المحدثون ولغة الاحتجاج

أ. أحمد عمار مداس
جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)

الملخص:

يتناول هذا المقال طريقة العرب ممثلة في عمود الشعر، كما يتناول طريقة المحدثين القائمة على الصنعة اللفظية والغموض. وهو ما يشكل الواجهة المتعلقة بالتأويل والصراع الايديولوجي بين المحافظين وتيار الحداثة والتجديد أيام العباسيين.

Résumé :

Dans cet article, on parle de la méthode poétique arabe autant qu'on parle de celle du modernisme basée sur l'esthétique et l'ambigüe.

Ceci n'est que la face connue, car en vérité, il est question de l'interprétation et de la confrontation idéologique entre les conservateurs et le mouvement du modernisme de l'époque abbasside.

مقدمة

يتعلق الموضوع بالحقيقة والمجاز والقول بالتأويل في العقائد، لما ظهر مخالفا للغة السلف واعتقادهم من لغة المولدين/المحدثين. وقد تعلقت هذه المسألة بمجموع قضايا بدت قضايا نقدية تتعلق بعالم الأدب وفن القول، لكن الحقيقة فيما يبدو ذات امتداد عقائدي ديني لأجلها تركت لغة المولدين ولم تُلحق بلغة الاحتجاج. وعلى هذا تنفي الصنعة اللفظية الحجية، ويكون الطبع طبيعة وفطرة واستقامة، واللغة حاملة للفكر، والتجديد فيها بمثل صنيع المولدين المحدثين ابتداع، والتقليد على ما هو عليه حال المتبعة جمود، وكلاهما مرتبط بالعقيدة والتدين وعلى ذلك استقر الأمر. إن شعراء المغرب والأندلس متأثرون ببيئة تحمل معارف تناهض بيئة العرب، وشعراء المشرق منغمسون في علم الكلام، وبعضهم منغمس في المجون؛ فجاء تجديدهم ليصف الحال التي آلت إليها الأمة بعد الإسلام، وليس لتكريس الحال التي كان عليها العرب زمن الوحي وبداية النهضة العربية، فلا يصح أن يُفهم بمثل لغتهم الدين الإسلامي.

وعليه؛ يتناول البحث طريقة العرب ممثلة نظرية عمود الشعر، كما يتناول مذهب المحدثين، وما تعلق به من صنعة لفظية وإغراب في المعنى، والتحول إلى التجديد في الأوزان والموضوعات وبناء القصيدة، ثم يتوجه إلى التأويل والقول بالمجاز وحقيقة الخلاف بين المتبعة والمبتدعة أو المجددة والمقلدة. وهو ما يشكل مركز المسألة. وفيه حديث عن التيارات المساهمة في نشأة الفكر المخالف وتبني ظاهرة التهميش بخصائص الصراع والتلازم ثم التحوّل بتبادل الأدوار. ولأن الأمر معقود على الكلام وبيانه وتخييله؛ تأتي المحاكاة والبيان، والتلقي والتخييل تقابلا، ليتعين دور المولدين والمحدثين في الإبداع الشعري.

والمولدون اسم للمسالمة من أهل الأندلس الذين آمنوا وحسن إسلامهم، فكان منهم العلماء والفقهاء والفلاسفة، وقد جمعوا بين ثقافتين ولغتين على الأقل، وكان نتاجهم الفكري والعلمي مشهودا. والمحدثون –في هذا البحث– عرب المشرق الذين انفتحوا على الثقافات الأخرى، ونهلوا من الفلسفة وعلم الكلام ما جعلهم يُخرجون ذلك في أشعارهم، فخالفوا فطرة العرب وسنن كلامهم فيها، وكان لهم مع خصومهم مواقف ومجابهات، في هذا البحث بعض منها. وإنما جمعت بين الطائفتين لاجتماعهم على التجديد والصنعة اللفظية والفكر الجديد الذي ميزهم عن غيرهم، بل في صنيعهم موافقات مهمة وعديدة مع الفكر النقدي المعاصر، وهو سبب الميل إليهم والتعريج عليهم في هذا البحث، لا للعلة غير التحقق من ظاهرة التطور التي تلحق مباحث اللغات ومناهج دراساتها.

1.1- معالم ومحطات:

عاش الأدب العربي زمنا من الاتباع والتقليد، ولم يحظ بفرص التجديد إلا مع ظهور المد الحداثي ممثلا في طبقة المولدين والمحدثين من الشعراء والأدباء؛ فكانت لهم طريقة ومذهب كما كان للعرب طريقة ومذهب.

أ- طريقة العرب:

تقوم طريقة العرب على عمود الشعر التي أسس لها المرزوقي في شرح ديوان الحماسة[1]، وهي التي تقوم على: شرف المعنى وصحته، وجزالة المعنى واستقامته، والتحام أجزاء النظم والتئامه، والإصابة في الوصف، والمقاربة في التشبيه، والإيجاز، وكلها تستند إلى معايير فنية على الشاعر أن يحافظ عليها ليكون شعره موافقا لما تعارف عليه الناس بأنه شعر.

واعتمد نقاد الشعر من علماء اللغة على معايير محددة أتى عليها تجديد المحدثين؛ فكانت مخالفتهم لأصول الكلام والبيان العربي صريحة، مما جعلهم يردّونها، ويقومونها ويبينون خطأها. من ذلك مخالفة العرف[2] ونسبة الشيء إلى ما ليس منه[3]، والإخلال[4] وضده[5]، ومنه أيضا الحشو[6]، والتثليم[7] والتذنيب[8] وإن كانا من العيوب الفنية، ولكنه يحمل معنى مخالفة العرف وانتهاج طريقة المخالفين. وهو ما حدا باللغويين إلى رفض شعر المحدثين من حيث التذوق والأثر، فاستحسنوا القديم وطرحوا الحديث[9]، ونقلوا القول: **(إنما أشعار هؤلاء المحدثين مثل أبي نواس وغيره مثل الريحان يشم يوما فيرمى به، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا)**[10]. وقد ذهب قدامة بن جعفر إلى تعليل هذا الرفض والاختيار إلى أن المحدثين لا يفرقون بين الممتنع والمتناقض وإمكانية تصورهما في الوهم نفيا وسلبا، ضاربا المثل بقول أبي نواس:

يا أمين الله عش أبدا دم على الأيام والزمن

فلفظ: (عش أبدا) فيه دعاء وتفاؤل وكلا الأمرين بما لا يجوز مستقبح[11]. بل في شعرهم كما يقول المرزباني **(إسراف وتجاوز وغلو وخروج عن المقدار)**[12].

يتعين من هذا الأمر أن يكون المحدثون على غير ما يجب أن يكونوا عليه من معرفة اللغة واستعمالاتها، ومن كانت هذه حاله ما كان ليكون في كلامه حجة، ومن كان في شعره تجديد خالف فيه العرف، وخرج فيه عن الطريقة المثلى استقبح الناس شعره، ومن ذلك قول ابن الأعرابي عند المرزباني: **(إن كان هذا شعرا فما قالته العرب**

باطل)[13]، تعقيبا على بعض شعر أبي تمام، وهو الذي قيل فيه: **(أبو تمام يريد البديع فيخرج إلى المحال)**[14].

تمثل هذه المعايير ومقوماتها طبيعة الذات الشاعرة التي يمكنها أن تجعل في المحاكاة طاقة تخييلية حسية أو ذهنية تتحقق معها الوظيفة الشعرية والوظيفة الجمالية أي المتعة. وفي هذا اتباع وأصالة وانتماء للتقاليد الشعرية، وانتماء عقائدي وولاء روحي وبراءة من كل ابتداع يخدش الإيمان والاعتقاد، ويجرح الإنسان ويرفع عنه التعديل. وهذا ما يؤكده ابن قتيبة معلقا على بناء القصيد القديم ومحتواه الدلالي في قوله: **(فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب، وعدل بين هذه الأقسام، فلم يجعل واحدا منها أغلب على الشعر، ولم يطل فَيُمِلَّ السامعين، ولم يقطع وبالنفوس ظَمَاءٌ إلى المزيد)**[15]. وفي هذا تمسك واتباع وضرورة تقتضيها الأعراف بل الإيمان، وأنكر على المتأخرين من الشعراء **(أن يخرجوا عن مذهب المتقدمين)**[16] فيما أسسوا له وتناولوه، وجعلوه طريقة تتبع.

ب-مذهب المحدثين:

يتأسس مذهب المحدثين على مخالفة طريقة العرب ونظرية عمود الشعر، وفي ذلك ثورة على التقاليد، وخروج عن الاتباع إلى الابتداع، وتأسيس للتجديد الذي يرنو إلى خلافة تقليد صار باليا مع الزمن. ولا بدَّ من التلازم والصراع بوصفه سننا كونيا، ثم التحول بتبادل الأدوار، فيصير التقليد مرحلةً زمنيةً لها خصائصها ومميزاتها، يشار إليها بالتاريخ القديم الذي خلفه تاريخ حديث بمميزاته وخصائصه، ولا بدَّ أن يكون لهذا التجديد وقعا يساير ثنائية القبول والرفض، كما ساير الوضع الأول قبولا ورفضا.

في هذه الحال كان المحدثون ومذهبهم مرفوضين ومهمشين في كل ما جاؤوا به، ولذلك لم يكن لهم حظ في لغة الاحتجاج التي خالفوا قواعد النظم فيها، وطرق عرض الحقائق والتدرج في بيانها، وتبنوا مسلكا آخر يقصدون منه الهدف دون التطويل ولا التعريج ولا التعبير عن حال ما لهم فيها ولا بها شأن؛ فلا يعقل على هذا أن يتحدث شاعر عن طلل لم يره وليس له فيه ذكرى، ولا يعقل أن يتحدث غيره عنه وهو مثله، فيُنَوَّهُ بالثاني ولا يُؤبَه بالأول، لا لسبب إلا أن هذا وافق طريقة العرب واحترمها، وذاك خالفها ورأى في غيرها مسلكا يرضاه لنفسه دون أن يبقي على حظ الرفعة والقبول الحسن. إن الرفض واقع كما أن القبول واقع، والكل مرهون بالسلطة التي تسمح بالقبول والرضى وتسمح بالرفض والنؤى. لقد كانت السلطة يومئذ بيد اللغويين الذين أصبحوا**(سدنة الشعر في هذا العصر وحراسه، فمن نوهوا به طار اسمه، ومن لوحوا**

في وجهه خَمُلَ وغدا نسيا منسيا)[17]. وكان المحدثون قد زعموا أنهم لم يتعدَّوا في صنيعهم منطق التجديد والاختيار، فقد راهنوا على **الصنعة البديعية**[18] وما تحمله من جماليات الطباق والمقابلة، كما راهنوا على **غرابة المعنى**[19] متجاوزين قانون التجاور وبناء المعنى وفق منطق النحو ولكن بإغراب يصيبه يصنع شكلا من التميز والتفرد، على خلاف المعاني المتداولة عند العرب فإن بينها تناسقا وانسجاما وألفة. لا نروم القول بنفي التناسق والانسجام والألفة على شعر المحدثين، ولكن هي الخصائص التي تميز كل قوم بما يناسبهم وعلى أصول مذهبهم[20]. وهم الذين عاشوا مرحلة التقليد[21] ثم مرحلة التحرر[22] فالإغراق في التجديد؛ فكان شعر الطبيعة الزاهية والمحسنات البديعية والشعور الحي مع ابن خفاجة[23] ممثلا للشعر الأندلسي في المغرب.

وفي المشرق كان للانفتاح على الأمم دور مهم في تغير الذهنيات واكتساب المعارف الجديدة التي أنشأت الطوابع العقلية الدقيقة بفعل المناظرات والمحاورات بين الملل والنحل والأهواء[24]، وقد أخذ الشعراء والأدباء على عواتقهم التعمق الفكري في الاعتزال كما هو حال أبي تمام وأبي نواس[25]، وكان لزاما أن يظهر ذلك في أشعارهم، وسيكون سببا في عدم أخذها حججا لغوية لمخالفتها ما عليه عموم الأمة.

وعمد بعض الشعراء إلى تعمد الشعر بالموافقة والمخالفة لغيره، وهو ما أسس للموازنات بين الشعراء، وكيفية أخذ بعضهم عن بعض وكيف تصرفوا في المعاني والأساليب، وكيف زادوا على ما أخذوه وتفردوا به، بحثا عن التقليد والأصالة في شعر أبي العلاء مقارنةً بشعر المتنبي[26]. ولعل أفضل ما في الموضوع توليد معاني أبي الطيب المتنبي ليخلص إلى معان تفرد بها أبو العلاء وفي ذلك تنويع وصنوف جديدة من التقليد والتجديد معا أغنت الأدب العربي، وصارت مادة علمية يتدارسها الدارسون. على أن التجديد قد طال الموضوعات القديمة، التي جعل منها الشعراء امتدادا لكل جميل من الوصف والمديح وأدخلوا فيها من ألوان التقوى والورع وعالي الخصال ما جعلها تبقى وتستفيض[27]. كما طال المعاني الشعرية التي تناسبت مع العصر العباسي وما عاشه العرب يومئذ من انفتاح[28] بالتحول إلى وصف القصور والحدائق وحياة الترف ونشوة الحب وشرب الخمور، وجرى التجديد كذلك في الأوزان، حتى تعددت بما لم يستخدمه الأسلاف[29]، وتمَّ الخروج عن عمود الشعر والإفراط في البديع والجمع بين غير المتلائم في التصوير والاستعارة[30].

علق الجرجاني على استعارات أبي تمام وقد جوَّدها ورآها جمعا **(ما بين المتباينين حتى يختصر بُعد ما بين المشرق والمغرب، وهو يرى في المعاني الممثلة**

في الأوهام شبها في الأشخاص الماثلة، والأشباح القائمة، وينطق الخرس، ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك الحياة في الجماد، ويريك التئام الأضداد، ويأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين)[31]. وهو ما لم يلق في زمنه القبول الحسن للمخالفة التي طالت ما كانت عليه لغة العرب حسب المحافظين، فإن وافق قول عبد القاهر الجرجاني تأكيد القاضي الجرجاني في بعض مداراته من أن **(العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن... وتسلم السبق لمن وصف فأجاد، وشابه فقارب)**[32]؛ فإنه لم يوافقه تماما لأنه أبعد من حيث أنه أراد المقاربة، والأمر معقود كما تعين عند ابن طباطبا أن **(العرب أودعت أشعارها من الأوصاف والتشبيهات ما أحاطت به معرفتها، وأدركته عيانها، ومرت به تجاربها)**[33]، وما صنيع المحدثين منه قط، بل هو الإغراب والغموض والإبعاد في إصابة المعاني بما لم تتعود عليه أسماع العرب، وهو ما رأى فيه عبد القاهر أجود الاستعارة التي **(لا يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية، والعقول النافذة، والطباع السليمة، والنفوس المستعدة لأن تعي الحكمة، وتعرف فصل الخطاب)**[34]. وإن كان الجرجاني(عبد القاهر) متأخرا؛ فإن هذا الرأي يعود أيضا إلى أحد شيوخ النحو العربي أبي العباس محمد بن يزيد المبرد في كتابيه المقتضب والكامل، وقد أفرد في ذلك محقق المقتضب كلاما في المحدثين منه قوله: **(وليس لقدم العهد يُفَضَّل القائل، ولا لحدثان عهد يُهتضم المصيب، ولكن يُعطى كلٌّ ما يستحق)** [35]. بل جاء قوله في أبي تمام والبحتري موافقا تماما لما جاء عند عبد القاهر الجرجاني**(والله إن لأبي تمام والبحتري من المحاسن ما لو قيس بأكثر شعر الأوائل ما وُجد مثله)**[36]. وعلى هذا كان الخلاف بين الطائفتين، وفيه إلحاق لعيب عدم التجدد والمكوث على القديم، كما فيه وجوه المخالفة والبعد عن الأصيل من استخدامات اللغة العربية.

إن اللغة الصالحة للاحتجاج هي اللغة التي اتبع فيها الشاعر منطق العرب وسنن كلامهم فيها، ونظم على طريقتهم وكان متبعا لا مختارا ولا منشقا، ومن كانت هذه هي لغته جازت للاحتجاج، ولكن سبق التأكيد على زمن القرون الثلاثة التي ما جاء بعدها إلا محدث، أو متبع للأمة في كلام السابقين غنى عنه، وهو راض بمثل هذا الحكم. ورغم ذلك احتج ابن السيد البطليوسي بشعرهم لجريانه على طريقة العرب ونحو اللغة العربية بالقياس، ودافع الأندلسيون عن لغة أبي العلاء وأبي الطيب واحتجوا بها في الاستعمال العربي للمنظوم والمنثور، والمقايسة بالشبيه والنظير، وقد شابهوا في أشعارهم ما كان عليه شعراء الجاهلية[37].

يبدو أن مسألة التجديد لم تكن هي السبب الحقيقي وراء عزل لغة المولدين والمحدثين وعدم الاحتجاج بها، وكذلك لم يكن ثباتهم على الموضوعات والمعاني القديمة ليكون سببا في قبولها، غير أن ما تعلق بعقائدهم ومللهم، وما ذهبوا إليه من معرفة منطقية وكلامية، أو ما اعتقدوه بعد الفتنة الكبرى هو السبب في ذلك. ومن لم يكن من هؤلاء؛ فإن الزمن هو الذي جار عليه، ولهذا قد يُفهم ذلك الإصرار على ما كانوا عليه. وهذا وجه. والوجه الثاني أن قد بدلوا فعلا ما كان يجب أن يكونوا عليه، وإن كان الزمن يومئذ قد تجاوز القرون الثلاثة. ولم تكن مسألة الصنعة والطبع أيضا هي الإشكال؛ فقد عرف الأولون الظاهرة في شعر زهير ومدرسة عبيد الشعر[38]، وكانوا من ضمن شعراء فترة الاحتجاج، وألحق بهم المرزباني ما رآه مخالفا وسَيِّءَ النظم في شعرهم معتمدا معايير العرب وأعرافهم اللغوية أصلا، وجرى على ذلك في كل مراحل تلقي الشعر العربي[39] . واستحسن ابن خلدون شعر الإسلام على شعر الجاهلية لأخذه بالمعرفة الدينية الإسلامية وتأثره بالأساليب الجديدة[40]، ولو كان في ذلك وجه إساءة لما بدر منه مثل هذا القول، وهو المتشدد الممحص والعارف بالمخالفات والاتباع.

لقد سعى اللغويون إلى تتبع فلتات الشعراء من المولدين والمحدثين، ونظروا في عقائدهم وما اعتنقوه من مذاهب فيها مخالفة لما عليه سلف الأمة؛ فوقع التهميش للإبداع اللغوي الجديد على أساس سلامة اللغة العربية وموافقتها للوحي المنزل؛ ولذلك جاء المثل السائر لابن الأثير، وأدب الكاتب وتأويل مشكل القرآن وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، والموشح للمرزباني، والصاحبي لأحمد بن فارس، وما خلفه الأصمعي ليصحح مسار الدرس اللغوي الذي يتأسس على الدرس الديني والعقيدة الإسلامية. وليس في ما ألفوه عيب يلحق بعلمهم، ولكنه التهميش والإلغاء لعدم موافقة أصول العربية وسنن العرب في كلامها. وهذا وجه. والوجه الثاني القول بنفي المجاز في القرآن وفي صحيح اللغة التي لا تحتاج إلا للحقيقة في ظهورها وفهمها بعد جودة بيان.

والتزم كل شاعر بمذهبه الفكري وتوجهه الإيديولوجي وعُرف بذلك وأصر على ما هو عليه؛ فكان ديك الجن ودعبل الخزاعي من شعراء الشيعة، والعباس بن الأحنف من شعراء المجون، ورُمِي صالح بن عبد القدوس بالزندقة، وأقام بشر بن المعتمر والنظام وأبو نواس وأبو تمام على الاعتزال[41].

وعين ابن رشيق الأصيل من الدخيل بوصفها ثنائية تعالج إلى حد بعيد ظاهرة تهميش شعر المولدين والمحدثين ورفعه عن الاحتجاج في قوله: **(فالتصورات التي في فطرة النفوس ومعتقداتها العادية أن تجد لها فرحا أو ترحا أو شجوا هي التي ينبغي**

أن نسميها المتصورات الأصيلة. وما لم يوجد ذلك لها في النفوس ولا معتقداتها العادية فهي المتصورات الدخيلة)[42]، وتعين مع ذلك جديد المعاني المخترعة من قديمها المتداول[43]، ولعله السبب في الرفض والتخلي عنها في الاحتجاج؛ لأن محمولها الدلالي غني بوارد الثقافات الوافدة على خلاف طبيعة العرب في لغتهم ذات الوجوه المعروفة. كما تعين بالضرورة الاتباع الذي يجد قبولا ووداء، والابتداع الذي يجد رفضا وصدا لاختراقه قواعد النظم وسنن الكلام، ومخالفة المعاني الأصيلة وبذل المعاني الدخيلة الجديدة.

وطرح ابن خلدون في المقدمة مسألة إبطال الفلسفة وفساد منتحلها، ذاكرا الفارابي وابن سينا ممن اشتغلوا بها بعد عملية الترجمة أيام بني العباس لكثير من الفكر اليوناني، وناقش مقولاتهم وانتهى إلى بيان: **(فساد ذلك وإن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانيا أو جسمانيا)**[44]. وفي كلامه نفي لأن يكون المكون الفكري الدخيل مكونا فكريا متأصلا في الوجود والثقافة الإسلامية لخطر الابتعاد عن الحق، والميل إلى المعرفة الجديدة ذات الصلة بمنابع غير أصيلة.

لقد عاب ابن قتيبة على كثير من الأدباء ما هم عليه من معرفة ناقصة؛ فألف كتابه (أدب الكاتب) وجعله مفتاحا لغويا للمتكلمين بالعربية حتى يدركوا منها ما يقوّم اللسان ويصلحه للتعبير بها عنها وعن حاجياته وما تيسر له من العلوم، فقد جاء في مقدمة الكتاب قوله: **(فلما أن رأيت هذا الشأن كل يوم إلى نقصان، وخشيت أن يذهب رسمه ويعفو أثره؛ جعلت له حظا من عنايتي، وجزءا من تأليفي؛ فعملت لمغفل التأديب كتبا خفافا في المعرفة، وفي تقويم اللسان واليد، يشتمل كل كتاب منها على فن، وأعفيته من التطويل والتثقيل ... ومدار الأمر على القطب، وهو العقل وجودة القريحة؛ فإن القليل معهما بإذن الله كاف، والكثير مع غيرهما مقصر)**[45]. وإنما أراد أن يعكف المؤمن على ما ينفعه من علم، ويدعو إلى ذلك على بينة، وأن لا تتجاذبه الأهواء، فيكون عونا على التفرق وذهاب الريح.

إن الحقيقة في مسألة المولدين والمحدثين ولغة الاحتجاج أن قامت على أصل عقائدي صرف، تجاوز فيه الكثير من المحدثين والمولدين حدود المعرفة باللغة والتدين الصحيح من وجهة نظر من نهَج نهج السلف، ورأى المولدون في مذاهب الكلام ما يدرأ المفسدة التي يلحقها الاعتقاد الساذج، فكانت عونا لهم على السلف المحافظين[46].

ج- التأويل والقول بالمجاز:

تجادل اللغويون والمتكلمة والفلاسفة في مسألة الحقيقة والمجاز في القرآن وفي اللغة العربية، واختلفوا في ذلك اختلافا شديدا، وإن كان ما بين المتكلمين والفلاسفة متقارب، ولهم جميعا ميل إلى منطق الفلسفة اليونانية في تقرير الحقائق وفهم الوجود[47]. من ذلك مسألة المجاز التي تطرق إليها بغير المفهوم المتعارف عليه في البلاغة العربية أبوعبيدة معمر بن المثنى في كتابه (مجاز القرآن) وهو عينه -المفهوم الأول- ما تداوله ابن قتيبة والفراء والمبرد بوصفه -أي المجاز- **(طريق القول ومأخذه)**[48]. ثم أخذ المعتزلة هذا المصطلح بنية تنقية العقيدة مما خالطها من غي ولبس وبخاصة التجسيم والتشبيه، فكان ميلهم إلى الآيات والأحاديث التي تتعارض مع أصولهم الاعتقادية؛ فقللوا من الأصل الثاني وردوا جلّه، انطلاقا من سذاجة المتن، وأولوا الآيات بما يناسب التوجه الاعتزالي[49].

لقد بني التأويل على أصل المجاز، وإن كان سببا فيه لما فيه من مقابلة الحقيقة، بل هو أبلغ منها **(وأحسن موقعا في القلوب والأسماع... لاحتماله وجوه التأويل، فصار التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز)**[50]، وصار البحث فيه معرفة قائمة بذاتها، ميزت الفرق والطوائف بعضها عن بعض، وأعطت بموجب إعماله وإدراكه المنزلة والتميز لكثير من علماء القرون الأولى وللطوائف التي يمثلونها. والحاصل أن اختلفوا على ما يجب الاتفاق عليه بعلة البعد عن زمن النبوة وغياب البيان الذي كان حاضرا آنئذ، فلما احتكموا إلى النصوص قرآنًا وسنةً كان لكل توجه مبادئه ومنطلقاته التي يرى فيها السلامة ومصاحبة الصحة.

تجب الإشارة إلى أن المجاز بالمعنى الذي يشيعه المعتزلة رفضه بعض أهل الحديث، ورفضته المدرسة الظاهرية بعلة أن أصل الكلام الحقيقة وما الميل إلى المجاز إلا لضيقها، وما كان القرآن ليكون كذلك[51]. وعلى هذا الأساس؛ ذهب المعتزلة إلى رفع الكلام عن الله، والاعتقاد بخلق القرآن دفعا لحدوث الحوادث في ذاته تعالى، وخالفهم في ذلك أقوام وتأولوا كثيرا من النصوص على ما تبيحه اللغة العربية كما فعل ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، وتعينت النصوص بمعانيها التامة التي ترفع الحرج وتذهب الشناعة، وسيأتي بيان ذلك مع الصفات الخبرية.

وأما التأويل فهو الرجوع إلى الأصل، كما يقول الفراهيدي والراغب الأصفهاني[52]، أو هو ما ينتهي إليه الشيء، كما هو عند الآمدي وأبي بكر الرازي[53] وعند ابن كثير في قوله: **(التأويل بمعنى حقيقة الشيء، وما يؤول أمره إليه)**[54]. وهو

مذهب الشنقيطي كذلك في قوله: **(ويحتمل أن المراد... حقيقة أمره التي يؤول إليها)**[55] وهو أحد احتماليه مستندا إلى قوله تعالى:﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا الله** ﴾[56]. أو هو حمل الكلام على معنى بغير لفظ المنطوق؛ ولذلك بَيَّنَ الفراهيدي أنَّ **(التأويل تفسير الكلام الذي تختلط معانيه ولا يعلم إلا ببيان غير لفظه)**[57] بالنقل عن الظاهر إلى ما يُحتمَل؛ إذ هو **(إخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية من دون أن يخلَّ ذلك الانتقال بعادة لسان العرب في التَّجوز..)**[58]. أي بوجود القرينة التي تبيح الصرف. أو هو ما يقابل التفسير تساويا وتمايزا، لقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَق وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً**﴾[59]. وعليه؛ فرَّق السيوطي بينهما على أساس أنَّ التفسير معاني الألفاظ... والتأويل دلالة التراكيب [60]. كما سوَّى بينهما الفيروزآبادي وأعطاهما المفهوم عينه في توضيحه حدهما معا؛ إذ عنده **(التفسير والتأويل واحد ... والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر)**[61]، موافقا من قال بحمل الكلام على معنى بغير لفظ المنطوق. وتسنى لابن منظور والشنقيطي جمع معاني التأويل في ثلاثة اختيارات:

- الأول: الحقيقة التي يؤول إليها الشيء.
- الثاني: التفسير والبيان.
- الثالث: صرف اللفظ عن ظاهره. وفي هذا الصرف ضوابط يتحدد معها نوع التأويل[62]، وعلى هذا نشأت تياراته.

وعلى هذا الأساس؛ ظهر الرفض والقبول والاتباع والابتداع، وانتقل الموضوع من النصوص القرآنية ومتون الأحاديث إلى كلام البشر من شعر ونثر. وقاسوا هذا على ذاك، فما كان موافقا لأصول الكلام عند العرب وفي لغتهم قبلوه، وجعلوا من التقليد في ذلك محمدة فيها النجاة والصلاح. وما كان مخالفا رفضوه، وجعلوا من انتهاجه –وإن كان تجديدا لغويا– مفسدة فيها الهلاك والغي.

والجمهور على ما يستطيبونه ويتأثرون له كما رأى ابن رشيق[63] خاصة إذا كانت المعاني المراد تبليغها أصيلة في الشعر وكان(**غرض الكلام مبنيا على محاكاتها وإيقاع التخييل فيها بالقصد الأول)**[64] والقصد هو الفصل في البيان والأداء؛ وإنما مطبوع الكلام ما(كملت **طبيعته وسجيته من إفادة مدلوله المقصود منه)**[65] . وقد تأسس خلاف المحافظين والمحدثين على هذا الذي تبين من سحر اللفظ وكيفية أدائه وإدراكه.

يتعين من هذا العرض وجود المعنى الحقيقي قصدا وعلما، كما يتعين وجود المعنى الإضافي فهما من المأمور بإعمال التأويل، ليلحق بالحقيقي على سبيل الموافقة أو على سبيل المخالفة، سواء بدا الدليل واضحا أو غامضا. وبذلك يتعين الوضع الجديد –ثنائية النقل والعقل–، وكلاهما يحيل على التأويل فهما؛ لأن إدراك المقاصد لا يتوقف على الظاهر فحسب، بل يستلزم دقة التمحيص وجدة البحث، بما يجعل التأويل المعادل للفهم والإدراك سائدا، بل مفروضا، لتصنع الاحتمالات الممكنة للفهم على اختلافها، ما كان ممكنا محتملا جاز أن يكون مقصودا[66]، وهذا ما يعبر عنه الجاحظ بالتوسع في المعاني كما في قوله: **(مما يدل على توسعهم في الكلام وحمل بعضه على بعض واشتقاق بعضه من بعض)**[67]، تم يتم التحوّل إلى اختيار احتمال مع ردِّ غيره من الاحتمالات مع بيان ذلك وتوضيحه[68]. فلما كان الأمر كذلك نُظر في لغة المولدين والمحدثين فإذا هي مليئة بالمعاني المخالفة للفكر السلفي الأول، وتحتمل من المعاني المقصودة أصالةً وبالتبع، وتعج بمفهوم الموافقة والمخالفة ما فيه نشر وبث للفكر الدخيل المخالف، فرُفعوا الحكم بها وتخلوا عن الاحتجاج بها.

وعلى هذا؛ يكون ما جاء به المولدون/المحدثون عملا جبارا تجاوز حدود الابتكار والزمن ليكون علامة للشعر وفن القول خارج المزاج الثقافي الأصيل، قد يكون التأثر بنظريات اليونان واردا، ولكنه يحمل أيضا صورة الاستثمار الجيد لمعارف الآخرين في المعرفة الأصلية. إن الحاصل في الدرس اللغوي والتوجهات النقدية المعاصرة يقوم على ما أسس له المولدون والمحدثون من حيث المحاكاة والبيان، وما يكون عليه المتكلم من حال عند التواصل، ومن حيث التخييل، وما ينبغي أن يكون عليه المتلقي[69].

ولا يعيب هذا الوضع غير تصدي اللغويين والفقهاء والأدباء لمن يماثلهم في صناعة الأدب والشعر على الخصوص، فمسحوا تجديدهم وابتكارهم وخروجهم عن المألوف، أو لنقل حاولوا بدعوى التجديد وتغيير الأوضاع السائدة فخالفوا لغة العرب وسنن كلامها، ووقعوا في فاحش الخطأ، الذي لا يسعفهم فيه تأويلٌ ولا مكانةٌ ولا معرفةٌ حسب المقلدين المتبعة. وعليه؛ فقد تعيَّن من الموضوع كله ما يأتي:

تتعلق المسألة بالحقيقة والمجاز والقول بالتأويل في العقائد، ومخالفة لغة السلف واعتقادهم.

1- الصنعة تنفي الحجية؛ لأن اللغة حاملة للفكر، والطبع طبيعة وفطرة واستقامة، وإن كان موضوع الصنعة والطبع عارض لا غير.

2- التجديد ابتداع، والتقليد جمود، وكلاهما مرتبط بالعقيدة والتدين وعلى ذلك استقر الأمر.

3- شعراء المغرب والأندلس متأثرون ببيئة تحمل معارف تناهض بيئة العرب، وشعراء المشرق منغمسون في علم الكلام، وبعضهم منغمس في المجون؛ فجاء تجديدهم ليصف الحال التي آلت إليها الأمة بعد الإسلام، وليس لتكريس الحال التي كان عليها العرب زمن الوحي وبداية النهضة العربية، فلا يصح أن يُفهم بمثل لغتهم الدين الإسلامي رغم أن في خلاف المجددين والمقلدين تأسيس للدرس النقدي والفكري العربي والغربي معا كما تبين في متن البحث.

الهوامش:

1 – المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ص9-11. وذكر ابن قتيبة في الشعر والشعراء، بعد الحديث عن أضرب الشعر وأنواعه ما يُختار لأجله الشعر ويُحفظ زيادة على جودة اللفظ والمعنى، الإصابة في التشبيه،ج1، ص84. والطبع دون التكلف وإن كان جيدا فهو لا يخفى على أهل العلم، ج1، ص88 وص90. وابن طباطبا: عيار الشعر، ص10. والقاضي الجرجاني: الوساطة، ص32. ومن المعاصرين: مصطفى عليان عبد الرحيم: تيارات النقد الأدبي في الأندلس في ق05 هـ، ص246- 260، معتمدا على المرزوقي.

2 – ينظر: قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص203. والمرزباني: الموشح، ص232.

3- ينظر: قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص204. والمرزباني: الموشح، ص232، ومنه عدم ملاءمة المشبه به للمشبه ولا المستعار منه للمستعار له.

4 – ينظر: قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص204. والمرزباني: الموشح، ص233. والإخلال أن يترك من اللغة ما يتم به المعنى.

5- ينظر: قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص205. والمرزباني: الموشح، ص233. وضد الإخلال أن يضيف الشاعر ما يفسد به المعنى.

6 – قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص206. والمرزباني: الموشح، ص234. والحشو حشو البيت بلفظ لا يحتمل لإقامة الوزن.

7- ينظر: قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص206. والمرزباني: الموشح، ص234. والتتليم إضافة أسماء يقصر عنها العروض.

8 – ينظر: قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص207. والمرزباني: الموشح، ص234. والتذنيب عكس التتليم.

9 – السابق، ص246.

10 – السابق، ص246. والقول لابن الأعرابي.

11- نقد الشعر، ص201. والمتناقض لا يكون، ولا يمكن تصوره في الوهم، والممتنع لا يكون ويجوز أن يتصور في الوهم. هذا الكلام فيه شيء من المنطق والفلسفة ردا على التوجه الجديد في الشعر العربي يومئذ.

12 - المرزباني: الموشح، ص297.

13 - الموشح، ص304.

14- المرزباني: الموشح، ص304. والقول لحذيفة بن محمد الطائي الكوفي وهو من العلماء كما يقول المؤلف.

15 - الشعر والشعراء، ج1، ص75-76.

16 - السابق، ج1، ص76.

17 - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص139.

18 - ينظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج1، ص 77- 78، متكلما عن التكلف والطبع. والتكلف كتكلف عبيد الشعر لا تكلف المولدين والمحدثين. وابن رشيق: العمدة، ج1، ص129، متحدثا عن تكلف المولدين والمحدثين في شعرهم القائم على البديع والصناعة اللفظية، ومن كانت صناعته بعيدة عن التكلف جيدة السبك ذات شأن كان لها الصيت والاقتدار كما كان حال أبي تمام والبحتري وقبلهما بشار بن برد فقد كان من كلامهم: (بشار أبو المحدثين) ص131 منه. و: ابن خلدون: المقدمة، ص514 وله فيها: (وأما المصنوع فكثير من لدن بشار، ثم حبيب وطبقتهما) يقصد بشارا بن برد وحبيبا بن أوس الطائي. وله في نفس المصدر ص515 قوله: (على أن الكلام المصنوع بالمعاناة والتكليف قاصر عن الكلام المطبوع لقلة الاكتراث فيه بأصل البلاغة) والتي سرها وروحها إفادة المعنى، والصنعة غاية في ذاتها.وينظر من المعاصرين: مصطفى عليان عبد الرحيم: تيارات النقد الأدبي في الأندلس في ق05 هـ، ص260.

19- ذكر الآمدي في الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ج1، ص21 قولهم لأبي تمام: (لماذا لا تقول ما يفهم؟) فأجاب: (لماذا لا تفهمون ما يقال؟). وفيها تعين خروج الكلام من بيان الإفهام إلى تعمد غموضه، وحمل الناس على إعمال الذهن والتوقع، وهو ما لم يكن عليه مبدأ البيان والإخبار قبل ذلك. وذكر مسألة الإغراب والتمنع حازم القرطاجني في المنهاج، ص177 في حديثه عن غموض الملفوظ بالقصد، وذلك إشكال؛ لأن الاعتقاد السائد يقضي بسذاجة المحافظين وامتناعهم عن الانفتاح على كل ما هو جديد من الثقافات الوافدة. وينظر أيضا: مصطفى عليان عبد الرحيم: تيارات النقد الأدبي في الأندلس في ق05 هـ، ص263. و: حنا الفاوري : الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص973 فيما سماه الإغراق في التجديد.

20- ينظر: مصطفى عليان عبد الرحيم: تيارات النقد الأدبي في الأندلس في ق05 هـ، ص268.

21 - ينظر: حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص 959. وضرب بيحي الغزال وابن هانئ وابن دراج القسطلي المثل لمن كان رائدا في هذه المرحلة.

22- السابق، ص 973

23- السابق، ص974. ونحا ابن السراج البلنسي مذهبه، المرجع نفسه، ص979.

24 - ينظر: شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص147. و: عثمان موافي: في نظرية الأدب، ج1، ص161. متحدثا عن انفتاح فكر أبي تمام على ثقافات أهل عصره وبخاصة العقلي منها مما أدى إلى توسيع آفاق خياله وإلى خصوبته وحيويته... وفي كلامه مدح للخيال المعطاء وهو المرفوض عند المحافظين.

25 - ينظر: شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول ، ص 157.

26 - ينظر: مصطفى عليان عبد الرحيم، تيارات النقد، ص270. والموازنة هنا بين المتنبي وأبي العلاء المعري وقد عقدها البطليوسي، ونحوها الموازنة بين الطائيين للآمدي، وفيها قارن بينهما وبين أقوال غيرهما.

27- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص159.

28 - ينظر: مصطفى عليان عبد الرحيم، تيارات النقد، ص577 وما بعدها.

29 - ينظر: شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص181-195.

30- ينظر: عثمان موافي: في نظرية الأدب، ج1، ص158-160.

31 - أسرار البلاغة، ص110.

32 - الوساطة، ص32.

33 - عيار الشعر، ص10.

34 - أسرار البلاغة، ص51-52. ويذكر في ذات المصدر ص19-20 قوله: (والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتستفتي فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان). يلخص هذا القول المنطلقات الفكرية التي يؤسس عليها المحدثون استخدامهم للغة، وعينه الاستخدام الذي يسري على لغة القرآن في أبواب الخلاف ومنها باب الصفات الخبرية.

35- ينظر طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، تح: محمد عبد الخالق عضيمة القاهرة، ط1، 1415هـ/1996م، ص54. وفيها يعزو كلاما جميلا للمبرد في الطائيين وفي غيرهما من المحدثين. وكلامه في الكامل ج3، ص128 كما يقول المحقق.

36 - السابق، ص54.

37 - ينظر: مصطفى عليان عبد الرحيم، تيارات النقد، ص403- 404.

38- ينظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج1، ص78. و:ابن رشيق: العمدة، ج1، ص133. و:شوقي ضيف: العصر الجاهلي، ص326-327. و: ينظر: مصطفى عليان عبدالرحيم، تيارات النقد، ص455 -495 .

39- ينظر: الموشح، ص34 وما بعدها. ومن الأسباب الظاهرة أيضا تعريب لغات العجم، والأخذ عنهم ما يعبرون عنه عن حاجاتهم ومقاصدهمأ تماما كما رفعوا الاحتجاج بلغة مَن خالط الحضر عند الجمع.

40- تنظر: المقدمة، ص513 وما بعدها.

41 - ينظر: شوقي ضيف: العصر العباسي، ص290-394.

42- حازم: المنهاج، ص18.

43 - السابق، ص192.

44 - المقدمة، ص457. وتنظر ص454 إلى 458 منه للاستزادة.

45 - ابن قتيبة: أدب الكاتب، ص23-24.

46 - يجري ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن على هذا النحو بل يعمق فكرة فهم القرآن على أساس لغة العرب التي نزل بها، جاء في ص 22-23 ما نصه: (وحاملا ما لا أعلم فيه مقالا لإمام مطلع على لغات العرب، لأُرِيَ به المعاند موضع المجاز وطريق الإمكان...). وينظر أسرار البلاغة وتفصيلات الاستعارة والتشبيه والتمثيل، ص29 وفيها قوله: (وإذا كان مدار أمره على اللفظ لم يتصور أن يكون في **غير لغة العرب**، بلى إن وجد في لغة الفرس مراعاة نحو هذه الفروق ثم نقلوا الشيء من الجنس المخصوص به إلى جنس آخر كانوا قد سلكوا في لغتهم مسلك العرب في لغتها)، وفي ذلك مقارنة لغة العرب بلغة غيرهم. وينظر أيضا: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص264 - 265 وفيهما حديث عن المثل تقريبا للفهم وفي حقيقة الأمر يجري الجرجاني على التأويل؛ فيجري على اليد القدرة. ونحوه محمول ص 288-289 حيث يؤوِل المجيء والاستواء.

47- ابن خلدون: المقدمة، ص454.

48- ابن رشيق: العمدة، ج1، ص266. وعند جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص124 مثل هذا الكلام. لك أن تراجع البيئات الثلاث عند عصفور: بيئة اللغويين ص103 وبيئة المتكلمين ص123 وبيئة الفلاسفة ص144.

49- جابر عصفور: السابق، ص125.

50 - ابن رشيق: العمدة، ج1، ص266.

51- ينقل ابن رشيق في العمدة ج1، ص266 عن ابن قتيبة قوله: (لو كان المجاز كذبا لكان أكثر كلامنا باطلا)، للإشارة لمن لم يرفض المجاز من أهل السنة غير المعتزلة والأشاعرة.

52- ينظر: الخليل بن أحمد: كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ج1، ص107. و :الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص27.

53- الآمدي: الإحكام، ج2، ص37. وهو مذهب أبي بكر الرازي في مختار الصحاح، ص29. والملفوظ عينه عند ابن تيمية في الإكليل، ص30 وما بعدها تعيينا لمفهوم التأويل .

54 - التفسير، ج2، ص7، تعليقا على الآية 99 من سورة يوسف، وفيه أيضا ج4، ص276، في تفسير سورة الأعراف، الآية53: (هذا ما آل إليه الأمر، فإن التأويل يطلق على ما يصير إليه الأمر).

55 - أضواء البيان، ج1، ص189.

56 – سورة آل عمران، الآية: 7.

57– العين، ج1، ص100، وفيها: (التأويل والتأول: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه).

58– ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص8. والمعنى ذاته عند الآمدي في الإحكام، ج2، ص37 وله فيها: (التأويل... حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده).

59 – سورة الفرقان، الآية33.

60– السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص460.

61– الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج1، ص587.

62– ينظر: أضواء البيان، ج1، ص189. وقبله جمع معاني التأويل ابن منظور في لسان العرب، مادة أول، ج1، ص134 : (أَول: الأَوْلُ: الرجوع. آل الشيء يَؤُول أَولاً ومآلاً: رجع. وأَوَّل إِليه الشيءَ: رَجَعَه وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّله دَبَّره وقدَّره، وأَوَّله وتأَوَّله: فسره.. وسئل أَبو العباس أَحمد بن يحيى فقال:التأْويل والمعنى والتفسير واحد....قال أَبو منصور: يقال: أَلْتُ الشيءَ أَؤُوله إذا جمعته وأَصلحته فكان التأْويل جمع معاني أَلفاظ أَشْكَلت بلفظ واضح لا إِشْكال فيه. وقال بعض العرب: أَوَّل اللَّهُ عليك، أَي رَدَّ عليك ضالَّتَك وجَمَعها لك...التأَوُّل والتأْويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلاّ ببيان غير لفظه...التأْويل: المَرجع والمَصير مأْخوذ من آل يؤول إِلى كذا أَي صار إِليه...التأْويل تفسير ما يؤول إِليه الشيء، وقد أَوّلته تأْويلاً وتأَوَّلته بمعنى).

63 – العمدة، ج1، ص23.

64 – السابق، ج1، ص23.

65– ابن خلدون : المقدمة، ص513.

66– ينظر: الأبشيهي: المستطرف، ج1، ص166، معلقا على الوجوه الممكنة لفهم الآية 59 من سورة آل عمران[وَشَاوِرهُم فِي الأَمر]. و: الجزري: النهاية، ج4، ص295 في تعليقه على حديث: [ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه]. و: ابن الأثير: المثل السائر، ج1، ص54 معلقا على حديث[اللهم اقطع أثره]. و: الجرجاني: أسرار البلاغة، ص202–203 معلقا على بيت: (إن أحسن بيت أنت قائله.....). وله في دلائل الإعجاز ما يشابهه، تنظر ص190 و362 منه في حديثه عن الصفة والقصد والفهم، وقصر الكلام وحصر المعنى. وينظر أيضا الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه، ص239، في حديثه عن الصفة واللقب وتعيين المعاني بهما.

67– أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ج1، ص128.

68– أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ج1، ص109. و : الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 190 وص 362 منه في حديثه عن الصفة والقصد والفهم، وقصر الكلام وحصر المعنى. وفي ص553 منه فيها حديث عن العودة عن كل باطل من الفهم تبين بطلانه، بما ينمي مسألة الترجيح والاختيار بالتهميش. وينظر أيضا الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه، ص239، في حديثه

عن الصفة واللقب وتعيين المعاني بهما. وذلك من وجوه الترجيح في إدراك معاني الملفوظات وقصد متلفظيها.

69- كتب عثمان موافي في نظرية الأدب، ص164 ما نصه: (وقد سبق عبد القاهر وبعض شعراء البديع في العصر العباسي بهذا أصحاب الشعر الرومانسي والرمزي من الأروبيين الذين يرون أن فائدة الاستعارة في الشعر لا تقف عند توضيح المعنى وتفسيره، ولكنها تتعدى ذلك إلى أن تصبح وسيلة للتعبير عن موقف المتكلم..). وقد وشح كتابه هذا بأقوال الجرجاني التي استحسنت البديع والاستعارة على طريقة المحدثين في كتابه أسرار البلاغة. والحق أن الجرجاني ثائر على العرف، موال للتجديد الفكري، وله في الأصيل والإغراب والدخيل ما له؛ فهو الأشعري المناضل على مستوى النحو والبلاغة، لما عيب على المحدثين قلة تفقههم في اللغة، ينظر: دلائل الإعجاز ص5 وهو يدافع عن علم النحو والشعر.