1] محمد عباس، الأبعاد الإبداعيّة في منهج عبد القاهر الجرجاني ص 27

نظرية النظم والنظرية التحويلية التوليدية :

لقد كانت نظرة عبد القاهر الجرجاني بعيدة المدى، ما جعل أفكار تشومسكي تلتقي معها في الكثير من النقاط؛ إذ رفض تشومسكي المنهج الوصفي في النحو، ورأى أنه لا يدرك الجوانب الإنسانية في اللغة وذكر الواقع اللغوي عبر التعامل مع الآخرين، وربط اللغة بالجانب العقلي، وهو ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني حينما عرض نظرية النظم، وتشابه فيها مع فكرة التحويل والتوليد. فالجرجاني يرى النظم قائم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون منه، وهذه الفروق أو الوجوه ذكرها كثيراً وليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا نجد لها ازدياد بعدها، وقد نص الجرجاني على معنى التحويل والتوليد عندما بيّن أن المعاني النحوية مثل سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصور والنقوش، واختلاف النظرة للقارئ لهذه الألوان.[1] ونص الجرجاني على أهمية المعنى في تشكيل التركيب، كون التحليل اللغوي يهمل المعنى الذي يكون مثل وصف تركيب السفن دون أن نشير إلى البحر، حيث يقول: "إن النظم ليس شيئاً غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك ترتب المعاني في نفسك ثم تحذو ترتيبها الألفاظ في نطقك[2]".

كما تابع الجرجاني مناقشة الطاقات التحويلية القائمة على الحذف أو الإضافة في هذه التراكيب، بقوله : عبد الله قائم، إن عبد الله قائم، إن عبد الله لقائم، ويعني التركيب الأول الإخبار عن القيام والثاني عن سؤال لسائل والثالث الجواب عن إنكار المنكر.[3]

ثم يعرض التحويل في التركيب : زيد ينطلق، زيد منطلِق. فالأول عنده يعني الحدوث المتجدد وإخبار من يعلم بأن هناك انطلاقاً، أما التركيب الثاني فيعني ثبات

1 ينظر: ، عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز، ص74.
2نفسه ص454
3نفسه ص 53

الحدث ودوامه، والتأكد من أن الانطلاق كان من زيد، وهذا يتشابه مع عناصر التحويل لدى تشومسكي[1].

أما فيما يتعلق بالبنية العميقة والبنية السطحية في التركيب، فقد تناول الجرجاني مثالاً يعين على إيضاح هذا المفهوم الذي ذهب إليه تشومسكي، فيقول : "إذا قلت ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم لتفيد أنفس معانيها، وإنما جئت لتفيد وجوه التعليق التي بين الفعل الذي هو ضرب وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلق". ويبرز في كلام الجرجاني مفهوم البنية السطحية والبنية العميقة التي أشار إليها تشومسكي، ويقول الجرجاني : "فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معانٍ".[2] فالعلاقة بين تشومسكي والجرجاني تلتقي عند مراعاة النمط الخاص للعلاقات داخل النظام اللغوي، والمحافظة على نظم الكلام بتحويل القاعدة النحوية التي تحافظ على قانون النحو من أن المبتدأ هو ما يبتدأ به الكلام، وبهذا لامس الجرجاني ما قال به تشومسكي من أن الجمل هي الوحدة اللغوية الأساسية فيها بنية عميقة وبنية سطحية، وما يحدث للجملة من تقديم وتأخير أي تحويل.

- لقد أحاطت نظرية عبد القاهر الجرجاني بجميع الجوانب اللغوية خصوصا حينما أقرت أن لا مزية إلا باجتماعها وتكاملها بدءا من المستوى الصوتي والتركيبي والدلالي "ويستطيع الدارس أن يسمي كلّ هذا الجهد عند عبد القاهر في هذه المستويات بالتركيب اللّغوي، الذي يراعي النمط الخاص بالعلاقات داخل النّظام اللّغوي، الذي يحافظ على الملاءمة التي تعني العلاقة التي يقيمها كلّ مستوى مع غيره من المستويات داخل النظام الواحد".[3] وهو ما يوضحه قوله قوله : "معلوم أنّ ليس النّظم سوى

عناصر التحويل عند تشومسكي هي : الحذف، الزيادة، الإحلال، التمديد، الاختصار، إعادة الترتيب. ينظر : الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة، بيروت، لبنان، 1979، ص140[1]

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص265 [2]

3محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص : 28.

تعليق الكلم بعضها ببعض... و الكلم ثلاث : اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يدعو ثلاثة أقسام تعلق اسم باسم وتعلق اسم بفعل وتعلق حرف بهما"[1] وفي كلّ هذه الصور يعطي التركيب اللّغوي مجموعة من العلاقات النّحوية التي تتولد عنها المعاني التي يراها عبد القاهر في دلالات الكلم، وذلك بحضور الارتباط الضروري للمسند والمسند إليه الذي يتحكم فيهما التركيب اللّغوي العام.... ويكون عبدالقاهر بهذا المنهج، وبهذا التعليل النّحوي العلمي لفنّ القول قد سبق الكثير من الدارسين في هذا المجال، في الجانب المحدد، ولامس اتجاه مدرسة النّحو التحويلي والتوليدي التي يمثلها تشومسكي"[2]، والذي أغرق في الوصف، فميّز بين "الوصف اللّغوي" و"الوصف البنيوي"، إذ يتعامل الأول مع بنى سطحية يجزّئ وحداتها ويعددها ويصنفها. وهذا يعني أنه يدرس علم الأصوات "Phonetics" والفونولوجيا "Phonology" والمورفولوجيا"Morphology" فيما يقوم الآخر بوصف التحويلات التي توصل إلى البنى السطحية"[3] وقد أصبح علم النّحو "Syntax" –عند تشومسكي– ليس دراسة مجموعة نماذج من الجمل في لغة من اللغات، بل هو نظام قائم في عقل إبن اللّغة يكتسب من الطفولة، ومهمة النظرية اللّغوية هو الكشف عن هذا النظام" [4]

وتعتمد مدرسة تشومسكي على أسس لامست إلى حدّ كبير منهج عبد القاهر، وهي كالآتي :[5]

–اعتبار الجملة هي الوحدة اللّغوية الأساسية، ويميّز فيها بين البنية الظاهرية (السطحية) والبنية العميقة، وتنظم القواعد التحويلية العلاقة بين البنية العميقة والبنية الظاهرية (السطحية) للجملة.

. 1عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص : 4

2 ينظر: محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص : 29، 30.

3 حلمي خليل : العربية وعلم اللغة البنيوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1987 ، ص : 171

4 عدنان حسين قاسم : الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، ص : 60

5 محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص : 30-32.

-مراعاة التغيرات التي تقع في الجملة من تقديم وتأخير من موضع إلى موضع، وتميّز بين هذه التغيرات وما يترتّب عنها من تغيُّر جوهري في المعنى الذي ينجم عنه تحولات قواعدية. ويذهب عبد القاهر هذا المذهب في كتابيه : "دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة" فيميّز بين ظاهرة التقديم على نيّة التأخير؛ لأنّه يؤدّي إلى تحولات قواعدية وبين التقديم الذي هو ليس على نيّة التأخير؛ لأنّه يؤدّي إلى تحولات قواعدية وهو مذهب تشومسكي نفسه.

وقد تناول عبد القاهر الجملة الظاهرية والجملة العميقة من حيث هي بنية ذات قابلية في استظهار دلالات متباينة في المعنى، على نحو ما توسّع فيه باب الاستعارة.

-ينطلق أصحاب المنهج البنيوي من الجملة باعتبارها وحدة جزئية ثمّ يذهبون على إثرها إلى تعميم النتائج في القاعدة والنظرية، بينما نظرية عبد القاهر تنطلق من النص الأدبي باعتباره وحدة كلّية، فتحلل أجزاءه وتحدد نتائجه، فنظرته المنهجية أنّ الكلّي هو الذي يستدعي الجزئي، وكلما كان الكلّي سليما في بُنيته في الفكرة التي يعبّر عنها تبع ذلك سلامة كلّ جزئية من جزئيات هذا الكلّي. وتعتبر هذه من المفارقات التي تميّز كلا المنهجين"

والدارس لمنهج عبد القاهر، لا يفوته "أن ينوّه باتّساع نظرية عبد القاهر بشموليتها وتناولها المنهجي للدرس الأدبي واللّغوي معا، وفي احتوائها للقاعدة النّحوية وتطويعها في معالجة الخطاب الأدبي بقطبيه الشعري والنثري على السواء والاعتماد على هذه الرؤية في المنظور النّقدي قاطبة"[1]

في حين يصّب رواد البنيوية – دي سوسير و تشومسكي- وغيرهم قصارى اهتمامهم على متابعة الدرس اللّغوي بمفرده، فيبحثون في ظاهرته وقوانينه وقواعده، ومن هنا كان "التفوّق حليف عبد القاهر الذي جعل من النّص الأدبي ميدانه الفسيح في استدراج الفرضيات، واستنتاج القاعدة أو النظرية، وخصّ بجهوده (نظرية النّظم)،

[1] نفسه ص 32

التي تتوافق في اتساعها لتشمل الدراسة الحديثة في أدب (الأسلوبية) وتثبت علاقتها بالنّظم" [1]

[1] ن م، ن ص

خاتمة

من خلال ما تم التطرق إليه يمكن الوقوف على ما يلي :

- أن النظم كمفهوم ضارب بجذوره في أعماق التفكير البلاغي عند كل الأمم، فالعرب تناولوه تحت مسميات عدة، وأجروه وفق رؤى ضيقة ومفاهيم أضيق.
- أن النظم كإجراء لم ير النور الحقيقي ولم يبصر الطريق إلا مع عبد القاهر الجرجاني، فهو الذي أقام حدوده وبين فصوله، فأخرجه من بوتقة الانطباعية إلى وضح العلمية.
- أن النظم في أصله نظرية إعجازية، ولا ضير أن يستفاد منه من جانبين : الأول كنظرية لغوية فيكون أساسا للبناء، والثاني كنظرية نقدية فيكون معيارا للانتقاء.
- أن التأصيل لنظرية النظم قد أثبت أنها قدتطورت بتطور الأزمان، ومر القرون، حتى أصبحت كما نعرفها اليوم من دلائل الإعجاز، ولكنها على كل حال كانت وليدة في مهدها عند سيبويه، وكان عبد القاهر يرعاها ويعود إليها الفينة بعد الفينة في مباحث مختلفة .
- أن الأبعاد التي تحملها نظرية النظم قد جعلتها تبقى شامخة أمام كل ما يطرحه الدرس اللغوي والنقدي الحديث، بل هي سر بقائها واستمرارها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

المصادر والمراجع

01- إبراهيم مصطفى : إحياء النحو لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط2، (1413.1992)

02-البيان، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر 1952.

03-.-المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر تح : بدوي طبانةوأحمد الحوفي، دار نهضة مصر، ط2

04- إحسان عباس، فن الشعر، دار الثقافة، بيروت ط3

05- أحمد خليل، المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، بيروت 1968 ص52

06- أرسطو، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، القاهرة، مصر، 1959

07- فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمان بدوي، القاهرة، مصر، 1953،

08-الآمدي : أبو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة، تحقيق : السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط4، 2009.

09- أمين أحمد : ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، لبنان، ط10،

10- النقد الأدبي : لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1371،1952، ج2

11- ابن الأنباري : أبو البركات جمال الدين، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن ط3، (1405.1985).

12- الباقلاني : أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن تح : السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة .

13- بدوي أحمد أحمد، من النقد والأدب، مكتبة نهضة مصر، القاهرة،1961

14- من بلاغة القرآن، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

15- بركات محمد، دراسات في الإعجاز البياني، دار وائل للطباعة و النشر، عمان، ط1،2000 .

16- البيومي : محمد رجب، خطوات التفسير البياني، مجمع البحوث الإسلامية، 1971.

17- التفتازاني : سعد الدين بن عمر، المطول، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، مصر، 2007

18-التوحيدي، أبو حيان، البصائر والذخائر، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق.د م ن

19-الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، دار مكتبة الحياة.

20- المقابسات، تح : السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصرط1 - 1347،1929

21- ثعلب : أبو العباس أحمد بن يحي، قواعد الشعر، تح رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1995

22- الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقبق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7 (1418،1998).

23- الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي، مصر ط2، دت

24-الجرجاني عبد القاهر : أسرار البلاغة، تح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، مصر، ط1 (1412،1991)

25- دلائل الإعجاز، تح : محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، مصر، ط3(1413،1992)

26- الجرجاني : القاضي علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ط1(1427،2006)

27- الجمحي : ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تح : محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1952،

28- ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت .

29- المحتسب، تحقيق علي ناصف عبد الفتاح شلبي، القاهرة، 1414. 1994

30- حجاب عبد الفتاح، من أسرار التركيب البلاغي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط1، 1977،

31- حلمي خليل : العربية وعلم اللغة البنيوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة : 1987.

32- حمودة عبد العزيز : المرايا المقعّرة (نحو نظرية نقدية عربية عالم المعرفة الكويت،2001

33- الخطابي : أبو سليمان حمد بن محمد، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح : محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصرط3، 1974.

34- الخفاجي : محمد عبد الله بن سنان، سر الفصاحة، تحقيق : داود غطاشة الشوابكة، دار الفكر، الأر دن، ط1(1427،2006)

35- ابن خلكان : أبو العباس شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت

36- الخياط المعتزلي : أبو الحسين عبد الرحيم، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تح : تيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب بيروت، (1413،1993)

37- الداودي، طبقات المفسرين، تحقيق إبراهيم محمد عمر، القاهرة، 1972

38- درويش أحمد، دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، دار غريب، القاهرة .

39-دهمان، أحمد علي الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، منشورات وزارة الثقافة، سوريا ط2، 2000.

40- دوب رابح : البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع هجري، دار الفجر للنشر والتوزيع ط1، 1997.

41- الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة، بيروت، 1979م

42- الرازي : فخر الدين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح : نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط1،

43- الرماني : أبو الحسن علي بن عيسى : النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق : محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصرط3، 1974 .

44- الزبيدي، طبقات النجويين واللغويين، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ص،136،

45-الزجاج : أبو القاسم، إعراب القرآن، تح : إبراهيم الأبياري، دار الكتب الإسلامية، لبنان (1402،1982)

46- الإيضاح في علل النحو، تح : مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط3

47-الزركشي : بدر الدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل ادمياطي، دار الحديث، مصر(1427.2006) .

48-الزمخشري : أبو القاسم جار الله محمود، أساس البلاغة، تح : محمد باسل عيون السد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1(1419،1998) .

49-الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح : عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1(1418،1998)

50- زيتون علي مهدي، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي، دار المشرق، لبنان، ط1992،1

51-السكاكي : أبو يعقوب يوسف، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2(1407.1987)

52- سلام محمد زغلول، تاريخ النقد الأدبي والبلاغة، دار المعارف، الاسكندرية، ط3،

53- سيبويه : أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988،

54 –سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت،1978،

55- شكري عيّاد، بين الفلسفة والنقد، منشورات أصدقاء الكتاب، 1990م.

56- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر ط8.

57- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر ط4 (1425هـ-2004)

58- النقد (من فنون الأدب العربي)، دار المعارف، القاهرة، مصر 1964.

59- الصاوي أحمد عبد السيد، مفهوم الاستعارة، دار المعارف، مصر،1988

60- صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العامة للنشر، ط1، 1995،

61- ابن طباطبا : محمد بن أحمد، عيار الشعر، تح : محمد زغلول سلام، دار المعارف، الاسكندرية.

62- طبانة بدوي، دراسات في نقد الأدب، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1969

63- الطبري : أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تفسير القرآن، تح أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2

64- الطنطاوي محمد، نشأة النحو، دار المعارف، القاهرة، ط2.

65 - طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب حتى القرن 4هـ، د م ن،

66- عباس، محمد، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني : دراسة مقارنة، دار الفكر، دمشق، 1999م.

67- عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب، القاهرة، 1998.

68- عبد المطلب، محمد، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مصر، 1995م.

69-أبو عبيدة : معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق : محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر

70- عتيق عبد العزيز : علم المعاني دار النهضة، بيروت لبنان (1405.1985)

71- عدنان حسين قاسم : الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي.

72- عرفة عبد العزيز عبد المعطي : من بلاغة النظم العربي، عالم الكتب بيروت ط2، 1984

73- العسكري : أبو هلال أبو أحمد الحسن بن عبد الله، الصناعتين، تحقيق مفيد قمجة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ط2(1409هـ-1989م)

- المصون في الأدب تح : عبد السلام هارون، مطبعة الكويت، ط2، 1984

75- عشرى زاد علي : البلاغة العربية (تاريخها، مصادرها ومناهجها)، ط5، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006..

76- العشماوي : محمد زكي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار المعرفة الجامعية، بيروت 1998.

77-عصفور جابر : الصورة الفنية، في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1992

78- العلوي : يحي بن حمزة، الطراز، تح : محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1(1995.1415)

79- علي أحمد أبو زقبة : المبادئ العامة للسانيات والأسلوبية، رسالة ماجستير (مخطوط)، جامعة الجزائر 1982

80- غنيمي هلال : النقد الأدبي الحديث، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971

81- ابن فارس : أبو الحسين أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربية، تحقيق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(1418،1997).

82- الفراء : أبو زكرياء يحيى بن زياد، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3 (1983.1403)

83- فضل صلاح : النظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1980م.

84- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل تح : أمين الخولي، دار الكتب، مصر، 1960.

85- ابن قتيبة : أبو محمدعبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة.

86- تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث القاهرة، مصر، ط2، 1973.

87- القزويني : جلال الدين محمد بن عبد الرحمان، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق : إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، (2003.1424).

88- قدامة بن جعفر : أبو الفرج، جواهر الألفاظ، تح : محمد محيي الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1405. 1985).

89- نقد الشعر، تح : طمال مصطفى، مكتبة الخانجي، مصر، ط3،

90- نقد النثر تح : عبد الحميد العباري مع تقديم طه حسين، دار الكتب العلمية، بيروت (1995.1416)

91- القرطاجني حازم : منهاج البلغاء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت

92- القزويني الخطيب : الإيضاح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1(1424،2003) .

93-القفطي : جمال الدين أبو الحسن علي، إنباه الرواة على أنباء النحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر

94- القيرواني أبو علي الحسن : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا ط5، 1981.

95-المبرد : أبو العباس محمد بن يزيد، البلاغة، تحقيق رمضان عبد التواب، مطبعة المدني، مصر ط2(1405،1985).

96- المبرد : أبو العباس محمد بن يزيد-المقتضب، تح : محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط2 (1994.1415) .

97- الكامل، تح : محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط2 (1412،1992)

98- المخزومي مهدي : مدرسة الكوفة، مطبعة الحلبي، ط2، 1377، 1958ص291 .

99- ابن المدبر الرسالة العذراء، تح : زكي مبارك، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط1،(1350، 1931)

100- المرزباني : أبو عبيد الله محمد بن عمران، الموشح، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، مصر

101- مطلوب أحمد : عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، بيروت، لبنان، 1973

- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي، العراق (1986.1406)

102- ابن المعتز، البديع، تحقيق اغناطيوس كراتشوفسكي، دار المسيرة، بيروت ط3(1402،1982).

103- المغربي : ابن يعقوب، مواهب المفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تخ : خليل أحمد خليل، دار الكتب العلمية، ط1، ج1

104- ابن المقفع : عبد الله، الأدب الصغير، ضمن كتاب آثار ابن المقفع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1989.

105- مندور محمد : في الميزان الجديد، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط3

-النقد المنهجي عند العرب، شركة نهضة مصر2004

106- ابن منظور : لسان العرب، تح : عبد الله عي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر.

107- أبو موسى محمد حسنين : البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر

108- ناصف مصطفى : نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت، لبنان. ط2، 1981.

- الصورة الأدبية، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط1، 1958.

109- نبيلة إبراهيم، نقد الرواية من وجهة نظر الدراسات اللغوية الحديثة، مكتبة غريب، القاهرة

110- ابن النديم : أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب المعروف بالوراق، الفهرست، تح: رضا تجدد، د م ن

111- هدارة محمد مصطفى، مشكلة السرقات في النقد العربي، الانجلو مصرية، القاهرة 1958

112- الولي محمد : الصورة الشعريّة في الخطاب البلاغي النقدي، المركز الثقافي، بيروت، 1990.

113- ياقوت الحموي، معجم الأدباء : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح : إحسان حباس، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1993.

114- ابن يعيش : موفق الدين، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر

المراجع باللغات الأجنبية

1-André Martinet.éléments de linguistique générale.Armand colin.

2- De Saussire F : Cours de linguistique générale Edition Talantikit .Bejaia .Algérie.2002

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة	أ
الأصل النظري	
–التعريف بعبد القاهر الجرجاني	1
–مفهوم النظم	9
–النظم قبل عبد القاهر الجرجاني	11
1– أصول النظم عند علماء الإعجاز	12
2–النظم عند اللغويين والبلاغيين	14
النظم عند عبد القاهر الجرجاني	23
–نظرية النظم والنحو	71
–نظرية النظم وعلم المعاني	86
–نظرية النظم وعلم البيان	135
البعد الفكري	
قيمة الذوق في نظرية النظم	217
–البعد الحداثي لنظرية النظم	238
1–نظرية النظم والنظرية السوسيرية	239
2–نظرية النظم والنظرية التحويلية التوليدية	248
خاتمة	253
قائمة المصادر والمراجع	254
فهرس الموضوعات	

البدر الساطع للطباعة والنشر
العلمة 19600 الجزائر
Mob : 0770 311 656 / 0555 713 053
elbadressatie@gmail.com

ISBN 978 9947 0 4800 9
9 789947 048009