

زهير بختي دحمور

نظريّة النظم

قراءة في مشروع عبد القاهر الجرجاني



نظريتنا النظم

© كل الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٤١هـ - ٢٠١٩م

نظير بيتا النظم

قراءة في مشروع عبد القاهر الجرجاني

زهير بختي دحمور



مشورات زنته الشعب

العنوان: نظرية النظم قراءة في مشروع عبد القاهر الجرجاني

المؤلف: زهير بختي دحمور

الناشر: منشورات زخة الشهب للنشر الإلكتروني

الطبعة: الأولى / ربيع الثاني ١٤٤١ هـ / نوفمبر ٢٠١٩ م

البريد الإلكتروني لمنشورات زخة الشهب:

zakhat.achohob@gmail.com



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَنْعَةُ الْحَقِّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ



الفهرس

٠٩.....	اهداء.....
١٣.....	مقدمة.....
١٩.....	عبرية اللغة العربية والنحو العربي.....
٢١.....	أولاً: من حيث نشأة اللغة.....
٢٣.....	ثانياً: من حيث التنظير.....
٢٥.....	القول في إعجاز القرآن الكريم.....
٣٥.....	إشكالية اللفظ و المعنى.....
٥٣.....	جديد عبد القاهر الجرجاني.....
٦٢.....	أولاً: على مستوى الفن.....
٧٠.....	ثانياً: على مستوى التحليل النفسي.....
٧٥.....	خاتمة.....
٨١.....	قائمة المصادر والمراجع.....

إهداء

إلى والدتي أطال الله في عمرها وامتعا بطلتها
إلى روح والدي بخي رحمه الله تعالى
إلى روح أخي رابع رحمه الله وطيب ثراه
جعل الله هذا العمل في ميزان حسناتهم

"لا يسع من يقرأ (دلائل الإعجاز) إلا أن يعترف بما أنفق عبد القاهر من جهد صادق، خصب، في التأليف بين قواعد النحو العربي وبين آراء أرسطو العامة في الجملة، والأسلوب، والفصول.

وقد وفق عبد القاهر فيما حاول توفيقا يدعو إلى الإعجاب. وإذا كان الجاحظ هو واضع أساس البيان العربي حقاً — عبد القاهر هو الذي رفع قواعده وأحكم بناءه".

طه حسين ضمن تمهيده لكتاب
نقد النثر لقدماء بن جعفر

مقدمة

مقدمة:

مثل نزول القرآن الكريم مرحلة جديدة لمسار الفكر العربي، ولهذا لم يكن مجرد مصدر تشريع فحسب ولكن المسلمين اعتبروه قانونا شاملا يحكم كل ما يتعلق بهذا الكون بدءا من المستوى العقلي والنفسي (المعرفة) مرورا مستوى العلاقات الاجتماعية الإنسانية والمادية (القيم) وصولا إلى المستوى الميتافيزيقي المجرد وعلاقة الإنسان بالكون (الوجود). ومعنى هذا أن الأمة الإسلامية هي أمة نصية (يحكمها النص الديني)، ولهذا كانت كل

علوم هذه الأمة تبدأ انطلاقاً من هذا النص المقدس لتتمخض عنه العديد من النظريات لكونه النص الأكثر كمالاً والأجدر ليكون مرجعاً تتغذى منه الذائقة العربية لانشاء نصوص تستلهم من حسن سبكه وجمال أسلوبه، وقد كانت نظرية النظم ثمرة من ثمرات هذه الرؤيا.

حتى وإن كانت نظرية النظم بحثاً في إعجاز النص القرآني، إلا أن الجرجاني^١ حررها من خلال

^١ - أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (٤٠٠-٤٧١هـ، ١٠١٠-١٠٧٨م) تقريباً، شيخ العربية، والفقير الشافعي، والمتكلم الأشعري، وُلِدَ وتوفي في جرجان.

تتلمذ علي: النحوي أبي الحسين بن عبد الوارث، ابن أخت أبي علي الفارسي، والقاضي أبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني.

استدلاله بكلام الشعراء وجعلها أداة

ويُعد كتابه **دلائل الإعجاز** قمة تلك المؤلفات؛ حيث توصل فيه إلى نظريته الشهيرة التي عُرفت باسم: **نظرية التعليق** أو **نظرية النظم**، التي سبق بها عصره، وما زالت تبهر الباحثين المعاصرين، وتقف نداءً قوياً لنظريات اللغويين الغربيين في العصر الحديث.

ومن تلامذته المشهورين: علي بن زيد الفصحي، وأبو زكريا التبريزي، والإمام أبو عامر الفضل بن إسماعيل التميمي الجرجاني، وأبو النصر أحمد بن محمد الشجري.

من بين مؤلفاته: أسرار البلاغة، المفتاح في الصرف، دلائل الإعجاز، أسرار البلاغة، درج الدرر في تفسير الآي والسور.

ينظر: شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: ٠١، ١٩٨٤، ج: ١٨، ص: ٤٣٢-٤٣٣. الذهبي، **العبر في خبر من غير**، تحقيق: محمد زغللول، دار الكتب العلمية، بيروت، ج: ٠٢، ص: ٣٣٠. صلاح الدين خليل بن أيك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٠١، ٢٠٠٠، ج: ١٩، ص: ٣٤-٣٥. تاج الدين عبد محمود الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، ج: ٠٥، ص: ١٤٩-١٥٠.

قراءة للنص وأداة تعبير من خلال
استلهاًم بلاغة النص، وعليه فإن هذا
المنجز يفرض علينا طرح مشكلات
عديدة:

- ماذا أضافت نظرية النظم في
مجال النقد الأدبي؟
- وهل هي نظرية كاملة متكاملة
أم هي قابلة للنظر والتطوير؟
- وماذا استفاد النقد الحديث
والمعاصر من هذه النظرية؟

عبقرية اللغة العربية والنحو العربي

إن من طبيعة الثقافات والحضارات
أن تأخذ وتستوحي من بعضها
البعض، ولهذا نجد عند دراستنا للغة
معينة تطورا ينبئ عن مدى تأثير
اللغات ببعضها غير ان للغة العربية
مميزاتها الخاصة التي تميزها عن غيرها
من اللغات السامية والهندوأوربية
وغيرهما على السواء، ويمكن
الاستدلال على هذا بما يلي:

أولاً: من حيث نشأة اللغة:

لا يمكن التشكيك في قدرات العربي
الأعرابي العقلية في كونه عبقرية قادرا على صنع
لغة تتغير أواخر كلمها، ولكن لا مناص من
التشكيك في قدرة الجماعة على الاصطلاح إذا
نظرنا بعض الشيء إلى الفروقات العقلية بين
الجماعات العربية، إذ أنه من الصعب جدا - بل
يكاد يستحيل - أن تصطلح العرب على البنية

النحوية للغة العربية دون دراسة علم النحو، ولا نبالغ إذا قلنا أنه يستحيل ذلك مهما بلغت العربية من قدسية عند الإنسان العربي؛ لأن التركيب النحوي للعربية - وإن كان يبدو بسيطاً للوهلة الأولى - هو في غاية الصعوبة ليس من حيث الوضع فحسب بل من حيث ولادة الفكرة في أصلها، وهذا يجعلنا نطرح العديد من الأسئلة في مرحلة انتقال العربية من عربية عاربة إلى عربية مستعربة تتحضر لحمل كلام الله.

ولهذا لا يمكننا القول أنه إذا كانت اللغة العربية مصطلحا عليها كم لزم من الزمن ليصطلح العربي على الكلام بها وفق القوانين النحوية المتعارف عليها الآن، لأنه - وبكل بساطة - كان بإمكان العرب أن يصطلحوا على لغة لا تحكمها أواخر الكلم؟

ثانياً: من حيث التنظير:

من المعروف أن العربي كان يتكلم على السليقة وهي القوانين التي تحكمها الملكة، ويمكن -إلى حد ما- وصفها قبل التنظير النحوي والتدوين العلمي بالدوغما وهذا واضح في قول الأعرابي:

وَلَسْتُ بِنَحْوِيَّ يَلُوكُ لِسَانَهُ

ولكن سليقتي أقول فأعربُ

فإذا نظرنا إلى هذا التنظير فإنه يحيلنا -بلا شك- إلى عبقرية عربية بإمكانها التوفيق بين الأحكام، والخروج في النهاية بقوانين شاملة تحكم اللغة وتجعلها مقياس الخطأ والصواب، وهذه العبقرية هي التي اكتشفت الجملة البسيطة والمركبة، وسمت ما ابتدأت به الجملة البسيطة فعلا وقسمته إلى أزمنة ثلاث، ثم اكتشفت أن الفعل فعلا ناقص والآخر تام، وميزت

البناء والإعراب ولم تطلق عليهما حكما واحدا،
وقس على ذلك علم النحو كله.

ثم إذا نظرنا إلى طبيعة المصطلحات فإن
بها ما بها من المعاني القيمة والأخلاقية، فكأننا
بالجملة الفعلية البسيطة تقول لنا إن الفاعل دائما
رفيع وكل مفعول منصوب، وإذا غاب الفاعل
ناب عنه المفعول وارتفع شأنه، وهذا - إلى حد
ما - يشبه المثل الشعبي القائل غاب القط فالعب
يا فأر، وهكذا... فإن النحو العربي هو فلسفة
حياة وليس مجرد قوانين تحكم اللغة، بل إن
النحو قوانين تحكم الحياة الانسانية، وبهذا -
وحتى لا نغامر بالجزم جزما مطلقا - فإننا نرجح
بأن العربية توقيف في قواعدها وفلسفتها وإن
كان بعض ألفاظها أو ما تأخر منها اصطلاحا
ومحاكاة.

القول في اعجاز القران الكريم

كان القرآن الكريم منذ نزوله يشكل
قفزة في الفكر العربي والاسلامي؛
وهذا بتغير مركزية الرؤيا،
والتحول من سلطة الوجدان سلطة
النص، وبهذا لأول مرة صار
للإنسان العربي مصدر قانوني
وفكري تبني عليه افكاره، كما انه
ولأول مرة يكسر قدسية العادات و
التقاليد التي بدورها صارت مع
الزمن تغني القيم القبلية وتصنع في
مقابل ذلك كله بديلا لها من قيم
حضارية انسانية ستتخطى فيما بعد
حدود التاريخ والجغرافيا.

وكما هو معروف عن الانسان العربي فقد
كانت اللغة تشكل الحيز الاكبر من اهتمامه
وكان الناس -الى حد ما- يفتخرون على
بعضهم البعض في اشكال لغوية رفيعة مما شكل

لديهم عصبية حول العربية، فصاروا يفتخرون
بالبلاغة والفصاحة، ومن هنا جاء التحدي
السموي ليكون دعماً مادياً لنبي الإسلام،
ليشهد بإعجازه العدو قبل الصديق على حسب
ما حفظته لنا كتب السير والتاريخ.

ازداد اهتمام المسلمين بالبلاغة لكونها
ميزة قرآنية، وهذا في سبيل الكشف عن
الاعجاز والمحاولة في استفادة من الاسرار
القرآنية، حتى صارت البلاغة علماً له أصوله
ومفاهيمه لا يكاد الباحث في اعجاز القرآن
يغفل عنه لما في هذا الكتاب العزيز من حسن
تأليف وبراعة التركيب وانجاز بديع على حسب
رأي صاحب الصناعتين^١.

^١ - أحمد مطلوب، اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع
للهجرة، وكالة المطبوعات، بيروت، ط: ١٩٧٣، ص: ١٢١.

بصورة ديالكتيكية كان للإعجاز هو الآخر أثر كبير في تطور علم البلاغة، وبلورة ملكة النقد، وكان لعلم الكلام -والمتكلمين بالخصوص- اليد الطولى في هذا البحث مع تباين كبير في آرائهم فرأت المعتزلة باستثناء النظام وهاشم الفوطي وعباد بن سليمان أن "تأليف القرآن ونظمه معجز محال وقوعه منهم كاستحالة إحياء الموتى منهم"^١.

وقال النظام: "الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لو لا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم"^٢، وبالتالي فللمعتزلة رأيان في إعجاز القرآن: رأي

^١ - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، د.ط، ١٩٩٠، ج: ١٠، ص: ٢٩٦.

^٢ - المصدر نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٦.

يرى جوهر الإعجاز في النظم والتأليف، وآخر يراه بالصرف^١، ورأى الجاحظ الرأيين كليهما، ولم ينفرد النظام بهذا الرأي بل قال به ابن حزم وزعم أن "القرآن معجز قد أعجز الله عن مثل نظمه جميع العرب وغيرهم من الإنس والجن"^٣.

^١ - مصطلح الصرفة يشير إلى أنه صرف الهمم عن المعارضة وإن كان مقدورا عليها غير معجوز عنها. ولكن عاقبهم عنها أمر خارجي، فصار معجزة كسائر المعجزات، ولو لم يصرفهم عن ذلك، لجائوا بمثله. للتوسع في موضوع الصرفة ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث، ط: ٠٣، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٩٣-٩٤، الخطابي، شرح رسالة بيان اعجاز القرآن، دار المأمون للتراث، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٥، ص: ٣٢-٣٣. السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط: ٠١، ٢٠٠٦، ص: ٦٤٧.

^٢ - أحمد مطلوب، اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع للهجرة، ص: ١٢٢.

^٣ - ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، دن، د.ط، د.ت، ج: ٠٣، ص: ١٠.

أما عن الأشاعرة فقد رأوا أن الإعجاز في
ثلاثة أوجه:

الوجه الأول:

أنه يتضمن الإخبار عن الغيوب وهو أمر لا
يقدر عليه البشر^١، وهذا دلالة واضحة على
كونه نصاً إلهياً يتتره عن كل نقص يلحقه
به التأليف الإنساني.

الوجه الثاني:

إخباره عن الأمم الماضية وأقاصيصهم منذ
بداية الكون على الرغم من كون النبي
صلى الله عليه وسلم أمياً لا يكتب ولا
يقرأ^٢، وقد صدّق ذلك أخبار اليهود
والنصارى الذين آمنوا بنبوته صلى الله عليه

^١ - ينظر: أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن، تح. السيد أحمد
صقر، دار المعارف بمصر، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: ٣٣.

^٢ - ينظر: المصدر نفسه، ص: ٣٤.

وسلم بمجرد سماع أخبار السابقين والتي
توافقت مع ما ذكر في التوراة والإنجيل
كما جاء في قصة نزول سورة الكهف^١
وغيرها.

الوجه الثالث:

بلاغته وحسن نظمه وعجيب تأليفه^٢، وهو
ما جاء في إقرار الوليد بن المغيرة: "لقوله
لحلاوة، وإن أصله لعذق وإن فرعه
لجناة... وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً لا
أعرف أنه باطل"^٣.

وبهذا يكون الطرح منذ البداية طرحاً
نصياً نسقياً يحاول الكشف عن الإعجاز من

^١ - ينظر: السيوطي، أسباب النزول، مؤسسة الكتب
الثقافية، بيروت، ط: ١١١، ٢٠٠٢، ص: ١٦٨.

^٢ - ينظر: أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: ٣٥.

^٣ - ابن هشام، السيرة النبوية، المطبعة الخيرية، مصر، ط:
١٣٢٩هـ، ج. ١، ص: ٢٤٨.

داخل النص عبر النسج الذي تصنعه الألفاظ لبناء المعاني، "هذه الفكرة في حد ذاتها تتجاوز لجدال تجزيئي يركز على اللفظ ويراه معيارا للإعجاز والتفاضل، بمقابل الرأي الذي كان يرى أن المعنى هو المعيار الأساسي للإعجاز والتفاضل"^١.

إن النص القرآني قضية جوهرية في النقد وخصوصا بعد تحول الاهتمام من الفكرة الشعرية إلى الفكرة العقلية، ومع أن اللغة أمر لا بد منه لكونها أداة اتصال بين المتكلم والمتلقي، فإنها -إلى حد ما- بقيت محافظة على قدسيتها، فالناقد قد يدرك بطريقة ما أن هناك علاقة بين الألفاظ والمعاني ولكنه في الوقت ذاته لا يميز هذه العلاقة، غير أنه مع حركة التدوين صارت هناك

^١ - عبد الجليل ناظم، البلاغة والسلطة في المغرب: أحمد بن محمد بن يعقوب الولايلي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط: ٠١، ٢٠٠٢، ص: ١٩.

أفكار واجتهادات تحاول تفسير علاقة اللفظ
بالمعنى ودورهما في بناء النصوص الدينية الأدبية.

إشكالية اللفظ و المعنى

عولجت مسألة اللفظ والمعنى في
بدايتها من خلال البحث عن
جواب الاشكالية القائلة:

أيهما أسبق؛ اللفظ أم المعنى؟

وهي إلى حد ما تبحث في
الاشكالية الفلسفية القائلة:

أيهما أسبق؛ اللغة أم الفكر؟

وأيهما يصنع الآخر؟

وهي اشكالية تأخذنا في عراقتها إلى
الفلاسفة اليونانيين، ولكون هذه العلاقة جدلية
لا تصل بنا إلى حل للغزهما جاء سؤال اللفظ
والمعنى يطرح نفسه، باعتبار الإشكالية الأولى
تصل بنا إلى حلقة مفرغة إذا اعتبرنا أن اللغة هي
أصوات يعبر بها كل قوم عن أفكارهم، وهذا ما
يصور لنا مدى تداخل اللغة والفكر، وبهذا

فعلماء الكلام المسلمون وُفقوا بدرجة كبيرة في إعادة صياغة الإشكالية والمصطلح.

إن المعنى هو الصورة الذهنية المجردة عن الألفاظ، في حين أن الألفاظ هي التسلسل الصوتي الذي يمكن وضعه على أي معنى من المعاني، ومن هنا كان بالإمكان ان يفصل شيئين تراكيبين عن بعضهما تتكوّن منهما الكلمة.

كان **الباقلاني** في معرض قوله عن الإعجاز يقول: "إنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادعوه في الشعر ووصفوه فيه، وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له كقول الشعر، ووصف الخطاب، وصناعة الرسالة، والحذق في البلاغة،

وله طريق يسلك ووجه يقصد وسلم يرتقى فيه^١.

يقصد **الباقلاني** هنا أن التسجيع والصناعة اللفظية إنما هي في الألفاظ، وهذا الأمر يكتسبه الإنسان من خلال الدربة والتعلم، ويبرر أن قضية الإعجاز خارجة عن سلطة اللفظ، لأن سلطة اللفظ إنما هي للإنسان، وهذا ما يصنع للإنسان قصوره في مجارة القرآن الكريم؛ فهو إذ يحاول إثبات القرآن لله عز وجل يحاول إفهامنا أن مشاهير العرب اشتهروا بالفصاحة والغرابة والتصرف البديع، ومع هذا فالحقيقة أن الرجل فيهم إنما كان يشتهر بكلمات معدودة قالها وألفاظ قليلة، وكانت تنسب إلى الشاعر قصائد محصورة يجمع بينها اختلال واختلاف وتكلف كلما طال الكلام فيها، في حين أن هذه الملاحظة لا نجدها إذا تأملنا القرآن.

^١ - الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: ١١١.

لقد كان القرآن الكريم على طوله وكثرته متناسبا ومتناسقا، وعلى هذا المبدأ جاء التحدي الإلهي في قوله تعالى: "الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله"^١، وقوله عز وجل: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"^٢، وهذا دليل على أن كلام الآدمي إذا امتد وطال وقع عليه التفاوت والاختلاف^٣.

إن الباقلاني إذ تكلم عن النظم وعلاقته باللفظ تظهر عليه معالم التأثير بالمعتزلة والجاحظ حين تكلم عن المعاني المطروحة في الطريق حيث

^١ - سورة الزمر، الآية: ٢٣.

^٢ - سورة النساء، الآية: ٨٢.

^٣ - ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: ٣٦.

يعرفها العجمي والعربي^١، بينما الجرجاني فقد رأى في رأي الجاحظ طعنا في إعجاز القرآن.

إن ما نراه هو أن الجاحظ-إلى حد ما مع الباقلاني- قد تكلم في سياق صناعة الشعر، وهو ما عبر عنه عبد الرحمن بن خلدون فيما بعد بالملكة، وهي تلك القوانين الذهنية التي يجرد بها العقل وتبنى عليها بقية أحكام اللغة و يمكن من خلالها أن يصنع المتكلم كلاما.

يقول ابن خلدون: "فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر؛ إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب، ليكثر استعماله وجريه على لسانه حتى تستقر له الملكة

^١ - للتوسع في مناقشة الجرجاني لرأي الجاحظ والمعتزلة، ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح. محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط: ٠٣، ١٩٩٢، ص: ٢٥٥، ٣٩٣.

"، وهذا الرأي واقعي إلى حد كبير، تنبأه العديد من الفلاسفة في مناقشاتهم لقضية قدرة العقل على التجريد منذ أن ظهرت إشكالية الوجود والجوهر وعلاقة الأعراض بهما، وقد كان لهذا المبحث حظ كبير من طرف المتكلمين المسلمين، وخاصة الأشاعرة و المعتزلة منهم.

في محاولة لكسر مركزية اللفظ نجد ابن طباطبا العلوي يحاول البرهنة على أهمية المعنى، وينظر إليها من زاوية صناعة الشعر فيقول: "إذا أراد الشاعر بناء قصيدة؛ فحصر المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثرا، وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه والقوافي التي توافقه والوزن الذي يسلس القول فيه، فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبتته وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من معاني...

¹ -عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال،

بيروت، ط: الأخيرة، ٢٠٠٠، ص: ٣٥٨.

فإذا كملت له المعاني وكثرت الأبيات وفّق بينها
بأبيات تكون نظاما لها وسلكا جامعاً لما تشئت
منها^١، ومن الملاحظ جلياً اتفاق عبد القادر
ناظم مع هذا الرأي مع أنه رأي لا يقول به
شاعر إطلاقاً، ولا يغامر بسمعه الشعرية من
أجل تبنيه؛ لأن قضية الشعر عند الشاعر تشبه
إلى حد كبير جداً المتكلم بلغة أجنبية يجيدها،
فهو من المستحيل بمكان إذا سألته عن كيفية
تكلمه أن يقول بأنه يفكر بلغته الأصلية ثم
يترجم كلامه إلى اللغة الأجنبية ليتكلم بلسان
أجنبي؛ وبالتالي فابن طباطبا أساء الاستدلال
لهدم مركزية اللفظ؛ لأن شرحه لهذه القضية هو
أبعد ما يكون عن تقصيد القصيد.

شكل مجيء عبد القاهر الجرجاني منرجاً
في مسار دراسة البلاغة، ولا يغامر إن قسمناها

^١ - عبد الجليل ناظم، البلاغة والسلطة في المغرب، ص

إلى (بلاغة ما قبل الجرجاني) و(بلاغة ما بعد الجرجاني) نظرا لما أضافه عبد القاهر إلى الدراسات القرآنية والعربية، مع أن كتابه لم يكن مفهرسا فهرسة تليق بما يحتويه، إلا أن لعبد القاهر عذره في ذلك نظرا لسرعة تأليفه في زمان يظهر سخط الإمام عليه من بداية تسويد كتاب (دلائل الإعجاز)؛ فهو يشتهي من زمان تحال فيه الأمور عن جهاتها، وتقلب فيه الأخلاق، ولا يكون للعلم والخير فيه مكان^١.

على رغم ما سبق فإن الجرجاني لا يدعي وحيّة ما جاء به، ولكن يقرّ بمن سبقه في مسألة النظم فقد قال: "وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم، وتفخيم قدره، والتنويه بذكره، وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ، وبتّهم الحكم بأنه الذي لا تمام

^١ - ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٣٣-٣٤.

دونه ولا قوام إلا به، وأنه القطب الذي عليه المدار، والعمود الذي به الاستقلال"^١، وكان يقر بمجيء مفهوم **النظم** على مصطلحات أخرى عديدة كالنسيج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحبير، اتفق فيها البلاغيون على وجوب عليّة تقتضي التحام لفظ معين مع آخر بالضرورة، وفساد الكلام باستبعاد هذا الشرط^٢.

ومع أن **عبد القاهر** صرح في كتابه بأنه قد نهل مما سبقوه، إلا أنه لم يصرح بأخذه من **أرسطو** على الرغم من أن الفكر الأرسطي كان سائداً وبقوة في الحقبة التي عاش فيها **الجرجاني**، وكان حضور **أرسطو** جلياً إما بدعم آرائه أو نقضاً لها، وقد أحصى **عباس ارحيلة** جملة ممن رأوا تأثير **عبد القاهر بأرسطو** وشارحيه

^١ - المصدر نفسه ص: ٨٠.

^٢ - ينظر المصدر نفسه ص: ٤٩.

كالفراي وابن سينا^١، وهذا أمر غير مستبعد، وهو شيء طبيعي جدا في علاقة الأمم ببعضها بحكم المثاقفة، إلا أن هذا لا يمنع الجرجاني من أن يجعل لنفسه بصمة خاصة في علم البلاغة وعلم الكلام وفلسفة اللغة، و لشكري محمد عياد مقارنة دقيقة حول المحاكاة بين أرسطو و عبد القاهر يقول: "قد نقل فكرة المحاكاة إلى النقد العربي؛ إذ رد روعة الشعر إلى براعة التصوير، والفرق الهام بين محاكاة عبد القاهر ومحاكاة أرسطو أن عبد القاهر يقرن التصوير بالقدرة على تحسين القبيح وتقبيح الحسن وهذه فكرة غريبة عن المحاكاة الأرسطية : فالمحاكاة عند أرسطو... تجسم الفضيلة أو الرذيلة،

^١ - ينظر: عباس ارحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، إلى حدود القرن الثامن الهجري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط: ٠١، ١٩٩٩، ص: ٥٠٤-٥١٠.

والحسن أو القبح ولا تقلب أحدهما إلى الآخر^١.

من أولى القضايا التي تطرق إليها عبد القاهر بغية الانقلاب على سلطة اللفظ هي مناقشته لمفهوم الفصاحة والبلاغة، فقد اشتهر بين الناس على أن الفصاحة متعلقة باللفظ وأنه "لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي، وتعديل مزاج الحروف، حتى لا يتلاقى في النطق حروف تثقل على اللسان، كالذي أنشده الجاحظ من قول الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفِرٍ

وليس قربَ قبرٍ حربٍ قبرُ

فهذا رأى الجرجاني أنه قد جرى هناك خطأ في فهم الفصاحة، وهو الخلط بين ما هو

^١ - المرجع نفسه، ص: ٥٠٩.

^٢ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٥٧.

وصف للشيء في نفسه، وبين ما هو وصف له من أجل أمر عرض في معناه، والفصاحة إنما تجنب للفظ من خلال إدراك لطائف بالفهم بعد أن يسلم من اللحن في الإعراب والخطأ في الألفاظ، ولا علاقة لهذا الأمر بالنطق^١، وما عبر الناس عن فصاحة الألفاظ إلا باعتبار مدى ملاءمة معنى اللفظة لمعاني جاراتها "وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة، وفي خلافه قلقة ونايبة ومستكرهة إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تلق بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقاً للتالية في مؤداها"^٢.

^١ - ينظر: ثناء نجاتي محمود عياش، الجهود البلاغية للتفتازاني في كتابه المطول، دار وائل للنشر، عمان، ط: ٢٠٠٦، ص: ٧١.

^٢ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٤٤-٤٥.

من هنا يوضح الجرجاني تلك العلاقة العليّة التي تفرضها الألفاظ على بعضها، وهذا هو نقطة التحول التي يظهر فيها التحام اللفظ بالمعنى؛ فاللفظ لا يكتسب وجوده إلا من خلال الجملة في علاقة تجاورية سببية.

إن هذه العلاقة تصنع بالضرورة معادلة تقول: إن "ترتيب الألفاظ النحويّ أو اللغويّ إنما يجيء تالياً لترتيب المعنى في الذهن، وكلما كان ترتيب الألفاظ محكما ودقيقا، تربطه علاقات منطقية قوية، كان ذلك أدق وأرق من إبراز المعاني المعقولة وتصويرها وإخراجها في ثوب قشيب من الأسلوب، العلاقات النحوية إذن هي الجواز الضروري إلى ما تشتمل عليه التراكيب من أسرار فنية، ومع تغيير بناء

التراكيب تتغير القيمة الفنية التي تحتويها وتدل عليها^١.

على هذا الأساس يكسر الجرجاني ثنائية اللفظ والمعنى، والتي هي في الحقيقة تمثل مركزية اللفظ، ويبني نظريته على علاقة أخرى ذات ماهية جدلية يحكمها قانون العلة والمجاورة، وتبرز من خلالها علاقة الكلمات في ترتيبها داخل الجملة والتركيب، حيث يتناسب فيها طرديا حسنُ النظم والسبك والاختيار مع روعة الأسلوب وجلاء الفكرة، ولا قيمة للألفاظ ولا تفاضل بينها ما دامت مجردة عن الجملة حتى تدخل في تركيب يحييها ويعطيها فاعليتها.

ولهذا يعرف الجرجاني النظم بقوله:
"واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك

^١ - فتحي أحمد عامر، من قضايا التراث النقدي: دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة- النقد والناقد، منفذ المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.ت، ص: ٢٠٢.

الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على
قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي تمجت فلا
تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا
تجل بشيء منها، وذلك أن لا نعلم شيئاً يبتغيه
الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب
وفروقه^١.

^١ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص: ٨١.

جديد عبد القاهر الجرجاني

إن المذهب العقدي الذي كان
يتمذهب به عبد القاهر
الجرجاني أعطاه شجاعة في
البحث البلاغي في القرآن الكريم
لأنجدها في المدرسة التيمية إن
صح التعبير وخاصة في بعض
الحنابلة، وذلك أن الحنابلة - في
كثير من قضايا التفسير -
لا يؤولون، وهم يحاولون إيجاد أي
أثر يبعدهم قدر الإمكان عن
تأويل القرآن الكريم والنظر إليه
عقليا، وهذا ما جعل بعض
مخالفهم من أهل السنة أنفسهم
يصفونهم بالحشوية ويعيون
عليهم كونهم ظاهريين.

فمبدأ ظاهرية النص الذي اتخذ الحنابلة أساسا
لهم لم يعطهم الشجاعة في البحث حول التأويل

واعتبروا أن تأويل النص يأخذه إلى غير ما أريد به؛ فالصفات التي أولَّها الأشاعرة إنما هي عند مدرسة الحنابلة أو -لنقل (مدرسة ابن تيمية) بالذات- صفات ثابتة تقتضيها معاني الألفاظ المعروفة في لغة العرب على وضعها الظاهر منها، وهذا ما اعتبره الأشاعرة وغيرهم تجسيما وتشبيها، وهو ما يتنافى مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^١.

إن إمعان العقل في لغة العرب واعتبارها معيارا للتفسير بحجة أن القرآن جاء على لسانهم متحديا بلاغتهم وصناعتهم هو الذي كان حافزا في الوقت نفسه لعبد القاهر الجرجاني -بكونه أشعريا- لأن يبحث في بلاغة القرآن الكريم ويتخذ من آراء المدرسة الأشعرية موردا ومنهاجا في قراءته وتنظيره.

^١ - سورة: الشورى، الآية: ١١.

رأى الجرجاني أن للنظم ميكانيزمات بلاغية تجعل من الكلام كلاما بليغا، ومن جملة المواضيع التي فصلت بين الحنابلة والأشاعرة القول في المجاز، فقد قال ابن فورك عن الأشعري "يقول فيه: إن استعمال اللفظ في القول بأنه مجاز مجاز، وذلك أن أصل معنى المجاز من التحوز، ومن قولهم: جزت المكان إذا عبرته. قال: ذلك إذا استعمل في القول فتوسع في العبارة وليس حقيقة"^١.

كان ربط النحو بالنظم بمثابة إخراج النحو من شكلته وجفافه والخروج به من خلافات الإعراب والبناء، وهذا ما بعث فيه دفء اللذة والسمو بالذوق^٢.

^١ - محمد بن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: ٠١، ٢٠٠٥، ص: ٢٤.

^٢ - فتحي أحمد عامر، من قضايا التراث النقدي، ص: ١٩٥.

في الوقت ذاته حوّل النظم البلاغية من
مبحث الذوق إلى الرؤية العقلية للتراكيب
البلاغية.

يقول فتحي أحمد عامر في هذا الصدد:
"فتح عبد القاهر بذلك باب التذوق البلاغي
على مصراعيه للدارسين والعلماء من معاصريه،
والتأخرين عنه، وظل رائد مدرسة الإعجاز
البياني التي حددت معالم الفكرة المعجزة التي هي
النظم، والخروج بعلم النحو إلى نمط خير مما
كان عليه، وأصبح التعريف والتنكير والتقديم
والتأخير والإفراد والتثنية والجمع وغير ذلك من
مسائل النحو لدقائق وأسرار يتأملها العقل
البشري ويتلذذ بها التفكير الإنساني في آيات
القرآن"^١.

^١ - المرجع نفسه، ص: ١٩٥.

من ناحية أخرى فإن الجرجاني تجاوز النقد التقليدي الذي يعطي أحكاما انطباعية منبئية في أصلها على مقارنة الأبيات بأبيات، وإعطاء الحكم على القصائد من خلال بيت واحد قد يصير صاحبه أشعر العرب عند أحدهم أو أشعر الجن والإنس عند آخر.

لقد ساعدت العقلانية الأشعرية في الحكم على القضايا فتح مجال عريض لتطوير النقد، وعليه فنظرية النظم - الجرجانية بالخصوص - هي محاولة في علمنة الأدب والبلاغة، وهي بحث في محاولة إتاحة الفن للجميع وتجاوز فكرة ما نعرفه اليوم بالموهبة أو ما عرفه الأقدمون بشيطان الشعر، وهذا يعتبر فكرة سباقة إلى البحث في الأسلوب لا من ناحية الانفراد باللفظ فقط أو بالأسلوب، ولكنه نظر إلى الأسلوب من حيث كونه جملة تراكيب لغوية ذات علاقة وطيدة بالسياق والنسق.

هذه الفكرة شكلائية إلى حد ما فمن
"الملاحظ أن كلمة أسلوب تعني في النقد الغربي
الحديث الجانب الشكلي... أي له عناية خاصة
بالشكل حين يبدع وينشئ، أو حين يدرس
وينقد، ومن هنا فالشكلي لا يعني أثناء الإنشاء
أو النقد إلا بالشكل دون الاهتمام بالمضامين
الاجتماعية والقيم الأخلاقية، بهذا يلتقي هذا
الاتجاه النقدي مع مذهب الفن للفن الذي يزعم
أصحابه أن ليس للأدب هدف أو غاية وإنما
غايته في نفسه ولنفسه"^١. وكذلك هي نظرية
النظم، فهي نظرية في الشعرية والأدبية بامتياز،
ربما استفادت -بعض الشيء- من أرسطو إلا
أن الجرجاني عرف كيف يستلهم أرسطو
ويبعث النظرية بما يتوافق مع العربية، ويطلق

^١ - لخضر العرابي، المدارس النقدية المعاصرة، دار الغرب

للنشر والتوزيع، وهران، د.ط، ٢٠٠٧، ص: ٦٣.

النظرية البلاغية كنظرية فلسفية عالمية يمكن
الاستفادة منها في شتى مجالات المعرفة.

أولاً: على مستوى الفن:

يقسم كانط الفنون الجميلة إلى ثلاثة أنواع: فن القول، وفن لعبة الإحساسات (بوصفها انطباعات خارجية للحواس)، وفن التشكيل^١، وهو يجعل من أشكال في مكان تعبيراً عن الأفكار^٢، ويقول عنه: "أما كيف يمكن أن نضم الفن التشكيلي إلى الإيماءات في اللغة (بحسب التمثيل)، فله ما يبرره في أن روح الفنان هي التي تمب عبر هذه الأشكال تعبيراً جسمانياً لما فكر فيه... وهذه لعبة مألوفة جداً يلعبها خيالنا حينما يضيف على الأشياء الجامدة كل حسب شكله روحاً يتكلم إلينا بواسطته"^٣

^١ - إمانويل كنت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا،

المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٥، ص: ٢٥٠.

^٢ - ينظر: المصدر نفسه، ص: ٢٥١.

^٣ - ينظر: المصدر نفسه، ص: ٢٥٤.

من المشهور والواضح جدا أن الفن التشكيلي استفاد كثيرا من النظريات النقدية والفلسفية؛ نظرا لما تمتاز به النظرية الفلسفية من شمولية تمكنها من إعطاء مقاييس ومفاهيم قابلة للتعميم على مجالات المعرفة المتعددة، وكذلك يمكن قياس هذا على نظرية النظم إذا اعتبرناها تتقاطع مع الفن التشكيلي باعتبار أن كلا من الرسم والكلام لغة تواصلية، فإذا صح هذا الاعتبار فإنه -وبالضرورة- يمكن قياس الآليات الممكنة من توسيع النظرية الجرجانية على الفن التشكيلي .

صحيح أن نظرية النظم ولدت من رحم تفسير القرآن الكريم، ولكن الجرجاني لم ينظر إليها باعتبارها تخص فقط الدراسات القرآنية بل إنه حاول أن يكون القرآن الكريم كآلية استدلال على تنظيره للبلاغة وأوجه إعجاز اللغة

العربية، فهو بذلك يجعل نظرية النظم على
مستويات ثلاثة:

المستوى الأول: اعتبر فيه النظم
آلية تلقٍ (قراءة) تعتمد على فك
رموز النظم، وتأويل الرسالة،
ومحاولة فهمها على الوجه الأقرب
وهو بذلك عمل تفسيري من طرف
المرسل اليه.

المستوى الثاني: اعتبر فيها النظم آلية
إرسال (إبداع) يعتمد عليه في
صنع الرسالة لإيصال معنى معين
يتغير حسب ما يراد له وهو بالتالي
عمل إبداعي من طرف المرسل،
فالمرسل يختار آلية النظم الملائمة
لمعنى معين يريد إيصاله.

المستوى الثالث : أُعْتَبِرَ فِيهِ النِّظْمُ
قَوَاعِدَ تَجِبُ مَرَاعَاتُهَا، وَلَا يُمْكِنُ
الخُرُوجُ عَنْهَا، وَأَنَّ الإِخْلَالَ بِقَوَاعِدِ
النِّظْمِ هُوَ إِخْلَالٌ بِاللُّغَةِ ذَاتِهَا؛ فَقَدْ
يُحِيلُ بِلَا شَكِّ إِلَى فَهْمٍ سَطْحِيٍّ
لِلرَّسَالَةِ، وَبِهَذَا فَالنِّظْمُ آيَةٌ مِنْ آيَاتِ
اللُّغَةِ الَّتِي يَتَوَجَّبُ مَرَاعَاتُهَا فِي إِنْشَاءِ
(الرَّسَالَةِ).

إِذْ نِ فَالْمُسْتَوِيَّاتِ الثَّلَاثَةُ تَنْطَبِقُ عَلَى طَبِيعَةِ
الْفَنِّ لِكُونِهَا تَجْمَعُ الْمُسْتَوِيَّاتِ الثَّلَاثَ، كَمَا
يُمْكِنُ قِيَاسَ تَعْرِيفِ الْجُرْجَانِيِّ عَلَى الْفَنِّ التَّشْكِيلِيِّ
حِينَ قَالَ: "إِنَّ الْأَلْفَاظَ الْمَفْرَدَةَ الَّتِي هِيَ أَوْضَاعُ
اللُّغَةِ لَمْ تَوْضَعْ لِتَعْرِفْ مَعَانِيَهَا فِي أَنْفُسِهَا، وَلَكِنْ
لَأَنَّ يَضُمُّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ فَيَعْرِفُ فِيمَا بَيْنَهَا"^١،
وَهُنَا يُمْكِنُ اعْتِبَارَ الْأَلْفَاظَ بِأَنَّهَا هِيَ الصُّورُ الْمَفْرَدَةُ
لِللِّخْطُوطِ وَالْأَلْوَانِ الَّتِي لَا تَعْطِي دَلَالَتَهَا الْوَاقِعِيَّةَ

^١ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٥٣٩.

والرمزية إلا حين تأليفها مع بعضها، فلا معنى لوجود خطوط مستقيمة أو منحنية وألوان مبعثرة غير متناسقة ما لم تشكل مع بعضها أبعاداً وأجساماً؛ فهذا الالتحام بين هذه العناصر هو ما يعطي اللوحة أو الرسم قيمة وفنيته، ولهذا يقول الجرجاني عن اللغة الكلامية: "فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق، وأبطلت نضده ونظامه الذي عليه بني وفيه أفرغ المعنى وأجري، وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد ما أفاد، وبنسقه المخصوص أبان المراد... أخرجته من جمال البيان إلى جمال الهذيان."^١، وقد يطرح الإشكال:

إنه إذا تألفت الأشكال والألوان والعناصر المكونة للصورة بشكل منطقي على ما

^١ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة، ط: ١٩٩١، ص: ٠٤-٠٥.

تقتضيه نظرية **النظم**، فإنها بالضرورة تتولد لدينا صورة واقعية تفتقر إلى المعطيات الفنية، بل إنها تفترق عما نعرفه من الفنيّات الرمزية وبالتالي فالنظم يصنع أشكالاً لا فناً أو بالمفهوم اللغوي أنه يصنع كلاماً عادياً لا لغة راقية بليغة.

جدير بالذكر أن للمجاز مكانة لا يستهان بها عند **الجرجاني**، والتأويل كما هو معروف هو الآلية التي يعتمدها الناقد في تفسيره في حين أنه وسيلة إرسالية بالنسبة للمرسل، لها وظيفة مشابهة في الفن التشكيلي بين الفنان والمتلقي؛ فالتعاطي مع الصورة الفنية هو في حد ذاته تأويل للعلامات التي تحويها اللغة أو المشهد و"يمكن التمييز في دلالة عناصرها بين مستويين: دلالة مرئية عادية ودلالة لا مرئية مجازية رمزية وتأويلية، لأن الفنان لا يستخدم الأشياء في إبداعاته الفنية بمعناها العادي، وإنما يركب منها

استعارات ومجازات للتعبير الرمزي عن مشاعره
ومنظوره الخاص"^١.

وكما أن المجاز في نظرية النظم له قيمته،
فإنه أولى بذلك في الفن، لكون اللغة العادية
تقصر أمام إرادة التعبير الفني، فقد سبق أن قيل
"عندما تتسع الرؤيا تضيق العبارة" لأنه انتقال
من الحالة الانفعالية إلى الحالة التأملية، وهذا
جوهر رمزية الفن التي تتخطى حدود الزمان
والمكان، وقد "لوحظ كثيرا أن الفنانين العاديين
يمدوننا بدقائق عن حياتهم الخاصة وحياة المجتمع
في زمانهم أكثر من عظماء الفنانين الذين
يتجاوزون حدود عصرهم ومجتمعهم وأنفسهم
من حيث هم يشاركون في الحياة الواقعية، ومن
ثم كذلك ينشأ هذا النوع من الضيق الذي

^١ - شوقي المصطفي، المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين
الكلمة والصورة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء،
ط: ٠١، ٢٠٠٥، ص: ٩٥.

تحدثه فينا آثار تفيض ولا شك بالعاطفة، لكنها خالية من النهوض بالعاطفة إلى الصورة الحدسية المحضة التي هي أخص خصائص الفن"^١.

إن ما يعبر عنه شاعر أو أديب باللغة يعبر عنه فنان آخر بفننه، وما نظرية النظم إلا وسيلة عبور هذه الأجناس إلى المتلقي وآلية لتفسير الإبداع، ووصول الرسالة مبني في الأساس على تكافؤ طرفيها المرسل والمرسل إليه أو إن شئنا التعبير بين الفنان والمتلقي.

حقيقة إننا لا نستعمل الكثير من مفاهيم النظم، ولكن -وكما هو معروف- فالنظرية الفلسفية لا تشترط كل محاورها وعناصرها من أجل تبنيها في مجال معرفي معين، إذ يمكن أخذ المعالم الكبرى أو العامة ليتبنى فن من الفنون خلفية فلسفية.

^١ - بندتو كروتشه، فلسفة الفن، ترجمة: سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د.ط، د.ت، ص: ١٤٩.

ثانياً: على مستوى التحليل النفسي:

لا شك أن نظرية النظم من النظريات المهمة في التحليل النفسي للنصوص، وهذا للمساهمة الجليلة لهذه النظرية في تبيان مدى تعلق نظم الكلام بالحالة النفسية للمتكلم، ومدى مساهمة الانفعالات في صناعة اللغة، فالكلم تقتضي في نظمه آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعنى في النفس لأن تعلق لفظ بلفظ من أجل صنع معنى معين هو في الحقيقة اختيار نفسي لتلك الألفاظ التي تبرز صورة معينة يمكن فيما بعد قراءتها على سبيل الحقيقة أو المجاز على اعتبار محاولة كشف الشعور أو اللاشعور.

لا نقول أن عبد القاهر سبق إلى التحليل النفسي للنصوص، وهذا لسبب بسيط جداً هو أنه لم يكن طبيياً نفسانياً ولا ناقداً سياقياً، ولكن باعتبار نظرية النظم نظرية إبداع ونظرية قراءة

وتلق في آن واحد - وباعتبارها تفسر معاني شعرية - فإنها تقر بمدى تعلق النظم الكلامي بالخلجات النفسية التي تصنع من الشاعر شاعرا.

الجديد الذي نلمحه في اتخاذ نظرية النظم كمنهج تحليلي نفسي هو إسهامه في كسر مركزية النص، ومحاولة إعطاء نتائج أكثر دقة باعتماد الجملة دون إهمال النص ونفيه، لأن اتخاذ فكرة تحليل النص دون اعتبار للألفاظ والجمل قاصر عن الكشف عن الكثير من النتائج اللاشعورية التي هي من أولويات علم النفس، وهذه النتائج اللاشعورية لا يمكن أن تتأتى خارج نظم الجملة، ولو تتبعنا جملة من محاولات النقد النفسي للأعمال الأدبية سنلاحظ - بلا شك- إهمال الجملة؛ لأن النصوص كانت تؤخذ كخطاب عام لا يهتم بالتفاصيل المكونة لهذه النصوص، وهذا نتيجة خلفية معرفية لدى الناقد العربي وخاصة المحدث والمعاصر؛ فهو يرى

من خلالها أن القصيدة هي كل متكامل لا يمكن فصل أجزائها عن بعضها البعض، وهذه النظرة تولد اهمال كثير من الشيفرات التي هي من جوهر التحليل النفسي ولا نكتشفها إلا من خلال: التقديم والتأخير، والفصل والوصل، والمجاز وطرائق التشبيه والتمثيل وغير لك.

لا ننسى أن جوهر الأدب محاكاة وانعاس تصنعها حالات نفسية معينة في قالب لغوي معين عبر تسلسل زمن قصير أو طويل، ولم تكن أبدا هذه النصوص وليدة لحظة زمنية معينة كما هو الوحي، ولهذا فهي أولى بأن تُعطى للجملية أهميتها في التحليل؛ لأن نظرية **النظم** تعطي أهمية للجزء كما الكل، فالكل يفسر الجزء والجزء يفسر الكل ويخدمه، وقد أعجب التفتازاني في **مطوله** بشرح **المرجاني** لبيت **العباس بن الأحنف**:

سأطلب بُعد الدار عنكم لتقربوا

وتسكب عيناى الدموع لتجمدا^١

ورأى أن لكثير من النقاد كلام فاسد في شرحه^٢، والمعنى: "أني اليوم أطيب نفسا بالبعد والفراق، وأوطن نفسي على مقاساة الأحزان والأشواق، وأحتمل لأجلها حزنا يفيض الدموع من عيني لأتسبب بذلك إلى وصل يدوم، ومسرة لا تزول، فإن الصير مفتاح الفرج، ومع كل عسر يسر"^٣.

إذن لا مجال للمقارنة بين تحليل نفسي يعتمد الفهم الكلي العام للقصيدة، وبين تحليل

^١ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٥٧.

^٢ - ينظر: ثناء نجاتي محمود عياش، الجهود البلاغية للتفتازاني في كتابه المطول، ص: ٦٩.

^٣ - المرجع نفسه، ص: ٦٩، وللجرجاني في ذلك شرح مطول ودقيق يمكن الرجوع إليه. ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٢٦٨-٢٧١.

نفسى لشرح الجرجاني لبيت العباس بن الأحنف على منهج النظم، "وواضح من منهج عبد القاهر في تحليل الأبيات أن مرد هذه الخصائص حتى ولو كانت حالات شعرية أو نفسية إلى مدى استطاعة الأثر الفني في الانتفاع بمختلف القوى التي تستطيع بها الألفاظ مجتمعة أن تبعث هذا الاحساس أو ذاك"^١.

إن كون نظرية النظم نظرية إبداع ونظرية قراءة معا يجعلنا نصل إلى المبدع عبر إبداعه من خلال تحليل نصوصه الأدبية، وفي الآن ذاته هي آلية يستخدمها المبدع لإنتاج النصوص وتنقيحها ونقلها، وهي لا شعوريا تصنع قارئاً ضمناً عبقرياً.

^١ - محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، ١٩٧٩، ص: ٣٢٨.

خاتمة

كانت نظرية النظم الفكرة التي أحدثت منعرجا في الدراسات القرآنية والنقدية على العموم، وهي الفكرة الوحيدة التي درست البلاغة علميا وأخرجتها من حيز الانطبائية والأحكام الدوغمائية.

كما حاولت النظرية البحث في ماهية الفن الشعري والكشف عن سبل الكتابة الفنية والقراءة الواعية للنصوص، ودون إهمال السياق عرفت النظرية دور الجانب النفسي الشعوري في تكوين اللغة وبناء الكلام، ولهذا كانت سبابة إلى

إدراك دور اللغة في كشف
إدراكات العقل الباطن، وهو الأمر
الذي لم تكن لدينا الشجاعة للإيمان
به إلا بعد مجيء فرويد. وهذا ما
يجعلنا ندرك أننا بحاجة ماسة -كوننا
من أمة لها معاناة تاريخية من
الاستعمار- إلى الاستفادة منها
لدراسة الخطاب الكولونيالي،
والكشف عن الأنساق الثقافية
المضمرة التي لها دور خفي وفعال
في الساحة الثقافية والسياسية.

لقد كانت انطلاقة الجرجاني في سبك
نظريته الفريدة من نوعها من القرآن سيرا على
القانون اللغوي للسان العربي مع المنهج العقلاني
لمذهبه الأشعري إبداعا لنظرية متماسكة ذات
أسس علمية بحتة قوية وقفت في وجه الكثير من
النظريات غير العلمية التي حاولت الطعن في

القرآن أولاً واستبعاد جماليات اللغة العربية التي نزل بها متحدياً فصاحة وبلاغة المجتمع العربي في فترة لم تتكرر في ميزان الإبداع الشعري والنثري، وبالتالي كان الجرجاني على يقين من رسوخ جديده الذي سرعان ما صار ركيذة من ركائز البرهان على الكلام العربي.

لقد أضافت نظرية النظم الكثير حتى وإن ضمها الجرجاني في كتاب ضيق مقارنة بحجم ما تحمله من تنظير، ولم يزل باستطاعتها العطاء إذا عرفنا كيف نستلهمها ونوسعها قيمياً ومعرفياً، فهي علم وفلسفة ومنهج بحث في الوقت نفسه وهذا ما لا يتسنى للكثير مما نعرف من نظريات.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١. ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط. الأخيرة، ٢٠٠٠.
٢. ابن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، تح. أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. ٠١، ٢٠٠٥.
٣. ارحيلة، عباس، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، إلى حدود القرن الثامن الهجري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. ٠١، ١٩٩٩.
٤. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح. محمد محيي الدين

عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، د.ط،
١٩٩٠.

٥. الباقلائي، أبو بكر، إعجاز القرآن،
تح. السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر،
القاهرة، د.ط، د.ت.

٦. الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة،
تح. محمود محمد شاكر، مطبعة المدني،
جدة، ط.١، ١٩٩١.

٧. الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز،
تح. محمود محمد شاكر، مطبعة المدني،
القاهرة، ط.٣، ١٩٩٢.

٨. الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن
إبراهيم، شرح رسالة بيان اعجاز القرآن،
دار المأمون للنراث، بيروت، ط.١،
١٩٩٥.

٩. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير
أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط،

مؤسسة الرسالة، ط: ٠١، ١٩٨٤.

١٠. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، العبر
في خبر من غير، تحقيق: محمد زغلول، دار
الكتب العلمية، بيروت.

١١. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله،
البرهان في علوم القرآن، مكتبة دار
التراث، ط. ٠٣، ١٩٨٤.

١٢. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي،
طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود
محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية.

١٣. السيوطي، جلال الدين، أسباب النزول،
مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. ٠١١،
٢٠٠٢.

١٤. السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم
القرآن، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط. ٠١،
٢٠٠٦.

١٥. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيك،

الوافي بالوفايات، تحقيق: أحمد الأرنبوط،
دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٠١،
٢٠٠٠.

١٦. الظاهري، ابن حزم، الفصل في الملل
والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية،
دن، د.ط، د.ت.

١٧. عامر، فتحي أحمد، من قضايا التراث
النقدي: دراسة نصية نقدية تحليلية
مقارنة- النقد والناقد، منفذ المعارف،
الإسكندرية، د.ط، د.ت.

١٨. العرابي، لخضر، المدارس النقدية المعاصرة،
دار دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران،
د.ط، ٢٠٠٧.

١٩. العشماوي، محمد زكي، قضايا النقد
الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة
العربية للطباعة والنشر، بيروت، د.ط،
١٩٧٩.

٢٠. عياش، ثناء نجاتي محمود، الجهود البلاغية للتفازاني في كتابه المطول، دار وائل للنشر، عمان، ط.١، ٢٠٠٦.
٢١. كروتشه، بندتو، فلسفة الفن، تر. سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د.ط، د.ت.
٢٢. كنت، إمانويل، نقد ملكة الحكم، تر. غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط.١، ٢٠٠٥.
٢٣. المصطفي، شوقي، مجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط.١، ٢٠٠٥.
٢٤. مطلوب، أحمد، اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع للهجرة، وكالة المطبوعات، بيروت، ط.١، ١٩٧٣.
٢٥. ناظم، عبد الجليل، البلاغة والسلطة في

المغرب: أحمد بن محمد بن يعقوب الولايلي،
دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط. ٠١،
٢٠٠٢.

٢٦. ابن هشام، السيرة النبوية، المطبعة الخيرية،
مصر، ط. ٠١، ١٣٢٩هـ.

١٤٤١هـ / ٢٠١٩م



مشورات زخم الشعب

مثل نزول القرآن الكريم مرحلة جديدة لمسار الفكر العربي، ولهذا لم يكن مجرد مصدر تشريع فحسب ولكن المسلمين اعتبروه قانونا شاملا يحكم كل ما يتعلق بهذا الكون بدءا من المسوى العقلي والنفسي (المعرفة) مرورا مسوى العلاقات الاجتماعية الإنسانية والمادية (القيم) وصولا إلى المستوى الميتافيزيقي الجرد وعلاقة الإنسان بالكون (الوجود)، ومعنى هذا أن الأمة الإسلامية هي أمة نصية (بمحكمها النص الديني)، ولهذا كانت كل علوم هذه الأمة تبدأ انطلاقا من هذا النص المقدس لتمدحض عنه العديد من النظريات لكونه النص الأكثر كمالا والأجدر ليكون مرجعا تغذى منه الذائقة العربية لإنشاء نصوص تستلهم من حسن سبكه وجمال أسلوبه، وقد كانت نظرية النظم ثمرة من ثمرات هذه الرؤيا.

نظريّة النظم

نظريّة النظم

نظريّة النظم

نظريّة النظم

نظريّة النظم

نظريّة النظم



مشورات زخمة الشهب

