

البلاغة العربية من حيث هي موقف تلقى: استراتيجية (القصد والفرغ) والقارة القياس

صالح بن غرم الله بن زياد

أستاذ مشارك ، قسم اللغة العربية وآدابها ، كلية الآداب ،
جامعة الملك سعود ، الرياض ، المملكة العربية السعودية .

الملخص

يحاول هذا البحث أن ينظر إلى الفكرة البلاغية العربية ومفاهيمها بما يكشف عن موقفها بوصفها متلقيا ذا خطاطة ذهنية محددة تجاه اللغة والمعنى والإبداع ، ويعمد البحث إلى إبراز مبادئ البلاغة الأساسية وهي : الفهم والإفهام ، والمعنى ، والمجاز ، والقصد ، والقياس ، تلك التي رسمت بها البلاغة قوانين تفسير الخطاب وقوانين إنتاجه رسماً يبرهن على زاوية خاصة للنظر من وجهة التلقي ، بحيث يتأكد في الكيفيات البلاغية ، دوماً ، ذلك المتلقي الذي يبحث عن قصد المتكلم بطريقة استدلالية عقلية ولغوية أفضت إلى أن يغدو متلقياً غير زمني وغير متعدد أو واقعي ، إنه الأعرابي المجرد الذي صنعت البلاغة وانصنعت به . وهذا المتلقي البلاغي بما يجسده من انفصام مع التاريخ يحل إلى انفصام أكثر عمقاً بين المعنى والعبارة ولا تبقى العبارة معه أكثر من وعاء للمعنى .

والنتيجة التي يمكن مقاربتها للفكرة البلاغية بهذا المنطوق تأخذ مدارات تأثير وتفاعل أوسع مدى من وقوفها الجمالي والدلالي على الكلام البليغ شعراً ونثراً ، إذ أسهمت البلاغة في صياغة أفق الرؤية للغة وقضايا الخطاب الديني الأصولية والعقدية ، وشاركت بإطلاق المعنى وأحاديته في إنتاج استبداد السلطة السياسية ، وفرضت بالأثر الدعائي مركزة الذات ، كما تبادل مع جو التعليم والتعلم إنتاج التلقين والإفهام كأفق ذهني يأسر الفردية ويواري الاكتشاف والمبادرة . وهي هكذا لم تفد من بلاغة أرسطو إلا ما أكد منظورها هذا بأكثر من معنى .

مقدمة

المقصود بـ «موقف التلقي» هنا ، تلك الحالة الذهنية التصورية التي تتوقع النص من حيث هو رسالة اتصالية وموضوع جمالي ، وفق وعي محدد بوظيفته وشكله ومحتواه ، ومن ثم تجسد بكيفية قراءتها له واستهلاكها إياه عدداً من الخصائص التي لا يتحدد بها ، فقط ، دور المتلقي وأوضاعه ونواياه ، بل دور المرسل أو المؤلف لذلك النص وأوضاعه ونواياه ، مثلما لا يتحدد بها ، فقط وظيفة النص وطريقة تشكيله وتعيّن محتواه ، بل الرؤية للغة والمعنى والوجود الإنساني والاجتماعي ، انطلاقاً من رؤية نقدية مزدوجة لحقيقة النص والقراءة تجمع القول بأن «كل نظرية للنص هي نظرية للقراءة» و«كل نظرية للقراءة هي نظرية للنص»⁽¹⁾ . إن «موقف التلقي» هو الخطاطة الذهنية للقراءة والاستماع التي تجمع شكل الرؤية وصيغة الممارسة للانفعال والتفاعل مع النص ، وتفضي إلى التعقيد له ومعايرته وتصنيفه والتفسير والتقويم له على نحو يصوغ للإبداع الأدبي قانون جماليته ، ومعناه ، ونظام إنتاجه واستهلاكه .

وقد اخترنا ، في وصف موقف التلقي الذي تمثله البلاغة ، «استراتيجية القصد والغرض» لتخصيص وعي المقصدية التي يبني عليها موقف البلاغة ؛ إذ «القصد» دلالة على النية الإرادية الواعية من المتكلم ، بما ينتج عنه تحدّد المعنى بشكل مسبق ونهائيته ، ومن ثم تسلط المرسل وخضوع المتلقي . ومعنى النية والإرادة والعمدية في القصد يطابق دلالة «الغرض» التي تتضمن ، معجمياً ، معاني «الهدف والحاجة والقصد»⁽²⁾ ، لكن «الغرض Purpose» أكثر دلالة على نفعية القصد وغائيته العملية ، ولذا يمكن أن نجد قصداً دون غرض محدد نفعياً أو عملياً ، كما هو الحال في قصيدة ابن خفاجة في وصف (الجلبل) التي تختلف من هذه الوجهة عن مديحة شعرية تحمل قصداً إلى شعر يرضي الممدوح وغرضاً في كسب جائزته . وقد ميز بعض الفلاسفة (الغرض) من وجهة الغاية هذه ، فهو الهدف المراد بلوغه ، في حين يقتصر (القصد) على ما هو قيد التصور⁽³⁾ .

ولا ريب أن اتساع الفكر النظري والفلسفي حول اللغة والفكر والأدب قد

اتسع بمفهوم المقصدية ، ليستحضر بإزاء عمدية القصد والغرض ووعيهما الإرادي ما وراء هذه الصفة من «المجتمعية» و«اللاوعي» ، ومن ثم أصبح القصد Intention ، في نظر جون سيرل John R. Searl ، نوعاً واحداً من المقصدية In-tentionality بين أنواع أخرى ، ويمتاز لديه ، بأن الوعي وراءه في حين تجمع المقصدية بين الوعي واللاوعي⁽⁴⁾ .

وأخذت فكرة قصدية المؤلف تتآكل بدخوله في إطار زمني وبيئي وثقافي أكبر وأعمق من فرديته على نحو ما نجد في تاريخية سانت بييف Sainte Beuve (— 1869م) وهيبوليت تين Huppolyte Taine (— 1863م) ، وتطوراتها المادية المتطرفة التي انبنت عند الماركسيين على أسبقية الوجود المادي على الوعي ، فليس وعي البشر - بعبارة كارل ماركس Karl Marx (— 1883م) - «هو الذي يحدد وجودهم ، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»⁽⁵⁾ ، ثم بانبثاق مفهوم اللاوعي لدى فرويد Sigmund Freud (— 1939م) ، واللاوعي الجمعي لدى تلميذه كارل يونج Carl Jung (— 1961م) ، وتطور ذلك إلى استبدال قصدية النص بقصدية المؤلف في النقد الجديد New Criticism منتصف الخمسينيات ؛ لأن عملية الكتابة والتشكيل الإبداعي لا تقوم على معنى محدد يقصد تبليغه للمتلقي ، فضلاً عما يلقاه القصد إلى معنى محدد غير تجربة الكتابة والخلق ومقاصدهما من تحريف وتشكيل وصوغ ، فهناك بعبارة سيرل فرق بين قصد البيان - التمثيل للشيء representation intention وقصد الإبلاغ - النقل communication intention⁽⁶⁾ . وبرز في النقد الجديد عام 1946م مصطلح المغالطة القصدية Intentional Fallacy الذي «يشير إلى خطأ التفسير والتقييم للعمل الأدبي بالرجوع إلى الشاهد من خارج النص على قصد مؤلفه»⁽⁷⁾ .

وازداد الوعي بمجاوزة النصوص الأدبية لمقاصد مؤلفيها ، في البنيوية وما بعدها ، منذ ستينيات القرن الماضي ، وذلك بتأثير من طروحات سوسير Ferdinand de Saussure (— 1913م) خاصة عن (جماعية اللغة) التي أفضت إلى إدراك جبروتها وهيمنتها المتسلطة بوصفها نظام علاقات يقع خارج دائرة

وقياسية هذا القارئ هي وصف لجهة امتيازها في البلاغة التي لا يسعف في وصفها وإبرازها ، من الوجة القياسية ، جهات : التضمن ، أو المعرفة والخبرة ، أو التعيين للقارئ والقصد إليه ، أو الاختبار لموقفه من النص . وهي جهات قام

لوصف القارئ بها في (نظرية التلقي) مصطلحات لا تمنع - تماماً كما هو حال القارئ القياسي معها - من تداخلها الوظيفي ، مثل : «القارئ الضمني» و«القارئ المتميز» و«القارئ العارف» و«القارئ المقصود» و«القارئ الواقعي أو الاختباري»⁽¹²⁾ .

ومن المفيد ، هنا أن نعرض لأنواع القارئ وتصنيفاته هذه ، بما يكشف عن جهات الحساب لها ووظائفه ؛ لتتضح لنا بالاختلاف عنها أو بالتطابق معها ، وجهة ووظيفة القارئ الذي تؤلفه البلاغة وتتألف منه . فقد رأى آيزر Wolfgang Iser أن تصورات القراءة تعود إلى تصنيفين «تبعاً لاهتمام الناقد بتاريخ الاستجابات للنص أو بالأثر المحتمل له ، ففي الحالة الأولى يأتي (القارئ الواقعي Real Reader) المعروف لنا بتفاعلاته الموثقة ، وفي الثانية ، يأتي (القارئ المفترض Hypothetical Reader) الذي يمكن عليه أن تبرز كل تحقيقات النص الممكنة . والنصف الأخير يُقسم ثانية إلى القارئ المثالي المزعوم So-called Ideal Reader و«القارئ المعاصر Contemporary Reader) . الأول منهما لا يمكن القول إنه موجود موضوعياً ، على حين أن الثاني عصي على التشكيل في قالب التعميم»⁽¹³⁾ .

ويعود إلى القارئ الواقعي ، فيوضح دوره قائلاً إنه : «يحضر أساساً في دراسات تاريخ الاستجابات ، وذلك عندما يركز الانتباه على الطريقة التي يُتَلَقَّى العمل الأدبي بها من قبل جمهور معين» ، ومن ثم «يعتمد بناء القارئ الواقعي على الباقي من الوثائق المعاصرة ، لكن التوثيق وراء القرن الثامن عشر يقل ، ولذا يعتمد البناء كلياً على ما يُلتَقَط من الأعمال الأدبية نفسها . والمشكلة هنا تتمثل فيما إذا كان مثل هذا البناء يُطابق القارئ الواقعي ، أو أنه يمثل الدور الذي قصد المؤلف أن يتولاه القارئ . وبهذا الاعتبار ، نجد ثلاثة أنماط من القارئ المعاصر ، أحدها واقعي وتاريخي مستنتج من الوثائق الموجودة ، والآخران افتراضيان : أولهما ، مبني على المعرفة التاريخية والاجتماعية للزمن ، والثاني مستنتج من دور القارئ المرسوم في النص»⁽¹⁴⁾ .

أما القارئ المثالي فهو المقابل للقارئ المعاصر ، ومن الصعب أن نشير بدقة

- كما يوضح آيزر - إلى مكان ظهوره ، ويرى أن المؤلف نفسه يمكن أن يكون القارئ المثالي لنصه ، أي من يفهم ، بشكل كامل ، التجربة التي يحاول أن يوصلها ويستجيب لها كما يتمنى المؤلف⁽¹⁵⁾ . ويرى آيزر أن «القارئ المثالي لا يشبه القارئ المعاصر ، إنه وجود خيالي صاف ، لا يملك أساساً في الحقيقة الواقعية ، وهذه الخاصية نفسها هي ما يجعله مفيداً جداً ؛ لأن وجوده الخيالي يُقدِّره على إغلاق الفجوات التي تظهر في أي تحليل للتأثيرات والاستجابات الأدبية ، وموهوب بخواص متنوعة للمساعدة في حل أي مشكلة»⁽¹⁶⁾ .

ويذهب آيزر إلى استعراض التصورات التي طرحها المنظرون قبله بشأن القارئ ، وهي القارئ المتميز (Super Reader) لريفاتير Micheal Riffaterre ، والقارئ العارف Informed Reader لستانلي فيش Stanley Fish ، والقارئ المقصود Intended Reader لإروين وولف Erwin Wolf ، فيصفها بأنها جميعاً بناءات مساعدة على الكشف ، وأنها لا تُستنتج أبداً من مجموعات معينة من القراء الموجودين والحقيقيين ، أي أنهم قراء مجردون . فالقارئ المتميز عند ريفاتير «يرمز لمجموعة من الرواة الذين يأتون دائماً عند نقاط عُقدية من النص ، ليثبت عبر ردود فعلهم وجود الواقعة الأسلوبية . إنه يشبه نوعاً من عصا الاستنباء ، تستعمل للكشف عن كثافة التشفير المحتمل للمعنى في النص»⁽¹⁷⁾ .

والقارئ العارف لدى فيش هو : « 1- متكلم ذو تأهيل في اللغة التي منها يبنى النص . 2- لديه امتلاك ثري لمعرفة الدلالة التي يقدمها مستمع ناضج لمهمة الفهم ، ويتضمن هذا . . . معرفة الزمر المعجمية ، واحتمالات التنظيم ، والمصطلحات ، والمهنيات واللهجات الأخرى . . . 3- يملك كفاءة أدبية»⁽¹⁸⁾ . ويأتي القارئ المقصود لدى وولف بوصفه «القارئ الذي كان في ذهن المؤلف»⁽¹⁹⁾ .

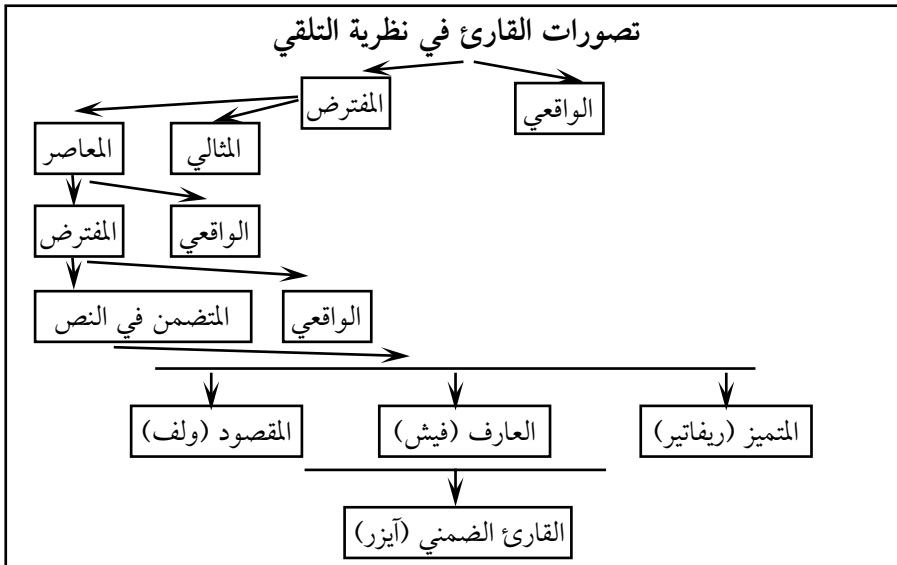
لكن آيزر يرى أن هذه التصورات جميعاً لا تعبر عن دور القارئ المعروض بواسطة النص ، ولذا يعترض على تصور ريفاتير بالقول إن ريفاتير يأمل أن يقضي على درجة التنوع المنبثقة من الميل الذاتي للقارئ الفرد ، إنه يحاول أن يوضع الأسلوب ، ويتجاهل تلك الصعوبات اللازمة لأسلوبية الانحراف

Stylistics of Deviation التي تتضمن الإحالة إلى النماذج اللغوية خارج النص لقياس الكيفيات الشعرية للنص بدرجة الانحراف عن تلك النماذج المفترضة سلفاً . والواقعة الأسلوبية يمكن ، فقط ، أن تميز بواسطة ذات مدركة⁽²⁰⁾ .

كما ينتقد تصور فيش بأن تغيرات التلقي ليست مسألة قواعد لغوية بل تجربة ، ومعالجة النص تحتاج أكثر من المعرفة بالنموذج اللغوي ، ويعترض على تصور وولف بأنه لا يقول شيئاً عن استجابة القارئ الفعلية للنص⁽²¹⁾ .

وفي ضوء هذا النقد لتصورات القراءة عند المنظرين السابقين يقترح آيزر مصطلحاً جديداً يطلق عليه (القارئ الضمني Implied Reader) ، آخذاً بعين الاعتبار حضور القارئ دون تحديد مسبق لشخصيته أو حالته التاريخية ، ويصف هذا القارئ بأن «جذوره مغروسة على نحو راسخ في بنية النص» وأنه «بنية نصية تتوقع حضور متلق دون أن تحدده بالضرورة»⁽²²⁾ . وهذا التصور يستجيب لمنطلق آيزر الكلي في ذاتية القراءة وتفاعليتها الفردية مع النص ، فهو يتيح لذاتية القراءة أن تبني صيغاً مختلفة ومتعددة ، عملياً ، من التفاعل والتأويل بناء على طاقة لا تنفذ تم زرعها داخل النص .

ويمكن أن نرسم خارطة التصورات للقارئ في ضوء ذلك ، في الخطاطة التالية :



وعلى الرغم من امتياز كل تصور بجهة ووظيفة ، فلا بد من ملاحظة ما يلي :

1 - اجتماعها على صفة التجريد ؛ إذ لا يعين أي منها تصويره في قارئ حقيقي أو فعلي ، تتوقف به استمرارية القراءة ، وينتهي عنده المعنى ، ويجمد التفاعل . فكل منها - بما في ذلك القارئ الواقعي - إمكانية مستمرة لتوليد الأثر ، وتجسيد ردة الفعل ، وإفراز التأويل .

2 - إن انحياز كل تصور إلى جهة ، وإبراز التسمية الاصطلاحية لوظيفة معينة لا يخفي الترابط والتداخل التصوري والوظيفي وراء تنوعها واختلافها . فالقارئ المتميز واقعي أو مثالي أو افتراضي أو ضمني أو عارف من جهات محددة ، مثلما القارئ الضمني مثالي أو متميز أو واقعي أو افتراضي أو عارف من جهات أخرى .

3 - ظهور دور القارئ في مجموعها والتأكيد على حضوره وفاعليته في جانبي : الإنتاج والتفسير ، بما وسّع اهتمام النظرية الأدبية ، وغير كثيراً من مفاهيم ووظائف العملية الإبداعية الجمالية والتواصلية والبنائية ، خصوصاً مركزية المتكلم ، واستبدادية مقاصده وأغراضه .

4 - القارئ ، بالمطلق ، لم يكن - بداهة واستدلالاً - ابتداءً جديداً ، إذ لم تخل نظرية أدبية أو موقف إبداعي منذ أرسطو من الحساب له بشكل أو بآخر . وهذا يعني أن موقف التلقي الحديث ينطوي ، كأى نتيجة نظرية ، على دوافع المراجعة والتقويم التاريخي الذي لا يصب في رصيد النظرية نفسها بقدر ما يثري الوعي ويعمق الفهم بتاريخ الإبداع والنظرية والقراءة في امتداد الماضي ، وأهمية ذلك تأتي من أن الماضي ، دوماً ، يؤسس الحاضر والمستقبل .

ولا ريب أنه يمكن أن نكتشف أنواع القارئ تلك في البلاغة العربية عبر ملامح مختلفة واضحة الدلالة ، ذلك أن خيار البلاغة التركيبي الدلالي والجمالي مصنوع مما تتضمنه نصوص نموذجية معينة من بنية ثرائية ، أو باصطلاح آيزر

«قارئ ضمني». ومصطلح إروين وولف عن «القارئ المقصود» ؛ أي القارئ الذي كان في ذهن المؤلف وهو ينجز عمله ، هو محل إلحاح البلاغة من خلال «المطابقة لمقتضى الحال» والحرص على تقييد المناسبة النصية أو وجهة القول وزمانه بالتدوين والذكر . ومصطلح ريفاتير عن «القارئ المتميز» أو «القارئ العارف» عند ستانلي فيش ، كان موضع لمحات دالة عند ابن سلام (—231هـ) في مثل قوله : «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم»⁽²³⁾ و«الشعر يعلمه أهل العلم به»⁽²⁴⁾ ، وما ضربه لشرح ذلك من أمثلة العلم المتخصص بالحرف والصناعات والسلع المختلفة⁽²⁵⁾ ، وعند عبدالقاهر الجرجاني (—471هـ) الذي بنى على العلم باللطائف والدقائق «تفاضل السامعين في الفهم والتصور والتبيين»⁽²⁶⁾ . وكان (القارئ الواقعي أو الاختباري) مدار النظر البلاغي في المعاني والأساليب التي تكون ملائمة للنفوس أو منافرة لها ، والتعليمات الكثيرة المبسوطة بشأن اعتماد ما يناسب من الأوصاف وطرق القول في الأغراض المختلفة ، والعلل التي من أجلها يحدث الإقبال والإذعان أو النفور⁽²⁷⁾ .

لكن البلاغة - وهو خاصيتها الأهم - تعتمد إلى تأسيس قياس افتراضي للقراءة بقدر تأسيسها قياساً للإنتاج ، يصبح بموجبه القارئ واحداً لا متعدداً ، ومتطابقاً لا مختلفاً ، وهو بهذه الكيفية (قارئ قياسي) مفروض على النص ، ومفروض عليه النص .

وسواء نظرنا إلى المعطيات البلاغية من حيث ما تنطوي عليه من معيارية جمالية دلالية ، أو بما تجسده من وصف لآليات الأدب وكيفياته الأسلوبية ، أو في ما يكمن في شروحها وتفسيراتها للمعاني من جوانب الاهتمام ، فنحن بإزاء موقف قراءة وتفسير باتجاه غاية وهدف ؛ لأن المعيارية علامة على إدراك الحقيقة وصرامة الوعي بالغاية ووحدانية القارئ ومن ثم تأويله ما لا يتلاءم مع مخططة الذهني المعياري ، وموقف الوصف بما هو قراءة يتمثل في أن ما يقوم عليه من ملاحظة ونظر وتصنيف ينطوي على إطار ومخطط ذهني يتيح تأمله البصر بهدف ، والإدراك لفعل التحكم في المعنى . أما الشرح والتفسير للمعاني الأدبية

فإن علة موقفه القرائي تكمن في الاختيار والتوجيه والتكيف والتقويم الذي لا ينفصل عن وجهة معيارية أو وجهة وصفية معينة .

وذلك يعني أن للبلاغة منطلقات كلية تكشف عن مواصفات التلقي وفعله فيها وبها ، وسأتناول أبرز هذه المنطلقات التي تفضي بنا إلى مواصفات هذا المتلقي ، وبالنسبة إلى فعل الفكرة البلاغية وانفعالها في إطار زمنها المعرفي والتاريخي ، فيما يلي :

الفهم والإفهام

يبدو هذا الحدث الذهني - اللغوي مدخلاً لازماً لاكتشاف الموقع المعرفي والوظيفي للبلاغة ، وهو الموقع الذي يتيح لنا البصر بالتلقي من زاوية البلاغة عبر نقطة التشارك والتلاقي لمنظومة العلوم اللغوية والدينية التي شكلت معظم مكوناتها التراث العربي الإسلامي . ذلك أن الفهم والإفهام هو مقتضى الدلالة اللغوية ومدار الحركة المعرفية في هذه العلوم .

إن (مفهومية النص) هي مدار التسمية الاصطلاحية التراثية لعلوم (البلاغة) و(البيان) و(النحو) ؛ فالبلاغة ، كما يقول العسكري (— 395هـ) «سُميت بلغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع في فهمه»⁽²⁸⁾ والبيان الممدوح عند الجاحظ (— 255هـ) هو «الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي»⁽²⁹⁾ ويقول أبو عمرو بن العلاء (— 159هـ) : «إنما سُمي النحوي نحويّاً لأنه يحرف الكلام إلى وجوه الإعراب»⁽³⁰⁾ والإعراب هو الإظهار والإيضاح .

وعلى هذا تقوم البلاغة والبيان والنحو في الكلام وفي الاستماع على مدار وغاية «إليها يجري القائل والسامع [هي] الفهم والإفهام»⁽³¹⁾ . وهذا يعني أن الفهم والإفهام ، ومقتضاه استحضار المتلقي دوماً ، هو ما يسبق الكلام ويزامنه في وعي المتكلم . وينجم عن ذلك صيغة تشارط متبادل بين جانبي : الإفهام والفهم ، أي المتكلم والمتلقي ، لتتولد القواعد والنظم للتركيب والإبلاغ وعياً مشتركاً ينطوي على المتلقي فيما فوق القاعدة والنظام ؛ أي في الرؤية والذوق

والمعرفة والحاجة بحيث تغدو البلاغة والبيان - كما يغدو النحو - ثمرة وعي متلق قياسي ونموذجي بالكلام ، وليس كل متلق أو كل من يفهم ومن يتذوق .

أهمية (الفهم والإفهام) في التراث تأخذ مدى أكثر اتساعاً من دائرة البلاغة والبيان والنحو ، يصلها بالعلوم الدينية والقرآنية ؛ فالفهم والتفهم والإفهام هو محور الدلالة التي تنهض بها علوم (الفقه) و(أصول الفقه) و(التفسير) مثلما يشترك فيها علم (الكلام) . ولا تقتصر هذه الصلة على المعنى اللفظي الذي تدور حوله هذه العلوم ، بل تتجاوز ذلك إلى الإطار الوظيفي وآلية بناء العلم ونتائجه ، ولهذا يخلط بهاء الدين السبكي (— 773هـ) البلاغة بأصول الفقه ، فيقول : «اعلم أن علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل ، فإن الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما علم المعاني ، هما موضوع غالب الأصول ، وإن كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب ، والنهي للتحريم ، ومسائل الإخبار والعموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والإجمال والتفصيل . . كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني»⁽³²⁾ .

كما تستولي مباحث البلاغة واللغة على جزء كبير من كتب أصول الفقه⁽³³⁾ . ويعلن الزمخشري (— 538هـ) في مقدمة تفسيره (الكشاف) عن حاجة علم التفسير والمفسر إلى التبحر في علمي المعاني والبيان⁽³⁴⁾ . وكانت «بيئة المتكلمين إحدى البيئات الرئيسة التي ينشأ في ظلها التفكير البلاغي ويتعرع»⁽³⁵⁾ . أما ابن جنّي (— 392هـ) فإنه يعقد في كتابه اللغوي الشهير (الخصائص) باباً تحت عنوان (ما يؤمن علم اللغة من العقائد الدينية)⁽³⁶⁾ ، كما يعقد ابن فارس (— 395هـ) في كتابه (الصاحبي) باباً عن «القول في حاجة أهل الفقه والفتيا إلى معرفة اللغة العربية»⁽³⁷⁾ .

ونجد دلالة واضحة في ما يورده أمين الخولي من اختلاف بعض القدماء والمحدثين حول تصنيف كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى (— 208هـ) على أن الفهم وضبط المعنى هو قاسم مشترك لعلوم اللغة وعلوم الدين ، ومن ثم رأى الأصمعي (— 216هـ) والفراء (— 207هـ) وابن تيمية

(— 728هـ) أن «مجاز القرآن» كتاب في التفسير ، ووصفه أبو إسحاق إبراهيم ابن علي الشيرازي (— 476هـ) بأنه كتاب في البلاغة ، وهو عند طه حسين كتاب في اللغة ، وعند إبراهيم مصطفى كتاب في النحو⁽³⁸⁾ . هذا فضلاً عن شيوع الاحتجاج بالشعر وكلام العرب والقرآن للمعارف والمعاني والألفاظ والأساليب ، وتبادل الاهتمام بقضايا العلة والوضع والاصطلاح في معظم دوائر المادة التراثية واختصاصاتها .

وقد درس محمد عابد الجابري بعمق وشمول هذه الصلة التي تؤلف علم البلاغة وعلم النحو وعلم الفقه وأصوله وعلم الكلام في نظام معرفي واحد يُعنى ب «قوانين تفسير الخطاب» و«شروط إنتاج الخطاب» ويحكمه منطق داخلي مشترك ، سوغ للجابري القول : «فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعاً لعلم واحد هو (البيان) ، أو على الأقل هي ذات موضوع واحد هو (البيان) ، وبالتالي فتاريخها تاريخ مشترك ونبضة الحياة فيها نبضة واحدة مشتركة»⁽³⁹⁾ .

ومن الواضح أن مصطلح (البيان) الذي يتجاوز به الجابري دلالاته التراثية التي ترادف البلاغة حيناً (= البيان والتبيين للجاحظ مثلاً) ، وتختص بقسم منها حيناً آخر (= الطرق المختلفة في إيضاح المعنى عند السكاكي ومدرسته) ليستوعب علوم الدين واللغة إجمالاً بجامع بنيوي في الموضوع والمنطق الداخلي والوظيفة ، يحيلنا إلى تصور الفهم والإفهام في هذه العلوم من زاوية اليقين في أن مادته ثابتة ، ومضمونه واحد له صفة الحقيقة النهائية ، ومن ثم تسوغ الدلالة اللغوية للبيان والفهم والإفهام التي تشير إلى ممارسة لاحقة لا سابقة على مادتها . وعلى الرغم من أننا نواجه أفهاماً مختلفة وقراءات متعددة في الفقه والتفسير والكلام وشروح الشعر وتخريجات النحو وتأويلات البلاغة . . . متعاصرة ومتعاقبة ، فإن أحداً لم يتخل - كما يقول حميد حمداني - «عن الاعتقاد بأن هناك دائماً مضامين ثابتة وحقائق نهائية بخصوص المعاني النصية»⁽⁴⁰⁾ دون تفريق بين نصوص الوحي الإلهي قرآناً وحديثاً ، والنصوص الأدبية البشرية ؛ إذ لا مرأى في

أن النصوص الدينية تكتسب قيمتها الثابتة من الإيمان بانطوائها على حقائق مطلقة ونهائية .

هكذا ينخرط منظور الدراسة البلاغية عبر مدار (الفهم والإفهام) في دائرة معرفية عقائدية دينية ، وخصوصية تلك الدائرة المعرفية ، بلاغياً ، تحيل إلى دور المتلقي الذي صنع البلاغة لتغدو شرطاً وجودياً له يفهم من خلاله اللغة ؛ أي يفهم الكون والحياة والزمان والإنسان ، ومن ثم يكييفها ويشروطها بهذا الفهم ، وبخاصة أن البلاغة تستحيل من قانون للتلقي إلى قانون للإرسال ، ومن الفهم إلى الإفهام لتتعلق دائرة اللغة بين حدي : مَنْ يَفْهَمُ وَمَنْ يُفْهَمُ .

لكن ، ماذا نَفْهَمُ؟

يدور معنى (الفهم) في معاجم اللغة على العلم والمعرفة والتعقل وحسن التصور والاستنباط ، ففي لسان العرب «الْفَهْمُ : معرفتك الشيء بالقلب» و«فَهْمُهُ فَهْمًا : عَلمُهُ» و«فَهَمْتُ الشيء : عَقَلْتُهُ وَعَرَفْتُهُ» . وفي المعجم الوسيط (الْفَهْمُ : حسن تصوُّر المعنى . وجوده استعداد الذهن للاستنباط» و«فهمه فهماً : أحسن تصويره» . وتلك المعلومات والمعارف والمعقولات والصور وما يؤدي إليه الاستنباط ، في مقابل «الكلام» ، هي «المعنى» وهو المشار إليه بالكلام ، فالمعنى - في معاجم اللغة - «ما يدل عليه اللفظ» . وعندئذ يصبح السؤال عن الفهم سؤالاً عن المعنى ، ويغدو قولنا : ماذا نفهم؟ جزءاً من قولنا : ما معنى؟ وهنا يأتي السؤال بشكل أكثر خصوصية : ما المعنى الذي يسعى الفكر البلاغي لفهمه ومعرفته؟ ومن ثم : ما دور الفعل البلاغي والنقدي واللغوي في إنتاجه؟ .

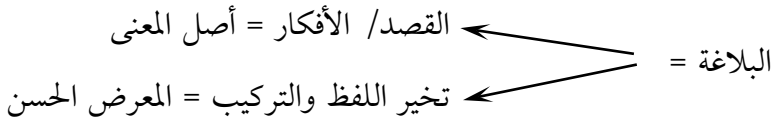
المعنى

تدور كلمة «المعنى» في التراث البلاغي والنقدي للدلالة على جهات متعددة ، وقد استقصى مصطفى ناصف استعمالات «المعنى» في الكتابات القديمة ، وانتهى إلى أنها تُسْتَعْمَلُ للدلالة على الغرض الذي يقصد إليه المتكلم ، أو على الفكرة الثرية العامة المتخلقة في شرح القصيدة ونثرها ، كما تدل على

الأفكار الفلسفية والخلقية خاصة ، وعلى التصورات الغريبة والأشبه النادرة⁽⁴¹⁾ .

وهذه الجهات الأربع يمكن أن يُنظر إليها من زاويتين : إحداهما قبلية وبسيطة وعاطلة من القيمة البلاغية ، وتندرج فيها ثلاث جهات : قصد المتكلم والمعنى النثري الخام والأفكار الفلسفية والخلقية ، وأخرهما : بعدية وتركيبية وبلاغية ، وتندرج فيها جهة التصورات الغريبة والأشبه النادرة ، حيث تنتج عن الرؤية والتركيب الإبداعي للغة فتغدو مدلولاً للقيمة بمعناها المعنوي والفني الجمالي .

وقد ميز التراث البلاغي والنقدي بين الجهتين السابقتين من منظور المديح للبلاغة وتمييزها ، فالبلاغة ، كما رأى العسكري «اسم يُمدحُ به الكلام»⁽⁴²⁾ ، ولذا جرى نفي القدامى أن يكون كل من أفهم حاجته متصفاً بالبلاغة ، في تأكيد متواتر على أن «مدار البلاغة على تحسين اللفظ»⁽⁴³⁾ . وتبلور لديهم مفهوم «أصل المعنى» الذي أدار عليه السكاكي (—626هـ) - مثلاً - تعريف علم النحو ، فقال : «هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقاً بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب»⁽⁴⁴⁾ . والعلاقة بين الجهتين لازمة لإنتاج معنى البلاغة ومتعلقاتها بما يمكن تمثيله في الصياغة التالية :



يمكن - إذن - أن نجد في الكلام البليغ معنى يزيد على الأصل ، أو بعبارة أدق : معنى فنياً بلاغياً زائداً عن المعنى العادي الخالي من الخصوصية أو اللطائف الموكولة إلى النظر البلاغي ، وإجابة البلاغة على سؤال الكندي (—252هـ) واضحة في الكشف عن ذينك المعنيين ، إذ يورد عبد القاهر الجرجاني أنه «روي عن ابن الأثيري أنه قال : ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس (أي ثعلب أو المبرد) وقال له : إني لأجد في كلام العرب حشواً ، فقال له أبو العباس : في أي

موضع وجدت ذلك؟ قال : أجد العرب يقولون : عبدالله قائم ، ثم يقولون : إن عبدالله قائم ، ثم يقولون : إن عبدالله لقائم . فالألفاظ متكررة والمعنى واحد ، فقال أبو العباس : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ ، فقولهم : عبدالله قائم إخبار عن قيامه ، وقولهم : إن عبدالله قائم جواب عن سؤال سائل ، وقولهم إن عبدالله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه ، فقد تكررت الألفاظ لتكرّر المعاني ، قال : فما أحرار المتفلسف جواباً⁽⁴⁵⁾ .

فالمعنى العادي أو أصل المعنى في الأمثلة الثلاثة التي أوردها الكندي يتمثل في حمل القيام على عبدالله ، فهو قائم ، لكن في كل مثال خصوصية لفظية تدل على معنى بلاغي غير قيام عبدالله ، هو قصد المتكلم التطابق مع مقتضى حال المتلقي لكلامه ؛ فهو إخبار في الأول ، وجواب في الآخرين ، ثم هو جواب عن سؤال سائل في الثاني ، وجواب عن إنكار منكر في الثالث . وهكذا تنحدر البلاغة في أن «يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته ، ويختار له اللفظ الذي هو أخص به ، وأكشف عنه ، وأتم له ، وأحرى بأن يكسبه بُلاً ، ويظهر فيه مزية»⁽⁴⁶⁾ وأنه «يحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره» أو «عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»⁽⁴⁷⁾ .

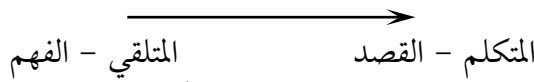
لكن السؤال الذي يمكن أن يثار ، هنا ، هو : هل المتكلمون والمتلقون ، دوماً ، يراعون ، بحق ، شرطية الحال والمراد؟ وهل ينجحون ، دوماً ، في مراعاة ذلك؟ هل ينفصل ويتضح مقصد المتكلم أو الكاتب عن الممارسة الكلامية أو الكتابية وقبلها؟ وما مصدر القيمة البلاغية والأدبية للكلام البليغ شعراً ونثراً حين نتلقاه خارج لحظته ويظل يلذنا ويشبعنا فنياً وجمالياً مع مرور الأزمنة وتغير الأمكنة؟

إن أهمية هذه الأسئلة تتمثل في كشفها عن منطق التأويل والتقدير للمعاني ، وطابع الاستدلال الذي تصطنعه البلاغة وتفترضه عبر مقولات : المقصد ، ومقتضى الحال ، والقرينة وال لزوم والمطابقة ، وعادة العرب ومجاري كلامهم ، لتأسيس قواعد التفسير للخطاب والإنتاج له بما يوازي ويتداخل مع

مقولات : الأصل والفرع والحكم والعلة التي تصنع مبدأ القياس ، وتولد طرق الاستدلال في الفقه والنحو وعلم الكلام⁽⁴⁸⁾ . وهي مقولات صنعت لتلك العلوم منظومة معرفية ، وشكلت لكل منها تماسك المنطق العلمي الذي انتهى إليه تبلورها في لحظة زمنية ذات خصوص عقدي وثقافي وتاريخي .

كانت البلاغة لغة في اللغة ، وكلاماً في الكلام ، تماماً كما هو حال النحو . وإذا كان الأعرابي قد دُهِشَ وتَحَيَّرَ ووسوس وهو يستمع إلى النحو في مجلس الأخفش (—211هـ) قَائِلاً للأخفش وللنحاة : «أراكم تتكلمون في كلامنا بما ليس من كلامنا»⁽⁴⁹⁾ فإن أمين الخولي يقف ، وهو ينظر إلى المفاهيم البلاغية القديمة من استدلال ، وتلازم ، وانفكاك . . . إلخ ، مثل موقف ذلك الأعرابي ، فيعلق عليها بقوله : «وشهد الله والأدباء وأولو الفن ، أنه ليس شيء ، من ذلك الاستدلال ، ولا تلك البيئة ، ولا هاتيكم الشهادة ، قد مر بخاطر القائل ، أو السامع ، أو وجدته نفس أدبية ، ولو كانت العرب إنما تصوغ عباراتها ، وتبتدع أساليبها على هذا المنوال من الاستدلال القضائي لكانت عبارات التوثيق المؤكدة ، ولغة الإشهادات المسهبة هي الفصحى ، ولوجب أن تكون هي لغة المعجزة القرآنية»⁽⁵⁰⁾ .

لكن أمين الخولي ، ومثله الأعرابي ، لا يلتفتان إلى أن مصطلحات النحو والبلاغة تصنع بنية عقلية للتفسير والإنتاج من موقع معين للتلقي محكوم بهدف الضبط للمعنى بقدر الضبط للغة ، وتقنين التلقي بقدر التقنين للإرسال وعلى نحو تنعدم فيه الفروق بين أجناس الكلام ومستوياته وأزمته ، ويتوحد المرسل والمتلقي ، والمتكلم والمستمع في مخطط ذهني واحد يشرطهما بالحضور والقصدية التي تلغي ، نظرياً ، أي مسافة بينهما ، وذلك ما يمكن تمثيله في الخطاطة التالية :



وليس ذلك على مستوى التلقي الأدبي والفني ، عملياً ، سوى افتراض نظري ، وله بهذه الصفة وجهة ومشروعية الفروض العلمية والمنهجية في تقنين الظواهر والمظاهر والمحدودية ، ويحرمه من التطور والتصحيح والاتساع .

المجاز/ المعرض المحسن/ المزية

يبدو «المجاز» في التراث البلاغي فكرة كلية تضم معظم جوانب النظر البلاغي وأجزائه ، وتتعدى المعنى المخصص للمجاز في «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها للملاحظة بين الثاني والأول»⁽⁵¹⁾ إلى معنى العدول عن الدلالة المباشرة والمعيارية و(مقتضى الظاهر) باتجاه ما يصنع لغة فنية لا عملية أو عادية أو اصطلاحية . وهو بهذا المعنى مناط الفكرة البلاغية في التراث ، سواء في نظرنا إلى «ما يُعرَف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»⁽⁵²⁾ ، وهو ما يشمل التشبيه والاستعارة والمجاز المرسل والكنية ، أو في نظرها إلى «ما يُعرَف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال»⁽⁵³⁾ كأحوال الإسناد والطلب وغيرها وما تؤول إليه من معان مجازية وخروج عن مقتضى الظاهر ، بالإضافة إلى «ما يعرف به وجوه تحسين الكلام»⁽⁵⁴⁾ ، حيث التجنيس والمطابقة والتورية والمبالغة والمشاكلة والتجريد والمدح بما يشبه الذم وعكسه وغيرها ؛ إذ إن مسوغ النظر البلاغي إلى مجموع هذه الكيفيات والأساليب المختلفة يرجع إلى ما فيها من خصوصيات مفارقة للعادة ، ومجازة للأساليب العملية المباشرة .

وليس مصادفة ، إذن ، أن يحمل أول كتاب في التراث البلاغي عنوان (المجاز) ، وأعني كتاب أبي عبيدة «مجاز القرآن» ، وأن «يمتد الكلام عليه (= المجاز) إلى كتب المتكلمين والبلاغيين والأصوليين»⁽⁵⁵⁾ . لكن ما يهمنا هنا هو أن ندرك في (المجاز) صفة الآلة القرائية ، من حيث هي منتج تلقى يسعى إلى بناء خطة ذهنية لاستيعاب النصوص البليغة ، وتفسيرها والتفاعل معها بما يصنع للرؤية مستنداً نظرياً يتماسك به تلقي النص ويتماسك إنتاجه بوصف تلقي النصوص وإنتاجها جزءاً من كلية الرؤية (البلاغية) إلى العالم .

لقد دار في التراث البلاغي جدل مطول حول اللفظ والمعنى ، مبني على سؤال العلة في البلاغة ، ومناط الاستحسان والامتياز للنصوص : هل يعود ذلك إلى اللفظ أم إلى المعنى أم إليهما معاً؟⁽⁵⁶⁾ . ومن المؤكد أن ذلك الجدل في جانبه

الأكبر لفظي واصطلاحي ؛ إذ يبدو واضحاً أن لا أحد يعني باللفظ ترتيب حروف الكلمة ولا صوتها وإنما يعني دلالتها ، ولذا فإن القدامى يستخدمون (الألفاظ) للدلالة على ترتيب المعاني ، وقد لاحظ عبدالقاهر الجرجاني ذلك فوصفه بأنه استخدام مجازي أفضى عدم الفطنة إلى أصله ، إلى توهم معنى اللفظية فيه في قبالة المعنى وليس بسبب المعنى ، فهو يقول : «لما كانت المعاني إنما تتبين بالألفاظ ، وكان لا سبيل للمرتب لها ، والجامع شملها ، إلى أن يعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره ، إلا بترتيب الألفاظ في نطقه تجوزوا فكنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ ، ثم بالألفاظ بحذف الترتيب»⁽⁵⁷⁾ .

وحين نتأمل ما يعقده البلاغيون من أبواب وما يوردونه من شواهد ونصوص وما تنتهي إليه تفسيراتهم وتقديراتهم من معان - ندرك أن الممارسة البلاغية تقوم على تصور معينين - وليس لفظين أو معنى ولفظ - في الكلام البليغ : أحدهما ما أطلقوا عليه «الحقيقة»⁽⁵⁸⁾ وفي أحيان «الأصل»⁽⁵⁹⁾ و«الوضع»⁽⁶⁰⁾ أو «مخرج العادة»⁽⁶¹⁾ أو «الكلام الغفل»⁽⁶²⁾ أو «الكلام العريان»⁽⁶³⁾ أو «المراد»⁽⁶⁴⁾ أو «المعنى المطروح في الطريق»⁽⁶⁵⁾ ، والآخر هو «المجاز»⁽⁶⁶⁾ أو «الخروج على غير مخرج العادة»⁽⁶⁷⁾ أو «المعرض الحسن»⁽⁶⁸⁾ أو «النظم» أو «صورة المعنى» أو «المزية»⁽⁶⁹⁾ . وتبني عملية التلقي للنصوص والآثار الأدبية في البلاغة على العبور من أحد المعنيين إلى الثاني ، فنعرف الحقيقة لكي ندرك المجاز ، ونمسك بالوضع أو العادة أو المراد أو المعاني المألوفة لكي نعي الانزياح عنها ، والانتقال بها ، ووجوه العرض لها ، وما يحدث فيها من خصوصية ومزية .

هكذا يغدو الفهم والإلف مبدأ التلقي والتقبل ، إذ يقول ابن طباطبا (— 322هـ) : «وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب فما قبله واصطفاه فهو واف ، وما مجّه ونفاه فهو ناقص»⁽⁷⁰⁾ . «والفهم يأنس من الكلام بالعدل الصواب الحق ، والجائز المعروف المألوف . . ويستوحش من الكلام الجائر الخطأ الباطل ، والمحال المجهول المنكر ، وينفر منه»⁽⁷¹⁾ . «والنفس تسكن إلى كل ما وافق

هواها وتقلق مما يخالفه»⁽⁷²⁾ . وليس الفهم والإلف من حيث هما أساس للتلقي والتقبل سوى استحضار لما وصفناه في المعنى اللغوي الأول مما له صفة الحقيقة والأصل والشيوع ، بحيث يغدو الشعر والبلاغة وضعاً تالياً تتم معانيته وقياسه عليه .

وعلى هذا يبرز مخطط تلقي الشعر والكلام البليغ إجمالاً بصيغة تراتب مشابهة ، في التصور التراثي ، لمخطط الإنتاج والإبداع ، فمبتدأ الإنتاج للخطاب كما هو مبتدأ التلقي له يقوم على التفكير في المعاني واستحضار أصلها وحقيقتها وخامها . يقول العسكري «إذا أردت أن تعمل شعراً فأحضر المعاني التي تريد نظمها ففكر ، وأخطرها على قلبك ، واطلب لها وزناً يتأتى فيه إيرادها وقافية يحتملها»⁽⁷³⁾ ويقول ابن طباطبا : «فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نشراً ، وأعد له ما يُلْبَسُهُ إياه من الألفاظ التي تطابقه»⁽⁷⁴⁾ . ومن شأن ذلك أن يجعل الألفاظ «وعاء المعاني»⁽⁷⁵⁾ ، ويغدو التلقي عملية استدلال بالمعنى على المعنى ، كما يغدو الإنتاج والإبداع عملية تدليل بالمعنى على المعنى .

ويبلغ عبدالقاهر الجرجاني بخطاطة التلقي ، الإبداع هذه مدى نظرياً وتطبيقياً أكثر تركيزاً وتماسكاً عبر تحليله لمفهوم «النظم» من زاوية عقلانية وذهنية يكتسب فيها تقدم المعنى على اللفظ ، وفعل التدليل (العقلي) على المعاني بالمعاني ، والاستدلال (العقلي أيضاً) على المعاني بالمعاني ، طابعاً حماسياً قوامه الإسهاب والتكرار والبرهنة والمحاورة .

العقل هو مقتضى نظم الكلم «وليس الغرض بنظم الكلم أن توات ألفاظها في النطق ، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل»⁽⁷⁶⁾ ومن ثم «فإن ما ترى أنه لا بد منه في ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر ، ولكنه شيء ، يقع بسبب الأول (= المعنى) ضرورة ، من حيث إن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها ، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق»⁽⁷⁷⁾ . إنه الفكر في المعاني والترتيب لها

«ولا يتصور . . . أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً ، وأنك تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك ، فإذا تم لك ذلك أتبعته الألفاظ وقفوت بها آثارها ، وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها ، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس ، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»⁽⁷⁸⁾ .

وكما رسم عبدالقاهر خطاطة الإنتاج للكلام البليغ من زاوية ذهنية عقلانية تبدأ بالمعنى لتنتهي بالمعنى (= الغرض المقصود) ، وتنطلق من ترتيب المعاني بالنفس لتصل إلى ترتيب الألفاظ في النطق ، فإنه يرسم خطاطة التلقي البلاغي والأدبي على نحو يظهر عمل الفكر في الانتقال إلى المعنى من المعنى ، ويظهر الخصوصية البلاغية في الأدب ، وفق رؤية البلاغة ؛ حيث المعقولية للمعنى من المعنى وليس من اللفظ ، ومن ثم الاستدلال المتدرج الذي يحيل التلقي إلى تقبل لا تشكك معه ؛ لأن المتلقي هو من يصل إليه .

يقول :

«الكلام على ضربين : ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت : خرج زيد ، وبالاتفاق عن عمرو فقلت : عمرو منطلق ، وعلى هذا القياس . وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»⁽⁷⁹⁾ .

يمضي عبدالقاهر إلى إيضاح ذلك والتدليل عليه قائلاً : «أو لا ترى أنك إذا قلت : هو كثير رماد القدر ، أو قلت : طويل النجاد ، أو قلت في المرأة : نؤوم الضحى : فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره ، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك ، كمعرفتك من كثير رماد

القدر أنه مضياف ، ومن طويل النجاد أنه طويل القامة ، ومن نؤوم الضحى في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها . وكذا إذا قال : رأيت أسداً - وذلك الحال على أنه لم يرد السبع - علمت أنه أراد التشبيه إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد في شجاعته . وكذلك تعلم من قوله : بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى : أنه أراد التردد في أمر البيعة واختلاف العزم في الفعل وتركه على ما مضى الشرح فيه»⁽⁸⁰⁾ .

ثم ينتهي إلى الصيغة الاصطلاحية الدالة على الناظم الذهني لحركة التلقي بين المعنى والمعنى ، فيقول : «وإذ قد عرفت هذه الجملة فيها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول : المعنى ومعنى المعنى ؛ تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسرت لك»⁽⁸¹⁾ .

أما «المعارض الحسن» وسائر ما توصف به الألفاظ من أنها «زينة» و«حلية» وأنها «المعارض للمعاني» و«كالوشي المحبّر واللباس الفاخر والكسوة الرائقة» فإن عبد القاهر يجلو اللبس في أن تكون دلالتها على اللفظ ذاته ، حين يوضح أن المقصود بها المعنى الأول ؛ لأن «المعارض وما في معناه ليس هو اللفظ المنطوق به ، ولكن معنى اللفظ الذي دلت به على المعنى الثاني كمعنى قوله : «فإني جبان الكلب مهزول الفصيل» الذي هو دليل على أنه مضياف ، فالمعاني الأول المفهومة من أنفس الألفاظ هي المعارض والوشي والحلي وأشباه ذلك ، والمعاني الثواني التي يوماً إليها بتلك المعاني هي التي تُكسَى تلك المعارض وتُزَيَّنُ بذلك الوشي والحلي»⁽⁸²⁾ .

ويعلق عبد القاهر على الاتساع والمجاز من حيث حدوث الخروج عن الوضع المعنوي المباشر والاصطلاحي والدلالة على معاني المعاني - مبدأ التغير والتفاضل ، فليس استبدال لفظ الليث بلفظ الأسد بموجب لتغير المعنى ، لأن «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 معانٍ أخرى»⁽⁸³⁾ .

ويتابع موضحاً : «أن هذا (= تغير صور المعاني) كذلك ما دام النظم واحداً ، فأما إذا تغير النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى) ويمثل لذلك بمسائل التقديم والتأخير وبقولك : إن زيداً كالأسد ، وكأن زيداً الأسد «ذاك لأنه لم يتغير من اللفظ شيء ، وإنما تغير النظم فقط ، وأما فتحك (أن) عند تقديم الكاف وكانت مكسورة فلا اعتداد بها ؛ لأن معنى الكسر باق بحاله»⁽⁸⁴⁾ .

القصد - الغرض

إذا كانت الممارسة البلاغية تقوم على المجاز والانتساع ، أي ما يصنعه المتكلم البليغ من كيفيات الترتيب للمعاني ترتيباً يتجاوز الاصطلاح والنمطية ومخرج العادة من أجل الدلالة على معنى ، فإن السؤال يطرح نفسه حول حقيقة هذا المعنى ، وهو ما أطلق عليه عبدالقاهر - كما رأينا - (معنى المعنى) إلام يحيل؟ ومن يصنعه؟ وما قيمته؟

يجيبنا عبدالقاهر بأنه غرض المتكلم وقصده من الكلام ، فهو يصف الدلالة الثانية بأنك «تصل بها إلى الغرض»⁽⁸⁵⁾ ، ويقول في موضع آخر : «إن قولنا (المعنى) في مثل هذا يراد به الغرض ، والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه»⁽⁸⁶⁾ والأهمية التي توليها البلاغة لغرض المتكلم وقصده سابقة على عبدالقاهر ، فالآمدي (— 371هـ) - مثلاً - يقول : «الشعر أجوده أبلغه ، والبلاغة إنما هي إصابة المعنى وإدراك الغرض . . .»⁽⁸⁷⁾ ، ويصف المعاني بأنها «المقصد والمرمى والغرض»⁽⁸⁸⁾ .

قصد المتكلم وغرضه - إذن - يقوم في البلاغة مقام الهدف والغاية ، وهو يتنزل مع ما ترسمه من خطة للوصول إليه منزلة «الاستراتيجية» ، فليست الكيفيات التي تعرضها أبواب البلاغة سوى خطوات مرهونة القيمة للهدف . إنها «التكتيك» بلغة «الاستراتيجية» ، وبذلك ينطبع التصور البلاغي بطابع الاستدلال أي «استنتاج قضية من أخرى» وهي هنا قصد المتكلم وغرضه من معانيه وأدلته البليغة . وفي الجانبين معاً - جانب المتكلم وجانب المتلقي - نحن من الوجهة البلاغية أمام استراتيجية القصد والغرض .

ويبدو القصد والغرض في الفكر البلاغي شرطاً متفرعاً عن شرطية اللغوية عامة في الفهم والإفهام ، فالتاج السبكي (— 771هـ) - مثلاً - يجعل القصد شرطاً لإفادة العبارة معناها المخصصة به ، حيث يقول : «إن لإفادة (قام الناس) الإخبار بقيامهم شرطين : أحدهما ألا تبدئه بما يخالفه (= كأن تقول : إن قام الناس) والثاني ألا تختمه بما يخالفه (= كأن تقول : قام الناس إلا زيداً) ، وله شرط ثالث أيضاً . وهو أن يكون صادراً عن قصد ، فلا اعتبار بكلام النائم أو الساهي ، فهذه ثلاثة شروط لا بد منها وعلى السامع التنبيه لها ، فوضح بهذا أنك لا تستفيد قيام الناس من قوله (قام الناس) إلا بإطلاق هذا القول ، فلذلك اشترطنا ما اشترطناه»⁽⁸⁹⁾ .

وعند ابن رشيق القيرواني (— 463هـ) نجد القصد شرطاً للمعنى الفني للكلام الذي يسبغ عليه نوعيته الأدبية ومقتضياتها الدلالية ، فالشعر لا يكون شعراً إلا بقصد قائله إلى ذلك ، ولهذا يقول : «الشعر يقوم بعد النية من أربعة أشياء ، وهي : اللفظ ، والوزن ، والمعنى ، والقافية ، فها هو حدُّ الشعر ؛ لأن من الكلام موزوناً مقفى وليس بشعر ؛ لعدم القصد والنية ، كأشياء اتزنت من القرآن ، ومن كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك مما لا يطلق عليه أنه شعر»⁽⁹⁰⁾ .

وتمتد شرطية القصد هذه إلى الأشكال والأساليب البلاغية ، فهي مقتضى الخصوصية التي اكتسبت بها زيادة على أصل المعنى . يقول عبد القاهر : «وجملة الأمر أنه ما من كلام كان فيه أمر زائد على مجرد إثبات المعنى للشيء إلا كان الغرض الخاص من الكلام والذي يقصد إليه ويُزجى القول فيه»⁽⁹¹⁾ .

الأشكال والأساليب البلاغية - إذن - مقصودة بطريقة عقلية ، بحيث يتنزل معناها منزلة المعلول من العلة ، ويتنزل القصد إليها منزلة العلة التي تصبح بدورها علة لعلّة ، إنها بمثابة الأدلة على قصدية المتكلم نحو معنى معين ، ولذا تدور قيمة الأشكال البلاغية ، بلاغياً ، على زيادة في المعنى تجعل مدار الاستدلال بها قائماً في الادعاء والإثبات والتوكيد والتقوية ولوازمها . ولنستعرض أغراض

بعض الأشكال البلاغية كما تعرضها كتب البلاغة ، لنتبين موقع قصد المتكلم وغرضه العقلي في رسم خصوصيتها وتشكيل قيمتها الدلالية .

لقد تداولت كتب التراث البلاغي أن الغرض من (التشبيه) يكمن في زيادة التوضيح للمعنى ، وتوكيده ، وتمثله للحس والمشاهدة ، فالرمانى (- 386هـ) يصف التشبيه البليغ بأنه «إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه»⁽⁹²⁾ ، وهو عند العسكري «يزيد المعنى وضوحاً ويُكسِبُهُ تأكيداً»⁽⁹³⁾ والأصل في حسن التشبيه - كما يرى ابن سنان الخفاجي (- 466هـ) «أن يُمَثَّلَ الغائب الخفي الذي لا يعتاد بالظاهر المحسوس المعتاد ، فيكون حسنٌ هذا لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد ، أو يمثل الشيء ، بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه ، فيكون حسن ذلك لأجل الغلو والمبالغة»⁽⁹⁴⁾ . ويلحق التمثيل بالتشبيه عند الزمخشري في إفادة ذلك الغرض ، فهو يقول : «الأمثال والتشبيهات إنما هي الطرق إلى المعاني المحتجبة في الأستار حتى تبرزها وتكشف عنها وتصورها للأفهام»⁽⁹⁵⁾ .

ولا يخرج غرض التشبيه والتمثيل عند عبدالقاهر عن ذلك ، بالرغم من أنه تنبه إلى قيمة ما «يكون وجه الشبه محصلاً بضرب من التأول» وهي «المشابهات التي ينتزعها العقل من الشيء للشيء لا تكون في حد المشابهات الأصلية الظاهرة» سواء انتزعَ هذا الشبه العقلي من شيء واحد ، أو من عدة أمور «يجمع بعضها إلى بعض ، ثم يستخرج من مجموعها الشبه ، فيكون سبيله الشئيين يمزج أحدهما بالآخر حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الأفراد»⁽⁹⁶⁾ .

فعبدالقاهر ، إذ يطلق على هذا الأخير «التمثيل» ويختصه بمزيد من القيمة والأهمية على عموم التشبيه ، يعيد الغرض منه والقصد إليه إلى مزيد من القوة والتمكين ؛ لما سبق أن رأيناه من غرض التشبيه عند غيره . يقول معللاً موجبات التمثيل ومقتضياته : «وإذا بحثنا عن ذلك وجدنا له أسباباً وعلافاً ، كل منها يقتضي أن يفهم المعنى بالتمثيل ، وينبل ويشرف ويكمل ، فأول ذلك وأظهره أن

أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي ، وتأتيها بصريح بعد مكني ، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم ، وثقتها به في المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس ؛ وعما يعلم بالفكر ، إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ؛ لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام ، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام ، كما قالوا (ليس الخبر كالمعاينة - ولا الظن كاليقين) ؛ فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأنس ، أعني الأنس من جهة الاستحكام والقوة ، وضرب آخر من الأنس وهو ما يوجبه تقدم الإلف»⁽⁹⁷⁾ .

ويقول - أيضاً - «وهكذا كل كلام كان ضرب مثل ، لا يخفى على من له أدنى تمييز أن الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تعرف من الألفاظ ، ولكن تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلة على الأغراض والمقاصد»⁽⁹⁸⁾ .

ولأن هذه الأغراض والمقاصد هي علة البحث البلاغي في جمالية التشبيه ووجوه الدلالة - كما هي علة ذلك البحث في الكيفيات الأسلوبية الأخرى - فإنها تغدو مدار نظر عبدالقاهر في غرض «اللفظ والغربة» التي تنتج عن تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة ، وتؤدي إلى طلب المعنى بالفكرة ، والمكابدة ، وتحريك الخاطر ، وأن ينال بعد التعب والاشتياق إليه . فعبدالقاهر يشرط الإصابة والإحسان في هذا «بأن تصيب ، بين المختلفين في الجنس وفي ظاهر الأمر ، شبهاً صحيحاً معقولاً»⁽⁹⁹⁾ . ومن ثم يعود الغرض والمقصد إلى التقوية والتأكيد والإثبات لمعنى المتكلم ، بإشباع النفاسة والتعظيم عليه ، والإذعان له وتمكينه والفرح به ، والتنويه بذكره «فهذا الضرب من المعنى ، كالجوهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشق عنه ، وكالعزير المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه»⁽¹⁰⁰⁾ .

ويجري البحث البلاغي في الاستعارة من الوجهة نفسها ؛ أي غرض المتكلم وقصده ، وهو الإبانة والتوضيح أو التوكيد والتمكين أو المبالغة . إنها عند

ابن قتيبة (— 276هـ) نوع من المجاز «لا يقصد به إلا المبالغة في تمثيل المعنى ، وتضخيم وقعه في نفوس السامعين»⁽¹⁰¹⁾ . وكل استعارة حسنة ، عند الرماني «توجب بياناً لا تنوب منابه الحقيقة»⁽¹⁰²⁾ وهذا البيان هو ما يكشف عنه الرماني ، عبر الاستعارات القرآنية ، بطريق المقارنة بين حقيقة المعنى أي أصله ، والزيادة عليه باستعارة غيره له ، وهي زيادة لأغراض ومقاصد مختلفة ، كالإبانة والتدليل والمبالغة ، مثل أن يقول : «وقال تعالى : (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) ، فالقذف والدفع هنا مستعار وهو أبلغ ، وحقيقته : بل نورد الحق على الباطل فيُذهبه ، وإنما كانت الاستعارة أبلغ لأن في القذف دليلاً على القهر»⁽¹⁰³⁾ .

أما العسكري ، فيرد الغرض لديه بمشابة القيد الذي يشرط تعريفه للاستعارة ، إذ يقول : «الاستعارة : نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض» . ويضيف موضحاً الغرض ما يحيله إلى المتكلم ويدرجه في منظوره ، قائلاً : «وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه ، أو تأكيده والمبالغة فيه ، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه . وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة ، ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً»⁽¹⁰⁴⁾ .

وتغدو أغراض الاستعارة عند عبدالقاهر أدلة للمتكلم على مقاصده التي يريد تمكينها وإبانتها وتوكيدها في النفوس واستشارتها إلى اقتناعه وتصديق دعواه ؛ «تبرز البيان في صورة مستجدة وتزيد قدره نبلاً» ، و«تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ» ، و«ترى بها الجماد حياً ناطقاً» ، و«إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون ، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية»⁽¹⁰⁵⁾ . لكن مقاصد المتكلم عبر الاستعارة لا يعقلها السامع من ألفاظ المتكلم - في نظر عبدالقاهر - وإنما من معانيه ، لأننا نعلم - يقول عبدالقاهر - «أنك لا تقول : (رأيت أسداً) إلا

وغيرضك أن تثبت للرجل أنه مساو للأسد في شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه ، وفي أن الذعر لا يخامره والخوف لا يعرض له ، ثم نعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ (أسد) ، ولكنه يعقله من معناه : وهو يعلم أنه لا معنى لجعله أسداً مع العلم بأنه رجل إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهته للأسد ومساواته إياه مبلغاً يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة»⁽¹⁰⁶⁾ .

وغيرض الكناية الذي تتداوله كتب التراث البلاغي يتمثل هو الآخر في التدليل على قصد المتكلم عن طريق المعقول ، وهو ما يؤدي إلى النظر إلى الكناية بوصفها زيادة بيانية تثبت قصد المتكلم وتؤكدده ، وفي هذا يقول عبدالقاهر : «إن السبب في أن يكون للإثبات إذا كان من طريق الكناية مزية لا تكون إذا كان من طريق التصريح ، أنك إذا كنييت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها ، وما هو علمٌ على وجودها»⁽¹⁰⁷⁾ «وإذا نظرت إليها (= الكناية) وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى عن 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 عرفت أنه 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 أنه تنصب له القدر الكثيرة ويطبخ فيها للقرى والضيافة ، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدر كثر إحراق الحطب تحتها ، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة»⁽¹⁰⁸⁾ .

وإذا انتقلنا إلى محرك الفكرة البلاغية في بحث «خواص تراكيب الكلام في الإفادة» وهو ما استقل عند البلاغيين المتأخرين تحت مسمى «علم المعاني»⁽¹⁰⁹⁾ وجدنا قصد المتكلم واستكناه غرضه وراء بحث البلاغة ورؤيتها في جملة تلك الخواص وتفصيلها حتى ليصح أن نسمي «علم المعاني» : (علم المقاصد والأغراض) فنكون أكثر تطابقاً مع حقيقته وفحواه .

إن تقسيم البلاغة الكلام إلى «خبر» و«إنشاء» هو تقسيم غرضي ومقصدي ، ومن ثم تتغلغل المقصدية والغرضية في قراءة البلاغة لتحولات الإسناد الخبري وتحولات الإنشاء ، ولما يطرأ على الكلام من كيفيات معنوية ، بحيث تغدو الرؤية منصبة على ما يحيل إليه كلام المتكلم من «أحوال قلبية» ؛ أي نوايا ورغائب واقتناعات وإدراكات تحكمها بؤرة مفردة تكمن في عقله ولا تتجاوز حدوده الظرفية ؛ فالمتكلم «يقصد بخبره إفادة المخاطب إما نفس الحكم . . لمن لا يعلم . . وإما كون المخبر عالماً بالحكم»⁽¹¹⁰⁾ وقد يعدل عن هذا وذاك قصداً إلى تنزيل مخاطبة العالم منزلة الجاهل ، أو غير السائل منزلة السائل ، أو غير المنكر منزلة المنكر ، أو العكس ، مما يخرج بكلامه على خلاف الظاهر سعيّاً إلى مقصد ، والكلام ، في كل ذلك مقيس في درجة تأكيده على المقصد⁽¹¹¹⁾ .

وتغدو تحولات الإسناد في الحذف والذكر والتقديم والتأخير والتعريف والتنكير ، كما تغدو البنيات الإنشائية ، وكيفيات الوصل والفصل والإيجاز والإطناب . . . وما يتخلل ذلك أو يتفرع عنه من نواحي النظر البلاغي في خواص تراكيب الكلام محكوماً بمقصد المتكلم الذي يستحيل إلى مقصد للبلاغة نفسها ، مختصراً فعلها المعرفي في هيكل ذهني من المقاصد والأغراض المحددة يفرض وجوده على إنتاج المعنى الأدبي مثلما يفرض وجوده على منظور التفسير والقراءة .

واستقراء الأغراض التي سطرها البلاغيون لأنواع التراكيب من وجهة (علم المعاني) تفضي بنا إلى أن مقصدية المتكلم لديهم لا تعني ، فقط ، نيته في إبلاغ أو طلب ، بل صفة نيته تلك ، ذات المقتضى العقلي والنفسي والإدراكي والاتصالي الذي تستبطنه الدلالة على رؤيته ومشاعره واقتناعاته ومعارفه فيما يُبلغ أو يُطلب ودرجتها وكيفيتها ، ونيته في الاستحواذ على السامع وإقناعه والتأثير فيه ، والتحكم في اقتناعاته والتفاعل معه ، ونيته في مطابقة كلامه للواقع . إنه مقصد يتحدد من جهة وعي العلاقة بذاته المتكلمة ، ومن جهة وعي العلاقة بالسامع ، ومن جهة وعي العلاقة بالواقع .

فقصد المتكلم عند البلاغيين من جهة وعي العلاقة بذاته المتكلمة يبدو في أغراض بعض الكيفيات الأسلوبية ، مثل التضجر والتوجع والسامة والحذر من فوات الفرصة ، أو الإهانة والتحقير ، أو تكثير الفائدة ، والتلذذ والتبرك أو التعجب ، أو التعظيم . .

وقصد المتكلم من جهة وعي العلاقة بالسامع يبدو في أغراض أخرى ، مثل ضعف تنبه السامع والتعريض بغباوته ، والتسجيل عليه ، وزيادة التقرير والإيضاح له ، والرد على المخاطب ، وتشويقه إلى المتأخر وتعجيل المسرة أو المساءة ، وإخفاء الأمر عن غير المخاطب ، والمحافظة على السجع والوزن ، والاحتراز عن العبث ، ودفع اللبس . .

ومن جهة وعي العلاقة بالواقع تأتي أغراض مختلفة للأساليب مثل مراعاة الترتيب الوجودي ، وعموم السلب ، وسلب العموم ، والتخصيص ، وقصد الأفراد أو النوعية .

أما مقصد المتكلم في ما عدّه البلاغيون من الأساليب محسناً لفظياً أو معنوياً واستقل عند المتأخرين باسم «علم البديع»⁽¹¹²⁾ فإنه يتمثل في زيادة حسن الكلام وطلاوته ؛ أي أنه قصد للمتكلم من جهة وعي العلاقة بالسامع والمتلقي إقناعاً وتأثيراً ، ولهذا يقول الرماني عن «التلاؤم» : «والفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع ، وسهولته في اللفظ ، وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة . ومثّل ذلك مثلاً قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الخط والحروف ، وقراءته في أقبح ما يكون من الحرف والخط ، فذلك متفاوت في الصورة وإن كانت المعاني واحدة»⁽¹¹³⁾ . كما يقول عبد القاهر ممتدحاً (التجنيس) في قول القائل : «حتى نجا من خوفه وما نجا» : إنك تراه «قد أعاد عليك اللفظة ، كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها ، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووقّأها»⁽¹¹⁴⁾ .

ولم ينج الشعر في الرؤية التراثية من هيمنة فكرة القصد والغرض وضغطها على الرؤية البلاغية ، وبخاصة أن البلاغة تنظر إلى الكلام نظرة كلية تمحي فيها

الفروق بين أجناس الكلام وأنواعه ، فأصبح الشعر أغراضاً تتجه إلى المدح أو الهجاء أو الرثاء أو الغزل أو الوصف . . . إلخ⁽¹¹⁵⁾ وأصبحت وظيفة الشعر عند العرب - كما رأى ابن سينا (- 428هـ) - محصورة في المنفعة المباشرة «ليؤثر في النفس أمراً من الأمور تُعَدُّ به نحو فعل أو انفعال» أو في المتعة الشكلية الخاصة ، أي «للعجب فقط»⁽¹¹⁶⁾ والجانبان معاً ، أغراض الشعر ووظيفته ، يحيلان إلى قصدية المتكلم حيث التصور الواعي لرسالة محددة تستدعي فاعلية الاتصال اللفظي من زاوية إعلامية تتوسل البلاغة للإقناع والتأثير أو التسلية واللذة ، وعلى نحو يغلق الباب أمام المتلقي الذي ليس له إلا أن يفهم ويَطْرَب ؛ لأن البلاغة قد صاغت المرسل في صيغة القصد إلى الإفهام والإطراب .

هكذا تصبح البلاغة مجموعة في سؤال القصد والغرض . ماذا يقصد المتكلم/ الشاعر/ الخطيب/ الكاتب؟ وليس ماذا يصنع؟ ماذا يريد أن يقول؟ وليس ماذا يقول؟ ماذا يكشف لنا؟ وليس ماذا يستكشف لذاته؟ إنه يتجاوز ويقدم ويحذف ليؤكد أو يبالغ أو يشوّق أو يدلّل أو يخيل . . . لسامعه ، ولا يصنع من ذلك شيئاً ؛ لأنه يقف موقف المبدع والصانع للغة والرؤية والمستكشف لتجربته الخاصة والمضطر أمام حاجته الانفعالية ودلالته المتجاوزة . ثم إذا كان للشاعر قصد محدد فهل هو إلى سامع معين تاريخياً؟ ولماذا يختلف المتلقون وتتعدد وتتكاثر شروح الدواوين الشعرية؟ ما سر خلود الشعر والأدب؟

لا ريب أن ذلك يستدعي البصر بتاريخية البلاغة ومحركها المعرفي ، وهو ما يجعل تلك الأسئلة خارج مدار البلاغة وطبيعة همومها ، ولن يسوغ بسط ذلك ومناقشته قبل أن نضيف إلى منطلقات النظر البلاغي مبدأه الآتي :

القياس والمطابقة

رأينا أن قراءة البلاغة للمعاني والمقاصد في الأساليب والكيفيات اللفظية كانت تتبّع طريق الاستدلال ، بمعنى الوصول من اللفظ إلى معناه ، ومعنى معناه وفق آلية اللزوم (كثير الرماد = لازمه : الكرم) و(كلمني أسد = ملزومه : زيد) . ولهذا يفرد السكاكي عقب فراغه من أقسام البيان والمعاني والبديع باباً تحت

عنوان «علم الاستدلال أو علم خواص تركيب الكلام» ويصفه بأنه «تكملة علم المعاني» وأنه جزء منه ، معتذراً عما يبدو له تكراراً يغني عنه الوقوف على أبواب البلاغة تلك ، وقائلاً : «ولولا إكمال الحاجة إلى هذا الجزء من علم المعاني ، وعظم الانتفاع به لما اقتضانا الرأي أن نرخي عنان القلم فيه ، علماً منا بأن من أتقن أصلاً واحداً من علم البيان ، كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ، ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به ، أطلع ذلك على كيفية نظم الدليل»⁽¹¹⁷⁾ .

هذا الذي يسميه السكاكي والبلاغيون «الاستدلال» هو الاسم الآخر لـ «القياس» الذي يبدو أن نشأة البلاغة في مهاد كلامي وقرآني جعلتهم يتبعون طريق المتكلمين الاصطلاحي ، وهو أنهم - كما لاحظ محمد عابد الجابري - يتجنبون . . . استعمال كلمة (قياس) ويضعون مكانها كلمة (استدلال) ؛ لأن كلمة (القياس) تفيد معنى المشابهة ، ومن أهم أهدافهم تنزيه الله عن كل مشابهة ، ولأنهم ينطلقون في منهجهم من (الدليل) وهو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار⁽¹¹⁸⁾ .

لكن الذي يهمنا هنا هو الإشارة إلى القياس والمطابقة من حيث هما محور جوهرى لبناء البلاغة وتشكلها معرفياً وتألفها على كيفية محددة للتلقي الذي يصنع دلالة النصوص البليغة وقيمتها الفنية . فالبلاغة وفقاً لآلية القياس تنخرط في مسار الرؤية المعرفية للعلوم الدينية واللغوية في تراثنا ، لتغدو آلية انبائها مطابقة لآلية انبناء النحو والفقه والكلام . لقد احتل (القياس) موقعاً مركزياً في هذه العلوم ، إذاً يمكن القول - كما يقول الجابري - «إن التفكير البياني هو (بياني) ؛ لأنه يقوم على (القياس) ، كما أن العلوم البيانية الاستدلالية من نحو وفقه وكلام وبلاغة إنما كانت (استدلالية) لاعتمادها القياس منهجاً»⁽¹¹⁹⁾ .

وإذا كان علم الفقه يقيس على حكم الشرع ، وعلم الكلام يقيس على الشاهد ، فإن النحو والبلاغة يقيسان على المواضع اللغوية ، وهي طريقة العرب المنقولة في الكلام ، فالنحو يقول ابن السراج (—401هـ) «إنما أريد به أن ينحو

المتكلم ، إذا تعلمه ، كلام العرب»⁽¹²⁰⁾ والبلاغة لا تعني عند الجاحظ كل إفهام للمعنى وإنما «إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء»⁽¹²¹⁾ ويقول ابن فارس : «وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه ، ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه ؛ لأن في ذلك فساد اللغة وبُطلان حقائقها»⁽¹²²⁾ .

هكذا يغدو «حمل غير المنقول على المنقول» وهو معنى القياس اللغوي ، كما حدده ابن الأنباري (- 328هـ)⁽¹²³⁾ ، أساساً لمعايرة بنية المفردة والجملة والمعنى ، ولمعايرة جمالياتها ومقاصدها البلاغية ، وبمعنى أعم : التععيد لإنتاج الكلام وتفسيره وقدره وتقويمه . أي أن القياس اللغوي لا ينتج أحكاماً معيارية فقط ، بل أحكاماً دلالية وجمالية ، ومن ثم لم تكن البلاغة هيكلًا وصفيًا لمكونات التأليف والإبداع اللغوي ، وإنما هيكل دلالات أيضاً يحكمها القديم الصحيح الفصيح .

لقد انبنت البلاغة ، مثل النحو تماماً ، على آلية القياس على «كلام العرب» و«طريقة العرب» و«عادة العرب» . وإذا كانت أركان القياس النحوي ، من أصل وفرع وعلة وحكم ، غير محتفل به نظرياً في كتب البلاغيين ، فليس ذلك - على ما يبدو - إلا لأن النحويين كفوهم تلك المؤونة من جهة ، ولأن البلاغيين - من جهة أخرى - عنوا بمستوى الإيضاح والمطابقة التي يتسع مجال الأحكام فيه إلى الاستحسان أو الاستهجان ودرجاتهما ، ولا يضيق ضيق أحكام الوجوب والجواز والمنع النحوي ، ثم إن وجهة البلاغيين القياسية كانت بطابع استدلالي على طريقة أهل الكلام كما رأينا . لكن ذلك كله لم يقلل من ظهور القياس وتأثيره على رؤية البلاغة وأحكامها .

فهناك شروط أولية للبلاغة ، وهي ما يصنع «الفصاحة» بوصفها مقدمة تليها البلاغة ، وفق معايير قياسية تخلو فيها الكلمة من الغرابة والشذوذ الصرفي والوحشية والتنافر ، كما يخلو التركيب من المخالفة للقوانين النحوية المعتبرة ، ومن عدم الإبانة ، والتنافر ، والتكرار⁽¹²⁴⁾ .

وهناك مواضع كثيرة في كتب التراث البلاغي تصف الكيفيات البلاغية كما سلكها العرب وتضمنتها أشعارهم وأقوالهم ، ثم تردف الأمثلة على ذلك

بطلب أن «تسلك في ذلك مناهجهم وتحتذي على مثالهم»⁽¹²⁵⁾ وأن يكون صنيع البليغ «غير خارج عن الهيئات التي وقعت للعرب»⁽¹²⁶⁾ أو تشرح طريقة العرب في أسلوب بياني بصدد الاعتراض على ما خرج عنها ، كقول الآمدي معترضاً على بعيد استعارات أبي تمام : «ولما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يدانيه ، أو يشبهه في بعض أحواله ، أو كان سبباً من أسبابه»⁽¹²⁷⁾ ، أو تمتدح بعض الأساليب بالقول - مثلاً - إنها «أشبه بكلام العرب»⁽¹²⁸⁾ ، وتستهجى أخرى لأنها «ضد ما نطق به العرب» ، أو «أنا ما سمعنا مثل هذا ، ولا علمناه في اللغة» ، أو أنه «ما سُمعَ عن العرب»⁽¹²⁹⁾ . أو تضع البلاغة ، بإزاء الاختلال والفساد في الأذواق ، قيداً معيارياً ، فالتطبع «تستجيد الغث وتستغث الجيد من الكلام ما لم تقمعه بردها إلى اعتبار الكلام بالقوانين البلاغية»⁽¹³⁰⁾ ، أو التأكيد على الصفة التعليمية في البلاغة التي تختزلها في أقيسة ثابتة⁽¹³¹⁾ .

فضلاً عن أن تغلغل القياس في البلاغة أفرز طابع المقايسة والموازنة الذي تنطوي عليه جل كتبها التراثية ، فكتب البلاغة القرآنية تقوم على المقايسة والموازنة بين أسلوب القرآن وغطه التعبيري والأسلوب العادي أو بلاغة العرب ، وكتب «البدیع» لابن المعتز ، و«الموازنة» للآمدي ، و«الوساطة» للقاضي الجرجاني . . . إلخ . توازن بين نمطين أو أسلوبين شعريين لإظهار البلاغة ، وغيرها من الكتب التي تنحو منحى قاعدياً نظرياً لا تكف عن ضرب أمثلة التمايز والاختلاف التي تقاس البلاغة على فروقها ، وهي مقايسة تولدت عن البلاغة وولدتها في الوقت نفسه بناء على نموذج بلاغي قار ومتبع وحاكم .

وليست (المطابقة) سوى مظهر من مظاهر القياس ووجه من وجوهه . إنها قياس الكلام على المقامات والاعتبارات والأغراض الواقعية ، بحيث يغدو وفؤده بها معياراً لبلاغته ، وهو معيار يحدد مفهوم البلاغة نفسها ، ذلك أن حد البلاغة الشهير ينحصر في «مطابقة (الكلام) لمقتضى الحال مع فصاحته»⁽¹³²⁾ ، و«ارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب ، وانحطاطه بعدم مطابقته له»⁽¹³³⁾ . ولا يقتصر الاعتبار المناسب على مستوى المخاطب وحاله وسياق

الكلام وغرضه وهو ما يفرض على المتكلم الاختيارات التركيبية للكلام ، بل يتعدى ذلك إلى اعتبار أن «لكل كلمة مع صاحبها مقاماً»⁽¹³⁴⁾ ، مما يحيل إلى القياس النحوي والدلالي الذي لا يتولد معه مسافة اختلافية لمواقف ومقامات وأغراض وأحوال جديدة .

القياس والمطابقة - إذن - يحكمان التلقي في البلاغة الذي يحكم بدوره الإنتاج . وبذلك تخرج البلاغة بجمالية الدلالة وبمضمونها عن التاريخ ، لأنها تمثل - دوماً - متلقياً افتراضياً قياسياً في كلامه ورؤيته وأغراضه وعالمه ، هو ذلك الأعرابي الجاهلي كما صنعتها وأرادته البلاغة وليس كما كان . ولا بد من التأكيد هنا على افتراضية البلاغة لذلك المتلقي وطواعيتها لاستبداده بها ؛ لأنها عملت على أمثلته وتوحيده وتنميته ، فغداً تصوراً مجرداً يجمع ما ينطبق على واقع لغته وما لا ينطبق .

لكن العجيب ، هنا ، أن وعي القدامى بافتراضية الوحدة والمثالية والتجريد في هذا الأعرابي واضحة وضوحاً لا لبس فيه ؛ إذ نجد إلمامهم بوقائع الاختراق للمعايير اختراقاً لا يقف عند مستوى الاختيارات الجمالية والإفهامية المتعددة ، وإنما يجاوزها إلى الانزياح والعدول عن الإكراهات والاضطرابات النحوية واللغوية في مستوى الصحة والفصاحة الذي يشرط البلاغة ويتقدمها ، إعراباً ، ودلالة ، ووزناً .

يقول القاضي الجرجاني (— 392هـ) : «ودونك هذه الدواوين الجاهلية والإسلامية فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر لا يمكن لعائب القدح فيه ، إما في لفظه ونظمه ، أو ترتيبه وتقسيمه ، أو معناه ، أو إعرابه»⁽¹³⁵⁾ .

وفي هذا المستوى نجد الاختصاص للشعر بامتياز الحرية والمغامرة ونزوع التحدي ، بحيث تتراجع الوظيفة التواصلية والإفهامية لحساب الوظيفة الإبداعية والفنية ، على نحو يقلق قانون البلاغة الكلي الذي لا تتمايز فيه أنواع الكلام . فأمام الشواهد الشعرية الكثيفة التي لا تسلم قيادها للقياس والمطابقة ، قال الخليل بن أحمد (— 170هـ) : «والشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاءوا ، وجائز لهم

ما لا يجوز لغيرهم . . .»⁽¹³⁶⁾، ويصف الأخفش الأوسط «سعيد بن مسعدة» (— 215هـ) خرق الشعراء للمعايير بأنه عادة لهم «فلسان الشاعر قد اعتاد الضرائر»⁽¹³⁷⁾. وليست تلك الخروق في الشعر عند ابن جني، إلا أمانة على إدلال الشاعر وتحديه؛ «فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها، وانخراق الأصول بها، فاعلم أن ذلك على ما جشمه منه وإن دل على من وجه على جوره وتعسفه، فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله وتخمطه (= إدلاله وتكبره)، وليس بقاطع دليل على ضعف لغته، ولا قصوره عن اختياره الوجه الناطق بفصاحته»⁽¹³⁸⁾.

ولا يختلف قديم الشعر عن حديثه في عدم الانصياع للقياس والولع بخرق الأصول، مثلما لا يغدو قيد الوزن والقافية في الشعر خصوصية اضطرارية لإباحة الخرق والتجاوز، فابن قتيبة يرى لأبي نواس (— 199هـ) الحجة فيما لحن فيه من شعره، لأنه فيها «على حجة من الشعر المتقدم»⁽¹³⁹⁾، وأبو علي الفارسي كما يحكي عنه ابن جني - لا يفرق القدامى عن المحدثين «فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا»⁽¹⁴⁰⁾، وينفي ابن جني وأبو حيان التوحيدي (— 380هـ) والقاضي الجرجاني وابن عصفور (— 663هـ) والشاطبي (— 790هـ) أن يكون الاضطراب هو مسوغ الإباحة للشاعر بل الاتساع، سواء اضطر إلى ذلك أو لم يضطر⁽¹⁴¹⁾.

هذا يعني - إذن - أن اللغة الفنية ذات طابع اتساعي، وهو طابع لا يختص بالقديم منها، كما لا يختص بالشعر ذي الوزن والقافية. ولهذا لاحظ القدامى ما في الأمثال من خروج عن القواعد والمقررات اللغوية، فقال المبرد «يستجاز فيها ما يستجاز في الشعر لكثرة استعمالها»⁽¹⁴²⁾. كما كان الاحتجاج بالقرآن الكريم وسيلة للدفاع عن الهجوم على بعض الشعراء بالتخطئة⁽¹⁴³⁾. وكان القياس البلاغي منقوضاً أمام مفردات وتراكيب قرآنية، لا يُشكُّ في بلاغتها، مع أن الصحابة والأعراب لم يعرفوها، أو أنها تربك المصطلح عليه من أشكال الإعراب والنظم والمطابقة وفقاً للمعايير المثالية المجردة لمجاري كلام العرب

الفصحاء التي اعتمدتها البلاغة ، وذلك في الألفاظ مثل «تسليم ، سلسبيل ، غسلين ، سجين ، الرقيم ، أبّ ، الكلالة» أو مثل (المؤمن ، والمسلم ، والكافر ، والمنافق ، والإسلام . . .) حيث لم يعهد العرب معانيها الشرعية القرآنية ، وفي التراكيب مثل قراءة قوله تعالى : «إن هذان لساحران» (طه/ 63) وقوله تعالى : (إن الذين آمنوا الذين هادوا والصابئون) (المائدة : 69) وغيرها⁽¹⁴⁴⁾ .

لكن البلاغة وفقاً لآلية القياس ومفهوم القصد وهدف الإفهام والفهم لم تعجز عن مواجهة هذا الإرباك ، سواء في القرآن أو في الشعر . يقول حازم القرطاجني (- 684هـ) «فليسوا = الشعراء» يقولون شيئاً إلا وله وجه ، فلذلك يجب تأوّل كلامهم على الصحة»⁽¹⁴⁵⁾ .

والتأوّل الذي يوجهه حازم ، هنا ، يشير إلى آلية التقدير والتحويل إلى باطن وحقيقة ومقصود لا تسبغ ، فقط ، دلالة مقبولة لغةً وعقلاً ، بل مقبولة - وبخاصة في القرآن - من الوجهة العقائدية التي تمس صفات الله تعالى أو أنبيائه أو القواعد الكلية للملة إجمالاً .

وبالرغم من أن التأوّل يبدو في كلام حازم مطلباً طارئاً لحل مشكل ، فقد كانت المنبت الأساس للبلاغة الذي صاغ كليتها النظرية وتفصيلها الإجرائية ، وفي هذا يقول عبدالحكيم راضي : «إن المبررات التي ساقوها ، والتسميات التي أطلقوها على حاصل الفرق بين ظاهر العبارة وباطنها (= مقصودها وحقيقتها) ما لبثت أن تكون منها هيكل ، أو نظام المصطلحات الرئيسية في مجموعة الأساليب التي يقوم عليها البحث البلاغي»⁽¹⁴⁶⁾ .

لقد أصبح الأعرابي الذي اختارت البلاغة أن تصنعه وأن تصنع به ، لغة وعقلاً هو القارئ القياسي ، الذي يختبئ في ضمنية النص ، مثلما يواجه عبر الرؤية البلاغية هذا النص ، وما لا يفهمه أو لا يتفق معه أو لا يألفه ، فإن له مواقف المشهودة معه تأويلاً وتقديراً ، أو نفيّاً واستلاباً ، فيما هو ثابت لا يتطور ، وشفهي وخطابي يقرأ بسمعه وذاكرته أكثر من قراءته ببصره . وتلك الكيفية التي تشكلت بها استراتيجية التلقي والإنتاج هي المسؤولة عن إنشاء الثقافة العربية

الإسلامية في حدود تقليدية لا يشغفها الجديد ، ولا تطمح إلى مجاوزة الجمود وإحداث وقائع معرفية يجاوز بها كل عصر ما يسبقه ، وربما كانت قراءة القرآن الكريم وفق استراتيجية البلاغة أكثر دلالة على خطورة سجن المعنى في عقلية الأعرابي ، وذلك - كما يقول الجابري - «لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم (الأعرابي) . . الطبيعي والفكري . .»⁽¹⁴⁷⁾ .

هذا السجن البلاغي للمعنى كان له سطوة وهيمنة بالغة الأثر ، وهي هيمنة لم يفد في كبحها بعض لمحات القراءة والتفسير التي تنكبت طريق البلاغة ، وربما تضمن بعضها بعض كتب البلاغيين واللغويين أنفسهم ، مثل إدراك الأثر التاريخي الذي نبه ابن سلام والقاضي الجرجاني - مثلاً - إلى انصياع الأسلوب والدلالة له في لين شعر عدي بن زيد أو خشونة البادية ووعورتها وجفائها ، وفشو التأدب والتظرف والسهولة بكثرة الحواضر⁽¹⁴⁸⁾ ، أو إدراك الخصائص النفسية الانفعالية وطبيعة التجربة والملكة عند ابن قتيبة⁽¹⁴⁹⁾ ، والتكرارية والنمطية التي أعثرت الجاحظ على تواتر قتل الكلاب للبقرة الوحشية إن كان الشعر مرثية أو موعظة ، وقتل البقرة للكلاب إن كان مديحاً⁽¹⁵⁰⁾ ، وما إلى ذلك مما يغوص بجذور القصد والغرض وراء حدود الموقف الاتصالي باتجاه ما يحتوي الوعي ، ويكيف النية المحددة من تاريخ وانفعال وموهبة وثقافة جمعية .

أما الوجهة المعارضة جذرياً - كما يبدو - للبلاغة ، والمتمثلة في نفي المجاز والباطن⁽¹⁵¹⁾ فلم تفارق منظور البلاغة اللغوي إلى وجهة أخرى تجعل حركة اللغة وتولدها طبيعة ملازمة للإلمام الخاص بالحقائق ، وتدير لغة الشعر في مدار الممكن ؛ وليس الجاهز والمحدد والمنقضي .

البلاغة بين المعرفة والتاريخ

لا يمكن أن تتصور البلاغة من حيث هي استراتيجية تلق وإنتاج للمعنى الأدبي ، في المطلق ، وفي عراء الزمن ، وخارج الظروف والدوافع والحاجات الحافة بها . وزمن البلاغة المعرفي هو زمن يكيّفه المذهب الذهني Mentalism في تصور اللغة الذي يرى تقدم المعاني والمفاهيم على التعبير أو البيان ، وانفصالها عنه ، وينكر تأثير اللغة في المعاني ، فهي ليست أكثر من وعاء لمحتوى ناجز ، ووظيفتها الدلالة ، فقط ، على ذلك المحتوى أي المعاني⁽¹⁵²⁾ . أما زمن البلاغة التاريخي فهو زمن تصنعه هي فيما تبدو ظاهرياً مصنوعة به ، ومن ثم تغدو الظروف والحاجات والدوافع في اللحظة التاريخية التي تنبني فيها الفكرة البلاغية براهين فعل تلك الفكرة عملياً ، وعلامات تصدرها وشرطيّتها ، ولا تلبث أن تلتف خيوط الزمن الذي تصنعه عليها حتى تفقد البصر بما وراءها ، ويمكن أن نتأمل البلاغة من هذه الوجهة ، في ضوء العلاقات الآتية :

1 - علاقة البلاغة بالقرآن الكريم تفسيراً وفقهاً وعقائد وإعجازاً . لقد أسهمت البلاغة في التشريع لفهم القرآن والدفاع عنه ، وإحالتها بعبقريّة قوادح الطاعنين على القرآن ومآخذهم إلى مدائح للقرآن وكشوفات للأساليب الفنية المتفرّدة فيه هو مكسب للمسلمين دون شك⁽¹⁵³⁾ . وفي ضوء علاقة البلاغة مع القرآن برز المعنى المقصدي محاطاً بالقداسة والإجلال ؛ إذ القرآن كلام الله تعالى لا كلام بشر ، لكن هذه القداسة التي أحاطت المقصد القرآني انتقلت إلى المقصد البلاغي البشري إجمالاً مما استتبع نتائج أمعنت في وحدانية المعنى وإطلاقه ، وفرضت استبدادية المتكلم . ومن جهة أخرى ، نجد أن البلاغة أسست لجدل عقائدي شاركت فيه معظم الفرق الإسلامية من زاوية المقصد والحقيقة التي تفسح مفاهيم البلاغة ، في التجوز والامتساع ، التأويل والتقدير للآيات وصولاً إلى المقصد العقائدي كما تتصوره هذه الفرقة أو تلك . كما شاركت البلاغة في تأصيل الفقه والتفسير تأصيلاً قياسيًّا ، وأنتجت وفق منظور القياس ومفهوم القصد والحقيقة دلالات تشريعية ما تزال تصنع العقل والتاريخ والثقافة العربية الإسلامية إلى اليوم .

2 - أما من الوجهة السياسية والقيادية ، فإن علاقتها بالبلاغة تبدأ من تضمن الفكرة البلاغية ما يصنع مركزية السلطة واستبدادها ، سواء بمعيارياتها للمعنى ، أو تصورها لتحده مسبقاً ، فنتاج ذلك هو إطلاقه وأحاديته والعمل على ذلك بظاهر الكلام وبباطنه ، والمجتمعات التي اعترفت للطرف الآخر المعارض بحقه في المخالفة هي ، فقط ، التي ساد فيها تعدد المعاني⁽¹⁵⁴⁾ . ويضاف إلى ذلك ما انطوت عليه البلاغة من غايات التأثير والإقناع ، وإمكانات التلبس والمخيلة ، وفنون الدعاية وصناعة الحماس والتأليب ، واستثمار الكلام لمركزة الذات . إن جوهر الفكرة البلاغية القائم في الاستدلال والتأكيد والمبالغة والاختيار والمطابقة على ضوء القصد والغرض الكامن في نية المتكلم كان ممارسة سياسية برهانها موقع الشاعر والخطيب والكاتب في المجتمع العربي والإسلامي . لقد صنعت الفكرة البلاغية ، قبل أن أُلْفَت كتبها وقُعدت أساليبها وبعد ذلك ، مناخ الكلام البليغ في جو دعائي وإعلامي . كأنها هكذا صنعت طبيعة غالبية في ذلك الكلام ، وصنعت السياسة التي لم تلبث أن احتوت البلاغة ؛ فكان الشعر بوق البلاط وخادمه ، وكان أسر المخاطب البلاغي مقدمة أسر المتكلم ، ومن ثم أسر الرؤية البلاغية نفسها التي تظل حريتها في حاجة إلى البحث عن حرية ذلك المخاطب المفقودة بلاغياً .

3 - وهناك علاقة يمكن أن تُجتلى بين البلاغة والتعلم والتعليم ، فكل من التعليم والتعلم ينطوي على ثنائية غير متكافئة بين طرفي : المعلم والمتعلم ، بحيث يملك المعلم أحقية الأسر للمتعلم طوعاً أو كرهاً ؛ لأن له العلم والخبرة والرشد من حيث هي دوال معرفة ناجزة ومضامين محددة نهائياً ، ومن ثم الكلام الذي يقف منه المتعلم موقف الصمت والفهم والتلقن . وهذا المخطط الذهني لبنية التعلم والتعليم ، تقليدياً ، مطابق لاستراتيجية البلاغة في النظر إلى منتج الكلام ومتلقيه . إن المتعلم والمستمع مستلبان من الفعل ، والبليغ ، دوماً ، يمتلك الكلام ويمتلك وعي السامعين ، ولقد تبادلت البلاغة مع جو المعلمين والمؤدين علاقة إنتاجية في الطرفين

أصبحت البلاغة بموجبها قانوناً تعليمياً لا يشحذ إنتاجية المعنى عند السامع بل تلقيه ، وبخاصة أن حركة التعليم والتأديب أخذت في العصرين الأموي والعباسي اللذين تبلورت فيهما البلاغة بشكل حاسم حضوراً طاعياً ، وكان إقبال غير العرب على التعلم للغة العربية وآدابها عامل صبغ وتكييف من نوع معين .

4 - أما علاقة البلاغة العربية ببلاغة أرسطو ، وعلى الرغم من أثر رؤية ومقولات أرسطو المبثوثة بدرجات متفاوتة في بعض الكتب البلاغية ، فلم يغير من منظور البلاغة العربية تجاه المتلقي شيئاً . ليس - فقط - لأن أرسطو نفسه يقف من واقعة اللغة والكلام الموقف الذهني الذي يغدو القصد معه ذريعة لسلطة المتكلم على المعنى وتحدهه قبلاً عن العبارة ، بل لأن السياق البلاغي العربي كَيْفَ أرسطو لخطابيته وغنائيته ، كما بدا - مثلاً - في ترجمة «التراجيديا» و«الكوميديا» بـ «المديح» و«الهجاء»⁽¹⁵⁵⁾ ؛ حيث الحضور الأكبر للمتكلم وذاتيته التي لم تلتفها موضوعية القص الملحمي أو التمثيل المسرحي التي احتفى بها أرسطو .

الهوامش والمراجع

- (1) انظر : خوسيه إيفانكوس ، نظرية اللغة الأدبية ، ترجمة ، حامد أبو أحمد ، القاهرة : مكتبة عريب ، 1992م ، ص 135 .
- (1) إبراهيم أنيس وزملاؤه : المعجم الوسيط بيروت : دار الفكر ، دون تاريخ ، 650/2 .
- (3) انظر : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1982م ، 126/2 .
- (4) John R. Searl, **Intentionality : An essay in the philosophy of mind**, New York: Cambridge, 1983, P. 2-3..
- (5) رمان سلدن ، النظرية الأدبية المعاصرة ، ترجمة : جابر عصفور ، القاهرة : دار الفكر ، ط 1 ، 1991م ، . ص 49 .
- (6) John R. Searl, Intentionality, P. 165-166.
- (7) M. H. Abrams, **A glossary Of Literary Terms**, Orlando: Harcourt - Brace College Publishers, 1993, P. 90.

- (8) انظر : رامان سلدن ، النظرية الأدبية المعاصرة ، ص 92-98 ، وقارن : فرديناند سوسير : علم اللغة العام ، ترجمة : يوثيل يوسف عزيز ، الموصل : بيت الموصل ، 2٢ ، 1988م ، ص 26-36 .
- (9) جان لوي كابانس ، النقد الأدبي والعلوم الإنسانية ، ترجمة : د . فهد عكام دمشق : دار الفكر ، ط 1 ، 1982م ، ص 91 .
- (10) رامان سلدن ، النظرية الأدبية ، ص 181 .
- (11) انظر : حامد أبو أحمد ، الخطاب والقارئ - نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة ، الرياض : مؤسسة اليمامة الصحفية ، 1417هـ ، ص 115 .
- (12) انظر : حول الترابط الوظيفي بين هذه المصطلحات : روبرت هولب ، نظرية التلقي ، ترجمة : عزالدين إسماعيل جدة : النادي الأدبي الثقافي ، 1415هـ / 1994م ، ص 334 .
- (13) Wolfgang Iser, **The Act Of Reading: A Theory Of Aesthetic Response**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978, P. 27.
- (14) Wolfgang Iser, **The Act Of Reading**, P. 28.
- (15) J. A. Cuddon A: **Dictionary Of Literary Terms**, New York: Doubleday & Company, Inc, 1977, P. 313.
- (16) Wolfgang Iser, **The Act Of Reading**, P. 29.
- (17) Wolfgang Iser, **The Act Of Reading**, P. 30.
- (18) Wolfgang Iser, **The Act Of Reading**, P. 31.
- (19) Wolfgang Iser, **The Act Of Reading**, P. 32-33.
- (20) Wolfgang Iser, **The Act Of Reading**, P. 30-31.
- (21) Wolfgang Iser, **The Act Of Reading**, P. 32-33.
- (22) Wolfgang Iser, **The Act Of Reading**, P. 34.
- (23) ابن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء ، 5/1 ، تحقيق : محمود محمد شاكر ، جدة : دار المدني ، 1980م .
- (24) طبقات فحول الشعراء ، 7/1 .
- (25) طبقات فحول الشعراء ، 7-5/1 .
- (26) عبدالقاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، تصحيح : محمد رشيد رضا ، بيروت : دار المعرفة ، 1398هـ / 1978م ، ص 122 .
- (27) انظر - مثلاً - حازم القرطاجني ، منهاج البلغاء ، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ، بيروت : ط 2 ، دار الغرب الإسلامي ، 1981م ، ص 11 ، 90 ، 130 ، 170 . وابن رشيق القيرواني ، العمدة ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، بيروت : دار الجيل ، ط 5 ، 1401هـ / 1981م ، 128/2 ، 147 ، 160 ، 170 .
- (28) العسكري أبو هلال ، الصناعتين ، تحقيق : علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ط 2 ، 1971م ، ص 6 .

- (29) الجاحظ لابوعثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق: عبدالسلام هارون، بيروت: دار افكر، 1367هـ/ 1948م، 75/1.
- (30) ياقوت الحموي: إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب، ط: مرجليوث، 21/1.
- (31) البيان والتبيين، 76/1.
- (32) بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: د. عبدالحميد هندواي، بيروت: المكتبة العصرية، 2003م، 48-47/1.
- (33) انظر - مثلاً - حديث كتب أصول الفقه عن المفهوم والقول في البيان ومعنى اللغة والحقيقة والمجاز والأوامر والنواهي وتعريف الاسم والفعل والحرف والتأويلات... إلخ - أبو المعالي عبدالملك الجويني (- 478هـ) البرهان في أصول الفقه، القاهرة: دار الانتصار، ط2، 1400هـ)، 128-70/1، 214-192، 486-424، وأبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي (- 436هـ): المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، دمشق، 1384هـ/ 1964م، 193-14/1. وفخرالدين الرازي (- 606هـ): المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: لجنة البحوث، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399هـ/ 1979م، 323-299/1، 487-395.
- (34) الزمخشري: الكشاف، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ط 1383هـ/ 1953م، مقدمة المؤلف: 1/ ص: ك.
- (35) د. حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، تونس: منشورات الجامعة التونسية، 1981م، ص 36.
- (36) ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1376هـ/ 1957م، 245/3 وما بعدها.
- (37) ابن فارس: الصحاح، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1977م، ص 56-50.
- (38) انظر: أمين الخولي: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، القاهرة: دار المعرفة، ط1، 1961م، ص 107-112، وما يحيل إليه من مصادر. وأهمية كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة ترجع إلى تواتر الوصف له بأنه أول وأقدم كتاب في البلاغة، انظر نفس المرجع: ص 105 وابدوي طبانة: البيان العربي - دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ط6، 1396هـ/ 1976م، ص 27-31.
- (39) الجابري، محمد عابد بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1986م، ص 90.
- (40) حميد الحمداني، القراءة وتوليد الدلالة - تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003م، ص 5.
- (41) نظرية المعنى، بيروت: دار الأندلس، دون تاريخ، ص 38.
- (42) الصناعتين، ص 16.
- (43) انظر: أقوال القدامى بشأن تعريف البلاغة بما يزيد عن إفهام المراد لدى: عبدالحكيم راضي: نظرية اللغة في النقد العربي، القاهرة: مكتبة الخانجي، دون تاريخ، ص 25-33.

- (44) السكاكي ، مفتاح العلوم ، ضبط وشرح : نعيم زرزور ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1983م ، ص 75 .
- (45) الجرجاني عبدالقاهر دلائل الإعجاز ، تعليق : محمد رشيد رضا ، بيروت : دار المعرفة ، 1402هـ / 1981م ، ص 242 . وتوضيح أن (أبا العباس) يعني ثعلباً أو البرد ، هو تعليق محمد رشيد رضا على النص في نفس الموضوع ، معللاً بأنهما كانا متعاصرين ومتفقين في الكنية .
- (46) دلائل الإعجاز ، ص 35 .
- (47) مفتاح العلوم ، ص 161 ، 162 .
- (48) انظر وقفة الجابري المتأنية حول الاستدلال وقوانينه المتداخلة في ما أسماه بـ (علوم البيان) وما يحيل إليه من مصادر عديدة ومتنوعة في : بنية العقل العربي ، ص 137-173 وتكوين العقل العربي ، بيروت : دار الطليعة ، ط 2 ، 1985 ، ص 99-106 ، ص 124-131 .
- (49) أبو حيان التوحيدي (- 380هـ) ، الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق : أحمد أمين وأحمد زين ، القاهرة : 1939-1942م ، 139/2 .
- (50) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب ، ص 198 .
- (51) أسرار البلاغة ، ص 304 .
- (52) الخطيب القزويني (- 379هـ) : الإيضاح في علوم البلاغة ، تحقيق : د . محمد عبدالمعنى خفاجي ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ط 6 ، 1985م ، ص 325 .
- (53) الإيضاح ، ص 84 .
- (54) الإيضاح ، ص 477 .
- (55) لطفي عبدالبديع : فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ، جدة : النادي الأدبي الثقافي ، ط 2 ، 1406هـ / 1986م ، ص 5 .
- (56) وقف عدد من الباحثين المحدثين على قضية (اللفظ والمعنى) في التراث بشكل مستقص وفاحص . انظر - مثلاً - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 41-108 ، وبحث : نعيم الحمصي ، البلاغة بين اللفظ والمعنى من عصر الجاحظ إلى عصر ابن خلدون ، مجلة المجمع العربي بدمشق ، 1950م ، ص 24-25 .
- (57) دلائل الإعجاز ، ص 50-51 .
- (58) دارت «الحقيقة» في البلاغة مقابل المجاز ، وتعني ، بحسب عبدالقاهر الجرجاني «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح - وإن شئت قلت : في مواضع - وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره» ، أسرار البلاغة ، ص 303 ، وقارن - مثلاً - ابن جني ، الخصائص ، 442/2 والسكاكي ، مفتاح العلوم ، ص 358 . أما عند ابن فارس فإنها تتعدى التخصيص في ما يقابل المجاز اصطلاحاً إلى ما يقابل العدول التركيبي اللفظي أو المعنوي . يقول : «الحقيقة الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم فيه ولا تأخير وهذا أكثر الكلام» ، الصاحبي ، ص 321 .
- (59) مر بنا حديث السكاكي عن «أصل المعنى» وهو يجعله أدنى ما تقتضي الحال الدلالة عليه ، ويجعل الدلالات التي يختص بها علم البلاغة زائدة على هذا الأصل ، ويرد الأصل بمعنى «الحقيقة» كما في تعريف ابن جني لها انظر : الإحالة إليه في الهامش السابق ، ومعنى اللفظ في الوضع اللغوي بدلالة الشواهد على أنه اختص به حين وضع ، عند عبدالقاهر ، أسرار البلاغة ، ص 22 .

(60) «الوضع» و«المواضعة» يراج بها الاستعمال الاصطلاحي للكلمات ، فهي ترادف الحقيقة وتفسر معناها كما هو واضح من تعريف عبدالقاهر لها الذي أوردناها في الهامش (58) وانظر - مثلاً - تعريف (الوضع) و«المواضعة» : «ربما يتواضع القوم عليه من الكلام» لدى ابن سنان الخفاجي (-466هـ) : «سر الفصاحة» ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط6 ، 1403هـ/ 1982م ، ص 48 .

(61) «مخرج العادة» يرد عند ابن رشد (-595هـ) في وصفه للشعر بما يحدث فيه من تغييرات تجعله بمثابة «إخراج القول غير مخرج العادة» . كالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه والقلب والحذف والزيادة . . إلخ . ويمثل لذلك بأن : ولما قضينا من منى كل حاجة . . . إلخ . «إنما صار شعراً من قبل أنه استعمل قوله : (أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ، وسالت بأعناق المطي الأباطح) بدل قوله تحدثنا ومشينا . وكذلك قوله : (بعيدة مهوى القرط) إنما صار شعراً لأنه استعمل هذا القول بدل قوله : طويلة العنق» الشرح الوسيط ، ضمن كتاب : فن الشعر لأرسطو ، ترجمة : عبدالرحمن بدوي ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1953م ، ص 242-243 .

(62) يرد عند عبدالقاهر الجرجاني - مثلاً - بمعنى الكلام الخالي من الخصوصية والميزة البلاغية .

(63) هو - عند الزمخشري - الكلام الخالي من التمثيل أو المجاز ، حيث يرد في تعليقه على قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) (الحجرات : 1) : «وقد جرت هذه العبارة ها هنا على سنن ضرب من المجاز ، وهو الذي يسميه أهل البيان تمثيلاً ولجريها هكذا فائدة جلية ليست في الكلام العريان ، وهي تصوير الهجنة والشناعة فيما نهوا عنه من الإقدام على أمر من الأمور دون الاحتذاء على أمثلة الكتاب والسنة» (الكشاف ، 3/553) .

(64) «المراد» يعني دلالة الكلام ومقصوده بعد تجريده من الألفاظ وتركيبها البلاغي ، واستخدامه بهذه الدلالة شائع عند البلاغيين والمفسرين والنحاة ، مثل أن يقال في تشبيه الرجل بالأسد المراد أنه شجاع ، أو يقال في قوله تعالى : (واسأل القرية) المراد أسأل أهل القرية ، وقد تستخدم بدائل لـ(المراد) دالة على معناه كالمقصود أو المعنى ونحوهما .

(65) تلك صفة المعنى الشعري خارج الزينة اللفظية والتصوير على نحو ما وردت عند الجاحظ في مقولته الشهيرة (انظر : الحيوان) ، تحقيق : عبدالسلام هارون ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط3 ، 1388هـ/ 1969م ، 131/3 وتكرارها لدى العسكري ، الصناعتين ، ص 63-64 .

(66) على الرغم من شيوع المجاز بمعنى اصطلاحه في التراث يعني ما يقابل الحقيقة (انظر الإحالة إلى عبدالقاهر في هامش رقم 51) وقارن : السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص 359 وغيره فإن هناك دلالة عامة له كما ذكرت يمكن أن تُحد في الاستخدام غير الاصطلاحي أو المعياري نحوياً ولغوياً ، وذلك هو مؤداه في كتاب أبي عبيدة «مجاز القرآن» حيث «المقارنة بين ما جاء عليه ظاهر عبارة القرآن وبين الصورة المثالية المقدرة لهذه العبارة من زاوية نحوية أو لغوية ، وفي بعض الأحيان عقدية» ، عبدالحكيم راضي ، نظرية اللغة في النقد العربي ، ص452 ، كما أن هذا المعنى الذي يدل المجاز فيه على الخروج عن العادة الاصطلاحية هو مؤدى مفهومه لدى ابن فارس ، حيث يُدخل التقديم والتأخير - وهما ليسا من ضروب المجاز في الاصطلاح البلاغي - في مقابل الحقيقة مع الاستعارة والتمثيل (انظر ما أوردناه من تعريف ابن فارس للحقيقة في الهامش رقم 58) .

- (67) انظر : الإحالة إلى ابن رشد في الهامش رقم (61) .
- (68) «المعرض الحسن» هو الخصوصية التي يصحح بها الكلام بليغاً عند العسكري - مثلاً - انظر تعريفه للبلاغة في الصناعتين ، ص 16 .
- (69) «النظم» و«صورة المعنى» و«المزية» من مصطلحات عبدالقاهرة الجرجاني التي يعني بها الكيفية التي تدلل على المعنى وتصوغه صياغة توجب له الفضل .
- (70) ابن طباطبا العلوي ، عيار الشعر ، تحقيق : عبدالعزيز المانع ، الرياض : دار العلوم ، 1405هـ/ 1985م ، ص 19 .
- (71) عيار الشعر ، ص 20 .
- (72) عيار الشعر ، ص 21 .
- (73) الصناعتين ، ص 145 .
- (74) عيار الشعر ، ص 7-8 .
- (75) تتكرر هذه الصفة ومرادفاتها في كتب التراث البلاغي ، فنجد عند عبدالقاهر أن الألفاظ «أوعية المعاني» (دلائل الإعجاز) ، ص 43 ، وأنها «خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها» (دلائل الإعجاز ، ص 44) والتشبيه للنظم «بالصياغة والتحبير والتفويف والنقش وكل ما يقصد به التصوير» (دلائل الإعجاز ، ص 41) وانظر - أيضاً - ابن رشيق القيرواني (- 463هـ) ، العمدة ، 127/1 . وعند العسكري «الألفاظ أجساد ، والمعاني أرواح» الصناعتين ، ص 167 . وكذلك عند ابن رشيق ، العمدة ، 124/1 .
- (76) دلائل الإعجاز ، ص 41 .
- (77) دلائل الإعجاز ، ص 32 .
- (78) دلائل الإعجاز ، ص 44 .
- (79) دلائل الإعجاز ، ص 202 .
- (80) دلائل الإعجاز ، ص 202-203 .
- (81) دلائل الإعجاز ، ص 203 .
- (82) دلائل الإعجاز ، ص 204 .
- (83) دلائل الإعجاز ، ص 204 .
- (84) دلائل الإعجاز ، ص 205 .
- (85) دلائل الإعجاز ، ص 202 .
- (86) دلائل الإعجاز ، ص 199 .
- (87) الأميري ، الموازنة ، تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد ، بيروت : المكتبة العلمية ، 1363هـ ، ص 380 .
- (88) الموازنة ، ص 47 .
- (89) السيوطي ، الزهر في علوم اللغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، البابي الحلبي ، القاهرة دون تاريخ ، 38/1 .

- (90) العمدة ، 120-119/1 .
- (91) دلائل الإعجاز ، ص 217 .
- (92) النكت على إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق : محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة : دار المعارف ، 1968م ، ص 81 .
- (93) الصناعتين ، ص 249 .
- (94) سر الفصاحة ، ص 246 .
- (95) الكشف ، 497/2 .
- (96) أسرار البلاغة ، ص 80 .
- (97) أسرار البلاغة ، ص 102 .
- (98) دلائل الإعجاز ، ص 338 .
- (99) أسرار البلاغة ، ص 130 .
- (100) أسر البلاغة ، ص 119 .
- (101) تأويل مشكل القرآن ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، القاهرة : مطبعة عيسى الحلبي ، 1373هـ ، ص 127 .
- (102) النكت في إعجاز القرآن ، ص 86 .
- (103) النكت في إعجاز القرآن ، ص 89 .
- (104) الصناعتين ، ص 274 .
- (105) أسرار البلاغة ، ص 33-32 .
- (106) دلائل الإعجاز ، ص 331 .
- (107) دلائل الإعجاز ، ص 343 .
- (108) دلائل الإعجاز ، ص 331-330 .
- (109) انظر ، السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص 161 .
- (110) القزويني ، الإيضاح ، ص 91 .
- (111) انظر ، القزويني ، الإيضاح ، ص 96-91 .
- (112) انظر ، السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص 423 .
- (113) النكت في إعجاز القرآن ، ص 96 .
- (114) أسرار البلاغة ، ص 5-4 .
- (115) انظر - مثلاً - ابن رشيق ، العمدة ، 116/2 وما بعدها .
- (116) ابن سينا ، الفن التاسع من الجملة الأولى من كتاب (الشفاء) ضمن كتاب : فن الشعر لأرسطو ، تحقيق : عبدالرحمن بدوي ، ص 170 .
- (117) مفتاح العلوم ، ص 435 .
- (118) بنية العقل العربي ، ص 143 . وقد يطلق على «القياس» أيضاً - لدى المتكلمين - (النظر) و(الاعتبار) انظر : الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 144 .

- (119) بنية العقل العربي ، ص 137 .
- (120) كتاب الأصول الكبيرة ، 37/1 نقلاً عن الجابري ، مرجعه السابق ، ص 142 .
- (121) البيان والتبيين ، 162/1 .
- (122) الصاحبي ، ص 57 .
- (123) الإغراب في جدل الإغراب ، ص 45 نقلاً عن الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 151 .
- (124) انظر : ابن سنان الخفاجي ، سر الفصاحة ، ص 58 وما بعدها ، ولاحظ أن معظم الشواهد على ما يخل بالفصاحة من الشعر القديم . وقارن : السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص 416-417 والقزويني ، الإيضاح ، ص 72-79 .
- (125) عيار الشعر ، ص 19 .
- (126) منهاج البلغاء ، 17 .
- (127) الموازنة ، ص 234 ، وانظر : ابن المعتز (- 296هـ) ، البديع ، تحقيق : كراتشكوفسكي ، بيروت : دار المسيرة ، ط 3 ، 1402هـ / 1982م ، ص 1 .
- (128) الموازنة ، ص 238 .
- (129) انظر : الموازنة ، ص 131 ، . 141 ؟ ، 144 .
- (130) منهاج البلغاء ، 26 .
- (131) منهاج البلغاء ، 27 .
- (132) الإيضاح ، ص 80 .
- (133) الإيضاح ، ص 80 .
- (134) الإيضاح ، ص 80 .
- (135) الوساطة ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي ، القاهرة : البابي الحلبي ، 1966م - ، ص 4 .
- (136) نقلاً عن : منهاج البلغاء ، 143 .
- (137) نقلاً عن : عبدالحكيم راضي ، نظرية اللغة في النقد العربي ، ص 48 .
- (138) الخصائص ، 392/2 .
- (139) الشعر والشعراء ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، القاهرة : دار المعارف ، ط 2 ، 1967م ، 95/1 .
- (140) الخصائص ، 323/1 .
- (141) انظر ذلك بتفاصيله وإحالاته لدى : عبدالحكيم راضي ، نظرية اللغة في النقد العربي ، ص 54-95 .
- (142) المقتضب ، تحقيق : محمد عبدالحق عزيمة ، القاهرة : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، 1388هـ ، 261/4 .
- (143) انظر - مثلاً - القاضي الجرجاني ، الوساطة ، ص 446-448 .
- (144) جمع عبدالحكيم راضي أمثلة كثيرة بهذا الصدد تحت عنوان (الدراسات اللغوية حول القرآن) في كتابه : نظرية اللغة في النقد العربي ، ص 396 وما بعدها .

- (145) منهاج البلغاء ، ص 144 .
- (146) نظرية اللغة في النقد العربي ، ص 427 .
- (147) بنية العقل العربي ، ص 248 .
- (148) طبقات فحول الشعراء 140/1 ، الوساطة ، ص 18 .
- (149) الشعر والشعراء ، 20/1 .
- (150) الحيوان ، 20/2 .
- (151) انظر المانعين للمجاز من أولهم وهو الإمام أبو إسحاق الإسفرائيني (- 418هـ) إلى ذروتهم ابن تيمية (- 728هـ) لدى : عبدالعظيم المطعني ، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1985م ، 617/2 وما بعدها .
- (152) انظر : Jogn Lyons, Semantics, (London: Cambridge University Press, 1977, 1/121-123.
- (153) نظرية اللغة في النقد العربي ، ص 457 .
- (154) انظر : حسين الواد ، «من قراءة (النشأة) إلى قراءة (التقبل)» ، ضمن كتاب : القراءة والكتابة - أعمال الندوة المنعقدة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بطنجة ، تونس : 1988م ، ص 195 .
- (155) انظر : ابن رشد ، الشرح الوسيط ، ضمن كتاب : فن الشعر لأرسطو ، تحقيق : د . عبدالرحمن بدوي ، ص 350 وهامش الدكتور بدوي بالصفحة نفسها .

* * *