

قيمة الشعر عند الممتزلة في القرن الرابع الهجري

كريم عبيد هليل الوائلي*

* حصل على الدكتوراه في النقد الأدبي من جامعة القاهرة عام ١٩٨٧ .
يعمل مدرسا في المعهد العالي لتكوين المعلمين - زليطن - ليبيا .

الملخص

يعرض هذا البحث لقيمة الشعر التي يتفاوت الكشف عنها لدى المعتزلة من خلال نظريتين متعارضتين، تحاول إحداها تحديد مكونات القيمة خارج النص الشعري، وتعتمد الثانية إلى الكشف عنها وتحديد قوانينها في النص الشعري ذاته.

ففي المكونات الخارجية للقيمة - وبخاصة في المثل الأعلى - يتحول معيار القيمة إلى خاصية خارجية تحكم حسن الشعر وقبحه، وتخضع فيه القيمة لضوابط عقلية معينة، ولمفهومي التحسين والتقبيح العقليين، كما يتجاوز المعيار الأحكام النقدية التأثيرية إلى أصول يخضع لها الحكم القيمي.

أما القيمة في مكوناتها الداخلية فتراجع جودة الشعر إلى خصائص كائنة في النص الشعري ذاته، أي في الوجود الموضوعي للقصيدة، ولذلك اتجه الناقد إلى الأنظمة اللغوية - نحوية وصرفية وصوتية - ليكشف من خلالها عن المقومات الجمالية والدلالية التي ينطوي عليها النص الشعري.

وعلى الرغم من أن هذه الأنظمة قد تتجلى فيها بعض الملامح الاعتقادية للمعتزلة مرة، أو يضمّر ظهورها مرة، فإنها - على الإجمال - تنسجم مع الأصول الفكرية العامة للمعتزلة بإرجاعها حسن الفعل وقبحه إلى خاصية كائنة فيه.

إذا استثنينا المعرفة الضرورية التي أودعها الله فطرياً في الإنسان فإن للمعرفة لدى المعتزلة بُعدين جوهريين: أحدهما عقلي، والآخر نقلي، غير أن هذا التصنيف لبُعدي المعرفة ليس دقيقاً تماماً، إذ أن أحدهما يسبق الآخر ويتأسس عليه، ففي حين يأخذ العقل مكان الصدارة، ويعول عليه كغاية ومعيار في آن، يتراجع النقل - الكتاب والسنة - إلى أداة نصّية تخضع لأبعاد العقل، وحدوده، ولذا حصل التفاوت بين هذين البعدين ليكون العقل سابقاً، ويستخدمه الإنسان ليكشف به عن الحقيقة وعن الحكم الشرعي على نحو إجمالي، ويكون النقل لاحقاً للعقل، وخاضعاً له، وقابلاً للتفسير في ضوء معطياته.

ولقد عني المعتزلة كثيراً بالعقل واعتبروه أداتهم المعرفية الأساسية، واستخدموه في الجدل والنقاش، وأخضعوا له الظواهر الفلسفية الكبرى، وأقاموا على أساسه تصورهم عن الله والعالم والإنسان، ومن هنا جاء الحديث عن سبق العقل للسمع، وتحكمه فيه، بل إن معرفة السمع لا تصح إلا بالعقل، (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٤ : ١٥)، بمعنى أن معرفة القرآن ومعرفة الرسول لا تتم إلا بوجود العقل، لأنهما - أي الرسول والقرآن - عرفا به، ولم يعرف بهما. (الرسبي، ١٩٧١ : ٩٦).

وتتخلق المعرفة لدى الإنسان أساساً، فهو الذي يصنعها مستعيناً بقدرته وبفعله النابع من هذه القدرة من ناحية، ومعتمداً على حرية الإرادة الإنسانية من ناحية ثانية، ولذلك فإن المعرفة التي يتلقاها الإنسان عن طريق الوحي ليست متقدمة على المعرفة الإنسانية، غاية ما في الأمر أن الأولى - أي الوحي - تزيد الثانية تخصيصاً، ليخلص المعتزلة من هذا إلى أن بعدي المعرفة متطابقان، وأن لا تناقض بين المعقول والمنقول، لأنّ الإنسان قادر بعقله على أن يميّز بين الحسن، والقبيح، والشر، والخير، وأنّ النص يؤكد ما توصل إليه العقل، ويزيده تخصيصاً، أو أنه يعرفنا «بتفصيل الجملة المستقرة في العقل»، (الأسد آبادي، ١٩٧١ : ٢٣٦)، ولذلك أكد المعتزلة أنّ الإنسان مكلف نزل الوحي أو لم ينزل، ما دام الإنسان كائناً عاقلاً قادراً بعقله على الكشف والتمييز بين الحسن والقبيح.

وحين يتعارض العقل والسمع، أو الدليل العقلي والدليل السمعي، فإنّ الدليل السمعي يخضع للدليل العقلي تأويلاً وتفسيراً، وهذا يعني أنّ رؤية الإنسان لتلقي ظلالها على النص السمعي فتصبغه بطابعها الخاص، على الرغم من أن المعتزلة تؤكد تطابق الدليلين، وتطابق نمطي المعرفتين العقلية والنقلية^(١). ويبقى التمايز بين المعرفتين قائماً، فالمعرفة البشرية تمثل تصوراً متخلفاً في داخل الإنسان، ونابعا من إرادته وفعله، ومقترباً بعقله، أما المعرفة الإلهية فإنها تمثل تصوراً يُفسّر للإنسان الله والعالم والإنسان، غير أنّ الإنسان يتحوّل إزاءها من مبدع إلى متلق، فهو ليس صانعاً للمعرفة، وليس مسهماً في إيجادها، وإنما هو متلق سيكون على أحسن الأحوال واعياً لمعطياتها.

وقد عني المعتزلة بحرية الإنسان ومسئوليته، معتقدين أن المسئولية مرتبطة بالحرية ارتباطاً المعلول

بعلمته، فإن انتفت الحرية انتفت المسئولية، إذ كيف يكلف الله الإنسان وهو مجبر على أفعاله، وكيف يشبهه أو يعاقبه على فعل لم يرتكبه. وجاءت العناية بحرية الإنسان لأنها تؤكد مفهوم «العدل الإلهي» أحد أبرز أركان الأيديولوجية الاعتزالية من ناحية، ولأنها تؤكد أهمية العقل ودوره في اختيار الإنسان لأفعاله من ناحية ثانية.

وقد حدّ المعتزلة الفعل بأنه «ما يحصل من قادر من الحوادث»، (الأسد آبادي، ١٩٦٥ : ٣٢٤). والفعل بهذا المعنى لا يصح صدوره من الإنسان. كما لا يتم تحقيقه إلا بقدرته سابقة لوجود الفعل، والقدرة - كما يحددها القاضي عبد الجبار - «معنى موجود في الجسم يصح من العبد الفعل والتصرف بها، ويمكنه لأجله أن يتحرك بدلاً من أن يسكن وأن يقوم بدلاً من أن يقعد» (الأسد آبادي، ١٩٧١ : ٢١٦) وأن الله سبحانه أقدر البشر على خلق الأفعال، فهي على ضربين: ضرب يصدر عن الإنسان، ولكنه خال من قصده وإرادته، لأن القادر قد يحدث الفعل لمجرد كونه قادراً، وهو ما يصدر عن الساهي والنائم، وهذا الضرب من الفعل أطلق عليه القاضي عبد الجبار «ما له صفة زائدة على حدوثه وصفه من جنسه». (الأسد آبادي، ١٩٦٥ : ٣٢٦)، أما الضرب الآخر فيقترن بقصد الإنسان وإرادته، أو هو «ما ليس له صفة زائدة على ذلك» أو أنه «فعل العالم بما يفعله» (الأسد آبادي، ١٩٦٥ : ٣٢٦). فالضرب الأول يفتقر إلى القصد والإرادة، فهو فعل لا إرادي، ويقترن الثاني بهما، لأنه يقع بحسب قصد الإنسان ودواعيه فهو مقترن بإرادته. وحين يؤكد القاضي عبد الجبار اتفاق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم فإنه يقصد أفعالهم الإرادية وما يتولد عنها، وهي التي يصدق عليها أنه لا فاعل لها ولا محدث سواهم (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ٨ : ٣) وهي التي يُمدَّح عليها الإنسان أو يُذم.

ويمكن الفرق بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني في أن الإنسان يقصد إلى الفعل بإرادته وعلمه، ويتحقق وجوده عبر قدرته، فقيامه، وقعوده، وكلامه، وكتابته، كلها أفعال قصد الإنسان وقوعها وحدوثها، فهي مقترنة بإرادته هو، أما الفعل الإلهي فهو الذي يتعذر تحقيقه بحسب قصد الإنسان ودواعيه، وليس الإنسان مسئولاً عنه، لأنه فعل الله، ولكنه - أي الإنسان - مسئول عن فعله الإرادي، وما يتولد عنه، لأنه يكون قد أحدثه عن وعي ومعرفة وقصد، كما أن الإنسان ليس مسئولاً عن فعل لم يقصد إليه، وإن نسب إليه، كفعل النائم والساهي.

وتمثل الكتابة والصياغة فعلين إنسانيين لأنها مرتبطان بقدرة الإنسان وإرادته وعلمه، وتخضعان شأنهما شأن الأفعال الإرادية الأخرى لأحكام الحسن والقبح «لأن الفعل المقصود يجب كونه قبيحاً أو حسناً» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ : ١٩٦٥، ج ١١ : ٦٣) أما الفعل الذي يصدر عن القادر دون قصد ووعي منه، فهو ليس مسئولاً عنه، ومن ثم فإن أحكام الحسن والقبح ليست منطبقة عليه.

إن الفعل الإنساني لا يتحقق إلا إذا كان الإنسان قادراً ومريداً، ويبرز هنا دور العقل، لأن الإرادة في أثناء تردددها بين الأفكار المتغايرة والقضايا المختلفة تميل نحو بعضها مسترشدة بالعقل^(١)،

وبذلك يتدخل العقل في أخطر عمليات إحداث الفعل، وهو تأثيره في إرادة الإنسان، هذا على صعيد إحداث الفعل، أما على صعيد الحكم عليه فإن الفعل يخضع في النهاية لحكم أخلاقي عقلي، وهو كونه حسنا أو قبيحا. ويرتكز هذا الحكم على مقومات عقلية، ولذلك فإن الحسن ليس قيمة مفروضة على الفعل بوجي أو تشريع، وكذلك القبح، وإنما الحسن - على خلاف الأشاعة - كائن في ذات الفعل، بمعنى أن الحسن والقبح قيمتان عقليتان موجودتان في الأفعال ذاتها.

— ٢ —

تبين مما سلف أن المعتزلة تصطنع العقل أداة تكشف بها عن الأشياء وعملها، فهو القوة التي يستخدمها الناقد المعتزلي ليكشف بها عن الحقائق، ويعالج من خلالها قضايا القيمة، كقضيي الحسن والقبح في إطار النظرة الأخلاقية للمعتزلة. فالفعل الإنساني خاضع لحرية الإرادة الإنسانية، أي أن حرية الفعل وكيفية تأديته هي التي تحدد مكونات قيمته، ويخضع هذا كله للمقومات العقلية التي يصدر عنها التفكير الاعتزالي، فحسن الأفعال وقبحها عائد إلى هذه القوة العقلية التي تميز بين الأشياء وعملها، كما أن الإنسان يستطيع بواسطة هذه القوة أن يدرك الحسن والقبح بوصفهما قيمتين تخضعان لمقومات عقلية بحتة، إضافة إلى أن القوة العقلية تمكن الإنسان من اختيار نوع الفعل الإنساني بما ينطوي عليه من قيمة حسنة أو قبيحة.

إن القوة العقلية في مجال تأديتها لوظيفتها القيمة تقوم بدورين في آن، فهي تميز القيمة وتدرجها من ناحية، وتعتمد إلى اختيار نوعها من ناحية ثانية، وهذا ما أكده القاضي عبد الجبار بقوله «الواحد منا يصح أن يستغني عن فعل القبيح، ويصح أن يعلم بقبحه» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ : ١٩٦٥، ج ٦ : ١٧٧).

إن القيمة - بمفهومها العام - تتسم بكونها موضوعية ومطلقة، فالقيمة الأخلاقية - مثلا - خاضعة للذين البعدين الموضوعي والمطلق، ولهذا رأينا من يؤكد «أن الأفعال في حد ذاتها حسنة أو قبيحة، والوحي لا يثبت للأفعال قيمتها، بل يخبر عنها فقط» (نادر، ١٩٥١، ج ٢ : ٩٧)، ولو أردنا قياس هذا على النص الشعري لقاد إلى نتيجة في غاية الأهمية مؤداها أن القيمة التي ينطوي عليها النص الشعري ليست كائنة خارجه، وإنما هي كائنة فيه، فهي ليست مفروضة بمقومات اجتماعية أو أخلاقية مثلا، ولكنها صنعة ذاتية كائنة في النص الشعري نفسه، شأن النص - هنا - شأن الفعل الأخلاقي الذي ينطوي بذاته على قيمته الكائنة فيه.

وينسجم هذا التصور مع التفكير الاعتزالي الذي يرى القيم حسنة في ذاتها أو قبيحة في ذاتها، وباقتراح القيمة بالفعل لا بد من الإشارة إلى أن هذه القيمة ترجع إلى أداء الإنسان إياها بالقصد، وهو قرين حرية الإرادة في أداء الفعل، ولذلك ألفينا القاضي عبد الجبار يحدد الحسن والقبح بمقدار إحكامها العقلي، وبمقدار ذم أحدهما، ومدح الآخر، فالقبح - فيما يرى القاضي عبد الجبار - هو «ما يستحق به الذم من الأفعال، لأن الأفعال على ضربين: أحدهما يستحق به الذم، والآخر لا يصح ذلك

فيه، فوصف الأول بأنه قبيح والثاني بأنه حسن إذا فعله المميز بينهما» (الأسد آبادي، ١٩٧١ : ٢٠٣)، وفي ضوء هذا يكون القصد شاملاً ومحيطاً بتأدية القيمة، وتصبح ماهية القيمة موضوعاً كائناً في الفعل ذاته، أو ميزة عقلية تكشف عنها المقومات العقلية.

وتتصل القيمة - من هذه الناحية - بمنشئ الفعل، ولابد أن يصدر عنه الفعل بالقصد، إذ لا يوصف الفعل، ولا ينطوي على قيمة، مجرداً عن الوعي بحدوثه وأهميته وإيجاده، ولذلك لا يصح إطلاق حكمي الحسن والقبح عليه بدون وعي حدوثه وإيجاده.

إن استخدام مصطلحي الحسن والقبح إنما هو استخدام قيمى يؤكد توافر القيمة في الشيء أو افتقارها إليه. وعلى الرغم من الاقتران الحاد الذي يختلط فيه الحسن بأبعاد أخلاقية حميدة، ويختلط فيها القبح بأبعاد أخلاقية ذميمة فإن الحسن والقبح لم يبقيا منحصرين في هذين البعدين الضيقين إذ تجاوزهما إلى أبعاد أخرى، ولكنهما لم يتخلصا تماماً من سماتهما الأخلاقية.

أما من جهة النص الشعري فليس ضروريا دراسة الدوافع والعوامل النفسية التي تخلقت في أعماق المبدع قبل أن تتحول هذه كلها إلى وجود موضوعي نطلق عليه «القصيدة» لأن عمل الناقد ليس الكشف عن عناصر الإبداع قبل تشكيل الوجود الموضوعي للقصيدة - لأن هذا من اختصاص غيره كعالم النفس مثلاً - وإنما العناية بالنص من حيث هو موجود، أي باعتباره تشكيلاً لغوياً حول تجربة إنسانية، لأنه لا وجود للنص قبل تشكيله. ولا يعني هذا غضا من قيمة الجهود التي يبذلها علماء النفس في هذا المجال، إلا أن تغاير الزاوية التي يتناولها الدارسان مختلفة، ولذلك فإن النص الشعري هو المثير الأول والأساس في الإشارة إلى تحديد قيمته.

ويتفاوت الكشف عن القيمة في النقد الاعتزالي من خلال نظرتين متعارضتين: إحداهما: تحاول الكشف عن القيمة وتحديد عناصرها وأبعادها خارج النص الشعري، والثانية: تحاول الكشف عن القيمة وتحديد قوانينها ومكوناتها في النص الشعري ذاته.

ولا نريد التعرض للقضايا العامة التي سلّم بها المعتزلة وهي لا تنبئ عن خصوصية تميز تفكيرهم، وبخاصة أنها كانت شائعة في قرون سالفة، ومن هذه التصورات خضوع القيمة لاعتبارات اجتماعية قد تحولت بسبب العرف الاجتماعي إلى قيم ثابتة في الواقع، وأصبحت معياراً يتحكم في حسن النص الشعري وقبحه^(١٧).

ونخرج الناقد بالقيمة إلى منحى آخر متكئا على مقولات اعتزالية تعتمد على مفهومي التحسين والتقبيح العقلين، إذ يجعل المثل الأعلى متحكماً في كيفية صياغة القصيدة من ناحية، وفي كيفية التصوير من ناحية ثانية.

ويتوزع المثل الأعلى في مجالات متعددة، منها ما يتصل بتصوير موضوعات طبيعية أو موضوعات

إنسانية، ولكنه يغدو على كل حال الصورة الذهنية المجردة التي انتزعها الشاعر من واقعه وخبراته من ناحية، ومن رؤيته التي حددت له موقفه من العالم والإنسان من ناحية أخرى. ولذلك يسعى الشاعر إلى تصوير المثل الأعلى في شعره، ليكون معياراً جمالياً يحدد جانباً من جماليات القصيدة، وكأنَّ الجمال متركز في المثل، فإن تضمنت القصيدة جوانب منه تضمنت أبعاداً جمالية، وإن افتقرت إليه القصيدة تضاءلت هذه الأبعاد الجمالية، هذا بغض النظر عن مطابقة ما يصوره الشاعر للواقع الذي يعيش فيه.

وإذا كان النقاد قد عابوا على امرئ القيس أن يصف ذيل فرسه بالطول لأنه يجافي ما هو كائن في الواقع، وما ينطوي عليه هذا الواقع من قيم، فإننا نلتقي مع الشريف المرتضى في تصور ينفي أن تكون العلاقة بين طول الذنب وطول ذيل العروس عائدة إلى هذه المقارنة التي يعقدها التشبيه، التي تمثل المحاكاة عنصراً حاسماً في تحديد قيمتها، وإنما يرجع ذلك إلى لون من المبالغة، لأنَّ امرأ القيس - فيما يرى الشريف المرتضى - «أراد السبوغ والكثرة والكثافة» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢: ٩٥) ليخرج بالمحاكاة من الماثلة والمطابقة إلى انتزاع صورة ودلالة، وينفي أن تكون وظيفة الشاعر المطابقة الحرفية للواقع لأن الشاعر - كما يقول - «لا يجب أن يؤخذ عليه في كلامه التحقيق والتحديد، فإنَّ ذلك متى اعتبر في الشعر بطل جميعه» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢: ٩٥)، إذن فالتصوير لدى الشريف المرتضى لا يخضع لماثلة الواقع بما هو عليه، وإنما تتفاعل لديه عناصر عديدة، يمثل الواقع إحداها، ويمثل المثل الأعلى ركناً آخر، وهو ركن جوهرى لديه.

وتقترب المبالغة في التشبيه من المثل الأعلى، إن لم تكن هي المثل الأعلى في أحد جوانبه، فهي - المبالغة - التي دفعت امرأ القيس إلى وصف ذيل فرسه بهذه الكيفية التي يستدل بمبالغته على السبوغ والكثرة والكثافة، ويستدل الشريف المرتضى لذلك بعجز البيت في قول الشاعر:

لَهَا ذَنْبٌ مِثْلُ ذَيْلِ الْعَرُوسِ
تُسَدُّ بِهِ - فَرَجُهَا مِنْ دُبُرِ

ولكن الشريف المرتضى من زاوية أخرى يرجع إلى مذهب العرب في المبالغة التي تعني «أن تجري على الشيء الوصف الذي كان يستحقه وقرب منه القرب الشديد» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢: ٩٦)، ليؤكد هذا أن المحاكاة لا تعني مطابقة الواقع وتصويره حرفياً، ولا تعني أيضاً محاكاة المثل الأعلى محاكاة تامة، وإنما يعتمد الشريف المرتضى إلى لون من الموازنة بين هذين البعدين، ولذلك فهو يرى أنَّ العرب تقول: «قتل فلانا هوى فلانة، ودله عقله، وأزال تمييزه، وأخرج نفسه، وكل ذلك لم يقع وإنما أرادوا المبالغة وإفادة المقاربة والمشاركة» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢: ٩٥)، ومن الأمثلة الواضحة على المبالغة في التشبيه أن شبهوا «الكفل بالكثيب وبالدهص وبالثلث، ويشبهون الخصر بوسط الزنبور، وبمدار الخاتم، ويعدون هذا غاية المدح وأحسن الوصف» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢: ٩٦).

ويكشف الشريف المرتضى عن الصورة المشوهة فيما لوركتبت هذه الأجزاء الحسية للصورة المثالية للمرأة حيث يقول: «إنا لو رأينا من خصره مقدار وسط الزنبور، وكفله كالكثيب العظيم لاستبعدناه

واستهجنا صورته لنكارتها وقبحها» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢ : ٩٦) وهو يعقد مقارنة بين المثال والواقع ليخلص إلى هذه الصورة المستكرهة لتحقيق المثال في الواقع، فالشريف المرتضى إذن بين أمرين: إما أن يلغى - تماماً - ما اعتاده الناس وألفوه، ويلغى معه ما درجت عليه صناعة الشعر، وإما أن يحاول التوفيق بين الصورة المشوهة في المثال والصورة المستكرهة فيما لو تحققت في الواقع، ولكنه انتزع بعداً جوهرياً حاول فيه أن يُقَرِّب المثال من الواقع، وقاده هذا إلى أن هذه الصورة المشوهة لا تدل ألفاظها على التحقيق قدر ما تدل على الكمال، فالشريف المرتضى ينأى من ناحية عن التصوير الحرفي للواقع، وتجاوز نسخه ومحاكاته الحرفية، كما ينأى من ناحية أخرى عن التصوير الحرفي للمثل الأعلى، ولكنه - على كل الأحوال - يعدّ التزاوج بين هذين العنصرين دليلاً يقود إلى الكمال والثبات.

إذن فالمحاكاة لدى الشريف المرتضى ليست مطابقة تامة لما ينطوي عليه المثل الأعلى، وإنما يقصد بها المبالغة في التشبيه^(٢) من أجل الكمال في الجمال، فلا تحمل التشبيهات «على ظواهرها تحديداً وتحقيقاً، بل ليفهم منها الغاية المحمودة، والنهاية المستحسنة ويترك ما وراء ذلك» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢ : ٩٦).

ويسعى الشريف المرتضى لتعزيز تصوره بكشفه عن الملامح الحسية للجمال في أثناء محاكاتها للمثال في أمثلة شعرية، ومنها قول الشاعر:

تَمْشِي فَتُثْقِلُهَا رَوادِفُهَا
فَكَأَنَّهَا تَمْشِي إِلَى خَلْفِ

وقول الآخر:

مَنْ رَأَى مِثْلَ جِبتِي تُشَبِّهُ الْبَدْرَ إِذْ بَدَأَ
تَدْخُلُ الْيَوْمَ ثُمَّ تَدْخُلُ أَرْدافُهَا عَدَا

وقول الآخر:

ورمل كَأُورَاكِ الْعَذَارَى قَطَعْتُهُ
وَقَدْ جَلَّلَتْهُ الْمُظْلَمَاتُ الْحَنَادِسُ

ويقول الشريف المرتضى تعليقا على هذه الأمثلة: «وهذا كلام لو حمل على ظاهره وحقيقته لكان الموصوف في نهاية القبح لأنه يمشي إلى خلف، ومن يدخل كفله بعده لا يكون مستحسناً» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢ : ٩٧). وعلى الرغم من هذا كله فإن الشريف المرتضى يعتبر هذا أداءً يشير إلى الكمال، أو يرمز إليه.

ولم تكن المحاكاة مدعاة للحث على قضية أخلاقية قدر ما تشير إلى فكرة ذهنية مجردة، وتعبر عن المثل الأعلى بوصفه شكلاً كاملاً الأبعاد وثابت الخصائص والمقومات، بل إن الشريف المرتضى يؤكد أن توظيف المثل الأعلى يقود إلى قضية جمالية شكلية تتركز في الصنعة والتأنق الخارجي، ولذلك رأيناه ينكر الصورة المفرطة المبالغ فيها في وصف المثل الأعلى، ولكنه يتقبلها لتأدية سمات الكمال التي ينشدها إذ يقول: «إنما أتوا بالفاظ المبالغة صنعة وتأنقا، لا لتحمل على ظواهرها تحديداً وتحقيقاً، بل ليفهم منها الغاية المحمودة والنهاية المستحسنة، ويترك ما وراء ذلك، فإننا نفهم من قولهم خصرها كخصر الزنبر أنه في نهاية الدقة المستحسنة في البشر، ومن قولهم: كفلها كالكتيب أي في نهاية الوثارة المحمودة المطلوبة، لا أنه كالتل على التحقيق» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢: ٩٦).

وتقتزن المحاكاة بالتشبيه باعتباره أداة المحاكاة في التماثل والمطابقة، فهو - أي التشبيه - الذي يسعف الشاعر في محاكاة المثل الأعلى، ولا ريب أن المثل الأعلى يتحدد حينئذ في المشبه به لأنه غاية الشاعر التي عقد من أجلها المقارنة بين المثل والصورة الكائنة في الواقع.

وفي ضوء هذا، فإن المحاكاة تخضع لأحد بعدي التحسين والتقبيح، اللذين يؤديان وظيفة عقلية يفتش من خلالها الشاعر عن العيوب والمحاسن في الشيء ذاته، فإن أراد مدحه قصد إلى إظهار محاسنه وبالح في وصفها. وإن أراد ذمه قصد إلى إظهار معاييه وبالح في وصفها أيضاً، ويضرب الشريف المرتضى لذلك مثلاً بالشيب، ففي حالة مدحه يعتمد الشعراء إلى ذكر ما فيه «من وقار وخشوع وأن العمر معه أطول، وما أشبه ذلك، وهذه سبيلهم في كل شيء وصفوه، ولمدحهم موضعه، ولذمهم موضعه» (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢: ٢٥٧)، وهذا يعني أن المحاكاة لا تنقل موضوعها بشكل مباشر إنما تحاكيه عبر إحكامات عقلية، فالشاعر يحاكي الواقع أو المثال بتجربة محكمة بمنطق عقلي صارم.

ونخلص من هذا كله إلى أن المثل الأعلى يمثل صورة ذهنية مجردة انتزعها الشاعر عبر تفاعله مع الواقع، وقد أحكمت هذا التفاعل أداة عقلية صارمة دفعت به إلى هذا اللون من التجريد، ومن الطبيعي أن يجعل الناقد من المثال هدفاً أعلى يسعى إلى تحقيقه في النص الشعري، غير أن سؤالاً يفرض نفسه مؤداً: كيف يتأتى للشاعر أن يعبر عن الخاص - في المعشوقة بخاصة - وهو ينحون نحو المثل الأعلى؟ ومن الواضح أن محاكاة العام تنسجم تماماً مع طبيعة الضبط العقلي الذي يحكم العملية الأدبية والنقدية على السواء، وهذا يقود أساساً إلى إلغاء الخاص لتكون المعشوقة واحدة وثابتة مهما تغايرت، وقد التفت إلى هذه القضية الشريف المرتضى، فهو يعني أن هناك اختلافاً جوهرياً بين الحالتين، لإيانه أن المثال صورة عامة تمثل جوهراً عاماً لما ينبغي أن يكون عليه الجمال، ويعني في الوقت نفسه أن هذه الصورة انتزاعية، ولو تأتت لها أن تتجسد في الواقع لفقدت قيمتها وجمالها، ولذلك اعتمد المبالغة تفسيراً لتمثل بعداً في اكتمال الجمال. (المرتضى، ١٩٥٤، ج ٢: ٩٦).

ومن اللافت للانتباه أن المثل الأعلى تغلب عليه التجريدية التي تعالج عناصره وكأنها وحدات مستقلة لا يربطها رابط، ولا يجمعها نسيج موحد، وليس للمثال صورة كلية منسجمة. وحتى لو جمعنا هذه الجزئيات المستقلة لكان التركيب على درجة من التنافر والتعارض، فجبال المرأة - مثلاً - ينحصر

لدى الناقد العربي بجزيئات يعنى بها ويبالغ في وصفها، كضخامة الكفل ودقة الخصر. وليس لهذين البعدين تداخل متفاعل بينهما، بل العكس، لأن التركيب بينهما، أو مجرد التجاور يقود إلى تشويه الصورة التي يعي الشريف المرتضى خطورتها وقبحها ونكارتها.

وتطغى على المثل الأعلى من زاوية أخرى الخصائص والمقومات الحسية، إذ يعنى الشاعر والناقد على السواء بالوصف الجسدي لمثال الحبيبة، ويتجاوب هذا مع النزعة الشكلية التي يعنى بها الناقد.

وفي ضوء ما سلف فإن معيار القيمة - هنا - إنما هو خاصية خارجية ليست كائنة في النص الشعري، وتخضع هذه الخاصية وجمالياتها لضوابط عقلية، متجاوزة الأحكام النقدية التأثرية إلى أسس وأصول يخضع الحكم القيمي لها، بغض النظر عن طبيعة هذه الأسس والأصول، وهذا يعنى أن الكشف عن القيمة في النقد الاعتزالي يتجاوز التذوق إلى التحليل، ويقود إلى لون ما من الثبات في المعايير الجمالية.

— ٣ —

أما القيمة في مكوناتها الداخلية فترجع جودة الشعر إلى خصائص كائنة في النص الشعري ذاته، أي في الوجود الموضوعي للقصيدة، وهي بعكس القيمة في مكوناتها الخارجية التي لا ترجع القيمة لهذا الوجود الموضوعي، إذ يمكن أن يكون كل شيء معياراً يتحكم في القيمة، سواء أكان بعداً أخلاقياً أم اجتماعياً أم سياسياً؟ وهذا يعنى أن الناقد يضع القصيدة والمعيار الخارجي متجاورين، بل إن المعيار الخارجي هو الذي يتحكم في النص الشعري، ليحدد إن كان هذا النص ينطوي على قيمة ما، أو أنه يفتقر إليها، وبهذا يتحول المعيار إلى غاية يفتش عنها الناقد في النص.

وتتفاعل القيمة في ضوء مكوناتها الداخلية مع الوجود الموضوعي للنص الشعري، ولهذا ألفينا عناية النقاد تتجه نحو خصائص الوجود الموضوعي للقصيدة من حيث أنظمتها الداخلية: نحوية، وصرفية، وصوتية، ولا يمكن وعي الأنظمة اللغوية ودورها في التحديد القيمي للشعر دون تمثيل لمفهوم «الكلام» لدى المعتزلة وكيفية تركيبه وتضامه.

إن الكلام لدى المعتزلة واحد من الأفعال المحكمة التي لا تتأتى إلا بتوافر الإرادة والقصد، وإن المتكلم لابد أن يكون عالماً بطبيعة الفعل أولاً، قاصداً إلى إحداثه ثانياً، ولا يشترط في علمه أن يكون تفصيلاً شاملاً، وإنما يشترط فيه الإجمال. أما القصد فإنه ينطوي على أبعاد اعتقادية لكي يكون الكلام واحداً من الأفعال التي يحاسب عليها الإنسان ثواباً أو عقاباً، ولتكون له بالنتيجة خصيصة ذاتية. وعلى الرغم من الفوارق بين الكلام والأفعال المحكمة الأخرى فإنها تلتقي بحقيقة مشتركة هي: التشكيل والتركيب، بمعنى أن التركيب هو أبرز مقوماتها، سواء كان بسيطاً أو معقداً، فالنسج - مثلاً - هو تركيب وتشكيل بين الغزل وألوانه، وكذلك البناء ونحوهما، والكلام واحد من هذه الأفعال الذي يتميز بتشكيله وتركيبه على درجة عالية من التشابك والتعقيد.

ويتحدد الكلام لدى القاضي عبد الجبار بأنه «ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ٧ : ٣). ويعني بالحروف المعقولة الأصوات الدالة إذا تراكبت مع غيرها، لأن الحرف وحده لا دلالة له، شأنه شأن صرير الباب. كما أن الحروف لدى القاضي عبد الجبار «أصوات مقطعة» وأن الكلام «لا يكون حروفاً منظومة دون ذكر الأصوات» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ٧ : ٧).

وإذا كان للأفعال المحكمة الأخرى وظائفها المعروفة فإن وظيفة الكلام إنما هي للإنشاء عما في النفس (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ٢٠٢). أما كيف يتحقق هذا الإنشاء؟ فإن القاضي عبد الجبار يرى أن الكلمات تحضر لدى المتكلم، أي أنها «تصير كأنها في مشاهدته» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ٢٠٢)، وحضورها لديه يقتضي العلم بها، والقدرة على إيجادها لتأليف الكلام منها، وحين يتكلم الإنسان فإنه يتخير منها، ويدل التخير على قدرة عقلية يميز فيها المتكلم بعلمه درجات المفاضلة بين الكلمات ليدل على المعاني التي يريد إيصالها. وينبئ هذا عن قضيتين، الأولى: أن الاختيار في التأليف يرجع إلى خصيصة ذاتية تحكم فيها إرادة المتكلم، وهذه الخصيصة تجعل مستويات الكلام متفاوتة، ومن ثم يتم التفاضل بينها بمقدار وعي المتكلم بخصائص الكلام وكيفية تركيبها وتضامها، والثانية: أن المعنى هو السابق، ويمثل الثابت الذي يقتش له المتكلم عن صورة لفظية تعبر عن الصورة الذهنية الكائنة في عقله، والأخطر من هذا أن المتكلم في أثناء تأديته وظيفته التعبيرية للإنشاء عما في النفس، لا يفكر في المكونات الصوتية أو الصرفية قدر عنايته بالمفردات ودلالاتها، وكيفية تضامها متراكبة لتأدية المعنى.

إن تأليف الكلام لدى القاضي عبد الجبار لا بد له من عنصرين: القدرة على تأليفه، والعلم بكيفية هذا التأليف. ويرى القاضي عبد الجبار أن هناك علماً يختفي خلف هذه الطريقة التي يعرف بها المتكلم «مواقع جل الكلام إذا تألفت فيفصل بين ما يتألف من كلمات مخصوصة وبين ما يتألف من غيرها» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ٢٠٣). ويلعب الاختيار دوراً في التأليف، وإذا كان الاختيار يرجع إلى «العلم بالكلمات» وإلى «التجربة والعادة» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ٢٠٣) فقد يتساوى في المعرفة رجلان، ولكن «أحدهما أقوى محاضرة من الآخر. وإن كان الذي يقصر عنه مثله في العلم، أو أزيد، لكنه يحتاج فيما نعلم إلى تثبيت وفكرة، فلا بد مع الوجه الذي ذكرناه من قوة المحاضرة، ولهذا الوجه يتفاضل العلماء بذلك، فيصح من بعضهم من الخطب والشعر» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ٢٠٣). غير أن مردّ هذا بكل جوانبه ليس عائداً إلى العلم بالكلمات أو مردّه إلى التجربة والعادة، وإنما هو مقترن - إضافة إلى ما سلف - بقضية غيبية خارجة عن ذات المبدع، وهي «تأييد ولطاف يرد من قبل الله تعالى» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ٢٠٣)، وهذا التأيد الغيبي يأتي مرة ويستعصي مرة، ويشترك في هذا الأديب والعالم على السواء. ولذلك نجد المتكلم «يروم طريقة في الفصاحة فتقرب عليه مرة، وتبعد أخرى، وحاله في العلم لا تكاد تختلف». (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ٢٠٣).

إن العناية البالغة بتحديد عناصر العلم لإدراك طريقة التأليف إنما هي أداة لتحقيق وظيفة

التوصيل، وفي كيفية الإنشاء عما في النفس، ويدرك القاضي عبد الجبار أن مفهوم «الإنشاء» لا يتأتى عبر أفراد الكلمات، بل يتأتى من تركيبها، ويقتضي هذا لونا من الوعي النحوي الذي يمثل الإعراب أحد عناصر الكشف عن دلالاته، هذا إذا عرفنا أن الإعراب ينطوي في جوهره على معنى «الإبانة» لدرجة يكاد يتطابق فيها المفهوم، فالإعراب لدى ابن جني هو «الإبانة عن المعاني بالألفاظ» (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ١: ٣٥)، لأن الكلمات المؤلفة إنما هي صورة لفظية لما يتم في الذهن من تصورات وتأليف معنوية.

ويروى ابن جني في الخصائص هذه الرواية يقول: «وسألت يوماً أبا عبد الله محمد بن العساف العقيلي الجوهري التميمي - من تميم جوثة - فقلت له كيف تقول: ضربت أخوك؟ فقال: أقول ضربت أخاك، فأدركته على الرفع فأبى، وقال لا أقول أخوك أبداً. قلت فكيف تقول: ضربني أخوك، فرفع، فقلت أأنت زعمت أنك لا تقول أخوك أبداً، فقال أيش هذا؟ اختلفت جهتا الكلام، فهل هذا إلا أدل شيء على تأملهم مواقع الكلام وإعطائهم إياه في كل موضع حقه وحصته من الإعراب» (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ١: ٧٦). ويكشف هذا النص عن علاقة الإعراب بالمعنى، ويوضح أن العناية ليست بأواخر الكلام، وإنما هي عناية بمواضع الكلام، وهي عناية بالتركيب مقترنا بالمعنى، ولذلك فإن الحذف والتقديم والتأخير وتغيير مواقع الكلام كلها مقترنة - دون شك - بالمعاني التي لها السبق والشرف، أي أن أي تغيير في الصياغة إنما هو خاضع بشكل أو بآخر إلى نمط أو فاعلية في المعنى.

وإذا كان المعنى والإعراب يأخذان هذا المنحى لدى ابن جني فإن القاضي عبد الجبار يتناول العلاقة - من طرف آخر - بين اللفظ والمعنى لدرجة تشبه علاقة العرضي بالجوهر، أو الرداء بالجسم، فقد يكون الرداء ضيقاً أو فضاء، أما الجسم - الجوهر - فهو ثابت لا تغير فيه، بل إن ثبات المعاني أخرجها من دائرة التفاضل، لأن المعاني - فيما يقول القاضي عبد الجبار - «لا يقع فيها تزايد» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦: ١٩٦) على الرغم من أنه يؤكد في مكان آخر صفة حسن المعنى لتحقيق فصاحة الكلام، وهذا بحد ذاته يدل على التزايد الذي قد أنكره، لأنه من زاوية أخرى، يرى أهمية المعنى، وأنه لا بد منها، ولكن «المزية» لا تظهر فيها، وإن كانت تظهر في الكلام لأجلها (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦: ١٩٩).

وفي ضوء ما سلف يكون المعنى ثابتاً لا يقبل التفاوت، وإنما يتأتى التفاوت والتفاضل في الألفاظ، لأننا - فيما يرى القاضي عبد الجبار - «نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع والمعبر عنه في الفصاحة أدون» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦: ١٩٩).

وقد يبدو أن القاضي عبد الجبار في تحديده لمفهوم الفصاحة يوازن بين اللفظ والمعنى، غير أن هذه الموازنة ليس بينها أدنى تفاعل، لأنها - أي اللفظ والمعنى - موجودان بالفعل على نحو التجاور، ولذا فإن المعنى يمثل قيمة، تقابلها قيمة أخرى كائنة في اللفظ. وقد لاحظنا أن ابن جني يعطي المعنى قيمة سابقة لأنه يمثل الجوهر في حين يمثل اللفظ العرضي، ولذلك صار المعنى ثابتاً ويعبر عنه بألوان

متعددة من المتغيرات، بمعنى أن التراكيب مهما اختلفت فلإنها لا تغير كثيرا من أصل المعنى، لأن المعنى يمثل الثابت الذي يحاول أن يقترب منه التعبير اللفظي^(٥)، ومن هنا جاءت المفاضلة بين ألوان المتغيرات اللفظية، ولذلك رأينا القاضي عبد الجبار يحكم بأن التحدي بإعجاز القرآن لم يقع بالمعاني، وإنما يقع في كيفية التعبير عنها (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ٢٢٢).

وذكرنا هذا بالكيفية التي تطور فيها الفصل بين اللفظ والمعنى منذ المراحل الأولى لتطور الفكر الاعتزالي ونموه في أثناء صراعهم الفكري من أجل التأهيل لقضية التنزيه عبر المجاز، ثم جاءت مقولة الجاحظ الشهيرة التي جعلت الفصل بين اللفظ والمعنى أمرا قائما لا خلاص منه ولا فكاك، فهو يقول: «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي، والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء...» (الجاحظ، ١٩٦٥، ج ٣ : ١٣١) وهذا يعني أن الجاحظ - وحذا حذوه القاضي عبد الجبار - قد جعل المزية كائنة في التركيب والتصوير والصياغة.

ويتبنى القاضي عبد الجبار مفهوم الفصاحة بوصفه المعيار المعول عليه في الحكم على حسن النص الأدبي وقبحه، فالفصاحة وإن كانت مفهوما عاما يحدده القاضي عبد الجبار بحسن المعنى وجزالة اللفظ (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ١٩٩)، وأن هذين البعدين لا بد من توافرها معا، فإن تحقيق عنصري الفصاحة يقتضي العلم بإيراد الكلام بهما، ويتحدد العلم على نحو إجمالي عند القاضي عبد الجبار بما يلي:

(أ) معرفة الكلمات المفردة، أي ما تنطوي عليه من دلالة من حيث الوضع.
(ب) الكيفية التي تتضام بها الكلمات، ويعمد القاضي عبد الجبار إلى تشبيه عملية التضام بالكلمة، فإن معرفة الكلمة تتم بإدراك الحروف المكونة لها، فالعلم بالكلمة إنما هو بالحروف «وكذلك القول في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ٢١٠) وبهذا يحدد القاضي عبد الجبار أن هناك وحدتين لغويتين، إحداهما: صغرى تتمثل في الكلمة، والثانية: كبرى: تتمثل في الجملة، وإذا كان بناء الكلمة على درجة من التماسك من حيث تضام حروفها إلى بعض، فإن الجملة شأن الكلمة تتناسك فيها الكلمات كتناسك الوحدات الصوتية التي تشكل المفردة (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ١٩٩ - ٢٠٣).

(ج) الكيفية التي يتم بها تركيب الكلمات، وبذا نكون إزاء علم النمو وإزاء وظيفته من حيث الفاعلية والمفعولية ونحوهما.
(د) مواقع الكلمات في داخل التركيب من حيث التقديم والتأخير.

إن معيار الفصاحة لا يقتصر بالكلمات المفردة، وإنما «في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦ : ١٩٩) إذ لا بد من تضام الكلمات أولا، ولا بد أن تكون هناك طريقة ما في هذا التضام ثانيا، وأن التضام وحده مجردا عن الكيفية التي يتم بها لا يعني إبداعا

أديبا، لأن التضام قد يحققه من لا يمتلك أدوات من العلوم يمكنها أن تحقق الفصاحة، ولذلك فإن كيفية التضام بطريقة مخصوصة هي التي تضيف على النص الأدبي حسنه وجماله. ويقترّب من هذا تصور الرماني في أثناء تعرضه لتعريف البلاغة، إذ يرفض أن تكون البلاغة مقتصرة على الإبانة والإفهام، وإنما البلاغة «إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ» (الرماني، دون تاريخ: ٩٦)، لأنه «قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عبي» (الرماني، دون تاريخ: ٩٦).

وإذا كان القاضي عبد الجبار يؤكد أن النص القرآني مؤلف من ذات الكلمات العربية التي يستخدمها الناس، فليست مزيته بهذه الكلمات، أو بالطريقة العشوائية لتركيبها، وإنما مزيته بالفصاحة التي تتحقق بطريقة مخصوصة في تأليف الكلمات وتضامها. إنّ لكل عبارة - سواء كانت في القرآن الكريم أو في الشعر - معنى، وإنّ التغير الذي يحدث في طريقة تأليف الكلمات وتضامها يغير دون شك من هذا المعنى، كما أنّ قيمة هذه العبارة الجمالية تتفاوت بالطريقة المخصوصة التي يتم بها تضام الكلمات، وأنّ نظام ترتيب الكلمات يحدد جانباً مهماً من جماليات النص الأدبي. (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦: ١٩٩).

ويعني القاضي عبد الجبار قضية في غاية الأهمية مؤداها الفصل بين دالتين مختلفتين للكلمة، إذ إنّ للكلمة دلالتها المعجمية خارج السياق، ولها دلالتها الخاصة في السياق، لأنّ الكلمة «قد يكون لها عند الانضمام صنعة» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦: ١٩٩). وهذا يعني أنّ الكلمة تتفاوت في دلالتها وأدائها الجمالي تبعاً لتغاير السياقات التي استخدمت فيها، لأنّ الكلمة الواحدة - فيما يرى القاضي عبد الجبار - إذا استعملت في معنى «تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره» (الأسد آبادي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥، ج ١٦: ٢٠٠).

— ٤ —

ويعني الدرس النحوي بالخطأ والصواب في التركيب، ولا يهيم كثيراً - من هذه الزاوية - التغيرات الدلالية والجمالية التي ينطوي عليها التركيب، وبذلك يكون التركيب محافظاً على دلالة ثابتة، أو تكاد تكون ثابتة، وكأنّ التركيب النحوي ينطوي على الدلالات ذاتها مهما أحدثنا فيه من تغيير، شرط سلامة البناء من الخطأ النحوي.

ولم يقتصر الدرس النحوي على بعد معياري يعني بالتركيب من حيث الصحة والخطأ، بل راح يفتش عن قيم الصيغ الجمالية لهذا التركيب النحوي أو ذاك، ولا يغفل هذا المستوى الجانب المعياري، وكون التركيب النحوي يسهم في الإبانة عن المعاني، بالألفاظ، ولكنه يتجاوز ذلك إلى الكشف عن مقومات جمالية لطبيعة التركيب النحوي، ففي قول الشاعر:

وعينانِ قال الله كُونا فكانتا
فعولان بالألّباب ما تُفعلُ الخُمُرُ

يرى ابن جني أنّ التغير الإعرابي مقترن بالدلالة من ناحية، وبالموقف العقائدي من ناحية أخرى، ولو نصب الشاعر «فعولان» خبراً لـ «كان» الناقصة، لتغيرت الدلالة بشكل يضاد التفكير الاعتزالي وبخاصة مفهوم العدل الإلهي، بمعنى أن دلالة البيت تصبح في حالة النصب أنّ الله خلق هاتين العينين وأمرهما أن تفعلوا هذا الفعل، وهذا ما يرفضه الفكر الاعتزالي، لأن الفعل راجع لإرادة الإنسان وخاضع لحريته، ولذلك يرفض ابن جني هذا المستوى من التركيب النحوي، ويؤيد الشاعر في رفع «فعولان» لتكون «كان» تامة، وبذلك فهي غير محتاجة إلى خبر أصلاً، ويصبح تأويل البيت الشعري بأن الله سبحانه وتعالى قال لهاتين العينين «أحدثا فحدثنا، أو أخرجنا إلى الوجود فخرجتنا» (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ٢: ٣٦٠).

وإذا كان ابن جني قد أرجع تأويل البيت الشعري إلى قضية اعتقادية فإنه في قوله تعالى «كونوا قردة خاسئين» (القرآن الكريم، البقرة: ٦٥)، يعتبر «خاسئين» خبراً ثانياً لـ «كان» وليس صفة، لأن جعله وصفا يقلل من معناه، ولأن القرد - فيما يرى ابن جني - لذله وصفاره خاسيء أبداً، فيكون إذاً صفة غير مفيدة» (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ٢: ١٥٨ - ١٥٩).

ومن الأمثلة التي يستشهد بها ابن جني متأثراً بأستاذه أبي علي الفارسي، حالة التماثل بين الصياغة الإعرابية والصورة في الواقع الخارجي. وتكمن المماثلة بين «لا» النافية للجنس واسمها من ناحية، وبناء صورة الفرس من ناحية أخرى، ففي قول الشاعر:

خَيْطٌ عَلَى زُفْرَةٍ فَتَمَّ وَلَمْ
يَرْجِعْ إِلَى دَقَةِ وَلَا هَضْمٍ

ف «لا» النافية للجنس تبنى مع اسمها النكرة فتصير كالجزء منه، ويتجلى التلازم في البناء مع صورة الفرس الذي لزم تلك الزفرة «فصيغ عليها لا يفارقها، كما أن الاسم بني مع «لا» حتى خلط بها لا تفارقه ولا يفارقها» (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ٢: ١٦٨).

أما الحذف فله طريقتان، إحداهما تعني بالحذف النحوي دون توظيف جمالي^(١)، والثانية تقرنه بالوظيفة الجمالية. ويعني نقاد هذا القرن أن الحذف لا يتم دون ضوابط عقلية تحكمه، وإن لم يتم الحذف عن دليل يدل عليه وإلا فإنه فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته، هذا ما ذهب إليه ابن جني، (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ٢: ٣٦٠)، ومثل هذا ما أكده القاضي عبد الجبار في أن الحذف «يحسن في اللغة إذا كان الثابت من الكلام يدل على المحذوف» (الاسد آبادي، دون تاريخ: ١٦٤)، كما أن الرماني حين تحدث عن الإيجاز عرّفه بأنه «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى» (الرماني، دون تاريخ: ٧٠)، واعتبر الحذف أحد وجهي الإيجاز لأن الحذف «إسقاط كلمة للاجتماع عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام» (الرماني، دون تاريخ: ٧٠)؛ بمعنى إن الحذف لا يمكن له أن يؤدي دوره في الدلالة والتأثير إن لم يدل عليه هذا الدليل الذي أشار إليه ابن جني وتحدث عنه الرماني. ويبدو أن عبارة الرماني أكثر إيضاحاً لأنه أرجع الدلالة إلى بعدين، أولهما: ما تنطوي عليه «الحال»، وثانيهما: ما تتضمنه «فحوى الكلام»، وبهذا يكشف الرماني عن دلالات ليست متصلة

بمفردات تتراص تراصاً آلياً في تركيب الكلام، لأن هذه «الحالية» التي توحى بالدلالة ليست متصلة بمجرد التراص، قدر ما يبعثه السياق من دلالات، ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن عبارته «فحوى الكلام» فهي الأخرى تقود إلى هذا المعنى.

ويتكفي ابن جني على مقومات تأثرية في تذوق جماليات الحذف، ففي قوله تعالى «يرتع ويلعب» (القرآن الكريم، يوسف: ١٢) يرى أنها فعلاً مجزوماً بوصفها جوابين أحدهما معطوف على صاحبه، وهو على حذف المفعول^(٧) أي يرتع مطيته (ابن جني، ١٩٦٦ - ١٩٦٩، ج ١: ٣٣٣)، ومثله الآية الكريمة «ووجد من دونهم امرأتين تذودان» (القرآن الكريم، القصص: ٢٣) يقول ابن جني «أي تذودان إبلهما ولو نطق بالمفعول لما كان في عذوبة حذفه ولا في علوه» (ابن جني، ١٩٦٦ - ١٩٦٩، ج ١: ٣٣٣).

وإذا كان للحذف عذوبة لدى ابن جني لا يمكن أن يؤديها ذكر المحذوف، فإن الحذف لدى الرماني أبلغ «لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان» (الرماني، دون تاريخ: ٧٠ - ٧١)، أي أن الحذف يتيح المجال رحباً لتخيل دلالات عديدة، وهذا يعني أن ذكر المحذوف إنما يثبت الدلالة ويحصيها، وكأن الدلالات المختلفة لون من الاتساع يسهم فيها المتلقي بالإضافة عبر التأويل وتقدير الاحتمالات، كما أن الحذف ينطوي بذاته على مجهول بقدرة المتلقي، فهو يسهم مع المبدع في استكمال تشكيل النص.

وتضمّر وظيفة الحذف أحياناً، ففي حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، تقتصر وظيفة الحذف على الاتساع، وهو محدود فقير، لأن عملية الكشف والتخيل في تقدير المحذوف تخضع لأدوات عقلية صارمة ولا تفسح المجال رحباً لمزيد من الإثراء في التقدير، ومن ثم في اتساع اللغة، ففي الآية الكريمة «واسأل القرية» (القرآن الكريم، يوسف: ٨٢)، ليس لدينا - فيما يذهب إلى ذلك النقاد - إلا محذوف واحد هو «أهل»، ولسنا أمام عدد من الاحتمالات التي يمكن للتركيب أن ينطوي عليها أو يوحي بها، وكأننا نلتقي مع النقاد في إزالة غموض الدلالة عن الآية ومحاولة إرجاع تأويلها إلى بُعد واحد لا يقبل ثانياً^(٨).

أما في حذف الأجوبة فإن المتلقي يسهم في استكمال الدلالة وصورها المرافقة لها، ففي قوله تعالى: «وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها» (القرآن الكريم، الزمر: ٧٣) يمكن للمتلقي أن يتخيل صوراً مختلفة، تتعدد وتتغير بحسب وعي المتلقي وقدراته. وقد قدم الرماني واحداً من هذه التأويلات في قوله: «كأنه قيل: حصلوا على النعيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير» (الرماني، دون تاريخ: ٧٠ - ٧١)، واعتبر الرماني هذا الحذف أبلغ «لأن النفس تذهب فيه كل مذهب» (الرماني، دون تاريخ: ٧١).

ويحقق الحذف الوظيفة التعبيرية في إيصال المعنى إلى المتلقي، ولكنه ليس بتحقيق اللفظ على المعنى لا يزيد فيه ولا ينقص، وإنما هو توصيل يعتمد الإيحاء على نحوين: أولهما: إيحاء النص بتعدد

الدلالات المحذوفة، وثانيهما: إحياء جمالي متصل بالنفس الإنسانية لإكمال النص المحذوف تخيلاً وتصوراً، ففي الأول يكون التوسع أحد وظائفه، وفي الثاني يؤدي الحذف وظيفة التوضيح للمعاني التي يشوبها الغموض، فلئنا تشرك المتلقي في إكمال الصور التي توحىها سياقات النصوص، وتتدخل مخيلة المتلقي وإحساساته وحدوسه في تخيل صورة المحذوف.

بقى أن أشير - هنا - إلى قيمة العطف من خلال تفاعله مع السياق للكشف عن الدلالة من ناحية وللكشف عن التجليات الجمالية من ناحية أخرى، وبخاصة أن حرف العطف يخلط الثاني بالأول - فيما يرى ذلك ابن جني - ففي قول المتنبي:

الشمس من حُسَّاده والنَّصرُ من
قُرُنائه والسيفُ من أسْمائه
أين الثلاثة من ثلاثٍ خِصاله
من حسنِه وإِباطِه ومُضائِه

يقول ابن جني بعد تفسير البيتين: «ولو قال: «وأين» بالواو لكان أعذب لأن الواو تخلط الثاني بالأول فلا يجعل لأحدهما مزية على الآخر في التقدم والتأخر وإذا لم يأت بالواو صار الكلام كأنه منقطع» (ابن جني، ١٩٦٩: ٤٩). إذن فالواو تؤدي دوراً دلالياً وجمالياً في آن واحد، لأنها تخلط المعطوف بالمعطوف عليه، فيشتركان في القيمة، كما أن واو العطف يمكن أن تؤدي وظيفة جمالية «يعذب» فيها الأداء، وبخاصة أن السياق ينبيء عن لون الانبهار والإعجاب في المثل الذي استشهد به ابن جني لتعزيز رأيه في قول أحدهم:

إذا ما ظمئتُ إلى ريقِه
جعلتُ المدامةَ مِنْهُ بديلاً
وأين المدامةُ مِنْ ريقِه
ولكن أعلل قلباً عليلاً

قال ابن جني: «ولو قال: «أين المدامة من ريقه» لم يكن له ماء الواو ولا رونقها» (ابن جني، ١٩٦٩: ٤٩).

— ٥ —

وتخضع القيمة من ناحية أخرى لطبيعة التركيب الصوتي الذي تحكمه القوانين الصوتية، كقانون الاستئصال، أي ثقل الوحدة الصوتية بذاتها، ومركبة في سياقاتها، ويعي ابن جني ما للاستئصال من أثر في تأليف الوحدات الصوتية أساساً في اللغة فضلاً عن تأليفها في الشعر، ويفسر أسباب إهمال بعض الأصول في اللغة العربية لأن «أكثره متروك للاستئصال» (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ١: ٥٤).

إن الوحدات الصوتية تتفاوت في نوع الجهد العضلي في أثناء نطقها، فالوحدة الصوتية - الحرف أو الحركة - التي تتطلب جهدا عضليا أكثر تعد ثقيلة، بل تعد رديئة الموسيقى في تصور الدرس الصوتي^(٩). ويرى ابن جني أن تأليف الوحدات الصوتية بعضها ببعض يتأتى في ثلاث طبقات تتدرج في الحسن، كالتالي:

- (أ) تأليف الحروف المتجاورة، وهو أدنى درجات الحسن، فلما أن يهمل أو يقل استعماله.
 (ب) تضعيف الحرف نفسه.
 (ج) تأليف الحروف المتباعدة، وهو الأحسن. (ابن جني، مخطوطة: ٣٠٦).

وتخضع القيمة - هنا - لكيفية تأليف الوحدات الصوتية وامتزاجها، لأن هذه الحروف «كلما تباعدت في التأليف كان أحسن، وإذا تقارب الحرفان في مخرجيهما قبح اجتماعهما» (ابن جني، مخطوطة: ٣٠٦) و (الرماني، دون تاريخ: ٩٦). فالقيمة إذن تتصل من هذه الناحية بالوحدات الصوتية من حيث كونها وحدات لها خصائص مستقلة من جهة خفتها، أو ثقلها، مادامت هذه الخصائص تؤثر في الجهد العضلي للمتكلم أولا، ولرداءة إيقاعها ثانيا. فمن الحروف الثقيلة - مثلا - حروف الحلق وهي الهمة، والهاء، والعين، والحاء، والغين، والحاء، ويندر أن يلتقي بعضها ببعض لأنها أبعد ما تكون من الائتلاف بسبب قرب مخارجها. وقد قنن ابن جني بعض الحالات التي تقترب فيها هذه الحروف من بعض (ابن جني، مخطوطة: ٣٠٤) فالقيمة - من هذه الناحية - تخضع لكيفية تأليف الوحدات الصوتية، فكلما تباعدت مخارجها كانت ذات قيمة.

ومهما يكن من اقتران القيمة بكيفية تأليف الوحدات الصوتية فإن الناقد يدرسها وكأنها منفصلة عن سياقاتها، وهذا يعني أنه يهدف إلى تثبيت القيمة، وليس هذا غريبا، لأن الثبات قيمة فكرية تنسجم تماما مع أفكار المعتزلة التي تسعى إلى إرجاع كل شيء إلى أصوله، فمن جهة الفكر ترجع كل ما له علاقة بالتصورات الفكرية والعقائدية والشرعية إلى الكتاب والسنة، أو ما صح منها، وهما ثابتان عقلا ونقلا، ومن جهة اللغة ترجعها إلى أصول فروع، والأصول ثابتة^(١٠).

ولم يقتصر دور ابن جني على الكشف عن جوانب القيمة عبر القوانين الصوتية التي تحكم الوحدات الصوتية، بل راح يفتش عن جوانب أخرى للقيمة عبر النظام الصرفي وما يتركه من آثار جمالية. فمن جهة التعريف والتنكير - مثلا - تخرج الدلالة من أبعادها الضيقة المحدودة إلى آفاق أرحب، ترتبط بالسياق لتكون جماليات البناء الصرفي، متجاوزة الثبات إلى ثراء دلالي تضيفه طبيعة السياق وفاعليته، وكذا الأمر بالنسبة للإفراد والجمع. (ابن جني، ١٩٦٦ - ١٩٦٩، ج ٢: ٢٦٧). وتتأتى القيمة بسبب تجاوز الكلمات ثبات الدلالات إلى نوع من فاعلية السياق، كما أن الصيغ الصرفية تخضع لذات الأبعاد. وقد شغلت ابن جني قضية تفاوت دلالة الصيغ الصرفية من حيث قلة وحداتها أو كثرتها، فصيغة «يفعلون»^(١١) أقوى من صيغة «يفعلون» لأن الأولى أكثر في وحداتها الصوتية. وعلى الرغم من أن هذا الدرس يحول تحليل الصيغة إلى لون من الثبات والجمود لدرجة تخضع فيه الصيغ

لقوانين صارمة^(١٢) مسبقة تحدد دلالاتها، فإنه في الوقت ذاته يكشف عن جوانب جمالية تنطوي عليها بعض الصيغ التي كشف فيها ابن جني عن فاعلية السياق ومقدار تأثيرها في انحراف دلالتها.

وإذا كانت الصيغة الصرفية يغلب عليها - لدى ابن جني - ثبات دلالتها، سواء وقعت في سياق أو أخرجت عنه. فإن ابن جني يرى أن حسن بعض الصيغ مقترن بالتقائها بالضائر، وبلون محدد من الضائر، فصيغة «تفاعل» في القراءة القرآنية: «ولا تناسوا الفضل بينكم» حسنة لسببين: (ابن جني، ١٩٦٦ - ١٩٦٩، ج ١: ١٢٧ - ١٢٨).

أولهما: أنها تنطوي على نهي للإنسان عن فعل اختاره، لأن هذه الصيغة تعني أن الإنسان يتظاهر بالنسيان، ومن هنا جاء النهي: وهذا الحسن - فيما يراه ابن جني - هو حسن للصيغة كيف وقعت وأين وقعت، إذ ليس له خصوصية في إطار فاعلية السياق. وبمعنى آخر، أن هذه الصيغة ثابتة الدلالة ولا تنطوي على تغاير تفاعل فيه في ضوء السياقات المختلفة.

ثانيهما: أن الذي زاد في حسن صيغة «تفاعل» كون المأمور جماعة وليس فردا، إذ يرى ابن جني أن هذه الصيغة لاثقة بالجماعة، ولم يفسر أسباب حسنها وأسباب لياقتها، ولكنه ذهب يقارن بين هذه الصيغة المسندة إلى واو الجماعة، وصيغة «تفاعل» وقد أسندت إلى مفرد في الآية الكريمة «ولا تنس نصيبك من الدنيا» (القرآن الكريم، القصص: ٧٧) ويرى ابن جني أن الصيغة المسندة إلى المفرد تنطوي على حض على ما هو محلل للإنسان، وأن العرف والعادة لا يحضان الإنسان على ما هو حلال له، وكأن صيغة «تفاعل» إذا أسندت للجماعة إنما تنهي عن محرم، في حين يكون إسناد «تفاعل» للمفرد إنما هو حض على المحلل، هذا إذا حسنت، أما إذا لم تحسن لم تجز في غير هذين الوجهين فما يبدو.

إن ابن جني على الرغم من كونه يحاول الخروج بالصيغة من ثباتها ليربطها بفاعلية السياق، فإنه في الوقت ذاته يثبت الصيغة في إطار لونين إسناديين - إسناد إلى ضمير، وكون الضمير جماعة المأمورين - ينطويان على دلالات محددة سلفا، ويقترن الحسن في ضوء هذا النمط الإسنادي المعين.

ويتناول ابن جني صيغة «تفاعل» من زاوية أخرى في القراءة القرآنية «تباركت الأرض» لتفيد هذه الصيغة معنى التوكيد، فهي تؤكد معنى البركة، كما أن «تعالى» في قوله: «تعالى الله» (القرآن الكريم، النمل: ٦٣) أبلغ من «علا»، ويعزو ابن جني هذه البلاغة إلى كثرة الحروف. (ابن جني، ١٩٦٦ - ١٩٦٩، ج ٢: ١٣٤) أي أن المعنى وقوته مقترنان إلى حد التطابق مع بلاغة التركيب، وأن البلاغة مقترنة ببعد كمي للحروف^(١٣).

وفي ضوء ما سلف فلقد رأينا في النظامين الصوتي والصرفي عناية بالغة بالدلالات الثابتة، ويسعى الناقد إلى دراستها في غالب الأمر مستقلة عن سياقاتها، كما يدرسها وكأنها وحدات مستقلة، لا تفاعل بينها. وهذه النظرة التجزئية المفككة إنما هي صدى للأصول المنطقية التي يصدر عنها الناقد،

التي تفرض عليه رؤية الأشياء واضحة محددة، وتدرك الماهية منفصلة عن عناصرها ومكوناتها، وكأنها أفكار مجردة لا تعبر عن شيء محدد وإن كانت تعبر عن كل شيء.

هذه العقلية التي تؤمن بوجود التمايز بين العناصر، ترى الشيء وبجنبه الشيء الآخر، وتشهد الماهية وتوازنها الماهية الأخرى، وتعالج الذات والذات الأخرى وتوزع العناصر والأشياء في طبقات. فهناك طبقة متقدمة وأخرى متأخرة، وتتقدم واحدة لتكون أصلاً وتتأخر أخرى لتكون فرعاً، المهم أن هناك نظاماً يحافظ على المسافات، ويتمسك بالحدود، ويعني بالوضوح والتحدد. ومن هنا جاءت العناية بالتعريفات والحدود، حد الشيء، والعلم، والموضوع، ومعرفة طبائع الأشياء والذوات، أما أن تتقاطع الأشياء، أو تتفاعل، أو يؤثر بعضها في بعض، فهذا ما لا يمكن إدراكه وقبوله، لأنه يضاد الرؤية التي ترى الأشياء مستقلة والأفكار واضحة، بل إن الناقد يفك تقاطعها وتشابكها، ويحاول دراستها مستقلة.

ومن هذه الفواصل الحادة الفصل بين الأنظمة اللغوية، ومن ثم يكون لكل نظام قيمته الجمالية مستقلة عن الأنظمة الأخرى، فالنظام الصوتي يدرس مستقلاً دون أدنى فاعلية بأي واحد من الأنظمة اللغوية الأخرى، وكأنه كيان مستقل لا علاقة له بغيره، كما يستقل كل نظام بدراسة عناصر جزئية، فالنظام الصوتي يدرس الوحدات الصوتية مستقلة أو مدرجة مع بعضها دون تفاعل مع عناصر الأنظمة اللغوية الأخرى، ولذلك فهو درس للحرف وعلاقته بالحروف الأخرى في إطار الكلمة الواحدة دون تجاوزها، أما النظام الصرفي فهو يعني بأنفس الكلمات، وكان الكلمات تمثل جواهر ثابتة، يبحث الناقد عن صفاتها، ويعني بها لذاتها، دون وعي لتفاعلاتها، أو علاقاتها بالنظام الصوتي، أو النظام النحوي.

ومن الطبيعي أن تتأثر القيمة بهذا الفصل، فتصبح أحادية البعد، غير قابلة للتفاعل والتشابك والتعقيد، وقد أثرت طبيعة الدرس النقدي على خصوصيتها وتحديد وظيفتها، وهذا يعود من ناحية إلى أن الدرس النقدي درس تحليلي غايته تحليل كل عنصر على حدة واقتطاعه من بنائه الكلي، ومن ثم دراسته مستقلاً من جهتي طبيعته وأداء دوره على السواء.

الهوامش

- (١) لمزيد من التفصيل عن المعرفة لدى المعتزلة، انظر: (أبو زيد، ١٩٨٢: ٤٥ - ٦٨).
- (٢) يرى الجرجاني أن الإرادة تمثل ميلاً بالنفس باعتقاد النفع (الجرجاني، ١٩٧١: ١١).
- (٣) ينقل المرزباني بعض هذه التصورات في كتابه الموشح، فيها يتصل بصفات الفرس الكريم، كأن يكون ذيله بين الطول والقصر، وأن يكون شعر ناحيته قصيراً. لمزيد من التفصيل انظر: (المرزباني، ١٩٦٥: ٣٨ - ٣٩) و (ابن جني، ١٩٦٩: ٢٣٩) و (الجرجاني، ١٩٦٦: ١٠).
- (٤) إن علاقة التشبيه بالمحاكاة ليست جديدة على الفكر النقدي. وترجع بعض مكوناتها إلى التراث الإغريقي. انظر: (عياد، ١٩٦٧: ٦٠ - ٦٧) و (سلوم، ١٩٨٣: ٢٠٥ - ٢١٠).
- (٥) إن العناية بالألفاظ لدى ابن جني إنها هي «عناية بالمعاني التي وراءها، وتوصلاً إلى إدراك مطالبها» (ابن جني، ١٩٥٢: ٣١٢). ويضرب ابن جني لذلك تشبيهاً بين الوعاء (اللفظ) والموعى عليه (المعنى)، وإن العناية

بالوعاء من أجل الإبانة والوضوح عن الموعى عليه، أو من أجل ألا تتكدس المعاني الفاخرة بسوء الألفاظ المستخدمة، كما يوزع ابن جني الألفاظ والمعاني توزيعاً طبقياً، ويسعفه في ذلك سياق اجتماعي معين، فهو يرى أن الألفاظ خدم للمعاني التي تنسم فيه الأخيرة بشرف السيادة، لأن «المخدوم» أشرف من «الخادم» (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ١ : ٢١٧ - ٢٢٠).

- (٦) انظر أمثلة مفصلة عن ذلك (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ٢ : ٣٦٢ - ٣٨١).
- (٧) انظر أمثلة أخرى عن حذف المفعول: (ابن جني، ١٩٦٦ - ١٩٦٩، ج ٢ : ٢٠٢).
- (٨) ومن هذه الأمثلة «وجاء ربك» أي رسل ربك، وهو يوصل إلى تأكيد قضية اعتقادية (الأسد آبادي، دون تاريخ : ٢٨)، ولزيد من الأمثلة انظر: (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ٢ : ٣٦٢). و (ابن جني، ١٩٦٩ : ١٣٥ - ١٤٠).
- (٩) عن ثقل الوحدات الصوتية ونوعية إيقاعها، انظر: (عمر، ١٩٨١ : ٣٣٨) و (أنيس، ١٩٦٥ : ٥٨٤).
- (١٠) يستند هذا التصور إلى مقولة عقلية ترجع التفكير كله إلى ضرب من الثبات، إذ يرى ابن جني أن «معرفة ذات الشيء الثابت ينبغي أن يكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة». (ابن جني، ١٩٥٤، ج ١ : ٤) وتتفاوت لدى ابن جني دلالة الأصل بحسب المواضع والسياقات المختلفة، فقد يكون الأصل جذور المفردات العربية أو مذهباً للعرب ونحو ذلك، انظر: (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ١ : ٣٠٠ و ج ٢ : ١٦٩، ١٧٠، ٤٤٢).
- (١١) لمزيد من التفصيل عن الصيغ الصرفية، انظر: (ابن جني، ١٩٥٢ - ١٩٥٦، ج ٢ : ١٩٧ - ١٩٧).
- (١٢) طبق ابن جني الأصول العقلية في تأويل القراءات القرآنية، انظر على سبيل المثال: (ابن جني، ١٩٦٦ - ١٩٦٩، ج ١ : ٣٠١).
- (١٣) انظر أمثلة أخرى عن الصيغ الصرفية. (ابن جني، ١٩٦٦ - ١٩٦٩، ج ٢ : ١٤٠، ١٣٤، ١٩٥).

المراجع العربية

القرآن الكريم.

- ابن جني، أبو الفتح عثمان - الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ - ١٩٥٦.
- سر صناعة الإعراب، مخطوطة دار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٠ لغة.
- الفسر الكبير، (شرح ديوان المتنبي)، تحقيق صفاء خلوصي، بغداد: دار الجمهورية، ١٩٦٩.
- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي وآخرين، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦٦ - ١٩٦٩.
- المنصف، شرح كتاب التصريف للمازني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين، القاهرة: دار إحياء التراث القديم، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤.
- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة، أبو زيد، نصر حامد بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.
- تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت: الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، ودار النهضة الحديثة، دون تاريخ.
- شرح الأصول الخمسة، بتعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥.
- والمختصر في أصول الدين، ضمن كتاب رسائل في العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.
- المغنى في ابواب التوحيد والعدل، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠ - ١٩٦٥.
- (أ) الجزء السادس (التعديل والتجويد) تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ١٩٦٢.
- (ب) الجزء السابع، (خلق القرآن) تحقيق إبراهيم الأبياري، ١٩٦١.

- (ج) الجزء الثامن (المخلوق) تحقيق توفيق الطويل، وسعيد زايد، دون تاريخ.
- (د) الجزء الرابع عشر (الأصلح - استحقاق الذم - التوبة) تحقيق مصطفى السقا، ١٩٦٥.
- (هـ) الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن) تحقيق أمين الخولي، ١٩٦٠.
- موسيقى الشعر، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٦٥.
- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٥.
- التعريفات، تونس: ١٩٧١.
- أنيس إبراهيم
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر
- الجرجاني، السيد الشريف
- علي بن محمد
- الجرجاني، علي بن عبد العزيز
- الرسبي، القاسم بن إبراهيم
- الرماني، علي بن عيسى
- سلمو، تامر
- عمر، أحمد مختار
- عبيد، شكري
- المرتضى، الشريف علي بن الحسين
- المرزباني، محمد بن عمران
- نادر، البرنصري
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٦.
- «أصول العدل والتوحيد» ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.
- «النكت في إعجاز القرآن» ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.
- نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٣.
- دراسة الصوت اللغوي، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١.
- كتاب أرسطو في الشعر، نقل أبي بشر متى بن يونس القنائي، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.
- أمالى المترضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٤.
- الموشح، مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٦٥.
- فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، دار الثقافة ومطبعة الرابطة، ١٩٥١.